

מן הנעשה בתחום המשנה

א

אחת התופעות הציוריות והדרמטיות ביותר בעולמה של המשנה היא המחלוקת. מנחם כהנא במאמרו,¹ בוחן את דרכי עיצובן של שלוש מחלוקות שהובאו במשנה. המחלוקת הראשונה, ידיים פ"ד מ"ג, השייכת לקובץ 'בו ביום', שבה נחלקו ר' טרפון ור' אלעזר בן עזריה בשאלה, איזה סוג של מעשר נותנים בארצות עמון ומואב בשנת השמיטה: מעשר שני או מעשר עני. את הדיון הארוך בין שני התנאים הללו וחבריהם מחלק המחבר לשבעה חלקים,² כמצוי במקומות אחרים בספרות התנאית,³ ובסוף שבעת שלבי הדיון מופיע 'אפילו', המתאר את המפגש בין ר' יוסי בן דורמסקית לר' אליעזר ואת תגובתו המפורסמת של ר' אליעזר:

בכה ר' אליעזר ואמר: 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם' (תהילים כ"ה, יד). צא ואמור להן: אל תחושו למניינכם. מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשר עני בשביעית.

המחבר מראה כי סעיפי המחלוקת מתארים פיתוח מובנה של המחלוקת: הצגת הטענות, נימוקים פרוצדורליים (על איזה צד מוטל להביא ראיה ומדוע), נימוקיהם של שני הצדדים ולבסוף נימוקי ההכרעה. כמו כן הדיון במשנה מתאים לסדרי הדיון של החכמים

1. 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ עג, תשס"ד, עמ' 81-51.
2. החלוקה של כהנא נראית מעט תמוהה, שכן החלק הראשון הוא הצגת השאלה 'עמון ומואב מה הן בשביעית', והתשובה נחשבת לחלק בפני עצמו, חלק ב. כהנא מודע לבעיה, ובעמ' 53 הוא מסייג מעט את טיעונו: "דומה [ההדגשה שלי, א"ן] שהיא מורכבת משבעה סעיפי משנה". בהערה 10 הוא מציין כי אפשר לצרף את השאלה והתשובה לסעיף אחד, אך נראה לו יותר כי ההכרעה 'נמנו וגמרנו' בסעיף האחרון (לפני האפילו) עומדת מול השאלה הפותחת בסעיף הראשון, ועל כן יש לייחד לשאלה סעיף בפני עצמו. לא ברור לי, מדוע אין זה הגיוני באותה מידה להעמיד מול ההכרעה החד-משמעית בסוף את המחלוקת הפותחת, ובכך לאחד את השאלה והתשובה בפתחה. שאלה נוספת היא צירופם ביחד ל'סעיף' אחד של המשפט 'השיב ר' טרפון' ושל טיעונו של ר' יהושע; הגם ש'השיב ר' טרפון' הוא משפט חידתי (ראה להלן), הוא מהווה שלב נפרד של הדיון ונראה שיש להפרידו מדברי ר' יהושע. עוד נראה לי, שאפשר לבחון אפשרות ש'אפילו' יוכל להיחשב כסעיף בפני עצמו, ולא כמרכיב העומד מחוץ למניין שבעת הסעיפים. וצריך עיון.
3. כהנא מדגים זאת ממשנת ידיים פ"ג מ"ה, המשנה הראשונה מסדרת 'בו ביום', וגם את המשנה הזאת הוא מנתח בדקדקנות אך בתמציתיות בעמ' 53, הערה 11.

המתוארים בתוספתא כגון: "לא ישיב את חברו יותר משלש תשובות כדי שלא תיטרף דעתו" וכן "וכל המחמיר עליו ראייה להביא"⁴. השתלשלות הדיון מלמדת אף על מידת 'האחוזה' השוררת בין חכמי 'הישיבה', תוך כדי ההתנצחות בדין. על אף שהדיון מתרחש "בו ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה", לא היסס ר' אלעזר בן עזריה לחלוק על אחד מבכירי החכמים, ר' טרפון, והוא גם פונה לעמיתיו הוותיקים בכינוי החיבה "אחי", ואף דוחה את קביעתו של ר' ישמעאל (יו"ר המושב?) שעליו מוטל להביא ראייה לדבריו. יתר על כן, ר' אלעזר בן עזריה אף מתבטא בחריפות, כשהוא מאשים את ר' טרפון:

הרי אתה כמהנן ממון [= כמי שמבקש לתת לעניי ישראל ליהנות ממעשר עני] ואין אתה אלא כמפסידן נפשות, וקובע אתה את השמים מלהוריד טל ומטר, שנאמר: 'היקבע אדם אלהים כי אתם קובעים אותי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה' (מלאכי ג', ח).

'איומו הנבואי' של ר' אלעזר בן עזריה חורג לכאורה מגבולות הדיון ההלכתי הרגיל, אלא שכהנא משכיל לחבר בין הטיעון ההלכתי לטיעון התאולוגי של ר' אלעזר בן עזריה: במישור ההלכתי טען ר' אלעזר בן עזריה כי יש ללמוד את דין עמון ומואב מתקנת הנביאים של בבל (לעשר מעשר שני בשביעית), ומכיוון שר' אלעזר בן עזריה רואה את פסיקת ר' טרפון כחריגה מתקנת הנביאים, לפיכך פסיקה שכזו חושפת את עם ישראל לאיומו של הנביא מלאכי.

לאור תובנה זאת מציע כהנא, כי 'סדר היום הסמוי' של בני הפלוגתא של ר' אלעזר בן עזריה הוא לבסס את סמכותם של החכמים. לפיכך מבסס ר' טרפון את פסיקתו באשר לעמון ומואב על 'מעשה זקנים' (במצרים מעשרים מעשר עני בשביעית), והמחבר מוצא רמיזה לכך גם בדברי ר' ישמעאל היו"ר: "עליך ראייה ללמד שאתה מחמיר..." – אף על פי שאתה, חברנו החדש ר' אלעזר בן עזריה, כופר בסמכותם של החכמים לחלוק על דברי נביאים, עדיין אתה כפוף לנוהלי דיוני חכמים, המחייבים את המחמיר להביא ראייה.⁵ בהתאם למגמה הזאת מציע המחבר פתרון לתעלומה בריש סעיף 6, שם 'השיב ר' טרפון', אך אין המשנה מביאה את תוכן התשובה.⁶ שמא ביקש המחבר להסיט את תשומת הלב מתשובתו ההלכתית של ר' טרפון לטיעונו של ר' יהושע, המבסס את תמיכתו בפסיקת ר' טרפון על שיקולים של סמכות: יש לדון 'מעשה חדש' של זקנים

4. תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ו, מהר" צוקרמאנדל עמ' 426.

5. הבנה זו בדברי ר' ישמעאל מתבססת על ההנחה שר' ישמעאל כבר מודע לנימוקו של ר' אלעזר בן עזריה, המובא בהמשך הדיון, ויש לפקפק בהנחה זו. אפשר אולי לטעון, כי המספר הוא זה שמעניק לדברי ר' ישמעאל משמעות שנייה זו, ונקודה זו צריכה עיון.

6. המחבר מעיר על שורה בעייתית זו בכמה מקומות. בעמ' 52, הערה 6, הוא מביא עדי נוסח שהשמיטו את השורה, בעוד רוב עדי הנוסח הטובים גורסים אותה. בעמ' 54 הוא מעיר על הקושי בהבנת משפט זה ובהבנת הסיבה שהעורך החליט להביאו, ובעמ' 60 הוא מציע את הסברו.

מ'מעשה חדש' של זקנים, ולא להתבסס על תקדימים מתקופת הנביאים. מכל מקום, הופעת ר' יהושע לאחר חילופי הדברים בין ר' אלעזר בן עזריה ור' טרפון מפר את האיזון בין שני החכמים ומטה את הכף לטובת ר' טרפון. אכן בסעיף 7 מכריעים רוב החכמים לטובת עמדתו של ר' טרפון.

גם האפילווג מתפרש בידי המחבר כחיזוק, הן לפסיקתם של החכמים והן של סמכותם. את דברי ר' אליעזר, "אל תחושו למניינכם", מפרש המחבר: אל תדאגו שמא טעיתם, ואל תחששו מאיומיו הנבואיים של ר' אלעזר בן עזריה, שכן "סוד ה' ליראיו" וכיוונתם להלכה למשה מסיני.⁷ המחבר מוצא קו דמיון בין ר' אלעזר בן עזריה, המערער באמצעות איומים מעין-נבואיים על סמכותם של החכמים, לבין ערעורו החרף של ר' אליעזר באמצעות כוחות על ובת קול על סמכותם של החכמים בסיפור תנורו של עכנאי. המחבר מתנצל שאין כאן המקום להאריך בהשלכותיה של השוואה זו, אך עדיין מפתיע שאין הוא מעיר כלל על ההבדל (לפי הבנתו במשנתנו) בין דברי ר' אליעזר כאן לבין דבריו בתנורו של עכנאי.

בעדויות פ"ו מ"ב-מ"ג מובאת סדרה של מחלוקות לגבי טומאתם של אבר מן החי ואבר מן המת, ומחלוקות אלו מלוות בדיונים בין החכמים החולקים. גם במשניות אלה מגלה המחבר מבנה קפדני והגיוני, כאשר עיצובם של הדיונים מונחה על ידי מגמה ברורה. במחלוקת הראשונה בפ"ו מ"ב נחלקו, אם רק אבר מן החי טמא או אף אבר מן המת, ושם עדותו של ר' אליעזר (אבר מן המת טהור) מתנגשת עם עדותם של ר' יהושע

7. בעמ' 61, הערה 47, מציין המחבר כי הוא צועד בזה בעקבות י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, גבעתיים תשנ"א, עמ' 496-495. בהערה 46 (שם) הוא מבסס את הבנתו למשפט "אל תחשו למניינכם". הוא מעיר על האפשרות לפרש את דברי ר' אליעזר בצורה הפוכה: אל תתנו דעתכם למניינכם; אך הוא מעדיף את הפירוש הראשון, ההולם יותר, לדעתו, את בכיו של ר' אליעזר ואת יחסו החיובי לחכמי הישיבה. לא ברור מדוע המחבר חושב כי הולם יותר לפרש את הבכי כביטוי חיובי, ולא כביטוי של צער ותסכול (כאומר: אילו לא הוציאו חכמים אותי מבית המדרש, הייתם מקבלים תשובות מוסמכות, בדרך המלך, ולא הייתם כסומים בארובה הזקוקים לסייעתא דשמיא). גם כאשר ליחסו של ר' אליעזר לחכמים, דומה כי כינוי ההערכה 'יראיו' איננו מבטא הערכה בלתי מסויגת אלא יחס אמביוולנטי, של הערכה ומחאה כאחד. יש לחזק קריאה זו של הסיפור מתוך משחק לשוני ספק אירוני במשנה: בשאלתו של ר' אליעזר "מה חידוש היה לכם בבית המדרש", יש רמיזה (מודעת מצד המספר, גם אם לא מצד ר' אליעזר) לטיעונו המכריע של ר' יהושע שיש ללמוד את ההלכה מ'מעשה חדש'. דא עקא, החידוש בבית המדרש מתגלה כ'הלכה למשה מסיני', וה'מעשה החדש' מתגלה אפוא כ'מעשה ישן' עד מאוד. הגם שר' אליעזר לא ידע מראש כי יריבו ר' יהושע הסתמך על 'מעשה חדש', שאלתו "מה חידוש..." טומנת עוקץ אירוני – ודאי מצד המספר, שכן יודע שעתיקותו של ה'מעשה החדש' עומדת להיחשף, אך גם מצד ר' אליעזר, הבוטח בכוחו להראות לחכמי בית המדרש כי אין בכוחם לחדש שום חידוש ראוי ומוסמך. הוא מקדים אפוא לניצחוננו הרטורי העצוב את ההערה, שאין טעם לחוש (= להתייחס) למניינם של החכמים. לפי זה אין ה'אפילווג' מביא לידי השלמה את המגמה השלטת בגוף הדיון, אלא מבצע מהפך ומציב אתגר למסקנת החכמים. לפי הבנה זו במשנתנו עולים דברי ר' אליעזר כאן בקנה אחד עם דבריו בתנורו של עכנאי, ועיין להלן בסמוך.

ור' נחמיה בן אלנתן איש כפר הבבלי (אבר מן המת טמא). כך מתחברת משנה זו למגמה כללית בפרקים ו-ז של המסכת לדחות עדות של יחיד בפני עדותם של רבים. ברם, שני החכמים מבקשים גם לחזק את עדותם באמצעות קל וחומר (כוח הטומאה של המת גדול מכוח הטומאה של החי), והמשנה מביאה שני נימוקים לדחות קל וחומר זה: 1. אין הקל וחומר מכריע במקום שיש עדות נגדית; 2. בעניינים מסוימים דווקא כוח הטומאה של החי גדול יותר מכוח הטומאה של המת.

אף שנראה לכאורה כאילו משנה זו הכריעה לטובת ר' אליעזר, המחבר מביא שלל של טיעונים לבסס את טענתו כי מגמת המשנה להכריע לטובת שני החכמים. ראשית הוא מראה כי הנימוק השני לדחות את הקל וחומר הנו תוספת מאוחרת למשנתנו, הלקוחה מהמשנה המקבילה בזבים פ"ד מ"ו, ואפשר שקטע זה נוסף למשנתנו על מנת לרמוז שיש מקום לדיונים הגיוניים של קל וחומר גם במקום שקיימות מסורות ועדויות. יתר על כן, במשנה הסמוכה (פ"ו מ"ג) – אף היא מורכבת משבעה סעיפים – ר' אליעזר עצמו נזקק לטיעונים לוגיים, ללמדנו שלכולי עלמא אין פסול גורף של טיעונים הגיוניים בהכרעת ההלכה.⁸ משנה זו מביאה שתי מחלוקות, בין ר' אליעזר לר' יהושע ור' נחוניא ובין ר' נחוניא לר' אליעזר ור' יהושע, אך היא מצרפת את שתי המחלוקות על מנת לקיים בהן דיון אחד משותף:

אמרו לו לר' אליעזר: מה ראיתה לטמא כזיית בשר הפורש מאבר מן החי...
 אמרו לו לר' נחוניא: מה ראיתה לטמא עצם כשעורה הפורש מאבר מן החי...
 אמרו לו לר' אליעזר: מה ראיתה לחלוק מידתך...
 אמרו לו לר' נחוניא: מה ראיתה לחלוק מידתך...
 אמרו לו לר' יהושע: מה ראית לטהר בשניהן...

לדעת המחבר, איחודם של שני הדיונים וחתימת הדיון המאוחד בהבאת נימוקו של ר' יהושע משרתים את המגמה הדומיננטית במשנה, להבליט שרק ר' יהושע מציג עמדה עקיבה, בעוד שני החכמים האחרים 'חולקים מידותיהם'. אפילו ריבוי הנימוקים ('דבר אחר...') שמביאה המשנה לטובת חילוקיהם של ר' נחוניא ור' אליעזר אינו מעמעם את אפקט החתימה בדברי הטעם וההיגיון של ר' יהושע – מה גם שכל הטיעונים המוצגים כ'דבר אחר' נוספו למשנה כפי הנראה בשלב מאוחר, כמו ה'דבר אחר' במשנה הקודמת.⁹ מגמה זו בעריכת פ"ו מ"ג גם מסבירה, מדוע עורך המשנה שילב משנה זו, שאין בה כלל עדויות של חכמים, בתוך קובץ העוסק בעדויות של שני חכמים נגד ר' אליעזר. העובדה שאפילו ר' אליעזר נזקק כאן לטיעונים הגיוניים, והאמירה שלו "מצינו שאבר

8. ברם אפשר שר' אליעזר מאפשר להזדקק לנימוקים הגיוניים רק במקרים שאין עדויות, כמו בפ"ו מ"ג (בהקשר אחר עומד המחבר על העובדה שאין ההלכה במשנה זו נסמכת על עדויות, בשונה ממשניות אחרות בקובץ זה).

9. אין המחבר מבהיר באיזה שלב נוספו ה'דבר אחר' במשנה, ואף אינו מבהיר באיזו מידה עשויות ההוספות להשתלב עם החומר הקדום ולעצב אותו מחדש. עיין הערותיי בסוף סקירה זו.

מן החי כמת שלם", מחלישות את העמדה שנקט ר' אליעזר במשנה הקודמת נגד הזדקקות לטיעוני היגיון ונגד השוואת אבר מן החי לאבר מן המת, ובכך מחזק העורך את מגמתו לחזק את בני הפלוגתא של ר' אליעזר.

המקור השלישי שנדון במאמר זה הוא סדרת שאלותיו של ר' עקיבא לרבותיו, רבן גמליאל, ר' יהושע ור' אליעזר, בכריתות פ"ג מ"ז-מ"י. שלוש שאלות שאל ר' עקיבא את רבן גמליאל ור' יהושע, והמשנה אף מציינת את מקום האירוע: "באטליס של אמאוס שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו". אפשר שציון האירוע נועד להסביר מדוע בתוך קובץ העוסק בשאלת מספר החטאות שחייבים להקריב על חטאים שונים, מופיעה משנה אחת העוסקת בטהרתו של אבר המדולדל בבהמה – נוכחותם באטליס 'ליקח בהמה' הולידה שאלה זו, ושמה אף ראו בהמה כזאת במקום.¹⁰ השאלה הרביעית של ר' עקיבא נשאלה בזמן אחר והיא מופנית לחכם אחר, לר' אליעזר. צירופה של השאלה הזאת לסוף הקובץ מבליט את המבנה ואת המגמה של הקובץ כולו. על שתי השאלות הראשונות עונים שני רבותיו של ר' עקיבא, "לא שמענו, אבל שמענו... ורואין אנו שהדברים קל וחומר"; על השאלה השלישית עונים שני החכמים "לא שמענו", ר' יהושע בלבד מציע "שמעתי... ורואה אני שהדברים קל וחומר", ולדברי ר' שמעון ר' עקיבא מבקש רשות להשיב ודוחה את הקל וחומר; סביב השאלה הרביעית מתפתחת מחלוקת המלווה בדיון נרחב בין ר' אליעזר לתלמידו ר' עקיבא. כך עולה בהדרגה מעמדו של ר' עקיבא מתלמיד המקבל בהכנעה את חידושי רבותיו, לחכם המתפלמס עם אחד מהם ללא מורא. עורך המשנה הבלית את הזיקה בין הדיון האחרון, עם ר' אליעזר, לשאר משניות הקובץ, באמצעים סגנוניים שונים, הקושרים בין פתיחת הקובץ במ"ז לבין סופו במ"י: בשתי המשניות מוצעות תשובות המתבססות על השוואה לנידה ושתי המשניות מנסחות את השאלה בגוף ראשון ולא בגוף שלישי, זאת בניגוד למ"ח-מ"ט.¹¹

אף משנה אחרת, נגעים פ"ז מ"ד, מביאה שאלה ששאל ר' עקיבא את רבותיו רבן גמליאל ור' יהושע, ואף שם מציינת המשנה את מקום האירוע, "בהולכין לנרוד". בדומה למשנתנו גם שם עונים החכמים "לא שמענו אבל שמענו", אך במקום שיציעו על סמך שמועתם תשובה, ר' עקיבא מספר כי "התחלתי מביא להם ראיות". בסופה של המשנה בנגעים זוכה הכרעת רבי עקיבא (המובאת בתוספתא) לאישור, וסביר שאירוע זה מאוחר

10. המחבר אף משער ששאלה זו פתחה את סדרת שאלותיו של ר' עקיבא, ורק בתהליך שילובו של הקובץ במשנה כריתות הוקדמה אליה שאלת 'הבא על אחותו' – "שהיא שאלה מביכה במקצת בהקשר של 'משתה בנו' " (עמ' 75) – הקשורה למשנה הסמוכה לקובץ, פ"ג מ"ו. בנוסף לדברי המחבר יש להעיר שהקובץ מסתיים בוויכוח בין ר' עקיבא לר' אליעזר לגבי מעמדה של בהמה ("אמר לו: הבא על הבהמה יוכיח. אמרתי לו: הבהמה כשבת"), ודומה שאין כאן יד המקרה, כי אם משחק לשוני מכוון בידי עורך המשנה. משחק לשוני זה עשוי לרמוז כי שאלת 'אבר המדולדל' אינה נמצאת כאן רק בשל מיקומו ועיתויו של הדיון, אלא ממלאת תפקיד חשוב בעיצובו הספרותי של הקובץ.

11. אפשר שעורך המשנה אף קשר בין מ"י ובין מ"ח, כפי שצינינו בסוף הערה 10.

לדיון באטליס של אמאוס, אלא שאין הדברים יוצאים מגדר השערה. במשניות בכריתות ובנגעים בולט הכבוד ההדדי בין ר' עקיבא לרבן גמליאל ור' יהושע, זאת לעומת הפולמוס הגלוי בין ר' עקיבא לר' אליעזר. פולמוס זה עשוי לשקף את מאבקם של ממשיכי דרכם של בית הלל, כגון ר' יהושע ור' עקיבא, נגד אחרון 'השמותים' תלמידי בית שמאי, רבי אליעזר.

המחבר מסכם את מאמרו בהערות והרהורים מתודולוגיים. עיצובן המדוקדק של המשניות והקבצים שנדונו מאפשר ומזמין קריאה צמודה, העשויה לחשוף את מגמת הפסיקה ואף את הלקחים המשניים הטמונים בדרכי העריכה. בדורם של ר' אליעזר, ר' יהושע ור' עקיבא תוארו שלושה אירועים חשובים הנוגעים למעבר מפסיקת הלכה מכוח המסורת להכרעת החכמים על פי שיקול דעתם.

הערותיו המתודולוגיות של המחבר חשובות לא פחות מתובנותיו הפרשניות שלעצמן, אך מקום השאיר לי המחבר להעיר על נקודות נוספות:

- א. המחבר משכיל להשתמש בחומר תנאי מקביל, בתוספתא ובתלמודים,¹² להראות כי תנאים אחרים עיצבו את המחלוקות באופן שונה מהמשנה, ומכאן מתחדדים הטעונונים באשר למגמות הטמונות בעיצוב המשנה. בשנים האחרונות גוברת בעולם המחקר ההתעניינות ביחס בין המשנה לתוספתא, ויש בתובנותיו של המחבר תרומה חשובה בסוגיה הזאת. יש שהמחבר עושה שימוש אחר בחומר מקביל, כשהוא מראה כיצד טקסט אגדי¹³ משתמש בלשונות דומות ובמוטיבים דומים לדיון הלכתי (כריתות פ"ג), ומכאן יוצאת מחוזקת הבנתו בעיצובו של הדיון ההלכתי.¹⁴
- ב. לאורך המאמר המחבר משלב בין קריאה צמודה לניתוח פילולוגי, ובכמה מקומות סומך את מסקנותיו לגבי מגמת העיצוב ומשמעותו (= קריאה צמודה) על קביעות באשר לתולדות התהוותו של הטקסט שלפנינו (= ניתוח פילולוגי). רבים מהחוקרים תופסים את שתי דרכי הניתוח האלה כמנוגדות זו לזו, כאשר הקריאה הצמודה חותרת לפרש את הטקסט כפי שהוא לפנינו (קריאה סינכרונית), ואילו הפילולוג מבקש להעמיד לרשות הקורא טקסט מתוקן, באמצעות תיקונים טקסטואליים או הפרדת הטקסט המקורי מהוספות שטשטשו את כוונתו ומשמעותו (= קריאה דיאכרונית). אין חובה להיכנע לפיצול בין שתי דרכי ההסתכלות,¹⁵ ואדרבה, יש

12. לדוגמה, בהערות 48, 69, 78.

13. אבות דרבי נתן נו"א פ"ו, מהד' שכטר עמ' 28-29.

14. עמ' 76-77 במאמר. לעומת זאת מפתיע קצת שאין המחבר מתייחס לפולמוסו של ר' עקיבא עם ר' אליעזר בפסחים פ"ו מ"ב. מהירושמי שם פ"ו ה"ג, לג ע"ב, עולה שכבר בתחילת לימודו של ר' עקיבא אצל ר' אליעזר ור' יהושע, היה יחסו של ר' יהושע לר' עקיבא אוהד הרבה יותר מיחסו של ר' אליעזר לתלמידו הגדול.

15. ראה מה שכתבתי בחיבורי, השיטה הספרותית בעריכת המשנה על-פי מסכת ראש השנה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 27 ואילך, ובמקורות שצינתי שם.

לברך את המחבר על השימוש המשולב בשני סוגי הכלים. אך השילוב של שני הכלים תובע מהלומד להתמודד עם השאלה הפרשנית המתבקשת: האם חובת הפרשנות חלה רק על הטקסט 'המקורי' או אף על העיבוד 'המאוחר'? דומה שהמחבר יוצא מתוך ההנחה שהמאמץ הפרשני מכוון בעיקר לטקסט המקורי, ויעיד על כך דיונו בעדויות פרק ו, שם סימונו של 'דבר אחר' כמאוחר מספיק כדי להעמידו כבלתי רלוונטי לגבי קביעת מגמתן של שתי המשניות. אפשר שהמחבר מניח כי מלאכת מחשבת של העריכה טמונה ברבדים הקדומים יותר, ואילו בעלי ההוספות המאוחרות הכליאו על הגזע המקורי ענפים שאינם מתחברים יפה.¹⁶ מכל מקום, ראוי שהמחבר יציג את דעתו בנקודה זו בבהירות האופיינית לכתיבתו.

בנקודות רבות מגלה המחבר מודעות ראויה לשבח לספקולטיביות או לנקודות התורפה שבדבריו, ובסיכום מאמרו הוא מעיר: "מקצת ההצעות והמסקנות שפורטו במאמר זה אינן יוצאות מגדר השערה... ולא באתי אלא לפתוח ולעורר".

ב

נעם זהר פותח את מאמרו 'עבודה זרה וביטולה',¹⁷ בניתוח בלשוני של המונח 'עבודה זרה'. זהר מערער על הדעה הרווחת, שמשמעו המקורי של המונח הוא 'פעולת פולחן זר', ומשמעותו המשנית היא האובייקט הנעבד. בחינת מאות המופעים של 'עבודה זרה' בלשון התנאים מראה שישנם מקרים רבים שאין בהם הכרע, אך –

מבדיקה שיטתית של המקומות שבהם ההוראה היא חד-משמעית עולה, שאין לשון 'עבודה זרה' אלא האליל הנעבד... אין אפוא בסיס להשערה הרווחת, שהוראת 'אליל' היא משנית ונגזרת מן ההוראה של 'פולחן זר'¹⁸ (עמ' 64-65).

השימוש במילה 'עבודה' לציין את מושא-הפעולה (הנעבד) במקום את שם-הפעולה (העבודה) הוא חריג ודורש הסבר. אף המילה 'זרה' משמשת כאן באופן שונה מהוראתה הרגילה בלשון חז"ל, שאין 'זר' = 'נכרי' כרווח במקרא, אלא 'זר' הוא מונח טכני-הלכתי של מי שאיננו כוהן. לדעת המחבר הרכבת שתי ההוראות הייחודיות במונח 'עבודה זרה' נועדה להבליט רעיון מרכזי אחד. אין מניעה לשונית להבין מביטויים מקראיים כמו 'אלהים אחרים', שמדובר במציאותם הממשית של ישויות 'אלוהיות', הגם שעבודתם נאסרה. במונח 'עבודה זרה' ביקשו חז"ל לתת ביטוי לשוני חד-משמעי לתפיסה שכל כוחם של האלילים הוא פרי דמיונו של העובד – אין ישות שניתן לכנותה 'אלהים

16. הרושם העולה מהמחקרים שלי הוא הפוך: רמת התחכום של העריכה בדרך כלל עולה מהשכבות הקדומות לשכבות המאוחרות יותר.

17. סידרא יז, תשס"א-תשס"ב, עמ' 63-77.

18. בנספח למאמר, עמ' 75-77, מציע המחבר לפרש על פי דרכו את המילה 'עבדתא' במגילת תענית (עשרים ושניים בשבט), תוך דיון בדברי החוקרים שדנו במונח זה לפניו.

אחרים', כי אם רק מושא של מעשה פולחן פסול ('זרה' בהוראה הדומה לזו שב'קטורת זרה' ראש זרה').

ניתוח לשוני זה, המבליט את חשיבותו המרכזית במחשבת חז"ל של היסוד הסובייקטיבי ב'עבודה זרה', משמש הקדמה לדיונו של המחבר על מונח דו-משמעי הממלא תפקיד מרכזי במסכת עבודה זרה – 'ביטול'. בעבודה זרה פ"ד מובאת סדרה של משניות העוסקות בביטול עבודה זרה: אם העכו"ם מפסיק להתייחס לאובייקט הנעבד כאליל ומפגין זאת במעשיו, אז מופקע מהאובייקט איסור ההנאה החל על עבודה זרה. בסוף חטיבה זו מופיעה משנה אגדית, פ"ד מ"ז, המתארת את הדיון הבא:

שאלו את הזקנים ברומי: אם אין רצונו בעבודה זרה למה אינו מבטלה?
אמרו להן: אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו;
הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות – יאבד עולמו מפני השוטים! ?
אמרו להם: אם כן יאבד דבר שאין צורך לעולם בו ויניח דבר שצורך העולם בו? !
אמרו להן: אף אנו מחזקין ידי עובדיהם של אלו, ויאמרו: תדעו שהן אלוהות
שהרי הן לא בטלו.

לכאורה משנה זו שובצה כאן בשל הדמיון הלשוני בין הסוגיה ההלכתית של ביטול עבודה זרה לבין השאלה האגדית במשנתנו, מדוע אין הקב"ה מבטל עבודה זרה. ברם כמעט ולא מצאנו בלשון חז"ל 'בטל' במובן הרס פיזי; להוראה הזאת משמשת המילה 'אבד' – ואפילו במשנתנו מופיע שורש זה כמה פעמים בהוראה זו. לפיכך נראה שלא השימוש במילה 'בטל' גרם למיקומה של משנה זו בסוף קובץ הלכות ביטול, אלא החלטת העורך למקם את המשנה כאן הביאה אותו להשתמש במילה 'בטל' ולא רק במילה הרגילה 'אבד'. מכאן עולה השאלה: מדוע החליט העורך לשבץ כאן את המשנה הזאת? אמנם רגילה המשנה לחתום נושא הלכתי בדברי אגדה,¹⁹ אך יש לעמוד על המשמעות של התופעה הזאת.

על מנת להסביר את טיב הקישור בין משנה אגדית זו למסגרת ההלכתית שאותה היא חותמת המחבר מעיין בשני שלביו של הדיון בין אנשי רומי לחכמים. בשלב הראשון החכמים מסבירים שאין הקב"ה מבטל את הדברים הנעבדים, מפני שביניהם גם יסודות היקום, ואין הקב"ה "מאבד עולמו מפני השוטים". לדעת המחבר, דברי החכמים הללו מתחברים יפה למגמה השלטת בהלכות של פרקים ג-ד במסכת עבודה זרה לצמצם את תחולת האיסור של עבודה זרה, כך שאיסורים אלו לא יגרמו ל'איבוד העולם'. כדוגמה למגמה זו הוא מציין את פ"ג מ"ה: "הגוים העובדים את ההרים ואת הגבעות – הן מותרין ומה שעליהן אסורין". ביטוי הלכתי זה למגמה להימנע מ'איבוד עולמו מפני השוטים' מובא בתוספתא²⁰ בסמוך ליישום האגדי של אותה מגמה בפ"ו ה"ז. אמנם

19. המחבר מביא תוכנה זו בשם ח' סבתו, 'האגדה שבמשנה', כתלנו ח, תשל"ו, עמ' 85-98, ויש לציין גם מחברים נוספים עמדו על נקודה זו, כגון י"נ אפשטיין, י' פרנקל ועוד.

20. תוספתא עבודה זרה פ"ו ה"ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 470.

במשנה לא הוסמכה הלכה זו לדיון האגדי, אך היא הוסמכה לשיחה אחרת, בין רבן גמליאל לפרוקלוס בן פלוספוס (פ"ג מ"ד), שהתיר את המרחץ של אפרודיטי מכמה נימוקים, וביניהם: "אני לא באתי בגבולה, היא באתה בגבולי". לדעת המחבר נימוק זה "הוא מעין הרעיון שאין להניח לעבודה זרה ולעובדיה לאסור עלינו את העולם".²¹ מגמה זו, שהמחבר מבחין בה גם במשניות נוספות בפרקים ג-ד במשנה,²² ממשיכה מוטיב מרכזי של פרקים א-ב: "תחיתם והגבלתם של איסורי עבודה זרה".²³ כך יש לראות את הטיעון הראשון של החכמים ברומי כסיכום אגדי למגמה מרכזית זו של הפרקים הקודמים. לדעת המחבר –

שיאו של הדיון הוא בשלב האחרון, החותם במלת 'בטלו', ומביע רעיון ייחודי: לפי המסקנה, נמנע הקב"ה מלאבד את האלילים מפני שפעולה כזאת לא תצליח לעקור את האמונה בעבודה זרה. זוהי חתימה נאותה להלכות הקודמות כאן בסמוך בפרקנו, שבהן 'ביטול עבודה זרה' משקף הפסקת הסגידה לה מצד עובדיה. בהלכות אלו מודגש (במשנה ד), שביטול עבודה זרה יכול להיעשות רק על-ידי עובדיה: 'נכרי מבטל עבודה זרה שלו ושל ישראל, ישראל אינו מבטל עבודה זרה של נכרי'. הפסקת הסגידה לאלילים אינה עשויה להיכפות על מאמיניהם בכוח חיצון, אף לא בכוחו של הקב"ה. במלות הסיום 'שהרי אלו לא בטלו' גלום מסר כפול. לפי פשוטן מדובר ב'ביטול' בהוראתו הנדירה שבמשנה זו, דהיינו הריסה: עובדיהם של החמה והלבנה וכו' יצביעו על כך שהם לא נהרסו. אך בהקשרן של המשניות הקודמות, נרמזת כאן משמעות עמוקה יותר: אלו 'לא בטלו' במובן זה שעובדיהם מוסיפים להאמין בהם (עמ' 74-75).

21. בדרך כלל מפרשים את כוונת רבן גמליאל, שמאחר שהמרחץ כבר שייך לרבים אין העבודה הזרה יכולה לאסור את רכושם עליהם; עיין רש"י עבודה זרה מד ע"ב ד"ה היא באה בגבולי, **בית הבחירה** למאירי למשנתנו ועוד. המחבר לא ציין כי הוא מציע פרשנות מחודשת.
22. נראה כי המחבר מכליל בצורה גורפת מדי. את המגמה להימנע מאיבוד העולם הוא מוצא בפ"ג מ"ח, לגבי טומאתו של אדם העובר מתחת לעץ אשרה: "היתה גוזלת את הרבים ועבר תחתיה – טהור". אף כאן דומה כי העיקרון הוא 'גזילת הרבים' ולא 'איבוד העולם'. עוד יש להעיר שמשנה זו עוסקת בטומאת עבודה זרה ולא באיסור ההנאה של עבודה זרה, מה שמרחיק הלכה זו עוד יותר משיקולי 'איבוד העולם'.
23. לא ברור לי מה הקשר בין כותרת זו לבין ההימנעות מאיבוד העולם. הרי ניתן לאפיין את עיקר עיסוקה של המשנה כולה בתחיתם והגבלתם של איסורים, מצוות, ומעמדים הלכתיים שונים. שמא המחבר מבקש לטעון שמגמת ההקלה שלטת בשני הפרקים הללו, אך יש לבסס זאת. אף אם זה יתברר כנכון – ולדעתי הדבר רחוק מלהיות ברור – עדיין מגמת הקלה אינה מעוגנת בהכרח בשיקולי 'איבוד העולם'. המחבר מטעים כמה פעמים כי במסגרת זו הוא אינו יכול לעשות בירור מעמיק של עריכת כל הפרקים שהוא דן בהם, אך דומה לעתים כי הוא מבקש ליהנות מפרות הבירור המעמיק עוד בטרם נעשה.

כפל המשמעות של המילה 'בטל' במשנתנו מכיל את מסר העומק שבמשנה זו, שאין טעם לבטל/להרוס את העבודה הזרה, שכן המגמה האמיתית איננה ביטול/הריסה, כי אם ביטול ועקירה מן הלב, וזה תלוי באדם ולא בפעולה אלוהית. בכך מובנת גם הזיקה בין משנה אגדית זו לבין סדרת הלכות ביטול עבודה זרה בפ"ד. האמירה האגדית אף מחדדת את המסר הטמון בעצם השם 'עבודה זרה', ששורש הבעיה היא בלבם של העובדים. לאורך מאמרו מודרך המחבר על ידי אמונתו "כי באמנות העריכה של המשנה, כבכל אמנות טובה, אין הצורה רק טפלה לתוכן אלא אדרבא, היא המשמשת לו כלי-מבע" (עמ' 72).

יש לברך על אמונה זו, ודומה כי מסקנותיו העיקריות של המחבר מצדיקות ומבססות אותה.²⁴ הניתוחים הלשוניים של המחבר מעשירים את תובנותיו הספרותיות. רעיונות שהציע המחבר באשר למגמות כלליות יותר בפרקים הנדונים ובמסכת כולה בשלים פחות, ברם אין בכך כדי להעיב על תרומת המאמר הזה לחקר המשנה.

ג

נעם זהר מתייחס לדרכי עריכת המשנה במאמר נוסף.²⁵ מימי הראשונים ועד לחוקרים האחרונים עמדו מפרשי המשנה על שיבוץ של יחידות הערוכות לפי 'אגב' או 'גלגול', כלומר בשל דמיון צורני, כאשר מופרע הרצף התוכני-ההגיוני השורר ברוב חלקי המשנה. קובץ כזה מופיע בשבת פ"ט מ"א-מ"ד, הקוטע את רצף הדיון בשיעורי ההוצאה מרשות לרשות בשבת על מנת להביא שבע דרשות בלשון 'מניין... שנאמר':

1. מניין לעבודה זרה שהיא מטמא במשא כנידה, שנאמר 'תזרם כמו דווה...' (ישעיהו ל', כב).
2. מניין לספינה שהיא טהורה, שנאמר 'דרך אניה בלב ים' (משלי ל', יט).
3. מניין לערוגה שהיא ששה על ששה טפחים שזורעים בתוכה חמשה זרעונים... שנאמר 'כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח' (ישעיהו ס"א, יא).
4. מניין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה, שנאמר 'היו נכונים לשלשת ימים' (שמות י"ט, טו).
5. מניין שמרחיצים את הקטן ביום שלישי שחל להיות בשבת, שנאמר 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים' (בראשית ל"ד, כה).

24. למסקנות דומות באשר למשנה שלפנינו ראה מאמרי, 'משחקי לשון במשנה', נטועים ב, תשנ"ה, עמ' 85-86. הדמיון העיקרי בין מסקנותינו קשור לדר-משמעות של המילה 'בטל' ולקישור בין השימוש ההלכתי והאגדי במונח זה. לעומת זאת הדיון שלי שונה מהדיון שלו לגבי תפקידו של הטיעון הראשון במשנתנו ולגבי העריכה הכוללת.

25. 'אמר רבי עקיבא': עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ "זר" בעריכת המשנה, תרכ"ץ ע, תשס"א, עמ' 353-366.

6. מניין שקושרים לשון שלזהורית בראש השעיר המשתלח, שנאמר 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו...' (ישעיהו א', יח).

7. מניין לסיכה שהיא כשתייה ביום הכיפורים, אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר 'ותבוא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו' (תהילים ק"ט, יח).

החריגה כאן מסדר המשנה היא כה בולטת, שאפילו רש"י, שאינו נזקק בדרך כלל לשאלות מבנה וסדר במשנה, מנסה להסביר את מיקומו של הקובץ: "משום דבעי למיתני בהדייהו 'מניין שמרחיצין את המילה', כייל להו להנך דדמיין ליה" (רש"י, שבת פב ע"א, ד"ה אמר רבי עקיבא). תוספות על אתר מקשים על פירוש זה, שכן המיקום הטבעי למשנת 'מרחיצין את המילה' הוא בפרק 'רבי אליעזר דמילה' (שבת פ"ט) ולא כאן. תוספות מקשים קושיה נוספת: אם חוליית הקישור של קובץ זה היא משנת הרחצת המילה, הרי שראוי היה לרבי לפתוח את הקובץ במשנה זו. אמנם לפי ההנחה המקובלת היום במחקר רבי לא שינה את סדר היחידות בתוך קבצים ערוכים שהגיעו לידו,²⁶ ברם המחבר מאריך מעט להראות כי קושיית התוספות עדיין תקפה, שכן רבי בדרך כלל משבץ קובץ כשהחיבור למיקומו נמצא בראש הקובץ ולא בסופו.²⁷

רבנו חננאל ותוספות, ובעקבותיהם אלבק, הציעו הסבר אחר למיקומו של קובץ זה, המתבסס על הדמיון בינו לבין המשנה שחתמה את הפרק הקודם, שבת פ"ח. במשנה זו מנמק רבי מאיר את דעתו לגבי שיעור ההוצאה של חרס מפסוק: "אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, 'ולא ימצא במכיתתו חרש לחתות אש מיקוד' (ישעיהו ל', יד)...". למשנה זו החליט העורך לצרף – בראש הפרק הבא – קובץ של ראיות בדרך אסמכתא, ותעיד הדרשה החותמת את הקובץ, הפותחת אף היא בנוסחה 'אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר'.²⁸ אך גם הסבר זה –

26. בהמשך המאמר המחבר מערער על הנחה זו, ועיין להלן.

27. המחבר מעיר בצדק (עמ' 356, הערה 9) כי זו דרכו של עורך המשנה, אך עורך התלמוד משבץ קבצים גם כאשר חוליית החיבור נמצאת באמצע הקובץ או בסופו. לגבי המשנה המחבר מדגים את דרכו של העורך מפרק 'מקום שנהגו' (פסחים פ"ד) ומקובץ 'אין בין' בסוף מגילה פ"א (אך עיין בהערה הבאה). לגבי ה'אין בין', מעיר המחבר (עמ' 356, הערה 11) כי "אפשר לשאול אם הפריט של אדר ראשון ושני היה בראש הקובץ מתחילה, או אולי שינה רבי והעמידו בראש כדי לשבץ את הקובץ דווקא במסכת מגילה (מאיזה טעם אחר). ספק זה יש לו מקום רק אם נעיין בקובץ ונמצא שאין לו סדר פנימי מחוייב". המחבר כאן נגע רק בקצה הקרחון, שכן ב'אין בין' מאוד נראה כי כל הקובץ עוצב במיוחד – מתוך קובץ גדול הרבה יותר (עיין תוספתא מגילה פ"א ה"ז-הכ"א, מהד' ליברמן עמ' 348-345) – על מנת לשבצו במגילה פ"א, ועיין מאמרי, 'תקבולת במשנה', **נטועים**, ג, תשנ"ו, עמ' 74-78. נראה כי ניתן להשליך מכאן גם על קבצים אחרים, והדברים מצריכים עיון מעמיק.

28. העובדה שהקשר המובהק בין הקובץ לבין מיקומו נמצא כאן בסוף הקובץ עשויה לערער מעט על המוסכמה שאימץ המחבר (ראה בהערה הקודמת), שדרכו של עורך המשנה להשתמש בחוליות קישור שבראש הקבצים, ואף נקודה זו ראויה לעיון נוסף. בעמ' 357, הערה 13, המחבר מציין כי הבנה זו של מיקום הקובץ מקובלת אף על י"נ אפשטיין וא' ווייס. הוא גם מציין שאברהם גולדברג

מחפה על קושי גדול, הנעוץ בהבדל מובהק בין מעשה העריכה שלפנינו למעשה העריכה בדוגמאות הנזכרות של קובצי 'מקום שנהגו' ו'אין בין' (עמ' 357).

בדרך כלל הקובץ 'הזר' פותח בפריט הקשור לעניין המסכת, ופתיחה זו היא הסיבה להבאת כל הקובץ. כאן, לעומת זאת, הפריט השייך למסכת, המשנה בסוף פ"ח, איננו שייך לקובץ כלל ועיקר, שכן הדפוס הסגנוני המשותף לכל פריטי הקובץ, הפתיחה במילה 'מניין' – חסר ממשנה זו!²⁹ עוד מראה המחבר כי לשבעת הפריטים שבקובץ בפ"ט יש עיצוב ספרותי מובהק: הקובץ פותח בשני ענייני טומאה וטהרה וחותרם בשני ענייני יום הכיפורים, ובאמצע מסודרות שלוש דרשות המחוברות בקשרים אסוציאטיביים: א. סדר מספרי יורד: שישה, חמישה וארבעה בפריט 3, והמספר שלושה בפריטים 4-5; 'זירועיה' בפריט 3 מול 'שכבת זרע' בפריט 4.³⁰ לדברי המחבר:

סידור סימטרי זה, זוג דרשות מכאן וזוג מכאן ושלוש שזורות באמצע – ואולי גם המספר הכולל שבע – מראה בבירור שלפנינו במשניות א-ד לא שרשור דרשות בודדות אלא שיבוץ של קובץ ערוך, שמילת הפתיחה 'מניין' משמשת לו סימן היכר סגנוני. משנת ה'חרס' שבסוף הפרק הקודם על דרשותיה אינה חלק מקובץ זה, ועל כן החידה עומדת במקומה – מפני מה סמך לה רבי במשנתו קובץ של דרשות אסמכתא אחרות? והלא מעטות מאוד הן הדרשות במשנה... מדוע אפוא שובץ כאן במשנה קובץ זה, אף שבניגוד לקבצים אחידי סגנון אחרים אפילו הפריט הראשון שבו אינו נצרך לעניין המסכת? (עמ' 358).

לדעת המחבר, המפתח להבנת מיקום הקובץ טמון בהבנת הקשר בין טומאת עבודה זרה, הפותחת את הקובץ, לבין מלאכת הוצאה בשבת. ייחודית היא טומאת עבודה זרה באשר היא הטומאה היחידה שאיננה מתבססת על מקור מהתחום ההלכתי-הריטואלי, כי אם על משמעות רחבה יותר של המושג 'טומאה', כביטוי לתיעוב רגשי ורוחני:

- בפירושו למסכת שבת פיתח מעט יותר את הרעיון והטעים כי הדרשות שבקובץ הן אסמכתות "מן הנביאים או מן הכתובים או מן החלק הסיפורי של התורה".
29. זאת בניגוד לדעתו של אלבק, הסובר שהמשנה בסוף פ"ח שייכת לקובץ (ראה דברי המחבר בעמוד 357, הערה 14). עוד מציין המחבר כי גם התוספתא, בעקבות המשנה, מסדרת במקום הזה קובץ של הלכות הפותחות ב'מניין'.
30. יש להוסיף על דברי המחבר עוד קישורים ספרותיים בין פריטי הקובץ, וביניהם: המילה 'צא' בפריט 1 מול המילה 'ותבוא' בפריט 7, היוצרות חתימה מעין פתיחה (על דרך הניגוד); קישורים בין 'נידה' (2), 'שכבת זרע' (4) וברית מילה (5). אפשר שיש חשיבות גם להתמקדותם של פריטים 1-3 במרחב (טומאת משא, דרך אניה בלב ים, ערוגה) ושל פריטים 4-7 בזמן (היום השלישי, שבת, יום הכיפורים).

רק בעבודה זרה שורש הטומאה הוא בחטא... הפסל, אביזרים שהם 'משמשיו' ועוד... מטמאים מפני תועבת החטא של עבודת אלוהים אחרים³¹ (עמ' 360).

עוד מציין המחבר כי קיימת זיקה בין טומאת עבודה זרה לבין איסור ההנאה שבה, שכן אותו המונח, 'חרם', משמש במקומות שונים במשניות עבודה זרה ושבת כמקור הן לאיסור ההנאה של עבודה זרה (עבודה זרה פ"ג מ"ג, שבת פ"ט מ"ו) והן לטומאתה (תנא קמא בעבודה זרה פ"ג מ"ו). לכן נראה שצודק המאירי לפרקנו, המסכים שמיקום הקובץ נועד לקשר בין דרשות האסמכתא ומוסיף את הדברים הבאים:

וכל שכן ממה שהיה צריך לשנות מוציא משמשי עבודה זרה שהוא חייב בכל שהוא ולהביא עליו מקרא של 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'³².

לדעת המחבר, הקשר הספרותי בין דרשת האסמכתא בראש הפרק לדין ההוצאה במ"ו משקף את הזיקה הרעיונית המיוחדת בין הטומאה לאיסור ההנאה של עבודה זרה. הכלל של המשנה (פ"ז מ"ג) בעניין הוצאה הוא: "וכל שאינו כשר להצניע ואין מצניעין כמוהו, הוציאו בשבת אינו חייב אלא המצניעו". בנוגע לחיוב של המוציא עפר המזבח או מקק הספרים, המשנה (פ"ט מ"ו) מנמקת: "מפני שמצניעים אותן לגונזם". אך בהמשך אותה משנה מובאת שיטת ר' יהודה, המחייב את המוציא משמשי עבודה זרה, וזאת ללא כל הנמקה. נשאלת אפוא השאלה: מדוע חייב המוציא משמשי עבודה זרה, דבר שאין בו שימוש "ואין מצניעין כמוהו"? רוב הראשונים מתרצים באחד משני אופנים: או שר' יהודה חולק על שאר התנאים ומחייב אף בדבר שאין מצניעים כמוהו או שהחיוב במוציא משמשי עבודה זרה נאמר במקרה שהוציא את העבודה זרה לשרפה או להוליכה לים המלח. אך המחבר מעדיף את פירושו של ר' יהונתן מלוניל: "דתיקון גדול עושה כשמוציא עבודה זרה מביתו, ולא דמי למוציא את המת לקברו, דהתם לא הוה איסורא רבה עליו כשמעמידו בביתו".

הרי שהוצאת עבודה זרה מן הבית מחייבת חטאת משום שהיא מסלקת מהבית לא רק את הטומאה, אלא אף את החטא, וזאת על פי הפסוק "ולא תביא תועבה אל ביתך". מכאן מסקנת המחבר:³³

31. המחבר מתייחס בדבריו לספרות המחקרית בשאלה, שבה נחלקו א' ביכלר וג' אלון, אם טומאת עבודה זרה היא הלכה קדומה או מאוחרת. אין הוא מציין כי ביכלר קדמו בהבחנה הבסיסית בין טומאה ריטואלית לבין טומאה המושרשת בחטא. בשנה שלפני הופעת מאמרו של זהר הופיע ספרו של ג' קלוונס (J. Klavans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000), אשר פיתח בהרחבה את תולדות ההתייחסות לשני סוגי הטומאה האלה במקרא, בספרות בית שני ובחז"ל. קלוונס מתייחס לטומאת עבודה זרה ולמקורה בשבת פ"ט מ"א (ובדיון התלמודי סביבה) בעמודים 113-114 של ספרו.

32. בית הבחירה למסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 307; הובא על ידי זהר בעמ' 360.

33. בהערה 34 המחבר מעיר כי עיקר הרעיון הזה נרמז אצל ר' ברילל, מבוא המשנה, ירושלים תשל"ל, פרנקפורט ע"נ מיין תרמ"ה, עמ' 100.

אבל אפיון הוצאתה [ההדגשה במקור, א"ו] של עבודה זרה כתיקון גדול משתקף באופן מובהק ביותר בפסוק שדורש ר' עקיבא בראש הפרק: "...תזרם כמו דוה, צא תאמר לו' (ישעיהו ל', כב). מילות הפסוק האחרונות הן כעין מסקנה אופרטיווית מן הטומאה החמורה שהוכרזה בראשו: ההתייחסות לאליל ולציפוייו כטמאים מוליכה לציויי להוציאם...³⁴ נמצא שהפריט הראשון בקובץ שבע הדרשות של 'מניין' הוא הנצרך לעניין שהתנא אוחז בו במשנת שבת. כמו בדוגמאות הידועות של קובצי 'מקום שנהגו' ו'אין בין', גם כאן מובא הקובץ כולו לשם הפריט שבראשו³⁵.

אך עדיין לא ברור מדוע מפרידה משנת 'מוציא עצים' במ"ה בין קובץ 'מניין' למ"ו, שאליה הוא מתייחס. לדעת המחבר ההסבר למיקום הקובץ הזר נעוץ בחלוקה הפנימית של הלכות הוצאה בפרקים ז-י לשלוש קבוצות עיקריות: "מאכלים (ז, ח - ח, א); חומרי גלם (ח, ב-ז); חומרים 'כימיים' (תבלינים, צבעים וכדומה, ט, ה - י, א)".³⁶ לדעת המחבר דברי רבי עקיבא בראש קובץ 'מניין' אינם מתייחסים ל"מוציא משמשי עבודה זרה" במ"ו בלבד, אלא יש בה "אמירה עקרונית על הכלל היסודי של מלאכת הוצאה" והיא מבטאת "תובנה בסיסית באשר למלאכה המרכזית של 'המוציא מרשות לרשות'". לפיכך ביקש העורך לצרף את המשנה הזאת – על הקובץ השייך אליו – לפני פתיחתו של קבוצת 'חומרים כימיים', המכילה את משנת 'המוציא משמשי עבודה זרה'. העורך מיקם אפוא בסוף קבוצת 'חומרי גלם' משנה שיש בה דרשת אסמכתא, על מנת להוות מעבר מקובץ זה לקובץ 'מניין' שאותו רצה להקדים לקבוצת החומרים 'הכימיים'.

המחבר הביא טיעונים משכנעים הן באשר למבנה הספרותי של קובץ 'מניין' והן באשר לקישור בין משנת הפתיחה של קובץ זה לבין משנת 'המוציא משמשי עבודה זרה'. אף הצעתו שחתם העורך את פ"ח במשנה המשמשת כמעבר בין קבוצת חומרי הגלם לקבוצת החומרים 'הכימיים' מתקבלת על הדעת. לא מצאתי בדבריו הסבר, מה

34. בעמ' 364, הערה 37 המחבר מעיר כי יש משנה נוספת בקובץ 'מניין' שבו עניין "סילוקו החוצה של דבר מאוס הכרוך בחטא" מופיע – שילוח השעיר (פריט 6), והשווה יומא פ"ו מ"ד, שהיו אומרים למשלח את השעיר 'טול וצא', והוא מסכם – "אך זהו עניין לבירור רחב ונפרד".

35. יש לתהות על ההשוואה הזאת: הרי בקובצי 'מקום שנהגו' ו'אין בין' המשנה הראשונה שייכת לנושא המסכת ואיננה מעוררת שום תמיהה כשלעצמה, ורק בהמשך, אגב גרידה, מוסיפה המשנה את המשניות 'הזרות'. בשבת פ"ט, אין מ"א שייכת כשלעצמה לנושא המסכת; היא מוסיפה נופך רעיוני-הלכתי למשנה אחרת (מ"ו), השייכת לנושא המסכת, שתובא אחרי כל הקובץ. מובן מדוע חשוב שהקישור של הקובץ 'הזר' למסכת יתייחס למשנה הראשונה של הקובץ במקרים הדומים ל'מקום שנהגו' ו'אין בין'; אך לא ברור מדוע חשובה דווקא המשנה הראשונה של הקובץ כאשר הקובץ מתחבר למשנה הבאה אחריו ולא לפניו.

36. בהערה 38 המחבר מבהיר כי במינוח חומרים 'כימיים' – "כוונתי לחומרים שבכמות קטנה שלהם צפון הכוח לחולל תוצאה גדולה וניכרת". בגוף המאמר כתוב בטעות שהקבוצה השלישית מתחילה בפ"ח מ"ה ולא בפ"ט מ"ה.

בדיוק היא התובנה הבסיסית הטמונה במשנת 'אמר רבי עקיבא' לגבי מלאכת הוצאה בכללותה, ואף לא ברור לי, מדוע היה חשוב לעורך לפתוח את קובץ החומרים 'הכימיים' במ"ה – שאין לה זיקה ברורה לקובץ 'מניין' – ולא במ"ו. אך מעבר לכך דומה שאין הסבריו של המחבר מספקים תשובה מלאה לשאלה שהוצבה בראש המאמר: מה ראה העורך לשבץ במסכת שבת את קובץ 'מניין'? אם רק המשנה הראשונה של הקובץ קשורה לדיני הוצאה שבהמשך הפרק, הרי העורך יכול היה לספח לפ"ח מ"ז את דרשת האסמכתא הרלוונטית במ"א ולהשמיט ממסכת שבת את שאר משניות הקובץ!³⁷ בכנות מודה המחבר בסוף מאמרו:

וברי לי שאין זו אלא התחלה, שכן יש לעיין עוד במשמעותו הכוללת של הקובץ של שבע דרשות 'מניין', וכן יש לבחון במבט רחב יותר את פרטי עריכתם של הפרקים ז-יא ושל מסכת שבת בכללה (עמ' 366).

אין כאן המקום להרים את הכפפה, אך יש מקום לסרטט כיוון להמשך המלאכה. ישנם קישורים אסוציאטיביים נוספים בין קובץ 'מניין' לבין משניות ההוצאה בסוף פרק ח ובהמשך פרק ט:

קובץ 'הוצאה' (פ"ט מ"ה-מ"ז)

ערוגה... שזורעין בתוכה חמשה זרעונין זרעוני גינה... חמשה (ט, ז)

קליפי רמונים... ופואה כדי לצבוע... על הכתם
...ואשלג כדי לכבס... (ט, ה)
ולחשוף מים מגבא (ח, ז)

קובץ 'מניין' (פ"ט מ"א-מ"ד)

אם יהיו חטאיכם כשנים
כשלג ילבינו (ט, ג)
ותבא כמים בקרבו (ט, ד)

בחינה קפדנית של שני הקבצים עשויה להעלות קשרים נוספים, גם אם פחות מובהקים,³⁸ ודומה כי כאן טמון המפתח להבנת המטרה של העורך בהבאת כל הקובץ. המחבר הניח תשתית טובה לבחינת מטרתה של הבאת הקובץ, ויש לקוות שהמשך למחקרו יבוא במהרה.

שלושת המאמרים שנסקרו כאן מסמנים תחילת התעניינותם של חוקרים מתחומים שונים בשיטות הספרותיות הטמונות בעריכת המשנה. בסופם של שלושת המאמרים מעירים המחברים שאין בדבריהם אלא פתיחת העיון, ועוד רבה המלאכה לגבש ולשכלל את הכלים שביקשו להדגים.

37. בעמ' 356-357 המחבר מערער בצדק על תפיסת אלבק שהעורך מחויב להביא במשנתו חטיבות שלמות לפי צורתן המקורית.

38. כגון: קשר בין רחיצת המילה במ"ג (וגם 'כשמן בעצמותיו' במ"ד) לרפואה במ"ז; שעיר משתלח במ"ג ואבני המזבח ועפרו במ"ו.