

הרב אברהם וולפיש

תקבולת במשנה

במאמרינו הקודמים ב"נטועים" א'-ב' עמדנו על תופעת "חתימה מעין פתיחה" ועל "משחקי לשון" בעריכת המשנה. כפי שהראינו שם, שתי התופעות הללו מצביעות על השיקולים הספרותיים של עורך המשנה ואף על המגמות הרעיוניות-הערכיות השקועות בעריכת המשנה. שתי התופעות עליהן הצבענו עד כה הינן תופעות "נקודתיות". משחק לשוני קושר בין מילה לחברתה או בין ביטוי לחברו, והוא רומז על קשר ענייני בין המשפטים או בין הפסקאות בהם מופיעים הביטויים הדומים, אך אין הוא יכול ללמד על המבנה הספרותי והרעיוני של יחידה שלמה - פרק, לדוגמה - של המשנה. "חתימה מעין פתיחה" הינה תבנית היוצרת מסגרת ספרותית ורעיונית לפרקים שלמים ואף למסכתות שלמות, אך היא עוסקת בקצוות בלבד, ואין בה כדי להראות אם וכיצד משתלבות שאר משניות היחידה באותו מבנה ספרותי-רעיוני. במאמר הזה נעסוק בתופעה המאפיינת יחידות שלמות - התקבולת.

כבר עמד הרב פרופ' ע"צ מלמד¹ על קיומה ותפקידה של תופעת ה"תקבולת" במשנה, אך אין הוא דן אלא בסוג אחד של תופעה ענפה זו, היינו שני משפטים סמוכים הדומים זה לזה בלשונם ובתוכנם - ובדרך כלל האחד הוא מעין "תשליל" של השני, כגון:

חלה פ"א מ"ח:

עיסת הכלבים

- | | |
|------------------------------|-----------------------------------|
| 1. בזמן שהרועים אוכלים ממנה | 2. אם אין הרועים אוכלין ממנה |
| חייבת בחלה | אינה חייבת בחלה |
| ומערבין בה. ומשתתפין בה | ואין מערבין בה ואין משתתפין בה |
| ומברכין עליה ומזמנין עליה | ואין מברכין עליה ואין מזמנין עליה |
| ונעשית ביום טוב | ואינה נעשית ביום טוב |
| ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. | ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. |

¹ "התקבולת במשנה (אידי דתנא רישא וכו' תנא סיפא וכו')", בתוך: עיונים בספרות התלמוד, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 111-127.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

תופעה זו רווחת במקרא במיוחד בשירה, אך קיימת היא גם בפרוזה המקראית². הרב מלמד מתעד את המקומות בהם התלמוד הבבלי מתייחס לתופעה זו, ומנמק באופנים הבאים: (א) להקל על הזיכרון³ - כך ניתן להבין את דברי הגמרא בכמה מקומות "איידי דתנא רישא... תנא סיפא..."⁴; (ב) משום "צריכותא", היינו לדייק מכל פרט ופרט חידושים הלכתיים⁵.

בנוסף לסוג זה של תקבולת, הגלוי לעין כל מעיין, ישנם במשנה סוגים נוספים של תבניות סימטריות⁶, המוכרות לנו מן הספרות בכלל ומהספרות המקראית בפרט. בתבניות הללו ערוכות שתי יחידות - משנה, קובץ משניות או פרק - באופן שהאברים השונים מקבילים זה לזה לפי הסדר בתקבולת רגילה⁷, כשהאברים המקבילים ערוכים באותו סדר בשני החלקים:

1.	א	1.
2.	ב	2.
3.	ג	3.
4.	א ₁	4.
5.	ב ₁	5.
6.	ג ₁	6.

לעיתים האברים ערוכים בתקבולת כיאסטית⁸, בסדר הפוך:

1.	א	1.
2.	ב	2.
3.	ג	3.
4.	ג ₁	4.
5.	ב ₁	5.
6.	א ₁	6.

² עיין פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 42 ואילך, המגדיר את התופעה ומדגימה, ועומד על תפקידה בפרוזה המקראית. לגבי אפיונה ותפקידה בשירה המקראית, עיין J. Kugel, The Idea of Biblical Poetry - Parallelism and its History, New Haven and London, 1981; R. Alter, The Art of Biblical Poetry, New York, 1985, pp. 3-27.

³ עמ' 113-112.

⁴ עיין, לדוגמה, ברכות מז ע"ב, לגבי "שמש", ויבמות פז ע"א (מלמד, עמ' 117-116).

⁵ לדוגמה, ברכות מז ע"א-ע"ב (מלמד, עמ' 116).

⁶ מונחו של פ' פולק (לעיל, הע' 2), עמ' 221.

⁷ תבנית סימטרית זו כונתה על ידי פ' פולק (לעיל, הע' 2) "תבנית המענה" (עמ' 221, 46-45).

⁸ את התבנית הזאת מכנה פ' פולק "גמלון" (עמ' 38, 214). ישנן הצעות אחרות: מבנה "קונצנטרי", "שיכול", "פלינדרוס" ועוד.

הזיקה בין האברים המקבילים זה לזה יכולה להיווצר, הן על ידי רעיון או עניין משותף והן על ידי חזרה לשוניית. הדוגמות הבאות מהמקרא יבהירו זאת:

תקבולת - שמ"ב ל"ג, יא-טז

יא - יד ¹	
1. ויחזק בה ויאמר לה	
2. בואי שכבי עמי אחותי	
3. ותאמר לו אל אחי אל תענני	
4. כי לא יעשה כן בישראל...	
5. ולא אבה לשמע בקולה	
יד ² - טז	
6. ויחזק ממנה	
7. ויענה וישכב אתה...	
8. ותאמר לו על אודת ¹⁰ הרעה הגדולה הזאת	
9. מאחרת אשר עשית עמי...	
10. ולא אבה לשמע לה	

⁹ דוגמה זו הובאה אצל פולק, עמ' 45-46.
¹⁰ התקבולת בולטת כאן במיוחד בגרסת תרגום השבעים לפסוק טז: "ותאמר לו אל אחי כי גדולה הרעה הזאת מאחרת..." וכפי שציין פולק, שם.

תקבולת כיאסטית - שמות ו', ב-ח¹¹

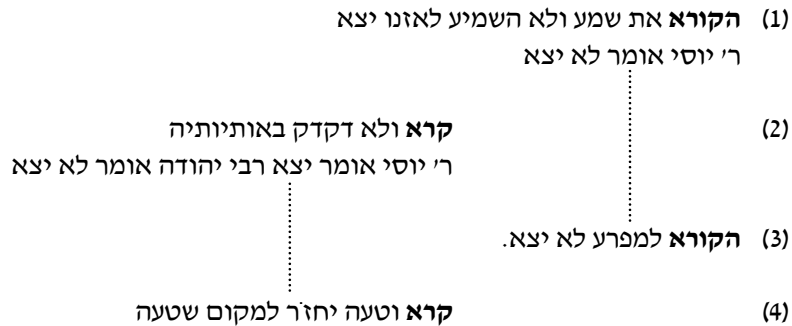
1.	וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה'
2.	וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב...
3.	וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם
4.	את ארץ כנען...
5.	לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים
7.	והצלתי אתכם... וגאלתי אתכם... ולקחתי אתכם...
8.	וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים
9.	והבאתי אתכם אל הארץ
10.	אשר נשאתי את ידי לתת אתה
11.	לאברהם ליצחק וליעקב...
12.	אני ה'

מגמתנו במאמר זה היא להראות את קיומה של תופעה זאת במשנה ולהצביע על דרכים להבנת חשיבותה הפרשנית-הרעיונית בהבנת המשנה. במאמר זה נעסוק בתקבולת רגילה, אותה נדגים מהמשנה, וננסה לעמוד על משמעות התופעה בכל מקרה ומקרה.

¹¹ נ' ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים, תש"ל, עמ' 87. דוגמות נוספות של שני סוגי התקבולת - ראה פולק בעמודים שצויינו לעיל, וכן הפנה פולק לספרות נוספת בנדון. יש להעיר, כי ישנם חוקרי מקרא המפריזים בשימוש בכלי ספרותי-פרשני זה, כגון י' פוקלמן, ויש צורך לקבוע אמות מידה ברורות ושיטתיות לגילויין של תופעות אלו.

א. תקבולת במשנה יחידה:

1. ברכות פרק ב' משנה ג'



על משנה זו העיר הרב יהודה שביב¹²:

אפשר, נפגשים אנו בזה עם שירת המשנה. לא ספר חוקים יבש לפנינו אלא תורת חיים, שלשונה מגוונת ומתנגנת¹³... אפשר, ללמד שבעניינים שבקדושה אין להפריד בין טכניקה למחות ואף סגנון אינו עניין טכני בלבד.

אם נכון הדבר, שהסגנון והמהות שלובים זה בזה, אזי מוטל על הפרשן לחפש מה תורם מבנה "פואטי" זה להבנה העיונית של המשנה. וכבר פירש ר' משה זכותא (איטליה, מאה ה-17), בפירושו קול הרמ"ז את משנתנו באופן שמבהיר יפה את משמעות המבנה הספרותי שלה¹⁴:

הא דקתני בתרי בבי 'הקורא' ובתרי אחריני תני 'קרא', משום דכל חדא מינייהו שייכא ארישא ידיה, דלא תימא, דכי היכי דפליגי בשמיעת האוזן, הכי נמי פליגי בדקדוק האותיות, דכיוון דלא דקדק הוה ליה כלא השמיע, והוה אמינא דגם בזה פליגי כדברישא, לכך אמר 'הקורא' ו'לא השמיע' לת"ק דר"י, דמסתמא הוא ר' יהודה יצא. אבל קרא ולא דקדק - לא יצא, והכי נמי תאמר ברבי יוסי, וכהאי גוונא בסיפא: אף על פי שהקורא

¹² להוראת מסכת ברכות - סדר ותבנית במשנה, ירושלים תשמ"ז.

¹³ ומציין למגילה לב ע"א, והשווה תפארת ישראל ערכין פ"ד, בועז, סק"א.

¹⁴ ויש לציין גם את התייחסותו של ר' צבי אלימלך שפירא (מונקטש, המאה ה-19) בפירושו "והיה ברכה", להבחנה בין "הקורא" ובין "קרא". לדעתו, "הקורא" משמש לדינים השייכים מתחילת הקריאה, לעומת "קרא" המתייחס לדינים השייכים רק לאחר שהתחיל מעט בקריאה. ההסבר שלו מתעלם מהתפקיד המבני של החילוף הקורא/קרא במשנתנו. ועוד: בעל "והיה ברכה" עצמו העיר, כי לכאורה, דבריו מתאימים רק לפירוש הרע"ב לביטוי "לא דקדק באותיותיה", ולא לפירושה של רש"י והרמב"ם, והוא יישב בדוחק את דבריו עם פירושי רש"י והרמב"ם, עיי"ש.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

למפרע ולא יצא, מכל מקום אם טעה - לא תימא דיחזור לראש לקרות הכל כסדר.

נראה לאמץ מדברי הרמ"ז את הרעיון הבסיסי, שמשנתנו מורכבת משני זוגות של ניגודים¹⁵, והנני להוסיף על דבריו. הזוג הראשון - "הקורא... ולא השמיע לאזנו", "קרא ולא דקדק באותיותיה" - עוסק במקרים בהם יש פגם "חיצוני" הנוגע לאופן הביצוע של מעשה הקריאה. לעומת זאת, הזוג השני - "הקורא למפרע", "קרא וטעה" - עוסק בליקוי "פנימי", המשפיע על תוכן הקריאה ולא רק על צורתו החיצונית. חילוק זה יבהיר יפה מדוע נחלקו תנאים בשני המקרים של הזוג הראשון, בהם הפגם בקריאה אינו נוגע לתוכן, ואילו בשני המקרים שבזוג השני אין מי שמטיל ספק בפסלות הקריאה.

אם נקבל את שיטת תנא קמא של הרישא - הלא הוא ר' יהודה (גמרא טו ע"א) - בתור הדעה ה"סתמית" של משנתנו, תצא לנו גם הקבלה יפה בין זיקת המקרים בזוג הראשון לזיקת המקרים בזוג השני. ר' יהודה מבחין בין "לא השמיע לאזנו" אותו הוא מכשיר, ל"לא דקדק באותיותיה" אותו הוא פוסל. ונראה, שהוא רואה את ההשמעה לאוזן כעניין חיצוני למעשה הקריאה עצמו¹⁶, לעומת "לא דקדק באותיותיה", המתייחס לאופן בו מתבצעת הקריאה עצמה. בדומה לכך, הקריאה למפרע משאירה על כנה את לשון הכתוב, ומשנה רק את סדר הפסוקים, בניגוד ל"קרא וטעה", בהם חורג הקורא מהמילים הכתובות בתורה.

המבנה הרעיוני של משנתנו הינו, אם כן :

¹⁵ הזוג השני, "למפרע" ו"טעה", מופיע ביחד גם בתוספתא פ"ב ה"ד, ושם מתברר כי גם מבחינה מעשית קיים קשר בין שני המקרים - באופן רגיל, אחד המצבים בהם יבוא אדם לקרוא למפרע הוא במקרה שקרא וטעה: הוא חייב "לחזור למקום שטעה" ולקרוא כסדר משם, כדי שלא תיחשב קריאתו "למפרע".

¹⁶ זאת בניגוד לעמדת ר' יוסי, אשר ככל הנראה, תופס את ההשמעה לאוזן כהגדרה של "קריאה", המתפרשת על ידו כקריאה בקול ל"בקול" = שהקורא עצמו שומע. ר' יוסי אינו רואה בדקדוק האותיות עניין מהותי בקריאה, מפני שכנראה, לדעתו, אין בחוסר הדקדוק באותיות פגיעה בשלמותן של המילים. להבנה מלאה של נקודה זו יש לעמוד על טיבו של חוסר הדקדוק הנדון כאן, ועיין פירושי רש"י, רמב"ם, רע"ב ומלא"ש כאן.

עוד ייתכן, כי ביסוד המחלוקת סביב ה"השמעה לאוזן" ניצבת שאלת אפיונה של החווייה הפנימית של קריאת שמע: האם "אחר כוונת הלב הן הדברים" או שמא אין האדם מקבל עול מלכות שמיים בשלמות אלא אם כן קולט הלב את הדברים דרך שמיעת האוזן (עיין מלאכת שלמה ד"ה ולא השמיע לאזנו). לפי הבנה זו, נחלקו התנאים בטיב הזיקה בין מעשה הקריאה ובין כוונת הלב, ועיין דבריו להלן.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ליקויים שאינם משנים את הלשון	ליקויים המשנים את לשון הכתוב	
(1) הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו... קריאה מושלמת - בלי קול		ליקויי קריאה "חיצוניים"
(2) קרא ולא דקדק באותיותיה... קריאה לקוייה באותיות (ולא בתוכן)		
(3) הקורא למפרע... שינויים בסדר (ללא שינויי לשון)		ליקויי קריאה "פנימיים"
(4) קרא וטעה... שינויים גם בתוכן		

מבנה זה תורם רבות להבנת החשיבה ההלכתית העומדת מאחורי המשנה, ובמיוחד להבהרת תפיסת המשנה את משמעות המונח "קריאה"¹⁷ ודירוג הפגמים העלולים לפוסלה. וייתכן, שמבנה זה נועד ללמדנו דבר נוסף. הרי מאחורי משנתנו ניצבת שאלה אשר נוגעת לא בנושאי משנתנו בלבד אלא בסוגיות גדולות ונרחבות בחשיבה ההלכתית כולה: מה הזיקה בין המעשה החיצוני ובין התוכן הפנימי-הרוחני?

המחצית הראשונה של משנתנו עוסקת בליקויים הקשורים בשלמותו של מעשה הקריאה, ומחלוקת התנאים לגביהם משקפת הבנות שונות בנוגע להגדרת "קריאה"¹⁸ (המילה המנחה של משנתנו). המחצית השנייה עוסקת בליקויים הפוגמים בתוכן ומשפיעים על הבנת תוכן הדברים. משנתנו מציגה סדרה של מקרים שבהם הולכת ומתהדקת הזיקה בין ליקוי במעשה הקריאה ובין פגיעה בתוכנה. הדקדוק והדיוק במעשה הקריאה הינם חיוניים - אין "קבלת מלכות שמים" (עיין מ"ב ומ"ה בפרקנו) קבלת הלב בלבד, וזקוקה היא גם לכלי חיצוני, למעשה אשר יבטא וימחיש עניין רוחני-פנימי זה.

¹⁷ ויש להעיר על החלפת המונח המקראי "דיבור" ("ודברת בס") במונח "קריאה", המציינת בלשון חז"ל את העיסוק ב"מקרא". נראה, כי המעבר הלשוני הזה עשוי היה להשפיע על מערך ההלכות שבמשנתנו. ובהקשר זה יש לציין, כי ההלכות של "למפרע" ו"טעה" קיימות גם לגבי "הלל... מגלה... תפלה" (תוספתא פ"ב ה"ג-ה"ד) ואכמ"ל.

¹⁸ עיין הערה 16.

ברם, מעשה זה נמדד על פי מידת התאמתו לאותו תוכן אשר אמור הוא לבטא, והפגמים במעשה הקריאה מדורגים על פי אמת-מידה זו¹⁹.

2. בבא קמא פרק ח' משנה א'

החובל בחברו חייב עליו משום חמישה דברים: בנזק, בצער, בריפוי, בשבת ובושת. **בנזק** כיצד? סימא את עינו, קטע את ידו, שיבר את רגלו - רואים אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה.

צער - קָנָאו בשפוד או במסמר ואפילו על ציפורנו, מקום שאינו עושה חבורה, אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך.

ריפוי - הכהו חייב לרפאותו, עלה בו צמחים - אם מחמת המכה חייב, שלא מחמת המכה פטור. חייתה ונסתרה, חייתה ונסתרה - חייב לרפאותו, חייתה כל צרכה - אינו חייב לרפאותו.

שבת: רואין אותו כאלו הוא שומר קשואין, שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו. **בושת** - הכל לפי המבייש והמתבייש.

על פי איזה עיקרון מסודרים במשנתנו חמשת התשלומים של חובל: נזק, צער, ריפוי, שבת, בושת? אין הם מובאים על פי סדר הופעתם בתורה, שהוא: שבת וריפוי (שמות כ"א, יט), נזק וצער (שמות כ"א, כד-כה)²⁰ ובושת (דברים כ"ה, יא-יב). ניתן לראות את סדר הופעתם במשנה כווריאציה על סדר הופעתם בתורה, כאשר המשנה שומרת על הזוגות שבת-ריפוי ונזק-צער, ומבצעת שני שינויים: מחליפה את הסדר של הזוג הראשון (ריפוי-שבת במקום שבת-ריפוי) ומחליפה את הסדר בין שני הזוגות. הצגה כזו של סדר התשלומים במשנה תועיל, אולי, לצמצם את הפער בין הסדר במקרא ובין הסדר במשנה, אך אין בכך הסבר מדוע ראתה המשנה לנכון לחרוג מהסדר שבמקרא²¹.

¹⁹ שוב, נאמרים הדברים על פי דברי ת"ק/ר' יהודה, אשר המבנה המדורג של משנתנו משקף את גישתו. לדעת ר' יוסי, ייתכן שהזיקה בין מעשה הקריאה ובין תוכנה הפנימי תובן אחרת, ועיין הע' 16.

²⁰ "עין תחת עין" היינו נזק, ואת צער לומדים מ"כוחה תחת כוחה", ועיין מכילתא שם.

²¹ בעל "שושנים לדוד" (ר' דוד פרדו, איטליה-א"י, המאה ה-18) מציע:

"בנזק - הוא העיקר, ולכך שנאו ברישא ובתריה תנא צער, משום דצער קאי אנזק, כמ"ש הר"ב, ואחר כך ריפוי ושבת לרמוז מאי דאיתא בש"ס, דשבת איתקש לריפוי, ובושת שנה אחרונה, משום דקיל טפי, שאינו חייב עליו עד שיהא מתכוין, והאי טעמא דתניננהו שלא בסדר הכתוב".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

התבוננות בלשון המשנה תראה, כי שיטת העריכה של חמשת התשלומים מעוגנת בתפיסה הלכתית, ערכית ורעיונית של מעשה החובל ושל תחומי אחריותו²². לפנינו רישום של חמשת התשלומין החושף את המבנה הטמון בלשון המשנה עצמה:

1. נזק -	קטע את ידו שיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד וכו' ושמין כמה היה יפה
2. צער -	אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול וכו'
3. ריפוי -	הכהו חייב לרפאותו עלו בו צמחים... חיתה ונסתרה, ... חיתה כל צרכה...
4. שבת -	רואין אותו כאילו הוא שומר קשואין שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו
5. בושת -	הכל לפי המבייש והמתבייש

ניתן לראות מהמבנה הזה, כי שני הזוגות, הערוכים בתקבולת, הינם נזק-צער ושבת-בושת, וריפוי מוצג לבדו במרכז התבנית, ואין המשנה נצמדת לזוגות המופיעים בתורה. המשנה קושרת את הראשונים בכל זוג (נזק ושבת) זה עם זה על ידי קשר לשוני מובהק: "רואין²³ אותו כאילו הוא...". המשנה אף מציינת במפורש קשר בין שני התשלומים האלה, ומטעימה כי אין לשלם את השבת על פי מקצועו הקודם של הנחבל - "שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו" (= תשלומי נזק). גם בין צער ובין בושת קושרת המשנה, בקביעתה כי שני התשלומין הללו תלויים במצבו של הנחבל: "אדם כיוצא בזה"/"לפי... המתבייש". ריפוי ניצב לבדו במרכז התבנית²⁴ בכמה מובנים. מעבר לכך שאין לו "בן-זוג" הקשור אליו בקשרים לשוניים כלשהם, יש לו כמה תכונות ייחודיות ביחס לשאר התשלומים: (א) אין

²² ייתכן שסדר הרשימה הושפע מצלילי המילים: צער-ריפוי, שבת-בושת. כך מצאנו, לדוגמה, ברשימה בריש המסכת: שור-בור, מבעה-הבער, וכפי שהעיר הרשב"ם בתוספות ר' פרץ ב' ונ"א ד"ה השור והבור.

²³ המלה "רואין" גם יוצרת משחק לשוני עם המשפט הקודם: סימא את עינו.

²⁴ כבר ראינו במאמרי ב"נטועים" א' (עמ' 49-52), בדיון על ה"מסגרת" של פרקנו, כי ריפוי מתייחד גם בכך שהוא מתחבר אסוציאטיבית-לשונית לסוף הפרק, עיי"ש.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הוא מוגדר בלשון המשנה כתשלום כספי, אלא כחיוב לרפא את הנחבל²⁵; (ב) אין הוא נפטר מהחיוב על ידי תשלום מסויים, אלא נשאר חייב כל עוד לא החלים הנחבל מנזקים שנגרמו "מחמת המכה"²⁶.

ההתבוננות באסוציאציות הלשוניות ובקשרים הענייניים הנוצרים בין חלקי המשנה מגלה לעינינו רשימה הבנויה בתבנית תקבולתית מובהקת. יש לציין, כי המבנה הזה תואם גם את חלוקת המשניות בכמה מכתבי היד הטובים של המשנה: נזק וצער (מ"א), ריפוי (מ"ב), שבת ובושת (מ"ג).

הקשרים הלשוניים והצורניים הנמצאים ברשימה הזאת רומזים גם לקשרים ענייניים: נזק ושבת מתייחסים לפגיעה הגופנית בנחבל ושיניהם מפצים את הנחבל על אבדן כושר עבודתו²⁷. צער ובושת מתייחסים שניהם לפגיעה בנפשו של הנחבל, ומפצים אותו על תחושות קשות אשר חש בעקבות החבלה.

על אף צורתה היפה והמושלמת של רשימת התשלומין, עדיין נשאר לנו לברר לאיזו מטרה עורכת המשנה את התשלומין בתבנית כזאת. על פי ההיגיון, היה נראה לצרף ביחד את התשלומין הקשורים זה עם זה: נזק-שבת, צער-בושת. מדוע מפרידה המשנה בין בני הזוג, ומצרפת אותם בצורת תקבולת, במקום לרשום אותם על פי הקשרים וההיגיון: נזק, שבת, ריפוי, צער, בושת? ניתן אמנם להצביע על קשר לשוני אחד המחבר בין נזק ובין צער: "שמין/אומדין כמה..."²⁸, אך אין זה מסביר מה פשר הדבר.

הזוגות נזק-שבת//צער-בושת מתפצלים לפי הציר הרעיוני של נזקים גופניים לעומת נזקים נפשיים. את ההפרדה בין נזק-צער ובין שבת-בושת יש להסביר על פי מפתח רעיוני אחר. נזק וצער הם שני היבטים, הפיזי והנפשי, של הפיצוי שיש לפצות את הנחבל על הפגיעה **בגופו**²⁸. שבת ובושת הם ההיבטים הפיזי והנפשי של הפגיעה **במעמדו החברתי** של הנחבל.

כדי להסביר את הדברים אפתח בהבחנה בין צער לבושת על פי השוני בין לשונות המשנה בשני המקרים. את הצער - "אומדים כמה אדם כיוצא בזה רוצה וכו'", ואילו את

²⁵ הגמרא פה ע"א מעלה אפשרות, שיוכל החובל לצאת ידי חובת ריפוי, על ידי כך שיספק הוא במו ידיו את שרותי הרפואה הדרושים; אך הגמרא דוחה זאת בנימוק, שיוכל הנחבל לומר: "דמית עלי כאריא ארבא". ועיי"ש ובגמרא צא ל"א שיקולים נוספים, ההופכים את הריפוי לתשלום המשולם על פי אומדן, למרות המשתמע, לכאורה, מלשון המשנה.

²⁶ לפי המכילתא פרשה ו' עמ' 270-271 והתוספתא פ"ט ה"ג, גם תשלומי שבת תלויים ב"מחמת המכה" ובישאל מחמת המכה", עיי"ש.

²⁷ וכן משמע ממקורות אחרים, המכנים את תשלום הנזק "שבת גדולה" (גמרא פו ע"א) או "שבת ראשונה" (מכילתא דרשב"י כ"א, יט, עמ' 175).

²⁸ לעיל הבאנו את לשון ה"שושנים לדוד" כי "צער קאי אנזק".

הבושת משערים - "לפי המבייש והמתבייש". שתי האומדנות תלויות במצבו של האדם הנחבל, אך עם ההבדלים הבאים: (א) בצער - האומדן תלוי בחוסנו הגופני של הנחבל, "לפי מה שהוא מעונג" (רע"ב), ואילו בבושת תלוי האומדן במעמדו החברתי, ו"לפי חשיבותו בושתו מרובה" (רע"ב); (ב) בצער - האומדן תלוי רק במצבו של הנחבל, ואילו בבושת תלוי האומדן גם במעמדו של החובל.²⁹ התלות של בושת בקנה מידה חברתי משתמעת גם מדברים נוספים המופיעים בהמשך משנתנו ובהמשך הפרק: אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוון (סמ"א), ר' יהודה אומר: אין לעבדים בושת (סמ"ג).³⁰

גם את ההבדל בין נזק לשבת יש להגדיר על פי לשון המשנה באופן דומה: נזק הינו "דמי ידו ודמי רגלו", כלומר פיצוי על אובדן דבר פיזי, איבר מגופו; שבת הוא פיצוי עבור הפסד ממוני אחר - אובדן ימי עבודה, כלומר אובדן הרווח שמרוויח האדם מחלקו במשק החברתי.³¹ הבחנה זו תואמת את לשון המשנה, המגדירה את תשלום הנזק כ"דמי ידו ודמי רגלו". אמנם מעריכים את השווי של ידו ורגלו לפי כושר העבודה שהם מייצגים,³² אך

²⁹ נחלקו המפרשים, אם גדלה הבושת ככל שהחובל יותר נכבד (ליקוטי הגאונים בשיטה מקובצת, כתובות מ ע"א), ככל שהחובל פחות נכבד (רע"ב), או שהבושת הגדולה ביותר היא דווקא כשהחובל הוא בעל מעמד בינוני בחברה (ר"ן על הרי"ף, כתובות שם).

³⁰ גם מהגמרא פו ע"ב משמע, שבושת הינה תופעה חברתית, לפחות לפי הצדדים שמעלה הגמרא, כי בושת היא "משום זילותא" ושבוסת היא "משום בושת משפחה"; והשווה גם "פגם משפחה" בדף צג ע"א. אך גם אם בושת תלויה רק בהרגשה הפנימית של הנחבל ("משום כיסופא ידיה"), עדיין נראה שבושת היא ביסודה תופעה חברתית, ועיין דברי סרטור,

Being and Nothingness, Part III. Chapter 1, pp. 221-222:

no matter what results one can obtain in solitude by the religious practice of shame, it is in its primary structure shame before somebody... I am ashamed as I appear to the Other.

וע"ע ב' גרוס, "פינומנולוגיה של הבושה", ספר היובל מנחה ליהודה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 340-343. מעניינים בהקשר זה דברי רש"י בדף צב ע"א ד"ה אבל צער, המבחין בין הבושת עצמה ובין הצער "שדואג על בושתו", (ע"ש והראב"ד שם (עמ' רכד) פירש "צער" בעניין אחר. שיטת ר' יהודה שאין לעבדים בושת מתבססת על כך שאין לעבדים מעמד בחברה, ועיין ב"ק טו ע"א "עבד אין לו חיים". על השאלה אם יש לעבדים בושת, עיין נדה מז ע"א ותד"ה בדק (שם).

³¹ המשוואה: עבודה=פעילותו של האדם בזירה החברתית, משמשת כאן הנחת עבודה. אין בידי להוכיח זאת, אבל מצאתי מקומות רבים במשנה ובספרות התנאית המתיישרים לפי הנחה זו, כגון איסורי המלאכה של שבת, חג, חול המועד ותעניות. אין כאן המקום להאריך בנקודה זו, אך אקווה לפתח נושא זה במקום אחר.

³² ראה לעיל בהערה 27 את המקורות המגדירים את נזק כ"שבת גדולה" או "שבת ראשונה".

נראה כי, במישור העקרוני, חייב אדם שלם את דמי היד ודמי הרגל, ואין הם "כלי עבודה" בלבד, אלא אברי הגוף.. ברם בגלל קושי עקרוני בהערכתו הכספית של ערך היד והרגל, לא נותר למשנה אלא להיזקק לקנה מידה של אובדן כושר עבודה³³. לשון המשנה: "שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו" - מתייחסת למישור העקרוני³⁴, שתשלום הנזק נועד להוות פיצוי על היד ועל הרגל עצמם, ואילו דברי המשנה: "רואים אותו כאילו הוא עבד..." - מתייחסים לדרך הפראקטית לחשב פיצוי זה³⁵.

היחס הדו-מימדי של הלכת המשנה לתשלומי נזק נובע מהבעיה הערכית הטמונה בתשלומין של חובל. המהר"ל ב"גור אריה" לפרשת משפטים מתייחס לשאלה מדוע מנסחת התורה את חיוב תשלומי נזק בלשון "עין תחת עין"³⁶:

הגדרה זו מתחייבת, לכאורה, גם מדרך הערכת הנזק: "רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר (בשוק)..." - שזו דרך להעריך אובדן כושר עבודה. אלא, יש להבחין בין מטרת התשלום במישור העקרוני ובין דרך החישוב במישור הפראקטי.

לדעת רש"י והרע"ב הסיבה לדרך הערכה זו היא: "שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי"; משמע, שמחיר מכירתו כעבד עברי הוא הדרך להעריך את ההפסד של האדם מאובדן מקצועו. הרא"ש (פרק ח', סימן א') חולק על רש"י, אך מדבריו נראה, שאין הוא חולק עקרונית על מטרת התשלום: "רואין אותו כאילו הוא עבד כנעני שהוא נמכר לעולם, אבל עבד עברי אין לו שומא להימכר לעולם להפסיד לו בשומא הזאת". ע"ע להלן, הע' 35.

הנקודה הזאת תלויה בפירושי הראשונים לסוגיה הקשה בדף פה ל"ב בעניין "דכי מיתפח האי גברא לאו אגרא דשומר קישואים הוא שקיל..."³³, ועיין במיוחד בבעל המאור ובחידושי הראב"ד שם. ראשונים אחרים אינם גורסים את השורות הקשות (עיין מלחמות ה' שם) או נוטלים מהן את עוקצן (תד"ה דכי מתפח, ובעה"מ מציין דעה דומה ודוחה אותה).

ראיה להסבר שהצעת יש להביא מהמשנה בערכין פ"ה מ"ב: "דמי ידי עלי שמין אותו כמה הוא שוה ביד וכמה הוא שוה בלא יד", ואף שם מדובר בשוויו של האדם אילו היה נמכר בתור עבד. ואף שהגמרא שם מציינת שלא מדובר בשוויו של אדם קיטע יד, ובזה שונה ההערכה שם מההערכה כאן, אין זה משנה את עובדת היסוד, כי מעריכים השווי של אבר על פי שוויו של כוח עבודתו.

המשפט כולו מסביר, מדוע מחשבים את תשלום השבת על פי מקצועו הנוכחי ולא על פי מקצועו הקודם (משום שכבר קיבל תשלומי נזק, "השבת הגדולה").³⁴

לדעת הי"ם של שלמה' (פ"ח סימן א'), גם שיטת רש"י היא שמשערים את ערכו בתור עבד כנעני, ולא בא רש"י אלא לתת ביסוס ריאלי לאומדן ערך גופו על פי מחירו כעבד. כן נראה להסביר גם בפירוש ר' יהונתן, עמ' 233, וי"ש בהערה 10 של המהדיר. ויש לחקור אם דומימיות זו של תשלום נזק אליבא דרש"י ור' יהונתן קשורה לדו-מימדיות שעמדנו עליה בלשון המשנה. הראשונים מציינים שיקול נוסף, שהשפיע על שיטת ההערכה של תשלומי נזק: הרצון של בעלי ההלכה להקל, ועיין ברא"ש שם וביים של שלמה' שם. ע"ע 'שושנים לדוד' ד"ה נמכר בשוק.

אין כאן המקום לדון אם "עין תחת עין" פירושו ממון גם על פי הפשט כטענת בנו יעקב, או שחז"ל ניצלו את סמכותם לתקן תשלום בתור "כופר" תחת ביצוע העונש כמשמעו, ועל פי הדיוק מהפסוק "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" - אבל ניתן לקחת כופר לעינו של החובל!

שלא נחשוב, שכמו שאם הרג בהמתו ושילם לו - פטור, ושוב אין לו עליו עונש, וכן הייתי אומר, שאם שילם עליו דמי ידו פטור מכול וכול... לכן אמרה התורה שהעונש עליו הוא לקטוע ידו אם היה אפשרי, אלא שאי אפשר. כמו שאמרו בגמרא, שלפעמים מי שהוא סומא וסימא את עין חברו - היאך אני קורא בו 'כאשר עשה כן יעשה לו'! ועל כן צריך לקבל תשלום ממון³⁷.

לסיכום השיטות, עיין נ' ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, ירושלים תשמ"ד, סוף פרשת אמור. בשולי דבריה אציין, כי חוקרי המקרא בני זמננו תומכים בפירוש "עין תחת עין - ממון". לדבריהם, מחקר משווה בין פסוקי התורה ובין התפתחויות משפטיות בעמים אחרים במזרח הקדמון מראה כי בשלב הראשון ראו בחבלה עניין ממוני גרידא, וכי "עין תחת עין" משקף התקדמות בתפיסה המשפטית: אין גופו של אדם נחשב כעניין ממוני בלבד. פסוקים כמו "ומכה בהמה ישלמה נפש תחת נפש" מעידים, כי הנוסחה הנפוצה בטקסטים משפטיים רבים במזרח הקדמון "עין תחת עין", נבר אינה מתפרשת באופן מילולי, אלא התורה מפרשת בין החומרה המוסרית ובין ה"הקלה" הפרקטית. עיין לדוגמה: פירוש "עולם התנ"ך", ויקרא כ"ד, יח-כ; ח' רז, החוק במקרא (ירושלים, תש"ן), עמ' 53-54, N. Sarna, Understanding Exodus, New York, 1987, pp. 182-189.

באופן יותר תמציתי כותב הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"א ה"ג: "זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מוס באדם כן יתן בו' - אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו". וני"ע פירוש הספורנו לשמות כ"א, כד, אשר הרב י' קופרמן רואה אותו כדוגמה מובהקת ל"פשט ההלכה מגלה את הראוי" (לפשוטו של מקרא, ירושלים תשל"ד, עמ' 66-67). נראה, כי אותה פרובלמטיות מוסרית של תשלומי חובל עומדת מאחורי הייחוד ההלכתי של תשלומים אלו, כפי שמצאו גדולי האחרונים, כגון חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות טוען ונטען פ"ה ה"ב: "אכן נראה, דהנה כל חובל בחברו הרי מתחייב בחמשה דברים וגם בצער ובושת, והרי צער ובושת לית בהו נזק ממון כלל, ומ"מ מתחייב בתשלומין, אשר זהו רק גזה"כ בחבלות, שיתחייב בתשלומין אף בלא נזק ממון. ולפי"ז נראה, דגם בנזק חלוק דין חבלות משאר נזקי ממון, דבשאר נזקי ממון עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו, ומחמת חיוב זה הוא שמתחייב בהתשלומין שהם חליפי ממון שהפסיד, דאם לא היה מתחייב בעיקר הממון שהפסיד, לא הוה חייל עלי' גם חיוב תשלומין. משא"כ בחבלות, התחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמם, דחייבתו התורה מחמת שיווי הנוק מגזה"כ דחבלות, וכחיובא דצער ובושת גם כן חיובא דנזק דחיוב התשלומין הוא התחלת חיובו. והרי כן הוא גם חיובא דשבת, דליכא ג"כ ממון הנפסד, דהא הוי רק מניעת הריווח וגרמא בעלמא דפטור בכל מקום, ורק דבחבלות הוויא גזה"כ לחיוב על שוויו, אבל מ"מ הרי דאי דהתחלת החיוב הוא רק על התשלומין, כיון דאין שם ממון הנפסד, כלל, וא"כ ה"נ גם בנזק דכוותי' דאית ב'י' גם הך חיובא שחייל מתחלה על התשלומין..." (וממשיך עם הוכחות שיש תשלומי ה' דברים של החובל, לדעת הרמב"ם, אף במקרים שאין בהם הפסד כספי כלל: ה' חובל ומזיק פ"ד הי"ד, שם פ"ב ה"ו).

ע"ע בדומה לזה הרב גוסטמן, קונטרסי שעורים מסכתא בבא קמא, שעור כא, עמ' 386 ואילך. והחזון איש השיג על דברי ר' חיים כאן. הסברה הבסיסית של ר' חיים ושל הרב גוסטמן לגבי האופי הייחודי של

ביססנו את דברינו שהמפריד בין נזק-צער ובין שבת-בושת הוא ציר הפרט/הגוף והחברה: נזק = נזק הגוף, צער = צער הגוף; שבת = הנזק שנגרם לערכו החברתי מבחינה חומרית, בושת = "צער" שנגרם לנחבל בתחום החברתי³⁸. מבנה המשנה מתבהר עכשיו, והוא מאורגן בשני זוגות המקבילים זה לזה. על החובל לפצות את הנחבל על הנזק שהוא גרם לגופו, הן הנזק הפיזי-החיצוני והן הנזק הפסיכולוגי-הפנימי, וגם על הנזק שהוא גרם למעמדו החברתי של הנחבל, בין במישור החומרי-החיצוני ובין במישור הפסיכולוגי-הפנימי.

התקבולת בין נזק-שבת ובין צער-בושת מגלה כי קיים מבנה דומה לנזקים בתחומי הגוף והחברה. בשני התחומים חייב החובל לשלם פיצוי, הן על הנזק החומרי-החיצוני שנגרם (נזק-שבת), והן על הנזק הפסיכולוגי-פנימי. כך מתבהר לנו המבנה של ארבעת תשלומים אלה: גופני-חיצוני (נזק) - גופני-פנימי (צער) // חברתי-חיצוני (שבת) - חברתי-פנימי (בושת)

מיקומו של ריפוי במרכז הרשימה, ואף ייחודו של ריפוי כחייב "עשייה" יותר מאשר חיוב תשלום, מעלים את השאלה כיצד משתלב חיוב זה בתוך המערך. נדמה, כי מיקומו של ריפוי במרכז נובע מתכונה ייחודית של תשלום זה: הוא אינו פיצוי על דבר האבד, כי אם חיוב לתקן מצב מכאן ולהבא. התיקון שברפוי יש בו שני אלמנטים:

- (א) הגוף הפגוע חוזר למצבו המתוקן (כמובן, עם חסרונו של מה שלא ניתן לריפוי, שעל זה משלמים את תשלום הנזק);
- (ב) החולה השוכב בביתו חוזר לעבודה.

הווי אומר, הריפוי מתקן את מה שניתן בנזק הגוף, והוא מאפשר לפרט לשוב ולתפקד במשק החברתי. על כן מובן מדוע מופיע הריפוי באמצע הרשימה: הריפוי מסיים את העיסוק בנזק הגופני לנחבל ומעביר אותנו לעיסוק בשיקומו החברתי.

תשלומי חובל נעוצה בתפיסתם של דיני נזקי ממון, לפיה החיוב הבסיסי הינו להשיב את הדבר הניזוק לקדמותו, וניתן להמיר את ההשבה בתשלומין רק כשהחזרת המצב לקדמותו אינה אפשרית. עיין ר' חיים להלכות טוען ונטען פ"ה ה"ב ורב גוסטמן שם, שיעור ו', אות ד'. עוד ראה: הרב י"ש בלס, "החזרת המצב לקדמותו כעקרון-על בתשלומי נזיקין", תחומין יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 389-390, והוא מוצא מקור לסברה זו בדברי תד"ה ישלמנה (בי"ק י" ע"ב).

התוספות יום טוב ד"ה 'צער כואו בשפוד' מביא בשם התוספות: "ישלם בצער שיש בו רושם יותר מבצער שאין בו רושם ואע"פ שאין מצטער בזה יותר מבזה - ישלם יותר לפי שמתגנה מחמת הרושם". דבר זה מעמיק ומסבך את היחס בין צער ובין בושת, אך נתקשו המפרשים בהבנת דברי התוספות, ועיין תו"ט שם, קול הרמ"ז, בית דוד, ושושנים לדוד שם.

38

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ועוד זאת: נזק וצער הינם נזקים שאינם ניתנים לתיקון, אלא רק לפיצוי. האבר שהושחת לא ישוב, וגם הצער שנסבל אין להשיבו. אין הדבר כן לגבי הנזקים השייכים לתחום חברתי. לגבי שבת, הדבר ברור: הפסד ימי עבודה מסתכם בהפסד כספי הניתן לפיצוי מלא. לגבי בושת, יש לעיין אם התשלום ניתן כפיצוי על הסבל שנגרם בעבר, או שהתשלום נועד לשקם את מעמדו החברתי הפגוע של הנחבל³⁹. ונראה, כי יש ראיות ממשנתנו, שאין הבושת מתייחסת רק לתחושת הסבל של הנחבל, אלא גם למצבו החברתי באופן אובייקטיבי: המבייש את הסומא חייב, המבייש את הישן חייב. גם מהמשך הפרק משתמע בבירור, שאין בושת מתייחסת בהכרח להרגשה של הנחבל, אלא לפגיעה האובייקטיבית במעמדו החברתי. כך משתמע מדברי רבי עקיבא במ"ו, כי "לא אמרת כלום: החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי - פטור; אחרים שחבלו בו - חייבין"⁴⁰. יוצא, כי ריפוי משמש מעבר בין שני זוגות התשלומין אף במישור נוסף: מנזקים הניתנים לפיצוי ולא לתיקון (בתחום הגופני) לנזקים הניתנים לתיקון (במישור החברתי). בנקודת המעבר ניצב ריפוי, המביא לידי תיקון ולא לידי פיצוי בלבד, אף על פי שהוא מתייחס לנזק הגופני.

לסיכום, נציג את מבנה המשנה בתרשים:

³⁹ כחקירותיה של הגמרא בדף פו ע"ב, ועיין לעיל הע' 30. יש לומר, כי השאלה ששאלתי תלויה בשתי הדעות בגמרא, אם מבייש את הישן ומת חייב "משום זילותא" או פטור "משום כיסופא". מכל מקום ברור, גם לצד של "משום כיסופא", שבושת אינה פגיעה של רגע אחד אלא פגיעה מתמשכת, ולכן יש לומר שגם המצב של "כיסופא" הוא מצב הניתן לתיקון, ולא רק לפיצוי. בדיון להלן אני מניח, כי אם הבושת מתייחסת לפגם אובייקטיבי במעמד החברתי, אזי יעדו של התשלום הינו שיקום ולא פיצוי. הנחה זו נראית לי נכונה מבחינה אינטואיטיבית ומתיישבת עם ניתוח המבנה שהוצג כאן, ואין כאן המקום להאריך בבדיקת נכונותה.

⁴⁰ לכאורה ניתן היה להבין את דברי רבי עקיבא, כי תחושת הבושה אינה נעוצה בעצם עובדת גילוי הראש בלבד, אלא נובעת גם ממידת החופש או הכפייה שבמצב גילוי הראש. כשהיא מגלה את ראשה, אין היא מתביישת, אך כשמישהו אחר חושף את ראשה בעל כורחה, אזי סובלת היא מהרגשת הבושה. אך נראה לי כי הפירוש שהצעתי בפנים הוא פשוט יותר, והוא אף תואם את דברי ר"ע על 'החובל בעצמו'. מידת הנזק והצער הפיזיים של 'חובל בעצמו' אינה נופלת ממידת הנזק והצער של 'אחרים שחבלו בו', וההבדל היחיד הוא ש"אע"פ שאינו רשאי פטור".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נזקים פנימיים	נזקים חיצוניים	
2. צער	1. נזק	מישור הפרט/הגוף
3. ריפוי		מעבר
5. בושת	4. שבת	מישור החברה

ב. תקבולת בקובץ משניות: מגילה פרק א' מ"ה-מ"א: "אין בין..."

מ"ד	...אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים.)
מ"ה	אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד.
מ"ו	אין בין שבת ליום הכיפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת. אין בין המִדֵּר הנאה מחברו למִדֵּר ממנו מאכל אלא דריסת הרגל וכלים שאין עושין בהם אוכל נפש.
מ"ז	אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותו, ונדבות אינו חייב באחריותו אין בין זב הרואה שתי ראיות לרואה שלש אלא קרבן. אין בין מצרע מִסַּגֵּר למצרע מִחֻלָּט אלא פריעה ופרימה.
מ"ח	אין בין טהור מתון הסגר לטהור מתון החלט אלא תגלחת וצפִּיָּרִים. אין בין ספרים לתפלין ומזוזות, אלא שהספרים נכתבין בכל לשון, ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית.
מ"ט	רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יִנִּית. אין בין כהן משוח בשמן המשחה למִכְרֵבָה בגדים אלא פר הבא על כל המצות.
מ"י	אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכפורים ועשירית האיפה. אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים.
מ"א	זה הכלל: כל שהוא נידר ונידב קרב בבמה. וכל שאינו לא נידר ולא נידב אינו קרב בבמה. אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלים קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה, ובירושלים לפנים מן החומה. וכאן וכאן קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים. קדושת שילה יש אחריה התר וקדושת ירושלים אין אחריה התר.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מן המפורסמות הוא, שקובץ משניות "אין בין" במגילה פ"א מ"ה - מ"א אין מכלל כוונת המסכת, אלא שבאו הנה על ידי גלגול ממה ש'בין אדר ראשון לאדר שני' ונתגלגל לבאר בו בהרבה עניינים, החילוק שיש בשני דברים הדומים זה לזה, על ידי גלגול ההבדל שיש בין אדר ראשון לאדר שני.

מאירי, עמ' יא, ל

ובלשונו של ר"ח אלבק:

וכן נסדר קובץ שלם של הלכות שונות, שכולן מתחילות בלשון "אין בין... אלא", אגב ההלכה הראשונה שבו: אין בין אדר הראשון וכו'.

פירוש לסדר מועד, עמ' 352

יש עדיין מקום לתהות מדוע נבחרו דווקא 12 המקרים האלה של "אין בין" להופיע במשנתנו, כאשר בתוספתא מופיעים עוד 23 מקרים נוספים. ועוד: האם קיים היגיון כלשהו בסידור 12 המקרים שבמשנה⁴¹? בנוגע לשאלה האחרונה יש לציין, כי התוספתא חורגת מסדר המשנה בנקודות מספר: התוספתא מקדימה את זב ומצורע (מ"ז) לנדרים ונדבות (מ"ו) ואת במות היחיד והציבור ואת ההשוואה בין שילה וירושלים (מ"י-מ"א) לכהן גדול (מ"ט). האם סדר המקרים הוא אקראי, או שיש מבנה וסדר?

התבוננות במקרים, על פי חלוקתם למשניות⁴², תחשוף הקבלות אסוציאטיביות, הנערכות לפי המבנה הבא:

⁴¹ ח' (משה) קליין, "אין בין פתח לפנימיות המשנה", ביכורים ב' (תשמ"ה) ביכורים ג' (תשמ"ו), ניתח את המבנה של 12 המקרים, על פי אמות המידה של "זוגות" ו"מקרים בודדים", ומצא שארבעת המקרים הראשונים (שבת, יו"ט, ויוה"כ; נדרים) מתחלקים לשני זוגות, זב הוא מקרה בודד, זוג של מקרי צרעת, מקרה בודד של סת"ם, ושני זוגות של כהן גדול ומזבחות/מקדשים. המבנה הנוצר הוא:

א-ב	ו	ט-י
ה	ח	
ד-ג	ז	יא-יב

המבנה הזה ראוי לעיון, אך אין דעתי נוחה מהדרך בה קליין מנתחו, עיי"ש, ואכמ"ל.

⁴² ח' קליין (הערה קודמת) מנמק את התעלמותו מהחלוקה למשניות, כי "כידוע, החלוקה למשניות אינה שייכת לרבי". והידוע לו - אינו אלא השערה, כי בכל כתבי היד קיימת חלוקה למשניות, אם כי אין החלוקה שווה בעדי הנוסח, ולדעת רי"ן אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה עמ' 999) "החלוקה למשניות קדומה, וכבר היתה בעיקרה לפני הירושלמי והבבלי", אם כי היא נעשית בידי התנאים, שוני המשניות, "לשום רווח לשונה... ולא תמיד לפי צורך העניין". אך אין דבר זה ברור כל צרכו, ולא נמנעו תלמידיו וממשיכי דרכו, כר"ש ליברמן וא' גולדברג, מלדון בחלוקת המשניות ומשמעותה להבנת התוכן והעניין (אע"פ שר"ש ליברמן אימץ את דברי רבו בנידון, כפי שכתב במבוא לתוספתא כפשוטה, זרעים ח"א, עמ' 75)

מ"ה: אין בין שבת ויום הכפורים
מ"ו: אין בין נדרים ונדבות
מ"ז: אין בין זב הרואה ב' ראייות
מ"ח: סת"ם

מ"ט: אלא פר יום הכפורים
מ"י: כל שהוא נידר ונידב
מ"יא: שבשילה אוכלים בכל הרואה

אין בין כל האסוציאציות הלשוניות הללו אפילו מקרה "טריוויאלי" אחד, היינו מקרה בו חוזר הביטוי או המילה במובן דומה ו/או בהקשר דומה. כל אחת מהחזרות הלשוניות הללו נראית מקרית, אך ריבוי ה"מקרים" ועריכתם לפי תבנית מסודרת מעידים, כי מלאכת עריכה לפנינו ולא יד המקרה.

לשם מה ערכו התנאים את הקובץ הזה בתבנית הזו, והאם יש לכך משמעות? כמה הערות על המבנה שגילינו בקובץ תעזורנה לנו להשיב על שאלות אלה:

(1) המשנה הראשונה, המשנה האמצעית והמשנה האחרונה של הקובץ עוסקות בנושאים הבאים: קדושת זמן (מ"ה), קדושת כתבי הקודש (מ"ח), וקדושת מקום (מ"יא).

(2) המשנה האמצעית, שאין לה "בת-זוג" ומשמשת ציר מרכזי של כל הקובץ, מתחברת במישרין לתחילת הפרק הבא⁴³:

כב). עיין למשל תוספתא כפשוטה ברכות עמ' 31 ופירוש למשנה מסכת שבת של א' גולדברג (ירושלים תשל"ו), עמ' 65.

במקרה שלפנינו יש הצדקה עניינית לחלק את המשניות כפי שהן מחולקות לפנינו: מ"ה - שבת, יר"ט, ויוה"כ; מ"ו - נדרים; מ"ז - זב ומצורע (3 מקרים של טומאה); מ"ח - סת"ם; מ"ט - כהן גדול; מ"י - במה גדולה וקטנה; מ"יא - מקדש. גם המבנה הספרותי הנחשף על ידי החלוקה למשניות מאשש את מקוריות החלוקה.

הנושא של כתבי הקודש הוא הנושא העיקרי של המסכת כולה, כי שני הפרקים הראשונים עוסקים בקריאת המגילה ושני הפרקים האחרונים מתמקדים בקריאת התורה, כפי שאפשר להראות ואכמ"ל. רבים מן הדברים המובאים בשאר משניות הקובץ יש להם הדים במקומות שונים במסכת: שבת ויום טוב ויום הכפורים (מ"ד) - סוף פ"ג - תחילת פ"ד; "אלא קרבן" (מ"ז) - קרבנות החג (פ"ג מ"ה); מצורע (מ"ז) - פ"ב מ"ה; ספרים (מ"ח) - תחילת פ"ג; בכל לשון (מ"ח) - תרגום (פ"ד מ"ד, מ"ו, מ"ט, מ"י); כהן (מ"ט) - פ"ד מ"ז; ירושלים (מ"יא) - פ"ד מ"י; קדושת ירושלים אין אחריה היתר (מ"יא) - קדושתן אף כשהן שוממין (פ"ג מ"ג).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

פ"א מ"ח

שהספרים נכתבים בכל לשון
אינן נכתבות אלא אשורית

פ"ב מ"א-מ"ב

(מ"א) קראה תרגום בכל לשון לא יצא...
והלועז ששמע אשורית יצא
(מ"ב) עד שתהא כתובה אשורית

(3) במשנה האחרונה של הקובץ, משנה י"א, מופיע הדין - "ובירושלים לפנינו מן החומה", ומילה זו מתקשרת אסוציאטיבית ל"כרכים המוקפין חומה מימות יהושע בן נון" במ"א של הפרק, וצירוף הקובץ ה"זר" של "אין בין" לקובץ המקורי של שלוש או ארבע⁴⁴ המשניות של הפרק יוצר מסגרת לפרק בעזרת המילה "חומה".

(4) שלוש המשניות האחרונות בקובץ שונות משלוש המשניות הראשונות בשתיים: הן מתייחסות במישרין למקדש (כהן, מזבח, מקום המקדש), ויש להן מימד הסטורי (כהן משוח ומרובה בגדים = כוהני בית ראשון ובית שני, תקופת היתר הבמות, שילה וירושלים). המשנה האמצעית אינה מתייחסת למקדש, אלא לכתבי הקודש, אך יש לה מימד הסטורי (כל לשון, אשורית), ובכך משמשת היא משנת מעבר.

שלוש ההערות הראשונות מהדקות את הקשר בין קובץ "אין בין" לבין נושא קריאת המגילה בפרקים א-ב. שלוש המשניות הראשונות של הפרק עוסקות במועדי קריאת המגילה במקומות שונים, ויש לראות הקבלות:

(א) בין המקום "המקדש" לקריאת מגילה (כרכים) לבין קדושת המקדש (חומה)⁴⁵;

(ב) בין מועדי קריאת המגילה לבין שבתות וחגים⁴⁶;

(ג) בין המגילה לבין שאר כתבי הקודש.

⁴⁴ הספק מעוגן בשאלה אם מ"ד היא חלק של הקובץ המקורי של הפרק (מ"א-מ"ד), או שייכת לקובץ ה"זר" (מ"ד-מ"י"א), ונראה כי מ"ד משמשת מעבר בין שני הקבצים, ועל כן שייכת לשניהם.

⁴⁵ יש גם גורם נוסף בקובץ, "המתווך" בין קריאת מגילה בכרכים המוקפים חומה ובין קדושת חומת ירושלים והוא המצורע (מ"ז). אף שאין משנתנו מזכירה זאת במפורש, נראה לי, שאין זה מקרה, ששילוח מצורע המופיע כאן, הוא אחד משלושה דיני התלויים בערים המוקפות חומה (כלים פ"א מ"ז), ועיין להלן.

⁴⁶ יום ט"ו בחודש, היום בו קוראים את המגילה בכרכים, הוא היום בחודש אשר בו חלים שני הרגלים העיקריים, פסח וסוכות.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מבנה המשנה מחבר, אם כך, את היצירה הרבנית הגדולה הראשונה - פורים, הכוללת הוספת מועד חדש ותוספת ספר חדש לתנ"ך⁴⁷, לדגמי הקדושה המוכרים והעיקריים בתורה: קדושת המקדש, קדושת המועדות, וקדושת כתבי הקודש.

ההערה הרביעית מכוונת אותנו לראות את זרימת הקובץ לעבר חידוש המקדש: במה גדולה - שילה - ירושלים (שאינן אחר קדושתה היתר). הרושם הזה מתחזק כשאנו מתבוננים בשאר המקומות במשנה בהם מופיע המונח "כרכים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון" או מונח הדומה לו. בעוד שני מקומות מופיעים דינים התלויים בכרכים המוקפים חומה: בעניין בתי ערי חומה (ערכין פ"ט מ"ו) ובעניין שילוח מצורעים (כלים פ"א מ"ז). בערכין חותמת ירושלים את רשימת הערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ובמסכת כלים הכרכים מהווים דרגת קדושה אמצעית בין קדושת ארץ ישראל ובין קדושת ירושלים. הווי אומר, אדם המצוי במשניות השי"ס, יחוש מיד בקשר הנרקם בפרקנו בין כרכים המוקפות חומה ובין קדושת ירושלים.

הופעת כתבי הקודש באמצע הקובץ, במקום בו מתחיל הקובץ לפנות לעבר הלכות המקדש, הלכות בעלות מימד הסטורי, רומזת, כי כתבי הקודש (הנקראים בכל לשון) הם מוקד הקדושה המאפשרת התחדשות ויצירה גם בתקופה של גלות והסתר פנים.

ג. תקבולת בין שני פרקים: ברכות פ"ב - ברכות פ"ה

פרק ב'	פרק ה'
מ"א: היה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא: אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא.	מ"א: אין עומדים להתפלל אלא מתוך כוון ראש. חסידים הראשונים, היו שוהים שעה אחת ומתפללים, כדי שיכוונו את לבם למקום.
בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב , ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב ; דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד; בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם.	אפילו המלך שואל בשלום, לא ישיבנו; ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק

⁴⁷ על הבעייתיות, החדשנות, והתעוזה הכרוכות במהלך הזה עיין בגמרא מגילה ז' ע"א.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

- מ"ב:** אלו הן בין הפרקים: **בין ברכה מ"ב:** מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים, ושואלין הגשמים בברכת השנים, והבדלה בחונן הדעת. רבי עקיבא אומר: אומרה ברכה רביעית בפני עצמה. רבי אליעזר אומר: בהודאה.
- מ"ג:** הקורא את שמע ולא השמיע **מ"ג:** האומר "על קן צפור יגיעו לאזנו, יצא. רבי יוסי אומר: לא יצא. קרא ולא דקדק באותיותיה - רבי יוסי אומר: יצא, רבי יהודה אומר: לא יצא. הקורא למפרע, לא יצא. קרה וטעה, יחזור למקום שטעה.
- מ"ד:** הפתיחה של כל אחד מהפרקים הללו (מ"א-מ"ג) מורכבת מאלמנטים שונים, אשר הקשר ביניהם אינו בולט בעיון ראשון: כוונה, הפסקה, תכנים, הצורך בדיוק ודיני הטועה. לכאורה, ניתן לחפש בכל אחד מהפרקים הסברים מקומיים וטכניים למעברים מנושא לנושא. לדוגמה: את מיקומם של דברי ר' יהושע בן קרחה (פ"ב מ"ב), המסביר את סידור הפרשיות, ניתן להסביר כעניין שנגרר אחרי רשימת "בין הפרקים" ברישא של מ"ב; את רשימת הברכות של פ"ה מ"ב, הכוללת רק ברכות בהן יש הוספות שהזמן גרמן, נוכל להבין כשייכת למוטיב המרכזי של פ"ה: "כיצד להימנע מטעות ולהפחית ככל האפשר את הפגיעה ברציפות התפילה"⁴⁸. אלא שהקבלת הפרק ב' לפרק ה' מלמדת שני דברים: (א)
- מ"ה:** ש' נאה, "יבורא ניב שפתים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה", תרביץ סב, תשנ"ד, עמ' 210. ובהערה 128 שם הוא מעיר, כי "גם משנה ב' שייכת לעניין זה אם מוסיפים לה את ההמשך שבתוספתא: 'לא הזכיר... מחזירין אותו (ג', ט; מהדורת ליברמן, עמ' 14)". על אף דברי האמת הניכרים בטיעונו, יש להעיר על דבריו מכמה צדדים, חוץ ממה שהערתי כאן בגוף המאמר: (א) סדר העניינים בתוספתא שונה מסדר העניינים במשנה - פ"ג ה"ט מופיע סמוך להלכות הקשורות לפ"ד מ"ד, ואילו סמוך להלכות הקשורות לפ"ה מ"א (פ"ג ה"כ-הכ"ב) מופיעה עוד הלכה בתוספתא הקשורה לפ"ה מ"ב: "מקום שנהגו לומר ברכת אבלים שלש כולל את הראשונה בתחיית המתים וחותרם בה מחיה

קישור הנושאים בשני הפרקים נעשה לא משיקולים מקומיים בלבד, כי אם מתוך תפיסה כוללת המאגדת את הנושאים האלה ביחד; (ב) קיימת מגמה להקביל את דיני תפילה לדיני קריאת שמע. נדון בשתי נקודות אלה אחת לאחת.

(א) קישור הנושאים בפ"ב ופ"ה

בשני הפרקים המשנה עוברת מעניינים הקשורים בצד החיצוני-הפורמלי של אמירה ליטורגית (קריאת שמע, תפילה) - איסור הפסקה, הדיוק ודיני הטועה - לעניינים הקשורים למשמעותה הפנימית: הכוונה⁴⁹, התוכן. המגמה הברורה של המשנה היא

המתים... על כן אין להיחפז להסיק מסקנות מניסוח פ"ג ה"ט בתוספתא לגבי מיקומה של פ"ה ה"ב במשנה (ועם זאת נראה לי, שיש צדק בדבריו ובראיה שהביא מהתוספתא, אך זה מצריך עיון בדרכי עריכת התוספתא, שאין כאן מקומו). (ב) גם בתחום של הוספות וטעויות בתפילה לא מיצתה המשנה את הנושא, והיא השמיטה את "מעין המאורע" של התוספתא פ"ג ה"י ואילך.
(ג) מיקום פ"ה מ"ב מושפע גם מההקבלות הלשוניות בינה ובין פ"ה מ"ה:

ה.ה.	ה.ב.
זה חי וזה מת	מזכירין גבורת גשמים בתחית המתים
מניין אתה יודע	והבדלה בחונן הדעת

על זה דנתי בתגובתי למאמרו של נאה, שעתידה לראות אור ב'תרביץ'.

לכאורה פשוט, שהמושג 'כוונה' קשור לצד הפנימי-רוחני של ק"ש ושל תפילה, אלא שיש מקום להרהור בקשר למשמעות ה'כוונה' בפ"ב. הגמרא (בדף יג ע"א) מתלבטת בין שני פירושים למושג 'כוונה' בפ"ב מ"א: כוונה לצאת ידי חובה (אם מצוות צריכות כוונה) או כוונה למעשה של קריאה - בניגוד ל'קורא להגיה' (אם מצוות אין צריכות כוונה). לפי שתי הבנות אלה, ה'כוונה' בפ"ב אינה שייכת לתוכן הרוחני של המצווה, אלא לשלמותו של מעשה המצווה. זאת בניגוד חריף למושג 'כוונה' בתחילת פ"ה, המבטא את משמעותה הפנימית של התפילה, כפי שדייקו מפרשי המשנה אל-נכון מלשון 'שיכונו את לבם למקום', ועיין תלמידי ר' יונה על המשנה. ובלשון הרמב"ם (הלכות תפלה פ"ד ה"ז): "שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה".

ברם, התוספתא (פ"ב ה"ב) ושאר המקבילות התנאיות למשנה בריש פ"ב (עיין ברייתות בגמרא דף יג ע"ב ובירושלמי) מביאות שיטות שונות של תנאים המגבילים את הצורך בכוונה הלב לחלק קטן מהקריאה בלבד - פסוק ראשון, פרק ראשון ועוד. כבר הבינו ראשונים (עיין מאירי לסוגיית הבבלי, עמ' 40) כי אין חילוק זה תואם, לא את הכוונה לצאת ידי חובת המצווה ולא את הכוונה למעשה קריאה, אלא שהמדובר כאן הוא "שיכון לבו ליחד את שמו ית' ". על כן נראה, כי פירוש המשנה כפשוטה, על פי המקורות התנאיים המקבילים אליה, הוא שיכוונה אינה מושג טכני, של אפיון המעשה כמעשה מצווה, אלא מושג פנימי-רוחני. על פי הבנה זו ניתן לראות כי המושג 'כוונה' ממלא תפקיד דומה בשני הפרקים, פ"ב ופ"ה.

ואף נראה לי לומר, כי לא הבחינו התנאים הבחנה חדה בין כוונה במונח הטכני לבין הכוונה הפנימית-הרוחנית. כבר עמד פרופ' י' פרנקל (דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, תשנ"א, עמ' 484 ואילך) על הקישור בין ה'כוונה ההלכתית' שנדרשה למצוות שופר בראש השנה פ"ג מ"ז ("אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא") ובין ה'כוונה האגדית' הנדרשת במ"ח שם ל"בזמן שישיראל... מכוונים את לבם לאביהם שבשמים"). אך בתוספתא שם, פ"ב ה"ז שנינו: "רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת... ושמע קול שופר אם כיוון לבו יצא... שאין הכל הולך אלא אחר כוונת הלב שנאמר: 'יתכן לבם תקשיב אזנך' ואומר: 'תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה'". פתח בחובת הכוונה הטכנית-ההלכתית ("אם כיוון לבו יצא")

להראות את השילוב בין תקינות האמירה לבין התוכן רוחני המצוי בלבו של הקורא והמתפלל⁵⁰. ההקפדה של המשנה שיהיה תוכן האמירה מדויק וללא הפרעות, אינה נובעת מדאגתה לשלמות מעשה המצווה בלבד, אלא מה'כוונה'⁵¹ הצריכה ללוות את המעשה. וכן לכיוון השני: חובת ה'כוונה' במעשה המצווה נעוצה בתכנים אשר המעשה בא לבטאם - קבלת מלכות שמים וקבלת עול מצוות (קריאת שמע); תחיית המתים, דעת והודייה (תפילה)⁵².

(ב) הזיקה בין שני הפרקים

ההקבלה בין פ"ב לפ"ה מבליטה, יחד עם הדמיון בין קריאת שמע לתפילה, גם את ההבדלים⁵³. ראשית, לעניין הכוונה: בקריאת שמע היא נדרשת על מנת לצאת ידי חובת המצווה, כוונת הלב; בתפילה התאמצו חסידים הראשונים לכוון את הלב למקום. בולטים לעין שני הבדלים: בסוג הכוונה ובעוצמת התביעה. בקריאת שמע מצריכה כוונה על מנת לאפיין את מעשה הקריאה כמעשה מצווה. בתפילה, לעומת זאת, אין מדובר בכוונת הלב המתייחסת למעשה התפילה, אלא בזו המתייחסת למי שהתפילה מופנית אליו - למקום. כמו כן, אין המשנה תובעת תביעה מוחלטת לכוון כוונה כזאת בתפילה, אלא רק בתור

וסיים בחובת הכוונה הרוחנית-האגדית ("תכין לבם... תנה בני לבך לי..."). מכאן נראה לי, כי התנאים ראו את שני מושגי ה'כוונה' כשני פנים של רעיון אחד, ולא כשני מושגים נפרדים, ואכמ"ל.

השווה ניתוחנו לעיל של פ"ב מ"ג, ובמיוחד בהע' 16. עוד דבר המבטא את מגמת המשנה לשלב בין הצדדים הפורמליים והצדדים הרוחניים של ההלכות הנדונות כאן הוא השילוב בין ההלכה והאגדה בפרקים אלה. זה בולט במיוחד בפ"ה, הפותח וחותם עם משניות אגדיות, 'משנת חסידים', ועיין מה שכתבתי על כך במאמרי שהוזכר בסוף הערה 48. ברם, גם פ"ב מנצל משנה בעלת צביון אגדי, מ"ה, לבטא את המהות הרוחנית של קבלת מלכות שמים, ועיין מה שכתב על משנה זו ד"ר י' רוזנסון, "מאפיינים אגדיים למשניות מסכת ברכות", נטועים ב', תשנ"ה, עמ' 45-74.

לגבי איסור הפסקה משמע גם מהגמרא, כי ההקפדה על הפסקה מושרשת בתוכן הפנימי של המצווה, ועיין דף יד ע"א אם אסורה הפסקה בקריאת מגילה ובהלל (משום פרסומי ניסא).

לגבי רשימת הברכות של פ"ה מ"ב ומדוע נבחרו דווקא ברכות אלו, עיין לעיל הע' 48 ובמאמרי שצויין שם.

יש לציין, כי קיימות הקבלות רבות גם בין פ"א לפ"ד, העוסקים בנושאים המשותפים לקריאת שמע ותפילה, כגון: זמני קיום המצווה, מספר הברכות שמברכים, התנוחה הנדרשת למצווה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

משנת חסידים. שהרי כוונת הלב למקום, דלית מחשבה תפיסא ביה, דורשת עבודה קשה ומאומצת וגם חסידים הדבקים בבוראם נזקקים לשעה שלמה על מנת לעשות זאת. אין מדובר בכוונה הניתנת למדידה מדויקת, כזו הנדרשת בקריאת שמע, ונראה, כי אין כל אדם מגיע לאותה רמה של 'כוונה למקום', אלא ניתן הדבר לרמתו הרוחנית ולמידת ההשקעה של כל אדם ואדם. במלים אחרות: המשנה בפ"ה היא משנה אגדית, שהרי אין היא מטילה על האדם חובה אוניברסאלית, אלא מציגה בפניו דגם נשגב וקשה לחיקוי, וכל אחד יבחר כיצד ובאיזו מידה ינסה לפעול על פי הדגם ולהתקרב לרמה הרוחנית הנעלה המוצגת על ידו.⁵⁴

ההשוואה בין דרישת הכוונה בקריאת שמע לזו הנדרשת בתפילה מחדדת את ההבדל בין קריאת שמע לתפילה, בין קריאת פסוקים מהתורה שתוכנם קבלת עול מלכות שמיים לבין הפניית דברי שבח, בקשה והודיה לה'. בקריאת שמע נדרשת הכוונה רק כדי להבדיל בין קריאה רגילה בתורה, שעיקר מגמתה ללמוד ולהבין,⁵⁵ לקריאה לשם מצוות 'שמע', שמגמתה קבלת עול מלכות שמיים. אין הקורא עומד לפני הקב"ה ואין צורך שישווה את ה' נגדו, אלא רק להתכוון שקריאתו תצא מגדר לימוד גרידא ותלבש אופי של הזדהות עם תוכן המלים. לא כן התפילה, בה ניצב האדם מול קונו ופונה אליו, ועל כן נדרש ממנו לרכז את מחשבתו ודמיונו כלפי האחד היחיד והנשגב אליו מופנית תפילתו, והיא הנקראת 'כוונה למקום'.⁵⁶

גם בדיני הפסקה בולט הניגוד בין קריאת שמע, בה מתירה המשנה את ההפסקה בנסיבות מסויימות, לבין התפילה, בה אפילו במקרים של מלך ונחש 'לא ישיבנו... לא יפסיק'. נראה להשתית את ההיתר להפסיק בקריאת שמע מפני הכבוד⁵⁷ ומפני היראה על

⁵⁴ עיין אפיוני האגדה במשנה במאמרו של י' רוזנסון, לעיל, הערה 50. וני"ע י' פרנקל, לעיל, הע' 47, עמ' 487-484, המעמידנו על קישור הלכה ואגדה במשנה באמצעות אסוציאציות לשוניות. גם במשנתנו ניתן להבחין במגמה לקשור את ההלכה לאגדה על ידי קישורים ספרותיים-אסוציאטיביים. השווה ללשון משנתנו את הדרישה בפ"ד מ"ה-מ"ו ש'יכוין את לבו לבית קדש הקדשים', והאסוציאציה הלשונית רומזת לקישור רעיוני בין הדרישה ההלכתית לכוון את הגוף או את הלב למקום גיאוגרפי לדרישה האגדית-החסידית לכוון את הלב ל'מקום'. ול"ע השימוש במילה 'מקום' בתוספתא פ"ג סה"ט"ז ובמשנה פ"ד מ"ב, מ"ד ומ"ז.

⁵⁵ ולדעה אחת בגמרא, מדובר ב'קורא להגיה'.

⁵⁶ נראה, כי ההבדל בין הכוונה הדרושה בקריאת שמע לכוונה הדרושה בתפילה עומד ביסודה של פ"ב מ"ד, המחייבת את הפועל לקרוא קריאת שמע בראש האילן והנדבך, ומחייבת אותו לרדת משם כדי להתפלל. הסבר זה שונה במקצת מהסבר משנה זו, שרמזתי אליו במאמרי, "משחקי לשון במשנה", נטועים ב', תשנ"ה, עמ' 78, הע' 14.

⁵⁷ אף 'משיב שלום לכל אדם' לדברי ר' יהודה הוא דין הנעוץ בכבוד הבריות, ועל כן יש לכוללו תחת הכותרת (המורחבת) של 'מפני הכבוד'.

אופייה של קריאת שמע, שאין בה 'עמידה לפני השכינה'⁵⁸. לא חל איסור מוחלט על הפסקת קריאת שמע, כי רק 'עמידה לפני השכינה' מובילה לאיסור מוחלט על הפסקה, ואין קריאת שמע נושאת אופי כזה⁵⁹. על כן, בצירוף הנכון של הגורמים: בין הפרקים/באמצע פרק, שואל/משיב, כבוד/יראה, ניתן להסיח את הדעת מהמצווה ומהחווייה הגדולה של קבלת עול מלכות שמיים ולהתייחס לחובה בעלת אופי חברתי⁶⁰. בתפילה, לעומת זאת, מלכות שמיים אינה רק תוכן המעשה, כי אם עובדה נוכחת. בעומדו לפני מלך מלכי המלכים, אשר בידו נפש כל חי, לא יעלה המתפלל על דעתו להסיט את תשומת ליבו לשום כוח או גורם אחר, ואפילו אם הוא מאיים על חייו של המתפלל. ולפי הירושלמי (פ"ה ה"א), מושרשת קביעה זו בדרישת הכוונה מצד המתפלל:

אמרין עליו על רבי חנינא בן דוסא, שהיה עומד ומתפלל, ובא חברבר והכישו, ולא הפסיק את תפילתו. והלכו ומצאו אותו חברבר מת מוטל על פי חורו... אמרו לו תלמידיו: רבי, לא הרגשת? אמר להן: יבא עלי ממה שהיה לבי מתכוין בתפילה, אם הרגשתי⁶¹.

כפי שיש בתפילה, על פי לשונו של הרמב"ם שהובאה לעיל, הע' 49.
יש המוצאים יסוד לדין שמוטר להפסיק בקריאת שמע ואסור לעשות כן בתפילה בדרשה (יומא יט ע"ב):
"ודברת בם - בם ולא בתפילה", וכך פירשו התוספות שם (ד"ה בם, ובניגוד לפירוש השאלות, המובא שם ברש"י). לימוד זה אינו מעלה ואינו מוריד לגבי הסברו הרעיוני של דין זה.

בהנחה שייראה אינה יראה פיזית (עיין מאירי, רע"ב, והיה ברכה), אלא מצוות יראה (רשב"א, רא"ש ועוד). לצורך דיונו כאן, אינני מבחין בין כבוד הנעוץ במעמדו בחברה לכבוד הנעוץ בזיקה בין האדם הנכבד לאדם המכבד, וגם לא לשאלה אם הכבוד והיראה במשנתנו הם חיובים הלכתיים או חובות חברתיות בלבד. כל אלה נכנסים, לדעתי, תחת הכותרת הכוללת 'חובה חברתית'. ייתכן שההתייחסות בזמן אמירת קריאת שמע למעמדו ההלכתי של האדם נעוצה בהיבט הלאומי של קריאת שמע, בה מקבל אדם את מלכות שמיים מכוח היותו חלק מציבור ישראל (ישמע ישראל ה' אלהינו), ויש לדון בכך מכמה פנים שאין כאן מקומם.

ובדומה לכך מסופר בתוספתא (פ"ג ה"כ), אך בלי הדו-שיח בסוף. נקטתי כאן בגישה המפרשת את משנתנו כי'משנת חסידים' (עיין ב' דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב תשכ"ו, עמ' 135-136; ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, כרך ב' עמ' 147-151; ז' פלק, "משנת חסידים", בתוך: ספר זיכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 68). אמנם, שני התלמודים מפרשים את משנתנו כמשנה הלכתית-נורמטיבית, ומסבירים אותה על ידי אוקימתות: מלך ישראל, נחש ולא עקרב, אך נראה, כי מתפרשת משנתנו לפי פשוטה כמשנת חסידים. עוד נראה, כי נשמרו בשני התלמודים גם מסורות המפרשות את משנתנו כמשנת חסידים: סיפור ר' חנינא בן דוסא בתוספתא ובירושלמי וסיפור 'מעשה בחסיד אחד' בבבלי לב ע"ב - לג ע"א מלמדים על הבנה כזאת של משנתנו. לדעתי, אין הצעת פירוש משנתנו תלוייה בשאלה, אם מותר לפרש משנה שלא על פי הגמרא, ועיין מה שכתבתי בזה: "בית המדרש ועולם המחקר - סקירה", שנה בשנה, תשנ"ו, עמ' 379-381. כאן מושתת בפירוש על שפסקאות

על פי סיפור זה⁶², יש להבין את המשפט 'אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק', לא בלשון ציווי, אלא כמשפט חיווי: חסיד (כר' חנינא בן דוסא) אשר הגיע ליכונת הלב למקום, יגיע לרמת כוונה, אשר בה לא ישים לב לנוכחותם של מלך או נחש. עמידתו של האדם לפני המקום מחייבתו להתנתק מסביבתו ולהתרכז בכל מאודו במה שמעבר לסביבתו ולעולמו⁶³. תביעה זו, המופנית לכל המתפללים, מוצגת בפנינו במלוא חריפותה דרך דמות רב-אומן התפילה, המתעלם מהנוראיים שבכוחות החברתיים (מלך) והטבעיים (נחש).

כמובן, בעניין זה שונה קריאת שמע מתפילה. אין הקורא את 'שמע' מחוייב להתרכז במלכות שמים עד כדי התנתקות מוחלטת מסביבתו. לא רק סכנות פיזיות⁶⁴, אלא גם כבודם ומוראם של בשר ודם עומדים בתוקפם בשעה שהאדם מקבל עליו מלכות שמיים. בקריאת שמע תובעת 'כוונת הלב' להימנע ממגע חברתי שגרתי: לכל הדעות, לא שואלים בשלומם של אדם מהשורה; אך אין פגיעה בכבודה של מלכות שמיים אם העיסוק בה ייפסק קמעה על מנת להביע כבוד ומורא לאנשים הראויים לכך.

שמא ניתן לצעוד צעד נוסף בהבנת ההקבלות הספרותיות הרבות בין קריאת שמע ובין תפילה. אולי התכוונה המשנה לא רק להנגיד את שני המעשים, אלא גם לקשור ביניהם. אין קבלת מלכות שמיים ושיח האדם בפני קונו מנותקים זה מזה, אלא שני שלבים בדו שיח בין האדם לאלוהיו. האדם המקבל עליו מלכות שמיים, הקשוב לדבר ה', הוא האדם המבקש מאת מלכו אוזן קשבת לדבריו שלו. ברם ניכרת התקדמות בין שני השלבים של דו שיח זה. בשלב הראשון - קבלת מלכות שמיים, האדם מאמץ לליבו את דבר ה'. הכבוד והיראה של המעמד, 'כוונת הלב' הנתבעת מהאדם, מתייחסים לדברו של ה' ולא לקב"ה

אגדיות, שהובאו במקורות מסביב למשנתנו, מלמדות על מסורת תלמודית המפרשת את משנתנו כמשנת חסידים. אין כאן המקום לדון בסוגיות מתודולוגיות אלו.

⁶² על פי סיפור החסיד בבבלי (עיין הערה קודמת) נגיע לפרשנות אגדית אחרת של משנתנו, אשר אינה מקשרת בין אי-ההפסקה ובין כוונת הלב, שהרי שם יודע החסיד על נוכחות שר הצבא ומסרב לענות לו. לפי סיפור זה, נעוצה אי-ההפסקה במודעותו העמוקה של החסיד למשמעות של עמידה לפני מלך מלכי המלכים.

⁶³ ד"ר שלמה נאה (לעיל הע' 48) קושר בין גישה זו לתפילה ובין תפילות אקסטאטיות שרווחו בתקופת חז"ל ובסביבתם, ועיין סקירת מאמרו בגיליון זה במדור "מן הנעשה בתחום המשנה".

⁶⁴ זאת בניגוד לרבי טרפון, אשר סיכן את נפשו כדי לקרוא קריאת שמע כשיטת ב"ש בפ"א מ"ג. ויש לראות בגישה "חסידית" זו כלפי קריאת שמע סניף לדעתם של ב"ש, השוללים קריאה מתוך 'בלכתך בדרך', ועיין מה שכתבתי במאמרי, "משחקי לשון במשנה", נטועים ב', תשנ"ה, עמ' 77-78, והע' 14 שם.

עצמו. שלב זה מכשיר את האדם לשלב הבא: המפגש הגדול והנורא עם המלך עצמו, ובו האדם מכוון את ליבו - למקום!⁶⁵

סיכום

עמדנו במאמר זה על "תקבולות רגילות" בשלושה מישורים: משנה בודדת, קובץ משניות, והקבלת שני פרקים. התקבולת ניכרת בכל הדוגמות, הן על ידי אסוציאציות לשוניות והן על ידי קישורים ענייניים. הכרת תופעת התקבולת העמיקה את הבנתנו את סדר עריכת המשניות והעמידה אותנו על יסודותיה הרעיוניים של המשנה.

במשנה בודדת או בקובץ משניות, התקבולת יוצרת תבנית ספרותית. התקבולת מכניסה את הפרטים ההלכתיים למסגרת רעיונית, השופכת אור על משמעותו של כל פרט ופרט ועל הזיקה בין הפרטים. בברכות פ"ב מ"ג ערוכים פסולי הקריאה של קריאת שמע בתבנית ספרותית, המבליטה יסודות רעיוניים בשני צירים: ליקויים טכניים (חיצוניים) מול ליקויי משמעות (פנימיים), ליקויי טעות מול ליקויי חריגה מהסדר. בכך הובהר אופיו ודרגתו של כל אחד מהפסולים, ואף נרמזה הזיקה בין מעשה המצווה למשמעותה הפנימית. במשנה הראשונה של פ"ח בבבא קמא מוצגים חמשת התשלומים של החובל בחבירו לא כפריטים בודדים של סוגי נזק הראויים לפיצוי, כי אם כמערכת מעוצבת של תיקון מצבו הגופני, הנפשי והחברתי של הנחבל. כסף התשלומין נועד להחזיר לאדם - במידת האפשר - את מעמדו בכל המישורים האלה.

במגילה פ"א לא נועדה התקבולת לשפוך אור על המשניות הבודדות ועל הדינים הכלולים בהן, שהרי כל אחת מהמשניות האלה שייכת לתחום שונה. העמדת המשניות האלה בתבנית הספרותית המפתיעה עליה הצבענו יוצרת תבנית-על רעיונית. כל הלכה וכל משנה תורמת את חלקה לתמונה הסטורית-רעיונית, המעמיקה את משמעותם של מושגי

⁶⁵ הזיקה בין קריאת שמע לתפילה היא מוטיב מרכזי בגמרא, המחייבת סמיכות גאולה לתפילה (ד ע"ב, ט ע"ב, ועיין שם מקורות לכך, בהם רמזות הבנות שונות של דרישה זו, ועיין רי"ד סולובייצ'יק, שיעורים לזכר אבא מארי ח"ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' לה-נ) ומדברת בשבח קבלת עול מלכות שמיים שלמה (יד ע"ב - טו ע"א), וכן בירושלמי פ"א ה"א (והובא ברש"י על המשנה ב ע"א ד"ה סוף): "כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה". ויש יסוד לזיקה כזו גם במקורות תנאיים נוספים, כגון: מגילה פ"ד מ"ג ("אין פורסין את שמע ואין עוברין לפני התיבה") והבבא קמא בברכות ד ע"ב ("חכמים עשו סייג לדבריהם... וקורא קריאת שמע ומתפלל"), ומקבילתה באבות דר' נתן נו"א ספ"ב, נו"ב ספ"ג.

יסוד העומדים ברקע הלכות קריאת המגילה: מועדות (קדושת זמן), המקדש (קדושת מקום) וכתבי הקודש.

התקבולת בין שני פרקים משווה בין שתי מערכות של הלכות, הן להבליט את הדומה והשונה והן ליצור זיקה בין שתי המערכות. הדמיון הרב והניגודים הבולטים בין מערכת דיני קריאת שמע למערכת דיני תפילה העמידו אותנו על יסודותיהם הרעיוניים של דיני כוונה והפסקה. התקבולת גם הביאה אותנו להבנה כי שתי המערכות הדומות-שונות הללו נועדו להתמזג למערכת-על אחת, המעבירה אותנו משלב לשלב בדו שיח יומיומי מעמיק בין האדם לבין קונו.