

הפולמוס בין חכמים לכהנים

בשלהי ימי בית שני

חבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

מאיר בר-אילן

המחלקה לתולדות ישראל

הוגש לסינט של אוניברסיטת בר-אילן

רמת-גן

אייר, תשמ"ב

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' משה בר

מהמחלקה לתולדות ישראל

של אוניברסיטת בר-אילן

חובה נעימה לי להודות למורי ומלמדי באוניברסיטת בר-אילן ובמכון הגבוה לתורה שלידי האוניברסיטה. תודה כפולה ניתנת בזה לפרופ' דוד סולברג ולדייר אהרון דמסקי על קרבם אותי איש איש אל תחום התעניינותו. שפע טוב השפיע עלי פרופ' משה בר מראשית למודי. השתדלותו וטרחתו עמי היו מעבר למידת רב לתלמידו. הנחייתו אותי בעבודה זו, הערותיו והצעותיו ניכרים מתוך דפי העבודה יותר מכפי שיכול אני לציין ולהוקיר.

אמי תמימה בר-אילן, דודי רייש ליברמן, חותני ר' מיכאל שטינמץ וקרן הזכרון לתרבות יהודית סייעו בידי ואיפשרו לי להקדיש עתותי ללימוד ומחקר.

עול לימודי וגידול הבנים נפל גם על רעייתי מרים, וספק אם בלעדיה היתה עבודתי נכתבת.

יתברכו כולם ממעון הברכות.

התכן

מונחים קבועים בעבודה זו, שיטות הרישום וההפניה

תקציר.....	א
מבוא.....	1
1. הכל כשרין להוליכו (את השעיר המשתלח).....	5
2. הכל חייבין בתקיעת שופר.....	31
3. הכל חייבין בקריאת מגלה.....	71
4. הכל כשרין לקרות את המגלה.....	73
5. הכל כשרין לראות את הנגעים.....	117
6. הכל כשרין לקדש (מי חטאת).....	129
7. הכל כשרין להזות.....	139
8. הכל כשרין לטהר את המצורע.....	147
9. הכל שוחטין.....	165
10. הכל כשרין לכתוב את הגט.....	203
11. סיכום.....	255
רשימה ביבליוגרפית.....	277

מונחים קבועים בעבודה זו

I. התקופה הקדומה - התקופה שקדמה לזמן פעולתם של החכמים והתנאים.
תקופת המשנה - התקופה בה פעלו החכמים והתנאים (עד המאה השלישית).

II. הלכה קדומה - ההלכה הרווחת בתקופה שקדמה לפעולתם של חכמים.
חכמים - אומרי הלכות, הראשונים שנסחו הלכות כתורה שבעל פה.

תנאים - מוסרי ההלכות של חכמים, ומפרשיהן.
III. משנה ראשונה - ההלכה של חכמים כפי שהיתה שנויה בראשונה.
תלמוד - הפרוש למשנה הראשונה בדרך של הרחבה, צמצום או באור.

משנה אחרונה - המשנה הראשונה בתוספת תלמודה.
IV. הלכה ראשונה - ההלכה של חכמים כפי שהם אמרו בתחילה.
הלכה אחרונה - ההלכה של חכמים בתקופה מאוחרת יותר.
הלכת-אב - הלכה אשר תלויות בה הלכות נוספות, וכביכול מולדות בכוחה.

מדרשי ההלכה מובאים כולם באותה שיטה:
ציון המקרא עליו נסוב המדרש, והעמוד בו מופיעה הדרשה במהדורה המדעית של אותו מדרש.

צטוט מהתוספתא נעשה תוך סמון הפרק וההלכה, ולאחר מכן העמוד בו מופיעה ההלכה לפי חלוקה זו: סדרי זרעים, מועד ונשים מצוטטים לפי מהדורת ר"ש ליברמן, וסדרי נזיקין, קדשים וטהרות מצוטטים לפי מהדורת ר"ש צוקרמנדל.

ההפניות בתוך העבודה מסומנות לפי מספרי הפרקים, הסעיפים (חלוקת המשנה לתת-סעיפים באותיות) וההערות. לדוגמא: הערה 17 בסעיף 52 שבפרק 7 תכתב: 7.52.17.

תקציר

בכל פרק או קבוצת פרקים בחבור המובא כאן מתקיים דיון בעל מבנה פחות או יותר אחיד, ולכן אין מקום לתקציר של כל פרק בנפרד כי אם לתקציר של כל אחד משלבי המחקר השונים בפרקים השונים. השלבים במחקר הם חמשה:

1. הנתוח הספרותי במקורות התנאיים.
2. הדיון ההלכתי המשווה והשתלשלות ההלכה.
3. נתוח מבנה הריבוד החברתי והשתנותו.
4. נתוח התופעות התרבותיות המיוצגות בהלכות חכמים.
5. קביעת זמנן של הלכות חכמים.

להלן ייסקרו השלבים השונים במחקר לפי סדרם בכל הפרקים כאחת:

1. הנתוח הספרותי - בתחילת כל פרק מתקיים דיון מפורט בהלכה אשר נקבעה ככותרת לאותו פרק. כותרות כל הפרקים מנוסחות בדפוס לשון אחד: 'הכל+פועל בבינוני רבים+ שם פעולה+ פירושים שונים'. לעתים מופיע דפוס לשון זה בצורה קצרה בה קיימים רק שני המרכיבים הראשונים 'הכל+ פועל בבינוני רבים' כגון "הכל שוחטין". בכל פרק מתוארת ההשתלשלות של ההלכה הפותחת את הפרק, וכך מתגלה כי ההלכות אשר נוסחו בראשונה כהלכות קצרות התארכו במשך הזמן בשל התווספות פירושים אליהן. למרות שהתנאים הוסיפו תוספות שונות המבארות-מגבילות או מרחיבות - את 'הכל', הרי שמוצע כאן פירוש אחיד לכל ההלכות המנוסחות באותו דפוס לשון. בכמה מקומות בספרות התלמודית ביארו התנאים בעצמם את 'הכל' כמתייחס לכל רבדי החברה: "כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרין, טריס אדם וטריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה". משקולים ספרותיים ותוכניים שונים מוצע בכל פרק מחדש לבאר את 'הכל' כמתייחסת לאותה רשימה של הרבדים השונים בחברה.

2. הדיון ההלכתי - בכל פרק מתקיים דיון הלכתי בו מושוות הלכות חוץ-רבניות להלכות שאמרו חכמים. בהשוואה זו מתבאר מושבן של הלכות חכמים במציאות ההלכתית והחברתית היום-יומית, דהיינו: מדוע ולשם מה נאמרו אותן הלכות המנוסחות בדפוס הלשון 'הכל' + פועל בבינוני רבים. מדיון זה עולה כי בתקופה הקדומה היו המלאכות המוזכרות בהלכות 'הכל' - שלוח השעיר, תקיעה בשופר, קריאה (מגילה), ראיית נגעים, קדוש מי חטאת, הזאת מי חטאת, טהרת המצורע, שחיטה וכתובה (גט) - מלאכות כהניות מובהקות. לעומת זאת, חכמים אמרו כי כל אחד מישראל - יהא מוצאו הייחוסי אשר יהא כשר לעשות מלאכות אלו, ולעיתים אף חייב בהם - כתקיעה בשופר וקריאה במגילה. השינוי מההלכה הקדומה להלכות חכמים מתואר כשינוי מהותי בה תופשת ההלכה הפותחת ב'הכל' מעמד של הלכת-אב לכל הלכות חכמים באותו תחום הלכתי.

3. הדיון החברתי - בכל פרק נדונה מחדש המשמעות החברתית של הלכות חכמים. מתחומים הלכתיים שונים - כתקיעה בשופר ושחיטה, למשל - מתגלה בכל פרק מחדש אותו תהליך חברתי: השינוי בריבוד החברתי. בהכשירם את כל רבדי החברה למלאכות אשר נעשו בעבר על ידי כהנים, הכשירו חכמים את המציאות החברתית החדשה בה טושטש הריבוד החברתי הקדום. ההלכות המכשירות את 'הכל' במלאכות השונות הקטינו את השוני שבין הרבדים, וממילא הביאו בסופו של דבר לריבוד חברתי חדש המבוסס לא על הייחוס כי אם על הידע והכשרון. יחד עם השינוי שחל במעמדם של פחותי הייחוס בעיקר, חל שינוי במעמדם של הנשים והילדים וההשקפה החברתית המתחשבת במיומנות נטתה להתחשב פחות במינו או בגילו של עושה אותה פעולה, פעולה אשר היתה לה משמעות בחיים הדתיים והחברתיים כאחת. לאור זאת, מסתבר, כי המשמעות הראשונית של הלכות 'הכל' היתה פולמוס עם הכהנים, אשר מהיותם הרובד העליון בחברה העדיפו לשמור על המבנה החברתי הקדום - המעמיד אותם בפסגת החברה - ועל המבנה ההלכתי הקדום - המותיר רק בידיהם את הקיום

של פעולות שונות אשר ממילא נהיו סמל למעמדם.

4. התופעות התרבותיות - שלושה תהליכים עיקריים מתגלים בפרקים השונים:

- א. ההתפשטות התרבותית.
- ב. גידול במספר האמצעים המאפשרים את קיומן של מצוות שונות.
- ג. מעבר החברה לחברה יודעת קרוא וכתוב.

א. בהלכות שונות מתגלה התהליך בו מנהגים והלכות שונות מתפשטות ויוצאות מן המקדש לכל הארץ. תהליך זה היה הדרגתי במימדי הזמן והמקום והוא ניכר בתחומים שונים. כך מתוארת תקיעת השופר, לדוגמה, כהלכה שנהגה בתחילה במקדש בלבד, אחר כך יצאה למקומות הסמוכים לירושלים, ולבסוף הגיעה למקומות המרוחקים מירושלים. תהליך דומה מתגלה תוך נתוח הלכות קריאת המגילה ושלוח המצורעים. תהליך הפוך של חדירת מנהגים לתוך המקדש מבחוץ מתגלה בהלכות שחיטה.

ב. מהשוואת הלכות שונות עולה כי חל גידול משמעותי במספר האמצעים המאפשרים קיומם של ההלכות השונות כגון גידול במספר ובסוג השופרות הכשרים לתקיעה, הסכינים הכשרות לשחיטה וסוג החומר הכשר לכתיבה עליו. כמו כן חל גידול במספר השעות והימים הכשרים לאותן מצוות, תהליכי גידול המצביעים על גידול בפועל של עושי מעשים אלו.

ג. החברה עברה תהליך של גידול רב במספר יודעי הקרוא והכתוב. ידיעת הקריאה והכתיבה היו מצומצמות בתחילה לרובד הכהני בעיקר, אך בכח התהליך החברתי בו נטשטש הריבוד החברתי התפשטו ידיעות הקריאה והכתיבה לכל רבדי החברה. שינויים אלו היו כנראה התמורה התרבותית העמוקה ביותר באותה תקופה.

5. זמנן של הלכות חכמים - המקורות השונים ושילוב שיטות המחקר אינו מאפשר קביעת זמנן של הלכות חכמים באופן חד-משמעי. עם זאת, ממקורות שונים עולה כי התהליכים אשר נדונו במהלך המחקר אירעו בערך מתחילת המאה הראשונה לפני הספירה והסתיימו במאה הראשונה לספירה עוד לפני שחרב המקדש. הלכות חכמים נאמרו כמכשירות מצב הלכתי-חברתי מסויים, ומכאן שנאמרו בסופה של תקופה זו. קביעה זו תקפה ביחס להלכות-האב המנוסחות ביהכל פועלין', - הלכות המתוארות כהלכות הראשונות ששנו חכמים במשנתם, ואינה מתייחסת ישירות להלכות האחרות המובאות בספרות התנאים.

מבוא

חכמת ישראל מראשיתה היתה נתונה להשפעת שיטות המחקר הנהוגות בחקר העולם הקלאסי - בקורת הטקסט ופילולוגיה. בשיטות המחקר היקלאסיות ניסו היסטוריונים לשעבד את ספרות התנאים למחקר ההיסטורי - ולא עלה בידם. העובדה שדברי התנאים היו הלכתיים ברובם ולא נשאו עליהם חותם היסטורי הקשתה על הווצרות תמימות דעים בין חוקרי תקופת המשנה ביחס לבעיות יסודיות בתקופה זו, ואין צריך להוסיף ששיקולים חוץ-מחקריים - כהשקפות תיאולוגיות ואפולוגטיות - השפיעו אף הן.

דומה כי ההבדל המשמעותי ביותר בין הספרות היוונית והלטינית הקלאסית לבין ספרות חכמים הוא שהספרות הקלאסית היתה (ברובה) ספרות כתובה מתחילתה לעומת דברי חכמים שהיו מסורות שבעל פה. משמעות הבדל זה היא בכך שבעוד שהספרות הכתובה דורשת מחקר לשם קביעת הנוסח המקורי, הרי שבתרבות הנמסרת בעל פה נדרשת חקירת המסורות, ושיטות המחקר הנהוגות במדעי החברה לחקר מסורות המועברות על פה.

כיוון שדברי חכמים לא נאמרו בפי אדם אחד, אלא היו שנויים בפי רבים בחברה, ומפאת זיקת הגומלין הקיימת בין החברה למסורותיה ניתן לקבוע מה היה מושבן של אותן מסורות שבעל פה בחיי החברה. תפקידן של מסורות אלו ניכר מהיותן מנוסחות כהלכות מחייבות, וגם כאשר הקשר בין ההלכות לחיי החברה בלתי ברור, הרי שמבנה התרבות העתיקה בה היו מעורים חיי הדת והחברה אלו באלו מלמד שבסופו של דבר לכל הלכה נודעה משמעות בחיי החברה.

אין פירושה של פניה זו אל המסורות, והחברה השומרת על מסורות אלו, התעלמות מבקורת הטקסט. אדרבא, המחקר הספרותי הינו התשתית לכל מחקר היסטורי, וחסרונו של מחקר מעין זה בספרות התנאים מערער תקפותן של מסקנות לא מעטות במחקר ההיסטורי של התקופה. ההבחנה בין השכבות השונות בספרות התנאים - הקדומות יותר והמאוחרות להן - הינה הכרחית להבנת התקופה, שכן ההתפתחות

הפנימית במקורות משקפת את התמורה שחלה ביחסה של החברה לאותה מסורת או לאותה הלכה.

במקביל להשתנות החברתית המתגלה באמצעות השתנות המסורות בא לידי ביטוי השינוי התרבותי שאירע בחברה. אכן, תהליכים תרבותיים אינם נחקרים על ידי היסטוריונים האמונים על שיטות המחקר הרגילות בחקר העולם הקלאסי, אולם, כמובא לעיל, תרבותם של חכמים והלכותיהם היו מנוסחות על-פה, ובשל כך קיים צורך להיזקק לשיטות המחקר הנהוגות במדעי החברה בכלל, ובאנתרופולוגיה בפרט. השינויים התרבותיים כשינויים החברתיים לא היו שוליים וחסרי חשיבות, כי אם עמוקים ומשמעותיים עד כדי כך שניתן לראות בחברה, זו אשר עברה תהליכים אלו, בריה חדשה.

שינויים טקסטואליים, חברתיים ותרבותיים אלו - אי אפשר שלא ימצאו את ביטויים בעולם ההלכה של חכמים. השתנות המסורות והשתלשלות ההלכה חד הם, ואין אפשרות להבין את עולמם של חכמים מבלי לעמוד על הלכותיהם. לצורך הבנת מפעלם של חכמים בתחום ההלכתי חובה להכיר ולבחון את ההבדל שבין הלכות חכמים לבין ההלכות האחרות אשר לא הגיעו מהם. הלכות חוץ-רבניות אלו נלמדות ממקורות שונים ומגוונים: חלקם נודע מדברי חכמים בפרוש, וחלק אחר ברמז כהלכות דחיות במדרשי ההלכה. יש הלכות המגיעות מחוגים חברתיים וכחתיים שונים - ספרות קומרן, הקראים, השומרונים והפלשים - ויש המגיעות מחוגים בלתי מזוהים בוודאות כברייתא דנידה, אלדד הדני ועוד. הדיון המשווה בהלכה מסוימת על פי כל המקורות כאחד מסייע להבנת התהליכים הפועלים על השתנותה של אותה הלכה, וממילא משפיע על הבנת החברה ועל שאר תהליכי ההשתנות התלויים בהלכה ומשתקפים בעדה.

שילוב זה של תחומי מחקר ושיטות מחקר, מביא להפקת מירב המידע מן המקורות, מידע אשר אינו עשוי להתגלות בשיטות המחקר הנהוגות עד כה. ואולם, עיקר חשיבתה של היסטוריה כוללנית זו הינה במימד אחר. עיגון ההלכות בתהליך

חברתי-תרבותי-היסטורי מאפשר קביעת זמנן של ההלכות מצד אחד, וגילוי מפעלם של חכמים - מצד שני.

לבד מפרקים 3 ו-4 אשר ראויים להקרא ביחד, יכול המעיין לקרוא פרק כלשהו או כמה פרקים ביחד (כגון: 3,4 ו-10; 5,6,7 ו-8) בפני עצמם, ובסדר הנראה לו. מכל מקום, סדר הפרקים שבחיבור זה אינו מקרי, אלא נקבע משקולים ספרותיים ותוכניים. קנה המידה לפיו נקבע סדרם של הפרקים היה דרגת הקושי בהוכחת הזיקה שבין ההלכה המובאת ככותרת לאותו פרק לבין הפולמוס עם הכהנים. כלומר: מדברי חכמים בעצמם נודעה התנגדותם של הכהנים להלכה המובאת ככותרת לפרק "הכל כשרין להוליכו" ועל כן נקבע פרק זה להיות ראשון. ענייני הפרק "הכל חייבין בתקיעת שופר" כבר נדונו בחלקם בספרות המחקר, והלכות שאין מקורם אצל חכמים מסייעות בהבנתם, ולכן נבחר פרק זה להיות שני. פרק שלישי מקדים את הפרק הרביעי כדי להוכיח את השתלשלות ההלכות ודרכי מסירתן הספרותיים, כיצד גדלה ההלכה "הכל כשרין לקרות את המגילה" ושינתה פניה. לאחר פרק זה ניתן היה להביא את ההלכה "הכל כשרין לכתוב את הגט" בשל סמיכות ענייני הקריאה והכתיבה, אולם הועדפו הפרקים הדנים בענייני נגעים, קדוש מי החטאת, ההזייה וטהור המצורע כיוון שבפרקים אלו ניכר לחלוטין האופי הבלתי כהני של ההלכות שאמרו חכמים בנושאים אלו. "הכל שוחטין" נקבע להיות הפרק התשיעי לשם השלמת ההבנה בדפוסי הלשון של חכמים, ובדרכי התפשטות התרבות מירושלים אל מחוצה לה ולהיפך. הפרק האחרון בענייני הכתיבה משלים אף הוא את הפרקים הקודמים לו מהיבטים שונים. עם זאת, בשל התהליכים התרבותיים היחודיים לנושא ידיעת הכתיבה עשוי פרק זה להיקרא בפני עצמו, כמובא לעיל. בפרק הסיכום מתבארות תופעות זהות כפי שהן מתגלות בפרקים השונים, וכך במבט כוללני מתמצה הדיון.

ההיסטוריון האמון על מחקר המבוסס על נתוח של אירועים עלול להתאכזב מדברי חכמים כמקור בכלל, ומעבודה זו כמחקר בפרט. מנקודת ראות זו הרי שחטרונה הבולט של ספרות התנאים הוא חוסר מקרים היכולים להיחפך לאבני בנין במחקר

היסטורי. זהו חסרונה של ספרות הלכתית זו, אך זהו גם יתרונה. העובדה שדברי חכמים לא יצאו מפיו של חכם מסויים או בשנה מוגדרת מאפשרת ואף מחייבת הפניית שיטות המחקר מדיון בתאריכים להבנת תהליכים, כששילוב שיטות המחקר השונות מסייע בכך. אותו ליקוי מהותי של דברי חכמים כמצע למחקר היסטורי בשיטת מחקר אחת, הוא זה אשר הופך את דברי חכמים להיות מקור מועדף לשיטת מחקר אחרת, וגם אם בשיטה זו לא ניתנות תשובות חדשות לשאלות הישנות, הרי שנשאלות שאלות אחרות תמורתן, שאלות אשר אף בהן ישנה תרומה להבנת דברי חכמים והלכותיהם. ולבסוף, דומה כי על הלומד לזכור שההתמודדות האמיתית אינה עם החוקרים, אלא עם המקורות.

1.00 הכל כשרין להוליכו

1.01 עבודת המקדש ביום הכפורים כתובה בספר ויקרא פרק טז. וחכמים

ומלומדים טרחו על הבנתה. באותו יום נערכו במקדש טקסים מיוחדים לכפר על כל קהל ישראל ועל הקודש. הכהן הגדול לבש את בגדי הקודש, נכנס לקדש הקדשים, הקטיר קטורת והיזה דם. הוקרבו קרבנות שונים וכן הוטלו גורלות על שני שעירים: אחד לה' ואחד לעזאזל - ואין אלו אלא חלק מעבודות היום הגדול. חשוב לזכור כי מהמשנה והתוספתא יומא עולה כי עבודת המקדש ביום הכפורים היתה אחד ממוקדי המחלוקת בין החכמים לכהנים הצדוקים, עד שהצטרכו להשביע את הכהן הגדול לבל יעשה את עבודתו באפן שונה מכל שנאמר לו על ידי חכמים, שהרי כל עבודה במקדש אשר נעשתה שלא כהלכתה - היתה נפטלת.

פרשת השעיר לעזאזל משכה במיוחד את תשומת ליבם של החוקרים אשר ניסו לבארה איש איש לפי דרכו: מפני מה, ולשם מה הוליכו את השעיר לעזאזל, אלא שטעמו של צווי זה - ומכל מקום, כפי שהבינוהו בני הדורות המאוחרים יותר - עומד מחוץ לגדר הדיון פה. בענין שלוח השעיר כתוב בתורה (ויקרא טז. כא.): "ושלח ביד איש עתי המדברה", כלומר: הכהן הגדול צריך לשלח את השעיר למדבר ביד איש עתי, ובפרק זה תדון שליחותו של האיש העתי, ובביאורו של המונח "איש עתי" כפי שהובן בשלהי ימי בית שני. ברם, עיקר הדיון לא לצורך פירוש המקרא נכתב, אלא כדי להאיר בעיה חברתית היסטורית על רקע של ההלכה והשתנותה.

1.10 מוליך השעיר למדבר

ביאורו של "איש עתי" במציאות ההיסטורית של ימי בית שני מצוי ביומא ו.ג.: "מסרו למי שהיה מוליכו. הכל כשרין להוליכו, אלא שעשו כהנים

גדולים¹ קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו". מנהגם של הכהנים עוד יעוין לקמן, אולם תחילה יש להבין את המשנה שלפני כן. כשאמרו חכמים "מסרו למי שהיה מוליכו" - הרי ציינו באופן סתמי את מוליך השעיר למדבר אשר קיבל מיד הכהן הגדול את השעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל. לאחר דברים אלו נאמרה הלכה קצרה: "הכל כשרין להוליכו" - כלומר, הכל כשרין להוליך את השעיר למדבר. אמנם, הלכה זו מובנת היא, לכאורה, ואין בה קושי מיוחד. אף על פי כן יש לשוב ולעיין בה על מנת להבין למי מן האנשים התכוונו חכמים באמרם "הכל". שאלה זו, גם אם תיראה כדקדוק של עניות בתחילה, תתגלה לבסוף כבעלת חשיבות מכרעת לכשידונו הלכות נוספות הפותחות באותו דפוס-לשון: "הכל" + כשרין + שם פעלי, או בדפוס-לשון קרובים. לפיכך תשאל השאלה מחדש: למי רמזו חכמים באמרם "הכל" בהלכה: "הכל כשרין להוליכו", ובהלכות נוספות?

1.20 המלה "הכל" - ופתרונה

המונח "הכל" יתפרש מתוך ספרות התנאים עצמה. בספרי על במדבר יח. כ. עמ' 142 אמרו²: "הכל - במשמע: כהנים, לויים וישראלים, וגרים ונשים ועבדים, וטומטום ואנדרוגינוס במשמע". כיוצא בו ביתר קצור בספרי על במדבר ה.ו. - עמ' 5: "הכל - במשמע: האנשים והנשים והגרים במשמע". מכאן ש"הכל" בפי חכמים משמעו מונח המקפל בתוכו את רבדיה של החברה היהודית, למן הכהנים המיוחסים ביותר ועד לגרים חסרי הייחוס. נוסף על רבדי החברה הנשענים על מוצא יחוסי שונה מצויינות גם הנשים, אף שאין הן רובד חברתי בפני עצמו בריבוד המבוסס על ייחוס, אלא

1. בחלק מכתבי היד חסר "גדולים".
2. ומקבילה בספרי במדבר עמ' 174. בעיה בפני עצמה היא: מה מקורה של המלה "הכל" אשר המדרש נועד לברר, אלא שאין כאן המקום לדון בכך.

שעניינן יתברר בהמשך³. אשר לעבדים - ברור כי ייחוסם הוא הפגום ביותר בשל מוצאם הנכרי, ועם זאת - בשל מקומם בסוף הרשימה - נחשבו הטומטום והאנדרוגינוס לא סתם כבעלי מומין, אלא כבעלי "ייחוס" בפני עצמם. ביתר בהירות מתבאר המלה "הכל" כמונח קבוע המופיע בכעשר הלכות המובאות בתלמודים ובספרות התנאים בדפוס-לשון קבוע: "הכל + חייבין" + משהו⁴, ובצמוד להלכה מובא הביאור למונח "הכל": "כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרין, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה"⁵. רשימה זו של יוחסין שונה במקצת מן הרשימה הקצרה שבספרי. בתחילתן שוות שתי הרשימות: "כהנים לויים וישראלים, גרים", אולם לאחר מכן באים שינויים. ברשימה הארוכה (והקבועה) אין מוזכרות הנשים, ודאי מן הטעם שבחברה פטריארכלית גזור ייחוסה של האשה מזה של בעלה, ולפיכך אין לראות בכל הנשים רובד בפני עצמו בריבוד חברתי המבוסס על ייחוס. ברשימה הארוכה מוזכרים העבדים כ"עבדים משוחררין", כנראה מפני שעבד שאינו משוחרר אינו מצטרף עם עבדים אחרים כדי רובד חברתי, שהרי עבדים אלו כפופים לחברה, ואינם מהווים חלק ממנה. הבדל נוסף קיים בין שתי הרשימות והוא: בעוד אשר מכילה הרשימה הקצרה רק את הטומטום והאנדרוגינוס, הרי שברשימה הקבועה מוזכרים "סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה", אלא שקשה להבחין בהבדל מהותי בין הסריסים למיניהם, תהא

3. ראה לקמן: 7.41; 9.41; 10.41.

4. על דפוס הלשון ראה: J. Goody, The Domestication of the savage Mind, Cambridge, 1977; p 116 ff; W.R. Waters, Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament, Berlin - New York, 1976; R. Finnegan, Oral Poetry, Cambridge, 1977, p. 58 ff; J. Vansina, Oral Tradition, Chicago, 1973, p. 143 ff.

5. ראה להלן 2.10 (וכן 2.00.2) המקורות השונים לדפוס לשון זה של יוחסין. ובהוריות ג.ח. הסדר הוא: כהן, לוי, ישראל, ממזר, נתין, גר, עבד משוחרר. עיין בסכוליון למגילת תענית עמ' 332. השווה: J. Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus, p. 269 ff.

סיבת סריסותם אשר תהא. יתרה הרשימה הארוכה בייחללים נתינים וממזרין" אשר לא בא זכרם ברשימה הקצרה יותר, ואין לדעת מדוע. הכלל העולה מהשוואה זו הוא שהרשימה הארוכה אינה רק מפורטת יותר, אלא ממילא גם משקפת באופן נאמן יותר את הריבוד החברתי אשר התקיים באותה חברה בה נשנו הלכות אלו. לפיכך יש להסיק מכאן כי כשאמרו חכמים הלכות בשנותם אותן בדפוס-לשון קבועים הפותחים ב'הכל' - התכוונו לכל רבדי החברה: מן הכהנים המיוחסים ועד לממזרים ולסריסים. מבנה חברתי זה מצריך דיון לעצמו, אולם דומה כי עתה ניתן לבאר את ההלכה "הכל כשרין להוליכו" על ידי כך שלהלכה קצרה זו תצורף רשימת היוחסין של הריבוד החברתי המבארת את 'הכל' בדומה להלכות אחרות. על כן צריכה הלכה זו לביאור מחודש לאחר שתשנה כך: "הכל כשרין להוליכו - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין" וכו'.

1.30 הולכת שעיר כמעשה כהנים

מתוך הכתוב בתורה אין אפשרות לדעת מה היה ייחוסו של משלח השעיר לעזאזל. על כן, חשיבות יתרה ישנה בהלכה 'הכל כשרין להוליכו' בה לימדו חכמים כי ייחוסו של המוליך את השעיר אינו משנה כלל, ועל כן יכול מוליך השעיר להיות מרובד חברתי זה או אחר. לפי הלכה זו יכול מוליך השעיר להיות אפילו גר או ממזר, שהרי 'הכל' כשרים. לאור זאת תישאל השאלה: לשם מה שנו חכמים את ההלכה 'הכל כשרין להוליכו'? כלומר: מה היה מקומה של הלכה שנויה זו בחיים הדתיים-חברתיים של העם היהודי בשעה שנשנתה לראשונה? מן העיון בהלכה זו יש להסיק כי הלכה זו נועדה להכשיר את 'הכל', ואם כן, מסתבר שחלק מן העם לא הסכים לכשרותם של 'הכל', ולכן נצרכו חכמים לשנות במשנתם "הכל כשרין להוליכו". אותו חלק מן העם אשר סבר כי אין 'הכל' כשרין

להוליך את השעיר למדבר, סבר כנראה שרק הכהנים כשרים להוליך את השעיר למדבר. אמנם, ענין זה לא פורש בכתוב, אבל הדעת נותנת שפולחן אשר מוצאו במקדש, ואשר הכהן הגדול מתעסק בו בתחילה, ייעשה על ידי כהן בסופו, לאמור: כהן הוא שצריך להוליך את השעיר למדבר.

כעין זאת יש ללמוד מן הספרא (דף פב ע"א) אשר בו דרשו חכמים: "ושלח ביד איש - להכשיר את הזרי"6, דהיינו: לפי שכתוב 'איש' סתם - ולא 'כהן' - למדו חכמים שגם זרים - כלומר: מי שאינם כהנים או לויים - כשרים לשלח את השעיר. מדרש זה מובא בתלמוד הבבלי יומא דף טו ע"ב כשלצידו פירוש: "פשיטא? - מהו דתימא: כפרה כתיבה ביה? - קא משמע לן". בויקרא טז. כתוב: "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו לשלח אתו לעזאזל המדברה", כלומר: היות ותפקידו של השעיר היה לכפר, וסתם כפרה הרי נעשית על ידי כהנים, לפיכך ניתן היה לחשוב שמשלח השעיר חייב להיות כהן, ועל כן דרשו חכמים ואמרו: "איש - להכשיר את הזרי".

מכל זה מסתבר שלפי ההלכה הקדומה - קודם שהיו חכמים שונים את הלכותיהם⁷ - היו הכהנים בלבד כשרים לשלח את השעיר, וזאת ניתן ללמוד כמציאות הסטורית בעבר, אשר משתקפת בהלכה "הכל כשרין להוליכו".

למעשה, במקרה זה אין צורך לשחזר את המציאות ההסטורית מכיון שחכמים ידעוה, ואף מסרו זאת באומרם: "הכל כשרין להוליכו, אלא שעשו כהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו". בכך, יש להסיק מכאן שמן ההלכה: "הכל כשרין להוליכו" בלבד קשה לדעת מה היתה המציאות

6. מעין זה בענין קצירת העומר. בויקרא כג. י. כתוב: "וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן "ולמדו מכאן חכמים בספרא דף ק ע"ג: "אין מצות קצירה בכהן", והוצרכו לומר זאת לבל יסבור אדם כי מצוה מיוחדת מוטלת על הכהנים לקצור את העומר. אופיו הפולמוסי של טקס קצירת העומר (במנחות י. ג.) אינו מוטל בספק, אולם לפי שעה לא פורש כיאות. (ראה עוד להלן הע' 11).

7. על ההלכה הקדומה ראה: ח.ד. מנטל, ההלכה הקדומה, דיני ישראל, ה' (תשל"ד) עמ' 155-188.

ההיסטורית לאשורה, שהרי המנהג הקבוע היה שרק כהנים שילחו את השעיר למזבח. עם זאת, העולה בבירור מכל הנדון עד כאן הוא שהמנהג הקדום היה שרק כהנים נחשבו כשרים לשלח את השעיר, ורק לאחר מאבק מתמשך, המתגלה בעד "לא היו מניחין", הוליק ישראל את השעיר. זהו שאמרו חכמים "הכל כשרין להוליקו", ובכך הוכשר כל אדם להוליק את השעיר ללא תלות בייחוסו, גם אם היה גר או ממזר.

1.40 העברת שלוח השעיר לכל רבדי החברה

המבנה הריבודי של החברה נלמד מרשימת רבדי החברה המופיעה בדברי התנאים כפירוש למלה 'הכל' בהלכות הבנויות בדפוס-לשון מסויים. לפי רשימה זו היתה החברה היהודית (בארץ ישראל) מחולקת לרבדים על בסיס יחסי כדלהלן: כהנים, לויים, ישראלים, גרים, עבדים משוחררים, חללים, נתינים, ממזרים, וכן הסריסים למיניהם. מבנה חברתי זה היה מעוגן במציאות החיים באופנים שונים: א. המעבר מרובד אחד למישנהו היה בלתי אפשרי. הבן היה משתייך לרובד החברתי של אביו אלא אם נולד שלא לפי הכללים ההלכתיים, ואז היה משתייך לרובד נמוך מזה שהשתייך אביו, כגון חללים וממזרים. כך היה גם דינם של חלק מבעלי המוס. הבת יכולה היתה לשנות את שיוכה לרובד נמוך או גבוה משל אביה רק כאשר נישאה לאדם בן לרובד חברתי אחר. ב. קשרי החיתון בין הרבדים השונים היו מוגבלים⁸. ג. כל רובד חברתי היה נתון במערכת של זכויות וחובות דתיות - חברתיות משל עצמו⁹. ד. בני הרבדים הנמוכים חייבים היו לתת מתוצרתם החקלאית, וכן גם מתנות נוספות, לבני הרבדים העליונים -

8. ראה: קידושין ד. א-ז; יבמות ו. ב.
9. לדוגמה: כהנים - יבמות ו. ה.; גרים - יבמות יא. ב.; ממזרים-סוטה ח. ג., יומא דף סו ע"ב; חללים-קידושין ד. ו.; פצוע דכא וכרות שפכה - יבמות ח. א.-ב.; סריסים - יבמות ח. ד-ו.; בעלי מוס נוספים: סנהדרין ח. ד., בבא קמא דף פז ע"א. ראה גם: מגלת הסרכים II. 5. - עמ' 264, ברית דמשק V. 21 - עמ' 25, שם XIV, 4-עמ' 69, מלחמת בני אור בבני חושך VII. 4. - עמ' 300.

הכהנים והלויים¹⁰. ה. הרובד העליון היה בדרך כלל עשיר¹¹, ועמד בהנהגת העם. ו. עבור חכמים עמדו הגרים והעבדים המשוחררים בקצה האופק החברתי, ולפיכך נראו להם בני הרבדים הנמוכים יותר כרובד אחד בלבד¹². ובכן, הריבוד החברתי התבטא בתפישת העולם ההלכתית של בני התקופה.

לבד מרשימה זו של רבדי החברה המלמדת על המבנה החברתי אשר שר בתקופת המשנה, ניתן ללמוד על ריבודה של החברה ממשנה אשר בעיקרה אינה פרשנית כי אם היסטורית. בקידושין ד.א. אמרו: "עשרה יוחסין אלו מבבל: כהני, לויי, ישראלי, חללי, גרי, וחרורי, ממזרי, נתיני, שתוקי, ואסופי". רשימה זו שונה במקצת מרשימת הרבדים אשר הובאה לעיל: א. רשימה זו אמורה בארמית, ולא בעברית כשאר (רוב) דברי חכמים. ב. ניכר הדבר ששתי הרשימות עשויות באותה שיטה: הרובד העליון תחילה, ולאחריו שאר הרבדים בסדר יוחסין יורד. מכאן שייחוסם של החללים (הצאצאים הפסולים של הכהנים) ושל הנתינים (משרתי המקדש) גבוה בהשוואה לייחוסם ברשימה העברית, הרגילה יותר. ג. הרשימה הארמית מלמדת שבשולי החברה היו השתוקים והאסופים, בעוד שמן הרשימה הרגילה משתמע כי שם היו הסריסים למיניהם, כלומר: בעלי מום גופני ולא מחוסרי ייחוס.

ואולם, לא בכך העיקר. העיון המדוקדק בספרי עזרא ונחמיה אינו עשוי ללמדנו על מבנה חברתי כזה המתואר בקדושין ד.א. אמנם 'נתינים' מוזכרים בין רשימת העולים¹³, וניתן לראות באלו אשר 'נגואלו מן

10. ספרי על במדבר יח. כ. - עמ' 142, חלה ד.ט., תוספתא כתובות ג.א. - עמ' 63. ראה גם הוריות ג.ח. ודין אבידה הניתנת לכהן בברית דמשק IX. 14 - עמ' 47.

11. ספרי על דברים לג. יא. - עמ' 409.

12. ענין זה נלמד מדרשות כגון (ספרי על דברים יג. טו. - עמ' 154): "...לרבות גרים ועבדים משוחררין" מבלי שים לב, לכאורה, לבני שאר הרבדים. בדרשה זו, אשר רבות כמוה, הושוו בני כל הרבדים אלו לאלו (אך ראה בספרי זוטא עמ' 305).

13. עזרא ב. מג. (=נחמיה ז.מו.); עזרא ב. נח.; שם ח.כ.; ועוד.

הכהונה' את החללים¹⁴ אך רשימות יוחסין המאפשרות לעמוד על הריבוד החברתי מאותה תקופה שונות לגמרי מהרשימות שבדברי חכמים¹⁵. על כך יש להוסיף שאת הסריסים, הממזרים והעבדים המשוחררים אין למצוא - לפחות לא תחת שמות אלו¹⁶ - בספרי עזרא ונחמיה.

מכל זה עולה כי יש לפרש את "עשרה יוחסין עלו מבבל" באורח שונה, שכן אם עדות היסטורית אין במשנה זו - מה יש בה? מסתבר שהמשנה אשר במבט ראשון עשויה להחשב כדווח על מאורע היסטורי, אינה למעשה אלא צידוק חברתי-דתי הנועד להסביר את הסדר החברתי הקיים שהיה מבוסס על ריבוד חברתי¹⁷. תופעה זו של הקניית מימד היסטורי למציאות הקיימת על ידי הרחקת שורשי הריבוד החברתי והעמדתו בדורות הקדומים מלמדת על הרצון לשמר את התופעה - מצד אחד, ולהצדיקה בפני מתנגדיה - מהצד השני. לפיכך, משנה זו מבטאת, כנראה, את השקפתם של אלו אשר בוח היה להם הריבוד החברתי הקיים, וממילא שאפו לשמרו. לאור האמור עד כאן יש לשוב ולעיין בהלכה "הכל כשרין להוליכו". בשנותם הלכה זו קבעו חכמים כי לא רק כהנים כשרים להוליך את השעיר אלא גם אנשים משאר הרבדים בחברה. בצורה זו הועתק מנהג מן הכהונה והועבר לכל רבדי החברה. תהליך זה ניתן לבאר כחלק ממגמה כללית הקיימת בכל חברה בה רוצים הרבדים התחתונים לחקות את הרבדים העליונים באותה חברה, ולהדמות להם. ואכן, אי אפשר להוכיח מן הכתוב בתורה כי דווקא הכהנים כשרים להוליך את השעיר, ובשל כך במוקדם או במאוחר יבואו מהרבדים הנמוכים ויטענו כנגד התגדרותם של הכהנים במנהגים המיוחדים אותם ללא ביסוס בתנ"ך. מנהגים כאלו אשר הכהנים בלבד נוהגים אותם,

14. עזרא ב. נט.; נחמיה ז. סא.

15. השווה לרשימות בעזרא ז.ז.; שם ז. סג-סד; נחמיה י. כט.

16. ביחס ל'ממזרי' ראה: ד. רוול, תרגום יונתן על התורה, נר מערבי, ב' (תרפ"ה) עמ' 93; A. Buchler, Studies in Jewish History, p. 74 ff.; J. Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus, p. 337 ff.

17. עיין: J. Vansina, Oral Tradition, p. 49 ff; p. 63 ff.

אינם רק עניין הלכתי, כי אם גם סמל חברתי של שיוך לרובד זה או אחר. אם כהן בלבד כשר להוליך את השעיר, הרי שהולכת השעיר הינה סמל מובהק של הכהונה, וממילא כשאמרו חכמים "הכל כשרין להוליכו" בטלו את אחד מסמלי הכהונה, שהרי מעתה יימצא מנהג זה בכל אחד מרבדי החברה. לפיכך יש לבאר את ההלכה "הכל כשרין להוליכו" בשני מימדים: ההלכתי והחברתי. המשמעות ההלכתית כבר נדונה כשבוארה הלכה זו כמתנגדת להלכה הקדומה לפיה נקבע כי כהן בלבד כשר להוליך את השעיר. אשר למימד החברתי, הרי מתגלה עתה הלכה זו כמשקפת סופו של תהליך חיקוי חברתי המוביל להעתקת מנהג, ועמו הסמל, מהרובד החברתי העליון לשאר הרבדים. באובדן סמל זה פחת מספר הסמלים המאפיינים את הכהונה, וממילא גרמה הלכה זו של חכמים לטשטוש הריבוד החברתי, שכן עתה שוים כל רבדי החברה בפני מנהג זה של הולכת השעיר לעזאזל. נמצא, אם כן, שההלכה "הכל כשרין להוליכו" אינה בעלת משמעות הלכתית בלבד, אלא מבטאת את הרצון לשנות את המבנה החברתי הקיים בהשוואת הרבדים החברתיים זה לזה. מעתה ניתן לעמוד על ההבדל שבין "הכל כשרין להוליכו" ל"עשרה יוחסין עלו מבבל". על אף שבעיקר הדברים יש לראות את הדמיון והקירבה בין שתי רשימות הריבוד - הארמית והעברית, הרי קיים הבדל משמעותי בתכלית שנון שתי הלכות אלו. בעוד שהרשימה בארמית מיועדת להסביר את המבנה החברתי הקיים ולשמור עליו, הרי שההלכה הפותחת ב"הכל", אשר ביאורה הוא ברשימה העברית של הרבדים בחברה, יועדה לשנות את המבנה החברתי הקיים בטשטוש הריבוד החברתי הנעשה באמצעות ההלכה. מכאן שיש לייחס את שתי ההלכות הנדונות כאן - יומא ו.ג. וקדושין ד.א. - לא רק לתנאים שונים, אלא גם לרובד חברתי שונה. סביר להניח שבני הרובד העליון - היינו: הכהנים - ישאפו לשמור על המבנה החברתי הקיים, בעוד אשר בני הרבדים הנמוכים יותר - כישראלים או הגרים - ירצו לשנות את הסדר החברתי המעניק זכויות יתר

לרובד העליון. מכאן גם יש להסיק ביחס להבדלי השפה בין שתי ההלכות. בעוד שהרשימה הארמית משקפת מציאות קדומה באופן יחסי, הרי שהרשימה העברית וההלכה (בעברית) "הכל כשרין להוליכו" - ענין של חידוש יש בה. כבר עמדו החוקרים על כך שהמשניות וההלכות בארמית קדומות באופן יחסי להלכות בעברית¹⁸, אלא שענין זה נדון כאן מן ההיבט החברתי, אף כי טרם מוצה כולו.

עתה כבר ניתן לעמוד על הפולמוס החברתי והדתי אשר היה כרוך בהלכה "הכל כשרין להוליכו". את הפולמוס בין הרובד העליון בחברה לרבדים הנמוכים יש לראות כתוצר טבעי של כל חברה ריבודית באשר היא, פולמוס הנגזר מעצם קיומו של הריבוד החברתי. בעוד אשר ירצה הרובד העליון לשמר - לפחות - את המבנה החברתי הקיים, אם לא להגביר את עליונותו, הרי שהרובדים התחתונים בשאיפתם לחקות את הרובד העליון ולהקטנת הקיטוב החברתי ימצאו את עצמם עד מהרה בעימות גלוי עם הרובד העליון. אמנם, פולמוס במישור החברתי בלבד בענין השעיר המשתלח אינו בנמצא בספרות התנאים, אך ניכר היטב פולמוס הלכתי סביב אותו ענין, ויש לזכור כי באותה תקופה היתה ההלכה שלובה ומשתקפת במבנה החברתי, וממילא יש ללמוד על הפולמוס החברתי מן הפולמוס הדתי.

כך שנו חכמים ביומא: "הכל כשרין להוליכו", אלא שעשו כהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו". דומה כי אין בכל ספרות

18. ראה: א.ה. וייס, משפט לשון המשנה, עמ' 2-3; א. ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 47 ואי'; מ.צ. סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 17. ענין זה תלוי בלשונות הדבור והכתב בתקופת המשנה, (המאמר האחרון בענין זה, כולל רשימת מחקרים קודמים): J.A. Emerton, The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century etc., J. Th.S. 24(1973) pp. 1-23.

לכך גם יש להוסיף שמגילת תענית נכתבה ארמית בעוד שהסכוליון המאוחר מפרש אותה על פי ברייתות שנשנו בעברית, הרי שאף בה קודמת הארמית (הכתובה) בזמן לברייתות (שנשנו על פה) בעברית. ראה גם: Ch. Rabin, Qumran Studies, p.68 ff.; ח. רבין, הרקע ההיסטורי של העברית של קומראן, בתוך: מ. בר אשר (עורך) קובץ מאמרים בלשון חז"ל, עמ' 355 - 382.

התנאים דוגמה מוצלחת יותר המבהירה את המתח שבין ההיסטוריה להלכה. אם הכהנים לא הניחו לישראלים (ולבני הרבדים הנמוכים יותר) להוליך את השעיר, הרי זה מפני שכך היתה נקוטה ההלכה בידם: שלוח השעיר נעשה דווקא על ידי כהן. מכאן, שלמרות העובדה שחכמים הכשירו את בני כל המעמדות להוליך את השעיר, כלומר: השוו את כל רבדי החברה בענין זה של הולכת השעיר, לא הסכימו לכך הכהנים. הרי שהכהנים (הגדולים) שמרו לא רק על ההלכה הקדומה, כי אם גם על הסדר חברתי הקדום אשר לפיו לא הושוו רבדי החברה, שהרי רק כהנים הותרו לשלח את השעיר. בכך, אותו פולמוס הלכתי - גם משמעות חברתית היתה לו, אך דומה כי למען הגדרת הענין ייטב להגדיר זאת להיפך: הפולמוס החברתי אשר נסב על המבנה הריבוני של החברה מצא את בטויו באופנים הלכתיים שונים, כפולמוס סביב ההלכה "הכל כשרין להליכו", וכפי שיודגם הדבר להלן, גם סביב לשאר ההלכות הפותחות באותו דפוס לשון: "הכל כשרין וכו'". מעניינת במיוחד השקפת עולמם של חכמים על פולמוס זה. הפער שנוצר בין ההלכה לבין המציאות ההסטורית לא נזקף לחובת ההלכה, אלא כי "אשמת" המציאות עצמה. "המנהג" של הכהנים מתואר כעומד בסתירה עם ההלכה, וממילא ניתן להבין כי אין הכהנים אוחזים אלא במנהג "סוטה". אם כן, גם צורת תאור זו הינה פרי של אותו פולמוס חברתי - הלכתי אשר לפיו המציאות ההיסטורית - במישור החברתי, ובמישור ההלכתי גם יחד - הינה בלתי תקינה, שכן עומדת היא בסתירה עם ההלכה "הכל כשרין להליכו"¹⁹.

1.60 הלכות נוספות בהשתנותן

הידיעה כי הכהנים הם שהיו משלחים את השעיר בתקופה הקדומה עשויה

19. לכל המובא כאן השווה: א. ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 113.

להילמד בכמה אופנים: א. העדות המפורשת על כך במשנה: "...עשו כהנים גדולים קבע, ולא היו מניחין את ישראל להוליכו". ב. ההלכה "הכל כשרין להוליכו" מתפרשת כמבטאת את השינוי שחל בייחוסו של המוליק. בעוד שבתקופה הקדומה היו הכהנים בלבד כשרים למלאכה זו, הרי שחכמים אמרו "הכל כשרין", ובכך נתנו הכשר למציאות הדתית - חברתית. מסתבר שהדבר נעשה על מנת להסיר ספקות המתנגדים לכך שיהא מחוסר ייחוס מוליק את השעיר. אלו אשר לא הסכימו ל"הכל כשרין" סברו, כנראה, כי הכהנים בלבד כשרים למלאכת-קודש זו. ג. דושו חכמים: "יושלח ביד איש-להכשיר את הזר". משמע מכאן, שאם לא היו דורשים זאת חכמים היה נחשב הזר לבלתי כשר, וממילא רק הכהן (או הלוי) ראויים היו לשלח את השעיר.

בכן, המציאות ההסטורית - זו אשר קדמה לתקופת המשנה - ניתנת להילמד כאן בשלושה אופנים שונים, ויחידאית היא בכך. אין עוד הלכה נוספת מעין זו אשר ניתן לעמוד על צורתה הקדומה על פי דברי חכמים, ובשלוש שיטות שונות, ללא היעזרות בהלכות החוץ-רבניות. מכאן שכדי לעמוד על ההלכה הקדומה אפשר להסתפק גם במקום שתחסר העדות ההיסטורית, ובתנאי שזו תוסק באותה שיטה כמובא כאן. לאמור: השתקפותה של המציאות ההלכתית הקדומה במשנה ובמדרשי ההלכה מסתברת גם בלא מקור היסטורי נוסף או חיצוני. יתר על כן, לא כל הלכה קדומה עשויה להילמד מתוך עיון בשני מקורות גם יחד: ההלכה והמדרש. לעתים שומה ללמוד על המציאות הקדומה כאשר אין אלא מקור אחד מחכמים - משנה או מדרש. לפיכך יידונו ההלכות מתוך המדרשים הבאים על אף העובדה שאין להם עדות מסייעת ממקור מקביל. אף אם תתגלה ההלכה הקדומה רק על בסיס של משנה אחת או מדרש אחד בלבד, לא יהיה בכך כדי לפגום באמינות השחזור ההסטורי, היות ושיטת הלמוד אשר באמצעותה נלמדת ההלכה הקדומה מוצאת את אישורה בכך שההלכה הקדומה בשלוח השעיר נלמדת

בשוה משלושת מקורות שונים. גם אם אין מקור הלכתי מקביל במדויק להלכה מסוימת, הרי שהיקש בין הלכות שונות עשוי לחזק שיטת למוד זו. לפיכך יידונו עתה הלכות נוספות בשלוח השעיר, בשיטה שנבחנה ב"הכל כשרין להוליכו", ולאחר מכן יובהרו ההלכות מנקודת הראות ההיסטורית.

1.61. הולכת השעיר בשבת

בספרא (דף פב ע"א) אחר שהובאה הדרשה "איש-להכשיר את הזר" הובאו דרשות נוספות, ודרשו חכמים שם: "עתי-אף בשבת", כלומר: היות ושלוח השעיר נעשה בתאריך קבוע-עשרה בתשרי- הרי שיש לשלח את השעיר גם אם יחול תאריך זה בשבת.

מן הדרשה יש ללמוד שאלמלא דרשו חכמים את המקרא בצורה זו, היה נאסר שלוח השעיר ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. מוסק מכאן שעל פי ההלכה הקדומה אסור היה להוליך את השעיר בשבת²⁰, ונותר רק לבאר מדוע²¹. דומה כי אפשר לבאר את התנגדותה של ההלכה הקדומה להולכת שעיר בשבת מתוך דברי חכמים. ביומא ו.ד. אמרו: "מיקרי ירושלים היו מלוין אותו עד סכה הראשונה. עשר סכות מירושלים ועד צוק, תשעים ריס-שבעה ומחצה לכל מיל. על כל סכה וסכה אומרים לו: 'הרי מזון, והרי מיס' ומלוין אותו מסכה לסכה חוץ מאחרונה שבהן, שאינו מגיע עמו לצוק, אלא עומד מרחוק ורואה את מעשיו". מן המשנה בלבד קשה לדעת מה היה תפקידן של הסוכות הללו, אבל מתבארים הדברים מן התוספת כאן ג.יג.-עמ' 245: "יקרי ירושלים מלוין אותו עד סוכה ראשונה, מפי שעשר סוכות בתוך שנים עשר מילין היו; דברי ר' מאיר. ר' יהודה

20. וכן אסור היה לקצור את העומר בשבת (לעיל הע' 5) דעת ר' אליעזר (שבת קלא ע"א) "העומר וכל מכשיריו דוחין את השבת".

21. אין לראות בדרשה סמך להלכה קדומה לפיה שלוח השעיר היה מותר בשבת: הן בשל האופי החדשני הטמון במלה "אף", והן בשל הנטייה הקדומה להחמיר בהלכות שבת.

אומר: תשע סוכות בתוך עשרה מילין היו. ר' יוסה אומר: חמש סוכות בתוך עשרה מילין היו, ומערבין מזו לזו. מספר הסוכות שהיו - עניין בפני עצמו הוא²². מכל מקום, ברור כי סיבת הקמת הסוכות היתה משום ערובי תחומין, כלומר: בסוכות אלו דרו ביום הכפורים אנשים אשר היה להם בסוכה מזון לשתי סעודות לכל אחד²³, וכך התאפשר להם להתרחק אלפיים אמה - מרחק תחום שבת - מסוכתם. בלוותם את מוליך השעיר. מכאן תתבאר אמירתם "הרי מזון, הרי מיס", שבכך הראו כי (על אף הצום) יש בידם מזון ומים כדי שתחשב סוכתם כדי מקום ישיבה קבוע²⁴. ועל כן רשאים הם ללוות את המוליך מרחק של תחום שבת מסוכתם²⁵. ברם,

22. את השעיר הוליכו לבית חדודו (יומא ו.ח. ראה: י.ז. הורוביץ, ארץ ישראל ושכנותיה, עמ' 133; ש. קליין, ארץ יהודה, עמ' 88) מסתבר שהמסורת שהגיעה לתנאים היארה סוכות בדרך, אך לא ציינה את מספרם. לפיכך חישבו התנאים את מספר הסוכות לפי שיטות הערוב השונות. המרמז לכך הוא המשכה של ההלכה שם: "אמי ר' יוסה בי ר' יהודה: יכולני אני לעשותן שתי סוכות" השווה: ריש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חיד עמ' 794 ואי'.

23. ערובין ז.ח.ב., שם ח.ב.

24. ראה ברית דמשק 7.XI - עמ' 55; Ch. Rabin, Qumran Studies, p. 110

25. פרוש זה עומד בסתירה, לכאורה, עם שני עניינים: א. ההלכה האוסרת ערוב במים. ב. הבאור השונה של התנאים לאמירתם של הדרים בסוכה. למרות זאת, עיון מחודש במקורות עשוי לבטל את הסתירה. א. ערוב במים: בערובין ג.א. (שם ז.י. השווה: ר"ח אלבק, פרוש למשנה, מועד, השלמות ותוספות עמ' 428) שנו חכמים: "בכל מערבין ומשתתפין - חוץ מן המים ומן המלח". בהלכה זו מתפרש חלקו הראשון של המשפט באמצעות חלקו השני (פרוש מצמצם) ועל כן יש לפרש כאן רק את הרובד הראשון של ההלכה: "בכל מערבין ומשתתפין". הלכה זו נאמרה (כדעת רבה בערובין דף פא ע"א) כנגד התנאים שסברו כי רק בככר לחם, או רק בשמן או ביין אפשר לערב; ראה ירו' ערובין פ"ג ה"א - דף כ ע"ג שם גם מובא: "תנינן תרין כללין, ולא דמיין חד לחד: בכל מערבין ומשתתפין

להלכות אלו של ערובי תחומין לא יכלו להסכים השומרונים או הצדוקים שכן הם לא הודו בערובי תחומין²⁶, וממילא לא יכלו להודות שילוו את משלח השעיר. יתר על כן, מחבר ברית דמשק מזהיר (XI 17 - עמ' 57) "אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת, כי כן כתוב: (במדבר כח.י.) "מלבד שבתותכם"²⁷, מכאן שאיש כח זה לא יכול היה להסכים לכלל של חכמים²⁸ "עשה דוחה לא תעשה" ועל כן היה הוא - ככל ההולכים בשיטת ההלכה הקדומה שלא כחכמים - אוסר הקרבת קרבן פסח בשבת²⁹ או מילה בשבת³⁰, וכנראה גם מצוות רבות אחרות - שלא כדעת חכמים³¹, ואף

חוץ מן המלח" וכו'. משמע מכל זה שהחכמים אשר אמרו בראשונה "בכל מערבין" התכוונו אף למים (אך, כמובן, לא למים בלבד). על דפוס הלשון "בכל + פועל בבינוני רבים" ראה: 11.62.4. ב. ביומא דף סז ע"א הובאה הפיסקה מהמשנה "הרי מזון, והרי מים" ונוספה ברייתא "יתנא: מעולם לא הוצרך אדם לכך, אלא שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו". מעין זה בירו' יומא פ"ו ה"ד-מג ע"ד י. ... הרי מזון והרי מים ליפות את כוחו. למה? - שאין יצר הרע תאב אלא דבר שהוא אסור לו. משמע שהתנאים הבינו כאילו המים והמזון הוצעו כאכילה ושתייה למוליך השעיר. ברם, קשה להעלות על הדעת שמוליך השעיר יחלל את הצום, ולפיכך נראה שאין אלו אלא פרושים מאוחרים לאותה מסורת, אשר נמנע מן התנאים לפרשה כמועמדת במזון ומים לעירוב בשל ההלכה "בכל - חוץ ממים".

26. עיין: ר"ח אלבק, פרוש למשנה, מועד, מבוא למסכת ערובין, עמ' 77; י. רוזנטל, מחקרים ומקורות, עמ' 62-76.

L.H. Schiffman, The Halakha at Qumran, p. 113 ff.

27. השווה: יובלים נ.י-א; L.Ginzberg, An Unknown Jewish Sect, pp. 69,117; J.Rosenthal, Hivi Al-Balkhi, pp. 13,56;

L.H. Schiffman, The Halakha at Qumran, pp. 128-131;

J.M. Baumgarten, Studies in Qumran Law, p.10 n.18,

pp.69,113 ff.

28. הנסוח העקרוני הוא מר' שמעון בן לקיש (שבת דף קלג ע"א ומקבילות), וראה במקורות שבהערה הבאה.

29. ענין זה נלמד מתוך: א. תוספתא פסחא ד.יג. - עמ' 165 (ומקבילות) ב. ספרי על במדבר ט.ב.-עמ' 62,61; ספרי זוטא שם עמ' 257, דברי ר' אליעזר: "במועדו - דוחה את השבת, במועדו -

דוחה את הטומאה". השווה פסחים דף צה עא"ב. (המשנה בתחילת

פסחים פרק ו' היא בשיטת ר' עקיבא שם המאוחרת להלכה הראשונה

של ר' אליעזר). על דחיית השבת והטומאה ראה עוד להלן, ולענין

פסח בשבת ראה: א. פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה,

עמ' ז; ענן, ספר המצוות, עמ' 72.

בשבת דף קלב ע"א (ספרא דף נח ע"ג על ויקרא יב.ג. ומקבילות)

30. "וביום השמיני ימול - אפילו בשבת", ושם דף קלא ע"ב: מילה וכל

מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר". כל הכמות מתנגדות

אוסר היה להוליך את השעיר מעבר לתחום השבת שהיה נהוג בכתתו (וראה להלן 1.64).

בכך, כשדרשו חכמים "עתי-אף בשבת", גילו דעתם - מצד אחד, שהמלאכה נעשית אף בשבת, וממילא גילו - מן הצד השני, שההולכים בדרך ההלכה הקדומה אסרו להוליך את השעיר בשבת.

לכך: א. קראים: ענו, ספר המצוות, עמ' 76; ב. ארליך, הלכות שבת בספר אשכל הכפר, עמ' 86 וא"ל. (אבל ראה: א. אפשטיין, כתבי ר' אברהם אפשטיין, חייא, עמ' קע). ב. פלשים ושומרונים: א. ז. אשכלי, ספר הפלשים, עמ' 39; W. Leslau, Falasha Anthology, p. XVI

3. א. שלוח עדי החודש (תוספתא ראש השנה א. טז-עמ' 309, והשווה משנה ראש השנה ב.א.). "משלחין עדיו עמו-אפי' בשבת", והלכה זו שנו. מיד לאחר פולמוס בענין הלוח עם הבייתוסים. ב. לחימה בשבת (תוספתא ערובין ג.ז-עמ' 100). "עד רדתה - ואפי' בשבת". ראה: מ.ד.הר, לבעית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, תרביץ, ל (תשכ"א) עמ' 242-256, 341-356. מלאכות שונות במקדש: ג. אש (ספרא דף ל ע"ג על ויקרא ו.ו.1). "תמיד - אף בשבת, תמיד - אף בטומאה". ראה: א.א. פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, עמ' פב.ד. ברות (ספרא דף קג ע"ד - קד ע"א על ויקרא כד ב-ד) "תמיד-אף בשבת, תמיד-אף בטומאה" (3x). ה. לחם הפנים (מדרש הגדול לשמות כה.ל. - עמ' תקפה) "לחם פנים לפני תמיד - אפילו בשבת, תמיד - אפילו בטומאה". ראה: מ.מ. כשר, תורה שלמה, חיי"ג, עמ' 59, ל. גינצבורג, אגדות היהודים, חיי"ה, עמ' 166 הע' 107. ו. הקטרת חלב החטאת (ספרא דף פב ע"ג על ויקרא טז.כה) "יקטיר-אף בשבת, יקטיר-אף בטומאה". ז. קרבן מלח (ספרא דף יב ע"ג על ויקרא ב.יג) "תקריב-אף בשבת, תקריב-אף בטומאה". במצוות שונות: ח. לולב (ספרא דף קב ע"ד על ויקרא כג.מ.) "ביום הראשון - ואפילו בשבת". בשבת דף קלא עא"ב מסרו "לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת, דברי ר' אליעזר, ובערכין דף ב ע"ב "הכל חייבין בלולב". בשבת דף קלא עא"ב הובאו משמו של ר' אליעזר הלכות נוספות העשויות באותו דפוס-לשון: "מצוה פלונית וכל מכשיריה דוחין את השבת". המצוות הן: ט. סוכה (השווה ערכין דף ג ע"ב "הכל חייבין בסוכה - כהנים לויים וישראלים"). י. מצה. יא שופר (וראה להלן 2.61) כן הובאו שם באותו דפוס לשון לולב ומילה שכבר נזכרו לעיל. לשיטת ר' אליעזר יש להוסיף גם קצירת העומר והבאת שתי הלחם. עיין שם וראה: י.ד. גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, עמ' 129 וא"ל יב. תקיעת שופר ביובל (ספרא דף קו ע"ד על ויקרא כה.ט.) "ביום הכפורים - אפילו בשבת". השווה: מכילתא דר' ישמעאל עמ' 347; ספרא דף ק ע"א; י. ילקוט שמעוני ריש ויקהל רמז תח (י"כול אף בשבת?) מתנגדי כת מדבר יהודה הואשמו בחלול השבת (פסר חבוקק 3.II) ראה: ב. שרביט, השבת של כת מדבר יהודה, בית מקרא כא (תשל"ו) עמ' 507 - 516.

בספרא שם אחר שדרשו "עתי-אף בשבת" הוסיפו: "עתי-אף בטומאה". כלומר, לדעת חכמים הולכת השעיר דוחה לא רק את השבת כי אם גם את הטומאה, ויכול מוליך השעיר להיות טמא בשעה שעושה הוא את מלאכתו. ברם, הדעת נותנת שלא הסכימו לכך ההולכים בדרך ההלכה הקדומה, כשם שגם לא הסכימו שיוליכו את השעיר בשבת. יש להניח שביום הכפורים, אשר נועד לכפר על חטאות העם "לטהר אתכם מכל חטאתיכם" (ויקרא טז.ל.) היו הכל נטהרים³², ובפרט המתעסקים בעבודות המקדש. והנה אף במצוות אחרות אמרו חכמים "אף בטומאה", וכנראה שלכולן לא הסכימו אלו שאינם מחוגם של חכמים. כדוגמה בולטת לכך ניתן להביא את ששני חכמים בתוספתא כלים בבא קמא א.יא. - עמ' 570: "הכל נכנסים לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה. מצוה בכהנים; אין כהנים - נכנסין לויים. אין לויים - נכנסים ישראלים. מצוה בטהורים; אין טהורים - נכנסים טמאים" וכו'. משמע מכאן שלדעת חכמים "הכל" - כלומר: כל רבדי החברה - רשאים להכנס למקדש לצרכי תחזוקה, ואפילו - במידה ואין אפשרות אחרת - שיכנסו לשם טמאים³³. מסתבר שכהני המקדש אשר נכנסו בתקופה הקדומה למקדש על מנת לטהרו³⁴ - טהורים היו, ולא הסכימו לכניסה למקדש בטומאה. כיוצא בזה מאשים בעל ברית דמשק את מתנגדיו בטמא המקדש. בחוזרו על כך כמה פעמים³⁵, ואף אחרים טענו שטמאו את המקדש

32. ירו' מגילה פ"א-עב ע"א, יומא דף פח ע"א. ראה: ר"ל גינצבורג, פרושים וחידושים בירושלמי, ח"ב, עמ' 226 וא"י.

33. השווה ספרא דף צה ע"ד על ויקרא כא. כג.

34. בתוספתא שם הובא הפסוק מדברי הימים ב' כט. כז.: "ויבואו הכהנים לפני הבית לטהר, ויוציאו את כל הטומאה", וכו'. בסנהדרין ט.ו. אמרו: "כהן ששמש בטומאה: אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה, ומפציעין את מוחו בגיזרין".

35. ברית דמשק IV 15 - עמ' 17: "אשר אמר עליהם לוי בן יעקב ... ויתנם פניהם לשלושת מיני הצדק ... השלישית: טמא המקדש" (לחטאים הקודמים: הזנות וההון השווה צוואת יהודה פרקים יח-יט). שם 6.V - עמ' 19: "וגם מטמאים הם את המקדש". שם XX

(יהודים, ולא בנכרים מדובר כאן)³⁶. את האופי הפולמוסי של עשייה בטומאה יש לראות בטקס שריפת הפרה האדומה המתואר בפרה ג.ז.ז.: "ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים, שלא יהיו אומרים: במערבי שמש היתה נעשית"³⁷. ברור כי הצדוקים סברו שפרה אדומה הנעשית בפקוחם של חכמים - טמאה היא, וכי לא הודו (הכהנים) בהרת טבול יום³⁸. אם כן, מן הדוגמאות כאן יש להסיק שהמתנגדים לחכמים לא הודו שניתן לשלח את השעיר בטומאה, ואפשר שחכמים טמאו את מוליך השעיר כשם שטמאו את שורף הפרה על מנת להפגין את הלכתם: "עתי-אף בטומאה".

מתי וכיצד נבחר המוליך

בספרא דרשו את המילה "עתי" בכמה אפנים כפי שהובא לעיל, וכן ישנה שמדרשה נוספת "עתי - שיהיה מזומן". כלומר: לדעת חכמים יש לקבוע מראש מי יהיה מוליך השעיר, ואין לבחור את מוליך השעיר ברגע שלפני ההולכה. הלכה זו אינה מוזכרת במקום אחר בספרות התנאים, אבל מובאת במרגום המיוחס ליונתן על ויקרא טז. כא.: "ויפטור ביד גבר די מזמן מן אשתקד למהך למדברא", הרי שלפי אותה מסורת צריך היה לבחור במוליך שנה מראש. והנה, מסתבר מן הדרשה שאלמלא אמרו חכמים הלכה זו

23- עמ' 41; שם XII.20 - עמ' 59. ובעל ברית דמשק האשים את מתנגדיו (12.V - עמ' 21) "ובלשון גדופים פתחו פה על חוקי ברית אל לאמר; "לא נכוננו" - ותועבה הם מדברים".
36. יובלים כג.טז; ל. טו; צוואת לוי ט.יא; שם טו.א; שם טז.א-ד; שם יז ז-ח ועוד; עליית משה ה.ג.; D.J.D. v.p.81 "ויטמאו את מקדשם". פשר חבקוק XII.8; ראה: י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 144 הע' 12.
37. את שורף הפרה טמאו טומאה קלה (ספרי על במדבר יט.ט. - עמ' 157), וקרה שטמאו כהן בטומאת מת (ספרא דף צד ע"א על ויקרא כא.ב) "לא רצה (הכהן) ליטמא - מטמין אותו בעל כורחו". על דעת הקראים בענין זה ראה: P.468 (1921-2) J.Q.R. 12, ובערכין דף ג ע"א אמרו: "הכל מטמאין בטמא מת".
38. ראה: י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 262, 256.
B. Revel, The Karaite Halakah, p. 35-36; עיין עדויות ב.א.

היה נקבע המוליך ביום הכפורים עצמו, ומכאן גם מובנת ההלכה שקבעו כי המוליך נבחר (שנה) מראש, שהרי בכך מפגינים חכמים את ההיפך הגמור מאלו אשר סברו כי המוליך נקבע ממש לפני השלוח (כנראה, בהגרלה). ברם, מפני מה ההולכים בהלכה הקדומה לא מינו את המשלח אלא ברגע האחרון? - מסתבר שניתן להבין זאת מדרשה נוספת אשר שרדה בחלקה בירושלמי יומא פ"ו ה"ג - מג ע"ג. שם מובאות הדרשות כבספרא (וכפי שהמדרש מופיע גם ביומא דף טו עא"ב) ולאחר מכן מובאת הדרשה: "עתי-שיהיה עתיד". יש להבין דרשה זו כ"עתי-שיהיה עתיד" * [למות]³⁹ כלומר, מטורת היתה בידי חכמים (אשר קבלוה מן הכהנים) שמוליך השעיר צפוי למיתה באותה שנה⁴⁰ בדומה לחששות דומים של הכהנים⁴¹, ולפיכך קבעו - כנראה, מתוך התנגדות לאמונה זו - שיש לבחור במוליך (שנה) מראש. מסתבר כי גם להלכה זו לא הסכימו ההולכים בדרך ההלכה הקדומה, כשם שהתנגדו להולכת השעיר בשבת, בטומאה, או על ידי מי שאינו כהן.

משלח או מוליך 1.64

בויקרא טז. כא. כתוב: "ונתן אתם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה". בפסוק י (שם) כתוב: "ולשלח אתו לעזאזל המדברה", ומעין זה בפסוק כב "ושלח את השעיר במדבר". בדומה לשלוח השעיר כתוב בפרשת טהרת המצורע בויקרא יד. כג.: "ושלח את הצפר החיה אל מחוץ לעיר אל

39. כדעת ר"א גולדברג, השעיר לעזאזל, בתוך: י. רון (עורך) קול קורא במדבר, הרבנות הצבאית תשל"ו, עמ' 41-48 (במיוחד שם עמ' 46 הע' 5).

40. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 796. השווה: א.א. הלוי, ערכי האגדה וההלכה, ח"ב, עמ' 232 הע' 11, ועמ' 233.

41. מסתבר שחששות אלו היו מוצדקים. עיין: במעשה יום הכפורים - תוספתא כפורים א.ח. - עמ' 223. בשריפת פרה אדומה - תוספתא פרה ג.ח. - עמ' 632. עיין גם: יומא ה.ז. "כל מעשה יום הכפורים האמור על הסדר, אם הקדים מעשה לחברו - לא עשה כלום" (וראה תוספתא כאן ג.ג. - עמ' 241) אבל אמרו חכמים ביומא דף נג ע"א ("כריתות דף ו ע"א) "או שחיסר אחת מכל סמניה (של הקטורת) - חייב מיתה". שקלים ו.ב.

פני השדה, וכפר על הבית וטהר". מן הדמיון בין שני הציוויים ניתן להסיק שלפי ההלכה הקדומה היה מקובל לשלח את השעיר במדבר, כלומר: להביאו למדבר ולהניחו שם⁴², והשעיר המשולח כבר ימצא את מותו. בתרגום המיוחס ליונתן מובא המקרא ויקרא טז. כב. כך: "ויפטור גברא ית צפירא למדברא דצוק, ויסוק צפירא על טוריא דבית חדודי, וידחיניה רוח זיקא מן קדם יי וימות": הרי שהשעיר מת מבלי שתגע בו יד אדם, שכן שעיר אשר משלחים אותו - אין ממיתים אותו⁴³. אם כן, לפי ההלכה הקדומה גם אם סופו של השעיר למות, עצם שילוחו במדבר מהווה כפרה כפי שניכר הדבר מדברי חכמים. ביומא סוף פרק ו' שנו: "אמרו לו לכהן גדול: 'הגיע שעיר למדבר'. ומנין היו יודעין שהגיע שעיר למדבר? - דידכאות⁴⁴ היו עושין, ומניפין בסודרין, ויודעין שהגיע שעיר למדבר... ר' ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם. לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין, שנאמר (ישעיהו א.ח.) "אם יהיו חטאיכם כשנים - כשלג ילבינו". בעלי התלמוד ביומא דף סח ע"ב העירו על כך: "והא קא משמע לן דקסבר רבי יהודה: כיון שהגיע שעיר למדבר - נעשית מצותו". ברם לשיטת חכמים לא רק שלא משלחים את השעיר אלא מוליכים אותו למקום מסויים⁴⁵, ולא עוד אלא שמוליך השעיר (יומא ו.ו.): "חולק

42. ראה: נ.ה. טור סיני, לשון וספר, ח"ג, עמ' 148-155.
 43. ראה: א. גייגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 347 (=א. גייגר, קבוצת מאמרים, עמ' 121 וא"י). הערת ר"ל גינצבורג בתוך: קבוצת מאמרים, עמ' 401. עיין גם: ד. רוול, נר מערבי, ב' (תרפ"ה) עמ' 121.
 44. כך היא הגירסא הנכונה. הוראתה: שומרים בתחנות $\delta\iota\alpha\delta\omicron\chi\eta$ (ראה: M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim etc., p. 295). מסתבר כי אלו היו היושבים בסוכות, והמרחק מסוכה לסוכה - תחום ערוב - היה בתחום ראייה. עיין 2.5.
 45. הכוונה לבית חדודי. הדבר תלוי באמונות השונות שיוחסו לשעיר ולדרכי כפרתו. ביומא דף סז ע"ב הובאה ברייתא: "תנא דבי ר' ישמעאל - שייכפר על מעשי עוזה ועזאל". ראה: חנוך האתיופי, פרק ו' וא"י; ספר פתרון תורה, עמ' 65 וא"י, D.J.D. v. p. 78. בזבחים יד.א. אמרו "וכן) שעיר המשתלח שהקריבו בחוץ - פטור",

לשון של זהורית, חציו קשר בסלע וחציו קשר בין שתי קרניו (של השעיר) ודחפו לאחוריו, והוא מתגלגל ויורד, ולא היה מגיע לחצי ההר עם שנעשה אברים אברים⁴⁶. שיטתם זו של חכמים ניכרת מהספרא דף פא ע"א על ויקרא טז. י.: "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי לפני ה' לכפר עליו". פסוק זה דרשו חכמים: "יעמד חי לפני ה' - מה תלמוד לומר: לפי שנאמר 'לשלח אותו' - שילוחו למיתה. יכול שילוחו לחיים? - תלמוד לומר: 'יעמד חי לפני ה' לכפר עליו', הא כיצד? - עמידתו יחי לפני ה', ומיתתו בצוק". ממדרש זה יש ללמוד שהכירו חכמים את ההלכה הקדומה של שילוח השעיר במדבר לחיים - והתנגדו לה. לפי דעת חכמים צריך השעיר למות - כלומר: מיתתו תהיה כפרה לעם - ועל כן יש להוליך את השעיר, ולדחפו מן הצוק ולהמיתו. לעומתם, ההולכים בהלכה הקדומה היו משלחים את השעיר לחיים - ולא ימוליכים⁴⁷. כך גם יש להבין את יומא ו.ה. שהמלוה את המוליך היה "עומד מרחוק ורואה את מעשיו", כלומר: השגיח שאכן מוליך השעיר יעשה את מלאכתו כדעת חכמים⁴⁸, ולא ישאיר את השעיר בחיים כדין המשלח.

דומה כי עתה יש לקשור את כל ההלכות הנדונות כאן. מסתבר שכולן תלויות בזהותו של משלח/מוליך השעיר. אם היה כהן עוסק במלאכה זו - כהלכה הקדומה - הרי שהיה משלח את השעיר מבלי להורגו. כדי לשלח את השעיר לא הוצרך המשלח הכהן לחלל את השבת, שהרי השעיר היה יוצא מאליו את תחום השבת. ודאי שמלאכה זו היתה נעשית בטהרה גמורה, ובשל האמונות שהיו תלויות בה, בקבע הכהן המשלח לא לפני יום הכפורים. ברם, לו המתעסק בשעיר היה מתלמידי חכמים הרי שלא הוצרך להיות כהן, מוליך היה את השעיר למיתה, והיה יוצא עם השעיר מחוץ לתחום שבת.

46. ויתכן שהיו נסיונות כאלו מהכתות). וראה עוד להלן 6.2.10. אפסר שנאסרה העמידה מקרוב מפני שדרשו 'איש-שיהיה אחד', ושלא יאמרו: שנים הוליכו (השווה: פרה ג.ז.). האמירה הטקטית 'הרי מזון, הרי מים' מסתברת אף היא כרצון להדגיש שהיושבים בסוכות (העוקבים אחר המוליך) - מתלמידי חכמים הם, ומודים בערוב.

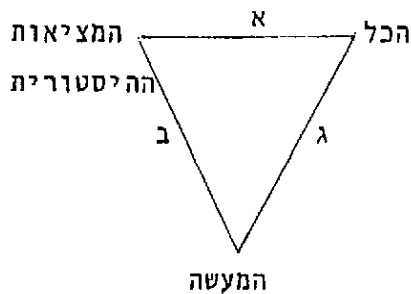
אפשר והיה מוליך את השעיר בהיותו טמא, ומכל מקום חכמים התירו זאת. בשל התנגדות לאמונות של הכהנים היה נקבע המוליך לפני יום הכפורים, ואפילו שנה מראש. נמצא, אם כן, שיש לראות בהלכה 'הכל כשרין להוליכו' הלכת-אב אשר מכוחה מולדות הלכות שונות אשר תלויות בה אם לא במישרין אז בעקיפין. מן הדיון ההלכתי מסתבר שיש קשר הדוק בין השנויים במבנה החברתי אשר 'הכל' מייצגת אותו, לבין השינויים ההלכתיים. כלומר: בשעה שמלאכת שלוח השעיר הועברה מן הכהונה לכל רבדי החברה חלו בה כמה שינויים מהותיים, וממילא מובן מפני מה "לא היו מניחין (הכהנים) את ישראל להוליכו" - כדי שלא תשתנה ההלכה הקדומה המסורה בידם.

1.9 זמנה של ההלכה.

הנסיון לקבוע זמנה של הלכה - מן הדברים הקשים הם, וכדי וודאות מוחלטת אי אפשר להגיע. מכל מקום, הנתוח הספרותי של המשנה - מצד אחד, והשוואת ההלכות למקורות חצוניים - מצד שני, מאפשרים לתחום הלכה בתוך זמן ידוע. לפיכך ייעשה כאן נסיון לעמוד על זמנן של ההלכות שאמרו חכמים בשעיר המשתלח על מנת ללמוד מכך על זמנו של הפולמוס בין החכמים לכהנים.

למעלה (1.4) נתבארה הסתירה שבין ההלכה "הכל כשרין להוליכו" לבין המציאות ההסטורית "אלא שעשו כהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו". ברם, בכך לא מסתיימת המשנה ביומא ו.ג. כי אם בעדות היסטורית נוספת. על כן תובא משנה זו לקמן, והדיון ייפתח מחדש. אם לעיל הוצגה הסתירה בין 'הכל' למציאות ההיסטורית כמתח דו-קטבי, הרי שעתה כי יש לבחון מחדש את שלושת המקורות העוסקים בייחוסו של המוליך, ולדון ביחסים שבין המקורות כמתח תלת-קטבי. בקטע השלישי - המשכה של המשנה - מסרו חכמים: "אמר רבי יוסי: מעשה

והוּלִיכּוּ עֲרִסְלָא⁴⁷, וְיִשְׂרָאֵל הִיָּהּ. אֵת הַיַּחֲסִים בֵּין יְהוּכָלִי, הַמְצִיאוֹת הַהִיסְטוֹרִית, וְהַמְעָשָׂה יֵשׁ לְהַצִּיג בְּתֻרָשִׁים כֵּךְ:



ברור כי א. קיימת סתירה בין 'הכל' למציאות ההיסטורית. ב. המעשה במשנה מאוחר מבחינת הזמן למציאות ההיסטורית כפי שניתן ללמוד מה'קבע' במשנה, ומהמלים "ולא היו מניחין" המציינות פעולה אשר חזרה על עצמה כמה פעמים בעבר. עיקר הבעיה, אם כן, מונחת בהגדרת היחס שבין המעשה

ל'הכל', כלומר: היחס בין המעשה להלכה. ג. מוסכם על הכל כי בדרך כלל היה ה'מעשה' בדברי חכמים מקור להלכה השנויה לפני כן⁴⁸, ולפיכך יש להניח בפשטות כי ההלכה 'הכל' נלמדה מאותו מעשה עליו סיפר ר' יוסי. ברם, מסקנה זו טעונה סיוג מה, שכן לא כל חוק מהווה נסיון לנסוח מופשט של המציאות, וישנם חוקים אשר מלכתחילה נועדו לשינוי המציאות ולתיקונה. ההלכה "הכל כשרין להוליכו" אמנם מובנת כהלכה אשר מעיקרה נועדה להכשיר את המציאות של השוויון בין רבדי החברה, ולאפשר את השתתפותם של אלו שלא היו כהנים בעבודת המקדש. עם זאת, לאחר שהחלו לשנות את ההלכה על-פה נעשתה ההלכה 'הכל' גורם המדרבן את החברה לשוויון, וממילא לטשטוש הריבוד החברתי. מכאן שהלכה זו יכולה היתה להיאמר בפי חכמים גם ללא תלות במציאות הקיימת - של החברה, ושל ייחוס המשלח - ועל כן ניתן לראות בהלכה זו כקודמת בזמנה ל'מעשה', כאשר את ה'מעשה' יש לראות כהתגשמות הראשונה בפועל

47. בחלק מכתבי היד נוסף כאן 'מצפורין'. ראה: ש. ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, עמ' 78 הע' 91.

48. כמה חוקרים כבר עסקו ביחס שבין ההלכה ל'מעשה'. מאמריהם מצויינים אצל: ב. דה פריז, תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 169.

של אותה הלכה. עדותו של ר' יוסי מלמדת שאכן נצחו חכמים במאבקם החברתי-הלכתי, וכי בסופו של אותו פולמוס הוליד ישראל את השעיר למדבר. אלמלא עדות זו ניתן היה לחשוב כי ההלכה 'הכלי' אולי מבטאת פולמוס, אך אינה משקפת את המציאות. ה'מעשה', אם כן, מאשש את ההלכה בהעניקו מימד היסטורי להלכה אשר לא רק נשנתה על-פה, אלא גם בוצעה בפועל בעבודת המקדש. התיאור ההיסטורי - לא לשם ידיעת העבר שנוהו חכמים, כי אם לשם ידיעת ההלכה בעתיד. כלומר: חשיבות ה'מעשה' אינה באירוע החד-פעמי דווקא, אלא בהיותו עדות השומרת ומחזקת את קיומה של ההלכה המסורה בעתיד. מכל מקום, הן ההלכה והן המעשה משקפים סופו של תהליך חברתי המתואר כמגמת החברה לשוויון בין רבדיה. מכיוון שאי אפשר לראות תחילתו של תהליך זה בראשית ימי הבית השני, אלא רק מאוחר יותר, הרי שיש לתארך את סופו של התהליך החברתי כקרוב יותר לשלהי ימי הבית השני. מכאן שגם ההלכה 'הכל כשרין להוליכו' היא לערך מאותו הזמן.

נקודת מוצא שונה לברור זמנה של ההלכה 'הכלי' היא העיון בעדויות מן הספרות הלא רבנית על צורת שלוחו של השעיר. יוספוס פלביוס בקדמוניות היהודים ג. י. ג. מתאר כיצד שמרו היהודים בימיו על מצוות יום הכפורים: "ומביאים שני שעירי עזים מוסף על אלה, שאחד מהם משתלח חי אל המדבר מעבר לגבול, שיהיה לכפרה ולסליחה לקהל כולו על חטאיו". יוספוס אינו כותב על המתתו של השעיר, ומכאן שעדותו תואמת להלכה הקדומה, לפיה השעיר השתלח, ולא הוליכוהו אל מיתתו. לאור הכתוב לעיל כי יש לראות בהלכה "הכל כשרין להוליכו" הלכת-אב, הרי שניתן לעמוד על זמנה של הלכה זו כי מסתבר שהשלוח אשר יוספוס כותב עליו נעשה על ידי כהן, ואם כן, הרי שעדותו של ר' יוסי מלמדת על מציאות המאוחרת לזו המתוארת על ידי יוספוס.

קשה להכריע בוודאות בבעיית התקופה עליה העיד יוספוס, אך מסתבר

שתיאורו לחוק המקראי אינו אלא תיאור המציאות בשלהי ימי הבית השני⁴⁹, ולפיכך בקבעים ההלכה "הכל כשרין להוליכו" והתהליך החברתי המשתקף בעדה כבני המאה הרשונה לספירה, וקרובים יותר לחורבן הבית מאשר לתחילתה של המאה.

אפשר כי ניתן לבאר את זמנן של ההלכות שאמרו חכמים בשעיר המשתלח מאגרת בר נבא. שם מתואר שלוח השעיר כך⁵⁰: "...וכך יושלך אל המדבר. וכשיהא כן, יוליך הנושא את השעיר למדבר ויטול (הימנו) את הזהורית ויתננה על גבי שיח" וכו'. הרי כי אותו נוצרי לא ידע על דחיפתו של השעיר מראש הצוק, וממילא הבין, כנראה, כי השעיר שולח במדבר, ולא הוליכו אותו. בדומה למה שהובא לעיל יש ללמוד גם פה ששלוח זה נעשה על ידי כהן ולא בידי 'הכלי', וממילא ההלכה של חכמים והעדות ההיסטורית של ר' יוסי מאוחרים מאותה אגרת. משמע, אם כן, שתהליך שוויון הריבוד החברתי והפולמוס הדתי והחברתי עקב כך, ארעו שנים לא רבות לפני חורבן המקדש.

49. לדעת א. ביכלר (הכהנים ועבודתם, עמ' 45, 113) עדותו של יוספוס ככלל מוסבת על השנים שלפני שנת 63, ומשנה זו ואילך קבעו הפרושים את ענייני המקדש, ולא הכהנים. ראה גם: הנ"ל, Studies in Jewish History, pp. 24-63; B. Revel, The Karaite Halakah, p. 45 n. 71. ש. ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, עמ' 22 הע' 75.

50. אגרת בר נבא ז.ז. על פי תרגומו של ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 303.

2.00 הכל חייבין בתקיעת שופר

2.01 לכאורה תקיעת שופר בראש השנה אינה מפורשת בתורה, אבל כתוב: (במדבר י.י.) "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם". בפרשת המועדים (ויקרא כג.כד) כתוב: "בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש"; עם זאת, אין בפסוקים אלו כדי לחייב כל אחד לתקוע בשופר בראש השנה.

2.1 בתוספתא ראש השנה ב.ה. - עמ' 314 אמרו: "הכל חייבין בתקיעת שופר - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים, נתינים, ממזרים (חרש שוטה וקטן)¹ סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה; כולן חייבין, ומוציאין את הרבים ידי חובתן". העיון בהלכה זו מלמד כי היא נחלקת לשלושה חלקים:

א. הלכה המנוסחת בדפוס-לשון הדומה לזה אשר נדון לעיל: 'הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה'. ב. רשימת רבדי החברה אשר מפרשת את המלה "הכל", כפי שניתן למצוא רשימה זו במקומות נוספים בתפקיד דומה². ג. תוספת ביאור (לשם הדגשה) "כולן חייבין" וכו'. הלכה זו מובאת בנוסח שונה במקצת בראש השנה דף כט ע"א: "תנו רבנן: הכל חייבין בתקיעת שופר - כהנים, לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים וטומטום ואנדרוגינוס, מי שחציו עבד וחציו בן חורין" וכו'. בהשוואה לנוסח שהובא מהתוספתא ניכר כי: א. החלק הראשון של ההלכה - זהה.

1. ליתא בכ"י ערפורט, ובכ"י לונדון, וראה להלן.
2. רשימה זהה כמפרשת את המלה 'הכל' מצויה בהלכות הבאות:
א. "הכל חייבין בברכת המזון" (תוספתא ברכות ה. יד. - עמ' 27)
ב. "הכל חייבין במקרא מגילה" (תוספתא מגילה ב.ז. - עמ' 349).
ג.ד. תוספתא מנחות: י.יג; שם י. יז. - עמ' 528; סמיכה/תנופה נוהגת ב"י כהנים וכו'. אמנם, שם הרשימה אינה מפרשת את 'הכל', אך ראה להלן 10.66.68 (וכן הע' 37).

ב. החלק השני קצר יותר ואינו תואם במדויק לרשימת הרבדים המופיעה במקומות האחרים. ג. הסריסים למינהם קרויים בברייתא זו בשמות שונים מאלו שברשימה 'הקבועה'. ד. נוסף ברשימה זו מי שחציו עבד וחציו בן חורין. מכל מקום, ההלכה מופיעה גם בנוסח אחר (ראש השנה דף כט ע"א, ערכין דף ג ע"ב): "הכל חייבין בתקיעת שופר - כהנים לויים וישראלים". משפט זה נחלק לשניים: א. ההלכה בדפוס הלשון 'הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה'. ב. רשימת רובדים (חלקית) המפרשת את המלה "הכל". מסתבר שהתנא קיצר כאן את רשימת הרבדים החברתיים, ובאומרו "כהנים לויים וישראלים" התכוון למעשה לרשימה המליאה (כפי שהיא מובאת בתוספתא). מעתה, אותן הלכות הבנויות באותו דפוס לשון 'הכל + פועל בבינוני + שם פעולה + כהנים, לויים וישראלים'³ תתפרשנה אף הן כרומזות לכל רבדי החברה. בכך לא די, כיון שבערכין דף ב ע"ב מופיעה הלכה קצרה זו: "הכל חייבין בתקיעת שופר", כלומר: אותה הלכה, אלא שהפעם בלא פירושה. העולה מארבעה נוסחים אלו הוא שההלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר" אשר נאמרה בפי חכמים, נמסרה על ידי התנאים בצרוף תלמודה - לעתים קצר, לעתים ארוך ולעתים ללא כל פרוש, ומכל מקום יכול היה החכם לשנותה בראשונה בדרך קצרה או ארוכה בהתאם לתלמידיו ולשאלותיהם.

כיון שכך, בוארה הלכה זו באפנים שונים. בעלי התלמוד בערכין דף ב ע"ב הביאו את ההלכה הנדונה כאן, ופירשוה: "הכל חייבין בתקיעת שופר"; לאיתוויי מאי? - לאיתוויי קטן שהגיע לחינוך, דתנן (ראש השנה ד.ח.): "אין מעכבין את הקטן מלתקוע ביום טוב". אם כן, כאילו אמרו: "הכל - ואפילו קטן". חיובו של קטן עוד ידון לקמן, אלא שבערכין דף

3. בערכין דף ג ע"ב - ד ע"א מובאות שבע ברייתות כאלו. חמש מהן פותחות ב'הכל חייבין' כשלאחר מכן: 1. 'בסוכה'. 2. 'בציצית'. 3. 'בתפילין' (4. 'בתקיעת שופר'). 5. 'במקרא מגילה'. בוסף לכך: 6. 'הכל מצטרפין לזמון'. 7. 'הכל מעריכין'. לכל ההלכות הללו מוספת הרשימה 'כהנים לויים וישראלים' המפרשת את 'הכל'.

ג ע"ב (ובראש השנה דף כט ע"א) הובא פרוש אחר 4: "הכל חייבין בתקיעת שופר - כהנים לויים וישראלים"; פשיטא 5 - כהנים איצטריכא ליה. סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב (במדבר כט.א.) יום תרועה יהיה לכם - מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא - חייב, והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעה כוליה שתא דכתוב (במדבר י.י.) "ותקעתם בחצצרות על עלתיכם" - אימא לא ליחייבו? 6 קמשמע לן". דומה כי לבד מפרושים אלו התקיים פרוש נוסף אשר התנאים הכירוהו.

2.11 אפילו חרש שוטה וקטן

משנת ראש השנה פרק ג' מסתיימת בהגדה: "וכי נחש ממית, או נחש מחיה?" וכו', ונראה שיש כאן סיום של הלכות כדרך מקומות נוספים בהם מופיעים דברי הגדה כסיום לקובצי הלכה⁷. ברם, לאחר זאת נאמרה הלכה: "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. זה הכלל: כל שאינו מחויב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". לכאורה, אין מובן להלכה זו, שהרי אי אפשר לדעת ביחס לאיזו הלכה נאמרה (לדוגמא: אם תשנה הלכה זו בסמוך להלכות ברכת המזון, יחשוב אדם שביחס להלכה זו אמרו: "חרש שוטה וקטן" וכו'). מכל מקום, ודאי צדקו בעלי התלמוד

4. הסוגיא הראשונה במסכת ערכין סבוראית, כנראה (ראה: א. וייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים, תשי"ג) המעיין בסוגיא זו היטב יראה כי מקורה בשני תלמודים (מסתי ישיבות). חלק ראשון עד דף ג ע"ב (עד סוף שורה 6 ילנוה היפה'). חלק שני משם ועד לדף ד ע"א ("הואיל וליתנהו בשקלים ליתנהו בערכין - קמ"ל". כאן נפתחת סוגיא חדשה: "א"ל אבי" וכו'). המורה על כך: א. (קצת מ)אותן ברייתות מופיע בחלק הראשון בנוסח קצר, ובשני - בנוסח הארוך יותר. ב. הפירושים השונים לאותה הלכה.

5. בראש השנה נוסף (כבערכין דף ב ע"ב בענין אחר) "אי הני לא מיחייבי, מאן מיחייבי?".

6. כאן נוסף דיון פנימי הפותח: "מי דמי, התם חצוצרות והכא שופר?" וכו', ואין בכך לשנות את הפירוש.

7. ראה לדוגמא בסוף מסכתות: ברכות, פאה, יומא, תענית, מועד קטן (סוטה) קדושין, נזיקין, סנהדרין (סוף פרק חלק) מכות, עדויות. כך הדבר גם בסוף עניין. ראה מ. וייס, סדר המשנה במסכת פאה ויחסה לתוספתא (דיסרטציה), רמת גן, תשלי"ח, עמ' 7 הע' 16; עמ' 188 הע' 73.

בהסמיכם דברים אלו לברייתא שהובאה לעיל: "הכל חייבין בתקיעת שופר" וכו', כלומר ההלכה של "חרש שוטה וקטן" נאמרה ביחס לתקיעת שופר⁸. אם כן, לשם מה שנה התנא הלכה זו? - יש להניח כי היות וההלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר" היתה שנויה בקצרה, היו תנאים שפירושה כך: "הכל חייבין בתקיעת שופר - אפילו חרש שוטה וקטן", בדומה להלכות נוספות הפותחות ב"הכל" אשר בוארו כמתייחסות לחרש שוטה וקטן. לפרוש זה מתנגד התנא ומבהיר "הכל... חוץ מחרש שוטה וקטן". (פטורין) ואין מוציאין את הרבים וכו'. ממילא אין להוסיף על ההלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר" - "חרש שוטה וקטן". למרות כן, חדר פרוש זה לחלק מכתבי היד של התוספתא כשאוחדו שני הפרושים ל"הכל" - "כהנים לויים וישראלים" יחד עם "חרש שוטה וקטן".

העולה מדיון זה הוא כי לדעת התנא השונה את ראש השנה ג.ח. אין לבאר את "הכל" כמתייחסת ל"חרש שוטה וקטן" (וחיובו של קטן בתקיעת שופר עוד יידון לקמן).

2.2 פירוש ההלכה ומשמעותה -

מתוך שחכמים חייבו כל אחד מכל רבדי החברה לתקוע בשופר בראש השנה, יש להסיק שבהלכה הקדומה נחשבה תקיעת השופר בראש השנה למנהג יחידים בלבד, ולא למצווה שהכל חייבין בה. אם כן, בהלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר" התכוונו חכמים לשניים: א. לקבוע חובה דתית חדשה אשר קודם לכן היתה מנהג בודדים. ב. לחייב את כל האנשים מכל רבדי החברה באפן שווה. ובכן, לפי חכמים שווים הכל, וגרים וממזרים חייבים ככהנים בתקיעת שופר. לאור זאת, ניתן לבאר את השואת הרובדים החברתיים בהלכה של חכמים באחד משני האופנים הבאים: א. הבודדים אשר נהגו לתקוע בשופר היו מהרבדים הנמוכים בחברה, ולכן לא הסכימו

8. מכאן שיש במשנה תוספת (או: יתלמודי) להלכה החסרה במשנה אך נמצאת בתוספתא.

הכהנים - כפי שביארו בעלי התלמוד - עד שאמרו חכמים "הכל חייבים" והשוו את כל רבדי החברה במנהג זה שהפך להיות חובה. ב. אותם יחידים היו כהנים (ואולי גם לויים), ורק הם נהגו לתקוע בשופר עד שחייבו חכמים את כל רבדי החברה באותו מנהג, ובכך השוו את הרבדים הנמוכים לרובד (או: רבדים) העליון - הכהנים. מנקודת ראות חברתית יש לצפות לכך שבני הרבדים הנמוכים בחברה ריבודית יחקו את הרובד העליון מתוך רצון לקנות לעצמם סמל חברתי אשר השתייך בתחילה לרובד העליון. לפיכך, יש לראות בפרוש השני אפשרות סבירה יותר. מכל מקום, העדויות ההסטוריות המרובות על כהנים כתוקעים מטות את הכף בבירור לכוון ההנחה שבתקופה הקדומה נהגו הכהנים בלבד לתקוע בשופר עד אשר אמרו חכמים "הכל חייבין בתקיעת שופר", והשוו את בני הרבדים הנמוכים לכהנים.

2.30 תקיעה כמעשה כהנים

התקיעה הנדונה כאן היא תקיעה בחצוצרה או בשופר. תחילה יובאו המקורות מהם עולה שהתוקעים היו כהנים - בין אם בשופר, ובין אם בחצוצרה - ולאחר מכן תיעשה הבחנה בין שני כלים אלו.

א. ברוב המקומות בתנ"ך בהם מוזכר ייחוסם של התוקעים בחצוצרות בארועים שונים, הרי שכתוב כי התוקעים היו כהנים. לעומת זאת, אמנם כתוב שכהנים תקעו בשופרות, אך לא רק הם תקעו בשופר אלא גם מחוסרי ייחוס⁹.

ב. מחבר מגילת מלחמת בני אור בבני חושך מצווה על הכהנים בלבד לתקוע בחצוצרות עם זאת (שם XVI.6) "והלויים וכל עם השופרות

9. ראה: ש. מנדלקרן, קונקורדנציה לתנ"ך (ערך 'חצוצרה') עמ' 9-418; שם (ערך 'שופר') עמ' 9-1228. עיין גם (ובמיוחד כהשוואה לכל הפרק): S.B. Finesinger, The Shofar, HUCA VIII-IX (1931-32) pp. 193-228.

יריעו תרועת מלחמה", כלומר: התקיעה בשופר לא היתה מיוחדת לכהנים¹⁰.

ג. בדברי חכמים מופיעה התקיעה (בחצוצרות) כמלאכתם של כהנים, ובמיוחד במקדש. על קרבן התמיד: בתמיד ז.ג. אמרו כי בשעת ההקרבה: "...ושני כהנים עומדים על שלחן החלבים ושתי חצוצרות של כסף בידם. תקעו והריעו ותקעו". לפי הכתוב בספר במדבר ז.י. מסתבר שהתוקעים בסמוך לעולות הם כהנים, וכבר בן סירא תאר זאת (נ.טז): "אז יריעו בני אהרן הכהנים בחצוצרות מקשה". ברט, בספרי על במדבר י.י עמ' 69 דרשו: "ובני אהרן הכהנים תקעו בחצוצרות; למה נאמר? - לפי שהוא אומר ואם באחת יתקעו שומעני אף ישראל במשמע, ת"ל, ובני אהרן הכהנים". מסתבר כי היו יהודים אשר סברו כי לא רק הכהנים כשרים לתקוע בחצוצרה על העולות, אלא גם ישראלים, ולהשקפה זו התנגדו חכמים¹¹.

ד. בשמחת בית השואבה: אמרו חכמים בסוכה ה.ד.: "ועמדו שני כהנים בשער העליון שיורד מעזרת ישראל לעזרת הנשים ושתי חצוצרות בידיהן. קרא הגבר - תקעו והריעו ותקעו".

ה. ביום הקהל: בתוספתא סוטה ז. טו - עמ' 196 אמרו: "אותו היום כהנים עומדין בגדרים והפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעין ומריעין ותוקעין. כל כהן שאין בידו חצוצרות אומ' [רין]: דומה זה שאין כהן הוא". (ו)

ו. ביום הכפורים: בספרי עמ' 70 על במדבר י.י. אמרו: "הכהנים - בין תמימים, בין בעלי מומים; דברי ר' טרפון. ר' עקיבא אומר:

10. ראה: י. ידיו, מגילת מלחמה בני אור בבני חושך, עמ' 82-87; 99-101. חלק מהתקיעות נעשו על ידי שבעה לויים (או כהנים) ראה להלן הע' 21

11. ראה לקמן 10.31 (תופעה דומה בכתיבת מגילת הסוטה). המשמעות העקרונית של התביעה הדחוויה היתה הגברת שיתופם של ישראלים בעבודת המקדש כבשילוח השעיר.

תמימים - ולא בעלי מומים... אמר לו רבי טרפון: ...אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אימא שהיה חיגר ברגלו אחת, שהיה עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו: הין, רבי, שמא בהקהל ראית, בעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכיפורים וביובל" אם כן, במאמר המוסגר צויינה העובדה שכהנים תקעו ביום הכפורים¹².

ז. ביובל: כאמור במקור הקודם תקעו הכהנים ביובל, בויקרא כה.ט. כתוב: "והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפרים תעברו שופר בכל ארצכם". אמנם, בתורה לא נצטוו הכהנים דווקא, אך כנראה שכך צווי זה של תקיעה בשופר, והתירו לכהנים בעלי מום לתקוע (כביום הכפורים) כנראה מפני שידעו שאין בתורה צווי מפורש לכהנים.

ח. תקיעות נוספות במקדש: בסוכה ה.ה. אמרו: "אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש, ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה. בכל יום היו שם במקדש עשרים ואחת תקיעות: שלש לפתיחת שערים; תשע לתמיד של שחר, ותשע לתמיד של בין הערבים, ובמוספין היו מוסיפין עוד תשע, ובערב שבת היו מוסיפין עוד שש: שלש להבדיל את העם ממלאכה, ושלש להבדיל בין קודש לחול". במשנה לא פורש מה היה ייחוסם של התוקעים אל בתוספתא שם ד.י. - עמ' 274 פתחו "שתי חצוצרות בידם" כצטוט מהמשנה ה.ד. "ועמדו שני כהנים... ושני חצוצרות בידהן", לפיכך משמע שגם תקיעות אלו - מפי כהנים יצאו. תקיעות אלו נעשו "לפני מזבח", אבל בהלכה שלאחר מכן אמרו: "כיצד שלש להבדיל את העם מן המלאכה? - חזן הכנסת נוטל חצוצרות ועולה לראש גג גבוה שבעיר", אם כן, מסתבר שהתקיעה שלא נעשתה במקדש אלא בירושלים יצאה מפי "חזן הכנסת" אשר קרוב

12. קשה להכריע אם אכן כך היה המנהג במקדש. אמנם, תקעו במוצאי החג (סוכה ה.ה. וראה להלן) אבל אפשר שתקעו מסיבה נוספת. ראה: ב.מ. לוין, אוצר הגאונים, יומא, חלק התשובות, עמ' 42.

לודאי שלא היה כהן. ברם, יוספוס פלביוס במלחמת היהודים ד.ט.יב. כתב: (המגדל) הרביעי נבנה על ראש לשכות בית המקדש במקום אשר שם נהג אחד הכהנים לעמוד בכל ערב שבת ולתקוע בחצוצרה לאות כי בא הלילה (ליל שבת) וכו'. שינוי זה בין עדותו של יוספוס לעדות שבתוספתא יש לבאר כנראה כך: לפי ההלכה הקדומה רק כהן היה כשר לתקוע בחצוצרה עם כניסת (ובצאת) השבת מפני הכתוב בויקרא י.י. אשר נאמר לכהנים: "ולהבדיל בין הקדש ובין החל"13. אולם חכמים פירשו פסוק זה בצורה שונה¹⁴, וממילא התירו אף למי שאינו כהן לתקוע בחצוצרה בכניסת השבת (וביציאתה), אלא שחייבוהו לצאת מן המקדש לבל יראה ככהן העובד את עבודתו (כמובא לעיל) ובכך, לדעת חכמים התקיעות שבמקדש - רק הכהנים כשרים בהן, אבל לתקיעה בכניסת השבת לא מצאו חכמים מקור מפורש בתורה, ועל כן התירו בה גם אלו שלא היו כהנים.

ט. בקרבן הפסח: בפסחים ה.ה. אמרו: "נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה, תקעו הריעו ותקעו"¹⁵; למרות שחכמים לא אמרו מה היה ייחוסם של התוקעים, עולה ברור מן הדיון שלעיל כי היו אלה כהנים.

י. בתעניות: בתענית ב.ה. אמרו: "מעשה בימי ר' חלפתא ור' חנניה בן תרדיון שעבר אחד לפני התיבה, וגמר את הברכה כולה ולא ענו אחריו אמן. תקעו הכהנים תקעו... וכשבא דבר אצל חכמים אמרו: לא

13. עיין יחזקאל כב. כו. ראה גם: מ. מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, עמ' 178.

14. בספר דף מו ע"ד אמרו: "ולהבדיל בין הקודש ובין החול - אילו הערכים" (וגם את המשך הפסוק פירשו חכמים שלא בכהנים). השווה: ברית דמשק VI. 17. ובברכות דף לג ע"א: "אמר רבי יוחנן: אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות".

15. תקיעה זו שאינה מפורשת בתורה וכן תקיעות נוספות (ביום טוב, שבת, יום כפורים, כל התמידים, ראשי חודשים, ראש השנה, עולות חובה, זבח פסח, שני כבשי עצרת) בבית המקדש למדו חכמים בספרי זוטא עמ' 262 על במדבר י.י.

היינו נוהגין כן אלא בשער המזרח ובהר הבית". בתוספתא כאן א.יג. - עמ' 327 סופר המעשה בצורה שונה במקצת: "וחזן הכנסת אומר להם: תקעו הכהנים תקעו... הריעו בני אהרן הריעו... כך הנהיג ר' חלפתא בצפורי ור' חנניא בן חרדיון בסיכני, וכשבא דבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח בלבד". אם כן, התקיעות והברכות הועתקו מן המקדש לערים בגליל¹⁶, ויחד עם הטקס הועתק ייחוסם של התוקעים - כהנים.

יא. האופי הכהני של התקיעה עדיין התקיים בימי הגאונים שכן רב שר שלום (נתמנה לגאון בשנת 848) וגאונים אחרים מתארים את סדר התעניות וכותבים בפירוש: "וכהנים עומדים בשופרות"¹⁷. אם כן, מנהג בבל היה שתקיעת שופר נשמעת מפני כהנים בתעניות¹⁸, אך לא רק במקרים אלו אלא אף בנידוי¹⁹.

יב. המנהג השומרוני מתואר כך²⁰: "ומלפנים היו מקריבים תמיד של שחר לפני צאת השמש ושל ערב לאחר השקיעה, והכהנים היו תוקעים בשעת הקרבת קרבנות, וכששמעו הם את קול השופר קמו להתפלל. והעריבי

16. בתענית טז ע"ב אמרו: "במה דברים אמורים - בגבולין, אבל במקדש אינו כן" וכו', ומסתבר שלא היו אלו סתם 'גבולין'. בערכין ט.ו. מנויה 'קצרה הישנה של צפורים' כאחת מבתי ערי חומה (היינו: עיר 'המוקפת חומה מימות יהושע בן נון' ראה: מגלה דף ו ע"א, כלים א.ז.). ואמרו שם "וכן כיצא בהן", וכנראה שאף סיכני היתה עיר כזו ראה: יוספוס פלביוס, חיי יוסף ל"ז; מלחמת היהודים ברומאים, ב.כ.ו. ראה עוד להלן הע' 26, וכן 2.5. ראה: ב.מ. לוין, אוצר הגאונים, תענית, חלק התשובות, עמ' 23 וא"י.

18. ומכאן זאת תרגם המתרגם (בתרגום השני לאסתר) ולימד שבטקס התענית בימי מרדכי ואסתר "... ואשכחו ביה תרי עשר אלפי בחירי ואנקיטו יתהון שופורי בימינהון ואוריתא בסמאליהון", ובתרגום לאסתר ט. טו: "וכהניא נקיטין בידיהון חצוצרתא".

19. ראה: א. הילביץ, חקרי זמנים, ח"א, עמ' טז; ולפיכך אמרו שנידוים של הכותים היה בטקס בו היו "שלוש מאות כהנים ושלוש מאות שופרות" וכו'. (תנחומא וישב ב = פרקי דר' אליעזר לח) עיין גם בחסרונות הש"ס (למסכת סנהדרין דף קז ע"ב) עמ' 50.

20. ר. קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 20. על התקיעה בחצוצרה כמנהג כהני ראה גם בספר אסטיר א. 40-עמ' מד (וב'פתרון' שם עמ' לה "נתן אדונן משה השליח עליו השלום אל פנחס השופרים").

מזורי כתב שיש להם חצוצרות של כסף ותוקעים בהם בעת התפילה".

בנוסף למקורות המובאים כאן יש לתן את הדעת לנבואת זכריה (ט.יד.): "וה' אלהים בשופר יתקע"; הרי שהתקיעה נחשבה למלאכה אלהית; ובספרות החיצונית וכן בספרות ההיכלות מתוארים המלאכים כמה פעמים כאוחזי קרן (חצוצרה או שופר)²¹. הדבר מלמד, כמובן, על האופי המקודש והמיוחד של התקיעה, ויש בכך כדי לבאר מה טעם ראו בני הדורות ההם את התקיעה כמלאכה כהנית²².

2.31 שופר או חצוצרה

עד כה הושם הדגש על התקיעה מבלי הבחן בכלי בו תקעו - עניין אשר יידון לקמן. גלויים לעין ההבדלים בין שופר לחצוצרה: א. החצוצרה יקרה יותר משופר. ב. עשיית חצוצרה מצריכה מיומנות טכנית רבה יותר מאשר עשיית שופר. ברם, לא כך ביארו חכמים את הטעם להעדפת שופר על פני חצוצרה בראש השנה. רוב התקיעות אשר נדונו כאן היו במקדש

21. ראה: א. הילביץ, חקרי זמנים, ח"א, עמ' 60; ולמקורות שם יש להוסיף: חזון יוחנן 5.VIII. (שבעה מלאכים לעיל הע' 10); צוואת אברהם XII.; אדם וחווה כב. א.; שם לז. א.; א. גרינולד, קטעים חדשים מספרות ההיכלות, תרביץ לח (תשכ"ט) עמ' 362, 370 הע' 48. על המינוח הבלתי אחיד שופר-חצוצרה, ראה: י. ידן, מלחמת בני אור ובני חשך, עמ' 103 הע' 72; A. Büchler, Types of Jewish Palestinian Piety, p. 237.

22. בחברה ריבודית, מחקים בני המעמדות הנמוכים את הגבוהים על מנת להדמות להם. על כן, ניתן לצפות לחיקוי הכהונה על ידי הפחות מיוחסים, אולם הכהנים ממי ילמדו? - לפיכך מסתבר שהיו לומדים מן המלאכים. ראה: 1. ירו' ברכות פ"א - ב ע"ג: "צריך להשות את רגליו"; תריו אמורין - ר' לוי ור' סימון: חד אמר כמלאכים, וחד אמר ככהנים". עיין גם ספרי במדבר עמ' 143. 2. ספרי על דברים לב. ג. - עמ' 341: "ממי למד? - ממלאכי השרת". 3. ויק"ר כא. כא. - עמ' תצב: "כשירות שלמעלן - כך שירות שלמתן". עיין: ר"ל גינצבורג, אגדות היהודים, ח"א, עמ' 144. 4. פרקי דר"א מו: "מה מלאכי השרת אין להם קפיצין - כך ישראל" וכו'. ראה עוד: צוואת לוי ט.ח. (יובלים לא. יד.); סרך הברכות IV 25-עמ' 284; חנוך הסלבי י.; תפלת אדם הראשון, בתוך: א. ילינק, בית המדרש, ח"ג, עמ' 156-159; אדם וחווה מג.ג.

ובחצוצרות, ולפיכך מובנת שאלת חכמים בספרא דף קא ע"ד ²³ "יומניין שהוא בשופר" כלומר: מניין יודעים שבראש השנה תוקעים בשופר? - "תלמוד לומר (ויקרא כה.ט.): והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים, שאין תלמוד לומר 'בחודש השביעי'; ומה תלמוד לומר 'בחודש השביעי'? - הרי תרועת שביעית כזו: מה זו בשופר - אף תרועת ראש השנה בשופר" ²⁴. בהמשך שם בספרא דרשו: "יומניין ליתן את האמור ביובל, בראש השנה, ואת האמור בראש השנה ביובל? - תלמוד לומר (ויקרא כג.כד) "בחדש השביעי" - (שם כה.ט.) "בחודש השביעי לגזירה שוה". אם כן, השוו חכמים את הלכות ראש השנה לאלו של היובל, ולמדו כי חובה לתקוע בשופר "בכל ארצכם" בראש השנה ²⁵.

יתר על כן אמרו חכמים בברייתא שהובאה אגב דיון בתלמוד הירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ד - נח ע"ד: "קומי ר' בן לוי תקעין בתעניתא. רבי יוסה בעי: ויתקעון קומי בחצוצרתא? - ולא שמעי דתני: "חצוצרות במקדש - אין חצוצרות בגבולין". אם כן, לדעת חכמים התקיעה בחצוצרות נעשית במקדש בלבד, כנראה מפני שראו בחצוצרה כלי-קודש מקדשי, ומחוץ למקדש היו תוקעים בשופרות בלבד - הן בראש השנה והן בתעניות ²⁶.

23. הדרשה - מוסבת כנראה על ויקרא כג. כד. 'זכרון תרועה', והינה המשך לדרשה בעמ' רב: "יומנין שיהיה כולל עמה את המלכיות?" וכו'.

24. הדרשה נמצאת גם בספרא דף קו ע"ד על ויקרא כה.ט., אולם עיקר השאלה הוא ביחס לראש השנה, ועל כן מסתבר שהדרשה הועברה לדף ק ע"ד. בחילופים קלים הדרשה בראש השנה דף לג ע"ב, ובירו' שם פ"ג-נח ע"ד.

25. גזירה שווה זו עומדת ביסודה של ראש השנה ג.ה. "שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות". (וראה ערכין דף יב ע"א) שאינה אלא קיצור מהברייתא שבראש השנה דף ל ע"א (וראה על כך להלן 2.7).

26. בראש השנה ג. ג-ד אמרו חכמים כי בראש השנה ובתעניות תוקעים בחצוצרות יחד עם שופרות, ולכאורה כך ההלכה בכל הארץ. ברם, משניות אלו ספרו על הנוהג במקדש בלבד כפי שמשמע מהברייתא המובאת כאן, ומסייעת לכך העובדה שרוב ענייני כסף וזהב הוזכרו אגב עניינים שבמקדש (ראה: ח.י. קוסובסקי, אוצר לשון המשנה, ח"ב, עמ' 600; הנ"ל, אוצר לשון המוספתא, ח"ג עמ' 32 וא"י) והנה, בראש השנה דף כז ע"א אמרו: "תניא נמי הכי: במה דברים

מסתבר גם כי לפי המנהג הקדום היו תוקעים במקדש בראש השנה בחצוצרות בלבד (כשמחוץ לו: בשופרות) לפי הכתוב במדבר י"ז. "ותקעתם בחצוצרת", והלכה זו שרדה בספרי זוטא עמ' 262 שם דרשו: " (ובני אהרן) יתקעו בחצוצרות - לא בשופרות"²⁷, וחזרו על דרשה זו שלוש פעמים. עוד אמרו שם: "וראשי חדשיכם - רבה ראש השנה". מכאן משמע שבמקדש היו תוקעים בחצוצרות בלבד, ורק בתקופה מאוחרת יותר הנהיגו (ראש השנה ג.ג.) "שופר שלראש השנה שליעל, פשוט ופיו מצפה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר".

סיכומו של דבר: בתקופה הקדומה בראש השנה היו כהנים תוקעים בחצוצרות במקדש ככתוב בתורה. היו שנהגו לתקוע בשופר מחוץ למקדש באותו יום, ומסתבר שרובם - אם לא כולם - היו כהנים. מנהג התקיעה בשופר חדר למקדש עד שחכמים סברו ש"מצות היום בשופר". כלל זה אמרו חכמים ביחס למקדש, אולם ודאי סברו כן גם ביחס למקומות האחרים באומרים: "הכל חייבין בתקיעת שופר"²⁸.

אמורים - במקדש, אבל בגבולין: מקום שיש חצוצרות - אין שופר, מקום שיש שופר - אין חצוצרות; וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני" וכו'. סמיכות זו שבין ההלכות מלמדת על נמוקם של חכמים שאמרו: "לא היו נוהגין כן, אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד" (ונתקשו הכל בפרוש הדברים, ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1075). מסתבר שר' חלפתא ור' חנניא סברו כהלכה "בגבולין: מקום שיש חצוצרות - אין שופר", ומכאן זאת הנהיגו בעריהם שיתקעו בחצוצרות, הלכה שחכמים התנגדו לה באמרו: "חצוצרות במקדש" וכו'. מכל מקום, בקרב הכתות היו תוקעים בחצוצרות מחוץ למקדש כפי שניכר הדבר במלחמת בני אור בבני חשך, וברית דמשק 22.XI-עמ' 59. ראה: J.M. Baumgarten, 'Studies in Qumran Law', pp. 44, 70.

27. אמנם, אפשר לפרש דרשה זו אחרת: עיקר הדגש של הדרשה הוא כי הכהנים תוקעים בחצוצרות, אך לא בשופרות, ולפי דרשה זו כשיתקעו במקדש בראש השנה היו התוקעים בחצוצרות - כהנים, והתוקע בשופר - ישראל (ומכל מקום - לא כהן).

28. השווה: ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 106 - 111; A. Bauchler, Types of Jewish - Palestinian Piety, pp. 232-240.

מעבר תקיעת השופר לכל רבדי החברה

לאור האמור עד כאן יש לבאר מפני מה שבו חכמים "הכל חייבין בתקיעת שופר". דומה כי ניתן לגלות שתי מגמות בהלכה זו: א. חכמים לקחו מנהג כהני והחילוהו כחובה על כל רבדי החברה. ב. כאשר הכהנים בלבד תקעו - היתה התקיעה אחד מסימני ההיכר של הכהונה. מכיון שחכמים חייבו את כל רבדי החברה במנהג זה, הושוו הרבדים הנמוכים בחברה לכהונה, ואבד לכהנים אחד מסימלי מעמדם. ממילא יוצא כי בהלכה זו טשטשו חכמים את מבנה הריבוד החברתי הקדום, וקטנה חשיבות הייחוס, כי מעתה הושוו כל רבדי החברה בעניין תקיעת שופר. העומד על ההלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר" יגלה עד מהרה שהלכה זו עומדת למעשה ביסודן של כל הלכות שופר, תקיעה וברכות שבראש השנה, שכן אם תנטל הלכה זו מדברי חכמים - ייבטלו שאר ההלכות מאליהן. ממילא יש לראות בהלכה זו 'הלכת-אב' כיוון שבכוחה ממלצות שאר ההלכות. והנה, הכתות השונות אינן מודות בהלכה המחייבת כל אחד לתקוע בשופר בראש השנה, ועבור הפלשים²⁹, (השומרונים) והקראים³⁰, (וכן גם דעת פילון³¹, ואחרים³²) אין בראש השנה תקיעות שופר (אלא במקדש). לפיכך, עולה מכאן כי כל התוקע בשופר בראש השנה - הרי זה מחכמים ומתלמידיהם, וחלוף הדברים: זה שאינו תוקע בשופר בראש השנה אינו תלמיד חכמים. לא זאת אף זאת, את העובדה שחכמים אסרו לתקוע בשופר בראש השנה שחל להיות בשבת אלא במקדש (להלן 2.61), יש לפרש מתוך כך שהיו חכמים

29. עיין: א. עפשטיין, מקדמוניות היהודים, עמ' קסו; א. ז. אשכנזי, ספר הפלשים, עמ' 62-63.
30. ראה: B. Revel, The Karaite Halakah, p. 78; ר"ל גינצבורג, גנזי שכתר, ח"ב, עמ' 479, 484-485 (אבן-עזרא, פרוש לתורה, במדבר כט.א.).
31. על החוקים המיוחדים II 188. עיין אצל ג. אלון, שם, וכן: S. Belkin, Philo and the Oral law, pp. 210 ff. (ברם, ראה: י. בער, ישראל בעמים, עמ' 77).
32. יוספוס פלביוס בקדמוניות היהודים ג.ב. אינו יודע דבר על תקיעה בשופר כ"מצות היום". עיין גם קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון) XIII.

אשר עדיין ידעו כי תקיעת שופר מחוץ למקדש (כחובת הכל) היתה חדושם של חכמים³³, והנה, אותו חילוק שהיה קיים בין חכמים לשאר הכתות בהלכת האב "הכל חייבין בתקיעת שופר" מתבאר לא רק מנקודת הראות ההלכתית כי אם גם מזו החברתית. היות וההלכה של חכמים משנה את הריבוד החברתי הקדום - או משקפת אותו - הרי אלו שלא סברו כהלכה זו, דהיינו: הכתות השונות, גילו כבדרך אגב כי לא חל בהם אותו תהליך חברתי שהוביל לטשטוש הריבוד ולירידת מעמד הכהונה³⁴, כפי שקרה הדבר אצל חכמים. מכאן גם מתבארת התנגדותם של אלו שלא מחוגם של חכמים לתקיעת שופר בראש השנה, כיון שהלכה זו עוקרת מן הכהנים אחד מסמלי מעמדם. אפשר שעל רקע זה נוצר פולמוס בין הרובד העליון אשר התנגד להדמותם של שאר הרובדים אליו, שהרי אין להניח כי הכהנים יסכימו להלכה זו של חכמים הפוגעת בהם - אם לא במישרין, אזי בעקיפין. כללו של דבר: ההתפתחות ההלכתית היתה שלובה בהתפתחות החברתית, והלכת - האב של חכמים, שלא הודו בה הכתות, מלמדת על כך במידה מרובה. תלות זו שבין הבעיות ההלכתיות לחברתיות מחייבת לעתים לדון בהן כאחת, ומאפשרת - גם כשחסרה ראייה מפורשת - לדעת את ההלכה הקדומה, כפי שיתברר הדבר בסעיף הבא.

2.41 אשה תוקעת בשופר

בתוספתא ראש השנה ב.ה. - עמ' 314 אמרו חכמים ב'תלמודי ל"הכל חייבין בתקיעת שופר": "נשים ועבדים וקטנים פטורין, ואין מוציאין אתם

33. ראה: א. תוספתא יום טוב א.ז. - עמ' 280; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 922; עמ' 1048 הע' 42. ב. ברייתא בירוי ראש השנה פ"ד - נט ע"ב; ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 107. ג. ר' אברהם בן דוד, כתוב שם, עמ' קז; ר"ח אלבק, פרוש למשנה, מועד, עמ' 490. הדיעה המאוחרת יותר שבראש השנה דף לב ע"ב היתה שזו חובה מהמורה (וכן סברו כל מוני המצוות).
34. העיון המפורט במבנה החברתי של הכתות חורג מגדר הדיון כאן, אך יש לציין כי מה שנלמד מהספרות הכתתית בפרוש, תואם למשתמע מדברי חכמים.

הרבים ידי חובתן". בברייתא בראש השנה דף לג ע"א אמרו: "תניא: אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב"³⁵. ובכן, דעת חכמים היא שנשים פטורות מתקיעת שופר. עם זאת, למרות שאין מקור מפורש המלמד על כך, דומה כי לא כך היתה ההלכה הקדומה. מסתבר כי כשם שלפי ההלכה הקדומה היו הנשים אסורות להניח תפילין, ללבוש ציצית³⁶ ולסמוך על קרבן³⁷, כך גם נאסרה עליהן תקיעה בשופר. יתר על כן, כנראה שהאסורים או ההיתרים לנשים בעשיית מעשים דתיים היו פועל יוצא מהריבוד והמבנה החברתי באותה שעה. כלומר: בתקופה הקדומה כאשר הכהנים בלבד נהגו לתקוע - כחובת כהנים, היו שאר הרבדים מותרים בתקיעה, אבל הנשים - אסורות. כך היה המצב כאשר הריבוד החברתי היה ברור וקשוח. ברבות הזמן, לכשנתרופף הריבוד החברתי, וחויבו שאר הרבדים בתקיעה, הותרו הנשים בד בבד במלאכה זו. אם כן, ההכשר של נשים לתקוע בשופר היה תלוי באפן ישיר בריבודה של החברה, וכאשר טושטש הריבוד החברתי טושטשו גם הזכויות, סמלי הכבוד והחובות של בני הרבדים השונים - ובכללם: הנשים. מכאן שההלכה המתירה לנשים לתקוע בשופר מולדת בכוחו של אותו תהליך חברתי המתגלה בהלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר"; ואף כי הכשר הנשים אינו נובע ישירות מההלכה

35. זו הלכה ראשונה, אך התנאים מסרוה כחידוש גדול יותר בתוספתא שם ב.טז.-עמ' 320 (וראה ירו' שם פ"ד הי"ט - נט ע"ג): "מתלמדין לתקוע בשבת, ואין מעכבין את הנשים ואת הקטנים מלתקוע בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב".

36. את הכתוב בדברים כב.ה.: "לא יהיה כלי גבר על אשה" תרגמו בתרגום המיוחס ליונתן: לא יהיה גוללין דציצית ותפילין דהינון תקוני גבר על איתא". כל נושא ראוי לדיון מקיף בפני עצמו, אך כאן די לציין כי בערכין ג ע"ב אמרו: "הכל חייבין בתפילין - כהנים לויים וישראלים", וכן: "הכל חייבין בציצית - כהנים לויים וישראלים". עיין גם מנחות דף מג ע"א, ומכילתא דר' ישמעאל עמ' 68.

37. כבר בעלי התלמוד קישרו בין הלכות תקיעה וסמיכה בראש השנה דף לג ע"א: "דתניא: (ויקרא א.ב.) דבר אל בני ישראל - בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות; דברי רבי יהודה" (והשווה ספרא דף ד ע"ב) במנחות ט.ח. אמרו: "הכל סומכין" וכו', ועיין

להלן 10.66.57. השווה: J.Jeremias, Jerusalem, p. 359 ff.

"הכל", הרי שגם בכך מתגלה ההלכה "הכל" כהלכת-אב. סיכום הדברים מוצג בטבלה הבאה (ביחס לתקיעת שופר בראש השנה):

התקופה	כהנים	שאר הרבדים	הנשים	הריבוד החברתי
הקדומה	חייבים ³⁸	פטורים אך מותרים	אסורות	ברור וקשוח
המשנה		חייבים	מותרות	רופף יותר

לאור זאת מתבאר בעיה נוספת: מפני מה אמרו חכמים במשנתם "אין מעכבין את הנשים" וכו' - לבל יסבור אדם כהלכה הקדומה שמעכבין את הנשים מלתקוע כי אסורה עליהן מלאכת התקיעה.

2.42 קטן תוקע בשופר

לעיל (2.1) כבר נדון הצירוף "חרש שוטה וקטן" אשר הוצג כדפוס - לשון שנוסף בתלמוד להלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר", וממילא אין ללמוד ממנו על דעתם של חכמים בדבר חיובו של קטן לתקוע בשופר. דברי חכמים בענין זה הובאו אגב פטורן של הנשים מהתקיעה, ובנוסף לכך יש לעיין בראש השנה ד.ח.: "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו". אם כן, דעת חכמים היא שקטנים אינם חייבים בתקיעת שופר, אך גם אינם אסורים בכך, ומותרים הם לתקוע בשופר כדי שילמדו מלאכה זו³⁹. כדי להבהיר את דעת חכמים בחיובם של הקטנים במעשים שונים יובא דבריהם בתוספתא חגיגה א.ב. - עמ' 374 שם אמרו על קטן: "יודע לנענע - חייב בלולב; יודע להתעטף - חייב בציצית" וכו', לפיכך כנראה שאמרו חכמים גם "יודע לתקוע - חייב

38. הכהנים, כנראה, ראו עצמם מחייבים (כבהקהל - לעיל 2.30), אך שאר הרבדים ראו בכך מנהג גרידא.

39. מן ההשוואה להלכות שהובאו לעיל מסתבר כי התנא ששנה את המשנה הוסיף עליה את הטעם "כדי שילמדו", אבל ההלכה הראשונה היתה מחוסרת טעם (וראה עוד להלן).

בשופר" כי לא הגיל קובע, אלא היכולת לנהוג כמבוגר. עם זאת, מסתבר שלא כך היתה ההלכה הקדומה, אשר, באפן חלקי, עוד שרדה בדברי חכמים. בתוספתא זבחים יא.י. - עמ' 496 אמרו: "קטן, מאימתי כשר לחלק בקדשי מקדש? - משיביא שתי שערות, אבל אין מקריבין אותו לעבודה עד שנתמלא זקנו. רבי אומר: אומר אני עד שיהא בן עשרים שנה [שנאמר (עזרא ג.ח.) "ויעמידו את הלויים מבן עשרים שנה"]⁴⁰ ומעלה לנצח על מלאכת בית ה'". מעין זה בתוספתא חגיגה א.ג. - עמ' 376 בדיון קטן אשר: "אין חולק בקדשי מקדש עד שיביא שתי שערות. רבי אומר: אומר אני עד שיהא בן עשרים שנה, שנאמר" וכו'. אם כן, דעת רבי היתה שהעבודה במקדש והחלוקה של קדשי מקדש נעשים רק אצל אלו שהגיעו לגיל עשרים, כלומר: הגיל קובע. ברם, לא רק באלו חולק רבי כי אם גם בשאר הדברים, וזאת ניתן ללמוד מנוסח הברייתא כפי שהובאה בירו' סוכה סוף פ"ג: "יודע לנענע - חייב בלולב; יודע להתעטף - חייב בציצית ... רבי אומר: וכולהם מבן עשרים שנה ומעלה, שנאמר" וכו'.⁴¹ מעתה ברור שלפי השקפה זו אין קטן תוקע בשופר עד מלאת לו עשרים שנה. שמא יסבור קטן לעסוק במלאכת הגדולים, הרי בפרוש שנו חכמים בחולין דף כד ע"ב: "יתנו רבנן: (ויקרא כא.יז) "איש מזרעך לדורותם (אשר יהיה בו מום לא יקרב)"; מכאן אמר רבי אלעזר: קטן פסול לעבודה, ואפילו תם. מאימתי כשר לעבודה? - משיביא שתי שערות, אבל אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד עד שיהא בן כ"י". כלומר: הכהנים, אשר החזיקו בהלכה הקדומה סברו כי רק מבן עשרים שנה ומעלה נחשב אדם כבוגר, ועל כן התנגדו שצעירים יותר יעבדו במקדש⁴², כשיש מקראות המסייעים

40. הקטע המוסגר נשמט ע"י המעתיק, והושלם כאן לפי המקבילה בתוספתא חגיגה (להלן בפנים).

41. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1276.

42. עיין ערכין ב.ו.; ובמדרש הגדול לשמות ל.יז. - עמ' תרנ"ה: "כאן מבן עשרים שנה ומעלה, ולדורות - משיביא שתי שערות". כך גם אסרו על כהן קטן לכתוב מגילת סוטה (להלן 10.31).

בידם⁴³. גיל העשרים מופיע במקרא פעמים הרבה כגיל הקובע למפקד⁴⁴, ולתרומה⁴⁵, כלומר: שעד גיל זה נחשבו הנערים כקטנים הפטורים מחובות המבוגרים. גיל העשרים כגיל גבולי היה נשמר על ידי הכתות אשר לא קבלו לחבורתם אלא בני עשרים שנה ומעלה⁴⁶, שלא כחכמים אשר בהלכות חבורה שלהם בתוספתא דמאי פרק ב' לא קבעו כל גיל שהוא כמאפשר כניסה לחבורתם, ובתוספתא חגיגה א.ב. - עמ' 375 אמרו: "יודע לשמר גופו - אוכלין על גופו טהרות; ידיו - אוכלין על ידיו טהרות; יודע לפרוש חוקו - חולקין לו על הגורן", ובהמשך שם: "יכול לוכל... כזית צלי - שוחטין עליו את הפסח". לעומת דברי חכמים אלו קובע מחבר מגילת המקדש בדבר קרבן הפסח⁴⁷: "מבן עשרים שנה ומעלה יעשו אותו ואכלוהו בלילה". בכך, ברור כי לפי ההלכה הקדומה היה גיל העשרים גבול בין הילדות לבגרות, שלא כדעת חכמים. מכאן יובן מפני מה בעלי האגדה הכתתיים ספרו שלוי הרג את חמור בן שכם בהיותו בן עשרים⁴⁸, בעוד

-
43. גיל כניסת הלויים לשרות: במדבר ד.ג. - 30; במדבר ח.כד. - 25; בעזרא ג.ח. ובה"א כג.כד. ושם לא.יז. - 20. ראה: תוספתא שקלים ג.כו. - עמ' 218; י.ליוור, פרקים בתולדות הכהונה והלווייה, עמ' 31 הע' 77.
44. במדבר א.ג. "מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל תפקדו אותם לצבאתם" (ובספר במדבר בלבד: "מבן עשרים שנה ומעלה" מופיע תשע עשרה פעם) וראה: דה"א כז.כג.; דה"ב כה.ה.
45. שמות ל.יד. "כל העובר על הפקדים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'".
46. בסרך העדה I.9. - עמ' 256 כתוב: "ובן עשרים שנה יעבור על הפקודים לבוא בגורל בתוך משפחתו ליחד בעדת קודש". מעין זה בברית דמשק V.5. - עמ' 73: "והבא בברית לכל ישראל לחוק עולם את בניהם אשר יגיעו לעבור על הפקודים בשבועת הברית יקימו עליהם". ראה: י.ליכט, מגלת הסרכים, עמ' 14-15; שם, עמ' 253-255; P. Borgen, "At the Age of Twenty" in IQsa., R.Q. 3(1961-62) pp. 267-277.
47. מגילת המקדש יז - ח"א, עמ' 79 וא"י.
48. צוואת לוי ב.ב., אבל שם יב.ה. "ובן שמונה עשרה [הייתי] כאשר הרגתי את שכם, ובן תשע עשרה שנה הייתי כהן לה'". לפי ספר היובלים כח.יד נולד לוי ברי"ח ניסן בשנה הששית לשבוע השלישי, ומעשה דינה היה (שם ל.א.) בשנה הראשונה לשבוע הששי, היינו שלוי היה כבן 16 (אולם מהשוואת גילה של דינה ניכר שהמחבר לא כוון את חשבונותיו).

שלדעת חכמים היה הדבר בהיותו בן שלוש עשרה⁴⁹. גיל העשרים כגיל המעבר לבגרות, וממילא להתחייבות בחובות הדתיות, נותר במקצת בדברי חכמים⁵⁰, ובמיוחד בדברי האגדה שמסרו האמוראים⁵¹, ושלא כחכמים סברו הקראים כי קודם הגיעו לגיל עשרים אין אדם מתחייב בשמירת חוקי התורה⁵². כללו של דבר: יש להניח כי לפי ההלכה הקדומה קטנים לא תקעו בשופר, ובנסוח אחר: בשעה שהכהנים (בלבד) תקעו בשופר בראש השנה, הם אשר לא הניחו לקטנים לעבוד במקדש, גם לא הניחו לקטנים לתקוע בשופר. אם כן, כאשר הגדילו חכמים את מספר התוקעים בהוציאם את מלאכת התקיעה מן הכהונה, ובהחילם מלאכה זו על 'הכל', הגדילו את מספר התוקעים גם בכך שהתירו לקטנים - יחסית להלכה הקדומה - לתקוע בשופר. מסתבר שההיתר לקטנים אירע במקביל להיתר שניתן לנשים⁵³, ואף הוא משקף אותם שינויים חברתיים אשר תוארו לעיל. כלומר: בתקופה שהתרופף הריבוד החברתי והושוו הזכויות והחובות של בני הרבדים השונים, התירו גם לקטנים לעסוק במלאכת הבוגרים. בעוד שלפי ההלכה הכתתית נעשה הנער שווה זכויות למבוגרים לאחר גיל עשרים ומעבר בטקס

49. בראשית רבה פ.י. עמ' 965: "איש חרבו - ר' שמעון א': בן י"ג שנה". ראה בהערות ר"ח אלבק שם, וכן ר"ל גינצבורג, אגדות היהודים, ח"ג, עמ' 266, הע' 76. גיל השלוש עשרה מופיע בברייתא דקדושין דף סג סע"ב כבעל משמעות "לנדרים, ולחרמים, ולהקדשות, ולערכים, אבל לא למכות ולעונשים", ומעין זה בנדה ה.ו. עיין גם אבות ה.כא. ועל משנה זו ראה להלן 10.75.123.
50. (ו) נדה ה.ט.; תוספתא נדה ו. ב-ג-עמ' 647; יבמות י.ט.; נדה דף מז ע"ב; (2) מסכת סופרים יד.יג.-עמ' 267; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1274. ובדברי האמוראים: בבא בתרא דף קנה ע"א; גטין דף סה ע"א; ירו' סנהדרין פ"ד ה"ז-כב ע"ד. ראה: L. Ginzberg, An Unknown Jewish Sect, pp. 45-46, 149, 326-331, 396.
51. (ו) שמות רבה א.כז. (ומקבילות). (2) ירו' בכורים פ"ב ה"א - סב ע"ב (שבת דף פט ע"ב) ומקבילות. (3) בראשית רבה נח.א.-עמ' 618 (וראה בהערות ר"ח אלבק שם).
52. כך היא דעת דניאל אל קומסי. ראה: L. Nemoy, Karaite Anthology, p. 31 (ענן, ספר המצוות, עמ' 59, 22).
53. השווה ללשון במכילתא דרשב"י עמ' 10: "אין לי אלא איש, מנין לרבות את האשה ואת הקטן?" וכו', וראה עוד 4.30.

חניכה⁵⁴, הרי שלפי חכמים אין הגיל קובע, ואין טקס חניכה, וממילא יקטן היודע לתקוע - חייב בשופר⁵⁵. ודאי היו חכמים שסברו כי חובה זו ביסודה אינה בעלת משמעות דתית דווקא, אלא נועדה לחנך את הקטנים ולהרגילם במנהגי החברה הבוגרת⁵⁵. מכל מקום, מסתבר שהחכמים התנגדו לא רק שיהכלי יתקעו אלא גם לכך שקטנים יתקעו. מכאן גם מתבארת העובדה מפני מה אמרו חכמים "אין מעכבין את התנוקות מלתקוע" - כנגד המעכבים שסברו כי הקטנים אסורים בכך. ובכן, בטבלה שהוצגה לעיל יש להוסיף את המלה 'קטנים' בסמוך ל'נשים', לפי שאלו גם אלו היו אסורים בתקיעה לפי ההלכה הקדומה, עד שחכמים התירו זאת עם השתנות הריבוד והחלשותו כפי שמתגלה הדבר בהלכת-האב: "הכל חייבין בתקיעת שופר".

2.5 מן המקדש לכל הארץ

עיקר התקיעות בראש השנה היה במקדש ליד המזבח כפי שמשמע מן המקרא גופו, והד לכך במשנת חכמים⁵⁶. למרות זאת, ההלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר" אינה מותנית במקום כלשהו, וברור שחכמים חייבו תקיעה בין במקדש, בין בארץ ישראל ובין בחו"ל. מכל מקום, דומה כי ניתן לעקוב אחר תהליך הוצאתו של מנהג התקיעה מן המקדש לכל הארץ על פי דברי חכמים⁵⁷. בראש השנה ד.א. אמרו: "יום טוב של ראש השנה שחל

54. ראה: י. ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 145 וא"י. על טקסי החניכה

בכלל ראה: H. Webster, Primitive Secret Societies²,

New York, 1932. ג' תומסון, איסכילוס ואתונה (תרגום: א. ד.

שפיר), תל אביב, תשט"ז (סכום קצר ראה: מ. ויינפלד, שנחון

למקרא ולחקר המזרח הקדום, א(תשלי"ו) עמ' 80.

55. כך בראש השנה ד.ח. וראה תוספתא ערובין ב. יא. - עמ' 95

(והמשיכו האמוראים בשיטה זו). בתוספתא חגיגה א. ג. - עמ' 376

אמרו: "וכן תינוק שהביא שתי שערות - חייב בכל מצות

האמורות בתורה" (ואין גילו קובע).

56. ראה: ג. אלון (לעיל הע' 28); ר"ח אלבק, פרוש למשנה, מועד,

עמ' 489.

57. עיון תיאורטי בבעיית 'הדיפוסיה התרבותית' - תהליך הנסקר כאן,

להיות בשבת⁵⁸: במקדש היו תוקעים, אבל לא במדינה. משחורב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין". מהלכה זו יש להסיק שתקיעת שופר לא הועברה בבת אחת לכל הארץ אלא למקום מושבם של בתי הדין תחילה. לעיל הובאו דברי חכמים אשר השוו הלכות תקיעת שופר ביובל לתקיעה בראש השנה, ועל כן יש לראות ברקעה של משנה זו את הספרא דף קו ע"ג על ויקרא כה.ח. "ספרת לך - בבית דין", היינו: ספירת שנות היובל נעשית בבית דין, ובהכרח אף התקיעות רק שם. מכאן גם נעשים מובנים יותר דברי הדרשן בספרא שם: "(תקיעת היובל) דוחה את השבת; בכל ארצכם - ואין תרועת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם, אלא בבית דין בלבד". אם כן, ראשית שוויונו, כנראה, של ראש השנה ליובל היתה בכך שבבתי הדין היו תוקעים בראש השנה כשם שתקעו במקדש, וכך הוצא מנהג התקיעה מן המקדש אל בתי הדין שבכל הארץ. ברם, בהמשך המשנה שם מסרו: "אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין". לפי ר' אלעזר ניתן להסיק שעם מעבר הסנהדרין מירושלים ליבנה עקב החורבן, הועברו יחד עמה מנהגים שהיו נהוגים במקור רק במקום מושבה הראשון - במקדש. דומה כי מסקנה זו מתחזקת מתוך עיון בברייתא שבראש השנה כט ע"ב אשר עוד תידון לקמן, ולפי שעה יש לראות בתשובה שהשיבו לרי' אלעזר את המשכו של התהליך, לאמור: בתחילה הועבר מנהג התקיעות מהמקדש (וירושלים) - מקום מושב בית הדין - ליבנה, וכתוצאה מכך (לאחר זמן מה) - לשאר המקומות בהם ישבו בתי דין⁵⁹. תאור זה אינו מספק, אך מוצא את השלמתו במה שהוסיפו

ראה: ר. פטאי, מדע האדם, ח"ב, תל-אביב, תשי"ח; עמ' 464 וא"י.
58. אם יוסגרו המלים "שחל להיות בשבת" אזי ניתן לראות במשנה את ההלכה הקדומה (או שמא כך היתה המשנה הראשונה), אולם אין כל סיוע להסגר זה.

59. עיין: ש. ספראי, בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, בתוך: ספר זכרון לגדליה אלון,

חכמים לשנות שם במשנה: "ויעוד זאת היתה ירושלים יתרה על יבנה: שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבא-תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד". דומה שאין משנה היכולה לתאר טוב יותר הוצאתו של מנהג מהמקדש לכל הארץ. תחילה הוצא המנהג מהמקדש לירושלים. אמנם ידעו חכמים כי יש הבדל בין קדושת המקדש לקדושת ירושלים לפנים מן החומה (כלים א.ח.), אך טבעי הדבר שבעיר-מקדש כירושלים יושוו ההלכות הנהוגות במקדש לאלו הנהוגות בעיר, תהליך הניכר הן בחבורים הכתתיים⁶⁰ והן אצל חכמים⁶¹. ובכן, יש לראות את תחילת מעבר המנהג מהמקדש לכל הארץ בהוצאת התקיעות מהמקדש לירושלים כולה⁶². והנה, מן המשנה המובאת כאן ניתן לעקוב אחר המנהג בצאתו מירושלים. אמרו חכמים ביחס לירושלים: "שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבא-תוקעין". ארבעה תנאים אלו שאמרו חכמים בדבר אפשרות הוצאת המנהג מן העיר ודאי לא באו כאחת⁶³, אלא שקפו ארבע

תל-אביב, תש"ל; עמ' 203-226 (ובמיוחד שם עמ' 215) ובתוספתא ראש השנה ב. יא. - עמ' 366 אמרו: "וכשקדשו את השנה באושה... אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היינו נוהגין כן ביבנה".

60. ברית דמשק XI. 1. - עמ' 59: "אל ישכב איש עם אשה בעיר המקדש לטמא את עיר המקדש בנדתם", כלומר: טומאה האסורה, לפי החכמים, בהר הבית בלבד (כלים א.ח.). אסר המחבר הכתתי בכל ירושלים. י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 215 וא"י, 241, 245.

61. מכאן נובע שכשאמרו 'מקדש' התכוונו לעתים לכל ירושלים. ראה: ר"ח אלבק, פרוש למשנה, מועד עמ' 489; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1047. כדוגמא בולטת להשוואת העיר למקדש יש לראות בהשוואת דברי חכמים להלכה הקדומה בדין מקום אכילת הפסח (ושאר 'קדשים-קלים') בעוד שלפי חכמים בזבחים ה.ח. נאכל הפסח (ושאר 'קדשים-קלים') בכל העיר, הרי שלפי ההלכה הקדומה (יובלים מט. כ.; שם לב. יד.; י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 80-81) נאכל הפסח בחצרות המקדש בלבד. ראה: S. Safrai, The Temple and the Divine Service, in: M. Avi-Yonah (ed.) The World History of the Jewish People - The Herodian Period, pp. 284-338 (p. 289).

62. וכן פרשו בראש השנה דף ל ע"א: "דאילו בירושלים תוקעין בין בפני בית דין, בין שלא בפני בית דין".

63. בתוספתא ראש השנה ב.ח. - עמ' 315 אמרו: "ויעוד זאת היתה בירושלים יתירה על יבנה, שכל עיר שרואה ושומעת וקרובה ויכולה לבא - שלשה דברים אילו בתוכה - תוקעין בה" וכו', וכן גם פרשו בירו' שם פ"ב-נט ע"ב "והן שהיו כל הדרכים האלו בה". כלומר:

הזדמנויות שונות המכשירות לדעת חכמים את הוצאת המנהג מירושלים.
כלומר: עיר שהיתה רואה את ירושלים - נהגה כירושלים; עיר אחרת
שהיתה שומעת את תקיעת השופרות מירושלים (אף שלא ראתה את העיר) -
היתה תוקעת; עיר הקרובה לירושלים - נהגה כמוה, וכן הדבר בעיר
שיכלה לבא. אם כן, ארבע אפשרויות שונות המסבירות את הוצאת התקיעות
מירושלים ניתנות במשנה זו, לבד מההסבר הקודם של תקיעות בבית הדין.
דרכי הוצאת המנהג מירושלים צריכות באור, כל דרך בפני עצמה⁶⁴,
כמובא להלן:

- א. עיר שהיא רואה - ענין זה לא התבאר בהלכות ראש השנה, ולכאורה
התכוונו חכמים לומר שכל עיר הרואה את ירושלים - ולו גם רחוקה
מאד ממנה - נוהגת כירושלים⁶⁵.
- ב. עיר שהיא שומעת - אף ענין זה לא התבאר במשנת חכמים, ולכאורה
צריך להביא מומחה שיעיד: 'ימכאן שומעין את התקיעות' - או
להיפך, אך דומה שאין זה הפרוש. בתמיד ג.ח. אמרו: 'מיריחו היו
שומעין קול שער הגדול שנפתח; מיריחו היו שומעין קול המגרפה;
מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור; מיריחו
היו שומעין קול גביני כרוז; מיריחו היו שומעין קול החליל;
מיריחו היו שומעין קול הצלצל; מיריחו היו שומעין קול השיר;
מיריחו היו שומעין קול השופר' וכ', ובאבות דר' נתן נויב פליט

התנאים השונים את המשנה הוסיפו את פרושם עליה מתוך שהבינו את
הו"וים כו"ו החיבור. ברם, קרוב לודאי שלא היו אלו ו"וים החבור
אלא 'או' (והחלופין ביניהם - תופעה מוכרת: ראה:
רי"ב אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1062 וא"י) שכן התלכדות
ארבעה תנאים הכרחיים ומגבילים להלכה אחת עושים אותה לבלתי
אפשרית. ראה עוד 4.51.

64. בראש השנה דף ל ע"א דרשו את המשנה: "רואה-פרט ליושבת בנחל;
שומעת - פרט ליושבת בראש ההר; קרובה - פרט ליושבת חוץ לתחום;
ויכולה לבא - פרט למפסיק לה נהרא". ראה: ירו' שם פ"ד-בט ע"ב;
רי"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1048 וא"י.

65. ראה עוד להלן 4.5 ו-9.5. (עיין רי"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה,
מועד, ח"ה, עמ' 1048 הע' 42).

- עמי' 106 הוסיפו: "מיריחו היו שומעין קול החצוצרות". אם כן, בהחלט אפשר שאלו היושבים ביריחו אשר שמעו קולות מן המקדש היו גם תוקעים בשופר כדין 'עיר שהיא שומעת'⁶⁶.

ג. עיר שהיא קרובה - קרבה זו לירושלים לא נתבארה⁶⁷, ואפשר שאין 'קרובה' אלא לשון אחרת ל'סמוכה', דהיינו: מרחק בלתי מוגדר (וקטן מתחום שבת)⁶⁸.

ד. עיר שהיא יכולה לבא - 'עיר היכולה לבא' היא כנגוד ל'עיר האסורה לבא', ואין אסור לבא אלא בשבת מחוץ לתחום⁶⁹, ועל כן מסתבר שהכוונה למרחק של עד ארבעת אלפים אמה⁷⁰.

נוסף לדרכים אלו של הוצאת מנהגים מהמקדש יש לשוב ולעיין בתוספתא

66. כל הקולות ששמעו באו מהמקדש, ומלאכות של כהנים או לויים היו. כבר הראה א. ביכלר (הכהנים ועבודתם, עמ' 120 וא"י) כי ביריחו התגוררו כהנים רבים. מסתבר שמשנה זו נועדה להסביר את מנהגיהם של אנשי יריחו שנהגו את מנהגי המקדש (אולי כאמונים לפני השרות בו). ביומא דף לט ע"ב אמרו: "נשים שביריחו אינן צריכות להתבשם מריח קטורת; כלה שבירושלים אינה צריכה להתקשט מריח קטורת", ובתמיד שם אמרו: "מיריחו היו מריחים ריח פטום הקטורת" כלומר: העובדה שהריחו ביריחו גרמה לכך שנשים לא התבשמו, ובהחלט אפשר שגם ביריחו הכינו קטורת (והרי מעלה עשן גדל בבקעת הירדן, וכפת הירדן - שמה מעיד עליה. ראה: א. פלדמן, צמחי המשנה, עמ' 310, 366; אם הצרי הוא האפרסמון, הרי גם גידולו באותה סביבה ראה: י. פליקס, עולם הצומח המקראי, עמ' 246. במשנת תמיד מצדיקים חכמים את מעשה הכנת הקטורת, ואת שאר המנהגים ביריחו בנמקם שמקור הדברים במקדש. מכאן תשובה לתמיהתו (המתבקשת) של י.ז. הורוביץ, ארץ ישראל ושכנותיה, עמ' 346 הע' 67.

67. ענן בספר המצוות שלו עמ' 30 כתב: "וכמא מירחק מאן דחזי קרי אי מאן דמזדקיק לאשתו מן מקום קדש - חד מן שתין במשחתא בהו מקום קדש". ענן מסתמך על מדרש פסוקים ביחזקאל (ומפאת ייחודיותו וזרותו, אפשר שענן שאבו ממקור כתתי קדום), ולפיכך יוצא שקדושת העיר נמשכת מחוץ לעיר ב'מגרש העיר' בהתאם לגודלה.

68. ראה להלן 4.5.

69. ראה: ערובין ג.ה. (שם הפעל 'בא' מופיע חמש פעמים), וכן בתוספתא שם ג.א. - עמ' 98.

70. ראה: ערובין ד.ז.; שם ה.ח.; תוספתא שם ג.י. - עמ' 100. ברם, בתוספתא שם ד. יא. - עמ' 108: "אמר ר' שמעון: יכולני אני שיהו עולין מטבריא לציפורי, ומצור לצידן מפני מערות ומגדלות שביניהם". מכאן אפשר כי גם המרחק 'שיכולה לבא' היה גמיש בדומה ל'שומעת'.

תעניות א. יג - עמ' 327 שהובאה לעיל (2.30): "הנהיג ר' חלפתא בצפורי ור' חנניא בן תרדיון בסיכני... - לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח בלבד" כלומר: במשנה זו נשתמרה עדות על נסיון להעביר מנהג מהמקדש ומירושלים - עיר המוקפת חומה - לערים בגליל שאף הן מוקפות חומה היו. לפיכך מסתבר שכשם שהשוו חכמים דין ערים המוקפות חומה לירושלים (ערכין ט.ג. על פי ויקרא כה. כט., וראה ספרא דף קח ע"ג) בעניין גאולת בתים, כך גם השוו דינים אחרים בערים המוקפות חומה שתהיינה נוהגות כירושלים⁷¹, ויש בכך להסביר את מעשיהם של ר' חלפתא ור' חנניא בן תרדיון. כללו של דבר, הוצאת מנהג התקיעה מהמקדש לכל הארץ קרתה לא בשעה אחת ולא בדרך אחת. אשר לזמן ההוצאה - העניין עוד יידון לקמן, ואשר לדרכי ההוצאה מן המקדש, הרי שניתן לגלות שש דרכים להוצאת המנהג מירושלים, לאחר שכבר הועבר המנהג מהמקדש לכל העיר: א. עיר שהיא רואה את ירושלים. ב. שהיא שומעת ג. שהיא קרובה. ד. היכולה לבא. המכנה המשותף של ארבע דרכים אלו הוא הקרבה הגיאוגרופית, לכאורה, של ירושלים לערים אליהן הועתק המנהג. לבד מארבע דרכים אלו היו עוד שתיים; ה. עיר שיש בה בית דין - כירושלים או כיבנה. ו. עיר המוקפת חומה כירושלים, ואפשר שקרובין שתי דרכים אלו להיות שוות לפי שבתי דין ישבו בערים מוקפות חומה (אבל לא רק בהן) מפאת חשיבותן ומרכזיותן במקומותיהן⁷². הצד השווה

71. ראה עוד לקמן 4.5 ו 8.5.

72. המונח 'מקום שיש בו בית דין' (ראש השנה ד.א.; ב"מ ב.ט.) מלמד שלא בכל מקום היה בית דין (ראה על כך להלן 4.51.38), אבל היו מקומות בהם ישב בית דין קבוע, ולא הצטרכו להקים בית דין בשל מעשה שאירע. בסנהדרין דף לב ע"ב (ספרי על דברים טז. כ. - עמ' 200) אמרו: "הלוך אחרי בית דין יפה: אחרי ר' אליעזר ללוד, אחרי ר' יוחנן בן זכאי לברור חיל, אחרי ר' יהושע לפקיעין, אחרי רבן גמליאל ליבנה, אחרי ר' עקיבא לבני ברק, אחרי ר' מתיא לרומי, אחרי ר' חנניא בן תרדיון לסיכני, אחרי ר' יוסי לציפורי, אחרי ר' יהודה בן בתירה לנציבין, אחרי [ר' חנניה בן אחי] ר' יהושע לגולה, אחרי רבי לבית שערים, אחרי חכמים ללשכת הגזית". מכאן וממקורות נוספים (כתובות א.א. חוספתא תעניות ב.ד. - עמ' 330,

שבשתי דרכים אלו הוא בכך ששתיהן מלמדות כי לעיתים הועבר מנהג מירושלים למקומות הרחוקים ממנה מרחק רב באופן יחסי כאשר הגורם המשפיע על המעבר לא היה הקרבה הגיאוגרפית, אלא הדמיון שבין ירושלים לערים אליהן הועתק המנהג - דמיון בחומה או בבית דין. המתבונן היטב בתהליך המעתיק התרבותי מן המקדש וירושלים לכל הארץ אינו יכול שלא להשתאות נוכח הדמיון המופלא שבין מעתק המנהג לתקוע בשופר במימד הגיאוגרפי, למעתק המנהג במימד החברתי. לעיל הוצגה התקיעה כמלאכה כהנית אשר הועתקה לשאר רבדי החברה כחיקוי הרובד העליון בידי שאר הרבדים. בכך אבדו הכהנים את ייחודם כתוקעים, והשוו רבדי החברה כולם. כתהליך מקביל יש לראות בהעתקת המנהג מירושלים והמקדש - מרכז כוחם (ועושרם) של הכהנים - לכל הארץ. כלומר: למקומות 'המיוחדים' פחות מירושלים. כך איבדה החברה מרכז גיאוגרפי-חברתי אחד, והפכה להיות חברה אשר לה כמה מרכזים גיאוגרפיים, וכך נחלש כוחו של הריבוד החברתי הקדום, אשר היה ניזון מכוחו של מרכז אחד - המקדש⁷³. לפיכך מסתבר שהתהליכים המוצגים כאן לא היו שני תהליכים מקבילים, כי אם שני פנים לתהליך אחד: שוויון הריבוד החברתי והגיאוגרפי על חשבונם של הכהנים והמקדש.

סוטה א.ג.; שבת קכט ע"ב; בבא קמא פב ע"א) ברור לחלוטין כי היו בתי דין קבועים במקומות מסויימים (וכאשר לא ישבו לדין - למדו תורה שבכתב ושבעל-פה) שלא כדעת ש. אלבק, בתי הדין בימי התלמוד, רמת גן, תשמ"א. לחלק מערים אלו (או: לכולן) הייתה חומה: ביחס לסיכני וציפורי - ראה לעיל הע' 16; ביחס ללוד - ראה מגלה דף ד ע"א; ירו' שם פ"א הי"א - ע ע"א; ביחס ליבנה - תוספתא דמ"א.יג. - עמ' 65. ביחס לבית שערים - ראה: ב. מזר, בית שערים, ח"א², ירושלים, תשי"ח, עמ' 22; ואין צריך להוסיף שלשכת הגזית לפנים מן החומה הייתה.

73. מרכז גיאוגרפי אחד מחזק את הריבוד החברתי סביבו (ראה: ש.נ. אייזנשטדט, דיפרנציאציה וריבוד חברתי, ירושלים, תשלי"ט: עמ' 97 וא"י, עמ' 160) למרכז זה לא היו שותפים השומרונים, ואף לא כתות אחרות (ראה: 4.81.102).

2.60 הלכות נוספות בהשתנוחן

תוך כדי מעבר התקיעה בשופר מן הכהנים לשאר רבדי החברה חלו בתקיעה מספר שנויים כגון שהתירו לנשים ולקטנים לתקוע בשופר. עם זאת, מסתבר כי לא היו אלו השנויים הבלעדיים, וכי תהליך העברת התקיעה לווה בחידושים נוספים של חכמים. יתר על כן, העיון בהלכות תקיעת שופר של חכמים מגלה מגמה אחידה - מעין קשר סמוי - להלכות תקיעה שונות הנראות לכאורה כמחוסרות קשר.

2.61 תקיעה בשבת

לעיל הובאה המשנה בראש השנה. ד.א. ממנה עולה כי: א. בתחילה, בראש השנה שחל להיות בשבת תקעו במקדש אבל לא במדינה. ב. "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי" שיתקעו אפילו מחוץ למקדש, אלא שנחלקו האם תקבתו היתה לכל מקום שיש בו בית דין, או ליבנה בלבד - כדעת ר' אלעזר. מסתבר כי המאורע בו תיקן ר' יוחנן בן זכאי תקנה זו מתואר בברייתא שאמרו בהקשר למשנה זו בראש השנה דף כט ע"ב: "תנו רבנן: פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת (והיו כל הערים מתכנסים)⁷⁴. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה: נתקע. אמרו לו: נדון. אמר להם: נתקע, ואחר כך נדון. לאחר שתקעו אמרו לו: נדון: אמר להם: כבר נשמעה קרן ביבנה, ואין משיבין לאחר מעשה⁷⁵. כלומר, אלמלא תקונו של ר' יוחנן בן זכאי לא היו תוקעים בראש השנה שחל להיות בשבת⁷⁶ בשיטה זו נאמרה הדרשה בשבת דף קלא ע"ב: "יום תרועה יהיה לכם, ביום -

74. כך ההסגר בדפוס. ראה דקדוקי סופרים על אתר. בכ"י מינכן: 'והיו הכל מתכנסין'; בכ"י וטיקן: 'והיו כל העם מתכנסין', והשווה לקמן 4.53.66.

75. הימעה' כאן הינו התממשות ראשונה לרעיון שהובע עוד לפני כן, וכמוצאה מן המעשה בקבעה ההלכה. ראה לעיל 1.9.

76. ברייתא זו נדונה רבות על ידי החוקרים, ומהיבטים שונים. ראה:

J. Neusner, A Life of Rabban Yohanan Ben Zakkai, Leiden, 1962; pp. 156-157.

אפילו בשבת⁷⁷. לפי דרשה זו חידשו חכמים תקיעת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת ללא כל הגבלה, אולם בספרא דף קו ע"ד על ויקרא כה. ט. אמרו על התקיעה ביובל: "ביום הכפורים - אפילו בשבת. יכול אף תרועת ראש השנה תהיה דוחה את השבת? - תלמוד לומר: בכל ארצכם...אלא בעשור לחדש דוחה את השבת בכל ארצכם⁷⁸, ואין תרועת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם, אלא בבית דין בלבד". בברייתא בראש השנה דף ל ע"א אמרו: "יוראש השנה לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החדש" והכוונה כמובן, בשבת (כפרוש רש"י). אם כן, חכמים חייבו תקיעת שופר (אפילו) בשבת, אלא שנחלקו בתחולת חיוב זה כמחלוקת בראש השנה ד.א.: חלק סבר שתקיעת שופר בשבת אינה נוהגת אלא בבית דין שקידשו בו את החדש, היינו: ביבנה בלבד⁷⁹. חלק אחר מחכמים סבר שתקנת ר' יוחנן בן זכאי נתקנה עבור 'כל מקום שיש בו בית דין' - אף אם לא קדשו את החדש (ואולי, ליתר דיוק: את השנה) כלומר: למעשה חייבו חכמים תקיעה (כמעט) בכל מקום שהוא.

מכלל שאמרו חכמים "ביום - ואפילו בשבת, ובפרט מתוך התנגדותם של בני בתירא לתקיעה בשבת, יש ללמוד כי לפי ההלכה הקדומה היתה התקיעה אסורה בשבת⁸⁰, עד שתיקן ר' יוחנן בן זכאי את התקיעה ביבנה. אמנם, לכאורה, אין קשר בין התקיעה בשבת להלכת-האב "הכל חייבין בתקיעת שופר", אך מסתבר כי כתולדה מהוצאת התקיעה מן הכהנים והחלתה בכל

77. וראה ספרי זוטא עמ' 262: "וביום - זה יום השבת" לענין תקיעת חצוצרות במקדש (לעיל הע' 15).

78. השווה לדיעה המנוגדת: יהודה הדסי, אשכל הכפר, דף נד ע"ד.

79. כנראה נתקבלה לבסוף דיעה זו על הכל (ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1047 הע' 33), ומכאן שגם בלא 'גזירה דרבה' (ראש השנה דף כט ע"ב, וראה: ר"ח אלבק, פרוש למשנה, מועד עמ' 489) אסרו תקיעת שופר בראש השנה שחל להיות בשבת, ודברי רבה נראים יותר כנמוק לדבר קיים מאשר גזירה חדשה. על רקע זה יש להבין את דברי ר' סימון בירו' סוכה פ"ד ה"א - נד ע"ב. "יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתא בשבתא ולא ערבתא בשבתא" וכו'.

80. לפי ההלכה בבבית דמשק (לעיל 1.61) התקיעה אסורה גם במקדש (השווה לעיל הע' 77).

הרבדים של החברה תוקנה התקיעה בשבת.

שתי ההלכות מבטאות את מגמתם של חכמים להרבות בתקיעות - כאן ריבוי במספר האנשים, וכאן ריבוי בזמנים - ומגמה זו מזדקרת גם מהלכות נוספות. לאור זאת תובן ברייתא בשבת דף קלא ע"א: (וה)תניא: שופר וכל מכשיריו דוחין את השבת; דברי רבי אליעזר". הלכה זו נראית כהלכה הראשונה של חכמים אשר נועדה להתנגד להלכה הקדומה באופן הפגנתי, כלומר: אומר היה ר' אליעזר לחתוך קרן ולהתקין שופר בשבת, ובלבד שיתקעו בראש השנה שחל להיות בשבת⁸¹. כך היתה ההלכה של חכמים (כשעדיין היה פולמוס בין חכמים לכתות השונות) עד שאמר ר' עקיבא (שבת יט.א.; פסחים ו.ב.): "כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת". בעקבות כלל זה אמרו חכמים בראש השנה ד.ח.: "שופר של ראש השנה: אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ואין חותכין אותו - בין בדבר שהוא משום שבות, ובין בדבר שהוא משום לא תעשה". מסתבר שבמשנה זו דנו חכמים בראש השנה שחל להיות בשבת⁸², וכל כולה כנגד שיטת ר' אליעזר המתיר (ואף מחייב) בשופר של ראש השנה להעביר עליו את התחום ולפקח עליו את הגל, שכן אמר "שופר וכל מכשיריו דוחין את השבת". כלומר: מחללין את השבת על השופר בין בדבר שהוא משום שבות, ובין בדבר שהוא משום לא תעשה.

לסיכום: כיוון שהועברה התקיעה מן הכהנים לכל רבדי החברה הותרה גם תקיעה בשבת, שלא כהלכה הקדומה, אך לא נהגו כן עד שרבן יוחנן בן

81. שבת יט.א.: "אמר ר' אליעזר: עצים לעשות פחמין לעשות (כלי) ברזלי", - למילה בשבת. ראה: י.ד. גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, עמ' 129 וא"י. ועיין ירו' שבת פ"ט-טז ע"ד: "והתני: שופר ומכשיריו דוחין את השבת? - להביאו מחוץ לתחום".

82. כך פירש ר' אלעזר בירו' ראש השנה פ"ד ה"ט - נט ע"ג, ועיין ביצה ה.ב. המשכה של המשנה "אין מעבירין את התינוקות" וכו' פורש ע"י התנאים עצמם כעוסקת בראש השנה שחל להיות בשבת. ראה תוספתא ראש השנה ב. טז. - עמ' 320.

זכאי עשה מעשה. כנגד השומרים על ההלכה הקדומה - כבני בתירה, למשל - התיר ר' אליעזר וקבע ששופר וכל מכשיריו ידחו את השבת, אך ההלכה במשנה היא בשיטת ר' עקיבא לפיו "כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת". כבר התנאים נחלקו בהיקף תקנתו של ר' יוחנן בן זכאי, ומסתבר כי גברה ידם של המצמצמים אשר קבעו כי תוקעים בראש השנה שחל להיות בשבת בבית דין המקדש את החודש בלבד. נמצא כי אחר שפסקו לקדש את החודש בבית דין⁸³, לא תקעו יותר בשופר בראש השנה שחל להיות בשבת, וכך חזרה ההלכה לקדמותה.

2.62 סוג השופר

במשנת ראש השנה ג.ב. אמרו חכמים: "כל השופרות כשרין - חוץ משל פרה, מפני שהוא קרן". הלכה זו העוסקת בסוג השופר הכשר לתקיעה בראש השנה נחלקת לשניים. החלק הראשון: "כל השופרות כשרין", ולאחריו בא חלק שני שיש בו פרוש מצמצם לחלק הראשון, ועל כן הינו 'תלמודי' להלכה הקודמת: "חוץ משל פרה". 'תלמודי' זה נומק על ידי התנאים באומרם: "מפני שהוא קרן", אך כדי להבין את המשנה הראשונה יש לעיין בה בלבד, היינו בהלכה: "כל השופרות כשרין". מתוך שחכמים הכשירו את "כל השופרות" מסתבר להניח כי לפי ההלכה הקדומה לא היו כשרין כל השופרות, אלא סוג מסויים בלבד, וכנראה שהסוג היחיד הכשר, היה סוג השופרות שתקעו במקדש כלומר: לפי ההלכה הקדומה היו הכהנים תוקעים מחוץ למקדש באותו סוג של שופר בו תקעו במקדש. רק סוג זה היה כשר עד אשר אמרו חכמים "כל השופרות כשרין", וכך ניתקו את הזיקה

83. העדות האחרונה לקדוש החודש היא מימיו ר' חונא (במאה הרביעית). עיין: ירו' סוכה פ"ב - נג ע"א. [ראה: ש. ספראי, המקומות לקידוש חדשים ולעיבור השנה בארץ לאחר החורבן, תרביץ, לה (תשכ"ו) עמ' 27-38] כך בארץ ישראל, ובבבל - לאחר 'גזירה דרבה'. אפשר שבארץ ישראל המשיכו לתקוע בשבת. ראה: ט. פרשל, תקיעה בשבת בישיבה הארצישראלית, סיני, נח (תשכ"ו) עמ' קב-קג.

למקדש⁸⁴. אם כן, במקביל (וכתוצאה) מהוצאת התקיעות מן הכהנים לכל רבדי החברה, ומהוצאת התקיעות מן המקדש לכל הארץ, הכשירו חכמים את כל השופרות. המשמעות של הלכות אלו היתה: מצד אחד נתאפשר לכל יהודי - מכל רובד חברתי - להיות ככהן במקדש, ומצד שני, עם ריבוי אפשרויות התקיעה - על ידי הכשרת "כל השופרות" - נתרבו התוקעים, וניתק הקשר למקדש, ובלשון אחרת: חילון המנהג המקדשי. בראש השנה ג.ג. אמרו: "שופר של ראש השנה של יעל, פשוט, ופיו מצפה זהב", וכנראה שהמדובר במשנה זו הוא השופר שבמקדש⁸⁵. אם כן, יש להניח כי בתקוע הכהנים מחוץ למקדש - תקעו בשופר של יעל, ודווקא בו. כשאמרו חכמים "כל השופרות כשרין" התכוונו להכשיר את כל השופרות ללא יוצא מן הכלל, ואף אלו שלא נחשבו כשופר במקדש. ואולם, התנאים צמצמו את ההלכה הראשונה בבארם: "כל - חוץ משל פרה", ונמקו את תלמודם בהוסיפם "מפני שהוא קרן". זהו שאמר ר' יוסי במשנה שם: "והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר (יהושע ו.ה.) 'במשך בקרן היובלי'", דהיינו: ר' - יוסי היה שונה "כל השופרות כשרין" בלבד⁸⁶. ברם, בראש השנה ג.ה. אמרו: "שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות"⁸⁷ ולכן הוסיפו במשנה: "ר' יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים"⁸⁸. כלומר: לפי ההלכה הראשונה תוקעים בראש

84. השווה שבת ב.ב.: "וחכמים מתירין בכל השמנים... ר' טרפון אומר: אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד". בשבת דף כא ע"א אמרו: "תני רמי בר חמא: 'פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - אין מדליקין בהן במקדש, משום שנאמר (שמות כז. כ.) [ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור] להעלות נר תמיד". וראה: יהודה הדסי, אשכל הכפר, דף נח ע"א: "יסדרו עוד בני בירב ואמרו בנר של שבת במה מדליקין ובמה אין מדליקין... ובעלי מקרא נ"ע ות"ה ע"מ אמרו זה הענין לבית המקדש לבד מסורה ביד כהניך".

85. ראה לעיל הע' 26.

86. בירו' ראש השנה פ"ג ה"ב-נח ע"ד: "תני: ר' יוסה מכשיר בשל פרה, וחכמים פוסלין". כנראה אמרו זאת כיון שסברו שההלכה הראשונה היתה: "כל השופרות כשרין, חוץ משל פרה".

87. כך נפתחת הברייתא בראש השנה דף ל ע"א, והרעיון עצמו בספרא דף קא ע"ד על ויקרא כג. כד., וכן בירו' ראש השנה פ"ג ה"ה - נח ע"ד.

השנה בשופר של יעל כביובל וכמעשה במקדש, אלא שר' יהודה סבר אחרת (או שקיבל מסורת שונה) ואמר: "בראש השנה תוקעים בשל זכריים". החשיבות שיוחסה לסוג השופר נלמדת מדברי ר' אבהו שאמר (ראש השנה דף טז ע"א): "למה תוקעין בשופר של איל? - אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם לפני". אמנם, אי אפשר להוכיח שכך סברו גם חכמים שקדמו מאות שנים לר' אבהו, אך ברור כי בין לאלו שסברו כי התקיעה נעשית בשופר של יעל דווקא, ובין לאלו שסברו כי התקיעה נעשית בשופר של איל, היה ייחוס מיוחד לשופר הכשר, ועל כן לא הכשירו את כל השופרות. כנגד השקפות מעין אלו אמרו חכמים "כל השופרות כשרין", ונתנו בכך הכשר למנהגים שונים בעם, כי נתאפשר למספר גדול של אנשים לתקוע בשופר כלשהו בראש השנה.

2.7 כל אחד תוקע

כשאמרו חכמים "הכל חייבין בתקיעת שופר" התכוונו שיהא כל אחד ואחד - מכל רובד חברתי - חייב לתקוע בשופר, בדומה להלכות בוספות השנויות באותו דפוס לשון כגון: "הכל חייבין בתפילין"⁸⁹, "הכל חייבין בציצית"⁹⁰, "הכל חייבין בסוכה"⁹¹, או "הכל חייבין בלולב"⁹² (ועוד). ביחס ללולב, ולשאר המינים, כתוב בויקרא כג.מ. "ולקחתם לכם ביום הראשון", ודרשו חכמים בספרא דף קב ע"ג: "ולקחתם לכם - כל אחד ואחד"⁹³. אפשר כי היו כאלה אשר דרשו את המקרא "יום תרועה יהיה לכם

88. דברי ר' יהודה עומדים בפני עצמם בתוספתא ראש השנה ב.ג. - עמ' 313, ואינם בברייתא שבראש השנה דף ל ע"א. ראה עוד להלן הע' 100.
89. ערכין דף ב ע"ב; מכילתא דר' ישמעאל על שמות יג. ט. - עמ' 68.
90. מנחות דף מג ע"ב, ומקבילות. ראה לעיל הע' 36.
91. ערכין דף ג ע"ב.
92. ערכין דף ב ע"ב. (כל אחת מארבע ההלכות האחרונות מצריכה דיון בפני עצמו). עיין גם לעיל הע' 2.

- לכל אחד ואחד", היינו שכל אחד חייב לתקוע. והנה, על שופר של יובל כתוב בויקרא כה. ט.: "תעבירו שופר בכל ארצכם", ודרשו על כך בספר דף קו ע"ד: "מלמד שכל יחיד ויחיד חייב". אם כן, לדעת חכמים אשר אמרו: "שווה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות" יהיה כל אחד חייב לתקוע בראש השנה כביובל. בעלי התלמוד הבבלי (ראש השנה דף ל ע"א) דנו בכך, וסברו בתחילה: "דבירושלים תוקעין יחידין, וביבנה אין תוקעין יחידין", אך מיד חזרו בהם: "וביבנה אין תוקעין יחידין", והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר: כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא (דיחידאי)". לאור המובא כאן יובנו דברי התנאים שאמרו בשבת דף קלג ע"ב⁹⁴: "(שמות טו. ב.) זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות: עשה⁹⁵ לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, וציצית נאה, ספר תורה נאה", וכו'⁹⁶. כלומר: כל אחד יעשה לעצמו שופר נאה כדי שיתקע בו בראש השנה⁹⁷. לפי ההלכה הקדומה רק הכהנים תקעו, ועל כן מסתבר כי בתקופה הקדומה כאשר הכהנים היו מתפללים עבור העם⁹⁸, היו הם גם תוקעים בשופר עבורו

93. ראה: י.ד. גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, עמ' 197 הע' 75.

94. לברייתא זו מקבילות רבות (ובחלקן חסר 'שופר') ראה להלן וכן: מ.מ. כשר, תורה שלמה, חי"ד, עמ' רצא וא"י.

95. הדגש הוא על העשייה כשיטת התוספתא ברכות ו.ט. - עמ' 36: "העושה כל המצוות - מברך עליהן: העושה סוכה לעצמו... העושה לולב לעצמו... העושה ציצית לעצמו... העושה תפילין לעצמו". במכילתא דר' ישמעאל עמ' 127 (ובמכילתא דרשב"י עמ' 78-79): "אעשה לפניו לולב-סוכה-ציצית-תפלה נאה".

96. ההמשך הינו ביאור כיצד יש לכתוב ספר תורה נאה: "וכותב בו לשמו, בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין". החובה המוטלת על כל אחד לכתוב ספר תורה לעצמו נשמעת בפרוש רק מדברי רבה בסנהדרין דף כא ע"ב, אך השווה לברייתא המובאת שם (ספרי על דברים יז. יח. - עמ' 221) בדבר חובת המלך לכתוב לעצמו ספר תורה.

97. כך גם יש להבין את דברי ר' שמעון בר יוחי בירו' פאה פ"א ה"א-טו ע"ב: "ועושה סוכה, ולולב, ושופר, ותפילין, וציצית, ומאכיל את העניים ואת הרעבים, ומשקה את הצמאים".

98. השווה מנהג האסיים המתואר אצל יוספוס (מלחמת היהודים ברומאים ב.ח.ה.) לתוספתא ברכות ה. יד. - עמ' 27: "הכל חייבין בברכת המזון - כהנים, לויים, וישראלים" וכו'. ראה להלן 105.74.10.

כשליחי צבור. כיון שאמרו חכמים "הכל חייבין בתקיעת שופר", וכל אחד ואחד תקע - כבר לא נזקקו לשליחי צבור, והיה כל אחד יכול (להתפלל⁹⁹ ו) לתקוע לעצמו ככהנים. כך היתה ההלכה הראשונה, אך כנראה רוב הצבור לא יכול היה לעמוד בכך¹⁰⁰ ועל כן אמרו בברייתא בראש השנה דף ל ע"א "...ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע" בראש השנה - שלא כביובל¹⁰¹. בשיטה זו אמרו חכמים בראש השנה ג.ז. (תוספתא שם ב.ז. - עמ' 314): (וכן) מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגלה¹⁰²: אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא" וכו'. כלומר: לפי ההלכה אחרונה של חכמים אין חובה על כל אחד לתקוע, ודי בשמיעת התקיעות¹⁰³, וממילא חזר תפקיד שליח הצבור ליושנו, אלא שעתה לא היה החוקע כהן, כי אם מכל רובד חברתי שהוא.

99. בעלי התלמוד ביזמו דף נב ע"א ביארו: "ורבי יוסי אמר לך: חייבין ישראל שלא הצריכן הכתוב לשליח". רש"י פירש: אלא כל אחד ואחד מתפלל על עצמו. עיין: תענית ד.ב.; תוספתא שם ג.ב. - עמ' 337. עיין גם ראש השנה ד.ט.; תוספתא שם ב. יח. - עמ' 321, ובסוף ההערה הבאה. עיין גם באגרת יעקב V. 14.
100. כמאמר רבה בראש השנה דף כט ע"ב: "הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיין בתקיעת שופר" וכו' (אך השווה ירו' ראש השנה ספ"ד - נט עד "שהכל יודעין לתקוע"). מהערות 87 ו-88 מסתבר שהברייתא בראש השנה דף ל ע"א מורכבת משתי דעות הלכתיות שונות כשמילת הנגוד 'אלא' מקשה על הכרתן כשתיים. לפי הדיון כאן עולה שהדיעה השניה היא מאוחרת יותר. (אי אפשר לטעון כי גם זו מסורת קדומה כיוון שהחכם אשר אמר ברייתא זו הכיר את הדיעה שכל אחד חייב לתקוע - והתנגד לה). בראש השנה ד.ט. אמרו: "כשם ששליח צבור חייב - כך כל אחד ואחד חייב. רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן". ובתוספתא ברכות ה.ל. - עמ' 31: "בבית המדרש: בית שמאי או': אחד מברך לכולן, ובית הלל או': כל אחד ואחד מברך לעצמו".
101. ראה לעיל הע' 87.
102. ראה להלן 4.7.
103. ראה ירו' סוכה רפ"ג - נג ע"ג. החל מתקופת הגאונים דנו פוסקים רבים בבעיה אם העיקר הוא לתקוע או לשמוע, בנסותם לברר את נוסח הברכה - ברכת המצוות שאינה בתלמוד - לפני התקיעה בשופר. ראה: רמב"ם, תשובות, מהד' בלאו, סי' קמד - עמ' 272.

במגלה ב.ה. אמרו: "כל היום כשר לקריאת המגלה, ולקריאת ההלל, ולתקיעת השופר, ולנטילת הלולב, ולתפילת המוספין, למוספין" וכי¹⁰⁴. מכלל שהכשירו חכמים את "כל היום" לתקיעת שופר יש ללמוד כי לפי ההלכה הקדומה לא היה כל היום כשר לתקיעה, אלא זמן מסויים בלבד. והנה, בזמן שבית המקדש היה קיים הקפידו היהודים להתפלל בשעות מסויימות בהתאם לעבודה במקדש¹⁰⁵, ועל כן מסתבר שבתקופה הקדומה היו תוקעים בשופר מחוץ למקדש בשעה שתקעו במקדש, היינו בזמן הקרבת מוספי ראש השנה. לפי חכמים "כל היום כשר... למוספין", וממילא גם "לתפילת המוספין" ולתקיעות, אך מהלכה זו יש ללמוד כי לפי ההלכה הקדומה היו קרבים המוספים בשעה מסויימת בלבד. עניין זה המתגלה בעד דברי חכמים, ולא בפרוש, מתברר במגילת המקדש, שכן מחבר המגלה (כה - ח"ב, עמ' 81) קובע כי קרבנות המוסף בראש השנה ייעשו "בשלישית היום" - היינו לאחר שליש היום, ארבע שעות זמניות. אם כן, חובה היתה להקריב את מוספי היום בשעה מסויימת, וברור שהתקיעות במקדש ומחוצה לו נעשו באותה שעה ממש, ולא הוכשר "כל היום". לאור זאת יובנו דברי חכמים שאמרו בתמיד ג.ח.: "מיריחו היו שומעין קול השופר"¹⁰⁶, שכן בשעה שתקעו במקדש - תקעו גם ביריחו ובשאר המקומות¹⁰⁷. עם זאת, כנראה שלא בבת אחת האריכו את משך הזמן הכשר לתקיעות משעה מסויימת אחת ליכל היום. בירו' מגלה פייב-עג ע"א

104. וביחס לתקיעת שופר במוספתא ראש השנה ב. טו. - עמ' 319: "שמע שש תקיעות ושלוש תרועות - אפילו בסירוגין, אפילו כל היום כולו - יצא". ראה שם בהמשך, וכן: ראש השנה דף לד ע"ב, תמורה דף יד ע"א.

105. עיין במקורות ובמחקרים שציין י. היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים², ירושלים, תשכ"ו; עמ' 18 הע' 1.

106. לפירושה של המשנה ראה: A. Buchler, Studies in Jewish History, p. 44 ff, idem., Types of Jewish-Palestinian Piety, p. 236.

107. ראה לעיל 2.5

הובאו דברי האמוראים בעניין הפסקה בקריאת הלל ומגלה, ולאחר מכן אמרו "אבא בר הונא ורב חסדא הוון יתבין. אמרין: אף בתקיעות כן. סלקון לבית ר' שמעון. רב חונה בשם רב: אפילו שמעון עד תשע שעות - יצא". מסתבר כי זמן זה של תשע שעות - זמן קרבן תמיד של בין הערביים. ותפלת המנחה כנגדו - לא היה חידוש של האמוראים, שהרי מנוגד הוא להלכה שבמשנה, ועל כן נראה שהגיע אל האמוראים במסורת. לפיכך יש להסיק שהזמן הכשר לתקיעות הורחב באופן הדרגתי משעת התקיעות במקדש בלבד לשעות היום עד תשע שעות, ולבסוף אמרו "כל היום כשר לתקיעת שופר".

עתה יוכל להתברר הקשר שבין התקיעות לברכות מבחינת שעת אמירתן. קודם שתקעו היו מברכים, ואותן ברכות הצטרפו עם ברכות הפתיחה והסיום הרגילות כדי התפלה המתוארת בראש השנה ד.ה. (ובמקבילות). לסדר ברכות זה לא קראו חכמים 'תפלת מוסף', אך כיוון שבתחילה היו הברכות קודמות לתקיעות וצמודות להן¹⁰⁸, והתקיעות המיוחדות לראש השנה היו על קרבנות היום-המוספים¹⁰⁹, הרי מאליו מובן שבתקופה הקדומה ברכו ותקעו בשעה שהקריבו את קרבנות המוספים בלבד. והנה, כפילותה של ברכת 'קדושת היום' בתפילות שחרית ומוסף מלמדת כי מקורן של שתי תפלות אלו היה שונה¹¹⁰, וכי בתחילה לא כל אלו שהתפללו שחרית התפללו גם מוסף - ולעיתים אף חלוף הדברים¹¹¹ באותה תקופה לא

108. ראש השנה ד.ה.: "אמר ר' עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות, למה

הוא מזכיר?" למעשה נותק הקשר בין הברכות לתקיעות. ראה: ראש השנה ד.ט.; תוספתא שם ד. טו. - עמ' 319; בבלי שם דף לד ע"ב.

109. על קרבן התמיד היו תוקעים בחצוצרות, אך חכמים לא תקנו לתקוע בחצוצרות כל יום. היו כתות אשר תקעו בחצוצרות בכל יום (לעיל הע' 26) כשם שתקעו במקדש, ולפי בן סירא נ. כב-כג תפקיד החצוצרות על התמיד היה "להזכיר לפני עליון" - כבראש השנה.

110. על סדרי תפלה אחרים שהיו נהוגים ובהם 'קדושת היום' ראה: י. היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, עמ' 143-144; הנ"ל, עיוני תפילה, עמ' 44 וא"י.

111. ברכות ד.ז.: "רבי אלעזר בן עזריה אומר: אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, וחכמים אומרים: בחבר עיר ושלא בחבר עיר. רבי

היו תוקעים בשופר בכל מקום, בין היתר מפני שהיו מקומות בהם לא יכלו לתקוע כי היושבים בהם לא עמדו באחד התנאים שצויינו לעיל (2.5) כלומר: לא ראו או שמעו את ירושלים, וכדומה. כיוון שכך היו מתפללים בראש השנה כבשאר ימים טובים, ומקדשים את היום בברכה האמצעית, קוראים בתורה, מפטירים בנביא, ונפנים לבתיהם (או ללמוד תורה). במקומות בהם אפשר היה לתקוע - היו תוקעים ומברכים כבמקדש, ובשעה שעשו כן במקדש, אף ללא שלוש הברכות הראשונות ושלוש האחרונות. אין הכרח להניח כי המתפללים כבר התפללו תפלה קודמת (פחות מיוחסת)¹¹² - שחרית - שכן שילבו את ברכת קדושת היום לתוך סדר הברכות 'מלכיות, זכרונות ושופרות' שמקורו היה במקדש¹¹³. מחלוקת התנאים בדבר מיקומה של 'קדושת היום' בתוך סדר 'מלכיות, זכרונות ושופרות'¹¹⁴ והמצאות ברכת 'קדושת היום' בימי חג ומועד מלמדים שמוצאה של ברכה זו שונה ממוצאן של 'מלכיות, זכרונות

יהודה אומר משמו: כל מקום שיש בו חבר עיר - היחיד פטור מתפלת המוספין". כלומר: במקומות (קטנים, אך לאו דווקא) ללא חבר עיר (להלן 4.51.38) לא התפללו מוסף. ראה: ר"ל גינצבורג, פרושים וחדושים בירושלמי, ח"ג, עמ' 421 (ולפרוש המונח 'חבר עיר' ראה מה שציין: א. אופנהיימר, חבורות שהיו בירושלים, בתוך: בימי בית שני - ספר זכרון לא. שליט, ירושלים, תשמ"א; עמ' 183 הע' 20). שם בעמ' 434 כתב ר"ל גינצבורג: "קרוב לשער שבדורות הראשונים לא היה שום שינוי כלל בין תפלת המוספין לשאר תפלות שביום, ובכולן אמרו פסוקי קרבן שביאמור". לפי הנוסח שבירושלמי ברכות פ"ד-ח ע"ג לא התפלל שמואל מוסף מימיו חוץ מפעם אחת" (עיי' שם עמ' 410) ובירושלמי שם: ר' אחא, רבי יונה בשם רבי זעירא: נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף - מתפלל עמהן. לא נתפלל של שחרית, ובא ומצאן מתפללין של מוסף" וכו'. ראה: צ. קרל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ' 129 וא"י.

112. אמנם, אפשר בהחלט שהתפללו שתי תפלות שונות. אפיה ה'מיוחסי' של תפלת מוסף נובע ממוצאה (תפלת אנשי המעמדות, אך ראה: ר"ל גינצבורג, שם, עמ' 428) וניכר מכך שבמוסף של ראש השנה ושל תעניות לא התפללו היחידים (לפחות) את הברכות האמצעיות. ראה יא' ברכות פ"ה - ט ע"א; ראש השנה פ"ג - נח ע"ו; ר"ל גינצבורג, שם עמ' 441; י. גרטנר, תפילות היחיד במוסף של ראש השנה: גילגולו של מנהג, הדרוס, מה (תשל"ח) עמ' 2-11.

113. תענית דף טז ע"ב: "במקדש מהו אומר", וראה מה שכתב י. היינימן (צוויין לעיל הע' 110).

ושופרות', וברור שבמקורה לא היתה 'קדושת היום' קודמת לאחת התקיעות, כשם שאינה קודמת לתקיעה בתעניות. לאחר זמן נתגבשו שני סדרי התפלה 'שחרית' ו'מוסף' לסדר תפלה אחד¹¹⁵, וקשה להניח שהעתיקו את התקיעות ל'שחרית' כשם שבמקדש לא העתיקו אותן לקרבן התמיד¹¹⁶. מכאן נובע כי בתחילה תקעו ב'מוסף' בלבד, אף שלא קראו לתפלה בשם 'מוסף', שכן היתה זו התפלה היחידה¹¹⁷. לאחר שאמרו חכמים: "כל היום כשר לתקיעת שופר" - וממילא יכלו לתקוע גם בשחרית¹¹⁸ - שאלו האמוראים: מפני מה אין תוקעים בשחרית, והשיבו מה שהשיבו¹¹⁹, אך עבור בני הדורות הקודמים שרצו לתקוע בשופר בשעה שחקעו במקדש דווקא לא היה מקום לשאלה זו¹²⁰.

לסיכום: מוצא התקיעות היה במקדש, אולם היות וגדל מספר התוקעים - ללא תלות בייחוסם - וגדל מספר השופרות, הימים והזמנים הכשרים

114. ראש השנה ד.ה. (ומקבילות); בבלי שם דף לב ע"א. השווה למחלוקת בתוספתא ברכות ג.י. - עמ' 14.
115. כשיטת "הילכך נימרינהו לתרויהו" (ברכות דף נט ע"א, ומקבילות) המאפיינת את התפלה פעמים רבות.
116. הקשר בין קרבן המוסף לתפלה כנגדו מבואר בברכות דף כו ע"ב: "...מפני מה אמרו (בברכות ד.א.) של מוספין כל היום? - שהרי קרבן של מוספין קרב כל היום (כשם שתקיעות שופר כשרות כל היום) רבי יהודה אומר: עד שבע שעות, שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות" (וראה הע' 105).
117. ממחלוקת בית שמאי ובית הלל בראש השנה שחל להיות בשבת (תוספתא ברכות ג.י. - עמ' 15: ראש השנה ב. טז. - עמ' 320) הסיק ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, זרעים, ח"א, עמ' 41) "ברוך שבזמן ב"ש וב"ה לא תקעו במוסף אלא בשחרית", אולם חכמים לא אמרו 'סדר ברכות של מוסף', וממחלוקת זו אין להסיק אלא שבימיהם התפללו תפלה אחת בלבד ולא נחלקו אלא בדבר מספר קדושות היום. [לשיטת בית שמאי השווה דעת אל-קרסני HUCA VII p. 345 (1930)] ראה גם צ. קרל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ' 126 וא"י.
118. תוספתא ברכות ג.י. - עמ' 16: "והיה משכים לצאת לדרך: הרי זה נוטל שופר - ותוקע; לולב - ומנענע; מגלה - וקורא בה; וכשיגיע זמן קריאת שמע - קורא".
119. ראש השנה דף לב ע"ב; ירו' שם פ"ד הי"ח - נט ע"ג. ראה: י. היינימן, עיוני תפילה, עמ' 54 וא"י.
120. בכך נדחית השערת ר' זרחיה בעל המאור (דף יב ע"א) לפיה אמרו 'מלכיות, זכרונות ושופרות' בכל תפילות ראש השנה - ואף בתפלת ערבית, וכבר השיג עליו הרמב"ן שם.

לתקיעה - טושטש הקשר בין התקיעות שמחוץ למקדש לבין אלו שבמקדש.

2.9 זמנה של ההלכה

הנסיון לעמוד על זמנה של ההלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר" - שני פנים לו. הפן האחד: השוואת דברי חכמים להלכות חיצוניות. הפן השני: עיון בדברי חכמים ללא עזר מבחוץ. אף כי אין בשילובן של שיטות מחקר אלו כדי לתת תשובה החלטית בדבר זמנה של הלכה זו, הרי שיש בכך כדי פענוח מקצת מן הסתום מאל-זמניותן של הלכות חכמים.

התקיעה בשופר כחובה המוטלת על כל יהודי בראש השנה ללא תלות במקדש אינה ידועה מאף חבור חיצוני, כלומר: יהודי בעל מסורת שונה מזו של חכמים. פילון כותב על התקיעה במקדש על הקרבנות, ותקיעות אחרות אינו מזכיר כלל. גם יוספוס בתארו את ראש השנה אינו מזכיר תקיעה בשופר, (וכן גם הקראים, הפלשים (השומרונים) אינם תוקעים בשופר בראש השנה)¹²¹. מסתבר כי יש להסיק מדברי פילון ויוספוס שבימיהם עדיין לא סברו חכמים - מכל מקום, פילון ויוספוס לא שמעו - "שמצוות היום בשופר". יתכן אפילו שיוספוס בעצמו תקע בשופר בראש השנה, אלא שעשה זאת ככהן במקדש, וכנראה לא ידע ש"הכל חייבין בתקיעת שופר". יוספוס ופילון לא התכוונו לכתוב חבורים הלכתיים ובהם תיאורה של כל הלכה לפרטי פרטיה, ועל כן קשה להסיק מדבריהם כיצד בדיוק נהגו היהודים בימיהם. מכל מקום, יש להניח ש"הכל חייבין בתקיעת שופר" נאמרה לראשונה לא לפני המאה הראשונה לספירה, ואף ניתן לאחר את ההלכה עד לאחר שעזב יוספוס את ירושלים בשנת 63, ושוב לא היה בקי בנעשה בירושלים ובסביבתה¹²².

כבר צויין לעיל כי יש לראות בהלכה 'הכלי' - הלכת-אב אשר בכוחה

121. עיין לעיל הערות 28-32.

122. ראה לעיל 1.9.49.

מונעות שאר הלכות שופר של חכמים. נכון הוא כי הקשר בין ההלכה 'הכלי' לשאר ההלכות אינו מוכח בצורה חד-משמעית, אך המגמה האחידה המסתמנת בעד 'הכל חייבין', 'כל השופרות', 'כל היום' ו'כל מקום' מחייבת בחינתן כאחד. זאת ועוד, סביר להניח שאלמלא אמרו חכמים 'הכל חייבין', לא היה צורך בשאר ההלכות. שכן נראות הן כמיועדות להקל על קיומה של ההלכה 'הכל חייבין'. כל הלכה מבטאת אותו רעיון אך במימד שונה: בייחוס, באמצעי, בזמן ובמקום, ועל כן שזורות הן זו בזו, ומשקפות אותו תהליך. מכאן שאם יאותר זמנה של הלכה אחת, ניתן יהיה לדעת על זמנן של ההלכות האחרות, שהרי זמנן - הוא זמן התהליך אותו הן מייצגות - אחד הוא.

והנה, לעיל (2.5) הובאו הלכות העוסקות בהוצאת התקיעות מן המקדש למקומות אחרים הסמוכים לירושלים, ומשמע מהן שעוד לפני החורבן הוצאו התקיעות מהמקדש¹²³. לאור ההנחות לעיל היו ההלכות הנדונות כאן בנות תקופה אחת לערך, ובשילוב עם העולה מדברי יוספוס ופילון - או ליתר דיוק: שתיקתם - יש להסיק כי הלכות 'הכל' הנדונות כאן הן מהמאה הראשונה לספירה ענד קודם שחרב המקדש. כיוון שההלכה 'הכל חייבין בתקיעת שופר' משקפת את התרופפות הריבוד החברתי ושינויו, הרי שקביעת זמנן של ההלכות מלמד על זמנו של התהליך החברתי אשר יישומין הדתיים והשפעותיו בכלל נדונו בפרק זה.

123. ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1048) כתב: "ושעוד בזמן המקדש התקינו שיהו תוקעין בשבת בסמוך לירושלים בכל הרואה". (בהערה 41 הוסיף) "כנראה שהתקינו כן בסמוך לחורבן הבית לפני זמן המצור, ואחרי שגלתה סנהדרין מלשכת הגזית (עיין בבלי לא סע"א) שהיתה נשקפת סכנה לעיירות הסמוכות שאם יכנסו לירושלים לא יתנו להן לצאת, ונמנעו מלעלות". ברם, מהדיון לעיל (2.5) עולה כי: א. לא 'תקנו', אלא שהצבור חוץ למקדש חיקה את נוהגי המקדש, ולכן תקעו. ב. ביסודו היה זה תהליך חברתי-דתי שלא היה מותנה בכל 'סכנה נשקפת' שהיא.

3.00 הכל חייבין בקריאת מגלה

3.10 בתוספתא מגלה ב.ז. - עמ' 349 אמרו: "הכל חייבין בקריאת מגלה - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרים, סריס אדם סריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה; כולן חייבין, ומוציאין את הרבים ידי חובתן". הלכה ארוכה זו נחלקת לשלושה חלקים: א. הלכה בדפוס-הלשון אשר נדון לעיל: 'הכל+ פועל בבינוני רבים + שם פעולה'. ב. רשימת בעלי הייחוס המהווה פרוש - או: 'תלמודי' - ל'הכל'. ג. תוספת באור המדגישה כי אלו המנויים לעיל לא רק חייבים, אלא גם כשרין להוציא את האחרים ידי חובת קריאת מגלה. הלכה זו הובאה בנוסח שונה מעט בערכין דף ד ע"א: "הכל חייבים במקרא מגילה - כהנים לויים וישראלים". נוסח זה של ההלכה שונה מהנוסח הקודם בשניים: א. תנא אחד שנה את ההלכה באומרו 'קריאת מגלה', ותנא אחר אמר 'מקרא מגלה', אך כוונת הדברים היתה אחת, ושוני זה - חסר חשיבות הוא. ב. תנא אחד שנה את הרשימה המליאה של הרבדים החברתיים, רשימה המבארת את 'הכל', בעוד התנא האחר שנה רק חלק מן הרשימה. מסתבר כי הלכה אחת אמרו שני התנאים, אלא שאחד מהם קיצר את ה'תלמודי' ל'הכל', בעוד השני האריך בתלמודו. ברם, בעלי התלמוד בערכין שם, לאחר שאמרו את ההלכה, הקשו ופירשו: "פשיטא? - לא, צריכא ליבטל עבודתם, וכדרב יהודה אמר שמואל, דאמר רב יהודה אמר שמואל¹: כהנים בעבודתם, ולויים בדוכנן, וישראל במעמדן מבטלין עבודתם, ובאין לשמוע מקרא מגילה". אם כן, בעלי התלמוד הבינו את החידוש ב'הכל' כמכוון דווקא אל שלוש הרבדים המיוחסים שבעם 'כהנים, לויים וישראלים' - ואליהם בלבד. כלומר, לדעת בעל התלמוד, אלמלא אמרו חכמים 'הכל חייבין בקריאת מגלה' - לא היו

1. במגילה דף ג ע"א: "דאמר רב יהודה אמר רב" (ועיין שם ביחס למה נאמרו הדברים).

הכהנים, הלויים והישראלים מבטלים את עבודת המקדש והמעמד כדי לבא ולשמוע את קריאת המגלה. והנה, קודם שתתפרש ההלכה הנדונה כאן, חובה לעיין בנוסח נוסף של הלכה זו כפי שהובא בערכין דף ב ע"ב: "הכל חייבין במקרא מגילה". השוואת נוסח זה לשני הנוסחים הקודמים מלמדת בברור כי הלכה אחת כאן, אלא שהיתה שנויה בשלושה אפנים: א. נוסח אחד קצר, ובו דפוס הלשון 'הכל' + פועל בבינוני רבים + שם פעולה' ולא יותר. ב. נוסח שני בו דפוס הלשון פותח ב'הכל', ולאחריו תלמוד קצר 'כהנים לויים וישראלים'. ג. נוסח שלישי, ובו דפוס הלשון 'הכל', ולאחריו 'תלמוד' ארוך של רשימת הרבדים בחברה היהודית המונה שנים עשר בעלי ייחוס שונה בסדר חשיבות יורד. כיון שדפוס הלשון הפותח ב'הכל' שווה בשלוש הנוסחים, ואין הבדל ביניהם אלא באורך ה'תלמוד', מסתבר כי ההלכה הראשונה היתה שנויה בקצרה, אלא שהתנאים - תוך כדי לימודה - פירשוה, פעמים בארוכה ופעמים בקצרה. מכאן שכדי להבין את ההלכה הפותחת ב'הכל' יש לבחון את חלקה הראשון השנוי בדפוס-הלשון 'הכל' + פועל בבינוני רבים + שם פעולה', דהיינו: "הכל חייבין בקריאת מגלה" בלבד.

ברם, קודם שתידון הלכה זו תבואר הלכה אחרת העוסקת אף היא בקריאת המגלה, ולאחר מכן ידונו שתי ההלכות כאחת.

4.00 הכל כשרין לקרות את המגלה

4.10 שנו חכמים במשנת מגלה ב.ד.: "הכל כשרין לקרות את המגלה - חוץ מחרש שוטה וקטן. ר' יהודה מכשיר בקטן". לכאורה הלכה זו אינה שייכת לקבוצת ההלכות אשר בדונו עד כה, אולם עיון מדוקדק מגלה כי לא כך הדבר. תחילה יש ליתן את הדעת על המבנה הספרותי של משנה זו המחולקת לשלושה חלקים: א. הלכה המנוסחת בדפוס-הלשון 'הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה'. ב. תוספת המשמשת כפירוש מסייג להלכה הפותחת ב'הכל'. ג. שיטת ר' יהודה החולקת על אחד הסייגים בתוספת שלפני כן. אם כן, כשאמרו התנאים "הכל...חוץ מחרש שוטה וקטן" התכוונו הם ללמד שאין המלה 'הכל' מתייחסת ל"חרש שוטה וקטן" (בדומה למובא לעיל 2.1, ובסגנון אחר) אולם לא לימדו באופן חיובי מי הכלול ב'הכל'. זרותו של התלמוד "חוץ מחרש שוטה וקטן" להלכה הפותחת ב'הכל' ניכרת מן התנאים ומן האמוראים גם יחד:

א. לפי ר' יהודה המכשיר בקטן אין מקום לשנות "חוץ מחרש שוטה וקטן", אלא אם יושמט ה'קטן' מהתלמוד.
ב. בתלמוד הירושלמי על משנה זו (פ"ב ה"ד-עג ע"ב) הובאו דברים אלו: "רב חסדא אמר: לית כאן 'חרש', באשגרת לשון היא מתניתא"¹. כלומר: לדעת רב חסדא הוסיף התנא בשטף דבורו 'חרש' ל'שוטה וקטן', אך למעשה במקור לא אמרו 'חרש' במשנה. מסתבר כי תוספת התנא נבעה מתוך הופעת הצירוף 'חרש שוטה וקטן' בדברי התנאים², ומדברי רב חסדא יש ללמוד שכשם שפליטת קולמוס עלולה לקרות לסופר כותב, כך 'אשגרה' עלולה לקרות אצל תנא השונה דבריו על

1. עיין גם ירו' ברכות פ"ב-ד ע"ד; תרומות פ"א-מ ע"ג.
2. ראה להלן בפרקים 6,7,9,10; ח.י. קוסובסקי, אוצר לשון המשנה, ח"ב, עמ' 735; הנ"ל, אוצר לשון התוספתא, ח"ג, עמ' 289.

פה³. במיוחד מסתברים דברי רב חסדא לפי מה שפירשו בתרומות א.ב.: "חרש שדברו בו חכמים בכל מקום; שאינו: לא שומע, ולא מדבר". לאור זאת ברור כי כשאמרו חכמים 'הכלי לא התכוונו לחרש, ולא היה יסוד להכשיר קריאתו של חרש'⁴. מעין דברי רב חסדא אמרו במגלה דף יט ע"ב: "מאן תנא 'חרש': דיעבד - נמי לא", הרי שהיו שונים את המשנה בתוספת 'חרש', והיו אחרים שלא שנו 'חרש', כמשתמע מדברי רב חסדא.

ג. לאחר קשיים אלו נותר הישועה. דומה כי יש ליתן במלה זו את שנאמר ב'חרש', לפי שקשה להניח שיהכלי רמזה גם לשועה עד שאמרו 'חוץ משועה', שהרי ספק אם שועה שדברו בו חכמים יכול היה לקרוא.

כיוון שכך, ולאור המסקנה שהוסקה לעיל, מסתבר שהמשנה היתה שנויה בקצרה "הכל כשרין לקרות את המגלה" בלבד, ולהלכה זו הוסיפו התנאים את תלמודם "חוץ מחרש שועה וקטן". כלומר: אין כאן 'אשגרה' של מלה זו או אחרת, אלא דפוס לשון "חרש שועה וקטן" המצטרף ל'חוץ מ...'. כתלמוד מצמצם להלכה הראשונה. ההלכה הקצרה הפותחת ב'הכל' מובאת בערכין דף ב ע"ב: "הכל כשרין לקרות את המגילה", וכנראה שהתנא אשר שנה הלכה זו היה מבית מדרש בו לא הכירו את התלמוד 'חוץ מחרש שועה וקטן', וממילא לא נזקקו לשנות את שיטת ר' יהודה. הלכה קצרה זו,

3. על האשגרה ראה: א. רייז למפרונטי, פחד יצחק השלם - מהד' מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו, ח"ב, עמ' 354, 620. ג. רי"ל גינצבורג, פירושים מבוא לנוסח המשנה, עמ' 354, 620. ג. רי"ל גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"א, מבוא, עמ' נה; שם, עמ' 313. ד. רי"ח אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 492 וא"י. ה. רע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, עמ' 586 (625) שם כתב שהאשגרה היא תוספת סופרים, אך - אם לדייק - זו תוספת תנאים. ו. רי"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים, עמ' 268; מועד, עמ' 1048 הע' 41; שם, עמ' 1123, 1135. ז. רי"ז רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, עמ' 7-4. ח. א. ארזי, שיגרא דלישנא וגררא דלישנא, בר אילן, ו' (תשכ"ח) עמ' 117-126. ט. על התופעה הכללית ראה: J. Vansina, Oral Tradition, pp. 44, 109, 160.

4. עיין: רי"ד הלבני, מקורות ומסורות - מועד, עמ' תקצב, תקעו.

ובמיוחד מילת 'הכל', נתבארה על ידי בעלי התלמוד בערכין שם:
"לאיתויי מאי? - לאתויי נשים, וכדרי יהושע בן לוי; דאמר ר' יהושע
בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס". אם כן,
בעוד התנאים למדו את ההלכה "הכל... חוץ מחרש שוטה וקטן" - על דרך
המעוט, פירשו בעלי התלמוד "הכל... אפילו נשים" - על דרך הריבוי.

4.20 פירוש ההלכה ומשמעותה

הביאורים השונים ל"הכל" מלמדים כי לא ראו ב"הכל" מטבע-לשון קבועה
בתוך הלכות העשויות בדפוס לשון מסויים. ברם, מן הפרקים לעיל עולה
בברור כי כשאמרו חכמים "הכל" בדפוס הלשון "הכל" + פועל בבינוני
רבים + שם פעולה" התכוונו בקביעות לפרוש אחד. ובכן, כדי להבהיר
זאת יש לשנות את ההלכה הקצרה כשתלמודה לצידה: "הכל כשרין לקרות את
המגילה - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים
נתינים וממזרין, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה".
כלומר: כל רבדי החברה - יהא יחוסם אשר יהא - כשרים היו לקרוא את
המגילה. מעתה יש לדון בשתי הלכות הדומות זו לזו: "הכל כשרין לקרות
את המגילה" ו"הכל חייבין בקריאת מגילה". מגמת פניהן של שתי הלכות
אלו נראות כשווה, אלא שזו עוסקת בחיוב "הכל" בקריאת המגילה, בעוד
האחרת דנה בכשרות "הכל" לקריאה. את היחס בין "הכל" "כשרין"
ל"חייבין" יש לראות בהתאם להלכות הנדונות לעיל בכשרות אשה וקטן
לתקיעת שופר (2.42; 2.41). הציווי הדתי עשוי היה להיות מוגדר בפי
חכמים באחד משלוש דרכים אלו: אסורים - כשרים (= מותרים) - חייבים.
מסתבר כי כשם שהוצג לעיל המעבר "אסורים" + "כשרים" ניתן להראות כאן
את התהליך "כשרים" + "חייבים", וממילא מתקבל תהליך מורכב של שינוי
בסדר זה: "אסורים" + מותרים" + חייבים". מעתק זה מ"כשרים" ל"חייבים"
יוסבר בהמשך, ומשמעותו - לפי שעה - היא כי יש לדון תחילה בהלכה

מן הדיון כאן נפתח פתח להבנת שני עניינים שונים: א. בתהליך מסירת ההלכות על פה עשוי היה לקרות שהלכה קצרה תתארך בתוספת פרשנות המשנה (וליתר דיוק: המסיטה) את המשמעות הראשונית של ההלכה הקצרה, המשנה הראשונה⁵. ב. יחסם המיוחד של חכמים למגילת אסתר, שלא כלשאר ספרי תנ"ך, דורש הסבר, אולם מעוט המקורות - מדברי חכמים ומן הספרות החיצונית - מונע, לכאורה, כל אפשרות לדיון. ברם, כיוון שנדונות כאן שתי הלכות העשויות בדפוס-לשון המוכר מן הפרקים הקודמים, וכן מסתבר שדפוס הלשון המשותף אינו מקרי כלל, אלא משקף הוא תהליכים משותפים להלכות שונות הבנויות באותו דפוס לשון, על כן יש להקיש הלכות אלו מעוטי המקורות להלכות מרובי המקורות. לשון אחרת: בשיטת ההיקש יוסקו מסקנות מהלכה אחת לחברתה העשויה באותו דפוס לשון, אולם מעוט המקורות יחייב שלא להוציא מסקנות אלו מגדר הספק.

4.30 קריאה כמעשה כהנים

מכלל שחכמים הכשירו את כל רבדי החברה לקרוא במגילה יש להסיק כי לפני שאמרו זאת לא היתה כך ההלכה. אם כן, ניתן לבאר זאת באחד משני האופנים הבאים: א. בתקופה הקדומה רק בני הרבדים הנמוכים היו כשרים לקרוא את המגילה עד שאמרו חכמים "הכל כשרין" - והכשירו גם את הכהנים. כשאמרו "הכל חייבים" - חייבו אף את הכהנים לקרוא (ולו גם שיבטלו את עבודת המקדש לשם כך, כביאור בעלי התלמוד). ב. בתקופה הקדומה היו רק הכהנים כשרים לקרוא את המגילה - בעוד בני הרבדים הנמוכים יותר בחברה היו אסורים בכך - עד שאמרו חכמים "הכל כשרין", והשוו את בני הרבדים הנמוכים לרובד העליון - לכהונה. בכך, כיוון

5. תופעה זו חוזרת כמה פעמים. ראה: 4.3; 8.1; 9.1; 10.1.

שלעיל בואר הרקע של הלכות "הכל", הלכות השרויות בעולם של ריבוד חברתי ומכוונות להשוואה ביץ הרבדים על בסיס של חיקוי, מסתבר כי יש להעדיף את אפשרות הביאור השניה. כלומר: בתקופה הקדומה היו הכהנים בלבד קוראים במגילת אסתר, אולם במרוצת הזמן חיקו בני הרבדים הנמוכים את הכהנים, ואף הם החלו לנהוג ככהנים וקראו במגילה, עד אשר חכמים נתנו הכשר למציאות חברתית - דתית זו באומרם "הכל כשרין לקרות את המגילה".

אמנם, אין מקור המצביע על התהליך המתואר כאן במפורש, ועל כן שומה לדון בהלכות קריאת התורה של חכמים ולהקיש מהם. ברי שסמכותה וחשיבותה של התורה נעלים על אלו של מגילת אסתר, אך כיון שחכמים עצמם השוו כתובת המגילה לכתיבת התורה (מגלה ב.ב. וראה להלן 10.62) לא יהיה זה מופרז להשוות קריאת המגילה לקריאת התורה בהלכות שאמרו חכמים.

בתוספתא מגילה ג.יא. - עמ' 356 אמרו: "הכל⁶ עולין למנין שבעה - אפי' אשה. אפי' קטן. אין מביאין את האשה לקרות לרבים". הלכה זו מובאת בחלופי לשון מעטים כברייתא במגילה דף כג ע"א: "ת"ר: הכל עולין למנין שבעה - ואפילו קטן; ואפילו אשה; אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור". עיון קל מלמד כי הברייתא נחלקת לשלושה חלקים: א. הלכה העשויה בדפוס המוכר 'הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה'. ב. תלמוד להלכה הקודמת, או ליתר דיוק: שני תלמודים, דהיינו: היו תנאים אשר פירשו כי "הכל" רומזת גם לקטן, בעוד תנאים אחרים פירשו: "הכל - ואפילו אשה" - בדומה לפירושם של בעלי התלמוד מאות שנים מאוחר יותר ל"הכל כשרין לקרות את המגילה". שני תלמודים אלו להלכה הראשונה אוחדו בפי התנאים, אלא ששינוי הסדר

6. בכ"י וינה 'הכל', אך בדפוס ראשון ובכתבי יד ערפורט ולונדון 'הכל'.

"אשה - קטן" בין הברייתא לתוספתא רומז עדיין לאיחור היחסי של התלמוד 'אפילו... למשנה הכל'. לא זו אף זו, כנראה חשו התנאים בקושי שבתלמוד אפילו אשה⁷, ונאלצו להוסיף קטע נוסף. ג. בחלק זה מובעת הסתייגות לתלמוד "אפילו אשה", אלא שתנא אחד פירש הסתייגות זו "מפני כבוד הצבור" בעוד תנא אחר סתם דבריו. לאור הנדון כאן מסתבר שההלכה הראשונה היתה שנויה בקצרה, ולעיל הוכח כי באמרם "הכל" התכוונו חכמים לכל רבדי החברה. לפיכך יש צורך לשנות את דברי חכמים בדרך ארוכה כמובא בהלכות נוספות: "הכל עולין למנין שבעה - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרים, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה". והנה, מכלל שהכשירו חכמים את 'הכל' לעלות למנין מסתבר כי לא כך היתה ההלכה הקדומה, אלא כי רק חלק מהקהל היה כשר לקריאת התורה ולהמנות במנין הקוראים. לפיכך, מתקבל על הדעת כי הכשרים לקרוא בתורה בתקופה הקדומה היו הכהנים (או גם הלויים) בלבד, ואם כן ניתן לסקור את השתלשלות הלכות הקריאה בתורה כך: בתקופה העתיקה, כשעדיין היתה התורה נחלתם הבלעדית של הכהנים⁸, היו הם היחידים הכשרים (והיודעים) לקרוא בתורה. בתקופה הקדומה היה המנהג של הכהנים לקרוא בתורה באמצעות שבעה כהנים, לא פחות ולא יותר⁹, שכן היתה בודעת אז חשיבות מרובה למנין המשתתפים בטקסים שונים. חשיבות מספר המשתתפים ניכרת מהלכות חכמים בזמון¹⁰, בחבורות הפסח¹¹, בתפלה, בקריאת

7. ברם, את התלמוד 'אפילו קטן' קבלו, שכן אמרו במגלה ד.ו. "קטן קורא בתורה ומתרגם" כנראה לפי שסברו: * 'יודע לקרוא - קורא בתורה (לרבים)'. ראה להלן 4.42.
8. ראה מה שציין מ.ד. הר, בתוך: ספר הזכרון לי. בער, ירושלים, תשלי"ט; עמ' 50 הע' 49.
9. עיין לעיל 2.30.21 על שבעה מלאכים (או כהנים) חוקעים בשופר, ולהלן 7.30 על שבעה כהנים מזים, ואי אפשר לתלות מנהגים אלו במקרא גם אם ברור שמנהגים קדומים הם.
10. ברכות ז.ג. (מגלה ד.ג.).
11. פסחים ח.ז.; ספרי על דברים טז. ה. - עמ' 189; איכה רבה א.ב.

התורה, ועוד¹², אך דומה כי אין אלו אלא שרידי הלכות קדומות, היות וחכמים הורידו את ערכם של רוב הימניינים¹³. ובכן, בתחילה היו שבעה כהנים בלבד כשרים לקרוא בתורה, כאשר בני שאר הרבדים לא קראו בפני הציבור (כלל). כל אחד משבעת הקוראים קרא שלושה פסוקים, ובסך הכל קראו עשרים ואחד פסוקים (לפחות)¹⁴. כך גם אמרו במגילה דף כג ע"א (ובירו' שם פ"ד-עה ע"א): "המפטיר בנביא לא יפחות מעשרים ואחת פסוקין כנגד שבעה שקראו בתורה". אפשר שאף ההפטרה היתה נקראת בתחילה מפי שבעה קוראים, ובמשך הזמן התירו לאחד שיקרא עבור כולם כגון מה שאמרו חכמים על קריאת התורה בתוספתא מגילה ג.יב.-עמ' 356

- עמ' כג; התרגום המיוחס ליונתן על שמות יב. ד.; פסחים דף סד ע"ב.

12. ראה: מגלה ד.ג.; שם א.ג.; ירו' ברכות פ"ד - ח ע"ג.
13. ראה דברי ר' עקיבא בברכות ז.ג.; ספרי זוטא לבמדבר לה. לד. - עמ' 336; אבות ג.ב.; שם ג.ו.; להלן 4.52. המספרים הקבועים ידועים מכחות מדבר יהודה, והשפעתם ניכרת בדברי חכמים (ראה: י. ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, עמ' 48 וא"י; י. היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, עמ' 74) בטול המסגרות החברתיות הגדולות מייצג את הבלטת חשיבותו של האדם הבודד בחברה. ראה: י. קלוזנר, היסטוריה של הבית השני, ח"ד, עמ' 133; להלן (10.74.106) J. Goody and I. Watt, The Consequences of Literacy, in J. Goody, (ed.) Literacy in Traditional Societies, p. 62 ff; E. Rivkin.
14. עיין תוספתא מגלה ג. יח. - עמ' 358. במגלה ד.ד. אמרו: "הקורא בתורה לא פחות משלושה פסוקים", אבל במגלה ד.א.: "ובשבת במנחה קורין שלשה - אין פוחתין ואין מוסיפין עליהם" כדעת ר' ישמעאל בשבעת הקוראים בשבת. ראה: מגלה דף כג ע"א; י. אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 127. כנראה גדל מספר הפסוקים הנקראים כאשר גדל מספר העולים לתורה, וכבר לא הקפידו על המניין. חשיבותו של המספר שבע בולטת במקרא, בכתבי כת מדבר יהודה, ובדברי חכמים. ראה: י. וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים, תש"ל; עמ' 177 וא"י. על המספר 21 ראה שם עמ' 182 הע' 26 ספר הרזים עמ' 74, וכן לעיל 2.30 בדבר 21 תקיעות במקדש. יש לציין כי בפרק שירות עולת השבת [J. Strugnell, The Angelic Liturgy at Qumran - 4Q Serek Šîrôt Ôlat Haššabbat, in: Supplements to Vetus Testamentum II (1959) pp. 318-345] כל אחד משבעת נשיאי הראש (של החבורה) מברך (את אנשי החבורה) באופן דומה, כגון: "הרביעי בנשיאי רוש יברך... בשבעה דברי הוד... בשבעה דברי פלא... בשבעה דברי צדק", היינו בעשרים ואחד 'דברים'." השווה למונח 'שבעת טובי העיר' הנדון במאמרו של ש. ספראי, והקהילה, החברה ההסטורית הישראלית, ירושלים, תשכ"ח; עמ' 236-227.

שאתד הקורא עבור כולם (מפני שאינם יודעים לקרוא) "עומד וקורא ויושב - אפילו שבעה פעמים". בתחילה, שבעה כהנים קראו בתורה ולא שינו ממספר קוראים זה, אולם אחר כך החלו גם אלו שלא היו כהנים (ולויים) לקרוא בתורה, אלא שקריאתם לא נחשבה כאחת משבע הקריאות ולא "העלו במנין" את הקוראים¹⁵. כלומר, גם אם התירו קריאת ישראל מיוחס לא החשיבו אותה, והזקיקו עם זאת קריאתם של שבעה כהנים כשאגב כך נפרץ מנין השבע. כך היתה הלכה הקדומה עד אשר אמרו חכמים "הכל עולין למנין שבעה", והכשירו בכך את קריאתם של בני הרבדים הנמוכים בחברה. אמנם, תהליך זה אינו ניכר, לכאורה, אלא מתוך הלכה אחת, אך יש ליתן את הדעת לכך שקריאת כהנים בתורה ידועה מן הפולחן במקדש¹⁶, ובנחמיה ח.א-ג מטופר על עזרא הכהן (והסופר) אשר קרא באזני כל העם מספר התורה¹⁷. לכך יש להוסיף כי בקרב הפלשים, הכהנים (ושאר משמשים

15. השמוש במונח "לעלות במנין" המופיע גם בעבודת המקדש (ערכין ב.ו.) בגזר דין (סנהדרין ה.ה. ועוד) ובקביעת הלכה (תוספתא אהלות ד.ב. - עמ' 600) מלמד על החשיבות הרבה בה ראו את הקריאה בתקופה ש"העלו למנין" את הקוראים.

16. א. קריאת כהן גדול ביום הכפורים - יומא ז.א. (וראה עוד להלן 4.7) ב. קריאת כהן גדול במוצאי שבת השמיטה - לפי סוטה ז.ח. היה המלך קורא בתורה, אך כנראה שלפי ההלכה הקדומה היה הקורא כהן גדול. (ראה 10.73.98) עיין מגלת הסרכים 4.1 - עמ' 252. ג. הקריאה בתורה של המעמדות (תענית ד.ב.) נראית ביסודה כחיקוי (והזדהות עם) הכהנים, וכנראה שעל רקע דומה נולד המנהג המתואר בגטין ה.ח.: "כהן קורא ראשון, ואחריו לוי, ואחריו ישראל", ומנהג זה הוסבר על ידי התנאים כנובע "מפני דרכי שלום".

17. מן הקריאה שם (נחמיה ח.ז.) "והלויים מבינים את העם לתורה" ניכר כי קריאה זו היתה חלק מתפקידי הכהונה והלויה להורות את העם, וברור לפיכך שכל עוד הנהיגו הכהנים את העם - היו הם הקוראים בתורה (וראה עוד בהמשך על משמעויות נוספות לקריאה. י. אלבוגן (התפלה בישראל, עמ' 119) קובע כי "אין כל מקום לספק שקריאתו של עזרא היא שהביאה להנהגת הקריאה בתורה". ברס, כנראה שמוסד הקריאה החל במקביל להעלאת התורה על הכתב (להלן הע' 98) והקריאה היתה אחד מאמצעי שימור הכתוב, או ליתר דיוק: שימור המסורות והחדושים שהועלו על הכתב, והענקת סמכות לספר.

ראה: B. Gerhardtsson, Memory and Manuscript, p.67 ff; G. Widengren, Literacy and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets, Uppsala, 1948, p. 57 ff. מ. ויינפלד וא. סטריקובסקי, קריאת התורה, אנציקלופדיה מקראית, ח"ז, טורים 265-269.

בקודש) הם המנהלים את התפילות וקוראים בספרות הפלשית¹⁸. לעניין זה חשובה במיוחד דעתו של ענן הקראי הכותב בספר המצוות עמ' 40: "ובשבעין יומי דצומא קרובן באלה שמות ויבא עמלק עד בא השמש, וכריך סיפרא ומתקין, ומיקמי דמברין כהן ברכה בתריאת דמיקרי בסיפרא - קרי במגילה ויאמר המן למלך אחשורוש עד ויעבר מרדכי ומברין ומסליק סיפרא". אם כן, ענן מצווה שכהן יקרא בתורה¹⁹, ולאחר מכן יקרא במגלת אסתר. ובכן, מסתבר כי הלכות כתיבת מגילת אסתר אשר הושוו להלכות כתיבת ספר תורה²⁰ מלמדות על החשיבות הרבה שיוחסה למגילה לא רק בכתיבה כי אם גם בקריאה. מכאן שההלכות "הכל עולין למנין שבעה" ו"הכל כשרין לקרות את המגילה" משקפות אותו תהליך: מעברה של הקריאה מן הכהנים לשאר רבדי החברה - בתורה ובמגילה כאחת. כלומר: הכהנים הם שנהגו לקרוא בתורה ובמגילה - והם בלבד, עד אשר אמרו חכמים "הכל עולין למנין שבעה" בקריאת התורה ו"הכל כשרין לקרוא את המגילה".

4.40 מעבר הקריאה לכל רבדי החברה

מעבר הקריאה מן הכהנים לרבדי החברה הנמוכים יותר היה ודאי הדרגתי, גם אם תהליך זה ברור יותר בקריאת התורה יותר מאשר בקריאת המגילה. מסתבר כי מעתק הקריאה בתורה ובמגילה מן הרובד העליון בחברה לרבדים הנמוכים הונע בכוחו של החיקוי. כבכל חברה ריבודית ניסו בני הרבדים הנמוכים להידמות לרובד העליון בחברה, במקרה זה: הכהונה, עד שבסופו של דבר זכה התהליך לאישורם הרשמי של חכמים. מציאות חברתית - דתית חדשה זו הוכשרה בפי חכמים שאמרו "הכל" בקריאת התורה והמגילה, וכך

18. ראה: א.ז. אשכלי, הפלשים, עמ' 18; W. Leslaw, *Falasha*, Anthology, pp. X V, XX VIII

19. עיין גם בסדר קריאת התורה של ענן בתוך: P. Birnbaum, *Karaite Studies*, pp. 302-303

20. על דברי התנאים ניתן להוסיף את דברי האמוראים בדבר שרטוט מדרש, המגילה כתורה, ועוד, וכנראה שלא הם חידשו הלכות אלו. מגלה דף יט ע"ב; ירו' שם פ"א ה"א-ע ע"א.

השוו חכמים את בני כל הרבדים לכהנים בעניין הקריאה. כתוצאה מהלכת אלו טושטשו ההבדלים שבין הרבדים, וכך קטן הקיטוב החברתי בין הכהונה המיוחסת לרבדים הפחות מיוחסים. והנה, אין לסבור כי התהליך המתואר כאן קרה רק בין אלו שקראו בתורה ובמגילה, היינו צבור קטן באפן יחסי. כיוון שהקריאה בתורה ובמגילה היתה נערכת בפני קהל, הרי שבהכרח מלמד ייחוסם של הקוראים על יחסו של הקהל אל הייחוס, ואל החשיבות אותה רואה הצבור בייחוסו של הקורא. אם כן, מעבר הקריאה מכהנים לפחותי ייחוס - במספר קטן יחסית, אינו משקף חוג קטן, אלא מבטא תמורות עמוקות יותר בקרב כל אלו אשר התירו במקומות תפילתם למי שאינו כהן לקרוא בתורה ובמגילה. בתקופה הקדומה לא היו 'הכל' כשרין וחייבין לקרוא את המגילה, אלא אדרבא - פסולין ואסורים. נמצא, אם כן, כי כאשר אמרו חכמים "הכל" היו הלכות אלו התשתית והכח המוליד לשאר דבריהם שאמרו במגילה, שהרי הלכות מגילה של חכמים היו מותנות בכך שהכל כשרים וחייבים לקרוא את המגילה. לפיכך, יש לראות בהלכה זו את הלכת-האב שמכוחה נאמרו הלכות נוספות בעניין מגילת אסתר, אף אם לא ניכר בברור הקשר ביניהם. על זאת יש להוסיף כי למרות אופים התמים, לכאורה, של "הכל כשרין וחייבין", הרי שמידה של פולמוס יש בהלכות "הכל" - שתי הלכות שהן אחת. אין להניח כי הכהונה ראתה בעין יפה את הדמותם של בני הרבדים הנמוכים אל הכהונה. אמנם, תהליך החיקוי לא היה לרצונם של הכהנים, אך הם לא יכלו למנוע אותו. נראה כי הכח החברתי שהניע את הריבוד החברתי לקראת טשטוש ושינוי היה מעבר לכוחו של רובד אחד שעשוי היה להתנגד לכך, ולו גם חזק ככהונה. אם כן, היתה ההלכה "הכל" בפולמוס עקרוני עם אלו אשר ניסו לשמור על הסדר החברתי הקדום, ולמנוע מהרבדים הנמוכים לקרוא במגילה ובתורה, או אף לעשות מעשים אחרים ככהנים לכל דבר. נראה כי אותותיו של פולמוס זה ניכרות אף מהלכות נוספות, ומכוחו של השינוי החברתי -

או במקביל לו - נשתנו עניינים נוספים הכרוכים בקריאת המגילה.

4.41 אשה קוראת במגילה

במוספתא מגלה ב.ז. - עמ' 350 אמרו: "נשים ועבדים וקטנים פטורין, ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן"; אם כן, דעת חכמים היתה שנשים פטורות ממקרא מגילה. ברם, במגילה דף ד ע"א הובאו דברי ר' יהושע בן לוי שאמר: "נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס"²¹, ובעלי התלמוד בערכין דף ג ע"א קישרו הלכה זו לפירוש שאמר "הכל" - "לאותי נשים". והנה, לעיל הובאה ההלכה בקריאת התורה: "הכל עולין למנין שבעה - אפילו אשה", ועל כן נראה שמעבר להבדלי הזמן וההלכות, תהליך אחד כאן: מכאן שאמרו חכמים "הכל" הוכשרו הנשים (או אף חוייבו) בקריאת התורה ובקריאת המגילה. עם זאת, כבר התברר שבאומרו 'הכל' התכוונו חכמים לכל רבדי החברה - ולא לנשים, ובהכרח נוצרת סתירה בין שתי מסקנות אלו. מסתבר, על כן, כי למרות שמן הבחינה הספרותית אין לראות ב'הכל' רמז לאשה, הרי שמן הבחינה החברתית ניכרת השפעת 'הכל' על האשה. כלומר: כל עוד רק הכהנים קראו את המגילה ואת ספר התורה - היו הנשים אסורות לעשות כן. ברם, כיון שאמרו חכמים 'הכל' והכשירו את בני כל הרבדים לקרוא בתורה, ואף חייבו את הכל בקריאת המגילה, הותרו אף הנשים - כתוצאה מתהליך זה - לקרוא את המגילה, אלא שאמרו כי הן פטורות. מעין זאת אמרו בקריאת התורה שעל אף הכרתם העקרונית של חכמים בכשרות האשה לקרוא - שלא כבתקופה הקדומה - הרי שבפועל לא הניחו לנשים לעשות כן ימפני כבוד

21. השווה פסחים דף קח ע"ב: "ואמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס", ושם: "ת"ר: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו - אחד אנשים, ואחד נשים, ואחד תינוקות. א"ר יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? - אלא מחלקין להן קליות וכו'".

הצבורי²². בתקופת המשנה היו הנשים פטורות מקריאה, אך בתקופת האמוראים כשהריבוד החברתי כבר היה שונה, ולא היה קשר בין קריאת אשה למבנה החברתי - חוייבו נשים במקרא מגילה "שאף הן (כגברים) היו באותו הנסי". אם כן, התהליך החברתי המשתקף ב"הכל כשרין בקריאת מגילה" ובי"הכל חייבין" - סופו שהשפיע על חיובן של נשים לקרוא את המגילה, כהלכת-אב ותולדתה.

4.42 קטן קורא במגילה

בתחילת הפרק הובאה המשנה ששנו חכמים במגילה ב.ד.: "הכל כשרין לקרות את המגילה - חוץ מחרש שוטה וקטן. רבי יהודה מכשיר בקטן". במהלך הדיון הובהר שהמלים "חוץ מחרש שוטה וקטן" הינן תלמוד ל"הכל", וממילא קשה להסיק מהם על דעת חכמים בכשרות קטן לקרוא את המגילה. לעומת זאת, שיטת ר' יהודה מבוארת בתוספתא מגלה ב.ת. - עמ' 350: "אמר ר' יהודה: קטן הייתי וקרייתיה לפני ר' טרפון בלוד, וקבלני²³". אמר רבי: קטן הייתי וקרייתיה לפני ר' יהודה באושה והיו שם זקנים, ולא אמר אחד מהם דבר. אמרו לו: אין מביאין ראייה מן המתיר. מיכן ואילך הונהגו קטנים שיהיו קורין אותם לרבים". והנה, לעיל כבר הובאה ההלכה בקריאת התורה "הכל עולין למנין שבעה - אפילו קטן", וניכר על אף השוני שבין ההלכות כי ענין אחד הוא. אמנם, דברי חכמים אלו כה מצומצמים עד כי אין אפשרות לפרשם מתוכם בלבד, ועל כן יש כורח לפרשם מתוך השוואה להלכות אחרות שאמרו חכמים בדבר כשרות קטנים במעשים שונים²⁴.

22. ראה: אל הקוראנתיים א' טו א' 34-35; דברי ר' חיים פלאגי, הובאו אצל ר"ש אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, עמ' 480.

23. במקבילה שבירו' מגלה פ"ב הי"ד - עג ע"ב חסרה המלה 'וקבלני' ומוסף כאן: "אמרו לו: קטן היתה, ואין עידות לקטן". עיין כתובות ב.י.

24. עיין לעיל 2.42.

בתוספתא חגיגה א.ב. - עמ' 374 אמרו: "יודע לנענע - חייב בלולב; יודע להתעטף - חייב בציצית" וכן הלאה, ויש להניח כי ניתן לנסח באותה דרך את שיטת חכמים במגילה, לאמור: *יודע לקרוא - חייב במקרא מגילה", שהרי אין הגיל קובע אלא הידיעה או היכולת. ובכן, ודאי נאמנים דברי ר' יהודה שקטן כשר לקרוא את המגילה, אך מדברי המתנגדים לרבי (יהודה הנשיא) מסתבר שהיו חוגים בקרב חכמים אשר התנגדו לכך שקטן יקרא לרבים כנראה מפני חשש לפגיעה בכבוד הצבור, כשם שהתנגדו לקריאת אשה בתורה לרבים.

ברם, דומה כי לא כך נהגו ההולכים לפי ההלכה הקדומה, ולדידם היתה קריאת קטנים עד גיל עשרים אסורה (או: בטולת ערך). מסתבר כי בתקופה הקדומה כשקראו במקדש את המגילה כחלק מהפולחן²⁵, הרי כשם שכהנים בני פחות מעשרים שנה לא הורשו לעבוד במקדש, כך הם גם לא הורשו לקרוא את המגילה. יש להניח כי קוראי המגילה מחוץ למקדש נהגו כמנהגי המקדש, ולפיכך נאסר על קטנים לקרוא, שהרי באותה תקופה קראו את המגילה כהנים בני עשרים שנה ומעלה בלבד. ברם, כאשר הוצאה קריאת המגילה מן הכהנים וניתנה בכל רבדי החברה ניתק הקשר עם המקדש ומנהגי הכהונה, ואף קטנים הותרו לקרוא. ובכן, דומה כשרות הקטן לכשרות האשה בקריאת מגילה, שכן נראה כי הנשים והקטנים הותרו לקרוא כחלק מהתהליך החברתי של חיקוי הכהונה על ידי הרבדים הנמוכים יותר בחברה, תהליך אשר בסופו אמרו: "הכל כשרין לקרוא את המגילה".

4.50 מן המקדש לכל הארץ

אפשר שמגילת אסתר נתחברה בפרס²⁶, אך נראה יותר שספר הכתוב עברית

25. לכך אין אף עדות ישירה, אך במדות א.ג. אמרו חכמים כי במקדש: "שער המזרחי, עליו שושן הבירה צורה" (ראה: ש. קליין, ארץ יהודה, עמ' 120), וכנראה שהיה קשר בין הצורה לבין הפולחן התלוי בשושן הבירה.

26. ראה: E. Bickerman, Four Strange Books of the Bible, New

נחבר בארץ ישראל דווקא²⁷, ומכל מקום, עד כה לא נודע על אף ספר, אשר נכתב עברית, מן הגולה באותה תקופה. עם זאת, מנהגי הפורים אשר קדמו לספר החלו ודאי בשושן הבירה, וכבר אמר זאת רב שמואל בר יהודה במגילה דף ז ע"א: "בתחילה קבעוה בשושן, ולבסוף בכל העולם כולו". כיון שהועלתה המסורת על הכתב, איבדו המנהגים הראשונים את חשיבותם, ונותרו או נוצרו אותם מנהגים שניתן היה לתלותם בספר. מעתה יש לבחון את התפשטות והפצת הספר והמנהגים הגזורים ממנו, כאשר הרקע ההסטורי לספר נעדר חשיבות. אין הספר עצמו חשוב, אלא לפי הערך אותו מייחסים לספר בני הדורות המאוחרים יותר, ובמקרה זה: חכמים.

מעבר חג הפורים משושן מעוגן באסתר ט.ל-לא "וישלח ספרים אל כל היהודים אל שבע ועשרים ומאה מדינה... לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היתודי ואסתר המלכה וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם". סביר להניח שבהגיע מנהג זה לארץ ישראל הנהיגו אותו תחילה בירושלים ובמקדש - לב הישוב היהודי. עניין דומה יש לראות בסוף ספר חזון ברוך א' שם כותב ברוך: "והיה כבוא האגרת הזאת אליכם וקראתם בה באספותיכם בשום לב, והגיתם בה הרבה בימי צומכם"²⁸. אם כן, הקריאה בספר באסיפת הקהל - וברור שהאסיפה העיקרית היתה במקדש - והצום המקושר לענין בדרך כלשהי מלווים את הספר ואת החג מראשיתם²⁹. מסתבר שמוקד הקריאה הפולחנית

York, 1967; p. 202 ff. ; ברם הרצון לשמור על החג אינו נובע

בהכרח משושן, וראה עוד להלן.

27. בבבא בתרא דף טו ע"א אמרו: "אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר, דניאל ומגילת אסתר", ומסתבר לפי מסורת זו שמגילת אסתר נכתבה בארץ ישראל. עיין: ח.ד. מנטל, זמנם של אנשי כנסת הגדולה, בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני - ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים, תשמ"א; עמ' 46-22 (ובמיוחד מעמ' 37 ואי').

28. ראה גם ספר ברוך א. יד.; H.J. Thackeray, The Septuagint and Jewish Worship, London, 1923; p. 91 ff. כהנא, הספרים החיצוניים, ח"א, עמ' שנד.

בתקופה העתיקה היה במקדש, ומכוחה הוצאה הקריאה אל שאר המקומות. במיוחד מתחזקת דיעה זו מתוך השוואת הוצאת הקריאה במישורי דיון שונים, כלומר: כשם שהוצאה הקריאה מן הכהנים וניתנה בכל רבדי החברה, יש להניח כי כך גם הוצאה הקריאה מן המקדש וניתנה בכל ארץ ישראל. בהקשר זה יש ליתן את הדעת לימי הקריאה שייחדו חכמים לכרכים, לעיירות ולכפרים בנפרד, חלוקת זמנים הנשמעת כהד עמום לתהליך הוצאת מנהג הקריאה מגילה מן המקדש וירושלים לכל הארץ.

ימי הפורים, היינו הימים בהם קראו את המגילה, כתובים באסתר ט.יז-כ, ובפסוק כא כתוב: "לקים עליהם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה". אכן, היו שנהגו כך בימי החכמים אשר אמרו בירושלמי מגלה פ"א-ע סע"א: "והא תני: מקום שנהגו לקרותה שני ימים - קורין אותה שני ימים" - ולא דווקא מספק. ברם, במשנה הראשונה של מסכת מגילה אמרו חכמים שתושבי הכרכין קוראים את המגילה בט"ו לחודש, בעוד תושבי העיירות הגדולות - ולעיתים אף תושבי הכפרים - קוראים בי"ד, "אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה", דהיינו שהם קוראים בעת הצורך ב"א, בי"ב או בי"ג לחודש. דומה שחלוקת זמנים זו אינה מקרית, אלא מבוססת היא על סולם יוחסין יורד, ומקביל בזמנו למקומו, כלומר: בכרכים אשר נהגו בהם דיני קדושה מיוחדים (על כך להלן) נהגו לקרוא את המגילה בט"ו לחודש - תאריך מיוחס בו חלים גם (כל חג בזמנו) סוכות, פסח, ואף חג השבועות לפי ההלכה הקדומה³⁰. אם כן, הרי חג הפורים כחג מקראי לכל

29. אשר לקריאה - ראה לעיל הע' 17. על הצטוט ממגילת אסתר ראה: S.E. Loewenstamm, Esther 9:29-32: The Genesis of a Late Addition, HUCA XLII (1971) pp. 117-124. מרגליות, מועדים וצומות בארץ ישראל ובבבל בתקופת הגאונים, ארשת, א' (תש"ד) עמ' כד - רטז (ובמיוחד ריד). תענית אסתר אינה ידועה מדברי חכמים, אך ראה להלן על הקריאה בימים ב' וה', והצום בימים אלו. לעיל צויין שאף הקראים צמים, אך לא בסמיכות לחג.

30. ספר היובלים טז. יג.; שם כח. טו.; שם מד.ד.; ראה: ? ידין,

דבר. לעומת זאת, בערים הפחות מיוחסות נהגו בימי חכמים לקרוא את המגילה בתאריך פחות מיוחס - ביי"ד לחודש, ובני הכפרים - במקומות "מחוסרי ייחוס" - קראו בתאריכים שאינם נקובים במגילה. ברם, כדי להבין את מנהגי הקריאה בימים שונים יש לדון בפרוט בכל מקום בנפרד: כרכים, עיירות (גדולות) וכפרים.

4.51 כרכין

הערים המוקפות חומה - וירושלים היתה אחת מהן - אשר בהן נקראה המגילה בט"ו לחודש, הוגדרו במשנה הראשונה של מסכת מגילה: "כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון", וכך גם פירשו חכמים עניין אחר. בויקרא כה. כט. כתוב: "ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה", ובספרא דף קח ע"ג אמרו: "עיר חומה - המוקפת חומה מימות יהושע בן נון"³¹. אם כן, בערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון נהגו דיבי קניה ומכירה מיוחדים מכח התורה, וממילא אין קריאת המגילה בערים אלו בתאריך שנקבע להלן בלבד אלא פרט המסתעף מקדושתן היתרה של "ערי חומה", או "כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון", בלשונם של חכמים. ברם, מינוח אחר הובא במגילה דף ב ע"ב³²: "דתניא: רבי יהושע בן קרחה אומר: כרכין המקופין חומה מימות אחשורוש קורין בחמשה עשר"; אלא שכבר ביארו בתלמוד הירושלמי מגילה פ"א-ע ע"א כי: "שניהם אמרו דבר אחד", ולמעשה התכוונו חכמים לערים המוקפות חומה מזה זמן רב³³ - להוציא את קיסרי, למשל.

מגילת המקדש, ח"א, עמ' 84 וא"י.
31. השווה ערכין ט.ו.; בבלי שם דף לב ע"ב.
32. מקבילה (חלקית) בתוספתא מגלה א.א. - עמ' 343.
33. על כך חולק ר' יוסה בן יהודה בתוספתא מגלה א.א. - עמ' 343.
ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1122-1123. בכלים א.ז. ובתוספתא שם ב"ק א. יד. הנסוח הוא סתמי: "עיירות המוקפות חומה". ראה גם שקלים א.א.

לכאורה, צריכים היו מנהגי קריאת המגילה בט"ו בחודש להשאר בכרכין בלבד, אך לא כך לימדו חכמים. בתוספתא מגלה א.א. - עמ' 343 אמרו: "הסמוכין לכרך ונראין עמו - הרי הן כיוצא בו". והנה, שמא יפרש אדם כי יש כאן התנייה כפולה, דהיינו שרק אם "סמוכין וגם נראין עם הכרך - הרי הן כיוצא בו", לכן אמרו התנאים במגילה דף ג ע"ב: "תנא: סמוך - אף על פי שלא נראה, נראה - אף על פי שאינו סמוך"³⁴. ובכן, שני תנאים אלו של סמוך ונראה כבר נדונו לעיל בהלכות שופר, אולם ההבדל הוא שבעוד תחומי ה"סמוך" ו"הנראה" שבשופר נאמרו ביחס לירושלים, הרי שבענייני המגילה נאמרו תחומים אלו ביחס לכל הכרכין - ולא לירושלים בלבד. מעתה נותר לברר תחומים אלו המוציאים מנהג מן הכרך - חוצה לו.

א. סמוך לכרך

על הורג נפש בשגגה אמרו חכמים במכות ב.ז. "כשם שהעיר קולטת - כך תחומה קולט"³⁵, כלומר שגבול העיר בימי חכמים לא היה חומות העיר, אלא מעבר לשטח נוסף אשר לא הוגדר במדויק, וכנראה שתחום עיר אחת לא היה שווה במדויק לתחומה של עיר אחרת. לתחום העיר היתה משמעות רבה בהלכות שבת³⁶, אך לא רק ל"תחום" כי אם גם לשטח שהוגדר כ"סמוך לעיר". בביצה ד.ב. אמרו: "מביאין עצים מן השדה מן המכונס ומן הקרפף... איזהו קרפף? - כל שסמוך לעיר; דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר: כל שנכנסין לו בפותחת - ואפילו בתוך תחום שבת"³⁷. סמיכות זו לעיר לא נתבארה אף כי בערובין ב.ה. בואר מהו קרפף: "ויעוד אמר רבי

34. למעשה, ברייתא זו מפרשת את הברייתא (כנראה) שר' יהושע בן לוי מוסר בלשון שונה במקצת.

35. עיין גם תוספתא מכות ג. ו-ז. - עמ' 441; תוספתא תרומות ז.ח. - עמ' 161.

36. ראה לעיל 1.61.26 L.H. Schiffman, The Halakah at Qumran, pp. 91-97.

37. ראה בבלי שם דף לא ע"א.

יהודה בן בבא: הגנה והקרפף שהן שבעים אמה ושירים על שבעים אמה ושירים, מוקפת גדר גבוה עשרה טפחים; מטלטין בתוכה, ובלבד שיהא בה שומירה או בית דירה או שתהא סמוכה לעיר". כיוצא בסמיכות לעיר לא מוגדרת זו, אמרו חכמים בסוטה ט.ב. על חלל ש"נמצא סמוך לספר, או לעיר שרובה עובדי כוכבים, או לעיר שאין בה בית דין³⁸ - לא היו עורפין" (עגלה)³⁹. בדומה לכך אמרו חכמים במעשר שני ה.ב.: "ומשרבו הפרות" (של מעשר שני) - "התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה" של ירושלים, ואף כאן אין לדעת מה היתה סמיכות זו. ברם, בתוספתא סוכה ד.יא.-עמ' 274 אמרו: "חזן הכנסת נוטל חצוצרות... נטל לקרות - הסמוכין לעיר בטליו, הסמוכין לתחום מתכנסין ובאין לתוך התחום". אם כן, הסמיכות לעיר התבטאה אצל אלו שיכלו לשמוע את החצוצרה. ומכאן שתחום ה"סמוך לעיר" קרוב לתחום השמיעה⁴⁰. והנה, ניתן לראות דמיון בין ה"סמוך לעיר" לתחום אחר. בערובין ד.ד. אמרו: "מי שישב בדרך ועמד וראה והרי הוא סמוך לעיר, הואיל ולא היתה כונתו לכך - לא יכנס, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: יכנס אמר רבי יהודה: מעשה היה ונכנס רבי טרפון בלא מתכון". מן המשנה קשה לדעת מה פרוש "עמד וראה", אך בבביתא בערובין דף מה ע"א⁴¹ אמרו: "תניא: אי"ר יהודה: מעשה ברבי טרפון שהיה מהלך בדרך וחשכה לו ולן חוץ לעיר. לשחרית מצאוהו רועי בקר. אמרו לו: רבי, הרי העיר לפניך, הכנס. נכנס וישב

38. השו" חכמים עיר לא בית דין לעיר שרובה עכו"ם שכן בעיר זו לא היו תלמידי חכמים שישמעו לקול המחייבים למנות בית דין לכל עיר ועיר (ספרי על דברים טז.יח.-עמ' 197) וכן מכות דף ז ע"ב (ומקבילות) על דמיון המונחים 'עיר שאין בה בית דין' - 'מקום שאין בו חבר עיר' ראה 2.83.111 כאן ובתוספתא סנהדרין ד.א. -עמ' 425 התייחסו חכמים בפירוש לעיר שאין בה בית דין, וראה לעיל 2.5.72 ולהלן הע' 74. ברם, חכמים לימדו שתלמיד חכם אינו רשאי לדור בעיר שאין בה בי"ד (סנהדרין דף יז ע"ב).

39. ראה תוספתא סוטה ט.א. - עמ' 209 (בשני הנוסחים), ושם גם 'סמוכה לירושלים'.

40. ראה לעיל 2.5.

41. ראה מקבילה חלקית בירו' ערובין פ"ד - כב ע"א.

בבית המדרש ודרש כל היום כולו". בכך, ראיית העיר היא המלמדת שאדם נמצא סמוך לעיר, ומכאן שקיים דמיון בין תחום ראייה (עליו עוד להלן) לתחום הסמוך לעיר, ותחום הסמוך לעיר לתחום השמיעה מהעיר.

ב. נראה לכרך

תחום הראייה הסמוך לכרך הוזכר לעיל בקשר לכך שעיר אשר היתה רואה את ירושלים - היו תוקעים בה בשופר (בראש השנה שחל להיות בשבת), אך תחום זה מובא בפי חכמים גם בעניינים נוספים⁴². במגילה דף ב ע"ב פירשו מה היה תחום זה: "דאמר רבי יהושע בן לוי: "כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו - נדון ככרך. עד כמה? - אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: כמחמתן לטבריא - מיל" וכו', אך מסתבר שתחום הראייה לא היה שווה בכל המקומות. והנה, תחום 'הנראה עמו' מופיע במינוח שונה בהלכות קדשים קלים ומעשר שני. לפי חכמים מותר לאכול קדשים קלים ומעשר שני רק לפני מן החומה של ירושלים⁴³. ברם, בזבחים יד-ח תיארו חכמים השתלשלותה של הלכה זו באופן מפורט ביותר מאז ימות המשכן ועד שנבנה המקדש בירושלים. מתיאור זה עולה כי קדשים קלים היו נאכלים בתקופות השונות כלהלן: משהוקם המשכן - ...קדשים קלים: בכל מחנה ישראל; באו לגלגל - ...קדשים קלים: בכל מקום; באו לשילה - ...קדשים קלים ומעשר שני: בכל הרואה⁴⁴, באו לנוב ולגבעון - ...קדשים קלים: בכל ערי ישראל; באו לירושלים - ...קדשים קלים ומעשר שני לפני מן החומה". בתוספתא זבחים

42. א.א. הלוי (ערכי האגדה וההלכה, עמ' 243) ציין למנהג דומה בעולם היווני (ממקור אחד), והקורא הבלתי זהיר עשוי להסיק כאילו הנוהג היהודי שאול מהיווני - ולא היא.

43. ראה בהמשך, וכן מכות ג.ג.; תוספתא מעשר שני ב. יב. - עמ' 253.

44. הלכה זו מנוסחת בדפוס הלשון אין בין ... ל... אלא... במגלה א. יא. כחלק מקובץ הלכות העשוי בדפוס לשון זה. ראה: ר"ח אלבק, מבוא למשנה, עמ' 89. לקובץ זה ניתן להוסיף את ההלכה בתוספתא זבחים יג. יד. - עמ' 499 (בנוסף על המשנה והתוספתא מגלה).

יב.ב-ה-עמ' 498 הוסיפו: "עד שלא הוקם המשכן - ...קדשים קלים: בכל מחנות ישראל; באו לגלגל - קדשים קלים בכל מקום. רבי יהודה ור' שמעון אומרים: בכל הרואה. איזה הוא הרואה? - הרואה ואין מפסיק; באו לנוב וגבעון - ...קדשים קלים בכל מקום (מן הקלעים)⁴⁵. ר' יהודה ור' שמעון אומ': בכל הרואה. איזה הוא הרואה? - הרואה ואינו מפסיק"⁴⁶. דומה כי תאור נדיר זה ביחס לתולדותיה של הלכה אחת נועד לדחות הלכות אשר לא יצאו מקרב חכמים. כלומר: בעוד שחכמים התירו לקרב פדיון מעשר שני עד סמוך לחומה, היתר שמשמעותו היתה תחימת קדושתה של ירושלים עד החומה בלבד, היו חוגים בעם אשר התירו לאכול קדשים קלים בכל תחום הראיה של ירושלים⁴⁷, היתר שמשמעותו היתה הרחבת תחומי קדושתה של ירושלים. הד להשקפה זו ניתן לראות דברי ר' יוחנן אשר הובאו במכות דף יט ע"ב: "מעשר שני, מאימתי חייבין עליו? - משראה פני החומה". יתר על כן, היו בעם כאלו אשר התירו לאכול מעשר שני בכל ערי ישראל⁴⁸, היתר שמשמעותו היתה הרחבת תחומי קדושתה של ירושלים ל"כל מקום", ולכך התנגדו חכמים באומרם כי הלכות אלו נהגו בנוב ובגבעון, אך כבר בטלו מן העולם.

ענין אחר בו היה לחכמים תחום ראייה הוא מנהגי צניעות בעשיית הצרכים

-
45. דיטוגרפיה, כנראה. הצעה לתקון אחר בטקסט ראה: ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ב, עמ' 216.
46. ראה: זבחים דף קיח ע"ב. ביחס להלכה זו ולתחום ראייה ראה עוד להלן 9.5.
47. חכמים הכירו, כנראה, השקפה זו ואמרו בספרי על דברים יד. כג. - עמ' 166: "מה בכור אין נאכל אלא לפנים מן החומה, אף מעשר שני לא יהא נאכל אלא לפנים מן החומה ... הואיל וריבה זמן אכילתו ירבה מקום אכילתו? - תלמוד לומר "וכו'".
48. מסתבר שבמקביל להוצאה הגיאוגרפית של אכילת מעשר שני נעשתה ההוצאה בתחום הייחוס. בתקופה הקדומה היו הכהנים בלבד כשרים לאכול מעשר שני (עיין: ר"ח אלבק, פרוש למשנה - זרעים, עמ' 244 הע' 2), והיו אוכלים במקדש בלבד (לעיל 2.5.61) לעומת זאת סברו חכמים כי "הכל כשרין לאכול מעשר שני", וכי אוכלים בכל ירושלים (עיין תוספתא סנהדרין ג.ה. - עמ' 418), אם כי התנגדו לדעת הסוברים שאוכלים 'בכל מקום'. עם זאת, אמרו במעשר שני ה.ו.: "מעשר שני והבכורים מתבערים בכל מקום". עיין היטב בספרי על במדבר ה.י. - עמ' 9. וראה להלן 9.5.

מחוץ לעיר. בדברים כג.יג. כתוב: "ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ", ובעוד שלפי ההלכה הקדומה נהגו לצאת "חוץ למחנה", ובכת מדבר יהודה פירשו זאת כשלושת אלפים או כאלפיים אמה מהעיר⁴⁹, הרי שחכמים התיירו עשיית הצרכים בתוך העיר⁵⁰, ולא זאת בלבד אלא שאמרו בתמיד א.א. כי במקדש עצמו אם אירע קרי לאחד הכהנים "יצא והולך לו במסיבה ההולכת חת הבירה...עד שהוא מגיע לבית הטבילה, ומדורה היתה שם ובית כסא של כבוד"⁵¹. מכל מקום, תחום ה"חוץ למחנה" שרד בדברי חכמים באופן אחר. בירו' ברכות פ"ט-יד ע"ב⁵² אמרו: "תני: המיסק את רגליו: לא יתן פניו למזרח ואחוריו למערב, אלא לצדדין. רבי יהודה אומר: בשעת המקדש, ר' יוסי אומר: מן הצופים ולפנים. רבי עקיבא אומר: בכל מקום, ובלבד במקום שאין בו כותל". ברור כי הלכה זו היתה נהוגה בתחילה בירושלים בשעה שעמד המקדש, אלא שהנסוח הסתמי של הלכה זו נועד להוציא את ההלכה לכל המקומות, וכמו שאמר רבי עקיבא: "בכל מקום"⁵³. והנה, תחום זה של "מן הצופים ולפנים" מתפרש כתחום הסמוך לירושלים ממנו ניתן לראות את העיר, שהרי מעבר להר הצופים כבר לא ניתן לראות את העיר. ואכן, במקבילה בברכות דף סא ע"ב אמרו:

49. לכל העניין הנדון כאן ראה: י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 228. השווה גם חילופי המסורת בין השומרונים בעניין 2000-3000 אמה: M. Gaster, The Asatir, II.41, p. 210.
50. מסתבר מפני שפרשו "ויצא אל מחוץ למחנה - זו מחנה לוויה" כדברי ר' שמעון התימני בספרי על דברים כג. יא. - עמ' 281, כלומר: שהאסור חל רק על הר הבית (ותחת הקרקע - אף זו יציאה מן המחנה). ראה ספרי עמ' 4 וספרי זוטא עמ' 228 על במדבר ה.ד.
51. בית כסא זה לא ראה את השמש (ראה: חזון ברוך ב' ח.ד.; צוואת בנימין ח.ג.) ובתקופה הקדומה נחשבה הצואה כמטמאה. ראה: מ"י ומנחם קיסטר, על יהודי ערב - הערות, תרביץ, מח (תשל"ט) עמ' 231-247 (ובמיוחד עמ' 238-240), ספר המצוות לענון, עמ' 25. J. Milgrom, J.Q.R. 71 (1980) pp. 96-97.
52. מקבילות שונות לספרות התנאים ראה בציוני ר"ש ליברמן לתוספתא מגלה ג. כו. - עמ' 361.
53. ראה שקלים ב.א.: "כשם שהיו שופרות במקדש - כך היו שופרות במדינה", וכן שקלים ב. טז.: "כשם שהיתה לשכת חשאין במקדש - כך היתה בכל עיר ועיר", ויבכל מקום' נאמר, כנראה, כנגד אלו שסברו כי הלכה זו מקוימת רק במקום מסויים - בירושלים.

"...שהיה רבי יוסי אומר: לא אסרו אלא ברואה". אם כן, הלכות צניעות של חכמים עדיין שקפו בתחום הראיה את הכתוב בתורה "מחוץ למחנה", כלומר: קדושת העיר נתפשה כמגעת לכל מקום ממנו רואים את העיר בעשיית צרכים, במעשר שני, במגילה, בשופר, ועוד⁵⁴.

כללו של דבר, מדיון זה ניתן ללמוד כמה דברים: א. תחום הסמוך והנראה לכרך בהלכות מגלה לא היה יוצא דופן בעולמם ההלכתי של חכמים, שכן הוא ניכר בענייני הלכה רבים ושונים. ב. הצמדות מובחי הסמוך ונראה אינה מקרית, והיא מייצגת את הדמיון הרב שבין שני תחומים של עיר הקרובים להיות אחד. ג. התרחקות מנהג מהעיר, והתפשטות הרחק מעבר לעיר הולדתו מתחילה בהתפשטות 'הטבעית' של העיר מעבר לחומותיה אל תחומה - בין שהוא 'סמוך', ובין שהוא 'נראה'.

עירות 4.52

חכמים קבעו במשנה הראשונה של מסכת מגילה כי בעוד "כרכין... קורין בחמשה עשר" הרי ש"עירות גדולות: קורין בארבעה עשר", כלומר: בערים ללא חומה ה'מיוחסות' פחות מהכרכין, קראו את המגילה בתאריך פחות 'מיוחסי'. עם זאת אמרו בירו' מגלה פ"א-ע סע"א: "תני: מקום שנהגו לקרותה שני ימים - קורין אותה שני ימים", ומסתבר שלא מספק בהגו כן, אלא על פי הכתוב באסתר ט.כז. "להיות עשים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה". באומנם "עירות גדולות" לא התכוונו חכמים ל'עירות גדולות' בנגוד ל'עירות קטנות', אלא ל'עירות' בנגוד ל'כרכין', ול'גדולות' בנגוד לכפרים 'קטנים'. מעין זה אמרו חכמים על ערי המקלט בתוספתא מכות ג.ח. -עמ' 41⁵⁵: "שלשה עירות הללו, אין בונין אותן: לא כרכים גדולים, ולא טירים קטנים⁵⁶", אלא

54. להלן 9.5; פסחים ג.ח. (תוספתא שם ג. יב. - עמ' 154).

55. מקבילות: מכות י ע"א; ערכין לג ע"ב.

עיירות בינוניות". כך גם בספרי על דברים יט.ב.-עמ' 223 ביארו:
 "שלוש ערים: ערים - ולא כרכין, ערים - ולא כפרים"⁵⁷, וכן גם במגילה
 ב.ג. הובא 'בן כר' בנגוד ל'בן עיר', ולא בנגוד ל'בן עיר גדולה'.
 מכאן כי על אף שהיו עיירות גדולות יותר או קטנות יותר מהמוצע⁵⁸,
 הרי שבמונח עיירות גדולות היתה המלה 'גדולות' תואר שהוא תמורה
 לעיירות - בנגוד לכפרים הקטנים. אם כן, לא לכל עיר היתה חומה⁵⁹,
 ולעתים היו הבדלים בהלכה הנוהגת בכרכין לעומת זו שבערים⁶⁰, כגון
 שבערים קראו את המגילה בי"ד לחודש אדר ולא בט"ו בו.

להבדל בין כרכין לערים התלוי במציאות חומה, הוסיפו חכמים מימד חדש
 בלמדם במגלה א.ג.: איזו היא עיר גדולה? - כל שיש בה עשרה בטלנים".
 התנאים ביארו זאת במגילה דף ה ע"א (ובירו' שם פ"א-ע ע"ב). "תנא:
 עשרה בטלנים שבבית הכנסת". אלו אשר התבטלו ממלאכה ולמדו תורה
 נקראו "בטלנים" - אפשר בהשפעת ה- הלגס ואפשר שמתנגדיהם קראו להם
 כך בראשונה. ברם, בברכות דף יז ע"א מסרו: "מרגלא בפומייהו דרבנן
 דיבנה: אני בריה - וחברי בריה; אני מלאכתי בעיר - והוא מלאכתי
 בשדה; אני משכים למלאכתי - והוא משכים למלאכתי; כשם שהוא אינו
 מתגדר במלאכתי - כך אני איני מתגדר במלאכתי". כלומר: אותם עשרה
 חכמים שלמדו תורה בעיר - ולא דווקא בבית הכנסת⁶¹ - הם שקבעו מעתה
 אם הם גרים בעיר - שחכמים מאפיינים אותם, או שגרים הם בכפר - מקום

56. בערכין דף לג ע"ב במקום יטירים קטנים' - 'כפרים קטנים',
 כלומר התנאים עצמם לימדו כי יטירים היינו 'כפרים'.

57. עיין גם ספרי על במדבר לה. יא. עמ' 215, וספרי זוטא עמ' 331.

58. ראה ערובין ה.ח.; תוספתא שם ה.ג. - עמ' 111; ספרי סוטא עמ'
 331 מעין זה כותב יוספות פלביוס, קדמוניות היהודים כ.ו.ב.:
 "כפר אחד, לוד שאינו נופל בגודלו מעיר" $\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\omega\mu\eta\varsigma$...
 $\tau\iota\varsigma\ \pi\alpha\rho\alpha\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \Lambda\upsilon\delta\delta\alpha\nu\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omega\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma\ \circ\upsilon\kappa\ \alpha\pi\omicron\delta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\sigma\alpha\nu$
 ולפי חכמים (2.5.72) לוד היתה כרך.

59. ראה: בבא בתרא א.ה., ובבלי שם דף ז ע"ב.

60. ראה תוספתא בבא מציעא ג.כ. - עמ' 377; תוספתא פסחא ב.א. -
 עמ' 144.

61. S. Krauss, Outdoor Teaching in Talmudic Times, JJS
 I(1948-49) pp. 82-84.

ישוב ללא עשרה חכמים הלומדים תורה כל היום כי בטלנים'. מאלפת היא ההשוואה לסרך היחד VII 6-עמ' 140: "ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם ולילה, תמיד עליפות איש לרעהו". כלומר: רק אחד מעשרה לומד תורה כי בטלן' בעוד השאר יוצאים למלאכתם⁶². הצד השווה שבין חכמים לכתות מדבר יהודה הוא שאלו גם אלו דואגים ל'בטלנים' הלומדים תורה כל זמן שאפשר, כביכול, בשם כל החבורה, וכן כי בקרב הכתות וחכמים כאחד מייצגים ה'עשרה' את המספר נמוך ביותר של חבורה לצרכים דתיים⁶³. משמעותם של אותם עשרה בטלנים מתבארת באבות ג.ו.: "רבי חלפתא איש כפר חנניא אומר: עשרה שיושבין ועוסקין בתורה - שכינה שרויה ביניהם, שנאמר (תהלים פב.א.) אלהים נצב בעדת אל; ...ומנין אפילו שלשה? - שנאמר (שם) בקרב אלהים ישפוט" וכו'. מעין זה בברכות דף ו ע"א: "אמר רבין בר רב אדא, אמר ר' יצחק: מנין שהקבי"ה מצוי בבית הכנסת? - שנאמר (שם) "אלהים נצב בעדת אל"; ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם? - שנאמר (שם) "אלהים נצב בעדת אל"; ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם? - שנאמר (שם) "בקרב אלהים ישפוט" וכו'. ובכן, השראת השכינה מושגת בין על ידי עשרה הלומדים תורה בעיר, ובין על ידי שלושה המתכנסים כבית דין, וממילא מסתברת הקרבה בין 'עיר שיש בה בית דין' ל'עיר שיש בה עשרה בטלנים'⁶⁴. לפיכך ברור כי עיר שאין בה מספיק תלמידי חכמים כדי 'עשרה בטלנים' (או שלושה דיינים) נדונה בפי חכמים להחשב ככפר⁶⁵, ואזי תקרא

62. יוספוס פלביוס, מלחמת היהודים ברומאים, ב.ח.ד. אשר ללימוד התורה, ראה: B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, p. 234 ff. ב. שרביט, למוד התורה בכת מדבר יהודה, בית מקרא, יח (תשל"ג) עמ' 488-493.
63. לעיל הע' 13.
64. עיין גם: P. Chertoff, עשרה בטלנים and' חבר עיר, JQR 34 (1943) pp. 87-98;
S.B. Hoenig, *Historical Inquiries*, JQR 48 (1957) pp. 123-139.
65. בירו' מגלה פ"א - ע ע"ב: תני: כפר שאין בו עשרה - תקנתו קלקלתו ונעשה כעיר". גירסא זו קשה היא (ראה: ב. רטנר, אהבת ציון וירושלים - מגלה, עמ' 11) ומסתבר שהנוסח היה: עיר שאין

המגילה באפן הנהוג בקרב הכפריים, כפי שיחברר העניין להלן.

4.53 כפרים

לבד מן התאריכים הכתובים במגילת אסתר - י"ד וט"ו באדר - נקבע בפי חכמים שלבני הכפרים תקרא המגילה אפילו ב"א, ב"ב או ב"ג בחודש, ובלבד בימי הכניסה - ימים ב' ו-ה' בהם נכנסו בני הכפרים אל הערים הסמוכות להם. הצמדה זו של קריאת המגילה לימי הכניסה עבור בני הכפרים מצריכה הסבר, ואולם תחילה יש להעיר כי מהתכנסויות דומות עליהן ספרו חכמים - ומהם התכנסות 'כל העם' לשמוע תקיעת שופר⁶⁶ - מסתבר כי העיר היתה מרכזם של בני הכפרים שהיו סמוכים לאותה עיר⁶⁷. בימים ב' ו-ה' הלכו בני הכפרים אל העיר - בין היתר - מפני שהיו אלו ימי השוק⁶⁸, אך בנוסף לכך התקיימו ארועים נוספים באותם ימים. בתוספת תעניות ב.ד.-עמ' 330 אמרו: "יום שיני וחמישי הוחדו לתענית צבור, ובהן בתי דינין יושבין בעיירות, ובהן נכנסין לבתי כנסיות וקורין, ובהן מפסיקין למקרא מגילה". דומה כי לא במקרה כרכו חכמים ארבעה עניינים אלו, וכולם ביחד מבארים מה היה ביום הכניסה. מסתבר כי בני הכפרים היו באים בימי ב' ו-ה' לעיר המחוזית על מנת שזו תספק להם שרותים שעיר יכולה לספקם, ולא מטעם אחד באו הכל.

בה עשרה - תקנתו קלקלתו ונעשה ככפר" (השווה ללשון בתוספתא תעניות ב.ב. - עמ' 329) ראה גם מאמרו של ר"ש בן יוחי בירו' חגיגה פ"א - עו ע"ג.

66. ראה לעיל 2.61.74. מקרי התכנסויות נוספים: א. בכורים ג.ב.: "כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד". ב. מנחות י.ג.: "וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם". ג. תוספתא חגיגה ב. יג. - עמ' 386: "ומעשה שמת אלכטא בלוד, ובאו אנשי העיר להספידו" (בכ"י ערפוט ובדפוס ראשון - 'עיירות' במקום 'העיר', ובבלי שם דף יח ע"א: 'כל ישראל') ד. ירו' כלאים פ"ט-לב ע"ב: "ונתכנסו כל העיירות להספידו" את רבי "ואחתונה לבית שריי" (= בית שערים, לעיל 2.5.72).

67. תענית ג. ג-ד: "וכן עיר שיש בה דבר... וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות".

68. מגלה דף ד ע"א; ירו' שם פ"א - ע ע"ב, וראה להלן. השווה: ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"ב, עמ' 124 הע' 27.

חלקם בא כנראה לשוק המקומי לקנות או למכור מצרכים, וחלקם בא לשם מטרות אחרות כגון שבאו להדיין בפני בתי הדין שישבו באותם ימים לדין. ברור כי עניינים אלו לא יכלו להיעשות בכפרים שכן מטבעם תלויים היו במספר גדול של אנשים אשר לא היה בכפרים. תלמידי החכמים שבעיר ישבו לדון את בני העיר ובני הכפרים בימים ב' ו-ה', אך לא רק דנו לאחר מעשה אלא גם הורו לעם את שיש לעשות - כלומר: לימדו תורה - ופשוט שתחילת הלמוד היתה הקריאה בתורה. ישיבת הדיינים והקריאה בתורה היו מן הסתם מנהגים עתיקים מאד, ולא בכדי יוחסו (כמקנות) לעזרא⁶⁹. ה'בטלנים' שבעיר לימדו תורה ודנו, או שהיו מתפללים בבתי כנסיות.

ריבוי הנמצאים בעיר בימי ב' ו-ה' גרם לכך שבעתות מצוקה היו מתענים דווקא בימים אלו, שהרי כוחה של התענית גדול היה בעיניהם כאשר התענו ברוב עם מאשר אם היו מתענים יחידים⁷⁰. כן גם הבחינו חכמים בין תענית יחיד לתענית צבור, ובתוספתא תעניות ב.ד. - עמ' 330 אמרו: "תענית צבור: נכנסין לבתי כנסיות וקורין". אם כן, שוב מתבלט הקשר בין העניינים השונים שמנו חכמים כנהוגים בימי ב' ו-ה': תענית צבור - מצד אחד, וקריאה בתורה - מצד שני, אשר לעיתים היו כרוכים אחד בשני. בנוסף על כך, היו יחידים שנהגו לצום בימים ב' ו-ה'⁷¹, ובאותם ימים ממש היתה נקראת המגילה לכפריים. כלומר: הקשר בין הצום למגילה היה קיים גם בחקופת המשנה⁷² למרות ש"תענית אסתר" (במונח

69. עיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה - מועד, עמ' 1084, וראה 10.74.106, וכן הע' 98 להלן.

70. יואל ב. טו-טז: אסתר ב. טו.: "לך כנוס את כל היהודים... וצומו עלי"; תענית א. ד-ו.

71. עיין: ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 291; ח"ב, עמ' 127-120; ומה שהעיר ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה - מועד, עמ' 1083. על מנהג הפלשים ראה: א.ז. אשכלי, תרביץ, ז (תרצ"ו) עמ' 133. על מנהג הנוצרים הראשונים ראה: C.W. Dugmore, The

72. לפי ההלכה הקדומה - ככתוב במגילת תענית, למשל - היו ימים בהם Influence of the Synagogue, p. 37 ff.

זה) אינה נזכרת במשנה או בתלמודים, אלא במקורות מאוחרים יותר⁷³. כללו של דבר: בגלל האופי ההתיישבותי - חקלאי קבלו ימים ב' ו-ה' מעמד וחשיבות דתית בפני עצמם⁷⁴, וכך התלכדו בימים אלו ארועים דתיים שונים - ובכלל זה: מקרא מגילה (בדומה לקריאה בתורה) לכפריים בערים.

קשר זה שבין כפריים - מקרא מגילה - ימים ב' ו-ה', בואר במגילה דף ד ע"א⁷⁵ כך: "אמר ר' חנינא: חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין", וכבר התקשו בעלי התלמודים, הבבלי והירושלמי, בהסבר זה.

דומה כי את ההסבר לתלותם של הכפריים בבני העיר, והרחבת מספר ימי הקריאה לכפריים יש למצוא בהלכה אחרת, אשר אף כי אינה קשורה כלל לענייני המגילה, מבטאת היא אותה תופעה. בתוספתא פסחא י.ח. - עמ' 197 אמרו: "בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל - הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין, וחוזרין וגומרין את כולו", וכן בהלכה שלפני כן אמרו: "המקרא את ההלל - הם הולכין אצלו

אסור היה להתענות, ובנגוד לכך אמרו חכמים בירוי מגלה פ"א - ע"ב: "בכל מתענין", כלומר: בכל יום מותר להתענות, ולא חשו למגלת תענית, עיין שם. ברם, מאוחר יותר פירשו: "בכל - חוץ מ...". וכך שרדה ההלכה הקדומה בדבר האסור להתענות בשבת (ברית דמשק XI 4 עמ' 55. ועיין בהערותיו של ח' רבין שם) אם גם התירו תענית להטבת חלום (ברכות דף לא ע"ב), וכן האסור לצום בחנוכה ובפורים, כבמגלת תענית, לא על דעת חכמים שאמרו "בכל מתענין". עיין עוד: A. Buchler, Studies in Jewish History חלק עברי, עמ' מט.

73. עיין לעיל הע' 22 וכן: נ. עמינח, על "מגילת תענית" שבטלה, בשדה חמ"ד, כד (תשמ"א) עמ' 123-132. מנוסח השאילתא בתנחומא בראשית סי' יג, שם מוזכרת 'תענית אסתר' (לראשונה), מסתבר שעוד מאות שנים אחר תקופת המשנה היו אשר הצמידו את קריאת המגילה לימי הכניסה. ראה: א. הילביץ, תענית אסתר, סיני, סד (תשכ"ט) עמ' רטו-רמב.

74. במחזור ויטרי עמ' 647 מובאת הלכה שמזוזה נכתבת בימים ב' וה' בלבד וכנראה שאין זו הלכה חדשה. ראה: א. אופטוביצר, תקון מזוזה לפי בעלי הסוד, הצופה מארץ הגר, ב' (תרע"ב) עמ' 100-102.

75. בירוי מגלה פ"א - ע"ב בחלופי לשון, ובפתיחה 'תני שמואל'.

וקורין, והוא אין הולך אצלם". מסתבר כי אף בני הכפרים הלכו לעיר - מסיבות שונות - ואגב כן הלכו לזה שיקרא עבורם את המגילה כיוון שלא ידעו לקרוא⁷⁶. אם כן, חכמים הקלו על הכפריים שהמגילה תקרא עבורם אפילו שלא בימי הפורים, י"ד וט"ו, ובלבד שגם הכפריים ישמעו את המגילה, וממילא יחוגו את חג הפורים.

4.58 המשמעות ההסטורית

במערכת הלכתית זו היתה התאמה בין 'יחוס' התאריך בחודש ל'יחוס' מקום הישוב - מצד אחד, וכן גם בני הכפר הפחות מיוחסים למדו מבני העיר המיוחסים מהם, והעולים עליהם מבחינה תרבותית - מצד שני. ובכן, דומה כי לא רק בני הכפר למדו מבני העיר, אלא כי הלכות מגילה של חכמים משקפות תהליך עמוק יותר לפיו בני הכפר למדו מבני העיר, בני הערים למדו מבני הכרכים, בני הכרכים למדו מאנשי ירושלים⁷⁷, ופשוט שאנשי ירושלים נהגו כמעשי המקדש. אגב כן מתגלה תהליך ההפצה התרבותית של המגילה - וכמובן, לאו דווקא שלה - מן המקדש אל הגבולין: מן המקדש לירושלים, ממנה לכרכין⁷⁸, מהכרכים לערים, ומן הערים לכפרים עד אשר בסופו של התהליך שווים תושבי כל המדינה במנהגיהם לכהני המקדש. המשווה תהליך חיקוי זה במימד הגיאוגרפי לתהליך החיקוי במימד החברתי יעמוד עד מהרה על כך כי למעשה אין אלו

76. כך פירש רש"י את המשנה הראשונה במסכת מגלה דף ב ע"א, והסכימו עמו הר"ן בפרושו על הרי"ף, ומפרשים נוספים. אין הוכחה חד משמעית לפרוש זה, אך ראה להלן 4.7. עיין: ר"ח אלבק, פרוש למשנה - מועד, עמ' 499; א. הילביץ, חקרי זמנים, ח"א, עמ' שפג וא"י. ראה את העדות החשובה על השרדות המנהג אצל: ר' אליעזר ברי' יואל הלוי, ספר ראבי"ה, ח"א, עמ' 170. ראה עוד: C.M. Cipolla, Literacy and Development in the West, p. 55.

77. אליעזר בן הורקנוס הלך מלוד ללמוד תורה בירושלים [אבות דר' נתן ו' (נו"ב יג) - עמ' 30] וראה מה שהעיר על כך: A. Buchler, Studies in Jewish History, חלק עברי, עמ' יט-כ.

78. עיין לעיל 2.5 על הקשר בין כרכין, כלומר: ערים המוקפות חומה, לערים בהם היה בית דין, ומעתק המנהגים מירושלים אליהם.

אלא שני פנים של אותו תהליך: הוצאת קריאת המגילה מן הכהנים (במקדש) והחלתו בכל רבדי החברה, ובכל מקומות ההתיישבות היהודית.

4.60 הלכות נוספות בהשבתות

עם הוצאת הקריאה במגילה (ובתורה) מהכהונה והחלתה בכל רבדי החברה, ובכל חלקי הארץ, נוצרו שינויים בתרגולי הקריאה לבד מאלו אשר נדונו עד כה. חלק משנויים אלו ניתן לתלות בבירור בהלכת-אב "הכל חייבין בקריאת מגילה", בעוד החלק האחר, אף כי לכאורה אינו תלוי בהלכת-האב, הרי הוא והלכת-האב עצמה משקפים אותו תהליך: גידול במספר הקוראים את המגילה בפרט, וגידול במספר הקוראים חומר כתוב כלשהו בכלל.

4.61 קריאת המגילה בשבת

במגילה א.ב. אמרו חכמים: "חל להיות (יום י"ד) בשבת: כפרים ועיירות גדולות-מקדימין וקורין ליום הכניסה; ומוקפות חומה-למחר". כלומר: נקודת המוצא של חכמים היתה שאין לקרוא את המגילה בשבת בכל מקרה שהוא. מסתבר כי אף במקדש לא קראו את המגילה בשבת, וכיון שלפי חכמים אין אסור בקריאה בשבת⁷⁹, מסתבר כי האסור על הקריאה במגילה נובע מגורם חצוני שאינו קשור באופן ישר לקריאה. דומה כי האסור על קריאת המגילה בשבת צמח מהעבודה שקריאת המגילה נעשתה בעם רב, ובני הכפרים אשר באו לעיר לשמוע את קריאת המגילה עשויים היו לבא לעיר שבסביבתם בשבת - לו היתה הקריאה מותרת בשבת - ואגב כך היו מחללים את השבת בבואם לעיר מעבר לתחום שבת⁸⁰. אפשר כי בתחילה אף שמרו

79. הדבר פשוט, וראה שבת א.ג.: "באמת אמרו: החזן רואה היכן תיבוקות קוראים" וכו'.

80. השווה ירו' כלאיים פ"ט-לב ע"ב (לעיל הע' 66) ש"נכתנסו כל העיירות" להספיד את רבי ביום ששי "ותלה לון יומא עד שהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית של מים" וכו'. לפי הטעם שבתלמוד הבבלי (יגזירה דרבה', מגלה דף ד ע"ב, לעיל 2.61.79)

והקפידו על הקריאה שתהיה דווקא ב"ד, גם אם חל להיות בשבת, וההלכה שבמשנה נולדה כתגובה לחלול שבת המוני - ואין ראייה לדבר.

כל אחד קורא

4.7

כשאמרו חכמים "הכל חייבין בקריאת מגילה" התכוונו שכל אחד ואחד יקרא את המגילה⁸¹, אף אם היה חסר ייחוס. כיוון שכלל פשוט הוא (בבא בתרא דף ס ע"ב): "אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה", הרי מסתבר שבשעה שאמרו חכמים הלכה זו היה 'רוב הצבור' מסוגל לקרוא את המגילה. זיקת גומלין זו שבין ההלכה למציאות מתבהרת תוך כדי בחינת רמת ידיעת הקריאה בכלל, מידע אותו ניתן להסיק ממקורות שונים.

לעיל (4.53) הובאו דברי חכמים: "בני עיר שאין להן מי שיקרא את ההלל - הולכין לבית הכנסת" וכו', ועוד אמרו שם: "המקרא את ההלל - הם הולכין אצלו וקורין". מכאן למדים שלעתים היו בני עיר אשר לא ידעו לקרוא. כיוצא בזה אמרו בתוספתא מגילה ג.יב.-עמ' 356: "בית הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד: עומד וקורא ויושב, ועומד וקורא ויושב, עומד וקורא ויושב - אפי' שבעה פעמים"⁸². במסכת סופרים יא.ב.-עמ' 218 הובאה הלכה: "תני: עיר שאין בה קורין אלא אחד: הוא קורא כל הקריאות, ובלבד שישב בין קריאה לקריאה"⁸³. והנה במגילה ד.ג. אמרו: "אין קורין בתורה...פחות מעשרה", ומכאן שאחוז יודעי

הבורים יטלטלו את המגילות שבידיהם (?), ולפי הדיון כאן החשש היה שהבורים יעברו את תחום שבת.

81. השווה לעיל 2.7, וההלכות המובאות שם באותו דפוס לשון.
82. בירו' מגלה פ"ד-עה ע"א אמרו: "הלעזות לא נהגו כן, אלא אחד קורא כל הפרשה כולה. היה יודע אחד את הפרשה - קורא את כולה" וכו'.

83. מחלופי השונות 'בית כנסת' - 'עיר' מסתבר כי קרובים היו המקומות חסרי בית-הכנסת לכפרים. עיין לעיל 4.52 שבבית הכנסת למדו וישבו לדין, ואם כן אפשר שעיר ללא בית כנסת דומה היתה לעיר ללא בית דין, וממילא היתה כעיר ללא עשרה בטלנים אשר החשיבוה חכמים בכפר.

הקרוא בערים המשתקף מהלכות אלו הוא 10%, לכל היותר. ברם, אין להתעלם מכך שבכל בתי הכנסת הרבים שנתגלו בארץ ישראל אין אפילו אחד המכיל פחות מעשרות מקומות ישיבה. לפיכך מסתבר ששעור יודעי הקרוא בערים - אך לא בכרכים - אפשר כי היה כ-2-5%, או אף אחוז נמוך יותר (מהגברים). זאת באשר לערים, ועל הכפרים ניתן ללמוד בקל-וחומר. על כך יש להוסיף עוד כי קריאת המגילה לכפריים בערים מלמדת, כמובא לעיל, שבני הכפר - ככלל - לא ידעו לקרוא, ועל כן היו קוראים את המגילה במיוחד עבורם. לאור זאת ברור מפני מה הצטרכו חכמים להתייחס בהלכותיהם לאלו שלא ידעו לקרוא, ואמרו בבבא מציעא ב.ח.: "ימצא ספרים: קורא בהן אחת לשלשים יום, ואם אינו יודע לקרות - גוללן". בדומה לכך אמרו במסכת סופרים ה.י.ח-עמ' 162: "המשאיל ספר תורה לחבירו - אינו רשאי להשאילו לאחר: אם יודע לקרות - קורא בו; אם להתלמד בו - הרי זה אסור". ברור, אם כן, מהלכות אלו שבקרב הנשמעים לדברי חכמים היו כאלה אשר לא ידעו לקרוא, כשם שהיו כאלה אשר ידעו לקרוא. אלו אשר לא ידעו לקרוא הגיעו אף למקדש כפי שאמרו זאת חכמים בפירוש, בתארים את מביאי הבכורים (בכורים ג.ז.): "בראשונה כל מי שיודע לקרות - קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות - מקרין אותו נמנעו מלהביא. התקיבו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע" כלומר: שעור מחוסרי ידיעת הקריאה היה גדול דיו כדי להביא את המפקחים על עבודת המקדש לשנות את סדריו. ואולם, לא רק עולי הרגל לא ידעו לקרוא, שכן על הכהן הגדול אמרו חכמים ביומא א.ו.: "אם היה חכם - דורש, ואם לאו - תלמידי חכמים דורשים לפניו. ואם רגיל לקרות - קורא, ואם לאו - קורין לפניו". נמצא, אם כן, שלפעמים היה הכהן הגדול מי שאינו רגיל לקרות⁸⁴, ויש בכך כדי ללמד על רבים אחרים

84. מונח סתום זה יכול להתפרש בשני אופנים: א. מי שלמד לקרוא, אך אינו משתמש במיומנות זו, ועל כן אינו רגיל בה. ב. לשון נקיה למי שאינו יודע לקרוא כלל.

מהעם, בתקופה שקדמה לחורבן⁸⁵, אשר לא היו רגילים לקרות או שלא ידעו לקרוא כלל. עדויות אלו נראות, לכאורה, כבלתי תואמות עם מסורות נוספות. על תפלת הכהן הגדול ביום הכפורים במקדש אמרו חכמים ביומא דף ע"א: "...וחותם בשומע תפלה, ואחר כך כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו ברבים". ובכן, חכמים מספרים שכל אחד ואחד היה קורא בספר תורה שבידו כשם שחייבו כל אחד ואחד לקרוא את המגילה, ובדומה למה שאמרו בירושלמי סוף מסכת בכורים: "וכל המקיים ספר תורה בתוך ביתו, עליו הכתוב אומר (תהלים קיב.ג.): הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד". כלומר, דרישות הלכתיות בצד עדויות הסטוריות מייצגות מגמה אחידה של ריבוי מופלג בקרב יודעי הקרוא, שלא כפי שהתברר לפני כן. והנה, טרם תבואר הסתירה המדומה שבין המקורות ידונו מקורות נוספים, והפעם - שלא מקרב חכמים יצאו. בצוואת לוי יג.ב. מובאת צוואת לוי לבניו הכהנים: "ולמדו גם אתם את בניכם לקרוא למען תהיה להם דעת בכל חייהם, ויהגו תמיד בתורת ה'". בכך, אם הכהנים נזקקו לצווי זה המלמד על רפיפות ידיעת הקריאה בין הכהנים, ודאי הוא שבני הרבדים הנמוכים יותר ידעו לקרוא עוד פחות מהם. והנה, יוסף בן מתתיהו (הכהן) כותב: "הוא (החוק) קובע שהם (הילדים) ילמדו לקרוא וילמדו את החוקים ואת המעשים של אבותיהם⁸⁶. הרי, אם כן, מה שהיה בתחילה חזון מבוקש הפך להיות במשך מאות שנים למציאות רווחת (בין הכהנים, לפחות) עד כדי כך שניתן היה לתלות את למודי הקריאה בתורה ובמצוותיה⁸⁷. משתי עדויות אלו ניכר שבמהלך הזמן הרב שחלף מאז נכתבה צוואת לוי ועד

85. מהמשנה דיומא ניכרת כפיפותו של הכהן הגדול לתלמידי החכמים, ולפיכך מלמדת הלכה זו על התקופה לאחר שהחלו חכמים לשלוט במקדש. ראה: להלן 10.32.

86. נגד אפיון II.25.

87. בתורה אין כל צווי המחייב למוד קריאה, והעברת המסורת מאב לבן נעשתה על-פה. ראה: שמות יג. ח.; שם יג. יד.; דברים ו.ז.; שם יא. יט.

תיאורו של יוסף בן מתתיהו חל גידול רב במספר יודעי הקרוא הכהנים, ומסתבר שתהליך זה התקיים אף בשאר רבדי החברה. מעתה ייקל להבין את הלכות חכמים המשקפות אחוז שונה של יודעי קרוא, אולם תחילה תובהר רמת יכולת הקריאה הנדונה כאן. ההלכות של חכמים שהובאו לעיל עוסקות בקריאה הפולחנית הנעשית בפומבי - אם במקדש ואם בבית הכנסת - קריאה בתורה, קריאת המגילה או קריאת ההלל. אף קריאתו של זה שמצא ספר תורה, גם אם בוצעה בביתו הפרטי, וודאי קוימה בדומה לקריאה שבצבור. מכאן שרמת הקריאה הנדונה כאן היא רמת הקריאה הגבוהה ביותר המצריכה את מירב הלמוד והתרגול. אמנם, מסתבר כי כאשר חייבו חכמים כל אחד ואחד לקרוא את המגילה, שלא כמנהג הקדום לפיו רק כהן אחד היה קורא, ירדה רמת הקריאה הפולחנית - בנגזר ובהטעמת מלים מסוימות אשר נקראו עתה ביחד בפי רבים. ברם, יש להניח כי ברמות הקריאה הנמוכות יותר כקריאת אותיות מסמנות, חשבונות וכדומה, מספר יודעי הקרוא היה גבוה יותר. כן גם אין לדעת מהמקורות שישנם על יכולת הקריאה של הנשים והילדים, ובהכרח כל אומדן שהוא ילקה בחוסר דיוק בשל טיב המקורות מהם ניתן לדעת על יכולת הקריאה או רמתה⁸⁸. כמו כן יש לזכור כי לבד מאלו אשר קראו בפומבי קריאה פולחנית, היו אשר למדו לקרוא משקולי-נהול, כלכלה ומסחר, וגם בשל סיבות אחרות⁸⁹, ואף שאלו

88. עיין: R.S. Schofield, The Measurement of Literacy in Pre-Industrial England, in: J. Goody, (ed.) Literacy in Traditional Societies, Cambridge, 1975; pp. 311-325.

89. בחברה שאינה יודעת קרוא מקבלות (לפעמים) הקריאה והאות הכתובה משמעות מאגית, וממילא למוד הקריאה מקבל משמעות חדשה. בספר יהושע בן נון השומרוני פרק כג (בתוך: ר. קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 67) כתוב: "ובקריאת התורה ישמור את עצמו (משה בן עמרם נביא) מן הרוחות ומן עין הרע, מנחש ומקסם ומנקמת האויבים". כיוצא בו בספר ארדת הפלשי [מהד' וורמברנד, עמ' נד (וראה שם עמ' מז)] "אם תקראנו בקדושה תמצא תשועת הנפש והגוף, הכנעת אויב וחסד לרוב". מכאן נובע הרצון להתעטר ולהתהדר באות כתובה על הגוף. ראה: א. דמסקי, ידיעת קרוא וכתוב בישראל ובשכנותיה בתקופת המקרא (דיסרטציה), האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ו; עמ' 105. עיין גם: J. Goody, Restricted

לא היו מסוגלים לקרוא בתורה או את מגלת אסתר בצבור, הרי שבהחלט ידעו לקרוא לצרכיהם שלהם. מכל מקום, דומה כי עתה ניתן יהיה לשבץ את העדויות השונות בתוך מכלול אחד של ידיעות על יכולת הקריאה בתקופת המשנה, ועל ידי כך תוסבר הלכת-האב "הכל חייבין בקריאת מגלה". דומה כי ההלכות השונות והעדויות הסותרות, לכאורה, משקפות תהליך אחד של גידול במספר יודעי הקרוא במשך מאות שנים, ולפיכך מייצגות מצבים בני זמנים שונים. אף כי אין לדעת את שעורם היחסי של יודעי הקרוא, הרי מסתבר שמהמאה השניה לפני הספירה לערך ועד המאה הראשונה לספירה קודם שחרב המקדש חל גידול ניכר בשיעורם היחסי של יודעי הקרוא בחברה היהודית עד אשר בסופו של התהליך היה "כל אחד ואחד" - מקרב הצבור של תלמידי החכמים, לפחות - מסוגל לקרוא בתורה במקדש. מסתבר כי תהליך הגידול במספר יודעי הקרוא אירע במקביל לתהליך הפצת המגילה בכל רבדי החברה ובכל אזורי הארץ עם מעתק הקריאה הפולחנית בתורה ובמגלה מהכהנים לרבדי החברה הפחות מיוחסים. אם כך הדבר, הרי שהתהליך החברתי והתהליך התרבותי - תהליך אחד הוא בו נלמדה הקריאה (הפולחנית) בידי הרבדים הנמוכים בחברה מן הרובד העליון. חיקוי הכהונה בתחום הקריאה הינו רק אחד מהתחומים השונים המצביעים על התרופפותו של המבנה החברתי הקדום, ועל השנויים התרבותיים שחלו בחברה. תהליך הגידול הכמותי בקריאה מוצא את הסברו בתהליך החיקוי החברתי והם מבארים זה את זה. כיוון שבאופן יחסי הרובד הגבוה בחברה קטן באפן כמותי משאר הרבדים, הרי שעם מעתק הקריאה לרבדים הנמוכים - גדל באפן כמותי מספר יודעי הקרוא כאשר החיקוי החברתי מניע תהליך זה. אם כן, כשאמרו חכמים "הכל כשרין לקרות את המגלה" הכשירו למעשה את המציאות החברתית-תרבותית בהרשותם

לכל אחד מכל רבדי החברה לקרוא, מיומנות שהיתה בעבר נחלת הכהנים (ושכבת הפקידות המיוחסת). ברם, מה שהיה במחילה מתן הכשר למציאות החדשה, הפך להיות במרוצת הזמן מבנה חברתי מחייב, וזהו שאמרו: "הכל חייבין בקריאת מגלה". אם עד כה יכלה החברה ליסבול את המציאות החדשה, הנה עתה שנו חכמי החברה הלכה שהיה בכוחה לשנות את המציאות בהקנותם דחף דתי לרכישת יכולת הקריאה. תלמיד חכמים הרוצה לקיים דברי אלו שאמרו "הכל חייבין בקריאת מגלה" בהכרח ילמד לקרוא וילמד את בניו לקרוא, או שיזאג למערכת חנוך שתכשיר את בניו לשמירת היעדים הדתיים של החברה, ובהם הקריאה⁹⁰. כדבר רגיל אמרו באבות ה. כא.: "בן חמש שנים - למקרא" וכתוצאה מובהקת מהרגל זה היה "כל אחד ואחד" קורא במקדש מספר תורה שבידו. נמצא, אם כן, שהמהליך התרבותי של ריבוי והפצת ידיעת הקריאה אשר יתכן ועמד מאחורי הקריאה הפומבית, נדחף, בין היתר, על ידי תהליכים חברתיים של סגירת פערים בין רבדי החברה באמצעות חיקוי, ואפשר שאף משא ומתן עם בני עמים זרים יודעי קרוא השפיע על כך. ובכן, אם בתקופה הקדומה היתה הקריאה מבוצעת על ידי כהן אחד כאשר שאר בני הקהילה היו מאזינים סבילים, הרי שהלכת-האב של חכמים חייבה כל אחד ואחד לקרוא את המגלה כמשתף פעיל בטקס. עם זאת, מסתבר שבקהלות רבות לא יכלו לעמוד בחובה זו, או שמא לא רצו לעמוד בה שלא לבייש את חסרי יכולת הקריאה, ונהגו ששליח צבור יקרא והשאר ישמעו⁹¹ - אף שכבר ידעו לקרוא - בבחינת החזרת מנהג לקדמותו⁹².

90. כיוצא בזה אמרו חכמים (ברכות דף נה ע"א): "שלושה דברים מקצרין ימיו של אדם... ושנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו יודע" וכו'.

91. ראה: מגלה דף ג ע"א: "תניא נמי הכי: כהנים בעבודתו ולוים בדוכנון וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה". תהליך זה 'קריאה-שמיעה' יש להשוות לעיל (2.7) 'תקיעת שמיעה'.

92. פיסקא זו מוצאת את השלמתה, ומחייבת השוואה עם 10.71-10.79.

4.81 משמעות קריאת המגלה

מעמדה המיוחד של מגילת אסתר בין חכמים יתברר תוך עיון בצדדים המיוחדים של מגילה זו, וביחסם של חכמים אליה כפי שמתגלה הדבר בהלכות שאמרו:

א. הספר היחידי מהתנ"ך שחכמים חייבו לקרוא אותו, ובשלמות, הוא מגילת אסתר. אמנם, חכמים קראו הפטרות מספרי הנביאים, אך לא קראו ספר נבואה מתחילתו עד סופו, כי אם קטעים ממנו⁹³. בכך הושוותה המגילה לספר התורה, שאף אותו - קראו בשלמות, אם כי מפאת גודלו לא יכלו להשלים את הקריאה בפעם אחת. כיוצא בזה קבעו חכמים שמגילת אסתר תיכתב כפי שנכתב ספר התורה - בדיו על עור - שלא כשאר הספרים לבד מהתורה⁹⁴. תופעות אלו מקבלות דגש מיוחד לאור העובדה שחכמים מיעטו לקרוא מספרי הכתובים, בקריאות פולחניות⁹⁵, ואם כן יש לבאר מה היה ייחודה של מגילת אסתר בעיניהם של חכמים.

- את המעמד החברתי-תרבותי של הכהונה כפי שהוא מתואר כאן יש להשוות למעמד הכהונה בחברה הפלשית ותפקידה בהוראה. ראה: י. כהנא, אחים שחורים, עמ' 72-74 (ההשוואה חשובה במיוחד עקב המונחים המופיעים בתיאור: עיר, כפרים הסמוכים לעיר, כפרים מרוחקים). היות והחברה הפלשית חסרה סממנים 'מודרניים' כמעט לגמרי, הרי שהתיאור העדכני משקף במידה מרובה מנהגים עתיקים. אשר למגילת אסתר אצלם: אלדד הדני סיפר "ואין קורין מגלה ממעשה אסתר כי לא היו באותו הנס" (בתוך: כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' כג, לח, מג), וראה עוד א.ז. אשכלי, ספר הפלשים, עמ' 65, 86. ברם, ר' אליהו מפירא במאה ה-15 מתאר כי "יש להם מגילת אסתר [ופורים] אבל לא חנוכה" (בתוך י.ד. אייזנשטיין, אוצר מסעות, עמ' 84).
93. עיין תוספתא מגלה ב.ט. - עמ' 350, והשווה לדעת ענן הקראי, ספר המצוות עמ' 40 (לעיל 4.30).
94. ראה להלן 10.62-10.63.
95. במקדש ביום הכפורים קראו לפני הכהן הגדול באיוב, בעזרא ובדניאל (יומא א.ו.), אך היתה זו קריאה פרטית. קריאת ההלל בערב חג המצות (לעיל 4.7) נראית כהעתקת מנהגי המקדש (פסחים ה.ז.) ואפשר שהוא הדין בשאר קריאות ההלל. (תוספתא סוכה ג.ב. - עמ' 266) ראה: י. אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 138-139; נ. פריד, נוסח עברי חדש של מגילת אנטיוכוס, סיני, סד (תשכ"ט) עמ' צז - קמ.

- ב. מכל ספרי התנ"ך לשונה של מגילת אסתר היא הקרובה והדומה ביותר ללשון חכמים⁹⁶.
- ג. מאלפי קטעי התנ"ך שנמצאו בקומרן לא נתגלה אף קטע ממגילת אסתר. אמנם, אפשר כי היושבים בקומרן הכירו את המגלה⁹⁷, אך ברור כי לא ניתן להתייחס ליהעלמותי זו כ'מקריית'.
- מסתבר כי שלושה עניינים יוצאי-דפן אלו תומכים ומסבירים זה את זה, אך תחילה יש לבחון עניין נוסף: יחס הגומלין שבין כתיבת ספר לקריאה בו. דומה כי הקריאה בספר לאחר כתיבתו מבטאת את הערצתם של הקוראים לספר, ראייתם אותו כקדוש - אם הקריאה היא פולחנית, ונטייתם לראות בספר מקור סמכות. לפיכך, הקריאה בספר הינה המשך ישיר לכתיבתו בבחינת שמירה על מסירת התורה שבעל-פה אשר קדמה לכתיבת הספר. כעין זה אמרו חכמים שמשא כתב את התורה (בבא בתרא דף יד ע"ב) - מצד אחד, ותיקן לקרוא בתורה⁹⁸ - מצד שני. מכאן שהקוראים את המגילה הינם ממשיכיהם - יורשיהם של כותבי המגילה, הסופרים מהם יצא סופר - או: סופרי - מגילת אסתר. כיוון שמוקד התפוצה התרבותית של קריאת המגילה היה כנראה בירושלים - במימד הגיאוגרפי, בשל דרכי ההפצה של קריאת המגילה הדומים לאלו של התקיעה בשופר, ומכיוון שבמימד החברתי היו הכהנים במוקד, הרי מסתברת ההנחה שמגילת אסתר נכתבה בידי סופרים כהנים בירושלים. ממשיכיהם של סופרים אלו - הכהנים - קראו את

96. ראה: א. בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 61-62.

97. י. פינקל, מחבר המגילה החיצונית לבראשית הכיר את מגילת אסתר, בתוך: מחקרים במגילות הגנוזות - ספר זכרון לא.ל. סוקניק, עורכים: י. ידן וח. רבין, ירושלים, תשכ"א; עמ' 163-182. ועיין: ק.ה. רנגסטורף, המושג "גורל" ומקומו בכתבי ים המלח, תרביץ, לה (תשכ"ו) עמ' 108-121. (במיוחד 118 וא"י).

98. ירו' מגלה פ"ד - עה ע"א: "משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה". הדיעות השונות על כך ראה: צ. קרל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ' 160 וא"י. בילק"ש ויקהל תח: "מכאן אמרו: משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין בעניינינו של יום, הלכות פסח בפסח" וכו'. עיין במקבילות שציין ר"ש ליברמן לתוספתא מגלה ג.ה. - עמ' 354. (במגלה דף יט ע"ב: "... ומה שהסופרים עתידים לחדש, ומאי ניהו? - מקרא מגלה). עיין לעיל הע' 17.

המגילה מדי שנה, קרוב לודאי כבאור לחג הפורים, ומן הכהנים הועברה הקריאה בספר זה לכל רבדי החברה, ובכל הארץ. סגנונם של אותם סופרים שונה לגמרי מסגנונם של הסופרים הכתתיים בקומרן, שהרי בעוד הסופרים הכתתיים כתבו בסגנון מקראי - כמחבר מגלת המקדש, למשל - ובמעוט מלים שאינן במקרא⁹⁹ הרי שאסכולת הסופרים מהם יצא מחבר מגלת אסתר טרחה פחות לשוות גוון עתיק לספר, כתבה בשפה הקרובה ללשון הדבור, ומתוך כך נמצאות במגלת אסתר מלים שאולות לרוב 100 ברור, אם כן, שסגנון הכתיבה של מגלת אסתר שונה בתכלית מסגנון הכתיבה של מגלת המקדש, ויש בכך כדי לבאר, לפחות במקצת, את פולמוסם של היושבים בקומרן עם מתנגדיהם המשתמשים - מדברים וכותבים - בלשון המונית¹⁰¹. על זאת יש להוסיף את פולמוסם של כתות מדבר יהודה כנגד המקדש ו'כהני ירושלים'¹⁰², ומכאן שאין לצפות למציאת מגלת אסתר בקומרן. בסנהדרין י.א. (יא.א.) אמרו: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים ואפיקורוס. ר' עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצוניים" וכו', ומסתבר שהפולמוס היה הדדי: כשם שחכמים אסרו לקרוא בספרים החיצוניים, כך אסרו מנהיגי הכת בקומרן לקרוא במגלת אסתר. ההבדלים שבסגנון הכתיבה של המגלה בהשוואה לספרות הכתתית מובילים בהכרח למסקנה שבקרוב הכתות לא החשיבו סגנון כתיבה זה, וממילא לא ראו במגלת אסתר חבור בעל סמכות דתית המצטרף אל שאר ספרותם: התנ"ך, מזמורי תהלים, ספר חנוך (מ'הספרים החיצוניים'), וכן הלאה. את הדו של פולמוס זה יש לראות

99. עיין י. ידין, מגלת המקדש, ח"א, עמ' 31-34.
100. ר. וייס, לשונה וסגנונה של מגילת אסתר, מחניים, קד (תשכ"ו) עמ' נו-סג.
101. ראה במאמרו של ח. רבין שצויין לעיל 1.40.18.
102. כנגד המקדש, ראה לעיל 1.62.36. כנגד ירושלים: 'כהני ירושלים' - פשר חבקוק IX 4; פשר מיכה I 24; פשר נחום I 12; 'רשעי ירושלים' - פשר חבקוק V 16. 'אנשי הלצון אשר בירושלים' - פשר ישעיה II 13, 17; דורשי החלקות אשר בירושלים - 'פשר ישעיה IV 37.

בדברי חכמים שאמרו (מגלה דף ז ע"א): "אסתר ברוח הקודש נאמרה" 103, כלומר: בנגוד לאלו שראו במגלת אסתר ספר 'חילונוי', הכירו חכמים בסמכותה של המגלה. פשוט הדבר שאלו אשר לא הכירו בחשיבותה של המגילה בטלו את חג הפורים מכל וכל, ומכאן שהפולמוס על תוקפו של חג הפורים היה המשכו של הפולמוס על המגלה. פולמוס זה ניתן לגלות בבירייתא המובאת כפירוש למגילת תענית - עמ' 347: "אמר רבי יהושע בן קרחה: מימות משה לא עמד נביא וחדש מצוה חוץ ממצות פורים, אלא שגאולת מצרים נוהגת שבעה, וגאולת מרדכי ואסתר אינה נוהגת אלא יום אחד. דבר אחר: ומהי גאולת מצרים שלא נגזרה גזרה על הזכרים בלבד, שנאמר (שמות א. כד): 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' וגומר, עשו אותם ימים טובים, גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה גזרה על הזכרים ועל הנקבות, שנאמר (אסתר ג. יג.): 'מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד', על אחת כמה וכמה שאנו חייבים לעשות אותם ימים טובים בכל שנה ושנה". ובכן, גאולת ישראל המתוארת במגלת אסתר מהווה נמוק לחג, ובעקיפין אף לקריאת המגלה כנגד מבטליה והמפקפקים בחג 104. כעין זה יש לראות בדברי חכמים בספרא דף קיב ע"ג 105 בדורשם על ויקרא כו. מד.: "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם: לא מאסתים - בימי אספסינוס; ולא געלתים - בימי יוון; לכלותם להפר בריתי אתם - בימי המן; כי אני ה' אלהיכם - בימי גוג". הרי שגאולת מרדכי ואסתר המתפרסמת בקריאת המגלה אינה אלא חוליה בשלשלת הגאולות של העם, וברור מכאן כי יש לחוג את חג הפורים ולקרוא במגילה עקב כך. ובכן, קריאת

103. ר' אליעזר, ר' עקיבא, ר. מאיר ור' יוסי בן דורמסקית אמרו זאת, אלא שנחלקו על הפסוק אליו ניתן לסמוך כלל זה. בגמרא שם: "ר' שמעון אומר... רות ושיר השירים ואסתר מטמאין את הידיים". השווה: א. קרוכמל, עיון תפלה, עמ' 66.

104. עיין: נ. וואהרמן, חגי ישראל ומועדיו, עמ' 119-120.

105. עיין גם: מגלה דף יא ע"א.

המגילה בין החכמים ותלמידיהם אשר ראשיתה בקרב הכהנים סופרי המגלה מבטאת את השקפתם של הקוראים בדבר קדושתה של המגלה, ומתפלמסת עם הדיעות הכתתיות המזלזלות בחבור זה¹⁰⁶. יתר על כן. מסתבר כי כתות מדבר יהודה לא שללו רק את המגלה ואת 'כהני ירושלים' כי אם גם את כל המושפעים מאנשי ירושלים, דהיינו תושבי הכרכין, הערים והכפרים אשר עמדו תחת השפעתה התרבותית של ירושלים, ומלאו אחר דברי חכמים: "הכל חייבין לקרות את המגלה".

כל היום קוראים 4.83

במגלה ב.ה. אמרו חכמים: "כל היום כשר לקריאת המגלה ולקריאת ההלל ולחקיעת השופר" וכו'. והנה, מכלל שנצרכו חכמים ללמד ש'כל היום' כשר לקריאת המגילה, מסתבר שבתקופת הקדומה נהגו (הכהנים) לקרוא את המגלה בשעה מסוימת בלבד¹⁰⁷ בעוד ששאר השעות ביום נחשבו כבלתי כשרות לקריאה, עד אשר למדו חכמים כי "כל היום כשר לקריאת המגלה". מעין התרחבות מספר השעות הכשרות ביום ניתן לראות בהתרחבות מספר הימים הכשרים לקריאת המגלה. לפי המתואר במגלה חגגו את חג הפורים במשך יומיים - י"ד וט"ו באדר - וברור, לפיכך, שבתחילה היה נהוג לקרוא את המגלה במשך (יום או) יומיים בלבד. ברם, בתחילת מסכת מגלה

106. אף בקריאות אחרות נמצאו יסודות פולמוסיים: א. כנגד השומרונים - י. אלבוגן, התפלה בישראל, עמ' 119. ב. כנגד הצדוקים - A. Buchler, The Reading of the Law and Prophets in a Trinnial Cycle, in: J.J. Retuchowski (ed.) Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy, pp. 181-229 עיין על כך: י. אלבוגן, התפלה בישראל, עמ' 425. הע' 12; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה - מועד, עמ' 1164 הע' 1. ג. לעומת אלו אין לראות מגמה פולמוסית בקריאת שמע במקדש. השווה: ש.ב. הוניג, תפילות הכהנים בלשכת הגזית, בתוך: הגות עברית באמריקה, תל אביב, תשל"ד; ח"ג, עמ' 32-43. 107. אפשר כי היתה זו שעת הקריאה במקדש, אלא שזו לא התבררה. עיין לעיל 2.83.105 ובמגילה דף כ ע"א אמרו: "אין קורין את המגילה אלא עד שתנף החמה". על תופעה דומה בקרב הנוצרים הראשונים ראה: L.W. Dugmore, The Influence of the Synagogue, p. 59

אמרו חכמים: "מגלה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלושה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר - לא פחות ולא יותר", אם כן, חמשה ימים היו כשרים לקרוא את המגלה, לפי חכמים. אמנם, דעת חכמים היתה כי חמשה ימים אלו בלבד היו כשרים "לא פחות ולא יותר", אך היו חכמים שסברו אחרת. בירו' מגלה פ"א ה"א - ע"א הובאה ברייתא: "תני בשם רבי נתן: כל החדש כשר לקריאת המגלה". ובכן, כשם שאמרו חכמים 'כל היום', היו חכמים אחרים, שלא כחכמי המשנה, אשר סברו 'כל החודש'. גידול מספר הימים הכשרים משניים לחשמה מסתבר מעצמו כגידול שנועד לאפשר לכפריים לשמוע, ואחר כך לקרוא בעצמם, את המגלה. אם כן, מסתבר שאף 'כל החודש' ביחס לחמשה הימים הכשרים "לא פחות ולא יותר" משקפים תהליך של גידול במספר הימים הכשרים לקריאת המגלה¹⁰⁸. יתכן כי כשאמרו חכמים "כל החודש" התכוונו לאפשר לבני מקומות נדחים שאינם סמוכים לעיר כלשהיא לשמוע קריאת מגלה, אך אין ראיה לכך. מכל מקום, הבוחן הלכות אלו - 'כל החודש' ו'כל היום' - אינו רשאי להתעלם מדמיון ל'הכל כשרין' ו'הכל חייבין לקרוא את המגלה'. ואולם, לא רק בהלכות אלו בולטת מגמת הגידול והכשרת 'הכל', אלא גם מכך שחכמים קבעו לקרוא את כל המגילה - ולא חלקים ממנה. מעין זה יש לראות בימים הנבדלים לקריאת המגלה בכרכין, בערים ובכפרים, הלכות המשקפות את מעבר הקריאה, וממילא הגידול במספר הקוראים, בכרכין, בערים ובכפרים. מגמת כוליות זו המתגלה בהלכת-האב "הכל חייבין לקרוא את המגילה" נראית כתוצאה מן התהליך ההסטורי - חברתי המשתקף בעד הלכה זו. כלומר, עם מעבר הקריאה מן הכתונה לכל רבדי החברה חלו בקריאה מספר שינויים המבטאים כולם את הריבוי בקוראי המגלה, ואת האמצעים ההלכתיים-חברתיים שאיפשרו והקלו על השגת מטרה זו.

108. השווה: ר"ח אלבק, פרוש למשנה - מועד, עמ' 350.

השאלה הנשאלת עתה אינה מתי נכתבה מגלת אסתר, ובהכרח ממתי החלו לקרוא בה, כי אם ממתי החלו רבים לקרוא את המגלה, ומכל רבדי החברה, כפי שאמרו חכמים "הכל חייבין לקרוא את המגלה". דומה כי פתרון הבעיה עשוי לבוא בשני אופנים: סקירת המקורות החצוניים - מצד אחד, ועיון בהלכות חכמים - מצד שני.

במגילת תענית עמ' 347 כתוב: "בארביסר ביה ובחמיסר ביה יומי פוריא אנון דלא למספד". אם כן, את תג הפורים הכיר מחבר (או מחברי) מגילת תענית, אולם עניין הקריאה לא נזכר. מכל מקום, יש להניח שהקריאה במגלה - כפי שהוסבר לעיל - החלה מיד לאחר כתיבתה, וכתיבה זו היתה קרובה אל החג, אם לא אל המאורעות המתוארים בה. בירו' מגלה פ"א - ע ע"א ביארו בשמו של רב את אסתר ט. כח: "והימים האלה נזכרים ונעשים"¹⁰⁹ - נזכרים בקריאה, ונעשים בסעודה", ואין להניח כי פירוש חדש פירש רב. מכאן שאם מחבר מגילת תענית הכיר בי"ד וט"ו באדר כחג, הרי שבאותה תקופה גם קראו במגילה, אלא שאין לדעת אם "הכל" קראו אותה, או רק יחידים. אי בהירות דומה מתגלה אף במקורות נוספים המונעים קביעה חד משמעית ביחס לקריאה במגילה. יוספוס בקדמוניות היהודים ספר יא מספר את ספור מרדכי ואסתר בהמשך לספורי התנ"ך כדרכו, ולקראת הסיום הוא כותב (יא. ו. יג.): "על כן חוגגים גם כיום כל היהודים שבעולם הנושב את הימים האלה (י"ד וט"ו) ושולחים מתנות איש לרעהו" וכן: "לפיכך חוגגים היהודים את הימים הנזכרים למעלה וקוראים להם פורים". גם לפי תיאור זה מסתבר שעם החגיגות קראו את המגלה, ואת תפוצת החגיגה בקרב "כל היהודים שבעולם הנושב" יש לראות לא רק בהתפשטות החגיגה והקריאה במימד הגיאוגרפי, כי אם

109. התרגום לפסוק: "ויזמא האילין אתחיבו למהוי להון דכרנא ולא תעבדא בהון משתא בכל דרא ודרא יחוסא דכהני וליואי ויחוסא דכל בית ישראל".

גם במימד של החברה לרבדיה. דומה כי מכאן ניתן להסיק שבמאה הראשונה לספירה כבר נהגו היהודים בהתאם לדברי חכמים "הכל חייבין לקרוא את המגילה", אף שאין לכך ראיה החלטית. מכתבי פילון אין לדעת מה היה מנהגם של יהודי אלכסנדריה, שכן אין הוא מזכיר את חג הפורים בכתביו. עם זאת, ברור שיהודי אלכסנדריה ידעו דבר מה מחג זה שכן במכתבים ב' טו. לו. מצויינת חגיגת יום ניקנור ב"ג לחודש אדר כחג "יום אחד לפני יום מרדכי". זאת ועוד, ידוע אפילו מתי בודע ליהודי אלכסנדריה על מגילת אסתר, שכן מגילה זו בתרגום ובתוספות ביוונית מסתיימת כך: "בשנה הרביעית למלכות תלמי וקליאופטרה הביא דוסיתאוס אשר התיחש ככהן וללוי ותלמי בני את אגרת הפורים הזאת, והם הגידו עליה כי היא (אמת) וכי תרגם אותה ליסימכוס בן תלמי מן היושבים בירושלים". ממשפט חתימה זה יש ללמוד כמה עניינים: א. תאריך הגעתה של מגילת אסתר לאלכסנדריה שנוי במחלוקת אם היה הדבר בשנת 114 או בשנת 78 לפני הספירה¹¹⁰, אך לצורך הדיון כאן די לקבוע כי מגילת אסתר הגיעה לאלכסנדריה בערך בראשית המאה הראשונה לפני הספירה. ב. מעביר המגילה מירושלים לאלכסנדריה היה כהן. ג. הפצת המגילה לאלכסנדריה יש לזהות כחלק מראשית התהליך הנדון לעיל בו הועברה הקריאה במגלה מירושלים לכרכין. אמנם סביר להניח שהמגלה הועברה מירושלים לכרכין שבארץ ישראל קודם להעברתה לכרכין שבמדינת הים, אך פשוט שתהליך אחד היה מאחורי העברה זו של מנהגי ירושלים חוצה לה. העברת מנהגי ירושלים לכרכין ודאי קדמה לחיקוי הכרכין על ידי הערים ולבואם של יושבי הכפרים אל הערים לשמוע קריאת מגלה. בנוסף על כך, התעסקותו של כהן במגילה יחד עם ראשית תהליך העברת המגלה רומזים על

110. לדעת א. כהנא (הספרים החיצוניים, ח"א, עמ' תקמא): שנת 114 לפנה"ס. לדעת E. Bickerman (Four Strange Books of the Bible, p. 207 of שנת 78/77 לפנה"ס. ברם, את כתיבתו של ליסימכוס מייחס הוא לשנים 103-76 לפנה"ס (ib. p. 227).

כך שבהגיע מגלת אסתר לאלכסנדריה היה תהליך הוצאת המגלה מירושלים, וממילא התהליך המקביל של הוצאת קריאת המגלה מן הכהנים, בתחילת דרכו. ובכן, מן המקורות החיצוניים מסתמן גידול במספר מכירי המגילה, חוגגי הפורים וקוראי המגילה (אשר קרובים להיות שווים) מראשית המאה הראשונה לפני הספירה ועד המאה הראשונה לספירה שבה חגגו את הפורים "כל היהודים". תהליך זה אמנם אינו בהיר כל צרכו, אך דומה הוא במידה מופלאה לתהליך אחר שהוצג לעיל: גידול במספר יודעי הקרוא אשר אירע לערך באותה תקופה. לא זאת אף זאת. הלכת-האב הנדונה כאן משקפת תהליך של התרופפות מבנה הריבוד החברתי בדומה להלכות אחרות המנוסחות באותו דפוס לשון הפותח ב'הכלי', ועל כן יש להניח כי גם הלכה זו, בדומה להלכות אשר נדונו לעיל, בנות אותה תקופה. לפיכך מסתבר, על פי שיטות היסק שונות, שההלכה "הכל חייבין לקרוא את המגילה" המשקפת את סופם של התהליכים הנדונים כאן היא מהמאה הראשונה לספירה, ולפני שחרב המקדש.

5.00 הכל כשרין לראות את הנגעים

5.01 פרשת נגעים כתובה בספר ויקרא פרקים יג-יד, והרבה הלכות נאמרו בה. הלכות אלו נאספו על ידי חכמים במסכת נגעים, וענין מיוחד בהם בשל מקומם המרכזי של הכהנים בכל הקשור לטומאה וטהרה בכלל, ולראיית נגעים בפרט. משום כך יסוב הדיון בפרק זה ובבאים אחריו בצדדים שונים של ענייני נגעים והטהרות מהם.

5.1 באור 'הכל'

בנגעים ג.א. אמרו חכמים: "הכל כשרין לראות את הנגעים, אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן" ומוסיף התנא ומפרש: "אומרים לו: אמור 'טמא' - והוא אומר 'טמא', אמור 'טהור' - והוא אומר 'טהור'". כלומר: גם מי שאינו כהן רשאי לראות נגעים, אך ההכרזה על כך תקיפה רק אם כהן אמרה, מעין הקניית מעמד של מכשיר מדבר לכהן.

מהו ביאורה של המלה 'הכל' בהלכה זו? - עניין זה כבר נדון בתלמוד. במסכת ערכין דף ג ע"א הובאו שתי הלכות: "הכל רואין את הנגעים, הכל כשרין לראות את הנגעים". בחינת שתי הלכות אלו מגלה כי למעשה הלכה אחת היא המנוסחת בשני אופנים: א. דפוס הלשון המוכר 'הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה' ב. דפוס לשון דומה מאד 'הכל + פועל בבינוני רבים + מושא'. מסתבר כי אין זו אלא הלכה אחת המנוסחת בפי הנאים שונים בצורה שונה, וכשאמרו 'הכל רואין' התכוונו לומר 'הכל כשרין לראות'¹. שתי הלכות אלו הוצמדו אחת לרעותה וכך הובאו במסכת ערכין ללא התוספת המסייגת שבמסכת נגעים: 'אלא שהטומאה והטהרה בידי כהן'. על הלכות אלו שאלו במסכת ערכין: "לאתויי מאי? - לאתויי שאינו בקי בהן ובשמותיהן", כלומר: חכמים אמרו 'הכל', והתכוונו אף

1. תופעה דהה ראה להלן 9.1, ועיין עוד בסיכום 11.1.

לזה שאינו בקי בנגעים. אמנם, שם בתלמוד שאלו על באור זה ל'הכלי', והשיבו מה שהשיבו, אך עדיין לא ביארו בעלי התלמוד למי התכוונו התנאים באמרת 'הכלי'.

5.2 פרוש ההלכה ומשמעותה

העובדות כי ההלכה הנדונה כאן מנוסחת בדפוס לשון מוכר מצד אחד, וכי לאחריה בא משפט סיוג "אלא... בכהן" מצד שני, מלמדות כי כשאמרו חכמים 'הכלי' לא התכוונו לכהנים דווקא, ועל כן לצורך הבנת ההלכה יש להאריכה בתוספת רשימת רבדי החברה, דהיינו: "הכל כשרין לראות את הנגעים - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משחררין, חללים נתינים וממזרין, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה". לאחר הלכה זו בא משפט מבהיר ומסייג: "אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן" ממש בדומה למובא בפרק ו' "הכל כשרין להוליכו, אלא שעשו כהנים" וכו'. למשפט המסייג "אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן" ישנה מקבילה בספרא דף ס"ב. בויקרא יג. ב. בתחלת פרשת נגעים כתוב: "והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים", וביארו חכמים פסוק זה בספרא: "והובא אל אהרן - אין לי אלא אהרן עצמו, מניין לרבות כהן אחר? - תלמוד לומר: 'הכהן'. מניין לרבות בעלי תומיט? - תלמוד לומר: 'מבניו'. או יכול שאני מרבה חללים? - תלמוד לומר: 'הכהנים' - יצאו חללים. ומניין לרבות כל ישראל? "על כך אין התנא משיב, וניכר שהחל בדרשתו לאחר שכבר גמר בדעתו מה היא ההלכה, אלא שנזקק למקרא להסמכת הלכותיו. בין כה ובין כה ממשיך התנא ומבהיר לתמיה: "אם סופינו לרבות כל ישראל, מה תלמוד לומר 'או אל אחד מבניו הכהנים'? - אלא ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן. הא כיצד? - חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן, אף על פי שוטה, אמור 'טמא' - והוא אומר 'טמא', אמור 'טהור' - והוא אומר 'טהור'². מעתה ברור כי כשאמרו חכמים "הכל

כשרין לראות את הנגעים" התכוונו לומר שלא יחשוב אדם כי רק כהן כשר לראות נגעים, אלא כי כל אדם, יהה יחוסו אשר יהיה, כשר לראות את הנגעים. מדוע חכמים אמרו הלכה זו, או - בלשון אחרת - מהו מושבה בחיים של הלכה זו? - התשובה המתבקשת מאליה היא שרבים סברו כי רק כהנים כשרים לראות נגעים, וכנגדם אמרו חכמים "הכל כשרין".

5.3 ראיית נגעים כמעשה כהנים

אין ספק כי בתקופה המקראית היו ענייני הנגעים כולם מסורים בידי הכהנים. בפרשת נגעים שבספר ויקרא (פרקים יג-יד) מוזכר 'הכהן' למעלה משבעים פעם (1), וברור כי הכהן הוא שהיה רואה את הנגעים, המסגיר, המטמא והמטהר. בדברים כא. ה. כתוב: "ונגשו הכהנים בני לוי כי בס בחר ה' אלהיך לשרתו, ולברך בשם ה', ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע", ובדומה לכך בדברים כד. ח.: "השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלויים, כאשר צויתים תשמרו לעשות". יתר על כן. מסתבר כי אף בתקופת המשנה היה רואה הנגעים כהן בדרך כלל. למרות שחכמים הכשירו את "הכל" לראות את הנגעים, כלומר: אף גר או ממזר כשרים לראות נגעים, הרי שחכמים המדברים על "שנים שבאו אצל כהן" ועל מי ש"מראה נגעו לכהן"² משקפים את העובדה שרוב רואי הנגעים היו כהנים. עדות נוספת לכך שבתקופה הקדומה היו כהנים בלבד כשרים לראות את הנגעים ניתן למצוא במדרש תדשא בו הדרשן שואל³: "למה לא צוה הקב"ה להראות נגעים לאחד מישראל אלא לאהרן ולבניו בלבד? - אלא כשם שנוטלים מתנותיהם ותרומותיהם וכל

2. השווה ספרא דף עג ע"א על ויקרא יד. לה. (=נגעים יד. ה.) "אפילו תלמיד חכם ויודע שהוא נגע וודאי - לא יגזור ויאמר: 'נגע נראה לי בבית', אלא 'כנגע נראה לי בבית'.

3. ראה משנה נגעים ב. ג.; ה. ד.; ה. ה.; ז. ד.; ח. י.; תוספתא שם א. ב. - עמ' 617; א. ג. - עמ' 618; א. טו. - עמ' 619; א. א. - עמ' 620.

4. א. עפשטיין, מקדמוניות היהודים, עמ' קס.

קרבתיהם של ישראל, כך יקבלו כל טרחותיהם⁵. בשביל כך עשה המקום שיהיו ישראל באים ומראין נגיעיהם לכהן שכן כתיב (דברים כא. ה.) 'על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע'. ועוד כדי שיצטרכו ישראל להם, ויהיו נותנים להם מתנותיהם בעין יפה". נראה כי מדרש זה אשר היתה לו זיקה כלשהי לספר היובלים התפלמס עם דעת חכמים ש"הכל כשרין לראות את הנגעים", ועל כן שאל מה ששאל. אף בחשובת המדרש יש עניין שכן היא מלמדת על התלות ההדדית שבין רבדי החברה: הרבדים הנמוכים מעניקים תגמולים לרובד הגבוה בחברה, ובתמורה לכך מקבלים הכהנים את 'טרחותיהם' - כלומר: מתעסקים בטהרתם של ישראל, ובכך נשמר ומתחזק מעמדם בחברה. כיוצא בזה במדרש נר השכלים התימני⁶: "...ולא עוד אלא שראיית נגעים אינה תלויה אלא בכהן, והוא המטהר והוא המטמא, וכך היה דרכיו של כהן גדול: יושב על פתח ההיכל ובעלי נגעים זבים ומצורעין [באין] והולכין לבית המדרש⁷, ושולחין אליו והוא יוצא אליהם, שחובה עליו להטריח עצמו במראות נגעים לפי שהוא ניזון מישראל בארבע ועשרים מתנות כהונה".

ראיות נוספות למעמדם של הכהנים אשר עסקו בין היתר בראיית נגעים ניתן לראות בספרות ההלכה הכתמית אשר דומה כי קדמה בזמן לדברי התנאים. בברית דמשק XIII. 4-7 - עמ' 65 כותב המחבר: "ואם משפט לתורת נגע יהיה באיש; ובא הכהן ועמד במחנה, והבינו המבקר בפרוש התורה. ואם פתי הוא - הוא יסגירנו, כי להם המשפט⁸". הלכה זו דמה לכאורה לדברי חכמים בספרא שהובאו לעיל (5.2), אך לא כן הדבר.

5. השווה: במדבר יח. לא. עיין ויקרא רבה טו. ח. - עמ' שלז' (ושם: ומי ראה נגעי מרים, אם תאמר: משה ראה אין זר רואה את הנגעים''), פתרון תורה עמ' 48.

6. בתוך: A. Kohut, Notes on Hitherto Unknown etc. p. 44. ראה עליו: ר"ש ליברמן, מדרשי תימן, עמ' 18 וא"י; להלן 7.30.13.

7. הסופר 'תיקן' את המקור שלפניו (או טעה) וכתב מדרש במקום מקדש, ו'ההיכלי שלפני כן מורה על כך.

8. ראה: I. Ginzberg, An Unknown Jewish Sect, pp. 124. 357.

תפקיד המבקר היה לבאר לכהן הרואה את הנגע את פסוקי התורה העוסקים בנגעים על מנת שיוכל להכריע בראייתו את הנגע. ברם, אם אותו כהן נמצא 'פתי' - היינו שלא הבין את המבקר, וממילא אינו מסוגל לראות את הנגע - הרי אז 'הוא' המבקר בעצמו יסגיר את האיש המנוגע, כי 'להם' - לכהן ולמבקר - המשפט, הוא משפט הנגעים, ופשוט שהמבקר בהיותו אחד ממנהיגי הכת היה כהן⁹. אם בכך לא די הרי שבהלכות צרעת (וזיבה) שנמצאו בקומרון כתב המחבר הכתתי כך¹⁰: "ווא[מ] לכהן וראה הכהן אותו כמראי הבשר החי... וכמשפט הזה [לצרעת ממארת] וראה הכהן ביום השביעי והנה נוסף מן החי [אל המת והגיד צרעת ממארת היא... ואשר אמר וצ[ו]ה הכהן וגלחו... למען אשר י[ש] פור הכהן את השערות המיתות והחיות... והגיד נמלא {ד}ם... זה משפט [ת הצרעת לבני אהרון להבדיל]...". דומה כי עתה ברור לחלוטין שהסופר הכתתי מקומרון לא יכול היה להסכים עם חכמים ש'הכל' כשרים לראות, שהרי בפירוש מציין הוא שכהן הוא הרואה, וכי כל העניין הוא משפט בני אהרן הכהנים. מקומם המיוחד של הכהנים בהלכות נגעים שאמרו חכמים מתבאר בספרא דף סז ע"ד על ויקרא יג. מד-מה: "יטמאנו הכהן - מלמד שטומאתו בכהן. אין לי אלא זה בלבד, מניין לרבות שאר המנוגעים? - תלמוד לומר: טמא יטמאנו הכהן... יכול שאר הטמאים תהא טומאתם בכהן? - תלמוד לומר: 'הוא'... זה טומאתו בכהן ואין שאר הטמאים טומאתם בכהן". מסתבר שהדרשן שאל על 'שאר הטמאים' באפן שאינו מקרי כלל; כי אם רצה לבטל השקפות כתתיות שונות אשר לפיהן כל ענייני הטומאה והטהרה מסורים לכהנים, ולא רק ענייני נגעים¹¹. כך גם אמר הנביא יחזקאל על בני צדוק (מד. כג.): "ואת עמי יורו בין קדש לחל ובין

9. עיין לקמן 10.30.21.

10. J. T. Milik, Fragment D'Une Source du Psautier (4Q Ps 89), R.B. 73 (1966) p. 105.

11. השווה ספרא דף עז ע"ד על ויקרא טו. ב. (=ספרא דף ט ע"א על ויקרא יג. ב.) "...לא אם אמרת בנגעים שאין טומאתן וטהרתן אלא בכהן, תאמר בזבים שטומאתן וטהרתן בכל אדם".

טמא לטהור יודיעם". אם כן, הכהנים בלבד עוסקים בטומאה וטהרה, וענייני נגעים בכלל, וממילא ברור כי שיטה זו אינה יכולה להסכים עם חכמים שאמרו "הכל כשרין לראות את הנגעים". ואכן, דומה כי הכתות השונות החזיקו בדיעה זו שלא כחכמים, כפי שעולה מקטע קטן שנמצא בגניזה. על אף איחורו היחסי של כתב היד הנה מסתבר כי בדומה לברית דמשק משקף הוא מסורת כתתית קדומה כפי שעולה מן הכתוב: 12 "...כהן. [עת] יורוני מבני [אהרון] עדת בני צדוק... על חוק טמא וט[הור]... משפט ה' ישפוט[ו]... [קודש] [י] קדישו וחול [יחללו]...". אם כך סבר אותו מחבר כתתי על טומאה וטהרה סתם, הרי שדעתו על נגעים וראייתם תתבאר מקל וחומר, כלומר: לפי ספר יחזקאל, קטע כתתי מהגניזה וסברה דחוויה אצל חכמים - כהנים בלבד עוסקים בכל ענייני טומאה וטהרה, וממילא אין 'הכל' כשרים לראות את הנגעים.

אחר כל זאת ניתן לבאר קטע אחד מן המקורות הנוצריים. תלמידי ישו כתבו על אדונם כך¹³: "ויהי בהיותו באחת הערים והנה איש מלא צרעת וירא את ישוע ויפול על פניו ויתחנן אליו לאמר: אדני, אם תחפוך תוכל לטהרני. וישלח את ידו ויגע בו, ויאמר: חפץ אנכי, טהר. ופתאם סרה ממנו הצרעת. ויעד בו לבלתי ספר לאיש כי אם לך והראה אל הכהן והקרב קרבן על טהרתך כאשר צוה משה לעדות להם". הנה, אם כן, מרפא עממי - ובלשון אחרת: מכשף¹⁴ - אשר במגע יד¹⁵ מרפא מצורע מצרעתו,

12. בתוך: א.מ. הברמן, מגילות מדבר יהודה, עמ' 166.
13. לפי לוקס v 12-14. מקבילות: מתי VIII 2-4; מרקוס I 40-44. השווה גם לרפוי עשרה מצורעים שנאמר להם "והראו אל הכהנים" בלוקס XVII 14. ועל טהור מצורעים: מתי X 8; שם XI 5; לוקס VII 22.
14. על ישר כמכשף ראה: M. Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge (Massachusetts) 1973; pp. 220 ff. M.J. Geller, Joshua b. Perahia and Jesus of Nazareth; Two Rabbinic Magicians, Dissertation, Brandeis University, 1973. M. Smith, Jesus the Magician, London, 1978; pp. 158. בספרים אלו כמעט ולא נדון ריפוי זה (ומסתבר כי את רפוי הצרעת הנדיר יש לייחס לקושי הגדול יותר המוטל על

אך עם זאת מכיר הוא בתפקידו של הכהן לראות בנגעים, ועל כן מצווה על הנרפא להראות לעיני הכהן ולהקריב קרבן כחוקת התורה. מעין זה דרשו חכמים בספרא דף סו ע"ד על ויקרא יג לז: "נרפא הנחק טהור הוא וטהרו הכהן". חכמים הסבירו מה פשר הכפילות המדומה 'טהור הוא' ואחר כך 'וטהרו הכהן', וכך פירשו: "טהור הוא - יכול יפטור וילך לז' - תלמוד לומר: וטהרו הכהן", כלומר: מי שנרפא מצרעתו אינו רשאי ל"הפטור" - ללכת לביתו ולשכוח מהענין - אלא חייב להראות לעיני הכהן כדי שהכהן יכריז עליו "טהור הוא" 16. אם כן, ממש כך נהג אותו מכשף אשר מסתבר כי לא שמע ש"הכל כשרין לראות את הנגעים". לסיכום: ממקורות רבים ושונים מוכח בברור שרק כהן רשאי היה לראות את הנגעים, ועל כן ממילא חובה לבאר מכח מה אמרו חכמים את חידושם ההלכתי.

5.4 העברת ראיית נגעים לכל רבדי החברה

הבוחן את הלכה "הכל כשרין לראות את הנגעים" ימצא כי הלכה זו לא נועדה ליצור מציאות חדשה, אלא אדרבא, משקפת היא מציאות נתונה ומכשירה אותה. למרות שבמבט ראשון נראית הלכה זו כחידוש גדול על רקע המקורות האחרים שנדונו, בכל זאת אין להחשיב אותה כחידוש. מן

המכשף שלא כבריפוי מחלות פשוטות הניתנות להסבר שכלתני).
 בחרבא דמשה - ספר כשפים יהודי - (M. Gaster, The Sword of Moses, London, 1896; reprint in: Studies and Texts, New York, 1971; Vol. III ישנן מקבילות לכמה מעשי כשפים שבאוונגליונים. לדוגמה: בעמ' XIV "לאסאה נגעה"; בעמ' XIX "אם בעית דחילז במיא ורגלך לא תטבע"; בעמ' XII "להוציא איש מן האסורים", ואין צורך לציין כשפים 'רגילים' (ראה: ע. בן גריון, בשבילי האגדה עמ' 54). אין לדעת במדויק מתי נכתב ספר זה לראשונה, אך יש בו יותר מעשרה יסודות המשותפים לו ולספרות ההיכלות, ובשל האופי המיוחד של ספרות הכשף להשרד ולעבור תרבויות, מסתבר כי ספר זה משקף מעשי כשף של יהודים מתקופת המשנה.

15. ראה: ד. פלוטר, יהדות ומקורות הנצרות, עמ' 113 ואי';

M. Smith, Clement etc., p. 223

16. עיין גם תוספתא נגעים א. יד. - עמ' 619.

המלים "הכל כשרין" יש להסיק כי עוד קודם לדברי חכמים אלו הועתקה ראיית הנגעים מן הכהנים לרבדים הנמוכים יותר בחברה, ועל כן אין לראות בדברי חכמים אלא הכשר הלכתי למציאות חברתית קיימת. אם בתקופה הקדומה ניכר היה הכהן בחברה גם בכך שראה נגעים, הרי שדברי חכמים משקפים חברה בה טושטשו סימני ההיכר של הכהונה, כשראיית הנגעים לא הוכרה יותר כתפקיד כהני אלא 'הכל' היו כשרים לה. רקע חברתי-הלכתי זה מלמד, בין היתר, על כך שבקרב הכתות השונות נשאר מעמד הכהונה איתן כשהיה, וכי התהליכים החברתיים שקרו בחברה שיצאו ממנה חכמים לא קרו בחברה הכתתית. כיצד בדיוק אירע תהליך זה ומדוע - קשה לדעת, אך כמובן ניתן להקיש מהלכות הפותחות ב"הכל כשרים" אשר כבר נדונו, ומהלכות נוספות בענייני טומאה וטהרה אשר יידונו לקמן.

את ההלכה "הכל כשרין ראוי את הנגעים" יש לראות כהלכה המשקפת הוצרות פילוג בין חכמים לכהנים, ועל כן יש לראות בה הלכת-אב להלכות חכמים בנגעים. סביר להניח כי במקרים מסויימים כאשר שניים יראו את הנגע: כהן ותלמיד חכמים, תהיה הכרעתם שונה. הכהן ינהג לפי ההלכה הכהנית כפי שמתגלה הדבר בקטע מקומרן¹⁷, בעוד תלמיד החכמים ינהג לפי דבריהם כגון דברי ר' יהודה בנגעים ב.א. "מראות נגעים להקל, אבל לא להחמיר". הבחנה זו שבין הכהן לחכם מתגלה ביתר בהירות במדרש שהובא בתוך מדרש הגדול לדברים כד.ח.-עמ' תקמ"ח¹⁸: "דבר אחר יוכל אשר יורו אתכם - או אפלו הורו שלא כתורה? - תלמוד לומר: "כאשר צויתם תשמרו לעשות" היינו שאין לשמוע לכהן רואה הנגעים בכל מקרה¹⁹, אלא רק בתנאי שמורה הוא כצווי שבתורה, כלומר: כדברי

17. בקטע שהוזכר לעיל ישנם כמה עניינים שאין להם הקבלה לדברי חכמים ומקור במקרא כגון ספירת השערות, דינים מיוחדים בשאת ובספחת, ועוד.

18. עיין במקבילות שציין המהדיר (ויש לתקן: ספרא נגעים סוף פ"ט)
19. השווה ספרי על דברים יז. יא. - עמ' 207: "לא תסור מן התורה... אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - שמע להם".

חכמים. מכאן נובע שאף כי מן הבחינה החברתית אין לראות חידוש ב'הכל' הרי שמן הבחינה ההלכתית הופכת הלכה זו להיות הלכת-אב, כלומר: הלכה אשר מכוחה מתקיימות הלכות נוספות אשר אינן דומות בהכרח להלכות הכהניות. אמנם, אין קשר ישיר בין כל הלכה והלכה מהלכות נגעים ל"הכל כשרין לראות את הנגעים", אך סביר להניח שלא עם כל הלכה של חכמים יסכים הכהן, ובוודאי לא עם הלכת-האב המשמיטה מתחת לרגליו את אחד התפקידים הבלעדיים לכהונה.

5.61 ראיית נגעים בשבת

בנגעים א.ד. מסרו חכמים: "רבי חנינא סגן הכהנים אומר: אין רואים את הנגעים בתחלה לאחר השבת, שהשבוע שלו חל להיות בשבת; ולא בשני, שהשבוע שני שלו חל להיות בשבת... ר' עקיבא אומר: לעולם רואים. חל להיות בתוך השבת - מעבירין לאחר השבת" וכו'. נקודת המוצא של הלכה זו היא שאין לראות נגעים בשבת, משמע שכנראה היה איסור בדבר. לפי הלכות שבת של חכמים אין סיבה לאסור ראיית נגעים, ועל כן מסתבר שרבי חנינא סגן הכהנים מסר בהלכה זו מסורת כהנית קדומה²⁰, אשר לפיה אסור היה לראות נגעים בשבת, וכתוצאה מכך לא ראו נגעים בימים א ו-ב' בשבוע (ולא נגעי בתים ביום ג'). ר' עקיבא התנגד להלכה זו בחלקה, אף כי גם הוא סבר שאין לראות נגעים בשבת. לפיכך ניכר מהלכה זו שר' עקיבא הגדיל את מספר הימים בשבוע שבהם אפשר לראות נגעים.

5.83 אין רואים כל היום

לפי חכמים אין כל היום כשר לראיית נגעים, אלא שעות מסויימות בלבד. בויקרא יג.ה. כתוב "וראהו הכהן ביום השביעי" ודרשו על כך חכמים בספרא דף סא ע"ג: "בשביעי - יכול בין ביום ובין בלילה? תלמוד

20. השווה עדויות ב.א. (פסחים א.ו.) זבחים ט.ג., ועוד.

לומר: "ביום" - ולא בלילה. יכול כל מראה היום יהיו כשירים? - תלמוד לומר: "לכל מראה עיני הכהן" - ומה כהן פרט לשחשך מאור עיניו, אף היום פרט לשחשך מאור עיניו²¹. מכאן אמרו²²: אין רואים את הנגעים בשחרית ובין הערבים, ולא בתוך הבית, ולא ביום המעונן, לפי שכהן נראית עזה. ולא בצהרים, מפני שעזה נראית כהה²³. אימתי רואים? - בשלש, בארבע, בחמש, בשבע, בשמונה ותשע; דברי רבי מאיר. ר' יהודה אומר: בארבע בחמש בשמונה ובתשע. רבי יוסי אומר: בארבע וחמש, בתשע, בעשר; אבל אמר: רואה אני את דברי רבי²⁴. מסתבר כי ר' יהודה מטר כאן על מסורת קדומה (כדרכו) בעוד שההלכה של ר' מאיר מאוחרת יותר. לפיכך יש להכיר בדברי ר' מאיר מגמה של הגדלת מספר השעות הכשרות לראייה, בדומה למגמה דומה במספר הימים הכשרים. אכן, אין ראייה לכך, אך מכל מקום העולה מהלכה זו הוא שלפי חכמים רק שעות מסוימות בלבד מן היום כשרות לראיית נגעים. אפשר כי לפי ההלכה הקדומה מספר השעות הכשרות לראייה היה מצומצם עוד יותר²⁵, אך דבר אחד ברור כי לפי חכמים אין 'כל היום' כשר לראיית נגעים.

* * *

ענייני הנגעים ארוכים הם, ואין כאן אפשרות לדון בכולם. חלקם לא יידון כלל²⁶, וחלקם יידון להלן בפרק 8. תחילה יסוב הדיון על הלכות

-
21. נגעים ב.ג. (וראה: תוספתא שם א.ד. - עמ' 618).
 22. 'מכאן אמרו' מציין צטוט של משנה, אך אין זו בהכרח 'משנת רבי' (ראה: ע.צ. מלמד, היחס שבין מדרשי-הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים, תשכ"ז) במקבילה שבנגעים ב.ב. חסרים דברי ר' יוסי (להלן בפנים).
 23. 'עזה' היא גוון כהה יותר מ'כהה', ושינויי התאורה עשויים להטעות את רואה הנגע. השווה תמיד ג.ד. "מבקרין אותו (את התמיד) לאור האבוקות" יש לגרוס 'רבי יהודה'.
 24. ראה את דברי אל קרקסני אצל L. Nemoy, HUCA VII(1930) p. 345.
 26. לדוגמה ראה נגעים ג.א. "הכל מטמאין בנגעים".

אפר פרה אדומה, אחר כך על טהרת המצורע, ורק לבסוף ניתן יהיה להעריך מחדש את ההלכות שנדונו עתה, ואת זמנה של הלכת האב: 'הכל כשרין לראות את הנגעים'.

6.00 הכל כשרין לקדש

6.01 הקידוש אשר יידון בפרק זה הינו הטלת מעט מאפר הפרה האדומה בתוך כלי מלא מים, מעשה הקרוי בפי חכמים קדוש. אף כי הדיון פותח בקדוש המים, הרי שיהיה זה בלתי אפשרי לנתק מלאכה זו ממכלול המלאכות הקשורות במעשה הפרה האדומה, ועל כן יוזכרו כאחת המלאכות השונות במעשה הפרה. ואולם, תחילה יש להקדים מספר מלים על מעשה הפרה האדומה כפי שמשקף הדבר מן התורה, ובמיוחד מדברי חכמים.

בספר במדבר יט.א-י כתובה פרשת פרה אדומה הנשחטת לשם הטהרות הטמאים. פרשה זו דומה לא במעט לפרשת נגעים מבחינת מעמדם המרכזי של הכהנים במעשה הפרה, אף כי לא בכך העניין כי אם בעשייה בפועל של הפרות האדומות בימי הבית השני¹. הצורה המדויקת של עשיית הפרה היתה שנויה במחלוקת בין חכמים לצדוקים בכמה עניינים כפי שנאמרו הדברים במסכת פרה בפרוש², ואפשר כי מחלוקות נוספות נאמרו רק ברמז³. מעתה ניתן לשוב ולעיין בהלכות שאמרו חכמים בקדוש המים על ידי אפר הפרה.

6.1 באור 'הכל'

שנו חכמים בפרה ה.ד.: "הכל כשרין לקדש - חוץ מחרש שוטה וקטן. רבי

1. ברור כי נעשו פרות אדומות בימי הבית השני (ובשלהי התקופה) אלא שמספרו המדויק של הפרות שנוי במחלוקת. עיין: פרה ג.ה.
2. א. פרה ג.ג.; תוספתא שם ג.ג. - עמ' 631 (שם נאמרו 'מינין' במקום 'צדוקים' במשנה. על חלופים דומים ב'תוסין-מינין' ראה: מ.ד. הר, מי היו הבייתוסים?, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים, תשמ"א, ח"ג, עמ' 1-20, ובמיוחד עמ' 7). ב. פרה ג.ז.; תוספתא שם ג.ז-ח - עמ' 632. ראה: א. ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' (50), 76; לעיל 1.62.
3. מהיקש פרה ג.י. למנחות י.ג. (ועיין 1.30.6) עולה כי נחלקו גם על הארז, האזוב ושני התולעת בסוגיהם. להלן מובאות מחלוקות נוספות אף כי אין להוכיח כי היו בין הצדוקים לחכמים, אלא בין הכהנים לחכמים, וממסכתות יומא ופרה עולה כי חשובי הכהנים (ואפשר גם: רבים מהם) היו צדוקים.

יהודה מכשיר בקטן ופוסל באשה ובאנדרוגינוס". והנה, קודם שתתבאר משנה זו יש לעיין בתוספתא פרה ה.ז. - עמ' 634 שם אמרו: "הכל כשרין לקדש - חוץ מן החרש שוטה וקטן. ורי יהודה מכשיר בקטן. רי ישמעאל בנו של רי יוחנן בן ברוקה אומר: חרש שוטה וקטן שקדשו ואחרים רואין-קדושן כשר". דומה כי לאחר הדיון בהלכה (לעיל 4) "הכל כשרין לקרות את המגילה" ייקל הדיון בהלכה זו העשויה באותה מתכונת ספרותית. תחילה מובאת ההלכה הבסיסית 'הכל כשרין לקדש'. להלכה זו מוסף תלמוד מצמם (ביחס ל'הכל') הפותח ב'חוץ מ...'. לשני חלקים אלו מצטרף חלק שלישי המלמד על התנגדותו של רי יהודה לחלק מה'תלמוד' כאשר ישנן הבדלים בין המשנה לתוספתא, שם חסרה דעת רי יהודה בדבר פסול אשה ואנדרוגינוס לקדש, דיעה המובאת במשנה. עד כאן קרובים דברי חכמים במשנה להיות כדבריהם בתוספתא, אלא שבתוספתא נוסף קטע רביעי-דברי רי ישמעאל הנראים כנסיון של פשרה פרשנית בין דברי התלמוד 'חוץ מן החרש שוטה וקטן' לדברי רי יהודה המכשיר בקטן. הפשרה המוצעת היא שבמידה 'ואחרים רואין קדושן - כשר', ומשמע כי אם אין אחרים רואין-פסול⁴. מנתוח זה משמע שבתחילה היתה נשנית ההלכה בקצרה 'הכל כשרין לקדש' בלבד, ולהלכה זו נוסף 'תלמוד' 'חוץ מ...'. תוספת אשר כנראה לא היתה ידועה לרי יהודה (או שלא סמך עליה). ברם, ברור כי בימי רי ישמעאל בנו של רי יוחנן בן ברוקה, בחצי השני של המאה השנייה לספירה, היתה נשנית ההלכה הבסיסית עם תלמודה. הנחה זו, לפיה מלמד המבנה הספרותי של ההלכה כי בראשונה היתה היא נשנית בצורה קצרה, מוצאת את אשורה בברייתא קצרה המובאת בערכין דף ג ע"א (בסמוך לברייתות נוספות העשויות באותו דפוס לשון): "הכל כשרין לקדש". הלכה זו נתבארה על ידי בעלי התלמוד שם (הסבוראים, כנראה)

4. באותה שיטה פרשנית החזיקו התנאים בענייני הזייה (להלן 7.1), ושחיטה (להלן 9.1) והאמוראים בכתיבת גט (10.10).

כך: (הכל...) "לאתווי מאי? - לרבי יהודה לאתווי קטן, ולרבנן לאתווי אשה. דתנן: הכל כשרין לקדש - חוץ מחרש שוטה וקטן. רבי יהודה מכשיר בקטן ופוסל באשה ובאנדרוגינוס". דומה כי פירוש זה מבוסס על דרש: 'הכל - לרבות מה?', אלא שניתן לפרש את ההלכה גם ללא דרשה.

פירוש ההלכה ומשמעותה

6.2

בדומה להלכות שנתפרשו לעיל, הלכות הבנויות בדפוס הלשון "הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה", יש לפרש את ההלכה "הכל כשרין לקדש" כהלכה המתייחסת לכל רבדי החברה. לפיכך ניתן לשנות הלכה זו בצורה מאורכת בה מוסף פרוש ל'הכל': "הכל כשרין לקדש - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרים, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה". אם כן, כשאמרו חכמים "הכל כשרין לקדש" התכוונו לומר כי המתעסק באפר הפרה יכול להיות מכל רובד חברתי שהוא, ומסתבר כי הלכה זו נאמרה כנגד אלו אשר סברו כי לקדוש המים על ידי אפר הפרה כשרים הכהנים בלבד.

כל הדיון עד כה הסתמך על שקולים ספרותיים בלבד, אך האם ניתן לאשש כל זאת בראיות נוספות, ובשיטה אחרת? - דומה כי התשובה לכך הינה חיובית בהחלט.

העסוק באפר החטאת כמעשה כהנים

6.3

קדוש המים אינו מפורש בפרשת הפרה האדומה אלא לאחר מכן במדבר יט. יז, אך לעומת זאת כתובות בפרשת הפרה מלאכות אחרות אשר מדברי חכמים ניכר כי היו מחלוקות ביחס לייחוסו של העושה מלאכות אלו. לאחר שיתבררו מלאכות אלו, ממילא תצא מלאכת הקדוש מבוארת כפי שייראה להלן.

בספר במדבר יט כתוב: "(ג) ונתתם אתם אל אלעזר הכהן... ושחט אותה לפניו... (ד) ולקח אלעזר הכהן... והזה... (ה) ושרף את הפרה לעיניו... (ו) ולקח הכהן עץ ארז... והשליך... (ז) וכבס בגדיו הכהן... (ח) והשרף אתה יכבס בגדיו... (ט) ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור... (י) וכבס האסף את אפר הפרה" וכו'. התנא במשנה צמצם דבריו ובהתייחסו למלאכות אלו בפרת החטאת אמר (פרה ד.ד.): "ומעשיה ביום ובכהן" וממשיך התנא: "המלאכה פוסלת בה עד שתעשה אפר", וכנראה סבר התנא כי כפי שאין המלאכה פוסלת בה אחר שהפכה לאפר, כך גם אין צורך בכהן דווקא לאחר שהפכה לאפר, ופשוט שיהכל כשרין לקדש".

התנא בתוספתא פרה ד.ו. - עמ' 633 פירט יותר: "שריפת פרה והזאותיה בכהן גדול, ושאר כל מעשיה בכהן הדיוט" וכו'.⁵ מעמדו של הכהן הגדול בטקס עשייתה של הפרה האדומה חורג מהדיון כאן, אם גם חשוב בפני עצמו.⁶ מכל מקום, התנא בתוספתא שם (ד.יא. - עמ' 634) כביכול 'מתקן' את עצמו ואומר: "כל מעשיה בכהנים - חוץ מאסיפת האפר, והמלוי, והקדוש". דומה כי מי ששנה את ההלכה הראשונה בתוספתא לא שנה את ההלכה השניה, אך אין בכך חשיבות. ברור כי חכמים התלבטו בשאלת ייחוסו של העוסק באפר הפרה כפי שגלוי הדבר בדרשותיהם על התורה. בספרי על במדבר עמ' 157 דרשו⁷: "ואסף איש טהור - לפי שמצינו שכל מעשה פרה בכהן, שומע אני אף אסיפת האפר תהיה בכהן? - תלמוד לומר: ואסף איש טהור - מגיד שאסיפת האפר כשרה בכל אדם". מעין זאת ובתוספת פרטים דורש התנא בספרי זוטא⁸: "ואסף - יכול יהוא כל מעשיה

5. ראה: ריש ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ג, עמ' 223.

6. ראה: נ. גולדשטיין, מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה (דיסרטציה) ירושלים, תשל"ז; עמ' 70 וא'.
7. ביומא דף מג ע"א: "ואסף איש טהור... איש - להכשיר את הזר", מעין מה שאמרו על הפסוק "ישלח איש עמי המדברה" (לעיל 2.30).

בכוהן עד עכשיו? - תלי[מוד] לוי[מר] יאשי, שאמר יאשי ריבה אפילו
נתיין, ואפי[ילו] ממזר, אפילו גר אפי[ילו] עבד משוחרר. או יאשי
פרט לקטן? - אי[מרת] יטהורי - לרבות את הקטן". ובכן, שוים התנאים
בספרי זוטא ובספרי עם התנא השני בתוספתא (ושמא, בדוחק, גם עם התנא
הראשון שם) עד שניתן לשנות את דבריהם כך: *הכל כשרין לאסוף אפר
פרה - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים
וממזרים" וביתר קצור: *הכל כשרין לאסוף אפר פרה". אמנם, הלכה זו
אינה מצויה בספרות חכמים המצויה עתה, אך כל הדיון בייחוסו של אוסף
האפר ובייחוסם של עושי שאר המלאכות מלמד בברור על דחיקת רגלי
הכהנים מעקס שריפת הפרה. בעוד שלפי ההלכה הקדומה היו "כל מעשיה
בכהן", הרי שלפי חכמים יש מלאכות אשר אף חסרי ייחוס כהני יכולים
לעשותן - האסיפה, המלוי והקדוש. למרות החדוש שבדברים אלו לא נעלמו
ההלכות הקדומות מן העולם לגמרי, שכן עדיין ניתן לגלות אותן
משוקעות בדברי חכמים בבחינת חדש לצד ישן.

החשיבות המרובה שהיתה לייחוסם של העוסקים בפרה האדומה ניכרת גם
מהתרגום הארץ ישראלי המיוחס ליונתן בן עוזיאל. בפרשת פרה הוסיף
המתרגם כמה תוספות בתרגומו ובין היתר את המלה "כהן" בפסוקים
ג,ה,ח,ט,י, ובכך גילה דעתו שהשחיטה השריפה והאסיפה נעשים בידי
כהנים. מכאן שדעת המתרגם היתה זיהה לדעת התנאים בענין השחיטה
והשריפה, בעוד שדעתו כי האוסף צריך להיות כהן נראית כהלכה
קדומה⁹.

8. רי"נ אפשטיין, תרביץ אי (תר"ץ) עמ' 58 (במהד' הורוביץ עמ' 304
מתוך מדרש הגדול לבמדבר עמ' שלז, אלא שבעל המדרש קיצר את
המקור).

9. א. גייגר (המקרא ותרגומו, עמ' 312) סבור היה ביחס לתרגום
זה: "זוהי כנראה דעה עתיקה אבל לאחר זמן, ודאי בסיבת המלחמה
כנגד הצדוקים... חלקו עליה", ולפי המקורות המובאים כאן אי
אפשר לטעון כך אלא על האסיפה. כבדרך אגב לימדו חכמים "שהכהן
שורף את הפרה" (מדות ב.ד.).

מסתבר כי אותן הלכות קדומות המדגישות את ייחוסם של המתעסקים באפר הפרה נשמרו בקרב השומרונים, כפי שנלמד הדבר מתאור די מפורט של שריפת פרה בידי השומרונים בשנת 1358 (ו) ¹⁰. לפי תאור זה היו כל המתעסקים בפרה כהנים. השורף היה כהן (אך לא כהן גדול), האוסף היה כהן, ואדם אחד (שאינו כהן, כנראה) רצה להצטרף לאוספי האפר אלא שחשש לגוע באש השריפה פן זו תשרפהו ¹¹. לאחר מכן נשמר האפר בבית הכנסת ¹² (אף כי שרידי האפר מהפרה הקודמת אמורים היו להמצא בבית פרטי).

כללו של דבר: המקורות הרבים והמגוונים באפיים מורים כי לפי ההלכה הקדומה כל המתעסקים באפר הפרה בכל מלאכה שהיא - היו כהנים, וכך נהגו אף באסיפה (ובמילוי), וכנראה שאף בקדוש, למרות שכהן בקדוש אינו מוזכר בתורה (במדבר יט. יז) בפרוש. כך היתה ההלכה נוהגת עד שאמרו חכמים "הכל כשרין לקדש", ובכך איפשרו גם לחסרי הייחוס (לאסוף ו) לקדש.

6.4 העברת העסוק. באפר החטאת לכל רבדי החברה

מסתבר כי לא בבת אחת ניטלו המלאכות שעסקו בהן הכהנים בהכנת אפר הפרה האדומה, וניתנו לכל רבדי החברה, הלשון "הכל כשרין" מורה על הכשרת מציאות קיימת ולא על קביעת מצב הלכתי חדש. לפיכך יש לראות בתהליך העברת הקדוש מהכהונה לשאר רבדי החברה אותו תהליך חברתי אשר

10. ראה: M. Gaster, The Samaritan Oral Law, London, 1932, pp. 195-197. בכך נפתרת שאלה אחרת: J. Bauman, Did the Qumran Sect Burn Red Heifer, R.Q. 1 (1958) pp. 73-84 (ראה: J.M. Baumgarten, Studies, p. 95 n. 35) אף הפלשים שרפו לעצמם פרות אדומות (א. עפשטיין, מקדמוניות היהודים, עמ' קפב) ואפשר שאף חכמים ידעו זאת והתנגדו לכך בזבחים יד. א.; תוספתא חגיגה ג. יט. - עמ' 390 (השווה סוף מנחות) וראה לעיל 1.64.45.
11. השווה לעיל 1.63.41.
12. כך הוא גם הנוהג הפלשי. ראה: א.ז. אשכלי, ספר הפלשים, עמ' 14.

נדון לעיל והודגם באמצעות הלכות אחרות, בינהן כאלו החסרות כל קשר לענייני המקדש וקדשיו (לכאורה) כראיית נגעים וכקריאת המגילה. כלומר: כתוצאה מתהליך חברתי בו חיקו הרבדים הנמוכים בחברה את הכהונה, סיגלו לעצמם בני הרבדים הנמוכים את מנהגי הכהונה - במקרה דנן: הקדוש - תופעה שזכתה בסוף דרכה להכשרם של חכמים באומרים: "הכל כשרין לקדש". כתוצאה מתהליך חברתי - הלכתי זה השתנו כמה הלכות מתחום העסוק בפרה האדומה, וכנראה שאף ההלכה המתירה לקטן לקדש באפר¹³ לא היתה מתאפשרת כל עוד הכהנים בלבד עסקו בקדוש¹⁴. ברם, ברור כי לא רק בהלכות אלו מתמצה השוני שבין ההלכה הקדומה להלכות חכמים כי אם גם בהלכות נוספות¹⁵. מכל מקום, ההלכה "הכל כשרין לקדש" נראית כהלכת-אב, דהיינו הלכה המשקפת את השוני שבין ההלכה הקדומה להלכה של חכמים, ומכוחה ומכח כוחה (אם גם לא בהכרח) נולדות ומשתנות הלכות נוספות. השוני הדק שבין מקדש כהן למקדש אחר שאינו כהן אינו ענין של מה בכך, אלא מבטא את ההתייחסות למעמדה של הכהונה ולסמכותה הדתית בכלל, ולמקום הכהנים בעשיית אפר הפרה האדומה בפרט. על כן, רב משקלה של ההלכה "הכל כשרין לקדש" מעבר למשקלה של סתם הלכה, ובמיוחד כיוון שניתן להצביע על הלכות נוספות המציינות אותו מעבר שמן ההלכה הקדומה להלכות שאמרו חכמים במשנה.

13. על קדושי קטן באפר ראה בספרי במדבר עמ' 157; יומא מג ע"א; יבמות עב ע"ב; ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ג, עמ' 233; הנ"ל, חנא היכא קאי, בתוך: קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק, תשי"ח עמ' 183-188 (במיוחד עמ' 183). על הדרשה: 'איש - פרט לקטן' ראה לעיל 2.42.49 וכן: צ. קרל, מחקרים בספרי, עמ' 38.
14. השווה תקיעת שופר על ידי קטן (2.42) וקריאת המגילה מפי קטן (4.42).
15. ראה עוד להלן. ובפרה ה.א. אמרו: "...שהכל נאמנים על החטאת". ראה: אהלות ה.ה.; ספרי זוטא על במדבר יט.ט. - עמ' 305; תוספתא חגיגה ג. יט. - עמ' 390. (והלכה זו נראית כמכוונת נגד הסוברים שרק הכהנים נאמנים על החטאת).

מיד לאחר שאמרו חכמים "הכל כשרין לקדש" - ונוספו על הלכה זו פרושי התנאים - הוסיפו חכמים (פרה ה.ה) "בכל הכלים מקדשים - אפילו בכלי גללים, בכלי אבנים ובכלי אדמה". הלכה זו נחלקת לשני חלקים כאשר החלק השני מפרש (על דרך הריבוי) את החלק הראשון. דומה כי חכמים אמרו "בכל הכלים מקדשים" מתוך התנגדות לדיעה שאין לקדש אלא בכלי מסויים בלבד, כלי אשר יתברר להלן, וניתן להוכיח זאת מתוך פירושם לתורה.

בספר במדבר יט.יז. כתוב: "ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת ונתן עליו מים חיים אל כלי", ודרשו חכמים בספרי עמ' 165: "אל כלי - מגיד שעשה בה כל הכלים ככלי חרש. שהיה בדין: הואיל ומים ועפר מקדשים בסוטה, ומים ועפר מקדשים בפרה, אם למדתי לסוטה שלא עשה בה כל הכלים ככלי חרש, אף פרה לא נעשה בה כל הכלים ככלי חרש? - תלמוד לומר 'אל כלי' - מגיד שעשה בה כל הכלים ככלי חרש". כלומר: הדרשן התנגד לדיעה כי יש להקיש 'כלי' בפרשת פרה ל'כלי חרש' בפרשת סוטה, היקש אשר נובע ממנו כי רק כלי חרש כשר לקדוש. כיוצא בזה דרשו חכמים בספרי עמ' 16 על כלי החרס הכתוב בפרשת הסוטה (במדבר ה.יז.): "בכלי חרש - מגיד שלא עשה בה כל הכלים ככלי חרש. שהיה בדין: הואיל ועפר ימים מקדשים בפרה, ועפר ומים מקדשים בסוטה, אם למדתי לפרה שעשה בה כל הכלים ככלי חרש, אף סוטה אינו דין שנעשה בה כל הכלים ככלי חרש? - תלמוד לומר: 'בכלי חרש' - מגיד שלא עשה בה כל הכלים ככלי חרש"¹⁶.

ובכן, דעת חכמים היתה כי "בכל הכלים מקדשים", אך בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל על במדבר יט.יז. כתוב: "ויתן מי מבוע לגו מאן

16. מעין זה בספרא דף ע ע"ג על ויקרא יד. ה. (ועוד) ראה גם: צ. קרל, מחקרים בספרי, עמ' 37.

דפחר", היינו לכלי חרס - בנגוד לדברי חכמים. מסתבר כי שוב שומר התרגום הארץ-ישראלי על ההלכה הקדומה אשר הכשירה קדוש אך ורק אם נעשה בכלי חרס, בעוד שחכמים התנגדו לכך ואמרו "בכל הכלים מקדשים"¹⁷. לכאורה, היות ואין קשר הדוק בין "הכל כשרין לקדש" לבין "בכל הכלים מקדשים" ניתן לחשוב כי אך "במקרה" נשנו הלכות אלו זו אחר זו, אולם לא כן הדבר. עיון בהלכות נוספות הבנויות לפי אותה מחכונת של צמד הלכות: "הכל" ... ולאחר מכן "בכל" ... מלמד כי הלכות אלו שנויות כך בכוונת מכוון¹⁸, ומשקפות את הלכות חכמים המתנגדות להלכה הקדומה¹⁹. מסתבר כי אלמלא אמרו חכמים "הכל כשרין לקדש" לא היו אומרים "בכל הכלים מקדשים", שכן עתה משהוצאו ענייני הקדוש מן הכהנים וניתנו בכל העם - ובכך גדל מספר המקדשים - נתאפשר לחכמים להכשיר את כל הכלים, כדי לאפשר למעשה את הגדלת מספר המקדשים²⁰. דומה, אם כן, שעל אף השוני בין שתי ההלכות, אחת המדגישה ענין חברתי והשניה המדגישה ענין הלכתי, שתיהן מייצגות יחדיו אותו תהליך חברתי-הלכתי. ענין זה מתגלה בצימוד הספרותי, ובהשקפות המובעות בעקיפין באמצעות הלכות אלו, הלכות המערערות את המבנה החברתי-הלכתי

17. אין להחליף את כלי החרס המיועד לקדוש בכלי המיועד לשמירת האפר (במדבר יט.ט.) אשר כנראה גם בענייני היתה מחלוקת, שכן לפי התרגום הארץ ישראלי שמרו על האפר בכלי חרס בעוד שלפי חכמים - בכלי אבן (או מוטב לנסח *"בכל הכלים שומרים") ראה: פרה ג.ד.; תוספתא שם ג.ד. - עמ' 632. ובספרי זוטא [תרביץ, א' (תר"ץ) עמ' 59] מעבצים של שיש' (ראה בהערות ר"נ אפשטיין, ובספרי זוטא, שם, עמ' 70). עיין גם חולין א.ו..

18. ראה להלן 9.62; 10.62.

19. דומה כי כך גם יש להבין את פרה ח.ח. "כל הימים פסולים" ... ובתוספתא שם ט.א. - עמ' 637 "כל הנהרות פסולים" המכוונות כנגד ההלכה הקדומה אשר פסלה חלק בלבד מהימים ומהנהרות. השווה ירו' סוטה פ"ב ה"ב - יז ע"ד: "תני מי כיור, ר' ישמעאל אומר מי מעיין, וחכמים מכשירין בכל המימות". ראה גם תוספתא פרה ד. יב. - עמ' 634: ממלאין ומקדשין מי חטאת בכל מקום, מזין מי חטאת ואפר חטאת בכל מקום". עיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1327, וראה להלן 8.5.

20. השווה לעיל 2.62.

הישן בהכשירם את המבנה החברתי-הלכתי החדש המתגלה בעד הלכותיהם של חכמים.

* * *

הדיון בזמנה של ההלכה "הכל כשרין לקדש" ייעשה יחד עם הדיון בזמנם של הלכות נוספות בענייני נגעים וטהרת המצורע. מכל מקום, לאחר ברורן של "הכל כשרין לראות את הנגעים" ושל "הכל כשרין לקדש" ייקל מעתה לברר את ההלכה הבאה העוסקת בהזיית מי הנידה על טמאים.

7.00 הכל כשרין להזות

7.10 לאחר השלמת הכנת מי החטאת יש להזות אותם על המיטה, ובעניין ההזייה אמרו חכמים בפרה יב.י.: "הכל כשרים להזות - חוץ מטמטום, ואנדרוגינוס והאשה. ותינוק שאין בו דעת - האשה מסעדתו ומזה". הלכה זו הובאה בשינוי צורה בתוספתא שם יב.ח.-עמ' 640: "הכל כשרין להזות - חוץ מחרש שוטה וקטן, ור' יהודה מכשיר בקטן. ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר: חרש שוטה וקטן שהזו, ואחרים רואין אותו - הזאתן כשרה". לעומת שתי הלכות ארוכות אלו הובאה ברייתא קצרה בערכין דף ג ע"א: "הכל כשרין להזות", ומיד ביארוה בעלי התלמוד: "(הכל)... לאתויי מאי? - לאתויי ערל וכדרי' אלעזר; דאמר ר' אלעזר: ערל שהזה - הזאתו כשרה"¹. ובכן, אף כאן כבפרקים הקודמים מלמדות שלוש הופעות שונות של אותה הלכה על אותו תהליך לפיו בתחילה היו שונים את ההלכה בקצרה - כפי ששרדה הברייתא בתלמוד - ולאחר זמן היו התנאים מצרפים לה פירושים (אשר לא היו זהים בבתי המדרש השונים). הסתירה הפנימית במשנה בדבר כשרות אשה להזות², והסתירה בדבר כשרות קטן (=תינוק שיש בו דעת) להזות בין המשנה לתוספתא³ מחייבים אף הם את הצורך להניח כי בתחילה היתה ההלכה נשנית "הכל כשרין להזות" בלבד, וממילא פירוש נאות להלכה זו יעסוק (לפחות בתחילה) במלים אלו ללא הפירושים שהוסיפו התנאים במשך הזמן.

1. ביבמות דף עב ע"ב: "תניא נמי הכי: ערל שהזה הזאתו כשרה; ומעשה היה, והכשירו חכמים הזאתו". וראה להלן.
2. "הכל...חוץ...מאשה", ובהמשך "האשה מסעדתו", ואם אשה פסולה כתינוק שאין בו דעת - לא יועיל סיעודה. ראה: ספרי זוטא, תרביץ, א' (תר"ץ) עמ' 77; ר"ח אלבק, פרוש למשנה - טהרות, השלמות ותוספות, עמ' 567; ר"ש ליברמן, תשלום תוספתא, עמ' 23.
3. ראה ביומא דף מג עא"ב, וראה שם בתוספות ד"ה 'אשה מסעדתו', ובד"ה 'ולא פליג'.

7.20 פירוש ההלכה ומשמעותה

על מנת לפרש את ההלכה הקצרה יש לשנותה בצורה מאורכת, היינו בתוספת המבארת את 'הכל' כפי שנעשה הדבר ביחס להלכות אחרות: "הכל כשרין ואם לאו - להזות - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרין, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה". אם כן, הלכה זו נועדה להכשיר את הזייתם של כל רבדי החברה, ולא נותר אלא לברר מדוע נאמרה הלכה זו. מסתבר כי חכמים אמרו כי "הכל כשרין להזות" כדי להביע את התנגדותם לדיעה אחרת אשר לפיה רק חלק מן העם כשר להזות, ואין "הכל" כשרים למלאכה זו. מתוך היקש להלכות אחרות אשר אף הן עשויות באותו דפוס לשון, מתקבל על הדעת שלפי דיעה זו אותו חלק מן העם הכשר להזות הוא הכהנים. מכאן נובע שבאמרם "הכל כשרין להזות" יצאו חכמים כנגד דיעות כהניות לפיהן רק כהנים רשאים להזות, ואם היזה חסר ייחוס או מי שאינו כהן - הזייתו פסולה. כדי להוכיח זאת, יש להראות תחילה כי אכן היתה דיעה כזו לפיה כהן בלבד כשר להזות, ואכן אין קושי להוכיח זאת.

7.30 ההזייה כמעשה כהנים

בתורה לא צויין בפירוש ייחוסו של המזה, אם כי כידון שלפי ההלכה הקדומה כל המתעסקים באפר היו כהנים, כמובא בפרק הקודם, מסתבר כי כך נהגו גם במזה, היינו: המזה היה כהן. בספר במדבר יט. יח-כא כתוב: "ולקח אזור וטבל במים איש טהור והזה על האהל... והזה הטהור על הטמא... ומזה מי הנדה יכבס בגדיו וכו'". מלים אלו תורגמו בתרגום הארץ ישראלי המיוחס ליונתן בן עוזיאל כך: "ויסב אזורא... גבר כהין דכי וידי על משכנא... וידי כהנא דכיא על גברא מסאבא... ולחוד כהנא מדי מי אדיותא יצבע לבושי" וכו'. ברור, אם כן, שהמתרגם סבר כי המזה הינו כהן בהדגישו באמצעות התוספות "כהנא" דיעה זו. מסתבר

שבכך הולך המתרגם בנאמנות לשיטתו, שיטת ההלכה הקדומה, לפיה המקדש והמזה הינם כהנים, והדגיש זאת באזני שיומעי למען לא יכשירו מקדש ומזה שאינם כהנים.

אף כי חכמים הכשירו מזה שאיבו כהן, הרי רוב הידיעות על ייחוסם של המזים מורה כי אלו היו כהנים, ומכאן שמציאות זו עשויה ללמד על המציאות הקדומה לפיה כל המזים היו כהנים, כך אמרו בתוספתא פרה יב.ו.-עמ' 640: "שלושה דברים אמר רבן שמעון בן גמליאל משום ר' שמעון בן כהנא: מימיהן של כהנים לא נמנעו מלהזות באזוב המוטבל, ובצלוחית שפיה צר, ופוצעין אגוזים של תרומה בידים סאובות ולא חששו להן משום טומאה"⁴. הרי, אם כן, כהנים היו מזים, ולא עוד אלא שהיו מזים שלא לפי ההלכות שקבעו חכמים בהזיה (שם, בהלכות הקודמות לעדות זו). כיוצא בזה אמרו חכמים בתוספתא פרה ד.ב.-עמ' 633: "הזו שבעה כהנים כאחד - הזאתן פסולה, זה אחר זה - הזאתן כשרה". הרי שוב כהנים מזים, ואף כאן מסיגים חכמים ופוסלים את הזאתם באפן אחד, אף כי מכשירים באפן האחר, אכן, מסורת כהנית זו של שבעה כהנים מזים אינה רמוזה במקרא, למרות שהמספר שבע חביב מאד בכל מעשי ההטהרות⁵. השוואת טקס כהני זה בו שבעה כהנים מזים לטקס בו שבעה (כהנים) קוראים בתורה (לעיל 4.30) ולשבעת המלאכים התוקעים בשופרות (לעיל 2.30.21) מלמדת כי מסורת כהנית היא המצריכה שבעה מזים, שריד מההלכה הקדומה בה רק כהנים הוכשרו להזות. אפשר כי שבעת הכהנים היזו יחדיו לפי אמונת בני המקופה בטיב ההטהרות, אולם אין ראיה

4. השווה לסגנון בפסחים א.ו. (ופסחים ה.ח.).

5. בהזיות שונות במקרא: ויקרא ד.ו.; ד. יז.; ח. יא.; יד. ז.; יד. טז.; יד. כז.; יד. נא.; טז. יד.; טז. יד.; טז. יט.; במדבר יט. ד. (עיי' גם מלכים ב' ה. י-יד.) ראה עוד פרה ג.א. (ויומא א.א.). בטהרת המצורע שאף הוא זקוק להזיה. תופס המספר שבע מקום חשוב (ויקרא יג-טו.).

לכך⁶, ולצורך הדיון כאן די בראיה שכהנים היזו.
ביבמות דף עב ע"ב הובאה ברייתא: "ערל שהזה הזאתו כשרה; ומעשה היה,
והכשירו חכמים הזאתו". ברם, בירו' פסחים ספ"ח-לו ע"ב אמרו: "רבי
לעזר בשם ר' חנינה: מעשה בכהן ערל שהיזה והוכשרו הזיותיו". ברור
שמעשה אחד אירע אלא שבמסורת אחת הועלמה העובדה שהמזה היה כהן⁷,
ושמא אין בכך מקרה, ואף כאשר לא צויין ייחוס המזה - היה המזה
כהן⁸. כך גם יש להסביר את שאמרו לר' אלעזר בן עזריה שהיה כהן⁹:
"מזה בן מזה", דהיינו "כהן בן כהן" (כפי שכבר פירש רש"י). מכאן
נלמדת העובדה שלא כל כהן היה כשר להזות, אלא שמלאכת ההזייה היתה
נעשית ע"י משפחות כהנים מסויימות אשר היו מעבירות מלאכה זו
במשפחתם מדור לדור, כמעשה לחם הפנים למשל¹⁰, ממילא מסתבר שאם
מלאכת ההזייה היתה מצומצמת למשפחות כהנים מסויימות בלבד לא היו
"הכל כשרין להזות".

6. בעולם העתיק סברו שאדם חולה מחדירת שדים לגופו (M. Smith, Jesus, p. 107) וכך אף היה מצטרע אדם לאחר שנכנסו בו שדים מז: "בתחילה מביא עליו נגעים זכרים שאין מולידין. אם עשה תשובה - מתקבל, ואם לאו - מביא נקבות שהן מולידות בהרת לבנה, צרעת נושנת" (וכו') ועיין: הוריות דף ע"א; מגלת הסרכים 12.III. - עמ' 98, כיוון שהשדים היו באים בדרך כלל בקבוצות של שבע שבע (M. Smith op. cit. p. 126) כמלאכים, הרי שהזייה על המצורע היתה מטרתו בסיוע שבעה כהנים כנגד שדים במספרם. לאור זאת, ריפוי המצורע שנדון לעיל 5.3.12 אינו אלא הוצאת שדים וגרושם (עיין מדרש הגדול לבמדבר יט.ב. - עמ' שכה) אמנות שישו התפרסם בה במיוחד. לפי מעשה ישו [מ. היגער, מעשה ישו, חורב, ג' (תרצ"ו-צ"ז) עמ' 141-152] ריפוי המצורע נעשה באמצעות הגיית השם המפורש, כדרך תיאור כשפים במסורת הרבנית. (לדוגמה: התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל לבמדבר כח. י.; שמו"ר א. כט. ועוד. ראה: א.א. אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, עמ' 103 וא"י) עיין גם בספרו של גלר (צויין לעיל 5.3.14) עמ' 138.
7. מעין זה להלן 10.30.
8. כן דעת א. ביכלר (הכהנים ועבודתם, עמ' 146) על שמעיה המזה שהוזכר בתוספתא פרה י.ב. - עמ' 638.
9. ברכות דף כח ע"א; ירו' שם פ"ד סה"א - ז ע"ד. ראה: א. ביכלר, הסנהדרין, עמ' 135 הע' 33; ר"ל גינצבורג, פרושים וחדושים בירושלמי, ח"ג, עמ' 205; ש. ספראי, ארץ ישראל, ה' (תשי"ט) עמ' 207 הע' 12.
10. תוספתא כפורים ב.ה. - עמ' 231 (להלן 10.30)

הלכה קדומה זו לפיה הכהנים הם שהזו, בתוספת להלכה קדומה אחרת, מופיעה בברייתא דנידה עמ' 14: "אייר חייא רבה: והלא מצינו שאין לזבה טהרה והיא מטמא בכל שהוא, ולאחר שפסק הדם על [ידי] מי תטהר, והרי חרב בית המקדש ובטל קרבנן של זבין וזבות ויולדות, ואין כאן פרה אדומה לכפר, ולא כהן להזות, ומה נעשה שגרמו עונות - חרב בית מעוננו ונעשו בנות ישראל הפקר", ובהמשך שם בעמ' 15: "כשהיה בית המקדש קיים וכהן מכפר היה מביא מימיה של פרה ומזה עליהן (זבות ויולדות) והן מטהרות". אם כן, מחבר ברייתא דנידה סבר כי זב וזבה זקוקים להזייה - הלכה שלא כדעת חכמים¹¹ - וכן כי כהן הוא שמזה, שלא כדעת אלו שאמרו: "הכל כשרין לקדש". שתי הלכות אלו נהוגות אצל הפלשים¹², ומסתבר שכאן, כבהלכות נוספות, שמרו הפלשים על ההלכה הקדומה.

עניין דומה, אם גם לא זהה, מופיע במדרש נר השכלים התימני¹³: "וזהה הטהור על הטמא - אינו מזה אלא אדם שלא נטמא במת מעולם. שהמזה צריך שיהא טהור, וכן הכלים הממלאין בהן יהיו כלי אבנים שלא יהו מקבלין טומאה"¹⁴. חומרה יתרה זו, שיהא המזה אדם שלא נטמא במת מעולם, אין לה סמך בדברי חכמים אלא שבפרה ג.ב. אמרו: "חצרות היו בירושלים בנויות על גבי סלע... ומביאים נשים עברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן" וכו'¹⁵. מסתבר כי ילדים אלו אשר גדלו מבלי להטמא מעולם - בני כהנים היו, שכן רק הכהנים היו עוסקים בפרה האדומה בתקופה

11. ראה ספרי זוטא על במדבר ה.ב. - עמ' 228 (=שם, עמ' 309) וראה את הערת ר"ש ליברמן בתוך ספר מתיבות, מהד' ב.מ. לוין, עמ' 116.

12. א. עפשטיין, כל כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' קעג.

13. A. Kohut, Notes on Hitherto Unknown Exegetical, Theological and Philosophical Commentary to the Pentateuch, Composed by Aboo Manzur al-Dhamâri, N.Y. 1892; p. 47. לכל העניין ראה: ר"ש ליברמן, מדרשי תימן, עמ' 18 וא"י.

14. בעניין הכלים השווה לעיל 6.62.

15. על כך ראה מה שכתב ר"ש ליברמן (צוין לעיל בהע' 13), וכן: ג. אלון, מחקרים, ח"א, עמ' 296 וא"י.

הקדומה. מכל מקום, אף אם לא היו מזים אלו כהנים, קשה להניח שאלו אשר הצריכו "אדם שלא נטמא במת מעולם" הודו בדברי אלו שאמרו "הכל כשרין להזות".

לסיכום: ממקורות רבים ומגוונים עולה הדיעה שלפי ההלכה הקדומה היו הכהנים בלבד כשרים להזות, וכנגד דיעה זו אמרו חכמים "הכל כשרין להזות" - ולא דווקא כהנים או מיוחדים.

מעבר ההזייה אל כל רבדי החברה 7.40

לא ביום אחד ולא בשנה אחת הוכשרה הזייתם של ישראלים או של חסרי ייחוס. מסתבר כי מלאכת ההזייה, כמלאכות כהניות אחרות אשר נדונו בפרקים הקודמים, הועברה לרבדים הנמוכים בחברה בשעה שהכהנים הונושא להערצה ולחיקוי. כך הגרים השתדלו להתנהג כיהשראלים מלידה, ואלו מצידם השתדלו להתנהג ככהנים. אי אפשר לייחד לתהליך זה מקום, זמן או תחומים מוגדרים, שכן, כנראה, היה זה תהליך כולל במקומות רבים ובשטחי חיים שונים - כענייני המקדש (שלוח השעיר), טהרה, קריאה וכתיבה, ועניינים אחרים - תהליך שהתמשך כל עוד הייתה החברה ריבודית, והכהנים עמדו בפסגת המבנה החברתי. כחלק מתהליך זה הועתקה ההזייה - מלאכה שהיתה בעבר עניין כהני מובהק - מן הכהונה לכל רבדי החברה. מעתק זה היה חברתי ביסודו, וקיבל את אישורו לבסוף על ידי חכמים שהכירו במציאות החברתית-הלכתית החדשה, ואמרו: "הכל כשרין להזות". בכך, כמובן, התערער מעמד הכהונה, שכן ניטל ממנו אחד ממאפייניו, וכך גם השתנתה ההזייה. דומה כי אין סימן מובהק יותר לתהליך זה מאשר אותן הלכות אשר הובאו לעיל (7.30) כגון: "מימיהן של כהנים לא נמנעו מלהזות באזוב המוטבלי" וכו'. או: "הזו שבעה כהנים כאחד - הזאתן פסולה". בהלכות אלו ואחרות שאמרו חכמים בפסלה המסורת הכהנית בענייני ההזייה, והועדפה על פניה המסורת שהכרו

ושיצרו המזים אשר לא היו כהנים. על כן ניתן לראות בהלכה "הכל כשרין להזות" את הלכת-האב של דברי חכמים בענייני הזייה, שכן מכוחה של הלכה זו מתבאר השוני שבין הלכות חכמים לבין הלכות כהנים. גם אם אין הלכה זו ההלכה הראשונה שאמרו חכמים בהזייה, מכל מקום מבטאת היא את יחסם של חכמים, והחברה בה חיו ופעלו, אל הכהנים ואל תפקידם בחברה. מעתה לא נצטרך החברה לכהניה כנותני שרותים דתיים - ובמקרה זה: הזייה - שכן הכל הוכשרו להזות, וממילא ירד מעמד הכהונה כשהושו בני הרבדים הנמוכים בחברה לכהנים.

יתכן כי את התערערות ההזייה אפשר לגלות בקרב אנשי הכתות במדבר יהודה. בסרך היחד II.26 - III.4 - עמ' 77 כתוב: "וכול המואס לבוא בברית אל ללכת בשרירות לבו לוא יתחשב ביחד אמתו... לוא יזכה בכפורים ולא יטהר במי נדה". כלומר: לדעת מחבר הסרך, המסרב להשתתף בטקס הברית הכתתי לא יטהר אפילו אם הזו עליו מי נדה, או: מי חטאת, בלשון חכמים. התנייה זו שבין השתתפות בטקס לבין ההזייה - אין לה זכר במקרא, ונועדה, כנראה, למנוע פרישה מהכת, ויחד עם זאת משקפת את התערערות טקס ההזייה כפי שמתגלה הדבר בתוספת המגבילה את ערך ההזייה¹⁶.

ובכן, הריחוק בזמן מהחוק המקראי בדבר ההזייה עירער את מעמדה של ההזייה בכת מדבר יהודה - משקולים כמתיים, ובקרב חכמים - משקולים חברתיים, שינויים אשר בכל מקרה היו בעלי משמעות הלכתית בשתי חברות אלו¹⁷.

7.90 זמנה של ההלכה

זמנה של ההלכה "הכל כשרין להזות" עוד יידון בפרק הבא בסיכום זמנן

16. עיין עוד: ד. פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, עמ' 89.

17. על הזאה בשבת, ראה: פסחים ו.ב.

של כל הלכות טהרה הנדונות כאן. עם זאת, תחילה יש להבהיר כי אין לראות בהלכה "הכל כשרין להזות" הלכה עיונית גרידא, הלכה שנאמרה בבית המדרש ונשארה מעורטלת מזיקה למציאות ההיסטורית. כלומר: מן ההלכה "הכל כשרין להזות" יש להסיק כי אכן היו בפועל ישראלים שהיזו, כתוצאה מהתהליך שתואר לעיל, ומכל מקום יש לכך ראיה מפורשת. בבכורות ד.ו. אמרו: "הנוטל שכרו לדון - דיניו בטלים...", להזות, ולקדש - מימיו מי מערה, ואפרו אפר מקלה. אם היה כהן וטמאו מתרומתו - מאכילו ומשקו וסכו"¹⁸, הרי בפשטות דיבר החכם על מזה ישראל והוסיף "אם היה כהן" וכו'. מעתה, כיוון שברור כי היו ישראלים מזים ו"הכל כשרין להזות" אינה הלכה ערטילאית, נותר לברר את השאלה: החל ממתי נהגו ישראלים להזות, או לשון אחרת: מתי החלו חכמים לומר "הכל כשרין להזות"? - לפי שעה ניתן להשיב בבטחה רק ביחס לחלק מהשאלה: ישראלים היו מזים עוד קודם שחרב המקדש. ענין זה מפורש בתוספתא פרה ג. יד. - עמ' 633 בה מספרים חכמים מה עשו באפר הפרה לאחר שנסתיימה הכנתו: "וחולקין אותו לשלשה חלקים: אחד ניתן בחייל, ואחד ניתן בהר המשחה, אחד מתחלק לכל המשמרות. זה שמתחלק לכל המשמרות - היו ישראל מזין הימנו, זה שניתן בהר המשחה - היו כהנים מקדשין, זה שניתן בחיל - היו משמרין, שנאמר (במדבר יט. ט.) "לעדת בני ישראל למשמרת". אם כן, מתיאור היסטורי זה ברור לחלוטין כי ישראלים מזים היו בנמצא עוד קודם שחרב הבית, וחכמים אמרו זאת כדבר רגיל. הרי שתיאור זה עולה בקנה אחד עם ההלכה "הכל כשרין להזות", ומכאן יש להסיק שהלכה זו נאמרה עוד לפני החורבן. אמנם, מתיאור זה לא ניתן לצמצם יותר את זמנה של ההלכה, הלכת-האב בהזייה, אולם בסופו של הפרק הבא העוסק בטהרת המצורע יתברר ענין זה.

18. השווה תוספתא שם ג.ט. - עמ' 537.

טהרת המצורע כתובה בספר ויקרא פרק יד בפרוט רב. טהרה המושגת באמצעות כמה מלאכות אשר רק ביחס לחלקן כתוב בתורה בפרוש כי הן נעשות על ידי כהן. מלאכות אלו יבוארו להלן, אך תחילה יש לעיין במה ששנו חכמים בתוספתא נגעים ח.א. - עמ' 628. בתחילה שונה החכם: "אין מצורע מטהר מצורע אחר, אבל נשאל הוא על הטומאה ועל הטהרה של עצמו", ומיד מוסיף החכם לשנות מעין סיוע לדבריו: "והכל כשרין לטהר את המצורע - ואפילו זב, ואפילו טמא טמא מת" וכו'. דומה כי המפתח להבנת הלכות אלו תלוי בנתוח הדברים, ובהבחנה בין היסודות הראשוניים והמשניים בהם. אם כן, מסתבר כי הבסיס לדברי החכם היתה ההלכה הקצרה "הכל כשרין לטהר את המצורע". המלה 'הכל' נדרשה ונתפרשה על ידי התנאים כמיועדת לרבות "אפילו זב", וכן גם (שמא, בתחילה בפ' תנאים אחרים¹) "אפילו טמא טמא מת". לא זאת אף זאת. היו אחרים שהבינו את 'הכל' כמוכונת לרבות "אפילו מצורע", היינו שמצורע אחד כשר לטהר מצורע שני, אלא שלכך התנגד התנא בתוספתא, והקדים לומר: "אין מצורע מטהר מצורע אחר"², אף כי גם הוא מודה: "אבל נשאל הוא על הטומאה ועל הטהרה של עצמו". עם זאת עדיין נשארו תמוהים דברי התנא שהרי טומאת מת חמורה מטומאת מצורע (כלים א.ד.), ואם מצורע אינו יכול לטהר מצורע, כיצד יטהר טמא מת? ולא זה בלבד קשה, אלא שהדעת נותנת כי כל המתעסק בטהרה חייב להיות טהור בעצמו, וממילא התלמודים ל'הכל' - 'אפילו זב' ו'אפילו טמא טמא מת' - תמוהים בין כך ובין כך. כללו של דבר, הרוצה לעמוד היטב על דברי

1. המלה אפילו (=אף אילו) מבטאת את ערך ההפלגה (Superlative), ולאדם אחד ובהקשר אחד קיימת רק הפלגה אחת.
2. הלכה זו מופיעה באפן עצמאי (ובחסרון המלה 'אחר') בספרא על ויקרא יד.ג-דף ע ע"ב, וראה: ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ג, עמ' 200 (ובמיוחד דברי רלב"ג שהובאו שם).

החכם צריך לבור מתוך דבריו את ההלכה המהווה בסיס ליתר הדברים, ולעיין בה, ובה בלבד. אם כן, מעתה יש לעיין בהלכה הראשונה והקצרה: "הכל כשרין לטהר את המצורע".

פירוש ההלכה ומשמעותה

8.2

הלכה זו עשויה בדפוס הלשון המוכר מן הפרקים הקודמים "הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה (+ מושא הפעולה)", ועל כן יש לבאר הלכה זו כפי שבוארו ההלכות הקודמות. מכאן שכדי להבין את כוונת חכמים שאמרו את ההלכה יש לשנותה בצורה מאורכת, היינו: ההלכה עם תלמודה, כך: "הכל כשרין לטהר את המצורע - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים, חללים נתינים וממזרים, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה". מעתה מתפרשת ההלכה הקצרה באופן זה: כשאמרו חכמים "הכל כשרין לטהר את המצורע", התכוונו לומר שכל אדם, מכל רובד חברתי שהוא כשר לטהר מצורעים בין אם כהן הוא ובין אם לאו, בין ישראל ובין אם אפילו (נתיין או) ממזר. ברם, מפני מה אמרו חכמים הלכה זו? - מסתבר, כי הלכה זו נאמרה כנגד דיעות אחרים אשר סברו כי טהרת המצורע נעשית דווקא על ידי כהנים. ובכן, לכאורה ההלכה הנדונה כאן היא ממש אותה הלכה אשר נדונה לעיל: "הכל כשרין לראות את הנגעים" - אך לא כן הדבר, ראיית נגעים הינה חלק מהטיפול במצורע, ולפעמים הרואה קובע כי המצורע טמא אולם טהרת המצורע הינה השם הכולל למלאכות המתוארות בטקס הטהרות המצורע בספר וייקרא פרק יד, וממילא יש לפנות לעיין בפרק ההוא, ובכמה עניינים הכתובים שם בפרק יג. ברם, אין כוונה כאן לבאר את המקראות, אלא לבחון כיצד חכמים ביארו את הפסוקים, וביתר דיוק: מהו ייחוסם של עושי המלאכות המטהרות את המצורע.

בויקרא יג.לג. כתוב: "והתגלח ואת הנתק לא יגלח והסגיר הכהן את

הנתק" וכו'. פסוק זה, וייחוסו של המגלח בוארו בספרא דף טו ע"ב: "והתגלח - בכל אדם. לפי שמצינו שתגלחת האחרונה בכהן³ (יכול אף זו בכהן)⁴ - תלמוד לומר והתגלח - בכל אדם"⁵. אם כן, סבר הדרשן כי *הכל כשרין לגלח את המצורע*, ודחה בפירוש את דעת אלו שסברו כי כהן דווקא צריך לגלח את המטהר. אכן, לא כתוב בתורה שהמגלח חייב להיות כהן, ואדרבא, מן הכתוב "והסגיר הכהן" אפשר ללמוד כי הגלוח לא נעשה על ידי כהן, ואולי אף דווקא על ידי המטהר בעצמו. עם זאת, גם פירוש אחר אפשרי, פירוש מעין זה שנדחה על ידי הדרשן לפיו חייב המגלח להיות כהן. מכל מקום, נראה כי הדרשן סבר כי "הכל כשרין לטהר את המצורע", ובאותה שיטה פרשנית המשיך וביאר פסוקים נוספים בפרשת הטהרות המצורע.

בויקרא יג.נד. כתוב: "וצוה הכהן וכבסו את אשר בו הנגע", ודרשו על כך חכמים בספרא דף טז ע"א: "וצוה הכהן וכבסו - הצוה בכהן, והכיבוס בכל אדם"⁶. הרי שוב מדייק הדרשן בין פעולה המיוחסת בפירוש לכהן לבין פעולה הכתובה באפן סתמי "וכבסו", וקובע כי *הכל כשרין לכבסו*.

כיוצא בו כתוב בויקרא יד.ד.: "וצוה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות", ודרשו על כך חכמים בספרא דף ע ע"ג: "וצוה הכהן ולקח - הציווי בכהן, והלקיחה בכל אדם". בפסוק שלאחר מכן כתוב: "וציוה הכהן ושחט את הצפור האחת", ואמרו חכמים בספרא דף ע ע"ג: "יצווה הכהן - ציווי בכהן ושחיטה בכל, דברי רבי יוסי בר יהודה"⁷. רבי

3. הכוונה כנראה לויקרא יד.ח-ט., ושם לא כתוב שכהן חייב לגלח, אך חכמים למדו זאת בספרא (להלן).
4. חסר בדפוס ראשון, אך קיים במהדורת וייס, בכ"י וטיקן 31 (עמ' 115) ובכ"י רומי אסמאני 66 (עמ' רעג).
5. מיד בהמשך דרשו: "והתגלח - בכל דבר", ולפיכך ניתן לשנות *הכל מגלחין ובכל מגלחין" בדומה להלכות אחרות. ראה 9.62; 10.62.
6. השווה לדרשה בחולין דף לא ע"ב.
7. במהדורת וייס ובדפוס ראשון: 'רבי יהודה ברי יוסי', והנוסח

אומר: אף שחיטה בכהן". מדרשות אלו מסתבר כי חכמים סברו ש"הכל כשרין ליקח שתי צפרים" - ולא דווקא כהן כשר; אולם ביחס לשחיטה נחלקו התנאים. יש מן התנאים שסברו כי "הכל כשרין לשחוט (את צפור המצורע)" ויש שסברו כי כהנים בלבד כשרים למאלכה זו⁸. עניין הלקיחה והשחיטה עוד יידון להלן בדרשה נוספת, אך קודם לכן תובאנה דרשות נוספות הדומות לדרשות הקודמות. בויקרא יד.לו. כתוב: "וצוה הכהן ופנו את הבית", ודרשו על כך חכמים בספרא דף עג ע"א: "וצוה הכהן ופינו - הצווי בכהן, והפינוי בכל אדם". הרי כאן שוב דעת חכמים כי "הכל כשרין לפנות (את בית המצורע)" - ולא דווקא כהן⁹.

פסוק דומה, ודרשה דומה בויקרא יד.מ. ובספרא דף עג ע"ג. כתוב בתורה: "וצוה הכהן וחלצו את האבנים", ודרשו חכמים: "וציוה הכהן וחלצו - הציווי בכהן והחליצה בכל אדם", הרי שסברו חכמים כי "הכל כשרין לחלוץ (אבנים בבית המנוגע)".

נוסף על דרשות אלו ישנה דרשה אחת בה נדונו שבע מלאכות שונות בטהרת המצורע. בויקרא יד.ב. כתוב: "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן". פסוק זה נדרש בספרא דף ע ע"א כך: "תורת המצורע ... בכהן¹⁰ ... מניין שחיטת צפרים והזיית דם ותגלחתו בכהן? - תלמוד לומר: תורת המצורע בכהן; יכול אף לקיחת ציפרים ושילוח ציפרים

בפנים לפי כ"י וטיקן 13 (עמ' 122), כ"י רומי אסמני 66 (עמ' רצ) ומדרש הגדול לויקרא - עמ' שפז.

8. א. גייגר (המקרא ותרגומו, עמ' 306) סבר כי הנוסח השומרוני הגורס "ולקחו", ושחטו" מלמד כי דעת השומרונים היתה שכל אדם כשר לקחת ולשחוט, אולם לא כן הדבר. מדרשות חכמים עולה בברור כי גם לפי נוסח המסורה "ולקח", "ושחט" ניתן להסיק כי אין הכהנים בלבד כשרים לקחת ולשחוט. ממילא נדחית סברתו ביחס להלכה השומרונית, ואדרבא מסתבר יותר כי דעת השומרונים היתה שרק הכהנים כשרים לעסוק במלאכות אלו. (השווה לעיל 6.3.9).

9. ברם, בערכין דף טז ע"א הובאה דרשה זו: "וצוה הכהן ופנו את הבית", תנא: הוא כינס ממון שאינו שלו - יבא כהן ויפזר ממנו", ואפשר שלא דייק התנא.

10. אין זה אלא קצור נוסח המסורה, ואמר 'בכהן' במקום 'הכהן' כדי להתאים עם 'טהרת המצורע'.

וכיבוס בגדיו ורחיצתו בכהן? - תלמוד לומר: 'זאת' (בכהן, והיתר בכל אדם). ובכן, התנא סבר כי כמה מלאכות הן עניין כהני מובהק כשחיטת צפרים, וכך דעת רבי (וכשאר השחיטות, להלן 9.3), הזיית דם (כשאר ההזיות, לעיל 7.30.5) ותגלחת (אחרונה, לעיל הע' 3 ו-5). לעומת זאת, מלאכות אחרות כשרות בכל אדם - ללא תלות בייחוסו-והן: לקיחת הצפרים, שילוח הצפור (הדומה ביותר לשלוח השעיר, לעיל 1) כבוס הבגדים ורחיצת המטהר (ויקרא יד.ח-ט). ממש אותה דרשה, אך הפעם בצורת הלכה ובתוספות, מצויה בתוספתא נגעים ח.ה.-עמ' 628: "תגלחת של מצורע, טבילתו והזאתו - מעכבין, ושאר כל מעשיו - אין מעכבין בו. שחיטת צפריו והזאתו ותגלחתו - ביום, ושאר כל מעשיו - בין ביום ובין בלילה. אלו - באנשים, ושאר כל מעשיו - בין באנשים בין בנשים. אלו- בכהנים, ושאר כל מעשיו - בין בכהנים בין (בלויים) [בישראל]¹¹. אם כן, שחיטת צפור המצורע, הזאתיו ותגלחתו על ידי כהנים בלבד, ושאר כל מעשי הטהרות יכולים להיעשות בכל אדם, אף אם אינו מיוחס.

סיכום הדרשות השונות מורה כי רק ביחס למלאכה אחת היתה מחלוקת מפורשת בין התנאים אם רק כהן כשר לשחוט את צפור המצורע או כל אדם, וקרוב לוודאי כי המחלוקת בין ר' יוסי ברי' יהודה לרבי קדמה בהרבה לזמנם, אף כי אין ראיה לדבר¹². ביחס לשלוש מלאכות בטירת המצורע לימדו חכמים כי הן נעשות על ידי כהנים בלבד (שחיטה, הזייה ותגלחת). לדיעה זו אין סמך בתורה יותר מאשר בשאר המלאכות אשר עליהן אמרו חכמים כי הן נעשות בידי כל אדם, וכנראה שבכך נשמרה

11. בדפוס 'בלויים', ואין לכך מובן, וברור שזו טעות סופר, וצריך להיות 'בישראלי' כפי שנשתמרה ההלכה במשנה תורה לרמב"ם, הלכות טומאת צרעת פרק יא ה"ה, וכפי שברור מההשוואה לספרא. ראה: ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ג, עמ' 204.

12. זוהי המחלוקת היחידה מסוגה בה נחלקו התנאים בפירוש על ייחוסו של עושה מלאכה מסויימת (וראה בסיכום 11.1).

מסורת כהנית עתיקה. לעומת דיעות אלו אמרו חכמים בפירוש כי תגלחת ראשונה, כיבוס, לקיחת צפרים, שילוח, רחיצה, פינוי בית המנוגע וחליצת אבניו ייעשו לאו דווקא בכהן כיוון שהכל כשרים למלאכות אלו, מעין מה שאמרו "הכל כשרין לטהר את המצורע".

יכול אדם לטעון כי מחלוקות אלו שבספרא אינן אלא ויכוחים מופשטים בבית המדרש, ואין בינן ולמציאות ולא כלום, אך לא כן הדבר. השוואה בין דרשות אלו למדרש, להלכה ולעובדות ההיסטוריות שצויינו בקשר לייחוסו של משלח השעיר (לעיל ז) מורים בעליל כי מחלוקות אלו משקפות היטב מציאות היסטורית, ואי אפשר כלל לנתקן מן החיים, ולראות בהן מדרש פרשני בלבד.

מעתה, לאחר שהובאו כל הדרשות אשר הינן בעלות קשר לעניין הנדון, ברור כי כאשר אמרו חכמים "הכל כשרין לטהר את המצורע" התכוונו לומר: "הכל כשרין לטהר את המצורע - כהנים, לויים וישראלים" וכו'.

8.3 טהרת המצורע כמעשה כהנים

בתקופה הקדומה היתה טהרת המצורע מלאכה כהנית מובהקת. אכן, במלאכות שונות המצויינות בויקרא יג-יד לא כתוב "הכהן" בפירוש, ועל כן ניתן לבאר את המקראות כאילו אינן נעשות על ידי כהן. ברם, אין ספק כי כל ענייני הנגעים היו נתונים בידי הכהנים (לעיל 5.3), וממילא גם המלאכות שבטהרת המצורע. עניין זה נמצא למד גם מהיקש לראיית נגעים ולהזיה, ומדרשי ההלכה של חכמים מלמדים בברור כי היו שסברו כי טהרת המצורע נעשית על ידי כהנים בלבד, ועדיין שימרו חכמים על חלק מדיעות קדומות אלו בראותם בכמה מהמלאכות - שחטה, רחיצה וגלוח - מלאכות כהניות. לא זו בלבד אלא נמצא גם מי שאמר זאת בפרוש¹³:

13. ספרא דף לט ע"ד על ויקרא ז. לב. בתוספתא דמ"ב. ז. - עמ' 69 נמצאת מקבילה ללא שם אומרה.

זאת בפירוט.

8.1

14. ספרא על ויקרא יד.ד. - דף ע ע"ב; תוספתא נגעים ח.ב. - עמ' 628. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא ראשונים, ח"ג, עמ' 201-2. ראה עוד להלן 8.5.

15. עיין: א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 524 וא"ל.

התהליך החברתי-הלכתי הנסקר בכל אותם דברים. ברור כי תהליך אחד הוא המתגלה באפנים שונים, ב"הכל כשרין לראות את הנגעים", לקדש, להזות ולטהר את המצורע, שכן אי אפשר להניח שאין כל קשר בין הדברים. לפיכך מסתבר שעל פי אותו תהליך חברתי בו חיקו הבלתי מיוחסים בחברה את הכהנים בעשותם מנהגי. כהונה, כהזייה לדוגמה, הועתקה גם עהרת המצורע מן הכהונה לשאר רבדי החברה. ואולם, תהליך חיקוי חברתי זה לא היה אין-סופי אלא הוגבל מכח העובדה שרצו לשמור על הכתוב בתורה. עניין זה מתבאר בדרשת חכמים בספרא דף סז ע"ד על וייקרא יג.מד.. כתוב בתורה "טמא יטמאנו הכהן" ודרשו: "מלמד שטומאתו בכהן. אין לי אלא זה בלבד, מניין לרבות שאר המנוגעים? - תלמוד לומר טמא יטמאנו הכהן". מסתבר, אם כן, שהיו אשר רצו להוציא מן הכהנים מקרי צרעת מסויימים, ולפיכך בצרכו חכמים לדרוש מה שדרשו. כלומר: התהליך החברתי - הלכתי אירע תוך כדי שמירה על הכתוב בתורה, שכן אלו וגם אלו, יכלו למצוא תמוכין להשקפתם ההלכתית (וממילא, גם החברתית) בכתובים.

את ההלכה "הכל כשרין לטהר את המצורע" יש לראות כהלכת-אב להלכות חכמים בנגעים. ברור הוא כי אלמלא אמרו חכמים הלכה זו, לא היו שונים הלכות נגעים כלל, היות ולא היו אלו כי אם ענייני כהונה - ולא הלכות חכמים. כלומר: חכמים הכשירו מצב חברתי-הלכתי נתון, ומכוחו של אותו הכשר הוצרכו חכמים לקבוע הלכות שונות בטהרת המצורע. אפשר בהחלט שחלק מהלכות נגעים הינו למעשה המשכה של מסורת כהנית בטהרת מצורעים, אך קובץ ההלכות שאמרו חכמים בענייני נגעים, בסופו של דבר, מבוסס על הקביעה ההלכתית והחברתית כי "הכל כשרין לטהר את המצורע".

היכן היו נוהגים לטהר את המצורע? - בעיה זו מתבאר על פי כמה דרשות, הלכות ועדויות הסטוריות. לעיל (8.3) הובא המעשה בקצרה ועתה יובא בשלמותו: אמר רבי יהודה: שבתי הייתה והלכתי אחר רבי טרפון לביתו. אמר לי: יהודה בני, תן לי סנדלי, ונתתי לו. פשט ידו לחלוץ ונתן לי ממנה מקל. אמר לי: יהודה, בזו טיהרתי שלשה מצורעים. ולמדתי בה שבע הלכות: שהיא של ברות, ובראשה טרף, וארכה אמה, ועבייה כרביע כרע המטה, אחד לשנים ושנים לארבעה, ומזים ושונים ומשלשים, ומטהרים בפני הבית ושלא בפני הבית, ומטהרים בגבולים¹⁶. מן ההלכות שהתחדשו לר' יהודה באותו מעשה עולה ברור כי ר' יהודה היה סבור בתחילה כי כיון שחרב הבית אין מטהרים מצורעים, וודאי לא היה ר' יהודה היחיד שהחזיק בדיעה זו. דיעה זו נדחתה על ידי התנאים בשננס את ספורו של ר' יהודה, ואף על פי כן התעוררה מחדש לאחר מאות שנים על ידי הקראים, ולא הסכימו עמהם תלמידי החכמים¹⁶. מכל מקום חשיבות יתירה יש להלכה אחרת שלימד ר' יהודה.

מדברי ר' יהודה שאמר: "ולמדתי... (ש)מטהרים בגבולים" משתמע שאלמלא היה ר' טרפון מספר לו על מעשהו היה ר' יהודה סובר שאי אפשר לטהר מצורע בגבולין-היינו: חוץ לירושלים - וממילא ברור שר' יהודה סבר קודם ששמע מה ששמע מר' טרפון, שמטהרים מצורעים בירושלים בלבד. דומה כי ענין זה מוצא את ביאורו בפירושם של חכמים למקומות מהם משתלחים המצורעים. בויקרא יג.מו. כתוב: "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", ופירשו חכמים את המקרא בשני אופנים¹⁷: "מחוץ למחנה - חוץ

16. עיין ברשימת מקורות המצויינת אצל י. זוסמן, סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות, (דיסרטציה) ירושלים, תשכ"ט; ח"א, עמ' 315 הע' 30. ממקום זה יש להסיק כי במקומות נוספים בהם מופיעה הקביעה המדגישה שאותו ענין נוהג "בפני הבית ושלא בפני הבית" (חולין ה.א.; שם ו.א.; שם ז.א.; שם י.א.; שם יא. א.; יב. א.; שקלים ח.ח.; ועוד) אף הם פולמוסיים היו.

17. מדרש הגדול לויקרא, עמ' שנז-שנח.

לשלוש מחנות, מלמד שהוא משולח מירושלים שהיא מחנה ישראל, ואם נכנס לה - לוקה. דבר אחר: מחוץ למחנה מושבו - שמשלחין אותו חוץ לעיר בכל מקום, ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בארץ ישראל בלבד". הרי כאן שני פירושים שהם שלושה. לפי הפירוש הראשון מצורע משולח מירושלים בלבד. לפי הפירוש השני משתלח המצורע "חוץ לעיר בכל מקום", דהיינו: מכל עיר. פירוש זה סוויג על ידי הדרשן אשר הוסיף: "ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בארץ ישראל בלבד". כך נתקבל פירוש שלישי לפיו משתלח מצורע מעיירות המוקפות חומה בלבד ולא מכל עיר (התוספת "בארץ ישראל" הנראית כסייג נוסף אינה אלא למנוע הבנה מוטעית; כביכול "בכל מקום" מתייחס גם לחוץ לארץ - ולא היא¹⁸). יכול כל אחד משלושה פירושים אלו להיות פירוש עצמאי ל"מחוץ למחנה" מזמנים קדומים, אך במציאות ההיסטורית התגבשו והתלכדו, כנראה, המסורות השונות למסורת אחת. כך הפירוש השלישי מופיע כסייג לפירוש השני, ושני אלו יחדיו מופיעים כפירוש "דבר אחר" לצד הפירוש הראשון. בספר במדבר ה.ב. כתוב: "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב" וביארו חכמים בספרי זוטא עמ' 229: "דבר אל בני ישראל¹⁹ - לרבות ערי חומה", הרי ששילוח מערים המוקפות חומה עומד בפני עצמו, וכך אכן סברו חכמים כפי ששנו בתוספתא כלים בבא קמא א.יז.-עמ' 570: "ר' מנחם בר' יוסי אומר: עירות מוקפות חומה מקודשות מארץ ישראל, שמשלחין מתוכן את המצורעין²⁰. ברם, בתוספתא שם א.ח.-עמ' 50 אמרו על ירושלים: "נכנסו מצורעים לפניך מן החומה - לוקין את הארבעים", הרי שבכך שימרו על שני הפירושים. אכן מערים מוקפות חומה משתלחים המצורעים, וגם מירושלים, אך רק אם נכנסו

18. עיין מה שכתב ר"ש ליברמן (צויין לעיל 6.62.19).

19. צריך להיות 'צו את בני ישראל', ראה שם בהערות.

20. הלכה זו ללא שם אומרה בכלים א.ז. (וכחלק מקבוצת הלכות העוסקות בדרגות הקדושה).

לירושלים - לוקים את הארבעים²¹ התלבטות זו שבין שלוח: (מירושלים-) מעיר מוקפת חומה - מכל עיר, ניכרת גם בהלכות שאמרו חכמים בצרעת הבגד והבית, שכן בתוספתא נגעים ז. יד-טו-עמ' 627 אמרו: "(בגד המנוגע) - משתלח לכל עיר, אדם - אין משתלח אלא חוץ לעיירות המוקפות חומה", ובהמשך שם אמרו: "שהעומד שלושה שבועות בבתיים... ומשתלח חוץ לכל עיר, ואדם - אין משתלח אלא חוץ לעיירות מוקפות חומה". והנה, הלכות אלו נאמרו בשילוח המצורעים ולא בטהרתם, אולם מסתבר שהיתה חפיפה מליאה בין שני הדברים, דהיינו: ממקום ששילחו - שם טיהרו, שכן קשה להניח כי, למשל, שילחו מירושלים בלבד, אך טיהרו בכל מקום. לפיכך מסורות הפירוש השונות על שילוח המצורעים משקפות את המקומות בהם נהגו לטהר את המצורעים. והנה בספרא דף עא ע"א על ויקרא יד.ז. אמרו: "ושלח את הצפור החיה - שלא יעמד ביפו וישלחנה לים. שלא יעמד בגינות וישלחנה למדבר". ברור שפירוש זה מלמד על מציאות היסטורית, שהרי יכול היה הדרשן לבאר את העניין גם בלא הבאת דוגמאות (כנגעים יד.ב.), ומכאן שטהרו מצורעים ביפו אשר קרוב לודאי שהיתה עיר מוקפת חומה²². אפשר שגינות אינה אלא גינת הורדים "שהיתה שם (בירושלים) מימות נביאים ראשונים" (תוספתא נגעים ו.ב. - עמ' 625), דהיינו שהדרשן תיאר טהור מצורע בירושלים הסמוכה למדבר; אך אין ראיה לדבר²³. מכל מקום, טהרת המצורע ביפו אינה תואמת לדעתו

21. לכאורה, ניתן לחשוב שאך במקרה אמר התנא שהמצורע לוקה את הארבעים בהכנסו לירושלים, וכי גם אם נכנס לעיר אחרת מוקפת חומה - הרי זה לוקה, אך מסתבר שלא כן, וזוהי דעת חכמים. כך פוסק הרמב"ם, משנה תורה, הלכות ביאת מקדש ג.ה., וכנראה שעמד לפניו מקור אחר.

22. עיין: יוספוס פלביוס, מלחמת היהודים ברומאים, ג.ג.ה.; שם ג.ט.ב. ראה גם: י. קפלן, יפו, אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, ח"א, עמ' 201 (שכבה I). רשימי על קדושין דף נז ע"ב.

23. במקבילה בקדושין דף נז ע"ב הגירסה היא 'גבתי', ולא גינות, וכן הנוסח בדפוס ראשון ובכ"י מינכן (עמ' 413) גבת המוזכרת בתלמוד היתה בצפון, ולא סמוכה למדבר (ש. קליין, ספר הישוב, ח"א, עמ' 27).

הראשונה של ר' יהודה אשר סבר בתחילה כי אין המצורע נטהר אלא בירושלים בלבד. מדברי ר' יהודה יש ללמוד שבתחילה היו מטהרים מצורעים בירושלים בלבד, ורק מאוחר יותר החלו לטהר מצורעים בגבולין - היינו: "בכל מקום"²⁴. דומה כי כך יש ללמוד ממה שאמרו חכמים בתוספתא פרה ד. יב. - עמ' 634: "ממלאין ומקדשין מי חטאת בכל מקום, מזין מי חטאת ואפר חטאת בכל מקום"²⁵, ומסתבר שלא נצרכו לשנות חכמים ש"ממלאין, מקדשין...ומזין...בכל מקום" אלא כנגד אלה שסברו שמטהרים מצורעים בירושלים או בבערים המוקפות חומה בלבד, בשל קדושתן של מלאכות הקשורות לטהרת המצורע. ואכן, כשתיארו חכמים מילוי, קדוש והזאה מסרו כיצד נעשו בירושלים (פרה ג. ג. ד-ד.) וכיצד מטהר המצורע בירושלים, וליתר דיוק במקדש²⁶ (נגעים יד. ח., ומקבילות בתוספתא), וברור על כן מדוע סברו שאין עושין את כל המלאכות האלו אלא בירושלים. מכל זה מסתבר שההלכה הקדומה צמצמה את מעשי ההטהרות השונים של המצורע לירושלים (ואף שילוח המצורע היה נעשה רק מירושלים), בעוד שחכמים הרחיבו את התחום הגיאוגרפי בו נוהגים מנהגי הטהרה מירושלים לערים המוקפות חומה, ומאלו לכל מקום (-גבולין) בדרגות שונות של הרחבה.

תהליך זה של התרחבות החוג הגיאוגרפי בו נוהגים ענייני (טהרה) ושילוח המצורע מצוי גם בספרות הכתתית מקומרן. מחבר מגילת המקדש²⁷ הורה ביחס לירושלים (עמ' מה 17): "ויכול צרוע לוא יבואו לה עד אשר יטהרו", הרי שהוא מזהיר, לכאורה, על שלוח מצורעים מירושלים בלבד. ברם, בהמשך (ואולי ממקור אחר) הוא כותב (עמ' מח 14): "ויבכול עיר

24. ר' טרפון לא אמר לר' יהודה הלכה זו, ואפשר שר' טרפון טיהר בלוד - מקום מגוריו - וסבור היה כי מטהרים לא רק בירושלים כי אם גם בשאר ערים המוקפות חומה (בלבד). על לוד ראה: 2.5.72.

25. ראה לעיל 6.62.19.

26. ראה תוספתא נגעים ו.א. - עמ' 625: "וירושלם אינה מטמאה בנגעים, אמר ר' יהודה: אני לא שמעתי אלא בבית המקדש בלבד".

27. עיין: י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 227 וא"י.

ועיר תעשו מקומות למנוגעים בצרעת ובנגע ובנתק אשר לוא יבואו לעריכמה וטמאום, וגם לזבים ולנשים בהיותמה בנדת טמאתמה ובלדתמה אשר לוא יטמאו בתוכם בנדת טמאתם, והצרוע אשר בו צרעת נושנת או נתק ויטמאנו הכוהן". ובכן, שלא כחכמים אשר דרשו לשלח מצורעים רק מערים המוקפות חומה, סבר המחבר הכתתי כי מצורעים נשלחים מכל עיר, כלומר: בכל מקום. דומה כי ההבדל בין חכמים לבין המחבר הכתתי אינו גדול, שכן לא נחלקו אלא על יישומו של הפסוק "בדד ישב מחוץ למחנה" במציאות חייהם העירונית. יתר על כן, אף חכמים קובעים כי במקרים מסויימים משלחים חוץ לכל הערים בגדים ואבנים מבתי מנוגעים, והכל מודים ומלמדים על תהליך של הרחבת מנהגי ההטהרות והשלוח: (מקדש) - ירושלים - ערים המוקפות חומה - כל עיר, ממש כאותו תהליך של התפשטות מנהגי התקיעה בשופר והקריאה במגילה²⁸.

למעשה, תהליך זה דומה באופיו להתהליך המתגלה בעד "הכל כשרין לטהר את המצורע". אם בהלכת-האב מצטייר גידול במספר המטהרים במימד הריבוד החברתי, הרי שעתה מצטייר גידול במספר המטהרים במימד הגיאוגרפי. מסתבר כי שני תהליכים אלו חופפים אחד את השני במידה מרובה, וקשורים אחד בשני. לפי מחבר מגילת המקדש משלחים את המצורע מכל מקום, וממילא מותנית הלכה זו שיהיה כהן בכל עיר, ולו גם קטנה ביותר, אשר יראה את הנגע, יטמא וישלח חוץ לעיר, ולבסוף יטהר. השקפה זו עולה בקנה אחד עם דעתו של מחבר סרך העדה (II 19-22-עמ' 270) לפיו בכל כינוס של עשרה אנשים יימצא כהן²⁹. ואולם, במציאות ההיסטורית ברור כי היו מקומות קטנים ללא כהנים, וממילא צריך היה מי שאינו כהן למלא את תפקיד הכהן כרואה את הנגעים, משלח ומטהר. דומה כי כדי להמנע מכך שילחו את המצורעים מערים המוקפות חומה, ולא

28. ראה לעיל 2.5; 4.5. ראה עוד בסיכום 11.5.

29. ראה גם סרך היחד VI 6 - עמ' 140 (וכנראה שבדרך כלל הייאיש דורש בתורה יום ולילה היה כהן).

מכל עיר, כי בשל גודלה היחסי של עיר המוקפת חומה ניתן היה ביתר קלות למצוא בה כהן. מצד שני, מה שאמרו "הכל כשרין לטהר את המצורע" מלמד כי אכן הכשירו חכמים למעשה אותה מציאות חברתית-גיאוגרפית המתבטאת בכך שבמקומות הקטנים מילאו חסרי הייחוס את מקומם של הכהנים.

נמצא, אם כן ששתי ההלכות של חכמים - "הכל כשרין לטהר את המצורע", וחובת שלוח המצורע מעיר המוקפת חומה בלבד³⁰ - מלמדות על התייחסות, גם אם שונה, להלכה הקדומה אשר הזקיקה כהן לטהרת המצורע, ושאפה להחלת חובת השלוח מכל מקום - שתי דרישות המובילות לסתירה. מצד אחד: סיוג השלוח מעיר המוקפת חומה בלבד³¹ ומצד שני, הכשרת המציאות בה נהגו הכל - גם אם לא היו כהנים - לטהר מצורעים.

8.83 כל היום מטהרים

במגלה ב.ה. אמרו: "כל היום כשר לקריאת המגלה, ולקריאת ההלל ולתקיעת השופר... ולטהרת המצורע". והנה, מסתבר שחכמים אמרו הלכה זו כנגד אחרים אשר סברו כי אי אפשר לטהר מצורע כי אם בשעות מסוימות מן היום בלבד. אמנם אין מקור המורה על כך בפירוש, אולם לעיל (5.83) הובאו דברי חכמים המלמדים שאין כל היום כשר לראיית נגעים, כי אם שעות מסוימות בלבד. ברור כי תחילת תהליך הטהרות של המצורע שנרפא מצרעתו היתה בהליכה אל הכהן על מנת שזה יראנו. יאמר עליו 'טהור הוא', ולאחר מכן יזה עליו מי חטאת ויעשה את שאר מעשי הטהרה הנחוצים. לפיכך מסתבר שלפי ההלכה הקדומה היו מטהרים מצורעים בשעות מסוימות בלבד, הן השעות שבהן יכול היה הכהן לראות את הנגעים. מכאן שבאמרם "כל היום כשר... לטהרת המצורע" הגדילו חכמים

30. בהשוואה למילוי, קדוש והזאה "בכל מקום".

31. לעיל הוצג סיוג זה כסיוג ספרותי, אך עתה מתברר סיוג זה במימד היסטורי חברתי-גיאוגרפי.

את מספר השעות הכשרות למעשה זה, או שמא - ליתר דיוק - הכשירו מציאות קיימת של גידול במספר השעות הכשרות לטהרת המצורע. נמצא שהתהליך אשר נדון לעיל נמצא גם כאן: הרחבת חוג האנשים הכשרים לטהר את המצורע, הרחבת החוג הגיאוגרפי של שילוח המצורע, וממילא של טהרתו, ועתה הרחבת מספר השעות הכשרות לטהר את המצורע. דומה כי לא רק מהלכות אלו ניכר הפולמוס של חכמים בכהנים, כי אם גם מהלכות נוספות³², אולם אין צורך לדון בכולן. על כל פנים, ניתן עתה לדון בזמנה של הלכת האב בטהרת המצורע, ובהלכות נוספות.

זמן של הלכות נגעים ואפר החטאת

8.9

כשבאים לבחון את זמנה של ההלכה "הכל כשרין לטהר את המצורע" יש לשים לב כי אי אפשר לדון רק בה בלבד, כי אם גם בשאר ההלכות שאמרו חכמים בענייני צרעת, החל משריפת הפרה האדומה, אסוף האפר, הקדוש, ההזייה, ראיית הנגע, ולבסוף טהרתו המליאה של המצורע, היקש זה שבין זמן של ההלכות השונות מתבקש מעצמו כיוון שאין להניח כאילו יכלו חכמים לומר שהכל כשרין לראות את הנגעים, ויחד עם זאת כי הכהנים בלבד כשרים לטהר את המצורעים. אם כן, כל אחת מההלכות אשר נדונו לעיל הינה למעשה הופעה שונה של אותו תהליך בו הוצאו ענייני נגעים מן הכהנים וניתנו בכל רבדי החברה. יתר על כן, לא רק הלכות-האב מוקשות זו לזו כי אם גם תהליכי הגידול השונים: הגידול בכשרות הרובד החברתי, המקום, הזמן והאמצעים לטהרת המצורע (לעיל 6.62) צריכים לידון כאחת. אמנם, בהחלט אפשר שכל תהליך היה בעל קצב משלו ולא דמה בכל לרעהו, אולם האופי השווה של התהליכים מורה על כך

32. לדוגמה: במדרש הגדול לויקרא יג.ו. - עמ' שלה אמרו: "וטהרו הכהן - שיאמר לו טהור אתה, לא שיטהרנו בדבר אחר". אפשר שבכך התנגדו לריפוי ממש (מעין זה המצויין בברייתא דנידה עמ' 20) או ריפוי בידי מרפאים עממיים (עיין לעיל 7.30.6)

שזמנם היה פחות או יותר שווה. מכאן שהדיון אינו מצטמצם בהלכה אחת, ובתהליך אחד, כי אם בכולם כאחת, ועל כן גם יובאו המקורות השונים כדי שמכולם יחדיו ניתן יהיה להסיק על זמנן של הלכות-האב בטהרת המצורעים ובאפר החטאת.

אכן טיהרו מצורעים גם לאחר החורבן, אך ברור שמעיקרם נתקשרו טקסים אלו במקדש ובפולחן בו, ועל כן מסתבר שהלכות אלו ביסודן קדמו לחורבן. מהמסורת שאמרו כי ישראל היו מזים בשעה שחלק אחר של האפר השתמר בחייל - היינו קודם שחרב המקדש - עולה ברור כי בפועל קיימו את ההלכה "הכל כשרין להזות" עוד כשבית המקדש היה קיים (לעיל 7.90), וממילא אף שאר ההלכות מאותו זמן. גם אם יאמר שההלכה "הכל כשרין" מאוחרת למציאות ההיסטורית שהעידו עליה מהתקופה שקדמה לחורבן, הרי שכדי שההלכה תמלא את ייעודה, כלומר: להכשיר את המציאות, צריכה היתה להיאמר בסמיכות זמנים לסופו של התהליך החברתי. לו היתה נאמרת מאוחר יותר ללא זיקה למציאות - היתה ריקה מתוכן. על כן מסתבר שלא רק העדות ההיסטורית היא מהזמן שבית המקדש היה קיים כי אם גם ההלכה שאמרו "הכל כשרין להזות", וכן גם יתר ההלכות.

עתה, לאחר בירורו של התאריך 'העליון' יש לברר את התאריך 'התחתון'. הספרות הכתתית מקומרן - הלכות הצרעת ומגילת המקדש - מורה כי אין להקדים את הלכות החכמים עד למאה הראשונה שלפני הספירה, כיוון שההלכות הכתתיות נראות קדומות בזמן להלכות חכמים. כך גם מגרש שדים ומרפא עממי מהגליל אשר ברבע הראשון של המאה הראשונה לספירה ריפא מצורע ולאחר מכן שלחו להראות אל הכהן - אף הוא מעיד בעקיפין כי ההלכות שאמרו חכמים נאמרו במאה הראשונה לספירה. אמנם עדויות אלו מגיעות מחברה יהודית שונה, ומאזורים גיאוגרפיים שונים בארץ ישראל, ואינה דומה החברה היהודית המצטיירת על פי עדויות אלו לחברה

היהודית המשתקפת בהלכות חכמים. ואולם, יחד עם זאת, ואולי אף דווקא בשל כך, השוני שבמקור העדויות מקנה מימד של מהימנות לעדויות עצמן, ומלמד שהלכות חכמים לא נאמרו לפני תחילת המאה הראשונה לספירה. כיוון שההלכות שאמרו חכמים משקפים את סופו של התהליך החברתי בו הושור בני הרבדים הנמוכים עם הרובד העליון-הכהנים, נמצא שהתהליך החברתי התקרב לסיומו בשעה שההלכות נאמרו לראשונה במאה הראשונה לספירה עוד קודם שחרב המקדש.

9.00 הכל שוחטין

9.10 ביאור 'הכל'

א. מסכת שחיטת חולין בפתחת במשנה אחת ארוכה אשר כבר בעיון ראשוני ניכר כי היא נחלקת לחמש פסקאות: "(1) הכל שוחטין (2) ושחיטתן כשרה (3) חוץ מחרש שוטה וקטן (4) שמא יקלקלו את שחיטתן (5) וכולן ששחטו ואחרים רואים אותן - שחיטתן כשרה". לאחר פירוקה של המשנה לפסקאות יסתבר פירושה כך:

(1) 'הכל שוחטין' - ההלכה הראשונה היא גם הבסיסית במשנה, וכל יתר הפסקאות אינן אלא דרכי פירוש שונות להלכה זו. הדבר מתגלה מיד עם הסרת פסקא זו מן המשנה, הפרדה המונעת אפשרות פירוש לפסקאות האחרות.

(2) 'ושחיטתן כשרה' - פסקא זו נועדה להבהיר כי ההלכה 'הכל שוחטין' אינה ספור דברים באפן תיאורי, אלא כוונתה כי 'הכל כשרין לשחוט' כדברי התנא בתוספתא כאן - עמ' 500 (וראה להלן מיד).

(3) 'חוץ מחרש שוטה וקטן' - פירוש מצמצם זה מוכר ממקומות נוספים בהם מופיעה ההלכה 'הכל', ולאחר מכן 'חוץ מ' והצימוד 'חרש שוטה וקטן'¹.

(4) 'שמא יקלקלו את שחיטתן' - פסקא זו הינה נימוק המבאר מפני מה אמרו את הפסקא הקודמת.

(5) 'וכלן ששחטו ואחרין רואין אותן - שחיטתן כשרה' - פסקא זו

1. ראה: 2.1; 4.1; 6.1; 7.1; 10.1. במנחות ט.ח. אמרו: "הכל סומכין - חוץ מחרש שוטה וקטן" וכו', אבל בתוספתא שם י.ג. - עמ' 528: "סמיכה נוהגת בכהנים לויים וישראל, וגרים ועבדים משוחררין, חללין נתינין וממזריין" וכו'. בחגיגה א.א. אמרו: "הכל חייבין בראיה - חוץ מחרש שוטה וקטן" אך בערכין דף ב ע"ב: "הכל חייבין בראיה" בלבד.

נראית פשרה בין אלו שסברו 'חוץ מחרש שוטה וקטן' לבין אלו שסברו שאף שחיתתן כשרה. את הסתירה בין ההשקפות השונות יישב התנא בקובעו כי אם אחרים הכשרים לשחוט ראו את שחיתת הקטן, לדוגמה - שחיתתו כשרה, פירוש מפשר בדומה למקרים נוספים בהם פירשו התנאים באותה שיטה².

מנתוח זה של המשנה עולה בבירור כי ההלכה הראשונה הייתה נשנית בקצרה: "הכל שוחטין" בלבד, וברבות הימים נוספו עליה הפירושים השונים, כפי שמופיעה ההלכה במשנה. מסקנה זו תקבל משנה תוקף לאחר העיון במקבילות הרבות בהן מופיעה ההלכה הראשונה "הכל שוחטין" בספרות התלמודית.

ב. בתוספתא חולין א.א.-עמ' 500 אמרו חכמים הלכה הנחלקת אף היא לפיסקאות: "1) הכל כשרין לשחוט 2) אפילו כותי 3) אפילו ערל 4) אפילו ישראל משומד". ניכר מיד כי פיסקאות 2-4 הינן פירושים מרחיבים לפיסקא הראשונה, וזו עצמה אינה אלא נסוח שונה להלכה שבמשנה "הכל שוחטין". שוב מתברר כי דפוס הלשון "הכל + פועל בבינוני רבים" אינו אלא כדפוס הלשון "הכל + פועל בבינוני רבים: 'כשרים' + שם פעולה", תופעה אשר כבר נדונה לעיל 5.1.

ג. בתלמוד הבבלי מסכת חולין דף ג ע"א הובאה ברייתא אשר אף אותה ניתן לחלק לפיסקאות: "1) הכל שוחטין 2) ואפילו כותי 3) במה דברים אמורים כשישראל יוצא ובכנס, אבל בא ומצאו ששחט - חותך כזית בשר ונותן לו. אכלו - מותר לאכול משחיתתו; לא אכלו - אסור לאכול משחיתתו 4) חוץ מחרש שוטה וקטן"³. בברייתא זו פיסקא 1) היא כבמשנה, ופיסקא 2) היא כבתוספתא. פיסקא 3) הינה מאמר פרשני

² ראה 6.1.4 ; 9.42

³ ברייתא זו משמו של רבא נאמרה, ועיין שם ברייתא דומה משמו של אבוי. ובחולין דף יז ע"א: "אלא אמר רבא: הכל שוחטין - חדא לאתויי כותי, וחדא לאתויי ישראל משומד". (לפי נוסח כ"י מינכן, עמ' 861).

הפותח בדפוס הלשון "במה דברים אמורים" - ביטוי קבוע הנמצא תמיד בין הפירוש לקטע המתפרש. מעין הלכה זו שנו תנאים אחרים בחלופי לשון קלים בברייתא המובאת במסכת חולין דף ג ע"ב: "תנו רבנן: שחיטת כותי מותרת, במה דברים אמורים" וכו'. לפיסקא (4) כמובן, אין כל קשר לפיסקא (3), והינה פירוש מצמצם לפיסקא (1) ממש כבמשנה. ובכן, הנדילות הטקסטואלית מרמזת בברור על דרכי התהוותו של הטקסט כפי שהוא במשנה, למשל, ומלמדת שבראשונה לא נשנתה ההלכה בצורה השנויה עתה.

ההלכה "הכל שוחטין" זכתה לפירושים נוספים, ואף אם שמו של אמורא קרוי על הפירוש, אפשר שהוא מצטט ברייתא או מנסח בלשונו ניסוח חדש של פירוש שמע במסורת מן התנאים.

ו. בגמרא במסכת חולין מיד לאחר המשנה הראשונה הובא פרוש זה: "הכל שוחטין" - לכתחילה, ושחיטתן כשרה-דיעבד". הלשון הארמית ידיעבד' רומזת כי פרוש זה, לשתי הפיסקאות הראשונות במשנה, נאמר על ידי האמוראים, בדומה לדברי רבא בחולין דף יב ע"ב.

ה. בחולין דף ב ע"ב הובא בגמרא כתרוץ: "אמר רבה בר עולא: הכי קתני: הכל שוחטין - ואפילו טמא".

ו. מעין זה בחולין דף ג ע"א: "רב אשי אמר: הכי קתני: הכל שוחטין - ואפילו ישראל משומד" - כפיסקא (4) בתוספתא.

ז. בחולין דף ג ע"ב הובאה ברייתא (כנראה) המורכבת מכמה פיסקאות: "רבינא אמר: הכי קתני: (1) הכל שוחטין (2) מומחין שוחטין (3) מומחין ואף על פי שאין מוחזקין (4) במה דברים אמורים, שיודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה, אבל אין יודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה - לא ישחוט (5) ואם שחט, בודקין אותו. אם יודע לומר הלכות שחיטה - מותר לאכול משחיטתו, ואם לאו - אסור לאכול משחיטתו (6) חוץ מחרש שוטה וקטן".

ח. מעין זה הובא שם בהמשך: "רבינא אמר: הכי קתני: (1) הכל שוחטין (2) הכל מוחזקין שוחטין (3) מוחזקין אף על פי שאין מומחין (4) במה דברים אמורים" וכו'.

ט. בכך לא תמו הפירושים שכן בחולין דף טז ע"ב הובאה הלכה: "הכל שוחטין - הכל בשחיטה, ואפילו עוף"; כלומר: החליף המפרש בין פועל לנפעל, וכביכול אמרו "הכל נשחטין". ברם שם בדף יז ע"א הובאה דחייתו של רבא (בדפוס: רבה) לפירוש זה בהקשות: "מאי משנית ליה ... אי הנך בשוחטין - האי נמי בשוחטין, ואי הנך בנשחטין - האי נמי בנשחטין".

כללו של דבר: הצד השווה שבכל הניסוחים הוא שתי המלים הראשונות "הכל שוחטין" בעוד הפירוש שהתוסף למלים אלו שונה. מסתבר כי פירושים אלו הם בני דורות שונים וממקומות שונים, ועם זאת מעידים הם כי ההלכה הראשונה היתה שנויה "הכל שוחטין" ללא כל תוספת פרשנית. יתר על כן, התנאים בעצמם שמרו במשנה את ההלכה הראשונה ללא פירוש בשנותם בחולין א.ב.: "הכל שוחטין, ולעולם שוחטין ובכל שוחטין". כפילותה של ההלכה הראשונה מצד אחד, והצמדותה לשתי הלכות נוספות מצד שני - אינה מקרית, ועוד תידון להלן. מכל מקום ראוי לציין כי הפירוש ל"הכל שוחטין" בראשית משנת חולין גדול ממה שהוער עליו לעיל. גם הפיסקא "שחיטת נכרי גבלה ומטמאה במשא" אינה אלא פירוש ל"הכל שוחטין", שכן התנא שנה "הכל" ורצה ללמד כי "הכל" אינו כולל נכרים, היינו: "הכל ... חוץ מנכרי".

המילה "הכל" סתומה קימעה, ובשל כך, כנראה, זכתה לפירושים רבים. אלו דרשו "הכל ... אפילו ...", ואלו דרשו "הכל ... חוץ מ ...", אך אלו וגם אלו לא ציינו מיהם הכלולים ב"הכל" (בלי לרבות או למעט).

9.2 פירוש ההלכה ומשמעותה

ההלכה "הכל שוחטין" מנוסחת בדפוס לשון המוכר מהלכות אחרות 'הכל + פועל בבינוני רבים', ומכאן שמתפרשת היא כשם שהתפרשו אותן הלכות. על כן, למען הבנת ההלכה הקצרה יש לשנותה בצרוף תוספת פרשנית: "הכל שוחטין - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין" וכו'. כלומר: כשאמרו חכמים כי "הכל שוחטין" רצו לומר כי כל רבדי החברה כשרים לשחוט, ושחיטתו של כל אחד - יהא ייחוסו אשר יהא - כשרה. מסתבר כי חכמים נצרכו לשנות הלכה זו כדי להסיר פקפוקים מצד אלה שסברו כי אין 'הכל' כשרים לשחוט, אלא כי רובד אחד (או שניים) בלבד מן העם כשרים להיות שוחטים. מסתבר כי רובד זה היה הכהנים (או גם הלויים) בלבד, וכשאמרו חכמים "הכל שוחטין" היתה הלכה זו בניגוד להשקפות כהניות, בדומה להלכות נוספות המוסחות באותו דפוס לשון (השווה במיוחד פרק 1 "הכל כשרין ... אלא שהכהנים ...").

9.3 שחיטה כמעשה כהנים

הלכות שחיטה אינן כתובות בתורה, ואף שחיטות חולין אינה מותרת אלא בתנאים מסויימים. בדברים יב. כא. כתוב: "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם" - פסוק אשר יתבאר להלן 9.5 - ובהמשך: "וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך", אלא שלא נתפרש היכן ציוהו⁴. מאליו מובן שהלכות שחיטת חולין נלמדו מהלכות שחיטת קדשים, וכן אמרו חכמים על הפסוק בספרי עמ' 140: "מה קדשים בשחיטה, אף חולין בשחיטה". מסתבר שבתקופה הקדומה כל ההלכות הנהוגות בשחיטת קדשים היו נהוגות גם בשחיטת חולין, החל בייחוסו של השוחט, אמצעי השחיטה, צורת השחיטה, וכן הלאה. השוחט במקדש היה בודאי כהן, אמנם,

4. בחולין דף כח ע"א הובאה ברייתא: "תניא, רבי אומר: וזבחת כאשר צויתך - מלמד שנצטוה משה על שחיטת הושט והקנה" וכו'.

בזבחים ג.א. אמרו: "כל הפסולין ששחטו - שחיטתן כשרה, שהשחיטה כשרה בזרים⁵, בנשים, ובעבדים ובטמאים", אך אין ספק שבתקופה הקדומה רק הכהנים היו כשרים לשחוט במקדש⁶. כיוון שהכהנים שחטו קדשים במקדש, כך גם הם שחטו חולין חוץ למקדש, לפחות מן הטעם הפשוט שהם היו מנוסים במלאכה זו. הלכה זו נשתמרה בקרב הפלאשים אשר כהניהם שוחטים שחיטת חולין בדומה לשחיטת קדשים⁷, וקרוב לודאי שכך גם היתה דעתו של ענן הקראי⁸. הלכה זו לפיה כהן בלבד כשר לשחיטת חולין מוצאת את ביאורה אף מן הנוהג לאכול חולין בטהרה⁹. בחגיגה ב.ז. שנו חכמים: "בגדי עם הארץ מדרס לפרושין; בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה; בגדי אוכלי תרומה מדרס לקדש; בגדי קדש מדרס לחטאת". הרי שהיו יהודים אשר אכלו חולין (היינו: האכל היום-יומי) בדרגות שונות של טהרה: עמי הארצות אכלו בטומאה, הפרושין אכלו בטהרה, אך היו בעם אשר אכלו חולין בטהרה כטהרת תרומה, ויש שאכלו חוליהם בטהרת הקדש - כלומר: כבשר קדשים קלים במקדש - ויש שאכלו חולין בטהרה כטהרת המטהר במי חטאת¹⁰. כיוון שאכלו חולין על טהרת הקדש, היו שראו אף בחולין אלו

5. השווה ללשון (לעיל הע' ו) "יסמיכה נוהגת בכהנים לזים וישראלים" וכו', ו'נוהגת' היינו 'כשרה'.
6. ראה: ספרא על ויקרא א.ה. - דף ו ע"א (ודף לג ע"ג על ויקרא ז.ב.); זבחים דף לב ע"א ומקבילות; יחזקאל מד. יא; דברי הימים ב' כט כא-כד; עזרא ו.כ.; (יוספוס, קדמוניות היהודים ג.ט.א.); ברייתא בויקרא - רבה כב.ז. - עמ' תקטז; א.ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 103; ש. בלקין, מדרש שאלות ותשובות על בראשית ושמות לפילון האלכסנדרוני, ניו יורק, תשכ"ד, עמ' 5-8; וראה להלן 9.9, וההלכה השומרונית - להלן 10.32.35.
7. עיין: א.ז. אשכלי, ספר הפלשים עמ' 15, 18, 202 וא"י; הנ"ל, תרביץ ז (תרצ"ו) עמ' 46 וא"י; כל כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' קעז.
8. דעת ענן בספר המצוות עמ' 141 ניכרת בבארו את ויקרא יז.ב.: "דבר אל אהרן ואל בניו - כי הם השוחטים לישראל", ולא הבחין בין שחיטת קדשים לחולין. קראים מאוחרים יותר לא הצריכו שיהיה השוחט כהן. ראה: ר' ישראל המערבי, הלכות שחיטה (חברס בקהיר, 1306). בתוך: מרדכי בן גיסן, דוד מרדכי, וינה תק"ץ; אליהו בשייצי, אדרת אליהו, ענין שחיטה, פרק יג, דף קטז ע"א.
9. ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 158 וא"י; ד. רעוועל, חורב א' (תרצ"ד) עמ' 10-14.

קדש ממש. בחגיגה דף כ ע"א הובאה ברייתא: "דתניא: חולין שנעשו על טהרת הקודש - הרי הן כחולין. ר' אלעזר ברבי צדוק אומר: הרי הן כתרומה", ואחרים סברו (חולין דף ב ע"ב): "חולין שנעשו על טהרת הקדש - כקדש דמו". הרי שנזהרו בטהרת חולין כאלו היו קדש, ונהגו בהם כקדש לכל דבר, ומסתבר אף שהצריכו שיהיה השוחט כהן - כשחיטות קדשים במקדש. כך גם יוספוס, בתולדות מלחמת היהודים ברומאים, ב.ח.ה. מתאר את האסיים - אשר קרוב לודאי שאכלו על טהרת הקדש¹¹ - שבאכלם סעודות משותפות בחבורה היו הכהנים אחראים על המזון שלהם, ויש להניח שאף השוחט אצלם היה כהן.

כללו של דבר: באמרם "הכל שוחטין" הכשירו חכמים את כל רבדי החברה בשחיטה, בניגוד לסוברים כהלכה הקדומה לפיה הכהנים בלבד (ואולי גם הלויים) הוכשרו לשחוט¹².

9.4 העברת השחיטה לכל רבדי החברה

כשאמרו חכמים "הכל שוחטין" הם לא יצרו מציאות חדשה כי אם הכשירו מציאות קיימת. כבר הוכח (לעיל 9.1) כי באמרם "הכל שוחטין" התכוונו חכמים לומר "הכל כשרין לשחוט" כלומר, לא היו אלו החכמים אשר החלו לשחוט ללא שימת לב לייחוסו של השוחט, אלא היתה כבר מציאות נתונה

10. ראה: רי"ח אלבק, פרוש למשנה - מועד, השלמות לחגיגה ב.ז. עמ' 512; רי"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1309 וא"י.

11. כך דעת רי"ש ליברמן [Texts and Studies, p. 204] וראה: י. ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 3-132.

12. ברית מילה דומה לשחיטה ברעיון [ענן, ספר המצוות, עמ' 75; ד. רעוועל, פרקים בחילופי מנהגים, חורב ו' (תשי"ב) עמ' 9-12; נסתור הכומר, עמ' 7] ובהלכות הרמב"ם בהלכות מילה ב.א. כתב: "הכל כשרין למול - ואפילו ערל ועבד ואשה וקטן מלין במקום שאין שם איש". נוסח זה אפשר שנסחו הרמב"ם, אך גם יתכן שהוא נטל הלכה זו ממקור תלמודי כלשהו אשר אבד מאוחר יותר. אמנם, אין כל ראיה כאילו בתקופה הקדומה היו כהנים בלבד כשרים למול, אך ענן בספר המצוות עמ' 79 אוסר על גר למול יהודי (השווה להלן 10.32 - ספר תורה שנכתב על ידי גר - נפסל). ראוי לציין כי בקרב עמים שונים מבוצעת המילה בידי כהן. ראה: H. Webster, Primitive Secret Societies, p.79.

שחכמים הכשירוה, ובכך יש לראות את חידושם. מסתבר, אם כן, שבאותו תהליך חברתי בו הועברו מעשים שונים של כהנים מן הכהונה לכל רבדי החברה, הועברה גם מלאכת השחיטה. תהליך זה, כנראה, לא אירע ביום אחד, אלא במשך שנים רבות; כשלאחר מכן ניתן היה למצוא בחברה שוחטים רבים שלא היו כהנים. אם בתחילה היה שוחט ישראל, לדוגמא, בהדמותו לכהן, לא היה כהן אוכל משחיטתו, שהרי לא היתה זו שחיטה כבמקדש. ממילא לא היו אוכלים משחיטה זו אלא ישראלים או חסרי ייחוס כגרים או ממזרים אשר לא חששו לאכול משחיטה חסרת ייחוס זו. כך גם יכול היה ממזר לשחוט מבלי שיהנה ישראל משחיטתו. ואולם, במשך הזמן הצטמצם הקיטוב בין הרבדים כיוון שהרבדים הנמוכים חיקו את הישראלים, ואלו את הכהונה, וכך קטן מספר המאפיינים אשר הבדילו רובד חברתי אחד ממישנהו. כתוצאה מכך לא הקפידו יותר על ייחוסו של השוחט והיו 'הכלי אוכלים בשר חולין משחיטת 'הכל' - בין אם השוחט היה כהן, ובין אם היה ישראל. דומה כי כך היה המצב החברתי-הלכתי כאשר אמרו חכמים "הכל שוחטין" בהכשירם מציאות בה שוחטי החולין לא היו כהנים דווקא כבתקופה הקדומה.

עם זאת, אין להניח כי כל החוגים החברתיים בעם היהודי היו שותפים לתהליך חברתי-הלכתי זה. יש להניח כי חברי הכיתות אשר החשיבו מאד את תפקידי הכהנים בחבורותיהם לא יכלו להסכים כי "הכל כשרין לשחוט" - גם אם לא היו כהנים בעצמם - והמשיכו לאכול כמקודם בשר חולין שנשחט בידי כהן בלבד. ממילא מובן כי לא הכל יכלו להסכים להלכה "הכל שוחטין" כי לא כולם היו שותפים בתהליך החברתי בו הוכשרו והושוו 'הכל' במלאכות השונות. יתר על כן, ב"הכל שוחטין" אפשר להכיר הלכת-אב שכן כנראה לא היו שוות הלכות השחיטה של הכהנים לאלו של חסרי הייחוס. הכהן שחט חולין מעין מעשהו בשחיטת קדשים במקדש, בעוד חסר הייחוס שחט לפי נוהג אחר מבלי להזקק למסורת השחיטה הכהנית.

מכאן שיחושו של השוחט הפך להיות תחילת ההבדל בין השחיטה של הכהנים לשחיטתם של אלו שאמרו "הכל שוחטין". אם כן, הלכת-האב "הכל שוחטין" היתה למעשה גם ההלכה הראשונה שלימדו חכמים בשחיטת חולין, והיא זו שציננה את ראשית השוני בשחיטה בין הכהנים (והכיתות) לבין חכמים.

מעתה מובן גם כי פתיחתה של מסכת חולין ב"הכל שוחטין" אינה מקרית כלל. מסתבר כי חכמים החלו לשנות את הלכות שחיטת חולין שלהם בדיוק בהלכת-האב שלהם המציננת את ראשית ועיקר השוני בינם לבין אלו שלא היו מחוגם של חכמים. לאחר הלכת-האב המשיכו בהלכות נוספות שהיו מעין תולדה להלכה הראשונה, כפי שעוד יתברר להלן (9.61; 9.62), ובשיטה זו נקטו גם במסכתות אחרות הפותחות בהלכות המנוסחות בדפוס הלשון "הכל + פועל בבינוני רבים + שם פעולה"¹³. אף קבוצת הלכות בנושא מסויים שלא הגיעה לגודל של מסכת נפתחה בהלכת-אב מעין זו¹⁴, ולפי כלל זה אפשר לשחזר כיצד נפתחה פעם מסכת במשנת חכמים אשר עתה אינה נפתחת ב"הכל"¹⁵.

לסיכום: התהליך החברתי בו הושוו הרבדים אחד לשני השפיע גם בתחום ההלכתי, ובין היתר הביא את חכמים לשנות "הכל שוחטין". הלכה זו היתה הלכת-האב וההלכה הראשונה שאמרו חכמים בשחיטת חולין, וכך נקבעה (ואולי, מוטב-שרדה) בראש המסכת. ואולם, ל"הכל שוחטין", ולתהליכים המיוצגים בהלכה זו, היו משמעויות נוספות לא רק בתחום ההילכתי כי אם גם בתחום החברתי כפי שמשקף הדבר בהלכות נוספות שאמרו חכמים בשחיטת חולין.

9. אשה שוחטת

אמנם חכמים לא אמרו "הכל שוחטין" - אפילו אשה; אפילו קטן" כשם

13. מסכתות: חגיגה, ערכין, תמורה. ראה להלן 10.66.68

14. הלכות תנופה, והלכות סמיכה, עין 10.66.68

15. הכוונה למסכת גיטין. ראה להלן 10.66

שאמרו (לעיל 4.30) "הכל עולין למנין שבעה - אפילו אשה; אפילו קטן", אך אין ספק שחכמים הכשירו שחיטתה של אשה. בשחיטת קדשים הענין מפורש, שהרי בזבחים ג.א. אמרו: "שהשחיטה כשרה בזרים ובנשים" וכו', ובשחיטת חולין לא נתבארה הלכה זו¹⁶ (אלא מקל וחומר). עם זאת, ברור כי חכמים הכשירו שחיטת חולין של אשה שכן על כתם דם שנמצא על אשה אמרו חכמים בנדה ח.ב.: "ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות: שחטה בהמה חיה ועוף" - ומהדוגמה שנקט החכם מתגלית דעתו כי אשה כשרה לשחוט שחיטת חולין - עוף, חיה ואפילו בהמה.

ואולם, מסתבר כי לא כן היתה ההלכה הקדומה. בשעה שכהנים בלבד שחטו במקדש, ושחיטת חולין דמתה לשחיטת קדשים בכל, הרי כשם שבהנת לא שחטה קדשים, כן גם לא שחטה אשה חולין. על רקע זה ניתן לבאר את התוספות הראשון למסכת חולין: "כתוב בהלכות ארץ ישראל דנשים לא ישחטו מפני שדעתן קלות". קרוב לודאי שהיה כתוב "בהלכות איי", ואחד המעתיקים טעה ופתח את ראשי התיבות "בהלכות ארץ ישראל", אף כי צריך היה לפתוח: "בהלכות אמר יהושע" (בן נון), כלומר: בהלכות שמסר עליהם אלדד הדגוי משמו של יהושע בן נון¹⁷. אלדד הדגוי שילהב את דמיונם של היהודים, והביך את חכמי ההלכה בהלכות שחיטת חולין שלו במאה התשיעית לספירה¹⁸. בהלכות שחיטת חולין שלימד מופיע כמה פעמים המקור ההלכתי שלו: "אמר רבי יהושע בן נון מפי משה מפי הגבורה", ובעניינים שונים דומים הלכות שחיטת חולין שלו לשחיטת קדשים¹⁹, עד

16. ר' יעקב בעל הטורים בטור יורה דעה, הלכות שחיטה סי' א כתב: "הכל שוחטין לכתחילה - נשים ועבדים משוחררים" וכו', היינו שצירף את הלשונות משחיטת קדשים וחולין כאחד.

17. C. Duschinsky, May a Woman act as Sho'eteth?, in: Gaster Anniversary Volume, London, 1936; pp. 86-100.

18. ראה: א.ב. גוטלובר, בקורת לתולדות הקראים, וילנה, תרכ"ד; עמ' 64 ואי', עמ' 105, ואי'; עמ' 142, 156.

19. ראה: א. עפשטיין (מהדיר: א.מ. הברמן), כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' כו' ואי'.

שהצטרך לבאר בפרוש²⁰: "ובמה היו מבדילין בין שחיטת המזבח ובין שחיטת אכילה?". תשובתו היא: "שחטת המזבח ביד הכהנים", וברור שאלדד כחכמים סובר ששחיטת אכילה - היינו: "שחיטת חולין" בלשון חכמים - ביד כל אדם. עם זאת אין הלכותיו כהלכות חכמים. אלדד הורה כך²¹: "ואם היתה השחיטה מיד אשה, מיד סריס חמה, מיד הנער - לא ישחוט עד שימלא שמונה עשרה שנה - ומיד זקן לאחר שעברו עליו שמונים שנה".... - כל אלה בכלל השחיטה הפסולה. דומה כי הלכות אלו אשר אין להן מקור בספרות התלמודית אינן בדיה של אלדד, כי אם שריד של הלכות קדומות אשר נשמרו בקרב כת כלשהי שאלדד העדיף לייחס את חבריה ל"עשרת השבטים". ואכן, ההלכה שהביאו התוספות, מנוסח כלשהו של ספורי אלדד, אינה תואמת לדברי חכמים שאמרו במשנתם "שחטה בהמה חיה ועוף" כדבר רגיל. יתר על כן, אף הנימוק שנימקו את פסלותן של הנשים "מפני שדעתן קלות" לא יצא מפי חכמים, שהרי גם כאשר לא הכשירו חכמים אשה למעשה מסויים, מעולם לא נימקו את דעתם בשל "קלות דעתן של הנשים"²².

הלכות שחיטת חולין של אלדד הדני השפיעו על הפוסקים, וחלק מהן חדר לספרות הרבנית²³, כפי שמתגלה הדבר בפסול אשה לשחיטה. ר' שמואל בן חפני גאון בשערי שחיטה כתב²⁴: "העבד והאשה והסריס והאבל והחולה והזקן שעברו עליו שמונים שנה - שחיטתו פסולה", ומסתבר שהלכות אלו

20. ראה: שם, עמ' קלב.
21. שם, עמ' קלד, וראה עמ' קלט, קמז (והשווה: שם, עמ' ל).
22. דוגמה מובהקת לכך יש לראות בפסול הנשים לעדות. יוספוס בקדמוניות היהודים ד.ח.טו. סבר כי: "נשים פסולות לעדות מחמת קלות דעתן והחוצפה שבמינן", ואולם עבור חכמים היתה זו הלכה שנלמדה בדרך ההיקש (ספרי על דברים יט. יז. - עמ' 230) ראה: ראש השנה א.ח., ר"ח אלבק, פרוש למשנה-מועד, השלמות ותוספות עמ' 487; J.M. Baumgarten, Studies in Qumran Law, p.183 ff.
23. א.א. הלוי, עולמה של האגדה, עמ' 249 ואי'.
24. ראה: כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' יד ואי'.
- א. אפטוביצר, מספרות הגאונים, בתוך: ספר היובל לש. קרויס, ירושלים, תרצ"ז; עמ' (94-109) 105.

אשר אינן בתלמוד, ואף מנוגדות לו²⁵, נלקחו מהלכותיו של אלדד²⁶, או ממקור הלכתי-כתתי כלשהו. הפוסקים המאוחרים יותר נחלקו בשאלה אם אשה כשרה לשחוט²⁷, וכנראה שאותו ספק קינן גם בליבם של הקראים אשר פסקו²⁸: "ואשה שידעה דברים שהתנינו בשחיטה לא תשחט לכתחילה (אע"פ שמכשירים גם את האשה קצת החכמים וכו'). ובאמת אין ראוי לאשה לקרבה אל המלאכה הזאת רק אחר צורך רב אם אין שם איש".

לסיכום: ההלכה הקדומה היתה שאשה פסולה לשחוט, וכך שרדה ההלכה בדברי אלדד הדני. חכמי המשנה הכשירו שחיטת אשה בקדשים ובחולין, אלא שחכמים המאוחרים להם במאות שנים הושפעו מהלכה חיצונית, ולכן נטה חלקם לאסור שחיטת אשה, כהלכה הקדומה. עם זאת, עדיין נותר לברר כיצד ומפני מה התיירו חכמים לנשים לשחוט - שלא כהלכה הקדומה²⁹, ובירור זה ייעשה לאחר שידונו המקורות העוסקים בכשרות קטן לשחוט.

9.42 קטן שוחט

בתוספתא חולין א.ג.-עמ' 500 אמרו: "קטן שידוע לשחוט-שחיטתו כשרה", וכן אמרו על קטן בתוספתא חגיגה א.ב.-עמ' 374-5: "ידוע לבענע - חייב בלולב³⁰, יודע להתעטף - חייב בציצית³¹ ... יודע לשחוט -

25. שהרי הסריס כלול ב'הכלי', וממילא שחיטתו כשרה.
26. השווה להלכות אלדד שהובאו לעיל, ופסול אבל ראה: כל כתבי ר' אברהם עפשטיין, עמ' קלב.
27. עיין במאמרו של דושינסקי המצויין בהערה 17.
28. הדברים מיוחסים לענן. ראה: ענן, ספר המצוות, עמ' 159 (עמ' 154) ובעמ' 57 כתוב: "והואיל דשחיטה - זכר הוא דשאחית". ראה עוד: אליהו בשייצי, אדרת אליהו (לעיל הע' 8); יהודה הדסי, אשכול הכפר, דף יז ע"ב.
29. תופעה דומה קיימת בהלכות מילה (עיין לעיל הע' 12). בעלי התלמוד בעבודה זרה דף כז ע"ב מסרו שיש מחלוקת בין התנאים אם אשה כשרה למול. עיין: שמות ד. כה. ענן, ספר המצוות, עמ' 78; אליהו בשייצי, שם (לעיל הע' 8), וראה מה שהביא ר"ש ליברמן, Texts and Studies, p. 266; יהודה הדסי, אשכול הכופר, דף קיג ע"א.
30. בערכין דף ב' ע"ב הובאה ברייתא: "הכל חייבין בלולב".
31. במנחות דף מג ע"א הובאה ברייתא: "הכל חייבין בציצית - כהנים

שחיטתו כשירה", וברור, אם כן, שחכמים הכשירו שחיטתו של קטן. אמנם היו תנאים שהוסיפו על "הכל שוחטין" את הפרוש המצמצם "חוץ מחרש שוטה וקטן", אך מסתבר ש'קטן' נשנה בפיהם דרך אשגרה (לעיל 4.1), ותנאים מאוחרים שחשו בכך 'תיקנו' והוסיפו "וכלן ששחטו, ואחרים רואין אותן - שחיטתן כשרה" (לעיל 9.1). מסתבר שמאותה שעה ואילך היו שהקפידו על קטנים לבל ישחטו מבלי שיעמוד לידם אדם מבוגר, גם אם חכמי המשנה הראשונה לא הצריכו זאת. עם זאת, קרוב לוודאי שלא כן היתה ההלכה הקדומה. במקופה הקדומה כאשר שחיטת חולין היתה כשחיטת קדשים לא היה יכול קטן לשחוט חולין שהרי לו היה שוחט במקדש "אחיו הכהנים אין מניחין אותו לעבוד עד שיהא בן כ"י" (לעיל 2.42). בכך מתבארים דברי אלדד שלימד "לא ישחוט (נער) עד שימלא שמונה עשרה שנה" (לעיל 9.41.21) כלומר: מקורה של הלכה זו הוא בהלכה הקדומה שהיתה נוהגת קודם שהכשירו חכמים שחיטתו של קטן. אכן, ישנו הבדל בין גיל שמונה עשרה לעשרים, אך אין זה הבדל של ממש כפי שניכר מנידה ה.ט. שם נחלקו בית שמאי ובית הלל בדינם של טריס ואיילונית שלא הביאו שתי שערות: לדעת בית שמאי הרי אלו גדולים מגיל עשרים, ולדעת בית הלל - מגיל שמונה עשרה³². בדומה לאלדד גם הקראים לא הסכימו עם חכמים אשר הכשירו שחיטתו של קטן. ר' ישראל המערבי בהלכות שחיטה (לעיל הע' 8) פרק א' כתב: "ראוי שיהיה השוחט בוגר משלש עשרה שנה ומעלה, ולא יהיה קטון מזה החשבון"³³, יתכן כי הלכה

לויים וישראלים, גרים נשים ועבדים. ר' שמעון פוטר בנשים" ראה: התרגום המיוחס ליונתן על דברים כב. ה.; ערכין דף ב' ע"ב; שם דף ג' ע"ב.

32. עיין עוד בבא בתרא דף קנב ע"א, ולעיל 2.42.48.
33. ענן בספר המצוות עמ' 165 קובע שהשוחט צריך להיות בוגר מפני שכתוב בויקרא יז. ג.: "איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כבש" (ראה: אליהו בשייצי, אדרת אליהו, ענין שחיטה; לעיל הע' 8) וכעין זה דרשו חכמים. בספרי זוטא עמ' 259 על במדבר ט. י.: "איש - האיש עושה פסח שני, אין הקטן עושה פסח שני", ובספרא דף קטו ע"ב על ויקרא כז. לא. דרשו: "איש - פרט לקטן". (ולא דרשו שם

זו נפסקה בעקבות התפיסה של תלמידי החכמים לאחר תקופת חכמי המשנה (והתלמוד) לפיה בן שלוש עשרה הינו בוגר לכל דבר, אולם ברור שהקראים לא הסכימו עם דעת חכמי המשנה שהכשירו שחיטתו של קטן. לאחר הצגת ההלכות השונות בותר עתה לבאר ולהעריך כיצד אירע שחכמים במשנתם הכשירו שחיטתו של קטן - שלא כהלכה הקדומה, ועל כך יש להוסיף מפני מה הכשירו חכמים שחיטתה של אשה - אף כאן, שלא כהלכה הקדומה. מסתבר כי הבאור לתופעה זו - הכשר שחיטתם של אשה וקטן - דומה להכשר שהכשירו חכמים אשה וקטן במלאכות אחרות, ותלוי בהלכת-האב "הכל שוחטין". כלומר: בתקופה הקדומה כשהיתה הבחנה ברורה בין רובד חברתי אחד למישנהו, ורק הכהנים היו שוחטים חולין (וכמובן, גם קדשים) לא היתה החברה יכולה להכשיר שחיטת אשה או קטן, שהרי השחיטה היתה מלאכה כהנית מובהקת. במשך הזמן חיקו הרבדים הנמוכים בחברה, והישראלים בכלל, את הכהנים מתוך רצון להדמות להם וכך עושטשו המאפיינים השונים של רבדי החברה. כיוון שהחברה התייחסה מעתה לא לייחוסו של השוחט כי אם ליכולתו המקצועית. הכשירו ממילא גם שחיטת אשה או קטן בהתאם לטיב מלאכתם. אם כן, התהליך החברתי המיוצג בהלכת-האב "הכל שוחטין" הוא זה המתגלה גם בעד הכשר חכמים לשחיטת אשה או קטן, הכשר שהינו תולדה של אותה הלכת-אב, גם אם, לכאורה, אין קשר בין הלכות אלו.

בכל מקום 9.5

בספר דברים יב. יג-טו כתוב: "השמר לך פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר ה' ... רק בכל אות בפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך בכל שעריך" ובהמשך שם בפסוקים כ-כא: "כי

כך בדף קיד ע"א על ויקרא כז. יט.) ספרא דף פט ע"ג על ויקרא יט. כ.

ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אכלה בשר ... כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשערריך בכל אות נפשך". מפסוקים אלו עולה בברור שאסור היה לשחוט חולין בכל מקום, ואכן חכמים בספרי עמ' 140 פירשו: "כי ירחק ממך המקום וזבחת - ברחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקרוב מקום" כלומר: רק 'רחוק' מן המקדש מותר לשחוט ולאכול חולין. ריחוק זה נתפרש בפי חכמים בהמשך דבריהם שם: "פרט לחולין שנשחטו בעזרה" דהיינו: חכמים ידעו שאסור לשחוט חולין אלא במקום רחוק, ו'חוץ לעזרה' נחשב עבורם, לענין שחיטת חולין, מקום רחוק ולכן אסרו שחיטת חולין בעזרה, אך התירו שחיטת חולין בירושלים ובכל מקום אחר³⁴.

והנה, כדי להבין הלכה זו צריך יהיה לבחון כיצד פירשו חכמים ריחוק מקום בהלכות אחרות. בפרשת פסח שני בספר במדבר ט.י. כתוב: "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה, לכם או לדרתיכם, ועשה פסח להי". דרך 'רחוקה' זו נתבארה בפי חכמים בספרי על אתר עמ' 64 בארבעה אופנים שונים: "בדרך רחוקה - (1) אינני יודע איזו היא דרך רחוקה, שיערו חכמים: כל שהיה בשעת שחיטת הפסח מן המודיעים ולחוץ, וכן לכל מדתה. (2) רבי עקיבא אומר: נאמר 'טמא מתי', ונאמר 'דרך רחוקה'; מה 'טמא מתי' רצה לעשות ואין יכול, אף 'דרך רחוקה' רצה לעשות ואין יכול. (3) ר' אליעזר אומר: נאמר ריחוק מקום במעשר ונאמר ריחוק מקום בפסח; מה ריחוק מקום האמור במעשר חוץ למקום אכילתו, אף ריחוק מקום האמור בפסח חוץ למקום אכילתו. איזהו מקום אכילתו, מפתח ירושלים ולפנים. (4) ר' יהודה אומר משמו: נאמר ריחוק מקום במעשר, ונאמר ריחוק מקום בפסח; מה ריחוק מקום האמור במעשר חוץ למקום הכשירו, אף ריחוק מקום האמור בפסח חוץ למקום הכשירו. ואיזה מקום הכשירו, מפתח

34. עיין גם חולין דף טז ע"ב.

העזרה ולפנים³⁵ פירוש של ר' עקיבא אינו מגדיר בבירור מהו ריחוק מקום, כשלושת הפירושים האחרים, אשר דומה כי משקפים הם מסורות שונות בעם. מלבדם היו מסורות נוספות כפי שניתן להבין מדברי ר' יוסי הגלילי בתוספתא פסחא ח.ג. - עמ' 4-183 המבארים מהי דרך רחוקה. מובא שם: "ר' יוסה הגלילי או': דרך רחוקה - שומע אני מהלך יום אחד, או שני ימים, או שלשה ימים - כשהוא או' 'ובדרך לא היה', הוי מאסקופת העזרה ולחוץ קרוי דרך"³⁶. הרי, אם כן, היו (לפחות) חמישה פירושים המבארים מהו רחוק מקום מהמקדש: 1. חוץ לעזרה. 2. חוץ לירושלים. 3. חוץ לתחום יום הליכה מירושלים, כגון מודיעין³⁷ (וראה להלן). 4. חוץ לתחום שני ימי הליכה מירושלים. 5. חוץ לתחום שלושה ימי הליכה מירושלים³⁸ (וחכמים לא הסכימו עם שני הפירושים האחרונים).

ר' אליעזר הקיש רחוק מקום שבפסח שני לרחוק מקום שבמעשר שני, ואכן היקש זה מתבקש מעצמו, ובלי ספק היו בעם מסורות שונות גם ברחוק המקום שבמעשר שני. בדברים יד.כד. כתוב: "וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם", וחכמים ביארו את הפרשה ממנה לקוח פסוק זה כעוסקת במעשר הקרוי בלשונם 'מעשר שני'. את דיני מעשר שני הקישו חכמים לדיני נטע רבעי המוזכרים בויקרא יט. כג-כד³⁹, וכך רחוק מקום שבמעשר שני מופיע

35. מקבילות: פסחים ט.ב.; תוספתא שם ח.ב. - עמ' 183; ספרי זוטא עמ' 260.

36. כך היא גם גירסת הדפוס בפסחים דף צד ע"ב, אך כנראה היתה הגירסא: "שומע אני שנים ושלושה פרסאות, ת"ל 'רחוקה' - אפילו פסיעה אחת". ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה-מועד, עמ' 619.

37. ראה: ש. קליין, ארץ יהודה עמ' 57 וא"י; א. ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 137 הע' 45. ובחגיגה ג.ה. אמרו: "מן המודיעית ולפנים".

38. מרחק זה נחשב לרחוק דיו כדי להדגים ריחוק. בבבא מציעא ב.ו. אמרו: "כדי שילך לביתו (מירושלים) שלושה (ימים) ויחזר שלושה (ימים) ויכריז יום אחד". אשר לתנ"ך, ראה להלן הע' 43.

39. בספרא דף צ ע"ב הובאה דרשת חכמים: "קודש - מה קודש אמור להלן (ויקרא כז. ל. "וכל מעשר הארץ ... קדש לה'") טעון חומש וביעור, אף קודש האמור כאן (בנטע רבעי) טעון חומש וביעור".

במסורות חכמים ביחס לנטע רבעי. במעשר שני ה.ב. אמרו: "כרם רבעי היה עולה לירושלים מהלך יום אחד לכל צד. ואי זו היא תחומה? אילת מן הדרום, ועקרבת מן הצפון, לד מן המערב, והירדן מן המזרח", הרי שביארו מקום רחוק כשטח הנמצא מעבר לשטח אליו ניתן להגיע ביום הליכה אחד מירושלים, מעין אחד הפירושים לרחוק מקום בפסח שני. ואולם, בהמשכה של אותה משנה במעשר שני אמרו: "ומשרבו הפרות התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה" כלומר, "התקינו שיהא נפדה אפילו סמוך לחומה" (ולא "דווקא סמוך לחומה")⁴⁰, והוסיפו חכמים לשנות: "ותנאי היה הדבר שאימתי שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה". מסתבר כי לפני התקנה, פרי שגדל (או הובא) בתחום הסמוך לחומת ירושלים בתקדש בקדושת העיר, ושוב לא ניתן היה לפדותו⁴¹. אם כן, הרי שהכירו חכמים (לפחות) שלושה תחומים של 'רחוק מקום' ביחס למעשר שני ונטע רבעי: 1. מרחק יום הליכה. 2. תחום הסמוך לחומת העיר, תחום הניכר גם בהלכות נוספות (לעיל 4.5.1; 2.5). 3. חומת העיר עצמה, דהיינו שחוץ לחומת העיר נחשב כרחוק מקום. במכות דף יט ע"ב כתוב: "אמר ר' יוחנן: מעשר שני, מאימתי חייבין עליו? - משראה פני החומה" והרי, אם כן, מסורת רביעית ביחס לרחוק מקום דהיינו מעבר לתחום ראייה. אמנם, מסורת זו מובאת משמו של ר' יוחנן האמורא, אך כיוון שהתנאים עצמם הכירו תחום ראייה בעניינים שונים, אפשר בהחלט שר' יוחנן מסר על מסורת שהגיעה אליו מן התנאים. אשר לאכילת מעשר שני, היו מסורות שונות בעם אשר התירו

40. בירו' מעשר שני פ"ה ה"ב - נו ע"א: ר' יונה בשם ר' זעירא: אפילו כרם שהיה סמוך לחומה היה נפדה". ראה תוספתא מעשר שני ה. יד-טו-עמ' 271, ובביאור הקצר של הר"ש ליברמן שם. במכות דף יט ע"ב: "אמר רב ביבי אמר רב אסי: מניין למעשר שני טהור שפודין אותו אפילו פסיעה אחת חוץ לחומה?" וכו' (ומכאן שבנוסף שהובא לעיל בהע' 36 יש לפרש 'אפילו פסיעה אחת חוץ לחומה', וראה בפירוש ר"ש ליברמן שם).

41. השווה לפרוש ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה - זרעים, עמ' 783. עם זאת, לדעת ר' אלעזר מותר לפדות מעשר שני שנטמא בירושלים. ראה פסחים דף לו ע"ב.

אכילת מעשר שני באפנים הבאים⁴²: 1. במקדש בלבד (מעין דרשת ר' יהודה משמו של ר' אליעזר שהובאה לעיל). 2. גם בעיר התחתונה (כלומר: ירושלים העתיקה). 3. גם בעיר העליונה (כלומר: ירושלים החדשה יותר) והעיקר שיהיה הדבר "לפנים מן החומה". על תחומים אלו, המייצגים כולם פירושים שונים לריחוק מקום, יש להוסיף עוד: 4. תחום הסמוך לעיר. 5. תחום ראייה. 6. תחום יום הליכה. אם בכך אין די הרי שניתן להצביע על מסורת נוספת המבארת מהו רחוק מקום. מחבר מגילת המקדש בעמ' מג קובע: "והיושבים במרחק מן המקדש דרך שלושת ימים כול אשר יוכלו להביא יביאו", הרי שלפי המסורת המיוצגת על ידי מחבר מגילת המקדש מקום רחוק הכתוב בדברים יד.כד. הינו דרך שלושת ימים, ממש כפירוש הדחוי אצל חכמים לענין פסח שני. "דרך שלושת ימים" מציינת בספרות המקראית מרחק הגון⁴³, דהיינו: "רחוק מקום", ומסתבר על כן, שפירושו של מחבר מגילת ההקדש הינו הקדום מכל שאר הפירושים שידעו חכמים ביחס לרחוק מקום הכתוב במעשר שני.

כל המובא עד כה ביחס לרחוק מקום הכתוב בענין פסח שני ומעשר שני אינו אלא הקדמה לענין שחיטת חולין. היות ורחוק מקום כתוב גם בענין שחיטת חולין, מסתבר כי כשם שהיו מסורות פירוש שונות ברחוק מקום לענין פסח שני ומעשר שני, כך גם היו מסורות פירוש דומות ביחס לשחיטת חולין. אמנם, מדברי חכמים ניכרת מסורת אחת בלבד המפרשת רחוק מקום כמחוץ לעזרה, אך אין ספק שהיו מסורות נוספות. במגילת המקדש עמ' נב כתוב: "לוא תזבח שור ושה ועז טהורים בכול שעריכה קרוב למקדשי דרך שלושת ימים כי אם בתוך מקדשי תזבחנו לעשות אותו עולה או זבח שלמים ואכלתה ושמתה לפני במקום אשר אבחר לשום שמי עליו". הרי

42. עיין 4.51.48. וביחס לנטע רבעי עיין: יו"ט ל. צונץ-ח. אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 421 הע' 35.

43. עיין: בראשית ל. לו.; שמות ג.ח.; ה.ג.; ח. כג.; טו. כב.; במדבר י. לג.; לג. ח.; עמוס ד.ד. (1); יונה ג.ג.; ראה: ח.ז.

שרחוק מקום לפי אותה מסורת נתפרש כדרך שלושת ימים, כפירוש הדחוי של חכמים למקום רחוק בפסח שני, ועל כן נאסרה שחיטת חולין בכל התחום הקרוב לירושלים מרחק שלושת ימי הליכה. מחבר מגילת המקדש המשיך בהלכותיו: "וכול הבהמה הטהורה אשר יש בה מום בשעריכה תואכלנה רחוק ממקדשי סביב שלושים ריס ולא תזבח קרוב למקדשי כי בשר פגול הוא". אם כן, כיון שיש מום לבהמה - אי אפשר להקריבה במקדש, וממילא אין בעל הבהמה מצווה להביאה למקדש. למרות זאת, מרחיקה ההלכה שבמגילה הכתתית את אוכל החולין מהמקדש שלושים ריס⁴⁴, כנראה למען תת הבחנה ברורה בין האוכל בשר קדשים לאוכל בשר חולין. לאחר הלכות אלו מוסיף מחבר מגילת המקדש הלכה נוספת: "לוא תואכל בשר שור ^{רשה} ועז בתוך עירי אשר אנוכי מקדש לשום שמי בתוכה אשר לא יבוא לתוך מקדשי יזבחו שמה וזרקו את דמו על יסוד מזבח העולה ואת חלבו יקטירו...". אם כן, אף בשר חולין שנשחט בכשרות (כגון מבהמה בעלת מום או בהמה שנשחטה ברחוק מקום) אסור באכילה בירושלים. דומה כי הלכות אלו אינן פרי דמיונו של מחבר מגילת המקדש, אלא משקפות הן מציאות היסטורית של הלכה קדומה כפי שאכן היתה נוהגת⁴⁵. והנה, הלכה דומה נוהגת אצל הקראים האוסרים שחיטת חולין בירושלים⁴⁶, ובשל כך ישנו ענין מיוחד בדיונו של אליהו בשייצי בנושא. בספרו אדרת אליהו, ענין שחיטה פרק יב מבאר אליהו בשייצי את דעות הקראים בענין מקום השחיטה המותר ולבסוף מסיק (שם, דף קטז ע"א): "סוף דבר: שחיטת קדשים בזמן הגלות ואפילו במקום

ריינס, השיעור "שלושה ימים", סיני, מה (תשמ"א) עמ' צה.
 44. בבבא קמא ז.ז. אמרו: "אין פורסין נשבים ליונים אלא אם כן היה רחוק מן הישוב שלשים ריס". את השעיר שלהו רחוק מן העיר תשעים ריס- (לעיל 1.61) היינו מרחק הגדול פי שלוש.
 45. כמעט בהכרח יש להסיק כן מן הפרוט ההלכתי המבחין בין אכילה לשחיטה, ובין בהמה בעלת מום לשאינה כזו. מנמוק דומה סבר א. עפשטיין שהלכות אלדד הדני משקפות מציאות. ראה: כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' כו וא"י.
 46. ראה: י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 241 וא"י; א.ז. אשכלי, במאמר שצויין לעיל הע' 7; אהרן בן יוסף, ספר המבחר, גוזלו 1835; דברים דף י עאו"ב, ויקרא דף כח ע"ב.

המובחר אסור. אמנם שחיטת בקר וצאן בגלות מותר בכל מקום חוץ מהמקום המובחר... אמנם חיה ועוף מותר בכל מקום, ואפילו במקום המובחר, ועד אלפים אמה שהם מגרש העיר אסור לשחוט חולים וכן קדשים. אמנם היו אוכלים שלמים משלמי המקדש - לא חולין - ממאמר: בשעריך תאכלנו. ואדוניהו ששחט חולין קרוב לירושלים יראה לפי האמת שהיה חוץ ממרחק אלפים אמה". אם כן, שני תחומים מציין אליהו בשייצי לענין שחיטה ואכילת חולין: 1. תומת העיר. 2. מגרש העיר⁴⁷, היינו תחום אלפיים אמה מחוץ לעיר, תחום הקרוב במידתו ל"סמוך לעיר" או לתחום ראייה (לעיל 4.51). אף כי לכאורה קיים פער עצום בין ההלכה של חכמים - מצד אחד, לבין ההלכה הכתתית - מצד שני, הרי שהבוחן את הענין היטב יגלה כי למעשה אין הבדל גדול בין השיטות השונות אשר כולן נועדו לבאר מהו אותו רחוק מקום הכתוב בשחיטת חולין. רחוק מקום זה בואר בכמה אופנים: 1. חוץ לעזרה. 2. חוץ לחומה. 3. חוץ לתחום אלפיים אמה שמעבר לחומה (השווה בקרוב לתחום הסמוך לעיר) 4. חוץ לתחום שלשת ימי הליכה. ביאורים אלו למקום רחוק בשחיטת חולין נודעו בבירור, אך קרוב לודאי שהיו מסורות נוספות בעם אשר לפיהן התפרש רחוק מקום באפן אחר בדומה לפירושים בניתנו לרחוק מקום בהלכות אחרות⁴⁸.

עד כאן באשר לצד ההלכתי, אולם השאלה היא: מה המשמעות ההיסטורית; ואיזה תהליך ניכר בכל אותן הלכות? דומה כי תחילה יש להעיר כי אין ספק שהפרוש "דרך שלוש ימים" לרחוק מקום קדום בהרבה לפרוש "חוץ לעזרה", וזאת מפני שהפירוש "חוץ לעזרה" נראה מלאכותי ואינו משקף

47. השווה לדעת ענן לעיל 2.5.67.

48. א. מתחום מרחק שלוש ימים אפשר ללמוד על (5) מרחק שני ימים ו- (6) מרחק יום הליכה אחד (בדומה לפסח שני). ב. מהפסוק (דברים יב. כא.) "ואכלת בשעריך" ניתן לדייק כי (7) אכילת חולין היתה מותרת רק בערים המוקפות חומה אשר להן שערים (בדומה לתקיעת שופר וקריאת מגילה). ג. מהפסוק (דברים יב. יג.) "פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה" ניתן להסיק כי (8) אכילת חולין נאסרה בתחום הראיה של ירושלים (עיינן זבחים דף קיח ע"א).

רחוק מקום אמיתי. לפיכך מסתבר כי בתקופה הקדומה אירע תהליך בו רחוק המקום הלך והצטמצם, כלומר מנהג שחיטת החולין הלך והתקרב לירושלים עד אשר שחטו בעיר, ואפילו במקדש. בקדושין ב.ט. אמרו: "המקדש ... בחולין שנשחטו בעזרה - אינה מקודשת", ולדעת ר' שמעון (בקדושין דף נח ע"א) הרי זו מקודשת (וראה גם תמורה ז.ד.). מסתבר, אם כן, שהיו אשר העתיקו את מנהגי שחיטת החולין למקדש עצמו, ולכך חכמים התנגדו מפני שראו בכך אי מילוי הפסוק "כי ירחק ממך המקום". מכאן שהלכות אלו בשחיטת חולין מלמדות על תהליך ההפוך לזה הנדון בפרקים לעיל (2.5; 8.5). בעוד שבהלכות שופר מגילה ונגעים ניכר תהליך של התפשטות ויציאת ההלכות מן המקדש לכל מקום בארץ, הרי שבשחיטת חולין המצב היה הפוך: מעתק מנהגי שחיטת חולין מקצות הארץ אל המרכז-ירושלים והמקדש. תהליך זה מצביע על גדול כמותי בשחיטת החולין, שהרי אם בתקופה הקדומה בוצעה שחיטת חולין רק מעבר לשלושת ימי הליכה מירושלים הרי שבתקופת המשנה בוצעה שחיטת חולין בכל מקום, למעט המקדש, כלומר: גדל מאד השטח בו מותר היה לשחוט חולין, וממילא ברור שחל גידול במספר שחיטות החולין. מסתבר כי תהליך גידול זה, זיהה למעשה עם תהליך הגדול הניכר ב"כל שוחטין", אם בתקופה הקדומה שחטו הכהנים (והלויים) בלבד, ובתקופת המשנה שחטו 'הכל', ברור שחל גידול במספר השוחטים. ובכן, במקביל לירידת מעמד הכהונה מחשיבותו לענין שחיטת חולין, תהליך חברתי אשר נדון לעיל, ירד מעמדה של ירושלים ביחס לשאר הערים, שהרי מרכזיותה של ירושלים ביחס לשחיטת חולין שוב לא ניכרה, והיא דמתה לכל הערים האחרות בכך ששחיטת חולין הותרה בכולן. תהליך משולב זה, חברתי וגיאוגרפי הוא - המבאר כיצד ניתק הקשר בין שחיטת חולין לבין שחיטת קדשים אשר דמו בכל בתקופה הקדומה, עד לכדי הבדל ניכר בין שני סוגי השחיטות בתקופת המשנה. נמצא כי "הכל שוחטין" לא בחינם נשנתה בראש המסכת שכן מבעד להלכת-אב זו ניתן לראות אותו שינוי עמוק

במעמד הכהנים בחברה, ושינוי במעמדה של ירושלים ביחס לארץ ישראל, ובלשון אחרת: חולין במעשה השחיטה וחילון במעמדה של ירושלים⁴⁹.

9.61 לעולם שוחטין

בחולין א.ב. לאחר שאמרו חכמים "הכל שוחטין" הוסיפו "לעולם שוחטין", ועל אף שנראה הדבר מוזר, לכאורה, מופיע פירוש "לעולם שוחטין" במשנה שלפני כן. בחולין א.א. אמרו: השוחט בלילה, וכן הסומא ששחט - שחיטתו כשרה. השוחט בשבת וביום הכפורים, אף על פי שמתחבב בנפשו - שחיטתו כשרה". שתי הלכות אלו אינן אלא פירושים להלכה "לעולם שוחטין". תחילה הביא התנא את ההיתר לשחוט בלילה, ואגב כך הוסיף הלכה הנראית דומה בענין שחיטת סומא, הלכה העומדת בפני עצמה בתוספתא חולין א.ג. - עמ' 500. אחר כך הביא התנא פירוש שני לפיו "לעולם שוחטין" כולל גם שחיטה בשבת או במועדים כגון ביום הכפורים. תיאור זה, לפיו שתי הלכות הובאו במשנה כפירוש ל"לעולם שוחטין" מוצא את אשוו בתוספתא חולין א.ד. - עמ' 500 שם שנו חכמים: "לעולם שוחטין - בין יום ובין בלילה, בין בספינה ובין בראש הגג". משני פירושים אלו, האחד הוא הפירוש המופיע כהלכה במשנה כשעיקר חידושו הוא, כמובן, היתר השחיטה בלילה. הפירוש השני אינו מפרש "לעולם" במימד הזמן כי אם במימד המקום, וכוונת התנא היתה לומר כי אין הכרח לשחוט דווקא על הקרקע, אלא כי מותר לשחוט גם אם אין השוחט עומד על הקרקע כגון השוחט בספינה, או כאשר השוחט עומד בראש הגג. עד עתה הובאו שלושה פירושים ל"לעולם שוחטין" מן התנאים עצמם, אך ישנם פירושים נוספים. בחולין דף טז ע"ב הובאה ברייתא: "דחניא: (דברים יב.כ.) כי ירחיב הי' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת

49. על החילון בתקופה ההלניסטית ראה: M. Hengel, Judaism and Hellenism, p. 55 ff.

אוכלה בשר וגו'. ר' ישמעאל אומר: לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאווה, שבתחלה נאסר להם בשר תאווה. משנכנסו לארץ - הותר להם בשר תאווה, ועכשיו שגלו, יכול יחזרו לאיסורן הראשון? - לכך שנינו: לעולם שוחטין". כלומר, לדעת ר' ישמעאל כוונת חכמים באומרים "לעולם שוחטין" היתה להתיר שחיטת חולין בגלות. דיעה אחרת (והמשכה של הברייתא) הובאה בחולין דף יז ע"א: "דתניא (דברים יב. כא.) כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקר ומצאנך; ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה, שבתחלה הותר להן בשר נחירה. משנכנסו לארץ - נאסר להן בשר נחירה, ועכשיו שגלו, יכול יחזרו להתירן הראשון? - לכך שנינו: "לעולם שוחטין". כלומר, לדעת ר' עקיבא כוונת חכמים באומרים "לעולם שוחטין" היתה לאסור בשר נחירה בגלות.

דומה כי אלמלא אמרו חכמים "לעולם שוחטין" היתה נוהגת ההלכה הקדומה אשר ניתן ללמוד עליה לפי כל אחד מחמשת הפירושים של התנאים, ובמיוחד משני האחרונים, מבלי לקבוע איזהו הפירוש ה'נכון'.

(5) לפי ההלכה הקדומה היו יהודים אשר בגולה (אולי ההלניסטית) לא הצריכו שחיטה; כלומר ששחטו בהמות שלא בצורה בה שחטו בחברה בה חיו ופעלו חכמים (עיין בסדר אליהו רבה פט"ו - עמ' 72)

(4) לפי ההלכה הקדומה היו יהודים אשר אסרו לשחוט שחיטת חולין בגולה, השקפה אשר שרדה בהלכותיו של ענו, אך נעלמה מאוחר יותר מההלכות הקראיות⁵⁰.

(3) לפי ההלכה הקדומה נאסרה שחיטה שאינה על הקרקע שהרי במקדש שחטו על הקרקע, וממילא מי ששחט בראש הגג או בספינה - נפסלה שחיטתו.

50. ענו, ספר המצוות, עמ' 4; אליהו בשייצי, אדרת אליהו, ענין שחיטה, פרק יב, דף קיד ע"ג וא"י; הערות א. הרכבי בתוך: ענו, ספר מצוות, עמ' 193, 207; דניאל אל קומסי, פתרון שנים עשר עמ' 15; 484 p. (2-1921) JQR; אהרן בן אליהו, ספר המצוות - גן עדן, ענין שחיטה פ"ז; בבא בתרא דף ס ע"ב.

(2) לפי ההלכה הקדומה נפטלה שחיטה אשר נעשתה בשבת או במועד. גם חכמים הרגישו במתח שבין אסור שחיטה בשבת לבין כשרות הבשר לאחר שנשחט, ולכן אמרו "אף על פי שמתחייב בנפשו-שחיטתו כשרה", אך מסתבר כי לפי ההלכה הקדומה השוחט במועד או בשבת אכן היה מתחייב בנפשו ושחיטתו פסולה. בשעה שבית המקדש היה קיים אסור היה להקריב קרבן יחיד במקדש בשבת או במועד, ועל כן לפי ההלכה הקדומה אסור היה להקריב קרבן פסח כשחל יד בניסן להיות בשבת⁵¹. מסתבר, על כן, שבאותה שעה נאסרה במועד שחיטות יחיד גם חוץ למקדש, היינו שחיטת חולין. כך היתה דעת ענן, כנראה⁵², ואלדד⁵³, שלא כדעת חכמים האוסרים שחיטה בשבת (שבת ז.ב.), אך מתירים שחיטה ביום טוב (ביצה א.ב.).

לבד מפירוש זה המתבסס על דברי חכמים במשנת חולין, אפשר לבאר את ההלכה "לעולם שוחטין" לפי מה שאמרו בנגעים א.ד.: "רי עקיבא אומר: לעולם רואים", ומתוך המשנה שם ברור שכוונתו היתה שרואים בכל ימות השבוע כולל שבת, בנגוד לדעת אחרים שסברו כי אין רואים את הנגעים אלא בימים מסויימים בשבוע בלבד (לעיל 5.61). לפיכך מסתבר שהיו בעם אשר נהגו לשחוט דווקא בימים מסויימים, אפשר שהיו אלו ימים ב' ו-ה', כי כשם שהקפידו על כתיבת מזוזה בימים ב' ו-ה' בלבד (לעיל 4.53.74) כך גם שחטו דווקא בימים אלו, או דווקא בימים אחרים⁵⁴,

51. עיין לעיל 1.61.31; ענן ספר המצוות, עמ' 72; ר"ל גינצבורג, גנזי שכטר, ח"ב, עמ' 445; וההלכה הקדומה היתה נוהגת עד שלימד הלל הזקן (חוספתא פסחא ד. יג.-עמ' 165): "תמיד קרבן צבור, ופסח קרבן צבור" וכו' (לעיל 1.61.29). כיוצא בזה לפי ההלכה הקדומה נאסרה מילה בשבת. ראה: 1.61.30.

52. ענן, ספר המצוות, עמ' 70: "ואף מועדים נמ' בעי לאתקוני להון ממעלי יומא, והני מילי כגון מטחן ומנכס", ועיין היטב שם, עמ' 73; אהרן בן אליהו, ספר המצוות - גן עדן, פ"ו, דף פד ע"ד.

53. כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' קלב: "מותר לשחוט בכל עת מלבד יום השבת".

54. בכך מתבארת עדות דניאל אל קומסי, פתרון שנים עשר, עמ' 7: "וגם הם [הרבניים] מזבחים וקורים אותו קרבן בעשור (ו) בשבת", כלומר: היו אשר הקפידו על שחיטה בתאריך מסויים דווקא. ראה: ר"ש ליברמן, שקיעין, עמ' 9-10. מעין זה במילה (עיין

וכנגד כל אותן שיטות אמרו חכמים "לעולם שוחטין".

(1) לפי ההלכה הקדומה נאסרה שחיטה בלילה שהרי גם במקדש שחטו ביום בלבד - ולא בלילה. כנראה שחכמים הכירו דיעה זו, אך דחוה. בספרי על דברים יב. כא. - עמ' 140 דרשו: "או מה קדשים ביום, אף חולין ביום? - חלמוד לומר: ואכלת בשעריך בכל אות נפשך", ולמדו שאף השחיטה בלילה כשרה, שלא כבמקדש. כבר האמוראים התקשו בהלכה זו - כיצד ניתן להכשיר שחיטה בלילה מבלי לראות (היטב) את הבהמה הנשחטת - והתנו, על כן, את כשרות השחיטה בלילה בתאורת אבוקה⁵⁵. מעין זה היתה דעת אלדד הדני שפסק⁵⁶: "והשחיטה הזאת... פסולה בחשך, אבל בחמה ובלבנה ובהעלות הנר - מותר לשחוט".

אגב הזכרת כשרות שחיטה בלילה צירף התנא את ההלכה המכשירה שחיטת סומא, אך מסתבר כי אף להלכה זו לא יכלו להסכים ההולכים בדרך ההלכה הקדומה. בויקרא כא טז-כד נפסלו בעלי מום "להקריב לחם אלהיו", ובהם גם "איש עור או פסח... או מרוח אשך", וממילא נאסרו אלו לבא למקדש⁵⁷. ולא יכול היה סומא לשחוט במקדש. כשם שבמקדש לא שחט סומא קדשים, כך גם לא שחט סומא חולין, ומכאן ביאור לדעת אלדד הדני והקראים הפוסלים שחיטת סומא⁵⁸. יתר על כן, דומה כי הכשר שחיטת הסומא לא נבע מהכשר השחיטה בלילה, כי אם מהכשר שחיטתם של בעלי המום כסריסים למינהם הכלולים ב"הכל שוחטין", שכן כשם שסריס (מרוח אשך) לא שחט במקדש, כך גם נאסרה שחיטתו לפי ההלכה הקדומה בשחיטת

לעיל הע' 28). ענן קבע שמילת גדול (כנראה, שלא מלווה בזמנו בשל מחלה) בייא לחודש, וגר נמול בחי לחודש (ספר המצוות, עמ' 77, 81, 129). בעמים שונים נמולים הבנים יחדיו (יהושע ד. ג.), ולאחר מכן מקריבים את הערלות כקרבן. ראה: ר. פטאי, מדע האדם, ח"ב, עמ' 366.

55. עיין: חולין דף יג ע"ב; תוספתא חולין ב. יא. - עמ' 502. (ראה: 5.83.23).

56. בתוך: כל כתבי ר' אברהם עפשטיין, עמ' קלד.

57. שמואל ב' ה. ח. ראה: י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 224.

58. כל כתבי ר' אברהם עפשטיין, עמ' קלב; אהרן בן אליהו, ספר המצוות - גן עדן, ענין שחיטה, פט"ז.

חולין עד אשר אמרו חכמים "הכל שוחטין".

גם אם חידוש רב היה בדברי חכמים שהכשירו שחיטה "בין בלילה", חידוש אחר היה באומנם "בין ביום". במגילה ב.ה. אמרו: "כל היום כשר לקריאת המגילה, ולקריאת ההלל, ולתקיעת השופר... ולמוספין... לסמיכה לשחיטה", כלומר: חכמים הכשירו את כל שעות היום לשחיטת קדשים. ואולם, לפי ההלכה הקדומה היו שעות מסוימות בלבד כשרות לתקיעת שופר ולמוספין (2.83) וכן גם לקריאת המגילה (4.83), ועל כן יש להניח שלפי ההלכה הקדומה היו שוחטים קדשים בשעות מסוימות בלבד⁵⁹, וכנגד דיעות אלו אמרו חכמים ש"כל היום כשר לשחיטה". והנה, כשם שהקפידו על שחיטת קדשים בשעות מסוימות בלבד, הקפידו גם על (אותן) שעות מסוימות הכשרות לשחיטת חולין. וחכמים שהכירו דיעה זו - דחווה. בספרי על דברים יב. כא. - עמ' 140 דרשו חכמים: "או מה קדשים בזמן, אף חולין בזמן? - תלמוד לומר: ואכלת בשערך בכל אות נפשך" דהיינו: כל שעות היום הוכשרו בפי חכמים לשחיטת חולין. ואולם, דומה כי לבד מהשפעת הפולחן במקדש על שחיטת החולין היו שהקפידו על שעות שחיטה מסוימות מטעם אחר (או נוסף). בתוספתא חולין ב.יט. - עמ' 503 אמרו חכמים: "השוחט... לשם מיכאל שר צבא גדול... - הרי זה בשר זבחי מתים"⁶⁰. והנה, מסתבר כי כשם שהקפידו על כתיבת מזוזות בימים מסוימים ובשעות מסוימות אשר עליהן ממונים מלאכים מסוימים⁶¹ כך גם שחיטה זו בה הוזכר המלאך מיכאל נעשתה ביום מסוים ובשעה מסוימת, וכנגד כל אלו אשר הקפידו על שחיטת חולין שתיעשה דווקא

59. תמיד ג.ב. "צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה". שם ג.ז.: "לא היה שוחט השוחט עד ששומע קול שער הגדול שנפתח" עיין 2.83.106.

60. בחולין ב.ח. אמרו: "השוחט לשם הרים, לשם גבעות... - שחיטתו פסולה", היינו שהזכירו את שם המלאך הממונה על אותם מקומות (להלן הע' 62). ראה א.א. אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, עמ' 160; א. ילינק, בית המדרש, ח"ו, עמ' 87.

61. עיין לעיל 4.53.74; יהודה הדסי, אשכל הכפר, דף מג עא"ב, שם דף קלו ע"א.

בשעות מסוימות (ובימים מסוימים), אמרו חכמים "לעולם שוחטין"⁶². כללו של דבר: בין אם לפי פירוש זה, ובין אם לפי פירוש אחר, כשאמרו חכמים "לעולם שוחטין" הכשירו חכמים מנהגי שחיטת חולין השונים מהלכות שחיטת קדשים, ויחד עם זאת נאסרו מנהגי שחיטה שהיו למורת רוחם של חכמים. מכל מקום, הצד השווה שבפירושים השונים הוא שכולם מצביעים על גידול בזמן הכשר לשחיטה, גידול בשעות, בימים ובלילות ובאפני השחיטה (שלא על הקרקע). תהליך גידול זה מקביל באפן מופלא לריבוי במספר השוחטים המיוצג ב"הכל שוחטין", ולריבויים של המקומות הכשרים לשחיטה כך שבסך הכל שלושת תהליכי הגידול במימד החברתי, הגיאוגרפי והזמני מצביעים כאחת על תהליך של גידול במספר השחיטות, גידול אשר יתברר גם באמצעות ההלכה אשר תידון בפיסקה הבאה.

9.62 בכל שוחטין

בחולין א.ב. שנו חכמים: "הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין", ומיד אחר כך הוסיפו התנאים באור מצמצם ל"בכל שוחטין": "חוץ ממגל קציר, והמגרה, והשנים, והצפרן, מפני שהן חונקין". אחר כך הוסיף התנא הלכה המלמדת שדבריו הקודמים "חוץ ממגל, קציר" אינם פשוטים כל עיקר, ושנה: "השוחט במגל קציר בדרך הליכתו; בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין" כלומר: לדעת בית הלל אפשר לשחוט בהמה במגל קציר בתנאי שהשוחט ישחט באפן מסוים. יתר על כן, ביחס למגל קציר הוסיף התנא: "ואם החליקו שניה - הרי היא כסכין", כלומר שיותר

62. השווה להלכות מילה (לעיל הע' 54). בפסחים דף ד ע"א הובאה ברייתא: "והתניא: כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות". ובתוספתא עבודה זרה ג. יג. - עמ' 464 אמרו: "וכותי לא ימול את ישראל מפני שמל לשם הר גריזים", [בשם השומרונים שוחטים לשם הר גריזים - ראה: בן צבי, ספר השומרונים, עמ' 149] היינו שהזכירו את המלאך הממונה על הר גריזים (וכנראה בשעה מסוימת) על ההלכה הפלשית ראה: א.ז. אשכלי, ספר הפלשים, עמ' 40 הע' 73.

לשחוט במגל קציר אשר הושחז והוחלק. למעשה, עוד לפני כן שנה התנא הלכה: "השוחט במגל יד, בצור ובקנה - שחיטתו כשרה", והרי אין זה אלא פרוש ל"בכל שוחטין". עניין זה מתגלה בפירוש בתוספתא חולין א.ה. - עמ' 500 שם שנו: "בכל שוחטין - אפילו בצור, אפילו בזכוכית, אפילו בקרומית של קנה", ולפיכך ברור שחכמים הבינו את "בכל שוחטין" כמתייחס אל: מגל יד, צור, זכוכית ואפילו קרומית של קנה. עם זאת התירו שחיטה במגל קציר באפן חלקי בלבד, ואסרו שחיטה במגרה, שנים וצפורן. התנאים בתוספתא פירשו פירושים נוספים: "בכל שוחטין - בין בדבר המחובר בקרקע, ובין בתלוש מן הקרקע; בין שהעביר סכין על גבי צואר, ובין שהעביר צואר על גבי סכין ושחט⁶³ - שחיטתו כשרה". בתוספתא חולין א.ו. - עמ' 500 ישנן הלכות נוספות: "שן תלושה, וצפורן תלושה - שוחטין בה" היינו שהיו תנאים אשר פירשו, שלא כתנא במשנה, ש"בכל שוחטין" כולל גם שנים וצפרניים, אלא שהתנו את ההכשר בכך שיהיו אלו תלושים מן הגוף, וממילא ברור שפסלו שחיטתו של אדם ששחט בשיניו(ו). בתוספתא בהמשך שנו: "מגל קצר כדרך הליכתה: בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין", הבוחן הלכה זו יראה מיד שהמלים "כדרך הליכתה" אינן תאור אפן השחיטה אלא תאור "המגל קצר" דהיינו: התנא בתוספתא דיבר על מגל קצר כדרך הליכתה, כלומר על מגל שאורכו הוא רק כמידת רוחב אחד של צואר החיה הנשחטת (כדרך הולכה) ועל מגל זה נחלקו בית הלל ובית שמאי. ואולם, כבר התנאים חשבו שהמחלוקת בין בית הלל ובית שמאי היתה על מגל קציר, ובשל כך הוסיף התנא בתוספתא: "אם החליקו שניה (של מגל קציר) - הרי זו כסכין". ובכן, מסתבר שחכמי המשנה לא דיברו על מגל קציר כי אם על מגל קצר (בצירה),

63. בנוסח שונה מעט בברייתא בחולין דף טו ע"ב: "בין שהסכין למעלה וצואר הבהמה למטה, ובין שהסכין למטה וצואר הבהמה למעלה", ועיין שם בגמרא, וראה להלן.

ויהיו הגירסאות של כתבי היד של המשנה אשר יהיו ⁶⁴ בתוספתא בהמשך שם אמרו: "ובלבד שיהא בסכין כדי הולכה והובאה" היינו שאורך הסכין צריך להיות כפליים מרוחב צואר הבהמה, וברור מכל ההלכות האלו שהיו מסורות שונות בעם ביחס לאורכה של סכין השחיטה, כפי שעוד יתברר העניין להלן בדיון בהלכות הכתתיות. בתוספתא חולין א.ז. - עמ' 500 הכשירו חכמים בתנאים מסויימים "סכין שיש בה פגימות פגימות", ובחולין דף טז ע"א הובאה הלכה: "אמר מר: השוחט במוכני - שחיטתו כשרה. והתניא: שחיטתו פסולה", הרי שהיו חכמים אשר תמירו שחיטה במוכני, ואחרים שאסרו ⁶⁵! כיוצא בזה אמרו חכמים במשנה שיותר לשחוט בקנה, ולעומת זאת אמרו חכמים אחרים בברייתא שהובאה בחולין דף טז ע"ב: "במתניתא תנא: ה' דברים נאמרו בקרומית של קנה: אין שוחטין בה, ואין מלין בה" וכו', כלומר שהיו מסורות שונות ביחס לכשרות שחיטה בקרומית של קנה ⁶⁶, וראה עוד להלן.

כללו של דבר: כשאמרו חכמים "בכל שוחטין" הכשירו את כל מכשירי השחיטה כגון שחיטה בסכין, במגל-קצר ואפילו בקרומית של קנה, בשניים

64. על הגירסא בתוספתא כתב ר"ש ליברמן, תוספתא ראשונים, ח"ב, עמ' 220: "מגל קצר. בדפוס וכתב יד לונדון לנכון: מגל קציר, כמו במשנה". עיין גם בהערות ר"ח אלבק לבראשית רבה נו. י. - עמ' 602, ואין הפרש בין מגל קציר לכל מגל אחר כגון 'מגל ידי שנועדו כולם לקצירה. אשר לגירסא במשנה: בכל כתבי היד של המשנה (קאופמן, פארמה, לו, פריז ודפוס ראשון): 'קציר'.

65. בחולין דף טו ע"ב הובאה ברייתא: "דתניא: השוחט במוכני-שחיטתו כשרה; במחובר לקרקע - שחיטתו כשרה", ובניגוד לכך היו שטברו במוכני אסורה, כשם שטברו אחרים כי השחיטה במחובר לקרקע אסורה, כגון ההלכה בתוספתא חולין א.ז. - עמ' 500 ההפוכה מההלכה שבחולין דף טו ע"ב.

66. לברייתא מקבילה בירוש' שבת פ"ט ה"ו-יא ע"ג, ובב"ר נו. י. - עמ' 602. ראה פירושו של רב פפא לסתירה בחולין דף טז ע"ב. מטבר כי הלכה זו נאמרה כנגד הסוברים: "בכל מלין - ואפילו בקנה. הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מילה פ"ב ה"א לאחר ההלכה הכל כשרין למול" ופירושה, כתב: "ובכל מלין - ואפילו בצור, ובזכוכית, ובכל דבר שכורת" (כשם שחכמים שנו "הכל שוחטין ובכל שוחטין"), ואפשר שהרמב"ם נטל הלכה זו מאותו מקור בלי ידוע (לעיל הע' 12), ואחר כך הוסיף: "ולא ימול בקרומית של קנה מפני הסכנה".

ובצפרניים אם גם הגבילו את אופני ההכשר בחלק מהמכשירים, או שנחלקו בדבר כשרות השחיטה ביחס למכשירים אחדים. עם זאת, ברור כי ההלכה הראשונה שאמרו חכמים בעניין מכשירי השחיטה היתה "בכל שוחטין" כשאר ההלכות שבמשנה, בתוספתא ובברייתות אינן אלא פירוש לאותה הלכה ראשונה.

באומרם "בכל שוחטין" הכשירו חכמים את כל מכשירי השחיטה, אך מסתבר כי אלמלא אמרו חכמים הלכה זו היתה נוהגת ההלכה הקדומה לפיה מכשיר השחיטה היחיד בו מותר לשחוט היה סכין מתכת ארוכה. כמובא לעיל, בתקופה הקדומה דמתה שחיטת החולין לשחיטת קדשים, ומסתבר, על כן, כי כשם שבמקדש שחטו בסכין בלבד, כך לשחיטת חולין היתה כשרה סכין בלבד, כשכל מכשיר אחר הפחות בערכו, כגון מגל, זכוכית, קנה וכדומה - נפסל. פשוט ששחטו במקדש בסכינים ולא במכשירים אחרים, כפי שהעידו חכמים במדות ד.ז.:" והוא היה בקרא בית החליפות ששם גונזים את הסכינים" וכיוצא בזה בתוספתא מנחות ט.כג. - עמ' 527: "אבא שאול אומר: סכין היתה עורפת, וצוו עליה וגונזה"⁶⁷. אמנם, בסוכה דף נ ע"ב הובאה ברייתא: "דתניא כלי שרת שעשאן של עץ - רבי פוסל, ורבי יוסי בר יהודה מכשיר", אולם כנראה מבטאת דעתו של רבי את ההלכה הקדומה יותר, בעוד שהלכתו של ר' יוסי בר יהודה משקפת את ההלכה המאוחרת יותר (כבמחלוקת הנוספת שהובאה בסוכה שם. ראה גם מנחות דף פב ע"ב). בתוספתא מנחות א.א. - עמ' 512 אמרו: "קמיצה - בכלי, ושחיטה - אפילו בקרומית של קנה", משמע שאכן ניצחה ההשקפה החדשה כי מותר לשחוט במקדש אפילו בקרומית של קנה, וקל וחומר לשחיטת חולין. מסתבר כי במקדש שחטו לא בסכין סתם כי אם בסכין ארוכה דווקא, וכבר לעיל (9.3) הובאה ההלכה בחולין דף ב ע"ב: "וקסבר: חולין שנעשו על

67. ראה תוספתא פסחא ד. יג. - עמ' 165.

טהרת הקדש כקדש דמו. כיצד הוא עושה, מביא סכין ארוכה ושוחט בה כדי שלא יגע בבשר, ובמוקדשים לא ישחוט שמא יגע בבשר" וכ"י, כלומר: שחטו בסכין ארוכה בחולין מעין השחיטה במקדש. על הדמיון בין הלכות שחיטת חולין לשחיטה במקדש עמד אלדד הדני⁶⁸, ומדמיון זה תובן קביעתו כי⁶⁹ "אם שחטה מלמעלה כשרה, ואם שחטה מתחת-טרפה", שלא כדעת חכמים⁷⁰. ואכן, חכמים הכירו סכינים ארוכות אלו כפי שניכר בחולין ב.ב.: "השוחט שני ראשין כאחד - שחיטתו כשרה", ובהמשך שם ב.ג. אמרו חכמים: "התיז את הראש בבת אחת - פסולה. היה שוחט והתיז את הראש בבת אחת: אם יש בסכין מלא צואר - כשרה. היה שוחט והתיז שני ראשים בבת אחת: אם יש בסכין מלא צואר אחד - כשרה", אם כן, הכשירו חכמים סכינים שכל אורכם היה כרוחב צואר בהמה. ואולם בהמשך שם ביארו התנאים הלכה זו, ואמרו: "במה דברים אמורים? - בזמן שהולך ולא הביא, או הביא ולא הולך, אבל אם הולך והביא - אפילו כלשהוא, אפילו באזמל - כשרה" כלומר: לדעת התנאים היתה כשרה סכין קצרה אפילו כ(רוחב ה)אזמל⁷¹, ובתנאי שיוליך ויביא, והרי הלכה זו בשיטת בית הלל המכשירים מגל (וכמובן, גם סכין) קצר כדרך הולכה. דברי חכמים אלו תלויים היו בהלכה "בכל שוחטין", אך אלדד בדבר פשוט קבע שהשחיטה תיעשה במאכלת⁷², כלומר: סכין, ולא צפורן וכדומה, וכן ידע⁷³: "ואם המאכלת ארוכה כצואר הבהמה פעמיים..." אך לא קבעה בהלכותיו. הלכה זו המצריכה סכין ארוכה פעמיים כצואר הבהמה נפסקה על ידי הקראים⁷⁴, שלא כדעת חכמי המשנה, ואף רבי יהודאי גאון סבר

68. כל כתבי ר' אברהם עפשטיין, ח"א, עמ' קלב.
69. שם, עמ' קט.
70. לעיל הע' 63, וראה חולין ב.ב. ותוספתא שם א. יא. - עמ' 501.
71. על מילה באיזמל ראה להלן הע' 80.
72. המלה 'מאכלת' מוזכרת מספר פעמים בהלכותיו. לדוגמה: שם (הע' 68) עמ' קט.
73. שם (הע' 68) עמ' קכא.
74. אהרן בן אליהו, ספר המצוות - גן עדן, פ"ג, דף צ ע"ב; אליהו

כך⁷⁵, עד אשר נחשבה הלכה זו בהלכה רבנית לכל דבר⁷⁶. למרות הדמיון של ההלכה הרבנית המאוחרת בענין זה להלכה הקדומה, דומה כי כדי להראות מה היתה דעת הכתות אשר לא הסכימו ל"בכל שוחטין", כדאי לעיין בהלכות שחיטה של ר' ישראל המערבי (הקראי) פרק ג'⁷⁷; "תנאי הכלי אשר ישחט בהם, מה הוא הכלי אשר ישחט בה. ראוי שיהיה סכין עשוי מברזל טוב, ויהיה הסכין ארכו כפליים כל רוחב הצואר, ויהיה חד שנון שלא יהיה בו שום פגימה שלא יכאיב הבהמה... ואסור לשחוט חוץ מכלי ברזל, ולא ישחוט בקנה, ולא באבן חד, ולא בזכוכית, ולא בשן, ולא בצפורן, ולא בכל כלי חרש, ולא בכל דבר שהם חוץ מהברזל, אבל ישחוט בסכין של ברזל עשוי מברזל טוב חזק, ויהיה שנון חד, וישחט בו, ואז יהיה שחיטתו כשרה".

והנה, אחר העיון בכל ההלכות האלו, מאלו מתעוררת השאלה מה המשמעות ההיסטורית שלהן, דהיינו: מה ניתן ללמוד מהן על ארועים או תהליכים שאירעו בענייני שחיטת חולין. מסתבר כי שינוי זה - מהכשר סכין בלבד כבמקדש להכשר כל מכשירי השחיטה - מעיד על פישוט במכשירי השחיטה. שוב לא נדרשה מיומנות טכנית וממון ליצירת מכשיר השחיטה, שכן שחיטה בצור ובקרומית של קנה אינה מצריכה לא ממון ולא ידיעה טכנית. יחד עם זאת, ריבוי מספר מכשירי השחיטה הכשרים - מסכין בלבד, עד שאמרו "בכל שוחטין" - מלמד על גידול במספר השוחטים, תהליך הנלמד באפן שונה גם מן ההלכה הקודמת שאמרו חכמים "הכל שוחטין". אכן, אין זה מקרה כלל שחכמים אמרו שלוש הלכות כאחת: "הכל שוחטין, לעולם שוחטין

בשייצי, אדרת אליהו, ענין שחיטה, פי"ד, דף קטז ע"ג, וראה להלן מיד.

75. ראה: י.פ. הלוי, הלכות שחיטה של רב יהודאי גאון ז"ל, תלפיות (תשכ"ה) עמ' 194-217) 200.

76. ראה: ר' אליעזר ברי נתן, המנהיג, ח"ב, עמ' תשנא, אך השווה: ויק"ר סוף פרשת קדושים: "סכין בת י"ד אצבעות".

77. צוין לעיל הע' 8.

ובכל שוחטין". הבוחן את חולין א.א. יגלה עד מהרה כי למעשה משנה זו היא אסופת הלכות המפרשות את ההלכה המשולשת הנשנית לאחר מכן, ומכאן שהלכה זו "הכל... לעולם... בכל" היא המשנה הראשונה במסכת⁷⁸. ואולם, לא היתה זו ההלכה הראשונה במסכת בלבד. הלכה זו משקפת גידול במספר הרבדים החברתיים הכשרים להוציא מקרבם שוחט (או: פיחות במעמד השוחט), גידול במספר השעות והימים הכשרים לשחיטה (או: פיחות בשעה ובימים ה'מיוחסים') וגידול במספר אמצעי השחיטה (או: פיחות במעמד מכשיר השחיטה). יתר על כן, שלושה תהליכים אלו כאחד משקפים את היבטות שחיטת החולין משחיטת הקדשים (או: פיחות במעמד ההלכתי של שחיטת חולין) תוך חילון השחיטה שמחוץ למקדש וניתוק הדמיון ההלכתי בין שחיטת חולין לשחיטת קדשים. תהליכי גידול אלו מתגלים גם בהלכות שאמרו חכמים בהכשירם שחיטה בכל מקום, למעט במקדש, ואם כן, הגידול או הפיחות - תלוי בנקודת ההשקפה - היו במימד החברתי, הגיאוגרפי, הטכני והזמני גם יחד. על כל זאת יש להוסיף תופעה אחרת והיא שהמשמעות החברתית של הלכות אלו היתה מעבר לטשטוש הריבוד החברתי המתגלה ב"הכל שוחטין". אין לשכוח כי השוחט לא שחט עבור עצמו בלבד כי אם גם עבור החברה בה חי ופעל. מכאן שההבדלים בין השוחטים שונים והלכותיהם אינם רק הבדלים בין בעלי מקצוע שונים, אלא גם בין חברות שונות (או: תת-חברות) ויחסן לייחוסו של השוחט ולהלכות השחיטה אשר על פיהן פועל השוחט. בנוגע לשחיטה לתוך גומה אמרו חכמים בחולין ב.ט.: "ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה את המינין"; והתנא בתוספתא חולין ב.ט.-עמ' 503 קבע: "מפני שעושה את חוקי מינין. אם עשה כן - צריך בדיקה". ויותר מזה אמרו חכמים בתוספתא שם: "שחיטת

78. כבר עמד על כך א.ה. וייס, דרכי לשון המשנה, עמ' 62.

המין - עבודה זרה; פתן-פת כותי; ויינם - יין נסך; ופירותיהן - טבלין; וספריהן - ספרי קוסמין; ובניהן - ממזרין". אם כן, הלכות השחיטה של חכמים לא היו רק הלכות במשמעותן הדתית, כי אם גם בעלות משמעות חברתית כבידול חברתי או כמכשיר להשגתו⁷⁹. מכאן שחברי כתות אשר הצריכו שיהיה השוחט כהן, או שישחוט השוחט בסכין מסויימת, וכדומה, לא התחברו עם חכמים ותלמידיהם. לפיכך, מתבארת ההלכה הראשונה שאמרו חכמים במשנה, בקובץ הלכותיהם, כהלכה הראשונה שנאמרה בפי חכמים בהלכות שחיטה, כי אותה הלכת-אב "הכל שוחטין" והמשכה "לעולם שוחטין, ובכל שוחטין" משקפות את ראשית הייחוד של חכמים והלכותיהם בענייני שחיטה⁸⁰.

9.9 זמנה של ההלכה

טרם ייעשה נסיון לעמוד על זמנה של ההלכה "הכל שוחטין" יש צורך להעיר על ההקבלה הנגלית בתהליכי הגידול השונים. הגידול ברבדים

79. לדוגמה ראה: ח. שמרוק, משמעותה החברתית של השחיטה החסידית, ציון, כא (תשט"ו) עמ' 47-72.

80. מאלפת במיוחד היא השוואת הלכות מילה להלכות שחיטה (לעיל הע' 12, 29, 51, 54, 62, 66, 71, להלן 87). גם בענין מכשיר המילה. דמיון זה נבע, בין היתר, מפני שהשוחט והמוהל היו אותו אדם ששחט ומהל, ולעתים אף באותו סכין. זהו שענן (ספר המצוות, עמ' 83) הזהיר שאין לעשות בסכין המילה מלאכה אחרת מלבדה. לא זאת אף זאת. מעין המחלוקות על מכשיר השחיטה הכשר היו מחלוקות על מכשיר המילה הכשר. אחד החילוקים בין המנהגים בתקופת הגאונים היה (מ. מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, עמ' 168): "אנשי מזרח מוהלין בתער, ובני ארץ ישראל בסכין". משבת יט.א. יש ללמוד שמלו בכלי ברזל, וביררו' שם פ"ט ה"א-טז סע"ד מסופר על מילה באזמל, וחכמים (או חלקם) אסרו מילה בקנה כחלק מחכמים שאסרו שחיטה בקנה. ענן קבע שהמילה תיעשה במספרים (ספר המצוות, עמ' 83, 129) אך הקראים המאוחרים לא הקפידו על מילה במספרים דווקא [יהודה הדסי, אשכל הכפר, דף קיב ע"ב; אליהו בשייצי, אדרת אליהו, סדר המילה, פ"ד, דף קסט ע"ג. ראה ר"ש אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, עמ' 47 וא"י; מ. צוקר, תרביץ, לג (תשכ"ד) עמ' 47]. עם זאת, החילוק תער-סכין-מספרים מלמד שהיה חשוב מהו מכשיר המילה [ברם, עיין: ח.ה. בן ששון, ציון, טו (תש"י) עמ' 46] ממש כפי שהיה חשוב מכשיר השחיטה.

החברתיים הכשרים להוציא מקרבם שוחט, הגידול במכשירי השחיטה הכשרים, הגידול בזמן הכשר לשחיטה, והגידול במספר המקומות הכשרים לשחיטת חולין, מלמדים אחד על השני. אמנם, אפשר בהחלט כי לכל תהליך גידול היה קצב, זמן ומקום משל עצמו, אך ממרחק אלפי שנים נראים תהליכים אלו כחופפים מביינת הזמן, ועל כן, ממילא, קביעת זמנו של תהליך אחד תלמד על זמנם של התהליכים האחרים.

לעיל 9.62 הובאה המשנה חולין א.ב.: "השוחט במגל קצר כדרך הליכתה: בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין", הרי שבית הלל ובית שמאי כבר ידעו, או אף שנו "בכל שוחטין", אלא שנחלקו בפרטי אותה הלכה⁸¹. אם כן, תהליך הגידול במכשירי השחיטה הסתיים וזכה להכשרם של חכמים כבר באמצע המאה הראשונה לערך, ומהלכה זו תלמדנה שאר ההלכות המקבילות. 'הגבול העליון' לסופם של תהליכי הגידול עשוי להלמד מהלכה אחרת. בקדושין ב.ט. שנו חכמים: "המקדש בערלה... ובחולין שנשחטו בעזרה - אינה מקודשת", ומן הברייתא המובאת בקדושין דף נח ע"א ניכר שמשנה זו נשנתה לדעת חכמים אך "ר' שמעון אומר: מקודשת". ובכן, מהלכה זו ומהלכות אחרות הדנות בחולין שנשחטו בעזרה⁸² מסתבר שאכן היו כאלה אשר שחטו חולין בעזרה, ולמנהגם התנגדו חכמים. כלומר: תהליך הגידול המסתמן בהצטמצמות המקום ה'רחוק' הסתיים בתקופה שבית המקדש היה

81. על התופעה ראה: ע.צ. מלמד, מחלוקת התנאים בפרוש המשנה שלפניהם, תרביץ, כא (תשי"א) עמ' 137-169. מעין זה בנדריים ג.ד.: "בית שמאי אומרים: בכל נודרין - חוץ מבשבועה, ובית הלל אומרים: אף בשבועה". בערכין א.א. שנו חכמים: "הכל מעריכין ונערכין, נודרים ונדריים" ובנדריים י.ח. אמרו: "הפרת נדריים כל היום".

82. בתוספתא חולין ב.יד. - עמ' 502 אמרו: "השוחט בעזרה... טהורין - מותרין בהנאה", ובהמשך: "השוחט בעזרת נשים בהמה חיה ועופות טמאין - מותרין באכילה, ואין צורך לומר בהנאה". נוסח זה קשה. (ראה: ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ב, עמ' 225) וכנראה שטעה הסופר בשל ההלכות הדומות שם, ויש לגרוס: "השוחט בעזרת נשים... טהורין - מותרין באכילה" וכו', כלומר: האסור של חולין שנשחטו בעזרה לדעת חכמים התייחס לעזרת ישראל והכהנים בלבד, ובעזרת נשים הותרה שחיטת חולין.

קיים, ואף הגיע להפלגה קיצונית אשר חכמים לא הסכימו לה. והנה, למרות שחכמים התנגדו לשחיטת חולין בעזרה, דומה כי חלק ממנהגי שחיטת החולין חדר בכל זאת למקדש. מסתבר כי כך יש לבאר את דברי חכמים שאמרו בזבחים ג.א.: "כל הפסולין ששחטו - שחיטתן כשרה, שהשחיטה כשרה בזרים, בנשים, ובעבדים, ובטמאים", כלומר: תהליך התקרבותה של שחיטת חולין למקדש הסתיים בכך שהותרה שחיטת "הכל" במקדש (ואפילו בקבה), בעוד שבתקופה שלפני כן שחטו במקדש הכהנים (בסכין), ומחוץ למקדש - "הכל". בכך מתבאר מה שאמרו חכמים בתוספתא זבחים יג.א.-עמ' 499: "הכל כשרים לקרב בבמה - אף גרים⁸³ ועבדים משוחררין". דומה כי בכך התכוונו חכמים להסיר תלונת אלו שטענו כי אין להתיר שחיטת "הכל" במקדש, באומרים כי כך למעשה ההלכה המקובלת, שהרי גם בזמן שהיו במות היו "הכל כשרים להקריב בבמה". ואכן, פסוק מפורש הוא במלכים א' ג.ב.: "רק העם מזבחים בבמות כי לא נבנה בית לשם ה' עד הימים ההם". ואף שלמה העלה עולות בבמה בגבעון⁸⁴. אם כן, נוסף על העדות ההיסטורית שבמסורת זו, היתה בה משמעות הלכתית המכשירה שחיטת "הכל" במקדש כבבמות. תהליך זה של חדירת מסורת מן החולין אל המקדש מתגלה גם במה שהובא בכתובות דף קו ע"א: "אמר רב יהודה, אמר שמואל: תלמידי חכמים המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה". כלומר: בעוד שבתקופה הקדומה היתה השחיטה במקדש נעשית לפי הלכותיהם

83. בדפוס: "אף הכל", וברור שישנה כאן טעות סופר. לצירוף "אף גרים ועבדים (משוחררין)" השווה: ספרא על ויקרא טו. ב. - דף עד ע"ד: "בני ישראל - ...מניין לרבות גרים ועבדים" וכו'. ספרא על ויקרא יז.ב. - דף פג ע"ג. בספרא על ויקרא יז.ו. - דף פד ע"א דרשו: "וזרק הכהן את הדם על מזבח ה' - זריקת כהן במזבח, ואין זריקת כהן בבמה, אלא אף הגרים, אף הנשים, אף העבדים כשרים בבמה". ספרא על ויקרא כג. כד. - דף קא ע"ג; שם כג. מב. - דף קג ע"א; שם כז. ב. - דף קיב ע"ד; וראה בספרי זוטא עמ' 295, 329; לעיל 1.40.12.

84. דברי הימים ב' א. ג-ו וילכו שלמה וכל הקהל עמו לבמה אשר בגבעון... ויעל שלמה שם על מזבח הנחושת... ויעל עליו עלות אלף" (מלכים א' ג.ד.). עיין: דברי הימים א' טז. לט-מ.

של הכהנים, הרצ שבסופו של התהליך החברתי-הלכתי-גיאוגרפי הגיעו החכמים לשליטה במקדש, ויכלו חכמים - שלא היו כהנים דווקא - ללמד כהנים כיצד לשחוט, היינו - לפי מסורת השחיטה של חכמים שהגיעה מחוץ למקדש פנימה⁸⁵. חברי הכיתות השונות קבלו על טומאת המקדש (לעיל 1.62.36) ומסתבר שהתנגדו גם לכך כי חכמים (שאינם כהנים) ילמדו את הכהנים כיצד לשחוט, שיהיה ישראל שוחט במקדש, ובפרט אם היה טמא ("כל הפסולין... ובטמאין"). כיוצא בזה, הכהנים אשר לא היו מניחים לקטן פחות מבן כ' שנה לשחוט (לעיל 9.42) ודאי לא היו מניחים את הקטנים ואת הנשים לשחוט, והכהנים אשר לא קבלו עדות עבד משוחרר (ראש השנה א.ז.) ודאי לא היו מניחים את העבדים, את הזרים ואת שאר הפסולים לשחוט. דומה כי על רקע זה של התנגדות להדירת מנהגים מחוץ למקדש פנימה, יש לבאר פולמוסים הלכתיים נוספים שאירעו בין חכמים לכהנים ביחס לעבודה במקדש, אף כי חסרות לכך ראיות מספיקות⁸⁶. עם זאת, מעבר השחיטה מן הכהנים לחכמים מבאר את מה שנמסר בחולין דף ט ע"א: "ואמר רב יהודה, אמר רב: תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים: כתב, שחיטה ומילה", דהיינו: אותן מלאכות אשר ידיעתן אפיינה את הכהנים בתקופה הקדומה הפכו להיות מלאכות שחכמים ידעום, או שצריכים היו לדעתן⁸⁷. כללו של דבר: תהליכי הגידול השונים התלויים בהלכת האב "הכל שוחטין" הסתיימו במאה הראשונה לספירה, ובזמן שבית המקדש היה קיים. מן העובדה שפילון סבר כי הכהנים הם הרשאים לשחוט במקדש, לבד משחיטת הפסח (לעיל הע' 6) ניתן לצמצם את הזמן בו הסתיימו תהליכי הגידול

85. השווה עוד להלן סוף 10.32; מ. בר, הכיתות ומחצית השקל, תרביץ, לא (תשכ"ב) עמ' 298-299.

86. כגון: נסוך המים. ראה: סוכה ד.ט.; ר. פטאי, המים, עמ' 48 וא"י, הנ"ל, אדם ואדמה, ח"ב, עמ' 161 וא"י.

87. על הכתיבה ראה להלן סוף 10.75, וביחס למילה ראה לעיל הע' 80.

השונים לזמן הסמוך יחסית לחורבן⁸⁸. זאת באשר לסופו של התהליך, ואשר לתחילתו הרי שנקודת האחיזה לקביעת יהגבול התחתון של תהליך הגידול מצוי במגילת המקדש בה מתפרש רחוק מקום כדרך שלושת ימים. לפי הדיון לעיל 9.5 פירוש זה הינו קדום יותר מכל שאר הפירושים, ומלמד למעשה שבזמן כתיבת המגילה עדיין לא החל תהליך התקרבות שחיטת החולין לירושלים (או שהיה רק בתחילתו, ומחבר המגילה התנגד לו). מכאן שגם שאר תהליכי הגידול עדיין לא החלו, בין אם במימד החברתי ובין אם במימד הטכני והזמני. לפיכך יש להסיק שתהליכי הגידול וההשתנות ההלכתית והחברתית אירעו מראשית המאה הראשונה שלפני הספירה (לערך, סמוך או מעט לאחר חבור מגילת המקדש) ועד אמצע המאה הראשונה לספירה. בסופו של התהליך הכשירוהו חכמים ושנו: "הכל שוחטין, לעולם שוחטין ובכל שוחטין" - היא ההלכה הראשונה ששנו חכמים בהלכות שחיטה שלהם.

10.00 הכל כשרין לכתוב את הגט

10,10 שנו חכמים בגטין ב.ה.: "הכל כשרין לכתוב את הגט - אפילו חרש שוטה וקטן" - והדברים קשים. הלכה זו-תמוהה היא, שכן לא רק שהיא מבוססת על ההנחה שחרש ושוטה מסוגלים בכלל לכתוב, אלא גם שאם כתבו גט - הגט כשר. בכך כבר דנו בתלמוד הבבלי דף כב ע"ב: "והא לאו בני דיעה נינהו? - אמר רב הובא: והוא שהיה גדול עומד על גביו"¹. פירוש זה מעמיד את המשנה כהלכה האמורה במקרה מסוים, היינו שחכמים הכשירו כתיבת חרש שוטה וקטן רק אם גדול רואה את מעשיהם, אלא שקשה לראות פירוש זה כטמון במשנה או נובע ממנה בצורה ישירה. לו גם תפורש המשנה במקרה שגדול רואה כיצד קטן כותב את הגט, עדיין תשאר התמיהה אם אכן אפשרי הדבר שחרש או שוטה ידעו את מלאכת הכתיבה, ויותר מזה - שידעו היאך צריך גט להיכתב.

דומה כי יש לבאר משנה זו בדרך אחרת לחלוטין, ואף שהוכחה גמורה לפירוש זה אין כאן, שקול הדעת מורה כי זהו פרושה של המשנה, ולשם כך יידון המבנה של הלכה זו. מבחינה תחבירית יש לראות במשנה משפט אחד הנחלק לשניים: החלק הראשון הינו משפט עצמאי העשוי בדפוס הלשון אשר נדון לעיל, ואילו החלק השני הפותח במלה "אפילו" נועד לפרש את החלק הראשון של המשפט. לפיכך יש לראות במשנה זו שני עניינים: הלכה - "הכל כשרין לכתוב את הגט", ולהלכה זו צרפו התנאים פירוש - "אפילו חרש שוטה וקטן". ברם, מסתבר שהמשנה הראשונה נשנתה בקצרה: "הכל כשרין לכתוב את הגט" בלבד, ללא כל תוספת, עד שבאו תנאים מאוחרים יותר והוסיפו את תלמודם להלכה זו: "אפילו חרש שוטה וקטן" מעין מה שהוסיפו במקומות אחרים². תוספת זו

1. ראה גם ירו' גטין פ"ב-מד סע"ב; יח' תרומות פ"א - מ ע"א.
2. לעיל: (3) הכל כשרין לקרות את המגלה, חוץ מחרש שוטה וקטן;

למשנה הראשונה הולידה חידוש אשר האמוראים ניסו לבארו בשיטת
ההעמדה "שגדול עומד על גביו", שיטת פרוש אשר כבר התנאים עצמם
נקטו בה בהזדמנויות אחרות³. בכך, למען תובן המשנה יש להניח תחילה
שהיא היתה שנויה בקצרה, כדרך שאר ההלכות הנדונות כאן, כלומר:
"הכל כשרין לכתוב את הגט".

פירוש ההלכה ומשמעותה 10.20

כדי לבאר את ההלכה יש לפרש תחילה למה כוונו חכמים באומרם "הכל"
לפיכך תוארך ההלכה ע"י הסמכת הפירוש ל"הכל" כדרך שנעשה הדבר בשאר
ההלכות: "הכל כשרין לכתוב את הגט - כהנים לויים וישראלים, גרים
ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרין, סריס אדם וסריס תמה,
פצוע דכא וכוות שפכה".

מכלל שנצרכו חכמים להכשיר כתיבת גט לכל אדם, מכל רבדי החברה,
משתמע שההלכה הקדומה, בתקופה הקודמת לדברי חכמים אלו, קבעה שאין
כל אחד רשאי לכתוב גטין, אלא חלק מן העם בלבד. כלומר, לפי ההלכה
הקדומה היו כשרים לכתוב גטין רק סופרים מהרובד העליון בעם -
הכהנים (והלויים), והם בלבד - עד אשר החלו חכמים לשנות "הכל כשרין
לכתוב את הגט", והכשירו גט גם אם יצא מידידו של סופר שאינו מיוחס,
ואפילו היה ממזר.

סופרים כהנים 10.30

הדעת נותנת - אם כי אין הוכחות חד משמעיות לכך - שבתקופה הקדומה
היתה הכתיבה בכלל, ומלאכת הסופר בפרט, עסוקם של הכהנים (ושל

(6) הכל כשרין לקדש - חוץ מחרש שוטה וקטן; (7) הכל כשרין
להזות - חוץ מטומטום ואנדרוגינוס והאשה; (9.1) הכל כשרין
לשחוט - אפילו כותי, אפילו ערל.
3. עיין לעיל: 7.1; 9.1.

הלויים⁴) בלבד. יש לזכור כי על פי הכתוב בתורה אין כל חיוב דתי בדיעת הכתיבה, ויכול אדם לשמור את הכתוב בתורה מבלי לדעת לכתוב. היוצא מן הכלל הוא הכהן הכותב את מגילת הסוטה (במדבר ה.כג.) ואין בתורה צווי אישי לכתוב אלא על משה⁵ (שהיה לוי) ועל המלך (דברים יז.יח). תקופת המקרא נמצאת מעבר לתחום הדיון כאן, ועל כן יבחן המעט הידוע לנו על ייחוסם של הסופרים בשלהי ימי בית שני, וזמן מועט לאחר מכן.

א. בספר יהודית ד.ו.-עמ' 103 מסופר: "ויכתב יויקים הכהן הגדול אשר היה בימים ההם בירושלים" - הרי שהכהן הגדול (בתקופה הפרסית?) היה סופר.

ב. בתוספתא שבת יג.יא -עמ' 61 אמרו: "אין משלחין איגרות ביד גוי בערב שבת; וברביעי, ובחמשי - מותר. אמרו עליו על יוסף הכהן שלא נמצא כתב ידו ביד גוי מעולם"⁶. במקואות י.א. אמרו: "וקלמירין של יוסף הכהן היתה נקובה בצדה". מסתבר שכהן זה הוא הנזכר בסוף מסכת חלה: "יוסף הכהן הביא בכורי יין ושמן - ולא קבלו ממנו. אף הוא העלה בניו ובני ביתו לעשות פסח קטן בירושלים, והחזירוהו - שלא יקבע הדבר חובה". מכאן יש ללמוד שיוסף הכהן חי קודם לחרבן⁷, היה כותב אגרות כפי שמשמע מן ההלכה בתוספתא, ומן הדוגמאות שהובאו בתוספתא - מצד אחד, ובמשנה - מצד שני, מתבאר שהיה סופר.

4. ראה: דברי הימים ב' לד. יג.: "ומהלויים: סופרים ושוערים ושוערים".

5. שמות יז. יד. "כתב זאת זכרון בספר"; דברים כז. ח. "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת".

6. מסתבר ששבת זה מקורו באמונה שכשם שנוח לו לאדם לבל תפול אחת משערותיו או מצפורניו בידי אויביו לבל יינזק, כך בזהרו הסופרים לבל יהיה כתב ידם בידי גוי, שכן בכך תפגע קדושת הכתב (והסופר עצמו). ראה: תוספתא עבודה זרה ב.ד. - עמ' 462. הרעיון בחברה יודעת ספר מופיע בלבוש של תורה על-פה בתהלים נ. טז.: "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי".

7. אין להחליפו בר' יוסי הכהן תלמידו של יוחנן בן זכאי. ראה: א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 754, 740.

ג. בתוספתא סנהדרין ב.ו.-עמ' 416 אמרו: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית ויוחנן סופר הלה לפנייהם"⁸. מנוסח זה, ומהמקבילה בסנהדרין דף יא ע"ב אין לדעת על ייחוסו של יוחנן הסופר, אולם בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ד-נו ע"ג מופיע נוסח שונה במקצת: "אי"ר יודה: יוחנן הכהן הסופר הלז יושב לפנייהן" - הרי סופר זה כהן היה, וסביר יותר להניח שהשונים את הברייתא השמיטו את תיבת "הכהן" מאשר לומר שלפתע היא נוספה.

ד. בתוספתא מנחות יג.יט. ואילך מסופר על כהנים שנטלו בזרוע את שלא הגיע להם, ולאחר שתוארו מספר מקרים כאלו אמרו (שם יג.כא.-עמ' 533): "אוי לי מבית ביתוס - אוי לי מאלתן; אוי לי מבית קדרוס - אוי לי מקולמוסן; אוי לי מבית אלחנן - אוי לי מ(בית) לחישתן; אוי לי מבית אלישע - אוי לי מאגרופן; אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי - שהם כהנים גדולים, ובניהם גזברין, וחתניהן אמרכלין" וכ"י. חשש זה של הבריות שמא יוכו בקולמוסם של הכהנים מבית קדרוס מלמד שהיו אווזים דרך קבע בקולמוס כדרך הסופרים באותה תקופה⁹. הרי שוב: כהנים וסופרים.

ה. בירושלמי מגלה פ"א-עא סע"ד הובאה ברייתא: "תני: רבי יוסי אומר: של בית חגירה כותבנים אומנים היו בירושלים; היו מוחקין 'צבאות' שכן הוא שם חול במקום אחר (דברים כ.ט.) 'ופקדו שרי צבאות בראש העם'". אותם סופרים אומנים - אין לדעת בוודאות את ייחוסם, אך מצורת שמם אפשר ללמוד כי היו מיוחסים¹⁰.

8. סופר אחר שהיה במקדש הוא נחום הלבלר המוזכר בפאה ב.ו.
9. ראה: א.א. הלוי, עולמה של האגדה, עמ' 120, 200. ראה עוד ירו' סנהדרין פ"ב ה"ו - כ ע"ג: "והיו מכין אותו בקנה".
10. חלק גדול משמותיהם של התנאים עשוי בצורה 'פלוגי בן אלמוגי'. יוצאי דופן הם שמות הממונים שהיו במקדש המצויינים בשקלים ה.א. (ובתוספתא שם ב. יד. - עמ' 210). שמות אלו עשויים בצורה: א. הרגילה אצל התנאים (במעוט). ב. 'בן פלוגי'. ג. בשמם הפרטי בלבד. ד. 'בית פלוגי'. ברור שכל אלו היו מיוחסים -

ו. בתוספתא כפורים פ"ב הוזכרו לגנאי בית גרמו ובית אבטינס אשר היו ממונים במקדש על מעשה לחם הפנים ועל פטום הקטורת, ולא רצו ללמד את חכמים כיצד יש להכין דברים אלו, ומסתבר כי היו אלו כהנים¹¹. בהמשך אמרו בתוספתא כפורים ב.ח.-עמ' 234: "אגדיס בן לוי היה יודע פרק בשיר - ולא רצה ללמד". והנה, כשם שאלו שמרו את סודותיהם המקצועיים לעצמם, כך גם עשו הסופרים, שכן באותה הלכה אמרו: "בן קמצר היה יודע את הכתב - ולא רצה ללמד. אמרו לו: מה ראית שלא ללמד? - דמם. אלו מצאו תשובה לדבריהם; בן קמצר לא מצא תשובה לדבריו". ביומא דף לח ע"ב בואר מעשה הכתב על דרך האגדה, ומסתבר שבן קמצר סירב ללמד לחכמים את סודותיו המקצועיים בהכנת החומרים לכתב כגון דיו, קולמוס, הכשרת העור ועיבודו, וכיוצא בזה¹². מן העובדה ששתק אין להסיק שלא מצא תשובה לדבריו, אלא שלא רצה לנמק את אי גילוי הכתב לחכמים. מסתבר כי הוא - כבית גרמו, בית אבטינס והגרס בן לוי אשר הוזכרו לפניו - פחד לגלות את סודותיו לאחרים שמא יעשו בהם שימוש שאינו הגון. מתוך הקשר הדברים משתמע שסוד בן קמצר כסודות השאר היו עניינים השמורים במקדש, וכשם שראו שבח בעובדה שכתב ידו של יוסף הכהן לא נמצא ביד גוי מעולם, כך ראו שבח

אם לא כהנים ולוים. הצורה 'בית פלוני' מופיעה בשמות חמשת משפחות הכהנים הגדולים אשר חששו מהם, וכן במשפחות נוספות אשר מסתבר כי היו מיוחסות. ראה: בית הפגרים, בית צפריא (ערכין ב.ד.; תוספתא שם א. טו. - עמ' 544); בית נתזה (קדושין מ ע"ב) בית צריפה (סוף עדויות); בית רבי חנינא סגן הכהנים, בית רבן גמליאל (שקלים ג.ג.; שם ו.א.); בית אבטינס ובית גרמו (תוספתא כפורים פ"ב); בית עלובאי, בית קיפאי (תוספתא יבמות א.י. - עמ' 3) וכן: בית חשמונאי (בבא קמא דף פב ע"ב). מכאן יש לבאר את השמות 'בית הללי' ו'בית שמאי' כמציינים לא רק חוג של תלמידים אלא גם חוג משפחתי (כפי שמשמע מתוספתא עבודה זרה ג.ה. - עמ' 463). על בית חגירה ראה עוד: פ. רומנוב, תולדות משפחה של תנאים בארץ ישראל, חורב, ג' (1936) עמ' 125-142.

11. עיין שמות ל. לד-לח.; יומא א.ה.; מדות א.א. ראה: A. Buchler,

Studies in Jewish History, p. 54 ff.

12. ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 765: א.א. הלוי. האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, עמ' 187.

בעובדה שמלאכת הכתב לא נמצאה ביד זר מעולם כדרך חברה סגורה השומרת את סודותיה לעצמה¹³. לא זאת אף זאת, גם מצורת השם "בן קמצר" יש ללמוד שהיה מהמיוחסים, וכנראה שהיה כהן¹⁴.

ז. בתוספתא כפורים פ"ב ספרו חכמים על בית אבטינס אשר לא רצו לגלות לחכמים היאך נעשית הקטורת. אלו היו ודאי כהנים, שאין ראויים יותר מן הכהנים להכין את הקטורת. על סוד הכנת הקטורת שמרו בשבועה כפי שאמר אחד מהם (תוספתא ספורים ב.ז. - עמ' 233): "שבועה היא בידינו שאין מראין אותו (את מעלה העשן) לשום אדם". כיצד נשמר המתכון של הכנת הקטורת? - דבר זה למדים מזקן אחד מבית אבטינס שאמר (שם) "בתחילה שהיו בית אבא צנועין¹⁵ היו מוסרין מגלותיהן זה לזה". בכך, היו להם מגלות סמנים אותן העבירו בתוך החוג המשפחתי כסוד עליו שמרו בשבועה, בנגוד לחכמים אשר שנו על-פה - וממילא בפומבי - כיצד יש לעשות את "פטום הקטורת" (כריתות דף ו ע"א)¹⁶. לענין הנדון כאן חשוב לציין שכהני המקדש היו כותבים מגלות מסבות של סודיות פולחנית, ואם כן, שוב חוזרת אותה תופעה: כהנים וסופרים כאחת.

ח. בשבת דף יג ע"ב מובאת ברייתא: ת"ר: מי כתב מגילת תענית? - אמרו: חנניה בן חזקיה וסיעתו שהיו מחבבין את הצרות". בשבת א.ד. שנו:

13. B. Gerhardtsson, Memory and Manuscript, p. 158 ; H. Webster, Primitive Secrete Societies, New York, 1932, עמ' 245 וא"י; J. Goody (ed.), Literacy in Traditional Societies, p. 11 ff. מ. ויינפלד, הסוד של קהילת עין גדי, תרביץ נא (תשמ"ב) עמ' 125-130.
14. עיין לעיל הע' 10 וכן: א. ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 127, הע' 16. בתוספתא גטין ב.י. - עמ' 252: "מעשה בב קדרה שהיה כותב טופטי גיטין בערב, ובא מעשה לפני חכמים, ופסלו את כולן" ואפשר שאף הוא - לפי שמו - כהן היה (וראה עוד להלן).
15. ראה: קהלת רבה ג. יא. 'צנועים שבכהונה' (ובנדה דף יב ע"א, דברי ר' אמי: "שאני אומר: כל המקיים דברי חכמים נקרא צנוע"). ראה גם תוספתא דמ"י ב.י. - עמ' 70; א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 1034.
16. מי שאינם מחכמים התנגדו, כנראה, למתכון זה בדומה להתנגדות אל קרקטני. ראה: L. Nemoy, HUCA VII (1930) p. 349.

"אילו מהלכות שאמרו בעליית חניניה בן חזקיה בן גרון¹⁷ שעלו לבקרו; נימנו ורבו בית שמאי על בית הלל". הרי שחניניה זה איש נכבד היה¹⁸ עד כי הטריחו עצמם חכמי בית שמאי ובית הלל לבקרו, ועוד אמרו עליו בשבת דף יג ע"ב: "שאלמלא הוא - נגנז ספר יחזקאל". אמנם, לא צויין ייחוסו של חניניה בפרוש, אולם יש ליתן את הדעת לכך שהוא החכם היחיד הקרוי על שם אביו ועל שם סבו כאחת. צורת כנוי זו תתבאר מתוך ההנחה שרק בעלי ייחוס רב עשויים היו לשמור ולציין את ייחוסם בשם שני דורות אחרוניים. מסתבר, על כן, שחניניה אשר היה ראש סיעה היה כהן אשר הקפיד על ייחוסו¹⁹ - ומכאן צורת השם המיוחדת - כדרך הכהנים אשר הקפידו על ייחוסם²⁰. והנה, אין כאן המקום לברר אם אכן חניניה היה זה אשר כתב מגילת תענית, אך ברור שלא היו מייחסים לו את כתיבתה אלמלא היה סופר בעצמו.

ט. בראש כל חבורה מחבורות כת מדבר יהודה עמד (סרך היחד VI 60 - עמ' 150) "המבקר על מלאכת הרבים". מבקר זה היה, כנראה, כהן שהרי כת מדבר יהודה היתה מונהגת על ידי כהנים²¹, והתואר "מבקר" היה גם במקדש בצורת "מבקר מומין"²². והנה, אחד מתפקידיו של המבקר היה (על פי ברית דמשק IX 18 - עמ' 47) "והמבקר יכתבו בידו"²³. הרי שוב: סופר שהוא כהן.

17. 'בן גרון' חסר בחלק מכתבי היד. ראה: א. גולדברג, פירוש למשנה - מסכת שבת, עמ' 15.
18. לדעת ר"א גולדברג (שם) היה כנראה מראשי בית שמאי.
19. ראה: ז. יעבץ, תולדות ישראל, ח"ה, עמ' 149, 197-198; ש. קרויס, ירושלים א' (תש"ח) עמ' 60.
20. ראה: יוספוס פלביוס, נגד אפיון א.ז.
21. ראה: י. ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 110-116; ב. שרביט, ההנהגה של כת מדבר יהודה, בית מקרא, עח (תש"ט) עמ' 295-304; י. ליוור, חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, עמ' 131 וא"י.
22. כתובות דף כו ע"א. ראה גם: מ. צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 384. L. Ginzberg, An Unknown Jewish Sect, p. 393 ff.
23. ועוד שם XVI "וכתבוהו במקומו", וכן שם XVII 'ויכתבו בשמותיהם' - ומסתבר שאף כאן היו הכותבים ממנהיגי החבורה, לאמור: כהנים.

י. יוספוס פלביוס בקדמוניות היהודים יב.ג.ג. מביא כתב זכויות אשר קבלו היהודים מאנטיוכוס השלישי לפיו: "וכל בני העם יקבעו את משטרם לפי חוקי אבותיהם, ומועצת הזקנים והכהנים וסופרי בית המקדש ומשורריו יהיו פטורים ממס הגולגולות". מן העובדה שהכהנים והסופרים צוינו בנפרד אין להסיק שהסופרים היו מן הלויים²⁴, שהרי לפני כן כתוב (שם יא.ה.א.): "(ועוד) הנני גוזר עליכם, שלא תטילו על הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים והנתינים והסופרים של בית המקדש כל מס". לפיכך, אי אפשר לזהות את סופרי המקדש כלויים דווקא, אלא מסתבר שהיו הסופרים מאוגדים בחבורה משל עצמם, גם אם מוצאם הייחוס היה שונה, כגון כהנים עם לויים²⁵. ייחוסם הגבוה של סופרי המקדש עולה בברור, גם אם אי אפשר לזהותו בפרוש. מכל מקום, טוב לזכור בהקשר זה שיוספוס פלביוס אשר כתב כה הרבה - כהן היה.

יא. בצוואת לוי מברך לוי את בניו באומרו להם (ח.יז.): "ומהם (מבניכם) יהיו כהנים ושופטים וסופרים, ועל פיהם ישמר הקדש". ענייני הנאמנות בקדשים ומינוי השופטים זוקקים דיון מיוחד, אך כאן חשוב לציין שכותב הצוואה ראה את המציאות בימיו - במאה השניה לפנה"ס - מציאות בה ממלאים הכהנים והלויים תפקידים כסופרים. הרי שוב: כהנים ולויים שהם סופרים.

יב. מן התקופה שלאחר חורבן המקדש ידוע מקרה נוסף של כהן אשר כתב. בשבת דף יב ע"ב הובאה ברייתא: "אמר ר' ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה... ר' נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו²⁶ אני ישמעאל בן

24. השווה: י. ליור, פרקים בתולדות הכהונה והלוייה, עמ' 24 הע' 54; י. אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 284 הע' 80.

25. ראה: א. ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 89-90. הוא כותב על הלויים אשר "שימשו במקדש רק כמשוררים ואולי גם כסופרים". לבסוף היו גם ישראלים (מיוחסים) סופרים במקדש, וראה עוד להלן.

26. במקבילה בתוספתא שבת א.י.ג. - עמ' 3: "וכתוב על פנקסו", וכוונת הדברים שווה.

אלישע קריתי והטיתי נר בשבת" וכו', הרי כאן כהן²⁷ אשר כתב.
מכל המובא עד כאן לא ניתן להסיק כאילו רק כהנים או מיוחסים²⁸ היו
סופרים בתקופה הקדומה, שהרי ניתן לומר כי אך במקרה לא שרדה עדות
על סופר שהיה ממזר, לדוגמא. יתר על כן, גם בן-סירא בהללו את
מלאכת הסופר (לח.כו.-לט.יט.) לא ציין את ייחוסו של הסופר, ולפיכך
ניתן לסבור שייחוסו של הסופר היה פרט נטול חשיבות. ברם, ריבוי
המקורות וגורונם בדבר ייחוסו של הסופר הכהן מחייב להניח שמספרם של
הכהנים בקרב הסופרים היה גבוה בהרבה משיעורם היחסי באוכלוסיה,
ובמלים אחרות: העדויות הספרותיות מלמדות שרוב הסופרים בתקופה
הקדומה היו כהנים²⁹ (או בעלי ייחוס גבוה אחר). לקביעה זו יש לצרף
עתה את המסקנה המתבקשת ממשמעות ההלכה "הכל כשרין לכתוב את הגט" -
לאמור: בתקופה הקדומה היו בעלי ייחוס גבוה בלבד - כהנים (ולויים)
- כשרים לכתוב גטין, עד אשר באו חכמים והכשירו גם גיטין שנכתבו
בידי ישראלים או אפילו בידי גרים וממזרים. תאורו של תהליך זה בו
הועברה מלאכת כתיבת הגיטין מן הסופרים הכהנים לסופרים חסרי
הייחוס עוד יינתן לקמן, ואולם בינתיים יש לדון בייחוסם של
הסופרים האחרים אשר עסקו בסוגי כתיבה שונים.

10.31 סופר מגלת הסוטה

בפרשת האשה הסוטה כתוב (במדבר ה.כג.): "וכתב את האלת האלה הכהן
בספר", ופירשו חכמים בספרי זוטא - עמ' 236: "הכהן - שאם כתבה
ישראל או כהן קטן - פסולה". לכאורה, כיצד זה היה עולה על הדעת
שיהא ישראל רשאי לכתוב מגילת סוטה בנגוד למפורש בתורה? - אלא,

27. ראה: א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 819.
28. ראה טוביה נוי"א ז. טו.; נוי"ב ז. יד. שם רעואל כותב כתובה,
וכנראה שהיה רעואל מיוחס כטוביה (וקרוב לו).
29. כבר עמדו על כך רבים, המנויים אצל מנשל (לקמן הע' 75) עמ'
330 הע' 95.

קודם שתנתן תשובה על כך יש לעיין בנוסח רחב ומובן יותר של אותה דרשה בספרי כאן עמ' 21: "הכהן - למה נאמר? - שהיה בדין: נאמר כאן 'וכתב', ונאמר להלן (דברים כד.א. פרשת ספר הכריתות) 'וכתב' מה 'וכתב' האמור להלן - כשר בכל אדם, אף 'וכתב' האמור כאן כשר בכל אדם? - ת"ל: הכהן". דומה כי מדרש זה מגלה תהליך היסטורי אשר זה עניינו: הסופרים חסרי הייחוס הצליחו להעביר אליהם את מלאכת כתיבת הגטין, וניסו להעביר אליהם גם את כתיבת מגילת הסוטה. ואולם, למרות שהכשירו חכמים והתירו את המעשה הראשון - שהרי אין רמז בתורה להתנגדות שמחוסר ייחוס יכתוב גט - אטרו ופסלו את המעשה השני, שלא יהא הדבר בנגוד למפורש בכתוב. בכך, אין כותב מגילת הסוטה אלא כהן.

10.31 סופר ספר התורה

בפרשת המלך כתוב (דברים יז.יח.): "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים". פסוק זה נתפרש בספרי עמ' 211: "וכתב לו - לשמו, שלא יהא נאות בשל אבותיו... מלפני הכהנים הלויים - שתהא מוגהת מלפני הכהנים הלויים". ואולם, בתוספתא סנהדרין ד.ז. - עמ' 421 ביארו חכמים פסוק זה כך: "וכותב לו ספר תורה... ומגיהין אותו בבית דין של כהנים, ובבית דין של לויים, ובבית דין של ישראל המשיאין לכהונה"³⁰. לכאורה הענין תמוה, שהרי כתוב בתורה רק כהנים ולויים, ולפיכך צריכים היו חכמים לפרש שהגהת הספר תיעשה בפני בית דין של כהנים, ובפני בית דין של לויים בלבד. מן העובדה שלדעת חכמים הגהת הספר צריכה להיעשות גם בפני ישראלים המשיאים לכהונה יש ללמוד שגם הם -

30. כלומר: המיוחסים ביותר מבין הישראלים. ראה: א. גייגר, קבוצת מאמרים, עמ' 151; הב"ל, המקרא ותרגומיו, עמ' 313.

ככהנים וכלוים - הוכשרו לכתוב ספר תורה. מן העובדה שכותב מגילת המקדש פירש אף הוא "מלפני הכהנים הלויים" כמתייחס לכהנים, לויים וישראלים³¹ - יש ללמוד על קדמותה של הלכה זו, אך פה תצויין עובדה אחרת. מפירושים אלו למקרא עולה המסקנה, כי בעוד שבתקופה הקדומה היה ספר התורה נכתב רק על ידי הכהנים והלויים - מבלי להכנס כאן לפירושו של הפסוק - הרי שבתקופה מאוחרת יותר היו גם ישראלים המשיאין לכהונה - היינו: ישראלים מיוחסים - כשרים לכתוב ספר תורה.

דומה כי הד נוסף להקפדת חכמים על ייחוסו של הסופר יש למצוא בהלכות כתיבת ספר תורה. במנחות דף מב ע"ב הובאה ברייתא: "ספר תורה, תפילין ומזוזות שכתבן מין, כותי, עובד כוכבים, עבד, אשה, וקטן, משומד - פסולין, שנאמר (דברים י. ח-ט) "וְקִשְׁרָתָם... וְכָתְבָתָם" - כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה" הלכה זו מובאת בשינוי קל במסכת סופרים א.י.ד. - עמ' 109: "ספר תורה שכתבו מין או מסור או גר או עבד או חרש או שוטה או קטן"³² - אל יקרא בו. זה הכלל: כל המוציא את הרבים ידי חובתן³³ - אף כתבו מוציא את הרבים ידי חובתם"³⁴. עבור הנדון כאן בעוץ ההבדל שבין הנוסחאות, בכשרותו של גר לכתוב ספר תורה. אם נפסלים סופרים מן הטעם "כל שישנו בקשירה - ישנו בכתיבה" הרי שגר כשר לכתוב ספר תורה, אולם

31. י. ידין, מגילת המקדש, ח"א, עמ' 268; ז. פלק, מגילת המקדש והמשנה הראשונה, סיני, פג (תשל"ח) עמ' לב; מ.ע. פרידמן, "וְכָתְבָתָם" עושה כתב" סיני, פד (תשל"ט) עמ' קעז-קעט.

32. כנראה נפתח כאן דפוס הלשון: (ולא) 'חרש שוטה וקטן'. ברם, במנחות הובאה ההלכה מבלי שייחסו לחרש ולשוטה יכולת לכתוב ספר תורה.

33. כלומר: שקריאתו בתורה מוציאה את הרבים ידי חובתם, ובהלכה הקדומה היו הכהנים בלבד קוראים בתורה. ראה לעיל 4.30.

34. כותי ועובד כוכבים לא הוזכרו בהלכה זו, ובתוספתא עבודה זרה ג.ז. - עמ' 463 אמרו: "ומעשה בגוי אחד שהיה כותב את הספרים בציידן, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו: מותר ליקח הימנו". אבל (שם ג.ב.) "אין מוסרין לו (לגוי) תיבוק ללמדו ספר", בעוד שלכותי - מוסרים (שם ג.א.).

במסכת סופרים נאסרה כתיבתו של גר, ואין לטעון כי אך באשגרת-לשון נוסף "גר" להלכה. נמצא כי לא יכלו חכמים לשנות *יהכל כשרין לכתוב ספר תורה", שהרי רק כהנים לויים וישראלים מיוחדים כשרים היו לכתובה זו, ואם כן יש לראות באיסור המוטל על הגר לכתוב ספר תורה שריד להלכה הקדומה לפיה רק בעלי ייחוס - לאמור: כהנים או לויים - היו כשרים לכתוב ספר תורה. כבדרך אגב נלמד מעמדו החברתי-הלכתי הנמוך של הגר בתקופת הקדומה קודם שהשווה מעמדו למעמד הישראלי מלידה. מכל מקום, אם עדיין מוטל ספק כי אכן כך היתה ההלכה והמציאות החברתית אי פעם, הרי שהדברים מפורשים בכתבי השומרונים³⁵: "הלויים³⁶ היו חלוקים למשמרות, מהם כתבו ספרי תורות, התשבחות וספרי היחס, ומהם היו על אוצרות בני ישראל... ומהם היו שוחטים ומזים את הדם על המזבח" וכו'. אכן שומרים השומרונים על אותה הלכה קדומה עד ימינו אלה לפיה הכהנים הם שכותבים ספרי תורה, הלכה אשר בעצמה משקפת את המציאות העתיקה אשר בה הסופרים היו כהנים. עם חלוף התקופות, כאשר חכמים כבר שלטו במקדש (9.9), הרי כשם ש(כתובות דף קו ע"א): "תלמידי חכמים המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה" כך גם (שם בהמשך) "מגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה". כלומר, חכמים לימדו את הכהנים כיצד לשחוט וכיצד לכתוב ספר תורה, ומן הקבלה משמע שאותם מגיהים לא היו כהנים דווקא³⁷.

10.40 העברת כתיבת הגט לכל רבדי החברה

דומה כי את תהליך הכשרת הכלי לכתוב גט יש לראות כחלק ממעבר

35. ר. קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 76.

36. הכוונה לכהנים כפי שנראה הדבר בפרוש מן ההמשך.

37. עיי' מ. בר: תלמוד תורה ודרך ארץ, בר אילן, ב' (תשכ"ד) עמ' 162-134.

במסכת סופרים נאסרה כתיבתו של גר, ואין לטעון כי אך באשגרת-לשון נוסף "גר" להלכה. נמצא כי לא יכלו חכמים לשנות *הכל כשרין לכתוב ספר תורה", שהרי רק כהנים לויים וישראלים מיוחסים כשרים היו לכתובה זו, ואם כן יש לראות באיסור המוטל על הגר לכתוב ספר תורה שריד להלכה הקדומה לפיה רק בעלי ייחוס - לאמור: כהנים או לויים - היו כשרים לכתוב ספר תורה. כבדרך אגב נלמד מעמדו החברתי-הלכתי הנמוך של הגר בתקופה הקדומה קודם שהשווה מעמדו למעמד הישראלי מלידה. מכל מקום, אם עדיין מוטל ספק כי אכן כך היתה ההלכה והמציאות החברתית אי פעם, הרי שהדברים מפורשים בכתבי השומרונים³⁵: "הלויים"³⁶ היו חלוקים למשמרות, מהם כתבו ספרי תורות, התשבחות וספרי היחס, ומהם היו על אוצרות בני ישראל... ומהם היו שוחטים ומזים את הדם על המזבח" וכו'. אכן שומרים השומרונים על אותה הלכה קדומה עד ימינו אלה לפיה הכהנים הם שכותבים ספרי תורה, הלכה אשר בעצמה משקפת את המציאות העתיקה אשר בה הסופרים היו כהנים. עם חלוף התקופות, כאשר חכמים כבר שלטו במקדש (9.9), הרי כשם ש(כתובות דף קו ע"א): "תלמידי חכמים המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה" כך גם (שם בהמשך) "מגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה". כלומר, חכמים לימדו את הכהנים כיצד לשחוט וכיצד לכתוב ספר תורה, ומן הקבלה משמע שאותם מגיהים לא היו כהנים דווקא³⁷.

10.40 העברת כתיבת הגט לכל רבדי החברה

דומה כי את תהליך הכשרת 'הכלי' לכתוב גט יש לראות כחלק ממעבר

35. ר. קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 76.

36. הכוונה לכהנים כפי שנראה הדבר בפרוש מן ההמשך.

37. עיין: מ. בר: תלמוד תורה ודרך ארץ, בר אילן, ב' (תשכ"ד) עמ' 134-162.

במסכת סופרים נאסרה כתיבתו של גר, ואין לטעון כי אך באשגרת-לשון נוסף "גר" להלכה. נמצא כי לא יכלו חכמים לשנות *הכל כשרין לכתוב ספר תורה", שהרי רק כהנים לויים וישראלים מיוחדים כשרים היו לכתובה זו, ואם כן יש לראות באיסור המוטל על הגר לכתוב ספר תורה שריד להלכה הקדומה לפיה רק בעלי ייחוס - לאמור: כהנים או לויים - היו כשרים לכתוב ספר תורה. כבדרך אגב נלמד מעמדו החברתי-הלכתי הנמוך של הגר בתקופה הקדומה קודם שהשווה מעמדו למעמד הישראלי מלידה. מכל מקום, אם עדיין מוטל ספק כי אכן כך הייתה ההלכה והמציאות החברתית אי פעם, הרי שהדברים מפורשים בכתבי השומרונים³⁵: "הלויים³⁶ היו חלוקים למשמרות, מהם כתבו ספרי תורות, התשבחות וספרי היחס, ומהם היו על אוצרות בני ישראל... ומהם היו שוחטים ומזים את הדם על המזבח" וכו'. אכן שומרים השומרונים על אותה הלכה קדומה עד ימינו אלה לפיה הכהנים הם שכותבים ספרי תורה, הלכה אשר בעצמה משקפת את המציאות העתיקה אשר בה הסופרים היו כהנים. עם חלוף התקופות, כאשר חכמים כבר שלטו במקדש (9.9), הרי כשם ש(כתובות דף קו ע"א): "תלמידי חכמים המלמדין הלכות שחיטה לכהנים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה" כך גם (שם בהמשך) "מגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה". כלומר, חכמים לימדו את הכהנים כיצד לשחוט וכיצד לכתוב ספר תורה, ומן הקבלה משמע שאותם מגיהים לא היו כהנים דווקא³⁷.

10.40 העברת כתיבת הגט לכל רבדי החברה

דומה כי את תהליך הכשרת הכלי לכתוב גט יש לראות כחלק ממעבר

35. ר. קירכהיים, כרמי שומרון, עמ' 76.

36. הכוונה לכהנים כפי שנראה הדבר בפרוש מן ההמשך.

37. עיין: מ. בר: תלמוד תורה ודרך ארץ, בר אילן, ב' (תשכ"ד) עמ' 162-134.

הכתיבה בכלל מן הכהנים אל שאר רבדי החברה. אמנם, חסרות עדויות מספיקות המתארות תהליך זה, אך מתוך השוואה להלכות נוספות העשויות באותו דפוס-לשון, ובמיוחד לאור בירור התפשטות ידיעת הקריאה, ניתן להעריך את הפצת ידיעת הכתיבה. מסתבר כי בתחילה, כאשר הסופרים היו כהנים, וחסרי הייחוס הכהני החלו לחקותם ולפעול כסופרים, היו הסופרים חסרי הייחוס כשרים לכתוב רק ענייני חולין כשטרות או איגרות, אך מעמד סופרים חסר-ייחוס זה לא הוכשר לכתוב דברים שבקדושה כספר תורה, תפלין ואפילו ספר כריתות. במשך הזמן למדו הסופרים חסרי הייחוס לחקות את הכהנים ולכתוב לא רק איגרות חולין כי אם גם חפצי-קדש, אך אלו לא הוכשרו בנקל. בתחילה, גיטין שלהם - ואין צריך להוסיף: ספרי תורה שלהם - נחשבו כפסולים לדעת הכהנים הסופרים, והעם הנזקק לשרותי כתיבה אלו. ואולם, במשך הזמן החלו חכמים לשנות: "הכל כשרין לכתוב את הגט", ובכך הכשירו מצב הלכתי-חברתי קיים, לפיו לא רק כהנים הוכשרו לכתוב גט וספר תורה - כבתקופה הקדומה - אלא כל אדם, מכל רובד חברתי שהוא, הוכשר להיות סופר לגט. עם זאת, לא כל אחד הותר להיות סופר לספר תורה, וכהנים בלבד הותרו לכתוב את מגילת הסוטה. מעתה מקצוע הסופר מן הרובד העליון - הכהונה - לשאר רבדי החברה לא נעשה על ידי חכמים, אלא אירע מכח הידמות הרבדים הנמוכים בחברה לרובד החברתי הגבוה, וחכמים רק נתנו לתהליך זה את הכשרו החברתי-הלכתי. מעתה מקצועי זה היה בעל משמעות חברתית, שכן אם לפני כן היה תפקיד הסופר מיוחד לכהנים וסמל להם, הרי שהלכה זו של חכמים מלמדת על מצב בו איבדו הכהנים סימן מעמדי זה, ובענין כתיבת גט (וספר תורה) הושוו לשאר רבדי החברה. כך טושטש מבנה הריבוד החברתי הקדום, ונותק הקשר העתיק שבין הכהונה למיבה. מסתבר כי התהליך הנדון כאן, המתייחס אל ידיעת הכתיבה כמקצוע, אינו אלא כזה המייצג את כלל האוכלוסיה,

דהיינו: חיקוי הכהונה בידי שאר רבדי החברה לא התרחש רק בקרב הכותבים המקצועיים, כי אם גם בקרב סתם אנשים אשר לא עסקו בכתיבה כמקצוע, וכך כתוצאה ממבנה החברה ריבודית, ותהליכי ההידמות הכרוכים בה, הועברה ידיעת הכתיבה מן הכהונה לרבדי החברה הנמוכים יותר.

מעין תהליך זה במימד החברתי התרחש גם במימד הגיאוגרפי. סביר להניח שהסופרים חסרי הייחוס החלו בפעילותם המקצועית במקום הרחוק מירושלים, שכן הקרובים לירושלים יכלו ללכת לכהנים הסופרים בירושלים ובמקדש על מנת שיכתבו עבורם. אם כן, הסופרים חסרי הייחוס החלו לכתוב הרחק מירושלים, ובסופו של התהליך החברתי-תרבותי היו בין מגיאי הספרים שבמקדש, ממש אותו תהליך המתגלה בהלכות שחיטה (9.5; 9.9).

והנה, אין לראות בהלכה "הכל כשרין לכתוב את הגט" מייצגת בלעדית של תהליכי השתנות חברתיים והלכתיים בכתיבה. נראה כי ייחוסו של הסופר השתנה כחלק ממערכת מורכבת יותר של הלכות, אשר גם בהן ניתן לגלות תהליכי שינוי והתפשטות ידיעת הכתיבה.

10.4) אשה כותבת גט

קודם שתבחן כשרותה של אשה לכתוב גט יש לשוב ולעיין בפרקים הקודמים בה נדונה בעיית כשרותה של האשה - לדעת חכמים - לעשות מעשים שבקדושה, כגון הזאת מי חטאת (פרק 7) ושחיטה (פרק 9). בעביינים אלו הוצע ההסבר לפיו אשה היתה פסולה מלעסוק בהם בתקופה הקדומה, ולא הוכשרו מעשיה של האשה גם אם עשתה אותם כדרך שעשו הכהנים. ברם, מאחר וחכמים הכשירו את מעשי פסולי הייחוס - כגון שיהא ממזר שוחט - הוכשרו גם מעשיה של האשה - שתהא כשרה לשחוט. למרות העובדה שתהליך זה אינו מתגלה בבהירות ביחס לכשרות האשה

לכתוב גט, הרי כך כנראה יש לבאר את המקורות.

בעדויות ב.ג. הובאו דבריו של ר' חנינא סגן הכהנים אשר העיד לפני חכמים ביבנה, והוסיפו: "אף הוא העיד על כפר קטן שהיה בצד ירושלים, והיה בו זקן אחד, והיה מלווה לכל בני הכפר, וכותב בכתב ידו ואחרים חותמים³⁸. ובא מעשה לפני חכמים והתירו³⁹. לפי דרכך אתה למד שהאשה כותבת את גיטה, והאיש כותב את שוברו - שאין קיום הגט אלא בחותמיו"⁴⁰. מכאן למדים שלפני עדות זו אשר ממנה חידשו את ההלכה - כלומר: קודם לחורבן - היתה אשה פסולה לכתוב גט⁴¹. אמנם, מן המשנה משמע שהכשירו כתיבת אשה כמסקנה הנלמדת מעדותו של ר' חנינא סגן הכהנים, אולם מסתבר שלא היו לומדים זאת אלמלא בתקופה קדומה יותר כבר סברו שהכל כשרין לכתוב את הגט, והוכשרה כתיבתם של פסולי יוחסין. מכל מקום, התנאים אשר שנו הלכות גטין שיבצו את התלמוד הנובע מעדותו של ר' חנינא סגן הכהנים בהלכותיהם. לאחר ששנו בגטין ב.ה. "הכל כשרין לכתוב את הגט" אמרו מיד "האשה כותבת את גיטה (וכיוצא בזה) והאיש כותב את שוברו", ובכך קישרו הם בעצמם את כשרות האשה לכתיבת גט עם כשרות 'הכל' לכתוב גט⁴². אם כן, דומה כי התהליך המתגלה בכשרותה של אשה לכתוב גט הוא המשכו - או חלקו של - תהליך היסטורי-חברתי אשר הוציא מיד הכהנים מעשים שונים ונתנם בכל רבדי החברה, ואחר כך גם בנשים .

38. כך היה המנהג ב"ב, ובתקופה התלמודית היו מנהגים שונים. ראה: גטין דף כ ע"ב; מ. מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, עמ' 157.

39. השווה לסגנון ההלכה שהובאה לעיל בהע' 14. כאן מקרה של עשיר שהוא גם סופר, ואמרו (1.40.11) "סתם כהנים-עשירים הם", ומסתבר שאף סופר ועשיר זה - כהן היה.

40. דיעה אחרת ראה בגטין ט.ד. "שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם", וראה תוספתא גטין ו.ט. - עמ' 271.

41. כבר עמד על כך בן-ציון כץ, 'פרושים, צדוקים, קנאים, בוצרים', עמ' 359: "... שהצדוקים התנגדו לזה מפני שבתורה כתוב מפורש וכתב לה ספר כריתות, אם כן צריך הבעל לכתוב את הגט".

42. כאילו דרשו 'הכל' - ואפילו אשה'. השווה לעיל 1.20; 4.41.

10.60 הלכות נוספות בהשתנותן

דומה כי הלכות נוספות העוסקות בכתיבת הגט עשויות להבהיר כיצד הועברה מלאכת הסופר מן הכהנים לחסרי הייחוס. תחילה תידון כל הלכה בנפרד, ולאחר מכן יתאפשר הדיון המקיף בסופרים.

10.62 סוג הדיו בשמוש

בגטין ב.ג. - קצת לפני "הכל כשרין לכתוב את הגט" - שנו חכמים: "בכל כותבין - בדיו, בסט, בסיקרא, ובקומוס ובקנקנתום, ובכל דבר שהוא של קיימא"⁴⁴. הלכה זו מצריכה דיון ספרותי לשם הבנתה, שכן היא מורכבת משפט הנחלק לשני חלקים (בלתי שוים באורכם), כאשר החלק השני מפרש את החלק הראשון. כלומר: חכמים שנו "בכל כותבין", ולהלכה זו הוצמד תלמודה - אשר אינו יכול להתקיים באופן עצמאי - "בדיו, בסט, בסיקרא וכו'". הרי, אם כן, סוגי הדיו שמנו התנאים הובאו כפירוש לדברי ההלכה "בכל". ובכן, צריך עתה לשאול: מפני מה, או לצורך מה שנו "בכל כותבין"? - נראה כי חכמים אמרו הלכה זו מפני שלפני כן לא היו רשאים סופרי הגטין לכתוב גט בכל סוגי הדיו, אלא רק בסוג אחד (או מספר מצומצם) מסויים של דיו עד שחידשו חכמים את ההלכה ושנו: "בכל כותבין". והנה, מה שנלמד משקול ספרותי נלמד

43. וראה קדושין ד. יג.: "ולא תלמד אשה סופרים", וכן היתה גם דעת הנוצרים הראשונים. ראה: נ. מוריס, תולדות החנוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 112. אשה סופרת היתה כנראה חזיון נדיר (אם בכלל). H.C. Youtie [ב 41 n. 216 p. 17 (1975) ZPE] העיר כי במצרים ההלניסטית לא נמצא אף מקרה בו אשה יודעת כתוב היתה סופרת גם אם בעלה לא ידע לכתוב.

44. בענין סוגי הדיו, ראה: שבת יב ד - ה; תוספתא שם יא. ח. - עמ' 48; שם שם יג. ב. - עמ' 57; ערובין דף יג ע"א; תוספתא גטין ב.ג. - עמ' 249; שבת דף כג ע"א (ותוספות בדבור המתחיל 'כל השרפים'); מגלה דף יט ע"א.

באופן אחר ממדרש ההלכה. בדברים כד.א. כתוב: "וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה", ואמרו על כך חכמים בספרי עמ' 288: "וכתב - אין לי אלא כתב בדיו; מניין בסם, ובסיקרא, בקומוס, ובקנקנתום? - ת"ל: "וכתב לה" - מכל מקום⁴⁵. אם כן, ידע הדרשן שהכתיבה מעיקרה נעשית בדיו דווקא, בעוד ששאר סוגי הדיו לא הוכשרו לכתיבת הגט אלא על ידי חכמים. אם כן, גם מן הדרשן ניתן ללמוד כי קודם שחדשו חכמים ואמרו "בכל כותבין" היה גט מוכשר רק אם היה כתוב בדיו. והנה, משנה תוקף תקבל מסקנה זו לכשיושוו הלכות נוספות אשר אמרו חכמים בכתיבת מגילת סוטה, ספר תורה, מגילת אסתר, מזוזה (ותפלין).

לעיל (10.31) כבר הובא הפסוק מפרשת סוטה (במדבר ה.כג.): "וכתב את האלת האלה הכהן בספר". פסוק זה הובא לברור ייחוסו של כותב מגילת הסוטה, ואילו עתה יש להזקק לו על מנת לבאר באיזו דיו כתבו את מגילת הסוטה. בספרי שם-עמ' 21 אמרו: "ואינו כותב לא בקומוס ולא בקנקנתום⁴⁶. אלא בדיו, שנאמר (בהמשך הפסוק) 'ומחה אל מי המרים' - כתב שיכול לימחות⁴⁷". הרי שעיקרה של כתיבה הוא בדיו, וכשם שנדחתה ההשקפה שיכול ישראל לכתוב את מגילת הסוטה, נדחתה ההשקפה שניתן לכתוב את מגילת הסוטה לאו דווקא בדיו.

כיוצא בזה שנו חכמים במגילה ב.ב. בהלכות כתיבת מגילת אסתר: "היתה כתובה בסם ובסיקרא ובקומוס ובקנקנתום על הנייר ועל הדפתרא - לא יצא, עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו". הרי שכתובה במשמעותה

45. מקבילות בספרות התנאים נאספו ע"י ב. דה פריז, מחקרים בספרות התלמוד, עמ' 30 וא"י.

46. במקבילה (סוטה ב.ד.) נוסף כאן: 'ולא בכל דבר שרושם', ומתוספת זו (ומראיות אחרות) משמע שהתנא של המשנה שנה את ההלכה מתוך מדרש ההלכה, וכבר עמדו על הקשר ההדוק בין מדרשי ההלכה ומשנת סוטה. ראה: ע.צ. מלמד, היחס שבין מדרשי-הלכה למשנה ולתוספתא, עמ' 188.

47. אין לפרש מכאן כאילו רק דיו עשוי להמחות במים ואילו סם או קומוס אינם נמחים, שכן התנאים אומרים כי רק קנקנתום אינו נמחה. ראה: סוטה דף כ ע"א (ומקבילות).

הדתית היתה נעשית בדיו, וכל דבר אחר שרושם - היה נפסל. מעצמו מובן שאם כך היתה נכתבת מגילת אסתר, ודאי היה נכתב כך גם ספר תורה. בפרשת המלך (דברים יז.יח.) כתוב: "וכתב לו את משנה התורה הזאת". אמנם על אחר לא פירשו חכמים כיצד צריך להכתב ספר תורה, אבל הדבר היה פשוט להם שאין ספר תורה נכתב אלא בדיו, כפי שמובא הדבר במדרש הבא. בסוף פרשת שמע כתוב (דברים ו.ט.) "וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך". על כך אמרו חכמים בספרי עמ' 66: "נאמר כאן (בתפלין ובמזוזת) 'כתב', ונאמר להלן (בספר תורה, דברים יז.יח.) 'כתב'; מה להלן על הספר ובדיו, אף כאן בספר ובדיו". ועוד אמרו שם (ובשבת דף קג ע"ב): "כתבה שלא בדיו או שכתב את האזכרות בזהב - הרי אלו יגנזו". לכך גם יש להוסיף את שאמרו חכמים במסכת סופרים א.ו. - עמ' 100: "לא בשחור, ולא בשיחור, ולא בקומוס, ולא בקנקנתוס, ולא במי טריא". סכום הלכות חכמים בענין זה מלמד כי כתיבה למטרה של קדושה - היתה נחשבת רק אם היתה נעשית בדיו, ועל כן לדעת חכמים חובה לכתוב ספר תורה, תפלין ומזוזות, מגילת אסתר ומגילת הסוטה בדיו דווקא. לעומת זאת סוברים חכמים כי על אף הכתוב "ספר כריתות" - אין חובה לכתוב גט בדיו דווקא, אלא אפשר לכותבו בכל דבר שרושם, הוא שאמרו: "בכל כותבין". ברם, לעיל הועלתה המסקנה כי לפני שאמרו חכמים הלכה זו היה גט כשר רק אם היה כתוב בדיו, היינו שבתקופה הקדומה היו גטין נכתבים בדיו כפי שנכתבו ספרי תורה ושאר עניינים שבקדושה. כך היה המנהג רווח עד שאמרו "בכל כותבין" והכשירו גטין אשר היו כתובים כאגרות - למשל. באמרו כן הביעו חכמים את דעתם שאין קדושת גט כקדושת ספר תורה, אלא כשאר ענייני חולין. והדעת נותנת שלא על נקלה הסכימו הסופרים הכותבים במסורת העתיקה - קרי: הכהנים - לסוגי הדיו פחותי היחס, בדומה להתנגדותם ליחוסו הפחות של הסופר⁴⁸.

הבוחן הלכה זו: "בכל כותבין" ומשנה ל"הכל כשרין לכתוב את הגטי" ימצא על נקלה את הקשר שביניהן, שכן שתי הלכות אלו מלמדות על אותה תופעה: נתינת הכשר למספר גדול של אמצעים המאפשרים כתיבת גט יותר ממה שהיה מקובל בתקופה הקדומה - הרחבת מספר סוגי הדיו הכשרים לשימוש, והרחבה במספר הרבדים החברתיים מהן יכשר לבא הסופר, ובסך הכל: חילון הכתיבה. בנוסף לכך יש ללמוד על חדירתם של אמצעים מחיי החולין אל הקודש, עד אשר כבר לא נחשב הגט - 'ספר כריתות' - כספר תורה. בטרם ייבדקו שתי הלכות אלו מחדש, תבחן הלכה נוספת אשר תשלים את התמונה ההיסטורית המתגלה בעד ההלכות.

10.63 המצע לכתיבה

לאחר שאמרו חכמים בגטין ב.ג. "בכל כותבין" ופירשו הלכה זו בתלמוד המצורף לה, אמרו עוד: "על הכל כותבין - על העלה של זית, ועל הקרן של פרה⁴⁹ - ונותן לה את הפרה; על יד של עבד⁵⁰ - ונותן לה את העבד. רבי יוסי הגלילי אומר: אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים, ולא על האוכלין"⁵¹. עיון בחלקה הראשון של משנה זו מלמד על

48. עיון עוד לקמן הע' 67. על תהליך דומה של התנגדות לתחליפי דיו ראה: D.N. Carvalho, Forty Centuries of Ink, New York, 1971; p. 35 ff.

49. כתיבה על קרן של פרה ראה במסכת סופרים ה. יד. - עמ' 160. בספרי על דברים יא. י. - עמ' 73 אמרו: "מה שור זה, אין בו פטולת מקרניו", ומכאן שהתנא נקט בדוגמא של כתיבה על קרן ככתיבה על דבר פחות בערכו ובחשיבותו, כאילו דרש: 'על הכל כותבין - ואפילו על קרן של פרה', וכן נלמד הדבר מן ההשוואה לשאר הדוגמאות. בעלי האגדה אמרו שמלכות יון (הסלווקית) גזרה שמי שיש לו שור יכתוב על קרנו שאין לו חלק באלהי ישראל (סכוליון למגלת תענית, עמ' 327) אלא שהרקע ההסטורי מעורפל ומסופק. עיין: א.א. הלוי, שערי האגדה, עמ' 147 וא"י; מ. שטיין, דת ודעה, עמ' 117-122. אפשר ויש כאן הד לפולחן הדיוניסי בן היו כותבים על ראש הפר 'יאה לאל'. ראה ג'. תומסון, איסכילוס ואתונה, עמ' 130.

50. כעקרון הדבר אפשרי. ראה: שבת דף קב ע"ב; מכות ג.ו. (ומקבילות).

51. קצור הדברים הובא בערובין א.ז. כתוספת בתלמוד להלכה "בכל עושין לחיין".

מבנה מעין זה המתואר לעיל: משפט אחד בו החלק השני מפרש (באמצעות הדגמה) את החלק הראשון. כלומר: חכמים אמרו "על הכל כותבין", והלכה זו פורשה כאן שמותר לכתוב על עלה של זית, ואפילו על קרן של פרה או יד של עבד. נראה שהתנאים נקטו כאן לשון גוזמא, ומכל מקום ביארו שהדבר אפשרי שיתן הבעל לאשה את הפרה או את העבד כשהגט עליהם. ברם, ר' יוסי לא הסכים לדוגמאות אלו - מן הסתם, מפני שנראה הדבר כפחיתות כבוד יתרה לגט - ואמר כלל: "אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלין", אבל מותר, לדעתו, לכתוב על עלה של זית. והנה, מכלל שאמרו חכמים "על הכל כותבין" משמע שהצטרכו לשנות ולומר זאת לבל יסבור אדם כי רק על דבר מסויים בלבד מותר לכתוב, ומסתבר שהסופרים אשר כתבו בשיטות הכתיבה העתיקות כתבו גט על עור של בהמה.

מסקנה זו המתקבלת משקול ספרותי בלבד, תמצא את אשושה מתוך השוואה להלכות אחרות העוסקות בכתיבה לצרכים דתיים. כתוב בתורה "ספר כריתת" ודרשו על כך חכמים בספרי: "ספר - אין לי אלא ספר; מניין עלי קנים, עלי אגוז, עלי זית, עלי חרוב⁵² - ת"ל: 'ונתני' - מכל מקום. אם כן, למה נאמר 'ספרי' - מה 'ספר' מיוחד שהוא של קיימא - אף כל של קיימא, יצאו אלו שאינן של קיימא". עולה בברור מכאן ש"ספר כריתות" - הוראתו הראשונית היא 'ספרי', ולא כתיבה על עלים, בכך, צריך עתה לבאר כיצד היה נכתב 'ספרי' בימי חכמים.

ענין זה נלמד ממגילת סוטה. בפרשת סוטה (במדבר ה.כג.) כתוב: "וכתב את האלת האלה הכהן בספר" ואמרו בספר שם, עמ' 21: "מכאן אמרו⁵³: אין כותבים לא על הלוח, ולא על הנייר, ולא על הדיפתרא - אלא

52. דוגמאות נוספות ראה בתוספתא גטין ב.ג. - עמ' 249. שם מצויינים הבדלים בין סוגי העלים השונים, מה שמעיד, כנראה, על שמוש בפועל כתיבה על עלים.

53. בשנויים קלים בסוטה ב.ד.

במגילה, שנאמר: בספרי, כלומר: 'ספרי' בעיני חכמים הוא כתב הכתוב על מגילת עזר. על איזה עזר נכתבה מגילת הסוטה? - עניין זה מבואר בברייתא המובאת בירושלמי סוטה פ"ב ה"ד-יח ע"א: "תני: רבי אלעזר בן שמוע אומר: אין כותבין (מגילת סוטה) על עזר בהמה טמאה. אמר רבי שמעון: מכיון דאת אמר למחיקה ניתנה, למה אינו כותב?

תני: ר' אלעזר בן שמעון אומר: (רואה) אני את דברי אלעזר בן שמוע מדברי אבא. שמא תאמר: אינה שותה ונמצא השם גנוז על עזר של בהמה טמאה, הכא כתיבה 'ספרי' והכא (דברים כד.א.) כתיב 'ספרי'; הכא את אמר כל דבר שהוא בתלוש, והכא אמר הכין? - אמר לו: (לא), שנייה היא הכא דכתיב "בספרי". ובכן, נחלקו התנאים אם מותר לכתוב את מגילת הסוטה על עזר של בהמה טמאה, ועל אף שדעות אלו מובאות בשם תנאים אשר חיו שנים רבות לאחר החורבן, אין זה מן הנמנע שדעות אלו מבטאות מחלוקת עתיקה יותר. אם כן, כשם שחכמים דחו את הדיעה כי יכול מי שאינו כהן לכתוב את מגילת הסוטה, כך גם דחו את הדיעה שניתן לכתוב את מגילת הסוטה על עזר של בהמה טמאה, ומכאן גם מתבאר דעתם של חכמים ש"ספרי" הכתוב בתורה הינו מגילת עזר מבהמה טהורה בלבד⁵⁴.

כעין דברי חכמים על מגילת הסוטה ניתן לראות בהלכות כתיבת ספר תורה. בפרשת-המלך כתוב: "וכתב... על ספר" ואמרו על כך חכמים בספרי עמ' 211: 'על ספר - ולא על לוח, ולא על נייר, אלא יכתבנה על המגילה'. בכך, 'ספרי' המוזכר במקרא, לדעת חכמים, נכתב על מגילת עזר כפי שניכר הדבר מפרושי חכמים בהלכות מגילת סוטה, ספר תורה ומגילת אסתר (אשר נדונה לעיל 10.62). העורות הכשרים לספר תורה עוד ידונו לקמן, אלא שתחילה יש לסכם את המובא עד כה. לדעת חכמים יש לכתוב ספר תורה (תפילין ומזוזות), מגילת סוטה,

54. השווה לדרשה שנוספה בספרי דברים עמ' 211: "על ספר - על גבי עזר בהמה טהורה", ובשבת דף כח ע"ב: "דתני רב יוסף: לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עזר בהמה טהורה בלבד".

ומגילת אסתר על ספר ממש, היינו: כתיבה על עור חתוך בצורת מגילה. לעומת זאת, אמרו חכמים - למרות הכתוב "ספר כריתות" - כי גט יכול להכתב על כל דבר. לא זאת אף זאת, חכמים ידעו היטב שיש בהלכה זו חידוש גדול, שכן אמרו משמו של ר' ישמעאל בסוטה דף טז ע"א⁵⁵: "בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא... (3) התורה אמרה 'ספר' - והלכה: בכל דבר". ברם, לעיל עלה משקולים ספרותיים שהמנהג הקדום היה שגט ייכתב בצורת ספר, היינו על מגילה⁵⁶, וכך היתה ההלכה עד אשר חידשו חכמים ואמרו: "על הכל כותבין". אם נצרף למסקנה זו את המתבקש מההשוואה להלכות כתיבה נוספות הרי יסתבר שהגטין היו נכתבים בתקופה הקדומה באותה שיטה בה נכתבו שאר דברים שבקדושה עד אשר אמרו חכמים "על הכל כותבין", ובכך הכשירו גטין גם אם נכתבו על עלי עצים. דומה כי עתה ניכר הקשר הפנימי בין ההלכה הנדונה כאן להלכות אשר נדונו לעיל. תחלה הוצגה התרחבותו של חוג כותבי הגטין בקרב כל רבדי החברה. לאחר מכן - גדול במספר סוגי הדיו הכשרים לכתיבת גט. עתה מתבאר הריבוי במספר סוגי המצע הכשר לכתיבת גט, ולפיכך מסתבר כי לשלוש ההלכות הנדונות כאן משמעות אחת שווה המבטאת את הגדול באמצעים המאפשרים כתיבת גט. מסתבר שעל תופעה דומה ניתן לעמוד מתוך עיון בהלכות תפילין (וספר תורה), במיוחד לאור הצגת הקשר בין כתיבת גטין לספרי תורה. בשבת דף קח ע"א הובאה ברייתא: "תנו רבנן: כותבין תפילין על גבי עור בהמה טהורה ועל גבי עור חיה טהורה ועל גבי עור נבלות וטרפות שלהן... אבל אין כותבין לא על גבי עור בהמה טמאה ולא על גבי עור חיה טמאה, ואינו צריך

55. עיין גם: מדרש תנאים. עמ' 154; ירו' קדושין פ"א סה"ב - נט ע"ד, ו'שם 'עוקפת' ולא 'עוקבת'. השווה: מ. מורשת, לקסיקון הפועל שנחחדש בלשון התנאים, עמ' 268-269.

56. במכילתא דרשב"י עמ' 41 דרשו: "תורת ה' בפ"ך - ממה שאתה אוכל בפ"ך. מיכן אמרו: אין כותבין תפילין אלא על עור בהמה טהורה". ראה עוד ירו' מגילה פ"א ה"ט - עא ע"ד.

לומר על גבי עור נבלה וטרפה שלהן... וזו שאלה שאל ביתוסי אחד את ר' יהושע הגרסי: מנין שאין כותבין תפילין על עור בהמה טמאה, דכתיב (שמות יג.ט.) למען תהיה תורת ה' בפיו - מדבר המותר בפיו⁵⁷. אלא מעתה על גבי עור נבלות וטרפות אל יכתבו? - אמר לו: אמשול לך משל; למה הדבר דומה, לשני בני אדם שנתחייבו הריגה למלכות. אחד הרגו מלך, ואחד הרגו איספקליטור⁵⁸. איזה מהן משובח, הוי אומר: זה שהרגו מלך תחילה⁵⁹. אמר לו: אם כן, יהא מותר באכילה? - אמר לו: הרי הוא אומר (דברים יד.כ.) "לא תאכלו כל נבלה" - הכתוב אסרה, ואני מה אעשה לך?

מכאן שכותבים על עורות נבלה ועל עורות טריפה ואין חוששין שמא עורות לבובין הן⁶⁰. גם אם יאמר שמשל יפה המשיל ר' יהושע, מכל מקום הדעת נותנת כי בשל קדושתם היתרה של ספר תורה ותפילין נקבע בתקופה העתיקה שאלו ייכתבו רק על עורות מבהמות שנשחטו כהלכה⁶¹, כדעת אותו ביתוסי, עד שבאו חכמים והתירו כתיבה גם על עורות נבלה וטריפה מטעם כלשהו. אם כן הוא הדבר, הרי שבמקרה זה - כבמקרים נוספים - משקפת דעתו של הבייתוסי את ההלכה הקדומה. דעת הבייתוסי, על אף שלא מקרב חכמים יצאה, שרדה בהלכות כתיבת ספר תורה שהביא בעל מחזור ויטרי בעמ' 652: "ועורות נבילות טהורות מותרות אף על

57. ולא על קודכס. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונויות בארץ ישראל,

עמ' 301 וא"י; B. Gerhardsson, Memory and Manuscript, p. 201 ff.

58. speculator (=המוציא להורג).

59. מכאן ואילך לפי הנוסח במסכת סופרים א.א. - עמ' 97. ההבדל העיקרי בנוסחאות הוא: א. לפי הנוסח בתלמוד הבבלי שיבח הבייתוסי את תשובתו של ר' יהושע. ב. במסכת סופרים מוסף הקטע 'מכאן שכותבין וכו'.

60. כלומר: שמא העורות הופשטו מבהמות שהוקרבו - הן, או ליבם בלבד - לעבודה זרה. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונויות בארץ ישראל, עמ' 239; וראה גם: R. Campbell Thompson, Semitic Magic, London, 1908; p. 203 ff.

61. אפשר שזהו מקרא מפורש. ראה: ויקרא יא. לט. ואת הפירוש המצמצם של חכמים בספר דף נו סע"ד.

פי שלא נשחטו. ויש ספרים קדמונים שמצריכין שחיטה - ולא היא" וכו'. אכן, באותה שיטה של ספרים קדמונים הלכו גם הקראים שהיו מונים את חכמים על שהם מכשירים ספרי תורה הכתובים על עורות ובבילות⁶². בענין זה כתב יעקב אלקרקסני בספר המאורות ומגדלי הצופים⁶³: "ונאמר להם (כלומר לרבנים) למה אתם מתירים שתכתבו את הספרים בשחיטת נכרי (כלומר, על עור בהמה ששחטה גוי - על עור נבלה) ואתם מתירים הכל [ומערבים] את הטמא והקדוש. השיבו הם, שלא עשו כן אלא להרבות את הספרים בידי האנשים, ואם לא היו מתירים לכתוב את הספרים רק בשחיטת יהודי, לא היה נמצא ספר או ספר תורה אלא לעתים רחוקות, והיתה הקריאה יקרה". לכאורה, מנין ידעו תלמידי החכמים להשיב לאותו קראי תשובה שאין למצוא לה זכר בתלמוד⁶⁴? - מסתבר, על כן, שחכמים אלו השיבו לקראים מתוך שהבינו את היחס והקשר בין איכות העורות לכמות ספרי התורה, כי אם רוצים להרבות את ספרי התורה, יש להוריד ממילא את הדרישות ביחס לטהרת העור, מעין המובא לעיל בענין המצע לכתיבת הגט.

62. ראה: י.ה. שור, החלוץ, די' (תרי"ט) עמ' 33; B. Revel, The Karaite Halaka, p. 42.

63. מהדורת: L. Nemoy, HUCA VII (1930) p. 336; על פי תרגומו של ר"ש ליברמן, שקיעין, עמ' 24. עיין גם א. גייגר, קבוצת מאמרים, עמ' 71 וא"י; תשובת ר' אברהם בר' נתן הירחי המצורפת לסוף ספרו המנהיג, מהד' י. רפאל, ירושלים, תשל"ח.

64. ר"ש ליברמן (בשקיעין, עמ' 24-25) עמד על הקשר בין דברי החכמים שציטט הקראי לפולמוסו של בן באבוי המובא אצל ר"ל גינצבורג, גנזי שכטר, ח"ב, עמ' 143, 561. עיקר הדיון שם בעמ' 527-532, ויש ללמוד ממנו שהעפוף חודש בבבל כדי להוציא עורות מתורת נבלה (על רקע של מחלוקת פנימית) ועל כן לא היה ידוע בא"י, מה שאיפשר לבן באבוי לטעון כי מנהג א"י - מנהג שמד הוא. אפשר שהאגדה על זכותם של הכלבים בכך שהשתמשו בצואתם לעבוד עורות לספרי תורה (ילקוט שמעוני, שמות, רמז קפז וראה ברכות דף כה ע"א; סוף פרק שירה, ואפשר שהיתה הלכה זו בתלמוד) נבעה מהפולמוס על כשרותו של מעשה זה. עיין עוד:

J.B. Poole and R. Reed, The Preparation of Leather and Parchment by the Dead Sea Scrolls Community, Technology and Culture, III (1962) pp. 1-26.

סיכומן של כל ההלכות אשר נדונו עד כה מצביע על תהליך קבוע של הרחבה וריבוי הבא על חשבון האיכות (או הייחוס). בעוד הסופרים בתקופה הקדומה היו ממוצא כהני בלבד (או, בעיקר), הרי שלאחר זמן יכול היה כל יהודי להיות סופר, ולו גם אם היה גר או ממזר. בעוד שבתקופה הקדומה היו ספרי תורה (תפלין ומזוזות) נכתבים על גבי עור בהמה אשר נשחטה כהלכה, והגטין היו נכתבים כספרי תורה, הותרו לאחר זמן ספרי תורה אשר נכתבו על עורות נבלות וטרפות, והוכשרו גטין אשר נכתבו על נייר או על עלי עץ. בעוד שבתקופה הקדומה היה הסופר כותב גט בדיו בלבד, הרי שלאחר זמן הכשירו חכמים את כתיבתו גם אם נעשתה "בכל דבר שרושם". תהליכים דומים היו קורים גם בכתיבת מגילת הסוטה אלמלא התנגדו לכך חכמים. ניתן להציג תהליכים אלו גם בדרך שונה: אם בתקופה הקדומה היה הסופר צריך לשלוט בידיעות טכניות מסויימות אשר בעזרתן יעבד את העור ויכין את הדיו לפי מתכונים מסויימים, הרי שלדעת חכמים אין לכך כל חשיבות, וגט כשר גם אם השתמשו לכתיבתו באמצעים נחשלים (כסופר פחות-יחוס) ככתיבה על עלה וככתיבה במיץ פרות. מסתבר כי מאמץ זה להגדיל את האמצעים הכשרים לכתיבת גט מבטא את הגידול בפועל של מספר סוגי הדיו שהיו בשימוש ושל מספר מצעי הכתיבה, גדול במספר הסופרים, ריבוי מספר ספרי התורה - כפי שכבר הסביר זאת תלמיד חכמים לקראים, וריבוי במספר הגטין⁶⁵. כלומר: אם לא תנותק ההלכה מן המציאות הרי שניתן יהיה

65. הריבוי במספר הגטין נלמד גם מהגידול בסיבות המאפשרות גרושין אותו יש להסיק מגטין ט.י.: "בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר (דברים כד. א.) 'כי מצא בה ערות דבר'; ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה את תבשילו, שנאמר (שם) 'כי מצא בה ערות דבר'. ר' עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר (שם) 'והיה אם לא תמצא חן בעיניו'". עיין: A. Toeg, Does Deuteronomy XXXIV, 1-4 incorporate, A General Law on Divorce?, Dine Israel, II

לזהות בהלכות אלו מגמה חברתית והלכתית במתן הכשר למספר גדול יותר של גטין המשקף ריבוי וגידול בפועל של הסופרים, סוגי הדיו, סוגי המצע לכתיבה וממילא ריבוי בפועל של מספר ספרי התורה והגטין. לפיכך, יש לראות בהלכות אלו שני תהליכים אשר ארעו אחד על חשבון השני: פיחות איכותי (ייחוס) ופישוט טכני - מצד אחד, וריבוי וגידול מספרי - מן הצד השני, ומנקודת ראות אחרת: חילון הכתיבה וגידול במספר יודעי הכתוב.

תלות זו שבין איכות לכמות ניתן להדגים בתרשים המציג את הריבוי במספר הסופרים, תהליך אשר חל במקביל לפיחות בייחוסם. מעגל גדול יגדור את השטח המסמן את העם היהודי. רבדי החברה יצוינו בתוך מעגל זה בצורה טבעית כך שהרובד העליון - כהנים-ימוקם במרכז

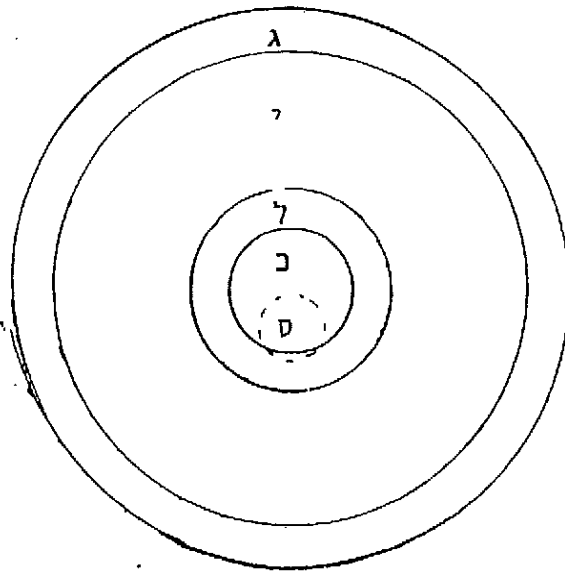
XXIV. V pp. (1970). ראה: ש. האלדהיים, מאמר האישות, עמ' 8

ואי'.

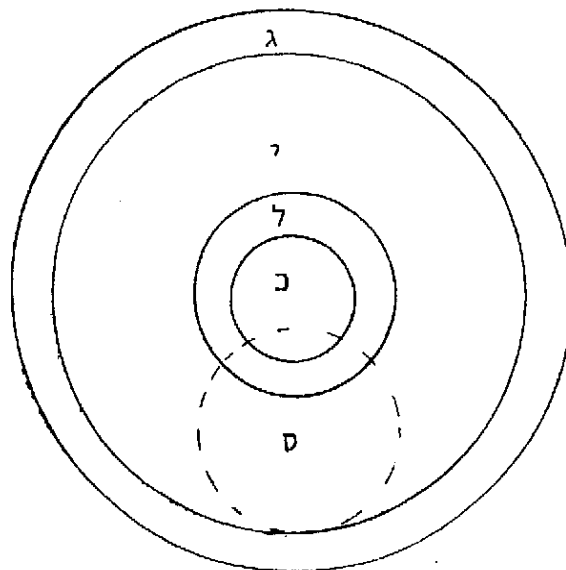
בחברה אשר לא היה בה סופר כהן יכלו לפתור את בעיית כתיבת הגט בשני אופנים: א. יכתוב (בכל זאת) את הגט סופר שאינו כהן (מן הסתם, על נייר ושלא בדיו). ב. אל יתגרשו כלל (כקהלות נדחות; בתקופה מאוחרת יותר, אשר נעשו צמחוניות מחוסר שוחט) ולא רחוקה מכאן הדרך לומר שהגרשין אסורים בכלל, כדעת הנוצרים הראשונים. ראה: מתי ה. 31-32; שם יט. ד. ואי'. עיין גם: S. Belkin, Philo and the Oral Law, p. 230;

W. Leslau, Falasha Anthology, p. XVIII, XXIII

J.A. Fitzmyer, Divorce Among First Century Palestinian Jews, Eretz-Israel, 14 (1978) pp. 103-110.



תרשים 1



תרשים 2

המעגל, סביבו הרובד הנמוך
ממנו -הלזים - וכן הלאה.
שטח כל טבעת הינו יחסי
לשאר הטבעות, כלומר: מבטא
יחסים מספריים משוערים של
הרבדים השונים, וזאת מתוך
ההנחה - לצורך התרשים בלבד
- שלא חלו שנויים פנימיים
במבנה רבדי החברה בפרק
הזמן המקביל. כל טבעת
תסומן באות הראשונה של
רובד הייחוס: כ-כהנים,
ל-לויים; י-ישראלים;
ג-גרים ועבדים משוחררים.
שאר הרבדים אינם מסומנים
מפני שמעמדם ההלכתי -
ומנקודת ראות אחרת: החברתי
- היה שווה למעמד הגרים
בדרך כלל⁶⁶. כל הסמונים
האלו ייעשו בקו רציף.
הסופרים, אשר היו בתקופה
הקדומה (תרשים 1) מעוט
בעט, ומרובד חברתי אחד,
מסומנים בקו בלתי רציף
ובאות ס. בתקופה

⁶⁶ ראה לעיל 1.40.12. ראה ש. האלדהיים, מאמר האישות, עמי 55
(ולהלן העי 74).

המאוחרת יותר התרבה מספר הסופרים, ויחד עם ריבוי זה חל פחות - באופן יחסי - בייחוסם, כפי שמודגם הדבר בתרשים השני. תרשימים דומים עשויים להציג את ההתפתחויות שחלו ביחס לשמוש בסוגי הדיו או בסוגי המצע לכתיבה, אולם אין צורך לכפול את הדברים.

על אף מעוט הידיעות בדבר הפולמוס אשר התלווה לתהליכים אלו, לא יהיה זה קשה לשחזרו. מסתבר שכשם שאותו בייתוסי פסל ספרי תורה שנכתבו על ידי חכמים, כך גם היו נפסלים גטין שנעשו אצל סופר תלמיד חכמים אם מפני שלא היה כהן, ואם מפני שהשתמש במצע לכתיבה או דיו אשר לא היו כשרים לפי ההלכה הקדומה⁶⁷. מעתה, לאחר מיצוי הדיון החברתי וההלכתי בהלכות כתיבת הגט, יש לשוב ולעיין בהן מבחינה ספרותית - צורנית למען יילמדו ויובנו מחדש.

10.66 המשנה הראשונה במסכת גטין

שלוש ההלכות ממסכת גטין פרק ב' נדונו עד כה כהלכות המורכבות משני חלקים: חלק ראשון - הלכה קצרה, וחלק שני - הפירוש להלכה הקצרה. ממילא מובן שההלכות הקצרות הן גם הקדומות יותר כשהפרוש להן מעיד על כך. לפיכך, אם יחולצו הלכות אלו מן הפרושים שלהם, ניתן יהיה לעמוד על המשנה כפי שהיתה שנויה בראשונה. ואולם, מסתבר שיש לשנות את הסדר של ההלכות על פי המובא בפרקים הקודמים. חכמים שנו: "הכל כשרין לקדש" וכן (אם גם לא בצמידות) "בכל הכלים מקדשים" (לעיל פרק 6). מסכת חולין נפתחת ב"הכל שוחטין, ולעולם שוחטין, ובכל שוחטין", וכן ישנן במשנה מסכתות או קובצי הלכה נוספים הפותחים בדפוס הלשון "הכל + פועל בבינוני רבים"⁶⁸. מכאן יש להסיק שאף הלכות גטין היו

67. בהקשר זה חשוב לציין שאף בעניין הדיו היה פולמוס בין בן באבוי (כלומר: מנהג בבל) למנהג הארץ ישראלי. ר"ל גינצבורג, גנזי שכטר, ח"ב, עמ' 533.

68. בפתחת מסכתות: 1. חגיגה: "הכל חייבין בראיה". 2. חולין:

שנויות בראשונה בסדר דומה: "הכל כשרין לכתוב את הגט, בכל כותבין ועל הכל כותבין". והנה, מסכת גטין נפתחת עתה בהלכה "המביא גט" וכו', אך עדיין ניכר מן התוספתא שלא כך נפתחה לפנינו, אלא בתוספת הקדמה "חומר במדינת הים שאין בארץ ישראל, ובארץ ישראל שאין במדינת הים"⁶⁹. ואולם, פתיחה זו למסכת קשה, שכן אף מסכת אחרת אינה נפתחת בסגנון זה⁷⁰, ועוד שבמקומות האחרים במשנה ובתוספתא בהם מופיע דפוס הלשון "חומר בזה מבזה" אין הוא משמש רק מבוא להלכות אלא גם חוליית קשר בין ההלכות הקודמות לדפוס הלשון הזה לבין ההלכות המאוחרות לדפוס הלשון⁷¹. לפיכך מסתבר מכל זאת שמסכת גטין היתה נפתחת ונשנית בראשונה כך: "הכל כשרין לכתוב את הגט, בכל כותבין ועל הכל כותבין; הכל כשרין להביא את הגט"⁷²; חומר במדינת הים שאין בארץ ישראל, ובארץ ישראל שאין במדינת הים: שהמביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, והמביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ואם יש עליו עוררין - יקיים בחותמיו".

אכן, הדיון הספרותי - נכבד ככל שיהיה - עשוי להראות כאן מחוסר חשיבות אם לא תתבהר המציאות ההיסטורית המשתקפת משחזור של המשנה הראשונה. לפיכך יש לעמוד מחדש על משמעותן של ההלכות הנדונות כאן.

"הכל שוחטין". 3. ערכין: "הכל מעריכין ונערכין". 4. תמורה: "הכל ממירין". בפתיחת קבצי ההלכה: 1. הלכות סמיכה (מנחות ט.ח.). "הכל סומכין" (ולאחר מכן: "חומר בסמיכה מבתנופה") ובתוספתא שם י. יג. - עמ' 528 "סמיכה נוהגת בכהנים לויים ישראלים" וכו'. 2. הלכות תנופה: אמנם אין 'הכל מניפין', אך בתוספתא מנחות י. יז. - עמ' 528 אמרו: "תנופה נוהגת בכהנים בלויים וישראלים" וכו'.

69. ראה: מ. בר אילן, גיטין פרק א' משנה א' - שיטות תנאים ואמוראים, מגל, ב' (תשל"ט) עמ' 135-175 (ובמיוחד עמ' 166).
70. הפתיחות לכל המסכתות רשומות אצל א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 590-592.
71. ראה: ח. י. קוטובסקי, אוצר לשון המשנה, עמ' 707; הני"ל, אוצר לשון התוספתא, ח"ג, עמ' 244.
72. הלכה זו עשויה בדפוס הלשון מן הסוג שלעיל, ומצריכה דיון לעצמה.

אם תלמיד חכמים שאינו כהן היה כותב גט, הרי שכתב אותו על נייר או על לוח או אפילו על עלה, ולא עוד אלא שכתב את הגט בחומר שרושם גם אם לא היה זה דיו. לעומתו, אם כותב הגט היה סופר כהן, היה הוא כותב את הגט על קלף כדרך שכותבים ספר תורה, ובדיו. נמצא שייחוסו של הסופר - גם אם עשוי היה להיות חסר חשיבות עבור חכמים - השפיע על דרכי כתיבת הגט, והיה כעין מפתח להבדל שבהלכות גטין בין הסופרים הכהנים לחכמים אשר לימדו "הכל כשרין לכתוב את הגט". לפיכך יש לראות בהלכה אשר פתחה את הלכות גטין של חכמים הלכת-אב, כלומר: הלכה אשר כל שאר ההלכות הבאות אחריה מולדות בכוחה, ותלויות בה בצורה זו או אחרת. מכאן מובן מפני מה פתחו חכמים את מסכת גטין בהלכה "הכל כשרין לכתוב את הגט", מפני שהלכה זו היתה אבן הפינה לבנין ההלכתי אותו הקימו חכמים. הדעת נותנת שהסופרים הכהנים לא הסכימו שיהא ישראל או גר כותב גט שהרי בכך מתערער מעמדם החברתי ככהנים, מעמדם המקצועי כסופרים, ואף פרנסתם תלויה בדבר. ממילא גם לא יכלו להסכים ולהכשיר גט הכתוב במי פרות על עלה⁷³, והתנגדו גם להלכות נוספות - כנוסח הגט, למשל⁷⁴. לפיכך מייצגת ההלכה הראשונה אשר פתחה את הלכות גטין את ראשית השוני בין חכמים לכהנים - הסופרים בעניינים הקשורים לדרכי כתיבת הגט, ולכתיבה בכלל. דומה כי כל המובא עד כאן הינו פתיחה נאותה לברור בעיית 'הסופרים' וידיעת הקריאה והכתיבה אשר תידון לקמן⁷⁵.

73. השווה דעת אהרון ניקומודיאן (הקראי) [ספר מצות גדול, סדר נשים, פרק כה] האוסר כתיבת גט ע"י חרש שוטה וקטן, וע"י אשה, ומחייב כתיבת גט בדיו על מגלה.

74. עיין במחלוקת שבין צדוקי גלילי (לזהותו: S. Lieberman, Texts and Studies, p. 196) והפרושים בידי ד.ח. ובגטין ט.ג. הובא נוסח ארמי אשר הנסוח המשולש בו מעיד על מסורת והתגבשות ספרותית (השווה S.J.D. II 105) לעומת נוסח עברי (חדש).

75. מן המחקרים על בעיית 'הסופרים' עד היום ראה: 1. א.א. פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו יורק, תשי"י, עמ' סח.

10.71 התלות המספרית בין סופרים לתלמידים

הסופר לא היה פועל בחלל ריק, והחברה בה חי נהנתה מידיעותיו ומכשרונותיו, שכן נוסף על מלאכתו ככותב עסק הסופר גם בעניינים אחרים. אחד הדברים אשר בהם עסק הסופר היה הוראת תורה וקריאה לתלמידים. בתוספתא מגלה ג. לח. - עמ' 363 הובאה הלכה: "מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מיתרגם, והסופר מלמד כדרכו". בתוספתא סוכה ב.ו. - עמ' 263 ספרו: "משל לסופר שנכנס לבית הספר⁷⁶ ואמר: הביאו לי רצועה. מי דואג ? - מי שהוא למוד להיות לוקה"⁷⁷. על פי שיטת הלמוד המקובלת אז היה המלמד כותב, וכך אמרו על ר' עקיבא⁷⁸: "הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמד תינוקות. אמר לו: רבי, למדני תורה. אחז רבי עקיבא בראש הלוח, ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף בית-ולמדה, אלף תיו-ולמדה, תורת כהנים - ולמדה; היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה". אם כן, מלמד התינוקות כתב גם תורת כהנים - ספר ויקרא -

2. י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ח"ח, ירושלים, תשט"ז; עמ' 481-487.
3. י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז; עמ' 503 וא"י.
4. א.א. אורבך, הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים, תרביץ, כז (תשי"ח) עמ' 166-182.
5. ש.ב. הוניג, סנהדרין גדולה, ירושלים, תשכ"א; עמ' 32-33, 173.
6. B. Gerhardsson, Memory and Manuscript, Uppsala, 1961.
7. J. Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus, p. 233 ff. (1962).
8. ע.צ. מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים, תשל"ג; עמ' 166-167.
9. H.D. Mantel, "The Soferim", ap. M. Avi Yonah and Z. Baras (ed.), Society and Religion in the Second Temple Period, Jerusalem, 1977; pp. 52-57.
76. לעתים למדו בבית הסופר (תוספתא סוטה ו.ב. - עמ' 183) ולעתים בבית הכנסת (דברים רבה - ליברמן, עמ' 78). מקורות נוספים ראה: נ. מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 128 וא"י.
77. וסיבה טובה היתה לו לדאוג שכן לעתים (רחוקות, כנראה) מת התלמיד מהמכות. ראה: ספרי זוטא עמ' 333. השווה: נ. מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 242 וא"י.
78. אבות דר' נתן (נו"א) פ"ו - טו ע"א.

משמע: סופר היה. בגטין דף ס ע"א הובאה ברייתא⁷⁹: "תניא: אין כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים עליה - מותר. ר' יהודה אומר בבראשית - עד דור המבול, בתורת כהנים - עד 'ויהי ביום השמיני' אף קטעים אחרים מן התנ"ך היו כותבים לתלמידים⁸⁰, ומכאן שהסופרים (על כל פנים בחלקם) היו גם המלמדים תורה וקריאה לילדים⁸¹. כלומר: לימדו קריאה באמצעות ספר תורה, או חלקים ממנו, וממילא פירשו את התורה ללומדים. כך היה הדבר בתקופת המשנה, בתקופה שלאחר מכן⁸², ומסתבר שאף קודם לכן. לפיכך, יש להסיק כי התקיימה תלות בין מספר הסופרים למספר התלמידים, שכן הרבה סופרים - מעידים על הרבה תלמידים, וחילוף הדברים: ריבוי תלמידים מחייב להניח ריבוי סופרים. על מנת להדגים תלות זו יש להניח כמה הנחות אשר יבהירו את הנושא. בחברה אשר בה מספר הסופרים מצומצם ביותר - נאמר: אחוז אחד מן האוכלוסיה - אזי מסתבר שחברה זו לא רק שאינה יודעת לכתוב, ככל חברה הזקוקה לסופר, אלא גם שהסופרים שומרים על סודותיהם המקצועיים בתוך חבורה מצומצמת⁸³, וממילא מספר יודעי הקרוא משתווה למספר יודעי הכתוב, דהיינו: חבורת הסופרים עצמה⁸⁴. לעומת זאת, בחברה בה

-
79. השווה גם: מסכת סופרים ה. יא. - עמ' 158; מדרש הגדול לדברים עמ' תר"פ.
80. תוספתא ידים ב. יא. - עמ' 683: "הכותב הלל ושמע לתינוק להתלמד בו; אף על פי שאין רשאי לעשות - מטמא את הידים". עיין גם: נ. מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 134 וא"י.
81. היו שהטילו בכך ספק. ראה: ח.ד. מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, עמ' 228 הע' 181. השווה גם: א.א. פינקלשטיין, הפרושים ואנשי הכנסת הגדולה, עמ' 50 וא"י; ר"ח אלבק, פרוש למשנה, השלמות לקדושין ד. יג. - עמ' 415-6.
82. ראה: מדרש משלי טז - מא ע"ב; ע.צ. מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, עמ' 643; ובתרגום המיוחס ליונתן בראשית מט.: "וסופרין מאלפי אורייתא".
83. עיין לעיל הע' 13.
84. ראה: J. Goody, The Domestication of the Savage Mind, Cambridge, 1977; p. 152.

גדול יותר מספר הסופרים ביחס לאוכלוסיה הרי שאז גם מספר יודעי הקרוא (והכתוב) מקרב האוכלוסיה גדול יותר. מכיון שכל סופר מלמד קריאה (וכתיבה) לכמה תלמידים - נניח: חמישה⁸⁵ - הרי שעם ריבוי

הסופרים יגדל מספר יודעי

הקריאה פי 5. עניין זה

מודגם בתרשים המובא כאן.

ציר y מציין את אחוז יודעי

הקרוא בקרב האוכלוסיה בעוד

ציר ה-x מציין את אחוז

הסופרים באוכלוסיה. מכיון

שחל גדול במספר הסופרים

במשך הזמן, הרי שציר ה-x

הוא גם ציר הזמן. על פי

ההנחה שלסופר (x) היו עשרה

תלמידים (y) מתקבלת המשוואה

$5x = y$ ולפיכך יתקבל התרשים

הבא⁸⁶:

ברור כי אף אם אין לקבל מספרים אלו כהווייתם, הרי שיש בכוחם להדגים תלות זו שבין מספר הסופרים למספר התלמידים - יודעי הקרוא (והכתוב). ממילא ברור כי בדיון על התרבותם של התלמידים ובתי הספר

85. בבת אחת לא למדו יותר מחמשה, ששה תלמידים. ראה: סנהדרין דף כ ע"א; כתובות דף קג ע"ב (ומקבילות).

86. חוסר הדיוק בולט בתחילת הגרף ובסופו. מובן כי 100% יודעי קרוא הוא מן הנמנעות בגלל מגבלות טבעיות שונות. הגרף גם אינו משקף נכונה את השלב ההתחלי בו הסופרים והקוראים הם אותם אנשים. לפיכך ניתן לנסח משוואה שונה: $x^2 = y$; כלומר: צמצום במספר הסופרים מלמד על צמצום במספר יודעי הקרוא, אך ככל שמלאכת הסופר נעשית נפוצה יותר - מתפשטת ידיעת הקריאה באופן יחסי יותר מידיעת הכתיבה.

- ריבוי שיוחס לשמעון בן שטח וליהושע בן גמלא כאחד - אין להתעלם מכך שריבוי התלמידים מלמד על ריבוי של סופרים, והתרבות זו - על פי המובא לעיל - גורמת ומשקפת (אולי אף בהכרח) פיחות בייחוסו של הסופר, פיחות בטיב הכתיבה, וכו'.

10.72 מפעלם של שמעון בן שטח ויהושע בן גמלא בריבוי תלמידים התרבות זו של תלמידים וסופרים - אי אפשר לחשוב שקרתה פתאום, ועד שלא קם שמעון בן שטח, או אחר, היה העולם שומם מתלמידים, שהרי העברת ספר התורה בכתב מדור אחד למישנהו מחייבת להניח שהיו סופרים ותלמידים עוד קודם לכן. לעיל הובהר כי הסופרים בתקופה הקדומה היו מצומצמים יותר בכמות, אך התעלו באיכות של ייחוס. לפיכך מסתבר שאותם סופרים ראו בעין רעה את הסוג החדש של הסופרים המוריד את הרמה המקצועית של הסופר, וממילא גורמים לפיחות במעמדו. את הפתגם (בבא בתרא דף כא ע"א) "קנאת סופרים - תרבה חכמה" יש למצוא בתחרות הטבעית - וממילא פולמוסית - הנוצרת בין בני אותה אומנות⁸⁷, בין הסופרים הכותבים בשיטות העתיקות בהן מודגשת האיכות, לבין הסופרים מן הסוג החדש יותר אשר אצלם מודגשת הכמות לפני האיכות. והנה, על אף העובדה שהמסורת בדבר ריבויים של התלמידים אינה מזכירה כלל שהיה ונכוח כלשהו על כך⁸⁸, הרי שהדיון המוצע כאן מחייב להניח שאכן היה פולמוס כזה. כלומר: מסתבר שהיה פולמוס בין הסופרים הכהנים שנהגו לפי ההלכה הקדומה לבין מתקני התקנה אשר הביאה להתרבותם של התלמידים⁸⁹ (ממוצא חסר ייחוס).

87. עיין א.א. הלוי, עולמה של האגדה, עמ' 148 הע' 5.

88. ראה אבות א.א. "אנשי כנסת גדולה... אמרו... והעמידו תלמידים הרבה", והשווה אבות דר' נתן נז"ב עמ' 14 (ועוד).

89. כדוגמה לכך ראה: C.M.Cipolla, Literacy, p. 44.

א. שמעון בן שטח

בירו' כתובות סוף פ"ח - לב ע"ג אמרו: "והוא (שמעון בן שטח) התקין שלושה דברים: שיהא אדם נושא ונותן בכתובת אשתו, ושיהיו התינוקות הולכין לבית הספר" 90 וכו'. מעניין הדבר כי זה שתיקן תקנה להרבות את מספר התלמידים - וממילא את מספר הסופרים - הוא זה שבחכמתו הצליח לשנות את הרכב הסנהדרין אשר עד לימיו היתה "סנהדרין של צדוקין", וכתוצאה מפעילותו 91 "נסתלקו כולם וישבה סנהדרין של ישראל". גם אם הרקע ההיסטורי של אגדה זו מעורפל 92, ברור כי ב"סנהדרין של צדוקין" ישבו מיוחסים בלבד, ומסתבר שרובם היו כהנים 93. בכן, שני מעשים אלו של שמעון בן שטח על אף שנעשו בתחומים שונים של החיים, הרי קרוב לודאי שלא עברו בלא תגובה. לאמור: כשם ששינוי הרכב הסנהדרין העמיד את שמעון בן שטח בפולמוס עם הכהונה, כך גם ריבוי התלמידים אשר הביא לריבוי סופרים ולפיחות במקצוע גרם לפולמוס דומה.

ב. יהושע בן גמלא

בתלמוד הבבלי בבא בתרא דף כא ע"א ספרו: "דאמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל. שבתחילה מי שיש לו אב - מלמדו תורה 94, מי שאין לו אב

90. ראה: י. קלוזנר, היסטוריה של הבית השני, ח"ג, עמ' 176-178; א.א. הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, עמ' 87-89; נ. מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 62; E. Ebner, Elementary Education in Ancient Israel, N.Y., 1956; p.38 ff.
91. סכוליון למגילת תענית, עמ' 342-343. ראה: א.א. הלוי, שם, עמ' 66-67.
92. אפשר שאת פרי הישגהם של כמה דורות מאוחרים יותר כווצו בעלי האגדה לאישיות אחת, והעתיקו אותה לעבר הרחוק, הן בעניין הסנהדרין והן בעניין התלמידים.
93. ראה: ש.ב. הוניג, סנהדרין גדולה, עמ' 72-74, 164-165.
94. עיין נ. מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 79 וא"י.

- לא היה למד תורה [מאי דרוש? - (דברים יא. יט.) 'ולמדתם אותם' - ולמדתם אתם]⁹⁵ התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. [מאי דרוש? - (ישעיה ב.ג.) "כי מציון תצא תורה"] וכו'... עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה, ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע". אמנם, אי אפשר להכריע בין שתי מסורות אלו, בין זו המייחסת את תקנת ריבוי התלמידים לשמעון בן שטח לבין זו המייחסת את התקנה ליהושע בן גמלא. מכל מקום, אין סיבה המחייבת לשלב ולמזג את שתי המסורות. לעניין הנדון כאן חשוב פרט אחד מחייו של יהושע בן גמלא אשר אינו מוזכר כקשור עם תקנתו למען ריבוי תלמידים. יהושע בן גמלא היה כהן גדול בשנים 63-65 לספירה⁹⁶ והוזכר במשנת יבמות ו.ד.: "כהן גדול לא ישא אלמנה - בין אלמנה מן הארוסין, בין אלמנה מן הנשואין... ארס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול - יכנוס; ומעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כהן גדול - וכנסה". מסתבר שהלכה זו למדו חכמים ממעשהו של יהושע בן גמלא, אלא שאם מהרהרים אחר מעשהו נמצא כי קשה להניח שלפי ההלכה הקדומה הותרו נשואי כהן גדול לאלמנה; יהא מצבם אשר יהא, מפני הכתוב בויקרא כא. יד. "אלמנה וגרושה וחללה זנה - את אלה לא יקח"⁹⁷. אם כן, אחר שנשא כהן גדול זה אלמנה היו הכהנים הדבקים בהלכה הקדומה עויינים לו בדרך כלשהי, שהרי הוא בחייו הוכיחם על פניהם כי אין ההלכה כדעתם - דעת הכהנים היחסנים. נמצא שיהושע בן גמלא על אף היותו כהן גדול היה שרוי

95. כוונת הדרשה המקורית היתה ללמד את שאינו מפורש בכתוב כי יש מצווה ללמוד, ולא רק ללמד אחרים. יתכן שבעלי התלמוד התכוונו לדרשה על המשך "ולמדתם אתם את בניכם".

96. ראה: י. קלוזנר (לעיל הע' 90), וכן: א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 621-623.

97. ראה: א. גייגר, קבוצת מאמרים, עמ' 135; הערת ר"ל גינצבורג, שם, עמ' 406. מסתבר שהמעשה שעשה יהושע בן גמלא היה הראשון שנעשה כפי שההלכה נוסחה במשנה שלפני כן. ראה לעיל 1.9.

במחלוקת עם אחיו הכהנים⁹⁸. אם יקושר מעשהו זה לתקנתו בדבר ריבוי התלמידים, הרי שבשני המקרים מתגלה פולמוסו עם הכהונה: הן בהכשרת אלמנה לכהן גדול - הלכה מחודשת הפוגעת בשמירת הייחוס של הכהונה הגדולה - והן בריבוי התלמידים המביא לריבוי סופרים, וממילא לפיחות במעמדו של הסופר. כללו של דבר: אף אם אין להכריע בברור מי ריבה את מספר יודעי הקריאה (והכתיבה), הרי בין אם היה זה שמעון בן שטח ובין אם יהושע בן גמלא - היו מעשיהם שלא לרצון הכהנים השומרים על המסורות העתיקות בענייני ייחוס, בישיבה בסנהדרין, ובהלכות סופרים כאחת⁹⁹.

10.73 ריבוי סוגי הדברים הנכתבים

כבר הודגם לציל הגידול במספר התלמידים, הסופרים, סוגי הדיו הכשרים לגט וסוגי המצע הכשרים לגטין ולספרי תורה. מסתבר כי תהליך גידול זה השפיע - או הושפע - מתהליך נוסף: הגידול בסוגי הדברים הנכתבים. על השאלה: 'מה היו הסופרים כותבים?' יש להשיב על פי דברי חכמים במועד קטן ג. ג-ד: "ואלו כותבין במועד: קדושי נשים, גטין ושוברין, דיתיקי, מתנה ופרוזבולין, אגרות שום ואגרות מזון, שטרי חליצה ומאונים ושטרי ברורין, וגזרות בית דין ואגרות של רשות. אין כותבין שטרי חוב במועד, ואם אינו מאמינו או שאין לו מה יאכל - הרי זה

98. אפשר כי עוון נוסף מצאו בו על שבימיו הועברה הקריאה בתורה ב'הקהל' מן הכהן הגדול - כלומר: מיהושע בן גמלא - (כדעת יוספוס פלביוס, קדמוניות היהודים, ד.ח.י.) למלך אגריפט (סוטה ז.ח.) השני (ד.צ. הופמן, המשנה הראשונה ופולוגתא דתנאי, עמ' 22; ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוטה עמ' 683). השווא: א. ביכלר, הסנהדרין, עמ' 60; idem, Studies in Jewish History, p. 55 ff. דעתו של יוספוס על יהושע בן גמלא ראה בחיי יוסף לח, והשווא: נ. מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 68 וא"י. העברה זו של התפקיד ניכרת אף מן המשנה שם: "ברכות שכהן גדול מברך אותן - המלך מברך אותן". ראה 4.30.16. עיין 99. M. Hengel, Judaism and Hellenism, p. 78 ff.

יכתב. אין כותבין ספרים, תפלין ומזוזות במועד, ואין מגיהין אות אחת אפילו בספר העזרה. רבי יהודה אומר: כותב אדם תפלין ומזוזות לעצמו וכו'. בתוספתא כאן ב.ג. - עמ' 369 אמרו: "אין כותבין שטרות עריסיות וקבלות במועד; ר' יהודה מתיר, שמא יקדמנו אחר. כותב אדם חשבונותיו במועד ומחשב אדם יציאותיו במועד". אין לחשוב שהתנא מנה את כל סוגי הדברים הנכתבים בלא להחסיר דבר, וכנראה ציין את השכיחים ביותר. עם זאת, השוואת רשימה זו לידיעות דומות מן התקופה העתיקה יותר תדגים כי אין למצוא ריבוי שכזה בתקופות שלפני כן. ודאי תלוי הבדל זה גם בטיב המקורות, אולם ניתן להצביע על חלק מתוצרת זו של הסופרים כחידושם של חכמים.

א. בגטין ד.ג. אמרו: "הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם" 100 וגם בלא דיון על מהותה של שהתקנה, ברור שהלל ריבה את סוג הדברים הנכתבים על ידי הסופרים, שכן לאחר תקנתו החלו הם לכתוב גם פרוזבול. נמצא שהלל הנחשב בעיני התנאים עצמם כאחד מראשוני החכמים ומייסדי התורה¹⁰¹, הוא גם האדם המרבה את מוצריהם של הסופרים.

ב. מעין זאת יש לראות בכתובה. בשבת דף יד ע"ב אמרו: "שמעון בן שטח תיקן כתובה לאשה, וגזר טומאה על כלי מתכות" - הרי שלפי מסורת זו תיקן שמעון בן שטח דבר חדש מיסודו. ברם, מן התוספתא כתובות יב. א. - עמ' 95 לא משמע שהיה זה חידוש כל עיקר, וכן ממה שהובא לעיל "נושא ונותן בכתובת אשתו" אין ללמוד ששמעון בן שטח 'חידש' את הכתובה. מכל מקום, גם אם יקשה עלינו בירורה של תקנה זו, פשוט כי לאחר שמעון בן שטח התרבה מספר הכתובות בעם היהודי. אם כן, שוב מזדקרת אותה תופעה: האדם הידוע מכבר כאחד מראשוני החכמים וכלוחם

100. בגטין דף לו עא"ב בוארה התקנה באופן שונה. ראה גם: א. א. הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, עמ' 125 וא"י.

101. ראה: אבות א. יב; סוכה דף כ ע"א, וכן א.א. הלוי, שם, עמ' 113.

בצדוקים הוא האדם אשר הירבה את מספר התלמידים יודעי הקרוא, (כלומר: יודעי התורה) ואת מספר הדברים אשר נכתבו על ידי חכמים. כללו של דבר: מסתבר שבמקביל לתהליכי הגידול אשר נדונו לעיל: סופרים, ותלמידים, וכו' - גדל גם מספר הדברים אשר הסופרים כתבו¹⁰².

10.74 מעמד הסופר

לא ניתן להבהיר את התהליכים המוצגים כאן מבלי לסקור את מעמדו של הסופר באותה תקופה. בן סירא בספרו (פרק לח - עמ' רנא) משבח ומהלל את הסופר בהשוואתו את מלאכתו למלאכתם של אומנים אחרים. הוא מודה כי החרש, הצורף או היוצר, למשל - "בלעדיהם לא תשב עיר ובאשר יגורו לא ירעבו", ובכל זאת אין מעמדם כשל הסופר שכן מוסיף בן סירא: "אך לעצת עם לא ידרשו, ובקהל לא יתרוממו, על כסא שופט לא ישבו, וחק ומשפט לא יתבוננו". ובכן, אלו היו תפקידיו ומעשיו של הסופר - וחמילא מתברר מעמדו הגבוה. העניין מתפרש בהמשך שכן הסופר היה: 'מתבונן בתורת עליון, חכמת כל הראשונים ידרש¹⁰³, ובנבואות יהגה¹⁰⁴, הוא יביע דברי חכמה ויודה לה' בתפלה¹⁰⁵, ועל כן: "יהללו בינחו רבים ועד עולם לא יכרת שמו, לא ישבת זכרו, ושמו יחיה לדור דורים", וכתוצאה מידיעותיו וכשרונותיו חכמתו תשנה עדה, ותהלהו

102. על תהליך דומה ראה: C.M. Cipolla, Literacy, p. 106.
103. השווה: מגלת הסרכים III 6 - עמ' 140 "והרבים ישקודו ביחד... לקרוא בספר, ולדרוש משפט, ולברך ביחד". ראה גם 4.30.8.
104. עיין: Ch. Rabin, The Zadokite Documents, p. 50.
105. השווה סוטה דף ל ע"ב: "רבי נחמיה אומר: כטופר הפורס על שמע בבית הכנסת", אבל בתוספתא שם ו.ג. - עמ' 183: "רבי נחמיה אומר: כבני אדם שקורין שמע בבית הכנסת". בתקופה הקדומה היה הכהן מתפלל (או מברך) בעד העם כגון חשמונאים א' ז. לז.; חשמונאים ג' ו. א.; מלחמת בני אור בבני חושך XV. 4-6 - עמ' 346; סרך היחד 5.VI - עמ' 139; ועוד. (לעיל 2.7.98).

יספר קהלי¹⁰⁶. כלל אי אפשר לטעות במקומו של הסופר בחברה על פי תאורו של בן סירא - הסופר עמד בראש החברה, ומילא בה תפקידים חיוניים כסופר, שופט, משיא עצות, דורש, הוגה ומתבונן בתורה עד שגם החברה לומדת, או: שונה, את חכמתו. פרשת מותו של "אלעזר, אחד הסופרים הראשונים" (חשמונאים ב' ו. יח. וא"י) מעוגנת אף היא באותה תקופה בה התנהגות הסופר בחייו ובמותו היתה דוגמה ומופת לעם, וממילא משקפת את מעמדם הגבוה של הסופרים¹⁰⁷. מעמד זה מתגלה גם בעד הפולמוס אותו ניהל ישו כנגד הסופרים אשר לימדו שהמשיח - בן דוד הוא (מרקוס XII 38-40): "ויאמר אליהם בלמד אותם: השמרו לכם מן הסופרים האוהבים להתהלך עטופי טלית, ואת שאלות שלומם בשווקים, ואת מושבי הראש בבתי כנסיות, ואת מסבות הראש בסעודות, הבולעים את בתי האלמנות ומאריכים בתפלה למראה עיניים". הנה כי כן, מעמדם של הסופרים ניכר היה ממקומם בבית הכנסת גם אם היה הדבר למורת רוחם של חלק מן העם¹⁰⁸. מעמדם הגבוה של הסופרים עשוי להלמד מן העובדה

106. למעשה לא ידוע על אף סופר אשר הללו מלבד עזרא הסופר (אשר בן סירא עצמו לא הזכירו) ראה: נ. אררט, עזרא ופועלו במקורות המקראיים והבית מקראיים, בית מקרא, יז (תשלי"ב) עמ' 451-492; שם, יח (תשלי"ג) עמ' 85-101. יש לראות במסורות על עזרא כמחדש התורה, משנה הכתב, ומתקן תקנות כהיטל לאחר של דברי שבח על סופרים מאוחרים יותר אשר אמורים היו שמותיהם "לחיות לדור דורים". במציאות ההסטורית נשכחו (או הושכחו) שמות הסופרים, והעבירו את דברי השבח מסופרים מאוחרים רבים ל'עזרא הסופר'. אפשר כי השמות נשכחו בתקופה בה ירד מעמדו של הסופר (ראה להלן), וממילא כבר לא ראו חשיבות בשמות הסופרים. ברם, ראה: א.א. פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ע' סד. (וראה בן סירא מד. י-יא).

107. א. צ'ריקובר בספרו: היהודים בעולם היווני והרומי, עמ' 176 כתב: "שהסופרים היו באי-כוח המעמד הבינוני של תושבי ירושלים", ואין לכך על מה לסמוך. לעומת זאת, מסתברים דבריו על הקשר בין הסופרים ליחסידים אשר ברחו למדבר ויהודה המכבי (הכהן) היה מנהיגם. (חשמונאים ב' יד. ו.) אם אכן אותם חסידים היו "משכילי העם" יש להניח שלפחות שכבת המנהיגות שלהם היתה מן הכהונה.

108. שנאת הבור לחכם ניכרת מקטע זה, ור' עקיבא אמר (פסחים דף מט ע"ב): "כשהייתי עם הארץ אמרתי: מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור". עיין עוד בפסחים שם, ובאדר"ן (נו"א) פט"ז-עמ' 64.

שבספרות הנוצרית מוזכרים הסופרים פעמים הרבה עם הזקנים וראשי הכהנים¹⁰⁹, ומסתבר על כן שגם מעמדם היה דומה. מאחר וכזה היה מקומם של הסופרים בחברה נעשה מובן מפני מה נודעו בחברה חכמת סופרים¹¹⁰ או דברי סופרים¹¹¹, ואין צריך לומר תיקון סופרים¹¹²; מקרא סופרים, עטור סופרים¹¹³ ודקדוקי סופרים¹¹⁴. הסופרים נהנו כנראה מרמה כלכלית גבוהה שהרי אם בן סירא אומר על שאר האומנים כי "באשר יגורו לא ירעבו" הרי שהסופרים ודאי היו עשירים מהם.

ברם, בתוספתא בכורים ב. טו. - עמ' 293 אמרו: "כותבי ספרים תפלין ומזוזות: הן, ותגריהן, ותגרי תגריהן, וכל העסוקין לשם גבוה - אינן

ובמעשי השליחים 13.IV מסופר: "ויהי כאשר ראו את בטחון לב של פטרוס ויוחנן והבינו כי הדיוטים ולא בעלי חכמה המה (ὅτι ἄνθρωποι ἀγαμματοί)... ויכירום כי התהלכו עם שוע. ראה גם יוחנן 49 VII. לדעת קלטוס, תלמידי ישוע לא ידעו קרוא וכתוב (אוריגנס, נגד קלטוס, I, 40), אולם מ. סמית (Jesus The Magician, p. 59) סבור כי זהו פולמוס גרידא. ואולם, כהשוואה, מוחמד לא ידע לקרוא ובכך התפארו כותבי תולדותיו. ראה: ח. שורצבאום, ממקור ישראל וישמעאל, עמ' 144. עיין: י. אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, עמ' 269 וא"י. M. Black, Scribe, The Interpreter's Dictionary of The Bible, Vol. IV pp. 246-248. E. Rivkin, HUCA 49 (1978) pp. 135-142.

110. סוטה ט. טו.
111. המונח מופיע עשרות פעמים בספרות חכמים. עיין בקורקונדנציות של משפחת קוטובסקי למשנה, עמ' 1287; לתוספתא, ח"ב, עמ' 287-286; ח"ה, עמ' 212; לספרא, עמ' 293; לספרי, עמ' 1376; לתלמוד הבבלי, ח"ח עמ' 58-59; ח"ז עמ' 325. עיין גם ירו' ברכות פ"א - ג ע"ב.
112. המונח הוא כנראה מהאמוראים. ראה ספרי על במדבר י. לה. - עמ' 81 בהשוואה לברי"ר מט. ז. - עמ' 505, וכן ויק"ר יא. ה. - עמ' רכד. השווה גם את המונח 'תקנת סופרים' שבגטין דף כו ע"א - ובמשמעות שונה. (ראה: רי"ב אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 503 הע' 23).
113. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 170 וא"י; א. וייזר, עיטור סופרים, בתוך: א. בירם (עורך) ספר א. אורבך, ירושלים, תשט"ו; עמ' 221-216.
114. ספרא על ויקרא יט. לד. - דף צא ע"א; תוספתא דמ"י ב.ה. - עמ' 69 (ומקבילות); בכורות דף ל ע"ב; סוכה דף כח ע"א. מסתבר שהמשמעות הראשונית היתה דיוק בכתב, והביטוי הושאל לדברים אחרים שדייקו בהם הסופרים - ההלכות.

רואין סימן ברכה לעולם" ¹¹⁵ לדברים אלו יש להוסיף את דעתו של ר' יהושע בן לוי המובאת בפסחים דף נ ע"ב: "כ"ד תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים, תפלין ומזוזות שלא יתעשרו, שאלמלא מתעשרין - אין כותבין". שלוב עדיות אלו כאחת יחייב לומר שבימי בן סירא היה הסופר בעל מעמד כלכלי איתן אלא שבתקופה מאוחרת יותר אבדו הסופרים מעמד זה. לא רק מעמדם הכלכלי ירד כי אם גם מעמדם החברתי שכן אם עבור בן סירא היה הסופר ראשון בין שאר האומנים הרי שבמרוצת השנים חל פיתוח במעמד זה כפי שניתן ללמוד מדברי ר' אליעזר בסוטה דף מט ע"א: "מיום שחרב בית המקדש שרו חכימא למהוי כספריא, וספריא כחזניא, וחזניא כעמא דארעא" ¹¹⁶ וכו'. מכאן שמעמדו של החכם כבר נעלה על מעמדו של הסופר ¹¹⁷. מסתבר שיש לשלב את השינוי הכלכלי והחברתי, ולבארו באמצעות התהליכים שהוצגו לעיל. כלומר: בשעה שהלכה וגדלה ידיעת הקריאה (והכתיבה) והתרבו הסופרים, סוגי השטרות, הדיו, וכו', הלך וירד מעמדו - החברתי והכלכלי - של הסופר. אם לפני כן היה הסופר משמש קומץ קטן של אישים הזקוקים לו - ומדרך הטבע היו אלו עשירים אשר נזקקו לשרותיו בנהלם את עסקיהם - הרי שבמשך הזמן נעשה השמוש במוצרי הכתיבה ובסופר עצמו יותר המוני, וכך פחתה חשיבותו של הסופר. ריבוי מספר הסופרים והעברת המקצוע לכל רבדי החברה מלמדים בעקיפין כי נזקקו יותר אנשים לסופרים, ומהרבדים הפחות מיוחסים ¹¹⁸. יש להניח כי המון העם שילם לסופר פחות ממה שהיה

115. והתנאים מיתקו השקפה זו בהוסיפם: "ואם היו עסוקין לשם שמים - הרי הן בכלל ברכה".

116. השווה קדושין ד.א. (לעיל 1.40). אף כאן כותרת בעברית, ואחר כך רשימה מודרגת, אלא שדרוג זה הוא לפי חכמה ותפקיד בחברה, ולא לפי יחוס.

117. ראה גם סוטה דף טו ע"א (ספרי על במדבר ה. טו. - עמ' 14): "אמר רבן גמליאל לחכמים: סופרים הניחו לי ואדרשנה כמין חומר" - הרי שהחכם הגדול (כנראה, רבן גמליאל הזקן) דורש בפני שאר החכמים - שהיו סופרים - והם מקבלים דעתו.

118. ובשל כך, כנראה, נולד הצורך לדאוג לשכר הסופרים. ראה: נ.

מקובל בתקופה שלפני כן, וממילא ירד מעמדו הכלכלי והחברתי של הסופר (בשעה שפחת ייחוסו). ניתן להסביר זאת כתחרות מקצועית בין הסופרים, כאשר הסופרים בני הרבדים הנמוכים הציעו את 'סחורתם' במחיר זול יותר מן הטעם הפשוט שזול (וקל) יותר להכין גט מעלים ומי פרות מאשר מעור בהמה ודיו¹¹⁹. אם אכן כך לערך היו הדברים, יובן מדוע ייחוסו חכמים כה מעט לסופרים ול'דבריהם' - מפני שבימיהם היה מעמדו החברתי של הסופר נמוך מזה שלהם, ולא היה המכובד שבחברה כבימי בן סירא¹²⁰.

10.75 שיטות הלמוד

לשם הבהרת חלקם של הסופרים - החכמים בהוראת התורה יובהרו שיטות הלמוד בקרב החכמים ותלמידיהם תוך הפרדת הדיון בידיעת הקריאה מידיעת הכתיבה¹²¹. לפי שיטת הלמוד המקובלת אצל חכמים לא הוצרך התלמיד ללמוד לכתוב כי אם לקרוא בלבד. ענין זה נלמד מכמה מקורות. לעיל כבר הובאו דברי חכמים באבות דר' נתן פרק יב-דף טו ע"א על ראשית למודו של ר' עקיבא. כשבא ר' עקיבא למלמד תינוקות "אמר לו: רבי, למדני תורה" והמלמד "כתב לו אלף בית-ולמדה, אלף תיו-ולמדה"¹²², וכך למד ר' עקיבא קריאה ותורה כאחת. לאחר "שלמד כל התורה כולה הלך וישב לו לפני רבי אליעזר ולפני ר' יהושע. אמר להם: רבותי, פתחו לי טעם משנה. כיון שאמרו לו הלכה אחת, הלך וישב לו

מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 82.

119. על תהליך דומה ראה: C.M. Cipolla, Literacy, p. 50.

120. אפשר שבשל כך נולד הפירוש האגדתי שבקדושין דף ל ע"א: "לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה". לכל

הסעיף, ראה: E. Ebner, Elementry Education, p. 56 ff.

121. עיין גם: ש. מירסקי, ראשיתו של ביה"ס העברי, ספר היובל של הדאר (תשי"ז) עמ' 64-67; E. Ebner, Elementry Education, pp. 82-83.

122. פירוש: למדו תחילה אותיות א' וב', ואחר כך את כל האותיות לפי הסדר מא' ועד ת'. שיטת למוד זו מצויה גם בספר אחיקר ו.

לב. עיין גם: נ. מוריס, תולדות החינוך של עם ישראל, ח"א, עמ' 330 הע' 4.

בינו לבין עצמו" ולבסוף "חזר ושאלן והעמידן בדברים". יוצא, איפוא, שבשיטת למוד זו אין אדם צריך לכתוב כדי לדעת תורה, אלא לקרוא, לשנן הלכות, ואחר כך ללמוד הלכות אלו מכח עצמו ורבותיו. כעין זה אמר יהודה בן תימא באבות ה.כא.: "בן חמש שנים - למקרא; בין עשר - למשנה 123; בין חמש עשרה - לתלמוד". כלומר: הילד בתחילת למודו למד תורה בשיטה של קריאה. לאחר שגדל החל ללמוד בשיטה של שנון על-פה, והיה משנן הלכות גם אם לא הבינם כיאות. לאחר שבגר ונמצא ראוי ללמוד, היה לומד בשיטה של 'תלמוד', היינו פירושים ובאורים להלכות שספג בילדותו 124, בספרי זוטא עמ' 333 עוסק התנא בנפרד ב"המלמד סופרים" וב"המלמד תינוקות" - היינו בין המלמד כתיבה למלמד קריאה. ברם, הפרדה זו שבין קריאה לכתיבה עשויה להראות תמוהה בעיני מי אשר למד בקטנותו קריאה וכתיבה במקביל, ועל כן תבואר שיטת למודם של חכמים מתוך מקור אחר. מחבר ספר היובלים מספר על אברהם כי בהיותו ילד (יא.טז) "וילמדו אביו כתוב והוא בן שבועיים שנים", ובהמשך (יא.כא.) מתברר שמגיל זה החל שם אברהם לגדול בכל ארץ כשדים. מכאן, שבחוג החברתי בו חי מחבר ספר היובלים החלו ללמוד כתיבה בגיל 14

123. במשנה כאן אמרו "בן שלוש עשרה למצוות" - ואין זו אלא תוספת מאוחרת, שהרי בכל ההלכות של חכמים לא הוזכר הגיל 13 כקובע (ראה לעיל 2.42) למעט ענייני נדרים חרמים והקדשות (קדושין דף סג סע"ב; גדה ה.ו.). בוסף לכך יש לציין כי הגיל 13 שובר את המבנה הסכימתי: 5, 10, 15, 20 וכו'. עיין גם: בר"ר סג.ט. - עמ' 693; שם, פ.ח. - עמ' 965; אדר"ן (נו"א) פט"ז - עמ' 62.

124. שמות העצם 'מקרא', 'משנה' ו'תלמוד' מלמדים על הפעולה הכרוכה עם הלמוד של סוג ספרותי מסויים. (ראה ב.ז. באכר, ערכי מדרש - תנאים, עמ' 81, 136). ה'תלמוד' לימשנה נמצא לא רק בתוספתא כפי שנדמה כי אם גם במשנה רבי. את היחס בין רבדי המשנה המודגם בנספח יש לראות כיחס בין 'משנה' ו'תלמוד'. מכאן נובע שהפער בין רבדי המשנה אינו מותנה בהפרשי זמנים דווקא (וגם זה קיים) אלא בשיטת הלמוד, ובנסוח התלמודי (שבת דף סג ע"א והשווה עבודה זרה דף יט ע"א): "ליגמר איניש והדר ליסבר". (ראה הערת ר"ש אברמסון, מבוא למסכת עבודה זרה - כתב יד בית המדרש לרבנים ביו-יורק, עמ' XXIV) עיין גם: B. Gerhardsson, Memory and Manuscript p. 122 ff.

בינו לבין עצמו" ולבסוף "חזר ושאלן והעמידן בדברים". יוצא, איפוא, שבשיטת למוד זו אין אדם צריך לכתוב כדי לדעת תורה, אלא לקרוא, לשנן הלכות, ואחר כך ללמוד הלכות אלו מכח עצמו ורבותיו. כעין זה אמר יהודה בן תימא באבות ה.כא.: "בן חמש שנים - למקרא; בין עשר - למשנה 123; בין חמש עשרה - לתלמוד". כלומר: הילד בתחילת למודו למד תורה בשיטה של קריאה. לאחר שגדל החל ללמוד בשיטה של שנון על-פה, והיה משנן הלכות גם אם לא הבינם כיאות. לאחר שבגר ונמצא ראוי ללמוד, היה לומד בשיטה של 'תלמוד', היינו פירושים ובאורים להלכות שספג בילדותו 124, בספרי זוטא עמ' 333 עוסק התנא בנפרד ב"המלמד סופרים" וב"המלמד תינוקות" - היינו בין המלמד כתיבה למלמד קריאה. ברם, הפרדה זו שבין קריאה לכתיבה עשויה להראות תמוהה בעיני מי אשר למד בקטנותו קריאה וכתיבה במקביל, ועל כן תבואר שיטת למודם של חכמים מתוך מקור אחר. מחבר ספר היובלים מספר על אברהם כי בהיותו ילד (יא.טז) "וילמדו אביו כתוב והוא בן שבועיים שנים", ובהמשך (יא.כא.) מתברר שמגיל זה החל שם אברהם לגדול בכל ארץ כשדים. מכאן, שבחוג החברתי בו חי מחבר ספר היובלים החלו ללמוד כתיבה בגיל 14

123. במשנה כאן אמרו "בן שלוש עשרה למצוות" - ואין זו אלא תוספת מאוחרת, שהרי בכל ההלכות של חכמים לא הוזכר הגיל 13 כקובע (ראה לעיל 2.42) למעט ענייני נדרים חרמים והקדשות (קדושין דף סג סע"ב; גדה ה.ו.). בוסף לכך יש לציין כי הגיל 13 שובר את המבנה הסכימתי: 5, 10, 15, 20 וכו'. עיין גם: בר"ר סג.ט. - עמ' 693; שם, פ.ח. - עמ' 965; אדר"ן (נו"א) פט"ז - עמ' 62.

124. שמות העצם 'מקרא', 'משנה' ו'תלמוד' מלמדים על הפעולה הכרוכה עם הלמוד של סוג ספרותי מסויים. (ראה ב.ז. באכר, ערכי מדרש - תנאים, עמ' 81, 136). ה'תלמוד' לימשנה נמצא לא רק בתוספתא כפי שנדמה כי אם גם במשנה רבי. את היחס בין רבדי המשנה המודגם בנספח יש לראות כיחס בין 'משנה' ו'תלמוד'. מכאן נובע שהפער בין רבדי המשנה אינו מותנה בהפרשי זמנים דווקא (וגם זה קיים) אלא בשיטת הלמוד, ובנסוח התלמודי (שבת דף סג ע"א והשווה עבודה זרה דף יט ע"א): "ליגמר איניש והדר ליסבר". (ראה הערת ר"ש אברמסון, מבוא למסכת עבודה זרה - כתב יד בית המדרש לרבנים ביו-יורק, עמ' XXIV) עיין גם: B. Gerhardsson, Memory and Manuscript p. 122 ff.

- ה. פִּיחוֹת בַּמַּעֲמָדוֹ הַכֹּלְכִלִי שֶׁל הַסּוֹפֵר.
- ו. פִּיחוֹת בַּסּוּג הַדִּיּוֹ הַכָּשֵׁר לַכְּתִיבַת גִּטִּין.
- ז. רִיבּוּי סוּגֵי הַדִּיּוֹ בַּשְּׁמוּשׁ.
- ח. פִּיחוֹת בַּמַּצֵּעַ הַכָּשֵׁר לַכְּתוּב עָלֵיו גֵּט אוֹ סֵפֶר תּוֹרָה.
- ט. רִיבּוּי בַּמַּסְפֵּר סִפְרֵי הַתּוֹרָה וְהַגִּטִּין.
- י. רִיבּוּי סוּגֵי הַדְּבָרִים הַנִּכְתָּבִים בְּכֹלל.
- יא. רִיבּוּי בַּמַּסְפֵּר הַתְּלִמִּידִים.
- יב. רִיבּוּי בַּמַּסְפֵּר יוֹדְעֵי הַקְּרֹא, וְלֵאחֶר מִכֵּן-הַכְּתוּב.
- יג. שְׁנוּיִם בַּצּוּרַת הַכְּתָב.
- יד. הַשְׁפָּעָה הַלֵּנִיסְטִית.

בסקירת כל התהליכים האלו כאחת, חובה להודות כי אף אם נדמה שאת חלקם ניתן לתאר בנובעים אחד מן השני - כמובא לעיל - הרי שכולם יחד נראים כאגודים זה בזה מבלי יכולת לנתק אותם אחד מן האחר. מכאן שאם יוגדר זמנו של תהליך אחד בלבד, יהיה הדבר בעל משמעות לשאר התהליכים גם אם הם עצמם יהיו בלתי ניתנים לברור היסטורי. אם כן, איפוא, תדון עתה השאלה: מאימתי החלו חכמים לשנות את ההלכה: "הכל כשרין לכתוב את הגט"?

10.90 זמנה של ההלכה

בתחילת הפרק הודגש היסוד המהפכני שבמעקף תפקיד הסופר מן הכהונה לשאר רבדי החברה, אולם כאן צריכה השקפה זו לבוא על תיקונה. המעיין בהלכה זו יראה כי היא רחוקה ממהפכנות שכן אי אפשר לראות בה הלכה אשר חידשו חכמים באופן פתאומי, כי אם להיפך: בהלכה הפותחת "הכל כשרין" הכשירו חכמים מצב חברתי-הלכתי קיים. במשנה זו, היחס שבין ההלכה למציאות אינו כבחוקים המניעים את החברה ומביאים אותה למצב

(בערך) היינו בגיל של בגרות מסוימת, מעין המצוי אצל חכמים שבגיל 15 (בערך) החלו ללמוד תלמוד למשנה. ברור, אם כן, שמלאכת הכתיבה נלמדה בגיל מאוחר יותר, וכשם שבחוג החכמים לא הגיעו כולם לדרגת למוד תלמוד¹²⁵ מסבות של קוצר הבנה או מצוקה כלכלית, כך גם בחוג של מחבר ספר היובלים לא הגיעו כולם ללמוד כתיבה, אף כי מסתבר שהיו ביניהם יותר יודעי כתוב מאשר אצל חכמים¹²⁶. מעתה מובן מפני מה אמר רב בחולין דף ט ע"א: "תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים: כתב, שחיטה, ומילה" שכן שלוש מלאכות אלו לא נלמדו כחלק מלמודי התורה ושמוש חכמים¹²⁷, אלא היו עסוקים כהנאים בתקופה הקדומה (לעיל 9.9.87).

10.76 ידיעת הכתיבה

ממאמרו של רב בלבד קשה לדעת עד כמה ידעו הבריות לכתוב, ואם אכן דרישתו של רב מתלמידי החכמים היתה מחידושיו של רב. לעיל כבר הובאה ההלכה מהתוספתא מועד קטן: "כותב אדם חשבונותיו במועד" וממנה יש להסיק, כביכול, כי כולם ידעו לכתוב. כך יוצא גם מהמשנה בבא בתרא ט.ח. ומהברייתא המובאת בתלמוד שם דף קנו ע"ב: "דתניא: רבי מאיר

125. ראה ויק"ר ב.א. - עמ' לה.

126. תרח אבי אברהם (הסופר) מתואר שם (יב. ו.) כמשרת לאלילים (כלומר: כהן). מחבר ספר היובלים כותב (ח.ג.) שארפכשד לימד את קינן בנו ספר, דהיינו: קריאה וכתיבה (עיין שם). [וחכמים בנדרים ג.ג. אמרו (שאדם מלמד) "את בניו ואת בנותיו מקרא" - אבל לא כתיבה] גם נח ידע לכתוב (י. יג.) ומתושלח היה עם המלאכים וכתב (ד. כא.) וחנוך נלקח לגן עדן כדי לכתוב דין ומשפט (ד. כג.) [כלומר: להיות סופר, בצלמו כדמותו של המנהיג הכתתי (הכהן ו) הסופר (לעיל 10.30)] בחנוך (האתיופי) סט. ט. מסופר על אחד המלאכים אשר "למד את האדם לכתוב בדיו עפצים ובגיר" כלומר, הסודות האלוהיים נודעו לאדם מן המלאכים (ראה לעיל הע' 12) ועיין יחזקאל ט. ב-יא. ברם, אותן אגדות על כתיבה וסופרים חסרות בספרות חכמים שכן עבורם הכתיבה היא ענין טבעי לגמרי (אבות ה.ו.) ולא אלוהי.

127. ראה אבות ו.ו.

אומר: ר' אליעזר אומר: בחול-דבריו קיימין, מפני שיכול לכתוב, אבל לא בשבת". הרי שההנחה הטמונה בהלכה זו היא שסתם אדם - מחוגם של החכמים ותלמידיהם - יודע כתיבה¹²⁸. יתר על כן, לא רק חכמים ידעו לכתוב כי אם גם הדיוטות. בספרי על במדבר עמ' 102 הובא הפסוק מיחזקאל ב.י.: "ויפרש אותה לפני והיא כתובה פנים ואחור", והעירו על כך חכמים: "והלא אף קלי הדעת וההדיוטות עושים כן", כלומר, אף הם כותבים על שני צידיו של דף. לעומת זאת, מבכורים ג.ז. וממקורות נוספים (לעיל 4.7) משמע שקודם לחורבן רבים מן העם לא ידעו לקרוא, ומיותר להוסיף, שאף לא לכתוב¹²⁹. מאחר והריבוי בידיעת הכתיבה מתפרש כריבוי גם של ידיעת הקריאה, ניתן, אם כן, לשלב את המקורות המלמדים על ידיעת הכתיבה עם אלו המלמדים על ידיעת הקריאה. לפיכך יש להכיר בעדויות השונות כמיצגות את החברה היהודית בארץ ישראל בתקופות שונות של הסתגלותה לקריאה וכתיבה המוניים. כלומר בתקופה זו בה חוברו צוואת לוי-כגבול תחתון, ודברי התנאים - כגבול עליון, עברה החברה מידיעת קרוא וכתוב של בודדים - כהנים (ומיוחסים, בעיקר) - לידיעת קרוא וכתוב בכל העם, ובכל רבדי החברה.

10.77 שנויים בצורת האותיות

מסתבר שתהליך זה של ריבוי במספר הכותבים נתן את אותותיו גם בצורת האותיות¹³⁰. כאשר השמוש המרובה בכתיבה האיץ את תהליך השתנות האותיות - תהליך הקורה בכל כתב - אלא שהעדויות הספרותיות אינן

128. עיין גם: כתובות ב.ג.; שם ב.י.
129. אמנם היו סופרים שכתבו מבלי לדעת לקרוא בהעתיקם את צורת האות (לפחות בתחילת למודיהם) אלא שחכמים אסרו זאת באומרם במסכת סופרים א. יג. - עמ' 108: "ואינו רשאי לכתוב, אלא אם כן יודע לקרות", ועיין בחזון עזרא יב. מב.
130. שינוי הכתב היה ידוע, ולדעת ר' יוסי בסנהדרין דף כא ע"ב: "נשתנה על ידו (של עזרא) הכתב", הרי שתהליך בן מאות שנים כוץ והועבר לעזרא (ראה לעיל הע' 92, 106) השווה: י. נוה, התפתחות הכתב הארמי, עמ' 4-6.

מספיקות להוכיח זאת, ומשרידי הכתב מאותה תקופה קשה ללמוד דבר

ברור¹³¹!

10.78 השפעות מבחן

עד עתה תוארו תהליכי הגידול והשינוי בכתיבה כפועלים בחברה היהודית ללא כל השפעה מבחוץ. ברם, דומה כי ניתן להצביע גם על השפעה הלניסטית בתהליך זה של שינויים בענייני הסופרים. תחילה יש להעיר שבמאות השנים, מהמאה השלישית לפני הספירה לערך, ועד המאה הראשונה לספירה ניכרים במצרים ההלניסטית תהליכים מקבילים לאלו הנסקרים כאן כאשר מגמת הפישוט ניכרת ב: א. ירידה באיכותו של הפאפירוס שבשמוש. ב. ירידה באיכות הדיו. ג. שנויים פאליאוגרפיים ניכרים¹³².

ברם, בכך לא די שכן תופעות מקבילות כשלעצמן אינן מחייבות להניח כי

131. ראה: נ. אביגד, הפאליאוגרפיה של מגילות ים המלח ותעודות קרובות, בתוך: מחקרים במגילות הגנוזות - ספר זכרון לא.ל. סוקניק ז"ל, ירושלים, תשכ"א; עמ' 107-139. בעמ' 136 מצביע אביגד על כך שכתב היד המאוחר פשוט יותר ומקצועי פחות. בספרי על דברים ו.ט. - עמ' 65 דרשו חכמים: "וכתבתם - כתב שלם", ולאחר מכן פירטו את החיוב להקפיד על ההבחנה בין צמדי האותיות הבאות: א-ע; ב-כ; ג-צ; ד-ר; ח-ה; ו-י; ז-נ; ט-פ; מ-ס; וכן חלופי כפופים (אותיות אמצעיות) בפשוטים (סופיות: ו, פ, צ) או סתומים (ם) בפתוחים (מ); וחלופי פרשה סתומה בפתוחה. כלומר: הסופרים הנשמעים לחכמים היו צריכים לשנות ממסורות הכתיבה הקדומות אשר לא הבחינו בין י' וו' - לדוגמה, ולהבדיל בין אות לאות. כך נעשה הטקסט קריא יותר עבור אלו שאינם מלומדי ספר, וממילא התאפשרה הפצת הקריאה בקרב מספר גדול יותר של אנשים. חלק מהתופעות שחכמים התנגדו להם ניתן למצוא בכתבי קומרן. ראה: J.P. Siegel, The Scribes of Qumran, Ph. D. Dissertation, Brandeis U., 1972. על אף דברי חכמים בספרי נשאר דמיון בין אותיות שונות במשך מאות שנים. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 164 ואיל; הנ"ל הערות למאמרו של י. קוטשר. "מבעיות המילונות" וגו', ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א (תשלי"ב) עמ' 108; הנ"ל, הירושלמי כפשוטו, עמ' 128; מ.מ. כשר, תורה שלמה, כרך כט, ירושלים, תשל"ח.

132. ראה: E. Turner, Greek Papyri-An Introduction, Oxford, 1968; M. David and B.A. van Groningen, Papyrological Primer (4th ed.) Leyden, 1965

- ה. פיחות במעמדו הכלכלי של הסופר.
- ו. פיחות בסוג הדיו הכשר לכתיבת גטין.
- ז. ריבוי סוגי הדיו בשמוש.
- ח. פיחות במצב הכשר לכתוב עליו גט או ספר תורה.
- ט. ריבוי במספר ספרי התורה והגטין.
- י. ריבוי סוגי הדברים הנכתבים בכלל.
- יא. ריבוי במספר התלמידים.
- יב. ריבוי במספר יודעי הקרוא, ולאחר מכן-הכתוב.
- יג. שנויים בצורת הכתב.
- יד. השפעה הלניסטית.

בסקירת כל התהליכים האלו כאחת, חובה להודות כי אף אם נדמה שאת חלקם ניתן לתאר כנובעים אחד מן השני - כמובא לעיל - הרי שכולם יחד נראים כאגודים זה בזה מבלי יכולת לנתק אותם אחד מן האחר. מכאן שאם יוגדר זמנו של תהליך אחד בלבד, יהיה הדבר בעל משמעות לשאר התהליכים גם אם הם עצמם יהיו בלתי ניתנים לברור היסטורי. אם כן, איפוא, תדון עתה השאלה: מאימתי החלו חכמים לשנות את ההלכה: "הכל כשרין לכתוב את הגט"?

10.90 זמנה של ההלכה

בתחילת הפרק הודגש היסוד המהפכני שבמעקף תפקיד הסופר מן הכהונה לשאר רבדי החברה, אולם כאן צריכה השקפה זו לבוא על תיקונה. המעיין בהלכה זו יראה כי היא רחוקה ממהפכנות שכן אי אפשר לראות בה הלכה אשר חידשו חכמים באופן פתאומי, כי אם להיפך: בהלכה הפותחת "הכל כשרין" הכשירו חכמים מצב חברתי-הלכתי קיים. במשנה זו, היחס שבין ההלכה למציאות אינו כבחוקים המניעים את החברה ומביאים אותה למצב

(בערך) היינו בגיל של בגרות מסוימת, מעין המצוי אצל חכמים שבגיל 15 (בערך) החלו ללמוד תלמוד למשנה. ברור, אם כן, שמלאכת הכתיבה נלמדה בגיל מאוחר יותר, וכשם שבחוג החכמים לא הגיעו כולם לדרגת למוד תלמוד¹²⁵ מסבות של קוצר הבנה או מצוקה כלכלית, כך גם בחוגו של מחבר ספר היובלים לא הגיעו כולם ללמוד כתיבה, אף כי מסתבר שהיו ביניהם יותר יודעי כתוב מאשר אצל חכמים¹²⁶. מעתה מובן מפני מה אמר רב בחולין דף ט ע"א: "תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים: כתב, שחיטה, ומילה" שכן שלוש מלאכות אלו לא נלמדו כחלק מלמודי התורה ושמוש חכמים¹²⁷, אלא היו עסוקים כהנאים בתקופה הקדומה (לעיל 9.9.87).

10.76 ידיעת הכתיבה

ממאמרו של רב בלבד קשה לדעת עד כמה ידעו הבריות לכתוב, ואם אכן דרישתו של רב מתלמידי החכמים היתה מחידושו של רב. לעיל כבר הובאה ההלכה מהתוספתא מועד קטן: "כותב אדם חשבונותיו במועד" וממנה יש להסיק, כביכול, כי כולם ידעו לכתוב. כך יוצא גם מהמשנה בנא בתרא ט.ח. ומהברייתא המובאת בתלמוד שם דף קנו ע"ב: "דתניא: רבי מאיר

125. ראה ויק"ר ב.א. - עמ' לה.
126. תרו אבי אברהם (הסופר) מתואר שם (יב. ו.) כמשרת לאילילים (כלומר: כהן). מחבר ספר היובלים כותב (ח.ג.) שארפכשד לימד את קינן בנו ספר, דהיינו: קריאה וכתיבה (עיין שם). [וחכמים בנדרים ג.ג. אמרו (שאדם מלמד) "את בניו ואת בנותיו מקרא" - אבל לא כתיבה] גם נח ידע לכתוב (י. יג.) ומתושלח היה עם המלאכים וכתב (ד. כא.) וחנוך נלקח לגן עדן כדי לכתוב דין ומשפט (ד. כג.) [כלומר: להיות סופר, בצלמו כדמותו של המנהיג הכתתי (הכהן ו) הסופר (לעיל 10.30)] בחנוך (האתיופי) סט. ט. מסופר על אחד המלאכים אשר "למד את האדם לכתוב בדיו עפצים ובגיר" כלומר, הסודות האלוהיים נודעו לאדם מן המלאכים (ראה לעיל הע' 12) ועיין יחזקאל ט. ב-יא.. ברם, אותן אגדות על כתיבה וסופרים חסרות בספרות חכמים שכן עבורם הכתיבה היא עבין טבעי לגמרי (אבות ה.ו.) ולא אלוהי.
127. ראה אבות ו.ו.

אומר: ר' אליעזר אומר: בחול-דבריו קיימין, מפני שיכול לכתוב, אבל לא בשבת". הרי שההנחה הטמונה בהלכה זו היא שסתם אדם - מחוגם של החכמים ותלמידיהם - יודע כתיבה¹²⁸. יתר על כן, לא רק חכמים ידעו לכתוב כי אם גם הדיוטות. בספרי על במדבר עמ' 102 הובא הפסוק מיחזקאל ב.י.: "ויפרש אותה לפני והיא כתובה פנים ואחור", והעירו על כך חכמים: "והלא אף קלי הדעת וההדיוטות עושים כן", כלומר, אף הם כותבים על שני צידיו של דף. לעומת זאת, מבכורים ג.ז. וממקורות נוספים (לעיל 4.7) משמע שקודם לחורבן רבים מן העם לא ידעו לקרוא, ומיותר להוסיף, שאף לא לכתוב¹²⁹. מאחר והריבוי בידיעת הכתיבה מתפרש כריבוי גם של ידיעת הקריאה, ניתן, אם כן, לשלב את המקורות המלמדים על ידיעת הכתיבה עם אלו המלמדים על ידיעת הקריאה. לפיכך יש להכיר בעדויות השונות כמייצגות את החברה היהודית בארץ ישראל בתקופות שונות של הסתגלותה לקריאה וכתיבה המוניים. כלומר בתקופה זו בה חוברו צוואת לוי-כגבול תחתון, ודברי התנאים - כגבול עליון, עברה החברה מידיעת קרוא וכתוב של בודדים - כהנים (ומיוחסים, בעיקר) - לידיעת קרוא וכתוב בכל העם, ובכל רבדי החברה.

10.77 שנויים בצורת האותיות

מסתבר שתהליך זה של ריבוי במספר הכותבים נתן את אותותיו גם בצורת האותיות¹³⁰, כאשר השמוש המרובה בכתיבה האיץ את תהליך השתנות האותיות - תהליך הקורה בכל כתב - אלא שהעדויות הספרותיות אינן

128. עיין גם: כתובות ב.ג.; שם ב.י.
129. אמנם היו סופרים שכתבו מבלי לדעת לקרוא בהעתיקם את צורת האות (לפחות בתחילת למודיהם) אלא שחכמים אסרו זאת באומנם במסכת סופרים א. יג. - עמ' 108: "ואינו רשאי לכתוב, אלא אם כן יודע לקרות", ועיין בחזון עזרא יב. מב.
130. שינוי הכתב היה ידוע, ולדעת ר' יוסי בסנהדרין דף כא סע"ב: "נשתנה על ידו (של עזרא) הכתב", הרי שתהליך בן מאות שנים כוץ והועבר לעזרא (ראה לעיל הע' 92, 106) השווה: י. נוה, התפתחות הכתב הארמי, עמ' 4-6.

מספיקות להוכיח זאת, ומשרידי הכתב מאותה תקופה קשה ללמוד דבר ברור!¹³¹

10.78 השפעות מבחוץ

עד עתה תוארו תהליכי הגידול והשינוי בכתיבה כפועלים בחברה היהודית ללא כל השפעה מבחוץ. ברם, דומה כי ניתן להצביע גם על השפעה הלניסטית בתהליך זה של שינויים בענייני הסופרים. תחילה יש להעיר שבמאות השנים, מהמאה השלישית לפני הספירה לערך, ועד המאה הראשונה לספירה ניכרים במצרים ההלניסטית תהליכים מקבילים לאלו הנסקרים כאן כאשר מגמת הפישוט ניכרת ב:א. ירידה באיכותו של הפאפירוס שבשמוש. ב. ירידה באיכות הדיו. ג. שנויים פאליאוגרפיים ניכרים¹³². ברם, בכך לא די שכן תופעות מקבילות כשלעצמן אינן מחייבות להניח כי

131. ראה: נ. אביגד, הפאליאוגרפיה של מגילות ים המלח ותעודות קרובות, בתוך: מחקרים במגילות הגנוזות - ספר זכרון לא.ל. סוקניק ז"ל, ירושלים, תשכ"א; עמ' 107-139. בעמ' 136 מצביע אביגד על כך שכתב היד המאוחר פשוט יותר ומקצועי פחות. בספרי על דברים ו.ט. - עמ' 65 דרשו חכמים: "וכתבתם - כתב שלם", ולאחר מכן פירטו את החיוב להקפיד על ההבחנה בין צמדי האותיות הבאות: א-ע; ב-כ; ג-צ; ד-ר; ה-ה; ו-י; ז-נ; ט-פ; מ-ס; וכן חלופי כפופים (אותיות אמצעיות) בפשוטים (סופיות: ו, ה, י) או סתומים (ם) בפתוחים (מ); וחלופי פרשה סתומה בפתוחה. כלומר: הסופרים הנשמעים לחכמים היו צריכים לשנות ממסורות הכתיבה הקדומות אשר לא הבחינו בין י' וו' - לדוגמה, ולהבדיל בין אות לאות. כך נעשה הטקסט קריא יותר עבור אלו שאינם מלומדי ספר, וממילא התאפשרה הפצת הקריאה בקרב מספר גדול יותר של אנשים. חלק מהתופעות שחכמים התנגדו להם ניתן למצוא בכתבי קומרן. ראה: J.P. Siegel, The Scribes of Qumran, Ph. D. Dissertation, Brandeis U., 1972. על אף דברי חכמים בספרי נשאר דמיון בין אותיות שונות במשך מאות שנים. ראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 164 ואי'; הנ"ל הערות לחאמרו של י. קוטשר "מבעיות המילונות" וגו', ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א (תש"ב) עמ' 108; הנ"ל, הירושלמי כפשוטו, עמ' 128; מ.מ. כשר, תורה שלמה, כרך כט, ירושלים, תשל"ח.

132. ראה: E. Turner, Greek Papyri-An Introduction, Oxford, 1968; M. David and B.A. van Groningen, Papyrological Primer (4th ed.) Leyden, 1965

היתה תלות גומלין או השפעה של העולם ההלניסטי על יהודי ארץ ישראל. בכל זאת, דומה כי ניתן להצביע על ההשפעה ההלניסטית בתחום הסופרים והכתיבה מתוך עיון בתחום המילוני. בחינת אוצר המלים מתחום מקצועו של הסופר ותוצאות עבודתו יגלה בנקל את השפעתה של התרבות ההלניסטית על מקצוע הסופר. ואלו המלים במקצוע זה שמקורן ביוונית (ובלטינית):

דוכסוסטוס	δύσχοιστος	סמפון	σύνφωνος
דיאטימון	διεθέμην	פנקס	138 πίναξ
דייתיקי	133 διαθήκη	פרוזבול	προσβουλῆ
דיפתרא	134 δίφθηρα	קולמוס	κάλαμος
הפתקאות	135 ὑποθήκαι	קולן (של סופרים)	κόλλα
טבלא	τάβλα	קומוס	κόμι
טומוס (של ברכות)	136 τόμος	קונטרסים (של מלכות)	κομμενταρήσιαος
טופס (דפוס)	τύπος	קלמריין	καλαμάριον
לביר	137 librarius	קנקנתוס (קלקנתוס)	139 κάλκανθος
מי מילין	μῆλον, μέλαν	קרטיס	140 χάρτης

על מלים אלו יש להוסיף את שמותיהם של הסופרים אשר הוזכרו לעיל: בית אבטינס ובית קדרוס, שמות אשר מוצאם היווני ניכר בהם. חדירתן של מלים הלניסטיות כה רבות במקצוע הסופר ללשונם של חכמים מלמדת כי לא רק מלים אלו חדרו לשפה, אלא גם שיטות עבודה וייצור

133. ראה: י. בער, המשנה וההסטוריה, בתוך: ב. בר כוכבא (עורך), התקופה הסלווקית בא"י, עמ' 242.
134. ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 203 הע' 24.
135. ר"ש ליברמן, חוספתא כפשוטה - מועד, עמ' 118.
136. ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 303 הע' 30.
137. י. קוטשר, מלים ותולדותיהן, עמ' 26.
138. ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 301.
139. ש. קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך ב', ח"ב, עמ' 230.
140. מ. מרגליות, ספר הרזים, עמ' 2-1.

התלויות במלים אלו נכנסו לחוג המקצועי של הסופרים, הבלורים. לדוגמא: חדירתה של המלה 'דיפתרא' לשפה מלמדת גם על שמוש בטכניקה חדשה של עבוד עור שסופרים יהודים קלטו מסופרים הלניסטיים אשר נהגו לעבד בשיטה זו עורות לכתיבה; וכיוצא בזה יש להסיק משאר המלים על השפעתה של התרבות ההלניסטית - המלונית והטכנולוגית - על הסופרים היהודים בארץ ישראל. השפעה זו נראית גם בשטרות הכתובים בעברית וביוונית¹⁴¹, ולעתים במספר שפות גדול יותר¹⁴², תופעה אפיינית לסופרים הדו-לשוניים במזרח ההלניסטי¹⁴³. עם זאת, יש לציין כי אי אפשר להסיק בודאות עד כמה גדולה היתה השפעת התרבות ההלניסטית על הסופרים¹⁴⁴.

10.79 ט י כ ו ם

להלן מיון התופעות אשר נדונו במהלך הפרק:

- א. פיחות בייחוסו של הסופר כותב הגט (וספר התורה).
- ב. ריבוי מספר הסופרים.
- ג. פולמוס משוער עם הכהונה על רקע זה.
- ד. פיחות במעמדו החברתי של הסופר.

141. גטין ט.ח.: "גט שכתבו עברית, ועדיו יוונית; יוונית, ועדיו עברית; עד אחד עברי, ועד אחד יוני; כתב סופר ועד - כשר", ובתוספתא בבא בתרא יא.ח. - עמ' 413 אמרו: "משנין שטרות מעיברית ליונית, ומיונית לעיברית, ועושין לו קיום".

142. תוספתא גטין ז. יא. - עמ' 274: "גט שכתבו בחמשה לשונות וחתמו עליו חמשה עדים בחמשה לשונות - פסול" חמש לשונות אלו כגון: עברית (דעץ) ארמית, מדית, יוונית ואשורית כבמס' סופרים א.ז. - עמ' 100.

143. ראה: א.ה. ג'ונס, המקופה ההלניסטית, בתוך: ב. בר כוכבא (עורך) התקופה הסלווקית בארץ ישראל, עמ' 22. עיין 1.40.18.

ראה: J.A. Fitzmyer, A Wandering Aramean, p. 36, שם מובאים דברי הסופר מצבאו של בר כוסיבא אשר כתב ביוונית: "כתבתי ביוונית מפני שלא נמצא הכרח (או: מניע - τ[ὸ] ὅρον) לכתוב עברית".

144. עיין: M. Hengel, Judaism and Hellenism, p. 58 ff.

- ה. פירות במעמד הכלכלי של הסופר.
- ו. פירות בסוג הדיו הכשר לכתיבת גטין.
- ז. ריבוי סוגי הדיו בשמוש.
- ח. פירות במצב הכשר לכתוב עליו גט או ספר תורה.
- ט. ריבוי במספר ספרי התורה והגטין.
- י. ריבוי סוגי הדברים הנכתבים בכלל.
- יא. ריבוי במספר התלמידים.
- יב. ריבוי במספר יודעי הקרוא, ולאחר מכן-הכתוב.
- יג. שנויים בצורת הכתב.
- יד. השפעה הלניסטית.

בסקירת כל התהליכים האלו כאחת, חובה להודות כי אף אם נדמה שאת חלקם ניתן לתאר בנובעים אחד מן השני - כמובא לעיל - הרי שכולם יחד נראים כאגודים זה בזה מבלי יכולת לנתק אותם אחד מן האחר. מכאן שאם יוגדר זמנו של תהליך אחד בלבד, יהיה הדבר בעל משמעות לשאר התהליכים גם אם הם עצמם יהיו בלתי ניתנים לברור היסטורי. אם כן, איפוא, תדון עתה השאלה: מאימתי החלו חכמים לשנות את ההלכה: "הכל כשרין לכתוב את הגט"?

10.90 זמנה של ההלכה

בתחילת הפרק הודגש היסוד המהפכני שבמעקף תפקיד הסופר מן הכהונה לשאר רבדי החברה, אולם כאן צריכה השקפה זו לבוא על תיקונה. המעיין בהלכה זו יראה כי היא רחוקה ממהפכנות שכן אי אפשר לראות בה הלכה אשר חידשו חכמים באופן פתאומי, כי אם להיפך: בהלכה הפותחת "הכל כשרין" הכשירו חכמים מצב חברתי-הלכתי קיים. במשנה זו, היחס שבין ההלכה למציאות אינו כבחוקים המניעים את החברה ומביאים אותה למצב

חדש, אלא כבאלו הנותנים הכשר לתופעה קיימת. עוד לפני שאמרו חכמים הלכה זו הועתקה מלאכת כתיבת הגט - ושאר מלאכות הסופר - מן הסופר הכהן אל הסופר חסר הייחוס. ברם, בעוד שלפי ההלכה הקדומה היו עלולים גטין מסופר חסר ייחוס להחשב כפסולים, הרי שעתה נתנו חכמים במשנתם הכשר מלא לתופעה שצמחה קודם לכן. לשון אחרת: שומה לראות הלכה זו כעומדת בסופו של התהליך המורכב הנדון לעיל, שהרי הלכה זו לא יצרה תהליך של ריבוי קרוא וכתוב, אלא נתנה הכשר למציאות החדשה המשקפת ריבוי זה. אם את ראשיתו של התהליך ניתן למצוא במאה השנייה לפני הספירה - לפי צוואת לוי על למוד הקריאה (ואולי גם מתקנת שמעון בן שטח) - הרי שאת סופו של התהליך יש לגלות במאה הראשונה לספירה, אף כי קשה לגזור תקופת זמן זו במדויק.

כיוצא בזה יש ללמוד מההלכות הצמודות ל"הכל כשרין לכתוב את הגט". אין להבין את ההלכה "בכל כותבין" כאילו החליטו חכמים לפתע להתיר כתיבת גט בכל דבר שרושם, ולא דווקא בדיו-כבהלכה הקדומה. גם בהלכה זו יש לראות נתינת הכשר למציאות מסויימת כב"הכל כשרין" וכו'. כלומר: עוד קודם שהחלו חכמים לשנות את משנתם נכתבו גטין בסוגי דיו פחותים, אלא שאלו נחשבו על ידי חלק מן העם כפסולים. באמרם "בכל כותבין" ו"על הכל כותבין" הכשירו חכמים את המציאות הקיימת בה היו כותבים גטין לאו דווקא בדיו, ולא דווקא על עור. בתקופה הקדומה היו רבים אשר או בגט שנכתב לא על ידי כהן, או גט שנכתב במי פרות, או גט שנכתב על נייר - גט פסול. לעומת זאת, בהלכות אלו: "הכל כשרין" "בכל" ו"על הכל" הכשירו חכמים את התופעות אשר לפני כן היו כשרות רק בעיני מעוט. בשנותם הלכות אלו על פה - בגלוי ולא בסתר - הכשירו את המציאות ההלכתית-חברתית בעיני צבור החכמים ותלמידיהם. אף אם מוצאן ההסטורי של הלכות אלו שונה היה, הרי שניתן לראות בהלכת האב "הכל כשרין לכתוב את הגט" את ההלכה שבכוחה נולדו

ההלכות האחרות, ומכל מקום עשויות היו להוולד באותו חוג הסובר כי "הכל כשרין" וכו'. הלכות אלו מקושרות במרכזן לתהליך השתנותו של הריבוד החברתי שכן הלכת-האב "הכל כשרין", משקפת את המצב בו כבר הושרו רבדי החברה בענין כתיבת הגט, ומחזקת את הטשטוש בין הרבדים השונים - שלא כבתקופה הקדומה. נמצא, אם כן, שחכמים שנו את משנתם סמוך לסופו של תהליך השתנות זה (או בסופו ממש), שכן אין להניח שבתקופה הקדומה בה הריבוד החברתי היה מוצק יותר יכל מישורו לטעון כי כל רבדי החברה שווים. גם אם אין לדעת מתי החל טשטוש הריבוד החברתי, הרי שסופו ודאי קרוב יותר לחורבן המקדש מאשר לתקופה החשמונאית. יוצא, איפוא, שגם אם הלכת-האב החלו לשנות החל מן המאה הראשונה לספירה הרי שהיא, ושאר ההלכות המולדות מכוחה, מייצגות מציאות אשר התקיימה - אם גם באופן חלקי בלבד - מאה ואף מאתיים שנה קודם לכן¹⁴⁵.

145. כלומר: יש לדון במציאות ההיסטורית לחוד ובהתהוות הספרותית של המשנה לחוד, שלא כדעת י. בער במאמרו 'המשנה וההסטוריה' (לעיל הע' 133) ובמאמרו האחרים.

סיכום 11.00

11.01 מגמת סיכום זה אינה להעלות בקצרה את עיקרי המסקנות מן הפרקים הקודמים, כי אם לסכם את התופעות השונות מנקודת ראייה כוללת. לפיכך לא יידון כל פרק בפני עצמו אלא לפי סעיפיו המרכיבים אותו כשכל הסעיפים נושאי מספר-סעיף שווה יידונו כאחת.

11.10 הלכות "הכל פועלין"

לעיל נסקרו הלכות המנוסחות כולן בדפוס-לשון אחד, כשהלכות אלו מהוות רק חלק מכלל ההלכות בספרות התלמודית המנוסחות באותו דפוס-לשון. לצורך ראייה מקיפה של התופעה יובאו להלן כל ההלכות המנוסחות בדפוס הלשון הזהה. על הלכות אלו מוספות הלכות משוחזרות, וכן גם הלכות דחיות, היינו הלכות בהן קודמת המלה 'אין'. להלכה המנוסחת כמו שאר ההלכות הנדונות כאן. ההלכות מובאות בסדר א"ב כשמקורותיהם או סעיפי הדיון בהם רשומים לצידם.

- | | | |
|----|------------------------------|---|
| א. | הכל גולין על ידי ישראל | מכות ב.ג. |
| ב. | הכל חייבין בארבעה כוסות הללו | פסחים דף קח ע"ב; 4.41.21 |
| ג. | הכל חייבין בברכת המזון | תוספתא ברכות ה. יד.-עמ' 27;
2.00.2; 2.7.98 |
| ד. | הכל חייבין בזימון | ערכין דף ג ע"א; שם דף די ע"א |
| ה. | הכל חייבין בלולב | ערכין דף בי ע"ב; 1.61.31; 2.7;
11.61.2 |
| ו. | הכל חייבין במקרא מגלה | פרק 3 |
| ז. | הכל חייבין בסוכה | ערכין דף ג ע"ב; חולין דף ב
ע"ב; 1.61.31 |
| ח. | הכל חייבין בציצית | מנחות דף מג ע"א; ערכין דף ב |

ע"ב, ג ע"ב; חולין דף ב ע"ב;

2.41.36

חגיגה א.א.; ירו' תרומות פ"א-ח

ע"ג; ירו' יבמות פ"ח-ט ע"א;

.9.1.1

מכילתא דר' ישמעאל לשמות יג.ט.

-ע"מ 68 (וראה בשנויי נוסחאות).

ערכין דף ב ע"ב (ראה סימן י);

2.41.36

פרק 2

4.51.48

6.3

סנהדרין ד.ב.; ירו' סנהדרין פ"ד

כב ע"ב; 10.32.30

גטין ב.ה. (השווה סימן מב)

.10.66.72

פרק 1

פרק יב.י.; ערכין דף ג ע"א

8.2

פרק 8

8.2

ידים א.ה.

8.2

פרק 10

9.3.12

ט. הכל חייבין בראה

י. הכל חייבין בתלמוד תורה

יא. הכל חייבין בתפילין

יב. הכל חייבין בתקיעת שופר

יג. * הכל כשרין לאכול מעשר שני

יד. * הכל כשרין לאסוף אפר פרה

טו. הכל כשרין לדון דיני ממונות

טז. הכל כשרין להביא את הגט

יז. הכל כשרין להוליכו

יח. הכל כשרין להזות

יט. * הכל כשרין לחלוץ אבן המנוגעת

כ. הכל כשרין לטהר את המצורע

כא. * הכל כשרין ליקח שתי צפרים

כב. הכל כשרין ליתן לידיים

כג. * הכל כשרין לכבס

כד. הכל כשרין לכתוב את הגט

כה. * הכל כשרין לחול

כו. * הכל כשרין לפנות את בית המצורע

הכל כשרין לקבל את גיטה	כז.
הכל כשרין לקדש	כח.
הכל כשרין לקרב בבמה	כט.
הכל כשרין לקרות את המגלה	ל.
הכל כשרין לראות את הנגעים	לא.
הכל כשרין לשחוט	לב.
*הכל מגלחין	לג.
הכל מטמאין בזיבה	לד.
הכל מטמאין בטמא מת	לה.
הכל מטמאין מנגעים	לו.
הכל ממירין	לז.
*הכל מניפין	לח.
הכל מעכבין את הקרבן	לט.
הכל מעריכין ונערכין	מ.
הכל מצטרפין לזימון	מא.
הכל נאמנין להביא לה גיטה	מב.
הכל נאמנין להעידה	מג.
הכל נאמנין על בעור חמץ	מד.
הכל נאמנין על החטאת	מה.
הכל נאמנין על טהרת שמן ויין	מו.
הכל נאמנין על מומי המעשר	מז.
תוספתא גטין ב.ה. - עמ' 250	
פרק 6	
תוספתא זבחים יג. יא.-עמ' 499;	
9.9	
פרק 4	
פרק 5 (השווה סימן נג)	
תוספתא חולין א.א.-עמ' 500	
(השווה סימן נד).	
8.2.5	
זבים ב.א.	
ערכין דף ג ע"א; 1.62.37	
נגעים ג.א.; ערכין דף ג ע"א	
תמורה א.א.; ערכין דף ב ע"א	
10.66.57 (ספרא דף ק ע"ג)	
ירו' פסחים פ"ד-ל ע"ג; ירו'	
מעניות פ"ד-סז ע"ד.	
ערכין א.א.	
ערכין דף ג ע"א, דף די ע"א	
תוספתא גטין ב.ו.-עמ' 250	
(השווה סימן טז).	
יבמות טו. ד.; תוספתא כתובות	
ג.ב.-עמ' 63 (ראש השנה א.ד.).	
ירו' פסחים פ"א-כז ע"ב	
6.4.15; ירו' שבת פ"ב-ה ע"ב	
חגיגה דף כב ע"א.	
בכורות ה.ה.	

- מח. הכל נאמנין על שמירתה (אפר
הפרה האדומה)
תוספתא חגיגה ג.כ. - עמ' 391
ערכין א.א.; 9.9.81
- מט. הכל ... נודרין ונדרין
נ. הכל בכנסין לבנות ולתקן
ולהוציא את הטומאה
תוספתא כלים ב"ק א. יא. - עמ'
570; 1.62.
- נא. הכל סומכין
מנחות ט.ח.; ערכין דף ב ע"א;
2.41.37; 9.1.1; 10.66.68
- נב. הכל עולין למנין שבעה
תוספתא מגלה ב. יא. - עמ' 356;
4.30.
- נג. הכל רואין את הנגעים
נד. הכל שוחטין
ערכין דף ג ע"א (השווה סימן לא)
פרק 9 (השווה סימן לב)
- ואלו הן ההלכות הדחיות:
- נה. אין הכל כשרין לדון דיני נפשות (השווה סימן טו)
נו. * אין הכל כשרין לכתוב ספר תורה 10.32
נז. * אין הכל כשרין לשחוט את צפור
המצורע 8.2
- נח. (אין) הכל נאמנין על (טהרת) הקדש
תוספתא חגיגה ג. יט. - עמ' 390;
ספרי דוטא עמ' 305
- נט. אין הכל נאמנין על ... התרומה
תוספתא חגיגה ג. יג. - עמ' 389
(עיי' בשנויי נוסחאות)
- לבד מהלכות אלו יש הלכות נוספות המנוסחות באותו דפוס-לשון, אולם
יש להסתפק אם הדיון בהן קשור לדיון בהלכות הקודמות:
- ס. הכל מעלין לארץ ישראל
כתובות יג. יא.; ערכין דף ג ע"א

סא. הכל מעלין לירושלים (עיין סימן ס)

לסיכום: מספר ההלכות המסופקות - 2, המשוחדות - 10, הכפולות - 3
דהיינו: בספרות התלמודית יש 46 הלכות המנוסחות בדפוס הלשון 'הכל +
פועל בבינוני רבים', ולכל אותן הלכות ישנה זיקה לתהליכים השונים
הנדונים כאן.

בנוסף על כך יש הלכות אשר הקשרן מורה כי אין הן שייכות לדפוס
הלשון הנדון כאן, על אף הדמיון לכאורה. הלכות אלו כגון "הכל
מודים..." וכו', וכן:

א. הכל כשרין לעלות במעלות

האולם תוספתא סוטה ז.ח. - עמ' 193

ב. הכל קרוביו-הכל קורעין,

והכל חולצין, והכל סופדין

והכל מברין עליו. תוספתא מועד קטן ב. יז. - עמ' 372

מעתה, לאחר העיון בכל ההלכות הפותחות ב"הכל" כאחת ניתן לסכם את
ההלכות הנדונות בפרקים הקודמים. אמנם, הסיכום נובע ישירות מבחינת
חלק בלבד של הלכות "הכל", אולם נכון הוא - למעט מספר סיוגים - גם
ביחס לשאר ההלכות אשר לא נדונו, או אף לא נרמז עליהן במהלך הדיון.

א. ההלכות הנדונות כאן עשויות בדפוס לשון קבוע "הכל + פועל בבינוני
רבים". דפוס לשון זה מופיע גם בצורה מוארכת "הכל + פועל בבינוני
רבים + שם פעולה", ולעיתים בתוספת המתייחסת אל שם הפעולה או
המבארת אותה. לעתים מופיעה הלכה בספרות התלמודית בשני נסוחים
שונים המייצגים כפילות הנובעת, כנראה, מחכמים שונים.

ב. לאור קביעת דפוס לשון זה ניתן ל"שחזר" הלכות הנראות כהלכות חכמים,
אף כי אינן כאלו, כשהלכות או מדרשי הלכה של חכמים מסייעים במלאכת

השחזור ו"מאמתיים" אותו. בשיטה זו ניתן גם להבין מפני מה לא שנו חכמים הלכות נוספות המנוסחות באותו דפוס לשון.

ג. הלכות הכל מופיעות בספרות התלמודית באורכים שונים: 1. דפוס הלשון בלבד. 2. דפוס הלשון, ואחריו הצרוף המבאר את "הכל" - "כהנים לויים וישראלים". 3. דפוס הלשון, ואחריו צרוף המבאר בפרוט את "הכל" - כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, חללים נתינים וממזרים, סריס אדם וסריס חמה, פצוע דכא וכרות שפכה". לעתים מצטרף באור הלכתי לאחר רשימה זו "כולן חייבין, ומוציאין את הרבים ידי חובתן".

ד. יש הלכות המצויות בספרות התלמודית בשלושת הצורות המנויות לעיל, אחרות מופיעות רק בשתיים, בעוד רוב ההלכות מופיעות בצורה אחת בלבד - הצורה הקצרה בה מופיע דפוס הלשון בלבד.

ה. מכאן שהלכות "הכל" נוסחו בראשונה כהלכות קצרות בהן דפוס-הלשון בלבד, ולהלכות אלו נוספו פירושים המבארים את "הכל".

ו. בשל הנסוח הקצר של ההלכות ביארו התנאים את "הכל" בדרך הדרש. בירושלמי ברכות פ"ה ה"א-ט ע"א הובאה ברייתא: "תני ר"ש בן יוחי: (דברים כח. י.) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך; כל - אפילו רוחות, אפילו שדים". כדרך שדרשו חכמים במקרא דרשו התנאים במשניות וביארו "הכל", לעיתים במשמעות של ריבוי, ולעיתים במשמעות של מיעוט. כך פירשו "הכל... חוץ מחרש שוטה וקטן" (פרקים 10,9,6,4) "הכל... - חוץ מטמטום, ואנדרוגינוס והאשה" (פרק 7), וכן גם מעוטים נוספים (פרק 9). עם זאת, פירשו התנאים גם בדרך הריבוי "הכל... - אפילו זב, ואפילו טמא מת", וכן "הכל... - אפילו אשה, אפילו קטן" (4.3) או "הכל... - אפילו חרש, שוטה וקטן" (פרק 10).

ז. כיון שבחלק מן המקרים מתנגד ר' יהודה להלכה הנובעת מדרשת "הכל" (פרקים 7,6,4 וכן 4.41.21), מסתבר שדרשות התנאים ל"הכל" הן בנות

תקופתו (אם לא כולן - אז בחלקן הגדול).

ח. הלכות "הכל" מופיעות בקבוצות בשני אופנים: 1. בצורה מאוחדת: "הכל עורכין ונערכין, נודרין ונדרין". 2. בצורת שרשרת: "הכל מטמאין בנגעים... הכל כשרין לראות את הנגעים" (ועוד). בין הלכה להלכה הובא ביאור להלכה הראשונה, אולם צורת שרשרת זו ניכרת היטב בעמודים הראשונים של מסכת ערכין. לפני בעלי התלמוד היו שתי שרשרות של הלכות "הכל", ובהן עסקו ואותן פירשו. אם יוסרו פירושי בעלי התלמוד תתגלה הברייתא שהיתה שנויה כשרשרת הלכות. הרוצה לקצר יכול לאחדן ולשנות: "הכל חייבין בסוכה, בלולב, בציצית, בתפילין, בראיה, בחקיעת שופר במקרא מגלה, (הכל כשרין לקרות את המגלה)", וכן הלאה (עיין 2.00.4).

ט. לעיתים הלכות "הכל" מצורפות להלכות העשויות בדפוס הלשון: "בכל + פועל בבינוני רבים" כגון: "הכל שוחטין ובכל שוחטין", "הכל כשרין לכתוב את הגט, ובכל כותבין".

י. חלק מהלכות אלו עומד בראש קובץ-הלכות או שעמד פעם בראשיתו של קובץ הלכות (10.66), העובדה שרוב הלכות 'הכל' אינן מצויות עתה בתחילת מסכת מלמדת שימשנת רביי והתוספתא עברו תהליכי מסירה ועריכה מורכבים עד שהגיעו למצבן הנוכחי.

כל זאת באשר להיבט הספרותי של הלכות 'הכל', אך בנוסף לכך שוות הלכות 'הכל' בכמה עניינים אחרים החשובים עוד יותר מן הצד הספרותי השווה שבהן:

א. הלכות אלו מובאות תמיד בלא שם אומרן.

ב. אין אחד מן החכמים החולק על אחת מההלכות (וראה בהלכה המשוחזרת אשר נחלקו בה 8.2.12).

ג. הלכות 'הכל' מנוסחות בקצרה, אינן בעלות נסוח משפטי מורכב, אינן מצריכות ידע הלכתי מוקדם, וממילא ניכר מתוכן אופיין העממי.

- ד. עד כמה שניתן לדעת את ההלכות הכתתיות או את ההלכות שלא נאמרו מפי חכמים, כגון יוסף בן מתתיהו ופילון, הרי שהלכות אלו חלוקות בפירוש על הלכות 'הכל' או שאין הן תואמות להלכות 'הכל'. מכל מקום, אין אפילו הלכה אחת מהלכות 'הכל' המוסכמת על דעת הכתות.
- ה. הקשר בין הלכות 'הכל' לבין מדרשי ההלכה הינו רופף ביותר. הלכות אלו כמעט ואינן במדרשי ההלכה, או שנמצאות הן שם תוך הבאה בלשון "מכאן אמרו" המורה על כך שמקור ההלכה היה במשנה ולא במדרש. אמנם, מעט מן ההלכות נראות כמלויות במדרש ההלכה, אך את רוב רובן של ההלכות לא ניתן לקשר למקרא בשום אופן. נמצא שהלכות 'הכל' היו משניות מיסודם, ולא עיבוד משני למדרש הלכה.
- ו. כל הלכות 'הכל' הינן הלכות-אב להלכות בהן הן קשורות. דומה כי די במסקנות אלו כדי לעמוד על ייחודן של הלכות 'הכל', אולם מסתבר כי יש בהלכות אלו יותר מכך.

11.2 פירוש הלכות 'הכל' ומשמעותן

בהלכות העשויות בדפוס הלשון 'הכל' + פועל בבינוני רבים' המובאות לעיל, התכוונו חכמים באמרם "הכל" לכל רבדי החברה, דהיינו: "כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים" וכו'. באמרם "הכל" השוו חכמים את הרבדים השונים זה לזה בענין עליו נסובה אותה הלכה. מכאן גם מובן מה היה תפקודן של הלכות אלו בחיים היום-יומיים, ובלשון אחרת: 'מושבן בחיים' של הלכות 'הכל'. הלכות 'הכל' כווננו כנגד הכהנים ונועדו להוציא מן הכהונה מצוות שונות אשר לפני כן היו מקויימות בידי כהנים בלבד. אמנם, רק בהלכה אחת אמרו חכמים שהכהנים התנגדו לאותה הלכה (פרק 1), ובהלכות מעטות שמרו חכמים במקצת על תפקיד הכהנים (פרק 5; 4.30.16), אך ברור כי הכהנים לא יכלו להסכים עם הלכות 'הכל'. אכן, התנגדות הכהנים להלכות 'הכל' נלמדת בצורות

שונות, אך המעיין בהלכות 'הכלי אשר נאמרו בנגעים, למשל, יעמוד מיד על כך שאין להניח שהכהנים הודו בהלכות אלו של חכמים, וקרוב לודאי שלא הודו בשאר ההלכות. יתר על כן, מסתבר כי הפולמוס לא היה כנגד הכהנים דווקא כי אם גם כנגד כל אלו אשר ראו בכהנים את ההנהגה הדתית והחברתית הבלבדית שלהם, כלומר: חברי הכתות.

העיון בפעלים השונים המצטרפים ל'הכלי' מלמד שכל הפעלים ניתנים לטווג המורכב משתי קבוצות ראשיות: "הכל חייבין" או "הכל כשרין" (דוגמאות: 1. הכל שוחטין - הכל כשרין לשחוט. 2. הכל מטמאין בנגעים - הכל כשרין להטמא בנגעים). הלכה אחת מופיעה בשתי צורות שונות "הכל כשרין" ו"הכל חייבין" (פרקים 3, 4), וביחס לכל ההלכות מסתבר שבתקופה הקדומה לא היו 'הכלי' כשרים לעשותן. מכאן שהלכות 'הכלי' משקפות תהליך הלכתי בו בתחילה היו 'הכלי' אסורים בעשיית אותו מעשה - בשעה שהכהנים בלבד עשוהו. אחר כך הוכשרו 'הכלי' בעשיית המעשה, ובחלק מן המקרים חוייבו 'הכלי' באותו מעשה (אסור + הכשר + חובה). שילובן של המסקנות זו בזו מודגם היטב בתופעה שכל הלכות "הכל חייבין" מבטאות את הייחוד שבהלכות חכמים ("ההלכה הרבנית"), ואף לא אחת מהן מצויה בכת כלשהי. בנוסף על כך, תהליך זה של המעבר מאסור לכשרות ולחובה מדגיש את הגידול בפועל של מספר העוסקים באותה מלאכה אשר חכמים אמרו ביחס אליה "הכל פועלין".

11.3 פעולת 'הכלי' כמעשה כהנים

באפנים שונים ניתן להסיק שבתקופה הקדומה היו הכהנים בלבד כשרים לעשות אותו מעשה אשר מאוחר יותר יורו עליו חכמים כי 'הכלי' כשרים או חייבים לעשותו. הראיות השונות אינן עוסקות במעשה מוגדר אחד, כי אם בסוגים השונים של מעשה אחד כגון ייחוסו של התוקע בשופר - בתקיעה לסוגיה, ייחוסו של הקורא - בקריאה לסוגיה, וכדומה. העדויות לכך

מצויות בראש ובראשונה בדברי חכמים, פעמים כחלק מתאור היסטורי, פעמים כחלק מהלכה בה מספרים חכמים לפי תומם על ייחוסו של המזה או העושה פעולה אחרת, ולפעמים כחלק ממדרש הלכה, אותו חלק הנדחה על ידי חכמים לבסוף. כך גם לעתים נלמד ייחוסו של העושה מצווה מסוימת משפע עדויות בהן, כביכול בצורה מקרית, מתואר העושה אותן ככהן. ואולם, העדויות להלכה הקדומה אינן מובאות מדברי חכמים ותלמידיהם בלבד, שם שרדה ההלכה הקדומה בצורה משנית כי אם גם מכל חוג אחר אשר ראה בספר הספרים את תשתיתו התרבותית. חוגים אלו היו קרובים או רחוקים לחכמים בצורה זו או אחרת: ברייתא דגידה, אלדד הדני מדרש נר השכלים, וכדומה. מוסף על כך הכתות השונות: קראים, שומרונים, פלשים, בייתוסים וצדוקים (מדברי חכמים), הספרות החיצונית, הספרות מקומרן, כתבי יוספוס פלביוס ופילון. מכל אלו ניתן להראות שאכן בתקופה הקדומה היו פעולות 'הכל' נעשות בידי הכהנים, בעוד שחכמים אמרו כי 'הכל' כשרים או חייבים לעשותן - ולא דווקא כהנים.

11.40 מעבר מעשי הכהנים לכל רבדי החברה

את מעבר מעשי הכהנים אל שאר רבדי החברה יש להסביר כנובע מתהליך של חיקוי חברתי, תהליך בו רבדי החברה הנמוכים חיקו את הכהנים מתוך מגמה להדמות אליהם. מעשים שונים אשר בתקופה הקדומה נעשו בידי הכהנים בלבד, וסמלו אגב כך את מעמד הכהונה, יצאו מן הכהנים והפכו להיות מעשים הנעשים בידי כל יהודי, מרובד חברתי כלשהו. בכך הושוו רבדי החברה זה לזה, השוואה אשר הביאה להקהיית הקיטוב בין רבדי החברה ואשר משמעותה היתה בפועל: ירידה בחשיבות החברתית של הכהנים תוך עליה בחשיבות של הגרים ושל פסולי הייחוס. החברה המסורתית לא יכלה לשנות את כללי הניעות החברתית, כגון שיהיה כהן אדם אשר לא נולד לכהן. לפיכך נשאר הריבוד החברתי הקודם, אלא שטושטשו ההבדלים

בין רבדי החברה, שהרי כל אחד היה שווה וכשר לעשות אותו מעשה ללא חלות בייחוסו. אם כן, על גבי המבנה החברתי הישן נבנתה ונוצרה מערכת ריבוד חברתית חדשה המבוססת לא על מוצא חברתי-ייחוסית כי אם על ידיעת התורה. זהו שאמרו חכמים בהוריות ג.ח. "כהן קודם ללוי, לוי לישראל, וישראל לממזר... אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ - ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", כלומר הריבוד החברתי החדש המבוסס על ידיעת התורה הנקנית בהישג אישי ניצבת על שרידי הריבוד החברתי הקדום. מבנה חברתי-הלכתי זה יכול היה להתלות בכתוב (שמות יט. ו.): "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", אלא שפסוק זה כסמא אינו מופיע בדברי חכמים¹. ואולם, חסרון זה אינו משמעותי כלל, לא רק מפני שאין ללמוד דבר מן השתיקה, כי אם גם ובעיקר מפני שהסימאות חשובות פחות מן המעשים הנעשים בפועל. תהליך חברתי זה נעשה כנראה גם בשיתופם של חלק מן הכהנים, שהרי בין החכמים נמצאו כהנים, ולפחות בתחילת התהליך נזקקו החכמים לכהנים כדי שילמדום מעשים שונים שהיו בחזקתם. מעבר המעשים השונים מן הכהנים לשאר רבדי החברה היה חברתי ביסודו. לאחר שאירע, הכשירוהו חכמים בהכשרם את 'הכלי', וממילא קיבל התהליך החברתי משמעות הלכתית. כך גם נוצרה זיקת גומלין בין החברה לבין ההלכות שאמרו חכמים, שכן הלכות חכמים אישרו את המצב החברתי הקיים - מצד אחד, בעוד החברה אישרה את תקפות דברי חכמים - מצד שני. כך נוצר מצב אשר אותם אנשים אשר לא היו שותפים לתהליך החברתי, ונשארו דבקים במנהיגות הכהנית לא היו שותפים גם לתהליך ההלכתי, כלומר: לא סמכו על דברי חכמים שהכשירו או חייבו את 'הכלי'. מכאן שהלכות 'הכלי' אשר

1. על מצב המחקר בעניין זה (אשר יש לו נגיעה גם ביחס להלכות 'הכלי' שלא נדונו כאן) ראה: ד. שוורץ, היסטוריה והיסטוריוגרפיה - 'ממלכת כהנים' כסיסמה פרושית, ציון, מה (תשי"ם) עמ' 96-117.

נועדו לכלול את כל החברה, הן עצמן היו הלכות בדלניות, הלכות המבדילות בין חלקי החברה השותפים לתהליך החברתי לבין חלקי החברה אשר לא היו שותפים לשינוי בריבוד החברתי, וממילא לא נזקקו לחכמים ולהלכותיהם, דהיינו: חברי הכתות. מכל מקום, גם אם חברי הכתות לא היו שותפים לתהליך חברתי-הלכתי זה, משקפות הלכות 'הכל' את הגידול שחל במספר העושים את המלאכה אודותיה אמרו חכמים 'הכל', דהיינו: גדל מספר התוקעים בשופר, הקוראים (בתורה ובמגילה), וכן הלאה. כללו של דבר: הלכות 'הכל' משקפות תהליך חברתי-הלכתי מורכב אשר עוד יידון בסעיפים הבאים.

11.41 אשה העושה מעשה 'הכל'

מעמדה של האשה בחברה מותנה במבנה החברה בה היא חיה, ובשל כך אי אפשר לדון ב'מעמד האשה' מבלי לבחון תחילה את מבנה החברה. דומה כי תלות גומלין זו באה לידי ביטוי גם בהלכות חכמים המכשירות (או מחייבות) נשים במעשים אשר עליהם אמרו חכמים כי 'הכל' כשרים (או חייבים) לעשותם. במבנה החברתי הקדום היתה חשיבות רבה לייחוסו של כל אחד בחברה, ועל כן נחשבה האשה כאשה קודם שיבחנו מעשיה. כתוצאה מכך, כנראה, נאסר על אשה לעשות מעשים אשר רק כהנים עשו, ואם בכל זאת עשתה - נפסל המעשה שעשתה מלהחשב כבר-משמעות. לעומת זאת, עם השתנות הריבוד החברתי, והכשר מעשהו של כל אחד בחברה - ללא תלות בייחוסו אלא בהתאם לטיב מעשהו - הוכשרו והותרו גם מעשי הנשים. לעתים אף חוייבו הנשים כגברים (בקריאת המגילה), ולעתים נפסלו מעשיהן "מפני כבוד הצבור" (בקריאת התורה) או מפני כל מיני טעמים אחרים (9.41.22). עם זאת, נשים מסוימות חייבו עצמן כגברים לכל דבר (מכילתא דר' ישמעאל לשמות יג.ט. - עמ' 68), ודומה כי בכך רק הדגישו את קיומו של הריבוד החברתי החדש המבוסס על הידע והיכולת -

ולא על המוצא. סופו של דבר: הכשר הנשים במעשים מסויימים, ממש כהכשר 'הכלי' באותם מעשים אירע כחלק מתהליך חברתי-הלכתי המשקף את הישתנות הריבוד החברתי. בתהליך זה הוכשרו 'הכלי' ובעקבותיהם הוכשרו הנשים, וכך גדל מספר העוסקים והעוסקות באותה מלאכה אשר עליה אמרו חכמים כי 'הכלי' כשרים לעשותה.

11.42 קטן העושה מעשה 'הכלי'

הלכות חכמים המכשירות מעשיהם של קטנים משקפות את השינוי החברתי שחל במעמדו של הקטן בחברה. בתקופה הקדומה היה קטן נחשב לבוגר אחר עברו את גיל העשרים (ואצל הכתות והכהנים - בטקס חניכה), וממילא מעשים שעשה לפני הגיעו לבגרות נחשבו חסרי חשיבות או פסולים. מסתבר כי השתנות המבנה החברתי המתגלה בהלכות 'הכלי' ואשר השפיעה על מעמד האשה בחברה, השפיעה גם על מקומו של הקטן בחברה. לפי חכמים שוב לא הגיל קבע כי אם היכולת לביצוע, ממש כפי שלא הקפידו על ייחוסו של העושה מעשה מסויים כי אם על יכולתו לבצע אותו מעשה. בהכשרת מעשיהם של הקטנים העלתה החברה את מעמדם של הקטנים בה, ויחד עם זאת הגדילה את מספר חבריה, ואת מספר העוסקים באותו מעשה. כך גם ניתקה החברה את עצמה מהמקובל במקדש, שם גיל העשרים היה קובע, ובין אם הכשירה החברה את 'הכלי', ובין אם הכשירה אשה וקטן, בכל מקרה מלמדים הכשרים אלו על חילון יחסי באותה מלאכה עליה אמרו חכמים כי אלו כשרים לעשותה. כללו של דבר: הלכות חכמים המכשירות את 'הכלי', את הנשים ואת הקטנים, משקפות תהליך חברתי-הלכתי מורכב אשר קדם לתקופה בה החלו חכמים להכשיר מציאות חברתית והלכתית זו.

11.5 מן המקדש לכל הארץ

התפשטות של יסודות תרבותיים ממרכז תרבותי אל כל סביבותיו הינו

תהליך מוכר, ואף חכמים ידעו כי המוצא של הלכות שונות היה במקדש (סוכה ג. יב.). תהליך זה נובע מן הפער (או: המתח) התרבותי-דתי הנוצר בין המרכז לבין המקומות המרוחקים ממנו, ומוליד את רצון המרכז להשפיע על המקומות הרחוקים, ואת רצון המקומות הרחוקים להיות מושפעים מן המרכז, ולחקות אותו. בדרך זו יצאו מנהגים מקדשיים אל מחוץ למקדש, אל הגבולין¹. ואולם, תהליך זה לא היה אירוע חד פעמי ימן המקדש לגבולין¹, כפי שעשוי הדבר להצטייר מדברי חכמים, כי אם תהליך מורכב שאירע פעמים הרבה. תהליך זה היה מודרג, לאמור: ההלכות יצאו מן המקדש אל המקומות המרוחקים ממנו באופן הדרגתי במימד הגיאוגרפי, וקרה בתחומים תרבותיים שונים - ולא בתחום אחד בלבד. לא כל תחום תרבותי עבר בדיוק את אותם השלבים, באותו קצב ובאותו זמן, אך יחד עם זאת התחומים השונים מלמדים על תהליך קבוע של התפשטות יסודות תרבותיים מן המקדש לכל מקום בארץ ישראל. שילוב התחומים השונים מלמד על השלבים השונים של התהליך: העזרה, המקדש, העיר התחתונה, העיר העליונה (-כל ירושלים לפניו מן החומה), מרחק: 1000 - 2000 - 3000 אמה מן העיר, מרחקים הדומים: תחום ראייה לעיר, שמיעה לעיר, עיר הסמוכה לירושלים, עיר היכולה לבא לירושלים, כל מקום שיש שם בית דין, (הדומה ל) עיר המוקפת חומה (מימות יהושע בן נון), מרחק יום הליכה אחד, שני ימי הליכה, שלושה ימי הליכה, בכל מקום. תופעה זו מדגימה היטב את מרכזיותה התרבותית-דתית של ירושלים בארץ ישראל: ירושלים במרכז - וכל המקומות סביב לה². במקביל לתהליך של יציאת מנהגים מהמקדש וירושלים אירע תהליך הפוך: חדירת מנהגים מחוץ למקדש אל תוכו בשלבים דומים, תהליך המבטא את רצונם של הגרים ברחוק מקום מהמקדש להשפיע ולשלוט במרכז התרבותי - במקדש. ואולם, שני תהליכים

2. ראה: ש. טלמון, "טבור הארץ" והשיטה המשווה, תרביץ, מה (תשל"ו) עמ' 163-177.

אלו - תהליך אחד הם, פעפוע דו-סטרי של מנהגים מן המקדש אל המקומות שמחוץ למקדש ולהיפך, תהליך המשקף חילון במנהגי המקדש וחילון במנהגים שיצאו מהמקדש. יחד עם זאת מלמד תהליך זה על הגידול במספר העוסקים באותו מעשה, ובסך הכל קיימת הקבלה רבה בין תהליכי הגידול והחילון במימד הגיאוגרפי לבין התהליך הדומה במימד החברתי הנלמד מהלכות 'הכל'.

11.60 הלכות נוספות בהשתנותן

השינויים ההלכתיים במימד החברתי והגיאוגרפי לא יכלו שלא להשפיע גם בתחומי הלכה אחרים. הריבוי במספר העוסקים במלאכות השונות, אשר בתקופה הקדומה נחשבו למלאכות כהניות, תרם אף הוא את חלקו. במהלך העבודה לא נדונו כל השינויים ההלכתיים שאירעו, כי אם רק חלק קטן מהם. הלכות אלו דומות אחת לרעותה, על אף השוני הרב שבין תחומי ההלכה השונים להם מוקדשים פרקי העבודה, וכנראה נגרמו כולן כתוצאה ישירה או עקיפה מאותו תהליך חברתי-הלכתי המתגלה בהלכות 'הכל'.

11.61 מעשי 'הכל' בשבת

רב היה מספר המלאכות האסורות בשבת בתקופה הקדומה, שלא כבתקופת המשנה. ממקורות שונים - כתתיים ורבניים - ניתן להכיר שבתקופה הקדומה נאסרו שלוח שעיר, תקיעה בשופר, ראיית נגעים ושחיטה בשבת, וכן גם מלאכות נוספות (ראה 1.61.31). לא רק שהתירו חכמים לעשות מלאכות אלו בשבת, אלא שלעתים אף חייבו את העשיה בשבת (כגון מילה). עם זאת, לאחר תקופת המשנה נמנעו תלמידי החכמים מלעשות מעשי מצווה שונים בשבת³ ופעמים קרה הדבר עוד בתקופת המשנה (כבקריאת מגלה), עד

3. לדוגמה: נטילת לולב בשבת. ראה: מ. מרגליות, החילוקים, עמ'

אשר חזרה ההלכה לקדמותה. דומה כי ניתן לראות בתהליך זה של 'אסור + היתר + חובה, בשבת' שינוי והגדרה מחדש של המותר והאסור בשבת בתקופת המשנה⁴, ולא זו בלבד אלא שתהליך זה קשור בדרך כלשהי לתהליך הכללי של 'הכל אסורין + מותרין + חייבין'. כלומר: כתוצאה מהשינוי החברתי - הלכתי המתגלה בהלכות 'הכל פועלין' השתנה גם היחס למלאכות האסורות בשבת, ומעשים שונים אשר נאסרו על ידי ההולכים בדרך ההלכה הקדומה הותרו בפי חכמים.

11.62 'יבכל פועלין'

במקביל לתהליך החברתי-הלכתי בו אט אט נעשו 'הכל פועלין' אירע גם תהליך טכני אשר בסופו קבעו חכמים כי 'יבכל פועלין'. בתקופה הקדומה היה כלי אחד בלבד כשר לעשיית פעולה מסוימת, וכשאמרו חכמים 'יבכל פועלין' הכשירו את כל סוגי הכלים לאותה מלאכה. לדוגמה: באמרם 'יבכל כותבין' (10.62) הכשירו חכמים לכתוב גטין בכל סוגי הדיו, ולא דווקא בדיו אמיתית. ובכן, הלכות 'יבכל פועלין' מייצגות תהליך של פישוט טכני באמצעי לקיום אותה פעולה, פישוט שמשמעותו היתה זולות וממילא ריבוי במספר אותן פעולות, ממש כפי שעולה מנתוח הלכות 'הכל פועלין'. קשר זה שבין 'הכל פועלין' ל'יבכל פועלין', והעובדה שלעתים באות הלכות אלו אחת בסמוך לשניה מעידים על הקשר שבין הלכות אלו והתהליכים המיוצגים בהן. כלומר: השינויים החברתיים-הלכתיים השפיעו גם במימד הטכני, ובסך הכל מלמדים הם על ירידה בייחוסו של הפועל ושל הכלי בו ניתן היה לפעול, ועל הריבוי במספר העוסקים באותה פעולה, היינו תהליך של חילון שאירע בפעולה מסוימת⁵.

4. עיין י.ד. גילת, על לייט אבות מלאכות שבת, תרביץ, כט (תשי"ד) עמ' 222-228.

5. ראה: א. (9) הכל שוחטין ובכל שוחטין. ב. (10) הכל כותבין, בכל

11.66 המשנה הראשונה

כללים ספרותיים שונים והיקשים בין ההלכות מלמדים על המעבר מן המשנה הראשונה (הקצרה) לחוטפות והפירושים שנוספו למשנה הראשונה במשך הזמן. בענין זה אין לקבוע כללים ביחס לכל ההלכות, אלא כל מקרה טעון דיון לעצמו. עם זאת, בסיוע היקש בין הלכות יהכל פועלין¹ השונות ניתן להראות שקובץ הלכות מסויים נפתח בתחילה ביהכל פועלין², אלא שסדרן הפנימי של ההלכות שונה במשך הזמן בפי התנאים (10.66). בכך מתגלה החפיפה שבין ההלכה הראשונה בקבץ ההלכות של חכמים לבין ההלכה הראשונה, במשמעות ההיסטורית, שנאמרה בפי חכמים.

11.70 כל אחד פועל

כאשר קבעו חכמים כי יהכל פועלין³ היתה לאמירתם שתי משמעויות:
א. שוויון הרבדים החברתיים אחד לשני, תהליך הנסקר לעיל 11.4.
ב. השוואת כל יהודי לרעהו על ידי הקניית זכות או חובה שווה בעשיית מצווה דתית. בכך הושג שוויון בין כל אחד ואחד לא רק בין הרבדים כי אם גם בתת-הרבדים. כיוון שכל אחד בחברה כשר או חייב היה לפעול, עלתה רמת הידיעות הכללית בחברה מצד אחד, אך גדל הקיטוב בשוני שבין הפרטים השונים בחברה. אמנם, קשה לחוש בתהליך זה תוך עיון בהלכות המחייבות כל אחד לתקוע בשופר או המכשירות כל אחד לשחוט או לכתוב גט, אך התהליך נעשה מובן וניכר היטב מתוך העיון בתהליך הגידול בדיעת הקריאה והכתיבה בחברה. תהליך זה היה בעל משמעות רבה לחברה,

כותבין ועל הכל כותבין. ג. (6.62) בכל מקדשין. ד. (9.62.66)*
בכל מלין. ה. (2.62) כל השופרות כשרין (=בכל השופרות תוקעין).
ו. (2.62.84) בכל השמנים. ז. (8.2.5) בכל מגלחין. ח. (1.61.25)
בכל מערבין. ט. (4.53.72) בכל מתענין. י. בכל עושין לחיין
(10.63.51). יא. *בכל הכלים שומרים (6.62.17) יב. בכל עיר
ועיר; בכל מקום (4.51.53).

מעל ומעבר לשאר התהליכים המקבילים, ועל כן יידון בנפרד להלן.

11.81 ידיעת הקריאה והכתיבה

הגידול בידיעת הקריאה והכתיבה - זו הפולחנית וזו החילונית - השפיע מאד על החברה, ועל כל מי שנטל חלק בתהליך זה. בחקופה הקדומה היתה הכתיבה נחלתו בעיקר של הרובד העליון בחברה - של הכהנים, וכיוון שהחברה בכללותה לא ידעה כתוב, היתה התשתית התרבותית של החברה - התנ"ך - מועברת על ידי יודעי-כתוב, וממילא היו הכהנים בהנהגת החברה. סמוך למסורת הכתובה היתה גם מסורת שבעל-פה, מסורת שלא זכתה לעלות על הכתב, ואשר נחשבה לפחות מיוחסת (או: מקודשת) מהמסורת הכתובה, ומעצם טיבעה היתה גמישה בהשוואה לאותיות ה'קפואות'. בצורה זו שלטה הכהונה באמצעי המידע של החברה, והיא זו שהכתיבה את כללי ההתנהגות היום-יומיים. עם הגידול במספר יודעי הקרוא והכתוב נפסקה יכולתם של הכהנים לקבוע מהם אמצעי התרבות הכתובה הקובעים, וכל אדם נעשה אדון לעצמו בקביעת הספרות אותה יקרא, ואשר עשויה להשפיע עליו. קביעתו של ר' עקיבא כי הקורא בספרים החיצוניים אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין י.א.) - אך מדגישה את חרדתה של החברה אשר למדה לקרוא זה מקרוב, ומעניקה קדושה לכל אות כתובה המתיימרת להיות עתיקה. עם זאת, רובה של החברה לא ידע קרוא וכתוב בתחילה, וממילא הסתייע במסורת שבעל-פה כהשלמה למסורת הכתובה, למד קרוא וכתוב ושימר על אמצעי הנחלת תרבותו - המסורת שבעל-פה - ואף שיננה וקידשה. היכולת של כל אחד בחברה לקרוא חשפה אותו למטען תרבותי אם לא בהכרח היה מסורתי, שהרי כל אדם יכול היה להעלות גם את רעיונותיו על הכתב. כך יכול היה כל אחד בחברה להיות שונה מחברו בהרבה, לבד מהתשתית המשותפת לכל - התנ"ך. הספרים האחרים לא נחשבו למקור סמכות בחברה זו, כמובא לעיל, והמסורת שבעל-פה היתה האמצעי

לפירוש הפער בין המלה הכתובה לנוהג היום-יומי. אם כן, דווקא בחברה שרובה ידע קרוא וכתוב קרה תהליך סותר, לכאורה, בו התחזקה המסורת שבעל-פה ונקבעה כמשנה בפי חכמים.

11.83 כל היום כשר לפעולה

בתקופה הקדומה רק חלק מעתות היום היו כשרות למעשים בעלי משמעות דתית כתיקיעה בשופר, ראיית נגעים ועוד. כשרותן של חלק מהשעות ניתן לקשר לענייני מאגיה או לעבודה במקדש, אם גם אין הדבר הכרחי. מכל מקום, כשאמרו חכמים כי כל היום כשר לפעולה זו או אחרת גדל מספר השעות הכשרות, ובכך נתאפשר למספר גדול יותר של אנשים לעשות אותה פעולה. מסתבר כי התהליך המתגלה בפישוט ובריבוי במימד החברתי, הגיאוגרפי והטכני, הוא התהליך המתגלה גם במימד הזמן.

11.89 הסיבות

לאחר סקירת התהליכים השונים מאליה מתעוררת השאלה: מה היו הסיבות להתליכים אלו? - אולם בשל מורכבות התהליכים קשה להצביע על סיבה אחת או על מכלול של סיבות אשר יבארן. עם זאת, ניתן לנסות ולבאר תופעות שונות שאפשר כי היו גורמים, או לפחות מניעים או מזרזים, להתליכים השונים.

א. חיקוי הכהונה - נטיה טבעית בחברה ריבודית לחקות את הרובד החברתי העליון ולהדמות לו, תהליך אשר ביסודו מערער את הריבוד החברתי הקיים.

ב. חסרון כהן - התרכזותם של הכהנים במקומות ישוב מסויימים, בהכרח

6. על יריחו (ומקומות נוספים) לפני החורבן ראה: א. ביכלר, הכהנים ועבודתם, עמ' 119 ואי'; ב"צ לוריא, פרקי ירושלים, עמ' 276 אי'. על מקומות שונים (לאחר מרו בו כוכבא) ואה: ש. קליין, ארץ הגליל, עמ' 177 ואי'.

- יוצרת מקומות ישוב בהם חסרים כהנים?⁷ ומחסור זה מטיל על החברה, המעוניינת להמשיך ולהתקיים, להוציא מקרבה אנשים שיפעלו ככהנים.
- ג. גידול האוכלוסיה בכלל והגרים בפרט משנה את האיזון הפנימי בין רבדי החברה, וגורם אגב כך לשינויים בתפקיד המסורתי של הרבדים בחברה.
- ד. במקומות ישוב בעלי מספר מבוגרים קטן ישנה נטיה להנמיך את גיל הבוגרים, ולהכשיר נשים לתפקידים אשר באופן מסורתי בוצעו על ידי גברים, כל זאת על מנת לאפשר תפקוד תקין של החברה.
- ה. הגידול באוכלוסיה מתבטא בערים חדשות, כגון טבריה, קיסרי, סבסטיה ואף התרחבותה של ירושלים, וערים אלו ערערו את התפישה המסורתית המייחסת קדושה לעיר המקדש ולערים המוקפות חומה. אפשר שחלק מהתהליכים החברתיים היה פרי המפגש בין החברה המסורתית לבין תהליך העיור המתגלה ביסודן של ערים אלו.
- ו. הראיה הכוללנית המכשירה את 'הכלי בכל הזמנים ובכל האמצעים יוצרת מכנה חברתי-הלכתי משותף רחב יותר ומונעת כחיתות המכשירה חלק מהאנשים בחלק מהזמנים, בחלק מהאמצעים ובחלק מהמקומות. בכך ניתן להסביר מפני מה אין הלכות חכמים כחיתות ובדלניות - מצד אחד, ומפני מה אין הלכה כתתית אחידה⁸ - מצד שני.
- ז. העברת המסורת בעל פה (ולא בכתב) אף היא כהשקפה הכוללנית מגיעה לאוכלוסיה רחבה יותר ומסייעת ביצירת חברה אחידה (ובלשון אחרת: עם) מתוך תת-חברות (ובלשון אחרת: כיתות או רבדים בחברה).
- ח. שפעת התרבות ההלניסטית כגורם חילוני, טכני, כלכלי, פילוסופי וחברתי על יהודי ארץ ישראל.
- דומה כי תופעות אלו השפיעו על התהליכים אשר תוארו לעיל, ואף כי קשה להבחין בין סיבה למסובב, ועוד יותר קשה לקבוע מה היו כל

7. ראה: 8.5.29.

8. עיין: B. Revel, The Karaite Halakah, p. 3 ff.

הגורמים המשפיעים על תהליכים אלו, ברור כי שפע גורמים הביא לתהליכים רבים ושונים אשר תרמו לעיצובה מחדש של החברה.

11.90 זמן של ההלכות

הלכות 'הכל פועלין' התגלו כהלכות-אב להלכות נוספות, ובהלכות הראשונות שאמרו חכמים במשנתם. אין פירוש של דבר שאין במשנה הלכות עתיקות יותר, אולם אותן הלכות (עשויות להיות) משותפות לכל מי שתשתיתו התרבותית הוא התנ"ך, וממילא לא ניכרת בהם 'טביעת ידם' של חכמים. הלכות ראשונות אלו קשורות ותלויות בתהליך היסטורי, ועל כן ניתנות לתיארוך מוחלט. אף בתוך הלכות 'הכל' ניתן להבחין בין הלכות קדומות יותר - 'הכל כשרין', למאוחרות יותר - 'הכל חייבין', אלא שקביעה זו הינה יחסית בלבד, ואינה ניתנת לקביעה החלטית חד-משמעית. עם זאת, ממקורות שונים ובלתי תלויים עולה שהתהליך החברתי-הלכתי אירע במשך כמאתיים שנה או קצת פחות, והסתיים עוד קודם שחרב המקדש. מעתה יש לקבוע את היחס שבין ההלכה-משניות 'הכל' - לבין המציאות החברתית-היסטורית, יחס שאינו פשוט כלל. מן הפעלים המכשירים ב'הכל כשרין' ניכר כי הלכות אלו נוסחו כאישור למציאות ההיסטורית או בגיבושה הסופי, ואף שאין לקבוע את כולן כבנות יום אחד או שנה אחת, הרי שבסופו של דבר מסתבר שהלכות 'הכל פועלין', אשר פתחו את תקופת המשנה, נאמרו לראשונה לערך באמצע המאה הראשונה לספירה.

רשימה ביבליוגרפית

I מקורות

ספרות רבנית

מכילתא דרי ישמעאל, מהד' ח.ש. הורוביץ - י.א. רבין, פרנקפורט, תרצ"א (ד"צ, ירושלים, תש"ל)

מכילתא דרי שמעון בר יוחאי, מהד' י.נ. אפשטיין וע.צ. מלמד, ירושלים, תשט"ו.

ספרא, מהד' א.ה. וייס, וינה, תרכ"ב

- דפוס ראשון, ונציה, ש"ה (ד"צ, ירושלים, תש"א)

- כתב יד רומי - אסמאני 66 (ד"צ, ניו-יורק, תשי"ז)

- כתב יד וטיקן 31, דפוס צלום, ירושלים, תש"ב

ספרי (במדבר), מהד' ח.ש. הורוביץ, לייפציג, תרע"ז (ד"צ, ירושלים, תשכ"ו).

ספרי זוטא, י.נ. אפשטיין, ספרי זוטא פרשת פרה, תרביץ א' (תר"ץ) עמ' 46-78.

ספרי (דברים), מהד' א.א. פינקלשטיין, ניו-יורק, תשכ"ט

מדרש תנאים, מהד' ד.צ. הופמן, (ד"צ) תל אביב, תשכ"ג

משנה (וילנה), ירושלים, תש"ג

- כתב יד קאופמן, דפוס צלום, ירושלים תשכ"ח

- כתב יד פארמה דה-רוססי 138, דפוס צלום, ירושלים, תש"ל

- כתב יד לו (מתניא דחלמודא דבני מערבא) דפוס צלום, ירושלים תשכ"ז

- כתב יד פריז 328 - 329, דפוס צלום, ירושלים, תש"ג

- דפוס ראשון, נפולי, רנ"ב (דפוס צלום, ירושלים, תש"ל)

תוספתא, מהד' ש. צוקרמנדל, ירושלים, תרצ"ח

- סדרים: זרעים, מועד, נשים, מהד' ש. ליברמן, ניו-יורק, תשט"ו-תשל"א

אבות דרי נתן, מהד' ש.ז. שכטר, וינה, תרמ"ז (ד"צ, ניו-יורק, תשכ"ז)

מגילת תענית, מהד' צ. ליכטנשטיין, בתוך: H.U.C.A.VIII-IX. (1931-32) pp. 318-351.

תלמוד ירושלמי, ונציה, ש"ו

תלמוד בבלי, (וילנה), ניו יורק, תש"ח

- כתב יד מינכן 95, דפוס צלום, ירושלים, תש"א

- כתב יד וטיקן, דפוס צלום, ירושלים תש"ב

חסרונות הש"ס, קניגסברג, תר"ך

מדרש הגדול לשמות, מהד' מ. מרגליות, ירושלים, תשט"ז

מדרש הגדול לויקרא, מהד' ע. שטינזלץ, ירושלים, תש"ו

מדרש הגדול לבמדבר, מהד' צ. מ. רבינוביץ, ירושלים, תש"ח

מדרש הגדול לדברים, מהד' ש. פיש, ירושלים, תש"ה

מדרש רבה, וילנה, תרמ"ז

מדרש בראשית-רבה, מהד' י. תיאודור - ח. אלבק, ברלין, תרמ"ג-תרפ"ט

מדרש ויקרא-רבה, מהד' מ. מרגליות, ירושלים, תשי"ג-תשי"ח

מדרש דברים-רבה, מהד' ש. ליברמן, ירושלים, ת"ש
 מדרש משלי, מהד' ש. בובר, קרקא, תרנ"ג
 מדרש איכה רבה, מהד' ש. בובר, וילנה, תרנ"ט
 פרקי דרי אליעזר, מהד' ד. לוריא, ורשה, תרי"ב
 ילקוט שמעוני, ניו יורק-ברלין, תרפ"ו
 א. גלינק, בית המדרש, ירושלים, תרצ"ח
 תנחומא, ונציה, ש"ה
 פתרון תורה, מהד' א.א. אורבך, ירושלים, תש"ח
 סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, מהד' מ. איש שלום (ד"צ), ירושלים,
 תשכ"ט
 מסכת סופרים, מהד' מ. היגער, ניו יורק, תרצ"ז

נסתור הכומר, מהד' א. ברלינר (ד"צ) תל אביב, תשל"ז
 מעשה ישו, מהד' מ. היגער, חורב ג' (תרצ"ו-צ"ז) עמ' 141-152
 א. גרינולד, קטעים חדשים מספרות ההיכלות, תרביץ לח (תשכ"ט) עמ'
 372-354

תרגום ירושלמי א' (המיוחס ליונתן בן עוזיאל) מהד' ד. רידר (תיב"ע על
 התורה) ירושלים, תשי"ד
 תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל על מגילת אסתר, בתוך: מקראות גדולות,
 ירושלים, תשל"ד

ב.מ. לוין, אוצר הגאונים, חיפה-ירושלים, תרפ"ח-תשי"ג
 ב.מ. לוין, ספר מחיבות, ירושלים, תרצ"ד
 מ. מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים, תרצ"ח
 רב יהודאי גאון, הלכות שחיטה - פ. הלוי, הלכות שחיטה של רב יהודאי
 גאון ז"ל, תלפיות ט' (תשכ"ה) עמ' 194-217.
 רב שמואל בן חפני גאון, שערי שחיטה, - א. אפטוביצר, מספרות הגאונים,
 בתוך: ספר היובל לש. קרויס, ירושלים, תרצ"ז; עמ' 94-109
 א. אפטוביצר, תקון מזוזה לפי בעלי הסוד, הצופה מארץ הגר, ב' (תרע"ב)
 עמ' 100-102

ש. הורוביץ (מהדיר) מחזור ויטרי, ברלין, תרנ"ו-נ"ז
 ר' אברהם בן דוד, כתוב שם, מהד' י.ד. ברגמן, ירושלים, תשי"ז
 ר' אברהם בר' נתן הירחי, המנהיג, מהד' י. רפאל, ירושלים, תשל"ח
 ר' אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה, מהד' א. אפטוביצר (ד"צ)
 ירושלים, תשכ"ד

ר' זרחיה מלוניל, המאור הקטן, בתוך: פירוש רב אלפס, בסוף התלמוד
 הבבלי

ר' יעקב בן אשר, ארבעה טורים, ירושלים, תשכ"ו
 ר' משה בן מימון, משנה תורה - היד החזקה, ניו יורק, תשי"ז
 - , תשובות, מהד' י. בלאו, ירושלים, תשי"ח-תשכ"א

ספרות לא רבנית

ברייתא דנידה, מהד' ח.מ. הורוביץ, פרנקפורט, תרמ"ט (ד"צ), ירושלים,
 תשל"ל

חרבא דמשה, מהד' מ. גסטר, בתוך: M. Gaster, Studies and Texts
 (Vol. III) N.Y., 1971

ספר הרזים, מהד' מ. מרגליות, ירושלים תשכ"ז

הספרים החיצוניים, מהד' א. כהנא, תל-אביב, תשט"ז

- ספר בן סירא השלם, מהד' מ.ד. סגל, ירושלים, תשל"ב
קדמוניות המקרא (המיוחס לפילון) מהד' א.ש. הרטום, תל-אביב, תשכ"ט
ספר יהודית, מהד' גרינץ, ירושלים, תשי"ז
M.E. Stone (ed.), The Testament of Abraham, Montana, 1972
- א.מ. הברמן, מגילות מדבר יהודה, ירושלים, תשי"ט
י. ידין, מגילת המקדש, ירושלים, תשל"ז
י. ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חשך, ירושלים, 1957
י. ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים, תשכ"ה
(ברית דמשק-) Ch. Rabin, The Zadokite Document, Oxford, 1958
P.Benoit - J.T. Milik - R.de Vaux, Discoveries in the Judean Desert, II, Oxford, 1961
J.M. Allegro, Discoveries in the Judean Desert, V, Oxford, 1968
J.T. Milik, Fragment D'Une Source du Psautier (4QPs 89), R.B. 73 (1966) pp.
J. Strugnell, The Angelic Liturgy at Qumran - 4Q Serek Širôt Ōlat Haššabbāt, in: Supplements to Vetus Testamentum, II (1959) pp. 318-345.
- ספר אחיקר, תרגם א. ילין, ירושלים, תרצ"ח
פילון - R. Marcus - F.H. Colson, Philo (L.C.L.) London, 1954
יוספוס פלביוס, תולדות מלחמת היהודים ברומאים, תרגם: י.נ. שמחוני.
תל-אביב, תשכ"א
- קדמוניות היהודים, תרגם: א. שליט, ירושלים - תל אביב, תשל"ג
- נגד אפיון, תרגם י.נ. שמחוני, ארץ ישראל, תשי"ד
H.J. Thackeray - R. Marcus, Josephus (L.C.L.), London, 1963
- הברית החדשה, תרגם: פ. דליטש, אנגליה, 1885
A. Souter (ed.), Novum Testamentum Graece, Great Britain, 1966
M. Gaster, The Asatir, London, 1927
W. Leslaw, Falasha Anthology, New Haven, 1951
ספר ארדת, מהד' מ. וורמברנד, תל-אביב, תשכ"ד
- אהרן בן אליהו, ספר המצוות-גן עדן, גוזלו, תרכ"ו
אהרן בן יוסף, ספר המבחר, גוזלו, 1835
אליהו בשייצי, אדרת אליהו, אודסה, תרל"א
דניאל אל קומסי, פתרון שנים עשר, מהד' י.ד. מרקון, ירושלים תשי"ח
יהודה הדסי, אשכול הכופר, גוזלא, 1836 (ד"צ, אמ"ד, תשכ"ט)
יעקב אל-קרקסני, - L. Nemoy, AL-Qurquisani's account of the Jewish Sects and Christianity, H.U.C.A. VII (1930) pp. 317-397.
ישראל המערבי, הלכות שחיטה, בתוך: מרדכי בן ניסן, דוד מרדכי, וינה תק"ץ
ענו, ספר המצוות, מהד' א.א. הרכבי (זכרון לראשונים, מחברת ח', חוברת א') פטרסבורג, 1903

- J. Mann, Early Karaite Bible Commentaries, J.Q.R. n.s. 12 (1921-2)
pp. 435-526
P. Birnbaum, Karaite Studies, New York, 1971
L. Nemoy, Karaite Anthology, New Haven, 1952

II

- מחקרים
אביגד, נ., הפליאוגרפיה של מגילות ים המלח ותעודות קרובות, בתוך
מחקרים במגילות הגנוזות - ספר זכרון לא.ל. סוקניק ז"ל,
ירושלים, תשכ"א; עמ' 107-139.
אברמסון, ש., מבוא למסכת עבודה זרה כתב יד בית המדרש לרבנים בניו
יורק, תשי"ז
- עניינות בספרות הגאונים, ירושלים, תשל"ד
אופנהיימר, א., חבורות שהיו בירושלים, בתוך: פרקים בתולדות ירושלים
בימי בית שני, ספר זכרון לאברהם שליט, ירושלים,
תשמ"א; עמ' 178-190.
אורבך, א.א., הדרשה כיסוד ההלכה ובעיה הסופרים, תרביץ כז (תשי"ח) עמ'
166-182.
- חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ו
אייזנשטדט, ש.נ., דיפרנציאציה וריבוד חברתי, ירושלים, תשל"ט
אייזנשטיין, י.ד., אוצר מסעות, ניו יורק, תרפ"ז
אלבוגן, י.מ., - היינימן, י., התפילה בישראל, תל-אביב, תשלי"ב
אלבק, ח., מבוא לתלמודים, תל אביב, תשלי"ה
- פרוש למשנה, תל אביב, תשי"ז
אלבק, ש., בתי הדין בתקופת התלמוד, רמת גן, תשמ"א
אלון, ג., מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב, תשכ"ז - תשל"ל
אפרון, י., חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב, תש"ס
אפשטיין, י.נ., מבוא לנוסח המשנה, תל-אביב, תשכ"ד
- מבואות לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז
ארזי, א., שיגרא דלישנא וגורא דלישנא, בר אילן ו' (תשכ"ח) עמ'
117-126
ארליך, ד., הלכות שבת בספר אשכל הכפר ליהודה בן אליהו הדסי
(דיסרטציה) ישיבה-אוניברסיטה, ניו יורק, תשל"ד
ארוט, נ., עזרא ופועלו במקורות המקראיים והבתר מקראיים, בית מקרא יז
(תשלי"ב) עמ' 451-492; שם, יח (תשלי"ג) עמ' 85-101
אשכלי, א.ז., ההלכה והמנהג בין יהודי חבש (הפלשים) לאור ההלכה הרבנית
והקראית, תרביץ, ז (תרצ"ו) עמ' 31-56; 121-134.
- ספר הפלשים, ירושלים, תשי"ג
באכר, ב.ז., ערכי מדרש-תנאים, תל אביב, תרפ"ג
ביכלר, א., הכהנים ועבודתם, ירושלים, תשכ"ו
- הסנהדרין, ירושלים, תשלי"ה
בלקין, ש., מדרש שאלות ותשובות על בראשית ושמות לפילון האלכסנדרוני,
ניו יורק, תשכ"ד
בן גריון, ע., שבילי האגדה, ירושלים, תשל"ל.
בנדויד, א., לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב, תשכ"ז
בן צבי, י., ספר השומרונים³ ירושלים תשל"ו
בן ששון, ח.ה., ראשוני הקראים - קוים למשנתם החברתית, ציון, טו
(תשי"י) עמ' 42-55.
בער, י., המשנה וההיסטוריה, בתוך: ב. בר כוכבא (עורך) התקופה
הסלווקית בארץ-ישראל, תל אביב, תשי"ח עמ' 239-262.
- ישראל בעמים, ירושלים, תשט"ו

- בר, מ., הכיתות ומחצית השקל, תרביץ, לא (תשכ"ב) עמ' 298-299.
- , תלמוד תורה ודרך ארץ, בר אילן, ב' (תשכ"ד) עמ' 134-162.
- בר-אילן, מ., גטין פרק א' משנה א' - שיטות תנאים ואמוראים, מגל, ב' (תשלי"ט) עמ' 135-175
- גוטלובר, א.ב., בקורת לתולדות הקראים, וילנה, תרכ"ד
- גולדברג, א., פרוש למשנה - מסכת שבת, ירושלים, תשל"ו
- , השעיר לעזאזל, בתוך: י. רון (עורך), קול קורא במדבר, הרבנות הצבאית, תשל"ו, עמ' 41-48.
- גולדשטיין, נ., מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה, (דיסרטציה) ירושלים, תשל"ז.
- ג'ונס, א.ה., התקופה ההלניסטית, בתוך: ב. בר כוכבא (עורך), התקופה הסלווקית בארץ ישראל, תל אביב, תשי"ח עמ' 19-36.
- גייגר, א., המקרא ותרגומו, ירושלים, תשלי"ב
- , קבוצת מאמרים, ורשה, תרי"ע
- גילת, י.ד., משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב, תשכ"ח
- , על לייט אבות מלאכות שבת, תרביץ, כט (תשי"ך) עמ' 222-228.
- גינצבורג, ל., אגדות היהודים, רמת גן, תשכ"ו-תשלי"ה
- , גנזי שכטר, (ד"צ) ירושלים, תשכ"ט.
- , פירושים וחידושים בירושלמי, ניו יורק, תשי"א-תשכ"א
- גרטנר, י., תפילות היחיד במוסף של ראש השנה; גילגולו של מנהג, הדרום, מה (תשלי"ח) עמ' 7-11.
- דה פריז, ב., מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח
- , תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב, תשכ"ו
- דמסקי, א., ידיעת קרוא וכתוב בישראל ובשכנותיה בתקופת המקרא (דיסרטציה), ירושלים, תשל"ו
- האלדהיים, ש., מאמר האישות, ברלין, תרכ"א.
- הוניג, ש.ב., סנהדרין גדולה, ירושלים, תשכ"א
- , תפילות הכהנים בלשכת הגזית, בתוך: הגות עברית באמריקה, ח"ג, תל אביב, תשל"ד עמ' 32-43.
- הופמן, ד.צ., המשנה הראשונה ופולוגתא דתנאי, ברלין, תרע"ד
- הורוביץ, י.ז., ארץ ישראל ושכנותיה, וינה, תרפ"ג
- היימן, א., תולדות תנאים ואמוראים (ד"צ), ירושלים, תשכ"ד
- היינמן, י., עיוני תפילה, ירושלים, תשמ"א
- , התפילה בתקופת התנאים והאמוראים², ירושלים, תשכ"ו
- הילביץ, א., חקרי זמנים, ח"א, ירושלים, תשל"ז
- , תענית אסתר, סיני, סד (תשכ"ט) עמ' רטו-רמב.
- הר, מ.ד., לבעית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, תרביץ, ל (תשכ"א) עמ' 242-256, 341-356.
- , מי היו הבייתוסים?, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים, תשמ"א, ח"ג, עמ' 1-20.
- , הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה, בתוך: ספר זכרון ליצחק בער, ירושלים, תשמ"א, עמ' 43-56.
- וואהרמן, נ., חגי ישראל ומועדיו, ירושלים, 1959.
- וייזר, א., עיטור סופרים, בתוך: א. בירס (עורך) ספר א. אורבך, ירושלים, תשט"ו, עמ' 216-221.
- ויינפלד, מ., שבועת אמונים לאסר חדון - אופייה ומקבילותיה בעולם המזרח הקדום, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, א' (תשל"ו) עמ' 51-88.
- , הסוד של קהילת ען גדי, תרביץ נא (תשמ"ב) עמ' 125-130.

- ויינפלד, מ. - סטריקובסקי א., קריאת התורה, אנציקופדיה מקראית, ירושלים, תש"ו, ח"ז, עמ' 266-269.
- וייס, א., היצירה של הסבוראים, ירושלים, תשי"ג.
- וייס, א.ה., משפט לשון המשנה, וינה, תרכ"ז.
- וייס, מ., סדר המשנה במסכת פאה ויחסה לתוספתא (דיסרטציה) רמת גן, תש"ח.
- וייס, ר., לשונה וסגנונה של מגילת אסתר, מחניים, קד. (תשכ"ו) עמ' נו-סג.
- וינשטוק, י., במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים, תש"ל.
- זוסמן, י., סוגיות בבביות לסדרים זרעים וטהרות (דיסרטציה), ירושלים, תשכ"ט.
- זור סיני, ז.ה. הלשון והספר, ג"ח, ירושלים, תשי"ח-תשט"ז.
- זלמון, ש., "טבור הארץ" והשיטה המשווה, תרביץ, מה (תש"ו) עמ' 163-177.
- יעבץ, ז., תולדות ישראל, תל אביב, תש"ו - תשכ"ג.
- כהנא, י., אחים שחורים, תל אביב, תש"ח.
- כץ, ב"צ, פרושים צדוקים קנאים נוצרים, תל אביב, תשי"ח.
- כשר, מ.מ., תורה שלמה, ירושלים, תרפ"ז-תשמ"א.
- הלבני, ד., מקורות ומסורות - ביאורים בתלמוד לסדר מועד (מיומא עד חגיגה), ירושלים, תש"ח.
- לוריא, ב"צ, פרקי ירושלים, ירושלים, תשי"ח.
- הלוי, א.א., האגדה ההיסטורית - ביוגרפית, תל אביב, תש"ח.
- עולמה של האגדה, תל אביב, תש"ב.
- ערכי האגדה וההלכה, ג"ח, תל-אביב, תש"ט - תשמ"א.
- שערי האגדה, תל אביב, תשכ"ג.
- ליברמן, ש., הערות למאמרו של י. קוטשר "מבעיות המילונות" וכו', ערכי המילין החדש לספרות חז"ל, א' (תש"ב) עמ' 106-109.
- יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ג.
- הירושלמי כפשוטו, ירושלים, תרצ"ה.
- מדרשי תימן², ירושלים, תש"ל.
- שקיעין², ירושלים, תש"ל.
- תוספת ראשונים, ירושלים, תרצ"ז-תרצ"ט.
- תוספתא כפשוטה - באור ארוך לתוספתא (סדרים: זרעים, מועד, נשים) ניו יורק, תש"ו-תש"ג.
- תנא היכא קאי, בתוך: קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק, תש"ה, עמ' 183-188.
- תש"ח תוספתא², ירושלים, תש"ל.
- ליור, י., חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה, ירושלים, תש"ב.
- פרקים בתולדות הכהונה והלווייה, ירושלים, תשכ"ט.
- למפרונטי, י., פחד יצחק השלם (מהד' ש. אשכנזי, וב. מ. כהן) ירושלים, תשכ"ב.
- מוריס, נ., תולדות החינוך של עם ישראל, תל אביב, 1960-1977.
- מורשת, מ., לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן, תשמ"א.
- מזר, ב., בית שערים, ח"א², ירושלים, תשי"ח.
- מירסקי, ש.ק., ראשיתו של ביה"ס העברי, ספר היובל של הדאר, ניו יורק, תשי"ז, עמ' 64-67.
- מלמד, ע.צ., היחס שבין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים, תשכ"ז.
- מחלוקת התנאים בפרוש המשנה שלפניהם, תרביץ, כא (תשי"א) עמ' 137-169.
- פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים, תש"ג.

- מנדלקרן, ש., קונקורדנציה לתנ"ך⁷, ירושלים-תל-אביב, תשכ"ז.
- מנטל, ח.ד., ההלכה הקדומה, דיני ישראל, ה' (תשל"ד) עמ' 155-188.
- זמנם של אנשי כנסת הגדולה, בתוך: פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני - ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים, תשמ"א, עמ' 22-46.
- מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל-אביב, תשכ"ט.
- מרגליות, מ., מועדים וצומות בארץ ישראל ובבבל בתקופת הגאונים, ארשת, א' (תש"ד) עמ' רד-רטז.
- נוה, י., התפתחות הכתב הארמי, ירושלים, תשל"ד.
- סגל, מ.צ., דקדוק לשון המשנה, תל אביב, תרצ"ו.
- ספראי, ש., בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, בתוך: ספר זכרון לגדליה אלון, תל אביב, תשל"ל, עמ' 203-226.
- בית שערים בספרות התלמודית, ארץ ישראל, ה' (תשי"ט) עמ' 206-212.
- המקומות לקידוש חדשים ולעיבור השנה בארץ לאחר החורבן, תרביץ, לה (תשכ"ו) עמ' 27-38.
- העיר היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, בתוך: העיר והקהילה, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 227-236.
- העליה לרגל בימי הבית השני, תל אביב, 1965.
- עמינח, נ., על "מגילת תענית" שבטלה, בשדה חמ"ד, כד (תשמ"א) עמ' 123-132.
- עפשטיין, א., (עורך: א.מ. הברמן), כל כתבי ר' אברהם עפשטיין, ירושלים תש"י.
- (עורך: א.מ. הברמן), מקדמוניות היהודים, ירושלים תש"ז.
- פטאי, ר., אדם ואדמה, ירושלים, תשי"ב-תשי"ג.
- מדע האדם, תל אביב, תשי"ז-תשי"ח.
- המיס, תל אביב, תרצ"ו.
- פינקל, י., מחבר המגילה החיצונית לבראשית הכיר את מגילת אסתר, בתוך: מחקרים במגילות הגנוזות - ספר זכרון לא.ל. סוקניק, ירושלים, תשכ"א, עמ' 163-182.
- פינקלשטיין, א.א., הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו יורק, תשי"י.
- פלדמן, א., צמחי המשנה, תל אביב, תשכ"ב.
- פלוסר, ד., יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב, 1979.
- פליקס, י., עולם הצומח המקראי, רמת גן, 1968.
- פלך, ז., מגילת המקדש והמשנה הראשונה, סיני, פג (תשל"ח) עמ' ל-מא.
- פריד, נ., נוסח עברי חדש של מגילת אנטיוכוס, סיני, סד (תשכ"ט) עמ' צז-קמ.
- פרידמן, מ.ע., "וכתב לו, עושה לו כתב", סיני, פד (תשל"ט) עמ' קעז-קעט.
- צונץ, יו"ט.ל. - אלבק, ח., הדרשות בישראל, ירושלים, תשי"ז.
- צוקר, מ., בירורים ב"אשא משלי" לרב סעדיה גאון, תרביץ, לג (תשכ"ד) עמ' 40-59.
- על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק, תשי"ט
- צ'ריקובר, א., היהודים בעולם היווני והרומי, תל אביב, תשכ"א
- קוטשר, י., מלים ותולדותיהן, ירושלים, תשכ"א
- קויפמן, י., תולדות האמונה הישראלית, תל אביב, תרצ"ז-תשט"ז
- קוטובסקי, ב., אוצר לשון התנאים - ספרא, ירושלים, תשכ"ז
- אוצר לשון התנאים - ספרי, ירושלים, תשלי"א-תשלי"ה

- קוסובסקי, ח.י., אוצר לשון המשנה, ירושלים, תשט"ז - תשי"ך
 - אוצר לשון התוספתא, ירושלים, תרצ"ג-תשכ"א
 - אוצר לשון התלמוד, ירושלים, תשי"ד-תשמ"א
 קיסטר, מ"י ומנחם, על יהודי ערב-הערות, תרביץ, מח (תשלי"ט) עמ' 231-247.
 קירכהיים, ר., כרמי שומרון, פרנקפורט, תרי"א
 קלוזנר, י., היסטוריה של הבית השני, ירושלים, תשי"ט
 קליין, ש., ארץ הגליל², תשכ"ז
 - ארץ יהודה, תל אביב, תרצ"ט
 - ספר הישוב (ח"א), ירושלים, תרצ"ט
 קפלן, י., יפו, אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, ירושלים, תשלי"א; ח"א, עמ' 201-204.
 קרויס ש., מעשה רב בירושלים בשעת חורבן בית שני, ירושלים, א (תשי"ח) עמ' סה - ע.
 - קדמוניות התלמוד, ברלין, תרפ"ד-תשי"ה
 קרוכמל, א., עיון תפילה, לבוב, תרמ"ה
 קרל, צ., מחקרים בספרי, תל אביב, תשי"ד
 - מחקרים בתולדות התפלה, תל אביב, תשי"ו
 רבין, ח., הרקע ההיסטורי של העברית של קומרון, בתוך: מ. בר אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, אי (תשלי"ב) עמ' 355-382.
 רבינוביץ, ז.ו., שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים, ת"ש
 רבינוביץ, ר.נ.נ., דקדוקי סופרים (ד"צ) ניו יורק, תשכ"ז
 רוזנטל, י., מחקרים ומקורות, ירושלים, תשכ"ז
 רומנוב, פ., תולדות משפחה של תנאים בארץ ישראל, חורב, ג (תרצ"ו) עמ' 125-142.
 רטנר, ב., אהבת ציון וירושלים (ד"צ), ירושלים, תשכ"ז
 ריינס, ח.ז., השיעור "שלושה ימים", סיני, מה (תשמ"א) עמ' צה
 רנגסטורף, ק.ה., המושג "גורל" ומקומו בכתבי ים המלח, תרביץ, לה (תשכ"ו) עמ' 108-121.
 רעוועל, ד., החלופים בין בני בבל ובין בני ארץ ישראל ומקורות ההלכה של הקראים, חורב, א (תרצ"ד) עמ' ו-20.
 - פרקים בחילופי מנהגים, חורב, ו' (תשי"ב) עמ' 9-26.
 - תרגום יונתן על התורה, נר מערבי, ב' (תרפ"ה) עמ' 77-122.
 שוורץ, ד., היסטוריה והיסטוריוגרפיה - ממלכת כהנים' כסיסמה פרושית, ציון, מה (תשי"ס) עמ' 96-117.
 שוורצבאום, ח., ממקור ישראל וישמעאל, תל אביב, תשלי"ה
 שטיין, מ., דת ודעת, קראקא, תרצ"ח
 שמרוק, ח., משמעותה החברתית של השחיטה החסידית, ציון, כא (תשט"ו) עמ' 47-72.
 שרביט, ב., ההנהגה של כת מדבר יהודה, בית מקרא, כד (תשלי"ט) עמ' 295-304.
 - למוד התורה בכת מדבר יהודה, בית מקרא, יח (תשלי"ג) עמ' 488-493.
 - השבת של כת מדבר יהודה, בית מקרא, כא (תשלי"ו) עמ' 507-516.
 תומסון, ג'., איסקילוס ואתונה, תל אביב, תשט"ז

- D.J.D. - Discoveries in the Judean Desert
H.U.C.A. - Hebrew Union College Annual
J.J.S. - Journal of Jewish Studies
J. Th. S. - Journal of Theological Studies
J.Q.R. - The Jewish Quarterly Review
R.B. - Revue de Qumran
- Bauman, J., Did the Qumran Sect burn Red Heifer?, R.Q. 1 (1958) pp. 73-84.
Baumgarten, J.M., Studies in Qumran Law, Leiden, 1977
Belkin, S., Philo and the Oral Law, Cambridge (Mass.), 1940
Bickerman, E., Four Strange Books of the Bible, New-York, 1967
Black, M., Scribe, The Interpreter's Dictionary of the Bible, New York, 1962; Vol. IV pp 246-248
Borgen, P., "At the Age of Twenty" in IQSa, R.Q. III (1961-62) pp. 267-277.
Buchler, A., The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle, in: J.J. Peluchowski (ed.), Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy, New York, 1970; pp. 181-229.
- , Studies in Jewish History, New York, 1973
- , Types of Jewish-Palestinian Piety, London, 1922
Carvalho, D.N., Forty Centuries of Ink, New York, 1971
Chertoff, P., עשרה בטלנין and חור עיר, J.Q.R., 34 (1943) pp. 87-98.
Cipolla, C.M., Literacy and Development in the West, London, 1969
David, M. - van Groningen, B.A., Papyrological Primer (4th ed.), Leiden, 1965
Dugmore, C.W., The Influence of the Synagogue upon the Divine Office, London, 1944
Duschinsky, C., May a Woman Act as Shoḥeteth?, in: M. Gaster Anniversary Volume, London, 1936; pp. 86-100.
Ebner, E., Elementary Education in Ancient Israel during the Tanaaitic Period, New York, 1956
Emerton, J.E., The Problem of vernacular Hebrew in the First Century A.D. and the Language of Jesus, J. Th. S. 24 (1973) pp. 1-23.
Finnegan, R., Oral Poetry - Its nature, significance and social context, Cambridge, 1977
Finesinger, S.B., The Shofar, H.U.C.A. VIII-IX (1931-32) pp. 193-228
Fitzmyer, J.A., A Wandering Aramean, Ann Arbor (Michigan) 1979
Gaster, M., The Samaritan Oral Law, London, 1932
Geller, M.J., Joshua b. Perahia and Jesus of Nazareth; Two Rabbinic Magicians (Dissertation) Brandeis University, 1973
Gerhardsson, B., Memory and Manuscript, Lund, 1961
Ginzberg, L., An unknown Jewish sect, New York, 1976
Goody, J., The Domestication of the Savage Mind, Cambridge, 1977
- (ed.), Literacy in Traditional Societies, Cambridge, 1968
Goody, J., - Watt, I., The Consequences of Literacy, in: J. Goody (ed.) Literacy in Traditional Societies
Hengel, M., Judaism and Hellenism, London, 1974

- Hoenig, S.B., *Historical Inquiries*, JQR 48 (1957) pp. 123-139.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumin, The Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature*, New-York, 1943
- Jeremias, J., *Jerusalem in the Time of Jesus*, Philadelphia, 1975
- Kohut, A., *Notes on Hitherto Unknown Exegetical, Theological and Philosophical Commentary to the Pentateuch*, Composed by Aboo Manzur al-Dhamâri, New York, 1892.
- Krauss, S., *Outdoor Teaching in Talmudic Times*, J.J.S., 1 (1948-49) pp. 82-84.
- Loewenstamm, S.E., *Esther 9:29-32: The Genesis of a Late Addition*, H.U.C.A. XLII (1971) pp. 117-124.
- Mann, J.-Sonne, I., *The Bible as Read and preached in the Old Synagogue*, (Rep.) New York, 1971.
- Mantel, H.D., *The Soferim*, in: Avi Yona M.-Baras, Z., (eds.), *Society and Religion in the Second Temple Period*, Jerusalem, 1977; pp. 52-57.
- Neusner, J., *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, Leiden, 1962
- Poole, J.B.-Reed, R., *The Preparation of Leather and Parchment by the Dead Sea Serolls Community, Technology and Culture*, III (1962) pp. 1-26.
- Revel, B., *The Karaite Halakah*, Philadelphia, 1913
- Rivkin, E., *Pharisaism and the Crisis of the Individual*, J.Q.R. 61 (1970) pp. 27-53.
- , *Scribes, Pharisees, Lawyers, hypocrites*, H.U.C.A. 49 (1978) pp. 135-142.
- Rabin, Ch., *Qumran Studies*, Oxford, 1957
- Rosenthal, J., *Hivi Al-Balkhi*, Philadelphia, 1949
- Safrai, S., *The Temple and the Divine Service in: M. Avi-Yonah (ed.) The World History of the Jewish People - Herodian Period*, Jerusalem, 1975; pp. 284-338.
- Siegel, J.P., *The Scribes of Qumran*, Leiden, 1975
- Schofield, R.S., *The Measurement of Literacy in Pre-Industrial England*, in: J. Goody (ed.), *literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1975; pp. 311-325.
- Smith, M., *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (Massachusetts), 1973
- , *Jesus the Magician*, London, 1978
- Thackeray, H.J., *The Septuagint and Jewish Workshop*, London, 1923
- Toeg, A., *Does Deuteronomy XXIV, 1-4 incorporate A General Law on Divorce?*, Dine Israel, II (1970) pp. V-XXIV.
- Tompson, R.C., *Semitic Magic*, London, 1908
- Turner, E., *Greek Papyri - An Introduction*, Oxford, 1968
- Vansina, J., *Oral Tradition*, Chicago, 1973
- Watters, W. R., *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament*, Berlin-New York, 1976
- Webster, H., *Primitive Secret Societies*², new York, 1932
- Widengren, G., *Literacy and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, Uppsala, 1948
- Youtie, H.C., *ὑπογραφεύς: The Social Impact of Illiteracy in Greco-Roman Egypt*, Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik, 17 (1975) pp. 201-221

5. Dating of the Sages' halacha - The various sources and the application of research methods do not enable the unambiguous dating of the Sages' halachot. However, various sources suggest that the processes described here took place approximately from the beginning of the first century before the Common Era and ended in the first century of the Common Era and before the Destruction of the Temple. The Sages' halachot expressed as it were an affirmation of a certain halachic and social situation and it is likely that they were worded at the end of this period. This holds true for basic halachot phrased as "Everyone + does", halachot described as the first halachot that the Sages said in their Mishna (Oral Tradition) and do not relate directly to other halachot in Tannaic literature.

of means that made the carrying out of different mitzvot possible; c. the changeover to a literate society.

a. In various halachot, the process is traced in which customs and various halachot are diffused from the Temple and reach the whole country. The process was gradual both in time and space and can be discerned in various areas. Thus, the blowing of the shofar is described, for example, as occurring in the Temple only at first and then it spread to sites close to Jerusalem and eventually reached sites further away. A similar process becomes evident in the analysis of the reading of the scroll and the banishment of lepers. The opposite process of the introduction of customs into the Temple appears in the halacha of ritual slaughter.

b. A comparison of various halachot reveals a significant increase in the means of carrying out of the mitzvot such as the increase in the number and variety of shofarot suitable for blowing, of the knives suitable for slaughtering and of writing surfaces. In a similar fashion, there was also an increase in the number of hours and days in which the mitzvot could be carried out, which indicate the growing number of those who performed these mitzvot.

c. The number of literate members of society grew considerably. At first, reading and writing were limited to the priestly class but it spread to all classes in the social process that blurred class distinctions. Apparently, these were the deepest cultural changes during that period.

3. The social study - Each chapter deals again with the social significance of the Sages' halacha. In various areas of halacha, as blowing the shofar or ritual slaughtering, for example, the same social process becomes evident: the change in the social strata. By approving other social classes for engaging in occupations formally carried out only by priests, the Sages affirmed the new social reality in which their previous social superiority was fading. The halacha which approved of "Everyone" for carrying out the different occupations minimized the difference between the various social classes and inevitably led to a new social stratification based not on ancestry but on knowledge and skill. Together with the change that occurred in the standing of those of less distinguished ancestry especially, there occurred a change in the position of women and children and that social attitude that valued skill tended to pay less attention to the sex or age of anyone who did the same work, work that had significance both in religious as well as social matters. In view of this, it becomes evident that the original significance of the halachot "Everyone" involved polemics with the priests who, as the highest class in society, preferred to maintain the earlier social structure, which put them at the summit of society, and also the earlier halachic structure, which permitted only them to carry out those tasks which had become the distinctive marks of their social position.

4. Cultural phenomena - Three main processes appear in the various chapters: a. the diffusion of culture; b. the increase in the number

for all the halachot expressed in the same formula. In several places in Talmudical literature, the Tannaim themselves interpreted "Everyone" in each chapter as referring to all strata of society: priests, levites and Israel, converts, freed slaves, hallalim, netinim and bastards, and different kinds of eunuchs". Various literary and content considerations have led to the definition of "Everyone" in each chapter as referring to the same list of the various strata of society.

2. Discussion of halacha - In each chapter there is a discussion of halacha in which non-rabbinic halacha is compared with the halacha of the Sages. As a result of this comparison, the Sages' halacha is shown to be anchored in the daily halachic and social reality: That is to say why and to what purpose those particular halachot were expressed in the formula "Everyone + present simple plural verb". From this study it appears that in the early period, those occupations mentioned in the halachot that begin with "Everyone leads, blows the shofar, reads the scroll (of Esther), sprinkles pure water, purifies the leper, slaughters and writes (a bill of divorcement)" were priestly activities par excellence. On the other hand, the sages said that any Israelite, no matter what his origin or ancestry, is fit to do these tasks and at times is even obliged to do so, such as blowing the shofar and reading the scroll. The change from the early halacha to the Sages' halacha is described as a qualitative change in which the halacha beginning with "Everyone" acquires the standing of the basic halacha for all the Sages' halachot in that field of halacha.

ABSTRACT

Since the structure of the discussion is more or less the same in each chapter or group of chapters in this dissertation, there is no point in summarizing the individual chapters separately so it is the stages of the study that will be dealt with. There are five stages in the study: 1. literary analyses of the Tannaic sources; 2. the comparative halachic discussion and the evolvement of the halacha; 3. the analyses of the social strata and their changes; 4. the analysis of social phenomena reflected in the halacha of the Sages; 5. the dating of the Sages' halacha.

The different stages of study, common to all the chapters, are as follows:

1. literary analysis - At the beginning of each chapter, there is a detailed discussion of the halacha that appears as the heading of the chapter. All the headings are expressed in the same formula: "Everyone + the plural verb in the present tense + Verb Complement + various explanations". Sometimes this appears in a shortened version in which only the first two Hebrew elements appear, such as: "Everyone slaughters". In each chapter there is a description of the evolvement of the halacha that heads the chapter so it becomes evident that the halachot that were phrased in the short form grew longer in the course of time due to the addition of explanations. Although the Tannaim made different additions that explained, restricted or broadened the meaning of "Everyone", a uniform explanation will be suggested here

TABLE OF CONTENTS

Terminology

Abstract.....	8
Introduction.....	1
1. "Everyone is fit to lead him (the scapegoat)".....	5
2. "Everyone is obliged to blow the shofar".....	31
3. "Everyone is obliged to read the scroll (of Esther)".....	71
4. "Everyone is fit to read the scroll (of Esther)".....	73
5. "Everyone is fit to see the sores (of leprosy)".....	117
6. "Everyone is fit to sanctify (the water with the ashes)".....	129
7. "Everyone is fit to sprinkle".....	139
8. "Everyone is fit to purify the leper".....	147
9. "Everyone is fit to slaughter".....	165
10. "Everyone is fit to write a bill of divorcement".....	203
11. Summary.....	255
 Bibliography.....	 277

This work was carried out under the supervision of

Professor M. Beer

Department of Jewish History,

Bar-Ilan University.

Polemics between Sages and Priests
towards the end of the days
of the second Temple

MEIR BAR-ILAN

Department of Jewish History

Ph. D. Thesis

Submitted to the
Ramat-Gan, ISRAEL

Senate of Bar-Ilan University

May, 1982/5742