

שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם

א. מבוא

וכד חזו כולי עלמא צורתא דתרצתא דמתניתין ואמיתת הדברים ודוקא דמלות שבקו הנך תניי דהוה תניי ופשטין אלין הלכתא בכל ארץ ישראל כד חזינון באמונה וליכא אינש דאפליג בהון.

איגרת רב שרירא גאון¹

אבל אין בכל הברייתות הללו כמתק לשון המשנה ולא כסדר עניינה וקיצור לשונה, ולפיכך, נעשית היא העיקר, כלומר המשנה, וכל אותם החיבורים טפלים לה.

הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה²

החכמים הללו מנבאים בסגנון אחד, אודות החכמה המשוקעת בניסוח המשנה ובסידורה, וכן כתבו מחברים רבים, חדשים³ גם ישנים. ואמנם, החכמה הגלומה בניסוח המשניות גלויה לעין כל, ולא ערער עליה אדם מעולם. לא כן הדבר בנוגע לסידור המשנה. רבות מאד במשנה החורגות, לכאורה, מהסדר ההגיוני, ובדורות האחרונים אף קמו עוררים על חכמת "סדר עניינה" של מפעלו הגדול של רבי⁴. חלק מהחריגות הללו מוסברות

¹ לוי, נ"ס, עמ' 30.

² מוסד הרב קוק (קאפח), עמ' י"ח.

³ מבין החדשים יש לציין במיוחד את דבריו של אבי חקר המשנה בדורות האחרונים, זכריה פרנקל, הכותב (דרכי המשנה, עמ' 228):

המשנה לא נסדרה במקרה וכאשר עלה איזה מאמר על זיכרון המסדר, וזה לא יאות למלאכה פחותת הערך אף כי לחיבור נכבד, אשר כלולים בו גנזי התורה, ונתחבר להיות חקוק וחרוץ בזיכרון כל הוגה בו.

⁴ עיין, לדוגמה, בדבריו מרחיקי הלכת של ש.ז. שכתר (עיונים בתיאולוגיה רבנית, חלק ג' (אנגלית), עמ' 145), המניח, כי המשנה היא "הפרטי-כל הלא-מסודר של גרסה אחת מהתורה שבעל-פה". (בהערה שם הוא מציין, כי לא כל המלומדים יסכימו לביטוי "לא מסודר"). באופן דומה, אם כי בסגנון מתון קצת יותר, כתב לאחרונה ג' סטמברגר במהדורתו המעודכנת של ה"ל שטרק, מבוא לתלמוד ולמדרש (מתורגם לאנגלית על ידי מ' בוקמוהל, אדינבורג, 1991), עמ' 138: "כעיקרון, אין לצפות, בסיסטמה של הרבנים, לקוהרנטיות גמורה ואחידות מוחלטת".

על פי עקרון ה"אגב גררא", המוזכר תדירות על ידי הראשונים⁵, וכפי שניסח זאת ז' פרנקל (דרכי המשנה, עמ' 316):

לפעמים שונה המשנה עניין קרוב לעניין המסכתא אף שאין מקומו במסכתא שלפנינו... ומצינו גרירה בתר גרירה, כלומר, שאיזה משנה נשנה במסכת זאת דרך אגב, ואליה נשלבות משנה או משניות בדרך אגב. עיין יומא פ"ב מ"ב-מ"ג... וכן סוטה פ"ג מ"ז... שם פ"ז מ"א.

בדורות האחרונים השקיעו חוקרי המשנה מאמצים רבים לחשוף את שיטות הסידור של המשנה, והעלו רעיונות ויסודות שונים ומשונים, מקשרים סוציאטיבים שנועדו להקל על זיכרון המשניות בעל פה⁶, ועד שמרנותו של רבי, שקיבל קבצי משניות סדורים לפי שיטות שונות, "ויעורר המשנה סיפחן לחיבורו כפי שקיבלן"⁷; משיקולים דידקטיים שהנחו את רבי בבחירת החומר התנאי שלפניו ובסידורו⁸ ועד "טעויות ישנות של התנאים" שוני המשניות שבדורות האמוראים⁹. ברם, גם אחרי כל המאמצים וההצעות, קיימת תחושה כי רב הסתום על המפורש, וכדבריו של פרופ' א"א אורבך:

לפי מצב המקורות שבידינו, אין ביכולתנו לקבוע שרבי נהג בעריכת המשנה לפי עקרון אחד וכולל... לא תמיד יכולים אנו לעמוד על נימוקיו של רבי, מדוע נקט פעם בדרך זו ופעם בדרך אחרת, ויש עוד קשיים רבים ותמיהות רבות שאין עליהם תשובה ברורה ומניחה את הדעת¹⁰.

סיכומו של הרב ד"ר יעקב הרצוג משקף יפה את חוסר-הנחת מניסיונות ההסבר של שיטות עריכת המשנה¹¹:

הוא לא... השתדל לשוות לחומר שעמד לפניו סגנון וצורה סטנדרטיים, אלא

⁵ במיוחד על ידי המאירי, שכלל הידוע לי היה הראשון שעסק באופן שיטתי בהסבר סידור העניינים במשניות, שנהג להסביר חריגות מהסדר על ידי "גלגול", וכפי שהסביר בהרחבה בפתיחתו למסכת ברכות (ירושלים, תשכ"ה), עמ' כז ואילך כי שיבוץ עניינים על דרך הגלגול הוא כלל גדול בספרות התלמודית כולה.

⁶ עיין קאסוטו, דברי הקונגרס הראשון במדעי היהדות, כרך א', עמ' 165; השווה אלבק, מבוא המשנה, עמ' 83.

⁷ אלבק, מבוא למשנה, עמ' 89. השווה פירושו לסדר מועד, עמ' 352; פירושו לסדר נשים, עמ' 309 והערה 9 שם. ביקורת על שיטתו של אלבק מופיעה במאמרו של א.א. אורבך, "מבוא למשנה ומאה שנה לחקר המשנה", מולד יז (תשי"ד), עמ' 433. אך גם אורבך, כמו מורו ורבו י"א אפשטיין, מסכים, שהרבה קשיים בהבנת סידור המשנה נובעים מחוסר רצונו, או חוסר יכולתו, של רבי לשנות את הקבצים שהיו לפניו. (עיין אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 212).

⁸ א' גולדברג, "דרכו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה", תרביץ כח (תשי"ט).

⁹ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לחלן: מלנה"מ), עמ' 995.

¹⁰ אורבך, שם, עמ' 434, 438. השווה דבריו של א' שכטר, המשנה בבבלי ובירושלמי, מבוא, עמ' 8: "אמנם קשה לנו לרדת לסוף דעת המסדר ואנו עומדים ותמהים על הרבה דברים שאינם ראויים להיות בקובץ כזה".

¹¹ מבוא לספר: משנה - מסכתות ברכות, פאה, ודמאי (לונדון-ירושלים-ניו יורק, 1980: אנגלית), עמ' 33. התרגום הוא של כותב שורות אלו.

הסתפק בהכנסתם לתוך מסגרת של צורה אחידה באופן כללי ובנתינת כיוון וכוונה אחידים. מגמתו היתה לבנות מבנה שאין בו אנדרלמוסיה, ולא מוצר של אדריכלות מושלמת.

ישנו מכנה משותף לדרכים בהן ניסו חוקרי המשנה לפצח את שיטות העריכה של המשנה: לא חיפשו את המפתח במישור של משמעות הטקסט. המחקרים המחפשים בעריכת המשנה שיטה הקשורה למישור של פרשנות וחיפוש משמעות הטקסט - מעטים הם, ולרוב אין להם הד בעולם הלימוד¹². אין חידוש בתזה כי ענייני פרשנות רבים מובלעים בעריכתו של טקסט, ורבים ממפרשי המקרא, מחז"ל ועד ימינו, מוצאים בסידור הפרשיות והקטעים של ספרי התנ"ך תילי תילים של משמעויות מכל הסוגים ובכל הרבדים¹³. לעומת זאת, לומדי המשנה אינם רגילים לחפש במשנה את משמעות העריכה, ואף מהססים לאשר כי קיים בה רובד פרשני כזה. במאמר הזה ברצוני להצביע על תופעות ספרותיות אשר תעזורנה להבין את שיטות העריכה של רבי יהודה הנשיא, ותחזקנה את המסקנה, כי סידור המשנה נועד, בין השאר, לרמוז לרבדים של פרשנות הלכתית ואף רעיונית. ייתכן שהקורא יופתע מן השימוש במונח "ספרותי" לתיאור התופעות המצויות בלשון המשנה ובעריכתה, שהרי אין המשנה טקסט ספרותי. אין כאן כל יומרה להגדיר את המשנה בכללותה כטקסט ספרותי, אך אראה כאן כי קיימות במשנה שתי תופעות בעלות אופי ספרותי מובהק: (א) חזרות ואסוציאציות לשוניות; (ב) תבניות מובהקות, כגון מסגרת, תקבולת, שרשור, וכיו"ב¹⁴.

¹² א' וייס הראה בכמה מקומות בכתביו כיצד משקף סידור ההלכות במשנה פרשנות הלכתית ואף רעיונית של המשניות, ועיין לדוגמה דיונים ובירורים בבבא קמא (ירושלים-ניו יורק: תשכ"ז), עמ' 31 ואילך; על המשנה, עמ' 209-210. פרופ' אברהם גולדברג משתדל במאמריו וספריו לחפש משמעות פדגוגית בסידור המשנה, ועיין במיוחד מאמרו בתרביץ כ"ח (תשי"ט), עמ' 260-269, ובספריו על משניות מסכת שבת ומסכת עירובין. בשנים האחרונות נכתבו כמה מאמרים המנסים בדרכים שונות לחפש את פשר עריכת המשנה במישור של משמעות, ויש לציין במיוחד את י' שבי (המיוצג גם בגיליון הנוכחי) בחוברת שלו "להוראת מסכת ברכות/סדר ותבנית במשנה (ירושלים, תשמ"ז) ובמאמריו בסיני קה (תשי"ז) עמ' רכ - רל, ומכלול ג' (תשנ"ב), עמ' 43-66; מ' קליין במאמריו בביכורים ב' (תשמ"ה), עמ' 91 ואילך; שמעתיין 88-89 (תשמ"ז), עמ' 66-71; עלי ספר יד (תשמ"ז), עמ' 5-28; גבורת הרמח (תשמ"ז), עמ' 179-184; א' סטריקובסקי, גבורת הרומח, עמ' 169-178; ור' זהר, עת לעשות 1 (תשמ"ח), עמ' 103-112.

¹³ מדרשי חז"ל רבים דורשים סמיכות פרשיות, וכן עשו פרשני ימי הביניים, כגון הרמב"ן, ופרשנים מודרניים מהרב הירש ועד קאסוטו. לאחרונה כתבו על תפקידה הפרשני של העריכה י' זקוביץ וא' שנאן ב-סקריפטא הירוסולימיטנה 31 (אנגלית: 1986), עמ' 267 ואילך.

¹⁴ שתי התופעות האלה הן מסממניה העיקריים של השירה, כפי שהעיר ג'. מ. הופקינס (הובאו דבריו על ידי ר' ג'קובסון, "לינגוויסטיקה ופואטיקה", בתוך דה-ג'ורג', הסטרוקטורליסטים ממרקס ועד לוי-שטראוס [אנגלית: ניו יורק, 1972], עמ' 108-109) בתרגום שלי:

החלק האומנותי של שירה, ואילי נצדק אם נאמר של כל אומנות, מסתכם ביסוד התקבולת... כוחה של החזרה הוא להוליד חזרה או תקבולת העונה לה במילים או במחשבה... והחזרה הבולטת יותר בסטרוקטורה שלה... מולידה תקבולת בולטת יותר במילים ובמשמעות.

במילים פשוטות יותר: החזרה הלשונית/האסוציאטיבית והתבנית שנוצרת על ידי חזרות לשוניות אלו, הן הכלי האומנותי העיקרי של השירה, ועל ידי חירות ותבניות מיוניות מולידה השירה חזרות ותבניות מחשבתיות.

קיומן של התופעות הללו במשנה מראה על סממן ספרותי נוסף שיש למצוא במשנה: הדרך הפשוטה ביותר לפתור את בעיית הגדרת הספרות היא להבחין בשימוש המיוחד שעושה הספרות בשפה... השפה המדעית האידיאלית היא "דנוטטיבית" בלבד: היא שואפת ליחס אחד-אל-אחד בין הסימן ובין הדבר המסומן על ידו. הסימן הוא שרירותי לחלוטין, ועל כן הוא ניתן להחלפה על ידי סימן שווה-ערך. הסימן הוא גם שקוף; כלומר, בלי למשוך אל עצמו את תשומת הלב, הוא מכוון אותנו באופן חד-משמעי אל הדבר המסומן... שפה ספרותית היא "קונוטטיבית" ביותר (כלומר, היא רומזת לרבדים נוספים של משמעות - א.ו.). נוסף על כך, שפה ספרותית... מדגישה את תשומת הלב לסימן עצמו.¹⁵

התופעות האלה קיימות במשנה בכל סדר מששת הסדרים ובכל המסכתות, וניתן להבחין בהן בכל היחידות הקיימות במשנה, מהמלה ועד המסכת¹⁶, אם כי ברור, שלא כל אחת מהתופעות רלוונטיות לכל אחת מן היחידות. במאמר זה אדגים תופעות כאלו במשניות, בפרקים ובמסכתות בכל ששת סדרי המשנה, כדי שניוכח כי התופעות הללו רווחות בש"ס כולו. במאמר הנוכחי אני אדון בתופעת "חתימה מעין פתיחה", ואקווה לדון בתופעות נוספות במאמרים אשר יראו אור בעתיד, אי"ה. לגבי כל אחת מהתופעות נבדוק לעומק דוגמאות ספורות כדי שנוכל לעמוד על אופי התופעה, שימושיה ומשמעויותיה, אך גם אביא רשימה ארוכה יותר של דוגמאות, למען יוכל הקורא לעמוד על מידת התפוצה של התופעה. הפרדת רישום התופעות מניתוחן והסברן של מספר דוגמאות נועדה להשיג יעד נוסף. שתי מטרות מבקש אני להשיג במאמרי זה: האחת, להצביע על תופעות "ספרותיות" הרווחות במשנה, והמאירות את שיטות עריכתה באור חדש; השנייה, להסביר את התופעות הללו. תקוותי ואמונתי כי גם מי שלא יקבל את דרכי בהסברן של התופעות, יראה בעליל כי קיומן של התופעות הללו הינה עובדה מוכחת, וכי אין להסביר את שיטות עריכתה של המשנה בלי לתת את הדעת על תופעות אלו ומשמעותן. חשיבותו של הרובד ה"ספרותי" במשנה אינה מסתכמת, לדעתי, במישור העיוני

¹⁵ א' ורן ור' ולק, התיאוריה של הספרות, עמ' 22-23 (אנגלית) בתרגום שלי.

¹⁶ איני נכנס כאן לשאלה, אם יש למצוא תופעות דומות גם בסדר שלם, ואף של הש"ס כולו. רק אעיר כאן בקצרה על המוסכמה, המקובלת במחקר מאז ימי גייגר, כי סדרי הש"ס מסודרים על פי מפתח טכני של גודל המסכתות, "בגדול החל ובקטן כילה". ברור, שהדברים נכונים, אך אין זה שולל את האפשרות כי שיטה כזאת של סידור הסדרים כבר שימשה את העורך, כפי שמצאנו גם בספרי המקרא ובספרות של תרבויות נוספות, ועיין א' רופא, מבוא לספר דברים (ירושלים, תשמ"ח), עמ' 162. כמו כן, יתכן כי עקרונות נוספים שימשו את עורך המשנה ליד העיקרון של אורך המסכתות, כפי שגם במקרא מתקיימות שיטות סידור שונות זו ליד זו, ועיין דברי א' רופא שם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בלבד, בגילוי טפח מחוכמת העריכה של מרן רבי יהודה הנשיא. ברצוני להציע בפני מורי ישראל פתח לכיווני חשיבה חדשים בדרכי הוראת המשנה: עמידה על תבניות ספרותיות ומשחקי לשון במשנה עשויה להעמיק את העיון בטקסט המשנה ובלשונה, ו אף להוסיף סדר, עניין וחיות ללימוד הטקסטואלי. אפשר להפעיל את התלמיד בחיפוש מקבילות לשוניות ואסוציאציות במשנה ובחקירת ההיגיון והמשמעות של סידור המשניות. התלמיד ילמד להכיר ולהעריך את היופי ואת התחכום במלאכת הניסוח והעריכה של המשנה. הרבדים ה"רעיוניים" העומדים מאחורי רבות מהתופעות הללו עשויים להוסיף תסיסה אינטלקטואלית ורוחנית ללימוד היבש, הטכני, של המשנה. מגמתי במאמר הזה הינה עיונית ולא דידקטית, ואין כאן המקום לפתח את דרכי היישום החינוכי של השיטה שתואר להלן, ולא באתי רק לעורר.

ב. מסגרת: חתימה מעין פתיחה

תופעת "החתימה מעין הפתיחה" מוכרת לנו ממקומות רבים בתנ"ך, וכבר ידועה היתה לחז"ל: "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי" (ברכות י', א). על כן אין זה מפתיע שחז"ל, בעריכתם את חיבוריהם ההלכתיים והאגדיים, השתמשו באמצעי הספרותי הזה. כבר עמד על תופעה זו בעריכת המשנה בעל "מלאכת-שלמה" בפירושו לסוף מסכת עוקצין¹⁷, וכן עמדו חכמי זמננו על קיום התופעה בתוספתא¹⁸, בספרות האגדה¹⁹, ואפילו בתלמוד הבבלי²⁰. התופעה הזאת מאד נפוצה במשנה, והיא מציינת את הגבולות ומעצבת את הצורות של "יחידות" משנה מסדרי גודל שונים: מסכתות, פרקים, קבצים ומשניות בודדות. להלן נדגים את התופעה במסכתות ובפרקים.

¹⁷ על מקור זה העמידני מר שמעון דויטש.

¹⁸ עיין ב' דה-פריז, מחקרים בספרות התלמוד (ירושלים, תשכ"ח), עמ' 106, המציין את המסגרת של תוספתא מכות (צוקרמנדל) פרק ג'.

¹⁹ עיין י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (גבעתיים, תשנ"א), עמ' 260-261.

²⁰ שמעתי בעל-פה ממר אברהם אורן, אשר הדגים את התופעה בבבא קמא פרק א: שם נדרש הפסוק "משלחי רגל השור והחמור" (ישעיהו ל"ב, כ) בהקשרים שונים ולצרכים שונים.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

1. מסגרות של מסכתות

א) מסכת ברכות

פ"א מ"א

פ"ט מ"ה

מאימתי קורין את שמע בערבית שנאמר ואהבת את ה' אלקיך
וכו'.
משעה שהכהנים נכנסים לאכל לא יכנס להר הבית וכו'
בתרומתן וכו'

מסכת ברכות פותחת בענייני קריאת שמע (פרקים א'-ג'), ממשיכה בענייני תפילה (פ"ד-פ"ה)²¹, ברכות המזון לפני ולאחריו (פ"ו-פ"ח) וברכות שבח והודיה (פ"ט). המשנה האחרונה של המסכת פותחת בקביעה העוסקת בדיני ברכות האדם על הטוב ועל הרע, שהובאו כבר קודם במשניות ב-ג שבפ"ט: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה". מעבר לדברים על תוכן הברכה על דברים רעים, שהופיעו במשניות הקודמות, מוסיפה משנה ה' דיון במצב רוחו של האדם המברך על הרעה: "כשמברך 'דין האמת' על הרעה - חייב לברך בשמחה ובלב טוב, כשם שמברך בשמחה 'הטוב והמטיב' על הטובה" (רע"ב). כדי לבסס את הדרישה הזאת, נעזרת המשנה בדרשה מפסוק: "ואהבת את ה' אלוך... בכל מאודך... בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד". הפסוק הזה קושר את סיום הדיון בענייני ברכות השבח וההודיה עם פתיחת המסכת שעסקה בענייני קריאת שמע. נראה, כי אין לפנינו קישוט עריכתי גרידא, אלא יש כאן רמז, כי ברכתיו של האדם על כל דבר טוב או דבר רע שאירע לו - מבטאות באופן קיומי את ההצהרה אותה הוא מצהיר פעמיים ביממה בקוראו את שמע. הקורא ק"ש בכוונת הלב ומקבל עליו לאהוב את ה' בכל לבבו בכל נפשו ובכל מאודו - לא יוכל שלא לברך על הרעה מתוך אותה שמחת הלב בפי שהוא מברך על הטובה, בידוע כי הן הטוב והן הרע הינן ה"מידות" שהקב"ה "מודד" לו, ואת כולן יש לקבל באהבה. המסגרת של המסכת קושרת את ענייני המסכת זה לזה מבחינה רוחנית-רעיונית: קריאת שמע נאמרת בפתיחת היום ובסיומו, ובה מקבל האדם על עצמו עול מלכות שמים באופן כוללני, במנותק מאירועים ספציפיים המעוררים את האדם להודות לה' או ר"ל לבעוט. מערכת הברכות אותן מברך האדם בכל אירוע ובכל מצב, מיישמת את ההצהרה הערטילאית הזאת הלכה למעשה "בזמן אמת". לא לחינם סידרו חכמי התלמוד את סיפור מותו של רבי עקיבא במסגרת הסוגיא המתייחסת למשנתו (ברכות ס"א, ב, ירושלמי על אתר), שהרי "בשעה שהוציאו

²¹ גם במחצית הראשונה של פרק ג' מופיעים דינים הקשורים לתפילה, וניתן לראות את פרק ג' כמעבר בין נושאי קריאת שמע ותפילה (והשווה תוספתא ריש פרק ג'). ע"ע מחלוקת הראשונים בתוספות ד"ה מי שמתו (י"ז, ב) לגבי מיקומו של הפרק כולו.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

את ר"ע להריגה - זמן ק"ש היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו מלכות שמים בכוונה" (בבלי, שם, מוגה על פי כתבי היד). סיפורו של ר"ע מבטא את המפגש בין קבלת עול מלכות שמים בזמנים קבועים ("זמן ק"ש היה"), לבין קבלת עול מלכות שמים במצבי ייסורים ומבחן, ובוה מבטא הסיפור את החיבור המושלם בין תחילת מסכת ברכות ובין סופה.²²

הקשר השני בין תחילת המסכת ובין סופה - קשה יותר לפרשו. לא ברור בקריאה ראשונה, מדוע מגדירה המשנה את זמן תחילת קריאת שמע על ידי "שעה שהכוהנים נכנסים לאכול בתרומתן", ואף משמעות המילה "נכנסים" - אינה ברורה בהקשר הזה²³ כמו כן, אין הפסקה "לא יכנס להר הבית וכו'" במשנה האחרונה של פ"ט מובנת על פניה. אין כאן המקום להיכנס לכל סבך האפשרויות והקשיים הנלווים לשתי המשניות האלה, אך נראה כי ההקבלה הלשונית מגבירה את הקשר בין קריאת שמע ובין עבודת הכוהנים ועבודת המקדש הרמוזה בפ"א מ"א באמצעות פרטים כגון: עד סוף האשמורה הראשונה (= משמרות הכוהנים, ועיין תמיד פ"א מ"א ומדות פ"א מ"א), הקטר חלבים ואימורים והנאכלין ליום אחד ולילה אחד. ח' אלבק²⁴ הציע הסבר לציון הזמן "משעה שהכוהנים נכנסים לאכול בתרומתם", המיוסד על ההנחה, שאחרי חורבן המקדש עלה קרנה של מצוות אכילת התרומה כ"עבודה", מעין עבודת הקרבנות²⁵, ועל כן נהגו הכוהנים לטבול מדי יום לפני אכילת תרומה בסעודת הערב²⁶, כפי שתיקנו חכמים טבילה לפני הכניסה לעזרה. על פי הנחה זו, מציע אלבק, כי "כניסתם" של כל כוהני העיר לאכול בתרומתם - היתה אירוע רב-רושם העשוי לשמש סימן מובהק לזמן קריאת שמע. נראה, כי מסגרתה של המסכת, הרומזת לקשר בין כניסת הכוהנים לאכול תרומה לכניסה להר הבית, מאששת את פירושו של אלבק. ועוד נראה, כי המשנה רומזת, שכפי ששימשה אכילת תרומה מעין תחליף לעבודת המקדש, אף קריאת שמע כן²⁷.

²² הבאת הסיפור הזה כאן בשני התלמודים מראה לכאורה כי ערים היו חכמי התלמוד לקיומן של תופעות ספרותיות כמו "חתימה מעין פתיחה" במשנתנו. לדעתי, קיימות דוגמאות נוספות לכך, ואקווה להרחיב את הדיבור בנקודה זאת במקום אחר.

²³ עיין הצעות שונות בתפא"י אות ב' ובפירושים וחיידושים לר' לוי גינצבורג ח"א, עמ' 4-3. השלמות לסדר זרעים, עמ' 325-326. על ההסבר שלו קמו עוררים, ועיין לדוגמה ר' ירוחם ליינער, הדרום נט (תש"ן), עמ' 188-190; צ' קפלן, על גדות ים התלמוד (ירושלים, תש"ן), עמ' 7-16. אך שיטתו של אלבק אומצה על ידי רוב מניין ורוב בנין של חוקרי המשנה, ועיין אפשטיין, מלנח"מ 1013, הע' 1; י' גילת, פרקים בתולדות ההלכה, רמת גן, תשנ"ב, עמ' 290 והערה 27 שם.

²⁵ כך משתמע בבירור מהמסופר על רבי טרפון בספרי במדבר (הורבין), קטז (23-14/133), ספרי זוטא, במדבר י"ח, ז ז"ה עבודת מתנה (15-3/293), ובפסחים דף ע"ב, ב.

²⁶ אלבק מביא ראיות להנחה הזאת, כולל לשון הראב"ה.

²⁷ עיין נ' גולדשטיין, מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה (דיסרטיציה, אוניברסיטה העברית, תשל"ז), ובמיוחד עמ' 211 ואילך, המתאר את מגוון המצוות שחז"ל ראו בהן תחליף לעבודת המקדש. ונראה, כי מסדרי סוגיית התלמוד הבבלי לפ"א מ"א רמזו לרעיון הזה,

פ"ט מ"ד-מ"ה
נזיר היה שמואל (מ"ה)

פ"א מ"ב
הריני כשמשון...

והקל ממה שהיה...הכביד ומת (מ"ד)

הכביד שערו מיקל/אינו מיקל

מפרשי המשנה התחבטו בשאלה מדוע מופיעה בסוף פ"ט משנת ר' נהוראי: "נזיר היה שמואל". הרמב"ם בפירוש המשנה (ושאר מפרשי המשנה בעקבותיו) הסיק מסקנה הלכתית ממשנתו: "תועלת ידיעתנו בשמואל אם הוא נזיר או לא - למי שאמר הריני כשמואל... כמו שאמרנו בשמשון". וקשה: מדוע אין משנה זו מופיעה סמוך לפ"א מ"ב? על זה משיב התוספות יום טוב סד"ה אמר ר' יוסי: "ולפי שנחלקו בו חכמים אם היה נזיר אם לא, לפיכך לא סידרו רבינו הקדוש במשנתו אלא לבסוף של המסכתא." נימוק אחר מציע בעל "מלאכת שלמה" ד"ה א"ר יוסי:

דאגב דתני בכל הני מתנייתא דבפירקין "שרגלים לדבר" - קתני נמי השתא הא מתניי הכא, דטעמא נמי הוי משום "רגלים לדבר", דכיון דאשכחן שהיה עליו מורא של בשר ודם - רגלים לדבר ד"ומורה" דכתיב ביה, היינו ודאי נזירות, אפילו את"ל לדעת ר' יוסי שלא היתה לו ג"ש מקובלת.

ועדיין נדמה, כי מידי דוחק לא יצאנו. מפתח להבנת העניין יש למצוא במסגרת המסכת, הפותחת וחותמת בשתי דמויות בולטות בתנ"ך המזוהות עם הנזירות. ההלכה המפורשת בקשר לשמשון בראש המסכת וההלכה הנרמזת, לדעת מפרשי המשנה, בסוף המסכת - מציגות את שתי הדמויות האלה כדוגמה ואב-טיפוס לכל אדם מישראל. המבקש להיות נזיר, יכול לנדור "הריני כשכושון וכו'", או "הריני כשמואל". שתי הדמויות הללו משמשות מסגרת נאה למסכת כולה. ושמא יש לראות במסכת מעבר מדמותו הפרובלמטית של שמשון, "בעל דלילה... שנקרו פלשתים את עיניו" (פ"א, מ"ב, והשווה סוטה פ"א מ"ז), לדמותו הנשגבה של שמואל.

ברם, יש לתת את הדעת גם על משחק המילים המפתיע, המחבר את פתיחת המסכת לחתימתה: הכביד... הקל. בראש המסכת מופיעות המילים בקשר להלכות "נזיר-עולם" ו"נזיר-שמשון", האם רשאים הם ל"הקל" את מטען שערם כאשר הוא "מכביד" עליהם. ואילו בסוף המסכת מופיע אותו צמד מילים בקשר לדיני רוצח, האם אדם שהוכה נאמד

בסדרם סביב משנה זו את האגדות העוסקות באבלו של הקב"ה על חורבן המקדש ובהוראתו של אליהו לר' יוסי כי הלימוד והתפילה בבית הכנסת ובבית המדרש הם התחליף הרצוי (להקב"ה) לעבודת המקדש? (ולא התרפקות על העבר, המסומלת על ידי תפלת ר' יוסי ב"אחת מחורבות ירושלים". ועיין ניתוח מפורט של אגדה זו במאמרו של י' אונקל, "הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה", מחקרים לזכר יוסף היינמן, ירושלים, תשמ"א עמ' קמ-קמז).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

למיתה "והקל ממה שהיה; לאחר מכאן הכביד ומת". ת"ק מחייב את המכה, כי עדיין רואים במכותיו את סיבת המוות, ואילו ר' נחמיה: פוטרו "שרגלים לדבר שלא מחמת מכה מת כיון שהקל ממה שהיה" (לשון המשנה והרע"ב). ניתן אולי לסייע מכאן לדברי המלאכת שלמה, שמשנת "נזיר היה שמואל" ממשיכה את שרשרת מקרי "רגלים לדבר", כי הרי משניות ד-ה מתחברות שתיהן לפ"א מ"ב. ועדיין צריך הדבר תלמוד²⁸.

ג) מסכת מדות

פ"א מ"ט

אירע לו קרי

יוצא והולך לו במסבה

יוצא והולך לו בטדי

פ"ה מ"ד

וכוהן שנמצא בו פסול... שלא נמצא

פסול בזרעו...

ויוצא והולך לו

נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים

במקרה הזה קשורה המשנה האחרונה של הפרק הראשון למשנה האחרונה בפרק

מתוך האגדה המובאת בירושלמי בסוף המסכת ניתן, אולי, ללמוד כי מסדר הירושלמי ראה קשר בין איסור התספורת של הנזיר (פ"א מ"ג פ"ט מ"ה) לעניין הרצח, המחבר בפ"ט את מ"ד (המכה את חשדו...ומת) למ"ה (ושמע שאול והרגני). הירושלמי (ובגרסא אחרת במדרש שמואל פ"ב, ועיין חידושי ר' מאיר שמחה כאן) מביא בקשר למ"ה את האגדה הבאה:

אמר רבי ינאי: כתיב "וכל ההרים אשר במעדר יעדרון לא תבוא שמה יראת שמיר ושית" (ישעיהו ז, כה). מה הדין ביזרא דחיל מן הדין פרזלא (= מה הזרע הזה מתיירא מן הברזל), אף הדין סערה דחיל מן הדין פרזלא (= אף השערה מפחדת מן הברזל).

הנזירות מוצגת כאן כ"פחד מפני הברזל", הבא לספר את השיעור, ואם כן, "מורה לא יעלה על ראשו" - מקבל את שני המובנים: תער ומורא. ולפי זה יש מקום לומר שאיסור התספורת (בתחילת המסכת ובסיפו) קשור לרתיעה מפני הברזל, הקשור לרדיפת שלום וסלידה והאלימות. מכאן ניתן לפרש באופן חדש את הקשר בין שמשון, גבור הכוח הפיזי, לשמואל, איש הנבואה התפילות והקרבנות. אלא שאין הדבר ברור כל צרכו, כי הרי גם שמואל הנהיג את ישראל בשעת מלחמה, ואף שיספ את אגג מלך עמלק בחרב. אך ניתן לחלק ולומר, שמשון הרג בפועל ואילו שמואל הנהיג בשעת מלחמה על ידי תפילה וקרבן. חילוק כזה אף תואם את ההלכה ש"נזיר שמשון" מותר ליטמא למתים, "דשמשון היה מיטמא למתים" (רע"ב פ"א מ"ב), ואילו שמואל היה "נזיר-עולם" (רמב"ם נזירות פ"ג הט"ז, תוי"ט פ"ט ה"ה), שאסור להיטמא למתים (פ"א מ"ב).

יש לציין בהקשר זה את דבריו הנאים של בעל "קרבן אורה" בסוף המסכת, המסביר כי "נזר אלקיו על ראשו" של הנזיר מסמל את גבורתו הרוחנית של הנזיר, הלוחם את מלחמת היצר, והדמות של שמואל מייצגת את הקשר בין "מלכות" בתחום הרוח והמלכת מלכים בתחום הפוליטי.

אפשר לציין עוד קשר אסוציאטיבי, בין בגדי הכהנים ובגדי המקומות:

נתן כסותו עליו ישן לו - לובש שחורים/לבנים ומתעטף שחורים/לבנים גם

בתחילת המסכת בפ"א מ"ב מוזכרת כסותו של הכהן.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

האחרון, וזאת וריאציה של תבנית המסגרת³⁰.

הפרק הראשון חותם בפסול זמניך של הכוהן, ובדרכים בהן הוא שומר על קדושת המקדש כשנטמא בלילה, שעה שהוא נמצא בתוך שטח המקדש, ששערי נעולים עד הבוקר: הוא "יוצא והולך לו במסיבה", במחילות שמתחת למקדש, "דקיימא לן מחילות לא נתקדשו" (רע"ב)³¹, ואחר כך "יוצא והולך לו בטדי"³². הפרק האחרון חותם בתיאור הסנהדרין היושבת בלשכת הגזית, ועיקר תפקידה - לשמור על קדושת המקדש על ידי בדיקת כשרותם של הכוהנים המשרתים בו. והנה, בשני מישורים יוצרת המשנה ניגוד בין פ"א מ"ט ובין פ"ה מ"ד: (א) בניגוד לפסול הזמני, הגורם ל"יוצא והולך לו במסיבה בטדי"³³, גורם הפסול שנקבע על ידי הסנהדרין בלשכת הגזית ל"יוצא והולך לו" באופן מוחלט; (ב) בניגוד ל"יוצא והולך לו" בפ"א מ"ט, חותמת המשנה פ"ה יו"ד עם "נכנס ומשמש עם אחיו הכוהנים". מפסול הגורם ליציאה פיזית משטח המקדש, בתחילת המסכת, עוברת המשנה לפסול הגורם ליציאה מוחלטת מעבודת המקדש, ומפתיחה בפסול עוברת המשנה לחתימה בדבר טוב: "ברוך המקום ברוך הוא שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וכו'".

המסגרת של המסכת המצוינת כאן, מבליטה את קדושת המקדש, כפי שהיא משתקפת בהקפדת ההלכה על קדושת הכוהנים המשרתים בה. בפתיחת המסכת - הדאגה לקדושת המקדש היא נחלתם של הכוהנים, שומרי המקדש (פ"א מ"א-מ"ב), וכל כוהן

³⁰ דוגמאות נוספות: מגילה פ"א מ"א - פ"ד מ"י: ירושלים; קידושין פ"ד מסתיים עם "כל המלמד בנו אומנות...", ובמשנה א משולבים אלמנטים מפ"א מ"ז (מצוות האב כלפי בנו) ומ"י (כל שישנו/אינו במשנה במקרא ובדרך ארץ).

³¹ ונראה עוד כי יש משחק לשוני בין פסול קרי בתחילת המסכת ובין פסול ב"זרעו של אהרן" בסופה. ולדעת ר' אלעזר בן יעקב, הוא הולך לו "במסיבה ההולכת תחת החיל", המובילה אותו אל מחוץ לשטח המקדש. המפרשים פירשו כי לדעת ראב"י לא חזר הכהן לשטח המקדש כלל, בניגוד לנאמר בתמיד פ"א מ"א: "ירד וטבל עלה ונסתפג ונתחמם כנגד המדורה בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים יוצא והולך לו". לדעת ת"ק מותר לו להיכנס שוב לשטח הר הבית, ונימוקים לכך עיין רע"ב, תוספות רע"א (אות א'), ותפארת ישראל (אות עא).

³² יש לחקור, מדוע אין משנתנו מציינת במפורש כי לשיטת ת"ק חוזר הכהן אחרי טבילתו לבית המוקד. ייתכן, כי זה מעיד שהתנא השונה את מסכת מדות נוטה לשיטת ראב"י, וכפי שהעידו ר' אבהו (ירושלמי יומא פ"ב ה"ג לט ע"ד) ורב הונא (בבלי יומא ט"ז, א) שמסכת מדות נשנתה על ידו. ברוח זו כתבו ר"ן אפשטין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 31 ואילך, ור"ל גינצבורג על הלכה ואגדה (תל-אביב תש"ד), עמ' 43-45. ר"ל גינצבורג, שם, קושר הבדל זה בין מסכתות תמיד ומדות לכך שבכל מסכת תמיד אינן מוזכרות מחלוקות ואף לא שמות של תנאים. ונראה לי להוסיף, כי יש הבדל בין מגמותיהן של מסכת תמיד ומסכת מדות בתיאור התנהגותם של הכהנים במצבים של טומאה. במסכת תמיד מדגישה המשנה את הדאגה לטובתם וכבודם של הכהנים ("ומדורה היתה שם ובית כסא של כבוד וכו'") - אך עיין דברי ר"ל גינצבורג שם, עמ' 46, 50-51 והערה 36 בעמ' 276-277, לגבי פירוש המילה "כבוד" שם, ולדעתי אין די בטענותיו לסתור את פירוש המשנה עצמה לביטוי, ואילו במסכת מדות הדגש של משנה הוא בתיאור שמירת קדושת המקדש, ולכן אין המשנה מאריכה בתיאור חזרת הכהן לבית המוקד, לדעת ת"ק.

³³ פירשתי את המשפט הזה כדברי הכל, וכביאורי הגר"א, ושלא כתפארת ישראל אות עא, וע"ע בזה השלמותי של אלבק, עמ' 431 ומבוא לנוסח המשנה עמ' 450.

אחראי לשמירה קפדנית מפני פסולים שבצנעה, שאין יודע בהם אלא הוא. בסוף המסכת מטעימה המשנה, כי הדאגה לקדושת משרתי א-ל במקדשו הינה נחלת כלל ישראל כולו, ומיקומה של הסמכות העליונה של עם ישראל הוא בשטח המקדש, בלשכת הגזית³⁴, כי עיקר תפקידה הוא לפקח על כשרותם של הכוהנים. עוד מוסיפה המסכת בסופה את ההיבט הרגשי של חרדת העם לקדושת המקדש, וזאת בשלושה משפטים: אבלותו של הכוהן הנמצא פסול, שמחתו הרבה של כוהן אשר נמצא כשר לשרת את ה' במקדשו ושמחת העם "ברוך המקום ברוך הוא שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וכו'". על גודל שמחתו של הכוהן הנמצא כשר לעבודת הקודש נוכל ללמוד מהקבלת התיאור בסוף מסכת מידות לתיאורים בסוף מסכת תענית וביומא פ"ז מ"ד:

<u>תענית פ"ד מ"ח</u>	<u>יומא פ"ז מ"ד</u>	<u>מדות פ"ה מ"ד</u>
לא היו ימים טובים לישראל	ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש	ויום טוב היו עושים
כט"ו באב וכיום הכיפורים...		
יוצאות בכלי לבן שאולות		לובש לבנים ומתעטף לבנים

ג. מסגרת בפרקי משנה

א) דמאי פ"ג

מ"א

מ"ו

נמצאו כל אדם אוכל מתוקן...

לחלוף את המתקלקל

והרוצה לתקן יתקן

רוצה היא בתקנת בתה

החיבור בין פתיחת הפרק לחתימתו נוצר באמצעות משחק לשוני בזוג המילים תקן-קלקל. בתחילת הפרק מופיעה המילה **תקן** בדברי ב"ש ובדברי חכמים במסגרת מחלוקת אם אחראי גבאי הצדקה לדאוג, שלא יאכלו העניים אוכל בלתי מתוקן. בסוף הפרק נידונה השאלה, אם חייב החתן (החבר) לעשר את שהוא נותן לחמותו (עם הארץ) ואת שהוא מקבל ממנה, מתוך חשש שמא תחליף היא את פירותיו באחרים, וזה מחייב אותו

³⁴ גם זמן ישיבתם של הסנהדרין תואמת את זמן העבודה במקדש, ועיין תוספתא חגיגה פ"ב ה"ט (ליברמן, עמ' 383, שורה 54-55) ומקבילות.

לדאוג לעשר גם את הפירות שהוא נתן לה והיא לקחה לעצמה וגם את פרות הדמאי שהוא קיבל ממנה. תפקיד המלים **מקלקל-מתקן** בסוף הפרק הוא להסביר את מניעה של החמות, המבקשת ל"יתקן" את מעמד בתה על ידי החלפת אוכל "מתקלקל" בפרות משובחים³⁵. בפתחת הפרק, משמשת המלה **תקן** לביטוי מידת **האחריות** שיש לגבאי הצדקה כלפי העניים שאינם מעשרים³⁶; בחתימת הפרק, משמשות המלים **תקן-קלקל** להטלת ספק במידת **הנאמנות** של עמי הארץ בעניינו: חשוד עם הארץ, לדעת ר' יהודה, לגרום לקלקול הלכתי מתוך מניע "חיובי", למנוע קלקול בי הבעל ואשתו. נדמה, כי הקשר הלשוני בין שני הרעיונות מצביע על רעיון חשוב, המונח ביסודו של כל הפרק ושל מסכת דמאי כולה - מידת הכפתיות הגבוהה, עד כדי לפנים משורת הדין, הנדרשת על ידי ההלכה ביחסים של החבר כלפי עם הארץ. החבר חייב לדאוג לתיקון מאכלו של עם הארץ מחד, ומאידך לחשוש אפילו מכוונותיו הטובות של עם הארץ, שעלולות לקלקל את מאכלו שלו. מידה זו של אחריות מופלגת כלפי הזולת, באה לידי ביטוי מובהק בשיטת ב"ש, שחייב נותן הצדקה לעשר אפילו משלו לפני שהוא נותן לעם הארץ, ובדברי ר' יהודה שחייב הנותן לחמותו לדאוג גם לתקנתה של מי שחשודה לקלקל אותו. המתח הפנימי בולט במיוחד בשיטת ר' יהודה, כי שם חושד החבר שחמותו תגרום לקלקול שלו, ואילו הוא חייב לדאוג בין לתקנתו ובין לתקנתה. האחריות המופלגת הזאת עוברת לאורך כל הפרק, אך יש קול אחד המסייג אותה: "ר' יוסי אומר אין אנו אחראין לרמאין" (מ"ה)³⁷. מחאתו של ר' יוסי מבליטה עד כמה הרחיקו לכת שאר התנאים בפרק - ובמיוחד ב"ש ור' יהודה - בהטלת אחריות בלתי-מאוזנת על החברים.

³⁵ דבריי כאן מושתתים על פירוש הירושלמי, שאומץ על ידי מפרשי המשנה, שדברי סתם משנה הם הם דברי ר' יהודה, ו"אמר ר' יהודה" בא לתוספת ביאור.

³⁶ לפי שתי הדעות במ"א, אין הגבאי חייב לעשר את מה שהוא מוסר לעניים החברים, המקפידים לאכול רק פרות מעושרים, והעניים האלה מעשרים לעצמם. לדעת הבבלי (ברכות מ"ז, א ומקבילות), בית שמאי חולקים גם ברישא של מ"א, ואוסרים על העניים לאכול דמאי, ועל כן חייב הגבאי לוודא שלא יאכל שום עני אוכל בלתי-מעושר, ועל כן חייב הוא לעשר את הפרות שניתנים לשאינו מעשר. חכמים סבורים, לדעת הבבלי, שמותרים העניים לאכול דמאי, וכרישא של מ"א, ודברי חכמים "הרוצה לתקן יתקן" מוסבים על חומרה שדקדקו העניים החברים בעצמם לא לאכול פרות דמאי אע"פ שהתירו להם החכמים את הדבר. לדעת הירושלמי, חייבים העניים לעשר לעצמם (בסיפא של מ"א), ולא חלקו חכמים על ב"ש אלא במידת אחריותו של גבאי הצדקה, והאם הקפידו שלא לתת דמאי לעם הארץ אפילו בנותני צדקה, וע"ע בירושלמי מחלוקת ר' יוסי ור' יונה ואכמ"ל. הניסוח שלי בגוף המאמר שנחלקו התנאים במידת האחריות של גבאי הצדקה כלפי העניים עמי הארץ - קרוב יותר לדברי הירושלמי.

³⁷ וייתכן, ששונה המקרה של מ"ה מהמקרה של מ"ו, כי במ"ו ברור שחמותו מחליפה מתוך כוונות טובות, ואילו במ"ה יתכן שהפונדקית מחליפה מתוך כוונה רעה, ועיין חולין ו' סע"א - ע"ב ותד"ה התם נמי, פירוש הר"ש מ"ה ד"ה ואת שהוא נוטל ממנה ומ"ו ד"ה א"ר יהודה, רמב"ם הלכות מעשר פ"א ה"ב ונושאי כליו שם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

(ב) סוכה פרק ב'

מ"א

מ"ח - מ"ט

הישן תחת המטה בסכה...

וסכך על גבי המטה (מ"ח)...

מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל...

לעבד שבא למזג (כוס) לרבו (מ"ט)...

שעבדים פטורים מן הסוכה

נשים ועבדים וקטנים פטורים ... (מ"ח)

הפרק פותח בדיון על "הישן תחת המטה בסוכה", ואילו "מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל ודין "עבדים פטורים מן הסוכה" מוזכרים בדרך אגב: מדבריו של רבן גמליאל שטבי "יודע שעבדים פטורים בין הסוכה", לומד ר"ש, מהו דינו של הישן תחת המטה בסוכה. לקראת סוף הפרק (מ"ח) חוזרים המיטה והעבד, כאשר עיקר התעניינותנו היא בדין "נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה", והמעשה של סיכוך "על גבי המטה" מובא כדי ללמד, מהו דינו של קטן בסוכה (לדעת שמאי הזקן). כמו שמעשה העבד מלמד על דין הישן תחת המטה בתחילת הפרק, כן בסופו משמש מעשה המיטה ללמד על דין הקטן.

עבד מופיע בסוף הפרק פעם נוספות לא בהקשר הלכתי כי אם בהקשר אגדי-רעיוני: בניגוד לעבדו (הממשי) של ר"ג, אשר אי ישיבתו בסוכה מצאה חן בעיני רבו, מסמל העבד (המטפורי) של סוף הפרק, את מי ששיבתו בסוכה לא מצאה חן בעיני ריבונו של עולם. סמיכות המשל בסוף הפרק לסיכום ההלכתי "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי", רומזת לרעיון העשוי להסביר את הבלטת הישיבה בסוכה כמעשה של "עבד המשמש את רבו" שבשמים. "כל האזרח בישראל ישבו בסכות" - האזרח, בעל הבית המרגיש כי דירתו היא דירת קבע, חייב לצאת לדירת עראי³⁸, ולשבת ישיבת קבע בדירת העראי, כדי לבטא שאין הוא אלא עבדו של אדון כל הארץ. רעיון זה מאיר באור חדש גם את הפטור של נשים עבדים וקטנים ממצוות סוכה: אין הם חייבים לצאת לדירת עראי כי אין להם מעמד בחברה של בעלי בתים, אלא שייכים הם לביתו של אחר³⁹.

³⁸ כלשונו של רבא ב: א. ועיין רשב"ם על הפסוק (ויקרא כ"ג מב), המפרש "אזרח" כבעלי בתים, והרמב"ן שם מביא את לשונו של רש"י (על פי סוכה כ"ח א וקידושין ל"ד, א): "האזרח - להוציא את הנשים", אך עיין בגמרא, שם שדרשו. "כל לרבות את הקטנים".

³⁹ זה מוכח מהמשנה בכמה מקומות ועיין לדוגמה בבא מציעא פ"א מ"ה, זבחים פ"ה מ"ז. הגמרא בתחילת הפרק מסבירה את איסור השינה מתחת למיטה מתוך הדין שאהל עראי (המיטה) מבטל אהל עראי (הסוכה), ובוזה מתקשרת גם ההלכה הזאת למסכת הרעיונית שאורגות המשניות של פרקנו.

מ"א

מ"ה

פותרין לו פתח ממקום אחר

פותרין לו פתח במקום אחר

שלא יקל ראשו לכך

ומלמדים אותן (כדי) שלא ינהגו קלות
ראש בנדרים

בפתיחת פרקנו ובחתימתו דנה המשנה בנדרים, שמעיקר הדין יש להקל בהם, אך החכמים נטו להחמיר בהם מטעמים חינוכיים, ועל כן "פותרין לו פתח ממקום אחר", כלומר, שאין מתירים לו את הנדר באופן אוטומטי, אלא מעיינים בהתרת הנדר כמו בנדר רגיל ובר-תוקף⁴⁰ ומזה לומד הנדר לשקול את דבריו להבא בכבוד ראש. ברם המשך הדין שונה קצת בסוף הפרק מבחילתו. במ"ה "מלמדים אותן שלא ינהגו קלות ראש בנדרים"⁴¹ ואין סומכים עליו שיסיק בעצמו את המסקנות הנובעות מזה שהחמירו עליו "לפתוח לו פתח ממקום אחר", כפי שעשינו במ"א. הסבר החילוק הזה, (על פי ה"תוספות יום טוב" ד"ה ומלמדין אותו), מעוגן בהבדל בסיסי בין שתי המשניות: במ"א התכוון האדם ברצינות לדבריו, אלא שאין כוח בלשונו להחיל על דבריו תוקף של נדר. במ"ה, לעומת זאת, מתירים לו את הנדר מתוך הדין של "פירושם להקל" (מ"ד)⁴², והאדם המפרש בדבריו "הרי עלי כחרס" ש"לא נדרתי אלא בחרמו של ים" או "קונם אשתי נהנית לי" ש"לא נדרתי אלא באשתי הראשונה שגירשתי", נראה "כעושה חוכא ואטלולא מהנדרים"⁴³ יש להבין בדברי ה"תוספות יום טוב", שההבדל בין ראש הפרק לסופו הוא הבדל של מידה: מתוך זה שבסוף הפרק "מחזי כאילו עושים חוכא ואטלולא מהנדרים" - יש להחמיר עליו, ואין מסתפקים בחינוכו של האיש על ידי פתיחת פתח ממקום אחר, אלא

⁴⁰ בפירוש המדויק של "פותרין לו פתח ממקום אחר" נחלקו הראשונים ומפרשי המשנה, ובמיוחד בשאלה אם פותרים בחרטה או פותרים לו "בכבוד אמו", ועיין בתוספות יום טוב מ"ה ד"ה וחכמים אומרים.

⁴¹ כגרסת דפוס נפולי, כ"י מינכן, וכמה ראשונים (ר"ף, מאירי, ועוד), ועיין מלנה"מ עמ' 334. גם לפי הגירסא שלפנינו, "מלמדים אותן כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים", יהיה פירוש ההוראה "מלמדים אותן" דומה: "מוכיחין אותן" (המיוחס לרש"י) ומסבירים לו "שאינו רשאי ללאות צחוק מנדרים כמו שעשה הוא" (תפארת ישראל אות נבו. ע"ע מה שהביא התו"ט שם בשם הרמב"ם, שאף תלמיד חכם "מלמדין אותן" ושהטור השמיט את הדין "ומלמדים אותם - ולא ידעתי למה").

⁴² ואין דברי כאן תלויים בשאלת הזיקה בין מ"ד ובין מ"ה, ור"ן אפשטין (מלנה"מ 335) טוען כי מ"ד ומ"ה הן אליבא ד"תרי תנאי", ומי ששנה זו לא שנה זו, כי ההבדל בין מ"ד למ"ה הוא בעניין "סתם נדרים להחמיר", ולא לגבי "פירושן להקל". לגבי הפירוש של "סתם נדרים להקל", ע"ע תוספתא כפשוטה עמ' 406 לתוספתא פ"א ה"ו (שורות 35-36). לגבי היחס בין מ"ד ומ"ה עיין מחלוקת הראשונים אם מחלוקת ר"מ וחכמים נאמרה רק על מקרי מ"ה או גם על בוקרי מ"ד (מאירי, עמ' עח).

⁴³ נראה, כי זאת הסיבה שאין רבי מאיר, החולק על שיטת החכמים במ"ה, חולק עליהם גם במ"א.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מוכיחים אותו על השימוש הבלתי זהיר שהוא עושה בלשונות הקרובים ללשונות נדרים. ונראה לי להציע הבדל יסודי יותר בין תחילת הפרק וסופו, הרמוז בהבדל בין "שלא יקל ראשו בכך" לבין "שלא ינהגו קלות ראש בנדרים". בראש הפרק החשש הוא, "שלא ירגיל את עצמו בכעס לאסור על עצמו פריה ורביה" (תפארת-ישראל אות ז'),⁴⁴ כלומר שה"קלות ראש" שאנו חוששים מפניה היא, שמא לא ישקול את דבריו לפני שהוא אומרם, אלא יזדרז לבטא את רגשותיו ותחושותיו בנוסחאות של איסור דברים על עצמו. זאת הסיבה שהגבילו הראשונים את הדין הזה ל"האומר לאשתו"⁴⁵, בניגוד לכל שאר הדינים של מ"א: "מפני שדרכו לאסור את אשתו מתוך ההקפדה" (תוי"ט בשם הר"ן). בסוף הפרק אנו מעוניינים ברצינות בה ונתייחס האדם לדבריו לאחר שאמרם, ולא בזהירות המתבקשת לפני שהוא מוציא את הדברים מפיו. לשון אחר: בתחילת הפרק אנו חוששים שמא יתרגל אדם להשתמש בנוסחאות הדומות לנדר, כי ההרגל יביא לידי חוסר-זהירות ועלול האדם לבוא להשתמש בהיסח הדעת בנוסחאות שיש להן תוקף הלכתי. בסוף הפרק אנו חוששים שאם נאמין ללא היסוס לפרשנות האדם ללשונו בניגוד למשמעם הפשוט והרגיל, עלולים אנו לנטוע בלבו את האמונה המוטעית שהוא ריבון מוחלט על משמעותן של המילים שהוא משתמש בהן,⁴⁶ ומתוך זלזול במשמעות האובייקטיבית של דבריו יבוא להתחמק ממחויבויות הלכתיות שנטל על עצמו, ושאינן לו עילה הלכתית להתחמק מהם.⁴⁷

⁴⁴ וכן פירש הרע"ב. אבל המאירי פירש "ירגיל עצמו בכך ויבא להדירה בדבר הנדון ויחשוב בו גם כן שאינו נדר ונתירה", וכן פירש התוספות יום טוב בשם הר"ן. ועיין במה שהקשה התפארת ישראל נגד פירוש זה באות נג. את עיקר דברי ניתן לבסס גם על פי שיטת המאירי והר"ן.

⁴⁵ מעניין שהדין של "פותחין לו פתח ממקום אחר" נאמר גם במ"א וגם במ"ה סמוך למקרה של אדם הנודר לגבי אשתו, וזה מחזק את הרושם כי החשש של חז"ל בעניין הקלת ראש קיים ביתר שאת במסגרת היחסים בין בעל לאשתו. שמא יש כאן פתח למחשבה על מקומה של מסכת נדרים בסדר נשים.

⁴⁶ "כשאני משתמש במילה", אמר המפטי דמפטי, בטון של בוז, "משמעותה היא בדיוק מה שאני בוחר - לא פחות ולא יותר".

"השאלה היא", אמרה עליזה, "האם ניתן להעמיס על מילים כל כך הרבה משמעויות".

"השאלה היא", אמר המפטי דמפטי, "מי הוא הריבון - זה הכל" (תרגום שלי)

Lewis Carroll, *Through the Looking Glass* (New York, 1964), pp. 88-89.

⁴⁷ תיתכן אף השלכה נוספת לחילוק בין מ"א ובין מ"ה, שהרי נחלקו ראשונים אם הדין של ר"מ נאמר רק אם בא הנודר לשאול על נדרו או אף אם לא בא הוא לשאול, ועיין בתוספות יום טוב ד"ה ואם נשאלו, ובקושנים לדוד שם. ויתכן שם? לפקפק כן גם בדעת החכמים, מה שאין כן במ"א. הסבר הדבר יכול להיות, שברור שהחכמים מעוניינים לחנך את האדם בכל מה שנוגע להרגלי לשונו, אך בנוגע לבעיית פרשנות המילים שנאמרו, יש לומר (אם כי יש מקום לבעל הדין לחלוק) שככל שאדם מפרש את דבריו בינו לבין עצמו לא נוצרת בעיית הפרשנות, וחשש החוכא ואטלולא נוצר רק כשמבקש האדם אשור מהחכם לפרשנותו. ויש להעיר כי מחלוקת הראשונים מבוססת על פירוש הבבלי לשיטת ר"מ, וכבר העיר ר"ן אפשטיין, מלנה"מ 335 כי לירושלמי פירוש אחר בדבריו, המבוסס על ההנחה כי "אין נשאלים להם" משמט שאין החכמים נשים להישאל לנדר, ויש לאשש פירוש זה במשנה מהשימוש של ר"מ בתוספתא פ"א ה"ו (מהדורת ר"ש ליברמן עמ' 103) ב"אין נשאלין לר' ע"ש.

ואף זאת: בתחילת הפרק דאגתנו היא למצוות בין אדם לחבירו - לחנך את האדם כיצד יש להתייחס לסביבתו (לאשתו); בסוף הפרק דאגתנו היא למצוות בין אדם למקום - ללמד את האדם שנדר הוא עניין רציני⁴⁸.

ומההבדל בין פתיחת הפרק לחתימתו באים אנו לזיקה שיצרה המשנה בין שני המקומות בהעמידה אותם כמסגרת לפרקנו. ראשית כל, יש לומר כי רומזת המשנה בזה לכך, ששני הרבדים השונים של "קלות ראש" - הינם שני צדדים של מטבע אחד. מי שאינו זהיר בלשונו - מאבד את הרגישות למשמעות דבריו. וגם להיפך: המזלזל במשמעות הדברים שהוא מוציא מפיו - מפסיק להיזהר בלשונו. שנית, יש להעיר על כך שמשניות המסגרת משתמשות במילים שהן מילות מפתח של הפרק כולו: שלא יקל ראש. והנה משניות ב-ג דנות ב"חומר בשבועות מבגדרים וחומר בנדרים מבשבועות, ומ"ד-מ"ה דנות ב"סתם נדרים להחמיר ופירושם להקל", ובדברי רבי מאיר כי "ואם נשאלו... מחמירין עליהן". וניתן לומר כי אחרי פרק שהרבה כל כך ללמד על ההקלות שבנדרים, ראה רבי יהודה הנשיא צורך למסגר את הפרק באזהרה ש"לא ינהגו קלות ראש בנדרים".

⁴⁸ ושמא בכך נעוץ ההבדל בין פתיחת הפרק בלשון יחיד, "שלא יקל ראשו", וחתימתו בלשון רבים, "שלא ינהגו קלות ראש". בתחילת הפרק מבקשים אנו לחנך את הפרט לשקול היטב את דבריו לפני שמוציאם מפיו. בסוף הפרק מבקשים אנו לעגן את משמעות השפה ופירושה בבסיס אובייקטיבי השייך לחברה כולה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

(ד) בבא קמא פרק ח'

מ"א

מ"ז

סמא את עינו קטע את ידו שיבר את סמא את עיני קטע את ידי שבר את רגלו - רגלי⁴⁹

(רק) בתחילת הפרק ובסופו מדגימה המשנה בעזרת מקרים ספציפיים, מהו "החובל" ובשניהם מופיעה הרשימה של סימוי עין, קטיעת יד ושבירת רגל. הפרק פותח בחובל הפוגע בחברו בדרכים המוזכרות בעל כורחו, ולקראת חתימת הפרק מביאה המשנה את אותה הרשימה, אך שם הדברים נעשים ברשותו של הנחבל. אלא שמסתבר, שאין רשותו של הנחבל מועילה⁵⁰, והחובל חייב על החבלה בסוף הפרק כפי שהוא חייב על החבלה בתחילתו. ונראה, כי לא בכדי בחרה המשנה להמחיש את מעשה החבלה בשני המקומות הללו בשלושת סוגי החבלה האלה. בעל "אהבה בתענוגים" (ר' אברהם אזולאי, מאה ה-17) מתייחס לנקודה הזאת בשני המקומות בפירושו:

מ"א: דוקא החובל בחבירו כדמפרש ואזיל, "כיצד סימא את עינו וגו'", שחיסרו אחד מכל האיברים שאינו חוזר, נותן לו ה' דברים.
מ"ז: ומפרש בגמרא (דף צ"ג א) טעמו, דדוקא אם אמר לו סמא את עיני וגו' שהם ראשי אברים - אין אדם מוחל על ראשי איברים, א"נ משום פגם משפחה, שהוא חסר אבר, אבל א"ל פצעני בפני ע"מ לפטור - פטור, וכן פסק הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ה הי"א).⁵¹

⁴⁹ בחלק מעדי הנוסח ישנה הקבלה נוספת בין מ"א ובין מ"ז:
ריפוי - וירפא אלקים את אבימלך.

כאן ישנו משחק מילים בין הריפוי שחייב החובל לנחבל בתחילת הפרק ובין ריפוי אבימלך המסמל את סיום תהליך הפיוס בין הנחבל (אברהם) ובין החובל (אבימלך), כאשר גם הקב"ה "מרפא" את היחסים המעוררים בין השנים.

בכתב יד קויפמן, "ריפוי" הינו מ"ג והפסוק בו מופיע "וירפא אלקים את אבימלך" מופיע במ"י, כך שאין הקשר האסוציאטיבי-ספרותי הזה נכנס לגדר "חתימה מעין פתיחה", ובכ"י אחרים יש חלוקה דומה. אך קטע הקבלות נוספות בפרק, היוצרות תבנית של תקבולת כיאסטית (חלקית). נרשום את ההקבלות (על פי כ"י קויפמן, ובסוגריים מספר המשנה על פי נוסח הדפוס):

מ"ג (מ"א) - מ"ט (מ"ז): בושט

מ"ה (מ"ג) - מ"ז (מ"ה): המכה אביו ואמו

חובל בחברו ביוה"כ/בשבת

החובל בעבד עברי/כנעני

בין לפי נוסח כ"י קויפמן ובין לפי נוסח הדפוס המשנה המרכזית של הפרק היא "חש"ו פגיעתן רעה", והיא משנה שלא נראית קשורה כל כך לקניין הפרק. אני אדון בע"ה בתופעת הכיזמוס במשנה במקום אחר.

⁵⁰ נחלקו הראשונים אם דין זה נאמד רק כשרשות זו לא נעצה במפורש, אלא ב"הן שהוא כלאו", או אף כשמחל הנחבל במפורש על מעשה החבלה, ועיין להלן.

⁵¹ בהמשך דבריו מציין ה"אהבה בתענוגים" פירוש אחר למשנה מאת ר' יוחנן בגמרא שם, שאם אמר הנחבל במפורש, שהוא מוחל על אובדן האבר - אזי פטור החובל "אלא מתני' מיירי בשאמר לו נחבל קטע ידי סתמא, ואל חובל על מנת לפטור, כל' אמור לי אתה ע"מ שאהיה פטור, ואל הנחבל כן, וקמ"ל מתני' די שכן הוא כלאו, וכגון דמתמה". כך פירשו רש"י ותוס' את דברי ר' יוחנן, ולדברי התוספות והרא"ש (סימן

לדברי ה"אהבה בתענוגים" מטעימה המשנה בשני המקומות, שמדובר בסימוי עין, קטיעת יד ושבירת רגל, כדי להדגיש שמדובר בפגיעה בראשי אברים שאינם חוזרים, ולא בהכאה ופגיעה בעלמא. ועוד יש לציין, כי משלימים שני המקומות זה את זה: בתחילת הפרק מבליטה המשנה את חומרת הפגיעה בראשי האברים בכך שהחובל בהם חייב בחמישה דברים (להלן במאמר נדון בחומרתם ואופיים של חמשת התשלומים), ובסוף הפרק מציינת המשנה, כי אף נתינת רשות על ידי הנחבל אינה גורעת מחומרת העניין ככל שמדובר בפגיעת ראשי האברים. אף יש לומר, כי אם בתחילת הפרק חומרת הפגיעה בראשי האברים מחייבת את החובל, אזי בסוף הפרק מגבילה היא אף את הנחבל, ואין בכוחו⁵², לוותר על החיובים הנובעים מחבלה באבריו.

ועדיין מקום לשאלו: מדוע בחרה המשנה להדגים את הפגיעה הבלתי חוזרת בראשי איברים דווקא בשלושת האיברים הללו?

בפשטות ניתן לומר, כי נקטה המשנה בשלושת האיברים מסיבות שונות: "סימא את עינו" משום לשון הפסוק "עין תחת עץ"⁵³ ויד ורגל משום שאלה פגיעות חמורות בכומר

יח), החילוק בין חבלה בגוף ובין נזק לרכוש במשנתנו הוא אם "אמר הן שדמוה בניחותא" האם מפרשים באמת בניחותא או שמניחים ש"מסתמא בתמיהא קאמר". לפי זה דומים דברי ר' יוחנן בבבלי לדברי ר' אלעזר בירושלמי, ובניגוד לפירושי המשנה של ר"ל בירושלמי ושל רב ששת ושל רבא, בבבלי. אך לדעת הראב"ד בחידושו (עמ' רכו) והמאירי (עמ' 270), אין ר' יוחנן בא לפרש את המשנה באופן שונה מהאמוראים האחרים שהובאו בסוגיא, ודבריו מוסבים על האומר "הכני ופצעני", ולא על האומר "סמא את עיני, קטע את ידי". גם מפרשי המשנה נחלקו בנידון, ועיין רע"ב מלא"ש, ותפא"י אות מח. בעל מלא"ש מדייק כפירוש ר' יוחנן למשנה (אליבא דרש"י ותוס') מ"הא דקתני מתני סמא את עיני קטע את ידי שבר את רגלי והדר תני ע"מ לפטור חייב ולא קתני שבר את רגלי ע"מ לפטור חייב לרמוז לנו שהמזיק הוא שאומר לו ע"מ לפטור והלא אומר הן ומש"ה חייב, ולענ"ד אין הפירוש הזה מוכרח ודרכי הפירוש לא ננעלו. וע"ע תוספתא פ"ט הל"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 49-50): "האומר סמא את עיני שמזקתני, קטע את ידי שמזקתני - פטור". לדעת ר"ש ליברמן ב"תוספתא כפשוטה", שיטת התוספתא היא, "שבמקום כאב וצער מותר לו לחבל באברים שלו, וממילא אם אחר עשה כן ברשותו פטור", ובניגוד לשיטת הירושלמי שאפילו במקום כאב וצער, השפילו אם אמר בפירוש "על מנת לפטור" - יהיה החובל חייב. ה"תוספות יום טוב" (משנה ז' ד"ה האומר) מתייחס אף הוא לפירוש של "סמא את עיני קטע את ידי וכו'", וכך הוא מפרש:

והא דנקט סמא את עיני וכו' בסריכא דלישנא דמתניתין דריש פרקין מסריך סריך כך נראה לי. וראיתי למהר"ר ואלק כהן שכתב בשלחן ערוך סימן תכא דנקט סמא עיני וכו' ללמדנו דאם אמר בפירוש על מנת לפטור דפטור אפילו בהני.

בפירושו הראשון, הנראה לו, מתקרב התו"ט להכרה בתופעת ה"חתימה מעין פתיחה" במשנה, אך אין הוא נזקק לפרש את משמעותה.

בדרך כלל מפרשים את דברי רבא בדרך צ"ג א' "לפי שאין אדם מוחל על ראשי אברים של" שאומדים את דעתו כך, וניתן (אולי בדוחק מה) לפרש כי אין בכוחו לעשות כן את דברי ר' אושעיא "משום פגם משפחה" ניתן לפרש בשתי דרכים: שאין בכוחו לוותר על פגם משפחה או שאין אנו מאמינים לו שבאמת מוחל, ושני הפירושים הובאו בחידושי הראב"ד על אתר.

ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה (עיין הערה הקודמת) תולה את שאלת חיובו של החובל בנכותו של הנחבל לחבול בעצמו, וכך משתמע לכאורה מלשון התוספתא בפ"ט הל"א.

גם בסוף פרק ב' מדגימים את החבלה באדם על ידי "סימא את עינו". ההפרדה בין הסיבה שנבחר סימוי העין ובין הסיבה שנבחרו יד ורגל, עשויה להסביר, מדוע בהמשך המשנה מופיע "שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו", ואילו "דמי עינו" אינו מופיע.

עבודתו של הנחבל⁵⁴. אך אם זה הקריטריון היחיד, לא ברור מדוע לא נקטה המשנה, לדוגמה, ב"חירשו", שעל פי הגמרא בדף פ"ה, ב⁵⁵ היא הפגיעה החמורה ביותר בכושר עבודתו של הנחבל. ונראה, כי בחירת הדוגמאות נעשתה על פי עיקרון נוסף, והוא התבטאות הפיזית של הפגמים הנגרמים על ידי החבלה. יש להביא ראיה להסבר היה מהקבלה מעניינת ומפתיעה למשנתנו, בבכורות פ"ה מ"ה⁵⁶, שם נחלקו התנאים אם להיתר בכורות צריכים ראיית המום ע"י חכם מומחה, גם כאשר מדובר במום מובהק כגון "שנסמכת עינו שנקטעה ידו שנשברה רגלו". הווי אומר, המומים המובהקים ביותר במסגרת הלכות קדשים הם אלה שהוזכרו במשנתנו, ומסתבר כי אמת המידה לקביעת "מובהקותו" של המום היא הפגיעה במראה החיצוני של הבהמה, וכן יש לומר גם במשנתנו. ושמה רצתה משנתנו לבחור בחבלות שבושתן מרובה⁵⁷.

ברצוני להציע, כי ההקבלה בין משנתנו ובין המשנה בבכורות אינה הקבלה מקרית, ועורך המשנה בחר במתכוון לייצג את החבלה בראשי אברים באותם אברים אשר חסרונם נחשב בידי קדשים למום מובהק. אחד המקורות בהם מופיע דין החובל בחברו הוא הפסוק "כאשר יתן מום באדם כן יתן בו" (ויקרא כ"ד, כ)⁵⁸, ויש לשים לב שהפסוק הזה קרוב לרשימת המומים הפוסלים בהמה עיקרא כ"ב, כא-כה) ואדם (ויקרא כ"א, טז-כג) לעבודת הקדש. נראה, כי רמז יש בדבר - בין בתורה ובין במשנתנו - כי החובל בחברו אינו פוגע בגופו ובכוח עבודתו בלבד, אלא פוגע בקדושתו כחלק מ"ממלכת כוהנים וגוי קדוש"⁵⁹. השימוש ב"סמא את עינו קטע את ידו שבר את רגלו" במשנתנו - רומז לרעיון

54 ואולי, קטיעת רגל מופיעה כאן בהשפעת הפסוק בדברים י"ט, כא. בגמרא פ"ה, ב דן רבא בדרגות של שבת לפי הסדר: קטיעת ידו, שבירת רגלו, סימא את עינו, וחירשו. מדבריו משמע, כי אלה דוגמאות של פגיעה בכושר עבודה, לפי סדר עולה של חומרת הפגיעה. ויש לעיין, אם נזק הוא פיצוי על האבדה לגוף או פיצוי על אובדן כושר העבודה. שאלה זו קשורה לסדר ולמבנה של חמשת התשלומין במשנה א: ואדון בזה בעזרת ה' במקום אחר.

55 עיין בהערה הקודמת.

56 ובדומה לזה זבחים פ"ז מ"ה: "שיבש גפה ושנסמית עינה ושנקטעה רגלה", שגם היא עוסקת בדין מום בקדשים, והצירוף של שלשת ה"מומים" הללו אינו מופיע במשנתנו חוץ משלשת המקומות הללו. גם בספרא, אמור, פרשתא יד ה"ח מופיעה אותה הרשימה של חבלות כמו במשנתנו.

57 וכדברי רב ששת (צ"ג א) שאין אדם מוחל על הפגיעה בראשי אברים משום "פגם משפחה", והשווה שיטת ר' לעזר בירושלמי שם. על המרכזיות של בושת בכל מערכת תשלומי חבלה ע"ע להלן, לגני מבנה חמשת התשלומים. אך יש לציין כי גם "חירשו" בושתו מרובה, ועיין תוספתא פ"ט ה"ג ובמשנה ר' בפרקנו.

58 ועיין לשון ר' אליעזר במכילתא משפטים (מסכתא דנזיקין), פרשה ח' (14-6/277):
...שנאמר "ואיש כי יתן מום בעמיתו" כלל, "עין תחת עין" פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט; וכשהוא אומר "כאשר יתן מום באדם" חזר וכלל... כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש, מומין הקבועין בו וראשי איברים, בגלוי ובמתכוון שאינו מנעלם אלא ממון, אף כל מומין הקבועין וראשי איברים וכו'.

59 רעיון "קדושת - הגוף" של אדם מישראל בא לידי ביטוי גם בהופעת איסורים של חבלה עצמית כגון שרט לנפש, קרחה, התגודדות בהקשר של "קדושים תהיו" (ויקרא י"ט, כח, דברים י"ד, א-ב) וקדושת הכהנים (ויקרא כ"א, ה). השווה גם "כי קללת אלוקים תלו" (דברים כא: כג וע"ר רש"י). ונראה, כי כאן מתרחב הרעיון, עד שהוא חל גם על הגויים, שגם הם נבראו בצלם אלוקים, וכפי שמשמע מקיום מצוה זו ביד יהושע כלפי מלכי כנען (יהושע ח', כט). הרעיון היה קיבל ניסוח מרחיק לכת וחריף מאת הלל הזקן, ועיין ויקרא רבה פ"ד, ג ואבות דר' נתן נ"ב פ"ל (הוצאת שכת, דף ל"ג ב), ובדברי ר"ש ליברמן תוספתא כפשוטה ברכות פ"ד ה"א (עמ' 56, שורה 3). אולי על פי הרעיון הזה נוכל להבין, מדוע

העומד במרכזן של ההלכות הפותחות והחותמות את פרקנו, ומהווה מסגרת לפרק כולו: החבלה היא מעין "מעילה". בכך מוסברת גם החומרה היתירה של תשלומי חובל המרובים בתחילת פרקנו וגם הקביעה בסוף פרקנו, כי אין הרשאתו של הנחבל לפגיעת החובל מועילה. אין בכוחו של הנחבל למחול על הפגיעה בגופו כי אין הוא בעלים עליו. גוף האדם מישראל הוא מעין "הקדש", וחיובו של החובל אינו נובע מפגיעה בחברו בלבד, כי אם מפגיעתו בדברים אשר ברשותו הבלעדית של ריבון העולמים אדון הכל⁶⁰.

(ה) סנהדרין פרק ד'

משנה א'

אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות

משנה ה'

שמה אי אתם יודעין שסופנו לבדוק

אתכם בדרישה וחקירה

בדרישה וחקירה...

הוא יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות

מה בין דיני ממונות לדיני נפשות

פרקנו פותח וחותר בזיקה בין דיני ממונות ובין דיני נפשות, ומתמקד בשני המקומות בהבדלים ביניהם. ההבדלים בין דיני ממונות ובין דיני נפשות בראש הפרק מעוגנים בסברה פשוטה, כי "לעניין מילי דתלו בזכות וחובה אין להשוותם דלא שייך בדיני ממונות" ("תד"ה אחד דיני ממונות, ל"ב, א, וכן בשאר ראשונים על אתר), שהרי זכות לזה היא חובה לזה. בסוף הפרק מוסיפה המשנה להבחנה בין דיני ממונות ודיני נפשות היבט מחזיר: "הוא יוכרז שלא כדיני ממונות דיני נפשות - דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו; דיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם". אמנם הדברים שבסוף הפרק בעניין האחריות הכבדה הרובצת על כתפיו של הדין את חברו למיתה - מכוונים כלפי העדים, אך קישור החתימה עם הפתיחה מלמד, כי הנטייה הברורה לכך זכות הטמונה בסדרי הדין של מ"א - מעוגנת ברתיעת הדיינים מאיבוד נפש מישראל⁶¹, שיקול שאינו קיים כלל בדיני ממונות. **סיגור** הפרק מלמד על שילוב שיקולים פורמאליים ושיקולים

התוספתא פ"ט ה"כ מביאה את הדין, אצל לכאורה אינו שייך לפרקנו בכלל של "העושה מום במוקדשין אין משלם אלא חצי נזק". לפי זה, גם ההקבלה בין ערכין פ"ה מ"ב "דמי ידי ודמי רגלי" ובין משנתנו (הקבלה זו תידון בהמשך המאמר) מאירה באור חדש: "קדושת" היד והרגל מחברת בין שני ההקשרים.

גם בפרק הבא בבבא קמא, פרק ט', הופכת שכולן הפיקדון את העבירה בין אדם לחברו של גזל לעבירה בין אדם למקום, ע"ש מ"ה ואילך.

שמה ישאל השואל: והרי העדים אסור להם להטות כלפי זכות, כי "שמה תאמרו מה לנו לחוב בדמו של זה. והלא כבר נאמר באבוד רשעים רנה", ולא נאמר האיום אלא לוודא שהם מעירים מתוך ידיעה ברורה ובלתי-אמצעית? שני הבדלים קינם בין העדים ובין הדיינים, המביאים את הדיינים להטות יותר כלפי זכות: (א) לעדים יש ידיעה בלתי-אמצעית, ולדיינים אין. אם העדים יירתעו מלהגיד עדותם גם כאשר היא אמיתית, אזי צד ההרשעה לא יבוא לידי ביטוי בכלל, מה שאין כן לגבי הדיינים, היכולים להטות כלפי זכות בלי להשתק את הקול הקורא להרשעה. (ב) העדים אינם גוזרים את המסקנות מתוך עדותם, אלא מביאים את העובדות לידיעת בית הדין, ועל כן אחריותם למותו של הנאשם הינה עקיפה, מה שאין כן הדיינים החורצים את דין הנאשם באופן ישיר וסופי.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ערכיים בקביעת סדרי הדין השונים בדיני נפשות ובדיני ממונות⁶². הרעיון האמור כאן, תואם את דברי ר' אבהו בגמרא דף לו ע"ב: "עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות, וכולן אין נוהגין בשור הנסקל, חוץ מ(הצורך בבית דין של) עשרים ושלשה". ומסביר רש"י ד"ה לא תטה: "אבל כולו אינך - להצלה אתי, ומה לנו לחוס על שור המועד? מוטב לקיים בו ובערת הרע".

חוט השני המקשר בין חתימת הפרק ובין פתיחתו הוא "דרישה וחקירה", ולא ראי דרישה וחקירה בסוף הפרק כראי דרישה וחקירה בראשו. בפתיחת הפרק מייצגת הדרישה והחקירה את לב ליבו של הדין באשר הוא, את העיקרון "משפט אחד יהיה לכם", בין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות. חיפוש האמת מתנהל על ידי דרישת העדים וחקירתם על ידי הדיינים. בחתימת הפרק הופכת הדרישה והחקירה לכלי מאיים בידי הדיינים, ומשמע מלשון המשנה, שהיא מיוחדת לדיני נפשות. הדרישה והחקירה של מ"ה - מזכירה את "בדיקותיו" של (רבן יוחנן) בן זכאי בפ"ה מ"ב, חקירה נוקבת וצולבת, העשויה להרתיע את העדים ולא רק לבדוק את מידת האמת שבפיהם. סיגור הפרק מלמד, כי דרישה וחקירה בידיו של דיין מומחה הינה כלי גמיש ורב-תכליתי. לכאורה, לעד יש יתרון על הדיין, כי הוא יודע את האמוק והדיין שואב את ידיעותיו רק מתוך עדותו של העד. מהבחינה הזאת אין הדרישה והחקירה אלא "גלאי אמת" בידי הדיין, בעזרתם יוכל לעמוד על טיבו של העד ועדותו. אך ממ"ה נמצינו למדים, כי יש בכוחה של הדרישה והחקירה להפוך את היוצרות, ולזכות את השופט בעמדת יתרון, שהרי הוא חוקר את העד, ויכול לעצב את חקירתו באופן שיביך את העד ויבלבל את עדותו. כמובן, נקודה זו קשורה לנקודה שהועלתה לעיל: מבחינה פורמאליות אין הדרישה והחקירה כי אם גילוי האמון ובזה שווים דיני ממונות ודיני נפשות. אך מבחינה ערכית, שאיפת ההלכה והדיינים להעדיף בדיני נפשות את הזכות על פני החובה - מגבירה את הפן האקטיביסטי של הדרישה והחקירה, ועל כן הופכת הדרישה והחקירה של דיני נפשות לכלי מאיים העשוי להרתיע את העד מלהגיד שקר, אך גם עשוי להרתיעו מלהגיד אמת מרשיעה⁶³.

⁶² היחס בי שני הנימוקים, הפורמאלי והערכי, הוא אופייני לקשור הלכה ואגדה במשנה, כפי שהעיר י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (גבעתיים, תשנ"א), עמ' 487-484. אמנם הקביעה "הו' יודעין שלא כד"מ ד"נ" נאמרה בהקשר הלכתי, בהוראת המשנה לדיינים "כיצד מאיימן את העדים". ומכל מקום, אופייה של קביעה זו הוא אגדי, שהרי הדברים שנאמרים לעדים נחבאים אופי רטורי האופייני לאגדה. ועיין מאירי על אתר (עמ' 169) "ומאריכים בדברים אלו כפי רצונם".

⁶³ שאלה מקבילה, אם כי לא זהה, עולה במחלוקת ראשונים מסביב לגמרא לב ע"ב שהצורך בדרושה וחקירה בדיני ממונות נאמר רק "בדין מרומה". וכתב ר"ד בונפיל, וכן הביא הר"ן בשמו, שאין מדובר בדרישה וחקירה במובן של דיני נפשות, אלא "שהוא ידרוש ויחקור אותו צד רמאות שחושש בו... ומעתה אין הדרישה וחקירה בדין מרומה אלא לפי ענין הרמאות".

ומשמע, שאין דרישה וחקירה במקרה הזה אלא כלי בידי הדיין, שמותר לו להפעילו לפי ראות עיניו. אך מסתימת לשון המאירי (עמ' 134) "ראוי לו להביאו בדיני דרישה וחקירה אף בהודאות והלוואות", משמע, לכאורה, שהוא הבין, שמדובר בדרישה וחקירה הנוהגת בדיני גזילות וחבלות, וכן מדברי המרדכי סימן תשי"א שבדין מרומה יכולים העדים לחזור בהם, כל עוד לא נחקרה עדותם - משמע, בפשטות (אם כי יש להשיב), שמדובר בדרישה וחקירה ה"שגרתית".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

(ו) תמיד פרק א'

מ"ד

מ"א

מהלך לאור המערכה...

יוצא והולך לו...

ולא נר בידו... לאור המערכה

והנרות דולקין מכאן ומכאן...

לא היו רואין אותו ולא היו שומעין את
קולו

יודע שאין שם אדם

הפרק הראשון של מסכת תמיד מתאר את הווי הלילות בבית המקדש, את מקומות שמירת הכהנים ולינתם ואת היערכותם לתחילת עבודת יום המחרת. במשנה הראשונה והאחרונה של הפרק מוצגים בפנינו שני מצבים של כוהנים ההולכים בגפם, בחשיכה. האחד הולך בדד כי אירע לו קרי, ובמשנה תיאור מפורט של דרכי השמירה על צניעות וכבודו של הכוהן החייב לטהר את עצמו מתקרית מצערת זו. השני הולך לבד כדי לקיים מצוות עבודה המתבצעת לפני שיתחילו עבודות היום במקדש. הכוהן הראשון מובדל מאחיו הכהנים ("יוצא והולך לו") עקב פסילתו מעבודת היום, והשני מובדל על ידי שליחותו להרים את הדשן. הראשון הולך באמצע הלילה, ומעשיו מסמלים את הסכנה הרוחנית של "מקרה לילה"⁶⁴, ואילו הכוהן החותם את הפרק מסמל את סיום הלילה ואת ההיערכות לקראת עבודת היום הבא ההולך ומאיר.

מעניינת השוואת שתי המשניות בעניין אמצעי התאורה. הפרק מעביר אותנו מאור נרות, תאורה מלאכותית מחוץ לשטח המקדש⁶⁵, המשמשת במיוחד לצרכים כאלה, אל "אור המערכה" ("לא נר בידו"). הנכנס לעזרה אינו זקוק לאמצעי תאורה מיוחד, כי העזרה תמיד מוארת. ונראה, כי רמז יש בדבר: יום העבודה במקדש פותח עם קריאת "ברקאי" ("פ"ג מ"ב), ואין עבודת ה' מתבצעת בסביבה של חושך. על כן תרומת הדשן המקדימה את עיקר עבודות היום⁶⁶, מתבצעת לפני שיאיר היום, ללא תאורה מיוחדת בעזרת האור של אש התמיד, היוקדת על המזבח. הווי אומר, אמצעי התאורה המתוארים במשניות, מסמלים את המהויות הרוחניות של הלילה ושל המעבר לקראת היום.

⁶⁴ עד כמה חששו משרתי המקדש מסכנה זו - ניתן ללמוד מיומא פ"א מ"ד, שהיו מונעים שינה מכוהן גדול כל ליל יום הכיפורים. אמנם, יש שם גורם המגביר את ערנותו לסכנת הקרי, היינו, הצורך שכל עבודות היום תתבצע על ידי הכוהן הגדול דווקא, וזאת הסיבה ששם דואגים מראש למנוע כל אפשרות שיקרה מקרה לילה, ואילו כאן דואגת ההלכה כיצד להתמודד בדיעבד עם טומאת קרי.

⁶⁵ "מחילות לא נתקדשו", ועיין לעיל דיוננו על חתימה מעין פתיחה במסכת מידות.

⁶⁶ נחלקו ראשונים אם תרומת הדשן נחשבת סוף עבודות הלילה (השייך ליום הקודם) או תחילת עבודות היום (הבא), ועיין בעה"מ ומלחמת ה' יומא דף א', א מדפי הר"ף ד"ה והווי יודע. דברינו מתאימים לשתי השיטות, כי לפי שתיהן משמשת תרומת הדשן אבן דרך למעבר בין עבודות שני הימים, והוא החשוב לענייננו.

על אף בדידותם של שני הכהנים המתוארים בשתי המשניות, טורחת המשנה לתאר, שלא ניתק הקשר בינם ובין אחיהם הכהנים. הכוהן בעל הקרי אינו יוצא מיד את שטח הר הבית, אלא "בא וישב לו אצל אחיו הכהנים עד שהשערים נפתחים". בשעת טבילתו מבליטה המשנה, כיצד נשמרה צניעותו ("יודע שאין שם אדם"), אך לאחר טבילתו הוא נהנה מחמימותו של בית המוקד, עד שפתיחת השערים פותחת את עבודת היום, ואין הוא חייב לברוח מהמקדש "כגבגב בלילה"⁶⁷. בעל הקרי עדיין שייך לכהונה ורשאי (מאונס, כיון שנטמא בפנים) להימצא בסביבת המקדש, ורק משעת פתיחת השערים והתחלת העבודה - חייב הוא לפרוש באופן זמני עד שתושלם טהרתו. אין רגלי הפרט נדחקים מחברתו. בסוף הפרק מעוניינת המשנה בתהליך ההפוך: אין הפרט הבודד מייצג את עצמו בלבד, אלא כל אחיו הכהנים מלווים אותו בדמיונם ("לא היו רואין אותו ולא שומעין את קולו"), ועוצרים את נשימתם "עד ששומעין קול העץ... והן אומרים הגיע העת". הפרק השני יפתח עם "ראונו אחיו שירד והם רצו ובאו". סיום עבודתו הבודדת של תורם הדשן - מבשרת את תחילת פעילותם של שאר הכהנים, הרצים להכין את המזבח לעבודת היום המאיר ובא. הכוהן של תחילת הפרק נהנה מעצם תחושת ה"ביחד" של חבורת הכהנים, ואילו הכוהן הבודד של סוף הפרק הוא החלוץ לפני המחנה של משרתי המקדש.

סיכום

"חתימה מעין פתיחה" היא תופעה רווחת במשנה, כפי שניתן להיווכח מהנספח, בו רשמתי מבחר פרקים בהם מצויה התופעה. ניסיתי לבחור דוגמאות מובהקות, ועל כן הרשימה היא חלקית בלבד. בגוף המאמר בדקנו מספר דוגמאות בולטות של התופעה, במסכתות ופרקים הלקוחים מכל אחד מששת סדרי המשנה. במקרים שבדקנו, וכן במקרים רבים אחרים, ראינו כיצד משמשת התבנית הספרותית לעצב את היחידה בה היא מופיעה מבחינת תוכנה ומשמעותה הרעיונית. ההקבלה הלשונית והרעיונית בין פתיחתה וסיומה של היחידה הנידונת מפתיעה לעתים (כגון: מסכת ברכות, סוכה פ"ב), וחריגה זו, מהצפוי והמובן מאליו, מעידה על שימוש המודע והמכוון של עורך המשנה בתופעה, ואף מזמינה התעמקות במשמעויותיה. החתימה מעין הפתיחה היא רק אחת מתוך שורה ארוכה של תופעות ספרותיות הנמצאות במשנה, ובעתיד אקווה, בע"ה, להראות את קיומן ולהסביר את תפקודן ותפקידן של תופעות נוספות, כגון: משחקי לשון, כיאזמוס, שרשור, אנפורה, משניות מעבר ועוד.

תופעות אלו מעידות על תחכום רב בעבודת העריכה של רבי יהודה הנשיא, ותורמות רבות להבנתנו את שיטות עבודתו ומגמותיה. במקרים רבים מצביעות האסוציאציות הלשוניות והתבניות הספרותיות הנוצרות על ידן על רובד רעיוני, אגדי או "מטה-הלכתי" של הבנת המשנה. לא נכנסנו לעומק הדיון על המנומוטכניקה במשנה, וכן לא דנו בשאלה, באיזו מידה ניתן לראות בטכניקות הספרותיות שבמשנה כלי עזר להקל על זיכרון המשניות בעל פה, ואקווה שדברי בעניין הזה יראו אור בע"ה במקום אחר. מכל מקום, דומני כי ריבוי, גיוון, תחכומן, ומורכבותן של התופעות שצינו ונתחו כאן, יחד עם

⁶⁷ ואין כן דעת ראב"י במשנה מידות ספ"א, שנידונה לעיל. ודברינו כאן מאששים את מה שהעלינו שם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ההסברים שניתנו להן לעיל - מעידים בבירור, שמגמת רבי בעריכת המשנה חרגה מהמסגרת של המנמוטכניקה גרידא. (ולא נגענו אפילו באפס קצהו של החומר הספרותי-הרעיוני המצוי בכל ששת הסדרים).

ניסיתי להציג כאן שיטה עיונית בהבנת המשנה, העשויה להפרות גם את הלימוד וגם את הוראת המקצוע החשוב זה של תורתנו הקדושה. מטרתי העיקריות בעבודתי הזו היו לחדד את חושי הקורא לחפש ולמצוא תופעות דומות ואחרות במשנה ובעריכתה, לגרות מחשבה מחודשת על משמעות דרכי העריכה של המשנה, ולהציע בפני מורים ומחנכים דרכי חשיבה, העשויות, לדעתי, לפתוח אפיקים חדשים בהוראת המקצוע.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נספח : דוגמאות נבחרות של "חתימה מעין פתיחה" בפרקי המשנה

ברכות	פ"ד	מוספין
	פ"ח	מברך על היין ואחר כך מברך על היום/המזון
פאה	פ"ה	גדיש
כלאים	פ"א	החטים... השעורים - שני חטים ושעורה
שביעית	פ"א	עד אימתי
	פ"ב	שדה הלבן - עפר לבן ;
		מקשאות ומדלעות (א/ב) - דלועין... הוקשו
	פ"ח	חשב עליו - ואם מתחשב הוא
	פ"ט	כל אדם
שבת	פ"ח	כתית/מכיתתו, רביעית, מים
	פכ"א	נוטל - ניטל
	פכ"ב	שנשברה - שבר (וכן בראש מ"ג : שובר אדם את החבית)
עירובין	פ"ב	אחת נכנסת ואחת יוצאת - מלהכניס ולהוציא לו
	פ"ד	מי שהוציאוהו - מי שיצא
פסחים	פ"ג	אלו עוברין - אם עבר
שקלים	פ"י	עצים, קנין
יומא	פ"ב	שרוצה לתרום - אם רצה להקריב
	פ"ז	שמנה
סוכה	פ"ב	עבד (א-ח/ט)
	פ"ג	לנענע (ובמ"ט : והיכן היו מנענעין)
ביצה	פ"ד	מוקצה
תענית	פ"א	סימן קללה (במ"א בכ"י : אינו סימן ברכה)

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

יום הכיפורים	פ"ד	
חומה	פ"א	מגילה
מטבילין את הכלים	פ"ג	חגיגה
הערל... לא יאכל בתרומה – סריס החמה... מאכילה בתרומה	פ"ח	יבמות
מצוות חליצה, 3 דיינים/ב"ד, מנעל/נעל	פ"ב	
עיירות/העיר	פ"א	כתובות
יוצאת בהינומה וראשה פרוע	פ"ב	
ירושלים	פ"ג	
פותחין לו/להם פתח ממקום אחר שלא יקל ראשו/ {ינהגו קלות ראש}	פ"ב	נדרים
קריאת שמע – שמע והיה אם שמוע, וידוי מעשר – כי תכלה לעשר	פ"ז	סוטה
בפני נכתב ובפני נחתם	פ"ב	גיטין
נשך	פ"ה	בבא מציעא
בורות שיחין ומערות	פ"ג	בבא בתרא
מביא עדים או ראיה	פ"ג	סנהדרין
דרישה וחקירה, הבדל בין ד"מ וד"נ	פ"ד	
ואלו נשבעין	פ"ז	שבועות
כוהן	פ"ז	עדויות
מקל או ציפור או כדור – מקל או שרביט	פ"ג	עבודה זרה
שלושה דברים (ע"ע מסגרות מועתקות)	פ"א	אבות
שכר	פ"ב	
פוסלין במחשבה שאין המחשבה פוסלת אלא...	פ"ג	זבחים

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

פ"ט	המזבח מקדש את הראוי לו	
פ"ב	קומץ, לבונה	מנחות
פ"י	בא בשבת - דוחה את השבת (והשווה מ"ג)	
פ"ב	עופות - ובעוף, בהמה - עולה ושלמים	
פ"א	השוחט בשבת וביה"כ - יו"ט שחל להיות בערב שבת	חולין
פ"ב	פטר חמור - פטר רחם	בכורות
פ"ה	נמכרין - ומכרו	
פ"ז	לפני היובל - בין לפני היובל בין לאחר היובל	ערכין
פ"ח	המקדיש - תקדיש/אל תקדיש/מקדישו... ואין אתה מקדישו	
פ"ו	כל האסורין על גבי המזבח	תמורה
פ"ב	האיברין והפדרין שלא נתאכלו מבערב	תמיד
פ"ב	מטמא(ין) באויר	כלים
פ"ט	מגופת החבית מצידיה - מגופת החבית... מן הצד	
פ"ז	נפש אטומה - אין דוחין נפש מפני נפש	אהלות
פ"ג	ובית אבן היתה נקראת - במקבות של אבן	פרה
פ"ח	שנים שהיו שומרים את השוקות - אמת המים... ובלבד שישמרנה וכו'	
פ"ט	מעטן	טהרות
פ"ב	הטמא שירד לטבול - מקום שהמשקולת יורדת	מקואות
פ"ג	אפילו קורטוב	
פ"ז	הטיט הנרוק - בטיט העבה	
פ"ח	לנדות - נדה	
פ"א	משמשת בעדים	נדה

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

והן יושבות על כל דם - ישבה לה ולא בדקה	פ"ד
הגיע/}לא הגיע}, ימנה לראות ... ראתה - הרואה ...	פ"י

ראתה,

בעילת מצוה – ובעילתן

זבים	פ"ד	שישבה עם הטהורה במטה - היה יושב ע"ג המטה
טבול יום	פ"ב	אב הטומאה
	פ"ג	אוכל

מסגרת על דרך הניגוד

דמאי	פ"ג	אוכלין מתוקן - לחלוף את המתקלקל
שביעית	פ"ו	ארץ ישראל - חוצה לארץ
	פ"ט	נלקח – ימכרו
שבת	פ"י	זרע – תולש
	פכ"ד	מתיר את החבלים - וקשרו את המקידה
עירובין	פ"י	מכניסן זוג זוג - כוהן מוציאו בהמיינו
ראש השנה	פ"ג	שאין היחיד נאמן - אינו מוציא את הרבים
סנהדרין	פ"י	הקורא בספרים החיצוניים - וכתבי הקודש יגנוזו
טהרות	פ"ט	משיתחברו - פרודים
מקוואות	פ"ג	חסר אפילו קורטוב - לרבות אפילו קורטוב