

חטאת העדה ואחריות היחיד - עיון בדרכי העריכה של משנת הוריות פרק א

רוב מניינה ובניינה של מסכת הוריות מבוסס על ויקרא ד', א-לא, המתאר את ארבעת סוגי קרבן החטאת המובאים על ידי כוהן משיח, על ידי ציבור, על ידי נשיא ועל ידי 'נפש אחת'. כך הוא סדר המקריבים במקרא, אבל באופן מפתיע מביאה המשנה את הדברים בסדר אחר: א. היא מקדימה את פר העלם דבר של ציבור (פרק א)¹ לפר כוהן גדול (ריש פרק ב); ב. היא מקדימה לחיוב הציבור בפר העלם דבר (פ"א מ"ג ואילך) את הפטור של יחיד שעשה על פי הוראת בית דין (פ"א מ"א-מ"ב).² מעבר לשאלות הפנימיות, הקשורות למבנה ולסדר שבתוך המסכת, יש להעיר על מיקומה של המסכת: לאור העובדה שהמסכת עוסקת בקרבנות חטאת שונים, לכאורה צריך היה עורך המשנה לקבוע את מקומה בסדר קדשים, ולא בסדר נזיקין. כך, לדוגמה, עשה הרמב"ם, שכלל את הלכותיה של המסכת בהלכות שגגות של ספר הקרבנות.

כדי שנוכל לעמוד על מגמותיה של המשנה בחריגות אלה מהסדר הצפוי, נעיין בסדר המקראות ובנימוקיו וכן נעיין באופן שנדרשים המקראות בספרא על אתר. באמצעות העיון המשווה הזה בין המקרא, מדרש ההלכה והמשנה נעמוד על ההיגיון שמאחורי עריכת המשנה. לאור ניתוח הספרא והתוספתא נעלה, לסיכום, כמה שאלות וכמה רעיונות הקשורים לזיקה בין המשנה למדרשי ההלכה.

א. חטאת הכוהן המשיח והעדה במקרא

ארבע החטאות הרשומות בתורה מתחלקות על פי כמה סימנים ברורים לשתי קבוצות של שתיים:

¹ כל הפניה סתמית במאמר זה היא למסכת הוריות.
² לעומת הסדר והניסוח ההגיוניים של הרמב"ם, משנה תורה הלכות שגגות פ"ב ה"א, המקדים את חיוב בית הדין לפטור החוטאים על פיהם: "כל דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה אם שגגו בית דין הגדול בהוראה והורו להתירו ושגגו העם בהוראתו ועשו העם והם סומכין על הוראתו ואחר כך נודע לבית דין שטעו, הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתו בהוראה ואע"פ שלא עשו הן בעצמן מעשה שאין משגיחין על עשיית בית דין כלל בין עשו בין לא עשו אלא על הוראתו בלבד, ושאר העם פטורין מן הקרבן ואע"פ שהם העושים מפני שתלו בבית דין". להלן, פ"ג ה"א, מרחיב הרמב"ם את הדיון בנוגע לחיוב ולפטור של מיעוט קהל החוטא על פי הוראת בית דין.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

- א. סוג הקרבן - הכוהן והעדה מקריבים פר, ואילו הנשיא והיחיד מקריבים מהצאן (שעיר לנשיא, כשבה או שעירה לאיש הפשוט).
- ב. לשונות פתיחה - היחידה כולה פותחת, כרגיל בפרשיות של מצוות קאזואליסטיות בתורה, במילת הפתיחה 'כי' (ב), וכל פסקה המתארת מצב או יישום מסוים פותחת במילה 'אם'/'ואם' (ג, יג, כז, לב), חוץ מהפסקה המתארת את קרבן הנשיא הפותחת במילה 'אשר' (כב). בכך רומז הכותב שמקרה זה אינו המשך ישיר של שני קודמיו, אלא פותח תת-יחידה חדשה, כפי שמפרש י' מילגרום: "'אשר' הוא הדגל הסגנוני אשר הכותב משתמש בו להסב את תשומת לב הקורא למעבר מסוג אחד [של חטאת] לשני".³
- ג. חיבורים לשוניים בין פסקות הכוהן והעדה - חטא הכוהן מתואר כ'אשמת העם' (ג); המצווה היא לעשות לפר העדה "כאשר עשה לפר החטאת" (כ) (רש"י: "כמו שמפורש בפר כהן משיח" [שם, ד"ה ועשה לפר]).⁴
- נראה כי סדר הפסקות נקבע "כפי מדרגות החוטאים והשוגגים" (אברבנאל),⁵ וגם כאן נבחין בחלוקת הרשימה לשני חלקים. שתי החטאות הראשונות, שבהן מקריבים פרים הנשרפים אשר דמם הוכנס פנימה לתוך הקודש, באות על חטאים בעלי ממד ציבורי: חטאת העדה וחטאת הכוהן הגדול, המשמש כנציגו הרוחני של העם לפני ה', ועל כן יש לחטאו היבט ציבורי.⁶ וכך כותב רש"י (ויקרא ד', ג): "**לאשמת העם** - ...כשהכהן הגדול חוטא אשמת העם הוא זה, שהן תלויין בו לכפר עליהם ולהתפלל בעדם ונעשה מקולקל".⁷

³ J. Milgrom, *Leviticus 1-16: The Anchor Bible*, New York-London-Toronto- Sydney-Auckland 1991, p. 246 (להלן: מילגרום) [כל תרגומי המובאות מספר זה הם שלי - א"י].

⁴ ייתכן גם כי האמירה "וכפר עלהם הכהן ונסלח להם" (כ) בסיום חטאת העדה חלה גם על חטאת הכוהן, כדעת אברבנאל (פרשת ויקרא, טו ע"ג), שהרי אמירה דומה מופיעה בכל שאר החטאות, חוץ מחטאת הכוהן. כן הסכים גם מילגרום, עמ' 241.

⁵ ד"ה וידבר ה' וגו' נפש כי חטאת, יד ע"ד.
⁶ שמות כ"ח, יב, כט. והשווה דברי רד"צ הופמן, **פירוש לספר ויקרא**, א, ירושלים תשל"ב,⁴ עמ' קכה: "...והכהן הגדול... יסמל בחייו את דוגמת החיים הקדושים, אשר הכל ישאו אליו את עיניהם". ועיין עוד בהערה הבאה.

⁷ כך מפרש רש"י על דרך הפשט (אף על פי שהפירוש לקוח ממקור אגדי, וכלשונו של רש"י: "ופשוטו לפי אגדה"). והשווה פירושיהם של: אבן עזרא (פירוש שני), ספורנו, שד"ל, רד"צ הופמן, עמ' קכה-קכו. ראה סקירת הפירושים אצל מילגרום, עמ' 231-232, המציין שגם במקום אחר מצאנו כי חטא של הכוהן מביא אשמה על כל העם: "...ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתו ועל כל העדה יקצף...". כן הוכיח שד"ל "שהעם נושא עון מנהיגיו ונענש על ידם, כענין (בראשית כ', ד) 'הגוי גם צדיק תהרג'...". רש"י (בפירושו על דרך הדרש), רשב"ם, אבן עזרא (בפירושו הראשון) ועוד מפרשים רבים מבארים את הביטוי 'לאשמת העם' על סמך ההנחה שאין הכוהן חייב על שגגת מעשה ללא הוראה שגויה, וכפי שלימדונו חז"ל במשנה הוריות פ"ב מ"א-מ"ג. עניין ההוראה יידון בהרחבה בהמשך המאמר. יש לציין כי אברבנאל (הקדמה, ז ע"ב-ע"ג; פרק ד, טו ע"א) מפרש כי הכוהן חייב מפני ש"התיר לעם דבר האסור",

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שתי החטאות האחרונות הן חטאות של יחידים: ראש היחידים הנו הנשיא אשר יש לו מעמד ציבורי, אך הוא אינו מייצג את העם לפני ה', ועל כן חטאו, על אף חשיבותו, נחשב כחטא של יחיד.⁸ עיקרון דומה פועל גם בסדר החטאות בעלות הממד הציבורי. ראש העדה הוא הכוהן המשיח, ועל כן מקדימה התורה את תיאור קרבנו לתיאור של קרבן העדה. מעמדו של הכוהן המשיח כראש העדה יוסבר בכך שהוא ניצב בראש פירמידת הקדושה בעם, מתוקף משיחתו להיות עומד לשרת תמיד במקדש. יש להסביר את הקדמת תיאור קרבן הכוהן לתיאור קרבן העדה גם בכיוון אחר, על פי תוספתא הוריות פ"ב ה"ד:⁹

פר משיח פר העדה עומדין פר משיח קודם לפר העדה לכל מעשיו והואיל ומשיח מכפר ועדהו מתכפרת מוטב שיקדם מכפר למתכפר שנאמר: "וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל" (ויקרא ט"ז, יז).¹⁰

אופיין המיוחד של חטאות הכוהן המשיח והעדה מעוגן, כאמור, בהיבט הציבורי של החטאים שהחטאת נועדה לכפר עליהם. ואמנם, על דרך פשט המקראות, אין לזקני העדה כל מעמד מיוחד במה שנוגע לחטא עצמו, ורק לגבי הקרבת חטאת הציבור ממלאים

בניגוד לדברי המשנה שהכוהן הורה היתר לעצמו, וכן בספרא, דיבורא דחובא, פרק ב (מהד' פינקלשטיין, ניו יורק תשמ"ג, עמ' 130; מקבילות בירושלמי פ"ב, מו ע"ג; בבלי ז ע"א): "על מה שחטא הוא מביא לא על מה שחטאו אחרים".

⁸ עניין זה נלמד הן ממבנה הפרשה והן מהיעדר ביטוי דוגמת 'לאשמת העם' לגבי הנשיא. והשווה לשון אברבנאל, הקדמה לפרשת ויקרא, בעניין החטאת והאשם, ד"ה והנראה לי (ז ע"ד): "לפי שהוראת התורה ומשפטיה לא היה מוטל על הנשיא או המלך כמו שהיה מוטל על הכהן גדול והסנהדרין, ולכך לא היה חטאו בשגגה כל כך נערך כחטאתם...". אמנם גם לחטא הנשיא יש היבט ציבורי מסוים, כפי שדורש הבבלי בהוריות י ע"ב על הפסוק "אשר נשיא יחטא" - "אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו, קל וחומר שמתחרט על זדונותיו". אף מצאנו בהרבה מקומות במקרא שנשיא - או מלך - ממלא תפקיד ציבורי בתחום של עבודת ה', ועיין לדוגמה: קרבנות הנשיאים (במדבר ז'), פעילותם של מלכי בית דוד במקדש (יחזקאל מ"ה, יז) ועוד. מעמדו הרוחני של המלך הוא עניין מורכב ואין כאן מקומו. מכל מקום, ברור שבפרשה שלפנינו אין חטאו של הנשיא נתפס כחטא בעל צביון ציבורי.

⁹ מהד' צוקרמנדל עמ' 475-476. וכן בספרא, דיבורא דחובא פ"ד ה"א, מהד' פינקלשטיין עמ' 141, על פי פסוק אחר ובלי הנימוק על פי סברה, ועיין שם רשימת מקבילות נוספות. מילגרם, עמ' 241, מביא ראיה להסבר זה מהשוואת פרשתנו לשני המקומות האחרים - השמיני למילואים (ט', א-טו) ועבודת יום הכיפורים (ט"ז, ג-יט) - אשר בהם התורה מתארת הקרבת חטאות של הכוהן ושל העם ביחד. בשניהם הכוהן מקריב את חטאתו שלו לפני חטאת הציבור.

¹⁰ וכן במקבילות: תוספתא זבחים פ"ה ה"ב, מהד' צוקרמנדל עמ' 494; בירושלמי פ"ג, מח ע"א; בבלי יג ע"א; ויקרא רבה ה, ו, מהד' מרגליות עמ' קיח.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הם את התפקיד המיוחד של סמיכת הידיים על הקרבן, וזאת ברמה הייצוגית בלבד.¹¹ כן כותב שד"ל בפירושו לתורה (ויקרא ד', יג):¹²

כל עדת ישראל: כמשמעו, כל הקהל;¹³ וזה אמנם לא יהיה רק בשגת המנהיגים והשופטים, אבל הכתוב לא הזכיר הסנהדרין ולא הזכיר כלל הוראת בית דין, ולפי הפשט אחד הוא שתהיה השגה בעבור הוראת בית דין או הוראת הכהן הגדול או המלך, או שתהיה ללא מורה.¹⁴

הווה אומר, שורש ההבחנה בין חטאת פרים הנשרפים של כוהן משיח והעדה לחטאת השעיר/ה והכשבה של מלך והדיוט נעוץ באמת מידה אחת: חטא בעל צביון ציבורי מחייב את הקרבן החשוב והחמור יותר - חטאת פנימית - ואילו לחטא בעל צביון פרטי מספקת חטאת חיצונית. נראה כי הנימוק להבחנה בין שני סוגי החטאת הללו מעוגן בתפקידו של קרבן החטאת, אשר נועד 'לחטא' (מלשון 'חטיו') את המקדש.¹⁵ החטא מרחיק את השכינה מעם ישראל¹⁶ ובכך הוא גורם למקדש, מקומה של השכינה, 'להיטמא', בבחינת "ולא תטמא את הארץ... אשר אני שכן בתוכה" (במדבר ל"ה, לד).¹⁷ קרבן החטאת מחטא את המקדש מטומאה זו, ומאפשר לשכינה לשוב ולשכון בתוך העם, וכפי שלמדנו מתיאור

¹¹ לנקודה זו אין התייחסות אצל נ' אבנרי, 'חטאות שגגה - חטאי פרט והנהגה', **מגדים** כד, תשנ"ה, עמ' 38-27, וחסרה בדבריו הבחנה ברורה בין פירושים על דרך הפשט לפירושים המתבססים על רעיונות דרשניים.

¹² **פירוש שד"ל על חמשה חומשי תורה**, תל אביב תשכ"ו, עמ' 397.

¹³ רד"צ הופמן (לעיל, הערה 6), עמ' קל, מביא הוכחות רבות שמשמעות המילה 'עדה' היא 'ועידה הגדולה של בית-הדין'. ואמנם נכון הדבר שהמילה 'עדה' מפורש 'יעד' (ספר השרשים לר"י אבן ג'נאח, ספר השרשים לרד"ק, מילון BDB בשורש 'יעד') משמשת לעתים במשמעות הזאת, כגון במדבר ל"ה, יב, כד, כה, ברם, המילה 'עדה' מציינת אספה מאורגנת ומזומנת - בניגוד למילה 'קהל', המציינת אספה (התקהלות) בלי כל נימה של ארגון ותזמון. על כן משמעות 'עדה' על פי רוב היא הציבור כולו, כגוף מלוכד ומאורגן, ולעתים המילה 'עדה' תחול על מנהיגי העדה המייצגים את העדה. עיין: מלבי"ם, 'ספר הכרמל', **אוצר המלבי"ם**, ירושלים תשמ"ב, ערך 'קהל עדה', עמ' רצח; B. Jacob, *The Second Book of the Bible*: Exodus, Hoboken 1992, pp. 295-296; רי"ד סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', **איש האמונה**, ירושלים תשל"א², עמ' 94-95. על השימוש ב'עדת ישראל' ולא ב'עדת בני ישראל', עיין בנו יעקב, שם, ובניגוד לדברי רש"י הירש, ויקרא ד', יג. מילגרם פונה להסבר פילולוגי-דיאכרוני לחילופי 'עדה'-קהל' במקרא, מתוך קביעתו שאין להבחין בין המילים 'קהל' ל'עדה' (עמ' 242), אך נראה כי יש הבחנה ביניהן, וכפי שציינו המפרשים הנ"ל.

¹⁴ תרחישים לחטא ציבורי שלא על פי הוראת בית דין מצויים ברמב"ן לבמדבר ט"ו, כד. ההבחנה בין הפרשה שם לבין פרשתנו כאן, המעסיקה שם את הרמב"ן, אינה מעניינת במאמר זה.

¹⁵ מילגרם, עמ' 253 ואילך; הנ"ל, 'תפקיד קרבן החטאת', **תרביץ** מ, תשל"א, עמ' 1-8; י' קנוהל, 'חוק החטאת של "אסכולת הקדושה"', **תרביץ** נט, תש"ן, עמ' 7, בשונה מן ההבנה המקובלת של 'חטאת' כקרבן שנועד לכפר על חטא (**ספר השרשים לרד"ק**, ערך 'חטא'; BDB ערך 'חטא').

¹⁶ רי"ד סולובייצ'יק, **על התשובה**, ירושלים תשנ"ה⁶, עמ' 133 ואילך, מפתח רעיון דומה: "כל חטא מחלל ופוגם בקדושת ישראל", אלא שהוא מתמקד בקדושתו של היחיד, ע"ש.

¹⁷ וכן ויקרא י"ח, כד-ל ועוד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

שתי החטאות הפנימיות של עבודת יום הכיפורים (ויקרא ט"ז, טז): "וכפר¹⁸ על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם". ככל שהחטא מתבצע בידי אדם בעל דרגת קדושה גבוהה יותר, כך גוברת טומאת המקדש הנגרמת בגינו וכך יש צורך להזות את דם החטאת במקום פנימי ומקודש יותר. על כן חטאות הכוהן המשיח והעדה זקוקות להזאה לעבר הפרוכת (ד', ו, יז) ועל קרנות מזבח הזהב (ד', ז, יח) - ביום הכיפורים אף לעבר הכפורת בקודש הקדשים (ט"ז, יד-טו) - ובכך מחטאות את מדורי המקדש השונים מטומאתם. לנשיא ולהדיוט, שהטומאה הנגרמת בגין חטאם נמוכה יותר, מסתפקים בהזאה על מזבח הנחושת. שאר ההבדלים בין החטאות נעוצים בשורש זה ואין כאן המקום לפרטם.

ב. הקדמת קרבן העדה לקרבן הכוהן הגדול במשנה וזיקתה למיקום המסכת

בראש המאמר הצבנו שלוש שאלות הקשורות למבנה המסכת ולמיקומה בסדר נזיקין. שתיים מתוך שלוש השאלות הועלו על ידי ר' יששכר בער איילינבורג בספרו **ספר באר שבע**, בתחילת המסכת:¹⁹

...מה ענין הוריות בסדר נזיקין? בסדר קדשים הוה ליה למיתנייה שהוא הלכות קרבנות...? ועוד: אמאי לא התחיל התנא למיתני ברישא הוראת כהן משיח לעצמו כו' והדר ליתני הורו ב"ד לעבור כו' כסדר הפרשה...?

שניים מתירוציו (הראשון והשלישי) לקושיה הראשונה²⁰ יש בהם להאיר על המבנה הרעיוני של המסכת, ואחד מהם אף קושר בין שתי הקושיות. נביא את שניהם בלשונו:

א. כיון דהתנא בעי למיתני שהוראת כהן משיח לעצמו כהוראת ב"ד לצבור, כמפורש לקמן ריש פרק ב', הלכך איצטריך להודיענו מעיקרא דין הוראת ב"ד לצבור...

ב. ויש לומר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמה מסדר זרעים שהיה מסדר רבי מסכת אבות אחר מסכת סנהדרין ומה שנלוה אליה, לפי שהיא כוללת המוסרים הצריכים ביותר אל הדיינים... וכאשר השלים מוסר הדיינים התחיל לבאר שגיאותם כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ולפיכך היה מסדר רבי מסכת הוריות אחר מסכת אבות עכ"ל, ובהאי תירוצא מיתרצא גם הקושיא שהקשיתי אמאי לא התחיל התנא למיתני ברישא הורה כהן משיח לעצמו כו',

¹⁸ גם את המילה 'וכפר' יש להבין במובן של 'לטהר', כפי שמצאנו פעמים מספר בספר ויקרא: 'וכפר עליה/הכהן וטהרה' - י"ב, ח; י"ד, כ; השווה: י"ב, ז; י"ד, נג ועוד.

¹⁹ ר' י"ב איילינבורג, **ספר באר שבע**, ירושלים תשכ"ט, א ע"א.

²⁰ בתירוץ נוסף (השני) הוא מציע שלא רצתה המשנה לפתוח בחטא כוהן גדול, מכיוון שהוא גנותו של הציבור, כפי שדרשו חכמים מילאשמת העם. תירוץ זה בעייתי, שהרי גם חטא העדה הוא גנותו של הציבור.

והוא מפני שהתנא קאי אמסכת אבות ובא להתחיל לבאר שגיאות הדיינים אחר שהשלים לבאר מוסר הדיינים, הלכך התחיל בהורו בית דין לעבור כו' שהם הדיינים המיוחדים...²¹

התירוץ הראשון של בעל **ספר באר שבע** מסביר את הקדמת חטאת בית הדין על פי מגמת משנה הוריות להבליט את נושא ההוראה, שיסודו בחטאת העדה. ניתן לחזק את דבריו, כי בהצגת נידון דין במשנה בולטת במיוחד המילה 'הורו' [בית הדין], הפותחת את כל עשרת המקרים של פרק א. כמו כן המילה 'הורה' [הכוהן] פותחת את שלושת המקרים הראשונים של פרק ב,²² והפרק הראשון מסתיים בקביעתם של חכמים, החולקים על רבי יהודה, ולדעתם:²³

תירוץ זה אף הובא בקצרה בשם **ספר באר שבע** על ידי ר' עקיבא איגר בתוספותיו למשנה הוריות פ"א מ"א. בהמשך דבריו מציין ר"ב איילנבורג שקיימים גם סדרי משנה המסדרים את מסכת הוריות אחרי מסכת עבודה זרה (כן הוא בדפוס ונציה ודפוס נפול, ועיין מקורות נוספים אצל וייס: P.R. Weis, *Mishnah Horayoth - its History and Exposition*, Manchester 1952 [להלן: וייס]), ובא, עמ' XII [התרגומים לעברית הם שלי - א"ו]), וכן הביא בשם התוספות, אך הוא מעדיף את סידורו של הרמב"ם, משום שהרמב"ם מסביר 'בטוב טעם ודעת' את סדר המסכתות. יש לציין כי גם בכ"י קויפמן, בכ"י פרמא ובהוצאת לו מצאנו שסדר המסכתות הוא כרמב"ם, וכן צריך להיות על פי המקובל בידינו מאז ימי א' גייגר שסדר המסכתות בש"ס הוא לפי מספר הפרקים בסדר יורד. ע"ע י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תשכ"ד² [להלן: מלנה"מ], עמ' 985, שמיקומה של מסכת הוריות משתנה במקורות שונים ושכבר קיימת סתירה בבבלי לגבי נקודה זו, ומסקנתו של אפשטיין: "ואמנם אחרי **סנהדרין** (סנהדרין-מכות) היתה ה**וריות** מתאימה, שהרי פרק י"א עוסק ב'זקן ממרא' והוראותיו, אלא שסידורה באחרונה לפי מספר פרקיה". עוד יש לציין את הסברו המעניין של ר' אברהם אזולאי, בספרו **אהבה בתענוגים**, ירושלים תשמ"ו, עמ' שיג, למיקום המסכת: "שסדר רבינו הקדוש מסכת הוריות בסוף [סדר נזיקין, דרצה] לסמוך לסדר נזיקין סדר קדשים, לזה סדר בסוף [סדר נזיקין מסכת] הוריות, שמדברת בב"ד שטעו בדינם ובהוראתם, [שהוא מעניין מסכת] סנהדרין והנלוה אליה... וכן הוא [מתחיל סדר קדשים] לפי שמסכת הוריות מדברת ג"כ בקרבנות שחייבים...". הצעתו שמסכת הוריות משמשת מעבר בין שני סדרים, מושתתת על ההנחה שיש סדר לסדרים ולא רק למסכתות בתוך כל סדר. הנחה זו מצריכה דיון ארוך, ואין כאן מקומו.

בנוסף לכך המילה 'הוריה' מופיעה ארבע פעמים בפרק א, כך ששתי צורות המילה מופיעות ביניהן ארבע עשרה פעמים (לא מניתי כאן הופעות של המילה 'תורה' במ"א ובמ"ג, משום שמילה זו משמשת כאן בהוראה אחרת, אף כי ניתן לקשר בין שתי ההוראות). בפ"ב מופיעה 'הוריה' עוד ארבע פעמים, וביחד יוצא שצורות המילה 'הורה' מופיעות שבע פעמים בפרק השני. החשיבות של מספר הופעותיה של מילה ביחידה מקראית, ובמיוחד כשהמספר הוא אחד מכפולותיה של חמישה או של שבעה, הוכרה על ידי חוקרי מקרא כגון מ' בובר, ב' יעקב ומ"ד קסוטו. ישנן ראיות שגם עורך המשנה נתן את דעתו למספר הופעותיהן של מילים מרכזיות ביחידות ספרותיות, ואין כאן מקומו של הדיון בעניין. את נוסח המשנה אביא על פי כ"י קויפמן, ואעיר על חילופי נוסח משמעותיים המופיעים בשאר העדים.

אין חייבין אלא על הוריית בית דין הגדול בלבד, שנאמר 'עדת ישראל ישגו' (ויקרא ד', יג) - לא עדת אותו השבט.

מכאן ברורה מגמת המשנה להבליט את מרכזיות מושג ההוראה, אשר מופיע לראשונה במקורות התורה שבעל פה ואין לו אחיזה של ממש במקראות. פרק א עוסק כולו בהוראת בית הדין, ופרק ב פותח בהשוואת חטאו של הכהן המשיח לחטא הציבור, כפי שמציינת המשנה בפ"ב סמ"א: "שהוריית כהן משיח לעצמו הו[נ]א [כ]הוריית²⁴ בית דין על הציבור". המשנה מסכמת את הדיון על הוראותיהם של בית הדין ושל הכהן המשיח באמירה הרומזת למקורו המקראי (המדרשי) של מושג ההוראה (פ"ב מ"ג): "אין חייבין אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה, וכן המשיח, ולא בעבודה זרה אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה".²⁵ לפי ההסבר הזה לסדר הפרק, החידוש העיקרי של המשנה, לעומת המקרא, הוא חידוש טכני, היינו: הצורך בהוראה על מנת לחייב את העדה ואת הכהן הגדול. החידוש הזה גורר בעקבותיו את השינוי בסדר העניינים, כך שסדר הדברים במשנה משקף תחילה את חידוש מושג ההוראה בעניין העדה ומועתק משם לעניין הכהן המשיח. התירוץ השני של בעל **ספר באר שבע** מסביר את סדר המשניות במסכת על פי הסברו של הרמב"ם, בהקדמתו לפירוש המשנה, למיקומה של המסכת. דברי הרמב"ם שם מושתתים על תפיסתו המיוחדת של עריכת המשנה, לפיה כל המסכתות מסודרות לפי היגיון קשוח ומעין מתמטי.²⁶ ברם גם אם נניח שסידור המסכתות נעשה מתוך שיקולים תוכניים-רעיוניים ולא משיקולים טכניים בלבד,²⁷ עדיין ספק אם נוכל לומר שהסדר הפנימי של המסכת יושפע באופן מכריע כל כך משיקולי הסדר ה'חיצוני' שבין מסכת למסכת. קשה לומר שעורך המשנה עיצב את המסכת לפי תכנית קבועה מראש של צרכי

²⁴ את כ"ף הדמיון, החסרה בכ"י קופמן, הוספתי על פי כ"י פרמה, הוצאת לו ודפוס נפולי.
²⁵ הנוסחה 'אין חייבין אלא על...' דומה ללשון הנימוק של פ"ב מ"ב ('ישאין ב"ד חייבין עד ש...'), והיא גם פותחת את המשניות הבאות אחרי פ"ב מ"ג (מ"ד-מ"ה). כך משמשת נוסחה זו כמעבר בין שני קבצים שונים. על תופעת 'משנת מעבר' כבר הערתי במקום אחר: **תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 40, הערה 212, והשווה שם, עמ' 43, הערה 36.

²⁶ הנחה זו תואמת, כמובן, את דרכי החשיבה של הרמב"ם עצמו, הן כבעל הלכה והן כהוגה. כבעל הלכה הישגו המובהק הוא בקיבוץ ההלכות מתוך הספרות התלמודית ובסידורן ההגיוני, ועל זה משתבח הרמב"ם במכתבו המפורסם לר' פינחס הדיין (**איגרות הרמב"ם**, ב, מהד' י' שילת, ירושלים תשמ"ח, עמ' תמד). כהוגה שייך הרמב"ם לאסכולה האריסטוטלית, המאופיינת אף היא בנטייה מובהקת לסידור ולסיווג הגיוניים ונוקשים.

²⁷ על פי הצעת גייגר שנתקבלה בעולם המחקר (לעיל, הערה 21), אמת המידה לסידור המסכתות היא טכנית בלבד, על פי מספרי הפרקים של כל מסכת שבסדר. אך ייתכן שמאחורי עקרון הסידור הטכני קיימת חשיבה עריכתית מעמיקה יותר גם במישור התוכני או הספרותי. רעיון זה מצריך דיון נרחב (וכנגדו עיין דברי אפשטיין לגבי מיקום מסכתנו, לעיל, הערה 21), ואין כאן מקומו. סימוכין לרעיון זה יש למצוא בקישורים ספרותיים הקיימים בין מסכתות סמוכות.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הסדר של משנה אשר בו המסכת אמורה להופיע, ועדיף להניח כי עריכת המסכת קדמה לשיבוצה בתוך סדר מסוים של המשנה, ולא להפך.

מכל מקום נראה שביסודם של דברי הרמב"ם וספר באר שבע מונחת הבנה עמוקה של מגמת מסכת הוריות.²⁸ הרי מילת המפתח 'הוראה' והקדמת קרבן העדה לקרבן המשיח מצטרפות להדגשת מקומו של בית הדין במערכת קרבנות החטאת, ובכך יוסבר אל נכון גם מיקומה של המסכת בסדר נזיקין.²⁹ על כן נוכל להסכים לדברי בעל ספר באר שבע בנוגע לזיקה הקיימת בין מבנה המסכת למיקומה, גם אם נבין את סיבת הזיקה הזו בכיוון הפוך מהבנתו. שני התירוצים של בעל ספר באר שבע הבלטו שני עניינים מרכזיים במסכת הוריות: החשיבות של ההוראה ותפקידו המרכזי של בית הדין. בהמשך אטען כי עיון מעמיק יותר במבנה הפרק הראשון מצביע על כיוון רעיוני שונה וחדש במשניות המסכת, במיוחד לאור אחת השאלות שהועלו בראש המאמר, שלא נידונה על ידי בעל ספר באר שבע: מדוע הקדימה המשנה את הדיון בפטור היחיד לדיון בחיוב העדה? לשאלה זו אין כל קשר למיקום המסכת בסדר נזיקין, והדיון בה ומסיבה יעזור לנו לחדור לעומק המחשבה שביסוד עריכת המסכת.

ג. מיקומה של יחידה I ומשמעותה (מ"א-מ"ב) ויחסה ליחידות II-III (מ"ג-מ"ה)

נקדים לעיונו בסדר המשניות את ניתוח המבנה של פרק א וראשית פרק ב, כפי שהם לפנינו. פרק א מתחלק באופן ברור ליחידות הבאות:

- | | | |
|----|-----------------------|--|
| I | מ"א-מ"ב | דינו של יחיד שעשה בהוראת בית דין. |
| II | מ"ג-מ"ד ³⁰ | גדרי הוראה המחייבת את הציבור בקרבן חטאת. |

²⁸ השווה וייס, עמ' 7 ואילך. הוא מעיר כי הסבר מיקום המסכת של רוב המפרשים הוא "יותר דרשני מאשר מדעי", ומבסס את הסברו למיקום המסכת על "סידור[ה] הלא שיטתי לכאורה". הוא מצביע על קשר הדוק בין פתיחתה של מסכת הוריות למשניות סנהדרין פ"י מ"ב-מ"ד, העוסקות בדיני זקן ממרא (השווה דברי אפשטיין, לעיל, הערה 21), ועל הקשר בין דיני זקן ממרא לדיני חטאת העדה בתוספתא הוריות פ"א ה"ז, מהד' צוקרמנדל עמ' 474 ובמקבילות. הערות אלו מספיקות להסביר את מיקום המסכת בסדר נזיקין, גם אם לא נאמץ את הנחתו, על פי רד"צ הופמן, משניות סדר נזיקין - מתורגמים ומפורשים בלשון אשכנז, ברלין 1924, מבוא, עמ' VIII, שכל מסכתות סדר נזיקין הן נספחים של מסכת נזיקין ומסכת סנהדרין, על פי דברי הבבלי בבבא קמא קב ע"א, ש"כ נזיקין חדא מסכתא היא.

²⁹ גם בסוף המסכת גדול מעמדו של תלמיד חכם ממעמדו של כוהן גדול, ובכך חוזרת מסכת הוריות בחתימתה לרעיון המונח בפתיחתה. על הזיקה שבין מעמד בית הדין לעומת מעמדו של כוהן גדול בפתיחת המסכת למעמד תלמיד חכם לעומת כוהן גדול בסופה עמד מ' לורברבוים, 'טועה ב"מצווה לשמוע דברי חכמים"' (להלן: לורברבוים), בתוך: ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה, תל אביב 1997 (להלן: ספראי-שגיא), עמ' 354-355.

³⁰ בכ"ק, בכ"פ, בהוצאת לו, בפירוש המשנה לרמב"ם (מהד' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' שח, ועיין הערת המהדיר בתחילת המשנה) ובבית הבחירה של המאירי (מהד' סופר, תל אביב 1958, עמ' 257 ואילך) מחולקת מ"ד לשני חלקים, וכן נראה, שהרי מ"ד (= מ"ה בכ"ל) אינה עוסקת בנושא של מ"ד¹, שיהיו כל

פרק ב פותח בחיובו של הכהן המשיח, וממשיך (מ"ג³⁴ ואילך) ברשימת סוגי החטאים אשר חייבים בהם בעלי החטאות השונים.³⁵

מדוע הוקדם I, השייך לפרשת קרבן היחידים, לחיובו של הציבור (III-II)? נראה לומר שהקדמת הפטור של היחיד שעשה בהוראת בית דין לחיובו של הציבור שעשה בהוראתו באה ללמדנו שבאופן הגיוני קודם פטור היחיד לחיובו של הציבור, וזאת על פי שינוי עקרוני בין תפיסת המשנה לתפיסה המקראית לגבי שורשיה הרעיוניים של חטאת העדה. מניית דברי המשנה נראה בבירור כי חידוש מושג ההוראה אינו שינוי טכני גרידא - לא מדובר בכך שאין חטאת העדה שלמה עד שלא יתלווה ל'שגגת המעשה' גם 'העלם דבר'; כאן מתגלה שינוי יסודי בהבנת מהותם של החטא והכפרה, ועל פי שינוי זה בתפיסה אין היגיון לדון בחטאת הציבור כל עוד לא סוכם עניין פטורו של היחיד.

חידוש זה של המשנה בא לידי ביטוי ברור ביותר בדברי רבי עקיבא החותמים את מ"ב, ובכך את יחידה I: כשבית הדין הורה בטעות וחזר בו והלך היחיד ועשה על פי ההוראה המקורית השגויה, מחלק רבי עקיבא בין מי שישב לו בתוך ביתו למי 'שהלך לו למדינת הים', ונימוקו עמו: "שהיושב בביתו איפשר היה לו שישמע וזה לא היה איפשר לו שישמע". חילוק זה בנוי על אחריותו של היחיד: לפני שהיחיד מסתמך על הוראת בית דין הוא חייב לוודא שלא חל שינוי בהוראתו. על כן, אם אמנם חזר בו בית הדין מהוראתו, ייפטר היחיד רק בתנאי שהנסיבות לא אפשרו לו לבדוק את העניין. מכאן עולה השינוי הגדול שחל במשנה בתפיסת עניין קרבנות החטאת - הגורם החדש שהוכנס לתמונה, הוראת בית הדין, משפיע בראש וראשונה על שאלת האחריות. היחיד שפעל על פי הוראת בית הדין פטור מהקרבן מפני שהוא פטור מהאחריות למעשיו, משום שביצע את החטא על פי הוראה מוסמכת ומחייבת של הסנהדרין הגדולה בירושלים.

דייני הסנהדרין ראויים להוראה, אלא מעלה נושא חדש: מזיד ושגגה בהוראת בית דין ובמעשה העברה. כפי שנראה להלן, פסקה זו אף משמשת סיכום של יחידות II-I.

בכ"ק, בכ"פ ובהוצאת לו מחולקת משנה זו לשלוש משניות. אין הבדל מהותי בפרקנו בין חלוקה זו לחלוקת הדפוס, ולא כאן המקום לנתח הבדלים בין מנהגי עדי הנוסח שונים בחלוקת משניות.

בית הדין לא מוזכר במ"ה במפורש כמי שמביא קרבן, ועיין להלן.

יש מקום לעמוד על מגמה נוספת בעריכת הפרק, הקשורה לאופן שבו מתגלה טעותו של בית הדין: אין היחיד יודע שטעו (מ"א) - היחיד יודע שטעו (מ"א) - לפני חטאו של היחיד גילה בית הדין את טעותו (מ"ב) - ההוראה שגויה בעליל (מ"ג) - אחד הדיינים עמד על הטעות לפני שניתנה ההוראה (מ"ד) - הוראה 'שגויה' במזיד (מ"ד).

בכ"ק, בכ"פ, בהוצאת לו ובפיה"מ לרמב"ם - מ"ד, וכן נראה נכון.

מ"ג: - מ"ד עוסקות בחיובי בית דין והכוהן (ועיין תפא"י אות כג, שם), מ"ה מוסיפה 'והנשיא כיוצא בהם' מדברי רבי יוסי הגלילי (ומביאה את דעתו החולקת של רבי עקיבא) וממ"ו ואילך ישנו קובץ אחר ועצמאי המסכם את סוגי החטאים המחייבים את כל ארבעת חייבי החטאת השונים: משיח, בית דין, הנשיא והיחיד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

יש מקום לחקור אם שאר התנאים המופיעים במ"ב, אשר אינם מחלקים בין ישב בביתו להלך למדינת הים,³⁶ מסכימים עם העיקרון שפטור היחיד וחיובו תלויים באחריותו לעקוב אחרי פסקי בית הדין.³⁷ גם אם נחלקו עליו בנקודה זו, ייתכן שמסכימים הם לעיקרון שפטור היחיד מושרש בחוסר אחריותו למעשה שעשה ברשות בית הדין, אלא שאין הם מסכימים שהיחיד חייב להתעדכן לגבי שינויים שחלו בפסיקת בית הדין.³⁸ מכל מקום דו-השיח בין רבי עקיבא לבן עזאי החותם את מ"ב מבליט את מרכזיותה של שיטת רבי עקיבא, ונותן את הרושם ששיטתו היא השיטה הדומיננטית במשנה.

רעיון האחריות עולה גם מפתיחתה של יחידה I, מ"א, המחלקת בין התולה בבית דין לתולה בעצמו. להלן, במסגרת ביאור דברי הספרא, אציע הסבר להלכה זו באופן הקרוב יותר לתפיסה המקראית. ברם בהקשר של המשנה נראה פשוט הרבה יותר להבין את החילוק הזה כקביעת אחריות:³⁹ מי שאין לו הידע (ו/או המעמד הציבורי) להורות בעצמו, אין לו אלא לציית להוראת בית הדין, ועל כן אין האחריות למעשה מוטלת עליו אלא על

³⁶ מלשון המשנה - "איזהו ספק? ישב לו בתוך ביתו חייב. הלך לו למדינת הים פטור", מתקבל הרושם שהמשנה באה להסביר את שיטת רבי אליעזר, וכך עולה שגם הוא מסכים לדעתו של רבי עקיבא. עם זאת, ישנם כמה קשיים בהבנה זו של המשנה, כפי שכבר ציין ה'מלאכת שלמה', אשר הציע לנתק את הסיפא של המשנה מהרישא, ע"ש, וכן עיין מלנה"מ, עמ' 1180; וכן עיין פירוש משנתנו בהרחבה אצל צ"א שטיינפלד, 'יחיד שעשה בהוראת בית-דין שחזרו בהם', **סידרא**, ז, תשנ"א (להלן: שטיינפלד, בית-דין שחזרו), במיוחד עמ' 143-147, 154-155.

³⁷ לגבי שיטת רבי שמעון, עיין: בבלי הוריות ג ע"ב; רמב"ם, פירוש המשנה למשנתנו; ראב"ד למשנה תורה הלכות שגגות פ"ד ה"ה; רע"ב; תוספות רעק"א; אור גדול; רי"י ויינברג, 'ביאור לסוגיא עמומה במסכת הוריות', **שו"ת שרידי אש** ד, ירושלים תשל"ז, עמ' קנו ואילך (להלן: שרידי אש); ר"י הוטר, **קובץ הערות לספרא עם פירוש רבנו הלל**, ירושלים תשנ"ב, עמ' כ-כא, ד"ה ר' שמעון מוסיף; י' שילת וחי' סבתו, 'פירוש המשנה לרמב"ם מסכת הוריות', **מעלות** כ, תשנ"ט (להלן: שילת-סבתו), עמ' 33-34, הערה 18. לגבי שיטת ר"א, עיין: בבלי הוריות ג ע"ב; **שרידי אש** (שם); שטיינפלד, בית-דין שחזרו, עמ' 143 ואילך, עמ' 154.

³⁸ באופן מדויק יותר: רבי שמעון אינו מסכים שמוטל על היחיד חיוב כזה, ואילו רבי אליעזר רואה בכך מצב של ספק, ועיין במקורות שהובאו בהערות הקודמות.

³⁹ כך עולה גם מהסוגיות של שני התלמודים. בירושלמי הוריות פ"א, מה ע"ד, הובאה ברייתא, הקובעת: "תלמוד לומר ללכת ימין ושמאל, שיאמרו לך על ימין שהיא ימין ועל שמאל שהיא שמאל", ובבבלי (ב ע"ב) מסבירים שהחכם שאינו תולה בבית דין, נחשב לשוגג משום דיקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים. כן מובאות משנתנו והסוגיה התלמודית סביבה על ידי כמה הוגים מודרניים במסגרת דיונים על תפיסתם של חז"ל בעניין האחריות האישית, ועיין לדוגמה: י' בלידשטיין, 'ואפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל', בתוך: מ' בר (עורך), **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל**, רמת גן תשנ"ד, עמ' 229 ואילך (= ספרא-שגיא, עמ' 165 ואילך); ר"א ליכטנשטיין, 'חוק ומצפון במקורות ההלכה', **יד לאורי** ב, תשנ"ה, עמ' 42 ואילך; A. Sagi, 'Models of Authority and the Duty of Obedience in Halakhic Literature', *AJS*, Review 20/21, 1995, pp. 3-4; ז' ספראי וא' שגיא, 'מבוא: סמכות ואוטונומיה במסורת ישראל', בתוך: ספרא-שגיא, עמ' 11 ואילך; לורברבוים, עמ' 355 ואילך.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כתפי בית הדין. לעומת זאת, 'התולה בעצמו' הנו אדם הראוי בעצמו להורות הלכה,⁴⁰ ועל כן אין הוראת בית הדין פוטרת אותו מאחריותו האישית לביצוע העברה. הבנה זו של מ"א תואמת הן את דברי רבי עקיבא, החותמים את יחידה I, והן את המהלך הרעיוני של הפרק כולו, ועל כן נראה כי על פי הבנה זו של מ"א בחר עורך המשנה לפתוח את הפרק ואת המסכת במשנה הזאת. החילוק בין התולה בבית דין לתולה בעצמו הוא התשתית הרעיונית-מוסרית לכל עניין חטאת הציבור, כפי שעורך המשנה בא להציגו: הוראת בית הדין מעבירה את האחריות מהפרט שביצע את המעשה לבית הדין שנתן את ההוראה, ועל כן הוסרה האפשרות של קרבן הנועד לכפר על היחיד ועולה האפשרות שהכפרה תושג על ידי קרבן העדה.

לפי תפיסה זו, סדר ההלכות במשנה הגיוני וברור. החילוק בין קרבן היחיד לקרבן העדה נעוץ בשאלה מוסרית, על מי רובצת האחריות לביצוע החטא. בהתבוננות ראשונה, קולר האחריות תלוי בצווארו של בעל 'שגגת המעשה', ועל כן המשנה קובעת ביחידה I מתי ההוראה פוטרת את היחיד מאחריותו, לפני שיחידות II-III פונות לשאלה מתי, ובאלו תנאים, תבוא אחריותו של הציבור לידי ביטוי בכך שתהיה העדה חייבת להביא קרבן חטאת. כל זאת על פי הנחת יסוד אחת, המאפיינת את גישת המשנה: הפטור של היחיד, כמו החובה של הציבור, אינו נעוץ במישור הפורמלי של דרגת החטא ושל טיב הקרבן המתאים לו, אלא במישור המוסרי, של קביעת האחריות למעשה.⁴¹ תפיסה זו, השונה

⁴⁰ מפשטות לשון המשנה, המציינת "יודע אחד מהם שטעו... או תלמיד הראוי להוראה" ואינה מסתפקת באמירה "יודע היחיד שטעו", משמע שרק אדם המוכר כדין או כתלמיד הראוי להוראה נחשב כמי שמסוגל לדעת שהסנהדרין טעו, וכן כתב הרמב"ם בהלכות שגגות פ"ג ה"ה. לעומת זאת, הירושלמי פ"א, מה ע"ד, קובע: "ואם בידע אותו דבר ואינו יודע כל התורה, שמעון בן עזאי הוא אצל אותו הדבר". צ"א שטיינפלד, 'לבירורה של משנה במסכת הוריות', **בר-אילן** יג, תשל"ז (להלן: שטיינפלד, 'לבירורה'), עמ' 89, מביא סמך מדברי המשנה האלה לתפיסתו שאין המשנה עוסקת בעשיית העברה על ידי מי שידוע שהם טועים אלא בפגם בהוראת בית הדין עצמו, ועיין שם, הערה 23.

⁴¹ בדומה לכך הבין וייס, עמ' 9. הוא מעגן את אחריותו של בית הדין למעשי היחיד בהוראת הספרי דברים פסקא קנד, מהד' פינקלשטיין עמ' 207: "אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם". הנחה זו קבילה רק אם נניח שהוראת הספרי מוגבלת למי שאינו יודע שהסנהדרין טעו (לעיל, הערה 39). ועיין ר"א הלוי הרצוג, **תורת האהל**, ירושלים תשנ"ג, עמ' סא-סב, המבחין בין שני הסברים אפשריים שונים לדין יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור: האחד מתבסס על דין הספרי, ואילו לפי השני - "הוא פטור לא משום לא תסור אלא משום שהוא בגדר אנוס, כיון שלא ידע שטעו ועשה כהוראתם". צ"א שטיינפלד, 'לבירורה', הציע פירוש אחר למ"א, המושתת על ההנחה שחובת הדיין או התלמיד בסיפא מעוגנת בדין של מ"ד, שאם ידע אחד מהן שטעו ההוראה פסולה. שטיינפלד מעלה כמה טיעונים חשובים ומעניינים לביסוס פירושו, אך אין מסקנתו נראית מהסיבות הבאות: א. פירושו לביטוי 'שלא תלה בבית דין' - מפני שלא חל על ההוראה דין של 'בית דין', הוא דחוק, והעיקר חסר מן הספר; ב. במ"ד מטעימה המשנה ש"אמר להן טועין אתם", וכן אין מ"ד מביאה את המקרה של תלמיד הראוי

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בתכלית מהתפיסה המקראית, קשורה למושג החדש שהופיע בבית מדרשה של המשנה: ההוראה.

על פי מהלך זה ננתח את מהלך היחידות בהמשך הפרק: יחידה II עוסקת בהצבת התנאים אשר הוראה צריכה למלא על מנת להטיל על בית דין את חובת קרבן העדה.⁴² במשנה ג תולה המשנה את חיוב בית הדין באופי ההוראה עצמה - רק הוראה המבטלת חלק ממצווה נחשבת הוראה, ולא הוראה המבטלת מצווה שלמה. במשנה ד תולה המשנה את יצירת החובה בשלמות בית הדין, הכוללת שלושה תנאים: שהיו כל חברי בית הדין כשרים לדון, שלא אמר אחד מהדיינים "טועין אתם" ושהיה 'מופלא של בית דין' נוכח.⁴³ בהעדר אחד מהתנאים הללו יהיה בית הדין פטור מהבאת קרבן.

ראינו לעיל כי המשנה תולה את חובת הציבור בפטור היחיד. אולם אם צדקנו בהבנת ההיגיון הפנימי שבמשנה, יש מקום לומר שהמשוואה איננה דו-סטריית, לאמור: לא כל תנאי הפטור את הציבור מחיוב הקרבן יחייב את היחיד שעשה על פי הוראת בית הדין. לפי ההיגיון של המשנה ייתכן שסוג הוראה מסוים יפטור את היחיד מאחריות למעשיו, אלא שעדיין יחסר תנאי פורמלי הנחוץ כדי שבית הדין יתחייב בקרבן.⁴⁴ אבחנה זו איננה ניכרת במשנה ג, כי שם טמון הפגם באופיה של ההוראה, וסביר להניח שההלכה תצפה מכל אחד בישראל לדעת מתי עוקרת הוראת בית הדין גופי תורה שלמים ושאיין

להוראה, והלא דבר הוא; ג. מ"ד עוסקת בחיובו של הציבור ולא בפטורו של היחיד, וספק בידי אם במקרה של מ"ד יש מקום לפטור את היחיד. אמנם הרמב"ם בהלכות שגגות פ"ב ה"ב ופ"ג ה"א תולה את פטור בית הדין ואת חיוב היחידים זה בזה, אך מהלך זה מעוגן בפסיקת הרמב"ם שיחיד שעשה על פי הוראת בית דין פטור. הבבלי ג ע"ב מקשה מהמשנה "הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו... והלך ועשה על פיהם... הא אחר פטור - ואמאי, הא לא נגמרה הוראה". מכאן מוכח שהגמרא סבורה שאם 'לא נגמרה הוראה' אין לפטור את היחיד שעשה על פי אותה הוראת בית דין, ברם עדיין ניתן לפקפק אם אכן זוהי שיטת המשנה, ועיין דיון בשאלה זו להלן, פרק ה. שמא יש לומר שהגמרא כאן דנה בנושא לפי הנחות יסוד של הספרא, וצ"ע. מכל מקום נימוקים א-ב מספיקים כדי לנקוט בפירוש הרגיל והמוסכם של מ"א, ולדחות את פירושו של שטיינפלד.

⁴² עיין להלן, שמפשוט לשון מ"ג-מ"ד השונות 'הורו ב"ד'... הרי אלו פטורין/חייבין, עולה כי המשנה נסתמה על פי שיטת רבי מאיר (מ"ה).

⁴³ ניסוח זה מתאים לפירוש המקובל על כל המפרשים, מהתלמוד ועד לאחרוני החוקרים, ש'מופלא בית הדין' מציין בעל תפקיד מסוים - ורבו הדעות מהם בדיוק תפקידו ומעמדו. צ"א שטיינפלד, 'מופלא של בית-דין', סיני פב, תשל"ח (להלן: שטיינפלד, מופלא), מאריך להקשות נגד הבנה זו (וראה אצלו סיכום השיטות בהרחבה, ויש להוסיף לרשימתו את לי' פינקלשטיין, **ספרא א (מבוא)**, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 201-202) ומציע שכל אחד מהדיינים צריך להיות 'מופלא בית הדין', ולא באה המשנה בתיאור זה אלא לומר שהעדרו של אחד מהתלמידים אינו פוסל את ההוראה. יש מקום להאריך בדבריו ובראיותיו, וקצרה היריעה. מכל מקום לא נקטתי בדעתו, הן משום שהוא חולק על הדעה המוסכמת מימות האמוראים ועד ימינו, והן משום שלמרות מאמציו קשה ליישב את פירושו עם פשטות לשון תוספתא הוריות פ"א ה"ב, מהד' צוקרמנדל עמ' 474, ועם עוד מקורות המובאים במאמרו.

⁴⁴ השווה לדברי ר' חיים הלוי על הרמב"ם בהלכות שגגות פ"ג ה"ד, המחלק בכיוון דומה בין פטור היחיד לחובת הציבור, ועיין השגות החזון איש בגיליונותיו לפסקה זו. יש לצייץ כי ר' חיים נשען על מקורות שונים וצורת ניתוחו שונה מזו המוצגת במאמר זה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לסמוך על הוראה כזאת בכלל. לעומת זאת, לגבי הדינים שבמשנה ד קשה לפרש שאלה שייכים לשאלת פטור היחיד. הליקויים המתוארים במשנה ד מתייחסים לתהליך ההוראה ולא למחותה, וקשה להניח שההלכה תצפה מכל אזור לעקוב אחרי תהליך ההכרעה בידי בית הדין. מניין לאזור הפשוט לדעת שאחד מהדיינים טען שההוראה שגויה, שמופלא בית הדין לא נכח או שאחד מהדיינים לא היה כשר לדון? לכאורה, מהרגע שיוצאת הוראה מידי בית הדין, רשאי וחייב היחיד - שאינו מצוי בנכבי ההוראה - לפעול על פי הוראתו,⁴⁵ ואין הוא צריך להעלות על דעתו את האפשרות שמא נפסל הפסק משיקולים פרוצדורליים. על כן נראה לומר, שאחרי שיחידה I הגדירה את התנאים אשר בהם מוציאה ההלכה את היחיד ממעגל האחריות והחיוב, מוסיפה יחידה II תנאים פורמליים נוספים הנחוצים כדי לחייב את בית הדין. בהעדר תנאים נוספים אלה יהיה היחיד פטור בלי שבית הדין יהיה חייב, בדומה למקרה שבו היחידים שביצעו את העברה מהווים מיעוט מהציבור. לדיינים שהובאו ביחידה III יש, לכאורה, השלכה ישירה על הניתוח שהצעתי להבנת יחידה I. במשנה ה נחלקו התנאים אם פר העדה מובא על ידי בית הדין (רבי מאיר), על ידי השבטים (רבי יהודה) או על ידי שניהם ביחד (רבי שמעון). לפי הסברה הפשוטה נאמר כי השבטים הם הנציגים של הציבור הרחב,⁴⁶ אלה שביצעו את שגת המעשה, ואילו בית הדין הוא האחראי להעלם הדבר. על פי הנחה זו נבין כך את שלוש הדעות המובאות במשנה ה: לדעת רבי מאיר האחריות לחטא תלויה בהעלם דבר, בהוראה, ועל כן רובץ חיוב הקרבן על כתפי בית הדין בלבד. גם לדעת רבי שמעון יש לבית הדין אחריות לחטא וחייב הוא להביא פר, אלא שלדעתו גם ציבור החוטאים בפועל נושא באחריות למעשיו, ועל כן חייבים נציגיו - השבטים - להביא פרים נוספים. לדעת רבי יהודה אין בית הדין מביא קרבן, ונראה כי האחריות למעשה ולקרבן נשארת בידי מבצעי שגת המעשה, אלא שהם מביאים קרבן קולקטיבי ולא קרבנות של יחידים.⁴⁷

⁴⁵ אם אין ראייה לסברה זו, יש לה זכר בהקפדת האמוראים בבבלי ב ע"א שאין פסק בית דין נחשב הוראה עד שיאמרו 'מוותרין אתם/מוותרין אתם לעשות', ומכאן שאין תוקף ההוראה מעונן בכוח שכנועה אלא באמירה הסמכותית של בית הדין, ויש לעיין בהרחבה בסוגיה זו אלא שאכמ"ל.

⁴⁶ הבבלי (ה ע"ב) דורש זאת מפסוק (דה"ב כ, ה) המלמד כי "שבט אחד אקרי קהלי". הסיבה שהשבטים צוינו כנציגי ציבור החוטאים בפועל - בניגוד מוחלט לפשט הכתוב - איננה שייכת למאמר זה.

⁴⁷ ההסבר הזה של המחלוקת, אף שהוא ההסבר הפשוט והברור ביותר, איננו הכרחי. ניתן להבחין בין השאלה מי נושא באחריות המוסרית לחטא לבין השאלה מי אחראי פורמלית להביא את הקרבן. כך ייתכן שרבי מאיר יחייב את בית הדין בקרבן לא משום שהוא הנושא באחריות המוסרית לחטא, אלא משום שהוא רואה בו נציגו של הציבור, וכך כותב הרמב"ם בפירוש המשנה (מהד' קאפח, עמ' שט): "ור' מאיר אומר הקהל שהורה בלבד והוא בית דין הגדול, לפי שהוא קהל ישראל בכללותו (שילת-סבתו: כולו)" (אמנם מתחילת דבריו לכאורה משמע שהוא הסביר את שיטת רבי מאיר כפי שהסברתי בפנים, ויש לעיין בדבר). כמו כן אפשר שרבי יהודה ורבי שמעון יחייבו את השבטים בקרבן מפני שלדעתם אי אפשר שלא יובא הקרבן בידי מבצע החטא בפועל - או בידי נציגו - גם אם האחריות המוסרית לחטא תיתלה בגורם אחר.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הווה אומר, שאלת האחריות של החוטאים בפועל למעשים שביצעו על פי הוראת בית הדין שנויה במחלוקת בין התנאים. לדעת רבי מאיר אין ציבור החוטאים אחראי למעשיו וכל האחריות נופלת על בית הדין, אך לדעת רבי שמעון ורבי יהודה אין אחריותו של בית הדין פוטרת את החוטאים מאחריות למעשיהם. הבנה זו מובילה למסקנה כי יחידה I משקפת את עמדתו של רבי מאיר. כן משמע מפשטות לשון המשנה ביחידה II (יהורו בית דין... הרי אלו פטורין/חייבין) כדעת רבי מאיר, ואכן קבע ר"ח אלבק במבוא למסכת הוריות (עמ' 392) כי כשיטת רבי מאיר "מוכח מתוך פשט לשון המשנה בכל המסכת".⁴⁸ על פי מה שביארנו כאן, שיטת רבי מאיר משתקפת לא רק מפשטות לשון המשנה, אלא מהמבנה ההגיוני והספרותי של הפרק: מבנה הגיוני - הקדמת פטור היחיד לחובת הציבור, הבלטת נושא האחריות במשניות העוסקות בפטור היחיד; מבנה ספרותי - מילות המפתח בפתיחת כל הלכה - 'הורו בית דין...!'.⁴⁹

בסיכומי של עניין, ראינו כי עורך המשנה חרג מסדר המקראות וסידר את ההלכות לאור מושג מרכזי בתורת חז"ל אשר אינו מוזכר במקרא: הוראת בית הדין. הוראת בית דין מגדירה את תחומי האחריות לביצוע החטא,⁴⁹ ומהלך המשניות משקף את ההגדרות הללו ואת השלכותיהן. כאן מתבקשות השאלות: מניין שאבו חז"ל את העניין של הוראת בית דין בהקשר שלנו וכיצד נוצרה תפיסתם השונה של חכמים לגבי אופיה ומשמעותה של חטאת העדה?

התשובה לשאלה הראשונה עולה בבירור ממדרש לקטעי המקרא שנידונו לעיל, שם מצאו חכמים רמזים לשוניים לעניין ההוראה על פי דרך המדרש המוכרת. יש לשאול, כמובן, מה ראו חכמים להעמיס על הפסוקים כוונות שאין להן אחיזה בפשטי המקראות. תמיד ניתן לשער שהייתה בידי חז"ל מסורת הלכתית עתיקה ושאלו המדרש בא אלא לתאם בין המקרא למסורת,⁵⁰ ואז פטור הלומד מחיפוש אחרי השורשים הרעיוניים ואחר

⁴⁸ וכן הסכים גם צ"א שטיינפלד, מופלא, עמ' כה, הערה 8. רב נחמן בשם שמואל (בבלי ג ע"ב) קובע שמשנה א נשנתה לדעת רבי מאיר, אך יש גם מסורת אחרת בשם שמואל שמשנה א נשנתה לדעת רבי יהודה (רב יהודה בשם שמואל, שם, ב ע"ב), וכן יש בגמרא שם פירושים אחרים למשנה א התולים את המשנה במחלוקת שונות בין התנאים.

⁴⁹ כאן יש מקום להרהור נוסף לגבי שאלת מיקומה של מסכת הוריות בסדר נזיקין. הרמב"ם ובעל ספר באר שבע נעצו את מיקום המסכת בתפקידו המרכזי של בית הדין ואין לערער על דבריהם. עם זאת לאור דברינו קיים במסכת הוריות עניין נוסף, שאף הוא עולה במקומות שונים בסדר נזיקין: האחריות האישית והזיקה בינה לסמכותו של בית הדין: המשנה אינה מעוניינת בהשלכות של ההוראה בדיני קרבנות (יחיד/רבים), אלא בסמכות המוסרית של הוראת בית הדין כלפי ציבור נתיניו.

⁵⁰ שני הלכי מחשבה עשויים להוביל את הלומד לעבר השערה כזאת. מצד אחד, השקפה מסורתית תעדיף לראות פער בין לשון המקרא לבין הלכה מסורתית קדומה על פני ההנחה שברגע נתון הכניס מדרש ההלכה שינויים להלכה. מצד שני, בעולם המחקר רווחת היום התפיסה שעיקר תפקידם של ספרי מדרש ההלכה הוא לחפש עוגן מקראי להלכה המשנתית. דיון בתפיסה הראשונה חורג מגבולות המאמר הזה, והוא קשור לסוגיה הסבוכה של יחס פשט לדרש אצל חז"ל ואצל מפרשי המקרא לדורותיהם. את דעת לגבי התפיסה השנייה אכתוב להלן, בפרק 'סיכום ומסקנות', ועיין שם הערה 79 ובטקסט הסמוך אליה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המשמעות של ההבדלים הנראים לעין בין המקראות למסורות חז"ל. לי נראה כי ניתן לעמוד על שיקולים שהובילו את בעלי המדרש לרעיון של הוראת בית דין, ומכאן נעמוד גם על שורשי התפיסה המחודשת של יחסי חטאות היחיד והעדה. בפרק הבא נבדוק את הדרשות הרלוונטיות בספרא לויקרא ד', ונטען כי המעבר מהמקרא למשנה מתבצע בשני שלבים: בשלב הראשון מתחדש מושג ההוראה בלי לחולל שינוי מהותי בתפיסה ההלכתית הבסיסית של היחס בין קרבן היחיד לקרבן העדה. בשלב השני בונה המשנה מסביב למושג ההוראה תפיסה חדשה של מערכת קרבנות החטאת.

ד. חטאת הכוהן המשיח והעדה במדרש ההלכה

הספרא עוסק בפרשת קרבנות החטאת ב'דיבורא דחובא', וכדרכם של מדרשי ההלכה מעלה נקודות רבות הרחוקות מפשטי המקראות. אנחנו נעמוד על פסקות בספרא המתוות את עיקרי תפיסתו לגבי הזיקה הקיימת בין קרבן הכוהן, קרבן העדה וקרבן היחיד. חפיפה רבה קיימת בין הפסקות הללו בספרא למשנת הוריות פ"א וראש פ"ב, ועל כן דרך הצגת החומר בספרא עשויה לשמש נקודת השוואה מעניינת ופורייה לאופן שבו בחר עורך המשנה להביא את מקורותיו.

בספרא מופיע הדיון בענייננו בשלושה מקומות שונים, ואביא כאן ציטוטים מייצגים מכל אחד מהם:⁵¹

(1) פרקא ב (עמ' 129-130):

[א] **לאשמת העם**, הרי המשיח כציבור, מה ציבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה, אף משיח לא יביא אלא על העלם דבר עם שגג[ת] המעשה...
[ה] או מה הציבור אם הורו ועשו אחרים על פיהם חייבין, יכול אף משיח אם הורה ועשו אחרים על פיו [יהא] חייב, תלמוד לומר 'אשר חטא', על מה שחטא הוא מביא, לא על מה שחטאו אחרים.

(2) פרשתא ד (עמ' 141-144):

[ב] **עדת ישראל**, יכול בכל העדה הכתוב מדבר, תלמוד לומר כן [= כאן] 'עדה' ולהלן [= במדבר ל"ה, כד: "ושפטו העדה..."] נאמר 'עדה', מה 'עדה' אמורה להלן בית דין, אף כן בית דין. או מה עדה נאמרה להלן בעשרים ושלושה אף כן בעשרים ושלושה תלמוד לומר 'עדת ישראל', העדה המיוחדת שבישראל ואיזו זו סנהדרין גדולה היושבת בלשכת הגזית.
[ג] ...מה 'עדה' אמורה להלן כולם ראויים להורייה אף 'עדה' אמורה כן עד שיהו כולם ראויין להורייה.

⁵¹ על פי מהד' פינקלשטיין (ניו יורק תשמ"ג), המועתקת מכ"י רומי 66 המשובח, עם פתיחת ראשי תיבות וקיצורים. חילופי נוסחות על פי המובא במהד' פינקלשטיין יובאו לפי הצורך בהערות.

[ה] ישגו, יכול יהוא חייבין על שגגת המעשה, תלמוד לומר 'ישגו ונעלם דבר', הא אינן חייבין אילא על היעלם דבר עים שגגת המעשה...

[י] הורו בית דין ועשו, יכול יהוא חייבין, תלמוד לומר 'הקהל' ועשו, ההוראה תלויה בבית דין והמעשה תלויה בקהל.

[יג] אשר חטאו, והקריבו, חטאו שני שבטים מביאים שני פרים, חטאו שלושה מביאין שלושה, או אינו אומר אילא חטאו שני יחידים מביאים שני פרים חטאו שלושה מביאין שלושה, תלמוד לומר 'הקהל', הקהל חייב, כל קהל וקהל חייבין.

[יד] הא כיצד, חטאו שני שבטים מביאים שני פרים, חטאו שלושה מביאין שלושה, ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהם פר פר, שאף אילו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאין, לכך נאמר 'הקהל', לחייב על כל קהל וקהל - דברי ר' יהודה.

[טו] רבי שמעון אומר: שבעה שבטים שחטאו מביאין שבעה פרים, ובית דין מביאין עליהם פר, שנאמר כן 'קהל' (ד', יד) ונאמר להלן 'קהל' (ד', יג), מה 'קהל' אמור להלן בית דין, אף כן בית דין.

[טז] ר' מאיר אומר: חטאו שבעה שבטים או רובן, ובית דין מביאין עליהם פר, כולן פטורים, שנאמר כן 'קהל' ונאמר להלן 'קהל', מה 'קהל' אמור להלן בית דין, אף כן בית דין...

(3) פרשתא ז (עמ' 161-163):

[א] נפש, תחטא, אחת תחטא, בעשותה, הרי אילו מיעוטיין, העושה על פי עצמו חייב ולא העושה על הורית בית דין.

[ב] כיצד, הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם, בין שעשו ועשה עמהם, בין שעשו ועשה אחריהם, בין שלא עשו ועשה, יכול שיהא חייב, תלמוד לומר 'נפש, תחטא, אחת תחטא, בעשותה', הרי אילו מיעוטיין, העושה על פי עצמו חייב, לא העושה על הורית בית דין...

[ג] אתה אומר לכך נאמרו המעוטיין האילו 'נפש, תחטא, אחת תחטא, בעשותה', או אינו אומר אילא יחיד שעשה חייב, שנים ושלושה שעשו יהו פטורין, תלמוד לומר 'עם הארץ', אפילו הן מרובין...

[ה] עדיין אני אומר מעוט הקהל שעשו חייבין, שאין בית דין מביאין עליהן פר, אבל רוב הקהל שעשו יהוא פטורין שכן בית דין מביאין עליהן פר, תלמוד לומר 'עם הארץ', אפילו רובו, אפילו כולו...

[ח] בעשותה,⁵² התולה בעצמו חייב, והתולה בבית דין פטור. כיצד, הורו בית דין

⁵² הלכה זו חסרה במקום הזה בעדי הנוסח: כ"י אוקספורד, כ"י לונדון, מדרש חכמים. בחלק מעדי הנוסח היא מופיעה באחד משני מקומות אחרים בתוך הפרשה - אחרי ה"ג (כ"י לונדון, ילקוט שמעוני; בדפוס ונציה ההלכה מופיעה גם כאן וגם בה"ח); לפני ה"ו (כ"י אוקספורד, ובקצרה גם במדרש הגדול). גם

וידע אחד מהן (שעשו) [שטען]⁵³ או תלמיד שהוא יושב לפניו וראוי להוריה, כשמעון בן עזי, והלך ועשה על פיהם, יכול יהא פטור, תלמוד לומר בעשותה, התולה בעצמו חייב והתולה בבית דין פטור.

קל לראות ששלוש המובאות מהספרא עוסקות בשלושה נושאים שונים: (1) בזיקה בין חטאו של הכהן לחטא העדה; (2) בהגדרות ובאפיונים של חטא העדה וחטאתה - כיצד מוגדר חטא העדה ומי מביא קרבן חטאת לכפר עליו; (3) ביחיד שחטא על פי הוראת בית דין, אם הוא חייב להביא קרבן חטאת. עם זאת ברור שיש קשר בין שלושת המקומות, שהרי בכלם מופיע נושא משותף: ההוראה והשפעתה על חיוב הקרבן. מושג ההוראה עומד גם במרכזו של דיון המשנה בסוגייתנו, ואף קיימת חפיפה מרובה בין החומר המובא בשני החיבורים.⁵⁴ על אף זאת נראה כי עיון מעמיק בספרא יעמיד אותנו על מושג של הוראה שיש לו משמעות אחרת ותפקיד אחר מאלו שמצאנו במשנה.⁵⁵

הגרי"א בהגהותיו לספרא העיר על הופעתה השנייה של הפסקה בה"ח: "כל ההלכה מיוותרת", ובחידושי הנצי"ב על תורת כהנים (ירושלים תש"ל) העיר בכיוון הפוך על מיקומה של הפסקה בה"ג: "נראה דכולה אין כאן מקומה ומקומה האמיתי להלן ה' ח' ". פינקלשטיין (ספרא א [לעיל, הערה 43], עמ' 103), מסיק מכאן: "כיוון שברייטא זו נדדה יש להניח שנוספה מגליון, והואיל והיא מובאת כמעט בכל כתה"י צריכים לומר שנכתבה כבר על גליון כת"י קדום ששימש מקור לכל הנוסחאות שלפנינו". בהמשך דבריו מביא פינקלשטיין ראיה נוספת למסקנה זו, המתבססת על שחזורו המשוער של קטע בעייתי בפירוש רבנו ברוך, ע"ש. ברם אין דבריו נראים, מהסיבות הבאות: ההלכה מובאת כאן, במקומה הטבעי (בדרשת המילה 'בעשותה', בין הדרשות על 'מעם הארץ' ועל 'בעשותה אחת'), בכ"י רומי 66 המשוחזר ובשאר עדי הנוסח השייכים למשפחה המזרחית והביזנטית (כ"י ברסלוי, דפוס קושטא). כמו כן היא מופיעה כאן בכ"י רומי 31, ומתפרשת כאן בידי רבנו הלל והראב"ד. נדידת ההלכה למקומות אחרים - פחות הגיוניים - מתבצעת בעדי נוסח אשכנזיים, הנוהגים יד חפשייה יותר בנוסח המקורי. גם אין כל סיבה סגנונית לפקפק במקוריותה של הלכה זו, ועל כן יש לקיים את הנוסח שבכ"י רומי 66. תודתי נתונה לפרופ' מנחם כהנא שהדריכני בסוגיה זו.

כך יש לגרוס, על פי עדי הנוסח: כ"י רומי 31, כ"י פרמה 139, כ"י ברסלוי ודפוס ונציה, וכן הוא במשנה. לגרסה 'שעשו' אין פשר והיא שגויה.

לכל ההלכות מהספרא שהובאו לעיל יש מקבילה ברורה במשנה, וכן גם להלכות נוספות שלא הבאתי, כגון: פרשה ד הלכות ג-ד (פ"א מ"ד), הלכה ו (פ"ב מ"ג), הלכות ז-ט (פ"א מ"ג, פ"ב סמ"ב), הלכה יא, ד"ה מכל מצות ה' (פ"ב מ"ה); פרשה ז הלכה ג (פ"א מ"ב). כמו כן, כמעט לכל ההלכות שבמשנה (פ"א-פ"ב מ"ב) יש מקבילה בספרא, חוץ מן: פ"א סמ"ב ('איזהו ספק...'), פ"א סמ"ד ('יהורו ב"ד שוגגין...').

את הקו הרעיוני המנחה את דרשות הספרא אני בונה על לשון הספרא ועל עריכתו, וכן מתוך השוואה למקרא. אני סבור כי אין להניח שהספרא חרג מקו חשיבה מקראי, אלא אם כן נאמר הדבר או נרמז בדברי הספרא. במחקר רווחת גישה הרואה את הספרא כמשועבד להלכות ולתפיסות של המשנה (להלן, הערה 79), ולפי הנחה זו יש צורך בראיות מפורשות וחזקות יותר על מנת להוכיח הבדל בין תפיסת הספרא לתפיסת המשנה. ברם לא נראה לי שיש צורך ברמת הוכחה כה גבוהה וזאת מהנימוקים הבאים: א. לא ברור לי שיש היצמדות עקבית או הדוקה כל כך בין הספרא למשנה. בכמה מקומות ברור שהספרא נשען על מקורות אחרים מהמשנה, ואף בפרקים שנידונו כאן יש דוגמות מובהקות לכך, כגון: פרשה ז

53

54

55

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ברור כי שורשי עניין ההוראה נעוצים ב-(2), ושאת הרעיון שנתחדש כאן, שההוראה מגדירה באופן אחר את אופיו של מעשה העברה, מיישם הספרא גם בשתי הפסקות האחרות. הספרא ב-(2) מעגן את עניין ההוראה במינוח המקראי 'ונעלם דבר' (ה"ה),⁵⁶ ולומד שההוראה צריכה להינתן בידי בית דין מגזרה שווה 'עדה - עדה'.⁵⁷ החטא, כפי שהספרא מטעים בכמה מקומות (ה"ה, ה"ו, ה"י), מורכב משני אלמנטים: שגגת ההוראה של בית הדין ('עדת ישראל' - ד', יג) ושגגת המעשה של הקהל ('הקהל ועשו' - שם).⁵⁸ הספרא בונה את הרעיון הזה בשלבים הבאים: 'עדה' = בית דין (ה"ב), 'ישגו' = שגגת מעשה (ה"ה), 'ונעלם דבר' = שגגת הוראה (ה"ה), 'ההוראה תלויה בבית דין והמעשה תלוי בקהלי' (ה"י), נלמד מ'הקהל ועשו'.

עיון בדרשות הללו, מתוך השוואה לדברים העולים מהמקרא, מעלה קו רעיוני המתמקד בתכונות ההופכות את החטא לחטא בעל אופי ציבורי (עדה, קהל). על מנת שחטא ייחשב למעשה ציבורי דרושים המרכיבים הבאים: העלם דבר של העדה (= בית

ה"ח, הקרובה יותר בלשונה לתוספתא הוריות פ"א ה"א, מהד' צוקרמנדל עמ' 474 (והשווה בבלי ב ע"ב, ירושלמי פ"א, מה ע"ד). אף יש מקומות שנראה כי החומר בספרא קדום לחומר שבמשנה (להלן, הערה 79); ב. בכמה מקומות בספרא - וכן במדרשי הלכה אחרים - מצאתי סימנים ברורים שהדרשות נערכו על פי תפיסה רעיונית ברורה ומגובשת, ולדוגמה עיין ספרא אמור פרשת ט ופרק י, מהד' וויס, צט ע"ב ואילך, ובמה שכתבתי בעניין זה בעבודת הגמר שלי (לעיל, הערה 25), עמ' 30-32. אף כאן יש בסיס לומר כי התפיסה המנחה את הספרא קדמה לתפיסה העומדת מאחורי עריכת המשנה, כפי שטענתי שם. על כן הראיות שאביא להלן לבסס את הבנתי בספרא הן בבחינת 'הדעת נוטה' ולעתים בבחינת קריאה 'בין השיטין', והן מבוססות רק על השוואה בין המקראות כפשוטם למקראות כמדרשם. לא נזקקתי להוכיח בראיות איתנות שהספרא 'חולק' על המשנה, אלא בניתי יסוד להבנת הספרא באופן השונה מההבנה שעלתה לנו לעיל באשר לדרך עריכת המשנה.

וכן הלשון גם בפרקא ב ה"ג (עמ' 11/130).

לגבי הבאת הקרבן, לומדים רבי שמעון ורבי מאיר (הט"ו-הט"ז) את חובת בית הדין מגזרה שווה 'קהל-קהל', ותנמה הדבר, שהרי בה"י הבין הספרא שהמילה 'קהל' בפרשתנו מוסבת על כל הקהל, ולא על בית הדין. ייתכן שה"י נשנתה על פי דעתו של רבי יהודה (הי"ד), המבין ש'קהל' מתייחס לציבור כולו (לפי בבלי סנהדרין פו ע"א סתם ספרא רבי יהודה, והשווה פינקלשטיין, **ספרא א** (לעיל, הערה 43), עמ' 12). רבנו הלל, בפירושו להט"ו, ד"ה מה להלן ב"ד, מציע ליישב את לשונם של רבי שמעון ורבי מאיר עם ה"י: "מה להלן ב"ד. ולא הקהל, דהוראה תלויה בב"ד ולא בקהל, דהא לא כתיב ונעלם דבר מהקהל אלא מעיני הקהל, דמשמע מב"ד של קהל ולא מקהל". אמנם בה"ו דורש הספרא 'מעיני לעניין בית דין (עניין הערת פינקלשטיין, שורה 20-21, לגבי הנוסח הנכון שם; ועיין בבלי הוריות ז ע"ב, והשווה ספרי זוטא ט"ו, כד, מהד' הורוביץ עמ' 284, ועיין הערת הורוביץ שם), וכדברי רבנו הלל, אך קשה לצרף זאת לדרשת רבי שמעון ורבי מאיר כאן, שהרי אין הם מתייחסים למילה 'לעניני', אלא למילה 'קהל'. עוד יש לציין שתפקיד בית הדין לגבי הבאת הקרבן מפורש בכתוב: "וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר" (ד', טו), וייתכן שגם נקודה זו השפיעה על דרשת הספרא כאן.

להבנת הספרא שיעדת ישראל היא בית הדין ואילו 'קהל' הנו העם כולו, יש בסיס לשוני, ועיין לעיל, הערה 13 ובמיוחד בדברי רד"צ הופמן שהובאו שם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הדין) ושגגת המעשה של ה'קהל' (= העם כולו). אין חטאת העדה מובאת על חטא שחטאו אנשים רבים,⁵⁹ ואפילו אם הם רוב הקהל, אלא אם כן קיים באופן ביצוע החטא (= שגגת המעשה) מרכיב ההופך את החטא מחטא של רבים לחטא ציבורי.⁶⁰ המרכיב הזה הנו ההוראה - חטא המתבצע על פי הוראה של 'סנהדרין גדולה היושבת בלשכת הגזית' (ה"ב) אינו חטא פרטי, אלא חטא בעל אופי ציבורי. כאשר הקהל - רובו ככולו - מבצע 'שגגת מעשה' בעקבות 'העלם דבר' של בית הדין, ניתן להגדיר את החטא הזה כחטא ציבורי, ולכן הקרבן שיובא בגינו הנו חטאת ציבורית.⁶¹

לאור צירוף הגורמים המעניקים לחטא את אופיו הציבורי, יש להבין את המחלוקת בסוף פרשתא ד בעניין הקרבת הקרבן. רבי יהודה מפרש את 'והקריבו הקהל' (ד', יד) כחיוב על הציבור, והוא דורש את 'הקהל'⁶² כריבוי המלמד שכל שבט נחשב ל'קהל' לצורך זה, ועל כן חייבים כל השבטים להביא פרים לכפר על החטא הציבורי שבוצע על ידי חלק מהשבטים. רבי שמעון מסב את 'והקריבו הקהל' הן על הציבור הכללי ('שבעה שבטים שחטאו מביאין שבעה פרים') והן על בית הדין ('ובית דין מביאין עליהם פרי'). רבי מאיר סובר שבית הדין יכול לייצג את כל הציבור,⁶³ ועל כן ניתן להסתפק בקרבן אחד, המובא

⁵⁹ והשווה לשון הספרא להלן, פרשה ז ה"ה (עמ' 162), בעניין החיוב של יחידים שעשו בהוראת בית דין: "עדיין אני אומר מעוט הקהל שעשו חייבין... אבל רוב הקהל שעשו יהוא פטורין... תלמוד לומר 'עם הארץ', אפילו רובו אפילו כולו".

⁶⁰ על ההבחנה בין 'רבים' ל'ציבור' עיין רמב"ן, ויקרא א', ב, ד"ה תקריבו.
⁶¹ הצירוף בין העלם דבר לשגגת מעשה בפ"א מ"ד מנוסח באופן המזכיר עניין המודגש בספרא: "הורו ב"ד שוגגין ועשו כל הקהל שוגגין...". אמנם גם כאן מכניסה המשנה גורם הרומו לנושא האחריות: כדי להתחייב בקרבן, נחוץ שגם בית הדין וגם הקהל יבצעו את תפקידיהם בשוגג. אין ספק שהלכה זו נכונה גם לתפיסת הספרא, אבל בהקשר של המשנה ההלכה הזאת משתלבת יפה עם המהלך הרעיוני הקובע את ציבוריותו של החטא על פי הטלת האחריות על בית הדין.

⁶² עיין פירושו של פינקלשטיין על אתר.

⁶³ על הרעיון שבית הדין הגדול מתפקד בתור נציגי הציבור, עיין אצל רי"ד סולובייצקי, 'קביעת מועדים על פי הראיה ועל פי החשבון', **קובץ חידושי תורה**, ירושלים חש"ד, עמ' נו ואילך (= **מוסף הפרדס**, שנה יז, חוברת יא, תש"ג). ניתן לפרש את דברי רבי מאיר כמי שחולק באופן עקרוני על רבי יהודה ורבי שמעון, אם נניח שרבי מאיר סובר כי כל האחריות לחטא רובצת על כתפיו של בית הדין, כפי שנראה להלן. הלשון הזהה של דרשתו ושל דרשת רבי שמעון מובילה אותי למסקנה ששיטותיהם קרובות זו לזו: רבי שמעון סובר שבית הדין מייצג את הציבור יחד עם השבטים, ואילו רבי מאיר סובר שבית הדין הוא עיקר בייצוג הציבור לעניין זה. אם דברי רבי מאיר נאמרו רק בדיעבד (עיין בהערה הבאה), דחוק עוד יותר להבין את המחלוקת בינו לבין רבי מאיר ורבי יהודה כמחלוקת עקרונית לגבי השאלה מי נושא באחריות לחטא. הירושלמי פסחים ה"ו, לד ע"ג מביא מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בלשון המחזקת את ההבנה שהצענו: "רבי מאיר אומר: כל השבטים קרויים קהל, ר' יודה אומר: כל שבט ושבט קרוי קהל". כן ניתן לחזק הבנה זו בדברי רבי מאיר מלשון הספרא, פרקא ב ה"ה, מהד' פינקלשטיין עמ' 130: "ואו מה הציבור אם הורו ועשו אחרים על פיהם חייבין...", והעיר שם פינקלשטיין אל נכון: "כאן משתמש במלה **הציבור** בשביל בית דין המרכזי", וכבר הרגיש שם רבנו הלל בדבר.

בידי בית הדין.⁶⁴ יש לציין כי לגבי פרט אחד בהבאת הקרבן ברור שנציגי הציבור הם בית הדין: "וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר" (ד', טו). מכל מקום, לגבי עצם האחריות להביא את הקרבן, נחלקו החכמים אם עיקר האחריות הוא על אלה שביצעו את ה'העלם דבר', על אלה שביצעו את 'שגגת המעשה', או על שניהם בשווה.

על פי תפיסת הספרא שאופיו הציבורי של החטא נקבע על ידי הצירוף של 'העלם דבר עם שגגת המעשה', מובנת הדרשה שלו לגבי הכוהן המשיח (פרקא ב ה"א, עמ' 129): **"לאשמת העם"**, הרי המשיח כציבור, מה ציבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה, אף משיח לא יביא אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה.⁶⁵ הביטוי 'לאשמת העם' מוביל את הספרא - וכאן מתקרב המדרש לעומק פשוטו של מקרא - לחפש נקודת השוואה בין הכוהן המשיח לציבור. על פי דרכו בהבנת חטא הציבור, טבעי שהספרא ימקם את נקודת ההשוואה בעניין ההוראה. אלא שלגבי כוהן גדול - "תלמוד לומר 'אשר חטא', על מה שחטא הוא מביא, לא על מה שחטאו אחרים" (שם ה"ה), בניגוד לחטאת הציבור המובאת על צירוף של הוראת הסנהדרין עם שגגת מעשה של הקהל כולו. יפה הסביר רד"צ הופמן:⁶⁶

על הכהנים נאמר (דברים ל"ג, י): "יורו משפטיך ליעקב וגו'" והם צריכים להיות בחייהם הפרטיים למופת לעם, והכהן הגדול העומד בראש הכהנים, יסמל בחייו את דוגמת החיים הקדושים, אשר הכל ישאו אליו את עיניהם...

על מנת שחטאו של כוהן גדול ייחשב לחטא אשר הוא 'אשמת העם', צריך הכוהן לשמש גם בתפקיד של מורה הוראות וגם להיות שוגג במעשהו, שהרי הוא מייצג כלפי העם הן את כוח ההוראה והן את דמות המופת. רק חטא הכוהן המורכב משני האלמנטים הללו יהיה דומה לחטא העדה, ועל כן תהיה חטאתו דומה לחטאת העדה.

על פי עיקרון זה נבין גם את החידוש שמחדש הספרא בעניין חטאת היחיד, שפטור אם עשה על פי הוראת בית דין. גם כאן נראה שמאחורי הדיקוה הדרשני בלשון הכתובים - 'בעשותה', למעט מי שיש לו שותפים לחטאו - ניצב אותו יסוד רעיוני אשר עמד בבסיסן של שתי הפסקות הקודמות. הוראת בית דין מוציאה את החטא מהמישור הפרטי אל המישור הציבורי, ובכך מופקעת חובתו של היחיד להביא חטאת, שהרי אין חטאת היחיד

⁶⁴ מלשון הספרא משמע שרבי מאיר מאפשר להסתפק בקרבן אחד רק בדיעבד, וייתכן שלכתחילה הוא יסכים עם רבי שמעון - בניגוד למה שמשמע ממשנה הוריות פ"א מ"ה. רבנו הלל מתקן כאן את הנוסח, על מנת שדברי רבי מאיר יציגו את הדין לכתחילה ולא בדיעבד, אך אין עדות נוספת לנוסח כזה בספרא.

⁶⁵ כאן מקבילה לשון הספרא ללשון המשנה פ"ב מ"ג, ויש לציין שההבדל המוצע כאן בין תפיסת הספרא לתפיסת המשנה קיים רק לגבי העדה ולא לגבי הכוהן המשיח. הכוהן המשיח מבצע גם את ההוראה וגם את המעשה, ועל כן תפקיד ההוראה שייך - גם לפי המשנה - לקביעת צביון החטא ולא להטלת האחריות עליו.

⁶⁶ בפירושו לויקרא ד', ג, עמ' קכה, ועיין שם המשך דבריו, המתבססים בחלקם הגדול על דברי רש"י הירש, שם. בהמשך דבריו כאן נטיתי מהסברם לכיוון שונה במקצת.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ראויה לכפר על חטא המתבצע בזירה הציבורית. רעיון זה נראה פרדוקסלי, שהרי הוא יוצר מצב שבו יחיד יחטא ואין קרבן שיוכל לכפר עליו: אין קרבן ציבור, שהרי הציבור לא חטא וחסרה 'שגגת המעשה'; אך גם קרבן יחיד אינו קיים, שהרי הוא התבצע ב'העלם דבר' ועל כן הופקע הקרבן מהמגזר של יחידים.⁶⁷ ברם קו חשיבה זה עולה מפרשה ז ה"ה בספרא (עמ' 162), ואצטט הלכה זו עם הוספות פרשניות הנחוצות להבנת הקטע:⁶⁸

עדיין אני אומר מעוט הקהל שעשו [בשגגת מעשה] חייבין, שאין בית דין מביאין עליהן פר [אף אם עשו על פי הוראת בית דין], אבל רוב הקהל שעשו [בשגגת מעשה] יהוא פטורין שכן בית דין מביאין עליהן פר [אם עשו על פי הוראתם]. תלמוד לומר 'עם הארץ', אפילו רובו, אפילו כולו.

בהווה אמינא מבחין הספרא בין מיעוט הקהל שעשה בשגגת מעשה לרוב הקהל שעשה בשגגת מעשה, ומעגן זאת בהבחנה הקיימת במקרים המקבילים של העלם דבר. ההנחה הטמונה בהווה אמינא היא: קנה המידה ל'ציבוריות' של החטא הוא החובה להביא חטאת ציבורית (בשעה שקיים העלם דבר); חטא כזה ישמור על צביונו הציבורי גם בהיעדר התנאי של העלם דבר, אלא שאז תחסר חובה של חטאת ציבור, ו'ציבוריות' החטא תתבטא אך בפטור מהבאת חטאת יחיד. אשר על כן: מיעוט קהל שחטא בשגגת מעשה יהיה חייב בקרבן יחיד, שהרי במקרה המקביל - מיעוט קהל בהעלם דבר ושגגת מעשה - אין חובה של חטאת ציבור, ומכאן שאין זה חטא 'ציבורי'; ולעומת זאת - רוב קהל אשר מחויב בחטאת ציבור במקרה של העלם דבר, יהיה פטור מחטאת יחיד במקרה של שגגת מעשה. לשון אחרת: שגגת מעשה של רבים מפקיעה את החטא מזירת קרבן היחיד, אף על פי שאין החטא מגיע עד לתחום של קרבן הציבור בגלל חסרונו של 'העלם דבר'.

⁶⁷ יש לציין כי אין זה מקרה יחיד בהלכה אשר בו הופקע החטא מכפרת קרבן מפני שהוא 'נופל בין הכסאות'. בפ"ג מ"ב פוטר רבי שמעון כוהן גדול ומלך אשר חטאו לפני מינוים ונודע להם על החטא אחרי המינוי. קרובה יותר לענייננו היא פסיקתו של הראב"ד (לפי הכסף משנה שם, זו היא גם שיטת הרמב"ם) בהשגתו להלכות שגגות פ"ד ה"ה: היחיד שעשה על פי הוראת בית דין עשוי - בנסיבות מסוימות - להיפטר מקרבנו, אך רק בתנאי שהחטא נקבע כחטא ציבורי אשר בית הדין מביאים עליו קרבן. ועיין דברי ר' חיים הלוי והחזון איש (לעיל, הערה 44), וכן בדברי ר"י הוטנר. אולי זו גם סברתו של ר' משה בן יוסף, שהובאה על ידי חידושי הרמב"ן לשבת צג ע"א, ד"ה ור"ש לטעמיה (וכן על ידי ראשונים נוספים שם), המציע שרבי שמעון מחלק לגבי יחיד העושה בהוראת בית דין בין "איכא כפרה" ל"ליכא כפרה", עיין שם.

⁶⁸ על פי פירושי רבנו הלל ופינקלשטיין על אתר. בשני התלמודים התחבטו בפירוש ההלכה הזו, ועיין בירושלמי פ"א, מה ע"ד, ובבבלי בע"ב - ג ע"א, ועיין עוד דיון נרחב בסוגיות אלו במבוא של פינקלשטיין לדבורא דחובא (ספרא א [לעיל, הערה 43], עמ' 204-211). במיוחד קשה פירוש הבבלי לברייתא זו, המנתק את הרישא מהסיפא, ועיין במקורות שהובאו על ידי פינקלשטיין, שם, עמ' 210-211.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אמנם הווה אמינא זו נדחית בידי התנא דספרא, אך נראה שעדיין נשמר העיקרון שהפטור מחטאת היחיד תלוי באופיו הציבורי של החטא. על פי ההיגיון שאומץ במסקנה נאמר: לא שגגת מעשה של רבים היא המפקיעה את החטא ממגזר היחיד בלי להכניסו למגזר הציבורי, אלא דווקא העלם דבר המצורף לשגגת המעשה של מיעוט הקהל הוא היוצר חטא התלוי ועומד בין שני המגזרים. לפי הבנה זו ההבדל בין המסקנה להווה אמינא תלוי בשתי הבנות בעניין הזיקה שבין שני מרכיבי חטא העדה - העלם דבר ושגגת מעשה. אין הציבור מתחייבים בפר העדה עד שהחטא יכלול את שני האלמנטים, והדרשה שלפנינו בודקת לאיזה מרכיב יש הכוח להפקיע את החטא מתחומו של היחיד. לפי ההווה אמינא מספר רב של חוטאים יפקיע את החטא מתחום היחיד, ואילו למסקנה אין מספר החוטאים משנה את אופיו הבסיסי של החטא. לפי המסקנה רק הוראת בית דין משווה לחטא של היחיד צביון אחר המפקיעו מהמגזר הפרטי. אף כאן מצאנו בספרא את היסוד הרעיוני שהנחה אותו בפסקות שבדקנו לעיל: הוראת בית הדין היא הגורם הדומיננטי בקביעת אופיו של החטא.

לאור זאת נפרש את פרשה ז הלכה ח בספרא, המקבילה למשנה הראשונה של מסכת הוריות, באופן שתתאים לתפיסה ההלכתית העולה מההקשר הכולל של הספרא. הלכה זו מלמדת כי הפטור של יחיד העושה בהוראת בית דין מוגבל ליתולה בבית דין, ואילו הראוי להוראה חייב משום שהוא 'תולה בעצמו'. לאור מיקומה ותפקידה של ההלכה הזאת במשנה פירשנו אותה שם כביטוי לרעיון המרכזי של המשנה - קביעת אופיים של החטא והקרבת מושרשת בשאלת האחריות המוסרית לביצוע החטא. בספרא נראה לפרש את ההלכה הזאת באופן אחר, והוא - אין לחטא צביון ציבורי, גם אם נעשה בהתאם להוראת בית דין, אלא אם כן היחיד תולה עצמו בבית הדין. הוראת בית דין משווה למעשה העברה אופי ציבורי רק בתנאי שמעשה העברה נעשה 'בתחום שיפוטו' של בית הדין, ואין הוראתם נוגעת במעשה היחיד הראוי בעצמו להוראה.⁶⁹

אין פירוש זה לדרשת הספרא מוצע רק על מנת להתאימה להקשר הכולל של הספרא אלא גם מתוך שיקול פרשני נוסף. הספרא דורש את ההבחנה בין 'התולה בעצמו' ליתולה בבית דין' מדיוק במילה 'בעשותה'⁷⁰ - ה'נפש מעם הארץ' החייבת בקרבן היא זאת אשר ביצעה לבדה את המעשה. להלן (ה"ט-ה"י) ממשיך הספרא לדרוש מהמילה 'בעשותה' כי

⁶⁹ בנקודה זו מתקרב הספרא לתפיסה שראינו במשנה, שהרי תחום תחולתה של ההוראה תלוי ברמת שיקול דעתו של היחיד. כאן מתמזגת התפיסה המוסרית של המשנה - מי הוא האחראי לחטא - עם התפיסה הפורמליסטית של הספרא (עיין להלן בפנים) - מהו אופיו של החטא - שהרי 'ציבוריותו' של החטא תלויה בשיפוטו המוסרי-העצמאי של החוטא. על אף שנפגשות כאן תפיסת הספרא והמשנה, עדיין נראה כי כל אחד מהחיבורים מגיע למקום המפגש המשותף מכיוון שונה. המשנה באה לפטור את היחיד לא רק מחיוב קרבן, אלא מאחריות מוסרית למעשה, כפי שהוסבר לעיל. אין הספרא בא לנקות את היחיד מאשמה, אלא לשתף במעשה החטא גם גורמים נוספים ולפטור את היחיד מחיוב קרבן בבחינת 'רבים שעשאוהו', כפי שיוסבר להלן בסמוך. שמירה על הבחנה זו תסביר את היעדרה של מחלוקת בין עזאי ורבי עקיבא (סוף משנה ב) מהספרא, ועיין על כך בפרק הבא.

⁷⁰ מפיק בה"א, ומשמע מכאן - העשייה כולה שלה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

היחיד חייב רק על מלאכה בשבת שביצע בכוחות עצמו, ולא על מלאכה שביצע בשותפות עם אנשים אחרים.⁷¹ על כן נראה כי גם דרשת 'בעשותה' - ...והתולה בבית דין פטורי' מתפרשת בכיוון דומה: התולה בבית דין לא חטא לבדו, אלא ב'שותפות' עם מישהו אחר. בה"ח-ה"י פטר הספרא מחיוב חטאת שני סוגים שונים של החטא בשותפות: שותפות במעשה עצמו (ה"ט-ה"י) ושותפות של החלטה (בית דין) וביצוע (היחיד). השותפות במעשה עצמו הנה שותפות בין יחידים ('שנים שלושה שעשו'), ואילו השותפות של 'התולה בבית דין' היא שותפות במובן אחר: היחיד ביצע את המעשה במלואו, אבל המעשה שייך לציבור כולו בגין הוראת בית הדין שעל פיה בוצע. לאור הבנה זאת נסביר את חיובו של 'התולה בעצמו' בכך שאין לו שותף בעברה שלו, ועל כן שייכת העברה לתחום היחיד ואין לה אופי ציבורי.

מצאנו אפוא בשלוש הפסקות בספרא את הקווים המנחים הבאים:

- א. הספרא קרוב לתפיסה המקראית בכך שההבדל בין צורות החטאת השונות מושרש בקביעה אם החטא שייך לתחומו של היחיד החוטא או אם יש בו היבט ציבורי.
- ב. ההבדל בין חטא בעל צביון ציבורי לחטא בעל צביון פרטי הוא בסוג הקרבן אשר חייבים להביא.
- ג. הספרא מחדש שהגורם הדומיננטי בקביעת אופיו הציבורי או הפרטי של החטא הוא ההוראה, ולא מספר החוטאים. קרבן הציבור תלוי בצירופם של שני הגורמים, אך חטאו של הכוהן המשיח שואב את אופיו הציבורי מכך שחטאו מכיל את גורם ההוראה. כמו כן יחיד שעשה על פי הוראת בית דין נפטר מקרבנו משום שחטאו הופקע מתחומו של היחיד.

ה. השוואת המשנה והספרא

בפרקים הקודמים עמדנו על שתי תפיסות שונות של מערכת החטאות העולות מהמשנה ומהספרא. במדרש ההלכה, כמו במקרא, תלויה רמת הקרבן בציבוריותו של החטא, אלא שמדרש ההלכה תולה זאת בגורם חדש - ההוראה. חיוביהם ופטוריהם של היחיד, של העדה ושל הכוהן המשיח נגזרים בעיקר מהשפעתה של ההוראה, אשר משווה לחטא את מעמדו הציבורי. כל חיובי החטאת נעים על ציר אחד של דרגות קדושה וחומרה, וגם בכך נשארת תפיסתו של הספרא קרובה לתפיסה המקראית. גם המשנה מבליטה את חשיבותו של מושג ההוראה, אך במשנה נוסף למושג הזה

⁷¹ בה"י דורש הספרא מהמילה 'בעשותה' ש"יחיד שעשה חייב, שנים שלושה שעשו יהוא פטורין". בה"ט דורשים - לפי רוב עדי הנוסח והטובים שבהם - מהצירוף 'בעשותה אחת' כי חייב רק 'העושה כולה לא העושה מקצתה'. מה"י יש ראייה ברורה לרעיון העומד מאחורי דרשת המילה 'בעשותה', ונראה כי גם ה"ט דורשת באופן דומה את המילה הזו, אלא שהיא מצרפת לגורם של 'נפש אחת' הנדרש מ'בעשותה' את הגורם של מלאכה שלמה, ומשום כך נזקקת גם לדרוש את המילה 'אחת' - אדם אחד חייב לבצע מלאכה שלמה. יש לציין כי הברייתא בבבלי שבת צב ע"ב - צג ע"א דורשת את שתי ההלכות הללו מהמילה 'בעשותה' בלבד (ונראה כי זאת הסיבה שחלק מעדי הנוסח גרסו כך גם בספרא).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

תפקיד חדש בתחום אחר. לפי תפיסת המשנה קביעת מעמדו של החטא כעניין ציבורי היא בראש ובראשונה קביעה במישור של האחריות המוסרית, וכאן מונח תפקידה העיקרי של ההוראה. ההוראה מעבירה את האחריות לחטא מן היחיד לבית הדין. מכך נגזר שהיחיד נפטר מקרבן, כפי שנפטר מאחריות, ואם ימולאו התנאים הדרושים אזי יחול חיוב כפרת הקרבן על כתפי הציבור. ההוראה משפיעה, לפי תפיסת המשנה, בשני מישורים: בהטלת האחריות המוסרית ובקביעת דרגת חומרתו של החטא.

מובן שכל האמור כאן מתייחס לחטאות היחיד והעדה ולא לחטאת הכוהן המשיח. לגבי חטאתו של הכוהן המשיח, אין מקום להבחין בין תפיסת המשנה לתפיסת הספרא, שהרי אין הוראת הכוהן הגדול לעצמו מעלה שאלה של אחריות, אלא רק של אופיו ומעמדו של החטא. הווה אומר, לגבי דינו של הכוהן המשיח, מצטרפת המשנה לתפיסת הספרא את מושג ההוראה, ומתקרבת בכך לתפיסה המקראית של חטאת הכוהן המשיח. ברם לגבי חיוב העדה ופטור היחיד, ניכר ההבדל בין תפיסתה המוסרית של המשנה לתפיסתו הפורמלית של הספרא בנוגע למשמעותה ולתפקידה של ההוראה.⁷²

בכך תוסבר החלוקה בין פרק א לפרק ב במשנה הוריות כחלוקה רעיונית ולא כחלוקה טכנית גרידא. לכאורה ניתן היה לצרף את שתי המשניות הראשונות של פרק ב לפרק א, ולפתוח את פרק ב במשנה ג, הפותחת קובץ ועניין חדש בתוך הנושא. כן ניתן היה לצרף ביחד את פרקים א-ב, כפי שנעשה בתוספתא. אלא שעורך המשנה ביקש להבחין באופן ברור בין הוראת בית הדין והשלכותיה בפרק א להוראת הכוהן הגדול בפרק ב, כי על פי תפיסת המשנה - בניגוד לתפיסת הספרא - משמעותה של ההוראה שונה בשני הפרקים.

לאור ההבחנה הרעיונית בין המשנה לספרא נבין מדוע הושמטה הסיפא של פ"א מ"ב (בן עזאי ורבי עקיבא) מהספרא.⁷³ משנה זו מסתיימת בדברי רבי עקיבא שהם הביטוי

⁷² ייתכן כי הבדל התפיסה בין המשנה לספרא קשור למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון (ספרא פרשה ז ה"י, עמ' 163; בבלי שבת צב ע"ב - צג ע"א), כפי שהבבלי (שם) מבין אותה. לפי גרסת הגאונים ורבנו חננאל, אשר אומצה בידי התוספות (שם, ד"ה ה"ג), הרמב"ן (חידושי, שם) וראשונים נוספים (בניגוד לגרסת רש"י ועוד), רבי יהודה פטר את היחיד שעשה בהוראת בית דין מכוח גזרת הכתוב, ואילו רבי שמעון פטרו מכוח סברה - ופירשו הראשונים את הסברה, שהרי אנוס הוא. על פי סוגיית הבבלי, לפי גרסת גאונים וראשונים אלו, נאמר כי הספרא תואם את עמדת רבי יהודה (בהתאם למסורת התלמודית כי רבי יהודה הוא תנא דספרא), ורבי שמעון מסכים לגישת המשנה. ההבחנה בין תפיסה פורמלית לתפיסה מוסרית של דין יחיד שעשה בהוראת בית דין עולה גם מדיונים של אחרונים בסוגיותינו בהוריות, ועיין לדוגמה **שרידי אש** (לעיל, הערה 37), עמ' קסג-קסד, המסביר את מחלוקת התנאים במ"ב על רקע השאלה אם פטור היחיד נעוץ בכך שהוא אנוס או בכך שהוא מצטרף לרוב הציבור, והשווה שאר מקורות שהובאו לעיל, הערה 37. יש לציין כי מקורות אלו העוסקים במ"ב ("בין שהביאו כפרתם ובין שלא הביאו כפרתם"), מעלים אפשרות לפטור יחיד משום שהוא מצטרף לציבור שחטא. אני מציע להבין את הספרא על פי הרחבה של סברה זו: היחיד נפטר משום שההוראה מפקיעה את החטא מתחום הפרט, גם אם אין ציבור שחטא על פי ההוראה.

⁷³ למעט הסיפא של מ"ד, זו המשנה היחידה שאין לה מקבילה בספרא. הרישא של מ"ב מופיעה בספרא (פרשה ז ה"ג, עמ' 159), אך אין כל קושי להסביר אותה על פי תפיסתו של הספרא. הרכבה מעניינת של

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המובהק לתפיסה המעגנת את פטור היחיד בשאלת האחריות, ועל כן אין למשנה הזאת מקום בעולמו הערכי של הספרא.

גם הבדל נוסף, דק יותר, בין הספרא למשנה יוסבר היטב לפי ההבחנה הרעיונית שמצאנו בין שני החיבורים. הספרא (פ"ד הי"ג-הט"ז, עמ' 143-144) מביא את מחלוקת רבי מאיר, רבי יהודה ורבי שמעון, אך בסדר שונה מהמשנה (פ"א מ"ה): הספרא פותח בדברי רבי יהודה וממשיך בשיטות רבי שמעון ורבי מאיר, בניגוד למשנה, הפותחת בשיטת רבי מאיר וממשיכה בשיטות רבי יהודה ורבי שמעון. יש להסביר כי כל אחד מהמקורות מקדים את הדעה המתאימה לתפיסה הבסיסית המנחה אותו. הספרא, הסובר שהיחיד נושא באחריות למעשיו והפטור של היחיד מעוגן באופיו הציבורי של החטא, פותח בדברי רבי יהודה, כי לדעתו חיוב הקרבן רובץ על החוטאים. המשנה מבליטה את עמדתו של רבי מאיר, כי כל הפרק שנוי בהתאם לתפיסתו.⁷⁴

ועוד נראה מהספרא כי אף שיטת רבי מאיר נתפסת על ידו באופן השונה מתפיסת המשנה. נציג את שיטת רבי מאיר כפי שהיא מובאת בספרא, ונשווה אותה לניסוח שיטתו במשנה:⁷⁵

משנה (ה)

ספרא (פ"ד הט"ז, עמ' 144)

ר' מאיר אומר:	הורו בית דין
חטאו שבעה שבטים או רובן,	ועשו שבעה שבטים או רובן על פיהם -
ובית דין מביאין עליהם פר -	מביאים פר...
כולן פטורים,	
שנאמר בן 'קהל' ונאמר להלן 'קהל' - מה	
קהל אמור להלן בית דין, אף בן בית דין.	דברי רבי מאיר.

פטור מטעם אחריות ופטור מטעם 'ציבוריות' בהקשר של ההלכה הזו נעשתה בידי החזון איש (הוריות, סימן יד, ס"ק ה) ובעל קהילות יעקב (הוריות, סי' א'), אשר חידשו פטור של אנוס משום שהוא 'כעושה על פי קבלת הציבור', ועיין שילת-סבתו, עמ' 34, הערה 18.

⁷⁴ קשה להימנע מהמחשבה שאולי הדבר תלוי במגמה כללית יותר, שהרי ידועה ההכללה של רבי יוחנן (בבלי סנהדרין פו ע"א): "סתם מתניין רבי מאיר... סתם ספרא רבי יהודה".

⁷⁵ על פי גרסה זו בשיטת רבי מאיר, המקוימת בכל עדי הנוסח של הספרא, משתמע כי לכתחילה צריכים השבטים להביא קרבן ורק בדיעבד, אם בית הדין הביא את הקרבן, נפטר הציבור מחובתו. אם כן, עולה שגם רבי מאיר מחייב באופן עקרוני את הציבור כולו, בדמות השבטים, בהבאת הקרבן, אלא שבדיעבד גם בית הדין יכול לייצג את הציבור במקום השבטים. ברם רבנו הלל (מובא על ידי פינקלשטיין, ולא מצאתי ברבנו הלל הנדפס) מתקן את הנוסח: "בית דין מביאים עליהם פר, וכולן פטורים", ולפיו הבאת בית הדין הנה לכתחילה. ייתכן להבין כך גם לפי גרסתנו, אם נפרש את הו"ו של "ובית דין מביאים..." לא כו"ו החיבור אלא כו"ו הנשוא (עייני מלנה"מ, עמ' 1092 ואילך). גם על פי תיקון הגרסה של רבנו הלל או על פי תיקון הפירוש שהוצע, עדיין משתמע מיכולן פטורים שעקרונית מוטל על הציבור להביא קרבן, אלא שקרבן בית הדין פוטרו מכך. מדברינו עולה שאין הספרא מכיר כלל שיטה הפוסלת את מבצעו שגגת המעשה מאחריותם המוסרית למעשיהם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מלשון 'כולן פטורים' משמע שאלמלא החיוב המוטל על בית הדין להביא את הקרבן היה מקום לחייב את השבטים להביא קרבן חטאת. רבי שמעון בן אלעזר בספרא מביא בשם רבי מאיר כי במקרים של "חטאו ששה והן רובו או שבעה אף על פי שאין רובו", השבטים אמנם מביאים חטאת.⁷⁶ נראה כי שיטת רבי מאיר, לפי הספרא, אינה רואה בבית הדין אחראי בלעדי לעברה מבחינה מוסרית. החיוב להביא את הקרבן רובץ אמנם על הציבור, אך הוא נפטר מחיובו משום שבית הדין מחויב להביא קרבן. הציבור הרחב שביצע את המעשה חייב, אף לדעת רבי מאיר, לכפר על מעשיו, ברם את הכפרה לשגגת המעשה משיג הציבור באמצעות הקרבן שהובא בידי בית הדין, בניגוד לדעת רבי יהודה המחייב לצורך זה הבאת קרבן על ידי השבטים.

ו. סיכום ומסקנות

מאמר זה ביקש להשיג שלוש מטרות: א. לעמוד על דרכי עריכת המשנה במסכת הוריות פ"א-פ"ב מ"ב ועל התפיסה הרעיונית העומדת מאחורי עריכה זו; ב. לעמוד על התפיסה הרעיונית המנחה את בחירת הדרשות בספרא ואת עריכתן באותם פרקים המקבילים למשנה הוריות פ"א-פ"ב מ"ב; ג. להראות כיצד המשנה והספרא, למרות דמיונם הרב מאוד, שונים זה מזה בתפישותיהם את המושג המרכזי המשותף לשניהם - ההוראה. שוני זה בא לידי ביטוי בהבדלים דקים ולרוב הוא רק מבצבץ בין השיטין, אך ניסיתי להראות כי יש יסוד של ממש להניח את קיומו. כל שלבי הדיון התבססו על היחס בין שני המקורות שנידונו, המשנה והספרא, למקרא. אחרי שעמדנו על התפיסה הרעיונית העולה מהמקראות - ואין בהם רמז של ממש למושג ההוראה - התמקדה הבנת שני המקורות החז"ליים באופנים השונים שהם מפרשים את היסוד המקראי ומוסיפים עליו ו/או חורגים ממנו.

ההשוואה בין אופן הצגת קרבנות החטאת בספרא ובמשנה העלתה כי הספרא קרוב לתפיסה המקראית. במקרא נעוצים ההבדלים הבסיסיים בין סוגי החטאת בקביעה פורמלית לגבי אופיו של החטא: האם הוא חטא בעל צביון פרטי או בעל צביון ציבורי? על סמך ניתוח לשון הספרא הגענו למסקנה שהספרא מוסיף על התפיסה המקראית תנאי להעתקת החטא למגזר הציבורי: ההוראה. מקורו של יסוד זה בספרא בדיון שלו סביב קרבן העדה. אחר כך העבירו הספרא אף לתחום חטאת הכוהן המשיח (כתנאי לחובת הקרבן) וחטאת היחיד (כתנאי לפטור מקרבן). ראיית הספרא כהמשך ישיר של קו החשיבה המקראי, עם התוספת של רעיון ההוראה, אפשרה לנו להבין כמה נקודות חשובות בעריכת הספרא: תכנים שהובאו ותכנים (מהמשנה) שהושמטו, ניסוח וסדר. אין בספרא - וודאי שלא במקרא - זכר לרעיון שבעל העברה שביצע בפועל את החטא ינוקה מאחריות מוסרית למעשיו עקב הסתמכותו על פסיקת בית הדין.⁷⁷ ההוראה ממלאת תפקיד פורמלי בלבד בקביעת סוג הכפרה שיש להביא על החטא.

⁷⁶ אם צדקתי בניתוח דרכי החשיבה של רבי מאיר, יש מקום לחקור אם שיטת רבי שמעון בן אלעזר מתייבשת עם הפטור של יחיד שעשה בהוראת בית דין בפרשה ז.

גם המשנה מבליטה את נושא ההוראה, אך מטעימה בכמה דרכים כי ההוראה משפיעה בתחום המוסרי ולא בתחום הפורמלי בלבד. יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור משום שהוא אנוס על פי דברי החכמים, ועל כן פטור זה תקף רק בנסיבות שבהן אין היחיד אמור לדעת שאין הוראה זו בת סמכא. על פי תפיסת המשנה חובת הציבור נובעת מכך שהאחריות לחטא הופקעה מרשות היחיד והועברה לרשות הציבור. לאור זאת מובן מדוע סתם עורך המשנה את פרק א על פי שיטתו של רבי מאיר, כי תנא זה הוא המחייב את בית הדין בקרבן ופטר את ציבור החוטאים המיוצג בידי 'השבטים'. התברר לנו כי המשנה, כמו הספרא, מאמצת את יסוד ההוראה כתשתית רעיונית לכל מערך החטאות,⁷⁷ אלא שהמשנה הרחיבה והעמיקה את משמעותו ואת השלכותיו של המושג.

בשולי הדברים ברצוני להעלות שאלות וכיווני חשיבה הקשורים לתחום המחקר והמתודולוגיה. נתחבטו חוקרים בשאלה אם קדם המדרש למשנה או להפך,⁷⁸ וייתכן שיש

⁷⁷ בבבלי הוריות (ב ע"ב ואילך) חוזרת ונעורה הגישה הרואה את היחיד אחראי למעשיו גם כשעושה בהוראת בית הדין, אלא שבבבלי שיטה זו עולה בצורה מרחיקת לכת יותר. הבבלי טוען כי משנתנו היא דעת תנא יחיד - ונחלקו האמוראים בזיהוי - ואילו חכמים מחייבים ביחיד שעשה בהוראת בית דין, וכן פסק הרמב"ם, הלכות שגגות פ"ג סה"א. שיטת הבבלי חדשה לגמרי, ולא מצאנו בספרות התנאית מי שמחייב את היחיד שעשה בהוראת בית דין להביא קרבן, אך יש להרהר שמא קביעת אמוראי בבל שמשנתנו שנויה במחלוקת הושפעה מהמסורת המשתקפת בספרא.

⁷⁸ חוץ מהנשיא, וזאת משום שחטאת הנשיא - לפי התפיסה התנאית - היא רק וריאציה של חטאת היחיד. על כן אין הנשיא מופיע כלל עד לאמצע פרק ב, ושם הוא מופיע רק כדי להשלים את רשימת סוגי החטאת ואת דיניהם. יש לציין שבראש פרק ג תופס הנשיא מקום מרכזי, אלא שנראה שתפקידו שם הוא לעמוד כנגד הכוח הגדול, אשר תופס את המקום המרכזי לאורך פ"ג כולו (בסוף הפרק הדמות המנוגדת לכוהן הגדול ועולה עליו בחשיבותה היא תלמיד החכם - גלגולו של בית הדין מראש המסכת). הדברים ארוכים ולא באתי אלא לעורר.

⁷⁹ עיין: ע"צ מלמד, **פרקי מבוא לספרות התלמוד**, ירושלים תשל"ג, עמ' 54, ובספרות שצוינה שם; א"א אורבך, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים', **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 50-66; ב' דה-פריס, **תולדות ההלכה התלמודית**, תל אביב תשכ"ב, עמ' 14; א' גולדברג, 'המדרש הקדום והמדרש המאוחר', **תרביץ** נ, תשמ"א, עמ' 106-94; D. Halivni, *Midrash, Mishnah and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law*, Cambridge, Mass. and London 1986; idem, 'From Midrash to Mishnah: Theological repercussions and further Clarifications of "chate'u Yisrael"', in: M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought and History*, Albany 1993, pp. 28-44. יש להבחין בין יחידות ספציפיות מתוך המשנה והמדרש לחיבורים הערוכים. לגבי החיבורים הערוכים, מקובל היום במחקר שהמשנה (שנת 200 בערך) נערכה לפני ספרי מדרש ההלכה (באמצע המאה השלישית). אמנם הנחה זו איננה שוללת את האפשרות שדרשה מסוימת המופיעה במדרש ההלכה תקדם, או אפילו תשמש מקור, לחומר שבמשנה. הגישה המקובלת היום במחקר היא שהספרא מכיר את המשנה ומתייחס אליה (כך שמעתי מפי פרופ' מנחם כהנא, ועיין אפשטיין, מלנה"מ, עמ' 730-731), ברם יש חוקרים המצביעים

מה ללמוד מהסוגיה שנדונה כאן לגבי השאלה הזאת. קו החשיבה המוצג כאן מושתת על הנחת עבודה שמאחורי מושג המופיע בהלכת חז"ל בלי יסוד מקראי יש היגיון פרשני ו/או הלכתי. על כן יש להעדיף הסבר הגיוני ואבולוציוני של השתלשלות המושג (אם המקורות 'מזמינים' הסבר כזה) על פני גישה אגנוסטית (לאמור: אין בידנו כלים לשחזר את השתלשלות המושג) או גישה מסורתית/התגלותית (מסורת עתיקה היא ואין להרהר אחריה).

במקרה שלפנינו, הקו הלוגי המוביל מהמקרא לספרא ולמשנה נראה ברור: הספרא צועד צעד אחד מעבר למצע המקראי, ואילו המשנה צועדת צעד נוסף ומשמעותי ביותר. מבנה לוגי זה, בצירוף ההנחה שמושג ההוראה ומשמעותו צמחו בכיוון הגיוני, מוביל למסקנה שהתפיסה שנשתמרה בספרא קודמת לתפיסה במשנה. בראשונה הוסיפו לתפיסה המקראית את גורם ההוראה בתור 'מצרף' המעניק לחטא אופי ציבורי, ורק בשלב שני התרחקה ההוראה מתפיסה מקורית זו וקיבלה תפקידים ותכונות חדשים. השלב השני התרחש לכל המאוחר עד לדורם של רבי עקיבא ובן עזאי, ובדורות הבאים (תלמידי רבי עקיבא, עורכי המשנה והספרא) עדיין התגוששו בעלי שתי הגישות השונות זה עם זה. ברם, אם כנים דברינו, המבנה הלוגי הטמון בהשוואת תפיסותיהם הרעיוניות של המקרא, של מדרש ההלכה ושל המשנה מלמד על סיבת לידתו ועל כיוון צמיחתו של מושג ההוראה, גם אם ההתפתחות הזאת התרחשה כמה דורות לפני עריכת החיבורים המשקפים את הרעיונות הללו.

אין הניתוח הנ"ל בא לתפוס את מקומה של החקירה הפילולוגית, המשמשת את החוקרים בניסיונותיהם לעמוד על זיקתם הכרונולוגית של חיבורים שונים ועל כיווני השפעתם. אך נראה כי ליד הכלים הפילולוגיים המקובלים עשויים לשמש את החוקר גם כלים הרמנויטיים ופנומנולוגיים, המחפשים את ההיגיון הפרשני ו/או הרעיוני העשוי להסביר את צמיחתם של מושגים הלכתיים-חז"ליים.

בשורות האחרונות הוספתי מטרה רביעית למאמר זה, בתחום המתודולוגיה. השתמשתי כאן בשיטה בלתי שגרתית על מנת להשיג הבנה יותר טובה במשנה ובספרא, בזיקה ביניהם ובינם למקרא, ומתוך כך הצעתי כלי מתודולוגי חדש לעזור בפענוח סוגיות פילולוגיות - יחסי המשנה והספרא. כל מטרה נכבדת בפני עצמה, ויהי רצון שיבואו אחרים וישכללו את הכלים ואת הפירושים גם יחד.

על מקרים אשר בהם נראה כי חל תהליך הפוך, שבו נשתמר המקור הקדום בספרא והמשנה משקפת התפתחות מאוחרת יותר (כך שמעתי מפי פרופ' שמא פרידמן). שאלה זאת יש לבדוק בכל מקרה לגופו ויש צורך בכלים מתודולוגיים המאפשרים לנו לקבוע מה קדם למה ומה השפיע על מה. לא באתי כאן אלא לדון בסוג הכלים המתודולוגיים אשר ישמשו לחקר סוגיה זו.