



המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל / Mandel Institute for Jewish Studies

A Positive Commandment Overrides a Negative One: The Tannaitic Source of this Principle and its History /

'עשה דוחה לא-תעשה': למקורו התנאי של הכלל ולתולדותיו

Author(s): דוד הנשקה and David Henshke

Source:

Tarbiz /

תרביץ

pp. 279-321 (ניסן-סיון תשס"ט), כרך חוברת

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23609053>

Accessed: 19-12-2016 20:54 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tarbiz* / תרביץ.

<http://www.jstor.org>

‘עשה דוחה לא־תעשה’: למקורו התנאי של הכלל ולתולדותיו

מאת

דוד הנשקה

‘עשה דוחה לא־תעשה’ הוא כלל גדול בספרות התלמוד: מצות ‘קום עשה’ עדיפה על מצות ‘שב ואל תעשה’, וכאשר הללו מתנגשות, ידה של ‘קום עשה’ על העליונה. מכלל יסודי זה נסתעפו בתלמודים דיונים הרבה בסעיפי משנה מגוונים, העוסקים בתנאים שבהם הכלל חל: כלום ‘עשה’ דוחה כל ‘לא־תעשה’, או שמא אינו דוחה ‘לא־תעשה’ שענישתו חמורה? האם ‘עשה דוחה לא־תעשה’ אף כאשר הלאו מחזק ב‘עשה’ המצטרף אליו מול ‘עשה’ מנוגד? מהם תנאי ההתנגשות בין ‘עשה’ ללאו שבהם הדחייה מקיימת? ושאלות כיוצא באלה. וכדרכן של סוגיות התלמוד, שמימיהן שוטפים וגוברים, העניינים מתרחבים והולכים, מסתבכים ומתעמקים; ובספרות הראשונים והאחרונים הפך עניין זה למקצוע גדול בתורה.¹

עיקר טעמו של הכלל אינו ברור: איסור לאו ודאי חמור ממצות ‘עשה’, כפי שמתברר גם מדרך הענישה: על אי קיום ‘עשה’ אין עונשים כל עיקר, ואילו על עֲבֵרַת לאו עונשים ועונשים. כיצד אפוא נדחה החמור מפני הקל?² ואמנם כבר העמיד משה צוקר על כך שהקראים נחלקו על כל עיקרו

1 בספרות המחקר לא מצאתי דיונים שיטתיים בכלל זה ובתולדותיו. בתחילת המאה העשרים למניינם נדפס מאמרו של י"מ גוטמן, 'כללי עניין עשה דוחה לא־תעשה', ספר היוכל לכבוד ר' משה אריה בלאך, בודפשט תרס"ה, עמ' 1-20, אך יש בו רק סיכום ראשוני של נתונים מספרות התלמוד ופרשניו, בלא כל מגמה של מחקר ביקורתי.

2 ראה: 'לא־תעשה חמור מיניה, וקאתי עשה ודחי ליה' (בבלי, יבמות ז ע"א). וכבר נתדיין בדבר רב נסים גאון בספרו 'מפתח מנעולי התלמוד' לשבת קלב ע"ב, במענה על פולמוס קראי (ראה צוקר בהערה הבאה), והציע כי הלאו נאמר מעיקרו באופן מותנה, שלא יחול במקום 'עשה' (וראה: רמ"מ כשה, תורה שלמה, יא, ניו יורק תש"ו, מילואים, סי' יד; ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 5; וכן בהערות לספר המפתח שבתוך פירוש רבנו חננאל לשבת, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ה, עמ' מח). אף ידוע הסברו של הרמב"ן לדבר (ראה להלן הערה 221). בכיוון שונה עסק בבעיה זו ר' יוסף ג'יקטיליא, כללי המצוות, ערך 'בטל' (מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשנ"ב, עמ' לא; הדברים הובאו בידי ר' משה ב"ר יעקב, שושן סודות ופתח תקווה תשנ"ה, עמ' 186. הספר נשלם בשנת רע"א; ראה: ג' שלום, מחקרי קבלה, מהדורת י' בן-שלמה, ערך והשלים מ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 113], ומשם הובאו בהקדמת ר' אלעזר אזכרי לספרו 'חרדים' [ירושלים תשמ"א, עמ' כו]). אפשר שאת הטענה שם, המפליגה הרבה בחומרת ביטולה של מצות 'עשה' יתר על עברה על לאו, יש לצרף לדוגמאות שכבר העלה

של כלל זה.³ ויש להוסיף שהואיל ומצינו בסוגיות שונות כי שורשה של העמדה הקראית ביסודות שכבר הונחו בהלכה הכתתית של ימי הבית,⁴ יש לדון באפשרות זו אף בסוגייתנו. ידוע הדבר כי אחת מאבני היסוד של הפלוגתא הכתתית הייתה התנגשות בין 'עשה' ל'לא-תעשה': הפרושים דחו איסורי שבת מפני מצוות 'עשה' שונות שלחגים שנודמנו בשבת, ואילו ההלכה הכתתית לא התירה את דחיית השבת מפני המצוות הללו, ואף יסדה לוח שמנע את עיקר ההתנגשויות מתחילה.⁵ אפשר ואפשר אפוא שההלכה הכתתית לא קיבלה את ההעדפה הפרושית של 'קום ועשה' על פני 'שב ואל תעשה'; אדרבה, החרדה הכתתית מפני תוצאות האיסור גברה על תקוות השכר הגלום ב'קום עשה'.

ברם עד שבאים אנו לתהות על עמדת ההלכה הכתתית, יש תחילה למצות את העולה מתוך ספרות חז"ל באשר לכלל זה. בבחינת אחת הסוגיות הנוגעות לדבר מתגלה שיטה תנאית שלא נודעה עד כה, וממנה יש בסיס לעיון מחדש במקומו של הכלל 'עשה דוחה לא-תעשה' בספרות התלמוד.

א. מצוות ההורים כנגד מצוות התורה: לקשיי המכילתא דר' ישמעאל

'אב אִמִּי לֹא יִתֵּן לִבְנוֹ שׁוֹם הוֹרָאָה הַזֶּה לְצִדְקָה'.⁶ אף על פי כן התנגשות בין הוראת הורים

-
- המחקר לאי ההתחשבות הקבלית בהייררכיית ההלכתית הנורמטיבית. ראה למשל: י. כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 46-49. אך ראה דברי ר' יוסף ב"ר יהודה, בתוך 'פסקי הלכות מרבוותא, קמאי דקמאי, מכ"י על הקלף', שהובאו בידי ר"א הלוי בסוף ספרו מטה אהרן, מערכת התי"ו, סלונקי תק"ף, שי ע"ג (צוין בידי מהדיר 'כללי המצוות' שם): חכם זה סבר שחומרת 'עשה' גדולה משל לאו, בלא הקשר קבלי, וכבר תמה עליו בעל 'מטה אהרן' שם (ידידי פרופ' שמחה עמנואל הודיעני בטובו כי פסקי הלכות אלה כלולים בקובץ שערך ר' אברהם ב"ר משה בן הקדוש ר' דוד, המצוי בכ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1077 Rab.).
- 3 ראה: מ' צוקר, 'המחלוקת בין הקראיים והרבניים בעניין עשה דוחה לא-תעשה', דיני ישראל, ו' (תשל"ה), עמ' 181-194.
- 4 וראה למשל במאמרי 'על הלכה חיצונה שנכנסה לפני ולפנים', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 226, הערה 8.
- 5 י. תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד³, ירושלים תש"ס, עמ' 11-12. תבורי סבר כי השיטה הכתתית יסודה בהעדפת קדושת השבת על מצוות החגים; אך אפשר כאמור שהרקע כללי יותר – עמידות האיסורים בכללם בפני מצוות 'עשה'. וראה לדוגמה הצעת השחזור של א' שמש, 'מגילה 4Q251 – "מדרש משפטים"', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 48-49, שלפיה אין מצות מילה דוחה שבת בהלכה הכתתית (וכבר צוין שם לדברי מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 7, הערה 26). שמש לא ציין שם כי מצינו המשך לשיטה זו בהלכה הקראית. ראה למשל 'ספר המצוות' לענן: וכד מיתרמי בשבת לא מהליגן ליה בשבת' (א"א הרכבי, זכרון לראשונים, ח, פטרבורג תרס"ג, עמ' 76). במקום אחר הציע שמש כי לשיטה הכתתית אין הייבום מותנה בדחיית 'לא-תעשה' של אשת אח, לפי שלדעת הכת איסור נישואי נשות הקרובים אינו נמשך לאחר מיתתו. ראה: א' שמש, 'נשים ומעמדן בחברה ובהלכה על פי ספרות קומראן', בר אילן, ל-לא [מוקדש לזכרו של פרופ' מ"ש פלדבלום] (תשס"ו), עמ' 539, הערה 21 (שמש לא קישר בין שתי הצעותיו). גם הקראים הציעו פתרון למצוות הייבום שמונע את ההתנגשות באיסור. ראה: צוקר (לעיל הערה 3).
- 6 פילון, על החוקים לפרטיהם ב, 236 (פילון האלכסנדרוני: כתבים, ג, מהדורת ס' דניאל-נטף, ירושלים תש"ס, עמ' 70).

למצוות אחרות נדונה כבר בספר מקבים ד: 'התורה שלטת גם על החיבה להורים, ואינה מפקירה את המידות הטובות בגללם'.⁷ וכך אמרו בספרא:⁸ "איש אמו ואביו תיראו" (וי' יט 3) – יכול אם אמר לו אביו ואמו לעבור⁹ על אחת מכל מצות האמורות¹⁰ בתורה ישמע להם? ת"ל "ואת שבתותי"¹¹ תשמרו" (שם) – כולכם חייבים בכבודי. הלשון 'לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה' ודאי כולל אף מצוות 'לא־תעשה': לא סוף דבר שמצות 'עשה' המתנגשת בהוראת ההורים גוברת עליה,¹² אלא אף מצות 'לא־תעשה' שבתורה מבטלת 'עשה' של כיבוד אב; הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' אינו עניין לכאן, לפי שמצות כיבוד אב מאבדת את תוקפה מעיקרה בעמדה כנגד 'לא־תעשה' שבתורה.¹³ והנה, במשנה ובמקבילותיה נדונה התנגשות בין הוראת הורים לבין מצוות התורה בהקשר של השבת אבדה (או מצות 'עזוב תעזוב'): כשאב מורה לבנו הכוהן (או הנזיר) להיטמא טומאת מת האסורה עליו לצורך השבת אבדה, וכן כשהוא מצווה על בנו שלא לעסוק במצוות השבת אבדה. וכך שנינו:

- 7 מקבים ד ב, י (א' כהנא, הספרים החיצונים, ב, תל אביב תרצ"ז, עמ' רסג). וראה: G. Blidstein, *Honor Thy Father and Mother*, New York 1975, p. 195, n. 19.
- 8 ספרא, קדושים, פרשה א, הלכה י, מועתק מכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66 (ניו יורק תשי"ז, עמ' שצב).
- 9 הלמ"ד תלויה בכתב היד מעל לשורה; בלעדיה, הכוונה ללשון הציווי 'עבור'. 'לעבור' גם בשאר העדים.
- 10 תיבה זו תלויה בכתב היד בין השורות, ואיננה גם בשאר העדים.
- 11 בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 31 (ירושלים תשל"ב, עמ' 162): 'חוקותי', כנראה באשגרה מפסוק יט להלן. בשאר העדים כלפנינו.
- 12 וראה: 'אלעזר בן מתיא אומר: אבא אומר "השקיני מים", ומצוה לעשות, מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה. איסי בן יהודה אומר: אם אפשר למצוה ליעשות על ידי אחרים – תיעשה על ידי אחרים, וילך הוא בכבוד אביו' (בבלי, קידושין לב ע"א). ברייתא זו נשתמרה בבבלי בלבד, אך מתוך שמות החכמים הכלולים בה אין ספק במקוריותה התנאית. כאן עומד 'עשה' של תורה מול 'עשה' של כיבוד אב, אך שלא כבספרא אין מדובר בהתנגשות ביניהם: הוראת האב אינה סותרת מצווה, והגדרתו הוא סדר הקדימות בין מצוות התורה להוראת האב. שני החכמים הודו בקדימותן של מצוות התורה במקרה שקיומן עלול ליבטל, אך דווקא מתוך כך מתבהר כי לפחות לפי הבנת העורך, שהציג את שתי הדעות כחולקות זו על זו, יש כאן ניגוד עקרוני: אלעזר בן מתיא סבר שעריך קיומן של מצוות התורה עדיף על עיסוק בכבוד אב, ולכן אף שיכולה המצווה ליעשות בידי אחר, עדיף לָפֶן לקיימה בעצמו, על חשבון כיבוד אב; ואילו לאיסי בן יהודה היה סולם ערכים הפוך: ערכו של כיבוד אב יתר על העיסוק במצוות, וכשמצוות התורה תתקיים בידי אחר, העיסוק בכבוד אב עדיף. בבבלי שם הכריע רב מתנה כאיסי.
- 13 כדברי רב שמואל בן חפני: 'ידע, שמצות כיבוד אב ואם היא מצות עשה שיצאה מן הכלל, ואינה דוחה מצות לא־תעשה בשום אופן, בין שיש בה כרת או מיתת בית דין, ובין שאין בה כרת ולא מיתת בית דין' (קטע ממבוא לספר המצוות של רשב"י, שפרסם ותרגם צוקר [לעיל הערה 3], עמ' 193; מקור ערבי: שם, עמ' 190).

משנה, בבא מציעא¹⁴מכילתא דר' ישמעאל¹⁵

- (א) היתה¹⁶ בין¹⁷ הקברות אל¹⁸ ייטמא לו¹⁹ היה²⁰ בין²¹ הקברות לא²² יטמא לו²³;
 (ב) אם²⁴ אמר לו אביו 'היטמא', אמר²⁵ לו אביו 'יטמא' – יטמא²⁷ מפני שמצות
 עשה קודמת למצות לא²⁸ תעשה.
 לכך נאמר²⁹ 'וחדלת מעזוב לו'³⁰ – פעמים שאתה
 חדל פעמים שאין אתה חדל.³¹
 (ג) או שאמר לו³² 'אל תחזיר' – הרי זה³³ אמר לו אביו 'אל תפרק עמו, אל תטעון עמו, אל
 תחזיר לו אבידתו' – הרי זה לא ישמע לו, מפני
 שהוא ואביו³⁵ חייבין במצות.

- 14 משנה, בבא מציעא ב, י. מועתק מכ"י קויפמן A 50 (ושם זוהי משנה יב) בציון שינויי הנוסח הנדרשים. ייזכר
 לברכה הרב יהושע הוטנר ע"ה, ראש 'מכון התלמוד הישראלי השלם' שלייד הרב הרצוג, בירושלים ת"ו; כאן ולהלן
 נעשה שימוש בחילופי הנוסח לתלמוד כולו המסודרים במכון.
 15 מכילתא דר' ישמעאל, כספא כ (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 325); מועתק מכ"י אוקספורד, בודליאנה 150
 (נויבאואר 151) בציון שינויי הנוסח הנדרשים.
 16 כך ברוב עדי המשנה ומשנת הבבלי. בכ"י אסקוריאל, ספריית סן לורנצו G-I-3 ובכ"י המבורג, ספריית המדינה
 והאוניברסיטה hebr. 19 (שטיינשניידר 165), וכן בקטע אוקספורד, בודליאנה Heb. b.10, fol. 37 (קאולי 2833/20)
 שלבבלי: 'היה'. צורת הנקבה היא בהשפעת הבבא הסמוכה לפנייה: 'מצאה ברפת אין חייב בה, ברשות הרבים חייב
 בה'.
 17 כך גם בשאר עדי המשנה. בעדי משנת הבבלי: 'בבית', או 'בית', וראה גם להלן הערה 21. לחילוף 'בית הקברות'
 'בין הקברות' ראה ספרות ודיון אצל: י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים,
 ירושלים תשס"ב, עמ' 252–253.
 18 כך גם בכ"י פרמה, פלטינה 3137 (דה רוסי 138; ריצ'לר 710); שם 3174 (פרמה ג; דה רוסי 984; ריצ'לר 713);
 כ"י לידן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4720 (סקליגר 3) שלמשנת הירושלמי, וכן בכ"י מינכן, ספריית
 המדינה הבורית 95; hebr. 95; כ"י אסקוריאל G-I-3; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 115; ebr. קטע אוקספורד
 Heb. b.10 שלמשנת הבבלי. בשאר העדים: 'לא', ובקצתם – 'הרי זה לא'. וראה להלן הערות 22, 34. לחילופי
 'לא' – 'אל' ראה: מ' מישור, 'מערכת הזמנים בלשון חכמים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים,
 תשמ"ג, עמ' 293–299 (נתונים שציין בענייננו, עמ' 296, יש להשלים מן האמור כאן).
 19 כך גם בשאר עדי המשנה, למעט דפוס נפולי ומשנת הרמב"ם (מהדורת קאפח, ירושלים תשכ"ה), הגורסים: 'לה';
 וכן הוא בכ"י אסקוריאל G-I-3 שלמשנת הבבלי ובדפוסיו. שאר עדי הבבלי אינם גורסים כלל תיבה זו, וכך גם
 כ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 328–329 עם פירוש הרמב"ם. וראה להלן הערה 23.
 20 בעותק משובח שלמכילתא מן הגניזה, כ"י סנקט פטרבורג, אנטונין 239 (מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה,
 ירושלים תשס"ה, עמ' 139), המציין חלוקה להלכות, מתחילה כאן הלכה לג. על טיבו של עותק זה ראה: מ' כהנא,
 אוצר כתבי יד של מדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 41; ל' אליאס, 'המכילתא דר' ישמעאל על-פי עותק מעולה
 מן הגניזה, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו. וראה להלן הערות 26, 46.
 21 בקטע הגניזה אנטונין 239: 'בן'. על צורת 'בן' במשמע 'בין', ואף בצירוף 'בן הקברות', ראה למשל: י"נ אפשטיין,
 מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשי"ח, עמ' 1239.
 22 כך בכתבי היד (כ"י אוקספורד 151; כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 117; hebr. 117; כ"י וטיקן, הספרייה
 האפוסטולית ebr. 299; קטע הגניזה אנטונין 239), וכן בילקוט שמעוני שנב (מהדורת היימן-שילוני, עמ' 615).
 בדפוסים: 'אל'. וראה לעיל הערה 18 ולהלן הערה 34.
 23 כך בכתבי היד, בקטע הגניזה ובילקוט שמעוני שם. בדפוסים ליתא. וראה לעיל הערה 19, וראה להלן.

לפי גרסה זו בסעיף ב שלמכילתא, לפנינו מחלוקת גלויה בינה לבין המשנה. המשנה קבעה שבין כשאמר לו אביו 'היטמא' ובין כשאמר לו 'אל תחזיר' – לא ישמע לו; ואילו המכילתא הבחינה: למצות 'היטמא' ישמע, שהרי 'עשה דוחה לא־תעשה', אבל למצות 'אל תחזיר' לא ישמע. ברם מחלוקת זו לא נתגלתה עד היום, לפי שמדפוס ונציה ש"ה ואילך נוספה בדפוס המכילתא תיבה אחת מכריעה:

אמר לו אביו 'יטמא', יכול יטמא, מפני שמצות עשה קודמת למצות לא תעשה? לכך נאמר 'וחדלת מעזוב לו' – פעמים שאתה חדל פעמים שאין אתה חדל.

גרסה זו הועתקה לכל הדפוסים מכאן ואילך, ומצויה אף במהדורות המבוקרות של חיים שאול הורוביץ ויעקב בצלאל לויטרכך; ולפיה נהפכת הקערה על פיה: המכילתא לא קבעה שייטמא, אלא אדרבה, שלא ייטמא, ממש כשיטת המשנה. אך עתה עמד לפני החכמים קושי של ממש מתוכה שלמכילתא: מה צורך בשני נימוקים שונים לשלילת מצוות האב בסעיפים ב וג? מדוע סברת

- 24 תיבה זו הושלמה בגיליון, וכן איתא בכ"י פרמה 3137; כ"י פריז 328–329; כ"י לידן Or. 4720, וכן בכ"י וטיקן 115; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 117 שלמשנת הבבלי ובדפוסיו. בהוצאת לו ובמשנת הרמב"ם, וכן בכ"י המבורג 19 שלמשנת הבבלי: 'ואם'. בדפוס נפול תיבה זו ליתא, וכך בכ"י מינכן 95; כ"י אסקוריאל G-I-3; כ"י פירנצה, ספרייה לאומית מרכזית Magl. II-I-7-9 שלמשנת הבבלי. וראה להלן ההערה הבאה.
- 25 בכ"י מינכן 117; כ"י וטיקן 299; קטע הגניזה אנטונין 239: 'ואם אמר'. וראה לעיל ההערה הקודמת.
- 26 כך בכתבי היד וכן בילקוט שמעוני שנב. בדפוסים: 'הטמא'. מן ההקשר ברור שאף לפי גרסת כתבי היד הכוונה לציווי שציווה אביו. וכבר העמיד אפשטיין על כיוצא בזה: במשנה, מעילה ה, ד מצינו במסורת הסופר של כ"י קויפמן: 'שהוא אומר לו 'הרי המרחץ פתוחה, יכנס רחוק'', והנקה תיקן: 'היכנס', כבשאר העדים. ראה: אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 1216 (בעניינינו אף תיתכן גרירה מ'יטמא' הסמוך). בקטע הגניזה אנטונין 239, תחת 'יטמא'/'הטמא': 'אל תפרק <עימו> אל תיטען עימו'. מדובר ככל הנראה בטעות מפני הדומות ('אמר לו אביו' – 'אמר לו אביו'), שהסופר הרגיש בה והמשיך לאחריה כראוי, אך הטעות לא נמחקה. ברי מכל מקום שאין זו גרסה של ממש, שהרי בהמשך הרצוף, אף בקטע הגניזה, נדון מקרה זה עצמו, ודינו הפוך. יש להוסיף אפוא מקום זה לרשימת השיבושים שאספה אליאס בעותק זה שלמכילתא, למרות טיבו המעולה. ראה: אליאס (לעיל הערה 20), עמ' 174–182. וראה להלן הערה 46.
- 27 לחילופי הנוסח שבכאן ראה להלן בפנים.
- 28 כך בכתבי היד ובילקוט שמעוני שנב. בקטע הגניזה אנטונין 239: 'מצות בלא תעשה'. בדפוסים: 'ללא תעשה'. לצורה 'מצות בלא תעשה' ראה למשל: אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 490.
- 29 בקטע הגניזה אנטונין 239: 'אבל כך [=כאן]. וראה להלן.
- 30 כך בכתבי היד, בקטע הגניזה ובילקוט שמעוני שנב. בדפוסים תיבת 'לו' ליתא.
- 31 כך בכ"י אוקספורד 151 ובילקוט שמעוני שנב. בכ"י מינכן 117 ובכ"י וטיקן 299: 'שאתה עזב'. בקטע הגניזה אנטונין 239, לאחר 'פעמין שאת חדל', יש קרחה. וראה להלן הערה 46.
- 32 בהוצאת לו, וכן בכ"י אסקוריאל G-I-3; כ"י המבורג 19; כ"י וטיקן 117 שלמשנת הבבלי, נוסף כאן 'אביו'. בשאר כל העדים ליתא, וראה להלן הערות 73, 77.
- 33 כך גם בשאר עדי המשנה ובכ"י פירנצה Magl. II-I-7-9 שלמשנת הבבלי. בשאר עדי הבבלי שתי תיבות אלה ליתנהו.
- 34 כך גם בשאר עדי המשנה וכן בכ"י אסקוריאל G-I-3 ובכ"י פירנצה Magl. II-I-7-9 שלמשנת הבבלי ובדפוסיו. בכ"י המבורג 19; כ"י מינכן 95; כ"י וטיקן 115; שם 117: 'אל'. וראה לעיל הערות 18, 22.
- 35 כך בכתבי היד, בקטע הגניזה אנטונין 239 ובילקוט שמעוני שנב. בדפוסים: 'שאביו ואמו'.

‘הוא ואביו חייבים במצוות’ אינה מועילה אף כש’אמר לו היטמא’? הואיל ובסעיף א נקבע שלא ייטמא לצורך ‘עשה’, נמצא שאין ‘עשה’ דוחה כאן ‘לא־תעשה’, ולמצות אביו אין אפוא תוקף נגד הדין – אף בלא דרשת ‘וחדלת’. מפרשי המכילתא נדחקו בדבר,³⁶ ואילו דוד הלבני הציע להגיה את הנוסח הגהה מרחיקת לכת;³⁷ אלא שבאמת תיבת ‘יכול’ זו אינה מצויה בכתבי היד, וכן איננה בדפוס הראשון (קושטא ער”ה) ואף בילקוט שמעוני.³⁸ ברי אם כן שתיבת ‘יכול’ היא תוספת של מדפיסי ונציה,³⁹ שביקשו להתאים את המכילתא למשנה ואף לסלק את הקושי החמור שעולה בגרסה המקורית (כדלהלן); אך לאמתו של דבר המכילתא לא שללה את האפשרות שייטמא, אלא היפוכם שלדברים: אמר לו אביו ‘היטמא’ – אכן ייטמא, מפני הכלל ‘עשה דוחה לא־תעשה’, והפך שיטת המשנה.⁴⁰

גם מבחינת המינוח עולה כך: אילו בא מדרש ‘וחדלת מעזוב לו’ לשלול את האפשרות שייטמא (כגרסת ‘יכול’), לא היה בא כאן לשון ‘לכך נאמר’ – לשון זה משמש כאישוש להסבר הכתוב,⁴¹ כהסבר לצורך בכתוב,⁴² וכן כהסבת הכתוב על מקרה שתואר קודם לכן.⁴³ מונח זה מקיים אפוא זיקה חיובית לאמור לפניו, ובמכילתא לעולם אינו בא לשלילת אפשרות של ‘יכול’; לשימוש השולל

36 המפרשים הציעו להבחין בין תוקפו של ‘עשה’ אחד לתוקפם של שני ‘עשין’ מצטרפים. כשאמר לו אביו ‘אל תפרק’ (סעיף ג), עומדת מצות האב כנגד מצות הפריקה, ולכן מצות האב בטלה, לפי שהוא ואביו חייבים במצוות. אבל כשאמר לו ‘היטמא’ (סעיף ב) הרי כאן שני ‘עשין’ המחייבים את המעשה – מצות הפריקה ומצות האב; כאן אין איסור הטומאה עדיף על שני ‘עשין’ אלא מכוח מדרש הכתוב. ראה: ‘זית רענן’ על ילקוט שמעוני שם (דסאו תס”ד, ז ע”ב); ‘שבות יהודה’ על המכילתא, על אתר (ליוורנו תקס”א, ככה ע”א); ‘בירורי המידות’ על המכילתא, על אתר (וילנה תר”ד, סד ע”ב), וראה להלן הערה 77. אך לפי זה העיקר חסר מן הספר, כי לחילוק בין ‘עשה’ אחד לשני ‘עשין’ אין כל רמז במדרש; ולא עוד אלא שמלשונו ‘שמצות עשה קודמת למצות לא תעשה’ – בלשון יחיד – אין נראה כן כלל.

37 ד’ הלבני, מקורות ומסורות: בבא מציעא, ‘ירושלים תשס”ג, עמ’ קח-קט.

38 ילקוט שמעוני שם.

39 מלמד רשם חמישה מקומות שדפוס ונציה הוסיף בהם ‘יכול’ שאיננו בדפוס קושטא (בלא שניתחם), ומקומו לא נזכר שם. ראה: ע”צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ‘ירושלים תשמ”ו, עמ’ 399–400 והערה 41.

40 בין פרשני המכילתא שעסקו בענייניו יחיד הוא ר’ אליעזר נחום (איש המאה השש עשרה) שהכיר את גרסת כתבי היד, אך אף הוא לא הותירה על כנה. בפירושו ‘מדרש אליעזר’ למכילתא על אתר (‘ירושלים תש”ס, עמ’ תקלב) כתב: ‘הכי גרסינן: היה בין הקברות אל יטמא, אמר לו אביו הטמא אל יטמא’. הוספת תיבת ‘אל’ מביאה לאותה תוצאה שאליה הביאה הוספת ‘יכול’. אף כאן ברי שאין זו הגרסה המקורית, לא רק לפי כל עדי הנוסח, אלא משום שעם תוספת זו הנימוק ‘שמצות עשה קודמת למצות לא תעשה’ סותר את הדין שנקבע בסמוך לו: הרי באמת ‘אל יטמא’, ואין ‘עשה’ דוחה את האיסור. ר”א נחום נדחק בדבר, ולבסוף כתב בעצמו: ‘סוף דבר לא מצאתי קורת רוח בזה; ובסיום הביא ‘נסחא אחרת’ – כדפוס ונציה.

41 ראה לדוגמה בעלמא: ‘ביום הזה באו מדבר סיני – ראש חדש היה, לכך נאמר “בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים” (מכילתא דר’ ישמעאל, בחדש א [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ’ 204]).

42 ראה לדוגמה בעלמא: ‘וכי יפתח איש – אין לי אלא פותח, כורה מנין? ת”ל “או כי יכרה איש”; עד שלא יאמר יש לי בדין: אם הפותח חייב הכורה לא כל שכן? הא אם אמרת כן ענשת מן הדין, לכך נאמר “או כי יכרה” – ללמדך שאין עונשין מן הדין’ (שם, נזיקין יא [שם, עמ’ 288]).

43 ראה לדוגמה בעלמא: ‘אל תשת ירך עם רשע – אמר לו: איש פלוני חייב לי מאתים דינרין, ולי עד אחד, בא והצטרף עלי, וטול אתה מנה ואני מנה, לכך נאמר “אל תשת ירך” וגו’ (שם, כספא כ [שם, עמ’ 322]).

נקוט במכילתא תדיר לשון 'תלמוד לומר'.⁴⁴ אכן לפי הגרסה המקורית סעיפים א וב מציגים שני דינים מנוגדים ('לא ייטמא', 'ייטמא'), ובעקבותיהם באה דרשת 'לכך נאמר', שלא באה לשלול אלא לקיים את שניהם, כדרכו של לשון זה: 'פעמים שאתה חדל' – בסעיף א; 'פעמים שאין אתה חדל' – בסעיף ב.⁴⁵

נמצינו למדים כי אכן מחלוקת היא בין המשנה למכילתא, ולפי המכילתא ישמע הבן להוראת אביו האומר לו 'היטמא', שהרי 'עשה דוחה לא־תעשה'. ברם כאן מתגלעת במכילתא סתירה חמורה תוך כדי דיבור: אם אכן 'עשה דוחה לא־תעשה' של טומאה (סעיף ב), מדוע כשהיה בין הקברות לא ייטמא לו (סעיף א)? הרי איסור טומאה נדחה מפני 'עשה' של השבת אבדה! ואם איסור טומאה אינו נדחה מפני 'עשה' מסיבה כלשהי (סעיף א), מדוע ישמע לאביו המצווה עליו להיטמא (סעיף ב)? הרי ציווי נוגד את מצוות התורה, ואין לבנו לשמוע לו מפני שהוא ואביו חייבים במצוות – ממש כטעמה של המכילתא בסעיף ג! אכן שיטת המשנה החולקת מובנת יפה: כשהיה בין הקברות לא ייטמא, ומכאן שאיסור טומאה אינו נדחה מפני 'עשה'; ולפיכך בין כשאמר לו אביו 'היטמא' ובין כשאמר לו 'אל תחזיר', דברי האב סותרים את דין התורה, ואין לבנו לשמוע לו. מסתבר כי משום כך ראו לנכון מגיה דפוס ונציה 'לתקן' את המכילתא; אך כיוון שנתברר שאין ספק בגרסה המקורית, נמצאת שיטת המכילתא סותרת עצמה ממנה ובה.⁴⁶

44 חריג לדבר ראה: "כול שאמרו ולא עשו? הרי הוא אומר "וימאנו לשמוע" וכו' (שם, ויסע א [שם, עמ' 153]). ובכ"י מדרש חכמים (כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים (Rab. 2170) שם אכן 'תוקן': 'ת"ל'. ומכל מקום אין כאן 'לכך נאמר'.

45 והרי זה במקביל לדרשה הסמוכה לדרשתנו לפנינו: 'וחדלת מעזוב – פעמים שאתה חדל, פעמים שאתה עזוב; כיצד? חמור של ישראל ומשאו של גוי – "עזוב תעזוב עמו", חמור של גוי ומשאו של ישראל – וחדלת מעזוב לו'.

46 כאן יש לבחון את גרסתו של קטע הגניזה אנטונין 239: 'שמצות עשה קודמת מצות בלא תעשה, אבל כן וחדלת מעזוב לו – פעמין שאת חדל' (כהנא, קטעי [לעיל הערה 20], עמ' 140; על השיבוש שנפל בקטע זה בתיבות הקודמות ראה לעיל הערה 26). המונח 'לכך נאמר', המקיים בשאר כל העדים, הוחלף כאן בלשון 'אבל כן'. שתי דרכים לפנינו בביאור גרסה זו. אפשר שהכוונה לומר כי אמנם דרך כלל 'עשה דוחה לא־תעשה', אבל כן, כשאמר לו אביו 'היטמא', אתה חדל מלעזוב. לפי זה 'וחדלת' בא לשלול את היישום של 'עשה דוחה לא־תעשה', ובאמת לא ישמע לאביו (כגרסת 'יכול'). אך אם כן הלשון קטוע במובהק: תחילה העיקר חסר מן הספר, כי בלא תיבת 'יכול' (שאיננה אף בקטע הגניזה) קביעת 'יטמא' שבתחילה לא נשללה. ועוד, שהיה לו לומר 'שבכל מקום מצות עשה קודמת מצות בלא תעשה, אבל כאן וכו', כפי שהוא בשאר מקומות (ראה לדוגמה בעלמא: 'ורצע אדוניו את אזנו – למה נאמר? לפי שמצינו בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו, אבל כאן הוא ולא שלוחו' [מכילתא דר' ישמעאל, נויקין ב (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 253)]. וכעין ענייננו ממש ראה מדרש תנאים דלהלן סעיף ז: 'מצינו בכל המצוות שבתורה שקדמה מצות עשה למצוה בלא תעשה, אבל כאן וכו'). דרך שונה היא לפרש 'אבל כן' כמוסב על הרישא: אף שאם אמר לו אביו 'היטמא' – 'ייטמא, שהרי 'עשה דוחה לא־תעשה', 'אבל כן', כשהיה בין הקברות, למדים אנו מן הכתוב 'וחדלת' שהלאו לא נדחה מפני 'עשה'. אך ביאור זה מוקשה לא פחות מקודמו; ראשית, בדרשת 'וחדלת' כשלעצמה אין כדי ללמד שדווקא כשהיה בין הקברות הלאו לא נדחה (כמתבאר להלן בסמוך בפנים); שנית, דרשת 'וחדלת' לא מוסבת על הרישא בלבד, אלא כוללת את שני הצדדים: 'פעמים שאתה חדל' – כשאמר לו אביו 'היטמא', ופעמים שאין אתה חדל' – כשהיה בין הקברות (כך בכל עדי הנוסח; בקטע הגניזה יש במקום קרחה המתאימה לתיבות 'פעמים שאין אתה חדל'). אין כאן אפוא מקום כלל ללשון 'אבל כן' המבחין בין שני הדינים, שהרי דרשת 'וחדלת' מוסבת על שניהם. אכן אילו היה משפט זה מוסב

וכאן יש להוסיף: בלא הסבר מדוע אין 'עשה' דוחה את הלאו כשהיה בין הקברות, אי אפשר לתלות את הדבר בגזרת הכתוב 'וחדלת', שהפקיעה כביכול את המצווה; לשון 'וחדלת' אינו מלמד על מקרים קונקרטיים כלשהם שהמצווה אינה חלה בהם, וברי ש'וחדלת' כשלעצמו יכול לכלול למשל אף את המקרה שאביו אמר לו 'היטמא'. לשון 'וחדלת' מלמד אפוא דרך כלל בלבד – שיש חריגים מחיוב 'עשה'; אך טיבם של חריגים אלה נלמד מטעמי הפטור שיש לכל אחד מהם מכוח עצמו, ולא מגזרת הכתוב 'וחדלת'.⁴⁷ וכך גם בדרשה הצמודה לדרשתנו לפניה: 'וחדלת מעזוב – פעמים שאתה חדל, פעמים שאתה עוזב; כיצד? חמור של ישראל ומשאו של גוי – "עזוב תעזוב עמו", חמור של גוי ומשאו של ישראל – "וחדלת מעזוב לו"'. ברי כי הפטור בגוי לא נזקק כלל לדרשת 'וחדלת', מפני שמעולם לא נאמרה המצווה אלא ל'אחיר', וכל שאינו בכלל זה פטור מעיקרו.⁴⁸ אך לאחר שקיים פטור זה, הרי זהו מן המקרים שעליהם נאמר 'וחדלת'. אף כשהיה בין הקברות, לא דרשת 'וחדלת' מחדשת אפוא את הפטור, שכן מלשון 'וחדלת' אין כל ראייה שבכך הוא עוסק; אלא דרשת 'וחדלת' מקיימת פטור הידוע מכוח עצמו. נמצאת הקושיה במקומה עומדת: מדוע לא ייטמא כשהיה בין הקברות, אף שלשיטת המכילתא איסור הטומאה נדחה מפני 'עשה'? ואם אין איסור הטומאה נדחה, מדוע ישמע לאביו המורה לו ליטמא? הרי מצות כבוד אב אינה תקפה נגד דין תורה, כדברי המכילתא בסעיף האחרון.

תמיהה זו מתחדדת מתוך סוגיית הירושלמי על המשנה.⁴⁹ וכך גרסינן:

בכל אתר את מר מצות עשה קודמת למצות לא תעשה, וכא את אמר אין מצות עשה קודמת

למצות לא תעשה? שנייא היא⁵⁰ שהוא ואביו חייבין בכבוד המקום.⁵¹

רק על הרישא, הייתה הדרשה בנויה באופן מעוות ומפותל. תחת לפתוח בדין 'היה בין הקברות', לעבור לדין 'אמר לו אביו', ולחזור ל'היה בין הקברות', היה למכילתא להעמיד את שני הדינים וטעמיהם זה מול זה: אמר לו אביו 'היטמא' ישמע לו, שכן 'עשה דוחה לא-תעשה', אבל היה בין הקברות לא ייטמא, שנאמר 'וחדלת'. בין כך ובין כך נמצא שאין דרך לראות בגרסה זו נוסח מקורי, ולמרות מסורת הנוסח המשובחת של עד מזרחי זה, מדובר כאן בהגהה מן דעה, שבאה ליישב את קשייה החמורים של המכילתא באחת מן הדרכים שהוצעו. יש להוסיף אפוא את מקומנו על הדוגמאות שציננה אליאס לעיבודים מכוונים שעידד עותק גניזה זה את מקורו מכוח המקבילות. ראה: אליאס (לעיל הערה 20), עמ' 183–184.

47 לעמדה שונה של סתמא מאוחר בבבלי בעניין זה, הכרוכה בגרסה לא מקורית בברייתת הספרי, ראה להלן הערה 57.

48 וראה: 'יכול אף שלאחרים [=גויים] כן? ת"ל: "אחיר" (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשם' כג 4 [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 215] ממדרש הגדול על אתר [מהדורת מרגליות, עמ' תקלג]). וראה עוד: מדרש תנאים לדב' כב 3, הרצאת הופמן עמ' 134, ממדרש הגדול על אתר (מהדורת פיש, עמ' תפז); בבלי, בבא מציעא לב ע"ב. על מקור לשיטה חולקת ראה הערות הורוביץ למכילתא שם.

49 בבא מציעא ב, יא (ח ע"ד; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 1220, שו' 19–17).

50 בכ"י אסקוריאל G-I-3 גרסה מלאה יותר: 'אימר שנייה <היא> הכה' (מהדורת רוזנטל-ליברמן, 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 50). וכן הוא בהבאת הרמב"ן בחידושי לבבלי, בבא מציעא ל ע"א (זכרון יעקב תשנ"ד, מה ע"ב). לזיקת הירושלמי שהיה לפני הרמב"ן למסורת כ"י אסקוריאל ראה: "זוסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 116–117.

51 בכ"י אסקוריאל G-I-3 ובחידושי הרמב"ן שם שלוש תיבות אחרות: 'הוזהרו על המצות'. במכילתא נאמר 'חייבין במצות', ונמצא כ"י לידן Or. 4720 משמר את 'חייבין', וכ"י אסקוריאל – את 'מצות'. חילוף קרוב מצוי בין 'חייבים

דיונו של הירושלמי מוסב על קביעת המשנה שאם אמר לו אביו 'היטמא' או 'אל תחזיר' לא ישמע לו, והוא הקשה על כך מתוך שימוש בטענתה של המכילתא: 'מצות עשה קודמת למצות לא תעשה'. כלל זה מופיע בירושלמי לעולם בלשון 'דוחה' ('מצות עשה דוחה למצוה בלא תעשה'),⁵² וכאן המקום היחיד שהירושלמי נקט בזה לשון 'קודמת', וזאת בוודאי בהשפעת המכילתא שלנו.⁵³ ברור אפוא למדי שהירושלמי הנגיד את המכילתא למשנה: במכילתא נקבע שאם אמר לו אביו 'היטמא' אכן ייטמא, לפי ש'עשה דוחה לא־תעשה'; ואילו על פי המשנה בין שאמר לו 'היטמא' ובין שאמר לו 'אל תחזיר', לא ישמע לו. הירושלמי נטל את נימוקה של המכילתא והעמידו כקושיה על המשנה: בכל מקום קיימא לן ש'עשה דוחה לא־תעשה', ומדוע לא ישמע לאביו האומר לו 'היטמא'? בתשובתו נטל הירושלמי מן המכילתא את נימוקה לדין השלישי, שאם אמר לו אביו 'אל תחזיר' לא ישמע לו, לפי שאף אביו כפוף למצוות התורה, והחילו לדעת המשנה אף במקרה שאמר לו 'היטמא': אף כאן הוא ואביו חייבים במצוות, ואין תוקף להוראת האב המנוגדת לדין תורה. מעתה חזרות ועולות התמיהות בשיטת המכילתא: מה טעם סברת 'הוא ואביו חייבים במצוות' אינה מועילה לבטל את הוראת האב כשאמר לו 'היטמא', כביאור הירושלמי למשנתנו? ברי כי הבנת הדבר מצריכה עיון ברישא דמכילתא: אם אמנם 'עשה דוחה לא־תעשה' של טומאה (סעיף ב), מדוע כשהיה בין הקברות לא ייטמא (סעיף א)? והרי 'עשה' (השבת אבדה או 'עזוב תעזוב') דוחה לא־תעשה' של טומאה?

ב. לביאור של המכילתא

הלשון 'לא יפעל' משמש – הן בלשון מקרא והן בלשון חכמים – בשתי הוראות: בצד ההוראה

בכבודי בתורת כהנים, קדושים, פרשה א, הלכה י (ירושלים תשי"ט, פו ע"ב) ליחייבים במצוה' שבברייתת הבבלי (לעיל הערה 12).

52 ראה: ר"י ענגיל, גלינוי הש"ס לירושלמי ברכות ג, א (וינה תרפ"ד), וראה להלן סעיף ח.
53 על זיקת הירושלמי כאן למכילתא דידן (אך בלא הצד הסגנוני) כבר עמד רי"צ דינר בהגהותיו לבבלי, בבא מציעא ל ע"א (פרנקפורט דמיין תרע"ג), אך הואיל ולא ידע את נוסח כתבי היד שלמכילתא, וסבר אפוא ששיטתה וזה למשנה, נדחק הרבה בביאור המכילתא. יש להוסיף כי סוגיית הירושלמי לכאורה תמוהה: מדוע לא נשאלה שאלת 'עשה דוחה לא־תעשה' על הרישא, כשהיה בין הקברות? הרי שם אין לתרץ בסברת 'הוא ואביו חייבים במצוות'. הרמב"ן בחידושי לבבלי, בבא מציעא ל ע"א (לעיל הערה 50), הביא מכאן ראייה לשיטתו שהוראה אבדה ולא נטלה להשיבה אינו עובר אלא בלאו דלא תוכל להתעלם: כשהיה בין הקברות או כשאמר לו אביו 'היטמא', לא הקשה הירושלמי, שהרי באיסור הטומאה יש 'לא־תעשה' ו'עשה', ואינו נדחה מפני 'עשה'; וקושיית הירושלמי עניינה כשאמר לו אביו 'אל תחזיר': 'עשה' דכיבוד אב צריך לדחות 'לא־תעשה' של אבדה. אך נוסף על כך ששיטתו של הרמב"ן בגדר 'עשה' של השבת אבדה שנויה במחלוקת (ראה: אוצר מפרשי התלמוד: בבא מציעא, ירושלים תשל"ג, לדף ל ע"א, הערה 59), הרי כיוון שנתבאר כי הירושלמי תלוי כאן במכילתא, ובה הרי מפורש שאיסור הטומאה הוא הנדחה, אין בתירוץ זה כדי יישוב. אכן בעל 'נתיבות ירושלים' על אתר (לונדון תרפ"ו) כבר הציע לפרש את הירושלמי על פי המכילתא, אלא שייחס לה את השיטה ששתי מצוות 'עשה' דוחות 'לא־תעשה' ועשה' (כהצעת מפרשי המכילתא [לעיל הערה 136]), וכבר נתבאר לעיל שם שהדברים אינם מתיישבים. לפי דרכנו, הירושלמי לא הקשה על המשנה אלא משיטת המכילתא, והואיל והמכילתא נקטה 'עשה דוחה לא־תעשה' דווקא כשאמר לו אביו 'היטמא', אף הירושלמי עשה כן בעקבותיה. וראה להלן.

הרווחת 'אסור לו לפעול' מצויה הוראת 'אינו צריך לפעול', ואין להכריע ביניהן אלא על פי ההקשר והתוכן.⁵⁴ הקושי שבמכילתא (לפי גרסת כתבי היד) נובע מן ההבנה שהמשפט 'היה בין הקברות לא ייטמא לו' עניינו: אסור לו ליטמא לו; כי הואיל והמכילתא קבעה מיד בסמוך שאיסור טומאה נדחה מפני 'עשה', מדוע לא יידחה אף כאן האיסור מפני 'עשה'? נראה על כן שאין כאן כלל איסור, אלא רק פטור: היה בין הקברות אינו חייב ליטמא לו; אף על פי שאם רצה ליטמא הדבר מותר לו – שהרי 'עשה דוחה לא-תעשה', כדברי המכילתא הסמוכים – מכל מקום אין הוא חייב ליטמא לו. אך אם מותר לו ליטמא, מדוע פטור הוא מן המצווה? דבר זה יש לשמוע מן המקבילה המצויה בספרי לדברים:⁵⁵

היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה שלו מרובה⁵⁶ משל חבירו – פטור,⁵⁷ לכך נאמר 'והתעלמת' – פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאין אתה מתעלם.

54 דוגמה ברורה מלשון מקרא: 'הטרפה לא יִשְׁלֵם' (שם' כב 12), ששיעורו כמובן: הטרפה אינו חייב לשלם (וראה: 'פטור מלשלם' – 'והטרפה לא יִשְׁלֵם' [מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין טז (מהדורת הורוביץ-רבי, עמ' 306)], וכיצד בזה הרבה. על שתי דוגמאות מובהקות מלשון המשנה (שביעית י' ט; בבא מציעא ט, יג) העמיד מישור (לעיל הערה 18), עמ' 305. אור העיר שבמשנה נמצאו 'רק דוגמאות בודדות' להוראה זו. ראה: מ' אור, תחביר לשון המשנה, 'ירושלים תשנ"ה', עמ' 21 (תודתי הנאמנה ל"ד חיים א' כהן על ההפניה), אך הדבר תלוי בפרשנות. ראה למשל, בעניין אבדה, במשנה הסמוכה לזו שלפנינו: 'מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול' (בבא מציעא ב, ח), ופירש שם רש"י על פי התלמוד שמדובר במי שאין זה כבודו ליטול, 'ופטור מהשבת אבדה' (רש"י לבבלי, בבא מציעא כט ע"ב), ואין כאן מקום להאריך. 'לא יפעל' בהוראת 'אין צריך לפעול' מצוי גם בשאר ענפיה של ספרות התנאים, ולענייננו בהשבת אבדה ראה למשל: 'לא יטפל' (תוספתא, בבא מציעא ב, כג [מהדורת ליברמן, עמ' 170]), ובמקבילה שבבבלי: 'אינו חייב ליטפל' (בבא מציעא נו ע"א), וכך אמנם מוכח מן התוכן (ליחס בין מקבילות אלה ראה ספרי משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, 'ירושלים תשנ"ז, עמ' 209-215). התלמוד היה מודע לדו-משמעות זו, הן באשר ללשון מקרא והן באשר ללשון התנאים. ללשון מקרא ראה למשל: 'מאי' 'לא יבדיל' – אין צריך להבדיל' (בבלי, זבחים סה סע"ב); וללשון תנאים ראה למשל: 'מאי' 'לא יניחנה' – שאין צריך להניחה' (שם, חגיגה כו ע"א). וכך סיכם הרמב"ם: 'ואין שם דבר שבו אפשר להבדיל בין השלילה והאזהרה מלבד עניין הדברים, אבל לא מן המלה, כיוון שמלת השלילה והאזהרה בעברית מלה אחת, והיא מלת "לא"' (רמב"ם, ספר המצוות, שורש ח [מהדורת קאפח, 'ירושלים תשל"א, עמ' כט]).

55 ספרי דברים רכב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 256); רכה (שם, עמ' 257-258).

56 במשנה, בבא מציעא ב, ט, יא, נקבע שאבדתו קודמת לאבדת זולתו – בלא להבחין בשוויין של האבדות, ונמצא שאפילו אין אבדתו מרובה משל חברו, ואף פחותה הימנה, הרי זה פטור, לפי שאין עליו להפסיד טובתו בשל טובת חברו. לפיכך העמידו ראשונים את דברי הספרי באופן שמשיב האבדה מקבל מן המאבד שכר על טרחתו, אך אין השכר מפצה על הפסדו. ראה: רבנו הלל על ספרי דברים שם; הרמב"ן לבבלי, בבא מציעא ל ע"ב (לעיל הערה 50, מו ע"ב), ועוד. וראה ניסוח עקרוני אצל ר"ח בכרך: 'ולא מצינו בשום מקום שחייב להפסיד ממונו, אפילו מועט, כדי להציל ממון חבירו, אפילו מרובה' (שו"ת חוות יאיר, סי' קסה).

57 ברייתא זו הובאה בבבלי, בבא מציעא ל ע"א, בלא התייבה 'פטור' (כך בבבא מציעא שם בכל העדים, וכן: שם, ברכות יט ע"ב; סנהדרין יח ע"ב. כך גם בכ"י מדרש חכמים [כ"י ניו יורק Rab. 2170] שלספרי שם, בוודאי בהשפעת הבבלי, וכן במדרש הגדול לדב' כב 1 [מהדורת פיש, עמ' תפד], וממנו במדרש תנאים [הוצאת הופמן, עמ' 133]). השמטת תיבת 'פטור' בגרסת הבבלי מביאה להבנה שהפטור אינו ידוע מכוח עצמו, אלא נלמד מגזרת הכתוב 'והתעלמת'. והואיל והבבלי היה מודע לכך שבמקצת המקרים אין הפטור זקוק כלל לכתוב המלמד, הוא נדחק להעמיד את הכתוב באחד משלושת המקרים בלבד (על הקושי שבכך כבר עמד ר"ד פארדו, ספרי דבי רב,

הספרי כולל את המקרה שלנו, אבדה בבית הקברות, עם שני מקרים נוספים: זקן ואינה לפי כבודו, והייתה שלו מרובה משל חברו. בשני אלה אין איסור על קיום המצווה, אלא שפטורים הם הימנה, כי אין אדם חייב להפסיד את שלו למניעת הפסד חברו, ואין הוא מחויב לוותר על כבודו בשל חברו: טובתו של הזולת, שהיא יסודן של מצוות אלה ('עזוב תעזוב' והשבת אבדה), אינה קודמת לטובת עצמו. הואיל ואף אבדה בבית הקברות נכללת כאן, אף היא מתפרשת מאותו טעם: כדרך שהזקן שאינה לפי כבודו אינו צריך למחול על כבודו לטובת חברו, לפי שאין אדם צריך להפסיד בגין חברו, כך הכוהן אינו צריך להיטמא ולהפסיד אכילת תרומה (וכן שאר כל זכויותיו במקדש ובקודשיו) עד שייטהר: כוהן הוא ואינה לפי כהונתו. הדיון כאן איננו אפוא באיסור אלא בפטור. כך בספרי, שבו נאמר על שלושת המקרים 'פטור', וכך במכילתא: 'לא יטמא' פירושו אינו חייב ליטמא. נמצא שבכל המקרים שבהם נדרשה דרשת 'פעמים שאתה חדל' (או 'מתעלם'), במכילתא ובספרי, אין מדובר באיסור אלא בפטור: בהמת גוי, זקן וכן מי שאבדתו מרובה, ולא לה מצטרף ענייננו כשהיה בין הקברות.

קשיי המכילתא מתיישבים עתה מעיקרם: היה בין הקברות לא יטמא לו, היינו אינו צריך ליטמא לו, לפי שאינו חייב להפסיד זכויות של כהונה בשל טובת חברו; אך אם רצה, הרשות בידו ליטמא לצורך המצווה, שהרי 'עשה דוחה לא־תעשה', ואיסור הטומאה נדחה מפני מצות 'עזוב תעזוב'. לפיכך אם ציווה עליו אביו להיטמא ולעזוב עם חברו, הרי זה חייב לעשות כן: סברת 'הוא ואביו חייבים במצוות' אינה עניין לכאן, שכן אביו אינו מורה לו לעבור עברה, אלא אדרבה – לקיים מצווה; המצווה כשלעצמה אמנם אין די בה כאן לחיבו, שטובתו קודמת לשל חברו, אך כשציווהו בה אביו, שכבודו קודם, שוב מתחייב בה, ואיסור הטומאה נדחה.⁵⁸ אבל כשאמר לו אביו 'אל

על ספרי דברים שם [ירושלים תש"ן, עמ' לא]; וראה: ר"א אזולאי, 'אהבה בתענוגים' למשנה, בבא מציעא ב, י [ירושלים תשמ"ו, והערה 29 שם]. אך כבר נתבאר (לעיל סעיף א) שבלשון הכללי 'והתעלמת' אין כדי ללמד מקרי פטור קונקרטיים, אלא רק לאשר שיש מקרים שבהם אין המצווה מחייבת, אך הללו נקבעים מטעמיהם שלהם. ואמנם כך עולה גם מלשון 'לכך נאמר' שבמכילתא, בספרי ובבבלי: אין כאן אלא אישור מן הלשון 'והתעלמת' לדין שכבר ידוע לנו, כדרכו של מונח זה (ראה לעיל ליד הערות 41-45), ולא הפקת הדין מלשון הכתוב, המצריכה לשון 'שנאמר' וכיוצא בזה (במקום השני שדרשתנו מופיעה בספרי, בפסקה רכה, רוב העדים גורסים 'שנאמר' בלא 'לכך', אך במקום הראשון, בפסקה רכב, מצוי בכל העדים – כמכילתא ובבבלי – 'לכך נאמר'. יחיד הוא כ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 671 של בבלי, ברכות יט ע"ב, הגורס: 'יכול שלא יתעלם? ת"ל והתעלמת'; העמדה של שאלת 'יכול' וכו' גרמה להחלפת 'לכך נאמר' ב'ת"ל' [כ"י מינכן 95 בברכות שם נקט לשון כלאיים: 'יכול שלא יתעלם? לכך נאמר' וכו']; וכעין זה במכילתא דר' שמעון בר יוחאי המובאת להלן ליד הערה 59; אך בשאר כל העדים בברכות ובשתי המקבילות שבבבלי הוא כלפנינו: בלא 'יכול', ובלשון 'לכך נאמר').

58 השווה דברי רבי עקיבא איגר: 'אם הדין דעשה דכבוד דוחה לא־תעשה, הותרה הרצועה לאביו לצוות לו לטמא [...] דאינו מצווהו כלל לעבור עבירה, דהתורה התירה לזה לטמא למען קיום מצוות כיבוד אב, וממילא מצווהו דבר המותר' (ר"ע איגר, דרוש וחידוש, לבבא מציעא ל ע"א [ורשה תרנ"ב]; וראה עוד: אוצר מפרשי התלמוד [לעיל הערה 53], לדף לב ע"א, הערה 79). ר"ע איגר העלה זאת כאפשרות היפותטית, שהרי באמת אין 'עשה' של כיבוד אב דוחה לא־תעשה, לפי שהוא ואביו מחויבים במצוות; אבל לשיטת המכילתא 'עשה' של 'עזוב תעזוב' הוא שדוחה לא־תעשה, אלא שכאמור לא היה בו כאן כדי לחייב אילולא מצות אביו; מצות האב אינה סותרת אפוא את הדין, לפי שאיסור הטומאה נדחה מכוח 'עזוב תעזוב'.

תפרק עמו, אל תטעון עמו, אל תחזיר לו אבדתו, הרי הוראה זו אינה מוסיפה תוקף למצות התורה, אלא אדרבה, סותרת את המצווה; כאן ודאי ייבטל ציווי האב, לפי שהוא ואביו חייבים במצוות. על פי זה יש לעיין במקבילה שבמכילתא דר' שמעון בר יוחאי:⁵⁹

‘וחדלת מעזוב לו’ – מנין אתה אומר היה אדם גדול, או שהיה כהן והיא בבית הקברות, או שחשיכה לילי⁶⁰ שבת, שאין רשאי לזקק לה? ת”ל ‘וחדלת’ – פעמים שאתה חודל, פעמים שאי אתה חודל.

דוגמת ‘שלו מרובה משל חבירו’ שבספרי הוחלפה כאן ב’חשיכה לילי שבת’; אך הדבר קשה, כפי שכבר העיר ר’ מנחם כשר: אם מבחינת דיני שבת אסור לעסוק בעזיבה זו, אף הבעלים עצמו אסור בדבר, ומה צורך וטעם להוציא אחרים מן המצווה?⁶¹ ברם לשון ‘חשיכה לילי שבת’ מצוי במקומות נוספים,⁶² וכבר הוכיח הרמב”ן שעניינו שקיעת החמה, היינו בין השמשות.⁶³ והנה כבר שנינו: ‘כלל אמר ר’ שמעון בן לעזר, דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אין עושין אותו בין השמשות, ודבר שאין חייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת עושין אותו בין השמשות’.⁶⁴ הואיל ומסתבר שעזיבת הבהמה אינה אסורה אלא משום שבות,⁶⁵ הרי מותר – לבעלים ולאחרים – לעזוב בין השמשות; ולכך הוצרכה המכילתא דר’ שמעון בר יוחאי לפטור בשעה זו מן המצווה. אף כאן אפוא לא איסור יש בדבר, אלא פטור בלבד: בין השמשות של שבת אין אדם מחויב להיפנות מענייני הדוחקים בשל השבת הנכנסת לשם עזיבה עם חברו. וכבר מצינו חובות נוספים שפטרו מהם חכמים מטעם זה בין השמשות של כניסת השבת.⁶⁶

59 מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשם' כג 5 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 215), ממדרש הגדול על אתר (מהדורת מרגליות, עמ' תקלג-תקלד).

60 צורת 'לילי' בלשון חכמים עניינה לילה ביחיד. ראה ספרות ודין אצל: ברויאר (לעיל הערה 17), עמ' 245-248.

61 רמ"מ כשר (לעיל הערה 2), יח, תש"ח, עמ' קעא-קעב, אות עז. וראה בסמוך.

62 משנה, תרומות ח, ג; תוספתא, בכורות ז, יא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 542); שם, אהילות יד, א (שם, עמ' 611); ירושלמי, ברכות ח, א (יא ע"ד; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 60, ש"י 14); שם, מעשרות א, ד (מט ע"א; עמ' 267, ש"י 5). וכן: שם, פאה ו, ג (יט ע"ג; עמ' 103, ש"י 15) – כהגתו המשכנעת של הורוביץ במהדורתו לספרי זוטא במדבר, עמ' 311, שורה 2. אף זו: תחת לשון 'ערב שבת עם חשכה' במשנה בבא בתרא ה, ח מצינו שם בעדים משובחים את הלשון 'בלילי שבת עם חשכה' (כך בכ"י קויפמן, כ"י פרמה 3137, משנת הירושלמי [כ"י לידן 4720], קטע קמברידג' שלמשנה, ספריית האוניברסיטה T-S E1, 107, וכן בכ"י אסקוריאל G-I-3 וכ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 1337 שלמשנת הבבלי שם). חילוף זה אף הוא ראייה לביאור הרמב"ן.

63 רמב"ן, מלחמת ה', על הרי"ף פסחים, פרק י (דפוס וילנה כא ע"ב).

64 תוספתא, שבת ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 8), ומקבילות שצוינו שם. הרמב"ם העלה שהיתר זה אמור דווקא במקרה 'שיהיה שם דבר מצוה או דוחק. כיצד? [...] אם היה טרוד ונחפו ונצרך לדבר שהוא משום שבות בין השמשות הרי זה מותר' (הלכות שבת כד, י; ר' אברהם בן הרמב"ם העיד שזו משנה אחרונה של אביו, אבל בתחילה סבר שאף שלא לדבר מצווה וכו' הותרה שבות בין השמשות; ראה: ברכת אברהם, ליק' תר"ך, סי' יד. כאן אפוא הרקע לחילופי הנוסח בפירוש המשנה לעירובין ג, ג, שציין ר"י קאפח במהדורתו לשם, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, ירושלים תשכ"ד, עמ' עא הערה 27). וברי כי עניינו בכלל 'טרוד ונחפו ונצרך'.

65 כפי שכבר הראה רמ"מ כשר (לעיל הערה 61); אלא שהוא סבר כי בשבת עצמה מדובר, והוצרך לידחק שאיסור זה הותר לבעלים, אך לא לאחרים, ולכך סיים אל נכון: 'ועדיין צ"ע'.

66 ראה למשל: ר' יהודה אומר ערב שבת עם חשכה פטור' (משנה, בבא בתרא ה, ח), וכברייית הבבלי: 'מפני

אמנם נאמר כאן להדיא 'אין רשאי לזקק לה', אך לשון 'רשאי' משמש פה ופה בלשון חכמים גם בהוראת 'חייב'.⁶⁷ מלשון התנאים תועדו עד כה בהקשר זה המשנה⁶⁸ והמכילתא לדברים,⁶⁹ וראשונים ייחסו הוראה זו אף לברייתות ולמימרות בבבלי ובירושלמי.⁷⁰ נראה מעתה שיש להוסיף על אלה את המכילתא דר' שמעון בר יוחאי: 'אין רשאי' כאן משמעו כהוראת 'פטור' שבמקבילה בספרי; וכדרך ש'אדם גדול' פטור מחובת העזיבה,⁷¹ כך שני חבריו, הן כשחשכה ליל שבת והן כשהייתה אבדה בבית הקברות.

בין כך ובין כך, המכילתא דר' ישמעאל אינה מתפרשת אלא כשיטה זו,⁷² ומתוך כך נתבהרה שיטתה במלואה.

- שחנוני טרוד' (שם פז ע"ב); ובעניין אחר בתוספתא: 'איסי הבבלי אומר: הרץ חייב, מפני ששינה; ומודה איסי הבבלי שאם היה ערב שבת עם חשיכה פטור' (בבא קמא ב, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 9]).
- 67 ראה ספרות דיון ברקע הלשוני: ח"א כהן, "רשאי" שהוא "חייב", מחקרים בלשון, ב-ג (תשמ"ז), עמ' 173-175; לנתונים שאסף שם יש להוסיף, ראה להלן הערות 68-70.
- 68 משנה, ערכין ח, ז: 'שאינו רשאי', כגרסת רוב העדים, שלמשנה ושלבבלי (לכ"י פרמה 3137 והוצאת לו שציין כהן [שם], עמ' 173, יש להוסיף את קטעי קמברידג' שלמשנה, ספריית האוניברסיטה T-S E 2, 88; E 2, 144, וכן את כל כתבי היד שלמשנת הבבלי). וכן ראה רש"י במשנה כתב ידו של רבנו גרשום מאור הגולה, כפי שמסרו בשמו התוספות לבבלי, חולין נד ע"ב, ד"ה 'אין' (וראה: אפשטיין [לעיל הערה 21], עמ' 1273). בכ"י קויפמן ובמשנת הרמב"ם: 'שאינו חייב', ומסתבר שזו עלתה מפירוש לגרסה המקורית, כדברי כהן שם. השווה רש"י על אתר: 'שאינו חייב [...] ואית ספרים דכתוב בהן [...] "שאינו רשאי", והיא היא: רשאי – לשון חייב, "נושה" מתרגמין "רשאי". יש להעיר כי ליברמן, שכבר עמד על משמע זה בלשון 'רשאי', פָּרְכוּ עִם לִשׁוֹן 'רְשׁוֹת', שִׁלְדַּעְתּוֹ אֵף הוּא מוֹפִיעַ בְּהוֹרָאת חֵיּוּב. ראה: ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תנש"א, עמ' 200. אך גם הכופר בהוראה זו בלשון 'רשות' (כגון י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 65), יש לו להודות בה בלשון 'רשאי'. וכבר העיר כן ב' דה־פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 266, הערה 7, וראה שם.
- 69 ג'וים שאתם יורשין אותם אתם רשין לאבד את אלהיהם' (מכילתא לדב' יב 2 [מהדורת הופמן, מדרש תנאים, עמ' 59; מהדורת כהנא, קטעי [לעיל הערה 20], עמ' 348]), וכן בהמשך: 'הגוים שאתה יורש את ארצם את רשין לאבד את אלהיהן. וראה: הופמן (שם), הערה ת; ליברמן (שם). מניח טורסיני, מילון בן־יהודה, ערך 'רשאי', עמ' 6741, הערה 1, נעלמה המכילתא.
- 70 ראה ברייתא בבבלי, תענית יג ע"ב, לפי פירוש ר"י המובא בתוספות שם, ד"ה 'אין'; שם, קידושין לג ע"א ושם, חולין נד ע"ב, לפי פירוש התוספות בשני המקומות, וראה גם שאר ראשונים על אתר שציין א' שושנה במהדורתו חידושין לקידושין, ירושלים תשנ"ט, עמ' שו, הערה 1, ויש להוסיף עליהם; שם, קידושין לג ע"ב לפי פירוש התוספות שם, ד"ה 'אין' (השני), וכן בתוספות הרא"ש שם (ירושלים תשס"ו, עמ' ערה) ובחולין שם (ירושלים תשס"ב, עמ' רעא), ובחידושי הריטב"א לבבלי, קידושין לג ע"א (ירושלים תשמ"ה, עמ' שנח): 'יש כיוצא בו בתלמוד; ירושלמי, כתובות א, א (כה ע"א; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 954, ש' 4), לפי פירוש ראבי"ה: 'ואל יפלא בעיניך מה שפירשתי "אינו רשאי" – אינו חייב [...] שכן מצינו דוגמתו בגמרא דילין' (ספר ראבי"ה, ס' תתק [מהדורת דבליצקי, ג, בני ברק תשס"ה, עמ' קח]), ראה שם (והובא באור זרוע, א, ס' תרטו [ויטאמיר תרכ"ב, פד ע"ב]).
- 71 וראה ציוניו של רמ"מ כשר (לעיל הערה 61).
- 72 אך יש להטעים את ההבדל בין המכילתא למקבילותיה: מהללו שומעים אנו שאם הייתה האבדה בין הקברות הכוהן פטור ממצוות ההשבה, וזאת לפי שאינו חייב לוותר על זכויות כהונתו לטובת חברו, כפי שהוא אכן בשני המקרים שהמקבילות הצמידו למקרה זה. אך ממקבילות אלה אין לשמוע שאין לכוהן אף איסור ליטמא: אפשר שהמקבילות אינן מקיימות כאן 'עשה דוחה לא־תעשה'; ונוסף על כך שהכוהן פטור, מן הטעם המשותף לשני חבריו, הרי הוא גם אסור, בשל איסור הטומאה. רק מן המכילתא שומעים אנו שאיסור הטומאה נדחה מפני 'עשה', ולכן אף שהוא פטור, הרי אם יחפץ בכך יהיה הדבר מותר לו.

ג. לבירור היחס בין המשנה למכילתא

לדעת המכילתא כשאמר לו אביו 'היטמא' לצורך השבת אבדה, ישמע לו, שכן 'עשה דוחה לא-תעשה'; ואילו על פי המשנה לא ישמע לו. שיטת המשנה כבר נתבארה בברייתת הבבלי: 'יכול אם אמר לו אביו 'היטמא', או שאמר לו⁷³ "אל תחזיר" ישמע לו? ת"ל "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו" – כולכם חייבין בכבודי".⁷⁴ שיטת משנתנו מיוסדת אפוא על ההנחה שהאב האומר 'היטמא' שולל וסותר את דין התורה, ועל כן דבריו בטלים; אך קיומה של סתירה זו בין מצות האב לדין התורה מותנה בכך שכאן 'עשה' אינו דוחה 'לא-תעשה'; ולכך אסור לכוון הרואה אבדה בבית הקברות ליטמא לצורך השבתה. קביעת המשנה ברישא 'היתה בין הקברות אל יטמא לו' (לעיל סעיף א) משמעה אפוא: אסור ליטמא לו, ואם כך ברי שהוראת האב אכן סותרת דין תורה ובטלה. כל זאת שלא כשיטת המכילתא: זו החילה כאן את הכלל 'עשה דוחה לא-תעשה', ומתוך כך מותר לשיטתה ליטמא לצורך המצווה (אף שאינו חייב להפסיד זכויות כהונתו ולעשות כן); לפיכך כשציווהו אביו ליטמא אין כאן כלל עקירת דין תורה, וישמע לו.

המחלוקת הגלויה בין המשנה למכילתא – בדבר תקפות הוראת האב ליטמא – אינה מתבארת אם כן מתוך עצמה, לפי שהיא המשך ישיר לשורשה של המחלוקת, המצוי בסעיף הראשון, כשהיה בין הקברות. נמצא כי שאלת תוקפו של כיבוד אב כנגד הדין איננה בבסיס עניינינו, שהרי כשהיה בין הקברות כבוד האב אינו עולה כלל; מוקד המחלוקת בשאלת דחייתו של איסור הטומאה לצורך השבת אבדה (או 'עזוב תעזוב').

קודם לבירור טעם המחלוקת, יש לעיין ביחס הספרותי שבין המשנה למכילתא: כלום שני מקורות מנוגדים גרדא לפנינו, או שמא האחד מכון אל חברו ומוסב עליו? ואם לשון אחרון עיקר, מהו המקור הראשוני, ואיזהו המוסב עליו לשלול? נראים הדברים שקשה לפרנס את לשון המשנה

73 בכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 248 (נויבאואר 367) ביבמות ובכ"י אסקוריאלי G-I-3 בבבא מציעא נוסף כאן 'אביו', כבמיעוט העדים במשנה, ראה לעיל הערה 32; בשאר העדים ליתא, וראה להלן הערה 77.

74 בבלי, יבמות ו ע"א; שם, בבא מציעא לב ע"א. כבר הראו אחרונים כי ברייתא זו אינה עומדת בפני עצמה, אלא סמוכה על משנתנו לפישה (ראה: ר"י אטלינגר, 'ערוך לגר' ליבמות שם [אלטונה תר"י]; וראה: אוצר מפרשי התלמוד [לעיל הערה 53], שם, בנסמך להערות 46-47). שהרי נאמר בברייתא 'או שאמר לו "אל תחזיר"', ולא נתבאר כלל מהו שאין לו להחזיר (ומכאן ההוספה הפרשנית שבקטע אוקספורד, בודליאנה Heb. d.20 [קאולי 2675,1] ובמקצת ראשונים ביבמות שם: 'אל תחזיר אבדה'; בשאר העדים ליתא). אך במשנתנו, שהברייתא סמוכה עליה, ברור מתוך הקשרה שבהשבת אבדה עסיקין. אף הוראת 'היטמא', הסתומה בברייתא, נסמכת על האמור במשנה: זו הזכירה תחילה את דינה של אבדה העומדת בבית הקברות, ובהמשך לכך מופיעה הוראת 'היטמא'; כך מתבאר שהיטמאות זו נעשית בכניסה לבית הקברות האמור. הברייתא נטלה אפוא מן הספרא (לעיל סעיף א) את הדרשה הכללית הקובעת שכיבוד אב בטל כשהוא מתנגש בדין תורה, והעמידה אותה על דיני משנתנו. בדרך שונה הילכה המכילתא דר' שמעון בר יוחאי, שהעמידה לימוד מקומי בשיטת בית מדרשו של ר' עקיבא: 'השב תשיבנו' – מכלל שנאמר 'כבד את אביך ואת אמך', 'יכול אפלו אמרו לו אביו ואמו "אל תחזיר" ישמע להם? ת"ל השב תשיבנו' (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשם' כג 4 [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 215] ממדרש הגדול על אתר [מהדורת מרגליות, עמ' תקלג]).

בלא להבינה כמכוננת למכילתא.⁷⁵ כי הלשון 'אמר לו אביו' 'היטמא' או שאמר לו 'אל תחזיר' הרי זה לא ישמע לו' נראה חסר: 'היטמא' עוסק באבדה המצויה בבית הקברות (כאמור ברישא),⁷⁶ ובוזה אין מקום להמשך 'או שאמר לו' 'אל תחזיר' הרי זה לא ישמע לו' – אם האבדה בבית הקברות, ואביו אומר לו 'אל תחזיר', ודאי ישמע לו. על כן הוצרך רש"י שם להשלים: 'או שאמר לו' 'אל תחזיר' – והוא במקום שהוא מותר לילך שם'.⁷⁷

אך ליקוי זה בלשונה של המשנה מתפרש יפה מתוך זיקתה למכילתא, כי במכילתא הדברים ברורים: 'אמר לו אביו' 'יטמא' – יטמא [...] אמר לו אביו: "אל תפרק עמו, אל תטעון עמו, אל תחזיר לו אבדתו" – הרי זה לא ישמע לו. כאן הסעיף השני נפתח, כמו הסעיף הראשון, במילים 'אמר לו אביו', וברור שבשני מקרים שונים מדובר; לסעיף השני אין אפוא קשר לבית הקברות. ואילו ניסוח המשנה נובע מכך שהוא לא עלה באופן עצמאי, אלא בזיקה לדברי המכילתא, ובא לחלוק עליה ולהשוות דינו של 'היטמא' לדינו של 'אל תחזיר': בשניהם 'הרי זה לא ישמע לו'.⁷⁸ נמצינו למדים שבעל המשנה עיבד את המכילתא לפי שיטתו: הרישא, כשהיה בין הקברות, הובא מתוך פירוש מחדש – לא פטור הוא, אלא איסור ('אל ייטמא לו'); ומתוך כך הובא הסיפא בצורה חולקת על המכילתא: 'היטמא' ו'אל תחזיר' דינם שווה – 'לא ישמע לו'. מעתה יש לבקש את יסוד המחלוקת שנחשפה.

75 אף המשניות שסביב משנתנו טבועות במטבע הסגנוני של מדרש הלכה ולקוחות כמסתבר הימנו. ראה: ח' אלבק, 'מבוא למסכת בבא מציעא', הני"ל, סדר נזיקין מפורש פירוש חדש², תל אביב תשי"ט, עמ' 59. גם הלבני הניח 'שמשנה זו נלקחה מן המכילתא', אך לא הביא לכך ראיות, ואף סבר – על פי נוסח הדפוסים – שזיקה זו זיקת הסכמה היא. ראה: הלבני (לעיל הערה 37), עמ' קו, הערה 4. אך באמת באה המשנה כאמור לחלוק על המכילתא.

76 כבר עמד על כך רש"י לבבלי, יבמות ו ע"א, ד"ה 'היטמא'; וראה: ר"י אטלינגר (לעיל הערה 74); אוצר מפרשי התלמוד (לעיל הערה 53), לדף לב ע"א, הערות 46–47.

77 נראה שמכאן הוספת מיעוט העדים: 'או שאמר לו אביו' (ראה לעיל הערות 32, 73); בכך ביקשו להעמיד מקרה זה על רגלי עצמו, שלא ייסמך לקודמו, וכך יוכל להתפרש על אבדה שאינה בבית הקברות.

78 מכאן גם יישוב קושייתו של המיוחס לריטב"א לבבלי, בבא מציעא לא ע"א (אמשטרדם תפ"ט), מה צורך בסעיף הנוסף 'אמר לו' 'אל תחזיר': הואיל וכבר למדנו שאם אמר לו אביו 'היטמא' לא ישמע לו, אף שלמצות כיבוד אב מצטרפת מצות השבת אבדה, קל וחומר שלא ישמע אם אמר לו 'אל תחזיר', שאין כאן אלא כיבוד אב גרדא. מתוך כך ביקש חכם זה לומר כי שני 'עשי' דוחים אף 'לא-תעשה' ועשה; ואם אמר לו 'היטמא' להשיב אבדה; אכן ישמע לו (וראה לעיל הערה 36); אבל מצות 'היטמא' שבמשנה לא נאמרה לצורך השבת אבדה, ולכך לא ישמע לו, שיש כאן 'עשה' אחד, ושני המקרים שקולים אפוא. ראשונים חלקו על כך וסברו שאף שני 'עשי' אינם דוחים 'לא-תעשה' ועשה' (ראה: תוספות לבבלי, יבמות כ ע"ב, ד"ה 'אמר'). ובאשר למצות כיבוד אב, שאינה תקפה נגד מצווה, תמהו אחרונים כיצד סבר המיוחס לריטב"א שזו מצטרפת לדחיית לאו (ראה: רש"י מלובלין, שו"ת תורת חסד, ורשה תרמ"ג, אורח חיים, סי' נג, אות א); ומכל מקום קשה להעמיד את המשנה באוקימתא שהציע המיוחס לריטב"א, וכפי שכבר פירש רש"י (לעיל הערה 76). אף זיקת המשנה למכילתא מוכיחה כן: במכילתא מפורש שהוראת 'היטמא' היא לקיים 'עוון תעווב', שהרי על מקרה זה דרשו את הכתוב 'וחדלת': אך לדרכנו מתיישבת קושיית המיוחס לריטב"א על הייתור במשנה, שכן שני סעיפי המשנה לא נתחדשו בה, אלא באו כתגובה על המכילתא: במכילתא שתי בבות מנגזרות הן – אמר לו 'היטמא' ישמע לו, אמר לו 'אל תחזיר' לא ישמע לו – ואין כאן אפוא כל ייתור; ואילו בעל המשנה צירף שתי בבות אלה כאחת כדי לחלוק ולקבוע שדין שתיהן אחד – 'לא ישמע לו'.

ד. מדוע אין 'עשה' דוחה את איסור הטומאה לשיטת המשנה?

1. כלום יש באיסור טומאה 'עשה ולא-תעשה'?

שיטת המכילתא, הפועלת על פי הכלל 'עשה דוחה לא-תעשה', מובנת מעצמה, אך כלפי המשנה עולה השאלה מדוע התעלמה מכלל זה. הנטייה הראשונית היא להניח שהמחלוקת מצומצמת: עניינה רק היקף תחולתו של הכלל, כי בנסיבות המקרה שלנו אין הכלל חל לדעת משנתנו. וכך אמנם נתבארה שיטת משנתנו בסתמא דבבלי בבבא מציעא, בשתי סוגיות:⁷⁹

<p>ת"ר: 'והתעלמת' – פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם, הא כיצד? היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה⁸⁰ שלו מרובה משל חברו, לכך נאמר 'והתעלמת'.</p> <p>למאי איצטריך קרא? אילימא לכהן והיא בבית הקברות – פשיטא, האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה; ותו, לא דחינן איסורא מקמי ממונא!</p>	<p>ת"ר: יכול אם אמר לו אביו 'היטמא' או שאמר לו 'אל תחזיר' ישמע לו? ת"ל 'איש אמו ואביו תיראו' ואת שבתתי תשמרו' – כולכם חייבין בכבודי.</p> <p>טעמא דכתב רחמנא 'את שבתותי תשמרו', הא לאו הכי הוא אמינא: צייתא ליה, ואמאי – האי עשה והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה? איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום [...] הלכך לציית ליה, קא משמע לן דלא לשמע ליה.</p>
---	---

הרי לנו שני נימוקים מן הסתמא דגמרא מה טעם אין איסור הטומאה נדחה מפני מצוות השבת אבדה: 'אין עשה דוחה לא-תעשה ועשה' (נימוק שעולה בשתי הסוגיות), ו'לא דחינן איסורא מקמי ממונא' (בסוגיה הראשונה).

לכאורה יש לומר שעל כך נסבה המחלוקת בין המשנה למכילתא: בענייננו לא יישמה המשנה את הכלל 'עשה דוחה לא-תעשה' מפני שלדעתה איננו חל כאן, בשל הנימוקים שהעלה הבבלי; אבל המכילתא סברה כי איסור הטומאה הוא 'לא-תעשה' גרדא, בלא 'עשה', ולכן נדחה האיסור מפני המצווה;⁸¹ וכמו כן ברי שהמכילתא לא קיבלה את סברת 'לא דחינן איסורא מקמי ממונא' (ובשני העניינים עמדת הירושלמי דלעיל סעיף א כעמדת המכילתא). אם כך המחלוקת אינה על עיצומו של הכלל 'עשה דוחה לא-תעשה', אלא על יישומו בנסיבות המקרה שלפנינו. ברם ביאור

79 בבלי, בבא מציעא ל ע"א; לב ע"א. בשתי פסקאות אלה יש בכתבי היד לשונות מגוונים, שאין ביניהם הבדלי תוכן. ויש ללמוד מכך על איחורן שלסוגיות, כדלהלן.

80 כך רק בדפוסים ובכ"י אסקוריאל G-I-3, וכיוצא בזה בכ"י מינכן 95 ובכ"י וטיקן 115: 'עבודה'. בכ"י פירנצה Magl. II-I-7-9 תיבה זו ליתא. בכ"י המבורג 19 ובכ"י וטיקן 117: 'אבדה'.

81 אשר למכילתא אפשר היה אף לשער שהעדיפה 'עשה' אפילו כנגד 'לא-תעשה' ו'עשה' כאחד; דבר זה תלוי בין השאר בעצם קיומה של הקטגוריה 'לא-תעשה ועשה'. וראה: א' שמש, 'לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה', תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 142-146, ואין כאן מקום להאריך. אך הירושלמי, שאימץ כאן את עמדת המכילתא (כדלעיל סעיף א), ודאי כבר מקיים את הקטגוריה של 'לא-תעשה ועשה'.

זה מצריך לקבל אחד מן הנימוקים שהעלה הבבלי כהסבר למשנתו. האומנם יש יסוד לייחס למשנה הסברים אלה?

ההנחה שהעלה סתמא דגמרא, כי באיסור הטומאה יש גם 'עשה', נוסף על 'לא־תעשה' המפורש בדבר, אינה מקוימת בשום מקום בספרות חז"ל. אין תמה אפוא שנחלקו ראשונים בסוגייתנו מהו מקור המצווה – 'קדושים יהיו' (וי' כא 6), או 'קדשתו' (שם 8).⁸² ברם לשתי ההצעות אין מקור של ממש בספרות חז"ל.⁸³ המבוכה שגורמת קביעתה היחידאית של סוגייתנו משתקפת יפה בפסיקת הרמב"ם: בענייננו הילך בעקבי הסוגיה וכתב שאין 'עשה' של השבת אבדה דוחה לא־תעשה ועשה של טומאת כוהן; אבל בהלכות טומאת כוהנים העמיד הרמב"ם את כל האיסור על הלאו בלבד והתעלם כליל מ'עשה'.⁸⁴

העדרה של מצות 'עשה' על טומאת כוהן בספרות חז"ל משתלב עם הנזכר לעיל, שבמכילתא ובירושלמי אכן מפורש כי 'עשה דוחה לא־תעשה' של טומאה.⁸⁵ אך לאמתו שלדבר אף בסוגיה

82 ראה לדוגמה רש"י על אתר (קדושים יהיו), כנגד הרי"ף על אתר (וקדשתו). וראה: אוצר מפרשי התלמוד (לעיל הערה 53), לדף ל ע"א, הערה 55. בפירוש רבנו חננאל הובאו שני המקורות זה בצד זה, וראה גם: ר' ברוך הספרדי, המובא בידי ר' זכריה אגמתי בספר הנר, לונדון 1961, על אתר (ומשם: מ"י בלוי, שיטת הקדמונים על שלש בבות, ניו יורק תשמ"ג, עמ' קעג). הרמב"ם בפירוש המשנה שם נקט 'וקדשתו', אבל ב'משנה תורה': 'קדושים יהיו' (הלכות גולה ואבדה יא, יח); וראה להלן הערה 84.

83 הלשון התנאי 'איסור קדושה' באשר לאיסורי נישואין של כוהן (משנה, יבמות ב, ג) נתבאר בבבלי, יבמות כ ע"א, בויקה לכתוב 'קדושים יהיו', ובירושלמי שם (ג ע"ד; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 837, שו' 49) – בויקה לכתוב 'וקדשתו'. אך ברי שמכאן אין ללמוד כי נוסף על לאו יש בזה גם מצות 'עשה'. האפשרות של 'עשה' באיסורי נישואין של כוהן מן הכתוב 'קדושים יהיו', הועלתה – בלא מקור תנאי – בסוגיית יבמות כ ע"ב, ולא נתקיימה במסקנה. מכל מקום אין ענייננו באיסורי נישואין אלא באיסור טומאה. אשר ל'וקדשתו' כ'עשה' על איסור הטומאה, אפשר שנסתייעו בתורת כוהנים: 'ומנין אם אינו רוצה דפנו? ת"ל 'וקדשתו' – בעל כרחו' (אמור, פרק א, הלכה יג וירושלים תשי"ט, צו ע"ב). לשיטה זו 'אם אינו רוצה' הכוהן להימנע מטומאה, מצוות 'עשה' 'וקדשתו' מחייבת למנעו; ראה: רש"י לבלב, יבמות פח ע"ב. ברם נוסף על כך שאין מצווה זו מכוונת לכוהן, אלא לבית הדין ולציבור (וראה: רי"ף פרלא, ביאור לספר המצוות של רס"ג, עשה קנו וורשה תרע"ד, שצד ע"ב), הרי נראים הדברים שאין כוונת הברייתא ללמד 'עשה' נוסף על לאו, אלא רק להעמיד על כך שמעמדו של הכוהן אינו תלוי ברצונו, שנאמר 'וקדשתו וגו' קדש יהיה לך כי קדוש אני ה' מקדשכם': ה' מקדשו – אף שלא ברצונו. וכך נאמר בתורת כוהנים: 'קדושים יהיו לאלהיהם – על כרחם' (שם, ו וירושלים תשי"ט, צו ע"א). הכתובים מלמדים אפוא על טיבו הבלתי מותנה של האיסור, אך בו עצמו לא מצינו אלא לאו.

84 ראה: הלכות גולה ואבדה יא, יח; ומנגד ראה מניין המצוות בראש הלכות אבל, סעיף ד: 'שלא יטמא כהן הדיוט לנפש אדם אלא לקרובים בלבד' – ואין בצדו מצוות 'עשה'. כך גם בגוף ההלכות, ראש פרק ג, וכבר ביספר המצוות: נדון האיסור רק כ'לא־תעשה' (סי' קסו [מהדורת קאפח (לעיל הערה 54), עמ' רנט]), וראה גם: שם, שורש ד (שם, עמ' יח). וכבר נתקשו אחרונים בדבר. ראה: 'ספר המפתח' לרמב"ם מהדורת פרנקל, הלכות גולה והלכות אבל שם; אנציקלופדיה תלמודית, הערך 'כהן', הערות 222–223. שיטת הרמב"ם עודה צריכה עיון (רנ"א רבינוביץ ביקש ליישב את הקושי באמצעות האמור במניין המצוות שבראש הלכות כלי המקדש: 'לקדש הכהן לעבודה'; כי להיות ראוי לעבודה כולל גם זהירות מטומאה [נ"א רבינוביץ, 'יד פשוטה' להלכות גולה ואבדה, שם (משנה תורה, ירושלים תשס"ז, עמ' תקיט)]. ברם מצווה זו אינה מכוונת לכוהן, אלא למקדשו, כמפורש בראש פרק ד מהלכות כלי המקדש שם, ונוסף על כך בהלכות גולה ואבדה המצווה הנדונה אינה 'וקדשתו', אלא 'קדושים יהיו'.

85 וראה להלן סעיף ח, באשר לירושלמי ברכות ג, א (ו ע"א; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 26, שו' 1–7) (=גניר ז, א ונו ע"א; שם, עמ' 1124, שו' 15–20).

זו שבסתמא דבבלי, שהיא המקור היחיד שהעלה 'עשה' בטומאה, אין הדבר ברור: הרמב"ן העיד ש'מקצת נוסחי עתיקי ודוקני' אינם מקיימים כלל נימוק זה, אלא רק את הנימוק השני: 'לא דחינן איסורא מקמי ממונא'.⁸⁶ ואילו כ"י המבורג גרס בסוגייתנו רק את הנימוק הראשון, וכן הוא ברי"ף, וכך כנראה היה אף לפני הרמב"ן;⁸⁷ את הגרסה שלפנינו בשאר כתבי היד, המשלבת את שני הנימוקים, הכיר הרמב"ן רק מפירושו של רבנו חננאל.

מענה נראה שאפשר לעמוד על תולדות הסוגיה הראשונה מתוך השוואתה לסוגיה השנייה דלעיל. בסוגיה השנייה כבר נחלקו ראשונים על איזה משני הדינים שנזכרו בה נאמר שיש בו 'לא־תעשה ועשה' – על השבת אבדה או על איסור טומאה.⁸⁸ הואיל ולא מצינו 'עשה' באיסור טומאה, מסתבר שבהשבת אבדה נאמר הדבר, כשיטת רבנו חננאל ורש"י; שכן בהשבת אבדה בידינו מקורות ברורים לקיומו של 'עשה' נוסף על הלאו.⁸⁹ נמצא שאף סוגיה זו אינה מלמדת על 'עשה' באיסור טומאה. אך הואיל ובסוגיה זו נזכר 'לא־תעשה ועשה' באשר למדרש שדן הן בהשבת אבדה והן באיסור הטומאה, היו שהסבו זאת גם על איסור הטומאה, ומתוך כך הועבר הדבר גם לדיונה של הסוגיה הראשונה שדנה באיסור זה. אכן לא הכול קיבלו העברה זו, ובצדו של ביאור זה נמסר ביאור שונה – 'לא דחינן איסורא מקמי ממונא'. בכ"י המבורג נתקבל כאמור דווקא הנימוק הראשון, אבל ב'מקצת נוסחי עתיקי ודוקני' שהיו לפני הרמב"ן אוימן רק הנימוק האחרון, ואילו בספרינו שולבו ההסברים זה בצד זה.⁹⁰ מדובר אפוא בסוגיה סתמית מאוחרת, ששלבי התהוותה עדיין גלויים לפנינו. הדבר עולה בקנה אחד עם העובדה שכבר נתבארה לעיל, כי הנחתה של הסוגיה הראשונה שהכתוב 'והתעלמת' הוא המלמד את הפטור, אינה מתקיימת לפי הברייתא המקורית שבספרי ואף תמוהה לגופה.⁹¹

נמצינו למדים שאין יסוד לייחס למשנתנו, הקובעת שאיסור הטומאה אינו נדחה מפני השבת אבדה, את הנימוק הראשון, המסופק, של רבדים מאוחרים בסתמא דגמרא שלסוגיה הראשונה: אין מקור חז"ל לקיומו של 'עשה' באיסור הטומאה, ומבחינה זו שיטת המכילתא והירושלמי – שקבעו כי 'עשה דוחה לא־תעשה' של טומאה – אינה מתערערת כל עיקר.

- 86 חידושי הרמב"ן לבבלי, בבא מציעא ל ע"א (לעיל הערה 50, מה ע"א).
- 87 אף מדברי הרמב"ם, הלכות גולה ואבדה יא, יח, נראה שגרס רק את התירוצ הראשון, כפי שכבר ציין ר"י ברשטיין, דברי יחזקאל, קידאן תרצ"ה, סוף ס" כח (בכ"י המבורג 19 הושלמה תיבת 'ועשה' בגיליון, וברי שהשמת הפנים היא טעות סופר, שהרי לפיה הכלל הוא כביכול 'אין עשה דוחה לא תעשה'. השווה: ש' יהלום, "להגיה הספרים אי אפשר": עיונים בביקורת הנוסח של הרמב"ן, JSIJ, 6 [2007], עמ' 201, הערה 50).
- 88 רבנו חננאל ורש"י על אתר פירשו שהדברים מוסבים על השבת אבדה, ואילו בעלי התוספות פירשו על איסור טומאה, ראו בפירושם שם ל ע"א, ד"ה 'הא'. וראה: אוצר מפרשי התלמוד (לעיל הערה 53), לדף ל ע"א; לב ע"א.
- 89 ראה: מכילתא דר' ישמעאל, נויקין כ (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 324; וראה: שמש [לעיל הערה 81], עמ' 148–149); מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשם' כג 4 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 215); ספרי דברים רכב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 255).
- 90 השילוב נעשה באמצעות הלשון 'ותו', שבא אפוא מידי העורך האחרון; על כיוצא בזה ראה במאמרי 'תולדות קידושא רבא', תעודה, י [תשנ"ו], עמ' 212 והערה 92.
- 91 ראה לעיל הערה 57, וכן סעיף א, אחרי הערה 46.

2. מניין ש'לא דחינן איסורא מקמי ממונא'?

אם קשה לייחס למשנה את הסברה שבאיסור טומאה יש גם 'עשה', לכאורה יש לבאר את המשנה באמצעות הנימוק השני שבסוגיה, 'לא דחינן איסורא מקמי ממונא'. האם יש בית אב תנאי לסברה זו? כך ביאר הרמב"ן:

ודמיה לההיא דגרסינן בכתובות: 'היכא אמרינן דאתי עשה ודחי את לא־תעשה – כגון מילה בצרעת, דלא אפשר לקיומיה לעשה, אבל הכא אי אמרה 'לא בעינא ליה' מי איתיה לעשה כלל, כלומר: הואיל ואפשר לה לבטלו, אע"פ שאמרה 'בעינא ליה' אין שומעין לה, ששניהם חייבין בכבודו של מקום, ולא גלי רחמנא בכי האי עשה דנדחי.⁹²

לפי הסבר זה סברת 'לא דחינן ממונא מקמי איסורא' לא נתחדשה בענייננו, ויש לה יסוד גם מחוץ לממונות: מצוות האונס 'ולו תהיה לאשה' (דב' כב 29) אינה דוחה 'לא־תעשה' של איסורי חיתוך, לפי שהמצווה תלויה ברצון האישה, וניתנת אפוא לביטול; ואין אומרים 'עשה דוחה לא־תעשה' אלא כשחובת 'עשה' מוחלטת. ובענייננו, מאחר שתמיד רשאי הבעלים לוותר על ממונו, ונמצא 'עשה' בטל, אין בכוח 'עשה' מותנה כזה לדחות את הלאו.

ברם סוגיית כתובות שהביא הרמב"ן היא דווקא שמעוררת ספק בדבר. כך שנינו במשנה שם:

נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראויה לבוא בישראל אינו רשאי לקיימה, שנאמר 'ולו תהיה לאשה' – שהיא⁹³ ראויה לו.⁹⁴

מדרש זה קדום הוא, ובא כבר במגילת המקדש.⁹⁵ ברם בגמרא נתדיינו בכך אמוראי הדור החמישי, רב כהנא ורב זביד מנהרדעא:⁹⁶ רב כהנא שאל מדוע אין אנו אומרים כאן 'עשה דוחה לא־תעשה', ורב זביד השיב בדברים שציטט הרמב"ן: הואיל והאישה יכולה לבטל את המצווה באמרה 'לא בעינא', אין 'עשה' דוחה את הלאו. אך כבר הקשו ראשונים על דיון זה מן המשנה המפורשת המלמדת שהמצווה אינה חלה כלל כשאין האישה ראויה לו, וכיצד אפוא תדחה את הלאו? כמה וכמה תשובות ביקשו ראשונים לדבר,⁹⁷ אך נראים דברי ר' אהרן הלוי (רא"ה) שהאמוראים הללו

92 חידושי הרמב"ן לבבלי, בבא מציעא ל ע"א (לעיל הערה 50, מה ע"א).

93 כך בגוף כ"י קויפמן; בגיליון נוסף לפניו: 'אשה'; וכגרסה זו ברוב העדים. ראה: דקדוקי סופרים השלם על אתר.

94 משנה, כתובות ג, ה. וראה עוד: מכילתא דר' ישמעאל, נויקין יז (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 308); ספרי דברים רלח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 270); רמה (שם, עמ' 275); מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשמ' כב 15 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 208).

95 'כי יפתה איש נערה בתולה אשר לא אורשה והיא רויה לו מן החוק ושכב עמה ונמצא, ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף ולוא תהיה לאשה' וכו' (מגילת המקדש, טור סו, שורות 8-11 [מהדורת 'י ידן, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 209-210]). וראה הערות ידן על אתר, וכן מבואו, עמ' 282. וראה עוד: מ"י כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 165-166, הערה 8.

96 בבלי, כתובות מ ע"א.

97 ראה: תוספות; תוספות ר"ש משאנץ; תוספות הרא"ש; הרמב"ן, רא"ה, רשב"א, ריטב"א – כולם על אתר.

סברו כי אין להוציא מלשון 'ולו תהיה לאשה' את מי שאסורה לו; מדרשה של המשנה הוא אסמכתא, ועיקר הדין, שאין האיסור נדחה מפני 'עשה', עולה מסברת רב זביד.⁹⁸ הסבר זה אמנם נראה הולם את פשוטם של דברי האמוראים – אך לא כן באשר למשנה. שכן מדרש 'ולו תהיה לאשה' – שהיא ראוייה לו' מיוסד על נוסחה מדרשית רווחת, וזו מצויה במקומות שאינם עניין כלל לעשה דוחה לא־תעשה: כך שנינו בספרי לדברים: "ולא לקחה" – באשה הראויה לו, פרט למחזיר גרושתו ואלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל ובת ישראל לנתין ולממזר.⁹⁹ הכתוב פוטר מן המלחמה את 'האיש אשר ארס אשה ולא לקחה', ומלשון זה דרש ספרי דברים שאם אירס אישה שאינה ראוייה לו אינו פטור מערכי המלחמה;¹⁰⁰ והרי כאן אין כלל מקום לעשה דוחה לא־תעשה. וכך גם בספרי לבמדבר: "כי תשטה אשתו" – בראוייה לאישות הכתוב מדבר, להוציא אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט.¹⁰¹ אף כאן אין מקום לעשה דוחה לא־תעשה, והמדרש יצא מן הכתוב.¹⁰² והוא הדין במכילתא דר' שמעון בר יוחאי: "יכול אפלו היתה אשתו פסולה, כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט? ת"ל "ויצאה אשתו עמו" – אשה שהיא ראוייה להתקיים עמו, יצאת זו שאינה ראוייה להתקיים עמו.¹⁰³ יציאת אשתו של עבד עברי לחופשי עם בעלה אינה עניין לעשה דוחה לא־תעשה, והתנאי האמור כאן נדרש מלשון 'עמו'. מעתה מסתבר שכך הוא אף במדרשנו, ואינו עניין לעשה דוחה לא־תעשה.

נמצינו למדים כי אף שאין ראייה לשלול ממשנתנו את סברת 'לא דחינן איסורא מקמי ממונא', אין גם יסוד לייחסה לה: לא מצינו מעין סברה זו אלא בתורת האמוראים בדורות האחרונים, ופשוטה שלמשנה שנתפרשה כך בידיהם מתבאר בדרך שונה. וכבר נזכר כי אף בבבלי סברת 'לא דחינן' וכו' אינה מקוימת בכל עדי הנוסח. ואין צריך לומר שהמכילתא והירושלמי (לעיל סעיף א) לא קיבלו סברה זו, שהרי הם קיימו את האפשרות שאיסור הטומאה ('איסורא') יידחה לצורך מצוות השבת אבדה ('ממונא').¹⁰⁴

98 חידושי הרא"ה על אתר (ירושלים תשנ"ג, עמ' קלה). דברי הרא"ה הובאו בשמו ('רבינו נ"ר') אף בחידושי רבנו קרשקש שם (ירושלים תשמ"ג, עמ' קעב). הריטב"א שם (ירושלים תשמ"ב, עמ' שכה) הביא דברים אלה בשם 'רבינו הגדול', שהוא כינויו הרגיל לרמב"ן; אך בחידושי הרמב"ן שם (זכרון יעקב תשנ"ג, קמט ע"א) ההסבר שונה.

99 ספרי דברים קצו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 235).

100 וכפירוש רבנו הלל על אתר: "ולא לקחה" משמע דמצי ללוקחה, דראוייה היא לו; השווה להצעות שאר המפרשים שם ('אהלי יהודה', 'תולדות אדם', 'זרע אברהם' ו'עמק הנצי"ב'), ואף לדבריהם הדבר יוצא מדיוק הכתוב.

101 ספרי במדבר ז (מהדורת הורוביץ, עמ' 11).

102 כדברי המיוחס לראב"ד בפירושו לספרי על אתר: 'משמעות "אשתו" דריש' (מהדורת צ' בסר, אטלנטה 1998, עמ' 17), וראה 'תולדות אדם' ו'עמק הנצי"ב' שם.

103 מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשם' כא 3 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 161). פסקה זו לא עלתה מן הגניזה, אבל הרמב"ן בפירושו על אתר הביאה בשם 'מכילתא אחרייתא דרבי שמעון', והובאה גם במדרש הגדול על אתר (מהדורת מרגליות, עמ' תסג).

104 בכיוון ההפוך ביארו אחרונים כי הדבר פשוט שאין איסורי בין אדם לחברו נדחים מכוח 'עשה', ואין למשל מקום לומר שמותר לאדם לגזול לולב מחברו כי לאו של 'לא תגזול' יידחה מכוח 'עשה' של נטילת לולב. ראה לדוגמה:

מששבים אנו לשאלה מה טעם לא קיימה משנתנו את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' בעניין השבת אבדה המתנגשת באיסור הטומאה, מתברר שהניסיונות להציע סיבות שונות שבגינן אין הכלל חל בענייננו, לא עלו יפה. נראה אפוא שיש מקום לעיין בדבר מכיוון הפוך: הנחתם המשותפת שלמכילתא ושל תלמודים היא שדרך כלל 'עשה דוחה לא־תעשה', ומתוך כך יש להסביר מדוע לא יישמה זאת המשנה בעניין איסור הטומאה; אך דומה שתחילה ראוי לברר את עצם ההנחה: כלום יש יסוד של ממש לייחס למשנה את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'?

ה. מהי אחיזתו של הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' בספרות התנאים?

מאלפת העובדה שנוסף על המכילתא (לעיל סעיף א), הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' לא נאמר בכל ספרות התנאים אלא בשני מקורות, ¹⁰⁵ ושניהם טעונים בירור. הראשון הוא ברייתת הבבלי בפסחים, שתוצע כאן בהקבלה למכילתא דר' ישמעאל: ¹⁰⁶

מכילתא

בבלי

<p>והתנאי: 'ועצם לא תשברו בו' – אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח, ומה אני מקיים 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' – בבשר שעל גבי העצם. או אינו אלא בבשר שבתוך העצם, ומה אני מקיים 'ועצם לא תשברו בו' – בעצם שאין בו מוח, אבל בעצם שיש בו מוח שובר ואוכל? ואל תתמה, שהרי יבא עשה וידחה ¹⁰⁷ לא-תעשה? כשהוא אומר 'ועצם לא תשברו' ¹⁰⁸ בו בפסח שני, שאין תלמוד לומר, שהרי כבר נאמר 'ככל חקת הפסח יעשו אותו', הוי אומר: אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח</p>	<p>'ועצם לא תשברו בו' – למה נאמר? והלא כבר נאמר 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', לפי שנאמר 'ואכלו את הבשר' – הבשר שחוצה לעצם, אתה אומר הבשר שחוצה לעצם, או אינו אלא הבשר שבתוך העצם, הא מה אני מקיים 'ועצם לא תשברו בו' – עצם שאין בו בשר, או עצם שיש בו בשר? ת"ל 'ועצם לא תשברו בו' – בין שיש בו בשר בין שאין בו בשר.</p>
--	--

יובי גילה לא שייך עשה דלולב או דקרנן ידחה לא־תעשה דגול [...] לא שייך 'עשה דוחה לא־תעשה' אלא במה שבין אדם למקום, אבל לעולם לא ידחה עשה את לא־תעשה דגול לקיים מצות עשה בממון חברו, זה לא עלה על דעת מעולם! (שו"ת חתם סופר, קובץ תשובות, ירושלים תשמ"ב, סי' ז). אכן סברה ברורה זו, שרק איסור הנוגע למקום נדחה לצורך מצווה, אבל איסור הפוגע בזולת אינו נדחה, לפי שאין על זולתך לסבול לצורך קיום מצוותך, סברה זו מבליטה שההפך אינו פשוט כל עיקר: אפשר ואפשר שיש במצווה המכוונת לטובת הזולת כדי לדחות איסור.

¹⁰⁵ ויש לתקן את האמור בשמי אצל י' גוטליב, יש סדר למקרא, ירושלים תשס"ט, עמ' 64, הערה 122.

¹⁰⁶ בבלי, פסחים פה ע"א; מכילתא דר' ישמעאל, פסחא טו (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 55-56). על מקבילה לכאורה נוספת ראה להלן הערה 116.

¹⁰⁷ בכ"י מינכן 95; כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 (נויבאואר 366); כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 134; 125; 109; ebr. קטע סנקט פטרבורג, אנטונין 370 (א"י כ"ץ, גנזי תלמוד בבלי, א, ירושלים תשל"ו, עמ' סו), נוספה כאן תיבת 'את'.

¹⁰⁸ כך בכתבי היד ובדפוס ראשון. בדפוסים אחרונים תיקנו על פי הכתוב בפסח שני (במ' ט 12): 'ישברו'. וראה להלן הערה 116.

למרות ההקבלה הברורה, החוליה בברייתת הבבלי המזכירה את כללנו – 'ואל תתמה, שהרי יבא עשה וידחה לא־תעשה' – איננה במכילתא. אכן חוליה זו מתמיהה הרבה: הואיל ולפי ההוא אמינא האיסור 'ועצם לא תשברו' חל דווקא בעצם שאין בה מוח, ממילא מותר לשבור עצם שיש בה מוח – ואין כלל צורך ב'עשה דוחה לא־תעשה'! ואמנם במקבילה נוספת, בבבלי זבחים, העניין מובא בדרך שונה:¹⁰⁹

אמר רבא:¹¹⁰ אין עשה דוחה את לא־תעשה שבמקדש, שנאמר¹¹¹ 'ועצם לא תשברו בו' – ר' שמעון בן מנסיא¹¹² אומר: אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח; אמאי, ניתי עשה ולידחי את לא־תעשה? אלא¹¹³ אין עשה דוחה לא־תעשה שבמקדש.

הרישא של ברייתת פסחים הובא כאן בשם ר' שמעון בן מנסיא, בלא המשא ומתן שבהמשך הברייתא בפסחים; ומהיסקו של רבא מן הברייתא ברור כי לפניו לא היה בה ההמשך שבפסחים. שהרי לפני רבא עניין 'עשה דוחה לא־תעשה' איננו כלול בברייתא זו כלל, אלא אדרבה, הוא קושיה עליה, קושיה שנתיישרה רק באמצעות הכלל שחידש רבא, ש'אין עשה דוחה לא־תעשה שבמקדש'.¹¹⁴ ואמנם ר' שמשון משאנץ כבר ביאר בשם רבו 'דהכא לאו דווקא קאמר "דוחה", אלא הכי פירושו, דעל כרחין חד משני מקראות הללו לאו דווקא, שהרי מכחישים זה את זה, וטפי אית לן למימר ד"ואכלו את הבשר בלילה הזה" דווקא מההיא קרא ד"עצם לא תשברו בו", שהרי מצינו בכל מקום שהעשה חמור מן הלאו.¹¹⁵ אין כאן אפוא דחיית האיסור מפני 'עשה', אלא הגבלת האיסור מתוכו, מפני שהמצווה רחבה מן הלאו. והרי זה כברייתת המכילתא, שאכן לא פקדה כלל את עניינו של 'עשה דוחה לא־תעשה'.

109 בבלי, זבחים צו ע"ב.

110 בכ"י פריז, כ"ח H 147: 'רבה'. בשאר העדים כלפנינו. אבל בספר 'מפתח מנעולי התלמוד' של רב נסים גאון, שבת קלב ע"ב (לעיל הערה 2), הגרסה 'רבינא'. אפשר אפוא שחילופי הנוסח יסודם בקיצור 'רב'.

111 כך בכ"י מינכן 95 ובכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 118 ebr. בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 121 ebr.: 'דחניא', וכן הוא בפסקי רי"ד על אתר (ירושלים תשנ"ג, עמ' ק), וראה גם 'שיטה מקובצת' על אתר; בכ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה X 893 T 141: 'והא תניא'. בכ"י פריז H 147 נשמט מכאן עד הסוף, כנראה בשל דילוג הדומות ('במקדש' – 'במקדש').

112 בכ"י וטיקן 121: 'ר' שמעון גרדא. בשאר עדי הנוסח כלפנינו.

113 בכ"י ניו יורק X 893 T 141 נוסף כאן: 'שמע מינה'.

114 וכבר הקשו בעלי התוספות בזבחים צו ע"ב (ד"ה 'ואחד'), כי מדרש הכתוב שבברייתת פסחים, השולל כאן דחיית לאו מפני 'עשה', מלמד שהברייתא לא הכירה בכללו של רבא. בתירוץ הציעו שכוונת רבא כך היא: אם למדנו מן הכתוב בפסחים שאין 'עשה' של אכילת הפסח דוחה לא־תעשה של שבירת עצם, מדוע לא נלמד מכאן שאין 'עשה דוחה לא־תעשה' בכלל? אלא יש לומר שאין עשה דוחה לא־תעשה שבמקדש. הדוחק בלשונו של רבא לפי תירוץ זה גלוי, והדברים באו כהרמוניזציה בין סוגיית פסחים לסוגיית זבחים, כדרכם של בעלי התוספות. וראה: ר"ד מועט, קדשי דוד, ליורנו תרי"ב, על אתר (דאין זה במשמעות הש"ס דהקושיא היא דנגמר מיניה לעלמא), ועיין שם.

115 תוספות ר"ש משאנץ לבבלי, פסחים פה ע"א (מהדורת רא"ד רבינוביץ-תאומים, ירושלים תשס"ז, עמ' רח, וראה: שם, הערות ו-1). וראה ר"ד זק"ש, חמדת דניאל, לזבחים שם (ירושלים תרצ"ב).

בריייתת פסחים היא אפוא פרי שילוב, שרבא לא הכיר, בין ברייתת ר' שמעון בן מנסיא לברייתת המכילתא, מתוך עיבוד המשא ומתן שבמכילתא. ברייתת פסחים העתיקה ברישא את לשון ר' שמעון והצמידה לו את המשא ומתן שבמכילתא, ופיתחה משא ומתן זה בשניים. היא הוסיפה על האפשרות שאיסור 'עצם לא תשברו בו' מוגבל לעצם שאין בו מוח, את הטענה 'ואל תתמה שהרי יבא עשה וידחה לא־תעשה'. בכך הוסט מדרשה המקורי שלמכילתא לכיוון חדש – לא הגבלת היקף הלאו מתוכו, אלא דחייתו מכוח 'עשה'. כאמור רבא לא הכיר פיתוח זה, ואפשר שהוא נוסף בפסחים בהשפעת דיונו של רבא בנושא זה על פי דיני 'עשה דוחה לא־תעשה'. עיבוד נוסף, תוכני אף הוא, נעשה בברייתת פסחים באשר למסקנת המדרש שבמכילתא. כי במכילתא לא נזכר כלל פסח שני,¹¹⁶ והיסוד להכליל בְּאִיסור אף עצם שיש בה בשר הוא הלשון 'לא תשברו בו', הכולל בשר שבתוכו.¹¹⁷ אבל ברייתת פסחים לא הסתפקה בדיוק זה, ולמדה את הדין מיתור כל האיסור האמור בשנייה בפסח שני.¹¹⁸

נמצינו למדים כי ברייתת הבבלי המזכירה את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' מוכחת מתוכה כי היא עיבוד מאוחר של מקורות תנאיים ראשונים, ואף רבא לא הכירה. לפיכך קשה מאוד לראות בה מקור תנאי של ממש לכללנו. כלום יש בידינו מקור אחר?

ו. כלום הותר שעטנו בציצית מכוח הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'?

הבבלי ביבמות הצביע על היתר כלאיים בציצית כמקורו של הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'.¹¹⁹ עצם

116 בכ"י מדרש חכמים (כ"י ניו יורק Rab. 2170) הוחלף 'תשברו' שבמכילתא ל'ישברו', כדי לרמוז לפסח שני, בהתאם לבבלי. אך כלפנינו בכל העדים, לרבות קטע אוקספורד (מהדורת כהנא, קטעי [לעיל הערה 20], עמ' 19). ולא עוד אלא שעיקר מדרשו שלבבלי מפסח שני חסר אפילו לפי תיקונו של 'מדרש חכמים'. וראה: זית רענן לילקוט שמעוני ריב (דסאו תס"ד, ח ע"ג). יש לציין שאף בבבלי נוסח כתבי היד הוא 'תשברו' (ולא 'ישברו' האמור בפסח שני, ראה לעיל הערה 108), ואף מכאן עולה אפוא עיבודו של המדרש המקורי. בעל מדרש הגדול התגבר על כך יפה: 'ועצם לא ישברו בו – יכול עצם שאין עמו בשר, אבל עצם שיש עמו בשר שבור ואכול את הבשר שיש בו' ת"ל ועצם לא תשברו' (מדרש הגדול לבמ' ט 12 [מהדורת רבינוביץ, עמ' קלז]). מסתבר שלפנינו עיבוד של ברייתת הבבלי, שבה מובא לשון 'תשברו' של פסח ראשון, אף שהמדרש למד מפסח שני; בעל מדרש הגדול העמיד אפוא את המדרש על הכתוב בפסח שני, ונמצא שהכתוב המובא בסוף אמנם אמור בפסח ראשון, אך הלימוד הוא מהכפלת הדבר בשני הפסחים. הורוביץ במהדורתו לספרי זוטא במדבר שם, עמ' 260, קלל פסקה זו בשחזורו לספרי זוטא, אך העיר שאין מקור לכך אלא במדרש הגדול; מדרש הגדול כידוע לא ציין את מקורותיו, ואפשר שלפנינו עיבוד של בעל מדרש זה לברייתת המכילתא והבבלי.

117 כך נראה פשוטו של המדרש, וראה הגהות הגר"א למכילתא שם (בתוך מכילתא עם ברכת הנצי"ב², ירושלים תשנ"ז, על אתר). השווה להצעת מ' איש שלום במהדורת המכילתא שלו, וינה תר"ל, על אתר, אות לט.

118 אלא שלימוד זה אינו פשוט כלל, כפי שכבר ציין הורוביץ בהערותיו על אתר: יש שיטות שלפיהן הכתוב בפסח שני אינו מיותר, לפי שנצרך ללמד כי האמור 'ככל חוקת הפסח יעשו אותו' עניינו דווקא במצוות שבגופו, ולא במצוות שאינן על גופו; עיין ספרי במדבר סט (מהדורת הורוביץ, עמ' 66) ובמקבילות. השווה 'שבות יהודה' למכילתא שם (ליוורנו תקס"א, כא ע"א).

119 בבלי, יבמות ג ע"ב-ד ע"א.

ההיתר של כלאיים בציצית מפורש במקורות תנאיים, אך לכאורה אין בהם קישור בין היתר זה לכלל האמור. כך שנינו במכילתא דר' ישמעאל:¹²⁰

‘זכור ושמור’ – שניהם בדיבור אחד נאמרו; ‘מחללה מות יומת’ ו‘ביום השבת שני כבשים’ – שניהם נאמרו בדיבור אחד; ‘ערות אשת אחיך’ ו‘יבמה יבוא עליה’ – שניהם נאמרו בדיבור אחד; ‘לא תלבש שעטנז’ ו‘גדילים תעשה לך’ – שניהם נאמרו בדיבור אחד, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, שנאמר ‘אחת דבר אלקים שנים זו שמענו’, ואומר ‘הלא כה דברי כאש נאם ה’ וגו’.¹²¹

לפי מדרש זה איסור כלאיים הותר בציצית כדרך שאיסור שבת הותר בקרבנותיה, וכדרך שאיסור אשת אח הותר בייבום: האיסור הכללי והיתרו נאמרו בדיבור אחד. העיקרון הכולל, בדבר עדיפות ‘עשה’ על ‘לא-תעשה’, לא נזכר כל עיקר: הרי עצם קביעתם של קרבנות השבת לא תיתכן בלא שידחו את איסוריה, כשם שעצם קיומה של מצות ייבום משמעו דחיית איסור אשת אח;¹²² אין כאן אפוא כל צורך בעדיפות הכללית של ‘עשה’ על ‘לא-תעשה’. בציצית אמנם אפשר לקיים את המצווה בבגד צמר בלא להתנגש באיסור כלאיים, וכאן לא נתפרש מקור ההיתר; ומסתבר, כפי שנאמר בבבלי יבמות, שההיתר נלמד מסמיכות הכתובים: איסור שעטנז אמור בצמוד למצות

120 מכילתא דר' ישמעאל, בחודש ז (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 229).

121 על שני עניינים נאמר כאן שנאמרו בדיבור אחד: על סתירות הלכתיות (כגון קרבן השבת, ייבום וכלאיים בציצית) ועל גרסאות שונות בכתוב שאין ביניהן סתירה, כגון ‘זכור’ ו‘שמור’. הגרסאות בכתוב ללא סתירה עניינן אינו גרסאותיהם השונות של עשרת הדיברות דווקא (ראה: מ' בנוביץ, פרק שבועות שנים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי, ירושלים תשס"ג, עמ' 109-110), אלא טיבו הפלאי של הדיבור האלוהי, האומר בבת אחת מספר היגדים – או היגד אחד בשבעים לשון – כפי שמלמדות המקבילות שציין ב"י שוורץ, “אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו”: עיון בדרך היווצרותו של פירוש, ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשי: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 172-176 (הקביעה הכוללת על לשונות עשרת הדיברות כי ‘דברים שנאמרו כאן הן שנאמרו להלן, שניהם לענין אחד’ וכו' [מכילתא דר' שמעון בר יוחאי לשם' כ 1 (מהדורת אפשטיין-מלמד עמ' 145)], ששוורץ קבע כחוליית ביניים, סביר שאינה אלא לשונו של בעל מדרש הגדול [לשמות על אתר (מהדורת מרגליות, עמ' שצח)]; כך מורה גם הלשון שם: ‘כך דבר אחד יוצא לכמה מקראות’, שהוא עיבוד לשון הבבלי, סנהדרין לד ע"א. ואין צריך לומר שכך הוא באשר למדרש הביאור שהביא שוורץ שם לענין זה – אף זה חיבור תימני מאוחר; ענייננו נדפס במהדורת ר"י קאפח, מדרש הבאור, א, קריית אונו תשנ"ח, עמ' שפב). מכל מקום נמצא כי ברייתת המכילתא שלפנינו עשויה שני רבדים: גרעינה כלל כנראה רק את הקביעה ש‘זכור’ ו‘שמור’ נאמרו בדיבור אחד, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, כברייתת הבבלי (ראש השנה כז ע"א; שבועות כ ע"ב); ועניינה היכולת הפלאית של הדיבור האלוהי הסימולטני. לתוך מדרש זה הוכנסה דרשה העוסקת בתכנים המנוגדים שדיבור ה' מחזיק כאחד. בין שני מובניו של הרעיון יש אף גשר לשוני: הלשון ‘שני דברים’ משמש במכילתא, שירתא ח (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 143), באשר לסימולטניות של הדיבור האלוהי, ואילו בספרי דברים רלג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 266), ובמדרש הגדול לדב' כב 12 (מהדורת פיש, עמ' תצו-תצח), הוא משמש באשר לתכנים מנוגדים. שכן דר'משמעות יש בלשון ‘שני דברים’ – הן כמשמעו והן בהוראת שני דברים מנוגדים והפוכים. ראה: א"ש רוזנטל, ‘שני דברים’, י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר י"א זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 476-481; ד' בויראין, ‘הרהורים על הרמנויטיקה מדרשית’, עיוני מקרא ופרשנות, ג (תשנ"ג), עמ' 48, הערה 11; מאמרי ‘עיונים במידת “שני כתובים המכחישים זה את זה”’, דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 39-40.

122 לפי פירושי האיסור והמצווה הנקוטים בידי חז"ל; לאפשרויות אחרות ראה לעיל הערה 5.

ציצית, ללמדנו שראשון נדחה לצורך השנייה.¹²³ מכל מקום הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' לא נזכר במקורות התנאיים בהקשר זה.

והנה, ברשימת קולי בית שמאי וחומרי בית הלל שנמסרה במשנת עדיות שנינו: 'סדין בציצית, בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין'.¹²⁴ מהו עניינה של מחלוקת? בברייתת הבבלי במנחות למדנו:¹²⁵ סדין בציצית, בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין, והלכה כדברי בית הלל.¹²⁶ אמר ר' אלעזר¹²⁷ ב"ר צדוק: והלא כל המטיל תכלת לסדינו¹²⁸ בירושלים אינו אלא מן המתמיהין? אמר רבי:¹²⁹ אם כן למה אסרו? לפי שאין¹³⁰ בקיין.¹³¹

ברישא הובאה מחלוקת בית שמאי ובית הלל כפי שהיא שנויה בעדיות, ונוספה עליה הכרעה כבית הלל; אבל בסיפא העיד ר' אלעזר ב"ר צדוק (תנא מימי חורבן הבית¹³²) שהטלת תכלת בסדין נחשבה בירושלים מנהג של תמה, ורבי הוסיף על כך איסור שאסרו על סדין בציצית, 'לפי שאין בקיין'. חלקם הראשון של דברים מצוי בפיו של ר' יהודה, כפי שמסרם רב בבבלי שבת:¹³³

כך היה מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי: ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ

123 למקורותיה התנאיים של מידת סמיכות פרשיות ראה במאמרי 'לתולדות מדרש הכתוב "קללת אלהים תלוי": בין הלכה כתתית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 515-516, הערה 37. סמיכות זו ודרשתה נזכרו גם במיוחס ליונתן לדב' כב 12: 'ברם לאיצטולי כיתן חוטי ציצית מן עמר תהון מרשן למעבד לכון על ארבע כנפי גוליתכון דתתעטפון בה ביממא'.

124 משנה, עדיות ד, ?

125 בבלי, מנחות מ ע"א.

126 בכ"י פריז H 147: 'והילכת' כבית הלל'. בכ"י מינכן 95 ובכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 108 נוסף כאן משפט שלם בארמית: 'וסדין של פשתן אי איכא ציצית של צמר ביום מיכסי בה ופטור וכי קשקעה חמה אי לביש ליה חיוב', וכן היה ב'ספרים' שלפני התוספות שם, ד"ה 'והלכה', וכעין זה בחידושים המיוחסים לרשב"א שם (ורשה תרכ"א). מצירוף נתונים אלה עולה החשד שמא גם 'והלכה כדברי בית הלל' אינו מקורי בברייתא, ואינו אלא העברה מדברי ר' יהודה בסוגיית שבת דלהלן. ברם לשונו של ר' אלעזר ב"ר צדוק ('והלא וכו') מיושבת יפה יותר אם דבריו מוסבים על הקביעה שהלכה כבית הלל: כנגדה הוא מעיד שאין כן המנהג. והוא הדין לדברי רבי, וראה גם להלן סעיף ז.

127 כך לנכון בכתבי היד, בדפוסים: 'אליעזר'. בכ"י פריז H 147: 'ר' אלעזר ב"ר צדוק אומר'.

128 כך בכתבי היד (בכ"י פריז H 147: 'בסדינו') וב'שיטה מקובצת', וכן בהבאות הראשונים; בדפוסים תיבה זו נשמטה.

129 ראה להלן הערה 159.

130 בתשובת ר' ברוך ב"ר יצחק אלבאליה, תלמיד הרי"ף: 'שאינך (ש' עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 188; למקורות התשובה ראה: שם, עמ' 185 הערה 1), וכן הוא בספר העיטור, הלכות ציצית, שער ב, חלק א (מהדורת ר' מאיר יונה, ב, וילנה תרל"ה, עא ע"ג); תשובות הרי"ד, סי' סא (מהדורת א"י ורטהיימר, ירושלים תשכ"ז, עמ' רחצ) (=ספר המכריע, ערך פח [מהדורת ש"א ורטהיימר, ירושלים תשנ"ח, עמ' תקנ"ג]); רמב"ן, מלחמת ה', על הרי"ף שבת, פרק ב (דפוס וילנה, יב ע"א). וראה להלן הערה 168.

131 כך בדפוסים ובכ"י מינכן 95. בשאר כתבי היד: 'פקיעין'. וראה גם להלן הערה 167.

132 אף בשלהי תקופת התנאים חי חכם בשם זה (ראה: ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 231), אבל סיפורים על אנשי ירושלים, כמצוי כאן, מאפיינים את ראב"ז הראשון (ראה: שם, עמ' 224).

133 בבלי, שבת כה ע"ב.

בהן¹³⁴ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינין המצויינין¹³⁵ ודומה למלאך ה' צבאות. והיו תלמידיו מחבין¹³⁶ ממנו כנפי כסותן. אמר להן: בני, לא כך שניתי לכם: סדין בציצית, בית שמאי פוטרם ובית הלל מחייבין, והלכה כדברי בית הלל!

הוויכוח על סדין בציצית נמשך אף כאן. ומהו הרקע למחלוקת? בסוגיית הבבלי על אתר, בדברי אמוראי הדור הרביעי רבא ורב זירא, נדון העניין על פי גירי 'עשה דוחה לא-תעשה': סדין עשוי פשתן, ואילו תכלת של ציצית צמר היא; ואף ש'עשה' של ציצית צריך לדחות את הלאו של כלאיים, מכל מקום גזרו חכמים על כלאיים בציצית, מסיבות שונות שהעלו האמוראים שם. הסוגיה מסיימת בהסברו של רב זירא שטעם הגזירה 'משום כסות לילה': הואיל ולילה לאו זמן ציצית, אם טייל ציצית של צמר בבגד פשתן שמתכסה בו בלילה, נמצא עובר על איסור כלאיים שאין 'עשה' דוחה. לפיכך גזרו על כלאיים בציצית מכול וכול.

סדין בציצית התפרש אפוא לא במושגים של פטור וחוב, אלא במונחי איסור והיתר; זאת לפי שסדין בציצית עניינו קיום מצות ציצית בדרך של צמר ופשתים יחדיו. בקו זה הילך סתמא דבבלי אף בסוגיית שבת שם: לדבריו תלמידיו של ר' יהודה נמנעו מציצית בסדיניהם לא מפני פטור שיש בדבר, אלא משום האיסור שבדבר: 'ואינהו סבור גזירה'¹³⁷ משום כסות לילה. שיטת רב זירא במנחות שימשה אפוא את הסתמא בשבת לביאור שיטתם של תלמידי ר' יהודה, וסדין בציצית איסור יש בו.

ואמנם איסור מדרבנן על סדין בציצית קיים כבר רב חסדא בדיונו עם רבה.¹³⁸ ביטוי זה משמש בהוראת כלאיים בציצית (ולתיאור היתרם מן התורה) אף בפי רב יוסף,¹³⁹ רבא¹⁴⁰ ורב נחמן בר יצחק.¹⁴¹ וכך גם במדרשי אגדה אמוראיים.¹⁴²

134 כך בכ"י מינכן 95 ובכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23. בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 127: ebr. 'בה' בדפוסים נשמטה תיבה זו.

135 בכ"י וטיקן 127: 'המצויינין', וכן גרס הריטב"א שם (ירושלים תש"ן, עמ' קלח), וראה פירוש. אך בשאר העדים כלפניו.

136 בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 ובכ"י מינכן 95: 'מחפין' (ובכ"י אוקספורד 'ממנו' ליתא); בכ"י וטיקן 127: 'מחבאין'.

137 כך בדפוס ונציה ובכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23. בדפוס שונצינו; כ"י מינכן 95; כ"י וטיקן 127 ליתא.
138 בבלי, יבמות צ ע"ב. מפורש שם שהדבר נאמר בידי רב חסדא, ואינו עניין לייחוס הראיות הנוספות שם בהמשך לרב חסדא עצמו או לבעלי הגמרא (ראה: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בתלמוד הבבלי ומבוא כללי על דרך חקר הסוגיה', מחקרים ומקורות, א [תשליח], עמ' 350-351; י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 201, הערה 59).

139 בבלי, מנחות לו ע"ב.

140 שם לט ע"א. בדפוסים אחרונים ובכ"י מינכן 95: 'רבה'. בדפוס ונציה, בשאר כתבי היד ובפסקי ר"ד (ירושלים תשנ"ג, עמ' צג): 'רבא'.

141 שם מא ע"א.

142 ויקרא רבה כב, י (מהדורת מרגליות, עמ' תקכב, ובמקבילות שנרשמו שם; וראה הערת מרגליות על אתר שאצל הקליר, בסילוק הקדושתא 'אצולת אומן' לפרשת פרה: 'תכלת בסדין', וראה בסילוק הקדושתא השנייה שלו לפרה,

על פי זה נחלקו ראשונים בביאור מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל. היו שסברו שבית שמאי פטרו את הסדין מציצית מפני שלדעתם אין אומרים כאן 'עשה דוחה לא־תעשה', וכלאיים בציצית אכן אסורים מן התורה; ואילו בית הלל קיימו כאן את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה', ומן התורה כשרים כלאיים בציצית, אלא שמדרבנן גזרו על הדבר מן הנימוקים שבסוגיה.¹⁴³ כנגדם סברו ראשונים אחרים שאף בית שמאי הסכימו לדחות 'לא־תעשה' של כלאיים מפני מצות 'עשה' של ציצית, וגזרות חכמים שהובאו בסוגיה לא בדעת בית הלל נאמרו, אלא בדעת בית שמאי.¹⁴⁴ לפי כל זה נמצא שהכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' מצוי כבר במשנתם של חכמי בית שני: אפשר שבית שמאי ובית הלל נחלקו ביישום הכלל בציצית (כשיטה ראשונה), ואפשר שהכול הדו בו (כשיטה שנייה).

ברם ההנחה שיש למחלוקת בית שמאי ובית הלל זיקה לבעיית כלאיים בציצית ולשאלת דחיית האיסור מפני המצווה, מוקשית ביותר. כבר ציינו ראשונים שלא נאמר במשנה כי בית שמאי 'אוסרים' ובית הלל 'מתירים', אלא 'פוטריין' ו'מחייבין'; ואף ר' אלעזר ב"ר צדוק נקט בזה לשון 'מן המתמיהין':¹⁴⁵ אילו איסור היה בדבר, אין הלשונות הולמים.¹⁴⁶ אף הלשון 'סדין' בציצית אינו

¹⁴³ 'אחת שאלתי, מהדורת ש' אליצור, קבץ על יד, ס"ח י [כ] [תשמ"ב], עמ' 54; פסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 71, ובמקבילות שנרשמו שם); שיר השירים רבה א, ד, א; ז, א.

¹⁴⁴ ראה לדוגמה רש"י בפירושו לבבלי, מנחות מ ע"א. וראה להלן הערה 146.

¹⁴⁵ ראה לדוגמה: רבנו תם, מובא בתוספות לבבלי, שם, ד"ה 'סדין', וראה להלן הערה 146.

¹⁴⁶ 'תמה הוא דאיכא, אבל איסורא ליכא' (רש"י לבבלי שם, בלשון שני, וכן במיוחד לרבנו גרשום שם בלשון ראשון; הפירוש החלופי, המובא שם אצל רבנו גרשום ורש"י, חולק על קודמו בעניין אחר, ולא במשמע הלשון 'מן המתמיהין', וראה שם).

¹⁴⁶ רש"י פירש שלשונות פטור וחייב נאמרו כאן לפי שציצית חובת מנא היא (חובה החלה ביחס לבגד עצמו, ולא רק לעת לבישתו): בלא לבישת הסדין נחלקו בית שמאי ובית הלל בחיובו בציצית, כי אם אסור הוא בשל כלאיים, הרי הוא נפטר אף מחובת מנא. ראה בפירושו לבבלי, שבת כה ע"ב; מנחות מ ע"א. אך נוסף על קושיות הראשונים על ההנחה שבית שמאי ובית הלל סברו שחובת מנא היא (ראה למשל: תוספות לשבת ולמנחות שם, ד"ה 'סדין'), הרי הואיל ולפירוש זה המחלוקת בחובת מנא באה מכוח המחלוקת על האיסור, מתבקש היה להסב את הדברים על האיסור. ואילו רבנו תם חידש (מכוח הקושי שבלשון פטור וחייב) שלא רק תכלת של צמר נאסר בסדין של פשתן, אלא אף מציצית של פשתן פטור הסדין, שמא 'עשה בו אף תכלת' (ראה: תוספות למנחות ולשבת שם, ד"ה 'סדין' ועוד). נוסף על כך שזו גזרה לגזרה, ושאין היא מצויה בתלמוד, כדברי הרמב"ן (לעיל הערה 130), ספק אם לא נדרש אף כאן לשון איסור, שהרי הגזרה היא יסוד העניין. אכן בעל 'המאור' (לר"י שבת שם, דפוס וילנה, יב ע"א), שקיים אף הוא פטור של פשתן מציצית בכללה לשיטת בית שמאי, פירש שהפטור נובע לא מגזרה, אלא מכך שבגד האסור בתכלת אינו חייב בציצית כלל; ואילו בית הלל התירו כלאיים בציצית, וסדין חייב אפוא אף בתכלת. בעל 'המאור' סבר שאיסור התכלת מדרבנן לבית שמאי, ואם כן ספק אם יש להפקיע מכוחו את מצוות הציצית בכללה; אבל בעל 'העיטור' (הלכות ציצית, שער ב, חלק א [מהדורת ר' מאיר יונה (לעיל הערה 130)], עא ע"ב) והרמב"ן שם ייחסו לבית שמאי איסור כלאיים מן התורה, שמכוחו הופקעה המצווה, וכן ר"מ המאירי, 'בית הבחירה' לשבת שם (מהדורת לנגה, עמ' 112). אך לפי זה שישוד הדבר באיסור כלאיים, אלא שמכוחו נפטרה הציצית בכלל, היה למחלוקת להיאמר כך: סדין בציצית, בית שמאי פוטרים אף בלבן, ובית הלל מחייבים אף בתכלת; בניסוח שלפנינו אין להבין שהמחלוקת כפולה ושיסודה באיסור, אלא כפשוטה המחלוקת היא בחובת ציצית בסדין, בלא לתא דאיסורא. הרא"ש (פסקי הרא"ש, הלכות ציצית, סי' יז) סבר שלשון 'פוטריין' בדברי בית שמאי (אף שהיה ראוי לומר 'אוסריין') הוא בגדרת לשון 'מחייבין' בדברי בית הלל; שהרי לבית הלל, שהדבר מותר, ממילא אף חובה יש בו (וראה שם הצעתו כי דברי בית שמאי נאמרו במקורם בתגובה על דברי בית הלל,

מתאים, שהרי לא הסדין שבדבר הוא הבעיה, אלא הפשתן שממנו הוא עשוי; והיה למחלוקת להיאמר כללית על שאלת כלאיים בציצית, מעין הניסוח שבמכילתא דלעיל.¹⁴⁷ אכן בידינו ביאור תנאי לפטורו של סדין מציצית המפקיעו כליל מעניין הכלאיים שבדבר. כך שנינו בספרי לדברים: "כסותך" – פרט לכך,¹⁴⁸ "כסותך" – פרט לסדין.¹⁴⁹ כבר פירשו ראשונים שדרשת ספרי זו היא אליבא דבית שמאי,¹⁵⁰ ואין כלל לתמוה בדבר: ר' אלעזר ב"ר צדוק העיד כי המנהג בירושלים היה כבית שמאי, ואף תלמידי ר' יהודה הילכו בשיטת בית שמאי. אין אפוא תמה שאף ספרי לדברים נקט שיטה זו.¹⁵¹ אלא שמכאן עולה כי פטורו של סדין מציצית אינו עניין לאיסור כלאיים כלל, כי אין הפטור נובע אלא מהפקעת הסדין מכלל 'כסותך'.¹⁵² אחרונים הרגישו

ולכך בגררת לשונם, ורק בעריכת הדברים הוקדמו דברי בית שמאי. אך הואיל ונקודת המחלוקת היא בשאלת האיסור – שהרי לכל הדעות אם מותר אף חייב – ראוי היה להציג את עמדת 'אוסרין' כדיוקא, ובגררתה שלה לנסח את העמדה המנוגדת. ואף מלשנו של ר' אלעזר ב"ר צדוק, שלא נגרר מלשון הבתים, עולה כאמור שרק פטור יש בדבר, ולא איסור. דרך דומה הציג אלבק: לשון 'פוטרי' ו'מחייבין' בא בגררת הבבות הסמוכות למחלוקתנו בעדיות ד', לפניה ואחריה, והכוללות מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שבהן נקוט בצדק לשון זה (ח') אלבק, 'השלמות ותוספות: מסכת עדיות', הנ"ל [לעיל הערה 175], עמ' 481). ברם בתחילת משנה זו עצמה מצויה מחלוקת נוספת שלא במטבע זה, ואין אפוא להבין מדוע סידר העורך את מחלוקתנו בין מחלוקות שאינן עניין לה, ומתוך כך ניסחה שלא כראוי, תחת לסדרה במקום המתאים לניסוחה הראוי. אשר ללשון איסור שבדברי רבי ברייתת הבבלי ('מפני מה אסרוה? וכו'), ראה להלן.

147 השווה למשל: תוספות לשבת כה ע"ב, ד"ה 'סדין'. ואמנם מצינו את הביטוי 'סדין' בציצית בפי שמואל בלא זיקה לאיסור כלאיים, אלא בהוראת בגד לבן: בשל צבעו הלבן של הסדין השתמש שמואל בלשון זה לתיאור ציצית הנקשרת לבגד לבן (מנחות לח ע"ב; וראה: רש"י, תוספות ו'שיטה מקובצת' שם). נמצא כי לשון 'סדין' בציצית מתפרש לאו דווקא בהוראת הפשתן שהוא עשוי הימנו, והיה לבית שמאי ולבית הלל לפרש דבריהם.

148 בבא זו נשמטה בדפוסים, אבל איתא בכל כתבי היד. וראה גם: "אשר תכסה בה" – פרט לכרים וכסות' (ספרי במדבר קטו [מהדורת הורוביץ, עמ' 125]).

149 ספרי דברים רלד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 267).

150 רבנו הלל על אתר, וכן בעל 'העיסור' (לעיל הערה 146) והמאירי (לעיל הערה 146). ברם ראשונים אלה ביקשו להתאים את הספרי לתלמוד, ולכך פירשו שהפקעת הסדין מכלל 'כסותך' היא בשל איסור הכלאיים; וכבר כתב הרמב"ן בחידושי לבבלי, שבת כה ע"ב (זכרון יעקב תשנ"ד, לג ע"א), שהדברים אינם מתיישבים בהקשרם, שהרי יחד עם הסדין הוצא שם אף הכר מכלל 'כסותך', בלא כל זיקה לאיסור כלאיים. הצעת הרמב"ן היא שהפטור נבע מהיותם של כר וסדין כסות לילה, אך גם הצעה זו אינה מתיישבת בנקל עם לשון הדרשה: לא בניגוד בין כסות יום לכסות לילה מדובר, אלא בהפקעה מגדר כסות בכלל. השווה: ר"ד פארדו, ספרי דבי רב, על אתר (ירושלים תש"ן, עמ' סב).

151 אין אפוא להסיק מכאן על השפעתם היתרה של בית שמאי על ספרי לדברים בכלל, כפי שסבר א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 53. כהנא כבר העיר כי 'התזה כולה נשענת על יסודות רעועים' (כהנא [לעיל הערה 195]).

152 ר"ש משאנץ פירש שספרי דברים דן בסדין שאינו נלבש, אלא רק מוצע תחת הישן (כמוהו ככר), ולכך אינו בגדר 'כסותך' (מובא במרדכי, הלכות ציצית, סי' תתקמא); ובעל 'מגן אברהם' (אורח חיים, סי' יח, ס"ק ג) פירש שלפי זה מחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה עניין לכאן, לפי שהיא עוסקת בסדין הנלבש (וכמעשה ר' יהודה ותלמידיו), ודווקא משום כלאיים. ברם לשון 'סדין' אחד הוא בספרי ובמחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, וקשה אפוא לאמץ אוקימתא זו; ומסתבר שהואיל ועיקר שימוש של סדין אינו למלבוש (ראה: משנה כלים כד, ג, ועל שימושי השונים שלסדין ראה: ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, ב, ב, תל אביב תש"ה, עמ' 179-181), לכך אפילו כשנלבש אינו בגדר 'כסותך' לשיטת בית שמאי והספרי. וראה דברי אלבק בפירושו למשנת עדיות ד', וראה לעיל סוף הערה 146.

בניגוד שבין דרשה זו להבנת התלמוד, שבאיסור כלאיים מדובר, וביקשו להגיה בשל כך את נוסח ספרי¹⁵³; ברם גרסתנו מקוימת בכל העדים.

דרשת ספרי דברים מסייעת אפוא סיוע של ממש למסקנה העולה מלשונותיהם של בית שמאי, בית הלל ור' אלעזר ב"ר צדוק: המחלוקת על סדין בציצית נסבה במקורה על שאלת פטור וחיוב (מצד טיבו של הסדין כבגד), ולא על שאלת איסור והיתר (מדין כלאיים). אמנם לשון 'המטיל תכלת' שנקט ר' אלעזר ב"ר צדוק מרמז לכאורה על דין הכלאיים, שהרי התכלת מצמר הוא; ואילו בפטור ממצות ציצית היה מדובר, לכאורה היה לו לומר 'המטיל ציצית'. אך זו אינה ראייה, לפי שלשון 'תכלת' משמש כינוי לציצית בכללה.¹⁵⁴ אבל לשון 'מתמיהין' שנקט ר' אלעזר אכן מורה כאמור שלא באיסור והיתר מדובר, אלא בחובה ופטור: המטילים תכלת בסדינם לא עברו על איסור, אלא שמעשיהם עוררו תמיהה, הואיל ואין כל חיוב בדבר.

ולא עוד אלא שנראה כי בדור השני של האמוראים עדיין היו שנקטו תפיסה זו, כי סדין פטור מציצית, בלא כל לתא דאיסורא. כך מסופר בבבלי מנחות:¹⁵⁵

מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא – ציצית¹⁵⁶ מה תהא עליה? אמר ליה ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשינן.

ראשונים נתקשו בהבנת הסיפור: אם מפני איסור כלאיים לא הטיל רב קטינא תכלת של צמר

153 ראה הגהות הגר"א לספרי דברים שם (וילנה תרכ"ו), שהחליף 'סדין' ב'סודר' של ראש. וראה גם 'זרע אברהם' לספרי על אתר (ראדוויל תק"פ, סח ע"ד): 'כסותך פרט לסדין, דמשמע ליה כסות הוא לשון מלבוש וסדין לאו בר מלבוש הוא. ותימה, דבגמ' [...] אפשר שהוא טעות סופר'.

154 וכפי שכבר כתב ראב"ה: 'והאי דקאמר "והלא כל המטיל תכלת בסדינו" – לאו דווקא תכלת, אלא ציצית קורין "תכלת" (ספר ראב"ה, סי' אלף קנב [מהדורת דבליצקי (לעיל הערה 70), ד, עמ' רמז]). ואף שהרמב"ן (לעיל הערה 130) ערער על דברי החולקים שאומרים שבכלל [של לשון 'תכלת'] לבן, הרי דבריהם מקוימים; ראה למשל המדרש הידוע בוויקרא רבה: 'מה לך יוצא ליסקל? על שמלתי את בני [...] מה לך לוקה בפרגל? על שעשיתי סוכה, על שנטלתי לולב, על שהטלתי תכלת, על שעשיתי רצון אבי שבשמים' (ויקרא רבה לב, א [מהדורת מרגליות, עמ' תשלח]). וראה: 'אבא שאול בן בטנית היה אומר לבניו: קברו אותי תחת מרגלותיו של אבא והתירו תכלת מטליתי' (שמחות יב, יא [מהדורת היגער, עמ' 198]), ואילו במסכת ציצית: 'אין מתירין ציצית על המת, אבא שאול בן בטנית אומר: מותר, ואמר אבא: התיר לי ציציותי' (ציצית ט [מהדורת מ' היגער, שבע מסכתות קטנות, ניו יורק תר"ץ, עמ' נב]). וראה גם לשונות 'תכלתא' בבבלי, מנחות לט סע"א; מג ע"א, שנתפרשו לנכון בידי רש"י בשני המקומות: 'ציצית'. וכיוצא באלה עוד. פירוש כזה, אך הפוך בכיוונו, הציע הר"ף: הואיל ור' אלעזר ב"ר צדוק דן בתכלת דווקא, הרי יש לפרש ש'ציצית' האמורה ברישא היא תכלת (הלכות ציצית [דפוס וילנה, יד ע"א]); וכבר כתב על כך בעל 'המאור' על הר"ף שבת פרק ב (דפוס וילנה, יב ע"א): 'לא מצינו תכלת לבדה שנקראת "ציצית" בשום מקום, לא במקרא ולא במשנה ולא בתלמוד!'; אבל 'תכלת' שעניינה ציצית בכלל מצינו ומצינו כאמור; וכדברי בעל 'העיטור': 'קראוהו לציצית בכמה מקומות "תכלת" [...] אבל תכלת בלא לבן לא מצינו שנקרא "ציצית" (הלכות ציצית, שער א, חלק א [מהדורת ר' מאיר יונה (לעיל הערה 130), סו ע"א]).

155 בבלי, מנחות מא ע"א.

156 בדפוסים נוסף כאן: 'של תכלת', לשיטת הר"ף וסיעתו, להלן ההערה הבאה. אך ליתא בכל כתבי היד ובראשונים.

בסדין פשתן, מדוע לא הטיל ציצית בכלל? וכמה פתרונות הוצעו בדבר.¹⁵⁷ אך כפשוטם שלדברים רב קטינא, שהילך בשיטת בית שמאי, שנתרווחה כאמור, סבר שסדין פטור מכול וכול ממצות ציצית – לא משום איסור כלאיים, אלא מפני שאינו בגדר 'כסותך'. והרי כבר השווה המלאך סדין לסרבל: כשם שסרבל פטור מעיקרו מן הציצית, לפי שאין לו ארבע כנפות, ולא מפני צד של איסור, כך סדין פטור מעיקרו, לפי שאינו בכלל 'כסותך', ולא בשל איסור.

נמצא שאף כי האמוראים בבבלי, מן הדור הרביעי ואילך, קשרו את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לשאלת 'עשה דוחה לא־תעשה', המקורות התנאיים עצמם (ואף מעשה רב קטינא) מורים כי מחלוקת זו לא הייתה כרוכה במקורה באיסור כלאיים, ולא הייתה לה אפוא זיקה לכללנו.

אף על פי כן, הואיל ומצינו כאמור מגוון מקורות אמוראיים, בבליים וארץ־ישראליים, שנקטו לשון 'סדין בציצית' באשר לכלאיים, יש לבחון אם אין לכך מקור תנאי. אף זו, מוטיב האיסור שבסדין בציצית הועלה כבר בידי רבי בברייתא מנחות דלעיל: 'אמר רבי: אם כן למה אסרוה? לפי שאין בקיאי'. אמנם בעל 'העיטור' גרס תחת 'רבי' 'ר' אסי' והדגיש שהדברים אינם כלל מן הברייתא אלא 'לישנא דגמרא',¹⁵⁸ ואם כן אין בזה מקור תנאי כל עיקר. אבל גרסת 'העיטור' גרסת מיעוט היא, ושאר העדים גרסו 'רבי' או 'ר' יוסי'.¹⁵⁹ לפי גרסה זו מסתבר שמדובר בחלק מן הברייתא, ואם כן לא רק אמוראים קשרו את המחלוקת לעניין איסור. ברם דברי רבי סתומים, שהרי בדבריו לא נתבאר מהו האיסור, מי הם שאינם בקיאים, ובמה אינם בקיאים, והוא הרקע לדיונים של האמוראים שם. כלום יש בידינו מקור תנאי נהיר להסבת מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל לעניין איסור כלאיים ודחייתו מפני מצות ציצית?

ז. משא ומתן בין בית שמאי ובית הלל על כלאיים בציצית: לטיבה של מסורת

שנינו במדרש תנאים לדברים:¹⁶⁰

'לא תלבש שעטנו גדלים תעשה לך' – מיכן אמרו: סדין בציצית בית שמאי פוטרין ובית הלל מחייבין. אמרו בית הלל לבית שמאי: תדחה מצוה בלא תעשה למצות עשה? אמרו להם בית

157 רב נטורנאי וסיעתו סברו שאין כלל מצוה בציצית מפשתן (ראה תשובתו שנדפסה לאחרונה בידי עמנואל [לעיל הערה 130], עמ' 183, ובהערה 40 שם צוינו שאר הבאותיה), ואילו הרי"ף וסיעתו (לעיל הערה 154), שחלקו על כך, פירשו שרב קטינא אמנם הטיל ציצית בסדינו, ושחוכחת המלאך כוונה רק לתכלת; 'ציצית' מתפרש לדעה זו כתכלת דווקא, וראה על כך לעיל שם.

158 ספר העיטור, הלכות ציצית, שער ב, חלק א (מהדורת ר' מאיר יונה [לעיל הערה 130], עא ע"ג).

159 בכ"י מינכן 95; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 120 ebr.; כ"י פריז H 147 הדברים אמורים בראשי תיבות: 'א"ר', ורוב הראשונים גורסים 'רבי'. ואילו בכ"י וטיקן 118: 'אמר ר' יוסי', וכן הוא במיוחד לרבנו גרשום, על אתר, ובדברי הרמב"ן (לעיל הערה 130). בתשובת ר' ברוך ב"ר יצחק אלבאליה: 'ר' יוחנן (עמנואל [לעיל הערה 130]), עמ' 189, ובסמ"ג, עשה כו: 'ר' יונתן, ושני אלה נבעו מן הסתם מפתרון שגוי של ראשי התיבות 'ר"י', היינו 'ר' יוסי'.

160 מדרש תנאים לדב' כב 12 (הוצאת הופמן, עמ' 138-139) ממדרש הגדול על אתר (מהדורת פיש, עמ' תצח).

שמאי: מצינו בכל המצות שבתורה שקדמה מצות עשה למצות בלא תעשה, אבל כאן תקדום מצות לא תעשה למצות עשה.

הרי מפורש שהביתים אכן העלו את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' בענייננו, ולא עוד אלא שהיה מוסכם על שניהם; אך בפרשת ציצית מצוי לדעת בית שמאי חריג: 'תקדום מצות לא תעשה' של כלאים 'למצות עשה' של ציצית. והוא שנחלקו עליהם בית הלל, שיישמו אף כאן את העיקרון הכללי.

דו־שיח זה בין בית שמאי לבית הלל לא נשתמר בשום מקום בספרות חז"ל; ונשאלת השאלה אם מקורו במכילתא האבודה לדברים, שעמדה כידוע לפני בעל מדרש הגדול, או שמא דיון זה הוא פרי עיבודו ופרשנותו של בעל מדרש הגדול, בעקבות הקישור שקשרו אמוראים בין מחלוקת בית שמאי ובית הלל לסוגיית 'עשה דוחה לא־תעשה'. להבהרת הדברים יש להביא את ההמשך הרצוף של דו־שיח זה במדרש הגדול: 'והלכתא כבית שמאי, דאמר ר' זירא: גזירה משום כסות לילה. מחד גיסא לפנינו בפסקה זו עצמה דוגמה לדרכו של בעל מדרש הגדול: הלשון 'הלכתא כבית שמאי' לענייננו אינו מצוי בספרות חז"ל, ומקורו בדברי רב עמרם גאון (שהובאו בראשונים) שקבע שישה דברים שבהם הלכה כבית שמאי, וענייננו בתוכם.¹⁶¹ מאידך גיסא דווקא מכאן עולה שקטע המשא ומתן שבין בית שמאי לבית הלל, הסמוך לפסקה זו לפנינו, אינו פרי שילוב ששילב בעל מדרש הגדול מדעתו. שאילו כך היה הדבר, נמצא שיצר סתירה מניה וביה: תחילה קבע בדעת בית שמאי שבעניין ציצית אין אומרים 'עשה דוחה לא־תעשה', ואיסור כלאים על מקומו עומד מדין תורה: אפילו במקום שמן התורה מחויב בציצית, איסור כלאים לא יידחה. אך מיד בהמשך הסביר בעל מדרש הגדול שגזירת ר' זירא 'משום כסות לילה' היא העומדת ביסוד הכרעת בית שמאי. ולפי הסבר זה ודאי ש'עשה דוחה לא־תעשה' בציצית, אלא שמדרבנן גזרו על הדבר.

נראה אפוא שקטע המשא ומתן שבין בית שמאי לבית הלל אכן עמד לפני בעל מדרש הגדול במקורותיו כהמשך רצוף לגופה של מחלוקת; ובמקרה זה קשה להעלות על הדעת מקור חלופי למכילתא לדברים. אכן לשון קדימה הנקוט כאן באשר לדחיית לאו בידי 'עשה' (קדמה מצות עשה למצות בלא תעשה, אבל כאן תקדום 'וכו'), אין לו חבר אלא במכילתא דר' ישמעאל לשמות (דלעיל סעיף א): 'שמצות עשה קודמת למצות לא תעשה'; ואף מכאן סיוע של ממש להנחה שבבית מדרש זה קיימין.¹⁶² אך מאחר שדברי בית שמאי במכילתא סתומים, שהרי לא שמענו

161 סדר רב עמרם גאון, קריאת שמע וברכותיה (מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' טו-טז).

162 ר' יהודה ליב מנדלזון הבין שלשון קדימה במדרש תנאים מכון לסדר הכתובים: הלאו של שעטנז נאמר בכתוב קודם ל'עשה' של ציצית, ולכך הלאו דוחה את 'עשה'; ואילו הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' נאמר דווקא כש'עשה' קודם בכתוב ללאו. ראה: י"ל מנדלזון, עדיות בחירתא, ורשה תרצ"ה, לו ע"א. אך ברי שביאור זה איננו אפשרי: תחילה, לשון מדרש תנאים היא 'תקדום מצות לא־תעשה למצות עשה' (ולא 'קדמה'), ונמצא שאין כאן תיאור מצב של סדר הכתובים, אלא קביעה נורמטיבית בדבר עדיפותו של הלאו. ועוד, הרי בירושלמי (המובא לעיל סעיף א) הקשו על משנתנו, שאסרה דחיית איסור טומאה מפני השבת אבדה: 'בכל אתר את מר מצות עשה קודמת למצות לא תעשה, וכא את אמר אין מצות עשה קודמת למצות לא תעשה?'. הדברים אמורים בעקבות

מה טעם סברו שכאן אין 'עשה דוחה לא־תעשה', צירף בעל מדרש הגדול לכאן את הכרעת ההלכה הגאונית המקובלת עליו ועל פי הבבלי. לשיטתו לא סברו בית שמאי, כפי שעולה מפשט דבריהם במכילתא, שכאן אין 'עשה דוחה לא־תעשה'; לעולם 'עשה דוחה לא־תעשה' גם בציצית, אלא שחכמים גזרו על כלאיים בציצית שמא יטיל כלאיים אף בכסות שפטורה מציצית.

ברם מפשט לשונם של בית שמאי כפי שנשתמר במכילתא עולה אחרת, ולכך הציע ר' דוד צבי הופמן שלפי המכילתא הדברים כפשטם, ובית שמאי אסרו מן התורה כלאיים בציצית.¹⁶³ מה טעם? הופמן הציע – על פי הרמב"ן¹⁶⁴ – שבית שמאי דרשו את סמיכות הכתובים של שעטנו וציצית בכיוון הפוך מזה של ההלכה המקובלת: סמיכות זו לא באה להתיר כלאיים בציצית, אלא דווקא לאסרם: אף על פי שבדרך כלל 'עשה דוחה לא־תעשה', כאן סמכה התורה ציצית לכלאיים ללמדך שהאיסור על מקומו עומד.¹⁶⁵

בין אם נאמץ ביאור זה ובין אם לאו, מכל מקום מתעוררת השאלה אם לפנינו משא ומתן שאכן התנהל בין הבתים, או שמא זהו ביאור של בעל המכילתא למחלוקת, ביאור שכוון להוציא מידי פרשנות חלופית. וכבר העמיד המחקר – בצד משאים ומתנים אותנטיים בין הבתים – על דיונים שלא יצאו מן הבתים עצמם, אלא הושמו בידם תנאים מאוחרים, לצורכי פירוש והכרעה הלכתיים.¹⁶⁶ כפי שנתברר בסעיף הקודם, פרשנות המחלוקת לעניין כלאיים אינה מתיישבת יפה עם לשונה: אילו נחלקו בית שמאי ובית הלל בשאלת 'עשה דוחה לא־תעשה' בציצית, היה מטבע המחלוקת מתנסח באופן שונה – לא סדין היה הנדון, אלא כלאיים בציצית בכלל, ולא במונחי פטור היה הדבר נשקל, כי אם במונחי איסור.

נראה אפוא כי משא ומתן זה שהעלה בעל מדרש הגדול בין בית שמאי לבית הלל, אף על פי שמקורו ככל הנראה במכילתא האבודה לדברים, אינו משקף דיון אותנטי שהתנהל בין הבתים ברוח זו, אלא פרשנות תנאית מאוחרת למחלוקת, שהוצמדה לה על פי המטבע הספרותי של משא ומתן הרגיל בין הבתים. ונמצינו למדים כי אף על פי שלא שמענו מבית שמאי ובית הלל דיון בכלל

המכילתא (דלעיל שם), ומפורש אפוא שאין כאן תיאור מצב של סדר הכתובים ('עשה' שם כתוב בתורה קודם הלאו), אלא קביעה נורמטיבית בשאלת עדיפות האחד על חברו. (הרעיון ססדר כתיבת המצוות בתורה משפיע על ההכרעה ביניהן נדון בידי רס"ג, אמונות ודעות ג, ט [מהדורת קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קמ]; וראה הגהות מהר"ץ חיות לבבלי, יבמות ה ע"ב; צוקר [לעיל הערה 13], עמ' 182, הערה 5).

163 בהערותיו למדרש תנאים על אתר, עמ' 139, אות נ.

164 רמב"ן (לעיל הערה 130).

165 וראה: 'ותנאי אידך': 'וראיתם אותו וזכרתם' – ראה מצווה זו וזכור מצווה אחרת הסמוכה לה, ואיזו זו? זו מצות כלאים, דכתיב 'לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדו גדלים תעשה לך' (בבלי, מנחות מג ע"ב). ופירש שם המיוחס לרבנו גרשום: 'שאם היה כלאים בבגדו חייב להסירו'. הסמיכות שימשה כאן אפוא לחיוב בכלאיים, ולא לפטור מהם; ומכאן צעד קטן לדרשה המיוחסת לבית שמאי – שאף בציצית עצמה חל איסור כלאיים.

166 ראה: מ' וייס, 'האותנטיות של שקלא וטריא במחלוקות בית שמאי ובית הלל', סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 53-66; ספרי שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 328, הערה 3. פיש ושפירא, שביקשו לסקור את מכלול הפולמוסים בין הבתים, לא הזכירו כלל את הדיון שכאן. ראה: מ' פיש וח' שפירא, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל', עיוני משפט, כב (תשנ"ט), עמ' 461-497.

'עשה דוחה לא־תעשה', הנה במכילתא לדברים הוא יוחס – דרך עיקרון – לשני הבתים כאחד. ואף זו, הפרשנות האמוראית הרווחת כי מחלוקת סדין בציצית עניינה באיסור כלאיים, בית אב תנאי לה במכילתא לדברים. ויתר על כן, דומה שהעמדת המכילתא את תשובת בית שמאי כטענה מסלקת שלא היה בידי בית הלל להשיב עליה, מרמזת למסורת שכבר עלתה לעיל, שהלכה בעניין זה כבית שמאי. אף הבבלי קיבל במסקנתו את האיסור של סדין בציצית, אך לא מן הטעם שייחסה המכילתא לבית שמאי (שאינן 'עשה דוחה לא־תעשה' במקרה זה), אלא כגזירה מדרבנן.

מעתה אפשר להבין את דברי רבי בברייתא מנחות על סדין בציצית: 'אם כן למה אסרוה? לפי שאין בקיאין' (לעיל בסעיף הקודם). בגמרא שם נתבאר שכוונת רבי כי הציבור אינו בקי בדיני ציצית וכלאיים, ואם יותרו כלאיים בציצית במקום מצווה, יביא הדבר למכשלות שפורטו בסוגיה. אך מדוע נסתמו דברי רבי, ועיקרם – במה אין בקיאים ומה טיב המכשול – חסר מן הספר? לא כך הדבר בשאר מקומות שמצוי הטעם 'שאינן בקיאין', שתדיר נתפרש היטב מי ובמה אינם בקיאים.¹⁶⁷ בלא העלאת בעיה זו, כבר הציע ר' יוסף צבי דינר פירוש מהפכני לדברי רבי: מה טעם אסרוה לציצית בסדין? לפי שאין האוסרים בקיאים.¹⁶⁸ לפי ביאור זה אין צורך להוסיף לדברי רבי את העיקר שלא נתפרש בהם, כי דבריו הוסבו על האמור בברייתא קודם לכן, שהלכה כבית הלל (סדין חייב בציצית): על כך אמר רבי שהאוסרים סדין בציצית עשו כן מפני שאינם בקיאים ואינם יודעים שהלכה כבית הלל.

אך כלפי מי כוונת דברי רבי, ומי הם ש'אסרוה'? לפי האמור אפשר ואפשר שהדברים כוונת כלפי שיטת המכילתא, שהסיקה כבית שמאי ופירשה את שיטתם מצד איסור כלאיים; רבי חלק על שיטה זו וקבע שאין מקום לאיסור סדין בציצית. נמצא אפוא ששיטת האמוראים כי ציצית נאסרה בסדין יסודה הראשון במכילתא דר' ישמעאל לדברים: שיטתה נדחתה בידי רבי, אבל האמוראים פירשו גם את דברי רבי כשיטת האוסרים.

מכל מקום נמצינו למדים כי שני מקורות תנאיים העלו את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה', ושניהם במכילתא דבי ר' ישמעאל; מעבר לכך לא מצינו כלל זה בספרות התנאים. ולא זו בלבד שהכלל נזכר בספרות התנאים אך ורק בשני המקורות האמורים, אלא שאין אצל התנאים יישום של כלל זה אף בדרך בלתי מפורשת. ההתנגשות בין מצות ייבום לאיסור אשת אח וההתנגשות בין קרבנות השבת לאיסוריה הוכרעו בכתובים המפורשים, ואין בהן אפוא צורך לכלל מקיף (מה גם שבאיסורים חמורים אלה אין 'עשה דוחה לא־תעשה' לפי הקביעות התלמודיות); ואילו היתר כלאיים בציצית נלמד כאמור מסמיכות הכתובים, ואף בעניין זה לא

167 ראה לדוגמה בעלמא: 'אין שוכרין פועלי גוים לפי שאין פקיעין בלקט' (תוספתא, פאה ג, א [מהדורת ליברמן, עמ' 150]); 'מצה של כותיים מותרת [...] ור' לעזר אוסר לפי שאין פקיעין בדקדוקי מצה' (שם, פסחא ב, ג [שם, עמ' 145]). וכיוצא באלה בכל מקום. לחילוף 'פקיעין' / 'בקיאין' ראה למשל ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א, ניו יורק תשט"ו, עמ' 158; וראה לעיל הערה 131.

168 הגהות רי"צ דינר למנחות לח ע"א (פרנקפורט דמיין תרס"ה). גרסת 'לפי שאינם' [ולא 'שאינן'] בקיאין (ראה לעיל הערה 130) אף היא תומכת בביאור זה: 'אינם' מוסב על הנושא האחרון, היינו על אלה שאסרוה.

היה אפוא צורך בכללנו. ביטוי לכלל היה נמצא אילו העדיפו המקורות התנאיים 'עשה' על לאו במקרה של התנגשות מקרית ביניהם, וזאת בלא לימוד מן הכתוב; אך זאת לא מצינו, למעט שיטת המכילתא (בסעיף זה ובסעיף א). אדרבה, בהתנגשויות שכאלה מוצאים אנו לימודים ספציפיים מן הכתוב, המורים שבלעדיהם לא היה ברור ש'עשה' דוחה את הלאו.¹⁶⁹

מעתה, ספק גדול אם עלינו לחפש תשובה על השאלה (דלעיל סוף סעיף ד) מה טעם לא התירה משנתנו להיטמא לצורך השבת אבדה אף ש'עשה' דוחה לא-תעשה, שכן מעולם לא שמענו כי בעל משנתנו קיבל כלל זה כל עיקר! כלל מקיף, הקובע שבהתנגשות מקרית בין 'עשה' ל'לא-תעשה' גובר 'עשה', מצינו אך ורק במכילתא דר' ישמעאל, ואין יסוד להניח כי משנתנו, שסתמה מתלמידי בית מדרשו של ר' עקיבא, קיבלה כלל זה.

הצעה זו, שהכלל 'עשה' דוחה לא-תעשה' איננו מוסכם בתורת התנאים, יש לה להיתמך מבדיקת ספרות האמוראים בעניין זה, כדלהלן.

ח. כלום מוסכם הכלל 'עשה' דוחה לא-תעשה' בתלמוד הירושלמי?

שני המקורות התנאיים שנתפרש בהם – וכאמור רק בהם – הכלל 'עשה' דוחה לא-תעשה, לא הובאו בשני התלמודים. אלא שכבר נתבאר (לעיל סעיף א) כי סתמא דירושלמי בבבא מציעא, שהביא את כללנו כעניין מוסכם וכולל ('בכל אתר את מר מצות עשה קודמת למצות לא תעשה'), מוכיח מתוכו שדבריו נאמרו על יסוד ברייתת המכילתא שהובאה שם.¹⁷⁰ ואילו הבבלי, תחת להישען על מקורות תנאיים, קבע את כללנו, במספר מקומות,¹⁷¹ בשמו של ריש לקיש:

אמר ר' שמעון בן לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא-תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם – מוטב, ואם לאו – יבוא עשה וידחה לא-תעשה.

מימרה זו של אחד מראשי האמוראים בארץ ישראל לא נשתמרה בירושלמי; אדרבה, כך נאמר שם, בשלושה מקומות:¹⁷²

על דעתיה דר' יונה, דו אמר מצות עשה דוחה למצוה בלא תעשה אע"פ שאינה כתובה

169 ראה לדוגמאות בעלמא: ספרא, תזריע, פרק א, הלכה ד (ירושלים תשי"ט, נח ע"ב) ומקבילות; שם, מצורע, פרק ב הלכה ד ומקבילות (ירושלים תשי"ט, ע ע"א). וראה גם בכל הסוגיות התלמודיות המצוינות להלן בשני הסעיפים הבאים.

170 ברייתא זו שבמכילתא אינה מוכרת בבבלי, והדבר מצטרף לידוע כי הירושלמי מצוי יתר על הבבלי במכילתא דר' ישמעאל, היא מכילתא דארץ ישראל (רב שרירא גאון [תשובות הגאונים הרכב, סי' רכט]); וראה למשל: ספרי (לעיל הערה 166), עמ' 72-75.

171 שבת קלג ע"א; יבמות כ ע"ב; נזיר מא ע"א; נח ע"א; מנחות מ ע"א.

172 חלה ב, א (נח ע"ב, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 318, שר' 35-37); ביצה א, ג (ס ע"ב; שם, עמ' 684, שר' 8-11); נדרים ג, ט (לח ע"ב; שם, עמ' 1028, שר' 30-33).

בצדה, נִיחָא, עַל דַּעְתִּיה דְּר' יוֹסִי, דּוֹ אָמַר אֵין מִצּוֹת עֲשֵׂה דּוּחָה לְמִצּוֹה בְּלֹא תַעֲשֵׂה אֲלֵא אַם כֵּן הִיתָה כְּתוּבָה בְּצִדָּה [...].

ראשי האמוראים בארץ ישראל בדור הרביעי, ר' יונה ור' יוסי, נחלקו אפוא בעיקרו של הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה': ר' יונה אימץ כלל זה, אבל ר' יוסי קיים את דחיית הלאו בידי 'עשה' רק במקום שהם כתובים זה בצד זה. מסתבר שר' יוסי למד זאת מפרשת כלאיים בציצית: שם הרי כתובה מצות 'עשה' בצדה של מצות 'לא־תעשה', ודווקא משום כך נדחה הלאו מפני 'עשה'; אבל כשאין המצוות כתובות זו בצד זו, לא קיים ר' יוסי את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'.¹⁷³ הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' לא היה אפוא עניין מוסכם לפחות עד הדור הרביעי של אמוראי ארץ ישראל. בכך יש סיוע ממשי להנחה שכלל זה איננו מורשה מוסכמת מתורת התנאים. כיצד מופיע כללנו בשאר סוגיות הירושלמי? בשני מקומות¹⁷⁴ בא המעשה דלהלן:

מגבילה, אחוי דר' אבא בר כהן, אמר קומי ר' יוסי בשם ר' אחא: מיטמא כהן לנשיאת כפים. שמע ר' אחא ומר: אנא לא אמרית ליה כלום. חזר ואמר: או דילמא לא שמע מיני אלא כיי דמר ר' יודה בן פזי בשם ר' אלעזר: כל כהן שהוא עומד בבית הכנסת ואינו נושא את כפיו עובר בעשה, וסבר מימר שמצות עשה דוחה למצות לא־תעשה; אנא לא אמרית ליה כלום, אייתוניה ואנא אלקוניה!

ר' אחא ייחס למגבילה¹⁷⁵ את ההנחה ש'עשה' של נשיאת כפיים דוחה 'לא־תעשה' של טומאה, ומתוך כך הסיק מגבילה שכוהן מיטמא לצורך נשיאת כפיים, אבל ר' אחא דחה היסק זה. מדוע לא הסכים ר' אחא לדחיית איסור הטומאה בידי 'עשה'? מפרשי הירושלמי סברו שהואיל ובאיסור הטומאה יש גם 'עשה', כמפורש בבבלי (לעיל סעיף ד), הרי 'אין עשה דוחה לא־תעשה ועשה'.¹⁷⁶ אבל כבר הצביע לוי גינצבורג על האמור בירושלמי בבא מציעא (לעיל סעיף א) שאיסור הטומאה

173 יש מבעלי התוספות שפירשו את דברי הירושלמי שלא כמשמעם (פירוש ר"ש משאנץ למשנה, חלה ב, א, בפירוש השני [דפוס וילנה, גו ע"ב]; תוספות לבבלי, קידושין לח ע"א, ד"ה 'אקרוי'; אור זרוע, ב, ס' רלג [וויטאמיר תרכ"ב, נה ע"ג], בשם מורו ר' יהודה ב"ר יצחק), אך כבר הוכיחו ראשונים ואחרונים שהדברים ודאי כפשוטם. ראה ר' יצחק כהן המובא ביאור זרוע' שם, והמחבר מעיר: 'עתה ידעתי כי דבריו אמתים'; הריטב"א לבבלי, ראש השנה יג ע"א ('ירושלים תשמ"ח, עמ' קד); ר"מ המאירי לבבלי, פסחים קכא ע"ב, בשם התוספות (מהדורת קליין, עמ' רסב); 'מראה הפנים' לירושלמי, חלה וביצה שם: 'ואין מקום לפירושם כלל וכלל ולית נגר ובר נגר דיפרקניה'; רח"ד אזולאי, שו"ת חיים שאל, א, ס' ד (למברג תרמ"ו, ה ע"ג): 'אין הלשון משמע כן כלל, ועוד. וראה דברי ר"ש משאנץ שם, בפירושו הראשון: יור' יוסי דירושלמי פליג אכולה גמרא, דקיימא לן דאחי עשה דוחה לא־תעשה אע"פ שאינו כתוב בצידו. וראה גם ריטב"א שם: 'אבל בגמרא דילן [...] פשיטא להו בכל דוכתא דמצות עשה דוחה את לא תעשה אע"פ שאינה כתובה בצדה, וכדאיתא בכמה דוכתי'.

174 ברכות ג, א (ו ע"א; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 26, שו" 1-7); נויר ז, א (נו ע"א; שם, עמ' 1124, שו" 15-21).

175 זהו אוכור יחידאי של חכם זה; וראה: לי גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ב, ניו יורק תש"א, עמ' 89.

176 ראה למשל ר"א אזכרי בפירוש לירושלמי ברכות שם (דפוס וילנה), וכן ר"א פולדא בפירוש שם (אמשטרדם ת"ע, יד ע"ב).

דווקא נדחה מכוח 'עשה';¹⁷⁷ וכבר נתבאר (לעיל סעיף ד 1) כי למעט דעה אחת מסופקת בסוגיית הסתמא שבבבלי, לא מצינו באיסור זה 'עשה', אלא לאו בלבד.¹⁷⁸ לאמתו שלדבר אין להכריע מהו שורש ההסתייגות של ר' אחא, שהרי הדבר לא נתפרש בדבריו; אך לפי האמור אפשר ואפשר שר' אחא, ממש כבן דורו הצעיר הימנו ר' יוסי, לא קיבל את הכלל 'עשה דוחה לא-תעשה' (אלא אם כן הם כתובים זה בצד זה).

כיוצא בזה מצינו בירושלמי סוכה, בדיון בשיטת ר' יוסי במשנה כי המוציא לולב לרשות הרבים ביום טוב ראשון של סוכות שחל בשבת פטור מ'פני שהוציאו ברשות'. ואמרו שם בירושלמי:¹⁷⁹

חברייא¹⁸⁰ אמרין: דברי ר' יוסה שמצות עשה דוחה למצוה בלא תעשה. אמר לון ר' יוסי: לא מן הדא, אלא מן הדא דאמר ר' אילא ותניי תמן: כך היה המנהג בירושלים: אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו, נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו, לשאת את כפיו ולקרות בתורה נותנו לחבירו, הניחו בארץ אסור לטלטלו.

אף כאן ניתן להציע הסברים שונים להסתייגותו של ר' יוסי האמורא מטעמים של חברייא לשיטת ר' יוסי התנא;¹⁸¹ אך כבר ציין בעל 'אור שמח' שהואיל ור' יוסי האמורא לא קיבל את הכלל 'עשה דוחה לא-תעשה' (אלא אם כן הכתובים צמודים זה לזה), הרי זהו הסבר ראשוני מדוע לא יכול היה לאמץ את הסברם של חברייא.¹⁸²

סוגיה אחרונה בירושלמי שבה עלה כללנו היא זו שזכרה בראש סעיף זה, בסתמא דירושלמי בבבא מציעא, שהילך כאמור בעקבי בריית המכילתא בעניין זה, שהובאה בסעיף א; והרי נתברר כי בית מדרשה שלמכילתא הוא הוא מקורו של כללנו בספרות התנאים.

נמצינו למדים כי מתוך שבעה מקומות שבהם מופיע כללנו בירושלמי, רק במקום אחד, סתמי – בירושלמי נזיקין, שעריכתו כידוע ייחודית – הוצג הכלל כעניין מקובל, אך זאת בעקבות המכילתא. בשאר המקומות הדברים אינם מוסכמים, ורווחת בירושלמי שיטת ר' יוסי, מראשי הדור הרביעי

177 גינצבורג (לעיל הערה 175), עמ' 90.

178 מגינצבורג שם נעלמה המכילתא (דלעיל סעיף א), שהיא מקורו של הירושלמי לעניין זה, כפי שכבר נתבאר שם. וראה עוד: רא"ד רבינוביץ-תאומים, טוב ירושלים, לירושלמי ברכות שם (דפוס וילנה). לדעת גינצבורג ביקורתו של ר' אחא יסודה בסברת הבבלי, כתובות מ ע"א, ש'עשה' שחיובו מותנה ברצון הוולת אין בו כדי לדחות 'לא-תעשה' (לעיל סעיף ד, 2); ואף חיובה של ברכת כוהנים מותנה בקריאה שקוראים לכוהן לברך (ראה: שולחן ערוך, אורח חיים, סי' קכח, ב). ברם כבר נתבאר (לעיל שם) כי סברתו האמורה שלבבלי כתובות אינה עולה מן המקורות התנאיים, ואין אפוא יסוד לייחסה לר' אחא – אפילו נודה שטיבה של נשיאת כפיים אכן תואם לסברה זו (ראה על כך מו"ר ר"ש פישר, דרשות בית ישי, סי' נד [ירושלים תשנ"ט, עמ' שסו-שסט], שכיוון מדעתו לדברי גינצבורג, ועיין שם).

179 ירושלמי, סוכה ג, יד (נד ע"א; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 648, שו' 46-50). וראה במשנה שם. 180 לטיבם של 'חברייא' ויחסיהם עם ר' יוסי ראה: מ' בר, 'על החברייא: מעולמן של הישיבות בארץ ישראל במאות הג' והד', בר אילן, כ-כא (תשמ"ג), עמ' 76-95.

181 ראה: אוצר מפרשי הירושלמי על אתר, בתוך: ירושלמי: סוכה, ערך תשנ"ה, ליד הערות 70-78.

182 רמ"ש הכהן מדווניסק, אור שמח לרמב"ם, הלכות מילה ב, י (ריגה תרפ"ו). וראה: אוצר מפרשי הירושלמי (שם).

של אמוראי ארץ ישראל, המפורשת לשלילה: הנורמה היא שאין 'עשה דוחה לא־תעשה', אלא שאם הללו צמודים זה לזה יש ללמוד מן הסמיכות כי הלאו נדחה, כפי שמצינו בציצית. מעתה יש לעיין בעמדתם של אמוראי בבל.

ט. מהי אחיזתו של הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה' בידי אמוראי הבבלי?

כבר נזכר לעיל (בראש הסעיף הקודם) כי המקורות התנאיים שפקדו את כללנו אינם מופיעים כל עיקר בבבלי, אלא שרווחת בו מימרת ריש לקיש שאם אי אתה יכול לקיים שניהם, 'יבוא עשה וידחה לא־תעשה'. כלום מוכחת עמדה זו משיטת שאר אמוראים בבבלי? במשנת יבמות למדנו כי יבמה שיש בה 'איסור קדושה' למייבם, כגון אלמנה שנפלה לייבום לפני כוהן גדול, חולצת ואינה מתייבמת;¹⁸³ ועל כך גרסין בבבלי.¹⁸⁴

קפסיק ותני, לא שנא מן הנשואין ולא שנא מן האירוסין, בשלמא מן הנשואין – עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא־תעשה ועשה; אלא מן האירוסין – לא־תעשה גרידא הוא, יבא עשה וידחה לא־תעשה? אמר רב גידל אמר רב.¹⁸⁵ אמר קרא 'ועלתה יבמתו השערה', שאין ת"ל 'יבמתו', מה ת"ל 'יבמתו'? יש לך יבמה אחרת שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום, ואיזו זו חייבי לאוין.

אם דרשת רב כוונה מעיקרה ליישוב קושייתו של בעל הסתמא, הרי כבר רב נקט את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'. ברם המשך סוגיית הגמרא שם כך הוא:

ואימא חייבי כריתות? אמר קרא 'אם לא יחפורן האיש לקחת' – הא חפץ מייבם, כל העולה לייבום עולה לחליצה, וכל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה. אי הכי חייבי לאוין נמי? הא רבי רחמנא 'יבמתו'. ומה ראית? מסתברא, חייבי לאוין תפסי בהו קדושין, חייבי כריתות לא תפסי בהו קדושין.

הבחנת הגמרא בתפיסת הקידושין כוחה יפה ליישב את השאלה מדוע חייבי לאוין – בניגוד לחייבי כריתות – חולצים, אף שאינם מייבמים: בחייבי לאוין אם חפץ בידו 'לקחת', ואיננו אפוא בכלל 'אינו עולה לייבום'; אבל עדיין יש לשאול מדוע חייבי לאוין אינם מייבמים, הרי 'עשה דוחה

183 משנה, יבמות ב, ג-ד.

184 בבלי, יבמות כ ע"א.

185 בשניים מכתבי היד ליתא 'אמר רב', שלא כשאר העדים (ראה: דקדוקי סופרים השלם על אתר והערה 77 שם), אבל לא מצינו בבבלי 'אמר רב גידל' שאינו מוסר בשם חכמים שלפניו, למעט רק יומא סט ע"ב: 'אמר רב גידל: שגדלו בשם המפורש', והוא ודאי בשל נפילת דברי החכם על שמו (יש להוסיף דוגמה זו למאמרו של ש"י פרידמן, 'השם גורם', א' דמסקי [עורך], ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים, ב, רמת גן תשנ"ט, עמ' נא-עז).

לא־תעשה?¹⁸⁶ וכבר פירשו ראשונים בעקבות רש"י שדרשת רב מן הכתוב 'ועלתה יבמתו' אכן מלמדת רק שחייבי לאוין חולצים, אך הדברים בנויים על מדרש נוסף שהציעו, השולל כאן את דחיית הלאו בידי 'עשה'; אלא שאף הם ציינו שדרשה זו 'לא הזכיר התלמוד'.¹⁸⁷ הלבני הסיק אפוא שרב עצמו דן רק בשאלת החליצה ולא בשאלת הייבום; סתמא דגמרא הוא שהקשה מדוע חייבי לאוין לא יתייבמו – ולצורך יישוב קושייתו זו הביא את דרשת רב, שממנה עולה כי חייבי לאוין אינם מייבמים.¹⁸⁸ הלבני לא פירש מדוע באמת לא נתקשה רב בשאלה בסיסית זו, אבל התשובה על שאלה זו ידועה לנו מספרי לדברים:¹⁸⁹

וְאִם לֹא יִחְפֹּץ הָאִישׁ – וְלֹא שָׁלַח חֶפֶץ בָּהּ הַמָּקוֹם. מוֹצִיא אֲנִי אֶת עֲרִיּוֹת שְׁחִיבִין עֲלֶיהֶן מִיתֵת בֵּית דִּין, וְעֵדִיין לֹא אוֹצִיא אֶת הָעֲרִיּוֹת שְׁחִיבִין עֲלֶיהֶן כֵּרֶת בִּידֵי שָׁמַיִם? ת"ל 'מֵאֵן יִבְמִי' – וְלֹא שְׁמִיאֵן בָּהּ הַמָּקוֹם; מוֹצִיא אֲנִי אֶת הָעֲרִיּוֹת שְׁחִיבִין עֲלֶיהֶן כֵּרֶת בִּידֵי שָׁמַיִם,¹⁹⁰ וְעֵדִיין לֹא אוֹצִיא אֶת הָעֲרִיּוֹת שֶׁהֵן בְּלֹא תַעֲשֶׂה? ת"ל 'לֹא אֲבָה יִבְמִי' – וְלֹא שָׁלַח אֲבָה בָּהּ הַמָּקוֹם.

וכן הוא גם בירושלמי יבמות, בשם 'תני ר' ישמעאל'.¹⁹¹ רב כשלעצמו ודאי הכיר דרשה זו, ולפיה למדנו מן התורה שחייבי לאוין אינם מייבמים; אבל בבבלי דרשה זו לא הובאה כלל, ולכך נתקשה הסתמא מדוע לא ידחה 'עשה' את הלאו.¹⁹² נמצא שאין בדברי רב כל התייחסות לכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'.

כיוצא בזה בהמשך הדברים בבבלי יבמות:¹⁹³

אֵיתָמַר: בֵּיאַת כְּהֵן גָּדוֹל בְּאַלְמָנָה – ר' יוחנן¹⁹⁴ ור' אלעזר: חֹד אָמַר אֵינָה פּוֹטֶרֶת צֵרְתָּהּ, וְחֹד אָמַר פּוֹטֶרֶת צֵרְתָּהּ. בְּאַלְמָנָה מִן הַנְּשׂוּאִין כּוֹלֵי עֲלָמָא לֹא פְּלִיגִי דְלֹא פְטָרָהּ, דְּאִין עָשָׂה

186 עיין: תוספות שם, ד"ה 'אי'; וכן: רמב"ן, רשב"א וריטב"א שם.

187 ריטב"א שם; וראה גם: תוספות הרא"ש ורשב"א שם.

188 ד' הלבני, מקורות ומסורות: נשים, תל אביב תשכ"ט, עמ' ל. הלבני לא ציין לשיטת רש"י ופירושה בראשונים.

189 ספרי דברים רפט (מהדורת פינקלשטין, עמ' 308).

190 בשל דילוג הדומות נשמטה הפסקה העוסקת בחייבי כרת מן הדפוס ומכ"י אוקספורד 151; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 16.406, וכן מילקוט שמעוני תתקלח (מהדורת היימן-שילוני, עמ' 539). מסיבה זו נשמט בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 32.3 המשפט 'ת"ל מאן וכו' כרת בידי שמים', וכן הוא בהגהות וביאורים לר' סולימן אוחנה על הספרי שם (וילנה תרכ"ו, קלה ע"א). פינקלשטין הדפיס כבפנים, וכן הוא בקטע קמברידג' שהדפיס כהנא, קטעי (לעיל הערה 20), עמ' 301. ר' דוד פארדו שיער מדעתו את הגרסה הנכונה. ראה: ר"ד פארדו, ספרי דבי רב, על אתר (ירושלים תש"ן, עמ' קסח). הגר"א בהגהותיו לספרי שם (ורשה תרכ"ו) מחק את חייבי לאוין בניגוד לכל עדי הנוסח, כנראה כדי להתאים את שיטת הספרי לשיטת הבבלי.

191 ירושלמי, יבמות א, א (ב ע"ג; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 830, שו' 26-27).

192 ראה: 'יפה עיניים' לבבלי, יבמות כ ע"ב; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ו, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 4, סוף ד"ה 'אבל'.

193 בבלי, יבמות כ ע"ב-כא ע"א.

194 בתוספות לבבלי, יבמות ה ע"א, ד"ה 'ואכתי': ר' אחא, אבל בכתבי היד כלפינו, וכן מוכח מן הירושלמי דלהלן בסמוך.

דוחה לא־תעשה ועשה, כי פליגי באלמנה מן הארוסין: מאן דאמר פוטרת – אתי עשה ודחי את לא־תעשה, ומאן דאמר אינה פוטרת – לא אתי עשה ודחי את לא־תעשה כיון דאפשר בחליצה.

מחלוקת זו הובאה גם בירושלמי יבמות,¹⁹⁵ אך באופן שונה:

פשיטא הדא מילתא: איסור מצוה ואיסור קדושה חליץ – נפטרה צרתה, ובא עליה? ר' יוסה אמר איתפלגון ר' לעזר ור' יוחנן: [ר' לעזר אמר לא נפטרה צרתה, ור' יוחנן]¹⁹⁶ אמר נפטרה צרתה. ר' שמי מחליף שמועה. מסתברא על דר' שמי, דבכל אתר ר' לעזר סמך לר' חייה רבה, דתני ר' חייה:¹⁹⁷ איסור מצוה איסור קדושה חליץ לה ובא עליה נפטרה צרתה.

עינינו הרואות כי הבבלי צמצם את מחלוקתם של ר' יוחנן ור' אלעזר צמצום אחר צמצום: בירושלמי המחלוקת אינה מוגבלת לאלמנת כוהן גדול, אלא עוסקת באיסורי מצווה וקדושה בכללם,¹⁹⁸ ודאי שאין היא מצטמצמת לאלמנה מן הארוסין דווקא. נמצא שלמחלוקת המקורית בין ר' יוחנן לר' אלעזר כפי שנשתמרה בירושלמי אין כל זיקה לעניין 'עשה דוחה לא־תעשה'. הבבלי, שכאמור לא הכיר בלימוד מן התורה השולל ייבום בין איסורי חיתון, הוצרך להעמיד את המחלוקת בצורה מצומצמת ביותר ובאופן שרקעה כרוך ב'עשה דוחה לא־תעשה'. לא מצינו אפוא שר' יוחנן, ראש אמוראי ארץ ישראל, ותלמידו־חברו ר' אלעזר הזכירו את הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'. תהליך שבו הבבלי, לצורך דיונו בשאלת 'עשה דוחה לא־תעשה', השתמש במימרות שעמדו לפניו אף שהללו במקורן לא עסקו בכך כלל, גלוי לעין במסכת פסחים.¹⁹⁹ על זו ששנינו שהנותר מקרבן פסח לא יישרף בשבת ולא ביום טוב,²⁰⁰ גרסינן שם:

195 ירושלמי, יבמות ב, ג (ג ע"ד; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 837, שר' 40-44).

196 המוסגר נשמט בכ"י לידן Or. 4720 ובדפוסים מפני הדומות ('ור' יוחנן' – 'ור' יוחנן'), וכבר תוקן בידי בעל 'קרבן העדה', על אתר.

197 הכוונה לתוספתא, יבמות ו, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 19). וראה: אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 292-294.

198 ואף שאיסורי מצווה הם מדרבנן, גם הם אינם מייבמים מן התורה, לפי שאינם בכלל 'אם לא יחפרן האיש': נשים שאפילו יחפרן אסור הוא לישא אינן בכלל המצווה, והתורה מכירה גם בתוקפם של איסורי חכמים. השווה: 'וואם לא יחפרן האיש לקחת את יבמתו' – הראויה ליבום ראויה לחליצה, בתוך שלשה חדשים, הואיל ואינה ראויה ליבום, אינה ראויה לחליצה' (תוספתא, יבמות ו, ז [מהדורת ליברמן, עמ' 20]). דין המתנת שלושה חדשים אינו אלא מספק – שמה מעוברת היא מבעלה ויהא הוולד בן קיימא, ונמצא פוגע בערווה שלא למצווה – ואף על פי כן הרי היא בגדר 'אינה ראויה ליבום'. וראה גם: 'הייתה אנוסה זו אסורה עליו, אפילו מחייבי עשה ואפילו שנייה, הרי זה לא ישאנה' [...] שנאמר 'ולו תהיה לאשה' – אשה הראויה לו' (רמב"ם, הלכות נערה בתולה א, ה). וב'כסף משנה' שם: 'זכיון דמדכתיב "ושמרתם את משמרת" מצאו חכמים מקום לאסור שניות, שפיר איכא למימר דשניה אימעטא מילו תהיה לאשה'. ועיין 'משנה למלך' על אתר, וראה הספרות שנרשמה ב'ספר המפתח' שברמב"ם מהדורת פרנקל שם.

199 בבלי, פסחים פג ע"ב.

200 משנה, פסחים ז, י.

ואמאי, ניתי עשה וידחי לא־תעשה?²⁰¹ אמר חזקיה וכן תני דבי חזקיה: אמר קרא 'לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו', שאין ת"ל 'עד בקר', מה ת"ל 'עד בקר'? ליתן לו בקר שני לשריפתו. אביי אמר: אמר קרא 'עולת שבת בשבתו' – ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביום טוב. רבא אמר: אמר קרא 'הוא לבדו יעשה לכם' – 'הוא' ולא מכשיריו, 'לבדו' ולא מילה שלא בזמנה, הבאה מקל וחומר. רב אשי אמר: 'שבתו' דיום טוב עשה הוא, ואין עשה דוחה לא־תעשה ועשה.

לפי מהלך הגמרא שלפנינו נראה שכבר חזקיה, מאמוראי ארץ ישראל בדור הראשון (בנו של ר' חייא), נשא ונתן בדין 'עשה דוחה לא־תעשה', והמשיכו בכך אמוראי בבלי שאחריו, אף שרק במימרת רב אשי מופיע כללנו בפירוש. ברם סוגיה זו, כמות שהיא, מצויה עוד פעמיים בבבלי. פעם אחת²⁰² הובאו ארבע התשובות הללו על השאלה מניין שאין שורפים קודשים ביום טוב; עניין 'עשה דוחה לא־תעשה' לא עלה שם, ולשון השאלה הוא 'מנא הני מילי'. והוא הדין בפעם השנייה:²⁰³ אותן ארבע תשובות מוצעות שם על השאלה מניין שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב, ואף שם סגנון השאלה הוא 'מנא הני מילי', בלא אזכור ל'עשה דוחה לא־תעשה'. מעתה לא נתמה על כי אף בפסחים גרסת כתבי היד התימניים וכן קטע אנטונין²⁰⁴ היא 'מנא הני מילי', וכל עניין 'עשה דוחה לא־תעשה' ליתא כלל!

ואמנם לשאלה בפסחים ראוי להישאל אף בלא הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'. כי בלא המדרש 'ליתן לו בקר שני', ברי ששרפת הנותר דוחה יום טוב: 'והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו' (שמ' יב 10) – ו'בקר' זה כפשוטו הוא הבוקר שלאחר ליל אכילת הפסח, היינו יום טוב. על כן דרש חזקיה ש'בקר' זה הוא בוקר שני, ונמצא שאינו דוחה יום טוב.²⁰⁵ והוא הדין לשרפת קודשים ביום טוב: כבר ביארו ראשונים שאף בלא הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה', שואל סתם התלמוד 'מנא הני מילי' שקודשים לא ישרפו ביום טוב – שאם לצורך אוכל נפש התירה תורה מלאכה ביום טוב, קל וחומר לצורך מצות השרפה.²⁰⁶ אשר למילה, הרי בדברי רבא מפורש מה הייתה הסיבה להניח שזו תדחה יום טוב: לא בשל 'עשה דוחה לא־תעשה', אלא בשל קל וחומר, שנתבאר בסוגיה שם; ממנו היה מקום ללמוד כי אף מילה שלא בזמנה תדחה יום טוב, ולכך נצרך הלימוד שהציע רבא, לשלול מסקנה זו.²⁰⁷

201 בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 6 hebr.: 'ניתי עשה דשריפה דנותר נידחי לא תעשה דמלאכה דיום טוב, וכעין זה בפירוש רבנו חננאל. לעיקר חילופי הנוסח שבכאן ראה להלן בפנים.

202 בבלי, שבת כד ע"ב.

203 שם קלג ע"א.

204 כתבי היד התימניים: כ"י ענלאו 271 (כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1623 Rab.); כ"י ניו יורק X 893 T 141; וכן קטע סנקט פטרבורג, אנטונין 370 (מהדורת כ"ץ ולעיל הערה 107), עמ' סד).

205 והשווה המקבילה שבמכילתא דר' ישמעאל, פסחא ו (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 21-22).

206 תוספות לבבלי, יבמות ה ע"ב, ד"ה 'כולה', וכן תוספות רא"ש שם (ליוורנו תקל"ו). וראה עוד: יראים השלם, סי' דש (וילנה תרס"ב, קע ע"א).

207 כך הוא פירוש הדברים בבבלי, שבת קלג, וכפי שפירשו שם רבנו חננאל ורש"י, ושם הוא ודאי מקור דברי רבא,

אך הואיל ורב אשי השיב לשאלות אלה על פי הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה', שוודאי כבר אומץ בזמנו (ראה להלן), השפיעה תשובה זו על רוב הגרסנים בפסחים, ו'מנא הני מילי' שבשאר הסוגיות (וכן במיטב עדי הנוסח בפסחים) הפך לשאלה המתדיינת ב'עשה דוחה לא־תעשה'. נמצא מעתה כי אף לחזקיה אין לייחס כל עיסוק בכללנו, והוא הדין באביי.

מי הם אפוא האמוראים בבבלי שהכירו בכלל 'עשה דוחה לא־תעשה'? מלבד ריש לקיש, שמימרתו פְּעִינֵין רווחת כאמור בבבלי, אנו מוצאים שימוש בכלל זה רק מרבא ואילך, מן הדור הרביעי של אמוראי בבל. על יסוד אימוצו העקרוני שלכלל הכיר בו רבא מגבלות שונות: אין עשה דוחה לא־תעשה שיש בו כרת, 'אין עשה דוחה לא־תעשה ועשה'²⁰⁸ וכן 'אין עשה דוחה לא־תעשה שבמקדש' (לעיל סעיף ה). בעקבי רבא נדון הכלל אף בידי אמוראי הדורות שאחריו, תלמידיו ותלמידי תלמידיו: רב שימי בר אשי, תלמידו של רבא;²⁰⁹ רב זביד מנהרדעא²¹⁰ ורב כהנא,²¹¹ בני הדור החמישי; נאנאי, נכדו של רבא (בנו של רב יוסף בריה דרבא);²¹² רב אשי,²¹³ תלמידו של רב כהנא, ומר בריה דרב אשי.²¹⁴ שאר כל אוכוריו של כללנו בתלמוד הבבלי הם מסתמא דגמרא.²¹⁵

*

כך מצטיירות מעתה תולדותיו של הכלל 'עשה דוחה לא־תעשה': בהלכה התנאית הקדומה נדחו לא פעם איסורים לטובת קיום מצוות 'עשה' המתנגשות בהם; עתים אין קיום כלל למצווה בלא דחיית האיסור (כגון מצוות ייבום המתקיימת על ידי דחיית איסור אשת אח), ועתים נלמדת הדחייה מדרשות הכתובים (כגון כלאיים בציצית או מילה בשבת). אך כלל מקיף, הקובע עדיפות כוללת של

הדנים במילה. ברם משהועברו הדברים לשבת כה, לעניין קודשים, פירשם רבנו חננאל שם לעניין קדשים שלא בזמנם, כמתבקש ממסגרת הסוגיה ההיא. וראה מהדורות ד' מצגר לרבנו חננאל שם, 'ירושלים תשנ"ה, עמ' לב, הערה 67.

208 יבמות ח ע"א; כ ע"ב.

209 שם ו ע"ב.

210 כתובות מ ע"א.

211 שם; חולין קמא ע"א.

212 חולין שם. בדפוסים שם: ר' אבא בריה דרב יוסף בר רבא; ובכ"י וטיקן 121: 'נאי בריה וכו', אך שני אלה כנראה 'תיקונים' של הגרסה המקורית, העולה משאר העדים: 'נאנה' (כ"י מינכן 95; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 123); 'נא נא' (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 122); 'נאנאי' (כ"י סנקט פטרבורג, מובא בדקדוקי סופרים שם, אות מ); וכבר צוין בדקדוקי סופרים שם ל'נאנאי בריה דרב יוסף בריה דרבא' הנוכח ביבמות סו ע"ב (וראה בדקדוקי סופרים השלם ליבמות שם), והוא הוא. אוכורו היחיד של ר' אבא בריה דרב יוסף בנו של רבא הוא בחולין שם, ויש אפוא למחוק שם זה מאוצר השמות בבבלי בכלל וממשפחת רב יוסף בריה דרבא בפרט.

213 שבת כה ע"א; קלב ע"ב-קלג ע"א; פסחים פד ע"א; זבחים צו ע"ב.

214 חולין קמא ע"א.

215 מלבד המקורות שכבר נדונו בסעיף זה ובקודמיו ראה: ראש השנה לב ע"ב; ביצה ח ע"ב; יבמות ג ע"ב; ה ע"א-ו ע"א; ז ע"א; סא ע"א; פד ע"א; נויר נח ע"א-ע"ב; סנהדרין יט ע"א. מבין אלה מיוחדת היא הסוגיה הסתמית הארוכה בראש יבמות, המוקדשת כולה לבירור כללנו, ואפשר שהדבר כרוך בהיותה סוגיית הפתיחה של יבמות. ראה לאחרונה: ע' פוקס, 'עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא', סידרא, כג (תשס"ח), עמ' 95-96.

'עשה' על 'לא-תעשה' בהתנגשויות מקריות ביניהם, מצינו רק במכילתא דבי ר' ישמעאל, פעמיים (סעיפים א, ז). אפשר שהדבר כרוך באופי מדרשו של ר' ישמעאל: בעוד שבבית מדרשו של ר' עקיבא נזהרו מהכללת כללים מקיפים מתוך הכתוב בעניין אחד, ושיטת ההיסק התמקדה בריבויים מקומיים בכל סוגיה לעצמה, הרי בבית מדרשו של ר' ישמעאל נטו להכללה מקיפה מתוך כתוב נתון.²¹⁶ אפשר אפוא שבדרך זו הוסק בבית מדרשו של ר' ישמעאל כלל מקיף בדבר עדיפות 'עשה' – מתוך העניינים שבהם נקבע כך בכתוב; אבל בבית מדרשו של ר' עקיבא נמנעו מהכללה, אלא ביקשו לימוד מקומי לכל אפשרות של דחיית הלאו בידי 'עשה'. המכילתא לדברים אמנם ייחסה כלל זה לבית שמאי ולבית הלל כאחד, אך כפי שנתברר, זו פרשנות מאוחרת למחלוקתם המקורית, שנסבה על עניין שונה (סעיפים ו-ז). מכל מקום במשנת רבי אין לכלל אזכור או ביטוי, ולא עוד אלא שמחלוקת המכילתא והמשנה בבבא מציעא, שנחשפה לעיל (סעיפים א-ג), נראית מוסבת על כך: המכילתא נימקה את שיטתה ב'כלל' 'עשה דוחה לא-תעשה', אך המשנה לא קיבלה זאת (סוף סעיף ז); ולא בשל נסיבות מיוחדות לעניין זה (סעיף ד), אלא כנראה משום שעיקרון זה דבי ר' ישמעאל לא נעשה נחלת כלל בתי המדרש התנאיים.

בדור הרביעי של אמוראי ארץ ישראל המשיך ר' יוסי את שיטת המשנה וקבע ש'עשה דוחה לא-תעשה' רק כשכתובים הם בתורה זה בצד זה, היינו מכוח דרשת סמיכות מקומית, אבל בסתם לאו ו'עשה' המתנגשים זה בזה אין עדיפות ל'עשה' על 'לא-תעשה' (סעיף ח). ברם הבבלי העיד כי ריש לקיש, בדור השני של אמוראי ארץ ישראל, קבע מסמרות בכלל זה: 'כל מקום שאתה מוצא עשה ולא-תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם – מוטב, ואם לאו – יבוא עשה וידחה לא-תעשה'.²¹⁷ רבא, בדור הרביעי של אמוראי בבל, שהיה רגיל לעסוק בתורת ארץ ישראל מחד גיסא²¹⁸ ואחד מן הבולטים בהמשגה התלמודית מאידך גיסא,²¹⁹ אימץ הלכה זו של ריש לקיש, ואף התדיין ובנה בה (סעיף ט). מכאן ואילך הפך הכלל למוסכמה כוללת בבבל, והדיון המעמיק ורב הענפים ב'כלל' ובתולדותיו הולך ונמשך לאורכה של הספרות הרבנית כולה.

216 ראה לדוגמה: 'אחד שור ואחד שאר בהמה וחיה ועוף לנזקין [...] אחד שור וחמור ואחד בהמה חיה ועוף להרביע ולכלאים. ר' עקיבא אומר: כל אחד ואחד נתרבה במקומו. ר' יוסה אומר משם ר' ישמעאל: בדברות הראשונות הוא אומר "אתה ובנך ובתך ועבדך [ואמתך] ובהמתך", בדברות האחרונות הוא אומר "אתה ובנך ובתך ושורך וחמורך וכל בהמתך", שור וחמור בכלל היו, ולמה יצאו, להקיש עליהן: מה שור וחמור האמורין לעניין שבת עשה בה שאר בהמה חיה ועוף כשור וחמור, אף שור וחמור האמורין לעניין כל דבר נעשה שאר בהמה חיה ועוף כשור וחמור' (תוספתא, בבא קמא ו, יח [מהדורת ליברמן, עמ' 124]). וראה על ניגוד עקרוני זה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט, ניו יורק תשמ"ח, עמ' 58 – ליברמן עמד שם על יישום שתי הדרכים המנוגדות במדרשי ההלכה השונים. וראה עוד: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 562-563, 533-534; כהנא (לעיל הערה 95), עמ' 83-84 (ע"צ מלמד המובא שם בהערה 12 הוא באמת אפשטיין).

217 ראה לעיל הערה 171.

218 ראה למשל: צ"מ דור, תורת ארץ ישראל בבבל, תל אביב תשל"ב. דור התמקד בעיסוקו של רבא בתורת ר' יוחנן, אך אין ספק שגם תורת ריש לקיש הייתה נוכחת בבית מדרשו של רבא. ראה למשל: שם, עמ' 155-156; ספר' (לעיל הערה 54), עמ' 313-314.

219 ראה למשל: L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistic to Conceptualization*, Tübingen 2002, p. 14, n. 54; p. 354.

*

בשולי הדברים ראוי להוסיף מילים אחדות על משמעו הרעיוני של כלל זה דבי ר' ישמעאל.²²⁰ הכוחות שנאבקים בהתנגשותם של 'עשה' ו'לא־תעשה', שקולים הם. מחיר הביטול של לאו גבוה הרבה ממחיר ביטולו של 'עשה': על 'לא־תעשה' עובר אדם בידים, באופן פעיל, ואילו עברה על 'עשה' אינה אלא בהימנעות של 'שב ואל תעשה'. מנגד ערך הקיום של 'עשה', דרך פעילות חיובית, ודאי גדול מערך שמירת הלאו, שאינה אלא הימנעות סבילה מן העברה. ההתעצמות ה'כמותית' בין 'עשה' ל'לא־תעשה' מגיעה אפוא לידי תיקון, ועל ההכרעה להיזקק לערכים שמעבר לחישוב משקלם של הצדדים הנאבקים זה בזה. הרמב"ן אִפִּיין ערכים אלה במידות האהבה והיראה: אהבה מבטאת עצמה בפעילות שבקיום 'עשה', ואילו יראה עומדת על הזהירות מפני עברה על 'לא־תעשה'.²²¹ על רקע הפלוגתא על 'עשה דוחה לא־תעשה' שתוארה במאמר זה, נראה שהמידות הללו מייצגות שני טיפוסים דתיות, המצויים ביסוד המחלוקת. העדפת הזהירות מפני לאו על קיום 'עשה' מבטאת עולם דתי שבמרכזו יראה; בבִּרְרָה בין 'סור מרע' ל'עשה טוב' יאמר בעל היראה 'שב ואל תעשה עדיף'. ואילו העדפת 'עשה' על לאו נובעת מעולם דתי המיוסד על אהבה, זו המבכרת פעילות על פני סבילות. קשה אפוא להפריז בערכה של קביעת דבי ר' ישמעאל כי 'עשה דוחה לא־תעשה', ודומה שבהכרעה זו מצטייר שרטוט מדויקנו הרוחני של בית מדרש זה.²²² ברי כי משאומצה שיטה זו בהלכה האמוראית בבבל, היה עליה להשתלב במסכת עשירה של הלכות, המבטאות פסיפס רעיוני מגוון ביותר; השאלה אם העדפת האהבה על היראה נותרה מאפיינן דומיננטי בהלכה לדורותיה, צריכה אפוא עיון בפני עצמה.²²³

220 כללנו לא זכה לדין בפרק המוקדש ל'מניין המצוות, סיווגן והערכתן' בחיבורו של א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות², ירושלים תשמ"ג, עמ' 301–320.

221 ראה פירוש הרמב"ן לשם' כ 8: 'מדת זכור' רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממידת האהבה והוא למידת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו. ומידת "שמור" במצות לא־תעשה, והוא למידת הדין ויוצא למידת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו. ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא־תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות דבר הרע בעיניו, ולכך אמרו דאִתִּי עשה ודחי לא־תעשה. ומפני זה יהיה העונש במצות לא־תעשה גדול, ועושי בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושי בו דין במצות עשה כללי (מהדורת ח"ד שעוועל, פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, א, ירושלים תשי"ט, עמ' שצט). וראה גם: 'ואוהב הלאו להדחות מפני העשה, כי יותר מתקן העשה ממה שמקלקל הלאו' (ספר הקנה, קראקא תרנ"ד, סב ע"א). למקצת הספרות על דברי הרמב"ן ראה הערות המהדיר שם, וראה עוד: רח"ח מדיני, שדי חמד, מערכת העיין, כלל מא (תל אביב תשכ"ג, קטז ע"א).

222 ניסיון ראשוני לתיאור דמותו הרוחנית של בית מדרש זה מצוי בספרו של א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א-ג, לונדון וירושלים תשכ"ב-תש"ן. אופיו של החיבור דרשני למחצה כידוע, אך אפשר להפיק אף הימנו תובנות פוריות (וראה למשל מאמרי 'על גישת חז"ל לסתירות במקרא', סידרא, י [תשנ"ד], עמ' 43 והערה 16). מכל מקום דמותם הרוחנית של בתי המדרש התנאים לפי זרמיהם עוד רחוקה מציוור של ממש. לניסיון רב עניין בוויית אחת ראה: מ' הירשמן, 'תורה לכל באי עולם': זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחוכמת העמים, תל אביב תשנ"ט.

223 על אהבה ויראה בספרות חז"ל ראה: אורבך (לעיל הערה 220), עמ' 348–370, אך אין שם דבר בענייננו.