

למקורו של מנהג-קבורה קדום בישראל

במאמר בעל השם האמור, שפירסם שמואל ייבין בחוברת ב', טבת—אדר תש"א, של "ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה" דן המחבר במנהג מתן-מפתח לקברו של מת, כמות שהוא שנוי בברייתא שבמסכת שמחות (פרק ח', הוצ' היגה, ה"ז, עמוד 152)¹.

לאחר שהוא מעמידנו על מפתחות אחדים שנמצאו בקברות בארץ-ישראל בתקופת רומא המאוחרת ועל אותם מפתחות שהעלו החפירות בסיליווקיה שבבבל, שנמצאו בקברות העיר (מפרק הזמן שבין המאה א' לפסה"נ ובין ראשית המאה ג' לאחריהן), וקובע שנוהג זה של נתינת מפתח בקברי מתים בסיליווקיה אין ליחסו אלא לפרתים שבאותה מדינה, הרי הוא מסיק, שיהודי ארץ-ישראל קיבלו אותו מנהג מאחיהם שבבבל (שהעלו את מתיהם לקבורה בארץ), שקיבלוהו מהפרתים בני-ארצם.

לאחר-מיכן בא ייבין לבאר את הגורם הדתי-פולחני, שסייע להאחזת מנהג נכרי זה בישראל. לדעתו היה המפתח צריך לעשות מעין אותה שליחות שהיו עושין הבנים לאבותיהם הנפטרים: כשם שהבן מזכה את האב בתפילתו (קדיש או בדומה לו) להצילו מדינה של גיהנום, כך עשוי המפתח לשמש ביד הנפטר, כשאין לו בנים, אמצעי לפתיחת שערי שמים לנשמתו. והרי מר ייבין מוצא במנהג זה, שנהג באומה בסמוך לחורבן הבית, יסוד ושורש להנחתו, שהיתה מצויה ביהדות שבאותם הימים מתורתם של המצרים, שהאמינו באפשרות של כפיית האלהות לפתוח למתים שערי העולם הבא על-ידי נוסחאות פולחניות מסוימות (בישראל — הקדיש, על-ידי אחרים; המפתח — על-ידי עצמו — כפיה ממש).

והנה נראה לי, שביאורו של ייבין בטיבו של המנהג הנידון רחוק מלהתקבל, ועמו — אף מסקנתו הכוללת על אותו יסוד דתי זה, שמצוי היה, לדעתו, ביהדות שמימי התנאים הראשונים. נבדוק, איפוא, קצרות את שיטתו של ייבין, ענין לאחר הענין.

ייבין מניח, שבימים שאנו עומדים בהם נתפשטה האמונה בין החכמים והעם, שהבן פותח שערי שמים לאביו הנפטר על-ידי אמירת פסוקים מסוימים. ושתיים הן יתדותיו שהוא נתלה בהן: א) האגדה שבאליהו זוטא (פי"ז; אצל ר"מ איש שלום,

¹ כמה כת"י אין גורסין בהלכה זו הזקן (בשמו של ר' גמליאל). ונכון הדבר; שכן לא ייתכן שרבן גמליאל הזקן יספיד את שמואל הקטן, ואף הגירסה ר' אלעזר תחת אליעזר נראית קרובה, שנמכוון לרבי אלעזר בן עזריה, וכמות שהוא נזכר במפורש במסורת ברייתא של ראשונים.

„פרקי דרך ארץ“, פ”ב, 22–23) על רבן יוחנן בן זכאי שהיה מהלך בדרך ומצא אדם אחד שהוא מלקט בעצים זכר, ולמד את בן המת מקרא ו”בשעה שהוא אומר ברכו את ה’ המבורך מעלין אותו מדינה של גיהנם” ; (ב) „הברייתא הקדומה שנשתמרה במסכת כלה רבתי ; קטנים מקבלים פני שכינה... איבעיא להון מכפרין עוון אבות או לא“, שעליה מביא הספר מעשה בר’ עקיבא שלימד קטן אחד ברכות ותפילות להציל את אביו מדינה של גיהנום. החכם כותב : „אף־על־פי שלדעת הכל נסדרו המסכתות הקטנות והמדרשים מסוגו של תנא דבי אליהו בזמן מאוחר ביחס ליתר הספרות ההלכתית והמדרשית, הנה הכל מסכימים שגרעינם מכיל מסורות קדומות ורובי ברייתותיהן היו סדורות כבר בראשית ימי סידורה של המשנה. אם כן איפוא אין להטיל ספק באמיתות הדבר כי המסופר כאן בשם בית־מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי מיוסד על מסורת בת זמנו“. ואולם אין לנו במסכת כלה „ברייתא“ לעניננו, אלא „איבעיא“ של הגמרא לברייתא דמסכת כלה, ואותה „גמרא“ ודאי אינה תלמוד, אלא חיבור שלא קדם לימיהם של גאונים בשום פנים². ולענין מעשה דרבן יוחנן בן זכאי באלהו זוטא, הרי אף אם נקדים את זמן חיבורו של תנא דבי אליהו בכללו לימיהם של אמוראים אחרונים (כדעת חכמים ושלא כמאחרים, הדעת נוטה לשיטה הראשונה), כבר ביררו חכמים שעשרת הפרקים האחרונים של אליהו זוטא אינם מגופו של הספר. ואף ר’ לוי גינצברג רואה בהם „תלמוד“ לאלהו רבה, חיבור מאוחר (גנוזי שכטר, ח”א, עמודים 190). ולעיקר המסורת שלנו, הרי אותה עובדה, שגוף המעשה (בשינויים) מיוחס באגדות אחרות לרבי עקיבא (ראה אף באגדה שבגנוזי שכטר, ח”א, עמודים 238–240)³, דיה שנפקפק בנדאותו של ייבין על המסורת שהיא מזמנו ומבית־מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי. ואולם ברי הדבר, שאין מסורת זו אלא אגדה מאוחרת, כרבות אחרות שבמדרשים אחרונים (ר’ גינצברג, שם, עמודים 232–238)⁴. ובכן יש לומר, שלא מצינו כל סעד להנחה,

² ודאי עיקר הדין עם שד”ל, הקובע טיבה של „כלה רבתי“ („הגמרא“ למסכת כלה) בזה הלשון : הלא כל זה כעין גמרא ולא גמרא ממש אלא כקוף בפני אדם, ואין ספק כי מדורות מאוחרים היא (כרם חמד, ח”ז, עמוד 219) ; וראה שכטר — JQR, כרך ג, עמוד 684 ; אסטוביצר — REJ, כרך נו, עמודים 243–244 ; ודברי מורי רי”ג אפשטיין — JQR, סדרה חדשה, כרך יב, עמודים 303–304, הערה 10 ; והיגר, מסכתות כלה, עמודים 32 ; 106–115. אמנם ר”מ איש שלום (נספחים לסדר אליהו זוטא, מבוא, עמודים 13, 18) מבקש ליחס את עריכתה לאמוראים אחרונים ; ברם, דבריו נידחים. בין מצד ענינה ובין מבחינת סגנונה מעידה על עצמה „מסכת“ זו, שמאוחרת היא. ואם ר”מ איש שלום מוצא בה מסגנון מסכת נדרים ותמורה, והיגר מעמיד על ביטויים שהם מתאימים לביטויים הנמצאים „במסכתות שנסדרו בפומבדיתא“ (נדרים, נזיר, מעילה, תמורה, כריתות — הפומבדיתאיות“ של המסכות הנ”ל אינה מוכחת כלל), הרי יש לציין, שהלשונית הסרמינולוגיים שבכלה רבתי, המצויים בתלמוד, ובתוכם אף אלה שהם מיוחדים לנדרים, נזיר וחברותיהן הנ”ל, אין שיימושן כאן שזה שבתלמודנו. אלא שאין כאן מקום לעסוק בענין.

³ וראה נוסח האגדה דילן אף במגורת המאור לר”י אלנקאווה, הוצ’ ענעלאו, חלק ד, עמודים 127–128.

⁴ קשה לירד לסוף דעתו של ייבין, כשהוא כותב על יסוד מה שהחכמים מגיחים מציאותן של מסורות קדומות בתנא דבי אליהו ודומיו — „אם כן איפוא אין להטיל ספק

שבימי תנאים היו נוהגים הבנים „להתפלל” על נשמת אבותיהם (בצורת קדיש או ברכו וכיוצא בהם)⁵. ואדרבא, מתוך שתיקתה של מסורת תנאים ואמוראים, במקומות הרבה שבהם היא עוסקת בחשוכי־בנים ובצרתם, והתעלמותה מהעדר זכות הצלה מדינה של גיהנום בהעדר „מתפללים לנשמתם”, מוכח שלא היתה אמונה הנ”ל רווחת בעם⁶. מכאן, שאף ההסבר על המפתח, המשמש תחליף לתפילת הבן, אינו יכול להתקבל.

ביאורו של ייבין אינו מניח את הדעת אף מצד אחר. שהרי עדיין לא פירש לנו מוז טעם נתנו בארוננו של מת אף את פנקסו? כיוצא בדבר אין להסביר לשיטתו את ההלכה האחרת שבאותו פרק — „ונותנים דיותו” וקולמוסו בצידו”; ולכאורה קשור מנהג זה במנהג הנידון (כמות שנראה להלן)⁸. ועוד, שייבין שמט עצמו מלקיים את הטעם האמור בברייתא גופה: מפני עגמת־נפש, שכן לא נתפרש, לדעתו, ענינו של המאמר, אם נתכוון לעגמת־נפשו של הנפטר (ההולך למות) או לצערם של החיים. אף הוא סובר, שאותו מאמר אין להתאימו לטעם האמור אצל שמואל הקטן „מפני שלא היה לו בן”.

ברם, לשון הברייתא „מפני עגמת־נפש” ענינו ברור בתכלית, וכבר מצינו

באמיתות הדבר כי המסופר כאן בית מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי מיוסד על מסורת בת־זמנו — וכי מנין הנדאות שאותו סיפור מן המסורות הקדומות הוא? והרי בעלי כרחנו מצויים בהן לפחות אף דברים מאוחרים, שנתחסו לראשונים (כדוגמת כמה אגדות מאוחרות ססיבדו־אפיגרפיות).

⁵ גוף הדעה של כפרה למתים ותועלת הבקשה לרחמים עליהם ודאי מצויה היתה בישראל בימיהם של תנאים (וקודם לכן), ראה ביחוד ביכלר — MGWJ, כרך עו, עמודים 436—438. אלא שלצד שני אין ספק שלא הכל הודו בכך, ראה, למשל, הפיסקה שבספרי דברים שכ”ט (צ. קארל, הקדיש, עמוד 93) — „אין אבות מצילים את הבנים” וכדו’. שהברייתא ודאי מתכוונת לומר, שלאחר מיתה אין כפרה ותשלומין לאדם כל־עיקר (ושלא כתלמוד סנהדרין קד א). ודומה ללשון הברייתא הוא מה שאמור כיוצא בה בספר עזרא ד ה קה (אין ספק שהספרי והמאמר שבעזרא ד אחד הם ע”ש ויש להשלים הברייתא בתוספת על הבנים שאין מצילין את האבות מתוך עזרא ד). וכן מפורש בברוך הסורי פ”ה יב—יג (ב’ הספרים הללו נתחברו בדורם של רבן גמליאל ושמואל הקטן). ור’ — ישראל לוי, REJ, כרך כט, עמוד 43 ואילך, וביחוד השובה לאחד הראשונים המאוחרים, שפירסם הנ”ל מכת”י שם, כרך מז, עמודים 200—216.

⁶ בתלמוד (יבמ’ סה ב) מצינו אמוראים בארץ־ישראל ובבבל (מאה ג’ בסופה) שהורו הלכה לכוף את האיש, שאינו יכול להוליד, לגרש את אשתו, כדי שתינשא לאחר ותעמיד ולדות אף־על־פי שאין היא מצווה על פריה ורביה מן הדין; אלא מפני שהאשה תובעת שיהא לה סעד לזקנותה — „חוטרא לידה ומרה לקבורה”, כלומר, אדם שיטפל בה בחייה ובמותה. ולא הזכירו את הטענה שיהא לה בן לזכותה בעולם הבא. — כלום אין זה עשוי ללמד, שאותה אמונה לא נפוצה באומה בימים ההם?

⁷ הנוסח שבדפוסים וכת”י — בריתו (או: ברייתו) ע”ש אצל היגר. וכן גורס הרמב”ן בתורת האדם ד, ויניציאה, לג ע”א. ופירשו נ. בריל (Jahrbücher, I, S. 52) לשון ברית (אצעדה). אלא שקשה: מה ענינו לקולמוס? והרא”ש למו”ק (סי’ פג) גורס „דיו”, וכן הסוד (יו”ד, סי’ שג). וכן גורס ר”י אלנקאה (מנורת המאור, ח”ג, 504).

⁸ המנהג נהג אצל כל המתים, ולא אצל חתנים וכלות בלבד; ור’ — נחלת יעקב.

כיוצא בו במקומות אחרים במשמע אחד. כך במשנה מגילה פ"ג מ"ג: „ועוד אמר ר' יהודה בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו... ואין שוטחין על גבו פירות... עלו בו עשבים לא יתלוש מפני עגמת נפש“, וכן בתוספתא שם פ"ג (ב) ה"ז, כלומר, משיירים אותם בעזובתם ובחורבנם כדי שיצטערו הבריות על הקודש שחרב. והוא הדין בברייתא שבתלמוד, מועד קטן כו ב: „ומקרעין לקטן מפני עגמת נפש“, כלומר, אף-על-פי שקטן עצמו פטור ממצנת קריעה על המת, מכל-מקום גדולים מקרעין לו כדי להרבות בצערם של הבריות (קרובים ורחוקים). וכן בירושלמי מגילה פ"ג עד ע"א, במעשה ארסקינס ששרף ספר תורה בצנברא שבגליל ובאו ושאלו את ר' יונה ור' יוסי אם מותר לקרות בו ברבים ואסרו: לא דאסיר אלא מן גו דנפש הון עגימה אינון ובנין להון אוהריי⁹, רוצה לומר לפיכך אסרו לקרות, שלא מן הדין, כדי שיצטערו על ספר-תורה שנשרף (ויתעוררו לקנות ספר-תורה אחר). טעמה של הברייתא ברור איפוא: לפיכך נהגו להניח פנקסו ומפתחו של מת בארונו, כדי לעורר צערם של בריות (וזה היא תכלית ההספד בכללו, בידוע). מעתה אין לראות סתירה בין טעם זה למאמר „מפני שלא היה לו בן“, שייתכן לומר, „שעגמת נפש“ זו נתבקשה במיוחד אצל ההולך בלא בנים. הרי שבידינו לפרנס את הנהג הנידון מן הטעם שבמסורת (וכמות שנראה מיד). אלא עד שאנו באים לדון בעיקר ענינו, נעיין קמעה בשיטת ייבין על מוצאו של המנהג. החכם מדקדק ממה שבברייתא הנ"ל לא ציינה המסורת: ואין חוששין מפני דרכי האמורי, כמות שהיא עושה כן בהלכות אחרות שמאותו המין, שעל דעת המסורת עצמה לא נהגה הנחת המפתח בקבר אצל גויים שבארץ-ישראל. ברם, אם מזו אין ראיה. לפי שכל ההלכות השנויות בפרק ח' (להוציא את המעשים שבסופו, הסדורים בפרקנו דרך אגב לשמואל הקטן שהזכיר מיתתם של רבן שמעון ור' ישמעאל) עוסקות בדברים שיש בהם מעין דרכי האמורי, ויכולה היא המסורת לשמוט הערה הנ"ל במקום מסוים¹⁰. והרי אף ההלכות ב' וג' שלמעלה ודאי דנות הן בדברים, שהיה מקום לחוש להן „מפני דרכי האמורי“ ואין הברייתא מעירה על כך במפורש¹¹. והוא הדין לה"ה וה"ו שלא פירש „ואין

⁹ לא שאסור אלא מתוך שנפשם עגומה הם קונים להם אחר.

¹⁰ בנוסח הברייתא שאצל ראשונים (היגר, 236) אנו שונים במפורש: תלין מפתחו בארונו ואין חוששין משום דרכי האמורי.

¹¹ הראשונים מפרשים ה"ב — עושין חופות לחתנים ולכלות ותולין בהן זכו. שהיא מדברת בחתנים שמתו. ושמה הגיעו לפירוש זה מן הקושי: מה ענין מנהגי נישואין להלכות קבורה? ברם, ה"ג — „מבזבזין לפני חתנים ולפני כלות מחרוזות של דגים“, הכל מודים שהיא מדברת בחתנים חיים (ראה הברייתא בברכות ג ב). לפיכך יש לדחות את ביאורם הנ"ל. ואף אותה ברייתא, המועתקת אצל הרמב"ן מ„מכילתא אחריתי דאבל“ (היגר, 231, השוה ראשונים אחרים) — „עושין חופות לחתנים ותולין בהם... שכל הנתלה בחופותו של מת אסור בהנאה“, כבר נתנסחה על-ידי הפירוש הנ"ל, ועיקר הברייתא לא הכילה תיבות „של מת“, אלא גרסה „בחופה“, וכנוסח הברייתא במקומנו: כל התלוי בחופה (של חתן חי) אסור בהנאה (משום עיטורי מצוה, כדין גוי סוכה). ולענין השאלה, כיצד גסדרו דיני נישואין במסכת דילן? יש לומר בפשטות: לפי שאף בהלכות הללו אין חוששין „מפני

„חוששין“ וכו'. והרי לענין השריפה ועיקור לפני מלכים ודאי שבכך דנה ההלכה¹². אף ההנחה שבמשך זמן מועט (לערך) הספיק מנהג-גויים זה (על דעת ייבין) להתקבל על-ידי יהודי בבל, ומהם — על-ידי אחיהם שבארץ, נראית רחוקה בעיני, הואיל ובדברים-שבפולחן כעין סדרי-קבורה, אין העם נוטה (ולא כל-שכן ההלכה) לקבל מהר חידושים ממקומות (ומעמים) זרים¹³. ואף דומני שאין אנו מוצאים עדות למנהגם של יהודי בבל להעלות את מתיהם לקבורה בארץ-ישראל לפני סופה של המאה הב' למנין הנוצרים¹⁴.

מעתה נחזור לעיין בגוף השאלה. נראה לי, שאת יסוד מנהגו יש לבקש מעיקרו בנוהג הכולל לקבור עם המת כלי-תשמיש שונים, וביותר כלי-תשמיש משלו, דבר שהימנו נשתיירו שרידים אף בימיהם של תנאים. שנינו בשמחות פ"ט הכ"ג (היגר, 245): כל המציל כלים מן המת הרי זה גוזל את המת. יש מציל ויש שאינו מציל; אם עד שלא הגיע לארון מציל ואם משהגיע לארון אינו מציל, אבל מלמדין לאדם שלא יהא חובלן והלא אמרו כל המרבה כלים על המת הרי זה עובר משום בל תשחית, דברי ר' מאיר. ורבי אלעזר בר' צדוק אומר: מנוולו. רבן גמליאל אומר: מרבה עליו רימה. ומעין זה שנינו בבבלי (סנהד' מח א — מח ב): היה אביו ואמו מזרקין בו כלים מצוה על האחרים להצילן, אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים? שלא נגעו במטה, אבל נגעו במטה אסורים. ובירושלמי מגילה פ"ג עג ע"ד: הזורק כלי לפני מיטתו של מת לתוך ד' אמות שלו אסור בהנייה. אמנם כלים אלו ייתכן לבארם במשמע בגדים (בלבד). וכמות שהבינו כמה מן הראשונים (ר' בגמרא שם מח ב: דמיחלפי בתכריכי המת); ברם, אין ספק שלא רק בגדים בלבד היו מזרקין, שכן מוכח מן הברייתא המועתקת על-ידי ראשונים „מאבל“ „או מאבל רבתי“ (היגר, 245): מזרקין כלים על המת וקולטין ומצילין מאויר עד שלא יזכה בהם

דרכי האמוריי", לפיכך נשנו כאן אגב דיני קבורה שפרקנו מדבר בהם מבחינת החשש הנ"ל, וכרגיל בספרי תנאים. הרי שאותה נוסחה, שהיא-היא הגורמת לסידור ההלכות במקום זה, נשמטה, מעל-גביהן.

¹² שכן מפורש בהקבלה שבתוספתא שבת פ"ז (ח) הי"ט: עוקרין על המלכים ולא

מדרכי האמוריי.

¹³ יש לדון בהפרשה אף מצדדים אחרים: כלום היו בני בבל נוהגים במנהגייהם, של הם לאחר שעלו לארץ? וכלום היו בני ארץ-ישראל בכלל גוחים לקבל השפעה מן הבבלים שנשתקעו בארץ ולהיכסף למרותם הרוחנית? והנה ההלכה שבתלמוד קובעת, שבני בבל אסורין לנהוג כמנהג מקומם כשהם יושבים בארץ-ישראל ואפילו ישיבת-עראי. אמנם בימי הגאונים הראשונים גברה פעמים ידם של הבבלים בארץ-ישראל שהחזיקו במנהגייהם בדברים שבדת; ברם, בתקופת תנאים ואמוראים היו כפופים לבני הארץ וכנ"ל. ולענין השאלה השניה. הרי יש להוכיח, שבדרך-כלל לא נתיחסו בני ארץ-ישראל לאחיהם בני בבל, שעלו ארצה, בכבוד מרובה ולא בידידות יתירה. ואין כאן מקום לבירור הראוי.

¹⁴ מעשה רב הונא ריש גלותא שהעלו ארונו לארץ-ישראל בימי רבי, ירוש' כלאים פ"ט לב ב; כתובות פ"ב לה א. הקברות של אנשי חדמור שבירושלים ושל בני-גולה אחרים, אינם מעידים שהועלו הנפטרים לאחר מיתתם, ושמה כדאי לציין, שבמאה הג' היו חכמים בארץ-ישראל שראו את הבאת מתים לארץ בעין רעה. לפי שאמרו: אין זכות אלא לישיבת ארץ-ישראל מחיים ולא בקבורה לאחר מיתה.

המת, שכל הכלים שהמת זוכה בהם אסורין בהנאה חוץ מן הסל והמגריפה והמריצה¹⁵ המיוחדים לקבורה. ואף הברייתא שלהלן, נראה לי, יש לצרפה לענין הגידון. בתוספתא שבת פ"ז הי"ט (צוקרמנדל, 119; ר' אף שם סנהד' פ"ד ה"ג). ושנויה היא הברייתא בשינויים במסכת שמחות ובתלמוד¹⁶: — וכשם ששורפין על המלכים כך שורפין על הנשיאים אבל לא על הדיוטות. ומה הן שורפין עליו? מטתו וכלי תשמישו. מעשה שמת רבן גמליאל הזקן¹⁷ ושרף עליו אונקלוס¹⁸ הגר יותר משבעים מנה. והנה נראה, שהברייתא עצמה מורכבת מב' מקורות חלוקין, והמעשה באונקלוס „מעשה לסתור“ הוא (דבר שמצוי בספרי תנאים)¹⁹. שכן ודאי לא שרף אונקלוס בע' מנה אלא משלו. ובכן, למסורת הראשונה אין שורפין אלא כלי-תשמישו של הנשיא, ולדעת זו המשוקעת במסורת שעל אונקלוס — כלים משל השורף. על-כל-פנים מוכח לפחות שהיו מכחידיים את כלי-תשמישם של הנשיאים בשריפה. ואף-על-פי שאין אמור במפורש במסורת זו, שאסור להשחית כלים אצל הדיוטות מכל-מקום, שהרי ייתכן לפרש, שלא נתכוונה לאסור אצל הדיוטות אלא לשרוף²⁰, אבל לא לגנוז בקבר, נראין דברים שאותה מסורת הולמת דעתם של רבן גמליאל ורבי אלעזר ברבי צדוק ורבי מאיר, הנוטין לאסור לזרוק כלים על ארונו של מת מפני ה„ניוול“ או משום „בל תשחית“. ברם, כשם שמצינו דעות חלוקות אצל כלי-תשמיש בקבורת נשיאים, אם אין שורפים אלא משלהם ואם גם משל אחרים, כך באותן הלכות המדברות בזריקת כלים על ארונו של מת, שלא נתפרש של מי הן, נראה, מסתמן של הלכות, שאינן של המת דוקא, וכנגדן, הברייתות המעידות על נתינת דיותו (או ברייתו) וקולמוסו ומפתחו ופנקסו של מת בארונו, אינן עסוקות אלא בכלי-תשמיש של הנפטר. הרינו עומדים, איפוא, במצין מחלוקת כפולה של מנהגים: א) הנוהג המרחיב נתינת כלים כל-שהם, אף משל אחרים, והנוהג המצמצמו בכלים של מת; ב) ההלכה האוסרת זריקת כלים (וחברתה — המתירה לשרוף כלי-תשמיש על הנשיא בלבד) חו המתירה. ונראה שהמסורת המתירה ליתן דיותו וקולמוסו ומפתחו ופנקסו מכוונת היא בקו ההלכה

¹⁵ הרא"ש והטור אין גורסים: והמריצה, וכן אינו במנורת המאור, ח"ג, 504. אבל נמצא ברי"ף גיאת והרמב"ן.

¹⁶ שמחות פ"ח, ה"ו (היגר, 151); ע"ז יא א; ומצויה היא אף במשנת רבי אליעזר (ענעלאו, עמוד 295).

¹⁷ רוב הנוסחאות גורסות כך. אבל אצל ר' חננאל לע"ז וחרי"ף: אין: הזקן. וכן אינו בהעתיקת ר"י אלנקאוה (מנורת המאור, ח"ד, עמוד 445) ולא בפירוש לדה"י המיוחס לתלמידי רב סעדיה גאון, עמוד 51, ולא ב„משנת רבי אליעזר“. ונוספה תיבה זו בטעות, וכרגיל במקורותינו שמתהלף רבן גמליאל הזקן ברבן גמליאל בהיפוך.

¹⁸ ג"א בשמחות: עקילס.

¹⁹ ורא"ה לדבר שבתוספתא סנהד' אין בברייתא מעשה של אונקלוס, להודיען שב' מקורות הם.

²⁰ המאירי, בית הבחירה, לסוף מועד קטן, פוסק שמותר לשרוף אף על הדיוטות (בתלמוד אין הפיסקה „אבל לא על הדיוטות“, שהיא מצויה בתוספתא ואף במשנת ר"א) ואחרים חולקין.

של האוסרין, הואיל והיא מעמידה את המנהג בדברים שערכם סימבולי גרידא. ברם, הברייתא הנידונה שבתחילתה היא מדברת במנהג הנ"ל בדרך של סתם. מעמידתנו לבסוף על מתים השוכני־בנים בלבד. והנה ייתכן אמנם להניח, שב' מסורות לפנינו. אולם אין נמנע שאף ראשה של הברייתא נתכוונה לאלו, והטעם „מפני עגמת נפש“, שיכול לחול על כל הנפטרים, הולם ביותר את ההולך בלא בנים, שעל־ידי נתינת המפתח והפנקס בארוננו מובאת לידי ביטוי העובדה שאינו משייר בן ליורשו ונכסיו נגנזין עמו בקבר. ואכן הספדם של רבן גמליאל ורבי אליעזר מסתיים²¹ בכך „נטל כל חמודות שבעולם והלך לו“ (וסמל לכך — המפתח והפנקס שניתנו בארוננו), והוא „עגמת נפש“ ששנו בברייתא. וביותר מסייעתנו לקשר את ראשה־הברייתא בתוספת שאצל הראשונים בהספדם של רבן גמליאל ורבי אליעזר — „ועל זה נאמר יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך“, ללמדנו שנתנת המפתח והפנקס מסמלת ששמאל נטל עמו את נכסיו ולא השאירם לבן יורש שלא היה לו. והנה הנחה הנידון (והדומים לו שהוזכרו למעלה), הדעת נותנת שנשתלשל מימים ראשונים ומתוך יסודות שבהשקפות־דת קדומות בישראל. אלא שהמסורת שלפנינו מפרשתו בדרך אחרת, ההולמת את היהדות המזוככת שבימיה. ונראה שלא החכמים בלבד אלא אף העם הגה והרגיש כך לגבי מנהגות הללן²².

²¹ ראשו של ההספד: על זה נאה לבכות... כשהמלכים מתים מניחים לתריהן לבניהם.

עשירים מתים ומניחין עושרם לבניהם...

²² לא במקרא, לא במשנה ולא בתלמוד ומדרשים ולא בספרים החיצוניים ובספרים שכתבו חכמי־ישראל יננית ולא בספרי נוצרים ראשונים (המעידים דברים הרבה על מנהגי ישראל). דומה, אין מצוי שורש ולא רמו להשקפה דתית שבישראל על „כפיה“ כלפי מעלה לפתיחת שערי שמים וכדומה.

השכבה

מלת השכבה במשמע של מעשה בויקה לנפטר בתורת מונה שימושי אינה מצויה במפורש בספרות התלמודית אלא פעם אחת (ואף זו בדמות ארמית), והיא זו שקרינו בכתובות קג ב: תהוא יומא דאשכבתיה דרבי נפקא בת קלא ואמרה: כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן הוא לחיי העולם-הבא.¹

הביאור הרווח תופס מלת אשכבתא במשמע: קבורה. ברם, ההיקש למסורת המקבילה שבירושלמי כלאים פ"ט לב ע"ב; כתובות פ"ב לב ע"א וקהלת רבה ז כו, מטה את הדעת לפרשה לכאורה במשמע הספד, שכך קרינו שם: יצתה בת-קול ואמרה להן: כל מי שלא נתעצל בהספדו של רבי יהא מבושר לחיי העולם-הבא.² הצעת-פירוש זו בבבלי מסתייעת היא על-ידי האזהרות הרבות המצויות במסורת-חכמים על מצוות ההספד וההשתתפות בהספד על חכם שמת. אלא שעיקר בירורה ומיצויה של הסוגיה הנידונית, דומה שעשויים לעלות מן המקורות שלהלן.

בתשובה לרב נטרונאי³ אנו קורין: נשיא שמת וכן שונאי חכמים⁴, אם נפטר בניסן או באייר מספידין אותו בישיבה של אלול ובישיבה של אדר, ושם ההספד השני אשכבתא כדאמ' באשכבתיה דרבי ושוב אין רשות להספידו. וגאון אחר כותב⁵: אבל חכם ואלוף וגאון מכניסין אותו לבית המדרש במקום שהיה דורש וסופדין אותו תלמידים וקהל ישראל... ולתכלית שנים עשר חודש משכיבים אותו ומבקרין אותו.⁶

למדנו תהילה שימושו של שם השכבה, משכיבים, לימיהם של גאונים במשמע: הספד. אלא שבלשונם נתיחד השם, כדרך שאנו למדים מן התשובות המועתקות, להספד שלאחר זמן, שלא עם קבורת המת.

עדות כיוצא בזו חוזרת אף אצל תלמידו של ר' יחיאל מפריש בפירוש למ"ק (הוצאת מכון הרי פישל) עמוד נח: כך היה דרכם (בימי תנאים) כי אחר ז' או אחר ל' שעברו אחר קבורת המת היו מתאספים כל קרובי המת ואוהביו ובאים על

¹ ביום האשכבה של רבי יצאה בת קול ואמרה: כל מי שהיה באשכבה של רבי...

² ודאי אין ללמוד מכאן בהכרע, לפי שמסורות נפרדות לפנינו.

³ תשובות גאונים שערי צדק כ ב ס"י יב; תורת האדם לרמב"ן ענין ההספד ד, ויניציאה, כ"ו ע"ב; ר' יצחק אבן גיאת, הלכות אבל (ח"ב סט ע"א), וראה אוצר הגאונים למשקין, התשובות, עמוד 48.

⁴ = חכמים, לשון נקי.

⁵ רמב"ן שם להלן כח ב -- כט א; טור יר"ד, ס"י שמד (וכאן הדברים מיוחסים לרב האי).

⁶ על קברו. ודומה הלשון לזה שבשמחות פ"ח ה"א; יוצאין לבית הקברות וסוקדין על המתים וכו'.

קברו ואומרים שם קינות ומספדים ודרשות לכבודו ועדיין עושין כן בכמה מקומות וקורין לה השכבה ומוציאין על זה האבלים יציאות הרבה וכו'.

מעשה עלינו לחזור לתלמודנו ולעיין, שמא אף כאן אין אשכבתא אלא הספד שלאחר זמן, ולא ביום קבורתו של רבי. שכך היא לשונה של הסוגיה: הושיבו ישיבה לאחר שלשים יום (מצוואתו של רבי בברייתא)... תלתין יומין ספדין ביממא ובליליא, מכאן ואילך ספדין ביממא וגרסין בליליא, או ספדין בליליא וגרסין ביממא⁸. עד לספדי תריסר ירחי שתא. הוא יומא דאשכבתיה דרבי... ההוא כובס כל יומא הוה אתי קמיה, ההוא יומא לא אתא. כיוון דשמע הכי סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית...⁹

הגירסה שלפנינו: כל יומא הוה אתי קמיה, אינה נותנת להתפרש אלא שאין "ההוא יומא" המוקבל ל"כל יומא", אלא יום מיתתו של רבי, בניגוד לשאר ימים שקדמו לה, והם בחייו של רבי, ובעל-כרחנו "אשכבתא" משמעו הספד שעם הקבורה (או הקבורה עצמה). ברם, נוסח זה נראה קשה מתוכו, שהרי לא נתפרש, אימתי נהג הכובס לבוא לפני רבי? כלום נניח, שדרכו היה לשמש את רבי כל ימיו ממש? או שמא נתכוונה המסורת לימי חליו של רבי, שבא לבקרו ולידע שלומו מהו?¹⁰ והנה כ"י מינכן מנסח: כל יומא הוה אתי, ואין כאן המלה: קמיה. לגירסה זו שנראית עיקרית, מצוים אנו לפרש "כל יומא" בזיקה להספדים, שספדו את רבי כל שנים-עשר חודש מלאחר מיתתו, שהתלמוד מדבר בהם תחילה, "יומא דאשכבתיה דרבי" מוקבל איפוא לימי ההספד של שאר כל ימות השנה, ו"אשכבתא" הריהו כאן ההספד של "תכלית שנים עשר חודש" כאצל הגאונים המוזכרים, שאחרון היה ומסתבר אף גדול היה מהרבים שקדמו לו.

פירוש זה נעשה ודאי מגירסתו של בעל "מדרש הגדול" לבראשית¹¹: "בי אשכבתיה דרבי נפקא בת קלא ואמרה: כל דהוה בי אשכבתא דרבי מזומן לחיי העולם הבא. ההוא כובס דכולא שתא הוה, ההוא יומא לא הוה וכו'. ברור איפוא, שכיון התלמוד לשנים-עשר חודשי השנה, שהיו מספידים בו את רבי כל יום מלאחר מיתתו, במנוגד להספד שבסופה, והיא ה"אשכבתא"¹².

⁷ כבר קרינו בתשובה הראשונה לגאון "כדאמרינן באשכבתיה דרבי", לומר לך, כך פירשו קדמונים אף בתלמוד: הספדו של רבי, אלא שפיסקה זו אינה בשערי צדק, וייתכן איפוא, שהראשונים הוסיפוה מדעתם.

⁸ המאירי לכתובות, עמוד 478. מעתיק: מכאן ואילך ספדין ביממא וגרסין בליליא עד לספדי תריסר ירחי שתא, ושמא גירסה זו (השומטת "או ספדין בליליא וגרסין ביממא") עיקר.

⁹ שלושים יום ספדו ביום ובלילה. מכאן ואילך ספדו ביום וגרסו בלילה או ספדו בלילה וגרסו ביום עד שספדו שנים-עשר חודשי השנה. יום האשכבה של רבי... אותו כובס כל יום היה בא לפניו, אותו יום לא בא לפניו, כיון ששמע כך עלה לגג ונפל על הארץ ומת.
¹⁰ כפירוש של רבי יהודה בר נתן (מהדורת מורי פרוס' אפשטיין, עמוד 143).

¹¹ מהדורת שטר, עמוד 760; [מהדורת מרגליות, עמוד תתע"ג]. וכן היא הגירסה ב"ספר המעשיות", גסטר, עמוד 151.

¹² ולפי שהיה הספד זה האחרון התנתם גדול ביותר, וההשתתפות בו שכרה מרובה, לפיכך נתאבד הכובס הלה.

אלא שמכל-מקום עלינו להביא ראיה שרוח הנוהג בימיהם של תנאים ואמוראים בארץ-ישראל להיות מספידים את הנפטרים ימים רבים לאחר מיתתם¹³. דבר זה שנוי במשנה, מ"ק פ"א מ"ו: "לא יעורר אדם על מתו ולא יספידנו קודם-לרגל שלשים יום". ההלכה בגופה מעידה על עצמה שלא נתכוונה אלא להספד שלאחר מיתה ימים הרבה. שהרי לא שמענו של' יום ערב כל מועד יהו אסורים בהספדו של מת שנפטר אותה שעה. אלא שכך מפרש, בידוע, הירושלמי: הדא דתאמר בישן, אבל בחדש מותר. איזהו חדש ואיזהו ישן? חדש בתוך שלשים יום, ישן לאחר שלשים יום.

ברם, אף מן המסורת שלהלן בבבלי מוכח פירושה זה של משנתנו, שכך אנו קורין (מ"ק ח א): אמר רב כהנא [ואמרי לה] ¹⁴ אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באחד, שכינס מעות לעלות לרגל. בא ספדן ועמד על פתח ביתו ונטלתן אשתו ונתנתן לו, ונמנע ולא עלה. באותה שעה אמרו: לא יעורר אדם על מתו ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום. לא הזכרה במסורת מיתתו של אחד מבני משפחתו של אותו איש, וכל-עצמה אינה יכולה לכוון אלא להספד שלא היה צפוי ותכוף ומחויב, אלא נגרם מעיקרו על-ידי הופעתו של אותו ספדן (בעל-המקצוע, שנתכוון ליטול מעותיו). ברור, שאנו עסוקין בהספד שלאחר זמן, משנשתקעה פטירתו של המת. ואכן כך מתפרשת משנתנו על-ידי כמה מן הראשונים¹⁵.

זכר ל"השכבה" במשמע הספד מצינו אף במשנה לנוסחאות אחדות. שנינו בכלים פ"א מ"ז: עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה (משאר כל ארץ-ישראל) שמשלתין מתוכן את המצורעין ומסבבין לתוכן¹⁶ מת עד שירצו; יצא אין מחזירין אותו. הלכה זו מועתקת אצל הרמב"ם, משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ז הי"ג בלשון שלהלן: עיירות המוקפות חומה מקודשות משאר הארץ שמשלחים משם את המצורעים ואין קוברין בתוכן מת עד שירצו שבעה טובי העיר או כל אנשי העיר. ואם יצא המת חוץ לעיר אין מחזירין אותו לתוכה אף-על-פי שרצו כולן להתזירו¹⁷. מחזור הדבר, שאין ליישב את דברי הרמב"ם לפי גירסתנו במשנה, שאין "מסבבין" אלא מעבירין את המת ברחובות העיר על-מנת להספידו, ואין "עד שירצו" ענין לאנשי העיר וטוביהם, אלא לקרוביהם של המתים. ומסתבר לכאורה, שאין לקיים את מסורת הרמב"ם אלא מעין דבריו של בעל "כסף משנה": "לשח המשנה שם: ומשכיבין לתוכן מת עד שירצו... ופירש שם רבינו: עד שירצו אנשי המדינה בכלל או טובי העיר, שאם רצו לקוברו במקום מהמדינה יוכלו לקוברו...

¹³ המדובר בהספד שבא בהספק-זמן מרובה מלאחר המיתה, ולא בזה שמושך ימים הרבה ברציפות כגון זה שאצל רבי.

¹⁴ כך הגירסה העיקרית.

¹⁵ המיוחס לרש"י; תלמידו של ר' יחיאל מפריש, שדבריו המועתקים לעיל באים לפרש את ההלכה שבמשנה: לא יעורר אדם על מתו ולא יספידנו וכו'; המאירי למ"ק ע' מא; חידושי הר"ן למ"ק ע' יא.

¹⁶ לתוכן = בתוכן.

¹⁷ וקרוב לכך לשונו בפירושו למשנה (מהדורת דירנבורג, עמוד 48).

השֵׁנָבָה

109

נראה שהוא מפרש דמשכיבין לתוכן מַת היינו שמניחין אותו במשכבו ואין קוברין אותו בעיר עד שירצו בני המדינה. ובהשגות א"א: לא שמעתי כאן לא רצון טובי העיר וכו', נראה שהוא גורס: ומסבבין לתוכן מת" וכו' ¹⁸.

הרי שגרס כן ר"י קארו במשנתו: ואין משכיבין; קרוב איפוא להניח כדבריו של הלה, שאף הרמב"ם ניסח כן, גירסה שמצויה אף בדפוס נאפולי ¹⁹. אלא שהרמב"ם פירש משכיבין=מניחים, עד שיתרצו אנשי העיר לקבורו, שבהסכמת הציבור מותר לקבור את המת אף בתחומה של העיר. ברם, פירוש זה דחוק הוא ²⁰. מסתבר איפוא, שעיקר משמעו של השם, למסורת הנוסח האמור, אף הוא אינו אלא: מספידים, בדומה ל"מסבבין" שבגירסתנו. אלא שבמקום זה ענינו הספד כל-שהוא, לרבות זה שעם הקבורה ²¹, דבר שבו עסוקה משנתנו בהלכה הנידונית.

*

שמה ייתכן לפרש על יסוד כל שנתברר לעיל אף אותה כתובת יננית מבית-שערים, שפירסם פרופ' שוובה ב"ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה" תש"ב, חוברת א, עמוד 22 και Πιβ Σουμωῆλος συστέλλον (τος) ούδα κοιμ (ῶντος) συστέλλειν, κοιμᾶν כינויים של רב שמואל ויהודה, לומר שמות שמציינים את מלאכתם-קבע, וכדרך שמפרש שוובה, אלא שמשמעם של פעלים אלו בגופם אינו מחזור ביותר, ואותו חכם הרבה לישא וליתן בבירורו. שוובה מקשר בפועל הראשון את הפיסקה שבמעשה השליחים ה-ה, המדברת בפעולת — συστέλλειν כמעשה של טיפול במת קודם הוצאתו מביתו לקבורה, ומעתיק את ההצעות החלוקות שאצל הפרשנים הנוצרים, שמהם תופסים את המלה הנידונית במשמע: כסות, עטוף, ומהם — במשמע: לקוח, אסוף. והרי הוא נוטה לדעה האחרונה ובא לפרש אף את הפועל שבכתבתנו מעין הוראה זו. לדעתו משוקע כאן הפועל: עמץ, אמץ, המצוי במקורות של תנאים בזיקה למת, והוא סובר שר' שמואל דילן שימש מאמץ (מכווץ, מאסף) אברי גופם של הנפטרים כדת וכנוהג, בתורת בעל-מלאכה. ברם, לא מצינו במפורש עמץ בזיקה לשאר כל אברי גופו של מת אלא לעיניו, ואף אין ידים להניח שימושה של מלה במשמעות

¹⁸ ראה תוי"ט ומלאכת שלמה. סמך לגירסתנו, "ומסבבין" מצוי בקהלת יב ה: וסבבו בשוק הסופדים.

¹⁹ לעדותו של מורי פרופ' אפשטיין.

²⁰ עד שירצו לשון סתם אינו יכול לחול על הקרובים והמתעסקין עם המת, ולא על טובי העיר או על כלל הציבור, שלא הוזכרו כלל, וכהשגת הראב"ד. ואף "משכיבין" רחוק לפרשו מניחין סתם, ובודאי מונח שימושי לפנינו. ועוד, שמכמה מקורות של תנאים מוכח, שנמנעו מלקבור מתים בתחומי כל עיר ועיר, אף שאין מוקפות חומה (ב"ב פ"ב מ"ט); חוספתא שם פ"א הי"א; ירושלמי נזיר פ"ט נז ע"ד; שמחות פי"ד). אמנם אין כאן איסור שמפני הטומאה אלא מפני הישוב.

²¹ מסתבר, שבראשונה חל השם השכבה על ההספדים כולם, עד שלא גתיחד על ההספד שלאחר זמן ושלאחר י"ב חודש.

נרחבת זו (אלא שאין כאן מקום לדון בענין לפרטיו). לפיכך דומה אני, שראוי להעדיף את ההצעה הראשונה ולראות בו בר' יהודה עוסף את המת בתכריכין או: כורך (ראה ירושלמי תרומות פ"ח מו ע"ב: יכרך המת בסדינו). ואפשר ש"כורך" זו אינו מכרך את המת בלבד אלא אף עושה תכריכין, וצ"ע. ברם, אף השם $\kappa\omicron\iota\mu\omega\nu$ שבכתובת לא נתחוויר ענינו משלם. שוובה מציע לפרשו: מניח את המת כהלכתו בקבר, הנחה שמשמעה פעולה מיוחדת. אלא שאין לנו סמוכין גמורים למציאותו של מונח שימושי כעין זה במקורותינו. המשנה בנזיר פ"ט מ"ג: המוצא מת בתחילה מושכב כדרכו. אין היא מתכוונת אלא למצב-גופו הנורמלי של מת בקבר. והוא הדין שאין להסיק על פעולה מקצועית כנ"ל מן הירושלמי שם — איזהו מושכב כדרכו? רגליו ממושטות וידיו על לבו. קשה איפוא להניח, שיהודה נקרא על שם מלאכתו — המניח מת בקברו כהלכה. אלא שאין נמנע להניח מציאותו של שם: משכיב, במשמע: קובר, שהרי "משכב" בהוראת קבר מצוי באותה תקופה בכתובות של יהודים בין בארץ ובין בחוצה-לארץ (והוא הדין בכתובות נבטיות), ואף-על-פי שלא מצינו ראיה למשכיב והשכבה.

ברם, שמא אף כאן $\kappa\omicron\iota\mu\omega\nu$ = משכיב, אין פירושו אלא ספדן? שהרי מצינו ספדנים בעלי מקצוע בארץ-ישראל בימיהם של תנאים ואמוראים (ראה אף המעשה בספדן, שהועתק בפנים ממסכת מו"ק ח א)²².

²² והרי אין השם הינני אלא העתק מן המלה השימושית העברית (לפי שכיננית לא מציגוהו במשמע הזה). דבר שאינו מתמיה אצל יהודי מארץ-ישראל הכותב יננית.

שבות, רשות, מצוה

שנינו במשנתנו (ביצה פ"ה מ"ב): "כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה בשבת חייבין עליו ביום טוב ואלו הן משום שבות לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה וכו' ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מייבמין ואלו הן משום מצוה לא מקדישין ולא מעריכין" וכו'. המשנה קשה מכמה פנים. ראשונה, שאומר ואלו הן משום רשות וסודר מלאכות שיש בעשייתן מצוה. שנית, אין להסביר במה גדולה מצותם של ה"מקדישין והמעריכין והמחרימין" מזו של ה"דנין והמקדשין והחולצין והמייבמין"¹. ולבסוף אין להלום את הלשון "משום רשות", "משום מצוה"², שבכל מקום כיוצא בו ענינו: חיוב או איסור (וכן לפטור ולהיתר) הנובע מכוחה של עובדה פלונית, וכאן הרי אין ה"מצוה" (ולא ה"רשות") מחייבת את איסור המלאכה בשבת וביום טוב, ואדרבא, מוסיפה טעם להיתרה, והיה צריך איפוא לומר – כל שהוא רשות, כל שהוא מצוה.³

ברם, נראין הדברים, שיש כאן, במשנתנו, שימוש טרמינולוגי מיוחד באלו השמות, שימוש שענינו מחזור במקור שלהלן.

בירושלמי שבת פ"ב ה"ע"ב: "מעשה בי רבי ליעזר שהיה גוסס ערב שבת עם חשיכה ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ את תפיליו אמר לו בני הינחת מצות הנר שהיא

¹ ואמנם בספרא (אחרי מות פרק ז, הוצ' וייס, פג ע"א) מונה כאחד את הדנין והמקדשין... והמקדישין והמעריכין וכו', במלאכות שיש בהן מצוה, ואינו מבחין ביניהן. וכן הוא בתוספתא (יום טוב פ"ד ג"ג) לשי הגוסס העיקרי וראה להלן הערה 27, והשוה מלאכת שלמה.

² במשנה שבגמרא פסחים פ"ו סה ב גורס ב' פעמים "משום מצוה". ברם, אין מלת "משום" במשנה שבמשניות שם, ולא במשנה שבירוש' ולא בהוצאת לו וכת"י (והשוה ד"ס שם, הערה ח), ובודאי נשתבש.

³ ראה דברי הגמרא, ביצה לו א (ויש לעמוד על הגוסס השונה שבר"ח, ועי' המאירי שם). ותשובת ר' יצחק אין בה כדי ישוב למשנה. ואף תשובות התלמוד שם לו ב ולו א על השאלה: "והא מצוה קעביד", דחוקות הן. ורש"י (השוה המאירי, ריב"ב ור"ן, וקרובים דברי רש"י לדברי הרמב"ם בפירושו למשנה בעיקרו של דבר) כתב: "משום רשות שיש בו קצת מצוה אבל לא מצוה גדולה וקרוב הוא להיות דבר הרשות". ופירושו דחוק. ואף-על-פי שמעין זה פירש גאון מלת "רשות" לענין אחר (עי' תרביץ, שנה ה, עמוד 111). ור' ישראל לוי מגיה את משנתנו ואת הירוש' שעליה (Über einige Fragmente usw., עמוד 7, הערה 10). ואשר לירוש', הרי אף אם נפרש דבריו כהצעתו של ש. ליברמן (תרביץ, שנה ה, עמוד 99), מכל-מקום אין הם מסייעים הרבה לישוב משנתנו. שעל-כל-פנים, הקושיה השניה והזלישית בעינינו עומדות.

שבות וחייבין עליה כרת ובאתה לחלוץ תפילין שאינן אלא רשות ואינן אלא מצוה⁴. ברייתא זו כצורתה, בעל-כרחנו יש לנו לפרשה, שרבי אליעזר נזף בבנו שמיהר לחלוץ תפיליו מבעוד יום, שמא יחלצם משחשיכה ויעבור על דבר שהוא מדברי סופרים (מוקצה) ולא נזדרז בהדלקת הנר, שאם ידליק משחשיכה יהא נמצא עושה מלאכה גמורה בשבת⁵.

הרי ש"שבות" כאן פירושו איסור שמן התורה, ו"רשות" ו"מצוה", שניהם ענינם — דבר שהוא מתקנת חכמים.

ואמנם שימוש זה בשמות אלו, רשות ומצוה, למדים אנו אף ממקומות אחרים. וכן יש לנו ללמוד, שהשימוש הנ"ל באותם השמות, כגדרים למצוות שמדברי סופרים, מתחלף היה בתילוף התנאים, חילופין שגרמו למחלוקת של תנאים במסורת שמועתם של הראשונים.

המחזור שבהן, לענין "מצוה", במשנת יבמות (פ"ב מ"ג—מ"ד): איסור מצוה ואיסור קדושה וכ"ו איסור מצוה שניות מדברי סופרים וכ"ו. וכן מצינו שימוש לשון זה בחולין ק"ו א: אמר רבי אידי בר אבין אמר רבי יצחק בר אשיאן נטילת ידיים לחולין מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה, שבודאי ענינו כדעת אב"י במאמרו כאן, לפירוש לשון זה — מצוה לשמוע דברי חכמים (נוסחה שאב"י משתמש בה להסברת הלשון "איסור מצוה" שבמשנת יבמות הנ"ל, שם כ א), כלומר: מצוה מדברי סופרים. ואל נתמה מה מוסיף ו"עוד משום מצוה", והלא משום סרך תרומה תקנוה ואם כן מאי ועוד⁶, שכיוצא בו מצינו במקום אחר, בברייתא שבשבת כג א"ב: "אמר רבי שמעון בשביל ד' דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדה מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני החשד ומשום בל תכלה", והנה התלמוד שואל: "אטו כולהו לאו משום בל תכלה נינהו"⁷, ברם, ברי הוא, שדרך לשון מיוחד יש

⁴ רבי אליעזר והורקנוס בנו (וחכמים עמו, השוה סנהדרין סח א) חולקין במחלוקת רבי נתן ורבי יהודה הנשיא שבברייתא בשבת לה ב. שלדעת רבי נתן תקיעה שלישית בערב שבת להדליק את הנר ורביעית לחלוץ תפילין, ולדעת רבי יהודה הנשיא שלישית לחלוץ תפילין ורביעית להדלקת הנר (רש"י שם, ותוספות, והשוה עוד תוספות סנהדרין סח א) [בספרי הגאונים היה כאן בגמרא עצמה: במאי קמיסלגי בפלוגתא דר' אליעזר והורקנוס בנו, ע"י מפתח לרב נסים גאון שם. — אפ"י]. נמצא שרבי נתן (המוסר לפרקים הלכות של ר' אליעזר כרבי אליעזר, ורבי כחכמים. ולענין שרבי אליעזר חשש שלא יחלוץ בנו את תפיליו עד שלא שקעה חמה, יש לעמוד על כך, שרבי אליעזר היתה מצנת תפילין חביבה עליו עד לאחת והיה מדקדק בה ביותר, השוה, למשל, מאמרו בברכות ו א ומסכת תפילין הי"ט, היגר מח: "שלא היה רבי אליעזר מהלך ארבע אמות בלא תפילין כך היה רבי אליעזר עושה מצנת תפילין קבע", והשוה ירוש' ברכות פ"ב ד ע"ב ובבלי סוכה כח א.

⁵ פירוש זה מוכרח, כשאנו משוים ברייתא דילן להקבלות שבסנהדרין סח א (עיין רש"י ותוספות שם) ואדר"ג, נו"א, פכ"ה.

⁶ תוספות שם, ד"ה מצוה.

⁷ לשאלה זו משיב התלמוד: "אמר רבא מפני הרמאים". ונראין דכרימ, שרבא לא בא לקיים ולפרש את נוסח הברייתא שבתלמוד. שאין בדבריו תשובה על הקושיה הנ"ל, אלא נתכוון לומר, שהטעם הרביעי אינו "משום בל תכלה", אלא "מפני הרמאין", וכנוסח הברייתא בתוספתא פאה (פ"א ה"ו). ובברייתא המכבילה שבספרא קדושים פ"א, ובירוש' פאה פ"ד יח

כאן. שלאחר שהברייתא מנתה את הטעמים הענייניים של מצנת פאה בסוף השדה, הרי היא באה להדגיש את ה"גזרה" שבמצוה על-ידי העתקת הכתוב כטעם נוסף. ואף בחולין כך הוא. שלאחר שתפס טעמה הענייני של גטילת ידים לחולין, הריהו בא לומר שמכל-מקום (ואף בלא טעם) חייבים אנו לקיים מצוה זו מפני גזירת חכמים.⁸

"מצוה" במקורות הנ"ל ענינה איפוא תקנת חכמים, בניגוד לדבר תורה. וכשאנו מבקשים יסודו של גדר זה, הרי ודאי שאין לנו לפרשו "מצוה [מן התורה] לשמוע דברי חכמים"⁹, אבל יש להסבירו מתוכו, במונח פקודה [של חכמים], להוציא מה שהוא "תורה" ו"כתוב".

ונראין דברים, שיש בו בלשון זה קיצורו של השם במילואו — "מצנת זקנים", שם זה מצינו בירושלמי סוכה פ"ג ג' ע"ד ובבלי שם מו א'; בטופס הברכות של רבי יהושע בן לוי, שהיה מברך על מצוות שהן מדרבנן — על מצנת זקנים. וכן אמרו בפסיקתא רבתי (פרידמן, ז ע"ב), לא יאמר אדם, "איני מקיים מצוות זקנים הואיל ואינן מן התורה" וכו'.¹⁰ ודומה ל"מצוה" בהוראה זו הוא השם הרווח בתלמוד לתקנות-חכמים — "גזרה", שאף-על-פי שהונח בדרך-כלל על האיסורים¹¹, הרי אין ענינו מעיקרו אלא חוק, הוראה מחייבת מכל-מקום. ואף כאן יש לראות קיצורו של השם המפורש — "גזרת חכמים" (בניגוד ל"גזרת הכתוב")¹².

ע"ב מונה חמשה דברים וכולל מפני הרמאין ומשום בל תכלה). כלומר שרבא בא להגיה, וכיוצא בזה מצינו בשבת ב ב: "רבא אמר רשויות קתני רשויות שבת שתיים". ומכוון לומר, שעיקר המסורת[?] בהלכה השנויה במשנת שבת הוא כמות ששנינו בחוספתא שם — ארבע רשויות שבת וכו'. ובה"ג (ב' הנוסחאות) תפס את נוסח החוספתא, באותה ברייתא של רבי שמעון (הלכות פאה).

⁸ וקרובין לכך דברי הרשב"א בחולין שם. ויש להשוות לענין את ההקבלות שבת"כ וירוש'.

⁹ כדבריו של אביי. וכן אומר הירוש' (יבמות פ"ב ג ע"ד): "איסור מצוה עריות מדברי סופרים מצוה מן התורה לשמוע את דברי סופרים".

¹⁰ ובפסיק"ר פ"ג (פרידמן, ט' ע"א) וכן בבמד"ר פי"ד מוחלפת השיטה של ריב"ל.

¹¹ מצינו "גזרה" בדיני ממונות ולענין תקנה (מדרש תנאים, עמוד 158) — מיכן אמ' בעלי חוב נפרעין בזיבורית אלא שגזרו חכמים בבינונית מפני תיקון העולם.

¹² יש לעיין בקידושין כד ב (ובהקבלה שבגטין): "תנו רבנן כולס עבד יוצא בהם לחירות וצריך גט שיחרור דברי ר' שמעון... ר' טרפון אומר אינו צריך ר' עקיבא אומר צריך המכריעים לפני חכמים אומרים נראין דברי ר' טרפון בשן ועין שהתורה זכתה לו ודברי ר' עקיבא בשאר איברים הואיל וקנס חכמים הוא". התלמוד שואל "קנס הוא קראי קא דרשינן" ומשיב: "אלא הואיל ומדרש חכמים הוא". התלמוד אנוס איפוא להגיה בברייתא, ואכן קושיה הגמרא חמורה היא, שאף במכילתא (מסכתא דנוזיקין, ט"ט) ומדרשב"י, 131, דורשים הלכה זו מן המקרא. ושם ייתכן לפרש את הברייתא כצורתה, בלא הגהה. שאף-על-פי ש"קנס" הוחל ברגיל על עונש, הרי מצינו שימוש אף לטובה (תד"א זוטא, איש שלום 184 — "קנסו עליו טובה"), והוראתו יכולה להיות, כמו ביסודו הרומי Censeo, קביעות והוראה מחייבת. ואם כן "קנס חכמים" שבאותה ברייתא ענינו הוראה של חכמים והוא מקביל ל"תורה", כלומר, למה שמפורש בכתוב, וכמות שמצינו שימוש לשון כיוצא בו במשנת סנהדרין (פי"א מ"ג): "חומר בדברי סופרים מבדברי תורה, האומר אין תפילין

הוא הדין ל"רשות", שמצאנו שימושו במיוחד לדברי סופרים.

בירושלמי חגיגה פ"ב עז ע"ד: ר' חייא בשם ר' יוחנן לא תהא שבות קלה בעיניך שהרי סמיכה אינה אלא רשות (שאיסור סמיכה על הבהמה ביום טוב אינה אלא מדרבנן), ונחלקו עליה אבות העולם, וכן בירוש' פסחים פ"ג ל ע"ב: „[מהוא] שביתת הרשות אצל רבו או אצל מי שהוא גדול ממנו בחכמה", שממנהגם של חכמים ומתקנתם להקביל פני רבם ברגל¹³.

ואף לשון זה, שהוחל במיוחד על מצוות שמדברי סופרים, מיסוד הוראתו חובה ופקודה כל-שהיא¹⁴, ומצאנוהו כשהוא חל אף על מצוות שבתורה, בדומה ל"מצוה". במשנת סוכה פ"ג מ"ד: „ר' יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות". אין „ברשות" שבכאן בהיתר, אלא במצוה ובחובה, שכיון שהתורה חייבתו ליטול את הלולב, הרי מתוך שהוא עסוק בקיום מצוה הוא פטור מקרבן. וכן בפסחים פ"ז מ"ו: „שחטו [בשבת] ונדע שמשכו הבעלים את ידם או שמתו או שנטמאו פטור מפני ששחט ברשות".

כיוצא בו בברייתא שבירוש' ב"ב פ"ה טו ע"א: „תני רבי יודה אומר ליולי שבת עם חשיכה פטור מפני שהוא רשות", כלומר, מפני שיש עליו חובת שבת והוא צריך להזדרז ולהבין צרכיו לכבודו של יום, לפיכך הוא פטור מלהטיף לו ללוקח שלוש טיפין.

כיוצא בו בירוש' ב"ק פ"ו ה ע"ג: „תני רבי יודן בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות", שאין ענינו היתר, אלא מצוה וחובה, שמאחר שהוא עסוק בקיום מצוה,

כדי לעבור על דברי תורה פטור חמשה טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב". שקורא „דברי סופרים" למה שהוא מדרש חכמים, כבכאן והשוה ירוש' ברכות פ"א ג ע"ב והקבלות. ואולי אין להקשות מתוספתא מקואות פ"ה ה"ד — „כזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ... ספיקו סמא שכל דבר שעיקרו מן התורה ושיעורו מדברי סופרים ספיקו סמא", על דעת ר' יוחנן בירוש' פאה פ"א טו ע"ב וחגיגה פ"א עז ע"ב, והשוה בבלי עירובין ד א והקבלות. שאפשר ש„דברי סופרים" שבתוספתא אף הם כבמשנת סנהדרין הנ"ל, מדרש חכמים, או הלכה למשה מסיני, וקראום כך, והואיל ועל-כל-פנים אינם מפורשים בתורה. כיוצא בו בכתובות י' רע"א „קנס חכמים" שבברייתא יש לפרשו במובן הוראת חכמים, ואין צורך להגיה „חקנת חכמים", כמו שהתלמוד עושה. ובדומה לזה יש לפרש בירוש' כתובות פ"א כד ע"ד: „קדשה בחופה לית ליה באילין קינסייא", שאין לפרשו במובן הרגיל של עונש, אבל יש כאן הלכות של חכמים, והדבר צריך תלמוד (מיהו בירוש' יבמות פ"ד יד ע"ב „עוד היא באילין קנסייא" יש לפרש כברגיל).

¹³ כנוסח שבשרי"ר וברא"ש (והשוה אהצ"ו לרטנר) והשוה עוד ש. ליברמן, תרביץ, שנה ה, עמוד 98, שעמד על יסוד החיוב ש„ברשות", באלו שני המקומות ולמעלה, שם, עמוד 97, ובהערה 1, ציין ל„רשאי" שבמשנת ערכין שהתוספות פירושה במובן חייב ול„רשיי" שבמדרש תנאים, אלא שקיבל פירושו של רש"י ש„רשות יש בו קצת מצוה".

¹⁴ בשה"ש זוטא (שכטר, 39; בובר, 35): „דבר אחר מצאוני השומרים הסובבים בעיר ביום שניחנה רשות למלאכי השרת שיהו עמהן על החומה ביום שנאמר על חומותיך ירושלם הפקדתי שומרים", ענינו כאן לא היתר ויפוי-כוח כרגיל, אלא פקודה, וכמו שמעתיק לשון הכתוב — הפקדתי שומרים.

פטרוהו חכמים מתשלומי נזקין¹⁵, וכמסקנת הבבלי שם סב. ב. וכן כנראה יש לפרש את המשך הברייתא שם — „כגון אילו שהן עושין סוכות בפיתחי חנויותיהם בחג מפני שהוא רשות” וכו', שענינו מצנת סוכה (ולא היתר עשייתה ברשות הרבים)¹⁶.

ואף הברייתא שבב"ק לג א „ומודה איסי בערב שבת בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות”, ייתכן לפרשה כנ"ל, שרץ במצוה (השנה דברי התלמוד שם להלן)¹⁷.

והנה על המשנה שביבמות שנינו בתוספתא (פ"ב ה"ד, וכן בבבלי שם כ א ובירוש' פ"ב ג ע"ד בסתם „ואית דמחלפין”): „ר' יהודה אומר אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט איסור מצוה שניות מדברי סופרים איסור קדושה”. הרי שר' יהודה לא הכיר (מפי המסורת שלו) שימושה של „מצוה” באותה הוראה של דברי סופרים, אלא במובן הרגיל של מצוה מן התורה¹⁸.

על-ידי כך יש בידינו לפרש את הברייתא שלהלן. בפסחים מט א: „סעודת אירוסין רשות דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר מצוה”, התלמוד סובר שיש האן ביניהם

¹⁵ לשון התוספתא (פ"ו הי"ח) „מפני שהניח ברשות” אינו מתפרש כפשוטו כנ"ל, אבל לשון הברייתא שבירוש', השנה לזה שבב"ב, נותן ידים לפרש גם ברייתא זו כחברתה, והרי אף תנא אחד, רבי יהודה, שנאן.

¹⁶ [עי' בבלי ל' ע"א: מאי לאו משום רשות בית דין לא משום רשות מצוה והתניא (כנר' כ"י, ובניחותא) ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא רשות מצוה. — אפי']
¹⁷ משנת פסחים (פ"ו מ"ב) — „מה ראייה רשות למצוה”, אינה ענין לכאן, שפירושה כאן כברגיל רשות גמורה (היתר) ומצוה גמורה שמן התורה, וליברמן דחק לפרש את הירושלמי שעל אותה משנה, כאילו הבין שבות שבה כ„שבות של רשות (=קצת מצוה)”. ולא יכולתי לרדת לסוף דעתו, שמה מכריח את התלמוד לפרש „שבות” (ו„רשות”) בדרך זו ולהקשות מדוחק, יפרש שבות כברגיל, וכרישא של משנת ביצה, שענינו רשות גמורה ויקשה מרות, ועוד, שלפי פירושו מה תמה הירוש' — „לא כן תנינן המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות” וכו', ואם כן איך אפשר לקרוא לשבות לכבוד יום טוב „רשות”, והרי „רשות” לפירושו „יש בה קצת מצוה”, וכלום יש להעלות על הדעת, שהתלמוד סבר, שעשיית מעשה „לכבוד יום טוב” יש בה מצוה גמורה כעשיית הפסח? וסמיכתו על הר"ח אינה מועלת, שאין בין ר"ח ורש"י אלא משל בלבד, שר"ח תפס דוגמה של שבות השגויה במשנת ביצה, שהוא מעתיקה למעלה בסמוך — כדתנן ביום טוב אלו שהן משום שבות לא עולין באילן וכו'. ופירושו הפשוט של הירוש' נראה, שהוא כשל המפרשים, שהתלמוד תופס „רשות” שבאותה משנה במובן היתר, כברגיל, ולפיכך שואל: מהו רשות (כך כנראה יש לגרוס עם בעל „קרובן עדה”, והרי הלשון חוזר בתשובתו — פירושו של ר' ירמיה), כלום מתכוונת המשנה, שבתיקון צרכי החג אין בו משום מצוה כל-עיקר, ועל זה משיב ר' ירמיה ודאי יש בעונג יום טוב מצוה, אבל אותה מלאכה מיוחדת שבא לעשותה ביום טוב (בישל, למשל) אינו הכרח, ויכול לשמוח ביום טוב בלא שיעשה אותה מלאכה דוקא, ולפיכך הרי היא „רשות”, מה שאין כן הפסח, שעשייתו מצוה שבקבע. [ואמנם פירושה של משנה זו יוצא מס"ז, 257. אמר לו ר' יהושע הרי שחיתה שהיא במקראי קודש בגבולין תוכיח שהתיר בה משום מלאכה ואסר בה משום שבות אמר לו ר' אליעזר מה זה יהושע אין דנין רשות מחובה ולא חובה מרשות וכו'. — אפי']
¹⁸ התלמוד (כ א) מפרש טעמו של ר' יהודה „דכתיב אלה המצוות”, ומוסיף בירוש': „— וכל שם מצוה אחת היא”, כלומר, שאין „מצוה” אלא מה שבתורה.

מחלוקת להלכה. ברם, להלן מעתיקה הגמרא ברייתא אחרת: „תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות. א"ל רבי יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות“, הרי שאף ר' יהודה קיבל במסורת, שסעודת-אירוסין מצוה. ואין לחלוק על סמך דבריו של רב חסדא שם ולומר: „כאן בסעודה ראשונה וכאן בסעודה שניה“, שנראין דברים (של רש"י)¹⁹, שאין „סבלונות“ (השנה משנת ב"ב פ"ט מ"ה, ותוספתא שם פ"י ה"י ובבלי שם קמו א וירוש' פ"ט יז ע"א) אלא „סעודה שניה“. הרי ש„סעודת אירוסין“ סתם בלשונו של ר' יהודה היא „סעודה ראשונה“, קרוב איפוא לומר, שבאותה ברייתא ראשונה אין בין ר' יהודה ור' יוסי אלא „משמעות“ בלבד, ו„רשות“ של ר' יהודה היא „מצוה“ של ר' יוסי, ושני הלשונות מציינין מצוה שמדברי סופרים²⁰.

מפוקפק לעניננו הוא המקור שלהלן.

במשנת סוטה (פ"ח מ"ז): „במה דברים אמורים במלחמות הרשות אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. אמר רבי יהודה במה דברים אמורים במלחמות מצוה אבל במלחמות חובה הכל יוצאין וכו'“. בפירוש משנה זו חלוקין בני בבל עם בני ארץ-ישראל, שלדעת ר' יוחנן (ירוש' פ"ח כג ע"א ובבלי מד ב) „משמעות ביניהן רבי יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצוה“ וכו' ו„רשות דרבנן זוהי מצוה דרבי יהודה מצוה דרבנן זו היא חובה דר' יהודה“ (בבלי מד ב). ברם, לדעת רבא (בבלי) ורב חסדא (ירושלמי) מחלוקת ביניהן להלכה.

והנה לכאורה מסייעת לו לר' יוחנן הברייתא שבתוספתא (פ"ז הכ"ד): „ר' יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצוה“. ברם, אין להביא ראיה מכאן, שכן מצאנו „קורא“ בלשונם של התנאים במובן ניסוח של מסורת ראשונה ובהפרש להלכה, וענינו — רבי פלוני היה שונה במשנתו מסורת אחרת, שלא כשונה הראשון, ולפי המסורת שבידו משתנית אף ההלכה.

כך שנינו בפסחים (עד א): „תניא ר' ישמעאל קוריהו תוך בר (תוכבר)“ ר' טרפון קוריהו גדי מקולס“, ובמדרשב"י, 12: „ר' ישמעאל קורא אותו גדי מקולס ר' טרפון קורא אותו תוכבר“, וחלוקין הן להלכה, לענין מצנת תיקונו של הפסח (השנה מכילתא, בוא פ"ו, וירוש' פסחים פ"ז לד ע"ג).

כיוצא בו בתוספתא שבועות פ"ו ה"ב: „הנחבל כיצד וכו' ר' יהודה היה קורא אותה חכיכאי²¹ כל זמן שהן הוככין זה בזה הרי אילו גשבעין ונוטלין, ופירושו שר' יהודה שנה במשנתו „חכיכאי“ תחת „הנחבל“ שבמשנתו, ובא לחלוק ולומר, שדוקא בשעת מעשה או בסמוך לו גשבעין ונוטלין, אבל אם שהה הנחבל ותבע לאחר זמן עליו להביא ראיה. כיוצא בו במשנת סנהדרין (פ"ג מ"ג): „ואלו הן

¹⁹ דעת אחרת לראבי"ה, אפטוביצר, ח"ב, 118, והשנה הערת המו"ל, שם, 24.

²⁰ ר' יהודה איפוא לשיטתו ביבמות, שאינו קורא „מצוה“ לדברי סופרים.

²¹ כך נראה הנוסח הנכון, תחת חביכאי או חבכאי או הנחכין (השנה גם תוספתא ב"ק פ"ט הכ"ח). ולשון „חוככין“ שלאחר זה מעיד על כך. מטעם זה יש לקרוא אף בירוש' (שבועות פ"ז, לו ע"ד) חככי, תחת חבטי שלפנינו.

הפסולין... וסוחרי שביעית אמר רבי שמעון בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית", ובא לומר, שבראשונה היו מנסחין את ההלכה בלשון „אוספי שביעית“ והיו אומרים שהם פסולין לעדות, ולבסוף, משרבו האנסין והתירון חכמים לאסוף מן השדה לצרכי עצמן, שוב לא שנו כמשנה הראשונה ולא פסלו אלא את הסוחרין בלבד.

והנה למדנו, שרבי שמעון לא בא אלא להכריע בין מקורות חלוקים, שכך שנינו בתוספתא (סנה' פ"ה ה"ב): „ר' מאיר היה קורא אותן אוספי שביעית, ר' יהודה היה קורא אותן סוחרי שביעית. אמר רבי שמעון מקיים אני את דברי שניהם הא כיצד עד שלא רבו האנסין וכו'. ואף כאן — „היה קורא“ ענינו שחולק להלכה.

אין איפוא לסמוך את פירושו של ר' יוחנן במשנת סוטה על אותה תוספתא. וגם דבריו של „מדרש שמראל“ (פכ"ב, בובר, עמוד 110) מטין לפירושה של רבא ורב חסדא, שהוא מעתיק את משנתנו בלשון „בד"א במלחמת הרשות... רבי יהודה אומר לא כי אלא בד"א במלחמת מצוה“ וכו'.

מכל-מקום, אם פירושו של ר' יוחנן עיקר, ייתכן לומר, ש„רשות“ ו„מצוה“ שבמשנה זו אף הן באות להבדיל בין מלחמות שכתובות בתורה ובין שאינן גזירת הכתוב, אלא מהכרעת הסנהדרין הגדולה (סנהדרין פ"א מ"ה, ופ"ב מ"ד), והרי שימושן כאן בדומה למה שמצאנו במקורות הנ"ל.²²

נשתייר לנו לפרש „שבות“ שבאותה ברייתא שבשבת, שענינה מצוה שמן התורה, בניגוד לשימוש הר"ף, במובן מלאכות שאסורות בשבת מדברי סופרים. ברם, כל-עצמו של גדר זה נותן ידים לשער, שמעיקרו לא הוחל במיוחד על תקנות חכמים, שהרי שבות לשון תורה, ואין בו בגופו כלום מן הרמוז על מצוות דרבנן דוקא. ואכן יש לנו ללמוד מן המקורות שלהלן, שאותן מלאכות שההלכה רואה אותן שהן „שבות“ מדברי סופרים, נידונו בתחילה כמלאכות שהן אסורות מן התורה, אלא שאין בהן כרת וחטאת, כמלאכות גמורות, אבל יש בעשייתן משום ביטול מצנת שביטה או אף לא תעשה²³. שכך שנינו בספרא (אחרי מות פרק ז'

²² לפירושו של ר' יוחנן קשה, שההלכה בין של חכמים בין של ר' יהודה לא תפסה מלחמת-רשות של היתר, שאין עמה מצוה כלל (לבני בבל לא יקשה כל-כך לר' יהודה, הואיל והוא סומך דבריו על השונה הראשון). ברם, להנחה זו הדבר מיושב, שדבריהם כוללים כל מלחמה שאינה כתובה בתורה. ואשר להלכה, יש לנו ללמוד מחשמונאים א (ג נו), שהחזירו מערכי המלחמה אף ב„מלחמת מצוה“, שהרי אותה מלחמה לשם הגנה היתה ולקידוש שם שמים. אלא שלפי פירושו של ר' יוחנן נצטרך לומר, ביחס לשיטת ר' יהודה ביבמות (ובפסחים) — „תרי תנאי אליבא דרבי יהודה“.

²³ ההלכה האחרונה סבורה, שאין בשבת מצנת עשה לעצמה או לאו שבמלקות בלבד, ברם, שיטת ההלכה הראשונה לא היתה כך. ומצאנו ביטוי לכך בירוש' עירובין פ"ג כא ע"א ופסחים פ"ו לג ע"ב: „רבי יונתן אמר קומי רבי חייא רובה בשם רבי שמעון בי רבי יוכי בן לקוניא לוקין על תחומי שבת דבר תורה אמר ליה רבי חייא רובה והלא אין בשבת אלא סקילה וכרת“ וכו'. שיטת רבי חייא היא איפוא, שאין איסור בשבת מן התורה אלא מלאכות גמורות שחייבין עליהן מיתה וכרת, ואלו שאין חייבין עליהן עונש מיתה אינן

וייס פ"ג ע"א): „אין לי אלא מלאכה שחייבים על מינה כרת מלאכה שאין חייבים על מינה כרת מניין שלא יעלה באילן ושלא ירכב על גבי בהמה וכו' תלמוד לומר שבתון שבות" וכו'. והרי מפורש כאן יסודו של גדר „שבות" והוא „שבת" שבתורה. ובמדרשב"י, 166: „אין לי אלא על אבות ותולדות שהן אסורין מניין לאסור שבות תלמוד לומר כל מלאכה יכול יהוא חייבין חטאת על איסור שבות תלמוד לומר מלאכה המיוחדת חייבין עליה ואין חייבין על איסור שבות²⁴. היו איפוא שראו באותן מלאכות, שלהלכה הרונחת הן מדרבנן, איסור מן התורה, ואף-על-פי שאינן מלאכות גמורות למיתה ולקרבת²⁵.

וכשאנו מבקשים טעם לדבר, שההלכה קוראת ברגיל לאותן מלאכות שהן בעיניה מדברי סופרים, בשם „שבות", הרי יש לנו לומר, שאותו גדר נשתייר מן הימים הראשונים, שבהם ראו אותן אסורות מן התורה, וכיון שנשתקע נשתקע. מעתה מתפרשת הברייתא הנ"ל שבשבת כפשוטה: הינחת מצנת הנר שהיא שבות, כלומר, שהדלקתו בשבת יש בה ביטול מצנת שביתה מן התורה, ולא עוד אלא שהיא מן המלאכות הגמורות ש„חייבין עליה כרת" ובאתה לחלוץ תפילין שאינן (כלומר, חליצתן בשבת) אלא רשות ואינן אלא מצוה, היינו מצוה שמדברי סופרים בלבד.

ואל נתמה שכפל הלשון („רשות" ו„מצוה" שענינן אחד), שכן מצינו במקורות התנאים, שמצטרפים לפרקים ב' לשונות ששימושם אחד, על-ידי וי"ץ החיבור, כבכאן²⁶.

אלא מדברי סופרים. ויש להשוות לכך ענין „הבערה ללאו יצאת", שהוא דעת ר' יוסי בברייתא שבבבלי שבת ע א והקבלות, מה שאין אנו מוצאים בברייתות המקבילות שבמכילתא (ויקהל פ"א) ומדרשב"י (166) ולא בירושלמי (שבת פ"ז ט ע"ג ע"ש). על-ידי נטיה זו של ההלכה האחרונה אפשר לבאר אף את העובדה, שהמלאכות שהיו תחילה אסורות כ„שבות" מן התורה, גידונו לבסוף כאסורות מדרבנן.

²⁴ ובמדרשב"י להלן, וכן במשנת ר"א, 367—368, אמר: מניין למקח ולממכר והלוואה ופקדונות שנקראו מלאכה תלמוד לומר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו מנין לדינין... ולכל מעשה בית דין שנקראו מלאכה תלמוד לומר וכו' מנין לקידושין ולגטין שנקראו מלאכה וכו'.
²⁵ יודע אני, שיש ביד הטוען לטעון, שאין המדרש אלא אסמכתא. אלא שאני מקווה לברר בשעת-כושר, שבדרך-כלל הנחה זו, שמשתמשים בה התלמוד והראשונים ליישב את הסתירות שבין המקורות החלוקים בכמה הלכות, אינה הולמת פשוטם של המקורות הראשונים.
²⁶ משנת דמאי פ"ב פ"ד: „אלו הן המשפיעין במדה גסה כגון הסיטונות ומזכרי תבואה", וענין אחד הם, אלא שסיטון לשון ינני ומזכרי-תבואה לשון עברי. והדין עם רבי אלעזר בירוש' (שם כג א) שאומר, שמשנתנו רבי מאיר היא, והוא תופס (בתוספתא פ"ג הי"ג) רק סיטון בלבד, ואף רבי יוסי אינו בא להקשות עליו אלא מן „כגון". וכן, נראה, יש לפרש משנת ע"ז פ"א מ"ג: „ויום גינוסיא של מלכים ויום הלידה", שהבבלי מפרש ויום גינוסיא של מלכים — יום שמעמידין בו מלך, ומתלבט בישוב המקורות לפי פירושן (ע"ז י ע"א). ברם, הירוש' נראה, שפירשו כיום לידה (שם פ"א לט ע"ג), ואכן יש לומר, ששניהם ענין אחד הם, אלא שזה לשון ינני וזה לשון עברי. ובתוספתא (פ"א ה"ד) אינו מזכיר אלא יום גינוסיא של מלכים בלבד. ובדרך של הצעה, נראה לי, ייתכן לפרש בשיטה זו אף את משנת סנהדרין (פ"ז מ"ו): „הנודר בשמו והמקיים בשמו עובר בלא

נחזור על הראשונות, לאור הדברים שנתחווירו יש לנו לומר, ש"שבות", "רשות" ו"מצוה" שבמשנת ביצה אינן אלא דבר אחד²⁷, וכולן באות לציין מלאכות שהן אסורות בשבת וביום טוב מדברי סופרים, אלא שמקורות שונים הם, שתפסו שמות שונים ודוגמאות שונות לאותה הלכה ורבי הרכיב שלושת המקורות הללו ושנאן כאחד, ותוך כדי הרכבה קיצר בפתיחתן, אבל לא שינה בגופן, ומשניות הראשונות לא זזו ממקומן²⁸.

תעשה". הראשונים מפרשים גודר בשמו שאמר, קונם עלי כל פירות שבעולם בשם עבודה זרה פלוני אם ארחץ" (רש"י סנה' ס ב). אולם קשה, שלא מצינו כנגדו נדר בשם שמים בלשון זה, ואין מתקשר בשם אלהים אלא לשון שבועה בלבד. לפיכך ייתכן להניח, ש"גודר" שבמשנתנו הוא לשון שבועה וענינו נשבע, כבמשנת סנה' פ"ג מ"ב: "היה חייב לחברו שבועה ואמר לו דור לי בחיי ראשך", וכן בתוספתא שם (פ"ה ה"א), ב' פעמים הלשון שבמשנה ובפעם שלישיה — "מעשה באחד שנתחייב לחברו שבועה בבית דין ונדר לו בחיי הקיץ" לפנינו איפוא שני לשונות לענין שבועה, והראשון עברי והשני ארמי, וכן בתהילים (ק"ט, קו): "ושבעתי ואקימה". וכשנדקדק בדברי בית שמאי ובית הלל שבמשנת נדרים פ"ג מ"ד, נמצא אף שם, ש"גודר" יכול לחול אף על שבועה (ממש, ושלא כמפרשים, השהו ירוש' שם פ"ג לח ע"א), שהם חולקין במשנה ראשונה, ובית הלל אומרים ש"גודרין להרגים" וכר ענינו גם נשבעים. ויש עוד להשוות משנת נדרים פ"א מ"ב ומ"ג וירושלמי שם פ"א לו ע"א והסוגיה שבגדרים כב ב והברייתא שם יד ב, "הגודר בתורה", שפירשוהו הראשונים בענין שבועה (מיהו השהו הנוסח השונה בתוספתא שם פ"א ה"ד והשהו עוד ירוש' שם פ"א לו ע"א וצ"ע בכסף משנה הל' שבועות פ"ב ה"ז), ועי' עוד הר"ן נדרים ח א ד"ה הלא מושבע, והשהו עוד תהילים קלב ב—ג: אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבוא וגו'.

²⁷ בתוספתא ביצה (פ"ד ה"ג) שבדפוסים: ואלו הן משום רשות לא דנין וכו' ואלו הן משום מצוה לא מקדישין וכו', הרי שהתוספתא תופסת לשון "רשות" ו"מצוה" במובן שבמשנה, ברם, הוצאת צוקרמנדל גורסת: "אין דנין ואין מקדישין ואין מגרשין ואין ממאנין לא חולצין ולא מייבמין ולא מקד[י]שין ולא מעריכין" וכו', ואינו מבדיל ביניהן, וכדרך הספרא, וברור שנוסח זה עיקר (וקרובה לו גירסת ר"ח בביצה לו א) מעתה יש לפרש, ארבע רשויות וארבע מצוות", שבהלכה ב' שם, לא כמפרשים, שהברייתא מכוונת לאלו שנשנו בה"ג, וכדרך המשנה, ששתי תשובות בדבר, ראשונה, שאם כן למה הפסיק במחלוקת ר"א וחכמים לענין האורג שני חוטין וכו', שנית, שבהוצאת צוקרמנדל מונה עשרה (ולא שמונה). לפיכך נראה, שארבע רשויות וארבע מצוות" הן: א) אורג ב' חוטין (1) בין בבגדי קודש (2) בין בבגדי הדיוט; ב) הכותב שתי אותיות (1) בין בכתבי הקודש (2) בין בכתבי הדיוט; ג) האורג חוט אחד (1) בין בבגדי הדיוט (2) בין בבגדי קודש; ד) והכותב אות אחת (1) בין בכתבי הקודש (2) בכתבי הדיוט [כך פירש כבר הרי"ד דינר, ב"הגהות", ח"א דף ס' רע"ב, אבל עי' תרביץ, שנה ד', עמוד 152. — א.פ.], ורשות, איפוא, שבכאן — רשות כברגיל, שאין עמה מצוה כל-עיקר.

²⁸ צורתן הראשונה של המשניות הקדומות, היתה איפוא כזו:
משנה א' — כל שחייבין עליו משום שבות בשבת חייבין עליו ביום-טוב ואלו הן משום שבות לא עולין באילן וכו'.
משנה ב' — כל שחייבין עליו משום רשות בשבת וכו' ואלו הן משום רשות לא דנין וכו'.
משנה ג' — כל שחייבין עליו משום מצוה בשבת חייבין עליו ביום-טוב ואלו הן משום מצוה לא מקדישין וכו'.

לישובה של ברייתא אחת

בשבת כד א מביא התלמוד ברייתא של רבי אושעיא: ימים שיש בהן קרבן מוסף וכו' וימים שאין בהן קרבן מוסף כגון שני וחמישי ותעניות ומעמדות ערבית וכו' ואומר מעין המאורע בשומע תפלה וכו' והתלמוד שואל: שני וחמישי מאי עבידתיהו (לזוכם ולחלקם משאר ימות השנה. רש"י שם) ומשיב: אלא שני וחמישי של תעניות (שהיו גוזרים תענית על הגשמים ב' ה' וב' – רש"י) ומעמדות וכו'. התלמוד אינו יודע איפוא מה טעם לנוסח-תפילה מיוחד ול"מעין המאורע" בב' וה' והוא נאלץ להגיה את הברייתא ולנסחה כאילו היתה מדברת בב' וה' וב' של תעניות-ציבור.

ברם, ממקורות של ארץ-ישראל אנו למדים, שהיה מנהג רותץ בארץ להתענות ביום ב' וה' של ימות השנה כולה.

כך שנינו בברייתא של מגילת תענית פי"ב (תענית יב א) יחיד שקיבל עליו תענית להיות מתענה בשני וחמישי וכו'. וכן הירושלמי שלהלן, כשהוא מתפרש כפשוטו, מוכיח את התפשטותו של מנהג-התענית ביום ב' וה' בארץ-ישראל. בפסחים פ"ד ל סע"ג (תענית פ"א ה"ו): נשייא דנהיגין דלא למיעבד עובדא וכו' בתרייא ובחמשתא אינו מנהג עד דיתפני תעניתא מנהג¹. אמנם בעל "פני משה" מפרש את המאמר בתעניות-ציבור של ב' ה' וב' וכן פירש כנראה בעל "קרבן עדה". אבל פשוטו של המאמר אינו סובל פירוש זה והכוונה בודאי לתענית ב' וה' של כל ימות השנה.

על קיומו של המנהג בארץ-ישראל בזמן שלאחר התלמוד מעידים המאמרים שבתנחומא בובר, פ' וירא (עמוד 94. ובמדרש ויכולו לפי הרוקח סי' ר"ט): ומנין סמכו הדורות שיהו מתענין בשני וחמישי וכו'². ושבמס' סופרים (פכ"א, ה"ג): והתלמידים מתענין בו בשני וחמישי וכו'³. וכן שייך לתקופה זו המאמר שבסוף מגילת תענית: ועוד גזרו רבותינו שיהו מתענין בשני וחמישי וכו'⁴.

¹ = נשים שנוהגות שלא לעשות מלאכה בשני וחמישי אינו מנהג עד שיתפנה התענית מנהג.

² פשוטו של המאמר ודאי מכוון לתעניות ב' וה' של כל השנה. ואין לדחוק ולפרש, שהמדרש גותן טעם למה שקבעו את תעניות-הציבור שעל הגשמים ביום ב' וה' וכדרך שיש לפרש את התוספתא תענית פ"ב, ה"ד: יום שני וחמישי הוחדו לתענית-ציבור וכו'. וכפשוטו הבינוהו הראשונים (תוספות ב"ק פ"ב, א' ד"ה כרי ואחרים).

³ בטור או"ח סי' תכ"ט גורס שני וחמישי ושני, אבל הגירסה שבפנים עיקר, וכן הכריע בב"י שם, והשוה מילר, שם, הערה 8 (עמוד 294).

⁴ כל הפרק הזה שבמגילת תענית מן "ואלו הימים שמתענין בהן מן התורה" וכו'

התפשטותו של מנהג זה בארץ-ישראל וקדמותו מוכחות ביותר על-ידי הספרות הנוצרית הקדומה.

אפיפניוס (haeres 15, 1) אומר עליהם על הפרושים ἐνήστευον δις τοῦ σαββάτου δευτέρων καὶ πέμπτην (צמו פעמיים בשבת בשני ובחמישי). אפיפניוס המשתמש כאן בלשון עבר מתכוון לומר, שהפרושים נהגו להתענות ביום ב' וביום ה' בשבת בימיו של ישו. עדות זו מסתייעת על-ידי מקור שמתחילת המאה השניה⁶ או מסופה של המאה הראשונה⁶.

ב"תורת י"ב השליחים"⁷ ת, א, הוא אומר: Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν. νηστεύουσι γὰρ δευτέρα Σαββάτων καὶ πέμπτη. ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν צומותיכם עם החנפים, כי הם צמים בשני ובחמישי בשבת. אבל אתם צומו ברביעי ובערב שבת). למדנו, שהפרושים (ה"חנפים" שבאותו ספר כב"ברית החדשה") נהגו להתענות ביום ב' וה' של כל ימות השנה. וכן הרמס⁸ נהג Στάσιω, כלומר: התענה ב' הימים בשבוע. שפן קראו הנוצרים את תעניות ד' ו' בשם Stationes⁹. ואף הפרוש המעיד על עצמו, שהוא מתענה פעמיים בשבת (לוקס יח יב) מתכוון כנראה ליום ב' וה'¹⁰.

המקורות הנוצריים הנ"ל זמן כתיבתם לאחר חורבן הבית. ברם, העובדה שבזמן קדום כל-כך (בסוף המאה הא') כבר היה המנהג רווח אצל היהודים שבארץ-ישראל¹¹ להתענות בב' וה', והעובדה, שמנהג זה נעשה לחוק לנוצרים שבאותו זמן

תוספת היא. ואף-על-פי שפיסקה זו ישנה בה"ג (הל' תענית) ובסר"ע (ורשה ל"ד, ע"ב) אין ספק שמקורה ארץ-ישראל, וראה להלן. לשונו של צונץ, Ritus, עמוד 125, האומר שמאמר זה הוא "מהמאות הראשונות של תקופת הגאונים" נוסה לאחר אח זמנו יותר מדי.⁶ P. Drews אצל Neutestamentliche Apokryphen, Hennecke, מהדורה א. עמוד 187. G. F. Moore, Judaism, כרך א, עמוד 189. I. G. Simpson אצל Hastings, Dictionary of religion and ethics, I, 639a.

⁶ ראה פינקלשטיין, JQR, XIX, 277. הרנק, Texte und Untersuchungen, כרך ב, עמוד 159, קובע את זמנו של הספר בצורתו שלפנינו באמצע המאה השניה, אבל גם הוא מניח (שם, עמוד 165), שתכנו של הספר זמנו בין 120—80.

⁷ הוצאת הרנק, שם, עמודים 24—26, ועי' בהערותיו שם, שאסף כל החומר של המקורות הנוצריים. השוה Schürer, Geschichte etc. מהדורה ד, כרך ב, 573, ובהערה G. F. Moore, Judaism, I, 788; Elbogen, Der jüdische Gottesdienst; 100 etc³, 524; Strack-Billerbeck, Kommentar ect. II, 242.

⁸ Πομής, edit. Kirsopp-Lake, the apostolic fathers II, 152.

⁹ סרטוליאן X, de ieiunio.

¹⁰ הרנק, שם, בהערה 25.

¹¹ בין אם "תורת י"ב השליחים" נכתבה במצרים ובין אם נתחברה בסוריה או בארץ-ישראל (הרנק, שם, עמודים 168—169; Drews, שם, עמודים 186—187) אין כל ספק, שהדברים על תענית-ה"חנפים" מכוונים למנהג של בני ארץ-ישראל כשם שכל-עיקרה של "תורה" זו מקורה בחוגי הנוצרים-היהודים שבארץ (השוה Hennecke, שם, מהדורה ב, עמוד 558).

ושבהמשך המאה השלישית הרביעית¹² אנו מוצאים את מצנת התענית ביום ד' ור' נפוצה אצל הנוצרים — כל זה מוכיח, שהמנהג קדום הוא ושומנו מלפני החורבן. שאילולא כן לא היה מתקבל ומתפשט על-ידי הנוצרים; הללו לא היו מסגלים להם מנהג, שנתחדש אצל היהודים לאחר החורבן וקובעים אותו מצוה¹³.

והנה אף-על-פי שהמקורות הנ"ל מעידים עדות ברורה על קדמותו והפצתו של מנהג התענית ביום ב' וה' בארץ-ישראל הרי מכל-מקום יש להוכיח, שלא היו תעניות אלו קבע ממש ודבר-שבחובה אלא מצוה-שברשות, שלא תמיד נהגו בה רבים. כך משמע מהברייתא שבמגילת תענית פ"ב (יחיד שקבל עליו וכו'). וכן הוא אומר במס' סופרים כא יג: והתלמידים מתענין וכו'. ואף הפרוש המשתבח בתעניתו הכפולה בשבת נראה שמתכוון להבליט בזה את חסידותו היתירה.

אמנם לשונו של המאמר שבסוף מגילת תענית מעיד לכאורה על מנהג זה שהוא גזירה. שכן הוא אומר: ועוד גזרו רבותינו¹⁴ וכו'. ברם בהשוותנו ביטוי זה למה שאמר תחילה על הצומות שביום א' בניסן וכו' — אלו ימי התענית שקיבלו עליהם ישראל מן התורה¹⁵ מתברר, שאינו מתכוון בתענית ב' וה' לגזירה כללית ולחובה ממש. שכן אחדים מן הצומות הנ"ל נקבעו על שם מאורעות, שאירעו בימי בית שני ולאחר החורבן (בט' באדר גזרו תענית שנחלקו בית שמאי ובית הלל. בכ"ה בסיון נהרג רבן שמעון בן גמליאל ונשרף ר' חנינא בן תרדיון. בה' בתשרי נחבש ר' עקיבא בבית האסורין ומת).

כוונתם של הדברים אינה יכולה איפוא להיות אלא זו, שאותם הצומות נידונו כדבר-שבחובה, מה שאין כן תעניות ב' וה', שלא היו אלא מצוה-שברשות¹⁶ ושבויתר נשמרו על-ידי תלמידי-החכמים (כבמס' סופרים).

¹² טרטוליאן, שם, II. קלימנס האלכסנדרוני. *Constitut. apost. VII, 23, Stromata*.
¹³ VII, 12, 75 (נתחברו במאה הד'. הרנק, שם, עמוד 228).

¹⁴ הנוצרים בקבעם להם ב' תעניות בשבוע, ברביעי וכששי, הלכו בזה בדרך של היהודים אלא שהעבירו את הצום לימים שאין היהודים מתענים בהם בכדי לשנות ממנהג „החנפים“, כפי שבולט למדי ב„תורת י"ב השליחים“. אבל הנוצרים המאוחרים המציאו להם טעמים לאותן התעניות מתולדות-יסוריו של משיחם (השוה *Constitut. apost., VII, 23*, והרנק, שם, בהערה 25).

¹⁵ לשונו של התנחומא (שם) „לפיכך התקינו חכמים“ אינה מעידה על גזירת-חובה. ויש להשוות למה שאמר למעלה — ומנין ספכו הדורות שיהו מתענין וכו'. לשון ההולמת את המנהג יותר מאת הגזירה.

¹⁶ בכל בו סוף הל' ת"ב גורס: אלו ימי התעניות שקיבלו עליהם ישראל ואינו גורס „מן התורה“. אבל נראה שיש כאן שינוי-מדעת מצד המחבר שקשה היה לו הדבר כנ"ל וכדרך שר' ישראל אלנקאוה ב„מנורת המאור“ (הוצ' ענעלאו, ניו-יורק, ח"ב, עמודים 320—321) שינה וכתב תחת „ועוד גזרו רבותינו“ — ויש מקצת חסידים ואנשי-מעשה מתענין וכו'. תיקונים-פירושים כאלו גרמו לו לבעל „צידה לדרך“ לכתוב (טאמר ה, כלל א): אלו הימים שכתבו הראשונים שהיו רגילין בעליה-נפש להתענות בהם בא' בניסן וכו'.

¹⁷ באשכול ח"ב, הל' שני וחמישי ותענית זר"ח מפרש את הלשון „תעניות שמתענין בהן מן התורה“ (מעתיק מה"ג) בזה הלשון: כלומר שתקנום רבנו והתורה צותה לקיים דבריהם וכו'.

ברם, אף אם להלכה לא היו תעניות אלו שבב' וה' אלא תעניות של יחידים¹⁷ הרי צריך גם היחיד להתפלל תפילת תענית בשמונה-עשרה (תענית יג ב וירוש' שם פ"ב ה"ב) והואיל והיה המנהג פשוט בארץ-ישראל להתענות בשני וחמישי לפיכך אין כל תימה, שהברייתא בשבת כד א מונה ימי ב' וה' בין הימים שמזכירים בהם מעין המאורע. אבל בבבל לא היה מנהג זה רווח והבבלי בשבת לא ידעו¹⁸ ולפיכך הגיה בברייתא מה שהגיה¹⁹.

ואשר לב"ר פע"ו (הוצ' תיאודור, עמודים 899-900, שעל-פיה הריני מצטט): רבנן אמרי אם יבוא עשיו אל המחנה האחת והכהו אילו אחינו שבדרום²⁰ והיה המחנה הנשאר לפליטה אילו אחינו שבגולה אמר ר' הושעיא אפעלפיכן מתענים היו עליהם בשני וחמישי, — הרי לפי נוסח זה (שכמותו בילקוט ובפירוש המיוחס לרש"י), הגורס „עליהם“, ודאי יש לפרש שהכוונה לבני ארץ-ישראל, שהתענו על בני הגולה בב' וה' אף-על-פי שהללו לא הגיעו אליהם הצרות שעברו על בני הארץ.

¹⁷ והוא הטעם, שהתוספתא בברכות פ"ג לא שנתה בברייתא זו ב' וה'. ולא תעניות ציבור שאינן קבע ולא מעמדות שאינן לכל.

¹⁸ אמנם יודעת הגמרא בתענית יב א את הברייתא שבגילת תענית יחיד שקבל עליו וכו'. אולם אין ברייתא זו כשהיא לבדה מוכיחה הרבה. ועוד: מה שהתלמוד תענית הכיר ברייתא זו אינו מוכיח שתלמוד שבת ידעה.

¹⁹ נראה שגם לאחר חתימת התלמוד לא נהגו בבבל להתענות בב' וה' (לפחות לא היתה התענית נפוצה ומקובלת), שכן אין הגאונים מזכירים תענית זו אלא פעם אחת והיא התשובה שמובאת בשבה"ל סי' רס"ה, שבה משיבים הגאונים על יחיד שקיבל עליו תענית ב' וה' וכו', אותה שאלה שבאו"ז הל' ת"ב (תט"ז) ובריקנטי סי' קפ"ז היא מיוחסת לרב שרירא גאון (בשם „פרשו גאונים“). אבל שאלה זו קרוב שנשאלה ממקום שמחוץ לבבל. ועוד שבשבה"ל סי' רע"ח הוא אומר שאלו לגאונים ז"ל על כ"ב צומות וכו' אם חלו בראש חודש וכו' והשיבו כ"ד תעניות שכתבת איני יודע מי תקנם אם מחכמים ראשונים או מי לכן אין להתענות בהם בראש חודש (וכך לשונה של חשיבה זו בעיקרו של דבר באשכול, שם, שם). הגאונים המשיבים לא ידעו איפוא את המאמר הנ"ל שעל אותם הצומות. וכן בודאי לא הכירו אותה פיסקה שבמאמר, המדברת על תענית ב' וה'. ואף-על-פי שהמאמר נמצא בה"ג (וורשוי, מ' ע"א, בה"ג הילדסהיימר אין הפיסקה על תענית ב' וה') ובסר"ע (וורשוי, ל"ד ע"א וע"ב) ודאי נעתק על-ידי בה"ג ממקור של ארץ-ישראל (על השימוש של בה"ג במקורות של ארץ-ישראל השוה דברי מו"ר פרופ' אפשטיין בתרביץ, שנה א, סב, מעמוד 39 ואילך וש"ב, ס"ג, עמוד 313). על-כל-יפנים לא החשיבו הגאונים את המאמר ההוא (דעה זו תופס בעל האשכול: ושאלו הגאונים וכו' ואמרו לא ידענו מי ומי תקנם ולא קא מספקי שבה"ג כתב כן אבל לא קבילו צבור עליהו). יש איפוא להסיק מכאן, שבימיהם לא נהגו בבבל לא באותם הצומות ולא בתענית ב' וה'. אבל נהגו בבה"ב „שלאחר שבת של רגל" תשובת ר' שר שלום בח"ג סי' ד.

²⁰ יש להניח, שמאורע זה שאירע לדרום אינו אלא מלחמת-ביתר והגזירות שלאחריה. שכן עיקר פורענויות אלו באו על יהודה (שלא כדעת רבי זכריה פראנקל, מבוא הירושלמי, ג, ב, ותיאודור, שם, עמוד 1899 בהערה לשורה 6 ההולך בעקבותיו ומתחבט על-ידי כן בהכנת מאמרנו זה). והשוה לענין מקומן של מלחמות בריכותבא דברי רי"א הלוי ב„דורות הראשונים“, ח"א, כרך ה, פרק מב, ומאמרו של ביכלר Die Schauplätze des Bar-Kochba-Krieges (XVI, JQR, 1904), מעמוד 143 ואילך. [המחבר שינה את דעתו לאחר-מכן וסבור היה שמסורת זו שייכת למאורעות שאירעו בדרום בהתנגשות שבין ניגר וספטימיוס סיברוס אשר אף היהודים נטלו בהם חלק. ראה תולדות היהודים ח"ב, עמוד 99 ואילך — ס.]

וכן פירש הפירוש המיוחס לרש"י²¹. אבל אף לנוסח רוב כת"י שגורסים „עלינו“, פירוש הדברים הוא שבני ארץ־ישראל התענו על בני הגולה. שר' הושעיא זה, בעל המאמר, אינו אלא ר' הושעיא השני שמוצאו מבל. וכבר שנינו בברייתא (תענית כב ב): שנה שגשמיה מרובין אנשי משמר שולחין לאנשי מעמד (שהיו מתעניין מיום ב' עד יום ה') תנו עיניכם באחיכם שבגולה שלא יהו בתיהם קבריהם²². אמנם גופו של המאמר והיה אם יבוא עשיו וכו' אלו אחינו שבדרום והיה המחנה הנשאר לפליטה אלו אחינו שבגולה קשה הוא. שפן ההקבלה בין „אחינו שבדרום“ ואחינו שבגולה משונה. שאם המאמר מדבר במאורע שאירע לדרום ושהגליל ניצל הימנו, הרי צריך לומר: והיה המחנה הנשאר לפליטה אלו אחינו שבגליל, או בדומה לכך²³. אבל מכל־מקום יוצא מכאן שמנהג התענית ביום ב' וה' היה רווח בארץ־ישראל.

טעמו של מנהג התענית באותם ב' ימים מתבאר בתנחומא שם, שביום ה' עלה משה לסיני לקבל הלוחות וביום ב' ירד. ברם, טעם זה אינו אלא מדרש. המאמר שבסוף מגילת תענית מטעים הדבר. „מפני ג' דברים על חורבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חרפת השם“ (וכן בעיקר הדבר במס' סופרים שם). אבל כבר ראינו, שתענית ב' וה' נתקיימה עוד בפני הבית²⁴.

שטרק ובילרבק²⁵ מפרשים משום שרצו להרחיק עוד כמה שאפשר את התעניות מן השבת מלפניה ומלאחריה. אבל אם כן הדבר הרי יכלו להנהיג את התעניות ביום ב' וד' או ביום ג' וה' (כב' תעניות רצופות „אין רוב הצבור יכול לעמוד“ — רמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ה)²⁶.

קביעותן של התעניות בשני וחמישי ודאי קשורה בעובדה שימים אלו היו „ימי כניסה“²⁷ ושהם היו קוראים בתורה בציבור ויושבים בדין. הימים הללו,

²¹ המלים „שנשאר לפליטה“ שבדפוסים ודאי נכנסו לפנים מן הפירוש הנ"ל.

²² ולהגיה מלח „שבגולה“ או „שבגלות“ (עיין תיאודור, שם, עמוד 903 בהערה לשורה 1) לא ייתכן הואיל וכל כתבי־היד גורסים כן.

²³ על ברייתא זו העמידני מו"ר פרוס' אפשטיין.

²⁴ נראה שכל־עצמה של פורמולה זו „מפני ג' דברים“ וכו' הושאלה ונעתקה מהברייתא שבשמחות פ"ט (בבלי מ"ק כו א וירוש' שם פ"ג ה"ז) המדברת בקריעת קרעין שאינן מתאחין „על שרפת התורה ועל חורבן הבית וכו' ועל קללת־השם“. אין איפוא ליחס לנתינת טעם זו לתענית ב' וה' ערך של מסורת כל־שהיא. ובסידור רש"י (עמוד 290) ובכל בו הל' תפילה, ובמחזור ויטרי (עמוד 68) ובשבה"ל (סי' כ"ז) מפרש טעם אמירת תחנונים בב' וה' „מפני שבית דין של מטה ושל מעלה שוין“ (ע"פ הגמ' בשבת קכט ב). ברם, טעם זה אינו מספיק לא לאמירת תחנונים ולא לתענית.

²⁵ Kommentar usw., II, 243, הערה ב.

²⁶ וקשה לומר כדעת הנ"ל, שרצו להרחיק תענית אחת מהברתה ג' ימים דוקא.

²⁷ בשאלתות ויקהל. בשאלתא הרביעית לפורים אומר: כך פירשו חכמים יום כניסה יום תענית הוא שהקהל מתכנסין ומתעניין בו ב"ג באדר וכו'. אבל למרות קדמותה של מסורת־פירוש זו אין היא אמת. רש"י (מגילה ב א ד"ה אלא) מפרש: יום כניסה שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט הרמב"ם (בפירוש המשניות למגילה פ"א מ"א), וכן בר"ח ובערוך, מטעים — שהתכנסו בהם לקריאת התורה. הפשוט הוא. שעיקר השם מפני שהתכנסו בימים

לישובה של ברייתא אחת

125

שבהם נהגו בני־הכפרים להתכנס לערים בכדי „לספק מים ומזון לאחיהם” ושהיו ימי־שוק קבועים כשם שמפני כינוס זה נקבעה בהם קריאת־התורה בציבור (וישיבת בתי־דינין), כך הונהגה בהם גם התענית. והרי הצום היה קשור באסיפת־העם עוד בימי־המקרא²⁸. וגם בתקופת התלמוד היו עושים בימי־תעניות (ציבור) „כינופיה” והיו מתקנין את צרכי־הרבים²⁹.

התעניות של ב' וה' נתפתחו איפוא על־ידי שימים אלו שימשו ימי כינוס לציבור (וכנראה גם מנהג אמירת התחנונים באותם ב' ימים קשור הוא בכך ועיקרו מזמן קדום).

והנה יש ללמוד מהמקורות שנביא, שלאחר חורבן ביתר, בימי השמד, נתבטלה הכניסה ביום ב' וה', על־כל־פנים במקומות מסוימים שבארץ־ישראל ופסקו הימים הללו מלהיות ימי־דין קבועים. כך שנינו בתוספתא³⁰ (מגילה פ"א ה"ג) א"ר יהודה אימתי מקום שנכנסין בשני וחמישי אבל מקום שאין נכנסין בשני וחמישי הואיל ומתכנסין בה וכו'³¹. ומבורר הדבר ביותר בנוסחה אחרת של אותה ברייתא שבבבלי שם ב א: אמר רבי יהודה אימתי בזמן כשהשנים כתיקונן וישראל שרויין על אדמתן אבל בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה וכו' ר' יהודה לא היה יכול לכוון באמרו בזמן כשהשנים כתיקונן וישראל שרויים על אדמתן וכו' לימים שבפני הבית. שכן משנתנו, כעדותו של רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן (מגילה ב א), משנת ר' עקיבא היא. יש איפוא יסוד לומר, שרבי יהודה מכוון להבדיל בין הזמן שלפני ביתר ובין הימים שלאחר חורבנה, שמאז, מימי הרדיפות וגזירות השמד על היהדות, ועל מוסדותיה הדתיים והציבוריים, בטלה הכניסה.

על ביטול הכניסה ביום ב' וה' מלמדתנו גם הברייתא שבתוספתא ב"מ פ"ג ה"כ ות"כ בהר פ"ג: עד מתי מותר להחזיר בכרכין עד כדי שיראה לשולחני ובכפרים עד ערבי שבתות (משנה ב"מ פ"ד מ"ו), שכן דרך השוק להיות עומד בעיירות מערב שבת לערב שבת. שכן לא ייתכן שיהא עומד השוק לבני־הכפרים בערב שבת ושעם זה יהו אלה מתכנסין בעיירות ביום ה' „לספק מים ומזון לאחיהם”. צריך איפוא לומר, שבימיה של ברייתא זו בטלו ימי ב' וה' מהיות ימי־שוק ובמקומם נקבע לכך יום ר' ואירע הדבר, כפי שמעיד המקור שלמעלה, לאחר חורבן ביתר. שנתרופף מנהג ישיבת בתי־הדינין בעיירות ביום ב' וה' יש ללמוד מן התוספתא

אלו מהכפרים לספק מים ומזון לאחיהם שבערים (מגילה ב א). אבל ייתכן מאד שדעתו של הרמב"ם נכונה כמובן זה שלאחר־כך ניתנה לו לשם זה הוראה של כנסת ואסיפה לתפילה בציבור ולקריאה בתורה.

²⁸ השוה ר. קיטל Handkommentar z. Al. Tes. למלכים א, פכ"א, פסוק ט.

²⁹ תענית יב ב (מגילה ל ב). ובר"ה כז א. „כינופיא” שם נרדף הוא לתענית (ציבור).

ובשו"ט כ"ב הוא אומר: לך כנוס וכו' מכאן שעיקרו של צום באסיפה.

³⁰ השוה משנה שם א ג.

³¹ גירסת ר"ה גאון (מלחמות למגילה שם) המצויה ברי"ף (וכן בתוספתא כת"י ווינא)

הואיל ומסתכלין בה, מבליטה בבירור את הקשר שבין ה„סכנה” (גזירת השמד) לבין ביטול הקדמת קריאת המגילה לבני־הכפרים הקשורה ב„ימי הכניסה”.

כתובות פ"א ה"א (בבלי ג ב וירוש' פ"א כד ע"ד) : ומסכנה ואילך נהגו³² העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים ובשני לא יכנוס ואם מחמת האונס מותר. הבבלי נושא ונותן בפירוש הברייתא ומסיק ש"סכנה" זו היא שגזרו בתולה הנישאת ליום הרביעי תיבעל לטפסר תחילה. ברם, אף-על-פי שבאמת נגזרה גזירה שיהא ההגמון בועל את הכלה תחילה³³ (אבל לאו דוקא את זו שנישאת ביום הרביעי³⁴) ובודאי אירע הדבר בימי השמד שלאחר מלחמת בר-כוכבא הרי אין לפרש את הברייתא הנ"ל כדרך שמפרשה התלמוד מפני אותה קושיה. שהתלמוד עצמו עמד עליה והתחבט בפירוקה — האי סכנה אונס הוא ותו התם נהגו הכא מותר (ותירוץ הגמ' דחוק). אבל נראה טעמו של דבר כך. בשעת ה"סכנה", כלומר: בימי הרדיפות שלאחר חורבן-ביתר³⁵, רדפו הרומאים את מוסדותיהם הציבוריים של ישראל והשתדלו לבטל את בתי-הדין שלהם ולפיכך לא יכלו בתי-הדין (שהתקיימו למרות גזירת-המלכות) לשבת כדרכם ביום ב' וה'³⁶.

ומאחר שעיקר טעמה של ההלכה בתולה נישאת ליום הרביעי הוא המפורש במשנה שפעמיים בשבת בתי-דין יושבים בעיירות וכו' הרי עם ביטולה של ישיבת בתי-הדין באותם ב' ימים בטל גם הגורם להלכה, שתהא בתולה נישאת ליום הרביעי. ולפיכך לא מיחו חכמים בידם של אלה, שנהגו מאז ואילך לכנוס ביום ג',

³² בתוספתא גורס "התקינו". אבל בבבלי ובירוש' כבסגים. וכן עיקר.

³³ *Jus primae noctis*

³⁴ ירוש' כתובות פ"א כה ע"ג (גטין פ"ה מז ע"ב) : בראשונה גזרו שמד ביהודה וכו' והיו הולכין ומשעבדין בהן ואונסין בנותיהן וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל תחילה.

³⁵ ה"סכנה" ברוב המקומות שבמשנה ובברייתות הריהי גזירת השמד שלאחר מלחמות בר-כוכבא. והשה וייס, דו"ד, מהדורה ב, ח"ב, עמוד 131 בהערה א.

³⁶ יש להניח, שבימי השמד גזרו הרומאים על בתי-המשפט היהודיים. על סמיכת זקנים שנגזרה עליה גזירה באותו זמן שנינו בסנהדרין יד א (מעשה דרבי יהודה בן בבא). אבל גם בתי-הדין הקיימים נרדפו כנראה על-ידי השלטונות. כך יש להבין את המשנה בכהובות פ"ט מ"ט (ובתוספתא שם פ"ט ה"ז) : ומן הסכנה ואילך אשה גובה כתובתה שלא בגט ובעל חוב שלא בפרוסבול. שבימי ה"סכנה" נזהרו שלא לקיים תעודות של בתי-דין מישראל. שלא לגרום סכנה לדיינים ולעדים ולבעלי-הדברים ולפיכך היו "מקרעין את הגט" (תוספתא שם) ומשמידים את הפרוסבול. ולא מפני שיש בהם בגט ובפרוסבול "משום קדושה ודת" לפיכך גזרו הרומאים על תעודות אלו דוקא גזירת-איסור (כדעתו של גרץ *Geschichte etc.* מהדורה ד, מעובדת על-ידי הורוביץ, כרך ד, עמוד 154). וכך יש ליחס, לדעתי, את נטילת דיני ממונות מישראל (שהירוש' קובעה בימי רבי שמעון בן יוחאי, סנהדרין פ"ז כד ע"ב. וכן יש לקרוא שם פ"א יח ע"א תחת "שמעון בן שטח"). לזמן השמד ו"שלפי השמד". גרץ, שהניח על יסוד אותו מאמר, שבימיו של וירוס נגזרה גזירה זו הולך בכאן לשיטתו המאחרת, שלא בצדק, את זמנם של גדולי תלמידיו של רבי עקיבא. ובנוגע להמשך גזירות השמד, וזמנם של רבי שמעון בן יוחאי וחבריו השהו "דורות הראשונים" "מאחרי לכידת ביתר" וכו', פרק טז—לא (על רשב"י — דף שנד). ולמה אמר הירוש' בימי רבי שמעון בן יוחאי דוקא וקבע את המאורע על שמו? מפני מאמרו של רבי שמעון שלאחר כך — בריך רחמנא דלינא חכים מידון (ברוך המקום שאיני יודע לדון).

לישובה של ברייתא אחת

127

אבל גם לא התירו בפירוש תואיל ורצו לשמור על המסורת, שתהא נזהגת גם לאחר שגורמה בטל³⁷.

ויש ללמוד מהירוש' (כתובות פ"א כד ע"ד): במקום שבתידינין יושבין בכל יום וכו' שלא חזר המנהג של ישיבת בתידינין ביום ב' וה' בארץ-ישראל לקדמותו במידה שלפני-כן גם בימי האמוראים (והשוה מאמרו של ר"ש בר רב יצחק בבבלי שם, ג א) ³⁸. ברם, אף-על-פי שבטלה הכניסה וישיבת בתידינין מנהג התענית באותם ב' ימים לא בטל. וכדרך שהמשיכו במנהג-הנישואין בארץ-ישראל ביום ד' גם לאחר-כך ³⁹ (עוד בימי הגאונים הראשונים, השה "חילופי-מנהגים שבין בני מזרח ובני מערב" ב"ים של שלמה" לב"ק ס"פ מרובה) וכדרך שהמשיכו בקריאת התורה בציבור, כך הוסיפו בארץ-ישראל להתענות ביום שני וחמישי בימי האמוראים ולאחריהם.

³⁷ אף-על-פי שאותה ברייתא מפרשת הטעם משום שקדו חכמים וכו' הרי ייתכן שאין היא באה לעקור את טעמה של משנתנו לגמרי אלא לפרש את שלא קבעו נישואי-הבתולה ביום ראשון. ועוד: סופה של הברייתא "ומן הסכנה ואילך" וכו' גראה כמקור מיוחד, שאינו קשור דוקא בראשה של הברייתא (והשוה ירוש' שם שמפרש את הברייתא "ומן הסכנה" וכו' לפי טעמה של משנתנו, שפעמיים בשבת וכו').

³⁸ אף בבבל לא היתה ישיבת בתידינין בב' וה' קבועה בכל-מקום בימיהם של האמוראים. אמנם מהגמ' שכב"ק קיב ב: ולחמשה בשבתא קאי בדיניה (ועי' תוספות שם ד"ה ע"ד). משמע שדנו בב' וה'. וכן אומר רב חסדא שם קיג א: קובעים זמן שני וחמישי ושני. אבל להלן הוא אומר: אמר רב יהודה (בה"ג וברי"ף אמר רב, ועי' בד"ס שם, ובאו"ז — אמר רב כהנא) לא יהיבנא זימנא וכו' ולא במעלי שבתא וכו'. הרי שבכל שאר הימים היו דנים. ושם מקומות מקומות היו.

³⁹ אין רחוק, שטעמו של בר קפרא משום ברכה (כתובות ה א וירוש' שם, פ"א כד ע"ד) הטעם משום "שקדו" נתחדש לאחר שבטל היסוד העיקרי לאותה הלכה, בכדי לבסס את המנהג שהיה קיים.

מעון הברכות

כמה חכמים¹ עסקו בנוסח „התימני“² „מעון הברכות“ שבמגן אבות לעומת הנוסח הרגיל „מעין הברכות“ שבסידורנו. וכלם, חוץ מברודי ז"ל³, לא נתנו דעתם ללשון זה גופו, למקורו הראשון ולמקומו בברכת מעין שבע. שהרי הדין גותו, שהביטוי הנידון מעיקרו נמצא בנוסח התפילה של שבת, שמגן-אבות אינו אלא קיצור הימנה⁴. ולפי שהלשון דגן סדור בג' הברכות האחרונות של התפילה, הרי שמצוי היה מתחילתו אף בתפילת שמונה-עשרה של חול. ואמנם אותו נוסח תפילה שמן הגניזה שפירסם שכטר ב־ J.Q.R., כרך י', עמוד 659, מלמדנו כך. שפן אנו קורין: „שים שלותיך“⁵ על ישראל כן תברכנו כולנו בשלום מעון הברכות ועשה השלום“. כיוצא בו הנוסח השני של אותה תפילה, שנתפרסמה הימנה הברכה האחרונה ב־ Studien של אלבוגן, עמוד 46, ושברודי מדיין בו (ובקטע הנ"ל של שכטר) בזיקה ל„מעין הברכות“ שבמגן אבות: „ברכנו אלהינו ושמחנו אדוננו ושלומך שים עלינו וברכת שלומך עלינו מעון הברכות“.

ראיה אחרת למציאותו של „מעין הברכות“ בתפילת עמידה של חול יש בידינו בתפילת שמונה-עשרה המפויטת והמקוצרת לראש חודש שפירסם מרמורשטיין (מכת"י בודלייני) בהצופה לחכמת ישראל, כרך ו', עמוד 56, המסתיימת — „בארץ-ישראל מעון הברכות ועושה השלום“. למדנו, איפוא, ש„מעון הברכות“ שנשתייר לפנינו בקיצורה של תפילת ערבית של שבת, נמצא מעיקרו בברכת „שים שלום“ שבשמונה-עשרה. ועוד למדנו, שהנוסח דגן מקורו במטבע-הברכות של ארץ-ישראל, לפי שהתפילות הנ"ל עדותן מתוכן, שמסדרן של בני ארץ-ישראל הן באות⁶. ואל

¹ לאחרונה נשאו ונתנו בענין פרופ' אסף, מספרות הגאונים, עמוד 77, הערה 4 (ראה גם סידור רב סעדיה גאון קיד, הערה לשורה 5) וליברמן, מדרשי תימן, עמוד 9.
² ודאי, הואיל ונוסח דילן מצוי במקורות המועתקים בפנים ובסידורו של רב סעדיה גאון, שוב אין לדבר על תימניותו.

³ MGWJ, כרך נה, עמודים 499—500 ובהערות (בביקרתו על Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes של אלבוגן).

⁴ בידוע שהנוסחאות המשתנות שבסידורינו בתפילות שבתות וימים-טובים (חוץ מקדושת היום), אינן אלא פשרה בין נוסח ארץ-ישראל ונוסח בבלי, ושמעיקרן לא נשתנו משל חול.

⁵ מסתבר להגיה עם מאן (HUCA, II, 297): שלומך.

⁶ כך בקטע של שכטר, בברכת אבות: אל עליון קונה שמים וארץ, המטבע הקדום של ארץ-ישראל, שנמצא אף בתפילת יום-הכיפורים שפירסם אלבוגן, MGWJ, כרך נ"ה, עמוד 594 ובקטע שפירסם הלה ב־ Studien, עמוד 47 (הגורן, כרך י', עמוד 87), וכן

שען הברכות

129

נתמה, שהרי אף שאר כל הנוסחאות שבמגן אבות הולמות וזאת את מטבע התפילה של ארץ-ישראל⁷. וכשאנו מבקשים להסביר אותה עובדה, המתמהת לכאורה, שברכת מעין שבע, שכל-עצמה לא נתקנה אלא בבבל⁸, מיוסדת כולה על הנוסח של ארץ-ישראל, הרי עלינו לומר, שברכה זו נתנסחה כצורתה קודם לקביעתו של המטבע הבבלי (בתפילת עמידה בכללה) כדמותו שלפנינו⁹.

בקרובות שבמחזור סורין כתיי (A. Schechter: Studies in Jewish Liturgy, p. 99) וכן במחזור רומי ומחזור רומניא — העירני ד"ר גולדשמידט). ומקורו הראשון מדרש תהילים (מזמור יט, בובר, פב א: הוסיפו עליהן מטבעו של אברהם אבינו לאל עליון קונה שמים וארץ). כיוצא בו — אלהי דוד ובונה ירושלם (בלא „את צמח“); ברכת העבודה כצורתה הקדומה — רצה ה' אלהינו ושכן בציון וכו', המצויה אף בתפילת שמונה-עשרה שמן הגניזה, שפירסם מאן, HUCA, שם, עמודים 306—307 ובמ"א ושהוזכרה בויק"ר ז ב ופסיקתא דר"כ (בובר, קנח ב, בשינוי מסוים), והוא הדין בתפילת העמידה של מרמורשטיין (אלהי דוד, שאותך וכו', הטוב לך להודות).

⁷ קונת שמים וארץ, לפניו נעבוד ביראה ופחד (מכוון ל„שאוהך [לבדך] ביראה געבוד“), ראה ברודי, שם, עמוד 500, הערה 2; לענין „אל ההודאות“ ראה להלן בפנים והערה 12.

⁸ בירוש' ברכות פ"ח יא ע"ד ופסחים פ"ט לו ע"ג: נהיגין תמן במקום שאין יין שליה צבור (בכ"י רומי לברכות: חזן הכנסת) עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וכו' (מאמרו של רבא בשבת כד ב: יוס"טוב שחל להיות בשבת שליה צבור היורד לפני התיבה ערבית וכו', לפשוטו מכוון לשבע ברכות בטופסן המלא, וכסברתו של הברמן, תפילות מעין שמונה-עשרה, עמוד מט, הערה 2. וצריך לומר, שהיו מנהגות שונים בבבל, שהיו שהחזירו הש"ץ על העמידה כולה, והיו שנסתפקו במעין שבע). והנה מאן (שם, עמוד 314) מניח את האפשרות שרבי יהודה בר' בון מכוון למנהג שנהג בארץ-ישראל ו„נהיגין תמן“ אמרו בהיותו בבבל, וסמיכתו על החתימה — מקדש ישראל ואת יום השבת „שאינה בבליית“ ברם, לענין החתימה עיין תרביץ, שנה יב, עמוד 93, מקום שהעמדתי על אמוראים בבליים הגורסים אותה. ולענין פירושו ב„נהיגין תמן“ הרי אין צריך לומר, שדוחק הוא (אף במקום שהירוש' מדבר בבבל ומביא דברים מפייהם של חכמים בבליים הרי הוא אומר, מן השיגרה, „תמן“ ומכוון לבבל, כשהמאמר בפי חכם שמעולם לא היה בארץ-ישראל, ראה ירוש' ברכות פ"ד ח ע"ג; ר"ה פ"ד נט ע"ד: אמר ליה — רב חסדא לר' זעירא... דנחתון מערבאי לתמן (כך הגירסה העיקרית) וכו'. אלא שמאן לא נתן דעתו לגופו של המאמר המעיד שמדבר בבבל, שכן הוא אומר: במקום שאין יין, ואין הדבר מכוון אלא לבבל, מקום שהיין לא נמצא בשפע, כבארץ-ישראל. והרי הוא הגורם להתעצמותם של בני בבל בהכדלה, אם מותרת היא על השכר ואם לאו, עד שהתירוהו משום „חמר מדינה“ (פסחים קז א). ורב האי מעיד על „ראשונים“ שנהגו בקידוש להיות „מחזרין וטורחים הרבה להביא יין... והיה אצלם מצוה שראויה לחזור אחריה ואם אין להם היו מקדשין על הסת בשבתות וימים טובים“ וכו' (וכשר) זעירא אומר בירוש' שם ושם: מבדילין על השכר ואזלין מן אתר לאתר — בלילי שבתות — משום קדושה, הרי חכם בבלי זה עומד בארץ-ישראל ומדבר בבבל).

⁹ הנוסח הבבלי שבידינו מגובש הוא מימיהם של גאונים (סידור רב עמרם ורב סעדיה). מכל-מקום מצינו מאותה תקופה בתפילות של מטבע הבבלי מן הנוסחאות של ארץ-ישראל, כגון נוסח ברכת עבודה כלה: „...ושכן בציון וכו', מעיד עליו גאון שמתפללין כן „בבית רבינו [שבבבל — כך נראה להוסיף] ובכל מקום שיש בו חכמים“ (גיאוניקה, ח"ב, עמוד 139). כיוצא בו — אל עליון קונה שמים וארץ, שבברכה ראשונה, מצוי בתפילה שפירסם י. לוי, REJ, כרך ג, עמוד 237, והיא ביטודה כמנהג בבל. אף-על-פי-כן נראין דברים, שמגן-אבות קודמת לתקופת הגאונים, בניסוחה דילן (ברודי, שם, עמוד 500, הערה 2.

ואמנם המקור שלהלן מוכיח, שהנוסח „מעין הברכות” מצוי היה בברכה אחרונה של שמונה-עשרה במטבע התפילה של ארץ-ישראל בימיהם של אמוראים. במדרש הגדול לבמדבר נשא ו יז (שני כ"י של בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים) : „ר' מנא דשאב ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי כל הברכות והתפלות חותמיהן שלום ק"ש חותמה שלום ופרוש עלינו סכת שלום תפלה חותמה שלום מעון הברכות ועושה השלום”. מאמר זה שהועתק מויקרא רבה פ"ט ט גוסחו שונה מבדפוסים, שאינם גורסים את התיבות הנידונות. אלא שברי הדבר, שנוסח מה"ג עיקר. שכן אנו גורסין אף בכת"י בריטיש מוזיאום וכת"י ותיקן (צילומים בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים) של ויק"ר שם : „שכל הברכות טובות ונתמות שהקדוש-ברוך-הוא מביאן על ישראל חותמיהן בשלום בקרית שמע פורס שלום בתפילה מעין הברכות עושה שלום” וכר' ¹⁰.

מעתה, לאחר שנתברר מקורו של הלשון הנידון מימים ראשונים, בברכה אחרונה של שמונה-עשרה, בהתימתה, אין קשה להכריע, שנוסח „מעון-הברכות” עיקר הוא. הואיל והנוסח שלנו „מעין הברכות” אין לו הסבר אלא כלפי מגן אבות וכביאורם של הראשונים (על דרך שאמרו ברכות מ א : „כל יום ויום תן לו מעין ברכותי”) ¹¹, לומר שלשון זה אינו אלא תוספת ל„גודה לשמו בכל יום תמיד” שלפניו. ברם, בחיתומה של ברכת „שים שלום” ודאי אין הביטוי דגן אלא כינוי לקדוש-ברוך-הוא. ולפי שכל הנוסחאות שבמגן אבות שאולות הן משמונה-עשרה (ומברכה ד' שהיא קדושת היום), הרי שאף כאן אין לפרשו אלא כנ"ל. בעל-כרחנו,

מעמיד על „מגן אבות”, לעומת החתימה „מגן אברהם” הרוננת, ומשער שהראשונה נשתמרה ב„מעין שבע” מימים קדמונים, מלפני ריש לקיש, פסחים ק"ז ב. ברם, אף-על-פי שהדבר ייתכן, מכל-מקום אינו מוכח, לפי שאין ראיה גמורה שזוהי חתימתה של ברכה ראשונה דוקא. שכן הנוסח השכיח בתפילות של ארץ-ישראל מן הגניזה — מגננו ומגן אבותינו — אלבוגן, MGWJ, כרך נה, עמוד 594; מרמורשטיין, הצופה, כרך ו, 211; מן HUCA, שם, עמוד 303 — דיו להסמין נוסח דילן על גוף ברכה ראשונה, שהכילה לפניו ביטוי כולל כלפי ג' האבות למעלה ממה שבנוסח דילן — אלהי אברהם וכר', — דבר שמוכח אף מעיקר השם של ברכה ראשונה, — „אבות”).

¹⁰ בהקבלה של מאמר ר' לוי בדא"ז (היגר, מסכתות דרך ארץ, 261—262; מסכתות ועירות, 102, 105—106) הנוסח: וכל הברכות חותמין [צ"ל: חותמן] בשלום, עושה שלום במרומיו. ובדברים רבה שופטים פ"ה טו: התפילה חותמת בשלום, לשון סתם. ברם, בהוצ' ליברמן: חותמה בעושה שלום. ויש לציין שאף ב„מדרש רבה על פרשיות בהר, שופטים וכי תצא”, שפירסם מ. צ. וייס בהצופה לחכמת ישראל, כרך יג, עמוד 114, הגירסה היא: התפלה אין חיתומה אלא שלום ברוך עושה השלום. והרי זו החתימה הרגילה של נוסח ארץ-ישראל. אלא שנראין דברים שהיו רווחות בארץ (בהם בימים) ב' נוסחאות משתנות בחתימת הברכה האחרונה.

¹¹ שם כדאי להעתיק מפירוש הראב"ן לתפילה כת"י (צילום אצל שוקן): „מעין הברכות בתול מעין ברכת חול בשבת מעין ברכת שבת”. וכיוצא בו במתזור טרויש כת"י (צילום אצל שוקן) — מחזיקני טובה למר הברמן שהמציא לי כתבים הללו לעיין בהם): „מעין הברכות כלר' [כלומר] בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו בתול מעין חול וביום-טוב מעין יום-טוב ובשבת מעין שבת”.

מעון הברכות

131

איפוא, נוסח מה"ג במאמר הנ"ל שבויק"ר עיקר, ומעין הברכות שבכתב-היד נתנסח בהשפעת המטבע הרותם שבמגן-אבות.

אלא שסידורו של "מעון הברכות" בחתימת ברכה אחרונה של שמונה-עשרה כופנו לעמוד אף על מקומו של לשון זה בנוסח מגן אבות דילן. לפי שבנוסחאותינו מפסיק בינו ולבין "אדון השלום" (המקביל ל"עושה שלום" שבמקורות המועתקים למעלה) הכינוי "אל ההודאות". וכבר שיער ברודי שהנוסח העיקרי גרס "אל ההודאות מעון הברכות אדון השלום". ברם, לא זו אף זו, ש"אל ההודאות" ודאי קשור הוא בפיסקה "ונודה לשמו בכל יום תמיד", כלומר שאינו אלא חתימת ברכת ההודאה. והנה בידוע שהנוסח של ארץ-ישראל בהודאה גורס בחתימתה: הטוב לך להודות (והבבלי: הטוב שמך ולך נאה להודות). ברם, "אל ההודאות" משמש תותם ל"מודים דרבנן". וכבר למדנו מן הירושלמי (ברכות פ"א ג ע"ד) שמסוף ימיהם של תנאים נהגו בחתימה זו בארץ-ישראל (רבי סימאי, בר קפרא) ובבבל (רב) במטבע שלם (בארץ-ישראל אל ההודאות)¹². וקרוב להגות, שאותו טופס של ברכה נשאל מגוף ההודאה של תפילת שמונה-עשרה, אלא שנשתקע בהמשך הימים ונדחק מגופה של תפילה ונשתייר ב"מודים דרבנן" גרידא. אף בנוסח "אל ההודאות" נשתמר, איפוא, מטבע קדמון של תפילה, שעבר ובטל בין בארץ ובין בגולה¹³. ועובדה זו, השתקעותו של הנוסח הנידון בגופה של תפילה, היא-היא שגרמה, כנראה, לסירוס מקומו ולהדחקותו בין הדבקים¹⁴. אף היא שהביאה לידי שינוי הנוסח המקורי "מעין הברכות" ל"מעין" דילן, לאחר שלא עמדו על מקומו ומשמעו¹⁵.

ולענין המשמע — הרי "מעון הברכות", שענינו ודאי: אוצר הברכות, נראין דברים שהוא מכון כלפי ברכת כהנים. שהרי כל-עצמה של ברכת "שים שלום" אינה מעיקרה אלא מעין תשובה לברכת כהנים, שמתחילה נסתיימה תפילת שמונה-עשרה בהודאה (כשם שפתיחתה — שבחו של מקום). הנוסח דילן מתכוון להבליט

¹² בבבלי מצאנוהו (כפי חכמי בבל וארץ-ישראל) בברכת "הטוב והמטיב" שעל הגשמים (ברכות נט ב). ומשמע משם שלר' יוחנן כך היא חתימתה של "נשמת". ואמנם בקטע של תפילה מן הגניזה מנוסח ארץ-ישראל (מאן, שם, 279) מצינו: אילו סינו וזכר ברוך אתה ה' אל ההודיות. ונראה שחתימה זו היתה כוללת לכל "ברכות הודאה". ונוסחת הספרדים במגן אבות (ראה אף סידור רב עמרם, פרומקין, ח"ב, 20 ובהערה טו) — ורוב ההודאות, יסודו בחילוף שבחלמוד (שם) לענין הברכה על הגשמים.

¹³ זכר לדבר, ייתכן, נמצא בנוסח כ"י רומי של "סדור מנהג ערבי", שפירסם ברלינר במאגאזין, כרך ג, עמוד 612. שמטיים ברכת מודים: "האל הטוב כי טוב פעלת לחוסים בך אל ההודאות בארץ-ישראל הטוב" זכר.

¹⁴ בסידור רב סעדיה גאון ובסידורי התימנים אין "אל ההודאות" כלל. ושם גרמה אותה עובדה לשמיטתו. אלא שאין נמנע, שנשתמר בהם נוסח קדום שלא גרסו מתחילה, וניסח ב"עבודה" מגופה (לפניו זכר) ילא הביא חתימתה.

¹⁵ ומפילא נשתנה הנוסח אצל הספרדים ל"מעין הברכות... לאדון השלום" (וויטשטש משמען הראשון של הנוסחאות, שהם כינויים של קבע לקדוש-ברוך-הוא).

שהקדוש־ברוך־הוא הוא־הוא המשפיע ברכות על ישראל ולא כהנים, שאינם אלא „כליר” של מקום. וכדרך ששנו בספרי (במדבר פי"מ"ג, הורוביק, 49, השוה מדרשו של רבי עקיבא חולין מט א וספרי זוטא, 250): „ואני אברכם, שלא יהיו ישראל אומרים ברכותינו תלויות בכהנים תלמוד לומר ואני אברכם, שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך את ישראל תלמוד לומר ואני אברכם, אני אברך את עמי ישראל” וכ’.

משמע זה של „מעין הברכות”, נראה, יש לו אף לנוסח הקרוב לו שמצינו פעם אחת אצל הקליר (בפיוט שפירסמו אלבוגן, HUCA, כרך ג', עמוד 224): ברוך אתה ה' מצוה כל הברכות ועושה השלום¹⁶. אף הלשון הזו, הסמוך, כנראה, על המקרא (יצו ה' אתך את הברכה וכ’), מתכוון ליחד את הברכות לקדוש־ברוך־הוא להוציא את הכהנים, וכנ"ל¹⁷.

נספח

פיוקלשטיין במאמרו J.Q.R., The Development of Amida מהדו"ח, כרך ט"ז, עמודים 24—28, סובר שמגן אבות אינו קיצור, אלא מטבע קבוע של תפילה (ערבית, שבת) כדמותו בימי התהוותו של מגן־אבות בבבל (לדעתו במאה הא'). ברם, אין טעמיו מספיקים. את „שאין אנו מוצאים עמידה מקוצרת שאין בה ג' הברכות הראשונות וג' האחרונות *ix toto* (מציין לתפלת הבינונו)”, אינו ראה. שאילו ניסחו ו' הברכות הנ"ל בערבי שבתות במילואן, הרי לא היה לנו „קיצור” ולא „מעין”. ומה שהוא מעמיד על „שאין לנו דוגמא של תפלה מקוצרת בצבור”, אינו מדויק. שהרי ר' צמח גאון מעיד על מנהג החזנים בימיו, בערבי שבתות ובערבי ימים־טובים „להתפלל אבות וגבורות ואחר־כך אומרים: גדלך תקדש בנו בארץ־ישראל האל הקדוש וכ’”. אף הוא מעיד „שחזנים הראשונים קיבלו ממר רב יהודאי והוא מרבו ורבו עד ר' יהושע דמתניתין דתנן ר' יהושע אומר מעין שמונה עשרה (ראה אוצה"ג לברכות, 72, ואסכול, ח"א, 55—56)”. ולענין „שאין לנו למצוא גורם לקצורה של תפלת־צבור של ערב שבת”, ראה להלן. אמנם טעמו האחרון: „אם קיצרו בתפילה, משום מה אנו חוזרים על ברכת, אלהינו ואלהי

¹⁶ בפיוטים אחרים מנסח הקליר כנוסח השגור של ארץ־ישראל — עושה השלום, כך אצל מרקוס, גנזי שירה ופיוט (בקרובה לנעילה, עמוד 21, וכן שם בפיוט וספדה ארקא, השוה אלבוגן ב„ציונים” לזכר שמחוני, עמוד 83). וכן הראני הברמן פיוטים של הנ"ל מכת"י (צילומים אצל שוקן), המסתיימים אף הם כנ"ל. ברם, אין להתמיה, שנקט כאן מטבע כפול, הואיל ונראה שב' נוסחאות הללו מצויות היו בארץ־ישראל בו בזמן.

¹⁷ הנוסח „אב האמת” שבמגן אבות בסידור שפירסם הרב אסף, מספרות הגאונים שם ובסידור תימן צילום כ"י אצל שוקן (ראה גם „מדרשי תימן”, שם) וב„מדרש ענין” של ורסטיימר (כאן ייתכן שהמאמר הנ"ל מכוון לברכה אחרונה של שמונה־עשרה), נראה שהוא קשור ב„שלום” (ע"ש „האמת והשלום אהבו”).

אבותינו רצה במנוחתנו במילואה, ובמידה לאחר שכבר נסתיימה תחילה בהמניח לעמו ביום קדשו? — נראה בר־קיימא. אלא שתמיהה זו עומדת בעינה אף לשיטתו — מה טעם כפלו בתפילה (העיקרית, לדעתו) הזכרת שבת, בקצרה ובארוכה? מקושי זה אין לנו להימלט אלא אם כן נניח, שמתחילה לא היו אומרים אותה ברכה אחרונה, שנצטרפה לאחר־מיכן לגופה של הפילה, במגן־אבות, ולפיכך אין לנו להתמיהה אף לפי המסורת, הרואה מגן־אבות כ„מעין שבע“. אלא שכלפי שיטתו יש לשאול: וכי היכן מצינו ברכות בתפילה שאין חתימה לכל אחת ואחת (אמנם כלפי „אבות“ סובר פינקלשטיין שמתחילה לא היתה לה חתימה כלל — טעמו לענין אינו מספיק)? והרי אין לנו כגון זו אלא ב„מעין ברכות“ („הבינונו“ לדעת שמואל ברכות כט א וירוש' שם פ"ד ח ע"א, בניגוד לדעת רב שם, התובע אף בברכות ש„מעין“ לאמור „סוף כל ברכה וברכה“, ו„ברכה אחת מעין שלש“ של ברכת המזון). יש, איפוא, לקבל את המסורת כפשוטה, ולראות מגן אבות כ„מעין שבע“.

ורואה אני לדון קצרות בגופה של מגן־אבות, ששימשה לעדות הירושלמי תחת הקידוש שעל הכוס, דבר המקפח לכאורה בכל המסורות הרבות של תנאים ואמוראים, שלפיהן אין זכירה אלא על היין. והנה נשתייר סימן לכך במחזור טורין (מאן, שם, 322): ולמה פותח ש"ץ „עת להקדיש“ ואומ' ויכולו כולו וכולל תפילה זו (מגן אבות) ומסיים בה מקדש השבת? כדי להוציא ידי חובתן מידי קידוש לאורחים שבבית־הכנסת ושאינן יודעין לקדש ושומעין מפי ש"ץ ויוצאין ידי חובתן וכו'. אלא שא. שכטר, Studies etc., עמוד 111, חולק על ביאורו של מאן בפיסקה זו לפשוטה. ועיקר טענתו: אם קידוש הוא זה, משום מה לא נזכרה בה יציאת מצרים כבקידוש על היין? והנה ודאי שאין לנו להקיש מן הנוסח של קידוש שלפנינו (שיש בו זכר מעשה בראשית ויציאת מצרים כאחד) על המטבע הקדום (המשוקע במגן אבות בכלל ודעת ר' אחא בר יעקב, פסח' קיז ב, אמורה בשם יחיד). אלא שבמחזור טרויש אנו גורסין: זכר ליציאת מצרים למעשה בראשית, ואף־על־פי שבפירוש לברכת מעין שבע שם אין הוא מבאר אלא „זכר למעשה בראשית“ גרידא, מכל־מקום אין ידים מוכיחות לחלוטין לומר, שטעות סופרים יש כאן.

ולעיקר העובדה שיש „קידוש“ בלא יין (המבוארת גם במחזור טורין) כבר פירש בעל ספר חררים לירוש' ברכות שם, שקדושת היום מן התורה ומצנת הכוס מדרבנן, ובמקום שאי־אפשר העמידו על דין תורה, אלא שביותר מבואר הדבר בתשובה שבאור זרוע (ח"א, סי' תרנ"ב, עי' עמודי ירושלים לברכות שם), המעמיד על ההיקש שבין קידוש להבדלה, שהיא בתפילה ועל הכוס, ויוצאין אף בתפילה לחוד. נראה ודאי, שמתחילה היה הקידוש וההבדלה שוין לענינו, וכשם שבהבדלה נשתיירו עדויות הרבה בשני התלמודים על התעצמות בהלכה, שהיו שהעמידו על הברכה שבתפילה, כך ודאי בראשונה היו שצימצמו את ה„קידוש“ ב„קדושת היום“. דבר זה מבאר את ההלכה שנהגו בה בבבל לקדש על הפת (פסחים קו ב, פירושו של רבינו תם שם ד"ה מקדש מוציא המאמר מידי פשוטו, ובשאלות פוסק כן להלכה, וכן גאונים). שאף־על־פי שהגורם המעשי לכך שימש מחסור היין שבבבל,

הרי יסודה של ההלכה משוקע בהלכה קדומה של ארץ־ישראל. הנחה זו מבארת אף את מנהגו של רבי צדוק (תוספתא ברכות פ"ג ה"א) שהיה „מתפלל תפלה קצרה בערבי שבתות ומאהבתך וכר' (קדושת היום) ועל הכוס אומר אשר קדש את יום השבת ואינו חותם". מה שלא חתם על הכוס מעיד, שראה את עצמו יצא ידי חובת הקידוש בעיקרה בקדושת היום. מגי אבות אינה באה, איפוא, אלא לשם קדושת היום (שתפילת ערבית רשות), ולפיכך קיצרו בה בכל הברכות כולן, מלבד קדושת היום, לפי שהללו ספלות הן, ואינן משמשות אלא מסגרת ל„קידוש“.