

ספרות

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



סוגריא

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה

ו

בעריכת

צבי אריה שטיינפלד



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

ס י ד ר א

כתבי־עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה
יוצא לאור על ידי המחלקה לתלמוד

עורך :

צבי אריה שטיינפלד

מערכת :

שלמה זלמן הבלין
דניאל שפרבר

כתובת המערכת :

המחלקה לתלמוד
אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 52900

יוצא לאור בסיוע :

קרן ע"ש עו"ד מ' אגולסקי ז"ל
קתדרה ע"ש ליאון גוטפריד

ISSN 0334—6986

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן
נדפס בישראל תש"ן—1990
דפוס מנחם, ירושלים

תוכן העניינים

5	סעודה שלישית — היבטים הלכתיים והיסטוריים	יעקב גרמנר
25	מניין לעירובי תבשילין מן התורה? — לאופיו של מדרש ההלכה הקדום	דוד הנשקה
31	הרקע ההיסטורי של ההלכות המפליגות בשבח לימוד תורה בלילה	רב הרמן
41	הגזירה השווה והקל-חומר בשקלא וטריא של בית שמאי ובית הלל	משה ווייס
63	התוספות שבהלכות גדולות לעומת הלכות פסוקות ורישומן על הפוסקים הראשונים	יהונתן עץ-חיים
87	חילופין — כמוצא למפגשם של חכמי פולין והבית יוסף	מאיר רפלד
93	"גברא אגברא קא רמית" — לביור שימושן של התלמוד במימרא כבסיס לקושיה	אליאב שוחטמן
109	הרחבת נוסח מסיבות פרוזודיות בתרגום המיוחס ליונתן ובתלמוד הבבלי	רחנית שדשני
115	בחמישית חזרין לכסדרן	צבי אריה שטיינפלד
119	הערה על שיטת הקריאה הארץ-ישראלית בקללות שבתורת כהנים	דניאל שפרבר
121	משפחות כתב-יד ומסורות-נוסח של מסכת מועד קטן	עדיאל שרמר
V	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

- ד"ר יעקב גרטנר, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- דוד הנשקה, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- ד"ר דב הרמן, רח' מימון 33, בני ברק
- ד"ר משה ווייס, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- ד"ר יהונתן עץ-חיים, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- מאיר רפלד, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- פרופ' אליאב שוחטמן, המכון לחקר המשפט העברי, האוניברסיטה העברית ;
והמחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- רונית שושני, הספריה המרכזית, אוניברסיטת בר-אילן
- פרופ' צבי אריה שטיינפלד, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- פרופ' דניאל שפרבר, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
- עדיאל שרמר, בית וגן 94, ירושלים

הופיע עלי ספר

כתב-עת לביבליוגרפיה ולחקר הספר העברי

טז

בעריכת

ש"ז הבלין



הוצאת
אוניברסיטת
בר-אילן
BAR-ILAN
UNIVERSITY
PRESS

ה ת ו כ ן

הרב ר' יעקב קשטרו (מהריק"ש) וחיבוריו בעקבות הספרים האבודים של המאות הט"ו—ט"ז	יעקב ש' שפיגל צפורה ברוכסון
פרשנות האגדה של ר' שם טוב אבן שפרוט רבי דוד בן ישע הלוי (תימן, המאה הט"ו) איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא עוללות	דב שוורץ יוסף טובי אברהם דוד
הפניות וציונים לש"ס בהגהות מהרש"ל מהדורה ביקורתית של 'יסוד מורא' לראב"ע הגדות של פסח : ויניציאה שס"א, שס"ג—שס"ד	שמואל אשכנזי יצחק רון יוסף כהן יצחק יודלוב
'ספר תוכחה מגולה' להגה"ק ר' יונתן זצלה"ה על 'הפירוש המיוחס לרשב"א' למנחות ממגילה לקודקס	שניאור ז' ליימן אביגדור אריאלי שלמה זלמן הבלין

למידע נוסף נא לפנות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן,
רמת-גן, 52900. טל' 5318575 ; 5318401 — 03

SIDRA

A JOURNAL FOR THE STUDY OF RABBINIC LITERATURE

6

Editor

Zvi Arie Steinfeld



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

SIDRA

A Journal for the Study of Rabbinic Literature

Editor:

Zvi Arie Steinfeld

Editorial Board:

Shlomo Zalman Havlin

Daniel Sperber

Editorial Address:

Talmud Department, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 52900, Israel

Published with the assistance of:

M. Egulsky Endowment Fund

Leon Gottfried Chair

ISSN 0334—6986

©

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Printed in Israel, 1990

Menahem Press, Jerusalem

CONTENTS

Yaakov Gartner	The Third Sabbath Meal: <i>Halakhic</i> and Historical Aspects	5
David Henshke	The Biblical Support for <i>Eruv Tavshilin</i>	25
Dov Herman	The Historical Background of <i>Halakhot</i> Praising the Nocturnal Study of Torah	31
Moshe Weiss	The <i>Gezera Shava</i> and the <i>Kal Va-Chomer</i> in the Explicit Discussions of <i>Bet Shammai</i> and <i>Bet Hillel</i>	41
Yehonatan Etz-Chaim	The Additional Passages in <i>Halakhot Gedolot</i> in comparison to <i>Halakhot Pesukot</i> and their <i>Halakhic</i> Mark on the <i>Rishonim</i>	63
Meir Raffeld	Name Interchange — the Meeting of Polish Scholars and <i>Bet-Yosef</i>	87
Eliav Shoḥetman	An Amoraic Statement as the Basis of a Challenge	93
Ronit Shoshany	A Prosodically Motivated Textual Expansion in Pseudo-Jonathan and in the Babylonian Talmud	109
Zvi Arie Steinfeld	“On the Fifth They Revert to the Set Order”	115
Daniel Sperber	A Note on the Palestinian Division of the Reading of the Levitical Cases	119
Adiel Schremer	The Manuscripts of Tractate <i>Moed Katan</i>	121
	English Summaries	V

סעודה שלישית — היבטים הלכתיים והיסטוריים

יעקב גרטנר

א

"ת"ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת: שלש, רבי חידקא אומר: ארבע" (שבת קיז ע"ב). ר' יוחנן מסביר שם, ששני הצדדים במחלוקת מסתמכים על הפסוק "ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאֶהו בשדה" (שמות טז, כה), אלא שרבי חידקא מוסיף לשלוש ההזכרות של "היום", המרמזות כל אחת על סעודה בשבת, גם סעודת הערב, ואילו החכמים סוברים ששלוש ההזכרות כוללות גם סעודת הערב. ההלכה נפסקה כחכמים.¹ יש להניח ששלוש הסעודות בתקופת התלמוד התחלקו כך: אחת בלילה של כניסת השבת, אחת בשבת בבוקר ואחת בשבת אחרי-הצהריים.² וכן משתמע מהמשנה³: "מצילין מזון ג' "

- מחלוקת היא בין הפוסקים אם התחייב לאכול שלוש סעודות הוא מדאורייתא והדרשה מהפסוק "אכלהו היום" היא דרשה גמורה, או שמא היא רק אסמכתא ומצוות אכילת שלוש סעודות בשבת היא רק מדרבנן. מדברי הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל משתמע, שחייב אכילת שלוש סעודות הוא מדרבנן, שהרי הוא כולל הלכה זו בין הדרכים שמקיימים מצוות עונג שבת, ובהלכה א, שם, מציין הרמב"ם שעונג שבת הוא מדברי סופרים שנתפרש על-ידי הנביאים. וכן הבין את דברי הרמב"ם ר' משה מטראני (המבי"ט), קרית ספר, ניו-יורק, חשי"ג, עמ' 45: "וחייב שלש סעודות מדרבנן וקרא אסמכתא דפשטיה דקרא לאו להכי אתא". וכן בשו"ת מהרי"ל, מהדורת י' סץ, ירושלים, תש"ס, סי' צד, עמ' קסט; פרי מגדים לר' יוסף תאומים, משבצות זהב, סי' רצא, א. אבל מדברי ר' אליעזר ממץ, ספר היראים השלם, סי' צב, משמע שהוא סובר שסעודות שבת הן מדאורייתא. השווה: ר' אהרן וולקין, סביב ליראיו, ניו-יורק, תשכ"א, עמ' 107. וכן דעת בעל הלבוש, לברש התכלת, סי' רצא, סע' א; טורי זהב, סי' תרעז, ס"ק ב. ראה: תורה שלמה, כרך יד, נספחים, עמ' שו; ערוך השולחן, אור"ח, סי' רצא, סע' א; תשובות מן השמים, להלן על-יד הע' 28. השווה גם: י"ד גילת, "תענית בשבת", תרבי"ג, נב (תשמ"ג), עמ' 1-2.
- אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה וילך לבית המדרש יקרא וישנה עד המנחה ויתפלל מנחה ואח"כ יקבע סעודה שלישית על היין ויאכל וישנה עד מוצאי שבת". מדברי רב נחמן (או רבי יוסי) "תיתי לי דקיימית ג' סעודות בשבת" (שבת קיח ע"ב) משתמע, שהיה קושי מסוים לקיים מצוות ג' סעודות. נאמרו פירושים אחדים על דברים אלו וקשה ללמוד מהם דבר בטוח (ראה הע' 30).
- שבת טז, ב. וכן משתמע גם מהברייתא בשבת קיח ע"א: "קערות שאכל בהן ערבית מדיחין לאכול בהן שחרית, שחרית מדיחין לאכול בהן צהרים, צהרים מדיחין לאכול בהן מנחה, מן המנחה ואילך שוב אינו מדיח". וכך אמנם הבינו כמה ראשונים. ראה לדוגמה: ספר הישר לרבנו תם, מהדורת ש' רוזנטל, ברלין, תרנ"ח, עמ' 85. השווה להלן הע' 64.

סעודות ... כיצד ? נפלה דלקה בלילי שבת, מצילין מזון של סעודות ; בשחרית — מצילין מזון שתי סעודות ; במנחה — מזון סעודה אחת". אולם, בתקופת הגאונים שומעים אנו על מנהג שונה. בספר הלכות גדולות, אחרי שר' שמעון קירא מביא את המקור התלמודי לשלוש סעודות ופוסק כחכמים, הוא מוסיף מלים אלו⁴ : "והיכא דמקרבין תכא ושאר המוציא ואכלין מידי ומפסיקין ומברכין והדר שארו המוציא ואכלין צורכיהו ומברכין שפיר דאמי ואף על גב דלא סליקו תכא מפסיקין ומברכין"⁵. מפסקה זו למדים אנו על האפשרות לקיים שלוש סעודות בדרך של חלוקת סעודת הבוקר לשניים, ולא דווקא על-ידי אכילת סעודה נפרדת אחרי-הצהריים.

עדות מפורשת שבראשית התקופה הרבנית היו שני אופנים לקיום חובת שלוש סעודות נמצאת בספר העתים לר' יהודה בר ברוילי אלברצלוני (ספרד, סוף המאה הי"א). הוא מציין⁶ שיש הנוהגים לסדר את שתי הסעודות של היום בשבת זו אחר זו : מביאים השולחן ("תכא"), נוטלים ידיים, מקדשים על הכוס, מברכים המוציא על שני לחמים, אוכלים סעודתם, שוב נוטלים ידיים, פורסים מפה⁷ ומברכים ברכת המזון, ושוב נוטלים ידיים, בוצעים על שני לחמים, ושוב אוכלים ולבסוף מברכים ברכת המזון ומסלקים את השולחן ; ויש הנוהגים לעשות כל סעודה בפני עצמה : אחת בלילה, אחת בבוקר ואחת בשעת מנחה⁸. ר' יהודה אלברצלוני חולק על המנהג הראשון, מביא ראיות להוכיח שהוא מנהג פסול ומסיים : "הלכך

4 ספר הלכות גדולות, מהדורת מקיצי נרדמים, ירושלים, תשל"ב, א, עמ' 189—190.

5 נוסח זה של הבה"ג הוא של כ"י מילאנו, שהוא המעולה בין כתבייד ספר הלכות גדולות. ראה : ע' הילדסהיימר, שם, עמ' טו—טז. נוסח שונה נמצא בדפוס ורשה וזה לשונו : "ולא מיכל ואיחבוני אלא מקיים שלש סעודות ואף על גב דלא סליק תכא פריס מפה ומברך ושאר המוציא ואכל כביצה ומברך". משמעות "ואיחבוני" אינה בהירה, והמלה חסרה במקומות אלו : במובאה מספר הלכות גדולות בספר העתים, קראקא, תרס"ג, עמ' 286 ; חידושי הרמב"ן לשבת קיז ע"ב ; ר"ן על הרי"ף לשבת קיז ע"ב — וכנראה מפני שהיא לא היתה מובנת או אולי לא היתה בפניהם. ראה : הלכות גדולות, מהדורת מקיצי נרדמים, עמ' 189, הע' 6. ר' יעקב שור בהערותיו לספר העתים, עמ' 286, הע' קעט, מציע לקרוא : "ולא מתבע אלא ...". ל' גינצבורג מציע לקרוא : "ולא למיכל חיבונני אלא ...". ראה : תשובות רש"י, ניוירוק, תש"ג, עמ' 382. ראה גם : אוצר הגאונים, שבת, עמ' 106, הע' ב. יש להניח שהגירסה בכ"י מילאנו היא המקורית, שהרי היא מתירה לחלק את סעודת הבוקר לשתיים רק על-ידי הפסקה של ברכת המזון לבד, בלי סילוק התכא. למעתיק או לומד הספר, הפסקה כזאת לא נראתה לאור הנאמר בפסחים ק ע"ב : "מאי מפסיקין, לאו לעקירת שולחן, לא למפה", ולכן הגיה את הטקסט לקרוא : "ואף על גב דלא סליק תכא פריס מפה ומברך", וזו הגירסה שהגיעה אלינו בדפוס ונציה-ורשה. השווה להלן הע' 19, 22. ספר העתים, עמ' 284—285. השווה : תשובות הגאונים שערי תשובה, סי' קמח. דברים אלו של ר' יהודה אלברצלוני והציטטה מספר הלכות גדולות סותרים מסקנתו של ר' תא-שמע במאמרו "בארה של מרים — גלגולי מנהג אשכנז בסעודה שלישית של שבת", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 262 שכבר במאה הי"א "היה מנהג צרוף הסעודות רווח ומוכר באשכנז צרפת כדבר של חובה, ועל כרחך נבע הדבר מטעם מנהג האיסור של שתיית מים הנ"ל בין מנחה למערב (מנהג ייחודי לצרפת-אשכנז)". ניתוחי במאמר זה שונה מניתוחו של תא-שמע באופן מהותי, הן מבחינת התפילה והן מבחינת רוחב היריעה הרלוונטית והיקף המקורות.

7 ההרישה לפריסת מפה כאן מתאימה לגירסת דפוס ורשה של הלכות גדולות (ראה לעיל הע' 5), וייתכן שטקסט ההלכות גדולות תוקן על-ידי ספר העתים או על-פי המנהג שמשחק מתוך הספר. ר' ישראל משה חזן סובר, שדברים אלו בספר העתים נובעים מתשובה של רב האיי גאון. ראה :

8 איי הים, תשובות הגאונים שערי תשובה, ליוורנו, תרכ"ט, עמ' נז.

לא אפשר למיהוי תרת דיממא אלא חדא בשחרית וחדא במנחה והכי מסתבר לן לעניות דעתן וזהו יסוד מצותו ומיהו נהוג קצת עמא למיעבדינהו אחד תכא שלא כהלכה⁹.

מנהג זה, לחלק את סעודת הבוקר לשניים ועל-ידי כך לצאת ידי חובת שלוש סעודות, היה קיים גם באיטליה. עובדה זו עולה מתשובת בני ר' יחיאל מרומא, ר' נתן, בעל הערוך, ואחיו ר' אברהם ור' דניאל⁹. השאלה היתה: "בשבת לאחר שנברך ברכת המזון בראשונה ואנו צריכים לעשות מיד סעודה שניה שהיא שלישית צריכים אנו לטול ידיים ולברך על נטילת ידיים קודם המוציא או לא". השואל חשב, שהראיל והסעודה השלישית באה מיד אחרי הסעודה השנייה, ורק ברכת המזון מפסיקה בין שתיהן¹⁰. אולי אין צורך בנטילה לסעודה שלישית שהרי לא היתה הפסקה של ממש. התשובה שהוא קיבל היתה: "שצריך לנ"י ולברך, מאי שנא מליל פסחים שאנו מברכין בטבול ראשון וחוזרין ומברכין בטבול שני ומנהגנו לעשות כן".

כך עולה גם מדברי ר' צדקיה הרופא (רומא, המאה הי"ג)¹¹: "ויש נוהגין בסעודת שחרית לפרוש מפה על השלחן ולהפסיק בברכת המזון ולחזור ולברך מיד המוציא ולהשלים סעודתו להפטר משלש סעודות". ויתרה מזו, מתוך תשובת ר' אביגדור כהן צדק¹² לבן דודו של ר' צדקיה, ר' יהודה¹³, למדים אנו שהיו כאלו באיטליה שאפילו לא הצריכו ברכת המזון להפסיק בין שני חלקי הסעודה. התשובה מעניינת וראוי להביאה¹⁴:

כתבת על שלש סעודות שאנו מפסיקין בתוך הסעודה אי הוי הפסקה בפרישת מפה או לא. תשובה — נראה דלא סגי בפרישת מפה דכיון דילפינן להו מתלתא היום דכתיבי בקרא בעינן שלש סעודות חלוקות לגמרי לכל הפחות בברכת המזון וכן ראיתי את אבא מרי ז"ל נוהג. גם מפליג קמעא בקריאת מזמור קטן כגון "ה' רועי לא אחסר" (תהלים כג)¹⁵ אבל פרישת מפה לא אשכחן בשום דוכתא דהויא הפסקה אלא להכירא בעלמא שהרי שבת קובעת לעצמה¹⁶ אבל הכא בעינן שתהא הפסקה חשובה שתהא עולה מן המנין של ג' סעודות ...

ויש לציין, שאחרי שר' צדקיה הרופא מזכיר את המנהג לפרוש מפה ולברך ברכת המזון,

- 9 ראה: אור זרוע, ח"ב, סי' נב, עמ' 22; תשובות רש"י, מהדורת אלפנביין, עמ' 30—31. י' אלפנ-ביין הכניס את התשובה למהדורתו של תשובות רש"י, מפני שמצוין שהתשובה נשלחה לשלמה בר' יצחק. כך סובר גם א' אפסוביצר, ספר הראב"ה, א, עמ' 473. אבל ראה בתשובות רש"י, עמ' 382, דעתו של ל' גינצבורג הסובר שתשובה זו אינה לרש"י אלא לחכם איטלקי בשם שלמה בן יצחק. יש לחזק דעה זו במה שמבואר להלן בהע' 22 שרש"י פסל את המנהג. ב"מ ליון הכניס תשובה זו לאוצר הגאונים, שבת, עמ' 106, אבל ראה הערת אלפנביין, עמ' 30.
- 10 מכאן ראינו לגירסת ספר הלכות גדולות על-פי כ"י מילאנו. ראה הע' 5.
- 11 שבלי הלקט, מהדורת בובר, ירושלים, תשכ"ב, סי' צג, עמ' 66.
- 12 ראה עליו: חיים מיכל, אור החיים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 4—5; א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 442, הע' 4. ר' אביגדור כ"ץ פעל באושטרייך, ומכאן שהמנהג היה נהוג גם שם.
- 13 הכוונה לר' יהודה ב"ר בנימין הרופא, בעל פירוש על ספר הלכות לרי"ף. ראה: מיכל, שם, עמ' 448—449; מבוא לשבלי הלקט, מהדורת בובר, עמ' 6.
- 14 שבלי הלקט (לעיל הע' 11), עמ' 66.
- 15 ראה דברי ר' אליעזר מגרמיוא, להלן על-ידי הע' 46 והע' 47. ראה גם הע' 72.
- 16 הכוונה כאן לגאמר בפסחים ק ע"ב. ראה הע' 5.

הוא מעיר: "ויש מגמגמין בדבר". נראה שספקות אלו הביאו אותו לשאול את דעתו של ר' אברהם ב"ר יוסף מפזיור¹⁷ שהשיבו¹⁸:

מה ששאלת על פרישת מפה על השלחן וברכת המזון אם חשובה הפסקה אם לא, איני יודע מי הכניסך לספק זה ומה יש להסתפק שלא תהא הפסקה. הדבר פשוט אחרי שאדם מברך ברכת המזון הרי גמרה לה הסעודה ואם סועד אחריה הרי היא נחשבת סעודה אחרת.

ברם, מה שהיה פשוט לר' אברהם ב"ר יוסף לא היה פשוט לחכמים אחרים. המנהג היה מצוי גם בתחום צרפת-אשכנז¹⁹ והיו חכמים שם שהצדיקו את המנהג בדיעבד²⁰:

ועיקר של סעודות חדא בליליא וחדא בצפרא וחדא במנחה, והאי דנהוגי למיעבד תרווייהו אחדא [זמנא] איכא מן דלא שכיח ליה ולא אפשר לתקוני תרתי מאכלי לתרתי זימנא לשחרית ולמנחה וכי היכי דלא ליפסע במצות של סעודות שרינן להו לפסוק סעודתן משום כבוד שבת ולברך ברכת המזון באמצע ואף על גב דדעתיהו למיכל טפי הני ברכות לאו לבטלה נינהו אלא לקיומו של סעודות שצוהו המקום²¹ ומברכין להו אך מצוה מן המובחר למעבדינהו שחרית ומנחה.

אבל היו גם חכמים, וביניהם רש"י, שפסלו את המנהג²²: "של סעודות בשבת אלו הם:

17 ראה עליו: מיכל (לעיל הע' 12), עמ' 48—49. 18 שבלי הלקט (לעיל הע' 11), עמ' 66.

19 ספר מושב זקנים על התורה, לונדון, תשי"ט, עמ' קמד: "וכך מנהג בכל מקום שעושין אותה בין מנחה למעריב, אך בצרפת נוהגין לאחר שאכלו סעודת הבקר מברכין ברכת המזון ואח"כ נוטלין את ידיהם ובוצעים ואוכלין סעודת ג'". ראה המובא ממחזור ויטרי בהע' 22, המרמז שהמנהג היה קיים בצרפת. ר' אברהם ב"ר נתן הירחי בספר המנהיג, מהדורת רפאל, ירושלים, תשל"ח, עמ' קעט"ק, מציין שהמנהג בספרד ובפרובאנס הוא לאכול סעודה שלישית בשעת מנחה, מבסס את המנהג על"פי ראיות, ומוסיף: "ואת סעודה מנהג הצרפתים שאוכלים השלישית בשחרית לא יתכן דנראה כעושה סעודת השבת של שחרית לחצאין". ראה דברי ר' אשר ב"ר שאול בהע' 22, ואולי בביטוי "הקדמונים" מתכוון הוא לספר הלכות גדולות (ראה לעיל הע' 4) שהרי מנהג פרובאנס לא היה להפסיק. ראה גם מחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ, עמ' 111: "ובני פרוונאצא ונרבונא וספרד אוכלין אחרי תפלת המנחה". ומן הדין להעיר, שר' אשר היה קרוב לחוג מקובלי פרובאנס ואחיו של ר' יעקב הנזיר; ראה: ש' אסף, תורתן של ראשונים, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 124; וכפי שיתברר להלן, המקובלים מדגישים שאת הסעודה השלישית יש לקיים רק בשעת מנחה.

20 ספר האורה, מהדורת בובר, עמ' 41; ספר פרדס הגדול, ורשה, תר"ל, סי' צח, עמ' 43. כנראה קטע זה אינו של רש"י. ראה הערת בובר, שם, והקטע מספר הפרדס, להלן בהע' 22.

21 מכאן משמע, שהכותב סובר ששלוש סעודות בשבת הן דאורייתא. ראה לעיל הע' 1.

22 ספר הפרדס לרש"י, מהדורת עהרנרייך, עמ' קצה; ספר פרדס הגדול, סי' צב. וראה: רש"י לפסחים יג ע"א, ד"ה מזון שתי סעודות. בספר ארחות חיים, ירושלים, תשט"ו, קלט ע"א מובא: "יעוד כתב (ר' אשר ב"ר שאול מלונגיל, מחבר ספר המנהגות) נהגו הקדמונים להפסיק בשחרית בין סעודה לסעודה ופורסין מפה ומברכין ברכת המזון ע"כ והר"ש (ר' שלמה = רש"י) כתב שהמפסיק בין סעודה לסעודה שחרית טעות הוא בידם ומשלש סעודות לא יצא". במחזור ויטרי, עמ' 111: "... ומיכן מצינו לאוכחי דסמוך (למנחה) מיהא אכלינן לה (סעודה שלישית) ולא בשחרית עם אכילת שנייה...". ויש לציין, שסי' רצח בספר הישר לרבנו תם, חלק החדושים, מהדורת שלזינגר, ירושלים, תשי"ט, אינו אלא הוספה מספר הפרדס, והסימן חסר בכ"י ירושלים ונמצא רק על הגליון בכ"י אוקספורד, כפי שצוין שם בהע' 1. השווה גם: ספר העתים, עמ' 284—285, תוס', שבת ק"ח ע"א, ד"ה ובמנחה.

אחת בין השמשות ואחת בשחרית ביום ואחת בצהריים... והמפסיקין על שזלחנם ומברכין ברכת המזון בין שני תבשילין טעות הוא ושלש סעודות לא יצא". האריך במיוחד נגד המנהג ר' יצחק ב"ר משה²³:

ויש שמפסיקין בסעודת שחרית ומברכין ברכת המזון באמצע וחוזרים ומברכים בורא פה"ג והמוציא אע"פ שבשעה שברכו ברכת המזון היה בדעתם לשתות ולאכול ואומרים דכיון שיש בדעתם לקיים מצות שלש סעודות אין כאן שום ברכה לבטלה²⁴... וקשה על מנהגם דמה הועילו שחלקו סעודתם שאם ירעבו במנחה כדרך בני אדם שדרכם שחרית ומנחה הרי צריכים על כרחם לחזור ולאכול משום עונג שבת ואם לא ירעבו אפילו לא חלקו סעודתם שחרית אינם חייבים יותר לאכול כדפר' לעיל²⁵. ותו קשה לי אני המחבר דאם כה"ג [= כהאי גוונא] שמברכין באמצע הסעודה מקרי שלש סעודות א"כ כי פריך פ' כל כתבי הקודש (שבת קיח ע"א) והא דתנן מי שיש לו מזון ב' סעודות לא יטול מן התמחוי, מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה. מני לא ר' חדקא ולא רבנן, אי רבנן חמסרי הווין ואי ר' חדקא שתסר הווין. ואמאי לימא ליה דא"ל תברך בשבת באמצע סעודה. ותו, הואיל וטעם ג' סעודות פשוט עונג הוא וכי בעבור שיברך באמצע סעודה מתענג יותר הוא מצטער. ותו קשה לי אני המחבר דהא כל היכא שיכול להפטר בברכה אחת וגורם שמתחייב ברכה שנייה ההוא שני' הויא ברכה לבטלה כדתנן... כל שכן שנחייב אותו לעשות סעודה חשובה במנחה כדי שלא יבוא לידי ברכה שלא צריכה וה"ר יעקב הקדוש מקורבל וצ"ל הקשה מההיא דירושלמי... ותו הקשה דאמרינן סוף פרק אע"פ...

ויש לציין כאן, שממקור אחד אנו למדים לא רק על קיום המנהג בצרפת, אלא גם על התנגדות למנהג הנודעת לנו באמצעות שאלת חלום. ידוע ספרו של ר' יעקב הלוי ממרויש (Marvegè), דרום מרכז צרפת, סוף המאה הי"ב—תחילת המאה הי"ג, שאלות ותשובות מן השמים, שבו אוסף של שאלות "ששאל... מן השמים על ידי התבודדות ותפלה והזכרת שמות והיו משיבין לו על שאלותיו"²⁷. בסימן יד של ספרו אנו קוראים²⁸:

23 אור זרוע, ח"ב, סי' נב, עמ' 22. ראה גם: הגהות מיימוניות, הלכות שבת פ"ל סוף סי' ו; המאירי לשבת, מהדורת לנגה, עמ' 458.

24 בקשר לברכה לבטלה השווה: ספר האורה, על-יד הע' 20; דברי תרא"ש, להלן על-יד הע' 61 והע' 32.

25 כאן מביא ר' יצחק ב"ר משה את שתי התשובות של בני ר' יחיאל מרומא, שהוא מכנה "תשובות הגאונים". אחת מהן הובאה לעיל בדיון שעל-יד הע' 9.

26 הכוונה לדבריו: "וכן אם לא היה רעב אינו חייב לג' סעודות דמידי הוא טעמא אלא משום עונג וכיון שהוא שבע ואוכל אין זה עונג". השווה להלן על-יד הע' 29.

27 שו"ת רדב"ן, ח"ג, סי' תקלב. ראה דבריו של ר' יעקב בסי' ה: "וצוה למלאכיה הקדושים הממונים על תשובות שאלת חלום להשיבני על מה שאשאל מלפני כסא כבודך". השווה: H. Malter, "Dreams as a Cause of Literary Composition", *Studies in Jewish Literature in Honor of K. Kohler*, Berlin, 1913, pp. 199–203; "על רוח הקדש בימי הביניים", ספר היובל לא' מארכס, ניו-יורק, תש"י, עמ' קעח—רח, ובמיוחד עמ' ר—רא. ראה גם: המבוא של הרב ראובן מרגליות לספר שאלות ותשובות מן השמים שבמהדורתו (ראה ההע' הבאה); דברי בעל הלבוש, עיר שושן, סי' רנה, סע' ט.

28 מהדורת ר"ר מרגליות, ירושלים, תשי"ו, עמ' גח. השווה: שבלי הלקט, ח"ב, סי' נב, עמ' 22. ראה ספר יוסף אומץ, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 148: "וראיתי בימי חורפי בספר ישן שנעשה על

ועוד שאלתי על מנהג שאנו נוהגין בשלש סעודות להפסיק בברכת המזון ולחזור מיד לאכול ולברך ברכת המוציא. ויש חכמים שאומרים שאין אדם יוצא בזה ממצות שלש סעודות כי אע"פ שמפסיקין בברכת המזון סעודה אחת היא ואין אדם יוצא ידי שלש סעודות אלא אחת בערבית ואחת בשחרית ואחת במנחה, ועל זה שאלתי אם טוב המנהג שאנו נוהגים או אם הלכה כדברי המחמיר.

והשיבו: אשכילך ואורך, דבר זה מתורת משה רבינו למדנו דכתיב "אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאנהו בשדה", מה הימים מחולקים זה מזה כך צריכות להיות השעות של שלש סעודות מחולקות זו מזו.

ב

כאן המקום להתעכב ולשאל: מהו הרקע להתהוות המנהג לחלק את סעודת הבוקר לשני חלקים? נדמה שהמפתח להבנת העניין נמצא באחת מתשובות הגאונים המיוחסת לרב נחשון. שם אנו קוראים²⁹: "וששאלתם מי שמצטער ואינו יכול להשלים שלש סעודות כשהוא אוכל, כך הוא, כל מי שאינו יכול לאכול כביצה ומצטער ממנה פטור, שלא תקנו חכמים שלש סעודות בשבת אלא לעונג שבת ולכבודו, וכיון שמצטער אין לו עונג ופטור"³⁰. מכאן אנו למדים, שהיו אנשים שאחרי סעודת בוקר דשנה ומלאה לא היו מסוגלים לאכול סעודה נוספת בשבת, ובמיוחד בחודשי החורף שהימים קצרים³¹. מציאות זו הביאה לשאלה איך מקיימים אפוא מצוות שלוש סעודות. על זה השיב רב נחשון בפשטות, שאם כל מטרת שלוש סעודות היא לקיים מצוות עונג שבת ואין באכילת סעודה שלישית אלא צער ולא עונג, אין חובה לאכול סעודה שלישית והמצטער פטור. אבל היתה גם דעה מנוגדת, שראתה באכילת שלוש סעודות בשבת מצווה שיש לקיימה בכל התנאים, והמחסיר סעודה לא יצא ידי חובתו. כדי להתגבר על קושי זה, איך לאכול שלוש סעודות אף-על-פי שבאכילת הסעודה השלישית

זה שאלת חלום, כמדומני על ידי רבינו תם או מרדכי והשיב שיחלקום (הסעודות ביום שבת) לגמרי".

29 תשובות הגאונים שערי תשובה, סי' רכו; אוצר הגאונים, שבת, עמ' 107; אבודרהם השלם, ירושלים, תשכ"ג, עמ' קפב.

30 השווה רמב"ם, הלכות שבת פ"ה ה"ט: "ואם היה חולה מרוב אכילה או שהיה מתענה תמיד פטור משלש סעודות"; ובמגיד משנה שם: "זה מצאתי בדברי הגאונים". ספר האורה, סי' נה, עמ' 42: "ומי שאכל הרבה ואין נפשו יפה עליו לאכול שלש סעודות, אם יכול לאכול כביצה ואינו מצטער יאכל ויקיים ואם לאו פטור שלא תקינו שלש סעודות אלא לכבוד שבת ולעונג וכיון שמצטער פטור". ראה תשובה דומה בשו"ת הרשב"א, ח"ה, סי' ג; הגהות "רחמים לחיים" לר' חיים פאלאג'י, שם. וכן תשובת הרשב"א בח"ב, סי' סג. וכן אור זרוע, ח"ב, סי' נב, עמ' 22: "וכן אם לא היה רעב אינו חייב בג' סעודות דמידי הוא טעמא אלא משום עונג וכיון שהוא שבע ואוכל אין זה עונג". וההמשך שם: "וכן היה נוהג רבינו תם ור' אפרים זצ"ל שלא היו חוששים לאכול בזמן שלא היו רעבים מזה הטעם". ספר האגודה, ירושלים, תשכ"ו, מועד, עמ' מט, סי' קמב: "וגם מצאתי דאם אדם שבע יותר מדי אין לאכול סעודה שלישית אכילה גסה ויותר טוב שלא יאכל". ומעניין לציין את הנאמר בתשובות הגאונים שערי תשובה, סי' קעז: "דין עשרה מילי דחסידותא דהוה נהיג בהו רב... שלישית דקיים שלש סעודות כל ימיו בשבת". השווה הנאמר על ר' מאיר מרוטנבורג בתשב"ץ, סי' כ: "ובחורף כשהימים קצרים אז היה אוכל סעודה שלישית מיד אחר ברכת המזון". ראה: י' כץ, "מעריב בזמנו ושלל בזמנו", הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 181 והע' 28, עמ' 184 והע' 39.

אדם אינו אלא כמצטער, התהווה המנהג לפצל את סעודת הבוקר לשני חלקים, ולקיים בזה מצוות שלוש סעודות.³²

אבל נראה, שכדי לפתור את הבעיה של אכילה גסה בסעודת מנחה הוצע פתרון נוסף לזה של חלוקת סעודת שחרית לשתי סעודות. כמו במנהג הקודם, גם בפתרון זה אפשר להבחין בראשיתו של המנהג כבר בתקופת הגאונים. בתשובה המיוחסת לרבנו יעקב אנו קוראים:³³ "על ג' סעודות שאם היה אוכל פירות או מידי אחרינא עולה לו לסעודה ג' כדאמרינן גבי סוכה³⁴ י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אם השלים במיני תרגימא יצא". מדבריו של ר' צדקיה הרופא למדים אנו לא רק על קיום מנהג זה באיטליה במאה ה"ג, אלא גם על המנהג אצל אחד מרבתי של רש"י, ר' יצחק ב"ר יהודה ממגנצא, במאה ה"א.³⁵

ומיכן אנו למדין שיכול לפוטרה במיני תרגימא דתנן בסוכה³⁴ אמר לו ר' אליעזר בכל יום אתה ממשיך כמה פרפריות לכבוד עצמך ועכשיו אי אתה יכול למשוך פרפרת אחת לכבוד קונך. הא למדת שאכילת פרפרת נקראת סעודה ויכול אדם לפטור עצמו משלש סעודות באכילת פרפרת ומיני תרגימא. כן פ"ה הר"ר ישעיה זצ"ל וגאון אחר הוכיח אותו מרישא דמתניתין: ר' אליעזר אומר י"ד סעודות חייב אדם לכול בסוכה ותימה והלא אין שבעה בלא שבת והיה לו לומר ט"ו סעודות חייב לכול בסוכה שהרי הוא חייב לכול ג' סעודות בשבת, אלא לפי שיכול לפטור את עצמו מג' סעודות במיני

32 הסבר המצדיק את המנהג אבל בצורה קצת שונה, הובא בספר העתים, עמ' 285: "והני דנהוג למיעבד תרתי סעודתא דיימנא על חדא תכא אמרי לך ודאי מצוה מן המובחר למיעבד בשחרית ובמנחה מיהו שאר עמא דלא שכיח להו ולא אפשר להו לתקוני מאכלי לתרי זימני לשחרית למנחה כי היכי דלא ליפשעו במצות ג' סעודות שרינן להו משום כבוד שבת להפסיק אכילתן ולברך ברכות המזון באמצע ואע"ג דדעתיהו למיכל טפי דהני ברכות לאו לבטלה אינן אלא לקיומי ג' סעודות שצונו המקום מברכינן להו". ראה דברי בעל אור זרוע, בפנים עלי"ד הע' 9, הרואה בברכה מעין זו ברכה לבטלה. לר' אליעזר מגרמיזא יש נימק שונה למנהג. הוא כותב בספר הרוקח, ירושלים, תשכ"ו, עמ' מג: "ויש ולאחר שאכלו התבשיל יברכו ברכת המזון ויטלו ידיהם ויבצעו המוציא על ב' ככרות ויאכלו קנח סעודה ויברכו ברכות המזון מפני שאין רוצין לבטל עת בית המדרש שדורש החכם כדאמרינן בפרק השולח (גיטין לח ע"ב) משפחה אחת היתה וכו' ובמקום שאין דורשין יקבעו אכילתן סמוך למנחה כדאמר בפרק כל כתבי הקדש (שבת קיח ע"ב)... ואין להניח הדרשה עבור הסעודה השלישית כדאמר בפרק השולח גט ובמדרש משלי בפסוק אשת חיל מי ימצא אמר ר' חמי בר חנינא מפני מה נתחייבו שני בניו של ר' מאיר שמתו שניהם יחד בשבת במנחה מפני שהיו רגילים להניח בית המדרש במנחה ואוכלים". במדרש משלי, מהדורת בובר, עמ' 109 הגירסה: "מפני שהיו רגילים להניח בית המדרש ויושבין באכילה ובשתייה", בלי המלה "במנחה". גם בשאלתו של ר' חמא בר חנינא חסרות המלים "בשבת במנחה", וכך היא הגירסה גם בילקוט שמעוני. ונראה שיש בגירסה שבספר הרוקח נסיון לייחס למדרש משלי את הדעה, שאין לעזוב את בית המדרש כדי לקיים סעודה שלישית. השווה דברי הרמב"ם, הלכות שבת פ"ל ה"י: "ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת ובימים טובים בשעת בית המדרש". אין בדברי הרמב"ם שום נסיון לקשור איסור זה עם הסעודה השלישית בשבת. (ראוי לשים לב שהרמב"ם מוסיף לדין הזה שני עניינים שאינם נזכרים במקור במסכת גיטין: עניין היין ועניין יום טוב.) השווה גם: עץ חיים לר' יעקב חזן מלונדון, ח"א, ירושלים, תשכ"ב, עמ' רצה. לדרך שבעל הרוקח עצמו קיים סעודה שלישית ראה להלן בפנים עלי"ד הע' 46.

33 שערי תשובה, ס"י קצב.

34 סוכה כו ע"א.

35 שבלי הלקט (לעיל הע' 11), עמ' 66.

תרגימא לפיכך לא קא חשיב ליה וכן מצאתי שהיה ר' יצחק בר יהודה ז"ל³⁶ נוהג להשלים שלש סעודות במיני פירות. ואחי השני מורי ר' יהודה בר בנימין זצ"ל מקפיד במיני פירות של שבעת המינים.

ומצאנו מנהג זה בצרפת כשלושה דורות אחרי ר' יצחק ב"ר יהודה, כפי שעולה משתי תשובות של רבנו תם. בספר אור זרוע כתוב³⁷: "ותו השיב רבינו תם לה"ר מסימפונט³⁸ שהרצה להחמיר על עצמו במיני תרגימא כדתנן פ' הישן...".³⁸ בשאלה ששלח ר' משה מפונטיזא³⁹ (Pontoise, עיר צפונית מערבית לפאריס⁴⁰) לרבו⁴¹ רבנו תם הוא כותב⁴²: "והא דתנן בכל כתבי קודש⁴³ מצילין עגול דבילה וחבית של יין, ויש לומדין מכאן דהמשלים שלש סעודות בפירות יצא, וגם אמרו שגם רבינו מורה ובא כן אך לא תלו בו ראייה זו". ר' משה ממשיך ודוחה את הראיה, וכן טוען שאין ראיה ממסכת סוכה, ומביא ממסכת כתובות ראיה דאם השלים בפירות לא יצא. רבנו תם בתשובתו⁴⁴ מציין, שהוא אמנם לא הביא ראיה ממסכת שבת אבל כן הביא ראיה ממסכת סוכה, ממשיך לדחות את דחייתו של ר' משה ומסיים: "ודבר פשוט הוא בכוליה תלמודא סתם שלש סעודות בפת אבל הבא להשלים במיני תרגימא יצא"⁴⁵.

את המנהג מוסיפים אנו למצוא בדורות מאוחרים יותר. כשר' אליעזר מגרמיזא (סוף המאה הי"ב—תחילת המאה הי"ג) בא לתאר את סדר סעודת שבת, הוא כותב⁴⁶: "ובוצעין המוציא

36 ראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, 'ירושלים, תשמ"א, עמ' 298—321. ואולי ר' יצחק, כמו תלמידו רש"י, כבר דחה את האפשרות לחלק את סעודת הבוקר לשתיים, ולכן פתר את הבעיה של אכילה גסה באכילת מיני פירות.

37 חסר כאן שם החכם מן Siponto בדרום איטליה. ר' שלמה זלמן חיים הלבשרטס (שזח"ה) בהו"סות לספר אור החיים (לעיל הע' 12), עמ' 508, מציץ שכאן צריכים לבוא ראשי-התיבות "להר"י, והכוונה לר' יצחק ב"ר מלכיצדק מסימפונט. תא-שמע, שם (לעיל הע' 6), עמ' 257 הוסיף במרובעים את המלה "יצחק". אבל ראה: א' אפטוביצר, מבוא לראבי"ה, עמ' 362, 377.

38 הרי רבנו תם עצמו לא חשש שלא לאכול סעודה שלישית כשהוא לא היה רעב. ראה הע' 30. מלשון התשובה משתמע, שהשואל התלבט כיצד לקיים סעודה שלישית כשהוא אינו רעב. לרבנו תם הבעיה לאכול סעודה שלישית כשאדם אינו רעב היתה קיימת, מפני שהוא סובר שאין לאכול סעודה שלישית לפני חצות, ומצד שני אין לאכול סעודה שלישית אחרי תפילת מנחה אלא דווקא לפנייה. ראה להלן הע' 64, וספר הישר, חלק השו"ת, עמ' 84. השאלה אם לאכול סעודה שלישית לפני תפילת מנחה או אחריה (ראה שולחן ערוך, או"ח, סי' רצא, סע' ב) והשתלשלות הנוהג הוא דיון לעצמו ואכמ"ל.

39 ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 111—113.

40 אורבך מציין את העיר כשוכנת מצפון-מזרח לפאריס, כנראה על-פי ש' רחנטל בהערותיו לספר הישר, חלק השו"ת, עמ' 106, הע' א. אבל למעשה היא שוכנת מצפון-מערב לפאריס.

41 ראה: אורבך, בעלי התוספות, עמ' 111.

42 ספר הישר, חלק השו"ת, סי' סט, אות ד, עמ' 162—163.

43 שבת קכ ע"א.

45 ראה גם שם, עמ' 85: "ואי משום ג' סעודות יכול באספרמקי ומגדי". ראה מנחות מג ע"ב. השווה אבודרהם, עמ' קפב: "כתב רבינו תם שיכול להשלים סעודה שלישית במיני תרגימא".

46 ספר הרוקח, עמ' מג. השווה דברי ר' אליעזר כאן לדבריו בהע' 32. ההבדל בין מנהג זה למנהג הנזכר בהע' 32 הוא, אם להנהיג ברכת המזון כדי להפריד בין שתי הסעודות ולא לחשוש לברכה לבטלה. המנהג הראשון שהובא בהע' 32 אינו חושש, ובוה הוא המשך של המנהג הקדום; המנהג הזה כן חושש, והשיג את ההפרדה בין שתי הסעודות על-ידי אמירת דברי שבת להקב"ה. ויש לשים לב להבדל נוסף: במנהג הזה אפשר לקיים את הסעודה השלישית בקינוח סעודה, ולא דווקא בלחם.

על שתי ככרות ואוכלים כל צורכין, לאחר שאכל התבשיל שהטמין יש מזמרים זמירות ושבת בשבת להקב"ה ואוכלים אחרי כן קנוח סעודה דגים או עופות או פירות להיות ג' סעודות, אחת בערב שבת ואחת בהשכמה ואחת קנוח סעודה" ⁴⁷. נוהג זה לקיים סעודה שלישית בדגים ופירות, שהם קינוח סעודה, ובלי לברך ברכת המזון אחרי הסעודה השנייה, עולה גם מדברי ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי (אשכנז, סוף המאה הי"ב—תחילת המאה הי"ג) ⁴⁸:

... ואהא סמכנן גמי לשלש סעודות דשבת על שירטב"ל (sur table = dessert) דגים ופירות. ונראה לי דאפילו אדם שקשה לו קצת שינוי ווסת מחויב בשלש סעודות אף על פי שאינו רגיל ⁴⁹, כדאמרינן הכא (סוכה כז ע"א) שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי אליעזר כגון אני שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום מהו שאוכל סעודה אחת ואיפטר, אמר לו בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות לכבוד עצמך עכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך, וסתם אינו רגיל הוי לדידיה שינוי ווסת, ומיהו סגי ליה בהשלמת מיני תרגימה ⁵⁰. ואפילו לא בירך ברכת המזון בין סעודה לסעודה הוי היכרא כיון שכל ימות החול לא הורגל בכך ⁵¹.

גם ר' משה מקוצי (צרפת, המאה הי"ג) מזכיר את המנהג ⁵²: "ויש שהיו מקילין לעשות סעודה שלישית במיני תרגימא כדתניא בתוספתא דסוכה השלים במיני תרגימא יצא". אלא

47 השווה לזה ארחות חיים, שם (לעיל הע' 22): "וכתב ה"ר אשר ז"ל ויש מי שעומדין מן השלחן והולכין לטייל חוץ לבית או בתוך הבית ואומר פרק אחד או משנה אחת או מזמור אחד. ומנהג יפה הוא דפריסת מפה מיקרי הפסק לבי חבורה מסובין וקדש עליהם היום דפורסין מפה ומקדשין ע"כ". מכאן משמע, שהיו כאלו שחילקו סעודת הבוקר לשתיים גם בפרובאנס. אבל ראה הע' 19. ראה גם דברי ר' אביגדור כהן צדק, לעיל עלי"ד הע' 14. על מנהגו של המהר"ל אנו למדים מספר מטה משה, לונדון, תשי"ח, עמ' קמט: "ובדרשות מהר"ל כתב דבשחרית כשגמר סעודתו יומן ויקום וילך וימתין מעט כדי להחשב ב' סעודות באשר מסיח דעתו מסעודה ראשונה ויחזור ויטול דיו ויברך המוציא לאפוקי מאותם אשר מומנים על סעודה ראשונה ונשארים שם במקום וחוזרים וסועדים שנית לסעודה שלישית ולא הסיתו דעתם מסעודה ראשונה ונחשב כסעודה אחת". השווה גם י' רפאל, "הנהגת מהרש"ל", ספר יובל לכבוד הרב ד"ר שמעון פורבוס, ירושלים, תשכ"א, עמ' שיט, סי' יב.

48 ספר ראבי"ה, ב, עמ' 365, סי' תרלו. ראה גם מהר"ל מפראג, נתיבות עולם, נתיב גמילות חסדים, סוף ס"א.

49 ראה הגהות מיימוניות, הלכות תעניות פ"א סי' ב: "מי שמתענה בכל יום ואכילה בשבת מחמת שינוי וסת צער לו ראינו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה". השווה מאמרי "תענית בראש השנה", הדרום, לו (תשל"ג), עמ' 160—161.

50 השווה: ספר חסידים, מהדורת ר"ר מרגליות, סי' תתס; מהדורת וויסטינצקי, סי' תרכ. וראה שבלי הלקט, עמ' 66: "... הכי גמי יש לומר שאע"פ שמזקת לו האכילה, צריך להמשיך סעודה אחת לכבוד קונו ואם אינו יכול לאכול אכילה מרובה מפני שמזקת לו יאכל אכילה מעטת ולא יבטל מג' סעודות".

51 דעת הראב"ה הובאה במדרכי, שבת, סי' שצו, וכן בספר האגודה, מועד, א, עמ' מט. השווה גם דברי הראב"ה, א, עמ' 334—335, ודבריו שם: "ומיהו מי שנפשו רחבה ימשיך פרפרת לכבוד קונו ויסעוד במנחה כי מאז נקבע עתה, ואף כי עיקר הסעודה היא הלחם". השווה גם תשובת ר' יוסף בכור שור המובאת מכ"י במאמרו של תא"ש-ש, שם (לעיל הע' 6), עמ' 260—261. וראה גם: תוס', יומא עט ע"ב, ד"ה מיני; תוס', סוכה כז ע"א, ד"ה מיני — החולקים על האפשרות להשלים ג' סעודות במיני תרגימא. וכן הערתו של אפסוביצר, ראבי"ה, א, עמ' 119, הע' 14.

52 ספר מצוות גדולות, עשין ל, קיו ע"ד. וכן: הר"ן על הרי"ף, מד ע"א, ד"ה ואיכא. בספר תשב"ץ, סי' כה: "אומר ר' יצחק בעל החוטם דסעודה ג' בשבת אדם יוצא במיני תרגימא". הכוונה לר' יצחק ב"ר יוסף מקורביל, בעל הסמ"ק. ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 447, הע' 1.

שמלשונו של ר' משה "ויש שהיו מקילין" משתמע, שהיו חכמים שאמרו שבמיני תרגימא אין יוצאים ידי חובת שלוש סעודות. ואמנם, בדבריו לפיכך מוכיר ר' משה מקוצי את דעתו של ר' אליעזר ממיץ הסובר "שצריך לחם לסעודה שלישית"⁵³; וכן מביא אותה ר' יצחק ב"ר משה בספרו אור זרוע⁵⁴. גם בתוספות שלנו נשמעים קולות המטילים ספק במנהג⁵⁵: "וסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפירש רבינו תם כדאמרינן בסעודת סוכה ומיהו בכתובות פרק אע"פ (סד ע"ב) חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש שלש סעודות משל שבת א"כ משמע דכולן שוות ועוד כיון דילפינן ממין אלמא דשוות הן"; ובצורה יותר החלטית אצל ר' מנחם המאירי⁵⁶: "ויש מקילין לומר שאם השלים סעודה שלישית בפירות ומיני תרגימא יצא ואין הדברים נראין שאין סעודה אלא בפת". והרמב"ם קובע בפסקנות⁵⁷: "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות".

ג

נימוק הלכתי חדש⁵⁸ לפסילת המנהג הקדום לחלק את סעודת שחרית לשתי סעודות מוצאים אנו אצל הרא"ש. חכם אחד שאל את הרא"ש⁵⁹ אם מותר לו לדרוש ברבים "שיוכל לעשות סעודה שלישית בסעודת שחרית ולהפסיק בין מאכל למאכל". הרא"ש השיב:

דע כי אין לאכול סעודה ג' אלא אחר חצות כדאמרינן בפ"ק דפסחים (יג ע"א) ד"ד שחל להיות בשבת דאינו מניח לשבת אלא מזון שתי סעודות⁶⁰ והאוכל סעודת שחרית אחר חצות יכול להפסיק הסעודה לשתי סעודות אבל האוכל קודם חצות אין יכול להפסיק הסעודה ואין הצבור בקיאים בזה.

53 ראה: ספר יראים השלם, סי' צב: "בכל מילי לא נפיק ידי חובתיה בסעודתא דשבתא כי אם בנהמא דבעינן מידי דמחייב עליה ברכת המזון... וטעמא דההוא קרא דמפקינן מיניה ג' סעודות אלחם קאי דחייב הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה".

54 ח"ב, סי' כא, עמ' 11. וכן בהגהות מיימוניות, הלכות שבת פ"ל סי' ו. שם כתוב "כתב ר"מ", אבל צריך להיות "רא"ם" (ר' אליעזר ממיץ) כפי שתוקן במהדורת שבת פרנקל למשנה תורה. ר' יעקב חזן מלונדרץ, עץ חיים, ח"א, עמ' רצה: "ויש רוצים לומר שיכול אדם ליפטר במיני תרגימא, אבל פסק ה"ר אליעזר ממיץ דצריך פת". המרדכי, שבת, סי' שצו מביא דעת בעל היראים בלי להזכירו בשם.

55 ברכות מט ע"ב, ד"ה אי בעי. השווה גם: סוכה כו ע"א ד"ה במיני, ויומא עט ע"ב ד"ה מיני; טור, או"ח, סי' רצא בסוף; אבודרהם, עמ' קפב.

56 המאירי לשבת, מהדורת לנגה, עמ' 458.

57 הלכות שבת פ"ל ה"ט. השווה: שולחן ערוך, או"ח, סי' רצא, סע' ה המביא את הדעות השונות בעניין זה. יש לציין שלמחלוקת זו יש השלכה על דיני ערב פסח שחל בשבת (ראה: שם, סי' תמד, סע' א) אבל אין כאן המקום להאריך בנושא זה.

58 אנו אומרים "חדש" מפני שהנימוק בא מפורש בדברי הרא"ש, אבל ייתכן שלנימוק זה התכוון ר' יעקב הלוי ממרויש בשאלתו, כשהוא כותב בשם חכמים: "ואין אדם יוצא ידי שלש סעודות אלא אחת ערבית ואחת בשחרית ואחת במנחה". ראה לעיל על-יד הע' 28. בתשובה על שאלת ר' יעקב נאמר רק: "צריכות להיות השעות של שלש סעודות מחולקות זו מזו", אבל לא נאמר שסעודה שלישית חייבת להיות אחר חצות. השווה גם הקטע מספר הפרדס ומספר ארחות חיים, שהובאו בהע' 22.

59 שו"ת הרא"ש, כלל כב, סי' יג.

60 מעניין ששם, סי' ד, הרא"ש דוחה ראייה זו.

ויש לצרף לכאן את דברי הרא"ש בתשובה אחרת⁶¹ :

אני ראיתי את רבותי נוהגין וכן אני נוהג אחריהם כשנמשכה סעודת שחרית עד שבע שעות שכבר הגיע זמן המנחה שמפסיקין סעודתן ומברכין ברכת המזון ונוטלין ידיהם ומברכין המוציא דאל"כ כיון שנמשכה כל כך זמן הסעודה לא היו יכולין לאכול סעודה שלישית וכן מוכח בכמה דוכתין שאין סעודה שלישית אלא בזמן מנחה ... וכשהוא מפסיק מן המנחה בסעודתו ומברך ברכת המוציא אין כאן משום מרבה ברכות שלא לצורך כיון שהוא מפסיק מפני כבוד שבת לקיים סעודה שלישית...⁶².

מדברי הרא"ש למדים אנו, שהוא ורבותיו לא פסלו את האפשרות לחלק סעודה אחת לשתיים, ועל-ידי כך לקיים מצוות שלוש סעודות⁶³. הם פסלו מבחינה הלכתית רק אכילת החלק השני של הסעודה לפני זמן מנחה, מפני שסעודה שלישית חייבת להיות בזמן מנחה. ואמנם מוצאים אנו שנמסר על רבו של הרא"ש, רבי מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, שהוא הקפיד לאכול סעודה שלישית אחרי חצות : "ובחורף כשהמים קצרים או היה (ר' מאיר) אוכל סעודה ג' מיד אחר ברכת המזון כי כבר עברה מנחה גדולה"⁶⁴. ואמנם דעה זו היא שנתקבלה להלכה. בנו של הרא"ש, ר' יעקב, פסק בטור⁶⁵ : "וזמנה משיגיע זמן המנחה דהיינו מר שעות

61 שם, סי' ד.

62 השווה דברים אלו לנאמר באור זרוע, לעיל על-ידי הע' 23.

63 ובזה הרא"ש הולך בעקבות ר' אברהם ב"ר יוסף מפיוזרו. ראה על-ידי הע' 18. ראה גם הקטע מספר האורה, על-ידי הע' 20. ובזה הוא חולק על דעתו של ר' יצחק ב"ר משה. ראה בהערה הקודמת, ותוס', שבת קיח ע"א, ד"ה במנחה.

64 תשב"ץ, סי' כא. ברם, מס' כג אנו למדים שכבר רבנו תם פסל סעודה שלישית לפני חצות. "כשחל י"ד בניסן להיות בשבת היה מהר"ם אוכל סעודה ג' על שולחנו בבקר ולערב אוכל פירות, כי שמא לא יצא במה שאכל סעודה ג' בבקר קודם מנחה גדולה, לפר"ת שפירש שסעודה ג' אינה אלא לאחר מנחה גדולה כדאינא במסכת שבת (קית ע"א) קצרות שאכל בהם ערבית ידיחן שחרית, שחרית ידיחן במנחה. ושמא יצא במה שאכל סעודה ג' בבקר, שאמר משם דודו רבי נתן שאמר לו שיש בתרגום ירושלמי של זה הפסוק 'אכלוהו היום ג' פעמים היום מן הדין אנא ידע דבר ישראל חייב למיכל ג' סעודות בשבת חד ברמשא וחד בצהרא וחד בערבית א"צ לאפסוקי ולברוכי בין מיכלא למיכלא". השווה שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, סי' רי, ששם גם מובאים דברי תרגום הירושלמי, אלא ששם יש לתקן ל"א"צ לאפסוקי ולברוכי" במקום "כדי לאפסוקי ולברוכי". וראה : י"ז כהנא, תשובות פסקים ומנהגים, ירושלים, תשי"ז, עמ' רסו, הערות לס' תכ. על ר' נתן דודו של ר' מאיר ראה : I. Agus, *Rabbi Meir of Rothenburg*, Philadelphia, 1947, p. 3, n. 1. תרגום ירושלמי שציין ר' נתן מובא גם על-ידי ר' אהרן הכהן מלוגיל בספר ארחות חיים, קלח ע"ב. ראה הע' 22, שרש"י כבר פסל סעודה שלישית בבוקר, וייתכן שבוזה הולך רבנו תם בעקבות סבו. השווה תוס', שבת קיח ע"א, ד"ה במנחה : "... מכאן משמע דומן אכילה שלישית היא מן המנחה ולמעלה דלא כאותם שמחלקים סעודת שחרית ומברכין בינתיים". לעומת זה ראה דברי הר"ן על הרי"ף, שבת מג ע"ב, ד"ה ת"ר, הכותב בהת-ייחסות למנהג המחלקים סעודת השחרית לשתיים : "ולפי זה הא דאמרין ... בצוהרים מדיחן לאכול בהן במנחה לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט". וראה מגיד משנה, הלכות שבת פ"ל ה"ט. השווה גם : אבודרהם, עמ' קפא ; בית יוסף, או"ח, סי' רצא, ד"ה וכן ; ר' רפאל, "הנהגת מהרש"ל" (לעיל הע' 47). בקשר לנאמר בתרגום ירושלמי "א"צ לאפסוקי ולברוכי", יש מקום לשער שאין זה אלא תוספת הבאה להצדיק את מנהג חלוקת סעודת שחרית לשתיים. ראה הערתו של תא-שמע, לעיל (הע' 6), עמ' 259, הע' 19 המחזקת השערה זו.

65 או"ח, סי' רצא.

ומחצה ולמעלה ולא קודם, הלכך אותם שמפסיקין בסעודת שחרית לחלק לשנים ועדיין לא הגיע זמן המנחה אינן מקיימין מצות ג' סעודות⁶⁶ אבל הגיע זמן המנחה יכולין לעשותה מיד אחר סעודת שחרית וכן היה עושה א"א הרא"ש ז"ל היה מברך ברכת המזון והיה נוטל ידיו ומברך עליהם ומברך המוציא והיה אומר שיותר טוב לעשות כן כיון שנמשכה סעודת הבוקר עד אחר מנחה ואם לא היה עושה מיד השלישית לא היה יכול אחר כך אלא אכילה גסה". וכך נפסקה ההלכה בשולחן ערוך.

כפי שניתן לצפות, פסקו של ר' יוסף קארו גרם שבמשך הזמן נעלם המנהג הקדום, אבל עדיין נשמעו הדים למנהג. ר' יוסף יוזפא האן גוירלינגן (1570—1637), דיין בפרנקפורט ענ"מ, כותב⁶⁷: "יש מחלקים סעודת הבוקר לשנים כדי לצאת באחרונה ידי סעודה שלישית, ואף דלא עבדי איסורא מכל מקום בעיני יש כאן חשש ברכות שאינן צריכות ... וטעמים של המחלקים הוא כדי שלא יאכלו בסעודה שלישית אכילה גסה שבעוד שבני המעיים פתוחים לקבל מאכל תאותו יותר לאכול מאחר שהפסיק אכילתו". נכדו, ר' יוסף יוזפא קאשמון, אף הוא מפרנקפורט, אינו מזכיר את המנהג, אבל עדיין עוסק בבעיות אכילת סעודה שלישית⁶⁸: "גם איזו אנשים שאינם נוהרים לאכול סעודה שלישית מפני שאינם תאבים לאכול להיות שבעים עדיין מסעודת שחרית וכבר אמרו חכמי מוסר מי שמבטל אחד מג' סעודות בשבת ענג מתהפך לנגע"⁶⁹ והם נגעי בני אדם רחמנא לצלן".

גם בעל השל"ה, ר' ישעיה הורוויץ (1565?—1630) עדיין מתייחס למנהג הקדום, אבל מן הדין להשוות את דבריו בנושא לדברי אביו, ר' אברהם הלוי הורוויץ (בערך 1550—1615), ועל-ידי כך לעמוד על גורם נוסף שנכנס לשיקולים בעד המנהג ונגדו⁷⁰. בדברי צוואתו לבנו כותב ר' אברהם⁷¹:

ותהיו ורזים מאד לקיים סעודה שלישית ואף אם אתם שבעים וכולו לקיימה והחכם עיניו בראשו כמ"ש הטור בסי' רצא. יש אנשים שמפסיקים באכילת שחרית ומברכים ברכת המזון ואוכלין פעם אחרת לקיים סעודה שלישית ואם עשו סעודה זו משש שעות ולמעלה יצאו ידי חובת סעודה שלישית, קודם זה לא יצאו. ונכון לעשות כן כשחל י"ט בשבת אבל בשאר שבתות דבר בעתו מה טוב דהיינו אחר המנחה אבל בשחרית אע"פ שמפסיק הסעודה והוא גם כן לאחר שש הואיל וסמוכה כל כך ואוכל גם כן תבטל של שבת אינו נראה כל כך סעודה שלישית⁷².

ר' אברהם מקבל את הדעה שאין לאכול סעודה שלישית לפני זמן מנחה, וזה בהתאם לפסקו של בעל הטור⁷³. השיקולים הם כולם הלכתיים ואינם יוצאים מתחום הדיון ההלכתי המקובל.

66 וכן כתב הרא"ש בשבת פט"ז סי' ה, אלא ששם הלשון: "ואותן שמפסיקין סעודת שחרית לשתיים קודם זמן המנחה לא יפה הם עושין". משמע שזה רק לכתחילה.

67 יוסף אומץ, סי' תרע, עמ' 149. 68 נוהג כצאן יוסף, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' קסד.

69 ראה: ספר יצירה, פ"ב מ"ד; זוהר, ח"ג, רעג ע"א; ספר הקנה, קראקא, תרנ"ד, עמ' סו. השווה גם פחד יצחק למו"ר ר' יצחק הוטנר זצ"ל, שבת, מאמר ד, סע' ז—ח.

70 על ר' אברהם הורוויץ ראה: 'צינברג, תולדות ספרות ישראל, תל-אביב, תשכ"ו, עמ' 183—187. על ר' ישעיה הבן ראה: שם, עמ' 221—225. 71 יש נוחלין, ירושלים, תשכ"ה, עמ' מט.

72 השווה סברה זו לסברה ההפוכה של ר' אביגדור כהן צדק, במובאה שעלי-יד הע' 14.

73 אבל מעניין שהוא דוחה דברי בעל הטור המיוסדים על נוהג הרא"ש, שאם אחד מסיים סעודת שחרית אחרי זמן מנחה, יכול הוא מיד לעשות סעודה שלישית. וכאן למעשה נימוק נוסף וחדש לפסול המנהג הקדום, והוא מפני ש"אינו נראה כל כך סעודה שלישית".

אבל אצל הבן, הדיון בשאלה זו הוא בעיקר במישור של תורת הסוד. למעשה כל מה שר' ישעיה עושה בפרק "סוד של סעודות" בספרו "שני לוחות הברית" הוא, להשוות דעתו של המקובל ר' מאיר אבן גבאי, על-ידי הבאה ארוכה מספרו "תולעת יעקב", לזו של האר"י בשאלה לאילו סמלים קבליים מתייחסת כל אחת משלוש סעודות שבת. נציין חלק מדברי ר' מאיר אבן גבאי⁷⁴:

נראה מדבריו אלה (של המאור הקדוש ע"ה = ר' שמעון בר יוחאי) כי סעודת הבקר למלך סוד קו האמצעי וסעודת המנחה לעתיק יומין וזה הסדר נכון יותר⁷⁵ מפני שבשעת המנחה התגלה המאור העליון סוד עתיק יומין, ומכאן ראה שסעודת ג' צריך לעשותה במנחה לא כאותם שעושים השלישית בשחרית אחר סעודה שמברכין ברכת המזון ואח"כ פורשין מפה וחורין ועושין השלישית ואין כאן הכירא בסעודת שבת שנעשית לחצאין⁷⁶ ולא בסעודה שלישית שזמנה במנחה כי היא כנגד עתיק יומין והוא מתגלה באותה שעה⁷⁷.

לדברים אלו מעיר בעל השל"ה: "אבל קבלת האלהי האר"י ז"ל כסברה הראשונה, סעודת הלילה לנוקבא דזעיר אנפין (מלכות) וסעודת שחרית לעתיקא קדישא (כתר) וסעודת מנחה לזעיר אנפין (תפארת)".

ד

אין זה מפתיע שמוצאים אנו שיקולים קבליים בהכרעת ההלכה אצל בעל השל"ה, שהרי ר' ישעיה הורוויץ היה בין הראשונים שנקט את קבלת האר"י כגורם הקובע בענייני הלכה, והיה אחד הגורמים לחדירת קבלת האר"י ליהדות האשכנזית⁷⁸. אבל כבר אצל פוסק מוסמך ומובהק כר' דוד בן זמרא ניתן להבחין את השפעת הקבלה עליו, אם אמנם במידה מוגבלת⁷⁹, הבאה לידי ביטוי גם בעניינינו. הרדב"ו נשאל איך הוא נוהג בסעודה שלישית כשחל ערב פסח בשבת. הוא השיב⁸⁰ שהוא "רגיל במצה עשירה כשיעור כזית לבד כדי לאכול מצה לתאבון", והוסיף להסביר למה הוא פוסל את האפשרות לאכול סעודה שלישית בבוקר: "כי

74 ספר תולעת יעקב, ורשה, תרל"ז, עמ' 58. הדברים נמצאים בספר שני לוחות הברית, ירושלים, תשכ"ג, ח"ב, קב ע"ב. על ר' מאיר אבן גבאי ראה: צינברג (לעיל הע' 70), עמ' 46–54; R. Goetschel, *Meir Ibn Gabbay*, Leuven, 1981.

75 מהדעה שהוכרה קודם, שעתיק יומין מתגלה בסעודת הבוקר. ראה להלן בפנים הדיון על דברי הוזהר.

76 השווה לזה דברי רבנו בחיי, להלן על-ידי הע' 92, וכן ספר המנהיג (לעיל הע' 19), ודברי ר' אברהם הורוויץ על-ידי הע' 71.

77 בהמשך מביא בעל תולעת יעקב ראיות נגד המנהג משבת קיז ע"א ומפסחים יג ע"א, שאנו מוצאים אצל כמה ראשונים. ראה לדוגמה: ספר אור זרוע, ח"ב, סי' נב, עמ' 22; ספר המנהיג (לעיל הע' 19).

78 ראה: צינברג (לעיל הע' 70); G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem, 1974, p. 195.

79 ראה שו"ת הרדב"ו, ח"ד, סי' לו: "ובכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים. ובכל מקום שאינו חולק כגון בכי האי גוונא שלא נזכר בגמרא וגם בפוסקים אני ראיתי לסמוך על דברי הקבלה". השווה שם גם סי' פ. וראה: I. Goldman, *The Life and*; *Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra*, New York, 1970, pp. 70–74, י"כ, הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 57–60.

80 שו"ת הרדב"ו, ח"א, סי' תפט. ראה גם ח"ב, סי' תשנד.

לעשות אותה סמוך לסעודה ראשונה אינו נכון כי כשם שהם חלוקים בתפלות וזמנם כך צריך שיהיו הסעודות כל אחת בזמנה וכן הדבר לפי טעם המצוה למשכילים⁸¹. ואמנם, המעיין בדברי המקובלים במשך הדורות יעמוד על החשיבות שהם ייחסו לקיום ג' סעודות בשבת וקיומן בזמן המתאים. כבר בעל הוזהר מפליג כמה וכמה פעמים על חשיבותן ומעלתן: "ומי שפוגם סעודה אחת מהן מראה פגם למעלה ומראה עצמו שלא מבני המלך העליון הוא, שלא מבני היכל המלך הוא, שלא מן הזרע הקדוש של ישראל הוא"⁸²; "ומי שאינו מקיים אותן ויש לו רשות לקיימן מתהפך לו (העונג) לנגע צרעת"⁸³. הרקע לחשיבות זו הוא בקשר המיסטי שבין הסעודות לבין הספירות⁸⁴: "ויום זה מלא ראשו של זעיר אנפין (תפארת) מן הטל היורד מעתיקא קדישא (כתר), סתום הכל, והוא מטיל לשדה התפוחים הקדושים (מלכות) שלוש פעמים משכנסה שבת, כדי שיתברכו כולם יחד"⁸⁵. ועל כן צריך אדם להתענג שלוש פעמים אלו⁸⁶. לאיזו ספירה מקבילה כל סעודה וסעודה? על זה אין אנו מוצאים תשובה ברורה בווהר. במקום אחר נמסר בשם ר' שמעון⁸⁷: "מי שמשלים שלוש סעודות בשבת, קול יוצא ומכריז עליו: 'אז תתענג על יי' (ישעיה נח, יד) — זו סעודה אחת כנגד עתיקא קדישא מכל קדושים (כתר); 'והרכבתיך על במתי ארץ' — זו סעודה שנייה כנגד שדה התפוחים הקדושים (מלכות); 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך' — זו השלמות הנשלמת בזעיר אנפין (תפארת)"⁸⁷. בהמשך כתשובה על שאלת בנו, ר' אלעזר⁸⁸: "סעודות אלו איך נערכות?", משיב ר' שמעון: "והרכבתיך על במתי ארץ" — בו בלילה מתברכת המטרונת וכל שדה התפוחים (מלכות) ... ביום שבת, בסעודה השנייה, כתוב 'אז תתענג על יי' — 'על יי' ודאי, שאותה שעה מתגלה עתיקא קדישא (כתר) ... בסעודה השלישית של שבת כתוב: 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך' — זו היא הסעודה של זעיר אנפין (תפארת)". ובין שני סדרים אלו נמצא קטע המספר על רב המנוגא⁸⁹: "כשהיה יושב בסעודת שבת היה שמח בכל אחת ואחת והיה אומר: זו היא סעודה הקדושה של עתיקא קדישא, סתום הכל (כתר). בסעודה אחרת היה אומר: זו היא סעודת הקדוש ברוך הוא (תפארת, זעיר אנפין)"⁸⁹. אין סעודה שלישית נזכרת, ברם יש להניח שהיא כנגד השכינה (מלכות). ובמקום אחר בווהר נמסר בשם ר' שמעון סדר זה⁹⁰: "אחת — סעודת המטרונת (מלכות), ואחת — סעודת המלך הקדוש (תפארת), ואחת — סעודת עתיקא קדישא (כתר)". לדעת תשבי⁹¹: "ניגודים אלה מורים, שבעל הוזהר לא הגיע לידי הכרעה בשאלה זו".

81 מעניין לציין, שהרדב"ז העריך את ר' יעקב ממרויש כמקובל; ראה: גולדמן, שם, עמ' 70; ויש דמיון-מה בין דברי רדב"ז אלו לדברי ר' יעקב שהובאו לעיל, על-יד הע' 28.
82 ח"ב, פח ע"ב. התרגום הוא על-פי י' תשבי, משנת הוזהר, ירושלים, תשמ"ב, ב, עמ' תקמא.
83 ח"ג, רענ ע"א. התרגום הוא על-פי בעל הסולם.
84 תשבי, שם, עמ' תקג. ראה גם: דינו של G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York, 1965, pp. 138–146.
י"י.

85 תשבי בהערותיו מפרש "בידידת השפע מתלכדת מערכת הספירות כולה בברכות".
86 ח"ב, פח ע"א. תרגומו של תשבי, שם, עמ' תקלט.
87 סדר הסעודות כאן, לפי רמזי הפסוק, אינו סדר עריכתן כמבואר להלן.
88 שם, פח ע"ב.
89 יש גירסה "רבי אבא".
90 ח"ג, רפח ע"ב.
91 שם (לעיל הע' 82), עמ' תקד. על סתירה זו כבר עמד ר' מאיר אבן גבאי. ראה הע' 75, ודברי בעל השל"ה בקשר לשיטת האר"י, לעיל בסוף פרק ג.

אצל בעל הזוהר אין אנו מוצאים התייחסות מפורשת למנהג המחלק את סעודת השחרית לשתי סעודות. מקובל אחר, שכתב סמוך לזמן פרסום הזוהר, רבנו בחיי בן אשר, נתן דעתו על המנהג, אבל לא לפני שקבע את המשמעות הקבלית לכל שלוש הסעודות. וכך הוא כותב⁹²:

וטעם של סעודות שבת כנגד שלש מעלות עליונות שהן של סעודות אשר לנפש בחיים הנצחיים האמתיים הנקראים: חיי העולם הבא וצרור החיים. ראשונה מדת שמור היא המלכות והיא הכלה, ולכך נקראת שבת 'כלה', וזה שאמר: בואי כלה, בואי ונצא לקראת שבת כלה מלכתא, וזהו אכלוהו היום, כנגדה אנו עושים קדוש בליל שבת על היין. שניה מדת זכור שהוא הרחמים, כנגדה אנו עושים קדוש ביום, והוא הנקרא 'קדושא רבא' שהרי הלילה שמור והיום זכור שהוא הרחמים⁹³, וזהו: כי שבת היום לה'. שלישית המקור העליון הנקרא 'אין'⁹⁴, ממה שכתוב 'והחכמה מאין תמצא' (איוב כח, יב), וזהו: היום לא תמצאוהו בשדה⁹⁵.

אחרי שרבנו בחיי מסביר את החשיבות הקבלית של שלוש סעודות שבת, מוסיף הוא וכותב דברים אלו:

ויש לך לדעת כי שלש סעודות של שבת זמניהן חלוקים: האחד בליל שבת, והשני בשחרית, והשלישית במנחה, לא כאותן שעושין סעודה שלישית בשחרית אחר סעודה וברכת המזון, שפורסין מפה חזורין ועושין סעודה שנראה סעודות שבת לחצאין, ואין כאן הכרה בסעודה שלישית הנפלאה העליונה, אלא זמן הסעודה השלישית בשעת מנחה הוא [וכאן מובאות ראיות משבת קיז ע"ב ומפסחים יג ע"א].

בעקבות רבנו בחיי הלך מקובל אנונימי, מחבר ספר הקנה, שפעל כמאה עד מאה וחמישים שנה אחריו⁹⁶; שיטותיהם מתאימות הן במישור הקבלי והן בדרישה לאכול כל סעודה בזמנה.

92 שלחן של ארבע, כתבי רבנו בחיי, מהדורת שעוועל, ירושלים, תש"ל, עמ' תפב.
93 הנקרא גם תפארת. השווה דברי הרמב"ן לשמות כ, ח: "ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור ועל הכלל תהיה הזכירה ביום והשמירה בלילה וזה מאמר חכמים שאומרים בערב שבת בואי כלה בואי כלה ונצא לקראת שבת מלכת כלה ויקראו לברכת היום קדושא רבא שהוא הקדוש הגדול ותבין זה". ראה: ספר הבהיר, מהדורת מרגליות, ירושלים, תשי"א, עמ' עט, סי' קפב, ובפירוש אור בהיר.

94 כנגד כתר. השווה זוהר, בשלח, סד ע"ב: "אלא כך אמר ר' שמעון, רצו לדעת בין עתיקא הסתום מכל סתומים (שהוא כתר) שנקרא אין ובין זעיר אנפין שנקרא הו"ה"; נשא, קטס ע"א; רבנו בחיי על התורה, שמות יז, ז: "י' תשבי (לעיל הע' 82), עמ' תקד, הע' 204.

95 לפי דברי רבנו בחיי, סעודת הערב כנגד מלכות, סעודת הבוקר כנגד תפארת והסעודה השלישית כנגד כתר. השווה לזה פירושו של רבנו בחיי לשמות טז, כה; וכן: א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבינו בחיי בן אשר, ירושלים, תש"ל, עמ' 17. בעל מערכת אלהות, מנטובה, שי"ת, קפה ע"ב, קובע את סדר הספירות המקבילות לסעודות כך: "ולרמוז חבור שלשת אלה שזכרנו אנו עושים שלשה סעודות בשבת, אחת בלילה כנגד שמור שהיא הלילה והמלכה כמו שאמר בואי כלה וכן אמרו בואו ונצא לקראת שבת מלכה והיא כבוד לילה ושמים ביום כנגד התפארת והיסוד וזהו כבוד יום שהוא זכור". השווה לזה: כתר שם טוב לר' שם טוב אבן גאון, בספר מאור ושמש, ליוורנו, תקצ"ט, לפירוש ראה, נא ע"ב.

96 על ספר הקנה ראה: מ' אורון, "ה'פליאה' ו'הקנה' — יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עצובם הספרותית", עבודת דוקטור, ירושלים, תש"ם. השווה גם: י' תא-שמע,

וכך כתוב שם⁹⁷: "סעודה הראשונה נגד עטרה ... סעודה שניה נגד תפארת ... אבל סעודה שלישית רומז במדה הנקרא אין הוא המקור העליון ... ומי שלא עשאו בזמנו לא עשה כלום כי לילה ושחרית ומנחה צריך".

ה

בתקופת מקובלי צפת⁹⁸ מוצאים אנו את ההקפדה שהסעודה השלישית תהא דווקא אחרי תפילת מנחה. ר' משה קורדובירו כותב בסידורו⁹⁹: "והולך (אחרי תפלת מנחה) לסעודת הערב ... זה הכלל הסעודה כתפלה ולכך צריך לסמוך אותה בתפלה בלי הפסק וכדפרי' לעילא". בהוראותיו לסעודה השנייה כותב ר' משה¹⁰⁰: "סוד זו היא עקרית שהיא דומה לתפלה. כמו שהתפלה בכתר כך הסעודה בכתר ... וראוי שלא להפסיק הסעודה מן התפלה מפני שסוד הענ"ג דבור ומעשה, דבור בתפלה ומעשה בסעודה". וכן היה מנהג האר"י לאכול סעודה שלישית אחרי תפילת מנחה, כפי שעולה מדברי תלמידיו¹⁰¹.

על מנהג סעודה שלישית בדור של תלמידי האר"י ניתן ללמוד מספר סדר היום לר' משה אבן מכיר, ראש ישיבת עין-זיתון שעליד צפת¹⁰². בספרו זה, שבו הוראות לניהול סדר היום בימי חול שבת ומועד, עליפי ההלכה, המוסר והסוד, כותב ר' משה¹⁰³: "וכשיצא מבית הכנסת ילך לביתו ויסדר שולחנו לאכול סעודה שלישית, וזמנה היא אחר תפלת המנחה, כי תקנו שלש סעודות אחר שלש תפלות"¹⁰⁴.

"היכן נתחברו ספרי הקנה והפליאה?", פרקים בתולדות החברה היהודית, ירושלים, תש"ם, עמ' נו-סג. תא"שמע הגיע לאותה מסקנה שהגיעה אליה אורון, ששני הספרים חוברו בביוזנטיון וחלק מראיותיהם דומות. תא"שמע אינו מזכיר את אורון במאמרו, אבל ראה: אורון, שם, עמ' 4, עמ' 23 הע' 28, עמ' 25 הע' 47. בפרק ב של עבודת אורון, הפרק ה' במקורות ספר הקנה, רבנו בחיי אינו מובא כאחד המקורות.

97 ספר הקנה, עמ' 132.

98 תיאור יפה על מקובלי צפת ואורח חייהם יש אצל: S. Schechter, *Studies in Judaism*, Second Series, Philadelphia, 1908, pp. 202-285.

99 תפלה למשה, פרעמישלא, תרנ"ב, דף רעח ע"ב.

100 דף רנו ע"ב.

101 ראה: שולחן ערוך של רבנו יצחק לוריא, ורשה, תרמ"א, עמ' 41; ספר נגיד ומצוה לר' יעקב צמח, לובלין, תרמ"א, עמ' 50; סידור האר"י לר' שבת, ברוקלין, תשכ"א, עמ' פז. השווה גם: פרי עץ חיים לר' חיים ויטאל, דפוס-צילום של דפוס קארעץ, ירושלים, תש"ל, שער שבת, פ"ח, דף פו ע"ג, דרוש נאה למורנו האר"י ז"ל על ענין ג' סעודות. הדרוש מתחיל: "סדר ג' סעודות הראשונה היא של לילה נגד חקל תפוחין קדישין שהיא המלכות וסעודת הבוקר היא סעודת עתיקא קדושין והג' היא סעודת זעיר אנפין". השווה גם: מ' בניח, ספר תולדות האר"י, ירושלים, תשכ"ו, "סדר של שבת", עמ' 340-343.

102 ראה עליו ועל ספרו: ש' וייס, חכמי הספרדים בארץ ישראל, ירושלים, תשמ"א, עמ' 11-25; ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובארצות המזרח, ירושלים, תשמ"א, עמ' 194-196.

103 סדר היום לר' משה בן יהודה מכיר, ירושלים, תשל"ח, עמ' קל.

104 בקשר לדעתו של רבנו תם, שאסור לאכול בין מנחה לערבית (לעיל הע' 38), ראה דברי ר' משה אבן מכיר, שם. השווה גם ספר טור פטדה לר' חיים הכהן (תלמיד ר' חיים ויטאל), פיעטרקוב, תרל"ה, א, עמ' 139, סי' ב: "ואמנם זמנה לאחר שמתפלל תפלת מנחה וקודם אסור דאע"ג כי עברו שש שעות ומחצה ולא התפלל לא חל עליו חובת סעודה שלישית וקודם מנחה אסור לקבוע סעודה". ראה שם, סי' ג, שהוא מוציא דין זה מדברי הוהר, יתרו, דף פט.

אין התייחסות בדברי ר' משה למנהג הקדום לחלק סעודת הבוקר לשתיים, אבל יש בדבריו התייחסות לבעיה שהביאה להתהוות המנהג, ומן הדין שנביא מדבריו, שהרי הם מעניינים כשלעצמם ומהם אפשר ללמוד איך ניסו להתמודד עם הבעיה ¹⁰⁵:

לא יאמר אדם איך אשב לאכול לקבע ואני שבע מסעודת הבקר עד אשר אני קץ במאכל ובמשתה ואיני יכול לאכול דבר, היא הנותנת לתת לו תלונה ותרעומת על אשר לא כלכל דבריו במשפט ומלא בטנו כחמורים, עד אשר לא הניח מקום לקיים מצות החכם עיניו בראשו כשיושב לאכול בבקר אע"ג שיאכל וישתה כראוי אין הכוונה למלאות בטנו כי לא מנוחה ועונג יקרא לזאת אלא אבוד המאכל והגוף, גם הפסד לנפש שלא יוכל לעמוד על עצמו מרוב שביעתו כדי לעסוק בתורה ובמצות כאשר ביארת, אבל הענין הוא שיאכל וישתה בשמחה ובטוב לבב מאכל טוב ויפה מוטעם ומתוקן, קל העיכול מעט הכמות ורב האכילות, ובלבד שלא ימלא כרסו ¹⁰⁶... ויקום מתוך שמחת אכילתו לקבוע למדו או יישן מעט לנוח ראשו ואבריו ואח"כ ישב ללמוד נושא ונותן בעומקה של הלכה כפי השגתו והכנת שכלו עד שיגיע זמן המנוחה, ויתפלל לשלום, ויתקן מאכל שולחנו לאכול סעודה שלישית, ויאכל אותה בשמחה ובטוב לבב לקיים וקראת לשבת עונג... ¹⁰⁷.

ספר אחר, דומה לספר סדר היום, אבל השפעתו רבה היתה הן על יהודי ארצות המזרח והן על יהודי מזרח אירופה, הוא הספר חמדת הימים שנדפס לראשונה בשנת 1731/2. ספר זה, שהוא מעין שולחן ערוך קבלי-מוסרי לכל ימות השנה, הוא חידה ספרותית. מחברו, שהיה כנראה שבתאי מתון, אינו ידוע וספרות שלמה נוצרה במגמה לפתור את החידה ¹⁰⁸. בעל חמדת הימים ממשיך את גישת מקובלי צפת בנושא סעודת שלישית. וכך הוא כותב ¹⁰⁹:

105 שם, עמ' קלא.

106 בן דורו של בעל ספר סדר היום, ר' מנחם די לונזאנו, בפירושו לאדרא זוטא, עומר מן, וילנא, תרע"ג, עמ' ד כותב: "דע כי כמו שצריך ליותר שלא לקצץ בנטיעות כך צריך ליותר שלא לבטל ג' סעודות שלא לפגום א' מהם לכן הרבו רז"ל להזהיר עליהם ומסעודת שחרית יגיה מקום לשלישית".

107 מעניין להשוות לזה את דברי ר' משה כהן שהובאו באבודרהם, עמ' קפב (ומשמ לספר מטה משה לר' משה ב"ר אברהם מפרעמישלא, עמ' קעח): "שזה שחייבו לאכול שלש סעודות בשבת מפני שהאוכל אכילה גסה יצטרך להרחיק זמן האכילה שאחריה וכשיראה שהוא מצוה לאכול שלש סעודות לא יאכל בשום סעודה מהם כי אם בשיעור שיוכל בהגיע זמן הסעודה שאחריה נמצאו כל סעודותיו לשם מצוה ולשובע נפשו וישאר לבו פנוי לעסוק בדברי תורה ונמצא כובש יצרו בסלקו האוכל מלפניו בעדו תאב לו וכשיעשה זה ביום מנוחה כל שכן שיעשה ביום המלאכה שלא יכבד האוכל עליו לבטלו ממלאכתו".

108 דעתו של ר' יעקב עמדין, שמחברו היה נתן העוזת, נביאו של שבתאי צבי, נתקבלה עליידי כמה היסטוריונים אבל לבסוף הוכחה כבלתי נכונה. ראה: א' יערי, תעלומת ספר, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 9—14. בספרו רוצה יערי להוכיח שמחברו היה ר' בנימין הלוי, מקובל צפת, תלמיד תלמידו של ר' חיים ויטאל. ברם, דעה זו נדחתה עליידי ג' שלום ו' תשבי. ראה: ג' שלום, "ההתעלומה בעינה עומדת", בחינות בבקורת הספרות, ח (תשט"ו), עמ' 79—95; שם, ט (תשט"ז), עמ' 80—84; י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 68—108. תשבי אינו מצביע על שם המחבר, אבל הראה שהוא היה שבתאי.

109 דפוס צילום קושטא, תצ"ה, שבת, פ"ז, דף ק ע"ד.

אחר המנחה זמן סעודה ג' ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה ג' דהכי משמע מדברי הוזהר פרשת יתרו דף פט ... הנה מבואר ממאמר הנכבד הזה כי לאחר שיתגלה מצח רצון דעתיקה קדישא אח"כ מכריז הכרוז על עסק סעודה ג' ... אשרי אנוש יעשה זאת להיות זהיר מאד לאשר אותה ולקיימה אף אם הוא שבע והחכם עיניו בראשו שלא ימלא בטנו בסעודת שחרית כדי ליתן מקום לסעודה ג' ¹¹⁰.

דברי הפוסקים והמקובלים על קיום שלוש סעודות דווקא אחרי זמן מנחה גדולה הביאו לידי ביטול המנהג הקדום לחלק סעודת הבוקר לשתיים ¹¹¹, אולם עדיין שומעים אנו קולות המלמדים בסעודה שלישית בימי חורף גרמה בכל זאת בעיה. כך מזהיר במאה הי"ח ר' אלכסנדר זיסקינד מהורודנא, בעל הספר יסוד ושורש העבודה ¹¹²: "מה מאד גדלה מעלת המ"קיים שלש סעודות בשבת קודש ... ע"כ צריך האדם לזהר בו מאד לאכול סעודה ג' בשבת כל ימיו, הן בקיץ הן בחורף, כי בעו"ה ראיתי רבים אינם נוהרים בה בימות החורף" ¹¹³. ברם, בדורו של ר' אלכסנדר קמה תנועת החסידות, וזו הכניסה גוונים חדשים לקיומה של מצווה זו.

1

עד הופעת תנועת החסידות היה המקום שבו נאכלה הסעודה השלישית ביתו הפרטי של כל יהודי ויהודי. כשהמדובר במנהג הקדום, הדבר מובן מאליה, שהרי הסעודה השלישית היתה מעין המשך של סעודת הבוקר שנאכלה בבית אחרי תפילת שחרית ומוסף של שבת. אבל

¹¹⁰ המשווה דברי בעל חמדת הימים בפרק יז עם דברי בעל טור פטדה (לעיל הע' 104) בנושא סעודה שלישית, ייווכח שספר טור פטדה היה המקור לדברי בעל חמדת הימים. על מקורותיו של חמדת הימים ראה: י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות (לעיל הע' 108).

¹¹¹ ראה: רמ"א, סי' רצא, סע' ב. על המנהג באיטליה במאה הי"ח אנו למדים מר' יצחק לאמפרונטי הכותב בפחד יצחק, ערך סעודה, כרך ה, עמ' נה: "וכן נוהגים לכתחילה (סעודה אחרי תפלת מנחה) בכל מדינות אלו". ר' יוסף תאומים מפרנקפורט ע"ב מיין, המאה הי"ח, מוסר בפרי מגדים, סי' רצא, אשל אברהם, ד: "ואנו נוהגין שמתפללין מנחה תחלה ואח"כ אוכלין סעודה שלישית". השווה גם: ר' חיים בנבנשת, כנסת גדולה, לטור או"ח, סי' רצא; חיי אדם, הלכות שבת, כלל ז, סע' ג. מן הדין לציין, שבמרכז אירופה היה מנהג, ויש נוהגים כך גם היום, לחלק את סעודת הבוקר לשתיים, והחלק השני נאכל אחרי חצות היום, לפעמים אחרי שהציבור כבר התפלל מנחה גדולה. ואולי יש קשר בין מנהג זה למנהג הקדום, אלא שהמנהג הקדום הותאם להלכה הנהוגה.

¹¹² יסוד ושורש העבודה, ירושלים, תשי"ט, עמ' רמז. על המחבר וספרו ראה: י' קלוזנר, "ר' אלכ"סנדר זיסקינד מהורודנא — החסיד בין המתנגדים", ספר אסף, ירושלים, תשי"ג, עמ' 427—432.

¹¹³ גם חמדת הימים, שם (לעיל הע' 109), קב ע"ב: "וכמו כן צריך להזהיר להמולולים בה ושהיו עצמם עד סמוך לשקיעת החמה ואז יערכו השלחן במהירות ובבהלה ואוכלין כזית פת או פירות בחפזון רב"; ובדף קא ע"ב: "ולכן כל בעל נפש יהא זהיר ברוחו שלא לבטל אחת מנהג ח"ו לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, קיץ וחורף כולן שוין לטובה ובימות הגשמים צריך להיות זהיר יותר בסעודה זו כדי לקבל שכר על קיומה בקיץ אך אם לא יקיימה בחורף נודע הדבר כי מה שסועד בקיץ סעודה שלישית אינו רק להיותו רעב". סידור ישועות ישראל, לובלין, תרפ"ז, עמ' 399: "וצריך להזהיר זה לפשוטי עם שיקיימו שלש סעודות בשבת גם בחורף". בשו"ת נדיבי לב לר' חיים חזן (ראשון לציון מתרכ"א עד מותו בתרכ"ט), שאלוניקי, תרכ"א, ח"א, יב כתוב: "ובקושטא ראיתי נוהגים שאוכלים סעודת שבת בבוקר תיכף אחר תפלת שחרית כמו שיעור שעה ושמעתי שכן המנהג בעיה"ק ירושלים ת"ו והנאני מנהג זה שאוכלים סעודת שבת תיאבון וגם הסעודה הג' אוכלים אותה לתאבון ולא כמו שקץ באכילתו".

אפילו אחרי ביטול מנהג זה, מקומה של סעודה שלישית היה בחוג המשפחה.¹¹⁴ אולם, עם הופעת החסידות, והתפקיד הרוחני והחברתי שנועד לצדיק¹¹⁵, הועברה הסעודה השלישית מהבית והמשפחה לבית-המדרש החסידי¹¹⁶. במקום זה, הדגש לא היה בכמות המאכלים ואיכותם (בדרך-כלל אכלו רק דג מלוח), אלא בדברי התורה שהשמיע הצדיק ובאווירה הרוחנית ששררה במעמד זה. וכך מתאר חוקר החסידות, ש"א הורודצקי, את שולחנו של הצדיק בשעת הסעודה השלישית¹¹⁷:

בסעודה השלישית מתגברת ביחוד התלהבות החסידים. אחרי תפלת המנחה נאספים כלם על יד שולחנו של הצדיק. מגישים רק מאכל אחד: דגים. יושבים בחשכה; דממת קודש שוררת בחדר. בעינים עצומות קורא הצדיק פסוק אחר פסוק מ"זמירות שבת", בנעימה מיוחדת. החסידים קוראים כל אותם הפסוקים אחריה בהתלהבות עצומה. אחרי הקריאה אומר הצדיק "תורה"¹¹⁸. לבסוף מזמר אחד מן החסידים נגון חסידי והכל עוזרים לו בקול. ככה יושבים עד אשר חשכת הלילה תשלוט בחדר ואין איש רואה את אחיו. גומרים את הסעודה ומתפללים יחד מעריב¹¹⁹.

114 ראה לדוגמה סדר היום, דף קל: "וכשיוצא מבית הכנסת ילך לביתו ויסדר שולחנו לאכל סעודה שלישית". וכן משתמע מיתר המקורות.

115 ראה: י' ווייס, "ראשית צמיחתה של דרך החסידות", ציון, טז (תשי"א), עמ' 69–88; ש' אטינגר, "ההנהגה החסידית בעיצובה", דת וחברה בתולדות ישראל והעמים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 121–134.

116 ראה: א' וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים, תש"ך, עמ' 151–152. השווה גם: י' כץ, מסורת ומשבר, ירושלים, תשי"ח, עמ' 271–283; ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב, תשל"ה, עמ' 492, מפתח "מנינים".

117 ש"א הורודצקי, החסידים והחסידות, ד, תל-אביב, תשי"ג, עמ' פא–פב. השווה גם: דובנוב, שם, עמ' 353; חיי שלמה מימון, תל-אביב, תשי"ג, עמ' 144.

118 השווה דובנוב, שם, עמ' 95: "אולם עיקר החסידות היה מוסר לבני חבורתו, על פי מנהג החסידים, בכל שבת ושבט בשיחותיו בשעת הסעודה השלישית". ראה גם: הורודצקי, שם, א, עמ' כו; ב, עמ' כג, פב, קמג. על טעם המנהג לומר תורה בסעודה שלישית כותב ר' משולם פייביש מזבירי, דרך אמת, ירושלים, תש"ב, עמ' סא: "הואיל וביום השבת מתגלה השרשים בהש"ת אין לנו לעסוק רק להדמות בכל דברינו להש"ת ולדבק בו בתפלה ותורה ובסעודה להתענג לשמו, ולדבר דברי תורה על השלחן בכל הסעודות ובפרט בסעודה השלישית, שהיא סעודת יעקב שנקרא בוהר מארי תורה".

119 השווה סידור ישועות ישראל (לעיל הע' 113), עמ' 399: "מנהג אחינו בני ישראל לישיב בסעודה שלישית בקבוץ עם ולזמר שירות ותשבחות לנורא תהלות, ומנהג טוב ויפה הוא מאד ומתגדל עי"ז כבוד שמים, יברכם ה' בכל מקומות מושבותם ויש לכל אדם להתחבר לזה". אבל מעניין לציון, שדווקא התנהגותם של החסידים בשעת סעודה שלישית בדורות הראשונים לחסידות שימשה עילה לביקורת מטעם יריביהם המתנגדים. כך כותב המגיד ר' דוד ממאקוב, מהלוחמים הבולטים נגד החסידים, בצוואתו שנדפסה בספר חסידים ומתנגדים, מהדורת וילנסקי, כרך ב, ירושלים, תש"ל, עמ' 249–250: "במוצאי שבת קודש בסעודה שלישית מכינים עצמם לרוח קדים חרישית ותנח עליהם הרוח והמה מתנבאים... קולי קולות יגדילון, רבה המהומה בהם ובתלמידיהם, ובהוללות ובקלות חוטפים כזאיבי ערב, זה משורר וזה מזמר, וזה רוקד כסוס וחמור, וזה שואל מדרש ומאמר, לדרוש כמו חומר, ופותח ואומר, להג הרבה יגיעת בשר אין דברים ואין אומר, בלי המשך ירוצון לדלג מענין לענין, תפל בלי מלח, הבלים נכזבים, כעס ומכאובים, והכסילים השומעים ואינם מבינים אומרים עליהם כי כבר נכנס בהשתלשלות המרכבה העליונה ובעולמות עליונים ע"כ אינם מבינים". ראה שם גם: ספר הוויכוח לר' ישראל לבל, עמ' 317–318; שם, קונטרס "שבר פושעים", עמ' 165; חיי שלמה מימון, שם (לעיל הע' 117).

המסורת החסידית מייחסת קביעת אופי זה לסעודה שלישית למייסד התנועה: "הבעל שם טוב הק' ותלמידיו ותלמידי תלמידיו הק' הזהירו מאד על סעודה ג' ולקבוע סעודה זו דוקא באסיפת עם"¹²⁰. והמסורת החסידית מספרת אפילו על האירוע שגרם לבעל שם טוב להקפיד דווקא על סעודה שלישית באסיפת עם:

פעם א' היה שובת הבעש"ט והיה בשבת בכפר אחד עם מנין שלו ובהגיע עת השלש סעודות גם המחזיק הכפר קיבץ כמה אנשים הכפרים וישב ואכל ושתה עמהם בזמירות שירות ותשבחות וראה הבעש"ט זלה"ה שהוא מקובל מאד למעלה וקראו אחר הסעודה ושאל אותו מאיזה טעם אתה עושה זה לבזבז כ"כ על סעודה ג' והשיב הנה שמעתי העולם אומרים תצא נשמתי בין אנשים מישראל והנה שמעתי שבשבת יש לכל אחד מישראל נשמה יתירה ובמוצאי שבת יצאה ממנו ואמרתי גם אני תצא נשמה יתירה שלי בין אנשים מישראל ע"כ אני מאסף אנשים מישראל כו' והנאו הדבר מאד¹²¹.

בגלל התפשטותה והשפעתה הגדולה של החסידות, אפילו על אלו שאינם נמנים עם חסידיה, חדרו היבטים שונים של הסעודה השלישית החסידית לציבור הרחב, ועד היום יש בתי-כנסת שבהם המתפללים אינם הולכים הביתה לאכול סעודה שלישית, אלא עורכים אותה בבית-הכנסת, ואחד המתפללים או הרב משמיע דברי תורה הקשורים בדרך-כלל לפרשת השבוע.

120 ר' שלום מקאידינאוו, משמרת שלום, ישראל, תשמ"ה, עמ' 82. השווה גם: ישראל חיים פרידמן, ליקוטי מהרי"ח, סיגוט, תרס"ג, ע"ב. ראה שם עז"א הדיון על זמן סעודה שלישית.

121 כתר שם טוב, ברוקלין, תשל"ד, עמ' 110, סי' שפו.

מניין לעירובי תבשילין מן התורה ? לאופיו של מדרש ההלכה הקדום

דוד הנשקה

א

תקנת עירובי תבשילין¹ הוסמכה בידי חז"ל לכתובים, ושתי אסמכתאות הן: האחת מופיעה בבבלי (ביצה טו ע"ב) בלבד, כמימרא של שמואל², ואין בה סמך אלא לרעיון הכללי של זכירת השבת כשותוף לה יום טוב לפניה:

זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ, ח) — זכרהו מאחר שבא להשכיחו.

האסמכתא בכתוב ברורה היא, אך עדיין לא שמענו כאן כיצד תיזכר השבת ובמה. אסמכתא אחרת, תנאית, היא הרווחת בספרות חז"ל (מכילתא, מסכתא דויסע, בשלח, פרשה ד,

1 לתולדותיה של תקנה זו ראה מאמרי "עירובי תבשילין — תולדותיה של תקנה", סיני, קא (תשמ"ח), עמ' נג ואילך. ויש לי להוסיף כאן מקצת ראייה להצעתי שם, שמשנת ראש פרק ב דביצה נחלקת לשתי שכבות: הרישא היא הרובד הקדום, והסיפא היא רובד מאוחר לו המפרשו מחדש, ע"ש. שכן ברישא שלמשה נאמר: "ואם הו"ת י"ר לשבת"; ואילו בסיפא נאמר: "ש"י"ר ממנו כלשהו" וכי'. וכבר עמד הנצי"ב (מרומי שדה, שם) על העובדה, שהפועל "הותיר" שברישא הוחלף ב"שייר" בסיפא, ע"ש. א' בנדויד (לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל-אביב, תשכ"ז, עמ' 227), סבור לפרש חילוף זה בין המונח העברי "הותיר" למונח הארמי (במקורו) "שייר" בכך שבלשון חכמים נתייחד ל"הותיר" משמע של שיור מכוון יותר ובשיעור גדול יותר מזה שיוחס ל"שייר". אך בדיקת "שייר" במשנה אינה מעלה כן כלל ועיקר, ומצינו "שייר" בכוונה גמורה ובשיעור של ממש (ראה: אוצר לשון המשנה, ד, עמ' 1689) — לא פחות מ"הותיר". ברם בדיקת פעלים אלה בלשון המשנה מעלה, כי "הותיר" במשמע שייר מצוי במשנה נוסף למקומנו רק בשני מקומות (שביעית ז, ג; פרה ז, יב), ובשאר כל המקומות משמעו "הוסיף". ואילו "שייר" מצוי מאוד בלשון המשנה. דומה אפוא, שאם אין לראות בחילוף זה במשנתנו עניין של גיוון לשון בעלמא, סביר לפרשו על רקע ריבודה האמור שלמשה: ברישא, ברובד הקדום (לפחות מימי ב"ש וב"ה, ע"ש), שרד עדיין הביטוי המקראי בעיקרו "הותיר", ואילו בסיפא, בשכבה המאוחרת שלמשה, מצוי כבר הביטוי הרווח בלשון המשנה "שייר". — כן יש להוסיף, שהגירסא שהוצעה שם (עמ' סא) כמקורית בברייתא ביצה יז ע"א ומקבילות, מצויה אף בדפוס גדלהארה, רמ"ב (ח"ו דימטורבסקי, שרידי בבלי, א, ניר-יורק, תשל"ט, עמ' 207).

2 אך עיין הגהות ר"צ דינר לביצה שם (פסד"מ, תרנ"ו; ושנית בתוך: חידושי הריצ"ד, מועד, ירושלים, תשמ"א, שם), המשער כי דברי שמואל אינם אלא ברייתא.

מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 168; מכילתא דרשב"י שם, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 113; ברייתא ביצה שם, ובירושלמי שם פ"ב ה"א, סא ע"א), ונביאנה כאן מן המכילתא שם:

את אשר תאפו אפו (שמות טז, כג) — ר' אליעזר³ אומר: על אפוי אפו ועל מבושל בשלו, הא כיצד? יום טוב שחל להיות ערב שבת מניין שאין רשאים לא לאפות ולא לבשל אלא אם כן עירבו? ת"ל את אשר תאפו אפו — אפו על אפוי ובשלו על מבושל.

כאן המצב הפוך: הילפותא מבוררת מצד תוכנה של תקנת העירוב, אך מצד סמיכתה על הכתוב מעוררת היא תמיהה רבה וקשה: מה עניינו של הכתוב שם ("שבתון שבת קדש לה" מחר את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשל בשלו ואת כל העדף הניחו לכם למשמרת עד בקר"), שלכאורה אין בו כל רמז וזכר ליום טוב, לעניין עירוב תבשילין ביום טוב שחל להיות ערב שבת? ואמנם, יש מן הראשונים שהדגיש, כי באמת "קרא לאו להכי אתא כ"ל... דקרא לאו דוקא הוא, דאסמכתא בעלמא הוא, ולא להכי אתא כלל" (חידושי הרא"ה, ביצה שם). אך דומה שאין הדבר תואם לדרכי המדרש שלמכילתא בכלל, ולאלה של ר' אליעזר בפרט — שלא מצויות בהם דרך-כלל אסמכתאות כה קלושות, שאין כל זיקה בינן לכתוב⁴. ובמקרה שלפנינו, הרי בירושלמי שם נידונה ילפותא זו, ונקבע שם שאינה קיימת אלא לסובר שבמרה כבר ניתנה שבת, אבל לשיטה שהשבת ניתנה כעת, במסגרת פרשת המן, אין מקום לילפותא⁵. נמצא שהירושלמי מתייחס ללימוד זה כמעוגן בכתובים בהקשרם, ולא כאסמכתא פורחת בלבד.

לשאלה זו על האסמכתא דידן נזקק אף מהר"ל מפראג, במסגרת הסנגוריה שלו על מדרשי חז"ל בספרו באר הגולה, וכך היא תשובתו שם (הבאר הראשון): לעולם אין הכתוב שם עוסק ביו"ט כלל ועיקר, ואדרבא, זה כל עצמו של הלימוד: בשבת דווקא אוסר הכתוב לבשל ולאפות — אפילו החל בישולו מערב שבת, שעל כן הוא אומר "את אשר תאפו אפו", היינו את כל אשר ברצונכם לאפות אפו היום, ואל תניחו למחר את השלמת הבישול והאפייה,

3 כן הוא בכ"י אוקספורד שלמכילתא, וקבעוהו הורוביץ-רבין בפנים מהדורתם שם. וכן הוא בקטע גניזה, מן המהימנים והחשובים (דרופסי קולג', הלפר 80א), כפי שמסר לי בטובו פרופ' ר"ד בויארין גר"ו, ותודתי לו אף כאן. אך בכ"י מינכן ובדפוסים: ר' אלעזר. ובלקח טוב שם: ר"א המודעי. ואף בבבלי חלוקות הנוסחאות: בכ"י לונדון, גטינגן ואוקספורד, וכן בדפוסים: ר' אלעזר; בכ"י מינכן: ר"א בן עזריה; ובכ"י רומי א' וב': ר' אליעזר (תודתי להרב ר"י הוטנר גר"ו, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם, על השימוש באוצר חילופי הנוסחאות שבמכון). בכ"י אוקספורד של ילקוט שמעוני, רמז רסא (במהדורת הימן-שילוני, עמ' 367): ר' אלעזר, ובדפוס ראשון שם, שלוניקי, רפ"ו: ר' אליעזר. במכילתא דרשב"י (ציון בפנים): ר' אלעזר, והמהדירים תיקנו: ר' אל<ג>עזר. וכן תיקן ע"צ מלמד בספרו מדרשי הלכה שבתלמוד הבבלי, ירושלם, תש"ג, עמ' 112. ואמנם, מן הירושלמי (ציון בפנים), המביא את ר' יהושע כבן מחלוקתו של ר"א בדרשה זו, נראה שאמנם ר"א הגדול הוא, ומטעם זה הכריע כן הרשב"א בחידושי לביצה שם. וכן נראה מן התוספתא שבת, סוף פרק טו; עיין מאמרי (לעיל הע' 1), עמ' עב—עה. והשווה: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב, תשכ"ח, עמ' 126.

4 המכילתא שייכת כידוע לבית מדרשו של ר' ישמעאל, הקרוב יותר למשמעם שלכתובים, והדב-רים עתיקים. אשר לדרכו של ר' אליעזר במדרש ההלכה, ראה: גילת, שם, עמ' 36 ואילך.

5 כפירוש ר"א אזכרי שם (ניירורק, תשכ"ז) ובעל קרבן העדה, וראה גם: רביד הוהב, לשמות שם. בעל פני משה נדחק הרבה בביאור הירושלמי, ע"ש.

שהדבר אסור ; אבל זאת דווקא משום ש"שבת קדש לה' מחר", ולא יו"ט ; שכן ביו"ט מותר לאפות ולבשל לשבת שלאחריה — אם רק החל בישולו מערב יו"ט. וזהו יסוד תקנת עירוב תבשילין — התחלת הבישול לשבת מערב יו"ט, המתירה את המשכה ביו"ט גופו. תשובה זו, עם כל חריפותה, אין בה כמדומה כדי ליישב את הקושי. שאם אמנם מופקע כתוב זה מכל זיקה ליו"ט שחל להיות ערב שבת, מניין ללמוד מכאן שביו"ט מותר הבישול לשבת דווקא על יסוד העירוב ? והרי אין כאן אלא ניגוד בין שבת, שאסורה בבישול אף כשהחל בו מבעוד יום, ליו"ט שמותר בו בכי האי גוונא ; וכשם שבשבת אסור הבישול אף לחול באופן זה, כן ביו"ט יהא מעתה מותר ; והרי אין עירוב מועיל אלא לבישול צורך שבת, ולא לצורך חול — בסתירה לעולה מלימוד זה לפי דרכו של מהר"ל. אף מבחינת פשוטו של הכתוב דרך זו קשה⁶, והדבר יידון להלן.

שיטה חדשה בביאור האסמכתא מעלה דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו בספרו פרקי מועדות (ירושלם, תשמ"ו, עמ' 55—56). הסברו בנוי על שיטת אותם ראשונים⁷ הסבורים כי תקנת עירוב תבשילין מיוסדת על הערמה : מבשל אדם מיו"ט לשבת דווקא כשיכול הדבר להיראות כאילו מבשל הוא ליו"ט עצמו ; שכן הואיל ובישל כבר בערב יו"ט תבשיל אחד או שניים לשבת, נמצא שסעודת השבת כבר מוכנת לו, ואפשר אפוא לפרש את בישולו ביו"ט כאילו מכון הוא כולו ליו"ט גופו. מעתה, מפרש הר"מ ברויאר, זהו הסמך לעירובי תבשילין מן התורה : ודאי שאין כל זכר בכתוב זה ליו"ט שחל להיות ערב שבת, אך מכל-מקום המצב המתואר בכתוב הוא המצב העומד ביסודו של עירוב תבשילין. שהרי נראה מפשוטו של הכתוב שם, שלא ידעו ישראל באותו יום שיש שמחר לא ירד המן ולא יבאש הנותר, ולפיכך בישולם באותו יום לא היה אלא לכו-ביום ; אלא שלסוף נמצא שמה שהותירו הותירו לשבת, שכן בשבת לא הבאיש הנותר ולא ירד מן חדש. ומציאות זו היא העומדת בבסיסו של עירוב תבשילין : המבשל ביו"ט מבשל כביכול לכו-ביום בלבד, אלא שלמחרת נמצא שהותיר לשבת.

אך קשה מאוד להשתכנע מפירוש זה לאסמכתא. שכן נוסף לכך שעצם התפיסה בדבר יסוד העירוב כהערמה אינה נראית תואמת לפשוטם של מקורות⁸, אף הפירוש לאסמכתא עדיין רחוק. שהרי, ראשית, סוף-סוף אין כאן כל זכר לתקנת עירוב תבשילין, אלא רק מציאות דומה, ללא כל זיקה ליו"ט שחל להיות ערב שבת. ועוד, לא נראה שזו היתה כוונת חכמים בדרשתם, שהרי לפי זה הדין שאין אופין אלא על האפוי אינו נסמך כלל לכתוב, וכל הסמך הוא רק לתפיסה הקודמת לו, שאין מבשלים ביו"ט לשבת אלא כשנראה הדבר שמבשל ליו"ט גופו. ומלשון הדרשה נראה שבאו לסמוך לכתוב זה את עצם הדין שאופין דווקא על האפוי. דרשה זו צריכה אפוא עדיין עיון.

ב

נראה שפתרון לדרשתנו יימצא אם נעיין בכתוב זה כפשוטו. והנה, שתי שיטות עיקריות נאמרו בפירוש : שיטת רש"י וסיעתו⁹ רואה בכתוב זה איסור לבשל ולאפות בשבת : "את

6 השווה : דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו, פרקי מועדות, ירושלם, תשמ"ו, עמ' 51.

7 ראה מאמרי (לעיל הע' 1), עמ' נה—נו ובהע' 13—16 שם.

8 ראה שם, עמ' נו.

9 לרש"י כבר קדמו התרגומים ; עיין אונקלוס והמיוחס ליונתן שם.

אשר תאפו אפו" היום, "ואת אשר תבשלו בשלו" היום, "ואת כל העדף" שיישאר ממה שתאפו ותבשלו היום, "הניחו לכם למשמרת עד בקר", שכן בשבת אסור הבישול. וכבר ביאר כן הירושלמי בביצה (שהובא בראש דברינו), והוסיף שזו לשיטה שכאן ניתנה מצוות השבת לראשונה, ולא קודם לכן במרה. אך נוסף לכך שהעיקר חסר לפי זה מן הספר, שלא נאמר "אפו היום", אף קשה ביאור זה מצד לשון המקרא. שכן לשיטה זו נמצא ש"כל העדף" הוא כל שיינותו, שיישאר מתוך מה שיבשלו ויאפו היום; אך לא מצינו יסוד ל"עדף" במשמע "נותר". "עדף" מצטרף למלת היחס "על", ומשמעו "נוסף על"¹⁰; ואילו "נותר" מצטרף למלת היחס "מן" (או "מ..."), ומשמעו: הנשאר מן¹¹. הכתוב כאן, "ואת כל העדף", צריך אפוא להתפרש: ואת כל המן הנוסף על זה שתאפו ותבשלו. אמנם, ראב"ע, שפירש בתחילה, בפירושו הקצר כאן¹², כרש"י, הוסיף ש"תחסר מלת אכלו כמנהגכם ממנו". וכן פירש כאן רבנו מיוחס (בודפשט, תרפ"ט), שיש להוסיף לכתוב "ואכלו", "ומקרא קצר הוא". ולפי זה מתפרש אכן ההמשך כראוי: ואת כל העדף — את כל המן הנוסף — לא על מה שתאפו ותבשלו — אלא על מה שתאכלו היום. ברם, סוף סוף תיבת "ואכלו" אינה מצויה בכתוב, נוסף לחסרון תיבת "היום", שצוין למעלה.

לפיכך, כנראה, חזר ראב"ע בפירושו הארוך כאן ופירש בדרך שונה מעיקרה מרש"י: "העדף" הוא העומר השני שירד באותו יום שיש, שלא נתבשל ולא נאפה; ושיעור הכתוב כך הוא: "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו", כמנהגכם כל יום, בכמות הנדרשת ליום אחד, "ואת כל העדף", היינו את כל המן הנוסף על זה שתבשלו, שהרי ירד היום מן בשיעור כפול מן הנדרש ליום אחד, "הניחו לכם למשמרת עד בקר". עתה לא חסר בכתוב מאומה, ולשון "עדף" מכוון אמנם לעניינו, והוא אותו מן שלא נאפה ולא נתבשל. וכבר קדם לראב"ע בפירוש זה בעל לקח טוב כאן. ברם אם כן קשה מאוד, מה יעשו באותו מן למחרת, הרי אסור יהא לבשלו ולאפותו מפני השבת? הרמב"ן שם אמנם מוסיף, שלשיטת ראב"ע אכלו באותה שבת את המן חי; אלא דהא גופא קשיא: מדוע אם כן לא הוזכר לאפות ולבשל את כל כמות המן שבידם היום, וכיצד אומר להם משה "הניחו לכם למשמרת עד בקר" — ובבוקר לא יהא אפשר לאכלו אפילו לבן דרוסאי!¹³

10 ראה במדבר ג, מו: "העדפים על הלויים", ושם מט: "העדפים על פדויי הלויים". וראה בפרשתנו עצמה, שמות טז, יח: "ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר" — העדיף=הוסיף, בתקבולת גיגודית ל"החסיר". וכן מתפרשים שאר מקראות שבהם מופיע "עדף", ראה: שמות כו, יב, יג; ויקרא כה, כז; במדבר ג, מח. והשווה ספר השרשים לרד"ק ומילון בני-יהודה בערכו. אמנם ב"מלון החדש" של א' אבן-שושן בערכו נאמר, ש"עדף" משמעו גם נותר (והשווה גם BDB ו-KB בערכו), אך במקורות שהביא אין לכך יסוד — חוץ מתרגומו של ח"נ ביאליק ל"דון קישוט", שם נאמר (כתבי ח"נ ביאליק, ג, מבחר תרגומיו, תל-אביב, תרצ"ה, עמ' 10): "וישת כחצי הלוג מיתר הצרי אשר עדיף בכיור". ונראה שמשמע זה של "עדף" נתחדש לו לביאליק בעקבות הפירוש המקובל — הוא פירוש רש"י — לפסוקנו; אך בלשון המקרא עצמו אין לו ראיה.

11 ראה, למשל, ויקרא יד, כט: "והנותר מן השמן". והדוגמאות רבות.

12 על קדימת פירושו הקצר של ראב"ע לשמות לפירוש הארוך, ראה הספרות והדיון אצל: ת' דודו-ביץ, "שני פירושי של ראב"ע לספר שמות — מחקר השוואתי", דיסרטאציה, רמת-גן, תשל"ט, עמ' 65–83.

13 ובהערות רש"י נעטער לראב"ע שם רצה ליישב: "ואולי מפני קדושת השבת נגמר שלא ע"י בישול ואפייה". אמנם, לדעה שנעשו במן נסים שפטרם ממלאכת הכנתו, ולאו דווקא בשבת, יש יסוד בחז"ל, אך דווקא לשיטות התנאים המובאים במכילתא שם קודם לר' אליעזר, שיטות החולקות על ביאורו לכתוב, ע"ש.

דומה אפוא שזהו יסודו של המדרש הבונה על כתוב זה את תקנת עירוב תבשילין : אף לדרשן היה נהיר ש"עזף" אינו נותר, ושכוונת הכתוב להניח למחר את אשר לא נאפה ו לא נתבשל היום. והואיל וכן נמצא, שמן הכתוב עולה, כי מחר יהא מותר לבשל ולאפות, שאם לא כן אין כל טעם להניח למחר את המן הבלתי מבושל. וכיצד אפשר שמחר יהא מותר לבשל, והרי "שבתון שבת קדש לה' מחר" ? ¹⁴ אלא היא הנותנת : בכל מקום בתורה שמופיע הצירוף "שבת" ו"שבתון" הסדר הוא : "שבת שבתון" (שמות לה, ב ; ויקרא טז, לא ; שם כג, ג, לב ; שם כה, ד), ויש אף בלשון פסוקנו ממש : "שבת שבתון קדש לה'" (שמות לא, טו). רק בפסוקנו בלבד הסדר נהפך : "שבתון שבת". דורש אפוא המדרש, ש"מחר" לא תהא שבת בעלמא, אלא קודם לה "שבתון" — היינו יום טוב ¹⁵, ולמחרתו — "שבת קדש" ¹⁶. מעתה מתפרש יפה לא רק סדר הביטויים בצירוף "שבתון" ו"שבת", אלא בעיקר — כיצד יהא מותר לבשל ולאפות מחר את כל העודף. שהרי מחר הוא יו"ט, וביו"ט מותר הבישול. אך הואיל וזהו יו"ט שחל להיות ערב שבת ("שבתון שבת"), ויש צורך להכין אף לשבת, לכך אומר הכתוב "את אשר תאפו אפו" וגו', היינו שלמחר לא יהא מותר לאפות ולבשל את כל העודף אף לשבת — אלא משום שכבר היום אפיתם ובישלתם, שאין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל.

מעתה נבין אף את המשך המדרש במכילתא שם : "ואת כל העדף וגו' ויניחו אותו עד הבקר — לענין שאמרנו". כן הוא הנוסח בכתבי-היד ¹⁷, וכך קבע לויטרבך במהדורתו (ח"ב, עמ' 118). ואילו הורוביץ-רבין במהדורתם שם קבעו בפנים את נוסח הדפוס הראשון (קושטא, רע"ה) : "לענין שאמר". לגירסא אחרונה זו פירש בעל שבות יהודה שם, שהכוונה לענין שאמר משה להלן "אכלהו היום" — להראות הנס שלא הבאיש. ברם אין ספק שגירסת כה"י היא המקורית. חדא, לפי שגירסת "שאמר" מסתברת כשיבוש של "שאמרנו" מפני הקיצור ("שאמר"), מה שאין כן איפכא. ועוד, שהדבר מוכח מתוכו, שהרי הביטוי "לענין שאמרנו" שגור ורגיל במכילתא (ראה : אוצר לשון התנאים, מכילתא, א, עמ' 148), ואילו "לענין שאמר" אינו מצוי כל עיקר חוץ ממקומנו (ראה : שם, ג, עמ' 1017). אלא שאם כן יש להבין מה נתכוון המדרש בדבריו אלו. לדרכנו, הדברים מתפרשים : ישראל נצטוו להניח את המן העודף למשמרת, וכן עשו — אף-על-פי שלמחרת אי-אפשר לכאורה לבשלו מפני השבת ; אלא על כורחך הניחוהו לענין שאמרנו — לבשלו ולאפותו על יסוד העירוב, לפי שמדובר ביו"ט שחל להיות ערב שבת.

*

המדרש המעגן את תקנת עירוב תבשילין בכתוב אינו חורג אפוא מדרכה של המכילתא בכלל ומדרכו של ר' אליעזר בפרט : מדרש זה הוא מדרש מבאר, הצמוד ללשון הכתובים

14 שד"ל בביאורו לכתוב כאן אכן מעלה את הסברה, ששבת שניתנה כאן לאוכלי המן עדיין לא כללה את איסורי המלאכה, או את איסור מלאכת אוכל נפש ע"ש, ובכך נתיישב הכתוב אף לפירוש ראב"ע זה. אך דרשת המדרש כאן מבוססת על ההנחה, שהשבת — ועיקרה שלווה הוא איסור המלאכה — כבר ידועה ממרה, וכמבואר בירושלמי ביצה שהובא בראש דברינו.

15 כמצוי בתורה באשר לראש השנה, סוכות ושמיני עצרת — ויקרא כג, כד, לט.

16 וכבר פירש רבנו תם בספר הישר (מהדורת שלזינגר, סי' שפג), ואחריו ר"מ המאירי בחידושיו לביצה שם (ברלין, תרי"ט), שהמדרש דורש "שבתון" כיו"ט, אלא שלא עיגנו זאת בסדר הביטויים.

17 לרבות קטע הגניזה דלעיל הע' 3.

ורגיש לבעיותיהם; ואין לראות בו כלל אסמכתא פורחת בעלמא. תשובתו של המדרש לקשיים שבכתוב אינה נראית כפשוטו של מקרא¹⁸; אך הקשיים שבכתוב, הבאים להיפתר בדרך המדרש, הם קשיים אמיתיים העולים מתוך פשוטו של מקרא. ודומה שזה האפיון הנכון לדרך מדרש ההלכה הקדום¹⁹.

18 בין השאר, מפני העובדה הפשוטה, כי במועד שבו אמורה פרשתנו — בין יציאת מצרים למתן תורה — לא חל כל יום טוב. אלא שנראה ברור שאף הדרשן לא ראה במדרשו פשוטו של מקרא; אין כאן, לדעתו, אלא "סמך" ממנו "סמכו חכמים לעירובי תבשילין מן התורה" (ברייתא ביצה שם). והיינו, הקושי בפסוק אכן אמיתי הוא, ויש בו כדי לעורר את חכמים לפתרונם — פתרון המפקיע את הכתוב מהקשרו המצומצם ורואה בו ציווי לדורות. והרי זה מעין מה שכתב הריטב"א בחידושו לראש השנה טז ע"ב בגדרה של אסמכתא בכלל, עי"ש (ירושלם, תשמ"ח, עמ' קכו). ליישוב המקרא דידן כפשוטו יש לילך בדרכו של שד"ל (לעיל הע' 14), או על-פי דרכו של דודי הרב ר"מ ברויאר נר"ו במאמרו על השבת, בספרו פרקי מועדות, עמ' 23 ואילך, עי"ש.

19 והשווה לאחרונה: ד' בווארין, "שני מבואות למדרש שיר השירים", תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 487 הע' 20, על דורשי הרשומות.

הרקע ההיסטורי של ההלכות המפליגות בשבח לימוד תורה בלילה

דב הרמן

הלכות המפליגות בשבח לימוד תורה בלילה מצויות בדברי הפוסקים, הרמב"ם במשנה תורה, הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ג, כתב:

אף על פי שמצוה ללמד ביום ובלילה אין אדם למד רב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהם בשנה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה, אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר "קומי רני בלילה" (איכה ב, יט). וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר "יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי" (תהלים מב, ט) וכל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו שנאמר "כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נפח" (איוב כ, כו). כי דבר ה' בזה (במדבר טז, לא) זה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר.

הטור, אורח חיים סימן רלח, כתב:

ובענין לימוד התורה של לילה יותר ויותר מבשל יום, בני הזהר... הלכך כיון ששעות הלילה נוחין ורצויין ללמוד המבטלן עונשו מרובה. כ"ש שאם יארע לאדם מקרה שלא השלים חוקו בלימוד היום שישליטנו מיד בו בלילה ולא ידחהו כלל...¹

גם ספר הזהר משבח את לימוד התורה בלילה:

הא אתמר דעקרא דליליא מפלגותא ואילך ואע"ג דפלגו קדמיתא בכללא דליליא הוא, אבל בפלגות ליליא קדשא בריך הוא עאל בגנתא דעדן לאשתעשעא עם צדיקא, וכדין בעי ליה לבר נש למיקם ולמלעי באורייתא. והא אתמר דקוב"ה וכל צדיקא דבגנתא דעדן כלהו צייתין לקליה, תה"ד "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמעני". והא אוקמה "בגנים" דא כנסת ישראל דאיהי משבחת ליה לקדשא

* פרק מעבודת דוקטורט בנושא "חסידים קדמונים — החסידים ומשנתם בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד", אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז, עמ' 160—168. (נכתב בהדרכתו של פרופ' שפרבר, וכאן נערך מחדש עם הוספות ושינויים).

1 וכן פסק השו"ע. ראה: אורח חיים רלח א, יורה דעה רמז ג, וראה ברמ"א שם סעיף כד.

ב"ה בשבתא דאורייתא, וכד אתי צפרא כ"י אתיא ומשתעשעא ביה בקב"ה ואושיט לה לגבה שרביטא דחסד. ולא עצמה בלחודה אלא עלה ועל אינון דמשתתפין בהדה, והא אתאמר דכתיב "יומם יצוה ה' חסדו ובלילה" וגו' ועל דא אילת השחר איקרי².

ממקורות אלה לומדים אנו על מעלת לימוד התורה בלילה דווקא, ונשאלת השאלה: היכן מוצאים אנו לראשונה נותן זה? ומהי הסיבה להיווצרותו? במקורות התנאיים אין אנו מוצאים מתן הבלטה וחיובות ללימוד התורה בלילה יותר משל יום, כפי שעולה ממקור זה:

שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית קרא עליו המקרא הזה "לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח) צא ובדוק שעה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית (מנחות צט ע"ב).

אם כן, הציוויים "ודברת בהם... ובשכבך ובקומך" (דברים ו, ז) "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח) התפרשו, כנראה, כחובת עיסוק תמידי בתורה ביום ובלילה בלי הדגשת חשיבותו של לימוד תורה בלילה דווקא. יתירה מזאת, מתוך דבריהם של ראשוני אמוראי בבל שגם הם עסקו בתורה בלילה³, לומדים אנו שהם החשיבו יותר את לימוד התורה של יום משל לילה:

אמר רב יהודה לא איברי לילה אלא לשינתא... אמרי ליה לר' זירא⁴ מחדדן שמעתך אמר להו דיממי נינהו... אמר רב נחמן בר יצחק אנן פועלי דיממי אנן,

2 זהר בשלח, חלק ב, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"א, מו ע"א; ובתרגומו של י' תשבי, משנת הוורר, כרך שני, ירושלים, תשכ"א, עמ' תיג—תיד:

וכבר נתבאר שעיקר הלילה מחצות ואילך ואף על פי שהחצי הראשון בכלל לילה הוא אבל בחצות הלילה הקדוש ברוך הוא נכנס בגן-עדן להשתעשע עם הצדיקים ואז צריך האדם לקום ולעסוק בתורה. וכבר נתבאר, שהקדוש ברוך הוא וכל הצדיקים שבגן-עדן כולם מקשיבים לקולו זהו שכתוב "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמעיני" (שיר השירים ח, יג), וכבר פירשוהו "היושבת בגנים" — זו כנסת ישראל שהיא משבתת לקדוש ברוך הוא בשבת התורה בלילה. אשרי חלקו מי שמשתתף עמה לשבת לקדוש ברוך הוא בשבת התורה, וכשבא הבוקר באה כנסת ישראל ומשיחה עם הקדוש ברוך הוא, והוא מושיט לה שרביט של חסד, ולא עליה בלבד אלא עליה ועל אותם המשתתפים עמה וכבר נתבאר שכתוב "יומם יצוה ה' חסדו ובלילה" וגו' (תהלים מב, ט), ועל כן הוא נקרא איילת השחר.

וראה עוד: זהר, תרומה, קמט ע"א, לך-לך, חלק א, עז ע"ב, צב ע"א, וישלח קעז ע"ב, ויחי, רלא ע"א, אחרי מות, חלק ג, סד ע"ב — סה ע"א. (המהר"ל הסביר את מעלת לימוד התורה בלילה באופן זה: "כי הלילה הוא הסתלקות העולם הווה הגשמי ועיקר העולם הווה הוא ביום אבל בלילה נחשב כאילו העולם הווה בטל ולכן מיוחד הוא הלילה לתורה". ראה: מהר"ל, נתיבות עולם, כרך א, הוצאת מכון יד מרדכי, תל-אביב, תשמ"ב, עמ' לח).

3 ראה בבלי שבת קלו ע"ב; יבמות לו ע"א, בבא קמא כ ע"א, עז ע"ב; וזבחים ב ע"ב; בכורות לא ע"ב; יבמות סא ע"ב; גיטין כז ע"א; בבא מציעא יח ע"ב, כ ע"ב; בבא בתרא קעז ע"ב. יליד בבל שעלה ללמוד בישיבת טבריה. ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 233; מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, כרך א, עמ' 259, וכאן כמוכח

הוא עדיין בבבל בטרם עלייתו לא"י.

רב אחא בר יעקב יזיף ופרע (עירובין סה ע"א) ⁵.

לעומת זאת, רב אשי, שחי בסוף התקופה של אמוראי בבל, מתאר את דוד המלך לומד תורה בלילה: "רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות" (ברכות ג ע"ב).

תפיסה שונה מזו מצויה בדבריהם של האמוראים הארץ-ישראליים מהדורות הראשונים:

תנא רבי חייא כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו שנאמר (איכה ב, יט) "קומי רני בלילה לראש אשמרות שפכי כמים לבך נכח פני ה'" (תמיד לב ע"ב).

רבי יוחנן אמר: "אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר 'ותקם בעוד לילה' (משלי לא, טו) ⁶", וכן הוא משבח תלמידי-חכמים העוסקים בתורה בלילה:

"שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העמדים בבית ה' בלילות" (תהלים קלד, א) מאי בלילות אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה (מנחות קי ע"א).

גם ריש לקיש משבח את מעלת לימוד תורה בלילה: "אמר ריש לקיש אתון חמון אורייתא דא יממא מה נהירא על דאנא לעי באורייתא ביממה, נהירא לי מתניתין בלילה" ⁷. עוד אמר ריש לקיש: "לא איברי סיהרא אלא לגירסא" (עירובין סה ע"א) ⁸, וכן: "כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום שנאמר (תהלים מב, ט) 'יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי'" (חגיגה יב ע"ב, עבודה זרה ג ע"ב).

גם רבי שמעון חסידא, מהדור השני לאמוראי א"י ⁹, מתאר את דוד המלך קם בחצות הלילה לעסוק בתורה:

5 פירוש: אמר רב יהודה לא נברא הלילה אלא לשינה . . . אמרו לו לר' זירא מפולסלות הלכותיך אמר להם של שעות היום הן . . . אמר רב נחמן בר יצחק אנחנו תלמידי חכמים פועלי יום אנחנו ועיקר עבודתנו הלימוד ואינה אלא ביום רב אחא בר יעקב לוה ומחזיר שאם בטל מלימוד בשעות היום שונה אותו זמן שהפסיד בשעות הלילה. (הטעם שרב אחא בר יעקב יזיף ופרע, פירש רש"י שם בד"ה יזיף ופרע: "היה קובע לו לשנות כך וכך פרקים ביום והיה רגיל לעסוק ביום ופעמים שהיה טרוד במונותיו ביום ופורע קביעות עתו בלילה". הר"ח שם פירש: "ר' אחא היה ישן ביום והיה ניצור בלילה וגריס", ולפירוש קשה מהי המשמעות של "יזיף ופרע", ונראה להציע שכונתו של הר"ח לפרש, שרב אחא בדרך-כלל למד ביום, אך לעתים כאשר ישן ביום היה פורע לימודו בלילה).

6 מדרש איכה רבה, מהדורת בובר, וילנא, תרנ"ט, ב י"ט, עמ' 120.

7 שם. ופירוש דבריו: אמר ריש לקיש אתם רואים תורה של יום עד כמה ברורה, מספיק שאני עוסק בתורה ביום ברורה לי משנתי בלילה. וראה גם: מדרש שמות רבה, מהדורת מירקין, מז ה, עמ' 184–185; ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, יט א, עמ' תטז; שיר השירים רבה, מהדורת דונסקי, ה ז, עמ' קלא–קלב; מדרש שמואל, מהדורת בובר, ה ב, כט ע"א; ילקוט משלי, ירושלים, תש"ך, רמז תתקסו.

8 פירוש: לא נברא הירח אלא ללמד לאורו.

9 ראה: ח' אלבק, לעיל הערה 4 ושם בעמ' 191; מ' מרגליות, שם, כרך ב, עמ' 865. אולם א' היימאן אינו מבחין בין התנא רבי שמעון תלמיד רבי האמורא רבי שמעון חסידא; ראה: תולדות תנאים ואמוראים, כרך ג, ירושלים, תשכ"ד עמ' 1226. לדעתנו, ההלכות שמסר ר"ש חסידא משקפות את המציאות ההיסטורית-חברתית של א"י בתקופת האנרכיה הרומית, דהיינו שהיה אמורא ארץ-ישראלי; ראה בדיסרטאציה (לעיל בהערה הפותחת), עמ' 159–234.

דאמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממתנו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית וגושבת ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שיעלה עמוד השחר, כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדוננו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה, אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים¹⁰.

אגדה זו בתוספת הדגשה על הצטרפותם של כל ישראל ללימוד התורה בלילה, מוסרים אמוראים ארץ-ישראליים:

"חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (תהלים קיט, סב) ר' פנחס¹¹ בשם ר' אלעזר בר' מנחם¹², מה היה דוד עושה? נוטל נבל וכנור ונותנם מראשותיו ועומד בחצי הלילה ומנגן בהם, והיו חכמי ישראל שומעין את קולו ואו' מה אם דוד המלך הוא עוסק בתורה אנו על אחת כמה וכמה, ונמצאו כל ישראל עוסקין בתורה. אמ' ר' לוי¹³ חלון היתה על גבי מטתו של דוד פתוחה לצפון והיה הכנור תלוי כנגדה והיתה רוח צפונית יוצאת בחצי הלילה ומנשבת בו והיה הכנור מנגן מאליו הה"ד "והיה כנגן המנגן" (מלכים ב ג, טז), כמנגן במנגן לא נאמ' אלא כנגן המנגן, הכנור היה מנגן מאליו. והיו כל ישראל שומעין קולו ואומ' מה אם דוד המלך כן אנו על אחת כמה וכמה, נמצאו כל ישראל עוסקין בתורה. והוא שדוד אמ' "עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר" (תהלים נז, ט)¹⁴.

ר' יצחק, מהדור השלישי¹⁵, מדבר בשבחן של נשות תלמידי החכמים, הממתינות לב-עליהן עד שישבו מבית רבם בלילה:

"שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אכלי לחם העצבים כן יתן לידידו שנא" (תהלים קכט, ג) מאי כן יתן לידידו שנא? א"ר יצחק אלו נשותיהן של ת"ח שמגדדות שינה בעולם הזה ובאות לחיי העולם הבא (יומא עז ע"א, כתובות סב ע"ב).

10 ברכות ג ע"ב; ילקוט תהלים, רמז תשעז, עמ' 922, רמז תתסז, עמ' 955. (על-פי נוסח הדפוס מוסר המימרא הוא רב אחא בר ביזנא, אולם בדקדוקי סופרים: "רב חנא בר ביזנא", ובילקוט שמעוני רמז תשעז: "רב הונא בר ביזנא". וראה גם: א' היימאן, כרך ב, עמ' 463).

11 מהדור הרביעי. ראה: אלבק, לעיל הערה 4 ושם בעמ' 347; מרגליות, שם, כרך ב, עמ' 735.

12 מהדור השלישי. מרגליות, שם, כרך א, עמ' 127.

13 מהדור השלישי. ראה: אלבק, שם, עמ' 256; מרגליות, שם, כרך ב, עמ' 618.

14 פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ז ד, עמ' 124. וראה במקבילות: 'ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ב יט, ס ע"ב — סא ע"א; תנחומא בהעלותך יט, מהדורת בובר, כו ע"ב; פסיקתא רבה, בובר, ב יט, ס ע"ב — סא ע"א; מדרש תהלים, מהדורת בובר, מומזר כב ח, צג ע"א, מומזר מהדורת איש שלום, יז ג, פו ע"א; מדרש תהלים, מהדורת בובר, מומזר כב ח, צג ע"א, מומזר נז ד, קמט ע"ב, מומזר קח ב, רלב ע"ב; ילקוט שמעוני, שם; תנא דבי אליהו רבה פ"ח; מדרש הגדול, מהדורת מרגליות, יא ד, קסד. נראה שמקור זה וכן המקורות בחגיגה יב ע"ב, עבודה זרה ג ע"ב, הם מקורותיו של הוזהר לעיל בהערה 2 (על דברי הוזהר הללו וזיקתם גם למנהג ההשכמה בחצות הלילה לאמירת תחנונים על חורבן המקדש נדון א"ה בנפרד).

15 אלבק, שם, עמ' 252; מרגליות, שם, עמ' 578, וראה להלן דבריו בפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, יב ג, עמ' 205.

ופירש שם רש"י, בד"ה מנדדות שינה: "ממתינות את בעליהן שהן בבית רבם ושונים פירקם אלמא בשעת שינה עודן בבית רבן".

מאמר חריף במיוחד שומעים אנו מפיו של ר' אלעזר, מהדור השלישי 16:

כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה אש אוכלתו שנאמר (איוב כ, כו) "כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נפת ירע שריד באהלו" (סנהדרין צב ע"א).

ר' ירמיה בן אלעזר, מהדור הרביעי 17, אמר:

כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו נחרב שנאמר (איוב לה, י) "ולא אמר איה אלוה עשי נתן זמרות בלילה" (עירובין יח ע"ב).

מכל המקורות שהבאנו נראה אם כן, שבא"י הדגישו את מעלת לימוד התורה בלילה, ודבריהם של אמוראי א"י הם המקור לדברי הפוסקים. לעומתם, ראשוני אמוראי בבל ציינו את לימוד התורה ביום. יש אפוא לבדוק אם לפנינו מחלוקת בין אמוראי בבל לאמוראי א"י; ואם אכן זו מחלוקת — מדוע היא פורצת דווקא בראשית תקופת האמוראים. נראה לנו להציע שאין כאן מחלוקת, אלא תנאי החיים בבבל ובא"י במאה השלישית הם שיצרו מציאות זו.

בבבל, בראשית המאה השלישית, עבר השלטון מידי השושלת הפרתית לידי בני ססאן, שהראשון למלכיה היה ארדשיר הראשון (224—241 לספה"נ). על אופיו של השלטון החדש כתב ישעיהו גפני:

... כאן אין חילופי דינאסטיות גרידא אלא שינוי ראדיקלי בדפוסי השלטון ובאופיה הפוליטי והדתי של הממלכה, שושלת בני ססאן ... שאפה להחזיר לפרס את עצמתה והדרה מימי האכמנים לשם כך ביטלו הססאנים במידה רבה את אופי השלטון הפארו-דלי שמימי הפרתים ותחתיו העמידו משטר צנטראליסטי מובהק שבראשו עמד 'מלך מלכי המלכים של איראן' ... התעוררות לאומית זו לוותה בהחייאת דת פרס העתיקה הזורואסטית ופולחן אהור מזדא. החדרת הפולחן לכל פינות הממלכה יצרה מעין 'דת מדינה' ... במקביל להירארכיה הממלכתית צמחה הירארכיה כהנית בעלת השפעה ניכרת ביותר בממלכה ולעיתים נטשטשו התחומים בין שני העולמות וכהן גדול עשוי להיות בעל דעה גם בעניני החצר והשלטון ... הן הצנטראליזאציה החדשה של השלטון והן החיאתה של דת זורואסטר השפיעו במישרין על קהילות היהודים בבבל 18.

16 יליד בבל שעלה לא"י והיה מתלמידי המובהקים של רבי יוחנן וראש ישיבת טבריה לאחר מותו. ראה: אלבק, שם, עמ' 224—227; מרגליות, שם, כרך א, עמ' 115—122; א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך א, עמ' 192—199; אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוי, ירושלים, תשל"ב, עמ' 84.

17 אלבק, שם, עמ' 342; מרגליות, שם, כרך ב, עמ' 598.

18 י' גפני, יהדות בבל ומוסדותיה, מקורות לתולדות עם ישראל, מרכז זלמן שז"ר, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, תשל"ז, עמ' 16—18. וראה עוד מאמריו של מ' בר: "הרקע המדיני ופעילותו של רב בבבל", ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 155—169; "על שלש גזירות שנגזרו על יהודי בבל במאה השלישית", בתוך ש' שקד (עורך), איראנו-יודאיקה — לחקר פרס והיהדות, יד בן-צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 25—37; "גזירותיו של קארטיר על יהודי בבל", תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 525—539.

פולחן האש תפס מקום מרכזי בדת מזדא כפי שמציין מ' בר :

האש היא פרסוניפיקציה של בן הורמיו, הישות העליונה מבין הישויות השונות בפאנתיאון של המזדיאסנים. לפיכך התייחסו אל האש ביחס של קדושה וטהרה וזה אמור ביחס לכל דרגות האש מן האש שהיתה דולקת במקדשי האש של המלכים ועד אש לשימוש ביתי. הכנת החומרים לאש הפולחנית במקדשים השונים נעשתה לפי דינים קפדנים ובידיהם של כהנים מוסמכים ומיוחדים לעניין זה, ואילו האש בבית אף היא הוכנה על ידי בעל הבית שהיה אחראי לבל תיטמא האש על ידי מגע עם חפצים טמאים, לרבות אדם לא מזדאי שנחשב לטמא...¹⁹.

על אותם כוהני דת פרסיים, שנקראו "חברים"²⁰, ושהוזכרו בתלמוד²¹, הובאו כמה סיפורים. בולטת בהם המצוקה הדתית שנקלעו אליה יהודי בבל, ושניים מהסיפורים קשורים להדלקת הנר:

רבה בר חנה חלש עול לגביה רב יהודה ורבה לשיולי ביה בעו מיניה ... דהכי אתא ההוא חברא ושקלא לשרגא קמיהו (גיטין יז ע"א), בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא. ואמר להו שפיר דמי שעת הדחק שאני (שבת מה ע"א).

ואת הרקע לסיפורים הללו הסביר רב ניסים גאון :

שמענו כי בימי החברים פרסיי היו חברים מחזירין בכל בתי ישראל ומכבין את הנרות ולוקחין מכל בית נר והיה צער גדול לישר' מזה המעשה מפני שהיו מוליכין את נרותיהם לע"ז ואשכחן בפרק ב' דגיטין רבה בר חנה חלש ... (שם בדפוס וילנא).

מסורת זו של רב ניסים גאון מצויה, כפי שהוא מציין שם, גם בספר השאלות :

ובמלכות פרסיים היו חברים שבהן מחזירין בכל בתי ישראל ומכבין את הנרות וחותרין את הגחלים ומוליכין אותן לבית האור שלהם שהוא ע"ז ולא היו עוובין לא אש ולא גחלים שיוליכן בלילה חוץ לע"ז שלהן שהיא בית האור כי דקא אמרינן בהמביא גט²².

מתוך דברי השאלות ורב ניסים גאון משמע, שבילילה אסרו הדלקת אש פרט לבית העבודה זרה שלהם ולא דווקא ביום אידם²³. את הטעם לכך הסביר א"ש רוזנטל :

19 מ' בר, "הרקע המדיני", שם, עמ' 161.

20 ראה ערך "חבר" במילונים : ערוך השלם, כרך ג, עמ' 339 ; מ' יאסטרוב, כרך א, עמ' 422. וראה גם : תוספות שבת יא ע"א, ד"ה ולא תחת חבר ; תוספות גיטין יז ע"א, ד"ה הא מקמי דאיתו חברי לבבל ; מ' בר, "על שלש גזירות" (לעיל, הע' 18), עמ' 27 הערה 11 ; א"ש רוזנטל, "למילון התלמודי" *Iranica Talmudica*, בתוך : איראנו-יודאיקה (לעיל הע' 18), עמ' 38—39, 59, 72.

21 שבת יא ע"א, מה ע"א ; ביצה ו ע"א ; יבמות סג ע"ב ; גיטין יז ע"א ; קידושין עב ע"א.

22 שאלות, כרך ג, מהדורת מירסקי, ירושלים, תשכ"ד, סימן מד, עמ' מח.

23 ראה : רש"י גיטין יז ע"א, ד"ה שקלא ; תוספות שבת מה ע"א, ד"ה מקמי חברי בשבתא ; ערוך השלם, ערך "קווק", כרך ז, עמ' עד. אולם ראה : רוזנטל (לעיל הע' 20), עמ' 39—42.

שכן מצוה רבה היא על כל המחזיקים בדת זרדושת לטוול כל אש שנתחללה בין מחמת מגע טומאה חמורה בין מחמת מגע טומאה קלה ואפילו רק מחמת שנשתמשו בה חול ולהוליכה 'אל המקום הראוי כדת' הינו בדרך כלל, כנראה; אל 'בי נורא' של 'האש בהראם'²⁴.

מסקנתו של מ' בר היא: "שהדלקת האש אם בשבת אם בחנוכה או בימות החול העסיקה את יהודי בבל בכל התקופה של מלכי בני ססאן"²⁵.
עדות מעניינת אפשר למצוא בדבריו של רב נטרונאי גאון:

... וכך מנהג בבבל מתחילת גלות ראשונה שכיון שגלו לבבל ונתמעט התלמוד ובטלו המלמדים מצער הגלות נתקבצו בני ישראל אצל נביאים ובעלי תורה אמרו לו אנו אין בידינו לא משנה ולא תלמוד לשנות בלילה ויש עלינו טורח מחיה ופרנסה...²⁶.

אם נצרף את דבריו אלה של רב נטרונאי גאון לדבריהם של אמוראי בבל שהזכרנו, נראה לנו שלעניין הדלקת האש בלילה היתה השפעה גם על לימוד התורה בלילה, ולכן האמוראים הבבליים הדגישו את לימוד התורה ביום דווקא.

אולם בימיו של רב אשי חל לזמן קצר מפנה חיובי ביחסם של השלטונות כלפי היהודים. אז שלט בפרס יזרדגד הראשון (399—420 לספה"נ), שהצטיין בידידותו המופגנת כלפי היהודים, ובפרט כלפי הונא בר נתן ראש הגולה²⁷. לכן יש להניח שבזמנו של רב אשי חזרו ועסקו בתורה גם בלילה.

בארץ-ישראל הדגישו, כאמור, את מעלת לימוד התורה בלילה. גם כאן סבורים אנו שיש לראות עניין זה על רקע התקופה. המאה השלישית ידועה היתה כימי משבר בקיסרות הרומית, השנים 235—284 לספה"נ, החוצצות בין סיום התקופה הסורית לבין שלטונו של דיוקלטינוס קיסר, היו שנות משבר מדיני וכלכלי קשה באימפריה. למשבר זה היו תוצאות כלכליות חמורות ביותר, שפקדו גם את יושבי הארץ. נערכו גיוסים, עבודות כפייה (אג' גריות) והוטלו מסים כבדים²⁸.

יהודים רבים ירדו מהארץ ובהם גם החכמים: ר' דימי, ר' יצחק בר יוסף, ר' אבין, ר' שמואל בר יהודה, ר' חייא בר אבא (עבודה זרה עג ע"א), רבי שמעון בר אבא (ירושלמי בבא מציעא פ"ב ה"ג, ח ע"ג). חכמים נאלצו להפסיק את לימודם כדי להתפרנס:

24 רונטל, שם, עמ' 41.

25 ראה הערה 19.

26 תשובות הגאונים, מהדורת ליק, סימן פו, כח ע"א.

27 ראה: ר' גפני (לעיל הע' 18) עמ' 18. וראה עוד: כתובות סא ע"א; זבחים יט ע"א; עבודה זרה טז ע"א.

28 ראה: S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR*, 36 (1945): 31—54; 37, PP. 329—370; (1946), ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשכ"ח, עמ' 121—176; כרך ב, עמ' 91—92; ג' אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, כרך ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, תשל"ו, עמ' 159—213; מ' אבי יונה, בימי רומא וביזאנטיון, ירושלים, תשל"ל, עמ' 74—135; י"ל לוי, "א"י במאה השלישית", בתוך ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, כרך א, הוצאת יד בן-צבי, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 119—136.

אילפא ורבי יוחנן הוו גרסי באורייתא דחיקא להו מילתא טובא, אמרי ניקום וניזול וניעבד עיסקא ונקיים בנפשין (דברים טו, ד) "אפס כי לא יהיה בך אביון" (תענית כא ע"א).

רבי יוחנן מספר, שהיו עומדים ד' סאין בסלע והיו מרובין נפוחי רעב בטבריה באין איסר, וכן שלא היו פועלים נשכרים למזרח העיר מכיוון שמריח הפת היו מתים (בבא בתרא צא ע"ב). ריש לקיש מספר, כמעשה רגיל, שנכנס אדם לביתו ומצא את אנשי ביתו מוטלים ברעב (סנהדרין צח ע"ב).

בעטיה של מציאות זו חלה התמעטות בלימוד התורה בקרב העם (כך גם בישיבות א"י בראשיתה של התקופה. לאחר-מכן, עם עלייתם של תלמידים בבליים לישיבות א"י, ובפרט לישיבתו של רבי יוחנן בטבריה, הישיבות שגשגו, ועל כך נדון א"ה במקום אחר). על המצב שהתהווה אפשר ללמוד מתוך דבריהם של חכמי התקופה. רבי אלכסנדר התפלל:

רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם (ברכות יז ע"א).

ור' יצחק אמר:

בראשונה שהיתה הפרוטה מצויה היה אדם מתאוה לשמוע דבר משנה ודבר תלמוד ועכשיו שאין הפרוטה מצויה וביותר שאנו חולים מן המלכות אדם מתאוה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה (פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, יב ג, עמ' 205).

נראה לנו, שנכח תיאורים אלה קיימת הדגשה והבלטה של לימוד תורה בלילה. יש לשער, שבמשך היום נאלצו האנשים להתמודד עם בעיות קשות של פרנסה וקיום כלכלי, שנעשו כמקובל בשעות האור דווקא, ובפרט העבודות החקלאיות. במשך היום לא יכלו אפוא לעסוק בתורה, ולכן הדגישו והבליטו אמוראי התקופה את מעלת לימוד תורה בלילה. מתוך ספרות הגאונים אנו לומדים על חובה הלכתית לעסוק בתורה בלילה. השאלות פוסק:

ומיתבעי ליה לצעורי נפשיה ומיגרס בלילה דאמר רבי ירמיה בר אלעזר כל בית שאין נשמעין בו בלילה דברי תורה סופו ליחרב ... ואמר ריש לקיש כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום ... (כרך א, סי' יט, עמ' קכו).

בהלכה זו מתבסס בעל השאלות על דבריהם של אמוראי א"י. מפורסמת היא המחלוקת בין החוקרים אם ספר השאלות נכתב על-ידי רב אחא משבחא, בהיותו עדיין בבבל או לאחר שעלה לא"י²⁹. גם אם נניח שהספר נכתב בא"י, עדיין אין ראיה שהוא מציין את הנוהג בא"י בלבד. ייתכן שבהלכה זו משתקפת הדרישה לחזק את לימוד התורה בלילה בבבל בעקבות החופש הדתי שזכו לו היהודים באמצעה של המאה השביעית לספ"ג, עם כיבושה של בבל בידי הערבים וביטול השלטון הססאני³⁰. נוסח דברי השאלות: "ומיתבעי

29 ראה: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשט"ו, עמ' קנט-קסא.

30 שם, עמ' יח. אך דבר זה היה עדיין רפוי בידם גם במאה התשיעית, כפי שמשתמע מתוך תשובתו של רב גטרונאי גאון; ראה לעיל הערה 26.

ליה לצעורי נפשיה ומיגרס בלילה" מלמד, שכבר במחצית הראשונה של המאה השמינית ראו מעלה בלימוד התורה בלילה. לא נטעה אם נשער שבמשך אותן מאות שנים, בין ראשית התגבשותו של הגהג לבין תקופת הגאונים הראשונים והפוסקים, התערפל הרקע ההיסטורי שעמד ביסוד הדרישה ללמוד תורה בלילה.

לפנינו, אם כן, דוגמה מאלפת להלכה שראשיתה בדברי אמוראי א"י כתגובה וכפתרון לקושי בלימוד תורה ביום, ואחריתה בהפיכתה להלכה מחייבת. הנה עדים אנו לתופעה הידועה כבר במחקר ההיסטורי, המלמדת שהיבט ההלכתי הפקיע עצמו מהמציאות ומתקע ההיסטורי שבו נאמרו הדברים.

הגזירה-שווה והקל-וחומר בשקלא וטריא של בית שמאי ובית הלל¹

משה ווייס

א

1. כמעט כל מי שבא לדון ב"מידות שהתורה נדרשת בהן" בכלל, ובגזירה שווה (ג"ש) וקל וחומר (קו"ח) בפרט, עשה זאת מנקודת מבט של שימוש של מידות אלו במדרש הכתוב. רגילים לחשוב שכשם שנמסרה התורה למשה בסיני, זו שבכתב וזו שבעל-פה, כן נמסרו לו המידות, מעין כלים לדורשה ולהפיק ממנה הלכות ועניינים שונים². כך מתייחסים למידות בסוגיות התלמודים. משווים אותן זו לזו ודנים על עדיפות הגלמד מאחת מהן על פני הגלמד מחברתה³. יש שקבעו ש"אין משיבין" על מידות מסוימות⁴, ויש שסברו שאלה הן כה אלימות

1 ראה מה שכתבתי: "האותנטיות של השקלא וטריא במחלוקות בית שמאי ובית הלל", סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 13–66 (להלן: "אותנטיות"); "שרידי שו"ט מהתקופה שקדמה לב"ש וב"ה", יופיע בסדרא בקרוב (= "שרידי"); "שני כתובים", יופיע בקרוב.

2 למשל: בעל מדרש הגדול (ויקרא א, ב), הוסיף לכותרת של ברייתת ר' ישמעאל: "שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן נמסרו לו למשה בסיני ואלו הן". ר"ש מקינון בהקדמה לספר הכריתות כותב: "... ואתחיל בברייתא השנויה בתורת כהנים אשר בה י"ג מדות, קבל מסיני אב לנביאים ומסרה לנבונים ...". אף בסוגיית הבבלי מצאנו (תמורה טז ע"א): "... תנא אלא ושבע מאות קלים וחמורים וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה ...". לבעל מקור זה הקו"ח והגז"ש היו בידיהם כבר אז והשתמשו בהם לדרוש את הכתוב. מה שכתב הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות, השורש השני, אינו עניין לכאן; השווה: השגת הרמב"ן על אתר, ד"ה והנה ראינו לרב שכתב בספר נשים; תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם שבברכת אברהם סי' מד; כסף משנה להלכות אישות פ"א ה"ב.

אשר לדקדוקי סופרים הנ"ל – בפרגמ"ה בתמורה שם יש: "... חשבון דברים כגון ט"ו נשים פוטרות, י"ג דברים נאמרו בנבלת העוף ...". המכוון הוא לדברי ר' אבהו בשקלים פ"ה ה"א, ראה מ"ש: "משניות ספורות בראש מסכת", סידרא, א (תשמ"ו), עמ' 33. כלשון הוה יש גם בפרש"י שם, אלא שהוא מוסיף: "... ומאותן דקדוקין שעדיין לא צרפום נשתכחו בימי אבלו של משה ...". תוספת זו נראית הכרחית למפרש, שהרי ספירת הדברים ומניינם באו כדי שלא ישתכחו.

3 בנבחים מח ע"א, על מחלוקת ר"ע ורבנן, יש: "לימא בהא קמיפלגי דמ"ס היקש עדיף ומ"ס ג"ש עדיפא, לא, דכ"ע היקש עדיף ...". במקבילה בכריתות כב ע"ב כל זה חסר בדפוס, אך נראה שהיה לפני פירש"י והוא נמצא בל"א שבפרגמ"ה. לעומת זאת יש בגיטין, מא ע"ב, "... לא דכ"ע ג"ש עדיפא ...". כדי לסלק סתירה זו שבין שתי הסתמות הציצו בעלי התוספות, ברכות נ ע"א ד"ה אלא, ש"לאו דווקא עדיף אלא כי הדדי נינהו ועדיף היינו חשוב"; עיין עוד: זבחים

עד שעונישים את העובר על נלמד מהנ⁵. בולט הדבר במיוחד באותן מידות, כגזירה שווה,

מח ע"א, תוספות ד"ה דכולי עלמא. איברא נהרא נהרא ופשטיה, ומכל מקום יש מענישים על הלמד מן הג"ש ועל הלמד מן ההיקש; ראה: סנהדרין עג ע"א, רש"י ד"ה הקישא הוא; והשווה הע' 5 להלן.

4 על יסוד שתיקתו של ר"ע מסיק רב ששת: "זאת אומרת אין משיבין על ההיקש", מנחות פב ע"ב. סתמא דגמרא משתמשת בכלל זה לסלק קושיא מדר"ח בר אבא א"ר יוחנן, בבא קמא קו ע"ב, אך שם לא צוין שום היקש במפורש, ראה פירש"י ד"ה הקישא הוא. העניין הועבר לסוגיית בבא קמא סג ע"ב הדנה במחלוקת במדרש הכתובים, "אם ימצא הגנב... אם לא ימצא...". לדעה אחת, לומדים את העניין מן הריבוי "גנב-הגנב"; ואילו לשנייה: "אמר לך הקישא הוא ואין משיבין על ההיקש". לגירסת הדפוס לא הוצע שום קושי שצריך לדחותו ב"אין משיבין...". ראה פירש"י ד"ה הקישא הוא; השווה עוד גירסת כ"ה בד"ס אות א. מעין בירור זה נמצא בסוגיא הנ"ל קו ע"ב. והנה עוד, על ג"ש שהיא מופנית משני צדדים יש ש"דברי הכל למדין ואין משיבין", נדה כב ע"ב—כג ע"א (ובפרט זה לא נחלקו שם רב יהודה אמר שמואל ורב אחא בריה דרבא). מסוגיא זו אפשר להסיק שאדם דן ג"ש מעצמו, ראה הגה' ריעב"ץ על אתר ולהלן הע' 6. בתקופה של ג"ש שאינה מופנית משני צדדים הוצעה שם מחלוקת ר' ישמעאל (בכ"מ): ר' שמע' וראה: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1191—1197) ורבנן. רגילים לראות בעניין זה סלע מחלוקת בין שיטת ר' ישמעאל לשיטת ר"ע במדרש הכתובים. כבר תמה רד"צ הופמן, לחקר מדרשי התנאים, תרגום עברי ב"מסילות לתורת התנאים", ת"א, תרפ"ח, עמ' 6 הע' 4, ששיטת ר"ע חסרה בסוגיית הבבלי הנ"ל. איברא, במדרשים שסבורים שהם מבית מדרשו של ר' יש', מכילתא וספרי במדבר, מצויה הנוסחא: "מופנה להקיש ולדון ממנו ג"ש", אך היא נמצאת גם בספרי דברים (פי' רמט, וע' שם פי' רמח) ובספרי (קדושים פרק ט ה"ב—סנהדרין נד ע"א). אף מצאנו נוסחא זו פעם אחת בדברי ר"ע עצמו, ראה כתובות לח ע"א (= מכילתא דר"י משפטים פי' יז, מהד' הו"ר, עמ' 308). ובאמת, כתב כבר הרמב"ן "שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת" (הקדמה לספר מלחמת ה'). יתירה מזו, במקורות תנאיים מצאתי רק את הביטוי הכולל "מופנה" כדלעיל, ואילו הדיון במה שאינו מופנה משני צדדים נמצא אצל אמוראים בסוגיית נדה הנ"ל ובירושלמי יבמות פ"ח ח"א (ר' מתיא), יומא פ"ח ה"ג וסנהדרין פ"ז ה"ח (ר' זעירא). בשאר המקורות, הדיון הוא של סתמא דסוגיא. השווה את הדיון ההיסטורי של רי"ד גילת, "להשתלשלות של הגזירה שווה", מלאת, ב, ת"א, תשמ"ד.

5 אמנם כן, מרבים לצטט ש"אין עונשין מן הדין". על יסוד שתי סתמות בירושלמי, יבמות פ"א ה"א ועבודה זרה פ"ה ה"ב (ראה מה"פ שם, ד"ה למדין) הסיק רח"ש הורוביץ, שכלל זה הוא אופייני למדרשו של ר' ישמעאל; ראה מבוא לספרי שלו, עמ' ד. כן עולה גם מן העובדה שכלל זה נמצא כמעט אך ורק במכילתא דר"י ובספרי במדבר. והנה, בסוגיות הבבלי יש החולקים על כלל זה. כך היא שיטת ר' שמעון ובנו ר' אלעזר, סנהדרין עד ע"א; ולוה יש להוסיף ממכות יז עא"ב. כדבריהם סבור גם רבי, ספרי במדבר פ"א (מהדורת הורוביץ, עמ' 2). מסוגיית כריתות ג ע"א עולה שר' יצחק סבור שעונשין מן הדין. אמנם לפרגמ"ה שם הוסב "איבעית אימא" לדברי ר' יוחנן שבסמוך, אך לפירש"י אדר' יצחק קאי; וכן נראה מן המקבילה במכות יז ע"א. בתמורה ט ע"א נחלקו בדבר אביי ורבא, ולשיטת אביי השווה גירסת ס"א בשיטה מקובצת אות יב. סתמא דגמרא, סנהדרין נד ע"א מציינת למחלוקת זו. ושם עו ע"א יש שאביי סבור עונשין מן הדין בקל-וחומר שהוא "גלוי מלתא בעלמא", וראה מ"ש בעל ספר הכריתות, לשון למודים, שער ג, כלל קיד.

וזאת עוד, ברוב המקורות התנאיים משתמשים בכלל "אין עונשין מן הדין" כמידה במדרש הבאה להצדיק ריבויים וייתורים שבכתוב. "העונש" כולל גם שילוח מן המחנה (ספרי במדבר פ"א), איסור אכילה לנזיר (שם כג), טומאה (שם פ כד—כז), הריגה בשעת מלחמה (שם קנז) והריגת רודף (סנהדרין עג ע"א). פחות שכיחים המקורות שבהם טוענים "וכי עונשין מן הדין" כחלק משו"ט, כמו חליפת הדברים בין ברבי ואביו בברייתא שבמכות ה ע"ב (השווה ספרי קדושים פרק י ה"י); עיין עוד תוספתא שבעות פ"ג ה"ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 20449), והשווה את הגירסא בספר כריתות הנ"ל.

שעליהן מקובל לומר שאין אדם דן מעצמו אלא אם כן קיבל מרבתי/מאבותיו⁶. נחלקו כבר הראשונים בשאלה אילו הן המידות הדומות לג"ש מבחינה זו⁷. יוצרי ספרות הכללים אספו את החומר הרב הזה. הם התאמצו לתת הגדרות מדויקות ומקיפות לכל מידה ומידה. הם השוו את המידות זו לזו, בחנו את תחום פעולתן וטווח השפעתן. דברים אלו ידועים, ואין צורך להרבות בראיות ובדוגמאות; נסתפק בציטוט אחד שיהיה בו מן העניין:

ענין היקש. יש ג' עניינים שנדרשו מכח שווי שנשתוו — הא' גזרה שוה, שהעניינים רחוקים זה מזה, מ"מ נכתב תיבה א' בכאן ובכאן וקבלנו מסיני להיות נדרש זה מזה הב' היקש. גדר ההיקש הוא חיבור שני נושאים בכתוב אחד להשוותם יחד לתת בזה כל מה שכתוב בזה ... הג' הוא מדה קרובה לזו והיינו סמוכין. פ"י: ב' מקראות הסמוכין זה לזה נתנו לדרוש ...⁸

גם עיקר התייחסותם של בעלי המחקר המודרני ל"מידות" הוא כ"כלים" למדרש הכתוב. הם השוו אותן למצוי בספרות עמי קדם, המקבילה בזמנה לתקופת יצירת המדרש. הם הרבו

6 השווה פירש"י פסחים סו ע"א, ד"ה וכי מאחר, ללשון פר"ח שם; עיין עוד פירש"י נדה יט ע"ב, ד"ה אין אדם דן. לגופן של דברים ראה ירושלמי פסחים פ"ו ה"א. בני בתירה דוחים את דברי הלל: "... היקש שאמרת יש לו תשובה ... קו"ח שאמרת יש לו תשובה ... ג"ש שאמרת שאין אדם דן ג"ש מעצמו ...". במקבילות חסר כל הברור הזה, ראה: "שני כתובים" (לעיל הע' 1), הע' 5. איברא, סוגיות התלמודים שם בפסחים ונדה דנות בכלל הזה. הוא משמש גם הסבר למה "אין עונשין מן הדין" אך עונשין מן ההיקש ומן הג"ש, ראה בהערות קודמות. ל"הסבר" אחר לגמרי השווה חדושי הלכות למהרש"א, סנהדרין סד ע"ב, ד"ה ומורעך. והנה, בבבא מציעא פז ע"ב דחו את הג"ש "קמה — קמה"; ראה פירש"י, ד"ה השתא. תמחו על כך הראשונים, ראה שיטה מקובצת על אתר. הציעו שם, בין היתר, שלא ג"ש היא אלא בניין-אב או מה-מצינו או סתם "ללמד סתום מן המפורש" או "גילוי מלתא". עיין עוד כתובות מו ע"א, תוספות ד"ה אתיא, ושם כט ע"ב. בשיטה מקובצת לסוגיא זו הרבה מן הסברות שנאמרו על סוגיית בבא מציעא הנ"ל. עיין עוד שבת צז ע"א, תוספות ד"ה גזירה שוה, ומ"ש מן הערוך בהערות הגליון. על כך יש בשל"ה, תורה שבע"פ, כלל מדות ג"ש, ד"ה מצינו בפרק הוורק: "... אע"פ שלמדו אותה בבית המדרש אינה ג"ש ממש אלא כעין סמך בעלמא, ומצינו הרבה פעמים בתלמוד שאמר ג"ש ואינה ג"ש ממש ...". והשווה נמוקי יוסף לרי"ף, בבא קמא ריש פרק החובל: "וכל דבר שידעין שהוא אמת הרשות ביד האדם לדרשו". רעיון זה נמצא כבר בירושלמי פסחים פ"ו ה"א, בדברי ר' יוסה בר' בון בשם ר' בא בר ממל. בשרידי ירושלמי שבגנוזי שעכטער, א, עמ' 446, יש: "... אדן [דן] גזירה שוה לקיים תלמודו ...". המוקף נשמט שם בט"ס. עיין עוד מ"ש רי"ד גילת, לעיל הע' 4.

7 ראה סוכה לא ע"א; לרש"י, ד"ה לא מקשינו, "לא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אלא קו"ח". וכבר בהערות מהר"ץ חיות על אתר יש שהמידה שמדובר בה היא ההיקש אשר איננו כלול ב"ג מידות אלו. מכל מקום, בתוספות שם, ד"ה ורי"י סבר, יש: "כל המדות אדם דן מעצמו חוץ מג"ש ... והכא בסברא פליגי ...". השווה פירש"י סנהדרין עג ע"א, ד"ה הקישא הוא (לעיל הע' 3), ואכמ"ל.

8 של"ה (לעיל הע' 6), בהמשך שם. אפשר להוסיף עוד מידות המשוות בין שני עניינים "מכח שווי שנשתוו", וזאת על-פי אמנת מידה אחרות, כגון: מה-מצינו, קו"ח, בניין-אב. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 194 הע' 99.

לחפש את המקבילות ואת ההשפעות האלה, ואף הגיעו לתוצאות חשובות⁹. ואמנם כן, למדו הם להכיר את תהליכי התפתחות השימוש במידות¹⁰ אך לא נתנו את הדעת די הצורך על העובדה שיש מידות שמתחילתן שימשו כאמצעי שכנוע בשקלא וטריא (שו"ט) שבין חכמים ובלא זיקה למדרש הכתוב¹¹. הדבר בולט במיוחד בשו"ט של ב"ש וב"ה במחלוקותיהם, ועל כך בהמשך כאן.

2. בשעה שאנחנו דנים על תהליכי התפתחות השימוש במידות שהתורה נדרשת בהן, חייבים אנו להיות זהירים ביותר. אפשר היה לצפות שהפשטות והעדר ההתגבשות יהיו סימנים לראשוניות, ואילו השימוש הפורמאלי והמסגרת הנוקשה יותר יהיו סימן לאיחור זמן. אבל, נדמה הוא שטרם נוצרו הכלים המאפשרים לקבוע קביעות כגון אלו במידה מספקת של ודאות. בדוגמה הבאה אפשר יהיה לעמוד על בעייתיות הנושא.

הלכה רווחת היא, ששומר שכר משלם גם את הגניבה וגם את האבידה¹². על הגניבה יש פסוק מפורש: "ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו" (שם' כב, יא). את חיובו באבידה דרשו מן הכתוב, וארבעה מקורות יש:

במכילתא דר"י (משפטים פט"ז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 305) שנינו:

"ואם גנב יגנב" אין לי אלא גנבה אבדה מנין הרי אתה דן הואיל וגנבה חסרון שמירה ואבדה חסרון שמירה אם למדת על גנבה שהוא חייב עליה לשלם אף אבדה יהא חייב לשלם

"אם¹³ גנב יגנב" ר' יוסי הגלילי¹⁴ או' להביא את האבדה.

סתם תנא דמכילתא לומד את העניין במילף פשוט. אין הוא מדייק במלים שבכתוב ואינו דורש את לשונו. הוא משווה אבידה לגניבה לעניין "חסרון שמירה" ומחיל דין הגניבה על

9 מרשימים במיוחד הם הדברים שכתב ר"ש ליברמן, שם, עמ' 185–201, והם בבחינת מועט המחזיק את המרובה מאוד. חשובה היא הבחנתו בין עצם "יסודי השטות של חקירה בלשון", שהם פרי התפתחות פנימית של חכמים (עמ' 189), לבין "הגדרת השיטה – הטרימינולוגיה", שיש בה גם השפעות חיצוניות (עמ' 196). ראה שם בהערות ציון לדבריהם של החוקרים האחרים.

10 ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית (לעיל הע' 8), עמ' 195. על דוגמה המוצעת שם עיין להלן ליד הע' 24.

11 ראה, למשל: D. Daube, "Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", *HUCA*, XXII (1949), pp. 239–264. על יסוד פחות מרמז דק ביוספוס (קדמוניות יח, 16) הוא יודע לתאר את השו"ט שבבית מדרשם של הצדוקים: "the ideal of working out any problem by unfettered argument and counter argument" (שם, ליד הע' 14). את זאת הוא אומר אף-על-פי שלא נותר בידנו אפילו שריד אחד של שו"ט שהיתה בתוך בית מדרשם! והשווה את הערתו של פלדמן במהדורתו של יוספוס, *LCS*, לונדון, 1969, עמ' 14 הע' ב. מאידך גיסא, רובו של המאמר מוקדש לפועלו של הלל אשר צומצם על ידיו למדרש הכתוב. על כמה מפרטי הדברים כבר שקל למטרפסיה. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית (לעיל הע' 8), עמ' 199 הע' 153.

12 ראה שבועות פ"א מ"א ובסוגיות התלמודים שבהמשך.

13 "הגלילי" חסר בדפוס. רא"ה ווייס העדיף את הגהת בעל א"צ: "ר' יוסי אומר אם גנב יגנב להביא...". ראה: מדת הסופרים, אות ה, והערת המהדיר במהדורת הורוביץ-רבין. לעומתם טען רמ"ש (מאיר עין, אות כב): "ונראה שהוא 'דבר אחר' בחסרון מלות ד"א", ודבריו נראים.

דין אבידה¹⁴. ככל הנראה, לא הסתפק ריה"ג במילף פשוט זה ודורש את אריכות הלשון "ואם גנב יגנב" ומרבה אבידה¹⁵. והנה עוד, במכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין־מלמד, עמ' 206) יש:

"ואם גנב יגנב" אין לי אלא גנבה (ל)אבדה מנין ודין הוא חייב כאן וחייב בבעל הבית¹⁶ מה מצינו בבעל הבית אין משלם את האבדה אף זה לא ישלם את האבדה ועוד קל וחומר מה בעל הבית שמשלם חומש ואשם אין משלם את האבדה אף זה¹⁷ לא ישלם את האבדה ת"ל "אם גנב יגנב" וגומ'.

מציעים כאן שני לימודים, אשר מהם אפשר היה להסיק ששומר שכר יהיה פטור באבידה. הראשון דומה מאוד באופיו לזה שבסתם תנא דמכילתא הנ"ל, סתם השוואה של שני עניינים שונים. אך זאת ביניהם, האחד קיים ועומד ומבסס הלכה, ואילו השני הוצע רק כדי לדחות. יחד אתו הוצע גם קל וחומר. שניהם יחד מהווים מעין בסיס פורמאלי לנחיצות המדרש. תופעה זו מצויה היא¹⁸. והנה, איזה פלא, את שני הלימודים הנדחים מציעים בפירוט מלא, ואילו את העיקר, את המילף הבא לקיים את ההלכה, סותמים ואין מפרשים. "ת"ל אם גנב יגנב וגו'" יש, ותו לא. מפשוטו של מקרא לא דייקו כאן. לכל היותר אפשר לחשוב, שהמכוון הוא למעין ריבוי כפי שהוא נמצא בדרשתו של ריה"ג הנ"ל. והנה, בירושלמי שבועות פ"ח ה"א, יש:

... גניבה — "אם גנב יגנב מעמו"; אבידה — "ואם" לרבות האבידה. עד כדון כר"ע, כר' ישמעאל? תני ר"י מה אם גניבה שקרובה לאונסין את אמר משלם, אבידה שאינה קרובה לאונסין לא כל שכן.

14 מבחינה פורמאלית זה אולי "בנין אב" לשיטת הראב"ד בפירושו לברייתת ר' ישמעאל (ספרא, מהדורת ווייס, א ע"ג). לר"ש מקינן זה יהיה "מה מצינו" — ראה: ספר הכריתות, בית מדות, בית ג, סי' ב; עיני לעיל הע' 8.

15 ממה דייק ריה"ג, אם מכפל הלשון "גנב יגנב", אם מייתור ה"ו" של "ואם", לא צוין כאן; ראה: מאיר עין, אות כג; ולהלן הע' 19. ואמנם כן, על מה שדרש ר"ע מן הריבוי "וכל חטאת" (ויקרא ו, כג — ספרא על אתר, צו פרק ח ה"א = זבחים פב ע"א) תגיב ריה"ג: "... עקיבא אפילו אתה מרבה כל היום אין כאן אלא חטאת ...", אך בהמשך הוא עצמו דורש "כל — וכל". ועוד, בספרא אמור, פרשה ז ה"ב, יש: "אמר לו ריה"ג (= לר"ע) אפי' אתה מרבה כל היום אין כאן אלא עולה בלבד". אבל, במנחות עג ע"ב נמצאת ברייתא זו ללא ההערה הפולמוסית ובשיטות הפוכות. הראב"ד גרס בספרא כברייתת הבבלי. הוזה אומר, שריה"ג הוא בעל הריבוי "נדרהים — לכל נדרהים", ור"ע דחה את דבריו. את מראה־המקום בהערת א"ה ווייס במהדורתו, צח ע"א אות ג, צריך לתקן: מנחות תמורת זבחים. על תמיתתו למה שהובא בתוספות, שם ד"ה איש, "הא תמימים יקריבו", ראה מדרש הגדול לויקרא כב, כה. מהדירי המה"ג (רבינוביץ, ניוירוק, תר"ץ; שטיינ־זלץ, ירושלים) ציינו לרמב"ם, הלכות איסורי מזבח או לספר המצוות. הם לא שמו לב, שנוסף לציטוט ההלכה יש שם שריד של מעין המדרש שצוין בתוספות הנ"ל.

16 המכוון הוא לשומר חנים שבפרשה שלפני זו, ושם יש: "ונקרב בעל הבית אל ...". (כב, ז); וכן הוא שם, עמ' 194 שו' 9.

17 מצפים מן הלומד שישלים כאן מעין "זה שאינו משלם חומש ואשם".

18 למשל, ראה שם עמ' 194 (פעמיים) ועמ' 200—201.

המילף המוצע בירושלמי הוא מן הריבוי "ואם"¹⁹. דומה הוא לדברי ריה"ג שבמכילתא. הסוגיא מזהה שיטת לימוד זו עם דר"ע. לעומתה היא מציעה את תני ר' ישמעאל הלומד מן הקל וחומר. והנה, אף בקו"ח זה, כבסתם מכילתא דר"י הג"ל, משווים את אופי האבידה לאופי הגניבה. אלא, שם יש סתם, ששניהם מהווים "חסרון שמירה", ואילו כאן הוסיפו שחסרון השמירה באבידה "אינה קרובה לאונסין". לכן, יש בסיס לקל וחומר, ומן הסתם עליו יהיה קשה יותר להשיב.²⁰

סוגיית הבבלי המקבילה דומה מאוד לירושלמי הנ"ל. בבבא מציעא צד ע"ב, שנינו :

... דתניא ... אבידה מנין ת"ל "אם גנב יגנב" מכל מקום. הניחא למ"ד "לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם" אלא ... אמרי במערבא קל וחומר ומה גניבה שקרובה לאונס משלם אבידה שקרובה לפשיעה לא כל שכן. ואידך, מלתא דאתיא בקו"ח טרח וכתב לה קרא.

בסוגיית הירושלמי ייחסו את הריבוי לשיטתו של ר"ע, ואילו כאן למ"ד סתמי הסבור ד"לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם"²¹. הקו"ח שאמרו "במערבא" הוא זה של תני ר"י שביירושלמי, אלא, ששם ניסחו בזהירות שהאבידה "אינה קרובה לאונסין", ואילו כאן יש שהיא "קרובה לפשיעה". סתם סוגיא מציינת כאן שלבעל הריבוי צריכים לטעון את הטענה הפורמאלית "מילתא דאתיא בקו"ח ..."²².

לכאורה נראים הדברים כפשוטים. בסתם מכילתא דר"י יש לנו הלימוד הראשוני, השוואה פשוטה. בתני דר"י שביירושלמי הפך לימוד זה לקו"ח, אך עדיין הוא מנוסח בצורה מתונה ובלשון זהירה. לסוגיית הבבלי הגיע קו"ח זה בגלגולו האחרון והבוטה ביותר. הלימוד שבמכילתא דרשב"י הוא מורכב יותר. לפתוח פתח לנחיצות מדרש הכתוב מציעים שני מילפים, שמהם אפשר להסיק את המסקנה ההפוכה. הראשון דומה בצורתו ללימוד הראשוני שבמכילתא דר"י, והשני הוא קו"ח. רק המסגרות שבהן נמצאים הלימודים מלמדות אותנו שאלו הם ראשוניים ואולי אף קדומים, ואלו "הומצאו" לצורך דחייתם, ומן הסתם מאוחרים הם. ואם נחזור למכילתא דרשב"י, עדיין עומדת השאלה, על יסוד מה באמת הוסיפו ששומר שכר משלם את האבידה. מי חכם וידע ?

ב. הגזירה - שווה

1. כאמור, שימשה הג"ש כאלמנט בשו"ט וביטאו בה השוואה פשוטה בין שני עניינים.

19 על יסוד ההמשך מסיק פני משה, ד"ה עד כדון, שדורשים כאן "וי" של "ואם". סניף לראיה לדבריו תשמש העובדה שבציטוט הראשון, ליד "גניבה", מעתיקים "אם", סתם, ואילו ליד "אבידה" יש "ואם", כפי שהוא נמצא בכתוב. ונאמן כאן הדפוס לכתב-היד.

20 בהמשך שם, על קו"ח אחר, מעירים: "הרי זה קל וחומר שאין עליו תשובה"; והשווה בבא מציעא צה ע"א.

21 מסנהדרין סד ע"ב (= צ ע"ב) עולה, שנחלקו בדבר ר"ע ור"י ושווה היא שיטת ר"ע. אבל מברכות לא ע"ב עולה ההיפך, שר"י הוא בעל השיטה. ברם, בסוטה כו ע"א נמצאת מחלוקת ר"ע ור"י שבברכות ובשיטות הפוכות, ואין שם ציון לעניין "דברה תורה ...". ראה הערת הגליון שם. על המבוכה הגדולה בבבלי בזיהוי בעלי השיטות, ראה סוטה כד ע"א, תוספות ד"ה ור' יונתן.

22 השווה לקו"ח שברשב"י, לעיל בפנים. עליו היינו צריכים לומר שמילתא דאתיא בקו"ח טרח קרא לאפוקי מינה. התופעה הזו עצמה ידועה, ראה למשל: חולין כג ע"ב — כד ע"א; קדושין ג ריש ע"ב; שם יד ע"א. מכל מקום, גם מעובדה זו מובלט האופי הפורמאלי והמסוגנן של המדרש שברשב"י.

המונח מופיע רק פעם אחת בתוך השו"ט שבין ב"ש לב"ה²³. בתוספתא ביצה פ"א ה"י שנינו:

א"ר יהודה מודים ב"ש וב"ה שמולכים את המתנות שהורמו מעיו"ט עם המתנות שהורמו ביו"ט. על מה נחלקו על המתנות שהורמו מעיו"ט בפני עצמן שב"ש אוסרים וב"ה מתירים.

אמרו ב"ש — גזירה שוה — חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן כשם שאין מולכים את התרומה כך לא יולכו את המתנות.

אמרו להם ב"ה — לא אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי בהרמתה תאמרו במתנות שהוא זכאי בהרמתן²⁴.

אמנם, ר' יהודה פותח בהלכה ששווה בה ב"ש וב"ה, אך עיקר דבריו מופנים כלפי בר־פלוגתא שלו ואין הם הבסיס ל"גזירה שווה" שבהמשך²⁵. הג"ש עצמה דומה בסגנונה ללימוד הפשוט שמצאנו לעיל במכילתא דר"י²⁶. הבסיס לשוויון מוצע בכפל הלשון: "חלה ומתנות מתנה לכהן" — "תרומה מתנה לכהן". יש בו פרט אחד השווה בשניהם. הפירכא באה כאשר מציעים "חילוק", דהיינו פרט אחר שאיננו שווה בשניהם. והנה, אין כאן סתם פירכא. הפרט שציינוהו ב"ה יכול לשמש בסיס לשיטתם. מכיוון שהתירו לשחוט ולאפות ביו"ט "זכיי" הכוהן בהרמתן, וממילא יש להתיר להוליך לו.

המונח "גזירה שווה" ישנו רק במקור זה. צורת הלימוד קיימת גם במקומות אחרים, ויש מהם שהפועל "שווה" מופיע בהם.

בכריתות פ"א מ"ו נחלקו ב"ש וב"ה בדין "המפלת אור לשמונים אחד", יולדת נקבה אשר אמורה היתה להביא קרבנה לאחר שמונים יום, ביום השמונים ואחד. והנה, בלילה שלפניו, "אור לשמונים ואחד", הפילה. ב"ה מחייבין קרבן נוסף על הלידה (ההפלה) וב"ש פוטרים. למחלוקת זו יש שו"ט ארוכה, ובספרא תזריע, פ"ג ה"א (מהדורת ווייס, נט ע"א), שנינו²⁷:

23 בתיאור השו"ט שבין הלל ובין בני בתירה, בערב פסח שחל להיות בשבת, מופיע המונח גזירה שווה רק בנוסחא שבירושלמי, עיין לעיל הע' 6. ברם, המילה "מועד־מועדו" מקרבן תמיד קיים בכל שלוש המקבילות. מכאן אפשר להסיק, שג"ש כמידת מדרש פורמאלית היתה קיימת כבר אז. ואמנם כן, היא נמצאת ברשימת שבע המידות שדרש הלל. בפנים אנחנו דנים על שימוש הג"ש בשו"ט ההלכתית המפורשת של ב"ש וב"ה. על האוטנטיות שלה עמדנו במקום אחר, ראה: "אותנטיות" (לעיל הע' 1).

24 תוספתא זו נסמכה לפ"א מ"ו שם. במשנה מוצעת שיטת ר"י שהצענו בפנים. בהמשך התוספתא יש עוד שיטות ר' יוסי ואחרים ושו"ט שהותאמה לשיטות. על כל העניין דנתי בפירוט ב"אותג טיות" (לעיל הע' 1), סע' 6 (ליד הע' 41 ואילך), וכאן בפנים הבאתי את המעט הנחוץ לענייננו. ראה גם להלן הע' 10 וכנ"ש.

25 ראה ההערה הקודמת. על הבסיס המשותף לג"ש עיין בהמשך בפנים.

26 בהשוואה הוצע כאן המלמד תחילה ואחריו הלמד, ואילו שם להיפך. בלימוד הסגנון הוא שווה, כמקובל ברוב ההשוואות. את העובדות המוסכמות מציעים בדרך־כלל בזמן בינוני, ואילו את מסקנות החזקות בזמן עתי: "שהוא חייב" — "שיהא חייב", "אין מוליכין" — "לא יוליכו", ואכמ"ל.

27 בספרא יש שבעה שלבים לשו"ט. במשנה חסרים שניים הראשונים וגם האחרון, ראה כריתות פ"א מ"ו. במקבילה שבתוספתא כריתות פ"א יש שינויים ניכרים, אך גם בה השלב האחרון הוא של ב"ה, אולי כדי לא להשאיר רושם שדברי ב"ש נותרו בלא מענה; ראה הע' 30. להבלטת ענייננו די במה שצוטט בפנים. בשו"ט של ר' חייא, בר קפרא ור' ארשעאי, בבלי כריתות ח ע"א, יש רמזים לברייתות אלו.

1. אמרו להם ב"ה לב"ש — אי אתם מודים לנו ברואה אור לשמונים ואחד שהיא טמאה
2. אמרו להם ב"ש — אי אתם מודים במפלת לשמונים ואחד שהיא חייבת בקרבן ²⁸
3. אמרו להם ב"ה — מה שנה אור לפ"א מיום פ"א. אם שוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן.

בשלב 1 מניחים ב"ה את הבסיס לג"ש שלהם. הלכה מוסכמת היא, ש"רואה אור לפ"א טמאה" כדין הרואה ביום פ"א. בשלב 3 הם מבטאים מעין הג"ש בלשון אחרת: "אם שוה לו ... לא ישוה לו ...". ב"ש מגיבים בציינם פרט שבו יום פ"א שונה מאור לפ"א:

4. אמרו להם ב"ש לא אם אמרתם במפלת יום פ"א שכן יצא לשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן ²⁹

גם פה, כבש"ט הנ"ל שבמסכת ביצה, אין הפרט הנוסף בא לשמש פירכא פורמאלית. בעובדה שאור לפ"א איננו "שעה שהיא ראויה להביא קרבן" נמצא הטעם לשיטתם, שהאשה פטורה מקרבן כאילו הפילה ביום השמונים. ב"ה ממשיכים בהלכה אשר בה טענת ב"ש איננה תקפה:

5. אמרו להם ב"ה והרי המפלת יום פ"א שחל להיות בשבת תוכיח שלא יצאה לשעה ראויה [להביא] בה קרבן וחייבת בקרבן.

ב"ש מגיבים ב"חילוק" בין מניעת הקרבת קרבנות בשבת לבין מניעת הקרבתם בלילה:

6. אמרו להם ב"ש — לא אם אמרתם במפלת יום פ"א שחל להיות בשבת שאע"פ שאינו ראוי לקרבן יחיד ראוי לקרבן צבור תאמרו במפלת אור פ"א שהרי הלילות אין ראויין לא לקרבן יחיד ולא לקרבן צבור והרואה ³⁰ דם אינה מוכחת שהמפלת בתוך מלאת דמיה טמאים ³¹ ופטורה מן הקרבן.

העולה מכאן הוא, שהמילף הזה של ב"ה נדחה. כאמור, הוא התבסס על הנחות יסוד שבהן הלכות מוסכמות וגסיון להשוות בין העניין הגידון וביניהן, מעין ה"גזירה־שווה" הפשוטה הנ"ל.

28 במקום כל שלב 2 יש בכי"ר שלספרא (מהדורת־צילום של פינקלשטיין, עמ' רמז) רק: "אבל", ותו לא. "ל"אבל" כמלת הסכמה עיין: להלן ליד הע' 42; ערוך השלם, ערך "אבל". אם נניח שגירסת הכ"י היא ראשונית, אפשר לפרנס את גירסת הדפוס בהרחבה שמטרתה ליצור מעין סימטריה בין שלב 1 לשלב 2. הדברים שנוספו הם נכונים וגובעים מדברי ב"ש בשלב 4. איברא, אין שיטת ב"ש מבוססת על כך.

29 בכי"ר הנ"ל נוסף כאן: "תאמרו במפלת אור לפ"א שלא יצא לשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן". התוספת נמצאת גם במשנה. אף בלעדיה מובן הדבר, ודומה תוספת זו למה שהערינו בהערה הקודמת. לבעלי המקור בתוספתא יש מסורת אחרת בש"ט זו. למעין מה שיש בספרא מוסיפים כבר בשלב זה מה שיש בסיפא של שלב 6 שבספרא. אותם המרכיבים משותפים לשתי המסורות, הסדר הוא שונה.

30 זו טענה חדשה הבאה לסתור את הראיה מן הג"ש שבשלב 3, וראה ההערה הקודמת. במשנה אין המשך לש"ט, ואפשר לחשוב ששתיקת ב"ה הודאתה היא. אך בספרא ובתוספתא יש כאן תשובת ב"ה, ראה הע' 27. בספרא היא ריבוי מן הכתוב "או לבת", ואילו זו שבתוספתא צריכה לפני ולפנים. השווה דברי ר' אבין בר חייה קומי ר"ז, ירושלמי גזיר פ"ב ה"י, ואכמ"ל.

31 כן הוא בכי"ר ובמשנה; בדפוס יש: "טהורים", וט"ס דמוכת הוא.

2. גם למקורות הבאים אותן התכונות. משווים הלכה אחת לאחרת אשר בה הדין מוסכם. את ההשוואה דוחים על-ידי מציאת "חילוק". משתמשים במונח "מודים" להציע את העניין המוסכם. לא בכלום משתמשים בפועל "שווה".

בגדה פ"י מ"ח יש שתי מחלוקות של ב"ש וב"ה: הראשונה, בדין "הרואה יום אחד עשר וטבלה לערב ושמשה", שלב"ש "מטמאין משכב ומושב וחייבין בקרבן" ולב"ה "פטורים מן הקרבן"; והשנייה "אם טבלה ביום שלאחריו ושמשה את ביתה ואח"כ ראתה", שלב"ש "מטמאין משכב ומושב ופטורים מן הקרבן" וב"ה אומרים "הרי זה גרגרן"⁸². במשנה ממשיכים להציע גם את מה שאין חולקין בו: "ומודים ברואה בתוך י"א וטבלה לערב ושמשה שמטמאין משכב ומושב וחייבין בקרבן, טבלה ביום שלאחריו...". והנה, בברייתא שבבבלי, בסמוך (עב ע"א), אשר בה השו"ט של ב"ש וב"ה, הסדר הוא הפוך. תחילה מציעים את ההלכה המשותפת ואחר-כך את המחלוקת:

ת"ר ושווין בטבילי⁸³ לילה לזבה שאינה טבילה ושווין⁸⁴ ברואה בתוך י"א יום וטבלה לערב ושמשה שמטמא משכב ומושב וחייבין בקרבן לא נחלקו אלא ... (כאן מוצעת המחלוקת הראשונה שבמשנה) ...

1. א"ל ב"ש לב"ה מ"ש יום י"א מתוך⁸⁵ י"א. אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן.

הטענה דומה לטענת ב"ה בשלב 3 שבשו"ט בעניין המפלת אור לפ"א⁸⁶. ב"ה מגיבים ב"חילוק":

2. א"ל ב"ה לב"ש — לא, אם אמרתם בתוך י"א יום שכן יום לאחריו מצטרף עמו לזיבה תאמרו ביום י"א ...

בשלב הבא מתעלמים ב"ש מה"חילוק" וטוענים:

3. א"ל ב"ש — השו"ט מדות יכס אם שיוה לו לטומאה ישוה לו לקרבן ואם לא שיוה לו לקרבן לא ישוה לו לטומאה⁸⁶.

32 בתוספתא שם פ"ט הי"ב, יש שר' יהודה "היה קורא אותו בועל נדה". הגר"א הגיה (במקום ר' יהודה): "בית שמאי", ונוצר הרושם שזו היא מחלוקתם. מכל מקום, גם בבבלי שם עב ע"ב, הגיה כן. והנה, ר' יהודה היה קורא" יש עוד בתוספתא יומא פ"א ה"א; סוטה פ"ו הכ"ד, וראה ירושלמי שם סוף פ"ח; ירושלמי שבועות פ"ו ה"ג (לשאלת הגירסא ראה תוספתא בבא קמא פ"ט הכ"ח ושבועות פ"ו ה"ב ופני משה על אתר); ותוספתא סנהדרין פ"ה ה"ד (שם יש גם ר' מאיר). השווה למה שהסיק ר' ישראל לוי מן לשון דומה בפי אבא שאול, "קטעים ממשנת אבא שאול" (בעברית: מסילות לתורת התנאים, ת"א, תרפ"ח), ובמיוחד עמ' 121–124.

33 כן הוא בכ"מ.

34 לפירש"י הוא פירוש ל"שווין" דרישא. יש החולקין, ראה בתוספתא הרא"ש על אתר.

35 במקבילה בתוספתא הנ"ל אין מציעים תחילה במה הם "שווים", ולכן יש פה מעין חיבור של שלבים 1 ו-3. דומה הדבר למה שיש בכריתות הנ"ל. "... ואי אתם מודים ... וחייבין בקרבן אף ... תהא חייבת בקרבן ...".

36 במקום כל זה יש בתוספתא בקיצור: "א"כ לא תטמא משכב ומושב". והנה, לעניין השוואת המידות, כבר הכירו ש"דרכו של ר' אליעזר להשוות מדותיו", ראה דרכי המשנה לר"ן, ת"א, תשי"ט, עמ' 81. שם יש עוד (עמ' 86): "... אף בקצת הלכותיו יחשב בהתדמיות קצת לב"ש, כגון הא דהשוואת מדותיו (וכבר ראינו לעיל כי גם בזה דרכו רחוק מאד מדרך ב"ש) ...". עיין

הטענה "השוו מדותיכם" מונחת ביסוד כל מידת "גזירה שווה" ממין זה. ב"ה דוחים את הטענה ומציעים שוב "חילוק", ואף מצביעים על אי-עקיבות בדברי ב"ש:

4. אמרו להם ב"ה אם הביאנוהו לידי טומאה להחמיר לא נביאהו לידי קרבן להקל! ועוד מדבריתם אתם נושכים³⁷ שאתם אומרים טבלה יום שלאחריו ... אף אתם השוו מדותיכם ...³⁸

בשו"ט זו לא אלו ולא אלו השוו את מידותיהם, וכל אחד דחה את הג"ש של זולתו. במקור הבא יש תופעה קרובה לזו. תנאים חולקים במחלוקת ב"ש וב"ה. השו"ט שבידנו היא רק לשיטה אחת.³⁹ מה שמוצע בה כמעין ג"ש הוא בלתי אפשרי לבר-פלוגתא ידידה. במעשר שני פ"ג מ"ו דנים בפדיון מעשר שני של פירות שעברו בירושלים. לת"ק מחלוקת ב"ש וב"ה היא בפירות שלא נגמרה מלאכתן, ואילו לר"ש בן יהודה משום ר' יוסי מודים ב"ש בפירות אלו שנפדין בכל מקום. לשיטה זו לא נחלקו אלא בפירות שנגמרה מלאכתן "שבש"א יחזור מ"ש ויאכל בירושלים ובה"א יפדה בכל מקום". בירושלמי שם פ"ג ה"ג, מוצעת שו"ט אליבא דשיטה זו⁴⁰:

1. אמרו ב"ה לב"ש אין אתם מודים לנו בפירות שלא נגמרה מלאכתן שייפדה מ"ש שלהן ויאיכלו בכל מקום. אף פירות שנגמרה מלאכתן כן.

2. אמרו להם ב"ש לא, אם אמרתם בפירות שלא נגמרה מלאכתן שהוא יכול להבקירן ולפוטין מן המעשרות תאמרו בפירות שנגמרה מלאכתן שאינו יכול להבקירן ולפוטין מן המעשרות.⁴¹

כאמור, מה שאומרים כאן ב"ה, "אין אתם מודים לנו ...", אפשרי רק לשיטת ר"ש בן יהודה משום ר"י. לדברי ת"ק שאומר: "... ושלא נגמרה מלאכתן ... בש"א מעשר שני יעלה ויאכל בירושלים", אין מקום לטעון כזה. מודגשת כאן העובדה שבבסיס "גזירה שווה" כזו צריכים להניח איזו שהיא הלכה מוסכמת.

במקורות שדנו בהם עד כה הוצע המוסכם בצורה מפורשת. אך יש מקומות שבהם מסתמך כים על הלכות שהן ידועות ומפורסמות, וזיתרו בהן על ציון מפורש של ההסכמה. בבבלי עירובין ל סע"א ורע"ב שנינו:

עוד: רי"ד גילת, משנתו של ר"א בן הורקנוס, ת"א, תשכ"ח, פרק ששי; אך השווה: עדויות פ"ו מ"ג; גילת, שם, עמ' 232.

37. לא מצאתי לשון זה במקום אחר. השווה לו לשון ציורי דומה, והוא בפי חכמי דור אושא: "הוא נתן אצבע בין שיניו", תוספתא נזיר פ"ג ה"ב—ה"ג.

38. כל שלב 4 חסר בכי"מ, ונראה שהסופר דילג מן "אמרו" ל"אמר". גם פה יש בתוספתא בקיצור: "אם רבנהו (כ"ה בכי"מ, מהדורת צוקרמנדל; וכן הגיה בעל חסדי דוד) מטומאת משכב ומושב החמור נימעטו מהבאת קרבן הקל".

39. השווה: תוספתא ביצה פ"א ה"י; ומ"ש "אותנטיות" (לעיל הע' 1), סע' 6.

40. בתוספתא שם פ"ב ה"א, מפורש הדבר: "ר"ש בן יהודה אומר משום ר' יוסה כך אמרו ב"ה לב"ש ...". בשני השלבים הראשונים של השו"ט אין הבדל מהותי בין שני המקורות.

41. בהמשך הירושלמי יש עוד שני שלבים, ב"ה וב"ש. במקבילה שבתוספתא שלנו יש רק שלב אחד ובו שאלות קשות של גירסא; ראה: תוספתא כפשוטה, עמ' 739. שם יש הצעה לתיקון והשלמה, ולאחר התיקון מתקרבת השו"ט שבתוספתא לזו שבירושלמי. היתרון להגהה הוא, שלאחריה השיבו ב"ה על כל טענות ב"ש. לענייננו אין זה מוסף, כי הדיון נסב על "חילוקים" נוספים בין פירות שנגמרה מלאכתן לאלו שלא נגמרה מלאכתן.

... דתניא בש"א אין מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה בה"א מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה

1. אמרו להם ב"ה לב"ש — אי אתם מודים שמערבין לגדול ביה"כ

2. אמרו להן אבל⁴²

3. אמרו להם כשם שמערבין לגדול ביה"כ כן מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה ...

ב"ש הוודו ש"מערבין לגדול ביה"כ". הלכה זו היתה מקובלת עליהם, ואולי אף רווחת בפי כל⁴³. ברם, אנחנו מכירים אותה בצורה מפורשת רק משו"ט זו. מכל מקום, ממה שלפנינו בשו"ט נראה שב"ש שתקו והוודו לב"ה על ההשוואה. שתיקה זו עומדת בסתירה למחלוקת שבראש הברייתא, ולכן ממשיכה הסתמא דגמרא: "ובית שמאי — התם איכא ... הכא ליכא סעודה הראויה מבעוד יום".

3. יש מקורות שבהם נראית ההשוואה להלכה המוסכמת כה ברורה, עד שלא הורגש הצורך לפרטה. וכן, יש מקורות שבהם נראה לצד אחד שהלכה מסוימת מוסכמת היא, ומתברר ששכנגדו חולק עליה. שתי התופעות נמצאות במקור הבא. בנדה פ"ד מ"ג י: "דם יולדת שלא טבלה בש"א כרוקה וכימי רגילה"⁴⁴ ובה"א מטמא לח ויבש ומודים ביולדת בזוב שהיא מטמאה לח ויבש"⁴⁵. בבבלי שם על ע"ב יש השו"ט הבאה⁴⁶:

1. תניא אמרו להם ב"ה לב"ש אי אתם מודים בנדה שלא טבלה וראתה דם שהיא

טמאה

2. אמרו להם ב"ש לא, אם אמרתם בנדה שאפילו טבלה וראתה טמאה תאמרו ביולדת

שם טבלה וראתה שהיא טהורה.

42 עיין לעיל הע' 28. שלב זה לא נמסר בפר"ח כאן ולא בדבריו ביומא סו ע"ב (ראה בהערה הבאה), אך אין מכאן ראיה שלא גרסו.

43 חרף העובדה שזו הלכה רווחת ושאפשר לדייקה אף מן משנת מגילה (פ"א מ"ה): "אין בין שבת ליוה"כ אלא ...". ותו לא, אומר רפרם שאין "ערוב והוצאה ליוה"כ" (הראשונים חולקים בפירוש דבריו, ראה ביצה יב ע"א תד"ה דלמא), סתמא דסוגיא דוחה את דבריו בכריתות יד סע"א. הקושיא שם איננה אלימה במיוחד, ובכל זאת קובעים: "אלא דרפרם ברוחא / ברייתא / בדוחא היא". במקבילה ביומא סו ע"ב אין זכר לדחייה, וכבר העירו התוספות בכריתות, ד"ה אלא: "... אלא רגילות הוא דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר". מכל מקום, ביומא מביאים בפר"ח ראיה מן המקור שבפנים, שיש לדחות את דברי רפרם. את הלשון "ערוב והוצאה" גורסים בפר"ח ומפרשים כפירש"י, ראה תוספות ביצה הנ"ל.

44 דהיינו "מטמא לח ואינו מטמא יבש", כפי שמפורש בדברי ב"ש בתוספתא עדויות פ"ב ה"ח; וראה פירש"י למשנה, כאן לד ע"א ד"ה ב"ש אומרים. לשון זה שבפי ב"ש בסיפא דמתניתין ישנו בפי ב"ה ברישא בדין דם עובדת כוכבים.

45 סתם משנה כאן היא אחד מ"שני דברים מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה", שהציע ר' אליעזר (בכ"ק: "לעזר", וראה מלאכת שלמה על אתר) בעדויות פ"ה מ"ד. בתוספתא כאן, נדה פ"ה ה"ג, הוצע הדבר תחילה כמחלוקת ר"מ (כ"ש, ובדבריו מפורש: "מטמא לח ואינו מטמא יבש", ראה בהערה קודמת) ור' יהודה (כ"ה, "מטמא לח ויבש"). אחרי זה יש: "ר"א אומר מחומרי (צ"ל: מקולי) ב"ש ומחומרי ב"ה". בהמשך דבריו מוצעת שו"ט דב"ש ובי"ה. סוגיית הבבלי דנה רק ב"סתם משנה". למשמעות ההלכתית של הדבר, השווה את הדיון בחסדי דוד על אתר למה שכתב בעל תני"ט על המשנה ד"ה ובי"ה אומרים.

46 השו"ט יש אף בתוספתא, ראה בהערה קודמת. הגירסא שם השתבשה והמפרשים הגיהו, על-כן העדפנו להציע בפנים את לשון הבבלי.

ב"ה בטוחים שב"ש מסכימים ש"נדה שלא טבלה ... "הרי היא בנדתה לכל דבריה הלכך רוקה ומימי רגליה בטומאתן"⁴⁷, והוא הדין לדמה. גם ההשוואה היא ברורה ואין צורך לפרטה, מעין: "כשם שטמאנו דם נדה שלא טבלה כך נטמא דם יולדת שלא טבלה". ב"ש אינם חולקים על עצם ההלכה שהציעו ב"ה. מצביעים הם על "חילוק" בין דין נידה שראתה לאחר שטבלה ובין דין יולדת שטבלה⁴⁸. ב"ש ממשיכים:

3. אמרו להם יולדת בזוב תוכיח שאם טבלה וראתה (לאחר ימי ספירה)⁴⁹ טהורה,

לא טבלה וראתה טמאה.

4. אמרו להם הוא הדין הוא התשובה⁵⁰.

גם כאן היו ב"ה בטוחים שב"ש יודו להם ביולדת בזוב, שאם לא טבלה (לאחר שמנתה ז' נקיים לבד ימי טומאת לידה — מפרש"י) וראתה שדמה מטמא לח ויבש. גם כאן לא טרחו להשלים את ההשוואה. אלא, פה חולקים ב"ש על ב"ה והשיבו "הוא הדין", דין יולדת בזוב כדין יולדת גרידא, ולשיטתם אפשר להוסיף ש"היא התשובה" לשיטת ב"ה ביולדת בכלל⁵¹. הווה אומר, בשעה שטענו ב"ה מה שטענו בשלב 3, לא היתה ידועה להם שיטת ב"ש. הם סברו שוודאי יודו להם בכך. אולי מעולם לא הודמן להם לחלוק בדבר בצורה מפורשת. על יסוד הנחה כזו אפשר היה לנסח את הסיפא של המשנה: "ומודים ביולדת בזוב ..."⁵². רק לאחר שטענו ב"ה את טענתם התבררה להם שיטת ב"ש, ושהם חולקים גם בזה וגם בזה⁵³.

בשלב 2 של מקור זה דחו ב"ש את ההשוואה בצינים "חילוק" בין שני הנושאים. בשלב 4 הם דחו את ההשוואה, כי לא היה לה יסוד מוסכם. במקורות הבאים מצינו כל צד מעין ג"ש אחרת המבססת את שיטתו בהלכה, וכל אחת נשענת על יסוד מוסכם.

47 לשון רש"י, לעיל הע' 44.

48 שלב 2 בשו"ט שבתוספתא וזה לזה שבבבלי, אלא ששם התיאור בזמן עבר: "טבלה" ו"ראתה", ואילו בתוספתא יש: "לא אם אמרתם בנדה שאם טבול היום ותראה למחר שהיא טמאה ...", ולכן ברור הוא שלא ייתכן שאלו דברי ב"ה לב"ש, כפי שנמצא בספרים. הגר"א בהגהותיו, אות ט, השווה את לשון התוספתא לזה שבבבלי; וכן הוא בתוספתא ראשונים, עמ' 270.

49 ליתא בכ"מ. כל ההסבר "שאם טבלה ...". איננו נמצא בתוספתא. שמא נוסף הוא בברייתת הבבלי בהשפעת המשך הדיון שם, ראה להלן הע' 51.

50 בתוספתא נוסף כאן פירוש לדברי ב"ש הקצרים. מה שיש בדפוס צריך להשלים על-פי כ"ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 646): "א"י יולדת בזוב] הוא הדין והוא התשובה יולדת בזב ימי זיבתה עולין לה מתוך ימי [טהרתה ואין עולין לה מתוך ימי] לידתה", ובטעות נשמט לרגל הדומות. בדפוס שנדפס יחד עם חסדי דוד יש: "זינתה", במקום: זיבתה; וט"ס. לחילופין ב/נ ראה מ"ש אמר, דיונים וברורים בבבא קמא, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 229 הע' 4.

51 בסוגיית הבבלי שואלים: "למימא דפליגי והתנן מודים ביולדת בזוב", ומתצים: "... כאן שספירה כאן שלא ספירה" (ראה ההוספה שבכ"מ, לעיל הע' 49). ראינו לכך מוצאים בברייתא: והתניא (בניחותא, פירש"י) יולדת בזוב שספירה ולא טבלה וראתה הלכו ב"ש לשיטתן ובי"ה לשיטתן". מה שיש בברייתא זו עולה משלבים 3 ו-4 של השו"ט.

52 כמובן, לא כך סברו בסוגיית הבבלי שבהערה הקודמת.

53 ואם צדקנו במה שהצענו בפנים ובהערות הקודמות, אפשר לחשוב שעבר פרק-זמן מסוים בין שלב 3 לשלב 4 של השו"ט, ואין כאן רושם של אירוע שהתהווה במעמד אחד. במשך הזמן הזה, ועל יסוד דב"ה, נקבע בלשון "המשנה": "ומודים ביולדת בזב ...", ומשנה זו ממקומה לא זזה. הברייתא שבבבלי, לעיל הע' 51, נוסחה לאחר שהתברר שלב 4. ב"אותנטיות" (לעיל הע' 1), הערות 3-5, הצענו אפשרויות שונות לתיאור של האירוע ההיסטורי שביסוד שו"ט מסוימת.

בשבת פ"א מ"ה—מ"א, יש חמש מחלוקות ב"ש וב"ה במה שאסור או שמותר לעשות בערב שבת "עם חשכה". בהמשך מוצעות עוד הלכות שבהן הם "שוים"⁵⁴. בעניינים אלו יש השו"ט הבאה בתוספתא פ"א ה"כ:

1. אמרו ב"ש לב"ה אין אתם מודים שאין צולים בשר ובצל וכיצה בערב שבת עם חשכה אלא כדי שיצולו⁵⁵ אף דיו סמנים וכרשינים כיצא בהן⁵⁶.
2. אמרו להם ב"ה אי אתם מודים שטוענים קורות בית הבד ותולין עגולי הגת ערב שבת עם חשכה⁵⁷ אף דיו סמנים וכרשינים כיצא בהן. אלו עמדו בתשובתן ואלו עמדו בתשובתן אלא ש...⁵⁸.

מלשוננו של מקור זה, כמלשון המשניות הנ"ל⁵⁹, נראה שב"ש באים לשכנע את ב"ה במעין ג"ש מהלכה מוסכמת. מבחינת אופי הטיעון בשו"ט, אין כל חידוש בתופעה זו. והנה, ב"ה אינם משיבים ב"חילוק" אשר יסביר למה הודו להם בצליית בשר וכו' ונשארו במחלוקתם בשריית דיו וכו'⁶⁰. הם מציעים ג"ש אחרת, אף היא מבוססת על הלכה מוסכמת ששוו בה. כל צד הציע השוואה אחרת, וממילא שום צד לא השתכנע מדברי זולתו. סיכם זאת בעל מקור זה: "ואלו ... ואלו עמדו בתשובתן".

בסוגיית הירושלמי פ"א ה"ה ערוכים הדברים בסדר הפוך⁶¹. יש שם: "ב"ש אמרו לב"ה דבר אחד ולא יכלו להשיבן ב"ה אמרו לב"ש דבר אחד ולא יכלו להשיבן. אמרו להם ב"ה לב"ש אין אתם מודים לנו שטוענים ... ולא יכלו להשיבם ... אמרו ב"ש לב"ה אין אתם

54 בתוספתא ובסוגיות התלמודים יש עוד מקורות בנושא זה. לאופיו של הקובץ במשנה ראה מ"ש אמור", "פרושים והערות לטקסט ולסדר המשנה של מס' שבת", חורב, ז (ניו־יורק, תש"ג), עמ' 7 (נדפס שנית: על המשנה, הוצאת ברי־אוריין, תשכ"ט, עמ' 65). י"נ אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 282) ור"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 17—21) חולקים בהערכת מקורות אלו, במיוחד ביחסם למה שיש במכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין־מלמד, עמ' 149). לראשון, מדובר כאן במקורות היוצאים מבתי מדרש שונים; ולאחרון, במקורות בני תקופות שונות. ראו רונטל, "המורה", PAAR, 1963, עמ' מא—ג, מברר את מחלוקתם תוך כדי ביקורת על דעת הראשון. הוא מציגה כהבדל אופייני בין שיטותיהם במחקר. עיין עוד: א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים, תשל"ו, עמ' 28 הע' 60; ר"ד הלבני, מקורות ומסורות — מסכת שבת, ירושלים, תשמ"ב, עמ' נו—נו.

55 המכוון הוא לפ"א מ"י, אחת מן ההלכות ששוו בהן ב"ש וב"ה; ראה הע' 57. לגירסא אחרת במשנה ושיטה אחרת בעניין, ראה הספרות שצוינה בהערה הקודמת.

56 המכוון הוא לפ"א מ"ה, הראשונה בקובץ ההלכות שבהן נחלקו ב"ש וב"ה.

57 המכוון הוא למ"ט, גם זו הלכה ששוו בה החולקין; ראה הע' 55.

58 בהמשך מוצע מדרש הכתובים של ב"ש וב"ה. מדרש זה הוא מקור בפני עצמו; השווה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, שבת, עמ' 17—21. על מחלוקתם במדרש דנתי ב"שני כתובים" (לעיל הע' 1), סע' 10.

59 ראה ההערות הקודמות. לענייננו אין זה משנה אם מדובר כאן במקור מבית מדרש מסוים או בשלב היסטורי מסוים. על המקור הקודם חיוונו את דעתנו בהע' 53; עיין עוד במקור הבא ממסכת גזיר.

60 ואמנם כן, אין הסבר פשוט לכך. דנו בדבר בסוגיות התלמודים ורבו בהן הפירושים, ואכמ"ל.

61 הלכה ה פותחת במדרש הכתובים, מעין מה שבא בהמשך ברייתת התוספתא, לעיל הע' 58. אחר־כך יש ברייתא הדומה לזו שבסוף פ"א בתוספתא ועליה בירור אמוראי. לבסוף יש מה שבפנים. גם במה שצוטט בפנים יש בתחילה "ב"ש אמרו לב"ה", אך דבריהם באים בסוף. אולי משום שהסוגיא ממשיכה לדון בדברים ש"דרכן להתהפך".

מודים לנו שאין צולין בשר ... ולא יכלו להשיבן ...". במה שדילגנו בציטוט זה מנסה ר' זעירא להשיב במקומם. להצעותיו הוא מקדים: "אילולי דלא מעלה רישי ביני אריותא הוינא אמר טעמא ...". לשון המקור בירושלמי ודבריו של ר' זעירא מבלטים את אי-היכולת להכריע בצורה זו של לימוד.

כעין זה מצאנו גם בנויר פ"ה. בראש משנה א' יש: "בש"א הקדש טעות הקדש ובה"א אינו הקדש כיצד ...". בהמשך מוצעות שלוש מחלוקות של ב"ש וב"ה ב"הקדש טעות" ⁶². אחר-כך יש במ"ג:

מי שנדר בנויר ונשאל לחכם ואסרו מונה משעה שנדר ⁶³

נשאל לחכם והתירו, היתה לו בהמה מופרשת תצא ותרעה בעדר

1. אמרו ב"ה לב"ש אי אתם מודים בזה שהוא הקדש טעות שתצא ותרעה בעדר
2. אמרו להם ב"ש אי אתם מודים במי שטעה וקרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שהוא מקודש
3. אמרו להם ב"ה לא השבט קדשו ומה אילו טעה והניח את השבט על שמיני ועל שנים עשר שמה עשה כלום אלא כתוב שקדש את העשירי הוא קדש את התשיעי ואת אחד עשר.

תחילה מציעים את ההלכה המוסכמת, "נשאל לחכם והתירו". ההסכמה עולה מן העובדה, שבשלב 1 ב"ה פונים לב"ש בהנחה "אי אתם מודים" ואין ב"ש מגיבים בשלילה ⁶⁴. תגובת ב"ש איננה "חילוק", אלא השוואה להלכה אחרת מדיני מעשר בהמה. אף הלכה זו מוסכמת ומפורסמת והיא סתם משנה בבכורות פ"ט מ"ח ⁶⁵. תשובת ב"ה היא "חילוק". מיוחד הוא דין מעשר בהמה. אין אלו קדושים משום ש"הקדש טעות הוא הקדש" שהרי "לא השבט קדשו", אלא ה"כתוב" הוא שגרם לכך. דהיינו, מעין גזירת הכתוב היא וממנו אין ללמוד.

62 ר"א הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, ספד"מ, תרע"ח, עמ' 836–839, השתמש בסברותיו בדבר "יסוד המשנה" ו"סוף סגנון המשנה" כדי לפרנס את התופעות השונות כאן, ענייני הקדש כלליים בתוך מסכת נוזר ושימושם של ב"ה בהלכה ידועה ומוסכמת. את הסברם של בעלי התוספות, ל סע"ב ד"ה ב"ש, דחה בגסות ושקל למיטרפסיה מר"ח אלבק *Untersuchung über die Redaktion der Mischna*, ברלין, 1923, עמ' 103–104, אשר הסביר תופעות אלו על-פי שיטותיו.

63 סתם משנה זו היא כב"ה, וב"ש חולקין עליה; ראה תוספתא כאן, פ"ג ה"י, וירושלמי ריש ה"ב. לענייננו בפנים אין זה נוגע. והנה, בעל מלאכת שלמה על אתר תמה על השימוש בנפעל, "נשאל לחכם" (ו"י: "לחכמים", ע"ש), "שהיה צריך לומר שאל". תימה לתמיהתו, שהרי זהו הסגנון המקובל בשאלת נדרים ונוזירות, השווה: מועד קטן פ"ג מ"א ומ"ב; נדרים פ"ב מ"ה; טהרות פ"ה מ"ה ומ"ו.

64 השווה סוגיית הבבלי, לא סע"א: "... אלא ב"ה הוא דטעי סברי ... ואמרי להון ב"ש לאו משום הקדש בטעות הוא אלא משום דאטעייה לדיבורה קמא". זו היא, כמובן, תוספת של הסוגיא אליבא דב"ש ואיננה מעוגנת בדבריהם, וראה בהערה הבאה.

65 ר"מ ור' יהודה חולקין שם בדין האחד עשר, אם עושה הוא תמורה אם לאו. בהלכה היסודית ש"שלשתן מקודשין" לא נחלקו. גם בשאר הבבות במשנה שם, ובתוספתא סוף פ"ו, לא נחלקו; וכולן דנות רק בטעויות הקשורות ב"תשיעי"–"עשירי"–"אחד-עשר". מכל מקום, בסוגיית הירור שלמי פ"ה סה"ב, הוסיפו כאן בצורה מפורשת: "ואינן (= ואינן, ק"ע) מקבלין מנהון דלא (= דאי לא, ק"ע) כן יתיבונן מה אתם משיבים אותנו ...". השווה מה שאמר רבא לר"ג, בבלי כאן לב ע"א, וראה בהערה הקודמת.

ואמנם כן, בספרא⁶⁶ שנינו: "קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי, מגין ששלשתם מקודשים ת"ל העשירי יהיה, או יכול שאני מרבה את ה"ב, אמרת לא, הואיל והוא מקדש וטעותו מקדש מה הוא אינו מקדש אלא את הסמוך לו אף טעותו לא תקדש אלא הסמוך לה". מן הלשון "אלא כתוב..." שבדברי ב"ה אפשר לחשוב שהם סמכו דבריהם למעין דרשה כזו.

4. בכל שמונה המחלוקות שבין ב"ש לב"ה, שמנינו עד הנה, משתמשים החולקים, במסגרת השו"ט שלהם, במעין ג"ש שצוינה במפורש בתוספתא ביצה הנ"ל בדין הולכת מתנות ביום-טוב. יש שדחו השוואה כזו על-ידי "חילוק", ויש שדחו אותה משום שחלקו בהלכה ששימשה הבסיס להשוואה, ויש אף מקומות שבהם הציעו השוואה אחרת. בכולם לא היתה הטענה שבפיו של צד אחד אלימה די הצורך כדי לשכנע את שכנגדו להודות, אלא "אלו עמדו בתשובתן ואלו עמדו בתשובתן". והנה, בתוספתא תרומות פ"ו ה"ה שנינו:

סאה תרומה טמאה שנפלה למאה סאה תרומה טהורה ב"ש אוסרין וב"ה מתירים

1. אמרו ב"ה לב"ש טהורה אסורה לזרים וטמאה אסורה לכהנים מה טהורה עולה אף טמאה תעלה⁶⁷

2. אמרו להם ב"ש לא, אם אמרתם בטהורה שהיא עולה מתוך החולין להאכל לכהנים⁶⁸ תאמרו בטמאה שאין עולה מתוך החולין ליאכל לכהנים.

מפאת אופי הטיעונים אין כאן כל חידוש. הן המסגרת והן הנוסחא דומות מאוד למה שמצאנו במקורות שהוצעו לעיל. גם בשני השלבים הבאים אין מן החידוש:

3. אמ' להם ב"ה הרי טמאה שנפלה לתוך החולין תוכיח שאין עולה מתוך החולין להיאכל לזרים, והרי היא עולה

4. אמרו להם ב"ש לא, אם אמרתם בחולין שהתירן היתר מרובה תאמרו בתרומה שהתירה היתר מועט.

ב"ה הוסיפו כאן דין אחר להשוות ממנו, ואף הוא מוסכם: "סאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה חולין טהורין"⁶⁹. אף כאן "מחלקין" ב"ש בין חולין ש"התירן היתר מרובה", שהם מותרים לזרים⁷⁰, ולכן "מעלין" את התרומה הטמאה במאה ואחד, מה שאין כן בתרומה טהורה, שהיא מותרת רק לכהנים, ולכן "התירה היתר מועט". והנה, בשלב החמישי והאחרון פוגשים אנו תופעה חדשה:

66 בחוקותי פרק יג ה"ב. בבלי בכורות ס רע"ב מעין הברייתא שבספרא ונוסחת הספרא יותר קל להלום. בסוגיית הירושלמי הנ"ל מעין הרישא על המדרש שבפנים, אך סימונו שונה.

67 עד כאן יש גם במשנה שם פ"ה מ"ד. שלב 2 שם שונה, ראה בהערות הבאות.

68 כצ"ל וכן הגיה בעל מנחת בכורים. בספרים יש: "לזרים", והוא משולל הבנה. בעל חסדי דוד אשר לא הגיה מחק: "בטמאה ש(אין) עולה", שבדברי ב"ש ונדחק בפירוש הדברים.

69 ראה פ"ה מ"ב. ר"א וחכמים חולקים שם במה עושין בסאה שמעלים מן התערובת, אך מודים כולם שמה שנשאר הוא מותר, ראה הע' 71.

70 "מרובה" כאן במובן של מקיף הרבה עניינים. כן הוא בפרדוקס שבמשנת בבא קמא פ"ו מ"א: "מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה". אין תשובת ב"ש כאן וזה לתשובתם בשלב 2 שבמשנה (לעיל הע' 67). כאן הם משיבים להשוואה מתרומה טמאה שנפלה לחולין, ואילו שם — להשוואה מתרומה טהורה שנפלה. בשניהם היסוד ל"חילוק" שווה. החולין ה"מעלים" מותרים לזרים, מה שאין כן ב"מאה סאה תרומה טהורה" שהוא נושא המחלוקת.

5. אמרו להם ב"ה וכי במה החמירה תורה באוכלי תרומה לזרים או באוכלי תרומה לכהנים. באוכלי תרומה לזרים ... כולם למיתה ובאוכלי תרומה לכהנים ... כמצותו ... בעשה ... בלא תעשה.

והלא דברים קל וחומר ומה אם במקום שהחמירה תורה באוכלי תרומה לזרים הרי היא עולה מתוך החולין להיאכל לזרים, מקום שהקילה תורה באוכלי תרומה לכהנים אינו דין שתעלה מתוך החולין להיאכל לכהנים. אחר שהודו ר' ליעזר אר' תרום ותרקב וחכ"א אבדה במיעוטה⁷¹.

חזקו ב"ה את טענותיהם בקל וחומר. "החמירה תורה" בור אוכל תרומה. בין שהוא טהור ובין שהוא טמא ובין שהתרומה טהורה ובין שהיא טמאה — "כולם במיתה", מה שאין כן בכוח שאכל תרומה. כאשר אחד מהם טמא, יש כאן לכל היותר לא תעשה. לכן, "טמאה שנפלה לתוך החולין תוכיח" ונדחה ה"חילוק" שהציעו ב"ש בשלב 4. ה"גוירה שוה" לא היתה אלימה די הצורך, אך לאחר ששמעו את הקל וחומר "ההדו" ב"ש לב"ה⁷². ל"אחר שהודו" נחלקו ר"א וחכמים בפירוש היתרם של ב"ה.

ג. הקל וחומר

1. זה שהקו"ח משמש כאלמנט בשו"ט, אינו צריך להפתיע. במקרא הוא משמש כאחד ממיני הטיעונים, וכבר צוין שיש "עשרה קולי חומרים האמורים בתורה"⁷³. במקור שהצענו לעיל ראינו שיש בטענת הקו"ח כדי לשכנע ו"להודות". לא תמיד השתכנעו ממנו. בעדויות פ"א מ"ב—מ"ד יש ארבע הלכות ובראשן הכותרת: "אלו דברים שחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש". בשתי הראשונות נחלקו בדיון "האשה שבאה ממדינת הים ואמרה מת בעלי". בשנייה יש⁷⁴:

בש"א תינשא ותיטול כתובה ובה"א תינשא ולא תיטול כתובה

1. אמרו להם ב"ש היתרתם את הערה החמורה ולא תתירו את הממון הקל
2. אמרו להם ב"ה מצינו שאין האחים ניכנסים בנחלה על פיה

71 בבא זו יש גם במשנה, ראה הע' 69.

72 בסוגיית הירושלמי למשנה זו שואלים ר' יודן בן פזי ור' אייבו בר נגרי "מי הודה למי". ובאמת, מלשון המשנה שיש בה רק שני שלבים בשו"ט, תחילה דב"ה ואחר כך ב"ש, ובהמשך ההערה "לאחר שהודו", אפשר לטעות ולחשוב שב"ה הם שהודו, שהוא הדבר השכיח יותר במחלוקות אלו. אכן, אמרו שם במפורש: "לא מצינו שהודו ב"ש לב"ה אלא בדבר זה בלבד". כמובן, מן השו"ט שבתוספתא, כמון עצם מחלוקת ר"א וחכמים, עולה בבירור שב"ש הם שהודו. ייתכן שבתני ר' הושעיא שבא בסוף השו"ט נשאר שריד של מעין המקור שבתוספתא: "ומה טהורה שהיא בעון מיתה אצל הזרים עולה טהורה שהיא בעשה אצל הכהנים לא כל שכן". הנוסחא: "ומה ... שהיא ... , ... שהיא לא כל שכן", היא מלשונות הקו"ח. לכל העניין ראה: תוספתא כפשוטה, עמ' 381—383.

73 דברי ר' ישמעאל בבראשית רבה צב, ז. ראה: "שרידי" (לעיל הע' 1), הע' 17.

74 השווה יבמות פט"ו מ"ב—מ"ג. נראה שמ"א שם היא הרחבה של הכותרת שבראש שתי המחלוקות שבמשנת עדויות. אין בעובדה זו עדיין לקבוע עמדה לגבי שיטתו של ר"ח אלבק על מסכת עדויות. ראה מ"ש בספרו הגרמני (לעיל הע' 62), עמ' 114.

3. אמרו להם ב"ש והלא מספר כתובתה נלמד שהוא כותב לה שאם תינשאי לאחר תיטלי מה שכתוב לך חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש.

הכל מסכימים, שאשה זו תינשא ושאיסור ערוה החמור הותר על סמך אמירתה "מת בעלי". על יסוד הסכמה זו טוענים ב"ש בשלב 1 קו"ח: אם ערוה החמורה הותרה, ממון הקל לא כל שכן. כאן יש לב"ה תשובה. לא לפל ייחשב הממון ל"קל", שהרי "מצינו ...".⁷⁶ נראה שב"ש קיבלו את דברי ב"ה אלו, שהרי אין הם דוחים טענתם זו. אבל בשלב 3 מציעים הם "מדרש כתובה". ב"ה משתכנעים ממדרש זה, אולי משום שכבר "דרש הלל לשון הדיוט" (= לשון שטרות, לשון כתובה).⁷⁸

2. בשני המקורות שראינו השתמשו במונחים "קל" ו"חמור". אך כשם שראינו לעיל שאפשר היה לטעון ג"ש בלי להזדקק ללשון "שווה", כך אפשר לקל-וחומר בלא מונחים אלו. בהמשך משנת עדויות פ"א מי"ד שנינו :

כלי חרס מציל על הכל כדברי י"ב ב"ה, ב"ש א' אינו מציל אלא על אוכלים ועל משקים ועל כלי חרס.

1. אמרו להם ב"ה מפני מה
2. אמרו להם ב"ש מפני שהוא טמא על גב עם הארץ ואין כלי טמא חוצץ
3. אמרו להם ב"ה והלא טהרתם אוכלים ומשקין שבתוכו
4. אמרו להם ב"ש כשטיהרנו אוכלים ומשקים שבתוכו לעצמו טיהרנו, אבל כשטיהרת את הכלי טיהרת לך ולו חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש.

נחלקו המפרשים בנושא המחלוקת כאן. יש שהשווה למחלוקתם בדין "חבית שהיא מלאה משקין טהורים ומינקת"⁷⁸ בתוכה מוקפת צמיד פתיל ונתונה באהל המת" (כלים פ"ט מ"ב); ויש שהשווה למחלוקתם האחרת בדין "ארוכה שבין הבית לעליה וקדרה נתונה עליה ... לגין שהוא מלא משקין טהורין הלגין טמא טמאת שבעה המשקין טהורין ואם פגן בכלי אחר

75 השווה שיטת ב"ה בכתובות פ"ח מ"ו (= יבמות פ"ד מ"ג): "... נכסים בחזקתן כתובה בחזקת יורשי הבעל ...", וכעין זה בבא בתרא פ"ט מ"ט. גם בסוטה פ"ד מ"ב החמירו ב"ה בגביית כתובה, אך עיין במפרשים שם. רש"י ביבמות ק"ז ע"א פירש: "שאינן האחיז נכסים לנחלתו של בעלה על פיה דרחמנא אמר ע"פ שנים עדים ולגבי נשואין דידה הוא דאקילו רבנן משום עיגונא".

76 תוספתא כתובות פ"ד ה"ט. בסוגיית הירושלמי יבמות פט"ו ה"ג (= כתובות פ"ד ה"ה) מונים תשעה מקומות שבהם "עבדין כתובה מדרש", וזה אחד מהם. בבבלי בבא מציעא קד ע"א"ב יש "שיטה" של חמישה תנאים שדרשו "לשון הדיוט". התוספות בכתובות נג ע"א, ד"ה שאין, שקלו וטרו אם ב"ה חולקין על ב"ש בעניין מדרש כתובה, וחולקין גם על הלל רבם, אם לאו. ברם, ההתלבטות שלהם נובעת מן המצוי בסוגיות הבבלי, ובמיוחד שם פא ע"א, ולא מן ניתוח השו"ט שבפנים. עיין עוד יבמות ק"ז ע"א, תוספות ד"ה בית הלל, ובנסמן שם במסורת הש"ס.

77 "כדברי ב"ה" שכיח יותר מאשר "דברי ב"ה"; ראה: קוסובסקי, אוצר לשון המשנה, א, עמ' 372–373. עיין עוד: י"ב אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 403. המפרשים העירו שהקדימו כאן את דברי ב"ה משום שחזרו בהן.

78 מכאן משמע שה"מינקת" איננה כלי חרס. ראה את הבריר אצל: י' בראנד, כלי חרס, ירושלים, תשי"ג, עמ' שיד הע' 12–14.

טמאין ... " (אהלות פ"ה מ"ב—מ"ד). במחלוקות אלו "חזרו ב"ה להורות כב"ש". אפשר הדבר שהמכוון בעדויות הוא לכולן⁷⁹.

מכל מקום, בשלב 3 טוענים ב"ה: "והלא טהרתם אוכלים ומשקין שבתוכו". טענתם זו חזקה יותר מסתם "השוו מדותיכם". הם רומזים כאן למעין קו"ח בלי לציין במפורש. אם באוכלים ובמשקין החמורים, העלולים לקבל טומאה, טהרתם, בכלים הקלים לא כל שכן. ב"ש משיבים שהם אכן החמירו באוכלים ומשקין ושרק "לעצמו טיהרנו", אך "לך ולי" הם נשארו בטומאתן. היה די בכך כדי לשכנע את ב"ה להורות.

במשנה נמסרה השו"ט מפיהם של סתם ב"ש וב"ה. בתוספתא אהלות סוף פ"ה, יש תיאור נרחב של מעין שו"ט זו מפיו של ר' יהושע ותלמיד מתלמידי ב"ש. במקום שלבים 1 ו-3 יש שם: "א"ר יהושע בושתי מדבריהם בית שמאי, אפשר אשה ועריבה טמאין טומאת שבעה ובצק טהור, לגין טמא טומאת שבעה ומשקין טהורים". הדברים נסבו על משנת אהלות הנ"ל. ר"י פתח את דבריו בהתבטאות נמרצת, "בושתי מדבריהם", אולי משום שהוא כל-כך בטוח בצדקת דבריו, שהרי קל-וחומר הוא! אבל, כשהתלמיד אומר לו: "... ואם אתה אומר לו (= לעם הארץ) טמא כלום משגיח עליך ולא עוד אלא שאם אתה אומר לו טמא אומר לך שלי טהור ושלך טמא וזהו טעמן של ב"ש"⁸⁰, מיד הודה לו ר"י ורצה לפייס את ב"ש על דבריו החריפים⁸¹.

כאמור, אפשר לפרש את המחלוקת במשנת עדויות על-פי משנת כלים הנ"ל. והנה, בספרי זוטא יש עוד שו"ט של ב"ש וב"ה בעניין זה, אשר בה מציעים ב"ש קו"ח ובסגנון שכיה. בפ' פרה שנינו⁸²:

1. אילו כלים ניצולים⁸³ בצמיד ופתיל כלי חרס וכלי נתר כלי גללים וכלי אדמה [כלי] אבנים וכלי חרסית⁸⁴. ת"ל "כלי" "כל כלי" (במ' יט, טו) לרבותם דברי ב"ה

79 הרמב"ם בפירושו המשנה לעדויות, מפרש על-פי משנת כלים; הראב"ד — על-פי אהלות. סוגיית הבבלי, חגיגה כב ע"א, ב, מציעה ליד משנת עדויות את ברייתת התוספתא המקבילה לאהלות. פירש"י בחגיגה, ד"ה כלי חרס, וכן הר"ש בפהמ"ש לכלים הציעו את שניהם גם יחד. ראה מ"ש ר"ח אלבק (לעיל הע' 74), ובהשלמות לפירושו למסכת עדויות, עמ' 477.

80 הצעתי בפנים את לשון המקבילה, בבלי חגיגה כב ע"ב. מובלט בו חששם של חכמים מפני תגובת עם-הארץ. נכלל כאן מה שנראה להיות שלושה שלבים בשו"ט שבתוספתא אהלות הנ"ל. את השלב האמצעי שם: "אם כן יציל זה על כליו [של חבר]", רגילים לפרש כתמיהת ר' יהושע; ראה חסדי דוד על אתר. לאור מה שבפנים אפשר לחשוב, שאף שלב זה מדברי התלמיד הוא, מעין שאלה ריטורית, ובסגנון הרגיל אצל בעלי התוספות: "וא"ת ... וי"ל ...".

81 בברייתת התוספתא יש בקיצור: "... א"ר יהושע גומיתי לכם עצמות בית שמאי". בבבלי הנ"ל יש הרחבה ציורית: "הלך ר"י ונשתטח על קברי ב"ש ...".

82 בפנים הצענו על-פי קטע שפרסם י"נ אפשטיין, תרביץ, שנה א, עמ' 70. במהדורת הורוביץ ראה עמ' 310.

83 כן הוא גם במהדורת הורוביץ, אך להלן יש שם: "מצילים" במקום "ניצולים". גם במשנה, כלים פ"י מ"א, יש: "אלו הכלים מצילים בצמיד פתיל". כך עולה גם מן ההמשך כאן, שהרי "כלי גללים וכלי אדמה" אינם מקבלים טומאה ואין צורך להצילם. גם בשורה שלפני מה שצוטט בפנים יש: "הכלים ניצולים בצמיד ופתיל אין הקרקע ניצול בצמיד ופתיל", והמכוון הוא ל"מצילים". שמא זהו פרט נוסף בסגנונו של מדרש זה. על סגנונו בכלל ראה: ר"ש ליברמן, ספרי זוטא, ניר-יורק, תשכ"ח, עמ' 75—80; וכן להלן הע' 87, 104.

84 במשנת כלים הנ"ל הסדר הוא הפוך: "כלי גללים ... כלי חרס וכלי נתר". הסדר כאן מבליט

2. אמרו להם ב"ש מה אם כלי חרס וכלי נתר⁸⁵ שהן מקבלין טומאה הרי הן נצול[ין] בצמיד ופתיל אלו שאינן מקבלין טומאה אינו דין שיהו ניצולין [בצמיד ופתיל].
3. אמרו היו תלמידים אדומים לב"ש, באותה שעה אמרו להן⁸⁶ צאו וראו מי שיש לו טומאה ייפה כוחו להציל וכל מי שאין לו טומאה אל ייפה ייפח⁸⁷ כחו להציל⁸⁸.

מן המקור הזה עולה, שב"ה לומדים את כל רשימת הכלים הזאת מן הריבוי "כלי—כל כלי"⁸⁹. ב"ש מניחים, שבכלי חרס (וכלי נתר) מדבר הכתוב ולומדים את השאר בקו"ח אשר הציעוהו בסגנון מקובל, ובלי להשתמש במונחים "קל" ו"חמור"⁹⁰. מכל זה נראה, שאין ביניהם אלא משמעות דורשים.

והנה, במשנה כלים פ"י מ"א נוספו לרשימה שבפנים גם: "... עצמות הדג ועורו ועצמות החיה שבים ועורה וכלי עץ הטהורים". כלים אלו אינם מקבלין טומאה, ועל נקלה אפשר לכללם בקו"ח של ב"ש. אבל, ב"ה לא הגדירו את הבסיס לריבוי שלמדו, ואין אנו יודעים אם סתם משנה זו היא לשיטתם אם לאו. מה שנוסף במשנה, מקורו בחי ובצומח, ואולי סברו ב"ה שהוא לא יציל⁹¹. אילו ידענו שההלכה ש"כל שבים טהור חוץ מכלב המים... דר"ע..." (שם פ"י מ"ג) נתחדשה לאחר זמננו, אפשר היה לשער שגם ב"ה יודו בה⁹². מכל מקום, המגיבים בשלב 3 באו להפריך את הקו"ח שבדברי ב"ש. הפירכא מוצעת בסגנון

את מדרש הכתוב; השווה לספרי במדבר, פ' קכו: "וכל כלי פתוח אין לי אלא כלי חרס כלי גללים וכו' מגין...". כלי חרסית יש רק כאן בס"ז.

85 לב"ש אין כלי נתר שווים בדיוק לכלי חרס, אך שניהם מקבלין טומאה; ראה תוספתא כלים, בבא קמא פ"ב ה"א. סתם משנה, שם פ"ב מ"א, היא אליבא דב"ה. בהמשך התוספתא יש: "ר' שמעון בן אלעזר אומר בלשון אחרת", השווה: "אותנטיות" (לעיל הע' 1), הע' 32. לפירוש הדברים ראה פהמ"ש לר"ש, כלים שם, ד"ה תניא בתוספתא.

86 במהד' הורוביץ יש: "אמרו חכמים לב"ש אמר לו", ובשניהם הוא כפל לשון. למסקנות ההיס-טוריות מן הלשון שבפנים ראה אפשטיין (לעיל הע' 82), הע' 46, 52.

87 אפשטיין, שם: "כלומר אל יוציא כוחו לבטלה"; ליברמן (לעיל הע' 83), עמ' 80: "הכוונה אל ינפח כוחו, בל יפקיע כוחו להציל".

88 לטענה זו מציעים בהמשך ראייה מהלכות בית המנוגע. בהמה הקלה שנכנסה בו, כליה טמאים מיד, ואילו אדם החמור שמקבל טומאה בעצמו, אינו טמא עד שישנה בו כדי אכילת פרס. השווה שו"ט ר' יהודה וחכמים בנעצים פ"ג מ"י ותוספתא שם פ"ז ה"י: "אמר להם ר"י מצינו שיפה כח הטמא להציל מבח הטהור להציל", והשווה דבריו בספרא מצורע, נגעים, פרק ה ה"ג.

89 השווה ספרא שמני, ריש פרשה ז. שם דורשים את ויקרא יא, לג: "וכל כלי חרס". יש שם שילוב של ריבוי וקו"ח. עיין עוד השגת הראב"ד לרמב"ם, הלכות כלים פ"ג ה"ה.

90 השווה ספרי במדבר, פ' קכו; בדרשות ר' יונתן, ר' יאשיה ור' אליעזר שם פותחים ב"כלי חרס הכתוב מדבר...". ובהמשך יש מעין קו"ח שבדב"ש כאן: "ומה כלי חרס שהם עלולים לקבל טומאה הרי הם מצילים...". "לעילול" ראה להלן הע' 96.

91 גם לסבורים שכלי גללים אינם מין כלי אבן, אין הם שווים לשאר כלים שעשאוהו מן החי ומן הצומח, ודומים הם יותר לכלי עפר. עיין עוד ספרא שמני, פרשה ו ה"י: "... מה בגד מין הגדל בארץ אף עור מין הגדל בארץ". מכל מקום, מי שהוסיף בציטוט ביל"ש: "... וכלי חרסית [וכו'] בדברי ב"ה, סבור שלא נחלקו בעניין זה.

92 כך, לכל הפחות, ביחס למה שבים. ההלכה במשנה יוחסה לר"ע, אף-על-פי שאין מי שחולק עליו, ראה תויו"ט שם פ"י מ"א, ד"ה עצמות הדג. עיין עוד דברי ר' יהודה בתוספתא בבא מציעא פ"ז ה"ב: "כלי ים (בדפוס: כלים!) ראויים לטומאה וטהורם ולכשתמצא להן עלא יהו טמאין". ברם, ראה מ"ש בעל חסדי דוד על אתר, ירושלים, תש"ל, עמ' קטז, והערות ר"ש ליברמן שם, ובנ"ש.

מיוחד מאוד⁹⁸. מה הם עצמם סברו, אין אנו יודעים. שמא העדיפו את הלימוד מן ייתור הכתוב, כדבריו ב"ה; ושמא סברו שאין מציל בצמיד פתיל, אלא כלי חרס בלבד⁹⁴.

3. מנקודת מבט של "מידות שהתורה נדרשת בהן" שונה היא מידת ג"ש ממידת קו"ח, ואפשר להעמידן כמעט בשני הקצוות של אמות-מידה מסוימות. אבל, כשאנחנו בוחנים אותן במה שנראה להיות שימושן הראשוני יותר, כאלמנטים בשו"ט, הרי מתברר שהן די קרובות זו לזו ומשתמשין בהן חליפות. מטענה זו אפשר להיווכח במקור הבא. בתוספתא אהלות פט"ו ה"ח שנינו:

חבית שהיא מלאה משקין ומוקפת צמיד פתיל ועשאה גולל לקבר א"ר אלעזר ב"ר שמעון בוז ב"ש מטמאין וב"ה מטהרין

1. אמרו ב"ש לב"ה וכי מה עלול לקבל טומאה אדם או משקין

2. אמרו להם משקין

3. אמרו להם וכי מה אדם שאינו עלול לקבל טומאה כיון שנגע בו נטמא, משקין שבתוכו אינו דין שיהו טמאין.

החבית (= כלי חרס) המלאה משקין, משמשת גולל לקבר. ב"ש טימאו את המשקין שבתוכה. הם לומדים קו"ח מאדם שנגע בה שהוא טמא וטמאת שבעה⁹⁵. מה אדם הקל, "שאינו עלול"⁹⁶ לקבל טומאה" נטמא, משקין לא כל שכן. ב"ה אינם מפריכים את הקו"ח בהציעם קולא שיש בחמור, או להיפך. כנגדו מציעים הם מעין ג"ש:

4. אמרו להם ב"ה אי אתם מודים בטהור שבלע טבעת [טהורה]⁹⁷ ונכנס לאוהל המת שאע"פ שטמא טומאת שבעה הטבעת טהורה.

את לשון הפתיחה "אי אתם מודים" מצאנו לעיל כלשון הצעה להלכה המוסכמת שמשמשת יסוד להשוואה⁹⁸. מסקנת ההשוואה אף היא ברורה: מה הטבעת הבלועה טהורה, כן יהיו טהורים המשקים הבלועים בחבית. גם את התופעה הזאת, השמטת מסקנת גג"ש כי ברורה היא, כבר ראינו⁹⁹. והנה, ב"ש אינם חוזרים לבסס את הקו"ח שלהם, אלא דוחים את דברי ב"ה במעין "חילוק".

5. א"ל ב"ש לא, אם אמרתם בטבעת שאינה מטמאה במשא הזב תאמרו במשקין שמטמאין במשא הזב¹⁰⁰.

בדברי ב"ה יש שני חלקים — בראשון, מחזקים הם את השוואתם שבשלב 4; בשני, מציעים הם קו"ח לשיטתם:

93 ראה ליד הע' 87. 94 ראה הע' 90. 95 ראה אהלות פט"ו מ"ט.

96 ללשון "עלול לקבל טומאה" עיין לעיל הע' 90; תוספתא מכשירין פ"ב ה"ג, ושם בפי ר"ש, אביו של הרפרנט כאן; וכן בסתם סוגיות הבבלי גדה ז ע"ב ופסחים יח ע"ב.

97 כן הוא בכי"ו. לעניין הטבעת הבלועה, הטהורה או הטמאה, השווה מקואות פ"י מ"ח.

98 עיין לעיל ליד הערות 28, 40, 42, 45, 55, 63.

99 עיין לעיל ליד הע' 45.

100 "צמיד פתיל מציל באוהל המת אך אינו מציל מפני משא זב", ראה טהרות פ"ז מ"ה ומ"ו, ושם פ"ח מ"א, ובמפרשים שם.

6. אמרו להם ב"ה אנו דנין טומאת שבעה מטומאת שבעה ואתם דנים טומאת שבעה מטומאת ערב. מוטב לדון טומאת שבעה מטומאת שבעה מלדון טומאת שבעה מטומאת ערב

א. דבר אחר: אדם הנוגע במת מטמא כלים¹⁰¹ וכלים הנוגעים במת מטמאין אדם הנוגע במת מטמא כלי חרס ואין כלי חרס הנוגע במת מטמא אדם. והלא דברים קל וחומר ומה אם אדם שהוא מטמא¹⁰² מן המת ומן הנוגע במת מטמא את הנוגע בו מציל מה שבתוכו; כלי חרס שאינו מטמא מן המת ומן הנוגע במת מטמא את הנוגע בו אינו דין שיציל על מה שבתוכו.

על ק"ח זה אין לב"ש תשובה, ויש שהסיקו משתיקתם שחזרו בהם להורות כב"ה¹⁰³. אם נכונה היא מסקנה זו, הרי גם כאן, כבתוספתא תרומות פ"ו ה"ה שדנו בה לעיל, יש בק"ח יותר כוח לשכנע מאשר בג"ש. מכל מקום, בהמשך מגיב ר"ש על כלל טענותיהם של החולקים. הוא מציע לימוד פשוט יותר מן הג"ש ומן הק"ח:

אר"ש לא היו זקוקים לדחק לכך

ממקום שאדם מיטמא משם משקין מיטמאין ממקום שהמשקים מצילים¹⁰⁴ משם אדם ניצל. היכן אדם מטמא בגלוי, אף משקין בגלוי. היכן משקין מצילים בפנים, אף אדם שנתנו בפניס (כצ"ל) והקיפו בצמיד פתיל ועשאם גולל לקבר טהור.

אין ר"ש ממשיך את השו"ט של ב"ש וב"ה¹⁰⁵. הוא איננו משיב לב"ש אליבא דב"ה ואין הוא סותר את טענותיהם. אפשר לחוש מעין ביקורת בדבריו, ולשני הצדדים, אשר נדחקו בבחירת פרטי ההלכה שישמשו בסיס להשוואותיהם ולא ניתחו את עצם העניין. לדיון, הדברים פשוטים למדי. אדם ומשקים מיטמאין בגלוי וניצולים בפנים. בענייננו — המשקין בפנים, בתוך החבית, ואילו האדם הנוגע בה נמצא בחוץ. העולה מדבריו הוא, שלא היה צורך לא בג"ש ולא בקו"ח כדי להיווכח שהאדם הזה טהור¹⁰⁶. מכל מקום, הראיה מן הג"ש וחלופיה מן הקו"ח הן אשר הוצעו על-ידי החולקים בשו"ט שלהם.

*

הצענו לפני הקורא י"ג מקורות שיש בהם שו"ט של ב"ש וב"ה, מה ששייך לרובד הקדום ביותר של השו"ט המסוימת. כבר כאן מצאנו שיש אלמנטים קבועים של סוגי טיעון כגון ג"ש ו"חילוק", קו"ח והפירכא שלו. לאלמנטים אלו יש שימושי לשון אשר קרובים להיות מונחים קבועים: "אי אתם מודים", "השוו מדותיכם", "ומה אם ... כל שכן", "ומה אם ... אינו דין ...". ברם, רחוקים הם עדיין, הן הטיעונים והן המונחים, מן השימוש הפורמאלי הרווח במדרש המקרא. כמעט שנוצר הרושם שמדובר בשתי תופעות שונות אשר להן שמות משותפים.

101 "כלים" לאפוקי כלי חרס. ונחלקו הראשונים בדבר: יש אומרים כרש"י ור"ת, שדווקא בכלי מתכת קמירי; ויש אומרים כר"י בן מלכיצדק וכרמב"ם, שכל כלי שטף נכללו; ראה אהלות פ"א מ"ב ובמפרשים שם.

102 = מיטמא, בסביל, וכן הוא מפורש בפהמ"ש לר"ש, אהלות פט"ו מ"ט.

103 ומחלוקתם לא צוינה במשנת אהלות הנ"ל "משום דהכא נצחו ב"ה לב"ש שלא מצאו עוד ב"ש להעמיד דבריהם", חסדי דוד על אתר.

104 עיין לעיל הע' 83.

105 אך ייתכן שגם את דבריו הציג בנו, ראב"ש, יחד עם דב"ש דב"ה; ראה חסדי דוד על אתר.

106 או לחלופין, אפשר היה למצוא תשובה על שתי הטענות של ב"ה; ראה חסדי דוד על אתר.

התוספות שבהלכות גדולות לעומת הלכות פסוקות ורישומן על הפוסקים הראשונים

יהונתן עז-חיים

במאמרי "שלושה קטעים חדשים של הלכות פסוקות הלכות שבת והלכות יום טוב מן הגניזה"¹, עמדתי על כך שבמקומות שבהם אנו מוצאים תוספות בהלכות גדולות (להלן: ה"ג) לעומת הלכות פסוקות (להלן: ה"פ) — תוספות שאינן רק ציטוט של מקורות תלמודיים, משנה ובבלי, השלמה שלהם או פאראפראזה שלהם, אלא תוספות שהן לפחות ביאור עצמאי לדברי הבבלי, וודאי תוספות שאין להן כל בסיס בספרות זו — הרי אף אחת מן התוספות הללו לא הותירה את רישומה בפסקי הלכותיהם של הרי"ף והרמב"ם, ולעתים פסקו אלה אף בניגוד לאותן תוספות. כן הדבר גם לגבי פוסקים ראשונים אחרים. לדוגמה:

1. ה"פ²: "הני ליבני דאיתותר מבינאנא שרי לטלטלינהי בשבת הואיל [וחזיין] ל[מ]יזגא עליהון".

בה"ג³ נוסף: "ואי עבדינהי באוירא כיון דשרגינהו אקצינהו ואסירן אגורי אע"ג דעבדינהי באוירא שרגינהי שריין".

תוספת זו שאיננה ציטוט של הבבלי, אלא ביאור עצמאי לדבריו בשבת קכב ע"ב, אין לה כל אזכור אצל הפוסקים, לא ברי"ף ולא ברמב"ם שבת פכ"ו ה"ב ואף לא בטור ובשו"ע או"ח ס"י שח.

2. ה"פ⁴: "השוחט לחולה בשבת מותר לו לבריא לאכול ממנו > באומצא והמבשל לחולה בשבת אסור לבריא לאכול ממנו < גזירה שמא ירבה בשבילין".
בה"ג⁵ נוסף: "ושוחט מותר והוא דהוה ליה חולה מבעוד יום".

1 סידרא, ב (תשמ"ח), עמ' 77—124.

2 שם, עמ' 117 שו' 8—9.

3 מ ח"א עמ' 195 שו' 55—56; ב עמ' 97 שו' 24—25; ו יט ע"ד שו' 22—23. — לציונים ראה הע' 11—18 להלן.

4 במאמרי (הע' 1 לעיל), עמ' 120 שו' 1—2.

5 מ ח"א עמ' 232 שו' 47; ב עמ' 114 שו' 25—26; ו כב ע"ג שו' 5—6.

תוספת זו, שאף היא ביאור עצמאי של בעל ה"ג לדברי רב אחא בר אדא שבבבלי חולין טו ע"ב, הרי"ף בסי' תרצב פסק בניגוד לה, שכן הוא אומר שם בסתם: "אמר רב דימי מנהרדעא הילכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא וכו'", ואומר הרא"ש שם בסי' כ: "רב אלפס ז"ל הביא מימרא זו דרב דימי ולא הביא הא דרב יצחק בר אדא וכו' משום דלאו הילכתא היא וכו'". הרמב"ם בהלכות שבת פ"ב ה"ט נקט לשון זהה לזה של הרי"ף, ונראה אפוא שגם הוא כרי"ף פסק בניגוד לתוספת שבה"ג, מה עוד שמתוך השגת הראב"ד על הרמב"ם שם אנו למדים שכך הוא הבין את דברי הרמב"ם. זאת ועוד, הן הטור והן השו"ע באו"ח סי' שיח פסקו בפירוש: "השוחט לחולה בשבת ל"ש חלה מאתמול ל"ש חלה היום מותר"⁶.

המסקנות שהסקתי שם⁷ היו מבוססות על השוואה של חומר מצומצם ומספר קטן של תוספות, שש במספר. ביקשתי אפוא לבדוק את התופעה בקטע גדול, לברר את מקורותיהן של התוספות שבה"ג לעומת ה"פ ביתר יסודיות, ולבדוק את רישומן של תוספות אלה על הפוסקים הראשונים.

בחרתי לצורך בדיקה זו את הלכות הפסח: מ⁸ — עמ' 269—297; ב⁹ — עמ' 133—145; ו¹⁰ — כח ע"ד-ל ע"ד¹¹.

ארשום תחילה את כל הפסקאות הנוספות בה"ג לעומת ה"פ:

1. עמ' 270 שר' 10 "והיכא" — שר' 16 "כוותיה".
2. עמ' 270 שר' 17 "ר' יהודה" — עמ' 271 שר' 20 "אחריו".
3. עמ' 273 שר' 54 "ת"ר" — שר' 56 "וכן הלכה".
4. עמ' 273 שר' 56 "והיכא" — עמ' 274 שר' 62 "לבעוריה".
5. עמ' 274 שר' 63 "וחמץ" — שר' 72 "וכן הלכה".
6. עמ' 274 שר' 73 "ת"ר" — שר' 74 "אתרווייהו".
7. עמ' 276 שר' 9 "ישראל" — שר' 12 "אחר הפסח".
8. עמ' 276 שר' 12 "מותר"¹² — שר' 13 "למקום".
9. עמ' 277 שר' 14 "המוצא" — שר' 15 "אסור".
10. עמ' 280 שר' 66 "והיכא" — שר' 74 "שעה אחת". ג, ק, ר — ח'.
11. עמ' 280 שר' 75 "אמר אביי" — שר' 77 "דשערי".

6 גם האחרים, רש"י לחולין שם ד"ה הלכתא, הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם שם והר"ן על הרי"ף שם ד"ה השוחט, הסוברים כדעת התוספת שבה"ג, לא הזכירו אותו כמקור לדעתם. כמו כן לא הזכיר את בעל ה"ג הבית יוסף על הטור שם בביאור הארוך להסבר המחלוקת בין הפוסקים.

7 במאמרי (הע' 1 לעיל), עמ' 84—87.

8 זה הציון לטקסט במהדורתו של ע' הילדסהיימר, מקיצי גרדמים, ירושלים, תשל"ב, ח"א. כל ציטוט של ה"ג שאביא בסתם יהיה על-פי מהדורה זו, אלא אם כן אציין אחרת. כמו כן השתמשתי בציוניו לכתבייד אחרים שהשתמש בהם: ג — כ"י גירונא, נדפס בכתב-העת הדרום, תשכ"ו, חוב' כה, עמ' 5—11; ק — קטע גניזה מן הספרייה דאוניברסיטאית קמברידג' T-S F 10.19; ר — כ"י וטיקן 304.

9 זה הציון לדפוס ברלין תרמ"ח.

10 זה הציון לדפוס ורשה, תרל"ה, שנדפס על-פי דפוס ראשון ונציה ש"ח.

11 סתם בבלי, סתם ירושלמי, סתם תוספתא, סתם רי"ף — פסחים. סתם רמב"ם — הלכות חמץ ומצה. 12 ב: "והסור".

12. עמ' 281 שו' 90 "איזה" — שו' 92 "הכלב".
13. עמ' 281 שו' 93 "תנחום" — שו' 94 "בפסח".
14. עמ' 281 שו' 94 "והאידינא" — שו' 95 "בקיאי". ו, ק, ג — ח'.
15. עמ' 281 שו' 95 "רעפין" — עמ' 282 שו' 96 "לאופות בו".
16. עמ' 282 שו' 96 "ת"ר" — שו' 98 "וחלטא לה".
17. עמ' 283 שו' 1 "אסור" — שו' 3 "חמיר".
18. עמ' 283 שו' 4 "ומן" — שו' 6 "שבתות".
19. עמ' 283 שו' 9 "ומיחייבנן" — עמ' 284 שו' 10 "אופה".
20. עמ' 284 שו' 11 "מאי טעמא" — שו' 12 "לעיסה".
21. עמ' 284 שו' 15 "ולא מיבעיא" — שו' 19 "זריזין הן".
22. עמ' 284 שו' 19 "ולא מיבעיא" — שו' 20 "שלנו".
23. עמ' 284 שו' 21 "ולא מיבעיא" — שו' 23 "שימשא".
24. עמ' 284 שו' 24 "ומפני" — "עוני". ו, ק — ח'.
25. עמ' 285 שו' 32 "והיכא" — שו' 35 "כרב אשי".
26. עמ' 286 שו' 39 "ואין" — שו' 41 "חלה".
27. עמ' 286 שו' 41 "והיכא" — שו' 47 "מתיבתא".
28. עמ' 286 שו' 47 "ומותר" — שו' 51 "מתיבתא".
29. עמ' 288 שו' 11 "אמר רב" — עמ' 289 שו' 23 "לעולם".
30. עמ' 291 שו' 11 "ומי שהיה" — שו' 15 "לחלוחית". ג, ו, ק — ח'.
31. עמ' 291 שו' 16 "התקיננו" — עמ' 292 שו' 27 "ארבעה".
32. עמ' 292 שו' 28 "אמר רב פפא" — עמ' 293 שו' 38 "ופרוסה".
33. עמ' 293 שו' 39 "מי" — "והללויה".
34. עמ' 295 שו' 60 "ואם רצה" — עמ' 296 שו' 66 "מתיבתא". ו, ק — ח'.
35. עמ' 296 שו' 72 "ואין" — שו' 73 "שלמה". ו, ק — ח'.
36. עמ' 297 שו' 81 "והיכא" — שו' 85 "צדק". ו, ק — ח'.
37. עמ' 297 שו' 87 "חיסין" — שו' 92 "מתיבתא". ו, ק — ח'.

את הבדיקה ערכתי לא לפי סדרן של הפסקאות, אלא לפי המקורות ומן הקל אל הכבד, כלומר, החל בפסקאות שיחם הפוסקים אליהן ברור לגמרי וכלה בפסקאות המחייבות עיון יותר מעמיק לצורך הסקת מסקנות.

א. הירו של מי

כבר הראשונים, החל ברבנו תם¹³, מצביעים על השימוש שעושה בעל ה"ג בירושלמי. ואלה דבריו שם: "אך ידוע תדע כי יש בהלכות גדולות הרבה מתלמוד ירושלמי". והוא מרמז למקומות אחדים:

1. "כי היא לפיכך שיעורו באלף", הלכות יין נסך (ב עמ' 538 שו' 2—4; ו קכב ע"ג שו' 38—36) = ירושלמי תרומות פ"ה י"ז, מז ע"ב¹⁴.

13 ספר הישר, מהדורת רוזנטאל, ברלין, תרנ"ח, סי' קא, עמ' 210.

14 ראה: שם, סי' מה, עמ' 85; ספר המכריע (ניירורק, תשכ"ב), י"ד, סי' כה; רא"ש לחולין פ"ז סי' לג.

2. "וכי ההיא דאשת חמיו מותרת אבל אסורה מפני מראית עין", הלכות עריות (מ ח"ב עמ' 32 שו" 31—32, 35; ב עמ' 253 שו" 13—14, 18; ו נג ע"ד שו" 18—20, 24—25) = ירושלמי בימות פ"ב ה"ד, ג ע"ד¹⁵.

הרמב"ן במלחמות ה' למועד קטן פ"ג ד"ה ומה שכתוב, מצביע אף הוא על דברים שבה"ג שמקורם בירושלמי. "בכלל גדול ובאבל ובלפני ידיהן הלכה כרשב"א", הלכות אבל (מ ח"א עמ' 436 שו" 11—12; ב עמ' 211 שו" 17—18; ו מג ע"ג שו" 37—38¹⁶) = ירושלמי שבת פ"א ה"ח, ד ע"א¹⁷.

הסמ"ג¹⁸ מצביע אף הוא על הלכה שבה"ג שמקורה בירושלמי. "ומדאורייתא מנלן דמבדלינן וכו'", הלכות קידוש והבדלה (מ ח"א עמ' 67 שו" 13—15; ב עמ' 47 שו" 15—16; ו יג ע"ד שו" 45—47) = ירושלמי ברכות פ"ח ה"ז, יב ע"ג. צבי הירש חיות במאמרו "אגרת בקרת"¹⁹ מונה אף הוא מקומות אחדים בה"ג הלקוחים מן הירושלמי.

1. "חביבין דברי סופרין וחמורין מדברי נבואה", הקדמת הלכות גדולות (מ ח"ג, הקדמת ה"ג, עמ' 24 שו" 45; ב עמ' 9 שו" 13—14; ו ד ע"א שו" 10—11) = ירושלמי ברכות פ"ח ה"ד, ג ע"ב²⁰.

2. "א"ר אבא דא אמרה שאין הברכות מעכבות", הלכות ברכות (ב עמ' 21 שו" 27; ו א ע"ג שו" 41—42) = ירושלמי ברכות פ"ב ה"א, ד ע"א²¹.

3. "כל מי שנשכו ערוד וכו'", הלכות ברכות (ו ו ע"ג שו" 12—15²²) = ירושלמי ברכות פ"ה ה"א, ט ע"א.

שי"ר במאמרו המפורסם²³ מוסיף עוד מקום. "ר' יהושע בן לוי מכניס את כל אנשי ביתו וקורא לפניהם מגילת אסתר", הלכות מגילה (ב עמ' 196 שו" 14—15; ו מ ע"ג שו" 41—42) = ירושלמי מגילה פ"ב ה"ד, עג ע"ב.

15 ראה הערותיו של ע' הילדסהיימר, שם, עמ' 30 הע' 1, וכן עמ' 32 הע' 6. ראה דורות הראשונים, פרעסבורג, תרנ"ז, ח"ג, עמ' 132—134.

16 לא צדק אפוא ש' פוננסקי כשמנה מקום זה בין המקומות המופיעים רק במהדורת ו. ראה דבריו במאמרו, "הגאונים והירושלמי", הקדם (תרפ"ח), עמ' 32 סעיף 24.

17 וכן בירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א, לט ע"ב.

18 עשין סי' כט, הלכות קידוש והבדלה ק"ו ע"ב.

19 כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים, תשי"ח, ח"ב, עמ' תקלו הגה כ.

20 ראה גם ירושלמי סנהדרין פ"א, ה"ו, ל ע"ב; עבודה זרה פ"ב ה"ח, מא ע"ג. טעה שם מהר"ץ חיות שכתב "הוריות".

21 אולם ראה גם ברכות פ"א ה"ה, ג ע"ג. לא צדק אפוא מהר"ץ חיות שם בקשר למקומה של ההלכה בסוף פ"א של הלכות ברכות בה"ג על"פי ו.

22 מ, ב: ח'. הפתיחה לקטע היא במלים "אמרין במערבא". קשים אפוא דבריו של ש' פוננסקי במאמרו (הע' 16 לעיל), עמ' 28: "כפי שהזכרנו למעלה יקרא תלמוד א"י בשמו בהלכות גדולות רק פעם אחת והוא בהלכות ברכות סוף פ"א", אצלנו סעיף 2 לעיל.

23 כרם חמד, מחברת ששית, תר"א, עמ' 233.

בעל דורות הראשונים, בחלק ג עמ' 130 ואילך, מקדיש דברים לשימושם של הגאונים בירושלמי, ובדבריו שם מציין הוא מקומות אחדים שבהם השתמש בעל ה"ג בירושלמי, ביניהם גם מקומות שכבר הבאנו לעיל. אנו נביא רק את הנוספים.

1. "ומיחייב למיקליה לדמי פורקניה ופירי דשנת ארבעי בתר דנפיק להו אסור למיכל מניה עד דנפקא רביעית ואתיא חמישית", הלכות ערלה (ו טז ע"ג שו' 24—26²⁴) = ירושלמי סוטה פ"ח ה"ה, כב ע"ד²⁵.

2. "ואלו הן מיני דשאים וכו'", הלכות ברכות (ו ז ע"א שו' 1—2²⁶) = ירושלמי ברכות פ"ו ה"א, י ע"ב.

3. "ת"ר ושמתם וכו' שמרהו מלפניו מאור ארבעה עשר", הלכות חמץ (מ ח"א עמ' 270 שו' 6; ב עמ' 133 שו' 20—21; ו כח ע"ד שו' 8—9) = ירושלמי פסחים פ"א ה"א, כז ע"א.

4. "ואסיר למיכל מצה מבעוד יום וכו' משל לארוס שבא על ארוסתו בבית חמיו", הלכות מצה (מ ח"א עמ' 283 שו' 1—3; ב עמ' 140 שו' 5—8; ו כט ע"א שו' 26—29) = ירושלמי פסחים פ"ו ה"א, לו ע"ב.

ש' פונזנסקי²⁷ מרחיב את היריעה ומונה עשרים וחמישה מקומות שבהם משתמש בעל ה"ג בירושלמי, הכוללים גם אותם המקומות שכבר הבאתי לעיל מפי קודמיו. אנו נביא מתוך דבריו רק את המקומות החדשים.

1. "היה מהלך בדרך והגיע זמן קריאת שמע יעמוד ויקרא עד על לבבך ואח"כ יהלך", הלכות ק"ש (מ ח"א עמ' 3 שו' 13; ב עמ' 19 שו' 19—20, עמ' 20 שו' 18—19; ו א ע"ב שו' 45—ע"ג שו' 1) = ירושלמי ברכות פ"ב ה"א, ד ע"א.

2. "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו וכו' מ"ט דר' יוסי דכתי' והאזנת למצותיו", הלכות ק"ש (מ ח"א עמ' 9 שו' 74—76; ב עמ' 24 שו' 12—13; ו א ע"ד שו' 45—47) = ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד, ד ע"ד.

3. "בעל קרי מהרהר בלבו וכו' א"ר ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה וכו' מקילין בה מסחא במים שאובין מחמירין בה דמצרכי טבילה במי מקוה", הלכות ברכות (ו ב ע"ג שו' 32—36²⁸) = ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד, ו ע"ג.

4. "ת"ר הפורס על שמע וכו' בעונה בסוף", הלכות תפלה (מ ח"א עמ' 82 שו' 49—53; ב עמ' 53 שו' 8—12; ו ז ע"א שו' 11—17) = ירושלמי ברכות פ"ה ה"ד, ט ע"ג²⁹.

24 ב, מ: ח'.

25 בעל דורות הראשונים נזקק שם לצורך ראייתו להגיה את לשון הירושלמי, ובמקום שאצלנו בדפוסים נאמר: "אימתי הוא מחלל ברביעית ו ב ח מ י ש י ת", הוא מגיה ואומר: "אימתי הוא מחללו ברביעית וא ו כ ל ב ח מ י ש י ת". אולם האמת ניתנה להיאמר שאין צורך בהגהה.

26 מ, ב: ח'.

27 במאמרו (הע' 16 לעיל), עמ' 27—33.

28 מ, ב: ח'.

29 אומר שם פונזנסקי בעמ' 29: "והנה נמצא כעין זה בתוספתא ברכות (ב, ג), כו אבל בהרבה שינויים... לכן נראה כי לקח זה בה"ג מהירושלמי". ואולם הדבר נעלה מכל ספק, שכן הסוגיא הקצרה הבאה אחרי הברייתא, ובעיקר דברי רב חסדא שם, מקורם אך ורק בירושלמי.

5. "דאמר ר' חייא בר אשי אמר רב שלש תכיפות הן ... דכתיב וסמך ושחט ... שנאמר ה' צורי וגואלי ... שנאמר שאו ידיכם קודש וברכו את ה'", הלכות ברכות (ו יא ע"א שו' 16—20; ב עמ' 26 שו' 23—עמ' 27 שו' 3⁸⁰) = ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ב ע"ד⁸¹.

6. (סעיף 10 אצל פוננסקי) "ישראל וגוי שהיו באין בספינה וכו' ואקח ממך אחר הפסח", הלכות חמץ (מ ח"א עמ' 276 שו' 9—12; ב עמ' 136 שו' 22—25; ו כט ע"ג שו' 37—41). לדעת פוננסקי, אף שיש לה מקבילה גם בירושלמי פסחים פ"ב ה"ב, כח ע"ד, הרי מקורה בתוספתא פסחים פ"ב ה"ב—ה"ג, עמ' 146. אולם נראה לי שלא צדק, וראה על כך לקמן עמ' 80.

7. (סעיף 11 שם) "והא דתקינן ארבע כוסות של פסח וכו' הרי ארבעה", הלכות מרור ד' כוסות (מ ח"א עמ' 291 שו' 16—עמ' 292 שו' 27; ב עמ' 142 שו' 6—21; ו ל ע"ב שו' 16—28) = ירושלמי פסחים פ"י ה"א, לו ע"ב—ע"ג. לדעת פוננסקי, "הענין פה משונה גם בסידורו וקרוב יותר לבר"ר פר' פח סי' ד שהיה בלי ספק למקור לבה"ג". אולם הדברים עוד טעונים בירור, וראה לקמן בעניין זה בעמ' 70 והע' 41.

8. (סעיף 12 שם) "אמרי יהושע בן יהוצדק וכו' מוצל מאש", הלכות ט' באב (מ ח"א עמ' 395 שו' 31—32; ב עמ' 193 שו' 1—2; ו לט ע"ד שו' 29—30) = ירושלמי תענית פ"ד ה"ח, סט ע"ב. אמנם פוננסקי אומר שם: "ונראה שבה"ג לקח מאיזה מדרש" ולא מן הירושלמי, אולם אין ראייה לדבר.

9. (סעיף 14 שם) "ארטבן שלח וכו' והקיצות היא תשיחך לעתיד לבא", הלכות מזוזה (מ ח"א עמ' 500 שו' 40—46; ב עמ' 233 שו' 27—33; ו מז ע"ד שו' 10—18) = ירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"ד. אמנם פוננסקי אומר שם: "אבל זה לקוח אם מהשאליות (מירסקי, עקב סי' קסג) ... או אולי מבר"ר פר' לה כי רק שם איתא גם הסיים שנמצא פה בה"ג: בהתהלך תנחה אותך זה עוה"ז וכו'".⁸² אולם דבריו קשים, שכן: א. יש הבדלים חשובים בין נוסח הדברים בשאליות לבין נוסחתם בה"ג ובירושלמי; ב. בכה"י שעליו מבוססת מהדורתו המדעית של בראשית רבה וכן בכ"י אחרים חסר בכלל סיפור זה בבראשית רבה פר' לה (ראה שם עמ' 335 והערה שם); ג. הקטע האחרון "בהתהלך תנחה אותך זה העוה"ז וכו'", החסר בירושלמי, איננו לקוח כלל מן הירושלמי אלא מבבלי סוטה כא ע"א, והוא צורף למקומנו בה"ג בשל האסוציאציה שיש בו למדרש הכתוב שהוזכר קודם "בהתהלך וכו'".

30 מ ח"א עמ' 120 שו' 50—51; ב עמ' 65 שו' 29—30 — בשני מקומות אלה מופיע מאמרו של ר' חייא בר אשי בלי הראיות מן הפוסקים.

31 פוננסקי שם אומר: "על המאמר הזה כבר דברתי לעיל אצל השאליות (הקדם, א, תרס"ו, עמ' 147 סעיף 8) כי הראיה מן הכתובים תמצא רק בירושלמי וכי אמנם בעל המאמר פה הוא ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה, לכן נראה כי שאב פה בה"ג מהשאליות" (ראה הערתו של א' קמינקא לדברים אלה בהקדם, ב, עמ' 21 סעיף 8). מסקנתו נראית לי קשה: א. מדובר כאן במאמר ולא בהלכה שלמה, דבר שאיננו מקובל לגבי אותם מקרים שבהם נטל בה"ג מן השאליות. ב. במה דורה ב אכן מופיע המאמר בשמו של ר' זעירא משום ר' אבא בר ירמיה, בניגוד לשאליות. ג. במהדורה ב שם, מיד אחרי המאמר שלנו, עמ' 27 שו' 3 ואילך, נמשכים העניינים כפי שהם נמשכים בסוגיא שבירושלמי שם (ראה גם סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים, תשל"ב, עמ' כא, שו' 11 ואילך). צדק אפוא בעל אצו"י למסכת פאה, עמ' 10, שאמר: "ובהלכות גדולות וטמ"ר זעירא וכו' ומקורו מהירושלמי כאן".

32 אם כי בדבריו שבמאמרו בהקדם, א, עמ' 148 סעיף 14, הוא אומר דברים שונים.

10. (סעיף 16 שם) בסעיף זה מצביע פוננסקי על דברי ה"ג מ"ט הוה חכים וכו' ומטיא ריש שוטא", הלכות גיטין (מ ח"ב עמ' 184 שו' 8—14; ב עמ' 337 שו' 29 — עמ' 338 שו' 6; ו פ ע"ג שו' 53 — ע"ד שו' 7), שהרא"ש לקידושין פ"ד סי' ז מצביע עליהם שבעל ה"ג הביאם מן הירושלמי. אולם בירושלמי הדברים אינם נמצאים.³³

11. (סעיף 17 שם) "כיצד אינו נוטל בראוי כבמוחזק וכו' אף נוטל פ"ש בנכסי אבי אביו", הלכות נחלות (מ ח"ב עמ' 503 שו' 51—54; ב עמ' 434 שו' 22—24; ו קו ע"ב שו' 15—18) = ירושלמי בבא בתרא פ"ח ה"ד, טז ע"א—ע"ב. פוננסקי אומר שם: "אמנם לשון בה"ג קרובה יותר ללשון התוספתא ב"ב פ"ז ה"ז³⁴ שהיתה לו כנראה פה למקור". אין ודאות בדבריו של פוננסקי, משום שבה"ג לא מצאנו כל ציון לברייתא בעוד שדברים מקבילים אנו מוצאים בהלכות פסוקות עמ' נח שו' 14—21³⁵, אם כי בלשון שונה בתכלית, ושם נשענים דבריו על דברי הבבלי בכורות נב ע"ב ובסיומם ו' ת נ"א אם היה אביו בכור אף נוטל פ"ש בנכסי אבי אביו".

12. (סעיף 19 שם) "אריב"ל ראש וזקן וכו' הקדים זקנים לראשים", הלכות הוראות (מ ח"ג עמ' 89 שו' 1—6; ב עמ' 502 שו' 21 — עמ' 503 שו' 4; ו קד ע"ב שו' 30—35) = ירושלמי הוריות פ"ג ה"ט, מח ע"ב—ע"ג³⁶.

13. (סעיף 20 שם) "מנין לתפילת נעילה מן התורה וכו' שכל המרבה בתפלה נענה", הלכות ברכות (ו ע"ב שו' 16—18³⁷ = ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ו ע"ב).

14. (סעיף 23 שם) "ובשבת פריס כי דרכיה וכו' שנאמר נעצב המלך על בנו", הלכות ברכות (ו ט ע"א שו' 4—7³⁸) = ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ה, פב ע"ד³⁹.

15. (סעיף 25 שם) בסעיף זה מובאים דבריו של המרדכי בהלכות ציצית סי' תתקמט ביחס לדברי ה"ג "עושה סוכה מברך לעשות סוכה" ולדעתו "וע"פ הירושלמי הורו כן". וכמו כן "פסק בה"ג שיש לברך לעשות ציצית בשעת עשייה וע"פ הירושלמי פי' כן". אולם צדק פוננסקי, שאף אחד מן הדברים הללו אינם מצויים בנוסחאות ה"ג שלפנינו.

בסיום דיונו שם אומר פוננסקי: "לא נדע איזה מהם הם מגוף ההלכות ואיזה מהתוספות". ניבא ולא ידע מה ניבא, שכן כל עשרים וחמשת המקומות שמנה שם, למעט אחד, סעיף 8 אצלו, שהובא אצלנו בשמו של בעל דורות הראשונים בסעיף 3, לעיל עמ' 67, הם תוספות הנמצאות אך ורק בה"ג ואינן בה"פ⁴⁰.

33 וכבר קדמו בעניין זה שלמה בובר במאמרו, "ירושלים הבנויה", שבקובץ ירושלים (שבועיכת א"מ לונץ), כרך ז, תרס"ה, עמ' 230.

34 ראה גם תוספתא בכורות פ"ו ה"ח.

35 ראה גם הלכות ראו עמ' 47 שו' 1—8.

36 אמנם העיר כבר ראש"ט בהערותיו לדפוס ו, כי נוסח דברי ריב"ל בה"ג הם בהיפוך לדברי ריב"ל שבירושלמי; בה"ג: "ראש וזקן ראש קודם לזקן שאינו ראש", ואילו בירושלמי: "ראש וזקן זקן קודם שאינו ראש אם אינו זקן". אולם לענייננו אין הדבר בעל חשיבות מכרעת, שכן על-פי כל הקטע ברור שהוא לקוח מן הירושלמי. יתרה מזו, נוסח שרידי הירושלמי בעמ' 286 שו' 7—8 הוא כנוסח ה"ג.

37 מ, ב: ח'. 38 מ, ב: ח'. 39 וכן בירושלמי ברכות פ"ב ה"ז, ח ע"ב.

40 לענ"ד מקורו של סעיף 8 זה אינו הירושלמי, אלא מדרשבי" עמ' 22, אם כי לא בכ"י.

בתוספות שבה"ג בהלכות הפסח מצאנו שימוש בתלמוד הירושלמי בפיסקאות הבאות:

1. פיסקה 17 — ירושלמי פ"י ה"א, לו ע"ב. שימוש זה מנה כבר בעל דורות ראשונים בסעיף 4.

2. פיסקה 31 — ירושלמי פ"י ה"א, לו ע"ב—ע"ג, אך ורק על-פי גירסת ג, ר 41.

לפיסקה 31 אין זכר לא ברי"ף ולא ברמב"ם, וגם פוסקים ראשונים אחרים המביאים את הדברים אינם מזכירים את ה"ג.

פיסקה 17 נמצאת ברי"ף סי' תשנב וברמב"ם פ"ו הי"ב, אולם הדברים מובאים ברי"ף ישירות מתוך "ירושלמי" ולא מתוך כל מקור אחר, אם כי ריצ"ג ח"ב עמ' צז כבר מצטט את ה"ג 42.

ב. התוספתא

כבר רבנו תם בספר הישר 43 קובע: "אך ידוע תדע כי יש בהלכות גדולות הרבה מת' ירושלמי והברייתות במקום שאינו סותר תלמוד שלנו". ואכן מצאנו בתוספות שבה"ג בהלכות הפסח שימוש בתוספתא:

פיסקה 9 — תוספתא פ"א הכ"ו.

גם כאן לא מצאנו את רישומו של ה"ג לא ברי"ף ולא ברמב"ם.

התוספות שבה"ג משתמשות גם בברייתות אחרות.

41 וזה שלא כדעתם של פונזנסקי, שם, עמ' 30 סעיף 11 (אם כי בהקדם ח"א עמ' 147 סעיף 11 היה יותר הססן) ואברמסון, רב נסים גאון, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 308 הע' 12, שסברו כי השימוש הוא בבראשית רבה פח אות ד.

נעמיד את הגירסאות האחת מול חברתה כדי שנראה את הדברים.

ירושלמי	ה"ג על-פי ג	בראשית רבה
ר' יוחנן בשם ר' בנייה —	ר' חונה בשם ר' בנייה —	ר' יוחנן בשם ר' בנייה —
ארבע גאולות	ארבע גאולות	ארבע גאולות
ריב"ל —	ריב"ל —	ריב"ל —
ארבע כוסות של פרעה	ארבע כוסות של פרעה	ארבע כוסות של פרעה
ר' לוי — ארבע מלכויות	ר' לוי — ארבע מלכויות	ר' לוי — ארבע מלכויות
רבנן — ארבע כוסות של	רבנן — ארבע כוסות של	ריב"ל — ארבע כוסות של
פורענות	תרעלה	תרעלה

לכך נוסיף עוד נקודות: א. רב נסים גאון בספר מגילת סתרים (אברמסון, שם) מצטט מה "ירושלמי" ומבראשית רב ה: ר' לוי — ארבע מלכויות; רבנן — ארבע כוסות של פורענות. ב. רב שריא גאון בתשובתו המובאת במעשה רוקח (סאניק, תרע"ב) סי' ס, עמ' יז, מצטט: כנגד ד' גאולות; ריב"ל — כנגד ארבע כוסות שנ' בפרעה. ג. גירסת כ"ר זהה היתה עם זו של ג ונשמט בה מ"אמ" עד "אמ": אמ' כנגד ארבע מלכויות ורבנן אמ'. ד. גירסת שאר הדפוסים של ה"ג: "ר' יהושע — ארבע כוסות של תרעלה", אין לה על מה שתסמוך, שכן לא מצאנו אמורא בשם ר' יהושע בסתם.

42 על המסקנה הנובעת מן העובדה שהרי"ף אינו מכיר מתוך ה"ג מה שמכיר בן דורו הצעיר ממנו, הריצ"ג, ראה לקמן.

43 מהדורת רוזנטאל, סי' קא, עמ' 210.

ג. מכילתא דר' ישמעאל

אנו מוצאים שימוש במקור זה בשתי פסקאות.

1. פיסקה 12 — מסכתא דפסחא, בא פר' י, עמ' 34. בניגוד לדברי המכדרשב"י עמ' 24, בבלי כח ע"ב וכן מג ע"א, ובניגוד לדברי בעל ה"ג עצמו בעמ' 278 שר' 40—44.⁴⁴

מכדרשב"י; ה"ג עמ' 278; בבלי

כי כל אוכל מחמצת מכלל שנא' כי כל אוכל חמץ אין לי אלא שנתחמץ מאחרים נתחמץ מאליהו מניין ת"ל כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש. מחמצת אין לי אלא שנתחמץ מאליהו חימוצו בדבר אחר מניין ת"ל כל מחמצת לא תאכלו מכל מקום.

מכדר"י, פיסקה 12

כי כל אוכל מחמצת למה נא' לפי שנא' כי כל אוכל חמץ אין לי אלא חמץ שחייבין עליו כרת שאור מניין ת"ל כי כל אוכל מחמצת ונכרתה עד שלא יאמר יש לי בדין מה אם חמץ שאינו מחמץ לאחרים חייבין עליו כרת שאור שהוא מחמץ לאחרים אינו דין שחייבין עליו כרת ... איזה הוא שאור ואיזה הוא חמץ שאור שמחמץ אחרים חמץ שנתחמץ מיד אחרים.

פיסקה זו אין לה זכר לא ברי"ף ולא ברמב"ם.

2. פיסקה 32, החלק השני שלה⁴⁵, נשען אף הוא על המכדר"י מסכתא דויסע, בשלח פר' ד, עמ' 169. דברים מקבילים אנו מוצאים אמנם ברי"ף ס' תשפט וברמב"ם הלכות ברכות פ"ז ה"ד, אולם מנוסח הדברים, בעיקר ברי"ף, ברור שלא ראה לפניו את ה"ג.

רי"ף

מכדר"י

ה"ג

בשאר ימים טובים בצעינן על תרתין ריפאתא שלמאתא כמו בשבת דא"ר אבא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות בשבת מ"ט לקטו לחם משנה כתיב ופירשו רבנן דבימים טובים גמי בעינן לבצוע על שתי ככרות כמו בשבת דעיקר חיובא בשבת משום דלא הוה מן נחית בשבת אלא הוה נחית

ופירשו רבנן דמתיבתא דא-פילו ביו"ט בוצע על שתי ככרות כבשבת דאין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד ושבת עצמה לא נתחייבו ישראל לבצוע על שתי ככרות אלא משום מן שכיון שלא ירד מן בשבת הוזהרו ישראל ללקט לחם משנה ואמר רב פפא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת

44 כבר ציינתי לעיל בהע' 40 כי אותה דוגמה יוצאת דופן, סעיף 8, אצל פוזננסקי, המתייחסת לפיסקה משותפת לה"ג וה"פ, המקור לה הוא המכדרשב"י ולא הירושלמי. גם כאן, בניגוד לתוספת שבה"ג בפיסקה שלנו, הנשענת כאמור על המכדר"י, קיימת פיסקה משותפת לה"ג עמ' 278 שר' 40 ולה"פ עמ' יא שר' 5—7, אולם היא נשענת דווקא על הסוגיא הבבליה הנשענת על המכדרשב"י.

45 דיון נרחב בפיסקה זו כולה ראה להלן.

ה"ג

מ"ט לקטו לחם משנה כת' ובימים טובים נמי לא ירד מן שכך שנו חכמים ששת ימים תלקטהו ר' יהושע אומר למדנו שלא היה יורד מן בשבת ביו"ט מגין ת"ל לא יהיה בו ביום הכפורים מגין ת"ל שבת לא יהיה בו וכו'

מכדר"י

ששת ימים תלקטהו ר' יהושע אומר למדנו שאין יורד בשבת ביו"ט מגין ת"ל שבת לא יהיה בו ר' אלעזר המודעי אומר למדנו שאינו יורד בשבת ביו"ט מגין ת"ל לא יהיה בו ביום הכפורים מגין ת"ל שבת לא יהיה בו.

רי"ף

בער"ש זוגי זוגי ובימים טו- בים נמי לא הוה נחית אלא הוה נחית בערבי ימים טובים זוגי זוגי כמו דהוה נחית בערבי שבתות.

ד. ברייתות בבבלי

התוספות שבה"ג השתמשו גם בברייתות שבבבלי כמקורות, ברייתות שאין להן מקבילות במקומות אחרים או שמקבילותיהן במקומות אחרים נוסחתן שונה.

1. פיסקה 16 — בבלי מ ע"ב. כאן פסקו הרי"ף בסי' תשלח והרמב"ם פ"ה ה"ה בניגוד לה"ג.

ה"ג

ת"ר אין מוללין את הקדירה בפסח והרוצה שימלול נותן את הקמח ואחר כך נותן את החומץ ויש אומרים חילוף.

רי"ף

ת"ר אין מוללין את הקדרות בפסח והרוצה שימלול נותן את הקמח ואחר נותן את החומץ ויש אומרים נותן את החומץ ואחר כך נותן את הקמח. עולא אמר אחד זה ואחד זה אסור וכו' וכן הלכתא.

רמב"ם

וכן כשמוילין הקדרות הח- דשות אין מבשלין בהן אלא מצה אפויה שחזרו וטחנו אותה אבל קמח קלי אסור שמא לא קלהו יפה ויבוא לידי חמוץ.

2. בפיסקה 18 מתייחס בעל ה"ג אל ברייתא שבבבלי ו ע"א ודולה מתוכה את ההלכה, אף-על-פי שבבבלי מובאת הברייתא אגב דיון בנושא אחר. הרי"ף איננו מביא פסק הלכה בנושא הנידון בה"ג, אף-על-פי שהוא מביא אותה ברייתא, אולם במסגרת הדיון התלמודי שאליו הוא מתייחס ובמקביל לבבלי. הרמב"ם, בנושא הספציפי של ה"ג, פוסק בהלכות תפלה פ"ג ה"ח בניגוד לה"ג, בהסתמך על הברייתות הנמצאות בתוספתא מגילה פ"ד (ג) ה"ה, ומשם בירושלמי פסחים פ"א ה"א, כו ע"ב ובבלי מגילה ד ע"א.

ה"ג

וכן קמי פסחא בתלתין יומין מיבעי ליה לבר ישרי למישאל מקמי רבנן במילי דפסחא ואגמורי אינשי ביתיה דתניא שואלין בהלכות הפסח שלשים יום וכו'

רמב"ם

ומשה תקן להם לישראל ליהו קוראין בכל מועד ענינו ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד.

3. פיסקה 3 — בבלי ד ע"א. כאן נמצא זהות בין פסק ההלכה שבה"ג לפסק ההלכה שבריי"ף סי' תרפט ושברמב"ם פ"ב הי"ח, אולם ברור שהרי"ף לא ראה את ה"ג. הדברים ניכרים מנוסח דברי הרי"ף ומנוסח דברי הרמב"ם ההולמים את לשון הבבלי ושונים מלשון ה"ג.

ה"ג	רי"ף	רמב"ם
ת"ר המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר אם עד שלא חל ארבעה עשר מסר לו מפתח על השוכר לבדוק ואם מסר לו המפתח לאחר שחל להיות ארבעה עשר על המש-כיר לבדוק וכן הלכה.	המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר אם עד שלא מסר לו המפתח חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם מש-מסר לו המפתח חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק.	המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו המפתח חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר המפתח חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק.

ה. סוגיות בבבלי

כאן צריך להבדיל בין שתי קטגוריות: א. תוספות בה"ג המבוססות על סוגיות בבבלי שבהן ה"ג אינו נוקט עמדה עצמאית; ב. תוספות בה"ג המבוססות על סוגיות בבבלי, אולם ה"ג נוקט בהן עמדה עצמאית אם במתן טעם ואם בפסיקת הלכה. מתברר שגם תוספות המבוססות על סוגיות בבבלי וה"ג אינו נוקט בהן עמדה עצמאית, רישומן אינו ניכר בפסיקתם של הרי"ף והרמב"ם.

1. פיסקה 13. פיסקה זו, שהיא מובאה מבבלי סנהדרין ה ע"ב, יש לה אמנם מקבילה ברי"ף לפסחים סי' תשלו, אולם נוסח הדברים שם שונה והם מבוססים על בבלי פסחים מ ע"א. רי"ף ח"ב עמ' פט מצטט את ה"ג⁴⁶. לשון הרמב"ם פ"ה ה"ז נראה, לכאורה, קרוב ללשון ה"ג, אולם הסיפא של דבריו "וטוחנין אותן מיד כדרך שטוחנין הסולת" נקשר לסוגיא שבבבלי פסחים שם.

ה"ג	רי"ף	רמב"ם
תנחום בריה דר' אמי איקלע לתתור ודרש להון מותר לילתות חיטין בפסח והילכתא מותר ⁴⁷ לילתות חיטין בפסח.	אמר רב בעל נפש לא ילתות כלומר מי שמדקדק על עצמו במצוות לא ילתות אפי' חיטי דשרירין אמר רב נחמן מאן דציית ליה לאבא אכיל נהמא בחובשייהו דהא דבי רב הונא לתתי בי רבה בר אבוא לתתי.	החטים מותר לבלול אותן במים כדי להסיר סובן וטוחנין אותן מיד כדרך שטוחנין הסולת.

2. פיסקה 10 שהיא פסק הלכה כבר בבבלי עצמו מה ע"ב, לא הכיר הרי"ף בסי' תשמד, שכן ההנמקה המופיעה לפסיקה בה"ג "מאי טעמא כיון דעברו עליו שלשה ימים נפסד ונפסל

46 ראה מאמרו של א' וויס, "לתיתיה ושימור מצה ובעית שאילתות והלכות גדולות", ספר אסף, ירושלים, תשי"ג, עמ' 280—301.

47 ק: "אסור".

מלאכול הכלב" איננה נמצאת ברי"ף. ברמב"ם פ"ד ה"ט נרמזת הנמקה זו, ושמא יש בכך רמז לזמן הוספתה של פיסקה זו בה"ג.

3. פיסקה 15. כך הם דברי התלמוד ל ע"ב. גם כאן פסקו הרי"ף בסי' תשיח והרמב"ם פ"ה הכ"ב כה"ג אולם לא ראו אותו. שכן שניהם בעקבות הבבלי, שבו יש לפסיקה זו שני חלקים, הבאים לידי ביטוי בפסיקתם, בעוד שבה"ג בא לידי ביטוי רק החלק הראשון.

ה"ג	רי"ף	רמב"ם
1 רעפין בוביא הסיקו מבחוח הוא ואסור לאופות בו.	והאי בוביא דאפי בה חמירא כוליה שתא אסירא למיפא בה מצה בפסח משום דהיסקו מבחוח הוא.	ביב של חרס שאופין עליו חלות חמץ כל השנה אין אופין עליו מצה בפסח.
2 ואי מלייה גומרי והסיקו מבפנים שפיר.	ואם מלאו גזלים והסיק מקום שהיה מבשל בו החמץ מותר לבשל עליו מצה.	

4. פיסקה 26 — בבלי מח ע"א—ע"ב. המקבילה ברי"ף סי' תשמט לשונה הוא לשון הבבלי ולא לשון ה"ג. מתוך השוואה עם דברי הרמב"ם פ"ה הי"א—הי"ב נראה כי מוסיף התוספת בה"ג הושפע מנוסחתו⁴⁸.

ה"ג	רי"ף	רמב"ם
1 ואין לשין בפסח בכלי אחד אלא כשיעור חלה ארבעים ושלש ביצים וחומש ביצה קמח כי היכי דלא ליתי לידי חמץ.	2 אמר רב קבא מלוגנאה לפיסחא וכן לחלה.	אין לשין בפסח עיסה גדולה שמא תחמיץ אלא כשיעור חלה בלבד ... וכמה שיעור חלה כמו שלש וארבעים ביצים וחומש ביצה.
2 דאמ' רב קבה מגלונאה לפסחא וכן לחלה.	1 והא אנן תנן חמש רבעים קמח ועוד חייבין בחלה ?	
3 ושיעור קבה מגלונאה כשיעור חלה.	3 הכי קאמר קבא מלוגנאה קאי כי האי שיעורא.	

ריצ"ג בח"ב עמ' צד הביא את ה"ג בלשונו.

אם כך הם פני הדברים בקטגוריה הראשונה של התוספות המבוססות על סוגיות בבליות שנוספו בה"ג על פני ה"פ, קטגוריה שבה ה"ג אינו נוקט עמדה עצמאית, בקטגוריה השנייה על אחת כמה וכמה.

1. פיסקה 24. תוספת של מתן טעם בניגוד לרוח הסוגיא בבבלי לו ע"א. הן הרי"ף בסי' תשכו והן הרמב"ם פ"ו ה"ה פוסקים בניגוד לה"ג ובהתאם לרוח הסוגיא הבבלית⁴⁹.

48 ראה לעיל סעיף 2.

49 מה שעשוי להסביר את חסרון הפיסקה בנוסחאות ו, ק.

ה"ג	ר"ף	רמב"ם
ואסיר למילש מצה בחמרא או בדובשא או במשחא מ"ט משום דמחמצא ומפני שנר- אית כמצה עשירה ולא לחם עוני דתנו רבנן אין לשין וכ'.	תניא אין לשין את העיסה ביין ושמן דבש וכו' הא מת- ניתא אוקימנא בגמ' ביום שני אבל ביום ראשון וכו' משום דהוי מצה עשירה.	אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני ... ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו.

האמת היא כי גימקו של ה"ג כאן סותר את דבריו שלו עצמו, ההולמים את הסוגיא הבבליית וכן את הרי"ף ואת הרמב"ם, אומר בעל ה"ג (מ ח"א עמ' 285 שר' 31—32; ב עמ' 141 שר' 11—12; ו כט ע"ב שר' 32—33): "ולילה ראשון אפי' ביין ובשמן דבש לחדיה אסיר למילש משום מצה עשירה".

ריצ"ג ח"ב עמ' צג מביא בשם "הלכות" את הדברים כנוסחתם בפיסקה שלנו.

2. פיסקה 11. כאן באה פסיקת הלכה במחלוקת אביי ורבא שלא הוכרעה בבבלי מ ע"א. כאן בולט חוסר ההתייחסות של הרי"ף. שכן בסוגיא התלמודית שם שתי מחלוקות בין אביי לרבא, במחלוקת הראשונה "ואמר אביי לא ליחריך איניש תרי שבולי בהדי הדדי וכו' אמר ליה רבא אי הכי אפילו חדא נמי" הכריע הרי"ף כרבא בסי' תשלד והרמב"ם לא התייחס ישירות אפילו למחלוקת זו. לגבי המחלוקת השנייה, זו שבה מדובר בה"ג בפיסקה זו "דאמר אביי האי חצבא דאבישנא סחיפא שרי זקיפא אסור רבא אמר אפילו זקיפא נמי שרי" אין התייחסות כלל לא ברי"ף ולא ברמב"ם.

3. פיסקה 25. כאן באה פסיקת הלכה במחלוקת מר זוטרא ורב אשי שלא הוכרעה בבבלי מב ע"א. אמנם פסיקה דומה אנו מוצאים ברי"ף סי' תשמא, אולם לשונו שם הוא לשון הבבלי ולא ראה את ה"ג. הרמב"ם פ"ה הי"א—הי"ב פסק בניגוד לה"ג.

ה"ג	ר"ף	רמב"ם
והיכא דעברה ולשה בכל אילו דברים שמחמיצין אסור לוכל מן אותה הפת ואינו יוצא בה ידי חובתו דאיבעיא להו עברה ולשה מאי מר זוטרא אמ' מותר רב אשי אמ' אסור והלכתא כרב אשי.	דרש רבא אשה לא תלוש לא בחמה ולא בחמין ולא בחמי חמה ולא במים הגרופים וכו' אלא במים שלנו ולא תגביה ידה מן התנור עד שתגמור את הפת כלומר שלא תתעסק בדבר אחר ותנזח העיסה וצ' ריכה שני כלים של מים אחד שמקטפת בו ואחד שמצננת בו את ידיה. איבעיא להו עברה ולשה מאי מר זוטרא אמר מותר ורב אשי אמר אסור וקיימא לן כרב אשי.	ואין לשין לא בחמין ולא בחמי חמה ולא במים שנש- אבו בו ביום אלא במים שלנו ואם עבר ולש באחד בכל אלו הרי הפת אסור ה. לא תשכ אשה תחת השמש ותלוש וכו' ולא תניח את העיסה ותתעסק בדבר אחר ואם היתה לשה ואופה צריכה שני כלים של מים אחד שמ- קטפת בו ואחד שמצננת בו תחת השמש או שלא צננה ידיה וכו' הפת מותרת.

ריצ"ג ח"ב עמ' צב מביא את ה"ג בלשונו.

עד כה דיברנו על סתם ה"ג אשר הוסיף דברים על פני מה שנמצא בה"פ ומקורותיו היו מקורות תלמודיים. ברוב רובם של המקרים אין אנו יכולים להצביע לא על המוסיף ולא על זמנה של התוספת. מכאן ואילך אנו רוצים לדבר על מקורות בתר-תלמודיים ששימשו מקור לתוספות שבה"ג. כאן נוכל ביתר קלות לשער את זמנה של התוספת, ואולי אף לאתר את מקומה.

ו. מקורות סוראיים

1. רב כהן צדק.

א. פיסקה 37. אין לה זכר לא ברי"ף ולא ברמב"ם. גם ריצ"ג בח"ב עמ' צ אינו מכיר את הפיסקה שלנו, אם כי מכיר את דברי רב כהן צדק בנוסחה אחרת. גם העיטור בח"ג הלכות מצה ומרור קכט ע"א לא הכיר את הפיסקה שלנו. הראב"ה בח"ב עמ' 104 הוא הראשון המזכיר את ה"ג בפיסקה שלנו.

ב. פיסקה 28. לפיסקה זו נמצא אמנם מקבילה ברי"ף סי' תשמו, ואולם ברמב"ם לא נמצא לה זכר. אך מנוסח דברי הרי"ף נראה בעליל, כי הוא לא ראה לפניו את פסקו של רב כהן צדק בפיסקתנו.

רי"ף

ה"ג

ומותר לאופות חלה של אש שהיא תרומה בין בפסח בין בשאר ימים טובים.

ואם יש שם כהן קטן או כהנת קטנה שלא יצאה טומאה מגופן אוכלין אותה דאמ' שמואל אין תרומה חוצה לארץ אסורה אלא במי שטומאה יוצאת עליו מגופו באיש עד שיראה קרי ובאשה עד שתהא נדה.

ואם אין שם כהן קטן אופין אותה ומשהין אותה עד שיצא יום טוב ומשרפין אותה.

חלת חוצה לארץ דמדרבנן היא לא צריכה ולא מידי אלא קורא לה שם ואפי' לכתחילה ואכיל לה כהן קטן דאמר שמואל אין חלת חוצה לארץ אסורה אלא למי שטומאה יר-צאת עליו מגופו באיש עד שיראה קרי ובאשה עד שתהא נדה.

ואי ליכא כהן קטן עבדינן כר' אליעזר דאמר לא תקרא לה שם עד שתאפה ולכי נפיק יומי טבא שרפינן לה וכן הלכתא.

ריצ"ג ח"ב עמ' צה, המביא דברים דומים לנאמר ברי"ף, הביאם בשם "רב האי ודכוותא". הראשונים אשר הזכירו את ה"ג בפיסקה שלנו היו ר"י בתוספות מו ע"א ד"ה עד והראב"ה ח"ב עמ' 114.

ג. פיסקה 27. פסיקה מקבילה נמצא גם ברי"ף סי' תשמו וגם ברמב"ם הלכות יום טוב פ"ג ה"ט, אולם ברי"ף נמצא תוספת דברים המעידה על כך שהרי"ף לא ראה לנגד עיניו את ה"ג בפיסקתנו⁵⁰. גם ריצ"ג ח"ב עמ' צד לא ראה את ה"ג בפיסקתנו ולשונו קרוב ללשון הרי"ף.

רי"ף

ה"ג

והיכא דלש עיסה בפסח ובעי לאפרושי מינה חלה היכי ליעביד מפריש ולא ליקרי לה שם חלה עד דאפייה.

50 מנוסח דברי הרמב"ם לא ניתן להסיק דבר, ולכן לא אביאם לצורך השוואה בזה הפעם.

ה"ג

דתנן כיצד מפרישין חלה ביו"ט בטומאה
 ר' אליעזר אומר וכו' בן בתירה אומר וכו'
 ר' יהושע אומר וכו'
 תניא ר' אומר הלכה כר' אליעזר ור' יצחק
 אמ' הלכה כבן בתירה.
 והלכתא כר' דאמר הלכה כר' אליעזר.

רי"ף

כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט ר'
 אליעזר אומר וכו' בן בתירה אומר וכו' אמר
 ר' יהושע וכו'
 תניא רבי אומר הלכה כר' אליעזר ור' יצחק
 אומר הלכה כבן בתירה.
 והלכתא כר' אליעזר כדפסק רבי דק"ל
 הלכה כר' מחברו ועוד דהא דר' אליעזר
 וכו' וכבר פסק שמואל הלכה כר' אליעזר
 דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר'
 אליעזר.

ד. פיסקה 34. גם כאן נמצא פסיקה מקבילה גם ברי"ף סי' תשצד וגם ברמב"ם פ"ח ה"י, אולם
 גם כאן לא ראו אלה את ה"ג בפסקתנו.

ה"ג

ואם רצה לשתות כוס אחר
 ארבעה כוסות אחזו כוס חמ"י
 שי ואומר עליו הלל הגדול
 כדרב יהודה דאמר איזה הוא
 הלל הגדול מהודו עד על
 נהרות בבל וחזותם ביהלוד...
 דהכין שדר כהן צדק ריש
 מתיבתא.

רי"ף

ת"ר חמישי אומר עליו הלל
 הגדול דברי ר' טרפון וי"א
 ה' רועי לא אחסר מהיכן הלל
 הגדול אמר רב יהודה מהודו
 ועד על נהרות בבל...
 וכופ זה אינו חובה כמו אר'-
 בעה כופות.

רמב"ם

ריצ"ג ח"ב עמ' ק מביא פסיקה זו מתוך ה"ג.

בדוגמה הבאה נוכל להצביע על כך, שבמקום שהכיר הרי"ף את התוספת שבה"ג הצביע
 עליה, אם כי חלק עליה.

ה. בפיסקה 36 הביא ה"ג את פסקו של רב כהן צדק במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן שבבבלי
 לו ע"א. הרי"ף בסי' תשל הכיר את ה"ג ואומר: "והלכתא כר' יוחנן והכי קא פסק רב אחא
 משבחא במעשה אילפס כר' יוחנן ובעל הלכות אמר משמיה דכהן צדק שפסק כר"ש בן לקיש".
 ואכן השאלות בפר' צו סי' צא (מהדורת מירסקי) פסקו כר' יוחנן וכן פסק הרמב"ם פ"ו
 ה"ו. ריצ"ג לא מכיר את ה"ג שלנו, אולם הראבי"ה ח"ב עמ' 100 מצטט את לשון ה"ג מלה
 במלה.

2. רב נטרונאי.

א. פיסקה 30. אין לה זכר לא ברי"ף ולא ברמב"ם.

ב. פיסקה 32. לפיסקה זו מקבילות ברי"ף סי' תשפט וברמב"ם פ"ח ה"ו והלכות ברכות פ"ז
 ה"ד. כדי להצביע על המסקנות עלינו להעמיד תחילה את המקבילות זו לעומת זו:

ה"ג

1 אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כת' ביה

רי"ף

הילכך בפסח מברכינן על חדא ופרוסה

רמב"ם

ולוקח שני ריקין חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך ... ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה.

(ברכות) בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות.

2 ופירשו רבנן דמתיבתא דאפילו ביום טוב בוצע על שתי ככרות כבשבת דאין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד ושבת עצמה לא נתחייבו ישראל לבצוע על שתי ככרות אלא משום מן שכיון שלא ירד מן בשבת הוזהרו ישראל ללקוט לחם משנה ואמ' רב פפא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת מאי טעמא (שמות טז) לקטו לחם משנה כת' ובימים טובים נמי לא ירד מן שכך שנו חכמים (שם) ששת ימים תלקטוהו ר' יהושע אומר למדנו שלא היה יורד מן בשבת בימים לא יהיה בו ר' אלעזר טובים מגין תלמ' לומ' שבת המודעי אומר למדנו שלא היה יורד מן בשבת ביום טוב מגין תלמ' לומ' לא יהיה בו ביום הכפורים מגין תלמ' לומ' שבת לא יהיה בו אלמא ביום טוב בוצע על שתי ככרות כבשבת

אבל בשאר ימים טובים בצ' עינן על תרתין ריפאתא של- מאתא כשבת דא"ר אבא חייב אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות בשבת מ"ט לקטו לחם משנה כתיב ופירשו רבנן דבימים טובים נמי בעינן לבצוע על שתי ככ' רות כשבת דעיקר חיובא בשבת משום דלא הוה המן נחית בשבת אלא הוה נחית בערב שבת זוגי זוגי ובימים טובים נמי לא הוה נחית אלא הוה נחית בערב ימים טובים זוגי זוגי כמו דהוה נחית בערבי שבתות הילכך בעינן למבצע ביום טוב על תרתין ריפאתא שלמאתא כד' מחייבין בשבת וכפסח אתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא הילכך בצעינן אחדא ופלגא וכד בצע מנח לה לפרוסה בגוה דשלמתא ובצע דאמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב ביה.

3 והיכא דמיקלע פסחא בשבתא בוצע על תרתי ופרוסה.

דברי ה"ג המכילים שלושה קטעים, יש ביניהם סתירה. קטעים 1 ו-3 משלימים אמנם זה את זה, אם אנו מניחים כי ביום טוב שחל בחול בבבל היו בוצעים על כיכר אחת. אז אנו מקבלים את הנוסחה הבאה: ביום טוב בחול — כיכר אחת, בפסח בחול — כיכר ופרוסה, בשבת — שתי כיכרות, בפסח שחל להיות בשבת — שתי שלמות ופרוסה. שני קטעים אלה מקורם בדברי רב נטרונאי גאון, כפי שמסתבר מתוך דברי רי"צ"ג ח"ב עמ' קב—קג⁵¹. אולם שני קטעים אלה סותרים את הנאמר בקטע 2. שכן, אם השוו את יום טוב לשבת לעניין זה שגם ביום טוב בוצעים על שתי כיכרות, הרי יש בכך סתירה לנאמר בקטע 1 לגבי פסח, כלומר שגם בפסח החל בחול צריך היה לבצוע על שתי כיכרות ופרוסה ולא על שלמה ופרוסה בלבד⁵². יש אפוא להניח שעוד בימיו של רב נטרונאי עצמו תיקנו שגם ביום טוב יש לבצוע על שתי כיכרות כבשבת, כמשתמע מכתובתו של רב נטרונאי בסדר רב עמרם גאון⁵³. כתוצאה מכך הרי גם בפסח החל בחול צריך היה לבצוע על שתי כיכרות ופרוסה, אולם רצו, כנראה, בכל זאת להשאיר את המנהג הקדום שבפסח בחול בוצעים על שלמה ופרוסה. אולם אם אנו מתבוננים בנוסח דברי הרי"ף וכן בדברי הרמב"ם, החסרים את הקטע השלישי, אנו רואים כי הדברים מתיישבים יפה. דבריהם משקפים את הנסיון לשלב את ההלכה החדשה בעניין שתי כיכרות ביום טוב כבשבת עם המנהג הקדום לבצוע על כיכר אחת ופרוסה בפסח, בתוספת ההסבר "ובפסח אתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא". יוצא אפוא כי על-פי הרי"ף והרמב"ם, בניגוד לה"ג, גם בפסח החל להיות בשבת בוצע על כיכר ופרוסה בלבד. מובן אפוא שמי שהוסיף את קטע 2 בתוך ה"ג, כאמור, במקביל לשינויה של ההלכה בדבר שתי כיכרות ביום טוב כבשבת, לא הביא את ההסבר המופיע אצל הרי"ף והרמב"ם, משום שהסבר זה אינו מאפשר לחלוטין את הנאמר בקטע 3.

יוצא אפוא כי פסקתנו מורכבת משתי תוספות: א. תוספת סוראית קדומה, קטעים 1 ו-3, תוספת שלא הכירוה, כנראה, הרי"ף והרמב"ם ומבחינה הלכתית חולקים עליה; ב. תוספת מאוחרת, קטע 2, אף היא ממקור סוראי, ובמקביל לרי"ף, אשר יצרה סתירה הלכתית פנימית בדברי בעל ה"ג עצמם.

3. רב צמח בר שלמה.

פיסקה 35. אין לה זכר לא ברי"ף ולא ברמב"ם. גם רי"צ"ג בח"ב עמ' צט—ק איננו מביא את הדברים בשם ה"ג, אלא בשם סוראים אחרים. דברי ה"ג מובאים לראשונה דווקא בצרפת בפי הריצב"א (ר' יצחק בר אברהם), כפי שהביא את דבריו בעל ארחות חיים הלכות ליל הפסח סי' כא.

51 ראה מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 133—135.

52 ההשערה מתחזקת גם מכך שקטע זה חסר בכ"י חשובים — ג, ו, ק.

53 מהדורת גולדשמידט, סדר תפלת שבת, עמ' סח. וכן בשערי תשובה, סי' קפו. ראה גם ה"פ מן הגאונים, סי' קנד; שערי תשובה, סי' רכב; חמדה גנוזה, סי' נו ועוד.

ז. מקורות פומבדייתאיים

כשהמדובר הוא במקורות פומבדייתאיים, הרי לפחות במה שנוגע להלכות הפסח, הכוונה היא אך ורק לשאלות⁵⁴.

1. נפתח בפיסקה שיש עדות על היותה פומבדייתאית גם ממקור אחר — פיסקה 33. פיסקה זו הנמצאת בשאלות פפד"ם סי' עו⁵⁵, כדבריה השיב גם רב שרירא גאון, כפי שמובאים דבריו במעשה רקח סי' נו עמ' סז.
פיסקה זו אין לה זכר לא ברי"ף ולא ברמב"ם.

2. פיסקה 4. זו ניתוספה על-פי שאלות פפד"ם סי' עח⁵⁶.
אין לה זכר ברי"ף, והמגיד משנה לרמב"ם פ"ד ה"ח קובע כי הרמב"ם סובר אחרת מן המשתמע מה"ג שלפנינו.

3. הפיסקאות 7, 8 לקוחות אף הן משאלות פפד"ם סי' עח⁵⁷. לשתי הפיסקאות אין מקבילות ברי"ף. לפיסקה 8 אין מקבילה ברמב"ם והמקבילה ברמב"ם פ"ד ה"ו—ה"ז לפיסקה 7 נשענת, כנראה, על תוספתא פ"א הכ"ד—הכ"ה וירושלמי פ"ב ה"ב, כח ע"ד, מה עוד שההלכה שבפיסקה 7 מובאת לראשונה בשמו של בעל ה"ג בפיו של ר' ירוחם⁵⁸.
לגבי פיסקה 8, הרי הנוסח בשאלות הוא כגירסת ב: "והסיר". כך היא הגירסא בירושלמי שם, וכך גם נמצא שפסק האגור בסי' תשד בשם "תשובות הגאונים". יוצא אפוא כי הגירסא "מותר", גירסת מ, ו, היא גירסא "משופצת", אם כי על-פי התוספתא.

4. קבוצת הפיסקאות 19—23, הלקוחה כולה מן השאלות פפד"ם סי' עז⁵⁹, בסדר זה, אם כי בתוספות של השלמת המקורות, כנראה על-ידי המוסיף, רק פיסקה אחת מתוכה, פיסקה 23, יש לה מקבילות ברי"ף סי' תשמא וברמב"ם פ"ח ה"ב, דבר שעשוי לרמוז על זמנה של תוספת קבוצת הפיסקאות הזאת. מה עוד אם נציין, כי הראשון המזכיר את ה"ג באחת מן הפיסקאות שבקבוצה זו, פיסקה 20, הוא בעל ספר יראים⁶⁰, ואת פיסקה 22 מזכיר לראשונה הטור⁶¹.

5. פיסקאות 5—6 מקורן בשאלות פפד"ם סי' עד⁶². אף כי לפיסקה 5 מקבילות ברי"ף סי' תשט וברמב"ם פ"ג ה"א ולפיסקה 6 מקבילה ברמב"ם שם, הנה ברור מהשוואת נוסח הדברים שלא ראו לנגד עיניהם לא את השאלות ולא את ה"ג, והרמב"ם שם אף חולק על הנאמר בפיסקה 6 שלנו.

54 על שימושן של ה"ג בשאלות הרחיק את הדיבור רי"ן אפשטיין בתרביץ ש"ו עמ' 461 ואילך, ש"ו עמ' 1 ואילך, ש"ח עמ' 5 ואילך, ש"י עמ' 283 ואילך, ש"ג עמ' 25 ואילך. ראה גם מאמרו של א' וויס (הע' 46 לעיל).

55 תרביץ ש"ג עמ' 32. 58 תולדות אדם וחווה, נתיב חמישי, חלק חמישי, מז ע"א.

56 תרביץ שם, עמ' 34—35. 59 תרביץ שם, עמ' 33.

57 תרביץ שם, עמ' 34. 60 דפוס וילנא, סי' נב; מהדורת פאלק, סי' קו.

61 אר"ח סי' תנה.

62 תרביץ ש"ג עמ' 30—31. ראה דבריו של רי"ן אפשטיין: שם, עמ' 31, ש"ח עמ' 39; JQR, סדרה חדשה, ש"ב עמ' 377.

ה"ג

5 וחמץ בפסח משש שעות אסור בין באכילה ובין בתנאה ואפילו למשגר ביה תנורא או לאוקודיה תותי קדרא דתנן לא יסיק בו תנור וכירים והיכא דהוה ליה חמץ כעכין או אומא או לחמא יבישא או חיטי דאחמיצו ושוניון פחמי מקמי שש שעות לבתר שש שעות אי נמי בפסחא גופיה מהו למש-גר ביה תנורא או לאוקר-דיה תותי קידרא או לזבניה ולאיתנהויי בדמיהו מי אמרינן כיון דמעיקרא חמץ הוה וקא מתהני בהו השתא נמי בזמן איסורו אסור או דילמא כיון דאישתני מאוכלא מקמי זמן איסוריהו הוה להו כעצים בעלמא ושרו תא שמע דתנן כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ומוכרו לנכרי ומותר בה-נאתו נאיתו באכילה שרי בהנאה מיבעיא ומפרקינן מאי מותר בהנאה אחר זמנו והכי דמי כגון שחורכו קודם זמנו כדרבא דאמ' רבא חורכו קודם זמנו מותר בהנאה ואפילו לאחר זמנו וכן הלכה.

6 תנו רבנן היה מהלך במד-בר מפרר וזורה לרוח בספינה מפרר ומטיל לים ותניא שוחק אתרוייהו.

ר"ף

כל שעה שמותר לאכול מא-כיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכרו לנכרי ומותר בהנאתו פשיטא לא צריכא שחורכו קודם זמנו וכדרבא דאמר רבא חורכו קודם זמנו מותר בהנאתו אפילו לאחר זמנו.

רמב"ם

נתנו לנכרי קודם שעה ששית אינו צריך לבער ואם שרפו קודם שעה ששית הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסח אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה הואיל והוא אסור בהנייה הרי זה לא יסיק בו תנור וכירים ולא יאפה בו ולא יבשל בו ואם אפה או בשל אותה הפת ואותו התבשיל אסור בהנייה וכן הפחמין שלו אסורין בה-נייה הואיל ושרפו אחר שנא-סר בהנייה.

כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים ואם היה החמץ קשה ואין הים מחתכו במהרה הרי זה מפררו ואחר כך זורקו לים.

6. פסקאות 1—2 אף הן מקורן בשאלות פפד"ם סי' עד⁶³.

לפיסקה 1 נמצא מקבילות ברי"ף סי' תשח וברמב"ם פ"ג ה"ג. בשערי תשובה סי' צב אנו מוצאים: "ובהלכות היכא דמתרמי וכו' וכ"פ מר רב אחא ז"ל"⁶⁴. נראה, אם כן, כי השאלות שימשו במקרה זה מקור משותף לרי"ף ולה"ג.

גם לפיסקה 2 מקבילות ברי"ף סי' תשד וברמב"ם פ"ג ה"ה, אולם בשאלה שמפנים שואלים לרב שרירא גאון ולרב האי גאון⁶⁵ הם מצטטים את ה"ג בפיסקתנו ציטוט שאינו הולם את נוסח ה"ג שלפנינו, ויש בו תוספת דברים על פני מה שנמצא בפיסקתנו. וכך מצאנו שם: "ומאי ... דתנן ר' יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר וכו' דא ש כ ח נ נ ל ב ע ל ה ל - כות גדולות דאמר לא קמה⁶⁶ דיחיד ורבים הלכה כרבים דבדיק ואפילו לאחר שבעת ימי הפסח ולא עמדנו על דעתו וכו'". ורב שרירא גאון ורב האי גאון בתשובתם מסיימים את דבריהם באמרם: "והאי דכתב בעל הלכות קושטא הוא", וזה כאמור אינו הולם את נוסח הדברים בפיסקתנו, לא את נוסח השאלות ולא את לשון הרי"ף ובעקבותיו הרמב"ם.

אין אפוא מנוס מן המסקנה, שבמקרה הזה נכנסו דברים מן השאלות לתוך ה"ג בתקופה קדומה יחסית ונוספו עליהם דברים עד לימיהם של רב שרירא גאון ורב האי גאון, דברים שלא מצאו משכן בנוסח ה"ג שלפנינו.

ה. שאלות על גבי מקור סוראי

במקום אחד, פסקה 29, ניתן לאתר שני מקורות שונים שהורכבו זה על גבי זה. כדי שהדברים יהיו ברורים נעמיד אותם זה בצד זה.

ה"ג	שאלות, סי' קנה (מירסקי)	רי"ף, סי' אלף רלט
1 אמר רב זביד הני מאני דקוניא חיורי ואוכמי שרי יורקי אסיר משום דמצ' ריף והני מילי דלית ביה קרטופני אבל אית ביה קרטופני אידי ואידי אסירי	אמר רב זביד קוניא חיוראתא ואוכמא שרי ירוקא אסיר משום דמצריף ואי אית בהו קרטופני כולהי אסירי והל- כתא כותיה	
2 בעו מיניה ממרימר לענין חמץ בפסח הני מאני דקוניא מאי אית להו פליטה ושרי לאישתמושי בהו בדיבחא אי לא דאית בהו קרטופני לא בהו קרטופני לא קא	דבעו מיניה ממרימר לענין חמץ בפסח הני מאני דקוניא מאי מי אית להו פליטה ושרי לאישתמושי בהו בדיבחא אי לא דאית בהו קרטופני לא קא מיבעיא לן דהא בלעי	

63 תרביץ ש"ג עמ' 31. ראה הערותיו של רי"ן אפשטיין שם, עמ' 31—32.

64 על בסיס דבריו של בעל שערי תשובה כתב בעל העיטור ח"ג הלכות ביעור חמץ קכא ע"ב בטעות: "וכ"פ רב אחא בעל הלכות".

65 תשובות הגאונים, מהדורת אסף, ירושלים, תרפ"ט, עמ' 138.

66 ראה הערתו של אסף, שם, הע' 2.

רי"ף, סי' אלה רלט

שאילתות, סי' קנה (מירסקי)

ה"ג

מיבעי לן דהא בלעי מקום קרטופני כי תיבעי לן היכא דשיעי ירוקא נמי לא קא מיבעי לן דמצרפי ובלעי לא קא מיבעי לן דמצרפי ובלעי אלא כי קא מיבעיא לן בחי- וורי ואוכמי מאי אמר להו חזינן דכי רמי בהו חמימי מידייתי גבייהו ש"מ דבלעי והילכך ככלי חרס דמיין

מיבעי לן דהא בלעי מקום קרטופני כי תיבעי לן היכא דשיעי ירוקא נמי לא קא מיבעי לן דמצרפי ובלעי אלא כי קא מיבעי לן דמצרפי ובלעי אלא כי קא מיבעיא לן בחי- וורי ואוכמי מאי אמר להו חזינן דכי רמי בהו חמימי מידייתי גבייהו ש"מ דבלעי והילכך ככלי חרס דמיין

והני מילי לענין חמץ בפסח ולענין בישולי גוים דתש- משהון ברותחין אבל לענין יין נסך דתשמישהון בצונן ירוקא אסיר משום דמצרף חיורוי ואוכמי אי אית בהו קרטופני אסירי ואי לית בהו קרטופני בשיכשוך בעלמא סגיאל הון אלמא ככלי מת- כות דמו דקיימא לן הלכתא כרב זביד בקוגיא

והני מילי לענין חמץ בפסח ולענין בישולי גוים דתש- משהון ברותחין אבל לענין יין נסך דתשמישהון בצונן ירוקא אסיר משום דמצרף חיורוי ואוכמי אי אית בהו קרטופני אסירי ואי לית בהו קרטופני בשיכשוך בעלמא סגיאל הון אלמא ככלי מת- כות דמו דקיימא לן הלכתא כרב זביד בקוגיא

1 דאמר רב זביד הני מאני דקוגיא חיורוי ואוכמי שרו ירוקי אסירי ואי אית בהו קרטופני כולהו אסירי

3 והני מילי לענין חמץ בפסח ולענין בישולי גוים דתשמישייהו ברותחין אבל לענין יין נסך דתש- מישיטייהו בצונן הוא ירוקא אסור משום דמצ- ריף אוכמא וחירורא אי אית בהו קרטופני אסור ואי לית קרטופני בשיכ- שוך בעלמא סגי ליה אלמא ככלי מתכות דאמי וקיימא לן הלכתא כרב זביד.

4 ומאני דקוגיא דאישתמשו בהו בחמירא אסיר לאיש- תמושי בהו בפסח ואף על גב דשיעי משום דמייתי ובלעי ככלי חרש והתורה העידה על כלי חרש שאינו יוצא מידי דפיו לעולם.

פיסקה זו בה"ג מבולבלת, סותרת וכפולה. ריצ"ג בח"ב עמ' פח אומר: "ובהלכות לענין מאני דקוגיא איכא עירוביאי ורב שמואל הכהן נכשל בה וסמך עליו והורה כן". קטע 1 סותר את קטע 4, וקטעים 2 ו-3 כפולים לקטע 4.

לענ"ד, נוסף לה"ג תחילה קטע 4 שאין לו מקבילה לא בשאילתות ולא ברי"ף, והוא סוראי. ניתן לייחס אותו לרב יהודאי גאון על-פי ה"פ מן הגאונים סי' קסז. רק מאוחר יותר נוספו לה"ג שלרשת הקטעים הראשונים, מתוך השאילתות, אשר היו מקור גם לרי"ף.

ט. רי"ף

כבר שי"ר במאמרו המפורסם⁶⁷ עומד על כך שיש בה"ג תוספות מאוחרות לרי"ף ועל-פי דבריו. אולם כבר עמדתי⁶⁸ על כך שהדוגמה שהביא שם איננה נכונה. ברם, בעיקרו של דבר כיוון אל האמת, לפחות במה שנוגע לתוספות שיש בה"ג על פני ה"פ.

מקום אחד כזה איתרתי בהלכות הפסח: פיסקה 14. בריצ"ג ח"ב עמ' פט—צ לא נמצא כנוסח ה"ג בפי גאוני סורא שהוא מצטט שם. בפי רב כהן צדק אנו מוצאים את הדברים בשם "שתי ישיבות" והרמב"ם פ"ה ה"ז מדבר על "גהגו כל ישראל". רק ברי"ף סי' תשלו נמצא נוסח דברים זהה לנוסח ה"ג, ונראה לי שעל-פיו נכנסו הדברים בשם "מתיבתא" לתוך ה"ג.

את מחקרנו זה אפשר לסכם בנקודות הבאות:

א. התוספות הללו הנמצאות בה"ג ואינן בה"פ, רישומן אינו ניכר לא ברי"ף ולא ברמב"ם. גם באותם מקרים שבהם נמצא דברים מקבילים בה"ג ואצל פוסקים אלה, הנה ניתן לומר:

1. שיש מהם (3, 5, 10, 13, 15, 26) הם צילום של סוגיות בבלי, ואין ספק שהן הרי"ף והן הרמב"ם שאבו ישירות מן הבבלי, דבר הניכר מלשונם הקרוב ללשון התלמוד ושונה מלשון ה"ג.

2. במקרה אחד (17) מצטט הרי"ף את הירושלמי בפירושו.

3. בשלושה מקרים (1, 2, 23) שאבו גם ה"ג וגם הרי"ף מתוך השאילתות.

4. בשני מקרים נוספים (27, 32) שאבו גם ה"ג וגם הרי"ף והרמב"ם ממקורות סוראיים משותפים.

5. במקום אחד (36) הכיר הרי"ף את התוספת שבה"ג אולם פסק בניגוד לה.

ב. בשבעה מקומות (13, 17, 24, 25, 26, 29, 34) אנו מוצאים דברים חולקים או מקבילים לנאמר בה"ג ברי"ף, אולם ריצ"ג, בן זמנו של הרי"ף, מצטט את ה"ג. נראה שאפשר להסיק מכך, כי מקורותיו של ריצ"ג קרובים להיות סוראיים, ואילו אלה של הרי"ף — פומבדיתאיים, שכן אף אחד משבעת המקומות הללו איננו כולל דברים שנכנסו לה"ג מתוך השאילתות.

ג. בשני מקומות הצבעתי על זרימה הפוכה, הווי אומר, על השפעת הפוסקים על התוספות שבה"ג. פיסקה 14 היא תוספת בה"ג על-פי הרי"ף ופיסקה 10 היא תוספת בהשראת הרמב"ם.

ד. תוספות בה"ג שהן מתוך השאילתות, מאוחרות הן לרי"ף ולרמב"ם. הדבר נראה לי מוכח לגבי קבוצות הפסקאות 7—8 ו-19—23. גם אותן שלוש פסקאות (4, 6, 18) שלהן לא נמצא מקבילה ברי"ף והרמב"ם חולק, גם הן נראות לי מאוחרות לזמנם של שני האחרונים.

ה. עם כל הזהירות הראויה נראה לי לומר, כי בכמה מקומות (20⁶⁹, 30, 35, 37) ניתן להצביע על כך כי התוספות נעשו דווקא באשכנז ובצרפת, שכן תוספות אלה מופיעות לראשונה בדבריהם של חכמים בני מקומות אלה.

67 כרם חמד, מחברת ששית, סי' כג, עמ' 245. 68 ראה מאמרי (הע' 1 לעיל), עמ' 84 הע' 19. 69 בהיות פיסקה 20 חלק מקבוצת פסקאות 19—23 שמקורה בשאילתות, הרי שאין מדובר רק בפיסקה זו אלא בקבוצה כולה.

חלוקת הפיסקאות לפי המקורות :

ירושלמי : 17, 31.

תוספתא : 9.

מכדר"י : 12, 32.

ברייתות בבבלי : 3, 16, 18.

סוגיות בבבלי : א — 10, 13, 15, 26.

ב — 11, 24, 25.

מקורות סוראיים : רב כהן צדק — 27, 28, 34, 36, 37.

רב נטרונאי — 30, 32.

רב צמח בר שלמה — 35.

שאלתות : 1 — 2, 4, 5 — 6, 7 — 8, 19 — 23, 33.

שאלתות על גבי מקור סוראי : 29.

רי"ף : 14.

חלוקת הפיסקאות על-פי התייחסות הרי"ף והרמב"ם

וראשונים אחרים אליהן :

אין מקבילות לא ברי"ף ולא ברמב"ם : 8, 9, 11, 12, 19, 20, 21, 22, 30, 31, 33, 35, 37.

גם הרי"ף וגם הרמב"ם חולקים : 16, 24.

דברים מקבילים ברי"ף וברמב"ם : 1, 2, 3, 5, 10, 13, 15, 17, 23, 26, 27, 32, 34.

אין מקבילה ברי"ף והרמב"ם חולק : 4, 6, 18.

מקבילה ברי"ף והרמב"ם חולק : 25.

מקבילה ברי"ף ואין מקבילה ברמב"ם : 28, 29.

מקבילה ברמב"ם ואין מקבילה ברי"ף : 7.

ברי"ף דברים מקבילים או חולקים, ואילו ריצ"ג מצטט את ה"ג : 13, 17, 24, 25, 26, 29, 34.

הראשונים מבין הראשונים המצטטים את ה"ג : ר"י הזקן — 28.

ראבי"ה — 36, 37, 38.

רא"ם — 20.

ריצב"א — 35.

טור — 22.

רבנו ירוחם — 7.

חילופין — כמוצא למפגשם של חכמי פולין והבית יוסף

מאיר רפלד

תופעה מאלפת העולה ממאמרו המקיף של ר"י שפיגל, "ספר נמוקי יוסף לר' יוסף חביבא", סידרא ד (תשמ"ח), עמ' 111—162 [להלן: שפיגל], מתארת מקצת מתוצאת השתבשותם של מדפיסי רי"ף ונושאי כליו, וינציא רפ"א—רפ"ב. הללו החליפו בין יצירותיהם של רבנו נסים והנמוקי יוסף [להלן: ר"ן ונ"י], שנקבעו וסודרו מסביב לרי"ף—וכינו את הנ"י—ר"ן. מדברי שפיגל משמע—ומוכח בדוגמאות—שהיצירות המועדות "לפורענות" החי' לופין הם הפירושים לרי"ף בבא קמא (עמ' 126—127) ובבא בתרא (עמ' 131) ¹.

בעקבות דבריו, ברצוני לתאר בדיקה קצרה—המשרתת מחקר אחר—של תופעה זו, אצל כמה מחכמיה הבולטים של פולין במאה הט"ז, ובכך ייווצר נתון נוסף לפרשנותה של התופעה ושל המשמעות המיוחדת העולה מסיכום הדברים.

רמ"א: כבר תיאר שפיגל בהערות 67, 72, 79 ובייחוד: 142, מעט משימושו של הרמ"א בדרכי משה ביצירות אלו. מדבריו עולה שבדרך כלל בדק מקורותיו והבחין בין הר"ן לנ"י, פרט לכמה מקומות, שאפשר לתלותם בטעויות סופר ובפליטות קולמוס.

נתונים נוספים מחזקים קביעתו. אדגיש רק זאת: המצוי אצל הדרכי משה ידע, שהרמ"א מדייק בהפניותיו לסימנים בספרי שו"ת ואף לדפים בספרי פרשנות, לתלמוד ולרי"ף. ואם אכן אינו נזקק לדלות מקורותיו מכילים שניים ושלישיים, סביר יהיה להניח שידע להבחין בין הר"ן לנ"י ².

אבל בשו"ת הרמ"א תמונה שונה: סדרה ארוכה של שיבושים: בסי' ג (מהד' הר"א זיו, ירושלים תשל"א, עמ' ח): "ר"ן במקום נ"י". וכן בסי' יב עמ' סג, סי' טז עמ' קה, סי' מד עמ' רכח, סי' נד עמ' רסו, סי' צב עמ' תי. וכבר העיר על כך המהדיר כמתבקש, כגון עמ' ח הע' 20 ³. אין אפשרות לפטור תופעה זו בנקל, כדלעיל.

* תודתי נתונה לרב שלמה פיק ולשרה המרמוניץ.

1 אף הפירוש למש' מכות — בקטגוריה זוהה (שפיגל עמ' 134), אלא שביטויי ההלכתי בספרות הפוסקים, זעום וחלקי ביותר.

2 דוגמא בולטת — אחת מגי רבות — חר"מ סי' מג (השלם, ירושלים תשי"ט כרך א, עמ' סג ואילך: "... מישרים נד ח"ב ... הרא"ש בתשובה כלל עו ... מהרא"י בכתביו סי' יא ... ריב"ש סי' רסד ... נ"י פ' איזהו נשך ד' קא ע"א ... הר"ן ריש ר"ה ד' שב ע"ב ... ר"ן פ"ב דגיטין דף תקסב ע"א ... ר"ן פ"ב דכתובות ד' תעו ע"א ...").

3 ברם, מש"כ כאן בשם המדרש"ל, מובא בשו"ת הרמ"א סימן ד, עמ' טז (= שו"ת המהרש"ל סי' מט, ירושלים תשכ"ט, עמ' קס), שמצטט נמוקי יוסף לבבא בתרא, אינו נמצא בשו"ת

דומני שיש להציב כאן נתון חדש, שיבהיר את השוני המצוי בין דרכי משה לשו"ת הרמ"א. דרכי משה לחו"מ (שבו אתרכו בשל היותו מאגר לקליטת פירושי הג"י לבבא קמא ולבבא בתרא), נכתב כשלנוכח עיני המחבר עמדה יצירת הבית-יוסף בכל שלבי החיבור⁴, ותגובותיו נשענו, בין השאר, גם על דיון בדבריו, במקורותיו ובמובאותיו — כמעט בכל סימן. מכאן שמודעותו בדרכי משה להבחנה שבין הר"ן לנמוקי יוסף — ברורה. ר' יוסף קארו הוא בעל מסורות ספרדיות מובהקות ביחס לחיבורים אלו⁵ — וביחס לעניינים רבים אחרים, שאינם מעניין מאמר זה⁶. חיבורים אלו מצוטטים הרבה בב"י. מאידך גיסא הודק-קותו לב"י בשו"ת עניינית, ובהתאם לכך פחותה, ולכן תופעת החילופין מצויה ובולטת יותר. מובן שיש להוציא מכלל דיון אותן תשובות בנושאי חו"מ, שנכתבו קודם שנת ש"ט — הופעת הב"י לחו"מ בדפוס.

אמחיש השפעת הב"י על הרמ"א בכמה דוגמאות:

- א. בשו"ת סי' יב עמ' סא, בתשובה שנכתבה בשנת ש"ח — מובאת שיטת הריב"ן, אבל בד"מ חו"מ סי' כח, עמ' לג תיקון לראב"ן. תיקון נכון בעקבות הב"י שם, אות כ.
- ב. בד"מ חו"מ סימן יד, עמ' טז, מביא בשיטתיות מקורות רבים בניסוחו של הב"י. בשל כך דילג על מלת מפתח: הרשב"א. טעות שהונצחה אח"כ בשו"ת הרמ"א סי' קח עמ' תנב.
- ג. בד"מ שם סי' כח, עמ' לג: "אבל אם היו חולים ואין שהות וכו' כ"כ ג"י [נימוקי יוסף] פ' הגזול בתרא לדף לו ע"ב וכתב דלפ"ז ה"ה אם היה במקום רחוק ...". המלים דלפ"ז ואילך הן לשון הב"י, שהרמ"א הכניסן לתוך דבריו ללא הפניה. מקורו לג"י כאן, הוא כמובן הב"י.
- ד. ולבסוף כסיכום: בשו"ת הרמ"א סי' ע' עמ' שיז. לשונו: "... ומצאתי און לי בספר בית יוסף בטור י"ד סוף סי' רפו. ובאולי שאין הספר ההוא ביד מכתור"ר אעתיק לשונו הנה וממנו נבין להורות ...". דוק: "נבין להורות" כנראה בשל מקורותיו, אבל "לא נורה" מכיון שדוחה דבריו עיי"ש.

מהרש"ל: ראה שפיגל עמ' 123 הע' 50 בשם השדי חמד, כללי הפוסקים סי' ד סוף אות ד — דוגמא כנראה לא מוצלחת, לשיבוש בים של שלמה [להלן: יש"ש]: יבמות

המהרש"ל דפ' ראשון, לובלין של"ד—של"ה, ולא במאותחרים, ולשונו: "יראה בהדיא מלשון הרי"ף". רק בשו"ת הרמ"א דפ' ורשה תרמ"ג תיקנו (נכון!) ל"וכן יראה בהדיא מלשון הנמוקי יוסף על הרי"ף". (על דפ' זה ראה במבוא של זיו שם, עמ' 27—29. משום מה — ועל אף סקירתו המקפת — לא ציין כאן באיזו שנה נדפסה היצירה בורשה! אלא רק רמז לכך בעמ' 17 בצורה מרושלת ובמקום שאינו מתאים.) על טיפולו הלקוי בסקירת הדרכי משה (רמ"א, ניו-יורק תשל"ב, עמ' קנו—קסב), ראה מ' אלון, המשפט העברי, ג, עמ' 1129, הע' 176. לחיזוק טיעוני ביקורת, ראה במבוא לדרכי משה השלם לחו"מ, של רח"ש רונטל, שם, כרך א' עמ' 22—24. ראה אלון, שם, עמ' 1125. רח"ש רונטל במבוא לדרכי משה השלם, חו"מ כרך א' עמ' 19. ואכן כך: כבר בסימן א', מובא הב"י.

ראה שפיגל עמ' 127 הע' 67, עמ' 129 הע' 72.

ראה — מעט מוער, לגדוי בצלאל, לתולדות מרן רבי יוסף קארו, בתוך: רבי יוסף קארו, ירושלים תשכ"ט, עמ' לא—לב, הע' 62—64 ואכמ"ל.

פ"י סי' ג': ר"ן במקום נ"י. שם איתא ר' ניסן [גם בד"ר, אלטונא ת"ק], וא"א לשייכו. מאידך: המהרש"ל הכיר את הנ"י ליבמות, כגון פ"י סי' יד. פ"ב סי' יח (בדפ' שטעטטין תרכ"א — מקור לצילומי יש"ש דהאידינא — בשל שיבוש: סי' יט) ועוד. ואף זאת: על פי עדותו של החכם, ר' אלעזר ב"ר אברהם לבית אלטשול, שהיה בקי ביצירותיו — המהרש"ל כתב "חדושי הגהות על הרי"ף והר"ן ונמקי יוסף ומרדכי כספירים המה מאירים...".⁷ לכאורה מתבקשת ההנחה, שהבחין בין היצירות.

ומעשים רבים לסתור. המהרש"ל מכנה פעמים רבות את הנ"י כר"ן, בייחוד במסכתות המועדות לחילופין. יש"ש ב"ק פ"א סי' יד, לא. פ"ב סי' יז, כה. כו. פ"ג סי' ד. פ"ד סי' כג. פ"ה סי' כה. פ"ז סי' יט. פ"ח סי' סח. פ"ט סי' ט, סא ועוד הרבה (רשימה אקראית הממחישה היטב שתופעה זו מצויה בפירושו לכל המסכת). לבבא בתרא⁸: חכמת שלמה דף ח ע"א ד"ה לפס' העיר, מב ע"ב, תוס' ד"ה היורד שלא ברשות, ציטוט מלא מלשון הנ"י, אבל מכנהו ר"ן. כך גם ביש"ש גיטין פ"א סי' לא, ועוד הרבה⁹. ואף גם ביצירותיו האחרות: בשו"ת סי' סז עמ' קצו, מציין ר"ן למועד קטן במקום נ"י, ושוב בעקבות מדפיסי וינציא (שפיגל עמ' 135). שם סי' פ, עמ' ריג — ריד מספר פעמים ר"ן לסנהדרין ובבא בתרא במקום הנ"י, בתשובת מהרש"ל — מובאת בשו"ת הרמ"א סי' סח, עמ' רצח, חילופין ביניהם לבבא בתרא. בהגותו לטור חו"מ: סי' טז, רנה ר"ן במקום נ"י לבבא בתרא, ועוד הרבה.

את המבוכה במהרש"ל אפשר כדלעיל. כידוע, חכם זה בלט בדורו אף בשל היותו בעל זיקה למקורות היסטוריים ולמסורות אשכנזיות¹⁰. באמתחתו כתבים רבים שעסקו בביקורות נוסח טקסטים, דבר המחייב עיון קדני בהם. נתונים אלו באים לידי ביטוי בכתביו השונים. ברם, לא היו בידו כלי עזר ומקורות על חכמי ספרד, ושימוש בהם מצטמצם לחיבורים הידועים שנדפסו. חלק מיצירותיו כדוגמת יש"ש ב"ק — מרובת החילופין — שכתבתה נס-תיימה בשלהי שנת ש"ו¹¹, קדמו להופעת הבית יוסף בדפוסים: או"ח וינציא ש"י — ש"י"א, יו"ד שם ש"י"א, אבה"ע¹² סביטינה ש"י"ג חו"מ שם ש"י"ט¹². ואצ"ל, שחלק ניכר נכתב לפני הופעת הב"י לחו"מ, בשנת ש"י"ט כאמור.

שוני מסוים חל, כשהגיע הב"י למהרש"ל ונוכח לדעת שהוא בעל השפעה רבה [... "זה" תלמידים הולכים אחר דבריו ופסקיו ולא ידעו שבנפשם הוא ...". הקדמה שניה ליש"ש

7 בשער יש"ש ב"ק, ד"ר פראג ש"ו — ש"ח. חכם זה הביא את היש"ש לב"ק לבית הדפוס.

8 היש"ש לב"ב אבד במרוצת העתים.

9 ואין ממש בחידושו הביבליוגרפי של ש' אסף ב"משהו לתולדות מהרש"ל", ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, ניוירוק תש"ו, עמ' ס הע' 81, שהמהרש"ל עשה שימוש בחידושי הר"ן לבבא בתרא, שנתעלמו מן העין שנים רבות, [בינתיים נדפסו ע"י ר"א סופר, ירושלים תשכ"ג], עפ"י שו"ת סי' לו עמ' קיב [= יש"ש קידושין פ"ג סי' ב]: "והר"ן כתב בפ' ח"ה" [חוקת הבתים]. אף כאן צריך להיות נ"י והוא ברי"ף, וילנא כט ע"א.

10 לעת עתה ראה במקורות הבאים: ביחס לראשוני אשכנז, א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 31, 38. לבעלי התוספות, א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשמ"ו, כרך ב', עמ' 600, 615, 639 ועוד. לחכמי אשכנז בני המאה ה"ט, ראה דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 10 והע' 8 ו"10. ואי"ה ארחיב במקום אחר.

11 שיר הפתיחה במבוא, נושא תאריך כד חשון ש"ו (ובדפוס שטעטטין תרכ"א, שיבוש לתשרי), בפ"י סימן טו, נוסח שטר הרשאה, מתאריך טז אייר ש"ו.

12 י' זנה, ר' משה ו' פושן ומדפיסי סביטינה, קרית ספר ח (תרצ"ב), עמ' 513—518. תיאור: בגנוי ישראל, אוסף ד"ר מהלמן, ירושלים תשמ"ה, עמ' 121—122, מס' 730—733.

חולין]. ואף שיצא בתוקף רב כנגד שיטתו ההלכתית הכוללת ["עשה פשרות בענייני פסקי הלכות מדעתו מסברת הכרס, ברוב הפעמים באו"ה כנגד הקבלה אשר קבלנו ונהגו עד הנה ... שהוא הכריע נגד התוס' והפוסקים, אשר אנו נוהגים לפסוק כוותיהו ... שם], אין הוא מתעלם מן התועלת הספרותית הגדולה שיש ליצירה זו ["והראה כמה חידושים מספרים הקדמונים שלא היו בידיים בימים שעברו ותשובות נכריות וחידושים אשר נמצא בכל הספרים ולא חסר דבר ... וכמעט שלא הניח מקום להתגדר בו ... שם], מכיוון שבנקודה אחרונה זו — הבאת דעות ושיטות ומיצוין — שווים המהרש"ל והבית יוסף¹⁸. השפעתו העיקרית של הב"י תביאה לכתיבת יש"ש חולין במתכונת ארוכה ומקפת יותר מכפי שהתכוון לכתחילה ... "בגלל שתלוי בו כללים גדולים בדת יהדותינו ... (שם). לעומת זאת, השפעתו על היצירות האחרות אינה שיטתית בהיקפה, והוא מהווה גורם — בין השאר — להנצחת החילופין שבין הר"ן לב"י.

ר' יוסף כ"ץ: בעל שו"ת שארית יוסף. (גיסו של הרמ"א, רע"א ? — שנ"א). מהדורה חדשה של הספר יצאה לאור בניו-יורק, תשמ"ד בצירוף מבוא, הגהות ומפתחות ע"י הרב ד"ר אשר זיו. במפתח הספרים עמ' שיג הוא מסכם שהמחבר מציין ר"ן במקום נ"י בתשובות הבאות: א 16, יג 5, יד 28, יז 28, 37. (הספרות מורות להערותיו). וצריך להוסיף עוד, למשל: סי' לד, עמ' קא, סי' סז עמ' קנה — לב"ב. ואף כאן מסימני השפעת הב"י. בסי' טו עמ' מו, הוא מציין נ"י לבבא בתרא והוא מדברי הב"י לחו"מ סי' כה ואף מעתיק לשונו. ובסי' עז עמ' קעו [= שו"ת הרמ"א סי' יב], כנ"ל, והוא מב"י חו"מ סי' כח, אות כ. ואכן הב"י מופיע פעמים רבות בתשובותיו ובהגהותיו לטור חו"מ (שם עמ' רס — רצא)¹⁴.

13 על קשרים אישיים בין החכמים הללו, ראה שו"ת הרא"ש וינציא שט"ו, בדברי המלבה"ד דף א ע"א בשבחה של מהדורתו: "... כי שלחם רב הגדול מרנא ורבנא מזהר"ר יוסף קארו ז"ל אל הרב הגאון מזהר"ר שלמה לוריא ז"ל הגם כתובים בתוך ספרו הגדול בית יוסף ... ולא אאריך. אגב: מה שכתוב בבית שמואל אבהע"ו, אחר סימן קסט, בקונטרס שמות אנשים אות ש' בשם שבתי: "כתב הבית יוסף למהרש"ל דמשמע מתוס' גיטין ...". — משובש, וצ"ל "כתבו הבית יוסף ומהרש"ל ...". ראה בית שמואל, פיורדא תנ"ד, דף צח עמ' ב (זהו דפוס שני של יצירה מפורסמת זו, כי בד"ר דיהרנפורט תמ"ט, לא מופיע "קונטרס השמות" הנ"ל).

14 לכאורה מהגהתו לב"י חו"מ סי' יג, שם עמ' רסב: "תמיהני למה אין הב"י מביא נ"י ... בפרק גט פשוט דף רלז ע"א וז"ל ...", משמע שהכיר את הנ"י לבבא בתרא ללא מתווך. ולא היא: אף כאן מקורו מהב"י. וכבר העיר על-יו המהדיר הע' 23. אגב: בשו"ת סי' נח עמ' קמג מצטט ר' יוסף כ"ץ נ"י לבבא בתרא לא מן הב"י, אלא ממקור אחר. וסימנך: שינויי לשון מרובים ואי ציון מקור הנ"י, שהוא הריטב"א. ובידור ביבליוגרפי-כרונולוגי נוסף: בסי' א עמ' יד כתוב ר' יוסף כ"ץ על המהר"ם מפאדובה ר' מאיר קצנאליבוגן — חכם מפורסם באותו דור (ראה א' זיו, מהר"ם מפאדובה, הדרום, כרך כח, תשכ"ט, עמ' 160—195): "והשיב לי הגאון הנ"ל אח"כ שאין לסמוך על דעתו לעת עתה כי מעיין התלמוד אינו בידו בעיונותיו הרבים ר"ל [רחמנא ליצלן ? רוצה לומר ?] שהיה בעת שנשרפו הספרים על ידי שגורו במדינות לועז בעונש גוף שלא ילמדו התלמוד וספר שמצאו שרפו בעיונותיו הרבים". המהדיר ר"א זיו בהע' 47, מתארך תשובה זו "בשנת שי"ד או אחריה, כי אז יצאה גזירת שריפת הספרים באיטליה". ולא היא, בסימן זה בעמ' 6 מובא הב"י לחו"מ סימן ריא [בדפוס שני של שו"ת שארית יוסף שנדפס בפיורדא תקנ"ו > ולא באמסטרדם ראה L. Löwenstein, "Die Hebräischen Druckreien in Furth", J.J.L.G., 10 (1912) p. 103]. השתבשו וכתבו ח"ה וצ"ל ח"מ = חשן משפט]. כאמור, הב"י לחשן משפט נדפס בשנת שי"ט. נראה שכוונתו של ר' יוסף כ"ץ לשריפת התלמוד

ביריעה קצרה זו, סוכמה בדיקה ראשונית של תופעת חילופי הנ"י בר"ן, אצל שלושה מחכמי פולין מן המאה ה"ט, ותוצאותיה הן: שילוב תיאור קצר של מפגשם עם יצירת הבית יוסף, באמצעותה נודע על פרשנותם של חכמי ספרד ונוצרה בהירות רבה אודות חיבורי הר"ן והנ"י.

ואגב אורחא נבוא למשמעות נוספת. ברור מאליו, שחכמי פולין רכשו ידיעות על תורתם של חכמי ספרד באמצעות ספרי דפוס, שתפוצתם הביאה למהפך בקשר שבין המרכזים השונים, וכמובן לחידוד ההבדלים והנצחתם.¹⁵ לחיבור הבית-יוסף היתה השפעה מרובה בנדון. זאת בשל סמכותו האישית (שו"ת הרמ"א סי' מז, עמ' רלז). מבנה הספר, מקורותיו הרבים והמגוונים, נימוקיו ופסקיו המוסיפים אינפורמציה רבת היקף, כבסיס לכל דיון הלכתי. ומכאן לתמורה שחלה אצל חכמי פולין, ביחס לקדמיהם, חכמי אשכנז מן המאה ה"ט. הללו לא היו מצויים כל-כך אצל יצירות חכמי ספרד. וכבר סוכמו הדברים בעת האחרונה: "אבל הרבה מדברי המחברים הספרדים לא היו ידועים להם. הם הכירו את ס' ההלכות של הרי"ף ואת משנה תורה של הרמב"ם ומצטטים אותם לעתים קרובות. לעתים הם מביאים גם את דברי הראב"ד הרמב"ן והרשב"א, אך כנראה מכלי שני, דהיינו מכתבי ראשוני אשכנז ובמיוחד המהר"ם מרוטנבורג והטור ..."¹⁶ ומדברי ר' ישראל איסרליין בלקט יושר ב' עמ' 81: "דברי הגדולים הללו (ראב"ד ורשב"א למו"ק) אין בידי ולא שמענין ולא ידענא אתריהון היכן משתכחים כתיבתן, וקשה עלי מאוד לכסות פני סוגיית התלמוד ערוך שלפנינו וספרי תגאונים הידועים, ופשוטים לנו מדברים ותשובות נכריות"¹⁷.

ומסקנה נכונה: "מכאן שאם לא הובאו דברי חכמי ספרד על ידי אחד מראשוני אשכנז — ובכך קיבלו חותם של מהימנות — דרשו חכמי הדור בדיקה מדויקת של מקור דברי החכם הספרדי"¹⁸. אכן הב"י קיבל "חותם של מהימנות" אצל חכמי פולין, ושימושם במקורותיו — ללא הסתייגות — מעיד על כך.

סקירתי תיארה מעט מתהליכי המפגש שבין מערב ומזרח, שבעקבותיהם הוסרו במעט התוצאות הספרותיות של המחסום שהיה קיים ביניהם, מחסום שנוצר עקב המרחק הגיאוגרפי. ועדיין הדברים טעונים הרחבה ותוספת.

בקרימנה שבדוכסות מילנו — בשנת שי"ט. ראה א' יערי, מחקרי ספר, ירושלים תשי"ח, עמ' 199.

מ' בנייה, הדפוס העברי בקרימנה, ירושלים תשל"א, עמ' 102–104.

ראה מעט אצל: Zimmels, H. J., Ashkenazim and Sephardim, London 1976, p. 47–50.

י' דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 164.

בעניין זה ראה שו"ת מהר"י ברונא, סי' כו, ואת הערתו בסי' רס, על שני חכמים המתפלמסים בדברי הראב"ד "ושבקי כולו כל ספרי פוסקים דילן שנתפשטו בכל ישראל כגון סמ"ג ואשרי מרדכי ותו' ויורה דעה וסימני אשרי ואו"ג ... אשכנזיים". ראה גם בדיסרטציה של A. Fuchs, Historical Material in the Responsa of Rabbi Israel Bruna, Yeshiva University, N.Y., 1974 p. 135.

דינרי שם. ואף זאת כהערת שוליים: חילופין בין נ"י לר"ן, מצאתי אצל חכם אשכנזי בן דורם של חכמי פולין דלעיל, והוא ר' יצחק מויא, בספרו שו"ת יפה נוף (ירושלים תשמ"ו), ומבחר קצר: חו"מ סי' כב, עמ' קס (והמהדיר תיקן). לבבא קמא: אר"ח מז, עמ' כד, ציטוט הנ"י מתוך הב"י אר"ח רנג לבבא בתרא: חו"מ סי' יא, עמ' קנה, מתוך הב"י סי' סו, חו"מ, סי' א עמ' קנו מתוך הב"י סי' יג. את מורשתו האשכנזית של חכם זה כדלעיל — סיכמ א' זימר, "ספר יפה נוף לר' יצחק מויא". קרית ספר נו (תשמ"א), עמ' 535 והערות 32, 34 (= מבוא לשו"ת יפה נוף, לרבנו יצחק מויא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 16–17 והע' 32. — הע' 34 נבלעה בתוך הטקסט). ואכן אף חכם זה רכש ידיעותיו על הנ"י בפרט, ועל חכמי ספרד בכלל — מהבית יוסף.

“גברא אגברא קא רמית”

לבירור שימושו של התלמוד במימרא כבסיס לקושיה

אליאב שוחטמן

מבוא

מסוגיות מספר בתלמוד אפשר ללמוד, שאין להקשות מדברי אמורא אחד על חברו, שכן הנחה פשוטה היא, שאין דברי אמורא אחד מחייבים את זולתו. זאת, בניגוד ליחס שבין אמוראים לתנאים: שם הכלל הוא שאין אמורא רשאי לחלוק על תנא, וכלל זה הוא המונח ביסודן של מאות ואלפי הקושיות שבתלמוד, המכוונות לתקוף את דעתו של אמורא כאשר נמצא שזו עומדת בסתירה לאמור במשנה או בברייתא¹. כאשר נמצא, שלמרות אי-כפיפותו של אמורא אחד לחברו הקשה עליו התלמוד מדברי זולתו, נשאלה בכמה מקומות השאלה: “גברא אגברא קא רמית?”, דהיינו: וכי ניתן להקשות מאמורא אחד על חברו?!

לעומת זאת, מוצאים אנו בתלמוד מספר רב של סוגיות שבהן הקשו מדברי אמורא אחד על דברי זולתו בלא שהגמרא עוררה את השאלה “גברא אגברא קא רמית”. יתירה מזו: מוצאים אנו סוגיות שבהן הסתמך התלמוד על דברי אמורא כדי לתקוף דברי תנאים (על כל פנים, כפי שהובנו על-ידי האמוראים), בלא שהתלמוד עורר את הקושיא: כיצד זה מקשים מדברי אמורא על דברי תנא, והרי אין התנא חייב לקבל את דעת האמורא?

מפרשי התלמוד ובעלי הכללים היו ערים לקושי הראשון הנוכח, וכתבו מה שכתבו בנסיון ליישבו. ואולם, אין בדבריהם התייחסות מפורשת לקושי השני, בדבר הסוגיות שבהן הקשה התלמוד מדברי אמורא על משנה או ברייתא. בדברינו להלן, נעמוד על ההסברים שנתנו

* עיקרי הדברים במאמר זה הושמעו בהרצאה בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, שהתקיים בירושלים בחודש מנחם-אב תשמ”ה.

1 ראה כסף משנה על הרמב”ם, הלכות ממרים פ”ב ה”א: “בכל דוכתא מקשינן לאמורא ממתניתין או מברייתא, וצריך לומר [= האמורא, כדי להסיר מעצמו את הקושיה]: ‘אנא דאמרי, כי האי תנא’, ואם לא יאמר כן — קשיא ליה”. על המציאות שבה אין אמוראים חולקים על תנאים, ועל היסוד ההלכתי שגורם למצב זה, ראה: ש”ז הבלין, “על ‘החתומה הספרותית’ כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה”, בתוך: מחקרים בספרות התלמודית (לרגל מלאת שמונים שנה לשאל ליברמן), ירושלים תשמ”ג, עמ’ 150 ואילך.

המפרשים ובעלי הכללים במגמה לסלק את הקושי הנובע מקושי השקשה התלמוד מאמורא אחד על חברו, וננסה ליישב את הקושי השני האמור.

השימוש בלשון "גברא אגברא קא רמית"

בשמונה מקומות² מקשה התלמוד: "גברא אגברא קא רמית", ובשני מקומות³ מקשה התלמוד על אמורא על-סמך מימרא של אמורא אחר שאותה הוא אמר בשם אחרים, ואז אומר התלמוד: "מימרא הוא, ומימרא לפלוני לא סבירא ליה?", דהיינו "שאינה לא משנה ולא ברייתא, ואי הוה אמר לה [האמורא] משמיה דנפשיה הוה מהדר גמרא: 'גברא אגברא קרמית'".⁴

נוכח השימוש שעשה התלמוד בלשון הנידונה במקומות הנוכחים, ניתן היה לצפות, שכל אימת שהתלמוד יקשה על אמורא על-סמך מימרא של אמורא אחר, תבוא מיד התגובה: "גברא אגברא קא רמית?". ואולם לא אלו הם פני הדברים, ולמעשה מספר המקרים שבהם מקשה התלמוד מאמורא על אמורא בלא שתבוא התגובה הנוכרת, רב יותר ממספר המקרים שבהם תגובה זו באה. קשה עוד יותר להבין כיצד לא באה כל תגובה נוכח קושי השקשה שהתלמוד מקשה על דברי תנאים על-סמך מימרא של אמורא, והרי כאן לא זו בלבד שהתנא אינו כפוף לדברי האמורא, אלא שאין האמורא יכול כלל לחלוק על המשנה, והיה על התלמוד להקשות על האמורא מתוך המשנה, ולא להיפך.

והרי דוגמאות אחדות לקושי השקשה הנמצאות בתלמוד על משנה או ברייתא מכוח דברי אמורא:

1. ברכות סב ע"א: "ת"ר איזהו צנוע — זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום". על הברייתא הקשתה הגמרא: "והאמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם עצמו שחרית וערבית כדי שלא יצטרך להתרחק". בנוסף לכך, מקשה הגמרא על סמך מעשים הקשורים בשני אמוראים: רבא ור' זירא, ושאר מהם מוכח שאין להיפנות בלילה במקום שנפנה ביום. מחמת קשיים אלה, מסיקה הגמרא שיש לגרוס אחרת בברייתא: "כד ר' שניפנה ביום", דהיינו באותה מידת צניעות, ולא "במקום שנפנה ביום".

2. כתובות יז ע"א: "ת"ר מעבירין את המת מלפני הכלה וזה מלפני מלך ישראל. אמרו עליו על אגריפס המלך שעבר מלפני כלה ושבחחו חכמים". על כך מקשה הגמרא: כיצד שיבחחו חכמים, והרי אמר רב אשי שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול? ומכוח קושיה זו באים לתרץ, שמדובר באופן שלא הורגש שמחל על כבודו, וזה מותר. על יסוד מאמרו

2 עירובין פב ע"א; תענית ד ע"ב; בבא קמא מג ע"ב; סנהדרין ו ע"א; כה ע"א; ל ע"ב; לא ע"א; חולין גב ע"ב.

3 גיטין מב ע"ב; בבא בתרא מח ע"א.

4 רשב"ם לבבא בתרא, שם, ד"ה מימרא הוא. מן הראוי להעיר כאן, כי ההנחה שלפיה אין אמורא אחד מחויב לקבל את דברי חברו, מונחת גם ביסוד התירוץ המצוי בתלמוד בלשון: "לרב פלוני פשיטא ליה, לרב אלמוני מיבעיא ליה", וכדומה, שמשמעותו: עצם העובדה שבעיא מסוימת נפשטה אצל אמורא מסוים, אינה מחייבת את חברו לקבל את אותו פתרון, שכן ייתכן שאין הוא מקבל פתרון זה. ראה, לדוגמה: יבמות גב ע"ב: "ותפשוט ליה מדרבא דאמר רבא... לרבא פשיטא ליה לרב חנניה מבעיה ליה"; גיטין עב ע"ב: "ומי מספקא ליה [= לרב הונא] והאמר רבא... לרבא פשיטא ליה לרב הונא מספקא ליה"; בבא קמא יז ע"ב: "ותפשוט ליה מדרבא דאמר רבה... לרבה פשיטא ליה לרבא מבעיה ליה".

זה של רב אשי, מקשה גם הגמרא בסנהדרין יט ע"ב, והפעם על המ שנה, שם אמר ר' יהודה שאם המלך רוצה לחלוץ או לייבם, הרשות בידו. על-כן שאלה הגמרא מכוח דברי רב אשי, וניתנה התשובה: מצווה שאני.

3. בבא קמא קיג ע"א, במשנה: "אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאי [= המכס] ואין נוטלין מהם צדקה". טעמה של המשנה הוא, שמה שמוחזק בידי המוכס או הגבאי נחשב לגזול. על כך מקשה הגמרא: "והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא?", ולפי זה אין למוכס ולגבאי דין של גזול! כדי ליישב את דין המשנה עם מאמרו של שמואל, ניתנו בגמרא מספר תירוצים, וביניהם תירוץ אחד משמו של שמואל עצמו. לפי תירוץ של שמואל, מדובר במשנה במוכס שאין לו קצבה ולכן דינו כגזול. ולפי תירוץ של דבי ר' ינאי, מדובר במשנה במוכס העומד מאליו, ולכן לא חל עליו הכלל "דינא דמלכותא דינא". בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא ממאמרו של שמואל על עוד מקורות תנאיים, ושוב ניתנו תירוצים אלה, וכן תירוץ של רב אשי: "במוכס כנעני" [= שהוא אנס].

4. עבודה זרה מד ע"ב, במשנה: "שאל פרוקלוס בן פלוספוס את רבן גמליאל בעכו שהיה רוחץ במרחץ ... אמר לו ...". על-כך שואלת הגמרא, איך ענה רבן גמליאל לאותו גוי, והרי אמר רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן: "בכל מקום מותר להרהר [= בדברי תורה] חוץ מבית המרחץ וכו', וכי תימא בלשון חול אמר ליה, והאמר אביי דברים של חול מותר לאומרן בלשון קדש, דברים של קדש אסור לאומרן בלשון חול?" ומכוח קושי זה מסיקה הגמרא: "תנא, כשיצא אמר לו אין משיבין במרחץ".

אם מוצאים אנו שהתלמוד מקשה על דברי תנאים מכוח מימרא של אמורא, נקל לשער שנמצא קושיות מן הסוג הזה גם על דברי אמוראים. נסתפק בדוגמה אחת בלבד:

5. בבא קמא קיד ע"א: "אמר רב אשי האי בר ישראל דובין ליה ארעא לנכרי אמיצרא דבר ישראל חבריה, משמתינן ליה". הגמרא מבקשת להבין מה הטעם לדינו של רב אשי, והיא מבארת שלא ייתכן לומר שטעותו היא משום דינא דבר מצרא, שהרי אמר מר [= אמימר, בבא מציעא קח, ע"ב] "זבין מנכרי וזבין לנכרי ליכא משום דינא דבר מצרא". לפיכך מסיקה הגמרא שטעמו של רב אשי נעוץ בעניין אחר, ומשמע, לכאורה, שרב אשי מחויב, כביכול, לקבל את דינו של אמימר, שאלמלי כן ניתן היה לבסס את דינו בפשטות על הלכות מצרנות, כפי ההווה אמינא של הגמרא.

הרי, לדוגמה, מימרא אחת של האמורא רב אשי, שבה נעשה שימוש כפול — בשתי סוגיות שונות — הן לצורך תקיפת האמור במשנה, והן לצורך תקיפת פסיקתו של אמורא אחר.

6. גיטין פח ע"ב, במשנה: "יצא שמה בעיר מקודשת — הרי זו מקודשת, מגורשת — הרי זו מגורשת ...". בבואו לפרש את המשנה, סבר התלמוד, בהווה אמינא, כי המשנה מדברת בשתי נשים — זו שיצא עליה קול שהיא מקודשת, וזו שיצא עליה קול שהיא מגורשת; לפי הבנת התלמוד, בשני המקרים האשה אסורה מספק: הראשונה אסורה להתקדש לשום אדם כל עוד לא תקבל גט מאותו אדם שביחס אליו יצא הקול שקידש, והשנייה אסורה לישב עם בעלה הכולה, שהרי אם יש אמת בקול שהיא מגורשת, הרי הם אסורים זה בזה⁵. לאור

5 ואין לפרש שהיא מגורשת על סמך הקול ומותרת להינשא לשוק, שהרי אין להעלות על הדעת שעל סמך קול נתיר אשת-איש להינשא; ראה: רש"י לגיטין פח ע"ב, ד"ה מגורשת הרי זו מגורשת.

הבנה זו של המשנה, מקשה התלמוד: "ואסרינן לה אגברא! והא אמר רב אשי כל קלא דבתר נישואין לא חיישינן ליה?". דהיינו, כיצד זה אוסרים את האשה על בעלה הכהן על-סמך הקול שנתגרשה ממנו, והרי אמר רב אשי⁶ שכל קול שיצא על אשה משנישאה, ולא יצא עליה קול קודם הנישואין, אין חוששים לו⁷. מחמת הקושי הזה, מגיע התלמוד למסקנה, שאין מדובר במשנה כלל באיסורה של המגורשת על בעלה הכהן, והמשנה צריכה להתפרש באופן אחר (ואין הפרטים חשובים לענייננו).

והנה, לאור ההנחה הכללית שאין אמורא רשאי לחלוק על משנה, מן הראוי היה, לכאורה, להקשות על רב אשי, שדבריו נסתרים מתוך המשנה, כפי שהיא הובנה לכתחילה⁸. תחת זאת, תוקפת הגמרא את האמורא במשנה על-סמך דברי רב אשי, ומכוח זה באה לפרש את המשנה באופן אחר, כאילו אין היא יכולה להתפרש אלא תוך התאמה עם דברי רב אשי⁹. קושי גדול לא פחות עולה מתוך סוגיא אחרת, שם משמשים דבריו אלו של רב אשי יסוד לתקיפת פסקו של אמורא אחר — שמואל; ושוב, גם שם מסקנת הגמרא היא, שיש לפרש את הפסק באופן שלא יסתור את דברי רב אשי.

בגיטין פא ע"א נשאלה לפני האמורא שמואל השאלה הבאה: מה הדין במקרה שבו יצא קול שלפיו "איש פלוני כהן כתב גט לאשתו", ולמרות זאת המשיכו בני הזוג לחיות יחד. תשובתו של שמואל היתה: "תצא, והדבר צריך בדיקה". כפי שמתבאר בהמשך הסוגיא, הבדיקה שאליה התייחס שמואל, נועדה לוודא שמשמעותו של הביטוי "כתב גט" [= הוא הביטוי הנזכר בקול שיצא, כאמור], היא — לפחות, בין היתר — "נתן גט", שאם לא כן — אין כל יסוד לאסור את האשה על בעלה. משמעות פסקו של שמואל היא אפוא, שאם יש יסוד לחשש שאותו כהן אכן נתן גט לאשתו — וזאת על-פי הקול שיצא — הרי שבני הזוג אסורים זה על זה.

על פסקו של שמואל מקשה התלמוד: "תצא! והא אמר רב אשי: כל קלא דבתר נישואין, לא חיישינן ליה?". כלומר, כיצד פסק שמואל "תצא", והרי רב אשי אמר שאין לחשוש כלל לקול שיצא לאחר הנישואין? התירוץ הניתן על כך הוא, שכונת שמואל לא היתה שאותה

6 ראה בהמשך הסוגיא, שם, בדף פט ע"ב.

7 ופירש רש"י, שם, ד"ה לא חיישינן ליה: "כגון אם נישאת לכהן ויצא עליה קול שהיתה זונה או גרושה, לא מפקינן לה מיניה אלא בעדות ברורה, וזו נשואה ועומדת היא".

8 מעין מה שנמצא פעמים רבות מאוד בתלמוד, כשדבריו של אמורא נסתרים על-ידי משנה או ברייתא. ראה, לדוגמה, בבא קמא ק"א ע"ב, במשנה: "הגזול ומאכיל את בניו והניח לפניהם — פטורין מלשלם". בגמרא מובא מאמרו של רב חסדא: "גזול ולא נתיאשו הבעלים ובא אחר ואכלו ממנו — רצה מזה גובה, רצה מזה גובה". על כך מקשה הגמרא מדין המשנה דלעיל ושואלת: "תיובתא דרב חסדא?!", ועונה מה שעונה באופן שדבריו של רב חסדא אינם סותרים את דין המשנה. לדוגמאות נוספות של קושיות בלשון "והא תנן", ראה הרשימה באוצר לשון התלמוד (בעריכת ב' קוסובסקי), כרך מ, ירושלים, תשמ"א, עמ' 246—252; לקושיות בלשון "והא תניא", ראה: שם, כרך מא, עמ' 363—378. וכן מצוי הוא הלשון "איתיביה" (ראה, לדוגמה, בבא מציעא י ע"א: "איתיביה רבא לר'נ", ו"מיתיביה" (ראה, לדוגמה, ברכות י ע"ב).

9 וראה גם ראש השנה כד ע"ב, שם הקשה התלמוד על דברי רבן גמליאל שבמשנה מתוך ברייתא ויישב את שיטת ר"ג כפי שיישב, ועל שיטת ר"ג, כפי שיושב בגמרא, הקשה התלמוד ממימרא של שמואל. ושוב: לא רבן גמליאל עצמו ולא האמורא שיישב את דבריו חייבים לקבל את דברי שמואל. כן ראה כתובות נ ע"א, שם מובאת, מפי רב יצחק, תקנת אושא (מומן התנאים), וקושיית התלמוד: "איני והא אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת" וכו'. ואין להאריך עוד בדוגמאות.

אשה תצא מבעלה הכוהן, אלא שתצא מבעלה השני (הכוהן) — דהיינו: שאם מת בעלה הראשון ונשאה כוהן אחר — תצא, שהרי יצא עליה קול שהתגרשה מבעלה הראשון, וקול זה ק דם לנישואיה השניים ולפיכך יש לחוש לו (כדעת רב אשי).

תירוצ זה מוקשה ביותר. הנחה פשוטה היא, שיש לפרש את פסקיהם של האמוראים המובאים בתלמוד לאור מערכת העובדות שהוצגה בפני האמורא שלפניו נשאלה השאלה. אם, במקרה דנן, השאלה שנשאל שמואל היתה: "איש פלוני כהן כתב גט לאשתו ויושבת תחתיו ומשמשות, מהו?", ושמואל פסק: "תצא", בפשטות צריך לומר שהתייחסותו היא לבני הזוג שביחס אליהם הוא נשאל. אבל אין זה רק פשט הדברים; מסקנה זו ביחס לפירושו האמיתי של פסקו של שמואל היא הכרחית נוכח העובדה שהשאלה התייחסה לכוהן. לפי תירוצ הגמרא, שפסקו של שמואל מתייחס לאיסורה של האשה על בעלה השני, אין כל רלבאנטיות לכך שהבעל הראשון הוא כוהן, הרי גם אם הוא היה ישראל ויצא עליו קול שגירש את אשתו ונישאה לאחר-מכן לכוהן, יחול אותו דין, דהיינו שתצא מן השני. מתוך זה שהשאלה שנשאלה לפני שמואל מתייחסת לכוהן דווקא, משמע שכל השאלה לא התייחסה אלא לאיסורה של האשה על בעלה הראשון, ואף שמואל לא התייחס אלא לבעל זה.

אבל מוקשה לא רק תירוצו של התלמוד, אלא גם עצם הקושיה שמקשים על פסקו של שמואל על-סמך המימרא של רב אשי; וכי שמואל (שאגב, חי דורות מספר לפני רב אשי, וכלל לא יכול לדעת מה הוא יאמר בעתיד) חייב לקבל את דברי רב אשי, ומדוע זה לא נשאלה כאן השאלה: "גברא אגברא קא רמית!"?

כאמור לעיל, רב הוא מספר המקרים שבהם מוצאים אנו בתלמוד תופעות מן הסוג הזה. על-פי רוב, אין מפרשי הסוגיא עומדים על הקושי שבתופעה זו, ואולם בכמה מקרים מוצאים אנו התייחסות אצל רבותינו הראשונים לקושי הנזכר, ודבריהם שימשו יסוד לחיבוריהם של בעלי ספרי הכללים. ניתן להצביע על שלוש שיטות ביישוב הקושי דנן, ועליהן נעמוד להלן.

שיטת רש"י ותוספות: מאדם חשוב פרכינן

במקום אחד כותב רש"י¹⁰, שמאמורא שהוא "אדם חשוב" כרב או רבה, ניתן להקשות על אמורא אחר, כאילו היה תנא. במקום אחר כותב רש"י¹¹, שמן האמורא רב, ניתן להקשות על אמורא אחר, "ואע"ג דרב אמורא הוא, מקשי מיניה מפני שרבן של כל בני הגולה היה בדורו, חוץ משמואל"¹².

מדברי רש"י נראה, שהקובע הוא מעמדו של האמורא, ואם מדובר באמורא בעל מעמד מיוחד בקרב חכמי זמנו, ניתן להקשות ממנו על אמורא אחר כאילו היה תנא. לפי זה, אין חשיבות לשאלה: אימתי חי האמורא, ואם הוא נמנה עם בני הדור הראשון של האמוראים או שהוא נמנה עם בני הדורות המאוחרים יותר.

10 בבא קמא לג ע"ב, ד"ה ה"ג הא גמי רבה אמרה.

11 ביצה ט ע"א, ד"ה והאמר רב יהודה.

12 ראה גם שו"ת מהרי"ק, שורש נד, דפוס ונציה, דף נד ע"ב, המביא את דברי רש"י. אחר שיטת רש"י נמשך מ' מילויינר, בבואו לבאר את התופעה ש"לפעמים מתקבלת טענת אמורא אחד נגד אמורא שני, כשהראשון הוא בעל סמכות גבוהה או מדורות קודמים". ראה: מ' מילויינר, הקדמה לתורת הפרשנות בתלמוד (בעריכת מ"י הוברמן), ירושלים, תשמ"ו, עמ' 158.

וכן היא שיטת בעלי התוספות, הכותבים¹³: "ואף על גב דרב כהנא אמורא הוא, מקשי מיניה לרבה ורב יוסף משום דגברא רבה הוא כדאשכחן (בבא קמא ק"ז ע"א) במעשה דר' יוחנן, דהוה חריף טובא". לשיטת התוספות, למרות העובדה שיש מקום להקשות מאמורא גדול אחד על חברו, אין בכך כדי ל"חייב את הלה לקבל את דבריו, שכיוון שאין הוא תנא "לא חשיב לה כל כך ופליגי עליה"¹⁴.

שיטת רמב"ן ורשב"א: מאמורא סמוך לתנאים מקשינן

בראש מסכת בבא בתרא מובאת שורה של ראיות, בעיקר ממשניות ובריייתות, כדי להוכיח אם היוק ראייה נחשב לנזק אם לאו. בין הראיות מובאת גם אחת מממירא של רב נחמן שאמר בשם שמואל. על כך מקשה הרמב"ן¹⁵, שהיה לתלמוד להקשות גם מממירא אחרת של אביי, ותשובתו היא, בין היתר, שאפשר שסוגייתנו חולקת על סברתו של אביי. לדעת הרמב"ן, ההבדל בין אביי לשמואל — מקשה הגמרא — הוא, שאביי מאחרוני האמוראים ולכן אין להקשות ממנו, בעוד ששמואל "רב גובריה". ובעקבותיו כותב גם הרשב"א¹⁶: "שאני שמואל דקשיש וסמוך לתנאין ומקשו מיניה כדמקשו מחד מן תנאין".

לשיטה זו, עצם העובדה שאמורא מסוים היה גדול בדורו — וודאי שכך ניתן לראות את אביי — אין בה כדי להביא את התלמוד להקשות מדבריו, ורק מדבריו של אמורא הסמוך לדור התנאים, כמו שמואל, ניתן להקשות.

הקושי שבשתי השיטות

שתי השיטות אין בהן כדי ליישב את כל המקומות שבהם מקשה התלמוד מאמורא אחד על חברו. יש מספר רב של סוגיות שבהן מקשה התלמוד מאמורא שאינו נמנה עם בני הדור הסמוך לתנאים, ואין ההסבר שבדברי הרמב"ן והרשב"א עשוי ליישב¹⁷. ומאידך גיסא, יש מספר רב של סוגיות שבהן מקשה התלמוד מדבריו של אמורא, שספק אם ניתן להחשיבו כאחד מגדולי האמוראים, ולפיכך אין ההסבר שבדברי רש"י והתוספות עשוי ליישבן.

שיטת רבנו חננאל: אין מקשים מממירא אלא אם היא הלכה

לשיטת רבנו חננאל, המבחן הקובע אינו תלוי במעמדו של האמורא שממנו מקשה התלמוד ולא בקרבתו של אותו אמורא לזמנם של התנאים, אלא בשאלה, אם לדעת התלמוד הלכה כמו אותו אמורא אם לאו: "וקיימא לן דלא מקשינן לא ממשנה ולא מברייתא ולא מממירא אלא אם היא הלכה"¹⁸.

משמע, שכאשר מקשה התלמוד ממקור כלשהו, הרי זו הוכחה לכך שלדעת התלמוד יש להכריע כאותה מימרא, או שבידי התלמוד היתה מסורת שכך נפסקה ההלכה, גם אם לפנינו

13 מועד קטן ב ע"ב, ד"ה חייב שתיים.

14 מטעם זה אין התוספות גורסים שם בגמרא את המלה "קשיא", שהרי קושיה מאמורא אחד על חברו אינה יוצרת קושי גדול כל־כך (והשווה עם פירוש ר"ח, שם: "ולא פירקו [= רבה ורב יוסף] לנפשייהו").

15 בחידושי לבבא בתרא ב ע"ב, ד"ה אלמא.

16 בחידושי, שם, ד"ה שאני התם.

17 דוגמה טובה לכך היא מהסוגיות הנ"ל בגיטין, שבהן מקשה התלמוד מדברי רב אשי, בן הדור השני של אמוראי בבל.

18 פירוש ר"ח לבבא מציעא ז ע"א.

אין כל מקור מפורש לכך. אם הלכה כמו האמורא, יש מקום להקשות מדבריו על אמוראים אחרים, ואף על דברי תנאים, שכן לא ייתכן שההלכה תיפסק בהתאם לדעה הנסותרת על-ידי דברי תנאים, ואם בכל אופן פוסקים כך — משמע שיש לפרש את דברי התנאים ולהעמידם באופן שיתאימו להלכה שנפסקה.

היתרון שבשיטת ר"ח לעומת שיטת יתר הראשונים הוא, שמסולקים שני הקשיים שהצבענו עליהם לעיל. כדאי לציין, שגם שני בעלי ספרי הכללים הראשונים, ר' שמשון מקינון בעל "ספר כריתות", ור' ישועה הלוי בעל "הליכות עולם", אימצו אף הם את שיטת ר"ח בבואם לציין למקרים שבהם מקשה התלמוד מאמורא על משנהו, בניגוד לסוגיות שבהן נאמר: "גברא אגברא קא רמית"¹⁹.

אם נחזור לסוגיות בגיטין דלעיל נמצא אפוא שלשיטת ר"ח אין כל קושי. מאחר שלדעת התלמוד ההלכה היא כרב אשי, ממילא יש להעמיד את המשנה באופן שלא תסתור הלכה זו, ואף את פסקו של שמואל יש להעמיד — למרות הקשיים שהצבענו עליהם לעיל — באופן שיתיישב עם אותה הלכה.

יוצא אפוא, שאם דעת התלמוד להכריע כאמורא פלוני, או שבידי התלמוד היתה מסורת בדבר קביעת ההלכה כאמורא פלוני²⁰, יכול הוא להסתמך עליו כדי לתקוף דעתו של אמורא אחר, או אף להקשות על דברי תנאים, ואין הוא צריך לסמוך את דבריו על דברי תנאים דווקא²¹; לכך ניתן למצוא דוגמאות הרבה²². ויש שאנו מוצאים הסתמכות של התלמוד על מימרא של אמורא כשבעקבותיה בא גם סיוע מבריייתא²³, אבל פעמים שעיון בכתבי-היד מעורר ספק אם אמנם מצויה היתה הבריייתא בנוסחה המקורי של הסוגיא, או שמא יד מאוחרת בדבר, כתוצאה ממחשבה מוטעית לפיה ניתן לתקוף דברי אמורא רק מכוח דבריו של תנא²⁴. משיטת הר"ח יוצא, שכאשר התלמוד קבע הלכה כאמורא פלוני, או שלפי המסורת שהיתה

19 ראה: ספר כריתות, מהדורת סופר, ירושלים, תשכ"ה, עמ' רצד; הליכות עולם, שער שני, פרק שני, ורשא, תרמ"ג, דף יא ע"א.

20 פעמים באה מסורת זו לידי ביטוי בקושיית הגמרא: "והא קיימא לן ד...". כשהבסיס לקושיה הוא מימרא או הוראה של אמורא. ראה, לדוגמה, גיטין ה ע"ב: "והא קיימא לן בדרבנן דעד געשה דיין", ותשובת רב בכתובות כא ע"ב; גיטין טו ע"א: "והא קיי"ל דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו", והוראת רב נחמן בבבא בתרא קנא ע"א; גיטין כח ע"ב: "והא קיימא לן דכל מסיח לפי תומו הימוני מהמני ליה", ודברי סתם הגמרא ביבמות קכא ע"ב, ומימרת רב אשי בבבא קמא קיד ע"א.

21 ויש שהתלמוד מקשה לא מכוח מימרא של אמורא, אלא מכוח מעשה הקשור באמורא, או שאמורא מביא, שהרי הכלל הוא: "מעשה רב" (שבת כא ע"א; וראה ספר כריתות, שם, עמ' שנה); ראה, לדוגמה: ברכות יג סוף ע"ב: "והא ר' יוחנן מצלי וקרי"; שם כז סוף ע"א: "איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפ" וכו'; יבמות סו ע"א: "והאמר רב אחא... מעשה באשה אחת"; קידושין יב ע"ב: "והא הוא חתנא... ונגדיה רב ששת".

22 רשימה של כל "והאמר ר' פלוני" בש"ס ניתן למצוא באוצר לשון התלמוד להרב ח"י קאסווסקי, כרך ד, ירושלים, תשי"ט, עמ' 1881 ואילך (ולא כל הרשימה כוללת מובאות השייכות לענייננו, שכן יש שהתלמוד מקשה על אמורא מכוח דברים שאמר הוא עצמו במקום אחר, ואף זאת בלשון "והאמר ר' פלוני"; ראה, לדוגמה: בבא קמא קית ריש ע"ב, על רבא ועל רב).

23 ברכות כז ע"א—ע"ב: "והא אמר רב יהודה אמר רב... ותנא ר' אליעזר אומר"; יבמות קיג ע"ב: "והא אמר רבי ינאי... ותנא דבי רבי ישמעאל".

24 ראה גיטין ע ע"ב, שם מקשה התלמוד מדברי רב יהודה בשם שמואל על ר' יוחנן, ומחזק את קושייתו מכוח הבריייתא: "ראוהו מגוייד" וכו'. אבל בכ"י מינכן חסר כל הקטע שבו מחזקת הקושיה מתוך הבריייתא.

בידו הלכה כאותו אמורא, שוב לא היתה כל חשיבות לעובדה שמקורה של ההלכה באמורא, וניתן היה להקשות מדבריו כאילו היה תנא²⁵. למעשה ניתן לומר, שברגע שנקבעה הלכה כתחם פלוני, שוב לא נודעה כל חשיבות לזהותו של אותו חכם; החשוב הוא, שדבריו התקבלו כהלכה פסוקה, ולשאלה מהו מקורם של דברים, לא נודעה אלא חשיבות היסטורית בלבד. כיוון שמימרא מסוימת התקבלה להלכה, ניתן לבאר באמצעותה גם מחלוקת תנאים²⁶, או מעשה המובא בברייתא²⁷, והמגמה בתלמוד היא לא רק ליישב מקורות אחרים שבדברי תנאים ואמוראים באופן שלא יסתרו את אותה מימרא, אלא ליישב גם מעשים המובאים בתלמוד באופן שלא יסתרו²⁸, גם אם המעשה קשור בתנאים²⁹. כדאי לציין, שגם בתחום של אמונות ודעות, שבו לא שייך לפסוק הלכה כפלוני³⁰, מסתמך התלמוד על מימרות של אמוראים כדי להקשות על אמוראים אחרים³¹, ומכאן ניתן אולי להסיק, שאף-על-פי שהתלמוד לא פוסק הלכה באותן מימרות, מכל-מקום הן מבטאות את הדעה הרווחת בין החכמים.

25 מוצאים אנו גם, שכשם שהאמוראים מעמידים משנה או ברייתא באופן מסוים ("אוקימתא"), כאשר ההלכה כפשוטה יש בה קושי מסוים, כך גם מועמדים לפעמים דברי אמוראים באופן שיסולקו מהם קשיים מסוימים, וזאת למרות העובדה שאין אמורא זקוק לטכניקה של "אוקימתא" כדי לבאר מקור של אמורא אחר, אלא יש בידו לחלוק עליו. במקרים כאלה, שבהם אמורא מפרש את דברי חברו, ולא חולק עליו, יש מקום לסברה שדבריו של אותו אמורא מקובלים היו כהלכה ולפיכך לא היה אפשר לחלוק עליהם, אלא צריך היה לנקוט שיטת האוקימתא. דוגמה ל"פירוש" הניתן על-ידי אמורא אחד למימרא של חברו, ראה בבא קמא קיב ע"ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל מקבלין עדים שלא בפני בעל דין. אמר מר עוקבא לדידי מיפרשא לי מיניה דשמואל כגון דפתחו ליה בדיניה ושלחו ליה ולא אתא...".

26 ראה, לדוגמה, המימרא של ריש לקיש בגיטין צ ע"א, שבאמצעותה מבאר התלמוד את מחלוקת התנאים שבמשנה, שם.

27 ראה ברכות י ע"ב, שם הוסבר, באמצעות דברי שמואל, שאין מעברין את השנה ביום שלושים באדר, מה היתה טענתו של חזקיהו המלך, כנזכר בברייתא.

28 כך, לדוגמה, מסופר בגמרא בברכות ט ע"ב, על ר' ברונא שסמך גאולה לתפילה. על כך מקשה התלמוד ממימרא של ר' יוחנן: "בתחילה הוא אומר ה' שפתי תפתח", ואם כן יש הפסק בין גאולה לתפילה. כדי לתרץ זאת, אמר ר' אלעזר, שהמימרא של ר' יוחנן מתייחסת לתפילת ערבית — שאז לא קיימת הדרישה של סמיכת גאולה לתפילה (כיוון שגאולה הוי ביום). ושוב מקשים מר' יוחנן שאמר במפורש שיש לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, עד שמסיקה הגמרא (רב אשי) שבאמת אין בה' שפתי משום הפסק, אלא זו תפילה אריכתא. וראה, לדוגמה, גם המעשה בעמשא בן יתר ביבמות עז ע"א, ומה שמקשה התלמוד מדברי ר' אבא אמר רב, והמעשה במר עוקבא בכתובות סז סוף ע"ב, ומה שמקשה התלמוד ממאמרו של ר' אילעאי "באושא התקינו" וכו'.

29 ראה, לדוגמה, מה שמקשה התלמוד בברכות כט ריש ע"א, מדברי רב יהודה אמר רב, על מה שמסופר על שמואל הקטן בברייתא. כן ראה המעשה בר' אליעזר המובא בברכות מז ע"ב, ומה שמקשה התלמוד על כך מן המימרא של ר' יהודה (אבא ראה מה שכתבתי בספרי: מעשה הבא בעבירה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 156, בעניינה של סוגיא זו, על-פי המקבילה שבגיטין לח ע"ב). ראה רמב"ם בפירוש המשנה לטוטה ג, ה (בבלי, כב ע"ב).

30 ראה: ברכות ז ע"ב (והאמר רב יצחק); שם יג ע"ב (והא' יהושע בן לוי לייט וכו'); שם נה ע"ב (והאמר ר' זעירא); שבת קנו ע"ב (והאמר רב אשי); פסחים ח סוף ע"א וע"ב (והאמר ר' אלעזר); שם סח ע"ב (והאמר ר' אלעזר); יומא יא ע"א (והאמר ר' אלעזר); תענית י ע"ב (והאמר ר' אלעאי); קידושין לט ע"ב (והאמר ר' אלעזר); סנהדרין צז ע"ב (והאמר חזקיה, והאמר רבא); חולין קמב ע"ב (והאמר ר' אלעזר).

דומה אפוא, שכאשר התלמוד מקשה קושיה בלשון "הא אמר ר' פלוני", דומה הדבר לקושיה שבאה בלשון: "והא קיימא לן וכו'"³², וכשם שקושיה בלשון זה משמעותה הברורה היא שכך הלכה ולכן יש מקום להקשות ממנה על כל מקור אחר, כן גם ביחס למאמריהם של אמוראים שהתלמוד מקשה על פיהם בלשון "והא אמר ר' פלוני".

קושיה על "הלכתא" על סמך מימרא

כאשר היתה מסורת בידי חכמי התלמוד שהלכה כפלוני, שימשה מסורת זו גם כדי לתקוף דעתם של אמוראים שפסקו הלכה, אלא שזו אינה מתיישבת עם אותה מסורת. לדוגמה: במסכת סנהדרין לא ע"ב, מובאת מחלוקת בין ר' יוחנן לר' אלעזר בשאלת מקום השיפוט: "אמר רבי יוחנן: התוקף את חבריו בדיון, אחד אומר: 'צדון כאן', ואחד אומר: 'נלך למקום הוועד' — כופין אותו וילך למקום הוועד. אמר לפניו רבי אלעזר: 'רבי, מי שנושה בחבירו מנה יוציא מנה על מנה?! אלא כופין אותו ודן בעירו". בהמשך הסוגיא מובא: "אמר אמימר: הילכתא, כופין אותו וילך למקום הוועד". על כך מקשה רב אשי: "והא אמר רבי אלעזר: כופין אותו ודן בעירו?" ולכאורה, מה קשה על אמימר, וכי אין הוא רשאי לחלוק על ר' אלעזר בשאלה זו, ולסבור שכופין אותו לילך למקום הוועד? אלא משמעות הדברים היא, שהתלמוד סבר שיש להכריע את ההלכה כר' אלעזר (או שהמסורת שבידם היתה שכך הוכרעה ההלכה), ואם כן — אין אמימר יכול להכריע את ההלכה בכיוון הפוך³³.

פתרון בעיות בתלמוד על סמך דברי אמוראים

כשם שאפשר להקשות על אמורא אחד מדברי חברו כאשר נקבעה הלכה כמותו, כך גם אפשר להסתמך על דבריו של אמורא, או על מעשה הקשור בו, לצורך פתרון בעיה שהתעוררה בתלמוד; וכשם שהתלמוד פותר בעיות הלכה שהתעוררו אצל האמוראים באמצעות דברי תנאים, כך הוא פותר בעיות כאלה גם באמצעות דברי אמוראים. כשמוצאים אנו שבתלמוד התעוררה בעיה ("איבעיא להו"), והובאה דעתו של אמורא מסוים כדי להכריע בה ("תא שמע דאמר ר' פלוני"), צריך להניח שבידי התלמוד היתה מסורת בדבר קביעת ההלכה כאותו אמורא. שאם לא כן, מה הרבותא בכך שאמורא פלוני סובר מה שסובר, הרי תיתכן גם סברה לפיוון ההפוך? אלא מכיוון שנקבעה הלכה כמותו, אפשר להסתמך עליו כאילו היה תנא³⁴.

32 ראה גיטין טו ע"א (והא קיי"ל דברי שכיב מרע וכו').

33 כאן ראוי להעיר, שבעקבות הקושיה מדברי ר' אלעזר, בא התלמוד לחלק בין דרישת הלווה לדרישת המלווה, שאילו ביחס לדרישת הלווה חל אמנם הכלל שכופין אותו ודן בעירו, ואילו ביחס לדרישת המלווה הכלל הוא שעל הלווה לילך אחר המלווה למקום הוועד, שכן "עבד לוה לאיש מלווה". חילוק זה שבמסקנת הסוגיא, הפך בסוגיא אחרת לחלק מלשונו של ר' אלעזר עצמו; ראה לשון הקושיה: "האמר אלעזר" וכו' שבדף כג ע"א שם, והערת מסורת הש"ס בשתי הסוגיות.

34 ראה: ברכות כו סוף ע"א (ת"ש דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן); שבת כב ע"ב (פעמיים מסתמכת הגמרא על מימרא של רבא ופעם אחת על מימרא של ר' יהושע בן לוי); שם עט ע"א (מימרא של רב חייא בר אמי בשמו של עולא); עירובין ל ע"א (מימרא של רבה בר רב תנה בשם ר' יוחנן); פסחים ד ע"ב (מימרא של אביי); שם קח ע"א (מימרא של אביי בשם רב יוסף, ומימרא של ר' יהושע בן לוי); סוכה לב ע"א (מימרא של רבי מריון בשם ר' יהושע בן

ויש מקומות שבהם הסתמך התלמוד על מימרא של אמורא כדי לפתור בעיה שהתעוררה, ובעקבות אותה מימרא נמצא "והלכתא כוותיה", דהיינו שהלכה כאותה מימרא, אבל מעיון בכתבי־היד ובראשונים נראה שאין הפסקה "והלכתא כוותיה" מגוף הסוגיא³⁵. לעניות דעתי יש מקום לשער, שהרקע להוספה זו נעוץ בהנחה, שאין התלמוד יכול לפתור בעיה על סמך מימרא אלא אם כן הלכה כמותה, ולכן ראה מי שראה להוסיף פסקה זו. אבל לאמיתו של דבר, אין צורך שהתלמוד יאמר "הלכתא", שכן עצם העובדה שהתלמוד מסתמך על מימרא כדי לפתור בעיה, היא־היא הראיה לקיומה של מסורת בידי חכמי התלמוד בדבר קביעת ההלכה כאותה מימרא. ואכן, דומה שכל מימרא מן הסוג הזה הובאה להלכה על־ידי הרמב"ם, לבד אם יש ראה מתוך הסוגיא לדחייתה מהלכה³⁶.

"והאמר ר' פלוני" כבסיס לפסיקת ההלכה

לבד מן העובדה, ששיטת ר"ח יש בה כדי לסייע בהבנת כל הסוגיות שבהן מקשה התלמוד מאמורא על חברו, הנה יש בה גם כדי ללמד על אחת הדרכים החשובות להסקת ההלכה מתוך הסוגיא התלמודית באותם מקרים שבהם התלמוד לא פסק את ההלכה באופן מפורש. משיטת ר"ח יוצא, שכל אימת שהתלמוד מקשה מאמורא על חברו — ומדובר במאות מקרים לפחות — ולא באה הדחייה "גברא אגברא קא רמית" (או בדומה), הרי המסקנה המתחייבת היא, שלכאורה יש לפסוק על־פי דעתו של אותו אמורא.

ואמנם, שיטת הרי"ף היא³⁷ — ככל הנראה בעקבות הר"ח — שמתוך זה שהתלמוד מקשה ממימרא של אמורא, משמע שכך הלכה. דומה, שהתמונה המצטיירת ממספר רב של סוגיות היא, שגם הרמב"ם פסק את ההלכה על־פי מימרות מן הסוג הזה. והרי כמה דוגמאות:

1. שניים שדנו — אין דיניהם דין

מחלוקת היא במסכת סנהדרין, אם שניים שדנו — דיניהם דין, אלא שנקרא בית־דין חצוף, כדברי שמואל, או שאין דיניהם דין, כדברי ר' אבהו³⁸. מחלוקת זו לא הוכרעה במפורש בתלמוד, ויש גם מי שפסק הלכה כשמואל³⁹. ברם, הרמב"ם פסק הלכה כר' אבהו⁴⁰. לטעמו של

לוי; ראש השנה כט ע"ב (מימרא של רב אשי בשם רב פפי); ביצה טז ע"ב (מימרא של ר' אבא בשם רב); שם יח ע"א (מימרא של רב חייא בר אבי בשם רב); מועד קטן כב ע"א (מימרא של רב חייא בר אבא בשם ר' יוחנן); בבא בתרא קמ ע"א (מימרא של רב אסי בשם ר' יוחנן); סנהדרין ה ע"ב (ת"ש דאמר ליה ר' יוחנן לרב שמן); שם כד ע"ב (מימרא של רבא); שם לד ע"א (מימרא של ר' יוסי בר חנינא).

35 ראה, לדוגמה, ברכות כז ע"ב: "ת"ש דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת... והלכתא כוותיה". ועיין בדק"ס שם, אות ז. מעניין לציין, שבעקבות זאת מועלית בגמרא שם בעיה נוספת ולפתרונה מובאת מימרא של רב יהודה בשם שמואל, והפעם ללא התוספת של "והלכתא כוותיה".

36 ראה, לדוגמה, המימרא של רב ספרא בשם רב חייא בשבת לו ע"א, ועיין במראה הפנים לירושלמי שבת פ"ג ה"א, ד"ה קטמה ונתלבת מהו.

37 ראה המקורות המובאים בספר יד מלאכי, סי' תקכב.

38 ראה סנהדרין ה ע"ב.

39 ראה פירוש הרדב"ז על הרמב"ם, הלכות סנהדרין פ"ב ה"י.

40 רמב"ם, שם.

הרמב"ם ניתנו כמה הסברים⁴¹, ונראה לענ"ד שלא לה ניתן לצרף (אולי כנימוק עיקרי) את העובדה שסתם התלמוד מקשה⁴²: "והאמר רבי אבהו", ומשמע שמסורת היתה בידי התלמוד, או שכך הכריע התלמוד עצמו, שם, שכך הלכה (שהרי אם לא היה מקובל כך, לא היה מקום לדחות את הקושיה שהועלתה בגמרא, בדבר הבנת המשנה, מכוח שיטת ר' אבהו, שכן ייתכן שהמשנה הולכת לשיטת שמואל, ואז קיים קושי)⁴³.

2. לשונות ביטול בגט

על הלשונות המועילים ושאניגם מועילים בביטול מתנה, לאחר שכבר באה המתנה לידו, מוצאים אנו שתי סוגיות הפוכות בדעת אותו אמורא עצמו. במסכת גיטין לב ע"א נאמר בשם רבה בר איבו שאמר בשם רב ששת, ויש אומרים שאמר זאת רבה בר אבהו: "מקבל מתנה שאמר לאחר שבאתה לידו: 'מתנה זו מבוטלת, תיבטל, אי אפשי בה' — לא אמר כלום, 'בטלה היא, אינה מתנה' — דבריו קיימין". לעומת זאת, במסכת כריתות כד ע"א מובא: "... אמר רבה בר אבהו אמר רב ששת, ואמרי לה א"ר אבהו אמר רב ששת: מקבל מתנה שאמר לאחר שבאת מתנה לידו: 'מתנה זו תיבטל' — מבוטלת, 'אי אפשי בה' — דבריו קיימין, 'בטלה היא, אינה מתנה' — לא אמר כלום". הרמב"ם פסק⁴⁴: "המקבל את המתנה וזכה בה, ואחר שבאת לידו והוא שותק, חזר בו ואמר איני רוצה בה איני מקבלה או הרי היא בטלה ... לא אמר כלום ...". שאלת היתס בין שתי הסוגיות, וכן דעתו של הרמב"ם בכמה פרטים מן ההלכה הנוכרת, שימשו יסוד לחילוקי דעות בין חכמי ההלכה⁴⁵. ברם, בנקודה אחת אין ספק שהרמב"ם פסק על-פי הלשון שבמסכת גיטין, והיא בעניין 'האומר: אי אפשי בה', שבה פסק הרמב"ם שלא אמר כלום, וזה ודאי על-פי הלשון שבמסכת גיטין⁴⁶. גם כאן נדמה שאפשר לתלות את דרך פסיקתו של הרמב"ם, דהיינו את ההעדפה שנתן ללשון שבמסכת גיטין על פני זו שבמסכת כריתות, בקושיה שמצויה במסכת גיטין: "והאמר רב איבו וכו'". דהיינו, במסכת גיטין, כדי לתקוף את דברי הברייתא בעניין לשון ביטול הגט, הסתמכה הגמרא על דבריו של ר' איבו (ותירצה מה שתירצה), ומכאן שראתה בכך ה"לכה ולכן יכלה לתקוף גם ברייתא שהיא דברי תנאים. ושוב, אם דברי ר' איבו הם הלכה, הרי שיש להתאים להם גם את דברי הברייתא. אם הגמרא עצמה סברה כך, אין תימה שגם הרמב"ם, בבואו לפסוק את הלכה, העדיף את הלשון שבמסכת גיטין, שהגמרא עצמה, שם, ראתה בה הלכה.

41 ראה רדב"ז, שם; כסף משנה, על הרמב"ם, שם.

42 סנהדרין ב ע"ב.

43 מן הראוי להעיר, שגם בסוגיא בדף ו ע"א הקשה התלמוד: "והאמר רבי אבהו שניים שדנו אין דיניהם דין", אלא ששם מובאת שיטת ר' אבהו כנגד שיטת שמואל, ומכיוון שאין שמואל מחויב לקבל את דעתו של ר' אבהו, דוחה התלמוד ואומר: "גברא אגברא קא רמית", בעוד שבסוגיא שבדף ב ע"א אין הקושיא "והאמר רבי אבהו" וכו' מכוונת כנגד שיטתו של אמורא יחיד, אלא כנגד נסיון סתם הגמרא לבאר את המשנה, וכיוון שהגמרא לא דחתה נסיון זה בלשון "גברא אגברא קא רמית", משמע, כאמור, שדעת התלמוד היא שכן הלכה. והשווה עם המובא על-ידי ד' סייקס, "סטיותיו" של הרמב"ם ממקורותיו בהלכה", דיני ישראל, כרך יג—יד (תשמ"ו—תשמ"ח), עמ' קנ.

44 הלכות זכיה ומתנה פ"ד ה"א.

45 ראה מגיד משנה וכסף משנה לרמב"ם, שם.

46 ראה כסף משנה, שם.

3. הפודה בנו תוך שלושים יום

במסכת בכורות מט ע"א נחלקו רב ושמואל בשאלה אם הפודה בנו תוך שלושים יום, בנו פדוי אם לאו. רב אמר: פדוי, ושמואל אמר: אינו פדוי. בהמשך הסוגיא נפסקה ההלכה במפורש כמו שמואל, אבל הרמב"ם פסק⁴⁷ דווקא כרב. לעניות דעתי, מקורו של הרמב"ם הוא בסוגיא אחרת במסכת בכורות, בדף יב ע"ב, שם הקשה התלמוד על סמך דברי רב: "והאיתמר הפודה את בנו בתוך ל' יום, רב אמר בנו פדוי". ומכאן יכול היה הרמב"ם להסיק שהלכה כרב, ומה שמצוי בסוגיא שבדף מט ע"א, כאילו ההלכה נפסקה כשמואל, אינו למעשה מגוף הסוגיא⁴⁸.

4. תקנת אושא

אחת התקנות שתוקנו באושא היא, "שיהא אדם מתגלגל עם בנו עד שתים עשרה שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו"⁴⁹. תקנה זו לא הובאה להלכה על-ידי הרמב"ם, והשאלה מדוע השמיטה הרמב"ם מספרו כבר נידונה במקומות שונים ונאמרו בעניין זה כמה תירוצים⁵⁰. אפשר שטעמו של הרמב"ם הוא, שעל תקנת אושא נאמרה באותה סוגיא קושיה: "איני, והא אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת בציר משית לא תקביל, בר משית קביל וספי ליה כתורא?". מתוך ההסתמכות על דברי רב משמע, שעל-פי מסורת התלמוד הלכה כמותו, ואם כן אין לאדם לגלגל עם בנו עד גיל שתים-עשרה, אלא עליו להלעיטו כשור בשלב הרבה יותר מוקדם, והגיל של שתים-עשרה שנה אינו בעל משמעות בהקשר זה ואין להביאו להלכה⁵¹.

אכן, לא תמיד ישמש הלשון "והאמר ר' פלוני" הוכחה שיש לפסוק הלכה על-פי אותו ר' פלוני. במקום שמוכח מן התלמוד שיש לפסוק כדעה אחרת, אין להתחשב בקושיה בלשון זה כדי לפסוק הלכה כר' פלוני. והרי דוגמה אחת:

במסכת כתובות סג ע"א מובאת מחלוקת אמוראים בגדרם של מורד ומורדת: "רב הונא אומר מתשמיש המיטה, ר' יוסי ברבי חנינא אמר ממלאכה". כפי שמתבאר בגמרא, מרידתו של הבעל ממלאכה מתבטאת בכך שהוא אומר: "איני זן ואיני מפרנס". על כך הקשתה הגמרא: "והאמר רב האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה?" [ולכן אי-אפשר

47 הלכות בכורים פ"א ה"ח.

48 וראה בכסף משנה על הרמב"ם, שם, המסיק, כי "אין ספק שלא היתה בנוסחת גמרא שלהם פסק הלכה בהדיא כשמואל כמו שהיא בנוסחא שלנו". וראה עוד מה שכתב שם. אבל לא צוין לסוגיא שבדף יב ע"ב, כמקור שממנו הגיע הרמב"ם למסקנה שכך הלכה. וייתכן אפוא שנוסחת הרמב"ם אמנם כללה את הפסיקה הנ"ל, אלא שמכוח הקושיא שבדף יב ע"ב הוא הסיק, כי הפסיקה שלהלן בדף מט ע"א אינה מגוף הסוגיא.

49 כתובות נ ע"א.

50 ראה מה שמובא ב"ידי אליהו" לר' אליהו גאליפאפה, קושטנדינא, תפ"ח, תיקון ב, דף א ע"ג, ובהלכות תלמוד תורה לרמב"ם פ"ב ה"ב, מהדורת הר"ר קאפח, תשמ"ד, עמ' רסב, בדברי המהדיר.

51 אמנם נאמרו בגמרא שני תירוצים שתכליתם ליישב את תקנת אושא עם דברי רב, אבל מתוך שהרמב"ם לא התחשב בהם כלל יש מקום לסברה שראה בהם שינוי בעלמא. וראה מה שכתבתי בעניין זה במאמרי: "על שיטת הלימוד של התלמוד" וכו', בתוך: באורו — עיונים במשנתו של הראי"ה קוק, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 112 ואילך. ויש לנסות וליישב הלכות נוספות שהרמב"ם השמיטן, על-פי המוצע בזה.

להעמיד את המשנה לשיטת ר' יוסי ברבי חנינא, שהרי המשנה קובעת שמוסיפין על הכתובה, בעוד שלפי רב יוציא ויתן מ'ד]. כפי דברינו לעיל, צריך היה להסיק מתוך קושיית הגמרא שההלכה היא כ'ר ב, ומגמת הגמרא היא אפוא ליישב את המשנה עם שיטת רב שהלכה כמותו. ברם, דברי רב לא נפסקו להלכה על-ידי הרמב"ם, אלא הוא פסק כשמואל החולק עליו וסובר: "עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון"⁵². מסתבר, שהטעם לפסיקתו של הרמב"ם שלא על-פי הלשון "והאמר רב" וכו', הוא, שמן הסוגיא בדף ע"א, שם הוא מקומה העיקרי של מחלוקת רב ושמואל, מוכח שדעת התלמוד לפסוק כשמואל. אכן, ההכרעה כשמואל אינה מפורשת שם, אבל כך אפשר להסיק ממסקנת הסוגיא: "על דא אכסוה שערינן לאלעזר בבבל"⁵³.

מקרה אחר שבו אין הלשון דגן יכול לשמש יסוד לפסיקת ההלכה הוא, כשדבריו של האמורא שממנו מקשים מתייחסים לפירוש דעתו של תנא שאין הלכה כמותו⁵⁴. כמו-כן לא ישמש לשון זה יסוד לפסיקת הלכה, כאשר המימרא של האמורא שממנו מקשים היא בעלת אופי מוסרי או בגדר של "עצה טובה קא משמע לן"⁵⁵. ואין צריך לומר כאשר מדובר בידיעה היסטורית וכיוצא בזה, הנמסרת על-ידי האמורא, שאין לה כל שייכות להלכה⁵⁶.

ציון ההלכה ב"עין משפט" בלשונות "והאמר ר' פלוני"

כאשר מקשה התלמוד על אמורא אחד מתוך דבריו של פלוני, והמסקנה צריכה להיות בדרך-כלל, שהלכה היא כאותו פלוני, צריך הדבר, לכאורה, למצוא ביטוי בספרות הפסק. הכלי הראשון במעלה שבאמצעותו אפשר, בדרך-כלל, לבחון בנקל את השאלה, אם אמנם נפסקה ההלכה על-פי המימרא הנתונה, הוא "עין משפט" שעל דף הגמרא, המביא את מקורות

52 ראה רמב"ם הלכות אישות פ"ב ה"א (וראה הגהות מימוניות, שם, אות ז); מחלוקת רב ושמואל מצויה בכתובות ע"א.

53 ראה ר"ף, כתובות, פרק שביעי, ס' שיח, דפוס וילנא, דף לו ע"א. ראוי להעיר, שבעל הלכות גדולות פסק כרב (ראה הלכות גדולות, מהדורת עזריאל הילדסהיימר, ח"ב, ירושלים, תש"ם, עמ' 233), וייתכן שטעמו הוא שהתלמוד מסתמך בדף סג ע"א על מימרת רב. לדוגמה נוספת שבה אין להסתמך על הלשון דגן, וזאת נוכח הכרעת התלמוד, ראה גיטין מ ע"א: "אמרו ליה רבנן לרבינא: 'האמר אמימר המפקיר עבדו ומת אותו העבד אין לו תקנה? אמר להו: אנא כרב דימי סבירא לי... והלכתא כרבינא'. וראה גם תמורה יד ע"ב, שם הקשו על מאמרו של אמורא שאמר, שהיה כותב איגרת לבבל (בדברי תורה) מכוח מאמרו של ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא שאמר בשם ר' יוחנן: כותבי הלכות כשורפי התורה וכו', שמשם משמע שאסור לכתוב דברי תורה. מסקנת הגמרא באותו עניין היא, שמשום "עת לעשות לה'" מותר לכתוב דברי תורה, ולכן אין להסיק הלכה מדברי ר' יוחנן.

54 ראה, לדוגמה, עבודה זרה עג ע"ב: "והאמר אביי לא שנו" וכו' — דברים המתייחסים לדעת ר' אלעזר, שאין הלכה כמותו. כן ראה עירובין צד ע"א: "והאמר רב גידל אמר רב" וכו' — דברים המתייחסים לדעת ר' אליעזר בברייטא, ולפי הגמרא בבבא קמא ק ע"א, בשם רב, אין הלכה כר' אליעזר.

55 ראה, לדוגמה, שבת מא ע"א: "והאמר ר' אבא... כל המניח ידי" וכו' (וראה מה שכבר העיר על הסוגיא בכללותה, ר' ישעיהו פיק ברלין בספר אומר השכחה, ס' לח); יומא עה ע"ב: "והאמר אביי האי מאן דאית ליה סעודתא" וכו'.

56 ראה, לדוגמה, דברי ר' חנניה בר כהנא בשם רב, בראש השנה יט ע"ב. וראה עבודה זרה לו ע"א, בשם באלי שאמר בשם אבימי גותאה בשם רב.

ההלכה ביחס לכל דבר בתלמוד שנפסק להלכה.⁵⁷ אם מוצאים אנו את הלשון "והאמר ר' פלוני" בלא שציון לידו מראה מקום ל"עין משפט", צריך הדבר בדיקה.

האפשרות הראשונה הצריכה להיבדק היא, שמא מדובר במימרא שאין לפסוק הלכה כמותה מן הטעמים שהתבארו לעיל.⁵⁸

אם יימצא שאין המימרא נמנית עם המקרים הנזכרים, יש אפשרות שבעל "עין משפט" סמך על הציון הסמוך, הקרוב לו, ולא ציין פעמיים.⁵⁹ ויש שמדובר במימרא של אמורא שיש לה מקבילה במקום אחר, ושם כבר צוין ב"עין משפט" המקור ההלכתי ובעל "עין משפט" סמך על כך.⁶⁰

יש מקרים שבהם הגמרא מעמידה את האמורא שממנו הקשו במציאות מסוימת, ואז בא הציון ל"עין משפט" ליד המסקנה.⁶¹ ויש, שלמסקנת הגמרא יש להבין את המימרא שממנה הקשו באופן שונה מכפי שסברו תחילה בהווה אמינא, ואז בא הציון שוב רק ליד המסקנה.⁶² ויש מקרים ש"עין משפט" טעון אמנם השלמה, לאחר שבטעות נשמט הציון להלכה המתחייבת.⁶³

57 הרושם הוא, שבדרך-כלל נמצא ציון ל"עין משפט" ליד לשונות "והאמר ר' פלוני". והרי רשימת דוגמאות (וראוי לעשות בדיקה של כל המקומות בש"ס כדי להגיע לממצאים מוחלטים): שבת יד ע"ב (מאילפא); יבמות סז ע"ב (מרב אסי א"ר יוחנן); כתובות ו ע"ב (מר' אבא בר זבדא אמר רב); שם כג ע"א (מאבוה דשמואל); שם מג ע"א (מר' אבא א"ר יוסי); סוטה מג ע"ב (מר' אבהו); בבא מציעא ד ע"א (מרב אידי בר אבין א"ר חסדא); בבא בתרא קע ע"א (מר' אבא); סנהדרין פה ע"א (מר' אמי א"ר יוחנן); שבועות מב ע"ב (מרב הונא); עבודה זרה לח ע"א (מרב אסי א"ר יוחנן); בכורות ב ע"ב (מאבוה דשמואל).

58 ראה בסמוך להערות 50—53.

59 כגון בברכות נד ע"ב, בעניין ברכת הגומל, שם אמר רב יהודה מהו נוסח הברכה, ולידו נמצא הציון להלכה ב"עין משפט", ואחרי זה נשאלה השאלה: "והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה", ולא צוין מאומה. ובאמת, אף דברי אביי הם הלכה שהרמב"ם פסקה באותה הלכה שכבר צוין לה לעיל בסמוך לדברי ר' יהודה, ובעל "עין משפט" סמך על כך ולא חזר וציין שוב לאותה הלכה.

60 כגון בבא מציעא לו ע"ב, שם מקשה התלמוד: "והאמר רבי אבא בר זבדא", והמקבילה (שם) הוא מקור הדברים) היא לעיל, ב"מ כה ע"ב, שם צוין להלכה ב"עין משפט". וכגון סנהדרין קיב ע"א: "והאמר ר' חמא בר' יוסי", והמקבילה היא לעיל, טז ע"א, ושם צוין להלכה ב"עין משפט". וראה גם שבת צז ע"א: "והאמר ר' אלעזר המוציא משו"י וכו', ולא צוין ב"עין משפט", וסמך על המקור לדברי ר' אלעזר שבדף צב ע"א, ואף שם אין ציון בגמרא אלא רק במשנה, וצריך להשלים. וכן במגילה יח ע"ב: "והאמר ר' חלבו" וכו', שם סמך על הציון לדברים אלה שבאו בסמוך, בדף יט ע"א.

61 ראה, לדוגמה, יומא פד ע"א, בקושיה מדברי ר' אסי אמר ר' יוחנן: "תשעה כותיים" וכו', ויבמות קיג ע"ב, בקושיה מדברי דבי ר' ינאי: "ונתן בידה" וכו'.

62 כגון בבא קמא קו ע"א, שם שאלו: "והאמר אילפא שבועה קונה", וזאת בהנחה שהכוונה היא להתחייב באונסין משעה שנשבע לשקר, ולמסקנה פורשו דברי אילפא במשמעות שהשבועה קונה לגמרי, שאינו משלם כלל. ושם צוין ב"עין משפט" להלכה בעניין זה.

63 ראה שבת קי ע"ב: "והאמר רב אשי", שממש מוכח שההלכה היא שסירוס אסור אפילו הוא ממילא ולא בידיים. כאן היה צריך להפנות לרמב"ם, הלכות איסורי ביאה פט"ז ה"ב. וכן בחולין קלה ע"א ובכורות כה ע"א: "והאמר ר' אלעזר קדשי בדיק הבית" וכו', וצריך לציין להלכה ברמב"ם, הלכות מעילה פ"א ה"ב. (ייתכנו גם מקרים, שבעל "עין משפט" סבר שאין המימרא מובאת בהלכה הפסוקה, אבל עיון בסוגיה עשוי לגלות שאכן היא באה לביטוי שם; ראה ברכות לו ע"ב: "איני והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה", שלא צוין לידו מאומה ב"עין משפט",

סיכום

מספר הפעמים שבהן מסתמך התלמוד על מימרא של אמורא כדי לתקוף דעתו של אמורא אחר, בלא שהתלמוד מוצא כל פגם בכך, גדול בהרבה ממספר הפעמים שבהן דוחה התלמוד את עצם האפשרות להקשות מאמורא אחד על דברי חברו, בנקטו את הלשון "גברא אגברא קא רמית?". למעשה, אפשר למצוא דוגמאות רבות להסתמכותו של התלמוד על מימרא של אמורא גם כדי לתקוף דעתו של תנא, וזאת בניגוד לתפיסה המקובלת שלפיה אין אמורא יכול לחלוק על תנא⁶⁴, ולפיכך הקושי צריך להיות, לכאורה, הפוך, דהיינו על האמורא שאמר דברים הנסתרים על-ידי תנא, ולא על התנא שדבריו אינם מתיישבים עם דברי האמורא. הסברו של רבנו חננאל, שלפיו אין התלמוד מקשה ממקור כלשהו — כולל מימרא של אמורא — אלא אם כן הוא הלכה, יש בו כדי להסביר תופעה זו. מהסברו של הר"ח יוצא, שלשאלת זהותו של בעל המקור שעליו מבקש התלמוד להסתמך — אם אמורא הוא או תנא — אין כל חשיבות כשאותו מקור הוא בגדר של הלכה. אם אמנם אפשר להסיק מכל מקרה שבו מסתמך התלמוד על מימרא, שאותה מימרא היא הלכה, יכול הדבר לשמש כאחד ההסברים לאופן שבו הכריע הרמב"ם, ויתר הפוסקים, את ההלכה מתוך סוגיית התלמוד. לפי זה יוצא, שכל אימת שהתלמוד נוקט את הלשון "והאמר ר' פלוני", צריכה ההלכה להיות כאותו ר' פלוני, ואם נמצא שאין הדבר כן — יש לבדוק מה טעמו של השינוי מן הכלל הרגיל.

אבל ראה רמב"ם, הלכות מעשר שני פ"י הכ"א, ומה שכתב ר"י אריאלי בעניינים למשפט לברכות, שם, ד"ה ולולי.

64 אבל ראה קובץ שעורים, לר' אלהנן וסרמן, תל אביב תשכ"ד, עמ' שלה, בשם רבו, ר' חיים הלוי מבריסק, בדבר כוחו של אמורא לחלוק על תנא. וראה בהקשר זה, מה שכתב הרב ש"ז הבלין, שם (הע' 1, לעיל), עמ' 179—180.

הרחבת נוסח מסיבות פרוזודיות בתרגום המיוחס ליונתן ובתלמוד הבבלי

רונית שושני

עובדה ידועה לכל היא, כי בתרגומים הארמיים לתורה יש בצד תרגומים מילוליים גם תרגומים חופשיים והרחבות שונות. מרבית ההרחבות מתבארות בדרך-כלל כהרחבות פרשניות, נסיון להשלמת פערים או יישוב סתירות בכתוב, השלמות מן הספרות המדרשית וכיו"ב. במידה מועטה יותר הצביעו מספר פעמים על הרחבות שמגמתן פראטית.

כך, למשל, מביא היינמן¹ דוגמה לתוספת על הכתוב המקראי מתוך התרגום הארץ-ישראלי של פרשת קריעת ים סוף, שהיא תיאור בצורת פיוט של הריב בין משה לבין הים, ואומר:

עדות זו מלמדת אותנו, שמתרגמי המקרא לא הסתפקו בפראפראזות ובקישוט העלילה על-ידי סיפורים בפרוזה, אלא ניסו את כוחם גם במעין שירה. מסתבר שפיוט זה לא היה בשעתו יחיד במינו, אף על פי שרק הוא נשתמר לנו כחלק מתרגום המקרא.

קליין² מביא דוגמה להרחבה פיוטית בקטע גניזה שהוא תרגום לשירת הים, ומעיר:

... one may question whether anything more than stylistic considerations are at work in Ex. 15, 11.

במאמר זה ברצוני להביא דוגמה מן התרגום המיוחס ליונתן, שבה הרחבת נוסח מסיבות פרוזודיות. המתרגם הרחיב את נוסח הפסוק שלפניו כדי ליצור מבנה בית בן ארבע שורות. בשונה מן הדוגמאות של היינמן וקליין, אין מדובר בקטע עצמאי שנוסף על התרגום לכתוב, אלא ההרחבה נעשתה על השלד של הכתוב המקראי. המשותף לדוגמה הנדונה כאן ולדוג-

* תודתי נתונה לד"ר דוד גיל מן החוג לבלשנות כללית באוניברסיטת ת"א, ולפרופ' יאיר הופמן מן החוג למקרא באוניברסיטת ת"א, על הערותיהם למאמר זה.

1 "היינמן", "שרידים מיצירתם הפיוטית של המתורגמנים הקדומים", הספרות, ד (תשל"ג), עמ' 363.

2 M. L. Klein, "Converse Translation: A Targumic Technique", *Biblica*, 57 (1976), p. 535.

מאות שצוטטו לעיל הוא העובדה שהדחף לשינוי היה הרצון ליצור קטע פואטי, ולא קושי פרשני או אחר שעורר הכתוב.³

הדוגמה הנידונה היא דברי ה' לאברם בבראשית יב, א :

לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל-הארץ אשר אראך.

משפט זה מנוסח בלשון גבוהה, אך בכל זאת לשון פרוזה. התרגום הופך משפט זה — שהוא מבחינה תחבירית משפט כולל אחד — לארבעה משפטים קצרים, על-ידי הוספת שלושה פועלי ציווי :

איזל לך מארעך	לך לך מארצך
אתפרש מן ילדותך	פרש מן מולדתך
פוק מבית אבוך	צא מבית אביך
זיל לארעא דאחוינך	לך לארץ אשר אראך

ארבעת המשפטים שווים באורכם מבחינת מספר ההטעמות (שלוש בכל משפט)⁴. עובדה זו, יחד עם התקבולת התחבירית הקיימת בין שלושת המשפטים הראשונים, והחזרה על צורן הגוף השני בסוף כל משפט, יוצרת תחושה ברורה של מקצב.

בחינת הבית שנוצר מגלה מבנה שכיח של בית בן ארבע שורות, שבו מקבילות שלוש השורות הראשונות, והשורה הרביעית חריגה. בשלוש השורות הראשונות יש תקבולת תחבירית: פועל בציווי + מלת יחס (ו) + שם עצם + כינוי חבור יך. בשורה הרביעית מופיעה מלת היחס ל במקום מן, והיא מובלטת גם בכך שיש בה משפט משועבד, שנושא ה' (דאחוינך)⁵.

מבנה בית זה שכיח בשירת המקרא. כך לדוגמה :

3 א' שנאן, בהרצאתו "לאופיו של תרגום התורה המיוחס ליונתן", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה א, תקופת המקרא, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 109—116, קובע כי התרגום המיוחס ליונתן — שונה מכל התרגומים הארמיים האחרים, והוא גם מאוחר מאוד. אך שנאן מציין, כי יש בתרגום המיוחס ליונתן שכבת בסיס בנוסח תרגומי התורה הארץ-ישראליים, וכי השכבה שנוספה מסתמכת גם על חיבורי המדרש השונים ועל יצירת התרבות העממית. לפיכך, אין זה בלתי אפשרי שנמצא בתרגום זה נטיות דומות לנטיות הקיימות כבר בתרגומים הקדומים. לגבי עצם התופעה שחלה בדוגמה המוצגת במאמר זה יש להדגיש, כי היא מוסברת על-ידי כללים פרווודיים אוניברסאליים, ומבחינה זו אין היא אופיינית לתרגום הארמי בלבד, או לספרות התורה שבעל-פה לסוגיה השונים. ראה גם הערה 10 להלן.

4 ראי לשים לב, כי הסדירות במספר ההטעמות אינה נוצרת באופן אוטומטי על-ידי תוספת הפעלים לנוסח המקראי, אלא מושגת באופן מכיוון בעזרת משחק בצורות החלופיות של מלת היחס מ/ מן. בשורה הראשונה יש פועל, מלת העזר "לך", ושם עצם שאליו חבורה מלת חיוס; בשורה השנייה יש פועל, מלת היחס "מן" כמלה נפרדת, ושם עצם; בשורה השלישית שם העצם הוא צירוף סמיכות המורכב משתי מלים, ולכן מלת היחס חוזרת לצורה חבורה לשם העצם. תופעה דומה אירעה כנראה בכמדבר כג, ז. "מן-ארם" בצלע הראשונה מקביל ל"מהררי-קדם" בצלע השנייה, ואם נתעלם מן המקפים בפסוק, ניתן לומר כי מלת היחס בצלע הראשונה מופיעה בצורתה הפרודה כדי ליצור איוון במספר ההברות המוטעמות בתקבולת: 4+4.

5 קיימה של גירסא חלופית — "דאחמינך" — אינו משנה לגבי הגיתוח המוצע כאן.

[ותתפלל חנה ותאמר] עלץ לבי בה'
 רמה קרני בה'
 רחב פי על-אויבי
 כי שמחתי בישועתך
 (שמואל א ב, א)

שלושת המשפטים הראשונים מקבילים בתוכנם, ההתייחסות לגיבורת השיר היא מטונימית (לבי, קרני, פי), וה' מוזכר בגוף שלישי בשני הראשונים (בשלישי אינו נזכר); המשפט הרביעי הוא משפט סיבה הממק את המשפטים הקודמים, הגיבורה הופכת בו לנושא המשפט (שמחתי) והפנייה לה' היא בגוף שני (בישועתך).

[מזמור לדוד] הבו לה' בני אלים
 הבו לה' כבוד ועז
 הבו לה' כבוד שמו
 השתחוו לה' בהדרת-קדש
 (תהלים כט, א-ב)

בשלושת המשפטים הראשונים יש חזרה על פועל הציווי הבו; בשורה הרביעית פועל ציווי שונה — השתחוו, והיא גם ארוכה יותר מן השורות הקודמות (שלוש-עשרה הברות לעומת עשר בכל אחת משלוש השורות הראשונות)⁶. גם בספרות התלמודית שכיח מבנה בית זה. כך לדוגמה:

[אמר ר' יוסי יאמרו:] מאיר שכב,
 יהודה כעס,
 יוסי שתק,
 תורה מה תהא עליה?
 (בבלי נזיר ג ע"א)

בשלוש השורות הראשונות יש תקבולת תחבירית: שם עצם פרטי ופועל במין זכר, בזמן עבר. השורה הרביעית החריגה היא מורכבת יותר מבחינה תחבירית (משפט שאלה, שהוא גם משפט ייחוד); הפועל בה הוא במין נקבה, בזמן עתיד, והיא ארוכה יותר מן השורות הקודמות.⁷

לא כחל
 ולא שרק
 ולא פירכוס
 ויעלת חן
 (בבלי סנהדרין יד ע"א; כתובות יז ע"א)

6 ניתוח מפורט של סוג המבנה המתואר כאן, ודוגמאות נוספות מן המקרא וממקורות אחרים, מוצגים במאמרי "מבנים פרוזודיים בשירת ירמיהו", בקורת ופרשנות, 20 (תשמ"ה), עמ' 75—102, ובעבודת המ"א שלי "עיונים בפרוזודיה של המקרא", אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ו, עמ' 124—136. במחקרים אלו מוצגת בהרחבה התיאוריה הפרוזודית שעליה מתבסס ניתוח המבנה המתואר במאמר זה, שהוא אחד מתוך כמה סוגים של מבנים פרוזודיים אפשריים.
 7 בנוסח המקביל בבבלי קידושין גב ע"ב, השורה הרביעית החריגה ארוכה עוד יותר: "דברי תורה מה תהא עליה".

בשלוש השורות הראשונות מבנה תחבירי מקביל — מלת שלילה ושם עצם. בשורה הרביעית החריגה מובא הניגוד לשורות הקודמות: ו[בכל זאת] יעלת חן.⁸

מבנה בית בן ארבע שורות, ששלוש הראשונות מקבילות פחות או יותר זו לזו, והשורה הרביעית חריגה, שכיח לא רק בשירת המקרא ובספרות התלמודית, אלא גם בשפות שונות ובתרבויות שונות.⁹ מבנה זה קיים, כאמור, גם בנוסח של התרגום המיוחס ליונתן לבראשית יב, א. התרגום ניצל את העובדה שבפסוק המקראי מוזכרים ארבעה תיאורי מקום, שהרביעי בהם הוא חריג (מאחר שיש ללכת אליו ולא ממנו), והרחיב בתרגומו את הפסוק לארבע שורות במבנה שתיארת. המבנה שנוצר אינו פותר קושי פרשני בכתוב, ונראה לומר כי הסיבה להיווצרותו היא פואטית — הרצון ליצור מבנה פרוזודי שכיח.¹⁰

תופעה דומה של הרחבת נוסח שיצרה מבנה פרוזודי קרתה גם בספרות התלמודית. בתוספתא מגילה פ"ג הכ"ז נאמר:

אין עונין אמן לא יתומה ולא קטופה.

נוסח פרוזאי זה הורחב בבבלי ברכות מז ע"א לבית בן ארבע שורות:¹¹

[תנו רבנן אין עונין:] לא אמן חטופה

ולא אמן קטופה

ולא אמן יתומה

ולא ירוק ברכה מפיו

כמו בדוגמאות הקודמות, יש בבית זה שלוש שורות ראשונות מקבילות (לא + אמן + שם תואר), ושורה רביעית חריגה באורכה ובמבנה התחבירי. כאן הושגה ההרחבה לעומת המקור

8 דוגמאות נוספות מן הספרות התלמודית מוצגות במאמרי "על ארבע שורות השיר עומד: הסבר פרוזודי לשינוי נוסח המקורות ב'ספר האגדה' של ביאליק ורבניצקי", בלשונות עברית חפ"שית, 25 (תשמ"ח), עמ' 71–83.

9 דוגמאות לכך הוצגו בעבודתי (לעיל הע' 6), עמ' 124–136, וכן בהרצאתו של ד' גיל בכנס הכלל-אוניברסיטאי לתורת הסגנון והטקסט הספרותי 3.2.88, "היבטים בתיאוריה פרוזודית: הבית היאמבי-עליאמבי", ובמאמרו "The Muweššah: Artistic Convention or Cognitive Universal", in: S. Somekh (ed.), *Studies in Classical Arabic Poetry* (tentative title), Leiden [to appear].

10 לשיטתי, אין זה משנה אם בעל התרגום חידש משלו, או שציטט מתוך מקור מדרשי או תרגום שקדם לו. בכל מקרה היה בשלב מסוים יוצר שפעל (באופן מדע או שאינו מדע) מתוך השיקול הפרוזודי שהצגתי. אולם נראה לי כי אין כאן השפעה מדרשית. המדרש (למשל, בראשית רבה לט, ט, מהדרות תיאודור-אלבק, עמ' 372) עושה פעולה דומה לפעולת התרגום, בכך שהוא גדרש לפרש כל אחד משמות העצם שהוזכרו בפסוק: "אמר ר' יוחנן: לך לך מארצך — זו אפרכייה שלך, וממולדתך — זו שכונתך, ומבית אביך — זה בית אביך, אל הארץ אשר אראך". אולם, במדרש אין תוספת פעלים, והמניע לפעולתו אינו פרוזודי, אלא ההנחה האופיינית כי אין ייתור בלשון המקרא, ולכן יש לדרוש כל אחד משמות העצם כמוסב על דבר שונה. עצמאותו של התרגום מוכחת מכך שהוא תרגם את שמות העצם באופן מילולי.

11 בירושלמי סוכה פ"ג ה"י, ומגילה פ"א ה"ט, ישנה גירסא קרובה לגירסת התוספתא: "אין עונין אמן יתומה ולא אמן קטופה". בירושלמי ברכות פ"ח ה"ח נאמר: "תני אין עונין אמן יתומה ולא אמן קטופה ולא אמן חטופה". ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, ניר-ירוק, תשכ"ב, עמ' 1208–1209, מעיר כי התוספת "ולא אמן חטופה" איננה בקטעי הגניזה, ולדעתו נוספה על-פי הבבלי.

על-ידי חזרה על המלה "אמן" בשלוש השורות הראשונות¹², ותוספת שני סוגי ברכות אסורים: אמן חטופה וזריקת ברכה מן הפה. בדוגמה זו בולטת השאיפה להגיע למבנה ארבע יותר מאשר דוגמת התרגום המיוחס ליונתן, מאחר ששם נקבע המספר ארבע כבר בפסוק המקורי — (1) ארצך, (2) מולדתך, (3) בית אביך, (4) הארץ אשר אראך — ואילו בדוגמה זו הושג המספר ארבע על-ידי הוספה של סוגי ברכות¹³.

בשתי הדוגמאות שהוצגו כאן קיימת תופעה של הרחבת נוסח למבנה בית בן ארבע שורות — שהרביעית בו חריגה. כפי שהראיתי, מבנה זה הוא מבנה פרוזודי שכית. מאחר שבשתי הדוגמאות קשה להצביע על סיבה רעיונית/תימאטית להרחבת הנוסח, נראה כי הסיבה להרחבה היא סיבה פרוזודית. במאמר קודם¹⁴ הצגתי דוגמה דומה, אך מכיוון הפוך — מבנה של חמש שורות צומצם למבנה של ארבע שורות במבנה הפרוזודי המתואר גם כאן. נראה לי כי שימת-לב למבנים פרוזודיים עשויה להסביר מספר לא מבוטל של חילופי גירסאות ותופעות בתחום הנוסח, אשר אינם מתבארים די הצורך מכוח ניתוח פילולוגי או תימאטי.

12 החזרה על "אמן" מעוררת בקורא תחושה שלפניו שורות נפרדות. לו היתה קיימת רק שאיפה להוסיף סוגי אמן אסורים, היה די לומר: "אין עונין אמן לא חטופה ולא קטופה ולא יתומה ולא יורוק ברכה מפיו", ומשפט כזה עדיין מעורר תחושה של פרוזה.

13 בעוד שבדוגמת התרגום המיוחס ליונתן אין ספק בקדימותו של הפסוק במקרא לגבי התרגום, הרי בדוגמה השנייה ניתן להקשות ולומר כי ייתכן שהנוסח בבבלי הוא המקורי, והתוספתא קיצרה. אך נראה לי, כי ההנחה בדבר מקוריותו של הנוסח הקצר סבירה יותר, מאחר שנוסח זה מתועד שלוש פעמים נוספות בתלמוד הירושלמי (ראה הערה 11). ועוד יש לומר, כי לקיצור הגירסא בבבלי ברכות אין סיבה נראית לעין, בעוד שלהרחבת הגירסא בתוספתא יש הסבר סביר, והוא הרצון להגיע למבנה בית נפוץ בן ארבע שורות.

14 "על ארבע שורות השיר עומד" (לעיל הע' 8). בעבודתי (לעיל הע' 6), עמ' 73–76, דנתי בגיר-סאות שונות של רשימת חובות הבן כלפי האב בספרות התלמודית, וניסיתי להראות כי הנוסח המקורי כלל שלוש שורות, ובשתי גירסאות חלה הרחבה לארבע שורות במבנה הפרוזודי המתואר במאמר הנוכחי. שם גם טענתי (עמ' 74 הערה 9), כי תהליך דומה חל, כנראה, בחלק מן המאמרים במסכת אבות, שבהם נוסף רכיב רביעי למאמרים הקדומים, שכללו שלושה משפטים בלבד.

בחמישית חוזרין לכסדרן

צבי אריה שטיינפלד

במשנה, מגילה פ"ג מ"ד, שנינו :

ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים
חל להיות בתוך השבת מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת
בשניה זכור
בשלישית פרה אדומה
ברביעית תחדש הוזה לכם
בחמישית חוזרין לכסדרן¹
לכל מפסיקין בראשי חדשים בחנוכה ובפורים
בתעניות ובמעמדות וביום הכפורים
ובסוגית הבבלי שם, ל ע"ב נאמר :

בחמישית חוזרין לכסדרן וכו'
לסדר² מאי
ר' אמי אמר לסדר פרשיות הוא חוזר
ר' ירמיה אמר לסדר הפטרות הוא חוזר
אמר אביי כוותי דר' אמי מסתברא
דתנן לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפורים
לתעניות ולמעמדות וליה"כ
בשלמא למ"ד לסדר פרשיות הוא חוזר היינו דאיכא פרשה בחול
אלא למ"ד לסדר הפטרות הוא חוזר הפטרה בחול מי איכא
ואידך הא כדאיתא והא כדאיתא

המשנה בנקטה "בחמישית חוזרין לכסדרן" קובעת רק שבשבת החמישית חוזרין לסדר

* עיקרי הדברים הושמעו בכ"ח באדר ב' תשמ"ט כ"דבר תורה" בישיבת הסינאט באוניברסיטת בר-אילן.

1 אבל בכתבי היד קויפמן, לו, פרמה וכן בקטעים קמברידג' : T.S. E2, 59, T.S. E1, 69 : "לסדרן". וכן בנוסח המשנה שבמאירי : "לסדרן". וראה ההערה הבאה.

2 בר"ח : "לסדרן".

הקריאה, אך אינה אומרת דבר לגבי תוכנה של קריאה זו. ומכאן לכאורה המחלוקת שבין ר' אמי הסובר "לסדר פרשיות הוא חזון"⁴ לבין ר' ירמיה הסובר "לסדר הפטרות הוא חזון"⁵. וקשה להבין מדוע לא פירש התנא את כוונתו אם בחמישית חזרין לסדר פרשיות או לסדר הפטרות בדומה לקביעותיו המפורשות לגבי יתר השבתות שהוא דן בהן: בראשונה "קורין בפרשת שקלים...⁶ בשניה זכור בשלישית פרה אדומה ברביעית החדש הזה לכם". הרי כמו לגבי ארבע השבתות היה עליו לפרש גם את הקריאה לגבי השבת החמישית. ועוד, הנוסח שלפנינו: "לכסדרן" אינו ברור כל צורכו⁷, ונח יותר היה לשנות: לסדרן. ואמנם בכתבי היד ובנוסח המשנה שבמאירי הגירסא היא: "לסדרן"⁸. אך אף לפי גירסא זו קשה לכאורה, שאין התנא מפרש את כוונתו האם בחמישית חזרין לסדר פרשיות או לסדר הפטרות.

ודומה שעל ידי הכרת המשמעות המקורית של "לסדרן" במשנתנו תתפרש המשנה ללא כל קושי. ונקדים לכך את הידוע, שחלוקתה של התורה לקריאה בציבור היתה שונה בבבל מזו שבארץ-ישראל⁹. על פי שיעור קריאתם בתורה בשבתות השנה היו בני בבל מסיימים את התורה בכל שנה ושנה. לעומת זאת, כנמסר במגילה ל ע"ב, בני ארץ-ישראל "מסקי לדאורייתא בתלת שנין", דהיינו סיימו את קריאת התורה רק פעם בשלוש שנים, ועל פי מסורת אחרת רק פעם בשלוש שנים ומחצה¹⁰. את החלק שקראו בתורה בשבתות בארץ-ישראל קראו בשם "סדר"¹¹, ששיעורו היה רק שליש משיעורו של החלק שקראו בבבל, ושנקרא בשם "פרשה"¹². החלוקה של התורה לנ"ד פרשיות, שהיא כמספר כל שבתות השנה בשנה מעוברת, משקפת את מנהג הקריאה בבבל שגמרו את התורה בכל שנה. כנגד זה המנהג הארץ-ישראלי לגמור את התורה בשלוש שנים או בשלוש שנים ומחצה בא לידי ביטוי בחלוקה לקנ"ה¹³ או לקע"ה¹⁴ "סדרים".

- 3 רש"י שם, ד"ה לסדר פרשיות: "שבשבתות הללו הפסיקו סדר פרשיות דלא קראו אלא ארבע פרשיות הללו".
- 4 רש"י, ד"ה לסדר הפטרות הוא חזון: "שעד הגה מפטירין מעין ארבע פרשיות הללו השנויות לעיל בברייתא".
- 5 שבפשוטות היא פרשת כי תשא כדעת שמואל, ולא כדעת רב הסובר שהיא פרשת צו, וכשאלת הסוגיא, כט ע"ב: "בשלמא למאן דאמר כי תשא היינו דקרי לה פרשת שקלים דכתיב בה שקלים...".
- 6 מה שאין כן במשנה גידה פ"ט מ"ז: "העבירין שלא כסדרן", ש"כסדרן" שם מתיחס לסדר המתואר במשנה ר' שלפניה.
- 7 ראה לעיל, הערות 1, 2.
- 8 החילוקים שבין אנשי מורה ובני ארץ ישראל, חילוק מח (מהדורת מרגליות, עמ' 82): "א"מ עושין שמחת תורה בכל שנה ובני א"י לג' שנים ומחצה".
- 9 חילוק מח בהערה הקודמת, וראה שם עמ' 172. אך ראה: אברהם עפשטיין, מקדמוניות היהודים, כרך שני, עמ' נה, נז–נח.
- 10 מס' סופרים פ"א ה"ד: "ובלבד שיהא בסדר עשרים ואחד פסוקים ליתן לכל קורא וקורא ג' ואם פחות יוסיף על הסדר הוה מפרשה אחרת". וראה להלן הערה 13. וכן בחילוק מז (מהדורת מרגליות, שם): "א"מ קורין בפרשה שלית צבור והעם ובני א"י קורין העם פרשה וש"ץ סדרים". וראה שם עמ' 169 ואילך, וכן: ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ספר שני, עמ' 36.
- 11 זבחים כח ע"ב: "דפרשת קדשים תהיו".
- 12 אסתר רבה, פתיחתא, ג: "חמשה ספרי תורה מנין של קונה" (דברים כח, סח: "קנה").
- 13 מס' סופרים, פט"ו ה"י: "הלכך קבעו מאה ושבועים וחמשה סדרים בתורה בכל שבת ושבת עולת תמיד". וראה עפשטיין שם (לעיל, הערה 9).

על פי האמור נראה, שהנוסח המקורי במשנתנו היה כבכתבי היד ובנוסח המשנה שב- מאירי: "ובחמישית חזרין לסדרן" — ולא "לכסדרן" כלפנינו, והתנא בנקטו "לסדרן" משתמש ב"סדר" במובן הנוצר לעיל, דהיינו בשם החלק שקראו בתורה בשבתות השנה. ממילא מפורש בדבריו, כדברי ר' אמי, שבחמישית "לסדר פרשיות הוא חוזר". מסתבר שאף מר' ירמיה לא נעלם המובן האמור של "סדר", ושדברי התנא מתפרשים כפשוטם במשמע ש"לסדר פרשיות הוא חוזר". אלא משום שהוא רצה ליישב את המשנה עם המנהג השונה, שלפיו היו ממשיכים לקרוא בתורה גם בשבתות של ארבע הפרשיות¹⁴, פירש ר' ירמיה את דברי התנא "לסדרן" שלא כפשוטו בדרך ש"לסדר הפטרות הוא חוזר"¹⁵. השינוי מן הנוסח "לסדרן" המקורי¹⁶ למצוי בדפוסים: "לכסדרן" חל כנראה לאחר התפשטותו של מנהג בבל ואתו המושג "פרשה" מחד גיסא, והשתקעותו של מנהג ארץ-ישראל ואתו השם "סדר" מאידך גיסא.

14 כעולה ממגילה כט ע"ב—ל ע"ב: "איתמר חל להיות בואתה תצוה אמר רבי יצחק נפחא קרו שיתא מואתה תצוה עד כי תשא וחד מכי תשא עד ועשית ... אלא אמר אביי קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית וחד תני וקרי מכי תשא ועד ועשית מתיבי חל להיות בפרשה הסמכה לה בין מלפניה בין מאחוריה קורין אותה וכופלין אותה ...".

15 ועל הצורך ליישב את המשנה עפ"י מנהגם כבר עמד ר"צ דינר בחידושו לדה"כ כט ע"א: "אמנם בבבל היה המנהג שקרו בכסדרן ... ודחקו עצמן לפרש משנתנו דהא דתנן חזרין לסדרן היינו סדר הפטרות ...". מאידך גיסא אביי מפרש את המשנה כפשוטה כר' אמי, ומסייע לו מן הסיפא: "אמר אביי כותי' דר' אמי מסתברא דתנן לכל מפסיקין ...", אך למעשה מתאר מנהג שונה (ראה דבריו בהערה הקודמת), וכמסקנתו של ר"ד הלבני, מקורות ומסורות, מועד, מיומא עד תגילה, עמ' תקי"ז (ועל דבריו שם בהערה 8 כבר העיר דינר שם).

16 ובמשנה מגילה פ"ג מ"ו: "בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין כסדרן". ואפשר שגם כאן הנוסח המקורי אינו: כסדרן, אלא: בסדרן, שמדויק יותר.

הערה על שיטת הקריאה הארץ-ישראלית בקללות שבתורת כהנים

דניאל שפרבר

המשנה במסכת מגילה ג' ו' שונה: "קללות שבתורת כהנים אין מפסיקין בהן". ובבבלי שם (לא ע"ב) מובא הטעם בשם ר' יוסי: "דאמר קרא 'מוסר ה' בני אל תמאס [ואל תקוץ בתוכחתו]" ¹ (משלי ג, יא). ריש לקיש אומר: "לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות ². אלא היכי עבד? תנא: כשהוא מתחיל, מתחיל בפסוק שלפניהם. וכשהוא מסיים, מסיים בפסוק [אחד] ³ שלאחריהם", וכו'. ובמסכת סופרים יב א (מהדורת היגער עמ' 224) נאמר: "אין מפסיקין בקללות. א"ר חייא בר גמדא: מאי טעמא? דכתיב 'אל תקוץ בתוכחתו', אל תעשה קוצין קוצין" ⁴.

לא ניכנס כאן לשאלות המרובות שהועלו על-ידי האחרונים והחוקרים סביב סוגיה קצרה זו על כל מקבילותיה (החלקיות) ⁵, אלא נעמד על נקודה אחת בלבד. המקור לכך שאין

- 1 כן היא הגירסא בכ"י מינכן, ברי"ף, בר"ח וברא"ש, ובערוך ערך "קץ" (עה"ש ז, עמ' קעב ע"א) וכו'. ראה דק"ס מגילה שם, עמ' 157 אות א. זוהי גירסא נכונה, ראה להלן, וכן הגירסא במסכת סופרים. ועיין ברש"י מגילה שם ד"ה "אל תמאס". הווי אומר שלמדו מסיפא דקרא, ולא מרישא דקרא. וראה מש"כ קאהוט, בערה"ש שם הערה 2.
- 2 השווה סופרים יב א, מהדורת היגער עמ' 225: "א"ר לוי: אמר הקב"ה: אינו דין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך". ועיין במקבילות שציין היגער שם, עמ' 224 לשורה 2.
- 3 כן היא הגירסא בכ"י מינכן והר"ן, ראה דק"ס שם אות ב. וראה בתוספות שם ד"ה מתחיל, שגרסו, עם רוב הספרים: מתחיל בפסוק שלפניהם, בלא מלת "אחד", וכתבו: "לאו דוקא פסוק, דהא יש פרשה ואין מתחילין ומשיירין בפחות משלשה פסוקים" וכו'. ואולם כל זה על-פי מנהגנו, שהוא לפי שיטת הקריאה החד-שנתית הבלית. ואילו לפי שיטת בני ארץ-ישראל, מלת "אחד" שבכ"י מדויקת היא. וראה להלן.
- 4 ראה עה"ש שם, ש"קוצין" הם חתיכות. השווה בירושלמי יומא ג ח, עד סע"ב. ובדברים רבה רס"ד: "... אל תעש את התוכחות קוצין קוצין, אלא אחד קורא את כולן" וכו'. העירני פרופ' מ' גרינברג ש"קוצין" זהו המונח השומרוני לפרשיות בחומש. פניתי לפרופ' ז' בן-חיים, והפנה אותי למה שהעיר במהדורתו שלו לתיבת מרקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 345, הערה 5: קצה, והריבוי: קצין, ושם 355 הערה 4, ואף ציין לדבריו של הרא"ש רחנשל, בספר היוכל לש"י עגנון, רמת-גן תשי"ח, עמ' 300, על קוצין שבירושלמי. ואף בספרות הגאונים יכול להימצא פסוק שפירושו פרק". ראה מה שהערתי בספרי מנהגי ישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' קל הערה 6.
- 5 ראה לפי שעה בספרו של הרב צבי כהן, בין פסח לשבועות, תשד"ם, עמ' קכו ואילך, ובייחוד הערה סט, שהביא שפע של מקורות מספרות האחרונים. מבנה הסוגיה עצמה מוקשה. ואקווה לחזור לעניין זה במקום אחר. באשר למקבילות, ראה מה שציין היגער במסכת סופרים שלו עמ' 224, הערה לשורה 2.

מפסיקין בקללות הוא בפסוק "ואל תקוץ בתוכחתו", שפירושהו, בלשונה של מסכת סופרים: אל תעשה קוצין קוצין, כלומר: פרשיות פרשיות. משמע קצת שהיה רצון או צורך לחלק פרק הקללות לפרשיות פרשיות, ובאה ההלכה ללמדנו כי אין לעשות כן.

עניין זה יובן יותר אם נזכור כי המדובר הוא בארץ-ישראל, ולפי שיטת הקריאה התלת-שנתית של בני ארץ-ישראל. לפי שיטה זו ה"סדר" שבו נמצאת פרשת התוכחה שבויקרא הוא (סדר כב ה) מתחיל בויקרא כו, ג (ריש פרשת בחקותי) ומסתיים בסוף פרק כו (כו, מו), "אלה החקים והמשפטים ... וגו'". כל הסדר אין בו אלא מד פסוקים, מהם ל שמהווים את התוכחה (פסוקים יד—מג). יוצא אפוא, שישנם יא פסוקים לפני התוכחה, וג פסוקים אחריה. ג הפסוקים האחרונים הם כמובן העלייה השביעית, והתוכחה עצמה תהיה אם כן שישי. נמצאנו למדים שיא הפסוקים הראשונים צריכים להתחלק בין חמש העליות הראשונות. קל יותר היה לחלק את התוכחה לכמה עליות, וכך לפטור את הבעיה. ואולם באה ההלכה ואמרה: אל תעשה קוצין קוצין.

הדרך היחידה לפרנס ה עליות ביד פסוקים היא על-ידי חזרה על הפסוק האחרון של העלייה הקודמת, וכדלהלן:

ראשון — ויקרא כו: ג, ד, ה

שני — ויקרא כו: ה, ו, ז

שלישי — ויקרא כו: ז, ח, ט

רביעי — ויקרא כו: ט, י, יא

חמישי — ויקרא כו: יא, יב, יג

והנה למדנו מן הסוגיה הבבליה, שהבאנו לעיל, שהמתחיל בתוכחה "מתחיל בפסוק שלפניהו, וכשהוא מסיים מסיים בפסוק [אחד] שלאחריהו"⁷. נמצא שאף שישי חזר על הפסוק האחרון של חמישי, ושביעי על הפסוק האחרון של שישי, וכדלהלן:

שישי (תוכחה) — ויקרא כו: יג+יד — מג+מד

שביעי — ויקרא כו: מד—מו

הרי כאן דגם עקבי לכל העליות, העונה על כל הבעיות ההלכתיות שהועלו⁸. וכדוגמתו מצינו אף אצל אנשי המעמד, כמבואר במשנה תענית ד, ג⁹.

6 ראה י' יואל, קרית ספר לח, תשכ"ג, עמ' 131. ועיין בספרו של J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, ח"ב² (ניו יורק 1971), עמ' 147, והערתו של י' זנה שם עמ' 173 הערה 194 (ואין גראים לי דבריו של זנה).

7 ישנו חידוש בדיון זה, שהרי הפסוק הנוסף שמצרפים אותו לתוכחה (פסוק יג) בא מיד לפני פתוחה, ובדרך כלל אין מתחילים פסוק אחד לפני פתוחה (או סתומה). ראה מגילה כא ע"ב: "ואין משיירין בפרשה פחות מג' פסוקין". (והשווה שם כב ע"א). נראה אם כן שהלכה זו באה להוציא מן הכלל הזה, משום דאי אפשר לנקוט אותו כאן בלי לחזור על כל הפרשה (קרי, העלייה) הקדמת. והעניין צריך בירור נוסף.

8 ובאשר לקללות שבמשנה תורה, שם לא היתה בעיה זו קיימת. שהרי (סדר כב) הוא בדברים כח, א—כט, ח. התוכחה היא מדברים כח, טו—סח. הרי שיש יד פסוקים לפני הקללות ויט אחריהן. דברים כח, א—יד יפרנס ארבע עליות. התוכחה היא מדברים כח (יד+) טו—סח (+סח), אם מצרפים פסוק נוסף לפני ולחריה, והיא תהיה העלייה החמישית, ואילו דברים כט, א—ח יש בהם די לעוד שתי עליות, שישי ושביעי.

9 וראה הערתו של יואל, בקרית ספר שם, עמ' 129, שישנם סדרים שאין בהם כא פסוקים (7×3), ואם כן היו בהם, כנראה, חזורים וקוראים.

משפחות כתב־יד ומסורות־נוסח של מסכת מועד קטן

עדיאל שרמר

אין מערער, כיום, על ההבנה כי הערכתם של שינויי גירסאות צריכה להיעשות במסגרת קביעת אילן־יוחסין של כל עדי הנוסח. או כפי שניסח זאת א' סגל: [ראוי] "שעניין בחירת הגירסה 'הנכונה' או 'המקורית' לא יהיה ניתן עוד לבחירתם החפשית של חוקרים ותלמידי־חכמים המחפשים אסמכתאות לחידושיהם והשערותיהם, אלא שהעיסוק בשאלות נוסח יועמד לביקורת מדעית על־פי הכרה כוללת של אופי מסורות־הנוסח של הטקסט"¹. עבודותיהם של א"ש רוזנטל², א' סגל³ וש"י פרידמן⁴ בחקר הבבלי, אף כי הן שונות זו מזו, הלכו בכיוון זה; ובמאמר זה, ההולך בעקבות פרידמן, יוצע פרק נוסף בחקר נוסח הבבלי. ענייננו כאן במשפחות כתב־היד של הפרק הראשון במסכת מועד קטן, ובמסורות־הנוסח המשתקפות בהם.

מתוך בדיקת עדי הנוסח של הפרק, עולה האפשרות שכתב־יד אלה מתפלגים לשתי

* תודותי לפרופ' ש"י פרידמן, שליווה אותי בעבודה זו והעיר לי הערות חשובות. כמו־כן אני מודה לספריות השונות (הבדוליאנה באוקספורד, המוזיאון הבריטי, אוניברסיטת קולומביה, אוניברסיטת גטינגן, קיימברידג', והספרייה הלאומית של מינכן) על הרשות שנתנו לי להשתמש בכתב־היד שברשותן.

1 א' סגל, "מסורות הנוסח של בבלי מגילה", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 275. וראה: א"ש רוזנטל, "המורה", *PAAJR*, XXXI (1963), החלק העברי, עמ' סד; י' זוסמן, "שרידי תלמוד בגניזה", תעודה, א — חקרי גניות קהיר, תל־אביב, תשמ"ה, עמ' 28.

2 א"ש רוזנטל, "לעריכת מסכת פסח ראשון", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשי"ט; הג"ל, "לישנא אחרינא — בעיות במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי", דברי הקונגרס העולמי השני למדעי היהדות, תקצירי הרצאות, ירושלים, תשי"ז, עמ' יד—טו; הג"ל, תלמוד בבלי מסכת פסחים — כתב־יד ששון־לונצר ומקומו במסורת הנוסח, לונדון, תשמ"ה, עמ' 1 ואילך.

3 לעיל הע' 1; הג"ל, "מסורת הנוסח של כתב־יד אוניברסיטת קולומביה למסכת מגילה", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 41 ואילך; וכן במאמרו: "'עיצא דבי טבחא'... לגלגוליו של נוסח בתלמוד הבבלי", תרביץ, מט (תשמ"ה), עמ' 43—51.

4 ש"י פרידמן, "לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא — פרק בחקר נוסח הבבלי", מחקרים בספרות התלמודית — יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 93 ואילך. [להלן: פרידמן, "יוחסי בבא מציעא"].

קבוצות שיוצגו להלן. התפלגות זו באה לידי ביטוי בחסרות ויתרות, בחילופי שמות, בהבדלי שפה שבין ארמית לעברית, בשינויי סדר, ובשינויי-גירסא המעידים על מסורות שונות של נוסח, מעין מה שכתב הגאון בתשובתו: "דמשני לישאניה מן לישאנא דילנא אע"ג דטעמי שאוו להדי" ⁵. וכדבריו של א"ש רוזנטל, בבואו להשוות מסורות-נוסח של ירושלמי נזיקין: "בשום פנים אין אלה חילופים בין מעתיקים מתוך אותו אב-נוסח עצמו, אלא מעידים הם על מסורות שונות שבמקורן נובעות עוד מן הרציטאציה העל-פייית החופשית של הטקסט" ⁶. אין אפוא לראות בשינויים אלה "טעויות סופרים" ו"גירסאות משובשות" בלבד, שראוי לנפותן, כדרך שבה הלכה "חכמת ישראל" ⁷. מאחר שאנו מבקשים לנעוץ את התהוותם של שינויי-גירסא אלה בתהליך התגבשותו ועיצובו של הנוסח, ולא בתהליך מסירתו, נאמץ להלן את הכלל שקבע ליברמן: "אין לנו לראות בשינויי הנוסחאות שבכת"י וראשונים שיבושים ו'תיקונים' גרידא, אלא לפעמים יש לנו בשינויי הנוסחאות שרידים של מסורות שונות שהיו רווחות בישיבות השונות ... ואין להחליט שרק אחת מן הגירסאות נכונה, אלא יתכן שבכמה מקרים שתי הגירסאות נכונות, כל אחת בהתאם למסורת שעל פיה נוצרה, וכל אחת היא אמיתית — אמת של הטקסט, אעפ"י שהאמת המוחלטת ההיסטורית היא רק אחת" ⁸.

עדי הנוסח

בידינו שמונה עדי נוסח שלמים של הפרק הראשון במסכת מועד קטן. להלן תיאורם:

1. א — כ"י אוקספורד-בודליאנה 366/3 (Opp. Add. Fol. 23), מזרחי, מרובע, כנראה מן המאות י"ד-ט"ו ⁹.
- 5 תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, סי' שלד. וראה גם: ח"מ הורוויץ, בית נכות ההלכות (תורתן של ראשונים), פרנקפורט ע"נ מיין, תרמ"ב, עמ' 50 ("מן שאלות ותשובות לרבנא ומראנא האיי גאון זצ"ל") ¹⁰. . . . ושינוי לשונות דגראסי הוא שבוש וכולן טעם אחד הן. יש שוניין כך: ויש שגורסין: ושני הלשונות הללו טעם אחד הן. יש לשמוע מזה כמה שיש לשמוע מזה".
- 6 ירושלמי נזיקין, ירושלים, תשמ"ד, מבוא, עמ' יג. ועיין גם: א"ש רוזנטל, תלמוד בבלי מסכת פסחים (לעיל הע' 2), עמ' 32—33; [וראה עכשיו: הנ"ל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ נח (תשמ"ו), עמ' 1—37]; אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים—תל-אביב, 1962, עמ' 141; מ' עסיס, "לתולדות הנוסח של מסכת שקלים", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות — מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים, תשמ"א, עמ' 146—147. וראה עוד: י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים, 1974, עמ' 31 [וכדברי ר' בצלאל אשכנזי בכללי התלמוד שלו (לדוד צבי, ברלין, תרע"ד, עמ' 182): "דרך שהתנא טועה בגרסא לחסר תיבה ע"י שכחה אבל אין נחלף לתנא בין גרסת מלה למלה אחרת" (על-פי רש"י, סנהדרין י ע"ב, ד"ה והא עיבור)].
- 7 ראה: פרידמן, "יוחסי בבא מציעא" (לעיל הע' 4), עמ' 94, 96—103.
- 8 ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ירושלים, תרצ"ט, חלק ד, מבוא, עמ' יג-טו. וראה גם: הנ"ל, "אגבה בסטס, אגבסטוס, אגבסטוס", תרביץ לו (תשכ"ו), עמ' 401 הע' 2; ד' שפרבר, "על סדרי ממשל ברומא: הפרוטיקאטור", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 475; ד' בווארין, "ללקסיקון התלמודי", תעודה ו (תשמ"ח), עמ' 69—73. על גישה זו בחקר נוסח המקרא, ראה: ע' טוב, "עיונים בשיטותיה והגבלותיה של ביקורת נוסח המקרא", מחקרים במקרא ובמורח הקדמון, ירושלים תשל"ח, עמ' 215 ואילך; ש' טלמון, "לשאלת חילופי הגירסה במגילת ישעיה א", ספר אורבך, ירושלים תשל"ו, עמ' 149—150.
- 9 כך נרשם בכרסטס המכון לחצולמי כתבייד עבריים, שעליד בית-הספרים הלאומי והאוניבר-סיטאי. אמנם השווה: רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, ראש השנה, מבוא, עמ' 6. וראה עוד: סגל (לעיל הע' 1), עמ' 215.

2. ג — כ"י גטינגן 3 Heb, ספרד או פרובאנס¹⁰, מן המאה ה"ג¹¹, כתב מרובע. מסתיים בדף י ע"ב.
3. 11 — כ"י וטיקן 108 Ebr, ספרדי, מרובע, מן המאות י"ג—י"ד¹². מהדורת פאקסימיליה נדפסה על־ידי הוצאת מקור בשנת תשל"ב.
4. 21 — כ"י וטיקן 134 Ebr, אשכנזי, מרובע, כנראה מן המאה ה"ד¹³. מהדורת פאקסימיליה בהוצאת מקור, ירושלים, תשל"ב.
5. ל — כ"י לונדון 400 (Harl. 5508), אשכנזי או צרפת¹⁴, מרובע, מן המאות י"ג—י"ד.
6. מ — כ"י מינכן 95. מן הקולופון שבסוף כה"י עולה כי נכתב בסוף שנת 1342¹⁵. כתיבה אשכנזית. זהו כה"י השלם היחיד לכל הש"ס, ושימש יסוד לספרו של רבינוביץ "דקדוקי סופרים". מהדורה פאקסימילית מפוארת הוצאה על־ידי שטארק, לידן, 1912, וממנה צילום בהוצאת קדם, ירושלים, תשל"א.
7. ק — כ"י קולומביה X893—T141, צנעא, 1546¹⁶.
8. ד — דפוס ראשון, פיזארו, רע"ה¹⁷. במקום שבו היה הטופס שלפנינו פגום, השתמשו בדפוס ונציה, רפ"ב¹⁸, שהוא הדפוס השני.
10. הכתב מטיפוס ספרדי, אך כתב־יד זה שומר על סדר המסכתות הפרובנסאלי הקדום, כפי שנמסר על־ידי המאירי בהקדמתו לבית הבחירה. ראה: א"ש רוזנטל, "לשמועת הפתיחה של בבלי תענית", ספר זכרון ליעקב פרידמן, ירושלים, תשל"ד, עמ' 239 הע' 15.
11. כרטסת המכון.
12. שם.
13. כך נרשם בכרטסת המכון לתצלומי כתב־יד. אבל בטבלה שבאנציקלופדיה העברית, ערך "תלמוד בבלי" (כרך לב, עמ' 875), תוארך כתב־היד לסביבות 1250, דהיינו אמצע המאה ה"ג. ואילו בהסבר לצילום מכתב־יד זה, שהובא קודם לכן (עמ' 872), נאמר כי כתב־היד הוא מן המאה ה"ו!
14. כך הציע סגל (לעיל הע' 1), עמ' 109, בשל הקרבה שגילה בין גירסאות כתב־יד זה, לנוסח שנשתמר בפירושו של רש"י, ובעדויות בעלי התוספות. אשר לתיארוכו ראה: דקדוקי סופרים, ראש השנה, מבוא, עמ' 7; סגל, שם.
15. התאריך המדויק הוא: "בשבעה עשר יום לחודש טבת שנת מאה ושלוש לאלף הששי ליצירה", היינו: 15.12.1342. ראה: פרידמן, "יוחסי בבא מציעא" (לעיל הע' 4), עמ' 105 הע' 64.
16. סגל (לעיל הע' 1), עמ' 1 הע' 1, ובמאמרו: "מסורת הנוסח של כתב־יד אוניברסיטת קולומביה למסכת מגילה" (לעיל הע' 3), עמ' 42, הסתייג מן התאריך הרשום בקולופון, והטיל ספק אם נכתב על־ידי הסופר. אבל להסתייגות זו אין כל בסיס. ראה: מ' גלצר, "עטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי — פרקי מבוא", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ד, כרך 1, עמ' 160. שמא הסתייג מן התאריך בשל העובדה שתאריך זה הוא כשלושים שנה לאחר שהופיעה מסכת מגילה בדפוס (סגל, שם), דבר העלול להוליך לטענה, כי נוסח כתב־היד הושפע מנוסח הדפוס, אפשרות שסגל בעצמו העיר עליה. ואכן, נתגלתה קרבה בין נוסח כתב־היד במסכת מגילה לבין נוסח הדפוסים. ראה: סגל, עמ' 2.
17. עותק מאוסף מהלמן בבית־הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, R200 75A884. הטופס חסר שער ודף ראשון של המסכת והוא נקוב עש, אבל הקריאה בו נוחה דרך־כלל.
18. מהדורת־צילום, מקור, ירושלים, תשכ"ח.

על אלה יש להוסיף כמה קטעי גניזה וקטעי כריכות¹⁹, מהם שניים חשובים, שנרבה לצייןם כאן:

9. ב — קטע גניזה, אוקספורד-בודליאנה 2674/17 (Heb.d.45). מתחיל בדף ז ע"ב שו' 32: "לא נפקא ליה מיוצוה הכהן", ומסתיים בדף י ע"ב שו' 14: "על דעתא לאקולו". כתב מזרחי, בינוני. קטע זה שומר על מסורת עריכה שונה מזו שלפנינו בדפוס ובכתב-היד, ויש בו חומר נוסף על זה המצוי לפנינו. דומה כי הוא מייצג מעין "תלמוד אחר" ו"לישנא אחרינא". עובדה זו מעמידה בספק את האפשרות להשתמש בגירסאותיו הייחודיות. אף-על-פי-כן ציינו גירסאותיו, ולוא בשל העניין שיש בקטע זה.

10. ב — שני קטעי כריכה, מינכן, הספרייה הלאומית, Heb.436 X ; XXI. הקטעים מצטרפים לקטע אחד ארוך המתחיל בדף ג ע"ב שו' 31: "מסיני אמר רבי יצחק", ומסתיים בדף ז ע"ב שו' 25: "שבעת ימי משתאות (!) לו ולא יצטליתו (!) ולכסותו". הקטע, המקיף קרוב למחצית הפרק הראשון, נשתמר בצורה מצוינת בדרך-כלל, ומלבד סופי שורות והתחלותיהן, שנחתכו, כנראה, בידי הכורך, אינו פגום. על-פי צורת הכתב יש לשער, שמוצא כתב-היד באשכנז. כמו-כן עמדו לגד עינינו דפים ספורים ששרדו מדפוסים ספרד שקודם הגירוש, אותם הוציא לאור ח"ז דימיטרובסקי בספרו "שרידי בבלי", ירושלים—ניו-יורק, תשל"ח.

ה ה ת פ ל ג ו ת

על-פי המיון המוצע להלן, מהווים כ"י מינכן (מ) ווטיקן 134 (ו) קבוצה אחת, לעומת כ"י קולומביה (ק) ווטיקן 108 (י), שאליהם מצטרף קטע הכריכה מינכן (ב), הנמנים על הקבוצה השנייה. הנוסח המשתקף בכתב-היד האחרים — לונדון (ל), גטינגן (ג) ואוקספורד (א) אינו אחיד, ועל-כן אין לשייכם לאחד הענפים הראשונים באופן חד-משמעי. אף-על-פי שגירסאותיהם מגלות קירבה לענף קו' יש שהן נוטות לענף מו'. אף בין כתב-היד שהם היסוד לשני הענפים מוצאים אנו כמה סטיות, הנובעות מהשפעות הענף שכנגד. כך יימצא שו' 21 ג'רוס דווקא כגירסת ענף קו', בניגוד לגירסת מ, או שו' 11 ילך בעקבות מו', ובניגוד לגירסת ק. דומה שכך הדבר גם באשר לגירסאות בודדות הנמצאות ב-מ וב-ב, שהושפעו אף הן מן הענף שמולם. השפעות מסוג זה אי-אפשר שלא תקרינה, אך הן נדירות מכדי שתהיה בכך ראיה לסתור את החלוקה הבסיסית שאנו באים להציע עתה.

מתוך בדיקה מקיפה של גירסאות הראשונים²⁰ עולה, כי אין מדובר בשני ענפי נוסח שהם

19 רשימה שלהם נמצאת בקטלוג של מפעל המשנה של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, שנעשה תחת השגחתו של מורי, פרופ' י' זוסמן, ואני מודה לו על הרשות שנתן לי להשתמש ברשימותיו.

20 מחקר מסורות נוסח מחייב בדיקה מסוג זה. ראה מה שכתב בנידון זה ליברמן, בביקורתו על מהדורתו המדעית של הספרי לדברים של פינקלשטיין, קרית ספר, יד (תרצ"ז—תרצ"ח), עמ' 326, ובביקורתו על מהדורותיהם של לאוטרבך ושל הורוביץ למכילתא, קרית ספר, יב (תרצ"ה—תרצ"ו), עמ' 57. על הקושי והזהירות המהייבת בדיקה זאת ראה: ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה, מבוא, עמ' כד; ש' אברמסון, מסכת עבודה זרה — כתב-יד בית המדרש לרבנים בניו-יורק, ניו-יורק, תשי"ז, מבוא, עמ' וואא הע' 1; א"ש רוזנטל, "רב בן אחי ר' חיה גם בן אחותו ז", ספר חנוך ילון, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 289 הע' 18; ד' רוזנטל, "משנה עבודה זרה — מהדורה ביקורתית ומבוא", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית,

תוצר בתי־המדרש בספרד ובאשכנז. אמנם מוצאם של מוֹ2 באשכנז, לעומת ק התימני, ו־11 הספרדי. אולם העובדה שגירסאות ענף מוֹ2 מתועדות בחיבוריהם של חכמי ספרד וצפון אפריקה הראשונים — ר' חננאל, הרי"ף, רי"ץ גיאת ועוד — מלמדת כי מוצאן של גירסאות אלו קדום, ויש לשער ששני הענפים נחתו בישיבות הגאונים בבבל. ממצא זה תואם את ממצאו של ש"י פרידמן באשר להתפלגות הנוסחים בפרק הששי של בבא מציעא. אף שם קיימים שני ענפי מסירה קדומים של הנוסח, זה בצד זה, ומידת ההשפעה של הענף האחד על רעהו קטנה מאוד. הדמיון שבין הממצאים בא לידי ביטוי בעובדה נוספת: גם שם, כמו כאן, נמנים על קבוצה אחת כתבי־יד שמוצאם באשכנז, ואילו בקבוצה האחרת נמנים כ"י ספרדי וקטע גניזה מזרחי. וזאת אף־על־פי שהוכח כי גירסאות שני הענפים קדומות, ומקורן, כנראה, בישיבות הגאונים בבבל, ואינן תוצר של ישיבות הראשונים באשכנז.

במאמר זה הלכנו בעקבות ש"י פרידמן, לא רק בהנחות היסוד אלא אף בדרך הצגתם של הדברים: בדעתנו להציג עשרים חילופי גירסאות המדגימים את ההתפלגות המוצעת ואת אופי השינויים בין שני הענפים, באופן הבא: בכל פסקה שלמה יודגשו המלים שלגביהן מתפלגים כתבי־היד בשינוי גירסא. מתחתיה באות הגירסאות השונות. כל שינוי בין גירסא אחת לחברתה לענף, מוצג בשורה נפרדת. ציון של מספר כתבי־יד בצדה של גירסא מורה כי ככולם הגירסא זהה, ולבסוף, מחובתנו לציין כי ענייננו הוא התפלגות כתבי־היד בלבד; לפיכך לא ציינו באופן סדיר אזכורים של גירסאות אלה, המופיעים בספרות הראשונים. נשוב לשאלת היחס שבין גירסאות הראשונים לענפי־הנוסח הנידונים כאן, בפעם אחרת.

נייתוח גירסאות

1. "אמר רב יהודה אם היתה שדה מטוננת מותר" (ו ע"ב).

רב יהודה — ד זי ג.

רב יהוד' — מ.

רב הונא — ק 11 ל א שרידי בבלי (עמ' 242).

החילוף רב יהודה/רב הונא מצוי במקומות נוספים²¹. אפשר שהוא נובע מטעות סופר קדומה, בשל קירבת צליל, או משום ששתיים מן האותיות בשמות אלה שוות. אבל אפשר שהחילוף מייצג מסורות שונות, מעין "ואי תימא" או "ואמרי לה" הרגילים בתלמוד. שכן רב יהודה ורב הונא היו בני דור אחד²², תלמידיהם של רב ושמואל, ולא מן הנמנע שעובדה

ירושלים, תשמ"א, מבוא, עמ' 221–225. אף־על־פי־כן השתדלנו לבדוק את הבאותיהם של הראשונים, לא רק בדפוסים אלא גם בכתבי־יד. כך, למשל, נבדקו כמה כתבי־יד של הרי"ף, ספר הערוך, הרמב"ן, הריטב"א, ועוד.

21 החילוף מצוי לא רק בכתבי־יד [למשל: להלן, יג ע"ב: "רב הונא" בדפוס, לעומת "רב יהודה" בכתבי־היד; ביצה טז ע"ב: "רב הונא" בדפוס, לעומת "רב יהודה" בכ"י מינכן (דקדוקי סופרים, שם); בבא־מציעא מז ע"א: "רב הונא מדסקרתא" בדפוס, לעומת "רב יהודה מדסקרתא" בכ"י מינכן (דקדוקי סופרים, שם), ועוד], אלא גם בתוך התלמוד גופו. כך, למשל, בבבא־מציעא קט ע"א: "דאמר רב יהודה ואיתימא רב הונא", וכך בכתובות סב ע"ב: "אמר רב יהודה ואיתימא רב הונא ואי תימא רב נחמן" [חילוף מעין זה בין עדי נוסח שונים מתועד אף הוא. ראה: נ' עמית, "גלגול מ'סדור קדום" ל'סדור אחרון' בתלמוד הבבלי", תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 134 הע' 4], ועוד. 22 ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל־אביב, תשל"ה, עמ' 195.

זו גרמה להיווצרותן של מסורות שונות בדבר זהותו של החכם, שבשמו נמסרה המימרה שלפנינו.

בלא שנוכל לדון כאן בסוגיא כולה, נציין רק, כי מסתבר שחילוף זה איננו מקרי, ואף איננו מצומצם בו עצמו בלבד. בחלקה השני של הסוגיא הציג התלמוד סתירה בין שתי ברייתות, ותירצה בהעמדה: "הא ר' אליעזר בן יעקב הא רבנן", והנה, ענף מוצ' מציין מפורשות את שם החכם שיישב סתירה זו: רב הונא, ואילו ענף קו' מציע את התירוץ בלא שם אומר. כלום מקרה הוא שדווקא ענף קו', הגורס בתחילת הסוגיא "רב הונא", נמנע מלציין את שם החכם שיישב את הסתירה בין שתי הברייתות בהמשכה, בעוד ענף מוצ', שגורס בתחילת הסוגיא "רב יהודה", לא נמנע מלהזכיר את רב הונא בסופה?

זאת ועוד: אפשר שהדים לעובדה שדברי רב הונא בענייננו עברו עריכה, ניתן למצוא גם בסוגיא אחרת. לעיל (ב ע"ב), על המשנה הראשונה בפרק, האומרת: "משקין בית השל-חין ... בין ממעין שיצא בתחילה בין ממעין שלא יצא בתחילה, אבל אין משקין לא ממי הגשמים ולא ממי הקילון", שאל התלמוד: "מאן תנא דפסידא אין הרווחה לא ואפילו במקום פסידא מטרח לא טרחינן?", ותשובת רב הונא היא: "ר' אליעזר בן יעקב היא, דתנן: רבי אליעזר בן יעקב אומר מושכין את המים מאילן לאילן ובלבד שלא ישקה את השדה כולה". תשובה זו נדחתה מיד בטענה, שזיהוי של רב הונא את התנא של משנתנו עם ר' אליעזר בן יעקב, המתבסס על דבריו במשנה ג (ו ע"ב), איננו עונה על שני הקריטריונים שהוצגו בשאלה.²³

אכן, בתשובת רב הונא ניתן באמת למצוא התייחסות רק לקריטריון הראשון שהוצג בשאלת התלמוד, אולם דווקא בשל קושיא חמורה זו מתעורר הספק, אם אמנם בא רב הונא להשיב על שאלת התלמוד כפי שהיא מנוסחת לפנינו²⁴. יתר על כן: ספק אם הראיה לדבריו

23 כפירוש ר' חננאל: "ודחינן אימור דשמעת לר' אליעזר דלא שרי הרווחה ... אבל שלא להטריח במקום שיש פסידא מי שמעת ליה". אבל השווה לדברי המאירי: "ומקשי נהי דהרווחה בלאו טירחא יתירא פשטת מינה, פסידא בטירחא יתירה מי שמעת ליה דאסר", שמהם אפשר להסיק שגורס את המלה "טירחא" פעמיים כגירסתו ויג ושרידי בבלי (עמ' 241): "... הרווחה דלא טירחא טירחא במקום פסידא" וכו'. ועיין גם חידושי ריטב"א וחידושי הר"ן כאן, והשווה לאמור בשיטה לתלמיד ר' יחיאל מפריס. ואכמ"ל.

24 כעין קושיית הריטב"א (במקום אחר): "וקשה לי, דהא ודאי פירכה רבה היא, והיכי ס"ד לומר ...". וכו' (חידושי הריטב"א לכתובות מה ע"ב, מהדורת גולדשטיין, ירושלים, תשמ"ב, עמ' שעז). ד' הלבני, מקורות ומסורות — ביאורים בתלמוד, סדר מועד (יומא—חגיגה), עמ' תקט"ה' 1, חש בקושי שמעוררת קושיית הגמרא, והציע שהשאלה (שעליה השיב רב הונא) היתה חסרה את העקרון השני: "אפילו במקום פסידא מטרח לא טרחינן", ושרב הונא אמר רק: "ר' אליעזר בן יעקב היא". הצעה זו יכולה להסתייע בעובדה, שאמנם העקרון השני בשאלת התלמוד עומד בסתירה מפורשת לנאמר להלן (ב ע"ב, יב ע"ב): "מועד — משום טירחא הוא, ובמקום פסידא שרו רבנן". ועי' חידושי הריטב"א לדף יב ע"א (מהדורת הירשמן עמ' צז): "ואמר רב יוסף הלכה כר' יוסי — וזה תימה גדול, דהא בריש מכילתין משמע דמשום דבר האבד לא שרין טירחא רבה". ועוד יותר בהמשך דבריו (שם, עמ' ק): "ואנא (= רב הונא) דאמר' כתנא דבית השלחין ומ"מ מוסיף הוא (= רב הונא) למשרי טירחא יתירא". דרכו של סתם התלמוד להשלים דברי אמוראים — לאו דווקא בהתאם לדעתם — צוינה עלידי החוקרים. ראה: ד' הלבני, שם, מבוא, עמ' 4—2; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב, תשל"ה, עמ' 510; ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך: ח"ו דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות, ירושלים—ניר-יוק, תשל"ח, עמ' 287—288. וראה גם פרידמן, "יוחסי בבא מציעא" (לעיל הע' 4), עמ' 119.

מן המשנה אכן הובאה על־ידי. שמא סתם התלמוד הוא שהשלים את דברי רב הונא בהבאת ראייה לדבריו מן המשנה²⁶, ואפשר שרב הונא נתכוון למקור אחר²⁶.

הצגת דברי רב הונא כתשובה על שאלה שנוסחה על־ידי סתם התלמוד, והבאת ראייה לדבריו מן המשנה דווקא, מעמידות את תשובת רב הונא בקושי, ומוליכות לדחייתה. יש אפוא מקום להשערה, שהעמדה זו של הדברים איננה מקרית, אלא משקפת מגמות בעריכת הסוגיא, כשם שחילוף השם בענייננו מעורר חשד דומה.

קבלת השערה זו או דחייתה לא יוכלו לסתור את העובדה, שלפנינו עדות ברורה על התפלגות כתבי־היד. ואם לא בטעות סופר עוסקים אנו, ודאי שאין המדובר בהגהה "אשכנזית" או "ספרדית", שכן כגירסת ענף מוז "האשכנזי"־לכאורה, גורסים הרי"ף, הרמב"ן, וחכמים ספרדים מובהקים אחרים. רשאים אנו אפוא להסיק, שהחילוף שלפנינו קדום, ומקורו אינו בתקופת ישיבות אשכנז וספרד, אלא במועד קדום לזמנן.

2. "תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר כשאמרו משדה לבן שלא כדרכו" (ז ע"א).

תניא רבי שמעון בן אלעזר — ק.

תניא ר' שמעון בן אלעזר — ד ג א שרידי בבלי (עמ' 243).

תניא ר' שמעון בן אלעזר — 11.

תניא ר' שמעון בן אלעזר — ב.

תניא ר' שמעון בן אלעזר — ל.

תניא רבן גמליאל — מ.

תניא נמי הכי רבן גמ' — 21.

גם בדוגמה זו יש שינוי בולט בשם החכם, אשר קשה מאוד לפוטרו כטעות סופר²⁷. ואף

25 ראה ההערה הקודמת.

26 שמא לברייתא שנשתמרה בשאלות (פרשת וזאת הברכה, ס" קצב, מהדורת מירסקי, עמ' קט) על־פי הנוסח המופיע בענף כתבי־היד אוכמ: "... תניא נמי הכי [= סיוע לדברי רב הונא (כך גירסת השאלות, כגירסת ענף ק1 בבבלי): "אם היתה שדה מטוננת מותר"] ר' אליעזר בן יעקב אומר: כשאמרו משקין בית השלחין לא אמרו אלא בורעים שלא שטו מלפני י"ט, אבל זרעים ששטו מלפני המועד אסור להשקותן במועד ואם היתה שדה מטוננת מותר" וכו'. נוסח זה שונה מאוד מנוסח הברייתא המופיע בענף נספר, הוזה לנוסח הברייתא המובאת בתלמוד, אולם דווקא בשל סיבה זאת יש לשער, כי המדובר הוא בנוסח מקורי. אמנם כל כולו אינו אפשרי. מלבד העובדה שקיימת בו אי־התאמה פנימית (פתח ב"י"ט" וסיים ב"מועד"), גופו מעורר תמיהה: "כשאמרו משקין ... לא אמרו אלא בורעים שלא שטו מלפני י"ט, אבל בורעים ששטו מלפני המועד אסור להשקותן במועד"!! איפכא מסתברא! ועל כרחנו יש להגיהו, ולגרוס: "כשאמרו משקין בית השלחין לא אמרו אלא בורעים ((שלא)) ששטו מלפני י"ט אבל זרעים «שלא» ((ש)) שטו מלפני המועד אסור להשקותן במועד", ואכן, כך היא גירסת כ"כ שם, וכך כנראה גרס המאירי (בית הבחירה, מהדורת רבינוביץ־תאומים וסטרליץ, עמ' לג. ועי' ש בעמ' יב הע' 1) בברייתא שבבבלי. אם נקבל את ההגהה המוצעת, נוכל למצוא בברייתא זו את שני העקרונות שבהם ביקש התלמוד לאפיין את ההלכה שבמשנה א: 1. "משקין בית השלחין" = "פסידא אין הרווחה לא"; 2. "זרעים «שלא» ((ש)) שטו מלפני המועד אסור להשקותן במועד" = "ואפילו במקום פסידא מטרח לא טרחינן", שכן "הם צריכים מים מרובין, וכבר אמרנו שכל שיש טורח גדול אסור לעשותו" (רמב"ם, פירוש המשניות, כאן). וע' ריצ"ג וצ"ע. שבמקור היה: "ר' שמעון בן אלעזר", ונכתב בראשי תיבות: "רשב"א", ונשתבש ל"רשב"ג", ואחרי־כך ל"רבן גמליאל", אפשרות די רחוקה. גם האפשרות שגירסת מוז הושפעה מ"רשב"ג"

שברייטא דומה לזו שלפנינו מובאת בתוספתא²⁸ בנוסח: "אמ' ר' שמעון בן לעזר", קשה להניח כי היא שהשפיעה על ענף קו1 בנוסח הבבלי.

אבל נוסח הברייטא המובאת בתוספתא הוא: "אמ' ר' שמעון בן לעזר וכי באי זה שדה לבן היה ר' יהודה²⁹ אומ' וכו'. על ניסוח זה כתב ליברמן: "מלשון התוספתא 'וכי' (וכ"ה בכל הנוסחאות) מוכח שיש כאן וויכוח. ולפיכך נראה שר' שמעון בן אלעזר חולק על רבי לעיל" וכו'³⁰. על-פי פירוש זה, הגירסא "רבן גמליאל" אינה אפשרית, שכן קשה להניח כי רבן גמליאל חולק על דברי נכדו רבי יהודה הנשיא, באשר לדברי ר' יהודה ור' מאיר. ואכן, אף לא באחד מעדי הנוסח של התוספתא מופיעה הגירסא "רבן גמליאל".

ברם, אף אם נקבל את פירושו של ליברמן³¹, טענה זו תהיה נכונה בכל הנוגע למסורת שבתוספתא. כפי שנראה בדוגמה הבאה, בבבלי, בנוסח ענף מוצ' מוסבת הברייטא על דברי חכמים³² שבמשנה³³. לפיכך אפשר שהמדובר ב"חכמים" הקודמים לרבן גמליאל, ואין קושי בגירסא זו של ענף מוצ'. משקלם המצטרף של שני שינויי-גירסא אלה בברייטא — החילוף בשם החכם, והדעה ההלכתית שאליה מתייחסים דבריו (שבהם נדון להלן) — מביאים אותנו לכלל מסקנה, שלפנינו ברייתות שונות.

כתבי-היד מתפלגים גם בדוגמה זו לשתי הקבוצות שציינו, אך כאן הולכים כל הנוסחים המאוחרים (לגא) אחרי ענף קו1.

שברייטא המובאת בסוף העמוד הקודם אינה מסתברת, שכן מ' אינו גורס שם "רשב"ג" כלל, אלא הברייטא היא אנונימית.

28 תוספתא מועד קטן פ"א ה"ד, מהדורת ליברמן, עמ' 366.
29 זאת היא גירסת כ"י וינה, כ"י לונדון והדפוס. אולם בכ"י ערפוט הגירסא היא: "ר' מאיר".
ליברמן מכריע כגירסא זו, ומסביר את הגירסא "ר' יהודה" כתיקון של הסופרים תלמידי החכמים, "משום 'ר' מאיר' מאן דכר שמיא". עיין: תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1231 שו' 12—17, והע' 12.

30 תוספתא כפשוטה, שם.
31 במאמרי "תרי לישאני — מסורות הנוסח של בבלי מועד קטן", אסופות למדעי היהדות, ב (תשמ"ח), עמ' כד—כה, הצבעתי על קשיים בפירושו של ליברמן, והצעתי קריאה אחרת של האמור בתוספתא.

32 "וחכמים אומרים" — כך בכה"י קופמן, פארמה וקיימברידג' של המשנה, ובמשנה שבכה"י מוצקין של הבבלי. אבל בכה"י לגא: "ר' יהודה אומר". כך גם במשנה שבירושלמי, בפיסקה שבבבלי ז ע"א, במשנה שברייף, בשאלות, ועוד. ליברמן (תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1230 הע' 10), מבקש ללמוד מן התוספתא, כי גרסה אף היא "ר' יהודה", אולם במאמרי "תרי לישאני" (הערה הקודמת), העליתי אפשרות אחרת לפרש את דברי התוספתא, על-פיה אין לקבל את הצעתו של ליברמן. הממצא הברור העולה מכתבי-היד מורה, שיש לגרס "וחכמים אומרים" בסיפא של משנתנו, ועל-כן את הפיסקה-לכאורה בבבלי, שבה מופיעה הגירסא "ר' יהודה אומר", יש לדון כסימנה של הברייטא שהובאה שם קודם לכן בצמוד, כדברי ר"ש בן היתום בפירוש, וכקריאת המגיד משנה (הלכות יום טוב פ"ח ה"ה), ושם גם כפירוש ר' אלחנן. עיין להלן, כו ע"א, תוד"ה ואין, ובדברי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל-אביב, תשכ"ד, עמ' 925.

33 עיין תוספות, ד"ה תניא. גירסת "תניא נמי הכי" שב-2 נראית כאשגרה וטעות הסופר, שכן למקור תנאי אין צורך להביא ראיה ממקור תנאי אחר! ואכן מ' גורס "תניא" כבענף השני. אולם "תניא נמי הכי" למקור תנאי נמצא בעוד מקומות, ובנסיבות אלה אינו משמש פתיחה לסיוע, כי אם פתיחה לפירוש. ראה מאמרי (לעיל הע' 31), עמ' כ—כא הע' 25.

3. "תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר כשאמרו משדה לבן שלא כדרכו לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לעיר אבל בשדה לבן הסמוכה לשדה האילן אפילו כדרכו" (ז ע"א).

כשאמרו בשדה הלבן כדרכו לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לשדה אילנות — ו1.
כשאמרו משדה הלבן כדרכו לא אמרו אלא בשדה הלבן הסמוכה לשדה האילנות — ק.
כשאמרו בשדה לבן כדרכו לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לשדה אילנות — שרידי בבלי (עמ' 243).

כשאמרו משדה לבן כדרכו לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לשדה אילנות — ד.
כשאמרו בשדה לבן כדרכו לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לאילנות — ג.
כשאמרו בשדה לבן כדרכו לא אמרו אלא בשדה [] — ת[— פ.

כשאמרו בשדה לבן שלא כדרכו לא אמרו אלא סמוך לשדה לבן אחר אבל בשדה לבן הסמוכה לשדה אילנות אפי' כדרכו — ל.

כשאמרו משדה הלבן שלא כדרכו לא אמרו אלא בסמוך לעיר אבל בסמוך לשדה אילנות אפי' כדרכו (!) — מ.

כשאמ' בשדה הלבן שלא כדרכו (!) לא אמרו אלא בסמוך לשדה אילנות אפי' כדרכו (!) — נ1.

כשאמרו בשדה לבן שלא כדרכו לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לעיר אבל בשדה לבן הסמוכה לאילנות אפי' שלא כדרכו לא — א.

גירסת ל אמנם דומה לגירסת ענף מו2, אולם אינה זהה לה. בעוד גירסת כתב־יד מא היא: "... שלא כדרכו לא אמרו אלא בסמוך לעיר", גורס ל: "... שלא כדרכו לא אמרו אלא סמוך לשדה לבן אחר" ! לפיכך, אף־על־פי שאת הגירסא המשוונה שב־21 נראה שיש להסביר כתוצאה של דילוג מפני הדומות, מ"בסמוך" עד "בסמוך", אין לדעת אם במקור היתה הגירסא כב־מ, או שמא כגירסת ל. ואכן, בגליון כה"י הושלם החסר כגירסת ל דווקא. אף־על־פי־כן, האפשרות הראשונה עדיפה בעינינו, שכן גירסאות ייחודיות־משוה נמצאות ב־ל במקומות נוספים (ראה, למשל, להלן דוגמה 5).

על מה מוסבים דברי הברייתא ? לפי גירסת ענף קו1 ("כשאמרו בשדה הלבן כדרכו"), נראה כי הברייתא מוסבת על ההיתר לצוד בשדה לבן כדרכו, כלומר על דברי תנא קמא⁸⁴ של המשנה, שאמר: "צדים את האישות ואת העכברים משדה האילן ומשדה הלבן כדרכו"⁸⁵.

34 לפנינו דעה זו אנונימית, ברוב מוחלט של עדי הנוסח, ועל־כן מסתבר שהיא הגירסא המקורית. אולם לפני ר' חיים בר' דוד (הביאז' ליברמן, תוספת ראשונים, חלק א, עמ' 241) היה: "ר' מאיר". כך גרס גם ריב"ב, ואף הריטב"א הכיר גירסא זו, והיא גירסת כ"י ק במשנה! על־פי גירסת כ"י ערפורט של התוספתא (לעיל הע' 29) ביקש ליברמן להסיק, שגם לפניו היתה הגירסא במשנה: "ר' מאיר". ראה: תוספתא כפשוטה, שם. אבל אין כל ודאות שאף הרמב"ם גרס כך, כהצעתו של ריב"ב, שכן אף לא באחד מכתב־היד של פירוש המשניות שלו נמצאת הגירסא "ר' מאיר", ואת הקושי בדבריו אפשר ליישב בדרכים שונות. עיין: בית יוסף, סי' תקלו; כסף משנה, הלכות יום טוב פ"ח ה"ה; מגיד משנה, שם. וראה מאמרי (לעיל הע' 31), עמ' יח הע' 10, ואין כאן מקום להאריך.

35 "כדרכו" — כך צריך להיות, כמשנה שבבבלי ושבירושלמי, וכגירסת כה"י קופמן, פארמה וקיימ־ברידג' (לו) של המשנה. כך הגירסא גם בפירוש המשניות לרמב"ם. וראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1142; ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1230 הע' 11.

ואמנם כך ניתן להסיק גם מן הנאמר בתוספתא: "וכי באי זה שדה היה ר' יהודה אומר" וכו'³⁶, אם נעדיף את גירסת כ"י ערפורט, ונגרוס בה: "היה ר' מאיר אומר"³⁷, ואם נקבל את הגירסא "דברי ר' מאיר" כתנא ברישא של משנתו³⁸. אבל לפי גירסת ענף מו2: "כשאמרו משדה הלבן של א דרכו", בהכרח מוסבת הברייתא על דברי חכמים שבמשנה, האומרים כי בשדה הלבן מותר לצוד רק שלא כדרכו. מאחר שהתנא של הברייתא, על-פי גירסת ענף מו2, הוא רבן גמליאל, רשאים אנו להניח שהחכמים הנזכרים, שאליהם מתייחסים דבריו, קדמו לו. משום כך, אי-אפשר³⁹ שענף זה יגרוס במשנה "ר' יהודה"⁴⁰ במקום "חכמים". ואכן, גם בכ"י מ וגם בכ"י ו2 הגירסא במשנה היא: "וחכמים אומרים".

ושוב מתפלגים כה"י לשתי קבוצות-יסוד, כשהצימוד בין מ ל-ו2 בא לידי ביטוי גם בכתוב "כדירכו", שאמנם מופר ממקומות נוספים⁴¹, אך במקום זה נמצא רק ב-מ וב-ו2, דבר המלמד על קרבתם של שני עדי נוסח אלה. כתיב זה מופיע גם במשנה, בכתב-יד אלה, כאן ובמקור מות אחרים, וקשה לקבוע כיצד הגו אותו: בחיריק, או כצירי מלא. על כל פנים, אין להניח שכתוב זה בטעות סופר יסודו, שכן ספק אם דרכו של סופר המורגל בלשון תשתבש כל-יך ויכתוב "כדירכו" שהוא משונה.

כאן כתיב-היד א ל הולכים בעקבות ענף מו2, וגורסים כמותו. עם זאת, ניתוח כולל של הסוגיא⁴² מלמד שאין הדבר כך, ולאמיתו של דבר גם במקרה זה משתייכים שני כ"י אלה לענף האחר.

4. "ורמינהו באחד באדר משמיעין על השקלים... ויוצאין לקוץ את הדרכים ולתקן הרחובות ולמוד המקואות ועושין כל צורכי רבים" (ו ע"א).

ויוצאין לקוץ את הדרכים ולתקן את הרחובות ולמוד את המקואות — מ.
ויוצאין לקוץ את הדרכים ולתקן את הרחובות ולמוד את המקואות — ו2.

36 תוספתא, שם.

37 ראה לעיל הע' 29, 34.

38 ראה לעיל הע' 34.

39 אלא-אם-כן נלך בעקבות דבריו של אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 932) ונאמר, שגם בבבלי אין לראות בנוסח המשנה נוסח "בבלי", שכן אפשר שהוצמד לתלמוד טופס משנה שאינו שייך לו. אמנם הממצא בכתב-יד וקטעי-גניזה מעורר ספקות אם אכן צדק אפשטיין גם לגבי הבבלי. ראה: י' זוסמן, "כתב-יד ומסורות-נוסח של המשנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות — מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש, ירושלים, תשמ"א, עמ' 241—242. וראה גם: ד' רוזנטל, "משנה עבודה זרה" (לעיל הע' 20), מבוא, עמ' 20—21.

40 כגירסת לגא וחלק מן הראשונים, וכהכרעתו של ליברמן. ראה לעיל הע' 32.

41 די יהיה, במסגרת זו, לציין לדוגמאות ממסכת מועד קטן. מן המשנה: 1. ו ע"ב: "ובשביעית בונה כדירכו" (21); 2. ח ע"ב: "ההדיוט תופס כדירכו" (מ); 3. יב ע"ב: "זולף וגומר וגף כדירכו" (מו2). ובתלמוד: 4. ז ע"א: "סותר ובונה כדירכו" (2X — 21, אבל במקבילה להלן יג ע"א גורס 21: "כדרכו", ואילו מ שם: "כדירכו"); 5. יג ע"ב: "פוחת ונועל כדירכו" (מו2), ועוד. כתיב זה מתועד אף בתשובות הגאונים [אסף, תרפ"ט, עמ' 74 (= גנזי שכתר, ב, עמ' 30); אוצה"ג לעירובין, הפירושים, עמ' 83 (= ש' אברמסון, רב נסים גאון — חמשה ספרים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 105—107); אוצה"ג לקידושין, התשובות, עמ' 5]. ומסתבר שהוא משקף מסורת קדומה. ואמנם, כך הנוסח כאן בפירוש ר' חננאל (בכ"י וטיקן 126).

42 ראה מאמרי "תרי לישאני" (לעיל הע' 31).

ויוצאין לקוץ את הדרכים ולתקן הרחובות ולמוד המקואות — ד.

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקות המים — ו.

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקות המים — ז.

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת [וות המים] — ק.

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקו' המים — ל.

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקואות המים — ג א.

על־פי גירסת ענף קו, הקושיא נעוצה במשנה המופיעה בתחילת מסכת שקלים⁴³. ואכן, בכל נוסחי המשנה שם, הגירסא היא כנוסחה המונחת לפנינו בענף זה. לכאורה אפשר להסיק שגירסת ענף מו2 היא שיבוש⁴⁴. אולם גירסת ענף מו2 היא בחינת *lectio difficilior*, ומשום כך אין להניח כי נוסח המשנה שובש בדוגמה הנידונה. הואיל ומשנה זו מופיעה גם בתחילת מסכת מועד קטן⁴⁵, והסוגיא דנה במשנה זו, אין הדעת נוטה כסברת בעלי התוספות, שהסופר "לא היתה מתניא שגורה בפיו ולא הוי ידע דגרס בה ומתקנין את הדרכים"⁴⁶. ואם מעשה הגהה לפנינו, יש להניח שהוא בא להעמיד על הנוסח המופר ולתקן נוסח משונה, ולא להיפך⁴⁷. באים אנו לכלל מסקנה, שעל־פי גירסת ענף מו2 הקושיא היא מברייטא⁴⁸. גירסת ענף מו2 מופרת לא רק באשכנז ובפרובאנס⁴⁹, אלא היא גם הגירסא המופרת על־ידי ר' נתן מרומי, בעל ספר הערוך. בערך 'קץ' (ד) אומר ר' נתן: "בריש משקין בגמ' ויוצאין אף על הכלאים [היינו, הסוגיא שבה אנו דנים] ויוצאין לקוות (!)"⁵⁰ את הדרכים — פי' לפנות הקוצים שבדרכים, ומכאן שהגירסא העומדת לנגד עינינו היא גירסת ענף מו2. זו לא תוכל אפוא להיחשב "גירסא אשכנזית".

43 פרק א משנה א (= מועד קטן פרק א משנה ב). וראה מה שכתב אלבק, בהשלמותיו למשנת שקלים, ולמשנת מועד קטן.

44 כביכול באשגרה מלעיל (ה ע"א): "דתניא יוצאין לקוץ את הדרכים ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות ולמוד את המקואות". שכן המלים "ואת האסטרטאות" יכולות להיחשב לשון־פירוש ל"את הדרכים", כדברי ר"ש בן היתום: "דרכים בלשון יוון אסטרטאות" (פירוש מסכת משקין לר' שלמה בן היתום, מהדורת צ"פ חיות, ברלין, תר"ע, עמ' 13; וראה להלן הע' 51). ואם כך שמא נבקש לראות בשתי מלים אלה הוספה מאוחרת, ונוכל לתלות את גירסת ענף מו2 באשגרה. אלא שהצעה זו דחוקה, משום שהמלים "ואת האסטרטאות" מתועדות בכל עדי הנוסח, עובדה המקשה את מחיקתן.

45 ראה שוב הע' 43.

46 לעיל, ה ע"א, תוספות ד"ה לאתויי. וראה מה שכתב הלבני, מקורות ומסורות, שם. אמנם השווה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 772.

47 "שתלמידים המגיהים אינם מגיהים דברים של תימה" — שו"ת ספר הישר לר' תם, מהדורת רוזנטל, עמ' 75. וראה: א"ש רוזנטל, "רב" (לעיל הע' 20), עמ' 288 הע' 15.

48 כניסוחו הדווקני של המאירי (בית הבחירה, מהדורת רבינוביץ־תאומים וסטרליץ, עמ' לב): "והוא שבכאן הקשו מתני' אברייא". רי"ד בפסקיו (ירושלים, תשל"א, עמ' שנ), אומר: "ומקשה: ... והתנן באחד באדר משמעין על השקלים ועל הכלאים כול' עד חמשה עשר בו יוצאין על הכלאים", ומכאן, שהנוסח שעמד לנגד עינינו היה כנוסח ענף קו, הנוצץ את הקושיא במשנת שקלים. אבל לפנינו המונח הוא: "ורמינהי", המשמש הצעה לקושיא הן ממשנה הן מברייטא.

49 בדברי המאירי שהבאנו בהערה הקודמת.

50 כך במהדורת קוהוט (ערוך השלם, ז, עמ' 171), אבל צריך להיות: "לקוץ".

על-פי פירוש בעל הערוך, יש הבדל בין גירסת קו לבין גירסת מזו. לעיל, דף ה ע"א, דחה התלמוד את ראייתו של רב אשי, מן המלה "כל" שבמשנה, שמותר לחפור, והציע במקום זה שהמלה "כל" באה לרבות את ההיתר השנוי בברייתא: "יוצאין לקוץ את הדרכים ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות" ⁵¹ ולמוד את המקוואות. על-פי הבנתם של בעלי התוספות, דחייה זו מעוררת קושי: "קא סלקא דעתיה דהאי דקפריך הכא, דבכלל מתקנין הדרכים לא הוי קוץ דרכים" ⁵². "תיקון" הוא תיקון הדרך עצמה, ואילו "קיווץ" הוא, כאמור, ניקויה מקוצים ושיחים שבה.

5. "והתניא התקינן שיהו מפקירין כל השדה כולה! לא קשיא כאן קודם תקנה כאן לאחר תקנה" (ו ע"ב).

כאן קודם תקנה כאן לאחר תקנה — ד מ 21 א.

כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה — ק 11 ג.

כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה — ב.

כאן במשנה ראשונה כאן במשנה שנייה — ל.

אף בשינוי זה, כמו בדוגמאות הקודמות, אין ההבדל בין הגירסאות נובע מדמיון גרפי בין שתייהן, אלא המדובר בשינוי-גירסא המשקף מסורת אחרת. כאן עוסקים אנו בטרמינולוגיה, ובכך חשיבותו של חילוף זה, "כי מינוח שונה יש בו כדי להעיד גם על עריכה שונה" ⁵³.

51 כאמור (לעיל הע' 44), אפשר שהמלים "ואת האסטרטאות" הן גלוסה פרשנית ל"את הדרכים", משום ש"דרכים בלשון יוון איסטרטאות", כדברי ר"ש בן היתום (עמ' 13). בהערה 15 כותב חיות: "ע"י בהמלונים, ומסופק בעיני אם ידע מחברנו יונית". נראה, שנתחלף לו הערך "איסטר-טיות", שפירושו: "גדודים", שהרי *στρατα* ביוונית, כמו גם *strata* בלאטינית פירושו "דרך". ראה: ערוך, ערך "אסטרט" (ערוך השלם, כרך א, עמ' 174); S. Krauss, *Griechische und Lat-*; *einische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Vol. 2, p. 82. על-פי פירוש זה, ה"ו" (ואת האסטרטאות) היא אפוא ו"ו הוהות-ו"ו הפירוש: "את הדרכים ו(=) את האסטרטאות". כבר ר' יונה אבן ג'נאח ציין תפקוד זה של ה"ו באמרו: "ותהיה הוא"ו להשוות בין שני דברים" — ספר הרקמה, מהדורת וילנסקי, ירושלים, תשכ"ה, עמ' סו. וראה: ש' ליברמן, "תיקוני ירושלמי", תרביץ, ד (תרצ"ג), עמ' 377—378 (אמנם השווה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1079 הע' 1); הנ"ל, "הערות למאמרו של מ' מורשת", בתוך: י' קוטשר (עורך), ערכי-המילון החדש לספרות חז"ל, א, רמת-גן, תשל"ב, עמ' 174; הנ"ל, תוספתא כפשוטה, סוכה, עמ' 839 הע' 16 (ובמקומות נוספים); ד' רוזנטל, "מסכת עבודה זרה" (לעיל הע' 20), עמ' 232—263 [ו"ו הפירוש, שדן בה והדגים אותה אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 1076 ואילך, איננה עניין לכאן]. וניתן להוסיף [אציין רק ל"למבני אקריפיתא ו(=) למבני איצטבא" (מועד קטן י ע"ב), ולדברי ר"ש בן היתום, שם: "ולא גרסי" ולמבני איצטבא, כי יש גירסאות כתוב בהן למבני אקריפיתא ולמבני איצטבא, דמשמע תרי מילי, ו א י נ ו א ל א פ י ר ו ש" וכן ראב"ה, כרך ג, עמ' 506: "ולמבני אקריפיתא פירוש איצטבא"]]. העובדה שאין שני המונחים — המפרש (יווני!) והמתפרש — צמודים זה לזה, אינה צריכה להוות קושי, שכן כיצא בו נמצא במקומות נוספים. ראה: ד' רוזנטל, שם, עמ' 245. ועיין כתובות פרק ז משנה י, ותוספתא שם פ"ו ה"א (מהדורת ליברמן, עמ' 82), שציין להם רוזנטל (בשם מ' קיסטר), שם, עמ' 263.

52 עיין לעיל הע' 46.

53 לשונו של ב' דה-פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 223.

שתי הצורות נפוצות בבבלי במידה שווה פחות או יותר. ניסוח כגירסת ענף מוז' נמצא בשלושה מקומות נוספים בש"ס⁵⁴, ואילו ניסוח כגירסת ענף קו' נמצא בחמישה מקומות⁵⁵. מתוך בדיקתם עולה, כי כל אימת שנוצר הפועל "תקן" במקורות הסותרים, השתמש התלמוד בביטוי: "לא קשיא כאן קודם תקנה כאן לאחר תקנה". לעומת זאת, במקומות שבהם השתמש התלמוד בביטוי: "לא קשיא כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה", ניתן למצוא פער כרונולוגי בין שני המקורות הסותרים. במקרה שלנו, מצויות שתי תכונות אלה כאחת ("בראשונה ... התקינו"), ואפשר שמשום כך נתפלגו הענפים. אין להעדיף אפוא גירסת אחד הענפים מרעהו.

6. "בשלמא מועד משום דקא טרח אלא שביעית מאי טעמא" (ד ע"ב).

משום דקא טרח — ד ק ו.

איכא טירחא — 21 פאריס (סורבון 1505 Hebr.).

איכ' טירח' — מ.

ליתא (כל ההצעה!) — ל ג א כ.

בדוגמה זו המדובר הוא, כנראה, בלשון הצעה קדומה⁵⁶ שנתפלגו בה שני הענפים. דומה כי במקור היה רק "מאי טעמא" בשאלה, כגירסת ארבעת כה"י האחרים (לגאב) שאינם גורסים את לשון ההצעה כלל, אלא זאת: "מאי טעמא ר' זירא ור' אבא בר ממל". ושם במקור, אפילו "מאי טעמא" לא היה⁵⁷. רק לאחר שנתפלגו הענפים ניתוספו לשונות ההצעה, כל אחד בסגנון שלו, ובענף קו' גרסו: "בשלמא מועד משום דקא טרח", ואילו בענף מוז' גרסו: "בשלמא מועד איכא טירחא", בדומה להצעה שבעמוד הקודם: "בשלמא מי קילון איכא טירחא יתרא אלא מי גשמים מאי טירחא איכא".

תוספת זו של לשונות הפירוש לא נעשתה באשכנז ובספרד, אלא בישיבות בבל בתקופה קודמת. שכן רושם לגירסת ענף מוז', ה"אשכנזי" — לכאורה, נמצא לנו בגירסתו של ר' חננאל: "בשלמא מועד משום טירחא", שאין לקבוע באופן חד-משמעי מאיזה ענף היא ניוונה.

7. "רב הונא שמעיה לההוא גברא דקא מנקר ריחא בחולא דמועדא אמר מאן האי איתחיל גופיה דקא מחיל חולא דמועדא" (י ע"א).

[האי] מאן ליתחיל גופיה דקא מתחיל מועדא — JTS ENA 3382/11.

מאן האי ליתחיל גופיה דקא מחיל מועדא — א.

מאן האי איתחיל גופיה דקא מחיל חולא דמועדא — ד.

מאן האי לתחיל גופיה דמחיל יומא טבא — ג.

מאן האי אתחיל גופיה דקא מחיל יומא טבא — ק.

מאן האי איתחיל גופה דההוא גברא דקא מחיל יומא טבא — ו.

54 אוצר לשון התלמוד, כרך מא, עמ' 509.

55 שם, כרך לט, עמ' 1025.

56 ראה: פרידמן, "יוחסי בבא מציעא" (לעיל הע' 4), עמ' 109. ועיין גם: ד' הלבני, מקורות ומסורות — סדר מועד, עמ' 4.

57 שאכן אינו בכ"ק.

מאן האיי דקא מחיל יומא טבא איתחיל גופי? — ב.

האי דקא מחיל יומא טבא איתחיל גופיה — ז.

האי דקא מחיל יומא טבא אתחיל גופיה — מ.

האי דקא מחיל יומא טבא תחיל גופיה — ל.

בדוגמה זו רואים אנו הבדל בסדר המלים בין שני הענפים, וממילא הבדל בקריאת המשפט. לגירסת ענף קו, רב הונא שאל (בכעס, מן הסתם): "מאן האי?", ואחר-כך קילל. נראה לכאורה שהנוסח "איתחיל", כצורת עבר, המופיע ב-קו, ובעיקר תוספת שתי המלים "דהוא גברא" בנוסח 11, משקפים הבנה, שרב הונא אמר רק "מאן האי", בעוד ההמשך "איתחיל גופיה" וכו' הוא סיפור מה שאירע לאותו האיש שנקר ריחיים במועד. ברם, גירסת קטע-הגניזה וכתב-היד גא "ליתחיל", מלמדת שלפנינו צורת עתיד⁵⁸. יתר על כן: המשך המשפט: "דקא מחיל יומא טבא", בהווה, מטה את הדעת לומר, שמשמעות המשפט היא בזמן עתיד⁵⁹, והמלים "איתחיל גופיה" הן מדברי רב הונא, ולא חלק מסיפור המעשה. לא כן פני הדברים בגירסת ענף מו: השאלה אינה מופיעה כלל, אלא הכל קללה.

58 וכך הנוסח — "ליתחיל", כצורת עתיד — גם במקבילה בעירובין, קד ע"א (גם בכ"י מינכן וגם בכ"י אוקספורד), ובפירוש ר' חננאל כאן. זוהי אף דרכם של המתרגמים המדרגיים (הוצאת גולדשמידט וסונצינו), וכתרגומו של המיוחס לרש"י (וכן בשרידי בבלי עמ' 244): "איתחיל גופיה — יתחיל גופי". אמנם, כרגיל אנו מוצאים בארמית הבבלית למ"ד או נו"ן תחילית לציון עתיד גוף שלישי וכו', אבל לעתים נדירות נמצאת יו"ד תחילית [מו"ק טז ע"ב בנוסח 11: "כי היכי דישתמען מיליה"; ר"ה לב ע"ב בנוסח קטע-גניזה של הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 302): "ירתח מאריה דעלמא"; ביצה לח ע"ב בנוסח 21: "יכול להלך וחד". וראה: ש"י פרידמן, "שלוש הערות בדקדוק ארמית בבלי", תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 58–62] ואפילו אל"ף. כך, למשל, בתענית כה ע"א בנוסח כ"י גטינגן (הספרדי): "איכו אימטו כשוריד" (דווקא בשל שיקוליו של א"ש רוזנטל, "רב בן אחי ר' חייה גם בן אחותו?", ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"א, עמ' 311 הע' 60, ספק אם המדובר בשיבוש). בארמית גלילית צורות אלה נפוצות. ראה: מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 77 בהע' לשורה 10. על כל פנים נראה, שהכרח לתפוס את "איתחיל" על-פי הניסוח בענף מו כצורת עתיד [אלא אם כן נאמר שיש כאן שימוש מודאלי של צורת העבר, כשהכוונה היא מכל מקום בעתיד? ראה: M. Schlesinger, Satzlehre der Aramaeischen Sprache des babylonischen Talmuds, Leipzig 1928, p. 36 (אני מודה לפרופ' מ' בר אשר הסב את תשומת לבי לאפשרות זו והפנה אותי לדברי שלזינגר)]. לעומת זאת, על-פי נוסח קטע-הגניזה כ אפשר לטעון, שרב הונא אמר רק: "מאן האי דקא מחיל יומא טבא", ורק המלים "איתן" [ל גופיה" הן סיום סיפור המעשה. וראה בהערה הבאה.

59 בארמית בבלי מבוטאת משמעות העתיד על-ידי שימוש בבינוני. ראה: E. Y. Kutscher, *En-cyclopaedia Judaica*, III, p. 269 [ציין לו ש"י פרידמן, "שלוש הערות בדקדוק ארמית בבלי", תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 60 הע' 12]. על תופעה זו בלשון חז"ל, ראה: י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים, תשל"ז, עמ' רסא; מ' כהנא, "אקדמות להוצאה חדשה של סיפרי במדבר", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 149; הנ"ל, "קטעים חדשים מהמכילתא לדברים", תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 524 הע' 1. אמנם "דקא מחיל" כצורת הווה, כשלעצמו, אינו מכריע, שכן אפשר שבמקרה זה הוא משמש כעבר סיפורי, תופעה הרווחת בארמית. ראה: מ' סוקולוף, "העברית של בראשית רבה כ"י ואטיקן 30", לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 144 (= קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, עמ' 284). לפי זה נאמר, שרב הונא אמר רק: "מאן האי", וההמשך הוא מדברי התלמוד, שמספר את הקורות את אותו האיש. אבל, כאמור, נוסח מו מוליך לאפשרות האחרת.

האם הניסוח בענף מוצ' הוא פרי לימודם של ראשוני אשכנז? לדעתנו, ניסוח זה קודם לזמנם, שכן גירסתם נמצאת כבר בקטע הגניזה (ב) ה"מזרחי", וכן בפירושו של ר' חננאל⁶⁰. כיוצא בזה, אך להיפך, גירסת ענף קו1 מצויה בקרב חכמי אשכנז המובהקים, ודי אם נציין, בהקשר זה, את מהר"ם מרוטנבורג⁶¹. אין מדובר אפוא ב"נוסח אשכנז" וב"נוסח ספרד", אלא מקורם של שני הנוסחים קדום, ושורשיו, מסתבר, עוד בתקופת הגאונים בבבל. ומן הראוי להצביע גם על החילוף "מועדא"/"יומא טבא", הנמצא בענף קו1 גופו. אנו נוטים לראות בגירסת הראשונה תיקון מדעת, מפני שגירסת קו1 נמוכה "יומא טבא", מעוררת קושי: כלום המדובר ביום טוב ממש? ואפשר אפוא שבשל קושי זה הוגהה הגירסה, להיות הסיפור בחול־המועד. אכן את הגירסה "יומא טבא" עלינו לפרש כמביעה את עמדתו של רב הונא, המייחס לחול־המועד קדושת יום טוב, ולאו דווקא כמעידה על זמן האירוע. כיוצא בו באשר לגירסת 11, המוסיפה את המלים "דההוא גברא". אפשר שאחד מן הלומדים באב־הנוסח של כ"י זה ראה צורך לציין בגליונו, כי הקללה מוסבת על "ההוא גברא", והמשך דבריו של רב הונא היא כדי שלא נטעה לחשוב שבעקבות שאלתו של רב הונא באה תשובה — תשובתו של אותו אדם, והוא המקלל (את רב הונא). מאוחר יותר חדרה לשון פירוש זו לגוף הטקסט⁶² ונתקבלה גירסתו של 11.

8. "ומאי משמע דהאי בית השלחין לישנא דצחותא היא? דכתיב ואתה עיף ויגע ומתרגמינן ואת משלהי ולא י" (ב ע"א).

ואתה עיף ויגע ... ואת משלהי ולא י — ד שרידי בבלי (עמ' 240).
עיף ויגע ... משלהי ולא י — מ ל ג א קיימברידג' West. Talm. I/25.
עיף ... משלהי — 21.

והוא עיף ... והוא משלהי — 11 קיימברידג' (T-S F1(2) 76).
והוא עיף ... משלהי — ק.

החילוף שלפנינו אינו רק חילוף גירסא, שבענף האחד גרסו "ואתה" ובענף השני גרסו "והוא", אלא הוא חילוף בשני פסוקים. לגירסת מ ושעמו, הלימוד עולה מהפסוק בדברים כה, יח: "אשר קרך בדרך ויזנב בכך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים". ואכן, אונקלוס מתרגמו: "... ואת משלהי ולא י" (שם). לעומת זאת, לגירסת ענף קו1, ההבאה היא מהפסוק בבראשית כה, כט: "... ויבא עשו מן השדה והוא עיף". מסתבר, שהגירסה המקורית היא זו שנשתמרה בכ"י 21, ומאוחר יותר השלימו הגרסנים

60 אלא שאת גירסת ב עדיין ניתן, כאמור (לעיל הע' 58), לקרוא כמשפט המורכב משאלה של רב הונא, ומהמשך של סתם התלמוד, המספר "איתן" [ל גופיה" (גופו של "ההוא גברא", כמוכן). אמנם לאו דווקא בגין הניסוח "מאן האיי", מפני שאין הוא מבטא, בהכרח, שאלה. מסתבר, שאין בינו לבין הניסוח "האיי מאן" ולא כלום, כמשתמע מהחילוף בין שתי צורות אלה בין עדי נוסח שונים, במקומות רבים, כגון במקרה שבו אנו דנים, שקטע־הגניזה מספריית הסמינר גורס "[הא] מאן", בעוד כתב־היד האחרים באותו הענף גורסים "מאן האיי".

61 מהר"ם מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים, תשי"ז, כרך א, פסקים ס' תפט (עמ' רפז).

62 "והסבה לזה היא שכל הדברים האלה היו בגליון הכתב ונעתקו אל תוך הכתב ונעשו הדברים גירסה" — גנזי קדם, ה, עמ' 143. וראה גם: תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, ס' רעב.

הסופרים את הפסוק. אולם גוף ההשלמה בענף אחד שונה מחברו. שגירסת ענף קו' יסודה בבבל, אפשר להסיק מן העובדה שהיא מופיעה בכ"י אחד של השאילתות, בהלכות פסוקות, בהלכות גדולות⁶³, בפירושו של ר' חננאל וכן בספר הערוך. אבל גם גירסת הענף השני מתועדת אצל חכמי ספרד הראשונים — רי"צ גיאת, הרי"ף ובכתב-יד אחר של השאילתות⁶⁴. ההתפלגות במקרה שלפנינו קדומה אפוא. זמנה בתקופת הגאונים בבבל, ואין היא פרי לימוד והגהה של חכמי אשכנז.

9. "כי יבעל בחור בתולה ומתרגמינן ארי כמה דמיתוב עולם עם בתו לתא יתייתבון בגוי בניין" (ב ע"א).

בתולתא — ד ק ו ג א קיימברידג' (T-S F1(2)76) שרידי בבלי (עמ' 240).

עולימתא — ו' 2 ל.

עולמתא — מ.

גם בדוגמה זו אין לתלות את היווצרות הגירסאות בדמיון גראפי ביניהן, ועל-כן אין להתייחס אל אחת מהן, בהכרח, כאל שיבוש. גם אין להעדיף גירסת הענף האחד מן הגירסא המופיעה בחברו, מפני שכשם שקיימת האפשרות שגירסת ענף מו' "עולימתא" הושפעה מ"עולם", כך אפשר שהמסורת הרווחת של תרגום הפסוק בישעיהו היא שהשפיעה על נוסח ענף קו'. אכן נוסח תרגום יונתן בן עוזיאל לפסוק זה הוא: "בתולתא".

אולם, מאחר שגירסת ענף מו' מתועדת גם בכ"י ניו-יורק של הרי"ף, הנמנה עם כה"י השומרים על מסורות ספרדיות מדויקות⁶⁵, מסתבר כי בידינו עדות למסורת אחרת של תרגום הפסוק בישעיהו.

10. "מאי שדה בוכין? רב יהושע בר אבא משמיה דעולא אמר שדה שמפטיירין בה מתים" (ה ע"ב).

שמפטיירין — ד ק ב ל ג.

שמפטיירין — ו' 1.

שנפטיירין — א.

שמספדיין — מ' 20.

63 שם הגירסא היא: "דכת' והוא עיף ויגע ומתרגמינן משלהי". הילדסהיימר ציין בסוגריים לדברים כה, והשלים: "<ולאי>", וכתב (בהע' 7) בעקבות סבו: "בפסוק כתוב 'אתה' ובעל ה"ג כינה בלשוננו". אבל חסרונה של המלה "ולאי" בגוף כתב-היד מצביע, שאף המלה "ויגע" — אותה מתרגמת המלה "ולאי" — אינה מגוף הנוסח. נראה אפוא שבעל ה"ג גרס בתלמודו כגירסת ענף קו': "והוא עיף". את פליטת הקולמוס: "והוא עיף ויגע", יש לפרש כאשגרה או כהשפעת הענף השני [אמנם גם בהלכות פסוקות, כמו בהלכות גדולות, עובדה המקשה לראות בנוסח זה סתם טעות-סופר. וצ"ע].

64 התפלגות כתב-היד של השאילתות מקבילה, במקרה זה, להתפלגות ענפי המסירה בתלמוד, עובדה המקשה עלינו מאוד בבואנו להסתמך על הספר כעד נוסח. ראה שוב: א"ש רוזנטל, "רב" (לעיל הע' 20).

65 ראה: ש"י פרידמן, ספר הלכות רבתי לרבינו יצחק אלפסי (= רי"ף כתב-יד ניו-יורק), ירושלים, תשל"ד, מבוא, עמ' 40.

האפשרות שיסודו של השינוי שלפנינו בטעות סופר⁶⁶, אף כי תיתכן, נראית בעינינו רחוקה מעט. יותר נראה ששתי מסורות לפנינו, ושהגירסא "מספידין", המופיעה בענף מו², משקפת המרה קדומה של מלה קשה במלה מוכרת ונפוצה יותר.

ושמא תלויות מסורות אלו בגירסת משנה באהילות (יח, ד), שם נאמר: "שדה בוכין לא ניטעת" וכו'. הנוסח "בוכין" מתועד בעדי נוסח שונים, אולם בכ"י קופמן של המשנה הגירסא היא: "שדה כוכין". גירסא זו דווקא, היא המסתייעת מן התוספתא⁶⁷, שבה נאמר: "שדה שאבד קבר בתוכה והיא שדה כוכין. שדה כוכין היא שדה שאבד קבר בתוכה. ואיזו היא שדה כוכין כל שחופר בארץ ומבליע את הכוכין לצדדין". אפשר אפוא, שהגורס "שדה בוכין" יגרוס בסוגיית הבבלי אצלנו "שמספידין"⁶⁸, כגירסת ענף מו². אבל הגורס "שדה כוכין" כגירסת כ"י של המשנה, אפשר שיגרוס "שמפסירין", כגירסת ענף קו¹, שכן "כוכין" הם קברות⁶⁹, ובשדה הקברות נפטרים מן המתים⁷⁰.

עם זאת, גירסת מו² לא תוכל להיות "גירסא אשכנזית", שהרי כך גם גירסת רב האי גאון⁷¹, ואפשר אף גירסת הרמב"ם⁷², וזו הגירסא המוכרת — לצד הגירסא "מפסירין" — גם על־ידי ר"ש בן היתום, המסכם ואומר "והיא היא"⁷³. כל אלה מעידים על קדמותה. נראה

66 שחל מעבר מ"מפסירין" ל"מספידין" (הטיית נסגרה והפכה לסמ"ך, כפי שאמנם אירע בכ"י 11!), ואחרי־כך ל"מספידין" (ר"ש לדלת), וכתוצאה משיכול אותיות נתקבלה המלה: "מספידין".
67 תוספתא אהילות פ"ז ה"א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 616).

68 וראה: אפשטיין, מבוא, עמ' 706. אבל הוא מכריע על־פי גירסת הדפוס, שהיא — במקרה זה — כגירסת ענף קו¹.

69 בבלי מועד קטן ח ע"ב: "אלו הן כוכין ואלו הן קברות". "אלר" יכול אמנם להתפרש כלשון של קביעה, וכגירסת ר' חננאל: "הן הן כוכין הן הן קברות". אולם השוואה של העניין כולו, לנוסח קטע־גניזה ב, שם, מורה, שכנראה "אלר" כאן הוא בלשון שאלה דווקא, וסוגיית קטע־הגניזה היא כעין "לישנא אחרינא" וסוגיא הפוכה מזו של התלמוד שלנו. ואכמ"ל. וראה: י' קוטשר, "כוכ" (ובני משפחתה), ארץ ישראל, ח (ספר סוקניק), ירושלים, תשכ"ז, עמ' 273—279.

70 עיין במיוחד לרש"י ד"ה שמפסירין. והשווה ריטב"א. וראה עדותו המעניינת של ר"ש בן היתום: "ומפירש שדה שמפסירין בה מתים שביאיהו אנשי עיר זו עד מקום פלג" ויצאו אנשי אותה עיר האחרת לקראתם ובוכין יחדיו ואז יקחוהו ויוליכו אותו לחברון" וכו'. אולם ספק אם ניתן להסיק מעדות זו שר"ש בן היתום היה בן ארץ־ישראל. עיין בהעתרו של חיות שם; וראה: ח"ו הירשברג, "על ר' זכריה אגמאתי ושני חכמים בני דורו", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 385—387.

71 דבריו הובאו בתורת האדם לרמב"ן, בתוך: כתבי רמב"ן, כרך ב, מהדורת שעועל, ירושלים, תשכ"ד, עמ' קמח. ועיין גם: ערוך, ערך "שר" ג (ערוך השלם, ח, עמ' 155): "והמקום הזה מעותד לדבר ומספידין שם לפי כבוד המת ונקרא שדה בוכים". אבל השווה: שיטה מקובצת, כתובות ח ע"ב, ד"ה ברכת רחבה; ספר הנר למסכת ברכות, מהדורת מ"ד בן־שם, ירושלים, תשי"ח, עמ' 33 (= ש' אסף, "חלק מפירוש קדמון למס' ברכות לאחד מבני זמנו של הרמב"ם", מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות ז"ל, ריגא, תרצ"ג, עמ' מא; אוצר הגאונים לכתובות, התשובות, עמ' 31); ערוך, ערך "ברך" א (ערוך השלם, ב, עמ' קצב = אוצר הגאונים לכתובות, התשובות, עמ' 33). וראה: מ' בניהו, ספר זכרון להרב יצחק נסים — ספר ששי: מעמדות ומושבות, ירושלים, תשמ"ה, עמ' יח—כ.

72 הרמב"ם, בפירוש המשניות שלו למשנת אהילות, שם (מהדורת קאפח, ירושלים, תשכ"ח, עמ' שכח) משתמש במלה הערבית "ינעז", שעניינה, כהרגום קאפח: "הוא שדה ... מספידין בו את המתים". אבל ייתכן שפירוש רמב"ם הוא ל"מפסירין", ואינו משקף את גירסתו בתלמוד. וצ"ע.

73 פירוש מסכת משקין לר"ש בן היתום (לעיל הע' 44), עמ' 17.

אפוא, שלא תהיה זו השערה בלתי מסתברת, אם נקשור לכך את העובדה, שהתוספתא (ברכות פ"ב ה"א) משתמשת במונח "ספד" בבואה לציין שדה בוכים⁷⁴.

11. "והא תני רבה בר שמואל ושוין שאין גודלין תנור לכתחילה! לא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים" (יא ע"א).

כאן ... כאן — ד ק 11

כאן ... [] — JTS ENA 3382/11

הא ... הא — מ 21 ל א ב.

גם שינוי-גירסא זה אינו נעוץ בדמיון גראפי בין שתי הגירסאות, ועל-כן אין להסבירו כטעות סופר. יתר על כן: חילוף זה הוא חילוף עקיב, ודוגמתו מצינו גם לעיל (ה ע"ב):

"... לא קשיא כאן בשדה שאבד בה קבר כאן בשדה שנחרש בה קבר".

כאן ... כאן — ד ק 11 ל ג א.

הא ... הא — מ 21.

אף כאן גירסת ענף מוז' היא "הא ... הא", בניגוד לענף קו' הגורס "כאן ... כאן". מאחר שאין בגירסא אחת תרגום מדויק של הגירסא האחרת, ומאחר שחילוף זה חוזר ונשנה, מסתבר שעדים אנו להבדלי מינוח בתירוצים בין שני הענפים, אלא שבמקרה השני נטו הנוסחים האחרים (לגא) אחרי גירסת ענף קו' בניגוד למקרה שלנו.

וכאן, בניגוד למצופה גורסים המיוחס לרש"י ורגמ"ה כענף ה"מזרחי", ואילו הרי"ף ור"ש בן היתום גורסים כענף מוז' ה"אשכנזי" לכאורה. ללמדנו, שאין גירסת מוז' "אשכנזית", אלא לפנינו הבדל סגנון קדום.

12. "דרש רב חמא נוקרין ריחים במועד" (י ע"א).

נוקרין ריחים במועד — ד.

נוקרין ריחים במועד — JTS ENA 3382/11

נוקרין ריחים בחולו שלמועד — ק 11 ג.

נוקרין ריחים בחולו של מועד — א.

נקרין ריחא בחולי דמועדא — מ.

נקרין ריחא בחולי דמועדא — 21.

נקר ריחא בחולי דמועדא — ל.

בשינוי זה מופיע הבדל שפה: בענף קו' מימרת⁷⁵ רב חמא כתובה עברית, ובענף מוז' היא כתובה ארמית, ועל-כן נראה שלפנינו מעשה תרגום. בדרך-כלל, מאמרי אמוראים

74 ראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 19.

75 "דרש רב חמא" — פעם אחת בלבד בש"ס הנדפס. ראה: אוצר לשון התלמוד, אוצר השמות, כרך ב, עמ' 493.

עצמאיים⁷⁶ באים בעברית. האפשר כי גירסת ענף מוז' מקורית, וגרסן קדום תיקן את הארמית לעברית כדי לשמר אחדות הלשון? תיתכן גם האפשרות, שגירסת ענף מוז' נוצרה מאשגרה מלעיל: "רב הוגא שמעיה לההוא גברא דקא מנקר רחיא בחולין" דמועדא". ואם גירסת ל "נקר רחיא" וכו' אינה קיצור מ"נקרין", רשאים אנו לשער שהיא שריד לכך שהנוסח הושפע מנוסח הסיפור שהובא שורות ספורות קודם לו. זאת ועוד: אם האמור בהמשך ובצמוד לדברי רב חמא שהבאנו: "משום רבנו אמרו אפילו סוס שרוכב עליו וחמור שרוכב עליו ומותר ליטול צפורניים"⁷⁸ בחולו של מועד" הוא המשך דברי רב חמא, ודאי שאין לקבל את גירסת ענף מוז', שכן יש להניח כי רב חמא לא אמר דבריו בשתי שפות. על־כורחנו נבקש לומר, שגירסת ענף קו' היא המקורית, ואילו ענף קוז' הושפע מהניסוח של הסיפור שלפניו. דא עקא, ספק אם אמנם קטע זה הוא המשך דבריו של רב חמא⁷⁹.
על כל פנים, גם במקרה זה עדים אנו לכך ש־מוז' הם קבוצה אחת, כנגד קו' שהם קבוצה אחרת, בעוד שאר הנוסחים מתפלגים; גא עם ענף קו', ואילו ל עם מוז'.

13. "א"ל לבריה בני אדם הללו אנשים של צורה הם. זיל גביהון דליברכוך" (ט ע"א).

בני אדם — ד ק ו ל ג א ב.

בני אנשים — ז.

אנשים — מ.

אנשי — ד.

בנוסח הדפוס עדים אנו להכלאה של שתי גירסאות שונות: "בני אדם", ו"אנשים", בשימוש במלה "הללו", המקשרת ביניהן. לעומת זאת, בכתבי־היד באה אחת מן הגרסאות בלבד: בענף מוז' מופיעה המלה "אנשים", ואילו ענף קו' גורס "בני אדם". מכיוון שאין בין שתי הגירסאות כל הבדל, ואין לאחת מהן יתרון על רעותה, קשה להניח שעדים אנו למעשה הגהה מכוון. מאידך גיסא, גם אין כל דמיון גרפי או דמיון בצליל בין שתי הגירסאות שלפנינו, ולפיכך לא נוכל לתלות את השינוי בטעות סופר. זוהי אפוא עדות נוספת, שעוסקים אנו בשתי מסורות עצמאיות. אמנם בכ"י ז' כבר ניכרת השפעת ענף קו', ששילב וגרס את הצורה "בני אנשים"⁸⁰, אך אפשר ש"בני" בנוסחו היא פשוט פניה לנוכח.

76 כוונתו למאמרי אמוראים העומדים בפני עצמם במסגרת הסוגיא, ואינם משמשים פירוש, קושיא, תירוץ או כל כיוצא בו. וראה: ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי" (לעיל הע' 24), עמ' 301 הע' 60.

77 כך מוז'. לפנינו: "בחולא".

78 כך בדפוס, ולכאורה זו היא הלכה נפרדת, המתירה נטילת ציפורניים במועד. אבל מתוך גירסאות כתב־היד, הגורסים "מותר", עולה כי ההיתר הוא ליטול ציפורניו של החמור או הסוס שרוכבים עליו, ולא היתר נטילת ציפורני אדם. עלינו לגרוס אפוא או כגירסת קג"ב (וכמה ראשונים): "... מותר ליטול צפורניו" וכו', או כגירסת מוז' (ועוד): "... מותר ליטול לו צפורניו" וכו'. וראה: דקדוקי סופרים, מועד קטן, י ע"א, אות ח.

79 שהרי ככלות הכול, עלינו לשאול: וכי מה עניין נקירת ריחיים לנטילת ציפורניים? ואכן בקטע הגניזה ב הגירסא היא: "[] רב חמא מעמידין את הרחיים ונוקרין און [] בחולו של [] ע" [] רבי [] אומ' סוס וחמור" וכו'. הפיסקה: "סוס וחמור שרוכב עליו", היא תחילת עניין חדש, ודברי רבי (?) — כך על־כל־פנים הגירסא גם בדברי ר"צ גיאת, שערי שמחה, פירטה, תרכ"א, חלק שני, עמ' טו) הם.

80 כך היא הגירסא גם באגדות התלמוד, דפוס קושטא, רע"א, לט ע"א.

כאמור, בכתבי־היד באה אחת מן הגירסאות בלבד, ואילו בדפוס הובאו שתי הגירסאות תוך שילוב ביניהן. שילוב כזה המכיר גם את הגירסא "בני אדם" וגם את הגירסא "אנשים", מצוי כבר בספר הערוך⁸¹. אף כאן, גירסת מו"א אינה "אשכנזית" אפוא, שכן מהלכים לה מוצאים אנו כבר אצל רבי נתן מרומי.

עם זאת, אפשר לראות בפיסקה כולה "בני אדם הללו של צורה הם" תוספת והצעה להוראתו של רבי שמעון לבנו: "זיל גביהון דליברכוד", שכן אין להניח שרבי שמעון ישתמש בעברית ובארמית בערבוביה. וייתכן שבמקור היה רק: "אמר ליה לבריה זיל גביהון דליבר-כוד". הניב "אנשים של צורה" ניתוסף יותר מאוחר, ובא בכל אחד מהענפים בסגנון שלו. ואכן ר' חננאל, העושה פאראפראזה, כותב: "שדר לגביהו בריה לברכיה". שמא לא היתה לפניו ההצעה, וכמו ששיערנו.

14. "הדר יתבי וקא מבעי להו כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה" וכו' (ט ע"ב).

וקא מבעי להו — ד.

וקא מבעיא להו — ו' ל.

וקא מיבעיא להו — ג א.

קא שקיא (!) להו — ק [ותוקן בין השיטין: "קשיא"].

וקאמרי — מ ז' ב.

רנ"ג רבינוביץ מעיר על גירסת ענף מו"א: "ולשון ישר הוא"⁸². הוא מעיר כן, כנראה משום שהבין את המונח "מבעי" כשאלה אינפורמטיבית, המחפשת מקור להלכה, מונח שאינו מתיישב עם המסופר בגמרא שרבי יונתן בן עסמי⁸³ ורבי⁸⁴ יהודה בן גרים "רמו קראי אהדדי", דהיינו הראו סתירה בין הפסוקים. אם גירסת ק: "וקא שקיא (!)"⁸⁵ להו", אינה אשגרה מן הביטוי "לא קשיא", המשמש הצעה לתירוצו שתי⁸⁶ הקושיות, אפשר שהיא

81 ערך "צר" ג (ערוך השלם, כרך ז, עמ' מג), לא רק בנוסח הדפוסים, כי אם גם בנוסח כ"י לונדון 957 [מן המאה הי"ב (כרסטת המכון) ועל חשיבותו ראה לפי שעה: מ"צ פוקס, "שמחת בית השאבה", תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 186 הע' 85], וכ"י ששון 1206, ועוד.

82 דקדוקי סופרים, מועד קטן ט ע"ב, אות כ.

83 ו'לגא—21 ור"ש בן היתום: "עכמאי". ק: "עכנאי". מ: "חכמאי". מסתבר שאין לזהותו עם ר' יונתן בן עכמאי הנזכר בשבת מט ע"א ובסנהדרין יד ע"א, שכן במקומות אלה הוא מופיע לצד חכמים מן הדור השלישי לאמוראי ארץ־ישראל. אכן, בכתבי־היד (ראה דקדוקי סופרים, שם, וכן הוא בכ"י וטיקן 108) הנוסח הוא: "ר' יונתן בן עכמאי". מאידך גיסא, גם אין לזהותו עם ר' יונתן בן עכמאי הנזכר בירושלמי שבת פ"ב ה"א (ובמקבילה בסוף תרומות), משום שבמקומות אלה המדובר הוא בחכם בן זמנו של ר' אבהו. וראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל־אביב, תשל"ה, עמ' 246. ועיין גם: בראשית רבה, פרשה לה, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 330—333; תנחומא בראשית, יג.

84 כך גם בכתבי־היד, אבל ר"ש בן היתום אינו גורס "ר".

85 הסופר טעה ושיכל האותיות — תופעה מצויה מאוד — ושם ותיקן עצמו מעל המלה, וכתב: "קשיא".

86 בדפוס נמצא "לא קשיא" רק בתירוצו לקושיא הראשונה, אבל בכתבי־היד: "לא קשיא" בשני התירוצים.

משקפת הגהה, אשר מקורה בקושי שצינו אותו. אבל יותר נראית דעתו של גוטמן, "שהבעיא היא שם כולל לכל שאלה ותאות גם על הרמיה"⁸⁷. אין אפוא קושי בגירסא "וקא מבעי להו", שבדפוס.

בהקשר זה יש לציין את פירושו יוצא־הדופן של ר"ש בן היתום: "יקרה היא מפנינים ... וסוף הפסוק וכל חפצים לא ישוו בה, דאפי' חפצי שמים לא ישוו בה אין שום מצוה דוחה תלמוד תורה, והיינו קשיא שהפסוק זה סופו סותר ראשו"⁸⁸. מתוך פירושו עולה, כי ר"ש בן היתום לא גרס כאן קושיא בין שני פסוקים, ובעינו הקושיא נעוצה בפסוק אחד, היינו הפסוק ממשלי ג, טו, שר"ש בן היתום מצטט בנוסח שונה מנוסח המסורה: "... וכל חפצים לא ישוו בה". אכן, כך היא צורת הפסוק גם בתרגום ובפשיטתא ובתרגום השבעים⁸⁹, וכך מצטטים אותו ר' יוסף קמחי בספר חוקה שלו⁹⁰, וזהו הנוסח המופיע בספר מעלות המדות⁹¹ לר' יחיאל בר' יקותיאל, סופר כ"י לידן של הירושלמי, שהיה אחד ממעתיקי כתב־היד של פירוש ר"ש בן היתום⁹².

היות שהתלמוד מעיד מפורשות על תלמידי ר' שמעון בר יוחאי ש"רמו קראי אהרדי", מתעורר החשש שמא יש לראות בנוסח פירוש ר"ש בן היתום, כמות שהוא מונח לפנינו, טעות־סופר, בשל דרכו שלו בהבאת הפסוק הנדון ממשלי, בנוסח זה דיוקא⁹³. ברם, ר"ש בן היתום גורס "וקמבעיא להו", כנוסח ענף קטן, ולא זאת אלא שנוסח זה עולה מתוך תוכן דבריו של ר"ש בן היתום, ומכאן שלא נוכל לראות בו שיבוש. אדרבא, העובדה שגם חכם זה, בן איטליה הדרומית כפי הנראה⁹⁴, מצטט את הפסוק ממשלי בנוסח שהבאנו, יכולה ללמד שנוסח זה הוא המוכר לחכמי איטליה, ואינו פרי הכלאה והרכבה של הפסוק שאנו דנים בו, עם הפסוק במשלי ח, יא, אשר אותה עשו בעצמם⁹⁵.

והנה, קטע־הגניזה ב גורס כגירסת מו. מכאן, שהחילוף שלפנינו אינו פרי הגהותיהם של גרסנים באשכנז; ומכיוון שמצויים לו מהלכים גם במזרח, רשאים אנו להסיק שהוא חילוף קדום.

87 יחיאל מיכל הכהן גוטמן, "שאלות אקדימיות בתלמוד", דביר, ב (תמוז־אלול תרפ"ג), עמ' 107.

88 פירוש מסכת משקין לר"ש בן היתום, עמ' 34.

89 ראה: צ"פ חיות, "הגהות למסכת משקין", *Festschrift Adolf Schwarz*, ברלין—וינה, 1917, החלק העברי, עמ' 21.

90 ברסלאו, תרכ"ג, עמ' ז (ציין לו: מ' זר־כבוד, ספר משלי עם פירוש דעת־מקרא, ירושלים, תשמ"ד, עמ' טו הע' 34).

91 ראה: י"צ פיינשטוך, מסורות ונוסחאות בתלמוד, רמת־גן, תשמ"ה, עמ' 52.

92 כך עולה מן העובדה שבעמוד 100 מופיעה הערה: "ואומר אני הסופר יחיאל בר יקותיאל". ראה מ"ש חיות במבואו לפירוש ר"ש בן היתום, עמ' iv. וראה: פיינשטוך, שם, עמ' 59 הע' 3 (מן העמוד הקודם) שפקפק בזהויה זה בטענה, שהזיהוי איננו מסתמך על השוואת כה"י של הפירוש עם כ"י לידן של הירושלמי, ועל־כן תמיד יישאר בגדר ספק. לדבריו, במכון לתצלומי כתב־יד עבריים לא היה אותה העת צילום כה"י של פירוש ר"ש בן היתום, ובשל כך לא עלה בידו להשיב על השאלה תשובה סופית. ואכן, השוואה של צילום כה"י, הנמצא כיום במכון לתצלומי כתב־יד עבריים, עם כ"י לידן של הירושלמי מאשרת את חששו!

93 ראה לעיל הע' 91.

94 ראה מאמרי "תרי לישאני" (לעיל הע' 31), עמ' יז הע' 2.

95 כהצעתו של פיינשטוך (לעיל הע' 91).

15. "כולה ר' עקיבא היא ומאי טעם קאמר מאי טעם המנכש והמחפה בכלאים לוקה משום מקיים" (ב ע"ב).

ומאי טעם קאמר — ד.

ומה טעם קאמר' — ג א קלגפורט (הבישופית XXXI A 17).

מה טעם קא' — ל.

ומה טעם — ק.

הכי קאמר' — ו.

וחסורי מחסרא והכי קתני — ז.

וחס' מחסרא והכי קתני — זי.

וחסורי מחסרא והכי קתאני מה טעם קאמר' — JTS ENA 1267/14.

גם בשינוי זה — כמו בשינויים הקודמים — אין דמיון גראפי או דמיון בצליל בין שתי הגירסאות; ושוב, אין להניח שטעות סופר לפנינו, אלא שתי מסורות כאן, כל אחת מגובשת בפני עצמה.

הואיל ובהבדלים שבטרמינולוגיה עוסקים אנו, שימת-לבנו מופנית לכך שבענף קו השתמשו במונח: "מאי טעם קאמר", ואילו בענף מוז השתמשו במונח "חסורי מחסרא והכי קתני". בספרו דרכי התלמוד כותב ר' יצחק קנפאנטון: "ההבדל שיש בין חסורי מחסרא והכי קתני ובין ה"ק הנהוג לבוא בתלמוד, כי חסורי מחסרא הוא כאשר חסר מהמאמר אותו העניין לגמרי שאינו לא בכח ולא בפועל, אמנם הכי קאמר הוא שחסר משם אותו ענין שאינו בפועל אבל הוא בכח אותו הלשון"⁹⁶. ואמנם, גירסת ענף מוז היתה לפלא בעיני רנ"ג רבינוביץ, שכתב עליה: "ולשון הדפוס עדיף כי אינו מוסיף דבר בגוף הברייתא"⁹⁷. ברם, לאמיתו של דבר, יש כאן הוספה בגוף הברייתא, שהרי בתחילה שינו: "המנכש והמחפה לכלאים לוקה רבי עקיבא אומר אף המקיים", ואילו בעקבות התיקון, נוסח הברייתא הוא: "המנכש והמחפה בכלאים לוקה משום מקיים שרבי עקיבא אומר אף המקיים".

אפשריין הראה, ש"למעשה משמש לרוב 'הכי קאמר' ממש במובן 'חסורי מחסרא', ואין כל הבדל בין 'ח'מ' וה'ק' ובין 'ה'ק' שאין לפניו 'ח'מ', ובין 'הכי קאמר' ל'הכי קתני'⁹⁸.

96 דרכי התלמוד לר' יצחק קנפאנטון, מהדורת לנגה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 65. וראה: אפשריין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 595—597. הדברים שהביא אפשריין (שם, עמ' 645) בשמו של ר' יוסף אבן וירגא: "ומה שלמדנו ראשי ישיבות הוא שיש הבדל כשאומר חסורי מחסרא והכי קתני לכשאומר הכי קאמר, דכשאומר והכי קתני התסרון הוא חסרון בפועל" וכו', נראים כמת-בססים על דבריו של ר"י קנפאנטון שהבאנו, ואילו הוא מתכוון באמרו "ראשי ישיבות". על הקשר בין תלמידי חכמים של דור גולי ספרד לר"י קנפאנטון "גאון קשטיליה", ראה: ד' בויראין, "דרכם בקודש — על שיטת לימוד התלמוד בקרב מגורשי ספרד", פעמים, 3 (תש"ס), עמ' 73—74.

97 דקדוקי סופרים לדף ב ע"ב, אות ש.

98 אפשריין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 645. אבל השווה: אפשריין, מבראות לספרות האמוראים, תל-אביב, 1962, עמ' 92: "הטרימין 'חסורי מחסרא' אין בכל המסכת אלא משתמש הוא במקומו (מעין שיטת הירושלמי) ב'הכי קאמר' שנמצא במובן זה רק במקומות מעטים בתלמוד". יש לציין שהחילוף בין "הכי קתני" ל"הכי קאמר" יכול להיות תולדה של פתרון שונה של ראשי תיבות. דוגמה (מקריית) לכך יכולה לשמש הטעות בכ"י לונדון של דרכי התלמוד לר"י קנפאנטון, שהבאנו. שם נאמר: "... אמנם הכי קאמר הוא שחסר משם אותו העניין", בעוד בכ"י

אפשר היה לנסות ולהסביר את גירסת 11: "והכי קאמר" כחילוף ל"הכי קתני" שבענף מו2, ולטעון שהיא צומחת בענף זה. אבל על־פי שאר הדוגמאות שהבאנו, ועוד רבות אחרות, ברור כי גירסאות 11 קשורות קשר הדוק לגירסאות ק. משום כך נטען, במקרה זה, שגירסת 11 יסודה ב"ומה טעם קאמר" שבענף ק כולו. "קאמר" הנמצא ב־11 מסייע להשערה זו. במקרה זה אין לפנינו שלוש גירסאות, אלא שתיים בלבד, כבשאר המקרים, דבר המלמד שהתפלגות הנוסחים מקורה בשתי מסורות.

אף במקרה זה אין לטעון שגירסת ענף מו2 נעוצה בהגהות סופרים או תלמידי־חכמים באשכנז. שכן גירסא זו נמצאת גם בקטע גניזה מזרחי אחד, מכתב־ידו של ר' יוסף ראש הסדר. גירסא זו היתה, כנראה, גם לפני ר' חננאל הגורס: "מאי טעם קאמר והכי קתני", גירסא המשלבת את שתי הגירסאות היסודיות. מכאן קדמותו של מקור החילוף שלפנינו.

16. "אמר רב זביד ואי תימא רב משרשיא שמע מינה כי יהבינן להו ש כ ר מתרומת הלשכה יהבינן להו" (ו ע"א).

שכר — ד ק 11 כ ג א.

אגרא — מ.

21 דילג כאן מפני הדומות מ"יהבינן להו" עד "יהבינן להו", וגרס: "א' רב זביד ש"מ כי יהבינן להו מאי נפקא לן מינ" וכו'. מסתבר שגרס כמו מ, שהרי הוא גורס כמותו בכל הקטע, ובשינוי נוסף שעליו נצביע להלן. גם ל דילג באופן דומה, ועל־כן אין לדעת בוודאות כיצד גרס: אם כבענף קו1 או שמא כבענף מו2.

גם בדוגמה זו אין השינוי תוצאה של טעות מעתיק או כל כיוצא בזה, כי אם הבדל שפה. ענף קו1 גורס עברית לעומת מ הגורס ארמית. נראה שגירסת מ מקורית יותר, שכן מימרתו של רב זביד מובאת בארמית, ולא מסתבר שרב זביד מדבר בעת ובעונה אחת בשתי שפות. אמנם בהמשכו של המשפט מופיע חילוף נוסף, חילוף הנראה עקיב לשלנו, באשר גם בו לכאורה מופיע חילוף שפה:

"דאי סלקא דעתך מדידהו יהבינן להו מאי נפקא לן מציניהו כל כמה דבעו — ליתן להו" (שם).

ליתן — ד 11 כ א.

ניתן — ק.

ליתב — ל.

ליתבו — מ 21.

יהבינן — ג.

לונדון הגירסא היא: "... אמנם הכי קתני " וכו', גירסא אשר מבחינת העניין הנידון בלתי אפשרית. ואכן בכ"י אוקספורד ובדפוס קושטא שם, הגירסא היא: "ה"ק", בראשי תיבות. ראה עוד החילוף בין "מאי טעם קאמר" ל"הכי קאמר", המצוי בבבלי פסחים ו ע"א, בין שתי מסורות־הנוסח שם (א"ש רוזנטל, תלמוד בבלי מסכת פסחים [לעיל הע' 2], עמ' 22).

אף כאן לכאורה חילוף שפה, שענף קו 11 גורס את השורש "נתן", שהוא לכאורה שורש עברי, ואילו ענף מוז 20 גורס את השורש "יהב" הארמי. אבל ש"י פרידמן הראה ⁹⁹, כי לאמיתו של דבר שני השורשים "נתן" ו"יהב" ארמיים הם, ולא, כפי שמקובל היה לחשוב, שהשורש "נתן" הוא עברי בלבד. מסתבר אפוא, שחילוף זה מושפע מן הניסוח של המשפט המובא קודם לכן. בעוד שענף מוז 20 גורס: "משום דמוזלי גבן", הגירסא בענף קו 11 היא: "...משום ש כ ר פעולה דמוזלי גבן", ועל-כן, יש לשער, משתמש נוסח ענף זה במלה "שכר", בניגוד לענף מוז 20, המשתמש במלה הארמית "אגרא".

במובאה שלמעלה רואים אנו את כתבי-היד בהתפלגותם, פעמיים במשפט אחד. מוז 20 הם קבוצה אחת, לעומת קו 11 שהם קבוצה אחרת. הנוסחים האחרים מתפלגים באופנים שונים ואף לא בעקיבות.

17. "רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה וכי גמירי ה ל כ ת א ב ז מן שבית המקדש קיים" (ד ע"א).

הלכתא בזמן — ד ג א פאריס (סורבון 1505 Hebr.).

הלכתא בזמן — ק.

הילכת' בזמן — ה ל.

היל' בזמן — כ.

לה בזמן — 21.

לה בשעה — מ.

בדוגמה זו אין דמיון גראפי בין הגירסאות, שבו ניתן היה לתלות את השינוי בין הענפים, ולפנינו שתי מסורות שונות.

גירסת ענף מוז: "ב ש ע ה שבית המקדש קיים", מופיעה רק עוד פעם יחידה ¹⁰⁰ בש"ס הנדפס. בכל שאר המקומות ¹⁰¹ הצורה היא כמו בענף קו 11 לפנינו: "ב ז מן שבית המקדש קיים". לכאורה, הדבר מלמד שגם כאן ראוי לגרוס "בזמן". אלא שהעובדה שגירסת מוז 20 מיוחדת, מלמדת שאין המדובר בשיבוש גרידא. אדרבה, יש לשער שגרסנים קדומים תיקנו את הגירסא "בשעה" מכיוון שלא היתה מוכרת להם ואין לה רֶעַ. עדות לתיקון כזה, שעשוי להיות גם תוצאה של אשגרה, מוצאים אנו בגירסת 21: "לה בזמן". אמנם אפשר לטעון, כי הגירסא "לה" היא אשגרה מן המשפט הקודם: "הלכתא גמירי ל ה", ולהסיק כי אין בגירסת 21 שריד למסורת שונה מזו שבענף קו 11. אולם יש לזכור, כי באותה מידה אפשר גם שגירסת "הלכתא" היא אשגרה מהמשפט הקודם. הצימוד שבין 21 ל-20 הודגם אף כאן, והוא מוצא את אישורו בדוגמאות נוספות. על-כן נראה, כי יש להעדיף במקרה זה את ההסבר שגירסת מוז אינה שיבוש אלא נוסחת מסורת אחרת, ו"בזמן" שב-21 מקורו בהשפעת הענף השני.

99 פרידמן, "יוחסי בבא מציעא" (לעיל הע' 4), עמ' 124—129.

100 בסוטה ה ע"א, ואף שם רוב כתבי-היד ועדי הנוסח גורסים: "ב ז מן שבית המקדש קיים". ראה: מסכת סוטה עם שנויי נוסחאות (= דקדוקי סופרים השלם), מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשל"ו, עמ' נ.

101 ראה: אוצר לשון התלמוד, ז, עמ' 410.

18. "אמר רבא מאן דמתקיל ארעא אדעתא דבי דרי שרי אדעתא דארעא אסיר. היכי דמי מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבי דרי. שקל מוליא ושדא אדעתא דארעא" (י ע"ב).

מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבידרי שקל מוליא
ושדא בנצא אדעתא דארעא — ד.
מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבידרי ושרי שקל ממוליא
ושדי לנצא אדעתא דארעא ואסיר — 11.
שקל מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבידרי ושרי שקל מוליא
ושדא בנצא ונצא ושדא במוליא אדעתא דארעא ואסיר — ק.
שקל מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דארעא שקל מוליא
ושדא בנצא אדעתא דבי דרי — א.

שקל מוליא ושדא בנצא אדעת מוליא במוליא ונצא בנצא שרי
אדעתא דארעא אסיר — 21.
שקל מדליא ושדא בנצא (!) אדעתא דבי דרי מוליא במוליא
צנא בנצא אדעתא דארעא ואסיר — מ.
שקל מוליא ושדא בנצא אדעתא דבי דרי מוליא במוליא
ונצא בנצא — ל [ונוסף בגליון: "אדעתא דארעא"].

גירסת ענף קו 11 הפוכה מגירסת מל בשתיים. בסדר הבבות: בענף קו 11 הבבא הראשונה היא "מוליא במוליא ונצא בנצא", והשנייה היא "שקל מוליא ושדא בנצא", ואילו בענף מו 21 הסדר הפוך. אבל קיים חילוף גם בתוכן הגירסאות בין הענפים: בעוד שבענף קו 11 "אדעתא דבי דרי" הוא "מוליא במוליא ונצא בנצא", הרי שלגירסת מל זו היא דווקא ההגדרה של "אדעתא דארעא".

אמנם, כבר בעיון ראשון אנו רואים שקיימת גירסא שלישית, גירסת א, המשלבת את הסדר כמות שהוא בענף קו 11, ואת תוכן ההגדרות כמות שהן במל. זאת ועוד: עיון מדוקדק בגירסת 21 מלמד כי על פני השטח, לפחות, יש ארבע גירסאות! לכאורה, גורס 21 כמו מ. אבל "שרי" שבבבא השנייה משונה. יתר על כן: הסיום "אסיר" אינו מתאים, שכן השאלה אינה אם מותר או אסור, אלא מה היא ההגדרה של "אדעתא דארעא", וראוי היה לגרוס: "ואסיר", כסיום גירסתו של מ, וכניסוחו של 11.

והנה, הצירוף "שרי אדעתא דארעא אסיר" הוא בדיוק סיום מימרתו של רבא: "... אדעתא דבי דרי שרי אדעתא דארעא אסיר". נראה אפוא שסופרו של 21 דילג אחורה מפני הדומות. דילוג כזה אפשרי רק אם נניח כי לפני המלים "שרי אדעתא דארעא אסיר", שבסיום גירסתו של 21, היו אותן המלים הנמצאות לפני קטע זה בגוף מימרתו של רבא. לאמור: בטופס ממנו הועתק 21 היתה גירסת הבבא השנייה: "מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבי דרי", שלא כגירסת מ! ומן הסיפא נלמד להשלים את ההשמטה שברישא¹⁰², ונשחזר את גירסת 21

102 קשה לקבוע סיבה ברורה להשמטה זו, מלבד רשלנותו של סופר כתב־היד (סוף שורה!), תכונה עליה עמד מגל (לעיל הע' 1), עמ' 111. אבל אפשר שכבר לפני סופרו של 21 היתה כאן גהגה או מחיקה כלשהי. ראה להלן.

כך: "שקל מוליא ושדא בנצא אדעת «דארעא» מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבי דרי". זו היא אפוא גירסת רבי עית, המשלבת את סדר הבבות כמות שהוא ב"מל, ואת תוכן ההגדרות כמות שהוא בענף קו¹⁰¹, ההיפך הגמור מהמופיע ב"א.

אף-על-פי-כן נוטים אנו לטעון, כי ריבוי הגירסאות במקרה זה מלמד שחלו פה ידיים, ואין כאן אלא שתי גירסאות בסיסיות בלבד. ובהחלט אפשר שגירסת 20 וגירסת קו¹¹ הן המקוריות, והוגהו בגלל הקושי שהיה לתלמידי החכמים בגירסאות אלה. כך מקשים בעלי התוספות: "מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דבי דרי שקל מוליא ושדי בנצא אדעתא דארעא. וכן גרס רב אלפס, ורבינו גרשון¹⁰² גרס בהיפך: מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דארעא מוליא בנצא אדעתא דבי דרי. משמע שיותר קרקע צריך לחרוש מלידוש. ואיפכא מסתברא טפי לדלידן צריך קרקע שוה לידוש יותר מלחרוש! ושמא לפי שהיו דשין במוריגין אין צריך קרקע שוה. ויש מפרשים כדי לעשות דיר של בהמה"¹⁰⁴. קושיית בעלי התוספות, המוסבת על הגירסה הראשונה¹⁰⁵ שהם מביאים, שהיא גירסת ענף קו¹¹ והיא הגירסה שהיתה מונחת גם לפניהם, ברורה: הכיצד אפשר שמוליא בנצא הוא "אדעתא דארעא", הרי מן הריאליה ידעים אנו שלצורך הכנת "בי דרי" יש צורך להשוות הקרקע בצורה יסודית, יותר מאשר לצורך הכנתה לחרישה, ידיעה המנוגדת לגירסת התלמוד.

מובן, קושיא זו מבוססת על הבנה של המונחים הארמיים בקטע זה של הסוגיא באופן מסוים, ואפשר שיש להבינם באופן אחר מהאופן שבו פירשו אותם בעלי התוספות. ואכן, בעוד רוב הראשונים הבינו את המונחים "מוליא" ו"נצא" — תלולית ושקע, שומר ר' חננאל על מסורת פרשנית אחרת. הוא מפרש "מוליא" — עפר רך, "נצא" — עפר קשה. אבל כאמור,

103 כך יש להגיה ולגרס, ולא כגירסא שלפנינו בדבריהם של בעלי התוספות: "וכן גרס רבינו גרשון ורב אלפס גרס בהיפך" וכו' (וכבר הציע כך ר' יצחק מקארלין, ב"קין אורה" על אתר. וראה גם: ד"ב צומבר, מאמר על פירוש רש"י להמסכתות נדרים ומועד קטן, ברלין, תרכ"ז, עמ' 12). שכן בכל כתב-היד של הרי"ף שבדקנו, הגירסה היא כגירסת ענף קו¹¹ וכגירסא שהביאו בעלי התוספות בשמו של רבנו גרשון דווקא. כך גם להיפך: הגירסא המובאת על שמו של רב אלפס היא הגירסא הנמצאת בפירוש רגמ"ה למועד קטן (מהדורת זקש, ירושלים, תשכ"ה) ובפירוש מתוך המיוחס לו לבבא בתרא. על-כן נראה שיש להפוך את סדר השמות. אף הגר"א הגיה כך. אין להסתמך אפוא על עדותם של בעלי התוספות בנוסח שלפנינו, ולהסיק ממנה כי היו גירסאות שונות בספרי הרי"ף בסוגיא שלנו, ואחת מהן גרסה כגירסת א. וראה עוד בהערה הבאה.

על השיבוש "גרשון" במקום "גרשום" ראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים, תשמ"א, עמ' 107 הע' 2. על כל פנים, בדפוס פיזארו כתוב: "גרשום".

104 תוספות ד"ה מוליא. קושייתם של בעלי התוספות מוסבת לכאורה על הגירסה השנייה שהביאו, כלומר על גירסת רגמ"ה (ראה בהערה הקודמת), שאם לא כן, מדוע הביאו אותה? אולם מתוך השוואת דבריהם לדברי תלמידו של ר' יחיאל מפריס עולה כי אין הדבר כך. תלמידו של ר' יחיאל מקשה אותה הקושיא, ומכיוון שגירסתו היא כגירסת ענף קו¹¹ (= הגירסה הראשונה המובאת על-ידי בעלי התוספות), יש להסיק שגם בעלי התוספות הקשו את קושייתם על גירסה זו, כלומר על הגירסה הראשונה שהם מביאים. מסקנה זו מתאשרת גם מהשוואה לקושיא הוזה שהקשו בעלי התוספות בשמו של ר' יוסף מאורליאנש במקבילה בבבא בתרא (הב"ת, בתגהותיו שם, לא דק שבעלי התוספות לא גרסו כגירסת הדפוס בבבא בתרא, אלא כגירסתנו כאן במועד קטן). הגירסה השנייה נראית מיותרת, ואינה במקום. לכן נראה שהיא הערת גליון שחדרה לתוך הטקסט (ראה לעיל הע' 62). בהעבירו גירסא זו לסוף דברי בעלי התוספות, מגיה הגר"א כהצעתנו.

105 ראה הע' הקודמת והע' 103.

רוב הראשונים הבינו כבעלי התוספות, ובעיקר חכמי אשכנז. משום כך התקשו בהבנת גירסת התלמוד כפי שהיתה מונחת לפנייהם. יש לשער, כי כשם שקושי זה יכול להוליד פירושים חדשים למונח "בי דרי", כפי שאכן קרה (רבים פירשו מונח זה כ"מקום שרוצה להעמיד שם עדרי הצאן"¹⁰⁶), כך גם היו תלמידים שהגיהו את הגירסא, והפכו את ההגדרות.

הגהה כזאת יכולה להיעשות באחת משתי גירסאות: בזו של ענף קו¹, או בגירסא — שהצענו לשחזר — של 21, האומרים שניהם אותן ההגדרות, בשינוי־סדר בין הבבות. מכאן נתקבלו שתי הגירסאות הנוספות — זו של א, השומר על הסדר כבענף קו¹, מחד גיסא, וזו של מל השומרים על הסדר הנמצא ב־21, מאידך גיסא. ואין כאן ארבע גירסאות אלא שתיים בלבד: זו של קו¹ ו־א עמהם, ולעומתם זו של 21 ו־מל אתו¹⁰⁷.

קשה לקבוע אם אחת מן הגירסאות מקורית. הסדר שבגירסת ענף קו¹ תואם את הניסוח בכל שורת מימרותיו של רבא בסוגיא שלנו, ואילו הסדר בענף מו² אינו מתאים לו. אבל דווקא משום כך אפשר לטעון, כי גירסת ענף קו¹ היא תיקון והתאמה לסוגיא כולה. מצד שני, במקבילה בבבא בתרא הגירסא היא כגירסת 21 אצלנו. לא רק בדפוס, כי אם גם בכתבי־היד פאריס 1337, אסקוריאל, מינכן, אוקספורד 369, וטיקן 115, ובהבאות אצל רבים מן הראשונים¹⁰⁸, ואפשר שגירסת 21 הושפעה מהגירסא בבבא בתרא.

על כל פנים, אין לטעון כי גירסת ענף מו²: "שקל מוליא ושדא בנצא ... מוליא במוליא ונצא בנצא" — "אשכנזית", שכן כך גם גירסת רי"ץ גיאת! נראה אפוא שלפנינו חילוף קדום בסדר הבבות בין שני הענפים.

19. "ואמר רב אמר לי אדא ציידא כוורא טוויא באחות אסוקיה באבוא מיכלי בבריה אשתי עליה אבוא" (יא ע"א).

טוויא באחות אסוקיה באבוא — ד.

טוויא באחות ואסוקי באבוא — ו.

טוויא באחות ואסוקיה באבוא — ל.

טוויא באחות אסוקה באבוא — א.

לטווייה באחות אסוקיה באבוא — ק.

106 לשונו של תלמידו של ר' יחיאל מפריס. כך גם בעלי התוספות בד"ה מוליא, וכך בעלי התוספות בבבא בתרא נד ע"א, ד"ה מוליא.

107 הכלל "אחרי רבים להטות" אינו תופס בשיקולי נוסח כנידון שלנו. יתר על כן: במקבילה בבבא בתרא נשתמרו עדויות לגירסת קו¹ [כ"י המבורג ורי"ף (דפוסים, דפוס קושטא, כ"י ניו־יורק, ועוד)], לגירסת 21 (על־פי שחזורנו לעיל), וכנראה אף לגירסת א [רגמ"ה, שם (אמנם ייתכן שחל שם דילוג מחמת הדומות, וצ"ע)]. אף לא אחד מכתבי־היד או הראשונים גרס שם כגירסא המופיעה במל אצלנו, כעדויות של ר' בצלאל אשכנזי בשיטה מקובצת שלו לבבא בתרא, שם: "ובמועד קטן י"א דגרסי מוליא בנצא ונצא במוליא אדעתא דבי דרי מוליא במוליא ונצא בנצא אדעתא דארעא, מיהו הכא לא גרסינן הכי בשום ספרים". אילו היתה גירסת מל המקורית וגירסת 21 השיבוש או התיקון, מן ההכרח היה שתימצא גירסא כזאת גם במקבילה בבבא בתרא.

108 רשב"ם, ר' תם (ספר הישר, התידושים, מהדורת שלזינגר, ירושלים, תשל"ג, עמ' 369), רמ"ה, ר"ז אגמאתי, ריטב"א, מאירי, ועוד.

באבוה אסקוה באחווא טרייא (!) — 21.

באבוה אסקיה באחוה טויה — מ.

גם בשינוי זה, כמו בקודמו, מופיע שינוי סדר. בענף 11 בא קודם "טווייא באחוה", רק אחר-כך "אסקיה באבוה", ואילו בענף 22 הסדר הפוך. אמנם שינוי הסדר משנה את כל המשמעות. רב מוסר כאן בשמו של אדא הצייד פתגם עממי המתאר את דרך הכנת הדג לאכילה, ולסדר הפעולות נודעת חשיבות רבה: האם כדאי לצלות את הדג ואחר-כך לשטוף אותו במים, כגירסת ענף 11, או שמא להיפך, כגירסת ענף 22?

על-פי פירושי הראשונים יש לצלות את הדג, ואחר-כך לשטוף אותו במים. לכאורה יש להסיק מכך, כי גירסת ענף 22 מוטעית, והטעות המשותפת מעידה על הקרבה בין שני כתבי-היד. אבל אין ללמוד מפירושי הראשונים אלא על הגירסא שהיתה לגנד עיניהם. מכיוון שראינו בדוגמאות הקודמות כי ענף 22 שומר על מסורות אחרות מאלו שבענף 11, אין להחיל את דברי הראשונים על גירסא שלא היתה לפניהם. יתר על כן: גם בהמשך, בעצתו השלישית של אדא ציידא לרב, מוצאים אנו שינוי סדר בין שני הענפים:

"אמר לי אדא ציידא כוורא תחלי וחלבא מיא ולא שיכרא שיכרא ולא חמר א" (שם).

מיא ולא שיכרא שיכרא ולא חמר — ד מ 21 א.

מיא ולא חמר חמר ולא שכרא — ק.

מיא ולא חמר חמר ולא שיכרא — 11 ל.

מיא ולא חמר חמר ול [] — פירקוביץ I.184-6.

גם שינוי זה הוא שינוי בסדר "בלבד", אבל הסדר משנה כאן את משמעות העניין. והנה, באשר לשינוי זה נשאל רב שרירא גאון, וענה: "וזהו שכתוב בספרים כוורא תחלי וחלבא מיא ולא [שיכרא שיכרא ולא] חמר ... אנו לא כך למדנו רבותינו אלא כך למדנו כוורא מיא ולא חמר חמר ולא שכרא" וכי¹⁰⁸. הרי לנו, שכבר לגנד עיני רש"ג היתה גירסא שונה מזו של רבותיו ואבותיו, ויש לשער שנתכוון לגירסת ענף 22. נראה אפוא, שאף במקרה זה המדובר במסורת אחרת של הנוסח, ולא בטעות או שיבוש שנפלו בענף 22. מסורת זו, כפי שראינו, קדומה ומקורה בבבל, ולא בשיבות אשכנז.

20. "פשיטא חצי טפח על שלשה טפחים כיון דלא עבר מיא לא כלום הוא" (ד ע"ב).

שלשה טפחים — ד.

שלשה — ק 11 ל ג א ירושלים (Heb. 577.4/28).

ששה — 21.

שש' — מ.

109 ערוך, ערך "כוור" (ערוך השלם, ד, עמ' 208) (= אוצה"ג למועד קטן, הפירושים, עמ' 66).

אף כאן נראה, לכאורה, כי גירסת מו2 טעות סופר היא, טעות היכולה ללמד על קרבה בין שני כתבי־היד. שכן דברי התלמוד בפסקה זו — כמו בהמשך — מתבססים על יחס של אחד לששה בין העומק הנוכחי של האמה לבין עומקה הרצוי. במבט ראשון נראה שגירסת מו2 אינה אפשרית. אלא ש־מו2 אינם גורסים "טפחים". מסתברת אפוא הצעתו של הלבני¹¹⁰, שאת גירסת מו2 יש לפרש: חצי טפח על שישה ח צ א י טפחים! העדרה של המלה "טפחים" בכתבי־היד יכול להוליך להשערה, כי מלה זו בנוסח הדפוס אינה אלא לשון פירוש. לכאורה אפשר שלפנינו השמטה, אך היות ש"דרך המעתיקים היתה לעולם להוסיף ולא להשמיט"¹¹¹, האפשרות הראשונה יפה בעינינו.

פעם נוספת עדים אנו להתפלגותם של עדי הנוסח לשתי קבוצות באופן שהצבענו עליה בראשית דברינו: קו1 — קבוצה אחת; מו2 — קבוצה אחרת.

*

ס י כ ו מ

ראינו כי כתבי־היד של מסכת מועד קטן מתפלגים בפרק הראשון לשתי קבוצות מובחנות. התפלגות זו משקפת, כך נראה, שני ענפי מסירה של הנוסח, אשר שורשם — מסתבר — בישיבות הגאונים בבבל, בעת שנוסח התלמוד טרם נתגבש בצורה סופית. קשה לאפיין כל אחד מן הענפים באופן חד־משמעי, אם כי ניכר כי בשינויים שבהם מופיע הבדל שפה שבין ארמית לעברית, נוטה ענף מו2 לגרוס ארמית, בניגוד לענף קו1 הגורס עברית בשינויים אלה (דוגמאות 11, 12, 16).

כתבי־היד לגא אינם משתייכים לאחד מן הענפים, שכן הם מתפלגים בחופשיות וגורסים פעמים כגירסת קו1 ופעמים כגירסת מו2, ואין הם אחידים בנטייתם. למרות זאת, בשני מקומות מתייחדים נוסחים אלה בגירסא עצמאית: האחד — בדוגמה 6, אשר לגביה אף נטינו לומר כי דווקא גירסתם היא המקורית; והשני — בנרסם "ר' יהודה" במשנה ד (ו ע"ב), בניגוד לשאר הנוסחים הגורסים "וחכמים אומרים" (דוגמה 3). אף זאת ראינו, כי ל שומר על גירסאות ייחודיות במקרים ספורים. אבל אין בכל אלה — כמו במקרים שבהם ניכרת השפעת ענף אחד על משנהו — כדי לסתור את השערת ההתפלגות שהוצגה במאמר זה, והמבוססת על דוגמאות רבות נוספות, שלא הצגנו כאן.

מעתה, הערכתם של שינויי גירסאות בפרק הראשון של מסכת מועד קטן לא תוכל להיעשות אך ורק על־פי קנה־מידה של ה"מקורי" מול ה"משובש", ואף לא תוכל להיעשות רק תוך דיון נפרד בכל מקרה לגופו. מאחר ששינויי הגירסאות משקפים מסורות שונות של הנוסח, יהיה עלינו לתת את הדעת גם על גירסאות, שברגיל נוטים היינו לדון כנובעות מתהליך המסירה. נידרש לבחון את האפשרות שמא אין הדבר כך, אלא אף הן נובעות

110 מקורות ומסורות — ביאורים בתלמוד, סדר מועד (יומא־חגיגה), ירושלים, תשל"ה, עמ' תקכה הע' 2.

111 פרידמן, "יוחסי בבא מציעא" (לעיל הע' 4), עמ' 115.

ממסורות-הנוסח השונות ומשקפות אותן. שינויים "קטנים" אלה דווקא, יש בהם לעתים כדי לשנות את מהלך השמועה, ועל-כן הערכתם הנכונה חיונית היא, וראוי להקדימה לכל דיון תוכני. כך עולה בבירור מתוך ניתוח כמה סוגיות בפרקנו¹¹², שבהן באות לכלל ביטוי שתי מסורות-הנוסח לא רק בחילופי הגירסאות שביניהן, אלא בעיקר בשוני בין מהלכי השמועות בכל אחד מן הענפים¹¹³.

112 בכמה סוגיות שבדקנו, באה תופעה זו לכלל ביטוי באופן בולט. ראה מאמרי "תרי לישאני" (לעיל הע' 31), וכך, למשל, בסוגיא בדף ו ע"א: "ואכלאיים בחולו של מועד נפקינן" וכו'. בענף מו2 מופיעות שלוש שאלות המסוגננות באופן דומה: "ואכלאיים בחולו של מועד נפקינן . . . מאי שנא בחולו של מועד דנפקינן . . . ועד כמה נפקינן" וכו'. בהתאם לכך יש לפרש את מבנה הסוגיא ואת מהלכה. לעומת זאת, בענף קו1 לא מופיעה המלה "נפקינן" בשתי השאלות האחרונות, ומשום כך יש לפרש אותן באופן שונה לחלוטין, המשווה לסוגיא מהלך אחר, והתופעה חוזרת על עצמה בסוגיות נוספות. אנו מקווים לשוב ולדון בסוגיות השונות, כפי שהן משתקפות בשני ענפי הנוסח, בהזדמנות אחרת.

113 על עקרון זה, שיש לדון מסורות שונות בנפרד, אותו למדתי מדרך כתיבתו של א"ש רוזנטל (לעיל, הע' 2), ראה לפי שעה: י' פרנקל, "מסורת הטקסט של סיפור האגדה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות — מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים, תשמ"א, עמ' 51; מ' בר אילן, "מעשה פרה אדומה בימיו של הלל", סיני, כרך המאה (תשמ"ז), עמ' קמה. ראה שוב מ"ש ליברמן (לעיל הע' 20). ועכשיו: P. Schäfer, "Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis", JJS 37 (1986), pp. 139–152.

ENGLISH SUMMARIES

In "The Third Sabbath Meal: *Halakhic* and Historical Aspects", **Yaakov Gartner** studies the requirement of eating three meals on the Sabbath, which is mentioned in the Talmud. It appears that in Talmudic times the three meals were eaten thus: one on Sabbath night, one on Sabbath morning and one on Sabbath afternoon. However, as early as the Gaonic period we read of the custom of dividing the Sabbath morning meal into two parts, in order to meet the Talmudic obligation.

The origin and development of this custom are examined in this paper. The custom apparently arose due to the difficulty of eating another main meal on Sabbath afternoon after the late morning main meal, especially during the winter months, when daylight ends early. The custom of eating fruit or dessert as the third meal was associated with the attempt to solve this problem.

These customs were prevalent in many European countries during the period of the *Rishonim*. Due to various halakhic objections, and, at a later period, due to kabbalistic objections, the customs disappeared. Yet the basic problem of how to eat a third Sabbath meal when not hungry is still mentioned in the *halakhic* literature.

David Henshke, in "The Biblical Support for *Eruv Tavshilin*", examines the Biblical verse cited by Tannaim in support of the enactment. *Eruv Tavshilin* appears to be totally unrelated to the subject matter and the context of the verse, making the connection between them apparently inconsistent with the method of early *halakhic* exegesis in which this support is found. Henshke attempts to anchor this support from the Biblical verse in the language of the verse, precisely as it is, while analyzing the related commentary. In the article he shows that the *Midrash* both *results* from the difficulty of the *Peshat* of the verse and *leads* to its solution — a pattern typical to the early *Halakhic* exegesis.

* The English Summaries were edited by Dr. David Mescheloff.

The Amoraim of the land of Israel praised nocturnal Torah study in the highest terms while the Babylonian Amoraim emphasized the importance of Torah study particularly during the day. In "The Historical Background of *Halakhot* Praising the Nocturnal Study of Torah", **Dov Herman** suggests that this originated in the different circumstances in third century life in Babylon and in the land of Israel. Financial hardship reigned in the land of Israel, because of the financial crisis which had struck the Roman empire. The inhabitants were taken to forced labor, and heavy taxes were imposed on them. It seems reasonable to suppose that they spent most of their daylight hours in agricultural labor, trying to eke out a livelihood. Thus daytime Torah study diminished, and most Torah study was done at night.

In Babylon, on the other hand, the Sassanians, who seized power from the Parthians turned Persian religion into a sort of state religion, with the fire ritual at its center. Lighting fire at night outside the idolatrous temples was frequently forbidden, disrupting the domestic use of fire at night. It seems reasonable to suppose that this affected Torah study, which had to be done in the main during the day and not at night.

The *Gezera Shava* and the *Kal Va-Chomer* are generally dealt with in the Talmudic literature as methods of Biblical exegesis. As such, the differences between them are emphasized. Our knowledge of their historical development is limited; describing their evolution from the primitive amorphous and informal to the highly crystallized stage known in the later literature is no simple matter. It is best, therefore, to begin the study of these principles with the earliest identifiable usage of the *Gezera Shava* and the *Kal Va-Chomer*. This occurs in the explicit discussions of *Bet Shammai* and *Bet Hillel*. **Moshe Weiss** studies these usages in "The *Gezera Shava* and the *Kal Va-Chomer* in the Explicit Discussions of *Bet Shammai* and *Bet Hillel*".

The sources show that the *Gezera Shava* and the *Kal Va-Chomer* existed first as elements in a discussion. The *Gezera Shava* was a simple analogy. The *Kal Va-Chomer* (a *fortiori* reasoning) appeared as part of a discussion as early as in the Bible.

One can argue against a *Gezera Shava* by a "Hiluk" (drawing a distinction), pointing out a difference between the two things compared. Nowhere do we find one side in a discussion being convinced by the *Gezera Shava* of the other side. On the other hand, in several places we find a *Kal Va-Chomer* that is convincing enough for the other side to relent. In general, the *Gezera Shava* and the *Kal Va-Chomer* resemble each other to a greater degree as elements of a discussion than they do as methods of exegesis.

In "The Additional Passages in *Halakhot Gedolot* in comparison to *Halakhot Pesukot* and their *Halakhic* Mark on the *Rishonim*", **Yehonatan Etz-Chaim** extends the observations he made in *Sidra*, volume 2. There he noted the presence of additions in *Halakhot Gedolot* which are not merely a quotation, a supplement or a paraphrase of Talmudic sources, but which are, instead, either an independent explanation of the words of the Babylonian Talmud or a wholly independent addition with no basis in Talmudic literature. Not one of these additions left its mark in the halakhic decisions of Alfasi or Maimonides, who frequently decided the *halakhah* in opposition to these additions. The same is true of other *Rishonim*. Etz-Chaim's conclusions there were based on the comparison of a limited amount of material, and a small number of additions — only six. In the current study he undertakes to compare a larger section, the laws of Passover.

Etz-Chaim found thirty-seven additions to the laws of Passover in *Halakhot Gedolot* compared with *Halakhot Pesukot*, with sources in the *Yerushalmi*, the *Tosefta*, the *Mekhilta de-R. Ismael*, *Baraitot* and *sugyot* in the Babylonian Talmud, Saboraic sources and the *Sheiltot*. A study of these sources led to the following conclusions: a) These additions left no impression in Alfasi or Maimonides; b) Even in those instances where there were items in these additions, parallel to Alfasi and Maimonides, yet these halakhic deciders had used the common, direct source and not *Halakhot Gedolot*; c) There are additions whose rulings these halakhic deciders opposed; d) There are additions for which Alfasi and Maimonides themselves served as the source; e) Those additions whose source was the *Sheiltot* are later than Alfasi and Maimonides; f) A few other additions originated in Ashkenaz and in France.

Meir Raffeld in "Name Interchange: The Meeting of Polish Scholars and *Bet-Yosef*" discusses briefly the sixteenth century encounter between Polish scholars and Rabbi Joseph Karo's *Bet Yosef* commentary to the *Tur*. Raffeld concludes that Karo's work brought Sefardic traditions to the attention of the Polish scholars, thus correcting many of their common errors. One example is the Ashkenazic identification of R. Nissim in lieu of R. Joseph Haviva, the author of *Nimmuke Yosef*.

Eliav Shoḥetman, in "An Amoraic Statement as the Basis of a Challenge", examines the hierarchy of challenging by authoritative statements in the Talmud. The Talmud accepts a conflicting Amoraic statement as a legitimate challenge to a given Amoraic statement much more frequently than it rejects such a possibility by saying: "Are you challenging one man's view by pointing to another's?" Indeed, there are numerous examples of the Talmud's relying

on an Amoraic statement to challenge the view of a *Tanna*. This is in direct contrast to the commonly held opinion that an Amora may not disagree with a *Tanna*, according to which one would expect that the Amoraic statement would be challenged by the Tannaitic one, not vice versa.

R. Hananel's statement, that the Talmud never challenges any given statement by quoting a statement from another source, unless the quoted statement is in accordance with the *Halakhah*, provides an explanation of the above phenomenon. It follows from R. Hananel's statement that the identity of the author of the source being used to make the challenge is irrelevant, providing it is in accordance with *Halakhah*. If, indeed, one may conclude that whenever the Talmud relies on a statement to present a challenge, then that statement is in accordance with *halakhah*, then this may be one of the methods by which Maimonides, and other deciders of *halakhah*, reached their decisions based on Talmudic *sugyot*. It follows that whenever the Talmud states "But R. So-and-so says . . . !" the *halakhah* must accord with that view ; if it does not, one must search for the reason behind the exception to the usual rule.

In "A Prosodically Motivated Textual Expansion in Pseudo-Jonathan and in the Babylonian Talmud", **Ronit Shoshany** proposes an explanation of a textual expansion, which appears in Pseudo-Jonathan to *Genesis* 12 : 1 and in *B. Berachot* 47a, in terms of a generative prosodic theory. In each of the two examples, an original prose-like sentence was expanded into a quatrain consisting of three parallel lines and a deviant fourth one. It is suggested that this stanzaic pattern represents a universal prosodic structure, widely attested in Biblical and rabbinic literature. Thus, it is shown that textual phenomena can be accounted for by prosodic motivations, in addition to exegetical-thematic ones.

In "On the Fifth They Revert to the Set Order", **Zvi Arie Steinfeld** considers the dispute between Babylonian Amoraim concerning the meaning of this statement in the Mishnah (*Megillah* 3, 4). R. Ammi holds that "they revert to the set order of Torah portions", and R. Jeremiah holds that "they revert to the set order of readings from the prophets". This dispute would seem to stem from the fact that the Tanna did not specify what he means ; indeed, why did he not make his intention clear? Furthermore, the term "le-ke-sidran", which means, literally, "to according to their set order", is obscure.

It is known that the division of the Torah into weekly portions in Babylon differed from that in the land of Israel. The portion was called "parshah" in Babylon and "seder" in Israel. The original text of the Mishnah appears

to have been, not the obscure term we have, but “le-sidran”, whose meaning was perfectly clear to the Tanna: “to the regular weekly portion”. This textual variant has been preserved in several manuscripts. It is clear, then, that the *Tanna* was referring to the weekly Torah portion, according to the practice of the land of Israel, as R. Ammi explained. R. Jeremiah probably understood the Mishnah this way, too, trying only to match the language of the Mishnah to another common custom. The change of the word from “Le-sidran” to “le-ke-sidran” probably resulted from the spread of the Babylonian division of the Torah readings and the term “parshah”, and the disappearance of the custom of the land of Israel and the term “seder”.

In “A Note on the Palestinian Division of the Reading of the Levitical Cases” **Daniel Sperber** deals with the Sabbath reading of Seder 22 in the Palestinian triennial system, Leviticus 26:3–46, which required a division into seven parts, each of which must have no less than three verses. In addition, the section consisting of verses 14–43 must not be subdivided. Of necessity, therefore, certain verses had to be repeated. The following is our suggested reconstruction, for the seven-fold division of this Seder:

1. verses 3, 4, 5
2. verses 5, 6, 7
3. verses 7, 8, 9
4. verses 9, 10, 11
5. verses 11, 12, 13
6. verses 13–44
7. verses 44–46

Adiel Schremer, in “The Manuscripts of Tractate *Moed Katan*” attempts to identify two related pairs from among the seven available manuscripts of the first chapter of *B. Moed Katan*. One pair consists of Munich MS 95 and Vatican MS Ebr. 134. The second pair comprises Columbia X893T141 and Vatican MS Ebr. 108. Each of the remaining three manuscripts, London, British Library 400 (Harl. 5508) Göttingen Cod. MS Hebr. 3, and Oxford 366/3 Opp. add. Jol. 23 shows no consistent relationship with either pair.

Both Munich MS 95 and Vatican MS Ebr. 134 are Ashkenazic in origin, yet the textual version they reflect is not Ashkenazic. Indeed, these textual versions are documented in early Sefardic and North African scholarship (R. Hananel, R. Isaac Alfasi, R. I. Giat and others), as well as in oriental *Geniza* fragments. Thus this division appears to have originated before the period of the Ashkenazic and Sefardic *yeshivot*, and perhaps even in the Gaonic *yeshivot*.

The flow of development is demonstrated through an analysis of some twenty instances. Such variations as order of passage, names of Rabbis, and differences in language demonstrate the existence of two different traditions. The possibility that text proofing processes may have caused these variations is examined in each instance, and is rejected. Rather, Saul Lieberman's guideline is adopted : In certain cases both variants may be correct, each following a different, original tradition.