

## מן הנעשה בתחום המשנה

על 'המשמעות ההיסטורית של המשנה הראשונה של מסכת אבות' כתב ב' אופנהיימר, חוקר המקרא המנוח.<sup>1</sup> כבר בתחילת המאמר סימן המחבר את הקווים העיקריים המנחים את פירושו למשנה מפורסמת זו המתארת את שלשלת הקבלה של התורה שבעל פה (עמי 56):

מסכמים כאן, איפוא, תהליכים היסטוריים גורליים... המובילים אותנו מן האמונה המקראית עד לגיבוש היהדות הפרושית, היא אמונתם של חז"ל. תהליכים אלה אשר נתאפשרו בכוח האוטונומיה בה נהגו חכמים בתחום השיפוט, החקיקה וההוראה, עמדו בסימן הרצינוליזציה והדמוקרטיזציה של אמונת ישראל המקראית...

על מנת להבין תהליכים אלה והשתקפותם במשנתנו, עמד המחבר על "הראייה ההיסטורית החדשה" (עמי 57) המציגה את הנביאים והשופטים "לאו דווקא כאנשי חזון ושליחי אלוהים, אשר דבר ה' בפיהם, כי אם כמסרנים אשר בידם דברים שקיבלו מידי הדורות שקדמו להם" (עמי 57). המחבר הסביר את משמעותה של הצגה זאת ואת חשיבותה על רקע תפיסות רווחות בעם, בתוך עולם החכמים ומחוצה לו, אשר התבססו על התגלויות וחזונות. בראש ובראשונה התכוונו חכמי המשנה להיאבק בכיתות אשר יצרו את ספרות החזון שבספרים החיצוניים, וכן נגד הנצרות הפאולינית, אשר ראתה בספרים אלה חלק מהקאנון המקראי ואף "טענה להתגלות חדשה הכרוכה בביטול ההתגלות הראשונה בהר סיני" (עמי 58). אך גם בקרב החכמים הפרושים הופיעו דעות שהסתמכו על השראה טרנסצנדנטית, כגון ההסתמכות על בת קול בהכרעת מחלוקת בית הלל ובית שמאי (עירובין יג ע"ב) וכן ניסיונו של ר' אליעזר להכריע לטובתו בתנורו של עכנאי על ידי בת קול (בבא מציעא נט ע"ב).

לעומת גישות אלה - "מקומו של בעל המשנה הוא באותו זרם אשר דחה את סמכותה ואף כפר בממשותה של כל התגלות חדשה אחרי סיני, תהא זאת נבואה, רוח הקודש או בת קול" (עמי 58).

הסיבה לכך, לדעת המחבר, נעוצה במאבקם של חז"ל "לבסס ולחזק את סמכותם של מוסדות המשפט". בכך הגענו לחלק השני של משנתנו, בו אומרים אנשי כנסת הגדולה שלושה דברים אשר "משקפים את שלושת תחומי הפעולה והסמכות של הכנסת הגדולה, והם תחום השיפוט, ההוראה והחקיקה" (עמי 59).

<sup>1</sup> בתוך: "י כהן (עורך), מנחם ירושלים - אסופת זכרונות, מאמרים ומחקרים לזכרו של מנחם אמיתי, ירושלים תשנ"ו, עמי 66-56.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הציווי "הו מתונים בדין" הנו דרישה מהחכמים לבסס את הפסיקה על שיקול הדעת האנושי ולא על גורמים שמימיים.<sup>2</sup> "העמידו תלמידים הרבה" מציג את העיקרון של דמוקרטיזציה, העומד בניגוד מובהק לגישות אליטיסטיות או אוטוריות, וגם בקביעה הזו מכריעה המשנה בסוגיה חברתית-רוחנית כבדה אשר נחלקו בה החכמים (בית הלל ובית שמאי, רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה). "עשו סייג לתורה" מבסס את סמכות החקיקה של החכמים, אך לדעת המחבר יש לעיקרון זה גם השלכות מרחיקות לכת. על בסיס סמכות החקיקה הגיעו החכמים לפרשנות הלכתית ולמדושי הלכה בבחינת 'הררים התלויים בשערה', עד שהלכתם של חז"ל לא הייתה מוכרת ומובנת למשה רבנו עצמו (מנחות כט ע"ב).

דיונו של המחבר סביב משנתנו הוא מעניין ומועיל, אף אם יש מקום לדון אחריו באי אלו פרטים.<sup>3</sup> בהתייחסות הבסיסית למשנתנו יש חפיפה רבה בין המאמר הנידון ובין מאמרו של מ"ד הר, 'הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה'.<sup>4</sup> שני המחברים עמדו על השוני בין תיאור המנהיגות הדתית העולה מהמקרא ובין אופן הצגתה במשנתנו, ושניהם הבחינו, לגבי הבנת התהליך של מסירת התורה, בין גישת משנתנו לגישה המצויה בספרים החיצוניים ובמגילות ים המלח. בפרטים שונים יש כמה הבדלים מעניינים בין שני המאמרים,<sup>5</sup> וניתן לראותם כמשלימים זה את זה.

\* \* \*

ר' פינצ'ובר<sup>6</sup> עוסק במשנה: "רבי יהודה אומר: אני והו הושיעה נא" (משנה סוכה פ"ד מ"ה). המחבר מביא את שני קווי הפרשנות לתפילה משונה זו: (א) "אני והו" = 'אני והוא', כלומר - בקשה מה' להושיע אותנו ואף - כביכול - את עצמו, על פי הרעיון הידוע של "עמו אנכי בצרה";<sup>7</sup> (ב) "אני והו" הוא אחד מכינויי ה'.<sup>8</sup> חוקרי זמננו, כגון ג' אלון וא"א אורבך,<sup>9</sup> נקטו בגישה השנייה, ואורבך שיער כי "אני והו" נוצר כדרך לבטא את שם ה' על דרך ההבלעה. לטובת השערתו של אורבך מביא המחבר ממצא ארכאולוגי, מכתובת שנמצאה במערת קבורה מהמאה השמינית לפני הספירה, שם מופיע המשפט "הושע לה לאניהו".

<sup>2</sup> השווה דברי ז' גוטהולד, 'המונח מתון ומשמעותו ופירושו', מחניים ה (תשנ"ג), אשר נסקרו במדור זה בנטועים ב (תשנ"ה), עמ' 114-115.

<sup>3</sup> כגון הכללת רוב מניינה ורוב בניינה של הלכת חז"ל בציווי "עשו סייג לתורה".

<sup>4</sup> בתוך: ספר זכרון ליצחק בער, ציון מד (תשל"ט-תשמ"א), עמ' 43-56.

<sup>5</sup> לדוגמה: א. מ"ד הר עומד על היעדרם ממשנתנו של הכוהנים, שומרי התורה ומוריה במקרא; ב. מ"ד הר מתאר את תפיסת כת מדבר יהודה שהופסק הרצף של מסירת התורה ושיחזור ההבנה הנכונה של התורה מתאפשר רק על ידי 'מדרש התורה'.

<sup>6</sup> ר' פינצ'ובר, 'ר' יהודה אומר: אני והו הושיעה נא', בית מקרא מא, ב (תשנ"ו), עמ' 168-170.

<sup>7</sup> ר' יוחנן בירושלמי, פירוש המשנה לרמב"ם ועוד.

<sup>8</sup> רש"י ועוד הרבה ראשונים.

<sup>9</sup> ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תשל"ח, עמ' 200; א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 108.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בניגוד להשערות קודמות לגבי משמעות המילה "אניהו"<sup>10</sup>, מציע המחבר כי זו צורת הגייה - או צורת כתיבה - של שמו של האל הישראלי המושיע, ועל כן הוא מופיע בהקשר לפועל "הושע", בדומה לשימוש של 'אני והו' בהקשר של "הושיעה נא" בפי רבי יהודה. בהקשר זה יש להזכיר הוכחה נוספת להשערות של אורבך, מתוך משפט אחד ממגילות מדבר יהודה. בשנת 1992 פרסם י"מ באומגרטן את השורה הבאה מתוך מגילת ברית דמשק:<sup>11</sup> "ברוך את אונ הו הכול". ברור מההקשר כי "אונ הו" הוא תחליף לשם ה', והמחבר מציע כי גם "אני והו" אצל חז"ל וגם "אונ הו" בקטע הנזכר נוצרו על ידי "הנוהג העתיק להבליע"<sup>12</sup> את שם ה' על ידי צירופו לפנייה 'אנא"<sup>13</sup>. באומגרטן מציין למקורות נוספים, הן בספרות חז"ל והן בספרות של כת מדבר יהודה, המראים את הזהירות המרובה שנהגו היהודים בשימוש בשם ה'.

\* \* \*

לאחרונה הופיעו שני מאמרים של צ"א שטיינפלד העוסקים בסוגיות הבבלי והירושלמי מסביב להוריות פ"א מ"ג. המאמר הראשון מופיע בסידרא יא,<sup>14</sup> וכך לשון המשנה:  
הורו בית דין לעקור את כל הגוף:  
אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין עבודה זרה בתורה - הרי אלו פטורין,  
הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת - הרי אלו חייבין.  
כיצד? אמרו: יש נדה בתורה, אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור,  
יש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור,  
יש עבודה זרה בתורה, אבל המשתחוה פטור -  
הרי אלו חייבין, שנאמר: "ונעלם דבר" (ויקרא ד', יג) - דבר, ולא כל הגוף.

כבר דנו האמוראים (הוריות ד ע"א) במשמעות הדרשה בסוף המשנה: כיצד משמע מ"ונעלם דבר" כי חייבים בית דין פר העלם דבר רק על 'ביטול מקצת וקיום מקצת' ולא על העלם 'כל הגוף'? הגמרא מעלה כמה הצעות. האחרונה היא של רב אשי, המציע לדרוש מגזרה שווה: "יליף דבר דבר מזקן ממרא (ונעלם דבר' - 'כי יפלא ממך דבר')... מה ממרא מן הדבר ולא כל דבר, אף בהוראה דבר ולא כל הגוף". לדעת המחבר,<sup>15</sup> קשה להתאים את

<sup>10</sup> ש' אחיטוב, אסופת כתובות עבריות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 111. פינצ'ובר מציג במאמרו (עמ' 169, הערה 6) ויכוח בין אחיטוב (במחשבה שנייה) ל'י נוח אם יש לקרוא 'לאניהו' או 'לדניהו', ומכריע כדעת נוח שיש לקרוא 'לאניהו'.

<sup>11</sup> 'A New Qumran Substitute for the Divine Name and Mishna Sukkah 4.5', *JQR* 83 (1992), pp. 1-5. מאז פרסם הקטע במלואו בידי באומגרטן ב-, *The Damascus Document (4Q266-273)*, DJD 18, Oxford 1996, p. 76. תודתי לנח חכם שהפנה אותי למקורות הללו.

<sup>12</sup> על פי תוספתא ברכות פ"ז הכ"ג, מהד' ליברמן, עמ' 39: "בראשונה... היו זקנים מבליעין אותה ביניהן...".

<sup>13</sup> באומגרטן, עמ' 3. תרגום שלי - א"ו.

<sup>14</sup> צ"א שטיינפלד, 'ביטול מקצת וקיום מקצת', סידרא יא (תשנ"ה), עמ' 130-152.

<sup>15</sup> בניגוד לדברי החיד"א, המצוינים על ידי המחבר בהערה 42.

דברי רב אשי למשנה, כי המשנה דורשת דרשה פנימית מתוך הפסוק, ולא מגזרה שווה. אך דרשת רב אשי מצויה בתוספתא הוריות פ"א ה"ז, מהד' צוקרמנדל, עמ' 474, כפי שכבר ציינו כמה ראשונים.<sup>16</sup>

למרות ההבדל בין התוספתא למשנה לגבי המקור הדרשני של דין 'ביטול מקצת', לומד המחבר מהדוגמות המובאות בתוספתא כי המשנה והתוספתא מסכימות לגבי משמעות הדין הזה והיקפו. הוראה שגויה המחייבת את בית הדין בפר העלם דבר, יכולה להתייחס לעניין איסור הנלמד מדרשה (שומרת יום כנגד יום, הוצאה מרשות לרשות - במשנה; "אין חייבין אלא על הפגול שבשלמים"<sup>17</sup> - בתוספתא) או לדבר המפורש בתורה (השתחויה לעבודה זרה - במשנה; דם וחלב של חולין - בתוספתא<sup>18</sup>), ובתנאי שהדבר המפורש בתורה יחשב "מקצת" מצווה ולא "כל הגוף". אך לעומת זאת מצאנו ברייתא - תנא דבי ר' ישמעאל (בבלי הוריות ד ע"ב)<sup>19</sup> - המחייבת את בית הדין דווקא ב"דבר שאין הצדוקין מודין בו", היינו בדבר שנלמד בדרשה ואינו מפורש בתורה,<sup>20</sup> כי אם הורו בדבר המפורש בתורה, אין זה נחשב להוראה שגויה אלא ל"קרוב למזיד".<sup>21</sup> כן סוברים אף האמוראים הבבליים שמואל ורב ששת בבבלי הוריות דף ד ע"א.

הגמרא מקשה על שמואל ורב ששת מהמשנה, שהרי השתחויה לעבודה זרה כתובה במפורש בתורה, ובכל זאת היא מופיעה במשנה ברשימת ההוראות עליהן מתחייב בית הדין. לפי זה נראה כי בית הדין חייבים אף על דבר המפורש בתורה, אם הוא "מקצת" מצווה, אלא שהגמרא מתרצת בדוחק ומעמידה את המשנה באוקימתא שבית הדין התירו השתחויה שלא כדרכה או השתחויה בלא פישוט ידיים ורגליים, איסורים שאינם מפורשים בכתוב. למחבר נראה כי אין צורך ליישב בדוחק את שיטת שמואל ורב ששת עם משנתנו,<sup>22</sup> וכי אמוראים אלו נסמכים על המסורת התנאית השנייה, החולקת על המשנה בעניין זה. ברם לא די בכך שהגמרא מבקשת להתאים את ההשתחויה לעבודה זרה במשנה לשיטת שמואל ורב ששת; עוד מקשה הגמרא על שמואל משומרת יום כנגד יום ומהוצאה מרשות לרשות, בהנחה שגם כל אחת מאלה "כתיבא", כלומר, נחשבת כדבר

<sup>16</sup> רבנו ברוך (= המיוחס לר"ח), תוספות ד"ה רב אשי.

<sup>17</sup> שהרי בתורה לא נאמר דין פיגול אלא על השלמים, והרחבתו לשאר קרבנות נלמדת מדרשה.

<sup>18</sup> בעמ' 138, הערות 44-45, הוא דן בנוסח התוספתא, אשר עליו מתבסס פירושו. בעמ' 139-140 הוא מסביר את הבסיס הפרשני לדבריו, על סמך פירושו השני של הימנחת בכורים.

<sup>19</sup> המחבר מוצא את השיטה הזאת אף בגרסה אחת של התוספתא - גרסת ספר המצוות לרב חפץ. ראה הצגת הגרסה ופירושה בעמ' 140 ואילך.

<sup>20</sup> כך מפרש המחבר את הדברים בעמ' 143, וכפירושו של רבנו ברוך ועוד ראשונים (הערה 60, שם). אך ראשונים אחרים מתייחסים אף לדרשות כ"דבר שהצדוקין מודין בו", וזאת על פי המשך הסוגיה בבבלי, המקשה כי שומרת יום כנגד יום והוצאה מרשות לרשות הן בגדר "כתיבא", לאמר: הן 'כתובות', מאחר שהן נלמדות ממדרש הכתוב. ועיין דיונו של המחבר בהערה 60.

<sup>21</sup> כך הבינו המיוחס לרש"י ורבנו ברוך את דברי הברייתא "שהיה להם ללמוד ולא למדו" ואת ההסבר המקביל בלשון הבבלי: "זיל קרי בי רב הוא". ועיין עמ' 143, הערה 59, שהביא גם את שיטת הרמב"ם, השונה קצת מדבריהם.

<sup>22</sup> על הדוחק בתירוץ הגמרא כבר עמד החיד"א, המובא בעמ' 147, הערה 74.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הכתוב בתורה מכוח הדרשות המעגנות דינים אלו בפסוקים. אף כאן, מכוח קושיות אלו, מעמידה הגמרא את המשנה באוקימתות דחוקות, המיישבות את המשנה עם שיטת שמואל ורב ששת. מה גרם לגמרא להידחק כל כך? הרי, לכאורה, אין הגמרא חייבת לראות גם בדבר הנלמד מדרשה דבר שהצדוקים מודים בו!

לדעתו של המחבר הפתרון נעוץ בסוגיה הסמוכה, המביאה את בעייתו של רב יוסף, מה דינו של בית דין שהורה להתיר חרישה בשבת. לכאורה אין חרישה שונה מהוצאה מרשות לרשות - שתייהן מופיעות ברשימת ל"ט אבות המלאכות - ויש להוכיח ממקרה זה במשנה כי גם הוראת בית דין להתיר חרישה בשבת היא מקרה של 'ביטול מקצת'. מדוע מפקפק רב יוסף בדבר? אכן הגמרא מקשה נגד רב יוסף מכל שלוש הדוגמות במשנה, ומתרצת על ידי אותן האוקימתות אשר התאימו את המשנה לשיטת שמואל ורב ששת. לדעת המחבר, סוגיה זו, בה הקושיות מובנות ותירוצי ה'אוקימתא' נחוצים, היא הסוגיה המקורית. עקב סמיכותה של סוגיית רב יוסף לסוגיה של שמואל ורב ששת, נגרר מְסַדֵּר הגמרא להעביר את כל הקושיות והתירוצים שהועלו בסוגיית רב יוסף גם לסוגיית שמואל ורב ששת.<sup>23</sup>

נותר למחבר לחפש דרך להבין את גישתו של רב יוסף: מדוע לא פשט רב יוסף את בעייתו מהמשנה? הרי מסקנת הגמרא שרב יוסף הבין את המשנה על פי האוקימתות המובאות בסוגיה דחוקה היא?! שאלה זו מביאה את המחבר להציע פירוש חדש של בעיית רב יוסף. לדעתו רב יוסף הסתפק דווקא לגבי חרישה, בניגוד לכל שאר מלאכות שבת,<sup>24</sup> משום שנחלקו התנאים (ראש השנה ט ע"א) אם "בחריש ובקציר תשבות" (שמות ל"ד, כא) מוסב על שבת (ר' ישמעאל) או על שביעית (ר' עקיבא). על כן מסופק רב יוסף אם חרישה נחשבת דבר שהצדוקים מודים בו או לא, וזאת על פי שיטת שמואל ורב ששת. מכיוון שספקו של רב יוסף עולה רק לפי דעתו של שמואל, ברור שאין הוא הולך בשיטת המשנה, אלא בשיטה השנייה, של הברייתא, ועל כן אין הוא יכול לפשוט את בעייתו מהמשנה. העולה מדיונו של המחבר הוא שהאמוראים שמואל ורב יוסף אינם הולכים בשיטת המשנה אלא בשיטה תנאית אחרת, המתועדת בברייתות. הגמרא, כדרכה, ניסתה ליישב את המשנה על פי שיטות אמוראים אלו, ועקב כך נאלצה להעמיד את המשנה באוקימתות דחוקות.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> מהלך זה אינו נחוצ, אם נניח שהגמרא רגילה להניח כי דבר הנלמד מדרשה הוא בבחינת 'כתיבא'. עיין חגיגה י ע"א ואילך, שם מעמידה הגמרא אוקימתות דחוקות כדי להסביר מדוע דברים הנלמדים מדרשות מכונים במשנה 'הררים התלויין בשערה'.

<sup>24</sup> לדעת מפרשי הסוגיה הראשונים, רב יוסף השתמש בחרישה כמייצגת כל אחת מל"ט מלאכות, וכדברי הגמרא שרב יוסף מסופק אם ביטול אחת מל"ט מלאכות נחשב ביטול של 'מקצת' מצווה או של גוף שלם. יש ראשונים שאף הרחיקו לכת ואמרו שלגבי חרישה עצמה לא בעי רב יוסף, שהרי חרישה מפורשת במקרא ולגביה מודים הצדוקים. ראה סקירת השיטות וביקורתו של המחבר עליהן בעמ' 148-147.

<sup>25</sup> ידועים דברי הגר"א, הנצי"ב, השרידי אש ועוד, על מנהגה של הגמרא להפקיע את המשנה מפשוטה על מנת להתאים את המשנה לשיטה אחרת אשר הגמרא הולכת על פיה. עיין במקורות שהבאתי במאמרי, 'בית מדרש ועולם המחקר - סקירה (חלק א)', שנה בשנה (תשנ"ח), עמ' 380-381, 389.

## הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מאמרו השני של צ"א שטיינפלד נוגע למשנת הוריות פ"א מ"ג.<sup>26</sup> גם בסוגיית הירושלמי מקשים האמוראים על הדוגמות במשנה ומתריצים באוקימתות דחוקות.<sup>27</sup> לדעת המחבר, גם אמוראי הירושלמי נדחקו בפירוש המשנה, משום שסברו כמו הברייתות החלוקות על המשנה לגבי הדין של "ביטול מקצת וקיום מקצת". לדבריו ניתן להבחין אצל אמוראי הירושלמי בהתייחסויות שונות לדין הבסיסי המקובל עליהם, שביט דין חייב רק אם הורה בדבר שאינו מפורש בתורה. לדעתו, האמורא שהתקשה במקרה של השתחוויה לעבודה זרה שבמשנה, משקף תפיסה שביט דין פטורים רק אם הורו בדבר הנאמר בתורה בפירוש. לעומתו, האמורא שהקשה על הוצאה בשבת משקף הבנה כי בית הדין פטורים אף אם הורו בדבר שמקורו בדברי נבואה (ירמיהו י"ז, כב: "ולא תוציאו משא מבתים ביום השבת").<sup>28</sup>

עוד מעלה המחבר מהמשך סוגיית הירושלמי שיטה נוספת, המפרשת "ביטול במקצת וקיום במקצת" באופן חדש: כשביט דין "יודעין היו שאסור לוכל חלב", אלא שסברו כי "התורה נתנה רשות לבית דין להורות" להתירו.<sup>29</sup> במאמרים אלה, כמו במאמרי הקודמים של המחבר, מצאנו דיון המתבסס על ניתוח מפורט ומדוקדק של הסוגיה, תוך עיון רחב וקפדני בראשונים ובאחרונים, בעדי נוסח ובספרות המחקר. בדרכו הוא מעלה שאלות וקושיות המצריכות עיון והמעוררות חשיבה, ועומד על הבחנות דקות וחשובות בין המקורות. אין הוא מהסס לפרוץ דרך חדשה בפירוש דברי המקורות, בניגוד לכל המפרשים, ולעתים אף בניגוד לפירוש של סתמא דגמרא. לא הכול יסכימו עם מסקנות המחבר, ויהיו מי שיסתייגו ממוקצת מן המתודות שלו, אך גם אלה ימצאו במאמר ניתוחים ושאלות המפריים את הלימוד.

\* \* \*

ש"י שפרכר כותב מאמר קצר ומעניין על סוף מסכת קינים (פ"ג מ"ו).<sup>30</sup> הרישא של המשנה האחרונה עוסקת במקרה של אישה החייבת להביא כקרבן שני קינים, אחד לנדרה ואחד ללידתה, ועקב טעויות הנעשות בהבאת ארבע הציפורים, חייבת היא להביא עוד שבעה עופות לקרבן. מסיימת המשנה:

<sup>26</sup> צ"א שטיינפלד, 'למשמעה של הוראה לעקור את כל הגוף בירושלמי', בתוך: י' אלפסי (עורך), המעלות לשלמה - ספר זכרון למורן הגאון הרב שלמה גורן זצ"ל (תשנ"ו), עמ' 395-404.

<sup>27</sup> כפי שהעיר החיד"א, המובא בעמ' 397, הערה 12.

<sup>28</sup> עוד מקשה הירושלמי משומרת יום כנגד יום, ולדעת המחבר הדבר מלמד שעורך הירושלמי לא הכיר את השיטה של הברייתות והאמוראים כי פטור בית הדין הוא בדבר המפורש בתורה, שהרי שיטה זו לא הוזכרה במפורש בשום מקום בירושלמי. על התופעה שאמוראים לא הכירו ברייתות מעמיד המחבר בהערה 18, ועיין במקורות המצוינים שם.

<sup>29</sup> פירוש זה בדברי האמורא ר' יוסי בסוגיית הירושלמי הוא בניגוד לפירושו של בעל הפני משה' שם, ועיין בדברי המחבר בעמ' 402 לגבי התייחסותו של ר' יוסי לברייתא בתוספתא ולמשנה.

<sup>30</sup> ש"י שפרכר, 'כשהוא חי קולו אחד', סידרא יא (תשנ"ה), עמ' 167-170.

אמר רבי יהושע: זה הוא שאמרו: כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה? שתי קרניו - שתי חצוצרות. שתי שוקיו - שני חלילין. עורו - לתוף. מעיו - לנבלים. בני מעיו - לכנורות...

ברור שהסיפא של המשנה עוסקת באייל, ומעלה את התבונה הפרדוקסלית שהאייל, בעל הקול האחד בחייו, משורר בשבעה קולות לאחר מותו. אך כיצד מתקשרים דברים אלה למשנה שלפניהם ולמסכת קינים? מרבית מפרשי המשנה<sup>31</sup> מסכימים לגבי עיקרי הפירוש, ששבעת הקולות בדברי ר' יהושע רומזים לשבעת העופות שחייבת האישה להביא ברישא של המשנה האחרונה.<sup>32</sup> גם כאן יש פרדוקס, כי עקב הטעות - כמו המוות, דבר שאינו רצוי - התרבו הקרבנות, כלומר הגענו לתוצאה חיובית ומרוממת.

אלא שפירוש זה קשה מכמה בחינות, וכבר מצאנו את מרבית הקושיות אצל המפרשים, שהרי: (א) הדמיון בין מות האייל ותוצאותיו לבין טעויות בהקרבה ותוצאותיהן אינו מושלם, וברור שבעל האייל יכול לחפוף בתוצאה כזאת, ואילו האישה רק מפסידה מהתקלות בתהליך ההקרבה. (ב) האישה המביאה בסוף שבעה עופות, גם מלכתחילה הייתה צריכה להביא שני קינים, היינו ארבעה עופות, כך שאין הקבלה בין הקול האחד של האייל ההופך לשבעה קולות, לבין ארבעת העופות הנקרבים ההופכים לשבעה. (ג) האישה מקריבה בסוף שבעה עופות, בנוסף על הארבעה שכבר הקריבה, ובסך הכל - אחד עשר עופות. (ד) ה"קולות" אינם מופיעים אצל קן האישה, ונראה שעניין הקול אין לו תפקיד בנמשל.

ר"ח אלבק התקשה בקושיות אלו כדי כך שהגיע למסקנה "שהמימרה של ר' יהושע אינה יכולה בשום אופן להתייחס למה שקדם לה". המחבר מציע פתרון פשוט ואלגנטי להבנת העניין (עמ' 169):

המשל... מתייחס **למשנה כולה על כל המקרים שבה**, והמספרים שבמשל מתייחסים **למספר ההלכות** (ההדגשות במקור) השנויות במשנה הקדומה שקיבל ר' יהושע מרבותיו. וזה פירוש הפתגם: "כשהוא חי קולו אחד" - למקרה שהכל נעשה כדון, נאמרה הלכה אחת בלבד (והיא: "מביאה שתי קינים, אחת לנדרה ואחת לחובתה"). "כשהוא מת קולו שבעה" - למקרים שבהם נעשו טעויות נאמרו שבע הלכות.

המחבר מונה את שבע ההלכות אליהן הוא מתכוון, וכן מטעים כי "המלה 'קול' מתאימה לתיאור של הלכה, שכן כידוע היתה דרכם לשנות בקול את ההלכות המנוסחות במשניות". כמו בסיומה של מסכת כלים, מסיימת גם מסכת קינים בהערה לא הלכתית של אחד התנאים על סדר המשנה הקדום שאותו קיבל.

<sup>31</sup> ראה שם, עמ' 168.

<sup>32</sup> וכפי שבו עזאי חלק על תנא קמא ברישא של המשנה והצריך שמונה עופות, כך בסיפא לדעת היש אומרים - יאף צמרו תכלת, ועל כן יש לאייל במותו שמונה קולות.

י' בלידשטיין מתמקד באופן שהרמב"ם מסביר את סדר עריכתן של משניות מסוימות ובזיקתן להסבר דומה המופיע בתלמוד.<sup>33</sup>

בכמה מקומות התלמוד הבבלי מנמק חריגות לכאורה מהסדר ההגיוני במשנה על פי הכלל "אידי דאתיא מדרשא חביבא ליה".<sup>34</sup> הרמב"ם בפירושו למשנה אינו עושה ברוב המקומות שימוש בנימוק זה על מנת להסביר את סדר המשניות,<sup>35</sup> ורק במקום אחד (זבחים פ"ה מ"א) הוא מביא נימוק הקרוב לדברי התלמוד האלה. בהסבר הקדמת דין האשם והחטאת לדין העולה בזבחים פ"ה אומר הרמב"ם:

והטעם שלא הקדים את העולה מפני שהיא העיקר והכתוב מציין עליה כמו שאמר "במקום אשר ישחטו את העולה" (ויקרא ז', ב).

הרב קאפח, במהדורתו לפירוש המשנה, כבר העיר על הזיקה של דברי הרמב"ם לנימוק התלמודי של "אידי דאתיא מדרשא חביבא ליה", אך המחבר מתמקד בהבדל בין הדברים. חכמי התלמוד הסבירו את הקדמת דין שחיטת החטאת והאשם בצפון לדין שחיטת העולה בצפון ברצונו של עורך המשנה להבליט את חשיבותו ומרכזיותו של הנלמד מדרשה. על פי עיקרון זה, מקום שחיטת העולה המפורש בכתוב, הוא פחות 'חביב' בעיני העורך ממקום שחיטתם של שאר הקרבנות, הנלמד מדרשה.<sup>36</sup> הרמב"ם, לעומת זאת, רואה דווקא בעולה את "העיקר" משום ש"הכתוב מציין עליה", ונראה כי הוא מגדיר חשיבות באופן הפוך מהתלמוד. אם כן מדוע, לפי הרמב"ם, הקדימו את הפחות חשוב ואיחרו את היותר חשוב? המחבר מציע<sup>37</sup> שעקרון סידור המשנה העולה מדברי הרמב"ם כאן תואם עיקרון אחר אשר הרמב"ם מביא בפירוש המשנה למנחות פ"ד מ"א. שם מסביר הרמב"ם מדוע אין המשנה קובעת מקום מיוחד למצוות כגון ציצית, תפילין ומזוזות: "הם היו דברים מפורסמים רגילים אצל ההמונים... ולפיכך לא היה מקום לדבר בהם". לפי הבנתו של הרמב"ם, אם כן, עיקר עניינה של המשנה הוא בהלכות הפחות מפורסמות, וממילא ככל שהלכה פחות מפורשת בכתוב, כך היא תהיה מרכזית יותר

<sup>33</sup> י' בלידשטיין, 'על חביבות המדרש ועל עריכת המשנה: הערה לדרכו של הרמב"ם', סיני קיח (תשנ"ו), עמ' קעא-קעח.

<sup>34</sup> יבמות ב ע"ב; נדרים ג ע"א; נזיר ב ע"ב; בבא קמא יז ע"ב; בבא בתרא קח ע"ב; זבחים מח ע"א; בכורות יג ע"א.

<sup>35</sup> המחבר מראה (עמ' קעב) כי בחלק מהמקרים יש הסבר להתעלמות הרמב"ם מהכלל התלמודי וברובם אף אין הרמב"ם מתייחס כלל לשאלת סדר המשניות.

<sup>36</sup> בהערה 2 בעמ' קעג מעיר המחבר כי התלמוד כאן משתמש במושג 'דרשה' באופן לא רגיל, שהרי מקום שחיטתם של חטאת ואשם מפורש במקרא, אלא שתלה הכתוב את מקום שחיטתם של קרבנות אלו במקום שחיטת העולה ('ישחט אתו במקום אשר ישחט את העלה לפני ה' חטאת הוא' - ויקרא ד', כד; ובסגנון דומה בויקרא ו', ב, יח). ייתכן שיש בכך כדי להסביר את האופן שהרמב"ם 'מפרש' את הנימוק 'אידי דאתיא מדרשא' במקום זה, אלא שהמחבר מבקש להסביר גם את התעלמותו של הרמב"ם מכלל זה בשאר המקומות.

<sup>37</sup> אחרי שהוא מעלה שתי אפשרויות אחרות לבאר את דברי הרמב"ם, אשר אינן עולות יפה.



במשנה.<sup>38</sup> המחבר מציע שהשוני שהרמב"ם הכניס לתוך העיקרון של "אידי דאתיא מדרשא" נעוץ בתפיסתו הבסיסית של הרמב"ם, אשר לאורך כל יצירתו ההלכתית תמיד הדגיש את הקשר של ההלכה למקרא ולמדרשו, ועל כן לא ראה צורך ליחזק את המתודה הדרשנית על ידי הענקת מעמד מיוחד של 'חביבות' אליה. כמו כן מחפש המחבר ביטויים נוספים במשנת הרמב"ם ל"רתיעתו של רבינו מלתת גושפנקא לנטיות אישיות בתוך מערכת הלימוד" (עמ' קעה). אבל כאן נדגיש את העולה מהמאמר לגבי הבנת המשנה, והוא: קיימים שני עקרונות, קרובים אך שונים, להבנת סדר המשנה - של התלמוד הבבלי ושל הרמב"ם.

\* \* \*

בשנת תשנ"ז יצא חלקו הראשון של ספרו של א' קאופמן, מסכת מידות - שינויי נוסחות. ספר זה הנו חלקה השני של סדרת הספרים "המקדש בירושלם" מאת המחבר, והוא השלמה לחלק הראשון, מסכת מידות (ירושלים תשנ"א), אשר הציג "שחזור נוסח קדום" של המסכת, היינו - הצגת טקסט המשנה על פי נוסח מלוקט ('אקטלקטי'). בחלק הראשון<sup>39</sup> לא הביא המחבר רישום מלא של חילופי הנוסח, אלא רק רישום חלקי מאוד של עדי הנוסח אשר עליהם הסתמך במקרים מסופקים. כאן משלים המחבר את החסר לגבי פרקים א-ב של מסכת מידות. גם בחלק זה של הספר אין המחבר חוסך כל מאמץ להביא בפני הקורא ספר 'ידידותי' ובעל איכות גבוהה מבחינת טיב הנייר, ההדפסה ושאר מרכיבי הספר. על כן בחר בשיטה לא שגרתית להציג את חילופי הנוסחות: לכל שורה של טקסט המשנה, כפי שהובא בחלק הראשון של הספר, הוא מקדיש עמוד שלם בחלק השני. בראש העמוד הוא מציג את הנוסח המשוחזר שלו לאותה שורה, ומתחתיו, זו מתחת לזו, הוא רושם את נוסחותיהם של כל עדי הנוסח לאותה שורה. ברישום עדי הנוסח מודגשת כל מילה שיש בה שוני מנוסחו המשוחזר של המחבר, וכך יכול הקורא לסקור במבט את כל החילופים לאותה שורה. שיטת הרישום הזאת אמנם מגדילה בהרבה את היקפו של הספר, ברם היא מקלה מאוד על הקורא - גם זה שאינו מתורגל בפענוח אפראט של מהדורה ביקורתית - לראות מה הם חילופי הנוסח ובאלו עדים הם מופיעים.

הספר הזה חשוב בפני עצמו, בגלל הרישום המקיף והקפדני של חילופי הנוסחות, והוא גם משלים את קודמו בכך שהוא מאפשר ללומד לעמוד על שיקוליו ועל נימוקיו של המחבר בשחזור הנוסח שהציג בחלק הראשון. בדוגמות מספר שבדקתי מצאתי שהמחבר נהג ביד חופשית למדי כלפי מקורותיו:

<sup>38</sup> וכן קושר המחבר, בעקבות י' טברסקי, את דברי הרמב"ם בפירושו לברכות פ"ז מ"א, שם מסביר הרמב"ם "שאין המשנה מדברת באיסור דבר שאיסורו ברור או בהיתר דבר שהיתרו ברור, אבל עוסקת באיסור מה שאפשר להעלות על הדעת שהוא מותר...". יש להעיר כי גם התלמוד נרתע ממשנה הנראית לו כפישיטא, ולכן אין קשר הכרחי בין עיקרון זה של הרמב"ם לבין המרכיבים האחרים של משנתו. ברם ייתכן שבעיני הרמב"ם אכן היה קשר בין הדברים.

<sup>39</sup> נסקר במדור זה, נטועים ג (תשנ"ו), עמ' 99-101.

- א. "שישן לו על משמרתו" (פ"א מ"ב), על סמך שני עדים (שני כתבי יד מאוקספורד), בניגוד לרוב העדים, והטובים שבהם, הגורסים 'על משמרו'. בחלק הראשון מנמק המחבר את בחירתו בטענה - "משמר" במשנה, כיתת אנשים", וזאת בניגוד ל'משמרת' שהיא 'עמדת השומר' (ישעיה כ"א, ח; חבקוק ב', א).
- ב. "שער הַדְּלִיק" (פ"א מ"ד), על פי עד נוסח אחד (אחד מקטעי הגניזה), בניגוד לכל שאר העדים הגורסים 'הדלק' (כתב יד קויפמן מנקד: הַדְּלִיק). בחלק הראשון מנמק המחבר: "להתאים למלים 'הקרבן', 'המים'" (= השערים האחרים שבדרום העזרה), ולא ברור לי מדוע מתאימה ה"א הידיעה של 'ההדלק' להמשך יותר מה"א הידיעה של 'הדלק'. אדרבה: לכאורה 'הַדְּלִיק', שהוא שם עצם, דומה יותר אל 'הקרבן', 'המים', מאשר 'הדליק', שהוא שם פעולה.
- ג. "מה לך ומקיף לשמאל - שאני מנודה" (פ"ב מ"ב), על פי כתב יד פרמה וקטע גניזה, לעומת כל שאר העדים הגורסים 'מקיף' בלי וי"ו. בחלק הראשון הסתפק המחבר בביאור: "ומקיף". שמקיף", ולא ברור מה ראה להעדיף גרסה זו על פני הגרסה הנתמכת ברוב עדי הנוסח. ועוד - בהמשך המשנה גורס המחבר: "מה לך מקיף (בלי וי"ו!) לשמאל - שאני מנודה".
- ד. "מה לך מקיף לשמאל - שאני מנודה" (שם) - השאלה חסרה בכל עדי הנוסח, חוץ מכתב יד רומי.

חוב גדול חבים הלומדים למחבר על שקדנותו ברישום הנוסחות ועל הגשתן בצורה אטרקטיבית ונוחה לשימוש. יש לציין כי אף השאלות והתהיות שהעלינו לגבי המתודה הנקוטה בידי המחבר בשחזור הנוסח עלו מתוך המידע שסיפק בידינו המחבר ביד רחבה. עוד נטויה ידו של המחבר בהשלמת פרסום חילופי הנוסחות של מידות פ"ג-פ"ה ובשלב הבא שהבטיחנו: סיכום - באנגלית, מנימוקים השמורים עמו - של המחקר על המקדש השני. אין המחבר נמנה עם העוסקים ה'מקצועיים' בספרות התלמודית ונוסחותיה, וכבר יצאו עוררים על הרמה המקצועית של מלאכתו. ברם ללא ספק ייהנו גם מבקריו של המחבר מתרומתו האחרונה לחקר מסכת מידות, ויצפו להשלמה מוצלחת של המשך מפעלו הגדול.