

יצחק ד' גילת

# פרקים בהשתלשלות ההלכה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן





יצחק ד' גילת

פרקים בהשתלשלות ההלכה





יצחק ד' גילת

# פרקים בהשתלשלות ההלכה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

הספר יוצא לאור בסיוע :

Stiftung Irene Bollag-Herzheimer, Basel

קרן לואיס ומינה אפשטיין שעל יד האקדמיה האמריקאית לחקר היהדות  
הקתדרה ליהדות ע"ש ליאון גוטפריד, אוניברסיטת בר-אילן  
הקתדרה לתלמוד ע"ש מקסימו לוין, אוניברסיטת בר-אילן  
הקתדרה לתלמוד ע"ש מילן רובין, אוניברסיטת בר-אילן

האיורים בספר ובמעטפת:

פיתוחי נחושת למשנה עברית-לטינית

אמסטרדם ת"ס-תס"ד (1700-1704).

באדיבות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים

מסת"ב 8-123-226-965



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

נדפס בישראל, תשנ"ב — 1992

בדפוס "דף-נוי" בע"מ, ירושלים



## תוכן העניינים

מבוא

11

17

### מושגים ועקרונות בהלכה והשתלשלותם

19

#### בן שלוש-עשרה למצוות?

א. "קטן" במקורות התנאיים 20 ב. הגיל למצוות לפי ההלכה הקדומה 22 ג.  
הגיל למצוות בעלות משמעות משפטית 26 ד. הגיל למעמד אישי 27 ה. מגמת  
הסטאנדארטיזאציה 28 ו. הגיל לכגרות ציבורית 29

32

#### שלושים ותשעה אבות מלאכה ותולדותיהם

א. אבות מלאכות שבת 32 ב. למקורם של אבות המלאכה 34 ג. יתרות וחסרות  
ברשימת אבות המלאכה 36 ד. מקומה של משנת אבות המלאכה 39 ה. על דרך  
קביעתם של אבות המלאכות 40 ו. התולדות 43 ז. תנאים מגבילים לאיסור  
המלאכה ולחיוב עליה 48 ח. על השיעורים לחיובי שבת 59

63

#### "כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?"

א. "הני שיעורין בהדיא מי כתיבי? אלא מדרבנן" 63 ב. שיעורים במשנתם של  
תנאים 66 ג. שיעורי שבת של ר' אליעזר 67 ד. שיעור בהתאם לשימוש הטבעי  
של החפץ 69

72

#### כוונה ומעשה במשנת תנאים

א. מחלוקות ר' אליעזר ור' יהושע 73 ב. ר' אליעזר בשיטת בית שמאי וחכמים  
בשיטת בית הלל 81

85

### תמורות בהלכה ובפרשנותה

87

#### איסורי שבות בשבת והשתלשלותם

א. איסורי השבות ונימוקיהם בתלמודים 88 ב. איסורי השבות לפי מדרשי  
ההלכה 92 ג. "פיחותם" של איסורי השבות 93 ד. לבטיו של הרמב"ן ושיטתו 94  
ה. שבות בפי ר' אליעזר 97 ו. ר' אליעזר וחכמים בחיובי השבות 99 ז. "מקום

שהתירו לך חכמים, משלך נתנו לך" 104 ח. "אין שבות במקדש" 105  
ט. "אמירה לנכרי — שבות" 106

## 109 תענית בשבת

א. איסור צום בשבת 109 ב. השבת כיום צום במקורות נכריים 110 ג. אין לו  
לאדם כיום טוב אלא יושב ושונה 111 ד. שלוש סעודות שבת 115 ה. מהות  
השבת — שתי תפיסות 117 ו. תענית חלום בשבת 118 ז. צום בשבת "שובה"  
ובשני הימים של ראש השנה 120

## 123 ייחודו של יום ארבעה עשר בניסן

א. מאימתי ארבעה עשר אסור במלאכה? 123 ב. מקורו של איסור מלאכה  
בארבעה עשר 124 ג. מצוות החג החלות בארבעה עשר 126 ד. קרבנות יום  
ארבעה עשר 129 ה. יום ארבעה עשר — יום טוב 133 ו. חג הפסח וחג המצות  
133

## 135 חמץ של אחרים ושל גבוה

## 141 תשלומי עצרת

א. עולות ראייה ושלמי חגיגה לאחר עצרת 141 ב. מהלכות ימי תשלומי עצרת  
143 ג. תשלומי עצרת לאחר החורבן 146

## 148 "אם תשתבאי אפרקניך ואותבניך לי לאנתו"

א. כתב לה שדה שוה מנה תחת מאתים זוז 149 ב. חובת פדיון האשה  
והשתלשלותה 151 ג. הגבלות חובת הפדיון 153 ד. פרקונה תחת פירות  
157 ה. חיוב הבעל ברפואת האשה ומגבלותיו 158

## 161 לא תתגודדו

א. לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות — מדרש אגדה 161 ב. הסוגיה  
בירושלמי ובבבלי 162 ג. לא תעשו אגודות אגודות — נורמה הלכתית 166  
ד. הרחבת לא תתגודדו על חילוקים במנהגים 168 ה. ההתעצמות למען איחוד  
המנהגים במרכזים החדשים 171 ו. לא תתגודדו בנוהגי תפילה בדורות האחרונים  
174

## 181 דינמיות בשדה ההלכה

## 183 "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל...שמע להם"

א. האמת ממש והאמת להוראה 184 ב. האמת של השכל האנושי והאמת של  
השכלים הנבדלים 184 ג. המשפט הכולל והעניין הפרטי 186

## 191 בית־דין מתנין לעקור דבר מן התורה

א. כוח בית־דין לעקור — לפי המקורות 192 ב. ייפוי כוחם של החכמים — בימים



ראשונים 198 ג. ערעור כוח בית־דין לעקור — בימי האמוראים 200 ד. במקום  
שיש פנים וטעם בדבר, יש כוח לעקור 201

205 לזיקתה של ההלכה למציאות

א. הכתובה האלכסנדרונית 207 ב. דבריהם עוקרים דברי תורה? 209 ג. זיקת  
יבמה למומר 210 ד. "כולים ממזרים להיטהר" 212 ה. משום איבה 213

217 השתלשלותה של תקנת פרוזבול

א. מוסר שטרותיו לבית־דין הוא פרוזבול 217 ב. אין כותבין פרוזבול אלא על  
הקרקע 220 ג. צמצום ההזדקקות לפרוזבול 221 ד. השגות על תקנת פרוזבול  
223 ה. תחליפים לפרוזבול בתקופת האמוראים 225 ו. "פרוזבול אין יודעים  
בארץ הזאת מהו" 230

237 מדאורייתא לדרבנן

239 מדאורייתא לדרבנן — דיון בשתי סוגיות  
א. מזונות לאשה 239 ב. מעשרות פירות האילן 243

249 קדמותם של איסורי שבת אחדים

א. איסור ההליכה בדרך בשבת 249 ב. איסור דיבור דברי חול בשבת 255  
ג. תוספת שבת 258

262 תוקפן של חרישה ומלאכות אחרות בשביעית

א. האם לוקים על החרישה? 263 ב. החרישה במקורות התנאים 264 ג. גזירות  
על עוברי עבירה בשביעית 268 ד. הפקעת מלאכות מאיסור שביעית 269

273 חלוצה — דרבנן היא?

א. חלוצה וגרושה במקורות התנאיים 274 ב. חליצה — קניין או פטור? 276  
ג. חלוצה — אשגרת לשון? 277 ד. חלוצה כגרושה, לפי ההלכה הראשונה 278  
ה. הפקעת חלוצה מאיסור תורה 279

281 התהוותן של הלכות וגלגוליהן

283 מתולדות קריאת שמע (לפירושן של משניות ברכות א, א–ב)

א. המקור למצוות קריאת שמע 283 ב. פרשיות שמע 285 ג. זמן קריאת שמע של  
ערבית 286 ד. קריאת שמע בבית־הכנסת 287 ה. פרוס על שמע 289 ו. זמן  
קריאת שמע של ערבית, לדעת ר' אליעזר 290 ז. זמן קריאת שמע של ערבית, לדעת  
רבן גמליאל 292 ח. המחלוקת לפי הבבלי והירושלמי 293 ט. הרבדים במשנתנו  
295 י. משיכיר בין תכלת ללבן 296 יא. זמן קריאת שמע של שחרית 297

## לקראת שבת

301

א. הכנת צורכי אוכל נפש לשבת 301 ב. היטהרות, נקיון הגוף וטבילה 302  
ג. "שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול" 303 ד. שושנים והדסים לכבוד  
שבת 304 ה. "זוכרהו מאחד בשבת" 305 ו. מלאכות שתחילתן בחול והמשכן  
בשבת 307 ז. שביתת כלים 308 ח. הימים "קמי שבתא" 310 ט. עסקאות עם  
גויים בערב שבת 313 י. איסור מלאכה בערב שבת 315 יא. תענית בערב שבת  
320 יב. הלכתא רבתא לשבתא 323 יג. ישיבה בדין בערב שבת 323  
יד. אירוסין ונישואין וסעודתם בערב שבת 324

## ליל התקדש שבת

326

א. קבלת שבת 326 ב. קידוש היום 327 ג. קידוש על היין 328 ד. מטבע של  
קידוש 330 ה. קידושא רבא 332 ו. הדלקת נרות שבת 334 ז. נר של שבת דבר  
תורה 336 ח. טעמיה של מצוות נר שבת 338 ט. נר שבת או נרות שבת 339  
י. נר של שבת טעון ברכה? 342 יא. קריאת במה מדליקין בלילי שבת 344  
יב. הדלקת נרות שבת בבתי-כנסת 346 יג. הדלקת הנר — הכרזה על קבלת  
שבת? 347

## הדרשה וקריאת התורה בבית-הכנסת בשבת

350

א. הדרשה 350 ב. תוכן הדרשה 352 ג. קריאת התורה 354 ד. מנהגי  
קריאה בימי האמוראים והגאונים 355 ה. מנהגי קריאת התורה בימי הבית 356  
ו. קריאת התורה לנשים 358 ז. התרגום 358 ח. מהלכות קריאה בתורה 359  
ט. ההפטרה 360

## מדרש הכתובים ושימושו במשך הדורות

363

## להשתלשלותה של הגזרה שווה

365

א. הגזירה שווה וכלליה 365 ב. אופיין של הגזירות שוות הקדומות 368  
ג. ממידה הגיונית למידה פורמאלית 371

## מדרש הכתובים בתקופה הבתר-תלמודית

374

א. ההלכה והמדרש 374 ב. מדרש הכתוב בתקופת האמוראים 375 ג. "אין לנו  
לעשות דרשות מעצמנו" 376 ד. שימושם של הגאונים במדרש הכתובים 377  
ה. הלכות חדשות ברמב"ם ובראשונים בעקבות דיוק בכתוב ובמדרשו 382  
ו. מדרש הכתובים בדורות האחרונים 389

## מפתחות

395

א. מפתח מקורות 395  
ב. מפתח עניינים 413



שֶׁלַח אֹרֶךְ וְאַמְתָּךְ  
לְנַבְדֵי מִיכָאֵל הַיָּקָר הַי"ו





## מבוא

עניינו של הספר הוא חקר יסודותיהם של הלכות, מושגים ועקרונות שעיצבו את ההלכה במשך הדורות, וסקירת התהוותם, השתלשלותם וגלגוליהם, מתוך זיקתם לתמורות העתים והנסיבות ומתוך הישענותם על המסורת והקבלה, מדרש הכתוב והלימוד העיוני בבתי המדרש של התנאים והאמוראים.

חקר תולדות ההלכה, התהוותה, צמיחתה, גיבושה הסופי וקביעת מקומן של ההלכות השונות במציאות ההיסטורית, היה מן היעדים המרכזיים של מדעי היהדות בראשית המאה התשע-עשרה.

אולם מחקריהם של ראשוני חכמת ישראל בתחום זה נפסקו באיבם. "תכניתו של [זכריה] פרנקל – הקמת הבנין הגדול של תולדות ההלכה נשארה עדיין משאלה".<sup>1</sup> העדר מצע רחב על משנתם, דרכי מדרשם, הכרעותיהם, הוראתם, מעמדם וסמכותם של החכמים; אי-קיומן של מהדורות נאמנות, מדעיות, של המקורות הספרותיים של ההלכה; וחסרונן של ידע מקיף על ההיסטוריה האידיאית, הסוציאלית והכלכלית של האומה בתקופת צמיחתה וגיבושה של ההלכה – כל אלה הסיטו את ממשיכיהם של ראשוני חכמת ישראל לתחום פחות פרובלמאטי: לבעיות הספרותיות, הפילולוגיות וההיסטוריות של ספרות התורה שבעל-פה.

ברם נראה שההישגים הגדולים בחקר ספרות חז"ל בתחום הפילולוגי-ההיסטורי, במחקרים על החברה הישראלית בתקופה ההלניסטית והרומית, ובעיונים בתוכנן של הלכות שונות ו"מושבן בחיים" על רקען הסיבתי והסביבתי, שקידמו את חקר התורה שבעל-פה בדורות האחרונים במידה רבה – מחייבים אותנו לחזור לנסיונם של ראשוני חכמת ישראל להעמיד את ההיסטוריה של ההלכה כאחת המשימות הראשונות של מדעי היהדות.

קווי התפתחותה של ההלכה אינם מפורשים במקורות. אולם עיון ביקורתי בדברי חז"ל, במחלוקותיהם, בשינויים שחלו במאמריהם במקורות מקבילים, בקשיים המתעוררים בשקלא וטריא של הסוגיה התלמודית ובהשוואת דבריהם למקורות חיצוניים – מעמיד אותנו על הרבדים השונים של המסורת ההלכתית, על ההוראות המשתנות של מושגים

1 א"א אורבך, "שלשה מורי התלמוד של הסמינר בברסלוי", *Das Breslauer Seminar*, Gedächtnisschrift (ed. G. Kisch), Tübingen, 1963, p. 785.

שונים, על השכבות של המקורות התלמודיים, על חילופי הזמנים שהטביעו את חותמם עליהם ועל התהליכים שחלו בהלכה עד להתגבשותה.

גם הכתבים החיצוניים תורמים את חלקם להבנת השתלשלותה של ההלכה. בספרות הכיתתית והנכרית, ההלניסטית והרומית, משוקעים מנהגים ונהגים המתוארים כאורחות־חיים של היהודים, מהם התואמים את מסורת ישראל ומהם הסוטים ממנה ונוגדים את ההלכה המקובלת. אין צריך לומר, שלא מפיהם ולא מפי כתבם אנו חיים. המגמות הזרות, הפולמוסיות והאפולוגטיות שבהן, מקפחות את האמת ומטפחות, מדעת ושלא מדעת, טעויות וסילופים. ויש לנהוג זהירות יתרה בבואנו להסיק דברי תורה ממקורות אלה. מכל מקום, אין לפסלם באופן מוחלט. יש לבחון את זיקתם למסורת האומה, ולהבדיל בין גופי תורה המובאים בכתביהם, שיסודם במסורת יהודית מקורית, לבין הסטיות העיוניות וההלכתיות המצויות בהם, במתכוון או בהיסח הדעת. הכתבים החיצוניים משקפים לעתים מציאות היסטורית קדומה או תפיסה רוחנית אלטרנאטיבית, ומייצגים הלכות ועיקרי חיים ששינו את צורתם, ברבות הימים, במקצת או בהרבה, על־פי רצון חכמים או בלעדיהם. שהרי כיתות מתהוות אינן באות תמיד לחדש. אדרבא, לפעמים הן שומרות על הנהגים הקדומים. מתוך התנגדות לחידושים, שהן רואות בהם משום סטייה מן המקורות, הן מתארגנות כחברות סגורות וקובעות את אורח־חייהן בהתאם למסורת העתיקה השמורה בידן. כך ניתנת לנו לעתים האפשרות ללמוד גם בעזרת הספרות החיצונית על תולדותיה של ההלכה הקדומה.

ממקורות תלמודיים וחיצוניים אנו למדים על שמירה קפדנית על קיום המצוות בתקופת בית שני. ההתחדשות הדתית עם כריתת האמנה בימי עזרא ונחמיה והתחזקותם של שלומי אמוני ישראל עם מרד החשמונאים, הגבירו את נאמנותם של יהודי בית שני לדתם ואת מסירותם לקיום מצוותיה. גם הניסוחים הכוללניים, הסתמיים, של האזהרות במקרא שימשו מניעים להרחבת היקף האיסורים ולהשוואת המידות לחומרא.

אכן ההלכה הראשונה, כפי שהיא באה לידי ביטוי במקורות מאותם הימים, הן הפרושיים והן הכיתתיים, מצטיינת בחומרתה. כך, למשל, בני הדורות הראשונים אסרו על עצמם לעשות בשבת כל עבודה שאפשר היה לכללה, לפי דעתם, במושג מלאכה, כדי להימנע מלעבור על איסור "לא תעשה כל מלאכה". אלא שעם התפתחותם של מרכזי התורה והתפשטותו של מדרש ההלכה בבתי האולפנא, החלו עיונים ובירורים להגדרתם של המונחים והאזהרות שבתורה. בעקבותיהם הבחינו חכמים בין סוגי המלאכות השונות, הוכנסו קטיגוריות ברורות, הוגדרו העבודות המכונות אבות־מלאכה, תולדות ואיסורי שבות, ונקבעו כללים מגבילים לחיוב עונש מיתה על מחללי שבת ועבריינים אחרים. הגדרות אלה הביאו לצמצום היקף האיסורים שחייבים עליהם מיתה, תהליך התואם את המגמה הרווחת בתורת חז"ל: צמצום עונש מיתה בידי בית־דין כמעט עד לביטולו.

בין הדברים הנוספים המציינים את ההלכה הראשונה הוא: היותה מעוגנת בתפיסה המשפטית, הרואה את המעשה כיסוד המכריע בשקלול זכויותיו וחובותיו של האדם — "הכל לפי רוב המעשה". ואילו בהלכה המאוחרת גדל והולך תפקידה של הכוונה כגורם קובע בהתייחסות למכלול פעולותיו, התנהגותו וחוביו של האדם.

כיוצא בו טרם קבעה ההלכה הקדומה נורמות ושיעורים אחידים למערכת ההלכתית־המשפטית. מוסדות העדה ובתי־הדין הכריעו בשאלות שהובאו לפניהם בהתחשב בנסיבות המיוחדות של כל בעיה, ומתוך הבחנה, דיפרנציאציה, התייחסות אינדיבידואלית, לכל מקרה ולכל ספק. אולם בהלכה המאוחרת בולטת מגמת הסטאנדארטיזאציה, המגמה

לקבוע כללים אחידים והנחיות לשיעורים קצובים בכל הנוגע לחיובי שבת, לדיני טומאה וטהרה, למועדי חלות ההתבגרות למצוות, לגיל הענישה ועוד.

בית־המקדש והמצוות התלויות בו עיצבו במידה רבה את אורח־החיים היהודי בתקופת בית שני. דרכי עבודת ה' במקדש שימשו דוגמה לקהילות ישראל והשפיעו על עולמם הרוחני. הללו אימצו בהליכותיהם נהגים, שיש בהם משום טיפוח החוויה הדתית וקדושת החיים, ושיתפו את עצמם ברצון רב בסיפוק צורכי המקדש ועובדיו.

עם החורבן השקיעו החכמים מאמצים לשמירת התורה כבסיס לעולמו הרוחני של האדם מישראל, להמשך קיום חלק מן ההלכות, שהיו קשורות בבית־המקדש ולמילוא התהום שנפער במערכת המצוות ובהגות הדתית עם אבדן מרכזה של האומה. אולם בהתחשב במציאות הדתית־חברתית החדשה, אף חכמי התורה ראו צורך לבטל נהגים קדומים מסוימים. כמו כן, כמה מצוות שהיתה להן זיקה למקדש נתרופפו מאליהן על־ידי בני הדורות שלאחר החורבן, ונתבטלו כליל. תהליך זה של פיחות מעמדן, שינוי צורתן וביטולן של מצוות ומסורות מימי הבית, השאיר את רישומו על הרבה הלכות, מעבר למקרים הזוקקים את המקדש והנידונים מפורשות בדברי תנאים ואמוראים.

עיצוב דמותה של ההלכה לאור התמורות שחלו עם אבדן ירושלים והמקדש, לא הצטמצם, כאמור, בתחום המצוות שיסודן בעבודת המקדש. אף גורמים נוספים, כגון המצוקה הכלכלית שלאחר החורבן, נטל המסים, נישול היהודים מן הקרקע, החרבת השטחים החקלאיים והנדידה לערים אשר בהן פעלו בשכנות יהודים ונכרים, הניעו את חכמי התורה לעיין מחדש בבעיות חוק ומשפט שהכבידו והעיקו על המשך החיים התקינים של האומה. בעקבות בירורים שקיימו חז"ל במקורותיהן, בטיבן ובתוקפן של הרבה הלכות המקובלות ובהיעזרם באינטרפרטאציה מחודשת של ההלכה ושל דרכי מדרש המקראות, פיתחו החכמים נתיבים חדשים לפתרון הבעיות שהזמן גרמן ושהציבור התלכט והתחבט קשות בהן.

ההתמודדות עם השאלות שהמציאות ההיסטורית, המתחלפת והמשתנית, מעלה אותן, היתה מאז ומתמיד מוקד מחשבת חז"ל. תופשי התורה ראו בה אתגר רוחני וחובה קיומית, והשתדלו למצוא מענה לבעיות במסגרת הנורמה ההלכתית על־פי המידות שההלכה נדרשת בהן.

כדי להגיע להבנה מלאה של תהליכי החשיבה של חז"ל והכרעותיהם, עלינו לעקוב לא רק אחרי המשא־ומתן התלמודי וההתפתחות האימאננטית של הגורמים ההגיוניים והמשפטיים של ההלכה, אלא גם אחרי המניעים החברתיים והכלכליים, החבויים בין השיטין של השקלא וטריא ההלכתי, כי אף הם השפיעו והנחו את מחשבת חכמי התורה בחתירתם למצוא פתרון לצורכי השעה.

אחת הדרכים שבה הילכו חז"ל לפתרון הבעיות המתעוררות מפעם לפעם היתה בחינה מחודשת של אורחות־חיים, שהעם ראה בהם הלכות חמורות כאילו מצווים עליהם מן התורה. בהסתייעם בפרשנות חדשה של מדרש ההלכה ובהביאם בחשבון את התנאים החברתיים והכלכליים הקשים, הועמדו לעתים מצוות מסוימות, שנחשבו עד אז דין תורה, כדברי סופרים בלבד. עם "פיחותו" של האיסור והעמדתו על איסור דרבנן, נפתח פתח להקל בו בנסיבות מיוחדות, כגון: בשעת הדחק, משום צער, במקום הפסד, במקרה של ספק וכדומה.

נראה שבימים ראשונים עדיין לא היתה קיימת באומה הבחנה מתוחמת ומדויקת בין



המצוות המוגדרות כדאורייתא לבין הדינים שהם מדרבנן. אורחות־חיים, שקיבלו במסורת מאבותיהם — בין שמקורם במקרא ובמדרשו ובין שנתחדשו על־ידי הסופרים או שהונהגו על־ידי הקדמונים — נראו בעיני עדת ישראל הקדומה כגופי תורה. כי מסורת האבות כולה, דברי תורה ודברי חכמים, נתפסה אצלם כחטיבה שלמה ואחידה, כתורה אחת, מורשה לקהילת יעקב.

פיתוח ההבחנה בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן בראשית תקופת התנאים, מעוגן בעיקר בהתפתחות לימוד התורה בבתי המדרש של התנאים. לימוד זה היה מלווה התחקות אחרי שורשי ההלכות, ניתוחן ובירורן השיטתי וקביעת מידת תוקפן, והביא למיון ולסידורן של ההלכות לפי מקורותיהן.

ולא זו בלבד, אף מגמת ההקלה בבחינת "כוח דהיתרא עדיף", המסתמנת בתקופות שלאחר החורבן, שימשה לעתים מניע לבירור מוצא ההלכות, לבירור חומרתן, ולהגדרתן של הלכות שונות כמצוות דרבנן בלבד.

בירורים כאלה שהביאו לפתרון בעיות שהתעוררו בצוק העתים ולהגדרתן כאיסורים דרבנן, נעשו על־ידי חז"ל בכמה וכמה תחומים, כגון: בהגדרת דיני שמיטה בזמן הזה מדרבנן, בצמצום היקף תנובת הארץ החייבת בתרומות ובמעשרות, בהעמדת חובת מזונות האשה כתקנת חכמים ועוד.

צמצום היקף תחולתן ותוקפן של הלכות קיימות, מיוסד בדרך־כלל על דרכי המדרש המקובלות, ללא אזכור הגורמים הלא־הלכתיים שהניעו את פירושן המחודש. ברם, עיון מדוקדק בסוגיות התלמודים ובקשייהן, מוביל אותנו לגילוי הנימוקים הריאליים המונחים ביסוד ההתמודדות ההלכתית.

היענותם של חכמי התורה לפתור בעיות שעלו על הפרק בעקבות התרחשויות היסטוריות, נעשתה פעמים רבות באמצעות חקיקה מכוונת, על־ידי התקנת תקנות שיש בהן מענה לצורכי השעה וקשייה. בהתקנים את התקנות לא נמנעו החכמים מלצמצם ואף מלעקור דברי תורה בקום עשה ולדורות אם נוכחו לדעת שיש צורך בדבר, או כדברי ר"י הזקן "שיש פנים וטעם בדבר".<sup>2</sup> חז"ל ראו את עצמם כממשיכי מסורת הקדמונים, שציוו על ביצועם של מעשים שהיתה בהם משום סטייה ממצוות התורה כאשר ראו בזה כורח השעה. והדברים מוטעמים בפי אחד הראשונים: "לא שחכמים עוקרים דבר מן התורה מדעתם. אלא אחת ממצוות התורה היא לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, וכל שהם רואים צורך להתיר, מותר מן התורה".<sup>3</sup>

אלא שעם הצטמקות סמכותו של בית־הדין הגדול ופיתוח ההבחנה בין דאורייתא לדרבנן וחידודה, התפתחו דעות שהגבילו את כוחם של החכמים להתנות על דין תורה. חכמי התלמוד, בעיקר האמוראים, השתדלו לצמצם את היקף תחולתן של תקנות עתיקות מקובלות, שנראו בעיניהם כפוגעות בדין תורה, והציעו פתרונות אלטרנאטיביים שיענו על השאלות הקיומיות ששימשו כגורמים לתקנה. חכמים העדיפו להזדקק לאינטרפרטאציה מחודשת של מדרש הכתוב או של ההלכה, כדי למצוא פתרון לבעיה חדשה, ולא להזדקק לצו החקיקה.

מאידך גיסא, לפעמים העניקו חז"ל תוקף הלכתי מחייב למאמרים, שיסודם במדרשי

2 תוספות נזיר מג ע"ב ד"ה והאי מת, ובמקבילות.

3 חידושי הרשב"א לנדרים צ ע"ב, ד"ה חזרו לומר.

אגדה ושבעיקרם לא היתה להם כל משמעות הלכתית. פרשנות מחודשת זו, שמניעיה היו "לחזק הדת ולתקן העולם", הורחבה (או צומצמה) בהתאם לנסיבות המתחלפות, כשמגמת החכמים היתה אישושה של ההלכה, גיבושה והאחדתה כנגד התפלגויות כיתתיות. בדומה לזה מצינו שמנהגים שפשטו בעם והפכו לנחלת הרבים, נתפסו כהלכה מחייבת, ברבות הימים העניקו להם חז"ל דין תורה, למדו אותם מן המקרא, בתתם לכתובים ולמדרשים אינטרפרטאציה חדשה.

\*

הנושאים הנידונים בספר, אף-על-פי שנראים כמפורדים ומיוחדים כל אחד לעצמו, הרי הם משיקים זה לזה, נשענים זה על זה, מצטרפים למסכת אחת המדגימה את דרכי החשיבה של חז"ל, ומבליטה את הדינמיות של ההלכה. לכן ימצא המעיין הפניות פנימיות בתוך הספר, וייווכח כי מקורות הנידונים במחקר אחד כראיה לתהליך מסוים בהשתלשלותה של ההלכה, משמשים בו-בזמן סמך והוכחה להיבט אחר בתולדותיה של ההלכה. עיקריהם של כמה וכמה מן המחקרים ראו אור בהזדמנויות קודמות. כולם נבדקו, עודכנו ותוקנו – במקום שהיה צריך לכך – בעקבות תגובות חברים וספרים שיצאו לאור במשך הזמן. בחלקם הורחבו, הושלמו ונכתבו מחדש ומופיעים כאן בפנים חדשות. כינוס כל המאמרים הללו תחת קורה אחת, בדיון בסוגיות התורה שבעל-פה מתוך פרספקטיבה הלכתית-היסטורית, המשמשת כעין בריח תיכון ומכנה משותף, מעמיד אותנו על היקף התמודדותם של החכמים במכלול בעיות ונסיבות בתחום הדת, החברה והכלכלה, ועל כושרו של עולם ההלכה להסתגל להתרחשויות היסטוריות ולמצבים מתחדשים ללא סטייה מן העקרונות.

\*

יבורכו כל אלה שעודדוני וסייעוני, בדרכים שונות, להבאת הספר לדפוס: ראשי אוניברסיטת בר-אילן, יושבי הראש של הוועדה להוצאת ספרים, מנהלת ההוצאה וסגל העובדים, אשר נענו תמיד לפנייתי בעין טובה ובנפש חפצה. תודה מיוחדת לר' משה שפרבר על טיפולו הנאמן וטעמו הטוב בהתקנת הספר לדפוס.



מושגים ועקרונות בהלכה והשתלשלותם





## בן שלוש-עשרה למצוות?

מאימתי חייב אדם מישראל במצוות האמורות בתורה?  
תשובה על שאלה זו מצויה לכאורה בשתי משניות מפורשות. האחת היא בנדה ו, יא (= תוספתא חגיגה פ"א ה"ג):

תינוקת שהביאה שתי שערות או חולצת או מתיבמת,<sup>1</sup> וחייבת בכל מצוות האמורות בתורה. וכן תינוק שהביא שתי שערות חייב בכל מצוות האמורות בתורה.

מכאן, ששתי שערות הן סימני בגרות, והבאתן משמשת ראיה על הילד והילדה שהם גדולים ועל ראשית החיוב במצוות האמורות בתורה.  
המשנה השנייה היא באבות ה, כא:

הוא היה אומר: בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן שלוש-עשרה למצוות, בן חמש-עשרה לגמרא, בן שמונה-עשרה לחופה, בן עשרים לרדוף...

כלומר, כשמגיע הילד לגיל שלוש-עשרה מתחייב הוא במצוות.<sup>2</sup>  
אך יש להעיר מיד, כי משנה זו במסכת אבות היא תוספת מאוחרת ואיננה חלק אינטגרלי ממסכת אבות המקורית. עמדו על כך המאירי, בעל מחזור ויטרי, בעל תוספות יום טוב, בעל מלאכת שלמה ועוד.<sup>3</sup> אין היא מובאת בנוסחת הרמב"ם, איננה בכמה

1 לדעת ר' יוסי, קטנה חולצת אף-על-פי שאינה חייבת במצוות האמורות בתורה. ראה נידה נב ע"א, יבמות קה ע"ב.

2 ראה קידושין סג סע"ב: "בני זה בן י"ג שנה ויום אחד... נאמן לנדרים ולחרמים ולהקדשות ולערכים, אבל לא למכות ולעונשים". מכאן, שמגיל שלוש-עשרה שנה ויום אחד לבן, ומגיל שתיים-עשרה שנה ויום אחד לבת, נענשים במלקות ובעונשים אחרים. ראה רש"י ותוספות שם. ועיין גם נידה מה ע"ב, וברש"י שם ד"ה לעונשין. — ראה המיוחס לרש"י לנזיר כט ע"ב ד"ה ור' יוסי, והמיוחס לרש"י לאבות ה, כא, ותוספות יום טוב למשנתנו, לפיהם "איש" האמור בתורה הוא בן שלוש-עשרה. ראה לדבר, בבראשית לד, כה כתוב: "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו", ולפי המדרש היה לוי באותה שעה בן שלוש-עשרה; ראה בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, פרשה פ, י, עמ' 965. אולם ראה צוואות השבטים, צוואת לוי ב, ב, שלוי היה בן עשרים כאשר נקם בחמור אבי שכם או שמונה עשרה שנה, כאמור, שם, יב, ה.

3 במחזור ויטרי לרבנו שמחה, מהדורת שמעון הלוי איש הורביץ, ד"צ ירושלים, תשכ"ג, עמ' 548, רשום אחרי פ"ה מ"כ "חסלת מסכת אבות". והמאירי למשנה זו כותב: "במשניות ישנות ספרדיות גורסים כאן: 'הוא היה אומר עז פנים... יהי רצון שתבנה עירך במהרה בימינו'... אפשר שהיה סיום המסכתא, אלא שניתוספו בה אח"כ דברים... וכן אין גורסין במשניות ישנות: הוא היה אומר בן חמש שנים...".

כתבי־יד וגם לא בספרי משניות ישנים.<sup>4</sup> מסכת אבות המקורית הסתיימה אפוא בפרק ה משנה כ, במלים: "הוא היה אומר: עז פנים לגהינם, ובושת פנים לגן־עדן. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך". סיום אגדי מצוי בסיומם של כמה וכמה פרקים, מסכתות, וסדרים.<sup>5</sup>

דומה שגם סוגיית הבבלי בכתובות נ ע"א לא הכירה את המשנה באבות. התלמוד מביא שם את תקנת אושא: "באושא התקינו, שיהא אדם מתגלגל עם בנו עד שתיסע־עשרה שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו". על זה שואל הבבלי: "והא אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: בציר מבר שית לא תקבל, בר שית קביל וספי ליה כתורא". ומתרץ התלמוד: "לא קשיא, הא למקרא והא למשנה, דאמר אביי: אמרה לי אם: בר שית למקרא, בר עשר למשנה, בר תליסר לתעניתא מעת לעת". הראשונים כבר התקשו בסתירות שבין סוגיית כתובות למשנת אבות. שהרי באבות נאמר בן חמש למקרא, ואילו רב מזהיר לרב שמואל: "בציר מבר שית לא תקבל". וכן, כיצד קובע התלמוד כאן שבן שתיסע־עשרה למשנה, והלוא שנינו באבות "בן עשר למשנה", והראשונים משתדלים ליישב סתירות אלה בדוחק.<sup>6</sup> גם המהר"ם שיף הקשה: הרי "בן עשר למשנה", מתניתין היא (במסכת אבות), ולמה לי מינקת דאביי? למה לו לצטט דבר זה בשם מיניקתו? מסתבר אפוא, שאביי ובעלי הסוגיה בכתובות לא הכירו כלל משנה זו שבמסכת אבות.

ולא זו בלבד, כל הגילים הנזכרים במשנה זו אינם בעלי אופי הלכתי מחייב: "בן חמש למקרא" — אין זאת אומרת שאין ללמוד תורה לפני גיל זה. אדרבא, בתוספתא חגיגה פ"א ה"ב (סוכה מב ע"א) שנינו: "קטן... יודע לדבר, אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש". וכן אמור במשנה: "בן חמש עשרה לגמרא", ומסתבר שלמדו גם לפני גיל זה. בשבת סג ע"א אמר רב כהנא: "כד הוינא בר תמני סרי שנין הוה גמירנא ליה לכולה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו". אם בגיל שמונה־עשרה כבר ידע רב כהנא את כל התלמוד, כלומר, את כל התורה שבעל פה שער זמנו, יש להניח שהתחיל ללמוד לפני גיל חמש־עשרה. וכן: "בן שמונה־עשרה לחופה" — אבל נראה שלמעשה נשאו נשים בגיל צעיר יותר, שכן רב חסדא אומר בקידושין כט ע"ב: "הא דעדיפנא מחברי דנסיבנא בשיתסר, ואי הוה נסיבנא בארביסר הוה אמינא לשטן גירא בעינך". על־כן נראה, שגם הפיסקה "בן שלוש־עשרה למצוות" במשנה זו היא לאו דוקא, ואין להסיק ממנה שרק בהגיע הילד לגיל שלוש־עשרה חלה עליו החובה לשמור ולקיים מצוות.

#### א. "קטן" במקורות התנאיים

מן העיון במקורות התנאיים אנו למדים, כי המונחים "קטן" ו"קטנים" המופיעים במקומות רבים ושונים במשנה, הגדרתם איננה אחידה ומשמעותם שונה מפעם לפעם. נסתפק בדוגמאות מועטות.

ובמלאכת שלמה מובא: "הרב ר' יהוסף ז"ל מחקה לכולהו מתניתין, וכתב: בכל הספרים לא מצאתי משנה זו".

4 ראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תש"ח, עמ' 978.

5 ראה, למשל, סוף מסכת סוטה, קידושין סוף פרק א וסוף פרק ד, סוף מסכת הוריות, סוף מסכת קנים ועוד. גם הרמב"ם מסיים כל ספר במשנה תורה בדברי אגדה ובדברי מוסר.

6 ראה תוספות שם ד"ה שיהא, וד"ה בר שית; חידושי הריטב"א; שיטה מקובצת, ועוד.

בחגיגה א, א שנינו:

הכל חייבים בראיה, חוץ מחרש שוטה וקטן... איזהו קטן (שפטור מראיה)? — כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, שנאמר שלש רגלים.

מפשוטה של משנה זו אפשר להסיק, שכל זכר, אפילו אם הוא פחות בהרבה מגיל שלוש-עשרה, חייב מדאורייתא ליראות שלוש פעמים בשנה בירושלים, במקדש. רק תינוק שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו, לדעת בית שמאי, או שאינו יכול לעלות ברגליו להר הבית, לדעת בית הלל, פטור ממצווה זו.

אכן הספרי בפרשת ראה, פיסקא קמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 196; מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 218), דורש את הכתוב "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך" (דברים טז, טז): "כל זכורך — להביא את הקטנים". מכאן שאפילו הקטנים, הקטנים ביותר, חייבים בראיה מדאורייתא.

בירושלמי חגיגה פ"א ה"א, עה ע"ד, נאמר במפורש, שמשנה זו דנה בראיית קרבן, דהיינו בחובה המוטלת על כל אחד להביא קרבן, קרבן עולה ושלמי חגיגה, בעלותו לרגל לירושלים. ורק לעניין חובה זו, של הבאת קרבן, קובעת המשנה שקטן שאינו יכול לעלות ברגליו פטור מהבאת קרבן. אולם באשר לראיית פנים, דהיינו באשר לחובה לבוא לעזרה ולהיראות אל פני ה', חובה זו חלה אפילו על תינוק שאינו יכול לרכוב על כתפי אביו. הירושלמי למד דבר זה מפרשת הקהל, שבה נאמר: "הקהל את העם, האנשים והנשים והטף" (דברים לא, יא) — גם הטף מצווה לבוא לירושלים בפרשת הקהל. כיוצא בו, בעלייה לרגל — אפילו התינוקות, הקטנים ביותר, חייבים ליראות שלוש פעמים בשנה במקדש.

אולם הבבלי בחגיגה ד ע"א, הדן בסתירה שבין משנה זו הקובעת: "הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן", לבין הספרי הדורש: "כל זכורך — להביא את הקטנים", מפרש בדרך אחרת. הבבלי מבחין בין קטן שלא הגיע לחינוך, שפטור מראיה, לבין קטן שהגיע לחינוך שחייב בראיה מדרבנן, משום חינוך, והדרש של הספרי הוא אסמכתא בעלמא. אך הירושלמי מעיר שם, שתינוק שיכול לרכוב על כתפו של אביו או יכול לאחוז בידו של אביו הוא כקטן שאינו שומע ואינו מדבר, ואם כן האם לזה "קטן שהגיע לכלל חינוך" ייקרא? אלא, שלדברי הירושלמי, קטן כזה חייב משום שאנו למדים מקרא, שנאמר "כל זכורך" לרבות את הקטנים.

בכל אופן ברור: א. משנתנו מגדירה "קטן" לעניין עלייה לרגל, כגיל הרך ביותר. "קטן" הוא מי שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו; זהו תינוק הזקוק לאמו כל הזמן; ב. פשוטה של משנתנו, לפי הספרי והירושלמי, הוא שכל תינוק חייב מדאורייתא להיראות בעזרה ברגל. וילד שיכול לאחוז ביד אביו ולעלות להר הבית מצווה גם בהבאת קרבנות החג.

דוגמה שנייה, מנוגדת במגמתה לזו הראשונה, יש במשנת ערכין ב, ו:

אין פוחתין משנים עשר לויים עומדים על דוכנם, ומוסיפין עד לעולם. אין קטן נכנס לעזרה לעבודה, אלא בשעה שהלויים עומדים בשיר. ולא היו אומרים בנבל וכנור, אלא בפה, כדי ליתן תכל בנעימה... וצוערי הלויים היו נקראים.

לפי האמור בעזרא ג, ח ובדברי הימים ב לא, יז, היו הלוויים נכנסים לנצח על מלאכת בית ה', לשמש כמשוררים במקדש, מבין עשרים שנה ומעלה. לפי זה, הכוונה במונח "קטן" שבמשנה זו היא לצוערי הלוויים, שהם למטה מבני עשרים שנה. מכאן שהמונח "קטן" במשנה זו מציין אדם שלא הגיע לכלל חיוב במצווה מסוימת: עבודה בבית המקדש. כיוצא בו שנינו בשקלים א, א-ג:

באחד באדר משמיעין על השקלים... בחמשה עשר בו שלחנות היו יושבין במדינה. בעשרים וחמשה ישבו במקדש. משישבו במקדש התחילו למשכן. את מי ממשכנין? לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים, אבל לא נשים ועבדים וקטנים... (ועיין גם א, ה).

מצוות מחצית השקל מוטלת מן התורה על כל אחד מבין עשרים שנה ומעלה: "כל העבר על הפקדים מבין עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'" (שמות ל, יד). מי שלא שקל ממשכנים אותו. אבל אין ממשכנים נשים ועבדים וקטנים, כלומר מי שהוא פחות מבין עשרים אין ממשכנים אותו. גם כאן נקרא "קטן" מי שהוא פחות מגיל עשרים.

מדוגמאות אלה נמצאנו למדים, שאין הגדרה חד-משמעית למונח "קטן" במשנה. הדבר מותנה בעניין הנידון. לגבי מצווה התלויה בעלייה לרגל ובהליכה ברגליים, מוגדר "קטן" מי שאיננו יכול לעלות ברגליו למקדש; ואילו לגבי מצווה שגיל חיובה עשרים, קוראת המשנה "קטן" למי שהוא למטה מגיל עשרים.

### ב. הגיל למצוות לפי ההלכה הקדומה

נעיין עתה בכמה מקורות, המעידים כי ההלכה הקדומה לא הכירה כלל גיל מסוים כגיל מחייב ביחס למצוות האמורות בתורה. בסוכה ב, ח שנינו:

נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו, חייב בסוכה. מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופחת את המעזיבה וסכך על גבי המטה בשביל הקטן.

לדעת שמאי הזקן, המייצג את ההלכה הקדומה, אפילו קטן המוטל בעריסה, אשר זקוק תמיד לאמו, חייב מדאורייתא לשבת (לשכב) בסוכה.

אכן כך שנינו בספרא, אמור, פרק יז, ט. על הכתוב ויקרא כג, מב: "בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת", נאמר שם: "כל האזרח — לרבות את הקטנים". וכבר העיר ר' וידאל הצרפתי, בן המאה השש-עשרה, בפירושו לספרא (דרך הקודש), כי שיטת הספרא כשמאי הזקן, הסובר שגם קטן בן יומו חייב בסוכה מדאורייתא. כך כתבו גם הריטב"א והפני יהושע, שלשמאי הזקן החיוב על הקטן לשבת בסוכה הוא מדאורייתא, ולא משום חינוך.<sup>7</sup> וזה לשון הפני יהושע: "מה חנוך שייך בקטן בן יומו, שאין בו דעת כלל, לחייבו במצוות עשה? ויותר נראה דהאי חומרא דשמאי אינו משום חנוך, אלא מטעם חיוב עצמותי משמע ליה להחמיר, מטעם תשבו כעין תדורו".

7 עיין חידושי הריטב"א (נדפסו בתוך חידושי הרשב"א) לדף כח ע"ב ד"ה הא דאמרינן ושמאי מחמיר; פני יהושע שם ד"ה מעשה וילדה.

נראה שגם לדעת תנא קמא, "קטן" חייב בסוכה מדאורייתא. אלא שלתנא קמא יש להבדיל בין קטן שצריך לאמו, שהוא פטור מן הסוכה, לבין קטן שאינו צריך לאמו, שהוא חייב בסוכה מדאורייתא. כך גם יוצא מתרגום יונתן בן עוזיאל לפסוק הנזכר: "כל דכוריא בישראל, ואפילו זעירי דלא צריכין לאמהון, יתבון במטללתא". ואילו שמאי מחמיר וסובר, שגם קטן הצריך לאמו חייב בסוכה מדאורייתא.

הבבלי בסוכה כח ע"ב מעיר על הסתירה שבין הספרא הדורש "כל — לרבות את הקטנים", למשנתנו הקובעת שקטן פטור מן הסוכה. והתלמוד מתרץ, שמשנתנו עוסקת בקטן שלא הגיע לחינוך, ואילו הספרא דן בקטן שהגיע לחינוך, וקרא אסמכתא בעלמא. אולם דומה שהסוגיה הסתמית בסוכה שם איננה אלא העברה מחגיגה ד ע"א. שהרי תשובה לסתירה מצויה במשנה גופה, המבחינה בין קטן הזקוק לאמו שהוא פטור מן הסוכה, לקטן שאינו צריך לאמו שהוא חייב בסוכה. וכבר העירו על כך בעלי התוספות והראשונים במקום.<sup>8</sup> לפי זה אין כל צורך לומר שמדרש הכתוב "לרבות קטנים" הוא אסמכתא בעלמא, ואין כל הכרח לפרש שחייב קטן בסוכה הוא מדרבנן. אפשר שהספרא דן בקטן שאינו צריך לאמו, ומשנתנו עוסקת בקטן שצריך לאמו. בכל אופן, ההלכה הקדומה המשתקפת בדברי שמאי הזקן ובמשנתנו היתה סבורה, שגם קטן שהוא למטה מגיל שלוש-עשרה חייב בסוכה מן התורה.

נביא דוגמה נוספת. בתוספתא יומא פ"ד (פ"ה) ה"ב שנינו:

תינוקות סמוך לפרקן מחנכין אותן בפני שנה ובפני שנים, בשביל שיהו רגילין במצות.<sup>9</sup> ר' עקיבא היה מפטיר (כ"ע: מבטל) בבית המדרש בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם.<sup>10</sup> מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו, וגזרו עליו והאכילוהו בידו.<sup>11</sup>

כלומר, ר' עקיבא היה מבטל תורה בבית-המדרש ומשלח את הציבור ביום הכיפורים לבתיהם, כדי שיאכילו את ילדיהם ולא יצומו. הברייתא מספרת, ששמאי הזקן לא רצה להאכיל ביום הכיפורים את בנו הקטן, עד שחכמים גזרו עליו, והכריחוהו להאכיל את בנו בידיו.

נראה ששמאי הזקן חייב את הקטנים בצום יום הכיפורים, כשם שהוא חייב את הקטנים בישיבה בסוכה. ייתכן ששמאי סמך על הכתוב ויקרא כג, כט: "כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה, ונכרתה מעמיה", ואפילו קטן ותינוק בכלל זה.

8 ראה תוספות שם ד"ה כאן; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 723.

9 השווה יומא ח, ד ופירושי הבבלי והירושלמי למשנתנו, שם, ח, ד.

10 בפסחים קט ע"א מובאת מסורת דומה: "אמרו עליו על ר' עקיבא: מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש, חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים. בערבי פסחים, בשביל תינוקות כדי שלא ישנו, וערב יוה"כ פ, כדי שיאכילו את בניהם". אולם התוספתא שלנו מתפרשת כפשוטה על יום הכיפורים גופו. וכן פירשוהו המאירי בעירובין מ ע"ב ד"ה ומה שאמרו. וכן יוצא מדברי רבנו תם בספר הישר, חלק השו"ת, מהדורת שרגא רוזנטל, ברלין, תרנ"ח, עמ' 111. וראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ד, עמ' 812–813.

11 ביומא עז ע"ב וחולין קז ע"ב נתפרשו הדברים לעניין נטילת ידיים ביום הכיפורים, עיין שם. אולם מן התוספתא מוכח, שהכוונה שגזרו עליו להאכילו ביום הכיפורים משום סכנה. ראה תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 813.

אכן, השומרונים וגם הפלשים מחייבים את ילדיהם הקטנים לצום ביום הכיפורים.<sup>12</sup> וכן מצוי בתרגום שני למגילת אסתר ג, ח, שהמן הרשע קטרג והלשין על בני ישראל, שהם מענים את טפם ביום הכיפורים בצום, ואין הם מרחמים עליהם: "בעשרה ביה קריאן יתיה צומא רבא, וציימן אינון ונשיהון ובניהון ובנותיהון, ומעיקין אוף טפלייהון, ולא חייסין עלייהון, ואמרון יומא הדין מתכפרין חובני".

וכבר העיר ר"ש ליברמן,<sup>13</sup> כי זכר לדבר נמצא במסכת סופרים פי"ח ה"ז. בשישה כתבי יד הגירסה היא: "וכן היה מנהג טוב בירושלים לחנך בניהם ובנותיהם הקטנים ביום צום, בן שנה עד עצם היום הזה, בן שתים להשלים, ואחר כך סוכלו (=נושאו) ומקרבו לפני כל זקן וזקן".<sup>14</sup>

מכאן שהיתה רווחת הלכה קדומה, המיוצגת בדברי שמאי הזקן ובכיתות השונות, שחייבה גם קטנים וקטני קטנים לצום ביום הכיפורים.

ושמא זכר להלכה הקדומה מצינו בשאלת ר' משה בר' אברהם מפונטיזא לרבנו תם: "ילמדנו רבנו, כי רבו עובדי אלקים המתפרשים בטהרה ובפרישות בישראל, ואינם רוצים להאכיל את בניהם הקטנים ביום הכיפורים, אף על פי שלא הגיעו לחינוך, ועל המאכילים אותם אומרים שהם עוברים בלאו".<sup>15</sup> אמנם רבנו תם משיב כי "המאכילים קטנים שלא הגיעו לחנוך נראה היתר גמור" (עמ' 111). ברם השאלה מעידה, כי עדיין בימיו היו חסידים שראו בזה איסור, שמקורו, אולי, בהלכה העתיקה של שמאי הזקן.<sup>16</sup>

כיוצא בו מצינו לעניין תפילין במכילתא דרשב"י, עמ' 41, ובמכילתא דר' ישמעאל, בא, פרשה יז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 68. על הכתוב שמות יג, ט-י: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, למען תהיה תורת ה' בפיך... ושמרת את החקקה הזאת למועדה מימים ימימה", אומרת המכילתא:

לפי שנאמר והיה לך לאות על ירך, שומע אני אף הקטנים במשמע, והדין נותן, הואיל ומזוזה מצות עשה, ותפלין מצות עשה, אם למדת על מזוזה שהיא נוהגת בקטנים כבגדולים, (יכול) אף תפלין ינהגו בקטנים כגדולים. תלמוד לומר ושמרת את החוקה הזאת (=חוקת תפלין), לא אמרתי אלא במי שיודע לשמור את תפלו. מכאן אמרו חכמים קטן היודע לשמור את תפלו, הרי הוא עושה לו תפלין (במכילתא דרשב"י: חייב בתפלין).

12 ראה א"ש הלקין, *PAAJR*, VII (1935-1936), עמ' 47-48; א"ז אשכולי, תרביץ, ז (תרצ"ו), עמ' 130. גם הקראים סבורים "שמן החיוב לצום כל מי שהוא בדת ישראל, בין איש ובין אשה, בין גדול בין קטן". אולם "במקום שיש סכנת נפש בעבור הצום אינו חייב, כי כתוב וחי בהם" (אדרת אליהו לאלהו בשייצי, יום כפור, פרק ראשון, ישראל, תשכ"ו, עמ' 154).

13 קרית ספר, שנה טו (תרצ"ח-תרצ"ט), עמ' 56-57.

14 וכן במחזור ויטרי לרבנו שמחה, סי' עו, עמ' 43. אלא שהמהדיר תיקן על-פי הדפוסים של מסכת סופרים. והשווה כל בו תלמוד תורה, עד, תקן המשים בנו לתלמוד תורה: "ועוד היה מנהג טוב ויפה בירושלים, שהיו מחנכים בניהם ובנותיהם להתענות ביום התענית כבן ג' וכבן ד' עד עיצומו של יום. ומד' ועד ה' היו מחנכים אותן להשלים. ואחר כך אביו סומכו ומקריבו לפני כל זקן לברכו שיזכה לתורה ולחופה ולמעשים טובים" (העירני על כך הרב מ' רזיאל).

15 ספר הישר לרבנו תם, חלק השו"ת, מהדורת רוזנטל, עמ' 108.

16 אולם עיין תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ד, עמ' 810.



יוצא אפוא, שגם קטן מצווה במצוות תפילין מדאורייתא. אלא מפני שכתוב "ושמרת את החקה הזאת", פטרו חכמים מחובת תפילין קטן שאינו יודע לשמור תפיליו בטהרה ובנקיון. ברור אפוא, שמצוות תפילין איננה קשורה כלל בגיל שלוש-עשרה, אלא ביכולתו של הקטן לשמור את תפיליו בנקיון הגוף ובהנהגה. בני קהילות תימן נהגו, עד דור אחרון, בהתאם להלכה הראשונה. בתימן היה הנער מתחיל להניח תפילין בגיל חשע או עשר, דהיינו משידע לשמור את תפיליו. גיל שלוש-עשרה לא צוין אצל בני תימן כמעט בשום דבר. מגיל זה ומעלה רק החלו מעלים אותו לתורה במניין הקרואים ומצרפים אותו למניין. אולם בתפילין ובמצוות נהג הוא הרבה לפני גיל שלוש-עשרה.<sup>17</sup>

דומה שגם התוספתא בחגיגה פ"א ה"ב, המונה את הזמנים לגבי חיוב קטן במצוות השונות, רואה את היכולת הפיסית של הילד לביצוע המצווה כמועד לחיובו מדאורייתא. כך שנינו שם:

קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, יודע לנענע חייב בלולב, יודע לעטף חייב בציצית, יודע לשמור תפילין — אביו לוקח לו תפילין (בספרי זוטא, שלח, עמ' 288: חייב בתפילין)... (יכול לאכול) כזית צלי — שוחטין עליו את הפסח. ר' יהודה אומר: לעולם אין שוחטין עליו את הפסח, אלא אם כן יודע הפרש אכילה. איזה היא הפרש אכילה? כל שנותנים לו ביצה ונוטלה, אבן וזורקה.

נראה שכשם שקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה מדאורייתא, וכשם שמי שיודע לשמור את תפיליו בטהרה חייב בתפילין מדאורייתא, וכשם שקטן שיודע לאכול כזית צלי שוחטין עליו את הפסח ונמנה על מינויו מדאורייתא — כך גם יתר העניינים הנשנים בתוספתא זו, כגון: היודע לנענע — חייב בלולב, יודע להתעטף — חייב בציצית וכו'. כל החיובים הללו חלים על הקטן מדאורייתא, משהגיע הזמן שיש לו היכולת הפיסית לבצעם. היוצא מדברינו: א. אין במקרא, ואף לא בתורתם של התנאים, הגדרה חד-משמעית למונח "קטן", ולא גיל מסוים למעבר מקטנות לגדלות; ב. ההלכה הקדומה ראתה את הילד מיום לידתו, או מן היום שבו יש לו היכולת הפיסית לקיים מצווה, כמי שמצווה מדאורייתא על קיומה של אותה מצווה.<sup>18</sup> בהתאם לזה נקבעו המועדים השונים שהזכרנו כגורמים המחייבים את הקטן במצוות.

17 ראה ר"י קאפח, הליכות תימן, ירושלים, 1960, עמ' 182; הנ"ל, כתבים, א, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 38 ואילך.

18 מכיוון שכבר בימים ראשונים ראו במצוות מעשים, שהשפעתם רבה על הבריות: מקדשות את הגוף, מזקקות את הנפש ומגינות עליהם, השתרשה התפיסה כי מן הראוי שכל אדם מישראל יחויב ויזוכה במצוות, ללא כל הבדל אם בר-עונשים הוא או לאו. גם מן העובדה שנוקדו לכתובים למעט קטן מעונש, נראה שרווחו דעות שקטן מצווה על המצוות מדאורייתא. ראה תוספות קידושין יט ע"א ד"ה איש, סנהדרין נה ע"ב ד"ה פרט, ערכין ג ע"א ד"ה למעוטי, שהקשו למה לי קרא לפטרו. וראה מנחת חנוך, מצוה יז (דפוס לעמברג, דף כט ע"א) הכותב: "נראה דבאמת קטן בן מצוות, רק דלא שייך לומר דהתורה הזהירה אותו, דלאו בן דעת הוא, אבל באמת חייב במצוות. והא ראייה דאסור להאכיל לחש"ו איסור בידים, וגם יש דעה כגמרא דקטן אוכל נבלות בית דין מצווים להפרישו". — הראשונים נחלקו אם חיובו של קטן במצוות, שהיא לפי ההלכה הרווחת מדרבנן, מובנו שחכמים הטילו על קטן שהגיע לגיל חינוך את החובה לקיים את המצוות, והרי הוא בר-חיובא מדרבנן; או שהקטן איננו בר-חיובא כלל, "אפילו מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה". כדעה השנייה נוקטים רש"י (לברכות מח ע"א ד"ה עד שיאכל), הרמב"ן (במלחמות לברכות כ ע"ב). אולם בעלי התוספות (מגילה יט ע"ב

## ג. הגיל למצוות בעלות משמעות משפטית

יש להבדיל בין מצוות שעיקרן העשייה, הפעולה, כגון סוכה, עלייה לרגל ותפילין, אשר גם לילד היכולת הפיסית לעשותן, לבין מצוות בעלות משמעות משפטית-הלכתית, המחייבות בגרות שכלית, שיקול-דעת, או בגרות פיסיו-לוגית-מינית.

מהו אפוא גיל המעבר מקטנות לגדלות לעניין מצוות אלה? ממתי, למשל, יכול הבן לקדש אשה? ממתי יכולה הבת לחלוץ ולהתייבם? או ממתי רשאית הבת להינשא מדעתה? מאיזה גיל נדריו והקדשותיו של אדם תקפים? בעניינים אלה וכיוצא בהם, המחייבים דעת ותבונה או בגרות ביולוגית, אי-אפשר, כמובן, להשוות את גיל הבגרות לגיל החובה למצוות שעיקרן העשייה.

לגבי נדרים והקדשות נוקבת המשנה בגילים המותנים בדרגת התפתחותו השכלית או הביולוגית של הצעיר. במשנת נידה ה, ו שנינו:

בת אחת עשרה שנה ויום אחד נדרה נבדקין. בת שתים עשרה ויום אחד נדרה קיימין, ובדקין כל שתים עשרה. בן שתים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין. בן שלש עשרה שנה ויום אחד נדריו קיימין, ובדקין כל שלש עשרה. קודם לזמן הזה, אף על פי שאמרו: "יודעים אנו לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו". אין נדריהם נדר, ואין הקדשן הקדש. לאחר הזמן הזה, אף על פי שאמרו: "אין אנו יודעים לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו" — נדרן נדר, והקדשן הקדש.

כלומר, בת אחת-עשרה ומטה שנדרה נדר או הקדישה להקדש, אין לנדרה ולהקדשה כל תוקף. בת בשנתה השתים-עשרה, בוחנים אותה: אם היא מבינה ומתמצאת בטיב נדרים והקדשות — נדרה נדר והקדשה הקדש, ואם לאו — אין בדבריה כלום. אבל בת שתים-עשרה ומעלה — נדרה והקדשותיה קיימים. הבגרות השכלית לנדרים ולהקדשות נקבעת אפוא בצורה אינדיבידואלית, באמצעות בחינה הנעשית לבת בשנתה השתים-עשרה, ולבן בשנתו השלוש-עשרה.

אי-הוודאות ואי-הבהירות בקביעת הגיל לבגרות שכלית באים לידי ביטוי במחלוקת אחרוני התנאים, בשאלה מי מקדים להתבגר — הבת או הבן. בנידה מה ע"ב מובאת ברייתא: "תנו רבנן אלו (דברי המשנה לעיל) דברי רבי אבל ר' שמעון בן אלעזר אומר: דברים האמורים בתינוקת — בתינוק אמורים, ודברים האמורים

ד"ה ורבי יהודה), הריא"ז (פסקי הריא"ז, ברכות שבת, מהדורת ר"א ליס, עמ' כ) והר"ן על הרי"ף (מגילה פרק ב, ד"ה הכל כשרים, בדפוסים, ניו-יורק, תשל"ג, עמ' 12) סוברים, שהקטן גופו הוא בר-חיובא. וכן משמע מסוגיית הבבלי בברכות כ ע"ב: "ולייטעמך קטן בר חיובא הוא?" אלא — מתוך הבבלי — "הכא במאי עסקינן? כגון שאכל שעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן". מכאן שלתירוצן הגמרא אכן קטן בר-חיובא הוא (לרמב"ן היתה גירסה אחרת בברכות שם, עיין מלחמות שם). אולם הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג, ו ע"א) תירץ את קושיית הגמרא: "תיפתר בעונה אחריהם" (עיין אהבת ציון וירושלים, שהרבה ראשונים אינם גורסים שם את המלה "אמן"). לפי זה, שיטת הירושלמי היא שאין הקטן בר-חיובא כלל, ואביו יוצא ידי חובתו מפני שהוא עונה בפועל אחריהם. ועיין ר"ל גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, חלק ב, עמ' 191–192. בכל אופן, מן הבבלי והראשונים הנ"ל מוכח שאין כל מניעה לראות בקטן בר-חיובא, מחויב במצוות חיוב עצמי (לפחות מדרבנן). וראה ר"ש ישראל, עמוד הימיני, תל-אביב, תשכ"ו, עמ' תז ואילך. ואכן למעשה קיימו הקטנים את המצוות כגון: סוכה, לולב וערבה, עלייה לרגל, שופר, מגילה, קריאת שמע, תפילין, תפילה, מזוזה, ברכת המזון ועוד. ראה ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר זרעים, עמ' 329–330.

בתינוק — בתינוקת אמורים". כלומר, יש להפוך את ההלכה שבמשנתנו. בן נעשה גדול בגיל שתיים-עשרה, ובת נעשית גדולה בגיל שלוש-עשרה. הנימוק של ר"ש בן אלעזר הוא: מכיוון שהבן מצוי בבית רבו, נכנסת בו ערמומית תחילה; הואיל והבן לומד תורה ובא במגע עם בני-אדם, מקדים הוא להתפתח ולהגיע לבגרות שכלית לפני הבת. אולם ר' יהודה הנשיא חולק עליו וסובר, שבינה יתרה ניתנה לאשה יותר מאשר לאיש; כלומר, לאשה יש אינטליגנציה טבעית מלידה, העדיפה ועולה על הבינה של הבן, ולכן מקדימה הבת להגיע לבגרות לפני הבן.

מכאן אנו רואים, שבסוף תקופת התנאים עדיין היו הדעות חלוקות בעניין כה יסודי. אמנם היה ברור להם, שהגילים יא-יג הם זמן ההתבגרות השכלית, ובו חל המעבר מקטנות לגדלות לגבי נדרים, הקדשות והתחייבויות כספיות. אולם עדיין רווחו דעות שונות באשר לגיל הבגרות המדויק של הבן ושל הבת.

#### ד. הגיל למעמד אישי

בכל הנוגע למעמד האישי — ענייני קידושין וגירושין, ייבום וחליצה וכדומה — הדעה הרווחת בתקופת התנאים היתה, שהבגרות הפיסיולוגית-המינית, היא ורק היא, יכולה לשמש אמת-מידה להבחנה בין קטן לגדול. הופעתם של סימני בגרות, ובעיקר הופעתן של שתי שערות, הן שהעניקו לילד או לילדה את המעמד של גדול.

במשנת יבמות י, ח שנינו: "בן תשע שנים ויום אחד... נשא אשה ומת (בלא בנים), הרי זו פטורה" (מן החליצה ומן הייבום, כי "אין קנין קטן כלום עד שיביא שתי שערות" — רש"י).<sup>19</sup> וכן בתוספתא יבמות פי"א הי"א ובבלי שם צו ע"ב: "שוטה וקטן שנשאו נשים ומתו, נשיהם פטורות מן החליצה ומן הייבום". כיוצא בו בברייתא שם סא ע"ב ובמקבילות: "קטן וקטנה, לא חולצין ולא מתיבמין". לעומת זאת, תינוקת שהביאה שתי שערות, חולצת או מתייבמת — כדברי המשנה נידה ו א: "בא סימן התחתון... או חולצת או מתייבמת". וכן: "יבם קטן... אינו חולץ עד שיגדל ויבדק", (רמב"ם, יבום וחליצה פ"א הט"ז). הבגרות הביולוגית היתה נקבעת אפוא על-ידי בדיקה בפועל של הימצאות סימנים בגוף האדם (נידה ו, יב; ה, ח ועוד). ומצאנו, כי ר' יוסי בר' יהודה, מאחרוני התנאים, בן זמנו וחברו של ר' יהודה הנשיא, עדיין סובר, כי גם ילד מבן תשע שנים ויום אחד שהביא שתי שערות הרי זה סימן בגרות, ונידון כגדול לכל דבר. כך שנינו בתוספתא נידה פ"ו ה"ב: "בן תשע ויום אחד, שהביא שתי שערות — שומא. מבן תשע שנים ויום אחד עד בן שתיים עשרה שנה ויום אחד שהביא שתי שערות — שומא. ר' יוסי בר' יהודה אומר: סימן".<sup>20</sup> ואילו חכמים סוברים, שסימנים אצל בני שתיים-עשרה ומטה אינם אלא שומא בעלמא.<sup>21</sup>

19 על תקפותם של קידושי קטן שלמטה מגיל שלוש-עשרה ראה: ב"מ לוין, "ספר המעשים לבני ארץ-ישראל", תרביץ, א ס"א, עמ' 91, אוצר הגאונים, יבמות, עמ' 190-194; מ' מרגליות, הלכות ארץ-ישראל מן הגניזה, ירושלים, תשל"ד, עמ' צג, במראי מקומות שבהערות שם, ועוד. יש בזה כנראה חילוק בין המקורות הארץ-ישראליים למקורות הבבליים, ואכמ"ל.

20 ראה נידה מו ע"א וקידושין טז ע"ב. ר' כרוספדאי מוסיף תנאי לדברי ר' יוסי בר' יהודה: "והוא שעודן בידו" ("כשהגדיל. אבל נשרו בינתיים איגלאי מילתא דשומא הוי"); והתלמוד מביא שם ברייתא, שבה משולבת פיסקה זו.

21 התוספות בסנהדרין סט ע"א ד"ה בידוע, העירו על השינויים שחלו במשך הדורות בגיל ההתבגרות הפיסיולוגית: "אף על פי שבדורות האחרונים נתנו חכמים סימן להבאת שערות לקטנה בת י"ב שנה

במשך הזמן נרתעו מעריכת בדיקה אינטימית זו. יוסטינינוס קיסר, למשל, אסר, מטעמי צניעות, את הבדיקות הגופניות לשם קביעת הבגרות.<sup>22</sup> בדומה לזה רבא אומר: "קטנה שהגיעה לכלל שנותיה, אינה צריכה בדיקה, חזקה הביאה סימנים" (נידה מו ע"א, מח ע"ב). אולם, ברור שבימי התנאים ולפניהם שימשה הבדיקה הגופנית אמצעי לקביעת הבגרות הביולוגית בכל הנוגע לענייני אישות, לענייני נישואין, גירושין, ייבום וחליצה.

#### ה. מגמת הסטאנדארטיזאציה

בימים ראשונים היה קיים אפוא מצב מיוחד, מצב מוזר: גיל המעבר מקטנות לגדלות היה נתון לשינויים, בהתאם לסוג המצווה הנידונה, ובהתאם לאישיותו של הילד. גיל הכניסה למצוות היה שונה מן הגיל שבו יכול אדם לקבל על עצמו נדרים והקדשות, ושני הגילים הללו שונים היו מן הגיל הקובע את המעמד האישי בענייני אישות. גיל המעבר מקטנות לבגרות נמשך אפוא למן הגיל הרך ועד לגיל שלוש-עשרה, ואף למעלה מזה. ולא זו בלבד, אלא קביעה מדויקת של גיל החובה בכל מקרה חייבה, כאמור, בדיקה אינדיבידואלית של הנוגע בדבר מבחינת היכולת הפיסית, הבגרות השכלית, או הבגרות הביולוגית.

נוצר מצב מוזר. למשל: ילד בן אחת-עשרה שהביא שתי שערות, שקידש אשה — קידושיו קידושין, מכיוון שהביא סימני בגרות, ודין המקודשת כאשת איש לכל דבר. ואילו ילד בן שתיים-עשרה שלא הביא שתי שערות, שקידש אשה — אין קידושיו תופסין, הואיל ולא הביא סימני בגרות, ודין הנערה כפנויה לכל דבר.

כיוצא בו, ילדה בת אחת-עשרה שנדרה או הקדישה או נתנה מתנה, ונבדקה ומצאה מבינה בפשר נדרים והקדשות — דבריה והתחייבויותיה תקפים. ואילו חברתה שהיא בגילה או אף למעלה הימנה, אם אינה פיקחית — כל התחייבויותיה בטלות ומבוטלות. מצב מיוחד כזה מכביד מאוד על כל מערכת משפטית-הלכתית, השואפת לנורמות וכללים אחידים, ומעוניינת בשיעורים ברורים ושווים לכל.

אכן, ההבדלים הרבים בדרכי התפתחותם ובמועדי התבגרותם של בני-אדם, הניעו את החכמים לצמצם את מרווח הזמן של גיל הכניסה למצוות השונות, ולחתור, עד כמה שאפשר, לקביעת גיל אחיד לחיוב כל המצוות האמורות בתורה.

כתוצאה מכך עדים אנו למגמה המסתמנת לאַחַר את גיל הכניסה למצוות. תחילה איחרו את גיל הכניסה למצוות לגיל הבאת שתי שערות, כאמור במשנת נידה ו, יא. במשך הזמן, עם הפסקת בדיקתם של סימני בגרות בגוף האדם, החלו לראות בגיל שלוש-עשרה את גיל המעבר מקטנות לגדלות. ראשיתה של מגמה זו בסוף ימי התנאים והמשכה בימי האמוראים, והיא באה לידי ביטוי בדברי הבבלי בחגיגה ד ע"א וסוכה כח ע"ב, המניח שמדרשי ההלכה המחייבים קטנים במצוות סוכה, בראיית פנים ברגל וכדומה אינם אלא אסמכתא בעלמא, בניגוד לפשוטם של המקורות התנאיים ובניגוד לדברי הירושלמי. הבבלי רואה את חיוב כל הקטנים שלמטה מגיל שלוש-עשרה כמצווה מדרבנן, ולשם כך מבחין הוא בין קטן שהגיע לחינוך לבין קטן שלא הגיע לחינוך. הבחנה זו לא מצאנוה במקורות

ויום אחד ולקטן בן י"ג שנה ויום אחד. בדורות הראשונים שהיו ממהרים להביא שערות היה זמן גדלות מקודם הרבה".

22 Codex Justinianus 5. 60. 3. ראה: B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, New York, 1966. II, p. 3. בחלק העברי.

התנאים<sup>23</sup> ואף המפרשים הראשונים מתקשים בה בהשוותם אותה להבחנות שבמשנה<sup>24</sup>. המגמה לקבוע את גיל שלוש-עשרה כגיל הכניסה לכל המצוות, הגיעה לשיאה בתקופה הבת-ר-למודית, בדברי הרא"ש בתשובותיו (כלל טז, א) הכותב, כי הדין שבן שלוש-עשרה למצוות הוא הלכה למשה מסיני.<sup>25</sup>

אגב, מגמת הסטאנדארטיזציה — קביעת גיל אחיד ושיעורים אחידים למצוות השונות — מוכרת לנו גם בתחומים אחרים, כגון בהלכות טומאה וטהרה ובהלכות שבת.<sup>26</sup> בניגוד לדיפרנציאציה בשיעורים, שהיתה רווחת בהלכה הקדומה, השתדלה ההלכה המאוחרת לקבוע שיעורים סטאנדארטיים. מגמה זו פעלה גם בכיוון של קביעת גיל אחיד, קביעת גיל שלוש-עשרה כגיל המעבר מקטנות לגדלות.

## ו. הגיל לבגרות ציבורית

במקרא נקוב גיל עשרים כגיל קובע לעניינים שיש בהם משום ביטוי להשתייכות לעדה ולקבלת אחריות ותפקידים ציבוריים. עשרים הוא הגיל להימנות על פקודי העדה, על היוצאים לצבא ועל המצווים לתת את מחצית השקל לכפר על נפשותיהם.<sup>27</sup> גם לעבודת המקדש, לנצח על המלאכה, נכנסים הלוויים מבן עשרים שנה ומעלה.<sup>28</sup> וכן לעניין תשלומי ערכין למקדש (ויקרא כז, א-ח) יצאו בני עשרים ומעלה מכלל קטנים. יתר על כן, בספרות החיצונית מצינו גם שמצוות קרבן הפסח חלה רק על בני עשרים שנה ומעלה. בספר היובלים מט, א, יז נאמר: "בדבר הפסח לעשותו בעתו בארבעה עשר לחודש הראשון... כל איש אשר בא ביומו יאכלוהו בבית המקדש אלהיכם לפני ה' מבן עשרים שנה ומעלה". כיוצא בו במגילת המקדש יז, ח: "מבן עשרים שנה ומעלה יעשו אותו ואכלוהו בלילה".<sup>29</sup> הסיבה לכך היא: מכיוון שבקרבן פסח נאמר "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" (שמות יב ו, וכן פסוקים ג, יט), החילו, כנראה, מצווה זו רק על בני עשרים ומעלה, שכן מגיל זה ואילך נמנים עם עדת ישראל, כאמור לגבי מפקד העם: "שאו את ראש כל עדת בני ישראל... מבן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל" (במדבר א, ב-ג). גם העונש על יוצאי מצרים, שרבו להתלונן במדבר, הוטל על בני עשרים שנה ומעלה בלבד: "במדבר הזה יפלו פגריכם, וכל פקדיכם לכל מספרכם, מבן עשרים שנה ומעלה,

23 הבחנה זו מופיעה לראשונה בפי אב"י בחגיגה ד ע"א. בדברי תנאים מצאנו רק בכמה מקומות אזהרה כללית להזהיר גדולים על הקטנים. ראה, למשל: ספרא, אחרי מור; זרשה ח, ו; שם, פרק יא, יב; ספרי זוטא, שלח לך, מהדורת הורוביץ, עמ' 288.

24 ראה סוכה כח ע"ב בתוספות שם ד"ה כאן, וחידושי הריטב"א שם.  
25 השווה את נ"א במיוחס לרש"י לאבות ה, כא: "דמי שהביא שתי שערות בא לכלל מצוות דאורייתא, דהלכה למשה מסיני היא, ושערו חכמים הבאת שתי שערות לשלש עשרה".

26 ראה להלן "כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?", עמ' 63 ואילך. מגמה זו מצויה גם בהלכות שביעית. ראה שביעית א, א: "עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית? בית שמאי אומרים: כל זמן שהוא יפה לפרי..." ושם ב, א: "עד אימתי חורשין בשדה הלכן ערב שביעית? עד שתכלה הלחה... אמר רבי שמעון נתת תורת כל אחד ואחד בידו! אלא בשדה הלכן עד הפסח, ובשדה האילן עד העצרת".  
27 שמות ל, יב-טז; במדבר ל, א-ג.

28 דברי הימים א כ, כד-כז; עזרא ג, ח.

29 ראה: י' ידין, מגילת המקדש, א, עמ' 80; ב, עמ' 55; L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York, 1976; Ch. Albeck, *Das Buch der Jubuläen und die Halacha*, Berlin, 1930, pp. 14, 47.

אשר הלינתם עלי" (במדבר יד, כט). לפי המסורת התלמודית, אין בית-דין של מעלה קונסים, עונשים וכורתים אלא מבין עשרים שנה ומעלה.<sup>30</sup>

אולם, המגמה לקבוע את גיל שלוש-עשרה כגיל החובה למצוות האמורות בתורה, הביאה בעקבותיה את קביעתו של גיל שלוש-עשרה גם כגיל הענישה בידי בתי-הדין לעוברים על המצוות הכתובות בתורה. כך התפתח המצב המיוחד, שאף-על-פי שאין בית-דין של מעלה עונשים וכורתים פחות מבין עשרים, הרי בית-דין של מטה קונסים, מלקים ודנים ארבע מיתות גם על בני עשרים ומטה.<sup>31</sup>

ברם, אם באשר לאחריות של אדם למעשיו ולאורח חייו נקבע גיל שלוש-עשרה כגיל המעבר מקטנות לגדלות, הרי לבגרות ציבורית, להשתייכות מלאה לעדה ולקבלת זכויותיהם וחובותיהם — נשאר עשרים הגיל הקובע. יתר על כן, מצינו בדברי חז"ל כמה עניינים נוספים שתחולתם בגיל עשרים ומעלה. לדברי רבי אבהו בשם ר' יוחנן, אדם מישראל שהוא פחות מגיל עשרים פסול לדון דיני נפשות.<sup>32</sup> לדברי רב נחמן בשם שמואל, אין ממכרו של אדם ממכר בקרקעות שירש מאבותיו עד שיהיה בן עשרים.<sup>33</sup> כן מסופר שהכוהנים היו מונעים את אחיהם הצעירים מלהיכנס לעבוד במקדש עד שימלאו להם עשרים שנה, אף-על-פי שלפי ההלכה כשרים לעבודה משהביאו שתי שערות.<sup>34</sup> אף לעניין שליח-ציבור ועלייה לדוכן נאמר: "אינו עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו, ואינו עומד על הדוכן עד שימלא זקנו. רבי אומר: וכולהם מבין עשרים שנה ומעלה".<sup>35</sup> אלא שבעקבות המגמה הכללית למקד את חיוב כל המצוות לגיל הבאת השערות, לגיל שלוש-עשרה, נתפרשה הלכה זו שדווקא שליח-ציבור קבוע איננו מתמנה פחות מגיל עשרים, אבל

30 ראה: ירושלמי ביכורים פ"ב ה"א, סד ע"ג; סנהדרין פ"א ה"ז (ה"ה), ל ע"ב; בבלי שבת פט ע"ב; במדבר רבה יח, ד. והשווה בראשית רבה ראש פרשה נח, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 618 ובהערות המהדיר שם. ועיין פירוש המשניות להרמב"ם לסנהדרין ז, ד: "מפי השמועה למדנו שאין הקב"ה מעניש את החייב כרת רק אחרי עשרים שנה". וכתב על זה מהר"ץ חיות בהגהותיו לשבת פט ע"ב: "הרי שתקע רבינו ענין זה ליתד נאמן בהוראה".

31 ראה קידושין סג סוף ע"ב ונידה מה ע"ב (לעיל הע' 2).

32 ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ז, כב ע"ב. ראה ברית דמשק י, 1-2, מהדורת ח' רבין, עמ' 49, הפוסל לעדות בדיני נפשות מי "שלא מלאו ימיו לעבור על הפקודים". היינו, מי שהוא פחות מבין עשרים. "אל יקובל עד לשופטים להמית על פיהו". ראה: L.H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, pp. 55-60.

33 ראה בבא בתרא קנה ע"א, קנו ע"א. וראה: רי"ף לסוגייתנו; רשב"ם קנו ע"א ד"ה והלכתא; רמב"ם, הלכות מכירה פכ"ט הי"ג, דהיינו דווקא בנכסי אביו, אבל בנכסים שקנה ושניתנו לו במתנה רשאי למכור. אולם רבנו תם בתוספות קנה ע"א ד"ה מוכר, חולק וסובר, דהוא הדין נכסים שקנה אינו יכול למכור. — הטעם להלכה זו הוא, אולי, משום שבמכירת נכסי אבותיו יש משום פגיעה בנחלת המשפחה, ולעתים גם בנחלת השבט. אבל הרמב"ם, שם, מנמק הלכה זו בדרך אחרת. וראה מגיד משנה שם. וראה: ש' אלבק, "רוב, מיעוט ויחידים במשפט התלמודי — דיני הקטן כמלמדים עיקרי יסוד של דיני ממונות", שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 29 ואילך.

34 חולין כד ע"ב: "ת"ר... מאימתי כשר לעבודה, משיביא שתי שערות, אבל אחיו הכהנים אין מניחים לו לעבוד עד שיהא בן עשרים", עיין שם. והשווה תוספתא זבחים פ"א ה"ג: "מאימתי כשר לחלק בקדשי מזבח, משיביא שתי שערות, אבל אין מקריבין אותו לעבודה עד שנתמלא זקנו. רבי אומר: אומר אני, עד שיהא בן עשרים שנה".

35 ירושלמי סוכה סוף פ"ג הי"ב, נד ע"א. והשווה: תוספתא חגיגה פ"א ה"ג; בבלי חולין כד ע"ב; מסכת סופרים פ"ד הי"ג, מהדורת היגר, עמ' 267; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1272-1275.



"במקום שאין מי שרגיל לירד לפני התיבה אלא אחד, ופעמים שטרוד במלאכה, ויש שם נערים... אפילו בן י"ג שנה ויום אחד... נעשה שליח ציבור", "דהא מחייבי כדתנן בן שלוש עשרה למצוות".<sup>36</sup> וכן התירו לשאת כפיים ולעבור לפני התיבה באופן ארעי, למי שהביא שתי שערות, אפילו אם לא נתמלא זקנו ולא מלאו לו עשרים שנה.<sup>37</sup>

\*

נסכם בקצרה את דברינו. ההלכה הקדומה לא הכירה את גיל שלוש-עשרה כגיל חובה למצוות התורה. אדרבא, ההלכה הראשונה הקדימה חובה זו לגיל הרך בהתאם ליכולתו הפיסית של הילד לבצע בפועל את המצווה. מאידך גיסא, לעניינים הנוגעים לבגרות שכלית ולבגרות ביולוגית, הכירה גם ההלכה הקדומה את סימני הגוף ואת הגילים בין אחת-עשרה לשלוש-עשרה כגילי מעבר מקטנות לבגרות. תחילה היו מחליטים בשעת הצורך על גיל הבגרות של היחיד על-פי בדיקות אינדיכידואליות. אולם מימי האמוראים נתגבשה המגמה ליצור אחידות במועדי חלותם של חיובי הקטן במצוות. הן גיל החיוב והן גיל הענישה נקבעו לגיל שלוש-עשרה (ולבת — שתיים-עשרה), והמצוות שהילד עושה לפני גיל זה הוגדרו כמצוות מדרבנן. ברבות הימים נתנסחה האמרה "בן שלוש-עשרה למצוות", אשר השתרשה בתודעת האומה ונעשתה הלכה לדורות.



36 משאלה לרב נטרונאי גאון ומתשובתו. ראה אוצר הגאונים, מגילה, עמ' 42, סי' קנו ובהערות; שבלי הלקט, סימן י, מהדורת בובר, עמ' 11.

37 ראה תוספות מגילה כד ע"א ד"ה ואינו עובר, וד"ה ואין נושא כפיו; תוספות סוכה מב ע"א ד"ה היודע לפרוס; שולחן ערוך אורח חיים, סי' קכח, ס"ק לד; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1275.

## שלושים ותשעה אבות מלאכה ותולדותיהם

משנת חגיגה א, ח מגדירה את כלל דיני שבת במלים אלה: "הלכות שבת... הרי הן כהררים התלוין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות". ה"שערה" הם הפסוקים המועטים שבתורה העוסקים במצוות יום השבת, כגון: "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, י), "ביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב); וה"הררים", ההרים הגדולים, הם ההלכות המרובות המוסקות מפסוקים אלה והמפוזרות בספרות התנאים והאמוראים.

רבות הן הלכות שבת, והן מתחלקות לסוגים שונים. נציין חמישה מהם: אבות מלאכות, תולדות, שבות,<sup>1</sup> מוקצה<sup>2</sup> ועובדין דחול.<sup>3</sup> שני הראשונים – אבות המלאכות ותולדותיהן – אסורים מן התורה. העובר על הלכה אחת משני סוגים אלה במזיד, בפני עדים והתרו בו – חייב סקילה; אם לא התרו בו, חייב כרת; והעובר בשוגג, חייב להביא קרבן חטאת. שלושת האחרונים – שבות, מוקצה ועובדין דחול – אינם אסורים, לפי המקובל, אלא מדרבנן; והעובר עליהם איננו חייב לא סקילה, לא כרת ולא חטאת. אולם העושה אחד מהם בזדון, מכים אותו מכת מרדות.<sup>4</sup>

### א. אבות מלאכות שבת

משנת שבת ז, ב מונה ארבעים חסר אחת אבות מלאכות האסורות בשבת, ואלו הן:

הזורע, החורש, והקוצר, והמעמר, הדש, והזור, הבורר, הטוחן, והמרקיד, והלש, והאופה; הגוזז את הצמר, המלכנו, והמנפצו, והצובעו, והטווה, והמסך, והעושה

- 1 היינו, דברים שאינם בגדר מלאכה, ונאסרו, לדברי התלמוד, מדברי סופרים בגלל דמיונם למלאכות, או מפני שעשייתם עלולה להביא לידי מלאכה דאורייתא. למשל: לא לעלות באילן, לא לרכוב על סוס, לא לדון בשבת בבית־דין וכדומה. ראה ביצה ה, ב. לגדרו של שבות, עיין פירוש הרמב"ן על התורה לויקרא כג, כד; ר' מאיר איש שלום ב"מאיר עין" למכילתא בוא, פסחא, פרשה ט, הע' כב; ר"ח אלבק, מבוא למסכת שבת, עמ' 10–11; ולהלן במאמר איסורי שבות בשבת והשתלשלותם עמ' 87 ואילך.
- 2 למקור המונח והשתלשלותו ראה מש"כ: משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל־אביב, תשכ"ח, עמ' 123, הע' 85. האיסור לטלטל בשבת את החפצים שהאדם הפרישם מלהשתמש בהם ביום השבת, נקרא "מוקצה", כגון: אין מטלטלין נר ישן בשבת – שבת מד ע"א, וברש"י שם ד"ה אבל לא ישן.
- 3 "שלא יעשה בשבת כדרך שהוא עושה בחול". כלומר, להימנע מלעשות בשבת דברים שיש בהם אופי חילוני ואשר פוגעים באופיה המיוחד של השבת. למשל: לרדות פת מן התנור בשבת – שבת קיז ע"ב וברש"י שם ד"ה מרדה.
- 4 ראה רמב"ם הלכות שבת פ"א ה"א–ה"ג.

שני בתי נירין, והאורג שני חוטיין, והפוצע שני חוטיין, הקושר, והמתיר, והתופר שתי תפירות, הקורע על מנת לתפור שתי תפירות; הצד צבי, השוחטו, והמפשיטו, המולחו, והמעבד את עורו, והמוחקו, והמחתכו, הכותב שתי אותיות, והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות; הבונה, והסותר, המכבה, והמבעיר, המכה בפטיש; המוציא מרשות לרשות.<sup>5</sup>

מלאכות אלה נחלקות לחמש קבוצות. אחת-עשרה המלאכות הראשונות, מן הזורע עד האופה, עוסקות בהכנת לחמו של האדם, ב"סידורא דפת" (שבת עד ע"ב).<sup>6</sup> שלוש-עשרה המלאכות למן הגוזז ועד הקורע על מנת לתפור שתי תפירות, עוסקות בהכנת לבושו וכסותו של האדם. תשע המלאכות שלאחריהן, מן הצד עד המוחק על מנת לכתוב שתי אותיות, עוסקות בציד ובהכנת הבשר למאכל ובהכנת העור לשימושים אחרים.<sup>7</sup> חמש המלאכות האחרונות, מהבונה עד המכה בפטיש,<sup>8</sup> עוסקות בעבודות בניין. ולבסוף, מלאכת הוצאה מרשות לרשות, שהיא סוג בפני עצמו, היא שונה מכל האחרות: בעשייתה אין כל שינוי בגוף החפץ, אלא שינוי במקומו של החפץ.

רק מלאכות אחדות מן האסורות בשבת מפורשות במקרא: חרישה וקצירה (שמות לד, כא), הבערת אש (שם לה, ג), קישוש עצים<sup>9</sup> (במדבר טו, לב) והוצאת משא מרשות לרשות (ירמיה ז, כא–כב).<sup>10</sup> כל היתר והדומות להן הגיעונו בעל-פה, בקבלה ובמסורת אבות.<sup>11</sup>

5 לביאורן של המלאכות הנמנות במשנתנו, עיין מפרשי המשנה. — בכי"מ אין "הפוצע שני חוטיין", ונוסף "המנכש" בין "החורש" ל"והקוצר". ליתר שינויי נוסחאות ראה: ר"א גולדברג, פרוש למשנה, מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 135–136.

6 וכן בירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ב (הוצאת דפוס גלעד, עמ' 100): "סדר עיסה תנינא עמהון".

7 לדברי הירושלמי, המלאכות מן הצד צבי, השוחטו וכו' מתארות סדר סעודה. עיין ירושלמי שם (הוצאת דפוס גלעד, עמ' 103): "בגין דתנינן סדר סעודה תנינא עמהון".

8 לדברי רש"י, "הוא גמר מלאכה, שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה, ומתניתין נמי לא מחייב אלא בגמר מלאכה". כלומר, אפילו אם אין כאן פעולה ממשית, פעולה היוצרת כלי, אלא מעשה המבליט את סיום העבודה — חייב. לעומת זאת, לדעת רבנו חננאל, מכה בפטיש גם היא פעולה יוצרת, המועילה לכלי, אלא שאין היא חיונית לו. וזה לשונו: "שהאומן מכה על הכלי לשוות עקמומיותו וכן על האבן שבבנין להשוותה לחברותיה, וכי האי גוונא אף על גב דלא הוי מלאכה מצד עצמה מחייב בה משום גמר מלאכה". עיין בראשונים מה שכתבו בזה. וראה מש"כ: "מכה בפטיש בין אבות מלאכות שבת", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך א, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 149–151.

9 התרגומים והחכמים נחלקו בביאור איסור קישוש עצים. אונקלוס תרגם: "מגבב אעין", כלומר מעמר עצים וצוברם לערימות. יונתן תרגם: "עקר קיסין" — תולש, עוקר עצים. לדברי פילון, עבר המקושש עבירה כפולה: האחת, באספו את העצים עבר על חובת השביתה בשבת; והשנייה, מכיוון שהעצים הם חומר תבערה, המשמש יסוד לכל המלאכות והאומנויות, הרי על-ידי הקישוש עבר עבירה הקשורה ודומה להבערת אש. ראה: פילון, חיי משה, ב, 220 (=פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך ראשון, בעריכת סוזן דניאל-נטף, בהוצאת מוסד ביאליק והאקדמיה הישראלית למדעים, ירושלים 1986, עמ' 313–314); והשווה: שבת צו ע"ב; ועיין מש"כ השבת במקרא בתוך יד לתלמוד, עורך ראשי: א"א אורבך (פרקים לדוגמה, חש"ד), עמ' 31, ועמ' 86.

10 לאיסורי שבת נוספים הרמוזים במקרא, ראה מש"כ, השבת במקרא בתוך יד לתלמוד (שם), עמ' 29 ואילך.

11 רשימות של איסורי שבת מימי בית שני יש גם בספר היובלים נ, ו ואילך, ובספר ברית דמשק י, 14 — יא, 18, מהדורת Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, עמ' 53–59.

## ב. למקורם של אבות המלאכה

מהו המקור לרשימת ל"ט אבות מלאכות, או כשאלת התלמוד (שבת מט ע"ב): "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי"?

תשובות שונות ניתנות על שאלה זו בתלמודים. ר' יונתן בר' אלעזר (דור ראשון לאמוראי ארץ-ישראל, ראשית המאה השלישית) אומר בשם ר' שמעון בר' יוסי בן לקוניא (מאחרוני התנאים): כנגד מלאכה, מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחת.<sup>12</sup> ר' חנינא בר חמא (אף הוא מראשוני אמוראי א"י) אומר: כנגד עבודות המשכן ("אותן המנויות שם בפרק כלל גדול היו צריכים למשכן, ופרשת שבת נסמכה לפרשת מלאכת המשכן ללמוד הימנה" — רש"י). בירושלמי מובאת דעה שלישית מגשרת: ר' יוסי בי רבי בון בשם רבי שמואל בר נחמני (אמורא בא"י בדור השני) אומר: כנגד ארבעים חסר אחת שכתוב במשכן עבודה ומלאכה. אמוראים אחרים מגיעים, בעזרת גימטריאות ודיוקי מלים בכתוב: "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם, ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש, שבת שבתון" (שמות לה, א–ב), למספר שלושים ותשע.<sup>13</sup>

דרשות אלה, המיוסדות על מניין המלה "מלאכה" בתורה או על גימטריאות הכתוב בפרשת ויקהל, אמנם מסמיכות את המספר שלושים ותשע על מדרש המקרא, אולם אינן יכולות לשמש מקור לקביעת טיבן ומהותן של המלאכות, אשר אדם חייב עליהן בעשותו אותן בשבת. ואין לומר שגם החכמים הלמדים ממניין המלה "מלאכה" שבתורה מודים שיש להסתמך על עבודת המשכן לשם קביעת טיב ומהות המלאכות האסורות בשבת. שהרי מהמשך הסוגיה בשבת, שם, מוכח, שהחכמים הלמדים מן המלה "מלאכה", החזרת שלושים ותשע פעמים במקרא, אינם נזקקים כלל לעבודת המשכן לשם הגדרת טיבן של המלאכות,<sup>14</sup> יש להניח אפוא, שלדעת אמוראים אלה, חכמים הם אשר ביררו מדעתם מה הן

12 שבת מט ע"ב. וכן בירושלמי פ"ז, ראש ה"ב: "ר' שמואל בר' נחמן בשם ר' יונתן: כנגד ארבעים חסר אחת מלאכה שכתוב בתורה". — היות שהמלה "מלאכה" על כינוייה נמצאת בתורה יותר מל"ט פעמים, התלבטו רבים מן הראשונים והאחרונים בפענוח אמת-המידה למניין זה. ראה: רבנו חננאל, הרמב"ן ורשב"א — לשבת שם; ראב"ן, סי' שנ; מנורת המאור, מהדורת ענעלאו, חלק ג, עמ' 603; תוספות יום טוב ותוספות חדשים לשבת, ז, ב; מראה הפנים לירושלמי פ"ז ה"ב ד"ה אבות מלאכות; יפה עיניים לשבת מט ע"ב ד"ה כנגד, וכן לעירובין בסוף המסכת; תורה שלמה, כרך ו, עמ' 1498 לבראשית לט, אות צז, ובמילואים, חלק כג, עמ' 119 ואילך; ש' גרינברג, "ל"ט אבות מלאכות כנגד מי?" סיני, כרך ח (תש"א), עמ' שב ואילך; הרב מ' געטינגר, "בענין ל"ט מלאכות שבתורה", הדרום, כב (תשרי תשכ"ו), עמ' 159–180. ועיין מדרש הגדול, מהדורת מרגליות, לשמות לה, יא–יט, אשר מונה ל"ט ציוויים בעשיית המשכן כנגד ל"ט אבות מלאכות.

13 ראה ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, ט ע"ב: "אלף-חד, למד-תלתין, הא-חמשה; דבר-חד, דברים-תריין, מיכן לארבעים חסר אחת מלאכות שכתוב בתורה. רבנין דקיסרין אמרין מן אתרה לא חסרה כלום. אלף-חד, למד-תלתין, ח-תמניא, לא מתמנעין רבנין דרשין בין הא לחית". במכילתא דר"י, ויקהל, פרשה א, עמ' 345, מובאת דרשה דומה בשם רבי: "ויאמר אליהם אלה הדברים... רבי אומר להביא ל"ט אבות מלאכות, שאמר להם משה בעל פה". במכילתא אין מדרש הגימטריאות כבירושלמי. לדעת רבי, משמעותם וכוונתם של "הדברים" בכתוב זה הם ל"ט אבות מלאכות שנאמרו למשה בעל-פה. השווה דברי רבי בשבת צז ע"ב, ושם כנראה ניסוח מאוחר. — אך אם כל ל"ט אבות המלאכות נאמרו למשה בסיני, למה לנו ללמדן מן המשכן ולהבחין בין מלאכות חשובות למלאכות שאינן חשובות?

14 ראה שבת מט ע"ב: "תניא כמאן דאמר כנגד עבודות המשכן (היינו כר') חנינא בר חמא, ושלא כר' יונתן האומר כנגד מלאכה, מלאכתו ומלאכת שבתורה). דתניא אין חייבים אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן, הם זרעו ואתם לא תזרעו, הם קצרו ואתם לא תקצרו...". ואם נאמר שגם ר' יונתן, הלמד את מניין ל"ט ממניין "מלאכה" שבתורה, מודה שיש ללמוד את טיב המלאכה מעבודת המשכן, הרי אין

המלאכות החשובות ועשאו אבות מלאכות,<sup>15</sup> ולאחר מכן הסמיכו את מספרן על מניין המלה "מלאכה" שבתורה.

אך הדעה הרווחת בתלמוד היא, כי ל"ט אבות מלאכות הן כנגד עבודות המשכן. היינו שכל שלושים ותשע אבות המלאכה היו בפועל בעבודות המשכן במדבר,<sup>16</sup> והמלאכות החשובות שביניהן נמנות כאבות מלאכה.<sup>17</sup>

רמז לזיקה שבין שבת למלאכת המשכן מצאו חז"ל באזהרה על שמירת שבת שהקדים משה לישראל לפני צוותם על הקמת המשכן, כאילו לומר להם שאין מלאכת המשכן דוחה שבת. וכך דרשו במדרש הגדול לשמות, ויקהל לה, א (מהדורת מרגליות, עמ' תשכד):

והלא בעבודת המשכן הכתוב מדבר (שמות לה, ד ואילך), ומה ענין שבת (שם לה, א—ג) אצל משכן? אלא... למה הדבר דומה, למלך שהיה לו אפוטרופוס, צוה אותו, ואמר לו: עשה לי פלטרין, ועשה לי בה כך וכך עליות, והתקן לי בה כך כלים, וזירזו עליו, ושמח בו שמחה גדולה. נכנסה מטרונית לפניו, אמרה לו: אדוני המלך, ושמחה שלי אין אתה מזכיר? מיד נפנה לה, ועשה לה שמחה לעצמה. כך כיון שצוה הקב"ה את משה על עשיית המשכן, אמרה שבת לפני הקב"ה: רבונו של עולם, בראת אותי מששת ימי בראשית, וקדשת אותי, עכשו אתה מזהיר את ישראל על עסקי משכן, ושמי אין אתה מזכיר, שמא מרוב חבתן של ישראל בעשיית המשכן יחללו אותי.<sup>18</sup> מיד נפנה לה הקב"ה ואמר למשה, כתוב פרשת שבת בתוך מלאכת

להוכיח מן הברייתא כר' חנינא, ושלא כר' יונתן. עיין תוספות שם ד"ה כנגד, ומהר"ם מלובלין שם. אולם השווה רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ועוד. — קישור בין המלאכות האסורות בשבת למלאכת המשכן מצינו גם בשבת יא, א ובתוספתא פ"א (יב) ה"ב.

15 עיין ספר יראים לר' אליעזר ממין, סי' קב: "ר' יונתן בר' אליעזר אומר... כנגד מלאכה ומלאכות שבתורה, וראו חכמים אלו מלאכות שהן דומין כנגד עבודות המשכן, ומלאכות הדומין לעבודה והיא נקראת מלאכה, דכתיב מלאכת עבודה לא תעשו, ואמרו אלו שהקפידה עליהן תורה, כי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, ואלו נראות להקראות מלאכה". השווה: ספר יראים השלם, לר' אליעזר ממין, ראש סי' רעד, עמ' 260; ותועפות ראם לרא"א שיף שם אות ה. כיוצא בו אפשר להסיק מפסקי תוספות, סי' ג, בבא קמא ב ע"א, לתוספות ד"ה ה"ג: "מלאכה דהוי במשכן ולא חשיבי לא מיקרי אב, ואי הוה חשיבה, אע"ג דלא הוי במשכן, מקרי אב" וכו'. מכאן שמלאכה אשר חכמים ראוה כמלאכה חשובה הוגדרה כאב מלאכה, אף-על-פי שלא היתה במשכן. ועיין מהר"ם מלובלין, ב"ק ב ע"א, ד"ה הך דהוה במשכן חשיבא.

16 כבר עמדו על כך האחרונים, שלא ייתכן שכל המלאכות היו בפועל במדבר. "בודאי במדבר לא חרשו וזרעו סממנים, והתכלת הביאו ממצרים, כמו עצי שטים, ורק אנו מחשבים עשית התכלת מתחלתו ע"י זריעה וקצירה וטחינה וכדומה" — חת"ם סופר בחידושיו לשבת עד ע"א ד"ה שכן עני. בדומה לזה כתב ר' אברהם דאנציג בנשמת אדם להלכות שבת, כלל ט, ס"ק ג: "באמת יכולים לומר דאפילו לא נעשה שום מלאכה [במדבר], מ"מ שפיר ילפינן ממלאכת המשכן, שהרי כל אלו המלאכות נצרכין, ומאי שנא אם עושין המלאכה בשעת עשיה או שנעשה מקודם לזה". ועיין גם פני יהושע לשבת עה ע"א ד"ה הצד צבי.

17 עיין בבא קמא ב' ע"א: "הך דהוה במשכן חשיבא, קרי ליה אב, הך דלא הוי במשכן חשיבא, קרי לה תולדה". ועיין בתוספות שם ד"ה ה"ג, ובחכמת שלמה למהרש"ל, שם. השווה תוספות שבת צו ע"ב ד"ה ור' אליעזר.

18 לפנינו כעין התמודדות בין המשכן לבין השבת על מעמד הראשוני, המרכזי, אצל בורא העולם. יום השבת הוא יום קדוש לה', והמשכן הוא מקום קדוש לה'. על הרעיון כי שבת הוא "מקדשו" של הזמן בדומה למשכן שהוא "מקדשו" של המקום, ראה: א"י השל, השבת, משמעותה לאדם בימינו, ירושלים תשמ"א, פרק א', ועוד. על התפיסה ששבת משמשת כמקום קדוש בבריאה, בדומה למשכן, בתורתם של השומרונים. ראה I. Bóid, *Principles of Samaritan Halakha*, Leiden, 1989, p. 261, 343.

המשכן, שאין בנינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.<sup>19</sup>

אולם השוואת העבודות הנצרכות למשכן לרשימת ל"ט אבות המלאכות, מעלה את העובדה, שמספר מלאכות שהיו במשכן (כגון: מנכש, משקה זרעים, שובט, מדקדק ועוד) לא נכללו ברשימה; ואילו כמה עבודות הדומות זו לזו (למשל: זורה, בורר, מרקד וכדומה) נמנות כל אחת מהן כמלאכה בפני עצמה.

אמוראים וראשונים כבר דנו בשאלה זו, ותירצו אותה בהניחם, כי נוסף למציאותה של המלאכה במשכן, יש להתחשב גם במידת חשיבותה של המלאכה כדי להכריע אם יש לכללה ברשימת ל"ט אבות המלאכה או לאו.<sup>20</sup>

### ג. יתרות וחסרות ברשימת אבות המלאכה

ברם עיון מדוקדק מוכיח, כי רשימת אבות המלאכה אכן כוללת בתוכה מלאכות שאין מקומן ברשימה, וחסרות בה מלאכות, אשר לדעת כמה תנאים הן אבות מלאכה לכל דבר. בבבלי שבת עד ע"ב שואל רב פפא: "שבקתנא דידן בישול סממנים דהוה במשכן ונקט אופה", מלאכה שלא היתה במשכן? והבבלי משיב: "תנא דידן סידורא דפת נקט". כלומר, סדר הכנת הפת שימש לתנא שלנו בסיס לסדר אבות המלאכות. ומכיוון שבסדר הכנת הפת אין מקום לבישול, העדיף התנא למנות בין אבות המלאכה את האופה, שהיא אחת הפעולות הדרושות להכנת הפת, אף-על-פי שהאופה איננו כלל אב מלאכה, אלא תולדה.<sup>21</sup> וכן בירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ג: "ר' שמעון בן לקיש אמר: לית כאן שחיטה, שחיטה תולדת חבורה היא,<sup>22</sup> ולמה לא תניננה עמהון? אלא בגין דתנינן סדר סעודה תניננה עמהון". כלומר, ריש לקיש סובר שאין למנות את השוחט במשנתנו, כי השוחט איננו אלא תולדה של "החובל", ולא אב מלאכה. אם כן, שואל הירושלמי: למה שנה התנא של משנתנו "השוחט" בין יתר אבות המלאכה? והתשובה היא, שהתנא רצה לנקוט את סדר הכנת הבשר לסעודה: תחילה צדים את בעל-החיים, אחר-כך שוחטים אותו, ולאחר מכן מפשיטים את עורו, מולחים אותו וכו'. לכן העדיף למנות את השוחט, אף-על-פי שאין הוא, לדעת ריש לקיש, נמנה עם אבות המלאכה.

19 עיין גם מכילתא דר"י, ראש פרשת ויקהל, עמ' 344. — מדברי רש"י (ראה, למשל, שבת ע"ג ע"א ד"ה האופה) ויתר הראשונים נראה, כי העבודות שהיו בהקמת המשכן, בבניינו, הן אשר משמשות מקור לל"ט אבות המלאכות. אולם לדעת רב שרירא גאון ורב האי גאון, אנו למדים את אבות המלאכות גם מן העבודות שהיו במשכן לאחר הקמתו, בהבאת הקרבנות, אפיית לחם הפנים וכדומה. ראה: תורתן של ראשונים, חלק ב, סי' יג, אוצר הגאונים, שבת, חלק התשובות, סי' קנז, עמ' 51. ועיין: אגלי טל לר' אברהם מסאכאטשאב, ירושלים, תש"ך, פתיחה, עמ' 1 ואילך.

20 עיין שבת עג ע"ב, עד ע"א בתוספות ד"ה אע"ג, מט ע"ב בתוספות ד"ה ארבעים וד"ה כנגד, צו ע"ב ובתוספות ד"ה ולר' אליעזר; בבא קמא ב ע"א ובתוספות שנין שבשיטה מקובצת, שם, ד"ה אית ספרים דגרסי, ועוד.

21 השווה ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ב: "את חמי אפיה תולדה דבישול, ואת אמר הכין? אלא בגין דתנינן סדר עיסה תניננה עמהון".

22 השווה ירושלמי שבת פ"ב ה"ה, ה ע"א: "איתפלגון ר' אלעזר ור' יוחנן. חד אמר שחיטה עיקר, וחבורה תולדה, וחורנה מחליף" ("אידך מחליף וסובר, דחבורה אב ושחיטה תולדה") ועיין חידושי הרמב"ן לשבת קו ע"א, מהדורת ר"מ הרש"ל, ירושלים, תשל"ג, עמ' שסה-שסו.

## ובירושלמי שבת שם:

הצד חלזון ופצעו, אית תניי תני חייב שתיים, אית תניי תני אינו חייב אלא אחת. מאן דאמר שתיים, אחת משום צד, ואחת משום נטילת נשמה. ומאן דאמר אחת, היידא משום נטילת נשמה ולית לה צידה,<sup>23</sup> ואתיא כהיא, דאמר ר"א בי רבי יוסי, ר' אבהו ור' שמעון בן לקיש בשם ר' מאיר: מין חיה טהורה ברא הקב"ה למשה במדבר, כיון שעשה בה מלאכת המשכן נגנזה.

כלומר לדעת התנאים, החולקים על ר' יהודה, אינו חייב אלא אחת משום נטילת נשמה, משום שצידה לא היתה במשכן, ואינה נמנית עם אבות המלאכות.<sup>24</sup> בדומה לזה, לדעת ר' יוסי (מתלמידיו של ר"ע), אין המבעיר אב מלאכה, אלא איסור לאו בלבד. בברייתא בשבת ע"ע"א ובמקבילות אומר ר' יוסי: "הבערה ללאו יצאת". כלומר, על השאלה למה נאמר במיוחד "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה, ג), הרי איסור זה כלול ב"לא תעשה כל מלאכה" — משיב ר' יוסי, כי הכתוב בא ללמדנו כי אין חייבים על הבערה סקילה וכתר, כעל שאר אבות המלאכות; המבעיר בשבת אינו עובר אלא בלאו לבד.<sup>25</sup>

כיוצא בו על הפיסקה במשנתנו המולחו והמעבדו, שואל התלמוד שם עה ע"ב: "היינו מולח והיינו מעבד?" ובאה התשובה: ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוויהו: אפיק חד מנייהו ועייל שרטוט". כלומר, הוצא ממשנתנו את המולחו או את המעבדו, והכנס במקומו "המשרטוט".<sup>26</sup>

לעומת זאת יש תנאים בני הדור הרביעי, מתלמידי ר' עקיבא וחכמים שלאחריהם, המונים אבות מלאכה נוספים למשנתנו. ירושלמי שבת פ"א סוף ה"א, יג ע"א:

תני בשם ר' יהודה: זרק ד' אמות ברשות הרבים חייב. ר' יהודה עבד ד' אמות ברשות הרבים מלאכה בפני עצמה. על דעתיה דר' יהודה ארבעים אינון, ונתני! לא אתינן מתני, אלא מילין דכל עמא מודויי בהון.

כלומר, לדעת ר' יהודה גם הזורק (או המעביר) ארבע אמות ברשות הרבים הוא אב מלאכה, ולא רק המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים. אלא שתנא משנתנו לא כלל מלאכה זו

23 ראה ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 148: "גירסה טובה מאד בכת"י ליידין: ולית לה צידה? לית לה צידה, ואתיא כהיא דאמר וכו'. כלומר, לתנא זה ששונה חייב אחת, לית ליה באמת צידה, ואתיא כהיא דאמר וכו' ולא היתה צידה במשכן". אך חזר בו בתוספתא כפשוטה לשבת פ"ח ה"ב, חלק ג, עמ' 108, הע' 13.

24 עיין בברייתא בבבלי שבת עה ע"א: "הצד חלזון ופצעו אינו חייב אלא אחת, ר' יהודה אומר: חייב שתיים. שהיה ר' יהודה אומר: פציעה בכלל דישה. אמרו לו: אין פציעה בכלל דישה", ובסוגיית הבבלי שם. הירושלמי מפרש את המחלוקת בצורה שונה לגמרי מן המפורש בברייתא ומן הדיון בבבלי שם. ייתכן שהקטע מן "שהיה ר' יהודה" וכו' איננו כלל מעיקר הברייתא ולא היה ידוע לירושלמי. אכן אין זה בתוספתא שבת פ"ח ה"ב. נראה שזו תוספת פרשנית בכלית בברייתא. ועיין תוספות שם ד"ה הצד צבי, מהר"ם מלובלין שם, שיירי קרבן לירושלמי שם ד"ה ולית ליה צידה, ובמראה הפנים שם ד"ה הצד צבי. ראה פסחים ה ע"ב, ברש"י ד"ה ושמע מינה, ותוספות ד"ה למלך.

26 אולם עיין ירושלמי פ"ז ה"ב, י סוף ע"ג: "המעבדו, מה עיבוד היה במשכן. שהיו משרטטין בעורות". לפי זה אין כאן שינוי ברשימת אבות המלאכה, אלא פירוש למעבדו.



באבות המלאכה, משום שיש בעניינה מחלוקת חכמים, והוא שנה רק את המלאכות שהכל מודים בהן.<sup>27</sup>

ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר בתוספתא שבת פ"ט (פ"י) הי"ח: "צבעים קבעו סחיטה מלאכה בפני עצמה". והירושלמי שם פ"ז ה"ב, י ע"ג, מקשה:

על דעתיה דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה מ' מלאכות אינן, וניתני! לא אתינן מיתני, אלא מילין דכל עלמא מודויי בהון.

כלומר, לדעת ר' ישמעאל גם סחיטה נמנית עם אבות המלאכה, אבל המשנה מונה רק את המלאכות שהכל מודים בהן.

בשבת עה ע"ב מובאת ברייתא, לפיה ר' יהודה מוסיף עוד שתי אבות מלאכות: השובט ("המכה בשובט על החוטים שיתפרקו זה מזה ויתישרו למקומם זה בצד זה") והמדקדק ("החובט על חוטי הערב להדקם ולצפפם יותר"). וכן מובא שם צז ע"ב: "דר' יהודה סבר הני (שובט ומדקדק) אבות נינהו".<sup>28</sup>

ולא זו בלבד, אלא אפילו רבי יהודה הנשיא מוסיף למשנתנו (בירושלמי פ"ז סוף ה"ב, י ע"ד) את המושיט (מרשות היחיד לרשות הרבים) כאב מלאכה נוסף:

יתר עליהן הושטה ("הושטה אב מלאכה, והותירה התנא"). ולמה לא תנינא עמהון? — כל המלאכות באחת וזו בשתיים, כל המלאכות יש להן תולדות וזו אין לה תולדות.

כלומר, אף המושיט הוא אב מלאכה, "שכך היתה עבודת הלויים: שתי עגלות זו אחר זו ברשות הרבים מושיטין את הקרשים מזו לזו" (שבת י, ב, וברייתא שם מט ע"ב). אולם המושיט לא נכלל במשנה (ז, ב) מפני שהיא שנתה רק מלאכות הנעשות על-ידי אדם אחד, ורק מלאכות שיש להן תולדות — מה שאין כן הושטה, שנעשית על-ידי שני בני-אדם ואין לה תולדות.

וכן בבבלי שם עג ע"ב:

היינו זורה, היינו בורר, היינו מרקד... וליחשב נמי כותש (בין אבות המלאכות) אמר אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה. רבא אמר הא מני רבי היא, דאמר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואי חשיב כותש הוי ליה ארבעים.

27 עיין גם שבת צז ע"ב: "דתניא מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר ארבע אמות ברשות הרבים, ר' יהודה מחייב, וחכמים פוטרים". לדברי רב יהודה משמיה דשמואל, מחייב ר' יהודה שתיים — אחת משום הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ואחת משום העברת ארבע אמות ברשות הרבים. וראה מש"כ בתרביץ, כט (תש"ך), עמ' 225, הע' 8.

28 השווה תוספתא פ"ח (פ"ט) ה"ב וירושלמי פ"ב סוף ה"א וה"ג. לפיהם אין הכרח לפרש, שר' יהודה סובר ששובט ומדקדק הם אבות מלאכה. ועיין מש"כ בתרביץ, שם, הע' 9. — בספר יחוסי תנאים ואמוראים, ערך ר' יונתן בן אלעזר (הובא על-ידי ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, חלק ג, עמ' 108) כתוב: "שמעתי כי בירושלמי דמסכת מכות אהיה דהלוקין, דתנן וכמה מלקין מ' חסר אחת, ר' יהודה אומר מ' שלמות וכו', ומסיק הירושלמי כמה דר' יהודה פליג במלקות, פליג באבות מלאכות, דאמר מ' מלאכות שלמות אבות מלאכה הן". לפנינו אינו בירושלמי מכות. ועיין תיקוני זהר, תיקון מח, דפוס מנטובה. ברם לפי הבבלי, לדעת ר' יהודה יש למעלה מארבעים אבות מלאכה.

לדעת רבא, אף כותש הוא אב מלאכה, ונמנה בין אבות המלאכות, אלא כדי שלא לעבור את המספר שלושים ותשע לא שנה התנא של המשנה את הכותש כאב מלאכה.<sup>29</sup> מסתבר אפוא, שרשימה זו של ל"ט אבות מלאכות איננה מוחלטת ואיננה מדויקת. היא כוללת בתוכה תולדות במקום אבות (האופה, השוחט, הצד ועוד), והחסירה כמה מלאכות (הכותש, הסוחט, הזורק והמעביר, השוכט והמדקדק, והמושיט) שלדעת חכמים אחרים הן אבות מלאכות.

#### ד. מקומה של משנת אבות המלאכה

גם מיקומה של משנת ל"ט אבות המלאכה תמוה. משנה זו, הכוללת את יסודות הלכות שבת ועיקריה, איננה באה בראש המסכת ואף לא בראש פרק, אלא מופיעה באמצע פרק, במקום שהיא מנתקת את הרציפות בין שתי משניות הקשורות זו בזו. משנה א שבפרק שביעי פותחת במלים: "כלל גדול אמרו בשבת, כל השוכח עיקר שבת" וכו'. משנה ב מונה את אבות המלאכות. ומשנה ג מתחילה במלים: "ועוד כלל אחר אמרו, כל הכשר להצניע" וכו'.

"כלל גדול אמרו... ועוד כלל אחר אמרו..." — זוהי נוסחה המופיעה פעמים אחדות במשנה ובמקומות שונים, ובכל פעם שני הכללים סמוכים ורצופים זה לזה, בלי שענין אחר מפסיק ביניהם. כך, למשל, בשביעית ז, א-ב: "כלל גדול אמרו בשביעית כל שהוא מאכל אדם... ועוד כלל אחר אמרו, כל שאינו מאכל אדם..." וכן במעשרות א, א: "כלל גדול אמרו במעשרות, כל שהוא אוכל... ועוד כלל אחר אמרו..."

הדעת נותנת, שגם כאן, במסכת שבת, במקורן הראשון היו משנה א ומשנה ג צמודות זו לזו; ומשנה ב, המפרידה ביניהן הוכנסה לכאן ממקור אחר, וניתקה את הרצף שבין שתי המשניות.

כיצד הגיעה משנה ב לכאן? דומה, שמשנה זו שימשה תחילה הרחבה פרשנית, כעין באור בשולי הגליון, לפיסקה המופיעה במשנה א: "היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב<sup>30</sup> מלאכה ומלאכה, העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת". משנה ב באה אפוא לבאר את האמור במשנה א: אלו הם אבות המלאכות, אשר חייבים עליהם על כל מלאכה ומלאכה, ואלו הן המלאכות שהן מעין מלאכה אחת, שאין חייבים עליהן אלא עונש אחד. במשך הזמן נכנסה משנה ב בתוך סדר המשניות, אחרי המשנה הראשונה, והפכה לחלק בלתי נפרד של הפרק. יתר על כן, מפרק שמיני ואילך מבוארים פרטי ההלכות, טיבן ושיעוריהן של אבות המלאכות. והנה, הסדר של הבאת המלאכות בפרקים אלה שונה לגמרי מהסדר ברשימת

29 עיין רש"י שם ד"ה שכן, המדגיש: "לכך אף על גב דהואי במקדש ואב מלאכה היא... ומיהו ודאי אב מלאכה הוא". אולם השווה רבנו חננאל שם. — וראה פירוש המשניות להרמב"ם לשבת יב, ב, המבאר שלר' יוסי רושם הוא אב מלאכה נוסף, מלבד כותב. והכותב והרושם בשבת חייב שתיים.

30 במשנה שבירושלמי ובפיסקה שבבבלי ע"ע א, אין המלה "אב". שם נאמר: "חייב על כל מלאכה ומלאכה". וכן אין "אב" במשניות דפוס ראשון, דפוס נפולי ועוד. ראה: א' גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 125 בשינויי נוסחאות שם. ועיין חידושי רמב"ן לדף עה ע"ב ד"ה לאפוקי: "ובנוסחאות מדוקדקות לא גרסינן במתניתין חייב על כל אב מלאכה ומלאכה, אלא חייב על כל מלאכה ומלאכה". ייתכן שהמלה "אב" במשנה א ניתוספה לאחר מכן בהשפעת משנה ב הסמוכה לה.

המלאכות במשנה ב שלפנינו.<sup>31</sup> סביר אפוא להניח, שמשנת ל"ט אבות המלאכה לא היתה לנגד עיני העורך הקדום של מסכת שבת, ושמשנה זו לא שימשה לו מקור לדיון במלאכות שבת.

### ה. על דרך קביעתם של אבות המלאכות

כיצד נקבעה רשימה זו של ל"ט מלאכות?

בתקופת בית שני החמירו מאוד בדיני שבת. המקורות מעידים, כי מימי נחמיה ואילך — לאחר שגדר את הפרצות באיסורי שבת ומנע בחוזק היד את חילול השבת בירושלים ובמבואותיה<sup>32</sup> — נאסרו דברים שלפי ההלכה שלנו מותר לעשותם בשבת.<sup>33</sup> בני אותם הדורות נמנעו מלעשות כל דבר שאפשר לכלול אותו, לפי דעתם, באיסור "לא תעשה כל מלאכה". הפליגו ביותר בחומרת שמירת שבת בעל ספר היובלים ובעל ספר ברית דמשק. בעל ספר היובלים מחייב מיתה על כל איסורי שבת,<sup>34</sup> ואילו בעל ברית דמשק מחייב את מחללי השבת במעצר ובהרחקה מן העדה.<sup>35</sup> הצד השווה שבהם, שאין הם מבחינים כלל בין הדברים האסורים מן התורה לבין דברים האסורים מדרבנן. כך, למשל, כולל בעל ספר היובלים בקטגוריה אחת את השוחט ואת המבעיר אש בשבת, האסורים מן התורה, יחד עם המדבר דברי חול או הצם בשבת, אף-על-פי שאין איסורם, לפי המקובל, אלא מדרבנן. בעל ספר היובלים מחייב את כולם באותו עונש, במיתה.<sup>36</sup>

ולא זו בלבד, אלא שבאותם הימים לא הבחינו כלל בין סוגים של הלכות. כל אדם אשר עשה מלאכות אחדות בשבת, בין שהמלאכות היו מסוג אחד ובין שהיו מסוגים שונים, היה מתחייב עונש על כל מלאכה ומלאכה לחוד.

הלכה זו שרדה בפי ר' אליעזר בן הורקנוס, אשר כרגיל מוסר הלכות קדומות. התוספתא והתלמוד מעידים עליו, שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו.<sup>37</sup> כלומר, ההלכות שמסר היו מסורות עתיקות של רבותיו או של חכמים ראשונים, והן משקפות את טיבה ואת אופיה של ההלכה הקדומה.

דעה זו מצאנו בפי ר' אליעזר במשנת כריתות ג, י :

31 בעלי התוספות בשבת קב ע"ב ד"ה הבונה, כבר התקשו בדבר. וראה: ר"י בריל, מבוא המשנה, עמ' 99–100, רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 283–284.

32 נחמיה יג, טו–נא.

33 ראה שבת קכג ע"ב; ירושלמי פי"ז ה"א, טז ע"א; תוספתא פי"ד (ט"ו) ה"א.

34 ספר היובלים פרק ב, כ–לא, ופרק נ. ועיין: ח' אלבק, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, ברלין, 1930, עמ' 7 ואילך; א"ל פינקלשטיין, "The Book of Jubilees and the Rabbinic Halakha", *HTR*, 1923, עמ' 45 ואילך.

35 ברית דמשק י 14 — יא 18, מהדורת ח' רבין, עמ' 54–59. ועיין לוי גינצבורג, *An Unknown Jewish Sect*, ניו-יורק, 1976, עמ' 55 ואילך; ל' שיפמן, *The Halakha at Qumran*, ליידן, 1975, עמ' 77 ואילך.

36 גם האיסיים החמירו ביותר באיסור מלאכה בשבת. ראה: יוספוס, מלחמות, ב, ח, ט. כן מחמירים מאוד הפלשים, אשר הלכותיהם מיוסדות במידה רבה על ספר היובלים, בכל הנוגע לשבת. ראה: א"ז אשכולי, "ההלכה והמנהג בין יהודי חבש", תרביץ, ז (תרצ"ו), עמ' 39–46. עיין גם: י" בער, ישראל בעמים, עמ' 51–52.

37 תוספתא יבמות פ"ג ה"ד; בבלי יומא סו ע"ב, סוכה כז ע"ב, כח ע"א.

אמר ר' עקיבא: שאלתי את ר' אליעזר: העושה מלאכות הרבה (בשבתות הרבה)<sup>38</sup> מעין מלאכה אחת בהעלם אחד, מה היא? חייב אחת על כולן או אחת על כל אחת ואחת? אמר לי: חייב על כל אחת ואחת.

ר' עקיבא שאל את ר' אליעזר, מה דינו של אדם העושה בשבת מלאכות הרבה, שהן מעין מלאכה אחת. למשל, אם אדם קטף תפוחים וקצר תבואה ובצר ענבים בהעלם אחד, האם הוא חייב רק עונש אחד, שהרי כל הפעולות הללו הן מסוג אחד: תלישת דבר המחובר לקרקע וניתוקו ממקור חיותו, או שהוא חייב על כל פעולה ופעולה עונש מיוחד. תשובתו של ר' אליעזר היתה, שהוא חייב עונש נפרד על כל פעולה ופעולה.<sup>39</sup>

אולם ר' עקיבא וחכמים לא קיבלו את דעתו של ר' אליעזר וחלקו עליה.<sup>40</sup> ר' עקיבא סובר, שהעושה מלאכות הרבה שהן דומות זו לזו, מסוג אחד — איננו חייב אלא חטאת אחת. הוא מקבל רק עונש אחד. וכדעתם נסתמה משנת שבת זו, א, שהעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא אחת.

בעקבות שיטה זו, המיוצגת על ידי ר' עקיבא וחכמים, החלו בירורים למיון המלאכות לסוגיהן. התחילו לברר אילו מלאכות הן מסוג אחד, שחייבים עליהן עונש אחד, ואילו הן המלאכות שאינן מעין מלאכה אחת, שהן שונות זו מזו, ואשר חייבים עליהן על כל מלאכה ומלאכה לחוד. כתוצאה מבירורים אלה הוגדרו קבוצות של מלאכות שהן מסוג אחד, ונוצרו הברייתות המגדירות את המלאכות שהן מעין מלאכה אחת. למשל, בתוספתא שבת פ"ט (פ"י) הי"ז והי"ח שנינו:

החופר והחורש והחורץ — מלאכה אחת,<sup>41</sup> הדש והכותש והנופט — מלאכה אחת; התולש והקוצר והבוצר והמוסק והגודר והעודר<sup>42</sup> — מלאכה אחת הן; המכבס והסוחט — מלאכה אחת.

וכן בבבלי שם עג ע"ב: "הזורע והזומר והנוטע והמברין והמרכיב — כולן מלאכה אחת הן".<sup>43</sup> ברייתות אלו מונות את המלאכות שהן "מלאכה אחת" ורואות את כולן כשוות זו לזו ללא כל העדפה. אין הן מגדירות את האחת כ"אב" ואת היתר כ"תולדות". לפי ברייתות

38 עיין כריתות טו ע"א; ירושלמי שבת פ"ז ה"א, ט ע"א. וראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 59–60; ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 120–122.

39 בכריתות טז ע"א מחייב ר' אליעזר, לדעת רבה שם, על כל אחת ואחת, אפילו בקצר וחזר וקצר בהעלם אחד. וראה מש"כ: משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס (לעיל הע' 2), עמ' 111.

40 ראה משנת כריתות (ג, י); בבלי שם טז ע"ב.

41 וכן בבבלי שבת עג ע"ב: "תנא החורש והחופר והחורץ — כולן מלאכה אחת". בירושלמי פ"ז ה"ב, ט ע"ד, הנוסח: "תני ר' חייא חפר חרץ ונעץ — תולדות להחרישה". נראה שהשינוי בנוסח בירושלמי בא בעקבות משנת ל"ט אבות מלאכות, שבה הוגדר חורש כאב מלאכה. בהתאם לזה נאמר על יתר המלאכות שהן תולדות להחרישה.

42 בכ"י ארפורט ובכ"י לונדון: "והאורה", היינו המלקט תאנים. וכן בבבלי שבת עג ע"ב: "הקוצר... והאורה כולן מלאכה אחת". בירושלמי פ"ז ה"ב, ט ע"ג וכן י ע"א, הנוסח: "דתני רבי חייא הקוצר והבוצר המוסק הגודר התולש האורה כולהון משום קוצר". אף כאן שונה הנוסח מן הטעם האמור בהערה הקודמת.

43 ייתכן שגם הברייתות המובאות בירושלמי שם י ע"ב: "הלש והמקטף והעורך כולהון משום לש. הצולה המטגן השולק והמעשן כולהון משום מבשל" — נסתיימו תחילה במלים "כולן מלאכה אחת", אלא ששונתה נוסחתן כנ"ל.

אלה, כולן "מלאכות" הן. מיונן אינו אלא לשם ריכוזן והבלטתן של קבוצות-מלאכות שהן "מעין מלאכה אחת", שהן מסוג אחד, אשר אין חייבים עליהן אלא אחת.<sup>44</sup> כהמשך לפעולת המיון של הקבוצות הללו, כדי שאפשר יהא לזכור אותן בעל-פה, צוינה בכל קבוצה וקבוצה מלאכה אחת, מרכזית, עיקרית, אשר יכלה לשמש כעין דוגמה, אב-טיפוס, למלאכות האחרות שבאותה קבוצה. הרשימה של המלאכות העיקריות הללו, המשמשות אבות-טיפוס למלאכות האחרות, נקראו על-ידי התנא של משנת שבת בשם "אבות מלאכות".

מהי אפוא אמת-המידה להגדרת מלאכות מסוימות כאב-טיפוס, כאב-מלאכה? נראה שהיו רווחות נוסחות מקובלות, כעין קטלוגים, רשימות, הבאות לתאר את סדר העבודה שאדם עושה כדי להוציא לחם מן הארץ, או כדי להכין לעצמו את לבושו, או כדי להתקין בשר לסעודה וכדומה. סדר מלאכות זה שהתגבש מתוך הסתכלות טבעית בעבודות האדם ובאורח חייו, שימש קו מדריך לחכמים בבואם להגדיר מה הן המלאכות שהן אב-טיפוס, אב-מלאכה, בכל קבוצה וקבוצה מסוגי המלאכות השונות. רשימה דומה, בהקשר אחר לגמרי, אנו מוצאים בפיו של בן זומא (פעל בראשית המאה השנייה, בן דורו של ר' עקיבא) בתוספתא ברכות פ"י (פ"ז) ה"ב ובמקבילות:

בן זומא, כשראה אוכלוסין בהר הבית, אומר: ברוך מי שברא את אלו לשמשני. כמה יגע אדם הראשון, ולא טעם לוגמא (בבבלי ברכות נח ע"א: פת) אחת, עד שחרש וזרע וקצר ועימר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואחר כך אכל, ואני עומד בשחרית ומוצא אני את כל אלו לפני. כמה יגע אדם הראשון ולא לבש חלוק עד שגזז ולבן ונפס וצבע וטוה וארג ואחר כך לבש, ואני עומד בשחרית ומוצא את כל אלו לפני...

ובדומה לזה בירושלמי שקלים פ"ה ה"א, מח ע"ג:

הראשונים חרשו וזרעו נכשו כסחו עדרו קצרו עמרו דשו זרו בררו טחנו הרקידו לשו קטפו ואפו, ואנו אין לנו מה לאכול.<sup>45</sup>

לפנינו אפוא רשימה של דברים אשר אדם מונה כדי לתאר את הפעולות הנדרשות, החל בחרישה וזריעה וכלה באפייה, כדי להכין לחם לאכול; או את העבודות שאדם זקוק להן, החל בגזיזת הצמר ועד לתפירה, כדי להשיג בגד ללבוש. רשימות כאלו היו לנגד עיני בעל משנת שבת ז, ב, ועליהן הסתמך בבואו לקבוע את רשימת אבות המלאכות.<sup>46</sup>

44 אין להניח, שכרייתות אלו באו לפרש ולמנות את התולדות לאבות המלאכות שבמשנתנו, שהרי בברייתא אחת (המכבס והסוחט) האב אינו נזכר כלל; וביתר הברייתות האבות נבלעים ללא כל הבלטה, פעם כשני בקבוצה (החורש), ופעם כשלישי (הקוצר). אף הלשון "כולן מלאכה אחת" מעיד שכולן שוות ללא הבדל ביניהן.

45 ראה גם פסיקתא דרב כהנא, פרשת העומר, מהדורת בובר, דף סט ע"א. ועיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 105.

46 השווה שבת עד ע"א: "רבא אמר: הא (=משנת ז, ב) מני רבי היא, דאמר אבות מלאכות ארכעים חסר אחת".

ברם היו חכמים, בני זמנו של ר' עקיבא ותלמידיו, אשר ידעו כי הרשימה ומספרה אינם מוחלטים ואינם מחייבים כלל. שהרי הרשימה נתחברה על ידי חכמים, אשר "מדעתם ברוו המלאכות החשובות", <sup>47</sup> בהסתמך על סדרי עבודה מקובלים, כגון: סדורא דפת, סדר סעודה של בשר, סדר הכנת הלבוש וכדומה. לכן הרשו לעצמם שלא לקבל את הרשימה כפי שהיא, אלא להוסיף עליה או להפחית ממנה, בהתאם לדעתם ולמסורת שבידיהם, "כי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים". <sup>48</sup>

אכן, המונחים "אב מלאכה, אבות מלאכה", אינם מצויים כלל במקורות קדומים. המונח "אב מלאכה" איננו מופיע בשום מקום אחר במשנתנו חוץ מבמשנת שבת פרק ז שלפנינו. <sup>49</sup> הסיבה היא כאמור, שבימים ראשונים לא הבחינו כלל בין מלאכה למלאכה, אף לא בין אב לתולדה, כי לא היה כל הבדל ביניהם. על ר' אליעזר בן הורקנוס, המהלך בדרך ההלכה הקדומה, נאמר בצדק "אנן לא שמעינן ליה לר' אליעזר דקרי להו אבות ותולדות" (הרמב"ן בחידושיו לשבת, ראש פרק הזורק). שהרי הוא, כאמור, מחייב על כל מלאכה ומלאכה, גם על תולדה הנעשית יחד עם האב שלה. <sup>50</sup>

## ו. התולדות

גיבושו של הכינוי "אבות מלאכות", והתייחסותו לשלושים ותשע המלאכות המנויות במשנת שבת ז, ב בלבד, גרר את כינוין של המלאכות שלא נכללו ברשימה זו, והדומות להן, בשם "תולדות". הכינוי "תולדה" מופיע לראשונה במקורות האמוראיים, ואיננו מצוי כלל במשנתנו. <sup>51</sup>

במקורות התלמודיים מיוחסות "תולדות" גם ל"אבות הטומאה" (כלים א, א) וגם ל"אבות הנזיקין" (ב"ק א, א). אולם שונים הם "אבות הטומאה" והיחס שביניהם לבין תולדותיהם מ"אבות הנזיקין" והיחס שביניהם לתולדותיהם: "אבות הטומאה" (כגון: טומאת מת, שרץ, נבלה) משמשים מקורות הטומאה, אשר מעבירים את הטומאה במגע, או במשא וכדומה ל"ולדות הטומאה". <sup>52</sup> "אבות הטומאה" הם אפוא מקורות "מציאותיים" של

47 ראה שבת מט ע"ב תוספות ד"ה כנגד, ובמהר"ם שם.

48 ראה: ספר יראים, לר' אליעזר ממין, מצוה קב; ספר יראים השלם, סי' רעד, עמ' 260–261; תועפות ראם, שם אות ה.

49 ראה לעיל הע' 30. ביטוי זה אמנם מצוי במכילתא ויקהל, א, עמ' 15; ועמ' 347 בפי רבי ור' יונתן. אולם ראה חילופי גירסאות במהדורת רח"ש הורוביץ. בכמה כתבי יד ובדפוסים אין המלה "אבות". בברייתא בפסחים ה ע"א אמנם נאמר: "ר' עקיבא אומר... ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה". אולם במקבילות במכילתא דר' ישמעאל, בוא, ח, עמ' 28, וכן במכילתא דרשב"י, עמ' 17, נאמר במקום זה: "שריפה מעין מלאכה". המונח "אבות מלאכה" נזכר בספרי, שלח, עמ' 122, ובתורת כהנים, חובה, פרק א, ז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 125. אולם בתורת כהנים היא רק מצטטת ומפרשת משנת שבת ז, א.

50 בבא קמא ב ע"א ושבת צו ע"ב.

51 בכריתות ג, י מצוי בפי ר' אליעזר ביטוי דומה בהוראה שונה: "ומה אם הנדה, שאין בה תוצאות הרבה וחטאות הרבה (= שאין בה מיני עבירות הרבה המביאות לחטאות הרבה) חייב על כל אחת ואחת; שבת, שיש בה תוצאות הרבה וחטאות הרבה (מיני מלאכות הרבה המביאות לחטאות הרבה) על אחת כמה וכמה".

52 על-פי מידת קרבתם של הולדות לאב הם נקראים: ראשון לטומאה, שני לטומאה וכדומה. במקורות האמוראיים הם נקראים: תולדות הטומאה. ראה, למשל, בבא קמא עא ע"ב. אך במשנת פרה ח, ה כינויים: ולדות הטומאה.

טומאה, וכוחם וחומרתם של ה"אבות" גדולים ועולים על כוחם וחומרתם של ה"ולדות". ש"אילו 'אב' מטמא אדם וכלים, ואילו 'תולדות' – אוכלים ומשקים מטמאים, אדם וכלים לא מטמאים" (ב"ק ב ע"ב). ובלשון הבבלי, "תולדותיהם לאו כיוצא בהם". לעומת זאת, שונה זיקתם של "אבות הנזיקין" (השור, הבור, המבעה וההבער) לתולדותיהם.<sup>53</sup> "אבות הנזיקין" אינם "מולידים" את תולדותיהם; הם משמשים רק מקור הגיוני ל"תולדות" הנלמדות מהם. ומאחר שה"תולדות" של "אבות הנזיקין" דומות בתכונותיהן ל"אבות", מקישים אותם זה לזה ומשווים את דיניהם אהדדי – דין התולדות כדין האבות. "תולדותיהם כיוצא בהם".<sup>54</sup>

גם יחסם של תולדות אבות המלאכות של שבת הוא כיוצא בהם. "לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה". אותם העונשים, חטאת בשוגג וסקילה במזיד, מתחייב כל העובר בשבת על תולדה כמי שעובר על אב. התולדות אינן אפוא "ולדות" של האב, אינן מסתעפות ממנו; הן מלאכות הדומות לאבות באופיין, בתכליתן או באופן עשייתן, והעובר עליהן נענש כעובר על אבות המלאכה. וזה לשון הירושלמי בשבת פ"ז ה"ב, ט ע"ד (הוצאת דפוס גלעד, עמ' 93):

כל הן דתנינן אבות, יש להן תולדות (= כל מקום ששנינו אבות – יש להם תולדות). תמן תנינן (ב"ק א, א) ארבע אבות נזיקין, השור – זה הקרן, נגיחה ודחיפה אב.<sup>55</sup> תני רבי חייא, נשך, רבץ, בעט – תולדות לקרן. תמן תנינן (כלים א, א) אבות הטומאה: השרץ ושכבת זרע. תולדות השרץ איזהו? ר' יודה בשם רבי נחום מדפות ... והכא תנינן ארבעים חסר אחת. חרישה – אב. תני רבי חייא חפר, נעץ וחרץ תולדות להחרישה ... כל דבר שהוא להניית קרקע (= לתועלת הקרקע ולהכשרתו) חייב משום חורש. החופר, החורץ, הנועץ, המדייר, המעדר, המזבל, המכבד, המרבץ, המפעפע גושים, המברה בחורשים, המצית את האור בחישת קנים וכו', המסקל, הבונה מדרגות, הממלא את הנקעים שתחת הזיתים, והעושה עוגיות לגפנים, וכל דבר שהוא להניית קרקע, חייב משום חורש.

לדברי הירושלמי, וכן שיטת רוב הראשונים,<sup>56</sup> המלאכות המנויות ברשימת המלאכות בשבת ז, ב הן, ורק הן, אבות מלאכות; הדומות להן במהותן, במטרתן ובתכליתן הן תולדות, וחייבות משום<sup>57</sup> האב. כך בירושלמי שבת שם, י ע"א (הוצאת דפוס גלעד, עמ' 95):

53 תולדות השור (הקרן): נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה. עיין בבא קמא שם בכל הסוגיה. בירושלמי נמנית נגיפה עם האבות.

54 כל התולדות משלמות נזק שלם ממיטב הנכסים כאבות הנזיקין, חוץ מתולדה אחת של רגל, צרורות, שאינה משלמת אלא חצי נזק. ראה בבא קמא ג ע"ב. – השווה מכשירים ו, ה: "תולדות למים" היינו שמכשירים כמים, "תולדות לדם" היינו שמכשירים כדם.

55 ראה שמות כא, כח: "וכי יגח שור את איש"; שם שם, לה: "וכי יגף שור איש את שור רעהו". ועיין לעיל הע' 53.

56 רב האי גאון באוצר הגאונים לשבת, חלק הפרושים, עמ' 29; רבינו חננאל, שבת עג ע"ב; ספר יראים לר' אליעזר ממין, סי' רעד, מהדורת רא"א שיף, עמ' 261 ואילך; בית הבחירה להמאירי, שבת עג ע"א, מהדורת ר"ש לנגה, עמ' 267; הרמ"ך (ר' משה הכהן מלוניל), מובא בכסף משנה, הלכות שבת פ"ז ה"ב.

57 "משום", "חייב משום". הוא הביטוי אשר התלמודים משתמשים בו כדי לציין את זיקתה של התולדה לאב שלה.

כל דבר שהוא מבחיל את הפרות (= מסייע לגמר בישולן של הפירות) חייב משום זורע. הנוטע, המבריך, המרכיב, המקרסם, המזרד, המפסל, המזהם, המפרק, המאבק, המעשן, המתליע, הקוטע, הסך, והמשקה, והמנקב, והעושה בתים, וכל דבר שהוא להבחיל את הפרי, חייב משום זורע. וכן (שם, שם) רבנן דקיסרין אמרין: ההן דצייד כוורא (= מי שצד דג) וכל דבר שאתה מבדילו מחיותו חייב משום קוצר.<sup>58</sup> ושם שם, י ע"ג (הוצאת דפוס גלעד, עמ' 104): החולב והרודה חלות דבש, חייב משום קוצר.<sup>59</sup> הסוחט זיתים מאביהם, חייב משום קוצר ("שכל המבדיל דבר מחיותו, חייב משום קוצר" — קרבן העדה).

אכן, רבות הן התולדות הנזכרות בתלמודים. אין לך אב שאין לו תולדות.<sup>60</sup> על דרך ההגזמה מספר הירושלמי שבת פ"ז ראש ה"ב: "רבי יוחנן ור' שמעון בן לקיש עבדין הוויי בהדא פירקא תלת שנים ופלג, (= שקלו וטרו בהוויות פרק כלל גדול) אפקין מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא (= הוציאו ל"ט תולדות על כל אב). בנוי דר' חייא רובא עבדין הוויי בהדין פרקא שיתא ירחין, אפקין מינה שית מילין (= שש מלים, תולדות)<sup>61</sup> על כל חדא וחדא". הירושלמי ממשיך ואומר, כי בניו של ר' חייא הגדול הלכו בשיטת אביהם "דתני רבי חייא הקוצר, הבוצר, המוסק, הגודר, התולש והאורה — כולהון משום קוצר". אולם שלא כשיטת הירושלמי, הרואה ברשימת ל"ט אבות המלאכות רשימה דווקאית, מוחלטת ובלעדית, של אבות המלאכה, דעת הרמב"ם בהלכות שבת פ"ז ה"ב-ה"ד, שיש לראות את רשימת ל"ט המלאכות המנויות במשנתנו כדוגמאות, המייצגות פעולות בעלות משמעות כוללת ומופשטת<sup>62</sup> למשל, במונח "הקוצר" התכוונה משנתנו — לדעת הרמב"ם — לומר שעקירת דבר מגידולו היא אב מלאכה. לפי זה, אב המלאכה "הקוצר" כולל בתוכו את הבוצר, הגודר, המוסק, האורה וכו'; כולן הן באותו הסטאטוס של "הקוצר" — אב מלאכה. כיוצא בו מייצג "הזורע" את הרעיון של הצמחת גידולים; ולפי זה, הנוטע, המבריך, המרכיב והזומר — כולן אבות מלאכה הן ועניין אחד. גם "החורש" מייצג, לדעת הרמב"ם, את הפעולה של חפירה באדמה, ולפיכך החורש, החופר, העושה חריץ וכו' — כולן אבות מלאכה. "ועל דרך זו שאר האבות".

מהן אפוא, לשיטת הרמב"ם, התולדות? — תשובה על כך מוצאים אנו בדברי הרמב"ם: "תולדה היא המלאכה הדומה לאב מאלו האבות" (הל' שבת פ"ז ה"ה). "האב הוא המלאכה שהיתה במקדש". "כל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור, אלא שחלוקה ממנו באיכות

58 "וכגון שאינו מתחייב משום צידה, שכבר היה ניצוד ועומד ברשותו, ומונח בתוך המים בכלי ונטלו בשבת, חייב משום קוצר" — פני משה. אולם השווה שבת קז ע"ב: "השולה דג מן הים" ("שהיה ניצוד ועומד מבעוד יום" — רש"י ותוספות) כיון שיבש בו כסלע חייב" ("משום נטילת נשמה" — רש"י). ועיין בחידושי הרמב"ן לדף קז ע"ב (מהדורת ר"מ הרש"ל, עמ' שעב), המביא את רבנן דקיסרין ומעיר "לא אתיא כשיטתא דגמרא דידן". הדברים הוראו גם ברשב"א ובריטב"א, שם.

59 אולם עיין שבת צה ע"א: "חולב חייב משום מפרק". וברש"י ד"ה מפרק נאמר: "ואית דאמרי תולדה דקוצר. ולא היא, דלאו מחובר הוא, אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדר כתבואה בקשיה". כנראה לא הכיר שה"אית דאמרי" הוא על-פי הירושלמי.

60 ראה ירושלמי שבת פ"ז סוף ה"ב, י ע"ד: "יתר עליהן הושטה. ולמה לא תניננה עמהון. כל המלאכות יש להן תולדות, וזו (=הושטה) אין לה תולדות".

61 ראה מה שכתב בזה ר' מאיר שמחה מדווינסק באור שמח, הלכות שבת פ"ז ה"ד.

62 ואולי זו הסיבה, שאין הרמב"ם מביא את רשימת ל"ט אבות המלאכה בלשון משנתנו, "בלשון האדם הפועל כאמרם הזורע, החורש" וכו', אלא בלשון הפעולה: החרישה, הזריעה והקצירה והעמור וכו'.



הפעולה או באיכות הנפעל — הרי זה אב כמותו, אבל מלאכה הדומה לה במקצת — זו היא הנקראת תולדה" (מגיד משנה, הלכות שבת, פ"ז ה"ד).<sup>63</sup>

ר' ישראל ליפשיץ, (1782–1860) בעל "תפארת ישראל" למשניות, בראש חיבורו "כלכלת שבת", שנדפס בראש סדר מועד, מטעים את הדברים ומבארם: כל מלאכה הדומה לאב בפעולה ובתכלית — הרי היא אב מלאכה. למשל: נוטע, מבריק ומרכיב דומות בצורת ביצוע הפעולה לזורע; הצד השווה שבהם, שתוקעים דבר תלוש לתוך הקרקע או לדבר המחובר לקרקע. כמו כן לכולם תכלית אחת: להצמיח ולגדל. כיוצא בו אף אם המלאכה דומה לאב רק בתכלית, ולא בפעולה — הרי היא אב מלאכה. כגון: הזומר, החותך וגוזם ענפים מן האילן. אמנם, צורת הביצוע של הפעולה שונה מאשר בזורע, אבל תכליתה היא כשל הזורע: להצמיח את האילן ולגדלו — לכן גם היא אב מלאכה.<sup>64</sup> אבל אם המלאכה דומה לאב רק בפעולה, ולא בתכלית — הרי היא תולדה. כגון: מי ששף ברזל או מתכת וטוחנו, שדומה בצורת הפעולה לטוחן גרעינים; אבל תכליתה שונה מתכלית טחינת גרעינים, שהרי אינו מתכוון לאכילה, אלא לשימושים אחרים — הרי זו תולדה.

הבעייתיות הכרוכה בהבחנת ההבדלים בין אב לתולדה, ניתן לראותה בשיטות הראשונים השונות בברייתא בשבת עג ע"ב: "תנא, הזורע והזומר והנוטע והמבריק והמרכיב כולן מלאכה אחת הן". לפי הירושלמי הנ"ל (שבת פ"ז ה"ב, ט ע"א), הזורע לבד הוא האב, וכל היתר הן תולדות. הגאונים<sup>65</sup> מוסיפים, שלפנינו גם דוגמה לתולדה של תולדה. שהרי, לדברי הבבלי שם, הזומר חייב משום נוטע, והנוטע, המבריק והמרכיב חייבים משום זורע. לפי זה, הנוטע הוא תולדה של זורע, והזומר הוא תולדה של תולדה. לעומת זאת דעת הרמב"ם, כאמור, היא שהזורע, הנוטע, המבריק והמרכיב והזומר — כל אלו אב אחד הן מאבות המלאכה.<sup>66</sup> אחרים נוקטים שיטות ביניים. לדעת רש"י: זורע, נוטע, מבריק ומרכיב — אבות, אבל זומר תולדה.<sup>67</sup> ואילו לשיטת הריטב"א ותלמיד הר"ן: זורע ונוטע — אבות; מבריק, מרכיב וזומר — תולדות.<sup>68</sup>

63 ראה: רמב"ם, הלכות שבת פרק ז; רמב"ם, פירוש המשנה, שבת ז, ב; "חידושי הרמב"ם" (מביאור על הרמב"ם שנמצא במצרים), שנדפסו בסוף קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיה, תרי"ט, עמ' 59; מגיד משנה, הלכות שבת פ"ז ה"ד.

64 "אמנם דוקא אם עשה את הפעולה באותו גוף, שמתכוין בו התכלית. אבל אם עשה את הפעולה בגוף אחר, כגון המשקה צמחים ואילנות, ואף על פי שההשקאה דומה למלאכה שבמשכן בתבלית, שכונתו בה שיגדלו הצמחים, על כל פנים מצאנו שאינו עושה את הפעולה בגוף הצמחים אלא במים, להכי הוי תולדה" — כלכלת שבת, שם.

65 ראה לעיל הע' 56, בה נמנו הגאונים והראשונים שסוברים כירושלמי.

66 כך גם דעת הסמ"ג, לאוין סה, והגר"א בשנות אליהו לשבת ז, ב.

67 ראה שבת עג ע"ב רש"י ד"ה כולן מלאכה אחת: "דזומר נמי לצמוחי אילנא הוא". אך פעולה זו הפוכה מפעולת הנוטע, המבריק והמרכיב. ברם במלאכות אחרות נראה שרש"י נוקט שיטת הירושלמי. עיין רש"י שבת מו ע"ב ד"ה איסורא: "חופר — תולדה דחורש"; ושם עג ע"ב ד"ה תולש: "תולדה דקוצר"; ושם ד"ה המנפט: "תולדה דדש". לעומת זאת, בחולין יד ע"ב כותב רש"י: "סחיטה אב מלאכה הוא". אך השווה רש"י ביצה ג ע"א ד"ה שמא יסחוט ושבת קמג ע"ב ד"ה אין סוחטין, שסחיטת פירות — תולדה היא.

68 ראה: חידושי הריטב"א לשבת עג ע"ב, מהדורת ש"ז רייכמן, עמ' שנג; חידושי הר"ן (השייכים לתלמיד הר"ן) לשבת עג ד"ה זומר. אולם עיין: ריטב"א שם ד"ה החורש והחופר והחורן: חידושי הר"ן שם ד"ה תנא הקוצר והבוצר וכו'. "פי' כולן אבות הן, אלא שהם מענין אחד וכו'. וכן פי' רבינו יהונתן דכולן קוצר הוא, אלא שאין שם זה נופל על זה, ואבות הן כל אחת ואחת, ולא תולדות וכו'". וכן עיין שם ד"ה המנפץ.

חלוקת המלאכות לאבות ולתולדות, כינוייהן השונים, עוררה את האמוראים לחפש הבדלים הלכתיים ביניהן, אף-על-פי שמבחינת איסורן ועונשן שוות הן זו לזו. התלמוד בבבא קמא ב ע"א דן בשאלה: "ומאי איכא בין אב לתולדה?" התשובה הניתנת: "נפקא מינה, דאילו עבד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מיחייב אכל חדא וחדא, ואילו עבד אב ותולדה ידיה לא מיחייב אלא חדא", דהיינו רק על אב המלאכה, אבל לא על התולדה שלו.<sup>69</sup> אחדים מן הראשונים העלו והציעו הבדל הלכתי נוסף בין אב לתולדה: לעניין התראה. העובר על אב מלאכה מתרים אותו בשמו, ואילו העובר על תולדה אין להסתפק בהתראה באזכור איסור התולדה, אלא יש לציין את שיוכו לאב המלאכה. למשל: הזורע בשבת מתרים בו 'אל תזרע בשבת', אולם הזומר בשבת חייבים להתרות בו 'אל תזמור, כי מלאכת הזומר היא תולדה של הזורע'.<sup>70</sup>

מכיוון שסינופה של תולדה לאב מלאכה נקבע לפי תכליתה, הרי שינוי מטרתה של הפעולה על-ידי מפעילה גורם לשנוי בשיוכה של הפעולה לאב המלאכה. למשל, בשבת יב, ב שנינו: "החורש — כל שהוא (חייב), המנכש והמקרסם ("הקוצץ את הענפים היבשים מן האילן") והמזרד ("הקוצץ מן האילן ענפים לחים") כל שהוא — חייב". טעם החיוב תלוי בכוונתו, במטרתו, של המקרסם והמזרד: "אם היה מתכוין להשתמש במה שכרת, הרי זה מאבות מלאכת הקוצר, ואם היה מתכוין לתקון הצמח כדי שיגדל ויפרה, כדרך שעושים בזמירת הגפנים, הרי זה זורע", "ואם מזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע, הרי זה תולדות חורש".<sup>71</sup>

בהמשכה של המשנה נאמר: "המלקט עצים ("מן האילן") — אם לתקן כל שהן, אם להיסק — כדי לבשל ביצה קלה". כלומר, גם השיעור שבגללו מתחייב המלקט תלוי במטרת פעולתו: אם ליקט כדי לתקן את הקרקע או את האילן — שיעורו בכל שהוא, וחייב משום זורע או חורש. אבל אם ליקט כדי להסיק בהם את תנורו, שיעורו כדי לבשל ביצת תרנגולת, וחייב משום מעמר.<sup>72</sup> ולא זו בלבד, אלא אדם העושה מלאכה אחת בעלת שתי תכליות, שתי מטרות, המתייחסות לשני אבות מלאכה, הרי היא תולדה של שניהם, ומתחייב כאילו עבר על שני איסורים החלוקים זה מזה. בבבלי שבת עג ע"ב אומר רב כהנא: "הזומר ("להצמיח הגפן") וצריך לעצים ("להסקה") חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע (זורע)".<sup>73</sup>

69 סוגיה זו מאוחרת ולדעת ר"א ווייס היא סבוראית; ראה: היצירה של הסבוראים, ירושלים, תשי"ג, עמ' 12. גם הסוגיה המקבילה לה בשבת צו ע"ב היא מאוחרת, וכנראה העברה מבבא קמא ב ע"א.

70 ראה בתוספות: שבת עג ע"ב ד"ה משום זורע, צו ע"ב ד"ה ולר' אליעזר, בבא קמא ב ע"א ד"ה ולר"א. התוספות מתלבטים בשאלה זו. אולם עיין תוספות רי"ד למועד קטן ב ע"ב ד"ה משום מה, ובשיטה למועד קטן לתלמידו של רבנו יחיאל מפריס, חלק ראשון (נדפסה בכתבי מכון הרי פישל) עמ' י, ד"ה משום, שכתבו כך במפורש.

71 ראה פירוש המשניות להרמב"ם למשנה זו, רמב"ם הלכות שבת פ"ח ה"א ובית הבחירה למשנה הנ"ל. אולם בירושלמי שבת פ"ז ה"ב (הוצאת דפוס גלעד, עמ' 35) נאמר "המקרסם והמזרד... וכל דבר שהוא להבחיל את הפרי, חייב משום זורע".

72 ראה פירוש המשניות להרמב"ם למשנתנו.

73 במה דברים אמורים? בתולדה שכלולים בה שני עניינים, שתי תכליות. אולם אם התכלית היא אחת, אלא שהיא דומה למלאכות אחדות, אינו חייב אלא אחת. ראה חידושי הרמב"ן לשבת עד ע"ב ד"ה והא, מהדורת ר"מ הרשלר, עמ' רסב ובהערות המהדיר שם. ועיין שביתת שבת לר"י מאלצאן, ירושלים, תרע"ג, עמ' יד ד"ה נראה. — כיוצא בו יש שבפעולה אחת יתחייב על שני אבות מלאכות: המדליק אש הכיריים כדי להתקין את המאכל, חייב משום מבעיר ומשום מבשל.

## ז. תנאים מגבילים לאיסור המלאכה ולחיוב עליה

עם קביעתה של רשימת ל"ט אבות המלאכות, הסמכתה על עבודות המשכן וחלוקתן של שאר המלאכות לסוגים שונים לפי דמיוןן אל האבות, מצינו בדברי חז"ל תנאים מגבילים, הקובעים את אופן עשייתן של המלאכות כדי שיתחייב עליהן בעונשים האמורים בתורה.<sup>74</sup>

1. אין אדם מתחייב באיסור שבת, אלא אם כן עשה את המלאכה כדרך שרגילים לעשותה כדרכה אבל אם עשה בשינוי, שלא כדרכה, פטור. כך שנינו בשבת י, ג:

המוציא ("חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים") בין בימינו, בין בשמאלו, בתוך חיקו, או על כתפו — חייב, שכן משא בני קהת. [המוציא] כלאחר ידו ("על גב ידו"), ברגלו, בפיו ובמרפקו, באזנו ובשערו, ובפונדתו (=אבנט ובו כיס לכסף) ופיה למטה, בין פונדתו לחלוקו ובשפת חלוקו, במנעלו, בסנדלו — פטור, שלא הוציא כדרך המוציאין.<sup>75</sup>

בדומה לזה נאמר שם יב, ה: "כתב... לאחר ידו" ("בגב ידו, שהפך ידו וכתב"), ברגלו, בפיו ובמרפקו... — פטור.<sup>76</sup> הצד השווה שבהן, מכיוון שהמלאכה בוצעה בשינוי, שלא באורח עשייתה הרגיל — פטור. אמנם חכמים אסרו גם מלאכה הנעשית בשינוי, אולם אין בזה איסור דאורייתא.

כיוצא בו שנינו בשבת י, ו:

הנוטל צפרניו זו בזו, או בשניו, וכן ("התולש") שערו ("בדו"), וכן שפמו, וכן זקנו, וכן הגודלת ("הקולעת שער האשה"), וכן הכוחלת ("עיניה בכחול"), וכן הפוקסת ("נותנת צבע על פניה") — ר' אליעזר מחייב, וחכמים אוסרים משום שבות.

חכמים פוטרים מעונש מיתה או מחטאת, מפני שלדעתם אין להכליל את הפעולות הללו לא באבות המלאכות ולא בתולדותיהן: כי אין גזירה בציפורניים ובשיניים, ואין צביעה בעור האדם ואין בניין בשערות ראש האשה.<sup>77</sup> לדעת החכמים, פעולות אלו אסורות רק משום שבות.

אולם מן העובדה שר' אליעזר בן הורקנוס חולק על ההלכות הללו ומחייב גם על מלאכה הנעשית בשינוי,<sup>78</sup> נראה שההלכה הקדומה ובעקבותיה ר' אליעזר, אשר עליו נאמר כי "לא

74 תנאים וכללים, המעלים עקרונות ומושגים הלכתיים מופשטים, נקבעו בדרך-כלל עם התפתחות לימוד התורה מלאחר החורבן ואילך, והם פרי העיון השיטתי בבתי המדרש של התנאים והאמוראים.

75 אולם עיין תוספתא שם פ"ט (פ"י) ה"ח: "המתכוין להוציא בפונדתו ופיה למטה, ר' יהודה מחייב". וראה בבלי שם צב ע"ב.

76 השווה גם תוספתא שבת פ"ט (פ"י) ה"ד.

77 ראה: בבלי שם צד ע"ב-צה ע"א, במפרשים; ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 209-212.

78 עיין גם משנת שבת יב, ד ובמקבילות: "המסרט על בשרו, ר' אליעזר מחייב חטאת, ור' יהושע פוטר" ("לפי שאין דרך כתיבה בכך"). ביצה לג ע"ב ובמקבילות: "ואם קטמו לחצוץ בו שניו ולפתוח בו דלת, בשוגג בשבת חייב חטאת... דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות" (מפני ש"קטימה תיקון כלאחר יד הוא"). — מלאכה הנעשית בשבת על-ידי שינוי, כלאחר יד, פטורה מפני "שמלאכת מחשבת אסרה תורה". ראה: שולחן ערוך, אבן העזר, סי' קכג, סעיף א; חלקת מחוקק, ס"ק ה; פרי חדש, סוף סעיף א. ומכיוון שר' אליעזר "לית ליה דרב נחמן, דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא משמע ההוא דרשא" (רש"י כריתות יט ע"א ד"ה מיבעי ליה), מסתבר שר' אליעזר מחייב גם על מלאכה הנעשית בשינוי. ראה מש"כ: משנתו של ר' אליעזר (לעיל הע' 2), עמ' 112-115.

אמר דבר שלא שמע מפי רבו,<sup>79</sup> לא הבחינה בין מלאכה הנעשית כדרכה לבין מלאכה הנעשית שלא כדרכה, וחייבה על שתיהן. ההבחנה בין מלאכה הנעשית בצורתה הטבעית לבין מלאכה הנעשית בשינוי, נקבעה רק לאחר שהוגדרה רשימת ל"ט אבות המלאכות, ובהתאם למגמה הכללית הבולטת בכמה מדיני שבת: לצמצם את מספר המלאכות שחייבים עליהן מיתה.

מגמה זו — צמצום איסורי שבת שחייבים עליהם מיתה על-ידי התניית חיוב העונש בתנאים מגבילים — משתלבת היטב במגמה הכללית במקורות חז"ל לצמצומו של עונש מיתה בידי בית-דין כמעט עד לביטולו.

2. תנאי נוסף לאיסור המלאכה מן התורה הוא שהמלאכה תהיה צריכה לגופה. כלומר, שהאדם יתכוון במעשה המלאכה לאותה תכלית שהיא תכליתה הרגילה והמקובלת של המלאכה.<sup>80</sup> אבל העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה, היינו אם כוונתו של העושה היא למטרה השונה ממטרתה הרגילה של המלאכה — הרי הוא פטור. למשל: המכבה את הנר מפני שהוא חס עליו (אם לאחר שכלה השמן מן הנר, מתיירא הוא שמא יבקע), או מפני שהוא חס על השמן או על הפתילה (כי ברצונו לשמרם כדי להשתמש בהם פעם נוספת) — פטור, שהרי אינו צריך כלל את גוף הכיבוי.<sup>81</sup> הכיבוי הוא רק אמצעי לשמור על הנר, על השמן או על הפתילה שהוא זקוק להם. לכן מלאכתו, מלאכת הכיבוי, נקראת מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכן החופר בור בשבת ואינו צריך לבור עצמו, לגופו של הבור, אלא לעפר הבור — פטור.<sup>82</sup> כי בורות נחפרים כרגיל לצורך גופם, ולא לצורך עפרם.<sup>83</sup> אולם הלכה זו איננה נחלת כלל החכמים. הלכה זו מיוחסת לר' שמעון בן יוחאי (אמצע המאה השנייה) מתלמידי ר' עקיבא. בשבת י, ה שנינו: "המוציא... (מרשות היחיד לרשות הרבים) את המת במטה, חייב... ור' שמעון פוטר" ("משום שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, כלומר, שאינו מוציא את המת משום שהוא צריך לו או לכזית ממנו ברשות הרבים, אלא שהוא רוצה לסלקם מפניו ולפנות את ביתו מהם"). אולם תנא קמא, אשר לדברי התלמוד בכמה מקומות הוא ר' יהודה,<sup>84</sup> חולק וסובר, כי גם על מלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים.<sup>85</sup>

79 ראה תוספתא יבמות פ"ג סה"ד, בבלי יומא סו ע"ב, סוכה כז ע"ב-כח ע"א.

80 עיין שבת צד ע"א תוספות ד"ה רבי שמעון: "נראה לי דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה המלאכה, ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכים לה במשכן, אלא לענין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו". אולם עיין שבת צג ע"ב רש"י ד"ה ורבי שמעון: "דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא לסלקה מעליו, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה, הלכך לאו מלאכת מחשבת היא לר' שמעון". השווה: חגיגה י ע"א רש"י ד"ה שאינה צריכה לגופה, תוספות שם ע"ב ד"ה מלאכת מחשבת, חידושי הרמב"ן לדף צד ע"ב ד"ה פירוש מלאכה שאינה צריכה לגופה.

81 ראה שבת ב, ה, בכבלי שם לא ע"ב.

82 ראה חגיגה י ע"א ברש"י ובתוספות שם, שבת עג ע"ב וביצה ח ע"א.

83 ראה שבת צד ע"א תוספות ד"ה ורבי שמעון: "במשכן היו צריכים לגומא לנערץ בה".

84 ראה שבת עג ע"ב, ובמסורת הש"ס נרשמו המקבילות. במשנתנו לא נזכר במפורש שר' יהודה סובר, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה. אולם רש"י בכמה מקומות (למשל: שבת יב ע"א ד"ה הא רבי יהודה, שם עג ע"ב ד"ה לרבי יהודה, ועוד) והתוספות בדף צד ע"א ד"ה את המת כותבים, שמן המשנה בפ"י מ"ה המוציא את המת במטה חייב ור' שמעון פוטר, "קים לן בכל דוכתא דאית ליה לר' יהודה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, דמסתמא תנא קמא דר' שמעון הוא ר' יהודה, כי ההיא

אכן הרמב"ם (הלכות שבת פ"א, ה"ז) פסק כר' יהודה, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה. אולם רוב הראשונים; רבנו חננאל, הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א ועוד, הכריעו שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור מן התורה, אבל אסור מדרבנן.<sup>86</sup> ולא זו בלבד, אלא שבין ל"ט אבות מלאכות נמנות מלאכות שאינן צריכות לגופן, ואף-על-פי-כן חייבים עליהן. הבורר: הנוטל את הפסולת מתוך האוכל כשהם מעורבים זה בזה; וכן הזורה: המפזר את התבואה ברחת לרוח כדי להרחיק ממנה את המוץ — שתיהן הן מלאכות שאינן צריכות לגופן, שהרי הבורר והזורה אינם צריכים כלל לפסולת או למוץ, אלא לאוכל ולתבואה, ובכל זאת חייבים עליהן. וזה לשון ר' זרחיה הלוי מלוניל (המאה השתים-עשרה) בחיבורו "המאור הקטן" לשבת קו ע"א:

כל שלשים ותשע מלאכות שהיו כנגדן במשכן, כולן היה בהם צורך לגופן, חוץ מן הזורה והבורר, שהוא זורה המוץ מן הגורן ובורר את הצורות מן הכרי, וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוץ והצורות, וכן חייב עליהן ועל כל התולדות שלהן, אבל שאר מלאכות עיקר הוא לצורך גופן.

לדעת הרז"ה, מכיוון שכך היתה המלאכה במשכן — זוהי הגדרת עיקר המלאכה, וחייב הבורר והזורה מן התורה אף שהן מלאכות שאינן צריכות לגופן.<sup>87</sup> אף על מלאכת הגוזז את הצמר, הנמנית עם ל"ט האבות, חייב מן התורה, לא רק כאשר הוא זקוק לצמר או לשיער הנגזז,<sup>88</sup> אלא גם כשאינו צריך לצמר או לשיער, אף-על-פי שלכאורה זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. לדעת רוב הראשונים, הגוזז את הצמר או את השיער כדי לייפות או להתייפות, אף-על-פי שאינו צריך לצמר ולשיער — חייב.<sup>89</sup>

דלעיל". ועיין ברבנו חננאל (בדפוס וילנא דף צו ע"א): "פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון בהדיא לא אשכחן היכא פליגו, אלא מדוקייהו שמעינן הכא".

85 עיין שבת ט, ו: "ר' יהודה אומר: אף המוציא משמשי עבודה זרה כל שהוא, שנאמר (דברים יג, יח) לא ידבק בך מאומה מן החרס" ("הרי שהכתוב מחשיב אפילו כל שהוא לעבור עליו בלאו של לא ידבק"). מכאן אפשר לכאורה להוכיח, שר' יהודה סובר, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, שהרי את משמשי עבודה זרה אלה הוא רוצה לסלק מן הבית. אולם עיין תוספות יום טוב שם.

86 ראה חידושי הרשב"א לשבת צד ע"ב ד"ה ולענין מחלוקת, ובנושאי כליו של הרמב"ם שם. ועיין שבת קמא ע"ב: "רבא כר' שמעון סבירא ליה דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור". ושם קנז ע"א: "בכל השבת כולה הלכה כר' שמעון".

87 אולם עיין חידושי הרמב"ן לשבת קו ע"א (מהדורת ר"מ הרש"ל, ראש עמ' שנט) שכותב, כי הזורה והבורר נקראים מלאכה הצריכה לגופה, כנראה משום שהמלאכה בבורר איננה ברירת הפסולת, אלא תיקון האוכל. וכן — הזורה, המלאכה איננה בזריית המוץ, אלא בתיקון הגורן. ראה אגלי טל לר' אברהם מסאכאטשאב, מלאכת זורה, סי' א, ס"ק ו, ירושלים, תש"ך, עמ' 131. ועיין מגן אבות לר' מרדכי בנעט, על מלאכת הזורה (דפוס-צילום ירושלים, תשכ"ח, עמ' 5), שכתב: "כיון שכל תבואה יש לה מוץ ואי אפשר בענין אחר, על כן ככהאי גוונא הוי ליה כמלאכה שצריכה לגופה". — הדברים האמורים על הזורה והבורר חלים גם על מלאכת המרקד, אף היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ראה ספר קובץ על יד, על הרמב"ם, הלכות שבת פ"ז ה"א, שנדפס בסוף משנה תורה להרמב"ם.

88 ראה רמב"ם, הלכות שבת פ"ט ה"ז.

89 עיין חידושי הרמב"ן לשבת קו ע"א הנ"ל, וחידושי הר"ן (=תלמיד הר"ן) לדף צד ע"ב, ד"ה מחלוקת: "פי' רש"י ז"ל משום גוזז, שאע"פ שאינו צריך לגזיזה, הואיל והוא צריך ליפות עצמו בגזיזה זו, אף בזה חייב משום גוזז". וראה שו"ת הריב"ש, סי' צד (דפוס למברג, תקס"ה, עמ' קכג) הכותב: "הנטילה היא המלאכה", "גזיזה היתה במשכן לא לצורך הצמר והשער, רק לצורך העור, כגון בעורות תחשים, ועל כן חייב כל שהוא לצורך גופו".

בשבת י, ו שנינו: "הנוטל צפרניו זו בזו, או בשניו, וכן שפמו, וכן זקנו... ר' אליעזר מחייב, וחכמים אוסרים משום שבות". נראה שר' אליעזר איננו מבחין בין מלאכה הצריכה לגופה למלאכה שאיננה צריכה לגופה, ומחייב גם על מלאכה שאיננה צריכה לגופה. שאם לא כן, משום מה חייב הנוטל ציפורניו, שערו וזקנו, הלוא הן מלאכות שאינן צריכות לגופן?<sup>90</sup>

כך ניתן להסיק גם מברייתא בשבת קז ע"ב: "הצד פרעוש בשבת, ר' אליעזר מחייב, ורבי יהושע פוטר". והרי צידת פרעוש היא כרגיל שלא לצורך, וצידתו היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובכל זאת מחייב ר' אליעזר עליה.<sup>91</sup>

מסתבר אפוא שר' יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, מהלך בשיטת ר' אליעזר, שלא הבחין בין מלאכה הצריכה לגופה למלאכה שאינה צריכה לגופה. ואכן, ר' יהודה קיבל את עיקר תורתו מאביו ר' אילעאי, שנמנה עם תלמידיו המובהקים של ר' אליעזר. כדברי התוספתא בזבחים סוף פ"ב ובמקבילות: "מפני שיהודה תלמידו של אילעאי, ואילעאי תלמידו של ר' אליעזר, לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעזר".

הטעם לפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא, לדברי הבבלי בחגיגה י ע"א וע"ב, ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה".<sup>92</sup> כלומר, רק מלאכת אומנות אסרה התורה בשבת, לפיכך כל מלאכה שאיננה נעשית באופן שנעשית מלאכת מחשבת, איננה אסורה מן התורה, וכבר עמד רש"י בכריתות יט ע"א על כך "דר' אליעזר לית ליה דרב נחמן דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא משמע ליה ההיא דרשא". מסתבר אפוא, שר' אליעזר, בעקבות ההלכה הקדומה, לא הכיר במושג "מלאכת מחשבת" לעניין שבת, ולא הבדיל כלל בין מלאכה שצריכה לגופה למלאכה שאינה צריכה לגופה, וחייב על שתיהן.<sup>93</sup>

3. אין אדם מתחייב על עשיית מלאכה בשבת, אלא אם כן היתה לו כוונה לעשותה. אבל אם עשה את המלאכה שלא בכוונה או כ"מתעסק": בין שהתכוון לעשות מעשה מותר, ובשעת עשייתו נעשתה המלאכה האסורה; ובין שהתכוון לעשות מלאכה אסורה ונעשתה מלאכה אסורה אחרת, שלא התכוון לה; ואף אם נעשתה המלאכה האסורה שהתכוון לה, אלא שהיא בוצעה בסדר אחר או בגוף אחר, שלא כפי שחשב תחילה — פטור.<sup>94</sup>

אמנם, תנאים חלוקים בהלכות אלו: "ר' יהודה אומר: כל הכלים אין נגררין, חוץ מן העגלה מפני שהיא כובשת" (משנה ביצה ב, י). וכנגדו "ר' שמעון אומר: גורר אדם מטה,

90 לדברי התלמודים, שם, המחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים היא רק בנוטל ציפורניו ושערו ביד, אבל בכלי גם חכמים מחייבים. ובבבלי צד ע"ב מובאת תוספתא: "ומודים חכמים לר' אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות אפילו אחת חייב". הרשב"ם במכות כ ע"ב ד"ה במלקט, והתוספות בשבת שם ד"ה אבל בכלי, פירשו שהלכות אלו הן אליבא דר' יהודה, המחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה. אולם ראה לעיל ובהערה הקודמת.

91 עיין רש"י ותוספות שבת קז ע"א ד"ה שלא לצורך, ואבני נזר לר' אברהם מסאכאטשאב, חלק א, סי' רנב, ס"ק ד-ה.

92 ראה רש"י ביצה יג ע"ב: "מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה, שנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל, והתם מלאכת מחשבת כתיב". והשווה רש"י חגיגה י ע"ב ד"ה מלאכה.

93 אגב, המונח "מלאכה שאינה צריכה לגופה" איננו מצוי כלל במשנתנו. הוא מופיע לראשונה בתורתם של אמוראים, בדומה לכמה וכמה מושגים, מונחים וכללים שנוצרו בתקופת האמוראים. על יצירת מושגים והשפעתם, ראה: ר"ב דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב, תשכ"ו. עמ' 142 ואילך.

94 ראה רמב"ם, הלכות שבת פ"א, הלכות ה, ח-יא, נושאי כליו וראב"ד שם.

כסא, ספסל וקתדרה אצלו בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב" (תוספתא שם פ"ב ה"ח). ר' יהודה אוסר לגרור, שמא על-ידי גרירתו יחפור חריץ בקרקע, וחפירה בקרקע אסורה כתולדה של חורש. לדעתו, דבר שאין מתכוון אסור מן התורה,<sup>95</sup> ולכן אסורה הגרירה אף-על-פי שאיננו מתכוון לעשות חריץ. אבל ר' שמעון סובר, שמלאכת שבת אינה אסורה, אלא אם כן מתכוון לעשות את המלאכה האסורה. לכן אם לא התכוון לעשות חריץ, מותר לגרור מיטה, כיסא וספסל בשבת וביום טוב.<sup>96</sup>

כן מצינו מחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע בכריתות ד, ג: "אמר ר' יהודה: אפילו נתכון ללקט תאנים ("בשבת") ולקט ענבים, ענבים ולקט תאנים; שחורות ולקט לבנות, לבנות ולקט שחורות — ר' אליעזר מחייב, ורבי יהושע פוטר". ר' אליעזר מחייב, כי "עשה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה" (ויקרא ד, כב), שהרי התכוון ללקט בשבת וליקט. אולם ר' יהושע פוטר, לפי שלא נעשתה כוונתו, שהרי בשעת לקיטתו התכוון ללקט פרי אחר, ולא את הפרי שליקט.<sup>97</sup>

לדברי הבבלי, שבת קיא ע"ב וכתובות ו ע"א, חלוקים רב ושמואל כדברי מי ההלכה: רב אמר הלכה כר' יהודה, ושמואל אמר הלכה כר' שמעון.

ברם אמוראים אחרונים, רב אחא ורבינא, מכריעים בשבת קנז ע"א להיתר, כר' שמעון: "בכל השבת כולה הלכה כר' שמעון, (חד אמר) לבר ממוקצה מחמת מיאוס... וח"א... לבר ממוקצה מחמת איסור...". כן קובע הבבלי, שבת צה ע"א ועירובין ק ע"ב: "והאידנא דסבירא לן כר' שמעון ("דדבר שאין מתכוין מותר"), שרי אפילו לכתחילה". ובמחלוקות שבין ר' אליעזר ור' יהושע, ההלכה היא, כידוע, כר' יהושע.<sup>98</sup>

טעם לפטור המתעסק בשבת במלאכה מותרת ועלתה בידו מלאכה אסורה, נתן רב נחמן בשם שמואל: "מתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה; מתעסק בשבת פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה" (כריתות יט ע"ב, סנהדרין סב ע"ב). כלומר, אדם האוכל חלב שלא

95 עיין חידושי הרשב"א לשבת קלג ע"א ד"ה אמר אביי: "ומהכא שמעינן דדבר שאין מתכוין לר' יהודה אסור מדאורייתא". וכן: חידושי הריטב"א ליומא לד ע"ב ד"ה קרא למה לי; המאירי לשבת צה ע"ב, מהדורת ר"ש לנגה, עמ' 356, שטה מקובצת לכתובות ה ע"ב, הוצאת ציוני, תל-אביב, תשט"ז, עמ' קכב, ועוד. אולם שיטת התוספות בשבת מא ע"ב ד"ה מיחם, ביומא לד ע"ב ד"ה הני מילי וכריתות כ ע"ב ד"ה סבירא ועוד, שגם לר' יהודה דבר שאינו מתכוון מותר מן התורה, ואיננו אסור אלא מדרבנן.

96 בבבלי שבת כב ע"א, ושם צוינו המקבילות, מובאים דברי ר' שמעון בזה הלשון: "גורר אדם מטה, כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ". אך בירושלמי שבת פ"ג ה"ג, ו ע"א הגירסה: "דתני לא יגרור אדם את המטה ואת הכסא ואת הקתדרה מפני שהוא עושה חריץ, ור' שמעון מתיר", בלי "ובלבד שלא יתכוין" וכו'. וכן בתוספתא אין "ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ". ועיין ר"ח אלבק בהשלמות למשניות, סדר זרעים, עמ' 370–372, שלר' שמעון אף-על-פי שהוא ודאי עושה חריץ מותר, כי עשיית חריץ איננה אסורה, אלא משום טלטול ממקומו, ולא משום תולדה דחורש או בונה. וכאשר מזיז את העפר על-ידי גרירה, הרי זה טלטול מן הצד, ואין שמו טלטול. לדברי ר"ח אלבק, אין הירושלמי יודע על תנאים הסוברים שדבר שאין מתכוון מותר. עי"ש. — למשנת ביצה הנ"ל, עיין: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 715.

97 בכריתות כ ע"א מעמיד התלמוד את דברי ר' יהודה שנתכוון ללקוט תחלה תאנים ואחר-כך ענבים, ונהפך לו הדבר וליקט תחילה ענבים ואחר-כך תאנים וכו'. גם בזה פוטר ר' יהושע, לפי שלא ליקט כסדר שחשב. וראה רמב"ם, הלכות שבת, פ"א ה"ט.

98 ר' אליעזר שמותי הוא. ראה: שבת קל ע"ב: נדה ז ע"ב, ברש"י ובתוספות שם; ירושלמי ביצה פ"א ה"ד, ס ע"ג; שם פ"ד ה"ז, סב ע"ד; תרומות פ"ה ה"ב, מג ע"ג; סוכה פ"ב ה"ח, נג ע"ב; שביעית פ"ט ה"ו, לט ע"א; יבמות פ"ג ה"ו, יג סע"ד; נזיר פ"ו סה"א, נה ע"ד.

בכוונה, כי היה סבור ששומן לפניו; או איש הבא על אשה, האסורה עליו כערווה, בחשבו שהיא אשה המותרת לו — חייב חטאת, שכן נהגה. אולם המתעסק, העושה בשבת בטעות מלאכה שלא התכוון לעשותה, כגון המתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר — פטור מן החטאת, מפני שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, היינו מלאכה "שחשב ונתכוון למלאכה זו".<sup>99</sup>

העובדה, שהאזהרה על איסור מלאכה בשבת בפרשת ויקהל (שמות לה, ב ואילך) הוסמכה והוקדמה לציווי על הקמת המשכן, שימשה לחכמים יסוד להקיש מלאכת שבת למלאכת המשכן, אשר למענה נזקקו "לחשוב מחשבות" ו"לעשות בכל מלאכת מחשבת" (שם לה, לב–לג). וכך דרשו חז"ל: "מה מלאכה האמורה במשכן מלאכה שיש עמה מחשבה, אף מלאכה האמורה כאן מלאכה שיש עמה מחשבה".<sup>100</sup> מסיבה זו מבחין גם רבה בבבא קמא כו ע"ב בין חיוב נזיקין לחיובי שבת: "היתה אבן מונחת לו בחיקו, ולא הכיר בה מעולם (או אם הכיר בה ושכחה), ועמד ונפלה, לענין נזיקין (אם הזיקה אדם או כלים) — חייב... לענין שבת ("אם העביר אותה ארבע אמות ברשות הרבים, או עשה חבורה בנפילתה") — (פטור מחטאת, כי) מלאכת מחשבת אסרה תורה".

התניית חיוב איסורי מלאכה בשבת ב"מלאכת מחשבת", נתפרשה בבבלי לא רק כדרישה לכוונה מפורשת ומיוחדת, אלא גם בצורך ל"מלאכת אומנות".  
בביצה יג ע"ב דן הבבלי במשנת מעשרות ד, ה: "המקלף שעורים" ("שמסיר קליפתם העליונה") מקלף אחת אחת, ואוכל (בלי לעשרם, שאכילת עראי היא). ואם קלף ונתן לתוך ידו, חייב ("במעשר, דהוי ליה קבע"). אולם לענין שבת אינו כן, אלא מקלף אדם שעורים ומקבצם לתוך ידו, ואין בזה משום איסור מלאכה בשבת. ראייה לדבר, "דהא רב מקלפא ליה דביתהו (בשבת) כסי כסי, ור' חייא מקלפא ליה דביתהו כסי כסי". על זה שואל התלמוד: "מי איכא מידי דלגבי מעשר חשבת ליה גמר מלאכה, לקובעו למעשר, וגבי שבת לא חשבת ליה גמר מלאכה, לענין אסור מלאכה".<sup>101</sup> ותשובת הבבלי: "מלאכת מחשבת אסרה תורה". כלומר, "לגבי מעשר חשיב הקילוף מלאכה, אבל לענין שבת לא חשיב מלאכה, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, מלאכה הצריכה אומנות, וקילוף אינו צריך אומנות".<sup>102</sup>

99 בכריתות יט ע"א אנו למדים פטור מתעסק מן הכתוב "אשר חטא בה" (ויקרא ד, כג) — עד שיתכוון למלאכה זו, פרט למתעסק בדבר זה, ועלתה בידו דבר אחר. עיין תוספות סנהדרין סה ע"ב ד"ה להגביה, שהקשו למה ליה לשמואל במתעסק בשבת טעמא ד"מלאכת מחשבת", תיפוק ליה מ"אשר חטא". אולם נראה שהלימוד מ"אשר חטא" הוא תנאי, ואילו "מלאכת מחשבת" הוא אמוראי, כללי ומקיף, אשר יושם לענין מתעסק.

100 מדרש הגדול לשמות יב, טז, מהדורת מרגליות, עמ' קצד. אולם השווה מכילתא דרשב"י, עמ' 19: "מה מלאכה האמורה במשכן מלאכה שיש עמה שאובה, אף מלאכה האמורה כאן מלאכה שיש עמה שאובה". ובתורת כהנים, אחרי, פרק ז, ח, על הכתוב וכל מלאכה לא תעשו (ויקרא טז, כט): "מה מלאכה האמורה במלאכת המשכן שיש עמה חשובה, אף מלאכה האמורה כאן שיש עמה חשובה". ראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 322 — על החילופים שאובה=חשובה, ועל "חשובה" כשם כמו "נבואה", "רפואה", כמוכן "מחשבה". אולם השווה "הך דהווה במשכן חשיבה" — בבא קמא ב ע"א, שבת צו ע"ב.

101 לשון המאירי בחידושיו לביצה יג ע"ב ד"ה אינו (ד"צ תל-אביב, תשט"ו, דף כז, עמוד ב).

102 עיין תוספות רי"ד, לר' ישעיה הזקן מטראני, לביצה יג ע"ב. נדפס ב"שיטת הקדמונים" על מסכת ביצה, ירושלים תשי"ט, עמ' סב.



כיוצא בו שנינו במעשרות א, ה-ו: "איזהו גרנן למעשרות" ("אימתי נגמרה מלאכתם של הפירות לענין תרומה ומעשרות") הקישואים והדלועים משיפקסו ("משיטול מהם בעל השדה את הפיקס"); ואם אינו מפקס — משיעמיד ערמה ("משיעשה מהם כרי")... הבצלים משיפקל ("משיקלף את הקליפות הרעות"), ואם אינו מפקל — משיעמיד ערמה. ואילו לגבי שבת נאמר בביצה יג ע"ב, כי "המעמיד ערמה בשבת פטור". למשל, אם הביא בצלים לביתו והעמיד מהם ערימה — פטור. והטעם הוא, כדברי הבבלי בביצה שם: "מלאכת מחשבת אסרה תורה", וזו אינה מלאכת מחשבת. "ואף על גב דלענין מעשר הוי העמדת ערמה מלאכה", אבל לעניין "שבת לא הוי מלאכה, דמלאכת מחשבת, שהיא מלאכת אומנות, אסרה תורה".<sup>103</sup>

המושג "מלאכת מחשבת אסרה תורה", ושימושו כקריטריון לחיוב עונש או קרבן על עשיית מלאכה בשבת, מופיע לראשונה בתורתם של אמוראי בבל. בעזרת מושג זה הוסבר בבבלי היסוד התיאורטי של הלכות שבת אחדות, נתבארו כמה מן ההלכות הקיימות ונוצרו הבחנות חדשות בעלות משמעות הלכתית.

אולם ההלכה הקדומה, המשתקפת בדברי ר' אליעזר ור' יהודה, לא הכירה כלל את המושג "מלאכת מחשבת אסרה תורה". היא אסרה לעשות מעשה, שבעקבותיו אפשר שתיעשה מלאכה אסורה, וחייבה את המתעסק במלאכת היתר שעלתה בידו מלאכת איסור, בניגוד להלכה המאוחרת שהתגבשה בדורות האמוראים, ואשר פטרה את העושה מלאכה שלא בכוונה או כמתעסק.

ברם מצינו שרבא מגביל את היתרו של ר' שמעון, שדבר שאין מתכוון מותר, רק למקרים שבהם אין זה ודאי שהמלאכה האסורה תבוא בעקבות עשיית מעשה מותר. אולם אם ברור שעל-ידי עשיית הדבר המותר תיעשה בהכרח מלאכה אסורה, גם ר' שמעון מודה שעל דבר שאינו מתכוון כזה — חייב.

הלכה זו שהיא חידושו של רבא — ואשר גם אביי קיבלה לאחר מכן<sup>104</sup> — מנוסחת בבבלי (שבת עה ע"א, ושם צוינו כל המקבילות) בצורה ציורית: "אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות". אביי ורבא שניהם אומרים, שר' שמעון מודה ב"כרות ראשו, ולא ימות". כלומר, אדם הכורת ראשו של בעל-חיים, ואומר שלא היתה בכוונתו להרגו — אלא להאכילו לכלב, או להוציא את דמו לדבר צורך, או לשעשע בו את הקטן — אין ממש בדבריו. היות שהדבר ברור, שאי-אפשר להשאר בחיים לאחר כריתת הראש, הרי זה כמתכוון להמיתו.<sup>105</sup> ואפילו ר' שמעון, הסובר כרגיל שדבר שאין מתכוון מותר, מודה שבמקרה כזה חייב.

103 כך פירש רש"י את הסוגיה, שהקושיה היא מהעמדת ערימה. וכן במאירי ובתוספות רי"ד הנ"ל. אולם ראה רבנו חננאל, שכתב שהקושיה היא מפיקוס: "הנה הפיקוס בקישואין הוא גמר מלאכה למעשרות. לגבי שבת שרי, דהא אנן מפקסינן ואכלינן בשבת, אלא בשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ולא קא מכוינן לפקוסי משום מלאכה, אלא לאכשורי אוכלא". לפי זה אין כאן קשר למלאכת אומנות, אלא לדבר שאין מתכוון.

104 ראה שבת קלג ע"א: "אמר מר: בשר, אף על פי שיש שם בהרת ימול — דברי ר' יאשיה. הא למה לי קרא, דבר שאין מתכוין הוא, ודבר שאין מתכוין מותר. אמר אביי: לא נצרכה, אלא לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור. רבא אמר: אפילו תימא ר' שמעון, מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. ואביי לית ליה האי סברא, והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? בתר דשמעיה מרבא — סברה!"

105 דומה, שהמושג "פסיק רישיה ולא ימות" לא מצוי בירושלמי.

בשבת קיא ע"א ובמקבילות נאמר: "האי מסוכריתא דנזייתא, אסור להדוקיה ביומא טבא". אסור ביום טוב לסתום בחזקה במטלית (ספוגה ביין) את פי החבית, מפני שפעולה זו היא "פסיק רישיה ולא ימות", שהרי בוודאי יבוא לידי סחיטת משקה, שהיא מלאכה האסורה בשבת.<sup>106</sup> ואף-על-פי שאין בכוונתו כלל לסחוט את היין מתוך המטלית, מודה ר' שמעון במקרה כזה שאסור.

כיוצא בו אוסר אביי — "לייט עלה אביי"<sup>107</sup> — לפתוח בשבת דלת כנגד מדורה הסמוכה לה כשרוח חזקה נושבת, משום שהיא מבעירה ומלבה את האור. אף-על-פי שאיננו מתכוון להגדיל את המדורה, הרי זה כפסיק רישיה ולא ימות, אשר גם ר' שמעון מודה שאסור, כי הפותח את הדלת בפני הרוח הנושבת, מלבה בפועל את האש (שבת קכ ע"ב). אולם חידוש זה של אביי ורבא עורר שאלות ובעיות בדורות שלאחריהם. בעקבותיהן העלו אחרוני האמוראים הבחנה בין "פסיק רישיה דניחא ליה", היינו מלאכה הנעשית כמתעסק, שלא בכוונה, אשר תוצאותיה נוחות לו, כדוגמאות הנ"ל, שליבוי האש במדורה וסחיטת היין רצויות לו, אשר בהן גם ר' שמעון מודה שאסור — לבין "פסיק רישיה דלא ניחא ליה",<sup>108</sup> היינו מלאכה הנעשית שלא בכוונה, והיא איננה נוחה לו, איננה מועילה לו, ואיננו נהנה ממנה, ולעתים אף איננו רוצה בה, כדוגמאות דלהלן, שבהן ר' שמעון מתיר. בתוספתא שבת פ"ח (פ"ט) ה"ב שנינו: "הצד חלזון והפוצעו" ("דוחקו בידיו שיצא דמו") הרי זה חייב שתי חטאות". לדעת הבבלי, שבת עה ע"א, שתיים אלו הן: "אחת משום צידה, ואחת משום פציעה".<sup>109</sup> על זה שואל הבבלי: "ולחייב נמי משום נטילת נשמה"? ורבא משיב: "מתעסק הוא אצל נטילת נשמה" ("כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר, ולא הוי מלאכת מחשבת, שאינו מתכוין שימות"). חוזר התלמוד ושואל: "והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות"? והתשובה: "שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל צביעה". כלומר, דם החלזון החי טוב מדם החלזון המת, ולא נוח לו שהחלזון ימות. אדרבא, הוא רוצה שימשיך לחיות, כדי שיהא מראה הדם המופק ממנו צלול. לכן, גם אם על-ידי פציעתו החלזון מת, הרי זה פסיק רישיה דלא ניחא ליה, ופטור לדברי הכל.<sup>110</sup>

וכן בשבת קג ע"א: התולש עשבים בשבת — אם תולש לאכילה, חייב משיתלוש שיעור

106 ליסודו של האיסור, אם משום מלכן או משום דש, ראה תוספות כתובות ו ע"א ד"ה מסוכרייתא. אולם עיין רבנו חננאל לשבת קיא, ובית הבחירה להמאירי, שם, מהדורת ר"ש לנגה, עמ' 429–430.

107 אביי מקלל את הפותח את הדלת בפני המדורה. אולם ראה בית הבחירה להמאירי לדף קכ ע"ב: "ולי נראה... כל שמצאנוה בלשון קללה. ר"ל לייט עלה פלוני, אינה במקום איסור גמור, שכל מי שיש בו איסור, פשוט אין בו מקום לקללת חכם, וקם ליה דרובה מיניה. אלא אין קללה, אלא במקום שאין איסור מבורר".

108 ההבחנה מיוסדת על התירוצים שבבבלי. ראה להלן. אולם המונחים "פסיק רישיה דניחא ליה" ו"פסיק רישיה דלא ניחא ליה" הללו הם דומני, בתר-תלמודיים.

109 ראה ברייתא בבבלי שם: "הצד חלזון והפוצעו, אינו חייב אלא אחת. ר' יהודה אומר: חייב שתיים, שהיה ר' יהודה אומר: פציעה בכלל דישה ("שמפרק דמו הימנו כמפרק קשין שלה"). אמרו לו: אין פציעה בכלל דישה". סתם התוספתא היא אפוא כר' יהודה. אבל עיין ירושלמי לשבת פ"ז ה"ב, י ע"ג: "מאן דאמר שתיים, אחת משום צד, ואחת משום נטילת נשמה". השווה מש"כ לעיל בהערה 24.

110 עיין פירוש נוסף ברמב"ן, במיוחד לריטב"א, בריטב"א, מהדורת רש"י רייכמן, ובמאירי: "דכיון דלא ניחא ליה בנטילת נשמה, לעולם הפוצע מתכוין ועושה בענין שלא ימות, ואפשר בהכי, וכיון דכן לא הוי פסיק רישיה".

כגרוגרת, כדין שיעור הקוצר; ואם תולש (מנכש) כדי לייפות את הקרקע, חייב בכל שהוא, כדין חורש.<sup>111</sup> על זה מקשה הבבלי: מאחר שאף אם כוונתו לאכילה מתייפה האדמה מאליה, יתחייב תמיד משיתלוש כל שהוא? ומתרץ אב"י: כגון שלא התכוון לייפות את האדמה. על זה שואל התלמוד: "והא אב"י ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות", ומכיוון שהתוצאה, ייפוי הקרקע, באה בעקבות פעולתו — יתחייב התולש ב"כל שהוא"? ומשיב התלמוד: "כגון דקעביד בארעא דחבריה"; כלומר, שתולש את העשבים בקרקע שאינו שלו, שאין לו תועלת מייפוי הקרקע, שאיננו נהנה ממנו ואיננו מתכוון לזה, הרי זה כפסיק רישיה דלא ניחא, שר' שמעון סובר שמותר.

הראשונים מבחינים בשני סוגים של "פסיק רישיה דלא ניחא ליה":  
 א. שאיננה מועילה לו. היינו שממלאכת ההיתר נגררת מלאכת איסור שאין הוא נהנה ממנה, ש"לא איכפת לו". כגון הנוטל ידיו לאכילה בגינת רעהו: בפעולה זו אמנם משקה הוא את צמחייתה, אך אין לו כל עניין בטיובה של הקרקע הזאת או בהשקאתה.  
 ב. שלא נוח לו בה. היינו שבעקבות פעולתו נעשית מלאכה אסורה ש"היא קשה לו", שאיננו רוצה בה כלל ושהוא מתנגד לה. כגון הפוצע חלזון כדי להשתמש בדמו לצביעה; הפוצע מעוניין שהחלזון לא ימות, כי, כאמור, דם חלזון חי יותר טוב מדם חלזון מת. אולם בהלכותיהם חלוקים הראשונים. לשיטת רש"י,<sup>112</sup> בסוג הראשון, ב"פסיק רישיה דלא איכפת לו", מודה ר' שמעון שחייב בדומה ל"פסיק רישיה ולא ימות דניחא ליה", ואילו בסוג השני, ב"פסיק רישיה שקשה לו", סובר ר' שמעון שהוא פטור.<sup>113</sup> אך בעלי התוספות<sup>114</sup> סוברים, שבשני הסוגים סובר ר' שמעון פטור אבל אסור.<sup>115</sup>

4. תנאי מגביל נוסף הוא: אין אדם מתחייב על מלאכה שנעשתה בשבת, אלא אם כן היתה זו מלאכה קונסטרוקטיבית, מלאכה שיש בה משום תיקון. אולם אם המלאכה היתה שלילית, דסטרוקטיבית, מלאכה שיש בה משום קלקול, אין חייבים עליה מדין תורה. "כל המקלקלים — פטורים" (שבת יג, ב).<sup>116</sup> מלאכה כזו אסורה רק מדרבנן. "כיצד? הרי שחבל בחברו או בבהמה דרך השחתה, וכן אם קרע בגדים או שרפן, או שבר כלים דרך השחתה, הרי זה פטור... אף על פי שעשה מלאכה, הואיל וכוונתו לקלקל פטור".<sup>117</sup>  
 אמנם התוספתא שם פ"ח (פ"ט) ה"ד מגבילה הלכה זו: "כל המקלקלין פטורין, חוץ מן החובל והמבעיר בשבת" שהם חייבים. אך משנתנו איננה מבחינה ביניהם, וכוללת, כנראה,

111 ראה רמב"ם, הלכות שבת פ"ח ה"א: "החורש כל שהוא חייב. המנכש... כדי ליפות את הקרקע הרי זה תולדות חורש, ומשיעשה כל שהוא — חייב".

112 רש"י שבת עה ע"א ד"ה טפי ניחא.

113 עיין בית הבחירה להמאירי לשבת דף קג ע"א ד"ה וזה שביארנו וכו', המביא דעה שלר' שמעון הרי זה מותר לכתחילה.

114 תוספות שבת עה ע"א ד"ה טפי ניחא.

115 אך לדעת הערוך (ערך סבר) מותר אף לכתחילה, ואפילו איסור דרבנן ליכא. הובא בתוספות שבת קג ע"א ד"ה לא צריכה; חידושי רמב"ן לשבת קיא ע"א, מהדורת ר"מ הרש"ר, עמ' שעו; פסקי הרא"ש פרק יג, סימן א, ועוד.

116 המשנה פותחת במלים: "הקורע בחמתו ועל מתו, כל המקלקלים פטורים". שמא אלו הן שתי דוגמאות ל"כל המקלקלים פטורים". אולם עיין: בבלי שם קה ע"ב; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1070 ואילך; ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 253.

117 רמב"ם, הלכות שבת פ"א הי"ז.

את החובל והמבעיר בין המקלקלים הפטורים. ר' יוחנן בבבלי שם קו ע"א, משתדל לתאם בין המקורות, וקובע שאין התוספתא דנה בסתם חובל ומבעיר (שהוא פטור), אלא במקרים שיש בהם משום תיקון, כגון: בחובל הזקוק לדם הנחבל כדי לתת לכלבו, ובמבעיר הצריך לאפר הנוצר מן הבעירה או הצריך לאור כדי להתחמם, לבשל או להאיר. אך בהמשך הסוגיה שם מבאר התלמוד את הסתירה על-ידי הבחנה בין בעלי המקורות: משנתנו ר' יהודה היא, הסובר שמקלקל בחבורה, החובל, פטור ככל המקלקלים; ואילו התנא של התוספתא — ר' שמעון הוא, המחייב חובל ומבעיר.<sup>118</sup>

ההלכה שכל המקלקלים פטורים עולה גם מרשימת ל"ט אבות המלאכות (שבת ז, ב). אין הקורע — הנמנה עם ל"ט אבות המלאכות — מתחייב, אלא אם כן הוא קורע על מנת לתפור שתי תפירות; אין המוחק חייב, אלא אם כן מוחק על מנת לכתוב שתי אותיות; ואף הסותר איננו חייב, אלא אם כן סותר על מנת לבנות, כאמור בבבלי שם לא ע"ב; ובלשון הירושלמי (שם פ"ז ה"ב, י ע"ד): "ובלבר לצורך".<sup>119</sup> מכאן שרק המקלקל על מנת לתקן חייב, אבל מקלקל סתם — פטור.

האחרונים מסבירים הלכה זו כנובעת מן הכלל "מלאכת מחשבת אסרה תורה".<sup>120</sup> היינו, מכיוון שהמלאכות שבמשכן היו כולן פעילויות שיש בהן יצירה ותיקון, אנו מסיקים שרק מלאכות שיש בהן משום יצירה או תיקון אסרה תורה. אך יש לציין שהמקורות התלמודיים והבתר-תלמודיים לא העירו כלל על הזיקה שבין כל המקלקלים פטורים ל"מלאכת מחשבת אסרה תורה". יתר על כן, ההלכה "כל המקלקלים פטורים" מצויה במקורות התנאים, ואף אחד איננו מערער על עיקר הלכה זו. ואילו הקביעה "מלאכת מחשבת אסרה תורה" מופיעה לראשונה רק בתורתם של אמוראים, איננה על דעת הכל<sup>121</sup> וניתנת להתפרש לצדדים שונים.<sup>122</sup> מסתבר שהגדרת איכות עשייתן של המלאכות באה בעקבות הגדרתם של ל"ט אבות המלאכה בבתי המדרש של התנאים, ובהתאם למגמה להגביל ולצמצם את היקפן של המלאכות שהעושה אותן חייב עונש מיתה מן התורה.<sup>123</sup>

5. בחלק ממלאכות שבת נדרש תנאי נוסף, והוא שהמלאכה תהיה בת קיום. כלומר, אין אדם מתחייב על מלאכה בשבת אלא אם כן המלאכה שנעשתה יכולה להתקיים ימים רבים. כדברי המשנה בשבת יב, א: "זה הכלל: כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת"<sup>124</sup>

118 רב נסים גאון בספר המפתח, רבנו חננאל, רש"י ועוד כבר העירו שמקומה של מחלוקת זו בין ר' יהודה לר' שמעון איננו ידוע לנו. "לא מצינו לה עיקר בתלמוד". "מגמרא בלחוד הוא דשמעין". לדברי התוספות שם סוף ד"ה מה לי: "הך פלוגתא דמקלקל קבלה היתה בידיהם". — לבירורה של הסוגיה עיין היטב ברש"י ובתוספות שם.

119 על הסותר על מנת לבנות, ראה: א' גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 49, הע' 25.

120 ראה, למשל, ערוך השולחן לר"מ עפשטיין, אורח חיים, סי' רמב, ס"ק כ.

121 ראה רש"י כריתות יט ע"א ד"ה מיבעי ליה ולעיל הערה 78.

122 ראה לעיל על הזיקה בין מלאכת מחשבת למלאכת אומנות ליד הערה 102.

123 עיין לעיל בסוף הדיון על שינוי — לבירור מקיף של "כל המקלקלים פטורים" עיין בית הבחירה להמאירי למסכת שבת קה ע"ב — קו ע"א, מהדורת ר"ש לנגה, עמ' 405–411.

124 המלה "בשבת" מוסבת על העושה מלאכה, כלומר: העושה מלאכה בשבת ומלאכתו מתקיימת — חייב. כן פירש רש"י. הר"ן בפירושו על הרי"ף מבאר, את "ומלאכתו מתקיימת": "שיש מקיימים אותה, ואין מוסיפים עליה". ואילו הגר"א בשנות אליהו מפרש: "ומלאכתו מתקיימת בשבת, היינו שמניחים אותה בשבת כמות שהיא, אפילו אם מוסיפים עליה לאחר מכן". ייתכן שכלל זה בא להבהיר את האמור ברישא של המשנה "הכונה כל שהוא חייב", כלומר שה"כל שהוא" צריך להיות בר-קיום, בלעדי זאת פטור. ראה: ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 238.

חייב". אולם אם היא פעולה ארעית, וכל קיומה איננו אלא זמן מועט, איסורה איננו אלא מדרבנן.

למשל: אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד, כגון דיו או סיקרא, על דבר שהכתב מתקיים עליו, כגון קלף או נייר. אבל הכותב במשקין או במי פירות, או הכותב על גבי עלי ירקות ועל כל דבר שאיננו עומד — פטור. "זה הכלל, כתב דבר שהוא של קיימא על דבר שאינו של קיימא, או דבר שאינו של קיימא על דבר שהוא של קיימא — פטור. ואינו חייב עד שיכתוב דבר של קיימא על דבר שהוא של קיימא".<sup>125</sup>

כיוצא בו הקושר, הנמנה אף הוא עם אבות מלאכות שבת, איננו חייב אלא אם כן עשה קשר של קיימא. בשבת טו, ב שנינו: "כלל אמר ר' יהודה: כל קשר שאינו של קיימא ("קשר שקשרוהו לשעה בלבד") אין חייבים עליו". ובתוספתא שם פי"ב (פי"ג) הט"ו: "זה הכלל כל קשר שהוא של קיימא ויכול להתירו באחת מידיו ("שאינו מהודק ביותר"), או שאינו של קיימא ואין יכול להתירו באחת מידיו, אין חייבים עליו, עד שיהא קשר של קיימא ואין יכול להתירו באחד מידיו".<sup>126</sup> תוספתא זו היא אליבא דר' מאיר (שבת ט, א), האומר "כל קשר שהוא יכול להתירו באחד מידיו אין חייבין עליו" ("אע"פ שהוא עשוי שלא לינתק לעולם"). לפי זה, הכל מודים שאין חייבים אלא על קשר של קיימא. המחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה היא רק אם יש צורך שיהא הקשר מהודק, שאין יכול להתירו באחת מידיו, כדי להתחייב עליו, או לאו.<sup>127</sup>

כל הראשונים פסקו כר' יהודה.<sup>128</sup> נחלקו אם הקשר צריך להיות גם מעשה אומן או לאו. הרי"ף והרמב"ם<sup>129</sup> סוברים, בעקבות סוגיית הבבלי קיב ע"א, שרק הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן — חייב, אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן — פטור, ואילו קשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן — מותר לקושרו אפילו לכתחילה. אך רש"י, הרא"ש ועוד סוברים, שעל קשר של קיימא חייבים אף אם הוא מעשה הדיוט, דכיוון שהמלאכה חזקה וקיימת ונעשית בלי שינוי, מה לי עשאה אומן, מה לי עשאה הדיוט.<sup>130</sup> גם על הבונה בשבת, אחד מל"ט אבות המלאכה, נאמר בביצה לב ע"ב, כי בניין קבע אסרה תורה, בניין ארעי ("שאינו להתקיים") לא אסרה תורה. וכן העושה אוהל קבוע חייב משום בונה, ואם עשה או סתר אוהל ארעי פטור אבל אסור.<sup>131</sup>

125 ראה: תוספתא מהדורת צוקרמנדל, שבת פי"א (פי"ב) ה"ח: משנה שם, יב, ד-ה; ירושלמי שם פי"ב ה"ד, רמב"ם, הלכות שבת פי"א הט"ו. וכן "אין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל, כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחושת וצבעו, פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, וכל שכן שאין מלאכתו מתקיימת בשבת, פטור" — רמב"ם, שם פ"ט הי"ג.

126 זוהי גירסת הדפוסים. בכ"י לונדון ובתוספתא מהדורת צוקרמנדל יש כאן השמטה על-ידי הדומות. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ג, עמ' 197.

127 עיין בבלי קיא ע"ב ובית הבחירה להמאירי למשנתנו. אולם ראה: ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 272.

128 אולם בעל הלכות גדולות, מהדורת ר"ע הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב, עמ' 183 מביא: "ושדר רב צמח בר פלטוי ריש מתיבתא דהלכתא כר' מאיר".

129 הרי"ף בשבת ראש פרק טו, מהדורת פרדס, עמ' 82; רמב"ם הלכות שבת פי"א ה"א.

130 ראה: רש"י שבת קיב ע"א ד"ה בדאושכפי וד"ה בדרבנן; פסקי הרא"ש לפרק טו סי' א; כסף משנה לרמב"ם, הלכות שבת פי"א ה"א. וראה: טור אורח חיים, סי' שיז; בבית יוסף ובדרכי משה שם; שולחן ערוך אורח חיים, סי' שיז, ס"ק א ובמפרשים.

131 ראה תוספתא שבת פי"ג הי"ד ובמקבילות; רמב"ם, הלכות שבת פכ"ב הכ"ז.

אשר לבניין לשעה, היינו הקמת בניין בר־קיימא לתקופה קצרה על מנת לסותרו לאחר מכן, מצינו מחלוקת בין האמוראים. בירושלמי שבת פ"ב ה"א, יג ע"ג ופ"ז ה"ב, י ע"ד, דן התלמוד:

מה בנין היה במשכן? — שהיו נותנים קרשים על גבי אדנים. — ולא לשעה היתה ("ואמאי יהא חייב")? אמר ר' יוסה דכיון שהיו חונים ונוסעים על פי הדבור, כמי שהוא לעולם ("שהרי לא ידעו אימתי יסעו"). אמר ר' יוסי בי רבי בון: מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ, כמי שהוא לשעה הדא אמרה בנין לשעה בנין.

ר' יוסה בר' בון סובר, כי גם הבונה לשעה על מנת לסותרו לאחר זמן, דינו כבונה בשבת, וחייבים עליו. שהרי מלאכת הבניין במשכן היתה לתקופת חניה בלבד. ואילו ר' יוסה סובר, כי בניין לשעה אינו בניין. לדעתו, גם בניין המשכן נחשב כבניין קבע, שהרי מועדי נסיעתם לא היו מסורים כלל לרצונם או לידיעתם של ישראל מקימי המשכן. הם נקבעו בלעדית על־פי צווי ה'. ללא הוראה מגבוה היו יכולים להשאיר במקומם לעולם. על־כן חשובה היא חנייתם להיות כחניית קבע.

סוגיית הבבלי בעירובין נה ע"ב נוקטת לכאורה את שיטת ר' יוסי. שם נאמר: "אמר ליה רבא: <sup>132</sup> דגלי מדבר קאמרת על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו (במדבר ט, כג) כמאן דקביע להו". לדעת רבא, בניין המשכן, כחנייתם במדבר, נידון כקבע, כמי שהוא לעולם. <sup>133</sup> ולפי זה אפשר להניח, כי בניין שהוא רק לשעה אינו בניין, ואין חייבים עליו בשבת. אולם במלאכות כגון זורע, חורש, שוחט וכדומה, חייבים עליהן גם בלי שהמלאכה תהיה בת־קיום, שהרי מלאכות אלו במהותן אינן בנות־קיום. <sup>134</sup>

### ח. על השיעורים לחיובי שבת

לרוב מלאכות שבת נקבעו שיעורים, שבלעדיהם אין העושה אותן נענש עליהן. כך, למשל, מפרשת משנת שבת ז, ב את השיעורים של המלאכות דלקמן: העושה שני בתי נירין, האורג שני חוטים, הפוצע שני חוטין, התופר שתי תפירות, הקורע על מנת לתפור שתי תפירות, הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות. יש מלאכות ששיעורן משתנה בהתאם לתכליתן, כגון: התולש (=הקוצר), הבורר, הטוחן, המרקד, הלש והאופה, אם לאכילת אדם — שיעורן כגרוגרת; אם לאכילת בהמה — כמלוא פי הגדי, אם לצבוע — כדי לצבוע בו בגד קטן, ואם להסקה (לבשל) — כדי לבשל ביצה קלה. <sup>135</sup> כיוצא בו מפרטת

<sup>132</sup> בר"ח ובכ"י אוקספורד: רבה. בכ"י מינכן: ההוא סבא. ראה דקדוקי סופרים לעירובין, עמ' 224.

<sup>133</sup> השווה שבת לא ע"ב: "שאני התם כיון דכתיב על פי ה' יחנו, כסותר על מנת לבנות במקומו דמי". עיין: כלכלת שבת לר' ישראל ליפשיץ, בעל תפארת ישראל, סי' ד, ס"ק לד, בדיון על אהל קבוע; שו"ת חת"ם סופר, חלק אורח חיים, סי' עב, ולעומתם: אור שמח לר' מאיר שמחה מדוינסק, הלכות שבת פ"י הי"ב; שביתת שבת לר"י מאלצאן, ירושלים, תשכ"ד, עמ' ח.

<sup>134</sup> ראה כלכלת שבת לר' ישראל ליפשיץ, סי' ב, ס"ק ו.

<sup>135</sup> תוספתא שבת פ"ט (פ"י) הי"ט, שבת קג ע"א. הוא הדין שיעורי המעמר, הרש והזורה. עיין ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ב: "כל אילין שעוריא — אם לאוכלין כגרוגרת, אם לבהמה — כמלא פי הגדי" וכו'. ועיין רמב"ם, הלכות שבת פ"ח הלכות ה, ז, יא, טו, טז ופ"ט ה"א. וראה תוספתא כפשוטה, סדר מועד, חלק ג עמ' 147. — לעתים משתנה שיעורה של המלאכה בהתאם לחומר שבו היא נעשית: הטוחן

משנתנו שיעורי כל דבר לעניין חיוב המוציא מרשות לרשות. שיעורים אלה משתנים בהתאם לחשיבותם ותועלתם של החומרים וליחסו של המוציא לגביהם. למשל: המוציא יין — שיעורו כדי מזיגת כוס, חלב — כדי גמיעה (כמה שאדם בולע בבת אחת), דבש — כדי ליתן על הכתית (פצע באדם או בבהמה), שמן — כדי לסוך איבר קטן (של תינוק בן יומו), מים — כדי לשוף בהם את הקילור (כשיעור המים שנותנים בתוך משחת העיניים), ושאר כל המשקין — ברביעית (הלוג).<sup>136</sup> שיעור הגוזז, המלבן, המנפץ, הצובע והטווה — כמלוא רוחב הסיט כפול. היינו כרוחב כפול שבין האגודל לאצבע או שבין האצבע לאמה, שהם כארבעה טפחים.<sup>137</sup> ואילו החורש, הזורע והבונה — שיעורם בכל שהוא.<sup>138</sup> הבבלי בשבת קג ע"א תמה: למאי חזי, למאי ראויה חרישה כל שהיא? ומשיב: לבזרא דקרא, כלומר ראויה היא לעשות גומא לדלעת, ובמשכן היו חורשים בשביל קלח אחד של סממנים. מדברי הירושלמי למשנת יב, ב נראה, שיש שיעור מינימאלי גם ל"כל שהוא": וכמה יחרוש ויהא חייב? — שואל הירושלמי. ר' מתניה אומר: כדי ליטע כרישה (קלח אחד מן הירק כרישין); רבי בא בשם רב: כדי ליטע זכרותה של חטה.<sup>139</sup>

הגורמים לחיובי שבת נקבעו אפוא בהתחשב בגורמים האינדיבידואליים של כל אובייקט. יש שהמידה המינימאלית ביותר, כל שהוא, משמשת כשיעור הקובע. ויש שיחידה, כמות של ממש, שאפשר להשתמש בה לצרכים מסוימים, נקבעה כשיעור שמתחייבים עליו.<sup>140</sup> דומה, שלפי ההלכה הראשונה, המיוצגת בפי ר' אליעזר בן הורקנוס, אשר מסורות קדומות בפיו,<sup>141</sup> גם שיעוריהם של האורג, התופר, הכותב ועוד עמדו על היחידה המינימאלית ביותר, היינו על אחד (ולא על שניים). בתוספתא ביצה פ"ד ה"ד שנינו: "האורג חוט אחד... והכותב אות אחת... בשבת חייב חטאת, ביום טוב לוקה את הארבעים, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים: בין בשבת בין ביום טוב אינו חייב אלא משום שבות".<sup>142</sup> ובמשנת שבת יג, א מוסיף ר' אליעזר: "האורג שלשה חוטים בתחילה ואחד על האריג חייב". כלומר, בתחילת אריגתו של הבגר אין אדם מתחייב אלא אם כן ארג שלושה חוטים, כי בלעדי זאת אין האריגה מתקיימת; אבל אם מוסיף על אריג שכבר נארג, חייב אפילו על חוט אחד. ואילו חכמים אומרים שם: "בין בתחלה ובין בסוף שיעורו שני

אוכלים, דגן או ירק — שיעורם כגרוגרת; ואילו הנוסר, הטוחן, עצים ליהנות בנסורת שלהם או השף, הטוחן, לשון של מתכת — חייב משישוף כל שהוא. עיין רמב"ם, הלכות שבת פ"ח ה"ט"ו ובמגיד משנה שם.

136 משנת שבת ח, א. ועיין: ז, ג-ד; פרק ח: ט, ה-ז; י, א ועוד.

137 שבת יג, ד, ותוספתא שבת פ"ח (פ"ט) ה"א. רש"י שם קג ע"ב ד"ה הסיט, ורמב"ם הלכות שבת, פ"ט ה"ז.

138 שבת יב, א-ב; י, א. רמב"ם, הלכות שבת פ"ח ה"א וה"ב, פ"ו ה"ב, ובמגיד משנה שם. — גם המפשיטו והמעבד את עורו, שיעורם — לדעת תנא קמא — בכל שהוא. ראה שבת קג ע"ב ותוספתא פ"א (פ"ב) ה"ג. אולם ר' שמעון חולק שם. וראה תוספתא כפשוטה, חלק ג, עמ' 169, ד"ה והקוצץ. ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, ט ע"ד, ופ"ב ה"ב, יג ע"ג. ועיין שיירי קרבן, שמקשה: הרי שנינו החורש כל שהוא, ואם כן מה פשר השאלה וכמה יחרוש ויהא חייב. ומתרג: דקשה ליה שאלת הבבלי "כל שהוא למאי חזי", ומפרש כמה כל שהוא. וצ"ע.

140 שיעורים אלה ושכמותם, חכמים הם שקבעום. עיין להלן בפרק כל השעורים לא חכמים הם שנתנו, עמ' 63 ואילך.

141 ראה: תוספתא יבמות פ"ג ה"ד; בבלי יומא סו ע"ב; סוכה כז ע"ב — כח ע"א; משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס (לעיל הע' 2), עמ' 7 ואילך.

142 השווה: ירושלמי שבת פ"ג ה"א, יד ע"א; פ"ז ה"א, ט ע"ב, בבלי כריתות יז ע"א; ומש"כ במשנתו של

חוטים".<sup>143</sup> וכן בתוספתא שבת פ"ט (פ"י) הי"ב: "הנוטל מלא הזוג ("מלא ראש המספרים") משערו חייב. ר' אליעזר אומר: אפילו אחת".<sup>144</sup> מכאן שר' אליעזר מחייב כרגיל על היחידה המינימאלית ביותר, אלא שכאשר יחידה כזו איננה בת-קיום, איננה שימושית, מחייב ר' אליעזר על יחידה יותר גדולה, על יחידה שהיא בת-קיום.<sup>145</sup> ברם ההפרשים הקיימים בדרכי ניצולם של החפצים לצורכיהם, וקיומם של שיעורים שונים בהתאם לנסיבות, הכבידו במקרים רבים על הכרעת ההלכה. החכמים השתדלו לתקן את הדבר על-ידי קביעת שיעור אחיד, סטאנדארטי, לחיובי שבת. שיעורים אלה, שהם מטבעם שיעורי ביניים, מתעלמים הן מאופני השימוש המיוחדים לכל כלי והן מן המקרים הקיצוניים. בהתאם לזה קבעו חכמים שיעור קצוב, שיעור ביניים, לחיובי שבת: שני בתי נירין, שני חוטים, שתי תפירות, שתי אותיות, שתי שערות וכו' — כולם שיעורים קבועים: שניים, שניים.<sup>146</sup>

מגמת הסטאנדארטיזציה בשיעורים קיימת גם בתחומים אחרים של ההלכה. בדומה לזה קבעו חכמים שיעורים קצובים לטומאת בגדים: שלוש על שלוש אצבעות, ולטומאות אחרות: שלושה על שלושה טפחים, ועוד — בניגוד להלכה הקדומה שקבעה את השיעורים על-פי היחידה המינימאלית ביותר, אם היא בת-קיום, או על-פי השימוש האינדיבידואלי, אשר לו מיועד הכלי.<sup>147</sup> אולם, אף-על-פי שאין אדם נענש על מלאכה שעשאה בשבת בפחות מהשיעור הקבוע לה, עובר הוא על איסור מן התורה, כדברי ר' יוחנן: חצי שיעור אסור מן התורה (יומא עג

- ר' אליעזר (שם), עמ' 16, ובהערות שם. — לפירוש הברייתא עיין: רי"ן אפשטיין, תרביץ, שנה ז (תרצ"ו), עמ' 152; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, חלק ה, עמ' 998 ואילך.
- 143 השווה תוספתא שבת פ"ב (פ"ג) ה"א ובבלי קה ע"א. נראה שגם תוספתא פ"ח ה"ב: "המיסך שלשה חוטין בתחלה הרי זה חייב — ר' אליעזר היא", שיעור המיסך הוא כשיעור האורג. עיין רמב"ם, הלכות שבת פ"ט הי"ח.
- 144 השווה שבת צד ע"ב ומכות כ ע"ב: "הנוטל מלוא פי הזוג בשבת חייב. וכמה מלוא פי הזוג — שתים. ר' אליעזר אומר: אחת". לפי זה, ההגדרה "מלוא פי הזוג" קדמה לר' אליעזר. לאחריה חלקו ר' אליעזר וחכמים בביאורה. אולם לפי נוסח התוספתא, ר' אליעזר חולק על מידת מלוא הזוג וסובר שאפילו בשערה אחת — חייב.
- 145 השווה כלאים ט, י: "התוכף תכיפה אחת... עשה שני ראשיה לצד אחד (שתחב את המחט פעמיים, ותפר שתי תפירות זו על יד זו)... והשומטה בשבת חייב. ר' יהודה אומר: עד שישלש" (עד שיתחוב את המחט שלוש פעמים, שהן שלוש תפירות). גם ר' יהודה השונה משנת ר' אליעזר סובר, שהתופר בתחילה איננו חייב בשבת אלא בשלוש תפירות. אולם עיין: ירושלמי כלאים פ"ט ה"ז, לב ע"ד; שבת פ"ג ה"א, יד ע"א; וראה: ר"א גולדברג, פירוש למשנה, שבת, עמ' 251 — דומה ששיטה זו שרדה בדברי ר' שמעון בתורת כהנים, חובה, פרק א, ו ובבלי שבת קג ע"ב: "ר' שמעון אומר: ועשה אחת, יכול עד שיכתוב את כל השם, עד שיארוג את כל הבגד, עד שיעשה את כל הנפה, תלמוד לומר מאחת. אי מאחת יכול אפילו כתב אות אחת, אפילו ארג חוט אחד, אפילו עשה בית אחד בנפה ובכברה, תלמוד לומר ועשה אחת, עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקימת". ועיין פירוש הראב"ד שם שכתב: "ומכל מקום ר' שמעון לא מחייב עד שיכתוב את כל השם. ונראה לי דבבגד עד שיארוג שלש על שלש, ונפה וכברה עד שיארוג כדי נפה וכברה קטנה, שכיוצא בה מתקימת". והשווה דברי ר' שמעון בתוספתא פ"א ה"ג, ובבלי שם. אולם עיין תוספות שבת שם ד"ה תריץ.
- 146 מכיוון שבקביעת השיעור הקצוב של שנים במלאכות אלה יש משום חידוש ביחס להלכה הראשונה ראתה משנתנו צורך לפרש שיעורים אלה. בזה תתורץ קושיית התוספות בדף עג ע"א ד"ה העושה.
- 147 ראה להלן במאמר "כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?" ולעיל, "כן שלוש-עשרה למצוות?" עמ' 19 ואילך.



ע"ב — עד ע"א).<sup>148</sup> כך גם שנינו בספרא, אחרי מות, פרק ז, ט: "אין לי אלא מלאכה שחייבים עליה כרת, מלאכה שאין חייבים עליה כרת, מניין שלא יכתוב אות אחת, ושלא יארוג חוט אחד ושלא יעשה בית אחד בנפה ובכברה, תלמוד לומר מלאכה, וכל מלאכה רבה".<sup>149</sup>

148 כך הכריעו: הרמב"ם, הלכות שביתת עשור פ"ב ה"ג; רש"י שבת עד ע"א ד"ה וכי מותר; הריטב"א (מהדורת רייכמן) שם ד"ה בורר; המאירי שם, מהדורת לנגה, עמ' 273; הגהות אשרי לשבת, ראש פרק ח; משנה למלך, הלכות שבת פי"ח ה"א, ועוד. וראה פתיחה כללית של בעל פרי מגדים לשבת, ד"ה עוד אשוב. אמנם יש החולקים וסוברים, שעשיית מלאכה בשבת פחות מכשיעור איננה אסורה אלא מדרבנן. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך טז, עמ' תרלח. — בזה שונה תנאי זה מן התנאים שהוזכרו לעיל: מלאכה בשינוי, מלאכה שאינה צריכה לגופה, המקלקלים, מלאכה שלא נעשתה לקיום — מלאכות אלו מותרות מן התורה ואסורות מדרבנן, ואילו מלאכה שנעשתה בפחות משיעורה, אסורה גם מן התורה.

149 וכן במכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 19.

## “כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?”

בעירובין ד ע"א ובסוכה ה ע"ב: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: שיעורין, חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני". מסורת דומה מצינו בירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"א; חגיגה פ"א ה"ב, עו ע"ב, בשם ר' יוחנן: "כל השיעורים הלכה למשה מסיני". מפשט דברי האמוראים הללו אפשר להסיק, כי כל השיעורים, על פרטיהם השונים, ניתנו למשה מסיני.<sup>1</sup> ואכן כך כתב במפורש הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"ב הי"א: "כל השיעורים ומחלקותיהם ("חלוקי השיעורים") הלכה למשה מסיני".<sup>2</sup> וכיוצא בו כותב הרא"ש בתשובותיו (כלל טז, א) "דשעור וקצבה לכל דבר ניתן למשה בעל פה".<sup>3</sup>

### א. "הני שיעורין בהדיא מי כתיבי? אלא מדרבנן"

לעומת זאת יש אמוראים החולקים על דעה זאת. בירושלמי פאה שם וחגיגה שם סובר ר' הושעיא, שכל השיעורים מדבריהם, והאוכל איסור בזמן הזה צריך לרשום עליו את השיעור, שמא יעמוד בית-דין אחר וישנה עליו את השיעורים. בהמשך הסוגיא שם אנו למדים, שלדעת הירושלמי גם חזקיה מהלך בשיטתו של ר' הושעיא, שהשיעורים מדרבנן הם.<sup>4</sup> שיטה זו נוקט גם ר' אליעזר ביומא פ ע"א, האומר, כי האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא בית-דין אחר וירבה בשיעורים. ובירושלמי שם אומר ר' יונה בהחלטיות: "וכל השיעורים לא חכמים הן שנתנו, כזית מן המת, כזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ" ("והלא כל השיעורים חכמים הן שנתנו, ולא מדאורייתא הם, אלא שהתורה נתנה רשות לחכמים לעשות שיעורים")?!

1 ראה לדבר: הבבלי בעירובין ובסוכה שם שואל: "שעורין דאורייתא, דכתיב ארץ חטה ושעורה... ואמר רב חנין כל הפסוק הזה לשעורין נאמר". ולכאורה, מה מקשה התלמוד, "הרי איכא גריס, ביצה, עדשה, טפח, אמה וכולם אינם נרמזים בקרא זה"? אלא עלינו להניח, כי התלמוד הבין שדברי רב "שעורין הלכה למשה מסיני" כוללים כל השיעורים שבהלכה. ואילו היו שיעורים שהם דאורייתא ואינם הלכה למשה מסיני, היה עליו לפרש. ועיין חידושי מהר"ן חיות לסוכה ה ע"א שהקשה כנ"ל ונשאר בצריך עיון גדול.

2 השווה גם שם פי"ד ה"ב, טומאת מת פ"ב ה"ב, טומאת צרעת פ"א ה"ח, פי"ג הי"ד, פי"ד ה"א ועוד.

3 ראה שם: "ושאלתם מאין לנו דבן שלש עשרה ויום אחד הוא בר עונשין, אכל פחות מכן לא, דע כי הוא הלכה למשה מסיני, והוא בכלל שעורין מחיצין וחציצין שהן הלכה למשה מסיני". עיין לענין זה מש"כ לעיל במאמר "בן שלוש-עשרה למצוות?" עמ' 19 ואילך.

4 עיין מראה הפנים לחגיגה שם ד"ה אמר ר' יוחנן.

גם ר' יוחנן, האומר בירושלמי שם שכל השיעורים הלכה למשה מסיני, חזר בו מדעתו, לפי דעה אחת בירושלמי שם. קצת סמך לדבר אפשר להביא גם מבבלי יומא פ ע"א, המייחס לר' יוחנן את המאמר "שיעורים של עונשים הלכה למשה מסיני". לפי זה, לא כל השיעורים הלכה למשה מסיני, לדעת ר' יוחנן, אלא רק שיעורים של עונשים.<sup>5</sup>

גם מכמה סוגיות האמוראים נראה שדעתם היא, כי חכמים הם שקבעו את השיעורים. ביומא עט ע"א מבסס רב יהודה את השיעור של ככותבת הגסה לאיסור אכילה ביום הכיפורים על שיקול דעת החכמים: "ככותבת הגסה שאמרו יתרה מכביצה, וקים להו לרבנן דבהכי מייטבא דעתיה, בציר מהכי לא מייטבא דעתיה". כיוצא בו מנמק ר' אבהו, שם פ ע"א, שיעור ביצה לטומאת אוכלים, כי בכוונת הכתוב "מכל האכל אשר יאכל" (ויקרא יא, לד), "אוכל שאתה אוכלו בבת אחת, ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת". וכן מסיק הבבלי בברכות מא ע"ב: "ואידך,<sup>6</sup> הני שיעורין בהדיא מי כתיבי, אלא מדרבנן,<sup>7</sup> וקרא אסמכתא בעלמא". לפי זה, כל השיעורים, אף אלה הנלמדים על-ידי רב חנן מהכתוב ארץ חטה ושעורה וגו' (עיין שם), אינם אלא מדרבנן.

אף המקורות התנאיים מעלים את התפיסה, שהחכמים הם שקבעו את השיעורים השונים. בתורת כהנים, שמיני, פרק ז, ו; חגיגה יא ע"א:

כל הנוגע בהם במותם יטמא עד הערב (ויקרא יא, לא); יכול בכולם, תלמוד לומר מהם (פס' לב). אי מהם יכול במקצת. תלמוד לומר בהם. הא כיצד שיגע במקצתו שהוא ככולו. שערו חכמים בכעדשה, שכן החומט תחלת ברייתו בכעדשה, ר' יוסי בר יהודה אומר: כזנב הלטאה.<sup>8</sup>

וכן בתוספתא מקואות פ"ה ה"ד:

כזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ, ספק יש בהם כשעור, ספק אין בו, ספקו טמא, שכל דבר שעיקרו מן התורה ושעורו מדברי סופרים, ספקו טמא.

"דברי סופרים" שבתוספתא הם "שיעור חכמים" שבתורת כהנים.<sup>9</sup> לשון זה "שיעור חכמים" מופיע במקורות של תנאים לעניין שיעורים שונים שהם כפשוטם מדרבנן. למשל, ספרי בהעלותך, סט: "בדרך רחוקה (במדבר ט, י) איני יודע איזו דרך רחוקה. ושיעור חכמים כל שהיה בשעת שחיטת הפסח מן המודיעים ולחוץ וכן לכל

5 יתר על כן, רבנו חננאל גורס (או מפרש): "אמר ר' יוחנן שעורין של עונשין בכזית הלכה למשה מסיני". יוצא אפוא, שרק שיעור כזית בזיקה לעונשין הוא הלכה למשה מסיני, ולא כל שיעורין של עונשין.

6 הכוונה כנראה לר' יצחק, הלמד מן הכתוב ארץ חטה ושעורה וגו', שכל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה. ועיין פני יהושע לברכות שם. אולם השווה תוספות סוכה ו ע"א ד"ה אלא הלכתא.

7 כך היתה הגירסה גם בכ"י מינכן. ראה דקדוקי סופרים, עמ' 222.

8 אולם עיין תוספות נידה נו ע"א ד"ה אי בהם; רמב"ם הלכות טומאת מת פ"ב ה"ב. אך השווה תוספות חגיגה יא ע"א ד"ה הא כיצד.

9 אמנם הרמב"ם בפירושו לכלים ז, יב מעיר על תוספתא זו: "ואל יטעך אמרו שעורו מדברי סופרים עם השורש אשר בידינו, שכל השעורים הלכה למשה מסיני, לפי שכל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מדברי סופרים ואף על פי שהדברים הם הלכה למשה מסיני". עיין גם פירוש המשניות למקואות ו, ז. אולם המקבילה ל"דברי סופרים" בתורת כהנים הוא הביטוי "שעור חכמים", ולשון זה מופיע כאמור במקומות רבים במובן הרגיל של המלה.

מדתה...". וכן ספרי כי תצא, רכב; תוספתא בבא מציעא פ"ב הכ"ה: "לא תראה את שור אחיך (דברים כב, א)... יכול אפילו הוא רחוק ממנו מלא מיל, תלמוד לומר, כי תפגע שור אויבך (שמות כג, ד), או כי תפגע שומע אני כמשמעו, תלמוד לומר כי תראה, הא כיצד? שיערו חכמים אחד משבעה ומחצה במיל שהוא ריס". וכן בברייתא במנחות פט ע"א: "דתנו רבנן מערב עד בקר (שמות כז, כא), תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר... ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא". ובעירובין ד ע"ב ובמקבילות: "ורחץ במים את כל בשרו (ויקרא טו, טז)... מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות, ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה".<sup>10</sup>

בדומה לזה שנינו בנדרים נו סוף ע"ב: "דתניא רבי שמעון אומר: כל דבר שיש לו מתירין, כגון טבל ומעשר שני והקדש וחדש לא נתנו בהן חכמים שיעור, וכל דבר שאין לו מתירין, כגון תרומה ותרומת מעשר וחלה וערלה וכלאי הכרם נתנו בהם חכמים שיעור". וכן ביומא עט סוף ע"ב: "תניא רבי אומר: כל השיעורין כולן בכזית חוץ מטומאת אוכלין ששינה הכתוב במשמען ושינו חכמים בשיעורן, וראיה לדבר יום הכפורים".

אמנם מצאנו מסורת בפי ר' אלעזר בן עזריה, בניגוד לר' עקיבא, המייחסת שלשה מן השיעורים להלכה למשה מסיני. תורת כהנים, צו, פרק יא, ו; מנחות פט ע"א; נדה עב ע"ב:

אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא: אפילו אתה אומר כל היום כולו בשמן למעט, בשמן לרבות, איני שומע לך, אלא חצי לוג שמן לתודה ורביעית שמן לנזיר ואחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני.

אך גם לדעת ר' אלעזר, רק שלושה אלה הם הלכה למשה מסיני, ויתר השיעורים חכמים המה שקבעו. דעה המרחיבה את זיקתם של השיעורים למשה מסיני מצינו בברייתא ביומא פ ע"א: "תניא נמי הכי שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני". אולם מיד מובאת דעה החולקת: "אחרים אומרים בית דינו של יעבץ תיקנום".

דומה שהמקורות התנאיים ואף סוגיות האמוראים מיוסדים בדרך-כלל על ההנחה, שהחכמים הם שביררו מדעתם את פרטי המידות והשיעורים.<sup>11</sup>

10 השווה תורת כהנים, מצורע, פרק ו, ג: "נמצאת אתה אומר שיעור המקוה ארבעים סאה".

11 מן האחרונים דן רצ"ה חיות בתורת הנביאים, פרק רביעי, מאמר תורה שבעל פה (כל ספרי מהר"ץ חיות, חלק א, ירושלים, תשי"ח), בשאלה איך החליט הרמב"ם דבהלכה למשה מסיני לא מצינו מחלוקת, והרי בשיעורים עצמם מצינו פלוגתא הרבה פעמים בש"ס. והסיק (שם, עמ' קטז) "דהעיקר הוא שהקב"ה הנחיל למשה בסיני בעל פה שיעורים של כזית, ככותבת, כערשה, כשרץ, כגריס, כביצה, כשעורה, כרביעית, כרי אכילת פרס וכו'. אולם חלוקת כל אחד ואחד לפי שיעור שלו זה היא חלוקת החכמים". עיין גם בהגותיו ובחידושו למסכת יומא פ ע"א. על הדברים הללו מעיר הר"ח ביברפלד ב"ואלו ההלכות", עמ' 8 (נספח עברי לספרו *Beiträge zur Methodologie der halachischen Pentateuchexegese*, ברלין, 1939) וזה לשונו: "היתכן שדבר גדול כזה (הלמ"ס)... לא נשאר לפנינו בלתי גוף, ורוח אין בו". לדעתו (שם, עמ' 25), "לאו אכלל שיעורין אומר ר' חייא בר אשי שהן הלכה למשה מסיני, שהרי הרבה מהן מדרשא דקרא נפקי, והרבה נמסרו לחכמים לשערם, אלא כוונתו על אותן ההלכות היוצאות מן הכלל... עליהן נאמר שהן הלכה למשה מסיני". והשווה: י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 63.

## ב. שיעורים במשנתם של תנאים

נעיין עתה במקצת הלכות תנאים ובמחלקותיהם, אשר מהן אפשר להעלות כמה קווים להשתלשלותם של השיעורים והמידות.  
תורת כהנים, תזריע, נגעים, יג ב:

והבגד כי יהיה בו נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים (ויקרא יג, מז). אין לי אלא בגד וארג בו שלוש על שלוש ("אצבעות"). בגד ולא ארג בו שלוש על שלוש מניין, תלמוד לומר והבגד. בבגד,<sup>12</sup> אין לי אלא הבגד שיש לו לאיכן שיפשה, בגד שאין לו לאיכן שיפשה מניין, תלמוד לומר והבגד — דברי ר' אליעזר. אמר לו ר' ישמעאל: רבי,<sup>13</sup> הרי אתה אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש ("המתן עד שאדרוש כל צרכי" — פירוש הראב"ד)! אמר לו ר' אליעזר: ישמעאל דקל הרים אתה ("שאינו מקיים פירותיו ופירותיו כחושין, כך אין אתה יכול לסבול הרבה דרשות — הראב"ד).

ברם בנגעים יב, ב שנינו: "בגד שלא ארג בו שלוש על שלוש, ונראה בו נגע ואחר כך ארג בו שלוש על שלוש — טהור" (וראה שם יא, ח). וכן בברייתא בשבת כו ע"ב: "בגד, אין לי אלא בגד, שלוש על שלוש מניין, תלמוד לומר והבגד". יוצא, שלפי ההלכה שבמשנת נגעים ובברייתא (שהיא, כנראה, בשיטת ר' ישמעאל<sup>14</sup>), שלוש על שלוש אצבעות הוא השיעור המזערי לקבלת טומאת בגדים. ואילו לדעת ר' אליעזר, גם בגד כל שהוא, שאין בו שלוש על שלוש, מקבל טומאת בגדים.

כיוצא בו בכלים כז, ה: "חלוק של קטן — ר' אליעזר אומר: כל שהוא ("מקבל טומאה"). וחכמים אומרים: עד שיהיה בו כשעור (שלשה על שלשה למדרס וכו', שם ב), ונמדד כפול". חלוק שהתינוק שוכב עליו עם היוולדו, או שמלבישים לקטן כשנולד, מקבל טומאת מדרס, לדעת ר' אליעזר, אף אם הוא פחות משלושה על שלושה טפחים. אך לדעת חכמים, אין להבדיל בין בגד לבגד. אף חלוקו של קטן, שיעורו לקבל טומאה הוא כשיעור שנקבע לבגד סתם: שלושה על שלושה טפחים למדרס, ושלוש על שלוש אצבעות לטומאת מת ולשאר הטומאות (ראה שם משנה ב).

וכן בכלים יא, ח: "שיירי קטלא (ענק, שניתן על הצוואר, שנשבר, היינו שנשתברו החוליות ונפסק החוט, ונשתייר מקצתו) — כמלא צואר קטנה (אם נשאר חוט עם חוליות, שראוי לתלות בצווארה של בת קטנה, הוא מקבל טומאה). ר' אליעזר אומר אפילו טבעת<sup>15</sup> אחת (אפילו לא נשאר בחוט רק טבעת אחת מקבל טומאה), שכן תולין בצואר".<sup>16</sup> ר' אליעזר סובר אפוא, שכל יחידה היא כלי בפני עצמה, שכן תולין אותה לפעמים בצוואר לנוי, ומשום כך מקבלת טומאה. אך חכמים מקלים בשיעור, ומטמאים רק מה שנשתייר לפחות כמלוא צוואר קטנה.

גם הזאה — שיעורה כל שהוא, לדעת ר' אליעזר. כך שנינו לגבי מי חטאת, פרה ט, א:

- 12 בתורת כהנים כ"י רומי (אססמאני מס' 60), מהדורת פינקלשטיין, ניו-יורק, תשי"ז, חסרה מלה זו.  
13 כך בכ"י הנ"ל ובפירוש הראב"ד.  
14 עיין פירוש הראב"ד לתורת כהנים. אולם השווה פירוש הר"ש לנגעים שם.  
15 ר' אליעזר קורא לחוליה הנזכרת ברישא של המשנה: טבעת. ראה פירוש הרא"ש; ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר טהרות, עמ' 520.  
16 לפירוש המשנה עיין פירושי הר"ש, הרא"ש, תוספות יום טוב ותפארת ישראל (בועז).

"צלוחית, שנפל לתוכה מים כל שהן — ר' אליעזר אומר: יזה שתי הזאות. וחכמים פוסלין". טעמו של ר' אליעזר מפורש בתוספתא שם פ"ט (פ"ח) ה"ה (זבחים עה ע"א, פ ע"א): "אמר רבי: אם כדברי ר' אליעזר הזאה כל שהיא כשרה, חציה מן הכשר וחציה מן הפסול מטהרת בכל שהוא".<sup>17</sup> ר' אליעזר סובר אפוא שאין הזאה צריכה שיעור, והזאה כל שהיא מכשירה, ואם מזים שתי הזיות ודאי שיש בהן כל שהוא מן המים המקודשים.<sup>18</sup> אבל חכמים אומרים, כי הזאה שאין לה שיעור איננה מטהרת. ומכיוון שבכל הזאה מעורבים מים שאינם מקודשים<sup>19</sup> — המים פסולים. ואף אם יזה שתי הזאות לא יועיל, כי אין ההזאות מצטרפות.<sup>20</sup>

יתר על כן, מזבחים עה ע"א — ע"ב אפשר להסיק, שלר' אליעזר לא הזאת מי חטאת בלבד אינה צריכה שיעור, אלא גם הזאות הקרבנות על גבי המזבח אינן צריכות שיעור, והזאה כל שהיא כשרה בהם.

גם ר' שמעון מחייב על המידה הקטנה ביותר, על כל שהוא. מכות ג, ב: "כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב? ר' שמעון אומר: כל שהוא, וחכמים אומרים: כזית. אמר להם ר' שמעון: אין אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא, שהוא חייב? אמרו לו: מפני שהיא כברייתה. אמר להן: אף חטה אחת כברייתה". ובבבלי שם יז ע"א: "ר' ירמיה אמר ר"ש בן לקיש: כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו". "דקסבר ר' שמעון בכל האיסורין כל שהוא למכות, ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן על שגגת כרת" — רש"י.

### ג. שיעורי שבת של ר' אליעזר

שיטה דומה מצאנו בשיעורי שבת של ר' אליעזר. בתוספתא ביצה פ"ד ה"ד (לפי גירסת כ"י וינא והדפוסים) שנינו: "האורג שני חוטים... והכותב שתי אותות... בשבת חייב חטאת וביום טוב לוקה ארבעים. האורג חוט אחד... והכותב אות אחת... בשבת חייב חטאת, ביום טוב לוקה ארבעים — דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים: בין בשבת ובין ביום טוב אינו חייב אלא משום שבות".<sup>21</sup> ובברייתא בירושלמי שבת פ"ג ה"א, יד ע"א, ושם פ"ז ה"א, נאמר: "כתב אות אחת בחול ואות אחת בשבת, ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר".

17 "כלומר, ולא תימא הזאה כל שהיא הוא דכשרה, ומיהו לא יהיה עמה תערובת פסול, אלא אפילו יש בה תערובת פסול, מכשיר" — רש"י זבחים פ סוף ע"א ד"ה והזאה מחצה.

18 עיין זבחים פ ע"א וברש"י שם. לדעת רבא, אף בהזאה אחת מספיק לפי ר' אליעזר מפני שיש בילה, אלא שחכמים קנסוהו "שלא ישתכר בנפילה זו להרכות מימיו במים פסולים". לדעת רב אשי, אין בילה לר' אליעזר, ואין הזאה אחת מספיקה, כי שמא אין כאן מן הכשרים כלום, אבל "כי מזה תרתי אי אפשר דליכא כחדא מינייהו מן הכשרים". השווה גם דעת ריש לקיש שם, אולם היא מופרכת מן התוספתא שהבאנו. וראה פירוש הרמב"ם למשנתנו וביאור דבריו בפירוש משנה אחרונה.

19 "חומרא דמי חטאת הוא, דמדאורייתא בטל ברובא" — תוספות זבחים עט סוף ע"ב ד"ה תנן.

20 ראה זבחים פ ע"א. משנת פרה ט, ג נסתמה שלא כר' אליעזר, שהרי שנינו שם: "שחת מהן בהמה או חיה פסולין (משום שנתערב בהם רוק שבפיהם), כל העופות פוסלין (כנ"ל), חוץ מן היונה מפני שהיא מוצצת". ואילו לדעת ר' אליעזר יש תקנה: יזה שתי הזיות. ואולי "אפילו כר' אליעזר ופסולין בהזאה אחת קאמר. ועוד דכי שרי בשתי הזיות הני מילי במים כל שהוא, אבל הכא איכא רוק טובא" — פירוש הר"ש. עיין שם, וברש"י, ותוספות חולין ט ע"ב ד"ה אם יכולה, וכתפארת ישראל (בועז) למשנה. השווה גם תוספתא שבת פ"ב (יג) ה"א, ובבבלי קה ע"א: "האורג שני חוטים על גבי הגס ועל גבי האימרא חייב. ר' אליעזר אומר: אפילו אחת".

וכן בירושלמי שם פ"ג ה"א ובבלי כריתות טז ע"ב: "הכותב שתי אותיות בשתי שבתות, או אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו — ר' אליעזר מחייב,<sup>22</sup> ור' יהושע פוטר."<sup>23</sup> וכן כברייתא שבבבלי שבת צד ע"ב ומכות כ ע"ב (תוספתא שבת פ"ט ה"ב): "הנוטל מלוא הזוג ("מלוא ראש המספריים") משערו חייב, וכמה מלוא הזוג — שתיים, ר' אליעזר אומר: אחת".<sup>24</sup>

מהברייתות הללו מוכח שר' אליעזר סובר, כי האורג חוט אחד, הכותב אות אחת והגוזז שעה אחת בשבת — חייב. במשנת שבת יג, א מפורשת שיטת ר' אליעזר: "ר' אליעזר אומר: האורג שלשה חוטין בתחילה ואחת על האריג חייב.<sup>25</sup> וחכמים אומרים: בין בתחילה בין בסוף שעורו שני חוטין".<sup>26</sup> אך משנת שבת ז, ב, המונה את אבות המלאכות, סתמה שלא כר' אליעזר, שהרי היא מזכירה את שיעוריהם של אבות מלאכות אחדים, כגון: העושה שני בתי נירין, האורג שני חוטין, הפוצע שני חוטין, התופר שתי תפירות, הקורע על מנת לתפור שתי תפירות, הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות. כולם שיעורים קבועים: שניים, שניים.

מכאן שלדעת ר' אליעזר חייבים בשבת על היחידה המזערית ביותר, בתנאי שיחידה זו היא טבעית ובת-קיום, ואילו חכמים מחייבים תמיד על שיעור קצוב וקבוע, על שתיים: התולש שתי שערות, האורג שני חוטים, הכותב שתי אותיות וכדומה, בלי להתחשב בנסיבות המיוחדות של המקרה.

22 מכאן שלא כגירסת הדפוסים בתוספתא שבת פ"א (יב) ה"ז. שנינו שם: "ומודה ר' אליעזר לחכמים, שאם כתב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו... שהוא פטור, שאין שני ימים מצטרפים למלאכה אחת". הנכון הוא בגירסת כ"י וינא: "מודה רבן גמליאל", כן איתא גם בכריתות טז ע"ב. והשווה דעת רבן גמליאל במשנת שבת יב, ו. בתוספתא כ"י ארפורט הגירסה: רבי. אולם עיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה חלק ג', סדר מועד, עמ' 181.

23 לדברי הבבלי, ר' אליעזר מחייב משום שאין ידיעה לחצי שיעור. אולם ייתכן שהטעם הוא משום שר' אליעזר מחייב גם על אות אחת. ואל תשיבני: אם כן למה צריכה הברייתא לשנות "כתב אות אחת בחול ואות אחת בשבת... אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו", הרי אפילו אם כתב אות אחת בשבת חייב. שאלה דומה הקשה הירושלמי שם פ"ג ה"א: "איתא חמי, אלו כתב אות אחת בחול ואות אחת בשבת, ר' אליעזר מחייב חטאת, בין בשבת זו בין בשבת הבאה לא כל שכן?" והירושלמי משיב: "מפני חכמים שהם פוטרם", כלומר, "להודיעך כוחא דהיתרא דאפילו בכהאי גוונא פטור" — קרבן העדה. אבל "אליבא דר' אליעזר ודאי לא איצטריך למיתני ליה" — פני משה.

24 לפי ברייתא זו, ייתכן שההגדרה "מלא פי הזוג" קדמה לר' אליעזר. זו היתה ההגדרה הקדומה לאיסור גזיזה בשבת. ר' אליעזר וחכמים חולקים רק בהגדרת מלא פי הזוג. — כדברי תנא קמא שבברייתא שנינו בתוספתא מכות פ"ה ה"ה: "יש תולש שתי שערות עובר משום ארבעה דברים: משום נזיר, משום מצורע, משום יום-טוב ומשום מקיף". ועיין גם תשלום תוספתא לר"ש ליברמן, נדפס בראש התוספתא מהדורת צוקרמנדל, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 44, סעיף 46.

25 בבבלי שבת קה ע"א: "כי אתא רבי יצחק, תני שתים" ("מתני הכי: ר' אליעזר אומר: האורג שני חוטים בתחלה, ולא פליג ר' אליעזר ארבנן, אלא באחד על האריג" — רש"י). אולם השווה כריתות יט ע"ב: "אמר רב יוסף: רבי יוסי אליבא דר' אליעזר הכי מתני: ר' אליעזר אומר: האורג שלשה חוטים תחלה ושנים על האריג". אולי הברייתות המובאות בכריתות ובשבת אחת הן, אלא שהבבלי בשבת פירשה בצורה אחרת מאשר בכריתות, וסוגיות מוחלפות לפנינו. — ראה גם שבת יב, ה: "כתב אות אחת סמוך לכתב... פטור". ובגמרא קד ע"ב: "מאן תנא... דלא כר' אליעזר, דאי ר' אליעזר האמר אחת על האריג חייב".

26 ראה גם ברייתא בבבלי שם קה ע"א. — ראה תוספתא שבת פ"ח ה"ב: "המיסך שלשה חוטין בתחלה הרי זה חייב", נראה שהיא כר' אליעזר, שעור מיסך הוא שיעור אורג. עיין רמב"ם, הלכות שבת פ"ט ה"ח.

## ד. שיעור בהתאם לשימוש הטבעי של החפץ

קביעת השיעורים בהתאם לגורם האינדיבידואלי, הטבעי, של האובייקט מצינו בכלים יז, א:

כל כלי בעלי בתים<sup>27</sup> — שיעורן כרמונים. ר' אליעזר אומר: כמה שהן. קופות הגננים שיעורן באגודות של ירק, של בעלי בתים — כתבן, של בלנין בגבכה. ר' יהושע אומר: כולם ברמונים.

לדעת התנא קמא, שהוא כנראה ר' יהושע,<sup>28</sup> כל כלי בעלי-בתים שנוקבו שיעור כמוציא רימון — טהורים.<sup>29</sup> אבל ר' אליעזר חולק וסובר, ששיעורם כמה שהן. כלומר, מעין תשמישן, שאם ניקבו ואי-אפשר להשתמש בהם כבתחילה — כגון: כלים המיוחדים לתאנים שניקבו כמוציא תאנה, והמיוחדים לזיתים שניקבו כמוציא זית — טהורים.<sup>30</sup> לפי זה, הפיסקה "קופות הגננים שיעורן באגודות של ירק" וכו' — מדברי ר' אליעזר היא, ומשמשת כעין פירוש ל"כמה שהן".<sup>31</sup>

נראה שר' אליעזר המטהר כלים משניקב מעין תשמישם, נוקט את השיעור המיוסד על שימושו הטבעי של החפץ. אם יצא החפץ מכלל שימושו הרגיל — נטהר.<sup>32</sup> אלא שלאחר מכן החמירו חכמים וקבעו שיעור אחד לגבי כל כלי עץ, עור ועצם (כדברי ר' יהושע): כולן ברימונים.<sup>33</sup>

גם בחמת ("נור") מטהר ר' אליעזר כשניקב מעין תשמישו, ולא בכמוציא רמון. תוספתא כלים בבא מציעא פ"ו ה"ו (חולין קלח ע"א): "חמת חדשה, אף על פי שמקבלת רימונין, טהורה ("לפי שלא נגמרה מלאכתה" — רש"י), תפרה ונקרעה שיעורה ברימונים. ר' אליעזר<sup>34</sup> אומר: "בפקעיות של שתי" ("אם פקעת של חוטי שתי יכולה לצאת דרך הנקב, החמת טהורה" — ר"ח אלבק). לפי זה, משנת כלים יז, ב השונה "החמת — שיעורה בפקעיות של שתי", משנת ר' אליעזר היא, והיא המשך לדבריו במשנה א שם, שכל כלי בעלי-בתים שיעורן כמה שהן. אבל ר' יהושע, החולק במשנתו ושונה "כולן ברימונים", דעתו כתנא

27 המדובר בכלי עץ, עור ועצם. אבל שיעורם של כלי חרס נשנה בכלים ג, א, ואילו שיעורם של כלי מתכת — שם יד, א.

28 ראה פירוש הר"ש.

29 רש"י בברכות מא ע"ב ובסוכה ו ע"א כתב, שרק כלי בעלי בתים שיעורם כרימונים מפני שבעלי בתים חסים על כליהם. הלכך, ניקב כמוציא קיטנית, מצניעו לזיתים; ניקב כמוציא זיתים, משתמש לאגוזים; ניקב כמוציא אגוז, משתמש בו רימונים. אבל כלי אומנים העומדים למכירה, טהורים בניקב כל שהוא. אולם הרמב"ם בפירוש המשניות וביד-החזקה הלכות כלים פ"ו ה"ב, איננו מבדיל בין כלי בעלי בתים לבין כלי אומנים. ועיין בפירוש משנה אחרונה.

30 כך פירשו כל המפרשים. אולם ר"ח אלבק מפרש ב"מה שהן": אם ניקב נקב כל שהוא טהורים, כמו בכלים יז, ד ונגעים יג, ג. לפי זה סובר ר' אליעזר שאין להבדיל בין כלי בעלי בתים לכלי אומנים, וכולם בכל שהוא. ראה שיטת רש"י בהערה הקודמת.

31 כך פירש הר"ש. אולם עיין פירוש המשניות להרמב"ם ובפירוש הרא"ש.

32 גם כלי אומן נטהרים בניקב פחות מכמוציא רימון. ראה הערות קודמות.

33 אם נניח שתנא קמא איננו ר' יהושע, אפשר שתנא קמא עדיין מבחין בין כלי אומן שנטהרים מטומאתם משניקבו מה שהוא, לבין כלי בעלי בתים ששיעורם ברימונים. אבל ר' יהושע איננו מבחין אפילו בין כלי אומנים לכלי בעלי בתים, וקובע שיעור כמוציא רימון לכל. ראה תפארת ישראל, ס"ק ט.

34 כך בתוספתא ובר"ש לכלים יז, ב. אולם בחולין קלח ע"א: ר' אליעזר בן יעקב. אבל גם שם בכ"י רומי ב: ר' אליעזר בלי "בן יעקב". ראה דקדוקי סופרים לחולין קצה ע"ב, הע' ע.



קמא שבתוספתא הנ"ל. ולשיטתו, שנתה גם סתם תוספתא כלים בבא קמא פ"ו הי"ב: "החמת והכפישה שנפתחו במוציא רימונים".<sup>35</sup>

\*

נמצאנו למדים שקיימות שיטות אחדות בקביעת השיעורים השונים. שיטה אחת רואה את המידה המזערית ביותר כשיעור הקובע, כגון: הנוטל (הגוזז) שעה אחת — חייב; חלוק של קטן כל שהוא — מקבל טומאה; הזאה כל שהיא — כשרה; האוכל מן הטבל כל שהוא — חייב. השיטה השנייה מתחשבת בעיקר בגורם האינדיבידואלי. היא בוחנת את שימוש הטבעי של החפץ, שוקלת אם זו מלאכה המתקיימת או יחידה של ממש, וקובעת לפיהן את השיעורים המשתנים, כגון: האורג אחת על האריג ("אם זו תחילת אריגתו") או שלושה חוטים בתחילה ("שעל ידי שלשה מלאכתו מתקיימת") — חייב; כל כלי בעלי-בתים שיעורם מעין תשמישם; הנוטל מלא פי הזוג — חייב.<sup>36</sup> ואילו השיטה השלישית מפשרת בין המידות וקובעת שיעורים אחידים, סטאנדארטיים, לכל. שיעורים אלה שנקבעו באופן חד-משמעי על-ידי החכמים, הם, מטבעם, שיעורי-ביניים המתעלמים מאופני השימוש המיוחדים לכל כלי ומן המקרים הקיצוניים. כגון: התולש שתי שערות, האורג שני חוטים — חייב. רק בגד של שלוש על שלוש מקבל טומאה; כל כלי בעלי בתים שיעורם ברימונים וכדומה.

נראה שההלכה הקדומה נהגה לפי השיטות הראשונות והגדירה את שיעורן של המלאכות לחיובי שבת, של האיסורים לחיובי מלקות ושל החפצים לקבלת טומאה ולטהרתם משניקב בהם נקב, על-פי שיעורם הטבעי, המזערי, ושימוש הרגיל. דרכי ההלכה הקדומה שרדו בהלכות ר' אליעזר, אשר מסורות קדומות בפיו.<sup>37</sup> לפיכך מחייב ר' אליעזר בשבת כרגיל על היחידה המזערית: על שעה אחת, על אות אחת, על חוט אחד. אבל אם אין היחידה המזערית יכולה להתקיים, כגון: באורג או בתופר חוט אחד בתחילה — פטור, במקרים אלה הוא מחייב רק על היחידה הטבעית שהיא בת-קיום, דהיינו אורג או תופר שלושה חוטים וכדומה.<sup>38</sup> כן מקבל, לדעת ר' אליעזר, בגד כל שהוא טומאת נגעים וטומאות אחרות, אף אם אין בו כשיעור שלוש על שלוש אצבעות, וחלוק כל שהוא של קטן טמא טומאת מדרס, אף אם הוא פחות משלושה על שלושה טפחים.<sup>39</sup> כיוצא בזה, אין, לדעת ר' אליעזר, שיעור אחיד לטהרת כלי על-ידי חור שניקב בו. לכל כלי יש שיעור מיוחד

35 כללים יז, ב עיין: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 453–454; ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר טהרות, עמ' 525.

36 כך היה ניסוחה של ההלכה הקדומה. לאחריה שאלו: כמה מלא פי הזוג? יש שפירשוה: אחת, ויש שפירשוה: שתיים.

37 ראה תוספתא יבמות פ"ג ה"ד; בבלי יומא ס"ו ע"ב; סוכה כז, ע"ב — כח ע"א.

38 דומה השיטה כזו שרדה גם בדברי ר' שמעון בתורת כהנים, ויקרא, חובה, פרק א ו, וכן בבלי שבת קג, ע"ב. לדעת ר' שמעון אינו חייב עד שיכתוב כל השם, ובבגד עד שיארוג שלוש על שלוש, ובנפה וכברה עד שיארוג כדי נפה וכברה קטנה, שכיוצא בהן מתקיימת — כך כתב מפורש הראב"ד בפירושו לתו"כ שם. והשווה דברי ר' שמעון בתוספתא שבת פ"א ה"ג ובבלי שם. אולם עיין תוספות שבת שם ד"ה תריץ.

39 לשיטה זו יש סימוכים בשיטת ר' שמעון במכות ג, ב, האומר: "כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב? ר' שמעון אומר: כל שהוא". פרופ' ד' הלבני-ווייס העירני על חלה ג, י: "למה אמרו (החכמים הקדמונים)": הטבל אוסר כל שהוא...".

אינדיבידואלי לפי ייעוד שימושו; למשל קופות הגננים — באגודות של ירק, של בעלי-בתים — בתבן, של בלנין — בגבבה וכדומה. ברם, לרגל ההפרשים הרבים הקיימים בדרכי ניצולם של החפצים לצורכיהם, היו קיימים שיעורים שונים אשר הכבירו במקרים רבים על הכרעת ההלכה. החכמים השתדלו לתקן את הדבר. ההלכה המאוחרת התנגדה לדיפרנציאציה זאת. היא שאפה לסטאנדארטיזאציה, וקבעה שיעור קצוב לחיובי שבת: שני בתי נירין, שני חוטים, שתי תפירות, שתי אותיות, שתי שערות וכיו"ב. בהתאם למגמה זו נקבע גם שיעור אחיד לטומאת בגדים ולטומאות אחרות: שלוש על שלוש אצבעות, ושלושה על שלושה טפחים למדרס, וכן שיעור נקב כרימון לכל כלי בעלי-בתים ליטהר מטומאתם.<sup>40</sup>



40 גם בדיני חציצה בטבילת אדם נוקט ר' אליעזר כהלכה הקדומה: "אחד האיש ואחד האשה, כל המקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ" (מקוואות ט, ג). כלומר, הכל תלוי בקפידת הטובל: אם הוא מקפיד עליו (אף-על-פי שרוב בני-אדם אינם מקפידים) — חוצץ, ושאינו מקפיד עליו — אינו חוצץ. אולם חכמים דנו לאחר מכן בפרטי הדברים העלולים לחצוץ, וקבעו על-פי נוהגי קפידתם של רוב בני-אדם את רשימת הדברים החוצצים ושאינם חוצצים, השנויים במקוואות ט, א-ג. עיין מקוואות שם, ובפירוש משנה אחרונה למ"ג.

## כוונה ומעשה במשנת תנאים

חכמים שונים ביקשו לגלות את העקרונות שעליהם הושתתו מחלוקות בית שמאי ובית הלל. אחדים הבליטו כללים שיסודם בזיקתם החברתית, הכלכלית והמדינית השונה של שני הבתים, ואחרים הדגישו עיקרים אימאננטיים, עיוניים-לימודיים, שבהם בא לידי ביטוי ייחודו של כל בית-מדרש.<sup>1</sup>

בין העקרונות שבהם נחלקו בית שמאי ובית הלל נמנית בעיית היחס לכוונה ולמעשה ומידת החשבתן במערכת החיובים והעונשים של האדם. לדעת ר"ל גינצבורג מצינו שבית שמאי "העדיפו את כוח המעשה על המחשבה, ובהרבה הלכות מהלכות איסור והיתר, טומאה וטהרה וכדומה אמרו שהמעשה הוא העיקר". נחלקו עליהם בית הלל, והורו ש"מעשה שאין עמו מחשבה לאו שמו מעשה".<sup>2</sup> לעומת זאת נוקטים פרופ' י' בער ורב צעיר עמדה הפוכה. לדעתם, "בית שמאי הולכים אחר המחשבה והרצון ומצרפים כוונה למעשה", ואף "מחייבים מחשבה כמעשה", ואילו בית הלל הולכים אחר המעשה.<sup>3</sup> שיטתם של חוקרים אלה מיוסדת על השקפתם בדבר זיקתם של בית שמאי להלכות חסידים (בער), ועל הדעה בדבר הניגוד שהיה קיים בין "משפט המלוכה" ל"משפט הנבואה", דעה הממשיכה וגורסת ש"משפט הנבואה" ה"מרים את ערך המחשבה על המעשה" "הגיע לבית-מדרשו של שמאי, שהלכו בכלל בהלכותיהם אחרי משפט הנבואה" (רב צעיר).<sup>4</sup> אולם דומה, שאין קביעתם בדבר היחס לכוונה ולמעשה במחלוקות בית שמאי ובית הלל נובעת מעיון ביקורתי במקומות השונים, אלא מהשקפה היסטורית קדומה.<sup>5</sup> נשתדל לבדוק כמה וכמה ממחלוקותיהם של ר' אליעזר הגדול וחבריו. מחלוקות אלה תלויות, כך נראה, בערך השונה שכל אחד מהם מייחס לכוונה ולמעשה כגורמים לחיוביו

1 ראה: ר"ל גינצבורג, מקומה של ההלכה בחכמת ישראל, ירושלים, תרצ"א (=על הלכה ואגדה, תל-אביב, תש"ך, עמ' 28 ואילך); ח' טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות ההלכה, חלק ד, ניו-יורק, תש"י, עמ' 228 ואילך; י' בער, ישראל בעמים, ירושלים, תשט"ו, עמ' 100; הרב ש"י זיין, "קו חדש כשיטות בית שמאי ובית הלל", סיני, כרך א (תרצ"ז), עמ' נד (=לאור ההלכה, תל-אביב, תשכ"ד, עמ' שב); I. Sonne, The Schools of Shammai and Hillel Seen from Within", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New-York, 1945, p. 275 ff.

2 גינצבורג, שם, עמ' 37. והקדימהו ביסוד הרעיון הזה S. Zeitlin במאמרו "Studies in Tannaitic Jurisprudence", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, vol. I, 1919, p. 297.

3 י' בער (לעיל הע' 1); רב צעיר (לעיל הע' 1), עמ' 307.

4 ראה רב צעיר (לעיל הע' 1), חלק ב, עמ' 134.

5 י' בער מסתמך על דוגמה אחת. רב צעיר אמנם מביא הרבה דוגמאות, אולם רבות מהן מתפרשות ללא זיקה לבעיית היחס לכוונה ולמעשה, ואף ניתנות להתפרש בדיוק להיפך. וראה להלן.

של האדם ולקביעת מהותם ההלכתית של חפצים שונים. לבירור זה יש השפעה ותוצאות כפי שנראה להלן, על קביעת העיקרים העיוניים שבהם נחלקו בית שמאי ובית הלל.

#### א. מחלוקות ר' אליעזר ור' יהושע

באיזו מידה משמשת הכוונה תנאי לחיובו (או לפטורו) של אדם בעשותו אחת מן המלאכות האסורות בשבת? בשאלה זו חלוקים ר' אליעזר ור' יהושע במסכת כריתות ד, ג. שנינו שם:

אמר ר' יהודה: אפילו נתכוין ללקוט [בשבת] תאנים ולקט ענבים, ענבים ולקט תאנים, שחורות ולקט לבנות, לבנות ולקט שחורות — ר' אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר.<sup>6</sup> אמר ר' יהודה:<sup>7</sup> תמה אני אם יפטור בה ר' יהושע? אם כן למה נאמר: אשר חטא בה (ויקרא ד, כג)? פרט למתעסק.

ר' יהושע פוטר משום שהוא דורש "אשר חטא בה", שתהא כוונתו לחטוא בה, בעבירה זו ולא בעבירה אחרת.<sup>8</sup> הוא מתנה את חיובו ואת עונשו של העבריין בכוונתו. אולם ר' אליעזר סובר שהמעשה הוא הגורם המכריע, ולפיו נידון האדם, והרי בפועל "עשה אחת מכל מצות ה' אלקיו אשר לא תעשינה" (שם שם, כב).

אמנם לדברי הבבלי בכריתות יט ע"א מודה ר' אליעזר שהמתעסק פטור: "ורבי אליעזר האי בה מאי עביד ליה, מיבעי ליה פרט למתעסק". אולם כנראה מתעסק זה שר' אליעזר פוטר, הוא זה שלא התכוון כלל ועיקר למעשה שעשה, כגון שנתכוון להגביה את התלוש בשבת וחתך את המחובר, אבל אם התכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר — חייב.<sup>9</sup>

6 דברי ר' שמעון שזורי ור' שמעון בראש משנה ג שם, שלא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע על דבר שהוא משם אחד, שהוא חייב, ועל מה נחלקו, על דבר שהוא משני שמות — מוסבים לא רק על מחלוקת ר"א ור"י שבפ"ד מ"ב, על העובר עבירה ואין ידוע כמה חטא, אלא גם על המתכוון לדבר אחד ועשה דבר אחר, שבסוף משנה ג; עיין בבלי כריתות כ ע"א. וכן נראה מן התוספתא כריתות פ"ב הי"ד, אשר בה מובאים דברי ר"ש שזורי ור"ש אחרי דברי ר' יהודה. לפי זה סוברים ר' שמעון שזורי ור' שמעון, שבדבר שהוא משם אחד, כגון שני אילנות שהם ממין אחד ונתכוון ללקוט את זה וליקט את זה (כפירוש רגמ"ה ורש"י), גם ר' יהושע מודה שהוא חייב, ולא נחלקו אלא על דבר שהוא משני שמות, כגון אם נתכוון לבצור וקצר, או לבצור ענבים וליקט תאנים, שר' אליעזר מחייב ור' יהושע פוטר. אולם עיין פירוש ר"ח אלבק שם והשלמותיו.

7 בכ"י קופמן, בכ"י מינכן ובמשנה שבבבלי דפוס ונציה אין "אמר ר' יהודה". במשנה שבבבלי שלפנינו: "אמר ר' שמעון תמיהני". ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם שבדפוסים: "ותפס עליו ר' שמעון ואמר לו: תמה אני... ותפס ר' יהודה תימה שנית על זה ואמר: למה אתם תמהים על ר' יהושע שהוא פוטר, ורחמנא אומר אשר חטא בה... השיבו ר' שמעון: פרט למתעסק". מפירוש רגמ"ה נראה שגרס: "אמר ר' שמעון: אם כן למה נאמר אשר חטא בה, ור' יהודה השיב: פרט למתעסק". בתורת כהנים ויקרא, חובה, פרק א, י, אין לא "אמר ר' יהודה" ולא "אמר ר' שמעון". ועיין גם ר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1138.

8 ושוגג שחייבה תורה, היינו ב"אומר מותר לאכול" או כש"התכוין לחתיכה זו עצמה וסבור שהוא שומן". עיין רש"י כריתות יט ע"ב ד"ה מתעסק, ושיטה מקובצת שם סי' יח בשם תוספות כת"י.

9 כך גם דעת אב"י בשבת עב ע"ב ובכריתות יט ע"ב. עיין ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר קדשים, עמ' 418, הע' 1. — ושמא כל המושג "מתעסק" מאוחר, ור' אליעזר מחייב את המתעסק כעבריין רגיל. שהרי פטור מתעסק הוא משום שמלאכת מחשבת אסרה תורה; ראה סנהדרין סב ע"ב וכריתות שם. ור' אליעזר "לית ליה דרב נחמן דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה" — רש"י כריתות יט ע"א ד"ה מיבעי ליה. לפי זה, אין להבחין בין מתעסק ללא מתעסק. ועיין לעיל בפרק על ל"ט אבות המלאכות עמ' 32.

כמחלוקתם בשבת כך מחלוקתם בעריות. בתוספתא כריתות פ"ב סה"ג והי"ד (תורת כהנים חובה, פרק ז, י) שנינו:

אמר ר' יהודה: לא נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע [אלא] על המתכוין לעשות מלאכה ועשה כיוצא בה. כיצד? אשתו ואחותו, נתכוין לבוא על זו ובא על זו; שתי נשיו, אחת נדה ואחת שאינה נדה, נתכוין לבוא על זו ובא על זו; תאנים וענבים לפניו, נתכוין ללקוט תאנים ולקט ענבים, ענבים ולקט תאנים... ר' אליעזר מחייב חטאת, ור' יהושע פוטר.

ר' אליעזר אינו מבדיל אפוא בין עריות לשבת: בשניהם, גם אם התכוון לעשות דבר המותר ועשה דבר האסור, הוא מחייב.<sup>10</sup> שכן, לשיטתו של ר' אליעזר, המעשה הוא הסיבה המכרעת לחיובו של אדם. לעומתו, אין ר' יהושע מחייב על עבירה שחסרה בה כוונה. לדעתו, אין החוטא מתחייב אלא אם עבר בדיוק אותה עבירה שלה נתכוון. כיוצא בזה חולקים ר' אליעזר ור' יהושע גם במלאכה האסורה בשבת, שבוצעה כאשר כוונת העושה היתה לשם מצווה, ובדיעבד אף קיים מצווה במלאכתו: ר' אליעזר מחייב, ור' יהושע פוטר. בשבת יט, ד שנינו:

מי שהיו לו שני תינוקות... אחד למול בערב שבת ואחד למול בשבת, ושכח ומל את של ערב שבת בשבת — ר' אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר.<sup>11</sup>

לדעת ר' יהושע, אף-על-פי שמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, הנה מכיוון שכוונת המל היתה לשם מצווה ובדיעבד אף קיים מצוות מילה — פטור. אבל ר' אליעזר סובר, שמאחר שהתורה אסרה בשבת מילה שלא בזמנה, הרי המל חילל שבת — וחייב. העובדה שהתכוון לדבר מצווה, ואף קיים מצווה, אינה פוטר את מלהתחייב על מעשה האסור בשבת. וכן מצינו בפסחים ו, ה:

הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת; ושאר כל הזבחים ששחטן לשום הפסח — אם אינן ראויין חייב, ואם ראויין הן — ר' אליעזר מחייב חטאת, ור' יהושע פוטר.<sup>12</sup>

לדברי התלמוד שם עב ע"א, הפיסקה "ושאר כל הזבחים ששחטן לשום הפסח" וכו' דנה באדם טועה, כסבור שהוא שוחט את פסחו ולא זכר שהקדישו לזבח אחר. ר' יהושע פוטר, מפני שנתכוון לדבר מצווה, והטועה בדבר מצווה ועשה מצווה — פטור. אולם ר' אליעזר

10 אמנם דעת רב נחמן אמר שמואל בסנהדרין שם וכריתות יט ע"ב, שהמתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה; והמתעסק בשבת פטור, שכן מלאכת מחשבת אסרה תורה. אולם כאמור (בהערה 9), אין ר' אליעזר דורש מלאכת מחשבת בשבת. לפי זה, אין להבחין בו שינוי דעה בין חלבים ועריות לשבת.

11 משנתנו זו נתנסחה על-פי שיטת ר' שמעון בתוספתא פט"ו (טז) ה"י, עיין שם. ר' אליעזר משווה מידותיו ומקיש את מי שהיה לו למול בערב שבת ומל בשבת למי שהיה לו למול אחר בשבת ומלו בשבת. כשם שמי שהיה לו למול אחר השבת ומלו בשבת — חילל את השבת וחייב, כך מי שמל את של ערב שבת בשבת — חייב, אף-על-פי "דקא עביר מצוה", משום שזוהי מילה שלא בזמנה ולא הותרה בשבת. על כגון זה "אמר רחמנא לא תעביד", ואם עשה מעשה — חייב חטאת. לנוסח משנת הירושלמי, המובאת בבבלי קלז ע"א כתני ר' חייא, שהיא בשיטת ר' מאיר, ולדעת רב יהודה אליבא דר' מאיר בבבלי שם — ראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 311–314.

12 גם משנה זו — ר' שמעון היא. ראה תוספתא פסחים פ"ה ה"ד, ובבלי שם עב ע"ב.

טובר, ש"אע"פ שטעה בדבר מצוה",<sup>13</sup> מכיוון שמעשה שחיטה זה לא הותר בשבת, שהרי הזבחים הללו אינם עולים לו לשם פסח, עשה מלאכה האסורה בשבת — וחייב. שתי גישות אלו, של ר' אליעזר ושל ר' יהושע, משתקפות גם בתרומות ח, א:

האשה שהיתה אוכלת בתרומה, באו ואמרו לה: מת בעלך או גרשך;<sup>14</sup> וכן העבד שהיה אוכל בתרומה, ובאו ואמרו לו: מת רבך, או מכרך לישראל, או נתנך במתנה, או עשאך בן חורין; וכן כהן שהיה אוכל בתרומה, ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה — ר' אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר. היה עומד ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה — רבי אליעזר אומר: כל הקרבנות שהקריב על גבי המזבח פסולים, ורבי יהושע מכשיר.

טעמו של ר' יהושע, לדברי הבבלי בפסחים עב ע"ב ובמקבילות — מפני שאנו מתחשבים בכוונתם, שהרי טעו בדבר מצוה (אכילת תרומה והקרבת קרבנות), או כדברי הירושלמי בתרומות פ"ח ה"א, שאכלו ברשות. ברם ר' אליעזר מחייבם בקרן ובחומש ופוסל את הקרבנות, משום שלמעשה אכלו תרומה שלא כדין והביאו קרבנות שלא כהלכה. המעשה כמודד מכריע לחיובים, לדעת ר' אליעזר המנוגדת לחכמים, בא לידי ביטוי מיוחד בהלכה שבכרייתא בכריתות טו ע"א:

תנו רבנן בא עליה ("על אחת מן העריות"), וחזר ובא עליה, וחזר ובא עליה — חייב על כל אחת ואחת, דברי ר' אליעזר; וחכמים אומרים: אינו חייב אלא אחת ("משום דכולם בהעלם אחד").

ולא על כל ביאה וביאה בלבד מחייב ר' אליעזר, אלא על כל כוח וכוח, כדברי הבבלי ביבמות לד ע"א. וכן בתוספתא יבמות פ"א ה"ד ובמקבילות: "האשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעלך, והורוה בית דין להנשא, והלכה ונשאת אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט — חייבת קרבן על כל ביאה וביאה דברי ר' אליעזר; וחכמים אומרים: קרבן אחד על הכל" (הואיל ולא נודע לה בינתיים). ולדברי רבה בכריתות שם, מחייב ר' אליעזר על כל מלאכה ומלאכה גם בקצר וחזר וקצר בהעלם אחד.<sup>15</sup> שיטותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע עולות גם מהלכותיהם בטומאה וטהרה. שנינו בכלים כח, ב:

13 כך ברש"י בעקבות דברי התלמוד שם עב ע"א, כי הסיפא בטועה, ועיקרה בטעות לא הוה עקירה, על-כן אין הזבח פסול גם אליבא דר' אליעזר. ועיין מהרש"א שם בד"ה ר' אליעזר. — ושמא אפשר לפרש, שר' אליעזר מחייב מפני שאין כלל מצווה, שהרי בתוספתא פסחים פ"ד (ג) ה"ה ובמקבילות שנינו, שר' אליעזר פוסל קרבנות אחרים שנשחטו לשם פסח ב"ד בניסן. לפי זה, השוחט בשבת עבר על "לא תעשה כל מלאכה". ראה תוספות פסחים שם ד"ה לר' יהושע, ובית הבחירה לפסחים להמאירי (תל-אביב, תשי"ד), עמ' 119.

14 ראה ירושלמי כאן, הדין בשאלה כיצד ייתכן שתהא מגורשת בלי שתדע על כך.

15 כך כנראה גם שיטת הירושלמי, אליבא דר' אליעזר, בשבת פ"ט ה"ז, יב ע"ב. על משנת שבת ט, ז שואל הירושלמי: "וקשיא אלו הוציא והוציא בהעלם אחד כלום הוא חייב אלא אחת?" והוא משיב: "למי נצרכה, לר' אליעזר" וכו', כלומר, אפילו ר' אליעזר, שמחייב בהוציא וחזר והוציא, פוטר אם מוציא כמה מינים בבת-אחת. ראה: פני משה; הירושלמי כפשוטו לר"ש ליברמן, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 163. אולם השווה שם, עמ' 126.

(בגד שהוא) פחות משלשה על שלשה (טפחים) שהתקינו<sup>16</sup> לפוק בו את המרחץ (לסתום בו את הנקבים שבמרחץ), לנער בו את הקדרה, לקנח בו את הריחיים, בין מוכן ובין שאינו מוכן<sup>17</sup> — טמא, דברי ר' אליעזר; רבי יהושע אומר: בין מן המוכן ובין שאינו מן המוכן — טהור; ר' עקיבא אומר: מן המוכן — טמא, שאינו מן המוכן — טהור.<sup>18</sup>

ור' יוחנן מפרש את מחלוקתם בשבת כט"א: "זרקו באשפה — דברי הכל טהור; הניחו בקופסא — דברי הכל טמא; לא נחלקו אלא שתלאו במגוד או שהניחו אחורי הדלת".<sup>19</sup> הרי"ף בשבת פ"ב (הוצאת פרדס, דף יב ע"ב) מפרש את המשנה (וכך יוצא מגירסת הבבלי והירושלמי בשבת שם: "בין מן המוכן, בין שאינו מן המוכן"), שהמדובר בבגד שהיה עליו דין טומאה, והתקנתו לתשמישים גרועים באה להפקיעו מתורת בגד ולטהרו מטומאה. לפי זה סובר ר' אליעזר, כי כוונת הייעוד לתשמיש נחות עדיין איננה פוגמת בחשיבות הבגד ובכושרו לקבל טומאה; רק מעשה ממש, הטלתו לאשפה, מפקיעתו מכלל בגד. אבל לדעת ר' יהושע, גם מחשבת ההכנה, ההתקנה לתשמישים גרועים, דומה להטלתו של הבגד לאשפה, וטהור.

דומה לזה מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא בשבת ב, ג: "פתילת הבגד שקפלה ולא הבהבה — ר' אליעזר אומר: טמאה ... ר' עקיבא אומר: טהורה". לדעת ר' אליעזר, יש צורך במעשה ממש כדי להפקיע את הדינים החלים על החפץ, וקיפול אינו מועיל להוציא בגד מכלל טומאה.<sup>20</sup> אולם ר' עקיבא סובר שכוונה מספיקה, ובייחוד אם היא מלווה פעולה כל שהיא, כגון קיפול.

מצבו האובייקטיבי של כלי בהווה, בלי להתחשב בכוונתו של בעליו, משמש לר' אליעזר, בניגוד לחכמים, אמת-מידה לקבוע לפיה את כושרו של הכלי לקבל טומאה. בכלים כו, ד (תוספתא עדויות פ"ב ה"א) מצינו: "מנעל שעל האמום — רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאים".<sup>21</sup> ר' אליעזר מקפיד על גמר מלאכתו המלאה של המנעל. כל זמן שלא

16 "תקן", "התקין" פירושו במקורות הארץ-ישראליים: להכין. ראה, למשל, תוספתא שבת פ"א הי"ב. וראה בהמאור הקטן לשבת פרק יז (הוצאת פרדס, דף מט ע"א): "ופי' התקנה... היא מחשבה בלבד... וכן פחות מג' על ג' שהתקינו לפקוק בו את המרחץ או לנער בו את הקדרה. כללו של דבר כל התקנה בלשון הפעיל אינה אלא הכנה והזמנה במחשבה בלבד". ועיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ג, סדר מועד, עמ' 11, הע' 38.

17 גירסת כ"י קמברידג', בבלי שבת כט ע"א, ירושלמי שם פ"ב ה"ג, ותוספתא כלים בבא בתרא פ"ו ה"ח: "בין מן המוכן ובין שאינו מן המוכן". ראה ר"ח אלבק, סדר טהרות, עמ' 534.

18 משנתנו משנת ר' יהודה היא, ולא משנת ר' מאיר. ראה תוספתא כלים בבא בתרא פ"ו ה"ח ובר"ש למשנתנו. ולדעת רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 92, "הפך" ר' מאיר כמה מחלוקות של ר' אליעזר ור' יהושע, ושנה ר' עקיבא כר' אליעזר. — לפירוש המשנה עיין גם: משניות מבוארות בידי פ' קהתי, סדר טהרות, כרך א, עמ' רמז-רמט; ור"ח אלבק, שם.

19 עיין פירוש רש"י ותוספות שם. — ר"ש ליברמן בתוספת ראשונים, חלק ג, הוצאת במברגר את וואהרמן, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 89 משער, כי גירסת התוספתא בתוספתא כלים בבא בתרא פ"ו ה"ו שבדפוסים (עיין שם) היתה גם לפני התלמוד, ועל-פיה הבחין ר' יוחנן כנ"ל.

20 כך מפרשים אמוראים אחדים את מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא בשבת כח ע"ב. אולם רב המנונא, שם כט ע"א, מעמיד את משנת שבת בבגד שהוא פחות משלושה על שלושה ומקולי מטלניות שנו כאן.

21 בתוספתא כלים בבא בתרא פ"ד ה"ז מובאת משנתנו כלשונה, ולאחר-מכן מסורת של ר' שמעון שזורי, שלא נחלקו על מנעל האימום שהוא טהור, על מה נחלקו על שנטלו מן האימום, שר' אליעזר מטהר, וחכמים מטמאים, מפני שהאשה ננעלת בו ומחזירתו לפעמים. כלומר, ר' אליעזר מטהר, מפני שהאשה

הורד מן האימום, לא נגמרה מלאכתו ואינו מקבל טומאה, כי אין עליו דין כלי. אולם חכמים סוברים, מכיוון שאין המנעל מחוסר מלאכת אומן ובכוונתו לשומטו מן האימום, הריהו כבר מעתה כלי המקבל טומאה.

מחלוקת זו קיימת בשבת כבדיני טומאה. בשבת קמא ע"ב מובאות שתי ברייתות: "תני חדא: שומטין (בשבת) מנעל מעל גבי אמום; ותניא אידך: אין שומטין".<sup>22</sup> הבבלי מיישב שם את הסתירה שביניהן: "הא ר' אליעזר, והא רבנן". כלומר: ר' אליעזר, הסובר שאין מנעל שעל גבי האימום כלי לטומאה, אוסר גם לטלטל אותו בשבת; וחכמים רואים אותו ככלי גמור לעניין טומאה ושבת כאחד.

בהתאם לזה מתפרשת גם המחלוקת בתנורו של עכנאי, "שעליו רבו מחלוקות בישראל". כלים ה, ו; עדויות ז, ז (תוספתא שם פ"ב ה"א):

חתכו (את התנור של חרס) חוליות ונתן חול (לעשות חציצה) בין חוליה לחוליה — ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאים.

ר' אליעזר, כאמור, קובע את כושרו של הכלי לקבל טומאה לפי מצבו הנוכחי; ומכיוון שהחול שבין החוליות מפריד ביניהן, הרי הוא כתנור מפורק ושבור ואינו מקבל טומאה.<sup>23</sup> אולם חכמים סוברים, שגם תיקון חלקי, כגון העמדתן של חוליות התנור ליד הטפלה שמבחוץ, מכשיר אותו לקבל כל טומאה, משום שבכוונתו ובדעתו להשתמש באופן זה בכלי.

כיוצא בזה מצאנו, שהסטאטוס ההלכתי של עצמים שונים, הן לגבי דיני ממונות, הן לגבי איסורי שבת והן לגבי טומאה וטהרה, נקבע לדעת ר' אליעזר, בניגוד לחכמי זמנו, בהתאם למצבו העכשווי-העובדתי של החפץ, ומתוך התעלמות ממצבו הקודם ומן האפשרות שלאחר-מכן יחזור ליושנו. כלים טו, ב:

דף של נחתומים (שנותנים עליו ככרות הבצק עד שיחמיצו) שקבעו בכותל — ר' אליעזר מטהר, וחכמים מטמאים.

מחלוקת זו נשנתה גם בתוספתא עדויות פ"ב ה"א ופ"ג ה"א: "דף של נחתומים שחברו במכוש או בקורה ושקבעו במסמר, ר' אליעזר מטהר, וחכמים מטמאים".<sup>24</sup> ר' אליעזר סובר אפוא שכל המחובר לקרקע כקרקע, ועם חיבורו של הדף לכותל חדל מלקבל טומאה. אולם חכמים סוברים, שעל-ידי חיבורו לקרקע לא בטל דף הנחתומים מלהיות כלי.<sup>25</sup> וכן בתוספתא בבא בתרא פ"ב ה"א, בבלי שם סה ע"ב:

מנסה את הנעל אם היא כמידתה ומחזירתה לאימום. לגירסת התוספתא ראה ר"ש ליכרמן. תוספת ראשונים, ח"ג, עמ' 83.

- 22 בברייתא שם מוסיף ר' יהודה בשם ר' אליעזר: "אם היה רפוי מותר". — ועיין ירושלמי ביצה פ"א הי"ב, סא ע"א, המעיר על משנת ביצה א, י: "ר' יהודה אומר: אף לא מנעל לבן מפני שצריך אומן — מתניתא דר' אליעזר דתנינן תמן מנעל על האמום". וראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 466.
- 23 ראה פירוש הר"ש והרמב"ם לכלים שם, רש"י לברכות יט ע"א ועוד. אולם השווה רש"י לכבא מציעא נט ע"א. ועיין פירוש המשנה בשיטה מקובצת לכבא מציעא שם, ומאירי לברכות שם.
- 24 מסורת שונה על מחלוקתם מובאת במשנת עדויות ז, ז. וראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 466.

25 השווה כלים כ, ד: "עשה אכוס לבהמה, אף על פי שקבעה בכותל טמאה".



המוכר את הבית, מכר את הדלת ואת הנגר ואת המנעול ואת המכתשת חקוקה, אבל לא מכר לא את התנור ולא את הכיריים ולא את הריחיים ולא את המכתשת הקבועה. ר' אליעזר אומר: כל המחובר לקרקע כקרקע.

כלומר, לדעת ר' אליעזר, אפילו המכתשת הקבועה והתנור והריחיים המחוברים לקרקע הרי הם כקרקע ומכורים.<sup>26</sup> וכן שנינו בשביעית י, ז ועוקצין ג, י:

כוורת דבורים (המונחת על גבי קרקע), ר' אליעזר אומר הרי היא כקרקע, וכותבין עליה פרוזבול, ואינה מקבלת טומאה במקומה, והרודה ממנה בשבת חייב. וחכמים אומרים אינה כקרקע, ואין כותבים עליה פרוזבול, ומקבלת טומאה במקומה, והרודה ממנה בשבת פטור.<sup>27</sup>

חכמים סוברים בכל המקרים הללו, שחיבורם בקרקע איננו קובע את דינם כקרקע, שהרי אין חיבורם מוחלט ועתידיים הם להיעקר ולהיטלטל. אבל ר' אליעזר, כאמור, דן בהם לאור מצבם בהווה, ומכיוון שעכשיו הם מחוברים ממש לקרקע, דינם לדעתו כקרקע לכל דבר. למעלה מזה, בכלאים ט, ג שנינו:

מטפחות הידיים (שמנגבים בהן את הידיים), מטפחות הספרים (שעוטפים בהן את הספרים), מטפחות הספג (מפות שמספגים בהן את הגוף) — אין בהם משום כלאים; ר' אליעזר<sup>28</sup> אוסר.

בירושלמי שם פ"ט ה"ב, לב ע"א, מפורש טעמו של ר' אליעזר, האוסר משום כלאיים, מפני שלפעמים "הוא נותנה (את מטפחת היד) על הכסת וישן עליה", או "מפני שהוא נותנה תחת אצילי ידיו" להתחמם בה, ו"מפני שהוא עושה אותה (את מטפחת ספרו) כמין תיק"<sup>29</sup> ("ואיכא חששא שמחמם בה ידיו" — פני משה), ומפני שפעמים הוא מתעטף (במטפחת הספוג), כשהוא רואה את רבו בבית המרחץ. כלומר, מכיוון שלעתים הוא מתחמם בהן, למעשה, אנו רואים אותן כבגד והן אסורות משום כלאיים. ברם חכמים סבורים, שהואיל ומעיקרן אינן עשויות לחימום — אין בהן משום כלאיים. לר' אליעזר המעשה הוא המכריע, ולא הכוונה בשעת עשייתו של החפץ. ואילו לחכמים, ייעודו, מחשבתו של בעליו בשעת יצירתו של החפץ, הם הקובעים את מהותו.<sup>30</sup>

26 כך פירש ר' גרשם שם. סתם משנת בבא בתרא ד, ד: "המוכר את הבית... מכר את המכתשת קבועה" — ר' אליעזר היא.

27 ראה גם תוספתא עוקצין פ"ג הט"ו-הט"ז. אולם עיין פירוש משנה אחרונה לר' אפרים יצחק מפרמישלא לעוקצין שם, ופירוש משנה ראשונה להנ"ל לשביעית שם. לפירוש המשנה ראה גם רש"ח קוק בזכרון להרב קוק, ירושלים, תש"ח, עמ' רנג ואילך (=ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ירושלים, תשכ"ג, ספר ראשון, עמ' 36-40).

28 במשניות שבדפוסים ובכתבי־יד אחדים: "ר' אלעזר". אולם בכ"י מינכן, קמברידג' ועוד: "ר' אליעזר"; וכן גירסת הירושלמי שם פ"ט ה"ב, לב ע"א, וגירסת כמה וכמה ראשונים. מן התוספתא כלאים פ"ה הי"ז מוכח ברור, שהנוסח הנכון הוא: ר' אליעזר. ראה: מלאכת שלמה לר' שלמה עדני למשנת כלאים שם; דקדוקי סופרים, עמ' 23, הע' ד; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1177.

29 כך צריך להיות על־פי כ"י ליידן, והיינו כנף־בגד. ראה רי"ן אפשטיין, "מדקדוקי ירושלמי", תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 47.

30 ראה בפירוש משנה ראשונה (לעיל הע' 27), שם.

בהתאם לשיטת ר' אליעזר נסתמה, לדברי רב אסי<sup>31</sup> בירושלמי שבת פ"ה ה"ג ובבלי נד ע"א, משנת שבת ה, ג: "אבל מכנים חבלים לתוך ידו וימשוך, ובלבד שלא יכרוך". טעמה של הלכה זו הוא, מפני שלפעמים חבל אחד הוא של צמר והשני של פשתן, וכשכורכם יחד ידו מתחממת. ואף-על-פי שאינם עשויים לחימום. אסורים משום כלאיים.

מחלוקת דומה מצאנו בעניין טומאה בין בית שמאי לבית הלל (מן הירושלמי בכלאים פ"ט ה"ב הנ"ל אנו למדים שדין טומאה ודין כלאיים שווים). כלים כח, ד:

מטפחות ספרים, בין מצוירות ובין שאינן מצוירות — טמאות כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים: מצוירות — טהורות, שאינן מצוירות — טמאות (טומאת מת). רבן גמליאל אומר: אלו ואלו טהורות.

רבן גמליאל, שהיה מבית הלל, סובר שדעת בית הלל היא כי אלו ואלו טהורות.<sup>32</sup> ודעת בית שמאי היא, כי לפעמים אדם משתמש במטפחות לצרכיו (כפי שראינו בדברי הירושלמי אליבא דר' אליעזר) ודינן ככלים משמשי אדם, וטמאות. אולם בית הלל סבורים, שמכיוון שמחשבת בעליהן מייחדת אותן לספרים, עיקר עשייתן אינו לשימוש האדם, וטהורות. ר' אליעזר השמותי מהלך אפוא בשיטת בית שמאי, שהמעשה הוא הגורם הקובע, ולא כוונת הבעלים ומחשבתם; ואילו החכמים בשיטת בית הלל חושבים, שייעודו של החפץ ומחשבת בעליו קובעים את מהותו.

כדעת ר' אליעזר ובית שמאי נסתמו גם משנת כלים כד, יד: "שלש מטפחות הן: של ידיים — טמאה מדרס, של ספרים — טמאה טומאת מת..."<sup>33</sup>, ומשנת נגעים יא, יא: "כל הראוי ליטמא טמא מת... מטמא בנגעים, כגון... ומטפחות של ספרים". דומה לזה כלים כו, ה:

עור הסרוק (שכורכים בו את הצמר שלא יתלכלך), עור הסורק (העור שהסורק צמר קושרו על ברכיו בשעת מלאכתו), ר' אליעזר אומר: מדרס (מקבל טומאת מדרס, וכל שכן טומאת מת), וחכמים אומרים: טמא מת.

עורות אלה עשויים למלאכת הצמר, ואינם מיוחדים לישיבה, אלא שלעתים, בשעת עבודה, האומן נשען או יושב עליהם. חכמים סוברים, שמכיוון שאין זה כלי המיועד למדרס, הוא מקבל רק טומאת מת. אולם לדעת ר' אליעזר הוא מטמא מדרס, מפני שלמעשה האומן יושב עליהם לפעמים.

גם בית שמאי ובית הלל חולקים בכגון זה במשנה ו הסמוכה שם: "עב (מלתחה של עור בשביל בגדים) ארגמן ותכריך ארגמן (שמכסים או כורכים בו את הארגמן), בית שמאי אומרים: מדרס, ובית הלל אומרים: טמא מת". נימוקי שתי המחלוקות שווים.<sup>34</sup> ר' אליעזר כבית שמאי, שהמעשה הוא המכריע בקביעת מהותו של הכלי, לפיכך העובדה שהוא

31 כך בירושלמי בבבלי כ"י אוכספורד ובכ"י הרי"ף. ראה דקדוקי סופרים, עמ' 108, הע' ג.

32 ראה ר"ח אלבק, סדר טהורות, עמ' 574, ובמקורות שציין שם.

33 וראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 114, 131, שמשנה זו (כד, יד) — משנת ר' יהודה היא, המחליף בתוספתא כלאים פ"ה ה"ז מחלוקת ר' אליעזר וחכמים שבמשנת כלאים הנ"ל, ופרק כח משנה ד — משנת ר' יוסי.

34 ראה בפירוש משנה אחרונה, שם; "חזון איש", טהורות, בני ברק תשכ"ט, עמ' 97, סימן ל, אות כב.

משמש לפעמים לישיבה עושה אותו ככלי טמא מדרס; ולעומתו חכמים כבית הלל, שמהותו של הכלי נקבעת על-פי כוונתו של יוצרו ושל המשתמש בו, והרי עורות אלה אינם מיועדים למדרס.

אמנם מצינו מקומות אחדים הנראים לכאורה כסותרים את הנחותינו. בביצה ד, ז שנינו: "ועוד אמר ר' אליעזר: עומד אדם על המוקצה ערב שבת בשביעית, ואומר: מכאן אני נוטל למחר. וחכמים אומרים: עד שירשום ויאמר מכאן ועד כאן". נראה כאן, שחכמים הם הדורשים פעולה ממשית של סימון ורישום, ואילו לדעת ר' אליעזר, מצוות הכנה איננה מחייבת פעולה של ממש, והזמנה בפה מספיקה.<sup>35</sup>

אולם משנה זו מוחלפת היא, כיוצא מדברי הירושלמי בביצה פ"ד ה"ז, סב ע"ד (ופ"א ה"ד, ס ע"ג): "מחלפה שיטתיה דר' אליעזר, דתנינן תמן (ביצה א, ג): בית שמאי אומרים לא יטול, אלא אם כן נענע מבעוד יום, ור' אליעזר לאו שמותי הוא?"<sup>36</sup> והירושלמי משיב: "חומר הוא בדבר שיש בו רוח חיים". ושוב מקשה: "מיחלפה שיטתון דרבנן, דתנינן תמן (שם, שם): בית הלל אומרים עומד ואומר זה וזה אני נוטל, והכא אינון אמרין הכין, עוד אינון אית להון חומר בדבר שיש בו רוח חיים?" ("סיומא דקושיא הוא! כלומר, כל שכן הכא דאיכא חומר איתרה דמוקצה דבעלי חיים ואפילו הכי מתירין בית הלל, כל שכן לגבי פירות" — קרבן העדה).<sup>37</sup> לפי זה משנת ביצה ד, ז מוחלפת מביצה א, ג. וייתכן אפוא שר' אליעזר לשיטתו, מכיוון שהוא סובר שהמעשה הוא העיקר, אכן מחייב לרשום, לציין את הפירות ולומר מכאן ועד כאן. וחכמים הם המסתפקים בהזמנה בעלמא, בהזמנה בפה. כן אין להוכיח שר' אליעזר מחייב על המחשבה כמעשה, מזבחים ח, יב: "נכנס לכפר (דם חטאת שהכניסו לכפר בו בהיכל), אף על פי שלא כפר (שלא זרקו) — פסול, דברי ר' אליעזר. ר' שמעון אומר: עד שיכפר (אינו פסול, אלא אם כן זרקו). ר' יהודה אומר: אם הכניס שוגג, כשר".<sup>38</sup> שהרי אין כאן הכוונה לר' אליעזר (בן הורקנוס), אלא לר' אלעזר (בן שמוע); ראייה לדבר, שהרי ר' שמעון ור' יהודה חולקין עמו. וכך גם גירסת כתב-יד רומי בתורת כהנים צו, פרק ה, ד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' קמז): "ר' אלעזר". וכן הגירסה במשנתנו בכתב-יד קופמן, פרמה, מינכן ועוד.<sup>39</sup>

35 אמנם רש"י בביצה לד ע"ב ד"ה ואומר, תולה את מחלוקת ר' אליעזר וחכמים בבירור: לר' אליעזר יש ברירה, ולחכמים אין ברירה. אולם ראה חידושי המאירי לביצה שם (תל-אביב תשט"ו, דף סח ע"ד) ושיטה מקובצת שם (צילום דפוס אפען, דף כה ע"ד). המסתייע גם בירושלמי, המסבירים את המחלוקת כפשוטה: בשיקול הדעת, איזו הכנה חשובה.

36 הירושלמי מניח בכמה מקומות, שהלכותיו של ר' אליעזר, שהוא שמותי, חייבות לתאום את ההלכה של בית שמאי, ומקשה מר' אליעזר על בית שמאי ולהיפך, כשיש סתירה ביניהם ראה מש"כ: משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב, תשכ"ח, עמ' 309 ואילך.

37 אולם ראה שיטה מקובצת לביצה שם, שמגיה את גירסת הירושלמי ומפרש אחרת. ועיין: תוספות שם ד"ה ואומר; חידושי רבינו נחמן בן הרמב"ן לביצה דף לד ע"א (ירושלים, תשט"ו, דף ג); ביאורי הגר"א לאורח חיים סי' תצה, ס"ק יב.

38 כך הוכיח מכאן ר"ז יעבץ בתולדות ישראל, חלק ו, עמ' 206. — גם מגיטין ו, ד: "התקבל לי גטי במקום פלוני — אוכלת בתרומה, עד שיגיע לאותו מקום, ר' אליעזר אוסר מיד", מוכיח ר"ז יעבץ, שר' אליעזר החשיב את המחשבה כמעשה. אולם שם הטעם אחר לגמרי: ר' אליעזר הולך לשיטתו בראש משנה ג שם, שגם אם קיבל את הגט במקום אחר הוא כשר, ולכן אוסר הוא מיד שמא קיבלו מיד כשיצא ממנה. ראה בבלי סה ע"א וברש"י שם. ועוד, הנכון כאן ר' אלעזר, בלי יו"ד. כך במשנה שבבבלי ושבירושלמי, וכן בכ"י קופמן, פרמה, לו ועוד. ראה: מלאכת שלמה; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1167.

39 ראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1169.

אף ממשנת פרה ט, ד: "החושב על מי חטאת לשתותן — ר' אליעזר אומר: פסל (שהמחשבה פוסלת במי חטאת), ר' יהושע אומר: כשיטה" (את הכלי לשתות ממנו, אפילו לא שתה. אבל המחשבה בלבד אינה פוסלת) — אין להסיק לעניין הנידון. כי בתוספתא שם פ"ט ה"ו נאמר: "אמר ר' יוסי (גירסת הגר"א: "ר' יהודה"): והלא אין דברי ר' אליעזר בפרה אלא להקל, שר' אליעזר אומר: כשרה,<sup>40</sup> ור' יהושע אומר: כשישתה פסול...". כלומר, ר' יוסי אומר לחכמים, הלוא שיטת ר' אליעזר בפרה היא בדרך-כלל לקולא. יתר על כן, בפרה ד, ג וכן ד, א שנינו בפירוש: "ר' אליעזר אומר: אין מחשבה פוסלת בפרה!" לכן ודאי שלדעת ר' יוסי אין ר' אליעזר פוסל מי חטאת על מחשבת שתייה, והם כשרים. ורק ר' יהושע מחמיר, ופוסלם לכשישתה.<sup>41</sup>

### ב. ר' אליעזר בשיטת בית שמאי וחכמים בשיטת בית הלל

גישתו זו של ר' אליעזר, המעריך את המעשה ומעדיפו מן הכוונה, מקורה בשיטת בית שמאי. ראינו לעיל שתי מחלוקות של ר' אליעזר וחכמים בעניין זה, הדומות למחלוקות בית שמאי ובית הלל, ובהן הולך ר' אליעזר בשיטת בית שמאי, וחכמים בשיטת בית הלל. נביא עתה מחלוקת נוספת. במכשירין א, ב—ד ובתוספתא שם פ"א ה"ד נמנו מחלוקות אחדות בין בית שמאי ובית הלל, בעניין הכשר טומאה על-ידי מים שנפלו מן האילן או מאגודה של ירק, לאחר שנענעו אותם וירדו מן הצד העליון לצד התחתון, ועל-ידי שקי פירות רטובים שמימיהם זבו מן האחד לשני — אם הם מכשירים אם לאו. בית שמאי אומרים: "בכי יותן". בית הלל אומרים: "אינם בכי יותן". באחת המחלוקות הללו מצינו בתוספתא שם ה"ד, שחולקים בה גם ר' אליעזר ור' יהושע: ר' יוסי אומר: "אחד שק אחד (בין שהעלה שק אחד מלא פירות מן המים, ונתנו על שפת הנהר כדי שיזובו מימיו, וירדו מצד עליון לתחתון) ואחד שני שקים (בין שהעלה שני שקים, שנרטבו במים, ונתנם זה בצד זה). בית שמאי אומרים: "בכי יותן", ובית הלל אומרים: "אינם בכי יותן"; ר' יהודה אומר: "ר' אליעזר אומר: זה וזה בכי יותן, ר' יהושע אומר: זה וזה אינן בכי יותן".<sup>42</sup> רואים אנו שדברי בית שמאי, המחמירים בהכשר טומאה על-ידי מים, הם דברי ר' אליעזר, ודברי בית הלל הם דברי ר' יהושע.

נראה, שכשם שר' אליעזר סובר בבית שמאי בשק אחד ובשני שקים, כך דעתו גם בהנוער אגודה של ירק וירדו מצד עליון לתחתון, שהם ב"כי יותן", כדברי בית שמאי במשנה ד שם, שהרי שתי הלכות אלו דומות ודבוקות זו לזו. ולא זו בלבד אלא יש אף מקום להניח, שכשם שר' אליעזר ור' יהושע חולקים במחלוקת בית שמאי ובית הלל בהנוער אגודה של ירק ובשקים, כך המשיכו את מחלוקת בית שמאי ובית הלל גם בהמרעיד את האילן שבמשניות ב ו-ג שם. ואף-על-פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר יש, שכן בסוף משנה ג בא ר' יהושע לסייע לבית הלל בדין המרעיד את האילן.<sup>43</sup>

טעם מחלוקתם הוא, כי להכשר טומאה יש צורך בשני דברים: במעשה נתינת המים

40 כך בדפוסים. בכ"ע: "כשיטה".

41 ראה: ביאור הגר"א על התוספתא; אליה רבה, על המשנה שם ט, ד. לדעת הגר"א, ר' אליעזר מכשיר אפילו כששתה, ור' יהושע מחמיר ופוסל כשישתה. אולם ראה פירוש הר"ש למשנתנו.

42 השווה מכשירים א, ד. דברי ר' יוסי במשנה הם אליבא דבית הלל. סתם משנתנו היא משנת ר' עקיבא.

43 ראה פירוש המשניות להרמב"ם, ופירוש הרא"ש שם.

ובמחשבת רצון הבעלים.<sup>44</sup> בדוגמאות הנ"ל יש פעולה של מתן מים: המים נפלו וזכו, אבל מחשבת רצון הבעלים לא יצאה במלואה, שהרי מחשבתם היתה שהמים יצאו לגמרי מחוץ לשקים ומחוץ לאגודה של ירק ואילן. בזה חלוקים בית שמאי ור' אליעזר עם בית הלל ור' יהושע: האם הגורם הקובע הוא המעשה, נתינת המים, ואף אם אין הפעולה תואמת את המחשבה אלא בחלקה, הרי זה ב"כי יותן" ומכשיר; או שהמחשבה היא היסוד המכריע, וביצוע המעשה מותנה בה, ואם המעשה (נתינת המים) לא בוצע בהתאם למחשבת הבעלים בשלמותה — אין למעשה השפעה ואין המשקים הללו מכשירים. בית שמאי ור' אליעזר סוברים שהמעשה הוא העיקר, ומכיוון שהמים ירדו הרי זה ב"כי יותן"; ואילו בית הלל ור' יהושע סוברים, שהמחשבה ורצון הבעלים הם המכריעים, ומאחר שהמחשבה לא באה לידי ביצועה המלא (כלומר המים לא יצאו לחוץ), אין זה ב"כי יותן".

על-פי שיטה זו, שהיתה מקובלת גם בבית-מדרשו של שמאי, מתפרשות כמה וכמה ממחלוקות בית שמאי ובית הלל.

מלבד המחלוקות שנמנו לעיל — אשר בהן משתזרת תפיסת ר' אליעזר עם דברי בית שמאי, ושיטת ר' יהושע וחכמים עם דברי בית הלל — נביא לדוגמה עוד שלוש מחלוקות של בית שמאי ובית הלל, התואמות את הבדלי ההשקפות בדבר מקומם של הכוונה והמעשה בקביעת ההלכה.

א. מעשרות ד, ב:

כלכלת השבת (כלכלה מלאה פירות שיוחדה לשבת) — בית שמאי פוטרים (מלעשרם, כלומר מותר לאכול מהם עראי קודם לשבת), ובית הלל מחייבים (במעשר מיד אפילו קודם שבת, דכיוון שיוחדה לשבת הוקבעה מיד).

לדעת בית הלל, מחשבתו של אדם, הייחוד לשבת, קובעתו מיד למעשר. ואילו בית שמאי סוברים, שאין בכוחה של מחשבה בלבד להחיל על הפירות חובת מעשרות. אין חיובם חל אלא עם כניסת השבת גופה.

ב. מקואות ד, א:

המניח כלים תחת הצנור (היורד מן הגג, ונתמלאו מי גשמים מן הצינור ונפלו למקווה)... אחד המניח ואחד השוכח (כלים תחת הצנור ונתמלאו מים פוסלים את המקווה כדין מים שאובים בכלים) כדברי בית שמאי, ובית הלל מטהרין בשוכח.<sup>45</sup>

לדעת בית שמאי, מעשה הנחת הכלים תחת הצנור, אף בלא כוונה מיוחדת, פוסל את המקווה; ואילו לדעת בית הלל, הואיל ואין כאן כוונה, אין מעשה ההנחה בלבד קובע את דינו של המקווה לפסול.

ג. טבול יום א, א:

המכנס חלות (כהן שאסף חתיכות חלה שהופרשו מן העיסות, ונתנן זו בצד זו) על מנת להפריש (שהיתה דעתו להפרידן זו מזו, ולא לעשות מהן ככר אחד), ונשכו (ונדבקו החלות זו בזו עד שאם בא להפרידן הרי הן נושכות זו בזו) — בית שמאי אומרים: חבור בטבול יום. ובית הלל אומרים: אינו חבור.

44 ראה: תורת כהנים, שמיני, פרק יא, ח. מכשירין א, א; בבא מציעא כג ע"ב; קידושין נט ע"ב.

45 ראה שבת טז ע"ב. וראה: I. Sonne (לעיל הע' 1), עמ' 284 הע' 20.

כלומר, אם נגע טבול יום באחת מהן, נפסלו כולן, לדעת בית שמאי, כאילו הן גוף אחד. ואילו בית הלל סוברים: הואיל ודעתו להפריד ביניהן, הרי רק החתיכה שנגע בה טבול יום פסולה, והאחרות טהורות.<sup>47,46</sup>

\*

שיטתו של ר' אליעזר השמותי המעריך את המעשה על-פני הכוונה, מעוגנת בהשקפה המשפטית הטבעית הראשונית, השוקלת את זכויותיו וחובותיו של אדם על-פי מעשיו, ולפיהם הוא מוערך ונידון. שיטה זו רווחה, כפי שראינו, בבית-מדרשם של בית שמאי, המייצגים כרגיל את ההלכה השמרנית, והיא משתקפת כגורם נכבד בכמה וכמה ממחלוקותיהם עם בית הלל. תפיסה זו הדריכה את ר' אליעזר השמותי מבחינה עיונית-הגיונית בהכרעות הלכתיות-משפטיות, בתחומי טומאה וטהרה כבדיני ממונות, ובהלכות איסור והיתר כבחוקי מקדש וקודשיו. אולם בית הלל, ר' יהושע וחבריו הבליטו ופיתחו את מקומה הגדל והולך של הכוונה במכלול הגורמים הקובעים את חיוביו ועונשיו של אדם על-פי ההלכה, והכריעו את הכף בכל ספק לפי מידת הימצאו או העדרו של גורם זה.



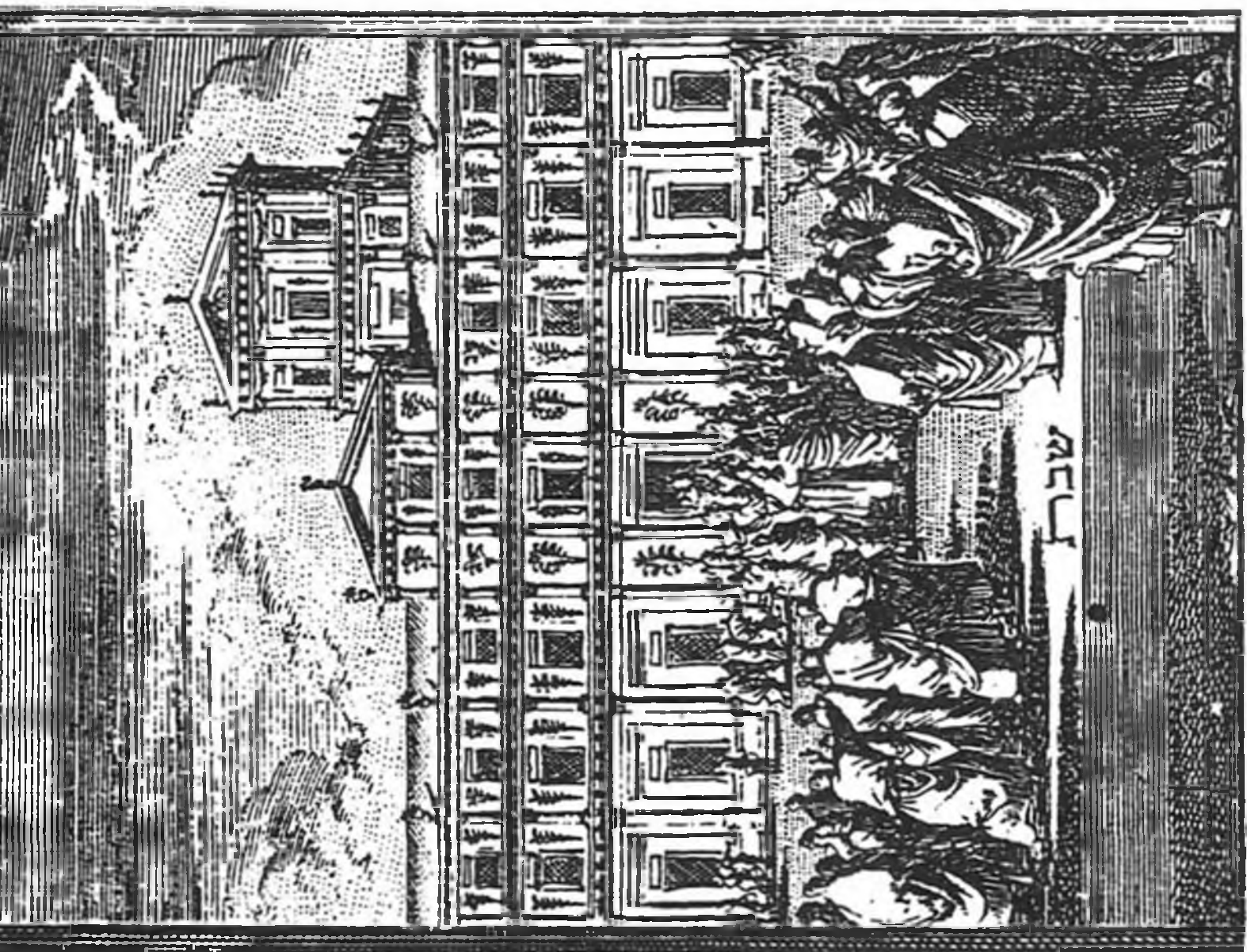
46 העירני על כך פרופ' י"א אפרתי.

47 אמנם בכבא מציעא ג, יב שנינו: "החושב לשלוח יד בפקדון — בית שמאי אומרים: חייב, ובית הלל אומרים: אינו חייב, עד שישלח יד". מכאן אפשר לכאורה להסיק, שבית שמאי מחייבים מחשבה כמעשה. אולם "הך מחשבה הוי דבור", ראה רש"י ותוספות בכא מציעא מג ע"ב ד"ה החושב. ובית שמאי דורשים כדרכם, דברים ככתבם: "על כל דבר פשע" (שמות כב, ח). ראה: רב צעיר, תולדות ההלכה, ח"ד, עמ' 310, הע' 22; ר"ל גינצבורג, על הלכה ואגדה, עמ' 39.



## תמורות בהלכה ובפרשנותה







## איסורי שבות בשבת והשתלשלותם

ההלכה שבידינו מבחינה באיסורי שבת בין הדברים האסורים מן התורה: אבות מלאכות ותולדותיהן, לבין דברים שאין איסורם אלא מדרבנן, כגון: שבות, מוקצה, וש"ל לא יעשה כדרך שהוא עושה בחול".<sup>1</sup> העובר על אב או על תולדה במזיד ובפני עדים שהתרו בו — חייב סקילה; העובר שלא בעדים או שלא התרו בו — חייב כרת; והעובר בשוגג — חייב חטאת. העובר על איסורים דרבנן אינו חייב לא סקילה, לא כרת ולא חטאת. רשימת ל"ט אבות המלאכה מפורטת במשנת שבת ז, ב, ונתקבלה כרשימה בלעדית, ייחודית, לדורות.<sup>2</sup> רשימת מלאכות שחייבים עליהן משום שבות רוכזה במשנת ביצה ה, ב. פעולות נוספות, המוגדרות כ"איסורי שבות", נזכרות בתלמודים ובמקורות שלאחריהם. מספרם של איסורי שבות הלך וגדל במשך הדורות, עד שהחילו את המונח "שבות" על כל איסורי שבת ויום טוב שהם מדרבנן.<sup>3</sup>

- 1 עיין, למשל, שבת קמג ע"ב, ברש"י ד"ה ויטפח, ותוספות ד"ה ובלבד וד"ה מלקט. איסור זה מכונה כרגיל "עובדין דחול". המונח מופיע לראשונה בבבלי בפי אביו בכיצה כח ע"א. השווה גם פסחים פב ע"ב ובכורות לב ע"ב. במונח זה משתמש סתם התלמוד, שם, לעניין שימוש לא נאות בקודשים.
- 2 בימים ראשונים לא היתה רשימה זו נחלת כל החכמים — היו חכמים שכללו בין אבות המלאכה מלאכות נוספות. אחרים ראו באחדות מן המלאכות השנויות במשנתנו — תולדות, ראה לעיל במאמר שלשים ותשעה אבות המלאכה ותולדותיהם, עמ' 32. לדעת הירושלמי שבת פ"ז ה"ב, ט ע"ד וי ע"א; רב האי גאון, אוצר הגאונים לשבת, חלק הפרושים, עמ' 29; ספר הערוך, ערך זמר; הערוך השלם, חלק ג, עמ' 299; רבנו חננאל, שבת עג ע"ב; תוספות בבא קמא ב ע"א ד"ה ולר' אליעזר (בתירוץ האחרון); המאירי לשבת עג ע"ב ד"ה הזורע, מהדורת לנגה, עמ' 267, ועוד — רק ל"ט המלאכות המסוימות, המנויות שמית במשנתנו, נקראות אבות מלאכות, וכל השאר הדומות להן הן תולדות. ואילו לשיטת הרמב"ם, הלכות שבת פ"ז ה"א-ה"ה; הסמ"ג, מצות לא תעשה, סה; "אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראים אבות מלאכות". כלומר, "כל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור, אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה" (מגיד משנה לרמב"ם, שם). לדעת הרמב"ם, המלאכות השנויות בשבת ז, ב מייצגות איכויות של מלאכות. למשל: החורש הוא כינוי למלאכת חפירה בקרקע; הקוצר — כינוי לפעולות שיש בהם משום עקירת דבר מגידולו, וכיוצא בזה. עיין גם בראש כלכלת שבת לר' ישראל ליפשיץ, שנדפס במשניות בראש סדר מועד.
- 3 "כל איסורי שבת ויום טוב דהוי מדרבנן, קרי ליה שבות" — רש"י עירובין לג ע"א ד"ה ואסור ליטלו, ושם צז ע"ב ד"ה משום שבות.

## א. איסורי השבות ונימוקיהם בתלמודים

נעניין במשנת השבותים, ביצה ה, ב:

כל שחייבים עליו משום שבות, משום רשות, משום מצוה בשבת, חייבים עליו ביום טוב.<sup>4</sup> ואלו הן משום שבות: לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ולא מטפחין, ולא מספקין, ולא מרקדין. ואלו הן משום רשות: לא דנין, ולא מקדשין, ולא חולצין, ולא מיבמין. ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מחרימין, ולא מגביהין תרומה ומעשר.<sup>5</sup>

רבים דנו בפירושה של משנתנו; במיוחד התקשו בפשר ההבחנה בין שבות, רשות ומצווה. הלוא כל הפעולות המנויות במשנה זו אסורות משום שבות, ולמה נתייחס השם "שבות" לקבוצה הראשונה בלבד? "והני משום רשות איכא, משום שבות ליכא, והני משום מצוה איכא, משום שבות ליכא?" ועוד, הרי גם המלאכות הנמנות בקבוצת הרשות — "לא דנין, ולא מקדשין, ולא חולצין, ולא מיבמין" — יש בעשייתן מצווה. ותו, במה גדול כוחן של אלה המנויות בקבוצה השלישית "מצוה" — "לא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מחרימין, ולא מגביהין תרומה ומעשר" — מן המנויות בקבוצה השנייה, שאינן אלא רשות?<sup>6</sup> הבבלי בביצה לז ע"א מבחין בעקבות החלוקה שבמשנה זו בשלושה סוגים של שבות: א. שבות גרידתא, שבות גמורה, "שאינן בהן לחלוחית מצוה". ב. שבות דרשות, "שהן קרובין למצוה"; ג. שבות דמצוה, "שיש בהן מצוה גמורה".<sup>7</sup> אולם רוב החוקרים מניחים, שהפיסקה "אלו הן משום שבות" משמשת כותרת לשני סוגים של שבות, שבות דרשות ושבות דמצווה, הנמנים במשנתנו. הסוג האחד — איסורי שבות דרשות, שאין בהם כל זיקה למצווה, כגון: "לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ולא מטפחין, ולא מספקין, ולא מרקדין" — הקבוצה הראשונה שבמשנה. הסוג השני — איסורי שבות שיש בהם מצווה, כולל את שתי הקבוצות האחרונות שבמשנה, היינו: "לא דנין, ולא מקדשין, ולא חולצין, ולא מיבמין, לא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מחרימין, ולא מגביהין תרומה ומעשר". החכמים המגיעים למסקנה זו מסתמכים על הספרא, אחרי מות,

4 עיין תוספות יום טוב, שהעיר על הסתירה במשנתנו בין הרישא, שממנו משמע שאיסורי שבות נשנו תחילה לעניין שבת, לבין הסיפא, שבו נאמר: "כל אלו ביום טוב אמרו, קל וחומר בשבת". ר"ח אלבק מניח שמשנתנו מורכבת משני מקורות; ראה: ששה סדרי משנה, סדר מועד, עמ' 484; וספרו: *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna*, ברלין, 1923, עמ' 52.

5 לשינויי נוסחאות ראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 428, 1059; ותרביץ, שנה ז (תרצ"ו), עמ' 150 ואילך (=מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, חלק ב, כרך ראשון, עמ' 61 ואילך).

6 ראה מלאכת שלמה לר' שלמה עדני למשנתנו, ד"ה ואלו הן משום מצוה: "יש לדקדק דאדרבא, איפכא מיסתברא, שהמקדיש והמעריך והמחרימים אין בו קיום מצווה כלל, וראוי לקרותן רשות. והדין, אפילו במקום שיש גדול הימנו, והמקדש, אפילו שיש לו אשה ובנים, והמייבם, אפילו במקום שיש גדול, כולם קיימו מצוה, וראוי לקרותם מצווה".

7 עיין: רש"י שם ד"ה הכי קאמר, ושם לו ע"ב רש"י ד"ה אלו הן משום רשות וד"ה הא מצוה; תוספות, שם, ד"ה והא מצוה; בית הבחירה על מסכת ביצה להמאירי, מהדורת לנגה-שלזינגר, עמ' 221; ר"ש ליברמן, "תיקוני ירושלמי", תרביץ, שנה ה (תרצ"ד), עמ' 97-99; י' פרנצוס, תלמוד ירושלמי, מסכת ביצה עם פירוש ר' אליעזר אזכרי, ניו-יורק, תשכ"ז, עמ' 253.

פרק ז, ט, ומדרשי הלכה אחרים, ומגיהים את משנתנו, או משערים שהקבוצה השנייה איננה מעיקר משנתנו, אלא ניתוספה על ידי "שונה אחרון" לתוך המשנה.<sup>8</sup> התלמוד, ביצה לו ע"ב – לז ע"א, מנמק איסורי שבות אלה כדלקמן: לא עולין באילן – גזירה שמא יתלוש; לא רוכבין על גבי בהמה – גזירה שמא יצא חוץ לתחום או שמא יחתוך זמורה (להכותה ולהאיץ בה); לא שטין על פני המים – גזירה שמא יעשה חבית של שייטים; לא מטפחין, לא מספקין ולא מרקדין – גזירה שמא יתקן כלי שיר; לא דנין, ולא מקדשין, לא חולצין ולא מיכמין – גזירה שמא יכתוב; לא מקדישין, ולא מעריכין ולא מחרימין – גזירה משום מקח וממכר.

אך דומה שסוגיית הבבלי בעירובין קד ע"א לא הכירה סוגיה זו. התלמוד בעירובין שם דן בשאלה אם מותר אולודי קלא (ליצור, להוליד קול) בשבת, ומביא ראיה מברייתא (תוספתא שבת פי"ז הכ"ה): "המשמר פירותיו מפני העופות ודלועין מפני החיה, משמר כדרכו בשבת, ובלבד שלא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שהוא עושה בחול". לדברי עולא ואביי, שם, טעם האיסור לשלוש פעולות אלה: משום שהוא מוליד, משמיע קול בשבת; מכאן שכל אולודי קלא אסור.<sup>9</sup> רב אחא בר יעקב חולק וסובר שטעם האיסור אחר: גזירה שמא יטול צרור ("ויזרוק לרשות הרבים להבריח העופות"). בכל אופן, כל האמוראים בסוגיית עירובין קד ע"א מתעלמים לגמרי מן הנימוק "שמא יתקן כלי שיר", הניתן על-ידי סתמא דגמרא בביצה לו ע"ב.

גם הירושלמי בביצה פ"ה ה"ב איננו מביא כלל את הגזירה שמא יתקן כלי שיר,<sup>10</sup> והוא מבאר את ההלכה שבמשנת ביצה, שאין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין, בהביאו את דברי ר' אלעזר ודעות אמוראים נוספים, הסוברים שכל משמיעי קול בשבת אסורים.<sup>11</sup> אף לשון התוספתא לעיל: "ובלבד שלא יספק ולא יטפח ולא ירקד כדרך שהוא עושה בחול".

8 עיין: ר' ישראל לוי, "קטעים ממשנת אבא שאול" (עברית), בתוך: מסלות לתורת התנאים, עמ' 97, הע' 2; ר' יוסף צבי דיננער, הגהות לביצה, פרנקפורט דמיין, תרנ"ו דף לו ע"ב; רי"ן אפשטיין, "מי ששנה זו לא שנה זו", תרביץ, שנה ז (תרצ"ו), עמ' 150 ואילך (לעיל הע' 5); ר"ח אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים, תש"ל<sup>2</sup>, עמ' 167 בהערה, ומשניות סדר מועד, עמ' 484 ד"ה משום. לדעת רי"ן אפשטיין, המלים "(ו)אלו הן משום רשות" חותמות את הקבוצה הראשונה ומוסכות עליה, ואינן פתיחה לקבוצה השנייה. וראה גם: ג' אלון, "שבות, רשות ומצוה", תרביץ, שנה ז (תרצ"ו), עמ' 135 ואילך (=מחקרים בתולדות ישראל, ב, תשי"ח, עמ' 111 ואילך).

9 "לעולא ולאביי אף לספק ולטפח כלאחר יד (בשינוי) אסור, דהא מוליד קלא, והוי כאולודי ריחא או מוציא אש מתוך המים" – אור שמח לר' מאיר שמחה מדווינסק, הלכות שבת פכ"ג ה"ה. ראה ירושלמי ביצה פ"ה ה"ב: "רבי הוה מיסב (=משיא) לר' שמעון בריה, והוו מטפחין לאחורי ידיהון בשוכא. עבר ר' מאיר ושמע קולהון. אמר: רבותינו, הותרה השבת?" עיין גם כסף משנה, להלכות שבת פכ"ג ה"ד וה"ה.

10 הירושלמי מבאר ולא מספקין: "ספוק שהוא מחמתו, כמה דאת אמר ויחר אף בלק אל בלעם, ויספק את כפיו" (במדבר כד, י), כלומר הכאה מחמת חימה, כעס ורוגז. קשה מאוד להניח, שבמקרה כזה יש מקום לחשש שמא יתקן כלי שיר. עיין בית הבחירה להמאירי, מהדורת לנגה – שלזינגר, עמ' 21. – ועיין ר"א גולדברג במאמרו "להתפתחות הסוגיה בתלמוד הבבלי" בספר היוכל לכב' חנוך אלבק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 101–103, שכל עניין "גזירה שמא", "גזירה משום" וכדומה הוא זר לאמוראי ארץ-ישראל, ושהתלמוד הירושלמי מסביר בדרך אחרת במקומות שונים את ההלכות שהבבלי מנמקם ב"גזירה שמא".

11 רבנו חננאל פסק להלכה כירושלמי וכעולא, שכל השמעת קול בשבת אסורה. גם הגר"א כתב שהעיקר כירושלמי שאסורה השמעת קול. אולם הרי"ף והרמב"ם, הלכות שבת פכ"ג ה"ד וה"ה, פסקו כרבה, שדווקא השמעת קול שיר אסורה בשבת. ועיין הגהות מימוניות לרמב"ם שם.

מוכיח שהטעם לאיסור איננו גזירה שמא יתקן כלי שיר, אלא זהו איסור העומד בפני עצמו, שיסודו ב"שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול".<sup>12</sup>

ולא זו בלבד. הירושלמי בביצה שם מסביר את איסורי שבות שבמשנתנו בטעמים אחרים: לא רוכבין על גבי בהמה — מפני שהוא מצווה על שביתת בהמתו, שנאמר "למען ינוח שורך וחמורך" (שמות כג, יב)<sup>13</sup> לא שטין על פני המים — משום שאסור להשיט דבר ולהוליכו מאצלו או להביאו אצלו, כלומר אסור לדחות את המים, לפצלם לכאן ולכאן ולהשיטם; זה דומה למלאכה, והוא איסור בפני עצמו.<sup>14</sup>

אף הנימוק לאיסור השבועות: לא דנין, לא מקדשין, לא חולצין ולא מיבמין, הניתן בבבלי: גזירה שמא יכתוב ("פסק דין לדינין ושטר אירוסין לקידושין ושטר חליצה לחולצת וכתובה ליבמה") — איננו נזכר כלל בירושלמי. לעומת זאת, בירושלמי יומא פ"א ה"א, לח ע"ד; כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד — נאמר: "אילין דכנסין ארמלן צריך לכונסן מבעוד יום, שלא יהא כקונה קניין בשבת". לפי זה, האיסור לקדש או לייבם הוא משום איסור קניין בשבת.

אשר לטעם ש"לא דנין". מסתבר, כי כבר בימים קדומים נמנעו מלדון בשבת, מכיוון שכרגיל אין יושבים בדין אלא על ענייני הון ובצע ודברי ריבות בין איש לרעהו, שיש בהם על-פירוב דיבור של משא-ומתן וחפצי חול, המסיחים את הדעת מקדושת יום השבת. ובירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ז, כב ע"ב, מצינו: "ר' לא בשם ר' ינאי מיכן לבתי דינין שלא יהו דנין בשבת. מאי טעמא נאמר כאן בכל מושבותיהם (שמות לה, ג), ונאמר להלן והיו אלה

12 איסור זה מקורו כנראה בישעיה נח, יג: "אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצך ביום קדשי, וקראת לשבת עונג, לקדוש ה' מכובד, וכבודו מעשות דרכיך, ממצוא חפצך ודבר דבר". מכאן הסיקו חז"ל, בין היתר, "שלא יהא הלוחך בשבת כהלוחך בחול", ו"שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול" וכדומה. עיין: שבת קיג ע"א וע"ב; רמב"ם, הלכות שבת פכ"ד ה"א, ה"ד והי"ב. ועיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, חלק ג, עמ' 32, ד"ה ולעצם הענין. אגב, דברים קשים כנגד היהודים הרוקדים בשבת, מצויים אצל אבות הכנסייה אגנטיוס (המאה הראשונה) ואוגוסטינוס (ראשית המאה החמישית) ואחרים. דבריהם הובאו אצל: B. Cohen, Sabbath Prohibitions Known as Shebut, *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America*, vol. IX, (1949), p. 151, n.24 (=Law and Tradition in Judaism, N.Y., 1959, p. 136); ד' שפרבר, על הריקוד בשבת, סיני, כרך נג (תשכ"ה), עמ' קכב ואילך. רבים הקלו ראש באיסורים אלה. ראה ביצה ל ע"א ותוספות ד"ה תנן; שולחן ערוך, אורח חיים, סי' שלט, ס"ק ג, ובנושאי כליו.

13 הובא גם ברבנו חננאל וברא"ש לביצה על אתר, ובהגהות מרדכי לעירובין, סי' תקכח. אולם עיין תוספתא כפשוטה, חלק ה, סדר מועד, עמ' 1364. — על חומר איסור רכיבה בשבת ראה יבמות צ ע"ב, סנהדרין מו ע"א, ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב, ע"א: מעשה באחד שרכב על סוס בשבת והביאוהו לבית-דין וסקלוהו וכו'. Damascius (פילוסוף, ראש האקדמיה באתונה במחצית הראשונה של המאה השישית) מספר בספרו חיי איסדורוס על יהודי, יליד אלכסנדריה, זינון, אשר הכריז על נטישתו את דת ישראל ברוכבו על חמור לבן בשבת דרך בית-הכנסת. ראה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II, p. 628. כיוצא בו נאמר על אלישע בן אבויה בירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, ע"א ע"ב: "ר' מאיר הוה יתיב בבית מדרשא דטבריה, עבר אלישע רביה רכיב על סוסיא ביום שובתא". וראה בראשית רבה סה, כב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 742: "יקים איש צרורות (=אלקימוס הכהן הגדול, מן המתיוונים), היה בן אחותו של ר' יוסי בן יעזר איש צרדה, והוה רכיב סוסיא בשבתא" (כך בכת"י) וכו'. עיין הערות תיאודור שם. וראה קהלת רבה, פרשה א, לפסוק ח, ס"ק ח, הסיפור על חנינא בן אחי ר' יהושע. הקראים רואים ברכיבה איסור דאורייתא — ראה אדרת אליהו, ענין שבת, קמט, דף נו ע"ב.

14 ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ג, עמ' 300; חלק ה, עמ' 1000.

לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם (במדבר לה, כט). מה להלן בבית דין הכתוב מדבר, אף כאן בבית דין הכתוב מדבר.<sup>15</sup>

לקדמותו של איסור זה יש סימוכים במקורות חיצוניים. בשנת 2–3 לספה"נ הוציא אוגוסטוס קיסר צו לממונים על האיפרכיות, ובו הוא מצווה לאפשר ליהודים לקיים את מנהגיהם לפי חוקי אבותיהם, ולא לחייב אותם להופיע בבית-המשפט בשבתות, ואף לא בימי שישי מן השעה התשיעית ואילך (קדמוניות טז, ו, ב). פריבילגיה זו חוזרת בחוק משנת 412, שבו מכיר הונריוס ביום השבת כיום שבתון רשמי ליהודים, ומכריז כי בימי שבת ומועד פטורים היהודים מלבוא לבתי-המשפט הן במשפטים פרטיים והן במשפטים ציבוריים. פקודה זו, המופיעה גם בקודקסים של תיאודוסיוס ושל יוסטיניאנוס, מבססים אותה הקיסרים על "הנוהג והמנהג הקדום", על "פריבילגיות שניתנו בעבר" ועל "חוקים כלליים של האימפרטורים".<sup>16</sup>

גם הטעם ל"אין חולצין" הוא, כנראה, משום שמצוות חליצה בשלושה דיינים (יבמות יב, א) ואין יושבים בדין בשבת.<sup>17</sup>

ובדרך אגב, ההלכה "לא מקדישין" שנויה במחלוקת, בשבת כג א שנינו: "ערב פסח שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו (=אצל מוכר הבהמות) ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב". וכן אומר ר' יוחנן (שבת קמח ע"ב; ירושלמי ביצה פ"ה ה"ב, סג ע"ב; פסחים פ"ח ה"ג, לו ע"א): "מקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב".<sup>18</sup> הבבלי והירושלמי שם משתדלים ליישב את הסתירה שבין משנת שבת למשנת ביצה. ברם אפשר שמשנת שבת היא כר' אליעזר בספרי זוטא, בהעלותך, ט, ב, עמ' 257, המוסיף ארבעה דברים הדוחים שבת שחל בערב פסח, וביניהם "ונותן משכון ולוקח", כלומר הישראל נותן משכון למוכר הבהמות ולוקח את פסחו, מקדישו ומקריבו.<sup>19</sup>

15 ירושלמי זה הובא גם בספר המצוות להרמב"ם, לא תעשה, שכב. והשווה רמב"ם הלכות שבת פכ"ד ה"ז, ומגיד משנה שם. וראה אבני נזר לר' אברהם מסאכאטשאב, אורח חיים, חלק א, סי' מו, שהסיק מן הירושלמי (ולדעתו זו גם שיטת הרמב"ם) שלדון, להוציא גמר-דין, בשבת, הוא איסור תורה בפני עצמו, הנלמד מהכתוב, מלבד איסור המלאכה שבביצוע העונש. וכן כתב הרב פערלא בביאורו לספר המצוות של רב סעדיה גאון, לא תעשה קעת, חלק ב, דף קצו. וראה: ר' מנחם כשר, תורה שלמה, חלק כג, עמ' 10, הע' כז; ובספרו: הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, ניו-יורק, תש"ג, סי' ו, עמ' מט (ירושלים, תש"ס<sup>2</sup>, סי' מב, עמ' קלד). ועיין ספר החינוך לפרשת ויקהל, סי' קיד. לאחר שהביא את הירושלמי, הוסיף: "משרשי המצוה, שרצה הקב"ה לכבד היום הזה שימצאו בו מנוחה הכל. גם החוטאים והחייבים. משל למלך גדול, שקרא בני המדינה יום אחד לסעודה, שאינו מונע הפתח מכל אדם, ואחר יום הסעודה יעשה משפט. כן הדבר הזה, שהשם ברוך הוא צונו לקדש ולכבד יום השבת לטובתנו ולזכותנו... וזה גם כן מכבודו של יום זה". וכן באליה רבה לר' אליהו שפירא, לשולחן ערוך אורח חיים, סי' שלט, ס"ק ב. אולם עיין מפרשי הירושלמי, וברכי יוסף לחיד"א, שו"ע או"ח, סי' שלט, ס"ק ג. ראה: א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, עמ' 191–194.

16 וראה מגן אברהם לאורח חיים, סי' שלט, סוף ס"ק ג. — ההלכה של בית שמאי בתוספתא שבת פט"ז (פי"ז) הכ"ב ובמקבילות: "אין משדכין בשבת בין איש לאשתו", מתפרשת על-ידי ר' יהונתן (הובא בחידושים המיוחסים להר"ן) לשון מנוח והשקט. לפי זה, דעת בית שמאי "שאין משדכין", היינו "שאין דנים בשבת במריבות שבין איש לאשתו" — ר"ש ליכרמן, תוספתא כפשוטה, חלק ג, עמ' 278.

17 גם בברייתא בבבלי שם, ובירושלמי שם, שנינו: "הולך אדם אצל רועה הרגיל אצלו, ונותן לו טלה לפסחו, ומקדישו ויוצא בו".

18 עיין: רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 360–361.

ניתן אפוא להסיק, כי הנימוקים לאיסורי שבות, המובאים בסוגיה הסתמית בביצה לו ע"ב, לא היו מוכרים לחכמי ארץ-ישראל, הדנים במשנת השבותים בירושלמי; ואף לא לאמוראי בבל, הנושאים ונותנים בסוגיית עירובין קד ע"א. כן ראינו, שבין איסורי שבות שבמשנתנו כלולה רכיבה על גבי בהמה, איסור שלדברי הירושלמי הוא מן התורה,<sup>20</sup> ושבותים אחרים העומדים בפני עצמם, ואשר היו נוהגים בישראל מימי קדם.

### ב. איסורי השבות לפי מדרשי ההלכה

יתר על כן, מדרשי ההלכה למדים את איסורי השבות — או כפי שהם נקראים בהם: מלאכות שאין חייבים עליהן כרת או חטאת — מכתובים שבתורה. למשל, בספרא אחרי מות, פרק ז, ט:

אין לי אלא מלאכה שחייבים על מינה כרת, מלאכה שאין חייבים על מינה כרת, מנין שלא יעלה באילן, ושלא ירכב על גבי בהמה, ולא ישוט על המים, ולא יספיק, ולא יטפח, ולא ירקד. תלמוד לומר שבתון, שבות. אין לי אלא שביית רשות. שביית מצוה מנין לא יקדיש, ולא יעריך, ולא יחרים, ולא יגביה, ולא יתרום, ולא יעשר, ולא יקדש, ולא יגרש, ולא ימאן, ולא יחלוץ, ולא ייבם, ולא יפדה נטע רבעי ומעשר שני, תלמוד לומר שבתון, שבות.<sup>21</sup>

מסתבר שהפעולות הללו הנקראות בשם "שבות", היו מקובלות כאסורות בישראל מזמן קדום. בתקופת בית שני הפליגו ביותר בחומרת דיני שבת ואסרו על עצמם כל פעולה שיש בה משום סרך מלאכה וביטול מצוות שביתה, הפוגעת במנוחת שבת ובקדושתה.<sup>22</sup> פעולות אלה נידונו בימים ראשונים כמעשים האסורים מן התורה.<sup>23</sup> אמנם אין חייבים עליהם מיתה, כרת או חטאת, משום שאין הן מלאכה ממש. אך מכיוון שיש בעשייתן ביטול מצוות שביתה, העושה אותן עובר על "וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב), או כדברי המדרש על "שבת שבתון": שבת, שבות. ומכאן המונח "שבות". כזכר לדבר אפשר לציין את דברי הרמב"ם בהלכות שבת פכ"א ה"א: "נאמר בתורה תשבות — אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן".<sup>24</sup>

20 איסור שבות של רכיבה איננו מחזור בבבלי. תחילה הוסבר: "שמא יצא חוץ לתחום". אולם התלמוד חוזר בו בגלל השאלה: "שמע מינה תחומין דאורייתא, דאי דרבנן הוי ליה גזרה לגזרה?" ונותן טעם אחר: "שמא יחתוך זמורה". לר' עקיבא הסובר תחומין דאורייתא, ולרבנן הסוברים כי שלוש פרסאות הן תחומים דאורייתא — אפשר לקיים את התירוף הראשון.

21 דרשות דומות מצויות במכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 20 ועמ' 229; במכילתא דר' ישמעאל, בוא, פרשה ט, עמ' 33; שם משפטים, כספא, פרשה כ, עמ' 332; שם כי תשא, פרשה א, עמ' 340.

22 עיין שבת קכג ע"ב; ירושלמי שם פי"ז ה"א, טז ע"א; ספר היובלים, פרק ב, כ—לא ופרק נ; ברית דמשק י, 14 — יא, 18, מהדורת Ch. Rabin, עמ' 54—59; יוספוס, מלחמות, ב, ח, ט. וראה מה שכתב ר' מאיר שמחה מדווינסק ב"משך חכמה" לדברים ה, יב, ד"ה שמור את יום השבת, על איסורי שבות משנכנסו לארץ.

23 עמדו על כך: ר' מאיר איש שלום במאיר עין למכילתא, בוא, פרשה ט, הע' כב; ג' אלון, תרביץ, שנה ז (תרצ"ו), עמ' 140—141 (= מחקרים בתולדות ישראל, ב, עמ' 117—118). וראה ר"ח אלבק, משניות סדר מועד, עמ' 10—11.

24 אולם ראה המשך דברי הרמב"ם שם, מגיד משנה ולחם משנה שם.



## ג. "פיחותם" של איסורי השבות

במשך הזמן. עם הגדרתו המלאה של המושג "מלאכה", הכלול ב"לא תעשה כל מלאכה", והעמדתו על ל"ט אבות מלאכה ותולדותיהן,<sup>25</sup> חדרה התפיסה, שאין איסור מלאכה בשבת מן התורה חל אלא על המלאכות המובהקות, הכלולות ב"לא תעשה כל מלאכה", ושחייבים עליהן מיתה או קרבן. ואילו המלאכות שאין חייבים עליהן סקילה, כרת או חטאת ושאינן כלולות בכתוב זה, אין איסורן אלא מדברי סופרים. שיטה זו באה לידי ביטוי בדברי ר' חייא בירושלמי עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א, פסחים פ"ו ה"ב, לג ע"ב:

דמר (=אמר) ר' יונתן קומי רבי חייא רבה... לוקין על תחומי שבת דבר תורה. א"ל רבי חייא רבה: והלא אין בשבת אלא סקילה וכרת?<sup>26</sup>!

כלומר, אין בשבת אזהרות שחייבים עליהן מלקות או שהעובר עליהן ביטל מצוות עשה בלבד.<sup>27</sup> בעקבות שיטה זו הוגדרו כל העבודות, שהיו מקובלות בעם כאסורות בשבת ושאינן יכולות להיכלל באבות המלאכה או בתולדותיהן — אף אם נלמדו או הוסמכו על הכתובים — כאסורות מדרבנן בלבד.

בעקבות התבססותה של תפיסה זו, עם "פיחותם" של השבותרים לאיסורים דרבנן, נתפקפק תוקפם של השבותרים וחלה התרופפות בשמירתם. על רקע זה יש לראות את אזהרת ר' יוחנן, מגדולי האמוראים בארץ-ישראל, בדור השני, בחגיגה טז ע"א: "אל תהא שבות קלה בעיניך, שהרי סמיכה (על הקרבן ביום טוב) אינה אלא משום שבות, ונחלקו בה גדולי עולם" (במשך דורות רבים).<sup>28</sup> וכדי שלא יזלזלו באיסורי השבות השתדלו האמוראים לאושש אותם בהסבירם אותם כסייגים וכגזירות לאבות המלאכות האסורים מדאורייתא, שהעובר עליהם מתחייב סקילה או כרת. הם הצמידו לכל שבות "גזירה שמא" יעבור על אחד מל"ט המלאכות החמורות. כך, למשל, הם הסבירו שעלייה על האילן, העלולה לגרום לתלישה של ענף או של עלים, אסורה גזירה שמא יתלוש; וכן שקיום משפט בבית-דין, אשר כרגיל מלווה ברישום עדות, בכתיבת זכרון דברים ופסק-דין, אסור בשבת גזירה שמא יכתוב, וכדומה.

יוצא אפוא שלא הנימוקים הנמנים בסוגיית ביצה לו ע"ב שימשו כגורמים להתקנת השבותרים. איסורי השבות קדומים הם, יסודם במסורת עתיקה. הנימוקים שבבבלי ניתנו בימים מאוחרים, כדי ליצור זיקה בין השבותרים ובין אבות המלאכה ולהקנות להם סטאטוס מאושש במסגרת איסורי שבת.<sup>29</sup>

25 על מוצאן של ל"ט אבות המלאכה וקביעתן ראה לעיל עמ' 40.

26 ראה: ג' אלון (לעיל הע' 23), עמ' 141, הע' 22 (=מחקרים, ב, עמ' 117, הע' 23).

27 אף מצוות "וביום השביעי תשבות" נתפסה על-ידי רוב החכמים כאמורה בזיקה לאבות המלאכה ותולדותיהן. ראה, למשל: חידושי הרשב"א ליבמות ו ע"א ד"ה וניגמר מהכא: "ומורי ז"ל חירץ דבמחמר ליכא עשה, דמסתמא תשבות אינו עשה, אלא א"אבות מלאכות"; רמב"ם, הלכות שבת פ"א ה"א; "שביתה בשביעי ממלאכה — מצות עשה, שנאמר וביום השביעי תשבות, וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר לא תעשה כל מלאכה". ועיין מסורת התלמוד לרא"ה ווייס, שנדפס במהדורת הספרא עם פי' הראב"ד שהוציא לאור, דף פג ע"א, אות ק.

28 ראה משנת חגיגה ב, טז.

29 אולי זהו המניע לבעל המדרש במשנת ר' אליעזר, מהדורת ענעלאו, עמ' 367–368, ובמדרש הגדול לשמות לה, ב, מהדורת מרגליות, עמ' תשל, לחפש במקרא כתובים שבהם מוסבת המלה "מלאכה" על איסורי השבותרים. ראה מדרש הגדול לשמות שם: "מניין למקח וממכר והלואה ופקדונות שנקראו

הנה, למשל, איסור מיקח וממכר הוא קדום מאוד. מפורש בעמוס ח, ה: "מתי יעבור החודש ונשבירה שבר, והשבת ונפתחה בר". כלומר, מתי יעבור יום השבת, האסור במיקח ובממכר, ונפתח את אוצרות התבואה למכירה. מכאן שאפילו השואפים אביון (פס' ד), הלהוטים אחרי בצע כסף, נמנעו בימי עמוס הנביא מלעסוק במסחר בשבת. איסור זה שנוי בישעיה נח, יג: "אם תשיב משבת רגלך, עשות חפץך ביום קדשי" – אם תימנע ממשא ומתן ומיקח-וממכר ביום השבת.<sup>30</sup> "אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ". ומשולש בספר נחמיה יג, טו–כב. ברם, מאחר שלא היה אפשר לכלול מיקח וממכר באבות המלאכות או בתולדותיהן, הוגדר איסור זה כשבות, כאיסור דרבנן – ובמשך הזמן נימקוהו כגזירה שמא יבוא לכתוב שטר מכירה.<sup>31</sup>

#### ד. לבטיו של הרמב"ן ושיטתו

מדרשי ההלכה הלמדים את איסורי השבות מן הכתובים, אינם מובאים בתלמודים. הדעה הרווחת בספרות האמוראים היא, שאיסורים אלה אינם אלא מדרבנן. אולם הרמב"ן בפירושו על התורה, לויקרא כג, כד,<sup>32</sup> המביא את המכילתא והספרא, מעלה מחדש את הדיון בטיבם של השבותים ומאמץ את התפיסה של מדרשי ההלכה הרואים באיסורי שבות איסורים מן התורה. וזה לשונו:

ובמכילתא ראיתי בפרשת החודש (פסחא, פרשה ט, עמ' 33), ושמרתם את היום הזה (שמות יב, יז), למה נאמר, והלא כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם (שם שם, טז), אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה, דברים שהן משום שבות מנין, תלמוד לומר ושמרתם את היום הזה, להביא דברים שהן משום שבות... והנה ידרשו שבתון לשבות בו לגמרי, אפילו מדברים שאינן מאבות מלאכות ותולדותיהן. אבל לא נתברר לי זה, שאם תאמר שהוא אסמכתא, מה טעם שיאמרו בלשון הזה, כי שבות בלשונם נאמר לעולם על של דבריהם, והיאך יתכן לומר דברים שהן אסורין משום שבות של דבריהם מנין שיהיו אסורין מן הכתוב? ודרך האסמכתות לשנות שהם מן התורה, לא שיאמרו דבר זה שהוא מדברי סופרים מנין מן התורה, אבל היה לו לומר דברים שאינן מלאכה מנין, תלמוד לומר שבתון.

ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה ביום טוב אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות, ולשקול הפירות והמתכות, ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים, וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום. ואם היתה עיר מוקפת חומה, ודלתות נעולות בלילה, יהיו עומסים על

מלאכה, שנאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו (שמות כב, ז). מניין לדינין ולטענות ולערעורין וכל מעשה בית דין שנקראו מלאכה, שנאמר כנניהו ובניו למלאכה החיצונה על ישראל לשוטרים ולשופטים (דהי"א כו, כט) וכו'.

עשות חפץ = עסוק במסחר, גמור משא ומתן. ביטוי דומה מצוי באכדית; ראה: מ' ויינפלד, לשוננו, לו (תשל"ב), עמ' 9, הע' 42–43.

ראה רש"י ביצה לז ע"א ד"ה משום מקח וממכר ובגליון הש"ס שם.

השווה דרשת הרמב"ן לראש השנה, כתבי רמב"ן, כרך ראשון, מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' ריח–ריט.

החמורים, ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביום טוב, ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף, והשולחנים על שולחנם, והזהובים לפנייהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן, ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו, ואפילו השבת עצמה, שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה שבתון שיהיה יום שבתה ומנוחה, לא יום טורח, וזה פירוש טוב ויפה.

ואחרי כן ראיתי במכילתא אחריתי דרבי שמעון בן יוחאי (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 20), ששנו בה לשון אחר: אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת, מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת, מנין שאין עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקין ולא מטפחין, תלמוד לומר לומר כל מלאכה. אין לי אלא ברשות, במצוה מנין שאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרים ואין מגביהין תרומה ומעשרות, תלמוד לומר שבתון (שבת קדש, שמות טז, כג), שבות, וכענין זה היא שנויה בתורת כהנים, ביום הכפורים (אחרי מות, פרק ז, ט). ואף על פי שאלו הברייתות חלוקות בלשונן ובמדרשיהן שמא לדבר אחד נתכוונו, להביא אסמכתא לשבות דרבנן. ומכל מקום בין שיהיה פירוש הברייתא הראשונה כמו שאמרנו, או שהן כולם אסמכתות, אבל פירוש שבתון כך הוא, שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו. והוא ענין הגון וטוב מאד. והנה הוזהרנו על המלאכות בשבת בלאו ועונש כרת ומיתה, והטרחים והעמל בעשה הזה.<sup>33</sup>

לבטיו של הרמב"ן בנידון בולטים: האם להתייחס אל מדרשי ההלכה כאל אסמכתות — דבר שאיננו הולם בשום פנים את לשון המכילתא בשמות, בפרשת החודש — ולהגדיר את השבותים למיניהם כאסורים מדרבנן, או לקבל את מדרשי ההלכה כפשוטם, ולראות את העובר על איסורי שבות כמי שעובר על איסור דאורייתא, על "וביום השביעי תשבות"? מדברי הרמב"ן בפירושו על התורה נראה, שהרמב"ן מעדיף את הדעה השנייה. אולם דבר זה נוגד את דברי הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, שורש ב, ד"ה וכן מה שכתב הרב (מהדורת שעוועל, ירושלים, תשמ"א, עמ' מז):

וכן שבות דשבת בימי עזרא ובית דינו תקנו, ומהם כענין שכתוב "והצרים ישבו בה, מביאים דאג וכל מכר, ומוכרים בשבת לבני יהודה ובירושלים" (נחמיה, יג טז), וכמו שאמרו בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו, התירו וחזרו והתירו וכו', בגמרא שבת (קכג ע"ב), כי כל זה חומרא וקבלה שקבלו עליהם, ועשו סייג לתורה... וכולן מדרבנן הם ללא ספק.

שפתי הרמב"ן ברור מיללו, כי איסורי שבות תוקנו בראשית ימי בית שני ותוקפן "מדרבנן הם ללא ספק".

ברם נראה, כי אם נשווה את דברי הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם לשיטתו בפירושו על התורה ולדבריו כפי שהם מנוסחים בדרשתו לראש השנה, נוכל לעמוד על ההשתלשלות שחלה בתפיסתו של הרמב"ן את איסורי השבות.

33 וכן כותב הרמב"ן בפירוש לויקרא יט, ב, ד"ה קדושים תהיו: "וכן בענין השבת אסר המלאכות בלאו ("לא תעשה כל מלאכה"), והטרחים בעשה כללי, שנאמר תשבות" ("וביום השביעי תשבות"). והשווה רש"י לשבת קיד ע"ב ד"ה אלא לאו (הובא להלן בהערה 66).

בספר ההשגות על ספר המצוות, שקדם לחיבור הפירוש על התורה, עדיין נוקט הרמב"ן את השיטה הרווחת בתלמוד, שהמונח "שבות" הוא כינוי לאיסורי שבת, אשר חכמים — לדעתו, עזרא הסופר ובית-דינו — תיקנו אותם. במשך הימים שינה את דעתו, בעקבות מדרשי ההלכה המניחים שאיסורי שבות הם מדאורייתא; והשאלה שהטרידה אותו: היאך ייתכן שהתורה תחייב עונש סקילה וכרת על הוצאת גרוגרת קטנה מן הבית לרשות הרבים — ולעומת זאת תתיר, למשל, לגלגל ערימות "זבל שבחצר כל היום מלמעלה למטה" ולמלא מהם "קופות ומשפלות (=סלים גדולים) לרפת בקר", או שתתיר להסיע כל השבת ברשות היחיד "אבנים גדולות, אבנים יקרות (=כבדות), אבני גזית"? הרי מן התורה פעולות אלה מותרות, "אם כן אין השבתות מנוחה, ואין ימים טובים שבתון, אלא מדברי סופרים"?<sup>34</sup> הרמב"ן הגיע אפוא למסקנה, כי אכן "נצטוינו מן התורה" במלת שבתון "להיות לנו מנוחה...אפילו מדברים שאינן מלאכה...לא יום טורח" ו"הוזהרנו על...הטרחים והעמל בעשה הזה", "שבתון, שבות", וכן בכתוב "ביום השביעי תשבות", "וממנו (=מיסוד מצוות עשה זו) אמר הנביא מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר". הרמב"ן ממליץ על פירוש זה, שבעיניו הוא "פירוש טוב ויפה" ו"ענין הגון וטוב מאד".

ברם מאחר שגישה זו יש בה משום סתירה למקורות האמוראיים, הרואים בשבות איסור דרבנן, "שיפץ" הרמב"ן את שיטתו וניסח אותה בדרשתו לראש השנה, שדרש בסוף ימיו בארץ-ישראל, בעכו, בשנת ה' כ"ט (1269), בלשון שיש בה משום גישור והשלמה בין שתי התפיסות, הנוגדות לכאורה זו את זו. וזה לשון הרמב"ן בדרשתו (עמ' ריח):

העיקר כך הוא: שהוזהרנו במלאכות בשבת בלאו וכרת ובחיוב סקילה. וכל העושה מלאכה אחת אפילו קטנה שבקטנות שהיא אב או תולדה, ענוש כרת ונסקל. והטרחים והעמל, כשאין בהם אב מלאכה או תולדה, הוזהרנו בהם בעשה דשבתון... ובאו חכמים והוסיפו בשבתון, שלא יטלטל אפילו אבן קטנה.

כלומר, מלאכות — אבות או תולדות — אדם מתחייב עליהן אפילו על קטנה שבקטנות, כגון הבונה כל שהוא — חייב, החורש כל שהוא — חייב.<sup>35</sup> אולם איסורי שבות — רק הטורח והעמל טרחה מרובה, טרחה של ממש, עובר על איסור דאורייתא, על "ביום השביעי תשבות". אולם הטורח טרחה מועטת, כגון המטלטל אבן קטנה, עובר רק על איסור דרבנן. הבחנה זו מפורשת בחידושי הריטב"א לראש השנה, לדף לג ע"ב, סוף ד"ה שופר של ראש השנה:

ברם צריך את למידע, דכל מאי דאמרינן בכל דוכתא שבות דרבנן לאו למימרא שאין לנו שבות מן התורה. דאם כן נמצאת שבת כחול מן התורה, שהחנויות פתוחות... אלא כך עיקרן של דברים, כי בכלל מצות עשה שבות של תורה, לשבות ממלאכתו, יש לשבות מכל שבות דרך כלל, שלא לעשות שבת כחול. אבל בכל פרט ופרט כי עבוד ליה וזהיר באידך דלא הוי שבת כחול, הוי שבות דרבנן. נמצא שיש לשבות עיקר מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה. וזו מרגלית שבידינו מרבינו הרמב"ן, מפי מורנו ז"ל.

34 ראה כתבי רמב"ן (לעיל הע' 32), עמ' ריח.

35 שבת יב, א-ב.

כלומר, רק אם אדם עושה את שבתו כיום חול על-ידי עבודות שבות, הוא עובר על איסור דאורייתא; אולם אם אדם עובר על שבות אחד (או אחדים), ונזהר ביתר איסורי שבות "דלא הוי שבת כחול" — איסורו איסור דרבנן בלבד.<sup>36</sup>

#### ה. שבות בפי ר' אליעזר

המונח "שבות" ככינוי לאיסורי שבת שאין חייבים עליהם סקילה וכרת, ושאינם נכללים באיסור "לא תעשה כל מלאכה", מופיע לראשונה בפי ר' אליעזר בן הורקנוס בשלושה מקומות.

א. משנת פסחים ו, א-ב:

אלו דברים בפסח שדוחין את השבת: שחיטתו וזריקת דמו ומחוי קרביו והקטר חלביו, אבל... הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אינם דוחים את השבת. ר' אליעזר אומר: דוחין. אמר ר' אליעזר: והלא דין הוא, מה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת — אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת?

בספרי זוטא, בהעלותך ט, ב, עמ' 257, הנוסח שונה:

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.

מכאן שהדיון בין ר' אליעזר ור' יהושע הוא בעיקר בהבאה מחוץ לתחום שבת,<sup>37</sup> כלומר

36 יש מן האחרונים שאימצו את שיטת הרמב"ן. עיין, למשל, שו"ת חת"ס סופר, חושן משפט, השמטות, סי' קצה, שמביא את דברי הרמב"ן, וכותב כי הנושא ונותן בחנותו בשבת הוא בכלל מחללי שבת, והרי הוא ככל מחללי שבת באיסורי הכתובים בקרא, כמה שכתב הרמב"ן בפרשת אמור. ומוסיף, "האמנם נמצא בדברי חכמי התלמוד מקח וממכר אסור מדרבנן" וכו', "היינו באקראי, ליקח דבר מאכל או שום דבר בארץ, ואקראי זה אינו בכלל דברי נחמיה (יג, טו), ואסרוהו התלמודים, אבל הקובע מקח וממכר ופותח חנותו בשבת, ושוכר ומשכיר הרי הוא מחלל שבת בפרהסיא... ובזמן שהיו לנו שופטים ומלקות היו סוקלים על אלו וכיוצא בהם". ברם לא מצאנו במפרשים ובפוסקים הגדרה מדויקת להבחנות אלה. וצ"ע. בדומה לזה מבחין הראי"ה קוק, בעקבות דברי הרמב"ן, לענין שמיטה. "המסקל או המזבל וכיוצא בהן משאר עבודת הארץ; וכן המכריך או המרכיב או הנוטע וכיוצא בהן מעבודת האילנות מכין אותו מכת מרדות מדבריהן", שהרי אין איסורן בשנת השמטה אלא מדרבנן. "אבל אם עשה בשביעית בקביעות עבודת הארץ כדרכו בכל השנים, אפילו אם הוא עוסק רק באותן המלאכות שהן חולדות דרבנן, מכל מקום הוא עובר על מצוות עשה דשביטה (= ושבתה הארץ שבת לה, ויקרא כה, ג) והוי איסור תורה". (שבת הארץ, ירושלים תשי"א<sup>3</sup>, פרק א, סעיף ד, ושם קונטרס אחרון, עמ' קג-קה). הרב קוק מוסיף שם: "ובאמת י"ל בכלל זה בכה"ג על כמה איסורים מן התורה, שיש בהם איסורים דרבנן מאסמכתא, שהם מדרבנן רק בעושה דרך אקראי... אבל אם הוא עובר על זה בקביעות הוי מן התורה". והוא מביא כדוגמה איסור קריבה דעריות. עיין שם, עמ' קה.

37 חתיכת יבלתו איננה שבות, גם לדעת ר' אליעזר. שהרי בשבת י, ו סובר ר' אליעזר, שאפילו הנוטל ציפורניו זו בזו היא מלאכה וחייב עליה. ועיין ירושלמי פסחים פ"ו ה"ב, לג ע"ב ובמקבילות: "ר' יוסי בר' חנינא אומר: כאן (בעירובין) ביד, וכאן (בפסחים) בכלי". ועל זה שואל הירושלמי שם: "חתיכת יבלתו בכלי — שבות?" (עיין פני משה שם). "אמר ר' אבהו: לא תני ר' יוסי בן חנינא, אלא הרכבתו והבאתו, הא חתיכת יבלתו לא". כלומר, ר' יוסי בן חנינא לא שנה במשנתנו חתיכת יבלתו, כי חתיכת

באיסור תחומים שיסודו בדאורייתא<sup>38</sup> — ואיסור זה מכונה בפי ר' אליעזר "שבות".  
ב. אבות דר' נתן נוסחא א, פרק כה, מהדורת שכטר, עמ' 80; סנהדרין סח ע"א:

כשחלה רבי אליעזר, אמרו אותו היום ערב שבת היה, ונכנס רבי עקיבא וחביריו לבקרו... נכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפילין שלו, ולא הניחו... אמר לו: בני... הנחת הדלקת הנר שנתחייבת עליה מיתה לשמים, והיית מתעסק בתפילין שאין אתה מתחייב עליהן אלא משום שבות" (בבבלי הגירסה: היאך מניחין איסור סקילה, ועוסקין באיסור שבות).<sup>39</sup>

טלטול תפילין בשבת קרוי בפי ר' אליעזר — הסובר כי שבת לאו זמן תפילין<sup>40</sup> ואיסורו משום מוקצה<sup>41</sup> — איסור שבות. לדעת ר' אליעזר, אין חייבים על תפילין בשבת מיתה לשמים, אבל חייבים על טלטולן משום שבות. מלשון "מתחייב" המשותף להדלקת הנר בשבת ולשבותים, נראה שר' אליעזר עדיין ראה איסורי שבות, כולל מוקצה, כאיסורים שיסודם בדאורייתא.

יבלתו מלאכה, ולא שבות. או שר' יוסי בן חנינא סובר, שדברי רבי אליעזר "אלו שהן משום שבות" אינם מוסכים על חתיכת יבלתו, שהיא מלאכה דאורייתא, וזה שהיא דוחה שבת, משום שלדעת ר' אליעזר גם מכשירי מצווה דוחים איסור דאורייתא. עיין מש"כ במשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, עמ' 114, הע' 44.

— בהרכבתו מירושלים להר הבית אף ר' יהושע סובר שמותר בשבת, כי ירושלים כרמלית היא, ושבות התיירו במקדש. כדברי הירושלמי בפסחים שם, המפרש את משנתו: "לא אמר אלא חוץ לירושלים, הא חוץ לעזרה מותר". כלומר, בהרכבו מחוץ לירושלים לעזרה חולקים ר' אליעזר ור' יהושע, אבל הרכבו מירושלים לעזרה מותר גם לדעת ר' יהושע, שאינו אלא שבות, וכאמור, הותר במקדש. ועיין מש"כ במשנתו של ר' אליעזר, עמ' 171, הע' 90. ובאשר לנותן משכון ולוקח ראה כאן לעיל, ליד הע' 19. וייתכן שגם ר' יהושע סובר בזה כר' אליעזר וכמשנת שבת; עיין ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 471.

38 הירושלמי בפסחים פ"ו ה"א, לג ע"ב, שואל: "הבאתו חוץ לתחום, שבות! (והא קי"ל שבות במקדש התיירו)". הדא מסייעא להא דמר ר' יונתן... לוקין על תחומי שבת דבר תורה. וכן כתב רבנו חננאל לדף סח ע"ב: "הבאתו מחוץ לתחום אין דוחה את השבת כר' עקיבא, דאמר בסוטה תחומין דאורייתא". יתר על כן, הרמב"ן במלחמות, עירובין, סוף פרק א, מעיר: "ולא מצאנו במשנתנו מפורש מי שהוא שחולק בזה דתחומין דאורייתא, אלא סתם משנה אחת, עירובין פ"ה מ"ה, דתחומין לא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל". אולם גם משנה זו מתפרשת בירושלמי עירובין פ"ה ה"ד, שאין הכוונה לאיסור הליכה של י"ב מילין כמחנה ישראל שהוא דבר תורה, אלא לשיעור אלפיים אמה שהן דרבנן. ראה לקמן כמאמר קדמותם של איסורי שבת אחרים, עמ' 249.

39 בירושלמי שבת פ"ב ה"ז, ה ע"ב הנוסח שונה ותמוה: "הנחת מצות הנר, שהיא שבות, וחייבין עליה כרת, ובאת לחלוץ תפלין שאינן אלא רשות, ואינן אלא מצוה". ראה מה שכתב בביאור הירושלמי: רי"ן אפשטיין, תרביץ, שנה ז (תרצ"ו), עמ' 157–158 (=מחקרים בספרות התלמוד, חלק ב, כרך ראשון, עמ' 68–69); ג' אלון, תרביץ, שם, עמ' 135, 141 (=מחקרים בתולדות ישראל, ב, עמ' 111–112, 118). עיין מכילתא, בוא, פרשה יז, עמ' 69.

40 ראה שולחן ערוך, אורח חיים, סי' שח, ס"ק ד, ברמ"א שם, אולם עיין בית יוסף וב"ח, ראש סי' שח. — לקדמות איסור מוקצה, עיין: תוספתא שבת פי"ד ה"א, בבלי קכג ע"ב; ירושלמי פי"ז ה"א, טז ע"א (בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו); חשמונאים א ב, לג–לד; מלחמות ב, ח, ט; ספר היובלים ב, כט, וכן ג, ח; ברית דמשק י, 22. מהדורת Ch. Rabin, עמ' 53: פילון, חיי משה, ב, 220; פסחים מז ע"ב (ומוקצה דאורייתא הוא? אמר ליה אין דכתיב וכו'); ביצה ב ע"ב, וברש"י שם ד"ה לטעמיה (ויליף מהכא דמוקצה דאורייתא); פחד יצחק לר' יצחק למפרונטי, אות מ, ד"ה מוקצה דאורייתא או מדרבנן; ומש"כ במשנתו של ר' אליעזר, עמ' 123–128.

ג. ר' אליעזר מונה הזאת מי חטאת על טמא מת בשבת כאיסור שבות. פסחים ו, ב; ספרי זוטא, שם:

השיב ר' עקיבא ואמר: הזאה תוכיח, שהיא מצוה, והיא משום שבות, ואינה דוחה את השבת... אמר לו ר' אליעזר: ועליה אני דן, ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת, הזאה שהיא משום שבות, אינו דין שדוחה את השבת.

כטעם לאיסור הזאה מביא הבבלי (פסחים סט ע"א): "אמר רבה: גזרה שמא יטלנה ויעבירה ארבע אמות ברשות הרבים". דברי רבה נאמרו, כנראה, לעניין שופר או מגילה או לעניין שניהם (ראש השנה כט ע"ב; מגילה ד ע"ב), והועברו על ידי הבבלי לנטילת לולב, תפילין, טבילת כלי והזאה.<sup>42</sup> הירושלמי איננו מכיר גזירה דרבה זו, ומסביר תמיד את האיסורים, שהבבלי תולה אותם בגזירה דרבה, בדרכים אחרות.<sup>43</sup> רש"י בפסחים סה ע"ב ד"ה הזאה, והרמב"ם בהלכות שבת פכ"ג ה"ח, מנמקים איסור הזאה בשבת בטעם אחר: "משום דמיתחזי כמתקן גברא".<sup>44</sup> בכל אופן, אין סימוכין בדברי ר' אליעזר להניח שהוא רואה בהזאה איסור דרבנן, שיסודו "גזירה שמא". מסתבר, כי לדעתו איסור הזאה הוא איסור קדום, איסור עצמאי בלתי תלוי, כי יש בהזאה ובמעשים הקשורים בביצועה משום מעשי חול וביטול מצוות שביתה בשבת.<sup>45</sup>

#### ו. ר' אליעזר וחכמים בחיובי השבות

ברם מספר הפעולות בשבת הנמנות עם השבותים, הוא לדעת ר' אליעזר קטן בהרבה ביחס למכלול השבותים הנמנים בפי חבריו.

כך, למשל, חצי שיעור — מלאכה הנעשית בשיעור שהוא פחות מן השיעור שקבעו חכמים כדי להתחייב עליה — אסור, לדעת חכמים, משום שבות, ואילו לדעת ר' אליעזר חייבים עליה כעל מלאכה רגילה. תוספתא יום טוב פ"ד ה"ד:

האורג שני חוטין... והכותב שתי אותות... בשבת חייב חטאת, ביום טוב לוקה ארבעים. האורג חוט אחד... והכותב אות אחת... בשבת חייב חטאת, ביום טוב לוקה

42 סוכה מב ע"ב; שבת סא ע"א; ביצה יז ע"ב; פסחים סט ע"א.

43 כבר העירו על כך: ר"א אפטוביצר, הראבי"ה, חלק ב, עמ' 221, הע' 11; ר"ח אלבק, משניות סדר מועד, עמ' 254, 489; ר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 278 ועוד. — ראה גם תוספות פסחים סט ע"א ד"ה שמא, שהתקשו למה חיישינן כאן שמא יטלנה וכו'. ותירצו בדוחק.

44 עיין: צל"ח (=ציון לנפש חיה) לר' יחזקאל לנדא, לפסחים סה ע"ב ד"ה הזאה תוכיח; תפארת ישראל, לפסחים ו, ב. אות יז; מרומי שדה, חידושי הנצי"ב מוואלוז'ין, חלק שני, ירושלים תשט"ו, עמ' 18 — שדנו בשאלה למה אין רש"י מסתפק בגזירה דרבה של התלמוד, ונותן נימוק משלו.

45 עיין פני יהושע לראש השנה, ראש פרק ד ד"ה אמנם לענ"ד, הכותב: "שיש כמה שבותין, שאסורים מדאורייתא כמ"ש הסמ"ג לענין הזאה לטמאי נפש שהיו בימי משה, אף על פי שאינו אלא שבות, והרבה גדולים הסכימו עמו". כוונתו לסמ"ג, מצות עשה רכד, עיין שם: "אבל רב... סובר שטמאים ששאלו למשה וכו', ור' עקיבא יכול לסבור שאותו שביעי, בשבת היה ולכך לא ביום ההוא, הא למחר יכולים...". וראה בשיירי קרבן סוף מסכת עירובין ד"ה משביתה, הכותב: "לפי זה לר' עקיבא דאף בימי משה רבנו היה השבות הזה דאין מזין על טמא בשבת. וזה מכואר כמשמעות המקרא דכתיב ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא".

את הארבעים, דברי ר' ליעזר. וחכמים אומרים: בין בשבת בין ביום טוב אין חייב אלא משום שבות.<sup>46</sup>

וכן בתוספתא שבת פי"ב (יג) ה"א, ובבלי שם קה ע"א: "האורג שני חוטין על גבי הגס ועל גבי האימרא הרי זה חייב. ר' ליעזר אומר: אפילו אחד."<sup>47</sup> ובברייתא בירושלמי שבת פי"ג ה"א, יד ע"א, ושם פ"ז ה"א, ט ע"ב שנינו: "הכותב אות אחת בחול ואות אחת בשבת, ר' אליעזר מחייב חטאת, ור' יהושע פוטר." ובכריתות יז ע"א, וירושלמי שבת פי"ג ה"א: "הכותב שתי אותיות: אות אחת בשבת זו, ואות אחת בשבת זו, ר' אליעזר מחייב. ור' יהושע פוטר."<sup>48</sup> כיוצא בו בתוספתא שבת פ"ט הי"ב: "הנוטל מלא הזוג משערו הרי זה חייב, ר' ליעזר אומר: אפילו אחד."<sup>49</sup>

ר' אליעזר מחייב אפוא את האורג חוט אחד, הכותב אות אחת, הגוזז שצורה אחת, העושה בית אחד בנפה ובכברה<sup>50</sup> — מיתה במזיד, וחטאת בשוגג. לפי ההלכה הקדומה, וכן שיטת ר' אליעזר, אדם מתחייב על היחידה המינימאלית שהוא עושה בשבת. אך אם יחידה זו איננה בת-קיום, איננה בת-שימוש, הוא מתחייב רק אם הוא עושה יחידה טבעית, שהיא בת-קיום.<sup>51</sup> ואילו ר' יהושע וחכמים חולקים וסוברים, כי רבנן התקינו שיעור קצוב לחיובי שבת: שני בתי נירין, שני חוטין, שתי תפירות, שתי אותיות, שתי שערות וכדומה.<sup>52</sup>

46 השווה: ספרא, אחרי מות, פרק ז, ו ואילך; מכילתא דרשב"י, עמ' 19.

47 השווה שבת יג, א: "ר' אליעזר אומר: האורג שלשה חוטים בתחלה ואחת על האריג חייב. וחכמים אומרים: בין בתחלה ובין בסוף שעורו שני חוטים".

48 מסתמא דגמרא בכריתות שם נראה, שר' אליעזר מחייב משום שאין ידיעה לחצי שיעור. ברם אפשר שהטעם הוא משום שר' אליעזר מחייב על אות אחת. ואם תאמר: אם כן למה נשנה בכריתות כתב אות אחת בחול ואות אחת בשבת וכו' אות אחת בשבת זו וכו' ואות אחת בשבת הבאה, הרי אפילו אם כתב רק אות אחת בשבת חייב, לדעת ר' אליעזר? שאלה דומה מקשה הירושלמי שבת פי"ג סוף ה"א, ותירץ: "מפני חכמים שהן פטורין". כלומר, "אליבא דר' אליעזר ודאי לא איצטריך למיתני להא, אלא מפני חכמים, והיינו ר' יהושע, דפליג עליה ופוטר הוא דאיצטריך, דקא משמע לן אפילו כתב שתיהן בשבת, אלא שזה בשבת זו, וזה בשבת הבאה פטור" — פני משה.

49 בשבת צד ע"ב ומכות כ ע"ב הגירסה: "הנוטל מלא פי הזוג משערו חייב. וכמה מלא פי הזוג — ר' אליעזר אומר: אחת". לפי זה, ההגדרה "מלא פי הזוג" לאיסור גזיזה, קדמה לר' אליעזר. החכמים ור' אליעזר חולקים בביאור ההגדרה הקדומה. כדברי התנא קמא נסתמה התוספתא במכות פ"ה (ד) ה"ה: "יש תולש שתי שערות עובר משום ארבעה דברים ... משום יום טוב".

50 ראה ספרא, אחרי מות, פרק ז, ו ואילך; מכילתא דרשב"י, עמ' 19.

51 ראה פרק "כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?" לעיל עמ' 63, דברי ר' אליעזר בתוספתא יום טוב פ"ד ה"ד, שהאורג חוט אחד והכותב אות אחת בשבת שחייבים עליהם במזיד מיתה ובשוגג חטאת, אמנם ניתנים להתפרש, בעקבות שבת קד ע"ב וקה ע"א במשנה ובגמרא שם, באורג חוט אחד על האריג ובכותב אות אחת סמוך לכתב; ראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד חלק ה, עמ' 999. אולם אי-אפשר לפרש כך את הנוטל, הגוזז, שצורה אחת. אף דומה, כי אין זה פשוטה של התוספתא, שהרי עיקר זה חסר מן הספר. בכל אופן, ר' יהושע וחכמים סוברים, כי גם האורג חוט אחד על האריג והכותב אות אחת סמוך לכתב פטורים, ואין בהם אלא משום שבות. ואילו לדעת ר' אליעזר, כל העושה חצי שיעור — היינו פחות מן השיעור שקבעו חכמים — שיש לו משמעות או שהוא בר-קיום, חייב כעל מלאכה גמורה. לדעת רבה בר רב הונא, בבבלי שם, אף הכותב אות אחת והשלימה לספר, האורג חוט אחד והשלימו לבגד — לפי ר' יהושע וחכמים, אין בהם אלא משום שבות. אמנם רב אשי חולק. עיין שם. משנת שבת ז, ב נסתמה שלא כר' אליעזר, ומונה, אליבא דחכמים, את שיעוריהם של אבות מלאכה אחדים: העושה שני בתי נירין, האורג שני חוטין, הפוצע שני חוטין, החופר שתי חפירות, הקורע על מנת לתפור שתי תפירות, הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות. — ושם בגלל



שיעורים אלה, שהם סטאנדארטיים ואחידים, נקבעו כדי להימנע מקיומה של מערכת שיעורים, המשתנה בהתאם לאופני השימוש האינדיבידואליים ולנסיבות המיוחדות של המקרים השונים, והמכבידה על הכרעת ההלכה וקביעת עונש עברייניה.<sup>53</sup> לדעת ר' יהושע, כל העושה מלאכה שהיא פחותה מן השיעור שקבעו לה חכמים, פטור. אמנם ביטול מצוות שבתה, עבר על איסור שבות "וביום השביעי תשבות", אבל אין חייבים עליה מיתה וחטאת.<sup>54</sup>

אף מלאכות שבת ותולדותיהן הנעשות בשינוי, שלא כדרכן, הוגדרו על-ידי החכמים כאיסורי שבות בלבד. ואילו ר' אליעזר מחייב עליהן כעל מלאכות ממש. במשנת שבת י, ו שנינו:

הנוטל צפרניו זו בזו, או בשינוי, וכן שער (תולש שער ראשו בידיו), וכן שפמו, וכן זקנו, וכן הגודלת, וכן הכוחלת, וכן הפוקסת — ר' אליעזר מחייב, וחכמים אוסרים משום שבות.<sup>55</sup>

הנוטל ציפורניו, שער, שפמו או זקנו — חייב משום גוזז. אבל חכמים פוטרים, ואוסרים רק משום שבות, מפני שאין דרך גזיזה בציפורניים או בשיניים. אך בעניין הגודלת, הכוחלת והפוקסת התקשו האמוראים להסביר משום מה מחייב עליהן ר' אליעזר. מהו אב המלאכה, אשר ממנו מסתעפות "תולדות" אלה? בתלמודים ניתנו תשובות שונות: הגודלת חייבת משום אורגת או משום בונה; הכוחלת — משום כותבת או משום צובעת; הפוקסת — משום טווה, משום כונה או משום צובעת (שבת צד ע"ב, צה ע"א; ירושלמי שם פ"י ה"ו, יב ע"ג וע"ד).<sup>56</sup> אולם חכמים סוברים, שאין צביעה בעור אדם ואין בניין בשערות אשה. פעולות אלו אסורות, לדעתם, משום שבות.

נראה שהבחנה בין מלאכה הנעשית כדרכה, שחייבים עליה בשבת, לבין מלאכה הנעשית בשינוי, כלאחר יד, שפטורים עליה, לא היתה קיימת לפני זמנו של ר' אליעזר. היא נוצרה רק לאחר שהוגדרה רשימת ל"ט אבות המלאכה ונקבעו התנאים, אשר לפיהם

החידוש בשיעורים אלה ביחס להלכה הקדומה, שבפי ר' אליעזר, ראתה משנה זו צורך להזכיר בפירוש את השיעורים הללו. בזה תתורץ קושיית התוספות בשבת עג ע"א ד"ה העושה, עי"ש.

53 ראה פרק "כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?", לעיל עמ' 63.

54 אגב אורחא, לדעת ר' יוחנן ביומא עג ע"ב — עד ע"א, כל חצי שיעור אסור מן התורה. וכן יוצא מספרא אחרי מות, פרק ז, י. וכך הכריעו: רש"י בשבת עד ע"א ד"ה וכי מותר; רמב"ם, הלכות שבת עשור פ"ב ה"ג; הריטב"א בחידושו, מהדורת רייכמן, לשבת עד ע"א ד"ה בורר; בית הבחירה על מסכת שבת, להמאירי, שם, מהדורת לנגה, ירושלם תשל"ו, עמ' 273; הגהות אשרי שבת, ראש פרק ח; משנה למלך, הלכות שבת פי"ח ה"א, ועוד. אולם יש החולקים וסוברים, שעשיית מלאכה בשבת פחות מכשיעור איננה אסורה, אלא מדרבנן. ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך טז, עמ' תרלח-תרס. בתוספתא שבת פ"ט הי"ג: "וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר משם ר' אליעזר: לא תקנח אשה פניה בכגד שיש בו סרק"; בבבלי שם צה ע"א נוסף: "מפני שצובעת"; וכירושלמי פ"ז ה"ב, י ע"ג נאמר: "משום מלבן".

56 אולם, כידוע, ר' אליעזר מחייב אתולדה במקום אב, ואיננו מבחין בין אב לתולדה: "אנן לא שמעינן ליה לר' אליעזר דקרי ליה אבות ותולדות" (חידושי הרמב"ן לשבת צו ע"ב). ר' אליעזר מחייב מיתה או חטאת על כל מלאכה ומלאכה שאדם עושה בשבת, בין שהן מסוגים שונים ובין שהן מסוג אחד. לפי זה, אין נפקא מינה לר' אליעזר משום מה חייבות הגודלת, הכוחלת והפוקסת. הן חייבות משום שמלאכות אלה עצמן מקובלות כאסורות בשבת מימים קדומים.

מתחייב אדם עונש מיתה על אחת המלאכות. מלאכות שנעשו שלא כדרכן, הופקעו מן המונח "מלאכה" שחייבים עליה משום "לא תעשה כל מלאכה", והוגדרו כשבות גרידא.<sup>57</sup> מן הראוי לציין, כי פטור מלאכה הנעשית בשינוי, כלאחר יד, מנומק במקורות, מפני שרק מלאכת מחשבת אסרה תורה בשבת.<sup>58</sup> וכיוון "דר' אליעזר לית ליה דרב נחמן, דדריש מלאכת מחשבת אסרה תורה, לא משמע ליה ההיא דרשא" (רש"י, כריתות יט ע"א ד"ה מיבעי ליה). יוצא, כי ר' אליעזר מחייב גם על מלאכה הנעשית שלא כדרכה כעל מלאכה הנעשית כדרכה.

כיוצא בו שנינו בברייתא בביצה לג ע"ב (תוספתא יום טוב פ"ג ה"ח):

ר' אליעזר אומר: נוטל אדם קיסם משלפניו לחצוץ בו שניו... ושיוץ שלא יקטמנו ("אקיסם קאי"). ואם קטמו לחצוץ בו שניו ולפתוח בו את הדלת, בשוגג בשבת חייב חטאת, במזיד ביום טוב סופג את הארבעים, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ("שבת") ואחד זה ("יום טוב") אינו אלא משום שבות.

חיובו של הקוטם הוא, כאמור בתוספתא שבת פ"ה (פו) ה"י, משום שהוא מתקן כלי: "לא יקטמנו לחצות בו שניו ולא לפתוח בו את הדלת מפני שהוא כמתקין כלי. ואם קיטמו חייב חטאת".<sup>59</sup> ברייתא זו — ר' אליעזר היא (ביצה לג ע"ב). וחכמים פוטרים, מפני ש"קטימה תקון כלאחר יד הוא" (רש"י שם ד"ה אינו אלא) ואינו אלא משום שבות. וכן בשבת יב, ד; תוספתא שם פי"א (יב) ה"ט"ו: "המסרט על בשרו — ר' אליעזר מחייב חטאת, ור' יהושע<sup>60</sup> פוטר" (לפי שאין דרך כתיבה בכך).<sup>61</sup>

מסתבר, שההלכה הקדומה המשתקפת במשנתו של ר' אליעזר — אשר לפי המסורת "לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם" (סוכה כז ע"ב ובמקבילות) — לא הבחינה בין מלאכה שנעשתה כדרכה לבין מלאכה שנעשתה על-ידי שינוי, וחייבה על שתיהן כאחת. רק לאחר שחכמים קבעו שיש להבדיל ביניהן, ומעמדן ועונשן של המלאכות הנעשות שלא כדרכן "פוחת" — הוגדרו המלאכות הנעשות על-ידי שינוי כאיסורי שבות בלבד.

תהליך דומה של צמצום המלאכות, שחייבים עליהן על-פי ההלכה הראשונה ועל-פי ר'

57 ראה מש"כ במשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, עמ' 8–10 ובהפניות שבהערות שם.

58 עיין חגיגה י ע"א וע"ב, שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטורים עליה משום שרק מלאכת מחשבת אסרה תורה. וראה סנהדרין סב ע"ב וכריתות יט ע"ב. — גם פטור מלאכה הנעשית בשבת שלא כדרכה הוא משום שרק מלאכת מחשבת אסרה תורה. עיין: שולחן ערוך אבן העזר, סי' קכג, סע' א; חלקת מחוקק, שם, ס"ק ה; בית שמואל, שם, ס"ק ד, פרי חדש, שם, ס"ק א.

59 וכן ברש"י שבת קמו ע"ב ד"ה שמא יקטום, "וכיון דקטמיה הוה ליה כמתקן כלי". ובירושלמי שם פ"ז ה"ב. י ראש ע"ג: "הקוטמו (כנף בעוף) חייב משום מכה בפטיש". אולם ראה ירושלמי שם, סוף ע"ג: "הגורר ראשי כלונסאות חייב משום מתתן". וכן ברמב"ם, הלכות שבת פי"א ה"ז.

60 בתוספתא: "וחכמים", וכן במשנה שבבבלי. וראה דקדוקי סופרים, עמ' 225, הע' ז.

61 כיוצא בו קורא הבבלי בפסחים סו ע"ב מחמר כלאחר יד בשם שבות: "מחמר כלאחר יד נמי, נהי דאיסורא דאורייתא ליכא, איסורא דרבנן מיהא איכא. היינו דקא בעי מיניה: דבר שיש לו היתר מן התורה ("כגון זה, שאינו מחמר גמור, אלא כלאחר יד"), ודבר שבות עומד לפניו ("ומונע מלעשותו"). וכן ברש"י עירובין קג ע"א ד"ה אם בכלי: "כיון דכלאחר יד קא עביד, שאין כן דרך לחותכה אלא בסכין, אין כאן אלא שבות". ועיין שיטה מקובצת לכתובות סו ע"א ד"ה וז"ל הריטב"א גונח יונק חלק בשבת.

אליעזר, והגדרתן על-ידי החכמים כאיסורי שבות, מצאנו במחלוקת נוספת בין ר' אליעזר וחכמים.

תוספתא שבת פ"ט (פי) הי"ג (שבת צה ע"א, פסחים סה ע"א):

החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת, המכבד והמרבץ והמרחיץ והסך והרודה חלת דבש, בשבת חייב חטאת, וביום טוב לוקה את הארבעים, דברי ר' ליעזר, וחכמים אומרים: בין בשבת בין ביום טוב פטור, ואינו חייב אלא משום שבות.

בירושלמי שבת פ"ז הי"ב, י סע"ג, הסדר שונה: "המכבד המרבץ המגבן המחבץ החולב והרודה חלות דבש חייב חטאת, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים: משום שבות". מנוסח הירושלמי מוכח, שחכמים חולקים על ר' אליעזר בכל המלאכות המנויות בברייתא, אף על החולב, המחבץ והמגבן.<sup>62</sup>

הסברים שונים ניתנו בתלמודים לחיובן של עבודות אלה. החולב והרודה חלות דבש חייב, לפי הירושלמי, משום קוצר, ואילו לפי הבבלי חייב החולב משום מפרק.<sup>63</sup> המחבץ והמגבן חייב, לפי הירושלמי, משום לש, ואילו לפי הבבלי המחבץ חייב משום בורר, והמגבן — משום בונה. המכבד והמרבץ חייב, לפי הירושלמי, משום דש, ולפי הבבלי — משום שה"כבוד עצמו תקון הקרקע, וחייב עליו משום בונה".<sup>64</sup> אולם בבבלי מובאות גם תשובותיו של רב חמא בר גוריא,<sup>65</sup> תלמידו של רב. כשנשאל: חולב, משום מה מיחייב? השיב: משום חולב; מחבץ משום מה מיחייב? השיב: משום מחבץ; מגבן, משום מה מיחייב? השיב: משום מגבן.

דברי רב חמא נראו תמוהים בעיני בני דורו האמוראים ("אמרו ליה: רבך קטיל קני באגמא הוה" כלומר, רבך היה חותך קנים מן האגם בזמן שהיה צריך ללמד אותך. הוא התרשל בתפקידו, ולא הסביר לך את טעמי ההלכות. שהרי לאחר שהחכמים העמידו את המושג מלאכה על ל"ט אבות מלאכה, נשתרשה הדעה, כאמור לעיל, שאי אפשר לחייב מיתה וחטאת אלא על מלאכה הנכללת באבות ובתולדותיהן, ועליהן בלבד. על-כן דחו בבית המדרש בנהרדעא — שאליו נקלע רב חמא — את דבריו, וביקשו למצוא קשר בין העבודות הנמנות בברייתא ובין אבות המלאכות. ברם תשובות רב חמא מבטאות את עמדתו המקורית של ר' אליעזר, שקדמה להגדרת אבות המלאכה, והמחייבת על כל העבודות אשר

62 ראה חידושי הרמב"ן לדף צה ע"א ד"ה חולב, ולדף קמד ע"ב ד"ה הא דאמר, שמוכיח מן הירושלמי הזה "דבכולהו פליגי". ועוד הוא כותב: אם נניח דבחולב, מחבץ ומגבן לא פליגי, קשה "למה שנאווה כאן, וכי אבות מלאכות או תולדותיהן באו לפרש בברייתא זו?" עי"ש. וכן דעת רב נטרונאי גאון, הובאה באוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, סי' תמא. עיין בחידושי הרשב"א, הריטב"א והר"ן בחידושיהם לדף צה ע"א. אולם הרי"ף בפרק כלל גדול, סי' שפט ובתשובותיו, סי' שיב, רש"י בפסחים סה ע"א, ועוד, סוברים שבחולב, מחבץ ומגבן דברי הכל חייב חטאת. ראה: תוספתא כפשוטה, סדר מועד, חלק ג, עמ' 139–140; אנציקלופדיה תלמודית, ז, עמ' תשנט–תשס.

63 מפרק איננו נמנה בין אבות המלאכה, ודעות מדעות שונות נאמרו על-ידי הראשונים בטעם חיובו: מפרק תולדה דדש, תולדה דקוצר, תולדה דממחק או תולדה דגוזז, ויש מפרשים שמפרק חייב משום טוחן או משום בורר. וראה מש"כ במשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, עמ' 117, הע' 58.

64 זה לשון הריטב"א לשבת צה ע"א. וראה חידושי הרמב"ן, שם, מהדורת ר"מ הרשלר, ירושלים תשל"ג, עמ' שכט, ד"ה טעמא: "טעמא דר' אליעזר במכבד ומרבץ לאו משום אשוויי גומות... אלא דהיא גופה מלאכה, שהקרקע משתווה ומתיפה בכך, והוי בונה או גמר מלאכה דבנין ומכה בפטיש הוא".

65 כך לפי גירסת כ"מ וכ"י אוקספורד; ראה דקדוקי סופרים. בדפוסים: רב נחמן בר גוריא.

מסורת איסורן קדום, מכוון הן, מפני שכל אחת היא מלאכה בפני עצמה, "היא גופה מלאכה", ולא כנובעות מכוחם של אבות המלאכה. אולם החכמים החולקים על ר' אליעזר, ומחייבים רק על המלאכות הדומות לאבות המלאכה, לא מצאו דמיון בין העבודות הנמנות בברייתא לאבות המלאכה, ולכן הגדירו אותן כאיסורי שבות בלבד, שמצווים אנו עליהן כדי לשמור על קדושת שבת ויום טוב ועל שביתתם המלאכה, אך פטורים מחטאת בשבת וממלקות ביום טוב.<sup>66</sup>

### ז. "מקום שהתירו לך חכמים, משלך נתנו לך"

בסוף תקופת המשנה, כאמור לעיל, חודרת התפיסה, כי איסורי שבות הם מדברי סופרים בלבד. הדבר בא לידי ביטוי במאמריהם של תנאים אחדים. בסוף משנת עירובין אומר ר' שמעון: "מקום שהתירו לך חכמים, משלך ("מן המותר לך מן התורה") נתנו לך, שלא התירו לך אלא ("דברים שהם אסורים משום") שבות בלבד". אכן מצאנו שר' שמעון מקל בכמה הלכות הקשורות באיסורי שבות. בירושלמי שבת פט"ז ה"ג, טו ע"ד (ושם ה"א): "תני, אף מכבין להציל, מתניתא דר' שמעון דאמר אין דבר משום שבות שעומד בפני כתבי הקודש", כלומר אף מכבין את הדליקה בשבת להציל כתבי הקודש. "שאם אינו יכול להציל, אלא בכבוי, מציל, לר' שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ואף על גב דמשום שבות איתא, אין לך דבר של שבות, שעומד בפני כתבי הקודש" (חידושי הרשב"א לשבת קטו ע"ב, ד"ה מצילין) וכן במשנת עירובין י, ג: "היה קורא בראש הגג (בצד הפונה לרשות הרבים). והגג הוא רשות היחיד) ונתגלגל הספר מידו (לאוויר רשות הרבים), עד שלא הגיע לעשרה טפחים — גוללו אצלו... ר' יהודה אומר: אפילו אין מסולק מן הארץ, אלא כמלא מחט — גוללו אצלו. ר' שמעון אומר: אפילו בארץ עצמו ("אפילו נפל ראשו האחד של הספר עד הארץ ממש, שהוא רשות הרבים") — גוללו אצלו, שאין לך דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקודש" ("שבזיון כתבי הקודש דוחה איסור שבות").<sup>67</sup>

גם מדברי רבי נתן, כפי שהם מובאים על-ידי רב אשי, בפסחים סה ע"א אפשר להסיק, כי דיני שבות גזירות חכמים הם: "דתניא רבי נתן אומר: שבות צריכה ("נחוצה") התירו ("חכמים במקדש"), שבות שאינה צריכה לא התירו". וכן שיטתו של רבי (אשר רבנן חולקים עליה), ש"כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות" (עירובין לב ע"ב ובמקבילות), מעידה שאיסור שבות הוא מדרבנן, ומכיוון ד"בין השמשות ספיקא הוא" לא גזרו עליו.

66 המונח שבות במקורות תנאיים מצוי גם בברייתות דלהלן. שבת צו ע"א: "תניא נמי הכי, בתוך ג' דברי הכל חייב, למעלה מ' אינו אלא משום שבות". וכן בירושלמי עירובין פ"ו ה"ז, כג ע"ד; פ"י ה"ז, כו ע"ב. שבת קיד ע"ב: "תניא מניין ליום הכפורים שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק, תלמוד לומר שבתון. שבות". השווה תורת כהנים, אחרי מות, פרק ז, ה; ועיין רש"י שבת קיד ע"ב ד"ה אלא לאו: "דמידי דלאו מלאכה, קאי עליה בעשה דשבתון, שבות. וכיון דמדאורייתא אסור בכל שבתות השנה הכא לא שרינן ליה משום עגמת נפש". אולם ראה תוספות שם ד"ה אלא לקניית ירק.

67 עיין עירובין קג ע"א, ורש"י שם ד"ה גוללו אצלו, הכותב: "ספר נמי, שבות דמקדש קרי ליה, שהרי קודש הוא".

האמוראים אכן משתמשים במונח שבות כדי להדגיש שאין זה אלא איסור דרבנן, ואפשר להקל בו בנסיבות מיוחדות, כך, למשל, בירושלמי פסחים פ"ג ה"ג, ל ע"א – ע"ב (ביצה פ"ג ה"ה, סב ע"ב) מובאת התוספתא, ביצה פ"ג ה"ב: "אותו ואת בנו שנפלו לבור... ר' יושוע אמר: "יעלה את הראשון על מנת לשחוט ולא ישחוט, ויערים ויעלה את השני". על זה שואל הירושלמי: "תמן הוא אמר מותר להערים, והכא (פסחים ג, ג) הוא אמר אסור להערים"? על זה באה התשובה: "אמר רב אדי: כאן שבות ("באותו ואת בנו מה שמעלה מן הבור ביום טוב אינו אלא שבות". לכן "סבירא ליה לר' יהושע מותר להערים, כדי לחוס על ממונם של ישראל"). וכאן (בפסחים) חיוב חטאת". כן מגדיר התלמוד בשבת ח ע"ב איסור טלטול בכרמלית בשבת כשבות, כדי להחיל עליו את הכלל של רבי: "כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות".

### ח. "אין שבות במקדש"

בימי האמוראים אף נוסחו כמה כללים בענייני שבות, ואחד מהם הוא: "אין שבות במקדש", המובא בפסחים סה ע"א על-ידי רב חסדא, מגדולי האמוראים בבבל במאה השלישית.<sup>68</sup> כלל זה מיוסד כנראה על משניות עירובין י, יא – טו, המונות עבודות שהותרו במקדש בשבת. גם כמה וכמה עבודות נוספות שעשו אותן בשבת במקדש מוסברות על-ידי התלמוד ומפרשיו, כי מאחר שהן משום שבות לא גזרו בהן חכמים במקדש.<sup>69</sup> ברם האמוראים חשו שכלל זה איננו תואם, ואף נוגד, כמה מקורות תנאיים.<sup>70</sup> במאמציהם לתרץ את הקשיים הללו הסיקו על קיומן של הנחיות המגבילות את תוקפו של הכלל "אין שבות במקדש". למשל, בפסחים ה, ח שנינו: "הכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים". שואל התלמוד (שם, סה ע"א): הלוא אין שבות במקדש, ולמה אין ההדחה לרצון חכמים? על זה באה התשובה: "שבות צריכה התירו, שבות שאינה צריכה לא התירו" ("וההדחה אינה צורך עבודה במקדש"). כן קובע רב יוסף כתירוץ על הקושיה בעירובין קג ע"א: "שבות מקדש במקדש ("בתוך תחום המקדש") התירו, שבות מקדש במדינה (מלאכות הנוגעות לקרבנות אם הן נעשות מחוץ למקדש) לא התירו". כפי רב שישא בריה דרב אידי מצינו בשבת קיד ע"ב הבחנה מגבילה נוספת: "שבות קרובה התירו, שבות רחוקה לא התירו", כלומר שבות הנעשית במקדש לצורכי אותה שבת עצמה – התירו במקדש, אבל שבות הנעשית בשכיל שבת שנייה – לא התירו (פסחים מז ע"ב ובמקבילות). הרחיק

68 כלל זה מובא גם בביצה יא ע"ב על-ידי סתם התלמוד, ושם גם בפסחים סה ע"א אין זה רב חסדא המצטט את הכלל. ייתכן שהפיסקה "דאי רבנן הא אמרי שבות הוא, ואין שבות במקדש", היא מדברי סתמא דגמרא. בירושלמי מצוי הביטוי "משום שבות שהתירו במקדש". ראה: ירושלמי יומא פ"א סוף ה"א, לח ע"ד; פסחים פ"ח ה"ג, לו ע"א; ביצה פ"ה ה"ב, סג ע"ב. לא מצאתי בירושלמי את הניסוח הכוללני "אין שבות במקדש".

69 ראה: אנציקלופדיה תלמודית, א, ערך אין שבות במקדש; B. Cohen, *Law and Tradition in Judaism*, N.Y., 1959, p. 153.

70 ראה, למשל: פסחים ה, ח; סוכה ה, א; מנחות יא, ג; שבת קיד ע"ב, ועוד.

לכת ר' יונתן בהצהירו, כי "לא כל שבות התירו במקדש", <sup>71</sup> קביעה שיש בה משום קעקוע כללי של העקרון "אין שבות במקדש" מיסודו. <sup>72,73</sup>

### ט. "אמירה לנכרי — שבות"

כלל נוסף הנזכר בתורתם של האמוראים הוא: "אמירה לנכרי שבות". אמירה זו מופיעה לראשונה בפי אבוי (עירובין סז ע"ב), <sup>74</sup> שנויה בפי רב אשי וחוזרת פעמים אחדות בסתמא דגמרא. <sup>75</sup> איסור זה נתפס כנראה בימים קדומים כאיסור דאורייתא. הכתוב "כל מלאכה לא יעשה בהם" (שמות יב, טז) נתפרש במכילתא, בוא, פרשה ט, עמ' 30: "לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה גוי מלאכתך". <sup>76</sup> למדנו מכאן — כותב ר' אליעזר ממיץ, בעל ספר יראים, סימן שד (קיג), מהדורת רא"א שיף, עמ' 335 — ש"אסור לישראל להניח העובד כוכבים לעשות מלאכתו בין ביום טוב בין בשבת מדאורייתא". <sup>77</sup>

71 בירושלמי פסחים פ"ה ה"ח, לב ע"ג, מובא מאמר זה בשם ר' יונתן, אמורא ארץ-ישראל מן הדור הראשון. אולם בירושלמי עירובין פ"י ה"א, כו ע"ג, מובא לעניין אחר בשם ר' יוסי בר' בון, אמורא ארץ-ישראל במחצית השנייה של המאה הרביעית.

72 ראה תוספות שבת קכג ע"ב ד"ה לא: "אע"ג דאין שבות במקדש, כמה שבותים אשכחן במקדש שגזרו פעמים לצורך". ועיין תוספות עירובין קב ע"ב ד"ה העליון. דשבות גדולה כזו לא התירו במקדש. ועיין טורי אבן לחגיגה טז ע"ב ד"ה שהרי סמיכה אינו אלא משום שבות ונחלקו בה גדולי הדור, שהקשה: "מאי טעמא דמאן דאסר הא קיימא לן אין שבות במקדש" וכו', והשיב: "ועוד יש לומר דלא כל השבותין שוין, דיש שבות שגזרו עליו אפילו במקדש, כגון חזרת ציר העליון, ונגר המונח בפ"י דעירובין וסידור הקנים של לחם הפנים ונטילתן בפ"א דמנחות" וכו'. כיוצא בו כתב הרשב"א בחידושו לביצה יא ע"ב ד"ה מהו דתימא משום דאין שבות במקדש: "ואיכא למידק דאין הכי נמי דאיכא טובא דשרי משום דאין שבות במקדש... וי"ל דאין השבותין שוים דאיכא דהתירו ואיכא דגזרו, ולפי מה שיש לחוש ולגזור, או שלא לחוש ולהתיר"? למגבלות נוספות של הכלל "אין שבות במקדש" אצל ראשונים ואחרונים ראה: אנציקלופדיה תלמודית, א, ערך אין שבות במקדש; פחד יצחק, ערך שבות, כרך ח, עמ' נח ואילך; שדי חמד, מערכת האלף, רפג, רפד.

73 דומה שהיוצאים מן הכלל "אין שבות במקדש" מרובים מן הכלל. וכשם שלא כל מלאכה דאורייתא הותרה במקדש, רק הקרבת תמידים, מוספים וקרבנות שזמנם קבוע, כך לא כל שבות במקדש הותרה, אלא דברים המפורשים בלבד. ואכמ"ל.

74 בדפוסים הגירסה: "א"ל דתניא הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות". אך הגאונים לא גרסו "דתניא", וכן איננה בכתב-יד. היא ניתוספה על-ידי המהרש"ל. ראה: ספר העיטור, חלק ב, השער השלישי, מילה והלכותיה, מהדורת ר"מ יונה, מח ע"ד, מט ע"ב וע"ד; דקדוקי סופרים, אות נ.

75 שבת קנ ע"א בפי רב אשי. גיטין ח ע"ב, בבא קמא פ ע"ב, ובבא מציעא צ ע"א בפי סתמא דגמרא. גם רבה אינו חולק על הכלל שאמירה לנכרי שבות, אלא שמבחין בין שבות דאית ביה מעשה לבין שבות דלית ביה מעשה. ועיין: ר"ח, עירובין שם, רי"ף, שבת סוף פרק יט; ספר העיטור (בהערה הקודמת) בדבר פירושם של דברי רבה אלו. — במשנת שבת טז, ו מצויה רק הפסקה: "נכרי שבא לכבות, אין אומרים לו: כבה ואל תכבה, מפני שאין שבתתו עליך".

76 השווה: לקח טוב (=פסיקתא זוטרתי) לויקרא כג, ג, מהדורת בוכר, עמ' 124. עיין: תשובות הרי"ד (ר' ישעיה דטראני הזקן), סי' מה, מהדורת רא"י וורטהיימר, ירושלים, תשכ"ז, עמ' ריז; פירוש ר' אליהו מזרחי על רש"י, שמות שם, שם; הערות רח"ש הורוביץ למכילתא שם. לדבריהם, ר' יונתן במכילתא שם חולק על דרשת ר' יאשיה. וראה ברכי יוסף לחיד"א, אורח חיים, סי' רג, סע' א. אולם לדעת רש"י והרמב"ן לשמות שם, ועוד, אין כל מחלוקת בין ר' יאשיה לר' יונתן באיסור מלאכת גוי לישראל.

77 גם ר' משה מקוצי, סמ"ג, לא תעשה, ראש סימן עה, נוטה לדעה שדרשת המכילתא היא דרשה גמורה, כי "לשון 'לא יעשה' הכתוב בתורה מוכיח קצת שהיא דרשה גמורה".

תפיסה זו מיוסדת על ההלכה הראשונה, שסימוכים לה בשיטת בית שמאי, הסוברים ששביתת כלים דאורייתא.<sup>78</sup> כלומר, שכל אשר לנו, גם כלינו ובגדינו, חייבים לשבות בשבת שלא יעשו הם מלאכה; ושלא תיעשה בהם מלאכה, אפילו על-ידי גוי, בכלינו ובבגדינו ביום השבת.<sup>79</sup> בהתאם לשיטה זו נדרש הכתוב "כל מלאכה לא יעשה בהם", שגם גוי לא יעשה את מלאכתו, היינו שיהודי לא יזדקק כלל לצרכיו הוא למלאכת גוי בשבת,<sup>80</sup> כי בהעסקתו של הנכרי לצורכי ישראל יש משום פגיעה בשביתת שבת ובקדושתה.

ברם ההלכה נפסקה שלא כבית שמאי, אלא כבית הלל, שאין אנו מצווים על שביתת כלים.<sup>81</sup> מן הכתוב "למען ינוח שורך וחמורך" אנו למדים: "מלמד שאתה מצווה על שביתת בהמה, ואין אתה מצווה על שביתת כלים".<sup>82</sup> מעתה קיבלה ההלכה הראשונה ש"אסור לישראל לומר לגוי עשה כך" משמעות חדשה. האיסור לומר לגוי "עשה לי כך" איננה משום שהעשייה של הגוי לצורכי ישראל או בכליו של ישראל אסורה, אלא מפני שהאמירה היא היא האסורה. "מה שאסור לישראל לומר לעובד כוכבים 'עשה לי כך' זהו משום וכבודו מעשות דרכיך ממצא חפצך ודבר דבר (ישעיה נח, יג) — דבור אסור" (רש"י עבודה זרה טו ע"א, ד"ה כיון דזבנה).<sup>83</sup> אמירה לנכרי זו הוגדרה כאיסור שבות. ומכיוון שלפי סוגיית הגמרא בביצה לו ע"ב, הטעם לאיסור השבותים הוא "גזירה שמא", הרי גם לאיסור אמירה לנכרי ניתן במשך הזמן טעם דומה: גזירה שמא יבוא לעשות בעצמו את המלאכה שהוא מצווה לגוי. וזה לשון הרמב"ם, הלכות שבת פ"ו ה"א: "אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת, אף על פי שאינו מצווה על השבת, ואף על פי שאמר לו מקודם השבת, ואף על פי שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה אסור מדברי סופרים, כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן, ויבואו לעשות בעצמן".<sup>84</sup>

78 מכילתא דר"י, כספא, משפטים, פרשה כ, עמ' 332, ובמהדורת איש שלום, שם, הע' קנט; בבלי שבת יח ע"א.

79 שבת א, ח-ט; ירושלמי שם פ"א ה"ח, ד ע"א, ועוד. עיין פרק "לקראת שבת", להלן עמ' 301.

80 "למדנו שאיסור מן התורה שיעשה הגוי האש לצורך ישראל, ולא לכבוד את הבית אפילו בכליו של גוי, ולא להוציא הקדרות של ישראל מן הגחלים, דכל זה מלאכת ישראל". אולם ב"שאינה מלאכת ישראל", אם האש של הגוי, והגוי משתמש בה רק לצורך ישראל — אין האיסור אלא מדרבנן. ספר יראים לר' אליעזר ממין, סימן שד (קיג), עמ' 336.

81 עיין טור אורח חיים, סי' רנב, ובבית יוסף שם ד"ה ומ"ש דקי"ל שביתת כלים לאו דאורייתא. על זה מוסיף ר' יוסף קארו שם: "זה אינו מדויק, דאפילו איסורא דרבנן ליכא דהא לכתחלה שרי". אולם עיין ספר הרוקח לר' אליעזר מגרמיזא, הלכות שבת סי' מא (ירושליט, תשכ"ז, עמ' לט): "אכל כלים שעושין בהן מעשה, כגון מדה ומחרשה וכלי נגר וקורדום, אדכ מוזהר על שביתתה. אפילו השאילים באמצע השבת (=השכוע), צריך ללקחם בערב שבת". ועיין: בית יוסף שם, סי' רמו סוף ד"ה תנו רבנן: ב"ח שם ד"ה כתב בית יוסף שהאריך בזה.

82 מדרש הגדול לשמות כג, יב, מהדורת מרגליות, עמ' תקמא.

83 ראה פירוש קדמון ממצרים לרמב"ם הלכות שבת פ"ו ה"א (נדפס ברמב"ם, מהדורת שבתי פרנקל, בסוף סדר זמנים), המבאר את דברי הרמב"ם שם: "אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת... כי אסור לדבר בשבת, אלא בדברי מצוה שלמדו בפי' וכבודו מעשות דרכיך, ממצא חפצך ודבר דבר, כלומר כבדו מלדבר בו דבר של חול. כמו שאמרנו דבור אסור, לפיכך אסור לדבר בשבת בדברים של חול, ולא יאמר לגוי בשבת לעשות לו מלאכה... והחמירו בזה, שאפילו אמר לו מקודם שבת לעשות מלאכה בשבת אסור".

84 יש התולים את איסור אמירה לנכרי בדעה שיש שליחות לגוי לחומרא (בבא מציעא עא ע"ב), והרי זה כאילו הישראל המשלח עושה את המלאכה. עיין: רש"י שבת קנג ע"א ד"ה מאי טעמא, רש"י עבודה זרה כב ע"א ד"ה אם באו (השני); הגהות מימוניות לרמב"ם, הלכות שבת פ"ו ה"א, ס"ק ב; שולחן

הפקעת זיקת איסור אמירה לנכרי בשבת מן הכתוב "כל מלאכה לא יעשה בהם", והכללתו בין השבותים שטעם איסורם הוא, לפי הבבלי, "גזירה שמא". משמשת מניע, רקע, לשאלה שהבבלי דן בה, אם הכלל "אמירה לנכרי שבות" נאמר לעניין שבת בלבד או שהוא תקף גם בתחומים אחרים.

בבבא מציעא צ"ע א"א דן התלמוד: "מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה. מי אמרין אמירה לנכרי שבות, הני מילי לענין שבת, דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו לא, או דילמא לא שנא".

בבבלי לא נפשטה הבעיה. אבל גם משאלת הבבלי ניתן להסיק כי את המונח שבות, אמירה לנכרי שבות, שהוא לכאורה ייחודי לשבת, אפשר להחיל גם על מצוות אחרות, שאין להן כל זיקה לשבת, אם יש בהן איסור סקילה. הספק בגמרא הוא רק אם אפשר להחיל אותו גם על תחומים, שהם איסורי לאו בלבד.

אולם אף-על-פי שבגמרא לא נפשטה השאלה, הרי כמעט כל הראשונים: הרמב"ם, הראב"ד, בעלי התוספות, הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ש, בעל נימוקי יוסף ועוד,<sup>85</sup> הכריעו שדיני שבות והכלל "אמירה לנכרי שבות" תקפים גם באיסורים שאין להם זיקה לשבת ושהם איסורי לאווים בלבד, כגון זריעת כלאים, שביעית, סירוס בהמה, חסימת שור, נגיעת נידה ועוד.

כך הופקע המונח שבות והכלל "אמירה לנכרי שבות" מתחום הלכות שבת והורחב ככנוי לאיסור שהוא מדרבנן לכל מצוות התורה.<sup>86</sup>

85 ערוך אורח חיים, מהדורת הרב מלאדי, סימן רמג, א; אבני נזר, אורח חיים, חלק א, נא, אות ח וחלק ב, תקנוד, אות ב, כתוצאה מזה הוחל הכלל "אמירה לנכרי שבות" גם על תחומים אחרים. ראה להלן. רמב"ם, הלכות שכירות פי"ג ה"ג (לעניין חסימת שור בדישו), במגיד משנה, בלחם משנה ובמשנה למלך שם; הראב"ד בהשגתו להלכות כלאים פ"א ה"ג, בכסף משנה וברדב"ז שם (אולם ראה דברי הראב"ד שהובאו בפסקי הרא"ש לבבא מציעא פרק ז, סי' ו); תוספות ראש השנה כד ע"ב ד"ה שאני רבן גמליאל ("ואף על גב דבבבא מילי אמירה לנכרי שבות"); הרמב"ן בחידושו לדרף צ"ע א, הובא גם במגיד משנה הלכות שכירות שם, ("דבכולהו מצוות איכא שבות באמירה לעכו"ם); שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן, סי' קכז (לעניין נגיעת נידה. "כיון דנגיעה אינה אלא משום שבות, ושבות הותרה בחולי שאין בו סכנה"); רא"ש בבא מציעא פרק ז, סי' ו; ר' יוסף חביבא, בעל נימוקי יוסף, לבבא מציעא צ"ע א; ש"ך לשולחן ערוך, יורה דעה, סי' קמא, ס"ק יז, כג; מעשה רקח לר' מסעוד חי רקח מחכמי טריפולי (1690–1768) על רמב"ם, הלכות שבת פ"ו ה"א (ד"צ ירושלים, תשל"ו); צפנת פענח לר' יוסף ראזין לבבא קמא, חלק ב, לדרף פ ע"ב על תוספות ד"ה אומר לנכרי. אולם יש חולקים. ראה מגיד משנה הלכות שכירות שם.

86 גם הכלל "אין שבות במקדש" הוחל על-ידי ראשונים ואחרונים גם על שאר איסורים דרבנן. והאריך בזה בשדי חמד, מערכת האלף, כללים, סי' רפד, ובשדי חמד, פאת השדה, סי' יז.



## תענית בשבת

### א. איסור צום בשבת

בירושלמי תענית פ"ג הי"א, סז ע"א, ונדרים פ"ח ה"א, מ ע"ד מובא בשם ר' יוסי בר חנינא: "אסור להתענות עד שש שעות בשבת", כלומר אסור לצום בשבת אפילו עד מחצית היום; ו' ואין צריך לומר שאסור להתענות בו תענית גמור" (טור, אורח חיים, סי' רפח). כיוצא בו מספר הירושלמי בנדרים שם (תענית פ"ב הי"ב, סו ע"א; מגילה פ"א ה"ד, ע ע"ד): "ר' יעקב בר אחא מפקד לספריא: אין אתת איתא מישאלינכון אימרון לה: בכל מתענין ("ולא תחושו למגילת תענית"), חוץ משבתות וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים". ולא זו בלבד, אלא שבנדרים שם אף נאמר: "נדר להתענות ונמצאו ימים טובים ושבתות — לוקה ("על נדרו, ואוכל"), ואינו צריך התר חכם ("דממילא בטל")." מכאן שאיסור צום בשבת הוא חמור; וקבלת תענית בשבת, שאדם מקבל על עצמו — נדחית, ואינה חלה עליו כלל ועיקר.<sup>2</sup>

סימוכים לאיסור צום בשבת מצויים בספרות החיצונית. בספר יהודית ח, ו מסופר, שיהודית צמה כל ימי אלמנותה, חוץ מערבי שבתות ושבתות<sup>3</sup> ומועדים וימים טובים לישראל. גם בעל ספר היובלים מונה את הצום בשבת בין הדברים האסורים, אשר חייבים עליהם מיתה (נ, יב). ואף בספר ברית דמשק (יא, 4; מהדורת רבין, עמ' 55) נאמר: "אל יתרעב (יתערב) אדם מרצונו ביום השבת", כלומר: אל ירעיב אדם את עצמו, אל יצום, ביום השבת.<sup>4</sup>

1 השווה יוסף בן מתתיהו, ספר חיוו, 54: "...שמו קץ לאספה, בהגיע השעה השישית, אשר בה מנהג הוא לאכול את ארוחת הבוקר בשבת".

2 הראשונים התקשו בהלכה זו, שהרי שנינו בנדרים ט, ו: "פותחין בשבתות ובימים טובים"; מכאן שהנדרים חלים גם על שבתות וימים טובים. אולם עיין ר"ן לרי"ף לתענית פרק א, ד"ה ואמר רב הונא יחידים מתענים (בבלי י ע"א), דפוס פרדס, דף ב ע"ב, ופסקי הרא"ש לנדרים פרק ט, סי' ה, המבחינים בין נדר ממש להתענות, שנדרים חלים על דברי מצוה (נדרים ב, ב), לבין קבלת תענית בלשון "הריני בתענית", שאיננה חלה על שבתות וימים טובים. השווה: רמב"ם, הלכות נדרים פ"ג ה"ט, השגות הראב"ד וכסף משנה שם; טור, יורה דעה, סי' רטו, ובית יוסף שם. ושם יש לומר, כי "נדר" כאן הוא במובן "נשבע". וצריך עיון.

3 יש כתבי-יד שבהם אין המלה "ושבתות". ראה: ספר יהודית, מהדורת י"מ גרינץ, ירושלים, תשי"ז, עמ' 187.

4 את הקריאה "יתרעב" הציע לראשונה שכטר. ראה: S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, I, Cambridge, 1910, p. 49; L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New-York, 1976, p. 64; Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958<sup>2</sup>, pp. 54–55.

איסור זה, אף-על-פי שאינו מפורש בתורה, מעוגן במדרשי ההלכה. הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) מתפרש במכילתא דרשב"י, עמ' 149: "במה אתה מקדשו? במאכל ובמשתה ובכסות נקיה"; ובמדרש תנאים, דברים, עמ' 21, נאמר: "לקדשו. במה אתה מקדשו? במאכל מתוק, בייין מבושם ובכלים נאים". אף הביטוי "מקרא קדש" (ויקרא כג, לה ועוד) נדרש בכל מקום: "קדשהו, במה אתה מקדשו? — במאכל ובמשתה ובכסות נקיה".<sup>5</sup> דרש דומה מצאנו גם בספר היובלים ב, לא: "לא קדש כל עם ועמים לשבת כי אם ישראל לבדו, לו לבדו נתנו לאכול ולשתות ולשבת בו על הארץ".

לדעת כמה ראשונים ואחרונים, איסור זה של תענית בשבת הוא מדאורייתא. למשל, ר' אליעזר ממין בספר יראים השלם, סי' צב, מונה מצוות אכילת שלוש סעודות בשבת כמצוות עשה: "צוה יוצרנו בפרשת ויהי בשלח, שיאכלו בני ישראל ג' סעודות בשבת, דכתיב 'אכלוהו היום כי שבת היום, היום לא תמצאוהו' (שמות טז, כה)".<sup>6</sup> כיוצא בו פירש הרשב"א בתשובותיו, חלק א, סי' תריד, את דברי הרמב"ם בהלכות שבועות פ"א ה"ו. הרמב"ם שם מביא את ההלכה, כי הנשבע לבטל את המצווה — זו שבועת שווא, שהרי הוא מושבע ועומד מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה; על-כן עובר הנשבע על "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", ולוקה ארבעים. הרמב"ם מביא דוגמאות ממשנת שבועות ג, ח: נשבע שלא לעשות סוכה ושלא להניח תפילין, ומוסיף עליהן דוגמה משלו: נשבע שיתענה בשבתות ובימים טובים, שגם זו, לדעתו, שבועת שווא ולוקה ארבעים.<sup>7</sup> גם בעל לחם משנה, הלכות נדרים פ"ג ה"ט, כתב במפורש שאסור מן התורה להתענות בשבתות וימים טובים, וכן כתב בעל טורי-זהב, שולחן ערוך אורח חיים, סי' תרעח, ס"ק א.<sup>8</sup>

### ב. השבת כיום צום במקורות נכריים

אולם כאשר מעיינים אנו במקורות פנימיים וחיצוניים דומה, כי דעותיהם של חלק מן החכמים ונוהגם בפועל של חוגים שונים בישראל, אינם תואמים את התפיסה העולה מן המקורות שהזכרנו.

נפנה תחילה למקורות נכריים. סופרים יווניים ורומיים מן המאות שלפני ספירת הנוצרים ושל אחריה מתארים, להפתעתנו, את יום השבת כיום צום לישראל. Pompeius Trogus, היסטוריון רומי מן המאה הראשונה שלפני ספירת הנוצרים, מספר, כי לאחר שמשה ובני-ישראל יצאו ממצרים, נדרו שבעה ימים במדבר כשהם רעבים ללחם וצמאים למים. ביום השביעי הגיעו למחוז אבותיהם, שבו נחו מיגיעם וסעדו את לבם. כזכר לסיום ענותם ביום

5 ספרא, אמור, פרשה יב, ד; מכילתא, פסחא, פרשה ט, מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 30; ספרי במדבר, קמז, מהדורת הורביץ, עמ' 194; מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 18.

6 בספר יראים לר"א ממין, הנדפס, סי' צט, מונה את "מצות עונג, שיענג אדם את השבת" כמצוות עשה דאורייתא. וכן בספר יראים השלם, סי' תיב. עיין שם בהערת בעל תועפות ראם, אות א. וראה שו"ת הריב"ש, סי' תקיג, "דעונג שבת דאורייתא".

7 וזה לשון הרשב"א בשו"ת, שם: "אפשר לומר שהוא (=הרמב"ם) סבור שאסור להתענות דאורייתא מדאמרינן בברכות (מט ע"ב), אלא מעתה שבתות וימים טובים דעל כרחך אכול, הכי נמי, אלמא בשבתות צריך לאכול פת מדאורייתא, דומיא דימים טובים, דהיינו ראשון של פסח, דכתיב בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה". ועיין שו"ת הרשב"א, ד, סי' רסב, שהביא בשם ר' יצחק אבן גיאת, כי "אין דוחין עונג שבת ושמחת יום טוב הקבועים מן התורה מפני תענית נדבה".

8 וכן דעת ר"ש קלוגר, שו"ת ובחרת בחיים, סי' פכ. וראה באור הלכה לר' ישראל מאיר הכהן מראדין, לשולחן ערוך אורח חיים, ראש סי' רפח.

השביעי קידשו את יום השבת כיום צום לדורות הבאים.<sup>9</sup> כיוצא בו Suetonius, סופר רומי שחי במפנה המאה הראשונה והשנייה לספירת הנוצרים, המביא קטע ממכתב של אוגוסטוס קיסר לטיבריוס, שבו נאמר: "אפילו היהודי, טיבריוס יקירי, איננו שומר על צום השבת שלו בקפדנות כזו, שאני שמרתיו היום".<sup>10</sup> כיוצא בזה אפשר להסיק גם מדבריו של Strabo, סופר יווני מן המאה הראשונה לספירת הנוצרים, המתאר את אשר אירע לירושלים בימי פומפיוס: "פומפיוס לכד את העיר, כפי שאומרים, מכיוון שחיכה ליום הצום, אשר בו נמנעים היהודים מכל מלאכה".<sup>11</sup> רמזים לשבת כיום של צום מצויים גם בקטעים משל Petronius, סופר רומי מן המאה הראשונה לספירה, הכותב: "היהודי אם לא ימול את ערלתו, יגורש מעמו לנדוד בערי יוון, ויחדל מלצום בשבתות כמצווה על פי החוק",<sup>12</sup> ובאפיגרמות של Martialis, מן המחצית השנייה של המאה הראשונה, המתקיף את רעהו וכותב לו, בין היתר, כי הוא מעדיף את ריחן הרע של הנשים הצמות בשבת מריחו שלו.<sup>13</sup> החוקרים מתייחסים לדברי הסופרים המכנים את יום השבת יום צום כאל טעות.<sup>14</sup> יש המסבירים את מקורה של השגיאה בעובדה, שאין היהודים מדליקים אש, אינם אופים ואינם מבשלים בשבת; מזה הסיקו הגויים, כי היהודים צמים בשבת.<sup>15</sup> חוקרים אחרים סבורים, כי הסופרים הנכרים טעו והחליפו את יום השבת ביום הכיפורים,<sup>16</sup> ונשמעו עוד תירוצים כעין אלה.<sup>17</sup> ברם ספק אם זו הדרך לעשות את הסופרים הללו — המסיחים בנידון לפי תומם — טועים בעניינים הגלויים לעין. ובייחוד כאשר דבריהם בתחומים אחרים תואמים במידה מרובה את הנהגים שהיו רווחים בישראל באותם ימים. נשתדל אפוא לבחון את עדויותיהם לאור המקורות התלמודיים.

### ג. אין לו לאדם ביום טוב אלא יושב ושונה

בבבלי פסחים סח ע"ב (ביצה טו ע"ב) שנינו בברייתא: "ר' אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב<sup>18</sup> אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה" ("שם רוצה ללמוד כל היום ולהתענות,

- 9 M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews*: ראה: Iustinus, *Historiae Philippicae*, XXXVI, 2:14 and *Judaism*, I, Jerusalem, 1974, pp. 335, 337.
- 10 *De Vita Caesarum, Divus Augustus*, 67 (תורגם לעברית על-ידי א' שור, חיי שנים עשר הקיסרים, אבגוסטוס האלהי, תל-אביב, תשט"ו).
- 11 *Geographica*, XVI, 2:40. ראה: שטרן (לעיל הע' 9), עמ' 301–302, מס' 115.
- 12 *Fragmenta*, No. 37. ראה: שטרן, שם, עמ' 444, מס' 195.
- 13 *Epigrammata*, IV, 4. ראה: שטרן, שם, עמ' 523–524, מס' 239.
- 14 א' שליט, הורדוס המלך, ירושלים, תש"ך, עמ' 349, הע' 42–44; E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I, New-York, 1953, p. 38.
- 15 כך, למשל: Z. A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, I, Frankfurt a.M., 1893, p. 102; Frankel, "Schutzschrift der Josephus Flavius 'gegen Apion'", *MGWJ*, 1 (1851–1852), p. 88, No. 3.
- 16 L. Herzfeld, "Wann war die Eroberung Jerusalems durch Pompejuss", *MGWJ*, 16 (1855), p. 109 ff; J. Mann, "The Observance of the Sabbath and the Festivals in the First Two Centuries of the Current Era etc.", *Jewish Review*, 1 (1914), p. 516. ff.
- 17 R. Goldenberg, "The Jewish Sabbath in the Roman World etc.", *ANRW, Principat II*, 19, I, Berlin, 1979, p. 439.
- 18 הוא הדין בשבת, השווה מקבילה בירושלמי שבת פט"ו ה"ג (טו ע"א). הירושלמי מוכיח מדברי ר' אליעזר ור' יהושע, המוכאים שם בברייתות בסתם, לעניין שבת ויום-טוב כאחד.

הרשות בידו" — רי"ד בשיטת הקדמונים לביצה). ר' יהושע אומר: חלקהו — חציו לאכילה ושתייה ("שאסור להתענות") וחציו לבית המדרש".  
עמדתו של ר' אליעזר משתקפת בסיפור זה אשר בביצה שם:

מעשה בר' אליעזר, שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב, יצתה כת ראשונה ("לסעוד סעודת יום טוב"), אמר: הללו בעלי פטסין; כת שניה, אמר: הללו בעלי חביות; כת שלישית, אמר: הללו בעלי כדין; כת רביעית, אמר: הללו בעלי לגינין; כת חמשית, אמר: בעלי כוסות, התחילו כת ששית לצאת, אמר הללו בעלי מארה.<sup>19</sup> נתן עיניו בתלמידים, התחילו פניהם משתנים, אמר להם: בני לא לכם אני אומר, אלא להללו שיצאו, שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה ("סעודה").

ר' אליעזר נהג להיות "יושב ושונה", כמוכח מן האמור "שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב". זו המידה שדרש גם משומעי לקחו, כפי שאפשר ללמוד מתגובותיו החריפות כלפי הקבוצות שעזבו את בית המדרש. האלטרנאטיבה "או אוכל ושותה" אינה אלא היפותטית. למעשה ראה דרך זו בעין רעה. היא נאמרה מלכתחילה, כנראה, על דרך ההפלגה, כדי להדגיש שאין יסוד לפשרה שמציע ר' יהושע.<sup>20</sup>

בהמשך הסוגיה בפסחים סח ע"ב נאמר, כי מר בריה דרבנא (דרכינא) — מאמוראי בבל במחצית הראשונה של המאה הרביעית — "כולא שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי". מסורת זו מעידה, כי מר בריה דרבנא היה צם גם בשבתות ובימים טובים. חכם זה היה מפורסם בחסידותו. בברכות נד ע"ב מסופרים מעשי נסים שאירעו לו בלכתו בדרך והוא שימש כדוגמה ל"ירא שמים" (ראה: ברכות לט ע"ב; שבת סא ע"א). הראשונים התקשו ושאלו: כיצד ייתכן שמר בריה דרבנא היה יושב בתענית כל שבתות השנה? יש שתירצו, כי מדובר כאן בתענית חלום; כלומר, אם היתה מזדמנת למר בריה דרבנא תענית חלום, היה מתענה בכל ימות השנה, חוץ מן הימים המיוחדים, הנמנים במפורש בדבריו, אשר בהם לא היה מתענה תענית חלום.<sup>21</sup> אך כבר אמר השואל בשו"ת הרשב"א, חלק ד, סי' רסב, כי פירוש זה "דברי נביאות הוא".<sup>22</sup>

נראים אפוא דברי הראשונים, האומרים כי מר בריה דרבנא מהלך בשיטת ר' אליעזר, הסובר כי אין לו לאדם בשבתות ובימים טובים, אלא "יושב ושונה" או "אוכל ושותה". וכדברי הראב"ה, כי "בתפלה ובתלמוד שרי לעסוק ולהתענות, דקימא לן כר' אליעזר דאמר או כולו לכם או כולו לגבוה".<sup>23</sup>

19 ראה לעניין הגירסה: רש"י ד"ה עד מתי, וראשונים. וכן: דקדוקי סופרים לביצה, עמ' 33, הע' כ.

20 אולם ראה דברי ר"י אבוהב (גלאנטי), חכם ספרדי מן המאה החמש-עשרה, לביצה טו ע"ב (נדפסו בשיטת הקדמונים על מסכת ביצה, ירושלים, תשי"ט, עמ' 73): "יש אנשים שנבדלים במזגיהם ששמחה שלהם היא לעסוק בדברי תורה, ויש ששמחה שלהם היא לאכול ולשמוח, והשם לא רצה להגביל לכל אחד אלא ברצונו, אם רצונו לאכול לא נמנעו מזה, כי העוסק במצוה פטור מן המצוה, או אם בחר לעסוק בתורה אין למונעו, שיבא לאכול, כי אין מעבירין על המצוות".

21 ראה שיבולי הלקט, מהדורת ש' בוכר, ד"צ ירושלים, תשל"ו, ענין תענית, סי' רעח, עמ' 263.

22 עיין השגות הראב"ד על הרי"ף, פסחים, ראש פרק ששי, הכותב: "והדבר האמתי שעלה על לבי שלא היה מר בריה דרבנא מתענה כל השנה, ולא קבל עליו להתענות, אלא שני וחמשי של כל השנה, ולא חשש להוציא מכללם שאר ימים טובים, אלא אלו בלבד, ומתוך כך נאסר בכולם, חוץ מאלו שהוציאם בפרט, וחס ושלום שהיה מתענה בשבתות". ודבריו דחוקים מאוד.

23 עיין: מרדכי, שבת, פרק א, סי' רל; מרדכי, ביצה, פרק ב, סי' תרסט; ספר ההשלמה לר' משולם בר'

בדומה למר בריה דרבינא מצאנו חכמים נוספים, תנאים ואמוראים, אשר קיבלו על עצמם תעניות לתקופות ארוכות, שכללו בתוכם שבתות וימים טובים. כך מסופר, למשל, על ר' חייא בר אשי — אמורא בבלי מן המאה השלישית, אשר התנהג בחסידות ובפרישות יתירה וכוונה בתלמוד "צדיק" — שהתענה כל ימיו עד יום מותו על שנכשל פעם בהרהור חטא (קידושין פ ע"ב). כן נאמר על ר' צדוק, שישב ארבעים שנה בתענית כדי שלא יחרב בית המקדש בימיו (גיטין נו ע"א), ועל ר' יהושע בן חנניה, שכל ימיו הושחרו שיניו מתעניותיו שקיבל על עצמו על שפגע בכבוד בית שמאי (חגיגה כב ע"ב).<sup>24</sup> אף על ר' אליעזר בן עזריה (ירושלמי שבת פ"ה ה"ד, ז ע"ג) ועל ר' שמעון (בבלי נזיר נב ע"ב) מסופר, כי השחירו שיניהם מפני התעניות והצומות שקיבלו על עצמם כדי לכפר על עבירות שבידם. גם ר' טרפון התענה כל ימיו, כדברי הירושלמי (שביעית פי"ד הי"ב, לה ע"ב) על שנתכבד בכתרה של תורה.<sup>25</sup>

כמו כן נמנים בתלמוד אמוראים, אשר צמו חודשים רבים כדי לעלות במעלות רוחניות או כדי לזרז את עצמם לתלמוד תורה ולשמירת מצוות. ר' זעירא, למשל, צם שלוש מאות צומות, ויש אומרים תשע מאות צומות, ולא חש למגילת תענית (ירושלמי תענית פ"ב הי"ג, סו ע"א).<sup>26</sup> ריש לקיש צם שלוש מאות צומות כדי לזכות ולראות את ר' חייא (כלאים פ"ט ה"ג, לב ע"ב).<sup>27</sup> ורב יוסף ישב תעניות ממושכות כדי שהתורה לא תמוש מפיו ומפי זרעו ומפי זרע זרעו;<sup>28</sup> ועוד. נראה כי גם חכמים אלה לא נמנעו מלהתענות בשבתות ובימים טובים, משום שאף הם סברו כר' אליעזר, שמצוות יום השבת היא "יושב ושונה", היינו לקרוא ולשנות בבית המדרש.

ולא זו בלבד. בברכות לא ע"ב אומר ר' אליעזר<sup>29</sup> משום ר' יוסי בן זמרא: "כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה,<sup>30</sup> אף על פי כן<sup>31</sup> חוזרים ונפרעים ממנו

משה מבדריש, לביצה טו ע"ב, תל-אביב, תשכ"ב, עמ' 48. וראה בעל המאור לפסחים, ראש פרק ששי, שכתב "ומעובדא דמר בריה דרבינא מכרעא כר' אליעזר, משום דקי"ל מעשה רב", אבל עיין בהמשך שם. והשווה ספר ההשלמה, לביצה שם: "ודמר בריה דרבינא דהוה יתיב כולא שתא בתעניתא, דילמא סבירא ליה כר' אליעזר, ויושב ושונה היה".

- 24 השווה תוספתא אהילות פ"ה הי"ב. הפיסקה האחרונה חסרה שם.
- 25 ראה גם צוואת שמעון ג, ה, שהתענה שנתיים על אשמתו במכירת יוסף.
- 26 השווה בבלי בבא מציעא פה ע"א: "ר' זירא, כי סליק לארעא דישראל, יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בכלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה. יתיב מאה אחרניתא דלא לישיב ר' אלעזר בשניה ונפלין עלויה מילי דציבורא, ויתיב מאה אחרני דלא נשלוט ביה נורא דגיהנום". ועיין מהרש"א על אתר, שהעיר בדבר השבתות והימים הטובים.
- 27 וראה שם על ר' יוסי, תלמידו של ר' יוחנן, שצם שמונים צומות לשם אותה מטרה. ועיין ירושלמי נדרים פ"ח ה"א, ח ע"ד, דר' יוחנן אמר: "הריני בתענית עד דחסל פרקי, עד דניחסל פרשתי".
- 28 ראה: בבלי בבא מציעא פה ע"א, מהרש"ל על אתר ודקדוקי סופרים, שם, כאשר לשינויי הגירסאות במספר ימי הצומות של רב יוסף.
- 29 גירסת בעל הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, ברלין, 1888, עמ' 120), רב האי גאון (הובאה בפירושו לברכות באוצר הגאונים, חלק הפירושים, עמ' 44), הרא"ש (לברכות, פרק ה, סי' י) ובעל ספר האשכול (מהדורת אלבק, א, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 214): "ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא". וכן הגירסה בהגדות התלמוד ובמנורת המאור. ראה דקדוקי סופרים לברכות, עמ' 166, הערות א-ב. כלומר, "אפילו חטא כל שנותיו, שהן שבעים שנה" — רבנו חננאל, מובא בראב"ן, סי' קעט (מהדורת עהרנרייך, ד"צ ירושלים, תשל"ה, דף ד ע"ג). אולם רש"י מפרש: "אפילו נגזר עליו מנעוריו".
- 31 גירסת הרי"ף, פרק ראשון דשבת, רמז רפד; מחזור ויטרי, מהדורת ר"ש איש הורוויץ, ירושלים, 1963.

דין עונג שבת. מאי תקנתיה? אמר רב נחמן בר יצחק<sup>32</sup> ליתב תעניתא לתעניתא. הגאונים והראשונים, המתנגדים לתענית בשבת, התקשו במאמר זה, שהרי תחילתו נראית כהמלצה להתענות בשבת, ולכן יש שפירשוהו כמדבר בתענית חלום.<sup>33</sup> אך פירוש זה אינו תואם כלל את פשוטו של המאמר.<sup>34</sup> יתר על כן, רב האי גאון תמה: ממה נפשך "אם מצוה היא (להתענות בשבת), אין עליו פורענות! ואם יש בו פורענות, הוי מצוה בעבירה", "שאינ דבר שיש לו שכר ויש לו פורענות כאחת, על דרך אחת". על-כן אומר רב האי גאון, כי "הא דאמר חוזרים ונפרעים ממנו ליתא כל עיקר", ואין לגרוס מלים אלה.<sup>35</sup>

אולם נראה, שמאמר זה מורכב משכבות אחדות, המשקפות גישות משתנות לתענית בשבת. ר' יוחנן (או ר' אלעזר) משום ר' יוסי בן זמרא אמר, כי "כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו אפילו של שבעים שנה", היינו שמצווה גדולה היא להתענות בשבת. לפנינו אפוא יחס חיובי לתענית בשבת מצד אחדים מאמוראי ארץ-ישראל, בני דורו הצעירים של ר' יהודה הנשיא. יחס חיובי זה לא רק משקף את עמדתם של חכמים אלה; יש להניח, כי רבים וטובים אכן נהגו כמותו.<sup>36</sup> בהמשך המאמר באה פסקה מסתייגת מפי אמורא בבלי מן המאה הרביעית: "אמר רב נחמן בר יצחק;<sup>37</sup> חוזרים ונפרעים ממנו דין עונג שבת". דברים אלה אינם משל ר' יוסי בן זמרא. לדעת ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא, היושב בתענית בשבת מקיים מצווה ששכרה מרובה. ואילו לדעת רב נחמן בר יצחק, המתענה בשבת נענש ונפרעים ממנו דין עונג שבת. לבסוף באה תוספת מאוחרת, סתמית, בעקבות דברי רב נחמן בר יצחק: "מאי תקנתיה? ליתב תעניתא לתעניתא".<sup>38</sup> פסקה זו מבליטה את חומרת איסור תענית בשבת, שמתכפר רק על-ידי תשובת המשקל, על-ידי תענית אחרת.

עמ' 234; הרא"ש בתענית, פרק א, סוף סי' טז; כ"י מינכן, בית נתן ומנורת המאור ועוד: "אמר רב נחמן (בר יצחק) וחוזרים ונפרעים ממנו". ראה דקדוקי סופרים על אתר.

32 במחזור ויטרי, ברא"ש, בכ"י מינכן ועוד (ראה בהע' הקודמת) אין "אמר רב נחמן בר יצחק" אחרי "מאי תקנתיה".

33 כך פירשו רב האי גאון (ראה חידושי הרשב"א לברכות שם), רבנו חננאל (תוספות ברכות, שם, ד"ה כל היושב) והרי"ף, שבת, פרק א, רמז רפד. וראה ספר האשכול, שם (לעיל הע' 29); מחזור ויטרי, שם; ספר המנהיג, הלכות תענית, מהדורת י' רפאל, א, ירושלים, 1978, עמ' רעו-רעז; שיבולי הלקט, שם (לעיל הע' 21); פסקי הרי"ד לברכות, מהדורת ורטהיימר-ליס, ירושלים, תשכ"ד, עמ' צד, ועוד. ועיין ש' בוכר, מדרש תהלים, מבוא, עמ' 69, סי' יא.

34 ראה חידושי הריטב"א לתענית יב ע"ב.

35 ראה: ספר האשכול, ב, הלכות שני וחמישי ותענית, מהד' אויערבך, עמ' i; אוצר הגאונים, ברכות, חלק הפירושים, עמ' 44.

36 עיין שיטה מקובצת לברכות, שם: "בתענית תשובה מיירי, כלומר כשאדם חטא ורוצה לשוב לה' בכל לבו, ומתחרט מפשעיו, ומתענה אפילו בשבת, כשאחרים מתענגים, ודאי זו תשובה שלמה וראוי לקרוע גזר דינו מפני כך. ואף על פי שאסרו להתענות בשבת, תענית תשובה... התירו לו, שתענוג הוא לו שיתכפרו פשעיו". ו"כשיושב בתענית ומשים אל לבו שנקרע גזר דינו, אין לו עונג גדול מזה" — ספר האשכול, שם, עמ' 125.

37 כך הגירסה בכתבי-יד ובראשונים; ראה לעיל, הערה 31.

38 ראה לעיל, הערה 32. פסקה זו הועברה מכאן לתענית יב ע"ב (ולא לשבת יא ע"א) לעניין תענית חלום בשבת. אולם בכתבי-יד, אצל הגאונים והראשונים, חסרה פסקה זו גם במסכת תענית. ראה דקדוקי סופרים לתענית, עמ' 65, הע' ת. מסתבר דבתענית חלום אינו צריך ליתב תעניתא לתעניתא. עיין חידושי הרשב"א לברכות לא ע"ב.

## ד. שלוש סעודות שבת

ההלכה קובעת, כי חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת. מצווה זו נזכרת כבר במקורות תנאיים. במכילתא, ויסע, ד, מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 168, שנינו: "ויאמר משה, אכלוהו היום, כי שבת היום לה", היום לא תמצאוהו בשדה (שמות טז, כה). ר' זריקה<sup>39</sup> אומר (מה תלמוד לומר שלוש פעמים "היום"): מכאן שלוש סעודות בשבת. "וכן בכבלי שבת קיז ע"ב: "תנו רבנן כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת? — שלוש; רבי חידקא אומר: ארבע" (ועיין גם משנת שבת טז, ב).

ברם למעשה אף בימי האמוראים עדיין לא היתה הלכה זו מאוששת, ורוב ישראל לא הקפיד כלל באכילת שלוש סעודות.<sup>40</sup> בשבת קיח ע"ב משתבח רב נחמן (דור שני ושלישי של אמוראי בבל) "תיתי לי דקיימית שלוש סעודות בשבת".<sup>41</sup> ועל זה נאמר בתוספות בכורות ב ע"ב, ד"ה שמא: "פירש רבנו תם, שלא היו נזהרים משלוש סעודות, מדאמר בפרק כל כתבי (שבת קיח ע"ב) רב נחמן תיתי לי דקיימית שלוש סעודות, משמע שכולם לא היו נזהרין בהן".

גם העובדה, שהחכמים מבטיחים שכר מרובה למי שמענג את השבת ואוכל שלוש סעודות, מעידה שהרוב לא נהג לקיים מצווה זו.

בשבת קיח ע"א אומר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: "כל המקיים שלוש סעודות ניצול משלוש פורענויות: מחבלו של משיח ומדינה של גיהנם וממלחמת גוג ומגוג". ור' יוחנן אומר משום ר' יוסי: "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים". ובשם רב נחמן בר יצחק נאמר, כי "ניצול משעבוד גלויות". ועל ר' יוסי נאמר, שהיה מבקש: "יהא חלקי מאוכלי שלוש סעודות בשבת". אילו היתה מצוות שלוש סעודות חובה עתיקה, מקובלת ורווחת, מה ראו חכמים אלה להתברך ולהרבות כל־כך בשכרו של המענג את יום השבת ואוכל בו שלוש סעודות? מסתבר, שמצווה זו היתה רופפת בזמנם. תנאים ואמוראים אלה השתדלו להחדירה ולהשרישה, כדי להוציא מלבם של חסידים ופרושים, שנמנעו מלאכול בשבת, ושהקדישו את כל היום לתפילה, לתשובה ולתלמוד־תורה בבתי־כנסיות ובבתי־מדרשות.

נראה, כי בתחילה לא נקבעה כל חובה לאכילת סעודות בשבת,<sup>42</sup> אלא מכיוון שהכתוב בישעיה נח, יג: "וקראת לשבת עונג", נתפרש כמצווה להתענג בשבת, והרי "אכילת בשר

39 יש גורסים: ר' הנדקא, ואחרים גורסים: ר' חידקא. ראה חילופי גירסאות אצל הורביץ-רבין ומדרש לקח טוב לפרשת בשלח טז, כה (מהדורת בובר, עמ' 111 ובהערותיו שם). ועיין: ר"מ איש שלום, מאיר עין למכילתא, עמ' נ, הע' כג, הכותב: "ויותר נראה שהיא תוספת ואינו מעיקר המכילתא". עיין שם.

40 אמנם בליל שבת, בסיומו של יום העבודה, עם כניסת השבת היו מברכים על קדושת היום וסועדים. עיקר הקידוש הוא בדברים ובלילה, אלא שמדברי סופרים מקדשים על היין. ראה רמב"ם, הלכות שבת פכ"ט ה"א-ה"ו; תוספות נזיר ד ע"א ד"ה מאי שנא; מגן אברהם, שולחן ערוך אורח חיים, סי' רעא, ס"ק א. אנו דנים בעיקר בסעודות הנאכלות ביום השבת — ולא בליל שבת.

41 בדומה לזה מובאים שם כמה מעשים טובים נוספים, שלא הקפידו עליהם בימיהם, בלשון "תיתי לי", כגון: "תיתי לי, דלא סגינא ד' אמות בגלוי ראש"; "תיתי לי, דקיימית מצות תפלין" ("שלא הלך ארבע אמות בלא תפלין" — רש"י); "תיתי לי דקיימית מצות ציצית"; "תיתי לי דכי אתא צורבא מרבנן לקמאי לדינא לא מזגינא רישי אבי סדיא כמה דלא מהפיכנא בזכותיה". עיין שם.

42 ראה מגן אברהם, שולחן ערוך אורח חיים, סי' קסז, ס"ק מא: "אכילת שבת ויום טוב אינה חובה על האדם, אלא משום הנאתו, דהא מצטער פטור מלאכול... מה שאין כן מצה ויין קידוש, שהם חובה על האדם, וחייב לצער את עצמו לאכול".

ושתיית יין בשבת עונג הוא לו",<sup>43</sup> ציוו חכמים לאכול שלוש סעודות בשבת.<sup>44</sup> לפי זה, המצווה לאכול שלוש סעודות בשבת אינה מצווה ראשונית, אלא מצווה משנית; היא תולדה, תוצאה, של "וקראת לשבת עונג". לפיכך אלה שתעניתם גורמת להם תענוג, רשאים להתענות בשבתות ובמועדים, בדומה למה שמצאנו באגדה: "ר' עקיבא היה יושב ובוכה בשבת. אמרו לו תלמידיו: למדתנו רבינו — 'וקראת לשבת עונג'. אמר להם: זה עונג שלי!"<sup>45</sup> אכן החכמים — אשר ראו את עולמם בתלמוד-תורה, בתפילה ובתשובה, ואשר התאמצו לקדש את עצמם במיעוט אוכל, בפרישות ובחיי צער — ייחדו את יום השבת לתיקון הנפש ולתשובה, לעסוק בדברי תורה ולשמוע בלימודים, ואף היו מתענים בו.<sup>46</sup> קיים אפוא יסוד של ממש בדברי הסופרים היווניים והרומיים שהוזכרו לעיל, המתארים את יום השבת כיום של צום. סופרים נכרים אלה הכירו חוגים בישראל, שהתקדשו והיטהרו ליום השבת, ישבו בו בתענית או מיעטו בו באכילה ובשתייה ועסקו בתורה ובעבודה מן הבוקר ועד הערב. הגויים הללו ייחסו אורח-חיים זה בשבתות לכל היהודים, והניחו כי יום השבת הוא יום תענית לישראל. אף אם יש מן ההפרזה הכוללנית בקביעה זו, משקפת היא בעיקרו של דבר מציאות ריאלית: דמות של שבת רוחנית — שבת, שכולה קודש לה', כפי שהיא רווחה בחוגים מסוימים בישראל.

תופעה זו של שבת שכולה לה' היתה רווחת כבר בתקופת בית שני, אולם נראה כי לאחר החורבן, כאשר גברו המגמות של פרישות ושל ריבוי תעניות כאמצעי לכפרת עוונות וכתמורה לקרבנות שבטלו — רבו גם רבו המתענים בשבתות ובימים טובים. התפשטותן של התעניות לאחר החורבן הביאה מצד אחד לביטולם של המועדים, אשר עליהם נאמר במגילת תענית שאסור להתענות בהם,<sup>47</sup> ומצד אחר העלתה את מספר היושבים בתענית בשבתות מתוך ערגה לכפרת עוונות ולקריעת גזר-דינם.

43 ראה רמב"ם, הלכות שבת פ"ל ה"י.

44 למעשה אין בשבת תוספת סעודה על מספר הסעודות שאדם אוכל בימות השבוע. כרגיל היו אוכלים שתי ארוחות ליום. ראה, למשל, שיר השירים רבה על הפסוק "צאי לך" (א, ח); בבלי כתובות סד ע"ב; משנת סוכה ב, ו. הסעודה השנייה היתה נאכלת בימות השבוע בערב לאחר השקיעה, כששבו מן העבודה. שלוש סעודות שבת כוללות אפוא את סעודת ליל שבת, סעודת שבת בבוקר וסעודה שלישית, היא הסעודה שהיתה נאכלת בימות השבוע בערב לאחר השקיעה, ומשום כבוד שבת ציוו חכמים להקדימה ולאוכלה מבעוד יום.

45 ראה שיבולי הלקט, סי' צג, מהדורת בובר, עמ' 66.

46 וראה מה שכתב ר' אברהם בן הרמב"ם על "הדרך המיוחדת" ב"הליכה בחוקות התורה", אשר לא כל שומר דת מגיע אליה, ואשר תחומיה רחבים עד מאור. כדוגמה מביא הוא שלוש דרכים מיוחדות של חסידי ישראל בשמירת שבת. הדרך השלישית עולה על כולנה, והיא של "המבין את רוממות הזיקה השכלית והמציאותית בינו ובין קונו כמו שהיתה כונת הבורא יתעלה בשמירת השבת" וכו' "וממעט בכל מה שמתיש את הזיקה הזאת". "ולכן נמנע מאכילה ושתייה ביום שבת לבל יפסיקוהו מהגותו" — ספר המספיק לעובדי ה' [כפאיה אלעבדין]. תורגם לעברית על ידי הרב יוסף בן צאלח דורי, ירושלים, תשכ"ה, עמ' יד-טו. העירני על מקור זה פרופ' יעקב לוינגר.

47 ראה א"א אורבך, "אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל", ספר היובל ליצחק בער, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 47-48, ובייחוד עמ' 55 (= בספרו: מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 437-457).



## ה. מהות השבת — שתי תפיסות

מסתבר אפוא, שבימים ראשונים היו רווחות בישראל שתי תפיסות יסוד בדבר מהותה של השבת. האחת ראתה ביום השבת יום שכולו קודש לה', יום המיועד לתשובה ולתיקון הנפש, לתלמוד תורה ולעיון תפילה, להתבוננות דתית ולהשראה עליונה. דרך זו היתה מלווה במיעוט עינוגים ואכילה, בחיי פרישות ואף בתעניות. התפיסה השנייה ראתה את ייחודו של יום השבת בעונג, בשמחה ובמנוחה, "מנוחת שלום ושלווה והשקט ובטח", וכיום שניתן לישראל "לאכול ולשתות ולנוח ולשבות מכל עבודה ביום הזה, ולברך את ה' אלוהיכם אשר נתן לכם יום שבתון" (ספר היובלים נ, ט).

חילוקי הדעות הללו באים לידי ביטוי בולט במחלוקת הנזכרת לעיל בין ר' אליעזר ור' יהושע (פסחים סח ע"ב וביצה טו ע"ב), ובייחוד במאמריהם של אמוראים ארץ-ישראליים מן הדור השני והשלישי בירושלמי שבת פט"ו ה"ג, טו ע"א: 48

ר' חגי בשם ר' שמואל בר נחמן: לא ניתנו ימים טובים ושבתות אלא לאכילה ולשתיה, ועל ידי שהפה הזה טריח (בדפוסים: מריח) התירו לו לעסוק בהן בדברי תורה. ר' ברכיה בשם ר' חייא בר בא: לא ניתנו ימים טובים ושבתות אלא לעסוק בדברי תורה, ובחול על ידי שהוא טורח ואין לו פנאי לעסוק בדברי תורה, ניתנו לו ימים טובים ושבתות לעסוק בהן בדברי תורה. 49

סימוכים לתפיסה הראשונה, התפיסה הרוחנית של השבת, מצויים בדברי פילון ויוספוס. המתארים את יום השבת כיום שבו מתכנסת כל העדה בבתי-כנסיות ובבתי-מדרשות להרבות תפילה ולשמוע בלימודים, ואשר החכמים מבארים בו לשומעיהם את חוקי התורה ואת הדרך אשר ילכו בה. 50 דעה זו, המייחדת את השבת לתורה ולצירוף הרוח, מצויה גם במסורת הנוצרית, אשר הלכות ונהגים של יהודים משוקעים בה. 51 כנגד זאת, תימוכים לדעה המעמידה את ייחודו של יום השבת על העונג במאכל ובמשתה ובכסות נקייה, מצויים במאמרים ובמעשים שבמקורות התלמודיים 52 ובדבריהם

48 עיין: רי"ן אפשטיין, "לשרידי ירושלמי", תרכ"ן, ג (תרצ"ב), עמ' 240–241. הגירסה תוקנה על-פיו.

49 בדורות מאוחרים השתדלו ליישב את הניגודים ולפשר בין הדעות המתחלפות הללו. ראה: פסיקתא רבתי, כג. עשרת הדברות, פרשה תליתאה, מהדורת איש-שלום, קכא ע"א; מדרש הגדול לשמות, יתרו כ, יא, מהדורת מרגליות, עמ' תכא: "ר' ברכיה בשם רבי חייא בר אבא לא ניתנה השבת אלא לתענוג. רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן לא ניתנה השבת אלא לתלמוד תורה. ולא פליגי, מה דאמר ר' ברכיה... לתענוג, אלו תלמידי חכמים שהם יגעים בתורה כל ימות השבוע, ובשבת הם באים ומתענגים, מה דאמר רבי חגי... לתלמוד תורה, אלו הפועלים, שהם עוסקים במלאכתן כל ימות השבת, ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה".

50 ראה ערות אגתרכידס המובאת אצל יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון, א, 209–211; פילון, על המצוות לפרטיהן, ב, 62: 81–82, XII, *Quod omnis probus liber sit*, (= כתבי הסטוריה, מתורגמים על-ידי מנחם שטיין, תל-אביב, תרצ"ז, עמ' 156); חיי משה, ב, 211 (= פילון האלכסנדרוני, כתבים, א, בעריכת סחן דניאל-נטף, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 312); על השביעי, 61; נגד אפיון, ב, 173–175; קדמוניות היהודים טז, 43; I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932, p. 137; י"א הלוי, דורות הראשונים, ג, ברלין-וינא, 1923, עמ' 327 ואילך; י' בער, ישראל בעמים, ירושלים, תשט"ו, עמ' 52; ומה שכתבתי בספרי: משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב, 1968, עמ' 179.

51 ראה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב, תשי"ז, עמ' 306 ואילך.

52 ראה לעיל בהערה 5 ובמעשים דלהלן. בבבלי ביצה טז ע"א מסופר: "אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה, אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה,

ובכתביהם של הסופרים הנכרים. כך, למשל, במדרש אסתר רבה, פרשה ז, יב, מייחס בעל האגדה להמן הרשע את טענותיהם של שונאי ישראל שבדורו. בזיקה לכתוב "ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים" (אסתר ג, ח) מושמת בפי המן הטענה הבאה: "שיניהון רכרכין,<sup>53</sup> שאוכלים ושותים ואומרים עונג שבת, עונג יום טוב, שהם מכניסים פחת בממונו של עולם, חדא לשבעה ימים שבתא". כלומר, מכיוון שישראל אוכלים ושותים כל יום שביעי בשבוע, באמרם זה עונג שבת, הרי הם גורמים נזק כלכלי לציבור.<sup>54</sup> גם פלוטארך, סופר יווני, שפעל במפנה הדורות של המאה הראשונה והשנייה לספירת הנוצרים, מציין שהיהודים שותים לשכרה בצוותא בשבתות,<sup>55</sup> והירונימוס, מאבות הכנסייה, שחי במחצית השנייה של המאה הרביעית ובמאה החמישית, כותב שהיהודים מבלים את יום השבת בשינה ובאכילה.<sup>56</sup> אף-על-פי שיש בתיאורים אלה מן השטנה וההגזמה, מתקבלים הם על הדעת על רקע מדרשי התנאים, הרואים את מצוות היום במאכל ובמשתה, במאכל מתוק וביין מבושם.

אולם הדרך שהפכה לדרך הרבים היא דרך הביניים, כדברי ר' יהושע: "חלקהו — חציו לה' וחציו לכם" (ביצה טו ע"ב ובמקבילות), או כדברי תנא דבי אליהו, פרק כד (כו): "זכור את יום השבת לקדשו, במה אתה מקדשו? — במקרא במשנה, במאכל ובמשתה, ובמנוחה, שכל המענג את השבת, מענג את מי שאמר והיה העולם".

## ו. תענית חלום בשבת

בעקבות הכרעה זו נתקבלו ונשתרשו ההלכות האוסרות לצום ביום השבת. ואפילו תענית חלקית, עד מחצית היום, נאסרה.<sup>57</sup> אף ההיתר המפורש בתלמוד בעניין תענית חלום בשבת לא נתקבל בדורות מאוחרים ברצון — והשתדלו לצמצמו, להגבילו, ואף לבטלו. בשבת יא ע"א נאמר: ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: יפה תענית

ואוכל את הראשונה" וכו'. ובבבלי שבת קיט ע"א; בראשית רבה יא, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 91, ופסיקתא רבתי, כג: "בעא מיניה רבי מרבי ישמעאל בר' יוסי עשירים... ובשאר ארצות במה הן זוכין [בכב"ר ובפס"ר: אנשי חרץ לארץ... בזכות מה חיים...]? אמר לו: כשביל שמכבדים את השבת, דאמר ר' חייא בר אבא פעם אחת נתארחתי אצל בעל בית כלודקיא, והביאו לפניו שולחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם... ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים... אמרתי לו: בני, במה זכית לכך? אמר לי: קצב הייתי, וכל בהמה שהיתה נאה אמרתי זו תהא לשבת". עיין גם בכב"ר ובפס"ר שם על החיית ברומי, הקונה דג ב"ב דינרים, ועוד מאמרים ואגדות בבבלי שבת, דפים קיח-קיט, ובמדרשים שם. כלומר, שיניהם גדולות. דורש את תיבת "ישנו" מלשון שיניים.

53 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

54 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

55 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

56 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

57 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

58 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

59 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

60 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

61 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

62 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

63 אגדת אסתר ג, ח (מדרש פנים אחרים, נוסח ב, פרשה ג, מהדורת בובר, עמ' 68): "בוא וראה כמה משונים במצוותם מכל העמים. לשבעת ימים עושים אורגיון וקוראים אותו שבת". וראה: מ"ד הר, "שנאת ישראל באימפריה הרומית לאור ספרות חז"ל", ספר הזכרון לב' דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 153-154, המפרש שהכוונה להילולה ומשתה בדומה לאורגיה דיוניסית.

לחלום כאש לנעורת. אמר רב חסדא: וכו' ביום, אמר<sup>58</sup> רב יוסף [אמורא בבלי במחצית הראשונה של המאה הרביעית]: ואפילו בשבת ("ואם אינו מתענה הוא יושב ודוה כל היום ואינו מתענג מפני הפחד, וכשמתענה ומשים אל לבו שנקרע גזר דינו אין עונג גדול מזה" — רב האי גאון, מובא בספר האשכול, מהדורת אויערבך, ב, עמ' 1). במקבילה בתענית יב ע"ב באה לאחר מאמרים אלה תוספת: "מאי תקנתיה — ליתב תעניתא לתעניתא". לפי זה גם המתענה תענית חלום בשבת עבריין הוא, כי ביטל עונג שבת, וחייב לצום לשם כפרת עוון זה. אולם נראה, כי תוספת זו — אשר אינה מופיעה בהלכה על היתר תענית חלום במסכת שבת — הועברה למסכת תענית יב ע"ב מסוגיית ברכות לא ע"ב, הדנה ביושב סתם בתענית בשבת. שם, במסכת ברכות, ורק שם, מקומה, ולא בסוגיה הדנה בתענית חלום. כדברי הריטב"א בחידושי לתענית, שם, ד"ה ר' יהושע: "דוקא התם, שלא התענה ברשות, אבל בתענית חלום, שהתענה ברשות, והיא שעה עוברת, אין עליו עון, אשר חטא מפני עונג שבת, ואינו צריך למיתב תענית על תעניתיה. וזה שלא הזכירו זה לענין תענית חלום".<sup>59</sup> לפי זה, ההלכה הראשונה התירה תענית חלום בשבת ללא כל הגבלה, אלא שלאחר מכן, עם התבססות איסור צום בשבת, לא היתה דעת חכמים נוחה מן המתענה תענית חלום בשבת, וחייבוהו לישב תענית לתעניתו. וכן פסקו הרמב"ם (הלכות תענית פ"א ה"ב), בעל הטורים (אורח חיים, סי' רפח ו-תקסח) ויתר הראשונים, כי הרואה חלום רע צריך להתענות למחר; והמתענה בשבת מתענה יום אחר מפני שביטל עונג שבת.<sup>60</sup>

ולא זו בלבד, אלא שהגאונים לאחר חתימת התלמוד הגבילו עוד יותר את היתר התענית על החלומות הרעים. בהלכות קצובות דרב יהודאי גאון נאמר: "ואיזה חלום שחייב אדם לישב בתענית בשבת, כגון שנגזרה עליו גזרה של מלכות ונתנוהו בקולר או בבית האסורים".<sup>61</sup> ורב האי גאון כותב: "אין אדם מתענה תענית חלום בשבת רק על שלשה דברים: אם ראה שנשרף, ויום הכפורים בשעת נעילה, וקורות ביתו או שינוי נופלות".<sup>62</sup> דברים אלו באו להוציא את החלומות הרעים הנמנים בברכות בפרק הרואה. על דברים אלה — לדעת הגאונים הללו — אין להתענות בשבת. ובמרדכי למסכת שבת, פרק א, סי' רכט, מצינו הגבלה נוספת: דעת הר"מ (בכתבייד הגירסה: הרא"ם) היא, כי "אין להתענות אלא על חלום שראה תלת זימני". ובשם רב עמרם ורבנו קלונימוס נמסר, כי בזמן הזה אסור בכלל להתענות תענית חלום בשבת, "מפני שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לדעת איזה טוב ואיזה רע, כאשר היו יודעים הראשונים". "וכן נראה לי" — מסיים הראב"ה.<sup>63</sup>

58 כך (לא: ואמר) בכ"י מינכן, בכ"י אוקספורד ובראשונים. ראה דקדוקי סופרים, שבת, עמ' 16, הע' ר.

59 הפיסקה "מאי תקנתיה" וכו', לא היתה בגירסת הריטב"א. וכן היא חסרה בהלכות גדולות, תעניות (מהדורת ע' הילדסהיימר, א, ירושלים, תשל"ב, עמ' 40), ברי"ף וברא"ש לסוגייתנו. גם בכ"י מינכן ובעוד כתבייד אינה. ראה דקדוקי סופרים לתענית, עמ' 64.

60 ייתכן, כי לפני הרמב"ם והראשונים היתה הגירסה בתענית כפי שהיא לפנינו, ומשם הוציא את דינו, כי צריך ליתב תעניתא לתעניתיה. אולם אפשר שגם הרמב"ם והראשונים לא גרסו פיסקה זו. אלא שבעקבות המפרשים, שגם בבבלי ברכות לא ע"ב מדובר בתענית חלום (ראה לעיל הע' 33), פסקו שהמתענה בשבת תענית חלום, מתענה יום אחר, מפני שביטל עונג שבת.

61 ראה אוצר הגאונים ליום טוב, חלק התשובות, סי' מב, עמ' 21.

62 ראה אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, סי' יג, עמ' 4; בית יוסף, טור אורח חיים, סי' רפח, תקסח.

63 ספר הראב"ה, מהדורת אפטוביצר, ג, סי' תתס, עמ' 621; אור זרוע, ב, הלכות תענית, סי' תז; מרדכי, שבת, פרק א, סי' רלא; טור אורח חיים, סי' תקסח; הגהות אשרי, מסכת תענית, פרק א, סי' יז. ועיין ברכי יוסף להחיד"א, סי' רפח, ס"ק ג, שכתב: "האחרונים... כתבו שאין להתענות אפילו בשלשה אלו, וכן אני מורה ובא".

## ז. צום בשבת "שובה" ובשני הימים של ראש השנה

אף-על-פי-כן לא נעלמה כליל המסורת המתירה להתענות בשבתות ובימים טובים, והיו קהילות בישראל שהוסיפו לצום בשבתות מיוחדות גם בדורות בתר-תלמודיים. פירקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, מתריס באיגרת ששלח לקהילות ישראל באפריקה הצפונית כנגד אלה "שמתענין ביום טוב ובשבת, ובשני ימים טובים של ראש השנה ובשבת שבין ראש השנה ליום הכפורים". הוא קורא עליהם את המאמר:

וכל היושב בתענית בשבת ועושה אותה כחול במזיד, אין לו חלק לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. שכך כתוב "מחלליה מות ימות" (שמות לא, יד). מת בעולם הזה ויומת בעולם הבא. ואם אתה אומר מחלליה — מי שהוא עשה מלאכה בשבת, הרי כתוב באותו פסוק "כל העושה מלאכה [בה] ונכרתה". אבל מחלליה — אינו אלא מי שאינו מענגה ועושה אותה כחול (גנזי שכטר, ב, עמ' 564–568).

לפנינו אפוא עדות לנוהג לצום בשבת "שובה" ובשני הימים של ראש-השנה, גם כאשר הם חלים בשבת. נוהג זה היה רווח בקהילות שנהגו כפי מנהג ארץ-ישראל, וסימוכים לכך אפשר למצוא במדרשים ארץ-ישראליים.<sup>64</sup> אלא שפירקוי בן באבוי משתדל להרחיקם מנוהג זה. הוא רואה בזה חילול שבת גמור, והמחלל את השבת בצומו בו אין לו חלק בעולם הבא. (אגב, נראה שגם בעל ספר היוכלים סבור, כי מחללי שבת, כולל הצם בשבת, מאבדים את שני העולמות, את העולם הזה ואת העולם הבא, כאחד, שהרי כך הוא כותב ב, כז: "כל המחלל את היום הזה, וכל אשר יעשה בו כל מלאכה, מות יומת לעולם".

פירקוי בן באבוי מפליג בחשיבותו של עונג שבת: "גדול עונג שבת אחד יותר ממקריב אלף קרבנות ויותר מאלף תעניות, שעונג שבת חובה, ומצוות מגינות על אדם בעולם הזה ובעולם הבא" (גנזי שכטר, ב, עמ' 566). דומה, כי אחת הסיבות שבגללן התנגד פירקוי בן באבוי בצורה כה חריפה לתענית בשבת היא העובדה, שהקראים הראשונים התירו לצום בשבת ואף ראו את הצום בשבת בעין טובה. ענן התקין צום של שבעים יום, ומן יג בניסן ועד כג בסיון.<sup>65</sup> יהודה הדסי כותב (אשכול הכופר, קנ, דף נו ע"ד): "הנביא עוד אומר וקראת לשבת עונג, לקדוש ה' מכובד, פרושו להתענג בתפלה ובהגיון תורתו, ובאכילה ובשתיה בתורת ה', ככתוב והתענג על ה' ... שלא יצום אדם ויתענה בימי קדשך אודות חלומות והבלים ודברים רעים ... אבל לצום להתענות ולהתאבל על חלול כבודו ושממות מקדשו ועירו וגלות עמו וחלול יחודו ואפיסת קהלתו ועדתו והשמדתם והריגתם ... מותר עליך לבטל בעונג" (עיינן גם שם, רמד ו-רסד),<sup>66</sup> וכידוע, אין מלחמתו של

64 ראה: פסיקתא דרב כהנא כח, עמ' קפג, והערה צא, שם; ויקרא רבה לו, ז, מהדורת מרגליות, עמ' תשה; קהלת רבה, ילקוט שמעוני, ט, ז; אמור, רמז תרנא, ועיינן בגירסה שבמדרש המובא בשיבולי הלקט, סי' רפד; חיבור התשובה להמאירי, מהדורת סופר, ניו-יורק, תש"י, עמ' 383; ומה שכתב ר"ל גינצבורג בגנזי שכטר, ב, נויארק, תרפ"ט, עמ' 541.

65 ראה: אלקרקסאני א, יג; L. Nemoy, *Karaite Anthology*, New Haven, 1952, p. 335, No. I, 14; (הפנה את תשומת לבי למקור זה פרופ' ד' שפרבר).

66 עיינן מראי-מקומות נוספים לספרות הקראית: B. Revel, *The Karaite Halakah*, Philadelphia, 1913, p. 48; דב רעוועל, תרגום יונתן על התורה, נר מערבי, כ תרפה (1925), עמ' 89, הע' 10; J. Mann, *Texts and Studies*, II, New-York, 1972<sup>2</sup>, p. 706, n. 142.

פירקוי בן באבוי מכוונת כנגד בני ארץ-ישראל בלבד, אלא טבועה היא בחותם של פולמוס אנטי-קראי.<sup>67</sup>

נוהג זה של תענית בשני ימי ראש-השנה עולה גם מדברי רב נסים גאון. בירושלמי שבת פ"א ה"ג, ג ע"ג נאמר: "ר' חייא רובה מפקיד לרב: אין את יכול מיכל כל שתא חולין בטהרה — אכיל, אם לאו — תהא אכיל שבעה יומין בשתא". רב נסים מבאר את הירושלמי, כי שבעת הימים הללו הם שבעת הימים שבין ראש-השנה ויום-הכיפורים. והוא ממשיך ומסביר למה אין ר' חייא מונה את ראש-השנה ויום הכיפורים, משום "שאיין בהם אכילה ושתייה", כלומר משום שאין אוכלים ואין שותים בראש-השנה וביום-הכיפורים.<sup>68</sup> ולא רק בארץ-ישראל ובאפריקה הצפונית נהגו לצום בשבת "שובה" ובראש-השנה, אלא כך היה המנהג הקדום גם בבבל. המאירי בחיבור התשובה (מהדורת א' סופר, עמ' 383) כותב: "וכבר נשאו ונתנו הגאונים בענין זה (של תענית בשבת שובה ובראש השנה) מצד שכבר היה מנהג קדום בימיהם... להתענות בכל אותם הימים הן יום טוב הן שבת... והיו סומכים מנהגם אל מה שראו ממנהגות רבותינו הקדומים לעשות כן, לפי מה שמצאו במדרשות". ובתשובות הגאונים, חמדה גנוזה, סי' קכט, לרב צמח גאון נאמר: "ואם יכולים כל ישראל לעשות כן (=לצום בשני ימים טובים של ראש השנה ובשבת שובה) — יעשו, וצריכים לעשות כן, וכן מנהג במקומנו ובישיבות".<sup>69</sup>

אמנם היו גאונים שהתנגדו לצומות אלה. בשיבולי הלקט, סי' רפד, נאמר: "ובשם רב יהודאי זצ"ל מצאתי: אסור להתענות בשני ימים טובים של ראש השנה משום שקרוי חג כשאר ימים טובים...<sup>70</sup> ורבנו סעדיה גאון זצ"ל כתב בפיו ספר עזרא<sup>71</sup> שפירש, ובראש השנה אסור להתענות בין מדרכי תורה ובין מדברי קבלה, בין מן הברייתא ובין מן התלמוד... וכן מצאתי בספר רב האי גאון". אכן בתשובה על השאלה אם להתענות בשני ימים טובים של ראש השנה כותב רב האי גאון: "כך אנו רואים יפה שלא להתענות... וכן בשבת שובה אין אנו רואים שיתענה" (תשובות הגאונים, שערי תשובה, סי' סד)<sup>72</sup> וכן דעת רב נחשון גאון, שאסור להתענות בראש השנה<sup>73</sup> לעומתם, רב נטרונאי גאון הבחין בין יום ראשון של ראש

67 ראה ב"מ לוין, "משרידי הגניזה", תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 386.

68 עיין אור זרוע, ב, סי' רנו: "פירש ר' נסים גאון זצ"ל מיום ראשון דראש השנה עד יום הכפורים, ויוהכ"פ בכלל עשרה ימים, כד דלית מיניהו שני ימים של ראש השנה ויום הכפורים שאין בהם אכילה ושתייה אישתייר שבעה ימים". וראה: ראבי"ה, מהדורת אפטוביצר, ב, סי' תקכט, עמ' 208 ובהערות שם; ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 34; רד"ב רטנער, אהבת ציון וירושלים, וילנה, תרס"א, שבת, עמ' 14.

69 השווה מגן אבות להמאירי, בענין הארבעה ועשרים, ירושלים, תשי"ח, עמ' קנז: "וכן המנהג בשתי ישיבות". הכוונה, כרגיל, לישיבות סורא ופומבדיתא. רב"מ לוין (אוצר הגאונים ליום טוב, חלק התשובות, עמ' 25, הע' ח) מפרש שהכוונה לישיבת ארץ-ישראל וישיבת סורא, אך אין זה נראה. עיין: ספר הפרדס, מהדורת עהרנרייך, כודאפעשט, תרפ"ה, עמ' ריז; אור זרוע, ב, הלכות ראש השנה, סי' רנו; אוצר הגאונים ליום-טוב, חלק התשובות, עמ' 18.

71 פירוש על עזרא ונחמיה לרב סעדיה גאון, אוקספורד, תרמ"ב (ד"צ ירושלים, תש"ל), עמ' 27–28. 72 דברי רב האי גאון הובאו גם ברא"ש לראש השנה, סוף פרק ד, סי' יד, ובר"ן על הרי"ף לסוף ראש השנה ועוד. וראה אוצר הגאונים ליום טוב, חלק התשובות, עמ' 23, ובהערות שם. ושים לב: אין כאן איסור, אלא המלצה: "אנו רואים יפה שלא להתענות". אולם ראה נוסח דברי רב האי גאון, כפי שהובאו בספר המנהיג, הלכות ראש השנה, מהדורת רפאל, א, עמ' שג.

73 עיין: רא"ש, ראש השנה, סוף פרק ד; מרדכי, ראש השנה, סי' תשח; הגהות מימוניות, הלכות שופר פ"א ה"א. אולם ראה: ר"א אפטוביצר, ספר הראבי"ה, ב, עמ' 207, הע' 12, ובהוספות ותיקונים לעמ' 207, שו' 7 (מהדורת ירושלים תשכ"ד, ג, עמ' 725).

השנה, אשר "אי אפשר לישיב בו בתענית משום דאורייתא", לבין יום שני של ראש השנה ושבת שובה, שבהם מותר להתענות, "לפיכך נהגו רבותינו הראשונים לישיב בהם בתענית בין בשבת בין בחול".<sup>74</sup>

אך, כאמור, היו גאונים שהתירו להתענות הן בשבת שובה הן בראש השנה, אפילו אם הוא חל בשבת, בהתאם למסורת מרביתנו הקדמונים, משום שסברו, כי תענית שאינה משום עינוי אלא מחמת תשובה — מותרת,<sup>75</sup> וכך נהגו בצרפת גם לאחר תקופת הגאונים. בעל אור זרוע, ב, הלכות ראש השנה, סי' רנז, מביא שר' יצחק בר' מרדכי מפראג ור' משה בר' אפרים מרגנשבורג היו מתענים בראש השנה,<sup>76</sup> "וכן ר' יהודה החסיד בדורו שהיה מתענה בראש השנה".<sup>77</sup>

למעלה מזה, יש נסיבות שבהן מותר להתענות גם ביתר שבתות השנה. ר' אהרן מלוניל באורחות חיים, הלכות יום טוב, סי' ג, ירושלים, תשט"ז, עמ' קפו כותב: "דוקא להתענות מחמת עסקיו או מחמת יאוש, שמחת יום טוב היא שאסור, אבל מחמת תשובה וחסידות, תעניתו לו תענוג, ומותר, ומכל מקום אין ראוי להרגיל על זה. ואף על פי כן נמצא מי שמופלג בחסידות שמתענה בשבתות ובימים טובים". ובהגהות מיימוניות להלכות תענית פ"א ה"ו, אות ב, נאמר: "מי שמתענה בכל יום, ואכילה בשבת מחמת שינוי וסת צער לו, ראינו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה. וכן שמעתי שהיה ר' יהודה החסיד ז"ל עושה". אנו למדים מזה, שאם אדם קובע תענית בשבת מתוך חסידות ופרישות או לשם תשובה וכפרת עוונות — הרשות בידו. וכך היו, כנראה, עושים חסידים ואנשי מעשה מיוחדים גם במאה השתי-עשרה והשלוש-עשרה.<sup>78</sup>



74 רי"ץ גיאת, הלכות תשובה, עמ' מג-מד; רא"ש ור"ן, שם (לעיל הע' 72); ספר המנהיג, שם; טור אורח חיים, סי' תקצז; אוצר הגאונים, יום טוב, חלק התשובות, סי' מה, עמ' 23.

75 כל בו, הלכות יום טוב, סי' נח, ניו-יורק, תר"ו, יז ע"ד. וראה להלן הציטטה מאורחות חיים.

76 ראה מעשה רוקח, סי' קל, כי גם הרב ר' אברהם מביהם היה מתענה בראש השנה. אבל ראה א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, 1955, עמ' 334, ובהע' 100.

77 ראה אורבך, שם, עמ' 347.

78 ראה גם מש"כ בתרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 456-457.

## ייחודו של יום ארבעה עשר בניסן

א. מאימתי ארבעה עשר אסור במלאכה?

בפסחים ד, א שנינו: "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות — עושין. מקום שנהגו שלא לעשות — אין עושין". משנה זו — הפותחת קובץ של הלכות התלויות במנהג — מתבארת על-ידי הראשונים "שלא יהא טרוד במלאכה וישכח בעור חמצו ושחיטת פסחו" (רש"י), ו"שצריך הוא להשתדל... בענין הגעלה ובעור והכנת מצה ומרור וחרוסת" (המאירי), ד"מצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר" (רש"י).

הימנעות ממלאכה בי"ד בניסן עד חצות היום, תלויה אפוא בנוהגי המקומות, ואילו מחצות היום ואילך אסורה מן הדין עשיית מלאכה בכל מקום, "והעושה מלאכה בערבי פסחים אחרי חצות משמתינן ליה"<sup>1</sup>.

במשנה ה — עם חתימתו של הקובץ העוסק בענינים התלויים במנהג — חוזרת משנתנו לדון במלאכה בערב פסח: "וחכמים<sup>2</sup> אומרים: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושין כל עיקר. והלילה<sup>3</sup> — בית שמאי אוסרים, ובית הלל מתירין עד הנץ החמה".

משנה זו, בניגוד למשנה א, רואה באי-עשיית מלאכה בערבי פסחים עד חצות דבר האסור, ולא דבר שבמנהג.

מסופה של משנה ה אפשר ללמוד, שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא באיסור מלאכה אור לארבעה עשר, בלילה: הללו אוסרים והללו מתירים. ברם הכל מודים, כי יום ארבעה

1 פסחים נ ע"ב. וכן ברמב"ם, הלכות יום טוב פ"ח ה"ז: "מנדין אותו, ואין צריך לומר שמכין אותו מכת מרדות, אם לא נדוהו". שמתא, כמקובל, חמורה ממכת מרדות. ראה פסחים נב ע"א. — מתי מנדין ומתי מכים מכות מרדות? ראה ר"ן על הרי"ף לפסחים פרק ד, נב ע"א ד"ה ואיכא למידק. ולעומת זאת ראה בכסף משנה על הרמב"ם, הלכות תלמוד תורה פ"ו ה"ד. ונראה, כי לא היה נוהג קבוע בנידון בידי התלמוד. החכמים ובתי-הדין היו קובעים את עונשו של העבריין למכות מרדות או לנידוי לפי שיקול דעתם ובהתחשב בנסיבות ובמעמדו של האיש. ואכמ"ל. וראה: ג' לייבזון, "על נדוי בארץ-ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד", שנתון המשפט העברי, כרך ב (תשל"ה), וכרך ו-ז (תשל"ט-תש"ס).

2 בכ"י אוקספורד הגירסה: חכמים בלי וי"ו. ראה דקדוקי סופרים. אולם התוספות רי"ד ד"ה ותכ"א מעיר: "גרסינן בוי"ו, כדמסיק דאתי לאיפלוגי אסתם מתניתין דלעיל".

3 במשנה שבבבלי ושבירושלמי: הלילה.

עשר בניסן מהנץ החמה ואילך אסור בעשיית מלאכה. יתירה מזו, מסתמא דלישנא "בית שמאי אוסרים" משמע בכל מקום.<sup>4</sup>

בדומה לזה שנינו בתוספתא פ"ג הי"ח ובבבלי ב ע"ב: "מאימתי ארבעה עשר אסור במלאכה? ר' אליעזר בן יעקב אומר: מאור ארבעה עשר.<sup>5</sup> ר' יהודה אומר: מהנץ החמה". כפשוטה מתפרשת התוספתא, שר' אליעזר בן יעקב שנה כאן משנת בית שמאי, האוסרים במלאכה כל י"ד בניסן, כולל לילו.<sup>6</sup> ואילו ר' יהודה שנה משנת בית הלל, האוסרים רק את יומו, ולא את לילו. ומחלוקתם באיסור,<sup>7</sup> ולא במנהג.

גם הרישא של משנה ה: "וחכמים אומרים, ביהודה היו עושים מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושין כל עיקר" — רואה את אי-עשיית מלאכה ב"ד בניסן כאיסור. התלמודים עמדו כבר על הסתירה שבין המשניות: "מעיקרא תנא מנהגא, ולבסוף תנא איסורא?!" ותשובתם: שני תלמידים שנו אותה;<sup>8</sup> או הא ר' מאיר (משנה א) והא ר' יהודה (משנה ב), דתניא אמר ר' יהודה: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל אינם עושים כל עיקר. אמר לו ר' מאיר: מה ראה יהודה וגליל לכאן, אלא מקום שנהגו לעשות מלאכה עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. מדקאמר ר' מאיר מנהגא, מכלל דר' יהודה איסורא קאמר.<sup>9</sup>

נראה כי ההלכה הראשונה אסרה עשיית מלאכה — בהיקף של איסור מלאכה בחול המועד<sup>10</sup> — בכל יום ארבעה עשר בניסן ובלילה שלפניו, אור לארבעה עשר, כיוצא מדברי בית שמאי, אלא שבית הלל הקלו וצמצמו את זמן האיסור והתירו מלאכה עד הנץ החמה. לאחר מכן חל צמצום נוסף: ביהודה בטל איסור עשיית מלאכה עד חצות, ונשאר בתוקפו רק האיסור מחצות ואילך. השלב האחרון היה קביעתה של ההלכה לא לעשות מלאכה ב"ד בניסן לפני חצות — אף במקומות שבהם המשיכו לא לעשות מלאכה, כגון בגליל — למנהג בעלמא.

### ב. מקורו של איסור מלאכה בארבעה עשר

מה מקורו של איסור מלאכה בערב פסח, ומה הרקע להשתלשלות של האיסור? בירושלמי מצאנו שתי תשובות לדבר. בפסחים פ"ד ה"ו, לא ע"א, שואל התלמוד: "הא יום אסור?" ("לא פליגי בית שמאי ובית הלל אלא כליל י"ד, הא יום אסור לדברי הכל — ומניין?" — פני

4 ראה רש"י נה ע"א ד"ה ולבסוף. אולם עיין חידושי מהרש"א.

5 בבבלי הגירסה: משעת האור. תחילה פירש התלמוד אור = עמוד השחר. אך מסקנת הגמרא: דכולי עלמא אור אורתא הוא, כלומר משחשיכה.

6 אולם ראה תוספות ב ע"ב ד"ה ר' אליעזר.

7 אמנם רש"י ב ע"ב ד"ה אסור, מפרש שמחלוקתם במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה. אולם התוספות שם ד"ה מאימתי, משיבים עליו ומסיקים דבאיסור ודאי פליגי.

8 כך בירושלמי פסחים פ"ד ה"ו, לא ע"א.

9 בבלי נה ע"א. ויש שמחליפים דברי ר' יהודה בדברי ר' מאיר. ראה רבנו חננאל שם, שמביא גירסא דמתיבתא: "דתניא אמר ר' מאיר: ביהודה בראשונה היו עושין מלאכה בערבי פסחים... אמר לו ר' יהודה... מכלל דר' מאיר, איסורא קאמר, ומתניתין דקתני מנהגא — ר' יהודה היא".

10 ראה: תוספתא פסחים פ"ג הי"ח; בבלי נה ע"א וע"ב; רמב"ם, הלכות יום טוב פ"ח הי"ח.



משה). ר' לעזר בשם רב הושע'י: יום פסח הוא לה' (במדבר כח, טז). כלומר, פסוק זה בא ללמדנו שיום י"ד הוא פסח לה', ואסור במלאכה.<sup>11,12</sup>  
נימוק אחר לאיסור מלאכה מביא הירושלמי שם פ"ד ה"א, ל ע"ג:

מה תלמוד לומר (דברים טז, ו) שם תזבח את הפסח בערב ("ללמד שתהא אתה עוסק בזכיחתו ובעשייתו, ולא במלאכה אחרת" — פני משה). אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב. אבל אסרו מלעשות מלאכות, כהא דתני (מגלת תענית, פרק חמישי): להן כל אינש דיהוי עלויה אעין וביכורין, האומר הרי עלי עצים למזבח וגזירין למערכה אסור בהספד ובתענית ומלעשות מלאכה בו ביום.

כלומר מן הכתוב למדנו, כי ביום שאדם מביא את קרבנו למזבח אסור בעשיית מלאכה, בדומה למה ששנינו, כי ביום שאדם מביא קרבן עצים אסור בהספד, בתענית ובמלאכה. יש הסוברים, בעקבות הירושלמי, כי איסור זה של עשיית מלאכה בערב פסח הוא ממש דאורייתא. כך דעת ריב"א הלוי בתוספותיו<sup>13</sup> ור' יצחק מוינא, בעל אור זרוע, בחלק ב, הלכות אבלות, סימן תלב. אולם הרמב"ם, הרמב"ן, המאירי, הריטב"א, הר"ן ועוד מניחים, שאין איסור זה מן התורה אלא מדרבנן, ואסמכוהו אקרא.<sup>14</sup>  
העולה מכל זה: כל יחיד המביא קרבן כל שהוא, אסור במלאכה כל אותו היום; יתר עליו ערב פסח, שהירושלמי דורש מקראות מיוחדים לאסרו בעשיית מלאכה. מכאן שאיסור מלאכה בערב פסח נובע לא רק מחובת שחיטת הקרבן, אלא גם מעיצומו של יום ארבעה עשר, שהוא גופו יום טוב, ואסור במלאכה כבחול המועד.  
הוכחה לעדיפותו של ערב פסח ולחומרת איסור המלאכה בו על פני כל יום אחר, אשר בו מביא אדם את קרבנותיו, מצאנו בדברי הרמב"ם, בהלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט וה"י. נאמר:

מהו קרבן העצים? זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה, ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבים עולות נדבה וזהו קרבן העצים... ואסורים בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה, ודבר זה מנהג. אפילו יחיד, שהתנדב עצים או גזרים במערכה אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה ודבר זה מנהג.

ואילו בהלכות יום טוב פ"ח הי"ז והי"ח, כותב הרמב"ם:

יום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן, לפיכך יום ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד.<sup>15</sup>

- 11 הכוונה, לדעת בעל פני משה, לכתוב במדבר כח, טז: "ובחודש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח לה'". בעל קרבן העדה מציין לשמות יב, כז: "ואמרתם זבח פסח לה'". עי"ש.
- 12 ראה שיירי קרבן ד"ה יום פסח, ונראה דאסמכתא בעלמא הוא דאם לא כן אף במקום שלא נהגו יהא אסור.
- 13 ראה: יחוסי תנאים ואמוראים לר' יהודה בר' קלונימוס משפירא, ערך בר נתן, מהדורת הרב י"ל מימון, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 2-3; תוספות פסחים נ ע"א ד"ה מקום; חידושי מהרש"א שם.
- 14 רמב"ם, הלכות יום טוב פ"ח הי"ז; רמב"ן בספר המלחמות, פסחים, ראש פרק ד, מקום שנהגו; המאירי בבית הבחירה; הריטב"א בחידושו שם; הר"ן על הרי"ף שם; תוספות חגיגה יז ע"ב ד"ה אלא.
- 15 עמד על הסתירה בעל משנה למלך שם. וסיים את דבריו בנידון במלים: "לא ידעתי מנין חלוק זה".

הרמב"ם מבחין אפוא וקובע, כי איסור מלאכה ביום הבאת קרבנות איננו אלא מנהג, ואילו איסור עשיית מלאכה בערב פסח הוא מדברי סופרים. הטעם כנראה, משום שמצויות בערב פסח כמה וכמה הלכות גדולות, המייחדות יום זה כחג ומועד.

גם מדברי רבנו חננאל לפסחים צח ע"א אפשר לאושש את הדבר. בתוספתא פסחים פ"ט ה"ט' שנינו: "המפריש פסחו ומת, אם היה בנו ממונה עמו יביאנו אחריו לשם פסח; ואם לאו, יביאנו שלמים בששה עשר". על זה שואל הבבלי: "דמית האב אימת? אילימא דמית קודם חצות, בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח, הא חלה אנינות עלויה מעיקרא? אלא דמית אחר חצות... רב אשי אמר: דמית לאחר חצות, ור' שמעון היא..." ועל זה כותב רבנו חננאל שם: "דמית לאחר חצות, ולא חלה עליו אנינות, דהא משעת הפסח כיום טוב חשוב, שאומר בו הלל, לפיכך לא חל עליה אנינות". מכאן, שלרבנו חננאל י"ד ניסן אחר חצות דינו כיום טוב וכמועד, ואף אנינות שהיא מן התורה נדחית על-ידי יום טוב זה.

### ג. מצוות החג החלות בארבעה עשר

מצוות החג — איסור אכילת חמץ, חובת ביעורו, איסור בל יראה ובל ימצא, מצוות שחיטת הפסח והחגיגה — אכן חלות מן הדין בעיצומו של יום ארבעה עשר בניסן וקובעות את אופיו.

אשר לאיסור אכילת חמץ בי"ד בניסן, שנינו בספרי ראה, קל, עמ' 187 (פסחים כח ע"ב):

ר' יהודה אומר: מנין לאוכל חמץ משש שעות ומעלה, שעובר בלא תעשה, תלמוד לומר: לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות (דברים טז, ג). אמר ר' שמעון: יכול כן הוא הדבר, תלמוד לומר: לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות,<sup>16</sup> את שהוא בקום אכול מצה, הרי הוא בכל תאכל חמץ, את שאינו בקום אכול מצה, אינו בכל תאכל חמץ.<sup>17</sup>

לדברי ר' יהודה, אכילת חמץ בערב פסח מחצות ואילך אסורה בלא תעשה מן התורה. אך ר' שמעון סובר, שאין עוברים על זה בלא תעשה. אבל גם ר' שמעון מודה שאסור לאכול משש שעות ומעלה. בתוקפו של איסור זה, אליבא דר' שמעון, חלוקים אמוראים בירושלמי פסחים פ"ב ה"ב, כח סוף ע"ד: ר' ירמיה אומר שאיסורו דבר תורה,<sup>18</sup> ר' יונה ור' יוסה אומרים שאיסורו מדרבנן.<sup>19</sup>

16 "הכי פרושו: והלא כבר נאמר תאכל עליו מצות, וההוא עליו על כרחך אאכילת פסח קאי, הכי נמי לא תאכל עליו חמץ קאי נמי אשעת אכילת פסח" — תוספות שם ד"ה אם כן.

17 השווה תוספתא פסחים פ"א ה"ח, וירושלמי פ"ב ה"ב, כח ע"ד: "האוכל חמץ אחר חצות וחמץ שעבר עליו הפסח, הרי זה בלא תעשה ואין בו כרת, דברי ר' יהודה. וחכמים אומרים (בירושלמי: ר' שמעון אומר): כל שאין בו כרת, אין בו בלא תעשה". לשיטת חכמים השווה מש"כ במשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב, 1968, עמ' 155.

18 ראה ספר העיטור, חלק ב, בעור חמץ, מהדורת ר' מאיר יונה, עמ' קכד: "ור' ירמיה סבירא ליה איסור עשה דאך חלק"; השגות הראב"ד על בעל המאור לפסחים ו ע"א (הוצאת פרדס, עמ' 5) ד"ה ואי אכיל: "והאמת, כי ר' שמעון מודה שהוא אסור באכילה משש שעות ולמעלה איסור תורה מקרא אך ביום הראשון וכו' או מלא תשחט על חמץ וכו'". תוספות כח ע"ב ד"ה ר' שמעון: "דנפקא ליה (לר' שמעון) מתשבתו ומאך חלק, ומשמע תשבתו שלא כדרך הנאה, דהיינו אכילה".

19 לדברי הירושלמי, גם ר' מאיר סובר כי משש שעות ולמעלה מדרבנן. כך בירושלמי פסחים פ"ד ה"ד, כז

יתירה מזו: לדעת ר' יהודה, האוכל חמץ משש שעות ומעלה עובר בלא תעשה ועשה כאחד. כך מפורש בירושלמי פ"א ה"ד, כז ע"ב ובסנהדרין פ"ה ה"ג, כב ע"ג:

ר' יהודה אומר: משש שעות ולמעלה מדברי תורה... ר' יהודה אית ליה עשה ולא תעשה על אכילתו... עשה על אכילתו: שבעת ימים תאכל עליו מצות, ולא חמץ. כל לא תעשה שהוא בא מכוח עשה — עשה. לא תעשה על אכילתו — לא תאכל עליו ("על עשייתו") חמץ.

גם במכילתא בא, פרשה יז, עמ' 65, דרשו:

מצות יאכל את שבעת הימים, ולא יראה לך חמץ (שמות יג, ז). למה נאמר, לפי שלא למדנו על החמץ שהוא אסור משש שעות ומעלה, מנין שהוא אסור משש שעות ומעלה, תלמוד לומר מצות יאכל את שבעת הימים ("הוקשה לו תיבה 'את' המיותרת, ומתרץ ד'את', לרבות משש שעות ולמעלה מצות יאכל, ולא חמץ" — מרכבת המשנה).<sup>20</sup>

אף להלכה פסק הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ח:

אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה שהוא מתחלת שעה שביעית ביום. וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה. שנאמר לא תאכל עליו חמץ, כלומר על קרבן הפסח. כך למדו מפי השמועה בפרוש דבר זה. משעה שראויה לשחיטת היום, שהוא בין הערבים, והוא חצי היום.<sup>21</sup>

ע"ב; פ"ה ה"ד, לב ע"ג. אבל כנראה אין זו שיטת הבבלי. ראה פסחים ד ע"ב: "תנן התם ר' מאיר אומר... דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה מדאורייתא אסור"; כך, מדאורייתא, "מצאנו בכל הנוסחאות המדויקות שנקראו לפני זקני התלמוד". ספר המצוות להרמב"ם, לא תעשה, קצט, וכן בכת"י ובראשונים. ראה דקדוקי סופרים לפסחים ד ע"ב הערה ח. ועיין צל"ח לפסחים שם ד"ה תנן התם, ודף י ע"ב ד"ה לאחר המועד. אולם עיין רמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות, המאירי ומהר"ם חלאווה שם. כך פירשו גם בעל זה ינחמנו, בעל משך חכמה על התורה ועוד. ועיין הערות ר' מאיר איש שלום ור' חיים שאול הורוביץ למכילתא שם. למדרש "את" ראה פסחים כב ע"ב ובמקבילות. — השווה מכילתא דרשב"י, עמ' 39: "מצות יאכל את שבעת הימים, כשהוא אומר 'את' להביא את יום ארבעה עשר שחייב במצה". נראה שעיקרו של המדרש למעט חמץ בא. ראה גם ירושלמי פסחים פ"א ה"ד: "אך ביום הראשון זה ארבעה עשר, יכול כל היום כולו, תלמוד לומר אך. הא כיצד חלוק את היום חציו לחמץ וחציו למצה". עיין גם ביאור ר' בחיי על התורה, לשמות יג, ז, מהדורת שעוועל, עמ' קא: (את) "לרבות שמונה שעות מיום י"ד". ואף על גב שנאמר בירושלמי שם פ"י ה"א: "האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה" (ראה גם רמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ו הי"ב) — היינו רק מדרבנן.

הרמב"ם פסק כר' יהודה הנ"ל. "ורוב גאוני ספרד מסכימים לכך" — המאירי לדף כח ע"א. ובמגיד משנה שם: "ודעת הגאונים כך, שכך מצאתי בהלכות הר' יצחק אבן גיאת ז"ל". וכן פסק הרא"ש פסחים פרק ב סימן ד. הרמב"ם מונה לאו זה, שלא לאכול חמץ מיום ארבעה עשר משש שעות ולמעלה כלאו מיוחד במניין המצוות. ראה ספר המצוות, לא תעשה, קצט, ובפתיחה להלכות חמץ ומצה. אולם הראב"ד משיג על הרמב"ם, וסובר שההלכה כר' שמעון, "ונהי דאיסור אכילה מביום הראשון תשכיתו או מלא תשחט, אבל איסור הנאה ליכא ומלקות נמי ליכא". כר' שמעון פסק גם בעל העיטור שם (לעיל הע' 18). גם הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות להרמב"ם, לא תעשה, קצט, סובר שאין בזה לאו, אלא עשה. וכן דעת הסמ"ג לא תעשה, עו. וכך יוצא מדברי המאירי לדף כח ע"ב, הר"ן על הרי"ף, פרק א, ד"ה קורדנייתא (הוצאת פרדס, עמ' 5). מהר"ם חלאווה לדף ז ע"א ר"כ ע"ב: "לאו הוא דליכא אבל עשה דהשבתה מיהא איכא ואסור בין בהנאה ובין באכילה". אך בעל המאור לפרק א ד"ה והא דאמר רב

אשר לחובת ביעור חמץ ומועדה שנינו בפסחים ה, יא, מכילתא בא, פרשה ח, עמ' 27:

אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם (שמות יב, טו), מערב יום טוב. אתה אומר מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו, תלמוד לומר לא תשחט על חמץ דם זבחי (שם לד, כה), לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא<sup>22</sup> אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, וכתוב כל מלאכה לא (תעשו) יעשה בהם (שם יב, טז),<sup>23</sup> ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ר' יוסי<sup>24</sup> אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב. תלמוד לומר אך חלק ("התיר לך לשהותו מקצת יום ביעורו, ואם יום ביעורו ביום, מי שרי לשהויה כלל" — רש"י).

מכאן שהכתוב "אך ביום הראשון" עניינו ארבעה עשר, ומצוות תשביתו שאור מבתיכם היא בו ביום.<sup>25</sup>

אף המסורות לימים שלפני החורבן, שבפי ר' יהודה משם רבן גמליאל (משנת פסחים א, ה ותוספתא שם פ"א ה"ד),<sup>26</sup> מעידות שכבר בימים הראשונים נהגו לבער את החמץ בארבעה עשר לפני חצות, וכדברי הבבלי ד ע"ב: "דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מדאורייתא".<sup>27</sup>

ולא במצוות עשה בלבד נצטוונו על ביעור חמץ בארבעה עשר קודם זמן איסור אכילתו.<sup>28</sup> בירושלמי פסחים פ"א ה"ד, כז ע"ב, מצינו כי ר' יהודה הסובר, שמשש שעות ולמעלה מדברי תורה, "אית ליה עשה ולא תעשה על בעורו... עשה על בעורו: תשביתו שאור; לא תעשה על בעורו: שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם (שמות יב, יט)". מכאן אתה למד שלדעת האומרים, כי חמץ משש שעות ולמעלה דאורייתא — מי שלא ביער את חמצו ומצא חמץ בביתו בי"ד בניסן מחצות ואילך — עובר, מלבד בעשה, גם בלאו דבל יראה ובל ימצא.<sup>29</sup>

זוהי גם שיטת רש"י. וזה לשונו בדף ד ע"א: "בין לר' מאיר<sup>30</sup> ובין לר' יהודה דאפלגי

גידל, כתב שלר' שמעון מותר באכילה עד הלילה. "ואי אכיל ליה מיכל משש שעות ומעלה עד הערב אינו עובר באכילתו, שאין לך השבתה גדולה מזו". כלומר, באכילת חמץ מקיים מצוות תשביתו. ועיין אבני נזר, אורח חיים, סי' שעו, מה שכתב בשיטת ר' שמעון.

22 במכילתא דר' ישמעאל הגירסא: ר' יונתן. וראה שם שינויים נוספים. והשווה מכילתא דרשב"י, עמ' 17.

23 ראה רע"צ מלמד, מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד בבלי, סי' לו, עמ' 95, הע' 4.

24 במכילתא הגירסה: ר' יוסי הגלילי. וכן בכי"מ, רבנו חננאל דף ד ע"ב, וכתוספות שם ד"ה ואימא. "לפי הנראה גרסין ר' יוסי הגלילי, שהוא היה עם ר' עקיבא ור' ישמעאל, מה שאין כן סתם ר' יוסי הוא תלמיד של ר' עקיבא" — צ"ח שם.

25 ראה גם רמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"א: "ומפי השמועה למדו שהראשון זהו יום ארבעה עשר", ובכסף משנה שם.

26 ראה גם פסחים יד ראש ע"א; ירושלמי פ"א ה"ה, כז ע"ד.

27 עיין בסוגיה שם ד ע"ב-ה ע"א. כך, מדאורייתא, בכ"י אוקספורד וברש"י שם. לעיל הע' 19 מקורות נוספים.

28 ראה רמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"א; טור אורח חיים, סי' תלט, ובכ"ח שם.

29 ראה שיירי קרבן לירושלמי פסחים פ"ה ה"ד ד"ה ואתייא כ"י דאמור; תוספות רי"ד לירושלמי שם פ"א ה"ד ד"ה ר' יהודה אית ליה.

30 שיטת הבבלי לרש"י ואחרים, כי גם ר' מאיר סובר שחמץ משש שעות ולמעלה דאורייתא. וראה לעיל הע' 19.

במתניתין (א, ד) בהרחקה דעבוד רבנן לדאורייתא, חמץ אינו אסור מן התורה בכל יראה ובאכילה, אלא משש שעות, משעברו שש שעות כדיליף לקמן<sup>31</sup>. וכן דעת בעל העיטור, חלק ב, הלכות בעור חמץ, זמן השבתה ואיסור אכילה, מהדורת ר"מ יונה, עמ' קכד, שלר' יהודה עובר על כל יראה בארבעה עשר משש שעות ומעלה. וכן פסק הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ג ה"ח: "אם לא בטל קודם שש שעות, ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ, שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הבעור ולא בערו — הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא"<sup>32</sup>.

#### ד. קרבנות יום ארבעה עשר

אשר לקרבנות יום ארבעה עשר בניסן, דרכם היה להביא ביום זה שני קרבנות: קרבן פסח וקרבן חגיגה.

קרבן פסח, פרטיו מפורשים בתורה ושנויים במסכת פסחים. זמן שחיטתו: "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים" (שמות יב, א), נתבאר על-ידי חז"ל: משש שעות ומעלה, "כי ינטו צללי ערב"<sup>33</sup>; ושנינו בפסחים ה, א שקרבן הפסח היה נשחט לאחר הקרבתה של עולת התמיד של בין הערביים. דהיינו, כרגיל, בשמונה ומחצה, ובערב פסח שחל להיות בשבת — בשבע ומחצה. אף אם נשחט לפני התמיד של בין הערביים — אך אחרי חצות יום ארבעה עשר — כשר בדיעבד. ברם אם הקריבו את הפסח קודם חצות פסול, משום שנאמר "בין הערביים", ועובר לחצות אין זה זמן שחיטתו (שם ה, ג). כיוצא בו שנינו בשם ר' יהושע בזבחים א, ג: "הפסח ששחטו בשחרית בארבעה עשר שלא לשמו — ר' יהושע מכשיר, כאלו נשחט בשלשה עשר". כלומר, קרבן פסח בשחרית י"ד שלא בזמנו הוא, והריהו קרבן שלמים, ושלמים שנשחטו שלא לשמם — כשרים.

אולם ר' יהודה בן בתירא חולק שם על ר' יהושע, ופוסל קרבן פסח ששחטו שחרית שלא לשמו, כאילו נשחט בין הערביים שלא לשמו. לדעתו, כל יום ארבעה עשר נקרא זמנו של

31 וכן פירש רש"י בבבא קמא כט ע"ב ד"ה משש שעות. מדברי רש"י בפסחים סג ע"א ד"ה לשמו וד"ה חייב נראה לכאורה, בניגוד לשיטת רש"י הנ"ל, כי משש שעות ולמעלה אינו עובר בכל יראה וכל ימצא. העירו כבר על כך האחרונים. ראה: צ"ח לדף סג ע"א ד"ה חייב דלהכי; נודע ביהודה, אורח חיים, מהדורה תנינא, סי' צ; אור חדש שם ד"ה ולפי זה, ועוד. אולם כפי שביארו, רש"י בדף סג מוסב על דברי ר' שמעון, הסובר כי חמץ משש שעות ואילך מדבריהן, ולכן אינו עובר בכל ימצא. אבל ל"כולי עלמא", היינו לר' מאיר ולר' יהודה, הסוברים שלאחר חצות דאורייתא, אכן עובר בכל יראה וכל ימצא מחצות ואילך, עי"ש. אולם עיין חידושי מהרש"א י ע"ב ד"ה בפירש"י, ומה שכתב ר' מאיר יונה בהערותיו לספר העיטור שם, עמ' קכד, ס"ק ח.

32 אמנם הראב"ד משיג שם על הרמב"ם: "ואינו כן דשבעת ימים כתיב", ובארבעה עשר בניסן אין אדם עובר על כל יראה וכל ימצא. וכן דעת המאירי דף ה ע"א ד"ה כבר בארנו. וראה במגיד משנה שם, המניח — בניגוד לפשטם של דברי הרמב"ם והראב"ד — שאין מחלוקת ביניהם, ושהרמב"ם סובר כראב"ד בזה. אך עיין נודע ביהודה, או"ח, מהדורה קמא, סי' כ, שדחה את דברי המגיד משנה והוכיח כי איסור כל יראה וכל ימצא בארבעה עשר אנו למדים בגזירה שווה שאור שאור מ"אך כיום הראשון תשביתו" או בהיקש מאיסור אכילת חמץ בארבעה עשר, דאיתקש ראייה ואכילה, עי"ש. ועיין משאת משה לפסחים לרא"מ חברוני, סי' ח, המוכיח שלא דבל יראה משש שעות ומעלה הוא לאו מיוחד, לאו חדש, שאינו שייך ללאו דכל יראה של שבעת הימים.

33 מכילתא בא, פרשה ה, עמ' 17; מכילתא דרשב"י, עמ' 12; ספרא אמור, פרק יא, א.

קרבן הפסח; ופסח שנשחט בזמנו שלא לשמו פסול. ורבי אושעיה בפסחים קח ע"א וזבחים יא ע"ב אומר: "מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בארבעה עשר לשמו". והתלמוד בפסחים מנמק דברים אלה: "דכולי יומא חזי לפסחא; דסבר בין הערבים, בין ערב דאתמול לערב דהאידנא".<sup>34</sup>

בשיטת ר' יהודה בן בתירא נוקט גם התנא בתוספתא פסחים פ"ט ה"ו: "הפסח שנמצא בשלשה עשר ("פסח שאבד והפרישו אחר תחתיו ונמצא האבוד ב"ג בניסן") ירעה עד שיסתאב ("שהרי היה ראוי בתחלת זמן הקרבת הפסח, ואם לא הקריבו כאלו דחאו בידיהם, ואינו קרב כלל"); בארבעה עשר — יקרב שלמים" כלומר, אם נמצא הפסח בארבעה עשר, ואפילו בשחרית, כבר נכנס מועד הקרבת הפסח כשהיה אבוד, ולא היה ראוי באותו זמן, ואין כאן דיחוי בידיים, והוא עצמו קרב. ר' לעזר אומר: קודם חצות, יהא רועה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו שלמים; לאחר חצות, הוא עצמו יקרב שלמים". מכאן שלדעת תנא קמא כל יום ארבעה עשר זמנו של קרבן הפסח, כדעת ר' יהודה בן בתירא, ופסח ששחטו בשחרית לשמו כשר.<sup>35</sup>

מחלוקת ר' יהושע ור' יהודה בן בתירא שבמשנת זבחים א, ג, מובאת בתוספתא פסחים פ"ד ה"ח וה"ט, ושם נוסף: "השיב רבי לסייע דברי בן בתירא: לא אם אמרת בשלשה עשר שאין מקצתו ראוי ("לשמו, הלכך לא קרינן ביה פסח בזמנו"), תאמר בארבעה עשר שמקצתו ראוי, הואיל ומקצתו ראוי, אם שחטו בארבעה עשר שלא לשמו פסול". מדברי רבי אלה, הבאים לסייע דברי בן בתירא, מוכיח הבבלי בזבחים יב ע"א, שגם בן בתירא איננו מכשיר פסח ששחטו לשמו בשחרית ארבעה עשר. אלא שהוא סובר כיוון שמקצתו של יום י"ד ראוי לשחיטת פסח, הרי כל יום ארבעה עשר, גם שחרית, נקרא זמנו של חג הפסח, והשוחט בשחרית שלא לשמו פסול.

ברם ר' אושעיה קובע במפורש, כי מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחרית בי"ד לשמו. וכן יוצא מסתם דברי הבבלי בפסחים קח ע"א והירושלמי שם פ"י ה"א. עלינו להניח אפוא, שדברי רבי לר' יהושע נאמרו לשיטת ר' יהושע. אבל לדעת בן בתירא, אכן כל יום ארבעה עשר ראוי לשחיטת קרבן הפסח.<sup>36</sup>

כשהקריבו את הפסח היו מקריבים עמו קרבן שלמים, הנקרא "חגיגת ארבעה עשר". על קדמותה של חגיגה זו אנו למדים מדברי הימים ב לה, שכבר בימי יאשיה המלך הביאו בי"ד בניסן, מלבד הצאן ששחטו לפסח, גם בקר לחגיגה. חגיגת ארבעה עשר זו, אומר המאירי לפסחים סט ע"ב (ד"ה המשנה השניה):

34 השווה זבחים יא ע"ב ודברי ר' עולא בריה דרב אילעי שם. כך גם מתפרשת בירושלמי פסחים פ"י ה"א, לז ע"ב, הברייתא: "תני ר' יהודה בן בתירא בין חמץ בין מצה אסור" ("לאכול בערב פסח כל היום") וכו', "רבי לא היה אוכל לא חמץ ולא מצה, לא מצה מן הדא דר' לוי" ("האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו"), "ולא חמץ מן הדא דר' יהודה בן בתירא" ("דסבירא ליה בפ"ק דזבחים, דזמן שחיטת הפסח מתחיל משחרית בי"ד, ואם כן קאי כל היום בלא תשחט על חמץ" — פני משה). ועיין מכילתא בא, סוף פרשה ה, עמ' 18: "בן בתירא אומר, בין הערבים שחטהו, תן ערב לשחיטתו תן ערב לאכילתו". הגר"א מחק מן תן ערב וכו', ופירש את המכילתא כבבבלי: בין הערב של אתמול והערב של היום.

35 ראה תוספתא כפשוטה לר"ש ליברמן, חלק ד, סדר מועד, עמ' 638.

36 ראה בהשמטות לשיטה מקובצת לזבחים יב ע"א אות ד, ותוספתא כפשוטה, שם.

אינה מצוה לעצמה, אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע. מפני שהפסחים לא היו באים, אלא זכר ושה ותמים ובן שנה, ולא היו מצויים מהם כל כך. ומתוך כך היו הרבה נמנים על פסח אחד.<sup>37</sup> ולא היה מספיק להם לאכילת שובע, שיהיו שבעים בסוף אכילתו. והיו אוכלים תחלה מן החגיגה... ונמצא הפסח נאכל אכילת שובע.<sup>38</sup>

מסתם משנה בפסחים ו, ג ובחגיגה א, ג (חגיגה אינה דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, ואיננה באה כשהיתה החבורה מועטת, ודי להם בפסח לבדו) מסיק רב אשי בפסחים סט סע"ב ובחגיגה ז סע"ב, כי חגיגת ארבעה עשר לאו דאורייתא, ולא חובה היא אלא רשות.<sup>39</sup> אמנם חז"ל מצאו סימוכים לחגיגת ארבעה עשר במדרש הכתובים: "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר (דברים טז, ב) — צאן לפסח ובקר לחגיגה";<sup>40</sup> או "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר (שם שם, ד) — בחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר, שתיאכל לשני ימים";<sup>41</sup> או "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח (שמות לד, כה) — זבח חג, זה חגיגה".<sup>42</sup> ולפי זה יש סוברים שחגיגת י"ד דאורייתא.<sup>43</sup> ברם דומה שגם אחדים מהללו מודים, כי הכתוב לא קבע את חגיגת י"ד כחובה,<sup>44</sup> אלא כרשות.

מהו זמן שחיטתה של חגיגת ארבעה עשר? על קרבן הפסח שנינו, שהוא קרב אחר תמיד של בין הערבים (פסחים ה, א). הטעם הניתן בברייתא (שם נט ע"א) הוא: "יאוחר דבר (=

37 השווה לזה יוספוס, מלחמות ו, ט, ג: "ואין חבורה פחות מעשרה בני אדם... ובהרבה מהם היו עשרים איש"; תוספתא פסחים פ"ד ה"ט, בבלי סד ע"ב, ומדרש איכה רבה פרשה א, ב, מהדורת בוכר, עמ' כג: "תני רב חייא: אפילו ארבעים ואפילו חמשים. תני בר קפרא: אפילו מאה". בעקבות מסורת זו, שהשתרשה ביותר, אומר ר' יהודה: "השוחט את הפסח על היחיד עובר בלא תעשה" — ספרי ראה, קלב, עמ' 189, ופסחים ח, ז.

38 השווה מכילתא בא, פרשה ו, עמ' 20: "על מצות ומרורים יאכלוהו. מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע". וראה ירושלמי פסחים פ"ו ה"ד, לג ע"ד: "תני חגיגה הבאה עם הפסח היתה נאכלת תחלה, כדי שיאכל הפסח לשובע. (תוספתא פסחים פ"ה ה"ג, בבלי ע"א). ולא יאכל הפסח לשובע? ("ומה אכפת לן בזה" — פני משה)... — שלא יבוא לידי שבירת עצם". כלומר, שאם היה הפסח נאכל לתיאבון, מתוך שהיה רעב היה בא לידי שבירת עצם. אבל בחגיגה לית בה משום שבירת עצם.

וראה מרדכי לפסחים, סדר של פסח, לדף קיז ע"א (בדפוסים דף לח), שדן בשאלה למה אנו זקוקים לשני הנימוקים משום שבירת עצם וכדי שיהא הפסח נאכל על השובע. עי"ש.

39 עיין גם ירושלמי פסחים פ"ו ה"ד. וראה אור זרוע, חלק ב, הלכות פסחים, סי' רלו, הכותב: "נראה דהכי קימא לן דחגיגת י"ד אינה אלא מדרכנן דמתניתין"; תוספות פסחים ע"א ד"ה חגיגה לאו חובה, וחגיגה ח ע"א ד"ה אלא; תוספות הרשב"א (ר"ש משנץ) לפסחים, ירושלים, תשט"ז, עמ' קעד, וחסדי דוד לתוספתא פסחים פרק ה, ד"ה חגיגה: "ואנן ודאי קימא לן כמאן דאמר מדרכנן דלא שבקי מתניתין ועבדי כמתניתא".

40 מכילתא בא, פרשה ד, עמ' 13; ספרי ראה, קכט, עמ' 187. אולם ראה פסחים ע"ב, כי אליבא דרב נחמן דן הכתוב במותר הפסח, שקרב שלמים. ועיין תוספות שם ד"ה מאי טעמא, שלדעת ר"י הפסוק עוסק בחגיגת ט"ו, ולא בחגיגת י"ד.

41 ספרא צו, פרק יב, ז; פסחים ע"א ע"ב.

42 פסחים ע"א.

43 בן תימא בברייתא בפסחים ע"א, ויהודה בן דורתא שם ע"ב (אבל עיין תוספות ד"ה מאי טעמא). רמב"ם ספר המצוות, לא תעשה, קיח; מניין המצוות בראש הלכות קרבן פסח, ושם פ"י הי"ב והי"ג. ועיין תוספות פסחים ע"א ד"ה לאן, וחגיגה ח ע"א ד"ה אלמא.

44 עיין תוספות רי"ד לפסחים ע"א ד"ה לימד; רמב"ם, הלכות חגיגה פ"ב ה"י, ובכסף משנה ולחם משנה שם; צ"ח ע"א ד"ה אלא דקשה, ושם ע"ב ד"ה אמר רבא.

פסח), שנאמר בו תזבח את הפסח בערב (דברים טז, ו) ושחטו אותו וגו' בין הערבים (שמות יב, א), לדבר (= תמיד) שלא נאמר בו, אלא בין הערבים.<sup>45</sup> ומסורת תנאים (שם) קובעת: "אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים, אלא קטורת ונרות ופסח ומחוסר כפורים בערב פסח". מכאן ניתן להסיק, שחגיגת ארבעה עשר, שלא נאמר בה בערב ובין הערבים כאחד, ואין התלמוד כוללה בין הללו שמתעכבים אחר תמיד הערב — איננה קרבה אחרי התמיד של בין הערבים. וודאי שלדעת החכמים, שחגיגת י"ד איננה אלא דרבנן, זמנה כל יום ארבעה עשר אפילו לפני חצות.<sup>46</sup> יתר על כן, יש ראשונים הסוברים, שאם ערב פסח חל להיות בשבת קרבה החגיגה אף ביום שלפני כן, בשלושה עשר בניסן.<sup>47</sup> אמנם בעל משנה למלך להלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט וה"י מסיק — על סמך הכתוב "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב" המתפרש כמוסב על חגיגה הבאה עם הפסח — "דודאי חגיגת י"ד נשחטת אחרי חצות", "אבל אינה נשחטת אחר תמיד של בין ערבים, אלא קודם לתמיד", בהתאם למקובל: עליה (על עולות התמיד) השלם כל הקרבנות כולם.<sup>48</sup> אולם קביעה זו קשה לקבלה. יש להניח, שמספר קרבנות חגיגת י"ד היה כמספר קרבנות הפסח, ואף למעלה מזה. כי, כאמור, סעודת ליל התקדש החג היתה בעיקרה מבשר חגיגת ארבעה עשר (ראה דברי המאירי לעיל), והפסח לא היה נאכל אלא על השובע.<sup>49</sup> אם כן, כיצד הספיקו להקריב את כל קרבנות החגיגה בערבי פסחים מחצות עד שבע ומחצה, זמן שחיטת התמיד של בין הערביים? הרי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג מסביר את ההלכה, ששוחטים את קרבן הפסח אחרי תמיד של בין הערביים בנימוק "שאי אפשר שיקריבו כל ישראל את פסחיהן בשתי שעות",<sup>50</sup> וכיצד שחטו את כל חגיגותיהם בשעה או שעה וחצי? לשיטת המשנה למלך קשה במיוחד: מה עשו בערב פסח שחל להיות בשבת, שבו תמיד נשחט בשש ומחצה?<sup>51</sup> לפיכך נראה להניח שחגיגת ארבעה עשר היתה קרבה גם בבוקר, לפני חצות.

45 הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג מביא נימוק משלו, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהם בשתי שעות (!). ועיין לחם משנה שם, וצל"ח לדף נט ע"א ד"ה יאחר (הראשון), שתמהו משום מה מתעלם הרמב"ם מהטעם שבגמרא ומביא נימוק שאיננו נזכר במקורות.

46 ראה: צל"ח נט ע"א ד"ה יאחר (השני), סט ע"ב ד"ה עמו; חסדי דוד לתוספתא פסחים פרק ה, ד"ה חגיגה.

47 ראה רא"ש לפסחים פ"י סימן כה בשם ר' יעקב מאורליינש ור' יצחק מקורביל. וראה אור חדש לפסחים סט ע"ב ד"ה אימתי מביא. ייתכן שגם רש"י סובר כך. אולם עיין צל"ח סט ע"ב ד"ה עמו.

48 ראה תוספות רי"ד לפסחים ע"א ד"ה שמע מינה. הוא אומר, כי לדברי התלמוד, אליבא דבן-תימא, שחגיגה הוקשה לפסח לכל מילי, אף החגיגה נשחטת אחרי תמיד של בין הערביים. אולם עיין במשנה למלך הנ"ל, שגם לבן-תימא אין להקריב חגיגת י"ד אחרי תמיד הערב.

49 ראה לעיל הערה 38. ועיין פסחים פה סע"ב: "כזיתא פסחא (חבורות גדולות היו נמנים עד שלא היה הפסח מגיע לכל אחד כי אם כזית" — רש"י) והלילא פקע איגרא".

50 על המספר העצום של הפסחים שנשחטו במקדש, ראה יוסיפוס, מלחמות ו, ט, ג.

51 "בערב" משינטו צללי ערב, היינו "מחצי שבע ואילך, שהחמה נוטה למערב והצל למזרח", "משיאריך הצל ויראה לכל שהאריך". כך ברש"י שבת ט ע"ב ד"ה מנחה גדולה, פסחים נח ע"א ד"ה אלא; ורמב"ם, הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ב. לפי זה, לפני שש וחצי עדיין לא נקרא כלל ערב. ולשיטת המשנה למלך, מותר להקריב את החגיגה רק בערב. ומשש ומחצה כבר אי אפשר, שהרי אין חגיגה באה אחרי התמיד. וראה צל"ח נט ע"ב, ד"ה יאחר.



## ה. יום ארבעה עשר — יום טוב

מסתבר אפוא שקרבנות היום, היינו החגיגה (שזמנה, כמעט לכל הדעות, מן הבוקר) והפסח (שלדעת כמה תנאים, אם שחטוהו שחרית כשר), המצוות הקשורות בהשבתת חמץ ואיסור אכילתו, שהוחלו למעשה עוד לפני חצות,<sup>52</sup> הטביעו את חותמם על אופיו של יום ארבעה עשר בניסן ועיצבוהו כיום טוב. ובימי הבית, כאמור, נמנעו ישראל מלעשות בו מלאכה במשך כל היום כבחולו של מועד, כיוצא מדברי בית שמאי ובית הלל בפסחים ד, ה.<sup>53</sup> עם חורבן הבית וביטול הקרבנות והעלייה לירושלים, נתפקפק איסור זה של עשיית מלאכה לפני חצות בארץ יהודה, אשר שוממותו של המקדש הורגשה בה ביותר והשפיעה על עולמם הרוחני של תושביה והליכותיהם, לעומת זאת בגליל, השמרני באורח-חייו והרחוק מן המרכז בירושלים, נמשכה המסורת של איסור עשיית מלאכה בי"ד לפני חצות גם לאחר החורבן. אולם הצטמקות מרכיבי חגיגותו של יום ארבעה עשר, העובדה שאין לאיסור מלאכה סימוכים בכתובים, החילופים בין המקומות ביחסם לאיסור זה והמגמה להקל שפעלה בתקופת התנאים<sup>54</sup> — הביאו לכך שלאחר מכן הוגדר כל איסור מלאכה לפני חצות כמנהג בעלמא.

## ו. חג הפסח וחג המצות

איסור מלאכה איננו אלא אחד הסימנים לאופיו המיוחד של ארבעה עשר בניסן. יום זה היה חג ממש. אף השם "חג הפסח" חל במקורות קדומים בעיקר על יום י"ד בניסן, ושבעת ימי החג שלאחריו נקראים "חג המצות". עמד על כך כבר ר' ישעיה דטראני בתוספותיו לפסחים, מהדורה תנינא,<sup>55</sup> בראש פרק ערבי פסחים: "אף על פי שיום י"ד הוא הנקרא פסח, דכתיב: ובחודש הראשון בארבעה עשר לחודש פסח לה'. ובחמשה עשר לחודש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל (במדבר כח, טז–יז), אינו נמנע התנא מלקרא לכל חג המצות פסח... והלכך קורא ליום ארבעה עשר ערב פסחים". ובמהדורה תליתאה שם מביא בעל תוספות הרי"ד גם את הכתוב במדבר לג, ג: "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל ישראל", כהוכחה שיום י"ד הוא המכונה במקרא פסח.<sup>56</sup> וכן כותב ר' חזקיה בר' מנח (במאה השלוש-עשרה) על הכתוב: "בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה'. ובחמשה עשר לחודש הזה חג המצות לה'" (ויקרא כג, ה–ו), בספרו חזקוני על התורה ועל פירוש רש"י: "ערב יום טוב הראשון והלילה נקראו פסח על שם שעסוקים בקרבן שנקרא

52 "ר' יהודה אומר: אוכלין כל ארבע וחולין כל חמש ושורפין בתחילת שש" (פסחים א, ד). "ר' יהודה אומר משם רבן גמליאל: שתי חלות של תורה פסולות ומונחות על גג האיסטבא, כל זמן שהן מונחות כל העם אוכלין חולין" — תוספתא פסחים פ"א ה"ד, ומשנה ה שם.

53 על מצוות שמחה בארבעה עשר ראה ספר החינוך, תפו (מהדורת שעוועל, תפח): "היסוד הקבוע לנו במצות ענין הפסח... וע"כ נצטוינו לעשות יום שחיטתו יום שמחה, ואין שמחה לשמה לבני אדם רק ברבוי בשר". מכאן שיש מצווה להקדים ולאכול בשר החגיגה ביום י"ד בניסן. וראה לעיל עמ' 126, בדברי רבנו חננאל, שאף אנינות נדחית בי"ד אחר חצות.

54 ראה מה שציינתי לזה להלן בפרק "מדאורייתא לדרבנן", עמ' 243 הערה 16.

55 בתוספות רי"ד שנדפסו בש"ס, הוצאת פרדס, בסוף מסכת פסחים הושמטו שני עמודים, ביניהם מהדורה תנינא, מראש ערבי פסחים עד אמצע קב ע"ב. הדפים מוספרו מחדש על-ידי מדפיסי הוצאה זו כאילו לא חסר כלום!

56 ראה גם יחזקאל מה, כא: "בראשון בארבעה עשר יום לחודש, יהיה לכם הפסח".

כך אבל שאר החג מליל ראשון ואילך נקרא חג המצות".<sup>57</sup> אולם כדי לתמוך בדעת "התנא שאינו נמנע מלקרא לכל חג המצות פסח", מציין רי"ד ליהושע ה, יא: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח", שאין לפרשו, אלא ממחרת חג המצות, שהוא יום הנפת העומר.<sup>58</sup> הבחנה זו בין חג הפסח לחג המצות מצאנו מפורשות אצל פילון. לאחר שהוא מתאר בהתפעלות את סדר הקרבת רבבות הקרבנות ב"חג זה", מחצות ועד הערב, הוא מוסיף: לחג הפסח סמוך החג, אשר האוכל שאנו אוכלים בו הוא ממין שונה ובלתי רגיל, היינו מצות, ומן האוכל הזה לקוח שמו של החג (= חג המצות).<sup>59</sup>

גם יוספוס מדבר על יום י"ד כחג הפסח: "והנה הגיע החג הנקרא פסח (פסחא), אשר בו היהודים מקריבים זבחים מתשע שעות עד אחת עשרה בערב" (מלחמות ו, ט, ג). יתירה מזו, בקדמוניות (ג, י, ב) כותב יוסיפוס: "וביום החמשה עשר לאחר (חג) הפסח בא חג המצות ונמשך שבעה ימים, בו אוכלים (אנו) לחם לא חמץ". בהתאם לנ"ל יש להבין את דבריו בקדמוניות (ב, טו, א) שבו הוא אומר: "ומשום שהארץ לא ספקה להם שום דבר... לשו את הקמח ולא אפוא... לזכר המחסור הזה מאז אנו חוגגים חג שמונת ימים הוא הנקרא חג המצות". דומה, שיוספוס מצרף כאן את חג הפסח (י"ד בניסן) עם חג המצות, וכך יצאו לו שמונה ימי חג.<sup>60</sup>

ברם אם במקורות קדומים מצאנו, כי רק לעתים הוחל הכינוי "פסח" גם על שבעת ימי חג המצות, ושהשם "חג המצות" כלל רק לפעמים גם את יום י"ד בניסן, הרי בלשון תנאים ואמוראים הופקע השם "חג הפסח" מיום י"ד בניסן והוסב על שבעת ימי חג המצות. מסתבר שביטול קרבן הפסח, עם חורבן הבית, ופיחות מעמדו של ארבעה עשר בניסן, השפיעו על שמו של י"ד בניסן. חג הפסח זוהה עם חג המצות. הביטויים "יום טוב ראשון של פסח", "שביעי של פסח" ו"אחר הפסח" הם מונחים שגורים בלשון חכמים.<sup>61</sup> י"ד בניסן הפך להיות "ערב פסח" בלבד.<sup>62</sup>

זכר לשמו הקדום של יום ארבעה עשר בניסן כחג הפסח שרד עדיין במקום אחד במשנתנו, בפסחים א, ז: "אומר רבי מאיר מדבריהם (של ר' חנינא סגן הכהנים ור' עקיבא) למדנו, ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח". כלומר, שמותר לשרוף תרומת חמץ טהורה יחד עם תרומה טמאה בערב פסח בשעה שישית, אף-על-פי שהתרומה הטהורה נטמאת על-ידי זה. וכבר הירושלמי שם פ"א ה"ח, כז סע"ד, מעיר ושואל: "מהו בפסח (דתני במתניתין)?"<sup>63</sup> ותשובת הירושלמי: בארבעה עשר!"

57 העירני על מקור זה הרב ש' הירשוביץ.

58 אך ראה תוספות קידושין לז ע"ב ד"ה ממחרת, וראש השנה יג ע"א ד"ה דאקריכו, שר' אברהם אבן עזרא ור' תם, כל אחד לפי דרכו, פירשו גם את ממחרת הפסח שביהושע ה, יא על ט"ו, ולא על ט"ז. השווה לזה מחלוקת אמוראי ארץ ישראל בירושלמי חלה פ"ב ה"א, נח ע"ב. ועיין ר"י בתוספות קידושין שם, המניח כי לשון תורה (שי"ד בניסן הוא-פסח) לחוד, ולשון נביאים (שחג הפסח וחג המצות זהים) לחוד. וראה רד"צ הופמן, ויקרא (תדגום עברי), חלק ב, עמ' קלד-קלו.

59 ראה De Specialibus Legibus, ספר ב, סעיף 150, הוצאת The Loeb Classical Library, לונדון, 1937, עמ' 397.

60 ראה א' שור וא' שליט בהערותיהם ליוספוס, קדמוניות, שם, הסוברים כי יוספוס מכניס בחשבון את היו"ט השני של גלויות. אך צדק, כנראה, הרב ד"ר עקיבא פוזנר (מהדורת שור, חלק א, עמ' 106), כי יוספוס מונה את חג הפסח ליום אחד, ואחרי כן הוא סופר את שבעת הימים של חג המצות.

61 ראה רש"י זוין, המועדים בהלכה, תל-אביב, תשכ"ב, עמ' ריז.

62 ראה גר ב"ע צרפתי, לשוננו, תשל"ז, עמ' 21.

63 עיין מלאכת שלמה למשנתנו.

## חמץ של אחרים ושל גבוה

לפי ההלכה הרווחת בידינו, אין אדם מישראל עובר בפסח משום "בל יראה ובל ימצא" על חמץ של הקדש או של נכרי הנמצא ברשותו, ואפילו היה עמו בבית. המקור להלכה זו הוא בספרי ראה, קלא, ובמכילתא דרשב"י, עמ' 39 (פסחים ה' ע"ב, כג ע"א, כט ע"א): "לא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים (דברים טז, ד), שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים; לא יראה לך, שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של גבוה; לא יראה שאתה רואה ליפטר".<sup>1</sup> כיוצא בו נאמר במכילתא דרבי ישמעאל בוא, פרשה י ופרשה יז, שחמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל אין עוברים עליו משום "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (שמות יב, יט).

ברם הלכה זו נראית כסתומה. ואילו באנו ללמוד מן המפורש (שמות שם, שם): "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מעדת ישראל" — לא היינו מבחינים בין סוגי החמץ לפי בעליהם. שהרי התורה מנמקת את האיסור שייראה ושיימצא החמץ בבית בחומרתו הגדולה ובעונשו של כל האוכל מחמצת, ומה בין האוכל חמץ שלו לבין האוכל חמץ של אחרים ושל הפקר?<sup>2</sup>

\*

נראה שכשם שמצינו שבימים הראשונים הפליגו בחומרת איסורי שבת, ולאחר מכן הקלה ההלכה שלנו עליהם בעקבות העיון בבתי המדרש והגדרת המושגים שהתפתחו בימים שלאחר החורבן, כך מסתמנת בתקופת התנאים הנטייה להקל גם באיסורי חמץ (בין שאר תחומים ונושאים).<sup>3</sup>

בתוספתא פסחים פ"א ה"ז נאמר:

- 1 במכילתא דרשב"י הגירסא: לפלטר. הגירסא הנכונה על-פי הירושלמי בפסחים פ"ב ה"ב, כט ע"א: לפלטיא, כלומר של הפקר. עיין: ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 396; הערת ד"צ הופמן למכילתא דרשב"י.
- 2 הקראים לא הבדילו בין חמץ שלך לחמץ של אחרים. ראה, למשל, גן עדן לאהרן בן אליהו ניקומודיאן, ענין חג המצות, פרק א, דף מג ע"ג: "בעלי הקבלה אמרו: כי מה שאמר הכתוב ולא יראה לך, כוון שאמר לך שלך אין אתה רואה, אבל של הקדש ושל אחרים אתה רואה וכו', והאמת הפך כוונתם, שהם חיברו מלת לך עם מלת חמץ, והאמת שהיא מחוברת עם מלת יראה".
- 3 על מגמה זו עיין במראי המקומות שצינתי להלן בפרק "מדאורייתא לדרבנן", עמ' 243, הערה 16.

בראשונה היו אומרים אין מוכרין חמץ לנכרי ואין נותנין לו במתנה, אלא כדי שיאכלנו עד שלא תגיע שעת הביעור, עד שבא ר' עקיבא ולימד, שמוכרין ונותנין במתנה אף בשעת הביעור. אמר ר' יוסי אלו דברי בית שמאי ובית הלל,<sup>4</sup> הכריע ר' עקיבא לסייע דברי בית הלל.

ההלכה הראשונה החמירה אפוא וחייבה לבער חמצו של ישראל בכל מקום שהוא. היא אסרה אפילו למכור חמץ לנכרי, אלא אם יודע בו שיכלה לפני הפסח מפני "שמצוה עליו לבער את החמץ מן העולם ולא שיהא קיים" (רש"י).<sup>5</sup> עד שבא ר' עקיבא והכריע ולימד,<sup>6</sup> שאין חובת ביעור חלה על חמץ שנמכר ושניתן במתנה לגוי. ועל פיו נסתמה משנת פסחים ב, א: "כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה, לחיה ולעופות, ומוכרו לנכרי". ולא מכירה לנכרי בלבד התירו, אלא גם פטרו ישראל המפקיד את חמצו ברשות נכרי מאיסור בל יראה ובל ימצא, אף-על-פי שיכול לבערו. כן שנינו במכילתא בוא, פרשה י עמ' 34, ופרשה יז עמ' 66:

בבתיכם למה נאמר לפי שנאמר בכל גבולך, שומע אני כמשמעו, תלמוד לומר בבתיכם, מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל, שהוא ברשות נכרי אף על פי שיכול לבערו, אבל אינו ברשותו.<sup>7</sup>

השתלשלות דומה עברה, כנראה, גם ההלכה בדבר חמץ של אחרים ושל גבוה. למרות הדעה האחידה החוזרת ונשנית במדרשי ההלכה ובתלמוד בבלי (עיין לעיל), כי "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", אפשר למצוא סימוכים למסורות החולקות על תפיסה זו.

בירושלמי פסחים פ"ב ה"ב, כט ע"א נאמר:

לא יראה לך, אית תניי תני: לא יראה לך, לך אין את רואה, אבל רואה את לגבוה, אית תניי תני: אפילו לגבוה... לא יראה לך, אית תניי תני: לך אין את רואה, רואה את בפלטיא, אית תניי תני: אפילו בפלטיא.

כלומר, לעומת ברייתות המתירות חמץ של גבוה ושל הפקר, מקביל הירושלמי ברייתות

4 השווה שבת יח ע"ב ופסחים כא ע"א: "דתניא בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי, אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם הפסח, ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור".

5 ראה גם בחידושי המאירי לדף כא ע"א, כי נצטוינו "להשביתו לגמרי", ולא "להשביתו שלא יהא שלנו". אולם השווה מהר"ם חלאווה שם.

6 עיין דרכי המשנה לז' פרנקל, ברלין, תרפ"ג, עמ' 118. אולם השווה רי"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 74 ואילך.

7 ראה רמב"ן על התורה לשמות יב, יט: "ולמדנו מן הברייתא הזו שלא הוזהרנו מן התורה, אלא שלא נקיים חמץ שלנו ברשותנו בין בבתינו בין בגבולנו, אבל אם הפקדנו אותו ביד עכו"ם בבית שלו אין אנו עוברים עליו בבל יראה ובבל ימצא". וכן מובא בשם "יש מן הגאונים" ברא"ש לפסחים, פרק א סימן ד. וכן דעת הר"ן בפירושו על הרי"ף לדף ה ע"ב. אולם הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ד ה"א חולק. עיין במגיד משנה ובכסף משנה שם, בטור אורח חיים הלכות פסח סי' תמ, ובבית יוסף שם, וברא"ש הנ"ל. — ועיין בסיפא של המכילתא: "יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת, אף על פי שהוא ברשותו, אבל אינו יכול לבערו". מכאן שפטור חמץ של נכרי הוא משום שאינו יכול לבערו ולא משום שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים.

ממקורות אחרים, האוסרות חמץ של גבוה ושל הפקר ברשות ישראל בפסח ומחייבות עליהן בכל יראה.

אמנם הירושלמי מעיר שם: "באן שהקדישו קודם ביעור, באן שהקדישו לאחר ביעור... כאן שהפקירו קודם ביעורו כאן שהפקירו לאחר ביעורו".<sup>8</sup> כלומר, הברייתא הפוטרת מכל יראה דנה במי שהקדיש או הפקיר לפני שהגיע זמן הביעור, אבל הברייתא המחייבת בכל יראה עוסקת במי שהקדיש או הפקיר לאחר זמן הביעור, ולאחר זמן הביעור אין הקדשו או הפקרו מוציאים אותו מאיסור כל יראה שכבר חל עליו.

ברם אם כך הדבר, תמוה שהבחנה זו, שהיא העיקר, חסרה מן הברייתות. ותו, הרי חמץ אסור בהנאה, והמקדיש או המפקיר לאחר זמן ביעורו אין הקדשו הקדש ואין הפקרו הפקר,<sup>9</sup> וכיצד מכנה הברייתא חמץ כזה בשם חמץ של גבוה או חמץ של הפקר? מסתבר אפוא, שברייתות אלו כפשוטן ממקורות שונים הן וחולקות זו על זו.<sup>10</sup>

דומה שבשאלה זו, אם המקיים חמץ של אחרים ברשותו בפסח עובר על כל יראה וכל ימצא, תלויה גם מחלוקת תנאים במשנתנו: בפסחים ג, ג שנינו:

כיצד מפרישים חלה בטומאה ביום טוב?<sup>11</sup> ר' אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה; ר' יהודה בן בתירא אומר תטיל בצונן. אמר ר' יהושע: לא זהו חמץ שמוזהרים עליו בכל יראה ובכל ימצא, אלא מפרשתה ומנחתה עד הערב, ואם החמיצה — החמיצה.

הבבלי שם מו"ע"ב כורך את המחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע בבעיה אם טובת הנאה ("שיש לו לישראל בחלה זו שרשאי לתתה לכל כהן שירצה וליטול דבר מועט מאוהבו של כהן בשביל שיתנה לו" — רש"י) ממון או לאו. ר' אליעזר סובר, כי טובת הנאה ממון וחייב עליו בכל יראה ובכל ימצא, ור' יהושע סובר טובת הנאה אינה ממון.<sup>12</sup> לדעה אחרת בגמרא שם, חולקים ר' אליעזר ור' יהושע אם אומרים "הואיל". ר' אליעזר סובר, אנו אומרים הואיל

8 ל' גינצבורג, שרידי ירושלמי, קונדרים אחרון, נויארק, תרס"ט, עמ' 319.

9 ראה פסחים ה"ב-ו ע"א: "שני דברים אינם ברשותו של אדם ("אינן שלו" — רש"י) ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ומעלה... ונבטליה בשית, כיוון דאיסורא דרבנן עליה כדאורייתא דמיא ולאוו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל". וכן בבבא קמא מד ע"ב-מה ע"א: "שור שהמית... משנגמר דינו מכרו אינו מכור הקדישו אינו מקודש" ("דלאו ברשותיה דמריה קאי לאקדושיה" — רש"י). ועיין בקצות החושן, סי' תה, ס"ק ב.

10 הירושלמי נדחק להשוות את הברייתות בהתאם לכלל הנקוט בקידושין סג ע"ב ובמנחות נה ע"א: "דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמי ואליבא דחד תנא, ולא מוקמינן מתניתין בתרי תנאי ובחד טעמא".

11 "שנטמאת העיסה, ושוב אין חלה הניטלת ממנה ראויה לאכילת כוהן, כיצר מפרישין אותה ביום טוב של פסח, הרי אין יכול לאפותה, מאחר שאינה ראויה לאכילה; ולשהותה לשורפה לערב אי אפשר, שלא תחמין ולשורפה או להאכילה לכלבים אי אפשר, שאין שורפים קדשים ביום טוב" — רש"י.

12 בירושלמי לא נזכר כלל הסבר זה. גם הבבלי דוחה כיאור זה ואומר: "לא דכולי עלמא סברי טובת הנאה אינה ממון". אולם רש"י בדף מח ע"א ד"ה אהדר ליה, מעיר שלפי המסקנה אכן חולקים ר' אליעזר ור' יהושע גם בטובת הנאה, "והא דתריצנא לעיל דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון אכתי לא שמיע לן הא דאהדר ליה ר' אליעזר". עיין גם בחידושי הריטב"א ובמהר"ם חלאווה שם.

ואי בעי מיתשיל עליה, ולכן ממונו הוא.<sup>13</sup> אולם ר' יהושע סובר, אין אנו אומרים הואיל ואי בעי מיתשיל עליה, ואין זה ממונו; הלכך יכול להפריש חלה ולהניחה עד הערב, כי איננו עובר בחימוצה.<sup>14</sup>

אולם אפשר לפרש את משנתנו כפשוטה: ר' אליעזר ור' יהושע חולקים אם עוברים על חמץ של אחרים ושל גבוה משום כל יראה. ר' אליעזר סובר, כהלכה הראשונה, כי גם חמץ של אחרים ברשות ישראל אסור משום כל יראה, ואם יפריש חלה ותחמץ ברשותו — חייב. משום כך לא תקרא לה שם עד שתיאפה. אבל ר' יהושע אומר: לא זהו חמץ שמוזהרים עליו בבל יראה ובבל ימצא, כי לאחר שקרא עליה שם אין זה חמץ שלו, ור' יהושע דורש "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים". לפיכך, מפרשתה ומנחתה עד הערב ואם החמיצה החמיצה.

מחלוקת זו של ר' אליעזר ור' יהושע מקבלת ביאור נוסף בתוספתא פסחים פ"ג (ב) ה"ז (פסחים מח ע"א; ירושלמי שם פ"ג ה"ג, ל ע"א, ועירובין פ"י הי"ד, כו ע"ד בשינויים):

אמר לו ר' אליעזר לר' יהושע; היאך אתה אומר מפרישין חלה בטומאה ביום טוב, והכתוב אומר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם (שמות יב, יט)? יהושע הרי הוא אומר אך אשר יאכל לכל נפש, הוא לבדו יעשה לכם (שם שם, טז). אמר לו ר' אליעזר עדיין הדבר שקול, מי מכריע? אמר ר' יהושע אני אכריע, כשאני עושה בידי נמצאתי עובר על לא תעשה, והרי הוא בידי — כשאני מניחה כמות שהיא, נמצאתי עובר על לא תעשה, ואינה בידי.

לפי זה, לכאורה, אפילו ר' יהושע מודה שמוזהרים על חמץ של אחרים, על חלה שהופרשה והחמיצה, בבל יראה ובבל ימצא, אלא שהוא סובר, כי מוטב לעבור על כל יראה וכל ימצא בשב ואל תעשה, "כשאני מניחה כמות שהיא", מאשר על איסור מלאכה ביום טוב בקום ועשה, "כשאני עושה בידי". תשובת ר' אליעזר לא הובאה במקורות התנאים. ואולי לדעת ר' אליעזר, כל יראה וכל ימצא חמור יותר מאיסור מלאכה שלא לצורך ביום טוב, שהרי בחמץ בפסח קיימים שני לאווים וביום טוב קיים רק לאו אחד.<sup>15</sup> כמו כן אפשר להגיע על-ידי

13 אף-על-פי שר' אליעזר סובר כבית שמאי, שהקדש טעות — הקדש ואין שאלה להקדש (נזיר ה, א; ירושלמי שם פ"ה ה"א, ערכין כג ע"א), ואם כן: כיצד אנו יכולים להניח אי בעי מתשיל עליה? אולי יש להבדיל בין חלה להקדש. עיין בחידושי המאירי למשנתנו. — הראשונים התקשו מאוד בטיבו של "הואיל" זה. התוספות מו ע"ב ד"ה הואיל (השני), שואלים: "ועוד דאמר לעיל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, והא של גבוה נמי חשיב כשלו, הואיל ואי בעי מתשיל עליה?" ותירצו בדרכים שונות. עיין גם מהר"ם חלאווה ותוספות יום טוב. רש"י בדף מח ע"א ד"ה אבל הכא, מסיק מכוח קושיה זו דאין הואיל בדבר שאינו שלו, דנימא הואיל ואי בעי מיתי ליה ברשותיה. לדברי רש"י, הגירסה בדף מו ע"ב היא: ר' אליעזר אומר הואיל, ואין לגרוס את המלים "אי בעי מיתשיל עליה". הכוונה שם, לדעת רש"י, להואיל אחר: הואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה.

14 סוגיה זו מן לימא בטובת הנאה קמיפלגי וכו' עד ור"י סבר לא אמרינן הואיל, שבפסחים מו ע"ב — מאוחרת. בכל אופן, אמוראי הדור השלישי והרביעי — ר' זירא, ר' ירמיה ורמי בר חמא, לא הכירוה. כך אפשר להסיק מדף מח ע"א שם: "אמר רמי בר חמא הא דרב חסדא ורבה מחלוקת דר' אליעזר ור' יהושע... אמרוה רבנן ("להא דרמי בר חמא") קמיה דר' ירמיה ור' זירא. רבי ירמיה קיבלה, רבי זירא לא קיבלה. אמר לו ר' ירמיה לרבי זירא מילתא דקשיא לן כמה שני במאי פליגי ר' אליעזר ורבי יהושע, השתא דאמרוה משמיה דגברא רבה לא נתקבלה? אמר ליה היכי אקבלה". מכאן שהסבר מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע עדיין לא היה ברור לחכמים הללו.

15 ראה רמב"ם, הלכות שביית יום טוב פ"א ה"ב, חמץ ומצה פ"א ה"ב.

השהיית החמץ בפסח לאיסור כרת על-ידי אכילתו, מה שאין כן במלאכה ביום טוב.<sup>16</sup> אולם אין לראות את התוספתא כנוגדת למשנה, אלא כמשלימה לה. התוספתא מביאה לפנינו את המשך דיונים של ר' אליעזר ור' יהושע. ר' יהושע "לדבריו של ר' אליעזר קאמר": גם אם יש איסור של כל יראה וכל ימצא על חלה שהופרשה והחמיצה, הרי מוטב שיעבור עליהם בשב ואל תעשה מאשר על איסור מלאכה ביום טוב בקום עשה. אבל "ליה (לר' יהושע) לא סבירא ליה". נימוק כזה, כנימוק שני, נוסף, בפי ר' יהושע כנגד ר' אליעזר אנו מוצאים גם בזבחים ח, י ובתוספתא שם פ"ח הכ"ג.

\*

מסתבר, שההלכה הראשונה הקפידה מאוד על ביעורו המוחלט של החמץ מן העולם. היא שללה אפילו משא-ומתן עם נכרי סמוך לפסח, הן בדרך מכירה והן בדרך מתנה, אם יש חשש שבדרך זו יעבור החמץ מרשות ישראל לרשות גוי, ולא יעבור מן העולם. חומרה יתירה זו, אשר כנראה היה קשה לעמוד בה והותרה על-ידי בית הלל, הוכרעה סופית להקלה על-ידי רבי עקיבא, שפסק שמוכרין ונותנין במתנה אף בשעת הביעור.<sup>17</sup> היתר זה הורחב גם לחמץ של ישראל הנמצא בביתו של נכרי, בהסתמך על הכתוב "לא ימצא בבתיכם" — ברשותכם, למעט חמצו של ישראל הנמצא ברשותו של נכרי.

אך מכיוון שבמקרים רבים לא היה סיפק בידי הנכרי, שקנה חמץ של ישראל סמוך לפסח, להוציא את כל החמץ מרשות ישראל לביתו,<sup>18</sup> התעוררה הבעיה אם עובר הישראל בכל יראה ובכל ימצא על חמץ בזה. ההלכה הראשונה, כפי שאפשר להסיק מדברי ר' אליעזר אשר מסורות קדומות בפיו<sup>19</sup> ומהברייתא שבירושלמי, החמירה בדבר ואסרתו. אך בהתחשב בגורמים שפעלו להיתר הנ"ל ובמסורת שהיתה מצויה בבתי המדרש לדייק במקומות שונים בתורה את המלים "לך, לכם", ולמעט אחרים,<sup>20</sup> דרשו חכמים את הכתוב

16 הירושלמי פסחים פ"ג ה"ג ועירובין פ"י ה"ד הנ"ל אומר, כי "על דעתיה דר' אליעזר מערים ואומר זו אני רוצה לאכול... ואופה את כולה, וכשהוא רוצה מערים ואומר: זו אני רוצה לישן... ומשייר אחת". כלומר, לר' אליעזר התירו לאפות ביום טוב את כל העיסה שנטמאה על-ידי הערמה ואמירה בפה. אולם ר' יהושע סובר אין הערמה מועלת. השווה דברי רמי בר חמא בבבלי מח ע"א ופירוש רבנו חננאל שם, שהמחלוקת היא בהואיל אי בעי הא מפריש ואי בעי הא מפריש. אלא שלפי הירושלמי מערים ואומר בפירוש, ולבבלי איננו חייב לומר בפה, מספיק בהואיל וכל חדא וחדא חזיא ליה (עיין רש"י שם, שפירש כי ההואיל הוא דמצי למשקל מכל חדא פורתא, שלא כהואיל שבירושלמי). אולם מלשון התוספתא "עדיין הדבר שקול מי מכריע", נראה שהמחלוקת ביניהם היא מה עדיף: איסור מלאכה ביום טוב או איסור כל יראה, אבל גם ר' אליעזר מודה שיש איסור מלאכה ביום טוב באפיית עיסה טמאה שלא הופרשה ממנה חלה. — גירסת הברייתא בירושלמי שונה מאשר במקבילות: הרישא שלה מעלה בעיה בדבר שריפת קודשים ביום טוב, שאיננה בנוסח הברייתא בתוספתא ובבבלי. גם הנוסח של הסיפא שונה במקצת מאשר נוסח התוספתא. עיין ש' ליכרמן, תוספתא כפשוטה, חלק ד, סדר מועד, עמ' 520.

17 זכר להלכה הראשונה שרד בדברי ר' יהודה (בן בתירה) בפסחים כא ע"ב ובשבת יט ע"א: "כותח וכל מיני כותח אסור למכור (לנכרי) שלושים יום קודם לפסח". עיין רש"י ותוספות ודקדוקי סופרים לפסחים שם.

18 הרי הותר למכור חמץ לגוי אף בשעת הביעור!

19 ראה: תוספתא יבמות פ"ג ה"ד; יומא סו ע"ב; סוכה כז ע"ב—כח ע"א.

20 ראה, למשל, לעניין פאה, תורת כהנים, קדושים, פרק א, יא: "שדך ולא שדה אחרים, ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון שדך ולא שותף עם הגוי"; לענין לולב, סוכה מא ע"ב ובמקבילות: "ולקחתם לכם — משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול"; לעניין סוכה, סוכה כז ע"ב: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים — משלך" (ואין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו); לעניין ספירת העומר, תורת כהנים,

"לא יראה לך" — שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים, ופטרו את ישראל שברשותו נמצא חמץ של גוי, של אחרים, מכל יראה וכל ימצא.<sup>21</sup>

מאותו כתוב מיעטו חכמים גם חמץ של גבוה: שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של גבוה. הפקעת חמץ של גבוה מאיסור כל יראה וכל ימצא משתלבת בהלכה המפקיעה את ההקדש ממצוות רבות ומשטחי משפט שונים; כגון: הקדש פטור מן הלקט, מן השכחה ומן הפאה (ספרי, כי תצא, רפב), מן הערלה ומן הרבעי (תוספתא פאה פ"ג הט"ו). משלוח הקן (חולין יב, א), מכיסוי הדם (חולין ו, א), ממזוזה (יומא יא ע"ב), מאיסור אונאה (בבא מציעא ד, ט), מריבית (בבא מציעא נו ע"ב), מדיני נזקי שור (בבא קמא ד, ג) ומעור הרבה עניינים שכולם נדרשים מכתובים, אולם יסודם בצורכי המקדש ובאופיו המיוחד של רכוש ההקדש.



אמור, פרק יב, א; ספרי, ראה, קלו עמ' 191: "וספרתם לכם — כל אחד ואחד". וראה דוגמאות נוספות בחולין קלה ע"א, קלו ע"ב.

פרופ' א"א אורבך העיר, כי שמא ניתן להסביר את ההלכות המאוחרות המקילות מתוך שינוי התנאים שלאחר החורבן: האורבאניזאציה והחיים המשותפים של יהודים ונכרים שנתרכו בארץ. ראה בעניין זה מאמרו "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה והשלישית", ארץ-ישראל, כרך ה, עמ' 188 ואילך (=מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 125 ואילך).



## תשלומי עצרת

שלוש מצוות נוהגות ברגל: ראייה, חגיגה ושמחה, כלומר: עולה הבאה עם ראיית-פנים בעזרה, שלמים המובאים כקרבן חגיגה וקרבנות שלמי שמחה.<sup>1</sup> הראייה והחגיגה מצוותן ביום הראשון של החג, ואילו מצוות שמחה זמנה כל ימות הרגל.<sup>2</sup> ומאחר שהראייה והחגיגה לא נתנו בהן חכמים שיעור, סתם שלמים הקרבים ביום הראשון הם שלמי חגיגה, אבל סתם שלמים הבאים בשאר ימות החג הם שלמי שמחה.<sup>3</sup> ברם, מי שלא הביא את עולת הראייה ושלמי החגיגה ביום-טוב הראשון של החג, הרי זה מקריבן וחוגג בשאר ימות הרגל.<sup>4</sup> ומפי השמועה למדו, שגם מי שלא חג בעצרת, יש לו תשלומים כל ששת הימים שלאחר חג השבועות.<sup>5</sup> אלא שלא ראי עצרת כראי פסח וסוכות. מי שלא חג ביום-טוב הראשון של סוכות ושל פסח, מביאם בחול-המועד, הראויים לחגיגה ולשמחה, ככתוב: "שבעת ימים תחוג לה' אלהיך" (דברים טז, טו); אבל מי שלא חג בעצרת, מקריבם לכאורה בימי חול בעלמא, שאין בהם לא חובת חגיגה ולא מצוות שמחה. נעייך באופיים וטיבם של ימי תשלומי-עצרת אלה.

### א. עולות ראייה ושלמי חגיגה לאחר עצרת

בחגיגה ב, ד שנינו:

עצרת שחלה להיות בערב שבת — בית שמאי אומרים יום טבוח ("יום שחיטת עולות ראייה")<sup>6</sup> אחר השבת ("לפי שעולות ראייה אינן דוחות לא את יום טוב ולא את השבת ויש להן תשלומין כל שבעה" — אלבק). ובית הלל אומרים אין יום טבוח

- 1 ספרי, ראה, קלח, תוספתא חגיגה פ"א ה"ד; חגיגה ו ע"ב. השווה רמב"ם, הלכות חגיגה פ"א ה"א. — וראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ה', עמ' 1277, שיש שני מיני שמחות בחג: האחד שחייב להקריב קרבן מיוחד לשם שלמי שמחה, והשני שחייב לאכול מבשר קרבן כל ימי החג. עי"ש. ראה תוספתא ורמב"ם שם.
- 2 עיין ר"ח אלבק, משנה, סדר מועד, עמ' 387, הע' 5.
- 3 חגיגה א, ו; תוספתא שם פ"ב ה"י; תורת כהנים, אמור, פרשה יז, ב-ג; ספרי, ראה, קמב.
- 4 חגיגה יז ע"א וע"ב; מועד קטן כד ע"ב; ראש השנה ד ע"ב; ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג וה"ד, עח ע"ב; ביצה פ"ב ה"ד, סא ע"ג. והשווה רמב"ם, הלכות חגיגה פ"א ה"ז.
- 5 עיין רש"י שפירש יום טבוח של קרבנות ראייה וחגיגה. אולם השווה תוספות שם ד"ה יום טבוח (השני), ותוספתא כפשוטה, סדר מועד, חלק ה, עמ' 1301, ד"ה אף חגיגה.

אחר השבת ("אין צורך ביום טבוח, שכן לשיטת בית הלל, עולות ראייה קרבות ביום טוב עצמו" — קהתי).<sup>7</sup> ומודים שאם חלה להיות בשבת, שיום טבוח אחר השבת ("משום שאין עולות ראייה ושלמי חגיגה דוחים את השבת").

וכן בתוספתא חגיגה פ"ב ה"ג: "עצרת שחל להיות בשני או בחמשי או באחד מכל ימי השבת, בית שמאי אומרים יום טבוח ביום של אחריה, בית הלל אומרים אין לה יום טבוח". מכאן שלבית שמאי, שדעתם כי עולות ראייה אינן קרבות ביום טוב, זמן הקרבתן הקבוע של עולות הראייה היה בחול-המועד או לאחר חג העצרת.

ולא זו כלבד, אלא ששיטת בית שמאי בחגיגה ב, ג ובביצה ב, ד, שמביאים שלמים ("קרבות שלמי חגיגה ושמחה") ביום טוב ואין סומכים עליהם,<sup>8</sup> גרמה שרבים מן העם נמנעו מלהביא את קרבות החג שלהם ביום-טוב הראשון ובעצרת, מפני שלא רצו לוותר על הסמיכה בזמנה ("תיכף לסמיכה שחיטה"), שהיתה חביבה עליהם ביותר,<sup>9</sup> ודחו את הקרבתם לאחר החג.

ראיה לדבר בברייתא שבירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג, ע"א וביצה פ"ב ה"ד, ס"א ע"ב (ובשינויים בתוספתא חגיגה פ"ב ה"א ובבלי ביצה כ ע"א):

מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו ("ביום טוב") לעזרה וסמך עליה. חברו עליו תלמידי בית שמאי ("הסוברים שאין מביאים עולות ביום טוב"). התחיל מכשכש בזנבה. אמר להן: ראו נקבה היא ושלמים ("כלומר שלמי חגיגה, ובזה אף בית שמאי מודים שקרבים ביום טוב" — ליברמן). הפליגן בדברים והלכו להם. לאחר ימים גברה ידם של בית שמאי ובקשו לקבוע הלכה כדבריהם. והיה שם בבא בן בוטא, מתלמידי בית שמאי, ויודע שהלכה כבית הלל, ופעם אחת נכנס לעזרה ומצאה שוממת. אמר: ישמו בתייהן של אלו שהישמו את בית אלהינו.<sup>10</sup> מה עשה, שלח והביא שלשת אלפים טלאים מצאן קדר ובקרום ממומים והעמידם בהר הבית ואמר להם: שמעוני, אחי בית ישראל, כל מי שהוא רוצה, יביא עולות, יביא ויסמוך, יביא שלמים ויסמוך.<sup>11</sup> באותה שעה נקבעה הלכה כבית הלל, ולא אמר אדם דבר.

מכאן נראה, שכאשר גברה ידם של בית שמאי נמנע העם מלהביא בעצרת וביום-טוב הראשון גם שלמים (שלמי חגיגה ושלמי שמחה), עד שבית-המקדש היה שומם, אף-על-פי שבית שמאי אסרו רק לסמוך ביום טוב, ולא אסרו כלל להקריב שלמים ביום-טוב. והטעם לכך הוא, כאמור, שהסמיכה היתה חביבה מאוד עליהם, וכיוון שנאסרה ביום-טוב דחה העם את הקרבת השלמים לימי חול, כדי שיוכל לשתף את עצמו בעבודת המקדש על-ידי סמיכה התכופה לשחיטה, כהלכה.

יתר על כן, מוכח שגם בית הלל הכירו בעובדה, שרבים מישראל אינם מקריבים את

7 נוסחת רוב הספרים: אין לה יום טבוח; או: אין להן יום טבוח. ראה: דקדוקי סופרים, עמ' 66, הע' א; תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1304–1305.

8 "אלא סומך עליהן מערב יום טוב ושוחטן ביום טוב, דלא בעינן תיכף לסמיכה שחיטה" — רש"י. השווה ביצה כ ע"א, וירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג.

9 עמד על כך א"א הלוי במאמרו על המחלוקת הראשונה, תרביץ, תשי"ט, עמ' 155.

10 פיסקה זו, הדנה בבית-המקדש ששם, חסרה בתוספתא ובבבלי.

11 גם פיסקה זו, יביא שלמים ויסמוך, חסרה בבבלי. אולם התוספתא מזכירה שלמים יחד עם עולות. ראה תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1304.

קרבנותיהם בעצרת (וביום־טוב הראשון) וחוגגים יום טבוח לאחר עצרת. העיר על כך אחד הראשונים, ר' ישעיה דטראני, בתוספותיו לחגיגה יח ע"א ד"ה לא קשיא:

הכי קאמרי בית הלל אין צריך יום טבוח, דאי בעי כולהו מקריבי ביום טוב, אבל מיהו סתמא דמילתא אין כל ישראל יכולין להספיק ולהקריב שלמי חגיגה ועולת ראייה ביום אחד, והרבה מקריבין ביום שני, והלכך יום שני של עצרת אסור בהספד מפני שהוא יום טבוח... ועוד שעיקר הקרבנות ביום שני היתה...

להסבר זה הגיע הרי"ד על־פי התוספתא בחגיגה סוף פרק ב ובבלי יח ע"א: "ומעשה שמת אלכסא בלוד ובאו אנשי העיר להספידו ("ביום טבוח"). אמר להם ר' טרפון: צאו, אין מספידין ביום טוב".

ר' טרפון סובר — לדברי הבבלי שם — שיש יום טבוח לעצרת שחל להיות באמצע השבוע ואסור להספיד בו. אין להניח — אומר בעל תוספות רי"ד — שר' טרפון כבית שמאי;<sup>12</sup> וודאי שהלכה זו היא גם אליבא דבית הלל. אף הם, בית הלל, מודים שיש יום טבוח לעצרת, מכאן שרבים מן העם נהגו, מכורח המציאות או מרצון, להקריב עולות ושלמים לאחר העצרת. ומאחר שבימי הבית נהגו ביום טבוח מנהג חג, אסר ר' טרפון להספיד בו גם לאחר החורבן.

יוצא אפוא מהמקורות הללו, שחלק ניכר מן העם, ולעתים רובו הגדול, נהג להקריב את עולות הראייה ואת שלמיו לאחר חג העצרת ובחול־המועד. וייתכן מאוד שרבים נהגו לכתחילה לעלות לירושלים רק אחרי יום־טוב הראשון ואחר עצרת, כדי שיוכלו לחוג את חגם ולהעלות את קרבנותיהם תכוף לבואם.<sup>13</sup>

## ב. מהלכות ימי תשלומי עצרת

טיבם של ימי חול־המועד נוסח בהלכה: אסורים בהספד ובתענית,<sup>14</sup> אסורים בעשיית מלאכה<sup>15</sup> וחייבים לשמוח בהם.<sup>16</sup> אולם מה הם הלכותיהם ונוהגם של ימי תשלומי־עצרת?

12 "שהרי לא מצינו בשום מקום שר' טרפון נהג כבית שמאי, חוץ מן המקומות שמנו" — ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח"ה, מועד, עמ' 1306. וכן דעת א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, חלק ב, ערך טרפון, עמ' 525. ראה גם משנה למלך, הלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט: "הדבר דוחק גדול בעיני שר' טרפון שנה כבית שמאי". והחיד"א בברכי יוסף לאו"ח, סימן תצד, סעיף ד, העיר: "הכא שבאו כל ישראל לספור ולא הניחן ר' טרפון, ודאי לא ניתן לאמר, דהורה ר' טרפון כבית שמאי".

13 עיין אור שמח להלכות חגיגה פ"א ה"א, שיש תשלומין גם לראיית פנים, וכשם שב"ביאת כהן גדול ביום הכפורים שלא עם הקרבן אין שום מצוה בביאתו כלל, כן בישראל ברגל בלא קרבן לא קיים מצות עשה כלל". אולם ראה טורי אבן לחגיגה ב ע"ד ד"ה לאתויי חיגר.

14 ראה מגילת תענית פ"א: "שבתות וימים טובים הן אסורים, לפנייהם ולאחרייהם מותרים". ובתענית יז ע"ב נאמר: "ומועד גופיה יום טוב הוא". השווה רמב"ם, הלכות יום טוב פ"ו הי"ז והכ"ב, והלכות אבל פ"א ה"ג.

15 מדרשי ההלכה למדים איסור מלאכה בחולו של מועד ממקראות שונים. ראה: מכילתא דר' ישמעאל, פסחא, פרשה ט, עמ' 30; מכילתא דרשב"י, עמ' 18; תורת כהנים, אמור, פרשה יב, ה—ז; ספרי, ראה, קלה; חגיגה יח ע"א. גם מדברי ר' יוחנן (וריש לקיש) בחגיגה יח ע"א נראה שחולו של מועד אסור מן התורה. וכן סותם התלמוד מועד קטן יא ע"ב, שחולו של מועד אסור במלאכה מן התורה. ר' ישמעאל בספרי, ראה, קלה, דורש כי ימי מועד עצורים ממלאכה, אבל אינם עצורים מכל מלאכה: "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזה מלאכה אסורה ואיזה מלאכה

בנוגע להספד ותענית שנינו בחגיגה ב, ד:

ומודים ("בית שמאי ובית הלל") שאם חלה ("עצרת") להיות בשבת, יום טבוח אחר השבת ("בראשון לשבת"), ואין כהן גדול מתלבש בכליו, ומותרין בהספד ובתענית, שלא לקיים דברי האומרים ("הצדוקים"): עצרת אחר השבת.

מכאן, שיום טבוח שאיננו חל ביום ראשון אלא באמצע השבוע (שאינו בו הטעם כדי להוציא מלבם של צדוקים), היה אסור בהספד ובתענית.<sup>17</sup> וכן מוכח מתוספתא חגיגה פ"ב הי"ג ובבלי שם יח ע"א: "ומעשה שמת אלכסא בלוד ובאו אנשי העיר להספידו.<sup>18</sup> אמר להם ר' טרפון: צאו, אין מספידין ביום טוב". כלומר; אין מספידין ביום טבוח של עצרת שחל להיות באמצע השבוע (ראה בבלי שם).

ולא יום טבוח בלבד אמרו שאסור בהספד ובתענית, אלא כל ששת ימי תשלומי-עצרת אסורים בהספד ובתענית. כך היה מפורש לפני הראב"ה ולפני אביו בבבלי, בפרק בתרא דמועד קטן (כד ע"ב). בראב"ה חלק ג, סי' תתו, עמ' 494, וסי' תתמא, עמ' 540, מצוטט התלמוד הנ"ל בזה הלשון:

אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא מניין לאחר עצרת שאסור בהספד ובתענית עד שבעה ימים שנאמר בחג המצות ובחג השבועות. מקיש חג שבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה.<sup>19</sup>

אף מדברי הבבלי בחגיגה יז ע"ב נראה, שהמונח יום טבוח הוא לא-דוקא, אלא כל ששת

מותרת". — דעת הרי"ף בריש מועד קטן (עיין טור אורח חיים, סימן תקלו), כי איסור מלאכה בחולו של מועד דאורייתא. גם רש"י במועד קטן יא ע"ב ד"ה אלא, ורשב"ם פסחים קיח ע"א ד"ה כל המבזה, סוברים, כנראה, שאיסור חולו של מועד דאורייתא. וכן דעת ר' אלחנן בתוספות עבודה זרה כב ע"א ד"ה תיפוך, וכן מביא ר' אליעזר ממין בשם רבותיו בספר יראים השלם, סימן שד, עמ' 341. אף ר' יוסף קארו בבית יוסף, סימן תקל, סובר שהאיסור הוא מדאורייתא. אולם רבנו תם בחגיגה יח ע"א תוספות ד"ה חולו של מועד, הרמב"ם בהלכות יום טוב פ"ז ה"א, ר' אליעזר ממין בספר יראים שם, והרא"ש בהתחלת מועד קטן, סוברים שאיסור מלאכה בחולו של מועד הוא רק מדרבנן. הרמב"ן בחידושי למועד קטן בסוף פסקי דין מלאכת יו"ט וחולו של מועד (ירושלים, תרפ"ח, דף טז סע"ד) והרשב"א נוקטים עמדת-ביניים וסוברים, שרק מלאכה שאיננה לצורך המועד ואינה דבר האבד אסורה בחולו של מועד דאורייתא. ראה גם נימוקי יוסף ריש מועד קטן ד"ה השתא. — אפשר להוכיח, שבעניין איסור מלאכה בחולו של מועד, פעלה ובאה לידי ביטוי מגמת ההקלה של חז"ל (על מגמה זו בתחומים אחרים עיין לעיל במאמר על חמץ של אחרים ושל גבוה ובהערה 3 שם). ראה ירושלמי מועד קטן פ"ב ה"ג, ועוד. ואכמ"ל. — את כללי הדברים בהיתר הלכות מועד, ראה: פסקי מלאכת יו"ט וחולו של מועד להרמב"ן הנ"ל, ובית הבחירה למועד קטן יט ע"א.

16 ראה לעיל, הערה 1 ו-2, ובתוספתא כפשוטה שצוינה שם. ועיין פסחים עא ע"א, קט ע"א, חגיגה ח ע"א. והשווה תוספות מועד קטן יד ע"ב ד"ה עשה, ורמב"ם הלכות יום טוב פ"ו הי"ז והי"ח.

17 ראה רבנו חננאל לחגיגה יח סע"א.

18 אנשי העיר היו סבורים, כנראה, כי לאחר החורבן הותר הספד ביום טבוח.

19 ר"ש ליברמן, שהביא את הראב"ה בתוספתא כפשוטה, מועד, ח"ה עמ' 1306, העיר: "לא מצאתי גירסה זו לא במועד קטן ולא במקבילות". ועיין גם ר"א אפטוביצר שם, הערה 13: "והלשון שהביא רבינו לא מצאתי לו דוגמא".

ימי התשלומין נקראים ימי טבוח.<sup>20</sup> ואכן כבר העיר ר' יהודה רוזאניס במשנה למלך להלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט וה"י, כי "אליבא דבית הלל לא מצאתי טעם לחלק בין יום שאחר שבועות לשאר ימי התשלומין, וכל ימי התשלומין נקראים ימי טבוח".<sup>21</sup> וכן כתב המאירי בבית הבחירה לחגיגה (ירושלים, תשט"ז, עמ' לד), הלכה למעשה: "ומכל מקום, בכל שאר ימי טבוח, הן של עקר הן של תשלומין היו נוהגים איסור בהספד ובתענית". אף עשיית מלאכה נאסרה ביום טבוח ובתשלומי עצרת. בירושלמי חגיגה פ"ב ה"ד, ע"א סע"א ומגילה פ"א ה"ד, ע"ג נאמר:

כתוב אחד אומר: וחג קציר בכורי מעשיך (שמות כג, טז). וכתוב אחר אומר: כל מלאכת עבודה לא תעשו (ויקרא כג, כא), אמר ר' חנניה: כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? בשעה שהוא ("עצרת") חל בחול את חוגג ושובת ("ממלאכה"), ובשעה שהוא חל בשבת למחר את חוגג וקוצר. אמר ר' יוסי בי רבי בון: ובלבד שיכלים לעיסתו.<sup>22</sup> ("דווקא מה שהוא לצורך אכילתו היום, אבל לקצור ולהניח אסור" — קרבן העדה), כהדא דתני (מגילת תענית פרק ה): להן אינש דיהווי עלוהי אעין וביכורים. האומר הרי עלי עצים למזבח וגיזרין למערכה אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו ביום.

מכאן שיום טבוח (תשלומי עצרת) אסור בעשיית מלאכה. רק דברים שהם "לצורך אכילתו, אם כלתה עיסתו" התירו.

גם מדברי הירושלמי בפסחים פ"ד ה"א, ל"ע"ג, המסביר את איסור המלאכה בערבי פסחים מפני "שאינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב",<sup>23</sup> כלומר שאסור לאדם לעשות מלאכה ביום שמקריבים את קרבנו.<sup>24</sup> — ניתן להסיק, שהמביא את קרבנותיו באחד מימי התשלומים שלאחר עצרת אסור בעשיית מלאכה בו ביום. נראה כי אף דיני שמחה נהגו בימים אלה. במועד קטן ג, ה שנינו:

20 ראה בבלי שם: "תא שמע מי שלא חג... לא, יום טבוח, אי הכי ניפשוט מינה דחד יום טבוח, אימא, ימי טבוח!".

21 מכל שכן שאין טעם לחלק בין יום שאחר שבועות לשאר ימי תשלומין לבית שמאי, שהרי לפיהם היו מקריבים את כל עולות הראייה והרבה שלמי-חגיגה ושלמי-שמחה לאחר עצרת. ודאי שלא היו מספיקים להקריב את כולם ביום אחד.

22 בירושלמי מגילה: ובלבד שיכליע לעיסתה; התוספות חגיגה י"ז ע"ב ד"ה אלא, גורסים בירושלמי: ובלבד שיכלים לעיסתו. — השווה חגיגה י"ז ע"ב: "דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא אמר קרא וקראתם ובקצרכם. איזהו חג שאתה קורא וקוצר, הוי אומר זה עצרת... לתשלומין". ושם יח ע"א: "וריש לקיש אמר וחג הקציר, איזהו חג שאתה חוגג וקוצר הוי אומר זה עצרת... לתשלומין". ועיין תוספות שם ד"ה אלא שכתבו, כי אף הש"ס שלנו לא פליג בהא, דמדרבנן מיהא מיחסר. יוצא שבכל ימי התשלומים אסורה מלאכה מדרבנן.

23 הירושלמי מקיים את דבריו בדברי מגילת תענית פרק ה הנ"ל: "שהאומר הרי עלי עצים למזבח וגיזרין למערכה אסור בהספד ובתענית ומלעשות מלאכה בו ביום".

24 מדברי התוספות בפסחים נ"ע"א ד"ה מקים, נראה שפירשו את הירושלמי, כי איסור מלאכה זה הוא דאורייתא ונלמד מקרא. אולם הר"ן על הרי"ף בראש פרק מקום שנהגו, כתב דהיינו מדרבנן ואסמכין לה אקרא. ועיין רמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט.

הקובר את מתו שלשה ימים קודם לרגל<sup>25</sup> בטלה הימנו גזרת שבעה; שמונה בטלה הימנו גזרת שלשים, מפני שאמרו: שבת עולה ואינה מפסקת, רגלים מפסיקים ואינם עולים.

לפי ההלכה אין אבלות נוהגת ברגל, שנאמר "ושמחת בחגך" (דברים טז, וד).<sup>26</sup> ולא עוד, אלא שרגלים מפסיקים את האבלות ואין חייבים להשלימה לאחר הרגל. לעומת זה, אין שבת מבטלת את האבלות, אך היא עולה למניין שבעה. ההבחנה בין שבת לרגלים נתפרשה בשאלות, חיי שרה, טו, ובהלכות גדולות, הלכות אבל (תל-אביב, תשכ"ג) דף מב ע"ג: "שבת עונג הוא דכתיב ביה, אבל רגלים שמחה הוא דכתיב בהו". בעל השיטה למועד קטן לתלמידו של רבנו יחיאל (הוצאת מכון הרי פישל, ירושלים, תרצ"ז), חלק ב, עמ' סב, הרחיב את ביאור הדברים, וזה לשונו:

כי השבת אינו נקרא יום שמחה, אלא יום עונג. שחייב אדם להתענג בעצמו במאכל ובמשתה ובכסות וכל זה מותר לאבל, אלא שיהא אנון ודואב ולא ישמח בו, וגם זה הוא יוכל לעשות בשבת, ולכך יש לה לעלות, ואין לה להפסיק, כיון שאין שמחה מפסיקתו; אבל רגלים הם ימי שמחה שחייב אדם לשמח לבו ולהסיר ממנו כל אנינות לב וכל דאגה, כדכתיב ושמחת בחגך, וכתיב והיית אך שמח. וכל זה הוא הפך האבל, ולכך יש לו להפסיק ואין לו לעלות.<sup>27</sup>

ההלכה הקדומה, האומרת שרגלים מפסיקים אבלות, לא הבחינה בין עצרת לפסח וסוכות. גם עצרת הפסיקה את אבלות שבעה, מפני שיש לה תשלומין כל שבעה, בדומה לחג המצות ולחג הסוכות הנמשכים שבעה ימים.<sup>28</sup> האופי המשותף של ימי שמחה לעצרת ולימי תשלומיו כלחג הפסח ולחג הסוכות, הוא היסוד להלכה שעצרת כרגלים מפסיקה את האבלות.

### ג. תשלומי עצרת לאחר החורבן

עם החורבן חל מפנה. הקרבנות בטלו, ועמהם פסקה ההלכה שיש לעצרת תשלומים שבעה. שמחת עצרת נחוגה מעתה רק יום אחד. והתעוררה הבעיה: מה דינה של עצרת, האם עדיין היא מפסקת כרגלים או לא? ואכן, ר' אליעזר אומר (במועד קטן ג, ו): "משחרב בית המקדש עצרת כשבת", כלומר אין עצרת כיתר הרגלים ואיננה מפסיקה כמותם.<sup>29</sup>

25 משנה זו קדומה, ר' אליעזר היא, וכן דעת בית שמאי. אבל חכמים ובית הלל סוברים אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת. ראה: מועד קטן כ ע"א; תוספתא שם פ"ב ה"ט; שמחות פ"ז ה"ב.

26 ראה מועד קטן יד ע"ב: "אתי עשה דרבים" ("ושמחת") ודחי עשה דיחיד" ("אבל יחיד עשי לך", ירמיה ו, כו).

27 ראה גם תוספות מועד קטן כ"ג ע"ב סוף ד"ה מאן דאמר, ובמאירי שם (הוצאת מכון הרי פישל הנ"ל) עמ' קח.

28 השווה רמב"ן בתורת האדם בראש עניין שבתות וימים טובים, מהדורת שעוועל, עמ' ריט, וכן נימוקי יוסף על הרי"ף למועד קטן פרק ואלו מגלחין, לדף יט ע"א ד"ה ר' אליעזר: "שאם אתה אומר יעלו" ("הרגלים") למנין שבעה, הרי הפסיקו הכל דז' ימים ניהו, וכן עצרת בזמן שבית המקדש קיים, שהיו לו תשלומין כל שבעה. וכיון שלא היו יכולים לומר עולים, אמרו מפסיקים."

29 אמנם חכמים סוברים שם, שגם משחרב בית המקדש עצרת כרגלים, אבל כבר הרמב"ן בתורת האדם בהתחלת עניין שבתות וימים טובים: "ורבנן כטעמא דר' אליעזר סבירא להו, אלא בהא פליגי עליה, דרבנן סברי כיון דבזמן בית המקדש היו לו תשלומין כל שבעה, כשבעה ימים חשוב ומפסיק".

אף איסור הספד ותענית בתשלומי עצרת התפקפק לאחר החורבן, כפי שמוכח מן המעשה הנ"ל כשמת אלכסא בלוד. "כל ישראל" (לנוסח הבבלי) נכנסו לסופדו ביום טבוח של עצרת — כנראה משום שסברו, שבטל איסור הספד ותענית בימי תשלומין לאחר החורבן.<sup>30</sup>

בדומה לזה נפסק כליל, עם ביטול הקרבנות, איסור עשיית המלאכה בימי טבוח של עצרת, שהיה מבוסס, במידה רבה, על "שאינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב".

\*

מכל האמור למעלה נמצאנו למדים, שבימי בית שני נמשכה שמחת חג השבועות כל שבעה. הספד ותענית נאסרה בימים אלה כבימים טובים. קרבנות היחיד שבחג, עולות הראייה ושלמי החגיגה — הקרבנות נדחתה לרוב לאחר עצרת. המוני החוגגים, שהוליכו את קרבנותיהם לבית המקדש בתשלומי-עצרת, נמנעו באותם הימים מעבודה וממלאכה כבימי חול-המועד. מסתבר שרבים מישראל היו שוהים בעצרת בבתיהם, בקרב המשפחה, ורק לאחר עצרת היו עולים ירושלימה, מביאים קרבנותיהם ושמחים לפני ה' אלהיהם. מצד אחר, אלה שעלו בחג לירושלים היו משמחים את בניהם ובני-ביתם כל אחד כראוי לו<sup>31</sup> בשובם למקומותיהם לאחר החג.<sup>32</sup>



30 שמא תפיסה זו גרמה גם לשינוי הגירסה בבבלי מועד קטן כד ע"ב: מניין לאחר עצרת שאסור בהספד ובתענית עד שבעה ימים הנ"ל, המובאת בראבי"ה (לעיל ליד הערה 19), והחלפתה בנוסח: מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה וכו'.

31 ראה: פסחים קט ע"א; רמב"ם, הלכות יום טוב פ"ו הי"ז והי"ח, שבלי הלקט השלם סימן רסב.

32 פרופ' א"א אורבך העיר לי שאולי יש לקשור את הנ"ל עם המסורת שבספר היובלים פרק טו, שחג ביכורי קציר הקמה היה נחוג "בחדש השלישי בחצי החודש". והרי לפנינו כעין יום ראשון של חג-עצרת, לאחר-מכן כעין חול המועד, ובסופו "יום אחרון", "חג ביכורי קציר הקמה". וצ"ע.

## “אם תשתבאי אפרקניך ואותבניך לי לאנתו”

משנת כתובות ד, ז–יב, מונה כמה חיובים שהבעל חייב בהם לאשתו, המעוגנים בהתחייבות שקיבל אותן על עצמו כתנאים בכתובת אשתו. תנאי כתובה אלה קדומים הם ומקורם, לדעת הרמב”ם, בתקופת הסנהדרין הגדולה.<sup>1</sup> ואף אם התנאים לא נכתבו במפורש בכתובה, מצווה הבעל לקיים אותם מפני שהם תנאי בית־דין.<sup>2</sup> רובן של המשניות־ההלכות הללו אחידות בצורתן. הן פותחות במלים: “לא כתב לה”, אחרי זה בא נוסח התנאי, ומסתיימות במלים: “חייב שהוא תנאי בית דין”. לדוגמה: “לא כתב לה ‘אם תשתבאי אפרקניך ואותבניך לי לאנתו’... — חייב, שהוא תנאי בית דין”.<sup>3</sup> דומה שלפנינו שורת משניות עתיקה, סדורה ומסוגננת. שהרי על תנאי הכתובה הנמנה במשנה יב, כבר ניתוספה ההערה־הפיסקה: “כך היו אנשי ירושלים כותבים. אנשי הגליל היו כותבים...”.<sup>4</sup>

- 1 ראה רמב”ם, הלכות אישות פט”ז ה”ט: “...אף על פי שלא נתפרשה כדין תנאי כתובה, שהם תקנת הסנהדרין הגדולה.”
- 2 כלומר, תנאי שנובע מחיוב שקבעו או שהתקינו בית־דין. “פי’ תנאי בית־דין: כל דבר שתיקנו בית־דין לא בעי כתיבה, דתקנות בית־דין, כמאן דנקט שטריה בידיה דמיא” — תוספות רי”ד. תקנת שמעון בן שטח, שיהא כותב לאשתו: “כל נכסי די איתאי לי אחראין ומערבין לכתובתיך דא” (תוספתא כתובות פ”ב ה”א, בבלי כתובות פב ע”ב ועוד), מכונה במשנה ז תנאי בית־דין. כיוצא בזה על משנה י: “לא כתב לה בנין דכרין דיהוון לכי מינאי... — חייב מפני שהוא תנאי בית־דין”, מעיר הבבלי נב ע”ב: “אמר ר’ יוחנן אמר ר’ שמעון בן יוחאי: מפני מה התקינו כתובת בנין דיכרין” וכו’, ועוד. ברם, ייתכן כי ראשיתם של תנאי כתובה אלה ואחרים היתה בהתנאות, בהסכמים אישיים, בין בני הזוג, אשר רווחו תחילה כחוגים מצומצמים בלבד (ואשר כדוגמתם מצויים בחוקי המזרח הקדמון ובפאפירוסים הארמיים). לאחר שתנאים אלה התפשטו ברכים והיו לנוהג מקובל, ניתנה להם גושפנקה רשמית ומחייבת על־ידי בתי־הדין, ונעשו תקפים גם אם לא נכתבו בכתובה.
- 3 פורמולה זו מצויה גם במשניות ז, ח, י. במשניות יא ו־יב בנוסחאות שלפנינו, הושמטו המלים “לא כתב לה”, והן מתחילות בנוסח גוף התנאי: “בנין נוקבן דיהוון לכי מינאי... — חייב שהוא תנאי בית דין” וכו’. אולם בכ”י מינכן, בבלי בבא בתרא קלא ע”א, כמובאות אצל גאונים וראשונים וכדפוסים ישנים, גם משניות אלה מתחילות ב”לא כתב לה”. ראה תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, כתובות, כרך א, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, עמ’ שפז הע’ 23, ועמ’ שפח הע’ 29. המשנה הראשונה בסדרה מנוסחת: “לא כתב לה — בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, מפני שהוא תנאי בית דין”. כאן לא היה אפשר להסתפק במלה “חייב”, בגלל ההכרח להבחין בין בתולה לאלמנה.
- 4 גם ר’ אלעזר בן עזריה, מחכמי יבנה, מכיר את תנאי הכתובה, הנמנים במשניות י ו־יא. הוא דרש ולמד תקנה אחת מחברתה. ראה פרק ד משנה ו: “זה מדרש דרש ר’ אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם



## א. כתב לה שדה מנה תחת מאתים זוז

במשנה ז שנינו:

לא כתב לה כתובה — בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, מפני שהוא תנאי בית דין. כתב לה שדה מנה תחת מאתים זוז, ולא כתב לה 'כל נכסים דאית לי אחראין לכתובתיך' — חייב שהוא תנאי בית דין.<sup>5</sup>

סופה של משנתנו מתפרשת על-ידי הראשונים, שאם כתב לה הבעל בכתובה שדה שווה מנה, במקום התחייבות של מאתיים זוז,<sup>6</sup> או כתב לאשתו כתובה הראויה לה, מאתיים זוז, אך שעבד לה עליהם שדה שווה מנה<sup>7</sup> — ולא כתב "כל נכסים דאית לי אחראין לכתובתיך", חייב מפני שהוא תנאי בית-דין.<sup>8</sup>

אפשר לכאורה להסיק ממשנה זו, כי רק אם כתב לה שדה שווה מנה תחת מאתיים, ולא כתב לה "כל נכסים דאית לי אחראין לכתובתיך" — חייב, אבל אם כתב לה כתובה מאתיים ויחד לה בכתובה שדה שווה מאתיים, ולא כתב לה אחריות נכסים — איננו חייב. אין שאר נכסיו משועבדים לכתובה.<sup>9</sup>

אולם דבר זה תמוה. משום מה אין תקנתו של שמעון בן שטח על אחריותם הכללית של נכסי הבעל לכתובת אשתו נחשבת במקרה זה לתנאי בית-דין? ותו, לפי הבבלי שמשתנו (גם) ר' יהודה היא,<sup>10</sup> הסובר שאחריות טעות סופר, למה הורע כוחו של שטר כתובה זה,

ביבנה: 'הבנים יירשו והבנות ייזונו' — מה הבנים אינם יורשים אלא לאחר מיתת האב, אף הבנות אינן ניוונות אלא לאחר מיתת אביהן". — משנה ט: "נשכית חייב לפדותה" וכו', מאוחרת היא, וצורפה ליחידה קדומה זו כהשלמה לדיני שבוייה.

לשינויי נוסחאות ראה תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, כתובות, כרך א, עמ' שעז.  
5 כלומר, "שכנסה תחלה על מנת שלא תהא כתובה, אלא שדה זו שהיא שוה מנה, והרי הוא כאלו כנסה בפרוש שלא תהא כתובה אלא מנה" — הרא"ה בחידושו. וכן פירשו הרמב"ן, הרי"ד והריטב"א.  
6 "כך פרשו כולהו רבוותא ז"ל" — הרא"ה. המאירי בבית הבחירה, ירושלים, תש"ז, עמ' 188, הביא את שני הביאורים.

8 רש"י: "חייב להיות כל הנכסים אחראים לה, ולא יכול לומר לה אין לך אלא שדה הכתובה לך בשטר כתובתיך". אולם הרמב"ן כתב: "דאעיקר כתובה קאי תנאי בית-דין, והכי קאמר: אף על גב דכתב לה שדה שוה מנה לא נתקבלה כתובה, דתנאי בית-דין הוא שיהיה לה מאתים... וכיון דאיהו חייב לה מאתים, כל נכסיו אחראין לה". וכן בריטב"א. — נראה ד"כולהו רבוותא" (ופירושים), הנזכרים ברא"ה (לעיל הע' 7) הכונה לרש"י (ואחרים).

9 אמנם הרי"ד כתב: "והוא הדין נמי אם כתב לה שדה שוה מאתים לכתובה, כדי שיהיו נכסיו בני חורין, ולא תחזור האשה עליהן — לא עשה כלום". ברם אם כן, היתה המשנה צריכה להשמיענו הלכה זו ב"כתב לה שדה שוה מאתים", שיש בה יותר חידוש, ולא בכתב לה מנה.

10 לדברי הירושלמי, משנתנו ר' מאיר היא, האומר כל הפוחת לכתולה ממאתים הרי זו בעילת זנות. ואף-על-פי שלדעת ר' מאיר אחריות לאו טעות סופר, בכתובה מודה ר' מאיר שגובה ממשועבדים, גם כאשר לא כתב לה אחריות נכסים, מפני שתנאי בית-דין הוא. אולם הבבלי מתקשה להעמיד את משנתנו כר' מאיר מפני שכברייטא — אשר הבבלי בדף נא ע"ב מסיק שהיא אליבא דר' מאיר — נאמר במפורש שכתובת אשה שאין בה אחריות נכסים גובה רק מנכסים בני חורין. הבבלי נדחק לפרש את "חייב מפני שהוא תנאי בית-דין" שבמשנתנו, בניגוד לפשוטה, חייב מן המחוררין, ולא מן המשועבדים, ו"שלעולם לית ליה לר' מאיר תקנות שמעון בן שטח" (תוספות רי"ד). ועיין ברמב"ן וברא"ה שהתקשו בעניין זה.

שבהעדר הפיסקה על אחריות נכסיו לכתובה, אין שאר נכסי הבעל משועבדים?<sup>11</sup> אכן יש מפרשים את הוי"ו ב"ולא כתב לה" כוי"ו החילוק, כלומר: או לא כתב לה.<sup>12</sup> לפי זה, שתי הלכות כאן. האחת, שאם כתב לתת לה שדה שווה מנה במקום כתובת מאתיים — חייב במאתיים; והשנייה, שאם לא כתב לה אחריות נכסים, אף אם ייחד לה שדה שווה מאתיים — חייב באחריות.

לפי זה כלולות במלים "חייב מפני שהוא תנאי בית-דין" שבסוף המשנה, שתי משמעויות נפרדות: (א) הבעל חייב מאתיים, אף אם כתב לה שדה שווה מנה, מפני שתנאי בית-דין לתת לכתולה מאתיים;<sup>13</sup> (ב) הבעל חייב באחריות כל נכסיו, אף אם לא מילא אחר תקנת שמעון בן שטח לכתוב לה "כל נכסים" וכו', ואפילו ייחד לה שדה שווה מנה תחת מאתיים וזו.

אך פירוש זה קשה: למה צירפה כאן משנתנו ב"חייב" אחד שתי הלכות שונות, מה שלא עשתה בכל יתר ה"חייב שהוא תנאי בית-דין" שבפרקנו, הדין בתנאי כתובה?<sup>14</sup>

נראה שהפיסקה "כתב לה שדה שווה מנה תחת מאתיים וזו" איננה מעיקר המשנה. סימן לדבר: שורת המשניות ז-יב הדנה בתנאי כתובה, פותחת, כאמור, בכל פעם ב"לא כתב לה". ואילו פיסקה זו חריגה ופותחת במלים: "כתב לה". כן יש לציין, כי בכתבי-היד של המשנה: קופמן, לו, ובמשנה עם פירוש הרמב"ם כ"י ששון, פרמה וברלין, וכן במובאות בראשונים,<sup>15</sup> הגירסה בהלכה-במשנה הסמוכה לה: "לא (בלי וי"ו!) כתב לה 'כל נכסים'...". מסתבר אפוא שבמקור הקדום, אחרי המשנה הראשונה (ז לפנינו): "לא כתב לה כתובה, כתולה גובה מאתיים ואלמנה מנה, מפני שהוא תנאי בית דין", התחילה המשנה-ההלכה השנייה: "לא כתב לה 'כל נכסים' דאית לי אחראין לכתובתיך וגו'. המלים "כתב לה שדה שווה מנה תחת מאתיים וזו" נרשמו תחילה בגליון, בשוליים, כביאור וכהשלמה למשנה הראשונה, הקודמת לה, "לא כתב לה כתובה".<sup>16</sup> דהיינו, אפילו אם כתב לה שדה שווה מנה תחת מאתיים (והרי זה כאילו הסכימה בפירוש שלא תהא כתובתה אלא מנה; או מכיוון דאין

11 ואין לומר, שאם כתב לה שדה שווה מאתיים הרי זה כאפותיקי מפורש, ושאר נכסיו אינם ערבים לה. דאם כן גם בכתב לה שדה שווה מנה נאמר שזה כאפותיקי מפורש, ולא תגבה משאר הנכסים, שהרי גם שאר שטרות, שיש בהם אפותיקי מפורש אינם נגבים משדות אחרים. עיין חידושי הרא"ה. וראה הגהות מלא הרועים לסוגייתנו, כי אליבא דר' מאיר גם אם התנה בפירוש בלא אחריות, לא מהני.

12 כך במלאכת שלמה, בבית יעקב לר' יעקב מליסא לדברי התוספות ד"ה אתאן, הרש"ש בהגהות ור"ח אלבק בפירושו ובהשלמותיו.

13 הראשונים (הרמב"ן, הרא"ה, הריטב"א) העלו את השאלה: למה לי למיתני כתב לה שדה שווה מנה תחת מאתיים, הרי עיקר הסיפא במשנתנו הוא אחריות נכסי הבעל לכתובת אשתו. ותירצו: מכיוון שאין אונאה לקרקעות הייתי אומר, כי ליקום שדה במקום מאתיים — באה משנתנו להודיענו, כי זה לא מהני והיא גובה את כל המאתיים. עי"ש.

14 ראה ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, באורים בתלמוד לסדר נשים, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' קצז.

15 כך בפסקי הרא"ה ליבמות פרק ז סי' א, וגיטין פרק ד סי' לד, ובר"ן על הרי"ף לסוגייתנו. ראה דקדוקי סופרים השלם לכתובות, עמ' שעז, הע' 21. ויש להוסיף עליהם גם את נוסח המשנה שנדפס בבית הבחירה למאירי לכתובות, ירושלים, תש"ז, עמ' 188, וגם היא בלא וי"ו.

16 שמא ההלכה "לא כתב לה כתובה כתולה גובה מאתיים" נראתה להם כ"משנה שאינה צריכה, דהא כולה מתניתין דפרק קמא (משנה ב ועוד) דקתני איזו כתובתה מנה ואיזו כתובתה מאתיים, על כרחך בדלא כתב לה איירי, דאי בדכתב לה, אפילו אלמנה גמורה גובה כל מה שכתב". — פני יהושע ד"ה לא כתב לה איירי. וכן בבית-יעקב לר' יעקב מליסא, ד"ה מני ר' מאיר.

אונאה לקרקעות, הייתי אומר שתסתפק בשדה זו משום שזהו כאילו התחייב מאתיים) — בתולה גובה מאתיים זוז.<sup>17</sup>

במשך הזמן נכנסה פיסקה זו בין המשנה הראשונה "לא כתב לה כתובה..." לבין המשנה השנייה "לא כתב לה כל נכסים...", וניתוספה וי"ו לראשית המשנה השנייה. על-ידי זה טושטשה הפתיחה המקורית של ההלכה-המשנה השנייה. נתקבל הרושם כאילו המשנה השנייה מתחילה ב"כתב לה שדה...", ולא ב"לא כתב לה כל נכסים", ושהמלים "חייב מפני שהוא תנאי בית דין" מוסבים על "כתב לה שדה שוה מנה תחת מאתיים" וגם על "לא כתב לה כל נכסים אחראין לכתובתיך" כאחד. הנחה זו היא שגרמה, כנראה, לראשונים ולאחרונים התלבטויות וקשיים בביאורה של המשנה.

### ב. חובת פדיון האשה והשתלשלותה

משנה ח קובעת:

לא כתב לה: 'אם תשתבאי אפרקניך ואותבניך לי לאנתו'; ובכהנת: 'אהדרניך למדינתך' — חייב שהוא תנאי בית דין.<sup>18</sup>

זכר לתנאי זה אפשר, כנראה, למצוא בשתי כתובות נשים מזמנו של בר כוכבא, שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה. בכתובות אלה שרדו כמה שורות קטועות, וחוקרים אחדים השלימו אותן בעקבות משנתנו. בתעודה 20 שורה 6,<sup>19</sup> נשארו האותיות "אם תש[...]]" אשר אפשר להשלימן אם תש[נתביין...].<sup>20</sup> בדומה לזה שרדו בתעודה 21, שורה 9,<sup>21</sup> האותיות "[.....]ן אפר[....]", שתחילתן והמשכן אולי היו 'אם תשתביין]ן אפר[קניך...].<sup>22</sup>

אף-על-פי שתנאי הכתובה על חובת הפדיון הוא עתיק, הרי מלבד הרמיזות לתנאי זה במגילות מדבר יהודה לא מצאנוהו בספרות התנאים והאמוראים. אולם הוא מופיע שוב, כעבור כתשע מאות שנה, בכתובות ארץ-ישראליות<sup>23</sup> ובכתובות של הארצות הסמוכות לה,

17 עיין לעיל הערות 5, 7, 12. לפי זה הפיסקה מתפרשת כפשוטה, ואין הכרח לצרף לה בעיית אחריות נכסים.

18 לשינויי נוסחאות ראה תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, כתובות, עמ' שעז.

19 ראה P. Benoit, J. T. Milik et R. de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert*, Vol. II, Oxford, 1961, pp. 110, 113.

20 השלמה זו הועלתה תחילה על-ידי העורך ונדחתה על-ידי. אולם נתקבלה על-ידי ר' ירון. במאמרו "The Murrabba'at Documents", *JJS*, XI (1960), p. 160.

21 *Discoveries etc.* (לעיל הע' 19), עמ' 115.

22 השלמה זו הוצעה על-ידי מ"ע פרידמן במאמרו ב-*PAAJR*, Vol. 37 (1969), p. 32, n. 12. השווה: M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, Vol. 1, Tel-Aviv, 1980, p. 348.

23 ראה ראבי"ה, כרך רביעי, סי' תתקיט, עמ' שט: "ויש הרבה דברים שמתנאי בית-דין ואין רגילות לכתוב, כגון קבורתה, ולא כתב לה אם תשתבאי אפרקניך וכו'. ואני ראיתי כתובה שהובאה מארץ-ישראל והיה הכל כתוב בתוכה". — כתיבתם של תנאים אלה בכתובת אשה בטלה, לדברי גאונים וראשונים, "מפני הנחש", ו"משום דלא מקדמי פורענותא לנפשיהו". עיין תשובת רב שמואל בן חפני בשערי צדק, חלק ד, סי' יד (בהוצאת ירושלים, תשכ"ו, עמ' קכד, נדפס בטעות: מפני הכחש), ובספר העיטור, לר' יצחק בר' אבא מארי, דפוס למברג, דף מג ע"ב, והובא גם בתשובות דשייכי להלכות אישות, רמב"ם, סי' לה.

אשר אחדות מהן ראו אור,<sup>24</sup> ואחרות עדיין מצויות בכתב-יד מן הגניזה הקאהירית.<sup>25</sup>

\*

המאבקים והמלחמות של יהודי ארץ-ישראל בשלטונות, בלסטים ובלגיונות הזרים, גרמו, כידוע, בימים קדומים שהשבייה היתה חלק בלתי נפרד ממצאות חייהם. מכאן קביעת התנאי על חובת פדיון האשה בכתובות והפיכתו לתנאי בית-דין, שאף-על-פי שלא כתב ככתב דמי. אולם התעצמותה של תופעה זו בתקופת התנאים, והמעמסה הכספית הגדולה שפדיון שבויים הטיל על הקרובים ועל הקהילה היהודית, גרמו לעתים שבני המשפחה נמנעו, מרצון או מאונס, מלהיזקק ומלטפל בשחרורם של השבויים.

דומה, שמשנה ט: "נשבת חייב לפדותה, ואם אמר: הרי גיטה וכתובתה, תפדה את עצמה, אינו רשאי" — שהיא לכאורה משנה שאינה צריכה, כי אפשר להסיק דברים אלה ממשנה ח<sup>26</sup> — מעידה על רפיון בחובת פרקון האשה-שבוייה, ועל אחת הדרכים שבה השתמשו כדי לעקפה. ומאידך גיסא מעידה היא גם כן על רצונם של החכמים לחזק את מצוות פדיונה של אשה שבויה.<sup>27</sup>

היו כנראה בעלים, אשר כדי לפטור את עצמם מתשלום דמים לפדיון נשותיהם, הוציאו אותן בגט — שהרי אשה מתגרשת גם שלא לרצונה — ונתנו להן את כסף כתובתן כדי שתפדינה את עצמן. משנה ט יוצאת אפוא נגד תופעה זו, בקבעה מפורשות שאיננו רשאי לעשות כן.

אולם דומה שהלכה זו לא ביטלה את התופעה. גם לאחר מכן היו שסירבו לפדות את נשותיהם בכספם-הם, והשתמשו למטרה זו בכסף כתובתן של הנשים (ונראה שזה נעשה גם בלי לתת גט לאשה). כך אפשר להסיק מנוסח תנאי הפרקון, שמצאנו בכתובות מן המאה העשירית והמאה האחת-עשרה מארץ-ישראל ומסביבותיה.

בכתובה הירושלמית<sup>28</sup> מובא תנאי הפרקון בזה הלשון: "ועוד התנו ביניהם, שאם תשתבי פלונית זו ביני אומות העולם, יהא פלוני זה בעלה פודה אותה מנכסים חוץ מכתובתה, ויחזירנה לו לאשה כבתחלה, ואל יהא לו רשות להונותה על כל זאת". וכן בכתובה מארם צובה משנת 1026: "ואם תשתביין אפרוקי[נך חוץ מ] <sup>29</sup> כתובתיך ואותבניך לי לאינתו היך כמין שרויא".<sup>30</sup> ועיין גם בכתובה העתיקה, שפרסם ר"ש אסף בתרביץ, שנה ט (תרצ"ח), עמ' 25.<sup>31</sup>

24 ראה: ר"א גולק, ספר השטרות, ירושלים, תרפ"ו, עמ' 35–36; כתובה ירושלמית, שפורסמה לראשונה על-ידי א' ברלינר, קבץ על יד, ט, 1893, עמ' 3–4; שתי כתובות שנדפסו מכתב-יד על-ידי ר"ש אסף, הצופה לחכמת ישראל, כרך י (1926), עמ' 28–31, ובתרביץ, שנה ט (תרצ"ח), עמ' 24–25.

25 ראה M. A. Friedman, *Gratz College Anniversary Volume*, Philadelphia, 1971, p. 64. עיין עתה: הנ"ל, *Jewish Marriage in Palestine* (לעיל הע' 22), כרך ראשון, עמ' 347 ואילך וכרך שני עמ' 9, 55, 63, 91.

26 ראה מלאכת שלמה על אתר: "לכאורה נראה שהוא לשון יתר במשנה".

27 משנה זו, השונה במבנה מיתר המשניות בקובץ המשניות של תנאי כתובה, שולבה כאן כתוספת לקודמתה, כדי להבהיר ולהדגיש את משמעות תנאי הכתובה על פרקון.

28 ספר השטרות (לעיל הע' 24), עמ' 36.

29 כך משלים ר"ש אסף בהצופה לחכמת ישראל (לעיל הע' 24), עמ' 29, הע' 4.

30 תרגום "כבתחלה". וכן בתרגום יונתן לשמות א, ה — הערת ר"ש אסף, שם, הע' 5.

31 הטקסט חסר וקטוע מאוד. עיין שם. — וראה במאמרו של מ"ע פרידמן (לעיל הע' 25), עמ' 67, נוסח דומה בכתובה מן הגניזה הקהירית מן המאה העשירית.

הצורך להוסיף פיסקה זו, שאיננה מצויה בנוסח תנאי הכתובה העתיק, המדגישה שהפדיון ייעשה מנכסי הבעל ולא מכסף כתובת האשה, מוכיח שהיו פרצות בעניין זה. הבעלים, כאמור, פדו לפעמים את נשותיהם מכסף כתובת-הן, ולא מנכסי הבעל. הנשים ביקשו אפוא להבטיח את זכויותיהן על-ידי הבהרת-יתר של תנאי הפרקון בתוספת הפיסקה: "כי אפרקניך מן ידי, די לא מן כסף כתובתיך".<sup>32</sup> ואף חיזקו תנאי זה במלים "ואל יהא לו רשות להונותה על כל זאת", או בפיסקה "ולית לי רשות למונאה יתך על כל דנא" שבכתובה מן הגניזה.<sup>33</sup>

### ג. הגבלות חובת הפדיון

נראה, כי בעקבות החרפתה של בעיית השבייה והמצוקה בימים שמלאחר החורבן, ובעיקר מימי גזירות אדריינוס, צמצמו גם החכמים את היקף תחולתו של תנאי פרקון האשה. המקורות מעידים על המספר הרב של שבויי ישראל בימים ההם. במלחמות היהודים ו, ט, ג כותב יוספוס, כי מספר השבויים אשר נתפסו בימי המצור והמלחמה על ירושלים הגיע לתשעים ושבעה אלף. מספר זה איננו כולל את ארבעים ואחד אלף השבויים משאר המקומות, שנשבו ונמכרו לעבדים לפני המצור.<sup>34</sup> אך מרובים ביותר — כפי שעולה ממקורות חיצוניים נוצריים — היו השבויים היהודים מימי מרד בר כוכבא ולאחריו. שבויים אלה מילאו את שוקי העבדים. בשוק האלה, מצפון לחברון, נמכרו יהודים מן השבי של אדריינוס בהמוניהם בזיל הזול. מחיר עבד מישראל ירד, לפי אחת העדויות, למחיר מנת כלכלה של סוס. כן רבו השבויים ביריד עזה, עד שסוחרי עבדים נכרים שילמו סאה חטים אחת תמורת ארבע נפשות יהודיות שביות.<sup>35</sup> לתופעה זו נתלוותה בארץ מצוקה כלכלית, מתוצאותיה של מלחמת החורבן, אשר גברה במידה יתירה לאחר גזירות אדריינוס. החרבת השטחים החקלאיים, הפקעת אדמות ישראל ועול המסים הכבד דלדלו מאוד את היישוב בארץ.<sup>36</sup> גורמים חברתיים-כלכליים אלה הטביעו את חותמם גם על הכרעות חכמים הנוגעות להלכות פדיון שבויים.

בבבלי כתובות נב ע"א וע"ב שנינו:

תנו רבנן, נשבית והיו מבקשים ממנו<sup>37</sup> עד עשרה בדמיה — פעם ראשונה פודה;

- 32 נוסח זה מופיע בכתובה מן הגניזה, המובאת במאמרו של מ"ע פרידמן, שם, עמ' 67.
- 33 ראה אצל פרידמן, שם, עמ' 67. זכרה של פיסקה זו נשאר גם בכתובות קטועות אחרות מן הגניזה. ראה שם, עמ' 70.
- 34 ראה ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, חלק א, תל-אביב, תשי"ג, עמ' 34.
- 35 העדויות מהירונימוס, מכרוניקון פסכלה ועוד רוכזו בספרו של ש' ייבין, מלחמת בר כוכבא, ירושלים, תש"ו, עמ' קפא, קפה ו-ק"ז. ראה גם: ש' קליין, ארץ-יהודה, תל-אביב, תרצ"ט, עמ' 166–167; ג' אלון, שם, חלק ב, תל-אביב, תשט"ז, עמ' 53.
- 36 ראה ג' אלון במקומות שצוינו לעיל ועוד. עיין גם להלן במאמר "מדאורייתא לדרבנן" עמ' 239.
- 37 התוספות, הרא"ש וראשונים אחרים גורסים: ממנה; וכן בהלכות גדולות, בכתבי-יד אחדים ובבבלי בדפוס ונציה. ראה תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, כתובות, עמ' שפה בשינויי נוסחאות ובהע' 32, שם.

מכאן ואילך, רצה פודה, רצה אינו פודה. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם.<sup>38</sup>

ובהמשך הסוגיה מובאת ברייתא שנייה:

נשבית והיו מבקשים ממנו<sup>39</sup> עד עשרה בכתובתה.<sup>40</sup> פעם ראשונה פודה; מכאן ואילך רצה פודה, רצה אינו פודה [דברי רבי].<sup>41</sup> רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם היה פרקונה כנגד כתובתה פודה, ואם לאו — אינו פודה.

מכאן אנו למדים, שלדעת החכמים הללו, ההתחייבות "אם תשתבאי אפרקניך ואותבניך לי לאנתו" תקפה רק בשבייה ראשונה. ואילו לגבי שבייה שנייה תנאי זה בטל, ואין הבעל מצווה כלל לפדותה.<sup>42</sup> מוסיף עליהם רבן שמעון בן גמליאל, שלדעתו אף בשבייה הראשונה אין הבעל חייב לשלם בעבור פדיונה יתר מכתובתה, או, לפי מסורת אחרת, יתר מדמיה.

מגבלות אלה אינן תואמות את פשוטו של תנאי הכתובה, ואף לא את סתם משנתנו "נשבית חייב לפדותה".<sup>43</sup> הללו אינם מבחינים כלל בין שבייה ראשונה לשבייה שנייה,<sup>44</sup> ואף אינם רומזים על הגבלת חובת הפדיון עד לדמיה או עד לכנגד כתובתה. יתר על כן, בעקבות התחייבותו "אפרקניך ואותבניך לי לאנתו", כשהוא פודה אותה ומחזירה לו לאשה, כתובתה הראשונה קיימת.<sup>45</sup> וכשם שהוא חייב בכל תנאי הכתובה, ואף

38 זוהי סתם משנה בגיטין ד, ו. נראה שרשב"ג חולק על התנא קמא בהסתמכו על תקנה מן הימים שקדמו לו והנוגעת לכלל השבויים.

39 בכ"י מינכן ובכ"י רומי: ממנה; וכן בהלכות גדולות, ברא"ש ועוד. ראה גם לעיל הע' 37.

40 כלומר, "כל מה שכתוב בכתובתה... אבל נדוניה אינו בכלל כתובה לענין זה, שהרי הוא כבר שלה" — ים של שלמה, כתובות, פרק ד, סי' לו.

41 כך, "דברי רבי", ברבנו חננאל (עיין ריטב"א), ברי"ף, בתוספות רי"ד, ברא"ש ועוד. ראה דקדוקי סופרים השלם, עמ' שפו, הע' 5.

42 "דלא תקינו בה רבנן אלא חד פדיון" — רש"י, רי"ד, רא"ש, ר"ן ועוד. אולם רבנו חננאל (הובא בתוספות, שם, ד"ה רצה) פירש דרצה אינו פודה יותר מכדי דמיה, אבל כדי דמיה פודה. ועיין רמב"ם, הלכות אישות פי"ד הי"ט, הכותב: "אבל אם פדאה ונשבית פעם שניה, ורצה לגרשה, הרי זה מגרשה ונותן כתובה והיא תפדה את עצמה".

43 עיין ברא"ש, כתובות, פרק ד, סי' כב: "מתניתין דיקא... דקתני סתם 'נשבית חייב לפדותה' בבל מקום שנשבית, אפילו ביותר מכתובתה".

44 אגב, לפירוש רבנו חננאל, תנאי הכתובה בעניין הפרקון חל על יותר מאשר על פדיון אחד. אלא שבעקבות הברייטא מבחין הוא בין גובה הפדיון המוטל עליו בפעם הראשונה לבין גובה הפדיון בשביות שלאחר מכן.

45 אמנם בספר השטרות לר"י ברצלוני, עמ' 30, מובאת כתובת שבויה. ויש אומרים שנשואה שנשבית כותב לה כתובה מחדש. ברם מנוסח הכתובה (בסופה): "וכתבתי אני פלוני כתובה זו לפלונית דא אתתי כדי להסתלק מחומרא דרבנן, דאמרי אסור לאדם שישעה עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה ורציתי אני וכתבתי כתובה זו שלא לעבור על דבריהם", מוכח שרק "בזמן שנאבדה כתובתה הראשונה" כותבים מחדש, "אבל בזמן שכתובתה קיימת אין צריך חידוש אחר, אלא מכניסה לאשה בשעת יציאתה מן השבי כאשתו". עיין שם. וראה בליקוטי ספר הדין לר"י ברצלוני, עמ' קכט (נדפס על-ידי ר"א אסף במדעי היהדות, ספר ב, ירושלים, תרפ"ז), הכולל לפעמים את הפתיחות ואת ההקדמות של ר"י ברצלוני להלכות שטרות, שהושמטו בספר השטרות הנדפס. והנה הפתיחה היא כדלקמן: "והשטר י"ו הוא שטר כתובת גרושה ושבויה ואלמנה שאבדו והן רוצות לחדשן בגרושה שמחזירה ובשבויה". מכאן שהמדובר בשטר כתובת שבויה שאבד. ברם עיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ו, כתובות, עמ' 238, הע' 40.

אוכל את פירות נכסי מלוג שלה — בין מאלה שנפלו לה משנישאת ובין מאלה שהיו לה קודם לכן — כך מן הדין שיהא חייב גם להבא בתנאי פדיונה. נראה אפוא, כי יסודם של "פיחותים" אלה בחובות הבעל לאשתו נעוצים בנסיבות הקשות של התקופה. אף החכמים השלימו, מחמת המצוקה הכלכלית, עם הצורך לצמצם את מספר הפדיונות שהבעל חייב בהם על-פי תנאי הכתובה ולהעמידם על פדיון אחד. ואילו רשב"ג הרחיק לכת והחיל על פדיון האשה גם בפעם הראשונה את הכלל "אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהם מפני תיקון העולם", או לפי מסורת אחרת "אין פודין את הנשים יתר על כתובתן".<sup>46</sup> כיוצא בזה הדיוק בתלמוד, שהמלים "ואותבניך לאנתו" באות (גם) לצמצם את התחייבותו של הבעל לפרקון רק למקרים שבהם יכול הוא לקחתה לאשה לאחר פדיונה, ושחובת הפדיון מותנית באפשרות קיום דבר זה — ספק אם זהו פשוטו של התנאי, ואם זו היתה כוונתם המקורית של אלה שהנהיגו את הנוסח הזה בכתובה.

בברייתא בכתובות נב ע"א שנינו: "נשכית בחיי בעלה, ואחר כך מת בעלה — הכיר בה בעלה ("נודע לבעלה עד שלא מת" — תוספות רי"ד), יורשים חייבים לפדותה ("שכבר נתחייב בעלה לפדותה ונשתעבדו כל נכסיו בפרקונה" — תוספות רי"ד). לא הכיר בה בעלה — אין יורשים חייבים לפדותה". אולם כאשר רצה לוי (בר סוסי) להורות הלכה למעשה כברייתא קדומה זו "שאם הכיר בה בעלה שנשכית, ואחר כך מת — היורשים חייבים לפדותה", אומר לו רב: "הכי אמר חביבי (=ר' חייא): לית הלכתא כי הא מתניתא, אלא כי הא דתניא (תוספתא כתובות פ"ד ה"ה) נשכית לאחר מיתת בעלה אין היתומים<sup>47</sup> חייבים לפדותה, ולא עוד אלא אפילו נשכית בחיי בעלה ואחר כך מת בעלה — אין היתומים<sup>47</sup> חייבים לפדותה, שאין אני קורא בה 'ואותבניך לאנתו'".<sup>48</sup>

מסתבר כי הפיסקה "ואותבניך לאנתו" נקבעה תחילה לזכותה של האשה. היא באה כהתחייבות, כתוספת על ההבטחה לאפרקניך.<sup>49</sup> חכמים שקדו על תקנת בנות ישראל. הם חששו, שאם בעלה לא יחזירנה לביתו לאחר שיפדנה, ילעיזו עליה הבריות ויאמרו כי כנראה ידע בעלה שנטמאה, ולכן לא החזירה לאשה. כדי להסיר לזות שפתים חויב הבעל ב"ואותבניך לאנתו", לקחתה חזרה לביתו כאשתו, כפי שהיתה לפני שבייתה.<sup>50</sup> אלא שהמגמה הכללית להגביל את חובת הפדיון, בעקבות הקשיים הכלכליים, היא אשר הדריכה את חז"ל להשתמש במדרש לשון הכתובה, בדרך האינטרפרטאציה, ולהפקיע עם מיתת הבעל את תוקפו של תנאי הפרקון.

46 בגלל הסתירה בין שתי הברייתות מניח הבבלי, כי רשב"ג תרי קולי אית ליה: לא יותר על דמיה שהיא ראויה לימכר בשוק, ולא יותר על כתובתה.

47 בתוספתא כתובות פ"ד ה"ה הגירסה: היבמין. ויש גורסים: היורשים. השווה ירושלמי פ"ד ה"י. עיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ו, כתובות, עמ' 239.

48 כיוצא בו בירושלמי כתובות פ"ד ה"י: מתניתא מסייע לרב: ואותבניך לאינתו — אין כאן אינתו (שהרי כבר מת). ולגורסים היבמין, הפירוש: אף-על-פי שהיבם מיבמה, לא איקרי "לי לאינתו", שיבמה נקראת, ולא אשה — תוספות רי"ד. ולפי זה ייתכן שאפילו אם כבר ייבמה ונשכית לאחר מכן, אינו חייב לפדותה מפני שאין כאן "אינתו". עיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 240. טעם אחר לפטור יבמין מפדיון מובא בפירוש הר"א מן ההר ליבמות לח ע"ב: "ומקמיה שביה, לאו איתתיה הוה". כלומר, שהרי כותב ואחזיר אותך לי לאשה, ולפני השבייה הרי היא לא היתה אשתו. ראה ר"ש ליברמן, שם, עמ' 239.

49 "דחיובי דמחייב נפשיה לאינתתיה חשיב תנא ואזיל" — אור שמח, הלכות אישות פי"ד הי"ח.

50 ראה אור שמח, שם.

ולא זו בלבד, אלא שפטרו את הבעל, בגלל דיוק-נימוק זה ("שאין אני קורא בה ואותבניך לאנתו") מלפדות את אשתו אם היא שבוית מלכות. בתוספתא כתובות פ"ד ה"ה שנינו: "נשבית אין חייב לפדותה. במה דברים אמורים: בשבוית מלכות" ("שחוששין שמא נתרצית לו ונבעלה מרצון"). אבל בשבוית ליסטות פודה".<sup>51</sup>

מכאן שבשבוית מלכות, כשקיים ספק שמא נתרצית לשוביה (גם כאשר היא טוענת שלא נבעלה מרצון), אף-על-פי שאין היא מפסידה את כתובתה, ולא את תנאי כתובתה (שהרי אין ספק מוציא מידי ודאי),<sup>52</sup> בכל זאת פטרו את הבעל מלפדות את אשתו, מפני שגם בספק זנות דרשו "אין אני קורא בה ואותבניך לאנתו".<sup>53</sup>

הבחנה זו שבתוספתא בין שבוית מלכות שאין חייב לפדותה, לבין שבוית ליסטות שהבעל חייב לפדותה, מתפרשת על-ידי האמוראים בדוגמה מימיהם: הא בבן נצר<sup>54</sup> והא בליסטים. כלומר, שבויות מלכות בן נצר אסורות לבעליהן ואינן נפדות, "דסברה מינסב קא נסיב לה ונבעלת ברצון"<sup>55</sup> (רש"י). ואילו שבויות סתם ליסטים — מותרות לבעליהן ונפדות, "כיון דלא מעלו אנן סהדי דאונס הוא". אולם התוספתא המנסחת את דין הפרקון, שלא כמשנה, בצורה שלילית: נשבית אין חייב לפדותה, ומפרשה בשבויות מלכות, מתכוונת כנראה לתופעה רווחת בימי התנאים, שבה נתפסו נשי ישראל בידי סרדיוטות של המלכות וקציניה. כתוצאה משכיחותה היתירה של השבייה והחובות התכופות שהיא הטילה על הבעלים, הפקיעו חכמים את חובת פדיון האשה בשבויות מלכות הנפוצות והרווחות, בהסתמך על מדרש לשון "ואותבניך לי לאנתו" ועל האפשרות כי זינתה ברצון.<sup>56</sup>

51 ברייתא זו נזכרת ונידונית גם בבבלי כתובות נא ע"ב: "ת"ר שבווי מלכות הרי הן כשבוין (ומותרות לבעליהן וחייבים לפדותן) גנובי ליסטות אינן כשבוין (ואסורות ואין חייבים לפדותן). והתניא איפכא" (ששבווי מלכות אינן כשבוים, וגנובי ליסטות הרי הן כשבוים) וכו'. ברייתא זו, ההפוכה, היא התוספתא שלנו. ראה גם חידושי הרמב"ן (נדפסו בתוך חידושי הרשב"א) ד"ה ור"ח ז"ל.

52 ראה: ספר הפלאה לכתובות, קונטרס אחרון, סי' עח, ס"ק ה; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 236, הע' 27.

53 הדיוק ב"ואותבניך לי לאנתו" לשם צמצום התחייבות הפרקון, הביא גם למסקנה תמוהה. ראה חלקת מחוקק לשולחן ערוך, אבן העזר, סי' עח, ס"ק ח; לדעתו, דוקא באשת ישראל שנבעלה ברצון, אין בעלה חייב לפדותה, מכיוון שאין הוא יכול לקיים את "ואותבניך לאנתו", אבל אשת כהן שזינתה ברצון אחר שנשבית, הואיל ויכול הוא לקיים בה את התנאי "ואהדרינך למדינתך" — חייב לפדותה! אך בבית שמואל שם, ס"ק ז, ערער על כך. ועיין בחידושי הרא"ה לכתובות נא ע"ב סוף ד"ה לא כתב, האומר במפורש, שלא כבעל חלקת מחוקק: "ואפילו באשת כהן נראים הדברים שאינו חייב לפדותה, שכיון שהיא מתרצית לדעתה, בזו דברי הכל שהיא נותנת אצבע בין שניה"; כלומר, שהיא אשמה ובעלה פטור מלפדותה. וראה: הפלאה, קונטרס אחרון, סי' עח, ס"ק ו; אבני מלואים, הלכות כתובות, סי' עח, ס"ק ה.

54 הוא אודינת, שליטה של תדמור במחצית השנייה של המאה השלישית (נרצח בשנת 267), שנלחם בפרס, עשה שמות בעריה והחריב את נהרדעא. ראה: אגרת רב שריא גאון, מהדורת לוין, עמ' 82; גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל, חלק ב, עמ' 366.

55 רבנו חננאל כתב, כי אינן כשבויות משום "דאי הוה מצווחין היה אתי אינשי ומהדר להו". הובא בחידושי הרמב"ן והרא"ה. עיין שם, המביאים גם בשם גליוני הראשונים: "בן נצר אינן כשבוין, דאשכחן באגדה, דאכריז אכרוזו: הזהרו בנשואות שאלהיהם שונא זימה וכו'. כלומר, שאילו היתה אומרת אשת איש אני, לא היתה נשבית עמהם. משנשבית בידוע שנתרצית להם, ולא אמרה להם כלום".

וראה בהגהות וחידושים מהרד"ל (=ר' דוד לוריא) לדף נא ע"ב ד"ה בבן נצר.

56 אולם עיין מש"כ הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 237.



## ד. פרקונה תחת פירות

דומה כי הלכות אלה, אשר רקען בגורמים החברתיים-הכלכליים מתקופת התנאים והמעוגנים בפרשנויות חז"ל ובתקנותיהם, קיפחו במידה יתירה את חובת פרקונה של האשה וערערו את תנאי בית-דין, שמקורו בנוסח תנאי הכתובה הקדום. התעורר אפוא מחדש הצורך לחזק ולבסס חובה זו של הבעל. מעתה השתדלו חכמים להצמיד ולשלב את חובת הפרקון במערכת הזכויות והחובות הקבועים וההרדיים שבין הבעל לאשתו. לשם כך קבעו, כי פרקונה תחת פירות.<sup>57</sup> "בעל תקינו ליה רבנן פרי, דאם [לא] כן מימנע ולא פריק!"<sup>58</sup> כלומר, תמורת הפירות שהבעל אוכל מנכסי האשה מתחייב הוא בפדיונה ונכסיו משתעבדים למטרה זו, כי אם לא יאכל יבואו לידי איבה ויימנע מלפדותה.<sup>59</sup>

זיקה זו שבין חובת פרקון האשה לזכות אכילת פירות איננה מצויה בירושלמי. לדברי הירושלמי, כתובות פ"ד ה"ו, כח ע"ד, הטעם שהבעל אוכל פירות הוא אחר: "תקנה תיקנו שיהא מפקח על נכסי אשתו ואוכל", ולא משום פרקונה.<sup>60</sup> אף לא מצאנו לזיקה זו עדות מוכחת בתורתם של תנאים.<sup>61</sup> אמנם הבבלי משתדל לייחס קביעה זו לברייתא בכתובות מז ע"ב: "ת"ר תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה וקבורתה תחת כתובתה,<sup>62</sup> לפיכך בעל אוכל פירות". ועל זה שואל התלמוד: "פירות מאן דכר שמייהו? חסורי מחסרא והכי קתני: תקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה, ופרקונה תחת פירות, וקבורתה תחת כתובתה, לפיכך בעל אוכל פירות...". ברם אפשר לפקפק אם השלמה זו יסודה במסורת כל שהיא. מצינו שהבבלי מגיה לשון ברייתא זו במקרים נוספים כדי להתאימה לדעות אמוראים. כך בדף נח ע"ב: "אמר רב הונא, יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה, קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר, ומעשה ידיה משום איבה... מיתבי, תקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה. אימא: תקנו מעשה ידיה תחת מזונות".<sup>63</sup> וכן שם נט ע"א: "רב אדא בר אהבא סבר: תקנו מזונות תחת מותר, ומעה כסף תחת מעשה ידיה... מיתבי, תקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה. אימא תחת מותר מעשה ידיה". יוצא כי מהימנותו של נוסח ברייתא זו איננה מרובה, ואין להסיק ממנה בדבר שיטת התנאים על קיום זיקה בין פרקון לפירות.<sup>64</sup>

נראה אפוא, כי אמוראי בבל הם אשר עיגנו והסבירו את זכותו של הבעל לאכול פירות בחובתו לפדות את אשתו, מתוך כוונה לאשש חובה זו, הואיל ובתקופת התנאים נתרופף ונתקפח במידה רבה התנאי "אם תשתבאי אפרקניך ואותבניך לי לאנתו".<sup>65</sup>

57 כתובות מז ע"ב.

58 שם שם ע"א.

59 ראה תוספות רי"ד לדף נב ע"א. — אשר לשאלה אם פירות עיקר או פרקונה עיקר, עיין ראשונים, אולם לדברינו, שתיהן הן תקנות קדומות בלתי תלויות זו בזו, אלא שבראשית תקופת האמוראים כרכו חכמים את שתיהן זו בזו.

60 ראה מראה הפנים שם. ועיין: הלכות ירושלמי להרמב"ם, מהדורת ר"ש ליברמן, עמ' נב; תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 238, הע' 42.

61 אולם עיין: ר"ד הלכני, מקורות ומסורות, נשים עמ' קצא.

62 גירסת בעל השאלות, משפטים, שאילתא ס: ופרקונה תחת כתובתה.

63 ראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 531.

64 ראה גם להלן, עמ' 241.

65 משום מה קשרו את אכילת פירות, ולא את מעשה ידיה או כתובתה, בפרקונה? — אביי אומר: תיקנו שאינו מצוי לשאינו מצוי. כלומר, שבייה ופירות אינם מצויים, ואילו האחרים מצויים יותר. ראה: דברי רב עמרם גאון, אשר הובאו באוצר הגאונים לכתובות, חלק התשובות, עמ' 127; רש"י לכתובות מז ע"ב; תוספות שם נב ע"א ד"ה רצה.

## ה. חיוב הבעל ברפואת האשה ומגבלותיו

נראה, כי תהליך דומה אפשר להבחין גם בחיובו של הבעל ברפואתה של אשתו. בהמשכה של משנת כתובות ד, ט שנינו: "לקתה חייב לרפואתה. אמר: הרי גיטה וכתובתה, תרפא את עצמה — רשאי".<sup>66</sup> התחייבות זו לתשלום דמי ריפוי האשה איננה נכללת בין תנאי הכתובה שבמשנתנו.<sup>67</sup> ויסודה, כמסתבר, בחובתו של הבעל לזון את אשתו, "שהרפואה כמזונות".<sup>68</sup> כך אפשר גם להסיק מדברי התוספתא שם פ"ד ה"ה: "היתה נזונית מנכסיו וצריכה רפואה — הרי היא כמזונות".<sup>69</sup>

משנתנו כפשוטה מחייבת אפוא את הבעל ברפואת אשתו ללא הבדל טיב החולי, חומרתו, שיעורו והוצאותיו.<sup>70</sup> אולם בתוספתא כתובות פ"ד ה"ה שנינו: "היתה נזונית מנכסיו וצריכה רפואה, הרי היא כמזונות. רבן שמעון בן גמליאל אומר: רפואה שיש לה קצבה מתרפא מכתובתה, ושאיין לה קצבה הרי היא כמזונות". רבן שמעון בן גמליאל מגביל גם כאן — כבחובת הבעל לפדיון אשתו — את היקף התחייבותו של הבעל לריפוי האשה. הוא מבחין בין רפואה שיש לה קצבה — כלומר, מחלה שהרופא קובע לה סכום מסוים לרפואתה ומקבל על עצמו לרפאותה תמורת שכר זה<sup>71</sup> — שאין הבעל מצווה עליה, ועל האשה להתרפא מכסף כתובתה; לבין רפואה שאין לה קצבה, שעל הבעל לרפאותה. הלכה זו של רשב"ג פותחת, למעשה, לבעל דרך קלה לפטור את עצמו מלשלם מכספו את הוצאות ריפוייה של אשתו על-ידי קביעת תשלום קצוב לרופא, בלי להזדקק לצעד

66 "ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ" — רמב"ם, הלכות אישות פ"ד ה"ז. הריטב"א והמאירי הביאו בשם הראב"ד, דדוקא כשאינה מוטלת על המיטה, אבל אם מוטלת במיטה אינו רשאי. הראב"ד מקיים את דעתו מן הנאמר בספרי, כי תצא, ריד, עמ' 247, לעניין יפת תואר: "ואם היתה חולה ימתין לה עד שתבריא, קל וחומר לבנות ישראל שהן קדושות וטהורות". אולם ייתכן כי פסקה זו איננה מעיקר הספרי, אלא תוספת שלא היתה ידועה גם לרמב"ם ולרמב"ן. ראה תורה תמימה לדברים כא, יד והערות ר"א פינקלשטיין שם. ועיין בב"ח לטור אבן העזר, סי' עט, שהביא בשם המהרש"ל, "דכל זה לדינא דגמרא, אבל לדידן, דנהגין שלא לגרש אשה בעל כרחא מתקנת רבינו גרשם מאור הגולה, לא מצי אמר לה כלל הא גיטך". אולם עיין בית שמואל וחלקת מחוקק לשולחן ערוך אבן העזר, סוף סי' עט. — להפרש בין פרקונה, שאיננו רשאי לומר הרי גיטך וכתובתך, לבין רפואתה, שרשאי לומר — ראה תוספות נב ע"ב ד"ה אמר, ורמ"ה, הובא בשטה מקובצת למשנתנו, ועוד.

67 רפואה שולבה כאן במשנה ט אגב שביה שברישא והקבלת דיניהם.

68 כך ברש"י נא ע"א ד"ה חייב, נב ע"ב ד"ה וצריכה. וכן בתוספות שם ד"ה אמר, בתוספות ר"ד, רא"ש, המאירי, ר"ן ועוד.

69 אולם עיין חידושי הרא"ה, הכותב דפרקונה ורפואתה שניהם תנאי בית דין. בדומה לזה דעת רבנו חננאל (מובא בחידושי הריטב"א), כי חובת הבעל לרפואה היא משום תקנתא דרבנן, ולא משום מזונות. (אבל באלמנה, גם לדעת הר"ח, חיוב היורשים ברפואתה היא מטעם מזונות). וראה אבני מלואים, סי' עט, ס"ק ב. ועיין גם רמב"ם, הלכות אישות פ"ב ה"א וה"ב, הכותב (בדומה לאלה שרואים ברפואה תקנה מיוחדת), כי "כשנושא אדם אשה יתחייב לה בעשרה דברים... בשבעה מדברי סופרים, וכולן תנאי בית דין הם, האחד מהם עיקר כתובה, והשאר הם הנקראים תנאי כתובה, ואלו הן: לרפאותה אם חלתה...". וראה שערי תורת התקנות, למ"א בלוח, חלק ב, מחברת ב, עמ' 112.

70 אולם ראה חידושי הריטב"א, שהביא בשם רבו, שאם חלתה בפשיעה איננו חייב לרפא אותה. וכן כתב המאירי לכתובות, עמ' 195, בשם רבותיו. אולם עיין פתחי תשובה לשולחן ערוך אבן העזר, סי' עח, ראש ס"ק א.

71 כך מובא בשם גאון בשטה מקובצת. ובדומה לזה פירשו הראשונים. אולם רש"י נב ע"ב ד"ה מזונות, פירש "רפואה שיש לה קצבה", שאינה חולה תמיד, דהיינו מחלה זמנית, חד-פעמית. אבל השווה רש"י שם ד"ה קוצו ליה מידי.

המרחיק לכת — המובא במשנה — לגירושין ולאמירת הרי גיטך וכתובתך רפאי את עצמך. על שימושה בפועל של שיטה-הלכה זו למדים אנו מן הירושלמי בבבא בתרא פ"ט ה"ו, יז ע"א. אחרי שהירושלמי מצטט את דברי רשב"ג<sup>72</sup> מביא הוא את הקטע הבא: "כהדא קריבתיה דר' שמעון בר ווא הוה חששה עיינה. אתת גבי ר' יוחנן. אמר לה: קציץ אהן אסייך (האם קציץ רופאך זה)? אין קציץ — מן פרניך (אם קציץ — גבי מכתובתך). אין לא קציץ — בעליך יהיב לך".<sup>73</sup> לאחר מכן אומר הירושלמי: "בעלה בעי הן דקציץ (כלומר, בעלה רוצה בזה, ברופא זה, שקוצץ את שכרו בעד כל הרפואה),<sup>74</sup> והיא בעיה הן דלא קציץ. למאן שמעין, לא לבעלה?" (למי שומעין, האם לא לבעלה?). יוצא שהבעל רשאי לקצוץ את הוצאות רפואתה של אשתו ולחייבה בתשלום דמי רפואתה מכסף כתובתה.<sup>75</sup> נראה שאותם התנאים הכלכליים-החברתיים הקשים של ימי בר כוכבא ולאחריו, המפורטים לעיל, אשר הניעו את רשב"ג ואת החכמים להגביל את חובת הבעל לפדיון אשתו, הם-הם אשר פעלו שרשב"ג יצמצם גם את חובתו לרפואת אשתו.<sup>76</sup> ברם, אם כי מגבלה זו על חובתו של הבעל ברפואתה של האשה נקלטה בארץ-ישראל, ואף ר' יוחנן נהג לפיה, אין לנו סימוכים שנתקבלה בבבל. אדרבא, נראה שבבבל לא הבחינו ביחס להיקף חובתו של הבעל בין רפואה שיש לה קצבה לבין רפואה שאין לה קצבה. סימן לדבר: הרישא של התוספתא הנ"ל שנויה בכתובות נב ע"ב בנוסח שונה: "ת"ר אלמנה

72 דברי רשב"ג בירושלמי פותחים בתני, ללא הרישא שבתוספתא: היתה ניזונית מנכסיו וצריכה רפואה, הרי היא כמזונות.

73 השווה ירושלמי כתובות פ"ד ה"י בשינויים.

74 ראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 242, הע' 65.

75 השווה ראב"ן, קל ע"א: "ואי חכמי יתמי יקוצו עם הרופא לרפאותה כל שעה שתצטרך והוי רפואה שיש לה קצבה ופטרי". כמובן, שאם הבעל חכם יעשה כיוצא בזה.

76 ההבחנה של רשב"ג בין רפואה שיש לה קצבה לבין רפואה שאין לה קצבה, מובאת גם בתוספתא בבא בתרא פ"י ה"ו: "חלה (אחד מן האחים השותפים) ונתרפא, נתרפא משל עצמו. (זוהי ציטטה מן המשנה שם ט, ד). אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים ברפואה שיש לה קצבה, אבל רפואה שאין לה קצבה מתרפא מן האמצע"; כלומר מן השותפות של האחים, לפי שרפואה כמזונות. ברייתא זו איננה נמצאת בתלמודים, ואף לא בדיונים על המשנה הנ"ל בבבא בתרא. בירושלמי שם ה"ד מובאים, בזיקה למשנת בבא בתרא, דברי רשב"ג שבתוספתא כתובות, ולא דברי רשב"ג בתוספתא בבא בתרא. דומה אפוא שעיקרי דבריו של רשב"ג נשנו לעניין כתובת אשה והועברו על-ידי חכמים לפרנסת האחים-השותפים. על דרך זו בתורתם של תנאים, ראה ר"ח אלבק, בספרו הגרמני על מדרשי ההלכה, ברלין, 1927, עמ' 26 ואילך, ובספרו מבוא למשנה, ירושלים-ת"א, תשי"ט, עמ' 93 ואילך. אכן הראשונים התלבטו בדברי רשב"ג בענין האחים-השותפים. הרמב"ן בחידושו לבבא בתרא קמד ע"ב כותב: "אף על גבי דאיכא לאיפלוגי בהו (בין כתובת אשה לפרנסת האחים) בטעמא, אנן לא פלגינן עליה דרשב"ג בסברין". הרי"ף והרמב"ם לא הביאו כלל את ההבחנה שבתוספתא לגבי אחים-שותפים. כן נחלקו ראשונים ואחרונים על מה מוסכים דברי רשב"ג באחים-שותפים. לדברי התוספות בבבא בתרא קמד ע"ב ד"ה חלה; אור זרוע, פסקי בבא קמא, פרק א, סי' סג; ספר ההשלמה, בבא בתרא, פרק ט, סי' ה — דברי רשב"ג מוסכים על חלה בפשיעה (עיין בבבלי ב"ב קמד ע"ב). ואילו חלה באונס נתרפא מן האמצע בין ברפואה שיש לה קצבה ובין ברפואה שאין לה קצבה. וכן דעת ר"י קארו בבית יוסף, טור חושן משפט, סי' קעז, ס"ק ג, ובשולחן ערוך חו"מ סי' קעז, סע' ב, וכן דעת הש"ך שם ס"ק ג. אולם דעת הטור בחו"מ שם להיפך: בחלה באונס קיים ההבדל של רשב"ג בין רפואה שיש לה קצבה לרפואה שאין לה קצבה. אבל בחלה בפשיעה, אפילו אין לו קצבה מתרפא משלו. וכן דעת הב"ח בטור חו"מ שם, ובהגהותיו לב"ב קמד ע"ב, והסמ"ע בשו"ע חו"מ, שם, ס"ק ג. ועיין: פתחי תשובה, שם, ס"ק א; תוספת ראשונים, לר"ש ליברמן, ירושלים תרצ"ח, ח"ב, עמ' 149.

ניזונית מנכסי יתומים וצריכה רפואה הרי היא כמזונות. רשב"ג אומר: רפואה שיש לה קצבה נתרפאת מכתובתה, שאין לה קצבה הרי היא כמזונות". ההבחנה שבפי רבן שמעון בן גמליאל בין רפואה שיש לה קצבה לבין רפואה שאין לה קצבה, אשר מוסבת, כנראה, על הרישא של הברייתא, נוגעת, לפי נוסחת הבבלי, רק בחובתם של יתומים לרפא את אשת אביהם, אשר את מזונותיה חייבים הבנים לספק לה כל משך אלמנותה על-פי תנאי כתובתה (כתובות ד, יב). אולם יש להניח, כי לפי הבבלי חובתו של הבעל לרפאותה קיימת בכל מקרה, הן ברפואה שיש לה קצבה הן ברפואה שאין לה קצבה.<sup>77</sup>

יתר על כן, גם הסיפור המובא בירושלמי על הקרובה שר' יוחנן דן ברפואתה, נתנסח בבבלי, בהתאם לזה, בשינויים: "קריביה דר' יוחנן הוה להו איתת אבא, דהות צריכה רפואה כל יומא, אתו לקמיה דר' יוחנן. אמר להו: איזילו, קוצו לה מידי לרופא...". לפי נוסח הבבלי אין הצעתו של ר' יוחנן: קוצו לה מידי לרופא, "כדי שתהיה לה קצבה ותתרפא מכתובתה" (תוספות רי"ד), עוסקת ברפואת האשה שבעלה קיים, כיוצא מן הירושלמי, אלא ברפואת האלמנה המתפרנסת מנכסי יתומים. ללמדך, שהאשה הנשואה מתרפאת מנכסי בעלה גם ברפואה שיש לה קצבה.

מסתבר אפוא, כשם שמצינו שבבבל השתדלו לחזק את חובת פדיון האשה, שנתקפח בארץ-ישראל בעקבות ימי המצוקה מימי אדריינוס ואילך, כך השתדלו בבבל לצמצם את הפרצה בחובת הבעל לרפואת האשה כמחלה שיש לה קצבה, שמקורה בדברי רשב"ג, ופירשו את דבריו באלמנה גרידא, ולא באשה היושבת תחת בעלה.<sup>78</sup>



77 כן כתבו הרמב"ן (עיין חידושי הריטב"א), הרא"ה, המאירי, הר"ן על הרי"ף, תוספות הרי"ד, והרא"ש פרק ד, סי' כג. וכן דעת הרמב"ם, הלכות אישות פי"ח ה"ה, שחלק באלמנה, ולא חלק, בפרק יב הי"ז, באשת איש. וכן פסק בשולחן ערוך אבה"ע, סי' עט. הרא"ה, הרא"ש והר"ן משתדלים לדחוק בירושלמי ולפרשו כבבלי. אולם עיין מראה הפנים לירושלמי ב"ב שם, "דמלישנא דהש"ס דלקמן (בירושלמי) משמע דבחיי בעלה הוה עובדא". וכן כתב הרמב"ן, "דהאי ירושלמי פליג אתלמודא דילן, ואתלמודא דידן קא סמכינן". אולם הראב"ד מסופק בדברי רשב"ג, אם נאמר כן לגבי בעל עצמו או דילמא לא אמרינן הכי אלא לגבי יורשין. ראה דבריו בשיטה מקובצת, לבבא בתרא דף קמד, תל-אביב, תש"ך, עמ' תרכא. ובעל העיטור, אות כ, כתובות, ירושלים תש"ל, לו ע"ב, פוסק להלכה שההבדל של רשב"ג קיים גם כחיי בעלה, ומקיים את דבריו מן הירושלמי. אולם ראה הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 241-242, שכתב "שמסתבר שאף התוספתא מדברת באלמנה גרידא", אך "מתוך סמיכות המעשה בר' יוחנן ברור, שהירושלמי אינו מחלק בין הבעל והיורשים".

78 על תופעה מקבילה, על ההקלה בחובת מזונות הבעל, כתוצאה מן הגורמים החברתיים, הכלכליים ואחרים, על-ידי הגדרתה כתקנת חכמים במקום ההלכה הראשונה, שראתה כמזונות האשה דבר תורה.

## לא תתגודדו

- א. לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות — מדרש אגדה
- ”בנים אתם לה’ אלהיכם, לא תתגודדו, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת” (דברים יד, א). כתוב זה נדרש בספרי, ראה, צו, עמ’ 158 :
- לא תתגודדו — לא תעשו אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת, וכן הוא אומר הבונה בשמים מעלותיו, ואגודתו על ארץ יסדה (עמוס ט, ו).<sup>1</sup>
- כיוצא בו נדרש בספרי, וזאת הברכה, שמו, עמ’ 403, הפסוק בדברים לג, ה :
- (בהתאסף ראשי עם) יחד שבטי ישראל: שהם עשויים אגודה אחת, ולא כשהם עשויים אגודות אגודות, וכן הוא אומר: הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה.<sup>2</sup> ר’ שמעון בן יוחאי אומר: משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בהוגנים ובעשתות,<sup>3</sup> והעמידן בלב ים, ובנה עליהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות זו בזו, פלטרין קיימים, פרשו ספינות, אין פלטרין קיימים.<sup>4</sup> כך ישראל, כשעושים רצונו של מקום, בונה עליותיו בשמים; וכשאינן עושין רצונו, כביכול אגודתו על ארץ יסדה.
- רעיון זה מצוי גם בספרי שם, על הכתוב ”ויהי בישראל מלך“:
- כשישראל שוים בעצה אחת מלמטה, שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר ויהי בישראל מלך, אימתי? — בהתאסף ראשי עם.<sup>5</sup>
- 1 במדרש תנאים, דברים, עמ’ 213, דרשה דומה על הכתוב ”תורה צוה לנו משה מורשת קהלת יעקב“ (דברים לד, ד). וכעמ’ 72, שם, ניתוספו על מדרש זה דברי רבא ביבמות יד ע”ב.
- 2 במדרש תנאים, שם, עמ’ 213, ובפסיקתא זוטרתא (=מדרש לקח טוב) לדברים, עמ’ סג, נאמר: ”וכן הוא אומר ויתקבצו בני בנימין אחרי אבנר ויהיו לאגודה אחת“ (שמואל ב, כה).
- 3 כלומר, בעוגנים ובכרזלים.
- 4 במדרש תנאים ובמדרש פסיקתא זוטרתא שם, ההמשך: ”כך כל זמן שישראל עשויים אגודה אחת, מלכות שמים מתקיימת בהם מלמעלה“ וכו’; וראה: ילקוט המכירי, ישעיה מג, יא, עמ’ 141, ועמוס ט, ו, עמ’ 73–74; מדרש הגדול לדברים יד, א, עמ’ רפח, ולדברים לג, ה, עמ’ תרנט.
- 5 וכן במדרש שמואל ה, טו: ”תני ר’ שמעון בן יוחאי: כל זמן שישראל עשויים אגודה אחת מלמטה כביכול מלכות שמים במקומה. ואית לן חמשה קריין (=פסוקים): הבונה בשמים עליותיו, אימתי? — ואגודתו על ארץ יסדה. ויהי בישראל מלך, אימתי? בהתאסף ראשי עם“; וראה ילקוט שמעוני, עמוס, תקמח.

ובבבלי מנחות כז ע"א:

וכן ישראל בהרצאה עד שיהו כולם באגודה אחת ("כשהם מתענים אין נענים עד שיהיו כולם באגודה אחת, צדיקים ורשעים"), שנאמר הבונה בשמים מעלותיו, ואגדתו על ארץ יסדה.

ובמקבילה בילקוט שמעוני אמור, רמז תרנא, נאמר:

וכן ישראל לא ישובו לארצם עד שיהו כולם באגודה אחת, שנאמר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה.

דרשות אלה מעלות את ערכה וחשיבותה של אחדות האומה והיותה אגודה אחת. התלכדותה של האומה תגרום למלכות שמים שתתקיים ותשתבח, ולגאולת ישראל שתבוא. כן רומזות הדרשות, כנראה, נגד הכיתות, שקמו בסמוך לחורבן ולאחריו, אשר פרשו מכלל ישראל והתארגנו כחטיבות מיוחדות באמונותיהן, באורח־חייהן ובהזדהותן הלאומית. אגודות פורשות אלה פוגעות — לדברי מדרשי התנאים — בשמו הגדול, ממוטטות כביכול את הפלטרין שלו ומטילות איבה, קנאה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים.<sup>6</sup> לכגון זה מכוון גם הדרשן המאוחר בפסיקתא זוטרית לדברים, עמ' 43:

לא תתגודדו. לא כענין גודו אילנא (דניאל ד, יא), אלא מלשון גדוד, לא תעשו אגודות אגודות, שיהו אלה פוסלין, ואלו מכשירין, אלו שומרים מקרא קודש היום, ואלו למחר,<sup>7</sup> אלא היו כולכם אגודה אחת.

הנה כי כן, בתורתם של תנאים באה הקריאה להיעשות אגודה אחת, להיות בעצה אחת, ולא לעשות אגודות אגודות, במשמעות רחבה וכוללת, בהקשר דרשני לפסוקים שונים ובלא השלכות הלכתיות.

## ב. הסוגיה בירושלמי ובבבלי

האמוראים בתלמודם, שלא כתנאים בתורתם, מעניקים לפנייה להיעשות אגודה אחת הוראה הלכתית קונקרטית, ומחילים אותה כאיסור על חילופים וחילוקים בדינים בין אוכלוסיות שונות בעם ישראל.

6 ר' מאיר איש שלום במאיר עין לספרי דברים, צו, הע' יג, כותב: "דהמדרש הזה בזמנו נדרש, בשעה שנעשו אגודות אגודות למת. ועיין בתרגום ירושלמי ותמצא כן". בתרגום ירושלמי לדברים יד, א נאמר: "לא תעבדון חבורין חבורין לפולחנא נוכריתא". בעקבות התרגום נראה לר' מאיר איש שלום, שהכוונה בלא תעשו אגודות לעבודה זרה, לכיתות הנוצרים. אמנם הגירסה בתרגום ירושלמי, כמוכא בערוך, ערך חבר ד, וברד"ק שורש חבר, היא: "חבורין חבורין", כלומר חבורות־פצעים, לא חבורות־אגודות. ראה הערת קאהוט, שם. אך עובדת כפל המלה "חבורין חבורין" בתרגום ירושלמי, בדומה לכפל המלה בספרי ובמקבילות, מטה את הדעת — כפי שהעירני מר מרדכי סלומון נ"י — להעדיף את הפירוש אגודות, כיתות.

7 דהיינו, ישראל שומרים שבת קודש ביום השביעי; ואילו הנוצרים, יום אידם הוא יום ראשון. והשווה פסיקתא זוטרית לדברים לג, ד.

שקלא וטריא בנידון בין אמוראי ארץ-ישראל הראשונים, ר' יוחנן וריש לקיש, מצינו בירושלמי פסחים פ"ד ה"א, ל ע"ד, ובבבלי יבמות יג ע"ב-יד ע"א. משנת פסחים ד, א: "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושים, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושים", נידונית בירושלמי שם. ר' שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן:

ואינו אסור משם כל תתגודדו? ("הא כשאלו מחמירים ואלו נוהגים היתר, נראה כשתי תורות, וקרי לא תתגודדו" — קרבן העדה). א"ל (ר"י לר"ל): בשעה שאלו עושין כבית שמאי, ואלו עושין כבית הלל ("הוא דקרינן ביה לא תתגודדו, אבל במנהגא, שמחמירין על עצמן לא קרינן ביה לא תתגודדו" — קרה"ע).<sup>8</sup> — בית שמאי ובית הלל אין הלכה כבית הלל? ("תשובת ריש לקיש לר' יוחנן היא", בתמיהה, "הא בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, ואם כן הללו שעושין כבית שמאי בלאו הכי לאו שפיר עבדי" — פני משה). א"ל (ר"י לר"ל): בשעה שאלו עושין כר' מאיר, ואלו עושין כר' יוסי ("קרינא ביה לא תתגודדו")... א"ל (ר"ל לר"י) הרי ראש השנה ויום הכפורים, ביהודה נהגו כר' עקיבא ("ותוקעים למלכיות"), ובגליל נהגו כר' יוחנן בן נורי<sup>9</sup> ("שאיין תוקעין למלכיות", "והאיכא הכא משום לא תתגודדו"), אמר רבי<sup>10</sup> שנייה היא, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל<sup>11</sup> ובגליל כיהודה יצא. — הרי פורים, הרי אלו קורין ב"ד ואלו בט"ו ("ואיכא משום לא תתגודדו")? א"ל (ר"י לר"ל): מי שסדר את המשנה סמכה למקרא: "משפחה ומשפחה, מדינה ומדינה, ועיר ועיר" (אסתר ט, כח).

מדברי הירושלמי אנו למדים:

- א. ריש לקיש ור' יוחנן כאחד לומדים מ"לא תתגודדו" איסור עשיית אגודות, שלא "יהו חלוקים אלו על אלו", ושלא "יהיו עושין אלו כדרך זה ואלו כדרך זה".
- ב. איסור עשיית אגודות אגודות קיים רק באיסורים, בדינים, ולא במנהגים.<sup>12</sup>
- ג. אזהרה זו לא בכל ההלכות נאמרה, אלא בהלכות שהן לעיכובא, אבל בדינים, שמצוותם אינה אלא לכתחילה, ואם עבר ועשה יצא בדיעבד — אין בהם "לא תתגודדו".
- ד. איסור "לא תתגודדו" חל גם על חילופי דינים בשתי עירות, במקומות שונים, ואף על חילוקים הקיימים בין אזורים מרוחקים זה מזה, כגון: יהודה והגליל.<sup>13</sup>
- ה. ריש לקיש שאל משלושה מקורות: ממקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח (פסחים ד, א), ממקום שנהגו לכלול מלכיות עם קדושת היום כדברי ר' עקיבא (ראש השנה ד, ה, ותוספתא שם פ"ב הי"א) וממקרא מגילה בעיירות גדולות ב"ד ומוקפות חומה בט"ו (מגילה א, א). ור' יוחנן דן והשיב תשובה מלאה על כולם.<sup>13</sup>

- 8 ואם תאמר: ולר' יוחנן כיצד עשו אלה כבית שמאי ואלה כבית הלל, והרי יש בזה משום "לא תתגודדו"? יש לומר, כי הירושלמי סובר אליבא דר' יוחנן, כי בית שמאי לא עשו כדבריהם, וראה להלן.
- 9 עיין ראש השנה ד, ד ותוספתא שם פ"ב הי"א: "מקום שנהגו לומר כדברי ר' עקיבא אומר כדברי ר' עקיבא, כדברי ר' יוחנן בן נורי אומר כדברי ר' יוחנן בן נורי"; וירושלמי שם, פ"ד ה"ו, נט ע"ג: "ביהודה נהגו כר' עקיבא, ובגליל כר' יוחנן בן נורי". וראה ירושלמי פסחים פ"י ה"ו, לז ע"ד.
- 10 בכ"י לידן, בדפוס ונציה, ובמאירי, מגן אבות, הענין העשרים. עמ' פז (=תשובות רבינו המאירי, ירושלים, תשי"ח, עמ' צה) הגירסה: א"ל; וכן הגיהו המפרשים. ושם הנכון: רב"י = ר' יוחנן.
- 11 כן צריך לומר. ראה: ירושלמי פסחים פ"י ה"ה, לז ע"ד; ראש השנה פ"ד ה"ו, נט ע"ג. וכן במאירי שם.
- 12 בירושלמי אנו למדים הבחנה זו מדברי ר' יוחנן, ואילו בבבלי היא מופיעה בפי ריש לקיש.
- 13 זה לא כבבלי ביבמות שם, ראה להלן.

בבבלי מובא קטע מן המשא-ומתן בין ריש לקיש ור' יוחנן בשינויים, ובתוכו אף שולבו דברים משל סתם התלמוד. יבמות יג ע"ב – יד ע"א:

תנן התם, מגילה נקראת באחד עשר ובשנים עשר ובשלשה עשר ובארבעה עשר ובחמשה עשר, לא פחות ולא יותר (מגילה א, א). א"ל ריש לקיש לר' יוחנן: איקרי כאן לא תתגודדו – לא תעשו אגודות אגודות ("והוה להו לאנשי כנסת הגדולה לקבוע זמן אחד לכולם" – הריטב"א)<sup>14</sup> ... א"ל (ר"י לר"ל): עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין? ("היה לך להשיב תשובה זו"). א"ל (ר"ל לר"י) אמינא לך אנא איסורא<sup>15</sup> ... ואת אמרת לי מנהגא ("דהתם לכולי עלמא שרי") ... והא בית שמאי מתירין הצרות לאחים ובית הלל אוסרים<sup>16</sup> (שם א, ד, "ואי חיישת אלא תתגודדו היאך היו עושין אלו כדבריהם ואלו כדבריהם" – תוספות רי"ד).

ועל זה משיב התלמוד:

מי סברת עשו בית שמאי כדבריהם, לא עשו בית שמאי כדבריהם, ור' יוחנן אמר עשו ועשו<sup>17</sup> ... ומאן דאמר עשו, קרינן כאן לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. אמר

14 ההמשך שבגמרא: "האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת. אם כן לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו שמע מינה להכי הוא דאתא. ואימא כוליה להכי הוא דאתא. אם כן לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו, שמע מינה תרתי" – כל זה איננו אלא סתם התלמוד, ולא מדברי ריש לקיש ור' יוחנן, אמנם יש ספרים שגורסים: א"ל האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופא וכו'. אולם הריטב"א בחידושו, ד"ה תהא מגילה, כבר העיר, כי "ונוסחי דוקני לא גרסי א"ל, והתלמוד הוא דמברר ליה להאי דרשה היכי נפקא לן הכין". ברם בתשובה לרב שרירא גאון או לרב האי גאון, המובאת בחידושי הרשב"א ליבמות שם, ד"ה ואימא, נאמר, כי השאלה "ואימא כוליה להכי הוא דאתא" לאיסור גדידה על המת, ולא ללא תעשו אגודות, מדברי ר' יוחנן הם; "וחזר רשב"ל מן תגודדו ואמר לו: היה לו לומר לא תגודדו וכו'. אולם לפירוש רש"י וראשונים אחרים, המפרשים, כי הקושיה "ואימא כוליה להכי הוא דאתא", היינו ללא תעשו אגודות, אין זה מסתבר כלל שאלו הם דברי תשובתו של ר' יוחנן, שהרי בשאלה זו רק חיזק ר' יוחנן את קושייתו-שיטתו של ריש לקיש, אלא מן סתמא דתלמודא הם. וראה ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' יז.

15 גם כאן ההמשך שבגמרא: "דאמר ר' שמן בר' אבא אמר ר' יוחנן: לקיים את ימי הפורים בזמניהם (אסתר ט, לא), זמנים הרבה תקנו להם חכמים" – הם כנראה תוספת התלמוד. ראשית, קשה להניח שריש לקיש בתשובתו לר' יוחנן יצטט מדברי תלמידו של ר' יוחנן את דברי רבו; ותו, דברי ר' שמן בר' אבא בשם ר' יוחנן באו במקורם כמגילה ב ע"א להיתרא ולא לאיסורא. כלומר, הם נאמרו מתחילתם כדי להוכיח שאנשי כנסת הגדולה תיקנו להם זמנים הרבה, ולא לעניין שזמנו של זה אינו כזמנו של זה, היינו שאסור לבני י"ד לקרוא בט"ו ולהיפך. עיין שם.

16 שאלה זאת נראית כשאלת סתם התלמוד. ברם ייתכן, כי ר' יוחנן הוא הטוען כלפי ריש לקיש: ולמה לא קשה לך מחלוקת בית שמאי ובית הלל בהיתר הצרות לאחים. רי"ד בתוספותיו גורס: א"ל בית שמאי... א"ל מי סברת. וראה ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' טז–יז.

17 כל הקטע הבא שבבבלי שם מן "ובפלוגתא דרב ושמואל, דרב אמר לא עשו ב"ש כדבריהם, ושמואל אמר עשו ועשו" וכו' עד "אין משגיחים בכת-קול", נראה כהעברה ממקום אחר, שבו נידון עניין זה ללא זיקה ל"לא תתגודדו", ראה, למשל, ירושלמי יבמות סוף פ"א וקידושין פ"א ה"ה, נח ע"ב. אילולי כן קשה, מה שאלת הגמרא "אילימא קודם בת קול, מאי טעמא דמאן דאמר לא עשו", ישיב לו דמשום הכי לא עשו כדבריהם, כדי שלא לעבור על "לא תתגודדו". עיין חידושי הריטב"א יבמות יד ע"א ד"ה בפלוגתא. אגב, מעניין להשוות מחלוקת רב ושמואל ודברי ר' יוחנן ביבמות צו ע"ב למחלוקת רב ושמואל בסוגייתנו.



אביי: כי אמרינן לא תתגודדו, כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי בית שמאי, והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה. אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי? אלא אמר רבא, כי אמרינן לא תתגודדו, כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי בית שמאי, ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה.

בתלמודנו אין ר' יוחנן עונה כלל ועיקר על שאלת ריש לקיש מקריאת מגילה. ייתכן "כי לא חשש להשיבו".<sup>18</sup> ושם הסיבה היא, שלפי הבבלי אין ר' יוחנן רורש כלל "לא תעשו אגודות אגודות", ולדעתו כוליה קרא ל"לא תעשו חבורה על מת" הוא דאתא.<sup>19</sup> ברם מדברי הירושלמי לעיל בפסחים פ"ד ה"א מוכח, כי גם ר' יוחנן כריש לקיש סבירא ליה, ואוסר עשיית אגודות אגודות מ"לא תתגודדו".<sup>20</sup>

הגמרא ביבמות שם מעלה את שאלת "לא תתגודדו", בזיקה להלכותיהם המשתנות של בתי המדרש של בית שמאי ובית הלל ושל ההולכים בעקבותיהם. הבבלי מייחס לר' יוחנן את הדעה שבית שמאי עשו כדבריהם,<sup>21</sup> והוא תמה על ההלכות בתורתם של בית שמאי ובית הלל, המתנגדות זו לזו והמציגות את ישראל כנוהגים לפי שתי תורות. עובדה זו משמשת לבבלי נקודת-מוצא להגבלת היקף תחולתו של איסור "לא תעשו אגודות" לשני בתי-דין בעיר אחת או לבית-דין אחד, שמחציתו פוסק ונוהג כבית שמאי, ומחציתו — כבית הלל.

לעומת זאת, אין הירושלמי מעלה כלל את איסור "לא תתגודדו" בזיקה למחלוקות הרבות שבין בית שמאי ובית הלל, כנראה משום שלדעת הירושלמי בית שמאי לא עשו כדבריהם. זוהי גם שיטת ר' יוחנן בירושלמי יבמות פ"א ה"ו, ג"ע"ב, קידושין פ"א ה"א, נח ע"ד: ר' הילא בשם ר' יוחנן (בקידושין הגירסה: ר' יוחנן בשם ר' ינאי): אלו (בית שמאי) ואלו (בית הלל) כהלכה היו עושים ("למעשה היו אלה ואלה מחמירים על עצמם לעשות כחבריהם, ולא פליגי אלא לדינא").<sup>22</sup>

גם ההבחנה של הבבלי, הקובעת כי בחילופי הדינים בין עיר אחת לחברתה או בין בית-דין אחד למשנהו אין משום "לא תתגודדו", לא היתה מקובלת ולא היתה ידועה לא לירושלמי, לא לריש לקיש ולא לר' יוחנן — וכל כולה מחידושיהם של אביי ורבא היא. ראיה לדבר, בירושלמי פסחים שם שואל ריש לקיש את ר' יוחנן על ההבדל שבין יהודה

18 לשון הרא"ש, יבמות פ"א, סי' ט.

19 ראה חידושי הריטב"א שם ד"ה תהא וד"ה א"ל ר' יוחנן, ותשובת הגאונים שברשב"א (לעיל הע' 13). הריטב"א דוחה את ההצעה הזאת: "חדא דהלכה רווחת היא בכל התלמוד". (לענ"ד אין הלכה זו של "לא תתגודדו" מצויה בפירוש במקום אחר בבבלי, אלא בסוגיית יבמות יג ע"ב בלבד). "ועוד היכי תיהוי סוגיא דלקמן דלא כר' יוחנן".

20 ופלא על הריטב"א (הע' 19), שלא העיר על הירושלמי, המוכיח, כי גם ר' יוחנן דריש "לא תתגודדו" — לא תעשו אגודות אגודות".

21 כך גם מסקנת הבבלי בדף טז ע"א: "שמע מינה עשו בית שמאי כדבריהם שמע מינה". ראיה שבית שמאי עשו כדבריהם, אפשר להביא ממעשה בהלל הזקן, שהביא עולתו לעזרה וסמך עליה, וחברו עליו תלמידי שמאי וכו' (תוספתא חגיגה פ"ב ה"א, ביצה כ ע"א ובמקבילות); ומר' טרפון שהיטה בקריאת שמע כדברי בית שמאי, "ואמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל" (ברכות א, ג). וראה גם שבת כא ע"ב: "שני זקנים היו בצידון, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כבית הלל; סוכה ג, ט ועוד.

22 ראה לעיל הע' 8. ועיין ירושלמי יבמות פ"ב ה"א, ובשיירי קרבן שם ד"ה אלא כבית שמאי.

והגליל לעניין תקיעות במלכיות: למה אין בזה משום "לא תתגודדו"? ואין ר' יוחנן משיב לו, שלפנינו חילוקי דינים בין שתי עיירות, ושמקומות מקומות שאני. מכאן, שלדעת הירושלמי והאמוראים הראשונים הנ"ל — בניגוד לדעת אביי ורבא בבבלי — גם בחילופי דינים שבין שני מקומות אפילו אם הם רחוקים זה מזה, קרינן ביה "לא תעשו אגודות אגודות", כדי שלא יהא נראה כאילו שתי תורות להם לישראל.

דומה, כי גם המקשה בבבלי שם מן הברייתא: "תא שמע במקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת, לעשות ברזל ("איזמל של מילה"); במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב"; ומן השמועה: "תא שמע דר' אבהו כי איקלע לאתריה דר' יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי איקלע לאתריה דר' יוחנן לא הוה מטלטל שרגא" (ולמה לא איקרי "לא תעשו אגודות אגודות") — גם האמורא המקשה הזה לא הכיר את הבחנתם של אביי ורבא. אף הוא סובר כאמוראי ארץ-ישראל, שאין להבדיל בין פלוגתא בבית-דין בעיר אחת לבין שני בתי-דין בשתי עיירות. בין כך ובין כך יש בהם, לדעתו, משום "לא תתגודדו". לולא זאת, דקארי לה מאי קארי לה: "אותו שהקשה קושיא זו מה עלתה על רוחו להקשות, וכי לא ידע ולא ראה, שאין הקושיא כלום",<sup>23</sup> שהרי בברייתא ובשמועה דר' אבהו מדובר בשני מקומות שונים זה מזה. ודוחק מאוד להניח, כדברי החכמים המאוחרים — "מסדר הגמרא" או "רבנן סבוראי"<sup>24</sup> — בבבלי שם, כי "משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי", או שהשואל מדר' אבהו לא לעניין "לא תתגודדו" שאל, אלא "ר' אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי".<sup>25</sup>

### ג. לא תעשו אגודות אגודות — נורמה הלכתית

נראה שהעתקת מדרש "לא תתגודדו" — לא תעשו אגודות אגודות" מעבר למדרש אגדה רגיל וקביעתו כנורמה הלכתית, המחייבת כל יחיד וכל ציבור בישראל, חלה במפנה הדורות שבין התנאים לאמוראים.

המגמות לגיבושה האחד של ההלכה, שגברו בסוף תקופת התנאים, הביאו לסידורן של משניות החכמים ועריכתן, לבירורם של ספקות בהלכה בבית-הוועד ולהכרעות במחלוקות חכמים. ברם בקובצי ההלכה שחברו, באו לידי ביטוי גם חילוקי-הדעות בפירוש המצוות ובפרטי דיניהן, ורבים מהם מובאים במקורות ההלכה בלא הכרעה. ראשוני האמוראים אמנם השתדלו לקבוע כללים לפסק ההלכה במחלוקות התנאים, ולהכריע בחילופים שבין

23 הליכות עולם, לר' ישועה הלוי, שער ב, פרק ראשון, ירושלים, תש"ך, עמ' 12.

24 עיין חידושי הריטב"א ד"ה תא שמע מדר' אבהו. נראה, כי הקושיות מתא שמע אינן מוסכות כלל על דברי אביי ו/או רבא, אלא על תחילת הסוגיה, שבה דנים ריש לקיש ור' יוחנן ב"לא תתגודדו", והן מהוות המשך לדיון ההוא. אגב, קושיות אלה ניתנות להיתר גם בדרך אחרת: התם (במקומו של ר' עקיבא) הרואה אומר ברזל הוא דלית ליה; או: התם (באתריה דר' יוחנן) שרגא הוא דלא איצטריך ליה. ראה תוספות ד"ה לא הוה, חידושי הרשב"א והריטב"א.

25 אך ראה ריטב"א שם, דלא תתגודדו לא שייך אלא בציבור, באגודות אגודות, כאשר אלו עושים כך ואלו עושים כך, אבל אדם אחד שחלוק באורח חייו ובנוהגו מן הרבים, איננו עושה שתי תורות, ואין בו משום לא תתגודדו. וראה תוספות רי"ד ד"ה תנן התם, כי "מהרבה חלוקות שנמצאו בין היהודים אין להקשות, שיש לומר לא היה עושה בצבור, אלא אחד מהם... ועל היחיד אין לחוש".

המקורות השונים; ורב היה חלקם של ר' יוחנן וריש לקיש בתחום זה.<sup>26</sup> אך מציאותן של הרבה משניות שאין להן הכרע, הדאיגה את החכמים, שעלול להתהוות מצב שבו "יהיו אלו עושים כדרך זה, ואלו כדרך זה, עד שיהיו נראים כאלו יש כאן שתי תורות".

כדי למנוע תופעה זו, וכדי ליצור אחידות בהלכה ובאורח-החיים של האומה, נאחזו החכמים, שפעלו בתקופת המעבר, גם בדרשה "לא תתגודדו" — לא תעשו אגודות אגודות". הם הרחיבו את משמעותה, החילו אותה על המחלוקות בהלכה, וקבעו אותה כקו מנחה, כעקרון הלכתי וכאיסור ממש<sup>27</sup> לשתי חבורות, לשתי עדות, שלא תהא אחת עושה כחכם פלוני והשנייה כחכם פלמוני, או לשני בתי-דין, שלא יהיו הללו מורים כחכם זה והללו כחכם אחר.

אך מקורות התנאים, שבהם השתקפו חופש ההוראה והגיוון באורחות-החיים, שהיו מקובלים בישראל בימים ראשונים, לא תאמו פרשנות הלכתית מחייבת זו של "לא תתגודדו" של ראשוני האמוראים. אכן, התלמודים התלבטו בשאלה זו. תחילה הפקיעו חילופים התלויים במנהג מן "לא תתגודדו". אולם הנחה זו לא פתרה את כל הקשיים. הירושלמי מביא מקורות, שבהם מפורשים חילופים בהלכה ובאורח-החיים בין מקומות אחדים, שואל מהם ומתרצם על-פי דרכו. אך הירושלמי מתעלם ואיננו מקשה מהמחלוקות

26 ר' יוחנן קבע כללים חשובים לפסיקת ההלכה התנאית. למשל: הלכה כסתם משנה (שבת מו ע"א), כל סתם משניות דרבנן עד שיפרש לו רבו (ירושלמי יבמות פ"ד ה"א), מחלוקת ואחר-כך סתם הלכה כסתם (יבמות מב ע"א), ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ר' יהודה ור' יוסף הלכה כר' יוסי, ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' שמעון (עירובין מו ע"ב) ועוד. על ריש לקיש כאחד מ"רבנן דסיומא", ראה: ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 191. גם שמואל הרבה לקבוע כללים; ראה: רע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים, תשל"ג, עמ' 420. ואף ר' יהושע בן לוי נהג לקבוע כללים בהלכה; ראה: עירובין מו ע"א, פב ע"ב ועוד.

27 מקושיית התלמוד ביבמות שם: "האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת"; ומתשובתו: "אם כן לימא קרא לא תגודדו... שמע מינה תרתי", נראה ש"לא תעשו אגודות" הוא איסור דאורייתא. השווה תוספות סוכה ט ע"א ד"ה מנין, ומועד קטן ח ע"ב ד"ה בחגך. לדעה זו נוטים דברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה פ"ב ה"ד: "ובכלל אזהרה זאת, שלא יהיו שני בתי דין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה... שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות". וכן יוצא מדברי הכסף משנה שם, שזה איסור דאורייתא אלא שאין לוקים עליו. גם מדברי התוספות ר"ד ליבמות שם ד"ה תנן התם: "וכיון דחיישינן ללא תתגודדו, אם עשו כחומריהן כדפרשי, עוברים בלאו" — אנו למדים, כי איסור זה מן התורה. אף המהר"ל מפראג בגור אריה לדברים יד, א, כתב כי דרשה גמורה היא. אכן חבל גדול של אחרונים נוקטים הדעה, כי איסור "לא תעשו אגודות" — דין תורה הוא. ביניהם: ר' יוסף תאומים (1727–1792), פרי מגדים, לשולחן ערוך אורח חיים, סי' תצג, ס"ק ו; ר' ישראל יעקב אלגזי (מגדולי ארץ-ישראל ורבה של ירושלים במאה השמונה-עשרה), ארעא דרבנן, סי' שמד; ר' חיים דוד חזן (מרבני ירושלים ורבה הראשי באמצע המאה החמש-עשרה), נדיב לב, חלק ב, דף צג ע"ד; ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב, 1817–1893) מוולוז'ין, העמק דבר לדברים יד, א, משיב דבר, סי' יז, ס"ק ה — ועוד רבים. וראה שדי חמד, כללים, מערכת ל, סע' עח וסע' עט ד"ה ובדבר. לעומת זאת הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה, מה, כתב על לא תתגודדו, לא תעשו אגודות: "וזה כמו דרש". אך שמא חזר בו מדברים אלה במשנה תורה הנ"ל. וראה מים חיים, לר' חזקיה די סילוה, שנדפס בסוף הרמב"ם, על אתר. גם המאירי בבית הבחירה ליבמות, מהדורת ר"ח אלבק, ניו-יורק, תש"ז, עמ' 68 כותב: "זו שאמרה תורה לא תתגודדו וכו' רמז יש בו, שלא לעשות אגודות". כיוצא בו כתב ר' אליהו מזרחי (ראש רבני טורקיה במאה השש-עשרה) בפירושו לדברים יד, א: "ואינו אלא דרש בעלמא". וכן דעת ר' משה מרגלית (נפטר 1781) בפירושו פני משה לירושלמי פסחים שם ד"ה א"ל בשעה, ור' חיים יוסף אזולאי (החיד"א, 1724–1806) ביעיר אוזן, מערכת ב, אות ח, ועוד.

בין החכמים במשנה, אשר בעקבותיהן יכלו להיווצר אגודות בישראל, משום שהירושלמי מניח, כי בעלי המחלוקות ותומכיהם לא עשו כדבריהם, אלא הלכו למעשה אחרי הרבים או אחרי המחמיר בהלכה שמקורה בתורה, ולקולא בהלכה, שהיא דרבנן. ואילו בבבלי פתרו אמוראים מבני הדור הרביעי את בעיית קיומן של מחלוקות בית שמאי ובית הלל ושל תנאים אחרים, על-ידי צמצום מרחיק לכת של איסור "לא תתגודדו" והגבלתו לבית-דין בעיר אחת.<sup>28</sup>

#### ד. הרחבת לא תתגודדו על חילוקים במנהגים

מפנה בהגדרת איסור "לא תתגודדו" חל בתקופה הבתרת-תלמודית. איסור עשיית אגודות אגודות הורחב והוחל גם על חילופים במנהגים. כך אפשר להסיק מדברי הרמב"ם בהלכות עכו"ם פי"ב הי"ד:

ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות.

כיוצא בו נאמר בספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה, מה:

והנה אמרו שבכלל זה האזהרה מחלוק דתי העיר במנהגם, וחלוק הקבוצים, ואמרו לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות.

בהתאם לזה פסק הרמב"ם בתשובותיו, מהדורת בלאו, חלק ב, סי' רסב (פריימן, סי' לג), שעל חילופים במנהגי תפילה בבית-הכנסת עוברים משום "לא תתגודדו", הרמב"ם נשאל שם: כיצד יש לנהוג בעיר שהיה מקובל בה לישב בקדושת יוצר, ובא לשם חכם שעומד בקדושת יוצר, ונמשכו אחריו מקצת מן ההמון לעמוד כמותו — האם יש להטריח את הציבור לעמוד בקדושת יוצר, או לאו, "וביחוד שיש בזה מחלוקת, בהיות מקצת האנשים יושבים ומקצתם עומדים, וכבר נאסרו עלינו, כגון אלו: 'לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות'". ועל זה השיב הרמב"ם:

העמידה בקדושת יוצר הוא מנהג בורים בלא ספק, ועמידת החכם בה הוא חטא גמור, לפי שאפילו הדברים, אשר תלוי בהם דבר אסור, אמרו בו אל ישנה אדם מפני המחלוקת, כל שכן בדבר שאין נתלה בו שום איסור בשום פנים, ועובר זה משום לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות.<sup>29</sup>

28 נראה שאין להקשות כלל מ"לא תתגודדו" על מחלוקת בית שמאי ובית הלל ועל מקורות התנאים, שהרי מחלוקות אלה הן מן הימים הראשונים, מלפני שנקבע "לא תתגודדו" כנורמה הלכתית לחילופים בדינים!

29 כיוצא בו בתשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' רסג (פריימן, סי' מו), דן הרמב"ם בעיר שהנהיגו בה לישב בשעת קריאת עשרת הדיברות בתורה, ובא לשם חכם שמנהגו לעמוד בעת קריאתם והחלו להימשך אחריו מאנשי העיר, "וכבר אמרו לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות". הרמב"ם פסק בהחלטיות, שבכל מקום שמנהגם לעמוד יש למנעם מזה. עיין שם.

ובתשובותיו, מהדורת בלאו, סי' שכט (פריימן, סי' קיא), מתריע הרמב"ם:

אבל אסור להם מענין אחר: משום לא תתגודדו, משום לא תעשו אגודות. אלא כך חייבים כל בית ישראל, הנקראים בשם יעקב, המחזיקים בדת משה ע"ה, להיות כל עדה וקהל מישראל אגודה אחת, ולא תהיה ביניהם מחלוקת בשום דבר בעולם. ואתם חכמים ונבונים ויודעים מה עונש המחלוקת וכמה רעות גורמות.

שיטה זו של הרמב"ם, המחיל את איסור "לא תתגודדו" גם על ציבור בעל מנהגים שונים, שהיא בניגוד לסוגיות שני התלמודים (ראה לעיל, סעיף ב),<sup>30</sup> נובעת מתפיסתו, שטעמו של האיסור "לא תתגודדו" — לא תעשו אגודות אגודות" הוא להרחיק מחלוקת מישראל,<sup>31</sup> ולא כדי שלא יהא נראה כאילו שתי תורות בישראל.<sup>32</sup> לפיכך אין בין איסור עשיית אגודות אגודות, שבאה לידי ביטוי במנהגים שונים, לבין איסור עשיית אגודות אגודות באיסורים ובדינים, ולא כלום. שהרי אלו כאלו כמה וכמה מחלוקות ורעות גורמות.

יתר על כן, עם חתימת התלמוד, חיבור ספרי הלכה וקביעת כללי ההוראה על-ידי הגאונים, הרי האגודות או האישים שעשו ושהורו בניגוד להכרעת ההלכה כעבריינים נחשבו, "ובלאו הכי לאו שפיר עבדי, דלאו כהלכתא היא כלל", ואין לקרוא על כגון זה "לא תתגודדו". מאידך גיסא, בחילופי מנהגים, שכל אחד סומך על מנהג אבותיו או על מנהג מקומו, וסובר כי מנהג טוב ונכון בידו ואין בלתו, יש לחשוש שמא יגיעו ל"מחלוקות גדולות". ועליהם יש להזהיר: "לא תתגודדו" — לא תעשו אגודות אגודות".

ולא זו בלבד, נראה כי גם החששות מפני השפעתה הגוברת של הקהילה הקראית במצרים במאה השתים-עשרה,<sup>33</sup> אשר הרמב"ם השתדל להורידה מגדולתה וממעמדה,<sup>34</sup> שימשו מניעים נכבדים בתורתו של הרמב"ם להדגיש את חשיבות ליכוד האומה ואחידותה באורחות-חייה והבלטתן כערך עליון לכל בית ישראל, "המחזיקים בדת משה ע"ה". עובדות אלה השפיעו על הרמב"ם לכלול גם חילופי מנהגים באיסור "לא תתגודדו".

30 ראה בינת אדם, לר' אברהם דנציג, בעל חכמת אדם, שער משפטי הארץ, נדפס בספר שערי צדק חכמת אדם, ירושלים, תשכ"ו. פרק יא, סע' כה, ס"ק ז: "ובאמת לא מצינו כזה בסוגיות הפוסקים דלישנא דגמרא משמע שהוא דבר פשוט, דבמנהג לא שייך לא תתגודדו... וכירושלמי פ' מקום שנהגו איתא להדיא תירוץ זה דבמנהג לא שייך לא תתגודדו".

31 הרמב"ם מביא נימוק זה בהלכות עכו"ם פי"ב הי"ד, אף-על-פי שאיננו מפורש בגמרא כיבמות דף יד. "וזהו כלל גדול בדברי רבנו (הרמב"ם), שכל מקום שהוא מבאר איזה טעם במצוה, בחבור משנה תורה, יש בו ענין של חידוש הנוגע להלכה" — משפט כהן להרא"ה קוק, עמ' רפב-רפג.

32 נימוק זה מובא, למשל, על-ידי רש"י ביבמות יג ע"ב ד"ה לא תעשו וד"ה א"ל התם, ועוד.

33 יש אומרים שבאותם הימים היתה הקהילה הקראית בקאהיר גדולה מהעדה הרבנית. ראה: גרץ-שפ"ר, חלק ד, עמ' 324; ח' טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, חלק א, עמ' 197. אולם השווה: אנקורי, *Karaites in Byzantium*, עמ' 162, הע' 293. על המינוח הקראית, עמדתו של הרמב"ם כלפיהם ומלחמתו כנגדם ראה: תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' רמב, רסג, רסה, שכ, שכט, שנא, תמט; רמב"ם, הלכות ממרים פ"ג ה"ה; פירוש המשניות להרמב"ם, לחולין א, ב. ועיין: רב צעיר, שם, שם ואילך; ש' בארון, היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל, חלק ו, עמ' 215; יוסף פאור הלוי, עיונים במשנה תורה, ירושלים, תשל"ח, עמ' 136, ועוד.

34 ראה: איגרת הרמב"ן לרבני צפון צרפת, כתבי הרמב"ן, כרך א, מהדורת שעוועל, עמ' שמא; איגרת קנאות, בקובץ אגרות הרמב"ם, ליפסיה, תרי"ט, עמ' 7: "מי הכה את הצדוקים אשר היו כגבורים חוסים? מי נתן ביתוסים לשוסים? הלא הרב (הרמב"ם) ז"ל, כי ה' עמו והוביש רוכבי הסוסים והוציא אדירים מחצר מלך מצרים, מפחדו יגורו ומשאתו חרדים, ורבים מעמי הארץ מתיידיים".

דומה, כי בגלל טעמים אלה גם הכריע הרמב"ם להלכה כדברי אב"י ביבמות יד ע"א, כי שני בתי-דין היושבים בעיר אחת אם הוראתם או נהגיהם שונים זה מזה, יש בזה משום "לא תתגודדו". קביעה זו היא בניגוד לדעת רבא, האומר כי בשני בתי-דין המורים זה שלא כזה, אף אם הם בעיר אחת, אין איסור "לא תתגודדו"; ורק כאשר חברי אותו בית-דין חלוקים בדעותיהם, ומחציתם פוסקים כדעה אחת והאחרים כדעה אחרת, יש משום "לא תתגודדו". הרמב"ם פסק כאן להלכה כאב"י בניגוד למקובל, שבמחלוקות אב"י ורבא ההלכה כרבא, חוץ מאשר ביע"ל קג"ם.

הנימוק לפסיקתו של הרמב"ם כאב"י הוא, כנראה, משום שלדעתו, כאמור, הטעם העיקרי לאיסור "לא תתגודדו" הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, וברור כי שני בתי-דין החלוקים בדעותיהם, אם שרויים במקום אחד,

אי אפשר להנצל מן המחלוקת, שהרי הצבור נגררים אחריהם, זה מיקל וזה מחמיר, זה פוטר וזה מחייב, זה מטמא וזה מטהר, והם פוסחים על שתי הסעיפים, ותרבה ביניהם השנאה והמחלוקת, וזה דבר הנראה לחוש בעין.<sup>35</sup>

גם הרי"ף, בהלכותיו בפרק א ביבמות, איננו מביא כלל את דברי התלמוד, המבחין בין מנהג לאיסור לעניין "לא תתגודדו", ומביא רק את דברי רבא: "כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין אחד בעיר אחת, פלג מורין כבית שמאי ופלג מורין כבית הלל, אך שני בתי דינים בעיר אחת לית לן בה". ייתכן אפוא, כי גם לדעת הרי"ף, כלדעת הרמב"ם, יש בחילופי מנהגים משום "לא תתגודדו". שהרי לפי מסקנת הבבלי, כי בשני מקומות אין משום "לא תתגודדו", אין מקום לשאלת ר' יוחנן "עד כאן לא שנית מקום שנהגו וכו'", ואין אנו זקוקים לתירוץ הגמרא "אמינא לך אנא איסורא... ואת אמרת לי מנהגא". לפיכך, ההבחנה שהועלתה בתחילת הסוגיה בין איסור למנהג, איננה הכרחית כלל ועיקר לפי מסקנת התלמוד, ומאחר שמציאותם של מנהגים שונים במקום אחד, זה ליד זה, מרבה מחלוקת בישראל, ביקשו הרי"ף, הרמב"ם ואחרים להחיל את איסור "לא תתגודדו" גם על חילופי מנהגים. לכן פירשו את סופה של הסוגיה, כמתעלמת וחוזרת בה מן ההבחנה בין איסור למנהג, והחילו את "לא תתגודדו" על שניהם כאחד.<sup>36</sup>

אף ר' משה מקוצי, מגדולי חכמי צרפת במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה, בסמ"ג, לאווין, סב, מצטט את לשון הרמב"ם בהלכות עכו"ם פי"ב הי"ד, ופוסק כמותו. וזוהי גם שיטתו של ר' ישעיה מטראני האחרון (ריא"ז), מחכמי איטליה בסוף המאה השלוש-עשרה, הכותב:

גם בזמן הזה יש ברוב המקומות מחלוקות בין החכמים ובין הגאונים, אסור להם

35 ראה שו"ת הרדב"ז, ללשונות הרמב"ם, סי' יא. לשאלה, כיצד פסק הרמב"ם כאב"י ולא כרבא, נאמרו כמה וכמה תירוצים. ראה, למשל, כסף משנה, הלכות עבודה זרה פי"ב הי"ד, שכתב ד"לא אמרו הלכה כרבא, אלא היכא דפליגי אליבא דנפשיה. אבל היכא דפליגי בסברה דאחריני לית לן האי כללא". ור' חיים דוד חזן, נדיב לב, חלק חושן משפט, סי' נ, דף צג ע"ד, ד"ה אמנם, כותב "דגם רבא לא קשרי ב' בתי דין בעיר אחת כי אם מדאורייתא, אבל אין הכי נמי מדבריהם אסור, ועל כן פסקו הרמב"ם והסמ"ג כרבא". אולם ראה: יד מלאכי, סי' קנט; לחם משנה, שם; פאת השולחן, סי' ג, ס"ק לא.

36 ראה: מעיל צדקה, לר' יונה לנדסופר (1678–1712, מחכמי התורה בפראג), ד"צ ירושלים, תשכ"ח, סי' נ, דף סה ע"ב; מגן אברהם, לשולחן ערוך אורח חיים, סי' תצג, ס"ק ו.

לבני העיר לחלק ולנהוג במנהג פשוט, קצתן כאחד וקצתן כאחד, אלא יעמדו על המנין, ויעשו כולם על פי הרוב.<sup>37,38</sup>

כיוצא בזה פוסק הרמ"א בשולחן ערוך, אורח חיים, סי' תצג, סע' ג: "ולא ינהגו כעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו". הנידון בשולחן ערוך שם הוא איסור תספורת בימי ספירת העומר. לאיסור זה אין מקור בתלמודים. הגאונים אמנם הורו לא לישא אשה בין פסח לעצרת,<sup>39</sup> ושלא לעשות מלאכה משקיעת החמה ועד שחרית בימי העומר,<sup>40</sup> אך איסור תספורת לא נזכר אף בדברי הגאונים. גם כאשר לאיסור נישואין ומלאכה הודגש שמנהגי אבלות המה, ולא משום איסור נגעו בה. מאחר שימים אלה הוגדרו כימי אבלות, נתפשט במשך הזמן המנהג, בחלק מן המקומות,<sup>41</sup> ולאחר מכן בכל המקומות, שלא להסתפר בהם. מנהגים שונים נפוצו כאשר לימי ספירת העומר האסורים בתספורת.<sup>42</sup> ברם, לכל הדעות, תספורת בימי ספירת העומר איננה איסורא מדינא, אלא מנהג הוא שפשט בדורות מאוחרים. ואף-על-פי-כן פוסק הרמ"א, שאין לקיים במקום אחד שני מנהגים שונים זה מזה, ושהמשנה מן המנהג הנקוט במקומו, עובר משום "לא תתגודדו"!

#### ה. ההתעצמות למען איחוד המנהגים במרכזים החדשים

אכן, המספר הרב של המנהגים הכלליים והמקומיים, שנתהוו בתקופה הבת-ר-תלמודית, וההבדלים במנהגים בין הקהילות, מיקדו את תשומת-לבם של החכמים לבעיות המתעוררות על-ידי הסתירות וההבדלים שבמנהגים השונים, ולהתמודדות שבין בעלי מנהגים שונים בהיפגשם אלה עם אלה במקום אחד. בו בזמן שההלכה התלמודית, אף זו

37 ראה שלטי הגבורים על הרי"ף סוף פרק א דיבמות. בעל מגן-אברהם, שם, שם, סובר כי מן הירושלמי בפסחים פ"א ה"ה מוכח, שגם במנהג יש איסור "לא תתגודדו". הירושלמי שם שואל: וירושלים לא מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בארבעה עשר היא? הירושלמי מניח אפוא, כי בירושלים לא עשו מלאכה בערב פסח גם לפני חצות, אף-על-פי שבמשנת פסחים ד, ה שנינו, שביהודה היו עושים מלאכה בערבי פסחים עד חצות. הנימוק הוא, לדברי התוספות בפסחים יד ע"א ד"ה שתי פרות, כדלקמן: "סברא היא לנהוג שם איסור, כיון שמתקבצים שם אף ממקומות שנהגו בהן איסור", ובעל מגן אברהם שם מסביר, כי אם הבאים לירושלים נהגו איסור מלאכה בערב פסח, ואנשי ירושלים ינהגו בו היתר, יעברו על לא תעשו אגודות אגודות. על-כן קבעו — לדער בעל מגן אברהם — כי אין עושים מלאכה בירושלים בערבי פסחים. ברם, נראה כי הירושלמי גופו ניתן להתפרש בדרכים אחרות. ואכמ"ל. אולם ראה קיצור פסקי הרא"ש ליבמות פ"א, ס"ק ט, ומה שכתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר, חלק א, סי' יז.

39 שערי תשובה, סי' רעח, ר' יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, חלק שני, הלכות ספירת העומר, מהדורת רי"ד במברגר, עמ' קט, הובאו באוצר הגאונים ליבמות, חלק התשובות, סי' שכה—שכח ובהערות שם.

40 אוצר הגאונים שם, סי' שכח. איסור זה יסודו, על-פי רב האי גאון, לזכר תלמידו ר' עקיבא, שמתו משקיעת החמה ואילך והיו העם בטלים ממלאכה.

41 ראה טור אורח חיים, סי' תצג: "ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר". וראה שו"ת הרדב"ז, חלק ב, סי' תרפז: "אני ראיתי כמה קהלות שלא נהגו מנהג זה כלל, ומסתפרים בכל שבוע כפי מנהגם לכב' השבת, וכיון שאין זה קבוע בכל ישראל וכו'. ועיין ב"ח לטור אורח חיים, שם: "בענין נישואין נהגו בכל המקומות איסור. אבל בתספורת יש מקומות שנהגו איסור, ויש מקומות שנהגו היתר. ועכשו נוהגים בכל המקומות שלא להסתפר".

42 ראה: שולחן ערוך אורח חיים, סי' תצג; אגרות משה, לר' משה פינשטיין, חלק אורח חיים, סי' קנט.

השנויה במחלוקת במקורותיה, מגעת להכרעה ולגיבוש בספרי הפוסקים המחייבים והמוסמכים, הולכים ומתרבים החילופים במנהגים וההתפלגויות באורח-החיים, אשר כולם מתקדשים בהילת מסורת אבות ותופסים מקום מרכזי בעולמם הפנימי של בני הדורות ההם. הבעיות שהתעוררו בגלל השוני שבמנהגים, החריפו עם תקופת הנדודים והגירושים בימי הביניים, שגברה ביותר במאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה. התמוטטותם של המרכזים היהודיים הישנים והקמתם של יישובים חדשים בארצות הסלאבים, באיטליה ובארצות האיסלאם, הפגישה יוצאי תרבויות שונות, בעלות מסורות התנהגות מגוונות. מפגש חי זה הביא מדי פעם לידי עימות חריף בין קבוצות התנהגות שונות, וערערה את החיים הדתיים והחברתיים של היישובים המתחדשים. אמנם, הכלל "מנהג אבותינו תורה" הנחה את בני העדות וגדוליהן, והללו ראו את עצמם מצווים על שמירת "קבלת הקדמונים". ברם, מעבר לזה, ליכוד הקהילה וגיבושה, בייחוד בכל הקשור בארגון החברה ובאורח-החיים הציבורי, בסדרי בית-הכנסת והתפילה וכדומה, היו ערך נעלה בחברה היהודית של ימי הביניים. ראשי הציבור שקדו על דבר זה בראותם בו יסוד-מוסד שבו מותנה קיומה התקין של הקהילה, וקראו על הפוגע באחדות העדה, כי מתכחש הוא ל"בנים אתם לה' אלהיכם — לא תתגודדו", ואף את מלכות שמים הוא קובע.

ההתעצמות הפנימית בקהילות חידדה ביותר את המודעות ואת הרגישות לסכנות הצפויות מהתפלגויות פנימיות ומעשיית אגודות אגודות. רבות הן התשובות מן המאה השש-עשרה ואילך, שבהן נידונות, מתוך התייחסות לאיסור "לא תתגודדו", בעיות ארגון הפנימי של הקהילות המעורבות ודרכי ההתנהגות של קבוצות אנשים או של יחידים, העוברים ממקום מגוריהם למקומות אחרים, שמנהגיהם שונים ממסורות אבותיהם. מגמות סותרות אלו באו לידי ביטוי בדיונים שבמקורות. מצד אחד, התנגדות לכל סטייה מהוראות הקהל וממנהגיו ורתיעה מפני כל פילוג בעדה, אשר יכולה להיגרם אפילו על-ידי שינוי נוסח תפילה מן הנוסח המקובל במקום, התנגדות שהביאה לעתים גם למניעת הקמת מניין שני או בית-כנסת נוסף.<sup>43</sup> ומצד אחר, ההכרה שאי-אפשר להתעלם ממצאותן של חטיבות מיוחדות, בעלות מסורות חברתיות ודתיות משלהן, ביישובים המתחדשים, וההכרח לאפשר להן להמשיך במסורותיהן כדי למנוע את פרישתן המוחלטת מן העיר. הנה, למשל, כותב ר' משה אלשיך, מחכמי צפת (1508–1600 לערך), בתשובותיו, סי' נט (ירושלים, תשל"ה, עמ' קכט):

האמת כי טוב להטות אחרי הסובר, כי כל הקהלות שבבתי כנסת העיר כקהל אחד. כי רבים חללים תפיל המחלוקת, הנמשכת מתחת יד סברת הפרד כל בית כנסת ובית כנסת מרוב הקהלות בעיר אחת.

שתי קהילות או שני בתי-כנסת בעיר אחת אינם יכולים אפוא להיחלק בנוהגיהם, כי "ודאי דלכל מילי חשובים כאחד", "ולא שאני לן בין קהל אחד בכל העיר ובין קהלות רבות, דבכל גוונא אזלינן בתר רובא, כאלו הוו כולהו קהל אחד". מהר"ם אלשיך צועד כאן בעקבות הרמב"ם והסמ"ג, האומרים ששני בתי-דין בעיר אחת, זה נוהג מנהג זה וזה נוהג מנהג זה, יש בזה משום "לא תתגודדו". כך גם שינויים בין בתי-כנסת וכן בין קהלים יש בהם משום "לא תתגודדו".

43 ראה: י' כץ, מסורת ומשבר, עמ' 185–186; ומאמרו בתוך ציון, לה (תשל"ל), עמ' 58–59.



שיטה זו נוקטים כמה מגדולי התורה במאה השש־עשרה; למשל: ר' משה מטרנאני (המבי"ט), מחכמי צפת, רבו של ר"מ אלשיך, כותב בתשובותיו, חלק ג, סי' עז ו־קפא, כי "ג' או ד' בתי כנסת בעיר אחת יכולים רוב מנין ורוב בנין לכופ את המיעוט, אפילו הם קהל אחר, שיקבלו עליהם הסכמת רוב הקהלות". זוהי גם דעתו של ר' יוסף לב (המהריב"ל, 1500–1580 לערך), מגדולי חכמי התורה בטורקיה. וזה לשונו בתשובותיו, חלק ב, סי' עב (ירושלים, תש"ך, עמ' קעט):

ואפילו בשאלוניקי, דכל איש ואיש מדבר כלשון עמו, וכשבאו מן הגרושים כל לשון ולשון קבעו קהל בפני עצמו, ואין יוצא ואין בא מקהל לקהל, וכל קהל וקהל מפרנסים עניי לשונם, וכל קהל וקהל נכתבו בפנקס המלך לבדו, דהוא נראה כל קהל כעיר בפני עצמה, אפילו הכי נוהגים שרוב הקהלות כופים לקהל אחד להכרעתם.<sup>44</sup>

לעומת זאת סובר ר' דוד הכהן (הרד"ך, נפטר 1530), מגדולי הדור אשר שימש ברכנות בקהילות יוון וקורפו, "שאין בני קהל אחד כפופים לבני קהל אחר, גם כי בני הקהילות האחרות רבים".

קהל בענין זה כעיר בפני עצמו, שאין בני העיר כפופים לבני עיר אחרת, ואין בני קהל אחד כפופים לבני קהל אחר, דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון הווי להו כשני בתי דינין בעיר אחת, וקיימא לן כרבא דהיכא דאיכא שני בתי דינין בעיר אחת, אלו נוהגים לאיסור ואלו נוהגים להיתר, ואין כאן משום לא תתגודדו (תשובות הרד"ך, בית יא, ד"צ ירושלים, תשכ"ח, דף לא סע"ד).

דעה זו, שכל קהל וקהל הוא כעיר בפני עצמה, ואין בחילופים שביניהם משום "לא תתגודדו", מקובלת על חכמים רבים, כך כותב ר' שמעון בן צמח (הרשב"ץ), מחכמי ספרד ואלג'יר (1361–1444), בתשב"ץ, חלק ג, סי' קעט; ר' יוסף קארו (1488–1575), בעל השולחן ערוך, בשו"ת אבקת רוכל, סי' לב; ר' שמואל די מדינה (1506–1589), מגדולי המשיבים ומורי ההלכה בקהילות טורקיה ושאלוניקי, בשו"ת המהרשד"ם, אורח חיים סי' כו, יורה דעה סי' מ, מב, קנג, אבן העזר סי' טו ואחרים.<sup>45</sup>

כמה מחכמי התורה במאה השש־עשרה מוסיפים, כי דין זה, שכל קהל הוא כעיר בפני עצמה, חל רק אם לכל קהל יש חכם ומרביץ תורה, מורה בבית־דינו; אבל קהל נפרד, שאין בו בעלי תורה ומומחים, מתחבר עם חברו, ויש בשינויים שביניהם משום "לא תתגודדו".<sup>46</sup> המשא־ומתן ונימוקיהם של החכמים החולקים בשאלה זו, מעוגנים בהגדרות שונות של

44 אולם עיין שו"ת מהריב"ל, חלק ג, סי' יד.

45 ראה גם שו"ת הרא"ם לר' אליהו מזרחי, חלק א, סי' נז; ר' יצחק בר' שמואל אדרבי (מחכמי שאלוניקי, נפטר 1577), דברי ריבות, סי' קסב ועוד. — יזכר לטוב הרב י' פצ'ניק ז"ל, מן המכון לאחזור מידע — מערכת השו"ת באוניברסיטת בר־אילן, אשר בעזרתו איתרתי חלק נכבד מן המקורות.

46 ראה: שו"ת ר' בנימין זאב (מחכמי התורה ביוון במאה השש־עשרה), חלק ב, סי' שג; משפטי שמואל, לר' שמואל קלעי, חתנו של ר' בנימין זאב, סי' כה. ועיין ים של שלמה למהרש"ל, יבמות פ"א, סוף סי' י: "חלק מן הקהלה אם יש להם ישיבה ובית דין בפני עצמו עושים כדרכא ואין חוששין". אולם עיין עזרת כהן להראי"ה קוק, סי' קג, כי "בעיר אחת בה מצויים אשכנזים וספרדים, אפילו אם רק רב אחד משמש לאשכנזים ולספרדים, כיוון שלשניהם בית אב של גדולי עולם הרי הם שני בתי דין בעיר אחת. ואם לכל עדה קהלה ובית מדרש לית כאן בית מיחוש ללא תתגודדו". אשר לשינויים בין ספרדים ואשכנזים, ראה גם: פנים מאירות, לר' מאיר אייזנשטאט (1670–1744, מגדולי חכמי אוסטריה), חלק ב, סי' קלג.

המושגים ההלכתיים ובראיות מן המקורות התלמודיים. ברם, ביסודם מונחות גישות שונות למבנה החברה היהודית במרכזים החדשים ולמגמות ההתפצלות לתאים חברתיים מצומצמים, והכרעותיהם של החכמים הללו מושפעות במידה רבה מעמדתם כלפי הבעיות הקונקרטיות, שהתעוררו ושהעסיקו את החכמים במקומותיהם.

# ו. לא תתגודדו בנוהגי תפילה בדורות האחרונים

אשר להבדלים בין ציבור לציבור, שמקורם בחרמים, בהסכמות ובתקנות, שהציבור קיבל (או לא קיבל) על עצמו, נטו רובם הגדול של החכמים להתחשב בייחודיותו של כל קהל, ולהפקיע במקרים אלה דין "לא תתגודדו". אולם בחילופים בעלי זיקה לנוהגי בית-הכנסת ולנוסח התפילה, שבכוחם לעורר מדנים ודברי ריבות בתוככי "מקדש מעט" — ובייחוד בין מתפללי מקום תפילה אחד — החילו החכמים את איסור "לא תתגודדו", כדי להרחיק את המחלוקות ואת הקטטות מבית-הכנסת ולשמור על אחידותה של התפילה וסדרה. ואכן, הדיונים ב"לא תתגודדו" במאות האחרונות עוסקים בעיקר בבעיות שהתעוררו בעניין סדרי התפילה ונוהגי בית-הכנסת, שהרי מסורות אבות שהיו רווחות בעניינים אלה נתקדשו בקדושה יתירה, וסטיות מהן נראו בעיני בני הדורות כהתכחשות לעיקרי תורה. נביא בעניין זה שתידוגמאות.

הדוגמה הראשונה: ר' דוד אבן זימרא (1479–1573), ראש חכמי מצרים, דן במקומות אחדים בחילופים בסדרי תפילה, ומעלה בזיקה אליהם את איסור "לא תתגודדו", לא רק כאשר השינויים הם בין מתפללי בית-כנסת אחד, אלא גם כאשר החילופים קיימים בין בני קהילות שונות.

הרדב"ז בשו"ת, חלק ג, סי' תעד, מונה את המנהגים שרווחו באופן קריאת שמע בציבור. יש מקומות שבהם נהג כל הציבור לקרוא את שמע ביחד בקול-רם "מלה במלה בלא קדימה ואחור", "כדי לעורר את המחשבה", ויש מקומות שבהם נהגו שכל אחד מן הקהל קורא אותה בלחש,<sup>47</sup> ובקצת מקומות היה שליח-הציבור אומרה בקול-רם והציבור חוזר אחריו בלחש. לשיטת הרדב"ז, "המנהג הוא שיאמרו כולם עם הש"ץ מלה במלה", אך גם אין להתנגד, לדעתו, למנהגים שלפיהם הכל אומרים את שמע בלחש. ברם, אם "מקצתם קורים בקול רם עם הש"ץ, ומקצתם בלחש מקדימים לציבור", לדעת הרדב"ז "איכא משום לא תתגודדו".

כיוצא בו דן הרדב"ז בנוהג של האמירה הכפולה של תפילת שמונה-עשרה בבית-הכנסת: אמירתה בלחש על-ידי הציבור, ולאחר-מכן חזרתה בקול-רם בקדושה ובברכת כוהנים על-ידי שליח-הציבור. אכן, ההלכה הראשונה היא, כי לאחר שסיים הקהל את תפילתו חוזר החזן על התפילה, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוון למה שהחזן אומר, ויוצא בו.<sup>48</sup> אולם הרמב"ם ביטל את חזרת הש"ץ בשבתות ובמועדים, לדעתו, הוא "אבוד זמן" לכל ו"בלבול גדול לכל מי שהוא בקי". "כי בעת חזרת הש"ץ התפילה, כל העם מחזירים פניהם, ובלתי מקשיבים לקולו, זולתי מדברים בשיחה בטלה, ודברי התול ושחוק.

47 ראה שולחן ערוך אורח חיים, סי' סא, ס"ק כו.

48 ראה: משנת ראש השנה סוף פרק ד: בבבלי שם לד ע"ב, לה ע"א; טור, שולחן ערוך אורח חיים, ראש סי' קכד.

וזה חלול השם יתברך הוא".<sup>49</sup> הרמב"ם הנהיג אפוא, שבשבתות ובמועדים "לא יתפללו הציבור בלחש, רק יתחיל מתחלתה ועד סופה בנחת, והציבור שותקים ושומעים אל דבריו, ויקדישו במקום הקדושה והכהנים יפרשו כפיהם".<sup>50</sup>

והנה, הרדב"ז נשאל בשו"ת, חלק ד, סי' אלף עט (ה) וסי' אלף קסה (צד), על המנהג "בזה המלכות (מצרים), שלא להתפלל תפלה בלחש, אלא כולם תפלה אחת הציבור ושלוחם", והספרדים שבמצרים, בניגוד למסתערים, רצו להחזיר את דין הגמרא לקדמותו.<sup>51</sup> תשובת הרדב"ז היא, כי "אם אפשר לחזור לדין הגמרא שיתפללו שתי תפלות בלא מחלוקות כן ראוי לעשות, אבל אם אי אפשר לבטלם אלא על ידי מחלוקת, שב ואל תעשה". הרדב"ז מנמק את עמדתו, שהיא בניגוד לשיטת הרמב"ם, בין היתר, בזה שבזמנו של הרמב"ם "הכל היו נוהגים כמנהגו, וליכא משום אגודות אגודות, אבל עתה בזמננו, שיש כמה קהלות של ספרדים ומעריבים ואסקליאה וכולם מתפללים כדין הגמרא, איקרי כאן לא תתגודדו, לפיכך ראוי שכולם יתפללו כדין הגמרא".

כן דן הרדב"ז בשו"ת, חלק ג, סי' תקלב, בשאלת אמירת פיוטים בקדושה דשמונה-עשרה של יום הכיפורים. מקצת חכמים ביטלו אמירת פיוטים-קדושות אלה ביום הכיפורים בקבעם, כי בשלוש הברכות הראשונות של שמונה-עשרה אין להוסיף דבר, כדברי רב יהודה בברכות לד ע"א: "לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלוש ראשונות ולא בשלוש אחרונות, אלא באמצעיות". אך הרדב"ז מגיב על כך וכותב, כי "לא יפה עשו אותם שביטלו דבר קדוש כזה, ואין שומעין להם". בין הנימוקים שלא לבטל מנהג אבות זה, "ואם בטלוהו אינו מבוטל", הוא מציין: "כי יש בזה משום לא תתגודדו, לא תעשו אגודות, שהרי שאר קהלות נוהגים כמו שכתוב במחזורים בלא גרעון ותוספת".

ברם, דומה שרוב החכמים לא הרחיקו לכת כרדב"ז, להשתמש באיסור "לא תתגודדו" גם כלפי הבדלים באמירת קדושות בתפילה, וכלפי מנהגים שונים באופני התפילה בקהילות שונות. לדידם — ותפיסה זו התבססה בדורות אחרונים — איסור "לא תתגודדו" הוחל על עניינים הנוגעים לנוסח התפילה, אם החילופים הם בבית-כנסת אחד. ר' ישראל משקלוב (1770–1839), מתלמידיו המובהקים של הגר"א מווילנא, שעלה לארץ-ישראל בשנת תק"ע, דן בדינם של המתפללים בנוסח אשכנז בבואם לתפילה בבית-כנסת של ספרדים, וכן להיפך: האם עליהם להתפלל כמנהג בית-הכנסת הספרדי, או שחייבים הם להקפיד על תפילתם בנוסח אשכנז? הוא פוסק בספרו פאת השולחן, סי' ג, סע' יד, כי "בני אדם יחידים אשכנזים כשמתפללים בבתי כנסת של הספרדים וכן להיפך, אסור לשנות מנוסח תפילת הציבור". אמנם כרגיל חייב כל אחד להקפיד שלא לשנות נוסח אבותיו בתפילה,<sup>52</sup> ואין להחליף נוסח אשכנז בנוסח ספרד. אלא שיחיד מצווה לנהוג

49 תשובות הרמב"ם, מהדורת פריימן, סי' לו, עמ' 37, וסי' לח; מהדורת בלאו, חלק ב, סי' רצא.

50 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, חלק ב, סי' רנו, עמ' 470; מהדורת פריימן, סי' לה, עמ' 32. אולם עיין תשובות הרמב"ם, בלאו, סי' רכא; פריימן, סי' לז.

51 ראה שו"ת הרדב"ז, ח"ד, סי' אלף קסה: "וכן היה המנהג (שהש"ץ מתפלל תפילה אחת בקול רם) בכל המלכות בעיר הקודש ועזה. צפת ודמשק וחאלב, וטענו כנגדם כיון שבכל הקהלות הנזכרות היה מנהגם כך וחזרו לדין הגמרא, שגם קהל מצרים יחזרו גם הם ויתפללו שתי תפלות אחת בלחש ואחת בקול רם".

52 בעל פאת השולחן למד איסור שינוי נוסח התפילה, מלבד מן הכתוב "אל תטש תורת אמך", גם מן הירושלמי בעירובין פ"ג ה"ט: "ר' יוסי משלח כתיב להון אע"פ שכתבו לכם סדרי מועדות, אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש", המפורש בהגהות מימוניות לרמב"ם, סדר תפילות השנה, אות ה, שהכוונה לתפילות, כלומר אף-על-פי שכתבו לכם סדר תפילות המועדים אל תשנו ממנהג התפילות שהנהיגו אבותיכם. ר' ישראל משקלוב מניח שלענין בעל הגהות מימוניות היתה גירסה ישנה בירושלמי, ומסתייע

כמנהג הציבור בבית־הכנסת שבו הוא מתפלל, ואסור לו לשנות מנוסחם.<sup>53</sup> וכל המתפלל בציבור, שלא כנוסח המקובל על הציבור, עובר משום "לא תתגודדו". "וזה פשוט, דפלג עבדין בבית שמאי ופלג עבדין בבית הלל ודאי הוי לא תתגודדו" (שם, שם, ס"ק לב).<sup>54</sup> עמדה דומה נוקט ר' שלמה קלוגר (1775–1869), מגדולי התורה בזמנו, בשו"ת האלף לך שלמה, סי' מד. הוא קובע, כי "להתפלל באותו בית כנסת זה כך וזה כך ודאי דשייך ביה לא תתגודדו", "ולכך נראה דמותרין בני ליטא להתפלל כמנהגם, אך בפני עצמם, ובמקום שמתפללים בנוסח [ספרד] ילכו אחר הרוב".<sup>55</sup>

שונה היא דעתו של ר' נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין, 1817–1893). בשו"ת משיב דבר, סי' יז, הוא כותב, כי יש להבחין בין תפילות בלחש לתפילות הנאמרות בקול־רם. התפילות שבלחש יכולות להיאמר על־ידי כל אדם כמנהג אבותיו בכל בית־כנסת, ואין עליו לשנות מהנוסח המקובל אצלו אף כשמתפלל בבית־כנסת שנוסחו אחר, "דבתפלה בלחש אסור לשנות מהנוסח שנהגו מכבר, ולכו"ע לית כאן משום לא תתגודדו להרמב"ם, משום שאין כאן מחלוקת".<sup>56</sup> ואילו התפילות הנאמרות בקול־רם, כגון הקדושות וכדומה, יש לאמרן כמנהג בית־הכנסת שהוא מתפלל בו, כדי להימנע ממחלוקת. וכל המשנה עובר, לדעת הרמב"ם והרמ"א הנ"ל, משום "לא תתגודדו".<sup>57</sup>

במגן אברהם לשולחן ערוך אורח חיים, ראש סי' סח. אולם בעל הגהות מימוניות מביא את הנוסח שלפנינו בירושלמי: "אע"פ ששלחנו לכם סדר המועדות", והוא רק מוסיף: "פירוש בתפילות" וכו'. לפי זה בעל הגהות מימוניות מפרש כך את הירושלמי, ולא שגרס גירסה אחרת.

53 שלא כדעת ר' שמואל די מדינה (המהרשד"ם, 1506–1589) בשו"ת, אורח חיים, סי' לה, הכותב, "שלא די שאין לגנות לאותם העוזבים סדר שאר מנהגי התפילות ותופסים סדר תפילות ספרד, אלא יש לשבח להם, כי מי יודע אולי קדמונים אם היו רואים סדר ספרד היו עושין כן". ולכן לדעתו, "טוב ויפה להנהיג המנהג ההוא לאחוז בסדר מנהג ספרד". אולם ראה: שואל ומשיב תליתאה, לר' יוסף שאול הלוי נתנזון (1810–1885), חלק א, סי' רמז, שכתב כנגד המהרשד"ם, ש"הוא היה ספרדי וחביב עליו נוסח הספרדים... ויש בזה משום אל תטוש תורת אמך, והרבה יש לדבר בזה, אבל כשם שמצוה לומר... ועל כן אל יניח נוסח אשכנז". וראה: שמש צדקה, לר' שמשון מורפורגו (1681–1740), מגדולי רבני איטליה), אורח חיים, סוף סי' ד, הכותב, ש"אף אם יבוא אליהו ויאמר לנו שנשנה ממנהגנו אנחנו (=בתפילות) אין שומעין לו".

54 ברם, אם בית־כנסת אשכנזי מצוי בין בתי־כנסת ספרדיים — מתפללים בו בנוסח האשכנזים, כי זה נחשב כשני בתי־דין בעיר אחת. "וכן היו נוהגים מימי קדם רבותינו, גאוני וחסידים ק"ק אשכנזים בירושלים" — פאת השולחן, שם. — וראה גם ספר ארחות חיים, שאילתות, המכונה "כתר ראש", שחובר על־ידי ר' אשר הכהן, ובו מסורות מפי ר' חיים מוולוז'ין על הגר"א מוילנא, סע' לז, שלדעת הגאון מוילנא "התפילה והנוסחאות וההנהגות, הדין לילך אחר הרוב, ואין לשנות ממנהגם (א) משום לא תתגודדו (ב) מפירוד המנהג נעשה פירוד לבבות. וכן צוה לתלמידו הר' יעקב מנאהווארדוק".

55 ועיין שו"ת חת"ם סופר, חושן משפט, בהשמטות, סי' קפח. גם מדבריו נראה שאם במניין אחד הרוב והמיעוט חלוקים בתפילתם, יש בזה משום "לא תתגודדו". וראה שו"ת האלף לך שלמה, לר' שלמה קלוגר, סי' מז: "אם בבתי הכנסת שבעיר ארון הקדש מצוי בכתל מזרח. ובאו אנשים לבנות בית כנסת חדש ולהעמיד את ארון הקודש בכותל דרום, חלילה לעשות כן, ואף בדעבד אסור", ויש בזה, לדעתו, לאו ד"לא תתגודדו", עיין שם. וכן כתב ר' שמואל שמלקע טאובש (רבה של יאסי במאה התשע־עשרה), שאלת שלום, מהדורה קמא, סי' לז, דיש בזה משום לא תתגודדו.

56 עיין שיבת ציון, לר' שמואל לנדא (בנו של בעל נודע ביהודה; נפטר 1834), סי' ה.

57 עיין במשיב דבר, בסוף התשובה ד"ה ולהך דינא. אולם עיין שו"ת חת"ם סופר, אורח חיים, סי' טו (התשובה השנייה מכין שתי התשובות המסומנות תשובה טו), המעיד כי רבותיו, ר' פנחס הורביץ, בעל ההפלאה (1730–1805) ור' נתן הכהן אדלר (1741–1800), עברו לפני התיבה בנוסח ספרד בסידור האר"י, וכל הציבור בבית־הכנסת התפלל בנוסח אשכנז.

בדומה לזה כתב אחד מגדולי דורנו, ר' משה פיינשטיין, באגרות משה, אורח חיים, חלק ג, נוא"יארק, תשל"ג, סי' פט:

ואם הוא ממקום שאין אומרים וידוי ושלש עשרה מדות קודם נפילת אפיים, ונזדמן לו להתפלל במקום שאומרים וידוי ושלש עשרה מדות, ודאי צריך גם כן לומר וידוי ושלש עשרה מדות כמנהגם, שאסור לשנות מנהג בית הכנסת שמתפלל בו, כדתנן בפסחים דף נ: ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, וגם בכל מקום מהנוסח, שאפשר להכיר שאינו עושה כמנהג המקום מוכרח לנהוג כמנהגם, וגם אולי איכא משום לא תתגודדו.<sup>58</sup>

וכך מסכם הרב בן-ציון חי עוזיאל, הראשון-לציון והרב הראשי לארץ-ישראל בשנים תרצ"ג-תשט"ו, את תשובתו במשפטי עוזיאל, חלק ג, חושן משפט, חלק ענינים כלליים, סי' א, עמ' רכח:

שכל חלוקי מנהגים בתפלות, מעשי המצוות והוראות חלוקות בענינים ציבוריים, שנעשים בפומבי בבית כנסת אחד הם בכלל אזהרת לאו דלא תתגודדו. וקרוב הדבר לומר שזהו בגדר מצוה הבאה בעברה... ואדרבא מצוה עלינו לקיים ולהבליט בכל מצבינו ועבודתנו לצור ישענו אחדות עם ישראל ותורתו שבה תתפאר עמו.<sup>59</sup>

הדוגמה השנייה: במקורות נידונית השאלה בדבר דינם של הנוהגים שלא להניח תפילין בחול המועד, בבואם להתפלל בבית-כנסת שבו נהוג להניח תפילין גם בחול המועד. חילופי מנהגים ומחלוקת בדבר הנחת תפילין בחול המועד מצינו כבר אצל הראשונים. בעל הלכות גדולות, הגאון,<sup>60</sup> הראב"ד והרשב"א<sup>61</sup> סבורים, שאין להניח תפילין בחול

58 אולם עיין בסוכה ג, ט. "והיכן היו מנענעים (כלולב)? בהודו לה' תחילה וסוף, וכאנא ה' הושיעה נא, דברי בית הלל. ובית שמאי אומרים אף באנא ה' הצליחה נא. אמר רבי עקיבא: צופה הייתי ברכן גמליאל וברבי יהושע, שכל העם היו מנענעים את לולביהן, והן לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא". ולכאורה הרי יש במנהגם של רבן גמליאל ורבי יהושע משום "לא תתגודדו"? אלא, כפי שהעירותי כבר לעיל בהע' 28, משנה זו, כמקורות תנאיים אחרים, נשנתה לפני שנקבע "לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות", כנורמה הלכתית וכאיסור לחילופים בדברי הלכה ומנהג. וראה משפט כהן, להראי"ה קוק, סי' קכה, עמ' רפא, שכתב שאין הנענוע אלא הידור בעלמא, ובחילופים הקשורים בהידור אין משום לא תתגודדו. ודו"ק.

59 מאידך גיסא, מגמה שלא להחיל איסור "לא תתגודדו" בחילופים שבין אשכנזים לספרדים ושבין קבוצות התנהגות שונות בשאלות הנוגעות לנוסח התפילות וכדומה, בולטת בכמה מספרי האחרונים. ראה: ובחרת בחיים, לר' שלמה קלוגר, בודפשט, תרצ"ד, סי' כד; עזרת כהן, להראי"ה קוק, סי' קג (לעיל הע' 46); יביע אומר, להרב עובדיה יוסף, חלק ו, סי' י, ס"ק ד; אגרות משה, אבן העזר סי' נט, אורח חיים סי' כג. ייתכן שהדבר תלוי בעובדת ריכוזם של בני מדינות רבות בערים הגדולות, בייחוד בארצות-הברית, ועמדות משתנות להפגת מתחים בימי קיבוץ גלויות בארץ ישראל.

60 עיין: הלכות גדולות, מהדורת ר"ע הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב, עמ' 482; רב ששנא גאון בשערי תשובה, סי' רסו; ספר העיטור, מהדורת ר"מ יונה, חלק ב, עמ' 120, בשם גאון ובשער החדש שם, אות כה. וראה אוצר הגאונים לעירובין, חלק התשובות, סי' קצב, קצג ובהערות שם.

61 ראה תשובות ופסקים להראב"ד, מהדורת ר"י קאפח, ירושלים, תשכ"ד, סי' קכא: "וחולו של מועד פטור מן התפילין מפני שהם ימי אות כימים טובים, ואם ירצה להניח יניח ולא יברך". שו"ת הרשב"א, חלק א, סי' תרצ: "אין מניחים בהם תפילין, שגם הם אות שהרי חולו של מועד אסור בכל מלאכה שאינה מלאכת האבד... וכן אנו נוהגים". ועיין מדרש הנעלם לשיר השירים א, ב על הפסוק "לריח שמניך

המועד; ואילו חכמי אשכנז<sup>62</sup> נוקטים דעה, שיש להניח תפילין בחול המועד, ואף לברך עליהן, ויש אומרים<sup>63</sup> שמניחים אותם בלא ברכה.

בשולחן ערוך, אורח חיים, סי' לא, סע' ב, נפסקה ההלכה, כי אסור להניח תפילין בחול המועד. אך הרמ"א מעיר שם: "יש אומרים שחול המועד חייב בתפילין. וכן נוהגים בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם בבית הכנסת". והב"ח לטור, אורח חיים, סי' לא, מסכם: "ולענין הלכה נהרא נהרא ופשטיה. אנן במלכותנו נוהגים להניחם ולברך עליהם כמהר"ם וכרא"ש. ובני ספרד נהגו שלא להניחם". אולם לדברי בעל ערוך השולחן, ר' יחיאל מיכל אפשטיין (1829–1908), בחלק אורח חיים, סי' לא, סע' ד: "עכשו רבו גם בין האשכנזים שלא להניחם", "ובכל ארץ ישראל נהגו שלא להניח תפילין בחול המועד".<sup>64</sup>

בעקבות אלה כתבו האחרונים, כי אם בבית-כנסת אחד מקצת מן המתפללים מניחים תפילין ומקצתם אינם מניחים, עוברים משום "לא תתגודדו".<sup>65</sup> ומי שאיננו מניח תפילין בחול המועד, שמתפלל בבית-מדרש שבו מניחים תפילין, גם הוא חייב להניחם. שהרי בית-כנסת אחד עדיף מבית-דין אחד, ואם פלג מורין כן ופלג מורין כן, ודאי יש בזה משום "לא תתגודדו".<sup>66</sup>

כיוצא בו דנים הראשונים בחובת הנחת תפילין בתשעה באב. ואילו האחרונים מעלים בזיקה לזה את איסור "לא תתגודדו".

"הלכה למעשה בשתי ישיבות שמניחים תפילין בתשעה באב" — כך כותבים הגאונים.<sup>67</sup> וכן סוברים הרמב"ן (תורת האדם, מהדורת שעוועל, עמ' רנז) והרא"ש (בפסקיו לתענית פרק ד, סי' לז) דחייב אדם בתפילין בתשעה באב.<sup>68</sup>

טובים". והשווה שו"ת הרדב"ז, חלק ד, סי' אלף פב (ח) הכותב: "וכיון שהיא פלוגתא, דברי הקבלה יכריחו, ואתה אל תניח". אגב, גם לפי דעת הגר"א, ראה באורי הגר"א לשולחן ערוך שם, אין להניח תפילין בחול המועד.

62 עיין: תוספות עירובין צו ע"א, ד"ה ימים; מנחות לו ע"ב ד"ה יצאו, "וכן עמא דבר"; מהר"ם בר' ברוך, תשובות פסקים ומנהגים, מהדורת רי"ז כהנא, חלק ראשון, עמ' רפח, סי' תצד; שו"ת הרא"ש, כלל כג, ט, והלכות תפילין, סי' טז; טור אורח חיים, סי' לא, ובבית יוסף ובב"ח שם; שו"ת המהרש"ל, סי' צח; שלטי הגבורים על הרי"ף למועד קטן פרק ג, מהדורת פרדס, דף יא ע"א, ס"ק ב, בשם ר' ישעיה דטראני. השווה שבלי הלקט, סי' רע, שמסתפק אם יש להניח תפילין בחול המועד.

63 כך בסמ"ק ובספר התרומה. ראה מהר"ם בר' ברוך, שם.

64 ראה את המקורות שהובאו אצל י' גליס, מנהגי ארץ-ישראל, עמ' טז, הע' יג. ועיין י' כץ, "תפילין של חול המועד — חלוקי דעות ומחלוקות צבוריות בהשפעת הקבלה", הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 102 ואילך.

65 עיין: ארצות החיים, על שולחן ערוך אורח חיים, למלבי"ם (1809–1879), חלק ב, סי' לא, ס"ק טז; השיב משה, לר' משה טייטלבוים (1759–1841), יורה דעה, סי' לא; משנה ברורה, לשולחן ערוך אורח חיים, סי' לא, ס"ק ח, ועוד. וראה שדי חמד, מערכת חול המועד, אות יד.

66 ראה שמש צדקה, לר' שמעון מורפורגו (מחכמי איטליה במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה), סי' ד, טו, עמ' כז ע"ג סוף ד"ה ברם ורע"ד בד"ה אין ספק, ורבני איטליה הסכימו לדבריו. דבריהם נדפסו שם, דפוס ונציה, 1743, עמ' כו–כח; "הא למדת דשלמים וכן רבים נקטי בהאי דינא דקמן דאיכא משום לא תתגודדו אם יהיו בבית הכנסת אחד מקצת מניחים ומקצת אין מניחים".

67 כך מובא בשם רב ששנא גאון בשערי תשובה, סי' קנה, רסו; ובשם גאון בספר העיטור, הלכות תפילין, מהדורת ר"מ יונה, דף פ ע"ד, ובשם רב האי גאון בשבלי הלקט, סי' רע. וכן בהלכות גדולות, חלק ראשון הלכות תפילין, ירושלים תשל"ב עמ' 482. אולם השווה: ראב"ד, תשובות ופסקים, מהדורת ר"י קאפח, סי' קכא; ספר האשכול, מהדורת אלבק, חלק ב, עמ' 183.

68 וכן: אור זרוע, חלק ב, סי' תלט, בשם ר"י בעל התוספות.

אולם הרמב"ם בהלכות תעניות פ"ה ה"א, כותב: "ומקצת החכמים נוהגים שלא להניח בו [בתשעה באב] תפילין של ראש". אף מהר"ם מרוטנבורג קובע, דבתשעה באב אין להניח תפילין כמו ביום ראשון דאבל. וכן היה מנהג אשכנז.<sup>69</sup> ובשולחן ערוך, אורח חיים, סי' תקנד, סע' א, הכריע ר' יוסף קארו: "נוהגים שלא להניח תפילין בתשעה באב שחרית... ובמנחה מניחים צצית ותפילין ומברכים עליהם".

אף-על-פי-כן, מנהג כמה קהילות להניח תפילין בתשעה באב בשחרית. וכן נוהגים הספרדים בארץ-ישראל, וכן הוא מנהג ירושלים קדום להניח תפילין בשחרית בבית-הכנסת כמנהג כל יום. נמצאות עדויות בידינו לכך לימיו של הנגיד ר' יצחק הכהן שולאל (נפטר 1524) ולימים שלאחריו עד ימינו.<sup>70</sup>

והתעוררה השאלה: מה דינו של אדם, שכדרכו איננו מניח תפילין בתשעה באב, שנזדמן לו להתפלל בתשעה באב בבית-כנסת שמניחים בו תפילין — האם עליו להניח כמנהג אנשי המקום או לאו? ר' יהודה עייאש, מגדולי הרבנים באלג'יריה במאה השמונה-עשרה, פסק במטה יהודה, ליוורנו, תקמ"ג, ד"צ ירושלים תשל"א, סי' תקנה, כי עליו להניח תפילין כמנהג המקום שבו הוא מתפלל, אפילו הוא יחיד, כדי שלא יעבור על "לא תתגודדו", שאיסורו דאורייתא.<sup>71</sup>

הדיונים בספרות הרבנית במאות השנים האחרונות בשאלת "לא תתגודדו" נסבו, כאמור, ברובם הגדול על-אודות שינויים במנהגות, ובייחוד במנהגות שיש להם זיקה לעבודת ה' הפומבית. כי התגודדויות בנוהגי תפילה ובסדרי בית-הכנסת, שיסודם במסורת אבות וטבועים בחותם כיתתי, סיכנו את שלומה ואת אחדותה של הקהילה, ועוררו חששות להתפלגותה לאגודות, יותר מאשר חילופים בענייני איסור והיתר, המסורים לחכמי ההלכה, ואשר פסקם במקרים של חילוקי-דעות נקבע על-ידי גדולי תורה ורבנים, שבסמכותם ובכוחם לפסוק ולהכריע בניהול.<sup>72</sup>

\*

ראינו אפוא, כי הכתוב "לא תתגודדו" — אשר ביאורו: לא תעשו שריטות בבשרכם, כבמקבילה בירמיה טז, ו ועוד — נתפרש על-ידי התנאים מלשון "גדוד", ונדרש כנגד ההתגודדויות, ההתפלגויות הכיתתיות, אשר פשו בישראל בסמוך לחורבן ולאחריו, כדברי ר' יוחנן בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ה: "לא גלו ישראל עד שנעשו עשרים וארבעה כיתות של מינים". ברם, מגמת גיבושה והאחדתה של ההלכה בסוף תקופת התנאים, והיעד להנחילה לעם כמשנה ברורה וכתורה אחת, קצובה וחתוכה — הניעה את החכמים, שחיו במפנה דורות התנאים והאמוראים, להעניק תוקף הלכתי מחייב לדרשה "לא תתגודדו" —

69 ראה: תשובות פסקים ומנהגים, מהדורת רי"ז כהנא, עמ' פד; מרדכי לתענית, סי' תרלז; פסקי הרא"ש לתענית הנ"ל; טור אורח חיים, סי' תקנה, ובבית יוסף שם.

70 ראה: ר"י טיקוצ'ינסקי, ספר ארץ ישראל, הלכות תשעה באב, עמ' 70; ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סי' לב, ס"ק ד; י' גליס, מנהגי ארץ-ישראל, עמ' קנח, הע' יג.

71 אף הוא כרבים אחרים (ראה לעיל הע' 27), סובר שאיסור לא תעשו אגודות אגודות — דאורייתא הוא.

72 וראה גם: משנת חכמים, לר' יוסף הוכגלרט (1740–1807), על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, לעמברג, 1790, סי' נט, דף קכד ע"ד; חיי אריה, לר' חיים אריה הורוויץ (רבה של קראקא במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה), סי' ט, דף טו סע"א — שכתבו מנימוק נוסף, כי שינוי במנהג גרוע משינוי בדין וסברא גדולה היא וכו'. עיין שם.

לא תעשו אגודות אגודות", ולהחיל איסור זה על חילופים בדינים ובמצוות בין קבוצות ואישים שונים בישראל. פרשנות מחודשת זו, שהיתה תולדה של צורכי השעה, לא תאמה את מקורות התנאים, המשקפים את חירות ההוראה והעדר הכרעה חד־משמעית; והאמוראים השתדלו לפשר ביניהם, תוך העלאת הבחנות חדשות להגדרת האיסור "לא תתגודדו".

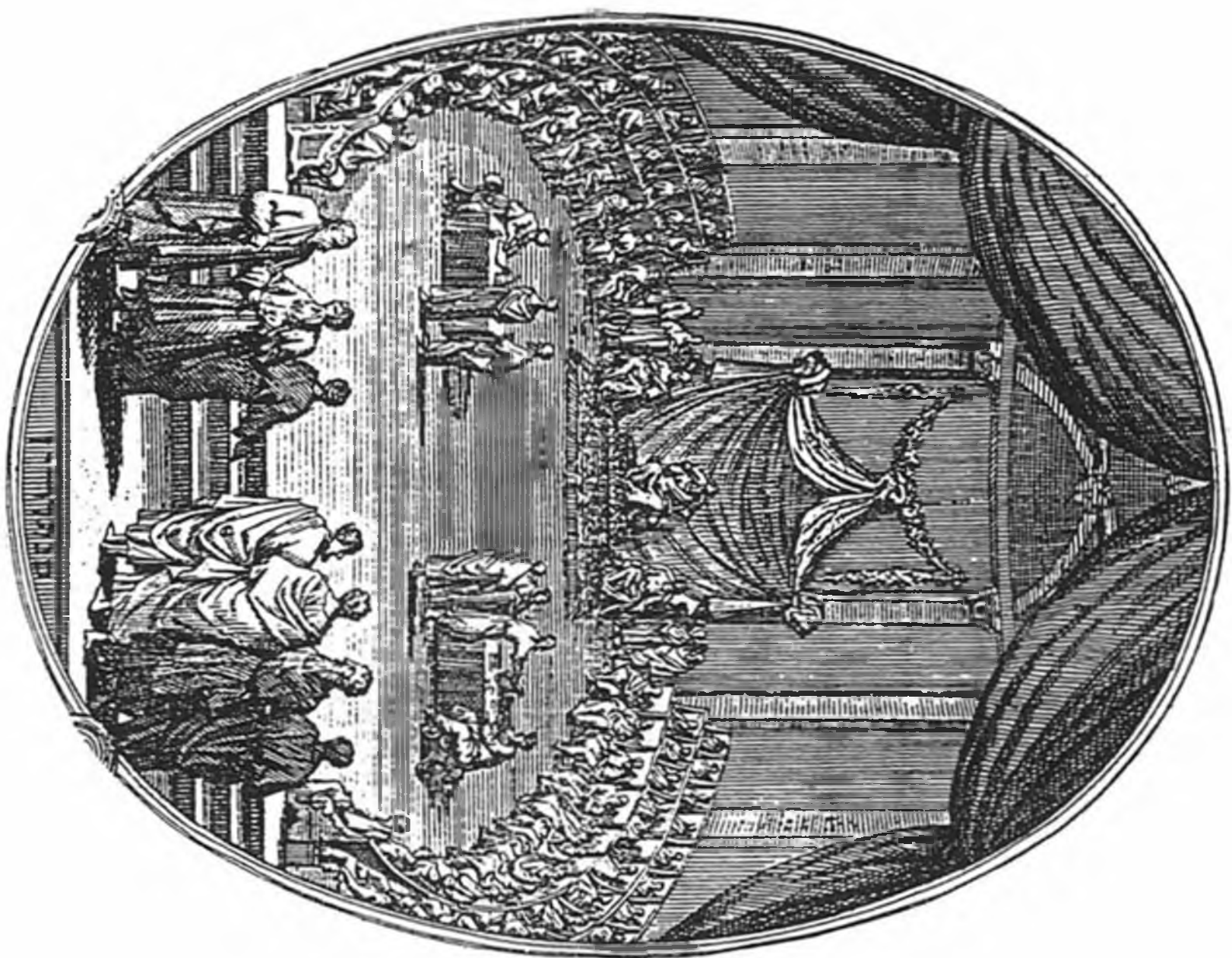
התפתחות נוספת בהיקף פרשנותו של "לא תתגודדו" חלה בתקופה הבתר־תלמודית, והיא העתקת והרחבת האיסור של "לא תעשו אגודות אגודות" לחילופים ולשינויים בתחום המנהגות. בתקופה זו גדל, התפשט, התעצם והתגוון המנהג, ותפס מקום מרכזי בתודעתו ובאורח־חיו של האדם מישראל. ב־בזמן שתהליך הקודיפיקאציה של ההלכה הביא להכרעתם של חילוקי־הדעות בהלכה ולצמצומם, רבו גם רבו גוני־קשת ההתנהגות של קהילות ישראל למוצאן ולאזוריהן. המפגשים החיים בין בני קהילות, המייצגים מנהגים שונים ומשתנים, שהלכו ותכפו בתקופות נדודים והגירה, הביאו לידי עימות בין בני עדות שונות וערערו מבפנים את חיי החברה היהודית. החכמים השתמשו מעתה בסאנקציה של איסור "לא תתגודדו" נגד חילופים במנהגות, מתוך מטרה למנוע מחלוקות ודברי ריבות בקהילות הוותיקות ובמרכזים המתהווים.

אופני פרשנות החכמים של "לא תתגודדו", הושפעו אפוא במידה ניכרת מצורכי השעה המשתנים ומההתמודדויות הרוחניות והקיומיות של החברה היהודית במשך הדורות.





## דינמיות בשדה ההלכה



## “אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל.... שמע להם”

כוחם וסמכותם של חכמים בכל הנוגע לתחומי חוק ומשפט, מעוגנים, כידוע, בפרשת שופטים שבספר דברים (יז, ח–יג). שם נאמר: “ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום שהוא אשר יבחר ה’, ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. על פי הדבר אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך — תעשה, לא תסור מן הדרך אשר יגידו לך ימין ושמאל” (י–יא). ציווי זה, לשמור ולעשות ככל אשר יורו החכמים, חוזר כאן ארבע פעמים, והוא משמש יסוד להצהרתו של הרמב”ם בהלכות ממרים פ”א ה”א:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל... וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולהשען עליהן.

הענקת סמכות מרפית זו לחכמי ישראל הובעה בצורה נמרצת גם על-ידי הרמב”ן בפירושו על התורה, דברים יז, יא; וכן בהשגותיו לספר המצוות לרמב”ם, שורש ראשון:

וחתך לנו יתעלה הדין (=גזר עלינו הקב”ה) שנשמע לבית הדין הגדול בכל מה שיאמרו לנו... כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה.

לפי זה, הפרשנות הבלעדית, האקסלוסיבית, לדברי התורה בתחום החוק והמשפט נמסרה לחכמי ישראל. פרשנותם היא המחייבת כל אדם מישראל, ותקפה כדברי תורה ממש.

יתר על כן, ספרי דברים, קנד, עמ’ 207, על הפסוק “לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל”, כותב:

אפילו מראין בעיניך על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין — שמע להם.

בעל ספר החינוך מטעים את דברי הספרי ומסבירם:

וטוב לסבול טעות אחת, ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטובה תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חורבן הדת וחילוק לב העם והפסד האומה לגמרי. ומפני ענינים אלה נמסרה כוונת התורה אל חכמי ישראל (תצו; מהדורת שעוועל, תקח).<sup>1</sup>

1 אולם עיין רמב”ן בפירושו על התורה שם שם, יא: “וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח ה’ על משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן

לעומת האמור בספרי מובאת ברייתא בירושלמי הוריות פ"א ה"א, מה ע"ד:

דתני: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם, תלמוד לומר ללכת ימין ושמאל, שיאמרו לך על ימין שהוא ימין, ועל שמאל שהוא שמאל.

דומה שלפנינו מחלוקת בין הספרי לבין הברייתא שבירושלמי. ואכן כך סבורים אחדים ממפרשי הירושלמי.<sup>2</sup> אולם כמה מחכמי התורה כבר עמדו על הקושי להגדיר "ימין ושמאל", והעירו שאין להתייחס אל ה"ימין", אל האמת, כאל דבר מוחלט, כאל מושג בעל משמעות אחת ויחידה. לפי זה, ייתכן שאין לראות ב"ימין ושמאל" הנזכרים בספרי אותם "ימין ושמאל" הנזכרים בברייתא שבירושלמי.

#### א. האמת ממש והאמת להוראה

ר' משה פיינשטיין, שהיה מגדולי התורה והפוסקים בדורנו (1892–1986), מתנצל בהקדמתו לספרו אגרות משה, אורח חיים, חלק א (ניו-יורק, תשי"ט), ומסנגר על עצמו ועל חכמי הדורות האחרונים על שעוסקים בהוראה, בהלכה למעשה, אף-על-פי שהיו צריכים להימנע מזה, שמא לא יכוונו בהוראתם לאמיתות הדין. הוא כותב, שיש להבחין בין "האמת להוראה" לבין "האמת ממש". ה"אמת ממש" היא האמת כפי שהיא גלויה כלפי הקב"ה, וה"אמת להוראה" היא האמת שהחכם מגיע אליה לאחר שבירר את ההלכה מתוך עיון מעמיק בש"ס ובפוסקים "כפי כוחו, בכבוד ראש וביראה מהשם יתברך". וכך הוא כותב:

האמת להוראה, שמחויב החכם להורות, וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כוחו, אף שהאמת ממש ("האמת האמיתי" אשר "גליא כלפי שמים") אינה כן.<sup>3</sup>

#### ב. האמת של השכל האנושי והאמת של השכלים הנבדלים

בדומה לזה כותב ר' אריה ליב ב"ר יוסף הכהן (גאליציה 1745–1813) בהקדמתו לספרו קצות החושן. בהקדמתו הוא מביע את חרדתו: מי יודע אם חידושי התורה שהוא מחדש בספרו אכן קולעים לאמתה של תורה, ואם לאו — הרי אוי לנו מעלבונה של תורה. והוא מצטדק:

המכשול". אברבנאל בפירושו על התורה לדברים, שם, ד"ה ואומר, באר גם את דברי רש"י, שם, שם, בדומה לדעת הרמב"ן: "רצה בזה שמה שאמרו ז"ל בספרי אפילו יאמרו על ימין שהוא שמאל וכו', שהוא כפי מחשבת השואל ודעתו, לא כפי האמת עצמו כי ימין הסנהדרין הוא תמיד ימין, והשמאל הוא תמיד שמאל".

2 ראה, למשל, מראה הפנים, שם, ד"ה מתניתא כגון שמעון בן עזאי.

3 "וזהו ענין כל מחלוקות רבותינו הראשונים והאחרונים, שזה אוסר וזה מתיר, שכל זמן שלא נפסק כחד, יכול כל אחד להורות במקומו כמו שסובר, אף שהדין האמיתי הוא רק כאחד מהם, ושני החכמים מקבלים שכר על הוראתם. ומטעם זה מצינו הרבה חילוקים גם באיסורים חמורים... ושניהם הם דברי אלקים חיים, אף שהאמת האמיתי גליא כלפי שמיא שהוא רק כאחד מהם" — בהמשך ההקדמה שם.

לא ניתנה התורה למלאכי השרת, אלא אל האדם ניתנה, אשר לו השכל האנושי... גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים.

כלומר, העובדה שהקב"ה נתן את התורה לבני-אדם, ולא למלאכי מרום, מוכיחה שהקב"ה מסר לחכמים את הסמכות ואת הכוח לחדש חידושים ולהכריע בהלכה על-פי השכל האנושי, גם אם אין זו האמת השמיימית, האמת של "השכלים הנבדלים". והוא חוזר ומדגיש:

הקב"ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת השכל האנושי, אף על פי שאינו אמת, ואם כן המחדשו הוא חידוש גמור, רק שיהיה אמת בהכרעת השכל.

דבריו של בעל קצות החושן מיוסדים על דרשות הר"ן (רבנו נסים בן ראובן גירונדי, 1290–1380), שבהן הוא דן, בין היתר, בתנור של עכנאי, שבו חלקו החכמים על ר' אליעזר הגדול, אף-על-פי שמן השמים הכריעו כדברי ר' אליעזר (בבא מציעא נט ע"ב); ובמחלוקת שבין הקב"ה לישיבה של מעלה בשאלה אם ספק בהרת טהורה או טמאה, ואשר רבה בר נחמני נתבקש עם פטירתו לחוות דעתו עליה (שם פו ע"א).<sup>4</sup> הר"ן שואל "שאלה עצומה": הרי "ראו כולם שר' אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם", וכן הרי נוכחו לדעת שהקב"ה מטהר ספק בהרת (אם בהרת קדמה לשער לבן או שער לבן קדם לבהרת) — איך מלאם לבם של החכמים לעשות מעשה כהסכמתם לטמא בתנור של עכנאי ולהכריע שספק בהרת טמא? על זה משיב הר"ן:

כי עם היותם יודעים שספק טהור על דרך האמת, היו אומרים טמא, שמאחר שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, היה מן הראוי שיהיה טמא, אף על פי שהוא הפך מן האמת, שכן מחייב השכל האנושי (הדרוש השביעי מדרשות הר"ן, מהדורת אריה ל' פלדמן, ירושלים, תשל"ז, עמ' קיד).

הר"ן חוזר ומדגיש את הדבר במקומות אחדים. "כי באמת לא היו משימים שום פקפוק במה שהשיגו מהשם יתברך, שהיה מטהר" (הדרוש החמישי, נוסח ב, עמ' פו), אולם "היו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרים, כיוון ששכלם חייב לטמא... ואשר יסכימו הם, הוא אשר צוהו ה'" (שם, עמ' פד).

לפי זה יש להבין את הפיסקה "אפילו מראין בעיניך על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין" כדלהלן: אפילו אם החכמים אומרים לך על ה"אמת ממש", האמת השמיימית, כפי שהיא גלויה קמי שמייא, שהוא שמאל, שאין זה לפי הבנת ופירוש חכמי התורה, ושאין לנהוג לפיו; או שהם מראים לך על השמאל, על ה"אמת להוראה", על הכרעת השכל האנושי, שהחכם הגיע אליה אחרי עיונו לפי כוחו (אף-על-פי שאינו אמת), שהוא ימין, שזו ההלכה המחייבת את בני-האדם — שמע להם, לחכמים.

4 ראה דרשות הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים, תשל"ד, הדרוש השביעי, עמ' קיב ואילך; הדרוש השלישי, עמ' מד ואילך; הדרוש החמישי, נוסח ב, עמ' פד ואילך; הדרוש האחד-עשר, עמ' קצח ואילך. ועיין גם ספר החינוך, תצו, מהדורת שעוועל, תקח.

## ג. המשפט הכולל והעניין הפרטי

גישה אחרת להגדרת "ימין ושמאל" מצויה אצל ר' יצחק עראמה (ספרד המאה ה-15) בספרו עקדת יצחק.

בפרשת יתרו, שער מג,<sup>5</sup> מבחין ר"י עראמה בין "הצדק הנימוסי", "המשפט הכולל", "שהוא על הרוב — צודק "בכלליו" מצד אחד; לבין "העניין הפרטי", "האמת הפרטית", "שיבא הצורך לצאת מהצדק ההוא הכולל לסבה מן הסבות שהמניח עצמו, אילו היה אז נמצא, לא היה דן אותו לפי הנימוס הכוללי" מצד שני. כלומר, הוא מבחין בין ההלכה הכללית, העקרונית, כפי שהיא מופיעה במקרא ובספרות התנאים והאמוראים, והנראית לנו כ"ימין", כ"אמת", לבין ההלכה שיש לנקוט במקרה הפרטי, המסוים, העומד לנגד עיני הדיין. כאשר בוחנים את המקרה הפרטי, עולים שיקולים נוספים ונתונים חדשים, המחייבים לפעמים לסטות מן ההלכה העקרונית ולהסיק מסקנה שונה, או אף מסקנה מנוגדת. דבר זה מצטייר כאילו הפכנו את ה"ימין" ל"שמאל".

לעתים ניצבת לפני השופט דילמה: אם ישפוט לפי "האמת הפרטית", מתוך התחשבות בתנאים המיוחדים של המקרה המסוים, יעוול ויעוות את "המשפט הכולל", את העקרונות ההלכתיים; ואם ישפוט לפי "המשפט הכולל", יעוול את "האמת הפרטית". על זה אומר ר"י עראמה: כתוב בתורה "כי יפלא ממך דבר למשפט... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'... לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"; כלומר,

כשיתברר להם שאינם מסכימים השרשים הכוללים אל הענינים הנדונים ויפלא בעיניהם לדונו בהם או חוץ להם. כי אז יהיה הדין ההוא נדון עפ"י בית-דין הגדול, כי הוא נותן בידם רשות גמורה... לדון וליסר ולהעניש כדין ושלא כדין.

כדין, היינו בהתאם לאופיו המיוחד של המקרה הפרטי, "הדין החלקי" אף-על-פי שזה שלא כדין, שלא בהתאם לעקרונות הכלליים. במלים אחרות: בידם הרשות להפוך את הימין לשמאל ואת השמאל לימין, לפי צורך הנסיבות והזמן.<sup>6</sup>

על חכמים-שופטים אלה, היודעים מתי להימנע מלהחיל את העקרון הכללי על המקרה הפרטי, אמרו חז"ל: "כל הדין דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה שמים וארץ" (שבת י ע"א). ובעל העקדה מוסיף ומזהיר:

אמנם הדיינים הדנים תמיד לפי ההנחות הכוללות, עם (=אף-על-פי) שהם דנים דין אמת, הנה הם מחריבי עולם, וכמו שאמרו (ב"מ ל ע"ב) לא חרבה ירושלים אלא מפני שדנו בה דין אמת.

כלומר, הם דנו לפי האמת הכוללת, ולא היישירו, ולא התאימו אותה לפי צורך השעה.<sup>7</sup>

5 הפנה את תשומת לבי למקור זה ד"ר משה ווייס הי"ו.

6 כיוצא בו כותב אברכנאל בפירושו לתורה, שם (לעיל הערה 1) "... עם היות המשפטים הכוללים ההם צדיקים וישרים בעצמם, כבר יקרה שיבוא הדבר באופן שהמשפט הכולל לא יישירו ולא יצדק עליו... וכמו שא"ר ז"ל בפרק אלו מציאות: "לא חרבה ירושלים אלא מפני שדנו בה דין תורה", רוצה לומר כפי האמת הכולל, ולא היו מיישרים אותו כפי השעה... כי הש"י נתן בידם רשות ויכולת ליישר את הנימוס התורני ולתקנו כפי מה שיראה בעיניהם בענין החלקי ההוא". עיי"ש.

7 השווה לזה את דברי ר' יושע ולק כץ בדרישה לטור חושן משפט, סי' א', ס"ק ב: "שכונתם במ"ש דין אמת לאמתו, ר"ל שדן לפי המקום והזמן בענין שיהא לאמתו ולאפוקי שלא יפסק תמיד דין תורה

"ועליהם אמר המשורר: לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, ימוטו כל מוסדי ארץ (תהלים פב, ה). והיא הכת היותר מזקת בכל כתות הדיינים המקולקלים!"

\*

לשם המחשת דברי בעל ספר העקדה, נביא שלוש דוגמאות: אחת מן התלמוד, השנייה מתורתם של ראשונים, והשלישית מתשובה של אחרון, מגאון בן דורנו.

א. בכתובות כז ע"ב ובבא מציעא לט ע"ב מסופר:

מרי בר איסק אתא ליה אחא מבי חזואי. אמר ליה: פלוג לי. אמר ליה: לא ידענא לך. אתא לקמיה דרב חסדא. אמר ליה: שפיר קאמר לך, שנאמר ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו (בראשית מב, ח), מלמד שיצא בלא חתימת זקן, ובא בחתימת זקן, א"ל: זיל אייתי סהדי, דאחזה את. אמר ליה: אית לי סהדי, ודחלי מיניה, דגברא אלימא הוא. אמר ליה לדידיה: זיל אנת אייתי סהדי דלאו אחוך הוא. אמר ליה: דינא הכי, המוציא מחברו עליו הראיה? אמר ליה: הכי דיינינא לך ולכל אלימי דחברך!

הרמב"ם בהלכות עדות פ"ג ה"ב, מביא את דברי רב חסדא להלכה:

כל מי שיש לו ראיה בעדים, מטפל בעדים עד שיביאם לבית-דין. ואם ידעו בית-דין שבעל דינו אלם, וטען התובע שהעדים מתפחדים מבעל דינו שיבואו ויעידו לו, הרי בית-דין כופין את בעל-דינו שיביא הוא העדים, וכן כל כיוצא בדברים אלו דנין בהם לאלם.<sup>8</sup>

דומה שהסיפור, ההלכה שבו, הכרעתו של רב חסדא ופסקו של הרמב"ם ממחישים ומאירים את דבריו של בעל העקדה.

ב. דוגמה מדין מומר לעניין ייבום וחליצה. אשה שנפלה לייבום לפני גיס מומר — האם היא זקוקה לו וחייבת בייבום, בחליצה, או לאו?

בעיית המומרים — מהם ברצון ומהם באונס — הטרידה מאוד את חכמי ישראל בימי הביניים. מומרים לא היו תופעה נדירה באותם הימים. והם גרמו בעיות הלכתיות רבות, המשתקפות בספרות השו"ת. בין היתר התעוררה השאלה: מה דינן של נשים שנפלו לייבום לפני אחים מומרים? פעמים רבות נעלם המומר, ולא נודע היכן הוא. ואף אם היה ידוע מקום הימצאו, על-פי-רוב סירב לחלוץ ליבמתו, והיה חשש לעיגונה.<sup>9</sup>

לפי ההלכה המקובלת, דין מומר כישראל גמור לכל דבר. הוא עומד בקדושתו לענייני אישות: קידושיו קידושין. וגטו גט (יבמות מז ע"ב). לפי זה, שומרת יבם שנפלה לפני מומר חייבת בחליצה.

ממש, כי לפעמים שצריך הדין לפסוק לפנים משורת הדין לפי הזמן והענין... ועל זה נאמר לא תסור מכל הדרכים אשר יורוך ימין ושמאל, שדרשו חז"ל אפילו אומרים לך על ימין שמאל" וכו'. עי"ש.

8 וכן נפסק בטור חושן משפט, סי' כח, ובשולחן ערוך חו"מ, סי' כח, ס"ק ה. ועיין בתוספות בכתובות שם ד"ה אמר ליה, ובבא מציעא ד"ה זיל את, בשיטה מקובצת לכתובות ולבבא מציעא שם, בכסף משנה לרמב"ם שם, ובנושאי כליהם של הטור והשולחן ערוך שם.

9 ראה, למשל, שו"ת מהר"ם בר' ברוך, דפוס פראג, סי' תתרכב: "שומרת יבם, והוא משומד להכעיס ואדוק לעבודה זרה ממש, והיבמה נפלה לפניו... ורצתה לתת לו הון רב כדי לחלוץ לה, ולא אבה לקחת כלל... והיא יושבה כך עגונה ימים ושנים". ועוד דוגמאות כאלה.

והנה, בימי הביניים חל מפנה בעניין זה. רב נחשון גאון, ראש ישיבת סורא במאה התשיעית, וגאונים אחרים סבורים, כי אם היבם היה כבר מומר בשעה שהאשה נתקדשה לאחיו, אין האלמנה זקוקה לא לייבום ולא לחליצה.<sup>10</sup> הנימוק להלכה זו מיוסד על הכתוב בתורה: "כי ישבו אחים יחדו, ומת אחד מהם... יבמה יבא עליה" (דברים כה, ה). הגאון מדויק ודורש: "אחים יחדו — שיש להם אחוה בשעת נשואין", "והאי לאו אחיו הוא". כלומר, אין המומר נקרא אח, ולכן אין דיני הייבום, הנובעים מישות האחוה, חלים על המומר. לדברים אלה מוסיף הסבר ר' ישראל איסרלין (המאה החמש-עשרה), בעל תרומת הדשן (בסימן רכג) הרי התורה "דרכיה דרכי נועם", ואין אפשר לחייב את היבמה להינשא למומר? עלינו אפוא להשוות, להקיש, ישיבת אחים להדדי; "מה 'מת אחד' ביהדות, אף 'יבמה יבא עליה' ביהדות". והוא מוסיף: "וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ומתקני מילתא דאתי לידי תקלה?... הרי איכא למיחש לעיגון". כלומר, לא ייתכן שהתורה תחייב את האשה להינשא ליבם מומר. ומכיון שכל המקדש אשה על דעת חכמים הוא מקדש, היינו חלותם של הקידושין מותנית בהסכמת החכמים לקידושין, לכן אם מתברר שהאשה נופלת לייבום לפני מומר, מופקעים הקידושין מיסודם על-ידי החכמים, ואין היא זקוקה לא לייבום ולא לחליצה.

ייתכן שהתייחסות זו למומר, כמי שיצא מכלל ישראל, מתבססת על המציאות החברתית באותה עת. היא מיוסדת על השינוי שחל במעמדו החברתי של המומר מתקופת התלמוד לימי הביניים.

אינו דומה המומר בתקופת התלמוד למומר בימי הביניים.<sup>11</sup> המומר שההלכה התלמודית מדברת בו, איננו אלא עבריין למצוות, עבריין לתיאבון או להכעיס. לעתים הוא עבריין למקצת מן המצוות ולעתים לכל התורה כולה, אבל איננו חדל מלהיות יהודי, והוא מוסיף לחיות בתוך קהל עדת ישראל. אולם המומר בתקופה הבת-ר-תלמודית הוא מי שהמיר דתו, לאיסלאם או לנצרות; הוא הפקיע עצמו לגמרי מן היהדות. המומר בימי הביניים ניתק את קשריו עם החברה היהודית, נעקר מכלל ישראל ונטמע כולו בעדה דתית אחרת — "דכיון דאישתמיד ליה נפיק מקדושתא דישראל".<sup>12</sup>

בהתחשב בהתייחסות הדתית-החברתית החדשה אל המומר, ובהסתמך על מדרש כתובים, הפקיעו חכמים את קידושיה של שומרת יבם למומר ופטרוה מייבום וחליצה, כדי להגן על בנות ישראל שלא תהיינה עגונות. זוהי דוגמה להתחשבות חכמים ב"מקרה הפרטי" ולהכרעתם לפי "האמת הפרטית" (בלשון בעל העקדה), ולא דנו לפי "השרשים הכוללים", העקרונות ההלכתיים הכלליים, הנוגעים לדיני מומר.

ג. דוגמה מתשובה שהשיב הרב י"א הרצוג, לשעבר רבה הראשי של ארץ-ישראל, על שאלה שנשאל בימי מלחמת העולם השנייה, ושנדפסה בספרו היכל יצחק, חלק ב, סימן סו.

10 ראה המאירי, בית הבחירה ליבמות, עמ' 99, ואוצר הגאונים ליבמות, סי' פג, עמ' 37. לדעת רבנו חננאל, אפילו אם היה עדיין יהודי בשעת קידושיה והשתמד לאחר נישואיה ואילך, אם עמד במומריותו בשעת מיתת האח — לא חולץ ולא מייבם. עיין שם, שם. השווה גם מש"כ להלן בפרק לזיקתה של הלכה למציאות, עמ' 205, ובפרק על מדרש הכתובים עמ' 374.

11 ראה מאמרו של י' כץ, תרביץ, כז, (תשי"ח), עמ' 203 (=הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 262).

12 שערי צדק, חלק ד, שער ג, כה; תשובות גאוני מזרח ומערב, יא; תשובות הגאונים חמדה גנוזה, נב (=אוצר הגאונים, קידושין, חלק התשובות, עמ' 90-91).



בני-זוג יהודים שחיו בגרמניה, נפרדו זה מזה בערכאות, בגירושין אזורתיים. לאחר מכן נשא הבעל אשה נכרייה. אשתו הראשונה עלתה לארץ-ישראל, ופנתה לבית-הדין בחיפה בבקשה שישתדלו להשיג בעבורה גט כהלכה. בית-הדין פנה לבעל, שעבר בינתיים לצרפת, וביקשו ממנו שיעביר הרשאה על-ידי רבנים כדי שיוכלו לתת גט לאשתו. הבעל השיב בגרמנית במברק, שאין במקומו רב, אבל אין לו התנגדות לביצוע הגט.

הרב ב' מרקוס ז"ל, רבה של חיפה, פנה אל הרב הרצוג בשאלה אם אפשר לסדר גט לאשה על סמך לשון מברק זה. הימים ימי מלחמת העולם השנייה, ולא היה אפשר להתקשר עם הבעל לשם בירורים נוספים, והיתה סכנה שהאשה עלולה להישאר עגונה.

הנוסח המקובל למתן הרשאה לגט הוא, כפי שיוצא מדברי המשנה בגיטין ו, ה, באמירת: "כתבו, חתמו ותנו גט לאשתי". במקרה הנידון התעוררו כמה שאלות: האם הנוסח של המברק יכול להיחשב לשון שליחות ומתן הרשאה לכתיבת גט? האם בכלל אפשר לסמוך על הרשאה במברק? הרי אין עליו חתימת הבעל, אולי מישוהו אחר שלח את המברק? ועוד ספקות ושאלות.

הרב הרצוג בירר את כל הנקודות והגיע למסקנה, שלשון המברק יכול לשמש כלשון שליחות ואין לחשוש לזיוף. מותר לכתוב ולתת גט על סמך המברק, ואין לעגן את האשה. הרב הרצוג מוסיף שלא סמך רק על דעתו, אלא התייעץ עם שניים מגדולי ההוראה בירושלים, ואף הם הסכימו אתו להיתר.

הרב הרצוג מסיים את תשובתו לרב מרקוס בפיסקה המאלפת הבאה:

ונא לעשות את הגט בצינעא, ולבקש מאת הרבנים שליט"א ומאת הסופר והעדים שלא לפרסם את הענין, מפני שני טעמים.

א. יש האוהבים ל'נגח' בהלכה. ואם יצא הדבר לחרץ, ויתחילו לשאת ולתת בענין חמור זה בכל בתי המדרשות, לא נצא מזה בשלום. ודי למבין. ויש לחוש ל'קנאים' מהטפוס הידוע, ולמתגנדרים ואוהבים להטיל מומין ולהראות חריפותם, וד"ל. ואינם חוששים לתקנת בת ישראל עלובה. ויש גם כן שכוונתם לשם שמים, אלא שאינם רגילים בהוראה, ולהם כוח דאיסורא עדיף.

ב. יש נבזים ושפלים, לצערנו, שעושים מסחר מענינים כאלה, ויש לצערנו הרבה עגונות, ולא יבצר מהם לקבל על עצמם לסדר טלגרמות שקר, בעד בצע כסף. וד"ל. ועל זה נאמר חכמים הזהרו בדבריכם.

בין נימוקיו שלא לתת פרסום לדבר מציין הרב הרצוג, "שיש שכוונתם לשם שמים אלא שאינם רגילים בהוראה, ולהם כוח דאיסורא עדיף". לדעת בעל ספר העקדה, אישים כאלה שייכים לכת שהיא המזקת יותר מכל כיתות הדיינים המקולקלים. הם אמנם בקיאים בשורשים הכוללים, יודעים לפלפל בעקרונות ההלכה, אבל אינם מנוסים ב"דין החלקי", בהחלת ההלכה במקרים פרטיים, ובגללם — אומר ר' יצחק עראמה — "ימוטו כל מוסדי ארץ".

\*

הסטייה מן העקרון ההלכתי הכללי כדי להגיע להכרעת אמת במקרה הפרטי, כפי שראינו בדוגמאות שהבאנו, נעשית בדרך-כלל בדרך האינטרפרטאציה. זאת אומרת, בדרך פירוש ההלכה המקובלת באופן שאפשר יהא להסיק ממנה פתרון לשאלה שהתעוררה, ולא על-ידי עקירתה של ההלכה המקובלת.

כך, למשל, משתדל הרב הרצוג להוכיח, שגם את לשון המברק בעניין מתן הגט אפשר לפרש כמתן ייפוי כוח לכתיבת גט. כיוצא בו פוטר הגאון את היבמה מזיקתה למומר על-ידי פירוש הפסוק "כי ישבו אחים יחדו", באופן שיש בו כדי להפקיע את זיקת היבמה למומר ולפטור אותה מן הייבום והחליצה.

אולם בדיקת המקורות התנאיים והאמוראיים מעמידה אותנו על כוחם וסמכותם של החכמים בפתרון הבעיות המתחדשות לא רק בדרך הפרשנות, אלא גם בדרך החקיקה, על-ידי תיקון תקנה שיש בה לפעמים משום עקירת דבר מן התורה. בנושא זה נעסוק בפרק הבא: "מתנין בית-דין לעקור דבר מן התורה".

## בית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה

בברייתא סנהדרין מו ע"א (יבמות צ ע"ב; תנחומא, משפטים, ו) שנינו: "אמר ר' אליעזר בן יעקב<sup>1</sup>: שמעתי שבית-דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה".<sup>2</sup> כהמשך למאמר זה מסופר מעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים,<sup>3</sup> והביאוהו לבית-דין וסקלוהו,<sup>4</sup> לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך.<sup>5</sup> ושוב מעשה באדם אחד שהטיח באשתו תחת התאנה והביאוהו לבית-דין והלקוהו,<sup>6</sup> לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך.<sup>5</sup>

מדברי האמוראים (ראה, למשל, יבמות צ ע"ב) עולה, כידוע, הקביעה, כי יש כוח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה בשלושת האופנים האלה:

א. בשב ואל תעשה. היינו על-ידי הוראה להימנע מלקיים מצווה, אשר חייבים לעשותה, משום "דלאו עקירה בידים היא, אלא ממילא מיעקרא" (רש"י), בדומה למצוות עשה של

- 1 כרכנו חננאל, ברי"ף, ברא"ש (לסנהדרין ראש פרק ו), באור זרוע, ח"ג סי' שצד, בספר השטרות לר"י ברצלוני, עמ' 132 (אוצר הגאונים לסנהדרין, עמ' שנוז), בשו"ת הרשב"ש, תרי (ד"צ ירושלים, תשכ"ח), דף קכח ע"א, ובכ"י קרלסרוה (ראה דקדוקי סופרים) — הגירסה: ר"א, בלי "בן יעקב".
- 2 הפיסקה "ולא לעבור" וכו' איננה בירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב, ע"ח ע"א ואף לא במגילת תענית, סוף פרק ו. במגילת תענית, שם, ניתוסף: "דבית לוי אמרו: שמעתי שבית דין עונשין ממון ומכים שלא מן התורה, לא מפני שכתוב בתורה, אלא משום שנאמר ובערת הרע מקרבך (דברים יג, ו)".
- 3 "בימי יונים" אין בירושלמי ובמגילת תענית. גם כרכנו חננאל, ברא"ש שם, ובכ"י פלורנץ (ראה דקדוקי סופרים) אין "בימי יונים".
- 4 לאיסור רכיבה בשבת ראה ביצה ה, ב. בירושלמי שם סג ע"א, מפורש שהאיסור הוא מדאורייתא, שהוא מצווה על שביתת בהמה כמותו, "למען ינוח שורך וחמורך כמוך". ועיין: אשכול הכופר ליהודה הדסי, סי' קמט, דף נו ע"ב; אדרת אליהו לאלהו בשייצי, ענין שבת, פרק טו — הרואים ברכיבה איסור דאורייתא. ראה מש"כ לעיל, איסורי שבות בשבת והשתלשלותם, עמ' 87.
- 5 ספק אם הפיסקה "לא מפני" וכו' היא מעיקר הברייתא. שהרי לשון הברייתא בירושלמי הוא רק "מעשה באחד שיצא לדרך... וסקלוהו". והירושלמי הוא השואל, "והלא שבות הוית?" והוא משיב: "אלא שהשעה צריכה לכך". יתר על כן, גם על המעשה השני, באחד שיצא לדרך ואשתו עמו ופנה לאחורי הגדר ועשה צרכיו עמה והביאוהו לבית דין והלקוהו, שואל הירושלמי: "והלא אשתו הוית?" ומשיב בצורה שונה: "אלא שנהג עצמו בבזיון". וראה ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, חלק א, עמ' 104.
- 6 בספר השטרות ובשו"ת הרשב"ש (לעיל הע' 1), ובבעל הטורים על התורה, דברים כב, כב — הגירסה היא: וסקלוהו. וכן הגירסה בדפוסים ראשונים. וראה ב' רטנר, אהבת ציון וירושלים, לירושלמי חגיגה, עמ' 68.

שופר ולולב דמבטלינן להו (כיום טוב שחל להיות בשבת), מדרבנן, משום גזרה שמא יטלנו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים.<sup>7</sup>

ב. בקום עשה. היינו גם על-ידי הוראה לעשות דבר האסור מן התורה, אבל אך ורק לפי שעה, כהוראת שעה בלבד, למיגדר מילתא, כדי לסתום פרצות בחיים הדתיים. בדומה לאלהו בהר הכרמל "שהקריב בבמה, ושעת איסור הבמות היתה, ואיכא כרת דשחוטי חוץ וכרת דהעלאה", ועשה כן כדי "להשיבן על ידי כך מעבודת כוכבים".

ג. בדבר שבממון. בזה בית-דין מתנים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום ועשה ואפילו לדורות,<sup>8</sup> מכיוון שבדבר שבממון קיים הכלל שהפקר בית-דין הפקר ו"אין כאן עקירת דבר מן התורה".<sup>9</sup>

#### א. כוח בית-דין לעקור — לפי המקורות

כמה מקורות תנאיים ואמוראיים מעמידים אותנו על היקף נרחב יותר של כוח חכמים לעקור דבר מן התורה.

1. בתרומות א, ד שנינו :

אין תורמים זיתים על השמן, ולא ענבים על היין. ואם תרמו — בית שמאי אומרים: תרומת עצמם בהם; ובית הלל אומרים: אין תרומתם תרומה.<sup>10</sup>

לדעת בית הלל, "טבל גמור הני, ואפילו לכהן הוי במיתה... ויכול לעשותן תרומה ומעשר על מקום אחר" (ר' שלמה סירילאו ור' שמשון משאנץ). כלומר, זיתים וענבים אלה, אף-על-פי שהופרשו לתרומה, אין דין תרומה חל עליהם כלל וחוזרים לטבלם. ואם הפרישו עליהם תרומה ומעשר ממקום אחר, מותרים באכילה לישראל. ומאידך גיסא, כל זמן שלא הופרש עליהם תרומה ומעשר, כוהן האוכלם נידון במיתה כדין אוכל טבל. הלכה זו של בית הלל יסודה בגזירת חכמים גרידא. שהרי מדאורייתא, התורם מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו, בדיעבד תרומתו תרומה כמפורש בתרומות א, י. אלא שחכמים גזרו על התורם מזיתים על שמן ומענבים על יין, להפקיעם כליל מדין תרומה, משום — כדברי ר'

7 אם אכן זו הסיבה לאיסור תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת, אין כאן מקום לדון. ראה מש"כ בספרי, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב, 1968, עמ' 99, הע' 73.

8 עיין תוספות גיטין לו ע"א ד"ה מי איכא, ומאירי לגיטין, מהדורת קלמן שלזינגר, תל-אביב, תשט"ו, עמ' 157 — המעירים, שאף בדבר שבממון, אין חכמים עושין תקנה העוקרת לגמרי לדורות אחת מן המצוות שבתורה. וראה קרבן נתנאל על הרא"ש לגיטין, פרק ד, סי' יג, ס"ק ד. לעומת זאת שיטת רש"י בגיטין שם ע"ב ד"ה רבא, כי גם במקרה כזה, במקום סייג וגדר, בית-דין מתנים לעקור דבר מן התורה. וכן דעת הראב"ד בהלכות שמיטה ויובל פ"ט הט"ז.

9 השווה סיכום הדברים בחידושי הריטב"א ליבמות שם, בסוף ד"ה ונגמר: "וכן הלכתא"; ובנמוקי יוסף ליבמות שם (דפוס ראם, דף כח ע"ב) ד"ה והכי מסקנא דמילתא.

10 כדברי משנתנו מובאת ברייתא בשם ר' יוסי בירושלמי תרומות פ"א ה"ב, מ ע"ד. בעדויות ה, ב, שבה מונה ר' יוסי הלכה זו מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, הנוסח (וההלכה) שונה. וכמשנת עדויות שנתה ברייתא אחרת בשם ר' יוסי בירושלמי תרומות פ"א ה"ח, מא ע"א. ר' מנא מגיה שם את משנת עדויות (ואת הברייתא השונה כמותה). הר"ש משנץ בפירושו לתרומות א ד מיישב את הסתירות, כי משנת תרומות דנה בתורם שלא מדעת כוהן (ולכן אין תרומתו תרומה), ומשנת עדויות והברייתא התומכת בה — בתורם מדעת כוהן (ולכן בדיעבד תרומתו תרומה). ונראה כי תרי תנאי אליבא דר' יוסי. וראה: תוספות יום טוב, לעדויות שם; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 399.

יוחנן בירושלמי שם — גזל השבט. כלומר, מפני שהוא מבקש לתרום כפי מידת הזיתים ולא כפי מידת שמנם ומפסיד את הכוהן,<sup>11</sup> או מפני שהוא מטריח את הכוהן לכתוש את הזיתים ולדרוך את הענבים כדי לעשות שמן ויין.<sup>12</sup> מכאן אתה למד, שבית-דין מתנים לעקור דבר מן התורה, תרומה דאורייתא, בקום עשה, משום גזל השבט, כדי למנוע הפסד משבט הכוהנים בתרומות ומעשרות המגיעים להם.<sup>13</sup>

2. וכן בגיטין ד, ב:

בראשונה היה עושה (הבעל) בית דין במקום אחר (שלא בפני האשה והשליח) ומבטלו (את הגט). התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם.

ושנינו בתוספתא שם פ"ג (ד) ה"ג (בבלי לג ע"א; ירושלמי פ"ד ה"ב, מה ע"ג): "אם ביטלו מבוטל, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין יכול לבטלו, ולא להוסיף על תנאו" ("שם כן מה כוח בית-דין יפה").<sup>14</sup> על זה שואל הבבלי: "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כוח בית דין יפה" ("שהתקינו שלא לעשות כן") שרינן אשת איש". והתשובה: "אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". אולם הירושלמי בגיטין שם איננו נזקק לכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש". לדעת הירושלמי: "יאות (=שפיר) אמר רשב"ג משום שדבריהם עוקרים דברי תורה",<sup>15</sup> בדומה לתורם מן הזיתים על השמן, שבית-דין מתנים לעקור דבר מן התורה.<sup>16</sup> דומה, שהירושלמי לא הכיר את הכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", המובא ארבע פעמים בבבלי (ראה מסורת הש"ס). שהרי גם בבבלי איננו אלא בגדר אינטרפרטאציה של חכמים מאוחרים להלכות של אמוראים (ותנא) שקדמום. דברי רבינא לרב אשי: "תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר",

11 כך מפרש ר' מנא את דברי ר' יוחנן: ואפילו אם יתרום מן הזיתים מידה גדולה כשיעור מידת השמן. גם כן אין תרומתו תרומה, משום שאנו חוששים שמא פעם אחרת לא יעשה כך ויתרום כמידת הזיתים; או משום שמא חברו ילמד ממעשיו ויטעה בכוונתו, יתרום מן הזיתים ולא ירבה כמידת השמן. עיין ירושלמי שם. ואין להקשות מה בין משנתנו למשנת תרומות א, י משום שמשנה י דנה כשאר פירות, ובהם תרומתן תרומה, כדברי חזקיה בירושלמי שם (ועיין מראה הפנים שם), או כתורם מדעת כוהן כדברי הר"ש משנן בפירושו למשנה ד שם.

12 כך מפרש ר' חנניה את דברי ר' יוחנן בירושלמי שם. אמנם הסבר זה מופרך בירושלמי, אך כך פירש גם הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ה הי"ח.

13 ועיין ירושלמי גיטין פ"ד ה"ב, מה ע"ג, משנה ראשונה, לתרומות שם.

14 בתוספתא ובירושלמי אין פיסקה זו. אולם בבבלי שם וביבמות צ ע"ב ישנה. ועיין: ר"א ווייס, לחקר התלמוד, ניו-יורק, תשט"ו, עמ' 389, הע' 366; ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' תקלא.

15 לפי הירושלמי, כפשוטו, נעקרים הקידושין על-ידי החכמים מכאן ולהבא, משעת נתינת הגט ואילך; אולם לפי הבבלי, נראה שהקידושין נפקעים מעיקרם. ראה רש"י כתובות ג ע"א ד"ה קדיש, תוספות גיטין לג ע"א ד"ה אפקעינהו, ועוד. ברם אפשר שגם לפי הבבלי אין הקידושין נפקעים למפרע, אלא מכאן ואילך, ואם זינתה לפני-כן חייבת מיתה. עיין שיטה מקובצת לכתובות ג ע"א (תל-אכיב, תשט"ז, עמ' מח) בשם אית דמתרצי. אגב, ייתכן שגם רבי מודה שדבריהם יכולים לעקור דברי תורה, אלא שלדעתו תקנת רבן גמליאל היתה רק שלכתחילה לא יבטל, אבל אם ביטל הרי זה מבוטל.

16 הירושלמי מסיים במלים: "רב אושעיא בר אבא אמר לרבי יודן נשיאה באגדה דסבך מאן דייק לן" ("כדברי זקנך, מי הוא שיפרש לנו על בורייך")! גם מדברי הבבלי בגיטין לג ע"ב יוצא שההלכה כר' שמעון בן גמליאל, ואף רב חזר בו וקיבל שיטת רשב"ג ש"אם כן מה כח בית דין יפה". לעומת זאת פוסק שם רב נחמן כרבי, כי "משום מה כוח בית דין יפה לא אפקעו רבנן קידושין".

ודאי אינם אלא העברה מיבמות קי ע"א (או מבבא בתרא מח ע"ב),<sup>17</sup> שהרי הנימוק להפקעת הקידושין הוא בגלל היותם קידושין על תנאי, ואפשר להתנות בקידושי ביאה כבקידושי כסף, ומה קשה לו לרבינא (ראה שיטה מקובצת לכתובות שם). אלא, כאמור, לפנינו העברה מיבמות או מבבא בתרא, שם, הדנים בהפקעת הקידושין משום שהמקדש עשה שלא כהוגן, ושם יש מקום להבחין בין קידושי כסף (שבהם אפשר לומר "הפקר בית דין הפקר") לבין קידושי ביאה. אולם אף הפיסקה הסתמית: "ומי איכא מידי דמדאורייתא..." נראית מאוחרת,<sup>18</sup> ויסודה, כנראה, בזיקה לדברי רב אשי ביבמות קי ע"א ולדברי מר בר רב אשי<sup>19</sup> בבבא בתרא מח ע"ב, המתירים לחכמים להפקיע קידושין בגלל מעשה בלתי הוגן,<sup>20</sup> ובהחלתם על מקרים אחרים בהסתמך על "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש".

3. וכן בתרומות ב, ב:

אין תורמים מן הטמא על הטהור, ואם תרם שוגג תרומתו תרומה, במזיד לא עשה ולא כלום.<sup>21</sup>

איסור זה לתרום מן הטמא על הטהור הוא משום הפסד כוהן<sup>22</sup> ו"מדאורייתא תרומה מעליא היא כדרכ אילעא דאמר (יבמות פט ע"ב, וש"נ) מן הרעה על היפה תרומתו תרומה". לכן אם תרם בשוגג, תרומתו תרומה. אך במזיד החמירו חכמים טפי, ביטלו את תוקף הפרשתו וכאילו לא תרם כלל. פשוטה של משנתנו היא אפוא כרב חסדא (יבמות פט ע"א), המפרש "לא עשה ולא כלום" — כל עיקר, דאפילו ההיא גריווא ("דתרומה") הדר לטיבליה.<sup>23</sup> אמנם רב נתן בר אושעיא בבבלי שם סובר שלא עשה ולא כלום לתקן את השיריים, אבל תרומה הוי. אולם ביטוי זה "לא עשה ולא כלום" או "לא עשה כלום" חוזר פעמים אחדות במשנה, בברייתות ובדברי אמוראים, והוראתו, כרגיל, שאין למעשה כל משמעות וכל תוקף וכאילו לא עשה כלל.<sup>24</sup> גם כאשר משנתנו משתמשת בביטוי "אין תרומתו תרומה"<sup>25</sup> הכוונה שאיננה תרומה כלל, ומכל שכן כשנאמר "לא עשה ולא כלום". והרי כאן, בדברי התלמוד, מדאורייתא הוי תרומה, ורבנן הם שגזרו על התורם מן הטמא על הטהור במזיד

17 העירו כבר על כך: ר' בצלאל הכהן במראה כהן, ליבמות צ ע"ב; ר"א ווייס (לעיל הע' 24), עמ' 393; ר"ד הלכני (לעיל הע' 14), עמ' תקל, הע' 2.

18 בכתובות ג ע"א נסבה השאלה והתשובה "ומי איכא מידי" וכו' על מסקנת הבבלי במשא ומתן של סתם התלמוד בדברי רבא. אף בגיטין עג ע"א באה הפיסקה על דברי רבה ורבא שם.

19 בדקדוקי סופרים לבבא בתרא, עמ' 158, אות מ, מביא גירסאות: רב אשי.

20 ראה תוספות בבא בתרא שם ד"ה תינח. והשווה תוספות יבמות שם ד"ה לפיכך.

21 ר' אליעזר ור' יוסי חולקים וסוברים בין בשוגג ובין במזיד תרומתו תרומה. ראה: תוספתא תרומות פ"ג הי"ז, בבלי מנחות כה ע"ב; ירושלמי תרומות פ"א ה"ד, פ"ב ה"ד, פ"ו ה"א.

22 ראה ר"ש משנץ, רש"י, ותוספות ביבמות פט ע"א ד"ה אין תורמין. והשווה בתוספות שם פירושי הריב"ן והר"י.

23 לדעת בעל יפה עינים ליבמות שם, אפשר להוכיח גם מן הירושלמי תרומות פ"ב ה"א כדעת רב חסדא.

24 ראה, למשל: עירובין ה, ז; יומא ה, ז; נידה ט, ז (ועיין בתוספות ד' עקיבא איגר שם, סעיף לז); בתוספתא פסחים פ"ז ה"ח: "המוכר עולתו לא עשה כלום, המעות גזל ביד הבעלים" (והשווה בבלי פסחים פט ע"ב); ברייתא זבחים לח ע"א; ברכות יז ע"א: "רב יוסף אמר עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום"; שבת כב ע"ב: "היה תפוס נר חנוכה ועומד לא עשה ולא כלום"; יבמות קו ע"ב: "רקקה וקלטתו הרוח, לא עשתה ולא כלום", ועוד הרבה.

25 ראה תרומות א, משניות א, ג, ה; ב, ד ועוד.

לבטל את תרומתו, להפכו לחולין — משום דילמא פשע ולא הדר מפריש מן הטהור — ולהתירו לזר באכילה לאחר שיופרש עליו תרומה ומעשר ממקום אחר, אף-על-פי שבזה הם עוקרים דין תרומה דאורייתא.<sup>26</sup>

4. גם הביטוי "הולד ממזר מזה ומזה" — שהוא חלק מן הנוסחה הנמנית ביבמות י, א ובגיטין ח, ה והכוללת "שלשה עשר דבר"<sup>27</sup> שחכמים הענישו אשה שנישאת שלא כדין וחומרות שהטילו עליה — מוכיח כי בית-דין מתנים לעקור דבר מן התורה. שהרי קביעה זו שהולד ממזר, כשם שאוסרתו בבת-ישראל כך מתירתו להינשא לממזרת, דבר שכרגיל יש בו משום איסור תורה. ביבמות י, א שנינו:

האשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעלך וניסת<sup>28</sup> ואחר כך בא בעלה, תצא מזה ומזה, צריכה גט מזה ומזה..., והולד ממזר מזה ומזה...

כלומר, לא רק הולד שנולד מן השני שהוא ממזר מדאורייתא, אלא אף אם החזירה הבעל הראשון — הולד שנולד ממנו דינו כממזר (מדרבנן) משום קנסא, על שלא דייקה ובדקה כהלכה את מות בעלה הראשון עובר לנישואיה. משנתנו מתפרשת כפשוטה כדברי רב חסדא (שם, פט ע"ב) שכל דיני ממזרות על הולדות מזה ומזה: "בין לאוסרם בבנות ישראל ובין להתירם בממזרות".<sup>29</sup> גם הירושלמי שם פ"י ה"א, י ע"ג, מפרש את משנתנו שהולדות ממזרים לכל דבר, לקולא ולחומרא, אלא שר' בא בשם ר' זעירא סובר שמשנתנו אליבא דר' עקיבא, האומר שהבא על סוטתו הולד ממזר, והמחזיר גרושתו הולד ממזר.<sup>30</sup>

5. גם במשנת גיטין ח, ה נאמר:

כתב לשום מלכות שאינה הוגנת (כתב את הגט וכו' תאריך של מלכות שאין שלטונה באותה מדינה), לשום מלכות מדי, לשום מלכות יון, לבנין הבית, לחורבן הבית... תצא מזה ומזה, צריכה גט מזה ומזה... והולד ממזר מזה ומזה...

26 ואין לומר, שטעמו של רב חסדא משום הפקר בית-דין הפקר, היינו שחכמים הפקיעו את פירותיו מרשותו והוזה לה תרומה שלא בבעלים (ראה חידושי הריטב"א לקידושין מו סע"ב). ראשית, שהרי עיקר זה חסר מן התלמוד בביאור דברי רב חסדא וביישוב הקושיות הנשאלות עליו. ושנית (כדברי התוספות ביבמות פט ע"ב ד"ה שהפקר), בטמא על הטהור ליכא למימר דאפקיה מרשותיה בשעת הפרשה, כיון דבתר הכי שלו, ועליו לתקנו! וכן מובא בשיטה מקובצת לכתובות ג ע"א ד"ה מיהו, ובתשובות הרשב"א, חלק א, סי' אלף קפה.

27 ראה תוספתא גיטין פ"ו (ח), ה"ו וה"ז. מספר זה נזכר על-ידי ר' מאיר שאמר משום ר' עקיבא. השווה גם את הביטוי "וכל הדרכים הללו בה" במשנת גיטין כ, ה-ט. דומה, שנוסחה זו קדומה.

28 הבבלי ביבמות פז ע"ב מפרש את משנתנו שניסת על-פי עד אחד וברשות בית-דין. אולם ראה: א' בלוי, ספר היוכל לכבוד ר"א שווארץ, עמ' 196 ואילך; ר"ח אלבק, "לחקר התלמוד", תרכ"ן, שנה ט (תרצ"ח), עמ' 170 ואילך; ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' ק, רש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בכבלי", מחקרים ומקורות — מאסף למדעי היהדות, ניו-יורק, תשל"ח, עמ' 329 ואילך — שהציעו פירושים אחרים.

29 אמנם דעת רבה בשם שמואל ורבין בשם ר' יוחנן, כי הולד מן הראשון איננו מותר בממזרת: "ואמאי קרי ליה ממזר לאוסרו בבת-ישראל". — השווה קידושין עה ע"א: ארוסה שעברה רב אומר הולד ממזר ומותר בממזרת וכו'. אולם לפי איבעית אימא שם, מאי ממזר דקאמר רב לאו מותר בממזרת, אלא דאסור בבת ישראל. ואולי העברות השאלות לפנינו.

30 ראה במראה הפנים ד"ה מה נפק, הגורס בדברי רבי הילא: דברי הכל כגיטה כן ממזרה. לפי זה סובר רבי הילא, שלדברי הכל (ולא רק לדברי ר' עקיבא) הולד ממזר גמור, ומותר בממזרת.

פסולו של גט זה הוא מתקנת חכמים, כדברי עולא (שם פ ע"א) מפני שלום מלכות ("שיהא לנו שלום עמהם שיאמרו חשובים אנו בעיניהם שכותבים שטרותיהם בשמנו' — רש"י). או כדברי הירושלמי שם פ"ח ה"ה, עשו את הילד ממזר מפני הסכנה. על שאלת הבבלי שם: "משום שלום מלכות תצא מזה והולד ממזר?" באה תשובה: "אין, ר' מאיר לטעמיה, דאמר רב המנונא משמיה דעולא: אומר היה ר' מאיר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר".

6. שיטתו זו של ר' מאיר עולה גם מן הברייתא בגיטין ה ע"ב (ומקבילותיה):

המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם, יוציא והולד ממזר דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אין הולד ממזר...

גם שם מקשה התלמוד: "ור' מאיר משום דלא אמר בפני נכתב ובפני נחתם, יוציא והולד ממזר?"<sup>31</sup> והתשובה: "אין, ר' מאיר לטעמיה... כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר".

יוצא אפוא שלר' מאיר, אשר משנת גיטין פרק ח נסתמה כמותו,<sup>32</sup> גט שמדאורייתא כשר, ופסולו איננו אלא מדרבנן, ואשה שניסת בו — בנה מן השני ממזר לכל דבר ומותר בממזרת.<sup>33</sup> (ובירושלמי שם פ"א ה"א נפסקה ההלכה כמותו: ר' יעקב בר אדא<sup>34</sup> בר עתליי בשם ר' לעזר הלכה כר' מאיר בגיטין).<sup>35</sup> וכן אם החזירה הראשון בלא גט וילדה לו בן, דינו כממזר גמור.<sup>36</sup>

31 בירושלמי גיטין פ"א ה"א מובאת מסורת זו בשם רבי בזה הלשון: "המביא גט ממדינת הים לא נכתב לפניו ולא נחתם לפניו, תצא בשלשה עשר דבר, דברי רבי; אבל חכמים לא הוודו לדבר". לשלושה-עשר דבר, ראה לעיל הע' 27.

32 ראה ירושלמי שם פ"ח ה"ה, מט ע"ג: "כל הדא פירקא דר' מאיר" וכו'. ועיין רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 99–100.

33 מדברי רש"י שם עט ע"ב, ד"ה תצא, יוצא ברור שקידושי השני אינם קידושין כלל, ואפילו גט לא היתה צריכה ממנו, אלא משום גזירה שמא יאמרו גירש ראשון וכו', וכן דעת המאירי בבית הבחירה, מהדורת קלמן שלזינגר, לגיטין דף ה ע"א ודף פ ע"א (תל-אביב, תשט"ו, עמ' 13–14, 329). ועיין במצפה איתן שנדפס בסוף המסכת, ששיטת רש"י שכל שאינו כורת מדרבנן, תו לא הוי גט מן התורה.

34 בחידושי הרשב"א לגיטין ה ע"ב ד"ה אבל בירושלמי, הגירסה: ר' יעקב בר אחא אדא בר עתלאי בשם ר' אלעזר. ובשלטי הגבורים על הרי"ף לדף ה ס"ק ב (דפוס פרדס, דף ב ע"א) הנוסח: ר' יעקב בשם ר' חלבו.

35 גם מדברי רש"י ג ע"א ד"ה אתי למיגזיה, משמע שפסק כר' מאיר. עיין חידושי הרשב"א הנזכרים בהערה הקודמת. אולם הרמב"ם, הלכות גירושין פ"ז הי"ז ושאר הפוסקים והראשונים, פסקו כחכמים. ראה חידושי הרשב"א שם, חידושי הריטב"א שם ד"ה ולענין פסק, ר"ן על הרי"ף ד"ה ולענין הלכה, ועוד.

36 כך דעת הרמב"ן, שמן הראשון הוא ממזר דאורייתא משום שהגט של הראשון הוא גט כשר מן התורה, וקידושי השני הם קידושים גמורים. וכן סוברים התוספות עט ע"ב ד"ה וצריכה, הרשב"א בחידושו לדף עט ע"ב ד"ה והולד, הריטב"א בחידושו שם ד"ה כתב, הר"ן על הרי"ף ד"ה והולד, והנימוקי יוסף, ירושלים, תשכ"ג, עמ' ריג. — אמנם הראשונים רוצים להבחין בעקבות דברי רבה ביבמות (לעיל הע' 29) בין הממזרות של הוולד מן הראשון לממזרות של הוולד מן השני. אולם אין לזה כל רמז בסוגיית התלמודים בגיטין. ועוד, ההבחנות שלהם הן מן הקצה אל הקצה. לרש"י והמאירי: מן השני ממזר גמור, ומן הראשון ממזר מדרבנן. ואילו לשיטת הרמב"ן, התוספות ואחרים: מן הראשון ממזר גמור, ומן השני מדרבנן.



7. כיוצא בו ביבמות סז ע"א וע"ב (תוספתא יבמות פ"ט ה"א) מובאת הברייתא:

(כהן הנשוי לבת־ישראל שמת) הניח בנים, והניחה מעוברת... ר' ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו: הבת מאכלת (אם הניח בת, מאכלת תרומה לעבדים), הבן אינו מאכיל.<sup>37</sup>

על זה שואל הבבלי: "מאי שנא בן דלא מאכיל (תרומה לעבדים) משום חלקו של עובר (ועובר אינו מאכיל תרומה), בת נמי לא תאכיל משום חלקו של עובר" ! אמר אביי: "הכא בנכסים מועטים עסקינן ("דתקון רבנן: הבנות יזונו, והבנים ישאלו על הפתחים"), וכגון דאיכא בן בהדי בת. מה נפשך: אי האי דמיעברא בן הוא, לא עדיף מהאי דקאי; אי בת היא, אמאי אכלה בתקנתא דרבנן, כמה דלא נפק לאויר העולם לא תקינו רבנן". כלומר, אביי אומר, כי יש לפרש את דברי ר' ישמעאל כך: אם נשארו לאחר מיתת האב־הכוהן אשה מעוברת, בת, בן ונכסים מועטים — ולפי הדין הבת זוכה בנכסים מועטים למזונותיה — מותר לעבדים לאכול תרומה ממה נפשך: כי אם העובר הוא זכר, הרי כשם שחכמים הפקיעו את הנכסים העומדים מדאורייתא ברשות הבן בתורת ירושה והעבירות לרשות הבת, כך הועבר גם חלקו של העובר הזכר לרשות הבת הקיימת, והבת מאכילה בתרומה; ואם העובר נקבה, הרי אין עובר־נקבה זוכה כשיש בן זכר, כי רק בשביל בת קיימת תיקנו חכמים להפקיע את ירושת הבנים למזונות הבנות, אבל לא בשביל עובר־נקבה, שלא יצאה לאויר העולם. ברם אם נשאר רק בן (ומעוברת), אינו מאכיל משום חלקו של עובר.

והנה, הרשב"א בחידושיו שם סז ע"ב, ד"ה כגון, תמה מכיוון שמדאורייתא זוכה העובר־הזכר גם בנכסים מועטים (דיש זכיה מדאורייתא לעובר וכל שכן בירושה הבאה מאליה) וממילא אוסר אכילת תרומה לעבדים, כיצד יכולה לבוא תקנת חכמים (הבנות יזונו והבנים יחזרו על הפתחים) ולהתיר אכילת תרומה לזרים? משום כך מניח הרשב"א, כי גם אביי סובר כרב חסדא, שבית־דין יכולים לעקור דבר מן התורה גם בקום עשה ולדורות, "משום תקנת עבדים ותקנת היורשים כי היכי דלא ליכתחוש".<sup>38</sup>

אמנם גם הירושלמי יבמות פ"ז ה"ג מעלה את השאלה: "וקשיא כתובה (קרובן העדה מגיה: תרומה) מדבר תורה, ומזון הבנות מדבריהן, ודבריהן עוקרים דבר תורה?"<sup>39</sup> ומשיב: "כמאן דמר מאליהן קיבלו עליהם את המעשרות". כלומר, בימי עזרא קיבלו עליהם ישראל מחרש תרומות ומעשרות, ומדברבנן ניהו.<sup>40</sup> אולם שיטת הבבלי ביבמות איננה כך, שהרי ביבמות פט ע"א וע"ב דנים וחולקים רב חסדא, רב נתן בר' אושעיא ורבה בשאלה אם בית־דין מתנין לעקור דבר מן התורה בתרומה (בתורם מן הטמא על הטהור ועוד שם בהמשך הסוגיה), ואף אחד איננו מעלה את הדעה, כי אין זה דבר מן התורה משום שתורמות

37 בתוספתא יבמות פ"ט ה"א הגירסה: הבת מאכלת ואין היורשין מאכילים. ואפשר לפרשה בדרך שונה מאשר פרוש הבבלי. ראה ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' עד.

38 עיין גם הגהות וחדושים בעל מלא הרועים לדף סז ע"ב.

39 "והכי פרושו: איך יאכלו עבדיה בתרומה אם יש בן ובת ונכסים מועטים, הא תרומה מדאורייתא אסורה לזרים, ומזון הבנות שאינו משל אביהן לאחר מיתתו אינו אלא מדברבנן, דמדאורייתא הכל לבנים, ואף לעובר יש לו בו חלק ואינו מאכיל מדברי תורה" — קרבן העדה. ובדומה לזה פירש גם בפני משה. — הרשב"א משום מה אינו מביא כלל את הירושלמי.

40 ראה: ירושלמי שביעית פ"ו ה"א; דמאי פ"ג ה"ד. ועיין: תוספות יבמות פכ ע"ב ד"ה ירושה; רמב"ם, הלכות תרומות פ"א הכ"ו, ראב"ד ונושאי כליו של הרמב"ם.

ומעשרות מאליהן קיבלו עליהם.<sup>41</sup> ואף שיטת הירושלמי בגיטין פ"ד ה"ב איננה כך, שהרי נאמר שם בפירוש כי בתורם מן הזיתים על השמן, לבית הלל אין תרומתם תרומה משום דדבריהם עוקרים דין תורה. מכאן שסוגיות אלו יוצאות מן ההנחה, שגם מימי עזרא ואילך נתחייבו בתרומות ובמעשרות מדברי תורה.

8. יש מקומות שבהם אין התלמוד מעלה כלל את השאלה "וכי בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה", כנראה מתוך ההכרה שבגזירותיהם ובתקנותיהם אכן עקרו חכמים במקרים מסוימים דין מן התורה.

למשל, בזבחים ח, ז שנינו: "נתערב (דם קרבן הראוי לזריקה) בדם פסולים — ישפך לאמה. בדם התמצית — ישפך לאמה. ר' אליעזר מכשיר". ובתלמוד שם ע"ב, מסביר רב זביד, כי בגזורים גזירה במקדש קא מיפלגי ("אם עושים סייג בקדשים להרחיק מן העבירה, ולא חיישינן להפסד קדשים"), דמר סבר גוזרים ומר סבר אין גוזרים. כלומר, מדאורייתא הדם כשר וראוי לזריקה על גבי המזבח ("שאין בדם הפסולים, ולא בדם התמצית כדי לבטל את הכשר"), אלא כדי שלא יבואו להכשיר דם פסולים סובר תנא קמא שגזרו חכמים לשפכם לתעלת המים, אף-על-פי שיש בשפיכת דם כשר לאמת-המים משום איסור דאורייתא בקום עשה של הפסד קדשים.<sup>42</sup>

#### ב. ייפוי כוחם של החכמים — בימים ראשונים

מסתבר אפוא, שבימים ראשונים לא נמנעו חכמים מלגזור גזירות ומלתקן תקנות, כשראו שיש צורך בדבר, אף אם על-ידי כך נעקר לפעמים דבר מן התורה בקום ועשה. נוהג זה מעוגן במסורת קדומה המשתקפת בספרי הנביאים, המעלים מעשים והוראות שיש בהם משום סטייה ממצוות התורה. למשל, בבמדבר רבה פרשה יד, א (ובמקבילותיה בתלמודים ובמדרשים) נמנים חמישה (אליהו, גדעון, יהושע, דוד ושמואל) שהקריבו באיסור במה (ואיסורים אחרים) ושניים (יהושע ואלישמע, נשיא אפרים) שחיללו את השבת על-פי הגבורה ולשם הקדוש ברוך הוא.<sup>43</sup> גם הכתוב בדברים יח, טו: "נביא מקרבך מאחריך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון", נתפרש במדרש הלכה (ספרי, שופטים, קעה; יבמות צ ע"ב):

אפילו אומר לך עבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה כאלהו בהר הכרמל (מלכים א יח, לב—לג) לפי שעה<sup>44</sup> שמע לו.

41 יתר על כן, רק הפיסקה: "ואוכלת (הקטנה) בגינו תרומה", מתפרשת בתלמוד (בראש דף צ ע"א) בתרומה דרבנן. מכלל שסתם תרומה שבה דנה כל הסוגיה שם היא תרומה דאורייתא.

42 מפשוטה של משנתנו נראה שאין צורך להשהות את הדם עד שיעשה נותר. אם כן, השופך את הדם עובר איסור תורה בקום עשה. ראה ערוך לנר ליבמות צ ע"א ד"ה שב ואל תעשה. והשווה תפארת ישראל, לזבחים שם.

43 מהר"ץ חיות בספרו תורת נביאים, פרק שלישי, ובהוספות שם, סעיף יב, מביא כמה עניינים נוספים בכתבי הקודש המתנגדים לתורת משה ואשר חז"ל (או המפרשים הראשונים) הגדירו כהוראות שעה. — על הבעיה היסודית, על היחס בין הלכה ונבואה, ראה מאמרו של רא"א אורבך, תרביץ, שנה יח (תש"ז), עמ' ו ואילך.

44 בבבלי הגירסה: הכל לפי שעה. ביבמות שם למד התלמוד מן הכתוב הזה גם על בית-דין שמותר לו לעבור על דברי תורה משום מיגדר מילתא. ועיין שם בתוספות, בתוספות ישנים ובראשונים.

כיוצא בזה אומר ר' אבהו אמר ר' יוחנן: "בכל אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו, חוץ מעבודת כוכבים..." (סנהדרין צ ע"א). נראה שהביטוי "לפי שעה" שבספרי, בא בעיקר להגדיר את מטרת העקירה: לפי צורך השעה,<sup>45</sup> ולא את משך זמנה. ואם השעה שהיתה צריכה להוראות אלה היתה מתארכת, אף תוקפן של ההוראות היה יכול להתמשך ולהיקבע לימים מרובים.

מקבלי התורה מידי הנביאים היו, לפי המסורת, אנשי כנסת הגדולה (אבות א, א). ומעמדם של אנשי כנסת הגדולה והחכמים שלאחריהם, בתחום ההלכה ואורח-חיים, איננו פחות משל הנביאים ואף עולה עליהם. בירושלמי ברכות פ"א ה"ד, ג ע"ב (ובמקבילות) מובא: "אמר ר' חנניה בריה דרב אדא בשם ר' תנחום ב"ר' חייא: חמורים דברי זקנים מדברי נביאים... נביא וזקן למי הן דומין: למלך ששולח שני פלמנטרין ("שלוחים") שלו למדינה. על אחד מהם כתב אם אינו מראה לכם חותם שלי וסמנטירין שלי, אל תאמינו לו; ועל אחד כתב אע"פ שאינו מראה לכם חותם שלי האמינוהו בלא חותם ובלא סמנטירין. כך בנביא כתיב: ונתן אליך אות או מופת (דברים יג, ב), ברם הכא: על פי התורה אשר יורוך (שם יז, יא)." <sup>46</sup> בדומה לזה, בבבא בתרא יב ע"ב, אמר ר' אבדימי דמן חיפה: "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. אטו חכם לא נביא הוא? הכי קאמר: אף על פי שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה. אמר אמימר: וחכם עדיף מנביא".<sup>47</sup> אכן גם לחכמים ראשונים מייחסת משנתנו תקנות שיש בהן משום הפרת תורה. בסוף מסכת ברכות ט, ה שנינו:

משקלקלו המינים... והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם ("ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה")<sup>48</sup> שנאמר: והנה בועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם, ויאמר לו יברכה ה' (רות ב, ד)... ואמר: עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהלים קיט, קכו).<sup>49</sup>

- 45 ראה תוספות סנהדרין פט ע"ב ד"ה אליהו, המאירי לסנהדרין שם, עמ' 325. ועיין בחידושי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א ליבמות שם.
- 46 בשיר-השירים רבה פרשה א לפסוק ב: "כי טובים דודיך", נוסף הקטע הבא: "אשר תורך התורה אין כתיב כאן, אלא אשר יורוך, ועל המשפט אשר תאמר אין כתיב כאן, אלא אשר יאמרו לך, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, על הימין שהוא ימין ועל השמאל שהוא שמאל שמע להם, ואפילו שיאמרו לך על הימין שהוא שמאל ועל השמאל שהוא ימין". לפיסקה האחרונה ראה ספרי, שופטים, קנד; והשווה ירושלמי הוריות פ"א ה"א. לעיל עמ' 184.
- 47 ראה פירוש רגמ"ה שם. ועיין רא"א אורבך (לעיל הע' 43), עמ' 9.
- 48 ראה חידושי הריטב"א למכות כג ע"ב, וגבורת ארי למכות שם.
- 49 אשר לשאלה כנגד מי נתקנה התקנה, ראה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, חלק א, עמ' 203–205; ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר זרעים, עמ' 339–340; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 124. והשווה רות רבה ד, ד (מכות כג ע"ב; ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה): "שלשה דברים גזרו בית דין של מטה ("אף על פי שנראים כנגד התורה") והסכימו עמהם בית דין של מעלה. ואלו הם: לשאול שלום בשם ומגילת אסתר ומעשרות. שאלת שלום מניין, שנאמר: החושבים להשכיח את עמי שמי (ירמיה כג, כז). אימתי חשבו? בימי עתליהו. ורבנן אמרין בימי חנניה מישאל ועזריה. רב חנניה בשם ר' יהודה ברבי סימון: בימי מרדכי ואסתר, ועמד בועז ובית דינו והתקינו לשאול בשם" (ועיין חידושי רד"ל שם). הירושלמי בברכות שם (וברות רבה לפי יש אומרים) מונה בין השלושה חרמה של יריחו (=סקילת עכן, יהושע ז). המקורות הללו כוללים כאן כאחד דברי נביאים ודברי זקנים והוראות שעה יחד עם הוראות לדורות.

כלומר (כדברי הבבלי שם סג ע"א): "הפרו תורתך, מאי טעמא משום עת לעשות לה" ("כשבא עת לעשות דבר לשמו של מקום, מותר להפר בו תורה").<sup>50</sup> נראה אפוא, כאמור, שחכמי התורה שבעל-פה, חברי בית-הדין הגדול, היו רשאים להתקין ולהתנות על דין תורה בעקיפין ובמישרין בקום עשה ואף לדורות רבים, אם ראו בזה צורך "לעשות גדר וסייג בישראל לשמו של הקדוש ברוך הוא".<sup>51</sup> והדברים מוטעמים בפי הרשב"א (בחידושיו לנדרים צ ע"ב): "לא שחכמים עוקרים דבר מן התורה מדעתם, אלא אחת ממצוות התורה היא לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, וכל שהם רואים להתיר לצורך מותר מן התורה!". מסורת קדומה זו, שנמשכה בימי הבית ובתקופת התנאים, משתקפת במקורות התנאיים (והאמוראיים) שהבאנו בתחילת דברינו.

### ג. ערעור כוח בית-דין לעקור — בימי האמוראים

גישה המערערת על כוחם של חכמים להתנות ולעקור דבר מן התורה, מופיעה במפורש לראשונה בפי רבה (יבמות פט ע"ב), התמה על רב חסדא ושואלו:

לדיך דאמרת (התורם מן הטמא על הטהור במזיד) לא עשה ולא כלום כל עיקר, דאפילו ההיא גריווא הדר לטיבליה, מאי טעמא גזרה דלמא פשע ולא מפריש, מי איכא מידי דמדאורייתא הוי תרומה ומשום דלמא פשע אפקיה רבנן לחולין, וכי בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה?<sup>52</sup>

נראה שגם אמוראים מן הדור הראשון והשני כשמואל, ר' יוחנן ור' יוסי בר' חנינא סוברים שאין בית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה, שהרי לפי המסורת המובאת שם ראו שמואל ור' יוחנן צורך לפרש משנת יבמות י, א: הוולד ממזר מזה (מן הראשון) רק לאוסרו בבת ישראל, אבל אסור בממזרת.<sup>53</sup> כן פירש ר' יוסי בר' חנינא (שם צ ע"א) את הברייתא: דם שנטמא, וזרקו במזיד לא הורצה, היינו לא הורצה להתיר בשר באכילה, אבל בעלים נתכפרו (כיוון דמדאורייתא ארצויי מרצה אם נחייבו להביא קרבן אחר מעייל חולין בעזרה). ונראה שאף רבי (ורב נחמן הפוסק כמותו), האומר בטלו מבוטל, סובר שאין כוח בית-דין יפה לעקור דבר מן התורה.<sup>54</sup>

בעקבות גישה זו פורשו המשניות וההלכות הקדומות שאינן תואמות שיטה זו, בצורה המגבילה את תוקפן בתנאים מיוחדים ומצמצמת את היקפן ומשמעותן. כן הובלט הכלל "הפקר בית-דין הפקר" (המאפשר בדיני ממונות להתנות על דין תורה) בפירושן של

50 גם איסור כתיבת ספרי אגדתא ותורה שבעל פה, שנלמד מן המקרא, עקרוהו בגלל ה"שעה הצריכה" ולדורות משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך". ועיין גיטין ס ע"א ותמורה יד ע"ב.

51 "דכל תקנות חכמים לפי צורך השעה הם משום גדר דבר" — חידושי רמב"ן ליבמות צ ע"ב ד"ה הכל. אמנם לא נמצא שנביאים או חכמים יעקרו את כל גוף המצווה. "להוציא נביא שאמר חזר בו הקב"ה ממצוה פלונית ומבטלה לעולם שאין שומעין לו" — חידושי הרשב"א ליבמות שם ד"ה הכל לפי השעה. וראה דברי פרי חדש, המוכאים בשער המלך ראש הלכות שופר, שלעקור את המצווה לגמרי מן התורה אין כוח ביד חכמים. ועיין קונטרס דברי סופרים להגר"א וסרמן, סימן ג, סעיף מ, ובמקורות המסומנים בהע' 45 לעיל.

52 זאת היא גם דעת רב נתן בר אושעיא, שם ע"א.

53 אך ייתכן שהדברים הם העברה ממקום אחר. ראה לעיל הע' 29.

54 אולם ראה לעיל סוף הע' 15.

ברייתות העוקרות דין תורה בדבר שבממון. ובפי רבה נקבעה ההבחנה — כפתרון למקורות הנוגדים את דעתו — בין עקירה שהיא בקום עשה, שאין בית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה, לבין עקירה שהיא בשב ואל תעשה, שהרשות בידם לעקור דבר מן התורה אפילו לעולם.<sup>55</sup>

דומה, שגישה זו המגבילה כוח חכמים ביחס לדאורייתא, נובעת מפיתוח ההבחנה בין דאורייתא לדרבנן והעמקתה, שהחלה בתקופת התנאים — בעקבות העיון בבתי המדרש בדרכי הלימוד, שהביאה למיונן ולסידורן של ההלכות השונות וליצירתם של כללים ומושגים ולהגדרתם — ואשר התרחבה והתבססה בתקופת האמוראים.<sup>56</sup> נקבע כלל שכאשר הלכה מדאורייתא והלכה מדרבנן מתנגשות זו בזו — "בשעה שאתה יכול לקיים דבריהן ולקיים דברי תורה, אתה מקיים; בשעה שאתה אינך יכול לקיים, אתה מבטל דבריהם ומקיים דברי תורה" (ירושלמי כתובות פ"ה ה"ב), או כדברי הבבלי "אתי דאורייתא ודחי דרבנן" (שבת קכח ע"ב). כן נוסח הכלל "ספקא דאורייתא לחומרא וספקא דרבנן לקולא" (ביצה ג ע"ב ובמקבילות).<sup>57</sup> וכדומה לזה נתגבשה דעה, שאין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, אלא במקרים מסוימים.

אך שיטה זו לא היתה נחלת הכלל. מצינו את רב חסדא מניח כדבר פשוט שבית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה גם בקום עשה,<sup>58</sup> והוא מתקיף את רבה, החולק עליו, בראיות מדברי תנאים ממשנה ומברייתות.<sup>59</sup> וייתכן שגם אבוי ורב זביד (ראה לעיל) סוברים כמותו.

#### ד. במקום שיש פנים וטעם בדבר, יש כוח לעקור

אף-על-פי שהדעה הרווחת בין מפרשי התלמוד והפוסקים היא שאין כוח ביד חכמים לעקור

55 הבחנה בין קום עשה לשב ואל תעשה — בעניין אחר, בהקשר אחר ובלשון אחר, מצינו כבר במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בזבחים י, י, ובתוספתא פסחים פ"ב (ג) ה"ז.

56 ראה מש"כ בספרי משנתו של ר' אליעזר, עמ' 31, ובמראי מקומות בהע' 73 שם.

57 מצינו תנאים חולקים אם יש להבחין בין דאורייתא לדרבנן בספק הלכה, שחכמים חולקים בה. עיין תוספתא עדויות פ"א ה"ה, עבודה זרה ז ע"א. כן ידועה שיטת הרמב"ם והראב"ד (הלכות כלאים פ"י הכ"ז ועוד) והרמב"ן (הובא בר"ן סוף פ"א דקידושין ד"ה גרסינן), כי כל חומרת הספקות איננה מעיקר דין תורה, אלא מדרבנן.

58 לשאלת רבה: "מי איכא מירי דמדאורייתא הוי תרומה... וכי בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה?" משיב רב חסדא: "ואת לא תסברא הכי!"

59 אף-על-פי שהסוגיה ביבמות פ"ט ע"א — צ ע"ב נראית כיחידה שלמה, אפשר להכיר בה חלקים ושכבות שונים. ודאי ששלושת התא-שמע שבדף צ ע"ב, הבאים אחרי דברי רב חסדא לרבה, הם הוספות לשקלא וטריא שביניהם. הת"ש השני הוא העברה מגיטין לד ע"א ומצוטטים בו דברי רבינא ורב אשי. הת"ש הראשון והשלישי באים להשלים על-פי מקורות אחרים הנחה, שלמיגדר מילתא מותר לעקור לשעה גם בקום עשה. גם התא שמע אכל תרומה טמאה וכו' שבראש צ ע"א, הנראה כהמשך ישיר ל"שלח ליה רב חסדא לרבה", מאוחר, שהרי ההוכחה מתבססת על דברי רבא, המתקן את הברייתא בחסורי מחסרא. לעומת זאת, הראיה שבאה אחריה מתא שמע דם שנטמא וזרקו וכו' היא מקורית והובאה על-ידי רב חסדא גופו. שהרי בסופה, כתשובה לראיה, אנו מוצאים משא ומתן ישיר: "אמר לו רבה ורב חסדא: שב ואל תעשה שאני, אמר ליה רב חסדא לרבה (כך בכי"מ) בעאי לאותובך... השתא דשנית לן" וכו'. אך ראיה זו היא סוגיה בפני עצמה ואיננה המשך לדף פט ע"ב, בו מוכיח רב חסדא לרבה מהברייתא מאימתי אדם יורש את אשתו וכו', שהרי שם פותח הקטע במלים: "שלח ליה רב חסדא לרבה ביד רב אחא בר רב הונא", וכאן רב חסדא ורבה נושאים ונותנים זה עם זה ישירות. נראה אפוא,

דבר מן התורה בקום ועשה, אלא לשעה,<sup>60</sup> מצינו כמה ראשונים שמפרשים סוגיות הש"ס מתוך ההנחה, שבית-דין מתניין לעקור דבר מן התורה בקום ועשה אפילו לדורות. בברייתא ביבמות פט ע"ב נאמר, שבעל יורש את אשתו הקטנה ומטמא לה. מזה מוכיח רב חסדא שבית-דין מתניין לעקור דבר מן התורה: "והא הכא דמדאורייתא אביה מיטמא לה, ומדרבנן מיטמא לה בעל!" על כך באה התשובה: "משום דהויא לה מת מצוה... כיון דלא ירתי לה (קרוביה)...". התוספות ד"ה כיון (ונזיר מג ע"ב ד"ה והא מת מצוה) התקשו שם בתשובת התלמוד, והר"י (ר' יצחק בר' שמואל, ר"י הזקן) מתרץ:

דודאי מן הדין לאו מת מצוה התם, רק לפי שקרוביה מתרשלים ממנה שוויה רבנן כמת מצוה, ואף כי אין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, במקום שיש פנים וטעם בדבר ודאי לכולי עלמא יש כוח לעקור.

וכן ההלכה שעד אחד נאמן בענייני עגונה, ושמשיאין עד מפי עד, מפי עבד, מפי אשה ומפי שפחה (יבמות טז, ז), כי "משום עגונא אקילו בה רבנן" (שם פח ע"א), אף-על-פי שכרגיל אין דבר שבערווה פחות משניים, גם הלכה זו מסביר שם הר"י בתוספות ד"ה מתוך (ונזיר מג ע"ב ד"ה והא):

לית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה. אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן, ואין זה עקירת דבר מן התורה... שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה.<sup>61</sup>

כיוצא בזה כותב הר"י בתשובה (תמים דעים, סי' רג). לר' אשר בר' משולם בדבר מסור:

עד שאדוני תמה על אבוד נפש של מסור מישראל... ואפשר שיש שום פסוק על זה. ואפילו אין שם שום פסוק, יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ואפילו בקום עשה דברי הכל כשיש טעם קצת למתיר, שאז אינו דומה עקירה. ומה שיש מי שאומר בהאשה רבה שב ואל תעשה שאני, אבל בקום ועשה אין להם כוח לעקור, היינו בדבר שאין טעם שיהיה דומה היטב לעקור על ידו. כך אני מפרש ובא, שבדבר הדומה יפה יש לעקור לכולי עלמא. ויש ראיות רבות, וטעמא הוי משום דבכי האי גוונא לא חשיבה עקירה.<sup>62</sup>

בעקבות שיטת ר"י הזקן מפרש בנו ר' אלחנן את ההלכה שבברייתא עבודה זרה יג ע"א: "הנושא והנותן בשוק של עבודה זרה, בהמה תיעקר". על זה אומר התלמוד: "והאיכא צער בעלי חיים? אמר אביי אמר רחמנא: את סוסייהם תעקר (יהושע יא, ו)". ובתוספות שם ד"ה אמר אביי:

שבמקור לא נפתחה הראיה מדם שנטמא כמלים "תא שמע", אלא ב"אמר לו" וכדומה. ועיין עתה רש"י פרידמן (לעיל הע' 28) עמ' 346 ואילך והערה 38, שם.

60 ראה: רמב"ם, הלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד, והלכות ממרים פ"ב ה"ד; בית הבחירה להמאירי ליבמות, מהדורת ר"ח אלבק, עמ' 332; חידושי הריטב"א ונימוקי יוסף שהובאו לעיל הע' 9, ועוד.

61 אולם ראה תוספות ישנים יבמות שם ד"ה משום עגונא, וחידושי הריטב"א שם ד"ה מתוך חומר. ויש שפירשו, שההיתר קשור ב"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". ראה רש"י שבת קמ"ה ע"ב ד"ה לעדות אשה, ושו"ת הרשב"א חלק א, סי' אלף קסב.

62 ושמא יש לראות את דעתו של הר"י על הכוח הרב של בית-דין, בגישתו לבעיות הציבור ובהתחשבותו בתנאי התקופה. ראה רא"א אורבך. בעלי התוספתא<sup>2</sup>, ירושלים, 1955, עמ' 202.

הקשה הר"ר אלחנן למאן דאמר צער בעלי חיים דאורייתא מאי ראיא מייתי מיהושע, דלמא שאני התם דעל פי הדבור הוה,<sup>63</sup> אבל הכא בקנס דרבנן אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. ויש לומר דודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת לעקור.<sup>64</sup>

וכן דעת התוספות בבבא בתרא מח ע"ב. נאמר שם: "תליוה וקדיש... באשה ודאי קידושין לא הוי, הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה". ובתוספות שם ד"ה תינח העירו:

הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש... דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, כיון דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ואף על גב דלא קדש אדעתם.<sup>65</sup>

וכן מפרשים אחדים מן הראשונים את משנת נדרים יא יב: "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה: (אשת כהן)<sup>66</sup> האומרת טמאה אני לך... חזרו לומר: שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה; אלא האומרת טמאה אני לך — תביא ראייה לדבריה". והקשו הראשונים: "כיון דמדינא מיתסרא על בעלה כמשנה ראשונה, האיך התירוה, משום שלא תהא נותנת עיניה באחר, וכי איסור שבה (איסור זונה ואיסור אכילת תרומה) להיכן הלך?" ותירץ הרשב"א בחידושי:

ומסתברא לי דתנאי בית דין הוא כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות ומפקיעות עצמן מידי בעליהן, ומשום מיגדר מילתא תקון הכי, דבית דין מתנין לעקור דבר מן התורה כל היכא דאיכא משום מיגדר מילתא.<sup>67</sup>

63 השווה מה שתירצו התוספות ביבמות צ ע"ב ד"ה וליגמר על שאלה דומה. וראה במצפה איתן לעבודה זרה שם.

64 בתוספות ר' אלחנן לעבודה זרה, שיצא לאור על ידי ד' פרנקל, הוסיאטין, תרס"א, זה"ל: "ונ"ל דאתי שפיר לפירוש ר' (כך מכנה ר' אלחנן את אביו בתוספותיו. ראה רא"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 212) שרגיל לפרש ביבמות דאפילו למ"ד אין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, מודה הוא היכא דאיכא סברא קצת, שיש כוח לעקור" וכו'. — אגב, השווה מש"כ לעיל (ליד הע' 38), שאב"י סובר כרב חסדא שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה גם בקום עשה ולדירות.

65 במקרה דומה, ביבמות קי ע"א, מביא התוספות שם בד"ה לפיכך, כי "מספקא לר"י אי טעמא דאפקעינהו משום דכל דמקדש... או משום דיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, מדלא הזכיר כאן כמו שהזכיר בכל מקום כל דמקדש...".

66 כך פירשו בבבלי שם צ ע"ב. אך ראה ר"ח אלבק בהשלמותיו.

67 הר"ן ד"ה ואיכא למידק, מצטט דעה זו בשם יש מי שתירץ והקשה עליו: "הרי אין בי"ד מתנין לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה או בקום ועשה ולהוראת שעה בלבד". והביא תירוצים אחרים. אולם גם מדברי התוספות שם ד"ה בראשונה, יוצא שב"סברא גדולה כזאת" יש כוח ביד חכמים לעקור. ושמא נוקט שיטה זו גם הרא"ש לבבא מציעא עב ע"א (איוהו נשך, סי' נו). ר' יוסי אומר שם, שנכרי שלוה מעות מישראל ונתגייר בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הריבית, כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר. על זה מוסיף הרא"ש: "הלכך שקיל מיניה אפילו ריבית שעלו עליהן משנתגייר עד שעת פרעון אף על גב דאיסורא עביד, יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ואפילו במקום עברה". אמנם ייתכן שמטעם הפקר בית דין הפקר נגעו בה, אולם ההדגשה של הרא"ש "ואפילו במקום עברה" (אם בית דין הפקירו ממונו אין כאן עבירה) ואיזהזכרת הכלל "הפקר בית דין הפקר" בדברי הרא"ש, מעלות את ההשערה שגם שיטת הרא"ש היא כשיטת הר"י ותוספות הנ"ל.

כן מצינו הלכה לדורות, לפיה גזירת חכמים דוחה דין תורה בקום עשה. תענית יב ע"א: "יחיד שקבל עליו (תענית) שני וחמשי של כל השנה כולה ואירעו בו ימים טובים הכתובים במגלת תענית, אם נדרו קודם לגזרתו יבטל נדרו את גזרתו, ואם גזרתו קודמת לנדרו תבטל גזרתו את נדרו".<sup>68</sup> בהתאם לזה פסק הרמב"ם בהלכות נדרים פ"ג ה"ט:

הנודר שיצום... פגע בו חנוכה ופורים, ידחה נדרו מפני הימים הללו, הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים, הרי הם צריכים חיזוק וידחה נדרו מפני גזרת חכמים.

והקשו על כך בכסף משנה (ובבית יוסף, אורח חיים, סי' תיח) וברדב"ז (שו"ת, ללשונות הרמב"ם, חלק ב, סי' פח): כיצד יכולים רבנן לעקור איסור נדר שהוא מדאורייתא בקום עשה, קום אכול, מפני גזירה דרבנן? ותירצו בעקבות שיטת ר"י הנ"ל, שבמקום שיש פנים וטעם בדבר, ודאי לכולי עלמא יש כוח לעקור, ומאחר שדברי חכמים צריכים חיזוק שפיר יש פנים וטעם בדבר.

הכסף משנה מוסיף עוד תירוץ: כי חיזוק דברי חכמים הוא כמו מיגדר מילתא, אשר בו אפשר לעקור גם בקום ועשה. מכאן שבמיגדר מילתא אין העקירה לשעה גרידא, אלא יכולה היא להימשך לדורות, כל זמן שהצורך במיגדר מילתא קיים. והחשש שלא יבוא לזלזל בדברי חכמים קיים עולמית.<sup>69</sup>

\*

ראינו אפוא, שאי אפשר לפרנס את מקורות ההלכה הראשונים מתוך גישה המצמצמת את כוחם של חכמים להסדיר את החיים הדתיים. בתי-הדין, בגזרם גזירה או בתקנם תקנה, ראו את צורך השעה "לחזק הדת ולתקן העולם" שלפניהם, קבעו הלכה לדורות ועשו חיזוק לדבריהם, אף אם כתוצאה מזה נעקר לפעמים דבר תורה בשב ואל תעשה או בקום ועשה. אך עם צמצום סמכותו של בית-הדין הגדול ופיתוח ההבחנה בין דאורייתא לבין דרבנן, השתדלו אמוראים להגביל את סמכויותיהם של חכמים להתנות על דין תורה ולהגדיר את תוקפם בנידון רק בתנאים מסוימים ומצומצמים. אולם כמה ממפרשי התלמוד חשו כבר, שאין התנאים הללו תואמים את כל ההלכות, והניחו שאם הגזירה או ההלכה יסודה ב"מיגדר מילתא" או שיש "פנים וטעם בדבר", היה כוח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה לימים מרובים גם בקום עשה.

68 עיין בפירושים המובאים לקטע בפירוש רגמ"ה שם.

69 ראה מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, פרק ו. עיין רדב"ז שם, שתירץ בדרכים נוספות וביניהן: דנדר קיל כיון דאיתא בשאלה ומשום הכי יש כוח חכמים לעקור אפילו בקום ועשה. השווה תוספות ברכות כ ע"א ד"ה שב ואל תעשה. וראה גליון מהרש"א לנדרים צ ע"ב ד"ה ואיכא, שמביא שכל שאין איסור מגופו, אלא בא על-ידי מעשיו של אדם או דיבורו, אמרינן לה בית-דין מתנה על כך, והיינו לעבור גם בקום ועשה.



## לזיקתה של ההלכה למציאות

מפעם לפעם מוצגת לפנינו ההלכה כבניין מוצק ואחיד שכולו מקשה אחת, כגון: עמוד ברזל — משנה (ויקרא רבה כא, ה). תיאור זה של ההלכה תומך את יתדותיו בכמה מאמרי חז"ל, ובעיקר מאמרי אגדה, המשתדלים להדגיש שכל התורה כולה, על הלכותיה, פירושה ודקדוקיה, ניתנו למשה בסיני.<sup>1</sup>

רעיון דומה נמצא בדברי חז"ל גם ביחס לנבואה: "אמר ר' יצחק: מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קיבלו מהר סיני" (שמות רבה כח, ו; תנחומא, יתרו, יא). כלומר, הקול הגדול אשר נשמע בהר סיני כלל בתוכו את דברי הנביאים שבכל הדורות; וכאשר בני הדור זקוקים לנבואה מסוימת, מופיע הנביא שקיבל את הנבואה בהר סיני ומשמיע אותה לפני העם.

מאמרים אלה מיוסדים על התפיסה התיאולוגית, שמתן תורה, התגלות ה' על הר סיני, היתה תופעה חד-פעמית, והיא ריכזה בתוכה כל מה שהקב"ה רצה להודיע לבני-ישראל, הן בתחום המצווה והן בתחום הנבואה.

יש במדרשי אגדה אלה מגמה מיוחדת: הם משמשים, כנראה, חלק מדברי פולמוס כנגד הנוצרים, אשר ניסו לערער את כוחה ואת סמכותה של התורה בכלל ושל התורה שבעל-פה בפרט. בולט כאן הרצון להעלות את ערכם ואת חשיבותם של דברי סופרים. חז"ל משתדלים להשוותם לתורה שבכתב, ולהראות שממקור אחד יצאו.

נוסף לכך מתכוונים חז"ל במאמריהם להשמיט את הבסיס לדעות הנוצרים, כי היתה התגלות נבואית נוספת ובה ניתנה ברית חדשה במקום הברית הישנה. חז"ל הדגישו, שאפילו נביא אמת איננו יכול ואיננו רשאי לחדש דבר לאחר מתן תורה.<sup>2</sup> ומכל שכן שאין מקום ל"חידושה" של תורה בעקבות התנועה המשיחית הנוצרית.

אולם אם תפיסה תיאולוגית זו היתה יפה בשעתה, הרי אין לראות בה הלכה לדורות. אפשר למצוא גם בדברי חז"ל דעות הנוגדות והסותרות תפיסה זו,<sup>3</sup> וכידוע אין למדים מדברי אגדה.<sup>4</sup>

1 ראה, למשל: ספרא בהר, פרשה א, א; שם בחוקותי, פרק ח, יב; ברכות ה ע"א ועוד.

2 ספרא בחוקותי, פרק ג, ז; שבת קד עא; יומא פ ע"א; מגילה ב ע"ב ועוד. ועיין רא"א אורכך, "הלכה ונבואה", תרביץ, יח (תש"ז), עמ' ו ואילך.

3 ראה, למשל: אבות דרבי נתן נ"ב, פ"ג, מהדורת שכטר, עמ' 23; שמות רבה מא, ו. ועיין גם: ספר העיקרים לר' יוסף אלבו, מאמר ג, פרק כג, מג; מהר"ץ חיות, בהגהותיו לברכות ה ע"א, ובמבואו לתלמוד, פרק ג.

4 ירושלמי פאה פ"ב ה"ו; ועיין אוצר הגאונים לחגיגה, חלק הפירושים, סי' סז-סט, עמ' 60-61, ובמילואים עמ' 65.

דומה, שהתבוננות אובייקטיבית בספרות התלמודית ובמקורות ההלכה מוכיחה, שההלכה מורכבת מחלקים שונים ומשכבות שונות. לא ביום אחד נוצרה, וגלגולים מגלגולים שונים היא עברה. יש הלכות קדומות, המגיעות עד לימי מתן תורה, ולעומתן יש אחרות שראשיתן בתקופת התנאים והאמוראים או בימים שלאחריהן. הלכות רבות נמסרו בקבלה, איש מפי איש ויסודן בהררי קודש. אולם אחרות נוצרו ונקבעו בשל נסיבות הזמן וחילופיהן.

התלמוד גופו מבחין בין הלכות המוגדרות "מדאורייתא" לבין הלכות המוגדרות "מדרבנן". יש דינים שנאמר עליהם שהם "הלכה למשה מסיני",<sup>5</sup> ויש שהם תקנות חכמים, גזירותיהם ומנהגיהם. להבחנות ולמונחים אלה יש משמעות היסטורית ומשמעות דוגמאטית כאחת. הגדרות אלה קובעות במידה מסוימת את מקומו של הדין בתולדות ההלכה: אם הוא קדום או מאוחר. אולם בעיקר קובעות הן את תוקפן של ההלכות. הלכות המוגדרות "מדאורייתא" עולות בערכן על אלה המכונות "מדרבנן". ולכן, למשל, כאשר שתי הלכות מתנגשות זו בזו ואי-אפשר לקיים את שתיהן, דוחה ההלכה שהיא "מדאורייתא" את זו ש"מדרבנן" (שבת קכח ע"ב).<sup>6</sup> גם העונש המוטל על העובר על איסור תורה חמור בהרבה מן העונש המוטל על העובר על איסור דרבנן.<sup>7</sup>

כן קיימת מגמה ברורה להקל ולהתחשב בנתונים ספציפיים מקלים, כאשר הדבר נוגע לאיסורי חכמים. למשל, משום צער, כדי למנוע כאב וצער מאדם, התירו חכמים את איסוריהם (כתובות ס"ע"א). אף משום כבוד הבריות, שלא יתבזה האדם בעיני הציבור, הותר לעבור על איסור דרבנן (מנחות לו ע"ב). כיוצא בו משום איבה, מחשש שמא ייווצרו יחסים מתוחים ותתפתח שנאה בין ישראל לנכרים, התירו חכמים כמה איסורים מדבריהם.<sup>8</sup> במקרים מיוחדים של "שעת דחק",<sup>9</sup> התירו חכמים לפסוק לקולא, היינו כדעת יחיד נגד הרבים, או כדברי הקטן נגד הגדול, או כדברי התלמיד נגד הרב. כל הקולות הללו, ועוד אחרות כמותן, אינן נוהגות כלל באיסורים "דאורייתא".

מעניין אפוא לדעת מהו היחס המספרי בין הדברים המוגדרים "דאורייתא", היינו ההלכות הראשונות, הקדומות, לבין ההלכות המוגדרות "דרבנן", היינו הדינים שנתחדשו, שהתפתחו ושנוצרו במשך הדורות.

קשה לקבוע את הדבר. אולם אפשר להסתמך על אחד מגאוני אשכנז המובהקים במאה השבע-עשרה, ר' יאיר בכרך, בעל שו"ת חוות יאיר. בסימן קצב<sup>10</sup> כותב המחבר, כי "פירושי המקראות ודברים הנידונים במידות שהתורה נדרשת בהן הם חלק פחות ממאה מן הדינים הנזכרים במשנה ובגמרא". אם כן, רובה הגדול של ההלכה שבידינו התפתחה במשך הדורות. התרחבותה והתפתחותה של ההלכה באה בדרכים רבות: בחקיקה מכוונת, כלומר

5 רשימה של הדינים המצוינים כהלכה למשה מסיני נעשתה על-ידי חכמים שונים. ראה י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 190 ואילך.

6 השווה גם ירושלמי כתובות פ"י ה"ב; "בשעה שאתה יכול לקיים דבריהן ולקיים דברי תורה אתה מקיים; בשעה שאתה אינך יכול לקיים, אתה מבטל דבריהן ומקיים דברי תורה". כיוצא בו התירו חכמים לעבור על איסור מדבריהם כדי להינצל מאיסור תורה; ראה שבת ד, ע"א.

7 העובר על איסור תורה במזיד נענש (לפעמים) במיתה או במלקות. אולם העונשים המוטלים על העובר על איסור דרבנן הם (לעיתים) מכת מרדות או נידוי.

8 ראה, למשל, עבודה זרה ו ע"ב, כו ע"א ועוד.

9 ראה ברכות ט ע"א ובמקבילות.

10 דפוס למברג, תרנ"ו (ד"צ ירושלים, תשכ"ח), עמ' קב.

בהתקנת תקנות וגזירות; בפרשנות חדשה של המקראות; בהתפשטותם של מנהגים קהילתיים, שהשתרשו בעם והיו לנחלת הכלל; בתקדימים משפטיים (פסיקה של בית דין, או חכם, במעשה מסוים, שהפכה לעקרון הלכתי), ועוד. הצד השווה שבכל הדינים שנתחדשו הוא: זיקתם הרבה למציאות החברתית, הכלכלית והמדינית של תקופתם והשפעת הגומלין שביניהם.

נביא דוגמאות אשר מהן אפשר לראות את התהוותה של הלכה במציאות מסוימת, את השפעתה של המציאות על הכרעות והבחנות הלכתיות ואת דרכי תגובתם של חז"ל כבואם להתמודד עם צורכי השעה. ניעזר בעיקר בדוגמאות מספרות התנאים והאמוראים, כי דווקא בתקופת היצירה של התלמוד בולט במיוחד התהליך של פרשנות חדשה של ההלכה הקדומה, ועל-פי-רוב בכיוון של "כוחא דהיתרא עדיף".

#### א. הכתובה האלכסנדרונית

נפתח בהלל, אשר עלייתו מבבל שימשה מפנה מכריע ללימודה ולחידושה של תורה, כדברי התלמוד: "בתחילה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה" (סוכה כ ע"א).

בתוספתא כתובות פ"ד ה"ט, בבא מציעא קד ע"א, שנינו:

הלל הזקן היה דורש לשון הדיוט. דתניא אנשי אלכסנדריה היו מקדשין את נשותיהן, ובשעת כניסתן לחופה באין אחרים וחוטפים אותן מהם. וביקשו חכמים לעשות בניהם ממזרים. אמר להם הלל הזקן: הביאו לי כתובת אמכם. והביאו לו כתובת אמן, ומצא שכתוב בה: "לכשתכנסי לחופה הוי לי לאינתו". ולא עשו בניהם ממזרים.<sup>11</sup>

יהודי אלכסנדריה היו מקלים בחומרת דיני אירוסין, קידושין, בהשפעת סדרי המשפט שהיו נוהגים באותם הימים במצרים.<sup>12</sup> המשפט היווני-המצרי לא הכיר באירוסין כמוסד משפטי מיוחד, ולא היו זוקקים את הארוסה לבעלה, וכל אחד היה יכול לחזור בו לפני הנישואין. בגלל זה אירעו מקרים שהארוסה נחטפה אחרי קידושה ("בשעת כניסתן לחופה!") ונישאה לאחר. החטיפה היתה נעשית לעתים שלא מרצון, אבל לפעמים נעשתה בהסכמתה המלאה של הכלה.

חכמי הדור ביקשו לראות בילדים שנולדו מן הבעל השני, החוטף, ממזרים גמורים, שהרי על-פי דין מקודשת האשה לבעל הראשון, וחל עליה איסור אשת איש. כדי למנוע פגם ממזרות מן הילדים, בדק וחקר הלל את נוסח שטרי האירוסין, אולי יימצא היתר כלשהו. ואכן, כאמור, מצא הלל שטרי אירוסין שבהם נהגו הדיוטות לכתוב את התנאי "לכשתכנסי לחופה הוי לי לאינתו".<sup>13</sup> נוסחה זו ניתנה להתפרש, שכל זמן שאין האשה נכנסת לחופה, אין הקידושין חלים כלל. הלל הסתמך על פיסקה זו, ובלשון התלמוד: "היה דורש לשון

11 המובאה על-פי הבבלי. והשווה ירושלמי יבמות פט"ו ה"ג. וכן ראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ו, עמ' 245. — בתקופת התלמוד היה רווח זמן, לרוב כשנה תמימה, בין האירוסין, הקידושין, לבין הנישואין והכניסה לחופה.

12 ראה י"א גולאק, "שטר אירוסין ודברים הנקנים באמירה", תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 365.

13 בירושלמי הגירסה: "לכשתכנסי לביתי תהוויין לי לאינתו כדת משה ויהודאי" (תהיי לי לאשה כדת משה וישראל). בדומה לזה הגירסה גם בתוספתא.

הדיוט". כלומר, הלל נתן גושפנקה הלכתית למנהג הדיוטות, ודן על-פי המנהג הזה, כאילו נקבעה נוסחה זו על-פי חכמים — ועל יסוד זה החליט שאין הילדים ממזרים. הרשב"א אומר דבר מעניין. הוא מדגיש, שהלל לא בדק את שטרי האירוסין של הנשים שאת בניהן רצו לפסול, אלא הוא בדק את שטרי האירוסין של נשים אחרות באלכסנדריה. מהם למד הלל על הנוהג לכתוב כך בכתובה, ועל סמך השטרות שבדק, הכשיר הלל גם את הבנים של הנשים שתנאי זה לא היה כתוב בשטרי האירוסין שלהן.<sup>14</sup> בניגוד לחכמים שביקשו "לעשות בניהם ממזרים", חיפש ומצא הלל דרך להכשירם. דומה ששיטת הלל הזקן תובן יפה על רקע האמור בויקרא רבה פרשה לב, ז, שאינו נמצא בדפוסים שלנו ושרד בכתב-יד<sup>15</sup>:

ר' מאיר אומר: אין ממזרים טהורים לעתיד לבוא... ר' יוסי אומר: טהורין הן לעתיד לבוא... אמר רב הונא: אם אין הלכה כר' יוסי, עלובין הן הדורות!<sup>16</sup>

המחלוקת מובאת גם בתוספתא קידושין פ"ה ה"ד, בירושלמי קידושין סוף פ"ג, סה ע"א, ובבבלי קידושין עב ע"ב. הבבלי, בניגוד לירושלמי,<sup>17</sup> מוסיף: "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' יוסי". אולם בויקרא רבה הדברים מובאים בשם רב הונא ומנוסחים בשינויים ובחריפות. היינו, אם לא תמצא דרך לטהר את הממזרים, לפחות לעתיד לבוא, הרי עלובים הם הדורות והעומדים בראשם!

בהמשך לזה מובא בויקרא רבה שם הכתוב בקהלת ד, א: "ושבתי אני ואראה את כל העשקים, אשר נעשים תחת השמש. והנה דמעת העשקים, ואין להם מנחם, ומיד עשקיהם כח, ואין להם מנחם". ועל זה נאמר שם:

חנינא חייטא פתר קרייה בממזרים. "ושבתי אני ואראה את כל העשוקים" — אילו הממזרים. "והנה דמעת העשוקים" — אימותיהן שלאילו עברו עבירה, ואילין עליביא מרחקין להון (= ואת העלובים האלה [הממזרים] מרחיקים [מלבוא בקהל]). אביו שלזה בא על ערוה, זה מה עשה? (מה חטא חטא הממזר שמענישים אותו?) וזה מה איכפת לו. "ואין להם מנחם", "ומיד עושקיהם כח" — זה סנהדרין גדולה של ישראל שהיא באה עליהן בכח התורה ומרחקתן. על שם "לא יבא ממזר בקהל ה'" (דברים כג, ג). "ואין להם מנחם" — אמר הקב"ה עלי לנחמן. לפי שבעולם הזה יש בהן פסולת, אבל לעתיד לבוא אמר זכריה אנא חמיתיה אולוכרוסון דדהב נקי (=אנוכי ראיתיו [את ישראל] כולו זהב).

הקב"ה קורא כביכול לסנהדרין הגדולה "עושקים" מפני שהם מרחיקים את הממזרים "בכוח התורה" ואינם מוצאים להם היתר, ומבטיח שלעתיד לבוא לא יהא כל הבדל ביניהם לבין כל ישראל — "כולו זהב".

14 ראה שיטה מקובצת לבבא מציעא ק"ד ע"א, תל-אביב, תשט"ו, עמ' תתרם.

15 ראה ויקרא רבה, מהדורת ר"מ מרגליות, חלק ד, עמ' תשנד, ובחילופי נוסחאות שם.

16 השווה שרידי הירושלמי, מהדורת ר"ל גינצבורג, נויארק, תרפ"ט, עמ' 234: "רב חונא בש' נר' יוסף אם אין הלכה כר' יוסה לעתיד לבוא עלובין הן הדורות[ת]". עיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ח, סדר נשים, עמ' 971.

17 בירושלמי נאמר: "רב הונא בשם רב יוסף אמר: אין הלכה כר' יוסי לעתיד לבוא". אולם ראה בהערה הקודמת ור"ש ליברמן שם.

## ב. דבריהם עוקרים דברי תורה?

בכמה מקרים, הקשורים בענייני אישות, הוצרכו חז"ל לנקוט אמצעים דראסטיים, אשר נראו כעקירת דבר מן התורה, כשלנגד עיניהם מה שנקרא "תיקון העולם", היינו: מניעת סבל מן האשה והרחקת קלון ממזרות מן הילדים.

שנינו בגיטין ד, א—ב (וראה תוספתא פ"ג (ד) ה"ג: "השולח גט לאשתו... בראשונה היה עושה בית דין במקום אחר ומבטלו", לפני שהגיע הגט לאשה, וביטולו ביטול אף בלי להודיע על כך לאשה או לשליח. כך היתה ההלכה הראשונה. "התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תקון העולם". כלומר, כדי שלא ייגרמו תקלות, שהרי ייתכן שהאשה קיבלה את הגט ולא נודע לה על ביטולו, ותינשא לאחר ונמצאו בניה ממזרים. ומתעוררת השאלה: מה הדין אם הבעל לא ציית לתקנת רבן גמליאל הזקן וביטל את הגט בפני בית-דין בלא ידיעת האשה והשליח — האם הגט בטל או לא? הגמרא דנה בזאת (לג ע"א), ורבן שמעון בן גמליאל אומר שביטולו של הבעל אינו ביטול, שהרי עבר על תקנת ר"ג הזקן. על זה תמהים שני התלמודים, הבבלי והירושלמי: הייתכן כדבר הזה? "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח בית דין יפה שרינן אשת איש לעלמא?"<sup>18</sup> על שאלה זו ניתנות תשובות שונות בבבלי ובירושלמי. נקדים את תשובת הירושלמי גיטין פ"ד ה"ב, שהיא מרחיקה לכת: אכן, כן הדבר. דבריהם, דברי חכמים, עוקרים דין תורה! כלומר, יש כוח בידי חכמים לעקור קידושי אשה דאורייתא, אם הם רואים שיש צורך והכרח בדבר.

הירושלמי מוכיח, שזוהי גם דעת בית הלל בתחומים אחרים, כגון: בענייני טבל ותרומה. למשל: בתרומות א, ד שנינו: "אין תורמים זיתים על השמן, ולא ענבים על היין, ואם תרמו בית שמאי אומרים: תרומת עצמם בהם, ובית הלל אומרים: אין תרומתם תרומה". לדעת בית הלל, הזיתים שהופרשו כתרומה על השמן הם טבל גמור, וכוהן האוכל אותם הרי הוא במיתה. אבל אם הפרישו על אותם זיתים תרומה ומעשר ממקום אחר, הזיתים מותרים באכילה אפילו לישראל. והרי כל האיסור לתרום מן הזיתים על השמן או מן הענבים על היין איננו אלא תקנת חכמים, משום גזל השבט, מפני שעל-ידי כך הוא כאילו גוזל את שבט הכוהנים.<sup>18</sup> בזה שהוא תורם כפי מידת זיתים על השמנים הוא מפסיד את הכוהנים בתרומות ומעשרות המגיעים להם, וכיצד עוקרים חכמים דין תרומה שהוא דאורייתא? מכאן אתה למד, שהרשות בידי חכמים לעקור דין תרומה דאורייתא בקום ועשה, לדורות, כשהם רואים צורך בדבר, כדי למנוע הפסד ממון מן הכוהנים.

תפיסה זו של הירושלמי בדבר הסמכות הנרחבת של החכמים לעקור דבר מן התורה, באה לידי ביטוי גם בדברי אמוראים אחדים בבבלי, ואפילו בדברי ראשונים אחרים. אולם יש לציין, שגישה זו של הירושלמי לא נתקבלה הלכה למעשה בדורות מאוחרים. היא אמנם היתה מקובלת בימים קדומים, כאשר סמכויות החכמים ובית-הדין הגדול שבירושלים היו מרובות. בדורות ההם לא נמנעו החכמים מלתקן תקנות ומלגזור גזירות, אפילו אם על-ידי כך נעקר לפעמים דבר מן התורה. אולם בימי האמוראים, לאחר שסמכות בית-הדין הגדול נצטמצמה, החלה להתגבש דעה המגבילה ומצמצמת ביותר את כוח החכמים לעקור דבר מן התורה.<sup>19</sup>

18 עיין ירושלמי תרומות פ"א ה"ב.

19 עיין לעיל: "בית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה", עמ' 191, מאמרי "תקפו של בית-דין", שמעתין, שנה ה (תשרי-חשון תשל"א), עמ' 24 ואילך.

אך תשובת הבבלי (לג ע"א) על השאלה לעיל, היא שונה: "אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". כלומר, כל המקדש אשה אומר שהוא מקדשה כדת משה וישראל, וכאילו הוא מתנה את קידושיו בהסכמת החכמים: אם החכמים יאשרו אותם — הרי הם קידושין, ואם החכמים לא יאשרו אותם או יראו צורך לבטלם — הרשות בידם. ובמקרה דנן של ביטול הגט בלי ידיעת השליח, ראו חכמים צורך להפקיע ולבטל את הקידושין מיסודם.

אף-על-פי שנימוק זה מופיע לראשונה רק במשא-ומתן של אמוראים מאוחרים, הוא נקלט הלכה למעשה, וגאוני בבל משתמשים בו כדי לפתור בעיות שנתעוררו בזמנם הם. באותם הימים התפתחו תופעות של קידושי סתר, קידושי חטיפה וקידושי שחוק והיתול. מי שרצה בנערה והוריה סירבו להשיאה לו, היה בא בטענה שקידש אותה בסתר; או שהיה נותן לה מתנה ואומר לה בנוכחות שני אנשים בחטיפה, במהירות, "הרי את מקודשת לי" — והרי היא מקודשת לו, אלא אם כן מיחתה מיד בשעת נתינת המתנה. לפעמים בשעת מסיבה או משתה, היו הצעירים מקדשים את הבנות לשם שעשוע ומשחק; פלוני היה נותן לפלונית חפץ כלשהו ואומר לה "הרי את מקודשת לי". לאחר מכן התעוררו שאלות הלכתיות חמורות, כי לפי דין תורה חלים הקידושין בכל המקרים הללו, והבת זקוקה לגט. לפי ההלכה, הקידושין נושאים אופי פרטי בהחלט. התלמוד אומר: "עבדי אינשי דמקדשי בצנעא" (כתובות כג ע"ב). בימי התלמוד היו נוהגים לתת בפני שני עדים טבעת או סכום כסף לאשה, ואומרים "הרי את מקודשת לי", והרי היא נחשבת מכאן ואילך כאשתו. כדי למנוע תקלות אלה תיקן ראש ישיבת פומבדיתא, רב יהודה גאון, זקנו של רב שרירא גאון, בראשית המאה העשירית, שכל טקס קידושין חייב להיעשות בפני עשרה לפחות, ובברכת אירוסין, וכן חייב החתן לכתוב שטר כתובה ולהחתים עליו עדים. לתקנה זו צורפה סאנקציה: כל מי שאינו נוהג כך, קידושיו בטלים ומבוטלים, ואין להם תוקף כלל וכלל. הגאון מבסס את כוחו לתקן תקנה זו, שיש בה משום הפקעת קידושין, על היסוד: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה".<sup>20</sup>

### ג. זיקת יבמה למומר

במקרים מיוחדים נזקקו הגאונים לטעם "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש" גם לשם פתרון בעיית ייבום וחליצה. מומרים, לא היו תופעה נדירה בתולדות ישראל בימי הביניים. רבים מהם גרמו בעיות הלכתיות שונות, המשתקפות בספרות השאלות-ותשובות. כידוע, משומד דינו כישראל גמור ועומד בקדושתו לענייני אישות: קידושיו קידושין, וגטו גט.<sup>21</sup> התעוררו אפוא, בין היתר, שאלות: מה דינן של נשים שנפלו לייבום לפני אחים מומרים? על-פי-רוב סירבו המשומדים לתת חליצה, והיה חשש של עיגון האשה. רב נחשון גאון, ראש ישיבת סורא במאה התשיעית, וגאונים אחרים, פסקו, שאם היבם היה מומר בשעת הקידושין, אין המומר זוקק לייבום והאשה פטורה מן החליצה והייבום.

20 תקלות אלה היו נפוצות במדינת כורסאן (Chorosan) וביישובים המרוחקים ממרכזי התורה שבבבל; ראה אוצר הגאונים לכתובות, חלק התשובות, סי' ס, עמ' 18. לימים שלאחר מכן, ראה: ר"ל גינצבורג, גנזי שכטר, חלק ב, עמ' 121–122; רא"ח פריימן, סדר קידושין ונישואין, עמ' מה, סג ועוד הרבה.

21 יבמות מז ע"ב; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פי"ג הי"ז.

ולדעת רבנו חננאל (קירואן, המאה האחת-עשרה) נוהג דין זה גם כאשר היבם המומר היה יהודי בשעת קידושי אחריו.

ר' יצחק בר' משה מוינא (המאה השלוש-עשרה) בספרו אור זרוע ח"א סי' תרה, ור' ישראל איסרלין (מגדולי הפוסקים באשכנז במאה החמש-עשרה) בשו"ת תרומת הדשן סי' רכג, מסבירים הוראה זו במלים אלה:

דהתורה אמרה "כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם, יבמה יבא עליה", מי קאמר "יבמה", אפילו מומר, והא כתיב: "דרכיה דרכי נועם"? אלא מקיש ישיבת אחים להדדי, ומה "מת אחד" — ביהדות, אף "יבמה יבוא עליה" — ביהדות. וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, וקיימי רבנן ומתקני מילתא דאתי ביה לידי תקלה?... והרי איכא למיחש לעיגון.<sup>22</sup>

כלומר, לא ייתכן שהתורה תחייב את האשה להינשא ליבם מומר, שהרי דרכיה דרכי נועם. וכיוון שכל המקדש אשה על דעת חכמים מקדש, אם נתברר שהאשה נופלת לייבום למשומד, הפקיעו חכמים את הקידושין ואין היא זקוקה לא לייבום ולא לחליצה.<sup>23</sup> אמנם קמו פה ושם עוררים על הוראות גאונים אלו. אחדים מן הראשונים, ביניהם הרשב"א, טענו שאין כוח בידי חכמים שלאחר התלמוד להפקיע קידושין, אלא באותם

22 הציטוט הוא מן תרומת הדשן. בדומה לזה נאמר גם באור זרוע. שיטה זו מצויה גם בספר "כשר על גבי גחלים", ובתשובות הגאונים, וכבר "נשאלה השאלה לפני השיבה דמתא מחסיא והשיבו עליה כענין הזה".

ובעל אור זרוע מוסיף: "שתשובתם נכונה והגונה וכדאי לסמוך עליהם, שמהם תורה יוצאה לכל ישראל, ואף אנו ראינו לקיים בעצמנו ישמע חכם ויוסיף לקח". אוצר הגאונים ליבמות, חלק התשובות, סי' עה-פח, עמ' 33-37; ר"ל גינצבורג, גנזי שכתור, חלק ב, עמ' 168, 172. מקובל שאין לחכמים שלאחר התלמוד לחדש דרשות מעצמם; ראה: חידושי הרא"ה לכתובות ס"ע א; יד מלאכי, סי' קמד ועוד. והנה כאן לפנינו היקש בעניין ייבום, שכמדומה אין לו יסוד בתלמודים. לדרשות נוספות של חכמים, ראשונים ואחרונים, שלכאורה לא נמצא להם מקור בספרות התלמודית, ראה להלן, "מדרש הכתובים בתקופה הבתרת-תלמודית" עמ' 374.

23 יש שהסבירו את שיטת הגאונים, שפטרו את הנופלת לומר מן החליצה ומן הייבום, משום "דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה מעיקרא", "דאנן סהדי דלא ניחא לה להתייבם לו, כי יעבירנה על דת יהודית לבא עליה בגויות וכל זמן שהיא נדה, ודאי אנן סהדי דלא ניחא לה, ואם כן נפקא אף בלא חליצה". כך כתבו המרדכי ביבמות, פרק החולץ, סי' כט, ובתשובות מימוניות, הלכות אישות, יבום, סי' כט, בשם מורם רבי מאיר. ובשם רב יהודאי (יהודה) גאון מובא בספר העיטור, אות ג, גט חליצה, מהדורת ר"מ יונה, ו ע"ב, שגם אם הבעל מומר ומת במומרותו בלא בנים אינה זקוקה לייבום ולחליצה. ראה: חידושי הרשב"א וחידושי הריטב"א ליבמות כב ע"א ד"ה מי שיש לו אח; המאירי ליבמות, מהדורת ר"ח אלבק, עמ' 75-76, 99. אולם יש חולקים. ראה רמב"ם הלכות יבום וחליצה פ"א ה"ו.

בתרומת הדשן סי' רכג מובא, שיש נוהגים להתנות בשעת קידושין שלא תיזקק ליבם מומר אם תיפול לפניו, ותמה על כך מן הירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"ז (וכן איתא בתוספתא קידושין פ"ג ה"ז). אולם ראה רמ"א לשולחן ערוך אבן העזר, סי' קנז, סע' ד, שפסק גם להלכה שהמקדש אשה ויש לו אח מומר, יכול לקדש ולהתנות בתנאי כפול, שאם תיפול לפני מומר לייבום שלא תהא מקודשת. יהודי קורדיסטן היו מכניסים בכתובותיהם עוד בימינו (בשנת תרצ"ו) תנאי: "ואם חס ושלום לא אהיה ישראל ונשתמדתי ויצאתי מכלל ישראל, הקידושין הזה ותנאי הכתובה הזאת בטלים ומבוטלים, לא שרירין ולא קיימים כלל ועיקר, תהא את מותרת להינשא לאדם אחר" (א"י בראוור, אבק דרכים, ספר שני, מסע בפרס, עמ' 124).

מקרים מיוחדים שהתלמוד מזכירם בפירוש, ואין להוסיף עליהם.<sup>24</sup> אולם יש עדויות רבות, שחכמים כמו הרמב"ן,<sup>25</sup> הרא"ש<sup>26</sup> ואחרים<sup>27</sup> הפעילו את הכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה" גם במקרים שאין להם זכר בתלמוד.

#### ד. "יכולים ממזרים להיטהר"

במאה הקודמת הציע אחד מגדולי הפוסקים בגאליציה, ר' שלום מרדכי שבדרון (1835–1911), להחיל את הכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", כדי לטהר מקרה טראגי של ממזרות. גוף המעשה כך היה: אשה שבעלה הלך למדינת-הים, וישבה גלמודה ובודדה שתיים-עשרה שנה, נודע לה שבעלה מת. עדים כשרים באו והעידו על עובדה זאת, והדבר אושר בבית-דין ועל-ידי השלטונות. האשה חלצה, ובית-הדין התירוה להינשא. היא נישאה והרתה, וכעבור זמן-מה נודע שבעלה חי. הדרכון של הבעל היה במקרה בידי אדם אחר שמת, ובטעות חשבו שבעלה הוא המת. ההלכה קובעת בכגון זה, שהאשה צריכה לקבל גט משני הבעלים, תצא מזה ומזה, והבן ממזר.<sup>28</sup> על זה כותב המהרש"ם בתשובותיו ח"א סי' ט, כי אילו היה הרב השואל מתייעץ אתו בעוד מועד, היה ממציא "עצה ותושיה להלכה ולא למעשה על פי דברי התוספות בגיטין לג ע"א. כלומר, הוא היה מציע, שהבעל הראשון ישלח לה גט על-ידי שליח, ויבטל אותו שלא בפניו, דבר שהוא בניגוד לתקנת רבן גמליאל הזקן, ועל-ידי כך יחול על מקרה זה הכלל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". הקידושין הראשונים יופקעו מעיקרם, והבן לא יהיה ממזר.

אמנם המהרש"ם כותב, שדבריו אלה הם להלכה ולא למעשה, אך דומה שהסיבה לכך היא משום שכאשר הגיעה אליו השאלה, כבר גירש הבעל הראשון את אשתו על-פי הוראות הרב השואל.<sup>29</sup> יצוין, שגם הרא"י הרצוג זצ"ל, לשעבר רבה הראשי של ארץ-ישראל, מציע עצה דומה לזו, בהסתמך על דברי המהרש"ם, כתשובה על שאלה שנשאל בקשר למקרה שקרה בארץ עם קום המדינה, בימי עליית "מרבד הקסמים" מתימן.<sup>30</sup>

24 ראה שו"ת הרשב"א (גדול חכמי ספרד במאה השלוש-עשרה), חלק א, סי' אלף קפה, ובשו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן, סי' קכה: "שלא בכל מקום אנו אומרים כן (כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו'), אלא במקום שאמרו — אמרו, ובמקום שלא אמרו — לא אמרו". מאידך גיסא, גם הרשב"א הסכים שהקהילות יכולות לתקן הפקעת קידושין אפילו לכתחילה "למיגדר מילתא".

25 ראה חידושי הרמב"ן לכתובות סג ע"ב ד"ה ומצינו בירושלים, שנדפסו בתוך חידושי הרשב"א לכתובות, וספר התשב"ץ, חלק ב, סי' ה.

26 ראה שו"ת הרא"ש, כלל לה, א, כלל מג, ח.

27 מקורות רבים הובאו במאמרו של הרה"ג עובדיה יוסף, שנדפס בקובץ תורה שבעל-פה, ג, ירושלים, תשכ"א, עמ' צז ואילך; ובספרו של רא"ח פריימן (לעיל הע' 20).

28 ראה משנת יבמות י, א.

29 ראה מאמרו של הרב ל"י רבינוביץ, לשעבר רבה הראשי של אפריקה הדרומית בתוך: Tradition, Vol. 11, No. 4 (1971), p. 13.

30 ראה היכל יצחק, אבה"ע, ח"ב סוף סימן יז: אחד מבני תימן קיבל קידושין באסמרה כשביל בתו הקטנה שהיתה בתימן, שלא בפניה, בפני שני עדים כשרים. הבת לא ידעה מקידושיה ולאחר מכן נתקדשה לאיש אחר וילדה לו בן. עם עליית גולת תימן הגיעו כולם לארץ וכאן נתברר הדבר. לזה מציע הרב הרצוג זצ"ל מדעתו, שעל הבעל הראשון לתת גט ולבטלו וכו' וכו', ומציין שאחר-כך מצא עצה זו גם במהרש"ם, והוא מוסיף: "אם כי הוא ז"ל כותב להלכה ולא למעשה אולי כוונתו, אלא בהסכמת עוד



בעלי התוספות, שם ד"ה ואפקעינהו, כבר שואלים: הרי יכולים תמיד ממזרים להיטהר על-ידי זה שהבעל ישלח גט לאשתו ויבטל אותו שלא בפני השליח, ולדעת רבן שמעון בן גמליאל נפקעים הקידושים בכגון זה למפרע, ובטל פסול ממזרות מן הילדים? ותשובתם היא: מכיוון שהשימוש בהיתר זה עלול לגרום שתהיינה בנות ישראל פרוצות בעריות, לכן בדרך-כלל יש להימנע מלהשתמש בהיתר זה. לעומת זאת, מובאת בשם הרמב"ן תשובה אחרת<sup>31</sup>:

דהא לא איכפת לן אם יכולים ממזרים ליטהר, ולוואי שיטהרו!

#### ה. משום איבה

בראשית דברינו הזכרנו, שחכמים התירו לפעמים את איסוריהם בגלל נימוקים חברתיים-מדיניים, כגון: משום איבה, כדי לשמור על יחסים תקינים עם הנכרים. הדבר בולט, למשל, בבואנו להשוות את מערכת היחסים החברתיים והכלכליים בין ישראל לגויים, כפי שהיא מתוארת במסכת עבודה זרה, לבין מערכת היחסים שרווחה ביניהם בימי הביניים. מסכת עבודה זרה מציינת הגבלות רבות, הן במועדי המשא-ומתן עם הגויים, והן בסוג הדברים שמותר לשאת-ולתת עמהם. ואילו בימי הביניים בוטלו איסורים, תקנות וגזירות רבות, בהתחשב בעובדה שלא היה אפשר להתקיים בלי לשתף פעולה מתמדת עם הנכרים בתחומי המסחר והכלכלה. כדברי הרשב"ם בשם רש"י: "כיון שעיקר פרנסתנו מהם ואנו נושאים עמם כל ימות השנה. ואם היינו פורשים מהם ביום אידם היה לנו איבה, לכך שרי"<sup>32</sup>. אולם יש להבליט את המשמעות הנוספת של המונח "משום איבה" – את ההיבט הציבורי-החברתי כלפי פנים, כלפי ישראל, שיש במונח זה, ואשר גם לו יש תוצאות הלכתיות מובהקות.

לשם הבהרת הדברים נשתמש בדוגמה מתחום הלכות טומאה וטהרה. ענייני טומאה וטהרה היתה להם חשיבות מרכזית בתודעתם הדתית של יהודי בית שני. הדברים הגיעו לידי כך, שבסולם הערכים של חוגים שונים בעם עמדה הזהירות בענייני טומאה וטהרה כערך

גדול אחד או שני גדולים כמובן. ושוב י"ל שאם כך כוונתו למה לא אמר כך בפה מלא ובנידון שלפנינו נלע"ד עדיף מבמקרה שלו".

31 ראה שיטה מקובצת לכתובות ג, ע"א, תל-אביב, תשט"ז, עמ' מט.

32 טור יורה דעה, סוף סימן קמח. ועיין עבודה זרה א, א: "לפני אידיהם של גויים שלושה ימים אסור לשאת ולתת עמהם, להשאילם ולשאלם מהם, להלוותם וללוות מהם, לפרעם ולהיפרע מהם" וכו'. ורמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ט ועוד. ולעומת זאת ראה בית הבחירה למאירי עבודה זרה, מהדורת ר"א סופר, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 3–4: "בזמנים אלו אין שום אדם נזהר בדברים אלו כלל, אף ביום אידם, לא גאון ולא רב ולא חכם, ולא תלמיד ולא חסיד ולא מתחסד, וקצת מפרשים כתבו הטעם... שאין הציבור יכול לעמוד בו ושיש בו פסידא לישראל במניעתו, כגון שהוא יריד ויום השוק ואם לא עכשיו אימתי, והרי זה כדבר האבד... כל שיש במניעתו פסידא אצלנו אין לנו ולהודאתם (לעבודה זרה) כלום". ועיין גם בחידושי הרמב"ן לעבודה זרה יג ע"א, בסוף ד"ה ודתניא הולכין: "שאי אפשר לציבור לעמוד בגזירה זו בדורות הללו". וראה מה שכתבו בעניין זה: י' כץ, בין יהודים לגויים, ירושלים, תשכ"א, עמ' 35 ואילך ועמ' 116; הנ"ל במאמרו בציון, יח (תשי"ג), עמ' 15–30, מו (תשמ"א), עמ' 243–246; א"א אורבך, בספר היוכל ליעקב כץ, ירושלים, תש"ס, עמ' לד–מד; י' תא שמע, תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 197 ואילך, מט (תש"ס), עמ' 218–219.

העליון, אף למעלה משפיות דמים.<sup>33</sup> הסיבה לתפיסה זו היתה, כנראה, משום שהטמא מנתק את עצמו מבית המקדש, שהרי נשללת ממנו האפשרות להיכנס בשעריו. המקדש וכל הקשור בו שימש בימים ההם דוגמה לקדושת החיים. משום כך השתדלו רבים וטובים שבעם להעתיק לחייהם הפרטיים את נוהגי הטהרה של הכוהנים ושל המקדש. הם חשו על-ידי זה כאילו הם מתדבקים במקדש ומשרים את שכינתו בתוכם. עדות לתופעה זו אנו מוצאים בכיתות השונות, הן בכיתות מדבר יהודה הן בחבורות הפרושים, שהתרכו בתקופת בית שני ואשר ההקפדה בענייני טומאה וטהרה היתה הציר המרכזי באורח-חייהם ובהשקפת-עולמם.<sup>34</sup>

בקשר לזה שנינו במשנת חגיגה ב, ז הקדומה<sup>35</sup>: "בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה, בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש". המונח "עם הארץ" במשנה זו, ובמקורות תלמודיים קדומים אחרים, מציין אדם שאיננו נזהר כדיני טומאה וטהרה.<sup>36</sup> המשנה קובעת אפוא, שבגדי עם-הארץ מטמאים את הפרושים הנוגעים בהם בטומאת מדרס, שהיא אב הטומאה. ולא זו בלבד, אלא בגדי הפרושים, הנזהרים לאכול את חוליהן בטהרה, אף הם נחשבים כטמאים טומאת מדרס לכוהנים ולבני משפחתם האוכלים תרומה, המחייבת זהירות מרובה מכל טומאה. ולמעלה מזו, אף בגדיהם של הכוהנים נחשבים כטמאים לגבי מגע אוכלי קודשים, או למגע קודשים, כגון קרבנות חטאת, אשם ועוד. כאן לפנינו כאילו תיאור של מסדרים, כיתות סגורות, הנמנעות ממגע עם זולתם. בכל אופן, ברור שיש להקפיד ביותר ולמנוע כל מגע של עמי-הארץ בקודשי המקדש. והנה, במשנת חגיגה ג, ד אנו שונים: "חומר בתרומה (מבקודש), שביהודה נאמנים על טהרת יין ושמן כל ימות השנה". כלומר, עמי-הארץ נאמנים במשך כל השנה לבוא לבית-המקדש להביא יין ושמן ולומר "יין זה שמרתי אותו בטהרה לשם נסכי המזבח", או "שמן זה שמרתי אותו בטהרה לשם מנחות", ומקבלים אותם מהם. מה שאין כן ביחס לחולין או תרומה, שאינם נאמנים עליהם. אף-על-פי שטהרת קודשים חמורה פי כמה מתרומה, סומכים החכמים על דברי עם-הארץ כשהדבר נוגע לקודשים, לבית-המקדש, ואין סומכים עליו כשהוא בא להעיד על חולין ותרומה.

מה הטעם להלכה זו? שאלה זו שואל ומשיב עליה — בחגיגה כב ע"א — ר' יוסי (בן חלפתא, האומר שעתידים ממזרים להיטהר):

אמר ר' יוסי: מפני מה הכל נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה? כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו ושורף פרה אדומה לעצמו.

כלומר, חכמים ראו צורך להקל בזה, מפני שאם יסרכו לקבל מעמי-הארץ יין ושמן למקדש,

33 עדויות לתופעה זו נמצאות בספרות התלמודית. ראה ספרי במדבר, מסעי, קסא, מהדורת הורביץ, עמ' 222, ובמקבילות בתוספתא יומא פ"א ה"ב, ועוד ועוד.

34 ראה: ג' אלון, "תחומן של הלכות טהרה", מחקרים בתולדות ישראל, א, עמ' 148 ואילך; S. Lieberman, "The Discipline in the So-called Dead Sea Manual of Discipline", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 71 (1952), pp. 199–206; "ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 294 ואילך, ועוד.

35 ראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 50.

36 "איזהו עם הארץ — כל שאינו אוכל חולין בטהרה", תוספתא עבודה זרה פ"ג (ד) ה"י ועוד. להוראות מאוחרות של המונח "עם הארץ", ראה: ברכות מג ע"א; סוטה כב עא.

יחפשו להם דרך אחרת להקריב קרבנותיהם ולספק את צורכיהם הרוחניים. הם ילכו ויבנו לעצמם במה, יקטירו עליה את זבחיהם לשמים ויפרשו מכלל האומה.<sup>37</sup> התלמוד קורא לנימוק זה בשם "משום איבה": "ומאן תנא דחייש לאיבה? — ר' יוסי". זהו שיקול ציבורי-חברתי, המביא בחשבון את התוצאות האפשריות להמשך החיים המשותפים של האומה, ואשר למענו היו מוכנים חז"ל לוותר על חלק נכבד מגזירותיהם הנוגעות לקדושת המקדש.

כיוצא בו, לפי ההלכה הקדומה, אין מזמנים על עס-הארץ (ברכות מז ע"ב) ואין מקבלים עדות מעס-הארץ (פסחים מט ע"ב). אולם ההלכה המאוחרת, בימי האמוראים, כבר התעלמה מדינים אלה. התלמוד בחגיגה כב ע"א מביא: "אמר רב פפא: כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מעם הארץ? כמאן — כר' יוסי". והרא"ש בפסחים בסוף ה"ג מסביר את הדבר:

שאם היינו מרחיקים אותם ביותר, היו עושין דת לעצמם, וממנים להם דיינים מתוכם.

בהקשר זה נביא את דבריו המעניינים של ר' יהושע פלק כץ, מגדולי הפוסקים במאה השש-עשרה, בעל ספר מאירת עינים (סמ"ע על שולחן ערוך חושן משפט) ודרישה ופרישה (על הטור). הבבלי בסנהדרין ז ע"א (שבת י ע"א) אומר: "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל ונעשה שותף להקב"ה". שואלים על זה המפרשים: לשם מה תוספת המלה "לאמיתו"? ומשיב בעל הדרישה (חושן משפט, סי' א, ס"ק ב):

רוצה לומר, שדן לפי המקום והזמן בענין שיהא לאמיתו. ולאפוקי שלא יפסוק תמיד דין תורה ממש, כי לפעמים צריך הדיין לפסוק לפניו משורת הדין לפי הזמן והענין. ושאינו עושה כן, אף שהוא דין אמת אינו לאמיתו.

כלומר, המלה "לאמיתו" באה ללמד, שעל הדיין להוציא את פסק-דינו בהתחשב בתנאי המקום והזמן, אף אם אין זה תואם דין תורה ממש! ואם אין הוא עושה כן, אף-על-פי שהוא דן דין אמת — הרי אין זה לאמיתו, ועליו לא נאמר שמשרה שכינה בישראל. רק הדין דין אמת לאמיתו, "שדן לפי המקום והזמן" — רק הוא נעשה שותף לקב"ה ומשרה שכינה בישראל.

\*

מסקירה זו נמצאנו למדים על הדינמיות של ההלכה ועל זיקתה למציאות. זיקה זו באה לידי ביטוי בהיענותה המתמדת של ההלכה לצורכי השעה ובהתחשבות בהם. היענות זו נעשתה בשתי דרכים. הדרך האחת היא הלגיסלציה, על-ידי התקנת תקנות שיש בהן משום פתרון לבעיות אקטואליות. בהתקנים את התקנות לא נמנעו חז"ל מפעם לפעם לצמצם, או לעקור, דין תורה אף בקום עשה ולדורות, אם ראו צורך בדבר. אולם לא מצאנו, שהחכמים עקרו את כל גוף המצווה. כלומר, ראינו שבמקרים מסוימים ביטלו חכמים דין תרומה או עקרו

37 השווה גם את היחס החיובי המיוחד לעמי-הארצות בימי העלייה לרגל בחגים, בחגיגה ג, ו-ז ובבבלי שם כו ע"א: "מנהני מילי? אמר ר' יהושע בן לוי: דאמר קרא (שופטים כ, יא) 'ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים', הכתוב עשאו כולם חברים".

קידושין, אבל לא מצאנו שעקרו לגמרי אחת המצוות שבתורה, כגון איסור גרושה לכוהן או מצוות תפילין.<sup>38</sup>

הדרך השנייה היא דרך האינטרפרטאציה, שיטת המדרש, כלומר פירוש ההלכה המקובלת בצורה שיהא אפשר להיעזר בה ולהסיק מסקנות ביחס לשאלות החדשות המתעוררות. דרך זו אפשרה לחכמים להרחיק לכת. בעקבות התמורות בחיי האומה והמציאות המשתנית, נבדקו מפעם לפעם טיבן ותוקפן של הלכות מצויות, אף אלה שנתפסו לפני כן כאיסורים מדאורייתא. פעמים רבות הגיעו חכמים למסקנה, בהסתייעם במדרש הכתוב, שאינם אלא דרבנן. בדרך זו נפתח פתח גדול להקל בשעת הצורך בהשפעת המציאות החדשה.<sup>39</sup>

ביטוי ממצה באשר לתפיסה כוללת ועקרונית בדבר זיקת ההלכה למציאות, אפשר לראות בדברי ר' אברהם הלוי, ראש רבני מצרים במאה השמונה-עשרה. בספרו גנת ורדים, אבן-העזר, כלל ג, סי' נג, הוא כותב:

אם באנו לחקור ולבדוק את ספרות גאוני עולם... כאשר כן נעשה בכל משפטי התורה... לנטות אחרי רבים... הנה מעולם ועד עולם לא יצא היתר לעגונה... ותישארנה בנותיו של אברהם אבינו אלמנות צרורות חיות ואין חונן ואין מרחם עליהן... על כן אין לנו ללכת רק בדרך שכבשוה ראשונים, לנטות אחרי איזה סברה ישרה אף על פי שאינה מסכמת עם הגדולים, אשר מפי תורתם אנו שותים.



38 עיין לעיל "בית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה", עמ' 191 ושם הע' 51.

39 ראה מִשְׁכּוֹחַ להלן במדור "מדאורייתא לדרבנן" עמ' 139 ואילך; וכן: מולד, כרך ג (כו), סיון תש"ל, עמ' 285 ואילך.

## השתלשלותה של תקנת פרוזבול

בקובץ המשניות, המשוקע במסכת גיטין פרק ד ופרק ה והכולל בתוכו אוסף הלכות שנתקנו מפני תיקון העולם (או מפני דרכי שלום), שנינו: "הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם" (שם ד, ג). תקנה זו שונה מרוב התקנות והגזירות המיוחסות לחכמים מימי הבית השני ומן התקנות השנויות בקובץ הנזכר, שהרי תקנות וגזירות אלו באות, כרגיל, להוסיף על ההלכות הקיימות "כדי לחזק הדת ולתקן העולם", ואילו בפרוזבול, שהתקין הלל הזקן, יש משום צמצום ופגיעה בהלכה עתיקה. ייחודה של תקנה זו, יסודותיה ההלכתיים-ההיסטוריים ומשמעותה העיונית-הפרובלמטית העסיקו קדמונים ואחרונים. דברינו הבאים עניינם מקורה של תקנת פרוזבול והשתלשלותה.

א. מוסר שטרותיו לבית-דין הוא פרוזבול

בשביעית י, ב-ד שנינו:

"האונס והמפתה והמוציא שם רע וכל מעשה בית-דין — אינן משמטין. המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית-דין — אינן משמטין. (ג) פרוזבול אינו משמט. זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן, כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה: 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל' וגו' (דברים טו, ט) — התקין הלל פרוזבול. (ד) זהו גופו של פרוזבול: 'מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני, שכלי חוב שיש לי, שאגבנו כל זמן שארצה', והדיינים חותמין למטה או העדים".

כבר דנו הראשונים בטיבו של הפרוזבול ובזיקתו להלכה הסמוכה לה: "המוסר שטרותיו לבית-דין". מדברי רש"י במקומות אחדים (מכות ג ע"ב ד"ה מוסר, כתובות פט ע"ב ד"ה פרוזבול, גיטין לו ע"א ד"ה מוסרני ושם לו ע"א ד"ה דתפסי) אנו למדים, כי "מוסר שטרותיו לבית-דין הוא פרוזבול שהתקין הלל", כי עיקרו של הפרוזבול הוא: "מוסרני לכם

1 כך: "שכל חוב", הגירסה בגמרות ספרדיות מדויקות (המאירי לגיטין, תל-אביב, תשט"ו, עמ' 155). וכך גם במשניות כ"י קופמן, פרמה, קמברידג' ואף בדפוסים הראשונים של המשנה. אולם יש גורסים: "כל חוב שיש לי". ראה מלאכת שלמה ד"ה שכל חוב. וכן הגירסה בספרי, ראה, קיג, שבדפוסים (אך ראה בחלופי גירסאות שבמהדורת א' פינקלשטיין, עמ' 173).

את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש",<sup>2</sup> "דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש, שאינו תובעו כלום, אלא הב"ד תובעו, שהפקרם היה הפקר, והם יורדים לנכסיו", "דיש כוח בידם להפקיע ממונם של זה וליתן לזה במקום שיש סייג ותקנה". כתיבת הפרוזבול עושה את החובות כאילו הם גבויים ומעמידה אותם ברשות המלווה ואין שביעית משמטתם.

דברי רש"י מיוסדים כנראה על שיטת הבבלי, שאינו מביא כלל (ואולי גם אינו מכיר<sup>3</sup>) את הספרי, ראה, קיג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 173): "ואשר יהיה לך את אחיך (דברים טו, ג), ולא של אחיך בידך, מכאן אתה אומר המלוה על המשכון אין משמט. את אחיך תשמט ירך (שם), ולא המוסר שטרותיו לבית-דין. מכאן אמרו התקין הלל פרוזבול". לדעת רש"י, אי-שמיטת חובותיו של המוסר שטרותיו אין מקורה בדין תורה, במדרש הכתוב, אלא בתקנת הלל. ההבחנה בין חוב רגיל לבין חוב שנמסר לבית-דין, אשר לגביו הופקעו דיני שמיטה, היא מחידושו של הלל. הלל הזקן רצה — כדברי המשנה — למנוע את התופעה השלילית של הפסקת מתן הלוואות לנזקקים להן, שפגעה במעוטי היכולת וערערה את החיים הכלכליים במשטר החברה הקפיטאליסטית למחצה בתקופת הורדוס (אשר האשראי שימש בה יסוד נכבד). לכן התקין, כי מלווה הכותב פרוזבול<sup>4</sup> ומוסר חובותיו לבית-דין, אין השביעית משמטתם.

קרובה לשיטת רש"י היא גם שיטת הרמב"ן בחידושו לגיטין לו ע"א ד"ה ומי איכא, הקובע: "ולי נראה דההיא דספרי אסמכתא היא, וכשאמרו מוסר שטרותיו אין משמיטין, מתקנתו של הלל אמרו".<sup>5</sup> הרמב"ן מחזק את דעתו על-פי הירושלמי שביעית פ"י סוף ה"א וראש ה"ב<sup>6</sup>: "תשמט ירך, ולא המוסר שטרותיו לבית-דין. מכאן סמכו לפרוזבול מן התורה. ופרוזבול דבר תורה? כשהתקין הלל סמכוהו לדברי תורה". כלומר, תחילה התקין הלל פרוזבול, ואחר-כך דרשו את הכתוב "תשמט ירך", ולא המוסר שטרותיו לבית-דין.

2 ראה פני יהושע לו ע"א ד"ה מוסרני, המוכיח מלשונו של רש"י, שלשיטתו פרוזבול אינו משמט אלא במלווה בשטר. אולם דעת יתר הראשונים: הרמב"ם, הרמב"ן, הריטב"א, הר"ן ועוד, שפרוזבול מועיל גם במלווה על פה.

3 בירושלמי מובאת דרשת הספרי בשביעית, פרק י סוף ה"א. אך בבבלי אין לה כל זכר. יתר על כן, בגיטין לו ע"ב מסביר הבבלי את ההלכה, שאין שביעית משמטת את המלווה על המשכון משום דתפס ליה ("ואינו נוגשו"), או משום דקני ליה מדרבי יצחק ("הלכך כגבוי דמי"). ואת המוסר שטרותיו לבית-דין משום "דתפסי ליה בי דינא" ואינו מזכיר כלל ועיקר את דברי הספרי המפורשים. אך ראה תוספות שם ד"ה דתפיס. ועיין ד' הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' תקלט.

4 את מוצאה של המלה מיוונית, את מציאותה בפפירוסים והמשמעות הכלולה בה, כי בית-דין מקנה למלווה את הכוח ואת הזכות לבצע את פסק-הדין ולגבות את החוב מנכסי הלווה בירר יפה L. Blau במאמרו "Prosbol im Lichte der griechischen Papyri und Rechtsgeschichte", *Festschrift zum 50. jährigen Bestehen der Franz-Joseph Landesrabbinerschule in Budapest*, 1927, p. 96 ff. אבל ראה ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר זרעים, עמ' 383. וכן: L. Wenger, *Juristische Literaturübersicht*, II, *Archiv für Papyrus — Forschung*, IX (1930), pp. 279–281.

5 נראה שגם לרש"י הספרי אינו אלא אסמכתא בעלמא. ראה תוספות גיטין לו ע"א ד"ה מי איכא. — אמנם דעת הרמב"ן שם, שפרוזבול אינו משמט גם אם אינו מוסר ממש את השטרות לבית-דין, "אלא שכותב מוסרני לכם, כלומר בכל מקום שהם, יהיו כמסורות לידכם. ואמרו בירושלמי (שביעית פ"י ה"ב) ואפילו נתונים ברומי". אף מלווה בעל-פה הפרוזבול אינו משמט. וראה חידושי הריטב"א לגיטין ד"ה מתניתין.

6 בטעות נדפס באמצע המאמר "הלכה ב (ג)". ראה: ר"ש סירילאו, ביאור הגר"א, ואהבת ציון וירושלים לב' רטנר, עמ' 102.

והסמיכו עליו את תקנתו של הלל,<sup>7</sup> ראייה לדבר, שההלכה שמוסר שטרותיו לבית-דין אינו משמט לא קדמה להלל, אפשר להביא גם ממדרש תנאים לדברים טו, ג (מהדורת הופמן, עמ' 80): "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ירך, לא המוסר שטרותיו לבית-דין. מכאן התקין הלל פרוזבול. וכך דרש הלל: ואשר יהיה לך את אחיך, ולא המוסר שטרותיו לבית-דין". נמצאת למד, שדרשה זו משל הלל היא, שבא לאשש את תקנתו על הכתוב ולהקהות את העובדה "שביטל בכך השמטת כספים שציוותה תורה".<sup>8</sup>

דומה שבעקבות כל זאת סביר להניח, שגם הדרשה: "ואשר יהיה לך את אחיך, ולא של אחיך בידך, מכאן אתה אומר המלוה על המשכון אין משמט", הסמוכה בספרי לדרשה על המוסר שטרותיו, אף היא איננה קדומה, ונדרשה בדומה לחברתה רק לאחר תקנת הלל.<sup>9</sup> אבל לפני-כן היתה רווחת הדעה, כי המלוה על המשכון משמט בדומה למוסר שטרותיו לבית-דין. כי אם לא נניח כך, תמוה למה נמנעו העם מלהלוות זה את זה, הרי יכלו להלוות על המשכון? ועוד, למה הוצרך הלל לחדש ולתקן פרוזבול, המחייב הזדקקות לבית-דין, כתיבת סופר, מסירה לבית-דין וחתימת הדיינים או העדים, הרי היה יכול להסתפק בפרסום ברכים של ההלכה, כי המלוה על המשכון — בין שמשכנו בשעת הלוואתו ובין שמשכנו שלא בשעת הלוואתו<sup>10</sup> — אינו משמט? הרי הלוואות כנגד ערבויות-בטחון היו מן הדברים הנפוצים בישראל. במקרא נזכרים חפצים מחפצים שונים ששימשו כערבונות. למשל: בגדים (שמות כב, כה—כו; עמוס ב, ח), כלי בית (דברים כד, ו), בעלי חיים (איוב כד, ג), שדות וכרמים (נחמיה ה, ג) ודברים אחרים (שם שם, יא). אף המונחים המיועדים במקרא לציון משכונות ולקייחתם: עבט (דברים כד, יא—יג), חבל (שמות כב, כה) משמשים גם במשמעות לווה, חוב. למשל: "פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו" (דברים טו, ח;

7 הריטב"א בחידושי ויהר"ן בחידושי וכפירושו על הרי"ף השתמשו כאן כנראה בדברי הרמב"ן, אך השמיטו את "ולי נראה" וכו'. ועל-ידי זה נתפרש על ידם הירושלמי אחרת. ועיין המאירי לגיטין, לדף לו ע"א ד"ה זה שביארנו במשנתנו שהלל, מהדורת ק' שלזינגר, תל-אביב, תשט"ו, סוף עמ' 155, המביא: "יש אומרים שאף לתקנת הלל מסירת שטרותיו היתה שם, וזו של שביעית שסמך פרוזבול למוסר שטרות הכל אחד. ופירושו שפרוזבול אינו משמט, וזו של ספרי אסמכתא בעלמא ועל תקנת הלל אמרוה. וזהו שאמרו בתלמוד ירושלמי 'תשמט ירך' וכו'". דברים אלה קרובים מאוד לדברי הרמב"ן בחידושי כאן (אבל ראה לעיל הע' 5) ולשיטת רש"י הנ"ל. — אך השווה דברי הרמב"ן בחידושי למכות ג ע"ב ד"ה הא דאקשינן. ולפלא בעיני, שהמהדירים לא העירו על השוני בין דבריו במכות לדבריו בגיטין.

8 עיין תוספות גיטין לו ע"א ד"ה ומי איכא. וראה א"ה וייס, דור דור ודורשיו, חלק א, פרק יח, וילנא, תרע"א, עמ' 163.

9 אף-על-פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר מצאנו בחידושי הרמב"ן הנ"ל, שאין מדרש הכתוב בא ללמד שמלוה על המשכון אינו משמט. וז"ל: "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמט והלל התקין דלא משמט. ואין להקשות ומדאורייתא מי משמט, והרי תניא בספרי 'ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ירך', ולא של אחיך בידך, יצא המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית-דין שאין משמטין [אצלנו הגירסה שונה]. ויש לומר מדרבנן, וקרא למלוה על המשכון אתא. ולא משמע לי, דהתם מדרכי יצחק נפקא דהא קני ליה". מעניין, שגם הרמב"ם בפירוש המשניות לשביעית י, ב ובהלכות שמיטה ויובל פ"ט הי"ד, אינו מזכיר כלל ועיקר את דרש הספרי ביחס למלוה על המשכון, ואילו ביחס למוסר שטרותיו לבית-דין הוא מסתמך בשני המקומות על הכתוב בספרי. ושם גם הוא סובר שמדרש זה אסמכתא בעלמא הוא.

10 עיין תוספות גיטין לו ע"א ד"ה שאני; רז"ה בהמאור הגדול לסוגייתנו; הרמב"ן במלחמות ה' לשבועות סוף פרק שבועת הדיינים; המאירי לגיטין, עמ' 162; הר"ן בפירושו על הרי"ף ובחידושי ועוד.

שם, ו), "חבולתו, חוב, ישיב" (יחזקאל יח, ז; וראה שם יב ו־טז).<sup>11</sup> מכאן שהזיקה ההדדית בין ההלוואה למשכון היתה מרובה בימים קדומים. יש להניח, שהיתה רווחת הרבה יותר מאשר הלוואה בשטר, אשר עליה אין לנו כל עדות במקרא ואשר לא הרבו להשתמש בה בגלל הצורך בשיתוף סופר, עדים ועוד. ואם בכל זאת ראה הלל הכרח להתקין פרוזבול, נראה שלפניו נהגו שגם המלווה על המשכון וגם המוסר שטרותיו לבית־דין היו משמטים. אמנם כמה מן הראשונים סוברים (שלא כרש"י ורמב"ן) שהמוסר שטרותיו לבית־דין אינו משמט מדאורייתא.<sup>12</sup> "ואתא הלל ותקן דאף על גב דלא מסר, ואפילו אינן בידו נמי, כי אמר [=כתב] מוסרני לכם כמאן דמסר דמי".<sup>13</sup> אף כמה מן החכמים האחרונים, כל אחד על־פי דרכו ומטעמו הוא, נוקטים שיטה, כי מדין תורה אין המוסר שטרותיו משמט.<sup>14</sup> "ומה עשה הלל? הפעיל את ההלכה הישנה ההיא, ועשאה בית קיבול לקלוט בו את תקנת הפרוזבול".<sup>15</sup> ברם, אף־על־פי שדעות אלו יש להן על מה לסמוך, דומה שהשאלה החוזרת בירושלמי ובבבלי "והלל מתקין על דברי תורה?" (ירוש' שביעית פ"י ה"ב), "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא?" (גיטין לו ע"א), והתשובות בתלמודים, שכל תוקפה של התקנה אינו אלא בזמן הזה, כאשר דין שמיטה הוא מדרבנן, וכן דבריו של שמואל: "האי פרוסבלא עולבנא דדינא הוא, אי איישר חיל אבטליניה", מעידים שהאמוראים ראו בתקנת הלל משום עקירה של דין שמיטת כספים, ולא תקנה המעוגנת היטב בהלכה שבתורה והמסתעפת ממנה.

### ב. אין כותבים פרוזבול אלא על הקרקע

אחת המגבלות הקדומות לכתיבת פרוזבול היא ההלכה, שאין כותבים פרוזבול אלא על הקרקע (שביעית י, ו).<sup>16</sup> כלומר, רק אם יש ללווה קרקע, כותבים פרוזבול. הטעם הוא, לדברי הר"ש משנן, שעל־ידי השעבוד שחל על קרקע הלווה, חשוב החוב כגבוי בידי בית־דין.<sup>17</sup> אך אם "למלווה קרקע וללווה אין קרקע, אין כותבים פרוזבול" (תוספתא שם פ"ח

11 ראה י"י רבינוביץ, "באורים במקרא", ארץ־ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 134.

12 ראה תוספות מכות ג ע"ב ד"ה המוסר; רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט ה"טו; הריטב"א והר"ן בחידושיהם לגיטין ועוד.

13 לשון הר"ן בפירושו על הרי"ף; והשווה לשון הרמב"ן בחידושו.

14 ראה למשל: י"ל פישמן, סיני, ג (אלול תרצ"ו), עמ' רנב ואילך; S. Zeitlin, *JQR*, XXXVII (1947), p. 341; מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 42 ועוד.

15 מ' זילברג, שם.

16 ר' אליעזר כבר הכיר אותה — ראה שביעית י, ז.

17 לדעת רש"י, גיטין לז ע"א ד"ה אלא, קידושין כו ע"ב ד"ה ולכתוב ובבא בתרא כז ע"א ד"ה פרוזבול, הנימוק להלכה זו הוא "דלא תקנו, אלא בזמן שהחוב כשאר שטרות, שהם נגבים מן הקרקע, דהוי מילתא דשכיחא כדאמרינן בכמה דוכתא, דבמילתא דלא שכיחי לא עבוד רבנן תקנתא". לעומת זאת עיין רש"י בבא קמא יב ע"א ד"ה חל. וראה גם חידושי הרשב"א לגיטין לז ע"א ובפירושו הר"ן על הרי"ף. ושם הטעם הוא, כי הלל תיקן פרוזבול, שהחוב לא יישמט, אלא אך ורק כשהלווים עשירים, בעלי קרקעות; אך כשהם עניים, ואין להם קרקע כלל, השאיר הלל על כנה את ההלכה ששביעית תשמט — העירני על כך מר יאיר צבן. — מן הראוי לציין, שלדעת הקראים שמיטת כספים והאיסור ליגוש בשביעית, חלים רק על המלווה העשיר ביחס ללווה האביון. אך מלווה עני רשאי ליגוש את העשיר. וכן מותר לעני ליגוש את רעהו העני. ראה אדרת אליהו לאליהו בשייצי, עמ' קפז.



ה"ט). אולם עם התפתחות המסחר, ריבוי בעלי האומנויות, החנוונים והפועלים המתפרנסים מעבודת כפיים והתמעטות בעלי קניין קרקע בישראל, נקבעה ההלכה כי אפילו "אם לו (ללווה) אין קרקע, ולערכין לו קרקע, ולחייבים לו קרקע, כותבים עליו פרוזבול" (תוספתא, שם). וכן "אם אין לו (ללווה) מזכה הוא (המלווה ללווה)<sup>18</sup> בתוך שדהו כל שהוא" וכותבים עליו פרוזבול (משנה שם, שם).

בפי אמוראים ארץ-ישראליים ואמוראים שקיבלו תורתם בבית-מדרשו של רב, מצאנו הקלות נוספות בשטח זה: "וכמה כל שהוא? אמר רב חייא בר אבא אמר רב: אפילו קלח של כרוב.<sup>19</sup> אמר רב יהודה: אפילו השאילו<sup>20</sup> מקום לתנור ולכירים כותבים עליו פרוזבול".<sup>21</sup> "רב אשי מקני ליה גידמא דדיקלא וכתב עליה פרוזבול". פרשנות זו של האמוראים ביטלה למעשה כליל את התנאי הראשון, שאין כותבים פרוזבול אלא על הקרקע, שהרי אין לך אדם שאין לו מקום שכור או מושאל לגור בו או לשים עליו את חפציו וכלי תשמישו. ובצדק תמה החת"ם סופר בתשובותיו, חושן משפט, סימן נ: "אם כן היכי משכחת מי שאינו ראוי לפרוזבול, אלא מי ששוכב אקיקלא דמתא (= על אשפות העיר) ואין לו בית דירה לא בשאלה ולא בשכירות?"<sup>22</sup>

### ג. צמצום ההזדקקות לפרוזבול

תהליך זה של הרשאת כתיבת פרוזבול בלי שיהיה קרקע ללווה, מעיד על המגמה להחזיר את הפרוזבול ולאפשר את השימוש בו לרבים. ברם ההלכה, שהמלווה על המשכון אינו משמט (שביעית י, ב), משום שהחוב כגבוי דמי ואין בו משום לא יגוש, שהתפתחה בעקבות התקנה שהמוסר שטרותיו לבית-דין אינו משמט ושתמכה יתדותיה במדרש הכתוב, שימשה גורם ניכר לצמצום ההזדקקות בפועל לפרוזבול. בברייתא בבא מציעא מח ע"ב (ושבועות מד ע"ב) שנינו: "המלווה על המשכון ונכנסה השמיטה, אף על פי שאינו שוה אלא פלג, אינו משמט, דברי רבן שמעון בן גמליאל. ר' יהודה הנשיא אומר: אם היה

18 "והסכימו בה הגאונים אפילו שלא בפניו, ואף על פי שחוב הוא לו, מכל מקום זכות הוא, אלא שחובה מתגלגלת על ידו" — המאירי לגיטין, עמ' 161. "ואפילו לבסוף צווח (הלווה), והיינו קולא שהקלו, והכל משום תקנה שלא תנעול דלת בפני לויים" — חידושי הריטב"א לסוגייתנו, והשווה הר"ן בפירושו על הרי"ף. בדפוס הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט הי"ט נאמר: "אם אין קרקע ללוה מוכר לו". אולם ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, עמ' 591, הע' 43, י' יד שבכל כתבי-היד של הרמב"ם שבדק הגירסה: מזכה לו.

19 השווה קידושין כו ע"ב, דכל שהוא, היינו אפילו כדי לנעוץ מחט. ועיין חידושי הרשב"א לגיטין לו ע"א ד"ה נקוב, ושם ד"ה אין כותבין. וראה רמב"ם הנ"ל: "אם אין קרקע ללוה מוכר לו המלוה כל שהוא בתוך שדהו אפילו קלח של כרוב". כלומר, לא שמזכהו קרקע שיעור של קלח של כרוב, אלא אף אם כל השדה של המלווה, ומזכה בה ללווה קלח של כרוב גרידא, כותבים עליו פרוזבול. וכן יוצא מדברי ר' בא בשם רב בירושלמי שביעית פ"י ה"ג, ע"ש. — ועיין בירושלמי שם, המביא דעת רב, והוא שיהא קרקע למלווה וללווה, תנאי המכביד מאוד על כתיבת פרוזבול. וצ"ע.

20 כיוצא בה אם היה המקום מושכר לו. ראה: המאירי לגיטין, עמ' 161; בית יוסף, חושן משפט, סי' סז, ס"ק כז; שולחן ערוך, חו"מ, שם, סע' כג.

21 השווה ירושלמי שביעית פ"י ה"ג: "דאמר ר' זעירא בשם ר' ירמ': כותבין פרוזבול על מקומה של תנור ועל מקומה של כירה. רבי חונא (בדפוס ונציה: חייא) בר אדא אמר: אף על מקומה של נר".

22 עיין שם, כמה דחק עצמו בעניין זה (מקור זה צוטט על-ידי י"ז כהנא, שמיטת כספים, ירושלים, תש"ה, עמ' קכז. בספר זה נעזרתי בקשר לכמה וכמה מובאות שבמאמרי).

משכון כנגד הלואתו אינו משמט, ואם לאו משמט".<sup>23</sup> גם התוספתא, שביעית פ"ח ה"ה, מרחיבה את ההלכה של המלווה על המשכון שבמשנה וקובעת שהמלווה את חברו על המשכון, אף-על-פי שהחוב מרובה על המשכון, אינו משמט. בעקבות תפיסה זו אמר שמואל בירושלמי שביעית פ"י ה"א, לט ע"ג: "המלווה על המשכון, אפילו על המחט".<sup>24</sup> לפי זה, מלווה שבידו משכון כל שהוא, אינו צריך כלל לכתוב פרוזבול.

כיוצא בו שנינו בברייתא בגיטין לז ע"א: "סיים לו שדה אחת בהלואתו אינו משמט",<sup>25</sup> ולא עוד אלא אפילו כתב 'כל נכסי אחראין וערבאין לך', אינו משמט".<sup>26</sup> וכן דעת ר' יוחנן וריש לקיש, כי שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט (שם, שם). אמנם המשניות בשביעית א, א: "שביעית משמטת את המלווה בשטר ושלא בשטר", ושם ב: רק "המוסר שטרותיו לבית-דין אינו משמט", אינן מבחינות כלל ועיקר בסוגי השטרות, ומפשוטן יש להסיק, שכל המלווה בשטר משמטות בשביעית. אלא שכתוצאה מן השיטה, שחוב שיש עליו ערבונות ומשכנתאות אין בו משום לא יגוש דכגבוי דמי, השוו ודימו ר' יוחנן וריש לקיש שטר שיש בו אחריות נכסים למלווה על המשכנתא שלא ישמט,<sup>27</sup> וצמצמו את פירוש

23 אמנם הבבלי מפרש את הברייתא על "דרך הדחייה", כי לרשב"ג אינו משמט אלא רק את החוב שכנגד המשכון, ולרבי יהודה גם החוב שכנגד המשכון משמט. אבל התוספתא ודברי רשב"ג לפי פשוטם מתפרשים שאינו משמט כלל, אף לא את העודף על המשכון. וכן דעת הרא"ש, גיטין, פרק ד, סי' יז. ובעל אור זרוע, חלק ד, פסקי עבודה זרה, סי' קטז, כתב בפירוש: "וליתא לההיא דחיה דסוף פרק שבועת הדיינים". אולם ראה רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט הי"ד.

24 "והיינו כרשב"ג... דגזרת הכתוב הוא" — ר"ש סירילאו. או ששמואל לשיטתו: "האי מאן דאזופיה אלפא זוזי לחבריה ומשכן ליה קתא דמגלא, אבד קתא דמגלא, אבד אלפא זוזי" (בבא מציעא פב ע"א ושבועות מג ע"ב).

25 וכן בתוספתא שביעית פ"ח ה"ו: "המלווה את חברו על המשכון ("על המשכנתא, על הקרקע") או בשטר שיש בו היפותיקי, הרי זה אינו משמט". והשווה דברי רבי בא אמר רב בירושלמי שביעית פ"י ה"א. וכן פסק הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט ה"ו. אולם עיין רמב"ן בחידושו לגיטין לו ע"ב ד"ה והא דאמרינן, הסובר דמשמט, על סמך הבבלי בבבא מציעא סז ע"ב. וראה המאירי לגיטין, עמ' 161.

26 וכן בברייתא נוספת שם: "שטר חוב משמט, ואם יש בו אחריות נכסים אין משמט". — לדברי הבבלי שם, אמר ר' יוחנן על ברייתא אלו: "דלמא ההיא בית שמאי, דאמרי שטר העומד לגבות כגבוי דמי". כלל זה מיוחד לבית שמאי בעקבות הפירוש הניתן בבבלי למחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין כתובה בסוטה ד, א ובבבלי שם כה סע"א, כתובות ח, ו ובבבלי שם פא ע"א ובמקבילות, והתלמוד מעבירו גם על שטרות אחרים (אך לעומת זאת ראה פירוש הירושלמי למשנת סוטה ד, א). לפי זה לבית שמאי — לפי הבבלי — כל שטר שיש בו אחריות נכסים אין שביעית משמטתו. וראה בחידושי הריטב"א לגיטין שם ד"ה והא אמרינן. לכאורה יוצא מכאן, שרק הסוברים כבית הלל, ששטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי הם אשר נמנעו מלהלוות את העם ולמענם תיקן הלל פרוזבול; האומנם? אלא, ראשית, דומה, שאין כל הכרח להחיל את הכלל של בית שמאי, הנוגע לכתובה, על שטרות אחרים. ושנית, נראה, כי שביעית משמטת לפי ההלכה הקדומה, גם שטרות שיש בהם אחריות נכסים, כפשוטן של המשניות שלמעלה.

27 לפי מסורת המובאת בבבלי היסס ר' יוחנן מלהכריע כך הלכה למעשה: "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?" אולם מן הירושלמי שם פ"י ה"א יוצא, כי ר' יוחנן נמנע מלהורות שאינו משמט אלא רק את השטר שאין בו אחריות נכסים, אף-על-פי שלדעתו אחריות טעות סופר. כך הגירסה בירושלמי בדפוסים, בפירוש הר"ש משנן לפרק י מ"א, בפירוש ר"ש סירילאו ועוד. אולם בספר העיטור אות פ, פרוזבול, הגירסה כבבבלי: בשטר שיש בו אחריות נכסים. וכך כבבלי, הגיה הגר"א. וראה ירושלמי שם, שלר' יוסה מלווה בשטר, אם ייחד לו קרקע אינו משמט, ולדעת ר' ירמיה אפילו לא ייחד, אלא שיש לו קרקע ללווה, אינו משמט.

המונח "בשטר" שבמשניות רק לשטר שאין בו אחריות נכסים.<sup>28</sup> אף ההלכה שבפי רבן שמעון בן גמליאל, כי "מן הסכנה ואילך"<sup>29</sup> אשה גובה כתובתה שלא בגט ובעל חוב גובה שלא בפרוזבול" (כתובות ט, ט), ביטלה את הצורך בפרוזבול ופתחה פתח לגבות חובות שעברה עליהם שנת השמיטה ללא פרוזבול.<sup>30</sup> כיוצא בו שנו חכמים בברייתא בגיטין לז ע"ב: "המוציא שטר חוב צריך שיהא עמו פרוזבול,<sup>31</sup> וחכמים אומרים: אינו צריך".

בעקבות דברי תנאים אלו אמר רב יהודה אמר רב נחמן<sup>32</sup> בבבלי שם: "נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד".<sup>33</sup> וכן דעת ר' יונתן ור' ירמיה בשם רבי חייא בירושלמי כתובות פ"ט ה"ט. ולדברי רב בבבלי שם, אף פותחים בית-דין לבעל חוב שאין לו פרוזבול ושואלים אותו: שמא פרוזבול היה לך ואבד, כי בכגון זה מצווים אנו על "פתח פיך לאילם".<sup>34</sup>

#### ד. השגות על תקנת פרוזבול

ערעורים ותמיהות על עצם ייסודה של תקנת פרוזבול מופיעים בצורה בולטת בתקופת האמוראים בפי אמוראי ארץ-ישראל ואמוראי בבל כאחד. הירושלמי שביעית פ"י ה"ב (גיטין פ"ד ה"ג) שואל: "והלל מתקין על דברי תורה?!" והבבלי גיטין לו ע"א תמה: "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא?" אמנם אביי בבבלי שם ור' יוסי בירושלמי שם משתדלים להסביר את מעשה הלל בהסתייעם בשיטת רבי, ששביעית בזמן הזה דרבנן: "רבי אומר: שני שמיטין הללו, שמיטה ויובל, בשעה שהיובל נוהג — שמיטה נוהגת דבר תורה. פסקו יובלות — שמיטה נוהגת מדבריהם. אימתי פסקו היובלות? וקראתם דרור בארץ לכל יושביה (ויקרא כה, י), בזמן שיושביה עליה, לא בזמן

28 ועיין תוספות שבועות לז ע"ב ד"ה ואין מביאין, שתמהו: לר' יוחנן ולריש לקיש, הסוברים שגם מלווה על פה גובה מן היורשים ומן הלקוחות, והטעם, לדברי הבבלי, משום דשעבודא דאורייתא (כבא בתרא קעה ע"ב), אם כן אפילו מלווה על פה לא תהא שביעית משמטתו, שהרי כגבוי הוא, בדומה לשטר שיש בו אחריות נכסים? ! ותירצו בדוחק, דמשכחת כשמחל על השעבוד. והשווה: תוספות כבא מציעא ד ע"ב אין נשבעין; אורים ותומים, חושן משפט, סי' יז, ס"ק ב.

29 היינו מימי גזירות אדריינוס ואילך. ראה רצ"מ פינלש, דרכה של תורה, וויען, 1861, עמ' 47.  
30 הלכה זו של רשב"ג נוהגת "אפילו שלא בשעת הסכנה, דמתחלה הוצרכו לעשות התקנה בשעת השמד ורצו שישאר לדורות, דלמא גזרי שמדא". ראה רמ"ה בשיטה מקובצת לכתובות פט ע"א (הוצאת ציוני, תל-אביב, תשי"ז, עמ' תתשמה), וכסף משנה להלכות שמיטה ויובל פ"ט הכ"ד.

31 יש גורסים: דברי ר' מאיר. ראה רא"ש גיטין פ"ד סי' כ.

32 ברא"ש שלפנינו: אמר רב יהודה אמר רב. וכן בעיטור, ערך פרוזבול, דפוס ראשון, ובדפוסים מהדורת ר"מ יונה, חלק ראשון, ד"צ ירושלים, תש"ל, דף עז ע"ב. אך בדף עז ע"ב, שם: אמר רב יהודה אמר שמואל. בכמה כתבי-יד של העיטור חסר: אמר רב. ראה בקטע מספר העיטור שנדפס בספר שנת השבע לק' כהנא, תל-אביב, תשי"ט, עמ' קב, קיד, ובחילופי נוסחאות שם. בכ"י מינכן אין: אמר רב נחמן.  
33 לדעת רבנו תם בתוספות גיטין שם ד"ה לא שביק, נאמן המלווה אפילו בלא שבועה. וכן הוכיח בעל אור זרוע, פסקי עבודה זרה, סי' קכא. וכן כתבו הרשב"א, הריטב"א והר"ן בחידושיהם לגיטין שם, וכך מוכח מהרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט הכ"ד. ראה תשובות הרדב"ז, חלק ראשון, סי' קעו. אולם עיין רמ"ה בשיטה מקובצת (לעיל הע' 30) ובעיטור (לעיל הע' 32).

34 וכך פסקו רוב הראשונים הלכה למעשה. ראה: רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט הכ"ד; הרמב"ן והר"ן בחידושיהם לגיטין, ועוד. ועיין בית הבחירה למאירי, גיטין שם, עמ' 164, המעיר: "ומכל מקום הדברים זרים בעצמן, שאם כן כמה נפגמה תקנה זו (של הפרוזבול)!"

שגלו מתוכה". אולם ודאי לא נעלמו מאמוראים רבים דעות החכמים בספרא בהר, פרשה ב, ב: "מנין עשה שביעית אף על פי שאין יובל, תלמוד לומר: והיו לך שבע שבתות שנים. ומנין עשה יובל אף על פי שאין שביעית, תלמוד לומר: תשע וארבעים שנה, דברי ר' יהודה. וחכמים אומרים: שביעית נוהגת אף על פי שאין יובל, והיובל אינו נוהג אלא אם כן יש עמו שביעית". מכאן שלא נחלקו ר' יהודה וחכמים אלא אם יובל נוהג אף על פי שאין שביעית, אבל הכל מודים, שלא כרבי,<sup>35</sup> ששביעית נוהגת מדאורייתא גם בזמן שאין היובל נוהג. אפשר להניח, כי בגלל עובדה זו היו אמוראים אשר סברו, "שלא היה לו (להלל) לעשות תקנה ללמד לעשות כן, שביטל בכך השמטת כספים שציוותה תורה (תוספות גיטין לו ע"א ד"ה מי איכא). הללו חיפשו דרכים אחרות להתגבר על הקשיים בחיי המסחר והכלכלה, הנערמים בעקבות הלכות שמיטת כספים. אמוראים אלה העדיפו פתרונות המיוסדים בדרך המדרש, דרך האינטרפרטאציה של ההלכה הקדומה, מאשר פתרונות בדרך החקיקה. התקנת תקנות שאינן תואמות את המסורת המקובלת.<sup>36</sup>

דומה שהיחס השלילי כלפי הפרוזבול בא לידי ביטוי מרבי בדברי שמואל בגיטין לו ע"ב: "האי פרוסבלא עולבנא דדייני הוא (לשון חוצפה, שנוטלים ממון שלא כדין בחזקה — רש"י), אי איישר חיל אבטליניה". שמואל ראה במעשה רשמי זה של בית-דין, בפרוזבול, הפקעת ממון מרשות הלווה שלא כדין, מעשה שיש בו משום עקירת דבר מן התורה; הוא השתדל לצמצמו עד כדי ביטולו. מכאן שיטתו של שמואל, שתקנת הלל לא נתקנה אלא לדורו הוא ולא לדורות הבאים,<sup>37</sup> וקביעתו שהסמכות לכתוב פרוזבול מסורה רק

35 גישתו המקלה של רבי בענייני שמיטה, המסתייעת במדרש הלכה, יסודה כנראה במגמה להקל בדיני שביעית בעקבות המצוקה הכלכלית וההפסד המרובה שקיומה של מצווה זו תלוי בו, ונאמרה בעיקר לגבי שמיטת קרקע. גישה זו באה לידי ביטוי במעשה במלמד תינוקות אחד, שהיה חשוד על פירות שביעית והובא לדין לפני רבי, ורבי סנגר עליו ואמר: "ומה יעשה עלוב זה, הרי למחיתו הוא עמל!" (ירושלמי תענית פ"ג ה"א). גם כמה תקנות שתיקן רבי, המצמצמות את היקף חלותה של מצוות שביעית ומקלות את השימוש בפירות שביעית, הרבה מעבר למה שהיה נהוג עד ימיו, מעידות על מגמה זאת. ראה שביעית ו, ד, תוספתא וירושלמי שם פ"ו ה"ד, ירושלמי דמאי פ"ב ה"א ועוד. כידוע ביקש רבי להתיר לגמרי שמיטה בזמן הזה, אלא שר' פנחס בן יאיר התנגד, ור' יהודה הנשיא חזר בו (ירושלמי תענית שם שם) ראה להלן בפרק "תוקפן של חרישה ומלאכות אחרות בשביעית", עמ' 262 — ראוייה לעיון שיטת רבנו תם, שיוכל נהג גם בתקופת בית שני. אך כמה דחוקה שיטתו, שהלל לא תיקן לדורו הוא אלא לדורות הבאים, לדורות שלאחר החורבן. ראה תוספות גיטין לו ע"א ד"ה בזמן. ועיין ראב"ד בפירושו על הספרא בהר ב, ב, ובתוספות ערכין לב ע"ב ד"ה מנו.

36 לדעת רבא (גיטין לו ע"ב) מיוסדת תקנת הלל על הכלל "הפקר בית-דין הפקר": "דבדבר שבממון אין כאן עקירת דבר מן התורה במקום סייג וגדר, דהפקר בית-דין בממון היה הפקר", כך פירש רש"י שם. וכך סובר הראב"ד בהשגותיו לרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט ה"ז. אולם התוספות בגיטין שם ע"א ד"ה מי איכא, חולקים וסוברים שאין דברי רבא מוסבים על תקנת פרוזבול, וכן פירש את הגמרא הרמב"ם שם. אגב, דומה שרבא נוטה לדעת רבנן, ששביעית בזמן הזה דאורייתא; ראה מועד קטן ב סע"ב. ושם יש להעדיף בגלל זה את פירוש רש"י והראב"ד. — נראה שבימי בית שני, לא נמנעו כלל מלתקן תקנות, אף אם יש בזה משום עקירת דין תורה, כשראו צורך והכרח בדבר. אלא שבימי האמוראים, לאחר שסמכות בית-הדין הגדול נצטמצמה, החלה להתגבש דעה המגבילה ביותר את סמכות החכמים לעקור דבר מן התורה. ראה מש"כ לעיל בפרק "בית-דין מתנין לעקור דבר מן התורה".

37 סתם התלמוד בגיטין שם כבר מעלה את השאלה, שמא תקנת הלל נקבעה לדורו בלבד, ושהדורות הבאים רשאים לבטלה. והבבלי מסיק מדברי שמואל, "כי התקין הלל פרוזבול לדריה הוא דתקין". דברי הגמרא "דילמא כי תקין הלל לדרי עלמא, כגון בית דינא ידידיה וכרב אמי ורב אסי" — אינו אמור אלא דרך דחייה, כברוב המקומות בתלמוד. ראה בית הבחירה למאירי, גיטין, עמ' 160. וכן גם הדעת

לכית־הדין הגבוה ביותר שבדור: "דאמר שמואל: לא כתבין פרוזבולא אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא" (שם, שם).<sup>38</sup>

### ה. תחליפים לפרוזבול בתקופת האמוראים

אכן, בדברי האמוראים מצאנו כמה הלכות, המאפשרות עקיפת דין שמיטת כספים והמשמשות כתחליפים לתקנת פרוזבול.

במסכת מכות ג ע"ב אמר רב יהודה אמר שמואל: "האומר לחברו 'על מנת שלא תשמטני שביעית' (כלומר שלא יחול איסור שביעית אם אקח ממך את החוב אחר השמיטה) — שביעית משמטתו (כי השביעית אינה מסורה בידו להתנות שלא תהא השביעית משמטת, לפיכך אין כאן תנאי — רש"י)". אבל "האומר על מנת שלא תשמטני ('אתה') בשביעית (שלא תהא נוהג בחוב זה דין השמטת כספים) — אין שביעית משמטתו".<sup>39</sup> מדברי התלמוד, הקושר מימרה זו בשאלה של התנאה על מה שכתוב בתורה, אפשר להסיק ששיטת שמואל היא ששביעית בזמן הזה דאורייתא, כחכמים החולקים על רבי, אלא שלדעתו המתנה על מה שכתוב בתורה בכגון דא תנאו קיים, ואין שביעית משמטתו.<sup>40</sup> כיוצא בו מובא בירושלמי שביעית פ"י ה"ב, לט ע"ג, ומכות פ"א ה"ב, לא ע"א: "ר' יוסי בר רבי בון בשם רב: המלוה את חברו על מנת שלא תשמטנו שביעית, אין השביעית משמטתו".<sup>41</sup> ואף בנוסח שטר הלוואה שנדפס בספר השטרות לרב האי גאון (מהדורת ש' אסף, מוסף התרביץ, א, תר"ץ, עמ' 20) מופיעה הפיסקה "ובדלא שמיטתא". כלומר שלא תשמטנו שביעית.<sup>42</sup> וכן מביא ר' יצחק בר אבא מרי בספר העיטור אות פ, פרוזבול, דף כח, ד (מהדורת כהנא, בספר שנת השבע, עמ' קיג): "ורבנו האי זצ"ל כתב בטופסי שטרי בדלא שמיטתא".

גם על המלווה את חברו לעשר שנים אמר רב יהודה אמר שמואל, שאין השביעית משמטתו. והנימוק הוא: "אף על גב דאתי לידי לא יגוש — השתא מיהא לא קרינן ביה לא

נותנת: אם הלל תיקן שרק בית־דינו הוא רשאי לכתוב פרוזבול, מה הועיל בתקנתו? אם נחייב כל מלווה לעלות בתום שנת השמיטה לירושלים לכתובת פרוזבול — שוב יימנעו מלהלוות כדי להימנע מן הטורח שבדבר!

38 "ונראה לי דהא דאמר שמואל דלא כתבין וכו' דשמואל לטעמיה דמיהדר לביטוליה" — חידושי הרמב"ן שם ד"ה והא דאמרינן. וראה המאירי לגיטין, עמ' 159–160.

39 ראה רש"י, תוספות, חידושי תוספות שני, בית הבחירה להמאירי וחידושי הריטב"א למכות שם. ועיין רבנו חננאל, הגורס אחרת ומבחין בין "על מנת שלא תשמטנו שביעית", שאין שביעית משמטתו, לבין "על מנת שאין השביעית משמטתו", ששביעית משמטתו. וראה בהגהות על ר"ת שם. והשווה דקדוקי סופרים למכות, עמ' 3, הע' ה.

40 ראה הערות בנ"י משה לר' יעקב משה לנדא מסלאנים, נכד הגר"א, לירושלמי שביעית פרק י, ס"ק ד.

41 בדפוסים שלנו בירושלמי שביעית: השביעית משמטתו. אבל בירושלמי מכות, בכל הדפוסים; בירושלמי שביעית דפוס ונציה; באור זרוע, חלק ד, פסקי עבודה זרה, פרק א, סי' קכב — הגירסה: אין שביעית משמטתו. לדברי בעל אור זרוע, חולקים רב ושמואל אהרדי. ברם לפי גירסת ר"ת (הע' 39) אפשר לומר, שדבריהם תואמים זה את זה.

42 אמנם רי"נ אפשטיין בהערותיו לספר השטרות של רב האי גאון, שם הערה 22, פירש "ובדלא שמיטתא" ובלא השתמטות, ולא שאין שמיטה נוהגת בו. דבריו מיוסדים כנראה על מה שנאמר לאחר מכן: "ובלא ערערתא ובלא טעותא". אבל כבר העיר א' אפטוביצר בראבי"ה, חלק ג, עמ' 687, הע' 2, שפירוש זה אינו מוכרח כלל. והרי גם בעל העיטור הבין את דברי רב האי בזיקה לשמיטה.

יגוש" (מכות ג ע"ב).<sup>43</sup> אמנם הבבלי במכות שם מביא שתי מסורות בעניין זה. ללישנא קמא — שביעית משמטתו, ולא יכא דאמרי — אין שביעית משמטתו. ברם פשוטה של משנת מכות א, א: "מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתנן לו מכאן ועד שלשים יום; והוא אומר 'מכאן ועד עשר שנים'", מסייעת למסורת השנייה בשם שמואל, שהמלווה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו.<sup>44</sup> אמנם רבא דוחה ומתרץ את ההוכחה מן המשנה. אך כדברי הרמב"ן בחידושו למכות שם: "אדחוייה דרבא לא סמכינן, דלא פליג עליה, אלא דחויי מדחי ליה". וכן כתב בעל אור זרוע (שם, קכא) כי "אשנוייה לא סמכינן",<sup>45</sup> "ומסתייעא מילתא הא דכתב מורי רבינו יהודה בר' יצחק זצ"ל (המכונה שיר ליאון מפאריז) בשם פר"ח זצ"ל, דפסיק בכל דוכתא הלכתא כאיכא דאמרי".<sup>46</sup>

נראה, שהלכות אלו, המיוחסות לשמואל, ביטלו למעשה את הצורך להזדקק לפרוזבול. ההלכות הללו אפשרו למלווים להעניק אשראי ללווים, ללא כל חשש מפני הפסד ממון, על ידי תוספת תנאי בשעת ההלוואה.

אכן, ראשונים<sup>47</sup> ואחרונים<sup>48</sup> כאחד כבר התלבטו והתקשו: למה נמנעו העם מלהלוות זה את זה, הרי יכלו להלוות על מנת שלא תשמטנו שביעית, ולמה הוצרך הלל לתקן פרוזבול — ידרוש לפניהם את ההלכה, שהמלווה על מנת שלא תשמטנו שביעית אין שביעית משמטתו? תשובות מתשובות שונות נאמרו בזה.<sup>49</sup> ולא נחה דעתו של ר' אליעזר פלעקליש,

43 כמובן, עשר שנים לאו דווקא. והוא הדין אם אנו יודעים ששנת השמיטה קודם לזמן הפירעון, ראה חידושי הריטב"א למכות שם. — בעקבות ההלכה, שהמלווה את חברו סתם אינו רשאי לתבעו פחות משלושים יום (מכות שם שם) מסיק ר' יצחק בר' משה באור זרוע (הע' 41), סי' קכג, כי "יש ללמוד, דהמלווה את חברו בחצי חודש האחרון של שביעית, דאין נשלמים לו ל' יום עד שמינית, דאינו משמט, דאף על גב דאתי לידי 'לא יגוש' בשמינית, השתא מיהא ביום אחרון של שביעית ליכא 'לא יגוש', ואינו משמט". וכן כתב הרש"ש למכות שם. אולם עיין ב"ח לטור חושן משפט, סי' סז, ס"ק יג.

44 ראה: חידושי הרמב"ן, למכות שם; הרא"ש, למכות פרק א, סי' ג; ר' עזריה פיגו בגדולי תרומה, שער מה, ס"ק ח.

45 ראה גם מהר"י קורקוס על הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט ה"ט: "דללישנא אתיא מתניתין כפשוטה וללישנא קמא משנינן ליה בשנוייה דחיקא".

46 כלישנא בתרא, שהמלווה את חברו וקבע לו זמן, אין שביעית הבאה בתוך הזמן משמטת, הכריעו גם: רבנו תם במכות שם ד"ה דאיכא דאמרי ובמקבילות; הרשב"ם בבבא בתרא קמה ע"ב ד"ה ואין שביעית; הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ט ה"ט; בעל העיטור, ערך פרוזבול, מהדורת ק' כהנא בספר שנת השבע, עמ' קיב; הרמב"ן בחידושו למכות שם; ר' שמואל הסרדי בספר התרומות שער מה; הרא"ש למכות פ"א סי' ג, ועוד. ועיין קצות החושן לשו"ע חו"מ, סי' סז, ס"ק ז, דהמלווה את חברו לעשר שנים הרי זה כאילו התנה על מנת שלא תשמטנו שביעית, דאין שביעית משמטת. — אשר להלכה כלישנא בתרא, ראה גם חידושי הרמב"ן לגיטין כט ע"א, ובכללי התלמוד בדברי הרמב"ן לש' אברמסון, ירושלים, תשל"א, עמ' 69, שציין לספר הזכות לגיטין פ"ג.

47 ראה: חידושי הרמב"ן, הריטב"א והר"ן לגיטין לו ע"א; בית הבחירה למאירי, גיטין, עמ' 156; חידושי הריטב"א למכות ג ע"ב; העיטור, ערך פרוזבול (מהדורת כהנא בספר שנת השבע, עמ' עא) ועוד.

48 משנה ראשונה לשביעית י, ד; בכור שור (נדפס בתוך תבואות שור) למכות ג ע"א (למברג, 1884, עמ' 319); שו"ת מקור ברוך, סי' נח; שו"ת חת"ם סופר, חושן משפט, סי' קיג; תומים, חושן משפט, סי' סז, ס"ק י; הרב וכטפוגל, נועם, ספר י, ירושלים, תשכ"ז, עמ' רעה, ועוד.

49 הרמב"ן ואחרים תירצו, כי אם הבל ינהגו כך תשתכח תורת שביעית, ולפיכך לא רצה הלל לגלות להם את הדין, שהמלווה על מנת שלא תשמטנו שביעית אינו משמט; או שאנו חוששים, שבזמן ההלוואה ישכח המלווה הלכה זו ויסגור דלתו בפני הלווה. הריטב"א מוסיף תירוץ: משום שאינו רוצה להיראות כאילו הוא מתייאש מלגבות חובו בזמנו. העיטור כתב, דתקנתא דהתירא תקין, תקנתא להתנות על דבר

בעל תשובה מאהבה, חלק ראשון, סימן עב, עד שהניח כי כל תקנתו של הלל נעשתה רק בעבור מלווים עמי-הארצות, "המון עם לא בינות לא ידעו כדת מה לעשות", אבל בני תורה, היודעים הלכות שמיטה, לא היו זקוקים כלל ועיקר לתקנת פרוזבול.

ברם התשובה הנראית על השאלות הללו היא, כי בימי הלל ולפניו השמיטו כל הלוואה, אף אם הותנה בה אחד התנאים הנזכרים. לכן ראה הלל צורך לתקן פרוזבול, כדי שלא יימנעו העם מלהלוות. רק בסוף תקופת התנאים ובראשית תקופת האמוראים, בעקבות ההתנגדות לתקנת הלל והטורח של הופעה בפני בית-דין, כתיבת סופר וחתימת הדיינים, שהיו קשורים בפרוזבול, הוסקו הלכות חדשות שהפקיעו את תלות דיני שמיטת כספים מהלוואות רבות על יסוד מדרש הכתוב ("השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש") והסברה ("מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים" — מכות ג ע"ב).

דומה שאין זה מקרה, כי דווקא שמואל, אשר על יחסו השלילי לפרוזבול הוער לעיל, הוא גם בעל ההלכות המצמצמות את דיני שמיטת כספים. ברצותו לבטל את תקנת פרוזבול הוכרח להעלות דרכים אחרות חלופות שיספקו את צורכי השעה, יבטלו את דיני שמיטת כספים עד למזער וימנעו תופעות של ביטול אשראי עם התקרב שנת השמיטה. ואולי בזיקה למגמה זו יש לראות את פירושו המרחיק לכת של שמואל ביחס למשנת שביעית י, ב "המלוה על המשכון אינו משמט", האומר בירושלמי שם פ"י ה"א: "שמואל אמר: המלוה על המשכון, אפילו על המחט!".<sup>50</sup> ושם גם ההלכה של שמואל בבבא קמא לו סע"ב (גיטין לז ע"א) מקורה במגמת צמצום זו: "אמר רב יהודה אמר שמואל: יתומים אין צריכין פרוזבול",<sup>51</sup> כלומר יתומים שהלוו כסף יכולים לגבות את חובם בלי שיצטרכו לכתוב פרוזבול.<sup>52</sup> הנימוק הרשמי הוא, כי "רבן גמליאל ובית דינו אביהן של יתומים הן" ("כלומר,

איסור לא תקין. בעל משנה ראשונה השיב, שמא יטעה לומר על מנת שאין השביעית משמטתו, ולשון זה אינו מועיל, ועוד שמא ימסור הלווה הודעה מראש שהוא מבטל את התנאי. וראה תוספות אנשי שם לשביעית י, ג מה שכתב בזה. ועוד תירוצים שונים. דומה, שגם על כגון זה אפשר לומר: כל מילתא דלא מיחזירא מייתנין לה מן אתרין סגיאין (ראה ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג). — לדעת החת"ם סופר, שו"ת, חושן משפט, סי' קיג, יש בתנאי שלא תשמטנו בשביעית משום עבירה על "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל". אולם ראה תשובות הריטב"א, סי' קצו, ירושלים, תשי"ט, ובהערות הרב י' קאפח שם, עמ' רלב, הע' 8, שמדברי הראשונים נראה שזה מותר, ואין בזה כל איסור.

50 השווה לעיל, הערה 24.

51 בבבלי שם נוסף: "וכן תני רמי בר חמא: יתומין אין צריכין פרוזבול, רבן גמליאל ובית דינו אביהן של יתומין". אולם על ברייתות כאלה כבר העיר ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים, תש"ד, עמ' 31–32, שהאמוראים שנו דברי קודמיהם והוסיפו בהם שיטת עצמם, והן לא נחשבו כברייתות גמורות.

52 כך פירש את הלכתנו בעל העיטור, אות פ, פרוזבול (מהדורת כהנא, עמ' קח), והרמב"ן אשר הובא בחידושי הריטב"א, והר"ן לגיטין לז ע"א. אולם רש"י פירש בגיטין שם ד"ה אין צריכין, שהמדובר בחוב שירשו מאביהם. — אשר ליורשים שירשו חוב מאביהם, שנינו בפירוש בתוספתא שביעית פ"ח ה"ו: "ר' שמעון אומר: הוא משמט, ואין יורשין משמטים, שנאמר כל בעל משה ידו, אשר ישה ברעהו". לפי זה, חוב שאינו משה ידם, שירשוהו מאביהם, אינו משמט מגזירת הכתוב. ואין הבדל בזה בין יורשים קטנים ליורשים גדולים. אך יתומים שהלוו, שאין משמטים, למדנו מן הסברה, שרבן גמליאל ובית-דינו אביהם של יתומים. וראה חזון יחזקאל, לר"י אברמסקי, חלק א, זרעים, וילנא, תרפ"ה, חידושים לתוספתא הנ"ל. והריטב"א והר"ן כתבו: "ואפשר דסבירא ליה לרש"י, דההיא דספרי ("לפנינו ליתא בספרי. וכנראה שהיתה לפניהם הוספה זו בספריהם בספרי ראה פ' קי"ב" — ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב, עמ' 588, הע' 27) דר' שמעון בלחוד, ושם רבנן פליגי עליה". אולם ראה חסדי דוד לתוספתא שם, לדעתו אין חולק על ר' שמעון. ועיין גם בקרבן נתנאל על הרא"ש לגיטין פ"ד, סימן יד, ס"ק ח.

נשיאי ישראל שבכל דור ודור ממונים עליהם ועל ממונם. והיו שטרותיהם כמסורים לבית-דין" — רש"י). נראה, שהלכות אלו מקולי שמואל בדיני שמיטת כספים הן. דומה כי גם דברי רב נחמן, תלמידו של שמואל בנהרדעא,<sup>53</sup> האומר, שם לו ע"ב בניגוד לרבו: (אי איישר חיל) אקיימיניה, מעידים על רפיפותו של הפרוזבול, שהרי הוא טעון קיום וחיזוק. יתר על כן, דברי רב נחמן מתפרשים על-ידי התלמוד, שאף הוא אינו מתכוון לקיים ולעודד כתיבת פרוזבול ממש. אלא שבדעתו להתקין, שההלכה הצמודה לתקנת הלל, כי המוסר שטרותיו לבית-דין אינו משמט, תורחב ותוחל על כל ההלוואות, "דאף על גב דלא כתוב ככתוב דמי".<sup>54</sup>

אכן, כיוצא בו נמסר על נוהג חכם בן דורו: "ר' יונתן<sup>55</sup> מסר מילי לר' חייא בר אבא<sup>56</sup> אמר ליה (ר' יונתן לר' חייא): צריכנא מידי אחרינא? אמר ליה: לא צריכת!"<sup>57</sup> ואף "רבנן דבי רב אשי מסרי מילייהו להדדי".<sup>58</sup> כלומר, לא היו כותבים פרוזבול, אלא אומרים לחבריהם: "הרי אתם בית-דין וחובי מסור לכם לגבותו כל זמן שארצה".<sup>59</sup>

53 ראה אגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוין, עמ' 82: "ושכיב שמואל בשנת תקס"ד והוו תלמידיה רב נחמן בנהרדעא ורב יהודה בפומבדיתא". רב נחמן שימש, כידוע, ראש ודיין בנהרדעא, עירו של שמואל. ראה: י' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, חלק שלישי, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 933 ואילך; ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' 298 ואילך.

54 ראה בית הבחירה לגיטין, עמ' 160, שכותב, כי רב נחמן היה מתקין, ש"סתם הלוואות על תנאי זה הם, ושיהא הדבר כאלו נעשה". היינו, שלמעשה כל הלוואה לא תשמט. וכן יוצא מרש"י בגיטין שם ד"ה אימא: "אויב בית-דין ואתקין דסתם מלוים יהיו כמסורים שטרותיהם לבית-דין, ואף על גב דלא כתב נהוי כמו שכתב". ועיין מה שכתב המהר"ם שיף ד"ה אף על גב. אך הרא"ש, גיטין פ"ד, סימן יג, פירש את דברי התלמוד אליבא דרב נחמן, שלדעתו אף-על-פי שלא כתב, אלא אמר בעל פה בפני הדיינים, מועיל כאילו הוא כתוב. ועיין שם, שלדעת הרא"ש אין דברי רב נחמן היפותטיים אלא קובעים ממש הלכה למעשה. וראה פרישה לטור חושן משפט, סי' סז, ס"ק כג: "תקנת הלל הוה לכתוב פרוזבול, אלא דרב נחמן סבירא ליה דלא תקנו אלא לדריה, ורב נחמן בדורו הוסיף וסבירא ליה דסגי באמירא גרידתא". וראה גם סמ"ע לשולחן ערוך חו"מ, סי' ס"ז, ס"ק כב, דהלל לדריה תיקן כתיבת פרוזבול, ורב נחמן בא אחר כך ותיקן דאמירת בעל פה בלא כתיבת פרוזבול סגי.

55 תוספות רי"ד, והמאירי במגן אבות, ירושלים, תשי"ח, עמ' עב גורסים: ר' יוחנן. אבל אין זה נראה, שהרי ר' יוחנן היה רבו המובהק של ר' חייא (ראה היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 435) וקשה להניח ששאלו: צריכנא מידי אחרינא. ברא"ש הגירסה: ר' נתן. ראה עליו ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 345.

56 את ר' חייא בר אבא, אמורא בן הדור השלישי, שעלה מבבל לארץ-ישראל מצינו בחברתו של רב נחמן בעירובין לב ע"ב. וראה י"א הלוי, דורות הראשונים, ב, עמ' 298, שמוחק את "בר אבא", וסובר שהכוונה לר' חייא הגדול. לדעתו, ר' יונתן זה הוא ר' יונתן בן אלעזר, בן הדור הראשון של אמוראי ארץ-ישראל.

57 גיטין לז ע"א. בירושלמי כתובות פ"ט ה"ט, לג ע"ג מסופר: "ר' חייא בר אבא אשכח פרוזבולא דרבי יונתן והוה פרימיתן ליה, אמר ליה (ר' יונתן לר' חייא): לית אנא צריך ליה" (דנאמן המלווה לומר פרוזבול היה לי ואבד). מכאן, שר' יונתן נהג תחילה לכתוב פרוזבול, ברם לאחר מכן קיבל כנראה את דעת רב חייא בר אבא, שמספיקה מסירת מילי.

58 נראה שרב אשי גופו נהג לכתוב פרוזבול, שהרי מסופר עליו: "רב אשי מקני ליה גידמא דדיקלא וכתב עליה פרוזבול" (גיטין לז ע"א).

59 לדעת הרא"ש (לעיל הע' 54) סמכו ר' יונתן, ר' חייא בר אבא ורבנן דבי רב אשי על דברי רב נחמן הנ"ל. ועיין שולחן ערוך, חושן משפט, סי' ס"ז, ס"ק כ, הגהת הרמ"א. והשווה רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט הכ"ז.



מצאנו שגם רבה,<sup>60</sup> ראש ישיבת פומבדיתא, לא נהג לכתוב פרוזבול. בגיטין לז ע"ב מסופר:

אבא בר מרתא, דהוא אבא בר מניומי, הוה מסיק ביה רבה<sup>61</sup> זוזי (היה נושה בו מעות, רבה היה המלוה — רש"י). אייתינהו ניהליה בשביעית. אמר ליה (רבה לאבא בר מרתא): משמט אני. שקלינהו ואזל. אתא אביי אשכחיה דהוה עציב (רבה). אמר ליה (אביי לרבה): אמאי עציב מר? אמר ליה: הכי הוה מעשה. אזל לגביה (אביי אל אבא בר מרתא). אמר ליה (אביי לאבא): אמטת ליה זוזי למר? אמר ליה: אין. אמר ליה: ומה אמר לך? אמר ליה: 'משמט אני'. אמר ליה (אביי לאבא): ואמרת ליה 'אף על פי כן'? אמר ליה (אבא בר מרתא לאביי): לא. אמר ליה: ואי אמרת ליה 'אף על פי כן' הוה שקלינהו מינך, השתא מיהא אמטינהו ניהליה, ואימא ליה: 'אף על פי כן'. אזל (אבא בר מרתא) אמטינהו ניהליה (לרבה), ואמר ליה: 'אף על פי כן'. שקלינהו מיניה. אמר (רבה): לא הוה ביה דעתא בהאי צורבא מרבנן מעיקרא!

מעשה זה מלמדנו, כי רבה לא כתב פרוזבול אף-על-פי שלא היה ברצונו כלל ועיקר לוותר על החובות שחבו לו.<sup>62</sup> רבה סמך, כנראה, על נהגים שהתפתחו בזמנו, לפיהם החזירו לוויים את חובותיהם, אף-על-פי שעברה עליהם שביעית, בהתאם לרצון חכמים ולהנחיות שבדברי התנאים. בשביעית י, ט, ח שנינו: "המחזיר חוב בשביעית<sup>63</sup> רוח חכמים נוחה ממנו.<sup>64</sup> המחזיר חוב בשביעית יאמר לו: 'משמט אני'. אמר לו: 'אף על פי כן' — יקבל ממנו". ובברייתא גיטין טז ע"ב שנו: "כשהוא נותן לו (הלווה למלוה) אל יאמר: 'בחובי אני נותן לך', אלא יאמר לו: 'שלי הן, ובמתנה אני נותן לך'".

להלכה-המלצה זו של תנאים צורפה כעין סאנקציה בתקופת האמוראים: "אמר רבה<sup>65</sup>: ותלי ליה עד דאמר הכי" (שם). כלומר, "מכהו ותולהו המלוה ללוה עד דאמר הכי: 'אף על פי כן'" (הערוך, ערך תל 1).<sup>66</sup> ובירושלמי שביעית פ"י ה"ג אומר רב הונא: "בשפה רפה (אומר לזה למלוה: משמט אני), והימין פשוטה לקבל (את החוב)!"<sup>67</sup>

60 אף הוא בן הדור השלישי של האמוראים כרב נחמן, ר' יונתן ור' חייא בר אבא. לאחר פטירת רב יהודה, שהיה תלמידם של רב ושמואל ומייסד ישיבת פומבדיתא, עמד בראשה רבה.

61 בתוספות ר"ד הגירסה: רבא.

62 על דוחקו ועוניו של רבה ראה מועד קטן כח ע"א.

63 ראה מה שהעירו וכתבו בזה המפרשים.

64 "דעיקר מצות השמטת כספים אינה אלא שלא יגוש המלוה... וכשאין כאן נגישה הדר הוי ליה מצוה כשאר פריעת חוב".

65 גירסת הערוך ערך תל, הרמב"ן, הרשב"א והר"ן: רבא.

66 כך פירש גם רש"י ד"ה ותלי ליה: "אם היה רוצה לחזור בו, יתלנו על עץ אם גברה ידו עד דאמר ליה אף על פי כן". וכך פירש ר"ח באוצר הגאונים לגיטין, עמ' 27. אבל הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף פירש אחרת.

67 כמה ראשונים מפרשים את הבבלי בדומה לדברי הירושלמי. שהרי לפי פירוש הערוך ורש"י קשה, אם כן ביטלת תורת שמיטה? ! (הרא"ש). ולכן הם מפרשים את "ותלי ליה" שבבבלי במובן: יהא תולה עיניו בו כאילו רוצה לקבל, כדי שיתבייש הלה ויאמר אף על פי כן. פירוש זה מובא בשם הערוך בחידושי הרמב"ן. בחידושי הר"ן ובפירושו על הרי"ף. אבל אינו לפנינו בערוך. אך כן פירשו גם הרשב"א בשם הרב ר' ברוך (ב"ר שמואל מארץ יון), הרא"ש ועוד. אולם עיין ב"ח לטור חו"מ, סי' ס"ז, ס"ק לו, שתירץ את שיטת רש"י.

## ו. "פרוזבול אין יודעים בארץ הזאת מהו"

מן האמור אפשר להסיק, שהשימוש בפרוזבול דעך בתקופת האמוראים. דומה, שגם בתקופת הגאונים לא נהגו לכתוב פרוזבול. ראשית, מצינו שרב נטרונאי גאון סורא סובר, ששמיטת כספים אינה נוהגת כלל בזמן הזה בחוץ לארץ.<sup>68</sup> ותו, על רב יהודאי גאון סורא, בעל הלכות גדולות, נאמר שלא נזקק לזה,<sup>69</sup> בספר השטרות לרב האי גאון פומבדיתא לא נזכר נוסח פרוזבול,<sup>70</sup> ובתשובות הגאונים לא נמצאו תשובות הדנות בעניינים הקשורים בכתיבת פרוזבול.<sup>71</sup>

גם בצרפת הדרומית לא כתבו פרוזבול ולא נהגה שמיטת כספים, לפי "המנהגים הנכונים המסורים לבנים מאבות ראשונים ומזקנים קדמונים".<sup>72</sup> כך מעיד הרז"ה, מגדולי הדור בפירובאנס במאה השתים-עשרה בתשובתו לחכמי מרשיליא, ומוסיף:

שהדבר ידוע שבימי רבותינו חכמי המשנה והגמרא היו בתי דינין גדולים קבועים בארץ שהיו מקדשים את החודש, ואפשר כמו כן שהיו מקדשים את השנה זכר ליוכל. עכשיו שאין בית דין יכול לקדש שנה ולא חודש, בידוע שבטלו היוכלות בטלה גמורה ובטלו אף השמיטות עמהם לדברי רבי, לפי ששתיהן מצוות קשורות ותלויות זו בזו, והדעות והלככות מכריעים ומטים לדברי רבי, וכל שכן עם המנהג שהעולם נוהג.

ורבו של הרז"ה, ר' אברהם בר' יצחק אב"ד מנרבונא, בעל ספר האשכול, "היה סומך ועוזר מחזיקי המנהג שלא להשמיט כספים בזמן הזה בחוצה לארץ".<sup>73</sup> אף ר' יצחק בר' אבא מרי ממרשיליא, בעל העיטור, סובר, כנראה, שאין שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה (בחוץ לארץ).<sup>74</sup> וכך היתה גם דעת הראב"ד מפושקירא, בעל ההשגות, "הארי שבין חכמי צרפת

68 תמים דעים, סי' קלג (ירושלים, תש"ך, עמ' 69), וספר האשכול, ב, מהדורת אלבק, עמ' 26. בעל האשכול מוסיף: וכן הלכה. תשובה דומה פורסמה בשם רב פלטוי, גאון פומבדיתא, בחורב, יב (תשי"ז), עמ' 209, סי' יד. אולם הרמב"ן בחידושיו לגיטין לו ע"א מביא בשם הגאונים, ששמיטת כספים נוהגת בכל מקום ובכל זמן.

69 ראה ספר הישר לרבנו תם, מהדורת שלזינגר, ירושלים, תשי"ט, סי' קלח, עמ' 101: "כתבתי לך תופס השטר (פרוזבול)... עמל הוא בעיני לעבור על דעת רבותי להיות כמחדש ומוסיף שטר על תופסי רב יהודאי שלא נזקק לזה". גם מהלכות גדולות, סוף הלכות כלאים, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 394, הכותב: "והלכתא שביעית בזמן הזה נוהגת בארץ ישראל בין בזרעים, בין באילנות", ואיננו מזכיר כלל ועיקר פרוזבול או שמיטת כספים, נראה שאינם נוהגים בזמן הזה. ועיין גם שו"ת הרשב"ש (=ר' שלמה בר' שמעון צמח דוראן, בן המאה הט"ז), סי' רנח, מה שכתב בשם בעל הלכות גדולות.

70 ראה לעיל ליד הע' 42, שבנוסח שטר הלוואה של רב האי גאון מופיע התנאי "ובדלא שמיטתא".

71 ראה א' אפטוביצר, ראבי"ה, ג, עמ' 687, הע' 2.

72 ראה תשובת ר' זרחיה הלוי, שנדפסה בספר התרומות לר' שמואל הסרדי, שער מה, חלק א, סי' ד, וחזרה ונדפסה מתוך כתב-יד עם חילופי נוסחאות על-ידי א"א אורבך במזכרת, ספר הזכרון להרב י"א הרצוג זצ"ל, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 413 ואילך.

73 מובא בתשובת הרז"ה, שם. ראה גם תשובות הראב"י אב"ד, ירושלים, תשכ"ב, עמ' קמב, סי' קעא. אמנם בספר האשכול, ב, עמ' 27, מביא הראב"י גם דעה אחרת. אך גם שם הוא קובע "מיהו לא נהגו בכל מקומותינו להשמיט כספים".

74 דברי העיטור בספרו, אות פ, ערך פרוזבול, מעומעמים, אולם כך הביא במפורש בשם העיטור, תלמיד הרשב"א, בעל חוקות הדיינים, ירושלים, תשל"ב, חלק ב, עמ' רו, והרשב"ש בתשובותיו, סי' רנח. ועיין

הדרומית", במאה השתי-עשרה: "ונראה לי דהני כולהו (רבה, רבנן דבי רב אשי ור' חייא בר אבא) מדת חסידות קא עבדי, דהא קיימא לן כרבי דדריש 'דבר השמטה שמוט', והשתא ודאי אין יוכל נוהג לא בארץ ולא בחוץ לארץ לא מן התורה ולא מדרכנן".<sup>75</sup> והמאירי, ממפרשי התלמוד הגדולים בפרפניאן שבפרובאנס במאה השלוש-עשרה, מדגיש "הא בזמן הזה לגמרי, ר"ל לאחר החורבן, אין שמטת כספים נוהגת כלל אפילו מדרכנן ואין צריך לא לפרוזבול ולא לתנאי שלא ישמטנו שביעית. זו היא שטתנו".<sup>76</sup>

אף בספרד לא נהגו לכתוב פרוזבולים, כיוצא מדברי הנשיא ר' יהודה בר' ברזלי הברצלוני, "הרב הגדול והמובהק שבכל ארץ קטלוניה",<sup>77</sup> האומר שבחוצה לארץ אין שמיטת כספים נוהגת ולא צריך לכתוב פרוזבול.<sup>78</sup> ברוב המקומות בספרד לא דנו דיני שמיטת כספים. מתשובות הרשב"א, גדול חכמי התורה במאה השלוש-עשרה, אנו למדים "שלא נהגו לחוש לשמטה, ולא ידעו ששמטת כספים נוהגת בזמן הזה",<sup>79</sup> והוא מציין כי "עכשיו אין העם מורגלים בפרוסבולי ואינם יודעים אותו".<sup>80</sup> אכן היו מקומות שנהגו לחוש לשמיטה ולהתנות שלא ישמיטנו בשביעית.<sup>81</sup> אך גם באותם מקומות "אף על פי שלא כתבו כן" אין שביעית משמטת את החובות, כי אנו אומרים "מן הסתם תנאי היה ביניהם" שלא תשמטנו שביעית,<sup>82</sup> והרא"ש בהגיעו מאשכנז לטולידו שבספרד, בראשית המאה הארבע-עשרה, מצא ש"כבר נהגו כל הארץ הזאת (ספרד) שלא להשמיט, ואי אפשר לבטל המנהג שנהגו ימים רבים",<sup>83</sup> "ופרוזבול אין יודעים בארץ הזאת מהו, כיון שלא נהגו בשמטת כספים".<sup>84</sup> אמנם הרא"ש מעיד על עצמו, כי "תמהתי על זה מיום באתי לארץ הזאת,

הרב מ' כשר, "על שטר המכירה בשנת השמיטה", נועם, א (תשי"ח), עמ' קסז ואילך. אולם בעל כפתור ופרח, פרק מט, כותב, שלדעת בעל העיטור שמיטת כספים בזמן הזה דאורייתא. מהכותרת לתשובת הרז"ה, שהושמטה בספר התרומות ושנדפסה מחדש ע"י רא"א אורבך במזכרת (לעיל, הע' 72), עמ' 413, נראה שר' יצחק בר' אבא מרי נהג בעצמו הלכה למעשה שמיטת כספים בזמן הזה.

75 כך כתב בהשגותיו על הרי"ף לגיטין לו ע"א, והשווה תמים דעים, סי' קלג. לדברי הרמב"ן בספר הזכות, שם, חזר בו הראב"ד מדעתו זו בפירושו לעבודה זרה ט ע"ב. אולם עיין באוצרות יוסף, שביעית בזמן הזה, לר' יוסף ענגיל, לט ע"ב, שכתב דיש לפקפק אם אכן חזר בו הראב"ד. וראה גם נועם, שם.  
76 בית הבחירה לגיטין, עמ' 157; תשובות המאירי (=מגן אבות), הענין החמשה-עשר, ירושלים, תשי"ח, עמ' עד. ושם הובאה גם תשובה מהרב יהודה בר' יוחנן (זהותו לא ברורה), שאין שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה כלל. — המובאה היא על-פי מגן אבות: "ואין צריך לה לפרוזבול"; בבית הבחירה: "ואין צריך לפרוזבול".

77 תשובות המאירי, שם, עמ' לט. ר"י ברצלוני מכונה שם גם "הרב הגדול שבארצכם", היינו בספרד. הוא חי במחצית השנייה של המאה הי"א ובמחצית הראשונה של המאה הי"ב.

78 ספר התרומות הנ"ל בשם בעל העיטור. וראה ספר השטרות לר"י ברצלוני, עמ' 71, וספר העיטור, ערך פרוזבול. אמנם בספר השטרות מובא גם נוסח שטר פרוזבול, שטר עח.

79 שו"ת הרשב"א, חלק ד, סי' כג.

80 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רנו; שו"ת הרשב"א, חלק א סי' אלף עה, וחלק ד סי' לב.  
81 ראה תשובות המאירי (הע' 76), עמ' עב: "נהגו עוד בגלילות קטלוניה לכתוב בשטר מלוה שבין ישראל לחברו על מנת שלא ישמטנו בשביעית", ושו"ת הרשב"א, חלק ד, סי' כג.

82 שו"ת הרשב"א, חלק ד, סי' קכז, ושם סי' לב-לג: "נאמן אדם לומר שהלווה על מנת שלא תשמטנו שביעית אע"פ שלא כתבו בשטר", ואף בית-דין פותחים בטענה זו, בדומה למה שנאמר בגיטין לו ע"ב. אבל עיין בית יוסף לטור חו"מ, סי' ס"ז, ס"ק ה ד"ה כתב הרשב"א, ותשב"ץ, חלק ג, סי' סד. וצ"ע.

83 תשובות הרא"ש, כלל עז, סי' ב.

84 שם, סוף כלל עז.

וצווחתי כי כרוכיא, וליכא דמשגח ביי, ו"דברים רבים היו לי עם גדולי העיר מדוע אינם משמיטים כספים". אך, בסופו של דבר, השלים עם מנהג ארץ ספרד ומצא התנצלות לעצמו על שחדל מלעוררם לבטל את מנהגם: "דאפשר כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעים הוה ליה כאילו הלוח המלוה על מנת שלא תשמיטנו שביעית".<sup>85</sup>

אמנם חכמי ספרד, הרמב"ן,<sup>86</sup> הרשב"א,<sup>87</sup> הריטב"א,<sup>88</sup> הר"ן<sup>89</sup> ועוד נוקטים שיטה, ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה. ברם עובדה זו לא שינתה במידה מכרעת את מנהגי המקומות שלא לכתוב פרוזבולים ולא לשמט כספים.<sup>90</sup> יתר על כן, מצינו שקהל טודילה, אשר קיבל על עצמו, הסכים ותיקן, בשנת ה' ס"ה (1305), "שלא ידונו בעיר הזאת שום דין בעולם, אלא על דעת רבנו משה (=הרמב"ם) ז"ל", הוסיפו תנאי מפורש "זולתי בשני ענינים", ואחד מהם הוא "שלא יהא רשות לשום אדם בעולם לטעון טענת שמטת כספים, ומעכשיו בטלו טענתו ממנו והפקיעו זכותו".<sup>91</sup> תנאי זה בא להוציא מהלכות הרמב"ם את שמיטה ויובל פ"ט ה"ג, הקובעת: "ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ואף על פי שאין היובל נוהג, כדי שלא תשתכח תורת שמיטת כספים מישראל".<sup>92</sup>

אכן שיטת הראשונים שהזכרנו הייתה שורשים עד כדי כך, שר' שמעון בר' צמח דוראן, מחכמי ספרד באלג'יר במחצית הראשונה של המאה החמש-עשרה, כותב: "ובענין שמיטת כספים אם נוהגת בזמן הזה הסכמת הכל (?) שהיא נוהגת". אך אף הוא מוסיף, כי "אמת היא שהרבה מקומות יש שאינה נוהגת בהם ואינם יודעים אותה, ובמקום הזה גבה הרב ר' יצחק בר' ששת (הריב"ש), מגדולי ספרד במאה הארבע-עשרה, שעבר בסוף ימיו לאלג'יר) חוב שעברה עליו שמיטה, וגם הוא בעצמו גבה חוב, שהיה לו בולנסיה". וכן "בספרד נוהגים, שאם כתוב בשטר שיכול לתובעו, בין בדיני ישראל בין בדיני האומות, הרי הוא כאלו התנה

85 תשובות הרא"ש, כלל עז סי' ד, כלל סד סי' ד.

86 מדבריו בספר הזכות לגיטין, פרק ד, יוצא ברור, ששמיטת כספים בזמן הזה דאורייתא. וראה גדולי תרומה לר' עזריה פיגו, שער מה, חלק א, ד. אולם השווה חידושי הרמב"ן למכות ג ע"ב ד"ה הא דאמרינן; משם נראה, ששביעית בזמן הזה דרבנן. וראה תשובות המאירי (הע' 76), עמ' עה, שכותב כי לא מצא מי שיסבור ששמיטת כספים בזמן הזה דאורייתא. — בחידושי לגיטין לו ע"א סוף ד"ה ומי איכא, מסביר הרמב"ן את דעות החכמים המקלים בזה הלשון: "לפי שהעם נמנעים מלהשמיט ועוברים על מה שכתוב בתורה, מקצת החכמים לכם נוקפם, ומפקפקים בדבריהם להקל, שהעם שומעים להם בכך, ואין שומעים להחמיר!" — ואולי יחסו המיוחד של הרמב"ן לארץ-ישראל. למעלתה, לקדושתה וליישובה, כפי שבא לידי ביטוי בפירושו לתורה, בדרשותיו ובמנותו מצוות יישוב ארץ-ישראל כאחת מתרי"ג מצוות, הוא שהביאהו, בין היתר, לקביעה המרחיקה לכת, שגם בזמן הזה מצוות שביעית דאורייתא. ואכמ"ל.

87 שו"ת הרשב"א, חלק ג סי' לב, חלק ד סי' קכז, וחידושי הרשב"א לגיטין לו ד"ה ולענין פסק הלכה.

88 בחידושי לגיטין לו ע"ב ד"ה דין פרוזבול, ובתשובות הריטב"א, סי' קצו, ירושלים, תשי"ט, עמ' רלא.

89 בפירושו על הרי"ף בסוף סוגיית פרוזבול ד"ה ויש מן החכמים, ובחידושי לגיטין לו ע"ב ד"ה ולענין הלכה. — ראה גם תולדות אדם, לרבנו ירוחם, סי' רמד.

90 עיין גם בתשובות הריטב"א (הע' 88): "ולא ראינו מעולם בארץ הזאת שעשו כך (לכתוב פרוזבול)!"

91 ראה F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, I, p. 949; י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, ירושלים, תש"ה, א, עמ' 149.

92 השווה גם שם, הלכה טז והלכה יז; שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, כרך ב, סימנים קצח, רה, תיב; פירוש המשניות להרמב"ם, שביעית י, ג.

עמו שלא תשמטנו שביעית, שאינו משמט בתנאי זה, ויש אומרים שבמקומות שאינם יודעים דין זה הרי הוא כאלו התנה בפרוש".<sup>93</sup>

שונה במקצת היה המצב באשכנז ובצרפת. ר' ליאונטין, רבו של רבנו גרשום מאור הגולה, ורבנו גרשום עצמו סבורים, ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, ואף הורו כן הלכה למעשה.<sup>94</sup> גם רש"י, בעלי התוספות ושאר חכמי צרפת ואשכנז תומכים בדעה זו.<sup>95</sup> ברם גם בארצות אלה לא נהגו בדרך-כלל לכתוב פרוזבול. רבנו תם כותב: "שמצינו תשובות רבותינו שהיו אומרים שאין כותבים עתה פרוזבול", וכוונתו כנראה לרש"י ולרבותיו.<sup>96</sup> רבנו תם עצמו היה סבור שאין לכתוב פרוזבול בזמן הזה, מפני שאין אנו מומחים כרב אמי ורב אסי. אך "שוב חזר בו רבנו תם וכתב הוא בעצמו פרוזבול, כי היה אומר דלא בעינן בית דין חשוב".<sup>97</sup> ומלשון הסמ"ג, לא תעשה רעא: "ומעשה היה וכתב רבנו יעקב (=תם) פרוזבול", נראה קצת שזה היה מקרה נדיר. אף בשם ר' אליעזר ממיץ (שלמד תורה מפי רבנו תם), בעל ספר יראים, סימן קסד, מובא כי "עתה בזמן הזה שאין מצוי לכתוב פרוזבול לא טענינן ליה (פרוזבול היה לי ואבד)".<sup>98</sup> הרא"ש בהיותו באשכנז אמנם הקפיד מאוד על דיני שמיטת כספים ונמנע מלגבות חוב שעברה עליו שביעית.<sup>99</sup> אף-על-פי-כן, כתיבת פרוזבול לא היתה מקובלת בזמנו, כיוצא מדבריו:

ואני לא סמכתי מעולם על זה (על טענת 'פרוזבול היה לי ואבד') משום דלא שכיחי האידנא כותבין פרוזבול, וגם אין איסור שביעית לשמוט כספים ידוע להמון העם, ולא מחזקו ליה באיסור, ולכתוב פרוזבול, וכשהיה בא אחד לפניו והיה טוען 'פרוזבול

93 תשב"ץ, חלק ב סי' צט, חלק ג סי' סד, ושם בסימן צט כתב, שבארגוניה היו נוהגים לכתוב כשטר על מנת שלא ישמט כשביעית. וכבר היה לו משא ומתן עם הריב"ש, אם נוסח זה מועיל, ומצא כתוב דהאירנא כיוון שנהגו שלא להשמיט נעשה כאילו התנה עמו מתחילה על מנת שלא תשמטנו כשביעית שכל המלווה על דעת המנהג הוא מלווה. והשווה תשובת הרא"ש, כלל עז, סי' ד, ושו"ת הרשב"ש, סי' שפח. — וראה מה שכתב הרשב"ץ (ר' שלמה בר' צמח דוראן) האחרון, מחכמי אלג'יר במאה ה"ט, בתשב"ץ, חוט המשולש, טור א, סי' כב, כי "כל השטרות, אשר ראינו מעולם בארצנו זאת אין כתוב בהם על מנת שלא תשמטנו שביעית, וגובין בהם, גם אם תעבור עליהם השביעית. ונקבעה כך הלכה בכל אלו הדורות באין אומר ואין דברים", ע"ש.

94 אור זרוע, חלק ד, פסקי עבודה זרה, סי' קח.

95 רש"י עבודה זרה ט ע"ב ד"ה האי; אור זרוע, שם, סי' קז (בשם רשב"ם); תוספות גיטין לו ע"ב ד"ה דאלימי (ר' תם); מרדכי לגיטין פרק ד, סי' שפ (ר"י); ר' יצחק בר' משה באור זרוע, שם, סי' קט; ר' אליעזר ממיץ בספר יראים, סי' קסד; ר' משה מקוצי בסמ"ג, לא תעשה, רע; מהר"ם ב"ר ברוך בתשובותיו, דפוס לבוב, סי' קצח, ודפוס פראג, סי' תתקעב-עג; הרא"ש בפסקיו לעבודה זרה פרק א, סי' ז. ראה גם ר' אליהו מלונדריש בפסקיו לסדר זרעים, ירושלים, תשט"ז, עמ' ח.

96 ספר הישר לרבנו תם, מהדורת שלזינגר, ירושלים, תשי"ט, סי' קלח, עמ' 101; ראבי"ה, ג, עמ' 687, הע' 2.

97 פסקי הרא"ש לגיטין, פרק ד, סי' יג.

98 כך מובא בשם ספר יראים במרדכי לגיטין, פרק השולח, סי' שפא; בתשובות מהר"ם בר' ברוך, דפוס לבוב, סי' קצח; בתשובות מימוניות לרמב"ם לספר משפטים, סי' י, ועוד. אולם לפנינו בספר יראים נאמר רק: "אבל במקום שאין רגילים לכתוב אינו נאמן"; וראה בתועפות ראם, ס"ק יא. ושם הנוסח המצוטט שבמרדכי מבליט את ההימנעות היתרה מכתבת פרוזבול במאה הי"ג, ביחס למה שהיה נהוג בימי ר' אליעזר ממיץ במאה הי"ב.

99 "מנהג כזה (לגבות שטרות שעברה עליהם שמיטה) שהוא לעבור על דברי תורה ולהוציא ממון שלא כדין אין הולכים אחריו" — שו"ת הרא"ש, כלל עז, סי' ד.

היה לי ואבד', הייתי שואל אותו מהו פרוזבול, ולמה כתבת אותו, ומי הוא שכתב לך, עד שהיה נתפס בשקרו, ומעולם לא זכה אדם בפני באשכנו בטענה זו.<sup>100</sup>

אך לאחריו נהגו גם באשכנו לגבות חובות שעברה עליהם שנת השמיטה. בשם המהרי"ל (ר' יעקב הלוי מולין), מגדולי הדור באשכנו בסוף המאה הי"ד וראשית המאה הט"ו, מובא: "הא דאין שמטה נוהגת בשטרות שלנו ומשמיט היינו משום דכתבין בהו' הן בדיני ישראל והן בדיני האומות, ועוד דכתוב בהן 'ארבע אמות בחצרי', והוי הקרקע כמשכון".<sup>101</sup> ר' ישראל איסרלין, מחכמי אשכנו במאה החמש-עשרה, כותב בתרומת הדשן, סימן שד: "לא חזינן רבנן קשישי בדורותינו דהוי מורו לנהוג עתה שמטת כספים, ואדרבא שמעתי שהיה אחד טוען שמטת כספים לפטור מהלואה היה נחשב כאחד מן המתמיהים".<sup>102</sup> ר' יוסף קולון (המהרי"ק), מחכמי איטליה המובהקים במאה החמש-עשרה, אף הוא כותב: "עכשיו אין אנו מורגלים כלל לטעון טענת שמיטה, ואדרבא אנו רגילים לגבות שטרות שעברה עליהם שביעית"; "בכל שטרותינו אנו כותבים אחריות נכסים ומוכח בפ' השולח (גיטין לז ע"א) דשטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט לבית שמאי, דאמרי 'שטר העומד לגבות כגבוי דמי'... ואפשר שעל זה סמכנו בני ספרד וכן בצרפת לפי מה שראיתי מעולם, שלא לטעון טענת שמיטה".<sup>103</sup> וגם המהרש"ל (ר' שלמה לוריא), מגדולי חכמי פולין במאה השש-עשרה, קובע, שעתה "נתבטל הפרוזבול", ומנמק בזה הלשון:

והאידנא נראה שאין לכתוב אלא גדול בדור ואלים בי דיניה בזמניה כרב אמי ורב אסי, ולא משתכחא. ושאיני רבנו תם דרב גובריה ויצא שמו וטבעו ככל העולם ותקיף היה בהוראה, מה שאין כן עתה. וגם אם נאמר שגדול בדורו אפילו האידנא הרשות בידו לכתוב, אף על פי כן הלומדים הרבה והיודעים בעוונותינו הרבים מועטים, ויש הרבה שלא הגיעו למעלה זו, ויאמרו שהגיעו לכתר מלכות, ויבואו נמי להתיר בכורות וכל שאר דברים שאינם ראויים להם!<sup>104</sup>

100 שו"ת הרא"ש, שם. אולם עיין שם, סי' ה, שכתב להפך: "וכיון דכתבין האידנא פרוזבול נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד, וכן ראיתי רבותי דנין באשכנו ובצרפת". ושמא הכוונה בסימן ה, דנאמן בשבועה (ראה לעיל הע' 33), משום שמדינא "בכל דור ודור המופלג שבכל מדינה יכול לכתוב פרוזבול". עי"ש. רצ"ע.

101 ראה ליקוטים בסוף ספר מהרי"ל, דפוס לבוב, 1860, דף קטו ע"ב. ואין זה סותר את עדותו של ר' ישראל מברונא בתשובותיו, סי' קכו, שדעת המהרי"ל כי שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה (עיין י' דינרי, "המנהג וההלכה בתשובות חכמי אשכנו במאה הט"ו", ספר הזכרון לר"ב דה-פריס, עמ' 176, הע' 56), שהרי מצינו כמה ראשונים, הסוברים ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה, ואף-על-פי-כן מקיימים את הנוהג שאין החובות נשמטים, על-פי הנחות הלכתיות שונות.

102 ראה שם את הביסוס ההלכתי לדבריו. מהרא"י הולך בעקבות המאירי בחידושו ובתשובותיו (ראה לעיל הע' 76), הראב"ד בהשגותיו ובתמים דעים (לעיל הע' 75) והרז"ה (לעיל הע' 72) בלי להזכירם וכנראה לא הכירם. וראה מה שכתב כנגדו הב"ח לטור חושן משפט, סי' ס"ז, ס"ק ה.

103 שו"ת מהרי"ק, שורש צב. המהרי"ק רומז שם גם על שינוי המנהג באשכנו מימי הרא"ש ואילך. עיין רשב"ץ בתשב"ץ, חוט המשולש, טור א, סי' כב, התומך בשיטת המהרי"ק. אולם ראה ב"ח לטור חו"מ, שם, המערער גם על נימוקי המהרי"ק ומסביר בדרך משלו ממה "נשתרבב המנהג לגבות שטרות שעבר עליהם שביעית".

104 ים של שלמה לגיטין, פרק ד, סוף סימן מב. — אולם הרמב"ן בחידושו לגיטין דף לו ובספר הזכות לגיטין פ"ד הנ"ל, הרשב"א בחידושו לגיטין לז ע"א ד"ה ולענין, הרא"ש בפסקיו לגיטין פרק ד, סימן יג, ועוד, פסקו דמותר לכתוב בכל בית-דין, המופלג בכל מדינה ומדינה. ועיין: רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ט הי"ז; בכסף משנה וברדב"ז שם. בשו"ת הרדב"ז, חלק א, סי' קעו, מוסיף: וכן נהגו.

\*

א/סרני לבסך הרב שמואל האלוי רב דלכרן מזיר שליטת.  
והרב אשר תחבב ב"ד יהושע לוי שליטת והרב יצחק יצחק ב"ד  
ד' נתן שמואל הדיין הישגיב כצמח בזכרון מזיר שכל  
חוב שיש לו שאיננו כל לאן שאתה  
בזאת עתה יאמר. כ"ח חודש תשי"ב פה לכו"ל מזיר  
שמעון יצחק יצחק יצחק! הגאון רב שמואל יוסף

את רחשיו ואת רחשי העם מביע הרלב"ח (ר' לוי ב"ר יעקב אבן חביב), מגדולי חכמי ירושלים במאה השש-עשרה, בתשובותיו ראש סימן קמג: "כי אם תם הכסף, ומן הכיס כלתה פרוטה, מה לנו לדיני שמטה?" ואכן הרמ"א בשולחן ערוך חושן משפט, סימן סז, סעיף א, פוסק: "יש אומרים, דאין שמטה נוהגת בזמן הזה. ועליהם סמכו מדינות אלו<sup>105</sup> שאין נוהגים דין שמטה כלל בזמן הזה... ואין לדקדק אחריהם!"

105 אבל בארץ-ישראל ובסביבותיה נהגו באותם הימים לכתוב פרוזובול. ראה בית יוסף לטור חושן משפט, סי' ס"ז אות לב: "וכן המנהג פשוט בארץ ישראל וסביבותיה לכתוב פרוזובול בערב ראש השנה של מוצאי שביעית, וכן נהג מורי הרב הגדול מהר"י בירב ז"ל". וכן יוצא מתשובות המבי"ט, חלק ב, סימן פא: "ובשנת השמטה שעברה, ה' ש"ך ליצירה, בטלנו כמה פרוזובולים שלא נעשו בבית-דין חשוב שבעיר. וכתבו אחרים תחתיהם בבית-דין חשוב". ושם בחלק א, סימן שא, הובא נוסח פרוזובול שהתעוררו בו כמה שאלות. — למנהג ארץ-ישראל וסביבותיה כשמיטת כספים בזמן הזה ולחידוש השימוש בפרוזובול כמאות האחרונות וגורמיו, עיין לעת עתה את דבריו הנפלאים של בעל אורים ותומים לחושן משפט, סי' ס"ז, ס"ק א, שהועתקו בחלקם בפאת השולחן, הלכות שביעית, סי' כט, ס"ק ד.





מדאורייתא לדרבנן



## מדאורייתא לדרבנן — דיון בשתי סוגיות

פרופ' ר"ב דה-פריס ז"ל, בספרו תולדות ההלכה התלמודית (תל-אביב, 1966<sup>2</sup>), הקדיש פרק "על המושגים 'דאורייתא' ו'דרבנן' בהתפתחותם" (עמ' 69–95), והוכיח כי בתקופת התנאים היה היקף תחומם של "דאורייתא" רחב יותר מאשר בתקופת האמוראים, והמושג היה כולל גם קבלות ומסורות עתיקות, שהן קשורות למצוות המפורשות בתורה" (עמ' 94), ואילו "בתקופת האמוראים, וביחוד בבבל, מסתמנת מגמה להרחיב את תחום "דרבנן" (עמ' 95). בעקבותיו נעיינ בשתי סוגיות ונעמוד על הגורמים הריאליים לשינוי זה.

### א. מזונות לאשה

חובתו של הבעל לספק לאשתו את פרנסתה, מזונותיה וכסותה, היא מן החובות הבסיסיות של חיי הנישואין. זכות זו של האשה כלולה ב"משפט הבנות", האמור בפרשת אמה העבריה: "שארה, כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא, י). שארה כפשוטו: מזונה, כיוצא מן המקבילה בתהלים עח, כ: "הגם לחם יוכל תת, אם יכין שאר לעמו".<sup>1</sup> כך גם תרגמו אונקלוס ויונתן, וכך פירשו רש"י, ראב"ע ועוד.

אף מדרשי ההלכה למדים מן המקרא ומקל-יחומר שמזונות אשה הן מדאורייתא. במכילתא דרשב"י מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 167–168 (כתובות מה ע"ב). נאמר:

שארה זו פרנסתה כענין שנא' ואשר אכלו שאר עמי וגומ' (מיכה ג, ג)... ד"א<sup>2</sup> שארה זו קרובת בשר כענין שנא': איש איש אל כל שאר בשרו וגומ' (ויקרא יח, ו)... עונתה זו פרנסתה. ר' אליעזר בן יעקב אומ' שארה כסותה לפי שארה תהא כסותה שלא יהא מלבישה כסות זקנה בילדה וכסות ילדה בזקנה.

במכילתא דר"י נזיקין, משפטים, פרשה ג, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 258–259, נמסרו דברי תנא קמא בשם ר' יאשיה ודברי ד"א בשם רבי; דברי ר' אליעזר בן יעקב מיוחסים שם לר' יונתן, ובהמשך דבריו נאמר:

- 1 ראה מ"ד קסוטו, פירוש על ספר שמות, עמ' 187: "שארה הוא כנראה ביטוי עתיק למזונות, קשור במנהג הקדמון של הנוודים, שעיקר מחייתם כבשר". לחם בערבית = בשר. וראה ישעיה ד, א: והחזיקו שבע נשים באיש אחד וגו' לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש. ועיין בפירוש רד"ק שם.
- 2 בבבלי שם הגירסה: "ר' אלעזר (או ר' אליעזר, כנוסח ה"ג) אומר: שארה זו עונה... עונתה אלו מזונות". יתכן שיש כאן חילוף ד"א ב"ר אלעזר, ר"א = ד"א. ראה הערת רי"ן אפשטיין במכילתא דרשב"י שם.

מזונותיה מנין, אמרת ק"ו ומה דברים שאינן קיום נפש, אי אתה רשאי למנוע הימנה, דברים שהם קיום נפש (=מזונות), דין הוא שלא תהא רשאי למנוע הימנה.

כיוצא בזה מובא בירושלמי כתובות פ"ה ה"ז, ל רע"ב: "אית תניי תני: שאר זה דרך ארץ, עונה זה המזון. אית תניי תני: עונה זה דרך ארץ, שאר זה המזון".

גם מדברי ר' מאיר ור' יהודה יוצא שמזונות אשה דאורייתא. כתובות נו ע"א ובמקבילות: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה, הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון<sup>3</sup> תנאו קיים". שניהם מודים אפוא, שהתנאי על שאר וכסות הוא התנאה על מה שכתוב בתורה, אלא שר' יהודה סובר שבדבר שבממון גם המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים.

אמנם הירושלמי מניח בכמה מקומות, בהסתמך על תוספתא שביעית פ"ה הכ"ב, שמזונות אשה דרבנן, ומתיר על-פי דעה זו כמה קושיות על משנתנו. במעשרות פ"ג ה"א, נ ע"ב, מקשה הירושלמי על משנתנו שם ג, א: "ניחא בניו ("הותרו לאכול מן התאנים המועברות בחצר לקצות, כיון שאין על האב חובה לזון את בניו, אין זה פורע חובו מן הטבל"), בני ביתו אין לה מזונות?" ("כיצד התירו לאשתו לאכול מן התאנים הללו, הרי יש עליו חובה לתת לה מזונותיה, נמצא פורע חובו מן הטבל"). והירושלמי משיב: "כמאן דאמר אין מזונות לאשה דבר תורה, כהדא דתני (תוספתא שביעית פ"ה הכ"ב): אין בית דין פוסקין מזונות לאשה (כשבעלה אינו לפנינו) מדמי<sup>4</sup> שביעית (דהוי כפורע חובו מפירות שביעית), אבל ניזונת היא אצל בעלה בשביעית" ("דהואיל ואין חוב מן התורה עליו לזונה, לא הוי כפורע חובו מדמי שביעית, והכי נמי כאן" — פני משה). כיוצא בו מקשה הירושלמי בכתובות פ"ז ה"א, לא ע"ב, על משנתנו ז, א: "ויש אדם נודר שלא לפרוע את חובו?"<sup>5</sup> ("הרי משועבד הוא לזון את אשתו, וכיצד יכול הוא להדירה מליהנות לו")

3 דבר שבממון היינו שאר וכסות, אבל עונה שהיא צער הגוף לא ניתן למחילה. כך פירשו: רש"י בבבא מציעא נא ע"א ד"ה ר' יהודה, ובמקבילות; הרשב"ם בבבא בתרא קכו ד"ה בדבר; התוספות בכתובות נו ע"ב ד"ה ושמעין, ועוד. וכן דעת הרמב"ם בהלכות אישות פ"ו ה"י. אולם בשם רבנו חננאל פירשו (מובא בחידושי הרא"ה לכתובות נו ע"א, ירושלים, תשט"ז, עמ' סג) "דאפילו עונה, וכן הוא בירושלמי". וכן כתב הריטב"א בחידושי לקידושין יט ע"ב ד"ה תניא, בהסתמך על הירושלמי, דעונה נמי דבר של ממון הוא, שהנאתה היא ויכולה למחלו. וכן דעת המרדכי לבבא מציעא פרק השוכר את הפועלים, סי' שסט, וראה משנה למלך הלכות אישות פ"ו ה"י. אכן מהתוספתא והירושלמי מוכח שאין הבדל בין שאר וכסות לעונה. ראה תוספתא קידושין פ"ג ה"ז וה"ח וירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"ז, יא ע"ג: "תני כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאי ממון תנאו קיים, תנאי שאינו של ממון תנאו בטל. כיצד, אמר לאשה: הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת; שאם מתי לא תהא זקוקה לייבום, הרי זו מקודשת (כצ"ל, בכי"ל — והוגה — ובד"ו: מגורשת) ותנאו בטל". ההבדל הוא, אליבא דר' יהודה, בין דבר הניתן למחילה, כדבר של ממון או עונה, שהתנאי קיים, משום שהאשה מוחלת, לבין תנאי שאיננו תלוי בדעתה, וביטולו איננו בידי אדם, כזיקת ייבום, שתנאו בטל. וכן יוצא מדברי הירושלמי בכתובות פ"ה ה"ח, ל רע"ב, ובראשית רבה פרשה נב, ז, עמ' 552. וראה ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ג, המבחין לכאורה בעונה בין קטנה לגדולה. אולם עיין בבני אהובה לר"י איבשיץ להלכות אישות פ"ו ה"י (ד"צ ירושלים, תשכ"ה, עמ' טו), שפירש את הירושלמי באופן אחר, ולפיו אין הבדל בין קטנה לגדולה, ובשתייהן יכול להתנות. ור' מאיר שמחה, בעל אור שמח העיר על פירוש זה בהערותיו לירושלמי: "והמה דברי אלהים חיים ואמת בירושלמי למבין".

4 [כך הנוסח גם בכ"י ליידן וגם בכ"י רומי. בתוספתא: פירות, ועיין פני משה].

5 גם הבבלי בכתובות דן בשאלה זו, אך מתיר אותה באופן אחר. ראה כתובות ע ע"א וע"ב.

והירושלמי נושא ונותן ומסיק: "כמאן דמר אין מזונות האשה מדבר תורה, כהדא דתני אין בית דין פוסקין" וכו'. שקלא וטריא דומה מצינו גם בירושלמי כתובות פ"ג ה"א, לה ע"ד. ברם, אין כל הכרח לפרש את התוספתא הנ"ל בשביעית אליבא דמאן דאמר מזונות דרבנן. היא מתפרשת כפשוטה גם אם נאמר מזונות אשה דאורייתא, שהרי גם שכיר שבת, שכיר חודש, שכיר שנה, או פועל שקצצו מזונותיו עליו, הרי הם כאנשי ביתו ומאכילין אותו פירות שביעית.<sup>6</sup> וודאי שאשתו איננה גרועה מהם ונמנית עם אנשי ביתו ורשאית להיזון מפירות שביעית של בעלה, ואין זה כמשלם חוב מפירות שביעית.<sup>7</sup> לפי זה, אין להניח שלפנינו מקור תנאי הסובר שמזונות אשה דרבנן.

אכן, מבריייתא סתמית המובאת בכתובות מז ע"ב יוצא מפורש, שמזונות אשה תקנת חכמים: "תנו רבנן תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה, וקבורתה תחת כתובתה. לפיכך בעל אוכל פירות". אך נוסחתה של ברייתא זו מפוקפקת מכמה טעמים: א. התלמוד שם מתקנה בחיסורי מחסרא ומוסיף לה פיסקה: פירקונה תחת פירות; ב. בדף נט ע"א מעיר הבבלי, כדי שלא יקשה על רב אדא בר אהבה: "אימא תיקנו מזונותיה תחת מותר מעשה ידיה"; ג. וזה העיקר. בדף נח ע"ב מהפך התלמוד את הרישא של הבריייתא ושונה: "תקנו מעשה ידיה תחת מזונות". לפי זה ייתכן אפוא, שגם התנא של הבריייתא סובר שמזונות אשה דבר תורה, והתקנה היא רק על מעשה ידיה.<sup>8</sup>

לעומת זאת, "כל אמוראי סברי דמזונות האשה דרבנן", כלשון הרא"ש בכתובות פרק יג סימן ו. הדברים אמורים כלפי הסוגיה בכתובות נח ע"ב ובמקבילות: "אמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה. קסבר<sup>9</sup> כי תקינו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה". כיוצא בו מסביר הבבלי שם בסוף העמוד ובראש נט ע"א את המחלוקת בין רב ושמואל לרב אדא בר אהבה: "רב ושמואל סברי: תקנו מזונות תחת מעשה ידיה..., רב אדא בר אהבה סבר: תקנו מזונות תחת מותר מעשה ידיה".

גם סוגיית הירושלמי מניחה במקומות אחדים, כמובא לעיל, שמזונות אשה דרבנן, ותולה, כאמור, את הדבר במקורות תנאיים. אף מלשון רבא בכתובות מז ע"ב: "האי תנא

6 ראה תוספתא שביעית שם בהלכה שלפניה, הלכה כא.

7 ראה לדבר: שיטת הרמב"ם בהלכות אישות פ"ב ה"ב, שמזונות דאורייתא. ולעומת זאת מביא בהלכות שמיטה ויובל פ"ה ה"ד, את התוספתא משביעית כלשונה להלכה בלי לראות בזה כל סתירה. ראה ר"ש ליברמן, הלכות ירושלמי להר"מ, עמ' נח אות פ. גם מדברי הגר"א בשנות אליהו למעשרות ג, א יוצא, שפירש את התוספתא אליבא דמאן דאמר מזונות דאורייתא. והוא גרס בירושלמי מעשרות שם: "ואפילו למ"ד יש לאשה מזונות דבר תורה כהדא דתני אין בית דין פוסקים מזונות לאשה מרמי שביעית" וכו'. אולם גירסתו זו בירושלמי נסתרת מן המקבילה בכתובות פ"ז ה"א ופי"ג ה"א. וראה שיירי קרבן לכתובות פ"ז ה"א ד"ה ויעשה. אבל עיין בביאורי והגהות הגר"א לירושלמי מעשרות שם. 8 ראה חידושי הרא"ה לכתובות מז ע"ב. — רוב הפוסקים הראשונים סוברים שמזונות אשה דאורייתא: הרמב"ם בהלכות אישות פ"ב ה"ב, ר"א ממיץ בספר יראים עמוד ד, סי' קיז, ר"מ מקוצי בסמ"ג לאוין פא, בעל הטורים באבן העזר סי' סט. וכן דעת רש"י בפירושו לשמות כא, י, הרשב"ם בתוספות כתובות מח ע"א ד"ה רבי אליעזר, הרשב"א והמאירי לכתובות מז ע"ב וכן נז ע"ב. וראה מגיד משנה לרמב"ם שם, וחכמת שלמה לשו"ע אבן העזר סי' סט, ס"ק ב.

9 "אין זו מדברי רב הונא, אלא תלמודא הוא דמפיק הכי טעמא דרב הונא", או "מסקנא דמילתא דרב הונא היא דמסיק לפרש דברי רב רבו, כלומר כך קבלתי ממנו דמזוני עיקר" — תוספות הרא"ש בשם רבנו מאיר לכתובות נח ע"ב.

סבר מזונות דאורייתא דתניא" וכו', נראה שהכיר דעות הסוברות שמזונות דרבנן.<sup>10</sup> יוצא אפוא, שכמעט כל המקורות התנאיים נוקטים את השיטה שמזונות אשה דאורייתא, ואילו סוגיות האמוראים מעמידות את החובה הזאת על בסיס של תקנת חכמים.

דומה שגורמים חברתיים-כלכליים שימשו, בין היתר, מניעים לשינוי זה. התקופה שלאחר תורבן הבית התאפיינה במצוקה כלכלית, שהלכה וגברה ביותר לאחר גזירות אדריינוס. החרבת השטחים החקלאיים, הפקעת אדמות ישראל ועול המסים הכבד דלדלו את היישוב בארץ.<sup>11</sup> הקשיים הכלכליים שללו מרבית את האפשרות לפרנס את משפחותיהם ורבו הנזקקים לסעד ציבורי. כאחת העדויות למצב תשמש תוספתא כתובות פ"ה ה"א (ירושלמי שם פ"ד הי"ב, ו ע"ב): "מעשה ברבי טרפון שקידש שלש מאות נשים בימי בצורת להאכילן בתרומה". אף תקנת אושא, שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהם קטנים (כתובות מט ע"ב), מעידה על ערעור היחסים המשפחתיים בעקבות המצוקה הכלכלית. הדעת נותנת, שבימים ראשונים היה כל אב מפרנס את ילדיו, ולא היה זקוק לחיזוק מיוחד על-ידי תקנת חכמים או דרשות הכתובים (ראה כתובות נ ע"א). אלא שבדורות מאוחרים, מתוך דחקותם היתרה, היו הורים מסתלקים מלפרנס אפילו את ילדיהם הקטנים והיו מטילים אותם למעמסה על הציבור. נראה שכתוצאה מן המצב הכלכלי הקשה היו אף שנמנעו מלשאת נשים, משום שלא יכלו לקבל על עצמם את עול פרנסתן. תופעה זו הביאה להתפתחותה של התנאה בנישואין: על מנת שאין לך עלי שאר וכסות, לפיה אין הבעל מתחייב בנישואיו בחובות מזונות האשה ובפרנסתה.

מקרים אחדים שבהם הותנו תנאים אלה בנישואין, נזכרים במקורות התלמודיים. תוספתא כתובות פ"ד ה"ז<sup>12</sup>:

נושא אדם אשה על מנת שלא לזון, על מנת שלא לפרנס. ולא עוד אלא שפוסק עמה שתהא זנתו ומפרנסתו ומלמדתו תורה. ומעשה ביהושע בנו של ר' עקיבא שנשא אשה ופסק עמה שתהא זנתו ומלמדתו תורה. והיו שני בצורת, עמדו וחלקו.<sup>13</sup> התחילה קובלת עליו לחכמים, וכשבאו לבית דין אמר להם: היא נאמנת עלי יותר מכל אדם. אמרה להם: ודאי כך התנה עמי. אמרו לה חכמים: אין כלום לאחר הקיצה.<sup>14</sup>

על מקרה אחר מסופר ביחוס תנאים ואמוראים, בערך 'בר קפרא', ירושלים, תשכ"ג, עמ'

10 אכן כמה ראשונים פסקו להלכה שמזונות דרבנן. הרמב"ן בפירושו לשמות כא, י (לדעתו שארה = קרוב בשרה, כסותה = כסות מיטתה, ועונתה = עונה שיבוא עליה לעת דודים), הרא"ש לכתובות פ"ג ס"ו ו; הר"ן בפירושו על הרי"ף לכתובות מז ע"ב, בעל המגיד משנה להלכות אישות פ"ב הי"ב, ועוד. יש התומכים הכרעה זו גם בדעת ר' אליעזר בן יעקב. אולם ראה תוספות כתובות מח ע"א ד"ה ראב"י, וכסף משנה שם.

11 ראה ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל, חלק א, עמ' 34 ואילך; חלק ב, עמ' 2 ואילך.

12 ירושלמי פ"ה ה"ב, כט ע"ד. הירושלמי מקדים לברייתא זו את המלים הללו: "רב יודה בשם רב זו דברי ר' מאיר ור' יהודה" ("דפליגי אם יוכל להתנות על הכתובה". שם ה, א). ולאחר מכן ממשיך: "אבל דברי חכמים נושא אדם אשה ומתנה עמה על מנת" וכו' ("וכי היכי דמצי להתנות על מזונות הוא הדין אכתובה נמי מצי להתנות").

13 בירושלמי: וחלקו הנכסים ביניהן.

14 בירושלמי הגירסה: אין אחר קניין כלום.

י: "מפורש באגדה, שי"ב נשים היו לו וקבלו עליהן לפרנסו כדי שישא אותן" וכו'.<sup>15</sup> זכר לדבר שתנאי כזה בנישואין לא היה נדיר, אפשר למצוא בירושלמי כתובות פ"ה ה"ח, ל ע"ב. הירושלמי שואל: "הגע בעצמך שהכניסה לו עבדים, הרי אינה חייבת לו כלום" ("ואיך תנן סתמא בדידה המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרים כנגד שבע מלאכות שהיא חייבת לו"), הגע בעצמך שהתנה עמה לא שאר ולא כסות ולא עונה הרי אינו חייב לה כלום" ("ולמה שנינו בצורה סתמית מוסיפין לה על כתובתה שלושה דינרים כנגד שלשה שהוא חייב לה"). מכאן ששני הדברים, הכנסת עבדים ושפחות בנדוניה והתנאי "על מנת שאין לך עלי שאר וכסות", היו שכיחים עד כדי כך, שהתנאי של משנתנו היה צריך להתחשב בהם בקבעו את שיעור הקנס במורד ובמורדת.

אולם תוקפו ההלכתי של תנאי מחודש זה היה מוטל בספק. דעת ר' מאיר היא, כאמור לעיל, שהאומר "הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה" הרי זו מקודשת ותנאו בטל, מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה. תנאי זה היה גם בניגוד לנוהג הקדום והרגיל של הנישואין. ובוודאי היו חכמים שראו בהתנאה זו חריגה מן המקובל. בעקבות הנסיבות התעורר בסוף תקופת התנאים הצורך לבחון מחדש את יסודה של חובת מזונות האשה, וקבעו שאין חובה זו דאורייתא. יש להניח, שחכמים מצאו סימוכין לתפיסה זו בפירוש אחר של המונח "שאר", בדומה לפירושו של ר' אליעזר בן יעקב (כתובות מח ע"א).

תפיסה זו השתלבה יפה עם המגמה הכללית להקל, בבחינת "כוח דהיתרא עדיף", המסתמנת בתקופת התנאים, ואשר שימשה מניע לבירור טיב ההלכות והגדרתן של הלכות שונות כהלכות דרבנן.<sup>16</sup> עם "פיחותה" של חובת מזונות והעמדתה על חובה דרבנן, קיבלה ההתנאה "על מנת שאין לך עלי שאר וכסות" תוקף מלא.

## ב. מעשרות פירות האילן

הכתובים במקרא מחייבים במעשרות את פרי הארץ על סוגיו השונים. בויקרא כז, ל אנו קוראים: "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא". וכן נאמר בדברים יד, כב: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה". מקראות אלה כוללים כפשוטם את פרי הארץ ותנובת השדה כאחד (ראה גם אונקלוס ויונתן).

כך נהגו הלכה למעשה בימי חזקיה המלך. בדברי הימים ב לא, ד-ה כתוב: "ויאמר לעם לישיבי ירושלם, לתת מנת הכהנים והלוים... וכפרץ הדבר הרבו בני־ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש וכל תבואת שדה, ומעשר הכל לר' הביאו". מכאן שהפרישו מעשרות, מלבד מדגן תירוש ויצהר, גם מפרי העץ, מתמרים, מדבש תמרים ומכל תבואת השדה.

15 עיין ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, חלק ב, עמ' 33.

16 ראה ר"ב דה־פריס, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 95. על מגמה זו בתחום הלכות עבודה זרה ראה רא"א אורבך, ארץ־ישראל, ה, עמ' 188 ואילך, ועמ' 198. בעניין הלכות שבת ראה מש"כ לעיל בפרק איסורי שבות בשבת והשתלשלותם, עמ' 87, ולהלן קדמותם של איסורי שבת אחדים, עמ' 249, בעניין הלכות חמץ לעיל חמץ של אחרים ושל גבוה, עמ' 135, בעניין הלכות שביעית להלן תקפן של חרישה ומלאכות אחרות בשביעית, עמ' 162, ובענין הלכות ייבום להלן חלוצה דרבנן היא, עמ' 273.

לדברי הבבלי בנדרים נה ע"א, באות המלים "וכל תבואת השדה" לרבות פירות האילן וירקות.<sup>17</sup>

גם מטוביה א, ו, מהנוסח הארוך, אנו למדים שהפרישו מעשרות מפירות האילן. טוביה מספר, שפעמים רבות עלה לירושלים לחגים ובידו מתנות כהונה ולויה: "ומעשר הדגן, התירוש והיצהר והרמונים והתאנים ושאר פרי העץ נתתי ללויים המשרתים בירושלים".<sup>18</sup>

ושמא אפשר להסיק גם מספר נחמיה שקיבלו עליהם להפריש תרומות ומעשרות מפרי העץ. בנחמיה י, לח נאמר: "ואת ראשית עריסתינו ותרומתינו ופרי כל עץ, תירוש ויצהר נביא לכהנים...". בדומה לזה נאמר שם, לו: "ולהביא... ובכורי כל פרי כל עץ שנה בשנה".<sup>19</sup>

אכן המקורות התנאיים, מדרשי ההלכה, מעלים את הדעה שפירות האילן, תבואות השדה וירקות חייבים במעשרות דאורייתא. התנא בתורת כהנים בחוקותי, פרק יב, ט, למד מן הכתוב בויקרא כז, ל:

זרע הארץ, לרבות [זרע ה]שום ו[נה]שחליים ו[נה]גרגיר<sup>20</sup>... מפרי העץ, לרבות כל פירות האילן. או יכול שאני מרבה חרובי שקמה וצלמונה וחרובי גרידה ("שלא היו ראויין לאכילה"), תלמוד לומר מפרי העץ, ולא כל פירות האילן. מניין לרבות את הירקות למעשרות תלמוד לומר וכל מעשר.<sup>21</sup>

כיוצא בו בספרי, ראה, קה (עמ' 164–165):

"מכלל שנאמר ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגן תירוש ויצהר (דברים יד, כג), יכול אין לחייב אלא (על) דגן תירוש ויצהר, מנין לרבות שאר פירות תלמוד לומר תבואת זרעך (שם, כב)... את מה אני מרבה את האורז ואת הדוחן ואת הפרגים והשומשמים. מנין לרבות שאר קטניות תלמוד לומר עשר תעשר (שם)... מנין לרבות ירקות למעשרות תלמוד לומר וכל מעשר הארץ (ויקרא כז, ל)... מפרי העץ (שם) לרבות פירות האילן..."

17 ראה בבלי שם: "מתיב רב יוסף: וכפרוך הדבר הרבו בני ישראל ראשית דגן... וכל תבואת שדה... ואי אמרת דגן כל דמידגן משמע, מאי וכל תבואת שדה? ("אם כן כל תבואת שדה בכלל דגן"). אמר אביי לאתויי פירות האילן וירק". כך הגירסה בשאלות, נשא, סי' קכא; בתוספות נדרים שם ד"ה וכפרוך; בר"ן שם ד"ה הרבו; ובמאירי ד"ה לענין באור. אבל במיוחס לרש"י שם ובריב"ן למכות כג ע"ב ד"ה והבאת, הגירסה: 'מאי כפרוך הדבר הרבו?' כלומר, "אי אמרת בשלמא דדגן רק מחמשת המינין היינו דאתא וכפרוך וכו', דאפילו דבר שלא נתחייב מן התורה הביאו, אלא אי אמרת דגן כל מידי דמידגן מאי וכפרוך, מה הוסיפו על מה שכתוב בתורה?" אולם לפי גירסת רוב הראשונים אין כל צורך לפרש כך. לדעת רוב הראשונים, השאלה היא רק מה כלול בתבואת השדה שאין בדגן. אך את הכל הביאו בני ישראל לפי הוראות המלך, ולא שהם הרבו מרצונם. וראה בפירוש הרא"ש שגורס כריב"ן, אך מעיר: "רישיה דקרא נקט ומסיפא דקרא פריך". ועיין ב"רש"י" וברד"ק לדברי הימים שם.

18 בנוסח הקצר נאמר רק: את המעשר נתתי לבני לוי המשרתים בירושלים.

19 אולם ראה אבן עזרא לפסוק לח שם.

20 [הוגה על-פי כ"י רומי א].

21 ראה גם ירושלמי מעשרות פ"א ה"א, מח ע"ג: "עשר תעשר (דברים יד, כב) כלל, את כל תבואת זרעך פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, אין לי אלא תבואה, קיטנית מניין, תלמוד לומר וכל מעשר הארץ מזרע הארץ... לרבות זרע שום שחליים...".



אף ממשנת פרה יא, ג, הדנה בדבלה של תרומה, שהאוכלה בטומאה חייב מיתה, נראה שתרומת תאנים היא דאורייתא. וכן אפשר להסיק מהברייתא שבמכות יט ע"ב (תוספתא פ"ב (ג) ה"ה): "ר' יוסי אומר כהן שעלתה בידו תאנה של טבל, אמר תאנה זו תרומתה בעוקצה... אכלה לוקה אחת, וזר שאכלה לוקה שתיים". השימוש בלשון "לוקה" מוכיח, שעל תאנים חלה חובת תרומות ומעשרות מן התורה.<sup>22</sup> ובויקרא רבה פרשה לג, א, מתפרש הכתוב "מות וחיים ביד לשון" (משלי יח, כא) בדוגמאות אלה<sup>23</sup>: "אמר ר' ינאי היה לפניו ככר טבול, אכלו עד שלא עישרו מות ביד לשון, עישרו ואכלו חיים ביד לשון. אמר ר' חיה בר אבא היתה לפניו כלכלה של תאנים, אכלה עד שלא עישרה מות ביד לשון, עישרה ואכלה חיים ביד לשון".<sup>24</sup> הרי שהאוכל תאנים של טבל חייב מיתה.<sup>25</sup>

אכן, באשר לירקות מצינו בירושלמי חלה פ"ד ה"ד, ס רע"ב; מעשרות פ"א ה"א, מח ע"ב, ברייתא החולקת על מדרשי ההלכה הנ"ל: "תני איסי בן עקביה<sup>26</sup> אומר: מעשרות לירקות מדבריהם". כך מפרש התלמוד גם את הברייתא בראש השנה יב ע"א: "תנא לירקות ולמעשרות ולנדרים. לירקות מאי נינהו? מעשר ירק. היינו מעשרות? תנא דרבנן" ("מעשר ירק") וקתני דאורייתא ("כל שאר פירות").<sup>27</sup>

ברם כבר העירו הראשונים,<sup>28</sup> שסוגיות הבבלי מפקיעות גם פירות האילן מחיוב מעשרות דאורייתא. כך אומר התלמוד בברכות לו ע"א: "הני מילי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן"; ובפסחים מד ע"א: "הנח לתרומת תבלין דרבנן"; ובראש השנה טו ע"ב: "מעשר חרובין דרבנן"; ובביצה ג ע"ב: "האי תנא, תנא דליטרא קציעות" ("תאנים שנתייבשו") דאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל"; ובבכורות נד ע"א אומר הבבלי: "הני" ("שאר מינים שאינם דגן תירוש ויצהר") דרבנן; ובחולין קכ ע"ב: "מה משקים דקדשים בתרומה תירוש ויצהר אין, מידי אחרינא לא" וכו'.

מכל הנ"ל נראה שעוד בימים ראשונים, בימי בית ראשון, היו מפרישים תרומות ומעשרות גם מפירות האילן ומירקות, ושחובה זו נתפסה כמצווה דאורייתא שיסודה בכתובים ובמדרשים. ואילו בסוף תקופת התנאים, ובייחוד בימי האמוראים, הוגדרה חובת הפרשת תרומות ומעשרות מירקות ופרי העץ כדרבנן גרידא.<sup>29</sup>

22 אולם ראה תוספות ראש השנה יב ע"א ד"ה תנא, בכורות נד ע"א ד"ה ושני, זכחים ע"ג ע"א ד"ה ר' מאיר.

23 [בכ"י סדרם של המאמרים הפוך].

24 ועיין חידושי הרד"ל שם.

25 שתרומת תאנים דאורייתא אפשר קצת להוכיח גם מעירובין לב ע"א, מיבמות פא ע"א ומבכא מציעא פח ע"א. אולם ראה תוספות עירובין שם ד"ה תאנים, בבא מציעא שם ד"ה הכא וכתובות נו ע"ב ד"ה קסבר.

26 בירושלמי מעשרות: איסי בן יהודה. וראה פסחים קיג ע"ב ויומא נב ע"ב: "הוא יוסף איש הוצל, הוא יוסף הבבלי... הוא איסי בן יהודה... ומה שמו איסי בן עקביה". איסי היה תלמידם של ר' יוסי, ר' אלעזר בן שמוע ור' יהודה. ראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 571.

27 וכן בזכחים עו ע"א: א"ל אביי... תרומת ירק דרבנן.

28 עיין בתוספות הנזכרים בהערה 22 ובפירוש הר"ש למעשרות א, א.

29 להלכה מצינו דעות שונות בין הראשונים. הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ב ה"א פסק, שהפרשת תרומות ומעשרות מפירות האילן היא מצווה דאורייתא, אבל ירקות אינם חייבים במעשרות, אלא מדבריהם (שם ה"ו). שיטת רש"י (ברכות לו ע"א ד"ה גבי מעשר, חולין קכ ע"ב ד"ה אף תרומה ועוד), הראב"ד (הלכות מעשרות פ"א ה"ט ועוד), התוספות (ראש השנה יב ע"א ד"ה תנא, עבודה זרה נח ע"ב ד"ה בצר ועוד), הר"ש בפירושו למשניות (מעשרות א, א) והרמב"ן בפירושו לתורה (דברים יד, כב) סוברים.

דומה שהכרעות אלה, שחלו בשלהי ימי התנאים ואילך, ואשר נסתייעו בהסבר הלכתי: בדיוק נוקדני של תיבות הכתוב "דגן, תירוש ויצהר", האמורים בבמדבר יח, יב; דברים יב, יז; יד, כג; יח, ד<sup>30</sup> — יסודם בערעור מעמד המיוחד של הכוהנים והלוויים לאחר החורבן, ובמצב הכלכלי הקשה ממלחמת בר כוכבא ואילך. מסורת חכמים מעידה על היחס השונה להפרשת מעשרות לפני החורבן ולאחריו. ברכות לה ע"ב, גיטין פא ע"א:

אמר ר' יוחנן משום ר' יהודה בר' אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים: דורות הראשונים היו מכניסים פירותיהם דרך טרקסמון כדי לחייבם במעשר, דורות האחרונים מכניסים פירותיהם דרך גגות, דרך חצירות, דרך קרפיפות, כדי לפטרם מן המעשר.

וכן מעיד ר' יוחנן בן תורתא בתוספתא מנחות פי"ג הכ"ב, שבימי בית שני היו זהירים במעשרות.

בימים הראשונים, כשבית המקדש היה קיים, וכלכלתם של עובדי המקדש וצורכיהם היו באים ממתנות כהונה ולוייה, היתה הפרשת תרומות ומעשרות נעשית ברצון. יתר על כן, היו משתדלים ומקדימים להביא את מעשרותיהם לאוצר או למסרם לכוהנים וללוויים אף לפני שנגמרה מלאכתן.<sup>31</sup> אולם עם חורבן הבית וניתוקם של הכוהנים והלוויים מן המקדש, וכשנוספה על כך המצוקה הכלכלית הרבה שלאחר גזירות אדריינוס, נשתנה היחס למתנות כהונה ולוייה. נתפקפק מעמד המיוחד של הכוהנים והלוויים, ובטל במידה רבה טעמם של התרומות והמעשרות. פחתה הנכונות להפריש מעשרות, והתפתחו דרכים לעקיפת החובה לעשר.<sup>32</sup> גם בין החכמים התגבשה מגמה, המסתייעת בטעמים הלכתיים, להקל ולפטור, עד כמה שאפשר, מחובת המעשרות.

כך, למשל, לפי ההלכה הקדומה היו תרומה, מיקח ושבת קובעים למעשר אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו, ואילו חכמים מאוחרים חולקים וסוברים שכל אלה אינם קובעים למעשר אלא בדברים שנגמרה מלאכתם.

הלכות קדומות אלה מיוצגות בפי ר' אליעזר בן הורקנוס, ש"לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם".<sup>33</sup> במעשרות ב, ד שנינו: "פירות שתרמן עד שלא נגמרה מלאכתן. ר' אליעזר

שרק דגן, תירוש ויצהר חייבים בתרומות ומעשרות, ולא פירות האילן. הרמב"ן מרחיק לכת ואומר, שאפילו זיתים וענבים מעשר שלהם אינו מן התורה עד שיעשו תירוש ויצהר. שיטת ביניים מייצגים בעל ספר יראים (עמוד ד, סי' קמז) והסמ"ג (עשין, קלו, קסא). לדעתם, מעשר שני נוהג דאורייתא בפירות האילן ובירקות מפני שהכתוב בויקרא כז, ל דן במעשר שני, אבל תרומה ומעשר ראשון אינם נוהגים אלא בדגן, תירוש ויצהר. הראב"ד בפירושו לתו"כ בחקותי, פרק יב, ט, מביא דעה הדומה בחלקה לדעות היראים והסמ"ג. לדעה זו, פירות האילן מעשרותיהם מן התורה, אבל תרומתן אינה אלא מדרבנן, ואילו הירקות גם מעשרותיהם מדרבנן.

30 ברם במקומות דלהלן מופיע במקרא הביטוי "דגן, תירוש ויצהר" ככינוי לכלל פרי האדמה: בראשית כז, כח, לז; דברים ז יג, יא יד, כח נא, לג כח.

31 ראה ביצה לה ע"ב: "ושמע מינה מעשרים אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו" (ראה דקדוקי סופרים, עמ' 93, הע' נ). ובשיטה מקובצת שם: "כלומר, רגילים בני אדם וחברים לעשר קודם גמר מלאכה".

32 ראה ברכות לא ע"א ובמקבילות: "אמר רב אושעיא: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במזן שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר". ועיין מש"כ במשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב, 1968, עמ' 288 ואילך.

33 תוספתא יבמות פ"ג סה"ד; בבלי סוכה כז ע"ב, כח ע"א; יומא סו ע"ב; ירושלמי יומא פ"ו ה"ג, מג ע"ג.

אוסר מלאכול מהם עראי ("שהפרשת תרומה קובעת למעשר אפילו לא נגמרה מלאכתם"), וחכמים מתירים ("דסברי אין תרומה טובלת"). וכן שנינו שם ב, ח, לעניין מיקח: "המחליף עם חברו, זה לאכול וזה לאכול, זה לקצות ("לעשות מהן קציעות") וזה לקצות, זה לאכול וזה לקצות — חייב" ("בכל אלו הוי מיקח, וקובע למעשרות"). רבי יהודה אומר: המחליף לאכול — חייב, ולקצות — פטור" ("שאין המיקח קובע בדבר שעדיין לא נגמרה מלאכתו בשביל הלוקח"). והירושלמי פ"ב, נ סע"א מעיר על משנתנו: "דר' מאיר היא, דר' מאיר אומר: מקח טובל בפירות שלא נגמרה מלאכתן".<sup>34</sup> והירושלמי מוסיף: "ר' מאיר ור' ליעזר שניהם אמרו דבר אחד, כמה דר' ליעזר אמר תרומה טובלת בפירות שלא נגמרה מלאכתן, כן ר' מאיר אומר: מקח טובל בפירות שלא נגמרה מלאכתן" ("וכן ר' אליעזר סבירא ליה נמי כר' מאיר במקח" — פני משה).<sup>35</sup>

וכן אנו למדים ששבת היתה קובעת למעשר מביצה ד, ז: "אמר ר' אליעזר: עומד אדם על המוקצה ערב שבת בשביעית ואומר: מכאן אני אוכל למחר". הבבלי שם לה ע"א, והירושלמי מעשרות פ"א ה"ד, מוכיחים מלשון ר' אליעזר, שרק ערב שבת בשביעית, "דלאו בר עשוריי", שאין מעשר נוהג בו, מותר לו לאכול בשבת מן המוקצה,<sup>36</sup> אבל ביתר השנים, שמעשר נוהג בהן, אסור לו בין כך וכך לאכול בשבת, מפני שהיא קובעת למעשר גם בדבר שלא נגמרה מלאכתו.<sup>37</sup>

אולם ההלכה המאוחרת הכריעה בניגוד לנ"ל. ביצה לה ע"א וע"ב:

כי אתא רבין אמר ר' יוחנן: אחד שבת ואחד תרומה ואחד חצר ואחד מקח כולן אין קובעין אלא בדבר שנגמרה מלאכתו.<sup>38</sup>

הרקע להלכה מקלה זו, המופיעה מלאחר החורבן בדברי כמה תנאים ואמוראים<sup>39</sup> הוא, כאמור, ביטול עבודת המקדש ועמה גם הצורך בפרנסת מעמד עובדי המקדש, והתנאים הכלכליים הקשים שהלכו והורעו בדורות התנאים והאמוראים.

\*

34 תוספתא מעשרות פ"ב ה"ג: "הלוקח גרוגרות ועתיד לדורסן, תמרים ועתיד לדושן. ר' מאיר אומר לא יאכל מהן עראי".

35 התוקף ההלכתי של נוהג זה לעשר פירות אף לפני שנגמרה מלאכתן, נובע מן העובדה, שהגדרת גמר מלאכה תלויה בהכרעת הבעלים ובדעתם (עיין מעשרות א, ה). ומכיוון שפעולות כגון הפרשת תרומה, מיקח או הכנסה לחצר, מגלות וממחישות את דעת הבעלים, שמעשים אלה חשובים בעיניהם כגמר מלאכה — הרי הם קובעים למעשר. עיין בפירוש משנה ראשונה, למעשרות ב, ד.

36 "סתם מוקצה לאו מעושר הוא דגרוגרות וצמוקים הם סתם מוקצה" — רש"י.

37 ייחודה של שבת ביחס למעשרות היתה רווחת בתודעת ההמונים. בסעודת שבת היו אפילו עמי-הארצות מפחדים מלאכול או מלהאכיל טבלים, כי "אימת שבת על עם הארץ" (תוספתא דמאי פ"א ה"ב, וירושלמי שם פ"ד ה"א). כלומר, עם-הארץ יש לו אימה מן השבת, מפני שרואה שהשבת קובעת למעשר, והוא סבור שאסור לאכול טבל בשבת יותר מבחול. — בביצה לד ע"ב מנמקת הגמרא את ההלכה ששבת קובעת למעשר: דכתיב וקראת לשבת עונג (ישעיה נח, יג). כלומר, "כיון דאיקרי אכילה ידיה עונג — קבעה, שאין בה עוד שם עראי, אלא שם קבע" — רש"י.

38 וכן פסק הרמב"ם, הלכות מעשר פ"ג ה"ג.

39 מעשרות ב, ד; ב, ח; ג, א; תוספתא שם פ"ב ה"ב וה"ד, פ"ג ה"ג וה"ד; ירושלמי שם פ"א ה"ד, פ"ב ה"ג, פ"ג ה"א ופ"ד ה"א.

מגמה מקלה זו משתקפת גם בענייננו. חכמים השתדלו לצמצם (בהיעזרם בנימוקים הלכתיים) את היקף תנובת הארץ החייבת בתרומות ובמעשרות מדאורייתא, והעמידו חלקים נכבדים ממנה כמצווה דרבנן.<sup>40</sup> כך הופקעו תחילה ירקות, ולאחר מכן אף פירות האילן, מחובת הפרשה מן התורה. על-ידי זה נפתח פתח להקל בהם בנסיבות מיוחדות בארץ-ישראל, ובמידה רחבה בבבל ובחוץ-לארץ.

בהתאם לזה נהגו בבבל — שכל יסודה של הפרשת תרומות ומעשרות בה הוא דרבנן, מעשה נביאים — שלא להפריש כלל תרומות ומעשרות מירקות. ואף מפירות האילן לא היו מפרישים מעשרות, אלא תרומה גדולה בלבד. ומשבאו הרובין — תרגמוניא, נמנעו מלהפריש אף מדגן, תירוש ויצהר. כך נאמר בירושלמי חלה פ"ד ה"ד, ס סע"א:

אמר ר' יוחנן: רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובין ובטלו אותן, מאן אינון הרובין, תרגמוניא...<sup>41</sup> ר' בא בשם שמואל: לא חשו ("רבותינו שבגולה") אלא לתרומת דגן תירוש ויצהר ("אבל שאר פירות לא חשו"). ר' הילא בשם שמואל: לא חשו ("בשאר פירות") אלא לתרומה בלבד, אבל לירקות אפילו לתרומה גדולה לא חשו.<sup>42</sup>



40 מגמה דומה לצמצום את היקף היישובים החייבים בתרומות ומעשרות, מסיבות שהזמן גרמן, בולטת גם בתקנות ר' יהודה הנשיא ובני דורו לפטור מן המעשרות את בית-שאן, קיסרין, בית-גוברין, כפר צמח ואשקלון. עיין: תוספתא אהלות פי"ח הי"ח; בבלי חולין ו ע"ב; ירושלמי דמאי פ"ב ה"א, כב ע"ג; שביעית פ"ו ה"א, לו ע"ג; רמב"ם, הלכות תרומות פ"א ה"ה, ומגיד משנה ומשנה למלך שם. ראה ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל, ח"ב, עמ' 154.

41 [בכ"י רומי: תרגמוניא] ר"א הלוי בדורות הראשונים, חלק א, כרך ה, עמ' 702–703, מפרש רובין 'קשתים', וקורא במקום תרגמוניא — תרמודיא, התרמודיים שכבשו את נהרדעא והחריבוה בשנת 259. ועיין שערי תורת ארץ-ישראל, עמ' 131, שמבאר שהכוונה לחברים ("פרסיים רשעים") שבאו לבבל בימי ר' יוחנן וגזרו גזירות על ישראל כדאיתא בבבלי יבמות סג ע"ב. וראה פירושים נוספים לכינוי "רובין": "ר"ב ראטנר, אהבת ציון וירושלים, לירושלמי שם, עמ' 105–106; ר"מ בר, "מאן אינון הרובין", סיני, סח (תשל"א), עמ' קמד ואילך.

42 כך פירשו התוספות חולין ו ע"ב ד"ה והתיר, והגר"א בביאורו לירושלמי חלה שם.

## קדמותם של איסורי שבת אחרים

ההלכה מבחינה באיסורי שבת חמישה סוגים: אבות מלאכות, תולדות, שבות, מוקצה ועובדין דחול.<sup>1</sup> שני הסוגים הראשונים, האבות והתולדות,<sup>2</sup> אסורים מן התורה. העובר על אחד מהם במזיד בפני עדים והתרו בו על איסורו — חייב סקילה, אם לא התרו בו — חייב כרת, והעובר בשוגג — חייב להביא קרבן חטאת. שלושת הסוגים האחרונים: שבות,<sup>3</sup> מוקצה<sup>4</sup> ועובדין דחול, אינם אסורים אלא מדרבנן, והעובר עליהם אינו חייב לא סקילה, לא כרת ולא קרבן חטאת.

הלכות שבת הוגדרו במשנת חגיגה א, ח (תוספתא שם פ"ט ה"ט ועירובין פי"א הכ"ג): "כהררים התלויים בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות". אולם המקרא גופו והמקורות החיצוניים, ששרדו לנו מתקופת בית שני, מזכירים בהזדמנויות שונות איסורי שבת שונים, מהם הלכות הנכללות, לפי המקובל, באבות ותולדותיהם, ומהם עניינים השייכים לחומרות ולתקנות חכמים. בעזרת מקורות אלה אפשר לעמוד במידה מסוימת על מקומם ורציפותם ההלכתית וההיסטורית של חלקים נכבדים מהלכות שבת במסגרת התורה שבעל-פה.

להלן נסקור שלושה איסורי שבת המקובלים כהלכות דרבנן, ועל-פי מקורותיהם נעמוד על יסודותיהם ותולדותיהם.

### א. איסור ההליכה בדרך בשבת

בשני מקומות במקרא נרמז איסור זה: לראשונה בשמות טז, כט: "שבו איש תחתיו אל יצא

- 1 במקורות התלמוד נאמר במקום זה: "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול". עיין: תוספתא שבת פי"ז ה"ה; בבלי סנהדרין קא ע"א; שבת קמז ע"ב, קמג ע"ב, קלח ע"א, קמ ע"א.
- 2 ל"ט אבות המלאכות נמנים במשנת שבת ז, ב. על התולדות עיין ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, ט סע"ב וע"ג: "ר' יוחנן ור"ש בן לקיש עבדין הווי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג, אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא". לייסודם של האבות והתולדות והשתלשלותם ראה מש"כ לעיל עמ' 32.
- 3 לגדרו של שבות עיין: פירוש הרמב"ן על התורה לויקרא כג, כד; ר' מאיר איש שלום, מאיר עין למכילתא, בוא, פסחא, פרשה ט, הע' כב; ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד עמ' 10–11.
- 4 לטעמו של איסור מוקצה עיין ביצה לז ע"א ושבת קכד ע"ב: "אטו טלטול לאו צורך הוצאה"; רש"י שם ד"ה אטו טלטול; השגות הראב"ד להלכות שבת פכ"ד הי"ב. אולם הרמב"ם שם הי"ב והי"ג חידש בזה שלושה טעמים אחרים, ועיין גם בהגהות רי"צ דינר, בהתחלת מסכת ביצה.

איש ממקמו ביום השביעי", ובשנייה בישעיה נח, יג: "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכבד וכבדתו מעשות דרכיך".

אמנם עיקרו של הכתוב בשמות טז, כט על לוקטי המן נאמר, כלומר אל יצא איש בשבת ממקומו ללקוט את המן.<sup>5</sup> אולם נראה שמסורת קדומה מאוד פירשה את הכתוב כאיסור לדורות שלא להלך בדרך ביום השבת. אלא שחלוקות הדעות מה טיבה ומה שיעורה של הליכה זו שנאסרה בשבת.

על מציאותו של איסור זה בימי בית ראשון מעיד פשוטו של הכתוב בישעיה נח, יג. כך פורש הכתוב גם במשנת ר' אליעזר, מהדורת ענעלאו, ניו-יורק, תרצ"ד, עמ' 368:

מניין שאין מטיילין בעיר לדבר שאינו של מצוה, ת"ל אם תשיב משבת רגליך. מניין שאין יוצאין בשדות לידע מה הן צריכות לתקן, ת"ל עשות חפצך ביום קדשי.<sup>6</sup>

התוספת המופיעה בתרגום השבעים לירמיה יז, כא: "כה אמר ה' השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים" — "ואל תצאו משערי ירושלים", מוכיחה על קיומו של איסור הליכה מחוץ לעיר גם בימים שלפני תקופת החשמונאים. גם בספר היובלים מובא איסור זה ומחייב, כדרכו, את העובר עליו מיתה. בפרק נ, יב נאמר: "וכל איש אשר יעשה בו מלאכה ואשר ילך בדרך... והמפרש בספינה בים... ומת". מסתבר שהכתוב בשמות טז, כט שימש מקור לספר היובלים הן לאיסור ההפלגה בספינה<sup>7</sup> והן לאיסור היציאה לדרך. אולם גם מחבר זה סתם ולא פירש מה שיעור הדרך שהמהלך בו בשבת חייב מיתה.<sup>8</sup>

5 כן מפרשים רש"י, ראב"ע ואחרים.

6 השווה עירובין לח ע"ב: "דתניא לא יהלך אדם לסוף (בתוך — ר"ח) שדהו לידע מהי צריכה, כיוצא בו לא יטייל אדם על פתח מדינה כדי שיכנס למרחץ"; כלומר, אפילו בתוך התחום, כדברי התוספות בשבת קנ ע"ב ד"ה אין מחשיכין. נראה שיסוד האיסור הוא מפני שכל הליכה לענייני חולין אסורה בשבת, ולא משום שהליכתו בשבת מכינה לחול. וכן בויקרא רבה לד, טז (מהדורת מרגליות, עמ' תתיד): "אם תשיב משבת רגליך. תני לא יטייל אדם בתוך כרך בשבת על מנת שתחשך ויביא פרות, ולא בתוך המדינה על מנת לרחוץ במרחץ מיד". עיין גם משנת שבת כג, ג-ד; תוספתא שבת פ"ג ה"י; בבלי גיטין לח ע"ב.

7 עיין שבת יט ע"א: "ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת", ורבינו חננאל שם מפרש: "משום תחומין גזרו". הלכה זו קדומה, שהרי עליה נאמר: "זו אחד מג' דברים שדרש שמאי הזקן אין מפליגין את הספינה לים הגדול, אלא קודם לשבת ג' ימים" (ספרי, שופטים, רג; מדרש תנאים, עמ' 123). ובירושלמי שבת פ"א ה"ג, ד ע"א: "אין מפרישין לים הגדול לא בערב שבת ולא בחמשי בשבת, בית שמאי אוסרים אפילו ברביעי, ובית הלל מתירים".

8 ר"ל גינצבורג ב-*Eine unbekannte jüdische Sekte*, ניו-יורק, 1922, עמ' 196, סובר שהכוונה לדרך ארוכה של י"ב מילין. מצד אחר, דעתו של ר"ח אלבק ב-*Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, ברלין, 1930, עמ' 9, שבעל היובלים אוסר כל יציאה ממקום המושב. אולם אין לדעות אלו הכרע בטקסט. — בספר חוקי השבת לפלשים "תאזז סנבת", נאמר: "כל אשר יסע או ילך בדרך... או יפליג בספינה... ימות". וכן מזהיר אבא אליהו הפלשי: "בשבת מנע (השב) רגלך מלטיל". ראה W. Leslau, *Falasha Anthology*, New Haven, 1951, עמ' 20, 45. למעשה נזהרים הפלשים מללכת בשבת ואפילו בתוך התחום מלבד לבית המקדש שלהם או לעשות צורכיהם, ואין עוברים כלל נהר או ים בשבת. ראה א"ז אשכולי, ספר הפלשים, עמ' 30-32. — לדעת השומרונים, אסור לצאת ממקום המושב "אלא אל בית-אל בגלל הצלות" ואין להתיר את האיסור על-ידי עירוב. ראה ר' קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 27; ועיין משנת עירובין ג, ב ובבלי שם לא ע"ב. הקראים הראשונים "אוסרים לצאת ממעונותיהם ביום השבת" ומתירים רק לבית הכנסת או למצווה או בעד הכרח אחר. כן דעת ענן בספר המצוות, עמ' 139,

בעל ברית דמשק י, 20–21 וכן יא, ז (מהדורת רבין, אוקספורד, 1958<sup>2</sup>, עמ' 53–55) מונה שלושה דינים הקשורים באיסור הליכה בשבת: "אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצו השבת. אל יתהלך חוץ לעירו על אלף באמה... אל ילך איש אחר הבהמה לרעותה חוץ מעירו, כי אם אלפים באמה".

לפיסקה הראשונה בברית דמשק אפשר להקביל את האמור בויקרא רבה לד, טז, מהדורת מרגליות, עמ' תתיד, "עשות חפצין ביום קדשי. מכאן אסור לאדם לצאת בכרמו בשבת לידע מהו צריך" ואת הקטע ממשנת ר' אליעזר: "מניין שאין יוצאין בשדות לידע מה הן צריכות לתקנן, ת"ל עשות חפצין ביום קדשי"<sup>9</sup>. כן ניתנים בברית דמשק שיעורים נפרדים לתחומי שבת: אלף אמה למתהלך, ואלפיים אמה להולך אחר הבהמה לרעותה.<sup>10</sup>

מסתבר, שלפנינו נסיון לקבוע את תחומי איסור ההליכה בשבת בהתאם לתכליתה. כל הליכה שמגמתה לעיין כיצד לעשות את עבודת חפציו אחר השבת, אסורה בשבת אפילו בתוך העיר. הליכה בעלמא, בלא כוונה מיוחדת, מותרת בתוך העיר וחוצה לה אלף אמה סביב, שטח מגרשי הערים (במדבר לה, ד). אולם הליכה שהיא לצורך, כמהלך אחרי בהמתו לרעותה וכדומה, מותרת עד תחום אלפיים אמה מחוץ לעיר, הכוללים שדות וכרמים, ששימשו אף כשטח מרעה.<sup>11</sup>

שיעור אלפיים אמה כגבול בין המחנה לבין השטח שמחוצה לו, אשר דיני המחנה וקדושתו אינם חלים עליו, היה מקובל בין בני כיתות מדבר יהודה. דבר זה מוכח ממלחמת בני אור בבני חושך יא, 6–7 (מהדורת ידין, ירושלים, 1957<sup>2</sup>, עמ' 301–302): "ורוח יהיה בין כל מחניהמה למקום היד (=מקום היציאה, דברים כג, יג) כאלפיים אמה, וכל ערות דבר לא יהיה סביבות כל מחניהם". רוח כזה נזכר גם ביהושע ג, ג–ד: "כראתם את ארון ברית ה' אלהיכם... והלכתם אחריו. אך רחוק יהיה ביניכם ובינו כאלפים אמה במדה".<sup>12</sup>

מסורת שאין היהודים רשאים לצאת לדרך בשבתות ובמועדים מביא גם יוספוס בקדמוניות יג ח ד, יד יב, אולם דבריו מנוסחים בצורה סתמית בלי להזכיר שיעור ההליכה ותחומה.

ואכן, דרשותיהם של התנאים והלכותיהם מוכיחות שהם ראו באיסור ההליכה בשבת דין תורה, אלא שהעמידוהו על שיעור אלפיים אמה, והתירוהו תוך אלפיים בין להליכה לצורך ובין להליכה שלא לצורך.

במכילתא בשלח, ויסע, ה (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 170) מובא:

אל יצא איש ממקומו (שמות טז, כט), אלו אלפים אמה, ומנין ששמעו דבר זה וקבלו עליהם, שנ' וישבתו העם ביום השביעי (שם, ל).

163, ויהודה הדסי באשכול הכופר, נד ע"ג. אולם הקראים האחרונים, אליהו בשייצי באדרת אליהו, יג, דף מז ע"ד ואחרים, דעתם כהלכה הרבנית המכירה בתחום שבת. עי"ש.

9 עיין גם עירובין לח ע"ב. ח' רבין ב-*The Zadokite Documents*, עמ' 53, פירש את הפיסקה בברית דמשק על-פי משנת שבת כג, ג במובן אין מחשיכין על התחום. אולם הקטע עוסק אפילו בתוך התחום, כפי שמוכיחים המקורות המקבילים.

10 ש' שכטר ב-*Fragments of a Zadokite Work*, קיימברידג', 1910, עמ' 7, ור"ל גינצבורג בספרו (לעיל הע' 8), עמ' 83, ואחרים, סבורים שאלף משמש כאן במובן אלפים. אולם הדבר דחוק. ונראים כזה דברי ח' רבין שם, עמ' 53, הע' 5.

11 עיין משנת סוטה ה, ג: "ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים".

12 בכמדבר רבה ב, ט ובמדרש תנחומא במדבר ט סמכו על הכתוב הזה, שתחום שבת הוא אלפיים אמה.

ושם משפטים, נזיקין, ד (עמ' 262) ומכילתא דרשב"י, אפשטיין-מלמד, עמ' 170:

איסי בן עקיבא אומר: ושמתי לך מקום (שמות כא, יג), למה נאמר, לפי שהוא אומר: שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו, אלו אלפים אמה; אתה אומר אלו אלפים אמה או אינו אלא ד' אמות, הרי אתה דן, נאמר כאן מקום ונאמר להלן מקום, מה מקום האמור להלן אלפים אמה אף מקום האמור כאן אלפים אמה.<sup>13</sup>

בדומה לזה דורש ר' עקיבא במשנת סוטה ה, ג:

ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה (במדבר לה, ה), ומקרא אחר אומר: מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב (שם, ד), אי אפשר לומר אלף אמה, שכבר נאמר אלפים אמה, ואי אפשר לומר אלפים אמה, שכבר נאמר אלף אמה, הא כיצד אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום שבת.

ובבבלי שם ל ע"ב נאמר במפורש, שר' עקיבא סבר תחומין דאורייתא.<sup>14</sup> גם משנת עירובין ג, ד: "ספק ("אם מבעוד יום אם משחשכה אבד הערוב"), ר' מאיר ורבי יהודה אומרים: הרי זה חמר גמל, ור' יוסי ור' שמעון אומרים: ספק הערוב כשר" — מתפרשת בבבלי עירובין לה ע"ב ובירושלמי שם פ"ג ה"ד, כא ע"א, ששיטת ר' מאיר היא, כי תחומין דאורייתא, ואף ר' יוסי סובר כך לדעה אחת בתלמודים שם.<sup>15</sup> יתר על כן, האמוראים הראשונים קובעים במפורש עונש מלקות ליוצא מחוץ לתחום. עירובין יז ע"ב: "אמרי דבי רבי ינאי לא שנו (ד' דברים פטרו במחנה וכו') אלא עירובי חצרות, אבל עירובי תחומין חייבין דתני רבי חייא לוקין על עניני תחומין דבר תורה" דכתיב "אל יצא איש ממקומו".<sup>16</sup> ובירושלמי שם פ"ג ה"ד, כא ע"א ופסחים פ"ו ה"א, לג ע"ב: "ר' "

13 עיין ספרי זוטא, שלח, רפז (הורובין-רכין, עמ' 287) ועירובין נא ע"א. בירושלמי עירובין פ"ד ה"א: "א"ר אלעזר ותנינן אסא בן עקיבא (צ"ל ותני כן איסי בן עקיבא, עיין ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 279) אומר מקום מקום, נאמר כאן מקום ונאמר להלן ושמתי לך מקום, מה מקום האמור שנאמר להלן אלפים אמה, אף מקום שנאמר כאן אלפים אמה". הלימוד הוא מן ערי הלוויים וערי המקלט על שבת, ולא להיפך. מקומו הראשון של המאמר שבמכילתא היה בפרשת בשלח, אלא שהועתק לפרשת משפטים. עיין מאיר עין, שם.

14 נראה שגם ר' אליעזר, בנו של ר' יוסי הגלילי, האומר אלף אמה מגרש ואלפיים שדות וכרמים סובר דתחומין דאורייתא, ולמד שיעור אלפיים אמה תחום שבת בגזירה שווה מערי הלוויים כמדרשי ההלכה הנ"ל. אלא שחולק על ר' עקיבא, הסובר שהכתוב "ומדותם מחוץ לעיר" גופו אינו עניין לערי מקלט אלא לתחום שבת. לפי זה ניחא מה שהקשו בתוספות שם ל ע"ב ד"ה מי סבר. — השווה לשון ר' אליעזר בתוספתא סוטה, סוף פ"ה וערכין סוף פ"ה, ירושלמי סוטה פ"ה ה"ג ובבבלי עירובין נו ע"ב: "ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר אלפים אמה תחום ערי לוי, צא מהן אלף אמה, נמצא מגרש רביע, והשאר שדות וכרמים". דבריו נאמרו לעניין קביעת שטח המגרש של ערי הלוויים, ואיננו נוקט על-ידי זה שום עמדה בנוגע לתחום שבת.

15 הרמב"ן במלחמות, עירובין סוף פרק א, מעיר: "ולא מצאנו במשנתנו מפורש מי שהוא שחולק בזה דתחומין דאורייתא אלא סתם משנה אחת, עירובין ה, ה, דתחומין לא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל". אולם גם משנה זו מתפרשת בירושלמי שם שאין הכוונה לאיסור הליכה שהוא דבר תורה, אלא לשיעור אלפיים אמה שהן דרבנן. לפי זה, אכן לא מצאנו במשנתנו מי שחולק על כך שתחומין דאורייתא.

16 עיין בדקדוקי סופרים, עמ' 53, הע' ט.



יונתן אמר קומי רבי חייה רובה בשם ר' שמעון בי רבי יוסי בן לקוניא לוקין על תחומי שבת דבר תורה". בהתאם לכך מוסיף הירושלמי שבת פ"ב ה"ז, ה"ע"ג, על פ"ב משנה ב: ספק חשכה ספק אינו חשכה אין מעשרין הודאי וכו' ומערבין וכו': "א"ר חייא בר אשי הדא דתימר בעירובי חצרות, אבל בעירובי תחומין דבר תורה הן".  
גם סוגיית התלמוד בעירובין נה"ע"ב סבורה שתחומין דאורייתא:

אמר רב הונא יושבי צריפין אין מודדין להם, אלא מפתח בתייהן. מתיב רב חסדא: ויחנו על הירדן מבית הישמות (במדבר לג, מט), ואמר רבה בר בר חנא לדידי חזי לי ההוא אתרא והוה תלתא פרסי על תלתא פרסי, ותניא כשהן נפנין אין נפנין לא לפנייהם ולא לצדיהן אלא לאחריהן ("אלמא המהלך בראש והוצרך לנקביו חוזר לאחוריו שלשה פרסאות וישראל במדבר יושבי אוהליו היו שאינן קבועין ואפילו הכי מהלכין כל המחנה" — רש"י). אמר רבה<sup>17</sup> דגלי מדבר קאמרת, כיון דכתיב בהו על פי ה' יסעו (במדבר ט, כג) כמאן דקביע להו דמי.

וכן בירושלמי שם פ"ה ה"א, כ"ב ע"ג: "התיב אסי והכתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה (דברים כג, יג) היאך היו נפנין לחוץ. ר' חייה בריה דרבי שבתי מקשי היאך היו יוצאין לבית מדרשו של משה", ור' יוסי משיב בירושלמי כתירוצו של רבה בבבלי. מכאן שכל האמוראים הללו — רב חסדא, ר' חייא בריה דרבי שבתי, רבה, אסי ור' יוסי — סבורים, שכבר בימי משה רבנו אסרו ללכת אלפיים אמה בשבת.<sup>18</sup>

מסתבר אפוא, שבמשך כל הדורות נידון איסור היציאה לדרך בשבת כדין תורה, והעובר עליו ביטל מצוות לא תעשה: "אל יצא איש ממקומו". אבל מכיוון שלא הוגדר במפורש טיבו והיקפו של "מקומו" זה, נוצרו נהגים שונים. כאמור, החמירו כיתות מסוימות באיסור זה ביותר. נראה שבתקופת החשמונאים נקבעו אלפיים אמה כתחום שבת וכפירוש ל"מקום", אשר מחוצה לו נצטוו בני ישראל שלא לצאת בשבת. ראיה לדבר ישמשו המקורות מתקופה זו שהובאו לעיל: הקטע במלחמת בני אור בבני חושך והפיסקה מברית דמשק, אשר בה בולטת תקופת המעבר: הנוהג הקדום והקביעה החדשה משמשים זה על-יד זה לפי הבחנה מיוחדת, שלא בא זכרה במקרא ובחיצונים. אף הכתובות "תחום גזר" שנמצאו במרחק של אלפיים אמה מגזר העיר, ואשר לדעת החוקרים באו להזהיר על תחום העיר ועל תחום שבת, מקורן בימי החשמונאים.<sup>19</sup> אולי חידושן של ערי המקלט בימי הכיבוש והירושה שבימי החשמונאים, כפי שהוכיח ש' קליין,<sup>20</sup> ותחולתם של דיני ערי המקלט על תחום אלפיים אמה סביבותיהן ("כשם שהעיר קולטת, כך תחומה קולט" — מכות ב, ז) שימשו מניע לקביעת אלפיים אמה כתחום "המקום" לגבי הליכה בשבת.<sup>21</sup>

17 נראה שאין לגרוס רבא, מפני שבעירובין לו ע"ב ו"מו ע"א אומר רבא בפירוש שעירובין דרבנן. ועיין בדקדוקי סופרים, שמביא כי בכ"י אוקספורד הגירסה: רבה; ובכ"מ: ההוא סבא.

18 וכבר הרגיש בזה הריטב"א בחידושיו לעירובין נה"ע"ב והעיר: "קושיין למ"ד תחומין דאורייתא דמתניתא דברי הכל היא".

19 ראה ש' קליין, מתקרים ארץ-ישראליים, תרפ"ד, ח"ב, עמ' 40.

20 ש' קליין, "ערי הכהנים והלויים וערי המקלט", קובץ החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה, כרך ג (תרצ"ה), עמ' 97.

21 השווה את המקורות לעיל (ליד הע' 13) ובהערה שם, שהכתוב "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" (שמות כא, יג) שנאמר לגבי ערי המקלט, בא ללמד על הכתוב "אל יצא איש ממקומו ביום השבת".

קביעה זו נתקבלה על דעת חכמי הפרושים, אשר דחו את הדעות המחמירות שרווחו בחוגים שונים, ופירשו את הכתוב בתורה לתחום שבת — אלפיים אמה. וכן הכריעו, שבתוך התחום מותר להתהלך כבמקום מגוריו. דעה זו הפכה לנחלתם של רוב התנאים והאמוראים הראשונים.

אולם הגדרת המושג "מלאכה" שבתורה על-ידי החכמים והגבלתו לל"ט אבות מלאכות,<sup>22</sup> גררה בעקבותיה דעה שאין בשבת לאו שחייבים עליו מלקות בלבד, כדברי ר' חייא רובה בירושלמי עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א, ופסחים פ"ו ה"א, לג ע"ב: "ר' יונתן אמר קומי ר' חייא רבה בשם ר' שמעון בר יוסי בר לקוניא לוקין על תחומי שבת דבר תורה, אמר לו ר' חייא רובה<sup>23</sup> והלא אין בשבת אלא סקילה וכת", כלומר אין איסור מן התורה, אלא על ל"ט המלאכות האמורות, שחייבין עליהן מיתה או כרת, וכל היתר, שאין חייבין עליהן סקילה או כרת, הן רק מצוות דרבנן.<sup>24</sup> לפי זה יציאה לדרך בשבת, מכיוון שאיננה נמנית עם ל"ט המלאכות, איננה אלא איסור דרבנן. על הנחה זו מושתתות כנראה סוגיות הבבלי בכמה מקומות (שבת סט ע"א, קנג ע"ב; עירובין לז ע"ב, מו ע"א; ביצה לו ע"ב) שתחומין רבנן,<sup>25</sup> ושר' עקיבא בלבד הוא היחיד הסובר שתחומין דאורייתא.

גם הכתוב בישעיה נח, יג: "אם תשיב משבת רגלך... וכבדתו מעשות דרכיך", ומסורת חכמים עליו: "שלא יהא הלוחך של שבת כהלוחך של חול" — נתפרשו במשמעות חדשה, כלומר שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת: "כי הא דאמר רב הונא אמר רב... היה מהלך בדרך ופגע באמת המים אם יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה מותר, ואם לאו אסור" (שבת קיג ע"ב).

לעומת זאת, בין אמוראי ארץ-ישראל, אף בין האחרונים שבהם, היו שהחזיקו במסורת הקדומה שהליכה בדרך בשבת אסורה מדאורייתא, אלא שהקלו הלכה למעשה על-ידי שהרחיקו את תחום המושב, אשר ממנו והלאה אסרה התורה לצאת. בירושלמי עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א, ופ"ה ה"ה, כב ע"ד:

אמר ר' יוסה קיימתיה כיי דמר ר' הושעיא הגיעוך סוף תחומי שבת שאינן מחוורים מדבר תורה, ר' מנא בעי, ניחא לאלפים אמה אינו מחוור, ארבעת אלפים מחוור הוא, ר' שמעון בר כרסנא בשם ר' אחא: אין לך מחוור מכולם, אלא תחום שנים עשר מיל כמחנה ישראל.

22 לתקופה שבה נקבע סופית גדרה של מלאכה ולמקורותיה, עיין מש"כ לעיל עמ' 40.

23 השווה את הסוגיה בירושלמי לסוגיה בעירובין יז ע"ב. נראה שנתחלפו דברי ר' חייא בדברי ר' יונתן. — אולי אפשר לפרש גם את דברי הבבלי שם: "ר' יונתן הכי קשיא להו לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין", באותו מובן של דברי ר' חייא רובה: "והלא בשבת אין אלא סקילה וכת". עיין יפה-עינים לעירובין יז ע"ב.

24 כדאי לשים לב שלדעה זו מתנגדת ההלכה שבפי ר' יוסי: "הבערה ללאו יצאת" (יבמות ו ע"ב, שבת ע ע"א ועוד). השווה גם שבת קנג ע"ב ואילך ושם דף ו ע"ב את הברייתא של איסי בן יהודה ופירושי התוספות והראשונים.

25 כן דעת רוב הראשונים. עיין: תוספות עירובין יז ע"ב ד"ה לאו; הרז"ה בהמאור הקטן סוף פרק ראשון דעירובין; הרמב"ן בחידושי וכתב"ה המלחמות; הריטב"א והרא"ש שם; רבנו ירוחם בנתיב יב, חלק יח. אולם מדברי הגאון (רב שר שלום?) נראה שסובר, שהיוצא מחוץ לתחום לוקה. עיין אוצר הגאונים, עירובין, חלק התשובות, עמ' 7.

כלומר, בכתוב "אל יצא איש ממקומו" התכוונה התורה ליציאה מחוץ לתחום מחנה ישראל, אשר לפי המסורת היה ג' פרסאות על ג' פרסאות, היינו י"ב מילין על י"ב מילין.<sup>26</sup>

### ב. איסור דיבור דברי חול בשבת

איסור זה היה ידוע בימי הנביאים, וזכרו בא בישעיה נח, יג: "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי, וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר".<sup>27</sup> ובמשנת ר' אליעזר, עמ' 368, פורש:

מניין שאין מדברין דברים יתרים ולא דברים של בטלה בשבת, ת"ל ודבר דבר.

אף בתקופת בית שני ולאחריו היתה הלכה זו רווחת, כפי שמעידים המקורות להלן. ספר היוכלים נ, ח מונה בין איסורי שבת: "ואשר ידבר דבר לעשות בו... וכל משא ומתן... ומת".<sup>28</sup>

פרטים מאיסור דיבור דברי חול בשבת מובאים בברית דמשק י, 17–19 (עמ' 53): "וביום השבת אל ידבר דבר נבל<sup>29</sup> וריק. אל ישה ברעהו כל, אל ישפוט על הון ובצע. אל ידבר בדברי המלאכה והעבודה למשכים".

הקבלות לדברי בעל ברית דמשק אפשר למצוא אצל פילון, *De Migratione Abrahami*, 91, שבו הוא מזכיר בין הדברים האסורים בשבת: "לתבוע אדם לדין, לדון, לדרוש החזרת פקדונות ולגבות חוב".<sup>30</sup>

- 26 כדעת הירושלמי פסק הרמב"ם, הלכות שבת פכ"ז ה"א. עיין במגיד משנה שם. וכן דעת הראב"ד, הובא בחידושי הרמב"ן לעירובין יז ע"ב. הרי"ף בסוף פרק ראשון של עירובין חוכך בדבר. עיין שם בהגהות הב"ח. אולם רוב הראשונים סוברים שכל האיסור איננו אלא דרבנן.
- 27 עיין תרגום יונתן, ודבר דבר: "ומללא מילין דאונס", כלומר דברי אוון. השווה תרגום יונתן לישעיה לב, ו; נה, ז; נח, ט; נט, ד, ו, ז ועוד.
- 28 ב"תאזז סנבת", המושפע מספר היוכלים, הורחב לשון האיסור: "כל אשר יצעק ויריב... ימות. כל אשר יגלה שנאה ויקלל או יחרף או יריב ימות". וכן באבא אליהו הפלשי: "ביום השבת... נצור פיך, לשונך וקולך מדבר שקר און מרמה ונאצה... הרחק כעס מלבך, אל תלך רכיל בחברך". ראה לסלוי (לעיל הע' 8), עמ' 20, 46. גם הקראים אוסרים דיבור חול בשבת. עיין: ספר המבחר לאהרן, שמות כ, ח; אשכול הכופר ליהודה הדסי, נו ע"א. השווה ר"ח אלבק בספרו הנ"ל (לעיל הע' 8), עמ' 9, 43.
- 29 ראה לעיל הע' 27. השווה דמאי ד, א: "הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ושואלו בשבת — יאכל על פיו". ובירושלמי שם פ"ד ה"א, כג ע"ד, מבאר רב ביבי בשם רבי חנינא: "מפני שאימת שבת עליו והוא אומר אמת". וכן בתוספתא דמאי פ"ה ה"ב: "ר' שמעון שזורי הפורש תרומה ... שכשם שאימת שבת עליו כך אימת דימוע עליו". מכאן שאפילו עמי־ארצות נזהרו מלשקר בשבת.
- 30 ב' ריטר (B. Ritter) ב־*Philo und die Halacha*, לייפציג, 1879, עמ' 130, סובר שהטעם הוא משום איסור מוקצה. לעומתו דעת י' היינמן ב־*Philons griechische und jüdische Bildung*, ברסלאו, 1932, עמ' 101, שיש לראות באיסור לתבוע פקדונות השפעה יוונית. אולם צירופם של העניינים כפי שבאים לידי ביטוי אצל פילון ובברית דמשק מוכיח, שאיסורם הוא משום משא־ומתן בדברי חול בשבת. אמנם בספרי זוטא ט, ב נאמר: "ונותן משכון ולוקח". וכן מוכח ממשנת שבת כג, א שמתן משכון ושאילה בשבת מותרים. אולם הירושלמי בשביעית פ"ח ה"ד העיר כבר על משנתנו ש"מהלכות של עמעום היא", כלומר שהעם התירון מאליהם והחכמים הניחו להם לנהוג בהיתר. וכן נראה מדברי הבבלי שבת קמח ע"ב: "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", שכנראה מוסבים גם על משנת שבת הנ"ל. ועיין ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, עמ' 423.

מדברי פילון De Vita Mosis II, 211<sup>31</sup> נראה, שאסור בשבת אפילו לחשוב על עבודת ימות החול.<sup>32</sup> גם אוגוסטוס קיסר בפקודתו לבני קיריני (קדמוניות טז, ו, ג) מודיע, שאסור לחייב את היהודים לילך לבית-המשפט בשבת.<sup>33</sup>

על-פי הלכה ותיקה זו יש לראות את דעת בית שמאי בתוספתא שבת פט"ז (יז) הכ"ב: "ר' שמעון בן אלעזר אומר: בית שמאי אומרים אין פוסקים צדקה לעניים בשבת בבית הכנסת ואפילו להשיא יתום ויתומה, ואין משדכין בין איש לאשתו ואין מתפללין על החולה בשבת, ובית הלל מתירין". ובכרייתא בבבלי שם יב ע"א מוסיף: "ולא את התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות. ואין מנחמים אבלים... דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין". בית שמאי אסרו אפוא דיבור של חול אפילו בדבר שיש בו משום מצווה.<sup>34</sup> אלא שבית הלל התירו, וכדעת בית הלל מובאת ברייתא בשם תנא דבי מנשה בשבת קנ ע"א.

אף משנת ביצה ה, ב<sup>35</sup> מונה, בין הדברים שחייבים עליהם משום שבות, דיבור של חול בשבת גם בעניינים שיש בהם משום מצווה, כגון לא דנין ולא מקדשין ולא מגרשין ולא מיבמין. וכן בתוספתא שם פ"ד ה"ב: "לא דנין ולא מקדשין ולא מגרשין ולא ממאנין, לא חולצין ולא מיבמין", והספרא, אחרי מות, פרק ז, ט, מסיק את איסורם מן הכתוב שמות טז, כג: "אין לי אלא שביתת רשות, שביתת מצוה מנין לא יקדיש... לא יקדש ולא יגרש ולא ימאן ולא יחלוץ ולא ייבם... תלמוד לומר שבתון, שבות". כלומר, מצווים לשבות בשבת שביתה מלאה ואפילו מדיבור של חול.

31 עיין הערתו של פ"ה קולסון (F.H. Colson) בתרגומו האנגלי לכתבי פילון בסדרת The Loeb Classical Library. ובתרגום לעברית: "ינוחו ויהיו חופשיים מכל דאגה טורדת ומעייפת", — כתבי פילון האלכסנדרוני, בעריכת סוזן דניאל-נטף, כרך א, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 312.

32 ראה מכילתא יתרו, בחודש, ז (עמ' 230) — ששת ימים תעבוד (שמות כ, ח): "דבר אחר שבות ממחשבת עבודה". ובפסיקתא רבתי, פרשה כג, סעיף ג: "כתוב שבת לה' אלקיך (שמות כ, י): אמר ר' אייבו שבות מן המחשבה". והשווה את הסיפור, שבת קנ ע"ב, ירושלמי שבת פט"ו ה"ב, ויקרא רבה לד, טז ופסיקתא רבתי שם: מעשה בחסיד אחד שיצא לטייל בתוך כרמו לידע מה צריך, וראה שם פירצה, וחשב לגודרה במוצאי שבת (מן הבבלי נראה שהיתה כוונתו לגודרה בשבת, אולם במקורות המקבילים נאמר במפורש שחשב לגודרה במוצאי שבת), במוצאי שבת אמר הואיל וחשבתי לגודרה איני גודרה עולמית. ממקורות אלה נראה שאף הרהור בדברי חול בשבת אסור. אמנם בבבלי שבת קיג ע"ב וקנ ע"א נאמר: "ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול, דבור אסור הרהור מותר". אולם עיין בתוספתא שבת פ"ז (יח) ה"ב: "לא יאמר אדם לחברו נראה שתעמוד עמי לערב, ר' יהושע בן קרחה אומר: אומר אדם לחברו נראה שתעמוד עמי לערב". הבבלי שם קנ ע"א מפרש את המחלוקת ביניהם אם הרהור אסור או לאו. לפי זה, דעת התנא קמא שגם הרהור בשבת בדברי חול אסור. ועיין בחידושי הריטב"א שב"נוסחאות שלנו הא קמ"ל לא יאמר אדם לחברו הנראה שתעמוד עמי לערב ודלא כר' יהושע בן קרחה". לפי נוסחה זו סוברת גם משנת שבת כג, ג, שהרהור בדברי חול בשבת אסור.

33 גם היוונים היו נמנעים מלעסוק במשא-ומתן ומלהוציא פסקי-דין של מוות בימי אידיהם, וכן לא ישבו הרומאים בדין בימי אידיהם.

34 עיין שבת יב ע"ב: "אמר רבי חנינא בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת". רש"י מפרש משום שמצטער. אולם מסמיכות העניינים בכרייתא נראה שאיסור ביקור חולים וניחום אבלים הוא בגלל וכבדתו... ממצא חפצך ודבר דבר, וכדברי הברייתא בירושלמי שבת פט"ו ה"ג, שאסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת.

35 לפירוש המשנה עיין: רי"ן אפשטיין, תרכ"ץ, תרצ"ו, עמ' 150 ואילך; ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, עמ' 484; ומה שציינתי בפרק איסורי שבות בשבת והשתלשלותם, לעיל עמ' 88, 89, הערות 7, 8.

יתר על כן, במשנת ר' אליעזר, עמ' 367–368, ובמדרש הגדול לשמות לה, ב (מהדורת מרגליות, עמ' תשל) נאמר:

מניין למקח וממכר<sup>36</sup> והלואה ופקדונות שנקראו מלאכה, שנ' אם לא שלח ידו במלאכת רעהו (שמות כב, ז). מניין לדינין ולטענות ולערעורין ולכל מעשה בית דין שנקראו מלאכה, שנ' כנניהו ובניו למלאכה החיצונה על ישראל לשטרים ולשפטים (דבהי"א כו, כט). מניין לקידושין ולגיטין שנקראו מלאכה, שנ' אבל העם רב... והמלאכה ("מלאכת הפרשת הנשים") לא ליום אחד (עזרא י, ב)... מניין לחשבונות שנקראו מלאכה, שנ' ויבא הבית לעשות מלאכתו (בראשית לט, יא) לחשב חשבונותיו.

מכאן שרצו להגדיר איסורים שמקורם בדיבור־פה כמלאכה ממש. בדומה לזה אנו מוצאים בירושלמי שבת פט"ו ה"ג, טו ע"א ופסיקתא רבתי, פרשה כג:

אמר ר' אבהו שבת לה' (שמות כ, י): שבות כה', מה הקב"ה שבת ממאמר (בראשית ב, ב): וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, ובתהלים לג, ו כתוב: בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם), אף אתה שבות ממאמר.

מתקבל אפוא על הדעת, שבימים ראשונים ראו בדיבור דברי חול בשבת, מעשה הפוגע באופיו של יום השבת ובקדושתו, ואיסורו דבר תורה, שהרי הוא נוהג מימי בית ראשון ויש לו יסוד בדברי קבלה.<sup>37</sup> רק לאחר שנקבעה המסגרת הרווחת בספרות התנאים להבחנה בין המלאכות האסורות משום "לא תעשה כל מלאכה", שחייבים עליהן מיתה וחטאת, לבין הדברים האסורים משום "ביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב), שאין חייבים עליהם מיתה וחטאת, נקבע מקומו של איסור דברי חול בשבת בין איסורי שבות.<sup>38</sup> אולם נראה שהיו כאלה שהרחיבו את המונח "מלאכה" גם על הדיבור, אף־על־פי שאין בו מעשה ממש. ברם בעקבות ההלכה המקלה של בית הלל, המתירה לדבר דיבור של חול בדבר שיש בו מצווה, כגון לפסוק צדקה לעניים בשבת, להשיא יתום ויתומה, לשדך בין איש לאשתו, לבקר חולים ולנחם אבלים (תוספתא שבת פט"ז הכ"ב ובבלי שם יב ע"א), הותרו במשך

36 לדעת רש"י בכיצה לז ע"א, כל האיסור של מקח־וממכר בשבת הוא בגלל איסור דיבור דברי חול בשבת. עיין שם ד"ה משום "ומקח וממכר אסור מן המקרא דכתיב ממצא חפצך ודבר דבר".

37 עיין בתוספות שבת קנ ע"א ד"ה ודבור מי אסור: "פי' מן התורה, דהא מדשרינן דבור של מצוה, מכלל מדאורייתא שרי". לפי תירוצו הגמרא, שדיבור של מצווה הותר מקרא, אפשר להסיק, לדעת התוספות, שאכן דיבור אסור דאורייתא. — ביחס האמביוואלנטי של התלמוד לדברי קבלה עסקו כבר הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם סוף שורש ב, ור' צבי הירש חיות בספרו תורת הנביאים, ובמיוחד במאמר דברי נביאים דברי קבלה. על נושא זה כתב רא"א אורבך מתוך גישה חדשה והארת הבעיה במאמרו "הלכה ונבואה", תרביץ, יח, חוברת א. — כדאי לשים לב שגם איסור הוצאה בשבת נלמד מדברי קבלה. עיין ירושלמי שבת פ"א ה"א, בבלי הוריות ד ע"א וביצה יב ע"א. ואולי זוהי אחת הסיבות שהוצאה היא "מלאכה גרועה". ואכמ"ל.

38 עיין כיצה לז ע"א: "וכלוהו טעמא מאי גזרה שמא יכתוב". האמוראים השתדלו להסביר את כל איסורי השבות המנויים במשנת כיצה ה, ב כגזירות וכסייגים למלאכות. אולם עיין במקורות שציינתי לעיל, הערה 3.

הזמן דיבורים של חפצי-שמים<sup>39</sup> ואף של חפצי-חול אחרים. כן מוכח מהגמרא בשבת קנ ע"א וע"ב:

אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן הולכין לטרטיאות ולקרקסאות ולבסילקאות לפקח על עסקי רבים בשבת... אמר רב יהודה אמר שמואל חשבונות של מה לך<sup>40</sup> ושל מה בכך מותר לחשבן בשבת. תניא נמי הכי... חושבין חשבונות שאינן צריכים, ואין מחשבים חשבונות שצריכים בשבת, כיצד אומר לחברו כך וכך פועלים הוצאתי על שדה זו, כך וכך דינרים הוצאתי על דירה זו.

והתלמוד מעיד: "בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת" (שבת יב ע"ב), "מדוחק התירו לשאול שלום בשבת" (ירושלמי פט"ו ה"ג, טו ע"ב). כמו כן, מפני הנימוק "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהו מזידים" (שבת קמח ע"ב) התירו בשבת אף להשאיל (ולהלוות דברים שאינם חוזרים בעין) ולתת משכונות כמובא במשנת שבת כג, א. על היתר מאוחר זה כבר נאמר בירושלמי שביעית פ"ח ה"ד, לח ע"א, שהוא "מהלכות של עמעום" ("העם התירוהו מאליהן"). והחכמים "עמעמו עליה והעלימו עיניהם והניחום בהתירן ולא רצו למונעם ולאסור".<sup>41</sup>

יתר על כן, כל האיסור של דיבור דברי חול בשבת חדל במשך הזמן במקרים רבים מלהימנות אף עם איסורי שבות והפך ל"עובדין דחול" גרידא, שלא יעשה בשבת כדרך שהוא עושה בחול.<sup>42</sup> אף-על-פי-כן נמנעו מלהרבות בדברים בעלמא בשבת כמסופר בירושלמי שבת פט"ו ה"ג, טו ע"א, ובמקבילות: "ר' שמעון בר יוחאי<sup>43</sup> כד הוה חמי לאימיה משתעי סגין, הוה אמר לה, אימא, שבתא היא, ושתקה". וכן מובא בכתב-תמים לר' משה תקן<sup>44</sup> מירושלמי שבת פט"ו (הקטע הזה אינו לפנינו): "אסור אדם לאשתעוי מותר מילי בשבת".

### ג. תוספת שבת

בעל ברית דמשק י, 14 (עמ' 53) כותב: "אל יעש איש ביום הששי מלאכה מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו, כי הוא אשר אמר שמור את יום השבת לקדשו (דברים ה, יב)". החוקרים<sup>45</sup> רואים בשער זה את אחד מי"ב השערים הנזכרים בספר חנוך א עב, ג (מהדורת כהנא, תל-אביב, 1956, עמ' סז): "וארא ששה שערים אשר בהם יצא השמש וששה שערים אשר בהם יעריב השמש". אבל הרי השער הזה איננו נראה לבני האדם, וכיצד אפשר

39 מקושיית הבבלי בסנהדרין לה ע"א: "וליגמריה לדיניה בשבתא"; וכן מקשה הירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ו, כב ע"ב: "ויגמר דינו בשבת", נראה שדעתם להתיר גמר דין בדיני נפשות בשבת, אף-על-פי שמשנת ביצה ה, ב מונה בין איסורי שבות "לא דנין". ועיין שם בתוספות ד"ה ולגמריה.

40 עיין בדקדוקי סופרים, עמ' 362, בר"ח, ברש"י ובראשונים.

41 שבלי הלקט, חלק ב, מובא בירושלמי כפשוטו, עמ' 47.

42 רמב"ם, הלכות שבת פכ"ד ה"א והשווה לפכ"א ה"א. על ההבדל בין שבות לעובדין דחול עיין גם ר"ן על הרי"ף לשבת ג ע"ב, ד"ה אמר רב ביבי.

43 הראב"ה גורס: רב הונא (במקום רשב"י), עיין ירושלמי כפשוטו, עמ' 191.

44 עיין אוצר נחמד, ח"ג, ווין, תר"ך, עמ' 62.

45 שכטר, גינצבורג, רבין בספריהם הנ"ל ואחרים.

לקבוע לפיו את מועד איסור מלאכה בשבת לבריות? נראה, שיש להקביל לקטע זה את הנאמר בנחמיה יג, יט: "ויהי כאשר צללו שערי ירושלם לפני השבת, ואמרה ויסגרו הדלתות, ואמרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת".<sup>46</sup> כוונת בעל ברית דמשק היא, כנראה, שאסור לעשות מלאכה מן העת אשר גלגל השמש יהיה רחוק — בעיני האיש העומד בתוך המחנה — משער ירושלים (או מהשער המערבי של המקום שבו נמצאו בני הכת) שיעור "מלואו", שיעור מלוא גלגל החמה, כלומר זמן ניכר לפני השקיעה.

לדעת הפלשים, יורדת השבת לעולם ביום השישי בשעה התשיעית. באותה שעה יורד גם המלאך מיכאל לשאול, ומעלה משם את הרשעים והם נחים ביום השבת.<sup>47</sup> צירופה של המשמרת השלישית של יום השישי לשבת, מקורו אולי בספר היובלים, אשר כידוע מיוסדים עליו הרבה ממנהגי הפלשים, והקובע "כי שני חלקי היום ניתנו לאור ושלישית לערב" (מט, י).

גם יוספוס בקדמוניות טז, ו, ב כותב, שלפי פקודת אוגוסטוס קיסר לבני קיריני, אין לחייב את היהודים ללכת לבתי-הדין בשבת או ביום שישי מן השעה התשיעית ואילך. מסתבר, שלפי ההלכה הקדומה היו נמנעים מלעשות מלאכה בערב שבת מבעוד יום, שעות אחדות לפני שקיעת החמה.

חובה זו של תוספת שבת נידונית כדין תורה בספרא, אמור, פרק יד, ה-ו (וביומא פא ע"ב וראש השנה ט ע"א):

ועיניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול יתחיל יתענה בתשעה, ת"ל בערב. אי בערב יכל משתחשך, ת"ל ועיניתם את נפשותיכם בתשעה. הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, שכן מוסיפים מחול על הקודש... אין לי אלא יום הכפורים, שבת בראשית מנין, ת"ל תשבתו. ימים טובים מנין, ת"ל שבתכם. הא כל שביתה שאתה שובת אתה מוסיף לה.<sup>48</sup>

וכן במכילתא, יתרו, בחודש, ז (עמ' 229):

46 עיין רש"י: "כאשר נטו הצללים שם ערב שבת כשערים צויתי לסגור דלתות העיר", אכן עזרא ובפירוש המלכיים שם.

47 עיין "תאזז סנבת" המובא אצל לסלוי (לעיל הע' 8), עמ' 16, 17, 31. והשווה גם את דעותיהם של א"ז אשכולי וי"נ פיטלוביץ בתרביץ, תרצ"ו, עמ' 39, 374, 382.

48 עיין ברי"ף יומא פרק ח, דף רכג ע"ב, שפסק להלכה שתוספת שבת וימים טובים דאורייתא, וכן: בתוספות ברכות כז ע"א ד"ה דרב צלי; ברא"ש שם, פרק ד, סי' ו; תוספות מועד קטן ד ע"א ד"ה מה להלן. לעומת זאת, דעת הרמב"ם שתוספת שבת וימים טובים דרבנן; עיין הלכות שכיתת עשור פ"א ה"ו, ומה שהעירו במגיד משנה ובלחם משנה שם; בהגהות הגר"א לשו"ע או"ח סי' רסא, ס"ק ח; יפה עינים ליומא פא ע"ב. ועיין בתשובות מהר"ח (=ר' חיים) אור זרוע, סי' קפה: "תוספת שבת ויום הכפורים וימים טובים דאורייתא, וכתב בספר המצוות דשעור תוספת לא נתפרש. והרב ר' אברהם בר' עזריאל זצ"ל כתב בספר ערוגת הבושם, שיש בירושלמי שצריך להוסיף שתי שעות דהיינו אחד מי"ב חלקים דכ"ד שעות ליל שבת ויומו יליף לה משביעית שמוסיפין חודש לי"ב חדשים". וכן בהלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט, מהדורת שלמה י' שפיצר, ירושלים, תשל"ז, סי' קסח: "אמר מהר"ש ז"ל תוספת שבת כתוספת שביעית מה תוספת שביעית ל' יום דהוי חלק שנים עשר משנה, אף תוספת שבת ב' שעות דהוי אחד מי"ב ביום". ועיין בהערת המהדיר שם.

זכור ושמור, זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו שמוסיפין מחול על הקודש.<sup>49</sup>

המקורות התנאיים (סוכה ה, ה; תוספתא שם פ"ד הי"א והי"ב)<sup>50</sup> מעידים, שכבר בימי הבית היו נוהגים במקדש לתקוע בערב שבת שש תקיעות, מהן שלוש להבטיל את העם מן המלאכה ושלוש להבדיל בין קודש לחול.<sup>51</sup> כך נהגו גם בבבל בתקופת התנאים, כפי שאפשר ללמוד מן הברייתא הבבלית,<sup>52</sup> המובאת בשבת לה ע"ב: "אמר ר' שמעון בן גמליאל: מה נעשה להם לבבלים שתוקעים ומריעים ושובתים".

ייתכן שדעת בית שמאי, האוסרים לעשות בערב שבת מבעוד יום את כל הפעולות המנויות במשנת שבת פרק א ממשנה ה ואילך, בניגוד לבית הלל במשנה ח המתירים לעשות את כולן עם השמש, יסודה בחומרת תוספת שבת.<sup>53</sup>

נראים הדברים, כשם שמצינו שחכמים הגבילו לאחר-מכן את איסור המלאכה בשבת שבתורה לאבות מלאכות, כך נהגו חכמי ההלכה ביחס לתוספת שבת: הפקיעוהו מדין תורה וצמצמו את זמן איסור-המלאכה הקדום למשעת השקיעה ואילך. כן מוכח מירושלמי שביעית פ"א ה"א, לג ע"א:

ר' אחא בשם ר' יונתן בשעה שאסרו, למקרא סמכו, ובשעה שהתירו, למקרא סמכו... בשעה שהתירו; למקרא סמכו: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה.

ובבלי מועד קטן ד ע"א:

גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין.<sup>54</sup>

ברם, למעשה החמירו חכמים גם לאחר-מכן מלעשות מלאכה בערב שבת מן המנחה ואילך. פסחים נ ע"ב: "העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים אינו רואה סימן ברכה לעולם".

49 השווה גם: מדרש תנאים, עמ' 21; מכילתא דרשב"י, מהדורת הופמן, עמ' 107, 161; מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 148, הע' 30.

50 השווה יוספוס, מלחמות ד, ט, יב.

51 "תקיעה ראשונה תוקע אותה במנחה" — רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"כ. ועיין בפירוש הר"ן על הרי"ף לשבת במה מדליקין דף י ע"ב: "ונתנו שעור בין תקיעה שלישית לרביעית ("כשעור שיהא נצלה דג קטן או להדביק פת בתנור ויקרמו פניה") אע"פ שלא נתנו שעור בין ראשונה לשניה ובין שניה לשלישית, לפי שבתקיעות ראשונות עוד היום גדול". וכן מוכיחות פשוטן של התוספות בסוכה שם והברייתא בשבת לה ע"ב.

52 ראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, 1957, עמ' 169.

53 אמנם לפי התוספתא שבת פ"א הכ"ג, הטעם של בית שמאי הוא, מפני שכתוב "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך" (שמות כ, ט), שתהא כל מלאכתך גמורה מערב שבת; ולפי הבבלי שבת יח ע"א אוסרים בית שמאי מפני ששבת כלים דאורייתא.

54 על-ידי הבחנה זו בעמדת החכמים כלפי תוספת שבת לתקופותיהם, ניתן ליישב מה שהקשו הראשונים על הסוגיה במועד קטן ד ע"א. עיין תוספות שם ד"ה מה להלן, מאירי ותוספות הרא"ש (הוצאת מכון הרי פישל) שם; ראש-השנה ט ע"א תוספות ד"ה רבי עקיבא ור"ן על הרי"ף ליומא פרק ח, רכג ע"ב מה שהקשה בשם רבנו תם והרמב"ן.



בירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ב<sup>55</sup> מסופר על ר' חנינא בן דוסא (תלמידו של ר' יוחנן בן זכאי), שהיה מקדים מאוד לקבל שבת: "דסלקין חמרייא מן ערב לצפורין ואמרין כבר שבת ר' חנינא בן דוסא": וכן נאמר שם, כי ר' יוסי בר' חלפתא היה מוסיף הרבה מחול על הקודש: "אמר ר' חנינא משכני ר' ישמעאל בר' יוסי אצל פונדק אחד אמר לי כאן נתפלל אבא של ליל שבת בערב שבת".<sup>56</sup> ואף נוהגו של רב היה כך כמובא בברכות כז ע"א וע"ב: רב צלי של שבת בערב שבת.<sup>57</sup>

על מעלת הקדמת כניסת השבת וזמן הקידוש ואיחור צאת השבת ומועד ההבדלה, אנו למדים גם מדברי התלמוד ברכות נב ע"א, פסחים קה ע"ב: "עיולי יומא כל כמה דמקדמינן ליה עדיף ומחברין ליה, אפוקי יומא מאחרין ליה, כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא".<sup>58</sup>

\*

נראה שחלק ניכר מאיסורי שבת ונוהגיה, המקובלים כחומרות דרבנן, מקורם קדום ביותר וכבר בימי בית ראשון היו ידועים לרבים. בדינים ובמסורות אלה, שעל המשך קיומם בתקופת בית שני מעידים המקורות החיצוניים והתנאיים, ראה העם אורחות חיים שתוקפם כדברי תורה. גם החכמים הראשונים ראו בהם דין תורה, ודעתם משתקפת בדרשותיהם שבמדרשי ההלכה, המבליטים את זיקתם של איסורי שבת אלה ואיסורי שבת אחרים לכתוב שבמקרא.<sup>59</sup> אף ייתכן שההבחנה המקובלת בין הדברים שהם מדאורייתא לבין הדברים שהם מדרבנן, לא נקבעה עדיין בצורה מוחלטת באותם הימים,<sup>60</sup> ולפיכך אין לראות את דיני שבת ועונשיהם שבמקורות החיצוניים כיוצאי דופן, אלא כשלב או כענף של ההלכה הקדומה. רק הגדרתם המדויקת של אבות מלאכות שבת בדורות התנאים<sup>61</sup> והמגמה הכללית להקל, בבחינת "כוח דהתירא עדיף", גררו בעקבותיהן, מצד אחד, הפקעתם של איסורי-מלאכה קדומים מתחום "לא תעשה מלאכה" המקראי והעברתם לתחום חדש: דברי סופרים או איסורים דרבנן, ומצד אחר — הגבלת מועד חלות האיסור המקראי של שבת רק על יום השבת גופו, ולא לפניו או לאחריו.

- 55 ובמקבילות: בראשית רבה י, ח: פסיקתא רבתי, כג.
- 56 בבבלי כז ע"ב מובאת המסורת על ר' ישמעאל בר' יוסי גופו: בצד עמוד זה התפלל ר' ישמעאל בר' יוסי של שבת בערב שבת.
- 57 עיין בתוספות שם ד"ה דרב צלי, שהקשה מהא דאמרין בבמה מדליקין. שבת כג ע"ב, ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. אולם הפיסקה הזאת: "א"ל ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר" נמצאת גם בברכות ח ע"ב לעניין השלמת פרשת השבוע שניים מקרא ואחד תרגום. ונראה שיש כאן העברה של התלמוד ממקום למקום, ומעיקרה לא נאמרה לעניין שבת. עיין מהר"ץ חיות לברכות ח ע"ב. בכל אופן, אין להסיק מדברי הסבא על מסורת שאסור להקדים בקבלת שבת.
- 58 על תוספת שבת במקורות של ימי הביניים ראה י' תא שמע, תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 314 ואילך.
- 59 השווה את דברי הריטב"א לראש השנה טז ע"א ד"ה תניא ר"ע: "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן" וכו'.
- 60 ראה ר"ב דה"פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב, תשכ"ב, עמ' 94–95.
- 61 ראה לעיל הע' 22.

## תוקפן של חרישה ומלאכות אחרות בשביעית

תוקפו של איסור חרישה בשנת השמיטה, אם הוא מדאורייתא או מדרבנן — נידון הרבה בראשונים ובאחרונים, בייחוד בעקבות דברי הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"א ה"א-ה"ד, ה"י, ובספר המצוות, עשה קלה, הניתנים להתפרש בכמה פנים,<sup>1</sup> ובגלל העובדה שהיתר המכירה, שהונהג על-ידי גאוני הדור לפני כמאה שנה, אינו חל על מלאכות האסורות מדאורייתא.<sup>2</sup> יש שהכריעו לצד אחד,<sup>3</sup> ויש שהבחינו — כדי להתגבר על הסתירות והקשיים — בין סוגי החרישה השונים: חרישה שהיא לתקן את הקרקע, לשמור על פוריות האדמה — אסורה רק מדבריהם; ואילו חרישה שהיא במטעים, לטיפוח האילנות, וחרישה לחיפוי הזרעים — אסורות מן התורה משום זורע.<sup>4</sup> בדברינו הבאים, הדנים באיסור חרישה ובמלאכות אחרות בשביעית בתקופת התנאים והאמוראים בלבד, נעיין בבעיה אך ורק מנקודת ראות של השתלשלות ההלכה.

- 1 עיין: פאת השולחן לר' ישראל משקלאב, צפת, תקצ"ו, שביעית, סי' כ, ס"ק א; ערוך השולחן העתיד לר' יחיאל מיכל אפשטיין, חלק א, ירושלים, תרצ"ח, סי' יט, סע' יא; שבת הארץ להרא"ה קוק, ירושלים, תשי"א<sup>3</sup>, קונטרס אחרון, סע' ב, ואחרים, המסיקים מן הרמב"ם שחרישה דרבנן. לעומת זאת ראה: שער המלך, הלכות שמיטה ויובל ראש פ"א; מנחת חינוך, סי' קיב, שכו; חזון איש, שביעית, סי' יח, ס"ק ג; תוספות ר' עקיבא איגר לשביעית ב, ב, ועוד — המפרשים דעת הרמב"ם שחרישה דאורייתא.
- 2 ראה, למשל: משפט כהן להרא"ה קוק, סי' סז, עא, ועוד; איגרות הרא"ה, חלק א, ירושלים, תשכ"ב<sup>2</sup>, איגרת רפז, עמ' שכז; ספר השמיטה להרי"מ טיקוצינסקי, ירושלים, תשי"ח, עמ' קב, ועוד.
- 3 עם הראשונים שהכריעו שחרישה אסורה מן התורה נמנים רש"י בראש השנה ב ע"א ד"ה לשמיטין, ובפירושו לשמות כג, יא ד"ה ונטשתה; הר"ש משנץ בפירושו לשביעית ב, ב ד"ה מעדרין; הרמב"ן בפירושו לשמות שם ד"ה תשמטנה; הריטב"א בחידושו למועד קטן ב ע"ב ד"ה ר' עקיבא; התוספות סוכה מ ע"ב ד"ה אבקה של שביעית, סנהדרין כו ע"א ד"ה משרבו, עבודה זרה נ ע"ב ד"ה משקין, גיטין מד ע"ב ד"ה ניטיבה.
- 4 ראה: מהר"י קורקוס לסדר זרעים, ראש הלכות שמיטה ויובל, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 173; שו"ת הרדב"ז, ח"ב, ללשונות הרמב"ם, סי' קצו — המדייקים בלשון הרמב"ם (שם שם ה"ד): "החורש לצורך קרקע... מכין אותו מכת מרדות מדבריהם", אבל לצורך זרעים או אילנות אסור מן התורה. והשווה בית הבחירה להמאירי, מהדורת בנימן צ"י רבינוביץ-תאומים ושמעון סטרליץ, למועד קטן ג ע"א, ירושלים, תרצ"ו, עמ' יט.

## א. האם לוקים על החרישה?

בירושלמי כלאים פ"ח ה"א, לא ע"ב; שבת פ"ז ה"ב, ט ע"ד; סנהדרין פ"ז ה"ב, כד ע"ג, נחלקו אמוראי ארץ-ישראל:

ר' לעזר אמר: לוקין על החרישה בשביעית. ר' יוחנן אמר: אין לוקין על החרישה בשביעית. מאי טעמא דר' לעזר: ושבתה הארץ שבת לה' (ויקרא כה, ב) כלל, שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור (שם, ד) פרט, הזרע והזמיר בכלל היו, ולמה יצאו? להקיש אליהן ולומר לך: מה זרע וזמיר מיוחדים שהן עבודה בארץ ובאילן, אף אין לי אלא דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן.

כלומר, כלל ופרט זה נדרש לר' אלעזר במידה "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא". אפשר אפוא ללמוד מן הפרט, זרע וזמיר, על הכלל, על החרישה (ועל כל העבודות שבארץ ובאילן), שלוקים עליהן. אולם ר' יוחנן סובר, מכיוון שהכלל בעשה והפרט בלא תעשה, אין דנים במידה "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל", או כלשון הירושלמי שם: "אין עשה מלמד על לא תעשה, ואין לא תעשה מלמד על עשה", ואין לוקין על החרישה.

מחלוקת זו מובאת גם בבבלי מועד קטן ג ע"א: "החורש בשביעית, ר' יוחנן ור' אלעזר, חד אמר לוקה, וחד אמר אינו לוקה". תסתיים מן הירושלמי הנ"ל שר' אלעזר הוא האומר לוקה, ור' יוחנן סובר אינו לוקה.<sup>5</sup> דעותיהם המשתנות של ר' יוחנן ור' אלעזר תלויות, לדברי התלמוד מועד קטן שם (וסנהדרין קיג ע"א), בדר' אבין, המוסר בשם ר' אילעא (תלמידו המובהק של ר' יוחנן): "כל מקום שנאמר כלל בעשה ופרט בלא תעשה אין דנים אותו בכלל ופרט.<sup>6</sup> מאן דאמר לוקה לית ליה דר' אבין אמר ר' אילעא, ומאן דאמר אינו לוקה אית ליה דר' אבין".

נראה, כי דברי ר' אבין אלה מתפרשים כפשוטם, בעקבות הירושלמי, כי דעת ר' אילעא,

5 עיין תוספות מועד קטן ג ע"ב ד"ה ר' אלעזר, ותידושי הריטב"א שם ד"ה כי אתא רב דימי, שנוטים לפרש אליבא דבבלי, בניגוד לירושלמי, שר' אלעזר אומר: אינו לוקה, ור' יוחנן אומר: לוקה. המסורת המובאת בפי רב דימי מארץ-ישראל: "יכול ילקה על התוספת" וכו', מבוארת בירושלמי (שלא כבבלי): "ר' יוחנן פתר מתניתא: יכול יהו לוקין על החרישה בשביעית (וואסיקו להא לפטורא — פני משה), ר' אלעזר פתר מתניתא יכול יהו לוקין על איסור שני פרקים". אך הבבלי מהפך: "ר' אלעזר אמר חרישה, והכי קאמר: יכול ילקה על החרישה... ונסיב ליה תלמודא לפטורא... ור' יוחנן אמר: ימים שהוסיפו חכמים". והשווה שיטה על מועד קטן לתלמידו של רבינו יחיאל מפריס מהדורת אליעזרי-יעקובוביץ, נדפס בתוך כתבי מכון הערי פישעל, ירושלים, תרצ"ו, לדף ג ע"א ד"ה וחד אמר, ומראה הפנים לירושלמי סנהדרין פ"ז ה"ה ד"ה רבי יוחנן.

6 כך (ולא "בכלל ופרט וכלל") הגירסה ברבנו חננאל; בפירוש רבנו גרשום (קובץ ראשונים למסכת מועד קטן, ירושלים, תשכ"ו); בר"ש משנן לשביעית א, ד (והוא מוסיף: כן כתוב בכל הספרים!); בפירוש ר' שלמה בן היתום למשקין, ברלין, תר"ע; ובכ"י מינכן, וכן בדפוס ונציה ובסיליאה, בגמרא ובתוספות. בדפוס לובלין הוסיפו המלה "וכלל" על-פי רש"י (ראה דקדוקי סופרים למועד קטן, עמ' 4, הע' מ). וכך ("בכלל ופרט") מובאים דברי ר' אבין אמר רבי אילעא בכל הנוסחאות בסנהדרין קיג ע"א, לעניין מחלוקת ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי בעיר הנידחת. הר"ש בשביעית שם מעיר: "ויש מגיהים הספרים, שסוברים שהיא כלל ופרט וכלל". ועיין ברש"י, בתוספות ובראשונים למועד קטן, שרבו הנוסחאות והפירושים בסוגיה זו. וראה י' פרנצוס, תרביץ, שנה לח (תשכ"ט), עמ' 344 ואילך.

כדעת רבו ר' יוחנן, שאם הכלל בעשה והפרט בלא תעשה אין דנים אותו במידה "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא". ולפיכך אין לוקים על החרישה; ואילו ר' אלעזר סובר, שגם במקרה כזה דנים במידה "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל".

ברם, בבבלי נדרש כרגיל כלל ופרט במידה "אין בכלל אלא מה שבפרט", <sup>7</sup> ומשום כך נתבארו דברי ר' אבין, הנחותי, כשהובאו לבבל, בצורה שונה, הפוכה: כאשר הכלל בעשה והפרט בלא תעשה, אין דנים אותו, כמקובל, ב"אין בכלל אלא מה שבפרט", אלא "כל אחד עומד לעצמו ואמרינן הכי, כי הזריעה בכלל היתה ויצאה לידון בלאו, ולא ללמד על עצמו, אלא ללמד על הכלל כולו יצא". <sup>8</sup> או, שאין דנים אותו בכלל ופרט, "דנימא אין בכלל אלא מה שבפרט, אלא הואיל ונשתנה מכלל ופרט דנין אותו בכלל ופרט וכלל, ואתה דן כעין הפרט". <sup>9</sup> לפי זה, מאן דאמר לוקה אית ליה דר' אבין, ומאן דאמר אינו לוקה לית ליה דר' אבין. <sup>10</sup>

בהמשך הסוגיה מביא הירושלמי:

ר' ירמיה אמר: עובר בעשה (החורש בשביעית) ור' יוסה אמר: אפילו עשה אין בו ("בחרישה לרבי יוחנן" — קרבן העדה). וליידא מילה (ולאיזה דבר) כתיב ושבתה הארץ שבת לה? לענין לא תעשה שבו ("המפורש בקרא לא תזרע ולא תזמור, ולעבור עליהן בעשה ולא תעשה, אבל שאר עבודות אפילו עשה אין בהן" — פני משה).

ר' יוסה, מגדולי אמוראי ארץ-ישראל, בדור הרביעי, מרחיק לכת וקובע שאין בחרישה אפילו עשה של "ושבתה הארץ".

## ב. החרישה במקורות התנאיים

דומה כי המקורות התנאיים מעלים כפשוטם את השיטה, שחרישה אסורה מן התורה ולוקים עליה. במכות ג, ט שנינו:

יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאווים: החורש בשור ובחמור, והן מוקדשים, בכלאים בכרם ובשביעית.

7 ראה מנחות נה ע"ב, ובתוספות שם ד"ה כלל; רש"י שבועות ז ע"א ד"ה אחת לכלל; קרבן אהרן לר' אהרן בר' אברהם ן' חיים, לתורת כהנים (מדות אהרן) פ"י — שביארו מתי נידון כלל ופרט במידה "אין בכלל אלא מה שבפרט" ומתי נידון במידה "כל דבר שהיה בכלל" וכו'.

8 לשון הריטב"א בחידושי ג ע"א ד"ה איתמר. והשווה סנהדרין קיג ע"א, רש"י שם ד"ה כלל, ויד רמה ד"ה והיתה.

9 לשון ר' שלמה בן היתום בפירושו למשקין ג ע"א. והשווה פירוש רבנו חננאל שם. על הדמיון (וההבדל) בין המידה "כלל ופרט וכלל" לבין המידה "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד" וכו' — ראה רש"י שבועות ז ע"א ד"ה אחת לכלל; ספר הכריתות, לר' שמשון מקינון, בתי מדות, בית ט; קרבן אהרן, לתורת כהנים, פ"י.

10 זוהי גירסת רבנו חננאל, ר"ש משנן וכ"י מינכן הנזכרים לעיל בהערה 6.

מכאן, שהחורש בשביעית עובר בלאו ולוקה.<sup>11</sup>  
 גם איסור החרישה בערב שביעית, בשישית, מחג השבועות ואילך בשדה אילן, ומפסח ואילך בשדה לבן (שביעית א, ב; ב, א), מיוסד, לדברי התלמוד במועד קטן ד ע"א, על מדרש הכתובים אליבא דר' עקיבא, או על הלכה למשה מסיני אליבא דר' ישמעאל. מכאן שבשביעית גופה ודאי שחרישה אסורה מן התורה.<sup>12</sup>  
 סמך לחומרת איסור החרישה בשביעית אפשר למצוא בעובדה, שיוספוס בקדמוניות ג, יב, ג, מבליט מכל איסורי שביעית איסור זה: "בשנה השביעית נתן הוא לארץ מנוחה מחרישה ומנטיעה"<sup>13</sup> כדוגמת המנוחה ביום השביעי, שצווה גם עליהם. ומה שתוציא הארץ מאליה היה לשמוש משותף לכל מי שירצה, לבני האדם ולנכרים, ולא ישמר שום דבר ממנו".

גם הברייתא שבתורת כהנים, ראש פרשת בהר, ד-ו, מאששת תפיסה זו. שנינו שם:

ושבתה הארץ — יכול מלחפור בורות ושיחים ומערות ומלתקן את המקוואות, ת"ל שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור. אין לי אלא לזרע ולזמור. לחריש<sup>14</sup> לעידור לניכוש ולכיסוח ולביקוע<sup>15</sup> מניין, ת"ל שדך לא וכרמך לא, כל מלאכה שבשדך ובכרמך.<sup>16</sup>

11 עיין רש"י ותוספות פסחים מז ע"ב ד"ה ושביעית, דלמאן דאמר חורש בשביעית אינו לוקה מוקי הך דהכא בחורש ומחפה, דמחפה חייב משום זורע. וראה שער המלך, הלכות רוצח פ"י ה"ט, וקן אורה למועד קטן ג ע"א ד"ה למאי הלכתא — שהקשו, והא אמרין "אבות אסר רחמנא, תולדות לא אסר רחמנא". עי"ש מה שתירצו.

12 עיין תוספות מועד קטן ג ע"ב ד"ה שהרי, וחידושי הריטב"א שם ד"ה אין בית דין, שלר' עקיבא לוקים על החרישה בשביעית. נראה שלר' עקיבא לוקים גם על החרישה בתוספת שביעית. כך אפשר להסיק מהבבלי שם: "יכול ילקה על תוספת שביעית דאתיא מבחריש ובקציר תשבות". וכן פירשו בתוספות שם ובתוספות הרא"ש (הוצאת מכון הערי פישעל, עמ' י) ד"ה יכול. אולם ראה חידושי הריטב"א, שהביא בשם רש"י (ואין זה ברש"י שבדפוסים ולא בפירוש רש"י למועד קטן, מהדורת א' קופפר): "ילקה מכת מרדות עד שתצא נפשו, דומיא דאמרו לו: עשה סוכה, ואינו עושה". ודברים אלו צריכים עיון. שהרי בשיטה מקובצת לכתובות פו ע"א (הוצאת ציוני, תשי"ז, עמ' תתשח) נאמר בשם רש"י: "מכין אותו קודם שיעבור על המצוה ויש בידו לקיים, אבל מצוות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, משום דכל שעתא ושעתא בקום ועשה קאי, ואי עבר זמן המצוה לא מלקינן ליה כלל". וכן נראה מרש"י כתובות פו ע"ב ד"ה מכין אותו. וראה תוספות הרא"ש למועד קטן ג ע"ב, עמ' י, והגהות מהר"ץ חיות למו"ק שם.  
 13 מקור לאיסור נטיעה דאורייתא — ראה גיטין נג ע"ב. ועיין פירוש ר"ש משנן לשביעית א, א. אולם השווה רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"א ה"ד. ואכמ"ל.

14 כך: לחריש, גם בתורת כהנים כ"י רומי. אמנם צילום עמוד זה בהוצאת רא"א פינקלשטיין (ניו-יורק, תשי"ז) עמ' תסט — מטושטש, אבל אפשר להכיר את שרידי המלה. גם בילקוט שמעוני, בהתחלת פרשת בהר, הגירסה: "אין לי אלא לזרע ולזמור, לעדור ולחרוש לנכש ולכסוח מניין?" כיוצא בו במדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרתא), בהר, עמ' ע: "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור — כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך, כגון: החרישה והעידור והניכוש... כל מלאכות שצורך האדמה אסור". וכן נמצא לחרוש בברייתא שבכפתור ופרח, פרק מז, הוצאת לונץ, עמ' תרכח (העמידני על מקור זה הרב יוסף קליין ממכון התלמוד הישראלי השלם בירושלים). אשר לנוסח בברייתא המקבילה במועד קטן ג ע"א — ראה להלן.

15 "ולבקוע" אין בבבלי ובילקוט שמעוני.

16 בר"ח: "הוה ליה למיכתב לא תזרע, ואנא ידענא דאין זריעה אלא בשדה, שדך דכתב רחמנא למה לי — לרבות כל המלאכות שבשדה". ורש"י פירש: "מדלא כתיב לא תזרע שדך, לא תזמור כרמך, אלא שדך לא תזרע, כרמך לא תזמור, משמע שדך לא, כרמך לא". ועיין בראשונים.

ומנין שאין מזבלים ואין מפרקים ואין מעשנים בעלים<sup>17</sup> ואין מאבקים, ת"ל שדך לא. ומנין שאין מקרסמים ואין מזרדים ואין מפסלים<sup>18</sup> באילנות, ת"ל שדך לא וכרמך לא. יכול לא יקשקש תחת הזיתים<sup>19</sup> ולא ימלא את הנקעים שתחת הזיתים ולא יעשה עוגיות בין אילן לאילן חבירו, ת"ל שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור. הזרע והזמיר בכלל היו ולמה יצאו, להקיש להם, אלא מה זרע וזמיר מיוחדים שהם עבודה בארץ ובאילן, אף אין לי אלא<sup>20</sup> דבר שהיא עבודה בארץ ובאילן.<sup>21</sup>

מדרש תנאים זה בא לרבות מן הכתוב איסור מלאכות נוספות בשביעית. הוא מקיש לזריעה ולזמירה את החרישה ואת העבודות שבשדה ובכרם הדומות להן, ומחייב עליהן מלקות. וכשם שלמדים מסיומה של הברייתא בתורת כהנים "הזרע והזמיר בכלל היו, ולמה יצאו להקיש להם" היתר קשקוש תחת הזיתים, מילוי נקעים ועשיית עוגיות בין האילנות, כך אפשר ללמוד ממנה חיוב מלקות על החרישה ועל כל המלאכות האחרות, שהן בארץ ובאילן הנזכרות בברייתא.<sup>22</sup> ראייה לדבר: הרי קטע זה של הספרא, בלשוננו ממש, משמש לירושלמי הנ"ל, יסוד לביאור שיטתו של ר' אלעזר, המחייב מלקות את החורש בשביעית: "ומאי טעמא דר' אלעזר: ושבתה... כלל; שדך... פרט, הזרע והזמיר בכלל היו ולמה יצאו להקיש אליהם ולומר: מה זרע וזמיר...". כלומר, מקרא זה נדרש, כאמור, בדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא על עצמו יצא ללמד, אלא על הכלל כולו, ועל-פיו מחייב ר' אלעזר מלקות על החרישה. יוצא אפוא, שגם לדעת הספרא חייבים מלקות על יסוד מדרש מידה זו. אמנם הבבלי במועד קטן ג ע"ב נדחק לומר, שכל האיסורים הנמנים בברייתא הם מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא; אולם לתירוץ זה מזדקק התלמוד שם רק כדי לקיים את דברי רבא למשנת "משקין בית השלחין בשביעית": "אפילו תימא דרבנן (הסוברים ששביעית בזמן הזה דאורייתא), אבות אסר רחמנא, תולדות לא אסר רחמנא". אולם לאביי, המפרש שם את משנתנו: "בשביעית בזמן הזה ורבי היא", אין כל צורך לומר שמדרש הכתוב שבתורת כהנים הוא אסמכתא בעלמא. כיוצא בו גם למאן דאמר שהחורש בשביעית לוקה, דרשת הספרא היא דרשה גמורה.<sup>23</sup>

- 17 גירסת הראב"ד: באילן. וכן גם בבבלי, בשאלתות, בהר, קיב ובילקוט שמעוני.
- 18 בבבלי ובילקוט שמעוני: מפסגין.
- 19 בבבלי נוסף: "ולא יעדר תחת הגפנים". והכסף משנה להלכות שמיטה ויובל פ"א ה"ז מעיר: "ורש"י כתב דלא גרסינן ליה" (ואין זה ברש"י שבדפוסים ולא ברש"י מהדורת א' קופפר). וגם הריטב"א בחידושיו כתב: "ולא גרס ולא יעדר", וכן אין זה בשאלתות הנ"ל. וכבר התקשו הראשונים בגירסת הבבלי, שהרי לעיל אסר עידור. ראה ברש"י ובדאשונים.
- 20 כך גם בירושלמי שבת וסנהדרין הנ"ל. אבל בירושלמי כלאים הנ"ל: "אף כל דבר שהוא עבודה". ובבבלי מועד קטן ג ע"א: "אף כל (שהיא) עבודה שבשדה ובכרם".
- 21 "וכל הני עבודות דלעיל נוהגות בין בשדה ובין בכרם. יצא קשקוש ועידור ומים בנקעים ועוגיות שאינם בשניהם" (רש"י ותוספות כמו"ק ג ע"א). "והני אכולהו שייכי בשדה ובכרם... אבל קשקוש וכל הני דסוף הברייתא אינן עבודה לא בשדה דלאו לאשבוחי קרקע עביד להו, ולא עבודה שבכרם, דהא בגוף האילן לא עביד ולא מידי" (שיטה על מועד קטן לתלמידו של רבינו יחיאל מפריס). וראה גם ברבנו חננאל; בפירוש רבנו הלל לספרא מהדורת ר"ש קולידיצקי, ירושלים, תשכ"א; בחידושי הר"ן למועד קטן שם (הוצאת מכון הערי פישעל, עמ' ג); בנימוקי יוסף, ראש מועד קטן; בהעמק שאלה להנצי"ב, לשאלתות, בהר, קיב ס"ק ב; ובחזון איש, שביעית, סי' יז, ס"ק יט.
- 22 עיין קרן אורה למו"ק ג ע"א ד"ה למאי הלכתא, שהשתדל ליישב למה נזקקת הברייתא לדרש שדך לא, כרמך לא, הרי אפשר ללמוד את איסורי המלאכות בכלל ופרט שבסוף הברייתא.
- 23 ראה גם שיירי קרבן לירושלמי שבת פ"ז ה"ב, ד"ה הזרע והזמיר.

לפי דרכנו נמצינו למדים מן הברייתא, השונה את "החורש" בחדא מחתא עם המלאכות האחרות, שאין להבחין בין החורש לבין המנכש, הכוסח, המזבל, המקרסם וכו'. המחייב מלקות את החורש, יחייב מלקות מדאורייתא גם את העושה את העבודות האחרות שבארץ ובאילן הנזכרות בברייתא. דבר זה יוצא מפורש מספר יראים (השלם) לר' אליעזר ממין, סי' שמה (ביראים הקצר, סי' קפז):

ושאר מלאכות שאינן זריעה וזמירה, והם מלאכות קרקע, כגון: חורש, פלוגתא דר' אלעזר ור' יוחנן..., מאן דאמר לוקה, כדתניא: שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אין לי אלא זרוע וזימור, מניין לנכוש ועדור וכסוח — תלמוד לומר: שדך לא וכרמך לא, כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך, מניין שאין מקרסמים...

וכן מוכח מרבנו חננאל למועד קטן ב ע"א:

חד אומר לוקה, סבר לה כר' אילעא, דאמר מקום שאתה מוצא כלל בעשה... הריני דן בכלל ופרט וכלל... ומרבה כל מלאכה, ואפילו החורש בשביעית לוקה.<sup>24</sup>

מעניין, שבנוסחת הברייתא הנ"ל, המובאת בבבלי מועד קטן ג ע"א, לא מצאנו בדפוסים, בכתבי-היד ובראשונים את המלה "לחריש".<sup>25</sup> נראה, שאין זה מקרה. הרי סוגיות האמוראים מבחינות בין החורש, שבו נחלקו אמוראים במפורש אם לוקה או לאו, לבין יתר המלאכות "התולדות", שלגביהן נתקבלה ללא עוררים ההנחה של רבא, שהתורה לא אסרה אותן.<sup>26</sup> ייתכן, שכתוצאה מעובדה זו הוגהה הברייתא בבבלי ונשנתה בלא המלה "לחריש".<sup>27</sup>

מסתבר איפוא, שבימים ראשונים, כאשר מצוות שביעית נשמרה בחומרה יתרה,<sup>28</sup> רבו הדעות שראו בחרישה ובמלאכות האחרות שבשדה ובכרם איסורי תורה וחייבו עליהן מלקות, בהסתמך על מדרשי הכתובים. גם לאחר החורבן, בתקופת יבנה, הקפידו על הלכות שמיטה, למרות ההפסד המרובה שקיומה של מצווה זו תלוי בו, שהרי לדעת חכמי הדור שמיטה נוהגת דבר תורה גם בזמן הזה. כך שנינו בתורת כהנים, בהר, פרשה ב, ב:

מניין עשה שביעית אף על פי שאין יוכל, ת"ל והיו לך שבע שבתות שנים (ויקרא כה, ח). ומנין עשה יוכל אף על פי שאין שביעית, ת"ל תשע וארבעים שנה (שם). דברי ר'

24 גם מדברי רש"י לשמות כג, יא נראה שזיכול וקשקוש אסור מן התורה. אבל עיין פירוש רמב"ן לשמות שם, ומש"כ ר' אליהו מזרחי שם. וראה תוספות למועד קטן ג ע"א ד"ה אין דנין, ושיטה על מועד קטן לתלמיד ר' יחיאל מפריס שם ד"ה החורש.

25 אולם עיין בית הבחירה להמאירי שם (הוצאת מכון הערי פישעל עמ' יז). אולי גרס בגמרא: "לחריש".

26 "מכדי זמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא (כרמך לא תזמור, ואת ענבי נזירך לא תבצור)? למימרא דאהני תולדות מיחייב, אאחרנייתא לא מיחייב" (מו' ק' ג ע"א).

27 על הגהות במשניות ובברייתות בבבלי ובירושלמי שנעשו על-ידי אמוראים העירו כבר כמה חכמים. ראה, למשל: ר' זכריה פרנקל, מבוא לירושלמי, דף יט ע"ב; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 439 ואילך, ואחרים.

28 לימי החשמונאים — ראה, למשל: חשמונאים א ו, מט, נג'נד; קדמוניות יג, ח, א; מלחמות א, ב, ד. לימי הורדוס — קדמוניות טו, א, ב; יד, טז, ב. בשל התנאים הכלכליים בשנות השמיטה שחררו אלכסנדר מוקדון, ולאחר מכן גם יוליוס קיסר, את בני ישראל מלהעלות מס בשנה השביעית; ראה קדמוניות שם. השווה גם י' ידין, מגילת בני אור ובני חושך, עמ' 268 שורה 8, 9.

יהודה. וחכמים אומרים: שביעית נוהגת אף על פי שאין יובל, והיובל אינו נוהג, אלא אם כן יש עמו שביעית.

לא נחלקו ר' יהודה וחכמים, אלא אם יובל נוהג אף-על-פי שאין שביעית, אבל הכל מודים ששביעית נוהגת מדאורייתא גם בזמן שאין יובל נוהג.

### ג. גזירות על עוברי עבירה בשביעית

אולם בעקבות התנאים הכלכליים הקשים שלאחר החורבן נתרבו "החשודים על השביעית" "ועוברי עבירה בשביעית". תחילה השתדלו החכמים למנוע סטיות מן ההלכה על-ידי גזירות והטלת עונשים על העבריינים. בתוספתא שבת פ"ב הכ"א ובבלי גיטין נג ע"ב שנינו:

הנוטע בשבת — בשוגג יקיים, במזיד יעקור; ובשביעית, בין בשוגג בין במזיד יעקור.

הנימוק לקנס זה שקנסו בשביעית את השוגג, הוא: "נחשדו ישראל על השביעית, ולא נחשדו על השבתות".<sup>29</sup> כיוצא בזה שנינו במשנה שביעית ראש פ"ד:

בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים מתוך שלו כדרך שהוא מלקט מתוך של חברו, את הגס הגס; משרבו עוברי עבירה, התקינו שיהא זה מלקט מתוך של זה וזה מלקט מתוך של זה שלא בטובה.

השווה גם תוספתא שביעית פ"ג ה"ח-ה"י.

הריבוי בעוברי עבירה עם גבור המצוקה הכלכלית שימש גורם לגזירה נוספת, היא גזירת הספיחים: "שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גנה בתוך שדהו בסתר, וכשיצמח יאכל מהם ויאמר ספיחים הם, לפיכך אסרו כל ספיחים הצומחים בשביעית".<sup>30</sup> עיקרה של גזירה זו נשנה בתורת כהנים, בהר, א, ג: "את ספיח קצירך לא תקצור — מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהיו אסורים בשביעית". ושם פרק ד, ה:

וכי תאמרו — עתידים אתם לומר: מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו (ויקרא כה, כ), אם אין אנו זורעים, מה אנו אוספים. אמר ר' עקיבא: מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהיו אסורים בשביעית. וחכמים אומרים: אין ספחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים.<sup>31</sup>

29 כך נסתמה גם משנת תרומות ב, ג. זו שיטת ר' מאיר. ואילו ר' יהודה בתוספתא אומר: "חלוף הן הדברים, בשבת בין בשוגג בין במזיד יעקור, בשביעית בשוגג יקיים ובמזיד יעקור". הבבלי בגיטין נד ע"א מסביר: "באתריה דר' יהודה חמירא להו שביעית". והשווה ירושלמי תרומות פ"ב ה"ג, מא ע"ג ושבת פ"ג ה"א, ה ע"ד. — ונראה לומר, כי אין כאן מחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה. אלא שר' יהודה, בעל המסורות הקדומות, משקף את ההלכה הראשונה, בזמן שהקפידו ביותר על דיני שמיטה, ואילו ר' מאיר משקף את ההלכה המאוחרת לאחר שהקלו במצווה זו וראו צורך להחמיר בגלל החשודים. ואולי בדרך זו אפשר לבאר גם מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה בבבא מציעא ב, ו ושביעית ט, ח.

30 לשון הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ד ה"ב.

31 הגר"א בשנות אליהו לשביעית ט, א, מוחק את המלים "אלא מדברי סופרים". לדעתו, סוברים החכמים, שספיחים מותרים באכילה גם מדברי סופרים; אסור רק ליקח ספיחים מעם הארץ, שמא הם מן השמור ולא מן ההפקר.



נראה שחכמים ור' עקיבא כאחד מכירים, שספיחים מקורם בתקנת חכמים. אלא שלדעת ר' עקיבא איסור ספיחים חמור מאוד, שהרי סמכוהו חכמים על מקרא מלא, "ושמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני" (תו"כ בהר א).<sup>32</sup> על המועד לקביעת גזירת הספיחים תעיד העובדה, שבמשנה שביעית ט, א עדיין חולקים תלמידי ר' עקיבא בהיקף איסור אכילת ספיחים: "ר' יהודה אומר: ספיחי חרדל מותרים, שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה. ר' שמעון אומר: כל הספיחים מותרים חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהם בירקות השדה. וחכמים אומרים: כל הספיחים אסורים".<sup>33</sup> מכאן שגזירה זו, אף-על-פי שנתקנה לפני ר' עקיבא, עדיין לא היתה מאוששת ומבוררת בימי חכמי אושא. ועוד נראה, שבית שמאי ובית הלל לא הכירו כלל גזירת ספיחים. בשביעית ד, ב שנינו: "שדה שניטיבה — בית שמאי אומרים: אין אוכלים פרותיה בשביעית, ובית הלל אומרים: אוכלים". והרי גידולי השדה ספיחים הם, ואף-על-פי-כן מתירים אותם בית הלל באכילה. ואף בית שמאי, האוסרים אכילת פירות שדה שניטיבה, היינו משום שקנסו את בעל השדה על שטיפל בה וטייבה. אך לולא זאת, גם בית שמאי היו מודים, שספיחים מותרים באכילה. והטעם, כי בימי בית שמאי ובית הלל טרם גזרו על הספיחים באכילה.<sup>34</sup> ניתן אפוא לשער, כי גזירת ספיחים, הבאה להרחיק את האדם מפירות שביעית ומן החשודים עליהם, נקבעה בתקופת יבנה.

#### ד. הפקעת מלאכות מאיסור שביעית

ברם, הגזירות הללו, שמגמתן היתה לסתום את הפרצות שנפרצו בשמירת שביעית, לא הועילו. משהחמיר המצב הכלכלי לאחר מרד בר כוכבא, וכובד המסים והארנונות הלך

32 ראה ירושלמי מעשרות פ"ה ה"ב, "דר' עקיבא אוסר ספיחין תורה". ועיין פסחים נא ע"ב, ופירוש הר"ש לשביעית ט, א. — ר' עקיבא מצא סימוכין במקרא אף להלכות שהן מדברי סופרים. "דברים שלא נגלו למשה, נגלו לר' עקיבא" (תנחומא בובר, חוקת, כד ובמקבילות). כל התורה שבעל-פה היא, לדעת ר' עקיבא, הלכה למשה מסיני. עיין: תורת כהנים בחוקותי, פרק ח, יב; מנחות כט ע"ב; נידה מה ע"א. — "מכאן סמכו" במשמע דבר תורה, נמצא בירושלמי שביעית פ"ה ה"ג, לט ע"ג (אך ראה ספרי, ראה, קיג) ובכתובות י ע"א (אבל עיין תוספות סוטה כז ע"א ד"ה איש). והשווה השימוש בביטוי "סמכו" בתוספתא כתובות פ"ב ה"ב ובמקבילות; ביצה טו ע"ב ובמקבילות, וספרא מצורע, זבים פ"ד ו ובמקבילות. ואת השימוש בביטוי "וסומכים על מה שכתוב בתורה" בגיטין מט ע"ב (אבל השווה ירושלמי שם פ"ה ה"א, מו ע"ב).

33 משנתנו זו הובאה בניסוח שונה בפסחים נא ע"ב. ודנו בסתירה זו התוספות והראשונים שם. וראה מה שכתב רי"ן אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 209 ואילך.

34 כך מוכח מלשון הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"ד ה"א. עיין ברדב"ז שם. וכך גם דעתו של בעל משנה ראשונה לשביעית ד, ב. אולם יש שדחקו ופירשו, כי משנתנו דנה בתחומים שבהם החזיקו רק עולי מצרים וספיחיהם לא נאסרו, או שבמשנתנו הכוונה לפירות האילן ולעשבים שאין בהם דין ספיחים. ראה פירוש הרא"ש ותפארת ישראל לשביעית שם. — משניות אחדות נשנו לפני גזירת ספיחים. שקלים ד, א: "שומרי ספיחים בשביעית נוטלים שכרם מתרומת הלשכה". התוספות במנחות פד ע"א ד"ה שומרי, ובמקבילות, וראשונים אחרים, התקשו: למה מותר להביא עומר מספיחים משומרים, הא בעינן ממשקה ישראל, מן המותר לישראל? אולם מסתבר, שמשנתנו נשנתה לפני איסור ספיחים. וכן: שביעית ה, ד; ז, ג, ועוד. וראה גם משנה ראשונה לפרק ה, ג ד"ה ירקות שדה: "כי מצינו כמה משניות שנשנו עד שלא גזרו על הספיחין".

וגבר, נתרופפה עוד יותר מצווה זו.<sup>35</sup> הקשיים הרבים שהמוני העם הועמדו בפניהם בשנות השמיטה, שימשו מניעים לעיון מחודש של החכמים ביסוד מצוות שביעית ובפרטי הלכותיה, לשינוי היחס כלפי הללו שאינם מקפידים על שמירתה ולהיענות לצורכי השעה והאומה.<sup>36</sup> היחס הסלחני כלפי עוברי עבירה בשביעית בא לידי ביטוי מרבי במקורות הבאים: ירושלמי תענית פ"ג ה"א, סו סע"ב: "חד ספר הוה חשוד על פרות שמיטתא. איתוניה גבי רבי. אמר לון: ומה יעבוד עלובא ובגין חיוו הוא עבד".<sup>37</sup> כיוצא בזה נאמר שם:

תני, כשם שמתריעין עליהן (על עצירת גשמים או על צמחים ששינו) בשאר ימי שבוע, כך מתריעין עליהן בשביעית, מפני פרנסת אחרים (כך בתוספתא תענית פ"ב ה"ח). מה מפני פרנסת אחרים? חברייא אמרי: מפני פרנסת גויים; ר' זעורא אמר: מפני פרנסת חשודים.

כלומר, בשנת השמיטה, כשיש חשש של בצורת או שהפירות לא יעלו יפה, בית-דין מכריז על תפילה וצום, כדי שתצמח כראוי תבואתם של העבריינים הזורעים בשביעית. ועיין גם סנהדרין כו ע"א.

מתוך מגמה להקל על העם בקשיים הכלכליים שבשמירת שמיטה, העלה רבי יהודה הנשיא, בהסתייעו במדרש הלכה המיוסד על הכתוב, כלל גדול, כי שביעית בזמן הזה דרבנן.<sup>38</sup> בעקבות שיטה זו תיקן רבי כמה תקנות, שצמצמו את היקף חלותה של מצוות שביעית<sup>39</sup> והקלו בשימושם של פירות שביעית הרבה יותר ממה שהיה נהוג עד ימיו.<sup>40</sup> ברם, אותם חכמים שלא הסכימו לתפיסה כוללנית מקלה זו, והמשיכו לנקוט את השיטה ששביעית בזמן הזה דאורייתא, נקטו גישה אחרת, שאף היא מטרתה היתה להגביל ולצמצם את תוקפם של איסורי שביעית. הם קבעו, כי רק ארבע המלאכות המפורשות במקרא: זריעה, זמירה, קצירה ובצירה, אסורות מדאורייתא. אולם כל יתר המלאכות שבארץ ובאילן, כולל חרישה, איסורן אינו אלא מדרבנן,<sup>41</sup> ואין לוקין עליהן. כדברי התלמוד במועד קטן ג ע"א:

35 ראה מכילתא דר"י, כי תשא, פרשה א, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 343, ובמקבילות.

36 ראה מש"כ במולד, כרך ג (כו), סיון תש"ל, חוברת 14-15, עמ' 284-285.

37 תרגום: מלמד תינוקות היה חשוד על פירות שביעית. הביאוהו לפני רבי. אמר לנו (רבי): ומה יעשה עני-עלוב זה, והרי למחייתו, כדי חיוו, הוא עובד!

38 ראה ירושלמי שביעית פ"י ה"ב, לט ע"ג; גיטין פ"ד ה"ג, מח ע"ד; בבלי גיטין לו ע"א.

39 ראה ירושלמי דמאי פ"ב ה"א, כב ע"ד. והשווה חולין ו ע"ב, ותוספתא אהלות פ"ח ה"ד.

40 עיין שביעית ו, ד; ירושלמי שם לז ע"א ובמקבילות. וראה ש' ספראי, תרביץ, כרך לו (תשכ"ז), עמ' ו ואילך.

41 לכאורה נראה מתוספתא שביעית פ"ג ה"י, שכבר בימי שמאי הזקן נהגו היתר לחרוש אפילו פעמים אחדות בשביעית. שם שנינו: "שדה שניטיבה אין זורעין אותה במוצאי שביעית. איזהו שדה שניטיבה כל זמן שבני אדם חורשין חמש והוא חורש שש; שש והוא חורש שבע. שמאי הזקן אומר: אילו היתה שעה פנויה גזורני עליה שלא תזרע. בית דין שלאחריו גזרו עליה שלא תזרע". ברם הפיסקה "איזהו שדה" וכו' היא, כנראה, תוספת מאוחרת לתוספתא הקדומה. שהרי בירושלמי שביעית פ"ד ה"ב נאמר: "שדה שנתקווצה... תמן אמרין בשניטלו קוציה, ורבנן דהכא אמרין משחרש. על דעתייהו דרבנן דהכא, איזהו הטיוב? כל העם חורשין פעם א', והוא חורש שני פעמים". מכאן: (א) שאין הירושלמי מכיר כלל את התוספתא, הדנה בחריש שישי או שביעי; (ב) לרבנן דתמן טיוב יכול להיות גם חריש ראשון. דומה שאין כאן לפנינו, אלא הסבר מאוחר למלה "טיוב" והגדרתה על-ידי תוספת חריש. יתר על כן, כמה מן הראשונים מפרשים ניטיבה = נזבלה; ראה רש"י מועד קטן יג ע"א, גיטין מד ע"ב ובכורות לד ע"ב ד"ה ניטיבה. וכן פירש רבנו גרשום בבכורות שם. וכן פירשו המאירי בבית הבחירה

מכדי זמירה בכלל זריעה, ובצירה בכלל קצירה. למאי הלכתא כתבינהו רחמנא? למימרא דאהני תולדות מיחייב, אאחרנייתא לא מיחייב.

כך נפתח פתח להקל בשעת הדחק, בגלל ארנונא ובמקום פסידא בחריש וביתר איסורי שביעית, שאינם מפורשים בתורה.

אכן בירושלמי שביעית פ"ד ה"א, לה ע"א; פ"ז ה"ה, לו ע"ג; סנהדרין פ"ג ה"ה, כא ע"ב, נאמר: "בראשונה כשהיתה המלכות אונסת ("לפרוע המס") הורי רבי ינאי (אמורא ארץ-ישראל מן הדור הראשון), שיהו חורשין חרישה ראשונה". המסורת המקבילה בבבלי סנהדרין כו ע"א מלמדתנו, שר' ינאי התיר אפילו את הזריעה בשביעית: "משרבו האנסים, ומאי נינהו ארנונא, כדמכריז ר' ינאי: פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא". אבל משתי המסורות על ר' ינאי, שיסודן במעשה אחד, דומה שיש להעדיף את המסורת הארץ-ישראלית, שר' ינאי התיר חריש, מלאכה שהוגדרה קרוב לזמנו כאיסור דרבנן, שאין לוקין עליו, ולא התיר זריעה, שהיא איסור תורה.<sup>42</sup>

אמנם, המצוות הנובעות מ"ושבתה הארץ שבת לה"; "ובשנה השביעת שבת שבתון יהיה לארץ" (ויקרא כה, ד), כוללות חובת שביתה מעבודות נוספות על המלאכות המבוארות בתורה.<sup>43</sup> ודאי שמקראות אלה שימשו חיזוק לתפיסה הראשונה, שלפיה רבו הרואים בכל המלאכות שבשדה ובכרם איסורי תורה. ברם, בעקבות מגמת ההקלה, לפיה אין לוקין על החרישה ועל יתר המלאכות שבשדה ובכרם, אמר ר' יוסה בירושלמי כלאים פ"ח ה"א, לא ע"ב (ובמקבילות) ש"אפילו עשה אין בו", היינו שכל המקראות הללו, המחייבים שביתה, הם רק לעניין "לא תעשה שבו". כלומר, לתת משנה-תוקף לארבע המלאכות העיקריות המנויות בתורה, שיעברו עליהן בעשה ולא תעשה כאחד, אך לא באו כלל לרבות מלאכות נוספות. כל היסוד לאיסור עבודות אחרות כולל חרישה, הוא אפוא, בעקבות גישה זו — בדברי סופרים.

תופעה דומה מצאנו לעניין שבת.<sup>44</sup> הכתוב "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, י) בא ללמד על איסור ל"ט אבות מלאכות. והכתובים "וביום השביעי תשבות" (שם כג, יב), "וביום השביעי שבת שבתון קודש לה" (שם לא, טו) ועוד, באו לחייב שביתה מעבודות נוספות,

למועד קטן ולגיטין שם, ובעל נימוקי יוסף (ירושלים, תשכ"ג) לגיטין שם. אמנם, בתוספתא כבא מציעא פ"ט ה"ב נזכר זיבול וטיוב זה ליד זה. ברם, ייתכן שטיוב כולל בתוכו פעולות שיפור נוספות ומגוונות מלבד זיבול. בכל אופן, אין להסיק מכאן על היתר חריש בימי בית שני. אשר לירושלמי שביעית הנ"ל, הזוקק משנתנו לימי הסכנה — ראה ש' ספראי, תרביץ, כרך לה (תשכ"ו), עמ' 305, הע' 8.

42 הראשונים התקשו כבר: כיצד התיר ר' ינאי משום ארנונא איסור תורה? רש"י ותוספות בסנהדרין שם תירצו, כי שביעית בזמן הזה דרבנן, ובטלה קדושת שביעית. הראב"ד להלכות שמיטה ויובל פ"א ה"א כתב, דמיירי במקומות שלא החזיקו עולי בבל, ובהם אין שביעית נוהגת אלא מדרבנן. התוספות שם תירצו תירוץ שני: "דפיקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך" (תשובה זו משקפת יפה את המצב בימי הביניים). וראה גם רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל שם, ובפירוש הר"ש סירילאו לשביעית פ"ד ה"ב. על קפידא שלא לזרוע בשביעית, לימים שלאחר ר' ינאי — מעיד מאמרו של ר' יצחק (אמורא מהדור השני והשלישי) בראש ויקרא רבה (מהדורת מרגליות, עמ' ד): "בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד, לשבת אחת... ודין חמי חקליה ביירא (= זה רואה שדהו בור) וכרמיה ביירא ויהיב ארנונא ושתיק".

43 ראה שבת הארץ, להרא"ה קוק, פ"א ה"ד, וקונטרס אחרון, עמ' קג-קה.

44 השווה תורת כהנים, בהר, פ"א א: "שבת לה" — כשם שנאמר בשבת בראשית שבת לה', כך נאמר בשביעית שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך".

שאינן מאבות המלאכה ותולדותיהן. ואכן מדרשי התנאים במכילתא דר' ישמעאל, בא, ט (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 33); משפטים, כספא, כ (עמ' 332); כי תשא, ריש פרשה א (עמ' 340); מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 20; תורת כהנים, אחרי מות, פ"ז, ט — מרבים מן המקראות איסור מלאכות ממלאכות שונות, "להביא דברים שהם משום שבות".<sup>45</sup>

אולם במשך הזמן נקבעה הדעה, שאין התורה אוסרת בשבת אלא אבות מלאכות ותולדותיהם, וכל היתר איסורם רק מדרבנן.<sup>46</sup> השתלשלות זו באה לידי ביטוי בולט בדיון על איסור תחומין בשבת. בירושלמי עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א ופסחים פ"ו ה"א, לג ע"ב מובא: "ר' יונתן אמר קומי ר' חייא רובה בשם ר' שמעון... בן לקוניא: לוקין על תחומי שבת דבר תורה. אמר לו ר' חייא רובה: והלא אין בשבת אלא סקילה וכרת".<sup>47</sup> כלומר, אין איסור מן התורה אלא על אותן ל"ט מלאכות האמורות, שחייבים עליהן מיתה או כרת או חטאת, וכל השאר שאין חייבים עליהן סקילה או חטאת הן רק מצוות דרבנן. ולכן לא ייתכן שילקו על תחומים, או שהשבותים יהיו אסורים מן התורה.

בעקבות תפיסה זו גם הכתובים "וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב), "אך את שבתותי תשמורו" (שמות לא, יג) וכדומה נתפרשו כתוספת אזהרה על ל"ט אבות מלאכות האסורות מן התורה, ולא כמקורות לחובות שביתה מעבודות נוספות. וכן מובא בשם מורו של הרשב"א: "מסתמא תשבות אינו עשה אלא אבות מלאכות" (חידושי הרשב"א ליבמות ו ע"א ד"ה וניגמר). וכן כותב הרמב"ם הלכות שבת פ"א ה"א: "שביתה ממלאכה מצות עשה שנאמר ביום השביעי תשבות וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה כל מלאכה (שמות כ, ט)".

בהתאם ובדומה לזאת נקבעה ההלכה גם בעניין שביעית: "שאיין איסור מן התורה אלא אותן שני אבות ושתי תולדות שלהם", ו"החופר או החורש לצורך הקרקע או המסקל או המזבל וכיוצא בהן משאר עבודת הארץ, וכן המבריק או המרכיב או הנוטע וכיוצא בהן מעבודת האילנות — מכין אותו מכת מרדות מדבריהם" (רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פ"א ה"י וה"ד) ואפילו עשה אין בהן.<sup>48</sup>



45 ראה מש"כ לעיל במאמר "איסורי שבות בשבת והשתלשלותם", עמ' 92.

46 ראה שם, עמ' 93.

47 השווה עירובין יז ע"ב.

48 ראה פאת השולחן סי' כ, ס"ק ב; ערוך השולחן, סי' יט, ס"ק יא, ועוד.

## חלוצה – דרבנן היא?

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ז ה"ז פוסק:

החלוצה אסורה לכהן מדברי סופרים מפני שהיא כגרושה, ומכין אותו מכת מרדות מדבריהם. כהן שנשא ספק חלוצה אין מוציאין אותה מתחתיו, והיא כשרה וולדה כשר, מפני שלא גזרו על ספק חלוצה, אלא על חלוצה ודאית.

כן מובא להלכה גם בטור אבן-העזר, ראש סי' ו, ובשולחן-ערוך אבן-העזר, סי' ו, סעיף א. הלכה זו מיוסדת על סוגיית הבבלי ביבמות כד ע"א: "תני שילא': ואפילו שניהם כהנים.<sup>2</sup> מאי טעמא? חלוצה דרבנן היא, וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן". בהמשך שואל התלמוד: "וחלוצה דרבנן היא? והתניא גרושה, אין לי אלא גרושה, חלוצה מניין? תלמוד לומר ואשה.<sup>3</sup> — מדרבנן היא, וקרא אסמכתא בעלמא".<sup>4</sup> גם סתם התלמוד שם פה ע"ב, מניח כי איסור חלוצה לכוהן הדיוט איננו מדברי תורה. וכך נאמר שם: "איכא דאמר, רבי קתני לה, וחלוצה קא קשיא ליה: והא חלוצה דרבנן, ואית לה כתובה? הדר אמר, כיון דפסיל לה מדרבנן".

- 1 לטיבן של ברייתות הפותחות ב"תני פלוני" (האמורא), המפרשות את המשנה או את הברייתא, כבר העיר ר"ח אלבק במחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים, חש"ד, פרק א, סי' ג, שהן מכילות על-פירוב את דעות האמוראים עצמם, ואין לראותן שוות-ערך בחשיבותן לברייתות תנאים הפותחות במלים "תנו רבנן", "תניא" וכדומה.
- 2 הברייתא מוסבת על משנת יבמות ב, ז, שבה נאמר: שניים, שאינם קרובים זה לזה, שקידשו שתי אחיות, ואינם יודעים איזו מהאחיות קידש כל אחד מהם, ולאחר-מכן מתו בלא בנים, ונשותיהם נפלו לייבום, ולכל אחד מן הבעלים שני אחים, וקדמו שני האחים של האחד, וחלצו לשתי הנשים — הדין הוא שלא ייבמו שני האחים של השני, שמא יפגע באחות זקוקתו, אלא אחד חולץ תחילה לאחת ואחד מייבם לאחרת. אך אם קדמו שני האחים של השני וכנסו, אין מוציאין אותן. ועל זה תני שילא (מחכמי בבל ברור המעבר מתנאים לאמוראים), כי אפילו אם שני האחים שקדמו וכנסו הם כוהנים, אין מוציאין אותן, אף-על-פי שאחת מהן ודאי חלוצה היא. גם בירושלמי שם פ"ב ה"ח, ד ע"א, מובא על המציעתא של משנה ז: "תני אחד ישראל ואחד כהנים כסדר הזה". אולם על הסיפא של משנה זו נאמר שם בה"ט: "הדא דאת אמר בישראל, אבל בכהנים אסור". ועיין במפרשים, וביפה-עיניים שם.
- 3 "ואשה גרושה מאישה לא יקחו" (ויקרא כא, ו). השווה תורת כהנים, אמור, פרק א, י. יש הלומדים איסור חלוצה מייתור הוי"ו, ויש מפרשים המלה "ואשה" מיותרת ובאה לרבות חלוצה.
- 4 כיוצא בו בקידושין עח ע"א.

כיוצא בו מצינו ביבמות מא ע"א ובמקבילות: "אמר ריש לקיש: כאן (=ביבמות ד, ח) שנה רבי אחות גרושה מדברי תורה, אחות חלוצה מדברי סופרים". וכן מניח התלמוד בקידושין מה ע"א: "הכל יודעים אחות חלוצה דרבנן, דאמר ריש לקיש כאן שנה רבי אחות גרושה מדאורייתא, אחות חלוצה מדברי סופרים". מכאן, שמן התורה אין איסורי גרושה חלים על החלוצה: היא מותרת לכוהן ואינה כאשת-גרושתו של החולץ ליאסר באחותה. אלא שמדברי סופרים נאסרה לכוהן, וקרובותיה נאסרו על החולץ.<sup>5</sup>

#### א. חלוצה וגרושה במקורות התנאיים

ברם המקורות התנאיים משקפים דעה, כי דין חלוצה כדין גרושה, וכוהן הדיוט הבא על החלוצה לוקה דבר תורה. במכות ג, א שנינו:

ואלו הן הלוקין: הבא על אחותו... אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט... אלמנה וגרושה ("אלמנה שהיא גרושה, שנתאלמנה ונשאת לאיש אחר ונתגרשה ממנו") חייבין עליה משום שני שמות ("משום שתי אזהרות. כהן גדול שבא עליה חייב מלקות פעמים, מפני שעבר על שני לאוים"); גרושה וחלוצה ("גרושה שהיא גם חלוצה"), אינו חייב אלא משום שם אחד בלבד (רש"י: "שהחלוצה אינה כתובה, אלא מרבויה מייתנין לה, דתניא בקידושין עח ע"א: גרושה, אין לי אלא גרושה, חלוצה מנין, תלמוד לומר ואשה").

משנתנו כפשוטה מחייבת אפוא כוהן הבא על החלוצה מלקות דאורייתא, כשם שכוהן הבא על הגרושה חייב מלקות. ואכן כך שנינו בתורת כהנים, אמור, א, ט-י:

גרושה אין לי אלא גרושה, חלוצה מנין? ודין הוא, ומה אם גרושה שהיא מותרת לחזור<sup>6</sup> למגרש פסולה מן הכהונה, חלוצה שהיא אסורה לחזור לחולץ, אינו דין שתהא פסולה מן הכהונה. צרה תוכית, שהיא אסורה לחזור לחולץ וכשרה לכהונה. הפרש, גרושה עשה בה מעשה, חלוצה עשה בה מעשה, ואל תוכית צרה, שלא עשה בה מעשה, ואם נפשך לומר: ואשה לרבות את החלוצה.<sup>7</sup>

כיוצא בו אפשר להסיק מסוטה ח, ה ומדברי הבבלי שם מד ע"ב, על הכתוב: "ויספו השטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו" (דברים כ, ח), שנינו שם: "רבי יוסי הגלילי אומר: הירא ורך הלבב זהו המתירא מן העבירות שבידו... רבי יוסי אומר: אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט... — הרי הוא הירך ורך הלבב". על זה שואל ומשיב הבבלי שם: "מאי איכא בין רבי יוסי לר"י הגלילי? איכא בינייהו עבירה דרבנן" (רש"י: "לר"י הגלילי אפילו עבר על דברי סופרים חוזר, ולרבי יוסי עד שיעבור על דבר תורה, דומיא דאלמנה לכהן גדול").<sup>8</sup> והואיל ורבי יוסי, המחזיר מעורכי המלחמה רק

5 ראה רמב"ם, הלכות אישות פ"א ה"ז, ייבום וחליצה פ"א ה"ג, איסורי ביאה פ"ז ה"ז ועוד.

6 כך בכ"י רומי מנוקד, אסמאני 66, הוצאת רא"א פינקלשטיין, ניו-יורק, תשי"ז, עמ' תי"ז.

7 ראה הערה 3 לעיל.

8 כך פירשו את הגמרא שם גם הרמב"ן, הריטב"א והמאירי: "ובא רבי יוסי לחלק דווקא בעבירות של תורה, כגון אלמנה לכהן גדול וכו' ושאר חייבי לאווים; הא בעבירות של סופרים לא." וכן בספר יראים לר' אליעזר ממין. סי' רצה: "מאי ביניהו, עבירות דרבנן, דלר' יוסי הגלילי חוזר, ולר' יוסי אינו חוזר".

את העוברים על דבר תורה, מונה גם כוהן הדיוט הנושא חלוצה בין החוזרים, נראה שלדעתו כוהן הדיוט הלוקח חלוצה עובר על איסור דאורייתא.

הדעה, כי חלוצה לכוהן הדיוט אסורה מן התורה עולה גם ממשנת יבמות ט, ג (כתובות יא, ו): "שניות (אם עבר ונשא שנייה האסורה) — מדברי סופרים... אין לה לא כתובה, ולא פירות, ולא מזונות... אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט... — יש להן כתובה". רבי<sup>9</sup> מנמק הלכות אלו בתוספתא שם פ"ב ה"ד (ובבלי פה ע"ב) בזה הלשון: "זו (אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכוהן הדיוט) מדברי תורה, ודברי תורה אין צריכים חיזוק (לכן יש להן כתובה), וזו (שניות) מדברי סופרים, ודברי סופרים צריכים חיזוק (לפיכך קנסוה, שאין לה כתובה ולא פירות וכו')".<sup>10</sup>

כמו־כן ניתן להסיק מיבמות ב, ג—ד, שחלוצה נמנית עם איסורי תורה: "כלל אמרו ביבמה... איסורה איסור מצוה ואיסור קדושה, חולצת ולא מתיבמת... איסור מצוה: שניות מדברי סופרים. איסור קדושה (שאיסורן דאורייתא משום קדושת הכוהנים או קדושת קהל ה', כגון) אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט...". וכן תרומות ח, א: "היה עומד ומקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה — רבי אליעזר אומר: כל הקרבנות שהקריב על גבי המזבח פסולים; ורבי יהושע מכשיר". רבי אליעזר מחייב להביא קרבן אחר ומוציא את הקרבן שהקריב לשריפה, אף־על־פי שכל פסולו הוא, שהקריבו כוהן בן חלוצה.<sup>11</sup>

כיוצא בזה אנו למדים גם מדברי רבי עקיבא ביבמות ד, יב: "המחזיר גרושתו (לאחר שנישאת) והנושא חלוצתו, והנושא קרובת<sup>12</sup> חלוצתו — יוציא, והולד ממזר, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים: אין הולד ממזר". רבי עקיבא סובר, כי אחות חלוצתו אסורה מן התורה כאחות גרושתו, ומאחר שלדעתו יש ממזר מחייבי לאווים — יוציא, והולד ממזר. רבי יוחנן בבבלי שם מד ע"א, מנמק את דברי רבי עקיבא ואומר: "היינו טעמא דר' עקיבא דאמר קרא בית חלוץ הנעל (דברים כה, י) הכתוב קראו ביתו" (המאירי: "הכתוב קראה לחלוצה ביתו, ר"ל אשתו, והרי היא כגרושה").<sup>13</sup>

אולם בספר יראים השלם, סי' רטו, פירש להיפך: "איכא ביניהו דרבנן, ור' יוסי הגלילי אומר אינו חוזר". ועיין: תועפות ראם, שם; מאיר עין לספרי, שופטים, קצו.

9 בתוספתא, מהדורת צוקרמנדל: ר' מאיר.

10 אולם עיין בבבלי שם ע"ב. ועיין בפירוש ר' עובדיה מברטנורא ליבמות ט, ג, ד"ה אלמנה, שהבחין בין חלוצה לכוהן גדול שהיא אסורה, לדעתו, מדאורייתא לבין איסור חלוצה לכוהן הדיוט שהוא מדברי סופרים. וכבר השיג עליו בחריפות בעל תוספות יום טוב, שם.

11 עיין גם מכות א, א: "מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה... לוקה ארבעים" (דבר תורה), ומה שכתבו הרמב"ן והריטב"א שם. אך השווה: רמב"ם, הלכות עדות פ"כ ה"ח; ערוך לנר, לראש המסכת; תשובות ר' עקיבא איגר, סי' קעט.

12 ראה רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 467, המניח כי הנוסח הקדום היה, כנראה, אחות חלוצתו.

13 רמז לשיטה זו של רבי עקיבא, המשווה אחות חלוצה לאחות גרושה, מצוי ביבמות ד, ח: "החולץ ליבמתו ונשא אחיו את אחותה ומת, חולצת ולא מתיבמת. וכן המגרש את אשתו ונשא אחיו את אחותה ומת, הרי זו פטורה מן החליצה ומן היבום". התלמוד שם מא ע"א תמה: "מאי וכן" (הרי אינם שווים, שבחולץ חולצת ובמגרש פטורה)? ומשיב: "אימא: אבל המגרש". רי"ן אפשטיין, במבוא לנוסח המשנה, עמ' 524, 526, ובמבואות לספרות התנאים, עמ' 217, משער כי משנת רבי עקיבא שנתה: החולץ ליבמתו ונשא אחיו את אחותה ומת פטורה מן החליצה ומן היבום וכן המגרש... פטורה. אלא שרבי שנה במשנתו ברישא משנת חכמים, ובסיפא משנת רבי עקיבא. ואף־על־פי ששנה משנת החולקים של רבי עקיבא, לא השמיט את המלה "וכן", ואף לא שינה אותה. ועיין תוספות ישנים ליבמות מד ע"א, ד"ה

אפשר שגם חכמים מודים לרבי עקיבא, שאחות חלוצתו אסורה מן התורה וחייב להוציאה, אלא שאין הוולד ממזר, משום שלדעתם אין ממזר מחייבי לאווים (ראה משנה יג שם).

סימוכים לתפיסה זו אפשר למצוא גם בתוספתא יבמות פ"ו ה"ד: "חומר בגרושה שאין בחלוצה, ובחלוצה שאין בגרושה, גרושה מותרת לחזור למגרש, לפיכך חייב על קרובותיה, חלוצה אסורה לחזור לחולץ, לפיכך פטור על קרובותיה". מכאן ששתיהן אסורות מדאורייתא. אלא שהגרושה, מכיוון שהיא רשאית לחזור לבעלה — עדיין נחשבת כאשתו, ואסור באחותה ובקרובותיה; ואילו החלוצה, שאינה רשאית לחזור לחולץ, פטור על קרובותיה.<sup>14</sup>

וכן מוכח מירושלמי יבמות פ"ד ה"ט ובמקבילות: "שמעון בר בא בעא קומי ר' יוחנן, מה בין חולץ (שהחולץ ליבמתו ונשא אחיו את אחותה ומת, חולצת ואינה מתייבמת), מה בין מגרש (שהמגרש את אשתו ונשא אחיו את אחותה ומת, הרי זו פטורה)? אמר ליה מה את סבור חליצה קנין אינה אלא פטור". ולכאורה מה שאלת הירושלמי, הרי הבדל גדול ביניהם: אחות גרושתו אסורה עליו מדאורייתא, ופטורה מחליצה משום אחות אשתו, ואילו אחות חלוצתו אסורה רק מדרבנן, לכן חייבת בחליצה "דמדאורייתא רמיא קמיה"<sup>15</sup>? אלא שיש להניח, כי שמעון בר בא ורבי יוחנן סוברים, שגם אחות חלוצתו כאחות גרושתו אסורה עליו מדאורייתא, לפיכך הקשה להם מה בין חולץ למגרש.<sup>16</sup>

### ב. חליצה — קניין או פטור?

ולא זו בלבד. בירושלמי יבמות פ"ג ה"א (ובמקבילות פ"א ה"א, ופ"ד ה"ט) חולקים אמוראים אם חליצה כקניין או חליצה כפטור. רב, רבי זעירא ושמעון בר בא סוברים חליצה היא קניין. כלומר, היבמה כאילו נקנית תחילה ליבם ונעשית כאשתו, והוא פוטרה בחליצה.<sup>17</sup> ואילו שמואל, רבי יוחנן ורב הילא סוברים, כי חליצה אינה אלא פטור, שפוטרתה להינשא לשוק, ולא שקונה אותה. הירושלמי שם מקשה מיבמות ו, ד: "כהן גדול שמת אחיו, חולץ ולא מיבם", על רב, האומר חליצה כקניין: וכי אומרים לו, לכוהן גדול, עבור על דברי תורה: הרי בחלצו ליבמה הוא קונה אלמנה האסורה עליו? וכן מקשה שם הירושלמי מיבמות ג, ד: "שלשה אחין: שנים מהם נשואין שתי אחיות, או אשה ובתה... הרי

הכתוב קראו, המעירים כי כל המשניות המשוות חלוצה לגרושה הן אליבא דרבי עקיבא. וראה משך חכמה לר' מאיר שמחה מדווינסק, לויקרא כא, ז.

14 עיין: ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, נשים, עמ' 335; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה חלק ו, סדר נשים, עמ' 48.

15 ראה שיירי קרבן לירושלמי, שם, שהקשה כך ונשאר בצריך עיון.

16 ועיין פני משה ליבמות פ"א ה"א (דפוס גלעד, עמ' 7). המפרש את תירוצו של רבי יוחנן "את סבור שחליצה קניין": דליהוי כמו קנין שלו ולאסרה על האחים בכרת ולפטור צרתה "אינה אלא פטור", דנפטרת מזיקה וקיל לה איסורה, ואינה אלא בלאו.

17 "רב ס"ל אין זיקה ככניסה, רק דעל ידי החליצה הוי ככניסה, כדגרסינן בבבלי מד ע"א... אמר קרא בית חלוץ הנעל, הכתוב קראו ביתו... והא דהכתוב קראו ביתו... לא דנעשה על ידי החליצה קנין חדש, אלא דעל ידי החליצה הוי הזיקה ככניסה... והוית ביתו עד שקרינן עליה וחלצה מביתו, כמו ושלחה מביתו" — רידב"ז (=ר' יעקב דוד אב"ד סלוצק) לירושלמי שם, ד"ה רב אומר.



אלו חולצות ולא מתיבמות". ואי סלקא דעתך חליצה כקניין, כיצד אנו מתירים לו לחלוץ אשה ובתה, הרי זה כאילו קנה אותן? והירושלמי מסיק: "אילין תרין אחרייתא פליגי על רב, ולית להון קיום" כלומר, אלו שתי משניות אחרונות — כוהן גדול שמת אחיו ושלושה אחין נשואין שתי אחיות או אשה ובתה — ודאי חולקות על רב, ואין אתה יכול לתרצן.<sup>18</sup> מכאן שלאמוראים הנוקטים את השיטה שחליצה כקניין — החלוצה מדאורייתא ככנוסה, ואחות חלוצתו כאחות גרושתו ממש דמיא.

נראה, כי גם בעל השאלות סובר, שאיסור חלוצה מדאורייתא הוא. בראש השאלתא לפרשת אמור, סי' קכא, כתב: "דאסיר ליה לכהן למנסב איתתא דמיגרשא בגיטא, אי נמי דנפלה קמיה יבם וחלצה לו סנדלא. אי נמי זונה וחללה, דכתיב אשה זונה וחללה לא יקחו. ותניא ואשה גרושה לא יקחו... חלוצה מנין, דתניא גרושה, אין לי אלא גרושה, חלוצה מנין, תלמוד לומר: ואשה". מדבריו נראה שזהו דרש מוחלט, שלא כדברי הבבלי יבמות כד ע"א, קידושין עח ע"א, האומר כי הלימוד מכתוב זה: "מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא". וכן נאמר בשאלתא קג, ש"אם עבר ונסיב גיורת או גרושה או חלוצה דלא חזיא לכהונה אסור לטמויי".<sup>19</sup>

### ג. חלוצה — אשגרת לשון?

אמנם כמה וכמה מן הראשונים והאחרונים משתדלים ליישב את הניגוד בין פשוטם של מקורות התנאים לבין דברי התלמוד, ואומרים כי המלה "חלוצה" שבמקורות אינה אלא אשגרת לשון: "חלוצה אגב גרושה תניא" — תוספות מכות יג ע"א, ד"ה גרושה; "היכא דקתני לה בדאורייתא שגירות לשון התנא הוא" — הרמב"ן והריטב"א במכות בראש המסכת ובראש פרק שלישי. וכן מצינו אצל המאירי, בית הבחירה ליבמות, מהדורת ר"ח אלבק, דף פז ע"ב (עמ' 320); ר"ן למגילה תחילת פרק בני העיר, ד"ה הואיל והעם; בית יוסף, טור אבן-העזר, סי' קטז, סוף ד"ה ומ"ש אין לה מזונות; מגיד משנה, הלכות אישות פ"א ה"ז ועוד.

ברם, אם אמנם דין גרושה איננו כדין חלוצה, תמוה: כיצד הוצמדו זה לזה במספר כה רב של מקומות בצורה שיש בה כדי לטעות ולהטעות?<sup>20</sup> ועוד, התלמוד ביבמות פה ע"ב דן: למה מונה הבריתא חלוצה יחד עם אלמנה לכוהן גדול וגרושה לכוהן הדיוט לעניין זה שיש להן כתובה, פירות, מזונות ובלאות וכו', בניגוד לשניות שאין להן לא כתובה ולא מזונות ולא פירות ולא בלאות, והנימוק הניתן להבדל זה הוא: "הללו (אלמנה, גרושה וחלוצה) דברי תורה ודברי תורה אין צריכין חיזוק, והללו (שניות) דברי סופרים ודברי סופרים צריכין חיזוק". ושואל התלמוד: "והא חלוצה דרבנן, ואית לה כתובה?" ומדוע אין התלמוד משיב

18 עיין חידושי הרשב"א ליבמות כז ע"א, סוף ד"ה ירושלמי אמר רב, המניח שמחלוקת רב ושמואל בדף כו ע"ב תלויה בשאלה אם חליצה קניין או חליצה פטור. אבל עיין בשיירי קרבן לירושלמי, שם.

19 וראה העמק שאלה על השאלות, לנצי"ב מוולוז'ין, סי' קד ס"ק א וסי' קג ס"ק ג. וכן בתוספתא יבמות פ"ב ה"ג, "אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט... יורשה ואין מטמא לה", אף-על-גב דאיסור חלוצה לפי המקובל איננו אלא מדרבנן.

20 את אזכור החלוצה בקטע השאלות הנ"ל קשה מאוד לפרש כשיגרא דלישנא. גם מדברי רש"י במכות יג ע"א, ד"ה גרושה וחלוצה, נראה שלדעתו חלוצה לכוהן הדיוט אסורה מן התורה (ראה תוספות וראשונים, שם). אמנם ייתכן, שדרכו של רש"י לפרש כמשמעות העניין גם כשהוא נגד הגמרא במקום אחר. ראה ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' תרמג, הע' 13.

— כמפרשים הנ"ל — שחלוצה אשגרת לשון היא,<sup>21</sup> או כדי נסבה כלשון הכבלי במקרים דומים?<sup>22</sup>

#### ד. חלוצה כגרושה, לפי ההלכה הראשונה

דומה שההלכה הראשונה, כפי שהיא משתקפת בספרות התנאים, אכן ראתה בחלוצה אשה גרושה, וכללה אותה באיסור גרושה לכוהן הדיוט, ואסרה קרובות החלוצה כקרובות הגרושה. גישה זו יסודה בהנחה, שקיימת זיקה, קשר אישות, בין היבם ליבמתו לפני החליצה, העושה אותה כקנויה לו.<sup>23</sup> יתר על כן, יש שראו בחליצה גופה לא רק פטור, דהיינו הפקעת הזיקה והתרת נישואיה לאחרים, אלא גם, כאמור לעיל, קניין. כלומר, על-ידי חליצת הנעל קונה היבם תחילה את היבמה ומיד פוטר אותה להינשא לזרים.<sup>24</sup> גם מדרש ההלכה בספרא, אמור, א, ט-י, הלמד את איסור החלוצה לכוהן מקל-וחומר או מן הריבוי בכתוב "ואשה גרושה מאישה לא יקחו" (ויקרא כא, ז), נתפרש כפשוטו, שחלוצה לכוהן הדיוט אסורה מן התורה ולוקין עליה. בהתאם לזה צירפו המקורות התנאיים את גרושה וחלוצה יחד, שהרי שתיהן מכתוב אחד נלמדו, הלכה ראשונה זו מפורשת ומקוימת במשנת רבי עקיבא ביבמות ד, יב: "המחזיר גרושתו, והנושא חלוצתו, והנושא קרובת חלוצתו — יוציא, והולד ממזר; דברי רבי עקיבא". מכאן, כאמור, שלרבי עקיבא קרובות חלוצתו אסורות עליו מן התורה כקרובות גרושתו ממש.

אולם שינוי היחס כלפי קדימות מצוות ייבום והעדפתה של מצוות חליצה ממצוות ייבום, הביא בעקבותיו לעיון מחודש בהגדרת מעמד החלוצה ואיסוריה.

לפי ההלכה הקדומה, "מצות יבום קודמת למצות חליצה. (כך היה) בראשונה, שהיו מתכונין לשם מצוה; ועכשיו, שאינן מתכונין לשם מצוה, אמרו: מצות חליצה קודמת למצות יבום" (בכורות א, ז). משנה אחרונה זו היא כאבא שאול, האומר "הבא על יבמתו לשום נוי, לשום נכסים, הרי זו בעילת זנות,<sup>25</sup> וקרוב הולד להיות ממזר" (תוספתא יבמות

21 אגב, אשר לברייתא זו, המובאת בתוספתא יבמות פ"ב ה"ג וה"ד, ואשר בהמשכה נאמר גם "יורשה ואין מיטמא לה", אף-על-פי שאיסור חלוצה הוא דרבנן ולמה לא ייטמא לה — אכן כותב המאירי (יבמות שם, עמ' 320): "והא דתני בה חלוצה אפשר דאשגרת לישן הוא".

22 וכבר העיר ר"ל גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, חלק א, עמ' 313–314, כי כבבלי לא מצינו את הביטוי "אשגרת לשון"; במקום זה משמש לפעמים הביטוי "כדי נסבא". השווה: ראש השנה ה ע"א; זבחים צט ע"ב.

23 ראה: יבמות יז ע"ב, כז ע"ב, כז ע"ב — שמואל ורב יהודה ורבי יוחנן סוברים שיש זיקה, וכן הלכה, ואילו רב סובר שאין זיקה. ועיין ירושלמי שם פ"ב ה"א ופ"ד ה"ח. לדעת בעל נימוקי יוסף, זיקה זו דאורייתא היא — ראה תחילת פרק שני, ד"ה זיקה, וכן דעת רבנו חננאל. ראה תוספות שם כז ע"ב, ד"ה אבל, ובתוספות ישנים שם, דלרב האומר אין זיקה, הזיקה היא דרבנן, ולפי זה לאומרים יש זיקה — דינה דין תורה. ועיין רמב"ן לדף יח ע"ב, ד"ה והא, מה שכתב בדעת הר"ח. לשיטת הרמב"ן עיין גם בחידושי שם, ד"ה הא דאמר; וראה אור שמח, קונטרס זיקה, ס"ק ל, שכתב כי מן הירושלמי ביבמות ראש פרק ג, מוכח דזיקה דאורייתא היא. וכן נראה, כי מצינו בנדירים, ו מחלוקת חכמים אם היבם מפר נדרי יבמתו. והתלמוד שם עד ע"ב, תולה פלוגתא זו בשאלה אם יש זיקה או אין זיקה, והרי נדר והפרתו דאורייתא הם. עיין: דברי אליעזר לרא"י פינקל, חלק א, ירושלים, תשכ"ד, עמ' יד ואילך; בינת ראובן לר"ר טרופ, תל אביב, תשל"ב, עמ' מג ואילך.

24 שמואל, רב יהודה ורבי יוחנן הסוברים יש זיקה, נוקטים את הדעה שאין חליצה אלא פטור, שהרי כנוסה לו מלפני-כן. ואילו לרב הסובר שאין לו זיקה — החליצה גופה היא קניין ופטור כאחד.

25 בתוספתא כ"י וינה הגירסה: "רואים אותו כאלו פוגע בערוה". כן חסר שם: אבא שאול אומר. אך

פ"ו ה"ט). שיטה זו נתקבלה על-ידי החכמים.<sup>26</sup> בירושלמי יבמות פ"א ה"א מובא: "מה דאמר אבא שאול ביבמתו אתיא כר' יוסי בן חלפתא, דר' יוסי בן חלפתא ייבם את אשת אחיו, חמש חרישות חרש וחמש נטיעות נטע ודרך סדין בעל" ("אף ביאה ראשונה שבעל היה דרך סדין, שלא להנות מגופה רק לקיום המצוה, שחשש להא דאבא שאול" — קרבן העדה). אלא שמעטים יכלו להתקדש ולנהוג מעשה חסידים זה של ר' יוסי בן חלפתא. לכן תני בר קפרא: "לעולם ידבק אדם בשלשה דברים... בחליצה..." (יבמות קט ע"א).

### ה. הפקעת חלוצה מאיסור תורה

ייתכן שהעדפתה של מצוות חליצה ממצוות ייבום בשלהי תקופת התנאים וריבוי הנזקקות לחליצה, הן מן הדין והן מספק,<sup>27</sup> גרמה לפרשנות מקלה לגבי מעמדה של החלוצה ו"פיחות" איסוריה. היות שאין היא נכללת במפורש בכתוב: "ואשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו" (ויקרא כא, ז), הוגדר איסור החלוצה לכוהן כאיסור דרבנן, אשר על ספקה לא גזרו חכמים, וכוהן הבא על ספק חלוצה — היא כשרה וולדה כשר.<sup>28</sup> וכשם שהחלוצה הופקעה מדין גרושה לגבי כוהן, כך גם הופקע איסור קרובותיה על החולץ. לפיכך, הנושא קרובת חלוצתו — אין איסורה דבר תורה כנושא קרובת גרושתו; איסורה הוא רק מדבריהם, וספק חלוצה דינה ככל ספקא דרבנן, דאזלינן לקולא.<sup>29</sup>

\*

תופעה זו של הלכות אשר המקורות התנאיים מתייחסים אליהן כאל מצווה מן התורה, ואילו תלמודם של האמוראים מגדיר אותן כאיסורים דרבנן, משתקפת בתחומים נוספים. כך, למשל, למדים מדרשי ההלכה את חובת הבעל למזונות אשתו מקל-וחומר ומן הכתובים.<sup>30</sup> אף משנתם של רבי מאיר ושל רבי יהודה מעידה, שלדעתם מזונות האשה דבר תורה.<sup>31</sup> לעומת זאת, שני התלמודים מניחים כי חובת מזונות לאשה היא רק תקנת חכמים.<sup>32</sup> "כל אמוראי סברי דמזונות האשה דרבנן" — פסקי הרא"ש לכתובות בפרק יג, סי' ו. כן נראה, כי המקורות התנאיים כפשוטם מהלכים בדעה, כי היציאה לדרך ביום השבת אסורה מדין תורה.<sup>33</sup> וכבר העיר הרמב"ן במלחמות לעירובין, סוף פרק א: "ר' עקיבא ורבי מאיר ורבי חייא לכולהו שמעינן להו תחומין דאורייתא, ולא מצינו במשנתנו מפורש מי

הגירסה "אבא שאול" מצויה גם בבבלי יבמות לט ע"ב, קט ע"א, וכן בירושלמי שם פ"א ה"א. וראה תוספתא כפשוטה, חלק ו, סדר נשים, עמ' 57.

26 ראה יבמות לט ע"ב, ובתוספות שם ד"ה אמר רב, ועוד.

27 הלכות רבות במשנתנו ובתורתם של התנאים בענייני ייבום פסקן — חולצת ולא מתייבמת.

28 רמב"ם, הלכות ייבום וחליצה פ"ח ה"ב, איסורי ביאה פ"ז ה"ז ועוד.

29 רמב"ם, הלכות ייבום וחליצה פ"א ה"ג, ובמשנה למלך לאיסורי ביאה פ"ז ה"ז.

30 עיין: מכילתא דרשב"י, עמ' 167; מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין, ג, עמ' 258; ירושלמי כתובות פ"ה ה"ז, ל רע"ב; בבלי כתובות מז ע"ב.

31 ראה כתובות נו ע"א ובמקבילות.

32 כתובות נח ע"ב, נט ע"א. וראה: ירושלמי מעשרות פ"ג ה"א, נ ע"ב; כתובות פ"ז ה"א, לא ע"ב, ועוד. וראה מש"כ במאמר מדאורייתא לדרבנן עמ' 241.

33 מכילתא, בשלח, ויסע, ה, עמ' 170; שם, משפטים, נזיקין, ד, עמ' 262; מכילתא דרשב"י, עמ' 170; משנת עירובין ג, ד; בבלי עירובין לה ע"ב, ועוד.

שהוא חולק בזה, אלא סתם משנה אחת (עירובין ה, ה), דתחומין לא אמרו חכמים בדבר להחמיר, אלא להקל".<sup>34</sup> ברם סוגיות הבבלי בכמה וכמה מקומות מושתתות על ההנחה שתחומי שבת דרבנן, ושרבי עקיבא הוא היחיד הסובר שתחומין דאורייתא.<sup>35</sup> כיוצא בזה מצאנו, שמשנתנו ומדרשי ההלכה נוקטים השיטה, שפירות האילן ותבואות השדה חייבים במעשרות דבר תורה.<sup>36</sup> אולם הבבלי מניח בכל מקום, כי חובת הפרשת תרומות ומעשרות מפרי העץ ומירקות אינה אלא דרבנן.<sup>37</sup> השתלשלות זו של פיתוח ההבחנה בין דאורייתא לדרבנן והגדרתן של הלכות רבות כדרבנן, מעוגנת, מצד אחד, בהתרחבות לימוד התורה בבתי-המדרש בימי התנאים, שהיה מלווה ניתוחן ובירורן השיטתי של ההלכות השונות, ואשר הביא, בין היתר, לידי מיון וסידורן של ההלכות לפי מקורותיהן. ומצד אחר, קשורה השתלשלות זו במציאות המשתנית, בתנאי החיים המעיקים שגברו מימי גזירות אדריינוס, אשר עודדה את המגמה להקלה ("כוח דהיתרא עדיף"), צמצמה את תחום ההלכות הנכללות בין איסור תורה, והגדירה רבות מהן כדרבנן, כדי לפתוח פתח להקלות בנסיבות מיוחדות. דומה שגם איסור חליצה משולב בתהליך זה. במפנה הדורות שבין התנאים לאמוראים, עם השתרשות הדעה שמצוות חליצה קודמת, השתדלו חכמים לקרב את הזקוקות לייבום לדרך החליצה, בנתקם את איסורי החלוצה מאיסורי הגרושה דאורייתא. דבר זה נעשה על-ידי עיון מחודש בדיני חליצה ובבדיקת מקורם, תוקפם וטיבם. ברם, גם לאחר-מכן לא נעלמה כליל הדעה, שחלוצה לכוהן הדיוט וקרובות חלוצה אסורות דבר תורה, כפי שאפשר להסיק מדברי אמוראים אחדים ומבעל השאלות.



- 34 אולם גם משנה זו, עירובין ה, ה, מתפרשת בירושלמי שאין הדברים "לא אמרו חכמים בדבר להחמיר, אלא להקל" אמורים לעצם איסור הליכה בשבת בדרך שהוא דבר תורה, אלא לשיעור אלפיים אמה שהן מדרבנן. לפי זה אכן לא מצאנו במשנתנו מי שחולק על כך, שיציאה לדרך בשבת היא איסור מדאורייתא.
- 35 ראה: שבת פט ע"א, קנג ע"ב; עירובין לו ע"ב, מו ע"א; ביצה לו ע"ב; ירושלמי עירובין פ"ג ה"ד, כא ע"א; פסחים פ"ו ה"א, לג ע"ד. וראה מש"כ לעיל: קדמותם של איסורי שבת אחדים עמ' 249 ואילך.
- 36 תורת כהנים, בחוקותי, יב, ט; ספרי, ראה, קה, עמ' 164; משנה פרה יא, ג; תוספתא מכות פ"ב (ג) ה"ה; ירושלמי מעשרות פ"א ה"א, מח ע"ג; ויקרא רבה לג, א.
- 37 ברכות לו ע"א; פסחים מד ע"א; ראש השנה טו ע"ב; ביצה ג ע"ב; בכורות נד ע"א; חולין קכ ע"ב. וראה תוספות ראש השנה יב ע"א ד"ה תנא, ובמקבילות. וראה מש"כ בזה במולד, כרך ג (כו), סיון תש"ל, עמ' 286.

התהוותן של הלכות וגוליהן



## מתולדות קריאת שמע

### לפירושן של משניות ברכות א, א–ב

מסכת ברכות פותחת בשתי משניות אלה:

מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, עד סוף האשמורה הראשונה; דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: עד חצות. רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר. מעשה שבאו בניו מבית המשתה, אמרו לו: לא קרינו את שמע. אמר להם: אם לא עלה עמוד השחר, חיבין אתם לקרות. ולא זו בלבד, אלא כל מה שאמרו חכמים "עד חצות" מצותן עד שיעלה עמוד השחר: הקטר חלבים ואברים — מצותן עד שיעלה עמוד השחר; וכל הנאכלין ליום אחד — מצותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים "עד חצות"? כדי להרחיק את האדם מן העברה.

מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר: בין תכלת לכרתי; וגומרה עד הנץ החמה. ר' יהושע אומר: עד שלש שעות. שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה.

משניות אלה והמשניות שאחריהן מניחות כדבר מקובל וידוע חובת קריאת שמע ערב ובוקר, ודנות רק בפרטי הלכותיה, כגון: זמני קריאת שמע, אופני קריאתה וברכותיה.

### א. המקור למצוות קריאת שמע

מה המקור לחובה זו של קריאת שמע פעמיים ביום? תשובה על שאלה זו ניתנת בבבלי בסוגיה הקצרה שבראש מסכת ברכות, אשר תוכנה וחזוניה מעידות עליה שמאחרת היא<sup>1</sup> ושייכת לימים שאחר חתימת התלמוד: "תנא אקרא קאי דכתיב ובשכבך ובקומך", כלומר, הכתוב בדברים ו, ז (ושם יא, יט): "ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך", משמש מקור למצוות קריאת שמע. ברם המעיין בכתוב ובפסוק שלפניו (ו, ו): "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", ייווכח בנקל, כי פשוטו של מקרא איננו עוסק כלל ועיקר בקריאת פרשיות שמע,

1 ראה: א' ווייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים, תשי"ג, עמ' 12.

אלא בלימוד תורה ושינונה. ואכן, חכמי פומבדיתא, רב יהודה ואבוי, סבורים שקריאת שמע איננה אלא מצווה דרבנן, והכתוב "בשכבך ובקומך" ב"דברי תורה כתיב" (ברכות כא ע"א).<sup>2</sup>

מסתבר שקריאת פרשיות שמע יסודה בחובת לימוד תורה. היקפה הגדול של מצוות תלמוד תורה, החובקת את כל שעות היום והלילה, כמו שנאמרה בתורה בספר דברים, בכתובים הנ"ל, וביהושע א, ה: "לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ והגית בו יומם ולילה", ואשר רק מעטים יכולים לקיימה ככתבה וכלשונה, עוררה את החכמים לקבוע שיעור מינימאלי הכרחי ללימוד תורה יומיומי, אשר כל אדם מישראל, אף בשעות הדחוקות, יקפיד לקראו ולשנותו. קריאת שמע לא נתקנה כתפילה ואף לא כשיח בין אדם לקונו, אלא כפרקי תורה יסודיים, אשר כל ישראל חייבים בלימודם ובשינונם פעמיים בכל יום בערב ובבוקר. סימוכים לתפיסה זו אנו מוצאים בדברי ר' שמעון בן יוחאי, הקובע "אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש" (מנחות צט ע"ב). יתר על כן, בירושלמי ברכות פ"א ה"ב, ג ע"ב, מובא בשם ר' שמעון בן יוחאי: "כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לק"ש אין אנו מפסיקים". על זה תמה הירושלמי: "ולא מודה רשב"י שמפסיקים" ("מתלמוד תורה") לעשות סוכה ולעשות לולב? ומשיב: "טעמיה דרשב"י: זה שנון וזה שנון ואין מבטל שנון מפני שנון". כלומר, תלמוד תורה — שינון (לימוד, ושננתם לבניך) וקריאת שמע — שינון (לימוד, ושננתם לבניך) ואין לבטל שינון — תלמוד תורה מפני שינון קריאת שמע. מה שאין כן מצוות סוכה ולולב ובדומה להן שאינן קשורות ב"ושננתם"; למענן יש להפסיק מתלמוד תורה, אף לדעת רשב"י, כי "הלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא" ו"הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו" (ירושלמי שם). מכאן שאין כל הבדל, לדעת רשב"י, בין קריאת שמע לתלמוד תורה.

זיקה זו בין קריאת שמע לתלמוד תורה באה לידי ביטוי גם בדברי ר' יהושע לר' אליעזר במדרש שוחר טוב לתהלים א, ב (מהדורת בובר, עמ' 16). על הכתוב "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" "אמר ר' אליעזר: ומה אני מקיים ובתורתו יהגה יומם ולילה? אמר ליה ר' יהושע: זו קריאת שמע, שאם אדם קורא אותה שחרית וערבית, מעלה עליו הקב"ה כאלו יגע בתורה יומם ולילה".<sup>3</sup>

במשך הזמן נקלטה ונשתרשה חובה זו לקרוא את פרשיות שמע בוקר וערב בתפוצות ישראל, והיתה למצווה העומדת ברשות עצמה. זיקתה למצוות לימוד תורה נתרופפה ונתקפחה, וברכות הימים נתפסה בחוגים מסוימים כמצווה בלתי תלויה בתלמוד תורה — מצווה העומדת ברשות עצמה ככל המצוות.

התפתחות זו יכולה להטעים לנו את חילוקי הדעות בשאלה אם קריאת שמע דאורייתא או דרבנן. החכמים שראו בקריאת שמע מצווה עצמאית, שנתחדשה על-ידי חכמים, לקרוא

2 כן גם דברי סתמא דגמרא שם לפי הנוסחאות המובאות ברש"י ד"ה ה"ג, בתוספות ד"ה ה"ג, בדקדוקי סופרים שם, ובתוספות סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי. דעת השאלות בשאלתא נג דק"ש דרבנן. שיטת התוספות במנחות מג ע"ב ד"ה ואיזו, בסוכה יא ע"א ד"ה דרב עמרם ובברכות כא ע"א ד"ה ההוא: "ובשכבך אסמכתא בעלמא הוא". וכן בתוספות ר' יהודה שירליאון שב"כ ברכה משולשת" לדף ט ע"א: "אפילו למ"ד לקמן בפ' מי שמתו ק"ש דאורייתא, שמא רוצה לומר דאסמכיהא אקרא". אמנם דעת רוב הפוסקים שמצוות ק"ש דאורייתא.

3 עיין גם בדברי הרז"ה, המאור הקטן. ריש ברכות סוף ד"ה מאימתי: "ועיקר קריאת שמע שניית דברי תורה היא"; ובדברי הגאון המובאים ב-Geonica, עמ' 259, 262.



את פרשיות שמע פעמיים ביום, מגדירים אותה כמצווה דרבנן. ואילו החכמים הרואים בקריאת שמע שינונה של תורה, סניף ל"והגית בו יומם ולילה", סבורים שקריאת שמע דאורייתא.

## ב. פרשיות שמע

מהן הפרשיות בתורה שנבחרו למטרה זו?

נראה שתחילה נקבעו עשרת הדיברות לקריאה וללימוד מדי יום, מפני שבהן כלולה כל התורה על תרי"ג מצוותיה, כדעה המצויה בספרו של פילון על המצוות ובמדרשים שונים.<sup>4</sup> דעה זו מובאת גם בתרגום יונתן לשמות כד, יב: ואתנה לך את לוחות האבן "דבהון רמיו שאר פתגמי אורייתא", וברש"י שם: "כל שש מאות ושלוש עשרה מצוות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצוות התלויות בו". לאחר מכן הוסיפו אל עשרת הדיברות את פרשת שמע (דברים ו, ד–ט), הכוללת את האמונה בה', ייחודו ואהבתו, לימור התורה וחינוך הבנים "כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים" (ברכות ב, ב), ואת פרשת והיה אם שמוע (דברים יא, יג–כ), הכוללת את עקרון השכר והעונש, כדי ש"יקבל עליו עול מצוות". בבוקר<sup>5</sup> ניתוספה גם פרשת ויאמר (במדבר טו, לז–מא), כדי להזכיר יציאת מצרים.

קריאת עשרת הדיברות בכל יום בבוקר לפני שמע היתה, כידוע, נהוגה בימי בית שני במקדש, כפי שמוכח מתמיד ה, א. היא היתה מקובלת גם בקהילות ישראל, כפי שמסתבר מתוך פפירוס נש,<sup>6</sup> שנמצא במצרים, ואשר לדעות רוב החוקרים הוא קטע מתוך נוסח ק"ש הקדום, והכולל בתוכו את עשרת הדיברות וראשית פרשת שמע. בצדק מדגיש הירושלמי, ברכות פ"א ה"ח, ג ע"ג: "עשרת הדברות הן הן גופה של שמע".<sup>7</sup>

קריאת עשרת הדיברות בטלה כדברי הירושלמי (שם) "מפני טינת"<sup>8</sup> (=קנאת) המינים שלא יהו אומרים אלו לבדן נתנו לו למשה בסיני". נראה שבימי רבן גמליאל דיבנה, כשנתקנה ברכת המינים בשמונה-עשרה (ברכות כח ע"ב), ביטלו את אמירת עשרת

4 ראה: ר"ח אלבק, מדרש בראשית רבתי, שיצא מחוגו של ר' משה הדרשן, עמ' 8, הע' 16; א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 317 ואילך; י' עמיר, "עשרת הדיברות על-פי פילון מאלכסנדריה", בתוך: ב"צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 97 ואילך.

5 בבוקר ולא בערב. "ויאמר אינו נוהג אלא ביום" (ברכות ב, ב). רק בדורות מאוחרים הנהיגו לומר פרשת "ויאמר" גם בערב, עיין ברכות יד ע"ב. בהלכות גדולות, הלכות ברכות פ"ב (הוצאת וורשא, עמ' 2): "ועד השתא כמה מדינות בארץ ישראל הכין נהיגין למימר באורתא וקא סברי שמע והיה אם שמוע נהיגין ביום ובלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום". מכאן שאף באמצע תקופת הגאונים לא נהגו בארץ-ישראל לומר בערב "ויאמר".

6 ראה עליו: מ"צ סגל, הגומא של נש, לשוננו, טו (תש"ז), עמ' 27 ואילך (=מסורת וביקורת, אסופת מאמרים, ירושלים, תשי"ז, עמ' 236 ואילך).

7 אין להכריע אם לראשונה הונהגו עשרת הדיברות וק"ש בין הכהנים בבית-המקדש ומשם התפשטה לקהילות השונות, כי דרכי עבודת ה' בבית-המקדש שימשו דוגמה לבני ישראל, או תחילה נתקבלו עשרת הדיברות וק"ש בעדות המקומיות ומשם הוכנסו בזמן קדום לעבודת בית-המקדש. קיימות דוגמאות לדרכי התפתחות משני האופנים.

8 כן הקריאה הנכונה; ראה: ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 526. כבבלי ברכות יב ע"א: "תרעומת".

הדיברות מפני הכיתות הנוצריות, המינים, שקיבלו עליהן את עיקרי האמונה ואת המצוות שבין אדם לחברו, המנויות בעשרת הדיברות וכפרו במצוות המעשיות.<sup>9</sup> ביטול קריאת עשרת הדיברות לא נתקבל ברצון.<sup>10</sup> מפעם לפעם ניסו חכמים להנהיג מחדש. מאמצים בכיוון זה נעשו בימי ר' נתן, באמצע המאה השנייה, בימי רבה בר רב הונא, בסוף המאה השלישית, בסורא ובימי אמימר, בראשית המאה החמישית, בנהרדעא — ולא נתקבלו.<sup>11</sup> מעניין שלמרות הכל שרד המנהג לקרוא את עשרת הדיברות בכל יום בתפילה עד לדורות האחרונים.

בקהילות של בני ארץ-ישראל היה נהוג בתקופת הגאונים ולאחריה לומר את עשרת הדיברות בתפילת הבוקר, עם סיום אמירת פסוקי דזמרה לפני ברכת יוצר אור. בתעודה מראשית המאה השלוש-עשרה, מן הגניזה הקאהירית, מתחייבים ראשי בית-הכנסת השאמי, הארץ-ישראלי, בפוסטאט שבמצרים, שלא לסטות ממנהגי אבותיהם ולהמשיך, בין היתר, בקריאת עשרת הדיברות בתפילת שחרית, בהתאם לסדרי התפילה המקובלים אצלם מקדמוניהם.<sup>12</sup> אף בדורות מאוחרים רבו אומרי עשרת הדיברות בתפילתם. למשל, המהרש"ל (ר' שלמה לוריא, בן המאה השש-עשרה) כותב בתשובותיו, סימן סד: "אני נוהג לומר עשרת הדברות קודם ברוך שאמר בקול רם. אף שהרמב"ם כתב בתשובה לאיסור... נראה בעיני דוקא לקבעה בברכת יוצר אור כמו קריאת שמע... אבל לאומרה בכל בוקר לכבוד התורה ולכבוד השם הבורא, שעשרת הדברים חקוקים בלוחות מכתב אלקים, מצוה גדולה לאומרה".<sup>13</sup> כן מצויים עשרת הדיברות בסידורים, חדשים גם ישנים, בפתיחתה של תפילת שחרית או בסיומה, בהתאם לנהגים השונים שהיו רווחים בקהילות ישראל.<sup>14</sup> השם "קריאת שמע" ניתן לשלוש הפרשיות לאחר ביטול עשרת הדיברות, כאשר פרשת שמע הייתה לפרשה הראשונה. לפני כן, ייתכן, היה שמן של ארבע הפרשיות — "מקרא": "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא" (ברכות ב, א).

### ג. זמן קריאת שמע של ערבית

מתי היו קוראים את שמע של ערבית?

קריאת שמע של ערבית היתה כנראה נקראת בדורות הראשונים, כפשוטו של מקרא, בשכבך, כלומר בשכיבה על המיטה סמוך לשינה. דבר זה מוכח מברייטא עתיקה ששרדה באבות דר' נתן, נוסחא ב, סוף פרק ג, מהדורת שכטר, עמ' 14: "שלא יאמר אדם הואיל ואני

9 ראה: א' אפטוביצר ב-MGWJ, 74 (1930), עמ' 104 ואילך. אולם ראה: א"א אורבך, מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה, בתוך: עשרת הדיברות (לעיל הע' 4), עמ' 132 ואילך.

10 כנראה כדי להפיס את דעת התובעים לקרוא את עשרת הדיברות בכל יום, אמר ר' לוי בירושלמי (שם): "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו (שמע, והיה אם שמוע) בכל יום, מפני שעשרת הדברות כלולים בהן". מאידך גיסא, דרשו חכמים בספרי, ואתחנן, פיסקא לד, עמ' 61, שאין עשרת הדיברות בשינון בכל יום.

11 ברכות יב ע"א, וראה דקדוקי סופרים.

12 ראה: י' מאן, HUCA, כרך שני (1925), עמ' 269 ואילך, וכרך ד (1927), עמ' 288. עיין על מסמך זה ועל עדויות נוספות: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 259 ואילך.

13 עיין גם טור אורח חיים סי' א, ונושאי כליו; שולחן ערוך אורח חיים, סי' א ס"ק ה, ונושאי כליו.

14 ראה למשל סדור צלותא דאברהם, חלק א, עמ' תכב, ועוד.

מותר לקרות ק"ש כל הלילה אלך ואישן לי, אימתי שארצה אני קורא ק"ש, חטפתו שינה ולא קרא הרי זה מתחייב בנפשו, מכאן אמרו חכמים: עלה אדם למטה יקרא".<sup>15</sup> יש להניח, שבעקבות מנהג קדום זה הורו בית שמאי: "בערב כל אדם יטו ויקראו ובבקר יעמדו, שנאמר ובשכבך ובקומך" (ברכות א, ג). אף מן הירושלמי, ברכות פ"א ה"א, ב ע"ד: "מילתיה אמרה (=זאת אומרת) שאין אומרים דברים אחר אמת ויציב".<sup>16</sup> נראה שהיו כאלה שלא אמרו שום דבר אחר קריאת שמע של ערבית, כי היו מקפידים לקרוא שמע וברכותיה סמוך לשינה.<sup>17</sup> גם דעתו של ר' יהושע בן לוי, האומר תפילות באמצע תיקנום ("בין שני ק"ש תיקנו כל תפלות היום"), כלומר שתפילת שמונה-עשרה של ערבית נאמרת לפני ק"ש, מוסברת בתלמוד, כי מקיש שכיבה לקימה: "מה קימה קריאת שמע סמוך למיטתו, אף שכיבה ק"ש סמוך למיטתו" (ברכות ד ע"ב).

מעתה אפשר להבין את צירופה של ברכת "השכיבנו ה' אלהינו לשלום והעמידנו מלכנו לחיים" כברכה שנייה אחר ק"ש של ערבית. הואיל וק"ש וברכותיה היו נאמרות על המיטה, הוסיפו להן מפחד בלילות את תפילת השכיבנו, שנתקבלה ברבות הימים כאחת מברכות קריאת שמע.

#### ד. קריאת שמע בבית-הכנסת

התבססותו של בית-הכנסת במרכז חייה של הקהילה והמגמה להצמיד אליו, מלבד תפילות, את שאר חובות היחיד והציבור בתחום החיים הדתיים, גרמו שקריאת שמע, ובייחוד ק"ש של ערבית, שהיתה נאמרת עם תום יום העבודה, הועברה לבית-הכנסת. "אדם בא ממלאכתו בערב ילך לבית הכנסת או לבית המדרש, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, ואם לאו קורא קריאת שמע ומתפלל, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה" (אדר"נ נו"א סוף פ"ב, עמ' 14; ובשינויים בברכות ד ע"ב). ייתכן שגם דבריו של ר' יוחנן (ברכות שם): "איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה (ברכת גאל ישראל) לתפלה (תפילת י"ח) של ערבית", נאמרו כדי לזרז את הבריות לקרוא את שמע בבית-הכנסת עובר לתפילת ערבית, שנתקבלה כחובה.<sup>18</sup>

מועד קריאת שמע של ערבית נעשה מעתה מותנה בתפילת ערבית, ובמידה מסוימת במועד תפילת מנחה, מכיוון שבדרך-כלל היו מתפללים מנחה ומעריב יחד, סמוכות זו לזו, בגלל ביטול מלאכה וריחוק בתי-הכנסיות מן היישוב והטרחת לבוא פעמיים לבית-

15 בנוסחא א, סוף פרק ב, הגירסה אחרת: "אלא אדם בא ממלאכתו בערב ילך לבית הכנסת או לבית המדרש... קורא ק"ש ומתפלל". עיין ברכות ד ע"ב. הגירסה העתיקה בנוסחא ב תוקנה בהתאם לנוהג המאוחר; ראה: א"א פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואדר"נ, ניו יורק תשי"א, עמ' כג ואילך.

16 אמת ויציב — אמת ואמונה. בארץ-ישראל היו אומרים גם בערב אמת ויציב במקום אמת ואמונה. עיין בירושלמי שם ובסוגיה שלאחריה.

17 עיין בירושלמי, בפירוש מבעל ספר חרדים, ובפני משה שם.

18 עיין ברכות כז ע"ב, ותוספות כז ע"ב ד"ה טעה. אולי אף עם הארצות שהיתה מצויה בחוגים שונים, שלא היו יודעים לקרוא לבד בעל-פה ק"ש וברכותיה, גרמה שהנהיגו לקרוא ק"ש בבית-הכנסת בסמוך לתפילה. ראה: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, עמ' סג.

הכנסת.<sup>19</sup> נמצאו רבים שהקדימו לקרוא את שמע לפני צאת הכוכבים ואף לפני שקיעת החמה. עדויות לנוהג זה בארץ-ישראל ובבבל, בצרפת ובאשכנז ובארצות אחרות, אנו מוצאים במקורותינו. אף כימינו נוהגים כך בקהילות ובכתי-כנסת שונים, בייחוד בהללו הנוהגים מנהג ספרד.

בירושלמי ברכות פ"א ה"א, ב ע"ד, מובאת ברייתא: "הקורא את שמע בבית הכנסת בשחר יצא ידי חובתו, בערב לא יצא ידי חובתו" ("מפני שהיו קוראים אותה לפני צאת הכוכבים"). וכן שם פ"א ה"א, ב ע"א: "הקורא קודם לכן (לפני צאת הכוכבים) לא יצא ידי חובתו, אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת ("בעוד שהוא יום")? אמר ר' יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו. אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה". רצונו לומר: מאחר שבארץ-ישראל נהגו בתקופת האמוראים (וכנראה גם בתקופת התנאים) לקרוא את שמע בבית-הכנסת לפני זמנה בעוד יום, לא יצאו בקריאה זו ידי חובת ק"ש. אמירת פרשיות שמע זו לא באה, לדברי הירושלמי, אלא כדי לשהות שעה קלה ולכוון את הלב מתוך דברי תורה לקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות עובר לתפלת ערבית.

רב האי גאון מביא בתשובה (הובאה באוצר הגאונים, ברכות עמ' 2) שבכמה קהילות קראו שמע והתפללו לפני צאת הכוכבים, ולא היה יכול אדם למנעם מכך. אף רש"י (ד"ה עד סוף) ובעלי התוספות (ד"ה מאימתי) בראש מסכת ברכות מביאים את הרווח בזמנם לקרוא את שמע בבית-הכנסת מבעוד יום בלי להמתין עד צאת הכוכבים. ר' אשר מלוניל בספר המנהגות (ספרן של ראשונים, מהדורת אסף, עמ' 137) מזכיר את המנהג באלו הארצות (צרפת הדרומית) לקרותה קודם צאת הכוכבים.<sup>20</sup> גם הרשב"א בתשובותיו ח"א סימן מז וסימן סט, ור' ישראל איסרלין (בן המאה החמש-עשרה), בתרומת הדשן סימן א, דנים במנהגים המקובלים ב"רוב הקהילות" לקרות את שמע לפני צאת הכוכבים.

גדולי הרבנים וגדולי הדורות השלימו עם מנהג זה של הקדמת קריאת שמע של ערבית,<sup>21</sup> אשר מקורו קדום, כיוצא מדברי הירושלמי הנ"ל, וראו את ערכה ותפקידה כהכנה לתפילת שמונה-עשרה בכוונה "כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה". ברם את מצוות קריאת שמע העיקרית, הנלמדת על-ידי חז"ל מן הכתוב: "ודברת בם... בשכבך ובקומך", אדם יוצא ידי חובתו בקריאת שמע שעל המיטה, כפי שהיה נהוג בדורות הראשונים.<sup>22</sup> יתר על כן,

19 עיין השגות הראב"ד על הרו"ה, בעל המאור, בראש ברכות; חידושי רשב"א, ריש ברכות ד"ה ולענין; בית הבחירה להמאירי, ברכות, ניו-יורק, תש"ח, עמ' 6; ספר המנהגות להרא"ש מלוניל, בתוך ספרן של ראשונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 137. באבודרהם, סדר תפלות של חול, שער ראשון, מביא: "לפי שמתקבצין הצבור לתפלת מנחה, ואלו לא היו קורין את שמע ומתפללין תפלת ערבית עד צאת הכוכבים, היה כל אחד ואחד הולך לביתו, והיה טורח להם להתקבץ אחרי כן, ולא היו מתפללין בצבור, ולפיכך נהגו המון העם לקרות את שמע ולהתפלל קודם צאת הכוכבים".

20 עיין כל בו ג ע"ב, מה שהביא בשם רבותיו לימי פיליפ אוגוסט מלך צרפת, סוף המאה השתי-עשרה וראשית המאה השלוש-עשרה.

21 ראה: י' כץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו" — דוגמא לזיקה בין מנהג הלכה ותורה, ציון, לה (תש"ל), עמ' 35 ואילך (=הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 175–200).

22 רש"י ריש ברכות, ד"ה עד סוף; רבנו חננאל, נספחים לאוצר הגאונים לברכות, עמ' 1 ס"א, עמ' 2 ס"ה, עמ' 34 ס"י קיז; רי"ץ גיאת, בלקוטי ר' יצחק בן יהודה אבן גיאת, מאת ח"צ טויבש, עמ' 12; הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור, ריש ברכות; הריב"א בהגהות מימוניות הלכות תפלה פ"ג ס"ק ח; חידושי הרשב"א בריש ברכות; ספר ההשלמה לרבנו משולם בר' משה על ברכות, ברלין, תרנ"ג, עמ' 1–2.

רב עמרם גאון אומר, שכאשר אדם קורא קריאת שמע לפני מיטתו עליו לברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו וצונו על קריאת שמע<sup>23</sup> ולדעת רבנו יונה, כדאי לקרוא אהבת עולם במקום ברכה לפני קריאת שמע שבבית.<sup>24</sup> כתוצאה מזה שרדה בימינו קריאה כפולה של קריאת שמע בערב: האחת, קריאת שמע שעל המיטה, שהיא עתיקה וקדומה מאוד; והשנייה, קריאת שמע שבתוך תפילת ערבית שהיא מאוחרת, ומקורה עם הנהגת תפילת ערבית וקביעתה בבית הכנסת.

גם לדעת הראשונים,<sup>25</sup> הסוברים שהעיקר הוא ק"ש בבית הכנסת עם ברכותיה, אף כשנקראת לפני צאת הכוכבים, מסתבר שלאחר שנהגו לקרוא שמע בבית הכנסת לא ביטלו את המסורת לקרוא שמע על המיטה והשאירוה במקומה כמצווה. יש לראות בה זכר והמשך לנוהג של הדורות הראשונים, ולא נוהג מאוחר כדי "להבריח את המזיקין". לפיכך, דברי ר' יצחק בברכות ה"ע"א: "כל הקורא ק"ש על מטתו מזיקין בדלין הימנו", יש לראות כהבטחת שכר לקורא שמע על מיטתו, ולא כטעם לקריאת שמע על המיטה, כשם שאת האמרה המקבילה והסמוכה לה: "כל העוסק בתורה יסורין בדלין הימנו" מבינים אנו כהבטחה לעוסק בתורה, ולא כטעם ללימוד תורה.

ובדרך אגב, מזיקין הנזכרים כאן ייתכן שאין הכוונה לשדים ורוחות, אלא לבני-אדם. כן נמצא במדרש המובא ברש"י לבמדבר כג, כד, על הכתוב "לא ישכב עד יאכל טרף": "לא ישכב בלילה על מטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו. כיצד? קורא את שמע על מטתו ומפקיד רוחו בידי המקום, בא מחנה וגייס להזיקם, הקב"ה שומרם ונלחם מלחמתם ומפילם חללים". המאירי בפירושו לברכות, עמ' 15, ביאר: "כי הכונה לדעות הכוזבות, והזיקוהו בעתות הפנאי ליחד את השם שלא יטעה באמונות השניות, וכשיקרא על הכונה הראויה, תהא מטתו בטוחה מהם".

### ה. פרוס על שמע

מלבד המונח "קריאת שמע" אנו מוצאים במקורות התלמודיים את המונח "פרוס על (את) שמע", כגון במגילה ד, ג: "אין פורסין את שמע... פחות מעשרה" (ושם, ה-ו). מה ההבדל בין שני המונחים? — את אמירת פרשיות שמע וברכותיהן ביחידות היו מכנים "קריאת שמע", ואילו במלים "פורסים את (על) שמע" היו מציינים את הטקס המיוחד של אמירת שמע וברכותיה בבית הכנסת בציבור. בתוספתא סוטה פ"ו ה"ג ובבבלי שם ל"ע"ב (ובתוספות שם ד"ה ר' נחמיה) מתאר ר' נחמיה את אמירת השירה על-ידי משה ובני ישראל בשעה שעלו מן הים (שמות טו, א-יט) כ"סופר הפורס על שמע בבית הכנסת". סדר אמירת שירת הים, לדעת ר' נחמיה, היה כך: משה היה אומר את חציו הראשון של הפסוק, ובני

23 עיין סדור רע"ג השלם, עמ' קצג ע"ב ובמגן האלף לפרומקין שם: פסקי רא"ש, ריש ברכות, ובתוספות הרא"ש ד"ה מאימתי; המאירי לברכות, עמ' 6: "קצת גאונים מצריכים בה ברכה מטעם זה, ר"ל אשר קדשנו וכו' לקרא את שמע"; שערי תשובה, סי' נז: "שיש בבני הדור מי שמברך קודם שיקרא ק"ש על מטתו הכי: בא"י אמ"ה אקב"ו על קריאת שמע ולהמליכו באהבה". אוצר הגאונים לברכות עמ' 11, הערות ב, ד; רשב"א, ראש ברכות ד"ה ולעניין: "וכתבו בתוספות, דלפי זה צריך לברך על קריאת שמע שעל מטתו לקרות את שמע".

24 ראה פירוש תלמידי רבנו יונה בראש ברכות, ד"ה אלא כך הוא. נדפסו כפירוש רבנו יונה להלכות הרי"ף.

25 ר"ת ור"י בתוספות ברכות ב ע"א ד"ה מאימתי; הראב"ה, חלק א, עמ' 1. ובהערה 10 שם מובאים כל הראשונים שדעתם כדעת ר"ת.

ישראל היו עונים בקול את חציו השני של הפסוק. למשל, משה אמר: אז ישיר, ובני ישראל אומרים: אשירה לה'; משה אמר: עזי וזמרת יה, וישראל אומרים: זה אלי ואנוהו; משה אמר: ה' איש מלחמה, וישראל אומרים: ה' שמו. וכן היו נוהגים לקרוא את שמע בציבור בבית־הכנסת. החזן היה אומר: שמע ישראל ה' אלהינו, והקהל עונה בקול: ה' אחד. כך היה סדר אמירתן בציבור גם של יתר פרשיות שמע וברכותיה. אמירה זו בציבור מכונה "פורס את (על) שמע".<sup>26</sup>

# ו. זמן קריאת שמע של ערבית, לדעת ר' אליעזר

מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתם עד סוף האשמורה הראשונה, דברי ר' אליעזר.

המועד הניתן במשנתנו לראשית זמן ק"ש של ערבית: "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן", מתפרש, לפי המקובל, מתוך ההנחה שהכהנים הנזכרים הם כוהנים שנטמאו, האסורים לאכול בתרומה עד שיטבלו ויעריב שמשם. כשהותר לכוהנים אלה לאכול בתרומתם, כלומר משהעריב השמש, מתחיל זמן ק"ש של ערבית.

ברם מה ראו חכמים לתת סימן לדבר על־פי טבילתם והערב שמשם של כוהנים טמאים, אשר יש להניח שמועטים היו והיטהרו בצנעה ולא בפומבי? — עמד על כך ר"ש אלבק ז"ל ופירש שאין כאן הכוונה לכוהנים טמאים, אלא לכל הכוהנים ואפילו הטהורים.<sup>27</sup> דרכם של הכוהנים והכוהנות בזמן הבית (וכנראה גם לאחר החורבן) היה לטבול בכל יום לפנות ערב מפני חשש טומאה במשך היום על־ידי מגע גוי, מקרה טומאה או עבירה על אחת הגזירות הרבות של דיני טומאה וטהרה. הכוהנים, אשר עשו את אכילת תרומה כעבודה בבית־המקדש, נהגו לקדש את ידיהם ולטבול את גופם קודם לאכילת תרומה כמו לפני הכניסה למקדש.<sup>28</sup> משום כך היו הכוהנים נמנעים מלאכול את התרומה בכל עת שירצו, אלא ממתינים באכילתה עד לערב, לאחר טבילה והערב שמש. מועד זה של טבילה קבועה, שבכל יום ויום, של כלל הכוהנים וכניסתם מבתי־המקוואות שמחוץ לעיר<sup>29</sup> לבתיהם, היה דבר גלוי וידוע לעם. משנתנו תלתה את התחלת זמן קריאת שמע בזמן שהיה ידוע וברור לכל: "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתם".

מכאן אפשר להסיק שהפיסקה הראשונה שבמשנתנו, משנה קדומה היא, מימי הבית השני, כאשר הכוהנים היו נכנסים בצוותא, חבורות חבורות, לאכול את תרומתם. לאחר חורבן הבית, כאשר הזמן הזה לא היה מוכר לרבים, הוצרכו לתת סימנים אחרים לראשית

26 פירוש זה הוא בעקבות דברי ר"ח אלבק למגילה ד, ג, ועיין בהשלמות עמ' 502–503. לפירושים אחרים של הראשונים והאחרונים למונח "פורס את (על) שמע" ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל־אביב, תשל"ב, עמ' 19–20 ועמ' 387–388; פינקלשטיין, *JQR*, כרך 32 (1942), עמ' 387 ואילך, כרך 33 (1943) עמ' 29, אולם ראה מה שכתב בביאור המונח: ע' פליישר, "לליבון ענין "הפורס על שמע", תרכיץ, מא (תשל"ב), עמ' 133 ואילך.

27 עיין ששה סדרי משנה, סדר זרעים, לר"ח אלבק, השלמות ותוספות, עמ' 325–326, והודו לו חכמי דורנו.

28 ספרי במדבר, קרח, פיסקא קטז, עמ' 133; יומא ג, ג ובגמרא שם. וראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1013 הע' 1, מה שכתב על פסחים עב ע"ב.

29 נדה סז ע"ב. המקוואות שכתוך העיר פסולים מחשש מים שאובים — מקוואות ח, א.

זמן קריאת שמע. ואכן בברייתא ובתוספתא ניתוספו לפיסקה "משעה שהכהנים (נכנסים) זכאין לאכל בתרומתם" המלים: "סימן לדבר צאת הכוכבים". כן נתנו בברייתא סימנים אחרים: "משעה שבני אדם נכנסים לאכל פתם בערבי שבתות", ועוד זמנים, אשר כדברי הירושלמי "קרובים דבריהן להיות שוים".<sup>30</sup>

מסתבר שהפיסקה "מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן" קדמה לר' אליעזר (בן הורקנוס) ואיננה חלק מדבריו, אלא פיסקה סתמית קדומה שנקבעה בראש המשנה. ראיה לדבר: ר' אליעזר גופו מציין בברייתא (ב ע"ב) זמן אחר לתחילת זמן ק"ש: "משעה שקדש היום בערבי שבתות". צדקו אפוא דברי הבבלי (ג ע"א): "ואבע"א רישא לאו ר' אליעזר היא", זאת אומרת דברי ר' אליעזר הם: "עד סוף האשמורה הראשונה", והקטע שלפני זה איננו מדבריו. ועוד, "מאימתי" פירושה: ממתי, מאיזה זמן. מלת שאלה זו דנה רק בהתחלת הזמן ולא בכל משך הזמן, מההתחלה עד הסוף. על-כן התשובה על "מאימתי" באה רק במלים: "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן". המלים "עד סוף האשמורה" אינן באות להשיב על השאלה "מאימתי", אלא בהן מתחיל עניין חדש: קביעת סוף זמן ק"ש של ערבית.<sup>31</sup>

ר' אליעזר קובע את סוף זמן ק"ש "עד סוף האשמורה הראשונה". במקרא נזכרות אשמורת הבוקר: "ויהי באשמורת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים" (שמות יד, כד), והאשמורת התיכונה: "ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה" (שופטים ז, יט) מכאן שהיתה גם אשמורת הערב, אשמורה ראשונה שלפני התיכונה.<sup>32</sup> הלילה מתחלק אפוא לשלוש אשמורות. וכך אומר ר' אליעזר בברייתא המובאת בבבלי (ג ע"א): "ר' אליעזר אומר ג' משמרות הוי הלילה משמרה ראשונה חמור נוער, שניה כלבים צועקים, שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה".

בלשון המשנה מופיע כרגיל במקום אשמורת השם "משמרת, משמרה" באותו המובן: חלק מן הלילה, כשיעור זמן עמידתם של שומרים ואנשי משמר, עד בוא משמר אחר להחליפם. בעולם העתיק, בארץ-ישראל כבבבל, היתה מקובלת חלוקת הלילה לשלושה חלקים.<sup>33</sup>

ר' אליעזר בן הורקנוס, אשר מעיד על עצמו שלא אמר דבר הלכה שלא שמע מפי רבו,<sup>34</sup> ואשר הרבה מהלכותיו הן הלכות קדומות וישנות, מוסר לנו גם בהלכה זו מסורת עתיקה בלשונה הקדום: "עד סוף האשמורה". לחלוקת הלילה לאשמורות-משמרות היתה חשיבות רבה בבית-המקדש. בכל יום היו תורמים את הדשן בסוף האשמורה השלישית ("בקריאת הגבר או סמוך לו"), ברגלים — בסוף האשמורה הראשונה, וביום הכיפורים —

30 תוספתא ברכות פ"א ה"א; ירושלמי ריש ברכות; בבלי ב ע"ב. אשר ליתר הזמנים הנמנים בברייתות בבבלי, עיין: המאירי, ברכות, עמ' 10; אלבק (לעיל הע' 27), עמ' 326.

31 עיין שנות אליהו, ראש משנת ברכות ד"ה מאימתי.

32 עיין ברכות ג ע"ב.

33 היוונים והרומים חילקו את הלילה לארבעה חלקים. חלוקה זו היתה נהוגה, כנראה, גם בארץ-ישראל בסוף תקופת התנאים. השווה דברי רבי בתוספתא ברכות פ"א ה"ג ובבבלי ג ע"ב: "ר' אומר ארבע משמרות בלילה". ראה: ש' קראוס, *Talmudische Archaeologie*, ח"ב, עמ' 422. וראה: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, חלק ראשון, עמ' 57–58.

34 תוספתא יבמות פ"ג ה"ד, בבלי יומא סו ע"ב, סוכה כז ע"ב, כח ע"א.

מחצות (יומא א, ח).<sup>35</sup> יתר על כן, הכוהנים והלוויים היו שומרים בבית המקדש כל הלילה. כבודו של המקדש חייב שמירה זאת, כי "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרים".<sup>36</sup> מתקבל על הדעת ששמירה זו היתה נעשית "כדרך כל שומרי חצרות המלכים": כל קבוצה היתה שומרת אשמורת אחת. בזמן שמירת משמרת אחת היו הקבוצות האחרות ישנות. עם סיום האשמורה היו מתחלפות הקבוצות. כן נאמר בפירוש בפסקי תוספות ממסכת תמיד סימן א: "כהנים ולויים נחלקו למשמרות, זמן קבוע היתה להם לישן ואם מצאו הממונה שישן יותר חובטו במקלו ושרף בגדיו".<sup>37</sup> כל משמרת היתה, כנראה, שומרת שליש לילה, אשמורת אחת. מכאן שהגדרת הזמן "עד סוף האשמורה" היתה ברורה וידועה בימי הבית. רק לאחר מכן, בתקופת התלמוד, נראתה הגדרה זו כסתומה ועוררה שאלות.<sup>38</sup>

#### וחכמים אומרים: עד חצות.

בכינוי זה "וחכמים אומרים" מציינת המשנה, בדרך-כלל, את חבר חכמי בית-המדרש. ברם לפעמים רומז לנו מסדר המשנה על-ידי הבאת דברי יחיד בלשון "וחכמים אומרים", כי ההלכה נקבעת במקרה זה כדעת היחיד, כדברי התלמוד בחולין פה ע"א: "ראה רבי דבריו של ר' מאיר... ושנאו בלשון חכמים ודרכי שמעון... ושנאו בלשון חכמים".<sup>39</sup> ייתכן שגם כאן ב"חכמים" הכוונה לר' יהושע בן חנניה, בעל מחלוקתו של ר' אליעזר, החולק עליו בקביעת זמני קריאת שמע של שחרית במשנה ב, ובזמני ק"ש של ערבית בברייתא בבבלי ב ע"ב. מסדר המשנה ראה דבריו של ר' יהושע, וקבעם בלשון רבים "וחכמים אומרים".<sup>40</sup>

#### ז. זמן קריאת שמע של ערבית, לדעת רבן גמליאל

##### רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר.

הגר"א בשנות אליהו מפרש: "עמוד השחר הוא האיר פני המזרח, ולא אילת השחר". איילת השחר הוא ברק האור הראשון העולה בסוף הלילה, "ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השחר בכדי שעה וחומש שעה מן השעות הזמניות" (פיהמ"ש לרמב"ם, ברכות א, א).<sup>41</sup>

באבות דרבי נתן נוסחא א סוף פ"ב (מהדורת שכטר, עמ' 14) נאמר: "איזהו סייג שעשו

35 רק בדברי ר' אליעזר כאן, וביומא א, ח בעניין תיאור עבודת המקדש, אשר עניינה וסידורה עתיק (עיין יומא יד ע"ב), משתמשת המשנה במונח הקדום "אשמורה".

36 תמיד א, א; מדות א, א-ב; רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ח ה"א, ה"ב וה"ו.

37 עיין גם משנה למלך, הלכות בית הבחירה פ"ח ה"ו; י' פריימן, בית תלמוד, תרמ"ה, עמ' 20.

38 ראה דף ג ע"א: "מאי קסבר ר' אליעזר וכו', ומסביר רש"י: "הוי ליה לומר זמן הניכר".

39 לפירוש המאמר הזה ראה: ר"ח אלבק, בתוך *Untersuchungen über die Redaction der Mishna*, עמ' 85-86; הנ"ל, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 176; רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 225.

40 עיין ירושלמי פ"א ה"א, ב ע"ד: "ר' יסא בשם ר' יוחנן הלכה כחכמים".

41 ראה אצל: הרב א"א קפלן, דברי תלמוד, חלק ראשון, ירושלים, תשי"ח, עמ' יד-יז, שהביא את הדעות החולקות בדבר עמוד השחר. ברם מדברי רבי בתוספתא תענית פ"א ה"ו ומדבריו בתענית יב ע"א מוכח כדעת הגר"א.



חכמים לדבריהם, שחכמים אומרים קריאת שמע של ערבית עד חצות. רבן גמליאל אומר עד קרות הגבר". מכאן שגם רבן גמליאל עושה סייג וקובע את סוף זמן ק"ש עם קריאת הגבר, כלומר לפני עלות השחר<sup>42</sup> והרי זה בניגוד למשנתנו! אולם סתירה זו בין שני המקורות ניתנת ליישוב מתוך הבחנה בנסיבות שבהן נאמרו דבריו של רבן גמליאל. הלכות רבות בתלמוד המובאות בשם תנאים ואמוראים לא נאמרו על ידיהם במפורש, אלא הוסקו על ידי חבריהם ותלמידיהם מתוך מעשים שעשו החכמים או מתוך פסקים שפסקו. לפעמים, כאשר המסקנה המוסקת איננה נכונה, מעירה המשנה על כגון זה "שמע השומע וטעה" (אהלות טז, א; תוספתא פט"ו הי"ב והי"ג), ובתלמוד שכיחה במקרים כאלה ההערה "הא לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר" (ברכות ט ע"א, במסורת הש"ס שם נרשמו המקבילות). ברם רבות הן ההלכות המוסקות כהלכה מן המעשים הללו.<sup>43</sup> אף כאן אפשר שהמעשה המסופר במשנה: "מעשה שבאו בניו מבית המשתה, אמרו לו: לא קרינו את שמע. אמר להם: אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרא", איננו משמש כראיה להלכה, אלא כמקור להלכה. רבן גמליאל לא הביע בפירוש את רעתו ברבר סוף זמן ק"ש, רק מתוך המעשה בבניו למדו חכמים, שדעת רבן גמליאל היא שקורין שמע של ערבית עד שיעלה עמוד השחר.<sup>44</sup> בני רבן גמליאל באו מבית המשתה לאחר חצות ושאלוהו אם עדיין מותר להם לקרוא את שמע; רבן גמליאל השיבם, שחייבים<sup>45</sup> הם לקרות.<sup>46</sup> היו חכמים שהסיקו מכאן, שדעת רבן גמליאל היא שמותר לקרוא עד שיעלה עמוד השחר; והיו שסברו — ודעתם מובאת באבות דרבי נתן שם — שגם ר"ג מודה שיש צורך בסייג, כדברי המשנה באבות א, א "ועשו סייג לתורה", אלא שאין צורך לדעת ר"ג בסייג גדול, עד חצות, ואפשר להסתפק בסייג של עד קרות הגבר.

### ח. המחלוקת לפי הבבלי והירושלמי

במה חולקים ר' אליעזר, חכמים ורבן גמליאל?  
כפשוטה מתפרשת מחלוקתם: לדעת ר' אליעזר, מותר לקרוא עד סוף האשמורה הראשונה, ואם לא קרא עד סוף האשמורה — ביטל מצוות קריאת שמע, משום שר' אליעזר מפרש "ובשכבך" בזמן שבני אדם שוכבים לישון, והיינו לא יאחר מסוף האשמורה הראשונה.<sup>47</sup> לדעת חכמים, קורא עד חצות, ואם לא קרא עד חצות — ביטל מצוות קריאת

42 עיין תענית יב ע"א.

43 עיין לדוגמה: ברכות כז ע"א; שבת מ ע"ב; עירובין סד ע"ב, ועוד.

44 בזה תתורץ שאלת הבבלי ט ע"א: "ועד השתא לא שמיע להו (לבניו) הא דרבן גמליאל?" אמנם כן, רק לאחר המעשה נודעה לבנים דעתו של רבן גמליאל. להלן נראה שתשובת הבבלי על השאלה איננה עולה בקנה אחד עם סוגיית הירושלמי.

45 הגירסה הקדומה כאן היתה: מותרין אתם לקרות. עיין רש"י ט ע"א ד"ה כוותיה, ובמאירי, עמ' 8, וכן בכ"י פאריס, דקדוקי סופרים, עמ' קפח ע"ב, וכנראה כך גרס הירושלמי. עיין פ"א ה"ב, ג' ע"א: "שנייא הכא שהיא לשנון".

46 לפי זה יש להניח, שר"ג אמר לבניו רק: חייבים אתם לקרות, בלי המלים: אם לא עלה עמוד השחר. הפיסקה מן "ולא זו בלבד" וכו', איננה מדברי רבן גמליאל. ראה להלן.

47 בימי קדם היו מקדימים, בייחוד בני הכפרים, לשכב לישון. ר' אליעזר הגדול גופו, כתחילתו עובר אדמה בבית אביו היה, ולאחר מכן — בעל אחוזה. ראה: בראשית רבה מב, א; אבות דרבי נתן פ"ו; תנחומא, בוכר, לך לך, י; פרקי דרבי אליעזר א-ב; תוספתא מעשר שני פ"ה ה"טז; ביצה ה ע"א;

שמע. אמנם פירוש "ובשכבך" הוא, לדעתם, כל זמן שבני-אדם שוכבים והיינו כל הלילה (ברכות ד ע"ב). אבל חכמים קבעו שעת חצות כסוף זמן קריאת שמע, כדי להרחיק את האדם מן העבירה; והקורא לאחר חצות — לא יצא ידי חובתו, כי יש כוח ביד חכמים לעקור מצווה מן התורה בשב ואל תעשה משום סייג, כמו שמצינו בשופר ולולב ביום טוב שחל בשבת ועוד.<sup>48</sup> ורבן גמליאל סובר, שמותר לקרוא את שמע עד שיעלה עמוד השחר אפילו לכתחילה, מפני שמפרש "ובשכבך" בשעה שבני-אדם שוכבים וישנים, והיינו כל הלילה עד עמוד השחר.<sup>49</sup>

אבל מדברי הבבלי ט ע"א: "רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם, והא דקאמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העברה", מוכח שדעת הבבלי, כי גם חכמים מודים שבדיעבד מותר לקרוא אחר חצות, והמחלוקת בין חכמים לבין רבן גמליאל היא עד מתי מותר לקרוא לכתחילה. לדעת רבן גמליאל, מותר גם לכתחילה לקרוא עד שיעלה עמוד השחר; ולדעת חכמים, לכתחילה קוראים עד חצות, אבל בדיעבד אם לא קרא עד חצות, מותר לקרוא עד שיעלה עמוד השחר.<sup>50</sup>

ברם הירושלמי לא פירש את משנתנו כבבלי. הירושלמי פירשה כפשוטה, שלדעת חכמים אין קוראים כלל שמע אחרי חצות. ורבן גמליאל שעשה מעשה כדעתו, הורה שלא בהתאם לדעת חכמים. הירושלמי בברכות פ"א ה"ב, ג ע"א, שואל: "ורבן גמליאל פליג על רבנין ועבד עובדא כוותיה? והא ר' מאיר פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה! והא ר' עקיבא פליג על רבנין ולא עבד עובדא כוותיה!". כלומר, הרי מקובלנו שיחיד ורבים הלכה כרבים, וכיצד עשה רבן גמליאל מעשה כדעתו בניגוד לדעת הרבים, החכמים.<sup>51</sup> ומתוך: "שנייא הכא שהיא לשינון... ואית דבעי מימר תמן (בעובדות של ר' מאיר ור' עקיבא) היו יכולין לקיים דברי חכמים (לכן לא פסקו ר"מ ור"ע כדעתם), ברם הכא (במעשה בבניו של רבן גמליאל) כבר עבר חצות, ולא היו יכולין לקיים דברי חכמים, אמר לון עובדין עובדא כוותיה". ברור אפוא שחכמים ורבן גמליאל חולקים בלאחר חצות, ולדעת חכמים אין קוראים לאחר חצות, ומה שר"ג פסק לבניו כדעתו בניגוד לדעת חכמים הוא רק מפני שקריאת שמע איננה אלא שינון, תלמוד תורה, ואין טעם לאסור תלמוד תורה אחרי חצות,<sup>52</sup> או משום שכבר עבר חצות, ולא היה אפשר לקיים דברי חכמים ולהורות לפיהם, לכן הרשה לעצמו ר"ג לעשות מעשה כדעתו.<sup>53</sup>

שאלות דרב אחאי, שמות, סימן מ. השווה לשאלות את הבבלי בשבת קכז ע"ב, ותנא דבי אליהו זוטא טז, מהדורת איש שלום, עמ' 6.

48 עיין יבמות צ ע"א וע"ב ובמקבילות, ודברי רבנו יונה בפירוש תלמידי רבנו יונה על הרי"ף ריש ברכות ד"ה וחכמים אומרים. וודאי שאם אנו סבורים דק"ש דרבנן, יש כוח בידי חכמים לפטור ממצוות ק"ש אחרי חצות משום סייג.

49 השווה שופטים יט, כה: "וידעו אותה ויתעללו בה כל הלילה עד הבקר, וישלחוה בעלות השחר".

50 עיין: חידושי רשב"א, ריש ברכות ולדף ט ע"א; פקודת הלויים, להרא"ה, עמ' א; פסקי הרא"ש, ברכות פ"א, סימן ט.

51 לפי דברינו לעיל, שר' יהושע מכונה כאן בשם חכמים, אפשר ליישב את קושיית הירושלמי שאין כאן יחיד ורבים, אלא יחיד ויחיד.

52 הירושלמי גרס: מותרין אתם לקרות, ולא: חייבים אתם לקרות. עיין לעיל הע' 45.

53 עיין באורי הגר"א לאורח חיים, סימן רלה, ס"ק יג.

## ט. הרבדים במשנתנו

ולא זו בלבד<sup>54</sup> אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר... אם כן למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העברה.<sup>55</sup>

המפרשים פירשו, שפיסקה זו מדברי רבן גמליאל היא, המסביר לבניו שגם חכמים מודים שבדיעבד קוראים את שמע עד שיעלה עמוד השחר. וכן ביאר הבבלי בדף ט"א את הקטע הזה: "הכי קאמר להו רבן גמליאל לבניה. אפילו לרבנן דקאמרי עד חצות, מצותה עד שיעלה עמוד השחר, והאי דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העברה".<sup>56</sup> אבל לשיטת הירושלמי, שהמחלוקת בין רבן גמליאל וחכמים היא גם בדיעבד, ורבן גמליאל שהתיר לקרוא אחר חצות פסק כדעתו בניגוד לדעת החכמים מפני הטעמים הנ"ל המפורשים בירושלמי — נראה שהפיסקה מן "ולא זו בלבד" וכו' איננה מדברי רבן גמליאל, אלא מדברי מסדר המשנה. מסדר המשנה מוסיף ואומר, שלא רק בקריאת שמע סובר רבן גמליאל שזמנה עד שיעלה השחר, אלא בכל העניינים ששנו חכמים עד חצות — למעשה זמנם ומצוותם עד שיעלה עמוד השחר.

כדוגמה לדברים שבהם אמרו חכמים עד חצות ומצוותן עד שיעלה עמוד השחר, מביאה משנתנו את "הקטר חלבים ואיברים" ו"כל הנאכלים ליום אחד". במספר הדוגמאות חלו שינויים במקורות השונים. במשנת הירושלמי היתה שנויה כאן גם אכילת פסחים; ברכות פ"א ה"ד, ג ע"א: "אנן תנינן אכילת פסחים, אית דלא תני אכילת פסחים".<sup>57</sup> במשנה המובאת במכילתא דר' ישמעאל, בא, פרשה ו, נמנית גם אכילת זבחים מלבד אכילת פסחים, הקטר חלבים ואיברים וכל הנאכלים ליום אחד.<sup>58</sup> לעומת זאת מעיר רש"י, ב ע"א ד"ה כדי להרחיק, שבעצם הקטר חלבים ואיברים איננה דוגמה מתאימה, שהרי "לא אמדו בו חכמים עד חצות, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה".<sup>59</sup> מסתבר שתחילה נשנו כל ההלכות הללו לגופן, שמצוותן עד שיעלה עמוד השחר, במשנה מיוחדת בדומה למשנה המצוטטת במכילתא שם. לאחר מכן הועברו לכאן כתוספת או כמאמר מוסגר לפיסקה "ולא זו בלבד".

יכולים אנו אפוא לציין במשנתנו שלוש שכבות. (א) השכבה הקדומה ביותר שנוסחה

54 המלה "אמרו" הנמצאת במשנת הבבלי, איננה במשניות שכדפוסים חדשים וישנים.

55 במכילתא דר"י, בא, פרשה ו (מהדורת איש שלום, ו ע"ב) ניתוסף: "ולעשות סייג לתורה ולקיים דברי אנשי כנסת הגדולה, שהיו אומרים הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה".  
56 אמנם פיסקה זו מפוקפקת אם היא מדברי התלמוד. בכ"י פאריס איננה (דקדוקי סופרים, עמ' קצג), בכ"י מינכן היא רשומה על הגליון (ד"ס, עמ' 34 ובהערה שם), בתלמודו של ר' בצלאל אשכנזי לא היתה (מלאכת שלמה, ברכות א, א), גם בכ"י מצרים שבבית נתן איננה. אף הגר"א בשנות אליהו לברכות א, א כותב על הקטע הזה "הגמרא אינו מובן", ויישב בדוחק.

57 עיין: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 76 ואילך.

58 המלכ"ם בפירושו לשמות יב, ח מבאר שבאכילת זבחים הכוונה לקודשי קודשים, ובכל הנאכלים ליום אחד — לקודשים קלים. עיין גם ירושלמי פ"א ה"ד, ג ע"א. ר"ל גינצבורג בפירושים וחדושים בירושלמי, ח"א, עמ' 97, מפרש שבאכילת זבחים הכוונה לזבחי חגיגה של פסח, כדברי בן תימא בפסחים ע ע"א, וכל הנאכלים כולל קודשי קודשים וקודשים קלים.

59 אולם הגר"א בשנות אליהו מציין את זבחים ט, ו כמקור שבהקטר חלבים ואיברים אמרו חכמים עד חצות. והקדימהו בעל מלאכת שלמה. השווה רמב"ם, הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב, ונושאי כליו.

מימי הבית — "מאימתי קורין את שמע בערבית, משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן". (ב) מן "עד סוף האשמורה" וכו' עד "חייבים אתם לקרות", שנוסחה כנראה בדור שלאחר החורבן בימי ר' אליעזר, ר' יהושע ורבן גמליאל. (ג) השכבה המאוחרת, מן "ולא זו בלבד" עד "כדי להרחיק את האדם מן העברה", שניתוספה על-ידי מסדר המשנה. בשכבה השלישית שולב הקטע "הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר" מתוך מקור אחר, כדי להדגים את הכלל, שמה שאמרו חכמים עד חצות, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר.

### י. משיכיר בין תכלת ללבן

מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. ר' אליעזר אומר: בין תכלת לכרתי.

במשנת תמיד סוף פ"ד וראש פ"ה נאמר, שלאחר שחיטת קרבן תמיד של שחר, היו הכוהנים מתכנסים בלשכת הגזית לקרות את שמע. מכאן שבבית המקדש היו קוראים את שמע זמן-מה אחרי עלות עמוד השחר, שהרי תמיד של שחרית נשחט בעלות השחר.<sup>60</sup> ואכן מ"עלות השחר יממא הוא". כל המצוות הנוהגות ביום, זמן מתחיל עם עלות השחר. כך פוסקת המשנה במגילה ב, ד ובפרה יב, יא: "וכלן שעשו משעלה עמוד השחר כשר". ראייה לדבר מנחמיה ד, טו–טז: "ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים... והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה" (מגילה כ ע"ב). אך מכיוון שאין הכל בקיאים במועד עלות עמוד השחר — ובייחוד עלולים לטעות בסוף החודש, כאשר הלבנה נראית סמוך לעלות השחר (עיין יומא ג, ב) — תיקנו חז"ל, כי "אין קורין את המגלה, ולא מלין, ולא טובלין, ולא מזין, וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה" (מגילה ב, ד). ברם קריאת שמע נראה שזמנה נשאר בין עלות השחר לבין הנץ החמה, שהרי יום העבודה הרגיל היה מתחיל בימיהם עם הנץ החמה, שנאמר (תהלים קד, כב–כג): "תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירבצון. יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב".<sup>61</sup> קימתו של אדם היתה, כמובן, עובר לצאתו לעבודה, זמן ניכר לפני הנץ החמה. יש להניח אפוא, שקריאת שמע שנצטוונו בה "ובקומך", זמנה עם הקימה, שהיתה משעלה עמוד השחר.<sup>62</sup> אף משנתנו מניחה שהיום מתחיל בעלות השחר גם לעניין ק"ש. אך מכיוון שקשה היה, כאמור לעיל, לקבוע בפועל מתי בדיוק עולה עמוד השחר, תפסה משנתנו סימנים אחרים, הסמוכים לעמוד השחר, מהתחומים הקרובים לאדם, המקלים עליו את הבחנת ראשית האור והיום, כגון: משיכיר בין תכלת ללבן — משיכיר בין חוטי התכלת לחוטים הלבנים שבציצית, התלויים בכנפי הבגד שאדם לובשו על גופו בקומו משנתו.<sup>63</sup>

60 יומא ג, א; תמיד ג, ב. השווה גם: חכמת שלמה טז, כח; מלחמות ב, ח, ה — המזכירים הודיות שנאמרו עוד לפני זריחת השמש. ברם ייתכן שאין הכוונה לקריאת שמע.

61 בבא מציעא פג ע"ב; ירושלמי שם פ"ז ה"א, יא ע"ב.

62 כן דעת ר' שמעון בן יוחאי בתוספתא ברכות פ"א ה"א ובבבלי ח ע"ב. מן הירושלמי פ"א ה"א, ב ע"ד מוכח שדעת ר"ש, כי אפילו לכתחילה קורא מיד אחרי עלות השחר. עיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 1.

63 ברכות ט ע"ב, ובתוספות ד"ה אלא; מנחות מג ע"ב, ובתוספות ד"ה בין; ירושלמי ברכות פ"א ה"ה, ג ע"א.

בתוספתא פ"א ה"ב מובא סימן אחר החופף על הסימן בין תכלת ללבן: "מאימתי קורין את שמע בשחרית, אחרים אומרים: כדי שיהיה חברו רחוק ממנו ארבע אמות ומכירו". והירושלמי פ"א ה"ה, ג ע"א מבאר: "מן דמר (=מי שאמר) כדי שיהא אדם רחוק מחברו ארבע אמות ומכירו כמן דמר בין תכלת ללבן".

ר' אליעזר קובע כסימן לק"ש של שחרית את הזמן שאפשר להבחין בין צבעים הדומים והסמוכים זה לזה: בין תכלת לכרתי. ייתכן שלקח כדוגמה את תכלת השמים ואת הירוק של החציר, הנקרא כרישין, כרשינין, שעל פני האדמה, המצוי בסביבתו של בן הכפר או של בעל האחוזה.<sup>64</sup> דוגמאות אחרות הזהות עם הסימן הזה והקשורות בהבחנת דברים הדומים זה לזה, מובאות בברייתא בבבלי ט ע"ב: "תניא ר' מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב, ור' עקיבא אומר בין חמור לערוד" (=חמור הבר). אף לזה מעיר הירושלמי: "מן דמר זאב לכלב, חמור לערוד כמן דמר בין תכלת לכרתן". כלומר, אין ר"מ ור"ע חולקים זה על זה ושניהם אינם חולקים על ר' אליעזר, אלא כל אחד בחר בדוגמאות מהדברים המצויים בסביבתו.<sup>65</sup>

### יא. זמן קריאת שמע של שחרית

וגומרה<sup>66</sup> עד הנץ החמה. ר' יהושע אומר עד שלוש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות.

זמן קריאת שמע הוא, לדעת ר' אליעזר, אשר כרגיל מסורות ומנהגים קדומים בפיו,<sup>67</sup> עד הנץ החמה,<sup>68</sup> כלומר עד שעה שקרני השמש מתחילות לנצנץ על ראשי ההרים, כדברי הירושלמי פ"א ה"ה, ג רע"ב: "כדי שתהא חמה מטפטפת בראשי ההרים". לדעת ר' יהושע, סוף זמן ק"ש של שחר הוא עד סוף שלוש שעות. כן מוכח מהירושלמי פ"א ה"ח, ג ע"ג: "ר' זעירא בשם ר' אמי ביומוי דר' יוחנן הוינן נפקין לתעניתא וקרוי שמע בתר תלת שעין ולא הוה ממחי בידן". גם הרמב"ם בפירוש המשנה פירש עד סוף שעה שלישית, וכן במאירי לברכות, עמ' 19. אבל מדברי הבבלי ג ע"ב (ומפורש ברש"י שם ד"ה ורבי נתן)

64 ראה לעיל הערה 47.

65 הברייתא המובאת בבבלי: "תניא ר"מ אומר משיכיר בין זאב לכלב, ר"ע אומר בין חמור לערוד, ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות וכירנו" — ספק אם היא ברייתא מקורית. בירושלמי מובאות שתי ברייתות נפרדות בזה הלשון: "אית תניי תני בין זאב לכלב, בין חמור לערוד. ואית תניי תני כדי שיהא רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו". בדף ח סע"ב מובאת ברייתא, אשר לפיה דעת ר' עקיבא שזמן ק"ש של שחרית הוא מהנץ החמה וחולקת על הברייתא בשם ר"ע שבדף ט ע"ב. כן תמוה שדברי ר"מ הובאו לפני דברי ר' עקיבא רבו ושדברי האחרים הובאו לבסוף, אף-על-פי שזמנם הוא לפני משיכיר בין זאב לכלב. אולי צורפו בבבל ובבבלי ברייתות נפרדות קצרות — שבעיקרן שימשה כל אחת בנפרד כפירוש לזמנים שבמשנתנו — לברייתא אחת.

66 "וגומרה" איננה בירושלמי ולא בשרידי ירושלמי, לא בראשונים ולא בכ"י מינכן וכ"י פאריס (דקדוקי סופרים, דף יט ודף קצג). אין לפרש וגומרה: ומסיים את קריאתה, אלא סוף זמן קריאתה.

67 ראה לעיל הערה 34.

68 מפי מורי פרופ' ר"ח אלבק ז"ל שמעתי, שאמנם הפיסקה "וגומרה עד הנץ החמה" "לפי הגמרא (כה ע"ב) היא סיום דברי ר' אליעזר, אבל אין הכרח לכך, ומן וגומרה וכו' הוא סתם משנה!" בכל אופן, ודאי שסתם משנה זו "עד הנץ החמה" קדומה, שהרי היתה כבר לפני ר' יהושע.

מוכח שפירשו בשלוש שעות: בתחילת שעה שלישית. כן פסק רב עמרם גאון בסידורו (מהדורת פרומקין, עמ' 181) ור' אליעזר ממין בספר יראים, סימן יג.<sup>69</sup> הדעה שזמן קריאת שמע של שחרית הוא רק עד הנץ החמה, וכך נהגו לפני כמי הבית וזמן־מה אחרי החורבן, מונחת גם ביסודה של המשנה הסתמית הקדומה, ג ה: "ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו — יתכסה במים ויקרא".<sup>70</sup>

הנהגתה של תפילת שחרית כחובה בחיי היחיד והציבור וקביעת זמנה מהנץ החמה ואילך,<sup>71</sup> גרמה לשינוי במועד קריאת שמע של שחרית. חז"ל ביקשו לאחד את קריאת שמע עם תפילת השחר. מכיוון שק"ש היתה מקובלת ונהוגה בישראל מקדמת דנא, ראו חכמים חשיבות רבה להצמיד את תפילת השחר לקריאת שמע, כי בצירופן תשתרש גם התפילה בחיי האומה. מאחר שלא היה אפשר להקדים תפילה לפני הנץ, שהרי אין זמנה אלא מהנץ, איחרו את מועד ק"ש להנץ החמה ואילך, אולי בהסתמכם על דעתו של ר' יהושע שזמנה עד שלוש שעות, כדי שיחול זמנה של ק"ש יחד עם זמן התפילה.<sup>72</sup>

כן נאמר בתוספתא פ"א ה"ב (ה"ד) ובמקבילות: "מצותה (של ק"ש) עם הנץ החמה, כדי שיהא סומך לה".<sup>73</sup> (לק"ש) תפלה ונמצא מתפלל ביום". כלומר, עיקר המצווה לקרוא את שמע הוא עם הנץ החמה, כדי שיוכל להתפלל מיד, ולא יקרא שמע לפני־כן מפני שאין מתפללים לפני הנץ החמה.

המגמה שק"ש תוצמד לתפילה ושתייהן תיראינה כעין יחידה אחת, שימשה סיבה לחכמים להרבות בשבח סמיכות גאולה (גאל ישראל) לתפילה.<sup>74</sup> "כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו" (ברכות ט ע"ב). "כל מי שהוא תוכף (=סומך) גאולה לתפילה, אין השטן מקטרג באותו היום" (ירושלמי פ"א ה"ב, ב ע"ד). "כל מי שאינו תוכף לגאולה תפילה, למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא והרתיק (=דפק) על פתחו של מלך, יצא לידע מה הוא מבקש, ומצאו שהפליג, עוד (=גם) הוא הפליג" (ירושלמי שם, וברש"י ברכות ד ע"ב ד"ה זה הסומך). "מה טעם אמרו אדם לובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל, כדי שיקבל עליו מלכות שמים תחילה משלם" (ירושלמי פ"ב ה"ג, ד סע"ב והשוה בבלי טו ע"א).

לתקופה זו יש לייחס את המקורות התנאיים, הקובעים את זמן ק"ש להנץ החמה ואילך. כגון הברייתא ביומא לז ע"ב ובירושלמי ברכות פ"א ה"א, ג ע"א: "הקורא את שמע עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא, שאנשי משמר משכימין". אנשי משמר היו קוראים את שמע באמצע העלאת קרבן התמיד, זמן קצר אחרי עלות השחר (תמיד ה, א). ודאי נהגו כך

69 עיין גם הגהות מימוניות, הלכות קריאת שמע פ"א ס"ק ט.

70 פשוטה של משנתנו עד הנץ החמה, ולא לאחר מכן. אולם עיין בבלי כה ע"ב.

71 ברכות ט ע"ב; ירושלמי פ"א ה"ה, ג ע"א. ועיין רמב"ם, הלכות תפילה פ"ג ה"א.

72 ואולי גם הנימוק שלא לחייב את המתפללים ואת הפורסים על שמע בציבור לבא פעמיים בבוקר לבית־הכנסת, גרם להצמדת ק"ש לתפילה.

73 כן בתוספתא כ"ו, מהדורת ליברמן; במאירי, ט ע"ב, עמ' 20; במלחמות ריש ברכות. עיין תוספתא כפשוטה עמ' 3.

74 המקור הראשון לסמיכות גאולה לתפילה הוא, עד כמה שידוע לי, דברי רשב"א, מאחרוני התנאים, בברייתא ברכות ל ע"א. מנהג החכמים היה שלא לסמוך גאולה לתפילה; עיין חידושי הרמב"ן בראש ברכות.

רבים בזמן הבית. ברם לאחר מכן, כאמור, דחו ק"ש להנץ החמה ופסקו, שהקורא בזמן שאנשי משמר קראו, לא יצא ידי חובתו.<sup>75</sup>

לימים אלה יש לשייך גם את תוספתא ברכות פ"ג הי"ט (בבלי ברכות ל ע"א): "היה משכים לצאת לדרך הרי זה נוטל שופר ותוקע... וכשיגיע זמן קרית שמע קורא". כלומר, אף-על-פי שבשעת הדחק מותר לתקוע בשופר, ליטול לולב ולקרוא במגילה, ועוד, משעלה עמוד השחר, כאמור במשנת מגילה ב, ד, אין לקרוא קריאת שמע לפני הנץ החמה.<sup>76</sup>

מצאנו שגם דעתו של ר' עקיבא כך. בברייתא בברכות ח ע"ב שנינו: "ר' שמעון בן יוחאי אומר משום ר' עקיבא פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה". ברור אפוא שר' עקיבא סובר, שזמן ק"ש של שחר הוא רק מהנץ החמה ואילך. ייתכן שההוראה לאחר את זמן ק"ש של שחר עד לאחר הנץ החמה, נקבעה לראשונה בתקופתו של ר' עקיבא.

רשאים אנו אולי לראות את תקופת המעבר בין המנהג הקדום של קריאת שמע, שהיה בין עלות השחר להנץ החמה, לנוהג החדש שקורין את שמע לאחר הנץ החמה, בתוספתא ברכות פ"א ה"ב (ה"ד) וירושלמי ברכות פ"א ה"ה (ה"ב), ג סע"א: "אמר ר' יהודה פעם אחת הייתי מהלך אחר ר' עקיבא ואחר ר' אלעזר בן עזריה והגיע זמן ק"ש, כמדומה אני שנתיאשו (=שנמנעו) מלקרות, אלא שהיו עסוקים בצרכי צבור. קריתי ושניתי ואחר כך התחילו הן, וכבר נראתה חמה על ראשי ההרים". ר' יהודה, אשר את תורתו קיבל בעיקר מאביו ר' אילעאי, תלמידו של ר' אליעזר, וממשנתו של ר' אליעזר ומסר הרבה הלכות ישנות,<sup>77</sup> נוהג כרבותיו ומקפיד לקרות שמע לפני הנץ החמה. ברם, ר' עקיבא לשיטתו, איננו קורא שמע, אלא לאחר שכבר נראתה החמה על ראשי ההרים.<sup>78</sup>

על רקע השינוי הזה יש להבין את מנהג הוותיקין "המחבבים את המצוות". שהיו גומרים את קריאת שמע עם הנץ החמה (ט ע"ב). כלומר, הללו השתדלו לקיים את ההלכה, כפי שהיתה נהוגה לפני, לקרוא את שמע לפני הנץ. מאידך גיסא, לא רצו לעבור על דברי חכמים שהורו להצמיד את קריאת שמע לתפילה של שחר. על-כן החלו הוותיקין בקריאת שמע סמוך להנץ, כיוונו את סיומה עם הנץ החמה ומיד פתחו בתפילת השחר. דרך זו מצאה לה מהלכים גם בחוגים רחבים, בייחוד בשבתות. במסכת סופרים פי"ח ה"ד ובמגילה כג

75 לדעת הר"ח יומא לז ע"ב ובאוצר הגאונים לברכות, נספחים מפיר"י, סימן כח, ר"ת ביומא שם תוספות ד"ה אמר אביי, הרז"ה בהמאור הקטן לברכות ד"ה תניא רשב"י, אשר פוסקים להלכה שזמן ק"ש הוא מהנץ, פירוש "לא יצא" הוא כפשוטו: לא יצא ידי חובתו. ברם לדעת יתר המפרשים כגון: הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור ריש ברכות, הרמב"ן במלחמות ריש ברכות, חידושי הרשב"א ברכות ט ע"ב ד"ה ולענין פסק הלכה והריטב"א ביומא לז ע"ב פירשו: לא יצא — לא קיים את המצווה כראוי.

76 עיין בתוספתא כפשוטה, ח"א, עמ' 46.

77 לדוגמה: תוספתא זבחים פ"ב הי"ג; מנחות יח ע"א: "פעם אחת היינו יושבים לפני ר' אלעזר בן שמוע... עכשו שאמרת לי דבר משום ר' אליעזר החזרת לי את אבדתי, זלגו עיניו דמעות ואמר... הא מפני שיהודה בנו של ר' אילעאי ואילעאי בנו של ר' אליעזר, לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעזר". ועוד הרבה מקורות. ראה: רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 67–68, 106–107.

78 עיין חידושי רשב"א ט ע"א; מן הגירסה וכבר נראתה החמה על ראשי ההרים הוא מוכיח "דמשמע דלר' עקיבא אינו קורא עד שתנץ החמה". וכן מביא המאירי, עמ' 19–20, ראה מן התוספתא הזאת לדעה שזמן ק"ש הוא רק עם הנץ החמה. לגירסאות ולפירושים אחרים בתוספתא עיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 3–4; ר"ל גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ח"א עמ' 121–123.

ע"א שנינו: "בשבת מקדימים לבא ("לבית הכנסת") ומאחרין לצאת, מקדימים לבא ("שכבר תקנו הכל מערב שבת") כדי לקרות קריאת שמע כותיקין".

אף הברייתא ביומא לז ע"ב, בצורתה הנמצאת לפנינו בבבלי, נתנסחה בתקופה מאוחרת, שבה נהגו לקרוא את שמע משהנצה החמה. ביומא ג, י מסופר שהיליני המלכה, אמו של מונבז, מלך חדייב, שנתגיירה כמה עשרות שנים לפני חורבן הבית, עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל וטבלה של זהב, שפרשת סוטה כתובה עליה. ובברייתא בבבלי שם: "תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע".<sup>79</sup> מכאן אתה למד, שהזמן שנקבע לקריאת שמע הוא מהנץ החמה ואילך.

ואין להשיב, הרי מכאן אפשר ללמוד שגם לפני החורבן, בימיה של היליני, קראו את שמע לאחר הנץ החמה; אין זו תשובה. בנוסח זה מובאת הברייתא רק בבבלי. ואילו בתוספתא יומא פ"ב ה"ג ובירושלמי פ"ג ה"ח הנוסח אחר: "ובשעה שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאין הימנה והיו יודעים שזרחה החמה", ולא "והכל יודעין שהגיע זמן קריאת שמע". כלומר, היו יודעים ש"זרחה החמה" לגבי כל אותם העניינים שמצוות מהנץ החמה (למשל הדברים הנמנים במגילה ב, ד). אבל כלל וכלל לא לגבי קריאת שמע, שמצוותה היתה באותם הימים, לפני החורבן, בין עלות השחר והנץ החמה. רק משנקבע שק"ש זמנה משתנץ החמה, הוסיפו בבבלי את הפיסקה "שהגיע זמן קריאת שמע" במקום "שזרחה חמה".<sup>80</sup>

משנתנו זו, משנה ב, מוסרת לנו אפוא הלכות ישנות שנהגו בימי הבית ובדור הראשון לאחר החורבן. באותם הימים נהגו לקרוא את שמע אחרי עלות השחר, משיכיר וכו', לבין הנץ החמה. לאחר מכן, בימיו של ר' עקיבא, זמן מסוים אחרי שנתקנה והונהגה תפילת השחר, הורו חז"ל להצמיד את קריאת שמע לתפילה וקבעו את זמן קריאת שמע של שחרית מהנץ החמה ואילך. אך הוותיקין הקפידו להתחיל את ק"ש סמוך להנץ החמה ולגומרה עם הנץ, כדי לסמוך גאולה לתפילה. בשבתות, שבהן הקדימו להתפלל, נהגו כך רבים. חכמי פומבדיתא, רב יהודה בשם שמואל (ברכות י ע"ב) ואביי (יומא לז ע"ב), פסקו להלכה שהציבור, "עמא דירושלים", קוראים את שמע מלאחר הנץ עד סוף שלוש שעות.<sup>81</sup>

79 עיין יומא לז ע"ב תוספות ד"ה אמר אביי, ברכות ט ע"ב תוספות ד"ה לק"ש, ויתר הראשונים שהתקשו בברייתא זו.

80 מפי מורי ר"ח אלבק ז"ל שמעתי: בברייתא יומא לז ע"ב נראה שהיה כתוב שהגיע סוף זמן ק"ש, כסתם משנתנו, אבל אחר-כך סברו כר' עקיבא שזמן ק"ש מהנץ ואמרו שהגיע זמן ק"ש, אולי גם על-פי הברייתא הידועה בהגדה של פסח.

81 לעומת זאת חכמי סורא, רב הונא (ברכות ט ע"ב) ורב חסדא (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה, ג ע"א), פסקו כהדא דאחרים.



## לקראת שבת

### א. הכנת צורכי אוכל נפש לשבת

קדושת יום השבת ואיסוריו הטביעו את חותמם על הליכות יום השישי, ואף השפיעו על אורחות יתר ימות השבוע.

איסור כל מלאכה בשבת חייב את הכנתם המוקדמת של כל צורכי אוכל נפש, שהאדם זקוק להם ביום השבת. רמז לכך מצינו כבר בפרשת המן: "והיה ביום השישי, והכינו את אשר יביאו" (שמות טז, ה). אף כינויו של היום השישי במקורות אחדים מן הספרות היהודית-ההלניסטית הוא "יום ההכנה" (*paraske, παρασκευή*). כך, למשל, באדיקט של אוגוסטוס קיסר (27 לפסה"נ–14 לספה"נ): "ולא יאולצו (=היהודים) לשמש ערבים בשבתות או ביום ההכנה (=בערב שבת) החל מן השעה התשיעית" (קדמוניות טז, ו, ב, 163).<sup>1</sup> וכן באוואנגליונים: "מפני שזה היה [ביום] ההכנה, הוא [היום] שלפני שבת" (מרקוס טו, 42. כיוצא בו במתי כז, 62; לוקס כג, 54; יוחנן יט, 31, 42). לעומת זאת, במקורות חיצוניים אחרים — כגון: יהודית ח, ו; מכבים ב ח, כו; קדמוניות ג, י, ז, 255 — נקרא היום השישי, כמקובל אצלנו, ערב שבת או היום לפני שבת.

על חובת ההכנה לשבת הזהיר כבר גם בעל ספר היוכלים ב, כט: "הגד ואמר לבני ישראל את חוק היום הזה... ולא יכינו בו כל אשר יאכל או ישתה". וכן שם נ, ט: "לא תעשו ביום השבת כל מלאכה אשר לא הכינותם לכם ביום השישי".<sup>2</sup> וכן אוסר בעל ברית דמשק, שלא לאכול ביום השביעי דבר שאינו מן המוכן מלפני יום השבת (י, 22, מהדורת רבין, עמ' 53). ההכנות לשבת היו מתחילות ביום השישי השכם בבוקר. רב חסדא מזהירנו: לעולם ישכים אדם ("בערב שבת לטרוח ולזמן" — רש"י) להוצאות שבת, בהשוותו חובה זו ללקיטת המן במדבר, שהיתה נעשית בבוקר, ואשר ביום השישי, סמוך ללקיטתו ולהבאתו מן השדה, מיד היו מכינים אותו לשבת (שבת קיז ע"ב).<sup>3</sup>

1 עיין גם בהודעתו של אגריפס, שם, שם ד. כלומר, אין לחייב את היהודים בערכות כדי להבטיח את הופעתם בבית-המשפט בשבת או בערב שבת. יש לשחרר אותם מחובת ההופעה בבית-המשפט בשבתות ובערבי שבתות. ראה תרגומו של R. Marcus, *The Loeb Classical Library*, VIII, pp. 273, 285.

2 וראה שם נ, ח: "והשואב בו מים, אשר לא הכין לו ביום השישי... ומת".

3 ראה רש"י על אתר. והשווה שבלי הלקט השלם, עמ' 43, ענין שבת, נה, בשם התנחומא: "אין והיה [ביום השישי] אלא מיד". ועיין: ספרי דברים, ב, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 9; נה, עמ' 122; רצו, עמ' 316; רא"א פינקלשטיין בהערות שם, ור"ח אלבק, *Untersuchungen über die halakischen Midraschim*, Berlin, 1927, p. 13.

בין התקנות שתיקן עזרא מונה הבבלי בבבא קמא פב ע"א, שתהא אשה משכמת ואופה. אמנם ייתכן שהכוונה שתהא אשה משכמת בכל יום, כדי שתהא פת מצויה לעניים המחזרים על הפתחים. ברם יש מפרשים תקנה זו, כקודמתה שם, בערב שבת. היינו, שתהא אשה משכמת ואופה ביום השישי לכל ימות השבוע ("דמשום כבוד שבת אופים בלאו הכי"), כדי שתהא פת מצויה תמיד לעניים. וכן מפורש בירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עה ע"א: "הוא (עזרא) התקין שיהו אופין בערבי שבתות"<sup>4</sup>. וכל־כך גדול עניין ההכנות לשבת עד שאמרו שאליהו הנביא יימנע מלבוא בערב שבת, מפני הטורח בקבלת פניו (פסחים יג ע"א; עירובין מג ע"א).

התלמוד מספר על אשתו של ר' חנינא בן דוסא — מן התנאים־החסידים בסוף ימי הבית השני, שהיה כל ימיו עני מרוד — שהיתה מסיקה את תנורה בערב שבת, אף שלא היה לה קמח לאפות, "משום כיסופא", כדי שיעלה עשן מן הארובה, ושכנותיה תהיינה סבורות שהיא מבשלת ואופה לשבת. פעם החליטה אחת משכנותיה להציץ ולראות מה אשת ר' חנינא מבשלת ומכינה לשבת. דפקה על דלת ביתו של ר' חנינא. נבהלה אשתו, כלימה כיסתה את פניה והסתתרה בחדרה. נעשה לה נס, והתנור נתמלא בכיכרות והערבה בגושי בצק (תענית כד ע"ב—כה ע"א).

גדולי האמוראים היו טורחים בגופם בהכנות לשבת. מהם שהיו מבקעים עצים, מציתים אותם, נופחים באש, מחרכים בשר, מולחים דגים, מחתכים ירקות, מתקינים פתילות, מדליקים נרות ומעבירים על כתפיהם דברי אוכל וכלי תשמיש לצורכי הבית בשבת (שבת קיט ע"א).

### ב. היטהרות, נקיון הגוף וטבילה

לכבוד שבת נהגו לרחוץ פנים, ידיים ורגליים. כך היה כבר מנהגו של ר' יהודה בר' אלעאי, תנא במאה השנייה, שמסורות ונהגים עתיקים היו בידיו: ערב שבת היו מביאים לו גיגית מלאה מים חמים, ורוחץ בה את פניו, ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינים המצויצים ודומה למלאך ה' צבאות (שבת כה ע"ב).<sup>5</sup> מהסיפור על האיש שביקש להקניט את הלל הזקן (שבת לא ע"א) אנו למדים שבערב שבת נהג הלל לחפוף את ראשו. ובאגדה מסופר על אבישי בן צרויה, מן הגיבורים אשר לדוד, שחפף את ראשו בארבעה סאים בערב שבת (סנהדרין צה ע"א) וכך נהג רבא בערב יום טוב (וכנראה גם בערב שבת).<sup>6</sup> לפי נוסח המובא בשאלתות דרב אחאי גאון, בראשית, א, היה הלל הזקן נוהג לילך בערב שבת לבית־המרחץ. נאמר שם: כך היה מנהגו של הלל הזקן במעלי שבתא. אומר לו אדם: להיכן אתה הולך? אומר לו: לעשות מצווה. ואיזו היא מצווה? לבית־המרחץ, כדי לנקות את הגוף

4 נוסח זה מובא גם בשם הבבלי בשבלי הלקט השלם, שם שם. וכן כתב הרמ"א בטור, אורח חיים, סי' תרג. ועיין פירוש רבנו יהונתן לבבא קמא על אתר. וראה: י"ל מימון, חגים ומועדים, עמ' ח, הע' 17.

5 השווה גם שבת נ ע"ב: "דתניא רוחץ אדם פניו, ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו". אולם בדקדוקי סופרים שם דף מט, הע' א, מובא שיש גורסים: "רוחץ אדם פניו, ידיו ורגליו בשבת". וראה תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 56.

6 ראה ביצה כז ע"ב.

לכבוד שבת.<sup>7</sup> אמוראים הסיקו ממעשי חכמים אלה, שרחיצה בערב שבת מצווה היא.<sup>8</sup> יתר על כן, בימי בית שני נהגו להיטהר ולטבול לפני כניסת השבת. כן ניתן להסיק מחשמונאים ב, יב, לח: "אז אסף יהודה את הצבא ויסיעו אל עיר עדולם. וכאשר הגיע היום השביעי, הטהרו כמנהג, ויעשו שם את יום השבת". לפי ההלכה המובאת בפי ר' יצחק, בראש השנה טז ע"ב, חייב אדם לטהר עצמו ברגל. מקורה של הלכה זו בספרא שמיני, פרק ד, ט (מהדורת ווייס, מט ע"א): "ובנבלתם לא תגעו — ברגל". כלומר, מכיוון שישראל מצווים לעלות לרגל לירושלים, להקריב שם קרבנותיהם ולאכול מבשרם, עליהם לטהר עצמם עובר לבואם להיראות לפני ה'.<sup>9</sup> ברם, דומה שבימים ראשונים, בזמן שבית המקדש היה קיים, ובייחוד בהיות היישוב היהודי קטן ומרוכז בירושלים ובסביבתה, התכנסו רבים מדי שבת בשבתו אל הר הקודש בירושלים, לדרוש את ה' ולשמוח לפניו.<sup>10</sup> לכן נהגו לטבול ולהיטהר בערבי שבתות כבערבי ימים טובים.

נראה כי מנהג זה נמשך גם לאחר החורבן. אף-על-פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר בשאלה שמצינו מתקופת הגאונים. ר' יהודאי גאון נשאל אם יש לברך על הטבילה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים. מכאן שהיו שראו בטבילה זו חובה קדושה שמצווה לברך עליה.<sup>11</sup> וכן כותבים רבים מן הפוסקים, שמצווה לטבול ולרחוץ כל גופו בערב שבת. נראה אפוא שטבילה זו איננה קשורה בעלייה למקדש, אלא בעיצומו של יום השבת, קדושתו וכבודו, ולפיכך נצטוו ישראל "להתרחץ ולהתקדש בטהרה בערבי ימות המקודשים".<sup>12</sup>

### ג. "שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול"

התנאים במדרשיהם ציוו להתעטף לכבוד שבת בבגדים נקיים. הכתוב "ביום הראשון מקרא קדש" בויקרא כג, לה (שמות יב, טז; במדבר כח, יח) נתפרש: "קדשהו. במה אתה מקדשו? — במאכל ובמשתה ובכסות נקיה".<sup>13</sup> מדרשי הלכה אלה במקורם אמורים אמנם ביחס לכתובים הדנים בימים טובים (ואף בחולו של מועד, ראה מכילתא דרבי ישמעאל, שם), אולם הם הועברו גם לעניין שבת. ראה מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 17.

- 7 השווה: ויקרא רבה לד, ג ובמקבילות. ושם אין "במעלי שבתא" ולא "לכבוד שבת". וראה: א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 200.
- 8 כך אומר רב נחמן בר רבא בשם רב בשבת כה ע"ב. וראה דקדוקי סופרים שם באשר לגירסאות. ועיין: רמב"ם, הלכות שבת פ"ל ה"ב; טור, אורח חיים, סי' רס.
- 9 כך מבאר הראב"ד בפירושו לספרא שם. וראה: רמב"ם, הלכות טומאת אוכלים פט"ז ה"י; רמב"ן בפירושו לתורה, ויקרא יא, ח.
- 10 ראה, למשל, ישעיה א, יב—יג: "כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי... חדש ושבת קרא מקרא לא אוכל און ועצרה". ועיין: יחזקאל מו, א—ג; ישעיה סו, כג.
- 11 ראה: שערי תשובה, סי' קעה; אוצר הגאונים, ראש השנה, חלק התשובות, סי' יד. אמנם הגאון השיב שמיום שחרב בית המקדש אין טומאה וטהרה ואין חובה לטבול לא בערב שבת ולא בערב יום טוב וכו'. אך מדבריו אתה למד, שבזמן שבית המקדש היה קיים היתה חובה לטבול בערבי שבתות.
- 12 ראה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל-אביב, חלק א, עמ' 157; אשכול הכופר ליהודה הדסי, סי' קן, דף נו ע"ד.
- 13 כך הגירסה בספרא אמור, יב, ד. ובדומה לזה במכילתא דר' ישמעאל, בוא, מהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 30; מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 18; ספרי במדבר, פנחס, קמז ועוד. אלא שיש גורסים: "ארעם, ארעו, קדשהו כבדהו". עיין בחילופי נוסחאות, ור"ח אלבק (הע' 3 לעיל), עמ' 2.

14.149 על הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) נאמר שם: "במה אתה מקדשו, במאכל ובמשקה ובכסות נקיה".  
האמוראים לא הסתפקו בבגדים נקיים והמליצו על לבישת בגדים מיוחדים לשבת. הם פירשו את הכתוב "וכבדתו" (ישעיה נח, יג) כמצווה — "שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול" (שבת קיג ע"א). וכך אומר ר' חנינא, מראשוני אמוראי ארץ-ישראל, תלמיד מובהק לר' יהודה הנשיא: "צריך שיהיו לו לאדם שני עטיפים אחד לחול ואחד לשבת" (ירושלמי פאה פ"ח ה"ז, כא ע"א וע"ב).<sup>15</sup> והירושלמי מספר, כי כאשר דרש רבי שמלאי הלכה זו בבית-המדרש, פרצו חברי הישיבה בבכי ואמרו: "רבי, כעטיפתנו בחול כן עטיפתנו בשבת", והשיב להם: "אף על פי כן, צריכים אתם לשנות", היינו לעשות לפחות איזה שהוא היכר במלבוש, כדי להבחין בין שבת לחול.<sup>16</sup> כיוצא בו מצאנו בבבלי שבת קיג ע"א: "אם יש לו להחליף — יחליף, ואם אין לו להחליף ישלשל בבגדיו". ר' יוחנן היה קורא לבגדיו שהיה לובש בשבת "מכבדותיה", כי בגדי שבת מכבדים את בעליהם.<sup>17</sup> יש להעיר, כי בארץ-ישראל לא היו להם נעלים מיוחדות לשבת, והיו משתמשים באותו זוג נעלים בימות החול ובשבתות כאחד. הירושלמי בשבת פ"ו ה"ב, ח ע"א, בדונו באיסור לצאת בשבת בסנדל המסומר, כותב: "לאו אורחיה דבר נשא דמיהוי ליה תרין סנדלים חד לחולא וחד לשבתא". כלומר, חכמים ברצותם לאסור להתהלך בסנדלים מסומרים, כמנהג חילות רומא, אסרו לצאת בסנדל מסומר בשבת. ומאחר שאין דרכו של אדם שיהיו לו שני זוגות נעלים, אחד לימות החול ואחד לשבת, ממילא לא ייצא בו כלל, גם בחול.<sup>18</sup>

#### ד. שושנים והדסים לכבוד שבת

דומה שבתקופה התלמודית נהגו להכין לכבוד שבת צמחים לנוי ולהריח בהם. לפי מנהגי הסעודה בישראל ובעמים, בתקופה ההלניסטית-רומית, היו מגמרים בסופה של כל סעודה חגיגית.<sup>19</sup> אולם מאחר שבשבת אסור לגמר, היו מכינים פרחים וענפים ריחניים כדי ליהנות מריחם הטוב ולברך עליהם, וכדי לקשט בהם בתי ישראל בשבתות ובחגים. על הכתוב בשיר השירים ב, ב: "כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות" מצינו בשיר השירים רבה, פרשה ב, ובויקרא רבה כג, ו, מהדורת מרגליות, עמ' תקלד: "מה שושנה זו עולה על שולחן

14 ייתכן שבמקורו נדרשה המלה מקרא קודש. קרא=קרה=ארע בארמית. ארעם במאכל, ובמשתה ובכסות נקייה. ולאחר-מכן הוסט המדרש על המלה "קדש". מכאן גם חילופי הנוסחאות.

15 השווה: מכילתא דרשב"י, עמ' 148 (= מדרש הגדול, שמות, מהדורת מרגליות, עמ' תג); פסיקתא רבתי, כג, מהדורת איש שלום, דף קטו ע"ב.

16 השווה: פסיקתא רבתי ובהערות איש שלום שם, הע' טו; רות רבה ה, יב ובמקבילות.  
17 זו גירסת בעל השאלות, בראשית, א: "ר' יוחנן היה קורא למאניה דהוה לביש בשבתא מכבדותיה". וראה בהעמק דבר שם. אולם בבבלי שבת קיג ע"א, אין המלים "דהוה לביש בשבתא". לפי זה, הכינוי "מכבדותיה" מוסב על כל בגדיו של אדם. אך מסמיכות העניינים בגמרא שם נראה שהכוונה לבגדי שבת.

18 ראה ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, מועד, עמ' 410–411.

19 השווה, למשל: משנה ברכות ו, ו; ביצה ב, ז. כלומר, היו מניחים בשמים על גבי מחתה של גחלים להריח בהם. ראה: Jacob Z. Lauterbach, "The Origin and Development of two Sabbath Ceremonies", *HUCA* XV (1940), pp. 367f. ; מ' נרקיס, "ראשיתו של ההדס לבשמים", ארץ-ישראל, ספר ששי (תשכ"א), עמ' 190.

מלכים תחלה וסוף, כך ישראל הם לעולם הזה ולעולם הבא... מה שושנה זו מתוקנת לשבת וימים טובים, כך ישראל מתוקנים לגאולת מחר" (ליום שכולו שבת ומנוחה). והבבלי בשבת לג ע"ב מספר: כשיצאו ר' שמעון בן יוחאי ובנו ר' אלעזר מן המערה, ראו בערב שבת, סמוך לבין השמשות, זקן רץ ובידו שתי חבילות הדסים.<sup>20</sup> שאלוהו: אלה, למה לך? השיב להם: לכבוד שבת (להריח בהם). שאלוהו שוב: למה לא תסתפק באגודה אחת? ענה להם: אחת כנגד זכור (שמות כ, ח) ואחת כנגד שמור (דברים ה, יב). אמר לו ר' שמעון לבנו: ראה, כמה חביבות מצוות על ישראל.

#### ה. "זוכרהו מאחד בשבת"

כמה מן ההכנות לשבת החלו עוד לפני יום השישי. בין התקנות שהמסורת התלמודית מייחסת לעזרא הסופר נמנית התקנה, שיהיו מכבסים בגדיהם ביום החמישי לכבוד שבת (ירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עה ע"א; בבלי בבא קמא פב ע"א).<sup>21</sup> וכן אנשי משמר ואנשי מעמד הותרו להסתפר ולכבס ביום החמישי, מפני כבוד השבת (תענית ב, ז).<sup>22</sup> כיוצא בו התירו לכבס ולהסתפר אף ביום חמישי שחל להיות בערב תשעה באב, מפני כבוד השבת (תענית ד, ז). ובימי צרה וצוקה — כאשר התרגשו וכאו דבר, ארבה או בצורת וכיוצא בהם, ובתי-הדין היו מכריזים על תעניות ציבור, אוסרים מלאכה ונועלים את החנויות — היו מתירים לפתוח את החנויות כל יום חמישי מפני כבוד השבת, כדי שאפשר יהא לקנות צורכי שבת (תענית א, ו).

ולא זו בלבד, שמאי הזקן היה חי כל השבוע מתוך ציפייה והכנות לשבת. אמרו עליו, שלא היה זכרון שבת זו מתוך פיו כל הימים: לקח חפץ טוב אמר: זה לשבת, כלי חדש — אומר: זה לשבת (מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 148). מידה זו של שמאי הזקן מיוסדת על ההבחנה שהוא עושה בין זכור ושמור: "זכרה עד שלא תבוא, ושמרה משתבוא" (שם). כלומר, "שמור את יום השבת" בא להזהירנו על הדברים האסורים בעיצומו של יום השבת, ו"זכור את יום השבת" מצווה עלינו, לדעת שמאי, לזכור ולשוות לנגדנו בכל ימות השבוע את יום השבת, ולכוון לקראתו ולמענו את פעולותינו ומחשבותינו בששת ימי המעשה. בשיטת שמאי הזקן נקט גם התנא הקדום אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון, שאביו היה מחכמי הדור שלפני החורבן.<sup>23</sup> האומר במכילתא דר"י, יתרו, ז, מהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 229: "זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה, תהא מתקנו לשבת".

20 ההדס, שהוא צמח ריחני, שימש לנוי ולבשמים כאחד. ממנו היו גם מכינים "עטרות חתנים של הדס ושל ורד (= שושנה?) (ראה תוספתא סוטה פט"ו ה"ח; השווה שבת קי ע"א, כתובות יז ע"א ועוד). ביוון הקלאסית נחשב ההדס כסמל לאהבה ושלוש. אגב, לפי האר"י יש לברך בלילי שבתות על שתי אגודות הדסים. וראה ח' לשם, שבת ומועדי ישראל כרך א, עמ' 15, הע' 7.

21 ראה בית הבחירה למאירי, שם, שאין לכבס ביום השישי, כדי שיניחו ערב שבת כולו לצורכי הכנת שבת. ועיין מגן אברהם לשולחן ערוך, אורח חיים, סי' רמב, ס"ק ג. וראה שערי תורת התקנות לרמ"א בלוח, חלק א, סי' לו.

22 גם להם התירו לכבס רק ביום חמישי מפני כבוד השבת. אולם ביום שישי אסור מפני הטורח, כלומר כדי שיטרחו ביום זה לכבוד שבת. ראה שיטה לתלמידו של רבנו יחיאל מפאריס למועד קטן יד ע"א, ובית הבחירה למאירי שם, בכתבי מכון הרי פישל, ירושלים, תרצ"ז.

23 שבת יג ע"ב.

זכירתו של יום השבת בכל ימות השבוע והערגה אליו הודגשו בייחוד בבית-מדרשו של שמאי הזקן, כפי שאנו למדים מן הברייתות בבבלי ביצה טז ע"א: "אמרו עליו על שמאי הזקן: כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה, אומר זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה, ואוכל את הראשונה ("נמצא אוכלה לזו, כדי שתהא היפה נאכלת בשבת, דהויא לה אכילתה של הראשונה לכבוד שבת"). אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים, שנאמר ברוך ה' יום יום" ("יעמס לנו את צרכינו ועזרתנו"). וכן שם בברייתא סמוכה: בית שמאי אומרים: "מחד שביך לשבתיך" ("מאחד בשבת שלך, תן לבך לשבת הבאה") ובית הלל אומרים: "ברוך ה' יום יום" (תהלים סח, כ).

רעיון זה משתקף גם בשמות ימי השבוע: יום ראשון בשבת, יום שני בשבת וכו'.<sup>24</sup> בשבת מסתיימת יחידת זמן של שבעה ימים, ובמונח "שבת" מכונה במקורותינו המחזור של שבעת ימות השבוע.<sup>25</sup> ימות השבוע כאילו נובעים ממנה, תלויים בה ושואפים אליה. חז"ל העירו על כך במכילתא דר' ישמעאל (שם): "זכור את יום השבת לקדשו. רבי יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת",<sup>26</sup> על-ידי זה הנך מקיים בכל הימים את הכתוב.<sup>27</sup>

תפיסה זו של שמאי הזקן, לפיה השבת היא מוקד בחייו של האדם וגורם דומיננטי על מעשיו בכל ימות השבוע, מצאה לה מהלכים גם בקרב התנאים והאמוראים. גם בפי ר' שמלאי, ר' אבהו ור' תנחומא, מצויות דרשות והוראות הלכה למעשה, בדומה לאלה של שמאי הזקן ואלעזר בן חנניה, הקוראות להתקין כל דבר טוב וחדש מאחד בשבת לשבת.<sup>28</sup> גישה זו הטביעה את חותמה על הלכות מספר מבית-מדרשו של שמאי. חובת זכירתה של השבת "עד שלא תבוא", הדריכתם לאסור התחלתן של מלאכות שונות אף בימות החול,

24 ראה משנה תמיד ז, ד: "השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש: ביום הראשון היו אומרים: לה' הארץ ומלואה... בשני היו אומרים: גדול ה' ומהלל מאד... בשלישי...". אולם עיין ירושלמי ראש השנה פ"א ה"א, נו ע"א: "לא מצאנו חשבון זה בתורה. והא כתיב: ויהי ערב ויהי בקר יום שני? — אין למדים מברייתו של עולם". חסידים ואנשי מעשה נוהגים עד ימינו לומר בכל יום אחרי התפילה את המלים "זכור את יום השבת לקדשו" לפני השיר של יום. למשל: זכור את יום השבת לקדשו: היום יום ראשון בשבת וכו'.

25 ראה, למשל, ויקרא כג, טו: "שבע שבתות תמימת תהינה". ובמשנת מגילה ג, ד: "ראש חודש שחל להיות בשבת קוראים בפרשת שקלים, חל להיות בתוך השבת" וכו'.

26 במכילתא דרשב"י, עמ' 148–149, הגירסה "ר' יהודה בן בתירא" במקום ר' יצחק. ועיין: רמב"ן לשמות כ, ח; דרשת הרמב"ן לראש השנה, כתבי רבנו משה בן נחמן, מהדורת שעוועל, כרך א, ירושלים, תשכ"ג, עמ' רטו; ראב"ע, שם טז, א; מאיר עין למכילתא שם. השווה פסיקתא רבתי, כג, דף קטו ע"ב.

27 "שהגויים מונים בימי השבוע לשם הימים עצמם, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים (= כוכבי הלכת) כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת: אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוונו בו לזכור תמיד בכל יום". — רמב"ן, שם, שם.

28 עיין פסיקתא שם, שם. רש"י בפירושו לשמות כ, ח מביא את דברי שמאי. והרמב"ן מקשה עליו הרי ההלכה היא כבית הלל. ומתרץ, כי גם הלל מודה במדרשו של שמאי, אלא שהיתה בו מידה אחרת בכל מה שנוגע למאכלים, והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה. וראה מה שכתבו בזה ר' אליהו מזרחי על התורה, שם; המהר"ל מפראג בגור אריה, שם; זרע אפרים לפסיקתא רבתי, שם. בפסיקתא רבתי הגירסה: "הלל הזקן היתה בו מדה אחרת יתרה, והיה אומר כל מעשיך לשם שמים". דומה שאפשר למצוא בזה סמך לפירושו של רא"א אורבך את המחלוקת בין שמאי והלל; עיין היטב: חז"ל — פרקי אמונות ודעות, עמ' 298–299.

מחשש שהמשכן של המלאכות הללו בשבת, אף אם הן נעשות מאליהן, פוגמות בקדושתו, בעונגו ובאופיו של יום השבת. "שבית שמאי אומרים: ששת ימים תעבוד, ועשית כל מלאכתך (שמות כ, ט) — שתהא מלאכתך גמורה מערב שבת" (תוספתא שבת פ"א הכ"א; מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין—מלמד, עמ' 149), ולא תימשך אפילו מאליה ביום השבת. אולם בית הלל חולקים על דעה זו: "ששת ימים תעבוד — עושה אתה כל ששה, ושאר מלאכתך היא נעשית מאליה בשבת" (מכילתא דרשב"י, שם; תוספתא, שם).<sup>29</sup>

### ו. מלאכות שתחילתן בחול והמשכן בשבת

בהתאם לתפיסות משתנות אלה מצינו מחלוקות אחדות בין בית שמאי לבית הלל בעניין מלאכות בערב שבת. במשנת שבת א, ה—ו שנינו:

בית שמאי אומרים: אין שורין דיו וסממנים וכרשינים, אלא כדי שיִשְׁוּרוּ (כדי צורכם) מבעוד יום; ובית הלל מתירין (אפילו לא תיגמר שרייתם אלא משתחשך). בית שמאי אומרים: אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור, אלא כדי שיהבילו מבעוד יום; ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין (מבעוד יום); ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים, אלא כדי שיִצְוּ מבעוד יום; ובית הלל מתירין (אפילו אם יהיו ניצודים כל השבת כולה).

כיוצא בו "אין צולין בשר, בצל וביצה, אלא כדי שיִצְוּ מבעוד יום. אין נותנין את הפת לתנור עם חשכה, ולא את החררה על גבי הגחלים (סמוך לחשיכה), אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום, ובית הלל מתירין" (שם שם, י).<sup>30</sup> לדברי המכילתא דרשב"י, עמ' 149, סוברים בית שמאי גם שאין טוענים בערב שבת קורות בית־הבד, כדי שיזוב מהם שמן בשבת, ולא עיגולי הגת (מעגילה, כעין אבן של ריחיים), כדי שייסחט מהם כל יינם, ובית הלל מתירים.<sup>31</sup> אולם משנתנו, שבת א, ט, קובעת שבזה בית שמאי ובית הלל "שוין אלו ואלו, שטוענים קורות בית הבד ועגולי הגת". הואיל, ולדברי התלמודים, הזיתים נטחנים עובר לטעינת הקורות, והענבים נדרכים ברגל לפני תליית העיגולים, הרי עם טעינתם של הקורות והעיגולים מבעוד יום נעקרו ממקורן טיפות המשקים מהזיתים והענפים.<sup>32</sup>

29 לגירסאות התוספתא ראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, עמ' 19–20.

30 גם בזה חולקים בית שמאי ובית הלל. כך מפורש במכילתא דרשב"י, עמ' 149. וכן נאמר בקטע מן הגניזה של משנתנו; הלכות גדולות, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים, תשל"ב, עמ' 162; ספר העתים, מהדורת שור, עמ' 8 (הע' מו); ראב"ן, סי' שלח. עיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, עמ' 17–18. אולם לדברי התלמודים, שבת יח ע"ב וירושלמי שם פ"א ה"ה, ד ע"א, בית הלל מודים לבית שמאי בהלכות אלה, לזרז את הצלייה או האפייה. לפי זה המלים "ושוין אלו ואלו" שבסוף משנה ט מוסכות גם על משנה י. כשיטת משנתנו מוכח גם מתוספתא שבת פ"א ה"ה, ד ע"א, בית הלל מודים לבית שמאי ובדברי רב אשי שם, נראית מגמה להקל; מתירים לשים בתוך התנור בשר וכדומה ערב שבת עם חשיכה ולצלוחם או לכשלם כאשר אין לחשוש משום שמא יחתה בגחלים.

31 גם בכתבים קראיים, המצוטטים בפי הגאון, נאמר שבית שמאי חולקים. ראה: ר"מ צוקר, "שני קטעים נגד קראיים", *PAAJR*, Vol. 18 (1948–1949), pp. 11–12.

32 גם מן התוספתא שבת פ"א הכ"א, יוצא שבזה מודים בית שמאי לבית הלל. לטעם הדבר עיין בבלי שבת יח ע"א וירושלמי שם פ"א ה"ה, ד ע"א. ואולי זהו מן הדברים שבהם נחלקו בית שמאי ובית הלל ולמחר הושוו. ראה: בבלי ט ע"א; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 18.

לדברי המכילתא דרשב"י (שם), בית שמאי גם סוברים שאין פותקים מים לגנות, אלא כדי שתתמלא מבעוד יום,<sup>33</sup> ובית הלל מתירים בערב שבת עם חשיכה, אף-על-פי שישקו אותה כל יום השבת. וכן חולקים, כנראה, בית שמאי ובית הלל גם בהלכות דלקמן: לבית שמאי אין נותנים קילור לעין ואספלנית למכה בערב שבת עם חשיכה, כדי שיתרפאו כל השבת; אין נותנים גפרית תחת הכלים לפני שבת, כדי שיתגפרו (יקבלו את גון הגפרית) בשבת; אין נותנים מוגמר על גבי גחלים עם חשיכה, כדי לבשם את כלי הבית והבגדים בשבת, ואין נותנים חטים לריחיים של מים, אלא כדי שייטחנו מבעוד יום — ובית הלל מתירים. בתוספתא שבת פ"א הכ"ג (ירושלמי שם פ"א ה"ה, ג ע"ד—ד ע"א; ובבלי שם יח ע"א) מובאות הלכות אלה בצורה סתמית. מהן ארבע הראשונות (מים, קילור, גפרית ומוגמר) לקולא כבית הלל,<sup>34</sup> והאחרונה (חיטים לריחיים) — לחומרא כבית שמאי.<sup>35</sup> לדעת רבה בבבלי שם, וכן ר' חגי בירושלמי שם, אף בית הלל מודים בהלכה האחרונה, שאסור לתת חיטים לריחיים בערב שבת, אם הם ממשיכים להיטחן בשבת. והסיבה היא שהריחיים משמיעים קול בטחנם, ונשמע הדבר ברבים, ויש בזה משום זלזול בכבוד שבת.

## ז. שביתת כלים

אמוראים אחדים תולים את מחלוקות בית שמאי ובית הלל בטעם אחר. הכתוב "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו", האמור בשמות כג, יג — אחרי הפסוק "ששת ימים תעשה מעשיך, וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר" — נדרש בברייתא בשבת יח ע"א: "לרבות שביתת כלים".<sup>36</sup> ורב אושעיא ורב אסי קובעים שם: "מאן תנא שביתת כלים דאורייתא? — בית שמאי".<sup>37</sup> לדעתם, אוסרים בית שמאי להתחיל את הפעולות המנויות לעיל אף בימות החול, מפני ששביתת כלים היא מדאורייתא כמו שביתת

33 כך, שבית שמאי אוסרים, מפורש במכילתא דרשב"י, עמ' 149. וראה ר"ל גינצבורג בתשובתו-נספחו לספר הראב"ן, חלק ג, מהדורת ר' אריה ליב רשקעס, ירושלים, תרע"ה, דף כז ע"ג, המוכיח כי גם התוספתא בשבת פ"א הכ"א, סוברת שלדעת בית שמאי אין פותקין וכו'. כי לולא כן היו אומרים בית הלל לבית שמאי: אי אתם מודים שטוענין... ופותקין מים לגינה וכו'. עי"ש.

34 מן הירושלמי שבת פ"א ה"ה, ד ע"א: נראה שבזה אף בית שמאי מודים לבית הלל להחיר. ועיין ר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 52–53. וכן כנראה דעת רב יוסף בבבלי שם. אולם לרבה, בבבלי שם, ברייתא זו כבית הלל, ובית שמאי חולקים עליה. וראה תוספות שבת יח ע"א ד"ה והשתא, ובראשונים שדנו בזה. — מאחר שמצינו בפירוש מחלוקת בית שמאי ובית הלל בהלכה ראשונה (באין פותקין וכו') ובהלכה האחרונה (באין נותנים ריחיים וכו') בברייתא, נראה שגם בהלכות האמצעיות, בדבר נתינת קילור, גפרית ומוגמר חולקים שני בתים אלה.

35 כך גם בהלכות גדולות, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים, תשל"ב, ח"א, עמ' 160: "ואין נותנים חיטים לתוך ריחיים של מים... דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין". וכן במדרש שכל טוב לשמות, מהדורת בובר, ברלין, תרמ"א, עמ' 253: "ולדברי בית הלל... נותנין חיטים לתוך הרחיים של מים אפילו בכדי שלא יטחנו". עיין ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 22–23.

36 מדרש זה מובא גם בילקוט שמעוני, רמז שנה. לפני מדרש קודם מסומן בילקוט כמקור למדרשים אלה המכילתא. אך לפנינו אין מדרש זה. עיין מכילתא משפטים, כספא, כ, הע' קכט, ומהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 332. והשווה חזקוני לשמות כג, יג: "דבר אחר לא בשביתת שור וחמור וכן אמה בלבד אני מזהירך, אלא אף בכל דבר שצריך שביתה אני מזהירך, כגון כלים".

37 דרש זה, המשמש כנימוק למחלוקת בית שמאי ובית הלל, לא נזכר — עד כמה שידוע לי — לא בתוספתא ולא בירושלמי.



שור וחמור. ואילו בית הלל מתירים להתחיל את המלאכות הללו אף סמוך לשקיעה, מפני שהם לומדים "למען ינוח שורך וחמורך, מלמד שאתה מצווה על שביתת בהמה, ואי אתה מצווה על שביתת הכלים" (מדרש הגדול לשמות, מהדורת מרגליות, עמ' תקמא).

יתר על כן, בית שמאי מרחיבים את חובת שביתת כלים. לא זו בלבד שאנו מצווים שכלינו ומכשירינו ישבתו ולא יעשו מלאכה, אלא אנו אף מוזהרים שלא תיעשה כל מלאכה אפילו על-ידי גוי בכלינו ובבגדינו ביום השבת. כך שנינו בשבת א, ח: "בית שמאי אומרים: אין נותנין עורות לעבדן, ולא כלים לכובס נכרי, אלא כדי שיעשו מבעוד יום. ובכולן בית הלל מתירין עם השמש". כבית שמאי נהגו גם בני בית הנשיא, שהיו מזרע הלל. אף הם החמירו על עצמם, כאמור במשנה ט שם: "אמר רבן שמעון בן גמליאל<sup>38</sup>: נוהגין היו בית אבא שהיו נותנין כלי לבן לכובס נכרי שלושה ימים קודם לשבת".<sup>39</sup>

וכן מצינו בברייתא בירושלמי שבת פ"א ה"ח, ד ע"א: "אין משלחין אגרות ביד עכו"ם לא בערב שבת ולא בחמשי בשבת. בית שמאי אוסרים אפילו ברביעי".<sup>40</sup> ובית הלל מתירים.<sup>41</sup> אמרו עליו על ר' יוסי הכהן, שלא נמצא כתבו ביד עכו"ם מעולם". מכאן שמצוות שביתת כלים כוללת, לדעת בית שמאי, ציווי שבכליו של אדם מישראל לא תיעשה כל מלאכה בשבת. לכן אסור, לפיהם, שעורותיו של ישראל יעובדו בידי כורסקי עכו"ם או שבגדיו יכובסו בידי כובס נכרי בשבת, ואסור שאיגרותיו יועברו ברשויות האסורות בטלטול ובהוצאה על-ידי גוי.

לשיטת בית שמאי הובאו סימוכים בברייתא מנוהגו של ר' יוסי הכהן, שרבן יוחנן בן זכאי רבו הכתירו בתואר חסיד (אבות ב, ח)<sup>42</sup> ועליו סופר כי כתביו לא נמסרו מעולם לידי גוי. מסתבר שהחסידים החמירו על עצמם כבית שמאי, ואף למעלה מזה, והשתדלו שכליהם לא יימצאו כלל ועיקר בידי נכרים, כדי שלא יבואו לידי מלאכה ושלא תיעשה בהם מלאכה בשבת. אלא שבית שמאי, שלא כחסידים, לא אסרו את הדבר באופן מוחלט. הם הבדילו בין הימים שבסוף השבוע, שבהם יש לחשוש שמא המלאכה המתחילה או הנמסרת בימים אלה לנכרי עלולה להימשך בשבת, לבין הימים הראשונים של השבוע, שבהם אין חשש זה. כן הבחינו במהות העבודה ובסוג החומרים שבהם נעשית המלאכה: בבגדי לבן, הקשים לכביסה, יש להקפיד שלא למסרם לכובס נכרי, אלא ימים אחדים לפני שבת, ואילו בבגדים צבעוניים, שכביסתם קלה, אפשר למסרם אפילו בערב שבת, אם עדיין יש שהות לכבסם בעוד יום.<sup>39</sup> אף בעניין משלוח איגרות ביד גוי אינו דומה שיגורן ליעד רחוק לשיגורן ליעד קרוב.

38 בתוספתא שבת פ"א הכ"ב, הגירסה: "אמר ר' אלעזר בר' צדוק: של בית רבן גמליאל היו מוליכין כלי לבן וכו'. בבבלי שבת יט ע"א: "אמר ר' צדוק". אולם בכ"י מינכן הגירסה כבתוספתא.

39 בתוספתא ובבבלי ניתוסף: "וצבועים בערב שבת". לפי דרכנו למדנו, שהלכנים קשים לכבסן יותר מן הצבועים.

40 זה נוסח הברייתא בירושלמי. בתוספתא פ"ג ה"א ובבבלי יט ע"א מובאת ברייתא סתמית: "אין משלחין אגרות בידי גוי בערב שבת, וברביעי ובחמשי מותר", שאיננה לכאורה לא כבית שמאי ולא כבית הלל. ראה ההערה הבאה.

41 בית הלל מתירים אפילו בערב שבת. כך מפורש בספר המנהיג, הלכות שבת, סי' קמו, מהדורת רפאל, חלק א, עמ' קלא; וכן באור זרוע, חלק ב, סי' קמו, לט ע"ג. ועיין ר"ש ליכרמן, תוספתא כפשוטה, ג, עמ' 214. אולם יש מפרשים שבית הלל מתירין ברביעי ולא בחמישי. ראה הע' 47 להלן.

42 בספר העתים, מהדורת שור, עמ' 12, אכן כתוב: "אמרו עליו על ר' יוסי הכהן החסיד, שלא נמצא כתב ידו וכו'. וראה אור זרוע, חלק ב, סי' ב: "וי"מ דיוסף הכהן ור' יוסי חסיד הכל אחר כרתנן במסכת אבות: יוסי הכהן — חסיד". וכן כתב בחסדי דוד לתוספתא שבת פ"ד ה"י.

דומה שבעקבות הבחנות אלה מתפרשות המסורות המשתנות בדעת בית שמאי. לפי הברייתא המובאת בירושלמי שבת פ"א ה"ח, ד ע"א, אוסרים בית שמאי לשלוח איגרות ביד גוי מרביעי בשבת, ובית הלל מתירים. ואילו בברייתא שבבבלי שם יט ע"א, בית שמאי סוברים, שאין משלחין איגרות בערב שבת ביד נכרי, אלא כדי שיגיע לביתו (של מי שנשתלח אליו), ובית הלל אומרים: כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה.<sup>43</sup> אין הכרח לומר שלפנינו ברייתות החולקות זו על זו אליבא דבית שמאי, ייתכן שהברייתא שבבבלי דנה במשלוח איגרות לעיר סמוכה. לדעת בית שמאי, אמנם אסור שאיגרותיו של יהודי תטולטלנה ותועברנה בשבת אפילו בידי גוי, אך התירו לשלוח איגרות אם הגוי יכול להביא את האיגרת בערב שבת בעוד יום לבית הנמען. אולם לבית הלל, מותר לשגר איגרת בידי נכרי אף אם תועבר בשבת. המגבלה היחידה היא, שעל הגוי לצאת בעוד יום מפתח ביתו של הישראל, או, לדעה אחרת אליבא דבית הלל, להגיע לקצה עירו של המשלח, בעל האיגרת.<sup>44</sup> כדי שאנשי מקומו לא יחשדו בו שבשליחותו של ישראל הוא מעביר. ואילו הברייתא שבירושלמי עוסקת במכתבים המיועדים למקומות רחוקים. לפיכך, בשלושת הימים שבסוף השבוע אין משלחין, לדברי בית שמאי, שמא יעבירם בשבת. אולם לפני-כן, בימים הראשונים של השבוע, מותר לשלחם, מפני שבשלושה ימים אפשר להגיע כמעט לכל המקומות בארץ-ישראל.<sup>45</sup> ובית הלל מתירים לשגרם אפילו בערב שבת.

#### ח. הַיָּמִים "קמי שבתא"

חובת הקפדה יתירה לשמירת שבת כהלכתה, המתחילה מיום רביעי בשבוע, מצינו גם בהלכות נוספות מבית-מדרשו של שמאי. בירושלמי שם, בהמשך לברייתא אין משלחין איגרות וכו', שנינו: "אין מפרישין לים הגדול לא בערב שבת, ולא בחמשי בשבת. בית

43 נראה, כי בבבלי שם, בברייתא הפותחת בת"ר אין משלחין אגרת נצטרפו שתי ברייתות נפרדות. האחת: "אין משלחין אגרות בידי נכרי ערב שבת, אלא אם כן קוצץ לו דמים". ברייתא זו אליבא דבית הלל. אבל לבית שמאי אפילו קצץ אין משלחין. והשנייה "[אין משלחין אגרות ביד נכרי ערב שבת] בית שמאי אומרים: עד שיגיע לביתו, ובית הלל אומרים: עד שיגיע לבית הסמוך לחומה". לפי זה מתורצת קושיית הגמרא שם. עי"ש.

44 נראה לומר שהפיסקה "עד שיגיע לבית הסמוך לחומה", שבדברי בית הלל בברייתא שלפנינו, מתפרשת עד שיגיע לבית הסמוך לחומת העיר של המשלח, של הישראל. כי משיוצא הגוי מתחום בתי היישוב אין אדם רואהו ואין מי שיודע שבידו איגרת, ולא יחשדו בו שהוא שלוחו של ישראל. עיין תוספות רי"ד לשבת יח ד"ה הן דברי, ופסקי הרי"ד למסכת שבת, מהדורת ורטהיימר-ליס, עמ' ריד: "פי' בא ר' עקיבא לפרש מילתייהו דבית הלל, דהאי דקאמרי לבית הסמוך לחומה לאו לחומת העיר למיזל בה הוא, דהא בית הלל מתירין עם החשיכה, אלא לחומת הבית שעומד בו הוא, דהיינו שיצא מפתח ביתו". נראה שבוזה חולקים תנא דברייתא ור' עקיבא אליבא דבית הלל. התנא דברייתא סובר, עד שיגיע לחומת העיר שעומד בו, ור' עקיבא — עד שיצא מפתח ביתו (חומת הבית שעומד בו). אולם ראה רש"י וראשונים שפירשו אחרת. — דברי ר' עקיבא, האומר בסוף דף יח ע"ב "כדי שיצא מפתח ביתו", ומפרש בזה את דברי בית הלל שם "כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה" בברייתא של "לא ימכור אדם" וכו' אפשר להעמיס גם על דברי בית הלל בברייתא של "אין משלחין אגרות". ראה ראבי"ה, חלק ראשון, עמ' 259–260: "מדקדמינן אהדידי בברייתות מכירה ושאלה והלואה ושלוח אגרות, ופירשתי לעיל דתנא דמתניתין פליג אתנא דברייתא... אם כן גם בשלוח אגרות סבירא ליה תנא דמתניתין כדי שיצא מפתח ביתו... לבית הלל".

45 רמז לדבר מצינו במשנת בבא מציעא ב. ו: "עד מתי חייב להכריז... שלש רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה, ויחזור שלשה" וכו'.

שמאי אוסרים אפילו ברביעי,<sup>46</sup> ובית הלל מתירין.<sup>47</sup> אם היה דבר של סכנה,<sup>48</sup> כגון מצור לצידון, מותר". דעת בית שמאי, האוסרים להפליג בספינה שלושה ימים לפני שבת, מתבאר בחשש לקיפוחה של השבת. יש המסבירים את טעמם של בית שמאי, כי יורדי הים באניות "יחוגו ינועו כשכור" (תהלים קז, כג, כז). בשלושת הימים הראשונים להפלגתם סובלים הם "מן הצער, הבלכול והקיא", "מעיהם מתהפכים עליהם", ומנועים הם מעונג שבת.<sup>49</sup> אולם לאחר שלושת הימים, משהורגלו בנסיעה בים, דעתם מתיישבת עליהם ואינם מצטערים. לפיכך רשאים להפליג לים רק בראשית השבוע. ויש מפרשים<sup>50</sup> שבית שמאי סוברים, שאין להפליג לים ברביעי, בחמישי ובשישי מפני חשש חילול שבת. היינו, מאחר שהים הוא מקום סכנה, יוצא שעם ההפלגה לים אדם מכניס את עצמו למצב מסוכן, שבו ייתכן שיצטרך בסופו של דבר לחלל שבת, שהרי אין דבר העומד בפני פיקוח נפש. לכן בשלושת הימים האחרונים שבשבוע, "קמי שבתא",<sup>51</sup> שבהם מצווים ישראל להיכון לשבת, לקבלתה ולשמירתה, אסור להפליג לים, שהרי יש במעשה זה משום הזמנה לחילול שבת. אולם בראשון, בשני ובשלישי בשבוע, "בתר שבתא", איננו חייב להיבטל ממלאכתו בגלל חשש שאיננו לפניו, ורשאי הוא לעשות מלאכתו כדרכו, ואף להפליג לים לצרכיו.<sup>52</sup> אף-על-פי שהלכה זו על איסור הפלגה ממשנתו של שמאי הזקן היא, ובית הלל, כאמור, חולקים עליה, היא מובאת בתוספתא שבת פ"ג הי"ג ובבבלי יט ע"א בסתם.<sup>53</sup> נראה

- 46 בתוספתא שבת פ"ג הי"ג ובבבלי יט ע"א מובאים דברי בית שמאי בברייתא בסתם: "אין מפליגים בים הגדול (בבבלי אין "בים הגדול". במקום זה: "בספינה") פחות משלשה ימים קודם לשבת. במי דברים אמורים ביורד לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה אפילו בערב שבת מותר". אך בספרי דברים שופטים, רג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 239: "זה אחד משלשה דברים שדרש שמאי הזקן אין מפליגים את הספינה לים הגדול קודם לשבת שלשה ימים. במה דברים אמורים בדרך רחוקה, אבל בדרך קרובה מפליגים אותה". וכן במדרש תנאים לדברים כ, כ, עמ' 123. ועיין: מאיר עין לר' מאיר איש שלום, שם, הע' ו; הערות רא"א פינקלשטיין לספרי, שם. מכאן שהלכה זו, ממדרשו של שמאי הזקן היא.
- 47 הרשב"ם בתוספות בעירובין מג ע"א, ד"ה הלכה, כתב שבית הלל מתירים אפילו בערב שבת. וכן: ספר המנהיג; אור זרוע, ועוד. ראה הע' 41 לעיל. אולם הרשב"א בחידושו לסוגייתנו והרא"ש לפרק א, סי' לח, מפרשים שבית הלל מתירים רק ברביעי. וראה: שו"ת ריב"ש, סי' יז; שו"ת תשב"ץ, ח"א, סי' כא.
- 48 בתוספתא פ"ג הי"ג ובבבלי יט ע"א חסרות המלים "אם היה דבר של סכנה". יש שהגיהו בירושלמי "אם היה דבר של שכנה", כלומר שהיה מקום קרוב. ראה: ספר העתים, מהדורת שור, עמ' 4, הע' יא; ר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 59; תוספתא כפשוטה ג, עמ' 217, הע' 52.
- 49 נימוק זה מובא בשו"ת הרי"ף, סי' שיז ובהלכותיו, וברמב"ם הלכות שבת פ"ל הי"ג, ובתשובותיו, מהדורת בלאו, סי' שח.
- 50 עיין: ספר המאור לר' זרחיה הלוי, לשבת סוף פרק ראשון, ד"ה והא דתנו רבנן.
- 51 ראה גיטין עז ע"א ופסחים קו ע"א: "מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך... עד רביעי בשבת (ולא עד בכלל)... חדא בשבתא, תרי ותלתא — בתר שבתא. ארבע וחמשה ומעלי יומא — קמי שבתא".
- 52 הגאונים והראשונים מביאים טעמים נוספים לאיסור הפלגה בים. רבנו חננאל אומר, שהלכה זו נאמרה רק בספינה גוששת, כאשר המים אינם עמוקים עשרה טפחים והספינה נוגעת נגיעה קלה באדמה, והאיסור הוא משום יציאה מחוץ לתחום שבת. אבל במי הים העמוקים ההפלגה מותרת. אולם עיין תוספתא הנ"ל האוסרת להפריש לים הגדול וכו' המים עמוקים. הריצב"א בתוספות עירובין מג ע"א ד"ה הלכה, ובשבת יט ע"א ד"ה אין מפליגין, מנמק את האיסור משום שדומה פעולה זו לשט בנהר, האסור משום שבות (משנה ביצה ה, ב). וכן דעת רב האי גאון. ראה אוצר הגאונים, עירובין, חלק התשובות, עמ' 34, ובהערות שם. שיטה נוספת בנידון היא שיטת הרמב"ן שהובאה בר"ן על הרי"ף בסוגייתנו. עי"ש.
- 53 ראה הע' 46 לעיל.

שבימים קדמונים אכן רבים נהגו לפיה והקפידו שלא להפליג בספינה שלושה ימים קודם שבת, בייחוד כשיורדיה ומלחיה יהודים, שהרי בימים ראשונים החמירו מאוד בהלכות שבת.<sup>54</sup> אלא שבמשך הזמן הקלו חכמים והתירו להפליג אפילו בערב שבת בדרך קרובה, כגון מצור לצידון, וחזרו והתירו להפליג אפילו בדרך רחוקה בערב שבת לדבר מצווה.<sup>55</sup> אולם אף בדורו של ר' יוחנן, במאה השנייה, היו שהחמירו שלא לפרוש בים בערב שבת אפילו בדרך קרובה. בפסחים נ"ע"ב ובירושלמי פ"ד ה"א, ל"ע"ד מסופר שבני מישא (=מישן), שבצפון-מערב הגליל,<sup>56</sup> נהגו שלא להפליג בערב שבת מצור לצידון (שבה התקיים יום השוק ביום שישי). באו בניהם אצל ר' יוחנן<sup>57</sup> ואמרו לו: אבותינו היה אפשר להם ("להימנע מן השוק, שעשירים היו"), אולם אנו אי אפשר לנו. השיב להם: כבר קיבלו אבותיכם עליהם את הדבר, ואין אתם רשאים לשנות מנהגם. זכר להלכה זו מצינו בדברי ר' אלעזר בן צדוק, בן דורו של ר' יהודה הנשיא, האומר: אל יהלך אדם בערבי שבתות יותר מג' פרסאות (סוכה מד"ע"ב). אמנם מסוגיית התלמוד נראה, כי טעמה של הלכה זו שמא לא ימצא בבית או באכסניה אוכל מוכן בעבורו לצורך שבת, "ויפקיע עונג שבת". ולפי זה, אם בני ביתו או אכסנייתו יודעים שיגיע אליהם לשבת, מותר לילך בערב שבת גם יותר משלוש פרסאות.<sup>58</sup> ברם ייתכן שלפנינו זכר לנוהג עתיק.

הלכה שלישית מבית-מדרשו של שמאי האוסרת פעולות מסוימות שלושה ימים לפני שבת, מצויה בספרי שופטים, רג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 239 (מדרש תנאים, עמ' 123): "אין צרים על עיר בתחילה בשבת, אלא קודם לשבת שלשה ימים. ואם הקיפוה ואירעה

54 ראה, למשל: שבת קכג ע"ב; ספר היובלים ב, כ-לא, ופרק נ; ברית דמשק י, 14-יא, 18, מהדורת רבין, עמ' 59-53; L. ; Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen, und die Halacha*, Berlin, 1930, pp. 7 f.; Ginzberg, *Eine unbekannte Jüdische Sekte*, N.Y., 1922, pp. 71 f. בין יהודי חבש, תרביץ, תרצ"ו, עמ' 39-46; ח' אלבק, ששה סדרי משנה, מועד, עמ' 9-10; ולעיל במאמר שלושים ותשעה אבות מלאכה ותולדותיהם, עמ' 40.

55 יש להניח, שהמשנה הראשונה שנתה רק את ההלכה "אין מפליגין לים פחות מג' ימים קודם לשבת". בספרי שופטים, רג, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 238, סמכו לה פסקה "במה דברים אמורים בדרך רחוקה, אבל בדרך קרובה מפליגין". בתוספתא, בבבלי ובירושלמי אין פסקה זאת. בהם באה בסוף הברייתא התוספת: "ומצור לצידון מותר". מסתבר, שתחילה הותר מקום קרוב, שבהפלגה אליו אין לחשוש לא לחילול שבת ולא לביטול עונג שבת. ההבחנה בין דבר הרשות לדבר מצווה איננה בספרי ואף לא בירושלמי. בבבלי מעורבים בה, בברייתא, מלים ארמיות ("שפיר דמי"). נראה אפוא, כי היא היתה השנייה במסגרת המגמות להקל בנידון. אכן עם ההיתר להפליג לדבר מצווה נפתח פתח כפתחו של אולם להקל ביציאה לים. ראה הראב"ה, חלק א, עמ' 261, 416, בשם רבנו תם "דכל סחורות שלנו", היינו יציאה לפרקמטיה, "דבר מצוה חשבינן להו". גם אם הולך להתראות פנים לחברו — חשיב מצוה! רק "אם מפליג לטיול הוי דבר הרשות". הראב"ה ואביו חיזקו את דברי רבנו תם. ועיין: טור, אורח חיים, סי' רמח; שולחן ערוך שם, שם, סעיף ד, ברמ"א. ושם מגמת ההקלה קשורה בתופעת התמעטותם של יהודים יורדי-ים לאחר החורבן, כאשר רובם של בעלי הספינות והמלחים היו גויים. ראה רא"א פינקלשטיין, בספר אסף, עמ' 417.

56 כך צריך לקרוא על-פי הירושלמי, כ"י מינכן ודפוסים ישנים. מישא עמדה במקום קלעת מיש של ימינו, צפונית-מערבית לצור. ראה ש' קליין, ארץ הגליל, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 132.

57 בירושלמי נאמר שבאו לשאול את רבי יהודה הנשיא, ושם שינויים נוספים. עיין ר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 58, 484.

58 ראה גם במפרשי השולחן ערוך, אורח חיים, סי' רמט, סע' א: "דכל זה הוא בהולך ברגליו, אבל כשיושב בעגלה או רוכב על סוס יוכל לנסוע יותר מג' פרסאות".

שבת להיות, אין השבת מפסקת מלחמתה. זה אחד משלשה דברים שדרש שמאי הזקן".<sup>59</sup> איסור זה אמנם נלמד מן הכתוב בדברים כ, יט: "כי תצור אל עיר ימים רבים: ימים שנים, רבים שלשה, מיכן אמרו אין צרים על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת". אולם אין זו אלא אסמכתא בעלמא, וטעמו של איסור זה כטעם איסור הפלגה לים — משום שהוא מכניס את עצמו שלושה ימים לפני שבת לחילול שבת, שהרי אי־אפשר לקיים שבת כהלכתה בשעת מלחמה ופיקוח נפש.<sup>60</sup>

הלכה נוספת המצטרפת להלכות אלו מצינו במסכת שמחות פ"ו ה"י: "אין יוצאין לשיירא קודם לשבת פחות משלשה ימים". נראה שהלכה זו גם היא יסודה בבית־מדרשו של שמאי הזקן בדומה להלכות בית שמאי הנזכרות: אין משלחין איגרות ביד נכרי, ואין מפליגין לים הגדול מיום רביעי ואילך, ואין צרין על עיירות של גויים פחות משלושה ימים קודם לשבת.<sup>61</sup> טעמו של איסור יציאה בשיירה מיום רביעי ואילך הוא משום חשש לחילול שבת,<sup>62</sup> כטעם איסור ההפלגה לים ואיסור היציאה למלחמה. כי מפני הסכנה שבדרכים<sup>63</sup> לא יוכל להתעכב בדרך לבדו בהגיע יום השבת, אלא יצטרך להמשיך בדרכו עם השיירה ואף לחלל שבת לפי הצורך. לכן בשלושת ימי "קמי שבתא", כאשר מצוות השבת הקרובה לשמרה ולהכינה מוטלות כבר עליו, אסור לצאת בשיירה. אולם בשלושת הימים "בתר שבתא", המתייחסים לשבת שעברה, אין לו להימנע מלצאת לדרך בגלל ספק חילול שבת בשבת העתידה לבוא.

#### ט. עסקאות עם גויים בערב שבת

גם קיום עסקאות עם נכרים בערב שבת הוגבל מאוד. בתוספתא שבת פי"ג ה"י (בבלי שבת יט ע"א) שנינו: "אין משכירין כלים לגוי בערב שבת, וברביעי ובחמשי מותר". לדעת בית שמאי, הסבורים שאנו מצווים על שביתת כלים בשבת, אסור, כמובן, להשכיר כלים לגוי גם

59 בתוספתא עירובין פ"ג ה"ז ובבבלי שבת יט ע"א הנוסח: "אין צרין על עיר של גויים פחות משלשה ימים קודם לשבת. ואם התחילו אפילו בשבת אין מפסיקים. וכן היה שמאי הזקן דורש עד רדתה ואפילו בשבת". ובירושלמי פ"א ה"ח, ד ע"א, הגירסה: "אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה אפילו בשבת" וכו'.

60 כך בבעל המאור הנ"ל. ולדברי הרי"ף והרמב"ם הנ"ל, בשלושת הימים הראשונים של המלחמה רב הפחד בין היוצאים למלחמה וטרודים הם ביותר ומתבטלים ממצוות עונג שבת. אך לאחר שלושת הימים "פרח פחדיהו ומקיימי ליה לעונג שבת".

61 ראה ספרי, שופטים, רג: "אין צרים על עיר תחלה בשבת... זה אחד משלשה דברים שדרש שמאי הזקן: אין מפליגין את הספינה" וכו'. אולם רק שני דברים מפורשים כאן מתלמודו של שמאי הזקן. באשר לדבר השלישי ראה: ב"ז בכר, אגדות התנאים, כרך ראשון, חלק ראשון, עמ' 10, הע' 1; מ"ד הר, תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 251, הע' 48. ושמא אפשר לשער, כי ההלכה השלישית היא "אין משלחין אגרות" וכו' הסמוכה בירושלמי, בתוספתא ובבבלי לאין מפליגין וכו' ולאין צרין וכו', והמתקשרת יפה אתן.

62 ראה בעל המאור (הקטן) לשבת, סוף פרק ראשון, ד"ה והא דתנו רבנן.

63 היוצאים לשיירה, לרוב הם הולכי מדבריות. מפרשי הים והולכי מדבריות נשנו לעתים סמוכים זה לזה. ראה, למשל, ירושלמי מגילה סוף פרק ד ועוד. על השיירה ועל הסכנות ביציאה לדרך ראה: ש' קראוס, קדמוניות התלמוד, כרך ראשון, חלק ראשון, הפרקים: הנסיעה ביבשה, השיירה ועוד, מעמ' 116 ואילך.

בשאר ימות השבוע, אם עתיד הגוי לעשות בהם מלאכה בשבת.<sup>64</sup> אלא אפילו לדעת בית הלל, הסוברים שאין שביתת כלים בשבת, אסור להשכיר לגוי כלים בערב שבת, מפני שנראה כאילו משכירם לו לצורך שבת, ונוטל ממנו שכר שבת;<sup>65</sup> או מפני שהגוי המתחיל לעתים במלאכתו מיד, בשבת, נראה כשלוחו של ישראל, וכאילו עושה את המלאכה בעבורו.

בשבת א, ז שנינו: "בית שמאי אומרים אין מוכרים לנכרי ואין טוענין עמו ואין מגביהין עליו אלא כדי שיגיע (בעוד יום, בערב שבת) למקום קרוב, ובית הלל מתירין". בתוספתא שבת פ"א הכ"ב מובאת ההלכה שבמשנתנו,<sup>66</sup> והדעה החולקת על בית שמאי מיוחסת שם לר' עקיבא האומר: "כדי שיצא (הנכרי עם אותו חפץ) מן הפתח (של בית ישראל) ויקדש עליו היום".<sup>67</sup> ובבבלי שם יח ע"ב: "אמר ר' יוסי בר' יהודה הן הן דברי ר' עקיבא הן הן דברי בית הלל, לא בא ר' עקיבא אלא לפרש דברי בית הלל". כלומר, בית הלל מתירים למכור, לטעון ולהגביה לגוי בערב שבת, ובלבד שיצא מפתח ביתו של ישראל קודם חשיכה, מפני מראית העין, כדי שלא יחשדו בו שמכר לנכרי בשבת. ובית שמאי מחמירים ואוסרים למכור, לטעון ולהגביה לגוי בערב שבת, אלא כדי שיגיע הגוי למקום קרוב.<sup>68</sup> היינו, מכיוון שהישראלי מסייע לגוי להוליך את המשא, אם יראוהו מעביר את המשא בשבת, יחשדו בו שהנכרי הולך בשליחתו של ישראל. הברייתא שבבבלי יח ע"ב מוסיפה דברים שאסור לעשות לגוי ומפרשת את השיעורים שבמשנתנו:

בית שמאי אומרים: לא ימכור אדם חפצו לנכרי ולא ישאלנו ולא ילונו ולא יתן לו במתנה, אלא כדי שיגיע לביתו.<sup>69</sup> ובית הלל אומרים: כדי שיגיע לבית הסמוך לחומה.<sup>70</sup> רבי עקיבא אומר: כדי שיצא מפתח ביתו. אמר ר' יוסי בר' יהודה: הן הן דברי ר' עקיבא, הן הן דברי רבי הלל, לא בא רבי עקיבא אלא לפרש דברי בית הלל.<sup>71</sup>

דומה, שהלכות הללו של בית שמאי, המגבילות את יחסי הממון, המסחר והמלאכה בין ישראל לנכרים בערבי שבתות ובימים הסמוכים לשבת, ואשר מבוארות בתפיסתם המיוחדת של בית שמאי, המרחיבה את חובת השביתה בשבת, או בחששן שיחשדו בישראל שיש לו זיקה למעשה הנעשה על-ידי גוי בשבת — מעוגנות, כרוב הלכות בית שמאי, בהלכה ובנוהג הקדומים. הלכות אלו גרמו בעקיפין להגבלת הפעילות העסקית בערבי שבתות, ואף השפיעו על צמצום היחסים הכלכליים והחברתיים בין יהודים לגויים. מאידך גיסא, הלכות

64 אמנם הרמב"ם הלכות שבת פ"ו הט"ז ובעל המאור (בשיטת הרי"ף) בסוף פרק א שבת, ד"ה והא דתנו רבנן, פירשו את הברייתא משום שביתת כלים ואליבא דבית שמאי. אולם ראה: השגות הראב"ד על הרמב"ם, שם; הרמב"ן במלחמות, שם; תוספות יט ע"א, ד"ה לא ישכיר; ובראשונים.

65 ואסור אפילו בהבלעה. ראה: רש"י, תוספות וראשונים.

66 עיין חסדי דוד, לר' דוד פרדו, על התוספתא, על אתר.

67 כך גם מתפרשים כפשוטם דברי בית הלל במשנתנו. וראה המאירי לשבת, מהדורת י"ש לנגה: "ובית הלל מתירין עם השמש. ר"ל שיצא הגוי מן הבית סמוך לשקיעת החמה".

68 עיין ירושלמי פ"א ה"ח, ד ע"א: "איזהו מקום קרוב... אית דבעי מימר עד שהוא מגיע לביתו, ואית דבעי מימר עד שהוא מגיע לעירו". וראה ברייתא שבבבלי המובאת להלן בסמוך. וכן בספר העתים, מהדורת שור, עמ' 11: "ומה שאמר במשנה על דעת בית שמאי 'כדי שיגיע למקום קרוב', ובחיצונה 'כדי שיגיע לביתו', הדבר אחד, בבית שפתחו סמוך לחומה".

69 ראה ההערה הקודמת.

בית הלל, המאפשרות שיתוף מסחרי עם הגויים בכל ימות השבוע, אשר נתקבלו הלכה למעשה, משתלבות עם התמורה שחלה בסמוך לחורבן ולאחריו. החרבת השטחים החקלאיים בידי לגיונות רומא ונישולם של יהודים מאדמותיהם, הניעה רבים מישראל לעזוב את מגוריהם הכפריים ולנדוד אל המרכזים העירוניים. יהודים אלה התיישבו בערים המעורבות או הנכריות, שבהן מצאו את פרנסתם בהיקלטם בחיי המסחר והמלאכה העירוניים, אשר הגויים היו בהם גורם דומיננטי, ושלא היה אפשר להימנע משיתוף-פעולה כלכלי אתם.

### י. איסור מלאכה בערב שבת

חז"ל הקבילו שבחה של מלאכה, מצוותה וחובתה למצוות שביתת שבת, והרכו בגדולתה ובחביבותה.<sup>72</sup> על הכתוב "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלקיך" (שמות כ, ט-י) מצינו במכילתא דרשב"י, עמ' 149: "רבי אומר, הרי זו גזרה אחרת, שכשם שנצטוו ישראל על מצות עשה של שבת, כך נצטוו על המלאכה". כיוצא בו באבות דר' נתן, נוסח ב, פרק כא, עמ' 44: "ועוד היה ר' אליעזר אומר: גדולה היא מלאכה שכשם שנצטוו ישראל על השבת, כך נצטוו על המלאכה, שנאמר ששת ימים תעבוד".<sup>73</sup> אף-על-

70 נראה לומר, דהיינו לבית הסמוך לחומת עירו של ישראל. בית הלל חששו רק מפני בני עירו של ישראל, הרואים את הנכרי יוצא מביתו ויחשדו שהנכרי עושה שליחותו של ישראל. ואילו בית שמאי החמירו "ועבדו הרחקה יתרה משום חומרא דשבת" (ספר העתים, עמ' 11), ואסרו עד שיגיע הנכרי מבעוד יום לביתו בעיר האחרת, בעיר שהנכרי דר שם. לפי זה אין הבדל גדול בין ר' עקיבא לבית הלל, והן הן דברי ר' עקיבא, הן הן דברי בית הלל, כדעת ר' יוסי בר' יהודה. אולם אין לפרש בדעת בית הלל לבית הסמוך לחומה, היינו לחומה של עיר אחרת שהנכרי דר שם. כי מדברי הירושלמי המביא כפירוש לדברי בית שמאי "עד שיגיע למקום קרוב" אית דבעי מימר עד שהוא מגיע לביתו, ואית דבעי מימר עד שהוא מגיע לעירו, נראה שכוונת בית הלל בכרייתא עד שמגיע לבית הסמוך לחומה, היינו לחומת עירו של ישראל, כי אם נפרש לחומת עירו של הנכרי יוצא, כי לדברי אית דאמר השני שבירושלמי דעת בית שמאי שבמשנה היא למעשה דעת בית הלל שכבריינתא. וראה תוספות רי"ד לשבת יח ע"ב, ד"ה הן הן הכותב: "דלא אתי ר"ע לפלוגי את"ק, אלא אתא לפרושי מילתייהו דבית הלל דהא דקאמרי לבית הסמוך לחומה, לא לחומת העיר דבעי למיזל בה הוא... אלא לחומת העיר שעומד בו". אולם עיין רש"י וראשונים, שפירשו לבית הסמוך לעיר אחרת שדר בה הנכרי. ולא זכיתי להבין מה הביאם לפרש כך.

71 השווה ירושלמי פ"א ה"ח, ד ע"א "אמר ר' יוחנן זו דברי ר' יוסי", ר' עקיבא בא להכריע על דברי בית הלל.

72 ראה, למשל: אבות דרבי נתן נו"א פי"א ונו"ב פכ"א; משנת ר' אליעזר, מהדורת ה"ג ענעלאו, פרק כ, עמ' 365-367; מנורת המאור לר"י אלנקאווה, מהדורת ה"ג ענעלאו, ח"ג, עמ' 299-304, ועוד ועוד.

73 שמא יש בזה משום תגובה ותשובה על טענותיהם של הסופרים הנכרים, שראו בשמירת שבת מנהג שיסודו ביצר הבטלה והעצלנות שיחסו ליהודים. ראה, למשל: יובנליס (משורר רומי, 60-130), סאטירות, XIV, 105-106; טאקיטוס (היסטוריון רומי, 56-120), היסטוריה, V, 2-4 (=דברי הימים, ספר חמשי, ד, בתרגומה של שרה דבורצקי, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 201); סנקה (פילוסוף רומי, 4 לפסה"נ-65 לספה"נ), *De Superstitione*. עיין: M. Stern, *Greek and Roman Authors on Jews and* *Judaism*, Vol. I, 1974, pp. 429, 431; Vol. II, 1980, pp. 24-26, 37-38, 102 עמ' 122, 133, הע' 87.

פיי־כן, בגלל קדושתו של יום השבת וההכנות הדרושות לו, צמצמו חז"ל את שעות העבודה והמלאכה ביום השישי.

בברייתא בפסחים נ"ע"ב נאמר: "ת"ר העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה<sup>74</sup> אינו רואה סמן ברכה לעולם". מפשוטה של סוגיית הבבלי שם נראה שמנחה, היינו זמן מנחה גדולה, שהוא שש שעות ומחצה מתחילת היום;<sup>75</sup> לפי זה, מחצות היום ואילך אסורה מלאכת עבודה שאינה לצורך יום השבת. אמנם אין הלכה זו מלווה בסאנקציה המסורה לבית־דין: אין מכים אותו מכת מרדות ואין מנדים אותו; ברם "גוערים בו ומבטלים אותו בעל כרחו".<sup>76</sup> מנגד, גדולה זכותו של המקפיד על ביטול מלאכה בערב שבת. ואף הבטל ממלאכתו ביום שישי מטעמים שאין להם זיקה לשבת, הרי הוא נשכר, והקב"ה משלם לו שכרו.<sup>77</sup> לדברי רבא, אף נשי מחוזא (מקום מושבו) שאינן עושות מלאכה בערב שבת מתוך עידוןן ופינוקן, שהרי גם ביתר ימות השבוע בטלות הן מעבודה, אף הן מקבלות שכר על הימנעותן ממלאכה בערב שבת (פסחים שם).

אם כי בברייתא זו נראה, כי איסור מלאכה בערב שבת מחצות ואילך הוא בגדר עצה טובה, הרי סימוכים להלכה זו על חיוב תוספת שבת, זמן ניכר לפני שקיעת החמה, מצויים כבר בדורות ראשונים. במשנה עתיקה, המונה את התקיעות שהיו נהוגות במקדש, נאמר בין היתר, שבערב שבת היו תוקעים שש תקיעות<sup>78</sup>: שלוש להבטיל את העם מן המלאכה ושלוש להבדיל בין קודש לחול (סוכה ה, ה). גם יוספוס (מלחמות ד, ט, יב, 582) מספר, שבכל ערב שבת היה אחד הכוהנים עולה על המגדל שבראש לשכות בית־המקדש ותוקע בחצוצרה להשבית את העם מעבודה,<sup>79</sup> וכן היה תוקע במוצאי שבת להודיע לציבור על צאת השבת והיתר מלאכה.<sup>80</sup>

כך נהגו גם בבבל בתקופת התנאים, כפי שאפשר להסיק מן הברייתא הבבליית<sup>81</sup> בשבת לה ע"ב: "אמר רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה להם לבבליים שתוקעין ומריעין ושובתין מתוך מריעין". מנהג זה נמשך בבבל בתקופת האמוראים, כיוצא מן הסיפור מימי רבא על

74 במהר"ם חלאווה מביא גירסת "ספרי דוקאני", שאינם גורסים "מן המנחה ולמעלה".

75 כך פירשו המרדכי לפסחים, סי' תרג; בעל הטורים, אורח חיים, סי' רנא ועוד. ועיין: מהר"ם חלאווה, מהרש"ל ומהרש"א על אתר; ב"ח לטור אורח חיים שם; בגדי ישע למרדכי שם. אולם רש"י ורוב המפרשים כתבו, שהכוונה למנחה קטנה, דהיינו מתשע שעות ומחצה. וראה מה שכתב ר' יחיאל מיכל אפשטיין בערוך השולחן, סי' רנא, ס"ק ד: "ויש להתפלא מה שבזמננו אין בעלי המלאכות מבטלין מלאכתן עד קרוב לשקיעה, ומעולם לא שמענו למחות בידם, ואולי זהו מדוחק הפרנסה... ועוד י"ל דהטעם לביטול מלאכה הוא מפני שצריך להכין לשבת, ועכשו הנשים מכינות הכל. כן נלענ"ד ללמד זכות. והירא אלקים יעשה כתקנת חכמים, וטוב לו".

76 בבלי שם. ועיין רמב"ם, הלכות יום טוב פ"ח הי"ז.

77 ראה תוספתא יבמות פ"ד ה"ח ופסחים שם.

78 היינו ארבע תקיעות ושתי תרועות. ראה רש"י שם ד"ה שש תקיעות: "אף התרועות במנין. דסדר שלהן תקיעה, תרועה תקיעה", ותוספות שם ד"ה שש:

79 בחפירות המתקיימות ליד הר הבית נמצאה למרגלות הכותל הדרומי אבן גדולה, המחוטבת בצורה מיוחדת, ובה חקוקה כתובת: לבית התקיעה להכניס [ריז]. לדעת החוקרים, נידרדרה האבן מראש החומה בפינה הדרומית־מערבית, שם עמד המגדל, שממנו היה נוהג הכוהן לתקוע בחצוצרה, כדי להכריז בחצוצות ירושלים על כניסת השבת. ראה: ב' מזר, "כתובת עברית מתחום בית המקדש בירושלים", קדמוניות, שנה ג (תשל"א, 1970), עמ' 142–144; שם, שנה ה (תשל"ג), עמ' 75.

80 על התקיעות במוצאי שבת ראה: משנה חולין א, ז; תוספתא שם פ"א הכ"ד; בבלי שבת קיד ע"ב.

81 ראה רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 169.



יהודי וגוי שישבו בספינה ושמעו קול השופר של המכריז על כניסת השבת (עבודה זרה ע"א).<sup>82</sup> בארץ-ישראל המשיכו בתקיעות אלו גם בתקופה הבתר-תלמודית, אולם בכבל בתקופת הגאונים נתרופף מנהג זה ובטל כליל.<sup>83</sup>

תפקידה של כל תקיעה מפורט בתוספתא סוכה פ"ד הי"א והי"ב ובברייתות בשבת לה ע"ב: עם תקיעה ראשונה נמנעו העובדים בשדה מלעדור, מלחרוש, מלזרוע ומלעשות כל מלאכה שבשדות. ואין הקרובים לעיר רשאים להיכנס לתוכה, עד שיבואו רחוקים וייכנסו כולם ביחד, כדי שלא יחשדו ברחוקים שהמשיכו במלאכתם אחרי התקיעה הראשונה. ועדיין חנויות פתוחות בעיר ובעלי-מלאכה עובדים בסדנותיהם. התחיל לתקוע תקיעה שנייה, ננעלו החנויות שבעיר והאומנים הפסיקו את מלאכתם.<sup>84</sup> התחיל לתקוע תקיעה שלישית, סולקו הקדרות מן הכירה, והוטמנו התבשילים במקום שלא יפוג חומם, והדליקו נרות שבת.<sup>85</sup> ושוהה התוקע זמן מועט, כדי צליית דג קטן או כדי הדבקות פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע בבת אחת ושובת. כלומר, משעה זו חלה שבת על כל אדם. ואף התוקע איננו רשאי לטלטל את החצוצרה לביתו, אלא מטמין אותה במקום מוסתר בראש הגג.<sup>86</sup>

מתי תקעו תקיעה ראשונה? הברייתות סתמו ולא פירשו. נראה שאין קפידא בשיעוריהן, ובלבד שתהא שהות לרחוקים להגיע בעוד מועד העירה ולבטל את העם שבעיר ממלאכה ולנעול את החנויות. אך הרמב"ם בהלכות שבת פ"ה ה"כ כותב: "תקיעה ראשונה תוקע אותה במנחה". היינו, כנראה, מנחה גדולה.<sup>87</sup> ותקיעה "שלישית קרוב לשקיעת החמה".<sup>88</sup> הקדמתה של מצוות שבת שעות אחדות לפני שקיעת החמה עולה גם מהוראתו של אוגוסטוס קיסר לממונים על האיפרכיות (קדמוניות טז, ו, ב, 162) לא לאלץ את היהודים לשמש ערבים (להופיע בבתי-המשפט) בשבתות ובערב שבת החל בשעה התשיעית. מכאן שאפילו בתודעתם של נכרים כלל המושג שבת את יום השישי מן השעה התשיעית ואילך.

82 עיין גם גיטין ס ע"ב: "והא ההוא שיפורה דהוה מעיקרא בי רב יהודה, ולבסוף בי רבה ולבסוף בי רב יוסף ולבסוף בי אבוי ולבסוף בי רבא". לפירוש רש"י שם, היינו השופר שתוקעין בו בערב שבת. אולם רב שרידא גאון והתוספות שם פירשו דהיינו קופה של צדקה בצורת שופר. השווה משנה שקלים ב, א.

83 ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, עמ' 89, 178. עיין גם מסכת חבוט הקבר, פרק ג, עמ' 151 (בית המדרש לא' ילינק, חדר ראשון): "הדר בארץ-ישראל ומת בערב שבת קודם ששקעה החמה ונקבר בשעת תקיעת שופר בערב שבת אינו רואה דין הקבר".

84 ראה תנחומא במדבר, מטות, ב, מהדורת בובר, עמ' 158: "ותוקע שניה, הקרובים נכנסים לעיר". לפי זה, התקיעה השנייה שימשה סימן לכניסת העם שבשדה לעיר ולסגירת חנויות כאחד. אולם ראה מאירי, הכותב: "ועדיין חנויות פתוחות... שיוכלו הבאים ליקח תבלין ופירות הצריכים לשבת".

85 בבבלי שם: "שלישית להדליק את הנר. ר' יהודה הנשיא אומר: שלישית לחלץ תפלין ושוהה כדי" וכו'. לדברי רש"י, ר' יהודה הנשיא סובר שהדלקת הנר ברביעית. עי"ש ברש"י ובתוספות. כגמרא מובאת גם ברייתא השונה: "שניה להדליק את הנר".

86 לעומת זאת מובאת שם שמועה מפי ר' יוסי בר' חנינא האומרת, שגם לאחר התקיעה השלישית עדיין מותר להדליק את הנר, שהרי נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת (= התוקע) להוליך שופרו לביתו.

87 ראה ערוך השולחן, שו"ע או"ח, סי' רנו. זמן מנחה גדולה הוא כחצי שעה אחרי חצות היום. לתקיעה שנייה ראה מגן אברהם לשו"ע או"ח, שם, ס"ק א, הכותב: "תקיעה שניה היתה לבטל העם ממלאכה, והיתה לכל הפחות בזמן מנחה קטנה, שהיא שתי שעות ומחצה קודם הלילה".

88 ראה גם ר"ן על הרי"ף לשבת פרק שני, סי' שיא (י ע"ב): "ונתנו שיעור בין תקיעה שלישית לרביעית, אף על פי שלא נתנו שיעור בין ראשונה לשניה ובין שניה לשלישית, לפי שבתקיעות ראשונות עוד היום גדול ואין קפידא בשעוריהן. אבל תקיעה שלישית צריכה שתהא סמוך לחשיכה, מפני הדלקת נרות שאסור להקדימו".

לדעת הפלשים, יורדת השבת לעולם ביום השישי בשעה התשיעית. באותה שעה יורד המלאך מיכאל לשאול ומעלה משם את הרשעים, הזוכים למנוחה ביום השבת.<sup>89</sup> אף לדעת בעל ברית דמשק (י, יד) נכנסת השבת זמן ניכר לפני חשיכה.<sup>90</sup> וסמך לדבר מצוי גם בנחמיה יג, יט: "ויהי כאשר צללו שערי ירושלים לפני השבת ואמרה ויסגרו הדלתות ואמרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת". כלומר, הציווי על סגירת דלתות עסקיהם ניתן שעה ארוכה לפני שקיעת החמה.<sup>91</sup>

אכן, במדרשי ההלכה נידונית מצווה זו של תוספת שבת כדין תורה. בספרא, אמור, פרק יד, ה-ו נאמר:

ועיניתם את נפשותיכם (ויקרא כג, לב) — בתשעה. יכול יתחיל ויתענה בתשעה. תלמוד לומר בערב (שם שם). אי בערב, יכול משתחשך. תלמוד לומר ועיניתם את נפשותיכם בתשעה, הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, שכן מוסיפים מחול על הקודש. אין לי אלא מלפניו, מלאחריו מניין. תלמוד לומר מערב ועד ערב. אין לי אלא יום הכיפורים, שבת בראשית מניין. ת"ל תשבתו... הא כל שביתה שאתה שובת, אתה מוסיף לה בין מלפניה בין מלאחריה.<sup>92</sup>

וכן במכילתא יתרו, בחודש, ז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 229: "זכור ושמור, זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש".<sup>93</sup> ברם, כשם שתהליך הגדרתן של מלאכות שבת וקביעתן של אבות המלאכות ותולדותיהם בדורות התנאים הביא בעקבותיו הפקעתם מדין תורה של איסורי שבת קדומים, אשר פעולתם לא יכלה להיכלל באבות המלאכות או בתולדותיהם, ופעולות אלה הוגדרו כדברי סופרים וכאסורים מדרבנן.<sup>94</sup> כך בא תהליך כזה לידי ביטוי בתקופת התנאים גם בתוספת שבת. עם הבירורים על מועד תחילת חלולתה של חובת שבת והעמדתה למשעת השקיעה ואילך<sup>95</sup> נתפקפקה מצוות תוספת שבת, זיקתה לכתובים הופקעה

89 ראה ספר "תאזז סנכת" (= מצוות השבת), המובא אצל W. Leslau, *Falasha Anthology*, New Haven, 1951, pp. 39, 374, 382.

90 ראה מש"כ לעיל במאמר קדמותם של איסורי שבת אחדים, עמ' 258 ואילך.

91 ראה רש"י, אבן עזרא, מלבי"ם ועוד. ועיין י' תא-שמע, תרכ"ז כרך נב (תשמ"ג), עמ' 323: "מאחר שבימים ההם השתמשו בעיקר בשעוני שמש שטוחים, אשר יעילותם מתקפחת בשעות אחרי הצהרים המאוחרות, עם נטיית הצללים להתארך, הרי דבר זה גופו מחייב כבר להניח, שבתקופת נחמיה הוקדמה השבת שעה ארוכה לפני חשיכה".

92 השווה: יומא פא ע"ב, ראש השנה ט ע"א.

93 השווה: מכילתא דרשב"י, מהדורת הופמן, עמ' 107, 161; מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 148, הע' 30; מדרש תנאים לדברים, עמ' 21. — הרי"ף, בעלי התוספות והרא"ש פסקו להלכה שתוספת שבת לעניין איסור מלאכה — דאורייתא. אולם הרמב"ם ואחרים פסקו שתוספת שבת דרבנן. ראה מש"כ לעיל במאמר קדמותם של איסורי שבת אחדים עמ' 259, הע' 48 וראה תשובות מהר"ח אור זרוע, סי' קפה, הכותב: "והרב ר' אברהם בר' עזריאל זצ"ל כתב בספר ערוגת הבושם, שיש בירושלמי שצריך להוסיף שתי שעות, דהיינו אחד מי"ב חלקים דכ"ד שעות ליל שבת ויומו יליף לה משביעית שמוסיפין חודש ליי"ב חדשים". לפנינו אין זה לא בערוגת הבושם ולא בירושלמי. אולם עיין: ערוגת הבושם, חלק א, עמ' 185-186, 223-224.

94 עיין לעיל עמ' 93.

95 להגדרות שקיעת החמה, צאת הכוכבים, חשיכה ובין השמשות, עיין: שבת לד ע"ב ואילך; ירושלמי ברכות פ"א ה"א; ר"ל גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"א, עמ' 30 ואילך; רי"מ טיקוצינסקי, בין השמשות, ירושלים, תרפ"ט.

והועמדה על מצווה דרבנן. בירושלמי שביעית פ"א ה"א, לג ע"א נאמר: "ר' אחא בשם ר' יונתן בשעה שאסרו למקרא סמכו, ובשעה שהתירו למקרא סמכו... 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' (שמות כ, ט), מה ערב שבת בראשית<sup>96</sup> את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה, אף ערב שבתות שנים<sup>97</sup> את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה". כיוצא בו בבבלי מועד קטן ד ע"א: "גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפנייה ולאחריה מותרים. אף כאן היא אסורה, לפנייה ולאחריה מותרים".<sup>98</sup> אמנם הנוהג שמוסיפין מחול על הקודש נמשך, אך לא נקבע לו שיעור קצוב. הנימוק שניתן עתה לתוספת שבת הוא, העובדה שאין אדם יכול לכוון כהלכה את רגע כניסתה של השבת, כדברי ר' שמעון בן יוחאי בבראשית דבה י, ט, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 85: "בשר ודם שאינו יודע לא רגעיו ולא עתיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שיוודע רגעיו ועתיו ושעותיו נכנס בו כחוט השערה". והמכילתא דר' ישמעאל בחודש, יתרו, ז, עמ' 229, מוסיף נופך משלו: "זכור ושמור, זכור מלפניו, ושמור מלאחריו. מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש. משל לזאב שהוא טורד (גרסת הילקוט: טורף) מלפניו ומלאחריו". ובמכילתא דרשב"י, מהדורת הופמן, עמ' 161, מבוארים הדברים: "מה ארי<sup>99</sup> שאינו ממית, אלא בעולם הזה, הרי בני אדם נזהרים מלפניו ומאחוריו כמה מילין. קל וחומר לשבת שהיא הורגת חלליה בעולם הזה ובעולם הבא".

כתוצאה מקביעה זו הסתפקו רבים בתוספת שבת מזערית ביותר. פועלים היו עושים את מלאכתם עד זמן קצר לפני השקיעה, וסמוך לחשיכה היו מסיימים את הכנותיהם לשבת. כך אפשר להסיק מן הירושלמי בראש פרק השוכר את הפועלים (בבא מציעא פ"ז ה"א, יא ע"ב): "תניי בית דין שתהא השכמה של פועלים והערבה של בעל הבית... ערבית (=ערבי שבתות) בין השכמה ובין הערבה משל בעל הבית. עד איכן? עד כדי למלאות לו חבית מים ולצלות לו דגה ולהדליק נר".<sup>100</sup> כלומר, ביום שישי נחשב זמן הליכתם לעבודה כחלק ממלאכתם ונזקף על חשבון בעל-הבית; ואין הם ממשיכים את עבודתם, כרגיל, עד הערב שמש, אלא מפסיקים אותה סמוך לשקיעת החמה, כדי שהות זמן של מילוי חבית מים, צליית דג והדלקת נרות לשבת, וחוזרים לבתיהם.

אכן מצאנו תנאים ואמוראים ראשונים שנמנעו מלעשות מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה, ואף היו מקבלים עליהם שבת באותה שעה מוקדמת. מסופר על ר' חנינא בן דוסא, תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, שהיה מקדים לקבל שבת בעוד היום גדול: כאשר חמרי ערב (מקום מושבו של ר' חנינא) היו עולים ובאים ביום שישי לצפורי היו אומרים: כבר שבת ר' חנינא בן דוסא בעירנו.<sup>101</sup> אף ר' יוסי בן חלפתא היה מוסיף הרבה מן החול על הקודש. ר' חנינא מעיד: "משכני ר' ישמעאל בר' יוסי אצל פונדק אחד. אמר לי כאן נתפלל אבא של

96 היינו ערב שבת שנקבעה כתום ששת ימי המעשה בראשית בריאת העולם.

97 היינו ערב שבת השמיטה.

98 על-ידי ההבחנה בעמדת החכמים לתקופותיהם ניתן ליישב מה שהתקשו הראשונים על הסוגיה במועד קטן ד ע"א. עיין: תוספות שם, ד"ה מה להלן: תוספות ראש השנה ט ע"א, ד"ה ר' עקיבא; מאירי ותוספות הרא"ש למועד קטן שם, ועוד.

99 שם הגירסה "משל לארי שהוא" וכו', ולכן ההמשך: "מה ארי" וכו'. השווה: מדרש הגדול, שמות, מהדורת מרגליות, עמ' תרעב.

100 לפירוש הקטע עיין במפרשי הירושלמי, ברשב"י, בתוספות ובראשונים לבבא מציעא פג ע"ב.

101 ראה: ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ג; בראשית רבה י, ח, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 84; פסיקתא רבתי כג, דף קטו ע"א.

שבת בערב שבת".<sup>102</sup> ולפי מסורת המובאת בבבלי ברכות כז ע"ב התפלל ר' ישמעאל בר' יוסי של שבת בערב שבת. וכן מסופר גם על ר' יהודה הנשיא (שם). אף נוהגו של רב היה כך: "רב מצלי של שבת בערב שבת" (שם ע"א וע"ב), כלומר מתפלל ערבית של ליל שבת בעוד היום גדול,<sup>103</sup> ולדברי התלמוד היה גם מקדש באותה שעה על הכוס. ושמואל קובע להלכה: "מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס" (שם).

ברם מעשים אלה, שיסודם במסורת עתיקה מתקופת בית שני, כאמור, נתפקקו ונשארו נחלתם של יחידים, חסידים ואנשי מעשה. המוני ישראל עסקו במלאכתם עד סמוך לשקיעת החמה. יתר על כן, ר' יוחנן התנגד להקדמת תפילות ליל שבת ליום שישי ולתוספת חול על הקודש גדולה כזו.<sup>104</sup> ואף על רב הונא ורבנן נאמר שהקפידו להתפלל ערבית רק עם חשיכה (שם). כן מסופר שאשתו של רב יוסף היתה נוהגת להדליק נר של שבת סמוך לחשיכה. אמר לה בעלה להקדים. ביקשה להדליק בעוד היום גדול. אמר לה ההוא סבא: שונה אני בברייתא "ובלבד שלא יקדים" (משום שלא ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת) ולא יאחר". כלומר: "בעת שקיעת החמה, קודם מעט, תהיה ההדלקה" (ר"ת).<sup>105</sup>

אכן, גישה זו, המגבילה ביותר את תוספת שבת, קנתה לה שביתה בהלכה גם בתורתם של הגאונים וחכמי ספרד. אולם היא חזרה וניעורה ביתר שאת בין חכמי אשכנז בימי הביניים, בעקבות מסורת חסידי ארץ-ישראל הקדמונים והנסיבות הגיאוגרפיות האקלימיות, לפיהן חלה כניסת השבת בימי הקיץ הארוכים בשעה מאוחרת מאוד.<sup>106</sup>

#### יא. תענית בערב שבת

האצלת חגיגותיו של יום השבת על אורח החיים של היום השישי באה לידי ביטוי גם באיסור להתענות בערב שבת. בתוספתא תענית פ"ב ה"ו שנינו: "אבא יוסי בן דוסאי אומר משם ר' יוסי הגלילי<sup>107</sup> הרי שנשבע שיתענה בערב שבת — הרי זו שבועת שוא;<sup>108</sup> כלומר, מאחר שנשבע לבטל את המצווה, עובר על לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא.<sup>109</sup> ברייתא זו

102 שם, שם.

103 לדעת בעל הלכות גדולות, ברכות פרק ד, דפוס וארשא, דף ד ע"א, סובר רב שמותר להתפלל של ליל שבת בערב שבת מן המנחה ואילך. ראה גם מגן אברהם לשו"ע או"ח, סי' רסז, ס"ק א. אולם כל הראשונים פירשו כשיטת ר' יהודה, שמותר להתפלל ערבית מפלג המנחה ואילך.

104 ראה ירושלמי הנזכר בהערה 101. בבראשית רבה שם הנוסח: "ר' ירמיה ור' אמי, ר' יוחנן מקשי כאן נתפלל אבא של שבת בערב שבת, אתמהא?" לפי נוסח זה תמה ר' יוחנן כיצד עשה ר' יוסי כדבר הזה. עיי"ש.

105 שבת כג ע"ב. אגב, מאמר זה מובא גם בברכות ח ע"ב בהקשר להשלמת פרשת השבוע שניים מקרא ואחד תרגום. יש כאן העברה ממקום למקום. וספק רב אם נאמרה כלל לעניין איסור הקדמת קבלת שבת.

106 ראה מה שכתב בנידון י' תא-שמע (הע' 91 לעיל), עמ' 317 ואילך. אשר לזמני תוספת שבת לדעות הראשונים השונים, עיין: רמ"ל זקש, זמנים, ירושלים, תשי"א, עמ' א ואילך.

107 בתוספתא כ"י לונדון הגירסה: "משום ר' אליעזר".

108 כך במהדורת צוקרמנדל, כ"י ערפורט, בגמרא שבמגילת תענית סוף פרק יא ובראשונים. אולם במהדורת ליברמן, כ"י וינה, ובדפוסים: "שבועת שקר". ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1089–1090.

109 השווה רמב"ם, הלכות שבועות פ"א ה"ד–ה"ז: "שבועת שוא נחלקת לארבע מחלקות... שלישית, שנשבע לבטל את המצוה, כיצד: כגון שנשבע שלא יתעטף בציצית, שלא ילבש תפלין, ושלא ישב בסוכה בחג הסוכות, ולא יאכל מצה בלילי הפסח, או שיתענה בשבתות ובימים טובים... כל הנשבע

מובאת בגמרא של מגילת תענית, פרק יא (מהדורת ליכטנשטיין, עמ' 55), ושם מנומקת ההלכה בזה הלשון: "כל הנשבע להתענות בערבי שבתות ובערבי ימים טובים הרי זו שבועת שוא, שמקצת ערב שבת כשבת ומקצת ערב יום טוב כיום טוב".

סימוכים להלכה זו, האוסרת לצום בערבי שבתות, מצויים בספר יהודית ח, ו. מחבר הספר, שנכתב במחצית הראשונה של תקופת בית שני,<sup>110</sup> כותב שיהודית צמה כל ימי אלמנותה חוץ מערבי שבתות ושבתות, ערבי ראשי חודשים וראשי חודשים, מועדים וימים טובים. מכאן שבימים ראשונים נחשבו ערבי שבתות כימי חג ומועד שאין לצום בהם. אף על אנשי המעמד, שלפי המסורת היו מתענים בשבוע תורנותם, נאמר שלא היו מתענים ביום השישי מפני כבוד השבת.<sup>111</sup> יתר על כן, לדעת ר' יהודה, תשעה באב שחל להיות בערב שבת מותר לאדם לאכול ולשתות בו אפילו כביצה, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה (תוספתא תענית פ"ב ה"ז). ובעירובין מא ע"א אומר ר' יהודה: "פעם אחת היינו יושבים לפני ר' עקיבא ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח,<sup>112</sup> ולא שהיה תאב לה אלא להראות הלכה לתלמידים". אמנם ר' יוסי חולק על ר' יהודה, וסובר שתשעה באב שחל להיות בערב שבת מתענה ומשלים את תעניתו, וההלכה נפסקה כר' יוסי. אולם המעשה בר' עקיבא מלמד, שההלכה הראשונה החמירה ביותר באיסור צום בערב שבת.<sup>113</sup>

בתנחומא הנדפס, בראשית, ג, מצוי טעם נוסף לאיסור תענית בערב שבת:

אם חל ארבעה עשר (=פורים) בשבת, אסור להתענות בערב שבת מפני טורח שבת, שעיקר תענית סליחות ורחמים הוא, ואתי לאימנועי מכבוד שבת, וכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא ותענית דרבנן, ואתי כבוד שבת דאורייתא ודחי תענית דרבנן.

מצוות "כבוד שבת" משמשת, מאידך גיסא, נימוק לצמצום מאכלו של אדם בערב שבת. בתוספתא ברכות פ"ה ה"א (בבלי פסחים צט ע"ב וירושלמי שם פ"י ה"א, לו ע"ב) שנינו: "לא יאכל אדם בערב שבת מן המנחה ולמעלה,<sup>114</sup> כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה (לאכול, ותהא חביבה עליו סעודת ליל שבת), דברי ר' יהודה. ר' יוסה אומר: אוכל והולך עד שעה שתחשך".

מאכלו של אדם בערב שבת מותנה אפוא, לדעת ר' יהודה, בכבוד שבת ובעונגה. מצד

שבועת שוא מארבע שבועות אלה עובר בלא תעשה... ואם היה מזיד לוקה". וראה שו"ת הרשב"א, חלק א, סי' תריד.

110 ראה מבואו של י"מ גרינץ לספר יהודית, עמ' 55 ועוד.

111 משנה תענית ד, ג; בבלי שם פז ע"ב; ירושלמי פ"ד ה"ד, סח ע"ב. — פיסקה זו איננה במשנה שבירושלמי, במשנה שבכ"י מינכן ועוד. היא ניתוספה במשנתנו על-פי הברייתא שבבבלי ובירושלמי. ראה דקדוקי סופרים לתענית כו ע"א, עמ' 160, הע' ו.

112 בכ"י מינכן בלשון רבים: "ביצים מגולגלות וגמען".

113 המסורת על ר' עקיבא התמיהה מאוד את הראשונים, וכדי ליישבה תירצו, כי קבלה בידיהם, שר' עקיבא מסוכן היה אותה שנה, והביאו הרופאים לר' עקיבא לגמוע ביצה מגולגלת וכו'. ור' יהודה לא דקדק, לפיכך סמך על מה שראה, ולא ידע העיקר על מה עשה. עיין בר"ח ובתוספות שנזן על אתר. ברם הקבלה תמוהה עוד יותר מן המעשה.

114 בברייתא אחרת, מקבילה, בפסחים צט ע"ב: "לא יאכל אדם בערב שבת וימים טובים מתשע שעות ולמעלה". לפי זה הכוונה למנחה קטנה. אבל עיין בראשונים הנזכרים בהערה הבאה.

אחד, חכמים התירו לו לאדם לאכול (אפילו כתשעה באב שחל להיות בערב שבת), כדי שלא ייכנס לשבת כשהוא מעונה. אך מצד שני, אסרו עליו את האכילה, כשיש חשש שבגללה ייכנס לשבת כשהוא שבע, ויבטל עונג סעודת ליל שבת. ואילו לדעת ר' יוסי, אין מזונותיו של אדם ביום שישי "משועבדים" לשבת. אוכל ושותה הוא עד שעה שתחשך, ואיננו מונע את עצמו משום כבוד שבת. הוא גם רשאי להתענות בשעת הצורך, ואף להשלים את תעניותיו.

ר' יוחנן מספר בגיטין לח ע"ב: שתי משפחות היו בירושלים. אחת קבעה סעודתה בשבת, בזמן הדרשה שבבית-המדרש, והשנייה קבעה סעודתה בערב שבת,<sup>115</sup> ושתיהן נעקרו מן העולם. הראשונה נענשה בגלל זלזולה בדברי תורה. והשנייה — משום שנכנסה לשבת כשהיא שבעה, ולא קיימה מצוות עונג שבת (כפירוש רש"י וריטב"א), או משום שהיו נמנעים מלהתעסק בצורכי שבת בגלל סעודת יום השישי (רשב"א). דומה, שמסורת זו מקיימת את תפיסתו של ר' יהודה, ואף מחמירה למעלה הימנו.<sup>116</sup>

מחלוקת התנאים בדבר איסור תענית ביום השישי והיחס האמביוואלנטי לגבי אכילה ושתיה ביום השישי, לא באו לידי הכרעה אף בדורות הראשונים של האמוראים. רבה מוסר בעירובין מ ע"ב על שאלה שנשאלה בבית-המדרש: מה דינם של בני הישיבה, שקיבלו על עצמם תענית בערב שבת — האם עליהם להשלימה עד תומה או להפסיקה לפני שבת, כדי שלא ייכנסו לשבת כשהם מעונים? תשובה על כך לא ניתנה לא על-ידי רב הונא ראש ישיבת סורא, ולא על-ידי רב יהודה ראש ישיבת פומבדיתא; שנשאלו על כך. "לא הוה בידיהו". אולם בדורות שלאחריהם הוכרעה ההלכה שמתענים ומשלימים גם בערב שבת (עירובין מא ע"א וע"ב). וכן פסק ר' זעירא בירושלמי תענית פ"ב הט"ו, סו ע"ב: "אפילו יחיד שגזר על עצמו תענית בערב שבת מתענה ומשלים".

הרחיק לכת ר' אבין שהיה צם כל ערב שבת (ירושלמי תענית פ"ב הי"ב, סו ע"א), וכן נהגו חכמים אחרים.<sup>117</sup> ר' יעקב בר אחא ציווה לסופרים: אם תבוא אשה לשאלכם מה הם הימים שבהם מותר לצום, אמרו לה: בכל יום ויום מותר להתענות חוץ משבתות וימים טובים וראשי חודשים וחולו של מועד וחנוכה ופורים (שם, שם). מכאן שבערב שבת אין כל מניעה להתענות.

היתר זה לצום בערב שבת, שמקורו בקפידה יתירה לשמירת המצוות, הפך לדבר רצוי ביותר בקרב חסידי אשכנז בימי הביניים. ור' יעקב ב"ר אשר בעל הטורים (אורח חיים, סי' רמט) מעיד, כי דרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת.<sup>118</sup>

115 מבעור יום. בבוקר. ראה: חידושי הרשב"א; חידושי הריטב"א הנדפסים וחידושים מכת"י המיוחסים לריטב"א, מהדורת ר"א ליכטנשטיין (מוסד הרב קוק, תש"מ); פירוש רבנו חננאל המובא שם.

116 הראשונים התלבטו למה נענשה המשפחה, הרי נפסקה ההלכה כר' יוסי, דאוכל והולך עד הערב. והשיבו, דהני מילי לצורך שעה, אבל לעשות כן תמיד מיחזי כמזלזל בכבוד השבת. ראה רמב"ם, הלכות שבת פ"ל ה"ד: "אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת" וכו'. ועיין בנושאי כליו שם.

117 תנאים ואמוראים, שקיבלו על עצמם תעניות לתקופות ארוכות, התענו, כנראה, גם בערבי שבתות. ראה: קידושין פ ע"ב; גיטין נח ע"א; ירושלמי תענית פ"ב הי"ג, סו ע"א; ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג, לב ע"ב, ועוד. וראה מש"כ לעיל במאמר תענית בשבת עמ' 113.

118 וכן הובא בשולחן ערוך, אורח חיים, שם. אולם עיין בנושאי כליהם של הטור והשולחן ערוך, שהסכימו דאין להתענות לכתחילה. וראה בערוך השלחן, סי' רמט, ס"ק ו, הכותב: "וראוי לכל ירא אלקים, שבימות החורף שהימים קצרים לא יאכל שום סעודה בערב שבת רק טעימות בעלמא, וגם בימי הקיץ יאכל סעודה קטנה בבוקר... כללו של דבר החכם עיניו בראשו, וכבוד שבת גדול מאד מאד".

## יב. הלכתא רבתא לשבתא

בסמוך לחורבן מצינו, כי חכמים אסרו בעליית חנניה בן חזקיה (שהיה מראשי בית שמאי) כמה דברים נוספים לעשותם, מפני החשש שמא יבואו לידי חילול שבת בשגגה. הם גזרו על האומנים שלא לצאת בכלי עבודתם, דרך אומנותם, בערב שבת: <sup>119</sup> לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה, ולא הסופר בקולמוסו, ולא הנגר בקיסם שבאזנו, ולא הצבע בדוגמה שבאזנו, ולא השולחני בדינר שבאזנו, ולא הסורק את הצמר במשיחה שבצוארו — שמא ישכחו ויוציאום משתחשך לרשות הרבים. לדעת ר' יהודה, אומן המוציא את כליו דרך אומנותו בשבת — חייב, אף-על-פי ששאר בני-אדם פטורים על הוצאה כזו, מפני שאין זו הוצאה כדרך המוציאים. <sup>120</sup>

הוראה זו הורחבה בפי התנא ר' חנניה: "חייב אדם למשמש בבגדו ערב שבת עם חשכה" (שמא ישכח ויצא). <sup>121</sup> ורב יוסף, ראש ישיבת פומבדיתא במאה הרביעית, מביע את התפעלותו מהוראה זו בהגדירו אותה "הלכתא רבתא לשבתא". <sup>122</sup> כן קבעו חכמים, שאין להסתפר בערב שבת סמוך למנחה <sup>123</sup> ולא להיכנס לבית-המרחץ (להזיע) ולא לבורסקי ולא לדון — שמא תימשכנה פעולות אלה עד לאחר חשיכה. <sup>124</sup>

## יג. ישיבה בדין בערב שבת

איסור ישיבה בדין בערב שבת ובערב יום-טוב היא הלכה עתיקה ושנויה במשנת סנהדרין פרק ד, שרובו הגדול קדום. <sup>125</sup> בסוף משנה א שם נאמר: "דיני ממונות גומרין בו ביום בין לזכות ובין לחובה, דיני נפשות גומרין בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה. לפיכך אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב" ("שמא יצא חייב בדינו, ולא יוכלו לגמור דינו

119 עיין משנה שבת א, ג-ד. רבנו חננאל בפירושו שהובא בספר העתים לר' יהודה ברצלוני, מהדורת שור, עמ' 7, והרמב"ם בפירושו למשניות, מונים את ההלכות השנויות במשנה ג בין ההלכות שנקבעו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון. ראה לעניין זה ולשמונה-עשר דברים שגזרו: ר"ח אלבק, סדר מועד, עמ' 406; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, חלק ג, עמ' 13-14; ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 16.

120 עיין משנה שבת א, ג; תוספתא שם פ"א ה"ח; בבלי שם יא ע"ב; ירושלמי שם פ"א ה"ג, ג ע"ב. לר' מאיר, גם אומן המוציא בשבת כלי תשמישו, דרך אומנותו, פטור ככל אדם. וראה: רמב"ם, הלכות שבת פי"ט ה"ו; שולחן ערוך, אורח חיים, סי' רנב, ס"ק ו.

121 שבת יב ע"א. בטור, אורח חיים, סוף סימן רנב, מובאת הלכה זו בזה הלשון: "מצוה על כל אדם למשמש בכיסיו וכו', ולא בלשון חייב.

122 שבת יב ע"א וברש"י שם.

123 בירושלמי שבת פ"א ה"ב, ג ע"א: "אנן תנינן סמוך למנחה, תני ר' חייא סמוך לחשכה". הירושלמי מפרש, ששני מקורות אלה משלימים זה את זה. לפי זה סמוך למנחה היינו סמוך למנחה קטנה. אולם הבבלי שבת ט ע"ב מפרש שהכוונה למנחה גדולה. וכן ביארו מפרשי המשנה. ועיין ר"ח אלבק, סדר מועד, עמ' 405.

124 משנה שבת א, ב. אמנם משנה זו — הסמוכה למשנה ג, הדנה בדברים האסורים בערב שבת — אוסרת פעולות אלה גם בימות החול סמוך למנחה עד שיתפלל. ברם נראה שהלכות אלה הובאו כאן כדי ללמדנו שאין לעשותן גם בערב שבת, שמא ישכח וימשיך בהן עד מאוחר. ראה ר"א גולדברג, פירוש למשנה, מסכת שבת, עמ' 9.

125 ראה רי"ן אפשטיין, מכאוות לספרות התנאים, עמ' 55-56. — ישיבה בדין בשבת וביום טוב אסורה משום שבות; ראה משנה ביצה ה, ב.

למחר ולהמיתו, לפי שאין מיתת בית דין דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. ולהשהותו ולא להמיתו אלא לאחר השבת ולאחר יום טוב אי אפשר, מפני שאסור לענות את דינו" — אלבק).

ההלכה העתיקה אסרה רק לדון דיני נפשות בערב שבת. אולם עוד לפני החורבן אסרו חכמים — כיוצא ממשנת שבת א, ב — לדון גם דיני ממונות בערב שבת מן המנחה ולמעלה. איסור זה מעוגן בנוהג ישן, שהיה רווח בישראל, בארץ ובחוץ-לארץ, שאין להתדיין ביום שישי מזמן סמוך למנחה קטנה ואילך.<sup>126</sup> עדות לנוהג זה מצויה בצו שהוציא אוגוסטוס קיסר — בעקבות תלונותיהם של יהודי קיריני — שאין לאלץ יהודים להופיע לפני בתי-המשפט בשבתות או בערבי שבתות לאחר השעה התשיעית (קדמוניות טז, ו, ב, 163).

אך האמוראים לא הסתפקו בזה. הם הוסיפו ואסרו לדון דיני ממונות בערב שבת כל היום כולו, גזירה שמא יימנעו בעלי-הדין והדיינים מלעסוק בהכנות לשבת בגלל טרדתם במשפטם. ר' חזקיה ור' אחא בשם ר' אבהו אוסרים בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ו, כב ע"ב (ובמקבילות ביצה פ"ה ה"ב, סג ע"א; כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד) לדון דיני ממונות בערב שבת. והירושלמי מקשה עליהם: הרי ממשנת סנהדרין ד, א ניתן להסיק שרק דיני נפשות אסור לדון, אבל דיני ממונות מותר לדון ביום השישי; והרי כך גם מפורש בברייתא ששנה ר' חייא, שדנים דיני ממונות בערב שבת. והירושלמי משיב: "כאן להלכה וכאן למעשה".<sup>127</sup> כלומר, מעיקר הדין אין איסור לדון דיני ממונות בערב שבת, שנאמר "ושפטו את העם בכל עת" (שמות יח, כב). אבל למעשה קבעו חכמים, שיש להימנע בערב שבת מלדון גם בדיני ממונות מפני כבוד שבת. ולדעת רב יהודה, בבבא קמא קיג ע"א, לא זו בלבד שאין מזמינים אדם לדין לא בערב שבת (ולא במוצאי שבת), אלא אף אין מודיעים לאדם בערב שבת על קביעת מועד למשפטו לאחר שבת, מפני ש"בעבדתא דשבת טריד" וישכח שהזמינוהו לבית-דין.

#### יד. אירוסין ונישואין וסעודתם בערב שבת

כיוצא בו שנינו בברייתא שבירושלמי כתובות פ"א ה"ד, כד ע"ד, שאין האשה נישאת לא בערב שבת ולא במוצאי שבת. לא בערב שבת — מפני כבוד שבת, שאם ישא אשה בערב שבת חוששים אנו שייעד את הכל לסעודת הנישואין, ולא לסעודת יום השבת. ולא במוצאי שבת — מפני הטורח, מפני הטרדות בענייני הנישואין במוצאי שבת תהא דעתו טרופה עליו בשבת.<sup>128</sup>

בריתא דומה מובאת גם בבבלי כתובות ד ע"ב—ה ע"א: לא יבעול (חתן, ביאה ראשונה) לא בערב שבת ולא במוצאי שבת.<sup>129</sup> אולם הנימוק הניתן בבבלי שם הוא: שמא ישחט בן

<sup>126</sup> זמן מנחה קטנה הוא מתשע שעות ומחצה, וסמוך למנחה היינו כחצי שעה קודם-לכן.

<sup>127</sup> בירושלמי ביצה וכתובות הנ"ל, הגירסה: "כאן להלכה, כאן לדברי תורה".

<sup>128</sup> עיי' : קרבן העדה; פני משה; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים, חלק ו, עמ' 85–86. — על איסור קידושין ונישואין בשבת, ראה: משנה ביצה ב, ב; ירושלמי כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד.

<sup>129</sup> על הדעות בדבר איסור תשמיש המיטה בשבת ראה: L. Finkelstein, *Harvard Theological Review*, 1923, p. 48; Ch. Albeck, *Das Buch der Jubiläen etc.*, p. 43.



עוף. חוששים אנו שבהיותו טרוד בסעודת הנישואין עלול הוא מתוך שיכחה לשחוט עוף ולבוא לידי חילול שבת בתיקון סעודתו.<sup>130</sup>

המקורות התנאיים אמנם אוסרים נישואין וסעודתם בערב שבת. אבל אירוסין היו מקיימים גם בערב שבת.<sup>131</sup> ברם אמוראים אסרו גם אירוסין בערב שבת. ר' אחא בשם ר' יעקב בר אידי אומר: "אסור לארס אשה בערב שבת".<sup>132</sup> כנראה משום שכרגיל היו האירוסין מלווים בסעודה. ברם סתם הירושלמי מצמצם את האיסור ואומר: "הדא דאת אמר שלא לעשות סעודת אירוסין. הא לארס יארס". כלומר, רק סעודת אירוסין אסורה בערב שבת, אבל לארס אשה בלי סעודה מותר גם בערב שבת.

אולם לימים, בימי הביניים, נהגו הלכה למעשה לארס ולשאת אשה ואף לקיים סעודותיהם בערב שבת. כך אנו למדים מתורתם של חכמי הדורות: הרמב"ן, המרדכי, הרא"ש, המאירי, ר' וידאל בעל מגיד משנה ועוד. מהם שמסנגרים על נוהג זה ומוצאים לו סימוכים במקורות התלמודיים, ומהם שרואים בו מנהג בורות ומתריעים על חילול השבת הנגרם על ידו.<sup>133</sup>

ברם דומה שמנהג זה התפתח בעקבות המצוקה הכלכלית של הימים ההם. החתנים ומשפחותיהם השתדלו לערוך את הנישואין ביום שישי, משום שבערב שבת אין להרבות באכילה ובשתייה ואפשר להסתפק בסעודה צנועה. ולא זו בלבד, אלא שמכוחה של סעודה זו ומאכליה ניזונו בני המשפחה גם בסעודות השבת. ראייה לדבר מצויה בדברי המרדכי בריש מסכת כתובות: "מיהו עתה כונסים ביום ששי... משום תקנת עניים נהגו כן". ולדברי ר' יוסף קארו בשולחן ערוך אבן העזר, סימן סד, סעיף ג: "כן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת".<sup>134</sup> וכן נהגו אף בדורות האחרונים במזרח אירופה ובארץ-ישראל בעיקר בקרב השכבות העניות.

130 ראה חידושי הריטב"א לכתובות ה' ע"א: "להכי נקט ישחט, ולא קאמר יבשל, משום דשחיטה דבר קל, ולא דכיר, ולא תפש בן-עוף, אלא ששחיטתו קלה וישחט קודם שיזכר". ועיין רמב"ם, הלכות אישות פ"י ה"ד. אך המאירי בבית הבחירה לכתובות שם (מהדורת תש"ז), עמ' 25, כותב: "שהיה מנהגם להאכיל בן עוף לבני הבית בלילה של ביאה ראשונה לסימן טוב שיפרו וירבו כתרנגולים, ואם יבעל במוצאי שבת או בערב שבת שמא ישחטנו בספק חשכה".

131 ראה, למשל, משנה פסחים ג, ז. משם מוכח שסעודות אירוסין היו עושים אפילו בערב פסח, ומכל שכן בערב שבת. ועיין בבלי פסחים צט ע"ב.

132 ירושלמי ביצה פ"ה ה"ב, סג ע"א; תענית פ"א ה"ח, סד ע"ד; שם פ"ד ה"ט, סט ע"ב; כתובות פ"א ה"א, כד ע"ד.

133 ראה חידושי הרמב"ן לכתובות ה' ע"א (נדפסו בקובץ חידושי הרשב"א): "ומה שנהגו [לכנוס] בששי מנהג בורות הוא, אלא שלא מיחו בידם, וכן כתב הרב יהוסף [מיגש] הלוי ז"ל". ועיין שיטה מקובצת, מהדורת תשט"ז, חלק א, עמ' קו. הרא"ש, בפסקיו לכתובות פרק א, סי' ג, והמאירי בבית הבחירה לכתובות, ירושלים, תש"ז, עמ' 26, כותבים שנוהגים לכנוס ביום השישי ומקיימים את המנהג. אולם עיין רמב"ם, הלכות אישות פ"י ה"ד. וראה במגיד משנה שם, הכותב ביחס למנהג זה: "ולא ידעתי על מה סמכו בזה, וכודאי טענת החכמים מתקיימת בהם, שהם ראויים לבוא לידי חילול שבת, אם משבות על ידי עצמם, אם ממלאכה על ידי עכו"ם". ובהגהות מימוניות לרמב"ם, שם, ס"ק מ, מביא בשם הראב"ה "מה שכוונסין בזמן הזה בששי, מפני תקנת עניים".

134 השווה טור אבן העזר, סימן סד, בנושאי כליו ובבית יוסף שם: "ועכשו מנהג פשוט לכנוס בששי".

## ליל התקדש שבת

### א. קבלת שבת

המונח "קבלת שבת" במובן קידום בואה של השבת במזמורים ובתפילות, כפי שנהוג בימינו, לא היה מוכר בימים קדמונים.<sup>1</sup>

בתלמוד מצאנו זכר לדבר. ר' חנינא היה מתעטף ("בכגדים נאים" — רש"י) בערב שבת לפנות ערב, ועומד ומכריז: "בואו ונצא לקראת שבת המלכה" ("כאדם המקבל פני מלך" — רש"י). ועל ר' ינאי מסופר, שהיה לובש בערב שבת את בגדיו (המיוחדים) וקורא: "בואי כלה, בואי כלה" ("כחתן היוצא לקראת כלתו").<sup>2</sup>

קבלת שבת זו של שני אמוראים אלה היתה נעשית בערב שבת בין השמשות, סמוך לכניסת השבת.<sup>3</sup> מנוסח הגמרא במובאות שבראשונים נראה, כי קבלת שבת זו היתה מלווה בריקודים. רבנו חננאל בפירושו לבבא קמא לב ע"ב מצטט את הגמרא בזה הלשון: "כר'

1 סדר קבלת שבת שלנו יסודו במאה השש־עשרה במקובלי צפת וירושלים, שנהגו לצאת מחוץ לעיר, לשדות, לחקל תפוחין, כשהם לבושים בגדי לבן, לקבל פני שבת. ביציאתם היו שרים מזמורי תהלים: צה (לכו נרננה) — צט (ה' מלך ירגזו עמים), כט (מזמור לדוד הבו לה') ואת הפיוט "לכה דודי", שחיבר ר' שלמה הלוי אלקבץ, מתלמידי האר"י. משפסק המנהג לצאת לשדות, נהגו לצאת לחצר בית הכנסת. זכר למנהג זה נשאר בימינו בכך שהקהל פונה לצד מערב, לפתח כניסה לבית הכנסת, בשעת אמירת הבית האחרון של "לכה דודי".

סדר קבלת שבת לא נזכר לא בסדר רב עמרם גאון ולא בסידור רב סעדיה גאון. אולם מתשובת הרמב"ם (מהדורת פריימן, סי' נו; מהדורת בלאו, סי' קעח, עמ' 326) נראה, שבזמנו היו קהילות שאמרו פרק צב (מזמור שיר ליום השבת) לפני ערבית של שבת.

למעשה קיימים מנהגים ממנהגים שונים בנידון. יש הפותחים קבלת שבת במזמור צה, ויש הפותחים במזמור כט, ויש האומרים מזמורים אחרים. לפי מנהג אשכנז, נאמרת קבלת שבת כשהחזן עומד ליד התיבה, ולא ליד עמוד התפילה, כדי להבליט שאין זה שייך לתפילת ערבית של שבת. ראה: א' ברלינר, כתבים נבחרים, כרך א, ירושלים, תש"ה, עמ' 43–45; י' מאהרשען, "קבלת שבת", בתוך *Jeschurun*, שיצא לאור בברלין, בעריכת Wohlgemuth, במדור העברי, כרך 9 (1922), חוברות ג–ד; י"י כהן, "סדר קבלת שבת ופזמון 'לכה דודי' במנהגי ישראל", ספר הזכרון לאדם נח בראון, ירושלים, תש"ל, עמ' שכא–שנז.

2 ראה שבת קיט ע"א; והשווה בבא קמא לב ע"א.

3 כך יש להסיק מסוגיית הגמרא בבבא קמא לב ע"א וע"ב. ראה פירוש ר' יהונתן מלוניל לבבא קמא, שם. ועיין רמב"ם, הלכות חובל ומזיק פ"ו ה"ט. אולם ראה פירוש המשנה להרמב"ם, בבא קמא ג, ו.

חנינא דהוה מרקיד ואזיל ואומר: בואו ונצא...". וכן גורס ר' יוסף בר' חביבא, בעל נמוקי יוסף, שם: "רבי ינאי מרקיד ואזיל, מרקיד ואתי, ואומר: בואי כלה...".<sup>4</sup>

שירה וריקוד לכבוד שבת, עם כניסת שבת בראשית, מצינו גם בפמליה של מעלה, והיא מתוארת בבראשית רבתי, מהדורת ר"ח אלבק, עמ' 35.<sup>5</sup> על הכתוב "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו" (בראשית ב, ג) אומר המדרש: "קדשו בשמחה". והוא ממשיך ומתאר כיצד יושב לו הקב"ה בכיסא של שמחה ביום השביעי, ומעביר לפניו כל שרי מעלה. וכולם עומדים בשמחה גדולה "משחקים ומשמחים ומרקדים ומנגנים ומקלסים לפניו בכל מיני קילוס ובכל מיני זמר שבח והלל". "באותה שעה הביא הקב"ה שרו של שבת, והושיבו על כיסא הכבוד, והביא לפניו כל שר ושר של רקיע ורקיע ושר של כל תהום ותהום, והם מרקדים ומשמחים ואומרים שבת היום לה' (שמות טז, כה), ושאר כל השרים וגדולים משיבים לה' היום שבת... ואף אדם הראשון שש ושמח עמהם. כשראה אדם הראשון את השבח והגדולה של שבת, שהיא תחילה וראש לכל השמחות פתח פיו ואמר מזמור שיר ליום השבת (תהלים צב, א)".<sup>6</sup> "אמר לו הקב"ה: לשבת אתה אומר שיר, ולי אין אתה אומר שיר, שאני אלוה שבת? עמדה שבת על רגלה ונפלה לפני הקב"ה ואמרה טוב להודות לה' (שם שם, ב). וכל סדרי בראשית השיבו ואמרו ולזמר לשמך עליון (שם)..."<sup>7</sup>

## ב. קידוש היום

אמנם "קבלת שבת" עובר לכניסת השבת — לא מצינו (במקורות קדומים), אבל קידוש היום בכניסתו — מצאנו. חז"ל למדו חובת קידוש היום מן הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח) אשר נתפרש במכילתא יתרו, בחודש, ז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 229: "לקדשו בברכה", היינו לקדש את יום השבת באמירת דברים שיש בהם אזכור קדושת היום. כיוצא בו מסיקים תנאים, שם, מן הכתוב בויקרא כג, ב-ד: "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש... ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי מקרא קדש... אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם", כי מצווה לקרוא, להכריז, על קדושת השבתות והמועדים.<sup>8</sup>

4 כך הגירסה גם בהגהות התלמוד; ראה דקדוקי סופרים על אתר. נראה שריקוד זה בין השמשות היה מלווה תנועת ריצה. כבבא קמא, שם, אומר איסי בן יהודה, שהרץ בערב שבת בין השמשות פטור, מפני שרץ ברשות. וכבר העיר ר' יהונתן מלוניל (מובא בשיטה מקובצת), ש"בבין השמשות אין דרך בן ברית להיות עסוק בצרכי שבת, שכל ישראל זריזים הם". לפי זה, אין להניח שהוא רץ לקנות או להכין צורכי שבת. ריצה זו היא — כדברי בעל נמוקי יוסף, שם — לכבודה של שבת, כר' ינאי דהוה מרקיד ואזיל, מרקיד ואתי. עיי"ש. אולם ראה רמב"ם, הלכות חובל ומזיק פ"ו ה"ט.

5 השווה סדר רבה דבראשית, בתי מדרשות לרש"א ורטהיימר, כך, א, ירושלים, תש"י, עמ' כו-כו.  
6 השווה פרקי דר' אליעזר, פרק יט, ובביאור הרד"ל שם; בראשית רבה, סוף פרשה כב, בחילופי נוסחאות ובמנחת יהודה שם; מדרש תהלים, שוחר טוב, מהדורת בובר, עמ' 404. לפיהם פתח אדם הראשון ב"מזמור שיר ליום השבת" בהקשר אחר.

7 על ריקודים בשבת בתחילת המאה החמישית בצפון אפריקה בקרב היהודים, כותב גם אוגוסטינוס, מאבות הכנסייה. ראה ד' שפרבר, "על הריקוד בשבת", סיני, נז (תשכ"ה), עמ' קכג. ועיין ביצה לע"א. ושם שריד לריקודים עם קבלת שבת יש לראות במנהג הקדום בתימן לרקוד כליל שבת בשעת אמירת "בואי כלה בואי כלה". ראה ר"י קאפח, הליכות תימן, ירושלים, תשכ"א, עמ' 4-5.

8 השווה גם מכילתא, שם, עמ' 231: "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו. ר' עקיבא אומר: ברכו במן וקדשו בברכה". ועיין: ברכות כ"ב; שבועות כ"ב. לדעת רב אדא בר אבהו, אביי ורבא, קידוש היום דאורייתא. ולדברי רב אדא ורבא, אף נשים חייבות בו דבר תורה. וראה רמב"ם, הלכות שבת פכ"ט

לפי מסורת המובאת בפי ר' יוחנן, מראשוני האמוראים בארץ-ישראל, אנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו לישראל ברכות ותפילות, קדושות והבדלות (ברכות לג ע"א). "קדושות", היינו קידוש היום. קדושות והבדלות אלו — בדומה לברכות ותפילות — הן בדברים, בקריאת קטעים על ייחודו של היום וקדושתו, והיו נאמרות בבית או בבית-הכנסת בהתאם לנסיבות.

מסתבר, כי מצוות קידוש היום לא היתה בתחילתה קשורה כלל לתפילה. שהרי בימים ראשונים טרם נקבעו תפילות היום כחובה. ואף לאחר שהוסדרו והפכו לתפילות קבע, נשארה תפילת ערבית רשות ימים רבים. נראה שברכת קידוש היום שהיתה נאמרת עם כניסת השבת, עמדה תחילה ברשות עצמה.<sup>9</sup> אולם במשך הזמן נצטרפה הברכה לסעודת ליל שבת, שהתקיימה כרגיל לפנות ערב, בסמוך לחשיכה, כדברי הברייתא, הקובעת את ראשית זמן קריאת שמע של ערבית, ל"משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתם בערבי שבתות".<sup>10</sup> אכן, במקורות התנאיים נזכרים בני חבורה הסועדים את ארוחתם בערבי שבתות, ומשקדש היום מפסיקים הם כדי לאמר דברים על קדושת היום. בפסחים קב ע"א שנינו: "ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום, מביאים לו כוס של יין, ואומר עליו ("באמצע סעודתו" — רש"י) קדושת היום... דברי ר' יהודה".<sup>11</sup> וכן בתוספתא ברכות פ"ה ה"ב ובמקבילות: "מעשה ברכין שמעון בן גמליאל ור' יהודה ור' יוסי שהיו מסובין בעכו, וקדש עליהם היום. אמר לו רבן שמעון בן גמליאל לר' יוסי: ברכי, רצונך נפסיק לשבת?" ("נפסיק את הסעודה ונקדש קדושת שבת" — ליברמן).<sup>12</sup>

### ג. קידוש על היין

מנימוסי הסעודה בזמן העתיק היה למזוג למשתתפים כוסות יין ולשתותן לפני המזון ולאחר המזון.<sup>13</sup> ברבות הימים נתייחדה הכוס הראשונה בסעודות שבת ומועד ככוס של ברכה על

ה"א: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש". ועיין: שאילתות, יתרו, סי' נד, סג; ספר המכריע לר' ישעיה דטראני, סי' עא; תוספות, נזיר ד ע"א, ד"ה מאי היא; תוספות, סוכה לח ע"א, ד"ה מאי קושיא; פירוש הרא"ש לנזיר שם, ועוד. אבל ראשונים אחרים סוברים, שקידוש היום אינו אלא דרבנן.

9 האחרונים (ראה, למשל: העמק שאלה, לשאלתא נד, ס"ק א) התקשו כבר ושאלו: "אף על גב דעיקר תפלה אינו מחויב מן התורה לשיטת הרמב"ן בכל יום", וכיצד ייתכן שחייב קידוש בתפילה הוא דאורייתא? ותירץ הנצי"ב, שם, "מכל מקום הכי פירושא, כשמתפלל צריך להזכיר מן התורה". ועוד, "דבאמת בשבת ויום טוב תפלה מן התורה, כדי להזכיר קידוש". והדברים דחוקים. אולם לפי מה שכתבנו, אין קידוש היום קשור כלל בתפילה. בהזכרת קדושת היום בעלמא יוצא אדם ידי חובתו. ועיין: תוספות רי"ד לפסחים, מהדורה תניינא, לדף קו ע"א, ד"ה זוכרהו על היין; ספר המכריע לר' ישעיה דטראני (ד"צ ניו-יורק, תשכ"ב, עמ' 40): "בקידוש, מצוה לקדש על הכוס, ואי ליכא כוס אי חביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, ואי לית ליה מדעם, מקדש בולא מידי".

10 אלה דברי ר' מאיר בתוספתא ברכות פ"א ה"א. ובירושלמי שם ב ע"א: "מאימתי קורין את שמע בערבית אנן תנינן משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. תני רבי חייא משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות. ותני לה: קרובין דבריהן להיות שוים".

11 אשר לגירסה, ראה: רש"י; רשב"ם; תוספות; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 74, הע' 1.

12 ראה י' אלבוגן, *Festschrift zu Israel Lewy's siebzigsten Geburtstag*, ברסלאו, 1911, עמ' 179 ואילך.

13 ראה תוספתא ברכות פ"ד ה"ח ובמקבילות: "כיצד סדר סעודה: אורחים נכנסים ויושבים על ספסלים... מזגו להם את הכוס... הביאו לפנייהם פרפראות... עלו והסבו... מזגו להם את הכוס, אע"פ שברך על הראשון מכרך על השני" וכו'.

קדושת היום. בית שמאי ובית הלל חולקים כבר בסדר הברכות על היין כליל שבת. לדעת בית שמאי, מברך תחילה על קדושת היום ואחר-כך מברך על היין, כי משתחשך מתקדש היום מאליו, ובאותה שעה חל החיוב לקדשו בברכה, ועדיין לא בא היין לפנינו. ואילו בית הלל סוברים, מאחר שברכת היין תדירה יש להקדים ולברך על היין, ורק לאחר-מכן לברך על היום.<sup>14</sup>

חכמים אוששו את חובת קידוש היום על היין בהסמיכם אותו על המקרא. הם דרשו את הכתוב: "זכור את יום השבת לקדשו — זכרהו על היין" (פסחים קו ע"א). ובמכילתא יתרו, בחודש, ו (עמ' 229) אנו למדים: "לקדשו, לקדשו בברכה. מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו".

על קפידתם של חכמים לקדש דווקא על היין תעיד הברייתא במגילה כז ע"ב: "שאלו תלמידיו את רבי זכאי [סוף המאה השנייה]: במה הארכת ימים? אמר להם... מימי... לא ביטלתי קידוש היום (על היין). אמא זקנה היתה לי, פעם אחת (לא היה לי יין בשביל קידוש היום), מכרה כיפה (= צעיף) שבראשה, והביאה לי קידוש היום". והתלמוד מוסיף ומתאר את השכר בעבור מעשה זה: "תנא, כשמתה, הניחה לו ג' מאות גרבי (= חביות) יין; כשמת הוא, הניח שלשת אלפים גרבי יין".

כן מסופר שם על רב הונא: פעם אחת היה רב הונא חגור בגמי בעמדו לפני רב. אמר לו רב: מה ראית לחגור גמי שלא כדרכך. השיב לו רב הונא: לא היה לי יין לקידוש, ומשכנתי את אזורי והבאתי בו יין לקידוש. קפידא זו לקידוש על יין מצאה את ביטויה גם במאמרו של רב הונא: "הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלא גרבי יין" (שבת כג ע"ב).

בגלל יוקר היין בבבל, ובמקצת מאזורי ארץ-ישראל,<sup>15</sup> היו שלא השיגה ידם לרכוש יין לקידוש. אותם, כנראה, מזרז ר' יוחנן במאמרו: "אמר להם הקב"ה לישראל: בני, לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי שאני פורע" (ביצה טו ע"ב). כן הבטיחו חז"ל שכר גדול לכל המקפיד לקדש על היין: "כל המברך על היין בלילי שבתות מאריכים לו ימיו ושנותיו בעולם הזה, ויוסיפו לו שנות חיים לעולם הבא" (פרקי דר' אליעזר, יח).

עם ביסוסו של בית-הכנסת בישראל והנהגתה של תפילה בציבור, היו מתאספים בכניסת השבת בבתי-הכנסת לתפילת ערבית, ובה נאמרה ברכה על קדושת היום בתפילת העמידה. ולא זו בלבד, אלא שבמקומות שבהם לא היה היין מצוי היה שליח-ציבור מקדש על היין בבית-הכנסת בסוף התפילה, כדי לקדש את היום ברבים ולהוציאם ידי חובתם.<sup>16</sup> בבבל היו מקומות אשר גם בבתי-הכנסת לא היה יין לקידוש. ור' יוסי בר' בון אומר: "תמן נהיגין במקום שאין יין, שליח צבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותם במקדש ישראל ואת יום השבת" (ירושלמי ברכות פ"ח ה"א, יא ע"ד; פסחים פ"י ה"ב, לז ע"ג). כך חדרו ונתקבלו זה ליד זה הקידוש על היין בראשית הסעודה בבית, עם הקידוש על היין בבית-הכנסת, שנקבע לתקנת הציבור, שידם לא השיגה ליין משלהם.

בימי האמוראים, משנתגבשה ההלכה — בעקבות דעתו של שמואל — כי אין קידוש אלא במקום סעודה ("ואם קידש ולא סעד באותו מקום לא יצא ידי קידוש" — רש"י,

14 ראה: ברכות ח, א; תוספתא שם פ"ה (פ"ו) הכ"ה; ובמקבילות בבבלי ובירושלמי.

15 ראה מ' בר, אמוראי בבבלי, רמת-גן, תשל"ה, עמ' 159–171 והערה 45 בעמ' 170.

16 ראה פסחים ק ע"ב: "בני אדם שקדשו בבית הכנסת אמר רב: ידי יין לא יצאו (שאם יש להם יין בביתם לשתות, חייבים לברך בורא פרי הגפן וכו') ידי קידוש יצאו". ועיין שו"ת מן השמים לר' יעקב ממרויש, סי' כה: "...מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת משום ברוב עם הדרת מלך".

פסחים קא ע"א), מקשה התלמוד: "למה לי לקדושי בבי כנישתא", הרי אין יוצאים כזה ידי חובת קידוש. אז ניתן נימוק חדש למנהג זה: "לאפוקי אורחים ידי חובתם, דאכלי ושתי וגני בבי כנישתא".<sup>17</sup> אולם כבר העיר על כך בצדק ר' יצחק בר' משה מוינה באור זרוע, חלק א, סי' תשנב, סעיף ט, עמ' 218: "כי תקנת התנאים והאמוראים לקדש בערב שבת... לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחים, בין לרב בין לשמואל, אלא לקידוש היום ברבים נתקן".<sup>18</sup>

#### ד. מטבע של קידוש

אין אנו יודעים מה היה המטבע של הקידוש, ואם היה בכלל מטבע קבוע לקידוש בימים הקדומים. תהליך גיבוש הברכות והתפילות על פתיחותיהן, טופסן וחתימותיהן היה ממושך. ואין להקיש מן הכללים והדפוסים שנקבעו ושנתנסחו בתורתם של התנאים והאמוראים על הנהגים הקדמונים של ימי הבית השני.<sup>19</sup>

בפי ר' צדוק<sup>20</sup> מוצאים אנו שתי נוסחאות לקידוש היום. האחת, כאשר הקידוש נאמר בתפילה; והשנייה, על הכוס. בתפילה היה ר' צדוק מקדש את היום באמרו: "...ומאהבתך ה' אלהינו שאהבת את ישראל עמך, ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך, נתת לנו ה' אלהינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה באהבה",<sup>21</sup> וחותר ב"ברוך אתה ה' מקדש

17 עיין פסחים קא ע"א ותוספות ד"ה דאכלו וראשונים, שהקשו מתוספתא מגילה פ"ב ה"ח ובבלי שם כח ע"א וע"ב, ש"בתי כנסיות... אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ישנין בהן", ותירצו בדוחק. אולם עיין ירושלמי פסחים פ"א ה"א, כז ע"ב: "בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שיהיו צריכים בדיקה" וכו', ובאהבת ציון וירושלים, שם, עמ' 4. אך כנראה יש להבחין בין הימים הראשונים שבהם נמנעו מלאכול, לשתות ולישן בבתי-כנסיות, לבין ימי האמוראים, שבהם הקלו בזה.

18 הקידוש בבית-הכנסת נתקבל בכל קהילות אשכנז וספרד. רב נטרונאי גאון מביא עוד טעם להמשך קיומו, אף-על-פי שאין האורחים אוכלים ושותים בבתי-כנסת: "שהטעמת היין שטועמים בו הצבור משום רפואה הוא, שנותנים ממנו על עיניהם, דקאמרינן פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומהדר לה בקידושא דבי שמי (ראה ברכות מג ע"ב), ופעמים שיש שם בני אדם שאין להם בביתם יין... ותקנו להם לקדש שם משום רפואה". ראה: סדר רב עמרם גאון, עמ' 25; ספר המנהיג, מהדורת רפאל, כרך א, עמ' קמד; אוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, עמ' 97. אך ראה בית הבחירה להמאירי לשבת קיג ע"א, מהדורת לנגה, עמ' 439, שפירש את הגמרא בברכות שם אחרת: "שפסיעה גסה מזקת לעינים, אלא שכל שהזקק בה בחול מתרפא ממנה במנוחת השבת. והוא המשל בקידושא דבי שמי, כלומר משיכנס בקדושת שבת". וראה טור או"ח, סי' רסט, ובנושאי כליו שם. הרמב"ם בתשובותיו, מהדורת פריימן, סי' לז, ומהדורת בלאו, סי' רכא, עמ' 394, פסק שגם אם אין שם אורחים אין זו ברכה לבטלה. רוב קהילות הספרדים ביטלו את הקידוש בבית-הכנסת בעקבות המלצתו של ר' יוסף קארו בשו"ע, סי' רסט: "אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת, וכן מנהג ארץ ישראל". ועיין בשו"ת יחיה דעת לר' עובדיה יוסף, חלק ב, עמ' קלד ואילך, הסובר שגם בקהילות הספרדים בזמננו אין לבטל את הקידוש בבתי-הכנסת, ונימוקיו עמו.

19 ראה י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים, תשל"ח, עמ' 12 ואילך.

20 ידועים לנו שני ר' צדוק: הראשון, שחי ופעל לפני החורבן, ומצוי גם לפני רבן גמליאל ביבנה; ראה: גיטין נו ע"ב; ביצה כז ע"ב; נידה כז ע"ב. והשני, בן זמנם של ר' עקיבא ותלמידיו; ראה: שבת כ, ב ועוד.

21 תוספתא ברכות פ"ג ה"ז. לברכה "ומאהבתך", כו"ו החיבור, קדמה כנראה ברכה של תפלת העמידה. ראה י' היינימן, עיוני תפילה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 38–39. "ומאהבתך" וכו' שימש נוסח קדושת היום גם בימי האמוראים. וכך היה "מנהג שתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל" (רב נטרונאי גאון בספר העתים, עמ' 174). וכן הנוסח בסדר רב עמרם גאון, בסידור רב סעדיה גאון, ובמחזור בני רומא. ושם גם התפילה "אלהינו ואלהי אבותינו רצה במנוחתנו" וכו'.

השבת". ואילו על הכוס היה אומר: "אשר קדש את יום השבת [מששת ימי המעשה]<sup>22</sup>" ואינו חותם (תוספתא ברכות פ"ג ה"ז). רומה שבימים ראשונים לא היה נוסח אחיד. רווחו נהגים ונוסחים שונים, מהם שהעלו על נס את קידושו של יום השבת על-ידי הקב"ה, ומהם שהדגישו את ייחודה של השבת כמתנה טובה שניתנה באהבה רבה לישראל. ואחרים הוסיפו בקשה לקיומה של מנוחת אמת ואמונה, ולטהרת הלב כראוי לשבת קודש.

בימי האמוראים הרחיבו את הקידוש וחייבו להזכיר בו גם את יציאת מצרים. כך אומר רב אחא בר יעקב בפסחים קיז ע"ב: "צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום".<sup>23</sup> העובדה שמצוות שבת והמנוחה בה מנומקת בדברים ה, יג-יד, בזכירת יציאת מצרים: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים... על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת", שימשה גורם לאזהרה להזכיר את יציאת מצרים בקידוש היום.

בירושלמי ברכות פ"ח ה"א, יא ע"ד, ופסחים פ"י ה"ב, לז ע"ג, מצאנו ברכה אחרת שנועדה לקדושת היום: "נהיגין תמן במקום שאין יין שליח צבור עובר לפני התיבה, ואומר ברכה אחת מעין שבע, וחותרם מקדש ישראל ויום השבת"<sup>24</sup> (ובזה יוצאים ידי חובת קידוש). מכאן, שבימי האמוראים נהגו בבבל לקדש את היום בבית-הכנסת בברכה מעין שבע, הפותחת ב"ברוך אתה ה' אלהינו... מגן אבות בדברו, מחיה מתים במאמרו... מעון הברכות, אל ההודאות, אדון השלום, מקדש השבת ומברך שביעי ומניח בקדושה לעם מדושני עונג...". וחותרם "מקדש (ישראל ויום) השבת". ברכה זו מיוסדת על הנוסח הקדום של בני ארץ-ישראל, ונתנסחה כצורתה זמן רב לפני שהנהיגו בבבל ששליח-ציבור יאמרה בליל שבת להוציא את הקהל ידי חובת קידוש.<sup>25</sup> דומה, כי ברכת "מגן אבות בדברו" תוקנה ביסודה כברכה על קדושת היום, ולפיכך קיצרו בה את הברכות האחרות, שאינן אלא מסגרת ופתיחה לעיקר הברכה, לקידושו של היום.

אולם לאחר שתפילת ערבית בליל שבת נעשתה נחלת הכלל וקדושת היום היתה נאמרת בתוך תפילת העמידה, הפכה ברכת מגן אבות... מעון הברכות, למיותרת. ומאחר שהטעם המקורי לקביעתה בטל, הסבירו כי "רבנן הוא דתקוני משום סכנה" (שבת כד ע"ב). כלומר, "מפני שרוב העם באין להתפלל ערבית בלילי שבתות, ויהיה שם מי שנתאחר לבוא ולא השלים תפלתו וישאר לבדו בבית הכנסת ויבא לידי סכנה" ("שלא היו בתי כנסיות שלהם בישוב"), לפיכך חוזר שליח צבור ומתפלל כדי שיתעכבו כל העם עד שישלים המאחר ויצא עמהם".<sup>26</sup>

22 כך הגירסה בראבי"ה, חלק א, סוף סי' קצו, עמ' 244, בשם הירושלמי.

23 "בין בכוס בין בתפלה, ושל שבת בגזרה שוה דפסח, ובשאר מועדים במה מצינו מפסח" — רשב"ם בפסחים, שם.

24 זוהי החתימה הארץ-ישראלית. אולם בבבל סברו שאין להזכיר בחתימה ישראל, ושיש לומר "מקדש השבת" בלבד. זהו מן החילופים שבין בני סורא לבני פומבדיתא בפסחים קיז ע"ב, ובין בני בבל לבני ארץ-ישראל. ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים, תרצ"ח, סי' לב, עמ' 150-151.

25 ראה: ג' אלון, "מעון הברכות", מחקרים בתולדות ישראל, חלק ב, ת"א, תשי"ח, עמ' 128-131; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 34; י' היינימן, "ברכה מעין שבע", עיוני תפילה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 36 ואילך.

26 רמב"ם, הלכות תפילה פ"ט ה"א. בימי הביניים נחשבה תפילת "מגן אבות", כאמור, מעין חזרת הש"ץ. נתחברו לה עיטורים פיוטיים, מהם שנאמרו בכל שבת ושבת ומהם שנאמרו בשבתות מיוחדות ובשבתות שחלים בהן ימים טובים. ראה: ע' פליישר, "עיטור פיוט לתפלת 'מגן אבות'", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 89 ואילך.

נוסחאות אחרות — המופיעות לראשונה בסדר רב עמרם גאון ובסידור רב סעדיה גאון (ולאחריהם במחזורים ובסידורים רבים) — של קדושת היום כלולות בברכות האמצעיות של תפילות העמידה של שבת. הן פותחות ב"אתה קדשת", ב"ישמח משה", ב"תכנת שבת", ב"הנח לנו"<sup>27</sup> וב"אתה אחד". נראה, כי ראשיתן של ברכות אלה בדורות קדומים, והן משקפות מסורות מתחלפות של סדר קדושת היום, שהיו נאמרות בכניסת השבת, ואשר רק בדורות מאוחרים, ובעיקר בתקופת הגאונים, באו לידי גיבושן הסופי. כדי לשמור על הנוסחאות השונות נתייחדה כל אחת לתפילת עמידה אחרת מארבע תפילות העמידה של שבת. "מאהבתך ה' אלהינו" ו/או "אתה קדשת" נקבעו לליל שבת,<sup>28</sup> "ישמח משה" — לעמידה של שחרית, "תכנת שבת" — למוסף, ו"הנח לנו" או "אתה אחד" לתפילת מנחה.<sup>29</sup>

### ה. קידושא רבא

אם כי קדושת היום נהיתה לחלק מרכזי בכל תפילות השבת, ומי שטעה והתפלל של חול בשבת, ולא הזכיר קדושת היום, לא יצא<sup>30</sup> — אין כל חובה להזכיר קדושת היום על היין בסעודות יום השבת. כך שנינו בתוספתא ברכות פ"ג ה"ח: "לילי שבתות ולילי ימים טובים יש בהם קדושת היום על הכוס... בשבת וביום טוב אין בהם קדושת היום על הכוס". רק מי שלא קידש בלילה, בין בשוגג ובין במזיד, מקדש והולך כל היום כולו (פסחים קה ע"א). ברם, הואיל ורבים השתדלו לשוות אופי חגיגי לסעודות שבת, הנהיגו חכמים לפתוח גם את הסעודה בשבת בבוקר בברכה על היין, בלא אזכרת קדושת היום. הם הסמיכו את ה"קידוש" הזה על הכתוב "זכור את יום השבת לקדשו" — זכרו על היין בכניסתו. אין לי אלא בלילה, ביום מניין? תלמוד לומר: זכור את יום השבת".<sup>31</sup>

לברכה זו על היין בשבת בבוקר ניתן השם "קידושא רבא"<sup>32</sup> — כדי להבדילה מן הקידוש הרגיל בליל שבת — דהיינו, בלשון סגי נהור, קידושא זעירא, משום שאין מזכירים בה "מקדש השבת", ואין בה אריכות דברים.<sup>33</sup>

27 "הנח לנו ה' אלהינו, כי אתה אבינו, ותמלוך עלינו מהרה, כי אתה מלכנו, ובעבור שמך הגדול הגבור והנורא שנקרא על ישראל עמך ועל יום השביעי ונשבות בו כמצות רצונך". ראה: סדר רב עמרם גאון, ברכות ההפטר, עמ' 29, ובעמ' ל בסדר מנחה לשבת; סידור רב סעדיה גאון, עמ' קיג; סדר עבודת ישראל, מהדורת בער, עמ' 262.

28 ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 84.

29 ראה: טור או"ח, סי' רצב, ומחזור ויטרי, סי' קסב, עמ' 155, שנתנו טעמים למנהגנו לומר נוסח שונה בכל אחת מתפילות שבת, ואילו ביום טוב אומרים בכל התפילות נוסח אחיד "אתה בחרתנו".

30 ראה: רמב"ם, הלכות תפילה פ"י ה"ז.

31 פסחים קו ע"א: "עיקר קידושא בלילה הוא" "דכניסתו היא קדושתו" (רש"י ורשב"ם שם). והשווה: מכילתא, יתרו, בחודש, ז, עמ' 229 ובהערות שם. וראה: ל' פינקלשטיין, "The Mekilta and its Text", *PAAJR*, 5 (1933/4), p. 10; י' עץ-חיים, "קידוש השבת — השתלשלות ההלכה", בר-אילן, טז-יז (תשל"ט), עמ' 73, הע' 25.

32 או "קידושא אריכתא". ראה: תשובת רה"ג בספר העתים, עמ' 288; אוצר הגאונים, פסחים, חלק התשובות, עמ' 107.

33 עיין: תוספות רי"ד, לפסחים קו ע"א, ועוד. אך יש אומרים שהוא נקרא קידושא רבא "דאכולהו קידושי קאמרי להו", מפני שברכה זו מופיעה בכל הקידושים. ראה: רש"י ורשב"ם לפסחים שם.



מתוך רצון להגדיל כבוד סעודת שבת היו שלא הסתפקו ב"קידוש" על היין בברכה רגילה, וחתמו גם בבוקר בקידוש "ברוך אתה ה' מקדש השבת". הגאונים התריעו נגד מנהג "חיצונים" זה, וכינוהו "דרך שטות ובורות", "ולא עוד אלא שחייבים מלקות בשביל לא תשא [את שם ה' אלהיך לשוא], שמברכים ברכה שאינה צריכה".<sup>34</sup> אולם מכיוון שה"קידוש" ביום היה חביב עליהם, התפתחה פשרה: הוסיפו להזכיר את קדושת היום וסיימו ב"ברוך מקדש השבת", בלא הזכרת שם שמים ומלכות. אחרים היו מסיימים ב"ברוך שנתן שבתות למנוחה" וכו'.<sup>35</sup>

היו שהרחיבו את ברכת "בורא פרי הגפן", וכללו בה קטעים בשבחו של היין, המשמח אלוהים ואנשים; על-ידי כך הבדילו ברכה זו מברכת "בורא פרי הגפן" הרגילה, וקבעו אותה כברכה מיוחדת לקידוש היום. ברכה זו תחילתה בקידוש של לילות הסדר בפסח; ולדברי רב סעדיה גאון בסידורו (מהדורת דודזון, אסף ויואל, עמ' קמא) היו לקידוש זה מהלכים גם בין "רבים מחברינו", היינו בין חכמי דורו. ברכה זו פתחה ב"ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר ברא יין עסיס...", ונחתמה ב"ברוך אתה ה' המלך המרומם לבדו בורא פרי הגפן".<sup>36</sup> רב סעדיה מתנגד לברכה זו, שהרי יש בה משום שינוי מטבע שטבעו חכמים בברכות, ולדעתו אין אדם יוצא בה ידי חובתו. אולם נראה שברכה זו פשטה בחוגים מסוימים בקידושא רבא של יום השבת.<sup>37</sup> בניגוד לרס"ג, אין רב האי גאון אוסר לאמרה

34 שערי תשובה, סי' קטו; ספר העתים, עמ' 192; אוצר הגאונים, פסחים, תשובות, סי' עו, עמ' 107.

35 עיין: חיד"א, שו"ת ברכה, או"ח, סי' רפט, המביא בשם ספר הבתים להרשב"א, "דאין לומר ברוך מקדש השבת, ולא ברוך שנתן שבתות למנוחה" וכו'.

36 הברכה במלואה נשתמרה כגניזה הקאהירית ופורסמה מכתב-יד על-ידי פרופ' נ' וידר בסיני, כ (תש"ז), במאמרו "ברכת יין עסיס". וזה לשון הברכה:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם  
אשר ברא יין עסיס ותירוש  
טוב מעצי גפנים, והוא עריב  
[ל]נפש וטוב לאדם ומשמח לב  
[ו]מצהיל פנים, והוא תנחומין  
[ל]אכלים ומרי נפשישכחו רישן  
[ו]הוא רפואה לכל שותיו למי  
שישתה בטעם ובדעת, הוא  
שמחת ליכב ששון ורוב גילה  
לשותין אותו. הוא אלהינו ייצרו מאז  
[ל]התענג כמעשים כוננו מראש,  
שכל שותיו יברכו לאל וישבחו  
[ל]יוצר בינה, המכין מעדני תבל ויצר  
למתוקי ארץ. הוא אלהינו אשר [ברא]  
תירוש מן הגפן והתקין עסיס מ[ן]  
הענבים להשביע נפש רעיבה  
ולמלא נפש שוקיקה... שותיו  
ישמח לבו על פרי מעשיו, יברכו  
לבוראנו ברוך אתה ה' המלך המרו[מם]  
לבדו האל הקדוש בורא פרי הגפן.

37 ברכה זו נזכרת בתשובה לרב האי גאון כמנהג בני בצרה, עילם ופרס. ראה אוצר הגאונים לפסחים קו ע"א, חלק התשובות, סי' רעח: "... האריך בה (= בקידוש היום) רב אשי פיוטים הרבה, והרכה אמרי שפר כענין שמאריכין בה עכשו בני בצרה ועילם ופרס שאומרים אשר ברא יין עסיס ותירוש טוב" וכו'.

כברכה על היין ב"קידוש", אף-על-פי שהוא מציין אותה כ"מנהג חיצוניים". הוא אף מתיר לאחרים, שכרגיל אינם מברכים ברכה זו, לאמרה במעמד של אלה שמנהגם בכך.<sup>38</sup> כל ההוספות הללו בקידושא רבא, שיש בהן זכר לתוספת ברכה ושהן מפסיקות בין הברכה לשתייה, הורחקו ממנו על-פי הכלל שאין לשנות ממתבע שטבעו חכמים. לעומת זאת צורפו לו — לפני הברכה על הכוס — פסוקי מקרא שתוכנם קדושת יום השביעי ומצוותיו. פסוקים אלה נזכרים לראשונה בספר כל בו: "ויש נוהגים לפתוח קודם קידוש: ושמרו בני ישראל את השבת..." (שמות לא, טז).

בדורות שלאחריו הוסיפו כתובים אחרים, כגון: "זכור את יום השבת לקדשו, ששת ימים... ראו כי ה' נתן לכם השבת..." (שמות כ, ח-יא; טז, כט), "אם תשיב משבת רגלך..." (ישעיה נח, יג-יד). בדרך זו אמנם נתקיימה ההלכה, שב"קידושא רבא" אין לברך ברכה על קדושת היום, אך לברכת הכוס הוקדמו וצורפו כתובים בשבחו של היום, שהטביעו על ה"קידוש" את החותם של מקרא קודש, ועל היום את החגיגות הראויה ליום מנוחה וקדושה.<sup>39</sup>

### ו. הדלקת נרות שבת

נרות של שבת היו מאירים את בתי ישראל בארץ ובחוץ לארץ כבר בתקופת בית שני. הדלקתם בערב שבת, סמוך לחשיכה,<sup>40</sup> שימשה סימן לכניסתה של השבת. במשך הזמן הפכה הדלקת הנר לטכס של קבלת שבת ממש. עדויות לקדמותה של מצווה זו מצאנו במקורות תנאיים ובמקורות חיצוניים כאחד.

במשנת שבת ב, א חולקים נחום המדי וחכמים, אם מדליקין את הנר של שבת בחלב מבושל או לא. אולם תנאים קדומים אלה מכירים כבר את מצוות הדלקת הנר כהלכה שאין לערער עליה. "לא נחלקו רבותינו ז"ל לעולם בעיקר המצוה, אלא בתולדותיה, ששמעו עיקרה מרבותיהם, ולא שאלום [אלא] על תולדותיה".<sup>41</sup>

גם שלוש התקיעות שחזן הכנסת היה תוקע<sup>42</sup> להבטיל את העם מן המלאכה, מתפרשות בברייתא, שראשונה באה להבטיל את העם שבשדות, שנייה להבטיל עיר וחנויות, ושלישית להדליק את הנר.<sup>43</sup> ומיד לאחריה היה תוקע ומריע ותוקע, להבדיל בין קודש לחול, ושובתים ממלאכה.

38 ראה תשובת רה"ג בספר העתים, עמ' 288; אוצר הגאונים, פסחים, תשובות, סי' עט: "ואית מנהגא לבראיי לאגודי בהו, וכיון דחביבי עליהון למימרניהון אריכתא, שפיר דמי להאריך בפניהן כגון בורא פרי הגפן דקידושא. ואית בראיי דמאריכין ואמרין אשר ברא יין עסיס משמח אלהים ואנשים" וכו'.  
39 כדאי להביא את אשר מספר ר' ישראל משה חזן, חכם בן המאה התשע-עשרה, בהערותיו "איי הים" על תשובות הגאונים שערי תשובה, סי' קטו: "ושד"ר אחד לערביסטאן הר"ר חיים פייביש ספר לי בילדותי, שבהיותו הולך בשליחות פרס ומדי מצא כמה עיירות קטנות שהיו מקדשין ביום קידוש הלילה. וביוקר (= ובקושי) עמד לו לבטל המנהג".

40 ראה שבת ב, ז: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת, עם חשכה: עשרתם, ערכתם, הדליקו את הנר".

41 ספר הקבלה להראב"ד, בתחילתו. והשווה: מדרש לקח טוב לשמות לה, ג.

42 סוכה ה, ה; תוספתא שם פ"ד הי"א-הי"ב.

43 שבת לה ע"ב. כך לר' נתן. לדברי ר' יהודה הנשיא, רביעית להדליק את הנר (רש"י שם), עי"ש. וראה תנחומא מטות ב, מהדורת בוכר, עמ' 158: "גמר לתקוע, אם היה הנר ביד האשה מנחת אותה בארץ".

סופרים רומיים שחיו לפני החורבן מזכירים — מהם מתוך הערצה ומהם מתוך שנאה — את הדלקתם של נרות שבת ואת החגיגות שהיו משרים בבתי מדליקיהם. פרסיוס (Persius Flaccus) מתאר את סדר ליל שבת: "כאשר מגיע יום השבת והמנורות העטורות בפרחי ורדים ערוכות על אדני החלונות המשומנים ופולטות ענני עשן; כאשר זנבות הדגים צפים בצלחות כלי החרס האדומים, והכדים הלבנים מלאים על גדותיהם יינות, אתה ממלמל בשפתיך בלחש, ומחוויר בפני השבת של הנימולים".<sup>44</sup> ואילו סנקה, בזעמו על ששמירת שבת ומנהגי ישראל מתפשטים בין הגויים, תובע לאסור הדלקת נרות שבת, בטענה ש"האלים אינם זקוקים לאורם, ובני-אדם אינם מתענגים על פיח עשנים".<sup>45</sup>

אורות של שבת אלה פשטו גם מעבר לגבולות ישראל. נכרים רבים בראותם את האווירה החגיגית השוררת בבתי בני ישראל בלילי שבתות, אימצו להם נוהג זה של הדלקת נרות שבת. מעשה זה שימש לעתים צעד ראשון לקבלת מצוות וגיוור מלא. על התפשטותה הרבה של הדלקת נרות בשבתות בין הגויים מעידים דברי יוספוס פלביוס: "ואין עיר מערי היונים או עם מעמי הלועזים, אשר לא פשט שם מנהג היום השביעי שבו שובתים אנו מכל עבודה... והדלקת הנרות..." (נגד אפיון ב, לט).

נראה שבימים הקדומים היו מדליקים בארץ-ישראל נר של שבת בשמן זית בלבד. שהרי ארץ-ישראל, "ארץ זית-שמן ודבש" (דברים ח, ח), נשתבחה בזיתיה. גידול הזיתים בה היה נפוץ, ובמיוחד בגליל שהיה עשיר בזיתיו.<sup>46</sup> וכן קובע ר' טרפון בשבת ב, ב: "אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד".<sup>47</sup> אלא שבני חוץ-לארץ, אשר שמן זית לא היה מצוי אצלם ומחירו רב, הדליקו בשמנים אחרים, כיוצא מתוספתא שבת פ"ב ה"ג: "עמד רבי יוחנן בן נורי<sup>48</sup> על רגליו ואמר: מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמין? מה יעשו אנשי מדי שאין להם אלא שמן אגוזים? מה יעשו אנשי אלכסנדריה שאין להם אלא שמן צנונית? מה יעשו אנשי קפודקיא שאין להם לא זה ולא זה [אלא נפט]".<sup>49</sup> בתנחומא במדבר, ראש פרשת בהעלותך (מהדורת בובר, עמ' 45), מצאנו את תשובתו של ר' טרפון לר' יוחנן בן נורי. לדבריו, הושוותה הדלקת נרות שבת להדלקת הנרות שבמקדש. כיוון "שחבב הקב"ה שמן זית יותר מכל השמנים בנר", שהרי הזהיר הקב"ה על הנרות להדליק בשמן זית זך, וכן הוא אומר ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד" (שמות כז, כ; ויקרא כג, ב), לפיכך גם נר שבת אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. ברם "משנתקנסו השנים", "שבא אדריינוס הרשע והחריב את הארץ",<sup>50</sup> והזיתים לא היו מצויים גם בארץ-ישראל, התירו חכמים להדליק בכל השמנים: בשמן שומשמין, בשמן אגוזים, בשמן צנונות, בשמן דגים, בשמן פקועות, בעטרן ובנפט (שבת ב, ב).

44 ראה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem, 1974, p. 436–437.

45 שטרן, שם, עמ' 432–433.

46 יוספוס, מלחמות ב, כא, ב: "והנה ארץ הגליל היא ארץ זבת שמן".

47 באשכול הכופר ליהודה הדסי, סי' קנר, נח ע"א, נאמר: "נחום המדי אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד".

48 בתנחומא הנדפס, ריש בהעלותך, הגירסה: "עמד ר' יהודה".

49 כך בבבלי שבת כז ע"א; בירושלמי, כ"י לידן, שם פ"ב ה"א, ד ע"ד; תנחומא, מהדורת בובר, ראש פרשת בהעלותך. והוא הנפט השחור שהתירו להדליק בו, בניגוד לנפט הלבן שאין מדליקין בו משום סכנה. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, עמ' 26–27.

50 ראה: ירושלמי פאה פ"ז ה"א, כ ע"א; תוספתא שביעית פ"ז ה"ח.

הדלקת נר בשבת חובה.<sup>51</sup> אחד אנשים ואחד נשים חייבים להיות בכתייהם נר דלוק בשבת.<sup>52</sup> אך מצווה זו נמסרה — לדברי חז"ל — לנשים. "מפני מה מסרו מצות הנר לאשה, ולא לאיש? אלא שהיה אדם הראשון נרו של הקב"ה, היה מאיר בו לכל באי עולם, וכיבתו; לפיכך מסרו לה מצות הנר ונתחייבה בנר כדי שיתכפר על הנר שכיבתה".<sup>53</sup> אולם הרמב"ם מסביר את הדבר בפשטות: "נשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים, לפי שהן מצויות בכתיים, והן העוסקות במלאכת הבית".<sup>54</sup>

## ז. נר של שבת — דבר תורה

על חומר מצוות נר של שבת אנו למדים ממשנת שבת ב, ו: "על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן"<sup>55</sup>: על שאינן זהירות בנדה, בחלה ובהדלקת הנר. עונשה של אשה שאינה זהירה בנר של שבת הושווה לעונשן של נשים שאינן זהירות בנדה ובהפרשת חלה, שאיסורן איסור תורה.<sup>56</sup>

אכן, כמה מדרשי חז"ל רואים בהדלקת נר של שבת מצווה דאורייתא. בתנחומא נח א, ובתנחומא מהדורת בובר, עמ' 27, אנו קוראים: "כך שנו רבותינו: על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן... ושלשתן מן התורה הן: נדה מנין, דכתיב אשה כי יזוב... (ויקרא טו, כה). חלה מנין, ראשית עריסותיכם... (במדבר טו, כ), נר שבת מנין, שנאמר וקראת לשבת ענג (ישעיה נח, יג) — זו הדלקת נר שבת".<sup>57</sup> וכן במדרש לקח טוב לשמות לה, ג (מהדורת

51 שבת כה ע"ב: "אמר (רבא) ליה: שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה, דאמר רב נחמן בר רב זבדא ואמרי לה אמר רב נחמן בר רבא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה". לחילופי נוסחאות שמות המוסרים, ראה: דקדוקי סופרים לשבת, עמ' 47, הע' כ. וראה רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"א: "הדלקת הנר אינה רשות, אם רצה מדליק, ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה, שאינו חייב לרדוף אחריה... אלא חובה!" אולם יש מפרשים דהכי פירושא: סעודת השבת במקום הנר חובה. ראה: תוספות שם, ד"ה הדלקת; ספר המנהיג, מהדורת רפאל, עמ' קמד, ובהערות שם.

52 רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"א.

53 אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק ט, מהדורת שכטר, עמ' 25. וראה ירושלמי שבת פ"ב ה"ו: "אדם הראשון נרו של עולם היה, שנאמר נר ה' נשמת אדם (משלי כ, כז), וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות הנר לאשה". וכן: בראשית רבה, סוף פרשה יז; תנחומא, נח, א; שם, מצורע, ט.

54 רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"ג. ועיין: רש"י, לב ע"א, סוף ד"ה הריני. בתלמודים נזכרים חכמים גברים, שהדליקו בעצמם נרות שבת. ראה: שבת כג ע"ב, קיט ע"א, ומהרש"א ומהרש"ל שם; בראשית רבה יא, א. אף מלשון הגאונים: רב עמרם גאון בסידורו, ראש ספר שבתות; רב סעדיה גאון בסידורו, עמ' קט; בעל הלכות גדולות בהלכות חנוכה, מהדורת מקיצי נרדמים, ירושלים, תשל"ב, עמ' 160–165; רש"ג ורה"ג בתשובה באוצר הגאונים, שבת, התשובות, עמ' 27 — נראה לכאורה שהמדובר בבעל המדליק. ועיין תוספות לשבת כג ע"ב, ד"ה ה"ג חזא, ובפסקי תוספות שם: "הבעל והאשה ירגילו בנר שבת". ואכמ"ל.

55 בבלי שבת לב ע"א: "ת"ר על שלש עברות נשים מתות יולדות. ר' אלעזר אומר: נשים מתות יולדות" (בחורות, ואפילו שלא בשעת לידתן — רש"י). וכן בירושלמי שם, פ"ב ה"ג, ע"ב: "אית תניי ילדות, אית תניי יולדות".

56 ראה: הגהות רש"י לשבת לג ע"א, ד"ה ובהדלקת הנר, שתמה, הרי "אין זה סברא דליהוי עונש מיתה בעבור שאינן נזהרות בהדלקת הנר".

57 וכן בתנחומא, מצורע, ט: "ושלשתן מן התורה... הדלקת הנר מניין, שחייב להיות זהיר וזריז בהדלקת הנר בשבת וקראת לשבת ענג — זו נר שבת".

בזכר, עמ' 211): "ללמדך שקבלה היתה לישראל מימי משה רבנו להדליק נר". ובפירוש מדרשי לשיר השירים מתקופת הגאונים נראה, שהנשים נצטוו במצוות הדלקת הנר בהר סיני, והיא דאורייתא.<sup>58</sup> ובמכילתא בשלח, פתיחתא, עמ' 82: "לא ימיש עמוד הענן (שמות יג, כא) — בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה על ערבי שבתות, עד שעמוד הענן קיים, יהיה עמוד האש צומח". כלומר, קודם שישקע עמוד הענן של יום, יש להדליק נרות שבת.<sup>59</sup> רמז לתפיסה זו, שנר שבת הוא דבר תורה, מצוי גם בדרשתו של ההוא גלילאה לפני רב חסדא: "אמר הקב"ה, רביעית דם נתתי בכם, על עסקי דם הזהרתי אתכם... נשמה שנתתי בכם קרויה נר, על עסקי נר הזהרתי אתכם. אם אתם מקיימים אותם מוטב, ואם לאו הריני נוטל נשמתכם" (שבת לב ע"ב — לג ע"א). ובמדרש על התורה לפרשת בראשית, שנתפרסם ע"י ר"ל גינצבורג בגנזי שכטר, ספר א, עמ' 6, נאמר: "ויברך אלהים (את יום השביעי, בראשית ב, ג). במה ברכו? — בהדלקת הנר, לפי שאין לך שמקדש את השבת ומרוממה, אלא הדלקת הנר".<sup>60</sup>

אמנם במקצת מן המדרשים הללו אפשר להכיר הדים מן הפולמוס האנטי־קראי. משולכות בהם הערות נגד "יושבי חושך וצלמות", האוסרים להדליק נר של שבת או ליהנות ממנו.<sup>61</sup> ייתכן שזוהי אחת הסיבות לכמה מן הביטויים המדגישים את קדמותם של נרות שבת. ברם נראה, כי ביסודם של המדרשים הללו, ואחרים שכמותם, מונחת מסורת מושרשת, המייחסת את מצוות הדלקת הנר לדורות ראשונים,<sup>62</sup> ומעגנת אותה בדברי נביאים וכתובים, ואשר כתוצאה ממנה נתפסה חובה זו ברבות הימים כמצווה מן התורה, שעונשה קשה מן השמים. חכמים פירשו את הכתוב: "וקראת לשבת ענג, לקדוש ה' מכבד, וכבדתו מעשות דרכיך" (ישעיה נח, יג), כמצוות עשה מדברי קבלה.<sup>63</sup> והיות "שהאור הוא ראש לכל עונג, ואין עונג בלי אורה",<sup>64</sup> החילו מקרא זה על חובת הדלקת נרות בשבת, כי נר כלילה מרבה אורה, שמחה ושלוש בבתי בני ישראל.<sup>65</sup>

אכן, כמה מן הראשונים מונים נר שבת במניין המצוות. ר' אליעזר ממיץ בספר יראים, סי'

58 ראה: מ"ב לרנר, "פירוש מדרשי לשיר השירים מימי הגאונים", קובץ על יד, ח (יח) (תשל"ו), עמ' 153. בקטע שנתפרסם מכ"י: "תמן מצטוויין בתפקידן דילך בנדה וחלה ובהדלקת הנר".

59 השווה שבת כג ע"ב.

60 עיין גם בראשית רבה יא, ב, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 87, ובמקבילות: "ר' לעזר אומר: ברכו בנר. ובי היה מעשה, פעם אחת הדלקתי את הנר בליל שבת ובאתי במוצאי שבת ומצאתיו דולק, ולא חסר כלום". ובמחזור ויטרי, עמ' 143, נאמר: "במה ברכו? שאין נר שבת כבה מהרה, כשם שכבה בחול".

61 ראה: רב"מ לוין, "לתולדות נר של שבת", *Essays and Studies in Memory of Linda Miller*, New York, 1938, p. 45 ff.

62 ראה, למשל, מדרש האגדה בבראשית רבה ס, טז, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 656, על הכתוב "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" (בראשית כד, סז): "כל זמן ששרה היתה קיימת היה נר דלוק מלילי שבת ללילי שבת, וכיון שמתה פסק אותו נר, וכיון שבאתה רבקה חזר אותו הנר". עיין שם בחילופי נוסחאות ובהערות.

63 ראה גם תרגום יונתן בן עוזיאל (= תרגום ירושלמי א) לשמות לא, טז: "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת", המתרגם: "וינטרון בני ישראל ית שבתא למעבד תפנוקי שבתא" וכו'.

64 המאירי, בית הבחירה לשבת, לדף כה ע"ב, ד"ה הדלקת נר, מהדורת רי"ש לנגה, עמ' 111.

65 ראה ספר חסידים, סי' תתשמז, מהדורת מקיצי נרדמים, סי' תרכב: "השיב רבינו משולם נ"ע: כתיב ויברך אלהים את יום השביעי, אין אנו יודעים במה ברכו, אלא ממה שאנו רואים בקללות שקלל איוב את יומו, שקלל בחשכה, שנאמר הלילה הוא יקחהו אופל... יקו לאור ואין (איוב ג, ו—י), מכלל שהברכה שברך הקב"ה את השבת היא אורה, שהיא שלום בית".

תכט [ק], מהדורת רא"א שיף, עמ' 496, כותב: "ויען אמרו חכמים וכבדתו מעשות דרכיך, אמרו חכמים מצוה להדליק נר בשבת לכבוד שבת, ואסמכוה אקרא וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נוך ולא תחטא (איוב ה, כד)... ועד דלא אתא ישעיה גמרא גמירי ליה, ואסמכוה אקרא".<sup>66</sup> וכן סובר ר' משה מקוצי, סמ"ג עשין ל, ש"עיקר צויה היא מפי הנביאים, שצו לכבד את השבת, והדלקת נר נאה הוא עיקר הכיבוד... וגבי נביא כתוב: אליו תשמעון (דברים יח, טו)."<sup>67</sup>

לעומת זאת, הרמב"ם<sup>68</sup> וראשונים אחרים סוברים שהדלקת הנר איננה אלא מדברי סופרים. אולם אף הם מודים שמצוות נר שבת עולה על מצוות דרבנן אחרות, כגון נר חנוכה, ואף על מצוות קידוש היום. מי שאין לו אלא פרוטה אחת, ושתי מצוות לפניו: נר חנוכה ונר שבת, ואין הפרוטה מספיקה אלא לנר אחד, הרי זה נותנה לנר שבת. ולא זו בלבד, אלא אפילו נר ביתו וקידוש היום — נר שבת קודם, משום שלום ביתו, שהרי שמו של הקב"ה נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו.<sup>69</sup> כמו כן, אף-על-פי שאמרו חז"ל "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" (פסחים קיב ע"א), ואין אדם חייב להצר לעצמו ולשאל מאחרים, כדי להרבות במאכל ובמשתה בשבת — הרי לעניין נר שבת נפסקה ההלכה, כי אפילו אם אין לו מה לאכול, עליו לחזור על הפתחים, לקנות שמן ולהדליק את הנר, משום שזה בכלל מצוות עונג שבת.<sup>70</sup>

#### ח. טעמיה של מצוות נר שבת

שלושה הם הטעמים המובאים למצוות הדלקת הנר: כבוד שבת, עונג שבת ושלום בית. בתורתם של תנאים מצאנו רק את הנימוק של כבוד שבת, אשר יסודו בכתוב: "וקראת לשבת עונג, וכבדתו..." (ישעיה נח, יג). בפסחים נג ע"ב אומר ר' שמעון בן אלעזר<sup>71</sup>: "יום הכפורים שחל להיות בשבת, אף במקום שאמרו שלא להדליק (את הנר ביוהכ"פ שחל להיות בחול) — מדליקין מפני כבוד השבת". כי "השבת — נרותיה הן כבודה"<sup>72</sup>, "הדלקת נר נאה היא עיקר הכיבוד"<sup>73</sup>, "שאין לך מקדש את השבת ומרוממה, אלא הדלקת

66 ביטוי דומה מצאנו בזבחים יח ע"ב בפי רב חסדא. גם בעל הלכות גדולות בהקדמתו כולל, כידוע, נר שבת בין מצוות עשה.

67 עיין: חידושי חת"ם סופר, שבת כה ע"ב; שו"ת חת"ם סופר, או"ח, סי' קסח. לדבריו, נר שבת הוא דאורייתא ממש, ונאמרה למשה בעל-פה, הלכה למשה מסיני.

68 רמב"ם, הלכות ברכות פ"א ה"ג, הלכות שבת פ"ה ה"א.

69 שבת כג ע"ב; רמב"ם, הלכות חנוכה פ"ד ה"ד; בית הבחירה להמאירי, שבת, שם, מהדורת לנגה, עמ' 104; טור או"ח, סי' רסג, סע' ג. ראה שאלתות דרב אחאי גאון, לפרשת תצוה, סי' סג: "ברם צריך — אילו מאן דבעי למזבן שרגא וקידושא לשבתא, וליכא בידיה אלא לחד מינייהו. הי עדיף? קידושא עדיף, דהויה ליה דאורייתא..., אבל נר, כבוד בעלמא; או דילמא נר עדיף, דאי ליכא נר לא מיתכיל, ולא משתתי, ומעניא שבת, ולא הוי שלום בביתיה. ת"ש נר ביתו עדיף" וכו'. אולם עיין בהעמק שאלה, שם.

70 רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"א, פ"ל ה"ז.

71 בכ"י מינכן: "רבי שמעון בן גמליאל".

72 ילקוט שמעוני, בהעלותך, רמז תשיט.

73 סמ"ג, עשין ל.

הנר".<sup>74</sup> וכן כותב רב אחאי גאון, שאילתות, ראש תצוה: "דמחייבין דבית ישראל לאדלוקי שרגא ליקרא דשבתא".<sup>75</sup>

אחרים תולים מצווה זו בראשיתו של אותו הכתוב, במלים "וקראת לשבת ענג" וסוברים שטעמה משום עונג שבת. בתנחומא נח א (מהדורת בובר, עמ' 27), שנינו: "נר השבת מנין, שנאמר וקראת לשבת עונג", "ואם תאמר לישב בחושך, אין זה עונג". "אינו דומה מי שרואה ואוכל, למי שאינו רואה ואוכל" (יומא עד ע"ב). ובלקח טוב לשמות טז, ח (עמ' 106): "אין שביעה אלא במראית עין. כשהאוכל אינו רואה מה שאוכל, אינו שבע ואינו מתענג. לפיכך אמרו רבותינו ז"ל הדלקת נר בשבת מצווה, שיתענג במאכל ובמשתה".<sup>76</sup> ויש אומרים ש"מצווה להדליק נר של שבת משום שלום בית",<sup>77</sup> "שכל זמן שהנר בבית, שלום בבית".<sup>78</sup> את הכתוב: "ותזנח משלום נפשי" (איכה ג, יז) דורש ר' אבהו: זו הדלקת נר שבת. היינו, שלא היה להם מה להדליק, ובמקום שאין נר אין שלום (שבת כה ע"ב וברש"י שם). "ומניין דצריך הדלקת נר שבת שנאמר וידעת כי שלום אהלך (איוב ד, כד), שאין שלום אלא באור, שנאמר וירא אלהים את האור, כי טוב (בראשית א, ד)".<sup>79</sup>

"שלום בית" מתפרש לא רק כשלום שבין איש לאשתו, אלא גם כשלומם ובריאותם של בני הבית. "במקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל באפלה", ו"שלא יבא לידי חלול שבת, כגון שהוצרך לו נר לחולה ולחיה". שמא "יפול זכוב במאכל או שום דבר איסור ואין רואהו".<sup>80</sup>

מתוך כך יש מפרשים את דברי רבא "הדלקת נר בשבת חובה" (שבת כה ע"ב), שסעודת שבת חייבת להתקיים במקום שבו דולק נר, "שאין סעודה חשובה אלא במקום אור, כעין יממא".<sup>81</sup>

#### ט. נר שבת או נרות שבת

מן המקורות התלמודיים עולה, כי אדם יוצא ידי חובת ההדלקה בנר אחד בלבד. רבא

- 74 גנזי שכטר, ספר א, עמ' 6.
- 75 אולם עיין בהמשך השאלתא (לעיל בהע' 69), שממנה נראה כי הטעם הוא משום שלום בית. הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל ה"ד: "ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת"; אולם בפ"ה ה"א: "ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת". הטעמים להדלקת נר שבת משיקים זה לזה. — הראב"ה, חלק ג, סי' תשיב, עמ' 413, מביא ירושלמי מפרק הרואה, האומר שהברכה היא להדליק נר לכבוד יום טוב, ודכוותה בשבת אמרינן לכבוד שבת. ירושלמי זה מובא, בעקבות הראב"ה, גם על-ידי ראשונים אחרים. אולם ירושלמי זה אינו לפנינו, ויש לפקפק בקיומו. ראה: ר"א אפטוביצר, ראב"ה, חלק א, עמ' 163, הע' 10; ר' ערוסי, "ברכת הדלקת נר של יום טוב", סיני, פה (תשל"ט), עמ' סג ואילך.
- 76 ועיין: תוספות שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת; בית הבחירה, שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת נר; פסקי הרא"ש, שבת פרק ב, סי' יח.
- 77 לקח טוב, ויקהל לה, ג, מהדורת בובר, עמ' 211.
- 78 שבת כג ע"ב: "אמר רבא פשיטא לי נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו"; אור זרוע, חלק ב, סי' שפא, דף עו ע"ג, בשם "ירושלמי".
- 79 רבנו חננאל, שבת לד ע"א; שערי תשובה, סי' צב.
- 80 ראה: רש"י שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת; לקח טוב הנ"ל (לעיל הע' 77), ועמ' 106.
- 81 ראה: רש"י שבת כה ע"ב, ד"ה חובה; תוספות שם, ד"ה הדלקת; ספר המנהיג, הלכות שבת, מהדורת רפאל, קמו ע"ב בשם רב אחא משבחה. אך איננו בשאלתות שלפנינו.

אומר: "הדלקת נר בשבת חובה". "ערב שבת עם חשכה צריך אדם לומר לאנשי ביתו: הדליקו את הנר" (שבת ב, ז), "וכשחוזר בליל שבת מבית הכנסת לביתו ומוצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת הבאה כך" (שבת קיט ע"ב), "הרגיל בנר הווין לו בנים תלמידי חכמים" (שבת כג ע"ב). בכל המקורות הללו, ואחרים שכמותם,<sup>82</sup> מדובר בנר אחד בלבד.

אמנם היו שהרבו בנרות שבת.<sup>83</sup> מסופר שרב הונא היה עובר על פתח ביתו של רבי אבין הנגר, וראה שהוא מדליק נרות שבת רבים; אמר: שני אנשים גדולים ייצאו מבית זה, וכך היה (שבת כג ע"ב). כיוצא בו מסופר על רב חסדא שהיה עובר על פני ביתו של רב שיזבי, וראה שהוא רגיל להדליק הרבה נרות (שם).<sup>84</sup> אבל אלה הם מקרים מיוחדים, שעושיהם זכו בגלל מצווה זו לצאצאים גדולים בתורה.

בימי הביניים נתפשט באשכנז, ולאחר-מכן ביתר הארצות, מנהג להדליק שני נרות בשבת. מנהג זה הסמיכו על האמור במדרש תהלים (שוחר טוב), צב, מהדורת בובר, עמ' 401: "אמר ר' יוסי כל עיסקא דשבת כפול, לחם משנה (שמות טז, כב), קרבנה כפול (במדבר כח, ט), עונשה כפול (שמות לא, יד), שכרה כפול... אזהרותיה כפולות, זכור ושמור...".<sup>85</sup> ויש שאמרו במפורש, שני נרות אחד מדליקים כנגד זכור, ואת השני — כנגד שמור.<sup>86</sup>

החכם הראשון המזכיר במפורש הדלקת שני נרות הוא ר' אליעזר בר' יואל הלוי, במפנה המאות יב–יג: "ונראה לי דנהגו בשתי נרות, שאחת היא לאכול לאורה, ואין היכר כי אם בשתים, כדאמרינן גבי חנוכה... וצריך נר אחרת להשתמש לאורה... ותו, יש לומר חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור" (ספר הראב"ה, א, ס' קצט, מהדורת אפטוביצר, עמ' 265). מדבריו למדים אנו, כי הנר הראשון הוא לכבוד שבת, ואילו הנר השני הוא לאכול לאורו וליהנות ממנו, ורק כששניהם דולקים יש היכר לנר של שבת.

על הטעם השונה של שני הנרות עמד גם ר' אברהם בר' עזריאל, במאה השלוש-עשרה: "וב' נרות משימים על השולחן: אחד כנגד זכור ושמור, ואחד לשלום בית" (ערוגת הבושם, מהדורת אורבך, ג, עמ' 121). כלומר, הנר השני הוא לטובתו ולשימושו של המדליק. דומה שגורמים אחדים נצטרפו וסייעו לקליטתו של הנוהג להדליק שני נרות בשבת. כאמור, היו שראו בנר של שבת נר של כבוד, ליקרא דשבתא. ולא זו בלבד, אלא שבמדרש תנחומא, במדבר, ראש בהעלותך, מקיש ר' טרפון הדלקת נרות שבת להדלקת נרות מקדש: מה נרות שבמקדש אין מדליקין אלא בשמן זית, אף נרות שבת אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד.<sup>87</sup>

השוואתו של נר שבת לנר שבמקדש, שהוא "להגדלת כבוד הבית ולתפארת בעיני

82 ראה, למשל: משנה שבת ב, ו; בבלי שם כג ע"ב, כה ע"ב; בראשית רבה יא, א, ועוד.

83 ראה דברי פרסיוס, לעיל ליד הערה 44.

84 עיין: רש"י ותוספות שם; דקדוקי סופרים, עמ' 44, הע' ג, ו. יש הגורסים שרגא, בלשון יחיד.

85 עיין בקטעים מספר המנהגות לר' אשר מלוניל, בספרן של ראשונים, לר"ש אסף, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 178.

86 רמז לדבר בשבת לג ע"ב: "חזו (רשב"י ור' אלעזר בנו) ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא, ורהיט בין השמשות. אמרו ליה: הני למה לך? אמר להו: לכבוד שבת. ותסגי לך בחד? חד כנגד זכור, וחד כנגד שמור".

87 ראה לעיל ליד הערה 49 ואילך.



הרואים",<sup>88</sup> ולנר חנוכה,<sup>89</sup> אשר "קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם" — טיפחה בחוגים עממיים יחס דומה לנרות שבת. היו אף שהרחיקו לכת, וסברו כי ההלכה שאין לקרוא לאור הנר בלילי שבתות (שבת א, ב) היא בגלל קדושת הנרות. רב נטרונאי גאון ורב פלטוי גאון רואים צורך להדגיש בתשובה לשואליהם, כי כשאמרו חכמים שלא לקרוא לאור הנר של שבת, לא משום קדושת הנר אמרו, אלא שמא יטה (חמדה גנוזה, ז, אוצר הגאונים, שבת, חלק התשובות, עמ' 8).<sup>90</sup> התייחסות זו לנר של שבת כאל נר של כבוד, עודדה בתיאב רבים להוסיף נר שני, שכל כולו לאורה, לעונג ולשלום בית.

נראה, כי גם השפעתם של חסידי אשכנז ובעלי תורת הסוד פעלה בכיוון הדלקת נר שני לשבת. הללו הטעימו את הרזים והרמזים הטמונים בזכור ושמור ובהאצלתם על נרות שבת. וכך כותב בעל ספר האגור: "ואני המחבר אומר, כי דבר זה להצריך ב' נרות... אמת הוא, כי נפש המקובלים מארץ אשכנז דקדקו בזה, כי ראוי ומצווה מן המובחר לעשות, כדי ליחד כנסת ישראל בהקב"ה הרמוזים בזכור ושמור בדבור אחד נאמרו (ר"ה כז ע"א) וביחוד אמתי, והמבין תשואות חן חן לו".<sup>91</sup>

ייתכן כי התפיסה שראתה בנר שבת נר של כבוד, היכתה שורשים תחילה באשכנז גם בגלל גורמים היסטוריים-גיאוגרפיים.<sup>92</sup> בעונת הקיץ, שבה היום ארוך והלילה קצר, נהגו בני אשכנז לאכול את ארוחת הערב שלהם זמן ניכר לפני שקיעת השמש.<sup>93</sup> כך נהגו גם בליל שבת. מכיוון שבזמן הסעודה היה אור היום גדול, היו שאכלו את סעודת השבת שלהם בחוץ. וכך נאמר בתשובת מהר"ם בן ברוך, דפוס למברג, סי' תל<sup>94</sup>: "מורי הר"מ אומר: שמותר להדליק את הנר בערב שבת בבית ולאכול בחצר [לאור היום, או באיזה מקום שירצה ויהיה לו אורה מן היום...]. והגיד בשם אביו הר"ר ברוך, שאמר בשם ר' שמחה ז"ל, שהיה רגיל לעשות כן בקיץ".<sup>95</sup>

בתנאים אלה, נר שבת שהודלק בתוך הבית, לא נתפס כנר שייעודו להאיר את שולחן

88 ספר החינוך, צח; מהדורת שעוועל, קנז.

89 שבת כא ע"א ואילך; "פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת ובין בחול" וכו'. בסוגיה זו דנים ולמדים נר שבת ונר חנוכה אהדדי. וראה לעיל בדברי הראב"ה, ח"א, עמ' 265, הכותב במפורש "דנהגו בשני נרות, שאחת היא לאכול לאורה, ואין היכר, כי אם בשתיים, כדאמרינן גבי נר חנוכה... וצריך נר אחרת להשתמש לאורה".

90 אמנם ייתכן שאין הכוונה לקדושת הנרות בגלל קדושת השבת, אלא בגלל היותם מוקדשים לדבר מצווה. התשובה שם דנה בשאלה: "שמן שנדרו להדליק אותו בבית הכנסת, מהו שיהו קורין לאורו בתלמוד". העירני על כך ר"י תא-שמע.

91 על זיקתו של ר' יעקב לנדו, בעל האגור, לקבלה ראה במבוא לספר האגור השלם, מהדורת ר"מ הרשור, ירושלים, תש"ך, עמ' יב.

92 עמד על כך ר"י תא-שמע, "נר של כבוד", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 129.

93 השווה ראב"ן, מהדורת ר"ש אלבק, ורשה, תרס"ה, עמ' קכב: "תקנו להתפלל, לקרוא קריאת שמע מבעוד יום, משום דנהגו לאכול מבעוד יום בקיץ, ולא יכלו לאכול אלא בקריאת שמע, וכיון דהנהיגו בקיץ, הנהיגו גם בחורף". סעודת הערב של אנשי ימי הביניים נתקיימה שעתיים או שלוש לפני שקיעת החמה. ראה: י' כץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו", ציון, לה (תשל"ל), עמ' 40, ובמקורות שציין שם.

94 מובא כאן הנוסח שבתשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג, מהדורת רי"ז כהנא, חלק א, סי' רטו, ירושלים, תשי"ז, עמ' רט, המיוסד אף על המקבילות, ועיין בהערות שם.

95 אולם ראה בתשב"ץ לר"ש בר צדוק, סי' ג, את הגהת רבנו פרץ: "מיהו היינו דווקא בארץ אשכנז שאוכלים מבעוד יום כל כך. אבל כבר פסקו כל גדולי צרפת שאין אוכלים מבעוד יום כל כך... ולפי זה אין לאכול אלא במקום הנר".

סעודת שבת או להועיל לשלום בית, שהרי הסעודה מתקיימת לאור היום הגדול, ואין לך שלום בית גדול מזה. שרגא בטיהרא מאי אהני.<sup>96</sup> רבים החלו אפוא לראות בנר של שבת נר של כבוד לשבת מלכתא, שיש בו מקדושת היום ושאין להשתמש בו. כתוצאה מזה הוסיפו בלילות החורף הארוכים נר שני להרבות אורה ושמחה, ליהנות ממנו ולהתענג עליו. כך השתרש המנהג בקהילות אשכנז להדליק שני נרות לפחות, והתפשט במשך הזמן ליתר ארצות אירופה ותפוצות ישראל.<sup>97</sup> אולם עדיין במאה החמש-עשרה כותב באיטליה ר' יעקב בר' יהודה לנדו: "דבר זה להצריך ב' נרות אינו נזכר בשאר הפוסקים, ולכן אין העולם מדקדק בכך" (ספר האגור השלם, ירושלים, תש"ך, סי' שנח, עמ' 59).

### י. נר של שבת טעון ברכה?

במקורות התלמודיים לא מצאנו כל דיון בברכה על הדלקת נר של שבת, אף לא אזכור של חובה לברך עליה,<sup>98</sup> מה שאין כן, בהדלקת נר חנוכה, למשל, שמשאומתן על מקורה, ברכתה וחיובה מצוי בפרק במה מדליקין.<sup>99</sup> נראה שדבר זה נובע מן העובדה, שהדלקת נר לשבת יסודו בנוהג עתיק, לפיו היה כל אחד מישראל מקדים ומדליק נר בביתו עובר לכניסת השבת, בגלל האיסור להעלות אש בשבת, משתשקע החמה. נוהג זה נתקדש ברבות הימים בקדושת המסורת והיה לחובה ולמצווה,<sup>100</sup> אך שמר על צורתו העתיקה, כהדלקה ללא ברכה, ימים רבים. אמנם יש ראשונים המצטטים ירושלמי בפרק הרואה (בברכות), שצריך לברך: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת",<sup>101</sup> או לפי נוסח אחר: "להדליק נר לכבוד שבת".<sup>102</sup> אולם בירושלמי שלפנינו אין זכר לזה, ויש לפקפק אם הכוונה לתלמוד ירושלמי שלנו.<sup>103</sup>

96 חולין ס ע"ב; שבת סג ע"א.

97 ראה שבלי הלקט, סי' נט: "מצאתי בשם ר' אליעזר בר' יואל הלוי זצ"ל שאין להדליק פחות משני נרות". וראה טור או"ח, סי' רסג: "ויהא זהיר לעשות נר יפה... ויש מכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור". והרמ"א בשו"ע או"ח, סי' רסג, סע' א, מוסיף: "ויכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות, וכן נהגו". והשל"ה כותב: "ושמעתי מדקדקין מדליקין על פי הסוד שבע נרות ונכון הוא, כי הוא אל פני המנורה, ויש מדליקין עשרה נרות... ואלו ואלו דברי אלהים חיים" (חלק א, מסכת שבת, ד"ה סוד הדלקת נר שבת, ירושלים, תשכ"ג, דף קא ע"ג). ועיין בית יוסף, סי' רסג: "כתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל, כתוב בא"ח: ויש מקומות שנוהגים הנשים בערב שבת להדליק נר קודם שיגיע זמן הדלקה וקורין אותה נר של חול ואח"כ מדליקין נר של שבת וצריך לתת טעם למנהגם". ואולי יש לזה זיקה למנהג הדלקת שני נרות שבת. וצ"ע.

98 ראה תשובת רב שרירא ורב האי בתשובות הגאונים, ליק, סי' פב; שערי תשובה, סי' צא: "ברכת נר של שבת הלכתא היא, ואף על גב דלא איתאמרא בהדיא".

99 שבת כא ע"ב—כג ע"א.

100 שבת כה ע"ב: "אמר רב נחמן בר רבא אמר רב: הדלקת נר בשבת חובה". ובתוספות שם, ד"ה חובה.

101 כך מצוטט הירושלמי בראבי"ה, כרך א, סי' קצט, עמ' 263, ובמרדכי לשבת פרק ב, סי' רעג, רצד. כן רמז לירושלמי זה הגר"א בביאוריו לשו"ע או"ח, סי' רסג, ס"ק ט.

102 כך מובא הירושלמי בראבי"ה, כרך ג, סי' תשיב, עמ' 413, ובאור זרוע, חלק ב, סי' יא, זיטומיר, תרכ"ב, עמ' 8, ובהגהות מיימוניות להלכות שבת, ראש פרק ה.

103 העירו כבר על כך ר"י שור בהערותיו לספר העתים, עמ' 19, הע' צז; ר"ש הורוויץ בהערות למחזור ויטרי, עמ' 80, הע' ב; ר"מ עפשטיין, ערוך השולחן, סי' רסג, סע' יב; ר"א אפטוביצר, ספר ראבי"ה,

החובה לברך על נר של שבת נזכרת לראשונה באמצע המאה התשיעית, בפי רב נטרונאי גאון ורב עמרם גאון: "ושדר רב נטרונאי ריש מתיבתא: המדליק נר של שבת, צריך לברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת".<sup>104</sup> ברם ברכה זו לא היתה לנחלת הכלל. רב סעדיה גאון כותב בסידורו, עמ' קט: "לפני שקיעת החמה ביום הששי חייבים להדליק נר של שבת, ורובינו מברכים עליו להדליק נר השבת". מלשוננו אפשר להסיק: א. שהדלקת הנר חובה, אך הברכה רשות; ב. שמיעוט ניכר בימיו לא בירך כלל על נר של שבת; ג. שנוסח הברכה של רס"ג שונה משלנו, והוא "להדליק נר השבת". בסוף תקופת הגאונים עדיין נשאלים רב שרירא גאון ורב האי גאון אם הברכה על נר של שבת היא מנהג או הלכה, ואם הלכה היא — היכן כתובה בתלמוד. והגאונים משיבים, כי אכן הברכה על הנר היא הלכה, אף-על-פי שלא נזכרת בתלמוד.<sup>105</sup>

השאלה אם לברך על נר של שבת לא הוכרעה גם לאחר תקופת הגאונים. במאה השתים-עשרה פרצה מחלוקת בנידון בין רבנו תם לר' משולם ממילון. ר' משולם כותב לרבנו תם, כי "במקומות אחרים הרבה ראינו שאין נוהגים לברך", וכי גם ר' אליהו מפאריס, ש"אין עזרה ננעלת בישראל על אדם כמותו בענוה וביראת חטא",<sup>106</sup> הורה שלא לברך. רבנו משולם מנמק את שיטתו — שיסודה כנראה במסורת קדומה שבידו — בנימוקים הלכתיים, שאין בהדלקת הנר גמר מצווה, שהרי תועלתו של הנר אינה אלא בלילה, זמן ניכר אחרי ההדלקה;<sup>107</sup> וכן שאין זו מצווה המוטלת על האדם, שהרי אם היתה עשית דולקת והולכת, אינו חייב לכבותה ולהדליקה. לעומת זאת תוקף רבנו תם קשות את ר' משולם ותומכיו על ש"עקרו ברכת נר שבת וחללו המקדש וחובת המצוה", ועל שאינו מאמין לרב עמרם גאון, שמפיו אנו למדים לברך על הדלקת נר שבת, ורק "לפי שהנשים מברכות בלחש, וקולם לא ישמע, שכחת המנהג".<sup>108</sup>

חילופי מנהגים בנידון מביא גם ר' יצחק מקורביל (צרפת, המאה השלוש-עשרה) בספרו עמודי גולה (= סמ"ק): "יש חכמים שמצווים לברך, ויש שמצווים שלא לברך... אך נהגו לברך בארץ הזאת על פי רבנו תם".<sup>109</sup>

העובדה שברכת נר של שבת מופיעה לראשונה רק במקורות מן המאה התשיעית, ואף

כרך א, עמ' 253, הע' 10; רא"ה ווייס, דור דור ודורשיו, חלק ד, וויען, תרמ"ז, עמ' 108, הע' 3; ר' ערוסי, סיני (לעיל הע' 75), עמ' סג-סה.

104 הלכות גדולות, מהדורת ר"ע הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב, עמ' 168; חמדה גנוזה, סי' ה; סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' סא. בספר המנהיג, מהדורת רפאל, חלק א, עמ' קמו, נאמר, שרב אחא משבחה כתב שצריכה לברך להדליק נר של שבת. אולם אין זה בשאלות שלפנינו. עיין בהערות שם.

105 אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, סי' פה, עמ' 27-28, והמקבילות לעיל בהערה 98.

106 מליצה הבאה לציין אישיות גדולה ונערצה על כל ישראל, בעקבות האמור על עקביא בן מהללאל בעדויות ה, ו.

107 ראה מרדכי לשבת, פרק ב, סי' רצד: "ונר שבת אין גמר עשייתה אלא בשעת אכילה".

108 ראה את איגרות הוויכוח ביניהם בספר הישר לרבנו תם, חלק השו"ת, מהדורת רוזנטאל, ברלין, תרנ"ח, סי' מז ה-ו, מח ו.

109 עיין: תוספות, שבת כה ע"ב, ד"ה הדלקת; חידושי הרשב"א; פסקי הרא"ש; חידושי הר"ן (שנדפסו ע"ש הריטב"א) לדף כה ע"ב, ועוד ראשונים, שדנו במחלוקת בעניין ברכת נר שבת. לדעת רבנו תם, אם היה נר דלוק ועומד, צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו. עי"ש. ראה גם: ר' יעקב בר' אשר בטור או"ח, סי' רסג; שו"ע או"ח שם, סעיף ה, המביאים את שתי הדעות.

לאחר־מכן לא פשטה בכל מקום, מעלה על הדעת את ההשערה, כי ברכה זו נתקנה בתקופת הגאונים בקשר לפולמוס נגד הקראים, שאסרו להדליק נר לשבת.<sup>110</sup> הכתוב "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה, ג) נתפרש על־ידי הקראים כאילו נצטוונו שלכל ישראל לא יהיה אור במושבותיהם ביום השבת, אף אם האור נדלק מבעוד יום. הקראים ראו בהדלקת נר של שבת חילול שבת, והוקיעוה בין החטאים החמורים של הרבנים<sup>111</sup>: "כל עת שהאש דולקת בשבת כאלו אנו עוברים בלאו" (אדרת אליהו לאלהו בשייצי, דף נ ע"ב). הגאונים נאלצו להתמודד עם טענות הקראים ולהתנצח אתם בכתב ובעל־פה, כדי להוכיח שפרשנות חז"ל "ביום השבת אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת" (מכילתא, ויקהל, עמ' 346) מעוגנת בפשוטו של מקרא ובמסורת אבות.<sup>112</sup> לשם הדגשת חשיבותה של מצוות הדלקת נר לשבת תיקנו הגאונים שלפני ההדלקה תיאמר הברכה: "ברוך אתה ה' אמ"ה, אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת". בברכה זו מרומזת אמונה בסמכות חכמים, השואבים את כוחם מדבר ה', כדברי התלמוד: "והיכן ציונו?"<sup>113</sup> ר' אויא אמר: מלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל (דברים יז, יא);<sup>114</sup> ר' נחמיה אומר: שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך (שם לב, ז). הברכה על אורה של שבת בשם ומלכות שימשה אפוא אמצעי לפרסום מהימנותה של הקבלה וחובת הדבקות בתורת חז"ל, כנגד הכיתות המכחישות ומלעיוזת על התורה שבעל־פה.<sup>115</sup>

### יא. קריאת במה מדליקין בלילי שבת

קריאת פרק "במה מדליקין" בסופה של תפילת ליל שבת, אף היא סיבתה, כנראה, בפולמוס נגד הקראים בתקופת הגאונים.<sup>116</sup> אמירת "במה מדליקין" בליל שבת עם סיום התפילה נזכרת לראשונה בסדר רב עמרם גאון, מהדורת קורוניל, עמ' כו: "ולאחר שמקדשין בבית הכנסת אומר פרק אחד ממסכת שבת, וזהו הפרק במה מדליקין וכו' עד סוף הפרק, ואומר קדיש". הראשונים מסבירים נוהג זה בנימוקים אחדים. יש אומרים, שמטרתה של קריאת פרק זה

110 עמד על כך לראשונה רא"ה ווייס, דור דור ודורשיו, חלק ד, וויען, תרמ"ז, עמ' 108; ובעקבותיו הלכו חוקרים רבים.

111 ראה: ספר המצוות לענן, מהדורת הרכבי, בזכרון לראשונים, מחברת ח, עמ' 69; ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות באגרתו של סהל בן מצליח, נספחים, עמ' 30; אשכול הכופר ליהודה הדסי, סי' קמו, קנר, קעו-קעז, ועוד.

112 ראה, למשל, מאמר נר שבת לרב סעדיה גאון, במחקרים ועיונים לבנימין קלאר, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 242 ואילך; מדרש לקח טוב, לשמות לה, ג ועוד.

113 עיין: שבת כג ע"ב, לעניין נר חנוכה. והשווה: סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' סא; סידור תפילה קדמון, שפרסם ר"ש אסף, מספרות הגאונים, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 74, המוסיף את "והיכן צונו" וכו' לעניין הברכה על נר של שבת.

114 "ר"ל שמאחר שהתורה אמרה לא תסור מן הדבר וכו' הרי כלל לקיים כל מה שמדברי סופרים, והרי נצטוונו מן התורה בכל מה שמתקנים!" — המאירי לשבת שם, מהדורת לנגה, עמ' 101.

115 ייתכן שבמקומות שבהם לא חדרה הקראות, או שהשפעתה היתה מועטה, לא נתפשטה הברכה על נר שבת, שנתקנה בעיקר נגד הקראים. מכאן חילופי המנהגים בנידון.

116 העיר על כך ר' יעקב שור בהערותיו לספר העתים, עמ' 117, הע' כז. וביסס את ההשערה נ' וידר, "ברכה בלתי ידועה על קריאת במה מדליקין מתוך הגניזה", סיני, פכ (תשל"ח), עמ' קצד ואילך. עי"ש.

היתה ללמד את העם דיני הדלקת נר שבת, "להזהיר על דיני ההדלקה", "שיהיו פסולי פתילות ופסולי שמנים שגורים בפי כל אדם, ויזהרו בהם".<sup>117</sup> אך נימוק זה איננו מסביר את מועד קריאתו של "במה מדליקין", שלפי כל המקורות הקדומים היה בסיום תפילת ערבית.<sup>118</sup> "אדרבא, טוב יותר לומר קודם תפלה מקמי שקבל עליו שבת, כדי שיזכור להזהיר על שלשה דברים ולתקן השמן והפתילה, שלא יהא שם שום פיסול, אבל אחר תפלת ערבית מה תועלת יש לו, הלא אין בידו לתקן מעתה".<sup>119</sup>

כתוצאה מטענה זו התפתחו מנהגים שונים. נוסף על הממשיכים במנהג הקדום לאמרו אחרי תפילת ערבית,<sup>120</sup> "יש מקומות אומרים אותו קודם תפלת מנחה, ויש מקומות אומרים אותו בין תפלת מנחה לתפלת ערבית, והכל הולך אחר המנהג".<sup>121</sup> אולם יש אומרים, כי "במה מדליקין תקנו לומר בבית הכנסת ולהאריך בתפלת ערבית מטעם... דשכיחין מזיקין בלילה זו, ואם איחר אדם לבוא לבית הכנסת, שיסיים תפלתו עם הצבור ויצא עמהם, ולא ישאר לבדו".<sup>122</sup> נימוק זה, המובא בבבלי, בשבת כד ע"ב, בקשר לברכה מעין שבע, הנאמרת בסוף תפילת ליל שבת, והמיוסד על העובדה שבת־הכנסת בבבל בתקופת האמוראים היו מחוץ לעיר (רש"י שם) — הועבר על־ידי הראשונים כהסבר לאמירת "במה מדליקין" בסוף התפילה, אף־על־פי שבימי הביניים היו בתי־הכנסת בתוך היישוב, ולא מחוצה לו.<sup>123</sup>

ברם, נראה שקריאת משנת "במה מדליקין" בציבור, בפני קהל באי בית־הכנסת — שהיתה מלווה בלימוד דיני נר שבת ובליבון תורת חז"ל בנידון — נקבעה בתקופת הגאונים לשם הסברת מצוות הדלקת הנר וכאמצעי להדיפת ביקורתם של הקראים על נר שבת ועל התורה שבעל־פה. הד לפולמוס האנטי־קראי שהתנהל בבתי־הכנסת בלילי שבתות שומעים אנו באיגרתו של סהל בן מצליח, מחכמי הקראים במאה העשירית, המתאונן שאין הוא יכול

117 סידור רבנו שלמה בר' שמשון מגרמייזא, מהדורת ר"מ הרשלה, ירושלים, תשל"ב, עמ' קמד–קמה; הראב"ן, סי' שמב, מהדורת עהרנרייך, קמו ע"א; ספר המנהיג, הלכות שבת, טו, מהדורת רפאל, עמ' קמה; ראב"ה, חלק א, עמ' 263; מחזור ויטרי, סי' קו, עמ' 84, ועוד.

118 סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, עמ' סא; סידור תפילה קדמון (לעיל הע' 113), עמ' 78; סידור רבינו שלמה (שם); מחזור ויטרי (שם); טור או"ח, סי' רע, ובנושאי כליו.

119 לשון הב"ח בטור או"ח, ראש סי' רע; והשווה: אבודרהם, סדר תפלות שבת, ירושלים, תשי"ט, עמ' קנג; וראה מש"כ רא"א אורבך, "לקוטים מספרי דבי רש"י", ספר רש"י, ירושלים, תשט"ז, עמ' שלח, בהערה 61.

120 גם בזה נתהוו הבדלי נוהג. לפי סדר רב עמרם גאון, סידור תפילה קדמון, אבודרהם ועוד אומרים "במה מדליקין" בסוף התפילה לאחר הקידוש, "העולם נוהגים לומר תחילה במה מדליקין ואח"כ מקדש הש"ץ והוא טעות ויש למחות בידם" (ב"ח שם). אולם עיין שם בפרישה: "משנת במה מדליקין קודם קידוש, משום דקי"ל מי שאין ידו משגת לקנות נר ויין לקידוש, הנר קודם". וכן בשו"ת מהרש"ל, סוף סי' פה.

121 ארחות חיים לר' אהרן מלוניל, סדר תפלת ערב שבת, סי' טו, דף קלו ע"ד. וראה חיי אדם, תפילה, כלל לד: "מנהג בכל ישראל שאומרים אחר קבלת שבת קודם תפלת ערבית פרק במה מדליקין".

122 עיין: סידור חסידי אשכנז, בתוך סידור רבנו שלמה, מהדורת ר"מ הרשלה, ירושלים, תשל"ב, עמ' קמה, ועמ' קמג, קמד. בהערות שם נרשמו המקבילות.

123 אך יש המפרשים את סכנת המזיקין כדלקמן: "סכנת נפשות מן המתים, שמוצאים מנוחה בו בלילה, ודרכם לבא לבית הכנסת תוך י"ב חודש" — מחזור ויטרי, עמ' 83. בשבלי הלקט השלם, ענין שבת, סה, מובא נימוק נוסף לאמירת במה מדליקין: "ואומר פרק במה מדליקין, שמדבר במשמרת השבת, והכל לחביבות הדבר, שמזכירין ענין השבת וקוראים אותו כדי להגן עליהם" (= על הזוכרים אותו).

לבוא ולהתווכח עם הרבנים בבתי-הכנסת בגלל נר שבת הדלוק בהם: "ואם תחפוץ מהם (בני מקרא) לבוא אליך ולרעיך להוכח (להתווכח), מנע חלול השבת בהעלית הנר בבית הכנסת... והם יבואו וידרשו עמכם בתורה, ואני יודע כי לא עשיתם זה, אלא נתתם הנר עליכם בשבת כדמות מבצר וחומה למען לא יבואו בני מקרא יצ"ו, ויגלו לעיני הכל מה שהוא נסתר מעיניכם".<sup>124</sup> ההתכנסויות כליל שבת לתפילה ולעיון במשנת "במה מדליקין", שימשו אפוא הזדמנות נאותה להדגיש את נחיצותה של התורה שבעל-פה ולהפריך את טענות הקראים שערערו על סמכותם של חכמי המשנה והתלמוד. יתר על כן, בגניזה הקאהירית נתגלתה ברכה, שנעלמה כליל מאתנו, ואשר נתפרסמה על-ידי פרופ' נ' וידר,<sup>125</sup> שהיתה נאמרת לפני קריאת משנת "במה מדליקין", המעידה על המגמה האנטי-קראית שבמנהג קריאת המשניות ושל הברכה שנתחברה בעבורן. וזה לשונה:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, אשר בחר בחכמים ותלמידיהם ונתן להם תורה מהר סיני על ידי משה רבנו, וצוה אותם לקרא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים, ובחר במשה רבנו מכל הנביאים, ודבר עמו פנים בפנים פה אדבר בו וגו', ואחריו בחר ביהושע תלמידו ושבעים זקנים ונביאים וחכמים ותלמידיהם, וצוה אותם בשמירת שבת ובהדלקת הנר של שבת, במה מדליקין וכו' וכו'.

ברכה זו מעלה את רציפות המסורת ממשה רבנו עד לזקנים, לנביאים, לחכמי התורה ולתלמידיהם שבכל הדורות, מדגישה את בחירתם על-ידי הקב"ה, המאציל מסמכותו עליהם, וחותמת בהצהרה ששמירת שבת והדלקת הנר נצטוו על-ידי נותן התורה. דומה כי הצירוף של שמירת שבת והדלקת הנר וההתייחסות אליהן כאל שתי מצוות השוות זו לזו, באה להבליט את תוקפה של מצוות הדלקת הנר, שהיא כמצוות שמירת שבת, מקורה בציווי ה'. שתייהן מרועה אחד ניתנו.

ההבלטה המרובה של מצוות נר שבת בתקופת הגאונים, הבאה לידי ביטוי בחיוב ברכה על ההדלקה, בנוהג לשנות בציבור סוגיית נר של שבת בבית-הכנסת ובחידוש ברכה מיוחדת, וכן לימוד "משנת במה מדליקין" המצהירה אמונים לתורה שבעל-פה — מעידים על המאבק הרצוף נגד הקראים. הנהגות ותקנות אלה באו לחזק את מהימנותה של הקבלה וסמכותם של החכמים, ולהקהות את שיני הקראים, "יושבי חושך וצלמוות", המתכחשים לתורה שבעל-פה ולמשנת חכמיה.

### יב. הדלקת נרות שבת בבתי-כנסת

אפשר שגם המנהג להדליק נר של שבת בבית-הכנסת בברכה, אשר בא זכרו בכמה מקורות, יסודו בפולמוס האנטי-קראי בתקופת הגאונים. בסידור קדמון מהגניזה, שפרסם ש' אסף (מספרות הגאונים, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 74), ואשר מרבה להשתמש בסדר רב עמרם גאון, נאמר: "וסדר שבתות כך הוא: נכנסים לבתי כנסיות ערב שבת ומתפללים תפלת מנחה שמונה עשרה כדרך החול, ומדליק אחד מהם נר של שבת ומברך: בא"י אמ"ה אקב"ו

124 ראה ש' פינסקר (לעיל הע' 111), עמ' 37.

125 במאמרו הנזכר לעיל בהערה 116.

להדליק נר של שבת". גם תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, בעל התשב"ץ, מספר, ש"פעם אחת ערב שבת כשהלכו לבית הכנסת ובא הר' ויבש קרפיל להדליק נרות של שבת, כי זוגתו לא היתה לשם, ובא זקן אחד איש תואר ושאלו: מפני מה אתה מדליק שני נרות? אמר לו: איני יודע. אמר לו הזקן: אומר לך אני, אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. ומיד לא ראהו יותר. והבין שהוא אליהו זכור לטוב".<sup>126</sup>

מסתבר, כי מתוך מגמה להבליט את חשיבות מצוות הדלקת נר שבת הנהיגו בימי הגאונים להדליק בבתי הכנסת נרות שבת, כדי לפרסם את המצווה ברבים, ואולי גם כדי למנוע את כניסתם של קראים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות בלילי שבתות.<sup>127</sup> רמז למנהג זה שרד במנהג המובא בשו"ת מהרי"ל, סי' נג, על הנשים המדליקות נרות שבת בבתי הכנסת ומברכות עליהם, כאשר הן מתארחות מחוץ לבית או כאשר ליל טבילתן הוא בלילי שבתות והמקווה בבית הכנסת. השואל מתפלא על המנהג: "ותמיהני על זה, כי עיקר נר שבת נתקן בבית משום שלום בית, ועל זה שייך לברך אשר צונו מלא תסור, אבל בבית הכנסת מה שלום בית איכא", ומהרי"ל מוצא צדדי זכות למנהג הנשים הללו.<sup>128</sup> עד ימינו מצויים בתי כנסת רבים הנוהגים להדליק בלילי שבתות, נוסף למנוחות הרגילות, נרות של שבת בפמוטות מיוחדים.<sup>129</sup>

### יג. הדלקת הנר — הכרזה על קבלת שבת?

הדלקת הנר נתפסה במשך הדורות כסימן לכניסת השבת ולקבלתה. בתנחומא, מטות, ב, מהדורת בובר, עמ' 157, שנינו: "שלש תקיעות תוקעים בערב שבת. כיצד? חזן הכנסת נוטל את החצוצרות ועולה לגג גבוה של עיר ותוקע. כל מי שהיה רחוק מן העיר נפטר ממלאכתו, וחוזר ובא. ותוקע שניה, הקרובים נכנסים לעיר. שלישית, תוקע והיו מטמינין את החמין, ומדליקין את הנרות. גמר לתקוע היתה קדרה על גבי כירה, היו מניחין אותה בארץ. ואם היה נר ביד אשה היתה מנחת אותה בארץ". מכאן שעם הדלקת הנר, שהיתה הפעולה האחרונה, שעשאוה לפני כניסת השבת, חלו מצוות יום השבת ואיסוריו.<sup>130</sup> וכן פסק בעל הלכות גדולות בהלכות חנוכה (ירושלים, תשל"ב, עמ' 165–166): "והיכא דקא בעי לאדלוקי נר דחנוכה ונר דשבתא, ברישא ידליק נר דחנוכה והדר מדליק נר דשבת,

126 תשב"ץ, סי' ט, לפי כתב-יד שהובא על-ידי י"מ תא-שמע (לעיל הע' 92), עמ' 129, הע' 7. ועיין אור זרוע, חלק ב, סי' יא, דף ד סוף ע"ב וראש ע"ג: "נראה בעיני דמי שהדליק נרות בביתו והולך לבית הכנסת שאסור לו להדליק נרות בבית הכנסת, שכבר קבל עליו השבת".

127 ראה אגרתו של סהל בן מצליח (לעיל הע' 124).

128 ראה נ' וידר (לעיל הע' 116), עמ' רב.

129 בדרך-כלל ללא ברכה, אולם יש שמברכים עליהם. ראה: שו"ת פנים מאירות לר' מאיר אייזנשטדט, א, סי' סט. ועיין: יוסף אומץ, סי' תקצז; מגן אברהם, סי' רסג, ס"ק טו; מטה אפרים לרא"ז מרגליות, סי' תרי, סע' ג; אלף המגן שם, ס"ק ו.

130 אולם השווה: תוספתא סוכה פ"ד הי"א והי"ב; בבלי שבת לה ע"ב, ושם בשנינויים. הרמב"ן בחידושיו לשבת כג ע"ב, ד"ה נר חנוכה; רבי בנימין בשבלי הלקט, ענין חנוכה, קפה, וענין שבת, נט, ועוד, הסיקו מלשון התוספתא והבבלי שם, להיפך "דכל כהאי גוונא לאו קבלה היא, ושרי", ו"שלא מצינו קבלת שבת בהדלקה".

דכיון דאדליק נר דשבת ברישא קבלה לשבתה עלוה, ואיתסר ליה לאדלוקי נר דחנוכה".<sup>131</sup> יתר על כן, בספר המקצועות מובא בשם רב שרירא גאון: "מעשה היה בימי אבותינו הקדמונים. פעם אחת ערב שבת היה, ויום המעונן היה, וכסבורין העם שהוא חשיכה, הדליקו נרות ולא הספיקו להתפלל מנחה עד שנשבה הרוח ונתפזרו העבים וראו השמש, ולא התפללו ערבית, והיה שהות ביום, והתחילו הנרות ליכבות, ושאלו חכמי הדור, ואמרו: אותם שהדליקו אסורים להדליק עוד ולעשות מלאכה, שכבר קבלו שבת, אבל שאר אנשי העיר מותרים להדליק".<sup>132</sup> מכאן שאפילו אם בני העיר הדליקו את הנרות בטעות, וקיבלו עליהם את השבת בטעות, הרי זו קבלה, ואסורים בכל מלאכה.

דומה שגם משנת שבת ב, ז האומרת: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה: עשרתם, ערביתם, הדליקו את הנר", ניתנת להתפרש: עישרתם? עירבתם? (= האם סיימתם את כל עבודותיכם לשבת?) אם כן, מעתה הדליקו את הנר ותקבלו את השבת, שהדלקת הנר היא קבלת שבת!<sup>133</sup>

הדלקת נרות שבת חדלה אפוא מלהיות רק אמצעי להשרות שלום בית ולהפיץ אורה ויקר בלילי שבתות, אלא קיבלה אופי של "מלאכה של קודש", שיש בה משום הכרזה על קדושת שבת, כניסתה וקבלתה.

ברם, יש ראשונים החולקים וסוברים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר.<sup>134</sup> כך, למשל, טוען הרמב"ן בחידושיו לשבת כג ע"ב: "אם הדליקו מבעוד יום, מה קיבול שבת יש בכך, הרי כדי שלא יהא טרוד בערב הוא עושה".<sup>135</sup> "אדרבא לא מפני שהוא שבת הוא מדליק, אלא מפני שעדיין אינה שבת מדליק". לדעת ראשונים אלה, רק בתפילת שבת, על ברכת קידוש היום שבה ("אתה קדשת את יום השביעי... ברוך אתה ה' מקדש השבת"), מקבל אדם על עצמו את קדושת היום וחובת שבתו מכל מלאכה. וכדברי ר' שמשון משאנץ: "שאיין חשוב הדלקת הנר קבלת שבת אע"פ שברך עליו, אלא אם כן התפלל ערבית

131 כשיטת בעל הלכות גדולות נוקטים רב עמרם גאון בסידורו, סוף סדר חנוכה, דף 36; הרי"ף, שבת, פרק שני, סי' שז; הראב"ן, פסקי שבת, סי' שמ. כן גם דעת הראב"ה, חלק א, עמ' 266, 516. וכן מובא בשם רבנו שמחה בהגהות מיימוניות, הלכות חנוכה פרק ד ס"ק ב. כיוצא בו כותב הר"ן בפירושו על הרי"ף, שבת, פרק שני, ליד סימן שיא ד"ה ומדאמרין: "הדלקת הנר מלאכה של קודש היא לצורך שבת, ותחלת שבתה היא, שלפיכך תקנו חכמים שתהא מלאכה אחרונה", "וכיון דרבנן תקון שתהא מלאכה אחרונה, ודאי מי שמדליק בערב שבת, כבר הוא גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכן ונמצא מקבל שבת לאחר הדלקתו". וכן נוטה דעת ר' מאיר בר' ברוך מרוטנברג, שהובאה בהגהות מיימוניות, הלכות שבת פ"ה, ד, ובתשובות, פסקים ומנהגים למהר"ם בר' ברוך, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים, תשי"ז, חלק א, סי' ריז, עמ' כט. מהר"ם הנהיג וציווה להתנות קודם שידליק, שאין מקבל עליו השבת עד שיסיר הנר מידו שמדליק בו, או עד תפלת ערבית, דאם לא כן שמא באיסור הוא מטלטלו, אחר שבירך להדליק נר של שבת. ואף הסמ"ג, עשין ל, כותב שהמדליק עצמו יכול להיות אסור במלאכה אחר שהדליק, עי"ש.

132 אור זרוע, חלק ב, סי' יא, וסי' טז; מרדכי לשבת, פרק שני, סי' רצז; שבלי הלקט, שם; אוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, סי' קסו, עמ' 61.

133 ראה אור זרוע, חלק ב, סי' יא. אולם עיין: רש"י, שבת לד ע"א, ד"ה ערביתם, שפירש אחרת.

134 ראה דברי הגאונים בשבלי הלקט, שם; אור זרוע, שם; אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, סי' עב; חידושי הרשב"א לשבת כג ע"ב; חידושי תלמיד הר"ן (המיוחסים בטעות לר"ן) לשבת שם. ועוד.

135 השווה בית הבחירה לשבת כג ע"ב, מהדורת לנגה, עמ' 104: "בהדלקה שהיא מעשה נשים, שמקדימין אותה לפעמים לתור להם מנוחה, ולפרוק מעליהן עוד מלאכות".



וקדש את השבת".<sup>136</sup> לדעת הרא"ש, עוד לפני שאומר קידוש היום בתפילת עמידה, אלא מיד "כשהחזן אומר ברכו את ה' המבורך הכל פורשין ממלאכה" (פסקי הרא"ש למסכת שבת, סוף פרק שני).<sup>137</sup> ולאחר שנתפשט המנהג לומר מזמורי תהלים לפני תפילת ערבית בליל שבת נקבע, כי עם אמירת "מזמור שיר ליום השבת" נכנסת השבת ונאסרת המלאכה, כדברי ר' יוסף קארו: "ולדידן, כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו" (שו"ע או"ח, סי' רסג, י). במה דברים אמורים: בגברים, הללו מקבלים שבת עם תפילת ערבית. ברם באשר לנשים אומר ר' יואל סירקיש: "עכשו כל הנשים מקבלים עליהם שבת בהדלקת הנרות" (ב"ח, טור או"ח, סי' רסג, ד"ה כתב בה"ג).<sup>138</sup>

- 136 ראה: שבלי הלקט, סי' נט; אור זרוע, שם. והשווה ארחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל, דין הדלקת הנר מערב שבת, ס"ק ב, ירושלים, תשט"ז, עמ' צז: "בתשובת שאלה מצאתי אין רבי מקבל עליו שבת עד שיתפלל ערבית בברכת מקדש השבת, ואז בברכתו מקבלו עליו".
- 137 וכן בשלטי הגבורים על הרי"ף, שבת פרק ב, סי' שז, אות ד: "ואפילו אותו שהדליק יכול לעשות מלאכה... כל עוד שלא התפלל, דקבלת שבת תלויה בתפלת ערבית ועניית ברכו... ואפילו אותם שלא התפללו נמשכין אחר הקהל שהתפללו ערבית בבית הכנסת".
- 138 וכן הובא בפרישה, טור או"ח, סי' רסג אות ד, בשם מהרש"ל.

## הדרשה וקריאת התורה בבית־הכנסת בשבת

### א. הדרשה

האגדה מספרת, כי כאשר קרבו בני ישראל לארץ, אמרה תורה לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, כשנכנסים ישראל לארץ — מה תהא עלי? כל אחד הולך לחרוש ולזרוע שדהו, זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו — ואני מה תהא עלי? אמר לה: יש לי זיווג שאני מזווג לך, שבת שמו, שישראל בטלים בו ממלאכתם, והם נכנסים לבתי־כנסיות ולבתי־מדרשות ועוסקים בתורה.<sup>1</sup>

אכן, כבר בימי בית ראשון נהגו בישראל ללכת בשבתות אל הנביא לדרוש את דבר ה'. "מדוע את הלכת אליו היום, לא חדש ולא שבת?" (מלכים ב ד, כג) — שואל הבעל את האשה השונמית ההולכת אל איש האלוהים. מכאן שבשבתות ובראשי־חודשים, ימי קרוא מקרא, היו הולכים אל הנביאים לשמוע בלימודים; ובעצרות, בשבתות, בבואם להשתחוות לה', היו מבקשים תורה ודעת מפי הכוהנים ומקשיבים לתוכחות מוסר מפי הנביאים.<sup>2</sup> ייעודו של יום השבת כולו לתורה וללימודים, ליום שכולו "שבת ומנוחה לחי העולמים" (סוף משנת תמיד), וזיקתו הייחודית לבית־הכנסת ולבית־המדרש באו לידי ביטוי מרבי בתקופת בית שני. פילון האלכסנדרוני (20 לפנה"ס — 50 לספה"נ) מספר, שביום השבת נפתחים בכל עיר בתי־מדרשות ובתי־כנסת לאין ספור, אליהם משכימים ובאים המוני ישראל ומאזינים בדממה ובחרדת קודש לדברי אחד הזקנים החכמים, "רבי הנסיון", החכם קורא לפנייהם בספרי הקודש, מפרש את חוקי האבות ומנהגיהם, מדריך להכרת הטוב והמועיל ומכוון אותם לדרך החיים אשר ילכו בה.<sup>3</sup> הוראה־ולימוד זה נמשך "עד שעות

1 מובא בטור אורח חיים, סימן רצ, ובספר האגדה של ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי, חלק ג, פ"ט, כב, הוצאת דביר, תל־אביב, תשכ"ב, עמ' שפט. בספר האגדה צוין כמקור: "מד', מובא ב"א" (?).

2 ראה: ישעיה סו, כג; ירמיה ז, ב; יז, יט; מלאכי ב, ו—ז; רד"ק למלכים ב ד, כג ועוד.

3 עיין: פילון, *De Specialibus Legibus* (על המצוות לפרטיהן), חלק ב, סעיפים 61—64; הנ"ל *De Vita Mosis* (חיי משה), חלק ב, סעיפים 215—216. (= פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך ראשון, בעריכת סוזאן דניאל־נטף, הוצאת מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 313) וראה: הנ"ל, *Quod Omnis Probus Liber sit* (כל ישר וטוב בן חורין הוא), פרק 12, סעיפים 81—82 (= כתבי היסטוריה, מתורגמים בידי מ' שטיין, תל־אביב, תרצ"ז, עמ' 156): "את החוקים האלה יורו בכל זמן ועדן, וביחוד בשבתות. כי יום השבת קדוש הוא בעיניהם, ובו ישבתו מכל מלאכה אחרת ויאספו למקומות הקדושים, הנקראים בשם 'בתי כנסיות', שם ישבו שורות שורות, זקנים לפני צעירים, ויקשיבו קשב רב מתוך דרך ארץ, כיאות. אחד מהם יוציא את הספרים (הקדושים) ויקרא בהם, ואיש אחר, מבעלי התורה, יעמוד על ידו ויבאר את הענינים הסתומים". וראה גם: *De Legatione ad Gaium*

אחר-הצהריים המאוחרות, ואז פורשים הם לבתיהם, לאחר שקנו בקיאות בחוקים הקדושים, ואף הגבירו במידה רבה את יראת השמים שלהם".<sup>4</sup> השבתות מיועדות — לדברי פילון — לעיסוק ב"פילוסופיה של האבות" ולעיונים בשאלות בענייני הטבע, כלומר בשאלות של פילוסופיה כללית. פילוסופיה זו דנה ב"חובות לאלוהים" וב"חובות לאדם", ב"תיקון המידות" וב"בחינת המצפון". בתי-הכנסת ובתי-המדרש שלידם היו — לדבריו — בתי אולפנא ללימוד "התבונה והחכמה, אומץ-הלב והצדק", "ולשלמות המידות, אשר בכוחה מטיבים אנחנו לדעת ולקיים את חובותינו לאלוהים".<sup>5</sup>

לימים שלפני תקופת החשמונאים מעיד אגתרכידס (המאה השנייה לפני הספירה, אלכסנדריה), בלעגו ליהודים, שביום השביעי "אינם עושים בו כל מלאכה, רק פורשים את ידיהם בבתי מקדשיהם ומתפללים (כל היום) עד הערב".<sup>6</sup> הסופר היווני לא ידע להבחין בין קריאת התורה ודרישתה, אשר להן הוקדש עיקרו של יום השבת, לבין התפילה שאיננה אלא במקצתו; אך הבחין יפה שהשבת היא יומו של בית-הכנסת, אשר בו שוהים ישראל בכל שעות היום בדרשם את אלוהיהם. גם יוספוס כותב ש"הננו מקדישים את היום השביעי לעבור עלינו בלמוד מנהגינו ותורתנו", "ועל ידם לא נבוא לידי חטא".<sup>7</sup> התכנסויות אלה נוצלו, לעתים לדיונים בענייני הציבור ולאסיפות כלליות בצורכי השעה.<sup>8</sup> הזיקה ההדוקה שבין שבת לבית-הכנסת הביאה לידי כך, שבתי-הכנסת כונו לעתים בשם "שבתאון", σαββατειον, דהיינו "בית השבת".<sup>9</sup>

בשבתות היו מקדימים לבוא לבית-הכנסת כדי לקרוא את שמע עם הנץ החמה ולהאזין לקריאה בתורה בציבור ולדרישתה. "אף על פי שאתם עושים מלאכה כל ששה ימים, יום השבת יעשה כולו תורה. מכאן אמרו: לעולם ישכים אדם וישנה בשבת, וילך לבית הכנסת ולבית המדרש ויקרא בתורה וישנה בנביאים" (סדר אליהו רבה, פרק א). גם נשים וילדים

(המלאכות אל גאיוס), פרק כג, פיסקה 156 (=כתבי היסטוריה, עמ' 99): "אבגוסטוס [63 לפני הספירה, רומא — 14 לספירה] ידע גם כן שיש ליהודים בתי כנסיות, ובהם הם מתאספים, וביחוד בשבת קדש. כי ביום הזה הם משננים בצבור את החכמה, מורשת אבותיהם".

4 פילון, *Hypothetica* (היפותטיקה), פרק שביעי, סעיפים 11–13 (=פרקי פילון, תרגם ד' רוקח, ירושלים, תשל"ו, עמ' 137; פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך ראשון, בעריכת סוזן דניאל-נטף, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 163).

5 ראה: פילון, *De Opificio Mundi* (על בריאת העולם), סעיף 43, פיסקה 128 (=כתבי פילון האלכסנדרוני, ספר ראשון, תרגם י' מן, ירושלים, תרצ"א, עמ' 52). על חיי משה, ב, 216 (לעיל, הע' 2); ועיין: I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932; י' בער, ישראל בעמים, ירושלים, תשט"ו, עמ' 52; צ"א וולפסון, פילון (תרגם משה מייזליש), כרך א, ירושלים, תש"ל, עמ' 51; א' כשר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית במאבקם על זכויותיהם, תל-אביב, תשל"ט, עמ' 232. — על הוראת התורה ודרישתה ברבים בשבתות בבתי-הכנסת בתפוצה ההלניסטית-הרומית ראה: מעשי השליחים יח, 4; יג, 15, 42–44 ועוד.

6 יוספוס, נגד אפיון א, 22, והשווה קדמוניות יב, א, א, 3–6.

7 קדמוניות היהודים טז, ב, ד, 43–44. השווה: נגד אפיון ב, יז, 175.

8 יוספוס, חיי יוסף, פרק 54, 277; שבת קנ ע"א; תוספתא שבת פט"ז (יז) הכ"ב; כתובות סג ע"ב. וראה: מרקוס א, 21–22; 1, 2; לוקס ד, 13, 15; 1, 6; יג, 10.

9 כך, למשל, באדיקט של אוגוסטוס, המובא בקדמוניות טז, 1, ב, 164. וראה: א' צ'ריקובר, היהודים בעולם היווני והרומי, תל-אביב, תשכ"א, עמ' 274, על בית-הכנסת בתיאטיירה שבלידיה, המכונה סמבטיון.

היו בין הבאים, "שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר התורה כאנשים".<sup>10</sup> כתום קריאת התורה ותרומה התקיימה הדרשה, שהיתה נמשכת, לפי המקורות הקדומים, רוב שעות היום.<sup>11</sup>

רבים היו הולכים לשמוע את הדרשה, בייחוד כאשר הדרשן היה חכם חשוב. מסופר, שכאשר ישב ר' יוחנן בבית-מדרשו של ר' בנאה בצפורי ודרש, היו כל בני המקום נוהרים להאזין לדרשתו (ירושלמי הוריות פ"ג ה"ד, מח ע"ב). כן היו בני העיירות מערבים עירובי תחומים כדי שיוכלו להגיע בשבת למקום הדרשה: "מתנה אדם על עירובו ואומר: אם בא חכם מן המזרח — ערובי למזרח; מן המערב — ערובי למערב. בא לכאן ולכאן — למקום שארצה אלך" (עירובין ג, ה).<sup>12</sup>

בצהרי היום, בשעה השישית, היו אוכלים את ארוחת השבת.<sup>13</sup> אבל הדרשה היתה נמשכת ברציפות גם לאחר חצות היום על-ידי החכם שהיה "יושב ודורש כל היום כולו",<sup>14</sup> או על-ידי "איש אחד מבעלי התורה", "אחד מן הזקנים" או "כהן מן הנוכחים", שהיה "קורא לפניהם את החוקים הקדושים, ומפרש אותם אחד לאחד עד לשעות אחר הצהריים המאוחרות".<sup>15</sup>

בהתכנסויות בשבתות בבתי-הכנסת לתורה ולתפילה, הונחלה אפוא ידיעת התורה ומורשת האבות לציבור הרחב, וטופחה החוויה הדתית שבעבודת ה', בלימוד התורה וקיום מצוותיה.

## ב. תוכן הדרשה

התמורות שחלו בחיי העם לאחר חורבן הבית, הביאו לידי שינויים בתוכן הדרשה, במהותה ובמועדה. בימים ראשונים, בימי בית שני, היתה מטרתה העיקרית של קריאת התורה

10 ראה: מסכת סופרים פ"ח ה"ה וה"ו. השווה: מגילה כג ע"א; ירושלמי שם פ"ד ה"ג, עה ע"א: "בשבתות ממהרין לבוא". לפי ההלכה הקדומה, שבפי ר' אליעזר בברכות א, ב, קורים את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת לכרתי, וגומרה עם הנץ החמה. ועיין: תוספתא מגילה פ"ג (פ"ד). סוף ה"א, ובבלי מגילה כג ע"א: "הכל עולין למנין שבעה, אפילו אשה, אפילו קטן". וראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1178.

11 כך לפי אגתרכידס (לעיל הע' 6) ופילון, היפותטיקה (לעיל הע' 4).

12 ראה רשב"ם לבבא בתרא נא ע"א ד"ה בתחומא: "בתי מדרשות שלהן בסוף התחום היו, כדי שיוכלו לבא לשם מן העיירות שמסביב".

13 יוספוס, חיי יוסף, נד. היו שהקדימו את ארוחתם, אבל לא אחרונה — עיין ביצה טו ע"ב. וראה: ירושלמי תענית פ"ג ה"א, סז ע"א, נדרים פ"ח ה"א, מ ע"ד: "אסור להתענות עד שש שעות בשבת". ועיין: תוספתא שבת פ"ב (פ"ג) ה"ז ובמקבילות; בבלי שם ק"ח ע"א; ירושלמי שם סוף פט"ו ה"ג, טו ע"ב; תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ד, עמ' 201. אולם ראה: ל' גינצבורג, פרושים וחידושים בירושלמי, ח"ג, ניו-יורק, תש"א, עמ' 166.

14 ביצה טו ע"ב: "מעשה בר' אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב".

15 ראה: פילון, היפותטיקה (לעיל, הע' 4); הנ"ל, כל ישר וטוב בן חורין הוא. (לעיל, הערה 3) — גם הסנהדרין היו יושבים בשבתות בבית-המדרש שבהר-הבית מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערביים להורות הלכה לישראל; ראה: תוספתא חגיגה פ"ב ה"ט; ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד, יט ע"ג. והשווה: בבלי סנהדרין פח ע"ב; תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ה, עמ' 1298. — גם מן התוספתא בסוכה פ"ד ה"ה (לפי גירסת הדפוסים וכתב-יד ערפורט) נראה שאחרי תפילת שחרית היו קוראים בתורה ודורשים ואחר-כך מקריבים את קרבן מוסף וסועדים וחוזרים לבית-המדרש; השווה: ירושלמי סוכה פ"ה ה"ב, נה ע"ב; בבלי שם, נג ע"א; תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ד, עמ' 888–889.

ודרישתה בשבתות להבין את העם את דברי התורה ומצוותיה ולהשריש בתוכם את אורח־החיים של האבות ומנהגיהם. הדרשה התרכזה בהבהרת תוכנה של פרשה שנקראה בתורה, בביאור מדרש כתוביה, בהוראת הלכותיה ובהדרכת בני הקהילה ליראת אלוהים ולמידות טובות. בתי־הכנסת, מלבד היותם בתים לתפילה ולהתייחדות עם אלוהים, מילאו גם תפקיד של בתי־ספר ובתי־מדרש.

אך לאחר החורבן נשתנו פני הדברים: עולמה הרוחני של האומה נתערער; נתגלעו בקיעים באמונתם של חוגים שונים, התעוררו פקפוקים בדבר המשך קיומה של האומה, ורבים מישראל נקלעו למבוכה וליאוש. חכמי התורה חיפשו דרכים לעודד את העם במצוקתו הנפשית, לחזק את האמונה בעתידה של האומה ובגאולתה ולדלות מכתבי הקודש ניחומים ומענה לסבלות עם ישראל ובעיותיו. כאמצעי עיקרי למטרה זו שימשה הדרשה בשבתות, אשר תוכנה הותאם למציאות החדשה. "בראשונה... היה אדם מתאווה לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד. ועכשיו... שאנו חולים מן המלכות, אדם מתאווה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה".<sup>16</sup>

האופי ההוראתי־ההלכתי שבדרשה הקדומה נצטמצם מאוד, ופינה את מקומו להרצאה־דרשה, אשר האגדה היתה בה היסוד החשוב ביותר והפרשה שנקראה בתורה שימשה לה נקודת מוצא בלבד. בהרצאותיהם־דרשותיהם עסקו החכמים במצוקת המציאות העגומה, בשעבוד למלכויות הזרות ובתופעות השליליות שבחיי החברה. הם שקדו להדריך את העם במבוכתו, להמתיק את מרירות חייו בהווה, להשיב על הבעיות שהשעה דוחקתן, והתאמצו להגביר את התקווה בתקומת האומה ובבניין בית־המקדש במהרה. בעיקר ביקשו לגלות לעם את המאור שבתורה, ולהוכיח שטעמה ומשמעותה לא פגו גם בעתות משבר.

דרשות אלה — שהפסוק במקרא משמש להן נקודת מוצא בלבד, ואינן מלוות את הפרשה שנקראה בתורה בלימוד מצוותיה והוראת הלכותיה — עמדו ברשות עצמן. הן הועתקו ממועדן וממקומן הקדום שהיה סמוך לקריאה בתורה, והועברו במשך הזמן לשעות אחרות של יום השבת. כך, למשל, ר' מאיר יושב ודורש כליל שבת<sup>17</sup> ובמנחה ביום השבת (מדרש משלי לא, י, מהדורת בוכר, עמ' 178; ילקוט שמעוני, משלי, התקסד), ואילו מרימר, מר זוטרא ורב אשי נהגו לדרוש בזמן תפילת שחרית לפני הקריאה בתורה (ברכות ל ע"א).

אולם גם בדרשה הציבורית שלאחר החורבן עדיין נשמרה במשך תקופה ארוכה הזיקה לתלמוד תורה. על־פי־רוב היו חלקי ההלכה והאגדה אחוזים ושזורים זה בזה. ר' מאיר היה דורש בפירקא<sup>18</sup> שליש הלכה, שליש אגדה, שליש משלים (סנהדרין לח ע"ב). ולא זו בלבד, אף בדרשות שעניינן העיקרי דברי אגדה נשמר היסוד ההלכתי הקדום, לפחות בפתיחתה של הדרשה. דוגמאות לדרשות עם פתיחות כאלה שרדו לנו בפי ר' תנחום דמן נוי (שבת ל

16 פסיקתא דרב כהנא, פסקא יט, בחודש השלישי, מהדורת בוכר, דף קא ע"ב. השווה שיר השירים רבה לפסוק ב, ד: "לשעבר... ועכשיו שאנו חולים מן השעבוד אין מבקשים לשמוע, אלא דברי ברכות ונחמות".

17 עיין: ירושלמי סוטה פ"א ה"ד, טז ע"ד; ויקרא רבה ט, ט. מהדורת מרגליות, עמ' קצא ובמקבילות שבהערות ובאורים שם; במדבר רבה ט, כ ועוד. — זכר לדבר שכליל שבת היו עוסקים בתורה, מצינו גם במשנת שבת א, ג: "החזן רואה היכן התינוקות קוראים".

18 "פירקא" משמעה העיקרי פרק בנ"ך או במשנה. אולם במשך הזמן השתמשו במונח זה לדרשה בציבור בכלל; ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל־אביב, תשכ"ט, עמ' 15.

ע"א-ע"ב) במדרשי תנחומא-ילמדנו, הפותחים בנוסחא "למדנו רבנו" או בדבר הלכה, ובספר השאלות לרב אחאי גאון.<sup>19</sup>

הדרשה ולימוד התורה בבית-הכנסת נעשו במרוצת הזמן לסימן ההיכר המובהק של השבתות: "לא ניתנו שבתות וימים טובים, אלא לעסוק בהם בדברי תורה" (ירושלמי שבת פט"ו ה"ג, טו ע"א. והשווה פסיקתא רבתי, כג, מהדורת איש שלום, עמ' קכא). בעלי האגדה מצאו רמז לזה בכתוב: "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל, ויאמר אליהם... ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה" (שמות לה, א-ב). הם דרשו: "מתחלת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה 'ויקהל' אלא זאת בלבד. אמר הקב"ה: עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפנייהם ברבים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת ושבת, וליכנס בבתי מדרשות ללמד ולהורות לישראל דברי תורה, איסור והיתר, כדי שיהא שמי הגדול מתקלס בין בני" (ילקוט שמעוני, שמות, תח; מדרש הגדול לשמות, מהדורת מרגליות, עמ' תשכב).

### ג. קריאת התורה

מצוות קריאת התורה בציבור מיוחסת, לפי המסורת, למשה רבנו ולעזרא הסופר: "משה התקין את ישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חודשים ובחולו של מועד, שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל (ויקרא כג, מד); עזרא התקין לישראל שיהיו קורין בתורה בשני, ובחמשי, ובשבת במנחה".<sup>20</sup> במכילתא דר' ישמעאל, בשלח, ויסע, פרשה א, עמ' 154 (ובכא קמא פב ע"א) מיוחסת תקנה זו לנביאים: "לפי שפרשו מדברי תורה שלשה ימים, לכך מרדו (=נתייסרו), התקינו להם נביאים וזקנים שיהיו קורין בתורה בשבת, בשני ובחמישי" ("כדי שלא ילוננו שלשה ימים בלא תורה"). ביסודן של מסורות אלה מונחת התפיסה, כי עם מתן תורה לישראל דאג משה — ולאחר מכן, עם כריתת האמנה, דאג עזרא — להשרשתה באומה, והזהירם שיהיו קוראים ושונים בה בשבתות ובעצרות חג.<sup>21</sup>

במשנת מגילה ג, ד-ו, מובאות הפרשיות הנקראות בתורה בארבע השבתות המיוחדות — שקלים, זכור, פרה אדומה והחודש — ובמועדים. קריאת הפרשיות הללו, שנושאן עניינו של היום (והימים הסמוכים לו) היתה מלווה בתרגום, בביאור מצוות היום וחוקותיו ובמדרש הכתובים, בדומה לדברי הברייתא: "משה תיקן לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של היום: הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג".<sup>22</sup> קריאתו של

19 ראה: מ' שטיין, "לחקר מדרשי ילמדנו", ספר היוכל לד"ר משה שור, ורשא, תרצ"ה, עמ' 85-112; י' היינימן, דרשות בצבור בתקופת התלמוד, ירושלים, תשל"א, עמ' 17-21.

20 ירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עה ע"א ובמקבילות. במסכת סופרים פ"י ה"א הגירסה: משה הקניא (=הזהיר) להם לישראל. ועיין: ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים, תשי"ט, עמ' 29-30; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, סדר מועד, עמ' 1167-1168.

21 כיוצא בו כותב יוספוס (נגד אפיון ב, יז): "משה צוה לשמוע את קריאת התורה לא פעם ולא שנים, רק לנוח בכל יום שביעי מכל מלאכה ולהתאסף יחדיו ולשמוע את דברי התורה וללמוד אותם באר היטב". ועיין גם רמב"ם, הלכות תפילה פ"ב ה"א.

22 תוספתא מגילה פ"ג ה"ה; בבלי שם ד ע"א, לב ע"א; ספרי בהעלותך, סו, מהדורת הורוביץ, עמ' 62 ועוד.

עזרא הסופר בתורה בחצרות המקדש: "מפרש ושום שכל", ומגמתה: להשכיל את העם ו"ללמד בישראל חק ומשפט",<sup>23</sup> שימשו דוגמה לצורת קריאתה בבית-הכנסת ולביאורה בימי מועד ושבת.

#### ד. מנהגי קריאה בימי האמוראים והגאונים

הפרשיות המיועדות לקריאה במועדים ובשבתות המיוחדות נפרטו במשנה, ואילו סדר שאר הפרשיות שבתורה וחלוקתן לכל שבתות השנה לא נזכרו בה. אך מן המקורות התלמודיים אפשר להסיק, כי בימי האמוראים (ולאחריהם) היו רווחים שני מנהגים עיקריים בקריאת התורה. האחד, מנהג בבל, לפיו נתחלקה התורה לחמישים וארבע פרשות, כמניין השבתות בשנה מעוברת (בשנה רגילה היו מצרפים שתי פרשות), והיו מסיימים את קריאתה מדי שנה ביום אחרון של חג הסוכות, ביום התשיעי, ספק שמיני, הוא יום שמחת תורה. והשני, מנהג ארץ-ישראל, לפיו היו חמישה חומשי תורה מחולקים לסדרים (כשלושה סדרים בכל פרשה) וקריאתם נמשכה כשלוש שנים ומעלה.<sup>24</sup> חלוקה זו לסדרים לא היתה אחידה. היו שחילקו את חמשת החומשים לקמ"א סדרים, יש שחילקום לקנ"ד סדרים, אחדים — לקס"ז, ואף לקע"ה סדרים,<sup>25</sup> קהילה קהילה ומנהגה. לא היה מחזור קבוע, צמוד ללוח השנה, לקריאת התורה. קריאתו של סדר שהיה חל במחזור אחד בימות הגשמים יכול היה לחול במחזור שני בימות החמה. ומכיוון שלפי מנהג ארץ-ישראל לא היה מועד קבוע לסיומה של קריאת התורה, לא הכירו בארץ-ישראל את שמחת התורה כחג כללי לישראל. אלא כיוון "שעושין סעודה לגמרה של תורה"<sup>26</sup> היו בני הקהילה עושין סעודה — כעין סעודת סיום למסכת — כשהיו גומרים מחזור קריאה בתורה בתום שלוש או שלוש שנים וחצי. חילוף זה הובא בספר "החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל" שנתחבר בתקופת הגאונים, סימן מח: "בני בבל עושין שמחת תורה בכל שנה ושנה בחג הסוכות, וכל מדינה וכל עיר ועיר קורין בפרשה אחת; בני ארץ ישראל אין עושין שמחת תורה, אלא לשלש שנה ומחצה, וביום שישלימו הפרשה שקורין בפלך זה, אין קורין בזה".<sup>27</sup> אולם

23 נחמיה ח, ח, יג, יח; עזרא ז, י.

24 מגילה כט ע"ב: "בני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין" ("מסיימין חמשה חומשים פעם אחת לשלש שנים"). אולם ראה להלן את הפסקה מספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, שבני ארץ-ישראל אין עושין שמחת תורה אלא לשלוש שנים ומחצה. היינו "מחזור שנמשך לערך שלש שנים וארבעה-חמשה חרשים" — "היינימן, "המחזור התלת-שנתי ולוח השנה", תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 364 ואילך. וראה את הספרות הדנה בשיטות הקריאה בתורה אצל: "מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 117.

25 על הסדרים וחלוקתם בשבתות השנה ראה: ר"מ איש שלום, "מאמר על חלוקת התורה", בית תלמוד, שנה ג (תרמ"ג), עמ' 172–173; י' יואל, על ה"סדרים" שבתורה, קרית ספר, לח (תשכ"ג), עמ' 126 ואילך; ועיין: מסכת סופרים פט"ז ה"ח, מהדורת היגר, עמ' 292.

26 ראה מדרש קהלת רבה א, א, ומדרש שיר השירים רבה א, א, סוף פסקה ט: "ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה', ויעל עולות, ויעש שלמים, ויעש משתה לכל עבדיו (מלכים א ג, טו). אמר ר' אליעזר (או אמר ר' יצחק): מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה". ראה: א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 16.

27 החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 88, 169–173; אוצר חילוף מנהגים שבין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, מהדורת ב"מ לוין, ירושלים, תש"ב, עמ' 96–99. הציטוט הוא על פי נוסח ים של שלמה. ראה חלופי נוסחאות. ועיין: החילוקים

המחזור החד-שנתי המוצק של בני בבל דחק את רגלי המחזור התלת-שנתי, והשפיע על הקהילות הארץ-ישראליות לביטולו של מנהגם הקדום ולהשתלבותן בסדרי הקריאה כמנהג בני בבל.

#### ה. מנהגי קריאת התורה בימי הבית

לעומת ימי האמוראים והגאונים שבהם רווחו מנהגים חלוקים ומתחלפים בסדר הפרשיות של קריאת התורה, הרי שבימים ראשונים, בימי הבית השני, מסתבר שלא היתה בכלל חלוקה רצופה, מחזורית, של הקריאה בתורה בשבתות.

נראה שבימי הבית היה המנהג, שההתכנסויות בחגים ובשבתות שלפניהם הוקדשו לקריאה ולעיון בפרשות התורה העוסקות מעין המאורע, ולשאלה ודרישה במצוותיהן. בשאר השבתות היה החכם, "כהן מן הנוכחים או אחד מן הזקנים", קורא בתורה לפי צורך השעה והמקום (לפי ראות עיניו), מפרשה ומלמדה "כדי שאיש לא יהא נבער מדעתה".<sup>28</sup> החכם הקורא בתורה לא היה ממשיך מדי שבת במקום שהפסיק את הקריאה בשבת שלפניה, ובייחוד כאשר ההפסקה נמשכה שבתות אחדות בגלל הקריאה בפרשות המועדים או בעניינם של מאורעות אחרים.<sup>29</sup> בימים הראשונים היה אפוא קבע לקריאה בתורה, אבל לא היה קבע לסדר הקריאה. אלא שבמרוצת הזמן, בימי חז"ל, נתגבשו סדרי הקריאה שלבים שלבים. בתחילה נקבעו פרשות המועדים, שיש לקראן בזמן ובמועדן, מלוות בשאלה ודרישה בהלכות החג. לאחריהן התפתחו מחזורי קריאה שונים "כדי שישמעו ישראל את התורה על הסדר", ונקבע כהנחיה מחייבת שהקריאה בתורה תהא רצופה, בלא דילוגים.<sup>30</sup> מתוך מחזורי הקריאה השונים התבלטו והתגבשו שני מנהגים עיקריים: הקריאה התלת-שנתית של בני ארץ-ישראל, והקריאה החד-שנתית של בני בבל.<sup>31</sup> רק לאחר ימים

וכו'. חילוף מז, עמ' 88, לפיו "בני א"י קורין העם פרשה וש"ץ סדרים". כלומר, גם בארץ-ישראל היה העם קורא לעצמו בכל שבת את הפרשה, ורק שליח-ציבור בבית-הכנסת היה קורא על-פי חלוקת הסדרים. חילוף זה מתאר, כנראה, את הנוהג של תקופת הגאונים ואת השפעתו של מנהג בני בבל על ארץ-ישראל. — אולם עיין מה שכתב ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 293 ואילך, על המנהג המיוחד של בני ארץ-ישראל בבית-הכנסת בפוסטאט שבמצרים בראשית המאה השלוש-עשרה, לפיו קראו בכל שבת שתי קריאות: קריאה אחת (החד-שנתית) של הפרשה מחומשים, מספרים רגילים, וקריאה שנייה (התלת-שנתית) של ה"סדר" מספר תורה כשר; ועל חילוף מז הנ"ל, ראה אצלו, עמ' 298–300.

28 פילון, היפותטיקה, פרק שביעי, סעיף 13.

29 ראה משנה מגילה ג, ד-ו. — ואף-על-פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר: בתוספתא מגילה פ"ג (פ"ד) ה"י ובבבלי שם לא ע"ב, חולקים ר' מאיר ור' יהודה אם ממקום שפוסקים שבת בשחרית מתחילים לשבת הבאה, או ממקום שפוסקים שבת בשחרית מתחילים במנחה, וממקום שפוסקים במנחה מתחילים בשני, וממקום שפוסקים בשני מתחילים בחמישי, ומשם מתחילים בשבת הבאה. לפי זה אין ממשיכים בשבת הבאה במקום שפסקו בשבת שלפניה.

30 מגילה ד, ד: "אין מדלגין בתורה". ועיין: בבלי שם כד ע"א; ירושלמי שם פ"ד ה"ה, עה ע"ב.

31 לדעת פרופ' עזרא פליישר היתה הקריאה החד-שנתית קיימת כ"שיטה משנית בלתי נפוצה" בארץ-ישראל כבר בימי התנאים; ראה: תפילה ומנהגי תפילה (לעיל הע' 27), עמ' 316–318, ובמאמרו "לוח מועדי שנה בפיוט לר' אלעזר בירבי קליר", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 244–245. על רמז לקריאה בארץ-ישראל במחזור חד-שנתי בסוף המאה השלישית, ראה: ד' רוזנטל, על קריאת התורה במחזור חד-שנתי בארץ ישראל, תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 144 ואילך. השווה: ש' ספראי, "בית הכנסת ועבודת האלוהים בו", בתוך: חברה ודת בימי בית שני, (בסידרה: ההיסטוריה של עם ישראל), תשמ"ג, עמ' 56.



מרוכים, בתקופה הבתר תלמודית, לאחר אמצע המאה השלוש-עשרה, הכריע סופית המנהג הבבלי את יתר המנהגים.<sup>32</sup>

בראשונה היה אדם אחד קורא את כל הפרשה, מתרגמה ומפרשה לבאי בית-הכנסת. שהרי — בדומה לקריאה בתורה בארבע השבתות המיוחדות — הקריאה בשבתות הרגילות היתה קצרה, לא היה בה כדי חלוקה לקוראים רבים,<sup>33</sup> ושימשה בעיקר כתשתית לדרשה שבאה בעקבותיה. גם פילון, בתארו את הקריאה בתורה באלכסנדריה, מדבר על איש אחד, הקורא בתורה, דורשה ומלמדה לרבים.<sup>34</sup> ובכרייתא בירושלמי, מגילה פ"ד ח"ג, עה ע"א, נאמר מפורש: "הלעזות (היהודים בתפוצות הקוראים בתורה בלועזית) לא נהגו כך (לקרוא בשבת שבעה קרואים), אלא אחד קורא את כל הפרשה כולה".<sup>35</sup>

המנהג הקדום שהחכם קורא את כל הפרשה, שרד אפוא בתפוצות. אולם בארץ-ישראל, עם חדירת לימוד התורה בעם והשתרשותה של הקריאה בבית-הכנסת, נעשתה קריאת התורה מצווה העומדת ברשות עצמה (ולא רק כבסיס לדרשה וללימוד המצוות), ובאי בית-הכנסת שותפו בקריאתה. בני הקהילה היו מוזמנים על-ידי ראש הכנסת או על-ידי חזן הכנסת<sup>36</sup> לעלות לתורה ולקרוא קטע מן הפרשה. בלי הזמנה מפורשת לא היה אף אחד עולה לתורה. אפילו "ראש בית הכנסת לא יקרא עד שיאמרו לו אחרים, שאין אדם מבזבז בידיו

32 כשבקר בנימן מטודילה במצרים בשנת 1170 ראה, כי בבית-הכנסת של אנשי ארץ-ישראל עושים מכל פרשה שלשה סדרים, ומסיימים את התורה לסוף שלש שנים (מסעות רבי בנימן מטודילה, צח. מהדורת אדלר, לונדון, תרס"ז, עמ' סג). ועיין: רמב"ם, הלכות תפלה פי"ג ה"א. גם ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' (תורגם לעברית ע"י יוסף בן צאלח דורי, ויצא לאור ע"י סלימן ששון, ירושלים, תשכ"ה) עדיין מזכיר את קיומו של בית-הכנסת לבני ארץ-ישראל בקאהיר, בו קוראים בשבת רק את הסדר, ולא את הפרשה; ראה: A. Büchler, "The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Circle", *JQR O.S.*, Vol. V, (1893), pp. 420-423.

33 למשל: פרשת שקלים מונה 6 פסוקים בלבד (שמות ל, יא-טז); פרשת זכור — 3 פסוקים (דברים כה, יז-יט); פרשת פרה — 22 פסוקים (במדבר לט, א-כב); ופרשת החודש — 20 פסוקים (שמות יב, א-כ). — גם לאחר שנקבע מחזור קריאה רצוף של חמישה חומשי תורה, היו מפסיקים את הקריאה הרגילה בפרשת השבוע בשבתות המיוחדות ובמועדים, וקוראים רק את הפרשה העוסקת בעניינו של יום. עיין מגילה ג, ד: "בחמשית חוזרים לסדרם". וכפירוש רב אמי לסדר פרשיות הוא חוזר — בבבלי שם ל ע"ב. ראה: ששה סדרי משנה בפירוש ח' אלבק, סדר מועד, עמ' 501; ל' גינצבורג, פרושים וחידושים בירושלמי, ח"ג, עמ' 132-138. — ייתכן שעם התגבשותה של ההלכה, שאין פוחתין משבעה קרואים ושאין לפחות מעשרים ואחד פסוקים לשבעת הקרואים, החלו לקרוא בשבתות המיוחדות גם את פרשת השבוע הרגילה, ואת הקריאה של ארבע השבתות המיוחדות העבירו למפטיר; ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הע' 24), עמ' 128.

34 פילון, היפותטיקה, פרק שביעי, 13. אולם ראה, כל ישר וטוב בן חורין הוא, סע' 82 (לעיל הע' 3): "אחד מהם יוציא את הספרים (הקדושים) ויקרא בהם, ואיש אחר, מבעלי התורה, יעמוד על ידו, ויבאר את הענינים הסתומים".

35 השווה תוספתא מגילה פ"ג ה"ג: "בית הכנסת של לעזות אם יש להם מי שיקרא עברית, פותחין עברית וחותמין עברית ("אבל באמצע קורין לועזית"). אם אין להם מי שיקרא אלא אחד אין קורא אלא אחד". לכאורה נהג זה איננו אלא כאשר "אין להם מי שיקרא אלא אחד". אך נראה שהתוספתא משקפת תקופה יותר מאוחרת לאחר שבני הקהילה שותפו בקריאת התורה, או שהמדובר בה בבית-הכנסת של לעזות בארץ-ישראל, ולא בתפוצה; ראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ה, עמ' 1179-1180.

36 להגדרת תפקידים אלה עיין רש"י סוטה מ ע"ב, ד"ה: ראש הכנסת, על פיו נחתכין דברי הכנסת, מי יפטיר בנביא, מי יפרוס על שמע, מי ירד לפני התיבה. ושם ד"ה חזן הכנסת: "שמש הכנסת, שטורח עסקי הכנסת, עליו להכניס ולהוציא ולהפשיט את התיבה ולהכין הכל".

לעצמו" (תוספתא מגילה פ"ג הכ"א), כלומר "שאינ אדם בוזז בידיו ולוקח כבוד ושררה לעצמו". כבוד התורה מחייב לבל יקרא אדם, אלא יחכה עד שיאמרו לו אחרים "קרא".

### ו. קריאת התורה לנשים

ההלכה הראשונה התירה גם לנשים ולקטנים לעלות לתורה: "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה ואפילו קטן" (תוספתא מגילה פ"ג (פ"ד) הי"א). כמקובל באותם הימים, היה העולה לתורה גם קורא בה. אך התנאים הגבילו את ההלכה בקבעם: "אין מביאין את האשה לקרות לרבים" (שם, שם). כלומר, אם אין שם מי שיודע לקרוא בתורה אין מעלין את האשה לתורה לקרות בה, לפי שאין אשה יכולה בקריאתה להוציא את הרבים ידי חובתם. אולם לאחר שאיש אחד כבר עלה לתורה וקרא בה ("כבר נשלמה תקנת משה רבינו ע"ה" — המאירי), גם האשה יכולה לעלות ולקרוא.<sup>37</sup> בבבלי מגילה כג ע"א שללו לגמרי עלייתה של אשה לתורה, בהוסיפם על ההלכה הראשונה את הפיסקה: "אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור". כלומר, אין אשה עולה לתורה, אפילו אם קרא איש לפניו.<sup>38</sup>

### ז. התרגום

משנעשתה הקריאה בתורה בשבתות נחלת כל באי בית-הכנסת, ולא רק של החכם או הזקן, המומחה והבקי, הועמד מתורגמן לצדו של הקורא בתורה — "אחד קורא ואחד מתרגם" (תוספתא מגילה פ"ג (פ"ד) ה"כ) — שתרגם וביאר בעל-פה את פסוקי המקרא לשפה המדוברת: לארמית או ליוונית, ולפי הצורך לקופטית, עילמית או מדיית,<sup>39</sup> כדי שתוכן המקרא יובן לכל באי הכנסת.<sup>40</sup> חשיבות מרובה יוחסה גם למעמד המתרגם. נאסר על המתורגמן, כעל הקורא בתורה, לשבת או להישען אל עמוד בשעת התרגום בנימוק: "כשם שניתנה תורה באימה וביראה, כך אנו צריכים לנהוג בה באימה וביראה".<sup>41</sup> המתורגמן נדרש לדייק בתרגומו: "הקורא בתורה... לא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד" (מגילה ד, ד), "שאם יצטרך לתרגם בבת אחת פסוקים אחדים יבוא לכלל טעות". חכמים הזהירו מפני תרגום המתכחש לפרשנותה של התורה שבעל-פה: "המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי, והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף".<sup>42</sup> כן הורו להימנע מלתרגם

37 ראה: תוספתא מגילה פ"ג (פ"ד) הי"א; משנה ד, ו; בבלי כג ע"א; ירושלמי פ"ד פ"ג, עה ע"א; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, חלק ה, עמ' 1177.

38 אולם עיין בר"ן על הרי"ף לסוגייתנו, לדף כג ע"א: "ומיהו השתא דתיקון רבנן שיברכו כולם, אשה וקטן קורין אפילו ראשון ואחרון. וכיון דקורין ודאי מברכים". אך יש החולקים על זה. השווה מאירי לדף כג ע"א, מהדורת ר"מ הרשלר, ירושלים, תשכ"ח, דף עג ע"ב. וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם שם. — אף זכות עלייתו לתורה של הקטן צומצמה במשך הדורות, בייחוד בתקופה הבתר תלמודית; ראה: י' פאור, עלית קטן לקרוא בתורה, ספר זכרון להרב יצחק נסים, כרך ראשון, ירושלים, תשמ"ה עמ' קיג ואילך.

39 ירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עה ע"א; בבלי שבת קטו ע"א; מגילה יח ע"ב.

40 סופרים יח, ה.

41 ירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עד ע"ד; בבלי כא ע"א; משנה ד, ד.

42 תוספתא מגילה פ"ג (פ"ד) המ"א; בבלי קידושין מט ע"א. ועיין רש"י ובתוספות שם ד"ה המתרגם.

מעשים שמטעמי צניעות אין לדון בהם ברבים, וקטעים שיש בהם משום פגיעה ביקרה של האומה או בכבודם של אישים במקרא.<sup>43</sup>

מסתבר שבימים הראשונים, כאשר התרגום וביאור המקרא היה בידי הקורא בתורה, המומחה — שולבו בדבריו מדרשי הכתובים, פרשנות הלכתית ואף דברי אגדה. אולם לאחר שהקריאה בתורה נמסרה לציבור, לכלל באי הכנסת, ואדם מיוחד שימש כמתורגמן, נעשה התרגום קצר, דברי המקרא נמסרו כמות שהם, והפרשנות המרחיבה, המדריכה והמחנכת, ההלכתית והאגדתית, עברה לידי הדרשן-החכם.

#### ח. מהלכות קריאה בתורה

במרוצת הזמן עוצבו מנהגים וסדרים לעליות לתורה. "הקורא בתורה לא יפחות משלושה פסוקים" (מגילה ד, ד); אין פוחתין בשבתות משבעה קרואים, אבל מוסיפים עליהם (שם ד, ב); לא יפחות מעשרים ואחד פסוקים לשבעת הקרואים (ירושלמי מגילה פ"ד ה"ג, עה ע"א); הפותח והחותם בתורה, מברך לפניה ולאחריה (שם, פ"ג ה"ח, עד ע"ב).<sup>44</sup> כלומר, הראשון העולה לתורה מברך ברכת התורה לפניה, והאחרון מברך אחריה, והאמצעים אינם מברכים כלל. אלא שבדורות מאוחרים תקנו חכמים שכל אחד ואחד מן העולים לתורה מברך לפניה ואחריה, כדברי התלמוד (מגילה כא ע"ב): "היינו טעמא דתקינן רבנן, גזירה משום הנכנסים והיוצאים" ("שאם יכנס אדם לבית הכנסת אחר שברך ראשון, ואם לא ישמע את האחרים מברכים, יאמר אין ברכה בתורה לפניה". "ומשום היוצאים, ולא שמעו את החותם מברך לאחריה, יאמרו היוצאים אין ברכה בתורה לאחריה"). כן נקבע במשנה (גיטין ה, ח) שכוהן קורא ראשון, לוי — שני, ואחריהם — ישראל, מפני דרכי שלום ("שלא יקנאו זה בזה ולא יבואו לידי קטטה"). בראשית תקופת האמוראים עדיין מוצאים אנו את חכמי הדור, כגון רב ורב הונא, עולים ראשונים לתורה.<sup>45</sup> אבל לאחר מכן החלו להקפיד שרק כוהן יעלה ראשון, ושגם העליות שלאחר הכוהן והלוי תחולקנה לפי מידת חשיבותו התורנית, החברתית והמעמדית של האיש: "אחריהן קוראין תלמידי חכמים, הממונים פרנסים על הצבור; ואחריהם בני תלמידי חכמים שאבותיהם ממונים פרנסים על הצבור, ואחריהם ראשי כנסיות, וכל אדם" (גיטין ס ע"א).<sup>46</sup>

43 מגילה ד, י כגון מעשה ראובן, בראשית לה, כב, מעשה עגל השני, שמות לב, כא—כה (ראה: בבלי מגילה כה ע"א—ע"ב). רשימה מלאה של כתובים שאינם מתורגמים מצויה בסידור רב סעדיה גאון. יצא לאור על ידי ישראל ד'ידדזון ז"ל, שמחה אסף, יששכר יואל, ירושלים תש"א, עמ' שסח, ובאוצר הגאונים למגילה, תשובות, עמ' 46—47, 82—83.

44 ברכה על התורה, לאחריה, היה מברך גם הכוהן הגדול ביום הכיפורים לאחר קריאתה, וגם המלך, בהקהל; ראה: יומא ז, א; סוטה ז, א—ח. לנוסח הברכה לאחריה עיין: תוספתא יומא פ"ג (פ"ד) ה"ח; בבלי שם ע"א ("כדרך שמברכים על התורה בבית הכנסת"); ירושלמי שם פ"ז ה"א מד ע"ב ("הבוחר בתורה"). וראה: מסכת סופרים פ"ג ה"ו, מהדורת היגר, עמ' 243—244. לנוסח ברכת התורה לפניה עיין: ברכות יא ע"ב; דברים רבה פ"א ו; מסכת סופרים שם שם; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, חלק ד, עמ' 801; י"מ אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הע' 24), עמ' 129. — לפני הברכה היה העולה לתורה פונה אל הציבור בקריאה: "ברכו את ה' המבורך", והציבור היה משיב בקול: "ברוך ה' המבורך לעולם ועד"; ראה: ירושלמי ברכות פ"ז ה"ג, יא ע"ג.

45 ראה גיטין נט ע"ב: "רב הונא קרי בכהני בשבתות וימים טובים"; מגילה כב ע"א: "רב בכהני קרא".

46 עיין: שולחן ערוך, אורח חיים, סי' קלה—קלו, "מי הם הנקראים לספר תורה בשבת". במגן אברהם, סוף

## ט. ההפטרה

את הקריאה בתורה השלימו בקריאה מספרי הנביאים. את הפרק בנביא, אשר אותו הוסיפו על הקריאה בתורה, כינו בשם "הפטרה",<sup>47</sup> ועל הקורא אמרו, שהוא "מפטיר בנביא" או "משלים בנביא".<sup>48</sup>

דומה, שבראשונה לא היה המפטיר קורא בתורה, אלא פותח מיד בקריאה מספרי הנביאים, לאחר תום קריאתם של שבעת העולים לתורה. אולם חכמים תיקנו, שהמפטיר יקרא בתורה תחילה מפני כבוד התורה ("שלא ניחד עולה אחד בשביל נביאים בלבד", "שלא יהא כבוד תורה וכבוד נביא שוה"). "בימי התנאים היה המפטיר קורא בתורה מה שלא קראו הראשונים", היינו היה מתחיל לקרוא ממקום שפסק זה שלפניו, אלא שלימים קבעו שהמפטיר חוזר וקורא את הפסוקים האחרונים שקרא העולה שלפניו.<sup>49</sup>

הקריאה בנביאים היתה מקובלת מימים קדומים. מקורות חיצוניים מן המאה הראשונה מזכירים כבר את הקריאה בנביא, ונראה שהיה זה נוהג קבוע בארץ ובתפוצות.<sup>50</sup> בקריאה מספרי הנביאים עודדו החכמים את בני הקהילה במצוקותיהם, קירבום לאמונה בה' ובגאולה העתידה והטעימום את תוכחות הנביאים ודברי מוסרם.

גם את ההפטרה היו מתרגמים ברוב המקומות<sup>51</sup> לשפה המדוברת של המתכנסים בבית הכנסת, אלא שלא הקפידו בתרגום דברי הנביאים על הדיוק כבתרגום המקרא. כך שנינו במגילה ד, ד: "הקורא בתורה... לא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד, ובנביא — שלשה" ("ולא איכפת לן אם יטעה, דלא נפקא מיניה הוראה" — רש"י).<sup>52</sup> לעתים היו מקצרים בקריאת ההפטרה, אם היה חשש שבתרגומה ובקריאתה כאחד יש משום טרחה יתירה לציבור (מגילה כג ע"ב; ירושלמי שם פ"ד ה"ג, עה ע"א).

בראשונה לא היה קבוע איזהו הפרק אשר על המפטיר לקרוא בכל שבת. הקורא היה בוחר לו את ההפטרה "בדדמי ליה" (מגילה כט ע"ב). כלומר, היה בוחר את הקטעים

סי' רפב, ובבאור הלכה לר' ישראל מאיר מראדין, סי' קלו, נמנו ה"חיוכים" לעלייה לתורה וסדר עדיפותם.

47 כלומר, סיום והשלמה, כנראה משום שבה הסתיימה הקריאה בתורה ו"פטרו" את הציבור. ראה ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ד: "הפטיר את העם", היינו שחרר את העם ושלחם; מדרש לקח טוב לבראשית לא, נד, מהדורת בוכר, עמ' 163: "זימנם והאכילם והשקם והפטירם לשלום", היינו נתן להם ללכת ושילחם. ראה: שי"ר, ערך מילין, ערך אפסרתא, דפוס-צילום ירושלים, תש"ל, עמ' 324; י"מ אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הע' 24), עמ' 131; י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 143–144. — לטעם תיקון קריאת ההפטרה עיין: אבודרהם, סדר שחרית של שבת ופרושה, דפוס ירושלים, תשי"ט, עמ' קיב; שישה סדרי משנה בפירוש ר"ח אלבק, סדר מועד, עמ' 351.

48 מגילה ד, ג, ה, ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב, יט ע"א: "קם ר' נתן והשלים" (בנביא), ועוד. בארמית נקראת ההפטרה "אשלמתא".

49 עיין: מגילה כג ע"א, ברש"י ד"ה מפני, תוס', שם, ד"ה כיון, ופירושי הראשונים, שם.

50 מעשי השליחים יג, 15; לוקס ד, 17.

51 אמנם היו מקומות שבהם לא היו מתרגמים את ההפטרה; עיין: מגילה כג ע"ב, ובתוספות שם ד"ה לא שנו.

52 כיוצא בו "בתורה אחד קורא ואחד מתרגם, ובלבד שלא יהא אחד קורא, ושנים מתרגמים, ובנביא אחד קורא, ושנים מתרגמים" — מגילה כא ע"ב. "שהתרגום אינו אלא להשמיע לנשים ועמי הארץ שאינן מכירין בלשון הקודש... ובתרגום של תורה צריכין אנו לחזור שיהו מבינים את המצוות, אבל בשל נביאים לא קפדי עליהו כולי האי" — רש"י שם ד"ה ובנביא.

בנביאים שיש להם, לדעתו, זיקה לעניינו של היום או לפרשה שנקראה בתורה וקורא בהם.<sup>53</sup> לפעמים היה הקשר רופף ומיוסד בעיקר על מדרש אגדה, שקושר את פרשת היום לאמור בנביא, או על הקבלה למלה שבתורה.<sup>54</sup>

במשנה לא נזכרו פרקי הנביאים המשמשים להפטרה. בתוספתא מגילה פ"ד ה"א-ה"ד מצינו לראשונה את ההפטרות לארבע השבתות המיוחדות. התלמוד שם, לא ע"א וע"ב, מונה את ההפטרות למועדים ולשבתות חול-המועד. הפטרות "תלתא דפורענותא" ו"שבע דנחמתא"<sup>55</sup> נתגבשו, כנראה, בסוף תקופת התלמוד. שהרי מדרשי ה"פסיקות" שנערכו במאה השביעית כבר מיוסדים עליהן.<sup>56</sup> אך על ההפטרות ליתר שבתות השנה אין לנו מסורות מגובשות, והחילופים בהם רבים עד ימינו אנו.<sup>57</sup>

מסתבר, כי בדומה לסדר התפתחותה של הקריאה בתורה, נקבעו תחילה ההפטרות לארבע השבתות המיוחדות: שקלים, זכור, פרה והחודש. בעקבותיהם נסדרו ההפטרות למועדים, לשבתות חול-המועד ולשבתות שמן שבעה עשר בתמוז ואילך. ורק לאחר מכן הונהגו הפטרות ליתר השבתות.

קריאת ההפטרה לוותה בברכה אחת לפניה ובארבע ברכות לאחריה. הברכה שלפניה והראשונה מן הברכות שלאחריה מעלות את בחירת נביאי האמת והצדק וקיום דבריהם על-ידי האל הנאמן. שתי הברכות שלאחריהן הן בקשות לנחמת ציון וביאת המשיח, והאחרונה, החותמת, היא ברכה על קדושת היום. ברכות אלו נרמזות כבר בראשית תקופת האמוראים בפי רב, כנוהג מקובל (שבת כד ע"א), ורבה בר שילא (בבלי, ראשית המאה הרביעית) מזכיר את ברכת מגן דוד כחתימה לאחת מהן (פסחים קיז ע"ב). הן מובאות במלואן במסכת סופרים פי"ג ה"ז ואילך.<sup>58</sup>

לפי המשנה, אין מפטירין במנחה בשבת (מגילה ד, א). אולם הלכה המובאת בפי רב אחדבוי (בבלי, סוף המאה השלישית) בשם רב: "יום טוב שחל להיות בשבת המפטיר בנביא

53 ראה ספר האשכול, להראב"י נרבונה, מהדורת ר"ח אלבק, חלק א, דפוס-צילום ירושלים, תשמ"ד, עמ' 171: "ובאותן הימים היו מפטירין בכל מקום שהיו רוצים"; ר"י קארו בכסף משנה להלכות תפילה פי"ב הי"ב: "כל אחד מפטיר ענין שנראה לו, שהוא מתיחס לפרשה וגם בזמננו זה יש חלוק מנהגים בהפטרות".

54 ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל, הע' 24), עמ' 133.

55 אלו השלוש של פורענות, שבין י"ז בתמוז לט' באב: ירמיה א, א (דברי ירמיהו); שם ב, ד (שמעו דבר ה'); ישעיה א, א (חזון ישעיהו בן אמון). ואלו שבע של נחמה, מט' באב ואילך. ישעיה מ, א (נחמו נחמו); שם מט, יד (ותאמר ציון); שם כד, יא (עניה סוערה); ישעיה נא, יב (אנכי אנכי); שם נד, א (רני עקרה); שם ס, א (קומי אורי); שם סא, י (שוש אשיש). לשינויים, ראה: "הפטרה", אנציקלופדיה תלמודית, כרך י, עמ' כ.

56 ראה: י"ל צונץ, הדרשות בישראל, עם השלמות ר"ח אלבק, ירושלים, תשי"ד, עמ' 107. יש המקדימים את חיבורם למאה החמישית; ראה: מ' מרגליות, מכוא נספחים ומפתחות למדרש ויקרא רבה, ירושלים תש"ך, עמ' 12.

57 רשימת ההפטרות לשבתות השנה לפי המקורות והמנהגים השונים, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך י, ערך "הפטרה", עמ' יא-כג, ובסוף הכרך, עמ' תשא ואילך.

58 לחילופים בנוסחאות הברכות ובחתימותיהן ראה: סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים, תשל"ב, עמ' עז-עח: סידור רב סעדיה גאון, (לעיל, הערה 43) עמ' שסז-שסח; רמב"ם, הלכות תפילה פי"ב הט"ו; אנציקלופדיה תלמודית, כרך י, עמ' כח-כט. — לדעת י' היינימן, התפלה בתקופת התנאים (לעיל הע' 47), עמ' 143-144, שימשו ברכות אלה בימים קדומים, לפני שתפילות שבת הגיעו לידי גיבוש בתפילת עמידה של שבע, כעיקר תפילת היום.

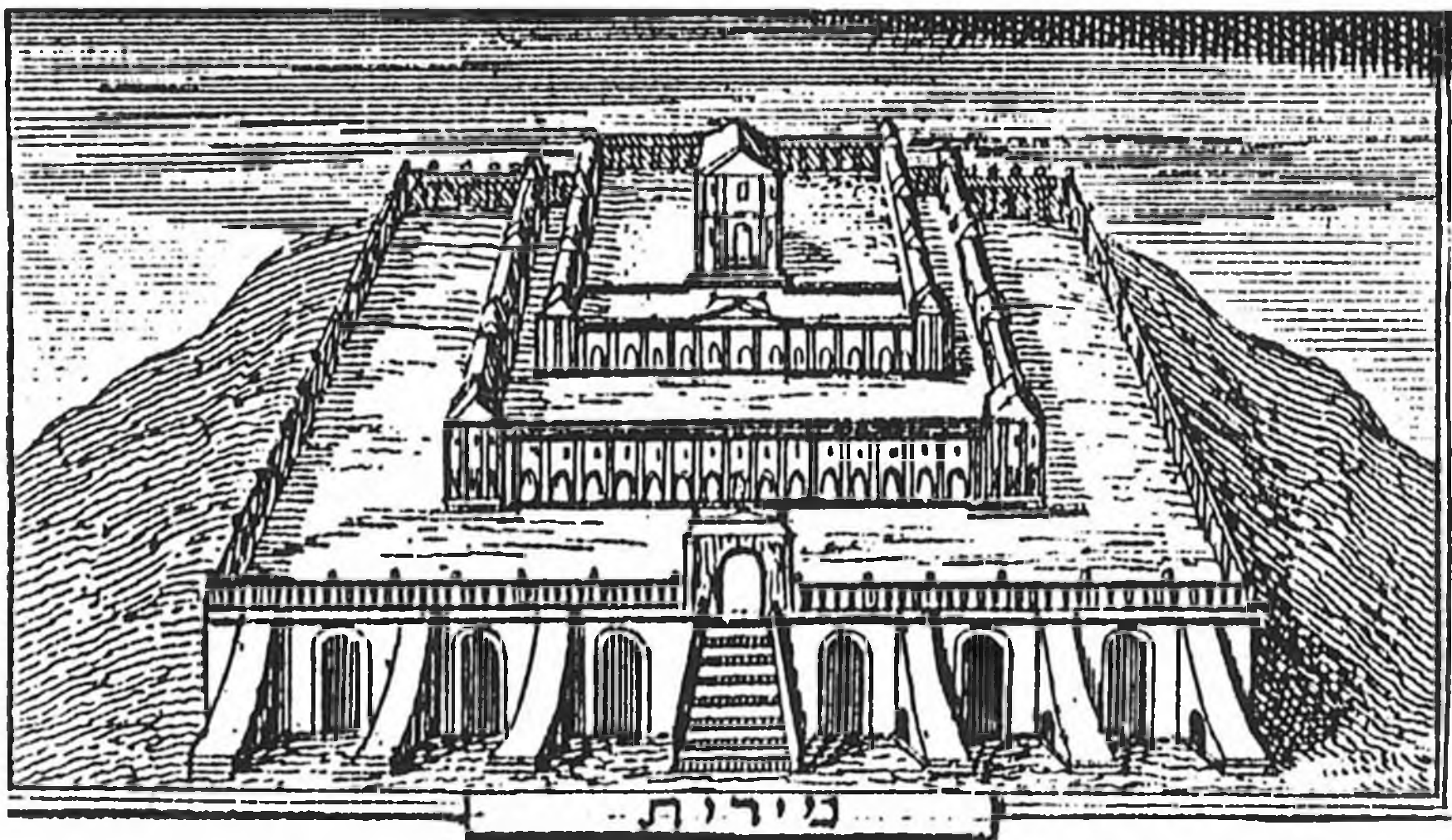
במנחה אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביום טוב, מוכיחה שבימי האמוראים היו שנהגו לקרוא בשבתות במנחה בנביא.<sup>59</sup> אכן כך כותב גם רב נטרוני גאון, ש"בדורות הראשונים, כשהיו קורין במנחה בשבת, היו מפטירין בספר ישעי' הנביא, וכולן בנחמות, ולא היו מוסיפים על עשרה פסוקים". בימי רב האי גאון עדיין היו מקומות בפרס ומדי שהיו רגילין להפטיר במנחה בשבת מתוך "ספר אפירתא", שיש בו הפטרות למנחה לכל השנה.<sup>60</sup> אולם לאחר מכן אין כל זכר לקיומו של מנהג זה בקהילות ישראל.



59 עיין: שבת כד ע"א, ברש"י ובתוספות ד"ה שאלמלא, ותוספות מגילה כא ע"א ד"ה הקורא. לפי רבנו תם מפטירין במנחה בכתובים, ולא בנביאים. אולם עיין בספר המכריע לר' ישעיה מטראני, סימן לא, שחולק על רבנו תם. וראה: ד' שפרבר, מנהגי ישראל — מקורות ותולדות, ירושלים, תשמ"ט, עמ' כה-כח.

60 ראה: אוצר הגאונים לשבת, חלק התשובות, עמ' 26, סי' עט, פ. ובהמשך שם: "ובשני פרסיים גזור שמדא שלא להפטיר, וכיון שנסתלקו נסתלקו". וכן ברש"י (לעיל, הע' 59) ד"ה המפטיר בנביא.

מדרש הכתובים ושימושו במשך הדורות





## להשתלשלותה של הגזירה שווה

### א. הגזירה שווה וכלליה

גזירה שווה, הנמנית עם המידות שהתורה נדרשת בהן,<sup>1</sup> נחשבה מידה מועדפת לשימוש במדרש ההלכה מיתר מידות מדרש הכתובים. כלומר, יש להעדיף לימוד הלכה על-ידי גזירה שווה מלימודה בעזרת יתר המידות שהתורה נדרשת בהן.<sup>2</sup> אך שונה היא הגזירה שווה מיתר המידות שהתורה נדרשת בהן. כל המידות שהתורה נדרשת בהן, מיוסדות על הסברה וההגיון,<sup>3</sup> ואילו הגזירה שווה – שבעזרתה אנו למדים הלכה בעניין אחד מעניין שני על יסוד מלים שוות או דומות, המצויות בשני עניינים שבתורה – מתבססת על זהות מלות הלשון בכתובים שונים, על השוואה מילולית, ולא על ההגיון והסברה. עובדה זו זוקקת כללים אחדים המגבילים את השימוש בגזירה שווה. האחד, אין אדם דן גזירה שווה מעצמו<sup>4</sup> אלא אם כן קיבלה מרבו,<sup>5</sup> אבל אדם דן קל וחומר – ויתר המידות שהתורה נדרשת בהן<sup>6</sup> – מעצמו. דהיינו, אין להשתמש במידת הגזירה שווה כדי להסיק

- 1 גזירה שווה נמנית שנייה ברשימת שבע המידות של הלל הזקן (תוספתא סנהדרין פ"ז הי"א ובמקבילות) וברשימת שלוש-עשרה המידות של ר' ישמעאל בראש הפתיחה לתורת כהנים. כן נכללת הגזירה שווה בשלושים ושתיים המידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שנדפסו במבוא למדרש משנת רבי אליעזר, מהדורת ה"ג ענעלאו, ניו-יורק, 1933, עמ' 18 ואילך ועוד.
- 2 ראה, למשל, פסחים סו ע"א: "וכי מאחר דגמר גזירה שוה, קל וחומר למה לי"; רש"י שם ד"ה וכי: "מאחר דגמיר מרבתי שגזירה שוה לכך באה... למה ליה קל וחומר, שהוא דבר סברא מדעתו ומלבו"; קידושין לד ע"ב, ורש"י שם ד"ה בשלמא: "אי הוה כתב חיובא (דנשים) בהקהל, לא הויא אתיא (חיוב נשים ב)מצה מיניה בבנין אב, דאנא אמינא נגמר גזירה שוה מחג הסוכות: חמשה עשר, חמשה עשר, מה להלן נשים פטורות... אף מצה נשים פטורות". ועיין תוספות שבועות לד ע"ב, ד"ה הנך נפישין. אולם ראה תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ז וחולין קטו ע"ב. אך אין משם ראייה לסתור. עיי"ש.
- 3 ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 190 ואילך ועוד.
- 4 פסחים סו ע"א; ירושלמי פסחים פ"ו ה"א, לג ע"א; נידה יט ע"ב.
- 5 "אלא אם כן קיבלה מרבו" אין בגמרא. אולם כך ברש"י בסוכה יא ע"ב, ד"ה לא ילפינן. כיוצא בו ברש"י בפסחים סו ע"א ד"ה וכי, ובנידה ט ע"ב ד"ה וכי מאחר, וכן בראשונים.
- 6 כך מפורש בתוספות סוכה לא ע"א, ד"ה ור' יהודה: "כל המדות אדם דן מעצמו, חוץ מגזירה שוה". ולעומת זאת, עיין רש"י גיטין מא ע"ב ד"ה דכולי עלמא, וחולין כ ע"ב ד"ה ואפילו. ועיין: משנה למלך, הלכות קרבן פסח פ"ב ה"י; מלא הרועים, לגיטין מא ע"ב.

על-פיה הלכות חדשות, אלא אם כן היא הגיעה אלינו בקבלה,<sup>7</sup> במסורת, מרבתינו שבדורות הקודמים.<sup>8</sup> לעומת זאת, הרשות נתונה לחכמים לדרוש מדעתם את יתר המידות, לפרש על-פיהן את הכתובים ולחדש על-ידיהן הלכות.

כן מחייב ר' ישמעאל, כי מלות הלשון המשמשות למדרש הגזירה שווה תהיינה מופנות, מיותרות במבנה הכתובים ופנויות ללימוד הגזירה שווה. לדעתו, רק אם הן מופנות משני הצדדים, המלמד והלמד כאחד יתירות במקרא, או לפחות אם רק אחת מהן מופנה, אנו למדים גזירה שווה, ואין מפריכים אותה "אפילו אם יש מה להשיב" (רש"י).<sup>9</sup> אך גזירה שווה שאיננה מופנה כל עיקר אין למדין הימנה, לדעת ר' ישמעאל.<sup>10</sup>

ברם, כמה ראשונים ואחרונים הביעו כבר את תמיהתם על מגבלות אלה. שהרי אם כל גזירה שווה צריכה להיות מקובלת מסיני, כדעת הקדמונים, משום מה נמנית הגזירה שווה עם המידות שהתורה נדרשת בהן? מה יש כאן לדרוש? הרי כל תרומתם של החכמים לגזירה שווה איננה אלא בקבלתה מהרב ובמסירתה לתלמידים הבאים אחריהם.<sup>11</sup>

כן תמוה, אם אכן הגזירות שוות מסורות בידנו מימים ראשונים, למה מצינו כה הרבה מחלוקות בדיוני החכמים בגזירות שוות? פעמים רבות זה למד בכה וזה למד בכה, חכם אחד דן גזירה שווה ממקום אחד, ואילו חכם אחר למד אותה הלכה מכתובים אחרים ומסיק מסקנות הלכתיות שונות משל רעהו.<sup>12</sup> כן שואל התלמוד לעתים: מדוע דורש חכם פלוני את ההלכה בגזירה שווה זו ולא בגזירה שווה ממלה אחרת. והתלמוד מתרץ בדרכים מדרכים שונות,<sup>13</sup> ומתעלם לגמרי מהנחת היסוד, שהגזירות שוות הנדרשות הן רק מסורות ומקובלות מפי החכמים.

ועוד, שני הכללים הללו — הכלל "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו, אלא אם כן קיבלה מרבו", והכלל "אין דנים גזירה שווה, אלא אם כן הכתובים מופנים" — סותרים זה את זה. ממה נפשך, אם הגזירה שווה מסורה בידנו מסיני, למה לה להיות מופנה? עלינו לקבלה ולאמצה, אף אם אין המלים פנויות למדרש הגזירה שווה — "אם קבלה היא נקבל". ואם

7 ראה רמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, שורש ב, דפוס ווארשא, עמ' 35: "הגזרה שווה הצריכו בו קבלה מפורשת, מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני התורה, כי התיבות יכפלו בתורה כמה פעמים, אי אפשר לספר גדול להיות כלו במלים מחודשות".

8 לדעת רש"י וראשונים אחרים, "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו אלא אם כן למדה מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו". או בלשון אחר: "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני". ראה רש"י: סוכה יא ע"ב, ד"ה לא ילפינן; פסחים סו ע"א, ד"ה וכי; נידה יט ע"ב, ד"ה אין אדם. אבל יש אומרים שהגזירה שווה אמנם צריכה להיות מקובלת מרבו ורבו מרבו, אולם מספיק אם קבלתה מגעת עד לבית-הדין הגדול ותו לא. ראה: קנאת סופרים לר"ח קאזיס לספר המצוות של הרמב"ם, שורש ב, דפוס ווארשא, עמ' 49; י"א הלוי, דורות הראשונים, חלק א, כרך ה, עמ' 536 ואילך.

9 רש"י שבת סד ע"א, ד"ה מופנה: "מאחר שמופנין ללמוד גזירה שווה הוה ליה כמאן דכתיב דרשה בקרא בהדיא, ואין משיבין עליה".

10 ראה: נידה כב ע"ב, כג ע"א; ירושלמי יומא פ"ח ה"ג, מה ע"ג; סנהדרין פ"ז ה"ו, כד ע"ב. לדעת רב אחא בריה דרבא משמיה דר' אלעזר, גם גזירה שווה שאיננה מופנה כל עיקר למדים ("אם אין מה להשיב", "אך אם יש להשיב") ומשיבין.

11 ראה: הליכות עולם לר' ישועה מתלמסן. שער ד, ד"צ ירושלים, תש"ך, עמ' 52.

12 ראה, למשל: קידושין יז ע"א; חולין פה ע"א; השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, שורש ב.

13 ראה: קידושין שם; חולין שם; סנהדרין פג ע"ב—פד ע"א; כתובות לו ע"א—ע"ב ועוד.

אין הגזירה שווה מסורה ומקובלת בידנו, מה יואילו לנו הכתובים המופנים, הרי אין אדם דן גזירה שווה מעצמו?<sup>14</sup>

משום תמיהות אלו קובעים אחדים מן הראשונים, כי אין כוונת המאמר "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו", שבכל גזירה שווה צריכות להיות מקובלות המלים שבעזרתן אנו למדים את הגזירה שווה וההלכה המוסקת ממנה. הנה, למשל, הרמב"ן כותב בהשגותיו לספר המצוות להרמב"ם, שורש ב (מהדורת ווארשא, עמ' 43–44): "והוי יודע שזה שאמרו שאין אדם דן גזירה שווה מעצמו, אין כונתם לומר שכל גזירה שווה מבוארת להם מסיני, ונמסרת להם מפי משה רבינו: תלמדו מלה פלונית ממלה שבפסוק פלוני,<sup>15</sup> ותשוו דין שניהם לענין פלוני, אין הדבר כן... אבל הכונה בגזירה שווה שהיא מסיני לומר שהיא (=שהיתה) בידם קבלה, שדין (פלוני) נלמוד מגזירה שווה", אך לא היתה כל קבלה ומסורת מהי ההלכה בעניין פלוני, ולא מהן המלים של הגזירה שווה, ואף לא היכן הן מצויות במקרא.<sup>16</sup>

ברור כי על-ידי פרשנות מרחיקה לכת זו של הרמב"ן מפקיעים אנו במידה רבה את כל היסוד של "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו", שהרי לדבריו קיים חופש תמרון רב בידי החכמים בדרכי השימוש בגזירה שווה ובאפשרות להסיק הלכות בעזרתה.

גם מדברי ר' נתן בר' יחיאל איש רומי (1035–1106) בספר הערוך, ערך 'גזר' ג, אנו למדים, כי התנאים היו דנים לפעמים גזירות שוות מדעתם.

במסכת שבת צו ע"ב (ובמקבילות ספרי בהעלותך, קה, מהדורת הורוביץ, עמ' 103; שלח, קיג, עמ' 122; פנחס, קלג, עמ' 117) שנינו: "ת"ר מקושש זה צלפחד, וכן הוא אומר: ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש וגו' (במדבר טו, לב), ולהלן הוא אומר: אבינו מת במדבר (שם כז, ג). מה להלן צלפחד, אף כאן צלפחד, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדברך הוא — התורה כיסתו ואתה מגלה אותו, ואם לאו — אתה מוציא לעז על אותו צדיק". על זה שואל הבבלי שם צו ע"א: "הא גמר גזירה שווה?" ומשיב: "גזירה שווה לא גמר". ור' נתן בספר הערוך פירש: "לא גמיר ר' עקיבא גזירה שווה זו, אלא הוא דרש לעצמו".<sup>17</sup> כלומר, ר' עקיבא לא קיבל מרביתו את הגזירה שווה הזאת, אלא דרש אותה מעצמו.

ורבנו תם בתוספות שם שם, ד"ה גזירה שווה, כותב שהיה להם בקבלה המניין של גזירות

14 ראה: שני לוחות הברית לר' ישעיה הורוויץ, חלק ד, תושבע"פ, יג מדות, גזרה שווה. ועיין: חידושי הריטב"א החדשים לבבא מציעא מא ע"ב, ד"ה ואידך, המתרחן, כי בגזירה שווה מקובלת לא בעינן מופנה כלל, ודוחק.

15 לעומת זאת ראה רש"י קידושין יז ע"א, ד"ה מיכה: "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו, ומסורה היא להם מרבותיהם ומסיני איזו תיבה נכתבה לגזירה שווה ככל דבר הלמד מחבירו" וכו'; מלא הרועים לר' יעקב צבי יאליש, חלק ב, גזרה שווה, יח.

16 ראה גם ספר הכריתות לר"ש מקינון, בית ב, סעיף ה: "לפעמים קבלה היא ללמוד דבר מחברו, אבל לא קבלו מאיזו תיבה למדו הגזרה שווה". ובתוספות כתובות לח ע"ב, ד"ה אימא: "דהוה קים ליה דאיכא גזרה שווה, ולא היה ידוע במאי, וקאמר מסברא דאתיא הזדה הזדה". וראה גם: שיטה מקובצת לכתובות לח ע"ב, ד"ה אימא, בשם הריטב"א (תל-אביב, תשט"ז, עמ' תתטו), ובית הבחירה להמאירי לשבועות לג ע"ב, מהדורת רי"ש לנגה, עמ' 110.

17 אולם רש"י שבת צו ע"א, ד"ה ואלא, פירש אחרת: כי "רבי יהודה בן בתירא לא גמרה, ואין אדם דן גזירה שווה מעצמו".

שוות שבכל התורה.<sup>18</sup> ובמסגרת המספר הזה היו חילוקי־דעות בין התנאים, מהן הגזירות שוות הנדרשות והנכללות במספר הזה. דומה שגם לדעת רבנו תם ניתנה לחכמים רשות נרחבת ביותר לדרוש גזירה שווה מדעתם. ההגבלה היחידה היא, שמספר הגזירות שוות הנדרשות לא יעלה על המספר הכללי המקובל של גזירות שוות שבתורה.

### ב. אופיין של הגזירות שוות הקדומות

ברם מן העיון בגזירות שוות קדומות עולה, כי הגזירות שוות הראשונות מיוסדות על הסברה וההגיון ויש בהן טיעון לוגי. העובדה שקיימות מלות שוות, מלות זהות, בשני העניינים וההשוואה ביניהן, איננה כלל הדבר הקובע בגזירות שוות הקדומות. הנה, למשל, הגזירה שווה המפורשת הראשונה שבידנו היא זו שדרש הלל הזקן לבני בתירא כשנעלמה מהם ההלכה אם קרבן פסח דוחה שבת או לאו. שבע מידות<sup>19</sup> דרש הלל בו ביום לפני זקני בתירא — וביניהן הגזירה שווה — כדי לאושש את ההלכה שפסח דוחה שבת. וזה לשון התוספתא בפסחים פ"ד הי"ג–ה"ד (ה"א) (בבלי פסחים סו ע"א וירושלמי שם פ"ו ה"א, לג ע"א):

פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת. שאלו את הלל הזקן: פסח מהו שידחה את השבת. אמר להם: וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת, הרבה יותר משלש מאות פסחים יש לנו בשנה ודוחין את השבת ("כלומר, תמידי שבתות ומוספיהן, ושל ימים טובים וראשי חודשים, ושל חול המועד שחלו להיות בשבת" — ר"ש ליברמן). חברו עליו כל העזרה ("כלומר, נטפלו לו, ולא הסכימו לו"). אמר להם: תמיד קרבן צבור ופסח קרבן צבור, מה תמיד קרבן צבור ודוחה את השבת, אף פסח קרבן צבור דוחה את השבת. (ה"ד) דבר אחר, תשמרו להקריב לי במועדו, נאמר בתמיד "מועדו" (במדבר כח, ב) ונאמר בפסח "מועדו" ("ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו", שם ט, ב). מה תמיד שנאמר בו "מועדו" דוחה את השבת, אף פסח שנאמר בו "מועדו" דוחה את השבת. ועוד קל וחומר וכו'.

נראה, כי אין הכוונה בגזירה שווה זו, שבגלל המלים הזהות "מועדו" "מועדו" אנו למדים פסח מתמיד. אלא הכוונה היא, כי כשם שהוראת המלה "במועדו" בקרבן תמיד היא מוחלטת וכוללת כל יום ויום ואפילו יום השבת — כפי שאפשר להסיק מן הכתוב הסמוך (שם כח, י) "עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה" — כך יש להבין את המלה "במועדו" שנכתבה בקרבן פסח כמוחלטת וכוללת כל יום שיחול בו ערב פסח ואפילו בשבת. ואכן, בספרי זוטא, בהעלותך ט, ב, מהדורת הורוביץ, עמ' 257, נדרשת המלה "במועדו" בזה הלשון:

ויעשו בני ישראל הפסח במועדו. במועדו דוחה את השבת, במועדו דוחה את הטומאה. יכול שאין לי שאינו דוחה את הטומאה אלא בחול, ומניין אף בשבת, ת"ל במועדו.

18 זוהי תשובת רבנו תם לשאלה בתוספות, שם: "וא"ת וליגמר (ר' יהודה בן בתירא) מר' עקיבא שהוא קבלה מרבו". שאלה זו באה בעקבות פירוש רש"י (הע' 17 לעיל).

19 תוספתא סנהדרין סוף פ"ז; אבות דר' נתן, נו"א פל"ז, מהדורת שכטר, עמ' 110; פתיחה לתורת כהנים, ז.

לימוד זה איננו גזירה שווה מילולית פורמאלית, אלא דיוק במשמעות הכתוב בעקבות הנ"ל מתוך הישענות על "במועדו" שבקרבן תמיד והשוואה אליו.<sup>20</sup> הזיקה בין הגזירה שווה לדיוק במשמעות המלה "במועדו" באה לידי ביטוי גם בפי ר' יאשיה במכילתא דר"י, פסחא, ה, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 17:

"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" (שמות יב, ו) — בין בחול בין בשבת וכו', תלמוד לומר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו (במדבר ט, ב), ואפילו בשבת, דברי רבי יאשיה. נם לו ר' יונתן ממשמע הזה עדיין לא שמענו. נם לו ר' יאשיה הרי הוא אומר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו (במדבר כח, ב). אם ללמד על התמיד שידחה את השבת, והלא כבר נאמר וכו', ומה ת"ל במועדו אלא להקיש ולדון גזירה שווה: נאמר כאן "במועדו" ונאמר להלן "במועדו", מה להלן דוחה שבת, אף כאן דוחה שבת.

ר' יאשיה הסביר לו, כי דיוקו במשמעות המלה "במועדו" בפסח מיוסד על ההיקש לדיוק במשמעות המלה "במועדו" האמורה בקרבן תמיד. כשם שהמלה "במועדו" האמורה בתמיד מתפרשת "במועדו" ואפילו בשבת, כך כל מקום שנאמר בו "במועדו" (בפסח ובמקומות אחרים) כוללת המלה גם שבת.

גם הגזירות שוות שבפי ר' אליעזר בן הורקנוס, המייצג לרוב את ההלכה הקדומה,<sup>21</sup> אינן מיוסדות על ההתאמה המילולית הפורמאלית שבפסוקים השונים, אלא בעיקר על ההשוואה בתוכן שבין שני הכתובים או על ההיקש הפרשני, האקסגטי, שביניהם. לדוגמה: בקידושין טו ע"א וביבמות קד ע"א מובאת ברייתא<sup>22</sup>:

ר' אליעזר<sup>23</sup> אומר מנין לרציעה שהיא באזן ימנית, נאמר כאן און ("ורצע אדניו את אזנו במרצע", שמות כא, ו) ונאמר להלן און ("ונתן הכהן על תנוך און המטהר הימנית", ויקרא יד, יד), מה להלן ימין אף כאן ימין.

דומה כי לא השווי המילולי החיצוני "און" "און" בעבד ובמצורע משמש יסוד להלכה, שרציעת און העבד נעשית באון הימנית, אלא העובדה שהתורה מפרשת במצורע (ובמקומות נוספים<sup>24</sup>) שהוראותיה צריכות להתבצע באיבר הימני משמשת הוכחה וגזירה

20 כיוצא בו בפסחים עז ע"א ומנחות עב ע"ב: "וידבר משה את מועדי ה'". מה תלמוד לומר, לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח, שנאמר בהם במועדו ואפילו בשבת, במועדו ואפילו בטומאה, שאר קרבנות צבור מניין, שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם (במדבר כט, לט). ועיין: תוספות פסחים סו ע"א, ד"ה מה מועדו, הסוברים שמקורות חולקים לפנינו. אולם ייתכן שהם תומכים ומשלימים זה את זה. ועיין: ז' פרנקל, ררכי המשנה, עמ' 19–20.

21 ראה: תוספתא יבמות סוף פ"ג ובמקבילות; מש"כ במשנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב, 1968, עמ' 7 ואילך.

22 במכילתא משפטים, נזיקין, ד, עמ' 253, ובספרי ראה, קכב, עמ' 181, מובאת ברייתא זו בסתם.

23 כך, ר' אליעזר, בקידושין. בדפוסים ביבמות: ר"א, ופוענח במקומות אחדים: ר' אלעזר; אולם בירושלמי יבמות פ"ב ה"ב מפורש ר' ליעזר, וכן בגנזי שכטר, ספר ב, עמ' 174: ר' אליעזר; וכן במשנה שם יב, ב כבמשנת הירושלמי. עיין: מלאכת שלמה; רש"ש; א' שכטר, המשנה בבבלי ובירושלמי, עמ' קלז.

24 עיין, למשל: שמות כט, כ; ויקרא ז, לב; ח, כג–כד; יד, פס' יד, טז, יז, כה, כז, כח, ועוד.

שווה, שהיא כעין גילוי מלתא, המגדירה את הסתום על-פי המפורש,<sup>25</sup> שרציעת אוזן האמורה בעבד עברי היא באוזן הימנית.

אמנם הבבלי ביכמות קד ע"א תולה גזירה שווה זו של ר' אליעזר בקביעה שהמלים "אזן" "אזן" מופנות ("בין במצורע ובין כנרצע", "שבשניהם אוזן נאמר שתי פעמים") ובאות להורות שיש לדון בהן גזירה שווה. אולם הנחה זו לא מצאנוה בפי ר' אליעזר גופו. היא מופיעה רק כאחד התירושים של האמוראים לקושיה (סתירה מר' אליעזר לר' אליעזר), ויש לפקפק אם אכן יש לראות בדברים אלה את דעתו המקורית של ר' אליעזר.<sup>26</sup> כיוצא בו שנינו במכילתא בא, פסחא, טו, עמ' 53, על הכתוב: "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו, אז יאכל בו" (שמות יב, מד):

אז יאכל בו — רבו.<sup>27</sup> מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח. אין לי אלא מילת עבדיו, מילת זכריו ("בניו") מניין? הרי אתה דן, נאמר כאן "אז" ונאמר להלן "אז" ("המול לו כל זכר, אז יקרב לעשותו", שם שם, מח). מה להלן מילת זכרים (מעכבת עשיית הפסח), אף כאן מילת זכרים (מעכבת עשיית פסח), ומה כאן מילת עבדיו (מעכבת אכילת פסח), אף להלן מילת עבדיו (מעכבת אכילת פסח), דברי רבי אליעזר.<sup>28</sup> רבי ישמעאל אומר: אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח.<sup>29</sup>

גם בגזירה שווה זו אין השווי הפורמאלי-המילולי "אז אז לגזרה שווה" משמש בסיס להלכה, שערלת הבן או העבד מעכבת את האב או את האדון מן הפסח. נראה כי התוכן המשותף שבכתובים, הגיונם הפנימי והמבנה התחבירי המקביל שבשניהם, הם היסוד העיקרי להשוואה שבגזירה שווה זו. "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו, אז יאכל בו" (שם שם, מד) דומה לכתוב בסמוך, הדין באותו נושא: "וכי יגור אתך גר... המול לו כל זכר, ואז יקרב לעשותו" (שם שם, מח). לכן אנו משווים אחד לשני ולמדים אחד מן השני: כשם

25 השווה הליכות עולם (לעיל הע' 11) עמ' 53: "כל מקום שאומר 'נאמר למעלה' ו'נאמר למטה' אינו גזרה שווה גמורה, שקבלה מרביתו, אלא כמו ילמד סתום מן המפורש". ועיין: תלפיות לר' מרדכי פלונגיאן, 1849, עמ' 16, סעיף יב.

26 עיין יבמות קד ע"ב, שר' יוחנן מתרץ את הסתירה בדרך אחרת, בקבעו כי מוחלפת השיטה. לפי זה אין כל צורך להניח שהמלים מופנות למטרת הגזירה שווה. ראה גם ירושלמי שם פ"ב ה"ב, יד ע"ב: "תיתי מתניין אינון על דר' אליעזר, מאן דאית ליה אזנו אזנו, אית ליה רגלו רגלו, ומאן דלית ליה אזנו אזנו, לית ליה רגלו רגלו", מזה אנו למדים, כי "לא סבירא ליה להני תנאי לחלק בין מופנה ללא מופנה אליבא דר' אליעזר" — פני משה.

27 ראה מכילתא דרשב"י, עמ' 35: "אם בו הכתוב מדבר, הרי כבר נאמר וכל ערל לא יאכל בו (שמות יב, מח). מה תלמוד לומר ומלתה אותו אז יאכל בו — זה רבו, שאם היו לו עבדים ושפחות שלא מלו (מעכבים אותו מלאכל פסח)". והשווה הכתב והקבלה לרי"ץ מעקלענבורג לשמות יב, מד "אז יאכל בו": "מלת יאכל לא תתכן להסב על העבד. דאם כן קרא יתרה הוא, דאם ישראל ערל אינו אוכל, כמ"ש וכל ערל לא יאכל בו, מכל שכן עבד שאינו ישראלי ערל וכו'. ור"ל אם נמול העבד אז יתכן הפסח להאכל בין לעבד ובין לרבו".

28 כך הגירסה במכילתא, מהדורת הורוביץ-רבין, בילקוט שמעוני ובמדרש לקח טוב לשמות יב, מד. אולם בדפוסים: "ר' אליעזר אומר אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח". ועיין רש"י על התורה לשמות שם, ותוספות יבמות ע ע"ב ד"ה אי מה פסח מילת.

29 ראה לזה מש"כ במשנתו של ר' אליעזר (לעיל הע' 21), עמ' 162, הע' 58.

שהביטוי "אז יאכל בו" מוסב על האדון,<sup>30</sup> כך גם הביטוי "אז יקרב לעשותו" מוסב על האב.<sup>31</sup>

הר"ש פרופ' ליברמן עמד כבר על כך, שהאטימולוגיה של המלה "גזירה", תואמת את ה- *συστασις* היוונית, ושהוראתו המקורית של המונח "גזירה שווה" היתה אנאלוגיה, היקש, השוואת דברים.<sup>32</sup> בהוראה זו מובא המונח "גזירה שווה" גם בספרי זוטא בהעלותך, ט, ב, מהדורת הורוביץ, עמ' 257: "אמר לו ר' אליעזר: מה זה יהושע אין דנין רשות ("אכילת יום-טוב") מחובה ("קרבן הפסח") ולא חובה מרשות, אלא רשות מרשות לגזרה שוה וחובה מחובה לגזרה שוה". לכאורה, הרי אין שם כלל מלים שוות בשני המקומות, וכיצד למדים גזירה שווה? אלא שהכוונה היא, שאין לעשות אנאלוגיה, היקש, השוואה מעניין לעניין, אלא בסוגים הדומים זה לזה.<sup>33</sup> ובהוראה זו שימש המונח "גזירה שווה" כפי ר' אליעזר.

### ג. ממידה הגיונית למידה פורמאלית

לפי זה אפשר להניח, כי גם הגזירה שווה היתה בראשיתה מידה הגיונית, שעיקרה השוואת תוכנם של דברים השווים זה לזה לשם קביעת דין משותף ביניהם. זיהוין של המלים השוות בשני הכתובים והקבלתן זו לזו מילאה תחילה, בדרך הלימוד של הגזירה שווה, תפקיד משני, צדדי, בלבד. אלא שבמשך הזמן נתרופף היסוד התוכני-הגיוני של הגזירה שווה, והיא הועמדה בעיקר על ההשוואה הפורמאלית של מלות הלשון בכתובים השונים, אף-על-פי שלפעמים העניינים שונים זה מזה בתוכנם.<sup>34</sup>

- 30 ראה הע' 27 לעיל.
- 31 השווה גם, למשל, את הגזירות שוות על "גדל פרע" (במדבר ו, ה) בספרי נשא, כב ובמקבילות; על "יוציא אל מחוץ למחנה" (ויקרא טז, כז) ביומא סח ע"א ובמקבילות; על "ומורה לא יעלה על ראשו" (שמואל א, יב) בנזיר ט, ה ועוד, ועוד.
- 32 ראה ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל (לעיל הע' 3), עמ' 193 ואילך. להוראת המונח גזירה שווה ראה גם ר"ח אלבק, ששה סדרי משנה, סדר קדשים, עמ' 403-404.
- 33 במובן זה אנו מוצאים את המונח גם בפי בית שמאי, ביצה א, ו: "אמרו להם בית שמאי גזרה שוה: חלה ומתנות (מתנות כהונה) — מתנה לכהן, ותרומה מתנה לכהן; כשם שאין מוליכין את התרומה, כך אין מוליכין את המתנות". גם כאן אין מדובר כלל במלים שוות המופיעות במקורות השונים. רק בית שמאי אומרים כי אפשר לעשות השוואה, היקש, בין חלה ומתנות כהונה לתרומה, מכיוון ששוים הם זה לזה. אך אין הם מבססים כלל את דבריהם על התאמת מלות הלשון בפסוקים השונים. — לגזירה שווה במובן היקש עיין גם רש"י פסחים כז סע"ב ד"ה ודנו דין אחר. על הברייתא: "חזר ר' יהודה ודנו דין אחר, נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה, מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה"; מעיר רש"י: "אינו ק"ו, אלא גזרה שווה". על שימוש זה בתקופת האמוראים ראה ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, סדר נשים, עמ' קסז, הע' 1.
- 34 כדוגמה להבדל בין גזירה שווה קדומה, פשוטה והגיונית, לגזירה שווה מאוחרת, מסובכת ופורמאלית, שבה צירפו פסוקים לפסוקים ושרשרו אותם זה בזה, אף ללא קשר הגיוני ביניהם, ישמש המקור הבא. על הכתוב "שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו" (שמות טז, כט), שנינו במכילתא, נזיקין משפטים, ד, עמ' 262: "אלו אלפיים אמה. או אינו אלא ד' אמות? הרי אתה דן. נאמר כאן אל יצא איש ממקומו, ונאמר להלן (בערי מקלט) ושמתי לך מקום לנוס שמה (שמות כו, יג). מה מקום האמור להלן אלפים אמה, אף מקום האמור כאן אלפים אמה". לעומת זאת בעירובין נא ע"א דן התלמוד: "מנא לך (כי) אל יצא איש ממקומו" היינו אלפים אמה? אמר רב חסדא למדנו מקום ממקום ומקום מניסה וניסה מניסה וניסה מגבול וגבול מחוץ דכתיב ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים האמה (במדבר לה, ה)". עיין ברש"י שם לפירוש הדברים. רב חסדא אינו מסתפק בגזירה שווה, לפיה נלמד הגדרת "מקומו" של

מאחר שנתערער הבסיס ההגיוני של הגזירה שווה, והיא הושתתה על מציאותה של זהות מילולית בכתובים שונים, נוצר חשש שמא יבואו לחדש הלכות על יסוד דמיות הלשון.<sup>35</sup> לכן נקבעו כללים הבאים להגביל את השימוש בגזירה שווה. תחילה נקבע כי כל גזירה שווה שאיננה מופנה אין למדים הימנה.<sup>36</sup> כלומר, כל גזירה שווה שמלותיה הנדרשות אינן פנויות, אינן מיותרות, למדרש הכתובים, אין לדרוש אותן בגזירה שווה.<sup>37</sup>

כלל זה נקבע כנראה על-ידי ר' ישמעאל, הסובר שאין דנים גזירה שווה אלא אם כן היא מופנה מצד אחד (נדה כב ע"ב ובמקבילות). ואכן מוצאים אנו פעמים רבות במדרשי ההלכה מבית-מדרשו של ר' ישמעאל את הנוסחה: "מופנה להקיש ולדון הימנו גזרה שווה". לעומת זאת חולק ר' עקיבא וסובר, שלמדים הלכה גם מגזירה שווה שאינה מופנה. כך מפורש בירושלמי יומא פ"ח ה"ג, מה ע"א; סנהדרין פ"ז ה"ו, כד ע"ד: "אמר ר' יודן ולא דר' עקיבא היא, דר' עקיבא אמר למדין מגזרה שווה אע"פ שאינה מופנה (משום צד)... עד כדון ר' עקיבא... כר' ישמעאל?"<sup>38</sup>

גם הכלל השני "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו", אין זמנו מלפני ימי ר' עקיבא ור' ישמעאל. אדרבא, סתם התלמוד בנדה יט ע"ב מתפרש כפשוטו, כי ר' מאיר עדיין סובר שאדם דן גזירה שווה מעצמו.<sup>39</sup> בירושלמי פסחים פ"ו ה"א, לב ע"א, מופיע כלל זה לראשונה בפי האמורא ר' אבא בר ממל (בן המאה השלישית).<sup>40</sup> ובבבלי פסחים סו ע"א ונדה יט ע"ב הוא מובא רק על-ידי סתם התלמוד. נראה אפוא, שהכלל "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו" נקבע רק בסוף תקופת התנאים או בראשית תקופת האמוראים, במגמה לבטל כליל את הגזירה שווה כמידה שלמדים בעזרתה הלכות חדשות.

אכן, הכלל האמור בפי ר' יוסי בר' בון בשם ר' אבא בר ממל, "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו", מתפרש על-ידי הכלל המקביל שבפי ר' יוסי בר' בון בירושלמי פסחים שם: "אדם דן גזירה שווה לקיים תלמודו, ואין אדם דן גזירה שווה לבטל תלמודו". כלומר, כל אחד רשאי לדון גזירה שווה כרצונו, בתנאי שההלכה שתוסק ממנה תהא תואמת את המסורת ההלכתית

אדם לעניין שבת מהגדרת המונח "מקום" האמור בערי מקלט, אלא מחפש קשר של מלים זהות לכתוב שנאמר בו בפירוש אלפיים אמה. גזירה שווה דומה מצאנו בפי רב חסדא בפסחים ו ע"ב: "אמר רב חסדא למדנו מציאה מציאה ומציאה מחיפוש ומחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות ונר מנר". עי"ש.  
 35 עיין ירושלמי פסחים פ"ו ה"א, לג ע"א, המביא דוגמאות של גזירות שוות, אשר על-פיהן אפשר להסיק הלכות מוטעות והוא מתריע ומזהיר על כך. וראה רמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, שורש ב (ראה לעיל הע' 7).

36 נידה כב ע"ב-כג ע"א.

37 ראה, למשל, חגיגה ט ע"א: "ר' יוחנן משום ר' ישמעאל נאמר עצרת בשביעי של פסח ונאמר עצרת בשמיני של חג. מה להלן לתשלומין, אף כאן לתשלומין". "מופנה... מכדי מאי עצרת עצור מעשיית מלאכה. הכתיב לא תעשה כל מלאכה, עצרת דכתב רחמנא למה לי, אלא, שמע מינא לאפנויי".

38 ראה: רד"צ הופמן, לחקר מדרשי התנאים (תרגם א"ז רבינוביץ), נדפס בתוך: מסלות לתורת התנאים, תל-אביב, תרפ"ח, עמ' 6; רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל-אביב, תשי"ז, עמ' 522-523.

39 ראה: הגהות וחידושים של ר' יעקב עמדין לנידה כב ע"ב, ד"ה וייצר: "וכמדומה, דלא דכולי עלמא הוא דצריך לקבל גזרה שווה מרבו. וכן משמע לעיל בפ"ב, דר' מאיר סבר דלא בעיא קבלה מרבו".

40 אמנם מן הירושלמי בפסחים נראה כאילו כלל זה כבר היה ידוע לבני בתירא בדונם עם הלל בדבר ארבעה-עשר בניסן שחל להיות בשבת אם פסח דוחה את השבת או לאו. ברם בהקבילנו את הירושלמי לבבלי בפסחים שם אפשר להיווכח שאין קטע זה שביירושלמי, אלא פאראפראזה של מסדר הסוגיה, ולא דברי בני בתירא.



המקובלת, ויהא בה משום קיום התלמוד, המסורת שבידו, אבל אין אדם רשאי לדון גזירה שווה שבתוצאותיה יש משום חידושה של הלכה או ביטולה.<sup>41</sup> ואכן, הגזירות שוות בספרות האמוראים אינן באות לבטל, לחדש או להכריע הלכה, אלא לחזק, לתמוך ולאושש הלכות קיימות.

\*

מסתבר אפוא, שבימים הראשונים היתה הגזירה שווה מידה המיוסדת על הסברה וההגיון, ושימשה הן כמדרש אקסגטי לכתובים סתומים והן כמדרש אנאלוגי, כגורם יוצר של ההלכה למציאת פתרונות לבעיות חוק המתעוררות מפעם לפעם על-ידי התפתחות החיים. במשך הזמן התמקדה מידת הגזירה שווה בהשוואה המילולית הפורמאלית שבה, והתרכזה בדיון החיצוני של מלותיה. כתוצאה מזה נתפקפק היסוד ההגיוני שבה, וגבר החשש לניצולה של הגזירה שווה שלא כהלכה. כדי למנוע את השימוש בה בצורה שרירותית נקבע על-ידי ר' ישמעאל ובית-מדרשו הכלל "אין אדם דן גזירה שווה אלא אם כן היא מופנה". אולם מאחר שכלל מגביל זה לא הפך לנחלת הכלל, ועדיין רבו המשתמשים בגזירה שווה בצורות זרות ומוזרות,<sup>42</sup> נקבע במפנה דור התנאים והאמוראים, כי אין להסיק כלל ועיקר הלכות חדשות על-פי הגזירה שווה; דהיינו, אדם דן גזירה שווה מעצמו רק לקיים תלמודו שבידו, ותו לא.

41 עיין ר"א הלוי, דורות הראשונים, חלק א, כרך ה, עמ' 533 ואילך. לפי זה יש לפרש את הפיסקה "אלא אם כן קבלה מרבו", שניתוספה על הכלל, כדלקמן: אלא אם כן קיבל אותה, את ההלכה מרבו. כלומר אסור לאדם לדון מעצמו גזירה שווה, אלא אם כן קיבל מרבו את ההלכה, אשר אותה הוא רוצה ללמוד בעזרת הגזירה שווה.

42 השווה את האזהרות החוזרות בפי ר' ינאי, ר' סימאי, אביי ורב אשי: "לעולם אל תהי גזרה שווה קלה בעיניך, שהרי... אחד מגופי תורה לא למדו הכתוב אלא מגזרה שווה" (כריתות ה ע"א). מכאן שהשימוש הרב והמוזר בגזירה שווה עורר לעתים זלזול כנגד החכמים ודרכי מדרשם.

## מדרש הכתובים בתקופה הבתר-תלמודית

### א. ההלכה והמדרש

שאלת היחס בין ההלכה לדרשה: האם ההלכה קדמה לדרשה, או שהדרשה קדמה להלכה; כלומר: האם יסודה של ההלכה הוא במסורת ובקבלה, ולאחר מכן בא מדרש הכתובים והסמיכה אל המקרא, וכל כוח המדרש הוא רק לתמוך את ההלכה, או שהמדרש שימש גם מקור יוצר של ההלכה — שאלה זו נידונית בהרחבה בספרות המחקר.<sup>1</sup>

בדורות האחרונים היו חכמי תורה — כגון: ר' יעקב צבי מעקלענבורג (1785–1865) בביאורו "הכתב והקבלה" על התורה, ר' מאיר ליב מלבים (1809–1879) בפירושו למקרא — שהשתדלו להוכיח את אמיתותן של דרשות חז"ל, במצאם סימוכים להן בעומק הלשון ובסגולותיה המיוחדות. "הדרוש הוא הפשט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העבריה" — קובע המלבים בראש הקדמתו לספר ויקרא, וחולק על הסוברים, כי מדרשי ההלכה, ה"כתובים המובאים לראיה אל ההלכות, הם רק ציונים ואסמכתאות" וכי "עיקרי ההלכה היו מקובלות בעל פה" מדורות ראשונים. לדעתו ברור, כי "עיקר ראיתם מן הכתוב" כך כנראה מניח גם ר' נפתלי צבי יהודה ברלין מוולוז'ין (1817–1893), בעל "העמק דבר" על התורה, ובפתיחתו לספר ויקרא הוא כותב: "ודאי הרבה דרשות יש בספרא שהעלו חכמים מדיוק במקרא, אפילו לא היו מקובלים, ומשום הכי יש מחלוקת בין התנאים, מר דייק הכי ומר דייק הכי".<sup>2</sup>

עמדה נוגדת נוקט י"א הלוי (1847–1914). לדעתו, קדמו ההלכות לדרשות, כל דברי החכמים במשנה יסודם בקבלה ובמסורת, מעולם לא הסיקו התנאים הלכות על-פי מדרש הכתובים, וכל דרשות חז"ל אינן אלא אסמכתא בעלמא.<sup>3</sup>

- 1 ראה, למשל: ח' אלבק, "ההלכות והדרשות", ספר היוכל לכב' אלכסנדר מרכס, תשי"י (= מבוא למשנה, ירושלים-תל-אביב, תשי"ט, פרק ג, עמ' 41 ואילך); א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ, כז (תשי"ח); ב' דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב, תשכ"ב, פרק א, עמ' 9 ואילך; י"א הלוי, דורות הראשונים, חלק א, כרך ג, עמ' 292 ואילך, כרך ה, עמ' 467 ואילך; י' נויבואר, "מדרש ומדרש הלכה" סיני, כב (תש"ח); הנ"ל, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים, תשי"ז, עמ' 101–150; ק' כהנא, חקר ועיון, תש"ך, עמ' נח-סד; ועוד.
- 2 עיין שם בכל הפתיחה. חיזוק לתפיסה זו, שיש כוח ביד בית-דין להוציא הלכות מן הכתובים, אפשר למצוא בדברי הרמב"ם והרמב"ן. עיין הקדמת הרמב"ם למשנה תורה, ודבריו בהלכות ממרים פ"ב ה"א; הרמב"ן בפירושו לתורה, דברים יז, יא; ספר המצוות להרמב"ם והשגות הרמב"ן, שורש ב. וראה נויבואר, בספרו הנ"ל, עמ' 155–158, 160–163.
- 3 דורות הראשונים (לעיל הע' 1). — גם י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 511, כותב

דרך ממוצעת נוקט ח' אלבק<sup>4</sup>: הלכות רבות יסודן בקבלה ובמסורת אבות, והמדרש בהן אינו אלא אסמכתא, אך חכמי בית-הדין היו מעיינים בתורה ומוציאים מתוכה גם את דבר המשפט, בעניינים שלא היתה עליהם מסורת; ואף היו מסיקים הלכות חדשות בבעיות-חוק מדרשות פסוקי המקרא.

שיטה אחרת מעלה א"א אורבך.<sup>5</sup> הוא מבחין בפונקציות המשתנות של מדרש הכתובים לפי תקופות היסטוריות. בימים ראשונים, בימי הבית, היתה ההלכה אינסטיטוציונאלית, התבססה על הקבלה, על התקנות ועל התקדימים המשפטיים, ודרשות הסופרים שימשו רק להסמכתה למקרא. ההכרה בדרשה כיסוד ליצירת הלכות החלה להתעצם בסמוך לחורבן, "עם התרופפותם של סדרי השלטון, ערעור הסדרים ונטילת הסמכויות של הסנהדרין". היותה של הדרשה לגורם יוצר מוכר של ההלכה חלה רק בתקופת התנאים, והגיעה לשיאה בימי ר' עקיבא.

אף-על-פי שנכון להבחין בתפקיד המשתנה של הדרשה במשך הדורות, יש הסבורים אחרת.<sup>6</sup> לדעתם, בימים קדומים גבר הגורם היוצר שבמדרש הכתובים על פני היסוד התומך שבו, ואילו בדורות מאוחרים רבה עליו המדרש, אשר ביסס ואישש הלכות קיימות, בהסמיכו אותן לפסוקי התורה. חכמי ישראל שבכל הדורות ראו בתורה שבכתב את ההתגלות האלוהית בסיני, הטומנת בחובה תשובה על כל השאלות המתעוררות חדשים לבקרים, וכשבאה לפניהם שאלה קשה ניסו לפתור אותה מתוך דרישת התורה שעמדה במרכז חייהם. לדעת הסבורים כך, העיון בכתובים ובמדרשם שימש אפוא גם בימים ראשונים מקור לפתרון בעיות הלכה חדשות, שהתהוו בתנאי המציאות המשתנים, אם כי ייתכן שנסתייעו בו פחות מאשר במקורות האחרים: הקבלה והמסורת, התקנה והגזירה, המנהג והמעשה.

## ב. מדרש הכתוב בתקופת האמוראים

מדרש הכתובים נמשך בתקופת האמוראים. אך הכל מודים, כי באותה תקופה שימשו הדרשות בעיקר כדי לנמק ולבסס את ההלכות שבמשנה ובברייתות.<sup>7</sup> הנדבכים הרבים שניתוספו על ההלכה הראשונה — הודות להתפתחות לימוד התורה בבתי-המדרש והתבססות מוסדות ההנהגה של החכמים והאומה — ואשר שוקעו בקובצי ההלכה בסוף תקופת התנאים, הניעו את האמוראים לאושש את תוקפן של ההלכות שגיבשו התנאים, על-ידי הבלטת זיקתן לתורה שבכתב ושילובן בפסוקי התורה. כתוצאה מזה חורגות, לעתים, דרכי מדרשם של האמוראים מפרוטו של מקרא והגיונו, כי מגמת האמוראים היתה למצוא

שהמדרש תומך בהלכה, אבל איננו יוצר אותה. ברם, אין הוא דן במפורט בנושא, אלא מסתפק בקביעה הכללית הנ"ל, ומציין להלוי. לא מצאנו בכתביו מקום נוסף שיתייחס לשאלה זו. ספרו זה נדפס, כידוע, לאחר פטירתו, בידי ע"צ מלמד, ובצוואתו מדגיש המחבר, כי חלק זה בספרו צריך עוד עיבוד וסידור.

4 ראה הערה 1.

5 ראה הערה 1.

6 דה-פריס, (לעיל הע' 1), עמ' 13–14; נויבואר במאמרו (לעיל הע' 1), עמ' עה.

7 ראה, למשל: ז' פרנקל, דרכי המשנה, ברלין תרפ"ג, עמ' 18: "ויותר מזה יש להבחין בין המדרש היוצא מפי התנאים האומרים ההלכה, ובין המדרש היוצא מפי הבאים אחריהם, אשר חתרו למצוא טעם להלכה אשר אמר פלוני"; א"ה וייס, דור דור ודורשיו, וויען, תרמ"ג, חלק ג, עמ' 240; מ' אלון, המשפט העברי, ב, עמ' 320, ועוד.

תימוכים, של סמך או רמז, להלכות מקובלות וידועות, ולא להסקת הלכות חדשות. ברם, "כמעשה התנאים עשו האמוראים", ואף הם הכריעו בספקות והוציאו הלכות חדשות על יסוד דרשות הכתובים. הראשונים כבר העירו על כך: "דהא מצינו בכמה דינים מחודשים שהשמיענו האמוראים מכוח הפסוק, ולא מצינו להם רמז בדברי התנאים".<sup>8</sup> משעלתה שאלה בהלכה, השתדלו האמוראים תחילה למצוא את פתרונה בעזרת קובצי ההלכה: המשנה, התוספתא, מדרשי ההלכה והברייתות. אך כאשר נתעלמה הלכה ממסורת התנאים, פנו האמוראים למקרא, ועל יסוד עיוניהם ודרשותיהם בפסוקי התורה קבעו את ההלכה.

לדוגמה נביא שלוש הלכות של אמוראים, שהסיקו אותן בעזרת מדרש הכתובים.<sup>9</sup>  
בבא קמא מג ע"א:

אמר ר' שמעון בן לקיש: שור שהמית את העבד שלא בכוונה פטור משלשים שקלים, שנאמר 'אם עבד יגח השור או אמה, כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו, והשור יסקל' (שמות כא, לב): כל זמן שהשור בסקילה, הבעלים משלמין שלשים שקלים, אין השור בסקילה ("שור [שהמית] שלא בכוונה פטור מסקילה" — רש"י), אין הבעלים משלמין שלשים שקלים.

אמר רבה:

שור שהמית בן חורין שלא בכוונה, פטור מכופר, שנאמר 'השור יסקל וגם בעליו יומת. אם כופר יושט עליו' (שם שם, כט—ל): כל זמן שהשור בסקילה בעלים משלמין כופר, אין השור בסקילה אין בעלים משלמין כופר.

בבא מציעא נו ע"ב:

בעי רב זירא שכירות ("השוכר מחברו בהמה או כלים") יש לו אונאה, או אין לו אונאה? 'ממכר' ('וכי תמכרו ממכר לעמיתך... אל תונו איש את אחיו', ויקרא כה, יד) אמר רחמנא, אבל לא שכירות, או דלמא לא שנא? אמר ליה אביי: מי כתיב ממכר לעולם, ממכר סתמא כתיב, והאי נמי ביומיה מכירה היא.

ג. "אין לנו לעשות דרשות מעצמנו"

"הדורות הראשונים היו בוני ומשלימי התורה על פי מדרש המקראות. לא כן דרך האחרונים. הם מצאו אחרי חתימת התלמוד השולחן ערוך והבית נבנה, ולא ניתן שוב המקרא להדרש. ואם נולד להם ספק בדין מדיני התורה לא התירו אותו במדרש המקרא, כי אם בשאלם פי חכמי הש"ס" — כך כותב ז' פרנקל בדרכי המשנה, עמ' 18. תפיסה זו, המעמידה אותנו על המפנה שחל ביחס למדרש הכתובים עם חתימת התלמוד, מצויה בדברי ראשונים ואחרונים. כך, למשל, קובע ר' אהרן הלוי (הרא"ה), מחכמי התורה בספרד במאה השלוש-עשרה: "אנן לית לן למידרש קראי דלא דרשי להו רבנן",<sup>10</sup> ולדברי התוספות

8 שיטה מקובצת לכתובות טו ע"א, ד"ה מנא ליה לרבי זירא (תל-אביב, תשט"ז, עמ' שמו).

9 עיין לזה: אלבק (לעיל הע' 1), עמ' 49; ב' דה-פריס (לעיל הע' 1), עמ' 25 ואילך; ע"צ מלמד, פרקי מכוא לספרות התלמוד, ירושלים, תשל"ג, עמ' 298–299, ושם מספר ניכר של דוגמאות מסוגים שונים.

10 חידושי הרא"ה לכתובות ס ע"א, ד"ה כתב הרב רבי משה.

בחולין פח ע"א, ד"ה ורבי יהודה: "אין לדמות הדרשות, אלא מה שהש"ס מדמה". אף ר' יוסף קולון (המהרי"ק), גדול חכמי איטליה במאה החמש-עשרה, מזהיר: "שאין לנו לעשות דרשות מעצמנו".<sup>11</sup> ור' אליהו מזרחי, ראש רבני טורקיה בסוף המאה הט"ו וראשית המאה הט"ז, משתאה: "היכן מצא זה לדרוש אותה באם אינו ענין, והלא אין כל אדם רשאי לעשות זה חוץ מחכמי המשנה, שכל דבריהם דברי קבלה, ולא לשום אחד זולתם, אפילו לגאונים הראשונים, וכל שכן לבאים אחריהם".<sup>12</sup> כיוצא בו תמה ר' יואל סירקיש, מגדולי ההלכה במאה הט"ז והי"ז: "דרבנו ידרוש מדעתו מה שלא נזכר במשנה ובתלמוד?".<sup>13</sup> ור' חיים רפפורט, רבה של לבוב והגליל במאה השמונה-עשרה, בעל שו"ת רבינו חיים כהן, כותב כלפי בעל פני יהושע: "אין ממש בדברים אלו, שנתן טעם מסברא דנפשיה, כמאמר חז"ל (יבמות עב ע"ב) יושב ודורש כמשה מפי הגבורה, שלא נמצא דבר זה בשום פוסק ראשון ואחרון".<sup>14</sup>

אכן, עלינו להבחין בין דרשות להלכות שאינן מצויות בספרות התנאים והאמוראים, לבין דרשות מעצמנו להלכות שבא זכרן בתלמודים. אשר לאחרונות, הדעה הרווחת היא, שאם הדין מפורש בש"ס, מקובל ומוסכם — הרשות נתונה לחכמי הדורות להביאו ממדרש הכתובים.<sup>15</sup> לעומת זאת, אם באנו לדון ולהכריע בדבר חדש בעזרת מדרש כתובים נאמר: "אנן לית לן למידרש קראי דלא דרשי להו רבנן".<sup>16</sup>

#### ד. שימושם של הגאונים במדרש הכתובים

ברם מצינו, שגם הגאונים, הראשונים ואף האחרונים נקטו מידת רכותיהם הקדמונים: דרשו בשאר רוחם את המקרא וגילו בדברי הכתובים פתרון, סעד ועזר לשאלות חוק ומשפט מחודשות, שהתעוררו בבתי-מדרשם ובתנאי מציאות חייהם. אמנם בתורתם אין מדרשי הכתובים משמשים אילנות יחידים, בלעדיים, לתלות בהם קביעתן של הלכות. הדרשות וההלכות בפי חכמים אלה מונחות על-ידי מניעים מגוונים. מהם המעוגנים בתפיסה הלכתית-משפטית, בגישה חברתית-מוסרית, בסברה ובהגיון, בזיקה לבעיות כלכליות וסוציאליות ובשימוש בדרכי לימוד דומות. אולם השפעתם של מניעים אלה בהכרעת

11 שאלות ותשובות מהרי"ק, שורש קלט, ירושלים, תשל"ג, עמ' 156.

12 ר' אליהו מזרחי על התורה, במדבר, ראש פרשת מטות, ד"ה וידבר משה אל ראשי המטות.

13 בית חדש (ב"ח) לטור חושן משפט, סי' שפט, ד"ה בהמה דכתיב כי יגוף.

14 ראה שו"ת בית אברהם לר' אברהם בר' יצחק מזמושטש — והובא גם בשושנת העמקים, לבעל פרי מגדים, כלל מג, ד"ה וראיתי בשו"ת, דפוס ווארשא, עמ' 154. — ועיין למקורות אלה ולמקורות נוספים: יד מלאכי, סי' קמד; שדי חמד, כללי הפוסקים, סי' טז, ס"ק נ.

15 ראה דברי הרא"ה המובאים בנימוקי יוסף לבבא קמא, ראש פרק החובל, ד"ה ירושלמי תני, לענין עין תחת עין ממון: "כל דבר שיודעין שכן הוא האמת ("דהא פשוט הדין דאינו משלם אלא ממון"), אבל לא נתברר לו סמך מן הכתוב, הרשות לכל אדם לדונה ולהביאה"; ובחידושי אנשי שם, שם. ועיין יד מלאכי, כללי הרמב"ם, סי' ד: "דרכו של הרמב"ם ליקח הדרשה היותר פשוטה אף על גב דאיתדחיה בגמרא, ולפעמים הוא מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר".

16 ראה לעיל הערה 10. יתר על כן: בנימוקי יוסף על הרי"ף לבבא מציעא, פרק השואל (הוצאת פרדס, דף נה), ד"ה דברי ר' יאשיה, מובא כי הר"ח פסק כר' יאשיה (שהאומר לאפוטרופוס כל נדרים שתהא אשתי נודרת וכו' הפר לה — אינו כלום) משום "דקראי דייקי כוותיה". ועל זה מעיר בעל נימוקי יוסף שם, כי "כתבו האחרונים דלא מיחוור, דכיון דלא איתמר הכי בגמרא להדיא, לית לן למימר הכין מסברא דנפשינן"!

ההלכה היא מוגבלת, וההסתמכות על דרשת המקרא היא אפוא שיקול בעל משמעות נכבדה בחשיבתם ההלכתית, המטה את הכרעותיהם הלכה למעשה. נעיין להלן בדוגמאות אחדות של הלכה שהצד השווה שבהן הוא: א. אין להן מקור בספרות התלמודית (לעתים אף דומה כי מן המקורות הקדומים אפשר להסיק אחרת); ב. מדרש הכתוב משמש מרכיב בעל משקל מכריע, ראשי או משני, בהסקת ההלכה המחודשת, או בקביעת ההלכה למעשה כאשר קיימות אלטרנאטיבות אחדות.

א. בספרות הגאונים נידונית השאלה: מה דינו של מומר לעניין ייבום? כלומר, אשה שנפלה לייבום לפני אח מומר — האם היא זקוקה לו ואין לה תקנה בלי ייבום או חליצה, אם לאו. בעיית המומרים — מהם מרצון ומהם מאונס — הטרידה את חכמי הדורות. אף הללו שהשתמדו מאונס, סופם שנטמעו מרצון, והחשש לעיגון היה גדול. לעתים נעלם המומר ולא נודע היכן הוא, ואף אם היה מצוי סירב, פעמים רבות, לתת חליצה.<sup>17</sup> כיוצא בזה עלתה השאלה: מה דינה של אשה שבעלה המיר את דתו ומת בהמרתו בלא בנים — האם היא זקוקה לייבום?

תשובות על שאלות אלה מצאנו בספר המעשים לבני ארץ-ישראל,<sup>18</sup> בהלכות גדולות,<sup>19</sup> בתשובות הגאונים ועוד. לדעתם, שומרת יבם שנפלה לפני משומד חייבת בחליצה,<sup>20</sup> כי מומר שהורתו ולידתו בקדושה דינו כישראל לכל דבר: קידושו קידושין, גטו גט, וחליצתו חליצה.<sup>21</sup> וכן מומר שמת, ואשתו נפלה לייבום — זקוקה לחליצה או לייבום ככל שומרת יבם.<sup>22</sup>

אולם "קצת גאונים ז"ל, חדשו בה דברים לומר",<sup>23</sup> שאם אחי הבעל המיר את דתו לפני קידושיה ובשעת קידושין היה מומר, פטורה אשת האח מן החליצה ומן הייבום.<sup>24</sup> ורבנו

17 ראה, למשל: שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, מהדורת מ"א בלאך, פראג, תרנ"ה, סי' תרכב; א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 71.

18 ראה י"נ אפשטיין, תרביץ, ב, תרצ"א, עמ' 320.

19 סוף הלכות יבמות, מהדורת רא"ש טראוב, עמ' 102, ומהדורת ר"ע הילדסהיימר, ירושלים, תש"ס, חלק ב, עמ' 25.

20 עיין אוצר הגאונים ליבמות, חלק התשובות, סימנים עה, עז, עח, פא, עמ' 33–36. זוהי דעת רב פלטוי, גאון פומבדיתא במאה התשיעית, ורב שרירא גאון פומבדיתא במאה העשירית. וכן היא שיטת רש"י בתשובותיו, מהדורת אלפנביין, סי' קעא, קעג, עמ' 191, 193, והרמב"ם, הלכות יבום וחליצה פ"א ה"ו, ועוד.

21 עיין: יבמות מז ע"ב; רב סעדיה גאון בתשובות הגאונים שערי צדק, חלק ג, שער א, סי' נד; רמב"ם, הלכות אישות פ"ד ה"ט, והלכות איסורי ביאה פ"ג ה"ז. — אמנם, אינו דומה מומר בתקופת התלמוד למומר בימי הביניים. המומר, אשר ההלכה התלמודית דנה בו, הוא עבריין למצוות, לתיאבון או להכעיס, לשיעורים או לכל התורה כולה, אשר איננו חדל מלהיות יהודי ומלחיות בעדת ישראל. מה שאין כן המומר לאיסלם או לנצרות בתקופה הבת-ריתלמודית. הלה מפקיע את עצמו לגמרי מן היהדות ונעקר מקהל ישראל, מנתק את קשריו עם החברה היהודית ונטמע כולו בעדה דתית אחרת. ראה י" כ"ץ, "אף על פי שחטא ישראל הוא", תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 203 (=הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 262).

22 אור זרוע, חלק א, הלכות יבום וחליצה, סי' תרו.

23 לשון המאירי בבית הבחירה ליבמות, עמ' 99.

24 כך מובא בשם רב יהודאי גאון בחידושי הרשב"א ליבמות כב ע"א, ובשם הלכות גדולות בתשובות

חננאל סובר, כי אפילו אם היה עדיין יהודי בשעת קידושיה והשתמד לאחר מכן — אם עמד במומרותו בשעת מיתת אחיו, לא חולץ ולא מייבם.<sup>25</sup> ולא זו בלבד, אלא שיש אומרים, כי אף אם הבעל השתמד, ואשתו המשיכה לחיות אתו, ומת בלא זרע — אינה צריכה ייבום מאחיו הישראל.<sup>26</sup>

כנימוק להלכה זו על העדר זיקת ייבום אם אחי-הבעל הוא מומר, מצטט הגאון את הכתוב "כי ישבו אחים יחדיו" (דברים כה ה), ודורש אותו: "שיש להם אחוה בשעת נישואין", "והאי לאו אחיו הוא".<sup>27</sup> כלומר, אין המומר נקרא אח, ואין דיני הייבום, הנובעים מישות האחוה ("דתלייה רחמנא באחוה"), חלים על המומר. כן הסיקו גאונים מדיוק הכתוב "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל" (דברים כה ו), כי גם אשת מומר אינה זקוקה לייבום, כי "האי לאו אחיו הוא".<sup>28</sup> ואחרים דורשים: "ולא ימחה שמו" כבר שמו מחוי מישראל רחמנא ליצולן מלפני כן.<sup>29</sup>

דברי הגאונים מובאים בהרחבה על-ידי ר' יצחק ב"ר משה מוינא, מגדולי הפוסקים במאה השלוש-עשרה, בספרו אור זרוע, הלכות יבום וחליצה, סימן תרה, ומבוארים על-ידי ר' ישראל איסרלין (המאה החמש-עשרה) בתרומת הדשן, סימן רכג, וזה לשונו:

דהתורה אמרה 'כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם... יבמה יבא עליה' (שם שם, ה), מי קאמר 'יבמה' אפילו מומר, והא כתיב 'דרכיה דרכי נועם', אלא מקיש ישיבת אחים להרדי, ומה 'מת אחד' ביהדות, אף 'יבמה יבא עליה' ביהדות.

הרי לפנינו מדרש גאונים, שלא מצאנוהו בתלמודים, המפקיע הלכות ייבום מן המומר. את התפיסה הדתית-החברתית על המומר, "דכיון דאישתמד ליה נפיק מקדושתא דישראל",<sup>30</sup> שהיתה רווחת בחלק ניכר של החכמים והאומה, עיגנו הגאונים במדרשי

הרי"ד (ר' ישעיה דטראני הזקן), ירושלים, תשכ"ז, סי' סד, עמ' שכה ובראשונים. וראה ארצ' הגאונים ליבמות, שם, עמ' 36. וכן דעת רב נחשון. גאון סורא במאה התשיעית, בתשובה המוכאת באור זרוע, שם, סי' תרה. ובתשובות הרי"ד, שם. וכן מובא שם מספר כשר על גבי גחלים. ר' יצחק ב"ר משה מוינא, בעל אור זרוע, מוסיף: "ואף על גב שלא הרבו בראיות, ידענו שתשובתם נכונה והגונה וכדאי הוא לסמוך עליהם, שמהם תורה יוצאת לכל ישראל, ואף אנו ראינו לקיים בעצמנו". ועיין תשובת הגאון באוצר הגאונים שם, סי' עט, הכותב "וכן מנהג במקומנו". והעיר ר"ל גינצבורג בגנזי שכטר, ספר ב, כי אפשר שכיוון למנהג ישיבת מחסיא (=סורא); ראה שם, עמ' 168, 173. וראה שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, פראג, סי' תתרכב. שיטה זו, המבחינה בין אם נישאת לאחר שהמיר האח את דתו או לפני כן, מזכירים גם "קצת חכמי אשכנז" בשם "גדולי רבניהם". ראה המאירי, שם, עמ' 75.

- 25 אור זרוע, שם סוף סי' תרה.
- 26 "כיון שהיה בעל משומד וישבה אשתו תחתיו באונס ומת בשמדותו בלא זרע, הו' יודעים דייבום ודאי אינה צריכה, דרחמנא אמרה יקום על שם אחיו המת, והאי לא אחיו הוא וכיון דאינה זקוקה לייבום, אינה זקוקה לחליצה" וכו', "משורת הדין איפטר לא נמי מחליצה", "ושגרו ממתכתא קדישה דצריכה חליצה לחומרא" וכו'. ראה תשובת ר' יוסף אביתור, מחכמי ספרד במאה העשירית והאחת-עשרה, בשערי צדק, חלק ג, שער א, סי' כט, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 9. אולם עיין בית יוסף לטור אבן העזר, סי' קנז, המתנגד לשיטה זו בצורה חריפה ובוטה.
- 27 ראה גנזי שכטר שם (לעיל, הע' 24), ודברי רב יהודאי גאון המובאים בספר העיטור, אות ג, גט חליצה, מהדורת ר"מ יונה, דף ו ע"ב, ובמקבילות.
- 28 ראה תשובת ר' יוסף אביתור, לעיל הע' 26. עיין מש"כ לעיל, לזיקתה של ההלכה למציאות, עמ' 210.
- 29 ראה מאירי ליבמות, עמ' 76.
- 30 חמדה גנוזה, סי' נב (=אוצר הגאונים, קידושין, חלק התשובות, עמ' 30-31).

כתובים מחודשים, והחילו אותה על הפקעת האשה מזיקת ייבום למומר.<sup>31</sup>  
ב. מדרש כתובים בשם רב האי גאון מצינו בהגהות מרדכי בסוף מסכת שבועות:

ועוד כתב רב האי גאון, דאין משביעין אשת איש, דכתיב 'שבועת ה' תהיה בין שניהם' וגו' (שמות כב, י), ולא האשה, ואפילו במקום פקדון, אבל כותבים פסק לתובע, וכשתתאלמן או תתגרש תשבע.<sup>32</sup>

בפשר מדרש זה של רב האי גאון התלבט בעל בית יוסף (טור חושן משפט, סימן צו, ס"ק כ) והעיר: "ואיני יודע מה טעם הוא זה, דאי משום דשניהם הוי לשון זכר, אינה ראייה כלל, דכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה; ועוד, דלפי דבריהם מאי איריא אשת איש אפילו פנויה נמי". ומסיים: "והאי טעמא אינו עיקר".

אולם המעיין במקור, במשפטי שבועות לרב האי גאון,<sup>33</sup> עומד על כך, שנימוקו של רב האי גאון איננו מפני ש"שניהם" לשון זכר. שהרי כך כותב רב האי גאון שם:

וראוי לידע, כי אשת איש אין אנו מחייבין אותה, אם נתבעה, בשבועה כלל, כי השבועה לנתבע במקום הפרעון, כמ"ש 'שבועת ה' תהיה בין שניהם', וזאת אפילו אם היא חייבת לו אין בית דין מחייבין אותה לפרועו, שאין לה כלום, כמו שאמרה המשנה: 'העבד והאשה פגיעתם רעה, החובל בהם חייב והם שחבלו באחרים פטורים' (בבא קמא ח, ד). וכן אין אנו מחייבין אותה שבועה כלל, אלא כותבין לתובע כמה ראוי לתובעה אחר זמן...

כלומר, "שבועת ה' תהיה בין שניהם" — השבועה שהנתבע נשבע לתובע, משמשת כתמורה לתשלום הנתבע.<sup>34</sup> ומכיוון שאין לאשה נשואה רכוש משלה (כל מה שקנתה אשה קנה בעלה), ואין לה ממה לפרוע, אין אנו מחייבים אותה לשלם ואין אנו מטילים עליה שבועה.<sup>35</sup>

ברם, בהלכה זו "איכא פלוגתא דרבוותא טובא". בתשובה המיוחסת לרב שרירא גאון,

31 להפקעת המומר מכלל אחווה היו השלכות הלכתיות גם לענין ריבית. לדעת רבים מן הראשונים מותר להלוות למומר ברבית, שהרי נאמר: "וכי ימוך אחיך... אל תקח מאתו נשך ותרבית... וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לה-לו), "והאי לאו אחיך הוא". זו דעת רבנו תם בספר הישר, חלק החידושים, מהדורת שלזינגר, סי' תשמג; ר' אליעזר ממין בספר יראים השלם, סי' קנו, עמ' עג-עד; ר"י (=ר' יצחק) הזקן בתשובה בכ"י (מובאת בבעלי התוספות, עמ' 204); הרמב"ן בנימוקי יוסף על הרי"ף לבבא מציעא, דף עא ע"ב (דפוס וילנא, מב ריש ע"ב); הראב"ה, חלק א, סי' קנא, עמ' 158; הרא"ש בפסקיו לבבא מציעא, פרק ה, סי' נב ועוד. אולם רש"י בתשובותיו, מהדורת אלפנביין, סי' קעה, ור' שמואל ב"ר שלמה מפליזא, מבעלי התוספות במאה השלוש-עשרה, מובא בסמ"ג, עשין קסב, ואחרים, אוסרים ליקח ריבית מישראל משומד. ועיין בית יוסף וב"ח לטור חושן משפט, סי' קנט, ומשנה למלך להלכות מלוה ולוה, פ"ה ה"ב. — על הפקעת זכות הירושה מן המומר, ראה מאמרו של ע' עירשי, "מומר כיורש בתשובות הגאונים", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 435 ואילך.

32 השווה לזה את דברי רב האי גאון בסמ"ג, עשין צד.

33 בסוף הספר, בפרק "וראוי להשלים דברי בפרוש חמשת הטעמים בדרך השבועה". ונציה, שס"ב, דף כא ע"ב; מהדורת "אור זרוע", ירושלים, חסר שנת דפוס, עמ' קז.

34 התרגומים וחז"ל פרשו את המשך הפסוק: "ולקח בעליו" — את השבועה (שלא כפשוטו: מה שנשאר, כגון את הבהמה המתה או הנשברה) — "ולא ישלם". ראה: מכילתא דרשב"י לשמות כב, י, עמ' 205; בבא קמא קו ע"א, ועוד.



המובאת בספר העיטור, הלכות מלוה על פה (מהדורת ר"מ יונה, עמ' 36), קובע הגאון, כי מזמינים אשת איש לדין, שהרי השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, ואף משביעים אותה. "ומה שאמרו כי השבועה במקום ממון אינו כן, אלא משביעים את הנתבע אולי יודה, לכן משביעים גם אותה, אולי תודה".<sup>36</sup> גם "ר' חיים הכהן מפרש דודאי משביעים אשת איש, וכן השיב ר' קלונימוס בתשובתו".<sup>37</sup> אף ר' ברוך ממגנצא סובר, שנשואה נשבעת על תביעות בענייני פקדונות או גזילות.<sup>38</sup> ועוד, הלכה זו שאין משביעים אשת איש, אינה כרי"ף וברמב"ם, ויש להניח שדעתם היא שמשביעים אף את האשה.<sup>39</sup> בעל הטורים, בחושן משפט סימן צו, מביא את דברי רב האי גאון ומצרף להם את שוברים: תשובה לגאון ותשובת אביו הרא"ש (כלל כט, סי' ה, ח) מהן אנו למדים כי גם האשה הנשואה נשבעת. ואף ר' יוסף קארו בשולחן ערוך, חושן משפט, סימן צו סעיף ו, פסק שמשביעים אותה, ואף כופין אותה לכך כמו שכופין לאיש.

אכן, הלכה זו של רה"ג שאין משביעים אשת איש, לא מצאנוה בתלמודים, אך מקובלת היא על כמה מן הקדמונים: רב מתתיה גאון פומבדיתא (860–869) בתשובה המובאת באור זרוע, פסקי ב"ק, סימן שמט, וכן יוצא מתשובות רבנא משה ריש מתיבתא דמתא מחסיא (סורא; 825–835), ר' משה ב"ר חנוך (מראשי חכמי ספרד במאה העשירית) ורבנו גרשם מאור הגולה (מגדולי חכמי צרפת ואשכנז במפנה המאה הי"א), המצוטטות באור זרוע שם וסימן שן — "וכן דעת מהר"ם ב"ר ברוך".<sup>40</sup>

ברם, מדברי רב מתתיה גאון ור' משה ב"ר חנוך נראה, כי נימוקם לפטור אשת איש משבועה הוא שאין לבזותה ולהוציאה לשבועה, כדי שלא תתגנה על בעלה.<sup>41</sup> חכמים אלה החילו את האמור בבבלי, גיטין מו ע"א, לעניין קפידתו של בעל שאשתו לא תלך לבית-דין להישאל על נדרה, גם על שבועה.<sup>42</sup>

- 35 ראה ים של שלמה לבבא קמא, פרק ח, סי' כח, שהרבה לתמוה על פטור האשה מן השבועה, מפני שאין לה מה לשלם.
- 36 התשובה הובאה גם בטור חושן משפט, שם, כתשובה לגאון סתם. בספר התרומות, שער לו, חלק א, סעיף ו, היא מיוחסת לרב שרירא גאון ולרב האי גאון כאחד. אולם זה בניגוד לשיטתו הנ"ל של רב האי גאון. ועיין בית יוסף לטור חו"מ, שם, ס"ק כג.
- 37 מובא בים של שלמה לבבא קמא, שם, שם, בשם המרדכי, ולא מצאתיה במרדכי שבדפוסים ובכתבי-היד לבבא קמא. אולם היא מצויה — כפי שהעמידני ד"ר אברהם הלפרין [ז"ל] — במרדכי לשבועות פרק כל הנשבעין, נוסחה אחרת, דפוס וילנא-ראם דף ז, באמצע עמ' ג. וראו אור זרוע, פסקי בבא קמא, פרק ח, סי' שנג. גוף תשובת רבנו קלונימוס תמצא בתשובות גאונים קדמונים, סי' קז.
- 38 ראה מרדכי לבבא קמא, פרק ח, סי' פח, פט.
- 39 וראה תשובות הרי"ף, סי' רמח: "אם תבעוה פקדונות או דברים שאפשר שהם ברשותה... אם כפרה תשבע, כמו שמשביעים שאר בני אדם". פרופ' יוסף תבורי הפנה את תשומת לבי לתשובה זו.
- 40 ראה תשובת מהר"ם מרוטנבורג, מהדורת רנ"נ רבינוביץ, לבוב, סי' טז; מרדכי לבבא קמא שם; הגהות מימוניות להלכות טוען ונטען. אות ט.
- 41 ראה: אור זרוע שם, סי' שנג; ספר הראב"ן, לר' אליעזר בר' נתן, ירושלים, תשל"ה, חלק א, סי' קטו, דף פג ע"ד. נימוק זה מובא בשם "כל הגאונים שהיו לפני" הראב"ן.
- 42 אולם הראשונים התנגדו להעברה זו. ראה, למשל, דברי הראב"ן שם וחלק שני, בבא קמא, עמ' קצא: "מאן לימא דהלכתא כר' אלעזר, דלמא הלכתא כר' מאיר, דאמר אדם רוצה שתתבזה אשתו, ואפילו אם תמצא לומר הלכה כר' אלעזר, מאן לימא לן דשבועה הוי ביזוי... וכל שכן בזמן הזה שהנשים אפוטרו פסות וחנוניות ונושאות ונותנות ומלוות ופורעות ונפרעות ומפקדות, אי אמרינן אין משביעים על משאן ומתנן לא שבקת חיי לכל ברייה, ואתי לאמנועי מלישא ומליתן עמהן... אלא ודאי לא אמר ר' אלעזר, אלא לענין נדרים...". והדברים הועתקו באור זרוע שם, שם, ובתשובת מהר"ם

לעומת זאת ביסס רה"ג את ההלכה שאין משביעים אשת איש על יסוד חרש. מקובל שהשבועה היא אחת מדרכי הראיה, לברר על-פיה את מהימנות דברי בעל הדין. אך לדעת רה"ג, יש לשבועת התורה גם משקל אחר: השבועה משמשת כהכרעה, כפסק-דין, שעל הנתבע לפצות את התובע בשבועה במקום בממון, "כי השבועה לנתבע במקום הפרעון".<sup>43</sup> רה"ג האחיז את דעתו במקרא "שבועת ה' תהיה בין שניהם", והשתית את ההלכה שקבע על מדרש הכתובים.<sup>44</sup>

### ה. הלכות חדשות ברמב"ם ובראשונים בעקבות דיוק בכתוב ובמדרשו

גם הרמב"ם מסיק במקומות אחדים הלכות מתוך עיון בפירוש המקרא ומדרשו. א. בשמות כא, כ—כא נאמר: "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו, נקום ינקם. אך אם יום או יומים יעמד לא יקם..."<sup>45</sup>. על זה כותב הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש פ"ב הי"ד:

יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסיף או באבן ואגרופ וכיוצא בהן, ואמדהו למיתה ומת, אינו בדין יום או יומים, אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו. לכך נאמר בשבט, שלא נתנה תורה רשות להכותו, אלא בשוט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, ולא בהכאת רציחה.

הלשון "יראה לי" מעיד שהלכה זו מחידושו של הרמב"ם היא, ושלא מצאה בספרות התלמודית שקדמה לו.<sup>45</sup>

אמנם הרשב"ם כבר מעלה רעיון זה בפירושו על התורה, שם: "בשבט, בדבר שאדם רגיל להכות את עבדו להוכיחו, אבל בחרב, לפי הפשט, אחר יום או יומים חייב מיתה, שאין זה דרך תוכחה, אלא דרך רציחה".<sup>46</sup> אולם דומה, כי הדגשת הרשב"ם "לפי הפשט" מוכיחה שהוא סבור שאין זה להלכה. ואכן, לפי מדרש חכמים המלה "בשבט" באה לעניין אחר, לדון גזירה שווה. במכילתא נזיקין, משפטים, פרשה ז, עמ' 273, שנינו: "ומה תלמוד לומר בשבט, אלא מופנה להקיש לדון גזרה שווה, נאמר כאן בשבט, ונאמר להלן (ויקרא כז, לב) השבט, מה להלן להוציא הלקוח של שני שותפים, אף כאן להוציא הלקוח של שני שותפין".<sup>47</sup> כן שנינו במכילתא שם, כי שבט זה הוא דבר שיש בו כדי להמית, בדומה ל"כלי

מרוטנבורג, פראג-בודפשט, סי' תיד ואילך. וראה גם מרדכי לבבא קמא שם בשם הראב"ן: "ועוד תתבזה ותתבזה, ולא תגזול!"

43 ראה א' קרלין, "ספרי רב האי, שיטתו והשקפותיו בדיני ממונות", סיני, ב (תרצ"ח), עמ' תרפה.

44 שתי דוגמאות אלה, שבהן הוסקו הלכות מוכהקות ממדרש הכתוב על-ידי גאוני בבל, ואפשר להוסיף עליהן כהנה, מוכיחות כי דרך זו, יצירתה של דרשה מחודשת, מצויה אצל גאוני בבל, ולא רק אצל רב סעדיה גאון, שלא כדברי א' גרוסמן בספרו חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים, תשמ"א, עמ' 431. ואכמ"ל.

45 בעל מדרש הגדול לשמות, מהדורת מרגליות, עמ' תעז, המביא הלכה זו, לקחה כנראה מן הרמב"ם. רשימת הדינים ברמב"ם המסומנים בביטוי "יראה לי" וכיו"ב ראה אצל י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 210 ואילך.

46 עיין גם פירוש הרמב"ן לכתוב הנ"ל.

47 ראה מה שכתבו מ' איש שלום במאיר עין וח"ש הורוביץ בכיזור המכילתא.

עץ יד אשר ימות בו" (במדבר לה, יז). אבל אם היכהו בדבר שאין בו כדי להמית, אין האדון חייב כלל.<sup>48</sup>

ברם הרמב"ם מבחין בין המכה עבדו בשבט, אשר עליו נאמר "חושך שבטו שונא בנו" (משלי יג, כד), ו"אל תמנע מנער מוסר... אתה בשבט תכנו" (שם כג, יג-יד),<sup>49</sup> לבין המכהו בסכין, בסיף, באבן או באגרופ, שהיא הכאת רציחה, ואיננו רואה כל סתירה בין הלכתו המחודשת, שיסודה בדיוק המקרא, לבין המכילתא, המפנה את המלה בשבט לגזירה שווה. ב. דרשה שלא מצאנוה בתלמודים, שנויה בהלכות מאכלות אסורים פ"ב ה"ג:

האדם אף על פי שנאמר בו 'ויהי האדם לנפש חיה' (בראשית ב, ז), אינו מכלל מיני חיה בעלת פרסה, לפיכך אינו בלא תעשה, והאוכל מבשר האדם או מחלבו בין מן החי בין מן המת, אינו לוקה. אבל אסור הוא בעשה, שהרי מנה הכתוב שבעת מיני חיה,<sup>50</sup> ואמר בהן: 'זאת החיה אשר תאכלו' (ויקרא יא, ב), הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו, ולא הבא מכלל עשה — עשה.

הרמב"ן בחידושיו לכתובות<sup>51</sup> כ"ע"א, ד"ה הכי גרסינן, העיר על דברי הרמב"ם האחרונים: "וזו הדרשה לא דרשוה רבותי בעלי הגמרא".<sup>52</sup> ואף ר' אהרן הלוי (הרא"ה), בחידושיו לכתובות שם, ד"ה כתב הרב, אומר: "ודברי תימה הם, ואנן לית לן למדריש קראי דלא דרשי להו רבנן".

אכן, הראשונים חולקים על הרמב"ם. הראב"ד בהשגותיו שם פ"ג ה"ה כותב: "הא למדת שאין בבשר האדם אפילו איסור עשה". כמותו סוברים הרמב"ן, הרשב"א,<sup>53</sup> הרא"ש בפסקיו ובתוספותיו לכתובות ס"ע"א, המאירי לכתובות שם (מהדורת ר"א סופר, עמ' 252), הריטב"א לכתובות שם, והריב"ש בתשובותיו סימן שעג. לעומת זאת קובע הרא"ה בחידושיו שם, שיש באכילת בשר האדם איסור לאו ולא איסור עשה.<sup>54</sup>

שיטות ראשונים אלה תלויות בגירסתנו בספרא ובביאורו. בתורת כהנים שמיני, פרק ד, ד, שנינו: "יכול אף בשר"<sup>55</sup> מהלכי שתיים וחלב מהלכי שתיים יהא בלא תעשה על אכילתו, ודין הוא... תלמוד לומר 'זה' (ויקרא יא, ד), זה טמא, ואין חלב מהלכי שתיים טמא (= אסור). אוציא את החלב..., ולא אוציא את הבשר..., תלמוד לומר זה טמא הוא, זה בלא תעשה על

48 עיין מרכבת המשנה למכילתא משפטים, פרשה ז, סעיף קטן ג, שהקשה על הרמב"ם ממכילתא זו ונשאר בצ"ע רב. וראה בהכתב והקבלה, שתירץ, כי הרמב"ם נוקט שיטת הבבלי בכורות נו"ע"ב, הלמד ממקרא אחר את פטור השותפין ממעשר.

49 ראה אור שמח להלכות רוצח פ"ב הי"ד.

50 ראה רמב"ם שם פ"א ה"ח.

51 נדפסו בתוך חידושי הרשב"א, אולם הם, כידוע, לרמב"ן.

52 וכן כתב בפירושו על התורה לויקרא יא, ג: "ולא מצינו שידרש כן לרבותינו".

53 הובא במגיד משנה שם ועוד.

54 הרא"ה מביא דעה זו בשם "מורי החכם, ר' יצחק הלוי בן בנכנשתי", ומסכים לה. — ר' משה מקוצי נוקט שיטת הרמב"ם. ראה סמ"ג, לאוין קכז. גם הר"ן על הרי"ף לכתובות שם (מהדורת פרדס, כד ע"ב) משתדל לקיים את דברי הרמב"ם. ועיין במגיד משנה, בלחם משנה ובמשנה למלך שם.

55 כך בכ"י רומי, מהדורת א"ל פינקלשטיין, סוף עמ' רז, ובכ"י וטיקן 31, הוצאת מקור, עמ' 86. וכן גרסו רבנו חננאל, רש"י (ראה חידושי הרמב"ן) ורוב הראשונים.

אכילתו, ואין בשר מהלכי שתיים וחלב מהלכי שתיים בלא תעשה על אכילתם".<sup>56</sup> מפשרו של הספרא אפשר להסיק, שאין בבשר אדם כל איסור אכילה מן התורה. שהרי דרשו והשוו פטור בשר אדם לפטור חלב אדם. ועל חלב אדם אמר רב ששת בכתובות ס ע"א, שאפילו מצנת פרישה אין בו.<sup>57</sup> מכאן שגם על בשר אדם אין איסור דאורייתא.<sup>58</sup> אולם לרא"ה גירסה אחרת. הוא מביא, כי בנוסח דווקני בספרא הגירסה היא: "יכול יהא דם מהלכי שתיים".<sup>59</sup> יוצא אפוא, כי רק דם וחלב אדם הופקעו מן האיסור, אבל בשר אדם אסור מן התורה, ואיסורו בלאו, ולא בעשה, דהא אתי מדינא מבהמה טמאה.<sup>60</sup> ברם הרמב"ם מניח, כנראה, שלא ייתכן שהתורה תתיר בשר אדם באכילה. אמנם הספרא מיעט בשר אדם שאינו בלא תעשה על אכילתו, אך ייתכן שאיסור עשה אית ביה. ובעקבות גישה זו דרש הרמב"ם את המקרא "זאת החיה אשר תאכלו" ואסר אדם בלאו הבא מכלל עשה, "אף על פי שלא דרשוה בעלי הגמרא".

ג. כיוצא בו חידש הרמב"ם הלכה בתחום העברת בעלות בדבר שלא בא לעולם, שיסודה בסברה ומוכחת ממדרש הכתובים.

בהלכות ערכין וחרמין פ"ו הל"א–הל"ג, כותב הרמב"ם:

יראה לי, שאף על פי שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר הרי עלי להקדישו, הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום כל תאחר ולא יחל דברו... כיצד? האומר הרי עלי להקדיש כל שתעלה מצודתי מן הים, הרי עלי ליתן לעניים פרות שתוציא שדה זו... הרי זה חייב ליתן ולעשות בהם מה שאמר כשיבואו לידו, וזה וכיוצא בו מכלל נדרים הוא, לא בכלל הקדשות. ראייה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו 'וכל אשר תתן לי, עשר אעשרנו לך' (בראשית כח, כב), ונאמר 'אשר נדרת לי שם נדר' (שם לא, יג)... וכזה ראוי לדון.

הרמב"ם מבחין אפוא בין הקניית בעלות על דבר שלא בא לעולם או שלא בא לרשותו, שאיננה תקפה כלל, כי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, לבין התחייבות אישית להעביר את הבעלות על דבר שלא בא לעולם לרשות הקדש, לרשות עניים וכדומה, שהיא חלה משום שלהתחייבות זו יש תוקף כנדר.

סימוכים להלכה זו מוצא הרמב"ם בכתוב שבבראשית. התחייבותו של יעקב אבינו

56 השווה את המקבילות בכריתות כב ע"א וכתובות ס ע"א. ועיין רש"י, תוספות רי"ד, תוספות וראשונים אם הלימוד הוא מן המלה "זה": "אך את זה תאכלו", וכן "וזה לכם הטמא" (שם יא, כט) או מ"טמא הוא לכם" (שם שם, ד).

57 לדברי הבבלי שם, הלכה זו נאמדה רק על אדם ששתה חלב אשה בכלי, אבל אסור מדרכנן לגדול לינוק חלב אשה. וכן פסק הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורים פ"ג ה"ד.

58 ראה רמב"ן המקשה על הרמב"ם: אם בשר אדם אסור, היאך ייתכן שחלב ודם אדם יהיו מותרים, הרי שנינו שכל היוצא מן הטמא — טמא (בכורות א, ב) ? ותו, יהא דם אסור משום בשר אדם, בדומה לדם שרץ, המותר משום דם, אך אם התרו בו משום שרץ — לוקה (כריתות כא ע"ב)?

59 כך גירסת דפוס ונציה ש"ה.

60 קל וחומר הוא: ומה בהמה שהקלת במגעה, כלומר שאינה מטמאה מחיים, אי נמי שהנוגע בנבלת בהמה אינו מטמא לטמא אדם וכלים, ואף-על-פי-כן החמרת בבשרה; אדם שהחמרת במגעו, דהיינו נידה, אי נמי שהנוגע במת מיטמא לטמא אדם וכלים, אינו דין שתחמיר בבשרו.

לעשר לה' את הנכסים שיקבל מכוונה נדר. אף הראב"ד, בעל ההשגות, מסכים לחידושו של הרמב"ם ולמדרשו ומעיר: "כי הראיה מיעקב — ראה היא".<sup>61</sup>

ד. במשנת סוטה ג, ז, שנינו: "כהנת מיטמאה למתים, ואין כהן מטמא למתים". הלכה זו נדרשת על-ידי הספרא בראש פרשת אמור מן הכתוב: "אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם, לנפש לא יטמא בעמיו" (ויקרא כא, א): "בני אהרן אין מיטמאים למתים, מיטמאות הן בנות אהרן למתים".<sup>62</sup>

רואים אנו, שבנות אהרן אינן מצוות על איסור טומאה למת. אך מה מעמדן של הכהנות לעניין המצווה-החובה המוטלת על הכהנים להיטמא לקרובים? האם הן מצוות על כך כבני אהרן או לא? בהלכות אבל פ"ב ה"ו, כותב הרמב"ם:

כמה חמורה מצות אבלות, שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו, כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן, שנאמר 'כי אם לשארו הקרוב אליו, לאמו וגו' לה יטמא' (שם שם, ב-ג), מצות עשה, שאם לא רצה להטמא מטמאין אותו על כרחו.

והוא מוסיף:

במה דברים אמורים בזכרים שהוזהרו על הטומאה, אבל הכהנות הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה, כן אינן מצוות להיטמא לקרובים, אלא אם רצו מיטמאות, ואם לאו לא מיטמאות.

הראב"ד בהשגותיו שם חולק על הרמב"ם, ומוכיח כי גם הכהנות מצווה להיטמא לקרובים. מה טעמו של הרמב"ם לפטור הכהנות מן החובה להיטמא לקרובים?<sup>63</sup> הרמב"ן בתורת האדם, ענין הכהנים, ד"ה ובאבל רבתי (מהדורת שעוועל, עמ' קלג), מביא את דברי הרמב"ם ומוסיף: "אבל לא נתברר לי, מהיכן יצא לו לרב זאת הסברא. ושם הוא דורש בזה

61 הרמב"ם בהלכות מכירה פכ"ב הט"ו מחייב גם את האומר "כל מה שתלד בהמתי יהיה קודש לברך הבית" לקיים את דברו, שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה. זה כולל יותר מן האמור בהלכות ערכין. וכבר השיג עליו הראב"ד בהלכות מכירה שם. אף הרא"ש, הובא בטור חושן משפט סי' ריב, חולק. ועיין בכסף משנה ובבית יוסף שפירש, כי דברי הרמב"ם תואמים זה לזה בשני המקומות, וכן שאין מחלוקת בינו לבין הרא"ש. אבל ראה בלחם משנה בהלכות ערכין שם, שהעיר על זה, כי "אין הדברים נראים כן", ו"הם רחוקים". וצ"ע. עיין, בזיקה לדברי הרמב"ם, בשו"ת הריב"ש סי' שנח, המביא דעה שאף המקנה דבר שלא בא לעולם, אם נשבע על ככה, קנה הקונה. ואפילו מת המקנה — המיקח קיים. וראיתו ממכירת הבכורה שמכר עשו ליעקב, וכתב "השבעה לי". והשווה תשובת רב יוסף גאון מתא מחסיא [ובאמת: ר' יוסף ן' אביתור], שנדפסה בגנוזי קדם, ג, עמ' 61, סי' ב, ובהשלמת רב אהרן שם, המוכיח מיעקב שקנה בחיי יצחק אביו את הבכורה מעשו אחיו — ומן הכתוב "את בכורתי לקח" — דאלימא מילתא דשבועה למיקני בה אפילו מידי דלא מיקני בקנין.

אמנם הריב"ש שם חולק על הלכה זו, וסובר כי הראיה שהביאו אין לה עיקר. אולם נימוקו לרחות את הראיה הוא כי "מאן לימא לן שלא היה אדם מקנה אז דבר שלא בא לעולם, והשבועה היתה לרווחא דמילתא". העירני על כך פרופ' ר"י תא-שמע.

62 השווה סוטה כג ע"ב וקידושין לה ע"ב.

63 ראה ב"ח לטור יורה דעה, סי' שעג: "ואיכא לתמוה, כיון דקרובים חייבים להתעסק בקבורתו אחד האיש ואחד האשה, היאך תהיה האשה כהנת פטורה מקבורתו, כיון שאינה מוזהרת, אדרבא כל שכן שהיא חייבת"?!

כל שישנו בלא יטמא ישנו ביטמא, והני נשי כיון דליתניהו בלא יטמא, ליתניהו נמי במצות יטמא...<sup>64</sup> והדברים צריכים תלמוד". תשובה זו איננה נראית כלל בעיני הרא"ש<sup>65</sup>: "והרמב"ן דחק לפרש זה, ולא נתישבו לי דבריו, כי הרבה צריך ראייה לפטור נשים ממצוה זו". ור' יעקב בנו פסק בטור יורה דעה, סימן שעג, שאשה מצווה להיטמא לקרובים כמו האיש.

דומה שאף-על-פי שהרמב"ן מפקפק אם לקבל את הלימוד המחודש "כל שישנו בלא יטמא ישנו ביטמא", והרא"ש מסתייג כליל מהלכה זו — יסד הרמב"ם את ההלכה לפטור את הכוהנות מליטמא לקרוביהן על מדרש כתובים משלו, על ההיקש "כל שישנו בלא יטמא ישנו ביטמא, וכל שאינו בלא יטמא אינו ביטמא"<sup>66</sup>.

ה. הרמב"ן מסיק הלכה חדשה מתוך דיוק בלשון המקרא. בפרשת ירושת הבכור נאמר: "והיה ביום הנחילו את בניו, את אשר יהיה לו, לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור" (דברים כא, טז).

על זה כותב הרמב"ן בפרושו על התורה, שם:

וממה שאמר הכתוב 'על פני בן השנואה הבכור' יראה לי, שאין המצוה הזאת והדין הזה<sup>67</sup> נוהג אלא בחיי הבכור, אבל אם מת הבכור בחיי אביו, אף על פי שהוא יורש חלק בכורתו בקבר ומורישו מן הדין לבניו, אם רצה הזקן ואמר ירשו בניי כך וכך בנכסי, ובניו של בני הבכור יטלו כך וכך בנכסי, דבריו קיימים, כדרך שהם קיימים במקום שאין שם בכור. וכן איננו עובר בלאו הזה אם לא הכיר הבכור לאחר מותו. כי לא מצאתי על פני רק בחייו, על פני אהרן אביהם<sup>68</sup> (במדבר ג, ד), על פני תרח (בראשית יא, כח), וכן כולם.

64 דרשה זו דומה לדרשה בפסחים מג ע"ב, אך ראה תוספות חולין פח ע"א, ד"ה ורבי יהודה.

65 פסקי הרא"ש להלכות טומאה, ד"ה אשתו ארוסה.

66 עיין גם ספר המצוות להרמב"ם, עשה לו, והגהות מהר"ן חיות לסוטה כג ע"ב. — וראה יד מלאכי סי' קמד, שתמה על הרמב"ם: "וזה קשה ודאי לשמוע דדבר שלא נמצא לו שורש בשני התלמודים, ולא בשום תוספתא ומדרש, ואדרבא פשטא דברייתא אתיא דלא כוותיה, כמו שהשיג עליו הראב"ד ז"ל, דנידרוש אליביה מדעת עצמנו כל שישנו" וכו'. — ראה גם רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פי"ב ה"י, שלמד מן הכתוב הלכה שאיננה במקורות — ועיין מגיד משנה שם. העירני על כך הרב מ' רזיאל. לדעת הרמב"ן, המעביר את הבכורה מן הגדול בין הבנים עובר בלא תעשה "לא יוכל לבכר", ובעשה "כי את הבכור יכיר". ראה ספר המצוות להרמב"ם, סוף מצוות לא תעשה, שם נמנו המצוות ששכח אותן הרב ממצוות לא תעשה כפי דעת הרמב"ן, מצוה יב. הרמב"ם איננו מונה מצוות אלה בין העשין והלאווין. הוא מונה כמצוות עשה רק דין סדר הנחלות, שעלינו לדון בדיני נחלות. ראה מצוות עשה רמח. ועיין גם בספר החינוך פרשת פנחס, מצוה ת.

68 אולם ראה בהכתב והקבלה, לר' יעקב צבי מעקלענבורג, ד"צ ירושלים, תשכ"ט, שר' מתתיה שטראשן הקשה על דברי הרמב"ן מבמדבר רבה פרשה ב, כו. הרי מצינו שאמוראים חולקים, שם, בפירוש המלים "על פני": "ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם", רב יצחק אמר בחייו, רבי חייא בר אבא אמר במותו. על דעתיה דר' יצחק דהוא אמר בחייו, נאמר כאן 'על פני' ונאמר להלן 'על פני', דכתיב 'וימת הרן על פני תרח אביו' (בראשית יא, כח), מה 'על פני' האמור להלן בחייו, אף 'על פני' האמור כאן בחייו. על דעתיה דר' חייא בר אבא דהוא אמר במותו, נאמר כאן 'על פני' ונאמר להלן 'על פני', 'ויקם אברהם מעל פני מתו' (בראשית כג, ג). מה 'על פני' האמור להלן במותו, אף 'על פני' האמור כאן במותו". ובעל הכתב והקבלה מראה שם, כי במקרא יש ל"על פני" גם הוראות אחרות, ואם כן יש מקום לפקפק בראייתו של הרמב"ן. ועיין בהעמק שאלה לשאלות, שמות, שאילתא מ, ס"ק י.

הלשון "יראה לי" מעיד שהרמב"ן חש בחידוש שבדבריו. ואכן לא מצאנו במקורות קדומים הלכה-הבחנה זו, בין אם המעביר את הבכורה בחיי בנו הגדול, שעובר על איסורי תורה, לבין אם המעביר את הבכורה לאחר מות בנו הגדול, שאיננו פוגע כלל באיסור תורה (אף-על-פי שגם בני הבכור יורשים לפי הדין פי שניים). הלכה זו איננה ברמב"ם, בטור<sup>69</sup> ובשולחן ערוך, ואף בראשונים אחרים איננה מצויה.<sup>70</sup> יתר על כן: ר' יוסף בר' משה מטרנאני (המהרי"ט, המאה הט"ז-י"ז), בתשובותיו, חלק חושן משפט, סימן מו, דן בשאלה זאת לרגל מקרה שבו ציווה האב-המוריש לחלק את כל עזבונו לחצאין בין בן-בנו הבכור שנפטר (שהוא נכדו) לבין בנו השני. והשיב הלכה למעשה, כי בן-הבכור שנפטר נוטל פי שניים ודברי האב אינם קיימים. המהרי"ט חולק אפוא על שיטת הרמב"ן, ואינו מזכיר כלל ועיקר.<sup>71</sup>

ו. ר' אליעזר ממין, מגדולי חכמי צרפת במאה השתים-עשרה, מסיק הלכה מתוך דיוק משלו בלשון הכתוב. בספר יראים הקצר סימן שג, ובשלם סימן שט, נאמר:

צוה הקב"ה שלא ישובו ישראל למצרים, שנאמר בפ' שופטים (דברים יז, טז): 'וה' אמר לכם לא תוספון לשוב בדרך הזה עוד'... וראיתי ושמעתי כמה אנשים גדולים שהלכו למצרים, ונפלאתי על מה סמכו. ויש לומר מדכתיב 'בדרך הזה עוד', שלא אמר הכתוב אלא לשוב מארץ ישראל למצרים, אבל משאר ארצות מותר.

וכן מצינו בסמ"ג לר' משה מקוצי (המאה השלוש עשרה), לא תעשה רכז: "ויש תימה על כמה קהלות השוכנים שם, וגם ר' משה בר מימון הלך לשם לגור... ואין טעם להתיר, אם לא נפרש כפרוש ר"א ממין 'לא תוספון'... לא אסרה תורה אלא בדרך הזה". והובאו הדברים במרדכי יבמות סוף פרק הערל, ובהגהות מימוניות להלכות מלכים פ"ה ה"ח. והריטב"א בחידושו ליומא לח ע"ב מביא את דברי ר' אליעזר ממין בזה הלשון: "שלא אסר הכתוב אלא להולך בדרך ההיא שמארץ ישראל והמדבר למצרים". וכן בכפתור ופרח לר' אשתורי הפרחי, פרק ה, מהדורת לונץ, עמ' סד: "ויש מפרשים, שאיסור תורה לשוב בדרך הזה עוד, אינו אלא דרך המדבר וים סוף".

אכן, יש שלימדו סניגוריה על הגרים בארץ מצרים, משום שעלה סנחריב ובלבל כל העולם — כדאיתא בתוספתא קידושין פ"ה ה"ד ובמקבילות — ועתה מצרים לא במקומם הם יושבים. אך אין להתיר מטעם זה, כיוצא מתוספתא ידים פ"ב הי"ח ובבלי סוכה נא ע"ב. ראה מה שכתבו בזה הרא"ש והסמ"ג שם, תוספות סוטה ט ע"א, ד"ה מנימן, הראשונים ליבמות עו ע"ב, והגר"א לשולחן ערוך אבן העזר סימן ד, ס"ק י.

69 ר' יעקב בן הרא"ש בפירושו על התורה מביא אמנם את דברי הרמב"ן, אבל איננו מזכירם בטור חושן משפט, הלכות נחלות. ראה: ח"ד שעוועל במהדורתו של פירוש הרמב"ן לתורה, שם.

70 ראה ערוך השולחן, חושן משפט, הלכות נחלות, סי' רפא, ס"ק ט: "כתב אחד מרבותינו, דזה שאין יכל האב ליטול מהבכור חלקו לבניו האחרים זהו כשהבכור בחיים וכו', אבל כשמת הבכור בחייו, ובני הבכור נוטלים חלקו, יכול הזקן לומר פלוני בני יירש כך, ונכדי, בניו של הבכור, ירשו כך. אמנם לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה וכו', על כן היא דעה יחידאה". עכ"ל, משום מה אין הוא מזכיר את הרמב"ן בשמו.

71 אולם ראה קצות החושן, הלכות נחלות, סי' רפא, ס"ק ד, המביא את התשובה הנ"ל, ומוסיף: "וכיון דמוהרי"ט לא הביא דברי הרמב"ן, ולא ראה דבריו בזה, נראה דודאי אילו שמיע ליה דברי הרמב"ן לא היה חולק".

אמנם ר' בחיי ב"ר אשר, מחכמי ספרד במפנה המאות יג–יד, כותב בפירושו על התורה לדברים יז, טז:

'לא תוסיפון לשוב'... זו מצוה לשעה, כדי שלא ילמדו ישראל מעשיהם... ואינה מצוה לדורות, שיאסור הכתוב הדירה במצרים לעולם, והרי אנו רואים קהילות דרות שם מאז ועד היום הזה. ואילו היתה מצוה לדורות לא היו ישראל קדושים מקילים בזה לדור שם, ואילו עשו כן היו החכמים שבכל דור מוחים בידם.

אבל גם ר' בחיי הכיר את מדרשו־שיטתו של בעל ספר יראים, ומביאו בהמשך: "ויש שסוברים שמצות דורות היתה, אבל לא אסר הכתוב הדירה במצרים, אלא לאותם שבאים מא"י". ולא זו בלבד, אלא שכדברי ר' אליעזר ממין הכריע ר' בחיי בספרו כד הקמח, מהדורת שעוועל, ירושלים, תש"ל, עמ' תטו: "שלא לשכון בארץ מצרים לעולם, שהיא גורמת להטות מדרך האמת... ואזהרה זו אינה אלא למי שדר בארץ־ישראל, שאינו רשאי לדור וללכת שם, וזהו לשון 'בדרך הזה עוד', אבל היושבים בחו"ל אינן בכלל אזהרה זו". ברם, הריטב"א, בן זמנו של ר' בחיי, לאחר שהביא את דברי הרא"ם, כותב בחידושו ליומא לח ע"ב ד"ה אלכסנדריא: "והנכון יותר שאין האיסור ההוא, אלא בזמן שישראל שרויים על אדמתם, אבל בזמן הזה, שנגזר עלינו להיות נידחים בכל קצוי הארץ — כל חוצה לארץ אחד הוא".

כיוצא בזה מצאנו אצל ר' שלמה לוריא (המהרש"ל), המאה ה־16, בביאורו על הסמ"ג, לא תעשה רכז: "דהקרא לא הזהיר אלא בעת שהיו ישראל בנים של מקום, והקב"ה רצה שיהיו לו עבדים, ולא עבדים למצרים, אבל האידנא בלאו הכי אנו בגלות, לא קפיד קרא עד שיקבץ אותם מד' כנפות הארץ". וראה גם שו"ת הרדב"ז, חלק רביעי, סימן אלף קמח (עג), ופירושו להלכות מלכים פ"ה ה"ז.

ז. הלבטים בדבר השימוש במדרש כתובים להכרעה בהלכה כאשר הדרשה איננה מצויה בספרות התלמודית, באים לידי ביטוי בדברי ר' דוד אבן זמרא, מגדולי התורה במאה השש־עשרה.

בשאלות ותשובות, חלק ב, ללשונות הרמב"ם, סימן אלף תנט (פו), דן הרדב"ז ברמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"ו ה"ח. לדברי הרמב"ם: "ערל הרי הוא כבן־נכר, שנאמר 'כל בן נכר ערל לב וערל בשר' (יחזקאל מד, ט). לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד, אבל אינו חייב מיתה". על זה הקשו: היכן מצינו מלקות מדברי קבלה? והרדב"ז משיב:

...ואני אומר דרמיז בקרא, דלגבי מיתה כתיב: 'והזר הקרב יומת' (במדבר יח, ז), ומשמע הזר, הידוע. ולגבי מלקות כתיב: 'וזר לא יקרב אליכם' (שם שם, ד), ומשמע כל זר (אפילו ערל). לא שאני סומך לדרוש קראי מדעתי, אלא אגמרא אני סומך,<sup>72</sup> ואפשר דרמיז בקרא.

ברם אם מדרש כתובים זה, הדיוק במקרא, בא רק כתוספת להסתמכות על פירוש בגמרא, הרי במקום אחר מבסס הרדב"ז את הלכתו ביתר עוז על דרשה שדרש מדעתו.

72 כלומר, על הסוגיה בזבחים יח ע"ב: "אמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבנו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו: 'כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי'. עד שבא יחזקאל מנלן? אלא גמרא גמירי לה". הרדב"ז מפרש, שגמירי לה, דלילקי ולפסול עבודה. אולם עיין רש"י סנהדרין פד ע"א, ד"ה לא יבא, שכתב: "והיינו אזהרה מדברי קבלה בעלמא, ולא לקי עלה".



בשו"ת, חלק ג, ד"צ ניו יורק, תשכ"ז, סימן אלף מט (תרכד), נשאל הרדב"ז: עדים שהעידו על אדם שחייב סכום כסף, והוזמו ונתחייבו לשלם את הסכום, אשר זממו להפסיד את האיש למי עליהם לשלם את הכסף? לאותו האיש שהעידו עליו, ושביקשו לחייבו בתשלום ממון, או לבית-הדין, אשר יתנוהו לכל מי שירצו? על זה משיב הרדב"ז בפתיחה: "דבר זה לא ראיתי ולא שמעתי". אך לבסוף מכריע, כי יש לשלם למי שהעידו נגדו, שהרי נצטער שהעידו עליו שקר, לחייבו ממון, ואי לאו דהוזמו היה משלם, ולכן זיכתה לו תורה בתשלומין, כי כל דרכיה דרכי נועם. והוא מוסיף:

ואי לא דמסתפינא לדרוש בכתוב מה שלא נמצא בדברי חז"ל, הוה דרישנא ליה מקרא יתרה, דכתיב 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו' (דברים יט, יט). ו'אחיו' יתירה הוא. והכי קאמר 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות', והאי עשייה (פעולה) זו של בית-דין, חיוב תשלום קנס על העדים) תהיה 'לאחיו'. ויש בתלמוד כיוצא בדרשה זו. ותפוס טעם זה עד שתמצא טוב ממנו, כי כן אעשה גם אני.

למרות היסוסיו תופס אפוא הרדב"ז טעם זה, מדרש כתובים, שהעלה מדעתו, ומשתית עליו את פסק-דינו, שיסודו בסברתו, כי תשלומי הכסף של העדים הזוממים ניתנים לאיש, "שהעידו עליו שקר לחייבו ממון", ולא לבית-הדין.

#### ו. מדרש הכתובים בדורות האחרונים

בסעיף זה נביא דוגמאות אחדות של מדרשי כתובים בדבריהם של גדולי התורה בדורות האחרונים.

א. האם נשים מצוות באמירת ההגדה בליל חג הפסח או לא? מדברי הרמב"ם בספר המצוות, סוף מצוות עשה, נראה כי נשים חייבות מדאורייתא לספר ביציאת מצרים בליל חמישה עשר בניסן.<sup>73</sup> וכן פסק במפורש בעל ספר החינוך, מצוה כא. גם מלשון השולחן ערוך אורח חיים, סימן תעב, סעיף יד, נראה שהנשים חייבות באמירת ההגדה.<sup>74</sup> ברם ר' יוסף באבד, בעל מנחת חינוך, תמה על דברי החינוך, שם: "דבר זה נכלומר: ונוהגת בזכרים ובנקבות] חדוש גדול אצלי. למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים, כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות..., ולא מצאתי בשום פנים טעם למה יתחייבו הנשים". ואכן כמה חכמים הכריעו הלכה למעשה, שנשים אינן מצוות על קריאת ההגדה בליל הסדר, מפני שזוהי מצות עשה שהזמן גרמא. כך כתב ר' יוסף ב"ר דוד (שאלוניקי, במפנה המאות יז-יח), בספרו בית דוד, חלק א, הלכות פסח, סימן רנו; וכן, ר' אברהם ענתבי בספר חכמה ומוסר (עם דרך חוקיך על הלכות פסח) סימן קכו (שאלוניקי, תר"י, עמ' קעו), ואחרים.<sup>75</sup>

73 ראה מצות עשה קנו, ומניין מצוות עשה, אשר גם הנשים חייבות בהן, שבסוף חלק העשין.

74 זה לשון השו"ע: "גם הנשים חייבות בד' כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה". הגר"א בביאורו מעיר: "מאותו הטעם של כוסות". כלומר משום שאף הן היו באותו הנס, כאמור בפסחים קח סע"א ורע"ב. אך ראה תוספות שם, ד"ה היו, שטעם זה מועיל רק למצוות דרבנן. וכן כתב באור זרוע, חלק ב, הלכות פסחים, דף נט ע"ג. ולפי זה מה שנשים מצוות באמירת ההגדה, לדעת הגר"א אליבא דשולחן ערוך, אין זה דאורייתא אלא דרבנן. אולם עיין תוספות מגילה ד ע"א, ד"ה שאף הן.

75 הובאו על ידי הרב עובדיה יוסף בחזון עובדיה, חלק א, ירושלים, תשי"ב, סי' כ, ושם בסי' כא ראש עמ' קי, ובהוספות ומלואים סוף עמ' רסה. הר"ע יוסף דן בארוכה שם אם הנשים חייבות במצוות ההגדה.

והנה, ר' שלמה הכהן (תקצ"א–תרס"ו) מו"צ דוילנא, בעל חשק שלמה, מכריע על-פי היקש כתובים שחידש מדעתו, שנשים חייבות באמירת ההגדה דבר תורה. בשמות יג, ג כתוב: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים". מפסוק זה מסיק בעל המכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 38) על קיום מצות עשה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן. וסמוך לו, בסוף אותו פסוק, נאמר: "ולא יאכל חמץ". אפשר אפוא, לדעת ר' שלמה הכהן, לדרוש היקש: כל שישנו בלא יאכל חמץ, ישנו בזכור את היום הזה, ומכיוון שנשים הן בלא יאכל חמץ, חייבות הן בזכור, דהיינו חייבות באמירת ההגדה מדאורייתא.<sup>76</sup>

אמנם, דרשה דומה לזו היא, כידוע, דרשת ר' אלעזר בפסחים מג ע"ב, צא ע"ב: "נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות' (דברים טז ג), כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והני נשי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה". אך על כגון זה הרי אמרו בתוספות חולין פח ע"א, ד"ה ורבי יהודה: "שאיין לדמות הדרשות אלא מה שהש"ס מדמה". וכיוצא בזה העיר רש"י זוין במועדים בהלכה, עמ' רפ: הרי אין אדם דן היקש מעצמו, אלא אם כן נתקבל מסיני, ואפילו לסוברים שרשאי אדם לדון היקש מעצמו,<sup>77</sup> "דומה שלא מצאנו דרשת היקש אחרי חכמי התלמוד".<sup>78</sup>

ברם, דוגמה ויסוד לשימושו של בעל חשק שלמה בדרשות כאלה להכרעת ההלכה, מצויים בשיטת הרמב"ם ובדברי הרמב"ן (המובאים לעיל) לפטור כוהנת מלהיטמא לקרובים.

ב. דרשות כאלה, ועוד יותר מרחיקות לכת, מצאנו אצל ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק.<sup>79</sup> חכמי ההלכה דנו בשאלה אם חייב אדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו. ר' יוסף קארו מצטט בכסף משנה, הלכות רוצח ושמירת נפש פ"א הי"ד, את הגהות מימוניות, האומר שהירושלמי<sup>80</sup> סובר, כי חייב אדם להיכנס לספק סכנה לשם הצלת נפש

76 ראה בהוספות למראה כהן לפסחים קטז ע"ב, נדפסו בסוף המסכת, שהן משל בעל חשק שלמה. — ועיין בדגל ראובן להרב ראובן כ"ץ, חלק א, סי' ו, הדן בדבר חיובן של נשים בזכירת יציאת מצרים, אף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא (ראה שאגת אריה, סי' יב), על סמך היקש דומה בפסוק בדברים טז, ג: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". כלומר, כל שישנו בקום אכול מצה, ישנו במצוות עשה של למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך.

77 ראה סוכה לא ע"א, ברש"י ד"ה לא מקשינן, ובתוספות שם ד"ה ור"י.

78 ראה גם תוספות לקידושין לד ע"א, ד"ה מעקה הסוברים כי אין נשים מצוות על מצוות עשה שהזמן גרמא, אף אם יש למצוה זו לאו. ועיין הגהות בעל משנה למלך לספר החינוך, מצוה רצז.

79 שימש כארבעים שנה רבה של קהילת דווינסק שבלטביה. נולד בשנת תר"ג (1843) ונפטר בשנת תרפ"ו (1926). קנה לו שם עולם בספריו: אור שמח, על משנה תורה להרמב"ם; משך חכמה, ביאורים ופרושים, רעיונות ודרושים, הערות וחדושים על חמשה חומשי תורה; וחדושים על הש"ס. ראה עליו: הרב ש"י זוין, אישים ושיטות, עמ' 169–187; הרב יהודה קופרמן, פרקי מבוא לפירוש משך חכמה, המעין, תשל"ה–תשל"ו.

80 הכוונה, כנראה, לירושלמי תרומות פ"ח ה"י, מ ע"ב. אבל עיין אור שמח, הלכות רוצח פ"ז ה"ח, שהעיר כי "ומירושלמי גופיה אינו מוכח למעין היטב בו". וראה הערות ר' חיים הלר לספר המצוות להרמב"ם (פיעטרקוב, תרע"ד), למצווה רצז, הע' ט, עמ' 125–126.

חברו. ובבית יוסף, לטור חושן משפט, סימן תכו), הוא מוסיף: "ונראה מפני שהלה ודאי, והוא ספק, וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא".

אך הלכה זו לא הובאה על-ידי גדולי הפוסקים: הרי"ף, הרמב"ם והטור. אף ר' יוסף קארו עצמו התעלם ממנה ולא הזכירה בשולחן ערוך.<sup>81</sup> לפי זה נראה, שלדעת ראשונים אלה אין אדם חייב להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חברו.<sup>82</sup> ברם, כאשר הדבר נוגע להצלת רבים מישראל, ובייחוד להצלת כלל ישראל — שאני. הראי"ה קוק דן בנושא זה בארוכה בספרו משפט כהן, סימנים קמב-קמד, ומוכיח כי לצורך כלל ישראל והצלתו חייב אדם להיכנס לסכנה ולמסור את נפשו בעבורם.<sup>83</sup>

לעומת זאת סובר ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו משך חכמה, כי אין לו לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה אפילו בשביל הצלת הרבים. דעה זו מוכחת, לדבריו, מן הפסוק בשמות ד, יט: "לך שוב מצרימה, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך". ר' מאיר שמחה דורש את לשון הכתוב "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", ומסיק כי אילו חיו האנשים המבקשים את נפשו, לא היה משה רבנו צריך ללכת למצרים להוציא את בני ישראל. מכאן מוכח, שאף-על-פי שכל ישראל זקוקים לו, איננו צריך להכניס את עצמו לסכנה. ר' מאיר שמחה מביא סימוכין לדבריו מלשון הרמב"ם, הלכות רוצח פ"ז ה"ח: "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם, ואפילו לדבר מצוה או לעדות... ואפילו להציל נפש בעדותו... אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו... אינו יוצא משם לעולם... ואם יצא התיר עצמו למיתה". עיקרה של הלכה זו שנוי במשנת מכות ב, ז, אולם הרמב"ם הוסיף לה את המלים "ואם יצא התיר עצמו למיתה". בפיסקה אחרונה זו נותן לנו הרמב"ם — לדעת ר' מאיר שמחה — את הטעם שאין הגולה יוצא מעיר מקלטו לעולם, דהיינו: מכיוון שהותר דמו של הגולה כלפי גואל הדם, וגואל הדם רשאי להרגו, אין לגולה להכניס את עצמו בספק סכנה, אף אם על-ידי זה עשוי הוא להציל את חברו מסכנה ודאית. אכן, אפשר לערער על הוכחה זו של ר' מאיר שמחה מדברי הרמב"ם.<sup>84</sup> אלא שתפיסתו

81 ראה ספר מאירת עינים לשולחן ערוך חושן משפט, סי' תכו, ס"ק ב. רש"ל בחכמת שלמה, שם, פוטר גם במקרים נוספים. עיי' ש. ועיין בפתחי תשובה, שם: "אולם צריך לשקול הענין היטב, אם יש בו ספק סכנה, ולא לדקדק ביותר, כאותה שאמרו בסוף פרק אלו מציאות (לג ע"א) שלך קודם לכל אדם, ואמר רב יהודה אמר רב שכל (המדקדק) המקיים בעצמו כך, סוף בא לידי כך (!)".

82 וכך פסק הרדב"ז בשו"ת, ד"צ ניו יורק, תשכ"ז, סי' אלף נב (תרכז), ובמנחת חינוך, מצוה רצו, ד"צ ירושלים, תשי"ט, עמ' 219. אך ראה בהשמטותיו, קומץ מנחה, למצוה רצו, שהוסיף: "אך מכל מקום צריך עיון על הרדב"ז דלא הביא הירושלמי, אשר הובא בכמה מקומות, דמפורש, לפי עדותו, דמחייב להכניס את עצמו בספק סכנה בשביל חברו שהוא סכנה ודאית, וצריכים אנו לקבל באימה דברי הירושלמי". וצ"ע.

83 עיין שם, למשל, עמ' שט, שטו-שטז, שכז-שכח ועוד. לדעת הראי"ה קוק, החובה של מסירות נפש בשביל הכלל היא משום מיגדר מילתא והוראת שעה: "ופשיטא שכשם שהקמת הדת בכללה היא למיגדר מילתא, הכי נמי הצלת כלל האומה, שהיא היסוד לכל התורה ולכל קדושה" (עמ' שכח), ו"הדבר תימה שיסתפק שום אדם על כך" (עמ' שצז).

84 עיין מה שהעירו כנגד ראייה זו מן הרמב"ם, הרא"י אונטרמן במאמרו "גדרי הצלת הרבים", בקובץ התורה והמדינה, כרך ז-ח (תשט"ו-תשי"ז), עמ' כט, ורש"י זיין בספרו לאור ההלכה, עמ' טו-טז. הרא"י אונטרמן כתב: "כמה קשה לרדת לסוף דעתו של הגאון המחבר של אור שמח, אשר דבריו תמיד הם קילורין לעינים, במה שאומר כי המניעה מצד זה שיש סכנה שמא יהרגנו גואל הדם — הא אפשר לתת לו שומרים".

של בעל אור שמח, שאין להטיל על אדם חובה להכניס את עצמו לסכנה,<sup>85</sup> אף-על-פי שרבים צריכים לו, מוכחת, לדבריו, מתוך מדרש לשון הכתוב: "לך שוב מצרימה, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך". ומדרש כתוב זה העלה הרמב"ם — לדעת בעל משך חכמה — את טעמה של משנת מכות ב, ז, שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא ממנה, אפילו אם הוא שר צבא ישראל כיואב בן צרויה, שכל ישראל צריכים לו.<sup>86</sup>

ג. חידוש אחר בהלכה מסיק מדעתו ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, מדיוק בפרשת יפת תואר.

על הכתוב בדברים כא, י-יא: "כי תצא למלחמה על איביך, ונתנו ה' אלהיך בידך, ושבת שביו. וראית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה, ולקחת לך לאשה", כותב ר' מאיר שמחה במשך חכמה:

נראה דהוא תנאי בהיתר יפת תואר, שדוקא אם ד' נותן את האויב ביד ישראל, אבל כדרך המלחמות שאלו שובין מהם, והאויב שובה מהם, והדרך כשעושים שלום או בתוך המלחמה מחליפים השבויים שאינם נאותים עוד למלחמה, אם כן יתכן, כי עבור היפת תואר שמגיירה ונושאה לאשה בעל כרחה, יעכבו ישראל חשוב ונכבד. על זה (=בגלל זה) לא הותרה היפת תואר רק באופן שנתנו ד' להאויב בידך, אז יוכל לעכבה בעל כרחה.

להבחנה-הלכה זו לא מצאנו סימוכים בתלמודים ובפוסקים. אדרבא, מן הספרי מסתבר להיפך. בספרי דברים, פיסקא ריא (עמ' 245) נאמר: "ונתנו ה' אלהיך בידך", אם עשה כל האמור בענין, סוף שה' אלהיך נותנו בידך". לדעת הספרי, המלים "ונתנו ה' אלהיך בידך" הן הבטחה. כלומר, קיומם של פרטי הדינים האמורים בפרשת יפת תואר יביא את הנצחון במלחמה. אך ר' מאיר שמחה מבאר את הכתוב אחרת: נצחון מוחלט במלחמה הוא תנאי מוקדם להיתר לקחת יפת תואר. שיטתו המחודשת, המנומקת והמתקבלת יפה על הדעת, עוגנה בדיוק הכתובים ובמדרשם.

ד. דוגמה נוספת לחידוש בהלכה של ר' מאיר שמחה מדווינסק מצויה בפרשת מחתרת. בשמות כב, א-ג נאמר: "אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת, אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו, דמים לו, שלם ישלם, אם אין לו ונמכר בגנבתו. אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם".

לדעת בעל משך חכמה יש לדייק ולהבחין, שהפסוקים א-ב דנים בגנב שנמצא: "אם

85 ראה אור שמח שם, שחובה כזאת היא בניגוד לאופיו של אדם. וז"ל: "דנגר הטבע אין לנו להוסיף אחר מצות יוצר הטבע. חוקר כליות ולב הוא אמר, כי אם יחס לבב הגואל להרגו אין לו משפט מות. תו אין יכולים בי"ד להמיתו. וכיון שהותר דמו לגואל הדם, אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית".

86 ראה משך חכמה שם: "ומזה יצא לרבנו במשנה, שהגולה לעיר מקלט אפילו כל ישראל צריכים לו כיואב בן צרויה, אינו יוצא". — אולם עיין נדרים סד ע"ב: "מאי טעמא דר' אליעזר (דפותחין בנולד)? אמר רב חסדא דאמר קרא כי מתו כל האנשים". וראה במיוחד לרש"י שם: "לפי שנדר משה ליתרו שלא לשוב מצרימה, בשביל אותם האנשים המבקשים את נפשו, כדמפרש לקמן ויואל משה, ופתח לו המקום בכך לך שוב מצרים ומותר לך כדין, שבשביל אותם שנדרת כבר מתים הם". וכן פירשו התוספות, הרא"ש והר"ן שם. לפי זה המלים "כי מתו כל האנשים" באו לפתוח פתח ולהתיר את הנדר והשבועה ש"לא לזוז ממדין", ולא — כפי שיוצא מדברי ר' מאיר שמחה — לחייבו ללכת למצרים, מפני שאין כבר סכנת נפשות. וצ"ע.

במחתרת ימצא הגנב". ואילו פסוק ג דן בגנבה שנמצאה: "אם המצא תמצא בידו הגנבה". כן יש לשים לב, לדעתו, שהדין "אם אין לו ונמכר בגנבתו" נאמר בסוף פסוק ב, אף על פי שמקומו בסוף פסוק ג, בסוף הפרשה. מכאן מסיק ר' מאיר שמחה, שתוקפו של הדין "ונמכר בגנבתו" קיים רק כאשר הגנב גנב והוציא את החפץ מרשות הבעלים, אבל אם מעשה הגניבה נעשה כאשר החפץ היה ברשותו של הגנב, על כגון זה לא נאמר "ונמכר בגנבתו", ואף אם אין לו — איננו נמכר בגניבתו. וזה לשונו:

כי ימצא הגנב בגנה או בשדה, מקום שאין בעל הבית מצוי, והגנב הלך לרשות הבעלים ונטלו, לכן אמרה תורה אם אין לו ונמכר בגנבתו. אבל אם עדים מעידים שהדבר הנגנב נכנס לרשותו של הגנב; רק אחרי שנכנסה לרשותו נעל בפניה לגונבה או נטלה, כיון שהגנבה לא ניטלה מרשות הבעלים... אם כי איתרבאי חצר לחייבו משום גנב, כדאמר בפרק קמא דמציעא ט ע"ב, בכל זאת דין להמכר בגנבתו ליכא... כן נראה לי לפרש פשט המקרא, ואין סתירה לזה מדברי רז"ל.

דבריו אלה מוכיחים, כי יש בכוחה של פרשנות המיוסדת על מדרש כתובים ודיוקם לחדש הלכות אף בימינו. בתנאי שאין הן סותרות הלכות מקובלות ומפורשות בתלמודים.<sup>87</sup>

\*

ראינו אפוא מן הדוגמאות דלעיל — ואפשר להוסיף עליהן עוד ועוד — ששערי המדרש היוצר לא ננעלו עם חתימת התלמוד. לא זו בלבד שחכמי התורה בתקופה הבת־תלמודית דרשו את המקרא כדי לקיים ולאשש הלכות, שבא זכרן במקורות התלמודיים או שהגיעו אליהם במסורת הקבלה, אלא יישמו והחילו דרשות, שכמותן מצויות בדברי חז"ל, למקראות אחרים, והסיקו בעזרתן הלכות חדשות. העיון הרב־גוני בכתובים — ההתעמקות במשמעותם, הדיוק במלותיהם ופענוח מדרשם — שימשו מכשיר לגדולי הדורות, ראשונים ואחרונים כאחד, להכרעתם של ספקות ולחידושן של הלכות שאינן נוגדות הלכות מקובלות ומוסכמות. עיונים אלה מונחים, בדרך־כלל, על־ידי מתודות לוגיות ומשפטיות ועל־ידי תפיסות חברתיות ומוסריות. ברם, הגורם המעמיד לדורות הלכות מחודשות אלה הוא עיגונן במדרש הכתובים, במתודה הפרשנית הקדומה של המקרא, המשתלשלת ובאה מתורתם של תנאים ואמוראים לתורתם של מפרשיהם־ממשיכיהם.

87 אגב, ראה שו"ת הרא"ש, כלל עח, סי' ב, שהביא בשם רבנו תם בתשובה, כי היכי דדרשינן (קידושין יח ע"ב) בגניבו, ולא בזממו, ולא בכפילו, הכי נמי דרשינן — ולא בפרעון חובו, ולא במזונות אשתו וכו'. והשווה מה שהבאתי לעיל מתוספות חולין פח ע"א, דאין לדמות הדרשות, אלא מה שהש"ס מדמה. ואכמ"ל.



מפתחות

א. מפתח מקורות

1. משנה

ברכות		תרומות	
א	א-ב	א	ד
א	ב	ב	ב
א	ג	ח	א
ב	א		
ב	ב		
ג	ה		
ח	א		
ט	ה		
דמאי			
ד	א		
כלאים			
ט	ג		
ט	י		
שביעית			
א	א		
א	ב		
ב	א		
ד	א		
ד	ב		
ז	א-ב		
ט	א		
י	ב		
י	ו		
י	ז		
י	ח,ט		
שבת			
		א	ב
		א	ה-ו
		א	ז
		א	ח
		א	ט
		א	י
		ב	א
		ב	ב
		ב	ג
		ב	ה
		ב	ו
		ב	ז
		ה	ג
		ז	א

מפתח מקורות				396
74	ו ה	32, 38, 42, 43,	ז ב	
131	ח ז	44, 57, 59, 68,		
		87, 100		
	שקלים	58	ט א	
22	א א-ג	50	ט ו	
22	א ה	38	י ב	
269	ד א	48	י ג	
		48, 51, 101	י ו	
	ראש השנה	57	יב א	
163	ד ה	47, 60	יב ב	
		48, 102	יב ד	
	יומא	48, 68	יב ה	
292	א ח	68	יג א	
296	ג ב	56	יג ב	
300	ג י	58	טו ב	
		115	טז ב	
	סוכה	74	יט ד	
22	ב ח	91, 258	כג א	
316, 260	ה ה			
			עירובין	
	ביצה	252	ג ד	
80	א ג	352	ג ה	
142	ב ד	104	י ג	
51	ב י	105	י יא-טו	
247, 80	ד ז	104	י יד	
256, 88, 87	ה ב			
			פסחים	
	תענית	129	א ד	
305	א ו	128	א ה	
305	ב ז	134	א ז	
305	ד ז	136	ב א	
		105, 137	ג ג	
	מגילה	123, 163	ד א	
164, 163	א א	123, 124, 133	ד ה	
164	א ד	129, 131	ה א	
300, 296	ב ד	129	ה ג	
354	ג ד-ו	105	ה ח	
361	ד א	128	ה יא	
359	ד ב	97	ו א-ב	
289	ד ג	99	ו ב	
360, 359, 358	ד ד	131	ו ג	



	סוטה	289	ד ה-ו
385	ג ז		
252 ,251	ה ג		מועד קטן
274	ח ה	145	ג ה
		146	ג ו
	גיטין		
209	ד א-ב		חגיגה
193	ד ב	21	א א
359	ה ח	131	א ג
80	ו ד	249 ,32	א ח
189	ו ה	142	ב ג
196 ,195	ח ה	144 ,141	ב ד
		214	ג ד
	בבא קמא		
43	א א		יבמות
140	ד ג	275	ב ג-ד
380	ח ד	273	ב ז
		276	ג ד
	בבא מציעא	274	ד ח
83	ג יב	278 ,275	ד יב
140	ד ט	276	ד יג
		276	ו ד
	סנהדרין	275	ט ג
324 ,323	ד א	200 ,195	י א
		27	י ח
	מכות	91	יב א
275	א א	202	טז ז
392 ,391 ,253	ב ז		
274	ג א		כתובות
70 ,67	ג ב	148	ד ו
264	ג ט	149	ד ז
		150 ,148	ד ז-יב
	עבודה זרה	151	ד ח
213	א א	158 ,152	ד ט
		240	ז א
	עדויות	223	ט ט
77	ז ז	275	יא ו
	אבות		
199	א א		נדרים
309	ב ח	203	יא יב

מפתח מקורות			398
77	טו ב	20	ה כ
69	יז א	19	ה כא
69	יז ב		
79	כד יד		זבחים
76	כו ד	130 ,129	א ג
79	כו ה	198	ח ז
79	כו ו	139	ח י
66	כז ב	80	ח יב
66	כז ה		
75	כח ב		חולין
79	כח ד	140	ו א
		140	יב א
	אהלות		
293	טז א		בכורות
		278	א ז
	נגעים		
66	יא ח		ערכין
79	יא יא	21	ב ו
66	יב ב		
			כריתות
	פרה	43 ,40	ג י
81	ד א	73 ,52	ד ג
81	ד ג		
66	ט א		תמיד
67	ט ג	296	סוף פ"ד, ראש פ"ה
81	ט ד	298 ,285	ה א
245	יא ג	306	ז ד
296	יב יא	350	סוף משנת תמיד
	מקואות		נדה
82	ד א	26	ה ו
71	ט ג	27	ו א
		27	ו ה
	מכשירין	27	ו ח
81	א ב-ד	28 ,19	ו יא
		27	ו יב
	טבול יום		
82	א א		כלים
		43	א א
	עוקצין	77	ה ו
78	ג י	66	יא ח

2. תוספתא

311	פי"ג הי"ג	ברכות	
74	פט"ו (פט"ז) ה"י	פ"א ה"ב	297
257	פט"ז הב"ב	פ"א ה"ב (ה"ד)	299, 298
256	פט"ז (פי"ז) הכ"ב	פ"ג ה"ז	331
89	פי"ז הכ"ה	פ"ג ה"ח	332
		פ"ג הי"ט	299
	עירובין	פ"ה ה"א	321
249	פי"א הכ"ג	פ"ה ה"ב	328
		פ"ה (פ"ו) הכ"ה	329
	פסחים	פ"י (פ"ז) ה"ב	42
128	פ"א ה"ד		
135	פ"א ה"ז	פאה	
138	פ"ג (פ"ב) ה"ז	פ"ג הט"ו	140
124	פ"ג הי"ח		
130	פ"ד ה"ה, ה"ט	שביעית	
368	פ"ד הי"ג-הי"ד (ה"א)	פ"ג ה"ח-ה"י	268
130, 126	פ"ט הט"ו	פ"ג ה"י	270
		פ"ה הכ"ב	240
	ראש השנה	פ"ח ה"ה	222
163	פ"ב הי"א	פ"ח ה"ט	220
	יומא	שבת	
300	פ"ב ה"ג	פ"א הכ"א	307
23	פ"ד (פ"ה) ה"ב	פ"א הכ"ב	314
		פ"א הכ"ג	308
	סוכה	פ"ב ה"ג	335
317, 260	פ"ד הי"א, הי"ב	פ"ב הכ"א	268
		פ"ה (פ"ו) ה"י	102
	ביצה	פ"ח (פ"ט) ה"ב	68, 61, 55
52	פ"ב הי"ח	פ"ח (פ"ט) ה"ד	56
105	פ"ג ה"ב	פ"ט (פ"י) הי"ב	100, 68, 61
102	פ"ג ה"ח	פ"ט (פ"י) הי"ג	103
256	פ"ד ה"ב	פ"ט (פ"י) הי"ז	41
67, 60	פ"ד ה"ד	פ"ט (פ"י) הי"ח	41, 38
		פי"א (פי"ב) ה"ח	58
		פי"א (פי"ב) הט"ו	102
	תענית	פי"א (פי"ב) הי"ז	68
320	פ"ב ה"ו	פי"ב (פי"ג) ה"א	100, 67
321	פ"ב ה"ז	פי"ב (פי"ג) הט"ו	58
270	פ"ב ה"ח	פי"ג ה"י	313

מגילה			מכות		
פ"ג (פ"ד) הי"א	358	פ"ב (פ"ג) ה"ה	245		
פ"ג הי"ג	361	פ"ה ה"ה	68		
פ"ג (פ"ד) ה"כ	358				
פ"ג הכ"א	358	עדויות			
פ"ד ה"א–ה"ד	361	פ"ב ה"א	77, 76		
		פ"ג ה"א	77		
חגיגה			זבחים		
פ"א ה"ב	25, 20				
פ"א ה"ג	19	פ"ב הי"ג	299		
פ"ב הי"א	142	סוף פ"ב	51		
פ"ב הי"ג	144, 142	פ"ח הכ"ג	139		
סוף פ"ב	143	פי"א ה"ג	30		
פ"ט ה"ט	249				
יבמות			מנחות		
פ"ב ה"ד	275	פי"ג הכ"ב	246		
פ"ו ה"ד	276				
פ"ו ה"ט	279–278	כריתות			
פ"ט ה"א	197	פ"ב סהי"ג, הי"ד	74		
פי"א ה"ד	75	נדה			
פי"א הי"א	27	פ"ו ה"ב	27		
כתובות			כלים		
פ"ד ה"ה	158, 156, 155	כלים, בבא קמא			
פ"ד ה"ז	242	פ"ו הי"ב	70		
פ"ד ה"ט	207				
פ"ה ה"א	242	כלים, בבא מציעא			
פי"ב ה"א	148	פ"ו ה"ו	69		
סוטה			אהלות		
פ"ו ה"ג	289	פ"ו הי"ב, הי"ג	293		
גיטין			פרה		
פ"ג (פ"ד) ה"ג	209, 193	פ"ט (פ"ח) ה"ה	67		
		פ"ט ה"ו	81		
קידושין			מכשירין		
פ"ה ה"ד	287, 208				
בבא מציעא		פ"א ה"ד	81		
פ"ב הכ"ה	65				
בבא בתרא		ידים			
פ"ב ה"א	77	פ"ב הי"ח	387		

## 3. מדרשי הלכה

משפטים, כספא כ		מכילתא דרבי ישמעאל	
(מהדורת האראוויץ-רבין, ירושלים תש"ך)			
272	עמ' 332	בוא פסחא ה	עמ' 17
כי תשא, שבתא א		בוא פסחא ו	עמ' 20
272	עמ' 340	בוא פסחא ח	עמ' 27
34	עמ' 345 א	בוא פסחא ט	עמ' 30
344	עמ' 346 א	בוא פסחא י	עמ' 33
מכילתא דרשב"י		בוא פסחא יז	עמ' 34
(מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים תש"ט)		בוא פסחא יז	עמ' 53
53	עמ' 19	בוא פסחא יז	עמ' 65
272, 95	עמ' 20	בוא פסחא יז	עמ' 66
390	עמ' 38	בוא פסחא יז	עמ' 68
135	עמ' 39	בוא פסחא יז	עמ' 82
24	עמ' 41	בוא פסחא יז	עמ' 154
305	עמ' 148	בוא פסחא יז	עמ' 168
315, 307, 110	עמ' 149	בוא פסחא יז	עמ' 170
239	עמ' 167–168	בוא פסחא יז	עמ' 229
21	עמ' 218	בוא פסחא יז	עמ' 229
(מהדורת הופמן) עמ' 161		בוא פסחא יז	עמ' 229
319		בוא פסחא יז	עמ' 229
ספרי במדבר		בוא פסחא יז	עמ' 229
(מהדורת האראוויץ, ירושלים תשכ"ו)		בוא פסחא יז	עמ' 229
64	עמ' 64 סט	בוא פסחא יז	עמ' 229
367	עמ' 103 קה	בוא פסחא יז	עמ' 229
367	עמ' 122 קיג	בוא פסחא יז	עמ' 229
367	עמ' 117 קלג	בוא פסחא יז	עמ' 229
ספרי זוטא		בוא פסחא יז	עמ' 229
(מהדורת האראוויץ, ירושלים תשכ"ו)		בוא פסחא יז	עמ' 229
בהעלותך ט ב		בוא פסחא יז	עמ' 229
255, 99, 97, 91	עמ' 257	בוא פסחא יז	עמ' 229
371, 368		בוא פסחא יז	עמ' 229
ספרי דברים		בוא פסחא יז	עמ' 229
(מהדורת פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט)		בוא פסחא יז	עמ' 229
161	עמ' 158 צו	בוא פסחא יז	עמ' 229
	עמ' 164–165 קה	בוא פסחא יז	עמ' 229
244	עמ' 165–164 קה	בוא פסחא יז	עמ' 229
218	עמ' 173 קג	בוא פסחא יז	עמ' 229

312	עמ' 123	ראה קל עמ' 187	126
		ראה קמג עמ' 196	21
	מגילת תענית	ראה קלא עמ' 188	135
145 ,125	פרק ה	שופטים קנד עמ' 207	183
321	פרק יא	שופטים קעה עמ' 221	198
		שופטים רג עמ' 239	312
	אבות דר' נתן	כי תצא רכב עמ' 255	140 ,65
	(מהדורת ש"ז שכטר, ניו-יורק תש"ה)	פיסקא ריא עמ' 245	392
	נוסח א	זאת הברכה שמו	
292 ,287	פ"ב עמ' 14	עמ' 403	161
98	פכ"ה עמ' 80		
		מדרש תנאים	
	נוסח ב	(מהדורת הופמן, ברלין תרס"ט)	
286	פ"ג עמ' 14	עמ' 31	110
315	פכ"א עמ' 44	עמ' 80	219

4. בבלי

215	מז ע"ב	ברכות	
261	נב ע"א	ב ע"ב	292 ,291
112	נד ע"ב	ג ע"א	291
42	נח ע"א	ג ע"ב	297
200	סג ע"א	ד ע"ב	294 ,287
		ח ע"ב	299
	שבת	ט ע"א	295 ,294 ,293
105	ח ע"ב	ט ע"ב	299 ,298 ,297
215	י ע"א	י ע"ב	300
118	יא ע"א	טו ע"א	298
257	יב ע"א	כ ע"ב	27
258 ,256	יב ע"ב	כא ע"א	284
308	יח ע"א	כז ע"א וע"ב	320 ,261
314 ,136	יח ע"ב	כז ע"ב	320
310 ,250 ,139	יט ע"א	כח ע"ב	285
313 ,311		ל ע"א	353 ,299
52	כב ע"א	לא ע"ב	246 ,119 ,113
255	כג ע"א	לג ע"א	328
340 ,329	כג ע"ב	לד ע"א	175
345 ,331	כד ע"ב	לה ע"ב	246
339 ,302	כה ע"ב	לו ע"א	245
66	כו ע"ב	לט ע"ב	112
76	כט ע"א	מא ע"ב	64

54	קלג ע"א	354	ל ע"א-ע"ב
77 ,50	קמא ע"ב	302	לא ע"א
258 ,91	קמח ע"ב	59 ,57 ,49	לא ע"ב
258	קנ ע"א וע"ב	337	לב ע"ב
254	קנג ע"ב	337	לג ע"א
52 ,50	קנז ע"א	305	לג ע"ב
		317 ,316 ,260	לה ע"ב
	עירובין	38 ,34	מט ע"ב
63	ד ע"א	79	נד ע"א
65	ד ע"ב	112	סא ע"א
104	לב ע"ב	20	סג ע"א
252	לה ע"ב	254	סט ע"א
254	לז ע"ב	37	ע ע"א
322	מ ע"ב	49 ,46 ,41 ,38	עג ע"ב
321	מא ע"א	36 ,33	עד ע"ב
322	מא ע"א וע"ב	55 ,54 ,37	עה ע"א
302	מג ע"א	38 ,37	עה ע"ב
254	מו ע"א	61 ,51 ,50	צד ע"ב
253 ,59	נה ע"ב	101 ,68	
106	סז ע"ב	,101 ,52 ,45	צה ע"א
250	עח ע"ב	103	
52	ק ע"ב	367	צו ע"ב
105	קג ע"א	38	צז ע"ב
92 ,89	קד ע"א	61 ,60 ,55	קג ע"א
		68	קד ע"ב
	פסחים	100 ,68	קה ע"א
124	ב ע"ב	57	קו ע"א
128	ד ע"ב	51 ,45	קז ע"ב
135	ה ע"ב	55	קיא ע"א
302	יג ע"א	52	קיא ע"ב
139	כא ע"א	58	קיב ע"א
135	כג ע"א	304	קיג ע"א
126	כח ע"ב	254	קיג ע"ב
135	כט ע"א	301 ,115 ,32	קיז ע"ב
390	מג ע"ב	115	קיח ע"א
245	מד ע"א	115	קיח ע"ב
137	מו ע"ב	302 ,118	קיט ע"א
105	מז ע"ב	340	קיט ע"ב
138	מח ע"א	55	קכ ע"ב
215	מט ע"ב	95	קכג ע"ב
316 ,312 ,260	נ ע"ב	206 ,201	קכח ע"ב

נט	ע"א	131	כה	ע"ב	23
סד	ע"ב	131	כח	ע"ב	28
סה	ע"א	103 ,104 ,105	מב	ע"א	20
סו	ע"א	368	מד	ע"ב	312
סח	ע"ב	111 ,112 ,117	נא	ע"ב	387
סט	ע"ב	131			
עב	ע"א	74	ביצה		
עב	ע"ב	75	ג	ע"ב	201 ,245
צא	ע"ב	390	יג	ע"ב	53 ,54
צט	ע"ב	321	טו	ע"ב	111 ,112 ,117
קא	ע"א	330			118 ,329
קב	ע"א	328	טז	ע"א	117 ,306
קה	ע"א	332	כ	ע"א	142
קה	ע"ב	261	לב	ע"ב	58
קו	ע"א	329	לג	ע"ב	48 ,102
קח	ע"א	130	לה	ע"א	247
קט	ע"א	23	לה	ע"ב	246 ,247
קיב	ע"א	338	לו	ע"ב	89 ,92 ,93 ,107 ,254
קיב	ע"ב	331 ,361	לז	ע"א	88 ,89 ,257
ראש השנה			תענית		
ט	ע"א	259	יב	ע"ב	119 ,204
יב	ע"א	245	כד	ע"ב	302
טו	ע"ב	245	כה	ע"א	302
כז	ע"א	341			
			מגילה		
יומא			כ	ע"ב	296
יא	ע"ב	140	כא	ע"ב	359
לז	ע"ב	298 ,300	כג	ע"א	299
עג	ע"ב	62	כג	ע"ב	360
עד	ע"א	62	כז	ע"ב	329
עד	ע"ב	339	כט	ע"ב	360
עז	ע"ב	23	לא	ע"א	361
עט	ע"א	64	לא	ע"ב	361
עט	סוף ע"ב	65			
פ	ע"א	63 ,64 ,65	מועד קטן		
פא	ע"ב	259	ב	ע"א	267
			ג	ע"א	263 ,267 ,270
סוכה			ג	ע"ב	265 ,266
ה	ע"ב	63	ד	ע"א	260 ,265 ,319
כ	ע"א	207	כד	ע"ב	144



239	מה ע"ב		חגיגה
241, 157	מז ע"ב	29, 28, 23, 21	ד ע"א
243	מח ע"א	131	ז סע"ב
242	מט ע"ב	51, 49	י ע"א וע"ב
242, 20	נ ע"א	64	יא ע"א
155, 154, 153	נב ע"א	93	טז ע"א
159, 154, 153, 148	נב ע"ב	145	יז ע"ב
240	נו ע"א	145, 144, 143	יח ע"א
241, 154	נח ע"ב	214	כב ע"א
241, 157	נט ע"א	113	כב ע"ב
384, 383, 206	ס ע"א		
148	פב ע"ב		יבמות
		164, 163	יג ע"ב
	נדרים	170, 164, 163	יד ע"א
244	נה ע"א	277, 273	כד ע"א
65	נז סוף ע"ב	75	לד ע"א
		275, 274	מא ע"א
		275	מד ע"א
	סוטה	187	מז ע"ב
387	ט ע"א	27	סא ע"ב
289, 252	ל ע"ב	297	סז ע"א, ע"ב
274	מד ע"ב	377	עב ע"ב
		387	עו ע"ב
		277, 275, 273	פה ע"ב
	גיטין	202	פח ע"ב
196	ה ע"ב	197, 194	פט ע"א
229	טז ע"ב	202, 200, 197, 195	פט ע"ב
210, 209, 193	לג ע"א	200	צ ע"א
223, 220	לו ע"א	198, 191	צ ע"ב
224	לו ע"ב	27	צו ע"ב
234, 228, 227, 222	לז ע"א	370, 369	קד ע"א
229, 223	לז ע"ב	19	קה ע"ב
322	לח ע"ב	194	קי ע"א
381	מו ע"א	279	קט ע"א
268	נג ע"ב		
268	נד ע"א		כתובות
113	נו ע"א	324, 160	ד ע"ב
359	ס ע"א	324	ה ע"א
317	ס ע"ב	52	ו ע"א
196	פ ע"א	210	כג ע"ב
246	פא ע"א	187	כז ע"ב

מפתח מקורות			406
מכות			קדושין
227 ,226 ,225	ג ע"ב	369	טו ע"א
227	יג ע"א	20	כט ע"ב
67	יז ע"א	137 ,19	סג ע"ב
245	יט ע"ב	208	עב ע"ב
68	כ ע"ב	277	עח ע"א
199	כג ע"ב	113	פ ע"ב
שבועות			בבא קמא
221	מד ע"ב	47 ,35	ב ע"א
		44	ב ע"ב
	עבודה זרה	53	כו ע"ב
202	יג ע"א	227	לו סע"ב
317	ע ע"א	376	מג ע"א
		354 ,305 ,302	פב ע"א
	זבחים	324	קיג ע"א
130	יא ע"ב		
130	יב ע"א		בבא מציעא
67	עה ע"א	187	לט ע"ב
67	עה ע"ב	376	נו ע"ב
67	פ ע"א	140	נז ע"ב
		113	פה ע"א
	מנחות	108	צ ע"א
299	יח ע"ב	207	קד ע"א
162	כז ע"א		
206	לז ע"ב		בבא בתרא
137	נה ע"א	199	יב ע"ב
65	פט ע"א	203 ,194	מח ע"ב
284	צט ע"ב	77	סה ע"ב
חולין			סנהדרין
30	כד ע"ב	215	ז ע"א
292	פה ע"א	270	כו ע"א
390 ,377	פח ע"א	258	לה ע"א
67	קה ע"א	353	לח ע"ב
23	קז ע"ב	191	מו ע"א
245	קכ ע"ב	52	סב ע"ב
69	קלח ע"א	98	סח ע"א
		199	צ ע"א
	בכורות	302	צה ע"א
245	נד ע"א	263	קיג ע"א

נדה			כריתות	
372	כב	ע"ב	טו	ע"א 75
26	מה	ע"ב	טז	ע"א 41
28	מו	ע"א	יז	ע"א 100, 68
28	מח	ע"ב	יט	ע"א 102, 73, 53
19	נב	ע"א	יט	ע"ב 68, 52
65	עב	ע"ב	כ	ע"א 52

5. ירושלמי

ברכות							
פ"א	ה"א	ב	ע"א	297, 288	פ"ט	ה"ב	לב
פ"א	ה"א	ב	ע"ד	288, 287	פ"ט	ה"ג	לב
פ"א	ה"א	ג	ע"א	298	שביעית		
פ"א	ה"א	ז	ע"ב	261	פ"א	ה"א	לג
פ"א	ה"ב	ב	ע"ד	298	פ"ד	ה"א	לה
פ"א	ה"ב	ג	ע"א	294	פ"ד	ה"ב	לה
פ"א	ה"ב	ג	ע"ב	284	פ"ז	ה"ה	לז
פ"א	ה"ד	ג	ע"א	295	פ"ח	ה"ד	לח
פ"א	ה"ד	ג	ע"ב	199	פ"י	ה"א	לט
פ"א	ה"ה (ה"ב)	ג			פ"י	סה"ב	ורה"ג
סע"א				299	ע"ג		
פ"א	ה"ה	ג	רע"ב	297	פ"י	ה"ב	לט
פ"א	ה"ח	ג	ע"ג	297, 285	225		
פ"ב	ה"ג	ד	סע"ב	298	פ"י	ה"ג	לט
פ"ג	ה"ג	ו	ע"א	27	229	ע"ג	
פ"ד	ה"א	ז	ע"ב	261	תרומות		
פ"ח	ה"א	יא	ע"ד	331, 329	פ"ח	ה"א	מה
פאה					75	ע"ב	
פ"א	ה"א	טו	ע"א	63	מעשרות		
פ"ח	ה"ז	כא			פ"א	ה"א	מח
ע"א וע"ב				304	פ"א	ה"א	מח
דמאי					פ"א	ה"ד	מט
פ"ד	ה"א	כג	ע"ד	255	פ"ב	ה"ז	נ
כלאים					פ"ג	ה"א	נ
פ"ח	ה"א	לא	ע"ב	271, 263	חלה		
					פ"ד	ה"ד	ס
					פ"ד	ה"ד	ס

שבת				פ"א ה"ח כז			
פ"א	ה"ג	ג	ע"ג	121	סע"ד	134	
פ"א	ה"ג	ד	ע"א	25	פ"ב ה"ב כח		
פ"א	ה"ה	ג	ע"ד	308	סע"ד	126	
פ"א	ה"ה	ד	ע"א	308	פ"ב ה"ב כט	136	ע"א
פ"ב	ה"ה	ה	ע"א	36	פ"ג ה"ג ל	138	ע"א
פ"ב	ה"ז	ה	ע"ג	253	פ"ג ה"ג ל	139, 105	ע"א-ע"ב
פ"ג	ה"א	ה	ע"ד	68	פ"ד ה"א ל	145, 125	ע"ג
פ"ג	ה"ג	ו	ע"א	52	פ"ד ה"א ל	312, 163	ע"ד
פ"ה	ה"ג	ז	ע"ב	79	פ"ד ה"ו לא	124	ע"א
פ"ו	ה"ב	ח	ע"א	304	פ"ו ה"א לב	372	ע"א
פ"ז	ה"א	ט	ע"ב	100, 67	פ"ו ה"א לג	368	ע"א
פ"ז	ה"ב	ט	ע"א	46	פ"ו ה"א לג	272, 254, 252	ע"ב
פ"ז	ה"ב	ט	ע"ב	34	פ"ו ה"ב לג	93	ע"ב
פ"ז	ה"ב	ט	ע"ג	45	פ"ו ה"ד לג	131	ע"ד
פ"ז	ה"ב	ט	ע"ד	44	פ"ח ה"ג לו	91	ע"א
פ"ז	ה"ב	י	ע"א	45, 44, 41	פ"י ה"א לז	321, 130	ע"ב
פ"ז	ה"ב	י	ע"ב	41, 36, 33	פ"י ה"ב לז	331, 329	ע"ג
פ"ז	ה"ב	י	ע"ג	45, 38, 37, 36	שקלים		
פ"ז	ה"ב	י	ע"ד	59, 57, 45, 38	פ"ה ה"א מח	42	ע"ג
פ"ז	ה"ב	י	סע"ג	103	יומא		
פ"ט	ה"ז	יב	ע"ב	75	פ"א ה"א לח	90	ע"ד
פ"י	ה"ו	יב			פ"ג ה"ח מא	300	ע"א
ע"ג, ע"ד				101	פ"ח ה"ג מה	372	ע"א
פי"א	ה"א	יג	ע"א	37	ביצה		
פי"ב	ה"א	יג	ע"ג	59	פ"א ה"ד ס	80	ע"ג
פי"ג	ה"א	יד	ע"א	100, 68, 67	פ"ב ה"ד סא	142	ע"ב
פט"ו	ה"ג	טו	ע"א	354, 258, 257, 117	פ"ג ה"ה סב	105	ע"ב
פט"ו	ה"ג	טו	ע"ב	258	פ"ד ה"ז סב	80	ע"ד
פט"ז	ה"א, ה"ג	טו			פ"ה ה"ב סג	324, 89	ע"א
ע"ד				104	פ"ה ה"ב סג	91	ע"ב
עירובין					תענית		
פ"ג	ה"ד	כא	ע"א	272, 254, 252, 93	פ"ב הי"ב סו	322, 109	ע"א
פ"ד	ה"א	כא	ע"ד	252	פ"ב הי"ג סו	113	ע"א
פ"ה	ה"א	כב	ע"ג	253	פ"ג ה"א סו	270	ע"ב
פ"ה	ה"ה	כב	ע"ד	254	פ"ג ה"א סז	109	ע"א
פ"י	ה"ד	כו	ע"ד	139, 138	פסחים		
פ"א ה"ד כז				128, 127	ע"ב		

מגילה				נדרים			
פ"א	ה"ד	ע	ע"ג	145	פ"ח	ה"א	מ
פ"א	ה"ד	ע	ע"ד	109	ע"ד	ע"ד	109
פ"ג	ה"ח	עד	ע"ב	359	גיטין		
פ"ד	ה"א	עה	ע"א	305 ,302	פ"א	ה"א	מג
פ"ד	ה"ג	עה	ע"א	360 ,359 ,357	פ"ד	ה"ב	מה
חגיגה				198 ,193	פ"ד	ה"ב	מה
פ"א	ה"א	עה	ע"ד	21	פ"ד	ה"ג	מה
פ"א	ה"ב	עו	ע"ב	63	פ"ד	ה"ג	מה
פ"ב	ה"ב	עח	ע"א	191	פ"ח	ה"ה	מט
פ"ב	ה"ג	עח	ע"א	142	קדושין		
פ"ב	ה"ד	עח		145	פ"א	ה"א	נח
סע"א					פ"ג	הט"ו	סה
יבמות					בבא מציעא		
פ"א	ה"א	ב	ע"ג	279 ,276	פ"ז	ה"א	יא
פ"א	ה"ו	ג	ע"ב	165	בבא בתרא		
פ"ב	ה"ח	ד	ע"א	273	פ"ט	ה"ו	יז
פ"ג	ה"א	ד	ע"ג	276	סנהדרין		
פ"ד	ה"ט	ו	ע"א	276	פ"ג	ה"ה	כא
פ"ז	ה"ג	ח	ע"א	197	פ"ד	ה"ו	כב
פ"י	ה"א	י	ע"ג	195	פ"ד	ה"ז	כב
כתובות					פ"ה	ה"ג	כב
פ"א	ה"א	כד	ע"ד	324 ,90	פ"ז	ה"ב	כד
פ"א	ה"ד	כד	ע"ד	324	פ"ז	ה"ו	כד
פ"ד	ה"ו	כח	ע"ד	157	מכות		
פ"ד	ה"ב	ו	ע"ב	242	פ"א	ה"ב	לא
פ"ה	ה"ב	כט	ע"ד	242	הוריות		
פ"ה	ה"ז	ל	ע"ב	240	פ"א	ה"א	מה
פ"ה	ה"ח	ל	ע"ב	243	פ"א	ה"ד	מח
פ"ז	ה"א	לא	ע"ב	240			
פ"י	ה"ב	לג	ע"ד	201			
פי"ג	ה"א	לה	ע"ד	241			

6. מסכתות קטנות

סופרים		פי"ח ה"ז	
פי"ג	ה"ז	361	שמחות
פי"ח	ה"ד	299	פי"ו ה"י

7. מדרשי אגדה

פסיקתא רבתי		בראשית רבה	
(מהדורת איש שלום, תל-אביב תשכ"ג)		(מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה)	
כג	קטז ע"ב 257	י	ט עמ' 85 319
כג	קכא ע"א 354	פ	י עמ' 965 19
מדרש תהלים — שוחר טוב		שמות רבה	
(מהדורת בובר, וילנא תרנ"א)		כח ו 205	
א	ב עמ' 16 284	ויקרא רבה	
צב	א עמ' 401 340	(מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ג-תשי"ח)	
מדרש משלי		א	א עמ' ד 271
(מהדורת בובר, וילנא 1893)		כג	ו עמ' תקלד 304
לא	י עמ' 178 353	לב	ז עמ' תשנד 208
פרקי דר' אליעזר		לד	טז עמ' תתיד 251-250
פרק יח 329		במדבר רבה	
סדר אליהו רבה		יד	א 198
(מהדורת איש שלום, ירושלים תש"ך)		אסתר רבה	
פרק	א עמ' 4 351	יב	118
פרק	כד (כו) עמ' 133 118	שיר השירים רבה	
משנת ר' אליעזר		ב	ב 304
(מהדורת ה"ג ענעלאו, ניו-יורק תרצ"ד)		ב	ד 353
עמ' 388 255		רות רבה	
עמ' 367-368 257		ד	ד 199
בראשית רבתי		תנחומא	
(מהדורת ח' אלבק, ירושלים ת"ש)		בראשית	ג 321
ב	ג עמ' 35 327	נח	א 336
ילקוט שמעוני		יתרו	יא 205
שמות	תח 354	משפטים	ו 191
תרנא	162	תנחומא-בובר	
משלי	התקסד 353	(מהדורת ש' בובר, וילנא תרמ"ה)	
מדרש הגדול, שמות		נח	א עמ' 27 339
(מהדורת מרגליות, ירושלים תשט"ז)		בהעלותך	א עמ' 45 335
יב	טז עמ' קצד 53	מטות	ב עמ' 157 347

מדרש לקח טוב — פסיקתא זוטריתא	309	כג	יב	עמ' תקמא
(מהדורת בובר, ירושלים תש"ך)	354	לה	א	עמ' תשכב
שמות טז ח עמ' 106 339	35	לה	א	עמ' תשכד
שמות לז ג עמ' 211 337	257, 93	לה	ב	עמ' תשל
דברים יד א עמ' 43 162				

## 8. תרגומים

ויקרא כג מב	23	תרגום אונקלוס
במדבר טו לב	33	במדבר טו לב
תרגום שני למגילת אסתר		תרגום יונתן
ג ח	285	שמות כד יב

## 9. ספרים חיצוניים וספרות בית שני

י 22 עמ' 53 301	ספרים חיצוניים
יא 4 עמ' 55 109	
יא 5 עמ' 55 251	טוביה
י 14–18 יא 18	א ו
עמ' 54–59 40	יהודית
מגילת המקדש	ח ו
יז ח 29	חשמונאים, ב
מלחמת בני אור בבני חושך	ח כו
(מהדורת י' ידין, ירושלים 1955)	יב לח
יא 6–7	צואות השבטים
עמ' 301–302 251	צואת שמעון ג ה 113
מגילות מדבר יהודה	צואת לוי ב ב 19
תעודה 20 שורה 6 151	יב ה 19
תעודה 21 שורה 9 151	מגילות גנוזות
פילון	ברית דמשק
De Vita Mosis	(מהדורת ח' רבין, אוקספורד 1958)
ב 211 256	י 2–1 עמ' 49 30
ב 216–215 351	י 14 עמ' 53 318
ב 226 33	י 19–17 עמ' 53 255
	י 21–20 עמ' 53 251

251	יד	י	יב	De Migratione Abrahami
,301 ,259 ,91	טז	ו	ב	255 91
324 ,317				
256	טז	ו	ג	De Specialibus Legibus
				350 62–61 ב
				134 150 ב
	מלחמות היהודים			
40	ב	ח	ט	
316	ד	ט	יב	יוסף בן מתתיהו
153 ,134 ,131	ו	ט	ג	קדמוניות היהודים
				134 ב טו א
				134 ג י ב
	נגד אפיון			301 ג י ז
354	ב	יז		265 ג יב ג
335	ב	לט		251 יג ח ד

10. מקורות לא יהודיים

Petronius			ברית חדשה
Fragmenta 37	111	301	מתי כז 62
		301	מרקוס טו 42
Plutarch		301	לוקס כג 54
Quaestiones Conviviales 4, 6, 2	118	301	יוחנן יט 42 ,31
Pompeius Trogus			
Historiae Philippicae 36, 2, 14	110	Hieronymus	
		Jesaias 15, 2	118
Strabo			
Geographica 16, 2, 40	111	Justinianus	
		Codex 5, 60,3	28 ,91
Suetonius			
De Vita Caesarium, Divus Augustus 67	111	Martialis	
		Epigrammata 4, 4	111



## ב. מפתח עניינים

- אבות הטומאה 44–43  
 אבות הנזיקין 44–43  
 אבות מלאכות, אב מלאכה 12, 32–50, 57–58, 254  
 "אגרות משה" לר' משה פיינשטיין 184  
 אוגוסטוס קיסר 91, 256, 259, 301, 324  
 איבה, משום — 206, 213–215  
 אין אדם דן גזירה שוה מעצמו 365–367, 372–373  
 אין למדין מדברי אגדה 205  
 אין משיבין אשת איש 380–382  
 אין שבות במקדש 105–106, 108  
 איסור מלאכה ביום שמקריבים קרבן 125, 145  
 איסיים 40  
 אירוסין בערב שבת 324–325  
 איש 19  
 אכילת בן עוף לסימן טוב 325  
 אמירה לנכרי שבות 106–108  
 אמירת פיוטים בקדושה של יום הכפורים 175  
 (ה) "אמת להוראה" 184  
 (ה) אמת של השכל האנושי 184–185  
 (ה) אמת של השכלים הנבדלים 184–185  
 אסמכתא 21, 23, 28, 95, 261, 266, 269  
 ארבעה עשר בניסן 123–134  
 אשכנז, נוסח, ראה נוסח אשכנז
- בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה 191–204  
 בית הכנסת  
 נוהגי — 174–179, 286–290  
 קריאת התורה והדרשה ב — 350–366  
 בית המקדש, מקדש, 13, 22, 133, 214–215, 246–247  
 בית שמאי ובית הלל 72, 79–83, 91, 107, 123–124, 133, 141–146, 163–165, 192, 222, 256–257, 260, 269, 306–314  
 בית שני, ימי 12, 13, 116, 133, 246, 255
- כל יראה וכל ימצא, ראה לא יראה  
 "במה מדליקין" כליל שבת 344–346  
 בעל דין אלים 187  
 ברייתא, צרופן של שתי ברייתות נפרדות לאחת 297, 310  
 ברכת אשר ברא יין עסיס 333  
 ברכת הנח לנו 332  
 ברכת מגן אבות 329, 331  
 בשמים, הדסים ושושנים לשבת 304–305  
 בשר אדם, איסורו 383–384  
 "בתר שבתא" 311, 313
- גורמים חברתיים וכלכליים וזיקתם להלכה, 13, 139–140, 153, 155–156, 159, 180, 207, 213–215, 221, 235, 242, 246–247, 269–270  
 גזירה דרבה 99, 192  
 גזירה שווה 365–373  
 גזירה שווה מופנה 366, 370, 372–373  
 גזירה שמא 89, 93, 99  
 גזירות 198, 204, 215  
 גזירות שוות קדומות 368–371  
 גיל ההתבגרות 26  
 גיל לבגרות צבורית 29–31  
 גיל למעמד אישי 27  
 גיל למצוות 22–25  
 גניבה, "ונמכר בגנבתו" 392–393
- דאורייתא, דין תורה 13–14, 21–23, 25, 31, 32, 40, 50–52, 56, 61–63, 93–98, 106–107, 167, 201–204, 206, 216, 239–248, 251–254, 259, 261, 264–272, 273–280, 336–338  
 דבר שאין מתכוין 52–54  
 דבר שלא בא לעולם 384–385  
 דיבור דברי חול בשבת 255–258  
 דין אמת לאמתו 186, 215  
 דיני נפשות, דיין ב', עדות ב', 30

- דרבנן, דברי סופרים, 13–14, 21, 23, 25, 28,  
 31, 32, 40, 50, 56, 62–64, 93–99,  
 107–108, 125–126, 167, 201–204, 206,  
 216, 239–248, 259, 261, 266, 268–272,  
 273–280, 338  
 (ה)דרשה בבית הכנסת 350–354  
 דרשות מחודשות של חכמים 211,  
 376–377  
 הדלקת נרות שבת 98, 320, 334–349  
 ברכה על הנר 342–344  
 דאורייתא או דרבנן 336–338  
 טעמי המצווה 338–339, 348  
 הכרזה על קבלת שבת 347–349  
 נר אחד או נרות 339–342  
 הזאה 66–67, 99  
 (ה)החמרה בהלכות שבת 40, 312  
 היקף 369, 371, 386, 390  
 "היכל יצחק" להרב הרצוג 188–189, 272  
 הכנות לשבת 301–306  
 (ה)הלכה המאוחרת 12, 31, 54, 71, 247,  
 268  
 (ה)הלכה הראשונה (הקדומה) 12, 22–25,  
 29, 31, 40, 48, 54, 60–61, 70–71,  
 100–102, 107, 124, 139, 146, 222, 246,  
 254, 259, 261, 268, 278, 369  
 (ה)הלכה והמדרש 374–375  
 הלכה למשה מסיני 29, 63–65, 206, 265  
 (ה)הקלה, מגמת 14, 139, 144, 224, 243,  
 248, 257, 261, 279, 280, 312  
 העברת סוגיה או מאמר ממקום למקום 23,  
 47, 119, 159, 164, 194, 195, 200, 202,  
 320  
 הפטרה 360–362  
 הפלגה בספינה 310–312  
 הקדש 137–140  
 הרשאה לגט במברק 189  
 השמעת קול בשבת 89  
 זיקה (בין אדם ליבמתו) 278  
 חגיגת ארבעה עשר 130–133  
 חולב 103  
 חולו של מועד 143–144, 177–178  
 חזרת הש"ץ 174  
 חלב-אדם 384  
 חליצה (יבום וחליצה) 91, 187–188,  
 210–211, 273–280  
 חמץ (איסור אכילתו בפסח וביעורו)  
 126–129, 135–140  
 חצי שעור 68, 99–101  
 חרישה בשביעית 262–268  
 טבילה בערבי שבתות ומועדים 303  
 טומאה וטהרה 66, 70, 76–81, 213–214  
 יבום וחליצה, ראה חליצה  
 יום הכיפורים, צום 23–24  
 אמירת פיוטים ב' – ראה אמירת  
 יום טבוח 141–145  
 יחסים כלכליים בין יהודים לגויים  
 139–140, 213, 314–315  
 יפת-תואר, תנאי בהיתר 392  
 "יראה לי" בפי הרמב"ם 382, 384  
 "יראה לי" בפי הרמב"ן 386  
 ירושת בכור בקבר 386–387  
 ישיבה בדין בשבתות ובערבי שבתות  
 91–92, 323–324  
 ישיבה בקריאת התורה בביהכ"נ 168  
 כבוד הבריות 206  
 כוח בית-דין לעקור דבר מן התורה  
 191–204, 294  
 כוח דהיתרא עדיף 14, 207, 243, 261  
 כוהנות, בענין טומאת קרובים 385–386  
 כונה (ומעשה) 72–83  
 כונה במלאכות שבת – ראה שבת  
 כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל  
 וכו' 263–264  
 כלל ופרט 263–264  
 כללי פסק ההלכה 167

- כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש 193,  
 202–203, 210–212  
 כסות נקיה בשבת ויום טוב 303–304  
 כתות 12, 162  
 לא יראה ולא ימצא 128–129, 135–140  
 לא תתגודדו 161–180  
 דאורייתא או דרבנן 167  
 להזהיר גדולים על הקטנים 29  
 לפי שעה, לפי צורך השעה 198–200  
 למוד תורה וקריאת שמע 284  
 מדרש הכתובים  
 בימי האמוראים 375  
 אצל הגאונים 377–382  
 ברמב"ם 382–386  
 מומר 187–188, 210–211, 378–380  
 מוקצה 32, 52, 98, 247, 249  
 מזונות האשה 14, 239–243, 279  
 מחמר 102  
 מחצית השקל 22  
 מחשבה 72–82  
 מיתה, צמצום העונש בידי בית דין 12, 49,  
 57  
 מכות מרדות 123, 265  
 מכאן סמכו 269  
 מכה בפטיש 33, 102–103  
 מלאכה ביום הששי 315–316, 319  
 מלאכה, שבחה של 315  
 מלאכה שאינה צריכה לגופה, עיין שבת  
 מלאכת מחשבת אסרה תורה 48, 51–54,  
 57, 102  
 ממזר 195–196, 208, 212–213  
 מנהג, מנהגים 15, 25, 123–126,  
 164–180, 355–358  
 מעשה 12, 72–83, 293  
 מעשרות (ותרומות) 243–248, 280  
 מפרק 103  
 מצרים, לא תוסיפון לשוב בדרך הזה  
 387–388  
 מקח קובע למעשר 246–247  
 מקח וממכר בשבת 94, 97, 257  
 מקושש עצים 33  
 מקלקלים פטורים 56–57  
 משפט יוני-מצרי 207  
 "משפט כולל" 106  
 מתעסק 51–54, 73–74  
 נדרים ונדבות 26–28  
 נוסח אשכנז 175–176  
 נוסח ספרד 175–177  
 נוצרים 162  
 נידוי 123  
 נישואים בערב שבת ובמוצאי שבת  
 324–325  
 נשים בקריאת התורה 358  
 נשים בקריאת ההגדה בליל הסדר  
 389–390  
 סוגיה מאוחרת 47, 89, 138  
 סוכה 22–28  
 סטאנדרטיזציה, מגמת 12, 28, 61, 70–71,  
 101  
 סמיכה על הקרבן 93, 142  
 סמכותם של חכמים 183–187, 191–204  
 סנדל מסומר בשבת 304  
 סעודה, קביעתה בערבי שבת 321–322  
 ספיחים, גזרת 267–268  
 ספירת העומר, תספורת בימי 171  
 ספיקא דאורייתא לחומרא וכו' 201  
 ספק סכנה, האם חייב אדם לסכן עצמו לשם  
 הצלת חברו 390–392  
 ספרד, נוסח — ראה נוסח ספרד  
 עדים זוממים, תשלומי 389  
 עובדין דחול 32, 87, 90, 249, 258  
 עונג שבת 110, 114–120, 338–339  
 עולות ראייה 141–143  
 עליה לרגל 21  
 עליה לרגל, ראיית פנים 21, 28, 141  
 עם הארץ 214–215  
 עמידה בקדושת יוצר 168

- עצרת, תשלומי 141–147  
 "עקדת יצחק" לר' יצחק עראמה 186–189  
 ערב פסח, ראה ארבעה עשר בניסן  
 ערב שבת  
 אירוסין ב', ראה אירוסין  
 נישואין ב', ראה נישואין  
 סעודה ב', ראה סעודה  
 צום ב', ראה צום  
 ערי מקלט 252–253  
 עשרת הדברות 285–286
- פדיון האשה 151–154  
 פיוטים, ראה אמירת פיוטים ביוהכ"פ  
 פלשים, הלכה של — 24, 40, 250, 255, 259  
 פסח, קרבן 25, 29, 125–134  
 פילון, ההלכה של — 33, 117, 255–256, 285, 350–351, 357  
 פיסקה שנכנסה לתוך המשנה 39,  
 150–151  
 פסיק רישיה ולא ימות 54–56  
 פסק כמקור להלכה 293  
 פרוזבול 217–235
- צום בערב שבת 109, 320–322  
 צום בשבת 109–122  
 ה"צדק הנימוסי" 186  
 צידה בשבת 37, 55
- קהל, מעמדו של — 172–174  
 קושר, הקושר בשבת 58  
 קטן, הגדרתו וחיובו כמצוות 20–26  
 קידושיו 27  
 קידוש בבית־הכנסת 329–330  
 קידוש היום, דאורייתא או דרבנן 327–328  
 קידוש על היין 328–329  
 קידושא רבה 332–334  
 "קצות החושן" (לר' אריה ליב בר' יוסף) 184–185  
 "קמי שבתא" 310–311, 313  
 קראים, הלכה קראית 24, 90, 120, 135
- 169, 220, 250–251, 344–346  
 קרבן פסח, ראה פסח  
 קריאת התורה 354–359  
 נוהגי — 355–357  
 קריאת שמע, מקורה 283–284  
 אופן קריאתה בצבור 174  
 דאורייתא או דרבנן 284–285  
 זמנה 286–293, 296–300  
 שינונה 284, 294
- רוב ומיעוט 173  
 רחיצה לכבוד שבת 303  
 ריבית ממומר 380  
 רכיבה בשבת 90–92, 191  
 רפואת האשה 158–160  
 ריקוד בשבת 90, 326–327
- שבויה, כתובת שבויה, 152–154  
 שבויה 380–382  
 שבות, איסורי — 12, 32, 48, 51, 87–108, 249, 256–258  
 שבות, הרמב"ן על — 94–97  
 שביתת כלים 107, 260, 308–309  
 שביעית, שמיטה 14, 97, 223–224,  
 230–235, 267–268, 270–271  
 שבת 12–13, 32–62, 73–75, 80, 82,  
 87–108, 246–247, 249–261, 301–362  
 אימת 247  
 אמירת במה מדליקין בליל שבת — ראה  
 במה מדליקין  
 בשמים, הדסים ושושנים ב', ראה בשמים  
 הליכה בדרך ב' 249–255, 280  
 ההחמרה בהלכות — ראה ההחמרה  
 הכנות ל' ראה הכנות  
 השמעת קול ב', ראה השמעת  
 ישיבה בדין ב', ראה ישיבה  
 כסות נקיה ב', ראה כסות  
 למוד תורה ב' 117, 345–346, 350–352  
 למהותה של — 117–118  
 מלאכה הנעשית שלא כדרכה, בשינוי

שלמי חגיגה, שלמי שמחה 143–141	48–49, 89, 101–102
שמותי, ר' אליעזר 52, 79–80, 83	מלאכה שאינה צריכה לגופה 49–51,
שמחת-תורה 355	102
שמיטת כספים בחו"ל 235–230	מלאכה שנעשתה שלא בכוונה 51–53,
	73–74
תוספת פרשנית לברייתא (ולמשנה) 89, 37	מלאכה שיש בה תיקון 56–57
תולדות 12, 43–47, 52, 101	מלאכה בת-קיום 57–59, 61, 100
"תחום גזר" 253	מחשבת עבודה ב' 256
תחומין, תחום אלפים אמה 92–93,	מקח וממכר ב', ראה מקח
97–98, 250–255, 280	סנדל המסומר ב', ראה סנדל
תלמוד תורה 284	עונג —, ראה עונג
תנאי בית-דין 148–152, 158	צום ב', ראה צום
תנאי בקידושין 211	צידה ב', ראה צידה
תנאי כתובה 148–160, 211	קושר ב', ראה קושר
תנור של עכנאי 185	רחיצה ב', ראה רחיצה
תענית בראש השנה ובשבת שוכה	רכיבה ב', ראה רכיבה
120–122	שיעורים לחיובי — 59–62, 67–68,
תענית חלום 112, 114, 118–119	99–101
תפילה, סדרי 168, 174–177	שלא יעשה בשבת כדרך שהוא עושה
תפילין 24–26, 98	בחול, ראה עובדין דחול
בחול-המועד 177–178	שלש סעודות ב' 110, 115–116
בתשעה באב 178–179	תוספת — 258–261, 316–320
תקיעות בערב שבת ובמוצאי שבת 120,	תשמיש המטה ב', ראה תשמיש
260, 316	שומרונים, הלכה של — 24, 35, 250
תקנות עזרא 302, 305	שיעורים 12, 59–62, 63–71
תקנות 14, 198, 204, 215, 217, 224	שכבות אחדות בסוגיה ובמאמר התלמודי
תרומות (ומעשרות) 14, 192–195,	202, 114
245–248	שליחות לגוי 107
תשמיש המטה בשבת 324	שליחות לגט ע"י מברק 189–190

## מקורות המאמרים שפורסמו בעבר

(המאמרים המתפרסמים בספר זה לראשונה, אינם מופיעים ברשימה)

"בן שלוש עשרה למצוות", מחקרי תלמוד — קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, א, ירושלים, תש"ן, עמ' 39–53.

"שלושים ותשעה אבות מלאכות ותולדותיהם", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. XLIX (1982), pp. 9–21 ("להשתלשלותן של המלאכות האסורות בשבת").

"כל השעורים לא חכמים הם שנתנו?", תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 230–239.  
"כוונה ומעשה במשנת תנאים", בר-אילן, ספר השנה למדעי היהדות והרוח, ד-ה (תשכ"ז), עמ' 104–116.

"איסורי שבות בשבת והשתלשלותם", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ראשון, ירושלים, תש"ן, עמ' 9–15. ("להשתלשלותם של איסורי שבות בשבת").  
"תענית בשבת", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 1–16.

"ייחודו של יום ארבעה עשר בניסן", סיני, פ (תשל"ז), עמ' קג–קטו.  
"חמץ של אחרים ושל גבוה", תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 20–28.  
"תשלומי עצרת", בר-אילן, ב (תשכ"ד), עמ' 100–106.

"אם תשתבאי אפרקניך ואותבניך לי לאינתו", בר-אילן, יג (תשל"ו), עמ' 58–72.  
"לא תתגודדו", בר-אילן, יט (תשמ"א), עמ' 79–98.  
"בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה", בר-אילן, ז-ח (תשל"ל), עמ' 117–132.

"לזיקתה של ההלכה למציאות", עיונים בבעיות תרבות, חינוך וחברה, ד, הוצאת עם עובד, תל-אביב, 1972, עמ' 103–115.

"השתלשלותה של תקנת פרוזבול", ספר ברוך קורצווייל, הוצאת שוקן ואוניברסיטת בר-אילן, תל-אביב, 1975, עמ' 93–113.

"מדאורייתא לדרבנן", ספר זכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 84–93.  
"קדמותם של איסורי שבת אחדים", בר-אילן, א (תשכ"ג), עמ' 106–120.

"תוקפן של חרישה ומלאכות אחרות בשביעית", סיני, ע (תשל"ב), עמ' 200–210.  
"חלוצה — דרבנן היא?", עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל (ספר לכבוד ע"צ מלמד), רמת-גן, תשמ"ב, עמ' 135–142.

"מתולדות קריאת שמע", סיני, מג (תשי"ח), עמ' 401–419 ("בינה במשנה").  
"לקראת שבת", סידרא, א (תשמ"ה), עמ' 7–31.  
"ליל התקדש שבת", סידרא, ג (תשמ"ז), עמ' 19–42.

"להשתלשלותה של הגזרה שווה", מלאת — מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ובתרבותו, ב (תשמ"ד), עמ' 85–92.

"מדרש הכתובים בתקופה הבתר-תלמודית", מכתם לדוד. ספר זכרון להרב דוד אוקס, רמת-גן, תשל"ח, עמ' 210–231.

\* מאמרים אחדים מופיעים כאן בפנים חדשות; שינויים ניכרים הוכנסו בתוכנם ובהיקפם. שם המוקף בסוגריים הוא שם המאמר כפי שנדפס לראשונה.

The Formation and Evolution of <i>Halakhot</i>	281
The History of <i>Keriat Shema</i> (קריאת שמע)	283
Preparing for the Sabbath	301
<i>Kabbalat Shabbat</i> (קבלת שבת)	326
Teaching and reading the Torah in the Synagogue on the Sabbath	350
 <i>Halakhic</i> Interpretation ( <i>Midrash Halakha</i> ) and its application throughout the Ages	363
The Development of the <i>Gezera Shavah</i> (גזרה שוה)	365
<i>Halakhic</i> Interpretation ( <i>Midrash Halakha</i> ) of Scripture in the Post-Talmudic Period	374
 Indices:	395
a. Sources 395	
b. General Index 413	

## TABLE OF CONTENTS

Introduction	11
The Development of Concepts and Principles in <i>Halakha</i>	17
Thirteen Years-old: The Age of Commandments?	19
The Thirty-Nine Classes of Work forbidden on the Sabbath	32
Measurements as Rabbinical Ordinances	63
Intent and Act in Tannaitic Teaching	72
Changes in <i>Halakha</i> and in its Interpretation	85
The Development of the <i>Shevuth</i> (שבות) Prohibitions on the Sabbath	87
Fasting on the Sabbath	109
The Significance of the 14th day of Nisan	123
Leaven Belonging to Gentiles or to the Sanctuary	135
<i>Shavuot</i> and its supplementary Days	141
“If you are taken captive, I will ransom you and take you back as my wife”	148
“Don’t Create Factions”	161
The Dynamics of the <i>Halakha</i>	181
“Even if they tell you it is right and in fact it is left... — heed them”	183
A Rabbinical Court may decree the Abrogation of a precept of the Torah	191
The <i>Halakha</i> and its Relationship to Social Reality	205
The Development of the <i>Prosbol</i> Enactment	217
From Biblical Authority to Rabbinic Injunction	237
From Biblical Authority to Rabbinic Injunction	239
Regarding the Antiquity of Several Sabbath Prohibitions	249
Ploughing and other work during the <i>Shemita</i> (Seventh year)	262
Is <i>Halitza</i> of Biblical Origin or based on Rabbinic Ordinances?	273



The publication of this volume was supported by:

*Stiftung Irene Bollag-Herzheimer, Basel*

*The Louis and Minna Epstein Fund of the American Academy for Jewish Research*

*The Leon Gottfried Chair for Jewish Studies, Bar-Ilan University*

*The Maximo Levin Chair for Talmudic Studies, Bar-Ilan University*

*The Milan Roven Chair for Talmudic Studies, Bar-Ilan University*

ISBN 965-226-123-8

©

Copyright by Bar-Ilan University

Printed in Israel, 1992

by "Daf-Noy" Press Ltd., Jerusalem

Yitzhak D. Gilat

Studies in the  
Development of the Halakha



Bar-Ilan University Press



YITZHAK D. GILAT

Studies in the Development of the Halakha





הספר סוקר את התהוותם ואת השתלשלותם של הלכות, מושגים ועקרונות שעיצבו את ההלכה במשך הדורות.

תשומת לב מיוחדת מוקדשת לדינמיקה שבהלכה, לזיקתה לתמורות העתים ולמאמציה לפתרון בעיות חוק ושאלות חיים המתעוררות מן התנאים המשתנים.

הסוגיות הנידונות בספר משמשות דוגמאות לדרכי החשיבה של חז"ל, להקף התמודדותם של קדמונינו עם מכלול בעיות מתחומי הדת, החברה והכלכלה; והן מעמידות אותנו על כושרו של עולם ההלכה להסתגל להתרחשויות הסטוריות ולמצבים משתנים ללא סטייה מן העקרונות.

פרופ' יצחק ד' גילת משמש פרופ' לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן. למד בישיבות ליטא ובישיבת חברון שבירושלים. מוסמך האוניברסיטה העברית, ובה הוכתר כד"ר לפילוסופיה. שימש פרופ' אורח באוניברסיטת תל-אביב, ב-Yeshiva University שבניו-יורק, ובבית המדרש לרבנים ע"ש ש"ז שכטר שבארצות-הברית. פרסם ספרים ומאמרי מחקר רבים בתחום הספרות התלמודית ותולדות ההלכה. ספרו R. Eliezer ben Hyrcanus, A Scholar Outcast, הופיע בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן (1984).

