

אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון ב (תשע"ד)

אוקימתא
מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

עורך: שמא פרידמן
עורך משנה: אברהם יוסקוביץ
חברי מערכת: ישעיהו גפני

עריכה לשונית בעברית: בת-שבע ורדי
עריכה לשונית באנגלית: שרה טובה ברודי

שנה ב (תשע"ד)

ISSN 2308-1449
© כל הזכויות שמורות
מו"ל: ראובן א' קנול
ת"ד 10141 רמת גן 5200102
דוא"ל qiqimta@qiqimta.org.il

כתובת כתב העת: www.iqiqimta.org.il
כתובת ישירה לגיליון זה: www.iqiqimta.org.il/iqiqimta/5774/iqiqimta2.pdf

תוכן העניינים

1	ניסוח הלכה בהשפעת ניסוחה של הלכה סמוכה	אפרים ב' הלבני
19	קבלת מלכות שמים	אלישיב פרנקל
41	תפילה לדוד - הערה קצרה	גארי א' רנדסבורג
47	קריאה רטורית בסוגיות בבליות כפולמוסים נגד הירושלמי: בעניין פלורליזם הלכתי ומחלוקת בית שמאי ובית הלל	ראובן כודרי
89	מטטלפוש לסורא: להתהוות סיפור הייסוד של ישיבת סורא לפי רב שרירא גאון	עמרם טרופר
105	לחקר שימוש בפירוש רבינו חננאל בספר אבן העזר לראב"ן	יוסף מ' דובאוויק
135	הנדוניה ופירעונה בקהילות תימן	אהרן גימאני
165	Hillel and the <i>Bat Qol</i> : A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods	Jay Rovner
207		תקצירים בעברית
l		תקצירים באנגלית

פרטי המשתתפים בגליון ב (תשע"ד)

פרופ' אהרן גימאני, המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו, אוניברסיטת בראילן, רמת גן 5290000 (aharon.gaimani@biu.ac.il) • יוסף מרדכי דובאוויק, מכללת אחוה, רח' פנים מאירים 21/3, ביתר עילית 9056221 (ymd000@gmail.com) • ד"ר אפרים בצלאל הלבני, האקדמיה ללשון העברית, רח' בן טבאי 7, דירה 31, ירושלים 9359107 (ephr@bezeqint.net) • ד"ר עמרם טרופר, המחלקה להיסטוריה של עם-ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר שבע 8410501 (tropper@bgu.ac.il) • ד"ר ראובן כודרי (Dr. Richard Hidary), Yeshiva University, 245 Lexington Ave, New York, NY 10016, USA (rhidary@yu.edu) • אלישיב פרנקל, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בראילן, רח' אלעזר בן יאיר 13, ירושלים 9326713 (eliashivf@gmail.com) • ד"ר ג'יי רובנר (Dr. Jay Rovner), The Jewish Theological Seminary, 3080 Broadway, New York, NY 10027, USA (jarovner@JTSA.edu) • פרופ' גארי א' רנדסבורג (Prof. Gary A. Rendsburg), Department of Jewish Studies, Rutgers University, 12 College Avenue, New Brunswick, NJ 08901, USA (grends@rci.rutgers.edu)

ניסוח הלכה בהשפעת ניסוחה של הלכה סמוכה

אפרים בצלאל הלבני

לרוב אין בניסוח של הלכה מרכיבים שאינם שייכים לה. אך לעתים כלול בניסוח של ההלכה מרכיב אחד שאינו נחוץ לגופה. דוגמה לתופעה זו נמצאת בברייתא הזאת: "מה חטאת בהמה אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית אף עולת העוף אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית" (בבלי, חולין כא ע"א-ע"ב). ועל זה הגמרא שואלת: "ביום מביום צוותו נפקא? כדי נסבה" (בבלי, חולין כב ע"א). והכוונה היא "חלק זה של המשנה נשנה ללא צרך מיחד וכאילו הוא מיתר".¹ מכיוון שההלכות של מן החולין ובידו הימנית נלמדות מחטאת בהמה וההלכה של ביום שייכת גם בעולת העוף, אף על פי שאינה נלמדת מחטאת בהמה, צירף התנא את ההלכה של ביום עם ההלכות של מן החולין ובידו.

בירושלמי יש ביטוי מקביל ל"כדי נסבה" - "השגרת לשון". המשנה אומרת: "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן" (מגילה ב, ד). על זה הגמרא אומרת: "אמ' רב חסדא לית כן חרש. השגרת לשון היא מתניתא" [ירושלמי, ברכות ב, ג (ד ע"ד)]; מגילה ב, ד (עג ע"ב)]. מכיוון שחרש אינו יכול להשמיע את המגילה לרבים,² אין טעם לדון אם מבחינה הלכתית הוא יכול להוציאם ידי חובתם.³

אם כך, למה שנה התנא "חרש", אם אין טעם לדון במקרה זה כאן? "דשאר מקומות דרגיל למתני חרש בהדי שוטה וקטן תני ליה נמי כאן".⁴ דבר זה, כנראה, מקל

1 לשון מלמד, אשנב, עמ' 32.

2 "חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר" (משנה, תרומות א, ב).

3 כך מפרש קרבן העדה במגילה, בפירושו הראשון, את הקושיה "לית כן חרש". וכן פירש גינצבורג, פירושים, עמ' 313, מבלי לציין שכבר פירש כן קרבן העדה. ופירוש זה מתקבל על הדעת. לפירושים אחרים ראה קרבן העדה בפני משה. ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 355.

4 לשון קרבן העדה שם. ראה גם בכר, ערכי מדרש, עמ' 234, ערך נסב בסופו; מרגליות, האשגרה; אלבק, מבוא, עמ' 492 ואילך, ובמיוחד הע' 77 ו-78 בעמ' 492; עסיס, אוצר, עמ' 170. אלבק, סוף הע' 78, סבור שיש הבדל בין "כדי נסבה" לבין "אשגרה", אך אין הוא מפרט מהו. לדוגמות של מקורות שכבר עמדו עליהם שיש בהם השפעה מהלכה סמוכה ראה נספח.

על הזיכרון.⁵ התנא סומך על השומע שיבין מעצמו שיש בניסוח ההלכה מרכיב שאינו נחוץ לה.

דומה שיש שני שלבים בתהליך החדרת המרכיב העודף. בשלב הראשון שנה התנא את ההלכה בפני עצמה; הוא למד שעולת העוף קרבה ביום מביום צוותו. לאחר שלמד הלכה זו, שיבץ אותה בין הלכות אחרות של עולת העוף. וכך נוצר הניסוח שלפנינו, שממנו משתמע כאילו ההלכה שעולת העוף קרבה ביום נלמדת מחטאת בהמה. אותם השלבים אירעו גם בדיון שבירושלמי. בשלב הראשון דן התנא בפסולים לקריאת המגילה. הוא שנה ששוטה פסול ושנה שקטן פסול, אבל לא דן בחירש; אין טעם לדון בו. מאוחר יותר סיכם את דבריו בנושא ושנה בבבא אחת ששוטה וקטן פסולים. מכיוון ששנה שוטה וקטן ביחד, שנה גם חירש עמהם. וכך נוצר הניסוח שלפנינו, שממנו משתמע כאילו יש מקום לדון בחירש. כמובן כל זה הוא שחזור בלבד, שכן השלב הראשון אינו קיים לפנינו.

סדרה של הלכות

לעתים האשגרה איננה נובעת מביטוי נפוץ אלא מביטוי סמוך. למשל ר' אליעזר סובר בקשר למצוות אחדות שהן ומכשיריהן דוחין את השבת. דבר זה נאמר במפורש בסדרה של ברייתות המנוסחות בניסוח דומה: "לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת", "סוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת", "מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת" ו"שופר וכל מכשיריו דוחין את השבת" (שבת קלא ע"א). ויש לתת את הדעת על הניסוח של ההלכות האלה. הרי אין טעם באמירה שהמצוות עצמן, זאת אומרת לולב, סוכה, מצה ושופר, דוחות את השבת. הואיל ואין בקיומן חילול שבת, אין מקום לומר שהן דוחות את השבת או נדחות מפניה. רק לגבי מכשירי המצוות, שלעתים כרוכים בחילול שבת, יש צורך להכריע אם הם דוחים את השבת או נדחים מפניה. אם כן, למה שנה ר' אליעזר בהלכות האלה שגם

5 ויש מקרה דומה בתקופה מאוחרת יותר, כאשר הכול כתוב. בסידורים אחדים ערב יום כיפור כלול ברשימה של ימים שהאשכנזים אינם אומרים בהם א"ל ארך אפים; ראה לדוגמה סדור אוצר התפילות וסידור קורן. אך ערב יום כיפור אינו יכול לחול ביום שני או ביום חמישי; ראה שולחן ערוך, או"ח, תכח:א, "ולא גא'ו יה"כ". לכן אין צורך לדון אם אומרים א"ל ארך אפים בערב יום כיפור. מסתבר שהרשימה בסידורים האלה הושפעה מן הרשימה של הימים שאין אומרים בהם 'למנצח'. הרמ"א, אורח חיים קלא:א, מונה את הימים שאין אומרים בהם 'למנצח', וכולל ביניהם גם את ערב יום כיפור. והפריימגדים, אורח חיים, תרצו, א"א, ס"ק א, כתב: "ולמנצח יענך וא"א אפים שוין המה" (ודבריו הובאו במשנה ברורה, קלא, ס"ק לה). העורכים של הסידורים האלה העתיקו את רשימת הימים שאין אומרים בהם למנצח במלואה, לרבות ערב יום כיפור, והדביקו אותה ברשימת הימים שאין אומרים בהם א"ל ארך אפים, אף על פי שאין מקום לדון על כך לגבי ערב יום כיפור. לעומת זאת, בסידורים אחרים, כמו רנת ישראל, ערב יום כיפור אינו מוזכר ברשימת הימים שאין אומרים בהם א"ל ארך אפים. וראה רמ"א בדרכי משה, אורח חיים, תרד.

המצוות עצמן דוחות את השבת, ולא הסתפק באמירה: "מכשירי לולב דוחין את השבת", וכן לגבי סוכה, מצה ושופר?

מסתבר שניסוח ההלכות האלה הושפע מהניסוח של הלכה הסמוכה להן. לגבי ברית מילה ר' אליעזר אומר: "מילה וכל מכשיריה דוחין את השבת" (בבלי, שבת קלא ע"ב). כאן הניסוח מדויק. במילה גם בקיום המצווה עצמה יש חילול שבת ויש צורך להכריע אם המצווה דוחה את השבת או נדחית מפניה. הניסוח של ההלכה הזאת השפיע על ניסוח ההלכות האחרות. אמנם אין ראייה מפורשת שההלכות הראשונות, זאת אומרת: לולב, סוכה, מצה ושופר, נשנו עם ההלכה של מילה, שכן לפנינו כל הלכה נמצאת בברייתא נפרדת. אך הלכות אלו דנות באותו עניין - בבירור האם מצווה או מכשירי מצווה דוחים את השבת - ומסתבר שנשנו יחד. ומכיוון שכך, נוסחו ההלכות הראשונות בניסוח דומה לזה של ברית מילה, זאת אומרת: המצווה וכל מכשיריה, אף על פי שלא התכוונו לדון אלא במכשירין ולא במצווה עצמה.

דוגמה דומה לזו יש במשנה. המשנה אומרת: "כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו" (משנה, נגעים ב, ה). ויש מקום לשאול למה אמר התנא "אדם". הרי לא כל אדם רשאי לראות נגעים; רק כוהן רשאי לראות אותם. ואכן במקומות אחרים המשנה משתמשת במילה "כוהן" בקשר לראיית נגעים, כמו "כהן הסומא באחת מעיניו או שכהן מאור עיניו לא יראה את הנגעים" (משנה, נגעים ב, ג). אם כן, למה אומרת המשנה כאן: "אדם רואה", ולא "כוהן רואה"? מסתבר שניסוח ההלכה הזאת הושפעה מהניסוח של ההלכות האחרות שבאותה משנה, "כל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו... כל הבכורות אדם רואה חוץ מבכורות עצמו". ההלכות האלה אומרות שאסור לאדם לעשות פעולה מסוימת לעצמו. כאן השימוש במילה "אדם" מדויק. ההלכות האלה שייכות גם אצל מי שאינו כוהן; התרת נדרים וראיית בכורות אינן מוגבלות לכוהן. לכן שם התנא "אדם". מכיוון שההלכה של ראיית נגעים נשנתה בסדרה עם ההלכות האלה, השתמש התנא במילה "אדם" גם בקשר להלכה של ראיית נגעים, אף על פי שרק כוהן רשאי לראות נגעים.

בשני מקומות במשנה, ישנה הלכה שמופיעה בתוך סדרה של הלכות שמנוסחות במבנה דומה, אך כוונתה שונה במקצת מזו של ההלכות האחרות בסדרה. בפרק הרביעי של מסכת פסחים ישנה סדרה של חמש הלכות שמנוסחות במבנה זה: "מקום שנהגו לעשות... עושין; מקום שנהגו שלא לעשות... אין עושין". בארבע מהן - עשיית מלאכה בערב פסח, מכירת בהמה דקה, אכילת צלי בפסח ועשיית מלאכה בתשעה באב - הכוונה שבמקומות מסוימים נהגו לאסור את הפעולות הנזכרות, ויש טעם לאיסור הזה. אך האיסור הזה אינו הכרחי, ולכן במקומות שנהגו להקל בעניין רשאין להמשיך במנהגם. בהלכות האלה הרישא - "מקום שנהגו לעשות... עושין" - אין לה מובן בפני

6 בהלכות אחדות בתוך הסדרה יש פועל אחר במקום "לעשות... עושין"; לענייננו אין זה משנה.

עצמה; רק לאור הסיפא, שלפיה יש מקומות שבהם נהגו לאסור את הפעולות הנזכרות, יש מקום לומר את הרישא, שלפיה מנהג זה אינו מחייב מקומות שלא נהגו להימנע מהן.⁷ הלומד צריך ללמוד את הסיפא לפני הרישא.

פרופ' שמא יהודה פרידמן מציין שלפעמים משתמשים במבנה הזה בכיוון ההפוך: יש מקומות שנהגו לעשות בהם פעולה מסוימת, ומנהג זה יש בו טעם. אך אין הוא הכרחי, ולכן במקומות שלא נהגו כן רשאי להמשיך במנהגם. הוא מביא כדוגמה את ההלכה: "מקום שנהגו לעשות מעמד ומושב עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין".⁸ והכוונה היא שיש מקומות שנהגו המנהג המוזכר, ויש טעם למנהג הזה. אך אין הוא הכרחי, ולכן מקומות שלא נהגו כן רשאי להמשיך במנהגם.⁹ ועל דוגמה זו יש להוסיף את ההלכה: "מקום שנהגו לברך - יברך, ושלא לברך - לא יברך" (משנה, מגילה ד, א).¹⁰ בהלכות האלה, בניגוד להלכות שבפרק הרביעי של מסכת פסחים, שהוזכרו לעיל, הסדר שהתנא נוקט עולה בקנה אחד עם הסדר ההגיוני: הלומד צריך ללמוד את הרישא לפני הסיפא. דומה שהתנא שנה את ההלכות שצוינו בקטע הקודם בניגוד לסדר ההגיוני כדי לשנות את הניסוח החיובי ברישא - "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עושין" וכדומה - בדומה להלכות שצוינו בקטע הזה.

לעומת זאת בהדלקת נר בליל יום כיפור, על אף פי שההלכה מנוסחת בניסוח דומה: "מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין; מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין" (משנה, פסחים ד, ד), הכוונה שונה. על הלכה זו נאמר בתוספתא: "כשאמרו מדליקין וכשאמרו אין מדליקין לא אמרו אלא מפני הרגל דבר אחר".¹¹ ומבואר בירושלמי: "בין כמאן דאמ' מדליקין. בין כמאן דאמ' אין מדליקין. מפני הרגל עבירה. מאן דאמ' מדליקין. שהוא רואה ומתבייש. ומאן דאמ' אין מדליקין שלא יראה ויתאוה" [ירושלמי, פסחים ד, ד (לא ע"ב)]. המנהג להדליק נר בליל יום כיפור אינו מבוסס על היעדר איסור להדליק נר. המנהג הזה אומר שיש תועלת בהדלקת נר, "שהוא רואה ומתבייש". גם המנהג שלא להדליק נר ביום כיפור אינו מבוסס על היעדר תועלת בהדלקת נר. המנהג הזה אומר שיש סיבה שיהיה דווקא חושך, "שלא יראה ויתאוה".

7 ראה הע' 10.

8 תוספתא, פסחים ג, טו (עמ' 155).

9 פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 359.

10 במשנה, סוכה ג, יא יש הלכה מקבילה, אך בניסוח שונה קצת: "מקום שנהגו... לברך אחריו יברך אחריו". שם התנא אינו אומר את המקרה ההפוך, שבמקום שלא נהגו כן, אין צורך לברך. לדעתו דבר זה מובן מאליו. ולפי זה בהלכות שבמשנה פסחים יכול היה התנא לשנות רק את הצד השלילי - הסיפא, ולסמוך על כך שהצד החיובי - הרישא, מובן מאליו. ובמשנה סוכה שם נאמר: "מקום שנהגו לכפול יכפול, לפשוט יפשוט". כאן הניסוח בסיפא אינו ניסוח שלילי של הרישא - שלא לכפול - אלא ניסוח חיובי - לפשוט. אבל הכוונה היא שלא לכפול, כפי שאומר תפארת ישראל, יכין, ס"ק סד.

11 פסחים ג, יז (עמ' 155).

לאור זאת, יש לפרש את ההלכה במשנה כך: במקום שנהגו להדליק נר בליל יום כיפור - חייבים להדליק; במקום שנהגו שלא להדליק נר בליל יום כיפור - אסור להדליק.

באופן דומה יש לפרש את הברייתא: "מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה יוצאות, לפני המיטה יוצאות" (בבלי, סנהדרין כ ע"א). הסיבה למנהג שנשים יוצאות לפני המיטה היא "שהן גרמו מיתה לעולם", והסיבה למנהג שנשים יוצאות אחר המיטה היא "מפני כבוד בנות ישראל" [ירושלמי, סנהדרין ב, ד (כ ע"ב)].¹² ולפי זה כוונת הברייתא היא שבמקום שבו נהגו נשים לצאת לפני המיטה הן חייבות לצאת דווקא לפנייה, ובמקום שבו נהגו נשים לצאת אחר המיטה הן חייבות לצאת דווקא אחריה.¹³

מכיוון שההלכה של נר בליל יום כיפור דומה מאוד להלכות האחרות בסדרה - ככולן מזכרים מנהגים שונים במקומות שונים - שנה אותה התנא יחד עם האחרות במבנה דומה, אף על פי שהכוונה בה שונה קצת.¹⁴

בפרק השלישי של מסכת מנחות ישנה סדרה של הלכות שמנוסחות במבנה של "שני (או מספר גדול יותר)... מעכבין זה את זה". ברובן הכוונה היא ששני המרכיבים הכרחיים לקיום המצווה; בהיעדרו של מרכיב אחד אין קיום מצווה אפילו חלקי בקיומו של המרכיב השני לבדו. שנינו במשנה: "שני שעירי יום הכפורים מעכבין זה את זה" (מנחות ג, ו). והכוונה היא שאם יש רק שעיר אחד, אין קיום מצווה כל שהוא בהקרבת אותו השעיר לבדו. לעומת זאת, בהלכות אחדות בסדרה הזאת, אף על פי שהן מנוסחות בצורה דומה, הכוונה שונה קצת. למשל, המשנה אומרת: "שבע הזיות שבפרה מעכבות זו את זו". כאן אין מדובר בקיום מצווה של הזיה. הרי אין מצווה להזות; ההזיה היא שלב אחד מתהליך הכנת אפר פרה אדומה, שייעודו לטהר טמא מת. בהיעדרה של הזיה אחת אפר הפרה אינו כשר לטהר טמא מת. ההזיה מעכבת את תהליך הכנת אפר הפרה. כוונת המשנה כאן היא שכל אחת משבע הזיות מעכבת את התהליך כולו. ואכן הרמב"ם מביא להלכה את דברי המשנה הזאת בניסוח שונה קצת. ואלו דבריו: "חסר אחת מכל המתנות פסולה" (פרה אדומה, ד, ז). והכוונה שבהיעדר אחת המתנות אפר הפרה פסול.

וכן יש לפרש את ההלכה במשנה שם "שלשה שבפרה... מעכבין זה את זה". הכוונה היא שכל אחד מהמינים האלה - עץ ארז, אזוב ושני תולעת - מעכב את תהליך הכנת אפר הפרה. וכן בהלכה "ארבעה שבמצורע מעכבין זה את זה" הכוונה היא שכל

12 אמנם בירושלמי המנהגים השונים מובאים בשתי ברייתות שונות שחולקות זו על זו, אך מסתבר שכך יש לפרש גם את המנהגים השונים שבברייתא בבבלי, כפי שהמאירי אומר.

13 ישנן גם מסורות אחרות של הלכה זו - ראה תוספתא כפשוטה, עמ' 534-535. דברינו אמורים על המסורת שבבבלי.

14 ובהלכות של נר ליל יום כיפור ושל יציאת הנשים התנא חייב לשנות את שני הצדדים של ההלכה, החיובי והשלילי, שלא כמו ההלכות האחרות; ראה הע' 10.

אחד מהמינים - עץ ארוז, אזוב, שני תולעת וצפור חיה - מעכב את תהליך טהרת המצורע.¹⁵

מכיוון שההלכות של מינים שבפרה, מינים שבמצורע והזיות שבפרה דומות מאוד להלכות האחרות בסדרה - בכולן כל מרכיב הכרחי לקיום המצווה - שנה אותן התנא יחד עם האחרות במבנה דומה, אף על פי שהכוונה בראשונות שונה קצת מזו שבאחרונות.

לפעמים הלכה של אדם אחד מושפעת מהלכה אחרת שאדם אחר אמר אותה. הגמרא אומרת: "אמר רבא מניח אדם עירובי תבשילין מיום טוב לחברו ומתנה" (בבלי, ביצה יז ע"א).¹⁶ רש"י מפרש שהמערב אומר: "אם היום חול ומחר קדש עירובי עירוב. ואם חלוף איני צריך לערב". אך מסתבר כדברי התוספות רבנו פרץ שאין צורך בתנאי הזה.¹⁷ הרי אם אין צורך לערב, ממילא אין משמעות בהפרשת מאכל לצורך העירוב ובאמירה הזאת. וכן במקרים אחדים שבהם אדם מקיים מצווה מספק אין תנאי כזה. למשל כאשר אדם אוכל כזית מצה בלילה הראשון של פסח בחוץ לארץ, אין הוא צריך לומר: "אם היום חול ומחר קודש, אין באכילתי כלום". הרי אם אין צורך לאכול מצה היום, ממילא אין שום משמעות הלכתית באכילה הזאת ובאמירה הזאת.¹⁸ אם כן, למה אמר רבא: "ומתנה", ולא אמר "מניח אדם עירובי תבשילין מיום טוב לחברו" ותו לא?

15 את ההלכה של "שלשה בפרה" לא מצאתי ברמב"ם. את ההלכה של "ארבעה שבמצורע" מביא הרמב"ם כלשון המשנה (טומאת צרעת יא, א).

16 רש"י אומר "אם נזכר ביום טוב ראשון". מזה משמע שלכתחילה, כאשר חל יום טוב ביום חמישי ושישי, ראוי לערב עירוב תבשילין בערב יום טוב, יום רביעי. וכן אומר הרמב"ם במפורש (יום טוב ו, יא). אך אם יום רביעי הוא ערב יום טוב, זאת אומרת שיום חמישי הוא יום טוב ויום שישי הוא חול, אין צורך בעירוב תבשילין. ואם יום חמישי הוא חול ויום שישי הוא יום טוב, אין מקום לערב ביום רביעי, היום שלפני ערב יום טוב. (לגבי עירוב שנעשה לפני ערב יום טוב נחלקו הראשונים; עיין בית יוסף, אורח חיים, תקכז, ד"ה ומ"ש ויכול להניח). והיה עולה על הדעת שלכתחילה יערב על תנאי ביום חמישי, יום טוב ראשון, שהוא ערב יום טוב של יום טוב שני שחל ביום שישי (לגבי ראש השנה שחל ביום חמישי ושישי אין אפשרות לערב על תנאי, כמפורש בביצה ו ע"א), ולא ביום רביעי. מסתבר שיש כאן דין מיוחד לערב לכתחילה ביום רביעי כדי לא לפגוע ביום טוב ראשון על ידי עירוב תבשילין, מעשה ששייך רק לפי האפשרות שיום חמישי, יום טוב ראשון, הוא חול.

17 ביצה ו ע"א, ד"ה מניח. אך אין הם מסבירים למה אומר רבא "ומתנה". והביאור הלכה, ס' תעה, ד"ה ואומר, סבור שאין טעם לומר "זכר למקדש כהלל".

18 הצל"ח, ביצה יז ע"א, ד"ה מניח אדם, מסביר שיש תועלת באמירה הזאת כדי להבהיר שאין הכוונה לערב גם ליום טוב אחר. אך כבר השיג עליו בצדק שטרן, עירוב תבשילין, ח"ב, ע' קעו, ס"ק לא, שכאן לא מדובר על עירוב ליום טוב אחר. קלוגר, האלף לך שלמה, שמה, אומר שהאמירה מונעת זלזול יום טוב בכך שהמניח מזכיר במפורש אפשרות של "אם היום קודש". אך לפי זה היה ראוי שיאמר בעת ישיבה בסוכה בשמיני ספק שביעי אמירה דומה: "אם היום קודש, אין ישיבתי ישיבה של מצווה", ולא מצאנו אמירה כזאת. ועוד הרי האמירה "אם היום חול" עלולה להוסיף לזלזול יום טוב. לכן מסתבר שהגורם של זלזול יום טוב אינו עניין לכאן.

מסתבר שניסוח ההלכה הזאת הושפע מזה של הלכה דומה הסמוכה לה בגמרא. הגמרא אומרת: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב מניח אדם עירובי תחומין מיום טוב לחברו ומתנה". כאן יש צורך להתנות, מכיוון שאסור לערב עירובי תחומין ביום טוב, כפי שמבואר בכרייתא בביצה טז ע"ב. לכן יש צורך להצהיר: "אם היום קדש אין בדברי כלום" (לשון רש"י). אך הניסוח של שני התנאים, כפי שהם מנוסחים ברש"י, שונה בשתי ההלכות. בהלכה של עירוב תבשילין, התנאי הוא "ואם חלוף איני צריך לערב". אך ניסוח זה אינו מספיק לגבי עירוב תחומין. כאן יש צורך לבטל את המעשה שנעשה ולכן צריך לומר: "אם היום קדש אין בדברי כלום". מכיוון שההלכה של עירובי תבשילין, בדומה להלכה של עירובי תחומין, מסתמכת על כך ששני ימים של יום טוב הם משום ספק, נוסחה ההלכה של עירובי תבשילין בצורה דומה לזו שנוסחה בה ההלכה של עירובי תחומין, "מניח אדם ומתנה", אף על פי שלאמתו של דבר בעירובי תבשילין אין צורך בתנאי.

כאן מקור ההשפעה היא מהלכה שאדם אחר אמר אותה. בהמשך הסוגיא הגמרא אומרת שרבא חולק על רב; לדעת רבא אי אפשר להניח עירובי תחומין על תנאי. ולפי זה יוצא שרבא הושפע בניסוח ההלכה שלו מהניסוח של ההלכה של רב, אף על פי שהוא, רבא, חולק עליה.

המשך אותה הלכה

לפעמים ההשפעה של ההלכה הסמוכה אינה באה לידי ביטוי בתוספת מילה שאין בה צורך אלא בניסוח ההלכה כולה. המשנה אומרת: "העובר לפני התבה ביום טוב של ראש השנה השני מתקיע. ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל" (ראש השנה ד, ז). מניסוח הדברים עולה, לכאורה, שאותו קשר הקיים בין הברכות של מוסף בראש השנה קיים בין ההלל לבין תפילת שחרית בשעת ההלל.

לאמתו של דבר אין הדבר כן. בראש השנה תקיעת השופר משתלבת בתפילת מוסף, שכן תוקעים לאחר כל אחת מהברכות האמצעיות (משנה, ראש השנה ד, ה). דבר זה בולט יותר לדעת הסוברים ש"מתקיע" פירושו "שמברך ברכות התפלה של מלכויות זכרונות ושופרות... ואין אומ' ברכות אלו אלא בשעת תקיעה"¹⁹. המילה "מתקיע", לפי פירוש זה, מבליטה את הקשר בין הברכות לתקיעות. אך גם המפרשים שמדובר בתקיעת שופר עצמה²⁰ סבורים שתוקעים לאחר כל אחת מהברכות האמצעיות. לעומת

19 לשון הריטב"א, ראש השנה לב ע"ב, ד"ה השני מתקיע.

20 ראה ריטב"א, שם.

זאת קריאת ההלל אינה משתלבת בתוך תפילת שחרית אלא נקראת מיד עם תום התפילה.²¹ אם כן, למה לא אמרה המשנה "לאחר תפילת שחרית מקרא את ההלל?"

מסתבר שהניסוח של הסיפא הושפע מן הרישא. כוונת המשנה היא שקוראים את ההלל לאחר תפילת שחרית, בניגוד לתקיעת שופר, שמתקיימת בתוך תפילת מוסף. מכיוון שאמרה המשנה ברישא: "השני מתקיע", אמרה בסיפא: "ראשון מקרא את ההלל", אף על פי שהתכוונה לומר שקוראים את ההלל לאחר תפילת שחרית, ולא אמרה: "לאחר שחרית מקרא את ההלל".

לפעמים ההשפעה של ההלכה הסמוכה באה לידי ביטוי ביצירת ביטוי חדש. הגמרא אומרת: "דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש... דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן על פה; דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב" (בבלי, גיטין ס ע"ב; תמורה יד ע"ב). למה נקט רבי יהודה בר נחמני את הביטוי המחודש "לאומרן בכתב" ולא אמר "לכותבן"? הרי דבר שבכתב אי אפשר לאמרו.²² מכיוון שיש כאן שתי הלכות מקבילות, התאים רבי יהודה בר נחמני את ניסוח ההלכה השנייה לזה של ההלכה הראשונה, ובגלל התאמה זו יצר את הביטוי המחודש "לאומרן בכתב".²³

מילה יחידאית

לפעמים נוצרה צורה יחידאית של מילה בהשפעת מילה סמוכה. הגמרא אומרת: "אמר מר גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במטה" (בבלי, פסחים קיב ע"א). המילה "גרוש" היא יחידאית. ועוד לפי ההלכה אין מקום לדבר על גרוש, שכן האיש מגרש את אשתו, ואילו האישה אינה יכולה לגרש את בעלה. כאן מדובר באיש שהיה נשוי בעבר לאישה אחרת, אך גירש אותה וכיום אינו נשוי לה עוד. כנראה המונח המתאר איש זה בלשון חז"ל הוא "מי שגירש את אשתו".²⁴ מסתבר שכאן נוצרה הצורה "גרוש" בהשפעת המילה "גרושה" הסמוכה לה.

במקום אחד ייתכן שנוצרה צורה יחידאית של מילה כדי להתאים את הניסוח של הלכה אחת לניסוחה של הלכה מקבילה. הברייתא אומרת: "יש זריז ונשכר, ויש זריז

- 21 לא מצאתי מקור מפורש לכך, אך לא מצאתי מי שמשלב את ההלל בתוך התפילה כמו שמשלבים תקיעת שופר.
- 22 בכתב יד מינכן בגיטין הגרסה "לכתבן". אך בשאר העדים, כולל כתב יד מינכן בתמורה, הגרסה "לאומרן בכתב".
- 23 היום דיווח ברדיו ובטלוויזיה, ששומעים באוזן, נקרא כתבה, ודיווח בעיתון או בכתב עת, שקוראים בעין, נקרא מאמר!
- 24 לא מצאתי את הביטוי הזה במשמעות הזאת בלשון חז"ל.

ונפסד. יש שפל ונשכר, ויש שפל ונפסד" (בבלי, פסחים נ ע"ב).²⁵ הצורה "נפסד" נדירה מאוד;²⁶ הצורה הרווחת הגזורה מהשורש "פסד" היא "מפסיד".²⁷ מסתבר, אם הגרסה "נפסד" נכונה היא, שהתנא הזה רצה להתאים את הצורה של הפועל השני לזו של הפועל הראשון, "נשכר", ולכן אמר "נפסד".²⁸ במקורות אחרים במקביל לצורה "ונשכר" נאמר "ומפסיד".²⁹ השפעתה של ההלכה הסמוכה איננה פועלת בכל מקום בהכרח.

ביטוי אחד בשתי משמעויות

במשנה אחת שנה התנא שתי הלכות בקשר למקרה אחד. בשתי ההלכות השתמש התנא באותו משפט, אך כוונת המשפט בהלכה האחת שונה מכוונתו בהלכה האחרת. המשנה אומרת: "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה" (שבת טז, ו). בבא זו כוללת שתי הלכות - "אין אומרים לו כבה" ו"אין אומרים לו אל תכבה". התנא צירף את שתיהן לבבא אחת. אך כוונת המשפט "אין אומרים לו" בהלכה האחת שונה מכוונתה בהלכה האחרת. בהלכה הראשונה, "אין אומרים לו כבה", פירוש המשפט "אין אומרים לו" הוא שאסור לומר לו, בהתאם למשמעותו הרווחת;³⁰ ההלכה הזאת אומרת שאסור לומר לו: "כבה". לעומת זאת בהלכה השנייה, "אין אומרים לו אל תכבה", פירוש המשפט "אין אומרים לו" הוא שאין חובה לומר לו. ההלכה הזאת אומרת שאין חובה לומר לו: "אל תכבה", אך אין איסור בכך.³¹

מכיוון ששתי הלכות אלה דנות במקרה אחד - נכרי שבא לכבות - צירף אותן התנא לבבא אחת ושנה אותן יחד. בגלל הצירוף השתמש התנא בשתייהן באותו משפט -

- 25 ראה גם תוספתא יבמות ד, ח (עמ' 12-13).
- 26 היא נמצאת כאן (אך לא בכל הנוסחאות; ראה הערה 28) ובגיטין נ ע"ב.
- 27 ראה המאגר של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.
- 28 יש גורסים "ומפסיד"; ראה דקדוקי סופרים והמאגר של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן; ראה תוספתא, לעיל הע' 25, ובשינוי נוסחאות שם. אולי יש להעדיף את הגרסה "ונפסד", מכיוון שהיא הקריאה הקשה; ומאוחר יותר הוחלפה צורה זו במסורות אחדות בצורה הרווחת "ומפסיד". אך ייתכן שהדברים התפתחו בכיוון הפוך. הגרסה המקורית היא "ומפסיד", ומאוחר יותר הוחלפה צורה זו בטעות בצורה "ונפסד" בגלל "ונשכר".
- 29 משנה, נגעים ח, י; פסיקתא דרב כהנא, עמ' 241; תנחומא, עמ' 184.
- 30 ראה משנה, מכות א, א: "אין אומרים ייעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו" וערכין ו, ד: "אין אומרים לו למכור מן המרובה".
- 31 רש"י, שבת קכא ע"א, ד"ה ולא תכבה, מפרש: "אין צריך למחות בידו", והגהות מיימוניות, על הרמב"ם, שבת ו, ד, ס"ק ח, מפרש: "א"צ לומר לו אל תכבה". והריטב"א, רפאל, בבא מציעא מ ע"ב, טור שלו, ד"ה והאמר, כותב: "אסור לומר לו כבה ואל תכבה [וכבר העיר המהדיר בהע' 482 ששתי המילים האחרונות טעונות מחיקה - אב"ה] ואין חייבין לומר לו אל תכבה".

"אין אומרים לו" - אף על פי שבהלכה השנייה משמעות המשפט שונה ממשמעותה בהלכה הראשונה, שהיא המשמעות הרווחת.

מילה נוספת

במקום אחד ניתוספה מילה שאין בה צורך בהשפעת ביטוי סמוך. הגמרא אומרת: "דאמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוידק שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל. ואלו הן: שמונה ימי החג ושמונת ימי חנוכה ויום טוב הראשון של פסח ויום טוב ראשון של עצרת".³² וכבר עמדו על הקושי בביטוי "יום טוב ראשון של עצרת"; הרי עצרת יש בו רק יום אחד, ואין טעם לומר עליו "ראשון".³³ מסתבר שיש כאן השפעה של הביטוי הסמוך "יום טוב הראשון של פסח". מכיוון ששנה כאן ר' שמעון בן יהוידק בפסח "יום טוב הראשון", ושם המילה נחוצה, שנה אותה גם אצל עצרת, אף על פי ששם אין לה משמעות.

במקום אחד ניתוספה מילה שאין בה צורך במקום אחד בהלכה בהשפעת מילה שבהמשך אותה הלכה. הברייתא אומרת: "ר' אלעזר³⁴ אומר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה" (בבלי, יבמות סא ע"ב). על כך כבר העירו התוספות "לאו דוקא פנוי דכ"ש נשוי" (שם, תוספות ד"ה פנוי). אם כן, למה אמר ר' אלעזר "פנוי", ולא אמר רק: "הבא על הפנויה"? מסתבר שיש כאן אשגרה מהמילה "פנויה" שבהמשך. אמנם הנוסחה "הבא על פלונית" בלי ציון כל שהוא לאיש מצויה הרבה כמו "הבא על הערוה" (משנה, תגיגה א, ז) או "הבא על אשת איש" (משנה, סנהדרין יא, ו). אך במקומות האלה אין צורת זכר מקבילה לצורות "ערוה" או "אשת איש", ולכן אין לצפות שתפעל בהם אשגרה.³⁵

הבלעת הלכה

על רקע האמור עד כה יש לתת את הדעת למקרה אחר. הגמרא אומרת "לעולם יסדר אדם שלחנו בע"ש"³⁶ אע"פ שאינו צריך אלא לכזית פת"; "לעולם יסדר אדם שלחנו

32 בבלי, תענית כח ע"ב; ערכין י ע"א. וההלכה נמצאת כבר בתוספתא, סוכה, ג, ב (עמ' 266).

33 ואכן בדפוסים המילה הזאת מחוקה, וכן בנוסחאות אחדות איננה; ראה דקדוקי סופרים, תענית שם, תענית מלטר שם והמאגר של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן בתענית ובערכין. וראה תוספתא כפשוטה, ח"ד, עמ' 872-873.

34 אמנם בדפוס כתוב: "אליעזר". אבל לפי הגיליון ותוספתא כפשוטה, ח"ח, עמ' 916, צ"ל: אלעזר.

35 אמנם בביטוי "הבא על נערה מאורסה" יש צורת זכר מקבילה, אך ההשפעה של המשך ההלכה איננה פועלת בכל מקום. וצריך עיון.

36 פירוש הביטוי "ערב שבת" כאן הוא בלילה; ראה הלבני, משתמעת, עמ' 29. ועל דבריי שם יש להוסיף רשב"ם, פסחים צט ע"ב, ד"ה ואפילו עני: "לא יאכל בערבי (ובגיליון תוקן: בלילי) פסחים

במוצאי שבת אע"פ שאינו צריך אלא לכזית חמין" (בבלי, שבת קיט ע"ב). לכאורה שתי ההלכות דומות, אלא שהאחת מדברת על ליל שבת, והשנייה - על מוצאי שבת. לאמתו של דבר יש ביניהן הבדל נוסף. לגבי ליל שבת ידוע שיש חובה לסעוד.³⁷ כאן ניתוסף פרט לגבי החובה הזאת. היה עולה על הדעת שרק מי שתאב לאכול סעודה גדולה בליל שבת חייב לסעוד, אך מי שתאב לאכול רק כזית אינו חייב. ההלכה הזאת מלמדת שגם מי שתאב לאכול רק כזית חייב לסעוד.

אך לגבי מוצאי שבת מכאן אנו למדים לראשונה שיש חובה לסעוד במוצאי שבת.³⁸ למעשה ההלכה הזאת אומרת שני דברים: הכלל - אדם חייב לסעוד במוצאי שבת, והפרט - גם מי שתאב לאכול רק כזית, חייב לסעוד. מכיוון שחובת הסעודה במוצאי שבת לא הוזכרה במקום אחר, ניתן היה לצפות שההלכה תגיד במפורש: "חייב אדם לסעוד במוצאי שבת; ולעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת אע"פ שאינו צריך אלא לכזית חמין". גם כאן, בדומה למקרים שהזכרנו עד כה, ניתן לשער שהניסוח של ההלכה של ליל שבת השפיע על ניסוח ההלכה של מוצאי שבת. מכיוון ששתי ההלכות מדברות על החובה של סעודה הקשורה לשבת, נוסחה ההלכה של מוצאי שבת בצורה דומה לזו של ליל שבת, ולכן ההלכה הקובעת שהסעודה היא חובה, הובלעה בתוך ההלכה של מי שתאב לאכול רק כזית. והרמב"ם מקשר במפורש בין שתי ההלכות. ואלו דבריו: "מסדר אדם שולחנו בערב שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית. וכן מסדר שולחנו במוצאי שבת ואף על פי שאינו צריך אלא לכזית" (שבת ל, ה). בהמשך דבריו הוא מביא את ההלכה הכללית של חיוב סעודה בשבת: "חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת" (שבת ל, ט). את ההלכה הכללית של סעודה במוצאי שבת אין הוא מביא.

אך אין הכרח לפרש שההלכה של שבת גרמה להבלעת ההלכה הקובעת שיש חיוב סעודה במוצאי שבת. לפעמים הלכה כללית מובלעת בתוך הלכה הדנה במקרה מסוים של ההלכה הכללית; רק מההלכה של המקרה המסוים אנו למדים על ההלכה הכללית. המשנה אומרת: "ואפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" (פסחים י, א).³⁹ ומניין שיש

עד שיסב"; טור, אורח חיים, רלו (בסוף): "שנופלין על פניהם בערבית חוץ מערב שבת". לדוגמאות נוספות ראה דקדוקי סופרים, פסחים קט ע"א, הע' ל והע' נ; רבינוביץ, שערי, עמ' 43, ד"ה תוספות, ד"ה חוץ; בנודיד, לשון מקרא, עמ' 193; פרידמן, לשון, עמ' 507, הע' 159.

37 כך יוצא מהמשנה שבת טז, ב. והדבר מפורש בברייתא: "כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת?" (שבת קיז ע"ב).

38 לא מצאתי מקור אחר שמוכר חיוב סעודה במוצאי שבת. אדרבה, הפוסקים מודגשים שלקידוש בליל שבת יש קשר לסעודה, ולכן אפשר לקדש על הפת; אך להבדלה אין קשר לסעודה, ולכן אי אפשר להבדיל על הפת. ראה למשל הפרדס, עמ' כח: "במוצאי שבת כלום הוא מצוה מן התורה לסדר שולחנו ולקבוע סעודתו בפת או בייץ?" ורא"ש, פסחים פ"י יז: "דאי בעי לא אכיל במוצאי שבת".

39 אמנם יש מפרשים שהמילים "ואפי' עני שבישראל" מוסבות על "לא יאכל אדם עד שתחשך"; ראה תוספות, צט ע"ב, ד"ה ואפילו. דברינו אמורים לפי רוב המפרשים, שמילים אלה מוסבות על "לא יאכל עד שיסב".

חובה להסב? החובה הכללית להסב מובלעת בתוך ההלכה הזאת. צריך לפרש את המשנה כאילו היא אמרה: "[חייב אדם להסב בלילי פסחים]. ואפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". וכאן, בניגוד למקרה של סעודה במוצאי שבת, הרמב"ם מביא גם את ההלכה הכללית. קודם הוא כותב באופן כללי: "כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב דרך חירות" (חמץ ומצה ז, ז),⁴⁰ ובהמשך הוא כותב: "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". (שם ח).⁴¹

ויש לתת את הדעת גם לבעלי המאמרים של ההלכות של שבת ושל מוצאי שבת. לפי כתב יד אוקספורד 366, את שתי ההלכות אמר ר' אלעזר. לפי גרסה זו המהלך שהצענו מתקבל על הדעת. ר' אלעזר, בנסחו את ההלכה של מוצאי שבת, הושפע מהניסוח שניסח הוא עצמו את ההלכה של ליל שבת. אך לפי נוסחאות אחרות,⁴² ר' חנינא הוא שאמר את ההלכה של מוצאי שבת.⁴³ ר' חנינא היה רבו של ר' אלעזר,⁴⁴ ומן הסתם לא הכיר ר' חנינא את דברי ר' אלעזר ולא היה יכול להיות מושפע מניסוח ההלכה של ר' אלעזר. לכן מקרה זה אינו ברור.

לפעמים אין לומר השפעה של הלכה סמוכה

התוספות משתמשים ברעיון השפעת ניסוח הלכה אחת על ניסוח ההלכה הסמוכה לה כדי להסביר למה נימק התנא הלכה בצורה מסוימת. הברייתא אומרת: "טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשחרית" (בבלי, ברכות ל ע"ב). על זה התוספות אומרים: "ל"ג ליה דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח אין מחזירין אותו, לפי שאין מקדשין וכו'. אי נמי אי איתא אגב אחרינא נקט ליה" (ד"ה והתניא). התוספות, בתירוץ השני, אומרים שהתנא שנה את הסיבה להלכה של מי שטעה בערבית אגב ההלכות של מי שטעה בתפילות האחרות בראש חודש. בתפילות האחרות מי שטעה אינו חייב לחזור, מפני שיכול להזכיר ראש חודש בתפילה הבאה.

40 ועל זה המגיד משנה כותב: "גם זה במשנה ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שמסב". כמקור להלכה הכללית הוא מציין את המשנה שדנה בעני.

41 וכן הרמב"ם, מלוה ולוה כ, א, כותב את ההלכה הכללית: "מי שיש לו חובות הרבה כל מי שקדם חובו גובה תחלה בין הלוח עצמו בין מן הלקוחות". וזאת אף על פי שאין מקור מפורש להלכה הכללית. (כאן, בניגוד להלכה הקודמת - ראה ההערה הקודמת - המגיד משנה כותב: "זה פשוט בכמה מקומות", מבלי לציין מקור מפורש). הלכה כללית זו מובלעת בתוך הדיון בגמרא כתובות צ ע"א בקשר לבעל חוב מאוחר שקדם וגבה. הרמב"ם מביא מקרה זה בהמשך אותה הלכה.

42 כתב יד מינכן 95, כתב יד וטיקן 108 ודפוס ויניציאה ר"פ.

43 וייתכן שבכתב יד אוקספורד יש טעות סופר; הסופר טעה בין ההלכה של ליל שבת לזו של מוצאי שבת.

44 כך יוצא מהגמרא "אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא" (ברכות סד ע"א). עיין היימאן, תולדות, ערך ר' חנינא (סתם) בר חמא, עמ' 484 ואילך.

בערבית הסיבה שונה: מי שטעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אינו חוזר, מפני שאין מקדשין את החודש בלילה. אך כדי לאחד את הסיבות של ההלכות הסמוכות, אמר התנא גם בקשר להלכה של מי שטעה בערבית, שדינו שאינו חוזר, שהסיבה לכך היא: "מפני שיכול לאומרה בשחרית", אף על פי שלאמתו של דבר הסיבה היא שאין מקדשין את החודש בלילה.

אבל דומה שאין מקום לומר שמתוך רצון לאחד את הניסוח, יאמר התנא סיבה שאיננה נכונה. בדוגמאות האחרות שראינו גרם הרצון לאחד את הניסוח לכך שהלכה אחת נוסחה בצורה שונה או שנוספה בה מילה שאין בה צורך. השינויים נגעו רק לצורה. מבחינת התוכן איחוד הניסוח לא שינה כלום.⁴⁵ אך כבריינתא הדנה במי שטעה בראש חודש, לפי ההסבר של התוספות, שינה התנא את תוכן הדברים. במקום להציע סיבה אחת, הציע סיבה אחרת, שאינה הסיבה האמתית.⁴⁶ ועוד לפי דברי ר' יוחנן בהמשך הסוגיא על בריינתא זו "בצבור שנו" יש גם נפקא מינה בין הסיבות למקרה של יחיד. הרי יחיד שטעה חייב לחזור ואינו יכול לסמוך על התפילה הבאה. ומזה עלול להיצוור הרושם המוטעה שיחיד שטעה בערבית חייב לחזור. לכן ההסבר הזה של התוספות קשה. התוספות עצמם, בתירוצם הראשון, אומרים "ל"ג ליה".⁴⁷ אם לא נקבל את התירוץ הזה, אין מנוס מלומר שהתנא סובר שדין הזכרת ראש חודש בערבית כדין הזכרת ראש חודש בשחרית, שלא כדברי רב.

במקום אחד התוספות מעלים אפשרות של השפעה של הלכה סמוכה כדי לפרש ניסוח מסוים, אך הם דוחים את הפירוש הזה. המשנה אומרת: "נתנו לבכורות בנו או לבעל חוב לשומר חנם לשואל לנושא שכר ולשוכר והיה מושכו ומת ברשות הבעלים פטור. הגביהו או שהוציאו מרשות הבעלים ומת חייב" (ב"ק ז, ו). מי הוא הנושא של "נתנו"? רש"י מציע שני פירושים, הבעלים או הגנב.⁴⁸ הוא דוחה את הפירוש הראשון, שהכוונה לבעלים, כי לפי פירוש זה המונחים "חייב" ו"פטור" אינם מתאימים למקרה של בכורות ובעל חוב. הרי הכוונה ובעל החוב ודאי אינם חייבים לשלם לבעלים; השאלה היא אם הבעלים חייבים לשלם להם שוב. ובמקרה הזה הייתה המשנה צריכה לומר: "הפסיד" ו"לא הפסיד". על זה התוספות אומרים: "אותו לשון שפירש בקונטרס דאבעלים קאי רחוק מאד... וצריך לדחות דמשום אחרנא נקט חיוב ופטור". לדעת התוספות, המרחק בין "חייב" ו"פטור" לבין "הפסיד" ו"לא הפסיד" גדול, ולכן ההשפעה של ההלכה הסמוכה אינה מאפשרת להשתמש במילים "חייב" ו"פטור" במשמעות של "הפסיד" ו"לא הפסיד". ועוד, לפי הפירוש השני, שהכוונה לגנב, הניסוח מתאים יפה גם

45 "וכי אמרינן בכל דוכתא כדי נסבה מידי דלא איצטריך למיתנייה ותנייה בכדי" (רש"י, קידושין ה ע"ב, ד"ה ותנא סיפא).

46 וכבר אמרו התוספות, כתובות ב ע"ב, ד"ה אלא: "דמשום אידי אין לשנות טעות בסיפא".

47 עיין דקדוקי סופרים.

48 בבא קמא, עט ע"א, ד"ה נתנו, ד"ה היה מושכו וד"ה פטור.

לבכורות ולבעל חוב. וכל עוד אפשר לפרש שהניסוח מתאים במדויק, עדיף לפרש כך מלומר שיש ניסוח שאינו מדויק בהשפעתה של הלכה סמוכה.

במקום אחד התוספות אומרים שהניסוח בברייתא אחת הושפע מזו של ברייתא אחרת שבאותה סוגיא. ברייתא אחת אומרת: "כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתווי מוכרי תכלת פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה" (בבלי, סוכה כו ע"א). ועל ברייתא זו התוספות אומרים: "מאי דאיצטריך למיחשב הני אגב דחשבינהו בברייתא קמייתא".⁴⁹ התוספות מתכוונים לברייתא שמובאת קודם לכן באותה סוגיא: "חתן ושושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפלה ומן התפילין וחייבין בק"ש". אך ישנם קשיים בפירוש הזה. ראשון שתי הברייתות דנות בנושאים שונים זה מזה: הראשונה - בחתן ושושביניו, והשנייה - בכותבי ספרים. ועוד במקרה של הברייתא הראשונה הדין הוא שחייבין בקריאת שמע, ובמקרה של השנייה הדין הוא שפטורין מקריאת שמע. מחמת זה יש ביניהן הבדל בניסוח. בברייתא של שושבינין הדין של קריאת שמע שונה מדינם של תפילה ותפילין ולכן קריאת שמע מוזכרת בפני עצמה: "פטורין מן התפלה ומן התפילין וחייבין בק"ש". לעומת זאת בברייתא של כותבי ספרים דין קריאת שמע כדין תפילה ותפילין, ולכן הם מוזכרים יחד: "פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין". לכן קשה לומר שהברייתא של שושבינין השפיעה על זו של כותבי ספרים.

ובכן ראינו מקרים אחדים שבהם הניסוח של הלכה אחת הושפע מניסוחה של הלכה סמוכה. מכיוון שההלכות נלמדו ביחד ותוכנן דומה, הייתה נטייה לאחד את הניסוח בשתי ההלכות. מחמת הרצון לאחד את הניסוח, נוסחה הלכה אחת בצורה שונה או נוספה בה מילה שאין בה צורך.

49 סוכה כו ע"א, תוד"ה ומכל.

נספח: מקורות שאחרים כבר ציינו שהושפעו מהלכה סמוכה

- (א) "אידי דקבעי למיתני עיבור שנה תנא נמי עיבור חודש" (בבלי, סנהדרין י ע"ב).
- (ב) "וכלפי שדרש ר' ענני בר ששון בעצרת שעולה לארבעה עשר דרש רב פפא שאף ראש השנה נמי עולה לארבעה עשר" (רמב"ן, תורת-האדם, ענין שבתות וימים טובים; מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' רלב); "דאגב דנקיט רבי ענני בר ששון יום אחד לפני עצרת ועצרת הרי כאן י"ד... נקט נמי רב פפא האי לישנא גבי ראש השנה" (רא"ש, מועד-קטן, ג כח, בשם הרמב"ן).
- (ג) "והמלך המשפט שהוקשה בה שהיה לנו לומר מלך המשפט. גם אני הוקשיתי בה שנים רבות. ואו' לבי שהגרסני' לפי מרוצתם שנו בגירסתם המלך המשפט והמלך הקדוש" (מחזור-ויטרי, מהד' הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג, עמ' 345). וכן הוא בסדור רש"י, מהד' פריימאנן, ברלין תרע"ב, עמ' 66. ראה גם שבל-הלקט, מהד' באבער, וילנא תרמ"ו, עמ' 286: "אגב שיטפא דגמרא איתמר הכי. כדקאמר המלך הקדוש אמר המלך המשפט. וה"ה דהמלך יתירה הוא. וכן ה"ה דהא-ל הקדוש". דומה שהמילים "וכן ה"ה דהא-ל הקדוש" טעונות מחיקה. רש"י, ברכות יב ע"ב, ד"ה המלך המשפט, מסביר בצורה אחרת. ראה גם ד"ר יחיאל בן-נון, ארץ המוריה, עורך: הרב יואל בן-נון, אלון שבות תשס"ו, עמ' 216-218.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אלבק, מבוא = פרופ' חנוך אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט.
- אפשטיין, מבוא = פרופ' יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח.
- בכר, ערכי מדרש = פרופ' בנימין זאב בכר, ערכי מדרש; תרגם א"ז רבינוביץ, ירושלים תרפ"ג.
- בנדויד, לשון מקרא = מר אבא בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב תשכ"ז.
- גינצבורג, פירושים = פרופ' לוי גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ח"א, ניו יורק תש"א.
- דקדוקי סופרים = הרב נתן נטע ראבינאוויטץ, דקדוקי סופרים - ברכות, מינכען תרכ"ח; פסחים, מינכען תרל"ד; תענית, מינכען תרכ"ט.
- היימאן, תולדות = הרב אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע.
- הלבני, משתמעת = אפרים בצלאל הלבני, "משתמעת לשתי פנים: עגונה וערב שבת", מחקרים בלשון י, תשס"ו.
- מלמה, אשנב = פרופ' עזרא ציון מלמד, אשנב התלמוד, ירושלים תשל"ו.
- מרגליות, האשגרה = פרופ' דר. ש. צ. מרגליות, "האשגרה בספרות התלמוד", הצופה לחכמת ישראל, ז (תרפ"ג), עמ' 193-228.
- סידור קורן = סידור תפילה, הוצאת קורן, ירושלים תש"ס.
- עסיס, אוצר = פרופ' משה עסיס, אוצר לשונות ירושלמים, ניו יורק וירושלים תש"ע.
- פסיקתא דרב כהנא = פסיקתא דרב כהנא, מהד' ד' מנדלבוים, נויארק תשכ"ב.
- פרדס = ספר הפרדס, מהד' ח"י עהרענרייך, בודאפעשט תרפ"ד.
- פרידמן, לשון = פרופ' שמא יהודה פרידמן, "לשון המועדים (א): אור לארבעה עשר", מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה.
- , תוספתא עתיקתא = פרופ' שמא יהודה פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג.
- קלוגר, האלף לך שלמה = הרב שלמה קלוגר, שאלות ותשובות האלף לך שלמה, יאראסלוי תר"ע.
- רבינוביץ, שערי = הרב זאב וולף רבינוביץ, שערי תורת בבל, ירושלים תשכ"א.

- ריטב"א, רפאל = חידושי הריטב"א - מסכת בבא מציעא, מהד' ש' רפאל, ירושלים תשנ"ג.
- רנת ישראל = רנת ישראל - נוסח אשכנז, בעריכת ש' טל, ירושלים תשנ"ג.
- שטרן, עירוב תבשילין = הרב ישראל דוד שטרן, עירוב תבשילין הערוך, בני ברק תשנ"ו.
- תוספות רבנו פריץ = תוספות רבנו פריץ, מהד' מ' הרשלה, ירושלים תשמ"ד.
- תוספתא = תוספתא, מהד' הרב שאול ליברמן, סדר מועד, נויארק תשכ"ב; סדר נשים, נויארק תשכ"ז.
- תוספתא כפשוטה = הרב שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח"ד, נויארק תשכ"ב; ח"ת, נויארק תשל"ג.
- תנחומא = תנחומא, מהד' ש' באבער, לעמבערג תרמ"ג.
- תענית, מלטר = הרב צבי דוקטור מלטר, מסכת תענית, ניוירק תר"ץ.

קבלת מלכות שמים

אלישיב פרנקל

לזכרו הברוך של אבי ומורי
יונה פרנקל ז"ל

א. הביטוי (עול) מלכות שמים בספרות חז"ל

הביטוי 'קבלת עול מלכות שמים' שגור בפנינו ומוכר מאוד, אך מהתבוננות בהיקריות שלו בספרות חז"ל, מתברר שהגרסה המקורית היא 'קבלת מלכות שמים', ללא 'עול'.¹

וכך אנו שונים במשנת ברכות ב, ב:

ולמה קדמה שמע לוהיה אם שמע אלא יקבל עליו מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצוות.

הגרסה של משנה ב' אחידה בכל כתבי היד הארץ-ישראליים של המשנה, שכולם גורסים "יקבל עליו מלכות שמים" ללא 'עול',² וכך הוא הנוסח גם בדברי רבן גמליאל בהמשך הפרק בברכות (במשנה ה):

איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת.

אולם שלא כמשנה ב' לעיל, שבה האחידות אמורה בכתבי היד הארץ-ישראליים ובכמה קטעי גניזה בלבד, במשנה ה' שרדה הגרסה המדויקת והמקורית, ללא 'עול', בכל עדי הנוסח כולל בדפוסים שבידנו.³

מלבד במשנה, אנו מוצאים את הביטוי המקורי 'קבלת מלכות שמים' בחיבורים נוספים של ספרות חז"ל: בכתבי היד ובדפוסים של מדרשי התנאים, בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי, וכן בחלק מן המדרשים המאוחרים, כמדרשי 'ילמדנו'.

1 אורבך הקדיש פרק שלם לנושא 'קבלת עול מלכות שמים', ראה אורבך, חז"ל, פרק 14, עמ' 348 ואילך. נושאים קרובים למחקר זה ומשולבים בענייניו יידונו במאמרו של פרופ' מירון ביאליק לרנר, "קצת ענייני קריאת שמע וקבלת מלכות שמים", העומד לראות אור בקרוב.

2 וכן בקטעי גניזה JTS ENA 1487.47 (ניתן לראות צילום הקטע במשנה זרעים, ח"ב עמ' IX) ובקטע גניזה נוסף: Cambridge, CUL, T-S E2.4 (צילום של קטע זה ישנו באתר "אוצר כתבי יד תלמודיים" <http://jnu1.huji.ac.il/dl/talmud/mishna/selectmi.asp>), ולעומתם בקטע גניזה קמברידג' T-S NS 329.348 אנו מוצאים את הגרסה 'עול מלכות שמים'.

3 אמנם בקטע גניזה קמברידג' T-S E2.2 הנוסח הוא (בשתי המשניות) 'עול שמים' ללא המילה מלכות.

כך הוא בספרא, בסוף פרשת קדושים:

שנאמר ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי שנמצא פורש מן העבירה ומקביל עליו מלכות שמים.

ובספרא, בפרשת בהר ה, א:

ולתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים מיכן אמ' כל היושב בארץ ישראל מקבל עליו מלכות שמים.⁴ וכל היוצא לחוץ לארץ כילו הוא עובד עבודה זרה.⁵

ובספרי במדבר קטו (עמ' 126):

וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות יי ועשיתם אותם. הפרשת שמע. או אינו אלא פרשת והיה אם שמע, אמרת צא וראה אי זו היא פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים ומיעט בה עבו' זרה, אין את מוצא אלא פרשת שמע. תקדום פרשת והיה אם שמע לפרשת שמע, אמרת תקדום פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים ומיעט עבודה זרה לפרשת והיה אם שמע שאינה אלא ללמד.⁶

4 כך בכ"י וטיקן 31 ובדפוס ונציה ש"ה (כ"י וטיקן 66 חסר לחלק זה של הספרא), אולם בנוסחאות אחרות ובמהדורת וייס: 'עול מלכות שמים'. ומיד בהמשך שם (ואף במהדורת וייס) "וכן דוד אומר כי גרשוני היום מהסתפח וגו' [וכי עלת על דעתינו שדוד המלך עובד עבודה זרה אלא שהיה דורש ואומר] וכל היושב בארץ ישראל מקבל עליו מלכות שמים וכל היוצא לחוץ לארץ כילו הוא עובד עבודה זרה". מעט קודם לכן בספרא: "ובמרבית לא תתן אכלך אני ה' מיכן אמרו כל המקבל עליו עול רבית מקבל עליו עול שמים וכל הפורק ממנו עול ריבית פורק ממנו עול שמים". כך בדפוס ונציה ובמהדורת וייס, וזוהי כנראה הגרסה המקורית. אך בכ"י וטיקן 31 "מקבל עליו מלכות שמים... פורק ממנו מלכות שמים". ועיין להלן בדברינו על ירושלמי קידושין. להלן נוסח קטע גניזה מאוסף פירקוביץ השני, סנט פטרבורג, הספריה הלאומית, Evr. II A 270.6, שעל פי רשימת כהנא, אוצר, עמ' 136, הוא היחיד לקטע זה בספרא (וכנראה בתחילתו דילוג מחמת הדומות "כל-כל"): "מכאן אמרו כל הפורק עליו עול רבית פורק מעליו עול שמים... מכאן אמרו כל היושב בארץ ישראל מקבל עליו עול מלכות שמים וכל היוצא חוצה לארץ כאילו עובד ע"ז וכן דוד אומ'... כל היושב בארץ ישראל מקבל שם שמים וכל היוצא חוצה לארץ כאילו עובד ע"ז".

5 ובמקבילה בבבלי קי ע"ב, בחלק מן הגרסאות "כל שאינו דר בארץ... כאילו עובד ע"ז", אך יש כ"י שבהם נכתב "שכל מי שאינו דר בארץ... לא קיבל עליו עול שמים", ובקטע גניזה ניו יורק, הסמינר, ENA 2081.7 אף 'עול מלכות שמים'. ונראה שישנן השפעות הדדיות בין נוסחאות כתבי היד של הספרא ושל בבלי כתובות.

6 ברייתא זו היא למעשה המקור התנאי הקדום למשנה ברכות הנ"ל. מה שנאמר באריכות ובלשון טיפוסית למדרשי תנאים בברייתא, נאמר בקצרה במשנה. זו דוגמה אחת מני רבות לקדמותו של חומר המצוי בברייתא לעומת החומר המקביל במשנה. בהקשר אחר אך בשאלה דומה עסק באריכות מורי ש"י פרידמן, בספרו תוספתא עתיקתא (ובמאמרים נוספים),

ובספרי דברים שכג (עמ' 372):

ומה אמרה להן קבלו עליכם מלכות שמים והכריעו זה את זה
ביראת שמים והתנהגו זה עם זה בגמילות חסדים.⁷

גם במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא 'בחדש', פרשה ד (עמ' 218), נמצא הביטוי:

דבר אחר ויאמר אליהם אמר להם היו עתידין לקבל מלכות שמים בשמחה.

אולם גרסה זו למכילתא, המצויה בכ"י אוקספורד, היא יחידאית, ובכל שאר עדי הנוסח
מופיע 'מלכות אלהים'. וכך הוא גם שם בסמוך, בפרשה ה (עמ' 219):

רבי אומר להודיע שבחן של ישראל שכשעמדו כולם לפני הר סיני לקבל
מלכות אלהים בשמחה.⁸

בסדר עולם רבה פרק כג נאמר:

אחר מפלתו של סנחריב עמד חזקיהו ופטר האכלוסין שבאו עמו בקולרין וקבלו
עליהם מלכות שמים לקיים מה שנאמר "ביום ההוא יהיו חמש ערים" וגו'.

ראה שם במבוא, למשל עמ' 93-95. עוד יש לציין את צורת 'קיבול' שם הפעולה הנדיר
יותר לבניין פיעל, לצד השם 'קבלה/קבלת', הרווח יותר, לצד הצירוף 'מלכות
שמים', ראה אליצור, עמ' 76.

רעיון הקדימות של קבלת המלכות לקבלת עול המצוות מצוי גם במכילתא דר"י, בחודש פ"ו (עמ'
222), בהקשר הכפילות לכאורה שבשני הדיברות הראשונים: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני.
למה נאמר, לפי שנאמר אנכי ה' אלהיך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור
עליהם גזרות. אמר להם לאו כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו
גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל אנכי ה' אלהיך - לא יהיה אלהים אחרים. אמר להם אני
הוא, שקבלתם מלכותי עליכם במצרים אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי עליכם,
קבלו גזרותי". הביטוי 'מלכות שמים' לא נזכר כאן, אך במשנה ובמכילתא הרצף של קבלת מלכות
וקבלת המצוות ('גזרות') זו אחר זו, משותף. על עשרת הדיברות וקריאת שמע כתב משה ויינפלד,
עשרת הדברות, וראה שם גם עמ' 41. אני מודה לד"ר רוני גולדשטיין על הפניה זו.

על פי פינקלשטיין, כך בכ"י ברלין ובכמה עדי נוסח משניים של המדרש. אך בכ"י אוקספורד,
לונדון ודפוס ונציה ש"ו 'עול מלכות שמים'. כ"י וטיקן 32 חסר בקטע זה של ספרי דברים. על פי
רשימותיו של כהנא, אוצר, עמ' 143, לא קיים קטע גניזה לקטע זה בספרי.

כך הוא בכל כתבי היד וכן בקטע גניזה מסנט פטרבורג, הספריה הלאומית, Evr. Antonin B
957.2, אך בדפוס ונציה שונה 'מלכות שמים' וכך הוא במהדורת הורוביץ. בפרשה ד' בדפוס
ונציה חסר עקב דילוג מחמת הדומות, ובקטע גניזה אנטונין הנ"ל מופיע 'מלכות אלהים' (אך
בהעתקת כהנא, קטעי, עמ' 98, 'לקבל מלכות בשמחה'). למעט מדרש זה כאן במכילתא, לא מצאתי
את הביטוי 'מלכות אלהים' עוד בספרות חז"ל, וכן לא בספרות הבתר תלמודית.

על פי מהדורת מיליקובסקי, כך הוא הנוסח בכל עדי הנוסח (כתבי היד והגניזה) של סדר עולם רבה, ללא המילה 'עול'.⁹ מקבילה למדרש זה ישנה בברייתא בבבלי, מנחות סוף קט ע"ב - קי ע"א, אם כי עניין קבלת מלכות שמים הוא ייחודי לסדר עולם רבה ואינו מופיע בבבלי.

מצב דומה ניתן לראות גם בסוגיות ספורות בירושלמי (הנוסחות ע"פ כ"י ליידן):

1. ר' חונה ר' אורי רב יוסף רב יהודה בשם שמואל צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד. (ברכות ב:א, ד ע"א)

2. ר' חייא בשם ר' יוחנן מה טעם אמרו אדם לובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל כדי שיקבל עליו מלכות שמים [תחילה]... (ברכות ב:ג, ד ע"ב-ע"ג)

ובהמשך שם:

3. מתניתא מסייעא לרב לא שיקבל עליו מלכות שמים תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצות.

והא תנינן הקורא מיכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה נימר כבר קיבל מלכות שמים בעונתה. (ברכות ד:א, ז ע"ב)

פעם אחת מצאנו את הגרסה המדויקת דווקא בכ"י וטיקן 133 של הירושלמי (מה שאין כן בכ"י ליידן). כך לשון שיחתם של רב ור' חייא בברכות ב:א, ד רע"ב:

4. לר' חייא רובה ולינא חמי רבי מקבל עליו מלכות שמים אמ' לי' כד תחמינה יהב ידוי על אפוי בההיא שעתא הוא מקבל עליו מלכות שמים...¹⁰

תופעה אחרת אנו רואים במקור האחרון בדיון זה, בירושלמי קידושין א:ב, נט ע"ד:

5. אוזן ששמעה מהר סיני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם אוזן ששמעה לפני הר סיני כי לי בני יש' עבדים והלך זה וקנה אדון אחר. לפיכך תבוא האוזן ותירצע.

מקבילה תנאית למדרש זה ישנה בתוספתא, בבא קמא ז, ה:

9 גם רש"י, בפירושו לישעיה יט, יח (הפסוק הנזכר במדרש), מצטט את סדר עולם רבה ללא המילה 'עול'.
10 בכתב יד ליידן כאן פעם אחת 'מלכות שמים' ופעם אחת 'עול מלכות שמים', והשווה עמית, בר פחין, עמ' 501, המצטט את נוסח כתב יד ליידן. בנוגע לנוסחאות במקבילה לסיפור בבבלי יג ע"ב, עיין להלן בטבלה המסכמת.

וכי מה נשתנה און לרצע מכל איברין לפי ששמעה מהר סיני כי לי בני ישראל עבדים ופרק ממנו עול שמים והמליך עליו עול בשר ודם.¹¹

ברייתא זו מעמתת את 'פרק עול' כנגד 'המליך עול', ואת 'עול שמים' כנגד 'עול בשר ודם', ואת הביטוי 'עול מלכות שמים' אינה מזכירה כלל. ברוב היקרויותיו של הביטוי 'עול שמים' בספרות חז"ל, הוא מופיע בסמיכות לפעלים 'פרק' ו'המליך', וכן הוא כאן בתוספתא. בגרסת הירושלמי. עולה מכאן שהמילה שהוספה היא 'מלכות', ודווקא 'עול' מקורית היא.¹² אם כן, נראה שנכון לפרש כאן את הציורוף 'עול שמים' במובן של עול המצוות דווקא, שהרי חיובו של עבד במצוות הוא חיוב חלקי בלבד לעומת בן החורין שחיובו שלם. יש לשער שבדומה לתוספתא, גם נוסחת הירושלמי המקורית לא כללה את המילה 'מלכות', והגרסה שהגיעה אלינו גרסה משנית היא.

וכן הוא בבבלי. בעזרת המאגר המקוון של כתבי היד לתלמוד הבבלי של מכון ליברמן¹³ ניתן לראות שברוב סוגיות הבבלי שהביטוי מופיע בהן (כולל הפסקות שאינן אלא משניות), כל (!) עדי הנוסח גורסים 'מלכות שמים' ללא המילה 'עול', ובאלה שאין אחידות מלאה בין עדי הנוסח, רוב מובהק של עדי נוסח גורסים את הביטוי ללא 'עול'. ריכוזי את הנתונים מסוגיות הבבלי בטבלה, והיא מצורפת למאמר זה בסופו.

נעיר שגם בסיפור המפורסם על הוצאתו להורג של ר' עקיבא (בבלי, ברכות סא ע"ב), שבכל כתבי היד השלמים מופיעה בו המילה 'עול' - "והיה מקבל עליו"¹⁴ עול מלכות שמים באהבה...", נמצאו 2 קטעי גניזה וקטע כריכה אחד שבהם הנוסח הוא ללא 'עול'.¹⁵ עדות עקיפה נוספת ישנה בספר 'פתרון תורה', שם נאמר "והיה מכוין

11 "ופרקו מהן עול שמים" גם בתוספתא סוטה יד, ד; ובמכילתא לדברים, יג, יד: "אלא שיצאו מתחת כפני שכינה ופרקו עול שמים מעליהם". ספרי דברים ק"ז (עמ' 176) "שכל המונע רחמים לעוברי עבירות ופורק עול שמים מעליו". וכן כמה פעמים בבבלי, קהלת רבה ועוד.

12 ועיין לעיל בנוסחאות השונות של ספרא בהר ה, א.

13 ראה במאגר עדי הנוסח (<http://www.lieberman-institute.com>), לסוגיות הבבלי השונות.

14 כך למשל בכ"י מינכן, אך בנוסחאות אחרות: "והיה מכוין דעתו לקבל...". בחילוף גרסה זו, בקשר בין נוסח הבבלי לנוסח הירושלמי בפרט ובהתפתחות נוסח הסיפור בכלל, דן פנחס מגדל במאמרו על ר' עקיבא (בדפוס), ואני מודה לו על האפשרות לקרוא את טיוטת המאמר. כן אני מודה לו האפשרות להשתמש בסינופסיס עדי הנוסח לסיפור, המובא שם בסוף המאמר.

15 קטעי גניזה אוקספורד 1 (2673) heb. b.1, קמברידג' T-S NS 291.76, וקטע כריכה מאוסף Vittorio Vivanti וכך הוא גם בפירושו ר"ח שבקטע גניזה אוקספורד heb. d.46/92. ראה רבנו חננאל, עמ' קלט (הובא גם באוצר הגאונים, ברכות, חלק הנספחים, עמ' 69). וכן הוא גם במדרש הגדול ובילקוט שמעוני. עוד על הסיפור ראה הדברים שכתב אבי ז"ל, עיונים, עמ' 49-52. לאחרונה, דן בסיפור באריכות עמרם טרופר, ר' טרופר, כחומר, עמ' 111-154, וראה שם שאר הספרות המובאת אצלו. טרופר בחר את כתב יד פריז כבסיס לנוסח הסיפור והסביר את בחירתו בעזרת 2 שם. אוסיף ואעיר שכ"י פריז למסכת ברכות מלא שגיאות ושיבושים כרימון, ונראה שלא

את לבו לקבל עליו מלכות שמים".¹⁶ בחיבור זה הובא הסיפור דווקא בפרשת כי תבוא כפי שהוא בתנחומא (ולא כבדרך כלל על פסוקי ק"ש שבפרשת ואתחנן), אך בתנחומא במקום המשפט הנ"ל אנו מוצאים בפשטות "והוא קרא ק"ש".¹⁷

גם במדרשים מאוחרים, בתר תלמודיים, כדוגמת התנחומא, במדבר רבה, דברים רבה, אליהו רבה ועוד,¹⁸ ניתן למצוא את הביטוי המקורי 'קבלת מלכות שמים' ואף בדפוסים שלנו. ובהמשך לכך, אנו מוצאים אותו לכל אורכה של הספרות הרבנית, גאונים וראשונים, ממזרח וממערב - רש"י, בעלי התוספות, ראב"ן, ראבי"ה, או"ז, רשב"א, ריטב"א, רא"ש ועוד, כולל בדפוסים שלנו, וזאת בפירושים השונים לסוגיות הבבלי שיפורטו להלן בטבלה.

משניותו של הנוסח 'עול מלכות שמים' בספרות חז"ל, צוינה כנראה לראשונה בפירושו של ספראי למשנה ברכות. בפירושו למשנת ברכות ב, ב, המתבסס בין השאר על כ"י קאופמן למשנה, הוא כותב:

הנוסח של כ"י קופמן ('מלכות שמים' ולא 'עול מלכות שמים') חוזר גם ברוב כתבי היד הטובים, אך בדפוסים ובכמה עדי נוסח בעלי ערך משני 'עול מלכות שמים'. אבל בספרות האמוראית מופיע המונח 'עול מלכות שמים'... הברדל גדול בין שתי הנוסחאות. בתפיסה התנאית מלכות שמים אינה עול אלא הכרה מתוך אהבה...קשה לדעת מה אירע בתקופת האמוראים. ייתכן שהקרבה הטקסטואלית בין מלכות שמים ועול מצוות גרמה לכך שהמילה 'עול' נדדה למקום שאינו מתאים לה, או אולי גברה כאן התחושה המשפטית. המצוות נובעות ממלכות שמים ואם כך הוא הרי שגם מלכות שמים היא עול. השינוי הסמנטי ברור אך משמעותו הדתית נהירה פחות.¹⁹

לאור המקורות שהובאו וצוינו לעיל, אנו מקבלים את הטיעון בדבר 'הקרבה הטקסטואלית' שבדברי ספראי. אכן, הנוסח המשני התפתח כנראה עקב אשגרה מן הסיפא לרישא של משנה ב' דלעיל: 'עול מצוות' < 'עול מלכות שמים'.²⁰ המעתיקים

אגוזים אם אומר שכמעט בכל סוגיא ניתן למצוא שיבוש כלשהו. גם בסיפור זה נמצאו בכ"י פריז שגיאות ודילוגים, והם תוקנו והושלמו על ידי טרופר בעזרת שאר כה"י לסוגיא.

16 אורבך, פתרון תורה, עמ' 283.

17 ועיין אורבך, שם עמ' 282 הע' 65, המפנה למאמרו של ליברמן, רדיפת, המצטט את הסיפור בבבלי בנוסחאות שהיו לפניו - 'עול מלכות שמים' (ויש לתקן אצל אורבך בסוף הערה 65 שם, "הע' 68").

18 לדוגמה: במדבר רבה, במדבר, פרשה ב; דברים רבה, ואתחנן, פרשה ב; אליהו רבה פרשה טז.

19 ספראי, עמ' 81-82.

20 ניתן גם להציע את משנת ר' נחוניא באבות ג, ה כגורם ההשפעה: "כל המקבל עליו עול תורה - מעבירים ממנו עול מלכות ועל דרך הארץ, וכל הפורק ממנו עול תורה - נותנים עליו עול

של כתבי היד שינו את נוסח המשנה 'אגב שיטפא', אך שלא כספראי, הוכחנו לעיל שכפי שאירע לכתבי היד של המשנה, כך אירע לכתבי היד של התלמודים, המדרשים והספרות הרבנית. צודק ספראי בכתבו "חז"ל לא היתממו. המצוות הן בבחינת עול, אך קבלת מלכות שמים כשלעצמה אינה עול"²¹. עם זאת, אין מדובר בפער שבין השקפת העולם התנאית להשקפה האמוראית.

קבלת מלכות שמים, קרי קבלת הבורא כמלך והכרה במלכותו, באה לידי ביטוי בספרות התנאים והאמוראים באמירת 'קריאת שמע', ובמיוחד הפרק הראשון שלה והפסוק 'שמע ישראל' בראשו. בחירה זו של פסוקי תורה אינה ברורה מאליה כלל, שהרי השורש מל"כ נעדר משלושת הפרקים של קריאת שמע לחלוטין.²² אדרבה, פסוקים שבהם מפורשת מלכותו של האל כדוגמת "ה' ימלך לעולם ועד", "והיה ה' למלך על כל הארץ", ששולבו בקטעי תפילה ופיוט אחרים שעניינם מלכות ה', דווקא הם, לא נבחרו על ידי החכמים הקדמונים לצורך זה.

ולכן, מתקבל על הדעת שיימצאו בספרות חז"ל, מלבד אמירת 'קריאת שמע', פעולות נוספות שמטרתן - ביטוי 'קבלת מלכות שמים'. כבר במדרשי התנאים שציטטנו לעיל, ניתן לראות שכל הכרה פומבית בה' ובמלכותו או קיום מצווה מסוימת יכולים להתפרש כקבלת מלכות שמים. וכך, לפי הספרא "כל היושב בארץ ישראל מקבל עליו מלכות שמים", ולפי המכילתא קבלת התורה היא קבלת מלכות שמים. בסדר עולם קבלתם של נוכרים אל תוך עם ישראל נחשבת אף היא קבלת מלכות שמים, וכאמור הכול מסתבר. כפי שנראה להלן, מצאו להם אותם הפסוקים שבהם מלכות ה' מוזכרת במפורש ופסוקים נוספים את מקומם בתפילה, בנוסחאות הקבע ובפיוט, ואמירתם הוגדרה כקבלת מלכות שמים.²³ נראה שתהליך זה התרחש בד בבד עם הצמדתה של המילה 'עול' לביטוי 'מלכות שמים'. לאור זאת, פחת ופחת השימוש בביטוי התנאי 'קבלת עול מצוות', והצירוף 'קבלת עול מלכות שמים', שנכללה בו המילה 'עול', הובן כנראה ככולל, לצד מלכות השמים, גם את עול המצוות. וכך, שני ביטויים שבתקופה

מלכות ועול דרך הארץ", ראה על כך כ"ץ, קידושין, כרך א, עמ' 217-218. אני מודה לד"ר מנחם כ"ץ על הפניה זו.

21 שם, עמ' 82.

22 הדבר נכון לכל ספר דברים, ראה ויינפלד, עשרת הדברות, עמ' 153-154. ועיין על כך במאמרו של קימלמן, מלכות, לכל אורכו. כידוע הוסף לק"ש המשפט "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" לביטוי חיוק והדגשה למלכות ה'. אך היא הנותנת, שהרי אחד ממקורותיו של משפט זה הוא בנחמיה ט, ה': "ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה", וגם בו נעדרת המלכות, ראה קימלמן, שם, עמ' 14-15, וכן הני"ל, שמע, עמ' 97-103.

23 פסוקים כגון "מי כמכה", "ה' ימלך לעלם ועד", וכן "קדוש קדוש קדוש", עיין על כך להלן.

קדומה נשא כל אחד מהם משמעות משלו והשלימו זה את זה, התאחדו לביטוי אחד המאגד את שתי המשמעויות.²⁴

ב. 'עול מלכות שמים' בברכת יוצר אור

ראוי להוסיף ולדון גם בקטע מנוסח הקבע של התפילה בברכת יוצר:

וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה ונותנים רשות זה לזה...

לעומת הממצאים בספרות חז"ל שברובם המוחלט המילה 'עול' אינה מופיעה, בכל כתבי היד וקטעי הגניזה של סידורים עתיקים שבהם מצאתי בברכת יוצר את הביטוי 'מלכות שמים', נמצאת לצדו גם המילה 'עול'.²⁵ עם זאת, כשנכנסים בעובי הקורה, מגלים שהדבר אינו כה פשוט וחד-משמעי. במבוא ל'מחזור ראש השנה' עמ' טז, כותב סבי דניאל גולדשמידט כך:

כלל גדול הוא: כשם ששגיאה שנפלה בנוסח התפלה ונמצאת בנוסח כל המנהגים אינה חדלה בכך להיות שגיאה, כך גם קטע הנאמר בכל המנהגים במקום מסויים אחד בתוך התפלה עדיין לא מוכח עליו שכאן מקורו המקורי.

ובהערה 11 שם, הוא מדגים:

המלים 'זה מזה' שבמשפט "וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה" הן בלתי מובנות ואע"פ שהן נאמרות בכל המנהגים יש למחקן. ואמנם יודעים אנו היום שמקורן בנוסח מקביל "זה מזה מקבלין" ששרד בסדור ר' סעדיה גאון (ע' לו) ובקטעי גניזה...

בסידור רס"ג עמ' לו נוסח המשפט הנ"ל הוא:

וכלם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה מקבלים ואומרים קדוש...

כלומר, הביטוי 'זה מזה' מוסב על "קדוש קדוש קדוש", ולא על הביטוי 'עול מלכות שמים'. נציין שבעדי נוסח אחרים לקטע זה בסידור רס"ג, ישנו הנוסח הארוך כמקובל אצלנו.²⁶

24 השימוש בביטוי 'קבלת עול מצוות' בספרות הבתר תלמודית ובספרות ימי הביניים מועט לאין ערוך מן השימוש בביטוי 'קבלת מלכות שמים'.

25 לכתבי היד והמחזוריים האשכנזיים השתמשתי באפרט שינויי הנוסחאות שהיה מצוי אצל אבי, יונה פרנקל ז"ל, במחקרו על הסידור האשכנזי. לקטעי הגניזה השתמשתי בפרויקט הגניזה המקוון של פרידברג. כן נעזרתי רבות באתר המקוון 'מאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית באקדמיה ללשון העברית.

26 עיין שם בשינויי הנוסח לשורה 15.

נאמר כבר עתה שהכפילות במילה 'מקבלים' במשפט הנ"ל שבסידור רס"ג צורמת, ורומזת על גיבוב נוסחאות.²⁷ כיום אנו מכירים את נוסח המשפט הפותח במילים "וכולם מקבלים" בגרסתו המקובלת, אך ישנן עדויות לכך שמלכתחילה לא היה הביטוי 'עול מלכות שמים' חלק אינטגרלי מן המשפט, וכך אנו מוצאים בקטע גניזה חשוב מקמבריג' T-S 8H 21.1:

וכולם עומדים באימה ושומעים יחד קול דברי אלהים חיים ומלך עולם זה מזה מקבלים ואומרים קדוש קדוש קדוש...²⁸

זהו משפט הגישור בין פיוט יוצר של ר' שלמה סולימן (חי במאה ה-9) לבין קדושת יוצר. למשפט כגון זה רומזים פיוטי יוצר רבים: לכל המשפט במילה אחת - 'וכולם', או רק לסיפא שלו בשתי מלים - 'זה מזה'.²⁹ גרסה אחרת של משפט גישור מצויה בעדויות ספורות שאף הן בקטעים מן הגניזה:

וכל צבא מרום עומדים כאחד ומשמיעים את קולם יחד זה מזה מקבלים ואומרים קדוש קדוש קדוש...³⁰

נוסחאות אלה אינן חלק מגוף פיוט היוצר, אלא לקוחות מנוסח הקבע של ברכת יוצר, שנהג בזמן העתקת כתבי היד.³¹ כפי שניתן לראות, בנוסח קבע זה של ברכת יוצר (שעדות לזמנו מסופקת מן הפיוט המצוי לצד הברכה, שזמנו ידוע) לא נכלל עדיין עניין קבלת 'עול מלכות שמים'. הביטוי 'עול מלכות שמים' ששולב בתקופה מאוחרת יותר בקדושת יוצר והתקבל בכל תפוצות ישראל, הובן במקומו זה כרומז לפסוקי הקדושה "קדוש קדוש קדוש" ו"ברוך כבוד ה' ממקומו", שאמירתם נתפסה כקבלת עול מלכות

27 בקטע גניזה נוסף לסידור רס"ג מצוי הנוסח הבא: "וכולם מקבלים עליהם עול מלכות זה מזה ונותנים רשות זה לזה..." (קטע אוקספורד d. 51, 62-67). גם בקטע זה ישנו הנוסח ה'ארוך', אך הושמטה בו המילה 'שמים' (כנראה בטעות, אך עיין להלן בנוסחאות המובאות מספרות ההיכלות), עיין וידר, התגבשות, עמ' 652. בכתב יד של מחזור רומניה, הספרייה הבריטית, Harley 5583 (קטלוג מרגליות 685), ישנו הנוסח 'עול מלכות שמים באהבה' נוסח שלא מצאתיו במקום אחר במשפט זה בתפילה, אך הוא מצוי בסיפור הריגתו של ר' עקיבא בברכות, שבו דנו לעיל. אמנם המילה 'באהבה' מצויה בקטעים לא מעטים אחרים בתפילה ואף בנוסחאות קדומות מא"י של קדושת יוצר עצמה: "וכולם עושים באימה רצון קונייהם באהבה", ראה למשל קטע קמבריג' T-S 8H 10.12.

28 הביטוי "זה מזה מקבלים" מקורו בתרגום יונתן הידוע לפסוקי הקדושה שבישעיהו פרק ו': "ומקבלין דין מדין ואמרי'...". פסקי תרגום אלה מוכרים כיום כ'קדושה דסידרא', ואין בהם עניין קבלת [עול] מלכות שמים.

29 יש והוסף בתחילת המשפט הנוסח הבא: "אל נערץ בסוף קדושים רבה ונורא על כל סביביו וכולם עומדים..." ונוסח נרמז בסוף גוף היוצר במילים 'אל נערץ'. על כל זה ראה פליישר, היוצרות, עמ' 152-153, 405, הנ"ל, לתפוצתן, עמ' 272 הערה 57, הנ"ל, בחינות, עמ' עב, הנ"ל, שירת הקדוש, עמ' 221.

30 והרמז בסוף פיוטי היוצר הוא בשתי המילים 'וכל צבא'.

31 שהרי הפייטנים כיוונו שקדושת יוצר תשתרש היישר מן הפיוט ללא כל גשר.

שמים בדומה לקריאת שמע הסמוכה. מלכתחילה נתפס הקשר בין הפרשה הראשונה של 'קריאת שמע' לפרשה התוכפת לה כקשר הדוק וטבעי בשל היותו צירוף שתי "קבלות" הרלוונטיות לבני אנוש בלבד. לעומת זאת, בקדושת יוצר הוסב הביטוי אל צבא מרום, אשר לגביו עול המצוות אינו שייך כלל, וייתכן שזו הסיבה לכך שהביטוי 'עול מלכות שמים' בברכת יוצר חסר בקטע גניזה זה ובו פיוט מן המאה התשיעית.³²

קטע נוסף שיש בו הנוסח המורחב, אך בסופו עדיין רמז לנוסח הקדום, מצוי בקטע קמברייג' T-S 8H 14.7:

וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה לזה להקדיש לצורם בנחת רוח
בשפה ברורה ובנעימה טהורה כולם עו?נ/ל?ים כאחת ואומרים קדוש וברוך
זה מזה מקבלים ואומרים ק' ק' ק'

לסיכום, קדושת יוצר, קרי צמד הפסוקים "קדוש קדוש קדוש..." ו"ברוך כבוד ה' ממקומו", היא הרחבה שנכנסה אל תפילות הקבע בתפוצות ישראל בהדרגה.³³ המשפט הפותח במילה "וכולם" מהווה, מבחינת תפקידו ומיקומו, קישור אל הקדושה, ועניין קבלת עול מלכות השמים הוסף כנראה לברכת יוצר באחד משלבי ההתפתחות של נוסח הקבע שלה. בחלק ג' להלן, ננסה לתארך באופן כללי הוספה זו.

מהו אפוא הקשר, אם אכן קיים קשר, בין הוספת 'עול' לביטוי 'קבלת מלכות שמים' בנוסח הבללי, הירושלמי ושאר ספרות חז"ל והספרות הבתר תלמודית, לבין הוספת עניין קבלת עול מלכות שמים בנוסח הקבע של ברכת יוצר? ראשית יש להדגיש שוב, שלא מצאנו בשום מקום בברכת יוצר את הביטוי 'מלכות שמים' ללא המילה 'עול' לפניו, ומכאן ניתן לשער בזהירות שלשילוב הביטוי בנוסח ברכת יוצר, קדמה 'השלמתו',

32 נדייק שקטע הגניזה עצמו יכול להיות מתוארך גם לתקופה מאוחרת יותר. לפיכך יש באמת לתהות האם נכון לתאר מלאכים האומרים קדושה כמקבלים עליהם (עול) מלכות שמים, אמירה וקבלה שהן מלכתחילה פעולות ארציות ואנושיות. נראה שכפי שאמירת פסוקי הקדושה הוגדרה כקבלת (עול) מלכות שמים, כך אירע גם לפסוק "ה' ימלך לעולם ועד" שבשירת הים. בנוסח הקבע של תפילת ערבית בימינו אומרים: "ומלכותו ברצון קבלו עליהם...", נוסח שמוביל לפסוק "מי כמכה", אך בנוסח עתיק של סידור א"י שבגניזה הנוסח הוא: "עול מלכותך אלינו קבלו עליהם באהבה ועל זרעם לדרתם בכך ברצון ענו ואמרו ה' מלכינו מלך אל חי וקים ושמו נקרא עלינו ה' ימלך לעולם ועד" (קטע קמברייג' Add. 3160,6).

33 לכל אורך תקופת ימה"ב, לא נהגה קדושת יוצר בא"י ביום חול, וביחיד יש שהורו שלא לאומרה. בסידור רס"ג אין קדושת יוצר בתפילת היחיד אלא בתפילת הציבור בלבד. אבודרהם כתב על קדושת יוצר: "ויש יחיד קורים קדושה". בשו"ת הרשב"א ח"א סימן ז' ישנו דיון ארוך בנושא, ובסופו נאמר: "ושמעתי משמן של גדולי החכמים שאותה קדושה שביוצר כיון שהוא מזכיר סדר קדושות שמלאכי השרת אומרים, אם בא לומר כקורא במקרא בנעימה אומר, שאין זה אלא כיחיד שקורא פרשת סדר קדושת המלאכים בישעיה. ואנחנו אין אומרים אותה כלל וכל דבר שכיזא בו הנכון שבהן לנהוג בו במניעה דשב ואל תעשה שאני."

והוא הוחדר לנוסח הברכה כביטוי 'שלם' שהמילה 'עול' כלולה בו. אך מכיוון שמשמעות הביטוי בברכת יוצר, שעניינה מלאכים ופסוקי קדושה, אינה זהה למשמעותו בספרות חז"ל, שעניינה פסוקי קריאת שמע, אין לטעמי הכרח לקשר בין שתי התופעות. לזאת יש להוסיף את המושב בחיים (sitz im leben) השונה של שני סוגי הטקסטים. אמנם שניהם עוסקים בתפילה, אך האחד (המשנה והתלמוד) למדני ושייך לעולם בית המדרש, והאחר (התפילה) ציבורי וכללי ונאמר בבית הכנסת בכל שבוע, או אף מדי יום ביומו. בכל זאת, באופן כללי מאוד נוכל לטעון שבשלב משלבי גיבוש נוסח הקבע של ברכת יוצר, כבר היה הביטוי 'עול מלכות שמים', שלידתו בעיבוד הביטוי החז"לי, מוכר. ולא מן הנמנע שהתקבעותו בברכת יוצר בתפוצות ישראל השונות, גרמה, הודות לכוח האשגרה הרב שיש לקטע תפילה הנאמר תכופות להשפיע על המעתיקים, לתהליך הפוך, היינו, להשפעה של נוסח התפילה על הנוסחאות של ספרות חז"ל ועל הספרות הרבנית.

ג. הביטוי 'עול מלכות שמים' בפיוט

היקרות אחת של הביטוי 'עול מלכות שמים' מופיעה בפיוט מן התקופה הקלאסית בארץ-ישראל - פיוטו של ר' שמעון הכהן בירבי מגס, שחי בארץ-ישראל לפני הכיבוש הערבי.³⁴

מאוסר קיבל עליו עול מלכות שמים

בכך פתן נבהל בחלום פעמים

נא חלומות צדיקים בארץ ובשמים

וחלומות רשעים לא בארץ ולא בשמים.³⁵

פיוט זה הוא קדושתא לשבת מקץ. על פי יהלום, כוונת הפייטן לומר שיוסף (המאוסר = האסור בבית האסורים), לפני שפתר את חלומות פרעה, שייך את יכולת הפתרון לאל, באמרו "בלעדי אלהים יענה את שלום פרעה".³⁶ יש כאן לשון שבח לאל, ואם כך, אין לביטוי המוזכר בפיוט כל קשר לקבלת מלכות שמים שבספרות חז"ל, שמשמעותה העיקרית קריאת שמע. אדרבה, אפשר לומר שמשמעות הביטוי קרובה יותר לזו שישנה בקדושת יוצר, אך ספק רב אם עלינו להסיק מהדמיון מסקנות לגבי נוסח ברכת יוצר אור שנהג בתקופת הפייטן.

34 עיין עליו, יהלום, מגס, עמ' 8-11. על זאת יש להוסיף את הפיוט הקדום 'ויאתיו' הנאמר בימים נוראים: 'ויקבלו את עול מלכותך', עיין להלן בדברינו הקצרים על ספרות ההיכלות.

35 ראה יהלום, שם, עמ' 136-137.

36 אמנם ייתכן שישנו כאן רמז למדרש אבוד שבו נאמר שיוסף קרא ק"ש, אך אין לנו אלא מה שעניינו רואות ומצוי בפנינו.

אפשרות אחרת לפרש 'עול' בפיוט זה נקשרת גם היא למאסרו של יוסף בבית האסורים במצרים, וייתכן שיש להוסיף ולפרש את הביטוי 'עול מלכות שמים' בפיוט כחלק מן הביוגרפיה של יוסף. כלומר, יוסף קיבל עליו את השהות במאסר וראה בה פעולת האלוהים כעין 'עול' מאת 'מלכות שמים'. כך או כך לא נוכל לדעת בוודאות אם מקור הביטוי בגרסאות ספרות חז"ל או בתפילה. חשיבות הדברים טמונה ביכולתנו לזהות את זמן חדירתו של הביטוי 'עול מלכות שמים' ללשון העברית: לא יאוחר מן השליש הראשון של המאה ה-7 לספירה.

פעם נוספת אנו מוצאים את הביטוי בפיוט יוצר לשבת פקודי שחיבר רס"ג:

ישלו עול מלכותך עליהם וברוך כבודו יאמרו³⁷

הצירוף שבפיוט אינו אלא גרסה מקוצרת של הביטוי 'עול מלכות שמים', גרסה המיתוספת לנוסחאות שהוזכרו לעיל מתוך כתבי היד של סידורו, וכולן יחד מצטרפות לכלל ראיה להיות הביטוי המלא מוכר לרס"ג כחלק אינטגרלי מנוסח הקבע של ברכת יוצר.³⁸

כזכור, בנוסחאות קדומות של קדושת יוצר ישנן עדויות לכך שהמשפט המקדים את פסוקי הקדושה היה שונה מן המוכר לנו היום ולא כלל את הביטוי 'עול מלכות שמים'. אם נצרף את שתי העדויות, זו של כתב היד המצטט פיוט של ר' שלמה סולימן, וזו האחרונה, נוכל להסיק מסקנות כלליות בנוגע לזמן כניסתו של הביטוי 'עול מלכות שמים' לברכת יוצר. אמנם איננו יודעים מה היה נוסח הקבע של ברכת יוצר בתפילתו של ר' שלמה סולימן עצמו, שחי מעט קודם לרס"ג, אך בכתב יד מן הגניזה שמופיע בו פיוט שלו, אנו מוצאים נוסח של ברכת יוצר ללא 'עול מלכות שמים'. באופן יחסי, מעטים הם קטעי הגניזה מן המאה ה-10, ומעטים מהם אלה מן המאה ה-9. כך או כך, במאות אלה, של סוף האלף הראשון לספירה, ואולי אף בתחילת האלף השני, עדיין ניתן למצוא נוסחאות שונות של נוסח הקבע של ברכת יוצר. הביטוי 'עול מלכות שמים' נכנס כנראה בהדרגה, ובתקופה זו ישנן קהילות שהביטוי כלול בברכת יוצר בנוסח שבדין, וישנן שהוא נעדר ממנו. נדגיש שוב, שבכל העדויות של ברכת יוצר שהגיעו לידנו,

37 זהו חלק ה'אופן' במערכת, שמוכיל אל הפסוק השני של קדושת יוצר "ברוך כבוד ה' ממקומו". כך גם הוגדר בראש הקטע שבכתב היד (קמבריג' T-S NS 138.14), אך מפתיע הדבר שבסופו, היינו המילה 'יאמרו', נכתבה המילה 'יכולם' הרומזת כאמור לגשר הבא לפני הפסוק "קדוש קדוש קדוש". תופעה זו מוכרת מאוד בקטעי גניזה ומעידה על כך שבתקופה מאוחרת נטו להקדים את ה'אופן' לפסוק הראשון של קדושת יוצר. עיין על כך אצל פליישר, היוצרות, עמ' 462 ואילך. נדגיש שאין ללמוד מכאן דבר על מנהגו של המחבר שכן מדובר בפעולות מעתיקים, ומלשון הפיוט ברור שהוא נועד להקדים את הפסוק "ברוך כבוד ה' ממקומו".

38 אנו אומרים זאת על אף שה'אופן' נתון בין שני הפסוקים של קדושת יוצר, ולא לפני הפסוק הראשון, ומכל מקום נראה שמידת הקרבה ביניהם רבה וצפוי היה שיימצא בו רמז ל'עול מלכות שמים'.

הביטוי כולל את שלוש המילים 'עול מלכות שמים', ולא מצאנו אפילו עדות אחת של קטע תפילה זה שמוזכר בו הביטוי 'מלכות שמים' ללא המילה 'עול'.

בפיוט מסוג 'הושענא' שאף אותו חיבר רס"ג נכתב:

אנא זכור מוסיף חלק שכם אחד

קוה להפליט המחנה האחד

אסף בניו לקבל מלכות שמים פה אחד³⁹

הפיוט רומז למדרש בבראשית רבה, צח (עמ' 1252):

בשעה שהיה יעקב אבינו נפטר מן העולם קרא לשנים עשר בניו אמ' להם אל ישראל שבשמים אביכם שמא יש בלבבכם מחלוקת על הקב"ה? אמרו לו שמע ישראל אבינו, כשם שאין בלבך מחלוקת על הקב"ה, כך אין בלבנו מחלוקת אלא ה' אלהינו ה' אחד, אף הוא פירש בשפתיו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.⁴⁰

שני הפיוטים של רס"ג שהזכרנו, מראים יפה את ההבדל בין נוסח הביטוי שמקורו בספרות חז"ל ומשמעו קריאת שמע, לבין הנוסח המצוי בתפילה ומכוון לקדושת יוצר. בפיוט הרומז למדרש החז"לי נאמר "לקבל מלכות שמים" ואילו בפיוט היוצר - "עול מלכותך".

גם הפייטן האשכנזי שמעון בר יצחק 'הגדול', משתמש בביטוי 'עול מלכות שמים' בפיוט 'וישע שושני פרח' שהוא יוצר לשביעי של פסח. בפיוט זה באות בראש הטור הראשון מילות הפתיחה של פסוקי שירת הים, והנה הטור הראשון שנסב על הפסוק "ה' ימלך לעולם ועד":

ה' מקויך מקבלים עול מלכותך עליהם

נא היה סתר למו מפני שולליהם

למה יאמרו הגוים איה-נא אלהיהם⁴¹

אם כן, דור אחד לאחר תקופת רס"ג ובאשכנז, נוסחת הקבע בברכת יוצר כבר כללה את המשפט "זכולם מקבלים עליהם" במתכונתו המוכרת לנו, כולל הביטוי 'עול מלכות שמים'. על זאת יש לציין שכאמור ראש הטור הראשון הוא תחילת הפסוק "ה' ימלך לעולם ועד" שאמירתו הובנה גם היא כקבלת (עול) מלכות שמים. וכך לפנינו שילוב

39 סידור רס"ג, עמ' רמז.

40 לסיפור מקבילות רבות, עיין ספרי דברים, עמ' 52-53, ובציונים שם. מדרש זה הוא מקור חשוב בבירור הוספת המשפט "ברוך שם..." בקריאת שמע, עיין קימלמן, עמ' 13 ואילך.

41 ראה פרנקל, פסח, עמ' 423.

מרתק של נוסח תפילת קבע בברכת יוצר ומוטיב (שהוזכר לעיל)⁴² קבלת (עול) מלכות שמים בפסוק משירת הים, שילוב שאין מתאים ממנו לשביעי של פסח.⁴³

נביא כאן גם את לשונו של הפייטן זבדיה, שחי באיטליה במאה ה־9, בפיוט 'אשכים פני מלך', שהוא יוצר לשבת:

פאר ייחודו אעיד באימה

מלכות שמים עלי אקיימה

קריית שמע באותותיה⁴⁴ לקיימה

ובהמשך:

צירוף שלשת פרשיות אחברה

כנגד דיברות עשרה

מיציאת מצרים ועול מצות תורה⁴⁵

כאן אנו רואים יפה את קבלת (בלשון הפייטן - 'אקיימה') מלכות שמים, הקשורה לעול המצוות, כפי שהדבר בא לידי ביטוי מלכתחילה במשנה במסכת ברכות.⁴⁶

ד. הביטוי 'עול מלכות שמים' בספרות ההיכלות

ספרות ההיכלות כשלעצמה לא הייתה אמורה להידון בנפרד ולכאורה אפשר היה לדון בה כבכל טקסט אחר המשתייך לספרות החוץ תלמודית. עם זאת, חשיבותה ומרכזיותה של הקדושה והופעותיה הרבות בספרות זו, הביאו את החוקרים, ראשונים כאחרונים, לשער שמקורה של קדושת יוצר בחוג זה.⁴⁷ מסיבה זו, ראינו לנכון לייחד לה, בתוך ההקשר הכולל של קדושת יוצר, סעיף נפרד.

42 ראה לעיל, הערה 32.

43 אזכיר גם את פיוט היוצר 'וישע אור ישראל' למאיר ב"ר יצחק, שגם בו באים ראשי פסוקי שירת הים בראשי הבתים: "אז מלכות שמים בכבוד תנעד, יצדקו ויתהללו בך מיחידיך להעד, ה' ימלך לעולם ועד", ראה פרנקל, פסח, עמ' 445.

44 השווה למדרש התנחומא שפרסם מאן, המקרא, עמ' סט: "ומה ת"ל באותות לבית אבותם, אלא בשעת פטירתו שליעקב צוה את בניו על דרכיו שלהקב"ה וקבלו עליהם עול מלכות שמים...".

45 פליישר, בחינות, עמ' 164-165.

46 וכן ניתן לראות שוב את הקשר בין קריאת שמע לעשרת הדיברות כפי שהוזכר קודם לכן.

47 וכך כותב פליישר על קדושת יוצר: "הפסקה קרובה בסגנונה אל המצוי בספרות יורדי המרכבה וקרוב להניח שהיא יצאה מבית מדרשם של אלה" (פליישר, קדושת העמידה, עמ' 344 הערה 150). דעה זו היא הרווחת במחקר, וכבר ניתן למוצאה אצל הראשונים מבין חוקרי התפילה, כדוגמת אלבוגן, התפילה, עמ' 18.

פסוקי הקדושה הם כידוע מוטיב מרכזי בחיבורים השונים של ספרות ההיכלות, ומצויים שם לרוב. לעומת זאת, את הביטוי 'עול מלכות שמים' בגרסאותיו המגוונות אנו מוצאים בה שלוש פעמים בלבד ואת הביטוי בשלמותו רק פעם אחת. הביטוי השלם מופיע בקטע שאמנם מצוי בכתב יד שכולו קטעים מספרות ההיכלות, אולם אף בספרות זו אין קטע זה רווח אלא יחידאי.⁴⁸

...ללמוד לשמור ולעשות ויחד לבבינו להכיר ייחוד שמך הנכבד והנורא להיזהר בו בנקיות ובטהרה בפחד ובאימה לקבל עלינו עול מלכות שמים ועול מצותיך לקיימם מאהבה

בקטע זה, שהוא לשון תפילה, עדיין קיים הקשר המקורי (שראינו במשנה) בין 'קבלת (עול) מלכות שמים' ו'עול המצוות', אם כי במשנה הכוונה היא לפרשיות קריאת שמע, שכאן אין לה זכר, ונראה שכל הקטע אמור להיאמר לאחר תפילת עמידה.⁴⁹ היקרות נוספת ישנה בספר המכונה חנוך השלישי:

עד שמקבלין עליהם עול מלכות רם ונשא יוצר כולם... וקרא זה אל זה ואמר⁵⁰

נראה שמדובר בקטע טיפוסי של ספרות ההיכלות. הקטע פותח במלים: "ובשעה שהגיע זמן לומר קדוש...", והוא מתאר אמירת 'קדושה' על ידי המלאכים. אמנם המילה 'שמים' חסרה, והקטע איננו קטע תפילה, ובכל זאת המשפט כולו מזכיר מאוד את מילות ההקדמה לקדושת יוצר, והוא גם חותם בפסוק "וקרא זה אל זה ואמר".

בחיבור מעשה מרכבה בקטע המוכר בימינו כ'עלינו לשבח' נאמר:

ויקבלו כולם את עול מלכותך ותמלוך עליהם מהרה לעולם ועד

כי המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלוך בקרוב

גם כאן המילה 'שמים' אינה. מיד בהמשך הקטע אנו מוצאים מעין קדושה הנאמרת באופן אישי, אך נראה שמדובר ביחידה ספרותית נפרדת:

ואני אקדש שמך הגדול והגבור והנורא ק ק ק ה' צבאות...

48 כ"י בודפשט 238 דף 184. שפר מביאו בסיופסיס (פיסקה 330), אך במילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית קטע זה אינו נמצא.

49 בסוף הקטע בכתב היד נאמר: "ואומרין אבינו מלכנו", ומכאן יש לשער שזו תפילה הנאמרת לפני תחנון (בימים נוראים?). על פי הקונקורדנציה של שפר, הביטוי 'אבינו מלכנו' מצוי בספרות ההיכלות בקטע זה בלבד.

50 ספר חנוך ג פרק לה, ראה, ילינק, בית המדרש, כרך ה' עמ' 183; שפר, סיופסיס, עמ' 27 פיסקה 53.

פסוק הקדושה אינו מוגדר כקבלת עול המלכות אלא בפשטות כקדושה - "ואני אקדש". קבלת מלכות ה' מכוונת כאן לרשעים ולאותם הגויים שיקבלו בעתיד את מלכות ה', בניגוד למצב בהווה. אם כן, גם כאן אין כל קשר לקריאת שמע.

לסיכום, בספרות ההיכלות לא מצאנו את הביטוי 'מלכות שמים' לבדו כי אם תמיד צמוד למילה 'עול'. הקטעים שהבאנו לעיל הם כנראה הבסיס להשערת החוקרים שקדושת יוצר יצאה מבית מדרשם של יורדי המרכבה. כך או כך, מתחזקת מכאן הטענה שכאשר הוסף עניין קבלת (עול) מלכות שמים לקדושת יוצר, הוסף כביטוי קפוא 'עול מלכות שמים' והובן כמכוון לפסוקי הקדושה, ולא כפי שהוא במקורו בספרות חז"ל.

סיכום הדברים

במאמר זה הוכחנו שמלכתחילה לא כלל הביטוי השגור 'קבלת עול מלכות שמים' את המילה 'עול'. הביטוי המקורי גרס 'קבלת מלכות שמים', והמילה 'עול' צורפה אליו בחלק מכתבי היד והמקורות הקדומים. מסתבר שבשל הקרבה הטקסטואלית המתקיימת במשנה ברכות ב, ב, בין 'קבלת מלכות שמים' ל'קבלת עול מצוות', הועתקה במרוצת הדורות המילה 'עול' מן הסיפא אל הרישא. תהליך זה אירע בזמן העתקה של ספרות חז"ל, ואעפ"כ ברוב הופעותיו של הביטוי בכתבי היד של המשנה והתלמוד שרד הנוסח המקורי ללא 'עול'. מלבד בספרות חז"ל, אנו מוצאים את הביטוי המקורי גם אצל רבים מפרשני התלמוד בימי הביניים, בכתבי היד ואף בדפוסים שלפנינו.

הביטוי 'עול מלכות שמים' שגור בפינו בעיקר בגלל הימצאותו בברכת יוצר אור הנאמרת בכל בוקר בתפילת שחרית. בנוסח התפילה המקובל כיום, הביטוי מקדים את קדושת היוצר, אך כפי שידוע כבר כמה דורות במחקר, מלכתחילה לא כללה ברכת יוצר את הקדושה, והיא שולבה בברכה בזמן מאוחר יותר. בקטעי גניזה קדומים אחדים מצאנו עדויות לכך שגם כאשר נאמרה קדושה בתוך ברכת יוצר, לא נכלל בה המשפט "וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה". כלומר, באחד משלבי ההתפתחות של נוסח ברכת יוצר, הוגדרה הקדושה כ'קבלת עול מלכות שמים', עניין שלא נכלל בברכה מלכתחילה.

הופעתו הראשונה של הביטוי 'עול מלכות שמים' שניתן לתארכה בזמן, אם כי ללא קשר הכרחי לקריאת שמע או לברכת יוצר, מצאנו אצל הפייטן הקלאסי ר' שמעון ב"ר מגס, שחי בארץ ישראל לפני הכיבוש הערבי. עוד הראינו שרס"ג הכיר כנראה נוסח המשלב את הביטוי 'עול מלכות שמים' בברכת יוצר, אם כי אין זה מוכיח שהשילוב נהג בכל הקהילות ובכל המקומות בתקופתו, ואכן, בקטע גניזה הכולל פיוט של ר' שלמה סולימאן, שחי לקראת סוף המאה ה-9, ובקטע מנוסח הקבע של ברכת יוצר, הביטוי אינו קיים. אנו משערים אפוא שהוספת הביטוי בקהילות השונות נעשתה בתהליך שנמשך פרק זמן מסוים ותחילתו כנראה בסוף המאה ה-9 או בתחילת המאה ה-10.

טבלה מסכמת

'מלכות שמים' כנגד 'עול מלכות שמים' בנוסחאות כתבי היד של הבבלי (מסכת ברכות)

קטעי כריכות	קטעי גניזה	דפוס שונצינו	כתב יד פריז	כתב יד פירנצה	כתב יד אוקספורד	כתב יד מינכן	
מלכות שמים Seo d'Urgell, Arxiu Capitular 2078		מלכות שמים (ונציה)	מלכות שמים	מלכות שמים	מלכות שמים	הקביל עליו מלכות שמים	י ע"ב
מלכות שמים Bologna - Archivio di Stato Fr. ebr. 595	מלכות שמים JTS, ENA 2068.9-11	עול מלכו' שמים	(1) עול מלכות שמים (2) מלכות שמים	(1) מלכות שמים (2) על מלכות שמים	---	[עול מלכות שמים]... ⁵¹	יג ע"א (ציטוטים של המשנה)
	עול מלכות שמים Oxford - Bodl. heb. c. 21 (2666) 19	מלכות שמים	עול מלכות שמים	מלכות שמים	מלכות שמים	עול מלכות שמים	יג ע"ב
	מקביל עליו שמים Cambridge - T-S NS 329.252	עול מלכות שמים	השמטה	מלכות שמים	מלכות שמים	עול מלכות שמים	
עול מלכות שמים Basel – Universitaets bibliothek R III 1.1-2		עול מלכות שמים	(עול מלכות) עול מלכות שמים	מלכות שמים	---	על מלכות שמים	יד ע"ב
		עול מלכות שמים	מלכות שמים	מלכו' שמים		עול מלכות שמים	

51 דילוג מחמת הדומות והשלמה בגיליון.

קטעי כריכות	קטעי גניזה	דפוס שונצינו	כתב יד פריז	כתב יד פירנצה	כתב יד אוקספורד	כתב יד מינכן	
	פעמיים מלכות שמים Cambridge - T-S F1 (2) 116	עול מלכו' שמים	עול מלכות שמים	פעמיים מלכות שמים	מלכות שמים	עול מלכות שמים	יד ע"ב-טו ע"א
		מלכות שמים	-השמטה-			[קבלת עול] מלכו' שמים	
	מלכות [שמים] Oxford - Bodl. heb. e. 74 (2862) 105-112	מלכות שמים	---	---	---	[עול] מלכות שמים	טו ע"א: ציטוט נוסח המשנה
		מלכות שמים	מלכות שמים	מלכות שמים	מלכות שמים	מלכות שמים	כ ע"ב
	3 פעמים מלכות שמים Cambridge - T-S F2 (1) 159	2 פעמים מלכות שמים	4 פעמים מלכות שמים	2 פעמים מלכות שמים	2 פעמים מלכות שמים	5 פעמים מלכות שמים (כולל בגיליון) + 2 פעמים 'מלכות' בגיליון	כא ע"א
	מלכות Cambridge - T-S NS 329.16	מלכו'	מלכות מלכות שמים	[...מלכות... שמים...] מלכות שמים	מלכות שמים	מלכות	מ ע"ב
מלכות שמים ⁵³	מלכות שמים Cambridge - T-S NS 291.76 Oxford - Bodl. heb..1 (2673) 1	עול מלכות שמים	עול מלכות שמים	---	עול מלכות שמים	עול מלכות שמים	סא ע"ב

52 סוף המסכת חסר בכתב היד.

53 אוסף Vittorio Vivanti, שהיה ברומא, וכיום נמצא בארכיון העירוני בעיר Viterbo.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אוצר הגאונים, ברכות = ב"מ לוין (עורך), אוצר הגאונים, כרך א', ירושלים תרפ"ח
- אוצר כתבי יד תלמודיים = הספרייה הלאומית בירושלים, אוצר כתבי יד תלמודיים
<http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/index.htm>
- אוצר תנאים = אוניברסיטת בר אילן, אוצר עדי נוסח לספרות התנאית
<http://www.biu.ac.il/js/tannaim>
- אורבך, חז"ל = א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג
- , פתרון תורה = א"א אורבך (מהדיר), ספר פתרון תורה: ילקוט מדרשים ופירושים, ירושלים תשל"ח
- אלבוגן, התפילה = Elbogen Ismar, Der Judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt am Main, 1913
- אליצור = י' אליצור, משקל קטול בלשון המשנה לפי כתב יד קאופמן, מחקרים בלשון ב-ג (תשמ"ז), עמ' 67-93.
- אלכסנדר = Alexander Phillip s., "Prayer in the Heikhalot Litetature", Prière, mystique et judaïsme (1987), 43-64
- ילינק, בית המדרש = א' ילינק, בית המדרש, ירושלים 1938
- גולדשמידט, ראש השנה = ד' גולדשמידט (מהדיר), מחזור לימים הנוראים, כרך א' (ראש השנה), ירושלים תשל"ל
- וידר, התגבשות = נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ח
- ווינפלד, הליטורגיה = מ' ווינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה; מהספרות המזמורית ועד לתפילות במגילות קומראן ובספרות חז"ל, בתוך ש"ג קרמר, הספרות השומרית וספר תהלים - מבוא למחקר .
- , עשרת הדברות = מ' ווינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה, תל אביב 2001
- טרופר, כחומר = ע' טרופר, כחומר ביד היצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א
- יהלום, מגס = י' יהלום, פיוטי שמעון בר מגס, ירושלים תשמ"ד

כ"ץ, ירושלמי = מ' כ"ץ, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון: נוסח, פירוש ותופעות עריכה, דיסרטיציה, רמת גן תשס"ד

ליברמן, רדיפת = ש' ליברמן, "רדיפת דת ישראל", ספר היוכל לכבוד שלום בארון, בעריכת ש' ליברמן, ירושלים תשל"ה, עמ' 213-246

----, תוספתא = ש' ליברמן (מהדיר), תוספתא, זרעים-נזיקין, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח

מאגר עדי הנוסח = המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן, מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבלבי <http://www.lieberman-institute.com>

מאן, המקרא = Mann Jacob, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, vol. 2, Cincinnati 1966

מיליקובסקי = Milikowsky Chaim Josef (edt.), Seder Olam Rabba: A Rabbinic Chronography, Ann Arbor 1981

מנדל, ר' עקיבא [בדפוס] = Mandel paul, "Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend", Palestinian and Babylonian Perspectives, R. Nikolsky, T. Ilan, eds. (forthcoming)

משנה זרעים = נ' זק"ש (עורך), משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, א-ב, ירושלים תשל"ב-תשל"ו

סידור רס"ג = ש' אסף, 'י דודזון וי' יואל (מהדירים), סידור רב סעדיה גאון: כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח, ירושלים תש"א

ספראי = משנת ארץ ישראל - מסכת ברכות, עם מבוא ופירוש מאת שמואל ספראי וזאב ספראי בהשתתפות חנה ספראי, ירושלים תשע"א

ספרי דברים = ספרי על ספר דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט

עמית, בר פחין = א' עמית "בר פחין' בן פחה' ו'בר פחתי': עיון בכמה כינויים תלמודיים ותולדותיהם", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 489-504

פליישר, בחינות = ע' פליישר, "בחינות בשלבי התפתחותו של גוף היוצר היוצר המרבע", HUCA 51 (1980), עמ' כט-עח

----, בחינות = ע' פליישר, בחינות בשירת פייטני איטליה הראשונים, הספרות 30-31 (1981), עמ' 131-167

- , היוצרות = ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד
- , לתפוצתן = ע' פליישר, "לתפוצתן של קדושות העמידה והיוצר במנהגות התפילה של בני א"י", תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 255-284
- , קדושת העמידה = ע' פליישר, קדושת העמידה (ושאר הקדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים ואידאולוגיים, תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 301-350
- , שירת הקודש = ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשס"ח
- פרויקט פרידברג = פרויקט פרידברג לחקר הגניזה <http://www.genizah.org>
- פרידמן, תוספתא = ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג
- פרנקל, עיונים = י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של ספור האגדה, תל אביב תשמ"א
- , פסח = י' פרנקל (מהדיר), מחזור לרגלים - פסח, ירושלים תשנ"ג
- קימלמן, מלכות = Kimelman Reuven R., "Blessing formulae and divine sovereignty in rabbinic liturgy", *Liturgy in the Life of the Synagogue* (2005), 1-39
- , שמע = Kimelman Reuven R., "The Shema' liturgy: from covenant ceremony to coronation", *Kenishta* 1 (2001), 9-105
- רבינו חננאל = דוד מצגר (עורך), פירושי רבינו חננאל בר חושיאל למסכת ברכות, ירושלים תש"ן
- שפר, סינופסיס = סינופסיס לספרות ההיכלות, טובינגן 1981

תפילה לדוד: הערה קצרה

גארי א' רנדסבורג

בדברינו הבאים ננסה להתחקות על גלגולו של נוסח יחיד בבבלי ברכות ד ע"ב ועל הרצף 'תהילה לדוד' המופיע בו, שמקורו במזמור קמ"ה בתהילים. נעסוק בתופעות מסירה, בדרכי העתקה ובזהירות המחקרית הנדרשת מן העוסקים בחקרן של כל אלה, עד כדי "אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד"¹.

בבבלי ברכות ד ע"ב, ר' אלעזר בר אבינא מפליג במעלת אמירתו של מזמור קמה מדי יום ביומו. לשון המימרא אינו אחיד בכל עדי הנוסח, ובין העדים השונים קיימים כמה שינויי גירסא:²

להלן חילופי הנוסח:

פר	אמ'	ר'	אלעזר	בר	אבינא	כל	האומר	תהלה	לדוד	
א	אמ'	ר'	אלעזר	בר	אבינא	כל	האומר	תהלה	לדוד	
מ	א"ר		אלעזר	בר	אבינא	כל	האו'	תהילה ³	לדוד	
פ	א'	ר'	אלעזר	בר	אבינ'	כל	האומ'	תהילה	לדוד	
ש	אמ'	ר'	אלעזר	אמ'	ר'	אבינא	כל	האומ'	תהלה	לדוד

פר	בכל יום	מובטח	לו	שהוא	בן	העולם	הבא	
א	בכל יום	מובטח	לו	שהוא	בן	העולם	הבא	
מ	שלוש פעמי'	מובטח	לו	שהוא	בן	העולם	הבא	
פ	שלוש פעמים ⁴	מבטח	(הוא)	לו]	שהוא	בן	עולם	הבא
ש	בכל יום	שלוש פעמים	מובטח	לו	שהוא	בן	העולם	הבא

- 1 אני מודה לעמיתי הפרופ' עזן ידין-ישראל על שקרא גרסה קודמת של מאמר זה, לפרופ' דוד קרמר ולפרופ' מארק ברגמן על הערותיהם, ומעל לכול לחברי פרופ' שמא פרידמן ולאברהם יוסקוביץ על עזרתם המועילה ביותר. עם זאת, האחריות למאמר - עליי בלבד.
- 2 כל הגרסאות מתועדות באוסף המקוון של 'מאגר עדי הנוסח לתלמוד הבבלי של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן' והן נבדקו בתצלומים עצמם.
- 3 על פענוח מילה זו ראה להלן.
- 4 נקוד על "שלוש פעמים", ובגיליון: "גמ' א' לא גריס", כלומר: גמרא אחרת (= כתב יד אחר) אינה גורסת זאת.

רשימת עדי הנוסח:

א - אוקספורד-בודלי, 23 (נויבאואר 366/1)

מ - מינכן 95

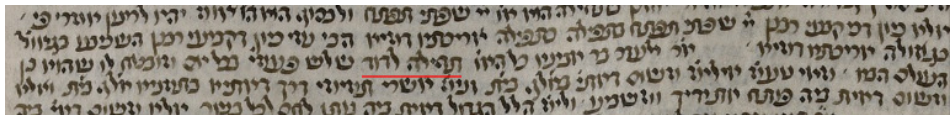
פ - פירנצה II.1.7

פר - פריז 671

ש - דפוס שונצינו רמ"ד

'נדידת' הרצף "שלש פעמים" בתוך המימרא (הופעתו לפני הצירוף "בכל יום" בעדים מסוימים, או אחריו - באחרים) והיעדרו המוחלט בשניים מעדי נוסח, מוכיחים כמאה עדים שתוספת מאוחרת לפנינו.⁵

ניתוח שינויי הגירסאות וזיהוי המילים 'שלש פעמים' כתוספת מלמדים שהמימרא המקורית כיוונה לאמירה פעם אחת בכל יום. בכל אופן, מאמר זה מתמקד בנוסחו של כתב יד מינכן 95 ולא במספר הפעמים שיש לומר את המזמור בכל יום. כפי שנראה מן הטבלה לעיל, לצד פרטים שבהם מתקיימת זהות בין כתב יד מינכן לבין עדים אחרים, בפרט אחד, וליתר דיוק: באות אחת, הוא נבדל מכל יתר העדים. כל החוקרים שדנו ברצף המוזכר, קראו כאן 'תהלה/תהילה לדוד', בכל כתיבי היד ובכללם בכתב יד מינכן 95, אולם בדיקה מדוקדקת מעלה ספקות לגבי האות השנייה של התיבה הראשונה ברצף:⁶



כתב יד מינכן 95 (דף 140r, שורה 26)

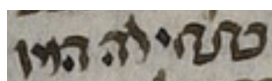
מהשוואתה של האות המפוקפקת לאותיות האחרות המופיעות סביבה באותו העמוד, עולה באופן ברור שאין היא האות ה"א (ראו לדוגמה ה"א בסוף אותה המילה עצמה), אבל שאלת זהותה - איזו אות היא - בעינה עומדת. מחלקה העליון של האות ברור שמדובר באות פ"א (ראו לדוגמה הפ"א במילים 'שפתי', 'תפתח', ו'תפילה' בשורה

5 ראו 'דקדוקי סופרים' (ברכות, עמ' 11) אשר ציין את חילוף סדר המילים; משה בנוביץ, מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי, ירושלים תשס"ז, עמ' 158, 163.

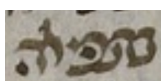
6 תודתי נתונה לספריית המדינה הבווארית (Bayerische Staatsbibliothek) במינכן, עבור הסכמתה לפרסם את התצלומים של כ"י מינכן 95.

שמעליה, והפ"א בתחילת המילה 'פעמי' המופיעה בהמשך אותה השורה, שלוש מילים לאחר התיבה הנבדקת). פניתי לפרופ' מלאכי בית-אריה לשם קבלת דעת מומחה לרבים, וזו תשובתו: "אינני יכול לקבל את הגרסה 'תהילה'. אין שום דרך לפענח ה"א. אני בטוח שהסופר התכוון לכתוב פ"א, אבל לא עלה בידו להשלים אותה, וביצע מעין פ"א סופית קטועה"⁷.

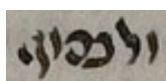
יש להבהיר שאין האות הנידונה זהה לפ"א סופית. תחילת כתיבתה דומה לפ"א מצעית, אולם נראה שאחרי כתיבת ה'גג' המעגלי של האות פ"א, לא המשיך הסופר את התנועה המעגלית של משיכת הקולמוס, אלא הוסיף רגל ישרה.



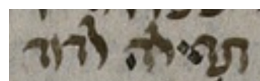
ה"א



פ"א מצעית



פ"א סופית



תפילה לדוד

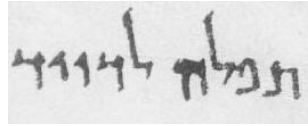
מעבר פתאומי זה מתפרש לי כתיקון שנעשה תוך כדי כתיבה. מן האות פ"א שהתחיל לכתבה, עבר הסופר לבצע אות ה"א (או לאות הדומה לה"א), ולשם כך הפסיק בתנועת הכתיבה המעגלית והוסיף רגל ישרה. משמעותם של דברים: הסופר התחיל לכתוב 'תפילה לדוד', אבל חזר בו באמצע כדי לגרוס 'תהילה לדוד'.

לפנינו אפוא שתי גירסאות: 'תפילה לדוד' ו'תהילה לדוד'. בגירסא השנייה, היא הגירסא המקובלת, המתאימה לנוסח המסורה (ראה להלן) והשגורה בפי הגרסן מאמירת מזמור קמ"ה שלוש פעמים בכל יום, אין שום תימה, מה שאין כן לגבי הגירסא הראשונה, ה'מוקשית', 'תפילה לדוד'. גירסא זו מניין? אפשר שאיננה אלא פליטת קולמוס, בין שהוא קולמוסו של סופר כ"י זה, ובין שהוא קולמוסו של מי שהעתיק אחד מאבותיו של כ"י מינכן דידן, ואפשר גם שלפנינו אשגרה מאמירת מזמורי תהילים, שכן הלשון 'תפילה לדוד' מצוי בשני מזמורים, ואילו 'תהילה לדוד' הוא כותרת המיוחדת אך ורק למזמור זה.⁸

7 תודתי לפרופ' מלאכי בית-אריה על הערתו וגם על התעניינותו הכללית בנושא זה.

8 כפי שציינו זה כבר ב' גזונדהייט ור' קימלמן, "תהילה לדוד" - מבנה ומשמעות, מגדים מט (תשס"ט), עמ' 62. לטענתם, השורש הל"ל בכותרת ובשאר המזמור הוא רכיב בולט במבנה הפרק ובתוכנו.

עם זאת, נראה שנכון יהיה שלא להסתפק באפשרויות הללו, ולבדוק גם אפשרות אחרת. גירסא זו במזמור קמה ידועה מתקופת בית שני, מהיקרותה במגילת תהילים הגדולה מקומראן, 11Q5 = 11QPsa, טור טז, שורה ז, בכותרת למזמור קמ"ה:⁹



לעומתה, במצחפים הגדולים (כתר ארם צובה, סנט פטרסבורג [לניגרד] ועוד) הכותרת 'תפלה לדוד' נמסרה בראש מזמור י"ז ובראש מזמור פ"ו, אבל לא בראש מזמור קמ"ה.¹⁰ אם אמנם הכתיבה הראשונה של סופר כ"י מינכן יונקת ממסורת כל שהיא, עלינו לשקול את האפשרות שגירסא זו בבבלי ברכות צמחה ממעתיק שרגיל בנוסח זה באמירת אותו מזמור.

ברור שבעת שהתלמודים ושאר חטיבות הספרות התלמודית מצטטים פסוקים מן המקרא, בשלמותם או חלקים מהם, יש שהנוסח המובא בדבריהם אינו זהה לנוסח המסורה - בין שהשינוי נעשה בטעות ובין שהוא נעשה בכוונה, בין בשל מסורת אחרת שהייתה בידי הסופר, ובין בשל חוסר דיוק שנגרם מתוך הסתמכותו על הזיכרון.¹¹ במקרה דידן, בהסתמך על המצוי בנוסח מקומראן, יש מקום לברר את האפשרות שהייתה לסופר של כ"י מינכן 95 (או לסופר אחד מאבותיו) מסורת אחרת במזמור קמ"ה, ששורשיה נעוצים בתקופת בית שני.¹²

9 תודתי נתונה לרשות העתיקות עבור הסכמתה לפרסם את התצלום של 11Q5 = 11QPsa. לתעתיק ראה J. A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca 1967, p. 64. דיון בנושא מופיע אצל P. W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scroll and the Book of Psalms*, Leiden 1997 pp. 75, 113.

10 גם תרגום השבעים וגם התרגום הארמי משקפים את ההבדל הזה, בין 'תפלה' בשני המזמורים הנ"ל לבין 'תהלה' בתחילת מזמור קמה (פסוק א): תרגום השבעים: αἰνεσις / (16:1, 85:1) προσευχή / (144:1); תרגום תהילים: צלותא (י"ז, א; פ"ו, א) / תושבחתא (קמ"ה, א).

11 ראו: V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*, New York 1970; E. L. Greenstein, 'Misquotation of Scripture in the Dead Sea Scrolls', B. (ed.), *The Frank Talmadge Memorial Volume*, vol. 1, Haifa 1993, pp. 72-88; J. Kalman, "Writing between the Lines: Rabbinic Epistolography and the Transmission of the Text of the Hebrew Bible in Antiquity," *Maarav* 17 (2010), והספרות המצוטטת במאמר זה, במיוחד בחלקו הראשון, עמ' 57-88.

12 ככל הידוע לי, אין 'תפלה' מופיעה בראש המזמור בשאר עדי הנוסח של מזמור זה. בדקתי בכל כתבי היד של מזמור קמ"ה הנגישים באתר פרידברג ובאתר הבודליאנה (אוקספורד), ובכולם הכותרת היא 'תהלה לדוד' (בהבדלים של כתיב חסר ומלא לבלד).

לדאבוננו, אין בידנו לקדם בירור זה הלאה. האפשרות הראשונה (אשגרה וכדומה) עדיין בעינה עומדת, והאפשרות השנייה תישאר הרהור הרפתקני בלבד. במאמר קצר זה לא באתי אלא להצביע על מקום שבו ניתן לראות באופן מוחשי תהליך בכתיבת ידו של סופר כ"י מינכן 95, תהליך שהעלה בידו התאמה מעניינת לגירסא קדומה.

קריאה רטורית בסוגיות בבליות כפולמוסים נגד הירושלמי: בעניין פלורליזם הלכתי ומחלוקת בית שמאי ובית הלל

ראובן כודרי

מתברר שיותר משהיא [תלמוד הירושלמי] למדה היא מלמדת שהרי היא מבהירה את תלמודה של בבל ונותנת לו פרספקטיבה של מרחק להתבוננות. ובאמת, בלעדי הירושלמי, לעתים קרובות ביותר, קשה מאד למצוא את הנקודה הארכימדית לתורתם המקורית של האמוראים בסבך סוגיות הבבלי.¹

יעקב זוסמן מעיר שסוגיות רבות בתלמוד הבבלי קשה להבינן שלא על רקע מקבילותיהן בתלמוד הירושלמי. השוואה זו מאפשרת, בין היתר, להבדיל בין הסוגיא האמוראית המקורית לבין ההוספות של עורכי הבבלי. לפי זוסמן, מסכת נזיקין שבירושלמי מייצגת את השלב הקדום ביותר של עבודת האמוראים, שכולל מובאות מחומר תנאי ודברי ביאור קצרים של האמוראים בלבד. את השלב השני אפשר למצוא בשאר מסכתות הירושלמי, שיש בהן סוגיות פשוטות ומעט הוספות סתמיות, ואת השלב השלישי רואים בבבלי, שם ישנה תוספת רבה של שקלא וטריא. יש שסוגיות הבבלי ממשיכות את הסוגיות הארץ-ישראליות בהוספה של ביאור או של מקרים נוספים המאפשרים הרחבת הדיון, ויש שהן חולקות על מסקנות הירושלמי. בסוגיות האחרונות, חלק ניכר ממאמצם של אמוראי בבל מושקע בדחיית ההוכחות והמסקנות של הירושלמי, בהבאת טענות התומכות במסקנת הבבלי ובפירוש המקורות התנאיים לפי שיטתם.²

* אני מודה למיכל בר-אשר סיגל, לעמית גבריהו, לברק כהן, ליאיר לורברבוים, לכיני קצוף, לחיים שוורץ ולבת שבע ורדי על ההערות שלהם למאמר הזה.

1 'זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 114 הע' 213.

2 כמה חוקרים כבר העירו על תופעות דומות. ראו לדוגמה דברי צבי מ' דור: "בהרבה מקרים... ההלכה הבבליית היא הגורמת לשינויים במסורות הארצישראליות, שהיתה מגמה להתאימן להלכה הבבליית שלהם" ר' צ"מ דור, תורת ארץ ישראל בבבל, תל-אביב: הוצאת דביר תשל"ב, עמ' 97. לסקירה מקיפה על השימוש שעשו עורכי הבבלי בירושלמי עיין Alyssa Gray, *A Talmud in*

במאמר זה ברצוני לעמוד על סדרה של סוגיות רצופות מהסוג האחרון המצויות בבבלי יבמות יג ע"ב - טז ע"א. בכוונתי לטעון שהבנה ראויה של הסוגיות הבבליות לא תיתכן בלא השוואה לירושלמי ובלי ההכרה במגמתן הפולמוסית נגדו, שכדי למצותה הן משתמשות בכלים רטוריים עדינים. במקרים אלו, הבבלי לא רק בונה על סוגיית הירושלמי, אלא גם מגיב על המובא בה. תופעה זו של קריאה רטורית ופולמוסית של הבבלי לאור הירושלמי לא זכתה עד כה לתשומת לב מספקת בספרות המחקרית.

הסוגיות דנות במשנה יבמות פ"א מ"ד העוסקת בצרת הבת:

בית שמי מתירים את הצרות לאחים ובית הלל אוסרין. חלצו בית שמי פוסלין
מן הכהונה ובית הלל מכשירין. נתיבמו בית שמאי מכשירין ובית הלל פוסלין.
אף על פי שאילו <אוסרין ואלו מתירים אלו> פוסלין ואלו מכשירין לא
נמנעו בית שמי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמי. כל
הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושין טהרות
אלו על גב אלו.³

כאשר אדם נושא את בת אחיו ואישה נוספת, שאיננה קרובת משפחתו, ונפטר בלא בנים, עולה שאלת הייבום. את אשת אחיו שהיא בתו, ברור שאסור לאח החי לייבם בשל איסור גילוי עריות. המשנה דנה בשאלה אם מותר לו לייבם את האישה האחרת. בית שמאי סוברים שעליו לייבמה, ובית הלל קובעים שכיוון שפסול מייבום בתו, פקעה לגמרי גם הזיקה לאישה האחרת, ולכן אסור לו לייבם אותה, משום איסור אשת את. מחלוקת זו עלולה להוביל לבעיית ממזרות שכן אח הנושא את אשת אחיו בלי מצוות ייבום, היא ערווה ובניהם ממזרים. ולמרות זאת, מודיעה המשנה, "לא נמנעו" מלהתחתן זה בזה. התלמודים ידונו בשאלה כיצד ייתכן הדבר ובשאלות רלוונטיות נוספות. ארבע הסוגיות שבבבלי נקשרות זו לזו בדין של צרת הבת, אך לא בו בלבד, אלא גם בדין העקרוני בסוגיית הפלורליזם בהלכה. השוואת שני התלמודים תגלה הבדל שיטתי בשאלה כיצד יש להתייחס לבית שמאי בפרט, ובמחלוקת בהלכה למעשה בכלל.

Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zara on the Formation of Bavli Avodah
Christine Hayes, *Between the Babylonian and* זגה ראה *Zara*, Providence 2005
Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Differences in Selected Sugyot from
Tractate Avodah Zarah, New York 1997. ברם, חוקרים אלו אינם מתמקדים בצד הפולמוסי
שיש בעריכה של רבות מסוגיות הבבלי נגד שיטת הירושלמי, כמו שנבאר להלן.
על פי כתב יד קאופמן. המילים בסוגריים משולשים נשמטו בכה"י בגלל הדומות.

סוגיא א - טעמא דבית שמאי

נתחיל בירושלמי, יבמות א, ו (ג ע"א-ב), המקבילה לסוגיא הראשונה בבבלי:⁴

- [1] ר' [סימון בשם ר'] יוסי בשם נהוריי טעמון דבית שמי לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר (דברים כה, ה) החיצונה לא תהיה לאיש זר.
- [2] אתייה דבית שמי כאילין כותייה שהן מייבמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות דאינון דרשין חוצה החיצונה.
- [3] מה מקיימין בית שמי⁵ וכן אין לו (שם)? אמ' ר' יעקב דרומייה קומי ר' יוסי: וכן אין לו מן הנשואה החיצונה [לא תהיה] לאיש זר. אמ' ליה: לא יחסדונך כותאי דאת מקיים דרשיהון.
- [4] תני ר' שמעון בן אלעזר נומיתי לסופרי כותים מי גרם לכם לטעות דלית אתון דרשין כר' נחמיה דתני בשם ר' נחמיה כל דבר שהוא צריך למ"ד מתחילתו ולא ניתן לו, ניתן לו ה"א בסופו כגון לחוץ חוצה לשעיר שעירה לסוכות סוכותה. מתיבין לר' נחמיה והא כת' ישובו רשעים לשאולה (תהילים ט, יז)? אמ' רבא בר זבדא: לדייטי התחוננה שלשאול.⁶

בסעיף [1] רבי סימון מסביר, בשם ר' יוסי, שמפרשנותם של בית שמאי עולה שלדעתם המילה "החוצה" איננה מילת-יחס אלא שם תואר שתפקידו להגדיר איזוהי האישה שמצוים לייבם. סעיף [2] מעיר שפירושם של בית שמאי דומה לפירושם של הכותים. אמנם בית שמאי אומרים שהמילה "החוצה" נסבה על צרת הבת, ואילו לדעת הכותים - על הארוסה, ומכל מקום, ברור ששתי הקבוצות כאחת רואות במילה שם תואר. בהערה היוצרת זיקה בין שיטת בית שמאי לזו של הכותים, יש משום טיעון רטורי שמטרתו להחליש את מעמדם של בית שמאי. בסעיף [3] מובאת דוגמה של תלמיד אחר שהגן על פירוש הכותים, ורבו לעג לו. קריאת דברי הלעג שמטיח הרב בתלמיד שמפרש כמו הכותים, גורמת לקורא לחוש אותו הלעג כלפי פירושם של בית שמאי - ונראה שמטעם זה שילבו עורכי הירושלמי את השורות הללו. הברייתא בסעיף [4] מוכיחה שהפירוש שהוצג בסעיף [2], שלפיו המילה "החוצה" היא שם תואר, שגוי, והמסקנה ההכרחית

4 כל המובאות מהירושלמי במאמר זה מבוססות על נוסח כתב יד ליידין. מקורות תנאיים מצוינים באותיות בולטות.

5 יש להגיה "כותאי" במקום "בית שמי". עיין פני משה וקרובן העדה על אתר.

6 חלק [4] נמצא גם בבראשית רבה נ, סח, ופ' (מהדורת טהעאדאר-אלבק עמ' 518, 777, ו-1053. הברייתא מופיעה גם במכילתא בא פיס' יד (מהדורת האראוויץ-רבין, עמ' 48) ומכילתא דרשב"י פרק יב (מהדורת אפשטיין-מלמד עמ' 33).

היא דחיית פירושם של בית שמאי בסעיף [1]. נמצא שהסוגיא מתחילה במאמץ למצוא מקור מקראי לשיטת בית שמאי, אבל לבסוף מזווגת את בית שמאי עם הכותים, שלא די בכך ששונאיהם של ישראל הם, אלא גם בורים הם בדקדוק העברי. נראה שזו מטרתם הברורה של העורכים.

קצת נשווה את הדברים לחלק הראשון של סוגיית הבבלי ביבמות יג ע"ב:⁷

- [1] אמר רבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דבית שמאי? דכתיב (דברים כה, ה) לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר. חוצה, מכלל דאיכא פנימית, ואמר רחמנא לא תהיה.
- [2] ובית הלל? מיבעי להו לכדרב יהודה אמר רב דאמר רב יהודה אמר רב: מנין שאין קידושין תופסין ביבמה? שנאמר לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, לא תהיה בה הויה לזר.
- [3] ובית שמאי? מי כתב לחוץ? חוצה כתיב.
- [4] ובית הלל? כיון דכתיב חוצה כמאן דכתיב לחוץ דמי, דתניא ר' נחמיה אומר כל תיבה שצריכה למ"ד בתחלתה הטיל לה הכתוב ה"א בסופה. תנא דבי ר' ישמעאל כגון אלים אלימה מחנים מחנימה מצרים מצרימה דבלתימה ירושלימה מדברה.
- [5] ובית שמאי דרב יהודה אמר רב מנא להו? מלאיש זר.
- [6] ובית הלל נמי תיפוק להו מלאיש זר? אין הכי נמי.
- [7] חוצה למה לי? לרבות הארוסה.
- [8] ואידך? מחוצה החוצה.
- [9] ואידך? חוצה החוצה לא משמע להו.
- [10] רבא אמר: טעמייהו דבית שמאי דאין איסור חל על איסור. תינח היכא דנשא מת ואחר כך נשא חי, לא אתי איסור אחות אשה וחייל איסור אשת אח. אלא נשא חי ואחר כך נשא מת, אחות אשה קדים?⁸ כיון דלא אתי איסור אשת אח וחייל איסור אחות אשה הויה לה צרת ערוה שלא במקום מצוה ושריא.

7 כל המובאות מהבבלי במאמר זה מבוססות על נוסח דפוס ונציה ר"ף. לשינויי נוסח עיין להלן וגם עיין א' ליס, תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, ירושלים, תשמ"ג, יבמות א, עמ' קכה-קסה (להלן: דק"ס השלם).

8 עיין במקבילה בבבלי חולין ח ע"א.

הסוגיא בבבלי מתחילה בדרשה הזוהי לזו בירושלמי בתוספת ביאור: "מכלל דאיכא פנימית". בסעיף [2] הסוגיא מקבלת את דרשת בית שמאי ונוסף על כך מפנה את השאלה אל בית הלל - כיצד הם מפרשים מילה זו. בסעיפים [3] ו[4], ללא ציון להעדפת אחד מהם, מוצגים זה לצד זה, שני פירושים למילה "חוצה": לפי האחד היא מילת-יחס ולפי האחר - שם תואר. סעיפים [5] ו[6] מלמדים שבית שמאי דורשים דין קידושין ביבמה מ"לאיש זר" ובית הלל מסכימים לדרשתם, ובעקבות זאת המילה "החוצה" נותרת ללא דרשה כלל. בית הלל ובית שמאי מסכימים שהדרשה באה לרבות את הארוסה, אלא שבית שמאי דורשים גם את הה"א לדין צרת הבת. יש לשים לב לכך שלא כבמקבילתה שבירושלמי, אין בסוגיית הבבלי כל זכר לכותים, וגם כל ביטוי שהוא לדחיית שיטתם של בית שמאי אין בה.

בסעיף [10] הבבלי מביא מקור נוסף לשיטת בית שמאי, לא מן המקרא אלא מסברה המבוססת על העיקרון שלפיו "אין איסור חל על איסור" - עיקרון הרווח בבבלי.⁹ הסברה הזאת משכנעת כל-כך, והראיה לכך - אפילו הראשונים מתקשים להבין מדוע אין בית הלל מחילים את הכלל של "אין איסור חל על איסור" על מקרה זה (עיין תוספות ישנים וריטב"א).

אם כן, בניגוד גמור לסוגיית הירושלמי, שדחתה מכול וכול את שיטת בית שמאי ואת המקור שהתבססה עליו, הבבלי רואה בשיטת בית שמאי שיטה לגיטימית לפחות כמו שיטתם של בית הלל, ואולי אף יותר, לפי שבסעיף [6] הוא אומר שבית הלל מסכימים עם בית שמאי בעניין דרשת "איש זר", וכן מביא שני מקורות לשיטתו - ממקרא ומסברה משכנעת.

קשה לדעת אם סוגיית הירושלמי, כפי שהיא לפנינו, הייתה מוכרת לעורכי הבבלי, ועם זאת, המבנה הזוהי של השתיים תומך בהשערה שמהו כעין סוגיית הירושלמי שימש מקור לסוגיית הבבלי. שתי הסוגיות מבססות את הדין על דרשה של המילה "החוצה", שתיהן דנות בארוסה, ושתיהן מצטטות את הברייתא של ר' נחמיה. אלא שעיון מעמיק מגלה שדווקא השוויון הוא שמבליט את ההבדלים: הירושלמי דוחה את פירוש בית שמאי למילה "החוצה" ומשווה אותו לדרשת הכותים, ואילו הבבלי מקבלו; הירושלמי מצטט את שיטת הכותים, הטוענים לדין ייבום רק בארוסה, ואילו הבבלי מראה שגם בית הלל וגם בית שמאי מסכימים שדין ייבום חל על הארוסה כשם שהוא חל על הנשואה; הירושלמי מצטט את ברייתת ר' נחמיה כדי לדחות את הפירוש של הכותים ושל בית שמאי, ואילו הבבלי מציגה כאפשרות שוות ערך לפירושם של בית שמאי. אם נניח שעורכי הבבלי הכירו סוגיא דומה לסוגיא בירושלמי, עצם העובדה שמחו כל זכר לכותים וקבעו לחלקי הירושלמי סדר חדש ובלבד ששיטת בית שמאי לא תידחה, חשיבותה רבה. אכן, גם אם שתי הסוגיות שאבו מסוגיא קדומה שהיה בה שלד

9 עיין בבלי פסחים ק"ג ע"א ועוד.

הסוגיות שלפנינו בלבד, מכל מקום, אפשר לראות בסוגיית הירושלמי כעין נקודה ארכימדית המאפשרת להעריך את כוונתם הסמויה של עורכי הבבלי.

כבר מהסוגיא הראשונה עולה שהירושלמי נוקט עמדה חריפה כנגד שיטת בית שמאי, ואילו הבבלי לא רק שאינו דוחה אותה אלא אף מנסה להסבירה ולהעמידה. מגמת הסוגיא בבבלי מתגלה ביתר שאת מתוך השוואתה למקבילתה שבירושלמי ומתוך קריאה רטורית המזהה את הדרך שבה צירפו עורכי הסוגיא את חלקיה זה לזה כדי שיהיה בכוחה לשכנע את השומע בעמדה מסוימת.

סוגיא ב - לא תתגודדו

שלא כשאר הסוגיות של הבבלי בסדרה הנידונה כאן, שיש להן מקבילות בירושלמי יבמות הדנות באותה המשנה, סוגיא ב מקבילה דווקא לירושלמי פסחים ד, א (ל ע"ד), ושלא כשאר הסוגיות, המתמקדות בשיטת בית שמאי ובמעשיהם, סוגיא ב מרחיבה את הדיון ועוסקת ברבוגניות בקיום ההלכה באופן כללי. כפי שכבר העיר יצחק גילת, יש הבדל בולט בין העמדה של הירושלמי לבין זו של הבבלי בתפיסתם את הדיסוננס שבין פלורליזם לאחידות בהלכה, הבדל שנראה לעין בהשוואת הסוגיות בעניין "לא תתגודדו".¹⁰ אתמקד אפוא בעריכה של סוגיית הבבלי לאור הירושלמי, תוך ניסיון לגלות את המגמות הרטוריות שבראשונה. כפי שנראה, פתרון הבעיות הנידונות בשקלא וטריא של סוגיית הבבלי תלוי ומותנה בניתוח מוצלח של עריכתה ושל הרטוריקה שנקטו מנסחיה.

דברים יד, א אוסר מנהג אבלות קדום ורווח במזרח הקדום - שריטת הבשר: "לא תתגודדו, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת". המדרש בספרי דברים פיסקא צו דורש פסוק זה באופן אחר: "לא ת[ת]גד', לא תיעשו אגודות אלא היו כולם אגודה אחת. כ' ה' א' הבונה בש' מעלותיו" (עמוס ט, ו).¹¹

אליעזר פינקלשטיין כותב ש"כונת הפתגם הוא להתנגד אל הכתות השונות שצמחו בדורות הראשונים של התנאים".¹² פירוש כעין זה נמצא גם בתרגום ירושלמי לפסוק: "לא תעבדון חבורין חבורין לפולחנא נוכריתא".¹³

פיסקא שמו בספרי חוזרת על דרשה זו וגם מוסיפה עליה משל:

- 10 "גילת, "לא תתגודדו", בר אילן יח-יט (תשמ"א), עמ' 98-99.
- 11 על פי כ"י וטיקן 32. רוב כתבי היד גורסים "תעשו". עיין מהדורת פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 158.
- 12 שם, עמ' 158 הע' 1. עיין עוד מהד' איש-שלום, ספרי דבי רב, וינא תרכ"ד, עמ' 94 הע' 13, וגם ו' נעם, "בית שמאי וההלכה הכיתית", מדעי היהדות מא (תשס"ב), עמ' 45.
- 13 עיין עוד גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 80 הע' 6, וכן ח' בן מנחם, נ' הכט וש' וזנר, המחלוקת בהלכה, ירושלים תשס"ב, כרך ג, עמ' 336-335.

יחד שבטי ישראל (דברים לג, ה) כשהן עושין אגודה אחת ולא כשהן עושין (שתי) אגודות אגודות. וכן הוא אומר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על [ארץ] י[ס]דה. ר' שמעון בן יוחי אומר: משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרן (בה?ג?) בהגנונין ובעשתות והעמידן על גביהן ובנה עליהן פלטירין, כל זמן שהספינות קשורות פלטירין קיימין, פרשו ספינות אין פלטירין קיימין. כך ישראל, כשעושין רצונו של מקום 'עליותיו בשמים', וכשאין עושין רצונו של מקום 'ואגודתו על ארץ יסדה'. [...] אף כאן אתה אומר יחד שבטי ישראל כשהן עשויות אגודה אחת ולא כשהן עשויות אגודות אגודות.¹⁴

גילת טוען שיש להבין דרשה זו כמדרש אגדה, שאין לו יישום הלכה למעשה.¹⁵ הוראה זו אינה נראית מוחשית די הצורך כדי שתשמש הלכה נורמטיבית, שהרי אין בה איסור ספציפי המוטל על פרט מסוים או קבוצה מוגדרת שלא לנהוג בדרך מסוימת, אלא יש בה הדרכה טובה לחיי הציבור ותו לא.

אולם האמוראים מחילים את ההלכה המופקת מדרשה זו הלכה למעשה במקרה שבו קבוצה אחת נוהגת הלכה אחת בה בשעה שקבוצה אחרת נוהגת הלכה שונה ממנה. מקרים אלה מעלים כמה וכמה קושיות, שכן משניות וברייתות רבות מלמדות שבענייני הלכה לא מעטים, לא היה מנהג התנאים אחד. הירושלמי ממקד את דיונו במשנה פסחים ד, א:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אינן עושין.

ההולך ממקום שעושין למקום שאינן עושין או מקום שאינן עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם ואל ישנה אדם מפני המחלקות.¹⁶

המשנה מציינת בבירור שבמקומות שונים קיימים מנהגים הנבדלים זה מזה ומכירה בלגיטימיות של כל מנהג ומנהג. המשנה אמנם מטילה מגבלות על הנוסעים ממקום למקום, אבל אינה מטילה כל דופי בגיוון המנהגים עצמו. על עניין זה שואל רבי שמעון בן לקיש בירושלמי פסחים ד, א (ל ע"ד):

[א] ר' שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן: ואינו אסור משום כל תתגודדו?

[ב] אמר ליה: בשעה שאילו עושין כבית שמי ואילו עושין כבית הלל.

14 ע"פ כ"י וטיקן 32 וראה מהדורת פינקלשטיין, עמ' 403-404. עיין במקבילות במדרש תנאים לדברים יד, א ולג, ד וגם בפירוש בבן מנחם (לעיל, הע' 13), עמ' 337.

15 גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 80.

16 על פי גרסת כ"י קאופמן.

- [ג] בית שמי ובית הלל אין הלכה כבית הלל?
- [ד] אמר ליה: בשעה שאילו עושין כר' מאיר ואילו עושין כר' יוסה.
- [ה] רבי מאיר ור' יוסי אין הל' כרבי יוס?
- [ו] אמ' ליה: תרי תניין אינון על דר' מאיר ותריין תניין אינון על דר' יוסי.
- [ז] אמ' ליה: הרי ראש השנה ויום הכיפורים, ביהודה נהגו כר' עקיבה ובגליל נהגו כר' יוחנן בן נורי.¹⁷
- [ח] אמ' ליה: שנייה היא, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה יצא.
- [ט] הרי פורים, הרי אילו קורין בי"ד ואילו קורין בט"ו?
- [י] אמר ליה: מי שסידר את המשנה סמכה למקרא, משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר (אסתר ט, כח).
- [יא] ניחא ממקום שעושין למקום שאין עושין. ממקום שאין עושין למקום שעושין, ויבטל שהרי כמה בטיילין יש לו באותו מקום? ר' סימון בשם ר' יוחנן: במתמיה.

ריש לקיש מקשה על המקרה המובא במשנה וסובר שהוא אסור משום "לא תתגודדו". ר' יוחנן עונה לו שדין זה אינו חל על ענייני מנהג כמו עשיית מלאכה בבוקר של ערב פסח, אלא על ענייני הלכה כמו מחלוקות בית שמאי ובית הלל.¹⁸ ריש לקיש משיב שההלכה היא תמיד כבית הלל, ולכן הבעיה של מי שנוהג כבית שמאי אינה שעובר על האיסור "לא תתגודדו", אלא שכיוון שנהג כבית שמאי, לא יצא ידי חובה כלל. ר' יוחנן פותר בדרך דומה את כל מחלוקות התנאים, שכן לפי הירושלמי תמיד יש כלל שמורה מי הוא התנא שלפיו יש לפסוק, כגון "הלכה כר' יוסי מחביריו."¹⁹ במקרה שמציג ר' יוחנן בסעיף [ו] טמון קושי: יש ספק מי הוא האוסר ומי המתיר, ומשום כך, אי אפשר להפעיל כלל ולדעת לפי איזו דעה לפסוק הלכה. במקרה זה אפשר שתיווצר בעיה של "לא

17 המימרה הזאת מצוטטת במלואה בירושלמי ראש השנה ד, ו (נט ע"ג). סעיפים [ו]-[י] מצוטטים בשינוי גם בירושלמי פסחים י, ה (לו ע"ד). עיין גם ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 522-523. סעיף [י] מצוטט גם בירושלמי מגילה א, א (ע ע"ב), במובן שונה לגמרי.

18 עיין קרבן העדה ופני משה על אתר. הסוגיא אינה מבדילה במפורש בין הלכה ומנהג, אבל הבחנה זו משתמעת מהמקרים הנידונים בה וגם מצוינת במפורש במקבילה בכבלי להלן.

19 עיין בירושלמי תרומות ג, א (מב ע"א). הכללים הללו, שניסחו ר' יוחנן ותלמידיו, נתקבלו על פי רוב בירושלמי כסמכותיים. ראה עוד בספרי Richard Hidary, *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud*, Providence 2010, בפרק הראשון.

תתגודדו" אם שתי קבוצות תתפצלנה, האחת תנהג על פי אחת מן דעות, והאחרת - על פי הדעה האחרת.

בסעיף [ז] ריש לקיש שואל על הבדלים בתפילת הימים הנוראים בין הנהוג ביהודה לנהוג בגליל. ר' יוחנן משיב שבמחלוקת זו שני הצדדים מסכימים שבדיעבד יוצאים ידי חובה גם בנוסח האחר, ולכן מקרה זה קרוב באופיו למנהג יותר משהוא קרוב להלכה. לבסוף, ריש לקיש שואל ממשנה מגילה א, א המורה שכרכים, כפרים ועיירות קוראים את מגילת אסתר בימים שונים - וזוהי הלכה, ולא מנהג, וקבוצות שונות נוהגות בה באופנים שונים. ר' יוחנן משיב בסעיף [י] שהלכה זו יוצאת מן הכלל היא שהרי היא מבוססת על פסוק ממגילת אסתר.²⁰

ראינו אפוא שהירושלמי מתיר גיוון בענייני מנהג, אבל אוסרו בענייני הלכה, שהרי ברוב המקרים הנוגעים להלכה, כללי הפסיקה מבטלים את הדעה הדחוייה לגמרי, ובמקרים של ספק בא איסור "לא תתגודדו" כדי לכפות אחידות למעשה. חשוב להעיר שהירושלמי מחיל את האיסור של "לא תתגודדו" גם על מקרים שבהם חילופי הדינים נוהגים בשני מקומות נפרדים, כגון יהודה והגליל או עיר וכפר.

עורכי הבבלי העבירו את הסוגיא מן המשנה בפסחים פרק ד למסכת יבמות. הנה סוגיית הבבלי ביבמות יג ע"ב - יד ע"א:²¹

[1] תנן התם: מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלושה עשר, ובארבעה עשר, ובחמש עשר, לא פחות ולא יותר.²² אמר ליה ריש לקיש לר' יוחנן, איקרי כאן: לא תתגודדו,²³ לא תעשו אגודות אגודות.²⁴

האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנא: לא תעשו חבורה על מת?²⁵ אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי תתגודדו? שמע מינה להכי הוא דאתא. ואימא: כוליה להכי הוא דאתא? אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו? שמע מינה תרתי.

[2] א"ל, עד כאן לא שנית: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושים, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין?²⁶

20 סעיף [יא] אמנם אינו קשור לשקלא וטריא שלפניו, אבל הבאתי אותו מפני שיש לו מקבילה בבבלי, עיין לקמן הערה 45.

21 בנספח א מובאת טבלה המשווה את סוגיות הבבלי לסוגיות הירושלמי.

22 מגילה, א, א.

23 דברים יד, א.

24 ספרי דברים, פסקא צו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 158).

25 זה אינו פסוק אלא תמצות של דברים יד, א, אולי על בסיס הלשון בתרגום ירושלמי, עיין לעיל, עמ' 5. אותו לשון נמצא גם במדרש תנאים לפסוק זה.

26 פסחים, ד, א.

- [3] א"ל: אמינא לך אנא איסורא, דאמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן: לקיים את ימי הפורים בזמניהם²⁷ - זמנים הרבה תיקנו להם חכמים²⁸ ואת אמרת לי מנהגא?
- [4] והתם לאו איסורא הויא? והתנן: הלילה - בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין?²⁹
- [5] התם, הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה.
- [6] והא בית שמאי מתירים הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים?³⁰
- [7] מי סברת עשו בית שמאי כדבריהם? לא עשו בית שמאי כדבריהם.
- [8] ור' יוחנן אמר: עשו ועשו.³¹
- [9] ובפולוגתא, רב אומר: לא עשו בית שמאי כדבריהם, ושמואל אמר: עשו ועשו.³²

אימת? אילימא קודם בת קול,³³ מ"ט דמאן דאמר לא עשו? ואלא לאחר בת קול, מאי טעמא דמאן דאמר עשו? אי בעית אימא: קודם בת קול, ואי בעית אימא: לאחר בת קול. אי בעית אימא קודם בת קול, וכגון דבית הלל רובא, דמאן דאמר לא עשו, דהא בית הלל רובא. ומאן דאמר עשו, כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי. ואי בעית אימא לאחר בת קול, מאן דאמר לא עשו, דהא נפקא בת קול.³⁴ ומאן דאמר עשו, רבי יהושע היא, דאמר: אין משגיחין בבית קול. ומאן דאמר עשו, קרינן כאן: לא תתגודדו, לא תעשו אנודות אנודות?

- 27 אסתר ט, לא.
- 28 מצוטט גם בבלי מגילה ב ע"א. עיין גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 82 הע' 15.
- 29 פסחים, ד, ה.
- 30 יבמות, א, ד.
- 31 מימרה זו סותרת את מה שאמור בירושלמי יבמות א, ו (ג ע"ב) (= ירושלמי קידושין א, א, נח ע"ד), שם ר' יוחנן אומר שבית שמאי נהגו כבית הלל.
- 32 המחלוקת בין רב לשמואל מופיעה גם בירושלמי שצוין בהערה הקודמת. מחלוקת דומה בהשתתפות שלושת החכמים הללו מופיעה גם בבבלי יבמות צו ע"ב בהקשר שונה. כיוון ששלוש הדעות בבבלי יבמות יד ע"א מצויות בירושלמי בקשר לנוהג של בית שמאי, יש להניח שבבלי יבמות יד ע"א הוא ההקשר המקורי, והעורכים של בבלי יבמות צו ע"ב שאלו מילים אלו וקשרו אותן למקרה אחר.
- 33 רומז לבת קול בבבלי עירובין יג ע"ב שהלכה כבית הלל.
- 34 עיין במקבילות בבבלי פסחים קיד ע"א, בעירובין ו ע"ב, ובחולין מד ע"א.

[10]a] אמר אביי: כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב' בתי דינים בעיר אחת הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה.

[b] אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי? אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינין בעיר אחת לית לן בה.

[11] תא שמע: במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב.³⁵ במקומו של רבי אליעזר אין, במקומו של רבי עקיבא לא. דתניא, כלל א"ר עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אין דוחה את השבת?³⁶ והאי מאי תיובתא? מקומות מקומות שאני. ודקארי מאי קארי לה? סלקא דעתך אמינא, משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי, קא משמע לן.

[12] תא שמע: דרבי אבהו כי מקלע לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי מיקלע לאתריה דר' יוחנן לא מטלטל שרגא?³⁷ והאי מאי קושיא? ולא אמרינן מקומות שאני? אנן הכי קאמרינן: רבי אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי? רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן, לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן. והאיכא שמעא? דמודע ליה לשמעא.

הגם שסוגיית הבבלי מבוססת על המשנה ביבמות, אין היא פותחת בה אלא בציטוט המשנה ממגילה, שהובאה בסוף הדיון בסוגיית הירושלמי. ריש לקיש שואל את ר' יוחנן לגבי המשנה, ושאלתו פותחת דיון ארוך בין האמוראים. הראשונים מניחים שדיון זה נמשך לפחות עד לסעיף [8]. דעה זו בעייתית מבחינה היסטורית במיוחד לאור העובדה שהאמורים שלהם, חוץ מסעיף [1] וקצת מסעיפים [2] ו[5], אינם מופיעים בירושלמי כלל. עם זאת, גם בהיעדר שריד היסטורי לדיון שבבבלי, השאלה החשובה יותר היא מה רצו עורכי הסוגיא שהלומדים יבינו. היש לראות בסוגיא דיון ארוך בין האמוראים או נכון לראות בו גיבוש של מאמרים של כמה אמוראים ליחידה אחת שאליה נלווית תוספת משל העורכים?

35 מצוטט כברייתא בבבלי שבת קל ע"א ובבלי חולין קטו ע"א.

36 פסחים, ו, ב.

37 מקרה זה מצוטט גם בבלי שבת מו ע"א ועיין במקבילה בירושלמי ברכות ח, א (יב ע"א).

עדי הנוסח מציגים מסורות הנבדלות זו מזו בעניין מספר הפעמים שיש לגרוס "אמר ליה" בסוגיא: בדפוס פיזרו רס"ט "אמר ליה" מופיע פעם אחת, בכ"י וטיקן 114 - פעמיים, ברוב כתבי היד - שלוש פעמים, הדפוסים המאוחרים גורסים ארבע פעמים, וקטע אחד מהגניזה - חמש.³⁸ דוד הלבני כבר העיר ש"אמר ליה" אינו מהימן בשקלא וטריא ארוך,³⁹ ולכן יש לעיין בשקלא וטריא עצמו תוך ניסיון לקרוא אותו כדו-שיח רציף.

לאחר שאלת הפתיחה של ריש לקיש, העורכים הסתמאים מוסיפים דיון על המדרש, ובדיון זה נדון להלן.⁴⁰ על שאלתו של ריש לקיש, משיב ר' יוחנן בשאלה ממשנת פסחים ד, א, אך קשה להבין מה בשאלתו מהווה תשובה לשאלה שהופנתה אליו. נראה, כמו שמבאר הריטב"א, שר' יוחנן מבחין בין מקרים שבהם יש חילופי דינים בין מקומות שונים כגון המקרה הנדון במשנה במגילה⁴¹ ובמשנה בפסחים, לבין שני מנהגים הנוהגים בעת ובעונה אחת במקום אחד. מבין השניים, רק במקרה האחרון חל האיסור "לא תתגודדו".⁴² בסעיף [3], ריש לקיש דוחה את תשובתו, שהרי בפסחים

- 38 בדפוס פיזרו יש "אמר ליה" בסעיף [1] ו"אלא" בסעיף [3]. כל כ"י יש בהם "אמר ליה" בסעיפים [1] ו[3]. בותיקן 114 חסר "אמר ליה" בשורה 2 אבל נוסף בין השיטין. בדפוס וילנא ולכ"י מהגניזה JTS ENA 3652,4-5 יש "אמר ליה" בסעיף [5]; בדפוס פיזרו וונציה חסר "אמר ליה" כאן, אבל נוסף על ידי המהרש"ל ונכלל בדפוסים המאוחרים. מעניין ששום עד נוסח אינו גורס "אמר ליה" בסעיף [4]. אותו קטע מהגניזה גם גורס "אמר ליה" לפני "האי לא תתגודדו" בסעיף [1], נוסח שמצוטט אבל נדחה על ידי הריטב"א. נראה שתוספות רי"ד גורס "אמר ליה" בסעיפים [6] ו[7] ואולי גם הריטב"א, אלא אם כן מלים אלו הן חלק מפירושו ולא ציטוט.
- 39 ד' הלבני, מקורות ומסורות, נשים, עמ' יז הע' 11* (להלן: מקורות ומסורות).
- 40 עיין גילת (לעיל, הע' 10), עמ' 81 הע' 14. הסגנון של קטע זה ועיסוקו בענייני דקדוק מראים שמקורו בסתמאים. רשב"א ד"ה ואימא מצטט תשובה של רב האי גאון או של רב שרירא גאון שלפיה גם קטע זה הוא חלק מהדו-שיח בין ר' יוחנן לריש לקיש. עיין בנוסח של הגניזה לעיל, הע' 38. לפי זה ר' יוחנן מתכחש לכל האיסור של "לא תתגודדו".
- 41 יש לשים לב שתשובה זו משיבה רק על ההבדל בין הכרכים שקוראים בהם בט"ו לבין העיירות שקוראים בהן ב"ד, אבל בני הכפרים, שרגילים לקרוא קודם ל"ד באדר ובאים לעיירות וקוראים בהן לפני י"ד (ובני העיירות עצמם קוראים ב"ד כמנהגם), יוצרים מצב שבו שני נהגים באותו מקום, והבעיה בעינה עומדת. לפיכך הרא"ש אומר שלפי ר' יוחנן משנה מגילה א, א אינה מהווה בעיה של "לא תתגודדו" כיוון שהגיוון בדינים שם אינו נובע ממחלוקת בין חכמים. לפי זה ר' יוחנן מביא את משנה פסחים ד, א לטעון כנגד ריש לקיש "למה לא שאלת ממקור בעייתי יותר?"
- 42 לפי הגאונים ורשב"א המובאים בהערה 40, ר' יוחנן סובר שאין כל איסור של "לא תתגודדו". לפי זה, ר' יוחנן שואל שאלה רטורית לפשר הסיבה שריש לקיש אינו מקשה ממקורות נוספים. לפי הריטב"א, לעומת זאת, יש לדעת ר' יוחנן איסור של "לא תתגודדו", אלא שהוא מפרש אותו כמו אב"י ורבא בפסקא [10] להלן, ולכן אין לר' יוחנן בעיה עם המקרים שהובאו על ידי ריש לקיש. התשובות של ר' יוחנן ממקורות נוספים אמורות רק להוסיף קושיות על שיטת ריש לקיש שלפיה "לא תתגודדו" חל בצורה גורפת. יוצא שרשב"א וריטב"א מסכימים שר' יוחנן איננו מתכוון לענות

מדובר במנהג ואילו במגילה - בהלכה. לפי ריש לקיש, גיוון במעשים מותר במקומות שונים רק בענייני מנהג, אבל לא בענייני הלכה.⁴³

ר' יוחנן עונה בסעיף [4] שאכן גם משנת פסחים ד, א עוסקת בעניין הלכתי, והראיה לכך: משנה אחרת שם (ד, ה), העוסקת בעשיית מלאכה בליל בדיקת חמץ, נוקטת מונחים של איסור והיתר.⁴⁴ בסעיף [5] ריש לקיש דוחה את דברי ר' יוחנן ואומר שבענייני מלאכה בערב פסח אפשר להיות פסיבי,⁴⁵ ואז לא יתעורר החשש לעבור על האיסור "לא תגודדו" כלל,⁴⁶ אבל הקושי בקיום שני דפוסי הלכה בעניין קריאת מגילה בעינו עומד.

סעיף [6] מביא את המשנה ביבמות א, ד ומציג את הקושי העולה ממנה בעניין האיסור "לא תגודדו": המקרה המתואר במשנה אינו קשור במנהג. גם האפשרות לנקיטת פסיביות אינה יכולה לשמש לו פתרון, ובכל זאת עולה מהמשנה פיצול להלכות שונות. לפי הראשונים, גם את הדברים האמורים בשורה זו אמר ר' יוחנן. ר' יוחנן תמה על בחירתו של ריש לקיש להקשות קושיה ממגילה, שהרי ביבמות יש מקרה קשה ממנו. גם בדבריו אלה לא ברורה הדרך שבה ר' יוחנן מיישב את המקרה עם האיסור "לא תגודדו". הגאונים מכארים שר' יוחנן דוחה לגמרי את האיסור "לא תגודדו".⁴⁷ ייתכן

על קושיותיו של ריש לקיש, אלא להביא את שיטתו לאבסורד כדי להראות שאיסור גורף של "לא תגודדו" אינו עולה בקנה אחד עם המקורות מהמשנה.

43 שיטה זו מתאימה להגדרת הירושלמי לאיסור זה.

44 פירוש אחר לשורה זו הוא שר' יוחנן מניח לטענה ממשנה פסחים ד, א ועובר לטענה חדשה ממשנה פסחים ד, ה. ר' יוחנן מביא מקרה קשה מקודמיו כיוון שמדובר בעניין של הלכה שבו גיוון המעשים מתרחש במקום אחד. פירוש זה צריך להניח שלדעת ר' יוחנן אין בגיוון איסור של "לא תגודדו", כמו שמפרשים הגאונים, או שהוא מטרים את דעתו של רבא. אני מעדיף את הפירוש שהצגתי בגוף המאמר, כיוון שפירוש זה מיטיב, יותר מן הפירושים האחרים, לשמור על רצף הסוגיא. נראה שר' יוחנן ממשיך את טענתו מפסחים ד, א כיוון שהוא מתחיל מאמרו ב"והתם". אולם עיין בריטב"א ד"ה והתם, ובבבלי פסחים נה ע"א ובן מנחם (לעיל, הע' 13), כרך ג, עמ' 444-445.

45 אפשר ששורה זו מקבילה לסעיף [יא] בירושלמי שגם היא אומרת שההולך ממקום שאין עושים בו מלאכה למקום שעושים בו מלאכה יכול להתפרש כפסיבי, אבל הירושלמי מוסיף שגם איש כזה צריך לעשות מלאכה אם יש חשש שהימנעות ממנה תגרום לתמיחות. כאן הירושלמי מצריך אחידות במעשה במקום אחד אפילו במנהג. ראה גם בבלי פסחים נא ע"ב.

46 תשובה זו מחזקת את פירושי בהערה 44 שלפיו בשורה 4 ר' יוחנן ממשיך את טענתו מפסחים ד, א. אם מפרשים שר' יוחנן עבר לטענה מפסחים ד, ה, קשה להבין את תשובתו של ריש לקיש, שהרי בית שמאי ובית הלל שוכנים באותו מקום ובוודאי תלמידי בית הלל יעשו מלאכה בפני בית שמאי ותתעורר בעיה של "לא תגודדו". תשובת ריש לקיש שלפיה אפשר להיות פסיבי, סבירה רק לגבי פסחים ד, א שלפי המובא שם ההולך ממקום שאין עושים בו מלאכה למקום שעושים בו מלאכה יכול להימנע מלעשות מלאכה בלי לעורר חשד למחלוקת.

47 עיין לעיל, הע' 40 ו-42.

גם להציע שר' יוחנן סובר כדברי רבא שבסוף הסוגיא, שהאיסור "לא תתגודדו" אינו חל על שני בתי דין שונים. לפי זה, שיטת ר' יוחנן בבבלי עומדת בניגוד גמור לשיטתו בירושלמי, שם הוא עונה על כל מקרה ומקרה מבלי להגביל את האיסור "לא תתגודדו" ולתחום אותו. הלבני סבור ששורה זו היא שאלה של הסתמאים.⁴⁸

בסעיף [7] ריש לקיש, או הסתם לפי הלבני, משיב שלמעשה לא נהגו בית שמאי לפי שיטתם שלהם אלא כבית הלל. ר' יוחנן חולק וטוען שבית שמאי עשו כדבריהם.⁴⁹ בסעיף [9] הסתם מציין שמחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן מקבילה למחלוקת רב ושמואל באותו עניין. בסוף סעיף [9], אחרי הוספה (שמקורה בסתמאים) הסוטה מגוף הדיון, חוזר הדיון ומתמקד בגיוון במנהגים שבין בית שמאי לבית הלל.⁵⁰ כאן, אפילו הראשונים מודים שהשאלה אינה חלק מהדושיח של ריש לקיש ור' יוחנן.⁵¹ לכן, בין שנקבל את שיטת הלבני, הסבור שהדושיח שבין ר' יוחנן לריש לקיש מסתיים בסעיף [5], ובין שנניח שסופו בסעיף [8], נראה שהשאלה הפותחת של ריש לקיש אינה מקבלת מענה בדיון האמוראי, והדבר קשה, הן משום שהדושיח בין ריש לקיש ור' יוחנן מקוטע והן משום שאין בו תשובה לשאלת ריש לקיש ממגילה. אפשר שהגבלתו של אביי עונה בעקיפין⁵² על השאלה שעלתה ממשנת מגילה, אבל אם כך פני הדברים, עולה כאן תמיהה חדשה על התשובה שניתנה בעקיפין בניגוד למצופה שהיא תבוא כעיקר.

48 מקורות ומסורות, פסחים, טז-יז.

49 שלא כשיטתו בירושלמי יבמות א, ו (ג ע"ב). אפשר שהבבלי הסיק מתשובתו של ר' יוחנן בירושלמי "בשעה שאילו עושין כבית שמי ואילו עושין כבית הלל" שלפי ר' יוחנן אכן עשו בית שמאי כדבריהם. ריש לקיש משיב שלא עשו כדבריהם, אבל לא כתוב בירושלמי שר' יוחנן הסכים עמו, אלא שהמשיך והעלה טענות נוספות על שיטתו של ריש לקיש. ראו עוד ניסיון הסבר אצל הלבני שם.

50 רשב"א ד"ה ולמ"ד שואל מדוע הגמרא מקשה על ר' יוחנן, שהרי לפי הגאונים אין לשיטתו של ר' יוחנן כל איסור של "לא תתגודדו". רשב"א מתרץ שהתמיהה נסבה לא על ר' יוחנן אלא על כל מי שלשיטתו יש לו איסור של "לא תתגודדו" וסובר שעשו בית שמאי כדבריהם, כמו שמואל או אפילו כדעה תאורטית.

51 עיין ריטב"א ד"ה ולמ"ד ורשב"א בהערה הקודמת.

52 הרמב"ן סבור שהדעה של אביי אינה עונה על הקושי העולה ממשנה מגילה שהרי בני הכפרים הבאים לעיירות קוראים בהיותם שם ביום אחר מזה שקוראים בו בני העיירות והרי שני דינים במקום אחד. לשם כך נדרשת דעתו של רבא - להסביר את משנה מגילה. הרא"ש סובר שאפילו שיטת רבא אינה עונה על הקושי שבמשנה מגילה כיוון שמקרה זה דומה לבית דין אחד במקום אחד, חלק קוראים ביום זה וחלק ביום אחר. לכן הרא"ש סובר שר' יוחנן ענה על הקושיה ממשנה מגילה (עיין לעיל, הע' 41). הרא"ש גם מצטט את רבינו חיים הסבור ששיטת אביי עונה אף היא על הקושיה ממשנה מגילה כיוון שלפי הירושלמי בני הכפרים קוראים ביום הכניסה בכפרים ולא בעיירות, ולכן אין מדובר כאן בגיוון באותו מקום. כל הפירושים האלו רק מדגישים שהיה צפוי שהסוגיא עצמה תחזור לענות במפורש על הקושיה ממשנה מגילה.

בסעיף [10] אביי ורבא, אמוראי בכל בדור הרביעי, הרחוקים מאוד מבעלי הדו־שיח המקורי, ברצותם להביא את הבעיות הללו לכלל פתרון,⁵³ מגבילים את האיסור "לא תתגודדו". לראשונה מאז נדונה הלכה זו, שני האמוראים משלבים בה יסוד חדש, שלא היה בה קודם - בתי הדין. למרבה התימהון, תשובת אביי אינה עונה אפילו על הקושיה מבית שמאי ובית הלל, ואפשר שבמקור נסב מאמרו על שאלה אחרת. מכל מקום, אפשר לראות שמסקנת הסוגיא לפי רבא נוקטת עמדה קיצונית מאוד המגבילה את האיסור "לא תתגודדו" עד כדי כך שקשה להעלות אפילו בדמיון מקרה שבו עוברים עליו.

סוגיא זו מציבה בפני הקורא כמה קושיות: ראשית, הסוגיא פותחת בדו־שיח בין ריש לקיש לר' יוחנן, אבל לאחר כמה שורות הופכת לשקלא וטריא סתמי. נוסף על כך אין רציפות בין תחילת הסוגיא לסופה: הסוגיא מתחילה בשאלה ממשנה מגילה ו"קופצת" לשאלה מבית הלל ומבית שמאי, והשאלה העקרונית לכאורה נזנחת. כמו כן, קשה לזהות במדויק מהי עמדתו של ר' יוחנן - האם עברו "לא תתגודדו" אינו איסור כלל, או שמא הוא מסכים עם אביי או עם רבא. הדבר ברור הוא ששיטתו בבבלי אינה שווה לשיטתו לפי הירושלמי. אף לגבי מסקנת הסוגיא: ברור שמסקנת הבבלי, בהגבלתו של האיסור "לא תתגודדו", שונה במובהק ממסקנת הירושלמי.

סוגיית הבבלי, במהלכה הנוכחי, קשה להבנה, ולדידי אין מדובר בבעיות של נוסח וגם לא של פרשנות; סוגיית הבבלי אינה תעתיק של דו־שיח שהתרחש במציאות⁵⁴ ואף לא הוכחה מתמטית לרעיון מופשט. הפתרון הסביר ביותר לסוגיית הבבלי הוא לקבלה - על הקשיים שבה - כתשובה לסוגיית הירושלמי הבנויה בסגנון רטורי טוב. מטרת הסוגיא היא לשכנע את השומע ששיטת הירושלמי איננה עולה בקנה אחד עם העובדות, ששיטת רבא היא השיטה היחידה הנכונה, והיא בלבד מתרצת את כל הבעיות. הבבלי משיג את מטרתו בהתייחסות מוקפדת לכל שלב ושלב של השקלא וטריא שבירושלמי, ובעזרתה הוא מגלה את דעתו על שיטת הירושלמי. איני טוען שבפני עורכי הבבלי עמדה סוגיא ירושלמית שכללה דיון כמו זה שלפנינו, אך נראה שלכל הפחות הייתה

53 על יחסו המיוחד של רבא לתורת ר' יוחנן בדיוניו עם ריש לקיש ראה P. Hayman, "From Tiberias to Mehoza: Redactorial and Editorial Processes in Amoraic Babylonia," *JQR* 93, no. 1/2, pp. 117-148.

54 עיין ש' אטלס, "לתולדות הסוגיא," *HUCA* 24 (1952-1953), עמ' ח-יד המוכיח שדווקא בוויכוחים בין ר' יוחנן לריש לקיש אנו מוצאים הרבה דוגמות של סוגיות שבהן "הדברים שנשנו בראשונה בשם ר"י ור"ל אינם אלא פרי הדמיון של האמוראים האחרונים או מסדרי התלמוד, ששקלו וטרו בשיטות ר"י ור"ל ושמו בפיהם דברים שלא היו מעולם" (יג). בדוגמה אחת משער אטלס ש"אפשר שהשינויים האלה בדברי ר"י [ממה ששנויה בירושלמי] נעשו בכוונה בכדי ליישב את הסתירה שבין ראשית הסוגיא בבבלי לסופה" (י). נראה לי שבסוגייתנו יש דוגמה נוספת כעין זו.

להם היכרות עם סוגיא הקרובה לה, ושסוגיית הירושלמי שבידנו היא הקרובה ביותר לנוסח שעמד בפני עורכי הבבלי.⁵⁵

נשווה את הבבלי לירושלמי: הבבלי מתחיל במשנה מגילה א, א - משנה המופיעה אחרונה בסוגיית הירושלמי. קשה להבין מדוע סוגיית הבבלי שהועברה למסכת יבמות תתחיל במשנה ממגילה. ראשית, אין קשר בין המשנה לסוגיא שלפניה, ושנית, הבעיה שמציבה המשנה ממגילה אינה הבעיה הקשה ביותר לאיסור "לא תתגודדו". ייתכן שהסיבה שהסוגיא התחילה במשנה ממגילה טמונה בהסברים השונים שניתנים לה בשתי הסוגיות. הירושלמי טוען שהמשנה במגילה אינה סותרת את האיסור "לא תתגודדו" כיוון שההלכה המובאת בה יוצאת מן הכלל ומבוססת על פסוק מאסתר (ט, כח). הבבלי מצטט פסוק דומה, שסמוך לזה שבירושלמי (ט, לא), אבל משתמש בו באופן אחר לגמרי: הוא מוכיח באמצעותו שהמשנה במגילה בעייתית כיוון שחיוב מקרא מגילה הוא הלכה ולא מנהג בעלמא. הבבלי קובע את המשנה ממגילה בראש הסוגיא כדי לחלוק על הירושלמי ולומר שאין לפתור אותה כיוצאת מן הכלל, ונחוץ פתרון אחר. במהלך זה אפשר לראות תחילתה של סלילת הדרך של הבבלי, דרך שתוביל בהמשכה להגבלה הרדיקלית של האיסור "לא תתגודדו".

תשובתו של ר' יוחנן בבבלי (בשורה השנייה) לבעיה העולה ממשנה מגילה אינה דומה לתשובתו בירושלמי. תחת להשיב על השאלה שהוצגה, ר' יוחנן מעלה קושיא נוספת, ממשנה פסחים ד, א, שבה רמוז ההסבר של אביי, הסובר ש"לא תתגודדו" אינו חל במקרה שמדובר בהבדל בקיום הלכה בין מקומות שונים. בירושלמי, משמשת משנת פסחים שאלת הפתיחה של ריש לקיש, ועליה משיב ר' יוחנן ואומר ש"לא תתגודדו" לא חל על מנהג אלא על הלכה, כמו במחלוקת בית שמאי ובית הלל. בבבלי הדברים הפוכים: ר' יוחנן הוא שמביא את המשנה ומקשה עליה, וריש לקיש הוא המשיב שיש הבדל בין מנהג להלכה. בבבלי, ר' יוחנן דוחה את הסברה שגם במשנה פסחים מדובר בהלכה, ואם כן, ההבחנה בין מנהג להלכה אינה תורמת מאומה, שהרי גם בפסחים מדובר בהלכה, ויתר על כן, ההבחנה אינה נצרכת כלל, משום שלכאורה לשיטת ר' יוחנן ובוודאי לשיטת אביי גיוון מעשים במקומות שונים מותר אפילו בענייני הלכה.

הבבלי מניח לכל הקושיות מפסחים על בסיס האפשרות להיות פסיבי, אבל בסעיף [6] הוא מעלה את המקור הבעייתי יותר, של בית שמאי ובית הלל, שאינו מנהג, וגם מקרה של פסיביות איננו. אמנם גם הירושלמי העלה את הדוגמה של מחלוקת בית

55 M. Jaffee, "The Babylonian Appropriation of the Talmud Yerushalmi," in Alan J. Avery-Peck (ed.), *The Literature of Early Rabbinic Judaism*, Lanham 1989, p. 24: "The post-Amoraic editors of the Babylonian Talmud had something like the extant version of the Palestinian Talmud before them and reflected upon the logic of its construction as they composed their own commentary

שמאי ובית הלל, אבל דחה אותה בטענה שבית שמאי לא עשו כדבריהם, אלא כבית הלל. הירושלמי יכול להגדיר את האיסור "לא תתגודדו" באופן רחב יותר כיוון שעמדתו כלפי ההיסטוריה של מחלוקות הבתים מוניסטית. לעומתו, לבבלי, שבסוגיא זו מניח שבית שמאי עשו כדבריהם, ואף מוכיח זאת ביתר אריכות בסוגיא שלאחריה, מחלוקות הבתים מהוות בעיה רצינית של "לא תתגודדו".

לאחר שהבבלי מציג את הבעיות העולות ממשנה מגילה ואת הבעיות הגדולות מהן העולות ממשנה יבמות וגם דוחה את פירוש הירושלמי למקורות אלה, רק אז השומע מוכן לקבל את הפירוש החדש של אמוראי בכל. השיטה הקיצונית של אבוי ורבא לא הייתה מתיישבת על דעתנו אלמלא ראינו את היקף המשניות והמקרים שעשויים היו להיכלל באיסור "לא תתגודדו" בלעדית.⁵⁶ מסקנת הבבלי כדעת רבא מבוססת בעיקר על הבעיה העולה ממשנה יבמות, ביסוס המסביר את בחירתה למקור מרכזי של סוגיית הבבלי וגם את החלטת עורכי הבבלי להעביר את הסוגיא כולה למשנה במסכת יבמות.⁵⁷

ראוי לשים לב לכך שהבבלי איננו מביא את סעיפים [ד] [ה] ו[ו] של הירושלמי על אודות ר' מאיר ור' יוסי. הכלל "הלכה כר' יוסי מחבירו" (או מחביריו) וכללי הוראה נוספים כגון זה, שקבע ר' יוחנן, סמכותם מקובלת בתלמוד הירושלמי. כאן, הירושלמי אפילו מחיל אותם למפרע על דיונם של התנאים עצמם. הבבלי, לעומתו, נוטה פעמים רבות להתעלם מהם, ובעירובין מו"ע"ב אף דוחה את כולם באמרו "ליתנהו להני כללי".⁵⁸ הירושלמי מתאר את עולמם של התנאים כעולם שיש בו אהדות הלכה למעשה. לשיטתו יש כללים סמכותיים ובעזרתם מכריעים בין הדעות השונות ופוסקים הלכה בכל המקרים עד כדי כך שקשה לירושלמי למצוא מקרה של פלורליזם שבו לא נדחתה דעת אחד הצדדים. לא כן המצב בבבלי, המתאר את עולמם של התנאים תיאור פלורליסטי שבו אין צורך להכריע מחלוקות באופן עקיב שיתקבל על דעת כולם. בעולם שכזה עשו בית שמאי כדבריהם, ובית הלל - כדבריהם שלהם; ר' יוסי נהג כדבריו, ור' מאיר - כדבריו שלו, בלשון הבבלי - "נהרא נהרא ופשטיה".⁵⁹

56 מבנה הסוגיא מתאים לתיאורה ב L. Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, Cambridge 1991, p. 100, "The typical Talmudic sugya is so arranged that the argument proceeds, in true dramatic fashion, so as to lead by stages to a climax".

57 עיין בדומה J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, p. 59. שכותב לגבי הסיפור של תנורו של עכנאי המופיע בירושלמי במסכת הדין ובבבלי במסכת בבא מציעא: "The BT redactors seem to have reworked and recontextualized the story simultaneously. That is, the redactors have tailored the text of the story to fit the context they chose".

58 עיין עוד בספרי (לעיל, הע' 19), בפרק הראשון.

59 עיין בבבלי חולין יח ע"ב ונו ע"א ובדיון בספרי (לעיל, הע' 19), בפרק השלישי.

גם סעיפים [ז] ו[ח] לא הובאו בבבלי, ראשית, כיוון שמדובר במחלוקת בין יהודה לגליל, מחלוקת שנראה שאין מקומה בבבלי, ושנית, כיוון שהמקרה הנדון בהם יכול לבוא על פתרונו בקלות שכן חילופי דינים בין מקומות שונים מותרים הן לשיטת אביי הן לשיטת רבא. בחירת הירושלמי להציע פתרון שלפיו שניהם יוצאים בדיעבד, במקום להציע את הפתרון הפשוט שלפיו מותרים חילופי דינים בין אזורים שונים, מלמדת שלפי הירושלמי חילופי דינים אסורים, אפילו בין מקומות שונים.

כאמור, אי אפשר להוכיח בוודאות שסוגיית הירושלמי הייתה לפני עורכי הבבלי ושכל ההבדלים בין הסוגיות נעשו בכוונה תחילה למען המטרות שהסברנו. עם זאת, כשוראים שהשינויים מתאימים לשיטה המפורשת של מסקנת הסוגיא, מסתבר שהעורכים עשאו בכוונה כדי להתפלמס עם הירושלמי, להתנגד לו ולשכנע את השומעים בצדקת שיטתם.

גם בהמשך הסוגיא בסעיפים [11] ו[12] יש קושי פרשני, אלא אם כן נוקטים את הגישה הרטורית. סעיף [11] עומד על הסתירה בין "לא תתגודדו" לברייתא ש"במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל", והגמרא עונה כאביי: "מקומות מקומות שאני". אלא, שואלת הגמרא, הלא זה פשוט - "ודקארי לה מאי קארי לה?". עכשיו מסקנת הבבלי, שכנגד הירושלמי, פשוטה כל-כך שמתעוררת תהייה על הצגת השאלה לכתחילה. הגמרא מתרצת שמחלוקת בעניין כריתת עצים בשבת מראה שחילופי דינים בין מקומות שונים מותרים אפילו בהלכות חמורות כמו שבת. סעיף [12] מוסיף שאותו אדם עצמו יכול לנהוג הלכה אחת במקום אחד והלכה אחרת במקום אחר כיוון ש"מקומות שאני".⁶⁰

גם ההוספות הסתמיות שבסוגיית הבבלי תורמות למגמה הרטורית שלה. ההוספה בסעיף [1] "האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה" מערערת את היסוד שבתשתית הדרשה. אמנם ממסקנתה עולה שיש לדרשה מקום, אך הגמרא מראה שהיא אינה

60 ראה David Kraemer, *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature*, Oxford 1996, p. 82-83, שדן ברושם הרטורי של שורות אלו:

Rhetorically, these flawed objections accomplish two things. First, they illustrate prominent cases in which, even in matters as serious as shabbat and kashrut, a variety of practices was tolerated. Secondly, by pointing out that, in light of the interpretations of Abbaye and Rava, the opinion that demands "don't separate into factions" applies only (possibly) in the same town, the "restrictive" opinion turns out to be very tolerant indeed. By means of the qualifying remarks of Abbaye and Rava, which the Gemara, in these "objections," insists that we notice, the denial of legitimate alternatives in practice is far more restrictive. The objections don't work precisely because the other party *already agrees* that alternatives should be supported.

פשוטה כפי שנדמה תחילה. ההוספה השנייה בסעיף [9] אומרת שאפשר לפרש את מחלוקת רב ושמואל אם עשו בית שמאי כדבריהם או לא בין לפני בת הקול שפסקה הלכה כבית הלל ובין לאחריה. הסוגיא אומרת שלפני הופעת בת הקול היו בית הלל הרוב, אבל בכל זאת אין הדבר מונע בהכרח שבית שמאי עשו כדבריהם (שלהם) כיוון שהכלל "אחרי רבים להטות" אינו תקף אם המועט חכם מהרוב: "כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפיי". גם לאחר בת הקול אפשר שבית שמאי עשו כדבריהם בשל הכלל שלפיו "אין משגיחים בבת קול". עולה מכאן שלפי הבבלי, גם רוב⁶¹ וגם בת קול אין בכוחם למנוע פלורליזם הלכתי, וראוי לתת רשות לקבוצות שונות לפעול קבוצה-קבוצה לפי שיטתה. השווה זאת לירושלמי בסוגיא הבאה (יבמות א, ו, ג ע"ב) שאומר "משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל וכל העובר על דברי בית הלל חייב מיתה". נראה שהוספה זו בבבלי מהווה אמירה פולמוסית ברורה נגד עמדת הירושלמי.⁶²

סוגיא ג - האם עשו בית שמאי כדבריהם?

הסוגיא השלישית בבבלי חוזרת לשאלה אם בית שמאי עשו כדבריהם, או שמא נכנעו ועשו כדברי בית הלל. בסוגיות הקודמות ראינו שהבבלי מגן על שיטת בית שמאי ומתאר מצב שבו בית שמאי עשו כדבריהם הן לפני בת הקול והן לאחריה - בניגוד לירושלמי. סוגייתנו ממשיכה פולמוס זה ומוכיחה בבירור שבית שמאי אכן עשו כדבריהם. היות והבבלי משתמש בכרייתות רבות מן התוספתא, נצטט תחילה את התוספתא ביבמות א, ט-יג, ולאחר מכן, נציג את הירושלמי והבבלי המתייחסים לדברי התוספתא.⁶³

[A][ט] נתיבמו, בית שמי אומר הן כשירות והולד כשר. בית הלל אומר הן פסולות והולד ממזר.

אמר ר' יוחנן בן נורי: בא וראה היאך הלכה זו רווחת בישראל, לקיים כדברי בית שמי הולד ממזר כדברי בית הלל, אם לקיים כדברי בית הלל הולד פגום כדברי בית שמאי. אלא בוא ונתקין שיהו הצרות חולצות ולא מתיבמות. ולא הספיקו לגמור את הדבר עד שנטרפה שעה.

[B][י] אמר רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה להם לצרות הראשונות?

61 בעיני ההכרעה כדעת הרוב עיין גם א' אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 93-99.

62 עיין עוד אצל Kraemer (לעיל, הע' 60), עמ' 79-81. גם ככל המקבילות שצוטטו לעיל בהע' 34, הבבלי דוחה את בת הקול.

63 שלבים לוגיים מסומנים באותיות לועזיות גדולות; הלכות על פי מהד' ליברמן מסומנות באותיות עבריות. כל הסימונים באים בסוגריים מרובעים. התוספתא מובאת על פי נוסח כ"י וינה.

[C] שאלו את ר' יהושע: בני צרות מהן? אמר להם למה אתם מכניסין ראשי לבין שני הרים גדולים לבין בית שמיי ובין בית הלל שיריצו את ראשי? אלא מעיד אני על משפחת בית עלובאי מבית צבאים ועל משפחת בית קיפאי מבית מקושש שהן בני צרות ומהם כהנים גדולים והיו מקריבין לגבי מזבח.

[D] אמר ר' טרפון: תאיב אני שתהא לי צרת הבת ואסיאנה לכהונה.

[E] אמר ר' אלעזר: אף על פי שנחלקו בית שמיי כנגד בית הלל בצרות מודים שאין הולד ממזר שאין ממזר אלא מן האשה שאיסורה איסור ערוה וחייבין עליה כרת.

[F] אף על פי שנחלקו בית שמיי כנגד בית הלל בצרות ובאחיות ובספק אשת איש ובגט ישן ובמקדש את האשה בשוה פרוטה והמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, לא נמנעו בית שמיי לישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמיי אלא נהגו האמת והשלום ביניהן שנאמר האמת והשלום אהבו.

[G][יא] אף על פי שאילו אוסרין ואילו מתירין לא נמנעו עושין טהרות אילו על גב אילו לקיים מה שנאמר כל דרך איש זך בעיניו ותכן לבות ה'.

[H][יב] ר' שמעון אומר: מן הספק לא היו נמנעין אבל נמנעין הן מן הודיי.

[I][יג] לעולם הלכה כדברי בית הלל. הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כדברי בית שמיי וכדברי בית הלל על זה נאמר הכסיל בחשך ילך. התופס קולי בית שמיי וקולי בית הלל רשע. אלא אם כדברי בית שמיי כקוליהן וכחומרניהן אם כדברי בית הלל כקוליהן וכחומרניהן.

התוספתא דנה בבעיה העולה מהמשנה: הבתים התחתנו זה עם זה על אף שנחלקו בעניין צרת הבת, מחלוקת העלולה לעורר בעיית ממזרות. בסעיף [A] ר' יוחנן בן נורי מציע להתקין תקנה שכל הצרות תחלוצנה, וכך יימנעו מממזרות או מפגמים אחרים, אך הצעת הפשרה שלו אינה מצליחה כיוון ש"נטרפה השעה".⁶⁴ בסעיף [B] נאמר שאחד מהערעורים על תקנת ר' יוחנן בן נורי בא מרבן שמעון בן גמליאל, בן זמנו של ר' יוחנן בן נורי, הטוען שהתקנה לא תועיל לנשים שנתייבמו או שהלכו לשוק בלי חליצה.

בסעיף [C] ר' יהושע מסכים עם בית הלל ועם זאת מסתייג מלומר דעתו בפירוש.

בסעיף [D] ר' טרפון מסכים עם בית הלל ואף מביע שאיפה לעשות בפומבי מעשה

64 ל' גינזבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ברכות א, ניו יורק תש"א, עמ' 159-160, מבאר שמרד בר-כוכבא התחיל ולא הייתה לחכמים אפשרות להיפגש ולהשלים את הדיונים בעניין התקנה.

כדעתם. גם ההסתייגות של ר' יהושע וגם הלהיטות של ר' טרפון מלמדות על תמיכה בבית שמאי של חלק מהציבור ועל מתיחות שהייתה בין שני הצדדים.

שלוש המימרות התוכפות מתחילות במילים "אף על פי", וכולן מנסות לצמצם את הפער שבין שיטות הבתים. בסעיף [E] ר' אליעזר טוען שצרת הבת אינה גורמת לממזרות אפילו לפי בית הלל כיוון שאין היא בגדר איסור כרת אלא לאו בלבד.⁶⁵ ר' אלעזר חולק על ר' יוחנן בן נורי ומצמצם בכך את הפער בין הצדדים במחלוקת. בסעיף [F] התוספתא מוסיפה שעל אף ריבוי המחלוקות ביניהם, המשיכו הבתים להינשא זה לזה כפי שלמדנו מהנביא זכריה, שגרס (ח, יט) שערך האמת ההלכתית חשוב, אבל ערכו של השלום החברתי חשוב ממנו.⁶⁶ בסעיף [G] מופיעות מובאות ממשלי טו, ב וכא, ב המלמדות שהגם שכל אחד משוכנע שהשיטה ההלכתית שלו נכונה, האל מעוניין בעיקר בכוונה של העושה, ולכן כל הלכה שמגיעים אליה בכוונה טובה ובדרך מתאימה, תהיה רצויה לפניו.⁶⁷ בזה נותנת התוספתא בסיס תאורטי לסובלנות ההלכתית שהתקיימה בין הבתים לפי פשט המשנה.

בסעיף [H] ר' שמעון מצמצם במקצת את רוח הפלורליזם שבמשנה בהוספת ההסתייגות שלפיה רק במקרים של ספק ממזרות התחתנו הבתים זה בזה, אבל לא במקרים שבהם הממזרות ודאית. בסעיף [I] נראה ששני חלקי ההלכה סותרים זה את זה: אם ההלכה כבית הלל באופן מוחלט, כיצד אפשר לומר שאדם הרוצה לנהוג בכל

65 לדעת ר' אליעזר, פירוש זה, שדין צרת הבת גורם חיוב כרת, לא נתקבל בבבלי, אולם הלכתי, מקורות ומסורות, נשים, עמ' יח-יט, שחזר את הכוונה המקורית של ר' אליעזר על בסיס דרשת רבי בבבלי יבמות ח ע"א שדין צרת הבת גורם איסור לאו בלבד וכך אין בעיה של ממזרות.

66 פסוק זה מובא כעיקרון הלכתי גם בבבלי סוכה לב ע"ב.

67 פשוטו של הפסוק מתנגד למי שנוהג בכל דרך שרוצה תוך התעלמות מרצון האל. אדם כזה לא יצליח כיוון שה' יודע את מניעי הפסולים. ברם, הפסוק נדרש כאן בדרך חיובית, רוצה לומר ששני הבתים, על אף שכל אחד מהם סבר ששיטתו היא השיטה היחידה הנכונה, בכל זאת, כיוון שראו שלכם של תלמידי הבית האחר מכוונים לשמים, ראו בהלכות הבית האחר הלכות ליגיטימיות. המילים "תכן לבות" נמצאות גם במשלי כד, יב. שמות רבה לג ה דורש את הפסוק על פינחס, שעל אף שלא היה ברור לו מה עליו לעשות, בכל זאת בטח בנכוונתו החלטתו להרוג את החוטאים מתוך הכרה עמוקה שהאל ידע שכוונתו לטובה (עיין בחידושי הרד"ל על אתר). מושג דומה נמצא בבבלי סנהדרין קו ע"ב: "הקדוש ברוך הוא ליבא בעי דכתיב 'וה' יראה ללבב' (שמואל א טו, ז)", אולם, עיין תוספתא כפשוטה על אתר שמפרש באופן אחר.

ההנחה התאורטית כאן יכולה להיות שקיים דין "אמתי" אחד, אבל האל אינו מחייב את האדם לקיימו משום שהדבר החשוב ביותר הוא הכוונה. זו הנחת היסוד של הסובלנות של ג'ון סטיוארט מיל, 2, On Liberty, Indianapolis 1978, ch. 2. אפשר לומר גם שהתוספתא מניחה שאין דין אחד, אלא כל מערכת דינים הנובעת מכוונה טהורה שווה במעמדה לכל מערכת אחרת כנ"ל. מעמד יחסי זה דומה לעמדה של ניטשה הדוגל ביחסיות של כל מושג של אמת ושקר. עיין מ' הלברטל, "Jews and Pagans in the Mishnah" in Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity, ed. G. Stanton and G. Stroumsa, Cambridge 1998, pp. 160-61

הדברים כבית שמאי, רשאי לעשות כן? לוי גינזבורג משער שרק החלק השני מקורי, ואילו החלק הראשון הוסף אחרי שכבר נפסקה ההלכה כבית הלל.⁶⁸ חנוך אלבק, לעומתו, סובר שהשורה הראשונה: "הלכה כבית הלל" אינה פסק הלכה אלא תיאור הנוהג הרווח בקהילה,⁶⁹ וקו דומה נוקט מנחם כץ, שמשער שגם לאחר שנפסקה ההלכה כבית הלל, הייתה רשות ליחידים לנהוג כבית שמאי.⁷⁰ מכל מקום, בשורות אלו מובעות זו לצד זו אפשרות של פלורליזם הלכתי והכרה בשלטונו ההולך ומתבסס של בית הלל. התוספתא מנסה לצמצם את המחלוקת בין הבתים בעניין צרת הבת ולהרחיב את האידיאל של פלורליזם הלכתי, אם כי אף היא תוחמת אותו בתוך גבולות מסוימים.

הירושלמי ביבמות א, ו (ג ע"א-ב) מצטט את רוב התוספתא כמעט במדויק אם כי בשינוי סדר הסעיפים: [I, F, C, D, E, B, A]. בהמשך המאמר נדון בסיפור על ר' דוסא בן הרכינס שנמצא אחרי סעיף [C], ונשווה אותו לסיפור בבבלי. עתה, נצטט רק את שני החלקים האחרונים, כיוון שבהם מצויות הוספות האמוראים, ומגמת עורכי הירושלמי ניכרת בהם.

[F] אע"פ שנחלקו בית שמי ובית הלל בצרות ובאחיות ובגט ישן ובספק אשת איש ובמקדש בשוה פרוטה והמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי והאשה מתקדשת בדינר ובשוה דינר לא נמנעו בית שמי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי אלא נוהגין באמת ובשלום שנ' והאמת והשלום אהבו.

ממזירות בנתיים ואת אמר הכין? [...]

[1] ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן: מודין בית שמי לבית הלל לחומרין.

68 עיין גינזבורג (לעיל, הע' 64), עמ' 152, 155-156. זו גם התשובה הראשונה בבבלי עירובין ו ע"ב. השווה גם א"ב הלבני, כללי פסק ההלכה בתלמוד, לוד תשנ"ט, עמ' 130-131.

69 ח' אלבק, ששה סדרי משנה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט), יבמות, 332. עיין גם אצל א' ביטמן, "לטיבו של הכלל 'הלכה כבית הלל'", סיני, פב (תשל"ח), עמ' קפו; ש' ספרא, "ההכרעה כבית הלל ביבנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, תשל"ז, כרך ג, עמ' 43; ו' ברנדס, "ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הוצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתמייחים לתנאים וספרותם", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 45-139.

70 מ' כ"ץ, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון: נוסח פירוש ותופעות עריכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, כרך א, עמ' 286-290. עיין גם מ' סבתו, "קריאת שמע של ר' ישמעאל ושל ר' אלעזר בן עזריה וההכרעה כבית הלל, סידרא כב (תשס"ז), עמ' 52-53.

מעתה בית שמי ישאו נשים מבית הלל דאינון מודיי להון, ובית הלל לא ישאו נשים מבית שמי דלית אינון מודיי להון?⁷¹

[2] ר' הילא בשם ר' יוחנן: אילו ואילו כהלכה היו עושין.

אם כהלכה היו עושין בדא תנינן שלחו להן בית שמי ופחתה שבית שמי אומר עד שיפחות את רובה.⁷²

[3] אמר ר' יוסי ביר' בון: עד שלא בא מעשה אצל בית הלל היו בית שמי נוגעין בו, משבא מעשה אצל בית הלל לא היו בית שמי נוגעין בו.

אמר ר' אבמרי: יאות, מה תנינן טימאו טהרות למפרע? לא, מיכן ולהבא.

[4] ר' יוסי ביר' בון אמ': רב ושמואל חד אמ' אילו ואילו כהלכה היו עושין וחד אמ' אילו כהילכתן ואילו כהילכתן

ממזרת בנתיים ואת אמר הכין?

המקום משמר ולא אורע מעשה מעולם.

[I] כהדא דתני כל הרוצה להחמיר על עצמו לנהוג כחומרי בית שמי וכחומרי בית הלל על זה נאמר והכסיל בחושך הולך, כקולי אילו ואילו נקרא רשע, אלא או כדברי בית שמי כקוליהם וכחומריהן או כדברי בית הלל וכקוליהם וכחומריהן.

הדא דתימא עד שלא יצאת בת קול, אבל משיצאת בת קול לעולם הלכה כדברי בית הלל. [וכל] העובר על דברי בית הלל חייב מיתה.

תני יצתה בת קול ואמרה אילו ואילו דברי אלהים חיים הם אבל הלכה כבית הלל לעולם. באיכן יצאת בת קול? רב ביבי בשם ר' יוחנן אמר: ביבנה יצאת בת קול.⁷³

הירושלמי מצטט את סעיף [F] מן התוספתא, הקובע שהבתים התחתנו זה בזה, ושואל את השאלה המתבקשת - כיצד נשאו זה את זה אם במקרים מסוימים ייתכן שאדם שנחשב כשר לפי בית שמאי נחשב ממזר לפי בית הלל? כמה תשובות מוצגות, וכל אחת מהן מצמצמת בצורה שונה את הפלורליזם בפשט של המשנה ושל התוספתא בסעיפים [G-F]. לפי שתי התשובות הראשונות, שמרו בית שמאי על החומרות של בית הלל או

71 קרבן העדה טוען שהנוסח משובש ויש להחליף בין השמות בשורה זו. אם בית שמאי נוהגים כחומרות בית הלל או בית הלל יסכימו להינשא לבית שמאי, אבל בית שמאי בכל זאת לא יוכלו להינשא לבית הלל במקרים שבהם בית הלל מקלים יותר.

72 מקואות, ד ה.

73 מקבילה לכל הסוגיא נמצאת בירושלמי קידושין א, א (נח ע"ד). חלק [I] נמצא גם בירושלמי ברכות א, ד (ג ע"ב) וירושלמי סוטה ג, ד (יט ע"א).

אפילו נהגו כבית הלל. שתי התשובות האלה אמנם נדחות, אבל שורה [3] מתרצת את התשובה השנייה ומצטטת את רבי יובי בי רבי בון המודה שאפשר שבית שמאי אכן נהגו כדבריהם באופן פרטי, אבל לא בניגוד לבית הלל במקרים שבית הלל דנו ופסקו בהם. על אף שתשובה זו אינה עונה על השאלה המקורית כיצד נשאו זה את זה, שכן בית שמאי פסקו כדבריהם במקרים פרטיים, אך עם זאת היא מיישבת את דברי רבי הילא עם המשנה ממקוואות.

בשורה [4] מצוטטת מחלוקת בין רב לשמואל: האחד מסכים עם רבי הילא שבית שמאי נהגו כהלכה שפסקו בית הלל, והאחר טוען שנהגו בית שמאי כדבריהם. הגמרא חוזרת פעם נוספת על השאלה המקורית, ומתרצת שהודות להשגחה העליונה, מקרה בעייתי כזה לא אירע מעולם. תירוץ זה אמנם פותר את הבעיה התאורטית, אבל אין בכוחו לסייע אם מגיעים למקרים בעייתיים ממש, כלומר תירוץ זה יכול להיאמר רק בתקופה שבה הפסיקו לנהוג לפי הלכות שונות. נוסף על כך, ההסתמכות על השגחה פרטית כדי למנוע חשש להתעוררות בעיה הלכתית מבטלת את האפשרות שהבתים ויתרו על עיקרון הלכתי זה או אחר למען השלום והאחדות. על אף שקיים גיוון בהלכה למעשה, שיטה זו מרוקנת ממנו כל ערך של פלורליזם בכך שמבטיחה לשני הצדדים שההסכם להינשא זה עם זה לא יגרום להם לשום הפסד וגם לא יאלץ צד כלשהו להודות בלגיטימיות של הצד האחר. הגיוון בירושלמי איננו יכול להוות דוגמה לשום עמדה פלורליסטית במקרים בהווה.⁷⁴

הירושלמי מצטט את סעיף [I] של התוספתא, אך מעביר את הקביעה "הלכה כבית הלל" אל אחרי הברייתא "כל הרוצה להחמיר..." ובכך מסיים בהלכה הברורה בלי להותיר אפשרות של בחירה עצמאית. הירושלמי לא יכול להותיר על כנו את הדין שבתוספתא, שלפיו מותר למי שירצה בכך, לנהוג כבית שמאי, ולכן תוחם את הפלורליזם לתקופה שקדמה לקביעת הכלל שלפיו הלכה כבית הלל. את הכלל הוא שם בפיו בת קול ומתרה על חומרת הדבר בכריכתו בעונש מיתה, דבר שאיננו ברי-הגנה לפי ההלכה התלמודית.⁷⁵

74 עיין, D. Kraemer, "New Meaning in Ancient Talmudic Texts: A Rhetorical Reading and the Case for Pluralism," *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 49 (1988), p. 205

75 אין אדם נידון במיתה אלא בדין שחייבים עליו מיתה כגון חילול שבת אבל לא אם מטה לקרות קריאת שמע. גם לפי דין זקן ממרא, חייב מיתה רק מי שהגיע להוראה, אבל לא תלמיד. עיין סנהדרין, יא, ב ובספרי (לעיל, הע' 19), 302-307. אם הנוהג לפי בית שמאי אינו נכלל בדין זקן ממרא, אזי אין דרך משפטית להביאו לדין מוות.

ייתכן שכוונת הירושלמי לומר שיענש בידי שמים, אף אם הירושלמי משתמש בביטוי זה באופן רטורי או מטאפורי בלבד, בכל זאת מדובר ברטוריקה קיצונית כלפי מישהו שרק נהג כבית שמאי אפילו בדבר קטן. אפשר שהירושלמי שאב רעיון זה ממשנה ברכות א ג, שם חבריו של ר' טרפון אומרים לו "כדיי היית לחוב בעצמך שעברתה על דברי בית הילל" (כ"י קאופמן). אלא

נסכם ונאמר שהירושלמי מסתייג מהסובלנות המובעת בתוספתא כלפי שיטת בית שמאי ולכן אחרי שמצטט את רובה, מוסיף פירושים המגבילים את הפלורליזם המשתמע ממנה ובוחר לדגול בהלכה מאוחדת לפי בית הלל. לפי שני הפירושים הראשונים לסעיף [F] בית שמאי נהגו כבית הלל, לפחות בחומרותיהם וייתכן אף שבכל מקרה. הפירוש השלישי מגביל את הפרשנות הזאת רק למקרים שבית הלל כבר פסק בהם. הפירוש האחרון הוא היחיד שמודה באפשרות שבית שמאי נהגו כדבריהם גם במחלוקת גלויה עם בית הלל. הירושלמי אינו יכול להתעלם מהאפשרות הנאמרת במפורש בסעיף [I], והפתרון שהוא נוקט, גורס הגבלת האפשרות לעבר בלבד וביטול תוקפה בכל יתר התקופות.

כעת נתחקה על הדרך שבה נתקבלו המקורות הארץ-ישראליים בבבלי יבמות יד ע"א - טז ע"א:

[1] תא שמע: אף על פי שאלו אוסרים ואלו מתירים, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי;⁷⁶ אי אמרת בשלמא לא עשו, משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת עשו, אמאי לא נמנעו? בשלמא בית שמאי מבית הלל לא נמנעו, דבני חייבי לאוין נינהו, אלא בית הלל מבית שמאי אמאי לא נמנעו? בני חייבי כריתות - ממזרים נינהו! וכי תימא, קסברי בית הלל דאיין ממזר מחייבי כריתות, והאמר רבי אלעזר: אע"פ שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות, מודים שאין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת.⁷⁷ אלא לאו שמע מינה: לא עשו! לא, לעולם עשו, דמודעי להו ופרשי. והכי נמי מסתברא, דקתני סיפא: כל הטהרות [...] אלא לאו דמודעי להו, שמע מינה [...]

[2] תא שמע: אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות [...] לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי, ללמדך, שחיבה וריעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר: האמת והשלום אהבו.⁷⁸ ר' שמעון אומר: נמנעו הן מן הודאי, ולא נמנעו מן הספק;⁷⁹ אי אמרת בשלמא עשו, משום הכי נמנעו, אלא אי אמרת לא עשו, אמאי נמנעו?

[...] כדאמר רב נחמן בר יצחק [...]

שהירושלמי כאן וגם אמורא אחד בבבלי בברכות יא ע"א מחילים את הדוגמה על כל אדם הנוהג כבית שמאי.

יבמות, א, ד. 76

תוספתא יבמות א, י. 77

שם. 78

שם א, יב. 79

ומאי שנא מן הודאי? דאיסורא הוא? ספק נמי איסורא הוא! לא תימא מן הספק, אלא אימא מן הסתם, דמודעי להו ופרשי. ומאי קא משמע לן? דאהבה וריעות נוהגים זה בזה [...]

[3] תא שמע, דאמר רבי יוחנן בן נורי: ...בואו ונתקן להו לצרות, שיהו חולצות ולא מתייבמות. אמר ליה רשב"ג: מה נעשה להם לצרות הראשונות מעתה? לא הספיקו לגמור את הדבר עד שנטרפה השעה.⁸⁰ אי אמרת בשלמא עשו, היינו דקאמר מה נעשה, אלא אי אמרת לא עשו, מאי מה נעשה? אמ' רב נחמן בר יצחק: לא נצרכה אלא לצרה עצמה [...]⁸¹

[4] תא שמע, דאמר רבי טרפון: תאבני, מתי תבא צרת הבת לידי ואשאנה?⁸² אימא: ואשאנה. והא תאבני קאמר! לאפוקי מדר' יוחנן בן נורי.

[5] תא שמע: מעשה בבתו של רבן גמליאל שהיתה נשואה לאבא אחיו, ומת בלא בנים, וייבם רבן גמליאל את צרתה. ותסברא? רבן גמליאל מתלמידי בית שמאי הוא?

אלא, שאני בתו של רבן גמליאל, דאילונית הואי [...]

[6] מתיב רב משרשיא: מעשה בר' עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט, ונהג בו שני עישורין, א' כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל. שמע מינה עשו? ר' עקיבא גמריה איסתפק ליה, ולא ידע אי בית הלל באחד בשבט אמור, או בט"ו בשבט אמור.⁸³

[7] מתיב מר זוטרא: מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופחת את המעזיבה וסיכך על גבי מיטה בשביל קטן,⁸⁴ שמע מינה עשו?

80 שם א, ט-י. בבבלי יבמות כז ע"א, רב נחמן בר יצחק מוסיף שאחר כך הצליחו לתקן תקנה זו.

81 רב נחמן מסביר שבית שמאי לא נהגו כשיטתם ולכן אין בעיה לבני בית הלל. אולם, לבית שמאי עדיין תהיה בעיה עם הצרות שנישאו בלא חליצה, על פי פסיקתם של בית הלל. לכן אפשר להבין את דברי רבן שמעון בן גמליאל גם אם נניח שבית שמאי נהגו כבית הלל.

82 תוספתא יבמות א, י.

83 תוספתא שביעית ד כא וראה מקבילות בירושלמי ביכורים ב ד (סה ע"ב), ירושלמי ראש השנה א, ב (נו ע"א), בבלי ראש השנה יד ע"א-ב ובבלי עירובין ו ע"ב - ז ע"א. נראה שבסיפור המקורי, כמו שאומר השואל בסוגייתנו, רצה ר' עקיבא לנהוג כחומרות של בית שמאי ושל בית הלל כאחד. בתוספתא ובירושלמי ר' יוסי מפרש את הסיפור שלא כפשוטו. ייתכן שהוא נוהג כך משום שלא היה לו נוח שר' עקיבא שחי אחרי תקופת יבנה יחשוש לשיטת בית שמאי. העובדה שהפרי היה אתרוג, פתחה בפני ר' יוסי את האפשרות שר' עקיבא רצה לנהוג כחומרות רבן גמליאל ור' אליעזר במשנה ביכורים ב ו. הבבלי פה ובעירובין ו ע"ב - ז ע"א מפרש אחרת ומסביר שר' עקיבא שכח איוז שיטה נאמרה על ידי בית הלל. בבבלי ראש השנה יד ע"א-ב שני הפירושים משולבים יחד: פירושם של התוספתא והירושלמי וגם של הבבלי כאן.

התם, הרואה אומ' לאפושי אויר קעביד.⁸⁵

[8] מתיב מר זוטרא: מעשה בשוקת יהוא שהיתה בירושלים, והיתה נקובה למקוה, וכל טהרות שהיו בירושלים נעשים על גבה, ושלחו בית שמאי והרחיבוה, שבית שמאי אומר: עד שתיפחת ברובה.⁸⁶ [...] שמע מינה: עשו?

התם, הרואה אומר לאפושי מיא הוא דקא עביד.⁸⁷

[9] תא שמע, דאמר ר' אלעזר בר צדוק: כשהייתי לומד תורה אצל ר' יוחנן החורנית, ראיתי [...] ואף על פי שתלמיד שמאי היה, כל מעשיו לא עשה אלא כדברי בית הלל.⁸⁹

אי אמרת בשלמא עשו, היינו רבותיה, אלא אי אמרת לא עשו, מאי רבותיה?

[10] תא שמע, שאלו את ר' יהושע: צרת הבת מהו? [...] אמר להם: מפני מה אתם מכניסים ראשי בין ב' הרים גדולים, בין ב' מחלוקות גדולות בין בית שמאי ובין בית הלל? מתיירא אני שמא ירוצו גלגלתי [...] ⁹⁰

אי אמרינן בשלמא עשו, היינו דקאמר מתיירא אני, אלא אי אמרת לא עשו, אמאי קאמר מתיירא אני? [...]

[11] תא שמע: בימי ר' דוסא בן הרכינס הותרו צרת הבת לאחין,

שמע מינה: עשו, שמע מינה.

84	סוכה ב, ח.
85	עיין במקביל בבלי סוכה כח ע"א.
86	מקואות ד, ה.
87	תשובה זו דומה לתשובה שבפיסקא [7], שלפיה אם קיימת סיבה אחרת למעשה אזי אין חשש מפני מראית עין והדבר מותר. הבבלי מסביר שאפילו לפי השיטה שבית שמאי לא עשו כדבריהם אפשר להסכים שניסו לעשות כדבריהם אם המעשה לא ייתפס כפולמוס נגד בית הלל. הירושלמי (שורה 2) גם מצטט את המשנה במקואות ד, ה אבל מסביר בדרך אחרת שבית שמאי עשו כדבריהם עד שלא בא המעשה לידון אצל בית הלל. שני ההסברים מודים שלפעמים, במקרים שבהם לא גרם הדבר לעימות עם בית הלל, עשו בית שמאי כדבריהם. ההסבר של הירושלמי מאפשר לבית שמאי לעשות כדבריהם במקרים רבים יותר, גם לחומרא וגם לקולא, ואילו הבבלי מאפשר לבית שמאי במקרים שיש אפשרות לפרש את המעשה בדרך אחרת, להחמיר בלבד. לעומת זאת, הבבלי מתיר לבית שמאי לנהוג בפומבי כדבריהם גם במקרים שבית הלל עסקו בהם, ואילו הירושלמי אוסר. בכל זאת, תשובת הבבלי חלה רק בשלב ה"הוא אמינא" מה שאין כן במסקנה שבית שמאי עשו כדבריהם בכל מקרה.
88	עדויות ד, ו.
89	תוספתא סוכה ב, ג.
90	תוספתא יבמות א, י.

מקורותיו של הבבלי רובם מן התוספתא, וכמה מהם מן הסוגיא המקבילה שבירושלמי. הבבלי מערב מאמרי אמוראים ופירושים סתמיים עם מקורותיו ויוצר חיבור חדש. לשם השוואה, הירושלמי מצטט כמעט את כל התוספתא (למעט סעיפים [G] ו[H]) ולרוב שומר על סדר הדברים המקורי (סעיפים [C], [D], ו[E] הפוכים), ורק פה ושם מוסיף דיון אמוראי (אחרי סעיפים [C], [F], ו[H]). הבבלי שינה את הסדר הפנימי של מקורותיו, בין מהתוספתא ובין מהירושלמי. הבבלי מפריד את מקורותיו לחלקיהם ועורך אותם מחדש כדי ליצור סוגיא המתאימה לשיטתו. כדי להבין את המגמה של אחת עשרה ההוכחות שבסוגיא, יש לשאול: אם הבבלי סוטה מן הסדר שנקטה התוספתא - מהו העיקרון שעל פיו הוא מסדר את המקורות?⁹¹

הבבלי בסעיף [1] מנסה להוכיח ממשנה יבמות א, ד שבית שמאי לא יכלו לנהוג לפי דבריהם - שאלמלא כן לא היו בית הלל נושאים את בנותיהם לנשים. מסקנה זו אינה הולמת כמובן את פשט המשנה, שהרי לא היה צריך לומר שנשאו זה את זה אם כולם נהגו כבית שמאי. לפי ההבנה הפשוטה של המשנה, נראה שאף על פי שנהגו לפי הלכות שונות, העלימו עין מההבדלים שביניהם - אפילו כשנגע הדבר בענייני ממזרות (וזה בדיוק החידוש של המשנה) - ובלבד שתימנע כיתתיות. הבבלי, לעומת זאת, כמו הירושלמי, אינו רוצה להודות שהתנאים החשיבו את ערכה של הסובלנות מעל לכל ספק של איסור ממזרות.

הבבלי מצטט את ר' אלעזר מסעיף [E] בתוספתא. בהקשר המקורי, ר' אלעזר אומר שצרת הבת אינה יוצרת בעיה של ממזרות כלל, ולכן הבעיה אינה כה חמורה. הבבלי, לעומת זאת, מסביר שלפי ר' אלעזר בית שמאי מסכימים שאכן אין חשש לממזרות אם נוהגים כבית הלל, אבל לא להיפך. הבבלי משתמש אפוא במאמרו של ר' אלעזר לא כדי לפתור את הבעיה, אלא כדי לאשר שאכן יש בעיה לבית הלל להתחתן עם בית שמאי.⁹² לבסוף, הגמרא מסיקה ששני הצדדים יכלו לנהוג צד צד כשיטתו, אלא שיידעו זה את זה בדבר משפחות שבעיות מסוג זה קיימות אצלן, ובאלו לא נישאו.⁹³ הסבר זה זוכה לתמך בדברי הסיפא של המשנה לגבי טומאה וטהרה.⁹⁴ באמירה זו

- 91 גם אם הבבלי אינו מבוסס על התוספתא או הירושלמי שלנו, סדר ההוכחות עדיין דורש הסבר.
- 92 עיין לעיל, הע' 65. אפשר שהבבלי מחמיר בהגדרת ממזר כחלק מנטייה כללית להיזהר בענייני יוחסין - עניין שהוחדר בעקבות התרבות הפרסית. עיין J. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003, pp. 80-81.
- 93 עניין זה דומה להסבר הסופי של הירושלמי שהמקום משמר - אלא שהבבלי אינו סומך על הנס. Kraemer (לעיל, הע' 74), עמ' 213, מצביע על כך שהטענה "דמודעי להו" נרמזת בסוגיא הקודמת, בכך שר' אבהו "מודע ליה לשמעא".
- 94 לפי גרסת הדפוסים ורוב כתבי היד עדיין אפשר להניח שבית שמאי לא עשו כדבריהם ולכן לא נמנעו מלישא זה את זה. עם זאת, קטע מהגניזה (אוקספורד 2675) הופך את סדר השמות בדיון בסיפה: "בשלמא בית הלל לא נמנעו מבית שמאי...". נוסח זה מסתבר כיוון שבית שמאי כמעט

הבבלי חדל ממאמציו להוכיח שבית שמאי לא עשו כדבריהם, וכל עשר ההוכחות מכאן ואילך מטרתן להוכיח שבית שמאי נהגו כדבריהם.

ההוכחה השנייה באה מהתוספתא [F-H], שכמו המשנה, אף היא אומרת שהבתים נשאו זה את זה למרות ההבדלים ביניהם, ור' שמעון מגביל את הסובלנות הזאת למקרים של ספק. הבבלי מוכיח שעשו כדבריהם, שאלמלא כן קשה להבין מדוע נמנעו מן הספק. על אף קבלת ההוכחה הזאת, הבבלי מחפש הוכחות נוספות שיסייעו לו להציג דיון מקיף יותר, דא עקא שְכּוּחַ השכנוע של שש ההוכחות (מהשלישית ועד השמינית) שהוא מציג אחריהן מוגבל למדי. רצף ההוכחות מסודרות נוצר בעזרת קישור אסוציאטיבי, היינו כל הוכחה קשורה לזו שלפניה במילה משותפת או ברעיון משותף.

ההוכחה השלישית מצטטת את ריש הברייתא שבתוספתא. הקשר בין המקרה המובא בה לזה שלפניו נובע מהשימוש שעושים שניהם באותה המימרה של רב נחמן בר יצחק כדי לענות על שאלה. בהוכחה הרביעית מובאים דברי רבי יוחנן בן נורי שבתוספתא (משורה [A]), ששימשו כבר בהוכחה השלישית בסיס לדיון. כיוון שבהוכחה הרביעית הגמרא דנה ברב שרצה לייבם את צרת בתו, היא מסמיכה לה מקרה נוסף של רב שלא רק רצה לעשות זאת, אלא עשה כן למעשה. ההוכחה החמישית ושלוש ההוכחות שאחריה, פותחות כולן ב"מעשה" אם כי אין הן נוגעות לצרת הבת, אלא למחלוקות אחרות בין הבתים. הדמיון בין ההוכחה השמינית לשביעית טמון בהופעתו של מר זוטרא בתפקיד השואל ובמסקנה העולה מהן שלפיה ניסו בית שמאי לשמר את החומרות שלהם, אלא אם כן סתרו הללו את דברי בית הלל סתירה ניכרת. הקשר בין ההוכחה התשיעית לקודמתה טמון בענייני טומאה וטהרה ששתיהן נוגעות בהם. האוקימתות שמוצעות בהוכחות 3-8 דחוקות והעובדה שאפשר לפרש אותן לפי התפיסה שלא עשו בית שמאי כדבריהם, מובילה את העורכים להביא הוכחות נוספות משכנעות מהן.

העורכים שומרים את ההוכחות המשכנעות ביותר לסוף. המקרה התשיעי מוכיח בדרך פרדוקסלית שבית שמאי אכן עשו כדבריהם, שהרי התוספתא מצביעה על ר' יוחנן החורנית כיוצא מן הכלל בנהגו כבית הלל על אף שהיה מבית שמאי. שתי ההוכחות האחרונות חוזרות לעניין צרת הבת. ההוכחה העשירית מצריכה דיון ארוך, שאין מקומו כאן, אבל חותמת בצורה משכנעת. ההוכחה האחרונה [11] מהווה "מכה בפטיש" וכוללת אזכור מפורש למעשה שבו דנו לפי בית שמאי. הפרטים של סיפור זה יתפרשו בעיוננו בהוכחה להלן.

תמיד מחמירים יותר מבית הלל. לפי גרסה זו, ההוכחה שהודיעו זה לזה, משכנעת יותר. עיין תוספות ד"ה בשלמא וברמב"ן, רשב"א וריטב"א.

קעת נוכל להסביר את סדר ההוכחות בבבלי: הסוגיא פותחת בניסיון להוכיח שבית שמאי לא עשו כדבריהם. הניסיון נכשל, וכישלון זה מראה שהעמדה אינה בת הגנה. העורכים פתחו בניסיון שנועד לכישלון כדי לדחות כבר למן ההתחלה את הטענות המועלים במסגרתו ולחזק את השיטה ההפוכה. מכאן ואילך יכולים העורכים להקדיש את שאר הסוגיא להוכחות לכך שבית שמאי עשו כדבריהם. ההוכחות השנייה עד התשיעית קשורות זו לזו בדרך אסוציאטיבית. העורכים מתחילים בהוכחה טובה למדי, אבל את ההוכחות הטובות ביותר הם שומרים לסוף, כדי להגיע לסיום דרמטי.⁹⁵

עולה מכאן שמגמת הדיון בבבלי היא להוכיח שבית שמאי אכן עשו כדבריהם מחד גיסא,⁹⁶ תוך הסתייגות מלקבל את המידה המלאה של פלורליזם המשתמעת מפשט המשנה והתוספתא מאידך גיסא. הבבלי אינו מסכים לדעה שבית הלל העלימו עין מן המציאות של ממזרים במשפחות של בית שמאי, ולכן בשני המקרים הראשונים הוא מגביל את רמת הסובלנות בעזרת הטענה שהודיעו זה לזה על משפחות בעייתיות. הבבלי אמנם מודה ביסוד של סובלנות בין הבתים, אך עושה זאת מבלי לוותר על הטענה שבית שמאי עשו כדבריהם, ואכן, במקום הביטוי "נהגו האמת והשלום ביניהן" שבתוספתא בסעיף [F], הבבלי גורס "שחיבה וריעות נוהגים זה בזה". שוני זה מדגיש שלא רק שלום שרר בין הבתים, אלא גם ידידות אמיצה.

עמדה זו עומדת בניגוד לעמדת הירושלמי, המסתייג במידה רבה מההודאה שבית שמאי עשו כדבריהם. גם כשהוא מתעמת עם הדעה שעשו כדבריהם, הירושלמי מגביל את הלגיטימיות של בית שמאי לתקופת העבר, וזאת על ידי שהוא תוחם את חופש הבחירה שמובע בתוספתא בסעיף [I], לתקופה שלפני הכרזת בת הקול, וגם אז, טוען הירושלמי, הסיבה היחידה שאפשרה להם לעשות כדבריהם הייתה השמירה שסיפק המקום, אבל אין ללמוד ממקרה זה להווה. לעומת זאת, הבבלי, כפי שראינו בסוגיא הקודמת,⁹⁷ טוען שבת הקול אינה רלוונטית להלכה. הבבלי מסיק שבית שמאי עשו ועשו

95 סדר זה תואם את הסדר המומלץ ידי לשיטתם של הרטוריקנים הקלאסיים, שאף הם שומרים את ההוכחה הטובה ביותר לסוף, את הבינונית - מביאים בהתחלה, ואת החלשה ביותר - קובעים באמצע. עיין עוד ב Richard Hidary, "Classical Rhetorical Arrangement and Reasoning in the Talmud: The Case of Yerushalmi Berakhot 1:1," *AJS Review* 34, 1 (2010): n. 83.

96 כך כותב גם קרמר:

[T]he context established by the Gemara, and the overall deliberation, with its careful turns and manipulations, together serve to create a surprisingly forceful statement on behalf of the legitimacy of different practices in different rabbinic communities. Given the care with which this argument was formulated, there can be little doubt that this was the author's purpose from the very beginning. David Kraemer, "Composition and Meaning in the Bavli," *Prooftexts* 8, 3 (1988), p. 281.

עיין גם Kraemer (לעיל, הע' 60), עמ' 84.

97 לעיל, עמ' 8.

כדבריהם ואף נותן לגיטימיות למי שנוהג כבית שמאי גם לאחר תקופת יבנה. אפשר לראות שגם סוגיא זו משמשת לירושלמי נקודה ארכימדית הנחוצה לשם הבנת הבבלי.

סוגיא ד - מעשה דר' דוסא

הבבלי מסיים את הוכחותיו בסיפור המתמקד בסצנה אחת במחלוקת הארוכה בעניין צרת הבת. נעניין תחילה במקבילה בירושלמי יבמות א, ו (ג ע"א-ב):⁹⁸

ר' יעקב בר אידי בשם ר' יהושע בן לוי: מעשה שנכנסו זקינים אצל ר' דוסא בן הרכינס לשאול לו על צרת הבת. אמרו לו אתה הוא שאת מתיר בצרות? אמר לון מה שמעתון דוסא בן הרכינס? אמרו לו בן הרכינס. אמר לון יונתן אחי הוה בכור שטן ומתלמידי בית שמי, היזהרו ממנו, שלש מאות תשובות יש לו על צרת הבת. אזלון לגביה. שלח וכתב ליה היזהר שחכמי ישראל נכנסין אצלך.

עלון ויתבי להו קומוי. הוה מסביר להון ולא סברין מיסבר להון ולא סברין. שריין מתנמנמין. אמר להן מה אתון מתנמנמין? שרי מישדי עליהון צרירין. ואית דמרין בחד תרע עלון ובתלתא נפקין. שלח אמר ליה מה שלחת לי בני נש בעו מילף ואמרת לי אינון חכמי ישראל!

אתו לגביה אמרון ליה את מה את אמר? אמ' להן על המדוכה הזאת ישב חגי הנביא והעיד שלשה דברים, על צרת הבת שתינשא לכהונה, ועל עמון ומואב שהן מעשרין מעשר עני בשביעית, ועל גירי תדמור שהן כשירין לבוא בקהל.

אמר תלון ש(כ)ני עיני דניחמי לחכמי ישראל. ראה את ר' יהושע וקרא עליו את מי יורה דיעה, זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה. את ר' עקיבה וקרא עליו כפירים רשו ורעבו, מכירו אני שאדם גיבור בתורה [הוא]. ראה את ר' לעזר בן עזריה וקרא עליו נער הייתי גם זקנתי, מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא ועינוי דמיין לדידיה. אמר ר' חנינה דציפורין אף ר' טרפון הוה עמהן וקרא עליו כהדא דר' לעזר בן עזריה.

בסיפור זה שני הבתים מיוצגים על ידי שני אחים: ר' דוסא בן הרכינס ויונתן בן הרכינס. התלמידים למדו מפי השמועה שר' דוסא בן הרכינס התיר צרת הבת ליבם, השמועה הטרידה אותם והם באו לבקר את רבי דוסא כדי לברר את פשר הדבר. ר' דוסא מסביר

98 לעיון בסיפור הזה בספרות האקדמית עיין Rubenstein (לעיל, הע' 92), עמ' 27, 44-45, 56.

שלא הוא אלא אחיו הוא שפסק כבית שמאי. ר' דוסא מזהיר שתי אזהרות: האחת מופנית לתלמידים ועניינה האמירה שאחיו הוא חריף ובעל תשובות, ואחרת מופנית לאחיו ומודיעה לו ש"חכמי ישראל" באים אצלו. בסוף הסיפור מתברר שהאזהרה הראשונה הייתה מוצדקת, מה שאין כן השנייה, שחזרה לפקוד את ר' דוסא. התשובות של יונתן בן הרכינס מסובכות כליכך שהתלמידים לא הצליחו להבינן, ואחרי שהתנמנמו ולקו בסקילה קלה, יצאו "חכמי ישראל" מבוהלים. חשוב לציין שלהיכנס נכנסו בפתח אחד בגאות ובביטחון עצמי, ואילו לצאת - יצאו בהתחמקות דרך שלושה פתחים.⁹⁹ התלמידים חוזרים לר' דוסא כדי לרכוש מחדש את הביטחון העצמי שאבד להם וללמוד כיצד הוא מתמודד עם שלוש מאות התשובות של יונתן אחיו.¹⁰⁰ ר' דוסא פונה למסורת נבואית כדי להוכיח שהוא צודק¹⁰¹ וגם מאשר שהתלמידים הם אכן "חכמי ישראל" ומשבח אותם אחד אחד.

הסיפור מודה בכוח שכלו החזק של יונתן בן הרכינס, אולם הודאתו אינה מונעת ממנו לטעון שבית הלל צודקים ורמת חכמיו גבוהה. העימות שבסיפור נובע מהאפשרות שהבוננות של יונתן גורמת לו לדעת את ההלכה האמתית, אבל אפשרות זו נדחית, ההלכה נפסקת כבית הלל, ומעמדם של החכמים שב לקדמותו.

קעת נעבור למקבילה בבבלי יבמות טו ע"א:¹⁰²

99 עיין בפירוש השני של קרבן העדה כאן. ההבדל בין כניסה בפתח אחד או בכמה פתחים נזכר גם כן בירושלמי שבת יט, ה יז ע"ב, שם ר' חגאי מסביר את סירובו לדון עם יעקב איש כפר נבוריאי בלשון זה: "אילו הוינן אנא ואת עלין בחד תרע דילמא הוינן יכלין מכוונה." יעקב איש כפר נבוריאי הוא אדם השנוי במחלוקת ולפעמים נחשב כמין; ראה ע' עיר-שי, "יעקב איש כפר נבוריאי - חכם שנכשל במינות", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ב (תשמ"ג), עמ' 153-168 וגם בספרי (לעיל, הע' 18), עמ' 216-222. בהקשר ההוא, כניסה בפתח אחד מבטאת חברות ואילו סירוב להיכנס בפתח אחד מבטא עימות ודחייה; ראה Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of* *Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, p. 177 משמעות זו אינה תקפה בהקשר זה: התלמידים נדחים על ידי ר' יונתן אבל אינם חלוקים בינם לבין עצמם. עולה מכך שהתנהגותם כאן מסמלת התחמקות.

100 העובדה שיש ליונתן שלוש מאות תשובות אינה מוכיחה שדעתו נכונה, אלא שעמדתו מבוססת ולא בנקל היא אפשר לדחותה. עיין J. Rubenstein, "The Thematization of Dialectics in Bavli Aggada" *JJS* 54, 1 (2003), p. 78. רובנשטיין סבור שהמספר המוגזם בסיפור המקביל בבבלי מצביע על כך שהסתמאים ראו בדיונים מורכבים ומסובכים ערך בפני עצמו. נראה שכאן ההגזמה נושאת אותה המשמעות שבירושלמי ולכן אין בזה חידוש של הבבלי.

101 הצד השווה לכל שלושת הדינים שמובאים בשם חגי הנביא הוא שכולם שנויים במחלוקת. בעניין מעשר בעמון ומואב המחלוקת גדולה וכן יש לר' יוסי בן דורמסקית מסורת נבואית (אף על פי שהמסורת אינה ידועה לחבריו); עיין משנה ידיים ד, ג, תוספתא ידיים ב, יז, ובבלי חגיגה ג ע"א ברם, בעניין גרים מן הקרדוין ומן התרמודים אין מקורות אחרים שמזכירים מחלוקת גדולה או מסורת נבואית; עיין ירושלמי יבמות א, ד (ג ע"ב), וירושלמי קידושין ד, א (ס ע"ג).

102 לטבלה המשווה את סוגיות הירושלמי לסוגיות הבבלי ראה נספח ב.

גופא: בימי ר' דוסא בן הרכינ' התיירו צרות הבת לאחין, והיה הדבר קשה לחכמים, מפני שזקן גדול היה,¹⁰³ ועיניו קמו מלבא לבית המדרש.

אמר מי ילך ויודיעו? אמר להן ר' יהושע: אני אלך. ואחריו מי? ר' אלעזר בן עזריה. ואחריו מי? רבי עקיבא.

הלכו ועמדו על פתח ביתו. נכנסה שפחתו, אמרה לו: ר', חכמי ישראל באין אצלך, אמר לה: יכנסו, ונכנסו. תפסו לר' יהושע והושיביו על מטה של זהב.

אמר ליה: ר', אמור לתלמידך אחר וישב, אמר לו: מי הוא? ר' אלעזר בן עזריה. אמר: ויש לו בן לעזריה חבירנו? קרא עליו המקרא הזה: נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם,¹⁰⁴ תפסו והושיבו על מטה של זהב.

אמר ליה: רבי, אמור לתלמידך אחר וישב, א"ל: ומי הוא? עקיבא בן יוסף. אמר ליה: אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? שב, בני, שב, כמותך ירבו בישראל.

התחילו מסבבים אותו בהלכות, עד שהגיעו לצרת הבת. אמר ליה: צרת הבת, מהו? אמר להן: מחלוקת בית שמאי ובית הלל. הלכה כדברי מי? א"ל: הלכה כבית הלל. אמרו ליה, והלא משמך אמרו: הלכה כבית שמאי! אמר להם: דוסא שמעתם, או בן הרכינס שמעתם? א"ל: ר' חיי חיי, סתם שמענו. אמר להם: אח קטן יש לי, בכור שטן הוא, ויונתן שמו, והוא מתלמידי שמאי, והזהרו שלא יקפח¹⁰⁵ אתכם בהלכות, לפי שיש עמו ג' מאות תשובות בצרת הבת שהיא מותרת, אבל מעיד אני עלי שמים וארץ, שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא, ואמר ג' דברים: צרת הבת אסורה [...]

תנא: כשנכנסו, נכנסו בפתח אחד, וכשיצאו, יצאו בשלשה פתחים. פגע בו ר' עקיבא, אקשי ליה ואוקמי. אמר ליה: אתה הוא עקיבא,¹⁰⁶ ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר! א"ל ר' עקיבא: ואפילו לרועי צאן.

השורה הראשונה של הסיפור בבבלי מציינת שצרת הבת הותרה, אך אינה מציינת מי התיירה, וחוסר הידיעה הזה הוא שעומד במוקד הסיפור. לעומת זאת, הירושלמי מספר בפשטות שהתלמידים הלכו ושאלו את ר' דוסא. אפשר לראות שהבבלי בונה כאן דרמה

103 בדפוסים החדשים "מפני שחכם גדול היה", ובכתבי היד נוסח כפול. נראה שהושמט בדפוסים בגלל הדומות. עיין דק"ס השלם, עמ' קס.

104 תהלים לו, כה.

105 השווה השימוש של פועל זה בבבלי קידושין נב ע"ב. עיין גם Rubenstein (לעיל, הע' 92), עמ' 56, על לשונות של אלימות בבבלי.

106 כמה כתבי יד מוסיפים "הדרשן". עיין דק"ס השלם, עמ' קסה.

קטנה.¹⁰⁷ החכמים יראים לגשת לר' דוסא ואפילו שלושת המתנדבים צריכים לסבב את ר' דוסא בעניינים אחרים לפני שהם שואלים על צרת הבת. ההסבר היחיד האפשרי לדאגתם הוא שבואם אליו נבע, לצד הצורך לברר שיטתו, גם מכוונתם להאשימו ולהוכיחו בשל עמדתו. לשון הסיפור דומה ללשון הסוגיא בבבלי בבא מציעא נט ע"ב, שבה מסופר שלאחר נידויו של ר' אליעזר, שואלים החכמים: "מי ילך ויודיעו? - אמר להם רבי עקיבא: אני אלך," וייתכן שמקורה דווקא בסוגיא שבירושלמי, מועד קטן ג, א, פא ע"ג, שלשונה: "אמר אמרין מאן אזל מודע ליה אמר רבי עקיבא אנא אזל מודע ליה."¹⁰⁸ בהקשר ההוא החכמים היו יראים מלהגיד לר' אליעזר שנמנו לנדתו כיוון שידעו שעלבוננו עלול להמיט עליהם תוצאות נוראות. כל מטרתו של ר' עקיבא בהתנדבו למלא את תפקיד המבשר, כמו גם של שלושת החכמים בסיפורנו, לוודא שמילוי המשימה ייעשה בעדינות.

הבבלי משתמש בלשון דומה גם במעשה של העברת רבן גמליאל מנשיאותו. אחרי שר' יהושע סולח לרבן גמליאל, החכמים מחפשים מישהו שילך ויודיע לרבנים בבית המדרש, ובמיוחד לר' עקיבא ולר' אלעזר: "אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן?" ר' יהושע היה מתיירא מלהגיד להם שסלח לרבן גמליאל, ומסיבה טובה, שהרי ר' עקיבא הגיב בנעיילת הדלת של בית המדרש. גם כאן נוסח הדברים מצביע רצונם של הרבנים להוכיח את ר' דוסא או אפילו לנדתו. זוהי דוגמה אחת של הוספה דרמטית שמוסיף הבבלי על הסיפור המקורי שבירושלמי. הניסיון החצוף להוכיח את ר' דוסא מראה עד כמה בטוחים היו שלושת החכמים בדעותיהם. ביטחונם העצמי עומד בניגוד להשפלה שחוה ר' עקיבא לפני יונתן בן הרכינס בסוף הסיפור.

הבבלי משנה את הסדר שבו נכנסים החכמים אצל ר' דוסא. לפי שני התלמודים, ר' יהושע הוא שנכנס תחילה. בירושלמי, ר' דוסא משבח את ר' עקיבא תחילה ואחר-כך את ר' אלעזר בן עזריה, ואילו בבבלי הסדר הפוך. נראה שהבבלי מסדר את החכמים על פי רמת השבח שהם זוכים לו: ר' יהושע אינו משובח, ר' אלעזר בן עזריה נשתבח ביחסו, ואילו ר' עקיבא זוכה לשבח הגדול ביותר. נראה שהבבלי מציב את ר' עקיבא אחרון ומשבחו בשבח הגבוה ביותר כדי להעצים את גודל העלבון שייגרם לו בנפילתו בסצנה החותמת את הסיפור.

107 ראה א' קרלין, דברי ספרי: מסות, תל-אביב, תשי"ב, עמ' 8-10, לדיון קצר בדרך שנוקט הבבלי לצורך הרחבת המובא בירושלמי.

108 אפשר שהעורכים של המעשה של ר' דוסא רשמו את ר' עקיבא אחרון כיוון שהוא שנכנס אצלו אחרון. על המשמעות של המקום של ר' עקיבא בסוף עיין להלן. ר' יהושע, המתנדב ראשון כאן, הוא שעומד גם נגד בת הקול בבבלי בבא מציעא נט ע"ב, ואף מתנדב ראשון למשימה מסוכנת בבבלי שבת קכז ע"ב וכלה רבתי ח, ב.

נוסף על אלה עולים הבדלים חשובים גם בין השבחים שנתן ר' דוסא לחכמים על פי גרסת הירושלמי לבין השבחים שנתן להם על פי גרסת הבבלי. בירושלמי, ר' דוסא מצטט פסוק שנראה שהוא רומז לעניות של ר' עקיבא לפני שהפך ל"אדם גיבור בתורה", ואילו בבבלי הוא אומר כל שבחו בפניו: "אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? שב, בני, שב, כמותך ירבו בישראל". הבבלי מוסיף נוסף לשבחו כדי להכשיר את הקרקע לנפילתו שתרחש בסוף הסיפור, בעת שיונתן נוקט אותן המילים עצמן: "אתה הוא עקיבא, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו", אלא שהוא מנסח דבריו במחמאה לכאורה: "אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר", שללא ספק מעליבה פי כמה וכמה מהטחת עלבון מפורשת.

אחרי שר' דוסא מבהיר את מקור הבלבול בהיותם בני אב אחד ומביא ראיה נבואית לשיטתו, החכמים מרוצים, ואין שום סימן לכך שהם מחפשים את יונתן בן הרכינס. בסיפור בבבלי, החכמים יוצאים דרך שלושה פתחים, אולם יציאתם היא מלפני ר' דוסא במקום שתהיה מלפני יונתן כפי שמובא בירושלמי. אם יציאה דרך שלושה פתחים היא סימן להתחמקות, מדוע הבבלי מעביר את הפיצול הזה ליציאה מר' דוסא? אפשר שהם יוצאים בבושה מלפני ר' דוסא כיוון שהאשימו אותו לשווא. אפשרות אחרת היא שיצאו דרך שלושה פתחים כדי להראות שהמשימה שהוטלה עליהם נשלמה. יונה פרנקל מציע שהחכמים יצאו דרך שלושה פתחים כדי "שנוכחותם בדרך לא תהיה בולטת" ולא יפגשו את יונתן.¹⁰⁹ החכמים יראים מהתיאור של יונתן ככבוד שטן שיש לו שלוש מאות תשובות ומעדיפים להתחמק ממנו. שלא כבירושלמי, בבבלי שלושת החכמים אינם פוגשים את יונתן, אלא יונתן פוגע במקרה בר' עקיבא לבדו. יונתן משתיק את ר' עקיבא בשאלותיו ואינו מסתפק בכך, אלא מעליב אותו באמרו שאינו ראוי לפרסום שזכה בו. ר' עקיבא מסכים לדבריו ואף משפיל את עצמו (אך ייתכן שעושה זאת בלויית סרקאזם).

ההבדל החשוב ביותר בין שני הנוסחים הוא בסדר המאורעות: בירושלמי, ר' דוסא מתקן את הטעות, אחר כך החכמים הולכים אצל יונתן, ורק אחרי שיונתן משפיל אותם הם חוזרים לר' דוסא לקבל נחמה ואישור, והסיפור נגמר בכי טוב. יונתן מצטייר כרוזן המשתמש בכוח שכלו כדי לאיים על שלושת התלמידים, והתלמידים מתנחמים במסורת המובאת בשם חגי הנביא, המחזקת את שיטתם.

בבבלי, לעומת זאת, ר' דוסא משבח את החכמים, מסביר את פשר הטעות שחלה בשמות ומביא את המסורת הנבואית כבר בהתחלה. פגישתם עם ר' דוסא מספקת לחכמים אישור לדעתם, שביטחונם בצדקתה היה מבוסס גם לפניה. אבל משהו חסר

109 י' פרנקל, סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל-אביב 2001, עמ' 354. גם תוספות ד"ה יצאו מציעים הסבר זה. אפשרות אחרת היא שפרט זה נותר מסיפור הירושלמי והועבר בבבלי לקטע המתאר את יציאתם מר' דוסא כיוון שבבבלי אין הם פוגשים את יונתן.

בביטחון הזה: החכמים מרגישים שלא בנוח בידיעה שליונתן שלוש מאות תשובות, ולכן יראים מפני פגישה עמו. הסצנה האחרונה מגלה שיראתם הייתה מוצדקת, ואפילו ר' עקיבא נכשל בהוכחות של יונתן, מודח ממעמדו בתורה וחוזר למעמד רועה הצאן, שהיה נחלתו בנערותו. הבבלי חותם את סיפורו ביונתן הנמצא בעמדת המנצח ובחכמי בית הלל המתבוססים בעלבונם.¹¹⁰

מבנה הסיפור בבבלי מקביל למבנה של אחת עשרה ההוכחות בסוגיא ג שבבבלי. את הסוגיא הזאת פתח הבבלי בניסיון להוכיח שכולם עשו כבית הלל, אבל המסקנה העולה ממנה היא שבית שמאי עשו כדבריהם. כמו כן, הסיפור של ר' דוסא בבבלי מתחיל בשבחים של חכמי בית הלל אבל מסיים ביונתן, המסכים דווקא עם בית שמאי, בעמדת מנצח. בירושלמי לעומת זאת, הסדר הפוך: את סוגיא ג הוא מסיים באמירה שהלכה תמיד כבית הלל, ובסיפור על ר' דוסא חכמי בית הלל אמנם נעלבים, אבל לבסוף מנצחים. הבבלי מכיר במעלה השכלית שיש לבית שמאי עד כדי כך שרק כוחה של נבואה יכול להציל את בית הלל, והכרה זו עולה בקנה אחד עם הסובלנות שמפגין הבבלי כלפי בית שמאי, הן כלפי שיטתם והן וכלפי העדות שעשו כדבריהם.

סיכום

למדנו אפוא שני דברים - האחד עניינו העמדות המובחנות שנוקטים הירושלמי והבבלי בסוגיית אחידות מול פלורליזם בהלכה, והאחר - עניינו חשיבות הקריאה הרטורית של הסוגיות בבבלי לאור מקבילותיהן שבירושלמי. אפתח בעניין הסובלנות: הירושלמי שואף לאחידות של הלכה למעשה, ואילו הבבלי סובל, על פי רוב, חילופי דינים. הבדל זה עולה מפירושיהם השונים לאיסור "לא תתגודדו", מיחסם לבית שמאי, מיחסם לכללי ההוראה של ר' יוחנן, מהדרך שבה בחרו לתאר את ההתנהגות החולקת של כמה תנאים, מפירושיהם לפרשת זקן ממרא¹¹¹ וממקרים נוספים.

בעניין אופן הקריאה המומלץ, ראינו שאין אפשרות לקרוא את הסוגיא השנייה כתעתיק של דו־שיח או כהוכחה מתמטית בשל היעדר ציר שיוביל מראשיתה ועד סופה, שכן אין בה רצף אחד לא של הדוברים ולא של מהלך החשיבה. ישנן קושיות שאינן זוכות לתשובות, ומנגד - ישנן תשובות מיותרות לקושיות שכבר קיבלו מענה. אף כי ניתן לתלות פערים ובעיות אלו בקשיי עריכה או בטעויות מסירה, אני מבקש להציע

110 לדוגמה נוספת שבה עורכי הבבלי משנים את סדר המאורעות שבירושלמי ומביאים אותם בסדר אחר בשל מגמה רטורית ראה Rubenstein (לעיל, הע' 57), עמ' 50, שכותב: "This different sequence of events in the B[abylonian] T[almud] completely changes the fundamental tension".

111 עיין עוד בספרי (לעיל, הע' 19). מאמר זה מבוסס על חלקים מפרקים 2 ו-4 של הספר. ראה גם H. Ben-Menachem, *Judicial Deviation in Talmudic Law*, New York 1991, pp. 86-98.

דרך אחרת ולומר שהסוגיא בצורתה, לידתה במלאכת יצירה דייקנית ומכוונת, אולם שלא כמקובל, אין היא שואפת להגיש לקורא דו-שיח שוטף או שקלא וטריא מסודר, אלא פולמוס רטורי, וסגנונה נבחר בכוונה תחילה כדי לענות על שאיפה זו. הסוגיא מגיבה לכל מקור ופירוש של הירושלמי כדי להראות את החולשות שבו ולשכנע את השומע לקבל את הפירוש החדש והקיצוני של אביי ורבא.

גם לגבי הסוגיות הבבליות האחרות שאינן קשות כל-כך, ההשוואה למקבילותיהן שבירושלמי מגלה את מגמתם של עורכי הבבלי ומאשרת את המסר שיש למצוא גם בקריאה סינכרונית ורטורית של הבבלי. אכן, כשעומדים למול סבך התלמוד הבבלי אין דרך טובה יותר לברר את מגמתו אלא מפרספקטיבה של מרחק מהנקודה הארכימדית של התלמוד הירושלמי.

נספח א - השוואה של סוגיות הירושלמי לסוגיות הבבלי בסוגיית "לא תתגודדו"

ירושלמי פסחים ד, א (ל ע"ד)	בבלי יבמות יג ע"ב - יד ע"א
	[1] תנן התם: מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלשה עשר, ובארבעה עשר, ובחמש עשר, לא פחות ולא יותר.
[א] ר' שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן: ואינו אסור משום בל תתגודדו?	אמר ליה רי' לקי' לר' יוחנן, איקרי כאן: לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות.
	האי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנ': לא תעשו חבורה על מת? אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי תתגודדו? שמע מינה להכי הוא דאתא. ואימא: כוליה להכי הוא דאתא? אם כן, לימא קרא לא תגודדו, מאי לא תתגודדו? שמע מינה תרתי.
[ב] אמ' ליה: בשעה שאילו עושין כבית שמי ואילו עושין כבית הלל.	
[ג] בית שמי ובית הלל אין הל' כבית הלל?	
[ד] אמ' ליה: בשעה שאילו עושין כר' מאיר ואילו עושין כר' יוסה.	
[ה] רבי מאיר ור' יוסי אין הל' כרבי יוס? [ו] אמ' ליה: תרי תניין אינון על דר' מאיר ותרי תניין אינון על דר' יוסי.	
[ז] אמ' ליה: הרי ראש השנה ויום הכיפורים, ביהודה נהגו כר' עקיבה ובגליל נהגו כר' יוחנן בן גורי. [ח] אמ' ליה: שנייה היא, שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה יצא.	
[ט] הרי פורים, הרי אילו קורין בי"ד ואילו קורין בט"ו?	
	[2] א"ל, עד כאן לא שנית: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד הצות - עושים, מקום

	שנהגו שלא לעשות - אין עושין?
[י] אמ' ליה: מי שסידר את המשנה סמכה למקרא, משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר (אסתר ט, כח).	[3] א"ל : אמינא לך אנא איסורא, דאמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן: לקיים את ימי הפורים בזמניהם - זמנים הרבה תיקנו להם חכמי' ואת אמרת לי מנהגא?
	[4] והתם לאו איסורא הויא? והתנן: הלילה - בית שמאי אוסרין, ובית הלל מתירין?
[יא] ניתא ממקום שעושין למקום שאין עושין. ממקום שאין עושין למקום שעושין, ויבטל שהרי כמה בטילין יש לו באותו מקום? ר' סימון בשם ר' יוחנן: במתמיה.	[5] התם, הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה.
	<p>[6] והא בית שמאי מתירים הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים?</p> <p>[7] מי סברת עשו ב"ש כדבריה? לא עשו בי' שמאי כדבריהם.</p> <p>[8] ור' יוחנן אמר: עשו ועשו.</p> <p>[9] ובפלוגתא, רב אומ': לא עשו ב"ש כדבריהם, ושמואל אמר: עשו ועשו.</p> <p>אימת? אילימ' קוד' בת קול, מ"ט דמאן דאמר לא עשו? ואלא לאחר בת קול, מאי טעמ' דמ"ד עשו? אי בעית אימא: קודם בת קול, ואי בעית אימא: לאחר בת קול. אי בעית אימ' קודם בת קול, וכגון דב"ה רובא, דמ"ד לא עשו, דהא בית הלל רובא. ומאן דאמ' עשו, כי אזלינ' בתר רובא היכ' דכי הדדי גינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי. ואי בעית אימא לאחר בת קול, מאן דאמר לא עשו, דהא נפקא בת קול. ומאן דאמר עשו, רבי יהושע היא, דאמר: אין משגיחין בבית קול. ומ"ד עשו, קרינן כאן: לא תתגודדו, לא תעשו אנודו' אנודו'?</p> <p>[10] [a] אמ' אביי: כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב' בתי דינים בעיר אחת הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה.</p>

	<p>[b] אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי? אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה.</p> <p>[11] תא שמע: במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב. במקומו של רבי אליעזר אין, במקומו של רבי עקיבא לא. דתניא, כלל א"ר עקיב: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אין דוחה את השבת? והאי מאי תיובתא? מקומות מקומות שאני. ודקארי מאי קארי לה? סלק' דעתך אמינ', משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי, קא משמע לן.</p> <p>[12] תא שמע: דרבי אבהו כי מקלע לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי מיקלע לאתריה דר' יוחנן לא מטלטל שרגא? והאי מאי קושיא? ולא אמרינן מקומות שאני? אנן הכי קאמרינן: רבי אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי? רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן, לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן. והאיכא שמעא? דמודע ליה לשמעא.</p>
--	--

נספח ב - השוואה בין הירושלמי לבבלי בסיפור ר' דוסא בן הרכינס

ירושלמי יבמות א, ו (ג ע"א)	בבלי יבמות טו ע"א
<p>ר' יעקב בר אידי בשם ר' יהושע בן לוי: מעשה שנכנסו זקינים אצל ר' דוסא בן הרכינס לשאול לו על צרת הבת.</p>	<p>גופא: בימי ר' דוסא בן הרכינ' התירו צרות הבת לאחין, והיה הדבר קשה לחכמים, מפני שזקן גדול הזה, ועיניו קמו מלבא לבית המדרש. אמ' מי ילך ויודיעו? אמר להן ר' יהושע: אני אלך. ואחריו מי? ר' אלעזר בן עזריה. ואחריו מי? רבי עקיבא.</p>
	<p>הלכו ועמדו על פתח ביתו. נכנסה שפחתו, אמרה לו: ר', חכמי ישראל באין אצלך, אמ' לה: יכנסו, ונכנסו. תפסו לר' יהושע והושיבהו על מטה של זהב.</p> <p>אמר ליה: ר', אמור לתלמידך אחר וישב, אמ' לו: מי הו'? ר' אלעזר בן עזריה. אמ': ויש לו בן לעזריה חבירו? קרא עליו המקרא הזה: נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם, תפסו והושיבו על מטה של זהב.</p> <p>אמר ליה: רבי, אמור לתלמידך אחר וישב, א"ל: ומי הוא? עקיבא בן יוסף. אמ' ליה: אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך הולך מסו' העולם ועד סופו? שב, בני, שב, כמות' ירבו בישראל.</p>
<p>אמרו לו את הוא שאת מתיר בצרות? אמר לון מה שמעתון דוסא בן הרכינס? אמרו לו בן הרכינס.</p> <p>אמר לון יונתן אחי הוה בכור שטן ומתלמידי בית שמי, היזהרו ממנו, שלש מאות תשובות יש לו על צרת הבת.</p>	<p>התחילו מסבכים אותו בהלכו', עד שהגיעו לצרת הבת. אמ' ליה: צר' הבת, מהו? אמר להן: מחלוקת בית שמאי ובית הלל. הלכה כדברי מי? א"ל: הלכה כב"ה. אמרו ליה, והלא משמך אמרו: הלכה כב"ש! אמר להם: דוסא שמעתם, או בן הרכינס שמעתם? א"ל: ר' חיי חיי, סתם שמענו. א' להם: אח קטן יש לי, בכור שטן הוא, ויונתן שמו, והוא מתלמי' שמאי, והזהרו שלא יקפח אתכ' בהלכו', לפי שיש עמו ג' מאות תשובות בצרת הבת שהי' מותר'</p>
<p>אזלון לגביה. שלח וכתב ליה היזהר שחכמי</p>	

<p>ישראל נכנסין אצלך. עלון ויטיב להו קומוי. הוה מסביר להון ולא סברין מיסבר להון ולא סברין. שריין מתנמנמין. אמ' להן מה אתון מתנמנמין? שרי מישדי עליהון צריירין. ואית דמרין בחד תרע עלון ובתלתא נפקין. שלח אמ' ליה מה שלחת לי בני נש בעו מילף ואמרת לי אינון חכמי ישראל! אתו לגביה אמרון ליה את מה את אמר?</p>	
<p>אמ' להן על המדוכה הזאת ישב חגי הנביא והעיד שלשה דברים, על צרת הבת שתינשא אסורה עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, ומקבלים גרים מן הקרדויים ומן התרמודים.</p>	<p>אבל מעיד אני עלי שמים וארץ, שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא, ואמר ג' דברים: צרת הבת אסורה עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, ומקבלים גרים מן הקרדויים ומן התרמודים.</p>
<p>אמ' תלון ש(כ)ני עיניי דניחמי לחכמי ישראל. ראה את ר' יהושע וקרא עליו את מי יורה דיעה, זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה. את ר' עקיבה וקרא עליו כפירים רשו ורעבו, מכירו אני שאדם גיבור בתורה [הוא]. ראה את ר' לעזר בן עזריה וקרא עליו נער הייתי גם זקנתי, מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא ועינוי דמיין לדידיה. אמר ר' חנינה דציפורין אף ר' טרפון הוה עמהן וקרא עליו כהדא דר' לעזר בן עזריה.</p>	
	<p>תנא: כשנכנסו, נכנסו בפתח אה', וכשיצאו, יצאו בשלשה פתחים. פגע בו ר' עקיבא, אקשי ליה ואוקמי. אמ' ליה: אתה הוא עקיבא, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועי בקר! א"ל ר' עקיבא: ואפילו לרועי צאן.</p>

מטלפוש לסורא: להתהוות סיפור הייסוד של ישיבת סורא לפי רב שרירא גאון

עמרם טרופר

בראשית סקירת תולדות אמוראי בבל באיגרתו, הציג רב שרירא גאון את שנת תק"ל לשטרות (218-219 לספירה) כתאריך ירידתו של רב לבבל. לדברי רב שרירא, בעת היא הצטרף רב לבית מדרשו של רבי שילא, ולאחר פטירתו של רבי שילא, התעמת עם שמואל, ובשל הכבוד ההדדי ששרר ביניהם, נמנע כל אחד מהם לקבל את הנהגת ישיבת נהרדעא לידיו. בעקבות העימות ובגללו, טוען רב שרירא, עזב רב את נהרדעא, שהיה מקומו הקבוע של שמואל, והקים בית מדרש משלו בסורא.¹ במשך הזמן הפך בית המדרש בסורא לישיבה מפוארת, ולכן תיאור הקמתו מהווה, הלכה למעשה, סיפור ייסודה של ישיבת סורא המפורסמת.

בתארו את העילה להקמת בית מדרשו של רב בסורא, רב שרירא מספר סיפור "כי הוא מעשה דמפרש בכל הבשר"² ומפנה אותנו למעשה ביקורו של רב בעיר בשם טטלפוש, מעשה שמוכא בבבלי חולין קי ע"א. המעשה התלמודי עוסק בטלפוש ולא בסורא, ומרבית החוקרים תמימי דעים שטלפוש הייתה באזור סורא.³ הקושי הטמון

- 1 ראו: איגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לויין (חיפה תרפ"א), עמ' 78-80.
- 2 נוסח צרפת של איגרת רב שרירא גאון, עמ' 79. תרגום לעברית: כאותו המעשה שמפורש בפרק כל הבשר.
- 3 ראו לדוגמה: פונק, מונומנטה תלמודיקה, כרך ב', עמ' 293; אוברמאייר, הנוף הבבלי, עמ' 298; קרויס, תוספות, עמ' 200; ניוזנר, יהודי בבל ב', עמ' 248, 276; הנ"ל, יהודי בבל ג', עמ' 264; נאמן, גאוגרפיה תלמודית, עמ' 220; גפני, יהדות בבל, עמ' 80; אשל, יישובי היהודים, עמ' 125-126; אופנהיימר, בבילונייה יודאיקה, עמ' 419 הערה 24; בר, הרקע המדיני, עמ' 164 הערה 50; גפני, יהודי בבל, עמ' 183; (שלוטר, רב שרירא גאון, עמ' 209 הערה 7); ברנד, כבוד הבריות, עמ' 20; גפני, ההיסטוריוגרפיה התלמודית, עמ' 284; עמית, הגרעין ההלכתי, עמ' 193. א' נויבואר התקשה באיתור המדויק של טטלפוש אך בדיונו המקביל באפסטיא, מקום שביקר בו רב בסיפור תלמודי מקביל למעשה שלנו (ראו להלן), קבע שאפסטיא הייתה באזור סורא (נויבואר, הגאוגרפיה של התלמוד, עמ' 348, 392). בניגוד לדעה הרווחת, ישנם חוקרים שלא יצרו זיקה מפורשת בין טטלפוש לסורא. ראו, לדוגמה: גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 352; קאהוט, ערוך השלם, עמ' 24; היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 26. ייתכן מאוד שחוקרים אלו סברו שרב שרירא לא הסתמך על

בהסכמתם, מקורו בעובדה שהמעשה התלמודי הזה, הוא המקום היחיד שמופיע בו השם טטלפוש, וחוץ ממנו, אין הוא מופיע במקורותינו, לא בספרות התלמודית ולא מחוצה לה. אזכור יחיד זה מעלה שאלה: כיצד ידע רב שרירא למקם את טטלפוש באזור סורא או אף לזהות את טטלפוש עם סורא עצמה? התשובה המפורשת היחידה שמצאתי בספרות המחקרית היא שרב שרירא הסתמך על מידע חוץ-תלמודי שהיה מוכר לו אך אינו מוכר לנו.⁴

האם אכן היה לרב שרירא מידע גאוגרפי על מקומה של טטלפוש? האם מסורת חוץ-תלמודית היא שעזרה לו לזהות את טטלפוש עם סורא? דומני שלא. לעניות דעתי, ההנחה שרב שרירא הסתמך על מסורת גאוגרפית או היסטורית חוץ-תלמודית בקשר לטטלפוש מיותרת. אבקש להראות שניתוח מקורותיו של רב שרירא חושף בפנינו שהזיקה בין טטלפוש לסורא נוצרה מתוך התלמוד עצמו, או, ליתר דיוק, מתוך פרשנות סבירה (אם כי לא הכרחית) של התלמוד. אם זיהוי טטלפוש עם סורא מתאפשר על פי התלמוד, אין סיבה להניח שרב שרירא הסתמך גם על מקור חוץ-תלמודי שהגיע לידינו אך לא לידינו. לשון אחר: יש עדיפות לביאור דברי רב שרירא על פי הממצאים הקיימים, במקרה דנן: התלמוד, על פני ההנחה שמקור שאין לנו אפילו עדות אחת לעצם קיומו, אכן התקיים. על כן, אם דברי רב שרירא מתפרשים היטב כפרשנות תלמודית, אין טעם להניח שנעזר גם במקור חוץ-תלמודי ושהתלמוד שימש לו אסמכתא טורית בלבד.⁵

מעשה טטלפוש כמקור לסיפור הייסוד של ישיבת סורא, אלא ראה בו אסמכתא בלבד, דוגמה לשיטתו של רב בחיזוק יישובים יהודיים שאין בהם מרכז תורני (ראו הערה 5 להלן).

4 ראו הערות 8 ו-12 להלן.

5 בחקר איגרת רב שרירא גאון, ישנו זרם מחקרי מסורתי שטוען ש"דרכו של רב שרירא באיגרת הזאת שהוא מסמך לקבלותיו דברי חז"ל המפורשים, ולא שלמד מדברי חז"ל על מה שהוא מוסר" (אברמסון, במרכזים ובתפוצות, עמ' 107). ראו גם: בר, חכמי המשנה והתלמוד, עמ' 174 (= הנ"ל, עיונים, עמ' 183); גפני, יהודי בבל, עמ' 241; ברודי, הגאונים, עמ' 23. (עם זאת, גם אם הסתמך רב שרירא על מסורת חוץ-תלמודית, ייתכן שהמסורת נבעה מפרשנות התלמוד ולא מידיעה היסטורית אמינה. ראו: גודבלט, הוראה רבנית, עמ' 32; וסוף דברי ירחמיאל ברודי המצוטטים להלן). לאחרונה, סיכם ירחמיאל ברודי את הנימוקים לטובת גרסה משוכללת של השיטה המחקרית המסורתית (ברודי, איגרת רב שרירא גאון, עמ' 260-262): "This question arises even in cases in which Sherira cites a Talmudic source – it is possible, as argued especially by Abramson, that many of Sherira's talmudic sources are cited for rhetorical purposes, for example to buttress his positions by reference to sources with which his readers were familiar and which they considered authoritative, but in actual fact the positions he took were based on academic traditions... Ultimately it seems to me that in many instances we have no way of determining for certain whether what

שאלת הזיהוי של טלפוש עם סורא מספקת לנו נקודת אחיזה בדיון היסטוריוגרפי חשוב אף יותר: האם סיפור הייסוד של ישיבת סורא, כפי שהוא מובא באגרת רב שרירא גאון, הוא דיווח היסטורי אמין? כדי לבחון את אמינות הסיפור, אבקש לאתר את מקורותיו של רב שרירא ולבדוק אם פירש אותם כפשוטם. ניתוח מקורותיו יחשוף בפנינו תוספות רבות שהוסיף רב שרירא על המצוי במקורותיו ואף יגלה שלהרכבת סיפורו, צירף רב שרירא זה לזה "חומרי גלם" ספרותיים שלא היו קשורים לסורא או להקמת ישיבה כלשהי כלל.

מעבר לכך, אבקש גם לשחזר את התהוות המקור העיקרי, מעשה טלפוש התלמודי, ולבדוק אם נכון לראות בו מקור היסטורי אמין. מעשה טלפוש הוא סיפור הלכתי קצר ופשוט וגם אמנותי במיוחד איננו. לכאורה, היה מקום להניח שיש בו גרעין היסטורי, אולם ניתוח התהוותו חושף תהליך ספרותי מורכב שהוביל ליצירתו, ואיתור מקורותיו עשוי להשמיט את הקרקע מתחת לטענה שלפיה הושגת הסיפור על גרעין היסטורי אמין.

Sherira has to say reflects his interpretation of talmudic sources or his use of independent sources, presumably oral traditions; nor of assessing the reliability of any such traditions which he may have had.”

הסתמך על מקור חוץ-תלמודי גם במקרה שבו ציין במפורש את מקורו התלמודי, ברודי טוען שאין לקבוע בוודאות שהמקור התלמודי אכן שימש לו כמקור ולא כאסמכתא בלבד.

אכן, בניתוח ההיסטורי של האגרת, לעתים קרובות, קשה להסיק מסקנה ודאית (בין היתר) בגלל האפשרות התאורטית שלפיה לפני רב שרירא עמד מקור היסטורי כלשהו, והוא לא נמצא לפנינו היום; ובכל זאת, בחקר העת העתיקה מקובל להסתפק במסקנות שסבירותן גבוהה ולא לדרוש מסקנות ודאיות (ראו לדוגמה: שוורץ, אגריפס, עמ' xiv-xv). לשון אחר: כמעט תמיד אפשר להעלות על הדעת אפשרות תאורטית שתסתור מסקנה היסטורית סבירה, אך אין לנטוש את הדיון ההיסטורי בגלל אפשרויות תאורטיות בלתי מבוססות.

לעומת הזרם המחקרי המסורתי, שחותר לוודאות, ישנו זרם מחקרי חדש שמבקש להציע את הפרשנות הסבירה ביותר לממצאים הקיימים מבלי להניח שהתקיימו מקורות שאין לנו אף עדות לעצם קיומם (העדפה זו היא בגדר "אין לדיין אלא מה שענינו ראוות" ומהווה יישום העיקרון הפילוסופי 'תערו של אוקאם', שהרי במקום שהאגרת מפנה הפניה מפורשת לתלמוד, קשה להבין את הטעם בהנחה שהתקיים גם מקור נוסף [בן שבע מאות שנה] שלא הוזכר). לאחרונה סיכם ג'רמי הרמן את הגישה המחקרית החדשה (הרמן, נסיך, עמ' 301): "Even recognizing the existence of non-Talmudic sources in the hands of the Geonim the logical approach is to first determine whether Sherira may have been able to reach his conclusions from known Talmudic sources, or from the interpretation of Talmudic sources not cited in the epistle." ראו גם גודבלט, ישיבות בבל, עמ' 830, 837; גפני, ההיסטוריוגרפיה התלמודית, עמ' 273, 279, 286, 293-294. בדומה להתפתחויות בחקר ספרות חז"ל ובחקר ההיסטוריוגרפיה של העת העתיקה (ראו, לדוגמה, את ספרי 'כחומר ביד היוצר' ואת וודמן, רטוריקה), הזרם המחקרי החדש פתוח יותר לאפשרות שרב שרירא היה מחבר פעיל ויצירתי שלא רק העתיק מסורות היסטוריות שירש, אלא איתר מקורות תלמודיים באופן פעיל ועיצב אותם מחדש לטובת הצרכים והמטרות שלו.

*

משום הכין שבקיה רב לשמואל בנהרדעא דהי דוכתיה ומקום התורה ואיתרחק לדוכתא דלא הוה אית בה תורה והיא סורא דמקריא מתא מחסיה, דהוה נפיש ישראל התם והוה בהון דאפילו אסור בשר בחלב לא ידעין; ואמר איתיב הכא עד היכין שתרכה תורה בהא דוכתא כי ההוא מעשה דמפרש בכל הבשר (חולין קי ע"א) בקעה מצא וגדר בה גדר כי איקלע לטטל אפוש ונהיגין בסורא באיסור כחלי.⁶

בסיפור הייסוד הקצר של ישיבת סורא, מבקש רב שרירא לקבוע שלוש עובדות מרכזיות: רב נטש את נהרדעא בגלל העימות שהתרחש בינו לבין שמואל שם; רב הקים את בית מדרשו בסורא, שהייתה מדבר תורני עד הגיעו אליה; בסורא נהגו שלא לאכול עטינים של בהמה.

העובדה הראשונה היא, כאמור, שרב נטש את נהרדעא "משום הכין", משום האירוע שתואר בפסקה הקודמת שבאיגרת, קרי: העימות בינו לבין שמואל על הנהגת ישיבת נהרדעא. לפי אותה פסקה, מעשה קצר בכבלי בבא קמא פ ע"א-ע"ב מלמד אותנו שהכבוד ההדדי ששרר בין רב לשמואל מנע מכל אחד מהם לקבל את הנהגת ישיבת נהרדעא לידינו:

וכד נחת נפשיה דר' שילא הוו רב ושמואל ואדבריה רב לשמואל ולא איצטבי לאותוביה קמיה ולמהוי רישא עלוהי ואף שמואל נמי לא איצטבי לאותוביה לרב קמיה ולמהוי רישא עליה דהוה רב קשיש משמואל שנים רבות כי ההיא דאמרינן במרובה (בבא קמא פ ע"א-ע"ב) רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי ישוע הבן ואמרי לה לבי שבוע הבן רב לא עייל מקמיה דשמואל שמואל לא עייל מקמיה דרב אסי רב אסי לא עייל מקמי דרב. מאן טרח? טארח שמואל. וליטרח רב. שמואל - רב הוא דאדבריה.⁷

6 נוסח צרפת של איגרת רב שרירא גאון, עמ' 79-80. תרגום לעברית (על פי גפני, ההיסטוריוגרפיה התלמודית, עמ' 277 הערה 23): "משום כך עזב רב את שמואל בנהרדעא, שהוא מקומו (של שמואל) ומקום התורה, ונתרחק למקום שלא היה בו תורה, והוא סורא, שקרויה מתא מחסיה, שהיו שם רבים מישראל והיו בהם שאפילו איסור בשר בחלב לא ידעו, ואמר (רב): אשב כאן כדי שתרכה תורה במקום זה, כאותו מעשה שמפורש ב(פרק) כל הבשר 'בקעה מצא וגדר בה גדר' כאשר נקלע לטטלפוש, ונוהגים בסורא באיסור הכחלים (היינו: נאסר עליהם לאכול את העטין של הבהמה אף על פי שמן הדין חלק זה מותר)."

7 ראו: איגרת רב שרירא גאון, עמ' 78-79. תרגום לעברית (על פי גפני, ההיסטוריוגרפיה התלמודית, עמ' 276-277 הערה 23): "וכאשר מת ר' שילא היו רב ושמואל, והנהיג רב את שמואל ולא רצה להושיבו לפניו (=כתלמיד לפני רבו) ולהיות ראש עליו, ואף שמואל לא רצה להושיב את רב לפניו

כיצד ידע רב שרירא שעזיבת רב את נהרדעא נבעה מהעימות עם שמואל? האם הייתה בידו עדות מפורשת לכך? הסיפור בבבא קמא שעליו מסתמך רב שרירא בתיאור העימות עם שמואל, אינו מציין שרב עזב את נהרדעא, וכפי שנראה להלן, גם המקור התלמודי שרב שרירא הסתמך עליו בתיאור ייסוד בית מדרשו של רב בסורא, הוא מעשה ביקורו בטלפוש, אינו מזכיר עימות עם שמואל כלל. מסתבר אפוא שלא היה לפני רב שרירא מקור תלמודי שתיאר מפורשות את יציאתו של רב מנהרדעא בכלל ואת העילה ליציאה זו בפרט.

בניסיונו להסביר מניין הכיר רב שרירא את הרקע ההיסטורי ליציאת רב מנהרדעא, טען משה בר שרב שרירא הסתמך על קבלה שהייתה בידו אך אינה בידנו,⁸ אולם, כפי שנטען לעיל, עדיף לנסות לבאר את דברי רב שרירא על פי הממצאים הקיימים בטרם מניחים קיום של מקור עלום ולא ידוע. במקרה דנן, דומה שרב שרירא לא למד על הרקע ליציאתו של רב מנהרדעא ממקור היסטורי אמין, אלא יצר את הרקע הזה בעצמו בהצמידו זו לזו שתי סוגיות תלמודיות בלתי תלויות זו בזו: באחת - תיאור העימות בין רב ושמואל, ובאחרת - מעשה ביקורו של רב בטלפוש. ברצוני להציע שהעילה ליציאת רב מנהרדעא מקורה בזיקה שיצר רב שרירא בין שתי סוגיות תלמודיות עצמאיות במהלך ספרותי יצירתי. כאשר סומכים את מעשה ביקורו של רב בטלפוש ממסכת חולין לעימות בין רב ושמואל ממסכת בבא קמא, העילה ליציאתו של רב מנהרדעא כמעט מתבקשת מאליה, ואין טעם להניח שרב שרירא נעזר גם במקור חוץ-תלמודי שאין לנו עדות לקיומו.

העובדה השנייה שמציג רב שרירא, היא ההחלטה שקיבל רב בהגיעו לסורא, ובהבינו שאוכלוסייתה היהודית גדולה אך נטולת ידע תורני בסיסי כמו איסור בשר בחלב, להרכיץ תורה דווקא שם. לעומת העובדה הראשונה, שהוצגה באיגרת ללא ציון מקור, כאן ציין רב שרירא במפורש שסיפורו "כי הוא מעשה דמפרש בכל הבשר", כאותה סוגיא תלמודית שמובאת בבבלי חולין קי ע"א:

(כתלמיד) ולהיות ראש עליו, שהיה רב זקן משמואל שנים רבות, כמו שאנו אומרים (=לומדים) ב(פרק) 'מרובה': רב ושמואל ורב אסי נקלעו ל'בית ישוע הבן' (=פדיון הבן), ויש אומרים ל'בית שבוע הבן' (=ברית מילה), רב לא נכנס לפני שמואל, ושמואל לא נכנס לפני רב אסי, רב אסי לא נכנס לפני רב. מי נשאר (אחרון)? נשאר שמואל. וישאר רב? רב הוא שהנהיגו (היינו: את שמואל).
8 בר, חכמי המשנה והתלמוד, עמ' 174 (= הנ"ל, עיונים, עמ' 183): "ניכר שהבאת דברי חז"ל הם בגדר אסמכתא. והדברים אמורים לא רק בתאריכים, שבאו לו בקבלה, אלא אף בגופי דברים שזכרם לא בא בכלל בתלמוד הבבלי. דוגמה לכך הוא... הסיבות שהניעו את רב לעזוב את נהרדעא ולהתיישב בסורא, ועוד פרטים כיוצא באלו."

... ורב בקעה מצא וגדר בה גדר; דרב איקלע לטטלפוש שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה: ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי? אמר: לא גמירי דבשר בחלב אסור? איעכב וקאסר להו כחלי.⁹

למרות כמה הבדלים מובהקים בין סיפורו של רב שרירא לסיפור התלמודי בחולין, דומה שסיפור הייסוד של ישיבת סורא כפי שהוא מופיע באיגרת, התבסס רובו ככולו על המקור התלמודי. יתרה מכך, רב שרירא עצמו מפנה לסיפור התלמודי, ומכיוון שהדמיון בין שני הסיפורים רב, מסתבר שהסיפור התלמודי אכן שימש לרב שרירא מקור לסיפורו שלו, ואין סיבה להניח שהוא הסתמך על מסורת עתיקה חוץ-תלמודית שהגיעה לידינו אך לא לידינו, וכן אין לראות בשימוש שעשה בסוגיא התלמודית שימוש לצורך אסמכתא בלבד.

לפני שאעבור לדון בעובדה השלישית שבסיפור הייסוד, ברצוני לעמוד על שני הבדלים מרכזיים בין המעשה התלמודי בביקור רב בטטלפוש ובין סיפור הייסוד של ישיבת סורא כפי שמובא באיגרת:

ההבדל האחד: סיפור הייסוד מתאר את העילה להקמת ישיבת סורא על ידי רב, ואילו הסיפור התלמודי אינו מתאר ייסוד כל ישיבה שהיא; הסיפור התלמודי רק קובע שרב התעכב במקום כדי לעשות סייג לתורה. כאשר גילה רב שתושבי המקום לא הכירו דיני בשר בחלב, החמיר עליהם ואסר עליהם אכילת עטינים אף על פי שמעיקר הדין מותר לאכלם (בתנאי שטרם בישולם ורקנו מהחלב שהיה בהם). היות שהסיפור התלמודי אינו מתאר את ייסוד ישיבת סורא, דומה שרב שרירא הוא שהפך אותו לסיפור ייסוד, ואם כן, ניתן לשאול מדוע בחר דווקא בסיפור זה? ליתר דיוק - מדוע ביקש רב שרירא לתאר את סורא כשממה תורנית לפניו בואו של רב?

ישעיהו גפני הציע:

ניתן לזהות כאן גילוי של 'לוקל-פטריוטיזם' עוקצני מצדו של חכם פומבדיתאי: הוא [רב שרירא] כבר הספיק לומר כמה פעמים שדווקא נהרדעא הפכה, החל בימי יכניה, למקום מושבם של 'החרש והמסגר' ואף של השכינה עצמה, וכך נשארה הקהילה 'מקום התורה' עד ימיו של שמואל. בניגוד גמור לכך מצטיירת ראשיתה של הישיבה 'האחרת': 'דוכתא דלא הוה אית בה תורה... דאפילו איסור בשר וחלב לא ידעין'.¹⁰

9 חולין קי ע"א. תרגום: ... ורב בקעה מצא וגדר בה גדר; שרב נזדמן לטטלפוש, שמע אותה האישה שאומרת לחברתה: לרבע בשר כמה חלב צריך לבשל? אמר: לא למודים שבשר וחלב אסור? התעכב ואסר להם העטינים (כסייג לאיסור בשר בחלב).

10 גפני, ההיסטוריוגרפיה התלמודית, עמ' 284.

רב שרירא, לדברי גפני, זלזל בתושבי סורא כדי להתפלמס עם ישיבת סורא. בתור המנהיג של ישיבת פומבדיתא, המתחרה הראשית של ישיבת סורא, בחר רב שרירא לתאר את תושביה היהודים של סורא באור שלילי ועל ידי כך לחזק את מעמדה של ישיבת פומבדיתא.

הפרשנות הפולמוסית לסיפור הייסוד אפשרית, אך יש לציין שאין פולמוס או לעג מפורש בדברי רב שרירא כאן. לאור זאת, ברצוני להציע פרשנות חלופית לבחירתו של רב שרירא בסיפור ביקורו של רב בטטלפוש. הפרשנות המוצעת קובעת את מרכז כובד הסיפור במסירות הנפש של רב ולא בבורותם של תושבי סורא. לשיטתי, מגמת סיפור הייסוד אינה בהכרח זלזול בתושבי סורא, אלא להלל את רב ולהבליט את חשיבות קירוב הלבבות לתורה. לפי פרשנות זו, רב האמין שנכון יותר להקים מרכז תורני חדש ולהפיץ תורה בקרב יהודים החיים בשממה תורנית, מאשר להשתקע במרכז תורני ממוסד.

בהקשר דנן יש לציין את התפקיד הבולט שתפס המיסיון בקרב הנסטוריאנים שבבבל. בין המאות השביעית לעשירית לספירה, הפיצו הנסטוריאנים את הבשורה הנוצרית מזרחה וייסדו כנסיות בהודו ואפילו בסין. בעיני הנסטוריאנים, הוטלה עליהם משימה קדושה: להפיץ את תורת הנצרות גם במקומות שלא הכירו אותה ולקרב את תושבי המזרח לכנסייתם.¹¹ באופן דומה, ניתן לראות בייסוד ישיבת סורא, על פי רב שרירא, הוצאה לפועל של משימה קדושה מקבילה: הפרחת שממה תורנית והפצת תורת ישראל. אמנם אין לזהות את התכנית הנוצרית להביא את הנצרות לעמים זרים בשאיפה היהודית לקרב יהודים למורשתם הדתית, אך ניתן לומר ששתי המשימות המקבילות הללו משקפות את הרצון להפיץ תורה דתית. לשון אחר: התיאור שתיאר רב שרירא את ייסוד ישיבת סורא כאמצעי להפיץ תורה במדבר תורני, מקביל למאמצי הנסטוריאנים להפיץ את הבשורה הנוצרית על ידי ייסוד כנסיות באזורים שבשורת הנצרות טרם הגיעה אליהם.

ההבדל המרכזי האחר בין השניים הוא שהמעשה התלמודי מזכיר את טטלפוש ולא את סורא. רב שרירא הניח, כנראה, שטטלפוש הייתה באזור סורא, אך ככל שידוע לי אין אנו מכירים את מקומה של טטלפוש משום שאין בידנו אפילו מקור אחד נוסף שמזכיר אותה. ישנם חוקרים אשר מניחים שאף אם מקומה של טטלפוש הוא בגדר תעלומה בעינינו, רב שרירא הסתמך על מידע גאוגרפי מדויק. לשיטתם, היות שהוא ידע שטטלפוש הייתה באזור סורא, הוא יצר בצדק זהות בין השתיים.¹² ובכל זאת, ברצוני

11 ראו: פולי, תרגום המקרא; מאלק והופריכטר, ג'נגג'או; טנג, הנצרות הנסטוריאנית.

12 ראו: בר, הרקע המדיני, עמ' 164. חוקרים אחרים לא ציינו את הטענה באופן מפורש, אך כנראה גם הם הניחו שרב שרירא הסתמך על מידע גאוגרפי מדויק בזיהוי שזיהה את טטלפוש עם סורא. ראו

לטעון שהזיהוי שנקט רב שרירא בזהותו את טטלפוש עם סורא עשוי להיות מוסבר על סמך ההקשר בבבלי חולין, ולכן אין סיבה לטעון שרב שרירא נשען גם על מידע גאוגרפי חוץ-תלמודי.

לפני שנעיין בהקשר התלמודי בחולין, נתייחס לגוף הדיון שם. בדיון נאמר כי רב מצא בקעה, אזור פרוץ מבחינה הלכתית, וגדר בה גדר. בשתי סוגיות נוספות הנמצאות בבבלי עירובין נאמרו בדיוק אותם הדברים:

וכן אמר ליה רב הונא לרב חנן בר רבא: לא תפלוג עלאי, דרב איקלע לדמחריא ועבד עובדא כוותי. אמר ליה: רב בקעה מצא, וגדר בה גדר.¹³

איני? והא רב איקלע לאפסטיא ואסר בגדודא! רב בקעה מצא וגדר בה גדר.¹⁴

לכאורה, כאשר רב שרירא חיפש מעשה תלמודי שישמש לו כסיפור הייסוד של ישיבת סורא, יכול היה להיעזר בסוגיות הללו, שמתארות, כמו סוגייתנו בחולין, כיצד מצא רב בקעה וגדר בה גדר, אולם, הלכה למעשה, רב שרירא בחר דווקא בסיפור ביקורו של רב בטטלפוש ולא בסיפורים הללו. האם ידע רב שרירא שמבין שלוש הערים, טטלפוש, אפסטיא ודמחריא, טטלפוש היא היחידה שהייתה באזור סורא? האם בחר רב שרירא דווקא במעשה טטלפוש בשל יתרונותיו הספרותיים, קרי: שיחת הנשים שבו? ברצוני לטעון שהמניע העיקרי לבחירה במעשה טטלפוש, ולא בסוגיות בעירובין, טמון בעובדה השלישית שנקבעה: "ונהיגין בסורא באיסור כחלי". מניין הכיר רב שרירא את מנהג סורא שלא לאכול עטינים, ולמה טרח לציין? רב שרירא למד על המנהג הזה מההקשר התלמודי של סוגייתנו בחולין, שהרי שורות אחדות בלבד אחרי מעשה טטלפוש, מציין התלמוד: "בסורא לא אכלי כחלי, בפומבדיתא אכלי כחלי".¹⁵ כלומר: כפי שרב החמיר על תושבי טטלפוש ואסר עליהם אכילת עטינים, כך נהגו גם בסורא (אך לא

לדוגמא: אשל, יישובי היהודים, עמ' 125-126; אופנהיימר, בבילונייה יודאיקה, עמ' 419; גפני, ההיסטוריוגרפיה התלמודית, עמ' 284.

13 עירובין ו ע"א. תרגום: וכן אמר לו רב הונא לרב חנן בר אבא: אל תחלוק עליי שהרי רב בא לדמחריא ועשה מעשה כמותי. אמר לו: רב בקעה מצא וגדר בה גדר (השוו לביטוי "מקום] להתגדר בו" בחולין ז ע"א; יומא עח ע"א; מכילתא דרשב"י יח, יז [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 132]).

14 עירובין ק ע"ב. תרגום: וכן הוא? והרי רב נודמן לאפסטיא ואסר אף באילן (יבש) שנשרו ענפיו (ועל כן אין חשש שהמטפס על האילן יתלוש את ענפיו ולכן אין חשש של מראית עין, שהרואה יסיק שמותר לתלוש ענפים מעץ לח בשבת - ובכל זאת אסר רב לטפס על עץ יבש, נטול ענפים, בימות החמה)! רב בקעה (שדה פרוץ שבו תושבים שלא היו בני תורה) מצא וגדר בה גדר. ראו גם: ירושלמי שקלים ז, ג (נ ע"ג); חולין צה ע"א-ע"ב.

15 חולין קי ע"ב. תרגום: בסורא לא אכלו כחלים, בפומבדיתא אכלו כחלים.

בפומבדיתא), ולאור הנוהג ההלכתי המשותף, זיהה רב שרירא את מטלפוש עם סורא. לשון אחר: ההחמרה ההלכתית המשותפת למטלפוש ולסורא הביאה את רב שרירא לראות בשני השמות - שמות המייצגים מקום אחד. לכאורה, תיאור מנהגם של אנשי סורא באיגרת, מיד לאחר סיפור הייסוד, אינו רלבנטי ואינו תורם דבר להתפתחות הנרטיב. באזכורו באיגרת את המנהג הזה, שמובא בבבלי חולין מיד לאחר מעשה מטלפוש, רב שרירא חשף לפנינו את הפרט שגרם לו לזהות את מטלפוש עם סורא.¹⁶

לסיכום ביניים: ביקשתי לשפוך אור על שלוש עובדות מרכזיות שפָּלל רב שרירא בסיפור הייסוד של ישיבת סורא שבאיגרתו: טענתי שרב שרירא עצמו יצר את הזיקה בין העימות בין רב לשמואל ובין עזיבת רב את נהרדעא; שרב שרירא זיהה את מטלפוש עם סורא על סמך החומרה המשותפת שלא לאכול עטינים; ושרב שרירא ביקש לתאר את סורא כמדבר תורני לפני ייסוד הישיבה בה כדי לשבח את רב ולהדגיש את החשיבות שיש לפעולת קירוב הלבבות לתורה.

*

כעת, ברצוני להרחיב את היריעה ולקרוא את מעשה מטלפוש עם הסוגיא התלמודית שבה הוא נמצא ולאור מקורותיה:

- א: כי סליק רבי אלעזר אשכחיה לזעירי; אמר ליה איכא תנא דאתנייה לרב כחל?
 אחוייה לרב יצחק בר אבודימי. אמר ליה: אני לא שניתי לו כחל כל עיקר;
- ב: ורב בקעה מצא וגדר בה גדר; דרב איקלע למטלפוש שמעה לההיא
 איתתא דקאמרה לחבירתה: ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי? אמר:
 לא גמירי דבשר בחלב אסור? איעכב וקאסר להו כחלי.¹⁷

16 השוו: בר, חכמי המשנה והתלמוד, עמ' 18-19 (= הנ"ל, הרקע המדיני, עמ' 163-164).

17 חולין קי ע"ב. תרגום: א: כאשר עלה רבי אלעזר (מבבל לארץ ישראל) מצאו את זעירי. אמר לו: יש תנא ששנה לו לרב (דין) כחל ("שבשלו בלא קריעה אסור באכילה" [רש"י])? הראה לו את רב יצחק בר אבודימי. אמר לו: אני לא שניתי לו (דין) כחל כל עיקר;
 ב: ורב בקעה מצא וגדר בה גדר; שרב נודמן למטלפוש, שמע אותה האישה שאומרת לחברתה: לרבע בשר, כמה חלב צריך לבשל? אמר: לא למודים שבשר וחלב אסור? התעכב ואסר להם העטינים (כסייג לאיסור בשר בחלב).

לא הבאתי לעיל את הסוגיא במלואה. להלן המשכה: "רב כהנא מתני הכי; רבי יוסי בר אבא מתני: אנא כחל של מניקה שניתי לו ומפלפולו של רבי חייה שנה ליה כחל סתם." (תרגום: רב כהנא היה שונה כך; [אבל] רבי יוסי בר אבא היה שונה: [אמר רב יצחק בר אבודימי לר' אלעזר]: אני שניתי לו בכחל של מניקה [שיש בו הרבה חלב ולכן הוא אסור] ומפלפולו של רבי חייה הוא שנה לו כחל סתם [מתוך הנחה שתלמידיו חריפים כמותו ומבינים שמדובר בכחל של מניקה ולא בכחל סתם - אך רב טעה והבין כחל סתם כפשוטם של דברי רבי חייה]). מקריאת הסוגיא כולה משתמע

החלק הראשון של סוגייתנו עוסק בעליית רבי אלעזר לארץ ישראל, בפנייתו לזעירי בזיקה לאמורא רב, בהפניית זעירי לרב יצחק בר אבודימי ובתשובתו של רב יצחק. באופן מפתיע, סוגיא אחרת, המובאת בבבלי בבא בתרא, פותחת בצורה כמעט זהה לדרך שבה פותחת סוגייתנו, אך אינה מסתפקת בפתיחה הדומה, אלא גם משתמשת במבנה הספרותי של סוגייתנו:

חולין קי ע"א:	בבא בתרא פז ע"א-ע"ב:
כי סליק רבי אלעזר אשכחיה לזעירי	כי סליק רבי אלעזר אשכחיה לזעירי
אמר ליה: איכא תנא דאתנייה לרב כחל?	אמר ליה: מי כאן תנא דאתנייה רב מדות?
אחוייה לרב יצחק בר אבודימי.	אחוייה רב יצחק בר אבדימי.
אמר ליה: אני לא שניתי לו כחל כל עיקר...	א"ל: מאי קא קשיא לך? דתנן: הרכינה ומיצית הרי הוא של מוכר; והתנן: הרכינה ומיצה הרי זו תרומה! א"ל: הא איתמר עלה אמר רבי אבהו: משום יאוש בעלים נגעו בה. ¹⁸

כמו החלק הראשון של סוגייתנו בחולין, גם החלק הראשון של הסוגיא בבבא בתרא עוסק בעליית ר' אלעזר לארץ ישראל, בפנייתו לזעירי בזיקה לאמורא רב, בהפניית זעירי לרב יצחק בר אבודימי ובתשובתו של רב יצחק. קווי הדמיון הרבים בין שתי מקבילות אלו, הן ברובד הלשוני הן ברובד המבני, מורים שישנו קשר גנטי ביניהן, שהרי קשה להאמין ששתי סוגיות כה דומות נוצרו באופן בלתי תלוי. לעניות דעתי, השוואת המקבילות מורה שסוגייתנו היא המאוחרת, ועדות לכך אפשר לראות בסממני העריכה המשנית הניכרים בה. סממן אחד של עריכה משנית הוא המעבר לעברית בדברי רב

שמעשה ביקורו של רב בטלפוש נדרש כדי להסביר את שיטתו של רב בדין כחל אך ורק לפי גרסת רב כהנא לדברי רב יצחק בר אבודימי ולא לפי גרסת רבי יוסי בר אבא. היות שלשיטת רב כהנא, הכחיש רב יצחק שרב למד ממנו את שיטתו בדין כחל, מעשה טלפוש הובא כדי לשמש מקור חלופי לשיטת רב. לעומת זאת, לפי גרסת רבי יוסי בר אבא, רב יצחק הסביר היטב את מקור דינו של רב, ולכן, לפי גרסה זו, מעשה טלפוש מיותר.

18 תרגום: כאשר עלה רבי אלעזר (מבבל לארץ ישראל) מצאו את זעירי. אמר לו: יש תנא ששנה לו רב (דין) מדות? הראה לו את רב יצחק בר אבודימי. אמר לו: מה קשה לך? (אמר לו): שכן שנינו (במשנה): הרכינה ומיצית הרי הוא של מוכר והרי שנינו (במשנה אחרת): הרכינה ומיצה הרי זו תרומה! אמר לו: הרי כבר נאמר על משנתנו אמר ר' אבהו: משום יאוש בעלים נגעו בה (שהקונים מוותרים על כמות כה קטנה).

יצחק בסוגייתנו. בסוגיא המקבילה בבבא בתרא, הן המספר האנונימי הן האמוראים מתבטאים בלשון הארמית (והעברית מופיעה רק במשניות המצוטטות ובמימרתו של ר' אבהו), ואילו בסוגייתנו בחולין, מתרחש בדברי רב יצחק מעבר בלתי צפוי לעברית, באמצע שיחה שמתנהלת בארמית.¹⁹ סממן נוסף של עריכה משנית הוא תפקידו של רב יצחק בסיפור. בספרות התלמודית מופיעים שני חכמים בשם רב יצחק בר אבדומי (אבדימי): האחד בסוף תקופת התנאים, והאחד בדור השלישי של האמוראים. היות שר' אלעזר (בן פדת), זעירי ור' אבהו השתייכו לדור השני או לדור השלישי של האמוראים, יש להניח שגם רב יצחק, המוזכר בסיפורים הללו, היה אמורא מן הדור השלישי, ואם כך, מסתבר שרב יצחק למד מרב, שהיה מן הדור הראשון של האמוראים, כפי שמתואר בסוגיא בבבא בתרא, ולא שרב למד מרב יצחק כפי שעולה מסוגייתנו בחולין.²⁰ כאשר בחר עורך סוגייתנו בחולין לבנות את החצי הראשון של הסוגיא על פי דגם הסוגיא בבבא בתרא, כנראה לא הבחין בבעיה הכרונולוגית שיצר או שלא הוטרד ממנה. לאור הסממנים הללו של עריכה משנית בסוגייתנו בחולין, מסתבר שבעיצוב החלק הראשון של הסוגיא, ינק העורך השראה מן הסוגיא המקבילה בבבא בתרא.

החלק השני של הסוגיא פותח במשפט "ורב בקעה מצא וגדר בה גדר", ומיד לאחר מכן מובא מעשה שמתאר את המקום שבו מצא רב בקעה, קרי: שדה הלכתי פרוץ, ובו הזדרזו והקים גדר הלכתי. כפי שראינו לעיל, המשפט "רב בקעה מצא וגדר בה גדר" מופיע עוד פעמיים בתלמוד הבבלי, שתייהן במסכת עירובין; נוסף על כך, גם בשתי ההופעות בעירובין, המשפט מובא ליד תיאור של גדר הלכתי שהקים רב במקום שבו התושבים המקומיים לא היו בני תורה.²¹ שילוב המשפט בתיאור ביקורו של רב במקום שאין בו בני תורה, הן בחולין הן בעירובין, משקף דמיון כה חזק שאף הוא מעצים את הקושי להאמין שהסוגיות הללו נוצרו באופן עצמאי ובלתי תלוי. נוסף על כך, השוואת סוגייתנו למקבילה בעירובין ו ע"א מורה, לעניות דעתי, שהסוגיא בעירובין קדמה לסוגייתנו.

19 מבחינה ספרותית, המעבר לעברית בדברי רב יצחק אינו ברור, וסבורני שהעילה לניסוח העברי הייתה הרצון ליצור גשר לשוני עם ההמשך המידי של הסוגיא, שלשונו עברית: "ורב בקעה מצא וגדר בה גדר".

20 בבבלי חולין, הן העדים הן ההקשר מורים שרב שיצחק שנה לרב, אולם עיון בעדי נוסח לא מעטים של בבלי בבא בתרא, מעלה שמילית המושא ל מופיעה בעדים מסוימים (כגון: ק"ג קיימריג' T-S 151 (1) F 2, כ"י אסקוריאל 3 - G-1, כ"י מינכן 95 וכ"י פריז 1337) אך נעדרת באחרים (כגון: כ"י המבורג 165, כ"י וטיקן 115, דפוס פיזארו ודפוס וילנא). לאור זאת סבורני שהיא ניתוספה לחלק מהעדים של בבא בתרא בהשפעת סוגייתנו בחולין. ראו: תוספות ד"ה מי כאן תנא דליתנייה רב מדות בבבא בתרא פז ע"א.

21 ראו: רש"י ד"ה בקעה מצא בעירובין ו ע"א ובעירובין ק ע"ב. ייתכן שהסיפורים בתלמוד הבבלי על החומרות שפסק רב בביקוריו במקומות מסוימים בבבלי, ינקו השראה מקובץ הסיפורים על רב המובא בירושלמי שקלים ז, ג (נ ע"ג).

אמר רב חנין בר רבא אמר רב: מבוי שנפרץ מצידו - בעשר, מראשו - בארבעה. מאי שנא מצידו בעשר? דאמר פתחא הוא; מראשו נמי נימא פתחא הוא! אמר רב הונא בריה דרב יהושע: כגון שנפרץ בקרן זוית, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי. ורב הונא אמר: אחד זה ואחד זה בארבעה. וכן אמר ליה רב הונא לרב חנן בר רבא: לא תפלוג עלאי, דרב איקלע לדמחריא ועבד ועבדא כוונתי. אמר ליה: רב בקעה מצא, וגדר בה גדר.²²

הסוגיא בעירובין עוסקת בשאלת גודל הפרצה שנפערה במחיצות המבוי - איזהו הגודל האוסר את הטלטול בתוך המבוי בשבת. דין זה מקורו במשנה עירובין א, ח (המובאת בקרבן מקום לסוגיא, בעירובין טו ע"ב):

שירא שחנתה בבקעה והקיפיה בכלי בהמה, מטלטלין בתוכה, ובלבד שיהא גדר גבוה עשרה טפחים ולא יהיו פריצות יתרות על הבנין. כל פריצה שהיא כעשר אמות מתרת, מפני שהיא כפתח; יתר מכאן - אסור.

המשנה שעומדת ברקע הסוגיא בעירובין, מתייחסת לבקעה כמקום פרוץ ובוחנת את גודל הגדרות סביבה לצורך דיני טלטול בשבת. לעניות דעתי, המשפט "רב בקעה מצא וגדר בה גדר" נוצר בהשראת דיון הלכתי זה, דיון שעוסק במפורש ב"בקעה" ובהקמת "גדרות" סביבה, ונראה שנתנסח בעברית דווקא משום שנוצר בהשראת המשנה, שהעברית היא לשונה. בעקבות יצירת המשפט בהקשרו המקורי בעירובין, החליט עורך סוגייתנו להשתמש בו גם למטרתו המקומית במסכת חולין.²³ כד בבד עם אימוץ המשפט, הוא העשיר את תיאור המקום הפרוץ שרב ביקר בו בעזרת תבנית ספרותית, המוכרת בספרות חז"ל, התרחשות כלשהי שבה אישה המשוחחת עם חברתה, וחסם, שנמצא בקרבן מקום, הופך עד שמיעה לשיחת החולין של השתיים.²⁴

22 עירובין ה ע"ב-ו ע"א. תרגום: אמר רב חנין בר רבא בשם רב: מבוי שנפרץ מצדו - בעשר (אמות הפרצה עדיין נחשבת כפתח ומותר לטלטל בתוך המבוי בשבת), מראשו (הפונה אל רשות הרבים) - בארבעה (טפחים) בלבד הפרצה עדיין נחשבת כפתח). מה שונה מצדו בעשר (אמות ולא בארבעה טפחים כמו בראשו)? שאומר פתח הוא; מראשו (הפונה אל רשות הרבים) גם נאמר פתח הוא (ויהא מותר לטלטל אף על פי שיש בו פריצה, אם גודלה אינו עולה על עשר אמות)! אמר רב הונא בנו של רב יהושע: כגון שנפרץ (המבוי) בקרן זוית, (ומכיוון) שפתח בקרן זוית איננו מעשה בני אדם (פריצה זו אינה נחשבת פתח). ורב הונא אמר: אחד זה ואחד זה בארבעה (טפחים). וכן אמר לו רב הונא לרב חנן בר רבא: אל תחלוק עליי, שרב נודמן לדמחריא ועשה מעשה כמותי. אמר לו: רב בקעה מצא וגדר בה גדר.

23 יש לציין ששיקול נוסף התומך באיחור סוגייתנו בחולין הן בהשוואה לסוגיא המקבילה בכבא בתרא הן בהשוואה לסוגיא בעירובין ו ע"א, הוא שבשני המקרים היסודות הספרותיים שאינם מופיעים במקבילה אחת דווקא הם מופיעים במקבילה האחרת. כלומר: הסוגיא בכבא בתרא וזו בעירובין מהוות חלקים בתצורה הספרותי שהרכיב עורך הסוגיא בחולין.

24 ראו לדוגמה: ירושלמי שבת ו, י (ח ע"ג); עירובין נג ע"א; כתובות סב ע"ב - סג ע"א.

יוצא שסוגיית ביקורו של רב בטלפוש, על שני חלקיה, מורכבת מכמה יסודות ספרותיים, יסודות שינקו את השראתם ממקומות אחרים בתלמוד. התהליך הספרותי האינטנסיבי של התהוות הסוגיא מעיד על מידה עצומה של חופש ספרותי שנקט עורך הסוגיא, ואם מדובר ביצירה כה ספרותית, אין בידנו כלי מחקרי שבכוחו לאתר גרעינים היסטוריים מתוך הסוגיא לבדה. לשון אחר: אופייה הספרותי המובהק מורה שהסוגיא כולה עשויה להיות בדיונית, ולכן אין רגליים לטענה ההיסטורית שרב ביקר אי פעם בעיר ששמה טלפוש.

*

לסיכום: באיגרתו, הפך רב שרירא גאון את מעשה טלפוש לסיפור הייסוד של ישיבת סורא. רב שרירא לא הכיר, כנראה, את העילה ההיסטורית האמתית למעבר של רב מנהרדעא לסורא ויצר את העילה בהסמיכו שתי סוגיות תלמודיות עצמאיות: תיאור העימות בין רב לשמואל ומעשה ביקורו של רב בטלפוש, זו לצד זו. כמו כן, נראה שרב שרירא לא הסתמך על מידע חוץ-תלמודי בעניין מקומה המדויק של טלפוש, אלא זיהה את טלפוש עם סורא (או 'מיקם' אותה באזור סורא) על סמך החומרה ההלכתית - איסור אכילת כחלים - שמיוחסת הן לטלפוש הן לסורא בבבלי חולין קי ע"א. במישור הדתי, ייתכן מאוד שמעשה ביקורו של רב בטלפוש נתפס כסיפור ייסוד אידאלי משום כוחו להמחיש את גדולתו של רב ואת החשיבות העצומה שיש להפצת התורה, משימה דתית חשובה גם בעיני הנסטוריאנים.

כמו גלגולו הספרותי של מעשה טלפוש בתקופה הבתר תלמודית, התהוות סוגיית מעשה טלפוש עצמה הייתה כרוכה במהלכים ספרותיים מובהקים: חלקה הראשון של הסוגיא נשען על סוגיא מקבילה בבבלי בבא בתרא, וחלקה השני נשען הן על סוגיא בעירובין הן על תבנית ספרותית ידועה. לאור המורכבות הספרותית של הסוגיא כולה, אין להניח שהיא הסתמכה על גרעין היסטורי כלשהו בעניין ביקורו של רב בטלפוש. יוצא שסיפור הייסוד של ישיבת סורא על פי רב שרירא גאון נשען על סוגיא תלמודית שלא עסקה בסורא כלל, ודומה שאותה סוגיא תלמודית, הספרותית במהותה, לא הסתמכה על אירוע היסטורי כלשהו. חסר המידע ההיסטורי האמין במקורותינו אינו בא להטיל דופי בכישוריהם של רב שרירא ועורכי התלמוד כהיסטוריונים, אלא להמחיש עובדה ידועה שמשמעותה המלאה לעתים נשכחת: רב שרירא גאון ועורכי התלמוד לא היו היסטוריונים כלל.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

אברמסון, במרכזים ובתפוצות = ש' אברמסון, במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, ירושלים תשכ"ה

J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im = אוברמיייר, הנוף הבבלי*
Zeitalter des Talmuds und des Gaonats, Frankfurt am Main 1928

A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the = אופנהיימר, בבילוניה יודאיקה*
Talmudic Period, in collaboration with B. Isaac and M. Lecker,
Wiesbaden 1983

אשל, יישובי היהודים = ב"צ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד: אונומסטיקון
תלמודי, ירושלים תשל"ט

בר, עיונים = מ' בר, "עיונים באגרת רב שרירא גאון", בר-אילן, ד-ה (תשכ"א), עמ' 181-196

----, הרקע המדיני = מ' בר, "הרקע המדיני ופעילותו של רב בבבל", ציון נ (תשמ"ה),
עמ' 155-172

----, חכמי המשנה והתלמוד = מ' בר, חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלם
ומנהיגותם, רמת גן תשע"א

R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of = ברודי, הגאונים*
Medieval Jewish Culture, New Haven and London 1998

R. Brody, "The Epistle of Sherira Gaon," = אגרת רב שרירא גאון =
Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine, M.
Goodman and Ph. Alexander eds., Oxford 2010, pp. 253-264

ברנד, כבוד הבריות = י' ברנד, "גדול כבוד הבריות", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 5-34

D. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian = גודבלט, הוראה רבנית*
Babylonia, Leiden 1975

D. Goodblatt, "The History of the Babylonian = ישיבות בבל =
Academies," *The Cambridge History of Judaism: Volume IV: The*
Late Roman-Rabbinic Period, S. T. Katz ed., Cambridge 2006, pp.
821-839

גפני, יהדות בבל = 'י גפני, יהדות בבל ומוסדותיה בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"ה
 ----, יהודי בבל = 'י גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח, ירושלים
 תשנ"א

----, ההיסטוריוגרפיה התלמודית = 'י גפני, "ההיסטוריוגרפיה התלמודית באיגרת רב
 שרירא גאון: בין מסורת ליצירה", ציון עג (תשס"ח), עמ' 271-296

גרץ, דברי ימי ישראל = 'צ' גרץ, ספר דברי ימי ישראל, חלק ב', תרגם ש"פ רבינוביץ,
 ורשה תרנ"ג

היימאן, תולדות תנאים ואמוראים = 'א' היימאן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים
 תשמ"ז

G. Herman, *A Prince without a Kingdom: The Exilarch in the Sasanian Era*, Tübingen 2012 = הרמן, נסיך

A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography*, = וודמן, רטוריקה,
 London and New York 1988

L. Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China*, Second Revised Edition. Frankfurt am Main
 2004 = טנג, הנצרות הנסטוריאנית

טרופר, כחומר ביד היוצר = 'ע' טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל,
 ירושלים תשע"א

R. Malek and P. Hofrichter eds., *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin 2006 = מאלק והופריכטר, ג'ינג'יאו

נאמן, גאוגרפיה תלמודית = 'פ' נאמן, אנציקלופדיה לגאוגרפיה תלמודית, כרך ב', תל
 אביב תשל"א

A. Neubauer, *Le Geographie du Talmud*, = נויבואר, הגאוגרפיה של התלמוד
 Paris 1868

J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia: II: The Early Sasanian Period*, Leiden 1966 = ניוזנר, יהודי בבל ב'

J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia: III: From Shapur I to Shapur II*, Leiden 1968 = ----, יהודי בבל ג'

- A. Amit, "The 'Halakhic Kernel' as a Criterion for = עמית, הגרעין ההלכתי
Dating Babylonian Aggadot: Bavli Hullin 110a-b and Parallels," *AJS*
36 (2012), pp. 187-205
- T. S. Foley, *Biblical Translation in Chinese and = פולי, תרגום המקרא
Greek: Verbal Aspect and in Theory and Practice*, Leiden 2009
- S. Funk, *Monumenta Talmudica*, Darmstadt 1913 = פונק, מונומנטה תלמודיקה
קאהוט, ערוך השלם = ח"י קאהוט, ספר ערוך השלם, כרך ד', וינה 1926
קרויס, תוספות = ש' קרויס, תוספות הערוך השלם, וינה תרצ"ז
- D. R. Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judaea*, = שוורץ, אגריפס
Tübingen 1990
- M. Schlüter, *Auf welche Weise wurde die Mishna = שלוטר, רב שרירא גאון
geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon*,
Tübingen 1993

לחקר השימוש בפירוש רבנו חננאל בספר 'אבן העזר' לראב"ן

(בשלושת הפרקים הראשונים של מסכת בבא קמא)

יוסף מרדכי דובאוויק

מבוא

פירושו של רבנו חננאל בן חושיאל לתלמוד הבבלי הגיע לארצות רבות, ובכל מקום שאליו הגיע, התקבל על לומדי התורה. התקבלותו הובילה להתפשטותו, שעליה מעידים דבריו המצוטטים כבר אצל ראשוני הראשונים בני זמנו וגם אצל פרשנים המאוחרים להם. בין העוסקים בתורתו נמנה רבנו אליעזר בן נתן (להלן: ראב"ן). בעבודה זו נעשה ניסיון לבדוק את השימוש שעשה ראב"ן בדברי רבנו חננאל בחיבורו 'אבן העזר', העוסק בעיקר בפסיקת הלכה הנובעת מעיון בסוגיות במסכתות התלמוד הבבלי. ב'שימוש' כוונתנו לכל שימוש שהוא: בין במובאות שמצוין במפורש שהן מדבריו, בין במובאות מתוך דבריו או שימוש אחר בהם מבלי שצוין מקורם, ובין בקביעת נוסח התלמוד של ר"ח.

[א]

רבנו חננאל בן חושיאל (להלן: ר"ח) פעל כראש ישיבה וראש בית דין בעיר קירואן שבמדינת תוניסיה בעשורים הראשונים של המאה האחת עשרה.¹ עיקר פרסומו בא לו בעקבות פירושו הרצוף לרוב מסכתות התלמוד.² פירושי תלמוד של קודמיו, גאוני

* מאמר זה מבוסס על עבודה שהוגשה לד"ר יהודא דוב גלינסקי.

1 ראו עליו אצל אברמסון, פירוש ר"ח; לביבליוגרפיה נוספת ראו: נחלון, עיונים, עמ' 407-433; בן-שון, קירואן, עמ' 226-227; תא-שמע, הספרות, עמ' 120-139; ולאחרונה: מאק, ר"ח, עמ' 498-517.

2 להיקף פירושו לתלמוד, ראו: אברמסון, פירוש ר"ח, עמ' 58, ולהלן הערה 10. נוסף על פירושו לתלמוד, כתב ר"ח גם שארות ושותבות (אברמסון, פירוש ר"ח, עמ' 31), פסקי הלכות [לפנינו קיימים קטעים מתוך הלכות שחיתות ובדיקות (אברמסון, שם, עמ' 30-31, 56, ו-58)], הלכות ציצית (אברמסון, שם, עמ' 203; ולאחרונה: טבגר, ציצית. לעניין פירוש למקרא שמיחס לר"ח, ראו שעוועל, על פירוש ר"ח, עמ' 79-80. אברמסון, פירוש ר"ח, עמ' 29 ועמ' 58;

ישיבות בבל והעומדים בראשן³, מתאפיינים על פי רוב בהתמקדותם במתן תשובות לשאלות ספציפיות העולות מן הסוגיא התלמודית ומצריכות פרשנות שתסייע להבנתה, ובמקרים הטובים, לחלקי מסכתות ולכל היותר למסכתות שלמות בודדות.⁴ פירוש ר"ח שונה מפירושיהם, באשר הוא הראשון לפרש כל מסכת באופן רצוף, דף אחר דף, פרק אחר פרק, כסדר התלמוד, בביאור מקיף אך מתומצת, הכולל גם פסיקת הלכה.

שימוש רב נעשה בפירושו של ר"ח אף טרם התפשטותו הנרחבת, שכן מובאות מהפירוש עצמו ודברים הנשענים עליו במובהק מובאים בחיבוריהם של בני זמנו כמו גם בחיבוריהם של הבאים אחריהם, כגון: רש"י⁵ ורב נתן מרומי בעל 'ספר הערוך'.⁶ בתקופה המאוחרת לתקופתם, התקבל הפירוש אצל רבים מן הראשונים,⁷ כגון בעלי התוספות בצרפת ובאשכנז,⁷ ואצל גדולי ספרד⁸ כמו הרמב"ן, הרשב"א, ובמיוחד אצל רבנו ברוך הספרדי;⁹ חכמי צפון אפריקה כמו הרמב"ם,¹⁰ רב יוסף ראש הסדר¹¹ ורבנו

תא-שמע, הספרות, עמ' 124; מאק, ר"ח, עמ' 511-515. [ראו דברי מצגר, איגרת, עמ' 8 הערה 16; לדבריו, אברמסון הודה לו בעל פה שלאור הנדפס בפירוש ר"ח לפסחים מו ע"א, אין עוד מקום לדון בייחוס הפירוש למקרא לר"ח]. ראו גם: מאק, ר"ח, עמ' 511-513; יעקבס, ספרים חדשים, עמ' 110-111 והערה 21; עופר ויעקבס, תוספות, עמ' 47-48.

3 ראו לדוגמה: הורביץ, שרידים, עמ' 123-127; הנ"ל, שרידים 2, עמ' 67-118.
4 על העיסוק של גאוני בבל בפרשנות, ראו: דובאוויק, מתשובות, עמ' טו-יח והספרות שצוינה שם בהערות; הנ"ל, הדף הראשון.

5 ראו: פרידמן, פירוש רש"י, עמ' 173-175; גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 223-230. קטע חדש מפירוש ר"ח ברש"י נמצא בכת"י וטיקן 132 שלא התפרסם על ידי פרופ' פרידמן שם, ראו: ר"ח, בבא קמא, עמ' קמא (לדף לד ע"ב) הערה 363. לציטוטים מפירוש ר"ח בפירוש רש"י למסכת ר"ה, ראו: ארנז, ראש השנה, עמ' 57-59, עמ' 92, הערה 262. בציטוטים נוספים ברש"י למסכת בבא בתרא אדון אי"ה במקום אחר.

6 ראו: ערוך השלם (מהד' ח"י קוהוט), ח"א, עמ' XII ואילך; שם ח"ח, נרות המערכה, עמ' כח-פא. ראו גם: רובנר, עיונים, עמ' 191-197. לעומת דבריהם, יש שטוענים שלא תמיד מסורת סתמית משותפת בין הערוך ור"ח מוכיחה שימוש. ראו גם דברי פלורסהיים, דברי הערוך, עמ' רלב-רלו.

7 בדיקה במאגרי 'פרוייקט השו"ת' (גירסא +22) מעלה שדברי ר"ח מובאים אצל בעלי התוספות לאורך כל התלמוד. גם חכמי אשכנז הרבו להביא מדברי ר"ח בספרי הפסיקה שלהם, ובמיוחד רבנו אליעזר ב"ר יואל הלוי (ראבי"ה) [השוו: אפטוביצר, מבוא (לקמן הערה 15), עמ' 251], וכן תלמידו רבנו יצחק מווינה בספרו 'אור זרוע'. לעניין התקבלותו של פירוש ר"ח אצל חכמי אשכנז, ראו במקורות להלן בהערה 15. מצאנו גם כן שימוש בפירוש אצל חכמי פרובנס, כגון רבנו אברהם בן יצחק אב בית דין (בעל 'האשכול' וחותרו של רבנו אברהם בן דוד, בעל 'השגות על הרמב"ם') בפירושו למסכת בבא בתרא.

8 הרמב"ן בחידושיו לתלמוד ובספריו על הרי"ף, וכן הרשב"א לאורך ספריו.
9 ראו: אברמסון, פירוש רב ברוך הספרדי.

זכריה בן יהודה הלוי אגמתי.¹² ברב יצחק אלפאסי, הרי"ף, מקובל לראות את תלמידו של ר"ח.¹³ דברי התלמיד חופפים פעמים רבות לדברי הרב הן בנוסח הן בשיטת

- 10 הרמב"ם עשה שימוש רב בפירוש ר"ח, ובחיבורו 'משנה תורה' שילב בפסיקתו מנוסחיו ומפסקיו. כמו-כן יש שהרמב"ם נזקק לפירוש של ר"ח בהבאתו את לשון הגמרא. ראו לדוגמה נוסח פסיקתו (הלכות נזקי ממון פ"ב ה"טו): "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג מלמעלה למטה", שהוא כלשון הרי"ף (בבא קמא ט"ט ב"ב, בדפי הרי"ף): "ת"ר הכלב והגדי שקפצו מראש הגג מלמעלה למטה". לעומת זאת, בתלמוד הבבלי (כא ע"ב): "תנו רבנן הכלב והגדי שדלגו מלמעלה למטה". הבדיקה בכתבי יד הידועים לנו, היינו: מ, ה, פ, ר, א, מראה שבכולם הנוסח: 'שדלגו'. לשון פירוש ר"ח על אתר: "ת"ר הכלב והגדי שדילגו, פ"י שקפצו" ומסתבר שפירושו הוא המקור ללשון שנקטו הפוסקים הנ"ל. וראו בספר ההשלמה: "תנו רבנן הכלב והגדי שקפצו, נ"א שדלגו".
- 11 וכלשונו (אסף, פירוש לר"ס ג, עמ' 65): "פירוש רבינו חננאל בן חושאל ז"ל למועד ונשים ונזיקין ופירוש רבנו ב"ר יצחק ז"ל לקדשים". וכן כתב רבנו מנחם המאירי (ספר הקבלה, עמ' 121): "ופירש תלתא סדרי בגירסא ישרה אלא שקיצר בפירושו מאד". ראו שם הערה תקנ. על רב יוסף ראש הסדר, ראו: גינת, ראש הסדר; דובאוויק, פירוש קדמון, עמ' ל, הערה 13.
- לגבי פירוש של ר"ח למסכתות בסדר קדשים, ראו: אברמסון, עניינות, עמ' 256-257; הנ"ל, פירוש ר"ח, עמ' 31-32 ועמ' 58-60; תא-שמע, הספרות, עמ' 120; מאק, ר"ח, עמ' 504.
- לגבי פירוש למסכת זבחים המיוחס לר"ח, ראו: ר"ח, פירוש לזבחים, עמ' 5-12; אסף, זבחים, עמ' 229-231; אברמסון, פירוש ר"ח, עמ' 32 ועמ' 58-64. אולם ראו אברמסון, שם, עמ' 250-251, שהציע שיתכן שר"ח אכן חיבר פירוש לסדר קדשים, אלא שהחיבור לא היה לפני רב יוסף ראש הסדר. נעיר שד" מצגר (דיקמן ומצגר, תענית, עמ' 17-19 במבוא) ביקש להוכיח שר"ח פירש את מסכת תמורה, וזוה מוכיח מצגר שר"ח פירש אף את מסכת זבחים, ועוד הסיק מצגר ש"פירוש לזבחים" הוא של ר"ח, ברם, דבריו מבוססים אך ורק על הפניה ל"פירוש" למסכת תמורה. אף אם נקבל את דבריו שר"ח אכן פירש את מסכת תמורה, אין בזה כל הוכחה ש"פירוש לזבחים" אכן נתחבר על ידי ר"ח. וכבר העירו אסף ואברמסון שאין סגנון הפירוש כסגנון פירוש ר"ח, ע"ש במקורות שצוינו לעיל. ולכן נראה שאין לראות הוכחה של ממש בדברי מצגר; וכבר הראה רי"ב סאלאוויצ'יק (ר"ח, בבא מציעא, עמ' שכט) שלא תמיד דייקו המעתיקים בין "פירוש" ו"פירושנו", ונראה שלפנינו טעות סופר גרידא. והשוו את התיקון שהציע מצגר עצמו (ר"ח, ברכות, עמ' קלט): "פירושנו".
- 12 רז"ב, ספר הגר. חיבור זה הוא מעין "שיטה מקובצת" על ספר האלפסי, שם הועתקו דברי ר"ח לאורך הספר. ראו: רז"ב, ספר הגר - אוסף, במבוא ולפי המפתחות שם. על רבנו זכריה, ראו: הירשברג, אגמתי; הוטנר, לרבנו זכריה, עמ' רנז-רעא; תא-שמע, הספרות, עמ' 156-159; ולאחרונה: הבלין, הגר בבא קמא, במבוא, הערה 1 [ביקורת על מהדורה זו, ראו: דובאוויק, ספר הגר].
- 13 ראו דברי רבנו תם, ספר הישר, סי' מו: "ר"ח תלמיד רב האי ובגירסת רבינו ר' יצחק אלפס תלמידו". ועיין על זה תא-שמע, קליטתם; גרוסמן, מאנדלוסיה. וכן סדר הקבלה לראב"ד, שו' 255 (ובאנגלית, שו' 380, ע"ש בהערה); ספר הקבלה, עמ' 134. עיין עוד תא-שמע, הספרות, עמ' 137, שם ציין לשפר, הרי"ף ומשנתו, עמ' 63-73 [ידידי הרב א"י בראדט מסר לי שהחיבור הנ"ל הוא פרי עטו של הרב שמואל אשכנזי].

הפסיקה, ובמקרים שבהם הוא חולק על רבו, הרי"ף מביא את דברי רבו, ועל פי רוב מקדים להם את הכינוי "איכא מאן דאמר" (או כינוי דומה לו).¹⁴

מבין גדולי חכמי אשכנז שעשו שימוש בפירושו של ר"ח, יש לשים לב במיוחד לראב"ן.¹⁵ ראב"ן חי ופעל במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה. תאריך לידתו המדויק אינו ידוע, ומשערים שחל בשנת ד'תת"ן (1090 למניינם).¹⁶ גם תאריך פטירתו אינו ידוע בוודאות, ומשערים שנפטר בסביבות שנת ד'תתק"ל (1170).¹⁷ לדעת ר"ש אלבעק,¹⁸ עסק ראב"ן בכתיבת הוספות והרחבות לספרו הגדול 'אבן העזר' ובהגהתו עד שנת פטירתו. בהקדמתו לספרו,¹⁹ תיאר ראב"ן את מבנהו וציין שהוא מחולק לשלושה חלקים: "אקרא לספר הזה אב"ן העזר" על כי עזרני צורי לגלות בו טעמי מנהגי ראשונים, וגם עמקי סתרי דינים, ופירוש עמקי הלכות איסור והיתר, וחיבורי הלכות על ג' סדרים הצריכות לעתים בינה". ר"ש אלבעק פירש את דברי ראב"ן כך:²⁰ (א) 'פירוש עמקי הלכות', היינו: מראש הספר עד סימן קכא; (ב) 'איסור והיתר', הכולל הלכות ממסכתות ברכות, חולין, עבודה זרה ונדה; (ג) 'חיבורי הלכות של ג' סדרים', היינו:

- 14 כפי דברי רבנו שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ, שו"ת תשב"ץ, ח"ב סי' רעב): "ובכל מקום שכתוב בהלכות ואיכא מאן דאמר ר"ח ז"ל". עי' אברמסון, פירוש ר"ח, עמ' 22 ועמ' 190 שאמנם על פי רוב המובאות ברי"ף שבראשן מצוין "איכא", מדברי ר"ח הן, וכדברי רשב"ץ, אולם יש מקומות שהרי"ף כתב בלשון הנ"ל, אבל מוכח שאין לייחס את הדברים לר"ח. כמו כן, יש שאין לייחס את הדברים לרי"ף, אלא להגהה ששולבה בדבריו אך אינה שלו במקור. ראו למשל רי"ף ב"ק ו, א ובהערות ל: ר"ח בכא קמא יד ע"ב; וראו: פרידמן, מתוספות הרשב"ם לרי"ף, עמ' 189 ובהערה 3. לשאלה למי מכוון הביטוי "איכא" שברי"ף, ראו עוד אצל נחלון, עיונים, עמ' 419 ואילך.
- 15 ראו עליו: אלבעק, מבוא; אפטוביצר, מבוא, עמ' 49 ואילך; אורבך, בעלי התוספות, עמ' 173-184; עמנואל, שברי, עמ' 52 ואילך; שפירא, פולמוס; בן-גדליה, הרקע ההיסטורי; דבליצקי, ישורון, עמ' 10-11; ראב"ן, מהד' דבליצקי, א-ג, בני-ברק תשס"ח-תשע"ב.
- 16 אלבעק ואפטוביצר, לעיל הערה 15. נעיר שמקובל לציין את שנת ד"א תתי"ז (1057) כשנת פטירתו של ר"ח. [נחלון, עיונים, עמ' 408; בן-ששון, קירואן, עמ' 229; תא-שמע, הספרות, עמ' 124; מאק, ר"ח, עמ' 494-496. המקורות הנ"ל התבססו על מכתב מהגניזה, המביע תנחומים על פטירתו של ר"ח ועל מינויו של רב נסים בן יעקב ל"ריש בי רבנן" ואב בית דין. עם זאת, ראו דבריו של גיל (במלכות א, עמ' 182 בהערה), שלדעתו המכתב מתוארך לקיץ 1056, ולכן יש לשער שר"ח נפטר ב-1055 או תחילת 1056]. לפי זה, יוצא שראב"ן נולד כשלושים וחמש שנה לאחר פטירתו של ר"ח, ועוד בימיו של רש"י [שנפטר בשנת ד"א תתס"ה (1105)].
- 17 אפטוביצר, מבוא, שם.
- 18 לעיל הערה 15, עמ' XVII.
- 19 דף א ע"ב בדפוס פראג (ראו על זה בהערה 21).
- 20 ראו: בן-גדליה, הרקע ההיסטורי, עמ' 36, דיון בחלקי הספר.

הלכות מהסדרים מועד, נזיקין ונשים. אחרי חלקים אלו באים ליקוטים ושאלות ותשובות בעניינים שונים.²¹

ר"ש אלבעק, במבואו, מציין את "המקורים" [1] אשר רבינו שאב מהם וזכרון שמות הסופרים והספרים המובאים בספר הזה.²² בערך הנושא את שמו של רבנו חננאל, הוא מפרט חמישים ושלושה מקומות שבהם הביא ראב"ן את דברי ר"ח. שלא כנתון המספרי הזה, בדיקה בעזרת תכנת חיפוש העלתה כשבעים מקומות כאלה. ואם לא די באלו, באה הבדיקה העקיבה בלשונות הסתמיים של ראב"ן וגילתה שראב"ן השתמש בפירוש ר"ח או העתיק ממנו הרבה יותר מזה. וכדאי להביא את לשונו של ר"ש אלבעק שם:²³

כאשר חקרתי ודרשתי היטב בענין זה, מצאתי ת"ל [=תודה לא"ל] כי רוב דבריו הסתמיים נובעים ממקור ספרי הגאונים הקדמונים. ואם כי בעוה"ר [=בעונותינו הרבים] לא זכינו לעצם ספריהם, אבל ה' השאיר לנו שריד ספרים קדמונים אחרים אשר אספו את דבריהם. ובפרט ספר היקר אשר מפז לא יסולא הוא ספר הערוך לרבינו נתן מרומי ז"ל, אשר כל דבריו נערכין על פי רבינו חננאל ז"ל, כמ"ש ר"ת בסה"י [=כמו שכתב רבינו תם בספר הישר] סי' תקכ"ה, והוא הלא ידענו גם ידענו שכל דבריו דברי קבלה, כמ"ש הרא"ש ספ"ו דשבועות. וראה זה בהערותיי באבני שהם במקומות אין מספר שהעירותי את מקור דברי רבינו הסתמיים בפירושי רבינו חננאל או בס' הערוך, או בשאר ספרים קדמונים שמביאים את זה בשם הגאונים או ר"ח.

ר"ש אלבעק מעלה שם²⁴ את האפשרות שראב"ן לא ראה את פירוש ר"ח המקורי, אלא לדעתו: "וביותר נראה שהעתיק כ"ז מספרי רבו רבינו יעקב הלוי".²⁵ מדבריו עולה

21 הספר נדפס לראשונה בפראג בשנת ש"ע [וכבר כתב עמנואל (שכרי, עמ' 52): "זכה ר' אליעזר בן נתן למה שלא זכה כמעט איש מחבריו; ספרו הגדול 'ספר אבן העזר' נדפס כבר לפני כארבע מאות שנים (פראג ש"ע), ומאז הוא מונח על שולחנם של הלומדים"]. מאז נדפס חלקו על ידי ר"ש אלבעק בשנת תרס"ה (לעיל הערה 15), והמשך הספר על ידי א"ל רשקעס, ירושלים תרע"ג-ע"ה (ושלושת החלקים בד"צ ירושלים תשד"ם), עם הגהות ל' גינצבורג בסופו. מהדורה נוספת יצאה על ידי רבה של שמלוי, הרב שלמה זלמן עהרנרייך, שמלוי תרצ"ג (וד"צ ניו יורק תשי"ח). כמו כן נמצא כתב יד שלם יחידי לספר בספריית הרצוג אוגוסט, בעיר וולפנביטל בגרמניה, Ms. Aug 2° 5.7. לטיב כת"י הנ"ל, ראו: עמנואל, שם, הערה 2. לאחרונה נדפס הספר על פי דפוס ראשון וכתב יד הנ"ל על ידי הרב דוד דבליצקי, לעיל הערה 15.

22 אלבעק, מבוא, סימן ח', עמ' XVIII.

23 שם, מבוא, סימן ח', עמ' XIX.

24 אלבעק, מבוא, סימן ח', עמ' XVIII.

שפירושו של ר"ח התקבל על ידי ראב"ן באופן רחב ביותר, אף על פי שכל חשיפתו של ראב"ן לפירושו הייתה אך ורק מכלי שני, היינו: מספרי רבנו יעקב הלוי. השערה זו, בין שתאמת ובין שלא, מלמדת על מידת התפשטותו של פירוש ר"ח אצל חכמי אשכנז שקדמו לראב"ן.²⁶

בפסקי ההלכות שכתב למסכת בבא קמא, הזכיר ראב"ן את דברי ר"ח, בציון מקורם - "פר"ח", שמונה עשרה פעמים. ויש להעיר שבחלקן הציון שמקור הדברים בפירוש ר"ח נמצא בין שני קטעי פרשנות, והשוואת השניים לקטעים המקבילים בפירוש ר"ח מגלה שהציון מכוון לדברי הפרשנות שהובאו לפניו ולאחריו כאחד.²⁷ כמו כן, יש מקומות בספרו של ראב"ן, שבהם לשונו בסתם זהה מילולית ללשון שבפירושו של ר"ח, ומקומות אחרים שבהם ניכר בדבריו השימוש שעשה בפירוש ר"ח ואין לטעות בהשפעה שהושפעו דבריו ממנו. עם זאת, טרם נעשה ניסיון לבדוק את היקף החומר מפירוש ר"ח שאכן שוקע בספר 'אבן העזר' לראב"ן.²⁸ ניסיון כזה הוא מטרת מחקרנו זה, שבו מתוך השוואת הלשונות הסתמיים שבספר 'אבן העזר', ללשון פירוש ר"ח, ננסה לאמוד את היקף החומר הלקוח מן האחרון ומשוקע בראשון. כיוון שכל שהגיע לידנו מכתב היד של פירוש ר"ח למסכת ב"ק מגיע לכדי שלישי בלבד של החיבור הרצוף, ואף הוא קטוע באמצע פרק, וכל יתר כתבי היד אינם רצופים, אלא עשויים קטעים-קטעים שנמצאו בגניזה, וכן מחמת המצב הלקוי של כתב היד, שגם בין הקטעים שנמצאו, לא את כולם אפשר לקרוא, נגביל את מחקרנו לשלושת הפרקים הראשונים של המסכת, שבהם הקריאה מתאפשרת במידה גבוהה למדי של ודאות.

-
- 25 רבנו יעקב ב"ר יצחק הלוי, המכונה רבנו יעב"ץ. ראו עליו: אלבעק, מבוא, עמ' VIII (סימן ג אות ג); אפטוביצר, מבוא, עמ' 287, 354-356; אורבך, בעלי התוספות, עמ' 186-188; גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 436-437. לספריו של רבנו יעב"ץ וזמן לימוד ראב"ן אצלו, ראו הצעת בן-גדליה, הרקע ההיסטורי, עמ' 41-44; הנ"ל, חכמי שפייר, עמ' 38-40.
- 26 להתקבלותו של פירוש ר"ח באשכנז ראו: תא-שמע, קליטתם; ועליו ראו: גרוסמן, מאנדלוסיה; ריינר, להתקבלותו, עמ' 95-121; ובן-גדליה, חכמי שפייר, עמ' 59-60.
- 27 בכתב יד וולפנביטל, כתב היד השלם היחיד לספר ראב"ן (ראו עליו לעיל בהערה 21), נמצאות כעשר הוספות (בגיליונות) הזהות למופיע בפירוש ר"ח, ומקצתן מצוינות על שמו [מחמת גזירת הדף בכתב היד, יש מקום לשער שלפחות לגבי חלקן היה מצוין "פר"ח", אלא שהציון נחתך]. אמנם טרם הוכח שגיליונות אלו שייכים לראב"ן, ועל כן נדון עליהם בנספח.
- 28 נזכיר שאמנם ג"י רובנר (רובנר, מבוא, עמ' 173-174) דן ביחס בין ספר ראב"ן לפירוש ר"ח למסכת בבא מציעא, אלא שאף הוא לא השווה את הציטטות שהובאו ללא ציון.

[ב]

כדי לקבל תמונה בהירה של השימוש שעשה ראב"ן בפירוש ר"ח בספרו 'אבן העזר' בשלושת הפרקים הראשונים של מסכת בבא קמא, נביא תחילה את הקטעים המצויים בספר, שלגביהם ציין ראב"ן במפורש שהם מפירושו של ר"ח, ולצדם נציג את הקטעים המקבילים להם המופיעים בלשונו של ר"ח בפירושו.²⁹ נוסח ראב"ן ששימש אותנו במחקר זה הוא הנוסח המופיע בכתב יד וולפנביטל כנ"ל מתוך השוואה גם לדפוס ראשון, פראג ש"ע (וכן ציוני הדפים לפי דפוס זה). נוסח פירוש רבנו חננאל הוא הנוסח המופיע בכתב יד המוזאון הבריטי (BL Add. 27194).³⁰

(1) כד ע"ב (או לב ע"א)³¹

ראב"ן [דף פה ע"ד]	ר"ח
פר"ח פסק הילכתא כדריש לקיש דר' יוחנן קאי כוותיה ודברי רב פפא ורבא נדחו.	כיון דאמרי' כיצד הרגל מועדת בהא שמעתא דריש לקיש, ר' יוחנן אית ליה הא דריש לקיש, ש"מ דהילכ' כוותיה. ודברי רבא ורב פפא דאמ' אנא פליגנא עליה לא משגחינן ביה. ויש אומ' כיון דרבא בתרא הילכת' כוותיה.

29 כאמור, רב נתן בעל 'ספר הערוך' השתמש רבות בפירוש ר"ח. ספר זה הגיע לאשכנז בדורות שלאחר רש"י (ראו לעיל, הערה 5). ניסיון להתחקות ב'ספר הערוך' על הבאות דברי ר"ח שנמצאו אצל ראב"ן העלה שחוץ משתיים המופיעות בשני החיבורים, שאר ההבאות שהביא ראב"ן מפ"י ר"ח וציין בשמו, אינן נמצאות ב'ספר הערוך', ולכן אין להניח שראב"ן הכיר את פירוש ר"ח מ'ספר הערוך'. כמו־כן, מתוך חמש עשרה ההבאות הסתמיות, רק שלשתיים יש מקבילה ב'ערוך'; סעיף 9-10: ראב"ן העתיק בצורה מילולית קטע ארוך מפירוש ר"ח ובהקבלה הקצרה מאוד ב'ערוך' בערך 'קרן' (ג) אין זכר לאריכות לשונו של ר"ח; סעיף 8: פירושו של ר"ח מובא ב'ערוך' בערך 'כד' (ראו להלן הערה 55), אלא שלשונו של ראב"ן קרובה לפירוש ר"ח עצמו יותר משהיא קרובה למובא ב'ערוך', כך שאפשר לומר בוודאות שהיכרותו של ראב"ן עם פירושו של ר"ח ובוודאי העתקת קטעים מתוכו, לא נעשתה מתוך 'ספר הערוך', אלא מתוך הפירוש המקורי. אני מודה לקורא האנונימי שהאיר עיני לעניין זה. נציין כי אף על פי שלפני כל צמד קטעים שביניהם נעשית השוואה, מצוין מקומה של הסוגיא בתלמוד הבבלי (דף ועמוד), סדר הבאת הדברים נקבע על פי סדר הבאתם בספרו של ראב"ן ולא על פי סדר דפי התלמוד.

30 כפי ר"ח, מהד' דובאוויק. ציוני שינויי נוסחאות לתלמוד הם כדלהלן: מינכן 95 = מ, המבורג 165 (19) = ה, פירנצה 8-9 II.1 = פ, וטיקן 116-117 = ר.

31 הסוגיא מופיעה פעמיים, ואי אפשר להכריע מהו המקור לפסיקת ר"ח שאליו התכוון ראב"ן.

ראב"ן הביא את פסק ההלכה מפירוש ר"ח, אולם לא העתיק את דברי ר"ח ככתבם וכלשונם, אלא הביא את הפסיקה בתמצית וציין שמקורה בפירושו של ר"ח.³²

(2) כג ע"ב

ראב"ן [דף פו ע"ב]	ר"ח
<p>פר"ח הא דמכריז [רבה] ואיתימא רב יוסף לאו דסמכה, דרב יוסף כשמעת', והא איסתלק מדברי אביי, ולרבה לא איתברירה דדבריו נינהו, דהא גרסינן ואיתימא רב יוסף, לפיכך אין כח לפסוק הלכה כמותו.</p>	<p>והא דמכריז רבה ואיתימא ר' יוסף, לאו דסמכה היא, דרב יוסף כשמעתיה, ואביי הא אוקמיה בטעמ', ואסתלק רב יוסף ושתק, ולרבה לא איתברירה דדבריו נינהו דהא גרסי' ואיתמ' ר' יוסף, לפיכך אין כח לפסוק הלכה כמותו.</p>

הפסיקה המובאת בספרו של ראב"ן קרובה להיות העתקה זהה לחלוטין של דברי ר"ח, ודברי האחד כמו גם דברי האחר באים כדי לפסוק את ההלכה בסוגיא שלא כדבריו של רבה בשם רב יוסף.

(3) כט ע"א

ראב"ן [דף פו ע"ג]	ר"ח
<p>ונרא' לי דלא דמי, דניזקי אונס דחייב היינו ניזקי גופו דעביד ליה בגופיה דומיא דנפל מן הגג והיזיק, אבל ניפרצה בלילה וכן נשברה כדו דלא עביד בגופו אלא בממונו התם נזקי אונס פטור, וכן תירץ פר"ח.</p>	<p>ואי קשיא לך הא³³ דתני דבי חזקיה פצע תחת פצע לחייב על האונס כרצון, התם בנזקי גופו, אבל הכא דבנזקי ממונו, (לה) [לא].</p>

32 יש לציין שראב"ן לא הביא את דברי ה"ש אומרים" שהביא ר"ח בסוף דבריו לפסוק כדברי רבא. ייתכן שהייתה לראב"ן מסורת בדרכו של ר"ח בהצעת פסיקת ההלכה בפרשנותו, שלפיה ר"ח מציע את דעתו הראשונה, ואת הדעות האחרות שקיימות הוא מציע אחריה, אבל אינו פוסק אלא כפי הדעה הראשונה. נציין כי השימוש בכינוי "יש אומרים" (וכדומה) אצל ר"ח, וגם דרכו בהצעת ההלכה טרם נחקרו. כמו־כן, לא נוכל לעת עתה לשלול את האפשרות שהייתה בידי ראב"ן מסורת מוגדרת של פסיקת ההלכה הנשענת על סדר הבאת הדעות בפירוש ר"ח. נראה שראב"ן הביא מתוך הפירוש את דעותיהם של הפוסקים שפסיקתם תמכה בפסיקה שקיבל במסורת ממקורותיו, ללא קשר לפסיקתו של ר"ח עצמו. על כך ראו: דובאוויק, דרכי הפרשנות.

33 בבא קמא כ ע"ב.

בנזקים שגרם אדם לזולתו באונס, הבחין ראב"ן בין נזקים שגרם המזיק בגופו לאלו שגרם בממונו, וציין שגם ר"ח נקט חילוק זה.

(4) לה ע"ב

ראב"ן [דף פז ע"א-ב]	ר"ח
<p>נימא תיהוי תיובתיה דרבא בר נתן דאמ' טענו חיתין והודה לו בשעור' פטור. יש מי שאומ' כדרבא בר נתן קיימא לן דהא מקשינן ומפרק' אליב', וכן הדין זה אומ' גדול הזיק להשתלם חצי נזק מגופו וזה או' קטן הזיק, אין משתלם חצי נזק ולא אפי' מקטן, ואי תפס לא מפקי מיניה. ויש מי שאומרין כיון דמתני' דשבוע' לא מסייע לרבא ולא דייקא כוותיה ומתני' דהכא קשו עליה ובשינוי הוא דדחי ובהדיא קיימ' לן דאשינוי' לא סמכינ', ועוד אפי' בחיטין פטור משבוע' דאורי' וחייב מדרבנ' ויש לו לגלגל עליו גם על השעור' הילכ' ליתא לדרבא בר נתן. פר"ח.</p>	<p>י"ש³⁴ מ"י ש"או"מ' כרבה בר נתן קיימ' לן דהא מקשי' ומפרקי' אליבא דידיה, ש"מ הילכתה כותיה. וכן הדין זה אומ' גדול הזיק להשתלם חצי נזק מגופו וזה אומ' קטן הזיק, אין משתלם חצי נזק ולא אפי' מקטן, אלא אי תפש הניזק לא מפקינן מיניה. וי"ש מ"י ש"או"מ' כיון דמתני' דשבועות³⁵ לא מסייעא לרבה בר נתן ולא דייקא כוותיה ומתני' דהכא קשו עליה, ובשינוי הוא דדחי, ובהדיא קיימ' לן אשינויא לא סמכינ'.³⁶ ועוד אפי' בחיטין פטור משבועה דאורייתא וחייב בדרבנן, ויש לו לגלגל עליו גם על השעורין, הילכך ליתה לדרבא בר נתן.</p>

ראב"ן העתיק את דברי ר"ח שהביא מחלוקת בפסיקת ההלכה, ואף הוא הביא בדבריו את המחלוקת כולה.

[ג]

להלן נביא את המובאות המצויות בספר 'אבן העזר' מבלי שצוין לצדן שמקורן בפירוש ר"ח, אלא שמתוך השוואתן לקטעים המקבילים בפירוש ר"ח נוכל להוכיח שראב"ן הביא ממנו.³⁷

34 מילים אלו סומנו בכת"י להדגשה.

35 שבועות לח ע"ב.

36 על כלל זה, ראו להלן בהערה 50.

37 כדי להקל על המעיין, הדגשנו את הפרטים הנראים זהים בדברי ראב"ן ובפירוש ר"ח, ונדון בנקודות הללו מיד לאחר טבלת השוואה.

4-1) סוגיית האחין שחלקו (יא ע"ב)

ר"ח	ראב"ן [דף פה ע"ב]
וכיון דחזא דשקל אחוה מתפוסת הבית ומלביש לאשתו ולבניו, מחל.	האחין שהן מתפרנסין עצמן מתפוסת הבית ובאין לחלוק
ואם הוא גדל אחי דניחא ליה להתהלך במלבושין יקירין להיותו נשוא פנים במושב השרים שישמעו דבריו ויאמרו עליו אדם חשוב ויש גם לאחיו בדבריו הנאה	[שם] אבל אי אית גדול הבית שנושא ונותן בשביל כולן ואילבש ואיכסי מן הממון מה שעשה עשוי כי היכי דלישתמעון מיליה לבני אדם הנושאים ונותנין עמו.
מה שעל נשיהן ³⁸ ועל בניהן ³⁹ אין שמין וכו'. וכיון דחזא דשקל אחוה מתפוסת הבית ומלביש לאשתו ולבניו, מחל.	[דף פה ע"ג] אבל שעל נשיהן ובניהן אין שמין דהא מחיל כל אחד לאחיו דכבוד נשים ובנים ובנות עדיף.
ואשכחן בתלמוד ארץ ישראל בהאשה ניקנת ⁴¹ ר' בון פשט כלי רגל וכלי שבת מביאין באמצע ⁴² וחולקין.	[שם] בירושלמי ⁴⁰ בהאשה נקנית ר' אבין פשט כלי רגל וכלי שבת מביאין באמצע וחולקין.

במבט ראשון, כשמשווים את דברי ראב"ן בביאור הסוגיא "האחין שחלקו" לפירוש ר"ח המבאר אותה, נראה שאין הלשון בדברי האחד זהה ללשון בדברי האחר, אולם, יש לדייק שראב"ן חתם את דבריו בלשון הירושלמי, כפי שעשה ר"ח בפירושו, ולא רק ססיים בדברי הירושלמי, אלא שגרסת הירושלמי שבדברי ראב"ן זהה לגרסתו המובאת בפירוש ר"ח.⁴³ זהות זו, הן של תוכן הדברים הן של לשון הבאתם, מחזקת את

38 לפנינו ליתא, אבל כן הוא בכת"י מ, ה, פ, ור, ונראה שכן גרסת קטע גניזה בקיימברידג' T-S AS 94.223 (פירוש קדמון מאשכנז(?), ראו להלן הערה 46), וכן גרסתו של ראב"ן (ראו בהערות לפירוש ר"ח).

39 לפנינו וכת"י ה ור: "על בניהן ובנותיהן". ב-מ: "ועל בניהם ועל בנותיהם"; וב-פ: "שעל בניהן ושעל בנותיהן". לשינויי נוסח נוספים ראו: שנו"ס.

40 קטע זה חסר בגוף כת"י לראב"ן ונמצא בדפוס ראשון. ובגיליון כתב היד ישנה הוספה הקשה לקריאה, ושמה הוספה זו אינה אלא הקטע המופיע בדפוס ראשון.

41 ירושלמי קידושין א, ד (ס ע"ג): "ר' אבין פשיטא ליה. בין כלי רגל בין כלי שבת מביאין לאמצע וחולקין".

42 בירושלמי ופי' ר"ח שבספר הנר: "לא מצע", וגרסת ראב"ן כגרסת ר"ח כאן.

43 ראו לעיל הערות 41 ו-42. על הבאת דברי הירושלמי מתוך פירוש ר"ח אצל הראשונים, ראו: אברמסון, פירוש ר"ח, עמ' 74-75; זוסמן, ושוב לירושלמי, עמ' 129-131.

ההשערה שראב"ן הביא את לשון הירושלמי מתוך שימושו בפירוש ר"ח ולא דווקא מתוך עיון עצמי בשני התלמודים. בקטע השלישי, ראב"ן דייק לפרש שהסיבה לפסיקת ההלכה "שאינן שמין את מה שנמצא על נשיהן ובניהן של האחים" היא ההבנה ששאר האחים מחלו להן, וכלשונו: "דהא מחיל". המעיין בפרשנות לסוגיא זו נוכח לדעת שדעה זו, היינו: הקביעה שלפיה מחילת האחים היא הסיבה לפטור שניתן לבגדי נשותיהם משומה, היא דעתו של ר"ח בלבד.⁴⁴ כמו־כן, נעיר שהנוסח "שעל נשיהן ובניהן" בדברי ראב"ן, קרוב לנוסחו של פירוש ר"ח יותר משהוא קרוב לשאר המקורות.⁴⁵

עוד, תוספת ביאור שכתב ראב"ן בקטע הראשון - "תפוסת הבית" - מוזכרת גם בפירוש ר"ח. אמנם אין לשלול בוודאות את האפשרות שלפני ראב"ן היה פירוש (אשכנזי?) בלתי ידוע על מסכת בבא קמא,⁴⁶ שאף הוא נקט לשון זה, אלא שאפשרות זו לא יצאה מגדר השערה. ולעומת זאת, אנו יודעים בוודאות שלפני ראב"ן היה פירוש ר"ח (או לכל הפחות העתק ממנו בכלי שני, ראה לעיל). לכן, מסתבר יותר לראות את הפרשנות כאן כפרשנות הנובעת משימוש שעשה המחבר בפירוש ר"ח. בכל זאת נעיר שבקטע השני, הגם שיש מקום להשוות את דברי ראב"ן לפירוש רש"י, ד"ה "בגדול אחי": "גדול האחין העוסק בנכסים להכניס ולהוציא דעד השתא ניחא להו לאחין דליכסי מדידהו במלבושים נאים כי היכי דלשתמעון מיליה", מכל מקום אין בהערה זו כדי לשלול את האפשרות שמילות ראב"ן כאן לידתן בהשפעה שהושפע מפירושו של ר"ח.

5 כ ע"א

ראב"ן [דף פה ע"ד]	ר"ח
ירושלמי רבה אמר אכלה שיעורא משלם תבן. וכיון דתניא ורבה רבן של רבא, קיימא לן כוותיה.	ירושלמי ⁴⁷ רב אמ' אכלה שעורין משלם תבן. וכין התניא ⁴⁸ כתרויהו, ורבה רבן של רבא, ⁴⁹ קיימ' לן כותיה.

44 דיון בדעתו של ר"ח לעומת דעתו של רש"י, ראו: ר"ח, מהד' דובאוויק, עמ' לב, הערה 415.

45 ראו לעיל בהערות 38-39.

46 ראו: אפשטיין, פירוש, עמ' 11-34, 153-192; דובאוויק, שריד, עמ' לז-מז.

47 ירושלמי בבא קמא ב, ד (ג ע"א).

48 נראה דצריך לומר: "וכיון דתניא", וכדאיתא בראב"ן.

49 עיין ברכות מח ע"א. וכ"כ הראשונים שדנו בכלל זה, ראו: הלכה, תלמודית, טור שטז. וכן כתב בעל הליכות עולם, שער א, אות ג.

ראב"ן שילב בפרשנותו לסוגיא את לשון הירושלמי בדיוק כפי שהביא ר"ח בפירושו. גם הפרשנות ההלכתית שכתב ראב"ן אחרי הבאת דברי הירושלמי, אינה אלא העתקה מילולית מפירוש ר"ח. מסתבר מאוד שכל הקטע הזה בספרו של ראב"ן, כולל דברי הירושלמי, הוא פרי העתקה מתוך פירוש ר"ח, אם כי ללא ציון מפורש.

6 כב ע"ב

ר"ח	ראב"ן [דף פו ע"א]
והיל' כר' יוחנן בכולהו. ואע"ג דשני ריש לקיש, אשינייה לא סמכינן.	והילכתא כר' יוחנן דאמר אשו משום חציו דכולהו מתניתא כוותיה דייקי, ואע"ג דשני להו ריש לקיש אליביה, שינוי נינהו, ועוד דר' יוחנן ור"ל הלכה כר' יוחנן לבר מתלת.

ראב"ן נימק את פסיקתו ההלכתית כדעתו של רבי יוחנן בהישענו על הכלל שאין פוסקים לפי יישוב תלמודי במקום שבו הוגדר היישוב כ"שינויה', היינו: יישוב דחוק, כלל שהיה ידוע אצל הגאונים.⁵⁰ אמנם לשונו של ראב"ן אינו העתק מילולי של דברי ר"ח בפירושו, ובכל זאת נראה שפירושו של ר"ח השפיע על דבריו. יש מקום לשער שתחילה כתב ראב"ן את דבריו על פי דברי ר"ח, ורק בסוף הדברים הללו, הוסיף נימוק משל עצמו, היינו: תחילה הביא שני עניינים שמצא בפירוש ר"ח: א) קבלה שהלכה כרבי יוחנן כאן; ב) הגדרת היישוב של דברי ריש לקיש כ"שינויה', ודחייתו; ורק אחריהם, הציע ראב"ן נימוק משלו, שאותו פתח בלשון "ועוד", ודייק בו שהכלל שלפיו במחלוקות בין ר' יוחנן וריש לקיש ההלכה היא כדברי רבי יוחנן, תקף בכל המחלוקות בין השניים חוץ מבשלושה מקומות. השוואת שני הקטעים מראה שפירוש ר"ח משוקע כאן בדברי ראב"ן, ומשתמע מדבריו שעיקר פסיקתו נשענת על הנימוקים הראשונים שהביא, היינו: אותם נימוקים שכתב ר"ח, וכיוון שראה בר"ח סמכות הלכתית, התבסס בפסיקתו על דבריו, ונראה שכל מטרתו בהבאת הנימוק האחרון הייתה כדי לתמוך בנימוקים שהובאו ראשונים.

50 [וכן לעיל, הערה 36]. ראו: אברמסון, פירוש ר"ח, עמ' 183-188; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 545-556; דינרי, שינוי.א. אי"ה אדון בדעתו של ר"ח בעניין כלל זה במקום אחר.

7) כג ע"ב

ר"ח	ראב"ן [דף פו ע"א]
ולא [איפשיטא] ⁵¹ אלא ממתני' דקתני על ⁵² החררה משלם נזק שלם ש"מ דפי הכלב כחצר הניזק דמי.	ולא איתרצא הבעיא, אבל ממתני' דכלב שנטל חררה מצינן למיתרצה דהתם אכילה ממש הוא דהא שנטל קתני וכלב לא נטל אלא בפיו וקתני על החררה משלם נזק שלם, אלמ' פי כלב כחצר הניזק והוא הדין לפי פרה.

השוואת שני הקטעים מראה שאמנם אין כאן העתקה מילולית, ובכל זאת יש מקום להציע שמסקנת הסוגיא שכתב ראב"ן, דומה במידה רבה לפירוש ר"ח, הן בעצם סיכום הסוגיא והן בסגנון. מסתבר שראב"ן כתב את דבריו על פי פירושו של ר"ח.

8) כז ע"א

ר"ח	ראב"ן [דף פו ע"ג]
פתח בכד וסיים בחבית. אמ' רב פפא כד וחבית אחד הוא. למאי נפקא מינה, כלומ' מה צורך לדקדק בזה, ואמ' למקח וממכר. קיימ' לן כי הכד הוא פחות מן החבית שהכד שואבין בו מים מן המעיין כדכת' ⁵³ וכדה על שכמה, והחבית גדולה לחבירו. ⁵⁴	לא צריכ' דרובה קרו לכדא כדא ולחביתא חביתא ומיעוט קרו לחביתא כדא מהו דתימ' ניזיל בתר רובה קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב אלא המוציא מחבירו עליו הראיה, חבית גדולה מכד שהרי בכד שואבין מים כדכתב וכדה על שכמה.

ראב"ן פירש לחלק בין 'כד' ובין 'חבית', ש'כד' הוא הכלי הקטן יותר ו'חבית' היא הכלי הגדול יותר. כן הבהיר שמשמשים ב'כד' לשאיבת מים, ולעומת זאת בחבית אין משתמשים לשאיבת מים. נוסף על כך, ראב"ן הביא לפרשנותו תימוכין מלשון המקרא (בראשית כד, טו). מהשוואת דברי ראב"ן לדברי ר"ח עולה שפירושו הוא פרשנותו של

51 כן הוא בכת"י קטע גניזה T-S F4.77 לר"ח (להלן: כתי"ב), וכן צריך לומר.

52 בכת"ב: "ו ע ל".

53 בראשית כד, טו.

54 כן הוא בכת"י. ובספר הנר: "מ מ נ ה", וכן גרסת 'הערוך'.

ר"ח.⁵⁵ כלומר: ראב"ן פירש את המילה 'כד' על פי הפרשנות שהציע לה ר"ח, מבלי לציין שמו של ר"ח.

10-9) בז ע"א

ר"ח	ראב"ן [דף פו ע"ד]
<p>ואוקמ' רב למתני' בממלא רשו' הרבי' חביות שאין לו מאין לעבור, אבל אם אינה מליאה אמרי' איבעי ליה לעיוני ומיזל. ואם שיבר חייב. וכן הדין. ושמואל אמ' באפילה פטור, אבל באורה אם שיבר חייב. ר' יוחנן אמ' בקרן זוית פטור.</p>	<p>ואוקמא רב למתניתין בממלא רשות הרב' חביות שאין לו מאין יעבר, אבל אם אינה מליאה אמרי' איבעי ליה עיוני ומיזל. ואם שיבר חייב. וכן הדין. ושמואל א' באפילה פטור, אבל באורה אם שיבר חייב. ור' יוחנן א' בקרן זוית פטור.</p>
<p>וסוגיין דשמעתין בממלא רשו' הרבי' כולה אפי' אם שיבר פטור. ובאפילה או קרן זוית, נתקל פטור שיבר חייב. וקיימ' לן כר' יוחנן דהא אמ' רב פפא מתני' דייקא כוותיה. ותוב, הא תנן סתמא אדם מועד לעולם ואפי' אנוס חייב בנזק. ושמואל ורב דמחייבי כי האי גוונ' בנתקל כל שכן דמחייב ר' יוחנן. ואסיקנ' דכי הוה עובדא בקרנא דבי עצרי 57 הוה דכיון דברשות קא עבדי מחייבין לעוברין ושבין לעיוני ומיזל. אבל זולתם באפילה או בקרן זוית לא, דאמרי' אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים.</p>	<p>וסוגיין דשמעתין בממלא רשות הרב' כולה אפילו אם שיבר פטור. ובאפילה או בקרן זוית, נתקל פטור שיבר חייב, דקיימ' לן כר' יוח' דהא א' רב פפא מתני' דיקא כוותיה. ותוב, הא תנן סתמא אדם מועד לעולם ואפי' אנוס חייב בנזק. ושמואל ורב דמחייבי כי האי גוונ' בנתקל כל שכן דמחייב ר' יוחנן. ואסיקנ' דכי הוה עובדא בקרנא דבי עצרי הוה דכיון דברשות קא עבדי מחייבי' לעוברין ושבין לעיוני ומיזל, אבל זולתם באפילה או בקרן זוית לא דאמ' אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים.</p>

55 וכן נמצא ב'ערוך' בערך 'כד': 'פרק ג' בבא קמא המניח את הכד פתח בכד וסיים בחבית וכו'. אמר רב פפא היינו כד היינו חבית. קיימ' לן הכד קטן מן החבית שבו שואבין מים שנאמר וכדה על שכמה, וחבית גדולה ממנה". וכן הוא בפירוש רבנו יהונתן הכהן מלוניל, בפירוש המשנה: "הכד ששואבין בו מים מן המעיין והחבית גדולה [ש]אוספין שם מים רבים [ל]יום או ליומים". ראו שם בהערה 21, שכתב רש"י פרידמן: "לשון ר"ח". השוו פירוש רש"י ד"ה למקח וממכר, שפירש ש'כד' הוא הכלי הקטן מבין השניים, אבל מבלי להזכיר את עניין שאיבת המים או את הפסוק מבראשית.

56 כו ע"א.

57 כן גרסת מ' ופ': "קרנא דבי עצרי", וברי"ף, ובפירוש רבנו יהונתן הכהן מלוניל. וכן גרסת 'אור זרוע' ב"ק סימן קמד. ובכת"י ר' ולפנינו "קרנא דעצרא". ובכת"י ה' מקודם "קרני דעצרי", ותוקן "קרנא דעצרא".

השוואת שני קטעים אלו מראה ששניהם זהים לחלוטין לאורך כל הפירוש, וברור שראב"ן העתיק את דבריו מפירושו של ר"ח כאן, אם כי, כאמור, לא ציין זאת במפורש. וכבר העיר על זה הרב שלמה זלמן עהרענרייך: "לשון זה מן אוקמא רב עד בדרכים הוא אות באות לשון הר"ח שבש"ס ווילנא ע"ש וחסר כאן וכצ"ל 'כ' ר"ח אוקמא וכו'".⁵⁸

11) לג ע"א

ראב"ן [פז ע"ד]	ר"ח
פועל שנכנס לתבוע שכרו מבעה"ב ונשכו כלב והוזק או מת פטור בעה"ב וכ"ש אדם אחר שנכנס.	ת"ר פועלין שנכנסו לתבוע שכרן מבעל הבית כו'. סוגיית דשמעתא, פועל שבא לתבוע שכרו מבעל הבית ונכנס בלא רשותו שלבעל הבית והוזק מבהמתו שלבעל הבית, ואפי' אם מת, פטור בעל הבית, ובל שכן זולתי פועל.

אגב עיסוקו בהלכה של פועל שנכנס לחצרו של בעל הבית (המעביד) כדי לתבוע את שכרו וניזוק שם, הוסיף ראב"ן עוד הלכה: "וכ"ש אדם אחר שנכנס". תוספת זו נמצאת אף היא בפירושו של ר"ח: "וכל שכן זולתי פועל",⁵⁹ וסביר להניח שראב"ן קיבל את פסיקתו של ר"ח והוסיף את דבריו לתוך ספרו, מבלי לציין שהתוספת נשענת על המובא בפירושו של ר"ח.

12-15) לג ע"ב - לד ע"א

ראב"ן [דף פז ע"ב]	ר"ח
ת"ר שור תם שהיזיק ומכרו המזיק, עד שלא עמד בדין מכור לרידיא שהלוקח אינו צריך ליתן שכר חרישה לניזק, הקדישו מוקדש כדר' אבהו והניזק יתן דבר מועט להקדש ויקחנו שלא יאמרו הקדש יוצא	ת"ר שור תם שהיזיק עד שלא עמד בדין, מכרו מכור לרדייה הקדישו מוקדש, כרבי אבהו.

58 ראב"ן, מהד' עהרענרייך, קפט ע"ד אות כט. עיין שם מה שהעיר על דברי ר"ח.
 59 וכן נמצא בספרי הלכה נוספים שהושפעו מפירוש ר"ח, כמו הרמב"ם שפסק: "הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשותו, ואפילו נכנס לתבוע שכרו או חובו" (משנה תורה הלכות נזקי ממון פ"י ה"יא), ומשתמע מדבריו שלא דווקא פועל שנכנס, אלא שכל אחד שנכנס וניזוק. וכן בפסקי הרי"א, הלכה ה אות טו, בסתם.

<p>שחטו כאלו שלו שחט, אבל הניזק משתלם מבשרו ואינו משתלם ממנו דמי פחת שחיטה. נתנו במתנה, לרדייה.</p>	<p>בלא פדיון, שחטו כאילו (שלא) [שלו] שחט ואין משתלם ממנו דמי פחת שחיטה אבל הניזק משתלם מבשרו. נתנו במתנה נתנו לרדיא.</p>
<p>ודייק מדתני שחטו מה שעשה עשוי ואינו לשלם פחת של שחיטה לניזק זאת אומ' המזיק שיעבודו של חברו פטור ואפילו חפר בשדה המשועבדת לחברו בורות שיחין ומערות וכ"ש השורף שטרותיו של חברו, דשחיטת השור כגון חפירת בורות.</p>	<p>ודייק מדתני שחטו מה שעשה ואינו חייב לשלם פחת של שחיטה לניזק זאת אומ' המזיק שיעבודו של חברו פטור ואפילו חפר בשדה המשועבדת לחברו בורות שיחין ומערות וכ"ש השורף שטרותיו של חברו, דשחיטת השור כגון חפירת בורות.</p>
<p>משעמד בדין דברי הכל בחזקת הניזק ובין מכר ואפי' הקדיש או שחט או נתן לא עשה כלום, וחייב לשלם דמי פחת שחיטה. ואם קדמו בעלי חוב המזיק ונטלוהו חייבין להחזיר בין קדם חובו להיזקו בין קדם היזק לחובו.</p>	<p>משעמד בדין דברי הכל בחזקת הניזק, ואם מכר המזיק או הקדיש או נתן או שחט לא עשה כלום, וחייב לשלם דמי פחת שחיטה. ואם קדם בעל חוב של מזיק ונטלו חייב להחזיר בין קדם חובו להיזקו בין קדם היזקו לחובו.</p>
<p>ש"מ בעל חוב מאוחר שקדם וגבה ממטלטלי מה שגבה גבה, שדין שור המועד כיון דמן העלייה משלם זווי הוא דמסיק ביה ולית ליה בתורא מידי אלא מלוה מסיק ביה, והאי תורא כשאר מטלטלי דמזיק דמי וכל מה שעשה עשוי. וקיימ' ⁶¹ כי הא מתניתא.</p>	<p>ושמעין מינה בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מטלטלי מה שגבה גבה. וקיימא לן כי הא מתניתא.</p>

מהשוואת שני הקטעים האחרונים (14-15) של דברי ראב"ן לפירוש ר"ח לסוגיא ניכר שדברי ראב"ן הם כמעט העתקה מלאה מתוך הפירוש. ולעומת זאת, השוואת שני הקטעים הראשונים (12-13) של דברי ראב"ן לקטעים המקבילים להם בפירוש ר"ח

60 שמא צריך לומר: "ואפי' ", וכגרתו של הראב"ן.

61 בגיליון כתב היד: "פסק".

לסוגיא, מגלה דמיון, שאם כי הוא בולט פחות, בכל זאת הוא ניכר. ר"ח שילב את פרשנותו לתוך דברי הסוגיא, וכן עשה ראב"ן, במילים דומות למדי. נראה שאף כאן מסתבר לומר שמקורם של דברי ראב"ן בדברי ר"ח. האחרונים שימשו לו תשתית, והוא הוסיף עליה וגרע ממנה כהבנתו.

[ד]

הבאנו חמישה עשר קטעים מפרשנותו של ראב"ן לשלושת הפרקים הראשונים של מסכת בבא קמא ומפסיקותיו העולות מאחדות מהסוגיות הנידונות בהם. בדפוס ראשון לספר ראב"ן, מסכת בבא קמא מתחילה בדף פד סוף ע"ג, וסוף הפרק השלישי הוא בדף פז ע"ד. הבדיקה שערכנו כאן כוללת אפוא שלושה דפים מן הספר, ארבעה עמודים מכל דף. השוואת קטעי הפרשנות והפסיקה הללו לפרשנותו ולפסיקותיו של ר"ח מעידה שראב"ן עשה שימוש רחב בפירושו של ר"ח. במקומות מסוימים ציין ראב"ן במפורש שהדברים לקוחים מדברי ר"ח, אבל יש מקומות רבים אחרים שבהם לא ציין זאת, אלא שבדיקה מעלה שגם בהם ביסס דבריו על הפירוש. מתוך הקטעים שדנו בהם כאן, כשמונה מהם (קטעים: 4, 5, [6], 9, 10, 11, 14, 15), לשונם זהה ללשונו של ר"ח עד כדי העתקה מלאה. בקטעים אחרים, יש מהם שהפירוש שהציע ראב"ן נערך על פי נימוקיו של ר"ח (קטעים: 3, 6, 8), ויש מהם שמראים זיקה ברורה לסגנונו הפרשני של ר"ח (7, 12, 13). מהשוואת יתר המובאות (1, 2) לדברי ר"ח, מתוך ההקשר הפרשני, נראה שיש מקום לשער שאף הן בנויות על פי דבריו של ר"ח.

לעומת ריבוי השימוש בלא אזכור שמו של ר"ח, הקטעים שהביא ראב"ן בפירוש שלושת פרקי המסכת שנבדקו, תוך ציון שמקורם בפירוש ר"ח הם ארבעה בלבד, וכולם הובאו בתחילת מחקר זה. תוצאותיה של בדיקה זו מראות שהשימוש שעשה ראב"ן בפירושו של ר"ח, במישרין ובעקיפין, מסתכם בעשרים פעם בתוך שלושת הדפים שנבדקו. אמנם ללא השוואה יסודית של שני החיבורים, השוואת כל קטע מול הקטע המקביל לו, ובחינת כל מובאה ומובאה מבחינת לשונה ותוכנה, אי אפשר להסיק מסקנות מוחלטות, ובכל זאת, עצם העובדה שבתוך שלושה דפים נתגלו עשרים מובאות שבהן נעשה שימוש בפירוש, יש בכוחה להעיד על שימוש רחב שעשה ראב"ן בפירוש ר"ח, ואף על הסתמכות מסוימת על פרשנותו ופסיקותיו, אולי מעבר למשוער עד כה.

כאמור, ר"ש אלבעק הציע שראב"ן העתיק את דברי ר"ח מפירושי רבו, רבנו יעקב ב"ר יצחק הלוי, רבנו יעב"ץ. אמנם הוכחה מתוך השתיקה היא,⁶² ובכל זאת יש לציין שתא-שמע,⁶³ שדן בשימוש בפירוש ר"ח אצל ראשוני חכמי אשכנז, ואף העלה את האפשרות שרש"י אכן השתמש בפירוש ר"ח,⁶⁴ לא הזכיר את סברת ר"ש אלבעק, ומסתבר שדברי אלבעק אלה לא התקבלו על דעתו. ובאותו רוח, יש להביא את דברי מ' בן-גדליה: "מהמקורות המצויים בידינו קשה לראות את ראב"ן כתלמיד שקיבל תורה מפיו של ר' יעב"ץ בלימודים מסודרים, ובוודאי שקשה לראות בר' יעב"ץ את רבו המובהק של ראב"ן".⁶⁵ לכן, קשה לראות בשימוש רחב עד כדי הוכחה ברורה שפרשנותו של ראב"ן לכמה וכמה סוגיות אינה אלא לשון פירושו של ר"ח, העתקה מתוך כלי שני כפי שהציע ר"ש אלבעק, מה עוד שקיומו של הכלי המוצע טרם הוכח.⁶⁶

טרם נתברר למה מרביתם של דברי ר"ח ששוקעו בתוך דבריו של ראב"ן שוקעו מבלי שיצוין מקורם, ורק כעשרים אחוז מדברי ר"ח ששוקעו בהם, מקורם צוין במפורש. ייתכן ששאלה זו קשורה לדרכי עבודתו של ראב"ן בכתיבת ספרו. נעיר שחקר הספר 'צפנת פענח', שכמה מן הראשונים ייחסוהו לראב"ן, עורר דיון בדבר זהותו: האם מדובר בספר 'אבן העזר' המופיע בשם אחר, או שמא מדובר בחיבור אחר לגמרי.⁶⁷ לדעת ש' עמנואל,⁶⁸ כת"י וולפנביטל אינו המקור שעל פיו נדפס הדפוס הראשון של

62 וכבר חרץ הגר"ש ליברמן (מדרשי תימן, עמ' 11) משפטן של הוכחות אלו: "ואם בכל המדעים ה- argumentum ex silentio (אין לא ראינו ראייה) אינה הוכחה חזקה, הרי בספרות שלנו הוכחה זו היא חלשה פי כמה".

63 תא-שמע, קליטתם; הנ"ל, הספרות, עמ' 138.

64 ראו הערה 5 לעיל.

65 בן-גדליה, הרקע ההיסטורי, עמ' 42. ראו עוד שם, עמ' 43: "ברור הדבר שנאמנותו וקנאותו של ראב"ן לתפיסה ההלכתית של חכמי מגנצא הראשונים כפי שקיבל אותה מר' אליקים בר' יוסף, אינה עולה בקנה אחד עם תפישתו[!] ההלכתית של ר' יעב"ץ שגדל והתחנך בבית אביו ר' יצחק הלוי ובבית רבו ר' קלונימוס מרומא, שלא חששו לשנות את מנהגי אשכנז על פי מסורות הלימוד שאפיינו את ישיבת וורמס".

66 ראו: גרוסמן (חכמי אשכנז, עמ' 437): "אמנם שמענו על פעולתו של ר' יעקב בר' יצחק הלוי (יעב"ץ) בוורמייזא לאחר הגזירות, אך מתוך המקורות משמע, כי מבחינת התפתחותה של היצירה הספרותית לא הייתה לה חשיבות רבה". להבליט את הדברים, נעיר שרבו של ראב"ן מוזכר בספרו רק פעמים ספורות [לא ברור ייחוסה של כל מובאה, והדבר תלוי במי שהכינוי "חביבי" מכוון אליו, אם לרבו יעב"ץ אם לאו, ראו: אלבעק ואפטוביצר, לעיל הערה 25]. לתוספות רבינו יעב"ץ, ראו בנספח.

67 ראו: עמנואל, שברי, עמ' 52-53, הערות 5-8.

68 כן אישר לי במכתב שקיבלתי ממנו ובשיחה איתו. לעומת זאת, ראו דברי ר"ד דבליצקי (ראב"ן, מהד' דבליצקי), שמניח שממנו נדפס דפוס ראשון. אמנם במבואו שם כתב בהערה ג: "גם כתה"י

ספר 'אבן העזר', ויש לראות בכתב היד ובמהדורת הדפוס שני מקורות נפרדים לאותו חיבור. כבר ציינו לעיל את דעתו של ר"ש אלבעק⁶⁹ שהספר נכתב בשלבים, וכתיבתו השתרעה על פני תקופה ארוכה, עד לסוף ימיו של ראב"ן. לפי הצעה זו, יש לראות בהוספות שנמצאות בכל אחד משני עדי הנוסח לספר של ראב"ן ונעדרות מרעהו, מקור לחיזוק ההשערה בדבר קיומם של עיבודים ו'מהדורות' לספר.⁷⁰ ואם כן, שמא כבר בשלבי הכתיבה, שיקע ראב"ן במכוון הרבה מפירושו של ר"ח לסוגיות, אם כי לא ציין הדבר במפורש, ובעריכות נוספות שעשה, הוסיף עוד קטעים מתורתו של ר"ח, הן בפירושים חדשים והן בפסקי הלכה חדשים, ובשלב זה הרגיש צורך לציין בבירור שמקור הדברים בפירושו של ר"ח ועל כן שינה מדרכו וציין זאת.

סיכום

בבדיקה משווה של הדפים הקשורים לסוגיות המופיעות בשלושת הפרקים הראשונים של מסכת בבא קמא בספר 'אבן העזר' שחיבר ראב"ן (מדף פד ע"ג לדף פז ע"ז, ועד בכלל) לפירושו של ר"ח לפרקים אלו, נמצאו ארבע מובאות שהמחבר ציין שמקורן בפירוש ר"ח. כן אותרו חמישה עשר קטעים, שאמנם אין ציון שהמובא בהם מקורו בפירוש ר"ח, ובכל זאת ניכר שהם פרי שימוש בפירוש עצמו או לכל הפחות פרי השפעה שלו. לאור זאת יש מקום להשערה שגוף פירוש ר"ח אכן היה מונח לפני ראב"ן כבר בראשית כתיבת חיבורו, והוא הרבה להשתמש בו ולשקע מדבריו בחיבורו, אם כי מבלי לציין את שמו. דווקא את ארבעת המקומות שבהם ציין "פר"ח", יש לראות כהוספה שנעשתה בשלבי העריכה.

שהיה לפני מדפיסי פראג קדום מאד", ומדבריו משתמעת כוונתו שלמדפיסי פראג היה כתב אחר ושחזר מדעתו שדפוס פראג הודפס מכתב יד וולפנביטל, אלא שבגוף המבוא הוא כתב שאכן נראה לו שהספר הודפס על פי כתב יד וולפנביטל, ולכן הגיה את מהדורתו על פי כתב יד זה.

לעיל, הערה 18. 69

עיינו: דברי הפרופ' ש"י פרידמן (לעיל, הערה 5) לעניין 'מהדורות'. 70

נספח

ההוספות שבגיליונות כתב יד וולפנביטל

כאמור בגוף המאמר, כתב יד וולפנביטל לראב"ן מצטיין בעתיקותו: הוא נכתב כשמונים שנה בלבד לאחר פטירת ראב"ן. אמנם, יש לכתב יד זה נקודה נוספת שראויה לעיון: בגיליונות כתב היד נמצאות כעשרים וחמש הגהות שכתב היד שהן כתובות בו דומה לכתב היד שכתוב בו החיבור עצמו,⁷¹ ורובן אינן נמצאות בדפוס ראשון.

מתוך כלל ההגהות, אחת עשרה מזדמנות בפירוש למסכת בבא קמא: שתיים מהן אינן ניתנות לקריאה מחמת דהייית הדיו;⁷² לגבי שבע מהן אפשר לומר בוודאות שהן מועתקות מפירוש ר"ח; אחת נראית כהוספה של שאלה ותשובה שהוסיף ראב"ן (מן הלשונות "הקשה לי" ו-"והשבתי לו" שניתנות לקריאה); והאחרונה, שקשה לקריאה, היא פירוש למושג 'פתיחא' (שטר שמתא), המזדמן בדפים קיב-קיג של המסכת. הפירוש שנמצא בהגהה זו דומה מאוד לפירוש שהובא ב'ספר הערוך', בערך 'פתיחא', ויש מקום לשער שגם הגהה זו מקורה בפירוש ר"ח לדף קיב-קיג - דפים שלא הגיעו לידנו.

היות שטרם הוכח שהגיליונות הנ"ל הם אכן פרי עטו של ראב"ן, ראינו לנכון להציג אותם כאן, בנפרד, כדי שיסתפחו לנדון.

הגהות הכוללת ציון לפירוש ר"ח:

דף	ראב"ן	ר"ח
זו ע"א [בגיליון כת"י]	פי' חלוצי כתף כך שמענו, שמוציא יד אחד מבית הצואר שלו ממקום הקרע כדי שיהא הקרע ברור ונמצא הכתף חלוץ מן החלוק. פר"ח	פי' חלוצי כתף כך שמענו, שמוציא יד אחד מבית הצואר שלו ממקום הקרע כדי שיהא הקרע ברור ונמצא הכתף חלוץ מן החלוק.
שם [בגיליון כת"י]	לאגמורי הוא לאחריני מעשה גדול. ש"מ דלמיגמ' הוא ולאיעסוקי קמיה רביה טפי עדיף [וקדים על לאגמורי	לאגמורי הוא לאחריני מעשה גדול. ש"מ דלמיגמ' הוא ולאיעסוקי קמיה רביה טפי עדיף וקדים על לאגמורי

71 אני מודה כאן לד"ר תמר לייטר ממפעל הפליאוגרפיה העברית בספרייה הלאומית בירושלים שטרחה לעיין בגיליונות אלו עבורי. לדעתה, כתב היד של ההוספות דומה מאוד לזה של החיבור עצמו ונראה שההוספות נכתבו בידי סופר כתב היד.

72 לעיל, בהערה 40, הערנו על קטע ר"ח שחסר מגוף כתב היד אבל קיים במהדורת הדפוס, ומקביל לאחד הקטעים הבלתי קריאים.

הוא לאחריני.	הוא לאחריני. פר"ח]	
--------------	--------------------	--

כאן הקטע הובא בסתם, ומתוך השוואתו לקטע המקביל לו בפירוש ר"ח, ניכר שמקורו בפירוש.

דף	ראב"ן	ר"ח
יג ע"ב	תודה שהזיקה וכו' כדכת' כתב בספר שלנו. גאון [??] צ"ל אשכחן נוסחא עתיקתא בהאי לישנא. א' רבא תודה שהזיקה לר' יוסי הגלילי משתלם חצי נזק מברשא, אבל לא [מאמוריהא] והניזק אוכל בשר ומתכפר יביא לחם. היינו קמייתא דרבא, סיפא איצטריכ' ליה מהו דתימ' לימ' ליה מזיק את אכלת בשר ואנא אייתי לחמא קמש' לן דהוה ליה ניזק לחם למאי [אתי ליה לכפרה אני מי אית לי כפרה בגווה]	כת"ב גאו"ן זצ"ל ⁷³ אשכחן נוסחא עתיקתא בהאי לישנא. אמ' רבא תודה שהזיקה לר' יוסי הגלילי משתלם חצי נזק מברשה, אבל לא מאמוריהא והניזק אוכל בשר ומתכפר מביא לחמה. היינו קמייתא דרבא, סיפא איצטריכא ליה מהו דתימ' לימא ליה מזיק את אכלתא בישרא אנא אייתי לחמא קמ"ל דאמ' ליה הניזק לחם למאי אתי ליה לכפרה אני מי אית לי כפרה בגווה.

אם הגהות אלו אכן שייכות לראב"ן עצמו, יש לעדכן את תוצאות הבדיקה. בשלושת הפרקים הראשונים של מסכת ב"ק, השימוש שנעשה בספר ראב"ן בפירוש ר"ח ניכר בשש מובאות שמצוין לגביהן שמקורן בפירושו של ר"ח, ובשש עשרה ללא ציון.

73 רב האי גאון, ראו: תג"ה, סי' שלד (ראו גרונר, רשימת, עמ' 85 מס' 21), דבריו הובאו באוצר הגאונים עמ' 13. וז"ל: "ומן כמה [שני?] אשכחנן נוסחא עתיקא גמרא דמשני לישאניה מן לישאנא דילנא אע"ג דטעמי שאוו להדדי. והכין כתיבא הא שמעתא".

נספח להערה 66:

לעיל הערנו שלדעת ר"ש אלבעק, ייתכן שראב"ן ליקט את דברי ר"ח מתוך תוספותיו של רבו, רבנו יעב"ץ. קיומן של תוספותיו של רבנו יעב"ץ לבבא קמא, או לכל הפחות לפרק התשיעי של המסכת, צוינו על ידי אורבך, בעלי התוספות, עמ' 189 (על פי אפטוביצר, מבוא ראבי"ה, עמ' 287), מתוך מובאות בספר ראבי"ה, סימנים התקצח ותתרו. להלן ננסה לצייר את המצב של הבאות מדברי ר"ח אצל בעלי התוספות אחרים, כדי ללמוד משהו לגבי תוספותיו של רבנו יעב"ץ.

בתוספות הנדפסות (לדעת אורבך הן של רבנו אליעזר מטוך) ר"ח מובא בפרקים שנדונו כאן רק ארבע פעמים: ב ע"ב ד"ה כאשר; יב ע"ב ד"ה ואם איתא; כד ע"ב ד"ה במכירין; לא ע"א ד"ה אמר רבא. בשיטה מקובצת נמצא: מובאה אחת בשם הרא"ש (יג ע"א ד"ה אלא שאני מתנות, מקביל לתוספות הנדפסות יב ע"ב לעיל), וכן מובאות מרבינו ישעיה [ראו דברי תא-שמע עליו: "רבנו ישעיה מוייל - חכם בלתי נודע מזמן מהר"ם מרוטנבורג" (תא-שמע, הספרות, עמ' 171), לדרך כא ע"א ולדרך לא ע"ב (מקביל לתוספות הנדפסות בדרך לא ע"א)]. מתוספות שאנץ למסכת (שיטה מקובצת) ישנן שתי מובאות מפירוש ר"ח, לדרך ט ע"א, והשני מקביל לתוספות הנדפסות לדרך לא ע"א, דלעיל. בתוספות תלמיד רבינו פרץ (מהד' רב"ז פרג, ירושלים תשד"מ) ישנן שתי מובאות מפירוש ר"ח; לדרך ב ע"ב ולדרך כד ע"ב ושתייהן מקבילות לתוספות שלנו. בדיקה בתוספות תלמיד רבינו תם (מהד' רמ"י בלוי, בתוך: שיטת הקדמונים לבבא קמא, ניר-יורק תשל"ז) מעלה מובאות לדרך ט ע"א (מקביל לתוספת שאנץ, לעיל); יג ע"ב; כג ע"א; כד ע"ב (מקביל לתוספות שלנו); לא ע"א (מקביל לתוספות שלנו). בנוסף, בדקנו בספר הישר לר"ת, שם נמצאות ארבע הבאות מפירוש ר"ח לפרקים שנדונו כאן: סימן תקנה - ט ע"א; סימן תקס"ב - לדרך יח ע"ב, יט ע"א, כד ע"ב.

להלן טבלת השוואה לפי סדר הדפים:

1	ב ע"ב	תוספות הנדפסות (טוך) תוספות רבינו פרץ
2	ט ע"א	ספר הישר סימן תקנה
3	ט ע"א	תוספות שאנץ (שיטה מקובצת) תוספות תלמיד ר"ח
4	יב ע"ב	תוספות הנדפסות תוספות הרא"ש (שיטה מקובצת יג ע"א)

5	יג ע"ב	תוספות תלמיד רבינו תם
6	יח ע"ב	ספר הישר סימן תקסב
7	יט ע"א	ספר הישר סימן תקסב
8	כא ע"א	רבינו ישעיה (שיטה מקובצת)
9	כד ע"ב	תוספות הנדפסות ספר הישר סי' תקסב תוספות תלמיד ר"ת תוספות רבינו פרץ
10	לא ע"א	תוספות הנדפסות תוספות שאנץ (שיטה מקובצת) רבינו ישעיה (שיטה מקובצת)

נמצאנו למדים, שבתוך שבעה חיבורים של בעלי התוספות למסכת זו, ר"ח מוזכר בסך הכול עשר פעמים, וזאת לעומת השימוש הרב שעשה ראב"ן בפירושו של ר"ח בהבאת פסיקותיו ובהעתקת פרשנותו. דומה שמכאן ניתן להסיק שאין מגמתם של בעלי התוספות הללו, ובפרט של הרא"ש ורבנו ישעיה, שהיו מבעלי תוספות אשכנזים כמו ראב"ן ורבו רבנו יעב"ץ, להרבות בהבאות מפרשנותו ומפסיקותיו של ר"ח ממסכת זו. לפי זה, יש מקום לשער שמא הוא הדין בתוספותיו של רבנו יעב"ץ. לאור הנ"ל, עדיין קשה לקבל את ההצעה שראב"ן העתיק את דברי ר"ח מתוך תוספותיו של רבנו יעב"ץ, וככל הנראה מסתבר יותר לומר שראב"ן עיין בגוף הפירוש וציטט ממנו.

ביבליוגרפיה

כתבי יד

- מ = תלמוד בבלי, מינכן 95 München, Bayerische Staatsbibliothek
- א = סדר נזיקין, אסקוריאל G1.3.1 Biblioteca Real
- ה = סדר נזיקין, כתב יד המבורג 165 (19) Hamburg, Staats und Universitätsbibliothek
- ר = מסכת בבא קמא, כתב יד וטיקן 116-117 Biblioteca Apostolica Vaticana
- פ = סדר נזיקין, כתב יד פירנצה 8-9 II.1 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale
- כתי"ב = קטע גניזה קיימברידג' Cambridge University Library T-S F4.77
- ראב"ז, אבן העזר = רבנו אליעזר בן נתן, ספר אבן העזר, כתב יד וולפנביטל, ספריית הרצוג אוגוסט בעיר וולפנביטל בגרמניה, Ms. Aug 2° 5.7
- רזב"י, ספר הנר = רבנו זכריה ב"ר יהודה אגמאתי, ספר הנר, המוזיאון הבריטי OR. 10013
- ר"ח לב"ק = פירוש רבנו חננאל בן חושאל לבבא קמא, כתב יד המוזיאון הבריטי Add. 27194

ספרות רבנית

- הבלין, הנר בבא קמא = שיטה מקובצת קדמון, מסכת בבא קמא (מהד' הרב ד"ז הבלין), ירושלים תש"ע
- הליכות עולם = הליכות עולם, רבי ישועה בן יוסף הלוי, מהדיר ש' פורטנוי, ירושלים תש"ס
- ירושלמי = תלמוד ירושלמי, על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית לידן, מהד' האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"ה
- לוינ, אוצר הגאונים = ב"מ לוינ, אוצר הגאונים, חיפה תש"ג (ד"צ ירושלים תשס"ב)
- סדר הקבלה לראב"ד = רבנו אברהם אבן דאוד, סדר הקבלה (מהד' ג' כהן), פילאדלפיה, תשכ"ה

- ספר ההשלמה = רבנו משולם ב"ר משה מבדריש, ספר ההשלמה לסדר נזיקין: המשלים הלכות הרי"ף (מהד' י' לובעצקי), פאריש תרמ"ה (ד"צ ירושלים תשכ"ז)
- ספר הישר = ספר הישר לרבנו תם, (חלק התשובות), ברלין תרנ"ח (ד"צ ירושלים תשכ"ה)
- ספר הקבלה = ספר הקבלה לרבינו מנחם המאירי (מהד' ש"ז הבלין), ירושלים תשס"ו
- ערוך השלם = ערוך השלם, רבנו נתן מרומי, (מהד' ח"י קוהוט); ערוך השלם, א-ח, [דפוס צילום, ירושלים, תש"ד]
- פסקי ריא"ז = הרב א"י וורטהיימר (מהדיר), פסקי הרי"ד והריא"ז בבא קמא, רבינו ישעיה דטראני הזקן ורבינו ישעיה אחרון ז"ל, ירושלים תשל"ו
- ראב"ן = רבנו אליעזר בן נתן, ספר אבן העזר, פראג ש"ע
<http://aleph500.huji.ac.il/nnl/dig/books/bk001196470.html> מהדורה מקוונת:
- ראב"ן, מהד' דבליצקי = ר"ד דבליצקי (מהדיר), ספר ראב"ן לרבינו אליעזר בן נתן, א-ג, בני-ברק תשס"ח-תשע"ב
- ראב"ן, מהד' עהרענרייך = ספר ראב"ן עם פירוש אבן שלמה (מהד' רש"ז עהרענרייך), שאמלויא תרפ"ו
- רבינו יהונתן = ש"י פרידמן (מהדיר), פירוש רבינו יהונתן הכהן מלוניל על המשנה והרי"ף מסכת בבא קמא, ירושלים גיו-יורק תשכ"ט
- רזב"י, ספר הנר - אוסף = רבנו זכריה בן יהודה האגמתי, אוסף פירושים למסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא עם מבוא (באנגלית) מאת י' לוי (מהדורת פקסימיליה), לונדון תשכ"א
- ר"ח, בבא קמא = הרב י"מ דובאוויק (מהדיר), פירושי רבנו חננאל לבבא קמא (מהד' י"מ דובאוויק), ירושלים תשע"א
- ר"ח, בבא מציעא = הרב י"ב סאלאוויצקי (מהדיר), פירוש רבנו חננאל לבבא מציעא, ירושלים תשע"ב
- ר"ח, ברכות = הרב ד' מצגר (מהדיר), פירושי רבנו חננאל לברכות, ירושלים תש"ן
- ר"ח, פירוש לזבחים = י"מ בן-מנחם (מהדיר), פירוש רבנו חננאל למסכת זבחים, ירושלים תש"ב (נרפס מחדש ירושלים תשל"ז)
- רי"ף = רבנו יצחק אלפסי, הלכות רב אלפס, קושטא רס"ט (דפוס ראשון)

רמב"ם = רבנו משה בן מימון, משנה תורה, ספר נזיקין (מהד' ש' פרנקל), ירושלים-בני-ברק תשמ"ב

רשב"ץ, שו"ת תשב"ץ = רבנו שמעון בן צמח דוראן, שו"ת תשב"ץ, למברג תרנ"א (ד"צ ירושלים תש"ך)

שיטה מקובצת = רבנו בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת לבבא קמא, ירושלים תשי"ב

תנ"ה = תשובות הגאונים, זכרון לראשונים וגם לאחרונים (מהד' א' הרכבי), ברלין תרמ"ז (ד"צ ירושלים תשכ"ו)

תוספות רבנו פרץ = תוספות תלמיד רבינו פרץ על מסכת בבא קמא (מהד' רב"ז פרג), ירושלים תשד"מ

תוספות תלמיד רבנו תם ורבנו אליעזר = תוספות תלמיד רבינו תם ורבינו אליעזר (מהד' רמ"י בלוי), בתוך: שיטת הקדמונים בבא קמא, ניו יורק תשל"ז

ספרות מחקרית

אברמסון, עניינות = ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד

----, פירוש רב ברוך הספרדי = ש' אברמסון, "פירוש רב ברוך ב"ר שמואל הספרדי לתלמוד", בר-אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 115-17

----, פירוש ר"ח = ש' אברמסון, פירוש רבנו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה

אורבך, בעלי התוספות = א"א אורבך, בעלי התוספות (מהדורה רביעית), ירושלים תשמ"מ

אלבעק, מבוא = ש' אלבעק, מבוא, ספר ראב"ן, ווארשא תרס"ה (ד"צ ירושלים תשד"ם)

אלבק, מבוא לתלמודים = ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט

אסף, זבחים = ש' אסף, "חננאל בן חושיאל מקירואן. פרוש רבנו חננאל למסכת זבחים", קרית ספר יט (תש"ג), עמ' 231-229

----, פירוש לרס"ג = ש' אסף, "פירוש לסדור רב סעדיה גאון מר' יוסף ראש הסדר ב"ר יעקב ראש בי רבנן", קרית ספר יח (תש"א), עמ' 66-61

אפטוביצר, מבוא = א' אפטוביצר, מבוא לספר ראב"ה, ירושלים תרח"צ

אפשטיין, פירוש = י"נ אפשטיין, "פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא", תרביץ ד (תרצ"ג) עמ' 34-11, 192-153 (= מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ג, ירושלים תשנ"א)

ארנד, ראש השנה = א' ארנד, פירוש רש"י למסכת ראש השנה (מהדורה ביקורתית), ירושלים תשע"ד

בן-גדליה, הרקע ההיסטורי = מ"י בן-גדליה, "הרקע ההיסטורי כתיבת ספר אבן העזר", עבודת גמר (M.A.), טורו קולג', ירושלים תשס"ב

----, חכמי שפייר = מ"י בן-גדליה, "חכמי שפייר בימי גזרות תתנ"ו ולאחריהן: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור ויצירתם הרוחנית בשלהי המאה ה-11 ובראשית המאה ה-12", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשס"ז

בן-ששון, קירואן = מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם - קירואן 800-1057, ירושלים תשנ"ז

גולדשטיין, פסקי בבא קמא = י' גולדשטיין, "פסקי בבא קמא לרבי אברהם אבן אסמעאל", מוריה טו:א-ב (תשמ"ו), עמ' כב-כג

גיל, במלכות = מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א-ד, תל אביב 1997

גינת, ראש הסדר = ל' גינת, "ר' יוסף ראש הסדר ופירושו למשנה (מן הגניזה)", עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב תש"ן

גרונר, רשימת = צ' גרונר, "רשימת תשובות רב האי גאון", עלי ספר יג (תשמ"ו)

גרוסמן, חכמי אשכנז = א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשס"א

----, חכמי צרפת = א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א³

----, מאנדלוסיה = א' גרוסמן, "מאנדלוסיה לאירופה: יחסם של חכמי אשכנז וצרפת במאות הי"ב-י"ג אל ספרי ההלכה של הרי"ף והרמב"ם", פעמים 80 (תשנ"ט), עמ' 14-32

דבליצקי, ישרון = ד' דבליצקי, "ספר ראב"ן", ישרון יט (תשס"ז), עמ' סו-צז

דובאוויק, דרכי הפרשנות = י"מ דובאוויק, רבנו חננאל וגאוניי בבל: דרכי הפרשנות ופסיקת ההלכה של רבנו חננאל, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, שנכתבת בהנחיית הפרופ' ד' הנשקה וד"ר י' גלינסקי, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן

----, הדף הראשון = "מ דובאוויק", "הדף הראשון של פירוש רב האי גאון למסכת ברכות", נטועים (בדפוס)

----, מתשובות = "מ דובאוויק", "מתשובות הגאונים למסכת שבת", ישורון כח (תשע"ג), עמ' טו-מ

----, ספר הנר = Y.M. Dubovick, "Sefer HaNer on Mesechet Bava Kamma: A Review", Seforim Blog Apr. 29, 2010 (<http://seforim.blogspot.com/2010/04/sefer-haner-on-mesechet-bava-kamma.html>)

----, פירוש קדמון = "מ דובאוויק", "פירוש קדמון למסכת נזיר", ישורון כו (תשע"ב), עמ' כח-לט

----, שריד = "מ דובאוויק", "שריד מפירוש קדמון למסכת בבא קמא", ישורון כ (תשס"ח), עמ' לז-מז

דינרי, שינוי = "י דינרי", "ליחסם של הגאונים והראשונים אל בעיית ה'שינוי" בתלמוד", בר אילן יב (תשל"ד), עמ' 108-117

דיקמן ומצגר, תענית = ח' דיקמן וד' מצגר (מהדירים), פירושי רבינו חננאל למסכת תענית, ירושלים תשנ"ו

הוטנר, לרבנו זכריה = "י הוטנר", "ספר הנר" לרבנו זכריה ב"ר יהודה אגמאתי ז"ל", ד"ב לאו ואחרים (עורכים), ספר הזכרון לכבודו ולזכרו של רבי יצחק ידידיה פרנקל, תל-אביב תשנ"ב, עמ' רנז-רעא

הורביץ, שרידים = א' הורביץ, "שרידים מפירושי הגאונים למסכת שבת", הדרום מו (תשל"ח), עמ' 123-227 (ובהוצאה נפרדת, ניו יורק תשמ"ו)

----, שרידים 2 = א' הורביץ, "שרידים מפירושי הגאונים למסכת שבת (חלק שני)", הדרום מט (תשמ"מ), עמ' 67-118 (ובהוצאה נפרדת, ניו יורק, תשמ"ו)

הירשברג, אגמתי = ח"ז הירשברג, "על ר' זכריה אגמתי ושני חכמים בני זמנו", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 379-388

הלכה, תלמודית = הערך "הלכה", אנציקלופדיה תלמודית, ט, ירושלים תשל"ו

זוסמן, ושוב לירושלמי = י' זוסמן, "ושב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד א (תש"ז), עמ' 133-55

טבגר, ציצית = הלכות ציצית לרבנו חננאל, א' טבגר (מהדיר), כליל תכלת, ירושלים
תשנ"ג, עמ' רצז-שח

יעקבס, ספרים חדשים = "יעקבס, ספרים חדשים שהתגלו לרמב"ן בהגיעו לארץ
ישראל", JSIJ 11 (2012), (http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/11-2012/Jacobs.pdf), עמ'
118-105

ליברמן, מדרשי תימן = ש' ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים תשנ"ב

מאק, ר"ח = ח' מאק, "רבנו חננאל בן חושיאל", ד' גולינקין ואחרים (עורכים), תורה
לשמה, מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, רמת גן
תשס"ח, עמ' 517-498

מצגר, אגרת = ד' מצגר (מהדיר), אגרת רב שרירא גאון, הוצאת ליבוביץ-קעסט
[ירושלים תשנ"ז]

נחלון, עיונים = א' נחלון, "עיונים ברבינו חננאל: יחסו של רבינו חננאל לדבריהם של
גאוני בבל ויחסו של הרי"ף לדבריו של רבינו חננאל", שנתון המשפט העברי יא-יב
(תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 433-407

סאלאוויציק, פירוש בבא מציעא = י"ב סאלאוויציק (מהדיר), פירושי רבינו חננאל
למסכת בבא מציעא, ירושלים תשע"ב

עופר ויעקבס, תוספות = י' עופר וי' יעקבס, תוספות רמב"ן לפרושו לתורה שנכתבו
בארץ ישראל, אלון שבות תשע"ג

עמנואל, שברי = ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים
תשס"ז

פלורסהיים, דברי הערוך = י' פלורסהיים, "דברי הערוך שמקורם בר"ח ובגאוני
הנמצאים גם בפירוש רש"י לתלמוד", סיני קח (תשנ"א), עמ' רלב-רלז

פרידמן, מתוספות הרשב"ם לרי"ף = ש"י פרידמן, "מתוספות הרשב"ם לרי"ף", קבץ על יד
ח (תשל"ו), עמ' 226-187

----, פירוש רש"י = ש"י פרידמן, "פירוש רש"י לתלמוד - הגהות ומהדורות", צ"א
שטיינפלד (עורך), רש"י - עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 175-147

ראבינאוויטץ, דקדוקי סופרים = רנ"נ ראבינאוויטץ, דקדוקי סופרים מסכת בבא קמא,
מינכן תרמ"ב (ד"צ ירושלים תשס"ב)

רובנר, מבוא = ג' רובנר, מבוא לפירוש רב חננאל בן חושיאל מקירואן על מסכת בבא מציעא, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה תשנ"ג 1993

----, עיונים = ג' רובנר, "עיונים ביחסו של ר' נתן מרומי בעל 'הערוך' אל פירוש רבינו חננאל לתלמוד הבבלי", הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, ג 1 (תשנ"ד), עמ' 191-197

ריינר, להתקבלותו = א' ריינר, "להתקבלותו של ספר 'הלכות גדולות' באשכנז", ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר-שבע תשס"ו, עמ' 95-121

שנו"ס = ספר המפתח - ספר שנויי נוסחאות למסכת בבא קמא, מהד' ש' פרנקל, בני ברק תשנ"ו

שעוועל, י"א עמודים = ח"ד שעוועל, "פירוש רבינו חננאל על י"א עמודים ממסכת סוטה", הדרום טז (תשכ"ג), עמ' 42-55

----, סוטה = ח"ד שעוועל (מהדיר), פירוש רבינו חננאל על מסכת סוטה, ירושלים תשס"ח

----, על פירוש ר"ח = ח"ד שעוועל, "בענין פירוש רבינו חננאל על התורה", הדרום מד (תשל"ז), עמ' 5-80.

----, פירוש = ח"ד שעוועל (מהדיר), פירושי רבנו חננאל על התורה, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשל"ב

שפירא, פולמוס = א' שפירא, "פולמוס אנטי-נוצרי במאה הי"ב", ציון נו, א (תשנ"א), עמ' 79-85

שפר, הרי"ף ומשנתו = ש' שפר, הרי"ף ומשנתו, ירושלים תשכ"ז

תאי-שמע, הספרות = י"מ תאי-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד (1000-1200), ירושלים תשנ"ט²

----, קליטתם = י"מ תאי-שמע, "קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח, ו'הלכות גדולות' בצרפת ובאשכנז במאות הי"א והי"ב", כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים כרך א, אשכנז, ירושלים תשס"ד

הנדוניה ופירעונה בקהילות תימן

אהרן גימאני

א. הקדמה

הנדוניה היא הערך הכספי של הרכוש שהאישה מכניסה לבית בעלה עם נישואיהם. את סכום הנדוניה רושמים בשטר הכתובה לצד התחייבויות נוספות של הבעל, כגון עיקר הכתובה והתוספת. במאמר אדון במנהג יהודי תימן בתחומים אחדים הקשורים לנושא: מתן המוהר והנדוניה, אופן רישום הנדוניה בכתובה, ערך הנדוניה ופירעונה וחוב האלמנה (או אי־חיובה) בשבועה בבואה לקבל את המגיע לה.

בשני העשורים האחרונים אספתי למעלה מ־1,500 כתובות מתימן, למן המאה השש עשרה ועד סוף המאה העשרים; מרביתן ממקורות פרטיים. הדיון במאמר נתמך בעיון בכתובות הנזכרות, וכן באוסף של כ־180 גִּטִין ובתעודות שאספתי מארכיונים וממקורות פרטיים.

ב. הנדוניה וערכה

הנדוניה עוברת לרשותו של הבעל ונחשבת כחוב כספי שהוא חב לאשתו, ובמקרה שהנישואים מגיעים לקצם, בעקבות גירושים או פטירת האישה, היא מוחזרת לאישה במלואה.

על הנדוניה כתב הרמב"ם:

הנכסים שמכנסת האשה לבעלה, בין קרקע בין עבדים בין מטלטלים, אף על פי שהן נכתבין בשטר כתובה, אינן נקראין כתובה אלא נדוניה שמם. ואם קבל הבעל אחריות הנדוניה עליו ונעשית ברשותו, אם פחתה פחתה לו ואם הותירה הותירה לו, הרי זה נקראת נכסי צאן ברזל. ואם לא קבל אחריות הנדוניה עליו אלא הרי היא ברשות האשה, אם פחתה פחתה לה ואם הותירה הותירה לה, הרי זו נקראת נכסי מלוג. וכן כל נכסים שיש לאשה שלא הכניסה אותן לבעלה ולא כתבה אותן בכתובה אלא נשארן לה לעצמה, או נפלו לה בירושה אחר שנתארסה או נתנו לה במתנה, הכל נקראין נכסי מלוג,

שכולן ברשותה הן, ואין נקרא כתובה אלא עיקר כתובה שהוא מאה או מאתים עם התוספת בלבד.¹

על הנדוניה, שהבעל קיבל עליה אחריות, חל דין של 'נכסי צאן ברזל', והוא משל לצאן העשויות ברזל (שהוא ביטוי לחוזק), שאינן עלולות למות או לכלות כדרך הצאן הרגילות, אלא מתקיימות לעולם. כוונת הדברים היא שהבעל מקבל עליו אחריות לערך הנדוניה, והוא רשאי להשתמש בנכסי הנדוניה כרצונו; אך אם ימות הבעל או אם יגרש את אשתו, יחזרו הנכסים אליה בשלמותם, לפי ערכם ביום קבלתם. נוסף על הנדוניה, שהאישה מקבלת במעמד החופה או בעקבותיו, תיתכן גם נדוניה [=מתנה] נוספת, שאותה היא מקבלת לאחר זמן, כגון ירושה או מתנה. על הנדוניה הזאת הבעל אינו מקבל אחריות, ועל הנכסים הכלולים בה חל דין של 'נכסי מלוג': הם עצמם שייכים לאישה, הבעל רשאי ליהנות רק מהפירות שלהם, ובמות האישה, הם עוברים לרשותו.²

הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ), גדול פוסקי תימן, שחי במאה השמונה עשרה העיר לגבי פירוש המילה נדוניה:

ולשון נדוניה כתב הערוך, נדוניה דבי חמוה,³ פי' [רוש] לקנות תכשיטין הראויים לנדוניה, ופי' [רוש] יתנו נדה⁴ עכ"ל [=עד כאן לשונו].⁵ ואני ראיתי להראשונים⁶ שפירשו שזה נגזר מגזרת נדן של סכין. הכוונה על המלבושים והתכשיטים שלובשת האשה שהם נעשים לה דוגמת הנדן של הסכין, כי הם דוגמת הנדן, והיא דוגמת הסכין הנכנסת תוך הנדן. וי"מ [=ויש מפרשים] שהוא נגזר מִאֲמָרוֹ לְכָל זֹנוֹת יִתְנוּ נִדָּה. ומן ואת נתת את נדנך לזרים (יחזקאל טז)⁷ שהכוונה בו מתנה ושכר, וכן תרגם יב"ע [=יונתן בן עוזיאל] אגר, אגריך. וכ"ת [=וכן תרגום (=אונקלוס)] אתנן זונה [דברים כג, יט], אגר זניתא.⁸

- 1 רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, פרק טז, הלכות א-ב.
- 2 ראה למשל: יבמות ז, א.
- 3 בבא מציעא עד ע"ב.
- 4 הכוונה לנדוניה, והוא על פי הכתוב ביחזקאל טז לג: "לְכָל־זֹנוֹת, יִתְנוּ־נִדָּה; וְאֵת נִתְתָּ אֶת־נִדְנִיָּה, לְכָל־מְאֵהֶבֶיךָ".
- 5 דברי הערוך מסתיימים במילה "לנדוניה". המילים "ופי' יתנו נדה" כנראה נשתרכבו בטעות בתוך המובאה, והן מיותרות כאן משום שהוא מרחיב בעניין זה בהמשך דבריו.
- 6 הכוונה לחכמי תימן הקדמונים.
- 7 בפסוק נכתב "וְאֵת נִתְתָּ אֶת־נִדְנִיָּה, לְכָל־מְאֵהֶבֶיךָ" (יחזקאל טז לג).
- 8 מהרי"ץ, תכלאל עץ חיים, חלק א, ירושלים תשל"ט, דף שפג ע"א; הרב י' רצאבי, טופס כתובות, בני ברק תשנ"ה, עמ' קיה-קייט.

ברוח זו כתב הרב אברהם צנעאני⁹ על הנדוניה ופירושה: "דרך כבוד והפסת דעת כדי שתתכבד בפני בעלה ותהיה חשובה ומכובדת בעיניו. ושרח [=ופירוש] גידוניה גהא"¹⁰ מ"ק [=מן קולה. תרגום: מן אָמְרו], וישב חרבו אל נדנה" (דברי הימים א, כא כז).¹¹ בכתובה של יהודי תימן מצוינים סכומים המתחלקים לקטגוריות כדלקמן:

ויהבנא ליכי מוהרי בתוליכי כסף זוזי מאתן... ודא נדוניה דהנעילת ליה... ודי יהב לה בעלה חתנא דנן במתנתא קמייתא... ורצה והוסיף לה תוספת בסוף מוהרה... וכך אמר לנא חתנא דנן אחריות כתובה דא כולה עיקר ונדוניה ומתנתא קמייתא ודרתא ותוספתא עם כל שאר תנאי כתובה קבילית עלי ועל ירתאי בתראי...¹²

הסכומים הנרשמים בכתובה הם ארבעה, והם מציינים את שוויים הכספי של ארבעה פריטים: עיקר הכתובה, נדוניה, מתנתא קמייתא ותוספת. כל הסכומים של הפריטים הללו נגבים רק אם הנישואים מגיעים לסיומם בעקבות פטירת האיש או גירושים, וחל עליהם דין 'נכסי צאן ברזל'.¹³ בעניין זה כתב הרב יששכר תמר:

הנה שהמתנה הוא כשאר הכתובה שאינה נגבית אלא בהפקעת הנישואין וכן אמרו לי רבני תימן. וכ"ה [=וכן הוא] בפירוש כתובה כת"י תימני ששאל בידי מאת הרב שלמה מלאחי¹⁴ מפה ת"א נ"י [=תל אביב, נרו יאיר], במתנתא

- 9 מחכמי תימן במאה התשע עשרה, התגורר בקהילת עיאישיה, שממזרח לעיר רדאע.
- 10 בלשון הערבית.
- 11 ראה קודש הלולים להרב אברהם צנעאני, ירושלים תשל"א, עמ' קמה. ראה גם הרב י' רצאבי, טופס כתובות (לעיל הערה 8), עמ' קיט.
- 12 מקורות למובאה זו ראה למשל: מהרי"ץ, תכלאל עץ חיים (לעיל הערה 8), דף שפג ע"א; הרב י' רצאבי, טופס כתובות (לעיל הערה 8), עמ' קו-קלג; א' גימאני, "שטר הכתובה של אחות מהרי"ץ", ש' סרי (עורך), בת תימן, עולמה של האישה היהודייה בתימן, תל אביב תשנ"ד, עמ' 67, 70.
- 13 הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ) כתב בפירושו לכתובה, בהסתמכו על שו"ת בנימין זאב: "וכל מה שהאשה מכנסת לבעל ושמה אותו בדמים עליו, קיבל אחריותו עליו ונקרא נדוניה, עיין רמב"ם פט"ז מה"א [=מהלכות אישות] וש"ע סי' ס"ו סי"א ונקראים צאן ברזל... גם זו המתנה והתוספת הם עליו כנכסי צאן ברזל באחריותו, כאלו קבל גם זה מידה" (מהרי"ץ, תכלאל עץ חיים [לעיל הערה 8], שם). ראה גם הרב י' רצאבי, טופס כתובות (לעיל הערה 8), עמ' מ-מד, כג-קכד הערה נ; הרב אבירן יצחק הלוי (עורך), איש ימיני - ספר הזכרון לרבינו יחיא יצחק הלוי זצוק"ל, ב, בני ברק תשע"א, עמ' קצג-רא; י' ריבלין, "מתנתא קמייתא: מתנת נישואין במנהג תימן", תימא ה (תשנ"ו), עמ' 56-57; מ"ע פרידמן, "חלוקת תוספת הכתובה ל'מוקדם' ו'מאוחר' בתעודות הגניזה", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ירושלים תשל"ג, עמ' 383-384.
- 14 כיהן כאב בית הדין בקהילת ד'מאר שבתימן, ולאחר עלייתו לארץ ישראל בשנת תש"ט (1949) כיהן כרב של שכונת התקוה בתל אביב, עד לפטירתו בו' בניסן תשל"ח (13 באפריל 1978). הפירוש המועתק בהמשך המובאה, תואם לפירושו של הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ), בתכלאל עץ

קמיטא, גם זו המתנה והתוספת הן עליו כנכסי צאן ברזל באחריותו כאלו קבל גם זה מידה.¹⁵

אשר לנדוניה שהכניסה הכלה לבית החתן, יש קהילות באשכנז הנוהגות לפרט בכתובה כל פריט שהביאה הכלה, ויש הנוהגים, בעיקר בקהילות ספרד, לציין בכתובה רק את הסכום הכללי של ערך הנדוניה. ר"י קארו בשולחן ערוך הביא את שני המנהגים:

נכסי צאן ברזל שהם נקראים נדוניא, מן הדין אם פחתו צריך לשלם כל הפחת ... בד"א [=במה דברים אמורים] במקום שנוהגין לכתוב בכתובה הכניסה לו כלי פלוני בסך כך וכך וכלי פלוני בסך כך וכך. אבל במקום שאין כותבין בכתובה שום כלי בפרטות, אלא כוללים הכל וכותבין הכניסה לו בבגדים ותכשיטים סך כך וכך מעות, הרי סך אותן המעות חוב עליו.¹⁶

ג. מנהג יהודי תימן במתן כסף התנאים (שרט) והנדוניה

אחד ממרכיבי הנדוניה היה כסף התנאים, ובלשון יהודי תימן - 'שרט'. במשא ומתן שניהלו המשפחות, נקבע סכום ה'שרט' שמשפחת החתן תיתן לאבי הכלה, ובקבלתו ביטא אבי הכלה את הסכמתו לשידוך. על פי רוב היה אבי הכלה נותן משלו סכום כפול¹⁷ מהסכום שהוסכם עליו, ובכסף הזה קנו לכלה נדוניה - תכשיטים וכן פריטי לבוש שישמשו אותה בשנותיה הראשונות בבית בעלה.¹⁸ במסורת יהודי תימן, ה'שרט' מבטא הערכה וכבוד לכלה ולמשפחתה. וכן כתב לי הרב עובדיה יעבץ, הרב הראשי

חיים (לעיל הערה 8), שם. ואולי הרב שלמה מלאחי הראה לרב יששכר תמר כתב יד שכלל את הפירוש הנזכר.

15 הרב י' תמר, עלי תמר, ירושלמי כתובות, גבעתיים תשמ"ב, עמ' קלו. בהמשך דבריו כתב הרב תמר: "שו"ר [=שוב ראית] במאירי ריש אעפ"י ד"ה נהגו בקצת מקומות של ספרד, שעמד על הדבר בבירור וליבון ההלכה, ובוה תראה ששגג הרב אסף בהערותיו סימן א הערה י"ד ובנספחות סימן א הערה ג שכתב בכמה מקומות נהגו שחוץ מתוספת כתובה שדינה ככול כעיקר הכתובה, היה הבעל נותן לאשתו מתנה והיא הנקראת אצל התימנים 'מתנתא קמייתא' שבה יכולה לעשות כל מה שרוצה ואין הבעל אוכל פירות ורשאית היתה האשה לתת מתנה זו לכל מי שתרצה מבלי שהבעל יוכל לעכב. וזוהי שגיאה במח"כ [=במחילת כבודו], כי מתנה או מתנתא קמייתא הכתובה בכתובה דינה ככתובה לכל דבר שאינה נגבית אלא בהפקעת נשואין ע"י מיתה או גירושין, ומפורש כן בהגהת הרמ"א סימן צ"ג, ס"א ובדרכי משה עי"ש [=עייין שם]."

16 אבן העזר, סימן פח, ב. בעניין זה ראה בהרחבה בספרו של הרב בר שלום, משפט הכתובה, שער ה, פרק ד, עמ' שמ-שמג.

17 כך לדברי הרב יוסף קאפח והרב עמרם קורת. ויש גם עדויות אחרות.

18 הרב יוסף קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 109-110. השווה ח"ו ריינס, "קנין באשה במקרא ובתלמוד", סיני ס (תשכ"ז), עמ' רעז.

האחרון של קהילת צעדה שבצפון תימן ורבה של קריית עקרון: "ה'שרט' פירושו תנאי. ועניינו הסכום הנדרש מהחתן למטרת הסכמת הורי הכלה, שעניינו כיבוד לכלה ולהוריה ברצון שני הצדדים".¹⁹ בעניין זה כתב הרב יעקב ספיר, שביקר בתימן בשנת תרי"ט (1859):

כי כן מנהג הארץ אשר נשותיהם בכסף יקחו (כמוהר הבתולות) מאביהן, לפי משפט הבנות הטובה היא אם יפת תואר אם מיוחסות [=ייחוס], לפיהן יתן הארוס הנדה לאביה, או לאמה ואחיה הגדולים אם יתומה היא, (כאשר לפנים בימים קדומים). ואביה כטוב בעיניו יעשה מהנדה. אם לתתם בחיקו (כאכזר) ויאמר ברוך ה' אשר נתן לי בנות ואעשיר, ואם כאב רחמן, הוא יעשה מזה קשוטין לבתו הכלה ויהיו נערכים עם כסף כתובתה. אבל חרפה היא לבתולה שתנשא בלי מוהר ומתן לאביה, כי נראה שאינה יפה וכשרה ואין לה ערך דמים.²⁰

בהמשך דבריו הוא העיר, שמנהג זה היה נוהג גם בקרב המוסלמים בתימן. על המאמץ שנדרש מצד הבחורים כדי להשיג את ה'שרט', שיאפשר להם לשאת אישה, כתב הרב ספיר:

הבחורים יקחו נשים בעת אשר יגדלו ויהיה כח בידם לשלם מוהר הבתולה כמשפט ולהביא טרף לביתו. ואשר לא תשיג ידו, לא במהרה ישא אשה ההוגנת לו. כי ע"פ הרוב, האבות לא יתנו מוהר ומתן לבניהם כדי להשיאם, ומעמל נפשו יראה חיים עם האשה אשר ישרה בעיניו. אבל הבנות יתארו גם בקטנותן, ואף בפחות מעונת הפעוטות, פן יקדמנה אחר, ואביה מקבל כסף קדושה (גם ספר כריתותיה) כדת. והארוס ממתין לה עד שתהיה ראויה לאיש (בת י"ב שנה), ואז עושים החתונה.²¹

על מנהג יהודי תימן בעניין הנזכר, העיר הרב שלמה קורח, יליד צנעא והרב הראשי של העיר בני ברק: "וכמנהג אבות מימי בראשית וכמובא במשנה ובתלמוד, ואינו כפי שחושבים ע"ה [=עמי הארץ] שהוא דמי מכירת הבת, שהרי גם תראה כי מחזירו [=האב] עם כפליים או יותר, ונקרא בל"ע [=בלשון ערבי] 'שרט', כלומר כסף תנאים".²² בעניין מנהג יהודי צנעא בנדוניה, תוך התייחסות לכסף שקיבל אבי הכלה מהחתן, כתב סבו הרב עמרם קורח, שכיהן בתפקיד הרב הראשי האחרון של יהודי תימן בגלותם:

- 19 במכתבו אלי מתאריך כ"ז בסיוון תש"ע (9 ביוני 2010).
- 20 י' ספיר, אבן ספיר, ליק 1866, דף ס ע"א-ע"ב; הנ"ל, ספר מסע תימן, מהדורת א' יערי, ירושלים תש"ה, עמ' פה.
- 21 י' ספיר, אבן ספיר, שם, דף ס ע"ב; הנ"ל, ספר מסע תימן, שם.
- 22 הרב ש' קורח, עריכת שולחן, ג, הלכות ומנהגים בכתובה, בני ברק תשמ"ה, עמ' שו.

"אין מתנים על אבי הכלה כמה יתן לבתו, שכבר מנהג ידוע שאבי הכלה מוציא כסף השדוכין, וקונה בגדים חדשים ותכשיטי כסף, ומוסיף מממונו כנגדו, פחות או יותר, ומכניס הכל לבתו".²³ ברוח דומה כתב הרב יוסף קאפח, גם הוא יליד צנעא:

אותו סכום כסף, שמסכימים עליו, אינו נכנס חלילה לכיסו הפרטי של האב, אלא משמש כעין סעד לאב, שצריך לקנות לבתו הלבשה ותכשיטים, כדי שתלך אל בית החתן כשהיא לבושה ומקושטת כראוי. כל סכום שהאב מקבל מן הבחור הוא מוסיף מעצמו עליו יותר מכפליים וקונה בו בגדים ותכשיטים לכלה. למשל אם שילם החתן מאה ריאל, הרי אביה מוסיף על כך עוד מאתים וחמשים ריאל להלבשת הבת, ונמצא שתוך השנתיים הקרובות אין הבעל צריך להוציא עליה כלום לצרכי הלבשה וכל שכן תכשיטין.²⁴

היו מקומות בתימן שבהם גובה ה'שרט' היה שונה מאישה לרעותה, ונקבע לפי ייחוסה של הכלה, וכפי שנכתב לעיל בדברי הרב יעקב ספיר; ולעתים כלל ה'שרט' גם תוספת של פריטים שווי כסף, כגון בגדים ותכשיטים, לכלה ולחלק ממשפחתה.²⁵ היו גם מקומות שבהם תיקנו תקנות בעניין גובה ה'שרט' לבתולה, וכן לגרושה ולאמנה. 'שרט' הבתולות היה גבוה מ'שרט' האלמנות והגרושות. להלן תעריפי 'שרט' שנהגו בקהילות אחדות במחצית הראשונה של המאה העשרים:

הרב יוסף קאפח כתב שסכום הכסף שנתן החתן לאבי הכלה בצנעא עמד על 100 ריאל.²⁶ ביישוב סדה נהגה תקנה שקבעה סכומים אחידים שחייבו בכלל המקרים, למעט מקרים של נישואין בין בני הקהילה, שלגביהם נקבעו סכומים מופחתים. הסכומים שנקבעו היו: 10 ריאל לבתולה ו-5 ריאל לגרושה או לאמנה. אם החתן היה מחוץ

23 הרב ע' קורח, סערת תימן, ירושלים תשי"ד, עמ' ככב. ראה גם הרב ש' קורח, עריכת שולחן, שם, עמ' שז.

24 הרב יוסף קאפח, הליכות תימן (לעיל הערה 18), עמ' 109-110. על מנהג צנעא כתב גם יהודה לוי נחום: "החתן משתתף בקניית חלק ידוע מבגדי הכלה, ומקביל לזה הורי הכלה קונים נדוניא לבת, בגדים ותכשיטי כסף וזהב כפלים מהסכום שנתן החתן, ונקרא 'נחאל'. את כל מה שהיא מכניסה זוקפים על החתן וכותבים אותו בכתובתה בתור חוב זקוף" (י"ל נחום, מצפונות יהודי תימן, תל אביב תשמ"ז, עמ' 148).

25 על קהילות צפון תימן ראה א' בן דוד, בית האבן: הליכות יהודי צפון תימן, [קריית עקרון] תשס"ח, עמ' 484. על קהילת גחזאן וסביבתה שבדרום תימן ראה ש' בני משה, דור לדור יספרו, [רחובות] תשמ"ה, עמ' 105. וראה גם ז' גראמה, יהודי אלאגברי שבתימן, נתניה תשנ"ז, עמ' 59-60.

26 הרב יוסף קאפח, הליכות תימן (לעיל הערה 18), עמ' 109. בכתובה שנכתבה לרגל נישואי הרב יוסף קאפח עם ברכה בת יוסף צאלח, בתאריך ו' בשבט תרצ"ג (2 בפברואר 1933), נכתב בגב הכתובה סכום הנדונייה כחצי שנה לאחר החתונה, בתאריך כ"ד באב תרצ"ג (16 באוגוסט 1933): כ-128 ריאל.

לקהילה, היה גובה ה'שרט' נתון למשא ומתן בין הצדדים.²⁷ בקהילת ביחאן, שבדרום-מזרח תימן, עמד סכום ה'שרט' לבתולה על 12 ריאל, ולגרושה ולאמנה - על 6 ריאל.²⁸

בקהילת תנעם לא היה סכום ה'שרט' קבוע, אלא היה תלוי במעמד הצדדים. 'שרט' הבתולה נע בין 25 ל-50 ריאל. כשדרשו הורי הכלה סכום גבוה, דרישתם יכלה להתפרש לאחד מן השניים: אמצעי לדחות את ההצעה, או רצון לנצל את המעמד הגבוה של משפחת החתן. היו מקרים שחתנים ומשפחותיהם לוו כסף או משכנו חפצים יקרי ערך ובלבד ששיגו את הסכום הנדרש.²⁹

בראשית המאה העשרים, התנהל בקהילת קעטבה, שבדרום תימן, ויכוח על גובה ה'שרט'. בהשפעת הרב יוסף מצמוני (חאפדי), שהיה מעולי תימן בשנת תרמ"ב (1882) ונלווה לשד"ר הרב חיים צבי פרידמן בביקורו בתימן, נכתבה בבית נשיא הקהילה התקנה שלפיה גובה ה'שרט' יהא 10 ריאל לבתולה ו-7 ריאל לאמנה או לגרושה.³⁰

בקהילת רדאע, הקהילה השנייה בגודלה לאחר קהילת צנעא הבירה, עמד ה'שרט' בתחילה על כ-25 ריאל לבתולה ועלה עד לסכום של 60-70 ריאל, ורבים לא השיגה ידם לעמוד בו. לאחר התערבות השלטונות בעניין זה, נקבע בשנת תש"ב (1942), שבכל מחוז רדאע יהיה סכום ה'שרט' לבתולה 40 ריאל, ולגרושה או לאמנה - 20 ריאל.³¹

ככמה קהילות במחוז שרעב, שבדרום תימן, בתנאים שסוכמו בין המשפחות, היה אבי החתן או החתן משלם 'שרט' לפי חשיבות משפחת הכלה, וכן היה אבי הכלה מתחייב על הסכום של הנדוניה לפי ייחוס המשפחה והיכולת שלה.³² היו מקרים שברישום הנדוניה בכתובה התחשבו במצב משפחת האישה, ובכל מקרה נהגו שלא לפחות מסכום של 3 ריאל לבתולה.³³

הרב שלום אפרים הכהן סיפר שבתחילת שנות הארבעים של המאה העשרים, היה סכום ה'שרט' בצנעא גבוה ורבים התקשו לעמוד בו. באספת רבנים ועסקנים בראשות הרב הראשי הרב עמרם קורה, נקבע סכום נמוך יותר, אך התקנה לא יצאה אל הפועל:

- 27 ש' בני משה, במסילה נעלה, רחובות תשמ"ח, עמ' 31-32; הנ"ל, דור לדור יספרו (לעיל הערה 25), עמ' 105.
- 28 ש' להב, קהילת יהודי ביחאן, נתניה תשנ"ו, עמ' 80.
- 29 מפי רפאל מנצור מעולי תנעם, אשקלון.
- 30 י' רצהבי, במעגלות תימן, תל אביב תשמ"ח, עמ' 53.
- 31 ש' עמיהוד, פעולות צדיק - יבי"ע [יחיא בן יחיא עומיס], חמ"ד תשמ"ז, עמ' קסה-קעו. וראה גם שם בעמ' קנו, קסב.
- 32 הרב ס' חוזה, תולדות הרב שלום שבזי ומנהגי יהדות שרעב בתימן, חלק א, ירושלים תשל"ג, עמ' פה.
- 33 שם, עמ' צ.

כאשר הוצע שידוך לנכדתו של הרב עמרם קורח, דרשה המשפחה לקבל את הסכום הגבוה שהיה נהוג קודם התיקון. הרב עמרם קורח טען שהדבר אינו בשליטתו, כיוון שהורי הבת רואים בנתינת ה'שרט' לפי התעריף החדש ביטוי לחוסר כבוד כלפי בתם. אמרו לו: אם משפחתו של הרב אינה עומדת בתקנה, כיצד יעמדו בה שאר חברי הקהילה? עוד העיר הרב שלום שה'שרט' הגבוה גרם לבחורים יתומים ולאחרים מבתי עניים לעכב את זמן הנישואין עד שיצליחו לחסוך את סכום ה'שרט' ולשאת אישה בגיל מבוגר יחסית.³⁴

סכומי ה'שרט' לא היו אפוא אחידים, אפילו מדובר במקום אחד. במקומות מסוימים נוצרו הבדלים בשל יצירת זיקה בין סכום ה'שרט' לייחוס המשפחה; הבדלים בין הנוהג במקומות מסוימים לנוהג במקומות אחרים נוצרו, כפי הנראה, בשל פערים בין מצבם הכלכלי של בני קהילה מסוימת או תושבי מחוז מסוים, לבין המצב הכלכלי שרווח במקום האחר; והבדלים בסכומי ה'שרט' בין תקופות נוצרו בעקבות שינויים שחלו בערך המטבע.

ה'שרט' שנתנו החתן או משפחתו לכלה, כלל כסף ושווה כסף כגון בגדים ותכשיטים. את התנאים שקבעו הצדדים לגבי גובה ה'שרט' וכן פרטים הקשורים להמשך ההתקשרות עד לנישואין, לא נהגו ברוב קהילות תימן לכתוב בשטר. במקרה של ביטול הסכם השידוכין לאחר מתן ה'שרט', אם צד הכלה הוא שביטל, היה סכום ה'שרט' מוחזר לחתן, ואם משפחת החתן היא שביטלה, היו קהילות שבהן הוא הפסיד את ה'שרט' שנתן.³⁵

יש להעיר שהרב יחיא צאלח (מהרי"ץ)³⁶ נשאל לגבי אנשים שחיו בכפרים, שהייתה להם אפשרות לתת לבתם נדוניה, ולמרות זאת - לא נתנו. בדברי תשובתו הוא כתב:

המונע מליתן לבתו נדוניה, עובר על דברי חכמים ואין רוח חכמים נוחה הימנו ... ועוד ראוי לכופו ליתן לבתו עתה, לפי שהבת כשרואה לאחר מיתת אביה איך הלכה בפחי נפש מבית אביה דלה ורק"ה³⁷ בלא עישור נכסים,³⁸

34 את הדברים שמע הרב איתמר חיים כהן מבני ברק מאביו הרב שלום.

35 הרב י' רצאבי, שולחן ערוך המקוצר, ו, בני ברק תשס"ב, סימן רה, יג, ציון נט, עמ' שסג-שסד; הנ"ל, "כפיית גט בטוענת 'מאיס עלי'", פעמי יעקב נו (תשס"ה), עמ' קפב; א' בן דוד, בית האבן (לעיל הערה 25), עמ' 484.

36 מגדולי חכמי תימן, חי במאה השמונה עשרה (מוזכר לעיל בעמ' 2).

37 הכוונה "וריקה". על פי בראשית מא יט: "וְהָיָה שְׁבַע-פָּרוֹת אַחֲרוֹת, עֲלוֹת אַחֲרֶיהָ, דְּלוֹת וְרָעוֹת תֹּאֵר מְאֹד, וְרָקוֹת בָּשָׂר".

38 עישור נכסים משמעו, שאם מת האב והשאיר אחריו בנות לא נשואות, חייבים היורשים לתת עשירית מנכסי הירושה לכל אחת מהן. ראה כתובות סח ע"א; רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, עשירית מנכסי הירושה לכל אחת מהן.

היא הולכת ומוציאה מהיורשים ממקום אחר, ועל ידי זה באים למריבות וחלול התורה, על כן ראוי לכופו לתת כבוד לדיני התורה.³⁹

הדברים שכתב "היא הולכת ומוציאה מהיורשים ממקום אחר"⁴⁰ כוונתם שאם לא נותנים לבת נדוניה בעת נישואיה, וכן אם לא מתחשבים בבת בחלוקת הירושה, יגרום הדבר לבת ללכת ולתבוע את זכויותיה בערכאות של גויים, שם יש לבת חלק בירושה,⁴¹ ועל ידי כך ייגרם חילול ה'. ולכן צריך לכופו את האב לתת לבתו נדוניה, ובכך יישמר כבוד דיני ישראל.

ד. רישום הנדוניה בכתובה

בכתובות מתימן נכתב בדרך כלל הסך הכללי של הנדוניה; בקהילות אחדות צוינו בגוף הכתובה פרטי הנדוניה וערך כל פריט. לרוב העריכו את גובה הנדוניה רק לאחר הנישואין ואת הסכום שנקבע בהערכה, כתבו בכתובה, ובמקרה של פירוק הנישואין, הייתה האישה גובה את כתובתה ונדונייתה. שתי דרכים היו לרישום הנדוניה בכתובות, ואזורים שונים בתימן נבדלו זה מזה בדרך הרישום שנהגו בה: הדרך האחת - כתיבת כתובה ראלית אישית, שבה נרשמו בגוף הכתובה התחייבויותיו הכספיות המדויקות של הבעל; האחרת - כתיבת כתובה קצובה, שבה נרשמו בגוף הכתובה התחייבויות כספיות בנוסחה כללית, כדי שלא לבייש את מי שאין לה,⁴² ובחלוף פרק הזמן שהוגדר (שבוע או

פרק כ, הלכות ג-ד.

39 מהרי"ץ, שו"ת פעולת צדיק, מהדורת הרב מ' רצאבי, ירושלים תשס"ג, חלק א, סימן טו.

40 מחמת מורא המלכות כתב מהרי"ץ ברמז "ממקום אחר".

41 על פי ההלכה האסלאמית (שְׁרִיעָה) הנשים מקבלות חלק מהירושה, אולם היו מקומות שהלכו על פי המנהג (צֶרֶף) שהנשים אינן יורשות. בתימן ככל שהשלטון המרכזי בצנעא היה חזק, כמו למשל בתקופת שלטון האימאם יחיא במחצית הראשונה של המאה העשרים, כך הופעלה הלכה למעשה ההלכה האסלאמית, והיו יהודיות שפנו לבית הדין השרעי כדי לקבל את זכויותיהן. ראה י' טובי, "ירושת נשים בחברה היהודית והמוסלמית", ש' סרי (עורך), בת תימן (לעיל הערה 12), עמ' 35-49. הרב עמרם קורח, שכיהן בתפקיד הרב הראשי האחרון ליהודי תימן, במקרים שנדרש ממנו הדבר, טיפל בחלוקת ירושות בקהילה היהודית על פי ההלכה המוסלמית הקובעת שגם הבת יורשת. ראה דבריו של פרופ' שלמה דב גויטיין, בפתח דבר שכתב לספרו של הרב ע' קורח, סערת תימן (לעיל הערה 23), עמ' 12.

42 החל מן המאה השתים עשרה, החל להתפשט בקרב יהודי אשכנז המנהג של הכתובה הקצובה, שכללה גם את הנדוניה וגם את תוספת הכתובה. הסכום שנרשם בכתובה הקצובה היה גבוה באופן יחסי, וישנן דעות אחדות לגבי מטרתו. לפי דעה אחת, הוא נועד למנוע גירושין פוזיזים או לפחות להקשות את ביצועם, ובדרך זו לא יהיו הנשים קלות בעיני בעליהן להוציאן. לפי דעה אחרת, מטרתו למנוע בושה ממי שאין לה. ויש הסוברים שבגלל אירועים היסטוריים של פרעות ונדודים, היו נשים שאיבדו את כתובתן, והסכום הקצוב מאפשר לאישה לגבות את כתובתה גם

חודש או כיו"ב) מיום הנישואין, נרשמו בגב הכתובה ההתחייבויות המדויקות. הרב עמרם קורח כתב בעניין זה על מנהג היהודים בצנעא:

הבגדים והתכשיטין, שמין אותן אחר הנישואין בשער שבשוק בלי תוספת,⁴³ וסכום דמיהם כותבים אותו על שם הכלה, חוב זקוף ומלוה זקופה, על הבעל באחריות ושעבוד נכסים, שאם בא להוציאה וכבר בלו הבגדים והתכשיטין או אבדו, חייב הבעל לשלם הסך שזוקף עליו במושלם.⁴⁴

יש כתובות קצובות שבהן רשמו בגב הכתובה או בתחתית גוף הכתובה תוספת על הנוסח הנ"ל, והיא פירוט הערך הכספי של כל פריט ופריט מן הבגדים ומן התכשיטים שהעלתה הכלה לבית בעלה. לעתים צורף לכתובה דף ובו נרשמו הפריטים וערכם. סביר להניח שבדרך כלל רשמו את הערכת הנדוניה בדף נפרד, ורק מעטים שמרו אותו מצורף לכתובה. בדרך כלל נעשתה הערכה כללית של כל מה שהביאה עמה הכלה, וזה מה שנרשם בגב הכתובה. לקמן נוסח רישום הנדוניה בשלושה סוגי הכתובות: 1. כתובה קצובה. 2. כתובה ראלית אישית, שבה נרשם סכום הנדוניה בגוף הכתובה. 3. כתובה ראלית אישית, שבה נרשם פירוט הנדוניה בגוף הכתובה.

1. כתובה קצובה

בחרתי להדגים כתובה קצובה מצנעא בירת תימן, שכתב אותה הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ), לרגל נישואי בנו אברהם עם ג'זאל, בת הרב יחיא עזירי, בתאריך ט' בשבט תקל"ח (6 בפברואר 1778). בגוף הכתובה נרשם הסכום הכללי כדלקמן:

מבלי להציגה. על הכתובה הקצובה באשכנז ראה י"א איגוס, "שעור הכתובה בתור קנה מדה לעמדתם הכלכלית של היהודים בגרמניה בימי הביניים", חורב ה (תרצ"ט), עמ' 143-168; א"ח פריימן, "שיעורי הכתובה באשכנז וצרפת בימי הביניים", ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לא' מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' שעא-שפה; י' ריבלין, "שבועת האלמנה בין ספרד לאשכנז", מחקרי משפט כא (תשס"ה), עמ' 713-716.

הכוונה בלי להוסיף על סכום ההערכה, כגון תוספת שליש וכדומה.

43 הרב ע' קורח, סערת תימן (לעיל הערה 23), עמ' קכב. ברוח דומה כתב נכדו, הרב שלמה קורח: "ומנהגי זה לשום מראש ולזקוף אותו כחוב יש בו נפ"מ [=נפקא מינה] גדולה, כדי למנוע בעתיד מצה ומריבה כמה שוין, ובפרט לאחר שבלו או אם נאבדו, וגם מעלה שהוא צמוד לכסף צרוף של הקרושים, אשר כפי שיתבאר יש בהן סך 2.25 גרם סיג בלבד, ואם יארעו שינויים במטבעות הרי זה השינוי יהיה לפי מחיר אותה כמות של הכסף... כי מאחורי הכתובה כותבין השווי האמיתי לפי מה שהביא והכניס כל אחד ואחד" (הרב ש' קורח, עריכת שולחן [לעיל הערה 22], עמ' שז-שח). וכן כתב יוסף חבארה, יליד צנעא: "אחר החתונה הביאו כמנהג שמאי אשר העריך, פחות או יותר, את כל אשר הכניסה הכלה לבית אישה וזאת בנוכחות ביה"ד. הסכום הנקבע נכתב בעמוד השני של הכתובה" (י' חבארה, בתלאות תימן וירושלים, ירושלים תש"ל, עמ' 38).

ודא נדוניה דהנעילת ליה מיאה' קפלה פצה הכל נתקבל חתן זה ובא לידו ונעשה ברשותו וזקף הכל על עצמו במלוה ורשו ודי יהב לה בעלה חתנא דנן במתנתא קמייתא מיאה' קפלה פצה ודרתא במדור יהודאי במפקנה ומעלנה וכל צורכה דחאזו לה מארעית תהומא ועד רום רקיעא ורצה והוסיף לה תוספת בסוף מוהרה מאיה' קפלה פצה אלכל מן הזה אלקפאל אלפצה אלמדכורה פוק אלדי יצח פי כל מאיה' קפלה מנהא אתנין ועשרין קפלה פצה טייבה כאלצה בוון אלצאגה אלצנעאני אלמערוף לאלפצה פי מדינה' צנעא פי סוק אלצווג.⁴⁵

תרגום: וזו הנדוניה שהכניסה לו, מאה קפלה כסף. הכול קיבל חתן זה ובא לידו ונעשה ברשותו, וזקף הכול על עצמו במלוה וחוב. ואשר נתן לה בעלה החתן הזה במתנה הראשונה, מאה קפלה כסף, ומגורים בשכונת יהודים ביציאתה וכניסתה, וכל צרכיה הראויים לה, מקרקעית התהום ועד רום השמים. ורצה והוסיף לה תוספת בסוף המוהר שלה, מאה קפלה כסף. הכול מאלו קפאל הכסף הנזכרים למעלה, שעולה בכל מאה קפלה הם עשרים ושניים קפלה כסף טהור מזוקק במשקל הצורפות הצנעאנית, הידוע לכסף שבעיר צנעא בשוק הצורפים.

ובגב הכתובה נרשם הסכום הֶרְאֵלִי האישי כדלקמן:

בפנינו העדים חתומי מטה קנה אברהם ן יחיא ן מ'״ו יוסף צאלח יצ'״ו קנין שלם מעכשו ודאלך באן ענדה לזוגתה גזאל בנת מ'״ו יחיא אלעזירי כמסה קרוש חגר קאצר תמן חוב זקוף ומלוה זקופה ולא ישמיט עליה חוב זה ואפי' [לן] בשביעית ושעבד כל נכסיו פי דאלך קרקע ומטלטלין מטלטלין ע'״ג הקרקע דקנה ודיקני וכאן דאלך יום ב' ג' באדר בפ'ט והכל שריר וקיים. שלום ן סעדיא הכהן יש'ל, הצעיר שלמה ן ישועה יצ'״ו.

תרגום: בפנינו העדים חתומי מטה קנה אברהם בן יחיא בן מ'״ו יוסף צאלח יצ'״ו [=ישמרו צורו ויוצרו] קניין שלם מעכשיו, וזה: שיש אצלו לאשתו ג'זאל בת מ'״ו יחיא אלעזירי חמישה קרוש חגר⁴⁶ פחות שמינית, חוב זקוף ומלוה זקופה. ולא ישמיט עליה חוב זה ואפי' [לן] בשביעית. ושעבד כל נכסיו בזה, קרקע ומטלטלין, מטלטלין על גבי הקרקע, שקנה ושיקנה. וזה היה יום ב' ג'

ברשות ר' דוד חכם צדוק, קריית אונג. 45

קרוש הוא הריאל, המטבע בעל הערך הגבוה בתימן. בכתובות נכתב קרוש חגר וכן גם קרוש פראנצי, ובדורות האחרונים לא היה הבדל ביניהם. הרב שלום יצחק הלוי, שחי בצנעא ברבע הראשון של המאה העשרים, כתב: "דבימינו לא היה הבדל בין חגר לפראנצי". ראה דבריו בתוך מהרי"ץ, שו"ת פעולת צדיק (לעיל הערה 38), חלק ב, סימן יב, הערה א. 46

באדר ב"ט⁴⁷, והכול חזק וקיים. שלום בן סעדיא הכהן⁴⁸ יש"ל [=יינון / יהי שמו לעולם], הצעיר שלמה בן ישועה⁴⁹ יצ"ו.

בכתובה שלפנינו נעשתה ההערכה כשלושה שבועות וחצי לאחר החתונה. ההערכה העלתה סכום של חמישה קרוש פחות שמינית קרוש.

2. כתובה ראלית אישית שבה נרשם סכום הנדוניה בגוף הכתובה

בכתובה מהיישוב קצבת צ'לימה, שנכתבה לרגל נישואי יוסף אבן מוסי' אלבוני עם ג'זאל בנת סעיד, בתאריך י"ט באב תקי"ז (5 באוגוסט 1757), נרשם סכום הנדוניה עם הסכומים הנוספים בגוף הכתובה:

ודא נדוניה דהנעילת ליה סתה קרוש חגר הכל נתקבל חתן זה ובא לידו ונעשה ברשותו וזקף הכל על עצמו במלוה ורשו ודי יהב לה בעלה חתנא דנן במתנתא קמיתא מת'ל ד'אלך סתה קרוש... ורצה והוסיף לה תוספת בסוף מוהרה נצף קרש אלכל מן הדי' אלקפאל אלמדכורה פוק פצה טייבה גיידה כאלצה פי מדינת צנעא ורסאתיקהא גאיזה ללביע ושרא פי סוק אלסווג.⁵⁰

תרגום: וזו הנדוניה שהכניסה לו, שישה קרוש חגר. הכול נתקבל חתן זה ובא לידו ונעשה ברשותו וזקף הכול על עצמו במלוה וחוב ומה שנתן לה בעלה החתן הוזה במתנתא קמיתא כמו הנזכר שישה קרוש... ורצה והוסיף לה תוספת בסוף המוהר חצי קרוש. הכול מן קפאל הכסף הנזכרים לעיל כסף טוב מעולה טוהר בעיר צנעא וסביבתה עובר לסוחר, במיקח וממכר בשוק הצורפים.

סיכום הסכומים הרשומים בכתובה הוא: נדוניה - שישה קרוש חגר, מתנה ראשונה - שישה קרוש, תוספת למוהר - חצי קרוש.

בכתובה מקהילת ד'מאר, שנכתבה לרגל נישואי יוסף סיאני עם חמאמה ושצ'י בתאריך י"ד בתשרי תקפ"ט (22 בספטמבר 1828), נרשם סכום הנדוניה בגוף הכתובה:

ודא נדוניה דהנעילת ליה, תסעה קרוש ונצף חגר... ורצה והוסיף לה תוספת בסוף מוהרה, וקייה פצה מוכ'לץ. הכל נתקבל חתן זה ובא לידו ונעשה ברשותו, וזקף הכל על עצמו במלוה ורשו.⁵¹

47 = לשטרות, תקל"ח ליצירה (2 במארס 1778).

48 דיינ בבית הדין בצנעא, נפטר בשנת תקמ"ה (1785).

49 דיינ בבית הדין בצנעא, נפטר בשנת תקנ"ה (1795).

50 ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מחלקת כתבי היד, Heb. 80 901/46.

51 מפעל חשיפת גנזי תימן, חולון, תיק סא, מס' 17.

סיכום הסכומים הרשומים בכתובה הוא: נדוניה - 9.5 קרוש חגר, תוספת למוהר - 1 וקיייה כסף טהור.

בכתובה מקהילת פללה, שנכתבה לרגל נישואי מוסא בן עמראן עם צאלחה בנת גמיל בתאריך כ' באדר ב' תר"ג (22 במארס 1843), נרשם סכום הנדוניה:

ודא נדוניא דהנעילת ליה כסף לבושין ותכשיטין דדמותהון ארבעה קרוש ונצף חגר. ורצה והוסיף לה בעלה חתנא דנן נצף קרש חגר. האוי כתובה דא נדוניה ותוספת כמסה קרוש חגר בר מעיקר כתובה... הכל נתקבל חתן זה ובא לידו ונעשה ברשותו, וזקף הכל על עצמו במלוה ורשו...⁵²

סיכום הסכומים הרשומים בכתובה הוא: נדוניה - כסף בגדים ותכשיטים בשווי 4.5 קרוש חגר, תוספת - 0.5 קרוש חגר. סך הכול נדוניה ותוספת - 5 קרוש חגר.

3. כתובה ראלית אישית שבה נרשם פירוט הנדוניה בגוף הכתובה

בכתובה מקהילת צ'אלע, שבדרום תימן, שנכתבה לרגל נישואי סאלם בן נסים עם סלאמה בת סלימאן, בתאריך י"א בניסן תר"פ (30 במארס 1920), נרשם פירוט הנדוניה בגוף הכתובה, תוך ציון כל פריט מהתכשיטים ומהבגדים וערכו. את ערכם המספרי בעברית של הסכומים רשמתי בתוך סוגריים.

ודא נדונייא דהנעילת כלתא דא לבעלה חתנא דנן כסף ולבושין ומאני תכשיטין מן ד'אלך [=מזה]: תפצילה קיצאני בג' [=3] חרוף, רדה חמרא בג' [=3] חרוף, תפצילה אביארי בחרפין [=2] חרוף, שבכה כובאני בחרפין [=2] חרוף, תוב אסוד בארבעה קרוש ונץ [=4.5] קרוש, תפצילה משסן בג' [=3] קרוש, ארבע מטארח בג' [=3] קרוש ורבע ותמן [=ושלוש שמיניות קרוש], עקדה בקרש [=1] ותמן [=ושמינית קרוש], דוקה מן וקייתין בג' [=3] חרוף, תכריץ מן וקייתין בחרפין [=2] חרוף, תחמול מן וקייה בחרף ונץ [=1.5] חרוף, קלד בכמסעשר קרש [=15] קרוש, תלאת חילק בקרש ונץ [=1.5] קרוש] ותמן [=ושמינית קרוש], מרתק בניץ [=0.5] חרוף. הוי כלל נדוניה ושרט, אלעיקר [=העיקר] כמס [=5] אווק פצ'ה טייבה נקייה אמאמייה גאזייה פי אביע ואלשרא פי אלמדן ואלאסוואק מטבועה די מדינת צנעא [תרגום: כסף טוב נקי ממלכתיים עובר לסוחר במקח וממכר בערים ובשווקים מטבעות שבעיר צנעא].⁵³

52 ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מחלקת כתבי היד, Heb. 80 901/1350.

53 ברשות לאה גמליאל, רמת ישי. לכתובות מהגניזה הקהירית שבהן פורטו מרכיבי הנדוניה ראה M.

יש להעיר, שמצוי בידי גם דף המצורף לכתובה הנ"ל ובו העתק של ההתחייבויות שבגוף הכתובה. תאריכו של הדף כתאריך הכתובה, וכן חתומים עליו עדי הכתובה, דבר המלמד שההערכה נעשתה ביום החופה.

ה. הערך הכספי של הנדוניה

בכתובה נרשם הערך הכספי של הנדוניה; אבל יש לשאול, אם מה שרשום בכתובה הוא ערך כספי ראלי של הנדוניה, או שמא הוא כולל בתוכו תוספת מסוימת, שכתובתה נועדה להאדיר את המעמד של בני הזוג בשעת קריאת הכתובה. על הערך הכספי של הנדוניה הרשומה בכתובה כתב הרמב"ם:

מנהגות רבות יש בנדוניא. יש מקומות שנהגו שיכתבו בכתובה הנדוניא ביתר על דמיה בשליש או בחמיש או במחצה, כגון שתהיה נדוניתה מאה וכתבין שהכניסה לו מאה וחמשים, כדי להרבות בפני העם. וכשתבוא לגבות לא תגבה אלא המאה.⁵⁴

על דברי הרמב"ם העיר הרב יוסף קאפח: "אין הדברים ברורים לי. שאם המנהג הזה ידוע ומפורסם שכאשר כותבים מאה וחמשים לא הכניסה לו אלא מאה ואינה גובה אלא מאה, מה ריבוי בעיני העם איכא, הרי אין זה אלא השאה מילולית".⁵⁵ ועל מנהג תימן כתב: "ומנהגנו היה שמין כל מה שהכניסה וזוקפין אותו חוב על הבעל בלי תוספת בלי חסרון".⁵⁶ וכאשר גובה בין בגירושין בין במיתת הבעל, שמין כל מה שנשאר לה ומשלימין לה את הסכום הנקוב בלבד במלואו".⁵⁷ כפי שיובא לקמן, העיון בכתובות מתימן מראה שבכתובות מקהילות מסוימות נכתב "בתוספת שלישי" או "בלא תוספת שלישי"; אך, כאמור, המנהג ברוב הגדול של המקומות בתימן וכן בצנעא, מקום מגוריו של הרב יוסף קאפח, היה, כפי שציין, רישום סכום הנדוניה בלבד בלא תוספת שלישי.

בבדיקה של 1,506 הכתובות שבאוסף הכתובות שברשותי, הכוללות כתובות מכ-570 יישובים בתימן, נמצאו 87 כתובות מ-47 יישובים שנכתב בהן בנוסח רישום הנדוניה "בתוספת שלישי", ו-22 כתובות מ-15 יישובים שנכתב בהן בנוסח רישום הנדוניה "בלא תוספת שלישי". כל שאר הכתובות, שלא צוין בהן לא זה ולא זה (כ-93%)

A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine, A Cairo Geniza Study*, II, Tel Aviv and New York 1981, pp. 157, 177, 183, 199, 238, 244, 442, 455

54 רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, פרק כג, הלכה יא.

55 רמב"ם, משנה תורה [קאפח], הלכות אישות, שם, ציון יג, עמ' תעז.

56 ראה גם בדברי הרב עמרם קורח, לעיל בתחילת סעיף ג.

57 רמב"ם, משנה תורה [קאפח], שם, עמ' תעז.

סתמן כפירושו, שאין בהן שום תוספת.

לקמן נוסח של רישום סכום הנדוניה בכתובות אחדות שצוין בהן "בתוספת שלישי". בכתובה אחת מתאריך ו' בניסן תס"ג (12 במארכ 1703), מהיישוב סעדייה כ'ארג ד'מאר, מופיע בגוף הכתובה ברישום הנדוניה נוסח מפורש בעניין תוספת השלישי:

ודא נדוניה דהנעילת ליה עשרה קרוש פצה אלדי יצח וזן כל קרש מנהא תסע קפאל אלא תלת [תרגום: וזו הנדוניה שהכניסה לו, עשרה קרוש כסף, שעולה משקל כל קרוש מהם תשע קפלה פחות שלישי]. וזאת הנדוניה בהוספת שלישי כי כן מנהג המקום להוסיף שלישי ובשעת הגבייה פוחתין אותו השלישי שהוסיפו.⁵⁸

לעומת הנוסח המפורט הזה, בשאר הכתובות הללו נכתב ברישום סכום הנדוניה בגוף הכתובה נוסח קצר של המילים "בתוספת שלישי" בלבד. למשל, בכתובה מתאריך כ"ב בטבת תרט"ז (30 בדצמבר 1855), מקהילת ביצ'א, צוין הסכום: נדוניה 14.25 וקיה כסף, תוספת על עיקר כתובה 0.25 וקיה, סך הכול 14.5, "בתוספת שלישי".⁵⁹ בכתובה מתאריך י"ב בשבט תש"ה (26 בינואר 1945), מהיישוב קעטבה, מתחת לחתימת העדים, נכתב: "חשבון החוב והכתובה אתנין ותלאתין [=32] ריאל בתוספת שלישי. וזה קיום חשבון הכסף. ב"ד [=בית דין] קעטבה".⁶⁰

לקמן נוסח של רישום סכום הנדוניה בכתובות אחדות שצוין בהן "בלא תוספת שלישי": בכתובה מתאריך י"ז באדר תקל"ט (5 במארכ 1779), מהעיר רצאבה, צוין הסכום: [נדוניה] 5.25 קרוש חגר, "בלא תוספת שלישי".⁶¹ בכתובה מתאריך כ"ב בסיוון תקמ"ז (8.6.1787), מהיישוב מכלבאן, צוין הסכום: נדוניה 9 קרוש + שמינית, "בלי תוספת השלישי".⁶²

בעיר רדאע, במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, נהגו לכתוב את ערך הנדוניה "בתוספת שלישי", ומסוף המאה התשע עשרה השתנה המנהג. במשך שנים אחדות כתבו "בלא תוספת שלישי", ואחר כך ללא התוספות הנ"ל. למשל: בכתובה מתאריך י"ג בתשרי תקי"ד (11 באוקטובר 1753) צוין הסכום: נדוניה 20 קרוש חגר, "בתוספת שלישי".⁶³ כאמור, בסוף המאה התשע עשרה החלו לכתוב "בלא תוספת שלישי". למשל:

58 מפעל חשיפת גנזי תימן, חולון, תיק סא, מס' 3.

59 ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מחלקת כתבי היד, Heb. 80 901/1030.

60 ברשות רינה כבתי, גן יבנה.

61 מפעל חשיפת גנזי תימן, חולון, תיק סא, מס' 10.

62 שם, מס' 79.

63 ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מחלקת כתבי היד, Heb. 80 901/907.

בכתובה מתאריך כ"ו באלול תרנ"ז (24 בספטמבר 1897) צוין הסכום: נדוניה 8.25 קרוש חגר, "בלא תוספת שלישי".⁶⁴ ולאחר כמה שנים כתבו בנוסח הרגיל, בלא ההערה בעניין תוספת השלישי. למשל: בכתובה מתאריך ט' בשבט תרס"ז (24 בינואר 1907), צוין הסכום: נדוניה - 3.25 + שמינית קרוש חגר.⁶⁵ בכתובה מתאריך י"ז באדר תרס"ט (10 במארכ 1909), נכתב: "ונדוניה דהנעילת כלתא דא לבעלה חתנא דנן סתה קרוש חגר ותמן [=6 + שמינית קרוש] תמה צחיחה".⁶⁶ ביטוי זה, תמה צחיחה, שפירושו "שלמה ואמתית", חוזר בכתובות נוספות. סביר להניח שתוספת זו באה למנוע מחלוקת אם מדובר "בתוספת שלישי" או "ללא תוספת שלישי", כפי המנהג החדש.

ו. פירעון הנדוניה

בתימן היה שטר הכתובה שווה ערך להתחייבותו של הבעל. שאלות שהופנו לרב יחיא צאלח (מהרי"ץ) במאה השמונה עשרה, מלמדות על ערכו הכספי של שטר הכתובה התימני ועל היותו ניתן למימוש. אחת השאלות מדברת על "אודות האיש, אשר שילם בחייו לאם הבנים כתובתה וחובה ויצאה מביתו, ולא נשאר כי אם הגט".⁶⁷ בשאלה אחרת מוזכר "מי שהיה נשוי לבתולה וגירשה ופרעה כתובתה".⁶⁸ על המנהג בקהילת צעדה שבצפון תימן כתב לי הרב עובדיה יעבץ:

הנדוניה והחוב נרשמים מאחרי הכתובה ביד הרב. והם: א. כל כמות הכיבודים. כגון, בגדים ותכשיטין וכלי בית, וסכום כסף כפי כוחם, והרב עורך שומא על כל פריט ופריט, חיוב תלוי ועומד על החתן ורשום מאחורי הכתובה לעת הצורך. שאם לא יוצלחו נישואיהם ויגיעו לידי הסכם גירושין, הכל יבוצע כך: אם הבעל דורש הגירושין בניגוד לרצון האשה, אזי הוא חייב בתשלום הנדוניה כראות עיני הרב, יחד עם סכום הכתובה שנקבע בזמנו בריאליים בכתב מאחורי הכתובה.⁶⁹

היו שציינו במפורש, על גב הכתובה, שסכום הנדוניה מיועד למקרה של גירושין או אלמנות.⁷⁰ למשל: בכתובה מקהילת צנעא, מתאריך י"ג בניסן תנ"ד (9 באפריל 1694),

64 ברשות משה חגיבי, נתניה.

65 ברשות גיא שרעבי, פתח תקוה.

66 ברשות יונה ארגש (משה), ראש העין.

67 מהרי"ץ, שו"ת פעולת צדיק (לעיל הערה 38), חלק א, סימן יט.

68 שם, סימן סג. למקרים דומים ראה שם, סימנים נט, קי, קלו, קסז; חלק ב, סימן קעו; חלק ג, סימן רסה.

69 במכתבו אליי מתאריך כ"ז בסיוון תש"ע (9 ביוני 2010).

70 בתשובה מצנעא של הרב יחיא קאפת, כנראה לשאלה שנשאל מקהילת מנאכה, כתב: "ומה

נכתב בגב הכתובה "תסלים דאלך אלחוב לוקת תתאלמן או תתגרש ממנו בגט",⁷¹ כלומר: תשלום זה הוא החוב לזמן שהיא תתאלמן או תתגרש ממנו בגט. בכתובה מקהילת צעדה, מתאריך כ' בטבת תקצ"ג (13 בינואר 1833), נכתב בגב הכתובה: "ואין לה לגבות חוב זה ממנו כל זמן שהיא אשתו והוא אישה אלא כשתתאלמן או תתגרש ח"ו [=חס ושלום]".⁷² במקרה גירושין היה הבעל משלם את ערכה של הנדוניה נוסף על הסכום שהתחייב בגוף הכתובה, ובמקרה אלמנות הייתה האישה גובה את ערכה מנכסי בעלה.

בעת גירושין נהגו חברי בית הדין לתעד את הפירעון כדי למנוע גבייה נוספת על הרשום בכתובה. לקמן דוגמות של רישומים ממקורות מגוונים:

בפנקס בית הדין בצנעא מופיעים רישומים שלפיהם קיבלה האישה את כל המגיע לה על פי הרשום בכתובה. למשל: בפסק מתאריך כ"ח בניסן תקל"ג (24 באפריל 1773) נכתב: "גירש ן סלי אלכתה את אשתו לולוה דהות מתקריא גנא בנת סלי מגארי וקבצת חובה וכתובתה באלופא". תרגום: גירש סלי[מאן] אלכתה את אשתו לולוה שהייתה נקראת גנא בת סלי[מאן] מגארי, וקיבלה חובה וכתובתה במלואם.⁷³

ישנן כתובות שבגבן צוין שהן נפרעו. למשל: בכתובה מצנעא שנכתבה לרגל נישואי חיים כליב ונצרה עראקי בו' בתמוז תרנ"ב (2 ביולי 1892), נכתב בגב הכתובה בכתב ערבי, שנפרע כל החוב של הבעל לאשתו.⁷⁴ בגב של כתובה מצנעא נכתב, בתאריך ז' בשבט תרנ"ו (22 בינואר 1896), שטר, הוא כעין 'זיכרון דברים', המתעד שסאלם דאר גירש את תרכייה לוי, ונתן לה את כל המגיע לה לפי הכתובה, והתחייב לדאוג לכלכלה של בתם המשותפת.⁷⁵

בגטין אחדים צוין בגב הגט שהכתובה נפרעה. בגב של גט מצנעא, מתאריך י"ז באייר תרפ"ה (11 במאי 1925), נכתב: "גירש יחיא בן סעיד אלעראקי את אשתו שמעה בנת הרון אלנקאש בגט זה בפנינו ואופאהא [תרגום: ושילם לה כל] חובה וכתובתה".⁷⁶

שאלת על החוב שנותן האב לבתו אם יכול לחזור וליקח אותו לעצמו, דבר פשוט הוא שכיין שנתנם לבתו מתנה וזכתה בהם שאינו יכול לחזור בו, וגם האשה אינה יכולה לגבות מבעלה אלא אחר גירושין או מיתה, זולתי אם יש לחוש שהבעל יכלה אותם כדרך סוכאי יין וזוללי בשר שהיא יכולה להוציאם כדי שלא יפקירם עליה" (הרב ש' עוזירי, ספר עקבי שלום, בעריכת משפחת המחבר, [תל אביב] תשס"ו, עמ' עח).

71 מפעל חשיפת גנזי תימן, חולון, תיק סא, מס' 72.

72 גנזי בית נחמה ויאיר מדאר-הלוי, רחובות.

73 י' ניני, אלמסודה, פנקס בית הדין של קהילת יהודי צנעא במאה ה"ח, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב תשס"א, עמ' 156, אות תד.

74 ברשות הרב אברהם צדוק, ירושלים.

75 מפעל חשיפת גנזי תימן, חולון, תיק סא, מס' 57.

76 על השטר חתומים הרב יחיא יצחק הלוי והרב עמרם קורח, והם העדים שחתמו גם על הגט. מכון

היו גם שנהגו לכתוב שטר מיוחד, והיו נותנים אותו לבעל. לקמן שטר שבו מצוין שהאישה שהתגרשה קיבלה את כל חובה הרשום בכתובה. בשטר מתאריך תשרי תש"ד (1943) בקהילת תנעם שבמרכז תימן נכתב:

נתגרשה זהרה בנת יוסף עואץ מבעלה סאלם ן יוסף אלסדמי בגט כשר גירושין גמורין וקבצת כתובתה עד פרוטה אחרונה פי חצר וכילהא יוסף ן יחיא גיאת חסב אלוכאלה בידה וכדאלך אלחוב תסלם ביד ואלדהא עלא מא יחכי אלקם אלדי בכט אלשיך צאלח אחמד אלקושיט ואיצא אלבנת אצקטת אמהא ולאיתהא לואלדהא סאלם באנהא תבקא לדיה ואדא אחתאגתהא תפקדהא פלא לסאלם דנן ימנע עליהא ואלזמת זהרה דא עלא נפסהא אן אדא טלבת בנתהא באנהא חאמלה להא מן כסוה ונפקה ולם ילזם סאלם דנן שי ברצאהם אלגמיע ולא בקא בינהם לא חק ולא דעוא ולא טלב לא בדיני יש' ולא בדיני אוה'ע בתאריכה יום ד חדש תשרי כ"ח בו ברנ"ה וקיים ונתננו זה בידה לראייה ולאשר ולקיים על כל הנז' לעי'. סאלם ן סאלם אבהר, הצ' מוסי' ן סעיד יש'ל.⁷⁷

תרגום: נתגרשה זהרה בת יוסף עואץ מבעלה סאלם בן יוסף אלסדמי בגט כשר גירושין גמורין. וקיבלה כתובתה עד פרוטה אחרונה בנוכחות בא כוחה יוסף בן יחיא גיאת על פי יפוי הכוח שבידו. וכמו כן החוב שולם לידי אביה כפי האמור בשטר שבכתיבת השיח' צאלח אחמד אלקושיט. ועוד ויתרה האם על הבת שברשותה לאביה סאלם שהיא תישאר אצלו. ואם תצטרך לבקר אותה, שלא ימנע אותה סאלם דנן. והתחייבה זהרה זו על עצמה שאם יבקשו לשאת את הבת, שיהא מוטל עליה לדאוג לה לבגדים והוצאות, ולא יחויב סאלם דנן דבר. ברצונם כולם. ולא נשאר ביניהם לא זכות ולא טענה ולא תביעה, לא בדיני יש' [ראל] ולא בדיני אוה'ע [=אומות העולם]. תאריך יום ד' חדש תשרי כ"ח בו ברנ"ה,⁷⁸ וקיים. ונתננו זה בידה לראייה ולאשר ולקיים על כל הנז' [כר] לעי' [ל].

חתימות העדים: סאלם בן סאלם⁷⁹ אבהר,⁸⁰ הצ' [עיר] מוסי' בן סעיד יש'ל.

בן צבי, ירושלים, תיק 359, מס' 86. ראה גם איש ימיני (לעיל הערה 13), עמ' רנ-רנא.

77 תודתי לאליהו אבהר, בנו של הרב שלום אבהר, שהעביר לרשותי את התעודה.

78 לשטרות, תש"ד ליצירה - 27 באוקטובר 1943.

79 היו מיהודי תימן שנהגו לקרוא לאחד הבנים (ואפילו ליותר מאחד מהם) בשם האב גם בעודו בחיים; ראה א' גימאני, "שמות פרטיים בקהילות תימן - מחקר שמות על פי שטרי כתובה", א' דמסקי, י"א ריף וי' תבורי (עורכים), ואלה שמות - מחקרים באוצר השמות היהודיים א', רמת גן: אוניברסיטת בראיילן, תשנ"ו, עמ' נא-נב.

הכלל העולה, שרישום פירעון הנדוניה היה תלוי במנהגי הקהילות ולא הייתה לגביה מדיניות קבועה. יש שנהגו לתת ביד הבעל שטר המעיד על הפירעון, ויש שנהגו לרשום זאת בכתובה או בגט.

לגבי סכום עיקר הכתובה (לא הנדוניה), שהוא, כנאמר לעיל, 200 זוז לבתולה ו-100 זוז לאלמנה או לגרושה, ערכו בכסף של תימן היה בתקופות מסוימות כ-5 ריאל לבתולה וכמחצית הסכום לאלמנה או לגרושה.⁸¹ את כסף הנדוניה היו רושמים לפי ערך הכסף המקומי. מצויות כתובות שפירטו גם את הערך הכספי של עיקר הכתובה. למשל: בכתובה מתאריך י"ג בתשרי תקכ"ח (6 באוקטובר 1767), מהיישוב חוגיפה, נרשם סכום עיקר הכתובה - 200 זוזים דינרין שהם 25 זוזי כסף טהור, ובהמשך צוין במפורש "וכתב לה עיקר כתובה כמסה [=חמישה] קרוש".⁸² בכתובה מקהילת קחיפה, מתאריך ה' בניסן תקנ"ו (13 באפריל 1796), נרשם סכום הנדוניה בהערכה כללית בגוף הכתובה כדלקמן:

ויהבנא ליכי מוהרי בתוליכי כסף זוזי מאתן דינרין, דאינון מזוזי כספא טבא עשרין וחמשא זוזי דחזי ליכי מדאורייתא... וכתב לה עיקר כתובה כמסה קרוש. ורצה והוסיף לה תוספת על עיקר זה קרשין. ונדוניה דהנעילת כלתא דא מבי אבוהא לבעלה חתנא דנן כולהון לבושין ותכשיטין די דמיהון תלאתה קרוש, עד משלם עשרה קרוש, פצה טיבה גאיזה פי אביע ואלשרא ואלתגארה פי גמיע מודן אלימן.⁸³

הסכומים הרשומים בכתובה הם: עיקר כתובה - 5 קרוש, תוספת - 2 קרוש, נדוניה - בגדים ותכשיטים בשווי 3 קרוש, סך הכול - 10 קרוש, "כסף טוב עובר לסוחר במקח וממכר ובמסחר בכל ערי תימן" (ביטוי זה חותם גם את שתי המובאות שלהלן).

בכתובה מהיישוב מוקרעה, מתאריך י"ב בשבט תרס"א (1 בפברואר 1901), נכתבו הסכומים שבכתובה בזה הלשון:

ויהבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דינרין, דאינון מזוזי כספא טבא עשרין וחמשא זוזי דחזי ליכי מדאורייתא... וכתב לה עיקר הכתובה דא כמסה קרוש. והוסיף על עיקר כתובה דא קרשין. ונדוניה דיהנעילת כלתא דא מבי

-
- 80 נולד בשנת תרע"ד (1914) בעיר תנעם שבמרכז תימן, ועלה לארץ בראשית שנת תש"י (1949). בתנעם ובארץ ישראל הוא עסק ברבנות, ומשנת תש"א (1951) ועד פטירתו בשנת תשנ"ג (1993) שימש רב הקהילה התימנית באשקלון. ראה א' גימאני, "מתנעם לאשקלון: הרב שלום אבהר רב הקהילה ויקיר העיר", תהודה 22 (תשס"ב), עמ' 29-33.
- 81 שו"ת גנוי מלכים, בתוך י"ל נחום, מכמנים מחשיפת גנוי תימן, תל אביב תש"ן, שאלות מו, ג, עמ' סד-סה, סז-סח; ש' עמיהוד, פעולות צדיק - יבי"ע (לעיל הערה 31), עמ' קסט.
- 82 מכון בן צבי, ירושלים, תיק מס' כת 858.
- 83 שם, תיק מס' כת 826.

נשא, כולהון לבושיין ותכשיטיין די דמיהון תלאתה קרוש. אלגומלה עשרה קרוש, פיצה טייבה גיידה גיידה פי אלביע ואלשרא ואלתיגראה פי גמיע מודן אהל אלימן.⁸⁴

הסכומים בכתובה זו זהים לפירוט שבכתובה הקודמת.

בכתובה מהיישוב נגד, מתאריך ט"ז בטבת תרע"ו (23 בדצמבר 1915), נכתב:

ויהבנא ליכי מוהרי בתוליכי מאתן דינרין, דאינן חמשא ועשרין זוזי מזוזי דחזי ליכי מדאורייתא... וכתב לה עיקר הכתובה דא כמסה קרוש. והוסיף לה על עיקר כתובה דא קרשיין. ונדוניא דהנעילת כלתא דא לבעלה חתנא דנא מבי אבוהא, כולהון לבושיין ותכשיטיין די דמיהון כמסה קרוש. אלגומלה תינאעשר קרש, פצה טייבה גיידה גאיזה פי אלביע ואלשרא ואלתיגראה פי גמיע מודן אלימן.⁸⁵

כתובה זו שווה לקודמתה בשני הסעיפים הראשונים, אך יתרה עליה בנדוניה: הבגדים והתכשיטים שווים 5 קרוש, ובסך הכול - 12 קרוש.

בכתובה מתאריך י"ב בתשרי תרנ"ו (30 בספטמבר 1895), מהיישוב מראצין, נרשמו סכומי הכתובה: עיקר כתובה - 200 זוזים שהם 25 זוזי כסף טהור, תוספת - 0.5 קרוש, נדוניה - לבוש ותכשיטים ששוויים 46 קרוש חגר. סך הכול - עיקר ונדוניה ותוספת ומתנה - 51.5 קרוש חגר.⁸⁶ בכתובה מתאריך כ"ז בסיוון תרע"ב (11 ביוני 1912), מהיישוב עראם, נרשמו סכומי הכתובה: עיקר כתובה - 200 זוזים שהם 25 זוזי, תוספת - 2 קרוש חגר, נדוניה - 2 קרוש חגר. סך הכול - עיקר, תוספת ונדוניה - 9 קרוש חגר.⁸⁷

יש להעיר, שבמקרים שבהם האישה יזמה את הגירושיין ללא סיבה מוצדקת, או שהגירושיין נעשו משום שהאישה מרדה בבעלה, היא הפסידה את עיקר כתובתה אבל לא את נדונייתה.⁸⁸ למשל: בפסק מתאריך ב' באב תקל"ג (22 ביולי 1773) נכתב: "גירש

84 לצילום הכתובה ראה: הרב ש' קורח, עריכת שולחן (לעיל הערה 22), עמ' שיא.

85 ברשות אמנון הלל, פתח תקוה.

86 ברשות יהודית לוי, מושב עמקא.

87 ברשות הרב גלעד משה, מושב זבדיאל.

88 בעניין זה כתב הרמב"ם בהלכות אישות (יד, ח): "האשה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת. ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו להוציא לשעתו לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה, ותצא בלא כתובה כלל. ותטול בלאותיה הקיימין בין מנכסים שהכניסה לבעלה ונתחייב באחריותו בין מנכסים שלא נתחייב באחריותו". כלומר היא מפסידה את כתובתה, ובכלל זה גם את תוספת כתובה ומתנתא קמייטא, ולגבי הנדוניה היא לוקחת "בלאותיה הקיימין" כלומר לפי ערכם בשעת הגירושיין. ראה גם הרב י' רצאבי, "כפיית גט בטוענת 'מאיס עליי'", פעמי יעקב נו (תשס"ד), עמ' פד; א' גרוסמן,

סעיד ן עואץ אלאחראץ את אשתו לולוה בנת סאלם אלגבני ומחלה בכתובה מקאבל אלגירוש לאנהא אבתרתה ותסלם להא חובה י"ו קרש ותמן באלופא". תרגום: גירש סעיד בן עואץ אלאחראץ את אשתו לולוה בת סאלם אלגבני ומחלה בכתובה כדי להתגרש, לפי בקשתה. ושולם לה חובה שישה עשר קרוש ושמינית במלואו.⁸⁹ בפסק מתאריך כ"ו בתמוז תקל"ב (27 ביולי 1772) נכתב: "גירש יוסף ן יוסף אלצנעאני את אשתו גזאל בנת סעיד עמר אללוי ואסתופת חובה ואמא כתובתה פהי הפסידה אותה מחמת מרדה". תרגום: גירש יוסף בן יוסף אלצנעאני את אשתו גזאל בת סעיד עמר הלוי, וקיבלה את חובה, אבל את כתובתה הפסידה מחמת שמרדה.⁹⁰

ז. הנדוניה ושמיטת חובות בשביעית

מנהג מקומות רבים בתימן להוסיף ברישום של סכום הנדוניה שבגב הכתובה את הביטוי "ולא ישמיט עליה חוב זה ואפילו בשביעית". תוספת זו נועדה להבטיח שהחוב של הנדוניה לא יהא נשמט בשביעית. דעת הרמב"ם היא ששמיטת כספים נוגהת גם בחוץ לארץ,⁹¹ ולכן גם בתימן נהגו לעשות פרוזבול,⁹² כדי שלא יישמטו החובות. בעניין זה כתב הרב עמרם קורח:

שלשה ימים או ארבעה לפני צאת שנת השמיטה, מעתיקים בית הדין ישיבתם לבית הכנסת באמצע השכונה... כל העם מקצה באים למקום ביה"ד, וכל

חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 443-450. המנהג הקדום בתימן היה שהמורדת מפסידה את הנדוניה, אך במאה השמונה עשרה השתנה המנהג והיא קיבלה את הנדוניה. ראה מהרי"ץ, שו"ת פעולת צדיק (לעיל הערה 38), חלק א, סימן קי; שושנת המלך לר' שלום חבשוש, דיני מורדת, סעיף ה, נדפס בסוף שו"ת פעולת צדיק (לעיל הערה 38), שם, חלק ג, עמ' שצט; הרב י' רצאבי, שם, שם, עמ' פד-פה, הערה 10; הרב י' רצאבי, שם, פעמי יעקב נז (תשס"ה), עמ' קפב.

89 י' ניני, אלמסודה, פנקס בית הדין של קהילת יהודי צנעא במאה השמונה עשרה (לעיל הערה 72), עמ' 152, אות שפט.

90 שם, עמ' 148, אות שעו.

91 רמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל, פרק ט הלכה ג. ראה גם שולחן ערוך, חושן משפט, סימן סז, א. יש פוסקים הסוברים ששמיטת כספים אינה נוגהת בחוץ לארץ, ויש פוסקים הסוברים שאינה נוגהת בזמן הזה. הדעות השונות של הפוסקים מובאות על ידי הרב יוסף קארו בחיבורו בית יוסף בסימן הנ"ל.

92 הפרוזבול הוא תקנה לטובת המלווה שלא יפסיד כספו בשנת השמיטה, ובית הדין בכוח סמכותו כותב הרשאה למלווה לגבות את חובו בכל זמן שירצה ועל ידי כך אין דין שנת השמיטה חל על הלוואותיו. הלל תיקן זאת כשראה שהאנשים נמנעים מלהלוות ובכך עוברים על הכתוב בתורה, והתקנה היא לטובת העשירים שלא יפסידו מעותיהם וגם לטובת העניים שיוכלו לקבל הלוואה. ראה: שביעית י, ג.

האומר לב"ד שהוא רוצה פרוזבול, כותבים על שמו בנוסח זה: מסר דבריו פב"פ [=פלוני בן פלוני] שכל חוב שיש לו אצל כל אדם שיגבנו כל זמן שירצה, וכותבים הזמן וחותרים בו שלשתם.⁹³

לכן, ברישום הנדוניה שבגב השטר, נהגו יהודי תימן להוסיף את המשפט "ולא ישמיט עליה חוב זה ואפילו בשביעית".⁹⁴ בגוף שטר הכתובה אין מוסיפים משפט זה, מפני שלפי ההלכה שנת השמיטה אינה משמטת את החוב המצוין בו,⁹⁵ אולם השטר הכתוב בגב הכתובה עוסק בנדוניה שהכניסה האישה לבעלה, וחוב הנדוניה נשמט בשמיטה; ולכן כתבו בו תנאי זה, וכפי שכתב הרב חיים כסאר:

אבל החוב שמכנסת האשה לבעלה, הו"ל [=היה ליה] כשאר בעל חוב דמשמיטין, ואע"פ שאינו עומד לפרעון עכשיו, ולא דמי להמלוה את חברו לעשר שנים דאינו משמט, דהתם קצב לו זמן מוגבל, משא"כ [=מה שאין כן] כאן דלא הוי זמן מוגבל, ודמי למלוה את חברו ואמר לו לכשאבוא ממקום פלוני אפרע לך דמשמיט. ולפיכך הנהיגו בתימן לכתוב בשטר שזוקפין בו את החוב, תנאי על הבעל, שלא ישמיט הוא חוב זה ואפי' [לו] בשביעית.⁹⁶

לדעת הרב יוסף קאפח, על הסכום שבגב הכתובה חל אותו דין כמו על הסכומים שבכתובה, בכולם אין שנת השמיטה פוגעת. על הסיבה להוספת משפט התנאי בגב הכתובה הוא כתב: "אף שתוספת כתובה ככתובה כנ"ל ואינה נשמטת כיון שקבע זמן לפרעונה אם תבוא לידי פרעון והוא בגרושין או במיתת הבעל, בכל זאת נהגו לכתוב

93 הרב ע' קורח, סערת תימן (לעיל הערה 23), עמ' קיב. על שמיטת כספים שנהגה בתימן ראה דבריו של הרב חיים כסאר בפירושו שם טוב למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשמ"ב, הלכות שמיטה ויובל, פרק ט הלכה ג, עמ' קמח. והשווה גם בדברי הרמב"ם שם, הלכה טז. והרב יוסף קאפח העיר: "ואני אומר אשריך יהדות תימן שקיימת מצוות ה' דאורייתא ודרבנן ככתוב" (ראה מהדורתו למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, הלכות שמיטה ויובל, פרק ט הלכה ג, סוף ציון ג, עמ' תעז). גם דעת חכמי תימן במדרשים שכתבו במאות הארבע עשרה והחמש עשרה תואמת לדעת הרמב"ם; ראה דבריהם אצל הרב י' רצאבי, שולחן ערוך המקוצר, ח, בני ברק תשס"ג, סימן ריד, הערה א, עמ' פו.

94 על כך כתב הרב עמרם קורח (סערת תימן, שם): "הנשים לא יצטרכו פרוזבול, לפי שכבר נהוג בכל שטר חוב שיש לאשה על בעלה, לכתוב שלא ישמיט עליה חוב זה ואפילו בשביעית, ורק אם יש איזה נשים שיש להן חובות מעסקי עצמן באות לבקש מביה"ד לכתוב להם פרוזבול". הרב שלמה קורח כתב: "ומה שכותבים שלא ישמוט בשביעית, משום שפשוט כי רק הכתובה והתוספת דינן כמעשה בית דין שאין השביעית משמטתן" (הרב ש' קורח, עריכת שולחן [לעיל הערה 22], עמ' שז).

95 רמב"ם, משנה תורה, הלכות שמיטה ויובל, פרק ט הלכה יג.

96 רמב"ם, משנה תורה עם פירוש שם טוב, שם, הלכות שמיטה ויובל, פרק ט הלכה יג, עמ' קנ.

לשופרא דשטרא".⁹⁷

הרב יצחק רצאבי העיר שמנהג זה היה מקובל רק בעיר צנעא, מקום מושבם של כל הרבנים הנ"ל, אך בשאר קהילות תימן נהגו כדעת הסוברים ששמיטת כספים אינה נוהגת בחוץ לארץ, ולכן לא עשו פרוזבול וגם לא כתבו משפט זה בגב הכתובה. אמנם היו מקומות בתימן שנגררו אחרי המנהג בצנעא לכתוב בגב הכתובה משפט זה, אף שלא נהגו לשמוט הלואותיהם בשנת השמיטה, והם כתבו זאת כפי מנהג הרווח ולא כהלכה למעשה.⁹⁸

להלן דוגמות אחדות מכתובות של כמה קהילות שנהגו לכתוב את ערך הנדוניה בגב הכתובה: בכתובה מקהילת צנעא, מתאריך ט' בניסן תנ"ג (5 באפריל 1693), נכתב בגב הכתובה: "קנה בפנינו... ולא ישמיט עליה חוב זה ואפילו בשביעית".⁹⁹ בכתובה מקהילת מאורה, מתאריך ט"ו באדר ב' תע"ח (7 במארס 1718), נכתב בגב הכתובה: "קנה בפנינו אנו העדים חתומי מטה... ולא השמטתי עליה חוב זה ואפילו בשביעית".¹⁰⁰ בכתובה מקהילת מצ'מאר, מתאריך י"ב בתשרי תקנ"ב (10 באוקטובר 1791), נכתב בגב הכתובה: "בפנינו אנו העדים חתומי מטה קנה... ולא ישמיט עליה חוב זה אפילו בשביעית".¹⁰¹ בכתובה מקהילת צעדה, מתאריך ד' בשבט תקפ"ח (22 בינואר 1828), נכתב בגב הכתובה: "בפנינו אנחנו העדים חתומי מטה... ולא ישמיט עליה חוב זה אפילו בשביעית".¹⁰²

ה. שבועת האלמנה

בעניין האלמנה הבאה לגבות את כתובתה (ובמקרים מסוימים גם את הנדוניה) מיורשי בעלה, תיקנו חכמים, שיש לחייב אותה להישבע שעדיין לא קיבלה כלום על חשבון הכתובה.¹⁰³ ישנם פוסקים שכתבו ששבועת האלמנה אינה נוהגת בזמננו. בקהילות ספרד נהגו לפטור את האישה מהשבועה, ולעומתם, באשכנז, לא נהגו לפטור אותה ממנה.¹⁰⁴

- 97 רמב"ם, משנה תורה [קאפח], שם, הלכות שמיטה ויובל, פרק ט הלכה יג, ציון יג, עמ' תפד.
 98 הרב י' רצאבי, טופס כתובות (לעיל הערה 8), עמ' לט; הנ"ל, שולחן ערוך המקוצר (לעיל הערה 92), ת, סימן ריד, הערה א, עמ' פד-פה. ראה גם הרב ש' קורת, עריכת שולחן (לעיל הערה 22), עמ' שז-שח.
 99 י"ל נחום, מפעל חשיפת גנוזי תימן, חולון, תיק סא, מס' 2.
 100 ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, מחלקת כתבי היד, Heb. 80 901/867.
 101 מכון בן צבי, ירושלים, תיק מס' כת 731.
 102 הרב עובדיה יעבץ, קריית עקרון.
 103 כתובות פז ע"א; גיטין לד ע"ב; רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות פרק טז הלכה ד; שולחן ערוך, אבן העזר, סימן צו, א-ב.
 104 י' ריבלין, "שבועת האלמנה בין ספרד לאשכנז" (לעיל הערה 41), עמ' 705-720.

לגבי מנהג תימן נשאל הרב יחיא בדיחי, מחכמי הישיבה בצנעא שגלה לכוכבאן, מאת ראש הישיבה בצנעא, הרב שלום חבשוש, על מי יש לסמוך במחלוקת זו, וכן שאלו אם שמע על מנהג צנעא בעניין זה.¹⁰⁵ אין בידנו תשובת הרב יחיא בדיחי לשאלה זו, אך נמצאת בידנו תשובה אחרת שלו, שכנראה כתבה בזמן שישב בצנעא.¹⁰⁶ בתשובה זו כתב הרב בדיחי שבזמנו לא נהגו להשביע את האלמנה בגביית הכתובה והנדוניה. ואשר למנהג בצנעא כתב בחתימת תשובתו:

וחפשתי בסדר פינקס הדיינים הראשונים של ארץ התימן שבידי,¹⁰⁷ משנת בכ"ח,¹⁰⁸ של הרב הקדוש מ"ו צאלח¹⁰⁹ נע"ג [=נוחו עדן גן] ומ"ו יוסף בשארי¹¹⁰ נ"ע ושאר רבנים, ולא מצאתי שהיו מגבין האלמנה בשבועה אלא מעט מרבים. מוכח שהמנהג כמו שכתבתי, שאין משביעין אלא היכא דאית חששא להתפסה.¹¹¹ וגם אני זכור שמהר"י [=שמורינו הרב יוסף] קארה¹¹² הדיין המצויין שבדורינו זצוק"ל, שהגבה אלמנה שנשתטית בחיי בעלה חובה וכתובתה וגם הגבה לצרתה בלא שבועה. ולא עוד אלא שהגבה לשוטה בלא שטר כתובה, אלא באמזן דעתו הזכה. ואחר שהגבה, נמצא שטר כתובתה, ונמצאת מכוונת כמו שהגבה אותה. ואמר, תהלה לאל שאין הב"ה מביא תקלה וכו'.¹¹³ ואם אינם נביאים, בני נביאים הם.¹¹⁴ וחכם עדיף מנביא.¹¹⁵ וכתב¹¹⁶ והיה ה' עם השופט.¹¹⁷

- 105 הרב י' בדיחי, חן טוב, תשובות חן טוב החדשות, עם חינה של תורה - הגהות, הערות ופירושים על ידי הרב איתמר חיים כהן, בני ברק תשע"א, סימן ס, עמ' שמג-שמה.
- 106 חינה של תורה, שם, הערה יא.
- 107 כנראה הכוונה למסודה: פנקס בית הדין של קהילת יהודי צנעא.
- 108 לשטרות, תע"ז ליצירה (1717). בידנו לא מצוי פנקס הדיינים מהשנה הנזכרת.
- 109 דין בבית הדין בצנעא; נפטר בשנת תק"ט (1749). סבו של הרב יחיא צאלח (מהר"י"ץ).
- 110 דין בבית הדין בצנעא; נפטר בשנת תקי"ב (1752).
- 111 כלומר במקום שיש בו חשש שהבעל פרע לאישה את כתובתה. מקור הלשון הוא בתלמוד, ראה למשל: כתובות קז ע"א "צררי אתפסה", כלומר מסר לה צרורות של כסף.
- 112 כיהן בתפקיד אב בית הדין בצנעא משנת תקע"ב (1812) ועד פטירתו בשנת תר"ט (1849). ראה הרב ע' קורח, סערת תימן (לעיל הערה 23), עמ' כז, קעג.
- 113 "בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן". ראה למשל: יבמות צט ע"ב; כתובות כח ע"ב; גיטין ז ע"א.
- 114 פסחים סו ע"א.
- 115 בבא בתרא יב ע"א.
- 116 שופטים ב, יח.
- 117 הרב י' בדיחי, חן טוב (לעיל הערה 104), סימן יא, עמ' סד-סה. ראה גם הרב רצאבי, שולחן ערוך המקוצר, ח (לעיל הערה 92), סימן ריט, הערה יב, עמ' קלט.

מדברי תשובתו למדים, שאירעו בצנעא מקרים אחדים שבהם אכן השביעו את האלמנה כשבאה לגבות כתובתה. בכתובות מתימן נהגו לעתים לרשום גם את גביית הכתובה, ומן המאה השמונה עשרה מצאתי תיעוד מקרה שבו השביעו את האלמנה. בכתובה מתאריך כ"ח באלול תקל"ט (9 בספטמבר 1779), של בני הזוג אברהם בן יוסף עמר הלוי וחנה בת דוד צאלח,¹¹⁸ מופיעים בגב הכתובה, מתחת לרישום הנדוניה, שני שטרות שמהם למדים שבשעה שבאה האלמנה חנה לגבות חובה לאחר פטירת בעלה, היא נשבעה בשבועת האלמנה. בשטר הנדוניה שנכתב בגב הכתובה חמישה ימים לאחר הנישואים, בתאריך ד' בתשרי תק"ם (14 בספטמבר 1779), עולה שסכום הנדוניה של חנה היה 10.5 קרוש. וכך נרשם נוסח הנדוניה שבגב הכתובה:

בפנינו העדים חתומי מטה קנה אברהם ן יוסף עמר הלוי קנין שלם מעכשו באן ענדה לזוגתה חנה בנת דוד צאלח עשרה קרוש ונצף חוב זקוף ומלוה זקופה ולא ישמיט עליה חוב זה ואפי' בשביעית ושעבד כל נכסיו פי דאלך קרקע ומטלטלין מטלטלין ע"ג הקרקע דקנה ודיקני ומאגל תסלים דאלך אלחוב לאלוקת אלמסתעמל עליה. ושטר זה לא כאס' ולא כט"ד. וכאן דאלך יום ג' ד' תשרי בצ"א במתא קאע ביר אלעזב והכל שריר וקים. [חתימה מסולסלת]: הצעיר יחיא בן יוסף צאלח יצ"ו ס"ט, הצעיר שלמה ן ישועה יצ"ו.

תרגום: בפנינו העדים חתומי מטה קנה אברהם בן יוסף עמר הלוי קניין שלם מעכשו, שיש אצלו לאשתו חנה בת דוד צאלח עשרה קרוש וחצי חוב זקוף ומלוה זקופה. ולא ישמיט עליה חוב זה ואפי' [לו] בשביעית. ושעבד כל נכסיו בזה, קרקע ומטלטלין, מטלטלין ע"ג [=על גבי] הקרקע, שקנה ושיקנה. וזמן תשלום אותו החוב לזמן שהוסכם עליו למעשה. ושטר זה לא כאס' [מכתא] ולא כט"ד [=כטופסי דשטר]. והיה זה ביום ג' ד' תשרי בצ"א¹¹⁹ בעיר קאע ביר אלעזב. והכול שריר וקיים. [חתימה מסולסלת]: הצעיר יחיא בן יוסף צאלח¹²⁰ יצ"ו ס"ט [=סיין טין],¹²¹ הצעיר שלמה בן ישועה¹²² יצ"ו.

לקמן נוסח השטרות שבהם נזכרת שבועת האלמנה ותרגומם. בשטר הראשון נכתב:

בעד אן נסתלק אברהם ן יוסף עמר אללוי חצרת אלמנתו חנה דא וטלבת מן יורשיו אן יפרצו להא מזונות מן אלבית אלמכלף מן חי זוגהא אברהם דנן

118 ברשות יוסף עמר, רמת גן.

119 לשטרות = תק"ם ליצירה, 14 בספטמבר 1779.

120 הוא מהרי"ץ.

121 סיין טין הוא ביטוי לענווה שמשמעו רפש וטיט, על פי תרגום יונתן בן עוזיאל ל"רפ"ש ן טיט" שבישעיה נז כ.

122 ראה עליו לעיל הערה 48.

כפי הדין... יצח גמלה אלמתקרה לחנה דא ארבעין קרש פראנצי יתעיין להא בדאלך פי אלבית אלמכלף מן חי אברהם דנן בעד אן תישבע שבועת האלמנה ואח"כ תגבה גמלה דאלך אלחוב ודאלך אלמחילה ברצונה ומדעתה בחצור וכילהא אכיהא צאלח ן דוד דנן אלמנצוב ענהא באמרהא וקנתה חנה דא ואכיהא צאלח על כל הנזכר קש"מ כת"ר ז"ל יום א' כ"ד אב י"ל בקכ"ג והכל קיים. יוסף ן סאלם נקאש יצ"ו, [חתימה מסולסלת]: הצעיר יוסף ן שלום אלקארה יצ"ו ס"ט, [חתימה מסולסלת]: אברהם ן מ"ו דאוד מנולי יצ"ו ס"ט.

תרגום: לאחר פטירתו של אברהם בן יוסף עמר הלוי באה אלמנתו חנה זאת ותבעה מיורשיו שיקציבו לה מזונות מהבית שהוריש להם בעלה המנוח, אברהם הנ"ל, כפי הדין... עולה סך הקצוב לחנה הנ"ל ארבעים קרוש צרפתים, שמגיע לה זה משווי הבית שהוריש אברהם המנוח, אחרי שתישבע שבועת האלמנה, ואח"כ תגבה את מלוא החוב הזה. ואותה מחילה הייתה ברצונה ומדעתה, בפני מיופה הכוח שלה אחיה, צאלח בן דוד הנ"ל, העומד מצידה בציוויה. וקנתה חנה זו ואחיה צאלח על כל הנזכר קש"מ כת"ר ז"ל [=קניין שלם מוחלט, כתקנת רבותינו זיכרונם לברכה] יום א' כ"ד אב י"ל [=ייהפך לטובה] בקכ"ג¹²³ והכל קיים.

[חתימת העדים]: יוסף בן סאלם נקאש¹²⁴ יצ"ו. [חתימה מסולסלת]: הצעיר יוסף בן שלום אלקארה¹²⁵ יצ"ו ס"ט, [חתימה מסולסלת]: הצעיר אברהם בן מ"ו אהרן מנולי¹²⁶ יצ"ו ס"ט.

בשטר השני נכתב:

בעד אן נשבעה חנה דא שבועת האלמנה, תעיין להא בתלך אלארבעין אלקרש אלדי תקררת להא פוק אלמכאן אלעדני מפתחה קבלי באלעצרה... ובהדי פצל כואצהם ולא בקא לחנה דא אי דעוא וטלב מן אליורשים מן באקי אלבית אלדי במלכהם חסב מא תקרר פוק וכאן דאלך יום א' כ"ד אב י"ל בקכ"ג והכל קיים. [חתימה מסולסלת]: הצעיר יוסף ן שלום אלקארה יצ"ו, [חתימה מסולסלת]: הצעיר אברהם ן מ"ו אהרן מנולי יצ"ו, יוסף ן סאלם נקאש יצ"ו.

123 לשטרות = תקע"ב ליצירה, 2 באוגוסט 1812.

124 דיין בבית הדין בצנעא, נפטר בשנת תקע"ח (1818). ראה עליו אצל הרב ע' קורח, סערת תימן (לעיל הערה 23), עמ' כד-כה, קעג, מס' 26.

125 ראה עליו לעיל הערה 111.

126 דיין בבית הדין בצנעא, נפטר בשנת תקפ"ז (1827). ראה עליו אצל הרב ע' קורח, סערת תימן (לעיל הערה 23), עמ' כד-כה, קעג מס' 28.

תרגום: לאחר שחנה הנ"ל נשבעה שבועת האלמנה, היא זכתה באותם ארבעים קרוש שנפסקו לעיל, החדר הצפוני, שפתחו כלפי הפנייה... בכך הסתיים המשא ומתן ביניהם, ולא נשאר לחנה הנ"ל כל טענה ותביעה מן היורשים לגבי שאר הבית שברשותם, כפי שנקבע לעיל. וזה היה יום א' כ"ד אב י"ל בקב"ג,¹²⁷ והכל קיים.

[חתימת העדים]: [חתימה מסולסלת]: הצעיר יוסף בן שלום אלקארה יצ"ו,
[חתימה מסולסלת]: הצעיר אברהם בן מ"ו אהרן מנזלי יצ"ו, יוסף בן סאלם נקאש יצ"ו.

שני השטרות הנזכרים נכתבו באותו תאריך: כ"ד באב תקע"ב (2 באוגוסט 1812), בבית דינו של הרב יוסף קארה. בשטר הראשון מפורט דיון בעניין כלכלתה של האישה לאחר שמת בעלה, ובשטר השני מתועד המשך הדיון בעניין הנכסים שמגיעים לה באלמנותה.

ומקרה נוסף - מקהילת צעדה, שבצפון תימן: יוסף בן יחיא נפטר והניח אלמנה ושמה מרים בת יחיא. מהסכם הבוררות לחלוקת הירושה שנעשה במרחשוון תקפ"א (1820), על ידי אב בית הדין הרב מנחם בן דוד גמיל, מוכח שהוא חייב את האלמנה בשבועה. בעניין זה נכתב:

ואוגב מנחם עלא מרים אלמנת יוסף בשבועת האלמנה אלדי הי אן תשבע בנקיטת חפץ אן מא עאד בה מתבקי מעהא אלסאע מטלטלין לא כסף ולא נחאס ולא כסוה ולא דראהם ולא נחת מן מכלף זוגהא יוסף לא צאהר ולא גאבי ולא מוודע ענד אחד ולא כוץ גדיד גיר אלדי קד אבדתה קבאל מנחם וקבאל סאלם פנחס.

תרגום: וחייב מנחם את מרים אלמנת יוסף בשבועת האלמנה שהיא תישבע בנקיטת חפץ, ¹²⁸ שלא נשאר אצלה עכשיו מיטלטלין לא כסף ולא נחושת ולא בגדים ולא כסף מזומן ולא כלי אבן מירושת בעלה יוסף, לא גלוי ולא נסתר, ולא מופקד אצל איש, ולא חפץ חדש חוץ מאשר הציגה אותם לפני מנחם ולפני סאלם פנחס.¹²⁹

127 לשטרות = תקע"ב ליצירה, 2 באוגוסט 1812.

128 כלומר: בשעת השבועה הנשבע אוחז בידו חפץ של מצווה כגון ספר תורה. בנושא זה ראה נ' ליפשיץ, "נקיטת חפץ בשבועות שאינן של תורה", מגל ג (תש"ס), עמ' 81-85.

129 א' גימאני, "הרב מנחם בן דוד, אב בית דין בקהילת צעדה", תימא (עומד להתפרסם). בגב של תשובה בעניין שבועת האלמנה שכתב הרב שלום חבשוש, ראש הישיבה בצנעא, נכתב: "מעשה באיש אחד שמת, והניח אלמנה ובן ושש בנות... והיא עדיין לא נשבעה שבועת האלמנה". עניין זה נמוחק בהעברת קולמוס. ראה הרב י' בדיחי, חן טוב (לעיל הערה 104), סימן ס, הערה א, עמ' שמג.

אולי מכאן ניתן ללמוד שבקהילת צעדה, כמו בקהילת צנעא, נהגו לעתים להשביע את האלמנה כשבאה לגבות כתובתה מן היורשים.

ט. סיכום

מנהג היהודים בתימן במתן ה'שרט' היה שהחתן המיועד, אביו או משפחתו נותנים לאבי הכלה סכום שנקבע במשא ומתן בין הצדדים. היו קהילות שתיקנו תקנות בעניין ה'שרט' והנהיגו סכום קבוע. בכסף ה'שרט' שקיבל, ובכסף הנדוניה שהוסיף עליו משלו, וסכמו עלה בערכו על סכום ה'שרט', היה אבי הכלה קונה לבתו תכשיטים ובגדים.

בדרך כלל, העריכו את הסך הכללי של הנדוניה וכתבו את הסכום בכתובה. היו שנהגו לרשום את ערך הנדוניה בגוף הכתובה, והיו שנהגו לכתוב סכום כללי בגוף הכתובה, ואת ההערכה הראלית רשמו בגב הכתובה או מתחת לגוף הכתובה. במקרה של פירוק הנישואין, הייתה האישה גובה את כתובתה ונדונייתה, בדרך כלל מבלי שתחויב בשבועה.

ונעשה נשים לנשותינו וזו יעשה נעשה נשים ונבנות בעת הנלווה הזאת
 שלמה דהא וקצתו יבנה ויסיר עמ' דיש כוצינא דבבויח' מן' ק' להא עינא דבבויח' מן' ער' להוד' כפי
 כפי' אחר' נר' שר' קארוני' יתנה כדו'ט' האמו' בדורו' זרי' שבחורה' כפי' בחדרי' התורה' בעל
 כד' כה' נבד' החל' טובע' מקור' דהנה' מנפ' להוד' תעבונה' הכס' ומס' נודע' מיי' שב
 לכל' דבר' כמאמנו' וקלפ'תו' ה'יש' התהלה' בכל' טעלה' כלולה' ענו' כבד' בתיה' לא' מהדר'
 אי'ט' כד' קצ' מרג'ת' דלת' לה' אומ' כל' מנה' דאת' מסב' לה' לא' הני' ר' כ' בדד'ט' י'י'
 הח'ש' צע' עקר' וצ'ט' א'ז' נג'ד'י' כמ'הדר' יח'י' כמ'הדר' סכר' ל'ד'י' י'ש'ט' של'ט'ם
 של'ט'ם ל'ך' ושל'ט'ם לע'ש'ר'ך' ושל'ט'ם על' צ'צ'א'ך' י'ח'ו'ן כל' הכר'ס'ת' על' י'א'י'ך' ז'כ'ר'
 כ'ד'י'ך' ל'ן' מ'ר' כ'ה' ל'כ' מ'ך' הש'ע' ס'ה' מ' צ'ו' ס'ח' כ'ע'ט'ן' שבוע'ת' ה'למנה' א'י'נה' נ'מ'לת' ע'י'ך'
 ה'נ'מ'לת' נ'ח' ה'ו' ע'ל'ך' כ'צ'ם' ס'ט'כ'ד'ו' ו'י'צ'ט' ע'וד' ב'ע'י'ן' לא' שב'ע'נה' ו'כ' ל'ע'י'ן' מ'ר' ב'ה'ר'ע'ם'
 מ'ו' מ'ח'א' ד'י'ן' א' ע'ם' כ'י' ו'כ'ד'י'ן' ל' ד'י'ן' י'כ' ו'כ'ד'י'ן' ה'י' ד'י'ן' נ'ד'י'ן' מ'ן' ו'ל'ד'ע' ל'ן' מ'כ' א'י' ח'א'ני' ל'מ'ו'ך'
 על' מ'ך' ו'ה'ר'ע'ם' ב'ד' ו'ה'נ'ו'ת' ה'ל'ב'ה' ל'מ'ע'ש'ה' או' ל'א'ן' ס'כ'ט' א'מ'ע'ט' כ'ת'וב' ב'ל'ג'ט' ס'י'ח'
 א'ח'ן' שבוע'ת' ה'למנה' נ'ה'ג'ת' ב'ד'ע' ו'י'א' א'ח'ן' מ'ש'כ'י'ע'ן' ה'למנה' ר'ך' על' כ'ת'וב'ת' א'ב'ל' ל'א' ע'ל'
 ה'ח'וב' א'ד'י'נה' ב'ד'ע' כ'ד'י'ן' א'ח'ר' בע'ל' ח'וב'ת' ת'ו'ך' ז'מ'נ'ט' ו'כ'כ' ה'מ'ב'י'ת' כ'ס'ב'ר'א' ו'ז' ח'א'ח'ו'ת' ל'ה'ל'ב'ה'
 ו'ל'א' ל'מ'ע'ש'ה' ו'כ' ע'וד' מ'ב'י'ת' ו'כ' נ'ג'ט' כ'י' נ'מ'ע'ט' ל'ה'ר'א'ש' כ'ל'ל' כ'ה' (ד'ה'י'י'ן' מ'פ'ר'א' ל'ד'י'נ'א') ד'ב'נ'ה'
 ד'כ'ת'וב'ת' ס'ל'ב'ו' מ'ד'ו'ת' ל'א' ה'נ'ח'ם' ל'כ'ד'י'ן' כ'י'ו'ן' א'ח'ר' ב'ת'ב'ט'ט' ז'ה' כ'ת'ו' ד'י'ן' ל'א' ע'ש'ה' מ'ע'ש'
 ו'כ'מ'ט' כ'ת'ו'ר' מ'י' א' ע'כ' ו'ל'ח'כ'ו'ן' ל'א' נ'ד'ע' מ'ה' ע'ש'ה' ו'ע'ל' ה'א'ד'ו'ן' ע'י'נ'ו'ת' ל'ז'ו'ת' ע'ל'ד'ו'ת'
 ל'ג'ו' ל'ע'ו'ן' ה'ר'ח'ו'ת' מ'ב'ד'ה' ו'ע'ל' מ'י' י'ש' ל'ג'ו' ל'ה'ש'ט'ן' ל'י'ע' ת'ל'ד'ו'ת'נו' ה'ק'ד'ו'ש' ה'י'ס' על' פ'י'
 מ'ך' ו'ה'ר'ע'ם' או' ע'פ' א'ח'ר' ה'כ'ו' ה'ח'ו'ל'ק'י'ם' ע'ל'י'ה'ם' ו'א'ס'ר'ל' ש'ה'ע'י'ך'ד' כ'מ'ע'ד' ו'ה'ר'ע'ם' כ'ז'כ'
 ל'ז'ו'ע' ל'ן' מ'ר' א'י' א'מ'י'ע' ל'י'ה' מ'כ'ה'ב' ע'י'ך' ל'ך' צ'נ'ע'ט' ב'ד'ע' א'ס' ה'י'ס' מ'י'ש' ז'ני'ס' שב'ע'ו'ת' ה'למנ'
 כ'ס'ב'ר'ת' ה'ר'ע'ם' ו'נ'ד'ן' ו'מ'ש'כ'י'ע'ן' ל'ה' או' ל'א'ן' ו'ה'נ'ע' ה'מ'ח'ה' מ'י' ה'צ'ו'ן' ש'ל' י'ש'י'ב' מ'י' ע'ב'ד'ו' ד'י'כ'ס'
 ד'ך' י'ש'ת'ל'ת' ה'צ'ו'ן' כ'ד' כ'כ'ו' ו'כ'ל'ה'ן' ג'ט' ל'ע'ת' ה'ד'ו'ח'ך' ו'ס'כ'ר' ה'צ'ו'ן' כ'מ'ל'ה'
 ג'ט' נ'ד'י'ע' ל'מ'ע'כ'ת' ה'א'ד'ו'ן' א'ח'ס' ה'ר'ד'ב'ן' ג'ט'ל' ע'ל' ע'י'נ'י'ם' כ'ס'ו' ו'ה'ש'י'ב' כ'ל' ה'ר'ע'ם' ו'מ'ח'ה' ל'ה' ב'י'ט'כ'ת'
 מ'י' ק'ע'ן' ק'ע'ן' ק'ע'ן' ד'כ'ך' ו'כ'כ' ב'ח'ז'ק'ת' ה'י'י' כ'ן' ג'ט' ה'ר'א'ש' ב'ת'א' כ'ל'ל' ל'ל'ע'נ'ם' שב'ע'נה' ע'י'ח' ו'כ'ז'
 א'ל' ש'כ'ע'ה' כ'ל' ה'כ'פ'י'ס' ה'י'ס' ב'ח'ז'ק'ת' בע'לה' ו'ה'כ'כ'ו'ר' נ'מ'ג'ל' ב'ה'ם' ע'ש'

ז'ט' י'ש'י'ע' ל'מ'ע'כ'ת' ה'א'ד'ו'ן' מ'ע'נ'ן' ה'ש'ל'ה' ס'ל' ע'יר' כ'ע' ל'ע'ו'א'ס' כ'י' כ'ל' מ'ש' א'ת' ב'ת'ל'ת' ה'ש'ל' א'ח'ת'
 ו'י'צ'י'ב' א'ך' מ'ש' כ'ה' ב'מ'ת'ן' ל'א'ס'ו'ר' מ'נ'ע'ם' ק'ד'כ'ך' א'ד'ך' ו'ז'מ'י'ן' ע'ד'י'ן' ל'א' נ'ת'י'ב'ה' ד'ש'ת'י' ח'ח'ט'ו'ש'
 כ'ה' כ'י' נ'ע'ל'ד' א'י'ט'ו'ן' נ'ק'ר'א' ק'ד'כ'ך' א'ל' ה'י'ך'ך' א'י'נ'ו'ך' ל'כ'ד'ו'ן' ל'מ'ע'ו'ר' מ'י' כ'ת'ל'כ'ו' ו'ל'ה' ד'ה'י'ך'ך' ז'
 ז'א'ן' ד'ר'כ'י' פ' א'מ'ן' ה'ש'ך' א' ה'ע'יר' ו'ג'ו'ן' ה'ע'יר' א' ח'ב'ר'ת'ה' ל'פ'ע'נ'ד' א'ד'י'ם' כ'ד'י'ן' מ'כ'ו'ן' ש'כ'י'ן' ז'
 ח'ז'ר'ת' כ'י' ה'ך' כ'מ'ב'ו'י' ו'כ'ו' ח'ז'ר'ת' ו'ל'א' ה'מ'י'ל'ו' ח'ד'ל' מ'ט'א' ז'ה' ב'מ'כ'ו'י' א'י'ה'ה' ע'י'ך'ך' ל'ד'ע'ד' ח'ח'מ'ו'
 כ'פ'ד'ו'ש' ז'ט' א'ה'ל'ם' א'ע'ים' כ'מ'ב'ו'י' ה'י' ל'א' נ'ע'ש'י'ת' א'ו'ת' ה'ד'ך' א'ל' א'ח'ר' כ'ט'ן' ה'ע'י'ר'ת' ל'ה'ל'ך' כ'ה'
 מ'ע'י'ד' ל'ע'ר' ו'כ' ח'ו'נ'ת' ה'י'ך'ך' כ'ל' ה'ד'ך' ע'צ'מ'ת' א'כ'ו'ט' א'ח'ר' מ'י'מ'י'ן' ה'מ'ח'ל'ך' ו'נ'מ'ס'ל'ו' כ'ו' ה'י'ך'ך'
 ל'ד'י'ד'ה' ו'ל'ט'א' מ'ע'ר' ל'מ'ג'ל'ב'ל' כ'ה'ן' א'ך' ע'ד'י'ן' ל'א' ה'ס'כ'י'ם' ל'י' ה'ז'מ'ן' ל'ע'ן' ו'ל'ב'י'ך'ך' מ'ו'ל'ת' מ'ק'ו'ר'
 ד'ן' ז'ה' כ'מ'ט'ו'י' כ'י' י'ד'ע' כ'ל' מ'ע'ר' ע'מ'י' ה'ד'ו'ח'ך' ו'ה'מ'ר'ד'ש' א'ל'ע'ן' ו'מ'י' א'ח'מ'ר' ל'ע'ו'ל'מ'ג'ו' ד'י' ה'א'
 י'א'מ'ר' ל'י'ס'ת'ר'ת'ו' ו'ל'כ'פ'ר'ד'ו'ת' ע'י' ו'י'ק'ר'ב' ה'ר'ח'ו'ק'י'ם' ו'י'ב'ט'ל' ה'מ'ז'ק'י'ם' ו'י'א'ר'י'ך' מ'י'כ'ס' כ'מ'ו'ב'
 ו'ה'נ'ו'ת'כ'ס' כ'מ'ע'י'ג'י'ם' ו'ג'ל' א'כ'י'ט'ת' ע'ג'ו'ן' ב'ז' ז'כ'ר'
 ד'ע'ן' מ'מ'ע'ב'ך' כ'ע'ש'ה' ד'ה'ל'ך' צ'ע'יר' מ'ל'מ'ע'י'ך' ק'ל'ס'ן' י'ח'י' ח'ב'ט'א'ש' י'ט'

שאלה בעניין מנהג תימן בשבועת האלמנה, ששלח ראש הישיבה הכללית בצנעא הרב שלום חבשוש, לרב יחיא בדיחי שישב בכוכבאן (ברשות מר יששכר חצרוני, הוד השרון)

Hillel and the *Bat Qol*: A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods

Jay Rovner¹

Introduction

Hillel ha-Zaken (Hillel the Elder, ca. 30 BCE–20 CE) is portrayed as a proto-tannaitic sage in rabbinic literature; he embodies and expresses the ethos of the Tannaim. This Herodian-period personality is often paired with that of Shammai, but the former's approach came to be favored over that of his contemporary, and both he and his school figure prominently in the classical rabbinic record. One exceedingly rich portrayal of Hillel was incorporated into Tosefta Sota (hereafter: tSot) 13.3, which depicts this watershed moment in the course of its rambling, at times expansive, review of ecclesiastical and socio-political affairs, beginning with Miriam and Moses (chapter 10) and ending with the destruction of the Second Temple and its aftermath (chapter 15). In this *ma'aseh* (narrative, anecdote), Hillel and other sages convening in the upper chamber of a house in Jericho hear a message delivered by a *bat qol* (disembodied voice, here a divine voice; plural: *benot qol*).² This is the story.

1 This article was improved at various stages by the comments of Jeffrey Rubenstein, Richard Kalmin, Amram Tropper and Burton Visotzky ; Vered Noam and Shamma Friedman deserve special thanks for their careful reading and numerous suggestions; I alone am responsible for the choices made to produce the final results.

It should also be noted that this passage was described extensively in Peter Kuhn, *Bat qol, die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur : Sammlung, Übersetzung und Kurzkomentierung der Texte* (Regensburg: F. Pustet, 1989) 303–329, which also provides parallels and a bibliography.

2 This entity is often rendered “heavenly voice”, as in NT usage, but tannaitic *benot qol* do not descend from the heavens, as will be explicated in my forthcoming

<p>1. On one occasion some Sages had gathered in the upper chamber of the house of Gurya³ in Jericho.</p> <p>2. A <i>bat qol</i> went out and said to them, “There is in your midst a person who is deserving of <i>ruah ha-qodesh</i>, but his generation is unworthy of it.”</p> <p>3. They all looked at Hillel the Elder.</p> <p>4. And when he died, they lamented over him, “Alas, the humble man! Alas, the pious man! Disciple of Ezra!”</p>	<p>1. מעשה שנתכנסו חכמים לעליית בית גוריה ביריחו,</p> <p>2. ויצתה בת קול ואמרה להן: יש כן אדם ביניכם שראוי לרוח הקדש,</p> <p>אלא שאין דורו זכיי לכך.</p> <p>3. נתנו עיניהם בהלל הזקן.</p> <p>4. וכשמת אמרו עליו: הא עניו הא חסיד תלמידו של עזרא.</p>
---	--

article on *bat qol* in rabbinic documents (in preparation). On this noun phrase, see Ben Yehuda *Thesaurus Totius Hebraicitatis et Veteris et Recentioris*=*A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew* (New York and London: T. Yoseloff, 1959 [Reprint: New York: Sagamore Press, 19--]), p. 5832 and n. 3; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: JTS, 1962) 194–195; David Sperling, *Studies in Late Hebrew Lexicography in the Light of Akkadian* (Phd: New York: Columbia University, 1973), pp. 93–108 presents a valuable philological analysis in terms of comparative linguistic and cultural phenomena; see also an examination through a feminist lens in Tal Ilan, *Massekhet Ta’anit: Text, Translation, and Commentary* (Tübingen: Mohr, Siebeck, 2008), pp. 259–263. My rendering, “disembodied voice,” reflects Ben Yehuda and Lieberman, who do not use “echo” for the rabbinic *bat qol*, but it is difficult to imagine the tannaitic example of hearing a *bat qol* broadcast from a mountain (mYevamot 16.6) as not implying the possibility of an echo. *Bat qol* is not to be confused with the NT’s “heavenly voice,” which it post-dates, the latter being derivative of the voice falling from heaven in Daniel 4:28 (see n. 62 below and cf. Herbert W. Bassler, *The Mind Behind the Gospels* [Brighton MA: Academic Studies Press, 2009], p. 88 and n. 44).

- 3 This character has not been identified. On his name, see Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part 1: Palestine 350 BCE–200 CE* (Tübingen: Mohr, Siebeck, 2002), who treats the two versions of the two versions found in the textual witnesses, preferring the first, pp. 366–367 (גדיא, item 3 and n. 10) and 367–368 (גורייא). With regard to the phrase גדיא בית, Adolph Büchler, *The Priests and their Cult in the Last Days of the Temple in Jerusalem* (Jerusalem: Kook, 1966), p. 138 n. 38, identifies גורייא/גדיא as a progenitor after whom the family house was named.

According to the divine voice in the story, *ruah ha-qodesh* (the Holy Spirit) was no longer available for ecstatic inspiration⁴ or prophetic revelation, even though there was one amongst the sages who deserved to be an inspired mediator of such communication. The *bat qol* explains that such a consummation was denied this sage because the general population of the time was unworthy. Hillel's fellows identify him as the deserving one, and celebrate his fine character — his humility and piety⁵ — and his spiritual ancestry in their eulogy.

The location of this narrative is problematic because it conflicts with the proposition immediately preceding it in that same passage (tSot 13.3), viz.,

<p>After the latter prophets Haggai, Zechariah and Malachi had died, the Holy Spirit ceased from Israel. Nevertheless, they communicated with them by means of a <i>bat qol</i>.</p>	<p>משמתו נביאים האחרונים הגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש מישראל, ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול.</p>
--	--

The opening of this last passage expresses a commonly-held notion that *ruah ha-qodesh* prophecy had ceased *in Israel* following the demise of the “latter prophets.”⁶ The verb used for ceased (*paseqah*)⁷ ostensibly

- 4 The author of tSota adduces *ruah ha-qodesh* for biblical experiences of ecstatic inspiration (cf. tSot 12.5).
- 5 The high value ascribed to these attributes has a respectable pedigree antedating the rabbis, a fact they acknowledged by linking it back to Ezra. See Marc Hirshman, עניו והלמיד, *Rabbinic Thought: Proceedings of the First Conference on “Mahshevet Hazal” Held at the University of Haifa, 7 Dec. 1987*, ed. M. Hirshman, Ts. Groner (Haifa: University of Haifa, 1989) 59–65.
- 6 This issue being addressed in the Tosefta is not the general question of the cessation of prophecy, which is a tortured one to which many have contributed their voices. L. Stephen Cook summarized the issues and views, both ancient and modern, in *On the Question of the “Cessation of Prophecy” in Ancient Judaism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011). It is, rather, the cessation of prophecy through *ruah ha-qodesh*. The tannaitic perception of the unavailability of *ruah ha-qodesh* is similar to Josephus’ understanding that Second Temple or post-Biblical

indicates that a period had come to a close. While no reason is given for this in our case, the fact that the period ended as a result of the death of certain gifted individuals implies that the cause for the cessation of revelation was the absence of worthy candidates. John Barton notes that this widespread “belief that prophetic inspiration is a characteristic feature of an age that has now passed... is not an absolute dogma... but simply a sense that the prophets of old form a distinctive group which differs in significant ways from contemporary persons.”⁸ Another tannaitic iteration seems to similarly indicate that a period has come to a close; it describes the shifting of the focus of religious communication from the divine to the human: מִכֵּן בְּרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ, מִכֵּן עַד כֵּאֵן הָיוּ הַנְּבִיאִים מִתְנַבְּאִים בְּרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ, מִכֵּן וְאֵילֶךְ הָטָּ אֲזַנֵּךְ וּשְׁמַע דְּבַרֵי חֲכָמִים⁹ i.e., up to a certain point prophetic agents delivered *ruah ha-qodesh* communications; from then onward, one must look to the sages and their wisdom for instruction. The Tosefta injects a mediating option. It claims that God, still desirous of communicating with His people,¹⁰ resorts to a *bat qol* as a medium of revelation, one

prophecy, to whatever extent it existed, was qualitatively different from “classical” Israelite prophecy in that the *pneuma theon* (“holy, divine, spirit”) was no longer available, and Josephus refrains from using *prophetēs* terminology for later figures. See Louis H. Feldman, “Prophets and Prophecy in Josephus,” *Journal of Theological Studies* 41 (1990), pp. 386–422; Rebecca Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: the Evidence from Josephus* (Oxford, New York, etc.: Oxford University Press, 1993), pp. 23–24, 28–29, 68, and n. 75 on pp. 176–177. Chaim Millikowsky discusses Josephus and the Tosefta in relation to other contemporary sources on the cessation of prophecy in סוף הגבוהה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, *Sidra* 10 (1994), pp. 83–94.

7 This verb is discussed in n. 54 below.

8 John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Prophecy in Ancient Israel* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 5 (see also pp. 6, 115–117, 125).

9 *Seder Olam (Rabbah)* 30.4 (*Seder Olam: Critical Edition, Commentary, and Introduction* by Chaim Milikowsky [Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press and David and Amalia Rosen Foundation, 2013] 1:322).

10 The Tosefta’s phrase “*Mashmi`in lahem*” seems doubly problematic, as neither the subject of the plural verb nor the identity of the auditors (*lahem*) is provided. It is partially supported, however, by the paradigm of, e.g., בא לטמא פותחין לו, בא לטהר, בא לטמא פותחין לו, בא לטהר (bYoma 38b; I thank Shamma Friedman for the lead). The plural of the indirect object *lahem* anticipates the following scene, where the *bat qol* speaks to an assemblage of sages. Lieberman’s treatment of this passage (*Hellenism*, 194–

which does not require human agency.¹¹ But not until the Hillel story does it introduce the notion (lacking in the other cessation text as well) that individuals great enough to be deserving of prophecy can indeed still arise, and that the absence of *ruah ha-godesh* is due to the unworthiness of another party (the nation as a whole).

An additional problem arises when we continue reading the revelation anecdotes in *halakhot* (subunits within a chapter; singular: *halakhah*) 5 and 6 of this chapter. The recipients of revelation there, John the High Priest (John Hyrcanus,¹² 164–104 BCE), followed by Simon the Just (310 or 300–291 or 273 BCE), preceded Hillel by several generations. This chapter therefore has chronological disparities that must be accounted for in order to understand why the Hillel incident was placed up front in *halakhah* 3, as well as why Hyrcanus precedes Simon.

Several aspects and problems related to the anecdote about Hillel and the *bat qol* will be treated in the following study. The narrative will

195) obscures this problem by rendering it in the passive “they were informed... by means of a *Bath kol*,” and then explicating it in the Yerushalmi and Bavli’s reformulation (*mishtammeshin*, “they made use of”), which reverses the sentence to mean that the Israelites “were wont to make use of” *bat qol* in mantic contexts, e.g., bibliomancy.

- 11 The Toseftan author reports a time during the First Temple period when *ruah ha-godesh* was found in abundance, i.e. during Elijah’s life; this form of prophecy was withdrawn when he died (tSot 12.5):

עד שלא נגנז אליהו היתה רוח הקדש מרובה בישראל שנ' ויאמר אליהו אל אלישע שב נא פה כי ה' שלחני בית אל מהו אומ' ויצאו בני הנביאים אשר בבית אל וגומ' כי ה' שלחני יריחו מהו או' ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו וגו' כי ה' שלחני הירדנה מהו אומ' וחמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו מנגד מר' ושני' עמ' על הירדן יכול מפני שהן מועטין ת"ל וחמשים איש יכול מפני שהן קטני' ת"ל ויאמרו אליו הידעת כי היום ה' לקח את אדוניך אדונינו לא אמרו אלא אדוניך מלמד שכולם חביריו של אליהו היו והיו שקולין כנגד אליהו ומניין שנסתלקה מהן רוח הקדש שנ' ויאמרו אליו הנא נא יש את עבדך חמשה אנשים בני חיל וגו' איפשר לבני אדם אמש הוא אומ' הידעת כי היום ה' לקח את אדוניך ועכשיו אומר ילכו ויבקשו את אדוניך אלא מגיד שנסתלקה מהן רוח הקדש.

The operative verb, *nistalleqah* (root *s-l-q*, ascend), used here is opposed to our passage’s *paseqah*, with the implication that the absence was not final: what goes up can come back down (to succeeding prophets).

- 12 The identification of John the Priest as Hyrcanus is based on the contents of the oracle which addresses the victory of his two sons (see n. 15 below).

be examined from literary and cultural-historical perspectives. It will then be contextualized within the discrete literary and redactional complex found in tSot 13.3–4. One issue to be addressed is the fact that our narrative comes paired with a very similar one about Samuel the Small. The relationship between these two stories will be analyzed with an eye to their conjunction in tSot 13.

In the final analysis the apparently incommensurate elements, those textual seams and conceptual incoherencies, will resolve themselves as we come to appreciate the redactor's methodology. The creator of this discourse has commandeered some sources and invented others to serve the needs of a discussion of prophecy in a post-prophetic age, i.e., the Second Temple (Hellenistic) and Tannaitic Periods. His rhetorical style is dialectical,¹³ therefore, contradiction and paradox are not so much problems as a means to develop and further his argument.

- 13 Rabbinic texts often work dialectically. Sometimes the dialectical move is made explicit, but sometimes it is not – in those cases it is left to the student to grasp. A case that has been discussed recently is that of the Purim death and resurrection of R. Zeira (bMeg 7b):

1. אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.
2. א. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחיייה.
- ב. לשנה אמר ליה: ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.

Item 1 in this passage posits the obligation to get so thoroughly drunk on Purim that one cannot distinguish between opposites. Item 2 presents a case of inebriation so extreme that Rabbah murdered his fellow sage, but was lucky enough to see him revived in response to his prayers. The following year the sober victim refuses to join Rabbah for a repeat bout since “a miracle does not occur every single time.” The relationship between the two items is neither declared nor explicated. But the “juxtaposition of narrative with statute” (Barry Wimpfheimer’s phrase, *op. cit.* below, p. 27) to create contextual contiguity implies a relationship, and the sequencing order implies that the story (item 2) was introduced both to illustrate and to qualify the rule (item 1), much as the Hillel narrative does for the *bat qol* proposition in tSot 13.3. (bMeg 7a has been discussed in Barry Wimpfheimer, *Narrating the Law: a Poetics of Talmudic Legal Stories* [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011], pp. 24-30; Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis* [Chicago: University of Chicago Press, 2009], pp. 162-165.) The Bavli

I will demonstrate that this toseftan passage began with one thesis and two narratives. The thesis was the idea that *ruah ha-qodesh* prophecy was replaced by *bat qol* revelation in the Second Temple period. The first narrative illustrates this with an incident involving Hillel (and continuing into the Yavnean period); the second narrative reveals that this process had been in place in Hasmonean times. The creator of this textual complex reduplicated the second narrative in order to move the *bat qol* process back even further, to the ancient and revered Second Temple High Priest, Simon the Righteous. This redactor-author had already reduplicated the Hillel narrative to create a complex text that moves forward in time through Samuel the Small and Judah ben Bava, thus enlarging the scope of his consideration up to the third tannaitic generation. In addition to the dialectical process used to develop the argument, the creator of this passage formulated it with a feeling for style, form and balance. His two pairs of stories complement and provide balance for each other. Moreover, in moving from the first story in each pair to the creation of its mate, our author provides some augmentation. In this way the more augmented, second narratives of both pairs balance one another out.

sometimes indicates its feeling that two contiguous rules in a tannaitic source are in unstated dialectical tension with each other by contending that a connecting qualification is missing (*hasore mihasera*), which supplementation it then supplies following the notice *ve-hakhi qa-tane*. Moshe Simon-Shoshan has studied the effects of contrast and contradiction in contiguous texts and in situations where aggadic and halakhic texts are juxtaposed in *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2012); see also Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmuds* (Princeton: Princeton University Press, 2009), "Composition as Critique," pp. 81-111.

At other times tannaitic texts will explicitly connect two items, rules or cases with a term that indicates that they are similar, but at the same are different in various ways, e.g., *ve-khen, be-emet* (Abraham Goldberg, לטיב ניב לשון המשנה: ביטויים של חיוב שיש להם גם משמעות של ניגוד. מלת 'וכן' המחברת הלכה להלכה *Leshonenu* 26 [1961/1962], pp. 88-101; reprinted in his *צורה ועריכה בספרות חז"ל* [Jerusalem: Magnes Press, 2011], pp. 104-117).

To facilitate this analysis, the less complex pair of stories, regarding John Hyrcanus and Simon the Just, will be examined first. An understanding of how they arose, why they appear in tSot 13, and why they were placed after the Hillel-Samuel the Small unit will lay the groundwork for appreciating the origins and meaning of the Hillel and Samuel narratives, as well as the reasoning behind their a-chronological placement. This examination will shed light on the literary skills of the redactor of tSot 10–15, demonstrating how he both borrowed pre-existing textual sources as one of his compositional strategies and crafted new ones as well in the service of his editorial and ideological goals. This analysis demonstrates that the redactor was not concerned about chronological problems when marshalling and developing texts to support his thematic progression and contextual relationships.

There is a great deal of material in late antique rabbinic documents on *bat qol* and, to varying degrees, on the personalities discussed herein. Nonetheless, I will attempt to restrict my references to tannaitic documents, since this is an examination of tannaitic themes. Although relevant talmudic sources do include *baraitot*, which could date to the tannaitic period, demonstrating their tannaitic provenance would involve exercises beyond the scope of this article.

While working on this passage in the *Tosefta*, I discovered that Vered Noam was also preparing material on the Hyrcanus and Simon the Just incidents, which she graciously made available to me along with a critique of this article, and I learned a great deal from her research and comments. While some of our conclusions dovetailed, we differ radically on other, significant, points. I refer to some of Noam's ideas in the footnotes below, and look forward to reading her detailed analyses once they are published.

The Toseftan discourse sequence

For ease of reference to the various texts under consideration, they are presented below:

Tosefta Sota 13.3–4 (MS Vienna; English translation adapted from Soncino Talmud, Sanhedrin 11a)	
<p>3a1. After the latter prophets Haggai, Zechariah and Malachi had died, the Holy Spirit ceased from Israel;</p> <p>a2. nevertheless, they communicated with them by means of a <i>bat qol</i>.</p>	<p>1א3. משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי, פסקה רוח הקודש מישראל, 2א. ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול.</p>
<p>3b1. On one occasion some Sages had gathered in the upper chamber of the house of Gurya in Jericho.</p> <p>b2. A <i>bat qol</i> went out and said to them, "There is in your midst a person who is deserving of <i>ruah ha-qodesh</i>, but his generation is unworthy of it."</p> <p>b3. They all looked at Hillel the Elder.</p> <p>b4. And when he died, they lamented over him, "Alas, the humble man! Alas, the pious man! Disciple of Ezra!"</p>	<p>1ב3. מעשה שנתכנסו חכמים לעליית בית גוריה ביריחו, 2ב. ויצתה בת קול ואמרה להן: יש כן אדם ביניכם שראוי לרוח הקדש אלא שאין דורו זכיי לכך. 3ב. נתנו עיניהם בהלל הזקן. 4ב. וכשמת אמרו עליו: הא עניו הא חסיד תלמידו של עזרא.</p>
<p>4a1. On another occasion they were sitting in Yavneh;</p> <p>a2. And they heard a <i>bat qol</i> saying, "There is in your midst a person who is deserving of <i>ruah ha-qodesh</i>, but his generation is unworthy of it"</p> <p>a3. They all looked at Samuel the Small;</p> <p>a4. When he died, what did they lament over him? "Alas, the humble man! Alas, the pious man! Disciple of Hillel the Elder!"</p>	<p>1א4. שוב פעם אחת היו יושבין ביבנה, 2א. ושמעו בת קול אומרת: יש כאן אדם שראוי לרוח הקודש אלא שאין הדור זכיי. 3א. ונתנו עיניהם בשמואל הקטן. 4א. בשעת מיתתו מה היו או': הא עניו הא חסיד תלמידו של הלל הזקן.</p>
<p>4b1. At the time of his death he said, "Simon and Ishmael are for death and their colleagues for the sword, and the rest of the people for spoliation, and great distress will</p>	<p>1ב4. אף הוא אומ' בשעת מיתתו: שמעון וישמעאל לקטלא, ושאר חברוהי לחרבה, ושאר עמא לביזיה ועקן רברבן</p>

<p>come upon the nation after that.”</p> <p>b2. Now it was in Aramaic that he spoke.</p>	<p>יהויין לאחר דנא.</p> <p>ב2. בלשון ארמי אמרן.</p>
<p>4c1. The Rabbis also wished to lament for R. Judah b. Baba, “Alas, the humble man! Alas, the pious man! Disciple of Samuel the Small;”</p> <p>c2. The troublous conditions of the time, however, did not permit it.</p>	<p>14ג1. אף על ר' יהודה בן בבא התקיננו שיהו אומ' עליו: הא עניו הא חסיד תלמידו של שמואל הקטן, 2ג. אלא שנטרפה שעה.</p>
<p>5a. John the High Priest heard a <i>davar</i> issue from within the Holy of Holies announcing, “The young men who went to wage war against Antioch¹⁴ have been victorious.”¹⁵</p> <p>b. They noted down the time and the day and it tallied with the hour they were victorious.</p>	<p>5א. יוחנן כהן גדול שמע דבר מבית קדש הקדשים: נצחון (מרא) טליא דאזלון לאגהא קרבא באנטכיא. ב. וכתבו אותה שעה ואותו היום וכיונו, ואותה שעה היתה שנצחו.</p>
<p>6a. Simon the Just heard a <i>davar</i> issue from within the Holy of Holies announcing, “Annulled is the worship which the enemy intended to introduce into the Temple.”</p> <p>b. And Caius Caligula was slain and his decrees were annulled.</p> <p>c. Now it was in Aramaic that he heard.</p>	<p>6א. שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים: בטילת עבידתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא. ב. ונהרג גסקלגס ובטלו גזרותיו. ג. ובלשון ארמי שמע.</p>

14 Read אנטיוכוס/Antioch (see the following note).

15 This is Evidently a reference to Hyrcanus' military campaign against Samaria initiated in 113 BCE; required to return to Jerusalem, he left his sons Antigonus and Aristobulus in charge. Antiochus IX Cyzicenus (Antiochus IX Eusebes) sent 6000 troops to aid the Syrians, who were defeated in the victory over Samaria and the surrounding area.

tSot 13.5–6: a borrowing, its double, and their achronicity and dialectical function

The redactor of the sprawling exposition in tSot chapters 10–15 integrated a vast amount of information in the construction of its generally smooth, flowing exposition. One realizes that he is drawing upon a variety of sources when he cites a tannaitic teaching in the name of its creator. Anonymous sources may also be cited, sometimes betraying their origins as pre-existing, independent texts by a resultant contextual dissonance. Chapter 13, for example, begins with a statement and its qualification: משנבנה בית ראשון נגנו אהל מועד ונגנו עמו קרסיו קרשיו (“Once the First Temple was constructed, the Tabernacle was hidden away, and its clasps, planks, bars, posts and sockets were hidden away with it; **nonetheless**, they **only** used the Table made that Moses had made”). After listing many items from the Tabernacle that were not used in the First Temple, the redactor stipulates that, **nonetheless**, they used **only** the Table made by Moses. One wonders, if it must be stated that they used **only** that Table, does this imply that there were others? Indeed, there were ten, for tMenahot 11.9 (& 10) informs us that although Solomon produced ten Tables, “**nonetheless** they **only** arranged the showbread on the Table that Moses had made.” Because the redactor of tSot 13.1 was citing¹⁶ only the second clause of the tMen source, the qualification does not flow smoothly in the context of tSota.¹⁷

The redactor of tSota drew upon another source in chapter 13, viz. the report that John Hyrcanus heard a *davar*, a divine communication in Aramaic issuing from the Holy of Holies, and that the contents of the message (a notification of a military victory) were verified to the very

16 The language is virtually, but not absolutely, identical in both passages. This could be an indication that the formulation of tMen (or its source) was not totally fixed, that it circulated in various formulations (witness the two versions of our tSot passages in Lieberman’s edition) or that it was being cited from memory.

17 This fact was noted by S. Lieberman in a note on the passage in his edition of *The Tosefta* on our tractate (New York: JTSA, 1973), p. 229.

hour.¹⁸ This narrative also appears in Josephus,¹⁹ so it is likely of pre-tannaitic provenance.²⁰ The term *davar* is pregnant with meaning in the context of *halakhah* 5,²¹ for it resonates with the biblical connotation of the term, signifying a prophetic oracle.²²

- 18 Josephus makes clear that the accurate reporting of historical occurrences is an important function of prophets. Prophecy does not necessarily concern the future, but rather an accurate understanding of and appreciation of events, whether past, present or future, and their significance (cf. Feldman [1990] and Gray's discussion of the meaning of prophecy for Josephus, [1993], pp. 7–34, and especially 10–11, on the ability to write accurate history).
- 19 *Antiquities*, 13.282–283. Josephus claimed that John Hyrcanus had prophetic powers (see Gray, *ibid.*, pp. 22–223); on the gift of prophecy, see Vered Noam, "The Story of King Jannaeus (*b. Qiddushin* 66a): A Pharisaic Reply to Sectarian Polemic," *HTR* 107:1 (2014), pp. 46–47. It is not likely that the Tosefta borrowed this anecdote from Josephus because, for one thing, Josephus does not provide the detailed corroboration of checking the exact timing that appears in tSot 13.5. The two retellings also differ in that Josephus adds the detail that Hyrcanus was offering incense at the time, a detail which would have added color to the rabbinic version, and he reports the prophecy indirectly and not as direct speech like the Tosefta does. A conclusion that the Tosefta did not borrow its narrative from Josephus also accords with the general conclusion that the rabbis did not make use of material from Josephus' works reached by Richard L. Kalmin, *Jewish Babylonia Between Persia and Roman Palestine* (Oxford, 2006), p. 167; Vered Noam, "Did the Rabbis know Josephus' Works?" [Hebrew] *Tarbiz* 81 (2013), pp. 377–378, 383, 387.
- 20 For an example of a narrative of pharisaic provenance that appears in as late a document as the Bavli with many of its unique linguistic features preserved, cf. Noam (2014). Richard Kalmin, *Jewish Babylonia Between Persia and Roman Palestine* (New York, Oxford, 2006), pp. 61–85 provides examples of textual borrowings and adaptations of "pre- and non-rabbinic traditions" from several rabbinic documents, including the Tosefta.
- 21 Although the Erfurt manuscript of the Tosefta lacks '*davar*' or an equivalent (both here and in the following *halakhah*), Josephus supplies the equivalent, '*phones*', in his version. S. Lieberman found the Erfurt version of the text of chapter three and the following narrative chapters so different from his base text (MS Vienna) that, rather than try to incorporate Erfurt's differences into his apparatus of variants of Tosefta Sota, he decided to present the two in parallel columns (*The Tosefta, According to Codex Vienna* [New York: JTSA, 1973], Introduction [to Sota], p. 7). While the tendency is to view a briefer version as more original and the longer one

as doctored and “improved” (cf. the following paragraph), the indirect evidence from Josephus supports the reliability of the Vienna manuscript version.

S. Friedman summarized the nature of the Erfurt manuscript and its many problems (*Tosefta Atiqta, Pesah Rishon: Synoptic Parallels of Mishnah and Tosefta Analyzed with a Methodological Introduction* [Hebrew; Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2002], pp. 79–86), but noted its value from a linguistic point of view (see nn. 289–290). Haya Nathan’s PhD (1984) study of *The Linguistic Tradition of Codex Erfurt of the Tosefta* [Hebrew] was published in an offset edition (Jerusalem: Hebrew University, 747[1986 or 1987]). Adiel Schremer, “The Text-Tradition of the Tosefta: a Preliminary Study in the Footsteps of Saul Lieberman [Hebrew],” *Jewish Studies Online Journal* 1 (2002), pp. 11–43, calls for more recognition of the antiquity and authenticity of Erfurt’s versions. Robert Brody suggests that its brevity in comparison to the Vienna manuscript and other exemplars is a sign of its originality (אילן היוחסין והערכת טיבם של עדי הנוסח של), a lecture delivered at the Sixteenth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, 2013).

- 22 See, e.g., Ludwig Kohler and Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1958), p. 202. It is quite possible that the Tosefta’s Hebrew formulation of this text is the pre-rabbinic *Vorlage* of Josephus’ translation (see Noam [2013], p. 387). Hence *davar* is closer to its biblical roots. In any event, sages would certainly have been aware of this usage: one can note that the sages’ consciousness of biblical language and its meanings is manifest in the language employed in the making of liturgical texts where *davar* figures, e.g. in blessings over scriptural readings with reference to revelations. See Moshe Bar-Asher, מטבע (עיון ראשון) שטבעו חכמים בברכה (עיון ראשון), *Kenishta* 4 (2001), pp. 27–49, for a recent iteration of this point. Moreover, Bar Asher has noted that the Mishnah also used some biblical vocabulary, e.g. in its earliest textual layers, in contexts where biblical associations underlie the usage, or especially in non-halakhic contexts (רושמי לשון) [2005], pp. 60–62; his מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, המקרא במשנה [Jerusalem, 2009], pp. 10–11 on biblical vocabulary that continued to be used in rabbinic literature, and pp. 14–16 on earlier textual groups). The sacred precincts from which Hyrcanus’ *davar* issued are reason enough to suggest that this meaning resonates in the non-liturgical language of the Toseftan source. Saul Lieberman shows that parallels in other rabbinic documents demonstrate how *davar* was transformed into *bat qol* (*Tosefta Ki-Fshutah: a Comprehensive Commentary on the Tosefta, Part viii: Order Nashim* [New York: JTS, 1973], p. 738). This is an indication that tradents responsible for that shift understood *davar* in an oracular or revelatory sense. Noam suggests that the pair of Second Temple Priestly stories derive from a pre-rabbinic source whose concerns were closer to the bible in focusing on themes of nation and salvation through

This Second Temple period auditory incident does stand in some contextual tension with the cessation of prophecy proposition of tSot 13.3. But that is exactly why it was placed here. Rhetorical tension produces nuanced contextual meaning. One way that our redactor develops his cessation proposition theme is by modification through the dialectical juxtaposition of conflicting texts.²³ We come to realize that, while *ruah ha-qodesh* prophecy may have ceased, the impersonal communication of oracles (*davar*, as used in this instance) may have continued. By placing it after the cessation of prophecy proposition, the redactor guides us to view *davar*, a known scriptural prophetic category, as a form of *bat qol*,²⁴ which explains the need to place it after the Hillel anecdote.

Indeed, this *davar* occurred a second time, as the very next *halakhah* informs us that Simon the Just was similarly vouchsafed a historical report issued as an oracle (*davar*) from the Holy of Holies.²⁵ It is interesting that this second incident did not include a formal

priestly figures. The two that occur earlier in tSot, on the other hand, are actually a secondary development, because the attention shifts to sages and their concerns, to focus on the spiritual eminence of the sage, and it substitutes the rabbinic term *bat qol* for the archaic *davar* (see יהונן כהן גדול ובהתקול, a chapter from a book on parallels between Josephus and the rabbis that Noam and Tal Ilan are preparing for publication by Yad Ben-Zevi, pp. 11–12). I see the Hillel narrative as having been borrowed separately from elsewhere in order to support and illustrate the redactor's claim that *bat qol* continued to function after *ruah ha-qodesh* prophecy ceased.

23 Cf. n. 13 above.

24 To be sure, the redactor of this textual complex co-opted the Hyrcanus audition incident along with its source's term, *davar*. *Davar*, however, being a biblical phenomenon and not, in its particulars, an actual *bat qol* (see note 22), the contents of the revelation are meant to be shared with others. It is, in this, unlike *bat qol* communications, which are directed at the group or the individual for whom they were formulated.

25 Vered Noam, יהונן כהן גדול ובהתקול (unpublished study, cited n. 20 above), discusses this narrative and explores its Toseftan context and their parallels.

verification account.²⁶ Noteworthy as well is the final note that the *davar* was heard in Aramaic.²⁷ It is also interesting to note that temporal order is highly problematic in this text. Not only does Simon, who lived before Hyrcanus, follow the latter in the Toseftan author's sequencing, but even more curious is the exceedingly achronological fact that the Aramaic oracle reported the death of Gaius Caligula, Roman Emperor from 37–41 CE, some three centuries later than Simon's lifetime.

To address the last item first, the final oracle of the passage happens to be a quotation from *Megillat Ta'anit*,²⁸ a tannaitic work contemporaneous with Josephus (37–ca. 100).²⁹ Hyrcanus' audition narrative, on the other hand, is older, since Josephus cites it with the term *legetai* ("it is said"), i.e., as a pre-existing tradition.³⁰ The anachronism of this historical "scoop" did not seem to bother whoever composed the Simon anecdote; he must indeed have known that Simon the Just predated John Hyrcanus, for mAvot 1.2 dates Simon very early, to the end of the Great Assembly (*sheyare Keneset ha-Gedolah*), i.e., as

- 26 Although it did report that the threatened idolatrous worship never took place because Caligula's untimely death, which had not been predicted, prevented its being carried out.
- 27 On the significance of using Aramaic instead of Hebrew for this prophecy, cf. n. 61 below.
- 28 Vered Noam, *Megillat Ta'anit: Versions, Interpretation, History; with a Critical Edition* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2003), p. 283. Our narrative has been absorbed into a *Scholion* to that work. See Noam, *idem*, text, pp. 112–114 and discussion, p. 288; Amram Tropper, *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature* (Leiden: Brill, 2013), pp. 209–212.
- 29 *Megillat Ta'anit* is written in Judean Aramaic (see M. Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic* [Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2003], pp. 9–10), a dialect of Middle Aramaic in use during the Second Temple period. In addition to its language, this work, minus a couple of late interpolations, can be dated to the end of the Second Temple period (cf. Noam's introduction to *Megillat Ta'anit* [2003], pp. 19–22).
- 30 On Josephus' use of *legetai* to cite anonymous traditions, see Gray, *op. cit.*, p. 22 and n. 56; Noam (2013), pp. 381–382. Tropper, *ibid.*, suggests that Simon's association with Alexander the Great and the salvation of the Temple from a hostile foreign leader may have inspired an association with the *Megillat Ta'anit* incident (p. 211).

transitioning from the Persian period to the very beginning of the Hellenistic period.³¹

The achronological placement of the various components of the passage, with Simon's *davar* narrative succeeding that of Hyrcanus, seems to have been contextually motivated. The redactor, desirous of moving on to new material involving Simon the Just (*halakhot* 7–8), placed the report of Simon's *davar* last, in *halakhah* 6, to form a transition to that next section. Therefore, even greater considerations motivate the location of Simon's *davar* audition after the Hillel anecdote than that of Hyrcanus.

It is interesting that the verification report motif is wanting in the Simon anecdote. We have seen that the text with the corroboration is likely pre-tannaitic, and its historical focus is non-rabbinic. Corroborations figure in reports of miraculous prophetic revelations in contemporary Greco-Roman sources.³² Josephus and the Tosefta were therefore probably both independently citing an earlier Jewish text that had been formulated for an audience more attuned to Hellenistic cultural norms.³³ The Simon story, on the other hand, was not, and its focus on

- 31 The Persian period was foreshortened in rabbinic chronology. "Although the Persian period actually ended nearly two hundred years after the erection of the Second Temple, it is well known that the rabbis were unaware of (or elected to ignore) the true duration of the Persian empire and that they collapsed Persian rule during Second Temple times to a mere thirty four years" (Tropper [2013], p. 29). Simon precedes Hyrcanus in chronological lists, and where they are specific, rabbinic sources date him to before the Hasmonean era (*ibid.*, pp. 199–212).
- 32 Lieberman, *Tosephta Ki-Fshutah*, Sota, p. 739. It should be noted that Lieberman's sources are all later than the time proposed for the core Hyrcanus narrative, ranging from Josephus to Philostratus, i.e., the first to the third centuries CE.
- 33 Other thematic elements suggest that the anecdotes about John Hyrcanus and Simon the Just are pre-rabbinic, or perhaps are modeled on pre-rabbinic frames of reference (see Noam, ירחון גדול, cited in n. 22 above). Interestingly, the urge to corroborate (quasi-)divine revelations persisted into amoraic times. The Jerusalem Talmud reports that R. Yoḥanan and R. Simon ben Laqish relied on the indirect evidence of a human *bat qol* (a chance utterance bearing oracular import, here the voice of a student reciting his Scriptural text), but they did make note of the time of their audition and later verified that the event had occurred then (yShab 6.9, p.

the preservation of the integrity of the Temple would be a matter of concern to the Rabbis. Although the Simon anecdote is structured and formulated using the Hyrcanus model, the second element of the narrative, i.e. the revealed event, had a more complicated chronology, as it is not clear when or how, following Caligula's assassination, his decrees were revoked.³⁴ So, rather than corroborate the oracle, this line explains it, albeit in an indirect manner. This indirection furnishes more information than is required, without directly addressing the oracle itself. Could it be that the author of this anecdote formulated this explication of the oracle with other things in mind? We will revisit this excess of information towards the end of this section.

Stylistically, this literary creation is similar to the Hyrcanus story with respect to its literate textual borrowing. Indeed, the author of the Simon story lifted a snippet from *Megillat Ta'anit*, thereby securing himself an Aramaic prophecy to match that of Hyrcanus. His literary self-awareness is manifest in his comment that the oracle was heard in Aramaic, the same language as that of Hyrcanus. To sum up, the creator of the Simon incident is sensitive to the Hyrcanus story; he substituted a historical summary for the verification report because the two oracles were not themselves congruent; the Simon story serves a contextual function, affording a transition to the following section in tSot 13.

In compiling the passage, the redactor did enter into serious anachronism: a definite chronological disparity occurs here, not only because Simon the Just preceded John Hyrcanus, but because Simon preceded Caligula by several centuries. Amram Tropper comments, "Regardless of what prompted our author to transform the Caligula tradition [from *Megillat Ta'anit*] into the Simeon and Caligula tradition, the fact of the matter is that he did so despite the chronological difficulty involved. Perhaps he was unfamiliar with the *Seder Olam Rabbah's* dating of Caligula or perhaps it simply did not trouble him. Indeed, the

8c; cited in Sperling [1973], p. 97 and n. 23). It is impossible to determine whether these Amoraim took the Hyrcanus incident as a paradigm to verify the accuracy of their induced oracle, or whether that detail was added by a Palestinian redactor-narrator.

34 Lieberman, *Tosephta Ki-Fshutah*, Sota, p. 741.

literary and rhetorical advantages of introducing Simeon the Righteous into the Caligula tradition were probably deemed far more significant than the creation of a chronological impossibility.”³⁵ I agree with Tropper; indeed, the source in *Megillat Ta’anit*, which does not, of course, mention Simon the Just, provides no indication of, or interest in, when Caligula flourished (which would be close to its own time of completion, just before the Destruction).

To be sure, others, who take a more positivistic approach here and do not consider this text a mere doublet, have tried to identify a more chronologically appropriate Simon, even in the face of the challenge of coming up with a (high) priestly one.³⁶ I think, however, that historical consciousness is irrelevant to the present situation. The redactor seized upon Simon both because he could provide a contextual transition and because a high priest was required to match the Temple audition of Hyrcanus. Indeed, Simon was much greater in stature than Hyrcanus. Simon the Just, as opposed to a Hasmonean like John Hyrcanus, was renowned as an ancient and eminent figure in the eyes of the rabbis, an admired spiritual precursor and leader. It was he, and not Hyrcanus, who was included in the chain of tradition at the beginning of *mAvot*. The *davar* tradition may have originated with Hyrcanus, but it was Simon who could furnish a worthy link, in a lineage of post-prophetic revelation, to Hillel and thence to the Tannaim.

35 Tropper (2013), p. 212.

36 The logic of the contextual position I posited relies on the accuracy of the ascription of the story to Simon the Just, contra the suggestion of, e.g., Zvi Tamari, *Tannaitic Literature as a Source for Jewish History: from Simon the Just to Johanan ben Zakkai* (Diss.: Dropsie University, Philadelphia, 1972), pp. 17–18. Tamari posits that the auditor was a different Simon, and the cognomen The Just was added by a scribe (see Tropper [2013], pp. 210–211 and n. 32). Noam also insists that issues of anachronism prevent the acceptance of an ascription to Simon the Just, but does not attempt to decide among the alternative candidates suggested by scholars (צלם בהיכל) [p. 18] and nn. 63–64). She notes that the chronology of the subjects of the oracular reports, as opposed to their tradents, is in any event accurate, for Caligula did indeed follow Herod’s sons. (The fact that a statement attributed to John the High Priest follows in chronological sequence in *halakhah* 10 is irrelevant, as that citation was brought to further the discussion there).

Having speculated on why, in imitating a given text, viz. the oracular audition of John the High Priest, the Toseftan redactor would choose Simon the Just as a protagonist, we may also speculate on why, beyond the fact that it is couched in Aramaic, that redactor might have chosen the Caligula report for his oracle. Indeed, its subject matter would be more germane to the sages' spiritual priorities than a Hasmonean military victory. Considering, as well, that these incidents partake of legend and could shade into myth, the possibility should be considered that Simon's oracle may have been selected to provide an imaginative reversal of the Destruction, a fantasy in which a despised Roman ruler and his anti-Jewish decrees (the interpretation), not to mention his intended desecration of the Temple (the oracle), are prevented or destroyed in an imaginative anecdote. Surely, here there is no pretense of historical writing.

Be that as it may, the aforementioned factors, taken together, suggest, first, that the Simon story was composed as a doublet of the Hyrcanus anecdote; and second, that this was done by the redactor of tSot 13, as suggested by the employment of the contextually relevant medium of oracles.³⁷ The doubling of episodes is not unusual in rabbinic literature, occurring in many documents, both tannaitic and amoraic/stammaitic.³⁸ Beginning with a basic story, names and other details can be changed to fit a new context and provide a new set of

37 Tropper suggests this as a possibility ([2013], p. 211, n. 35). Noam, on the other hand, regards each as a "twin narrative" or "twin tale" (מעשה תאום, ספור תאום), basing herself on the assumption that they both arose in the same oral-literary folk legend matrix ([2013], p. 387; *Tselem* [p. 18]–[p. 19] wherein a pre-existing Aramaic historical kernel was set, later to function as an oracle within a Hebrew narrative frame.

38 The transfer of motifs and linguistic formulae from one personality to another in the elaboration of new stories is well known in rabbinic literature. On the use of such compositional techniques to produce doublets see Jacob Elbaum, "Models of Storytelling and Speech in Stories About the Sages [Hebrew]," *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem, 1977) vol. 3, pp. 71–77; Shamma Friedman, "A Good Story Deserves a Retelling," *Jewish Studies Internet Journal* 3 (2004), pp. 59–62; cf. Jeffrey L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), pp. 209–214.

circumstances. This literary type occurs in the Bible, in the two episodes in which Abraham tries to pass off Sarah as his sister; there is even a third adaptation in which Isaac does the same with Rebecca.³⁹ Similarly, elements from the story of the Jeroboam's establishment of Yahweh worship with golden calves (I Kings 12:28–33) might have been projected onto the mythical past to create a very different story, viz., the episode of the golden calf in Exodus (32:1–6).⁴⁰ In the Tosefta, the Simon episode is a doublet to that of Hyrcanus, with the names and revelatory details changed to fit the varied circumstances of their authors' intended audience and literary context.

The doubling of episodes, literary self-consciousness and contextual factors also figured into the complex of tSot 13.3–4, to which we now turn, beginning with the vitally significant Hillel story.

Hillel and the Bat Qol: the quintessentially tannaitic story and its effects on tSot 13.5–6

The episode recounting how sages in Jericho, upon hearing a *bat qol* declare that one of their number was worthy of *ruah ha-qodesh*, all set their eyes upon Hillel appears to be in some tension with the proposition, in tSot 13.3, that prophecy had ceased with the last classical prophets. As suggested above, that proposition seems to reflect the feeling that, with no suitable persons coming forward, God ceased revealing Himself through *ruah ha-qodesh* but, still desirous of communicating messages to his people, He resorted to the medium of *bat qol*.⁴¹ The Hillel narrative is ostensibly brought to exemplify that proposition: it follows it directly,

39 Examples of the wife/sister deception occur with Abraham and Sarah (Genesis 12:10–20 and 20:1–18) and with Isaac and Rebecca (ibid. 26:1–17). See the discussion in Alan Segal, *Sinning in the Hebrew Bible: How the Worst Stories Speak for its Truth* (New York: Columbia University Press, 2012), pp. 22–57, and touched on *passim*.

40 See Segal (212), pp. 58–99, especially pp. 75–79.

41 The crucial difference between the two is that a *bat qol* communicates directly with its audience, without commissioning a human intermediary, as I will explain in my forthcoming study on the nature of *ruah ha-qodesh* and how it differs from *bat qol* (and contrast *davar*, n. 24 above).

and is cited as a *ma`aseh*, indicating its status as an exemplary, supportive tale. However, the *ma`aseh* itself reflects a different understanding. It claims that suitable candidates for *ruah ha-qodesh* were still to be found in Israel as recently as Hillel. The reason *ruah ha-qodesh* was not vouchsafed him was that his generation was unworthy.

The superscription *ma`aseh* implies a strong possibility that this narrative is cited as an independent source. Indeed, it does seem to have been composed for a different context. It is not about prophecy *per se*, but rather about Hillel, i.e., it is a celebration of his meaning for the Tannaim. Although *bat qol* is an element in the unfolding of the tale, there are others as well. In fact, the meaning of the *bat qol*'s communication is fully realized only with the further revelation of the sages, who disclose the identity of he who is deserving of *ruah ha-qodesh* inspiration. It should be noted that this representation of a *bat qol* communication as a riddling oracle whose interpretation is in the hands of its recipients is unique in rabbinic *bat qol* narratives, adding to the originality and imaginative nature of this anecdote. In further enumerating the character traits that distinguish such a worthy individual, sages also link themselves, through Hillel, not to the classical prophets — recipients of *ruah ha-kodesh* — but to Ezra, thereby establishing their credentials and pre-pre-eminence as scribes and masters of scriptural study and commentary.⁴² This *ma`aseh* is engaged in a sophisticated and significant act of securing a double pedigree: it establishes a (select) sage as both fit to be a prophet, i.e., a recipient of *ruah ha-qodesh*, and an incumbent of a parallel biblical lineage, that of the wisdom of the scribal heritage.

The *ma`aseh* is also quite sophisticated in its inversion of an election theme. From Moses to Jesus, prophets or leaders have been informed that

42 This abbreviated scholastic genealogy may be contrasted with other chains of tradition which link the sages to the prophets. On the other hand, some of the more abbreviated chains trace rabbinic traditions directly to extra-scriptural revelations received by Moses (cf. Tropper [2013], pp. 23–63). Indeed, Ezra seems to be a second Moses or, perhaps even better, a second Joshua, as Tropper extrapolates from accounts in the book of Nehemiah, which greatly influenced the sages, in that he “reconstituted the people and promulgated Torah law” (ibid., p. 63, and see p. 61).

they were chosen by God for a sacred task or role.⁴³ Here, Hillel is chosen but circumstances prevent him from playing his role. This tale is both similar and dissimilar to the narrative of the election of Jesus in other ways as well, which are deserving of further examination. Thus, a divine voice announces the *election* in both accounts but, in topical contrast, Hillel is denied *ruah ha-qodesh*, while it descends upon Jesus. Furthermore, the election of both characters was announced in a (semi-) public setting, i.e., in the presence of colleagues, disciples or John the Baptist and others.⁴⁴

Like the John the High Priest audition, the present one, featuring that of the sages (*hakhamim*), seems to be a text that the author of tSot 13 incorporated into his composition. It could well be a late text, however, and it is quintessentially rabbinic. Sages (*hakhamim*) in tannaitic texts are tannaitic wise men. The story seems to be a relatively late formulation because it reports that the *bat qol* went out (*yatsetah*) but it does not identify the place from whence she issued. While this type of detail may be omitted in amoraic and stammaitic reports in the Talmuds and aggadic midrashim, it is provided in other tannaitic ones sources. There, *benot qol* issue from places associated with the divine, i.e. from Mount Sinai, the (site of) the Temple or the Camp of the Israelites in the Wilderness.⁴⁵

Another possible indication of “lateness” with respect to the tannaitic period may be the manifestation of a divine *bat qol* communication in a post-biblical setting. Of the other tannaitic *bat qol* reports, only one, in mAvot 6.2, imagines the audition of a divine *bat qol* in the world of the rabbis. And Avot, at that, is a late mishnaic tractate, with chapter 6

43 Such texts are designated “commission” or “call” narratives with respect to, e.g., Old Testament figures. For purposes of this analysis I am collapsing them together with the New Testament and Hillel narratives, which do not furnish an actual call, under the term “election” narrative. (See Adela Y. Collins, *Mark: a Commentary* [Minneapolis: Fortress Press, 2007], pp. 146–147).

44 Matthew 3.16–17, Mark 1.12–13, Luke 3.21–22.

45 Sifri Devarim section 357.5 (ed. Finkelstein, p. 427–428) // Midrash Tannaim *ad* Deuteronomy 34.5; Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Yitro, Amalek 2, s.v. מעשה באהרן (ed. Horovitz, p. 200) // Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yoḥai, 18:27 (ed. Epstein Melammed, p. 135/16–18; tr. Nelson, p. 210).

evidently being a post-mishnaic addition.⁴⁶ I hesitate to make too strong a claim from this peculiarity because of the paucity of occurrences, there being only two additional ones; still, this small number may indicate the insignificance of this phenomenon for tannaim⁴⁷ (and the editors of their documents) while still, at the same time, highlighting the significance it held for a select group which included both our Toseftan borrower and the original author of the Hillel narrative.

The Hillel story is quintessentially rabbinic in naming the rabbinic “sages” as the significant group, and Hillel as one of their number (i.e., as a tannaitic rabbi). It accomplishes a great deal in few words. It narrates an inversion of an election revelation, as mentioned above, where a prophet is both chosen and prevented from fulfilling his role, the reason being laid at the feet of (non-rabbinic?) Israelites, his “unworthy generation.” The unavailability of prophetic revelation underwrites the transition from prophet to sage claimed in *Seder Olam* 30.4 or mAvot 1.1 and implicitly undercuts any claims to prophetic revelation via the Holy Spirit that, e.g., Christians or Dead Sea scrolls theologians might have advanced.⁴⁸

46 Chapter five itself was shorter, and various collections of *baraitot* were added to the tractate, among them some now designated chapter six (Shimon Sharvit, *Tractate Avoth Through the Ages: a Critical Edition, Prolegomena and Appendices* [Hebrew; Jerusalem: Bialik, Ben Yehuda Research Center for the History of Hebrew, The Hebrew University of Jerusalem, 2004], pp. 273–277). Myron B. Lerner claims that chapter 6 was probably added during the Geonic period, but its contents, largely attributed to Tannaim, reflect third (possibly fourth)-century views (*Literature of the Sages 1*, ed. S. Safrai [Philadelphia: Fortress Press, 1987], pp. 273–275).

47 Noted by Azzan Yadin-Israel in *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, in press) in chapter 8 (which is expected to be covered by pages 161–182 of the published version). I thank Yadin-Israel for sharing this material with me prior to its publication.

48 The Toseftan account is similar to Josephus, who rarely uses the designation *prophetēs* for post-classical individuals, and refuses to predicate *ruah ha-qodesh* terminology for them, i.e., phrases like *pneuma theon* (Gray, op. cit., 28, 89; cf. n. 6 above). On uses of *ruah ha-qodesh* in revealing special knowledge to sages, see n. 55 below. Millikowsky (1994), p. 87 comments that *ruah ha-qodesh* has many

This narrative is not really historical *per sé*. If there is any historical reminiscence of Hillel's own time, it may be the location of this incident in the upper chamber of a house in Jericho. Jericho was favored by the wealthy of Jerusalem in the Herodian period, especially for its fertile agriculture and warmth in the winter, and was eclipsed later on by other locations.⁴⁹ The substance of the story, however, is wholly tannaitic. There is a marked tension between the sages and an unworthy nation. It is difficult to pinpoint the object of their disapproval. This may be an expression of a negative attitude towards non-rabbinic commoners (*amme ha-arets*), which would be uncharacteristically extreme for tannaitic sources.⁵⁰ That tension may reflect a post-Destruction ideology

meanings in rabbinic documents, noting that, in the sense of prophetic inspiration, it is close, if not identical, to *Shekhinah*.

49 There is, however, a Toseftan account of R. Gamaliel of Yavneh reclining there with the elders (*zeqenim*; tBer 4.15).

50 "Tannaitic sources do not refer to the *'am ha'arets* with any particular disrespect or vituperation" (Christine Hayes, "The 'Other' in Rabbinic Literature," *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, ed. Charlotte E. Fonrobert and Martin S. Jaffee [Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007], pp. 243-269, 261, referencing Jeffrey L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud* [Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003], p. 124). If this sentiment reflects a retrojection of the rabbis' placing of blame for the destruction of the Temple, it would be difficult to identify a particular group of offenders because there also the cause is a generalized sense of sin rather than a particular fault (Robert Goldenberg, "The Destruction of the Jerusalem Temple: its Meaning and its Consequences," [*The Cambridge History of Judaism, IV: The Late Roman-Rabbinic Period* ed. Steven T. Katz [Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006], pp. 191-205, 197, and cf. n. 17 on the Talmudic suggestion that it was "causeless hatred"). Although it will be argued below that the Toseftan discourse under consideration represents an advancement in understanding the divine *bat qol* over other tannaitic documents, it is also argued that the Hillel narrative constitutes a source for the redactor of this discourse. Indeed, it does represent a slightly different perspective than the opening proposition, for while the latter implies that men worthy to be prophets no longer appear, the Hillel story insists that they continue to arise but are circumvented by the people. On the other hand, the Hillel narrative may well be recent, inasmuch as it represents a new development in moving *bat qol* manifestations into the tannaitic period.

whereby sin prevents the direct involvement of God with the nation's leaders (save for an occasional *bat qol* communication);⁵¹ sages' wisdom is the only route to knowledge of God and His will.⁵²

Indeed, the Hillel story is not so much the stuff of history but of myth. Alan Segal writes⁵³ that

A root metaphor or myth usually takes the form of a story about the cosmos or ancient history of the group... it must have four... functions to qualify as a myth: 1. to explain the beginning of... history (prototype); 2. to inform people about themselves by revealing the continuity between key events in the history of the society and the life of the individual; 3. to illustrate a saving power in human life by demonstrating how to overcome a flaw in society or personal experience; and 4. to provide a moral pattern for individual and community action by negative and positive example.

Hillel is a prototype of the ideal sage, capable of healing a rift in divine-human relations, a model of behavior for members of the rabbinic movement; an incarnation of the virtues of the biblical sage and scribe, Ezra.

- 51 R. Eliezer points out that sin prevents Israel from access to *ruah ha-qodesh*. כִּי תוֹעֵבַת ה' כֹּל עוֹשֵׂה אֱלֹהִים ... כִּשְׁהִיָּה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְגִיעַ לְפָסוֹק זֶה הִיא אוֹמֵר חָבַל עָלֵינוּ וּמָה מִי שְׁמַדְבֵּק בְּטוֹמְאָה רוּחַ טוֹמְאָה שׁוֹרֵה עָלָיו הַמְדַבֵּק בְּשִׁכְיָנָה דִּין הוּא שֶׁתִּשְׁרָה עָלָיו רוּחַ הַקְּדוֹשׁ וּמִי גָרַם (ישעיה (ישעיה
- 52 According to mSot 9.15 (a *baraita* added to the Mishnah but not contained in the Mishnah as found in either Talmud), piety, one of our key attributes, leads to *ruah ha-qodesh*, which leads to resurrection. This may be referring not to oracular revelation, but to preternatural insight and illumination (cf. n. 55 below).
- 53 Segal (2012), p. 13. The signs of the "lateness" of the composition of the Hillel story do not stand in contradiction to its function as narrating a mythical prototype. A myth achieves its status as a projection of the concerns of the society recounting it onto an earlier time; this plays a role in in Segal's discussion of the dating of stories using the wife/sister motif (see, e.g., pp. 27, 33, 48–49).

From the perspective of the tSot context into which it has been imported, this story's relationship to the basic proposition is of an intentionally dialectical nature. While *ruah ha-qodesh* prophecy ceased after Haggai, Zachariah and Malachi, in the sense that prophets did not arise after them, it does not mean that select individuals deserving of prophecy did not come along. Nonetheless, it would seem to foreclose the possibility that such revelation could begin again.⁵⁴ The Hillel episode acknowledges such a possibility, especially for a gifted tannaitic

- 54 See the summary of conceptions of rabbinic views on the persistence and return of prophecy in Cook (2011), pp. 149–173. Chaim Millikowsky discusses the interpretation of our passage in his commentary to *Seder Olam*, pp. 522–525, where he concludes that the cessation of prophecy is final. The use of the verb *p-s-q* to indicate the cessation of prophecy does seem to indicate an irreversible state of affairs. *Seder Olam* uses that verb to report the stopping of the rain that caused the Flood (chapter 4 [p. 231/14]); the termination of manna with the passing of Moses (the Israelites did, however, have just enough to last until they entered the Promised Land: chapter 10 [p. 251/17; also tSot 11.5]); and the cessation of prophecy from “the nations” once the Torah was revealed (chapter 21 [pp. 288–289]).

To be sure, the verb appears in the Tosefta in lists that also utilize other verbs, e.g., *b-t-l*, *s-l-q*, in which context it may signify finality or its contrary. For instance, when wisdom *paseqah* with the death of R. Joshua or R. Akiva (tSot 15.3, in ms. Vienna vs. ms. Erfurt), the verb is employed in a eulogistic context, where its purpose is emotional and hyperbolic. The author of that statement may bemoan the lack of such paragons, but it is difficult to imagine that he felt that sages were devoid of wisdom. John R. Levison discusses this verb in “Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data,” *New Testament Studies* 43 (1997), pp. 35–57, but he does not take context into consideration, nor does he try to distinguish it from the other verbs of cessation and privation in the sources he cites. The cessation of *ruah ha-qodesh* text, on the other hand, is making a historical claim: a period has come to a close (see Cook's summary and critique of Levison's claims, pp. 162–164). In another situation, when the *Shekhinah paseqah* on account of whisperers of insinuations in court (tSot 14.3), their silencing may create the conditions for it to return. On this evidence, one may suggest that, even though tSot 13.3 attributed the cessation of *ruah ha-qodesh* prophecy to the death of Haggai et al., the presence of the Hillel story in that same passage suggests the possibility that, should the people again become worthy, an individual deserving of such inspiration might be granted it. If so, that would be another way in which the redactor deployed the *ma`aseh* to modify the lexical intent of his opening proposition.

sage. At the same time, it implicitly denies such an experience or office to non-rabbinic claimants, who account for the failure of prophets to arise among the rabbis. In acknowledging that prophecy was still possible in theory, it also posed a theoretical challenge to the decidedly non-ecstatic rabbinic methods for cultivating wisdom.⁵⁵

This episode also has a role to play in the wider context of tSot 13.3–6. That function explains its a-chronological location in this textual spread, before the Hellenistic period episodes. The divine communication heard by those figures was specifically called a *davar*, a term used in biblical texts, and one carried over into rabbinic liturgical ones to signify prophetic revelation. It was used in the extra-rabbinic, and probably pre-rabbinic, story that the Toseftan redactor shared with Josephus, and copied by that redactor into the Simon the Just doublet. While Josephus translated that episode into Greek for his audience, it is very likely that the Toseftan author was citing from a Hebrew and Aramaic original. Our redactor did not want this connotation to interfere with his initial cessation of prophecy proposition, so he interposed the Hillel episode. There, the divine communication was explicitly delivered by a non-ecstatic revelatory medium, the *bat qol*. That way, the *davar* revelations reported subsequent to the proposition and narrative in tSot 13.3 could with little difficulty be understood as *bat qol* communications.⁵⁶ That is

55 Even though prophetic revelation through *ruah ha-qodesh* had ceased, sages were aware of *ruah ha-qodesh* insight into personal affairs or its illumination in interpreting Scripture. This is not the same thing as receiving and delivering a prophetic oracle under divine inspiration (see Cook [2011], pp. 165–167; Millikowsky [1994], p. 89).

56 This is noted by Noam, *יוחנן כהן גדול ובה קול*, [p. 11]. Indeed, the *davar* incidents reported in tSot 13 do not feature the ecstatic aspects of *ruah ha-qodesh* possession-revelation. Did the redactor wish to prevent his audience from connecting the term *davar* with a contemporary form of a ‘logos’ theology, along the lines of a function of the term *memra*? Such a connection would be unlikely, because *bat qol* is not associated with rational intellection or spiritual conception, but is rather, as Sperling (1973), pp. 99–101, explains, a thoroughly acoustic phenomenon. The combination of *bat qol* with *davar* is unique in that tannaitic *benot qol* are always directed at a group, whereas the *devarim* seemed to have been

how S. Lieberman explained them in his commentary on this passage.⁵⁷ Indeed, the term *davar* has been reformulated in later textual parallels as *bat qol*.⁵⁸

It should be noted that the shift in oracular associations effectuated by tSot 13.3 runs counter to the practice in explicit tannaitic *bat qol* incidents. That is, whereas the tannaitic *bat qol* communicates messages of personal import to its auditors, the *davar* imparts historical information.⁵⁹ This incorporation of *davar* into the *bat qol* orbit could be another sign that the discussion in tSota 13.3–6 is a late text engaged in presenting the phenomenon of *bat qol* while redefining its nature and enlarging the scope of its method of revelation, as well as moving its period of activity from biblical times into the Second Temple period (and beyond) as well.⁶⁰

The relationship between the Hillel narrative and the *davar* narratives having been clarified, the group of reports involving Samuel the Small and Judah ben Bava will now be addressed.

intended for individuals. This could also be a sign of lateness, as *benot qol* are not restricted to groups in amoraic/stammaitic texts, as I will explain in further studies.

57 Tosefta Ki-Fshutah: a Comprehensive Commentary on the Tosefta, Part viii: Order Nasim (New York: JTSA, 1973), p. 738): “ואין דבר' אלא בת קול.”

58 ySot 9.10 (24a); bSota 33a.

59 Noam notes that the historical and political focus of the Hyrcanus report demonstrates that it is foreign to rabbinic literature, which is a-historical and usually focuses on legendary and religious material. She contrasts the priestly protagonists and temple location of the former with the latter's centering on sages in the academy ([2013], pp. 368–370).

60 This is not a claim that the sages consider *bat qol* an exclusively post-prophetic phenomenon, for the Toseftan author would have been aware, e.g., of the report in Sifri Devarim 357.5 (pp. 427–428) of a *bat qol* exclamation at the passing of Moses (cited in n. 45 above).

The textual complex of tSot 13.3–4: textual relationships and generative relations

tSot 13.4 is a complex text, presenting a mate to the *bat qol* episode of Hillel, but adding a death-bed revelation and yet another story of a Tanna, Judah ben Bava. This is the text.

<p>4a1. On another occasion they were sitting in Yavneh;</p> <p>a2. And they heard a <i>bat qol</i> saying, “There is in your midst a person who is deserving of <i>ruah ha-qodesh</i>, but his generation is unworthy of it”</p> <p>a3. They all looked at Samuel the Small;</p> <p>a4. When he died, what did they lament over him? “Alas, the humble man! Alas, the pious man! Disciple of Hillel the Elder!”</p>	<p>1א4. שוב פעם אחת היו יושבין ביבנה,</p> <p>2א. ושמעו בת קול אומרת: יש כאן אדם שראוי לרוח הקודש אלא שאין הדור זכיי.</p> <p>3א. ונתנו עיניהם בשמואל הקטן.</p> <p>4א. בשעת מיתתו מה היו או': הא עניו הא חסיד תלמידו של הלל הזקן.</p>
<p>4b1. At the time of his death he said, “Simon and Ishmael are for death and their colleagues for the sword, and the rest of the people for spoliation, and great distress will come upon the nation after that.”</p> <p>b2. Now it was in Aramaic that he spoke.</p>	<p>1ב4. אף הוא אומ' בשעת מיתתו: שמעון וישמעאל לקטלא, ושאר חברוהי להרבא, ושאר עמא לביזה ועקן רברבן יהויין לאחר דנא.</p> <p>2ב. בלשון ארמי אמרן.</p>
<p>4c1. The Rabbis also wished to lament for R. Judah b. Baba, “Alas, the humble man! Alas, the pious man! Disciple of Samuel the Small;”</p> <p>c2. The troublous conditions of the time, however, did not permit it.</p>	<p>1ג4. אף על ר' יהודה בן בבא התקינו שיהו אומ' עליו:</p> <p>הא עניו הא חסיד תלמידו של שמואל הקטן,</p> <p>2ג. אלא שנטרפה שעה.</p>

The Samuel the Small anecdote, unit **4a**, is an obvious doublet of the Hillel narrative. A convocation of sages is addressed by a *bat qol*, who stipulates that one of their number is deserving of *ruah ha-qodesh*, being prevented only by his unworthy generation, and a eulogy follows, linking Samuel to Hillel (thereby tipping the redactor's hat to his source of influence and inspiration), the latter being reduplicated in the linking of Judah ben Bava to Samuel in unit **4c1**. While it is always possible that the second doublet was the original one, I believe that the Samuel story was clearly generated from the Hillel one because it does not deal with as significant a figure as Hillel, and its eulogistic connection with Hillel⁶¹ is not as weighty as Hillel's descent from Ezra; it seems secondary and derivative. Hillel is the mythic prototype; Samuel the Small a secondary realization, an incarnation of the mythical paradigm in "historical" time: a legend. This literary lineage is momentous because it continues the theme of the worthiness of *ruah ha-qodesh* revelation into the heart of the tannaitic period.

The deathbed revelation of Simon the Small (an apparent contradiction to the thesis that inspired prophecy had ceased) and the Judah ben Bava addition have yet to be accounted for. The latter does indeed seem unrelated, as it involves no oracular intervention. These additions present a challenge to the claim that the Samuel the Small anecdote was not imported, but rather generated for its present context by the redactor of this chapter.⁶² If this is so, these other two additions were

61 Samuel the Small is renowned for his humility (the Yerushalmi's version of this narrative, ySot 9.13, fol. 24b: מפני שהוא מקטין עצמו ; a *baraita* in bSan 11a).

62 Marc Hirshman, noting that the deathbed revelation of Samuel the Small, including the stipulation that he spoke in Aramaic, also appears in Semahot 8.7 (ed. Higger, pp. 153–151) in conjunction with a eulogy on his death, suggests that it first appeared there (לדמורתו של שמואל הקטן), *Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Period: Studies in Honor of Shmuel Safrai*, ed. I. Gafni, A. Oppenheimer, M. Stern [Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1993], pp. 165–172). Remarking that recent scholarship dates the tractate to the third century, save possibly for some agadic sections on martyrs in the very next passage (cf. Saul Lieberman, "The Martyrs of Caesarea," *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7 [1939–1944] 395–446, pp. 443–444), Hirshman

also generated with the main anecdote. Why would an editor complicate the presentation with such material?

Close examination of the pair of *davar* anecdotes furnishes a clue to the pattern guiding the development of the Hillel-Samuel doublets. For one thing, this author has an affinity for parallels and balance, creating them from scratch if necessary. To balance his two *davar* narratives, he produces a pair of *bat qol* ones. His self-awareness with regard to mimicking his John the High Priest source by adding an Aramaic oracle is manifest in the two doublets he created, where he comments that Simon heard an Aramaic *davar*, while Samuel delivered one in that language. His literary inclinations and affinities are on display here, not only in the citation of *Megillat Ta'anit* in Simon's *davar*, but in the possibly archaizing borrowing from Daniel 2:29, 48 of some of the vocabulary in which Samuel expresses himself.⁶³

The author's feeling for formal patterns is further instructive. He made the second *davar* anecdote longer than the first, which is composed

asserts that our passage belongs with that group. This assertion seems problematic, however, because the language identification lacks contextual relevance there, whereas it does resonate contextually in tSot 13. Both the Toseftan passage and that in Semahot are complex texts, an indication that both were assembled or created. In the case of Semahot, the prophecy of Samuel does indeed seem to be a borrowing inserted precisely at this point to anticipate the following martyrological reports which describe, *inter alia*, the executions of the subjects of Samuel's prophecy: "Mention of the death of Samuel the Small and the prophecy relating to the death of prominent Sages serve as an introduction to numerous martyrological traditions and teachings..." (Myron B. Lerner, in Samuel Safrai, ed., *The Literature of the Sages* (Assen, Philadelphia: Fortress Press, 1987, 1:390).

63 Cf. Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah, Sota*, pp. 737–738. Indeed, the connection to Daniel may be referencing a notion held in common by the author of the earlier Hyrcanus anecdote and by our own composer of the Samuel death-bed declaration. Both may have felt that Daniel set a precedent for late, non-classical prophetic oracles to be delivered in Aramaic. The following differences would not refute that notion. While Daniel also has an auditory revelation in the form of a divine voice (*kal*, Dan 4.28), it is not a *bat qol* (or its Aramaic equivalent), and it fell from heaven, which is never the case with tannaitic-document *benot qol*.

Other issues regarding the use of Aramaic and Lieberman's observations are discussed in the appendix at the end of this article.

of two elements (the *davar* and its corroboration/explication), by adding as a third element the report of an Aramaic oracle. To return to the two *bat qol* narratives, both base stories are laid out in the same way: a convocation, a *bat qol*, recognition of the worthy sage, and a eulogy connecting him with an appropriate predecessor (thereby linking his group with a group of significant ancestors).

But why include the additional two incidents? Here the redactor-author is indulging in doublets, in this case in two incidents composed of two parts each, as the outline makes clear. Perhaps this goes back to the fact that the received Hillel *bat qol* anecdote contained four segments, whereas the Hyrcanus *davar* source had two, only half as many. Be that as it may, just as the Aramaic line added one segment to the Simon creation, so the deathbed scene added Aramaic to the Samuel one. But since the base *bat qol* stories contained twice as many segments as the *davar* ones, the author also doubled the number of additional elements, and thus made up the deathbed revelation in order to get the Aramaic in.

Now, the *bat qol* anecdotes contained two major elements, the *bat qol* communication and the sages' eulogy. Therefore our redactor, having added the deathbed scene to complement the first item, invented the aborted Judah ben Bava eulogy to correspond to the second element.⁶⁴ This scene also echoes the theme that prevailing conditions prevented sages from achieving praiseworthy actions of which they are worthy, e.g., *ruah ha-qodesh* prophecy.⁶⁵ Samuel's deathbed speech is

64 There are two reasons the redactor may have selected Judah ben Bava. The first is that the persecution motif lends a sense of completion to the sequence of eulogies and puts it to rest. The other is that Judah ben Bava, who is remembered for good (*zakhur le-tov*, bSan 14a=bAZ 8b), and who articulates his humble nature (*even she-en lah hofekhin*, *ibid.*), has been noted for being a *hasid* (bBQ 103a & b), one of the qualities mentioned in our eulogies. There is an irony here that makes Judah praiseworthy and topical, *viz.*, that he was martyred for making possible the continuation of the tannaic lineage by ordaining five major figures at the cost of his life (bSan 14a=bAZ 8b). Unfortunately, the only mention of a relevant quality found in a tannaic document, *viz.*, his piety, is that "all his deeds were for the sake of heaven" (tBQ 8.13; repeated in ySot 9.10 [fol. 24a]).

65 In an ironic textual reversal of Ben Bava's misfortune, the Toseftan account memorializes him with the eulogy it claims was denied him.

particularly apropos for this context. It deepens our understanding of prophecy in the post-prophetic era by demonstrating that, while *ruah ha-qodesh* may be prevented from the ecstatic inspiration of worthy individuals, there is still a liminal space between life and death in which revelation or another, similar, form of inspiration might occur. Anthony Saldarini lists “prediction” among the ten elements that may be expressed in stories of the passing of sages and their deathbed scenes.⁶⁶ Such predictions may involve a special preternatural insight. The Toseftan author is certainly playing off of that convention.⁶⁷ But he is, at the same time, contextualizing his invention by way of contrast to the Hyrcanus and Simon *davar* reports. He communicates this by switching to Aramaic and then stipulating the language of revelation in both types of cases. He makes the comparison and distinction between them clear: Whereas Hyrcanus and Simon *heard* an oracle, Samuel *uttered* one. Samuel’s deathbed declaration is indeed an insightful deathbed prediction, but it is more than that: it is an oracle. I think that our author-redactor intended us to understand the present instance of a deathbed prediction as a *ruah ha-qodesh* prophecy (and, by implication, perhaps others’ predictions as well).⁶⁸ At the very least, he included this scene to demonstrate how

66 “Last Words and Deathbed scenes in Rabbinic Literature,” *Jewish Quarterly Review* 68 (1977), pp. 28–45. Prediction appeared in the sources cited there, number 1 (our own), 7, 10, 13, 16 and 19 (a prediction of an observer).

67 As Alon Goshen Gottstein remarks, since no single “Talmudic testament... contains all the elements of [earlier] testaments... we do not find therein the genre of deathbed testaments” (“Testaments in Rabbinic Literature: Transformations of a Genre,” *Journal for the Study of Judaism* 25:2 [1994], p. 223). Since Samuel’s deathbed scene features only the “prediction,” it should not be forced into a traditional definition of that element as a part of that genre.

68 In commenting on this episode, Goshen-Gottstein (1994), p. 225, observes that prediction could happen after the age of prophecy had ended because it is not a prophetic phenomenon; it is, rather, a “lesser [phenomenon], such as... knowledge through the holy spirit.” I would modify that assertion by adding two considerations. One is the fact that *davar* revelations whose content was predictions or even knowledge of recent occurrences were close enough to prophecy to impel the redactor to repackage them as *bat qol* communications; indeed, their very denomination as *davar* would have identified them as prophetic oracles had the redactor not “downgraded” them to *bat qol* status. The other is that

liminal-situation declarations, if only ones that border on that, continue to be communicated — by sages — in a post-prophetic age.

Conclusion: putting the pieces together

tSot 13.2–6 is a discourse on prophecy in a post-prophetic age, beginning with the proposition that *ruah ha-godesh*, in the sense of an ecstatic revelation of an oracle through the medium of a gifted human being, ceased with the demise of the last classical prophets, but was continued, albeit in an attenuated manner, by *bat qol*, a phenomenon first recorded in tannaitic literature. Working with a rhetorical methodology that progresses by indirection, i.e., by juxtaposing conflicting texts to create paradoxes that induce new understandings, the author-redactor dialectically modified and enriched his opening proposition in two ways. First, it becomes clear that there were individuals from the time close to the last prophets, and even into the redactor’s own tannaitic period, worthy of *ruah ha-godesh*; their generations, however, were unworthy. Thus, it was not that people worthy of being prophets, Tannaim especially, did not arise, but that their times prevented such consummation. Nonetheless, divine oracular communication could be effected in another way, i.e., *via* the medium of *bat qol*. Second, and furthermore, people in a liminal situation between this world and the next were able to deliver inspired oracles.

The Toseftan author-redactor placed this discussion in chapter 13 because of its historical relevance. Having detailed how the construction of the First Temple led to the disuse and putting away of some Tabernacle-era artifacts (*halakhah* 1), and how its destruction brought about the cessation or interruption of institutions from the Davidic royal succession to the Cities of Refuge (*halakhah* 2), one of them being the *urim and thummim*, a divinatory form of divine revelation, he decided in

the liminal situation of the deathbed opens up the possibility of direct communication with and through *ruah ha-godesh* that exceeds the special “knowledge through the holy spirit” that was vouchsafed other sages not at the point of death. On *ruah ha-godesh* used in the sense of special non-prophetic knowledge and insight, see n. 55 above.

halakhah 3 to present the cessation of *ruah ha-qodesh* prophecy antecedent to reminiscences from the Second Temple era (*halakhah* 5 to the end of the chapter) for the following reason:

This Toseftan author-redactor, like those of other Late Antique rabbinic documents, incorporated and adapted earlier material from a variety of sources into his composition. One likely source about the Second Temple period was a pre-tannaitic story about John Hyrcanus' *davar*, known also to Josephus, which he wanted to introduce into his own discourse. This troubled him, however, because he felt it was somewhat incommensurate with the idea that *ruah ha-qodesh* prophecy had disappeared with the inception of the Second Temple.

Our author, however, was aware of another source for a discourse on Second Temple era prophecy, viz., the story of Hillel and the *bat qol*. This anecdote featured an attenuated form of revelation, an oracle that could be imagined to be devoid of *ruah ha-qodesh* because it occurred outside of a sacred setting or because the experience lacked the element of ecstasy, and because it did not have the aura of mystery attached to the imparting of secret knowledge of historical events.⁶⁹ These differences aside, the introduction of *bat qol* prophecy would provide an alternative to *ruah ha-qodesh*, such that Hyrcanus' *davar* experience, which, truth be told, does lack the element of sacred possession seen in *ruah ha-qodesh*-inspired prophecy, could be seen as a *bat qol* incident. The Toseftan author, however, needed a way to integrate this story from the other end of the Second Temple period into his argument.

Chaim Milikowsky has shown how the author of tSot 12 made use of an earlier tannaitic historical work, *Seder Olam (Rabbah)*.⁷⁰ When he got to chapter 13, the author was likely also composing with an eye to that work. It is standard tannaitic thinking that with the cessation of *ruah ha-*

69 It should be noted that the concept of *bat qol* as a medium of revelation (adapted from scriptural divine *qol* in conjunction with the phenomenon of voice-hearing recorded in, e.g., mYev 16.6) is an invention of the Tannaim, as explained in my forthcoming study. See Vered Noam, ירחנן גדול ובה קול, [12].

70 סדר עולם והתוספתא, Tarbiz 49.3–4 (1980), pp. 246–263. A. Tropper remarked on a similar connection with tSot 13, *ibid.*, p. 212, n. 37.

qodesh, textual knowledge and enlightened exegesis are routes to wisdom for an erstwhile sage. This shift is expressed in the aforementioned Seder Olam Rabbah 30.4, which relates it to the cessation of classical prophecy, depicting it as a clear epistemological break: וימלוך אלכסנדר מקדון י"ב שנה וימת. עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכן ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים ("Alexander [of] Macedon reigned for twelve years, and he died. Up to then, the Prophets would prophesy with *ruah ha-qodesh*; from then onward, incline your ear and give attention to the words of the sages"). It may very well be this source that the redactor of tSot 13.3 decided to use in order to balance and contextualize the Hyrcanus story. He accepted its cessation of prophecy clause, but found its depiction of contemporary scholarly modes irrelevant to his purposes and incommensurate with his understanding that some forms of prophetic experience continued into the Second Temple era and beyond.⁷¹ So he replaced it and amplified it with the claim that communication by means of *bat qol* was (still) employed, which he exemplified with the source from which he derived that idea, viz., the Hillel *bat qol* text.

Now that claim is somewhat subversive of the rejected clause, setting up, as it does, the possibility of a mode of authority and inspiration in competition with the mastership by sages of their modes of instruction and received traditions. This author, however, felt so strongly that this finding about the sacred potential of the rabbinic personality enhanced their status that he reduplicated the story into the complex of Samuel the Small. This unabashedly advanced that paradigm of the worthy sage, even to liminal

71 It must be noted again that the Hillel anecdote renders the redactor's predication of *paseqah*, in his modification of the *Seder Olam* passage, to the cessation of prophecy. On the one hand, that verb should here denote a permanent cessation; on the other, the Hillel narrative opens up the possibility that a reformed nation could induce a reversal of the cessation (cf. n. 54 above), as opposed to a verb like *nistalleqah*, which indicates nothing more than a movement, but neither permanence nor a motive (see n. 11 above). Our redactor must have been aware of this ambiguity when he formulated his proposition and invoked the (pre-existing) Hillel incident by way of illustration. Such incompatibilities do occur in juxtapositions in rabbinic documents; such juxtapositions may be one of the means of "silent" dialectical development utilized by rabbinic redactors.

ruah ha-qodesh(-like) revelation, into tannaitic times, uniting Samuel eulogistically with Hillel, and uniting succeeding Tannaim (Judah ben Bava) with Samuel. This buttressed the claim that revelation had not ceased entirely, because *bat qol* communication did continue, and provided a textual coda to celebrate the revelatory aftermath of prophecy in an age of sages and wisdom.

The final piece, the story of Simon the Just and his *davar*, falls into place in this puzzle as follows: Two considerations impelled the redactor to invent an incident for Simon the Just. One is that the glorious reminiscences connected to the Second Temple with which the redactor sought to continue his text in tSot 13 involved Simon the Just, thus making a transition narrative a desideratum. The other is that Simon had been adopted as a spiritual and intellectual predecessor by the rabbis, who incorporated him into the chain of Torah transmission in mAvot. This was not the case with respect to the Hasmonean Hyrcanus.⁷² From our author-redactor's point-of-view, depicting a pre-rabbinic cultural hero such as Simon as a recipient of revelation greatly enhanced his status, and both balanced and advanced the author's own discussion. In this way, he was able to extend his discourse back to a period of transition from prophecy to pharisaic and tannaitic wisdom in the same way that his invention of the Judah ben Bava episode extended the discussion well beyond Hillel into the latter generations of the tannaitic period.

72 The fact that neither character is widely mentioned in rabbinic literature may in part be due to their pre-rabbinic antiquity. Although the Talmudim view him negatively, Hyrcanus figures positively in three mishnaic sources (mYad 4.6, mMaaser sheni 5.15=mSot 9.10, mPar 3.5; Noam, *Yohanan*, [4], lists them and also remarks that the Babylonian and Jerusalem Talmuds are critical of him). But it is Simon the Just who would have been known to the Tannaim from Ben Sira's elaborate encomium (50, 1–36) and who served as the bridge from the Great Assembly to the generations of leaders and sages leading up to the rabbis in mAvot 1.1–2. Like a mythical figure, his presence had miraculous effects for his generation (tSot 13.8). The Talmudim preserve several positive, even adulatory, teachings about Simon the Just, many dating to or based upon tannaitic traditions, examined in Tropper (2013).

Appendix to Note 63: Aramaic Oracles and Middle Aramaic in tSot 13

Saul Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah, Sota*, p. 737–738, citing a lemma attributed to the first–second century Tanna Samuel the Small, observes, “יהויין לאהר דנא. בלשון ארמי אמרן... והוא בלשון ארמית עתיקה של התנ"ך ושל .שטרות (שאף הן בלשון ארמית ממלכתית עתיקה, ולאח"כ לשון הגיגית)”. I understand Lieberman to mean that the vocabulary and, perhaps, some grammatical forms as well, found at the conclusion of Samuel the Small’s deathbed oracle are couched in the Old Aramaic language of the Bible (Dan 4.28) and of legal formularies (Official Aramaic). Furthermore, such formulations have, over time, come to be seen as “*ḥagigi*” (ceremonial, festive, solemn or oracular). When one tries to understand the period Lieberman has in mind, it would seem that, by the time the author of the Samuel the Small passage was crafting his oracle, the Ancient (Biblical) or Official Aramaic style sounded *ḥagigi*. But clarity is elusive because the vocabulary and forms in the *lemma* cited by Lieberman are also characteristic of Middle Aramaic (200 BCE–200 CE), which was the dialect in use when Toseftan texts were being crafted. They are indeed attested in Michael Sokoloff’s *A Dictionary of Judean Aramaic* (Ramat Gan: Bar Ilan, 2003), along with many other Aramaic expressions found in the Mishnah and the Tosefta. That dictionary is restricted to “the written dialect of non-literary texts composed by Jews in the period between the Maccabean Persian and the Tannaitic Period (ca. 165BCE–200 CE)” (p. 9). Perhaps Lieberman did not consider that Middle Aramaic was actually the idiom of the Tannaim, or perhaps he was interpreting the data from the point of view of the Late, Gallilean Aramaic, in use in the amoraic period. The fact that the vocabulary and grammatical forms of this passage echo a (late) biblical passage does not necessarily mean that the allusive phrase itself was actually archaic in its own period of use, even if an oracular flavor results.

The Samuel the Small anecdote, to which has been appended a notice concerning Judah ben Bava, a fourth generation Tanna, must have been composed after 135 CE, and probably around the time of the

composition of the Mishnah (ca. 200), if not later. Therefore, it could have been composed towards the end of the period of Middle Aramaic, possibly as that dialect was giving way to Late Aramaic, which was also eclipsing Hebrew as a language of communication. If he is not edging into anachronism, Lieberman may have meant that echoes of ancient Aramaic usages and practices could lend special *gravitas* to an utterance, as is appropriate to a prophetic declamation.

However, since this text was composed during the Middle Aramaic period, another possible explanation is that the contrast in adorning the spoken mishnaic Hebrew idiom with an Aramaic utterance results in an impression of *gravitas*: it is appropriate for an oracle. Like our Toseftan texts, the Mishnah also features instances of Aramaic utterances set within a Hebrew narrative frame, as in Hillel's solemn, even oracular, pronouncements in mAvot 1.13 and 2.6. In calling attention to the language of the utterance (בלשון ארמית אמרן), the Toseftan redactor may have meant for his auditors to take note of this refined literary device, to appreciate the *gravitas* his choice of language, enhanced with the contrasting Hebrew background language, bestows on the oracle.⁷³ Noam suggests that setting the Aramaic within a Hebrew frame gives it a numinous or mysterious quality (*mistori*).⁷⁴ It could also be said that the

73 In a generalizing characterization of their ostensible respective ages, Noam (2013), p. 387 contrasts הרובד [הרובד] הארמי העתיק והעברי המאוחר in the Hyrcanus anecdote. She suggests that the syntactical similarities and brevity of the Aramaic lines in the Hyrcanus and Simon anecdotes came from a lost Aramaic document that related miracles and victories in brief statements (*ibid.*, *ibid.*, and *Yohanan* [12]–[14]; *Tselem* [18]–[19]). She remarks further that other similarly pithy lines in *Megillat Ta'anit* may also have originated in such a document. Her ensuing suggestion that the lost Aramaic Caligula original source may have been more expansive, including some of the details reported in a scholion to *Megillat Ta'anit*, complicates the proposal for a shared laconic source (*ibid.*, [19]).

Steven Fraade, "Language Mix and Multilingualism in Ancient Palestine: Literary and Inscriptional Evidence [in Hebrew]," *Leshonenu* 73 (2011), pp. 273–307 does not touch on the use of Aramaic in oracles in Late Antique rabbinic literature.

74 Noam, *Yohanan* [12], *Tselem* [18].

brevity and pithiness of these statements contributes to such an impression.

Although it has not been stated, a further consideration may be that Daniel, who received oracles in Aramaic, may have served as a precedent for post-classical-prophetic oracles to be delivered in that tongue. For that reason alone, our author may have had Daniel in mind when working out the Samuel the Small passage, not to mention the precedent of the two *devarim*.

The same stylistic and chronological considerations would apply to the Simon the Just anecdote. My claim that it was also composed by the author of Samuel the Small material finds support in the self-conscious editorial observation that Simon's *davar* was heard in Aramaic, paralleling the comment that Samuel's deathbed pronouncement was delivered in that tongue. While one may propose that such stipulations are late editorial glosses, the anomaly of such a remark being wanting in the Hyrcanus story must be explained.

Two considerations support the likelihood of the latter's relative antiquity. One is that Josephus reported it, placing it in the first century CE, if not earlier.⁷⁵ The other is that this anecdote does not call attention to the Aramaic of the *davar*. Such a point would be superfluous for a tale from that time, as its Middle Aramaic vocabulary would have been unremarkable in an age when everyone spoke in that dialect (cf. Hillel and Jesus) and, e.g., the first-century author of *Megillat Ta'anit* and Josephus wrote in it. It is impossible to tell if Josephus' source also used the paradigmatic Hebrew frame + Aramaic declaration known to the Tosefta version, since he retold it in Greek. If it was, the use of Aramaic would not have been unusual.

In the unpublished analyses that Vered Noam was kind enough to share with me, she applies Lieberman's attribute *ḥagigi* to both of the

75 In my opinion, Simon's Aramaic, being drawn from *Megillat Ta'anit*, hails from this period (or earlier, if that work was citing a source), while Noam (2013), p. 387, posits for both texts an earlier genesis as a summary historical notice and subsequent inclusion in a Hebrew-Aramaic *davar* narrative, the latter having occurred early enough for Josephus to access one of them as a tradition (*legetai*).

davar anecdotes. This is an extension of her application of his comment on the antiquity of a phrase from Samuel's Aramaic to the high priestly *devarim*.⁷⁶ A claim of linguistic antiquity in this case seems problematic, however, for the anecdote that reports Caligula's demise would have originated right at a time when Middle Aramaic was widely spoken and written, as opposed to the Hyrcanus oracle, which could have originated much earlier, and accordingly seemed more ancient to the storyteller who framed it (and the Caligula notice) in Hebrew, in which form Josephus received it. Indeed, the narrator's report that Simon heard an Aramaic oracle, while Samuel declaimed one in Aramaic, calls attention to the language, not the dialect or its antiquity. The precedent set by the prophet Daniel was to use Aramaic in delivering oracular declarations.

76 Noam, *Yoḥanan* [12], cites Lieberman (n. 57) and refers to the Aramaic as "the Middle Aramaic of Second Temple times," as opposed to tannaitic times?

תקצירים

ניסוח הלכה בהשפעת ניסוחה של הלכה סמוכה

אפרים בצלאל הלבני

לרוב בניסוח של הלכה אין מרכיבים שאינם שייכים לה. אך לעתים יש בניסוח של ההלכה מרכיב אחד שאינו נחוץ לגופה; הניסוח של ההלכה בפרט הזה הושפע מהניסוח של הלכה הסמוכה לה. על תופעה זו הגמרא אומרת: "כדי נסכה". במאמר זה ישנן דוגמות נוספות לתופעה, עם ההסברים למגוון הצורות שבהן הניסוח של הלכה אחת הושפע מהניסוח של הלכה אחרת. לפעמים השפעה זו באה לידי ביטוי בתוספת מילה יחידה, לפעמים בניסוח ההלכה כולה. לפעמים בתוך סדרה של הלכות שמנוסחות במבנה דומה ישנה הלכה אחת ששונה במקצת מן האחרות. מכיוון שההלכות נלמדו ביחד ותוכנן דומה, הייתה נטייה לאחד את הניסוח בשתי ההלכות. ובגלל הרצון לאחד את הניסוח, נוספה בהלכה אחת מילה שאין בה צורך או נוסחה ההלכה כולה בצורה שונה.

קבלת מלכות שמים

אלישיב פרנקל

הביטוי השגור בפנינו 'יקבל עליו עול מלכות שמים' מקורו בפרק ב' של המשנה במסכת ברכות. הקבלה האמורה שם קשורה לאמירת הפרק הראשון של קריאת שמע. למרבה התמיהה, בדיקה יסודית של עדי הנוסח של המשנה ומקורות חז"ל שהביטוי מופיע בהם, וביניהם מדרשי התנאים, התלמוד הירושלמי והבבלי, ספרות המדרש המאוחר (בכתבי היד ובדפוסים), מעלה ממצא מעניין: הנוסח המקורי של הביטוי שונה מעט מזה השגור בפנינו, והוא כולל את רצף המילים 'קבלת/יקבל עליו מלכות שמים', מה שאין כן לגבי המילה 'עול'. היא נעדרת ממנו. הנוסח המקורי מופיע רבות גם בספרות הפרשנית לתלמוד, גאונים וראשונים, בכל תפוצות ישראל במזרח ובמערב, כולל בדפוסים המצויים בידנו.

הביטוי 'עול מלכות שמים' מוכר לנו מאוד גם מנוסח התפילה בברכת יוצר אור בשחרית: 'זכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה'. משפט זה וסביבתו מהווים

מבחינת תפקידם ומיקומם קישור אל קדושת יוצר, קרי הפסוקים 'קדוש קדוש קדוש' ו'ברוך כבוד ה' ממקומו'. בכ"י לא מעטים מן הגניזה, מופיעות נוסחאות של תפילה שבהן המשפט כולו חסר, ופסקת הקישור אל הקדושה קצרה מזו המוכרת לנו בסידורי התפילה כיום. בקטע גניזה שבו מועתק פיוט של ר' שלמה סולימן שחי במאה ה-9 מופיע נוסח קצר של קדושת יוצר, ללא המשפט 'וכולם...' וללא הביטוי 'עול מלכות שמים'. לעומת זאת, מעיון בפיוטי רס"ג, שחי אך מעט אחריו, עולה בסבירות גבוהה למדי, שרס"ג הכיר את הביטוי 'עול מלכות שמים' עצמו וגם בהקשרו בקדושת יוצר. כל אלה וממצאים נוספים שעולים גם מחקר הפיוט הארץ-ישראלי מלמדים שהביטוי 'עול מלכות שמים' חדר אל נוסחאות התפילה בד בבד עם התגבשותו והתקבעותו של נוסח הקבע של ה'קדושה' בברכת יוצר. באותם כ"י של תפילה, מן הגניזה הקהירית או מאירופה, שבהם מצאתי את הביטוי, כלולה בו דרך קבע המילה 'עול'.

מוסכם על החוקרים שהפסקה שכוללת את קדושת יוצר התחברה בבית מדרשם של יוצרי ספרות ההיכלות והמרכבה, ולכן במאמר מובאים כל המקורות הידועים לנו מספרות זו שהביטוי 'עול מלכות שמים' מוזכר בהם.

לא מן הנמנע שהתקבעות הביטוי 'עול מלכות שמים' בברכת יוצר בכל תפוצות ישראל, השפיעה, הודות לכוח האשגרה הרב שיש לקטע תפילה הנאמר תכופות, על המעתיקים של ספרות חז"ל בימי הביניים (וכן של הספרות הרבנית), והיא שגרמה להוספת 'עול' לביטוי המקורי 'קבלת מלכות שמים'.

תפילה לדוד: הערה קצרה

גארי א' רנדסבורג

מאמר קצר זה דן בגירסת כ"י מינכן של התלמוד הבבלי למימרא "א"ר אלעזר בר אבינא כל האו' תהילה לדוד שלש פעמי' בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא" (ברכות ד ע"ב). עיון מדוקדק מלמד כי הקריאה המקובלת 'תהילה לדוד' מחמיצה פענוח אחר של הכתוב כאן, שכן מתברר שהאות ה"א שבמילה 'תהילה', לא נכתבה לכתחילה כה"א, אלא כאות אחרת, ותוך כתיבתה תיקן אותה הסופר והפכה לה"א. המאמר מבקש להראות, באמצעות התצלומים המובאים בו, שבכתיבה הראשונה נועדה אות זו להיות פ"א, והתיבה השלמה - 'תפילה', אבל למעשה האות הכתובה כאן איננה לא פ"א ולא ה"א אלא 'יצור כלאיים', שיצא מקולמוסו של הסופר אגב התהליך שצוין.

'תפילה' בכותרת מזמור קמ"ה עומדת בניגוד לנוסח המסורה, "תְּהִלָּה לְדָוִד". אמנם, גירסא בפ"א מופיעה ב-11QPsa = 11Q5, בכתיב "תפלה לדוד". הכותרת 'תפילה לדוד' מופיעה בשני מזמורי תהלים אחרים, ואילו 'תהילה לדוד' באה במזמור זה בלבד, ולכן הגירסא 'תפלה לדוד' הן בכ"י מינכן והן במגילת תהלים מקומראן עשויה להיות תוצאה של גרירה. נוסחה של מגילת תהלים קם אפוא לחיים לרגע קט הודות להנפת העט שביד סופר כ"י מינכן. לאור הנאמר קשה להעלות על הדעת את האפשרות שלפנינו מסורת סופרים ששרדה מימי בית שני ועד ימי הביניים. מכל מקום התאמה מעניינת זו ראויה לציון.

קריאה רטורית בסוגיות בבליות כפולמוסים נגד הירושלמי: בעניין פלורליזם הלכתי ומחלוקת בית שמאי ובית הלל

ראובן כודרי

יעקב זוסמן כותב שלעתיים קרובות התלמוד הירושלמי מספק הקשר ופרספקטיבה החיוניים להבנת התלמוד הבבלי. מאמר זה מציג "הזדמנות" אחת מסוג זה הנקריית בעניין דיון בפלורליזם ההלכתי העולה ממחלוקת בין בית שמאי ובית הלל. השאלה הנדונה היא אם במקרים שבהם שני הבתים האלה חלקו זה על זה בהלכה, האם התקיימה מחלוקתם גם הלכה למעשה, היינו האם נהג כל בית על פי דעתו או שמא חלקו הבתים זה על זה רק בתאוריה, אבל מצאו דרך שתאפשר להם לנהוג באחידות?

ומתוך כך, עולה הצורך בבירור שאלה רחבה יותר: האם בדרך כלל נוהגות קבוצות וקהילות שונות לנהוג לפי שיטות הלכתיות שונות או שהן נוטות להסכים על נוהג אחד שיחייב את כולן? שאלות אלה נדונו בשלשלת של סוגיות בתלמוד בבלי יבמות יג ע"ב - טז ע"א שמורכבת מחומר מהתוספתא והירושלמי.

במאמר זה אנו מראים שעורכי הבבלי אינם מעתיקים את מקורותיהם כמות שהם, אלא משנים אותם ביסודיות בהתאם להשקפותיהם לגבי פלורליזם הלכתי. אפשר לראות שהירושלמי מעודד נוהג אחיד ואוסר גיוון הלכתי, ואילו הבבלי סובל במידה רבה פלורליזם הלכתי. מקריאה ביקורתית ורטורית של הסוגיא עולה שהבבלי מתפלמס עם הירושלמי ומתנגד לשיטתו. קריאה זו מסבירה רבים מהקשיים ומהמורכבויות של סוגיות הבבלי.

מטלפוש לסורא: 9-12 - להתהוות סיפור הייסוד של ישיבת סורא לפי רב שרירא גאון

עמרם טרופר

לדברי איגרת רב שרירא גאון, עזב רב את נהרדעא לאחר שסירב לקבל לידי את הנהגת בית המדרש שם ופנה והקים בית מדרש משלו בסורא משום שהבחין שתושבי סורא חסרי ידע תורני בסיסי. במשך הזמן, הפך בית המדרש בסורא לשיבה מפוארת, ולכן תיאור הקמת בית מדרשו של רב בסורא מהווה, הלכה למעשה, סיפור ייסודה של ישיבת סורא המפורסמת.

לדעת רב שרירא, הכבוד ההדדי ששרר בין רב לשמואל מנע מכל אחד מהם לקבל את הנהגת ישיבת נהרדעא לידי, והוא גם העילה ליציאת רב מנהרדעא. אמנם בסיפור התלמודי שמופיע בבבלי בבא קמא פ ע"א-ע"ב מוזכר הכבוד ההדדי שיצר מתח מנהיגותי, אולם אין בו אזכור לעובדה שרב עזב את נהרדעא. כן אין כל מקור אחר שיוצר זיקה בין המתיחות ההנהגתית המתוארת בבבא קמא ליציאתו של רב מנהרדעא. דומה שלא היה לפני רב שרירא מקור שתיאר מפורשות את יציאתו של רב מנהרדעא, ואם כך, נראה שאת העילה ליציאת רב מנהרדעא יצר רב שרירא, במהלך ספרותי יצירתי, בהסמיכו את הסיפור בבבא קמא למעשה הנדון במאמר - ביקורו של רב בטלפוש.

בתארו את החלטת רב להקים את בית מדרשו דווקא בסורא, מפנה אותנו רב שרירא למעשה ביקורו של רב בעיר ששמה טלפוש, סיפור שמובא בבבלי חולין קי ע"א. דא עקא, שמעשה ביקורו של רב בטלפוש אינו מזכיר את סורא ואף לא את ייסודו של בית מדרש כלשהו. מרבית החוקרים תמימי דעים שטלפוש הייתה באזור סורא, ושרב שרירא זיהה את טלפוש עם סורא על סמך מידע חוץ-תלמודי שהיה מוכר לו אך אינו מוכר לנו. לעניות דעתי, ההנחה שרב שרירא הסתמך על מסורת גאוגאפית או היסטורית חוץ-תלמודית בקשר לטלפוש מיותרת. רב שרירא זיהה את טלפוש עם סורא, ככל הנראה, בגלל החומרה ההלכתית המשותפת לטלפוש ולסורא שמוזכרת בחולין קי ע"א.

נוסף על כך, השוואת מעשה ביקורו של רב בטלפוש לסוגיות תלמודיות אחרות מלמדת שאין לראות במעשה דיווח היסטורי שקוף ואמין, אלא יצירה ספרותית מורכבת, יצירה שינקה את השראתה מכמה מסורות אחרות. לשון אחר: מעשה ביקורו של רב בטלפוש, אשר הפך בידי רב שרירא לסיפור הייסוד של ישיבת סורא, נוצר ועוצב על בסיס מקורות אחדים, ויוצא שסיפור ייסודה של ישיבת סורא אינו אלא תוצר של היסטוריה ארוכה ומתמשכת של התפתחות ספרותית.

לחקר השימוש בפירוש רבנו חננאל בספר "אבן העזר" לראב"ן

יוסף מרדכי דובאוויק

פירושו של רבנו חננאל (ר"ח) לתלמוד התקבל בין הלומדים בארצות שונות למן סוף המאה האחת עשרה. רבנו אליעזר ב"ר נתן (ראב"ן) הוא אחד מן הראשונים שהרבה לצטט מפירושו של ר"ח, ובספרו "אבן העזר" שילב מובאות רבות ממנו, אלא שעיון בדבריו בכמה סוגיות העלה שהשימוש שעשה בפירוש ר"ח אינו מסתכם במובאות הללו בלבד, והיקפו רחב יותר. מאמר זה מציג ממצאים שעלו מבדיקת הפירושים שבספר "אבן העזר" לשלושת הפרקים הראשונים של מסכת בבא קמא תוך השוואתם לפירוש שהציע להם ר"ח, כדי לברר את מידת השימוש שעשה ראב"ן בפירוש ר"ח, גם מבלי להזכיר את שמו. תוצאות בדיקה זו מוכיחות שהשימוש שנעשה בפירוש נרחב במידה רבה מזה המתגלה במובאות לכוון. בנספח למאמר, נדון בשימוש שעשו בפירושו של ר"ח בעלי התוספות בפרשנות שלהם לאותם הפרקים של המסכת.

הנדוניה ופירעונה בקהילות תימן

אהרן גימאני

הנדוניה היא הערך הכספי של הרכוש שהכניסה האישה לבית בעלה, והיא נרשמת בשטר הכתובה. בתימן נהגו שני סוגים של רישום: כתובה ראלית אישית, שבה נרשמו בגוף הכתובה התחייבויותיו הכספיות המדויקות של הבעל; וכתובה קצובה, שבה נרשמו בגוף הכתובה התחייבויות כספיות בנוסחה כללית, כדי שלא לבייש את מי שאין לה, ובחלוף פרק זמן לא ארוך מהחתונה, הוספו בגב הכתובה ההתחייבויות המדויקות. הסוג ששימש ברישום בכתובה מסוימת נקבע על פי האזור שבו נכתבה. במאמר נדונו מתן המוהר שהוא כסף התנאים (בלשון יהודי תימן 'שְׁרֵט') שמשפחת החתן נותנת לאבי הכלה, המנהג לגבי גובה סכום הנדוניה, רישום הנדוניה, ערכה ופירעונה, וכן מנהג יהודי תימן בשאלת חיוב האלמנה בשבועה בכואה לקבל את המגיע לה.

Hillel and the Bat Qol: A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods

Jay Rovner

תוספתא סוטה יג, ג מתארת את האופן שבו נודע שהלל, חכם מימי הבית השני, נחשב ראוי להשראה נבואית (רוח הקודש) למרות הדעה הרווחת, שלפיה עם פטירתם של הנביאים הקלסיים האחרונים, פסקו גילויים כעין אלה. לדברי בעל התוספתא, דבר זה נודע באמצעות צורת גילוי־אלהי קלושה המכונה "בת־קול".

הקטע הנדון במאמר מהווה רכיב טקסטואלי אחד בתוך מכלול שתחילתו בסעיף הנדון, והוא מתפרס על פני שלושה סעיפים נוספים הבאים אחריו ברצף. באמצעות תכסיסי השוואה וניגוד, המחבר-המהדיר של תוספתא סוטה יג, ג-ו מצליח להראות שגילוי בהכרזה מפי "בת־קול" החל זמן רב קודם תקופתו של הלל, ושגילוי בהשראת רוח הקודש או בשיטה הקרובה לה אף הוסיף והתרחש בהקשרים ספייים (לימינליים) מסוימים, זמן רב לאחר מותו. מאמר זה בוחן את המתודולוגיה הדיאלקטית שנקט מהדיר הסעיפים האלה, ומצביע על הדרכים שבאמצעותן מיזג מקורות קדומים כמו גם על הטכניקות היצירתיות ומלאות הדמיון שבעזרתן יצר חומר חדש באיסוף והרכבה של המכלול הטקסטואלי הזה.

dowry , i.e. the “condition” money (*Sart*, in the jargon of Yemenite Jewry), which the family of the groom gives the bride's father, the customs regarding the amount of the dowry, the registration of the dowry, its value and compensation, as well as the custom of Yemenite Jewry regarding the widow's oath when coming to collect her *ketubba* money.

Hillel and the *Bat Qol*: A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods

Jay Rovner

tSot 13.3 recounts how it was made known that the Second Temple sage Hillel was worthy of prophetic inspiration (*ruah ha-qodesh*, the Holy Spirit), even though it was thought that such revelation had ceased with the demise of the classical prophets. The Tosefta attributes this message to an attenuated form of revelation known as a (divine) *bat qol* (“daughter of a voice,” a faint auditory medium). This passage is part of a textual unit which extends into the next three paragraphs. Using contrast and paradox, the author-redactor of tSot 13.3–6 indicates that *bat qol* revelation had been occurring long before Hillel's time, and that revelations similar in nature to *ruah ha-qodesh* could occur even after his time in certain liminal settings. This article examines the dialectical methodology of the redactor of this literary unit and explicates the ways in which he integrated older sources, as well as the creative, imaginative techniques with which he created new material in the process of assembling and constructing this textual complex.

On the use of Rabbenu Hananel's Talmud commentary in Raavan's "Even HaEzer"

Yosaif Mordechai Dubovick

Rabbenu Hananel's (=RH) commentary on the Talmud was widely accepted among Torah scholars as early as the end of the 11th century. Among those Rishonim who cite RH is R. Eliezer b. R. Natan (the Raavan), who quotes RH multiple times in his work "Even HeEzer". However, a careful reading of Raavan's commentary reveals a more extensive use of RH's commentary than has previously been noticed. In this study we analyze Raavan's commentary on the first three chapters of Tractate Bava Kamma in comparison to RH's commentary. Our results lead us to conclude that Raavan made far greater use of RH's commentary than appears at face value, embedding the latter's commentary anonymously into his own writing in twice as many instances as those in which he cites him by name. In the appendix, we examine the degree to which the Tosafists made use of RH's commentary to the same chapters.

Dowry and compensation in Yemenite Communities

Aharon Gaimani

A dowry is the monetary value of the property that a woman imparts to her husband upon entering a marriage, which is written in the *ketubba*. In Yemenite *ketubbot* we find two different types of dowry corresponding to different areas: a realistic personal *ketubba*, in which the exact monetary obligations of the husband were recorded in the text of the *ketubba*, and a short *ketubba*, in which the financial commitments were written in a general fashion, so as not to shame women who did not possess much, and to which the exact commitments were added at a later date on the back of the *ketubba*. This article will discuss the giving of the

Rav Sherira maintains that Rav departed Nehardea after a confrontation with Shemuel in which Rav refused to lead the Nehardean academy. Rav Sherira's notion of a fateful confrontation with Shemuel is explicitly based on a story about a confrontation between Rav and Shemuel brought in *Bavli Bava Kamma* 80a-b, but no extant source prior to Rav Sherira's epistle actually links this confrontation with Rav's departure from Nehardea. Indeed, it appears that Rav Sherira's account of Rav's departure from Nehardea is not a reliable historical tradition but rather an imaginative invention that emerged naturally when Rav Sherira juxtaposed the confrontation story from *Bava Kamma* with the account of Rav's visit to Tatlafush discussed below.

Rav Sherira explicitly bases his foundation story of the Suran academy on a *sugya* in *Bavli Hullin* 110a, which discusses a visit by Rav to Tatlafush, but this *sugya* mentions neither the establishment of an academy nor the city of Sura. Most scholars assume that Tatlafush was in or near Sura and that Rav Sherira identified Tatlafush with Sura because he was familiar with geographical information regarding Tatlafush's location which is no longer extant. In my opinion, however, the location of Tatlafush remains a mystery. Tatlafush appears nowhere else in our sources, and I suggest that Rav Sherira identified Tatlafush with Sura on the basis of a shared legal stringency discussed in *Hullin* 110a, i.e. the prohibition of consuming animal udders. In short, Rav Sherira transformed a rabbinic story unrelated to Sura or to rabbinic academies into a foundation story of the rabbinic academy in Sura.

Furthermore, careful comparison with additional *sugyot* reveals that the account in *Hullin* 110a is not a transparent and reliable historical report, but rather a literary creation inspired and modeled on other rabbinic traditions. In other words, the rabbinic account of Rav's visit to Tatlafush, transformed by Rav Sherira during Geonic times into a foundation story of the Suran academy, was itself inspired by various earlier sources. Thus, Rav Sherira's foundation story of the Suran academy is the product of a long history of literary evolution.

Bavli. This paper analyzes one particular such example regarding legal pluralism and the Houses of Shammai and Hillel. When these two schools of thought disagreed about halakha, did they also practice according to their divergent opinions or did they disagree only in theory but found a way to follow one unified practice? In general, is it acceptable for different groups to follow divergent practices or must the community practice be uniform? These questions are addressed in a series of sugyot from Bavli Yevamot 13b – 16a, which is itself composed from source material from the Tosefta and Yerushalmi. We show that the Bavli redactors do not simply copy their sources but rather thoroughly rework them in accordance with their own views about legal pluralism. While the Yerushalmi encourages uniform practice and prohibits diversity, the Bavli tolerates legal pluralism to a great extent. By performing a source critical and rhetorical reading of the sugya, we find that the Bavli is composed as a polemic against the Yerushalmi. This reading explains many of the difficulties and complexities of the Bavli sugyot.

**From Tatlafush to Sura: On the Foundation of the Academy of Sura
according to Rav Sherira Gaon**

Amram Tropper

According to the *Epistle of Rav Sherira Gaon*, Rav left Nehardea after refusing to assume the mantle of leadership over the Nehardean rabbinic academy out of respect for his colleague Shemuel. Having left Nehardea, according to Rav Sherira, Rav decided to establish a new academy in Sura as soon as he learned that the Jews of Sura were ignorant of even the most elementary halakhic obligations. In time the academy in Sura became a famous rabbinic institution, and so Rav Sherira's account of Rav's establishment of the academy is, in fact, a foundation story of the renowned rabbinic academy of Sura.

תפילה לדוד: A Short Note

Gary A. Rendsburg

This short note deals with the passage "א"ר אלעזר בר אבינא כל האו' תהילה הבא" (bBerakhot 4b), cited here according to the reading of the Munich manuscript of the Bavli (Codex 95). A close inspection of the manuscript, however, reveals that the scribe initially began to write a different letter in place of the first *he* in the word תהילה. This article attempts to demonstrate that the scribe began to write the letter *pe*, hence, תפילה, so that in fact the letter in question is not quite a *he* nor a *pe*, but rather an ad hoc creation of a cross between the two.

The reading תפילה stands in contrast to the Masoretic Text of Ps 145:1. It is, however, interesting to note its correspondence with the reading which appears in 11Q5 = 11QPsa, to wit, תפלה לדוד. Since this same phrase occurs as the superscription to two other psalms, Psalms 17 and 86, both texts may represent an attraction to a similar formula. It would thus be difficult to claim that a separate scribal tradition persisted from the Second Temple period into the Middle Ages. The correspondence itself, however, brief though it is, is in any case a noteworthy phenomenon.

**A Rhetorical Reading of the Bavli as a Polemic against the Yerushalmi:
Regarding Halakhic Pluralism and the Controversy between
the House of Shammai and the House of Hillel**

Richard Hidary

Yaakov Zussman writes that the Talmud Yerushalmi often provides context and perspective that is essential for understanding the Talmud

Talmudim, later exegetic literature) yield an interesting finding: the original language of the expression is somewhat different from the one we commonly use; Although it includes the sequence “accept upon [one]self the kingdom of heaven”, the word “yoke” is absent. The original wording also appears often in Talmud commentary, in the writings of Geonim as well as Rishonim ranging across the east and west Diaspora—to, up to the printed copies we have today.

The expression “the yoke of the kingdom of heaven” is also very familiar from the Yotzer Or blessing In the Shacharit service: “And all accept upon themselves, one from another, the yoke of the kingdom of heaven”. This phrase, and its surrounding text, serve as an interlude to the Kedushat Yotzer, i.e., the verses “Holy, holy, holy etc.” and “Blessed be the Lord's glory from His place”. Quite a few Geniza manuscripts contain prayer texts from which the entire phrase is missing, and the Kedusha interlude phrase is shorter than that in contemporary prayer books. One Geniza fragment containing a transcription of a 9th-century liturgical poem by R' Shlomo Suleiman, contains a short version of Kedushat Yotzer, which does not include the phrase “And all...”, and from which is also absent the expression “the yoke of the kingdom of heaven”. Conversely, upon examination of the liturgical poetry by (the somewhat later) Rabbi Seadiah Gaon, , it appears quite likely that Rabbi Seadiah Gaon was not only familiar with the expression “the yoke of the kingdom of heaven” itself, but also with its context in the Kedushat Yotzer. These, as well as other findings from the study of Eretz Yisrael liturgy, indicate that the expression “the yoke of the kingdom of heaven” entered the prayer text at that very time when the Kedushat Yotzer was taking its permanent place in the Yotzer blessing. In those prayer manuscripts, be it from the Cairo Geniza or from Europe, in which the expression was found, the word “yoke” was always present.

It is not inconceivable that the standardization of the expression “the yoke of the kingdom of heaven”, through the power of routinization that is characteristic to a frequently repeated prayer, influenced the medieval transcribers of Tannaic and Talmudic literature (and rabbinical literature in general), and that this resulted in the addition of the word “yoke” to the original expression, “accept [upon himself] the kingdom of heaven”.

ABSTRACTS

The Influence of an Adjoining *Halakha* upon the Formulation of a *Halakha*

Ephraim Bezalel Halivni

Usually the formulation of a *halakha* contains no inessential elements. However, sometimes one element of the formulation is not necessary for the *halakha* itself, but is the result of the influence of the formulation of an adjoining *halakha*. The Talmud says about this phenomenon: "It was mentioned incidentally". This article contains additional examples of this phenomenon, as well as explanations of the different ways in which the formulation of one *halakha* can be influenced by that of an adjoining *halakha*. Sometimes this influence results in an additional word, sometimes in a reformulation of the entire *halakha*. Sometimes in a series of *halakhot* formulated in a similar way there is one *halakha* that differs somewhat from the others, but because these *halakhot* were studied together and their content is similar, there was a tendency to make their formulation uniform.

The Yoke of The Kingdom of Heaven

Eliashiv Fraenkel

The common expression, "... accept upon himself the yoke of the kingdom of heaven", is originally found in the second chapter of Mishna B'rachot. The tradition cited there relates to the reciting of the first section of the Shema. Quite surprisingly, a thorough examination of the textual witnesses of the Mishna, as well as other rabbinical sources containing the phrase (Tannaitic exegesis, the Jerusalem and Babylonian

CONTENTS

Ephraim B. Halivni	The Influence of an Adjoining <i>Halakha</i> upon the Formulation of a <i>Halakha</i> (Heb.)	1
Eliashiv Fraenkel	The Yoke of The Kingdom of Heaven (Heb.)	19
Gary A. Rendsburg	תפילה לדוד: A Short Note (Heb.)	41
Richard Hidary	A Rhetorical Reading of the Bavli as a Polemic against the Yerushalmi: Regarding Halakhic Pluralism and the Controversy between the House of Shammai and the House of Hillel (Heb.)	47
Amram Tropper	From Tatlafush to Sura: On the Foundation of the Academy of Sura according to Rav Sherira Gaon (Heb.)	89
Yosaif M. Dubovick	On the use of Rabbenu Hananel's Talmud commentary in Raavan's "Even HaEzer" (Heb.)	105
Aharon Gaimani	Dowry and compensation in Yemenite communities (Heb.)	135
Jay Rovner	Hillel and the <i>Bat Qol</i> : A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods	165
Hebrew abstracts		207
English abstracts		I

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Editor: Shamma Friedman

Assistant Editor: Avraham Yoskovich

Editorial Board: Yeshayahu Gafni

Hebrew Language Editor: Batsheva Vardi

English Language Editor: Sara Tova Brody

Volume 2 (5774 [2014])

ISSN 2308-1449

© All Rights Reserved

Publisher: Ruben A. Knoll

POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel

E-mail: oqimta@oqimta.org.il

address of Oqimta: www.oqimta.org.il

address of current volume: www.oqimta.org.il/oqimta/5774/oqimta2.pdf

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 2 (5774 [2014])