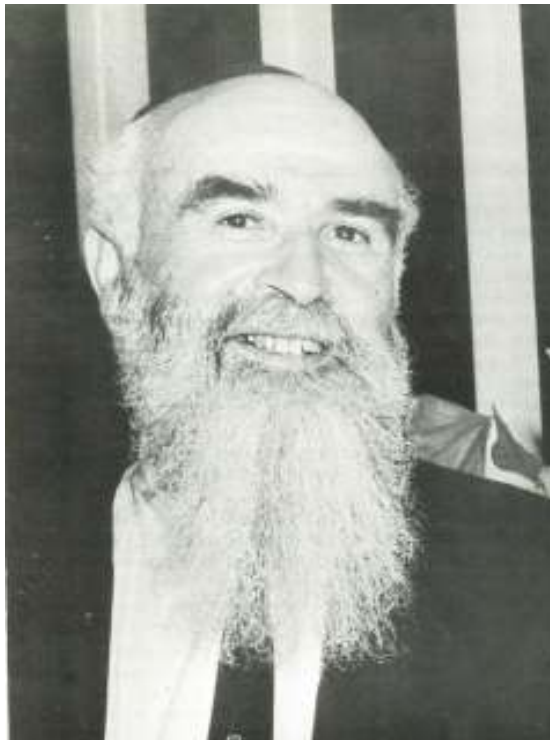


מדרש בנימין

כתבי הרב פרופ' בנימין דה-פריס
שלא יצאו לאור עד עתה

הרב פרופ' בנימין ב"ר נפתלי דה-פריס זצ"ל



נולד ב' מנחם-אב תרס"ה, גלב"ע י"ד במרחשון תשכ"ז

לזכר

אבי מורי

הרב פרופסור בנימין בן ר' נפתלי זצ"ל

אמי מורתי

מרת ברטה ברכה בת ר' יהודה ע"ה לבית דה-בר

סבי

ר' נפתלי הרטוך בן מנדל דה-פריס ז"ל

מצבת עולם לבני משפחת דה-פריס שניספו בשואה

על קידוש ה'.

אמו של אבי, רחל, אחותו ז'נט, אחיו עימנואל,

אישתו מרים ושני ילדיו, מהולנד.

ה' ייקום דמם.

ת. נ. צ. ב. ה.

Rabbi Professor Benyamin de-Vries

Midrash Benyamin

בהוצאת המשפחה

©

עריכה: יעקב אפשטיין

סדר ועימוד: יעקב אפשטיין

מהדורה שנייה

ירושלים תשע"ט

Jerusalem 2019

דפוס ABC ירושלים

ניתן לרכוש אצל רחל מאיר:

054-5275515

merachelmeir@gmail.com

תוכן כללי

| | |
|-----|---|
| 5 | דבר המשפחה |
| 7 | לדמותו של הרב פרופ' בנימין דה-פריס ז"ל |
| 13 | דברי הספד על הרב |
| 17 | דבר העורך |
| 19 | מבוא למדרשי ההלכה |
| 119 | מדרש והלכה |
| 133 | השתלשלות צורת ההלכות |
| 147 | פרשיות הלכתיות בתורה |
| 221 | אגדה ומדרש |
| 316 | התהוות התלמוד סדורו ועריכתו |
| 332 | תשובות הלכתיות |
| 359 | דרשתו לנישואי בתו רחל עם אלחנן ישראל מאיר |
| 367 | רשימת פרסומים |

דבר המשפחה

לאחרונה החלטנו – ילדי ואני – להוציא לאור עוד מחברות שהיו מוכנות לפרסום, ומפאת פטירתו המוקדמת של אבי לא הגיעו ליעדם המקורי. תודתי והערכתי לבן משפחתי ר' יעקב אפשטיין שערך את הספר ביד אומן. ידיעותיו הרבות בתחום עיסוקו של אבי סייעו לו להוציא את הספר הנאה מתחת ידיו.

"כי אבי ואמי עזבוני, וה' יאספני"

הוריי היקרים הם שהעניקו לי את הביטחון בה' יתברך וסללו את דרכי באמונה זו עד היום. גם שהוריי אינם עוד, ואף בעלי אלחנן ע"ה כבר אינו עמנו... ה' יאספני.

גדלתי בדור שקם על חורבות "גיא צלמות", ונפלאות בעיני אצילותם של הוריי בבית שזכו להקים בארץ ישראל בדור התקומה.

הוריי גרו מרבית שנות נישואיהם בדירה קטנה בת שני חדרים בדמי מפתח ברחוב השופטים בתל אביב. זה לא מנע מהם להכניס לביתם אורחים בכל זמן ולכל זמן, ללינה, ארוחה, עצה, ועידוד. לא היה עולה מהולנד שלא פקד את ביתנו. פליטי שואה ללא כתובת, יתומים וחסרי בית, כולם מצאו את מקומם בביתנו הצנוע, וכך גם הגיע לביתנו הרב עקיבא הכרמי זצ"ל שהיה לי כאח. האנשים לנו במטבח ובפרוזדור ומעולם לא נאמר שאין מקום, או אין אוכל או כל צורך אחר. הכול במאור פנים ובטוב לב.

אמי ע"ה עסקה כל השנים בניהול משק הבית הפעיל ובהוראה פרטית בבית, לעזרה בפרנסה. בנוסף לימדה בהתנדבות ילדים רבים, עולים חדשים, קשיי יום וקשיי לימוד, בסבלנות אין קץ.

אבי ע"ה התמיד בהוראה ובכתיבה בעיקר בלילות. הגמרא הגדולה שלו שעמדה על שולחן מיוחד בחדר, לא נסגרה אף פעם. בבוקר לימד באוניברסיטה ונשא בתפקידים שונים שם, בצהרנים נענה לקריאת "חברה קדישא" וסייע במצוות חסד של אמת, ובערב נענה לבקשת תלמידיו הרבים לערוך את חופתם.

אבי ע"ה אמר לי כל ימיו:

אדם צריך לשוב בתשובה כל יום, שכן אינו יודע מה יילד יום. וצריך אדם להתכונן ליום מותו בכל יום. ואמנם אצלו הכול היה מוכן. הצוואה, הקיטל של אביו בו רצה להיקבר, ההנחיות מה ללמוד על פי המנהג וגם מה יכתב על מצבתו.

אין צורך להטריח אנשים באזכרות שכן "מצוה על המת להשתכח מן הלב". וכן כתב בצוואתו – "אין לעשות אזכרות ביום הקמת המצבה או בימי הזיכרון... מספיק לאסוף מניין". כן הוסיף "גם בימי השבעה אין צורך להטריח מניין לתפילה בבוקר ותספיק תפילת מנחה ומעריב". כמובן, שהתקיימו כל שלוש התפילות, ואנשים רבים גדשו את דירתנו הקטנה.

את הנוסח על המצבה הוא הכתיב וקבע, ולא יכולנו להוסיף כפי שחשבנו שראוי. כמצוותו נכתב רק מה שהיה חשוב לו כל ימי חייו:

"מראשי הציונות בהולנד ומרביץ תורה ברבים".

זה הבית בו גדלתי ובו ספגתי באהבה רבה יראת שמים, אהבת תורה, ציונות, צניעות וחסד, ואותם ניסיתי להעביר גם לדורות הבאים.

אני מודה לבורא עולם שזיכה אותי לראות את ספרו של אבי יוצא לאור וכך להשאיר יד וזכרון להוריי היקרים שהעניקו לי מאהבתם, חוכמתם וחסדם הרב. וכן למשפחתו של אבי ע"ה שפרט לאביו נספו כולם בשואה האיומה באירופה.

יהי זכרם ברוך.

רחל מאיר

לדמותו של הרב פרופ' בנימין דה-פריס ז"ל מתלמידו אהרן אופנהיימר, ירושלים

כשנפרדנו מהרב פרופ' בנימין דה-פריס, זכרוננו לברכה, באחת ממסיבות הפרידה שנערכו לכבודו ערב צאתו לשנת שבתון בהולנד, אמר: "פעמים רבות נפרדו הימני בימי חיי ולא הצליחו. בהיותי בן שנתיים חליתי ואמרו נואש לחיי – כבר אספו מנין יהודים – ושבתי לאיתני. בעוזבי את הולנד לעלות ארצה נפרדו ממני, והנה כעת אני חוזר. וגם אתם נפרדים ממני עתה, אך אני אשוב ואחזור לפעילותי." לא זכינו לכך שתתמלא משאלתו של דה-פריס. פטירתו הותירה חלל ריק בגוף האנושי בישראל – באוניברסיטאות בהן הרצה, בארגונים בהם היה מראשי העסקנים, בבתי כנסיות בהם התפלל ודרש, ובחוגי תלמידיו וידידיו, מכריו ומוקיריו המרובים.

פרופ' דה-פריס מיזג בקרבו תכונות של חוקר ומורה-מחנך כאחד, מיזוג שאין בו סתירה כי אם שלמות. אין שלב בכל שלבי החינוך וההוראה בהם לא שלח ידו. כשעלה ארצה היה מורה ומנהל בבתי ספר יסודיים, לאחר מכן מפקח, ובהיותו המפקח הראשון שפרש מן הפיקוח – שב ללמד בבתי ספר תיכוניים. לימים עבר להרביץ תורה במוסדות להשכלה גבוהה, באוניברסיטאות בר-אילן ותל-אביב מאז הווסדן, ושנים אחדות אף באוניברסיטה העברית. משנתו הסדורה עמו, דבריו הבהירים והערוכים, סגנונו המיוחד, והשיטות המתודיות בהן נקט – חיבבו את שיעוריו על התלמידים בכל הגילים ובכל המוסדות. ספר הלימוד התמציתי שחיבר, "מבוא לתלמוד", נעשה ספר יסוד לתלמידים ולמתלמדים בתלמוד (לראשונה בהוצ' סיני 1951, ולאחר מכן, בתוספת הערך "הלכה" מן האנציקלופדיה העברית, בשם "מבוא לתלמוד ולהלכה" בהוצ' סיני 1965). בשנים האחרונות התרכז במיוחד בפעולות ההוראה והארגון באוניברסיטת תל-אביב, בה שימש כראש החוג לתלמוד, חבר הסנט ומועצת האוניברסיטה, ויו"ר ועדות ההוראה והקבלה. לזכותו יש לזקוף את החידוש שנקטה אוניברסיטת ת"א בפתחה בחוג לתלמוד

מגמה לתורה שבע"פ לקראת התואר B.A. מגמה זו נועדה לתלמידים שלא קבלו חנוך תורני. ואין להם, איפוא, ההכנה הדרושה ללמוד בחוג הרגיל לתלמוד, אך רוצים בכל זאת ללמוד תלמוד כמקצוע.

עם כל עיסוקיו הרבים של דה-פריס בהוראה ובעסקנות, לא נשמט מידו קולמוס החוקר. בשנים האחרונות לא נמצא כמעט כרך של תרביץ או סיני שאין בו מאמר מפרי עטו. בתקופה האחרונה יצאו לאור כמה ספרים בהם ריכז דה-פריס חלק ממחקריו ומהרצאותיו. ראוי להזכיר כאן את עבודת הדוקטור שלו שיצאה בהולנדית. "ראשי פרקים ומוטיבים בהתפתחות ההלכה" ואת שני הקבצים של הרצאותיו באוניברסיטה: "תולדות ההלכה התלמודית" (הוצ' ציוני, מהדורה שניה 1966), ו"מבוא כללי לספרות התלמודית" (הוצ' אוניברסיטת ת"א תשכ"ו, וזה עתה בהוצ' סיני). תחומי מאמריו ומחקריו מגוונים, וחלק מהם בשטחים שהיו בבחינת שדה בור במחקר התלמודי ודה-פריס נר בהם ניר. כגון: "המושגים דאורייתא ודרבנן בהתפתחותם" (תולדות ההלכה התלמודית מהדו' שניה עמ' 69-95). מחקריו המדעיים של דה פריס שווים כמעט לכל נפש, הודות ללשונם הברורה, ולעקרונות המתודיים שהנחו אותם בכתיבתם. הגדרותיו יש בהן משום חידוש ופוקחות עיניים. את האיפיונים הבאים מציין דה-פריס כמתאימים להלכה: "על זמניות", "על מציאותיות", "קדושת החיים ויראת שמים", "הלכה ואגדה", "חוק ומוסר (לפנים משורת הדין)", "מחלוקת", "דינמיקה וסטטיקה", "רציונליות ואי רציונליות". אפילו העיון בכותרות, בלי ראיית התוכן, מדגים את בהירות המחשבה, את יכולת הניסוח ואת התפיסה המעמיקה (אנציקלופדיה עברית כרך י"ד ערך "הלכה", וכן בספר "מבוא לתלמוד ולהלכה" ע' 53-62. עיין גם ב"דעות" גליון פסח תשי"ט "דינמיות וסטטיות בהלכה").

דה-פריס לא נתעטר רק בכתר פרופסורה, כי אם גם בכתר רבנות. כל שהיה רואה את הדמות הפטריארכאלית, שזקנה יורד לה על מידותיה, כיפה גדולה חבושה לראשה, ושומע את קולה המתנגן – היה בטוח ממבט ראשון שלפניו אחד מרבני בתי הכנסת או הרבנות המצויים. אולם דה-פריס הרב לא הלך בדרכים כבושות ומקובלות. עם שהיה מקפיד על עצמו ב"חומרי בית שמאי", היה מקל על אחרים ב"קולי בית הלל" – וזאת על מנת לקרב. הכלל התלמודי, שנשתכח

כה רבות בדורנו, "כח דהתירא עדיף", עמד תמיד לעיני דה-פריס. רבים החילוניים שנתקרו ע"י דה-פריס למחשבת ישראל, לתורה ולמצוותיה. לאחרונה היה אחד ממייסדי התנועה ליהדות של תורה ומראשיה, ורבה היתה תקוותו לפעולה קונסטרוקטיבית ומקרבת בין חלקי העם, ולרענון החיים הדתיים במדינה. פעם כשראיינוהו בין כותבי מכתבים למערכת, ופעם בראיון שנתפרסם הרבה – "בית אבי" בכך, כבכל דרכיו, גילה אומץ לב ציבורי ושאר רוח. תלמידיו החילוניים ראו בו רב בעל אישיות בלתי רגילה, המקפיד בקלה כבחמורה, אך מנסה לקרב ליהדות ולמצוותיה לא במקל חובלין כי אם במטה נועם. בתלמידיו הדתיים בביה"ס התיכון היה סונט בהומור הבלתי נדלה שלו: "שערות כבית וכיפה כזית", ולמאחרים לשיעוריו היה אומר: ודאי נתאחרתם כי בלילה עסקתם בתיקון חצות; רק רצוני לדעת האם היה זה "תיקון רחל", או שמא "תיקון לאה" – ומילתא דבדיחותא היתה משפעת לעיתים קרובות יותר מדבר תוכחה.

יותר משהיה דה-פריס גדול במחקריו ובהוראתו, יותר משהיה גדול ברבנותו, היה דה-פריס גדול באנושיותו. בימים אלה, בהם הופך האדם יותר ויותר למספר – בצבא, במשרדי הממשלה, ואפילו באוניברסיטאות שהפכו "בתי חרושת" לציונים ולתארים – בלט דה-פריס בפניתו לאינדיבידואום. כל פרט ופרט היה בעיני דה-פריס עולם מלא בפני עצמו. מסירותו לכל הפונה אליו הפכה לשם דבר. דה-פריס היה מוכן להתרוצץ שעות כדי להסדיר ענין של תלמיד, שאחר אפילו לא היה שועה אליו. הטלפון בבית דה-פריס לא פסק מלצלצל, ותלמידים, חברים וסתם עמך, היו פונים אליו במשאלות שונות. לא היה איש שלא היה נענה, לא היה איש שדה-פריס לא היה עושה עבורו כיכולתו ולמעלה מיכולתו. לא רק לצרכי רוח דאג דה-פריס כי אם גם לצרכי גוף – מאז מלחמת השחרור היה חבר באיגוד תורמי דם של מגן דוד אדום ונמנה על פעיליו. כשם שהיה עושה חסד עם החיים, כך היה עושה חסד של אמת עם הנפטרים. בחמש השנים האחרונות היה חבר בחברה קדישא "איחוד", ובשעות הצהרים, שאדם רגיל נח בהן, ואדם טרוד כדה-פריס על אחת כמה וכמה מגיעה לו מנוחה ואפשרות לעיין לעצמו – היה מקיים בגופו את ההלכה "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת".

דה-פריס, שהוא עצמו היה צנוע וענו, היה מכבד כל אדם ואדם. לא היתה חתונה שהזמינוהו – שלא בא להשתתף בשמחה, פעמים שתיים ושלוש בערב אחד. מעולם לא סרב לאדם לסדר לו חופה וקידושין, והיה עורך את החופות בצורה מקורית ונלבבת. דרשתו בשעת החופה, היתה נופלת על אוזן קשובה אצל דתיים וחילוניים כאחד.

המסירות והכבוד שרחש לכל אדם היו כפולים ומכופלים לגבי תלמידיו. מימרת חז"ל "כל המלמד בן חברו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", קבלה ממדים חדשים ומשמעות עמוקה אצל דה-פריס שכן אין הגדרה אחרת ליחסו לתלמידיו, פרט ליחס של אב לבניו.

פרשה בפני עצמה הם קשריו של דה-פריס עם יהדות הולנד. דה-פריס, יליד אחד הכפרים הנידחים בהולנד, שנתחנך בילדותו בגן ובבתי ספר נוצריים, וספג יהדות בבית אביו החזן והשוחט, הפך כבר בנעוריו לאחד ממנהיגיה המוכרים של יהדות הולנד. בד בבד עם לימודיו בבתי מדרש לרבנים ובאוניברסיטה (בה למד פילולוגיה שמית ותולדות האיסלם), היה עסקן ציוני נלהב, וטרם הגיעו לגיל 30 נתמנה נשיא המזרחי בהולנד. דה-פריס היה נאה דורש ונאה מקיים, ולמרות הקריירה המדעית המבטיחה, ועמדתו המרכזית בהנהגת יהדות הולנד, קם ועלה לא"י. גם לאחר שעלה ארצה לא שכח את מקורו, היה מנהיגה הרוחני של יהדות הולנד בארץ, שמר על קשריו עם הולנד ונסע לשם פעמים אחדות. גם השנה קיווה לעסוק בצרכי קהילות הולנד, וקבל על עצמו להרצות בבתי מדרש לרבנים ובאוניברסיטת ליידן.

כל כמה שדה-פריס היה נעים לבריות, מתון ונוח לרצות, הרי בעניני ציבור היה בעל רוח סוערת, חריף ותבען. דה-פריס לא שלט בו מורא בשר ודם, ולא היסס לעזוב מסגרות בהן היה חבר שנים בשל ענינים שלא נראו לו. דה-פריס היה חבר שנים רבות בתנועת "הפועל המזרחי", ופעיל בסיעת "יצירה ובנין" שבה, אך משנתאכזב מדרכי הסיעה קם ופרש מהמפלגה. ושוב נתגלה כאן דה-פריס שהוא משכמו ומעלה: למרות פרישתו, כאשר ראה צורך בכך, היה נלחם את מלחמתה של התנועה. דה-פריס לא הסס לפרסם מאמר "המצוי והרצוי בחינוך הישיבתי". הבא להצביע ולהתריע על הסכנות שבדרכי החינוך של

הישיבה. צד בפני עצמו הם מכתביו למערכת, שהיה מציף בהם את העיתונות כל אימת שענין או מאמר לא היו נראים לו.

ניתן לחשוב שאדם כה רב פעלים ובעל עיסוקים מגוונים כל כך, הינו כל היום מזעיף פנים, שקוע בתלמודו ובעסקנותו. ולא היא. דה-פריס נשאר עד יום מותו צעיר ברוחו, בעל אופקים רחבים ושאר רוח. לא היה נושא שבעולם שאי אפשר היה לשוחח עליו עם דה-פריס, ושלא היה מגלה בו ידע וענין, ולא נצטמצם בשערי הוראה, תורה ועסקנות בלבד. דה-פריס היה בעל חוש הומור מקורי ומפותח, וכל שהיה שומע מפיו את התאור כיצד רצו לגייסו לצבא ההולנדי היה מתדשן מן ההומור השופע.

אדם בימינו, שחי 61 שנה בלבד – כאילו נקטעו חייו באמצע. לגבי אישיות כדה-פריס גדולה האבידה פי כמה. נחמה מסוימת תהיה באינטנסיביות הרבה שחי את חייו, זו נמשכה עד יומו האחרון. בערב האחרון לפני צאתו להולנד ערך חופה וקידושין, וביום הראשון להגיעו להולנד כבר הרצה באוניברסיטת ליידן. אם כך נראה שבתון אצל דה-פריס, הרי אפשר לתאר כיצד נראה יום עבודה רגיל.

עתה, משנסגר מעגל חייו של דה-פריס, כיצד נוכל אנו: תלמידיו, חבריו ומוקירי זכרו הרבים, לנחם את עצמנו. חושבני שכאן מן הראוי להביא את המשנה ממסכת בכורים: "יבש המעין נקצץ האילן מביא ואינו קורא, רבי יהודה אומר מביא וקורא", עם פטירתו של דה-פריס יבש לגבינו המעין נקצץ האילן; נלך לשיטתו של רבי יהודה: כזה מביא וקורא. דה-פריס נלקח מעמנו. נמשיך לקיים את רוחו, נשתדל להתקרב לדרכיו.

הספר על הרב פרופ' בנימין דה-פריס זצ"ל

ביום הקמת המצבה

מגיסו, סלי דה-בר

כולנו עוד עומדים תחת הרושם של הסתלקות בנימין ז"ל ולא פחות תחת הרושם של ההשתתפות הגדולה בצערינו שלבשה במקרים רבים צורה של אבל ממשי.

הרבה פנים היו לאישיותו הרב גונית ואני מרשה לעצמי לעמוד כאן על מקומו בתוך משפחתינו.

"בן" דה-פריס ז"ל התגאה על כך שעל ידי נישואיו הוא נכנס למשפחת הרב יוסף צבי דינר זצ"ל. אם כי לא זכה להכירו אישית, הוא ראה את עצמו כבר בצעירותו כממשיך תורתו, ואחר כך כמסבירו של המיוחד שבו וכמפיצו של דעותיו בחוגים הדתיים אתם הוא בא במגע.

הוא בא אלינו מרחוק, הוא נולד בעיירה קטנה באותו חלק של צפון הולנד הנחשב אז כ"צפון הפרוע". אבל בית הוריו (אביו היה בקהילה זו מורה ליהדות, משרה שהיתה נחשבת על ידי חברי קהילתו "במקום רב") היה בית חם. אביו עמל קשות כדי להפיג במקצת את הדכאון של חיים קשים של יהודים בודדים ומבודדים בתוך עולם זר ופרוע.

מסורת בית אבא זו איפשרה לו להתאקלם בתוך משפחתינו ואם היו בתחילה קשיים, לא ממנו באו.

החיים היהודיים במשפחתינו ובמידת מה גם בקהילת אמסטרדם סבבו בזמנים ההם סביב הזיכרון של הרב דינר ז"ל, אשר רישומו לא פג עדיין למרות שכבר עברו כעשרים שנה מאז היסתלקותו.

הרב לא השאיר בנים בעלי שיעור קומה וע"י כך נשמרה ממפעלו רק איזו מסגרת עם תוכן נוקשה ובלתי מקורי.

התברר שהצעיר הזה קטן הקומה, הבין את אישיותו של הרב יותר ממשפחתו ואף מתלמידיו המובהקים. עוד לא גמר את לימודיו בבית המדרש לרבנים כשהוא התחיל להזהיר שאי אפשר לנהל חיים יהודיים תקינים כשאלה מבוססים על הערצה עיוורת ועל ההילה של מישהו שהיה גדול בחייו אבל איננו נמצא עוד עלי אדמות. הוא טען שיחס בלתי מציאותי זה, מן ההכרח ליגרום לתגובות בלתי רצויות בין אלה שלא הכירו אותו ולהביא לסילוף דמותו.

ובעצמאות הרוחנית שאיפיינה אותו כבר אז, הוא התחיל להניח יסוד להערכה היסטורית אובייקטיבית שעם חיוביותה לא הסתירה את מגרעותיו ואת שגיאותיו של המנוח.

גישה זו שהיתה נחשבת בימים ההם כחילול הקודש, הוכיחה את עצמה במשך הזמן כנכונה, ותרמה הרבה להפצת משנתו של הרב דינר ז"ל ולהעלאת יוקרתה של יהדות הולנד בכלל.

בן דה-פריס ז"ל היה בלי ספק התלמיד הרבני הגדול ביותר של בית המדרש לרבנים באמסטרדם. הוא היה הראשון שהרחיב את אופקיו גם מחוץ למוסד זה, אבל אף פעם לא התכחש ממנו. להיפך הוא הגן בכל מקום על העקרונות הלימודיים שהיו אופייניים לו ופיתח אותם באופן קונבנציונאלי, עד שהוא נחשב לנציג המובהק של יהדות הולנד ושהעלה את זכרם של בית המדרש לדרגה גבוהה ולהערכה כאחת התופעות החיוביות של יהדות מערב אירופה.

יש לציין שהודות לפועלו יצאה יהדות הולנד שעד אז היתה מבודדת וכמעט שלא הכירוה, מאלמוניות שלה. הואעשה מלאכה זו בכישרון רב ובלי שהיו לו שותפים, והודות לו השתנה היחס למרכז הרוחני באמסטרדם מיסודו של הרב דינר ז"ל, ואפשר אפילו להגיד שימצא המשך לרעיונות הדינריים בארץ.

בלי ספק, קנה לו בן דה-פריס ז"ל על ידי זה זכות גדולה במשפחתנו, זכות שלא נשכח לעולם.

למעשה, הוא החזיר לצאצאיו של הרב ז"ל שכמעט כולם נמצאים בארץ, את סבם הגדול שלא הכירוהו, ושנמסר להם בצורה מעורפלת ומלאה סתירות.

בפרשת וישב שאנו קוראים בשבוע הבא, אנו קוראים על התפתחותו של יוסף הצדיק מילד ועד בואו לחצר של פרעה. הכרתי את בן דה-פריס ז"ל מילד של ארבע עשרה שנה כשהוא התחיל לבוא אלי לקבל ממני את עיתון "הארץ" אחרי שאני קראתיו. יכול אני להגיד שהיה הרבה מן המשותף בין עלייתך לבין עלית יוסף. כיוסף הוא היה ברוך כשרונות ותכונות יוצאים מן הרגיל. אם אותו לא הבינו במשפחתנו תמיד לפי ערכו האמיתי, והוא היה צריך להתגבר על דעות קדומות, כי הוא היה הצעיר שבחבורה, אבל הוא ניצח הודות לצידקתו. אפשר להגיד כי זכותו היתה בצידקתו והודות לה הוא הגיע לפיסגה שאף אחד מאיתנו לא זכה להגיע.

התורה אומרת: "אלה תולדות יעקב - יוסף" ורש"י מעיר: תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף" גם אנחנו צריכים להודות כי בן דה-פריס היה הגדול בין כולנו, הן כרב, הן כאיש מדע והן כאיש צדיק מאד וענו מאד, והנני תולה

את זכרו באילן הגדול שהיה ראש משפחתינו ושהוא היה ממשיכו. ואני תפילה שכל חברי משפחתינו, צעירים ומבוגרים ילכו בדרכיו וילמדו מדוגמתו המפוארת.

יהא זכרו ברוך !

דבר העורך

את דוד אבי ז"ל – הרב פרופסור בנימין דה-פריס, או בלשון המשפחה דוד-בן, אני זוכר מילדותי. כשנה לפני בר המצוה שלי, שמעתי אותו מדבר בבר מצוה של קרוב משפחה בקיבוץ סעד, על ההבדל בין התפילין של עם ישראל לפירמידות של מצרים. כמה חודשים לפני בר המצוה שלי הוא נסתלק לבית עולמו, ורק אשתו – דודה ברכה, אחות סבתי צפורה, באה לבר המצוה, וקבלתי מתנה חוברת בהקדשתה מכתבי דוד-בן – 'מבוא לתלמוד ולהלכה'.

רוב כתביו במחקר המשנה והתלמוד של הרב פרופסור בנימין דה-פריס שלא יצאו בספריו הראשונים, יצאו בשנת תשכ"ח ע"י חברו הרב פרופסור עזרא ציון מלמד ז"ל, כשנה וחצי לאחר פטירת המחבר. המו"ל מספר בהקדמתו שחלק מהמאמרים שנדפסו בספר הכין הרב פרופסור בנימין דה-פריס בעצמו, וחלקם הוסיף והכין לדפוס – העורך – רְעו הרב פרופסור עזרא ציון מלמד. עורך זה שהיה חוקר תלמוד בעצמו, ובעל ידע רב במקצועות אלו, וחבר של הכותב, היה המתאים ביותר גם להוציא את הכתבים שנדפסו בקובץ זה, אלא שבינתיים אף הוא נפטר לבית עולמו.

בתו של הרב פרופסור בנימין דה פריס, גברת רחל מאיר הי"ו, בקשה ממני להכין לדפוס כתבים שנותרו ממנו בכת"י. הכתבים שנותרו אינם מאמרים שהוכנו לקריאה, אלא חומר מכין לשיעורים שנלמדו בקורסים שונים. כדרך הרצאות, הכותב הוסיף והעיר בכל מיני דרכים בצד, על עמוד מקביל, וכד', אם משום שרצה להזכירם בהרצאה או כהכנה לכתובת מאמרים. כיון שאיני בא מעולם המחקר התלמודי וכיון שלא קבלתי הסכמת הכותב לא שניתי כמעט מלשונו, אלא בשינוי מזכר לנקבה וכד'. הכנסתי את הערות והוספות הכותב במקום הנראה לי לפי הבנתי הדלה, ופיסקתי את דבריו. כיון שאיני יודע לטינית ולא יוונית עתיקה, העתקתי לספר את המילים המובאות בהרצאות, עפ"י קריאתם והבנתם של ד"ר יוחנן בן ישר וד"ר יעקב גוגנהיים שפיענחו את כתובת המחבר, שניהם מירושלים. ובמקום שישנה טעות אין לתלותה במחבר אלא בי המכין לדפוס.

בין מחברות המחבר נמצאו שלש תשובות הלכתיות, שפרט לעת כתיבתם המצוינת עליהן, איננו יודעים מה הן נסיבות כתיבתן, האם זו בחינתו לרבנות או שהיה צריך להשיב לרב שהתייעץ עמו. מן התשובות ניכרת שליטת המחבר בהוראת הלכה למעשה.

לקטתי מרשימות שונות ומספריות שונות את רשימת פרסומי פרופ' בנימין דה-פריס, מצעירותו ועד פטירתו ואף לאחריה, והבאתי אותם לפי החלוקה שחילקה פרופ' עזרא ציון מלמד ז"ל בספר הזכרון לפרופ' בנימין דה-פריס.

שנינו בבבלי יבמות (צז ע"א): "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר. אמר ר' יצחק בן זעירא, ואיתימא שמעון נזירא: מאי קראה? וחכך כיון הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים, ככומר של ענבים, מה כומר של ענבים – כיון שמניח אדם אצבעו עליו מיד דובב, אף תלמידי חכמים – כיון שאומרים דבר שמועה מפיהם בעוה"ז, שפתותיהם דובבות בקבר".

יהי רצון שהוצאת כתבי המחבר תהיה לרצון לפני אדון כל, וילמד הכותב הגדול זכות על כל משפחתו ועל עם ישראל כולו.

יעקב הלוי אפשטיין

מגולי עצמונה בשומריה

מבוא למדרשי ההלכה

כמו אשתקד במבוא למשנה והברייתות, כוונתנו במבוא למדרשי ההלכה לתאר את התהוות ספרות מדרשי ההלכה ובעיותיה מבחינה היסטורית-ביקורתית. פירושם של דברים: אין אנו עוסקים במדרש ההלכה והתפתחותו ויחסו אל ההלכה במשך התקופות, וכך לא על המדרש בספרות החיצונית, כל זה שייך לשטח התפתחות ההלכה. ולא עוד, אלא שאפילו בתוך התחום המצומצם של הנושא שלנו יהיה הדיון יותר ספרותי-ביקורתי מאשר ספרותי היסטורי, כי אם בדברנו על מבוא המשנה יוכלנו לעבור דרך תקופות היסטוריות ארוכות למדי ויכלנו לחשוף תוך הילוך זה שכבות שכבות, רבדים רבדים, הרי כאן עצם ההתהוות הספרותית, הוא פרי של תקופה קצרה למדי ואילו השלבים המוקדמים אינם ידועים לנו די הצורך לפרטיהם.

אולם, אף על פי כן אין אנו פטורים מלהתעכב בבעיות יסוד אחרות, הקשורות לנושא ושבבלעדיהן קשה לגשת לעצם הנושא. ברצוני לפרט כאן מקצת מן הבעיות האלה שעלינו לנגוע בהם, עד שנוכל לגשת לעצם הדבר.

1. קדמותו של המדרש!

2. היחס בין מדרש והלכה.

3. המדרש הקדום.

4. המדות, מקורן ותפקידן.

נתחיל בבעיה הראשונה, קדמותו של המדרש. לשם זה נצטרך להגדיר את המושג 'מדרש' מבחינה פילולוגית ועניינית טכנית. כבר אשתקד במבוא למשנה עמדתי על פירוש המילה 'מדרש' והשרש 'דרש' כשמות נרדפים לשורש 'הבין' ו'השכיל' בספרים המאוחרים שבמקרא מתקופת שיבת ציון ואילך. וכך דברתי על פירוש המילה 'מדרש' במקרא. ראינו את המעבר בשימוש השורש 'דרש' מדרישת ה' אל דרישת הספר. ומתוך זה ניסינו להוכיח. כי היתה קיימת החל מתקופת שיבת ציון, דרישת ספר התורה. שהיתה נתונה בעיקר בידי כהנים ולויים כפי שמוכח מתוך ספר עזרא. דרישה

1 השם 'מדרש' נמצא כבר במקרא דה"י ב' יג, כב ו-כד, כז. ושם כנראה הפירוש 'ספר' כל ספר לדרישה וחקירה, וכן מתרגמים השבעים שם $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}, \beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omicron\nu$ (אפשטיין מבוא; Bacher, Terminologie) אלא שבהעתקות מסוימות של Hexapla מתורגם 'מדרש' $\acute{\epsilon}\alpha\zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ שהוא ממש 'מדרש' במובנו אנו.

זו היתה בודאי פעולה למודית-פרשנית של כל הכתוב בתורה, פרשנות שהיתה בודאי מיוסדת גם על מסורת ('מפורש'), אבל גם על דרישה וחקירה בטכסט ממשי, כפי שבעצם כבר נרמז בישעיה לד, טז "דרשו מעל ספר ה' וקראו".

מדרש במובן טכני זה הוא מחויב המציאות בכל מקום שנמצא 'ספר' או 'ספרים' מקובלים או קדושים המשמשים כמקורות לימוד וחק לעם, ואשר נחשבים כמקורות יסוד נצחיים מבחינה רעיונית, ומכל שכן כאשר תכנם נחשב כמפי עליון וברוח הקודש. אין להטיל איפוא שום ספק בקיום 'מדרש' החל מתקופה זו, אם גם אין לנו ממש 'מדרשים' שחותרם תקופה זו עליהם ללא צל של ספק, ואפילו כשלא נדע גם בדיוק את דרכי הפירוש הזה ושיטתו. ונראים הדברים, שרשמי המדרש נמצאים גם במקרא גופו, כלי חלקים מאוחרים מפרשים פרשיות קדומות יותר, ברור שקשה לקבוע תחומים מדויקים בין גלגולים ספרותיים רגילים בספרות קלסית שבעל פה, כפי שידוע לנו ממדע המקרא ומהמדע הקלסי, ומתוך ההשוואה הספרותית בכלל. המדרש מניח כיסוד טקסט מנוסח קיים, ואילו הגלגול הספרותי הוא עיבוד חופשי של מוטיב ידוע או חומר מסוים. על האלמנט המדרשי בס' מלאכי כבר למדתי במאמרי הקטן על 'אליהו הנביא באסכטולוגיה המקראית' (ספר בירם, תשט"ז 82-83). אלא שכאן יש לנו ענין בטכסט שלאחר החורבן. פרופ' זליגמן במאמרו *Voraussetzungen der Midraschexegeese, Supplement to Vetus Testamentum, vol. I, 1953* מביא גם דוגמאות של אלמנטים מדרשיים בספרים הקדומים יותר. כגון היסוד האסוציאטיבי ודמיון הצלצול, דבר הידוע גם מתוך המדרש בצורת 'אל תקרי' וכדומה. והרי דוגמא – עמוס (א, טו): "והלך מִלְכָם בגולה הוא ושריו יחדיו" ... ברור שלפי הפשט הכוונה ב'מלכם' למלך עמון. דבר זה יוצא מתוך ההמשך: הוא ושריו כצרוף קבוע: 'מלך ושרים'. ואילו בירמיה, שהשתמש בעמוס נמצא בפ' מט, ג: "כי מלכם בגולה ילך כהניו ושריו יחדיו". כאן הרי הכוונה בודאי לאליל 'מלכם' כפי שיוצא מתוך התוספת: כהנים וכפי פ' מח, ז: "ויצא כמש בגולה כהניו ושריו יחדיו".

סימנים של מדרש כתוב אנו מוצאים כבר בתקופת עזרא בספר עזרא-נחמיה הרי קודם-כל הכתוב בענין סוכות בנחמיה (ח, יד-טו): "וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי. ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשת סכת

ככתוב". בתורה לא כתוב במה מסככים (הפרטים 'ולקחתם לכם' וכו' מכוונים גם לפי הפשט לא לסוכות, כי אין טעם לפרי לשם סכך), והם פרשו איפוא את הכתוב כפי ההלכה המקובלת שמסככים בכל דבר שגדולו מן הארץ. (אמנם יתכן שכאן לא היה 'מדרש' אלא רק קבלה). והרי גם הרחקת "כל ערב [רב] מישראל" בנחמיה (יג, ג) על יסוד הכתוב "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'" הוא, והרי גם כאן איפוא מדרש-פירוש. (ועיין בקאופמן: תולדות האמונה הישראלית, ספר שמיני ע' 327). וכן עצם אסור החיתוך בעמים זרים בכלל ללא סייג אינו כתוב במפורש בתורה והרי זהו מדרש התורה לפי כוונתה. (ועיין על זה שוב בקאופמן ע' 292).

אין איפוא לפי דעתי ספק בדבר שבתקופת עזרא מדרש הכתוב הוא כבר בבחינת דיסציפלין מיוחד, אם גם אין לקבוע את היקפו, את דרכיו המיוחדות ואת תכנון. אבל תפקידו ברור: לפרש את הכתוב וליישב סתירות וכפי היוצא מתוך ס' נחמיה אין התפקיד למודי בלבד, אלא גם מעשי, עד כמה שהוא נוגע למצוות, להלכה. (אם רק המדרש היה קובע, או אם היה טעון אשור מצד אינסטנציה מחוקקת או שופטת, זוהי שאלה אחרת, והוא הדין ליחס בין המדרש להלכות מקובלות וקיימות שבעל פה).

כפי שאמרתי, לא נשארו לנו כמעט שרידים ממדרשי התקופה ההיא 'תקופת הסופרים', כי נשתקעו מדרשים אלו במדרשים המאוחרים, אך שזוהי תקופת מדרש הכתוב מוכיחים הספרים החיצוניים שנתחברו באותה התקופה, ובתקופה שלפני הספרות התנאית.

והרי למשל בן-סירא, משתמש בדרכי המדרש:

בתהלים פט, כ כתוב: "הרימותי בחור מעם, מצאתי דוד עבדי", ואילו בבן-סירא מז, ב: 'פְּחֵלֵב מורם מקדש, כן דוד מישראל'.

והרי מדרש מעדכן על יסוד הפסוק בדברים לב, כא: "אני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם" אומר בן-סירא בפרק נ, כה-כו (לז-לח) 'בשני גויים קצה נפשי, ובשלישי איננו עם, ישבי שעיר ופולשת, וגוי נבל הדר בשכם'.

במשלי כח, ז, "נוצר תורה בן מבין" (תורה במוסר אב ואם) ואילו בבן-סירא לה, כד – 'נוצר תורה שומר נפשו, ובוטח בה' לא יבוש'. כאן 'תורה' כבר במובן תורת ה'.

והרי בן-סירא כותב שיר הלל על הסופר פ' לח, ז ובפ' נא, מז – הרי הוא אומר בפירושו: 'סכלים פנו אלי ולינו בבית מדרשי'.

גם בתרגום השבעים שנכתב כמאתיים שנה לפני הספירה אנו מוצאים רשמי מדרשי הלכה ואגדה, שעליהם כבר עמדו חכמים החל מרז"ף. מדרשים שאנו מוצאים אותם אחר כן במדרשי הלכה של התנאים. והרי הדוגמאות:

1. שמות כא, כח – "וכי יגח": ἐὰν δὲ κερατίση וכן "יגף" כלומר לפי מדרש חז"ל בב"ק ב ע"ב אין נגיחה אלא בקרן.

2. שמות כב, ז – "ונקרב בעל הבית אל הא-להים": καὶ ὁμῆται ונשבע. כפי חז"ל בשתי המכילות: לשבועה.

3. ויקרא ו, ג – "והרים את הדשן אשר תאכל האש": καὶ ἀφελεί τῆν κατακάρπωσιν – "והרים את האיברים המאוכלים" כפי שנמצא בספרא (צו פרשה א, פרק ב, ד) ובירושלמי יומא (פ"ב ה"א, לט ע"ב): "והרים אשר תאכל האש, יכול עצים תלמוד לומר עולה, אי עולה יכול איברי עולה תלמוד לומר אשר תאכל האש, הא כיצד חותה מן המאוכלות הפנימיות ויורד".

4. ויקרא כא, כ – "מרוח אשך": μόνον αἴμα וכן נמצא במשנת בכורות פ"ז מ"ה: "אין לו ביצים או אין לו אלא ביצה אחת זהו מרוח אשך האמור בתורה".

5. ויקרא כג, טו – "ממחרת השבת": ἀπὸ τῆς ἐπαύριον 'ממחרת יום הראשון' כפי דעת חז"ל.

6. דברים כה ה – "ובן אין לו": σπέρμα δὲ μὴ ἦ αὐτῷ כפי דרשת חז"ל: "ובן אין לו אין לי אלא בן בן הבן ובת הבן ובת הבת מבני תלמוד לומר ובן אין לו מכל מקום". (ספרי כי תצא סי' רפח).

7. וכן מתרגמים השבעים בשני מקומות את השורש "פסח" שמות יב, כז: ἐσκέπασεν 'לחוס על' וזה כנראה על פי מדרש חז"ל שנשמר במכילתא פסחא ז "אין פסיחה אלא חייס... גנון והציל פסוח והמליט" (ישעיהו לא, ה).

והרי דוגמא של מדרש אגדה ישעיה (ט, י-יא): "וישגב ה' את צרי רצין עליו ואת אויביו יסכסך. ארם מקדם ופלשתים מאחור ויאכלו את ישראל בכל פה...".

השבעים מתרגמים, ארם לא כרגיל Ἀραμ אלא Συρία ואלו פלשתים Ἑλληνας. [כאן תאור מדרשי מן ההווה כמו שנהוג ב'פשרים' שנמצאו במגלות הגנוזות. ה'פשר' הוא חלק של מדרש, סוג מיוחד, השייך לדרכי המדרש והוא כמו במדרשים הארצי ישראלים 'פתר' (רבנין פתרי קרייא וכדומה). 'המדרש' בדרך כלל דורש את הפסוק ומוציא ממנו או מסמיך אליו, וה'פשר' מעמיד את הפסוק הכתוב במצב אקטואלי מסוים.]

רשמים של מדרש הלכה ואגדה. מוצאים אנו גם בספרות החיצונית, ההלניסטית, המצרית, והארץ-ישראלית כגון אצל פילון 312 De specialibus legibus II על הפסוק "צעקה הנערה" (דברים כב, כז) שבו הוא מפרש, שאין הפרש בין שדה לעיר אלא הכל תלוי בהתנהגותה וזהו מתאים בדיוק למדרש חז"ל בספרי כי תצא (פיסקא רמג): "כי בשדה מצאה, יכול בעיר חייבת בשדה תהא פטורה תלמוד לומר צעקה הנערה המארשה ואין מושיע לה. הא אם יש לה מושיע בין בעיר בין בשדה חייבת ואם אין לה מושיע בין בעיר בין בשדה פטורה".

וכן במדרש אגדה: "כל מוצאי יהרגני" (בראשית ד, יד). והרי לא היו אנשים עלי אדמות, אלא הכוונה היא לחיות ולבהמות שנוצרו כדי לנקום. וכן מוצאים באגדה: "נתכנסו בהמה חיה ועוף לתבוע את דמו של הבל" (ב"ר פר' כב, יב).

גם פילון מפרש "ממחרת השבת", כמו תרגום השבעים. וכן הוא אומר שהעומר בא רק מתבואת ארץ ישראל מפני הכתוב בויקרא (כג, י): "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן". כל' הוא דורש כי "תבואו אל הארץ" וכן מוצאים אצל חז"ל: מנחות פ"ח מ"א: "חוץ מן העומר" (שאינו בא מחוץ לארץ).

מיתר הספרות החיצונית של תקופת הבית קשה יותר לסמן ולהוציא מדרשים – הלכה או אגדה – מפני שמבחינה ספרותית מגמתם להיות המשך לספרות המקראית ומשום כן אינם תלויים דוקא בפסוק בתור פירוש, אלא רוקמים ויוצרים ספרות אגדתית או הלכתית שלמה, שאינה קשורה עוד דוקא לפסוק מסוים, עד שקשה להכיר עוד את היסוד המדרשי. אכן ברור שישנו אלמנט כזה גם צפון בתוכה, שהרי מתוך המגלות הגנוזות למדנו שאף הכתות היו משתמשות ב'פשר', הוא סוג מיוחד של המדרש. (בברית דמשק כתוב בפירושו: ודורש התורה).

רשמי מדרש מתוך התקופה שלפני התקופה התנאית המצומצמת מצאנו איפוא בספרות היהודית של אותה תקופה, מתוך הספרות התנאית בעצמה קשה יותר לדלות את המדרשים הקדומים וליחסם בודאות לתקופה הטרומ-תנאית, שהרי אין לנו סימני היכר מובהקים ומוסמכים. אפשר אבל לומר, שכל המדרשים הפשוטים וההגיוניים-הפרשניים, האנונימיים הם מאותה תקופה, אך אם אין לנו אסמכתא לכך, כגון מתוך תרגום השבעים כפי שהבאתי, אסור לומר דבר זה בודאות, אבל השכל מחייב שהיתה פעולה

מדרשית. בין שנראה אותה גם כיוצרת וכקובעת, בין שנראה אותה רק כפרשנית וכמסמיכה. ואין לתאר שענף מדעי זה התפתח רק אצל הכתות. ואמנם מוצאים אנחנו מדרשים אחדים – הלכה ואגדה, שנאמרו בשם 'זקנים ראשונים' ואם אמנם אין בטחה גמורה ש'זקנים ראשונים' הם ממש מן התקופה הטרומ-תנאית, שכן המושג 'ראשונים' יחסי הוא, כפי היוצא מתוך תוספתא ידים ב, טז (שם כתוב 'זקנים הראשונים'. שבאו מיבנה ללוד ומצאו את ר' אליעזר), הרי מכל מקום על אחד מהם מעיד גם התוכן, ספרא (סוף מצורע פר' זבים פר' ה, יב): "והדהו בנידתה זקנים הראשונים היו אומרים תהיה בנידתה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבא במים, עד שבא רבי עקיבא ולמד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים והדהו בנדתה תהא בנדתה עד שתבוא במים". הרי קשה להניח שבתקופה טרום-תנאית נהגו אחרת מאשר דרשו זקנים ראשונים ולפיכך נראים הדברים שזהו באמת מדרש עתיק מאד. נוסף על כך אף השבעים מתרגמים כמעט תמיד 'נדה' ἀφροδῖος 'מרוחקת ונבדלת' וכן מזכירים את זה כפעולת אנשי כנסת הגדולה באבות דר' נתן כפירוש לבטוי "ועשו סייג לתורה", ואף בתוספתא שבת פ"א, יד נמצא: "הראשונים לא היו אוכלין עם הנדות".

נראים איפוא הדברים, שהמדרש, כפעולה פרשנית לכתוב, קדום הוא, והיה נהוג בידי פרשני המקרא, או פרשני התורה, דורשי התורה, המבינים, המשכילים, הסופרים (שם זה נשאר בלשון חכמים כפי שכבר אמרתי אשתקד, כן נשאר בספרות ההלניסטית γράμματεῖς), היו גם מבצעי התורה, הרשות השופטת והמבצעת. זוהי שאלה אחרת. (על בעיה זו השייכת לתחום התפתחות ההלכה בכלל והיא בעקרה בעיה היסטורית², דן פרוף' אורבך בהרצאתו בכנס העולמי האחרון³). הרי זוהי בעצם גם השאלה, אם סופרים מהווים את היסוד של אנשי כנסת הגדולה, מכל מקום נראה שבתקופת עזרא היו התפקידים קשורים. שכן עזרא הוא גם סופר – מורה – מפרש, וגם פוסק ומבצע. אין לנו שום ידיעות מוסמכות על התפתחות הענינים, בשעה שאנו עוזבים את התחום הדוגמאטי ואיננו מקבלים שתמיד היה קיים 'בית דין הגדול' שממנה תורה יוצאת, ושהיה תמיד רק אחד כזה. הידיעות ההסטוריות, שיכולות לתת לנו פתח לפתרון, על התקופה הטרומ-תנאית הרי הן כולן

2 וראה גם וויס דדו"ד ע' 55 ועתה נדפס בתרביץ טבת תשי"ח.

3 הערת עורך: כיון שאין רישום מתי ניתן קורס זה, אין ידוע לאיזה כנס הכוונה.

מהתקופה ההלניסטית. אם היקיפו של המדרש הצטמצם בפירוש פשוט ובמדרש פשוט, או אם כבר מני אז היה המדרש לטכניקה מסובכת לפעמים, המשתמשת בכל מיני מדות הרי זוהי שוב שאלה אחרת. התפיסה הדוגמאטית רואה גם במדות דבר מקובל, ואילו המדע ההסטורי רואה בהן פרי התפתחות מאוחרת יותר, ועל זה עוד נדבר. בעית היקף המדרש והטכניקה שלו תלויה כמובן גם בהיקף תחום ההלכה והאגדה המקובלת, שהיה כבר בנמצא בזמן הקדום ושהיה צורך לקשרו לכתוב וגם על זה אין לנו ידיעות.

מכאן אנו באים לבעיה השנייה והיא:

היחס בין מדרש והלכה

לאמתו של דבר היינו צריכים להעמיד את הבעיה בצורה כללית יותר, דהיינו היחס בין המדרש והתוכן כל' ההלכה ואגדה, אלא מכיון שנוהגים במדע וגם בתוך ההשקפה הדוגמאטית, להבדיל ולעשות אבחנה בין אגדה להלכה, מכיון ששני התחומים הללו נובעים מיסודם מתוך רשיות תרבותיות שונות ואף מוצאם הנפשי שונה במקצת, אף אנו לשם הקלת הדיון נצטמצם בשאלת היחס בין המדרש וההלכה ואולי נשוב עוד אחר כך לאגדה.

אנשי המדע העמידו את השאלה, מהו היחס בין המדרש ובין ההלכה, כלומר האם המדרש הוא שיצר והוליד את ההלכה או האם ההלכה היתה ידועה מתוך קבלה או פרי תהליך משפטי-הסטורי אחר ורק הסמיכו אותה מטעמים לימודיים או אידיאולוגיים לכתוב דרך המדרש (ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא, חשש לשתי תורות). באופן פרינציפיוני ומדעי הועמד הדבר כמובן רק בחכמת ישראל ובתקופה החדשה, אך למעשה הביעו כבר חכמי ימי הבינים את דעתם על הענין. כנהוג בספרות התלמודית גופה, אין למצוא בה הגדרה ואבחנה הסטורית או דוגמאטית, ורק חקירה בספרות זו יכולה להביא לידי תוצאה מסוימת. רב שרירא גאון בדברו על דרך הלמוד בתקופה הקדומה, בימי בית שני, מניח כי דרך הלימוד היתה כמו דרך ספרי מדרשי ההלכה, כל' דרך המדרש על יד הפסוק, ואגב הסברו הוא אומר: "וספרא וספרי דראשי דקראי והיכא רמיזאן הילכאתא בקראי". לפי פשוטם של דברים נראה שהו"ו של 'והיכא' אינו אלא וי"ו הפירוש, ולפי זה הרי רש"ג אומר כי ההלכות רמוזות בפסוקים כל' המדרש רק מסמך. וכן בנו רה"ג מתבטא בתשובה אחת (תה"ג תרפ"ט אסף 102, ס' יד) "הכין חזינא דלאו ראיא היא

אילא מדרש הוא ועיקר מילתא הלכה מקובלת היא". אמנם הדברים נאמרו על ענין מסוים, עבד עברי, אך ניסוח הדברים מראה, שבכלל מדרש נחשב אצלו כמסמך.

גם שני מניחי היסוד של הדיון בדוגמאטיקה התלמודית השיטתית – הרמב"ם והרמב"ן, יש להם כנראה דעה מסוימת בדבר. הרמב"ם סבור (שורש ב של ספר המצוות) כי לא כל מה שנדרש מן התורה באחת מהמדות נחשב ל'מדאורייתא'. אלא אם כן יש עליהם הודעה מפורשת בתלמוד או יוצא מתוך משמעות הסוגיות, שהן מדאורייתא. ואילו האחרים הם נחשבים אצלו כמדרבנן מבחינה פורמאלית. אגב הדיון בדבריו יוצא איפוא שיש שני מיני מדרשים: א) מדרש מסמך, שהוא כוחו מדאורייתא. ב) מדרש המוליד, היוצר ללא קבלה (בלשונו: "דינים המוצאים בקל וחומר ובזולתו מהמדות אלפים רבים... ונאמר עליהם דקדוקי סופרים. כי כל מה שלא שמענו בסיני בבאור הנה הוא מדברי סופרים"). ומבחינה פורמאלית כוחם של הלכות אלה כמדרבנן. הרמב"ם כנראה מכיר איפוא בעובדא, שהמדרש מוליד ויוצר הלכות. וכן אומר הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב הלכה א: "בית דין הגדול שדרשו באחת המדות כפי מה שנראה בעיניהם ודנו דין" וכו').

והרמב"ן בהשגתו על שורש א' מתבטא אגב פולמוסו כך: "כי התורה נתנה לנו ע"י משה רבינו בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים וחתך לנו ית' הדין שנשמע לב"ד הגדול בכל מה שיאמרו בין שקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם. כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה".

הרי יוצא כי לחכמים כח להוציא הלכה מתוך הפסוק. כל' המדרש יוכל להוליד הלכה, אם גם ניתן הדבר רק לב"ד. אבל מתוך פירושו על התורה נראה בעליל שהוא רואה במדרש כח יוצר בדרך כלל. מכל מקום שני עמודי התווך האלה של חקר ההלכה מכירים בפרנציפ, שהמדרש בכוחו ומתפקידו להוציא גם הלכות חדשות, אם גם נעשה הדבר על ידי אינסטנציה מוסמכת, שלפי התפיסה הדוגמאטית, שאינה רחוקה ביותר מהתפיסה ההסטורית, היא מחייבת המציאות תמיד והיתה פועלת מימי משה רבינו עד לחתימת המשנה ולהלן מזה.

בעיה זו, שהיא ראשונית להבנה להתפתחות ההלכה בכלל, נתעוררה שוב במאה הקודמת. הרב המלבי"ם מתוך מלחמתו ברפורמה, התחיל מתעמק בבעית הפשט והדרש, ההלכה והמדרש והיה חפץ להראות, כי דברי חז"ל

הקשורים למקרא הם בבחינת פשט, ומכאן הוא בא לידי מסקנה "שעיקר ראייתם מן הכתוב", כי "הדרוש הוא לבדו הוא הפשט, הפשט המיוסד כפי חוקי הלשון האמתיים והברורים", ו"כל דברי התורה שבע"פ מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב", והוא מתפלמס עם דעת הזקנים, שעקרי ההלכות היו מקובלות בידם בעל פה, וכי המדרשים הם רק 'ציונים ואסמכתאות'. אמנם אין הוא אומר בפירושו, עד כמה שראיתי, שמדרש הפסוק הוא המקור להלכה, וחפץ רק להוכיח, כי המדרש הוא הפשט האמתי. אבל נראה מתוך דבריו, שאמנם יש למדרש כוח יוצר "כי תורת הפה היא התורה שניתנה מן השמים" כלומר התורה שבעל פה כלולה בפשט הכתוב.

גם רנ"ק שמבדיל בין פירושי סופרים ומדרש חכמים אומר שיש להלכות ארבע מדרגות והראשונה: "אותן שהוציאו מן המקרא ע"פ דרכי המדרש בו". וגם אצל דברי סופרים: הוא הכתיב כפי מה שפירשו, בכח קבלתם מהאבות, בכח רחב ידיעתם בלשון, ובכח הרשיון שניתן להם בזה מבואר בפרשה מיוחדת וכן "עפ"י הקבלה והעיון בכתובים". וכן: 'בוני ומשלימי התורה על פי מדרש מקריאות התורה. וכן וויס בדדו"ד בח"א ע' 55, ע' 164, ח"ב ע' 104 ו-107.

דבריו של רז"ף אינם ברורים די צרכם. פעם הוא אומר בפרק הראשון בדבריו על חכמי המשנה, התנאים, ש"הפשטו הדינים אשר הוציאו מפרשי המצוות" ומכאן איפוא שהסופרים הוציאו וחיידשו מתוך הכתוב ואילו בשורה שלפניה הוא אומר "לימוד הסופרים אשר חברו את מאמריהם אל המקרא". מכל מקום אפשר להוציא מדבריו שהיה למדרש גם כוח יוצר.

את הבעיה עורר מתוך תנופה רחבה רי"א הלוי בספרו 'דורות ראשונים' חלק ראשון, ומתוך שיטתו הכוללת הידועה הוא חפץ להוכיח, אין אלא קבלה, וכי כל המדרש, קדומים כמאחרים, אינם אלא בבחינת אסמכתאות ורק במקרים של ספק, על בה"ד הגדול להכריע, היו מסייעים גם במדרש, אך גם כאן העיקר הקבלה והסברה ודמוי, הוא שולל איפוא כמעט כל כוח יצירתי מן המדרש.

אחריו החזיק רי"ן אפשטיין בספרו 'מבואות לספרות התנאים' וכותב בפשיטות "ובכלל המדרש תומך תמיד בהלכה אבל אינו יוצר את ההלכה, סומכים את ההלכה מן המקרא, אבל אין מוציאים וממציאים הלכה מתוך דרש".

כנגד זה טוען פרופ' אלבק במאמרו 'הדרשות והקבלות' בספר היובל לפרופ' מרכס, אחרי נתוח של כמה מקומות, כי יש ויש. יש שהקבלה המקור, ויש שההלכה יוצאת מתוך המדרש, וכן הוא מדגיש בצדק, שיש להפריד בעיה זו מבעית למוד התורה – מדרש או משנה – שעליה דברנו אשתקד.

לאחרונה נגע בשאלה פרופ' אורבך במאמר: 'הדרשה כיסוד להלכה ובעית הסופרים' (תרביץ כז, תשי"ח) מתוך זה שהוא מבחין בין סופרים (מעמד של 'מלמדים' העוסקים בפירוש התורה) ובין אנשי כנסת הגדולה, זקנים וחכמים (בעקר כבר עמד על זה וויס אם לא מתוך נקודת ראות סוציולוגית), מתוך אנאלוגיה למצב ברומי העתיקה. ומתוך השפעת דברי פרופ' ליברמן על השפעת אסכולת הפרשנים היווניים. לפי דעתו לא השפיע המדרש על ההלכה אלא עם התחלת התרופפות השלטון העצמי. ההלכה הקדומה יסודה בקבלה ובמעשה, והסופרים בתקופה הטרומ-תנאית לא השפיעו במדרשם, ואפילו אם מדרש זה הוליד הלכות על התפתחות ההלכה ודבר זה החל רק מהתקופה התנאית ובצורה אטית.

אף אני אשתקד בפתיחת הסמינר הרציתי על בעיה זו וגם באתי לידי מסקנה מתוך דוגמאות שונות, דרך כל תקופות התנאים (וגם אמוראים) כי לעתים תכופות המדרש הוא מקור ההלכה. אמנם, לפי טיב המדרשים שבידינו לא יכלתי להגיע אלא עד ראשית תקופת התנאים והבעתי השערה, שהוא הדין לתקופה הטרומ-תנאית: אמנם לכאורה קשה לתאר שבתוך חברת עם חיה, הדרישה שבכתוב היא היא שיוצרת הלכות, וכמובן לא טענתי כי רק המדרש הוא היוצר ולא הכחשתי את היסוד השני 'הקבלה' שכבר פעם הרחבתי עליה את הדבור, ושהיא בודאי היסוד החזק ביותר גם מבחינה דוגמאטית וגם מבחינה מדעית-הסטורית (ההבדל הוא בזה שהדוגמאטיקה רואה ב'קבלה' קבלה מסיני ממש ואילו המדע, תהליך הסטורי בעל שלבים) ואף מבין אני שלמעשה החיים יוצרים בעיקר משפט והלכה והשפעת ה'שולרכט' מוגבל, ומשום כך אפשר להבין יותר את פעולת המדרש כיוצרת בתקופה המאוחרת כאשר הועתק המרכז מן החיים אל בית המדרש. אבל אף על פי כן לא נשכח שיש לנו כאן ענין לא עם משפט גרידא אלא עם תורה – מושג דתי שאין בו הפרדה בין Law ל-Ethics, וכן אין לנו לכתחילה עסק עם עם במובן הרגיל, האתני-הפוליטי, אלא עם 'כנסת ישראל' שהוא ביסודה כבר אז בתקופה הטרומ-תנאית ואולי דוקא אז, לפני העצמאות החשמונאית, יותר קבוץ דתי-אתני, שרואה כבר אז משיבת ציון והאמנה ואילך את עצמו כקבוץ

דתי, שתפקידו לכתחילה לקיים את התורה כדוגמת הכתות הידועות לנו בתולדות הדתות. ומשום כך השאיפה למדרש ולחפוש בכתוב נראית כטבעית ביותר (ואין גם לשכוח שיש קשיים וסתירות בכתוב שמעצמם מביאים לידי הלכה), ובאשר לאבחנה המעמדית בין סופרים לחכמים, איני חפץ להיכנס לדבר, ואולי גם נראים הדברים מכמה בחינות ואפשר שאין לדבר משום כך על תקופת הסופרים. אבל ראינו שרשמי מדרש נמצאו מתקופה קדומה זו ואין לשער שמצאו להם מהלכים, אם לא אושרו על ידי מוסד מחוקק ומבצע. (אגב מחוקק, תרגום יונתן 'ספרא' – בראשית מט, י) ובין אלה ישנם, שנראה שלא דוקא הקבלה אלא המדרש היה הקובע. (כגון "הדוה בנדתה" שכן באבות דר' נתן ראו בעיה משום סייג וכמו "והרים את הדשן אשר תאכל האש").

הוכחותיו של א. א. אורבך ממעשה בני בתירה ור' יוחנן בן זכאי ("שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן" – שקלים פ"א מ"ד, אינו מוכיח שר' יוחנן לא קבל את המדרש וכן לא המקור בסוטה ה, ב וכן לא מה שאומר ר' יהושע בכלים יג, ז; טבול יום ד, ו; וכן לא נזיר ז, ד. (כאן היתה לו קבלה מבוססת, בסוטה המדובר בדרשה על מה שהוא מדרבנן, ובאמת בכריתות ג, ט דן ר' יהושע בעצמו קו"ח כפי שאורבך מודה, ואין אורבך בודק אם לא אותם הכרעות ראשונים באו על יסוד מדרש).

נפנה עתה לרגע להשקפותם של אלה הסבורים שבכלל לא היה למדרש שום תפקיד ראשוני (אלא במקרים יוצאים מן הכלל) כפי שסובר הלוי, ושאינו מבדיל בין תקופה לתקופה, בין סופרים, תנאים ואמוראים. אמנם הלוי מביא הוכחות רבות שמוכיחות שהמדרשים הם רק משניים, ושהדברים הם מן הקבלה או אפילו מדרבנן. ובאמת כבר עמדו על כך הראשונים, שלפעמים מביאים מדרשים לדברים שבפירוש נאמר עליהם בדור התנאים שהם מדרבנן. כמו שבות משבתון (הרא"ש הידוע בהלכות מקואות, שיסודו בדברי הר"י בפסחים י"ז ע"ב ד"ה אלא שהוי רביעית, וכן הרמב"ן בהרבה מקומות בפירושו על התורה בדנו על מדרשי הלכה).

והיסוד לזה כבר נמצא בגמרא בדברי אמוראים שאומרים "מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא" כגון יומא עד ע"א ויבמות כא ע"א, (אצל 'חלוצה').

4 רמב"ן – למשל דברים יד, כב וכן בענין שביעית – ויקרא כה, ז; תוספות בכורות נד ע"א ד"ה ושני מינין.

והדוגמא הברורה ביותר שלמדו בספרא ובמכילתא את ענין שבות "לא יעלה באילן" מהמלים "שבתון". אין בודאי חולק על כך, שבתקופה מאוחרת סמכו אפילו דברים שהם מדרבנן לכתוב. אם גם הוכחתי במאמרי 'המושגים מדאורייתא ומדרבנן'⁵ שבאמת מסתבר, שמה שנחשב אח"כ בתקופת האמוראים למדרבנן היה בעיני התנאים עוד 'מדאורייתא' או שלא הבחינו עוד הבחנה מדויקת בין שני התחומים.

השאלה היא: האם ישנם גם מדרשים שמהם יוצא שאמנם המדרש קדם. ואפילו ההוכחות הרבות שהלוי מביא מן התלמוד אין בכוחם להכחיש את הדבר, אלא לכל היותר שבמקרים אלה ברור, ומוחלט, שאין המדרש אלא אסמכתא, ולא עוד. אפילו בחלק מהוכחותיו, שהלוי מביא אפשר לפקפק. כי ראשית כל הוא מרבה להביא ילופי אמוראים במקום מדרשי תנאים ועד כמה שאמנם התחום בין תנאים ואמוראים מלאכותי מדי, הרי אין להכחיש שישנו הבדל ביניהם בשיטה. ובמיוחד בדרך המדרש ובשמוש בו. ולא מקרה הוא שלהלכות שהלוי מביא ישנם בחלקם רק ילופי אמוראים. וזאת אף זאת. מבחינה בקורתית עדיין לא הוכח, כי כל דבר, שיוצא עליו מן הסוגיא האמוראית, שהוא מדרבנן ויקרא איפוא רק אסמכתא בעלמא. הוא באמת לפי השקפת התנאים מדרבנן. אפשר ואפשר שהתנאים חשבו דברים אלה עוד באמת ל'מדאורייתא' וגם כן אין בודאי ראייה ממפרשים אלה, שהן אסמכתאות (כפי שהוכחתי במאמרי על 'המושגים מדאורייתא ומדרבנן'). אבל גם הראיות הפרינציפיוניות, שרי"א הלוי מביא אותם, ושבאחת מהם מחזיק גם רי"ן אפשטיין אינן עומדות בפני בקורת.

האמת היא, שבמקרים קונקרטיים כאשר נשאלו חכמים על דין מסוים, ענו "לא שמענו" או ניסו לפתור את הבעיה מן הקבלה בענין דומה, אך אף פעם לא שעו אל המדרש, אף על פי שאפשר היה. כגון במסכת כריתות פרק ג משנה ז: "אמר רבי עקיבא שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע באטלס של אמאום שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו בהעלם אחד מהו חייב אחת על כולן או אחת על כל אחת ואחת ואמרו לי לא שמענו, אבל שמענו הבא על חמש נשיו נדות בהעלם אחד שהוא חייב על כל אחת ואחת ורואין אנו שהדברים קל וחומר". ובמשנה הבאה: "ועוד שאלן רבי עקיבא אבר המדולדל בבהמה מהו

אמרו לו לא שמענו אבל שמענו באבר המדולדל באדם שהוא טהור שכך היו מוכי שחין בירושלים עושיין הולך לו ערב פסח אצל הרופא וחותכו עד שהוא מניח בו כשעורה ותוחבו בסירה והוא נמשך ממנו והלה עושה פסחו והרופא עושה פסחו ורואין אנו שהדברים קל וחומר". ובמשנה ט: "ועוד שאלן רבי עקיבא השוחט חמשה זבחים בחוץ בהעלם אחד מהו חייב אחת על כולם או אחת על כל אחת ואחת אמרו לו לא שמענו אמר רבי יהושע שמעתי באוכל מזבח אחד בחמשה תמחויים בהעלם אחד שהוא חייב על כל אחד ואחד משום מעילה ורואה אני שהדברים קל וחומר, אמר רבי שמעון לא כך שאלן רבי עקיבא אלא באוכל נותר מחמשה זבחים בהעלם אחד מהו חייב אחת על כולן או אחת על כל אחת ואחת אמרו לו לא שמענו, אמר רבי יהושע שמעתי באוכל מזבח אחד בחמשה תמחויים בהעלם אחד שהוא חייב על כל אחת ואחת משום מעילה ורואה אני שהדברים קל וחומר, אמר רבי עקיבא אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה אמר לו השב אמר לו...".

הרי לא פנו אל המדרש, אף על פי שלמשל ל'אבר מדולדל' יש מדרש בברייתא בגמרא: "האבר והבשר המדולדלין בבהמה ומעורין בחוט השערה, יכול יטמאו טומאת נבלה – תלמוד לומר: יפול – עד שיפול" (חולין קכו ע"ב).

והוא הדין לבעיית 'צרת הבת' למדו רק מעדותו של ר' דוסא בן הרכינס (יבמות טז ע"א) ומעדותו של ר' יהושע (תוספתא יבמות פ"א ה"י), אף על פי שיש ילוף בגמרא: "ולקח ולקחה, ויבם, ויבמה – לאסור צרות ועריות" (בבלי ח ע"ב).

וכבר תרץ את הבטוי 'לא שמענו' אלבק במאמרו שהכוונה ב'לא שמענו' גם על מדרש, כמו שנמצא "עונש שמענו אזהרה לא שמענו", ויש להוסיף כי הבטוי 'לא שמענו' הוא בטוי תנאי מקובל כגון "פטמה לחצאין כשרה, לשליש ולרביע לא שמענו" (ברייתא של ר' נתן בפטום הקטורת).

ברם לא זו בלבד. הרי נשאלו אותם חכמים, ר"ג ר' יהושע ור"א, שבאמת אינם נציגי אסכולת המדרשית המובהקים, ואין להכחיש שאז לפני תקופת ר"ע ור"ש עדיין לא תפס המדרש אותו המקום בהתפתחות ההלכה כמו בתקופה הטרומ-תנאית ובתקופה הסוף-תנאית. והרי מכל מקום רואים שגם הויכוח הולך בטרמינולוגיה של המדרש (קו"ח, יוכיח) כמו הויכוח בין ב"ש

לב"ה בענין סמיכה (חגיגה וביצה)⁶. ואולי אין זה מקרה שכל המשניות הללו הועתקו לספרא בויקרא חובה פ"א, ששם מדובר על כל הענין של 'אחת', לענין שבת. והקשר בין כריתות ושבת פ' כלל גדול ידוע, וויכוחים מעין אלה אפשר למצא הרבה מאוד בספרא, עיין למשל וכוח מונבז ור"ע במצורע (פרשה א, ד), אלא ששם בסוף ובהתחלה נמצא המדרש "ביום טהרתו" והובא שלא ישא מכיון ששם עוסקים במדרש הלכה ואילו כאן במשנה, אבל הוכוח הוא הגיוני על יסוד קו"ח והרי משנת מדרש ללא הזכרת פסוק היא גם המשנה הראשונה העתיקה בריש בבא קמא, וכן פסחים פ"ו מ"ב "אמר רבי אלעזר ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה שדוחה את השבת, אלו שהן משום שבות לא ידחו את השבת" וכו'.⁷ ועוד: מדרש וקו"ח, נזקקים לקו"ח (תוספתא סנהדרין ז, ז) ואם כן ברור שפתחו מקודם בקו"ח, ומעשה ושאינו מעשה נזקקים למעשה. תשובותיהם של ר"י ור"ג הן איפוא טבעיות ואין מכאן שום ראייה. כמו שדרשו אחר כך גם הלכות מנוסחות משניות⁸: יש כאן איפוא 'מדרש' אבל מדרש שמועה.

ובאשר לענין 'אבר מדולדל' הרי ברור, שאם יש מעשה, מעשה עדיף ממדרש ולא היה להם צורך לפנות למדרש.

ובאשר לראייה השניה שעליה סומך גם רי"ן אפשטיין מהירושלמי פסחים (פ"ו ה"א, ל"ג ע"א): 'ר' יוסי בי ר' בון בשם ר' בא בר ממל: אדם דן גזירה שוה לקיים תלמודו ואין אדם דן גזירה שוה לבטל תלמודו', הרי נאמרו הדברים רק בנוגע לגזירה שוה שתופס באמת מקום מיוחד, כמו "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" (לעצמו). כפי שנמצא גם שם בענין הלל ובני בתירה, אין זה עדיין מוכיח שום דבר על המדרש בכלל, ואדרבא מכאן אולי ראייה להיפך, שרק הג"ש דבר יוצא מן הכלל.

וכשם שהביא הלוי דוגמאות המוכיחות לפי דעתו, שלמדרש יש תפקיד משני, כן הביא אלבק ואף אני בהרצאתי ראיות לצד השני הנראות כמוכיחות, שאמנם המדרש הגורם העיקרי ואין ברצוני להביאם שוב ואסתפק רק

6 ועי' עוד נזיר פ"ז מ"ד: 'א"ר עקיבא דנתי'.

7 וכן נדה ד, ו קו"ח שדוחה ר"א. וראה גם משנה ביצה א, ו, ששם משתמשים ב"ש בג"ש בין חלה ומתנות כהונה.

8 משנה ראשונה ב"ק ותוספתא עליה. נזיר סה ע"א: "מצא – פרט למצוי וכו'". לדוגמא ר"ה ל ע"א: "רואה – פרט ליושבת בנחל".

במקומות פרינציפיונים, לא דוגמאות של מדרשים, שמהם יוצא שאמנם מלא המדרש גם תפקיד יוצר.

1. המשנה סנהדרין יא, ב: "כך דרשתי וכך דרשו חברי".
2. תוספתא סנהדרין פ"ט א: "ונושאי ונותנין בפרשת העינין כל הלילה, ואם היה רוצח נושאי ונותנין בפרשת רוצח".
3. משנה תרומות ו, ו: "ממקום שר' אליעזר מקל משם ר' עקיבא מחמיר". אלה הוכחות פרינציפיוניות שאלבק מביא אותם ויש להוסיף עליהם ההבדל הידוע בין ר"ע לר"ש על 'חובה' או 'רשות'. סוטה ג ע"א: "וקנא את אשתו, רשות דברי ר' ישמעאל רע"א חובה". "לעולם בהם תעבודו רשות דברי ר' ישמעאל רע"א חובה". וכן מאמרו של ר' ישמעאל (ירושלמי קידושין פ"א ה"ב): "בשלושה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובאחד למדרש. ותני רבי ישמעאל [שם יד, ט] והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו – כלל, את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו – פרט, וכשהוא אומר ואת כל שערו יגלח חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אין אתה דן אלא כעין הפרט, לומר לך מה הפרט מפורש שהוא מקום כינוס שיער ובנראה אף אין לי אלא מקום כינוס שיער ובנראה והלכה אמרה יגלחנו כדלעת". אם לא היה למדרש כוח יצירתי למה לו לר' ישמעאל לדרוש מדרש זה ולומר שלא כך ההלכה, הרי הכל מיותר, אלא שהוא סבור שבדרך כלל כוח למדרש ליצור הלכה, אך במקרה זה הקבלה היא אחרת.

וכן אומרים על ר' עקיבא בתוספתא זבחים פ"א, ח; ספרא נדבה פרשה ד, ה; ספרי בהעלותך פסקא עה שהוא דורש ומסכים להלכה⁹. כל' הוא מוציא בעצמו הלכות מן הכתוב והן מתאימות להלכה המקובלת. במקרים אלה לא ידע ר' עקיבא את ההלכה המקובלת והוציא הלכה מעצמו מן הכתוב. ואף האמוראים אומרים על המשנה בב"ק פ"ד מ"ט: "קשרו בעליו במוסירה ונעל בפניו כראוי ר' יהודה אומר תם חייב מועד פטור שנאמר ולא ישמרנו בעליו ושמור הוא זה". והתלמוד אומר: "התם בקראי פליגי".

בסכמו של דבר: תפקידו של המדרש, כמעט בכל התקופות הוא כפול. הוא מסמיך הלכות מקובלות ואף מחודשות לכתוב, אבל גם מוציא מן הכתוב

9 אך ראה סברתו של אורבך כי בסוף כתוב: "אם שמעו אומרים לו".

10 כבר עמד על זה ר"ה וויס.

הלכות חדשות. בדרך כלל נראה שבתקופת התנאים האחרונה התחומים מטושטשים ולפיכך אין לקבוע כלל, ויש לבדוק כל מדרש ומדרש מתקופה זו בכל הקפו על פרטיו תוך השואת המקורות האחרים וכמובן גם דרך התבוננות אובייקטיבית אם מדרש יוצר או מסמיך כאן. ודבר אחד צריך להיות ברור, שהפונקציה הכללית של המדרש בתוך התפתחות ההלכה אינה נופלת בערכה מזו של הקבלה, ואולי לא רק בתוך ההלכה והאגדה, אלא בתור פונקציה תיאולוגית בכלל שבלעדיה לא תתואר ההתפתחות הדתית.

המדרש הקדום

ומכיון שמצאנו רמזים מספיקים לקדמותו של המדרש ודברנו גם על פעולתו היצרנית, עלינו להתעכב גם לרגע על פעולתו העקרית והראשונית, והיא הפרשנית, שכן כל עצמו של המדרש לא בא לכתחילה אלא לפרש, ומכאן הסתעפו כל הפעולות האחרות, היינו יצירת הלכה. יצירת אגדה וסמיכת אגדה והלכה לכתוב. ההגיון אומר לנו כי הפירושים הקדומים היו בודאי קצרים ובלתי מסובכים וכך הכרנו באמת את מה שנראה לנו כשרידים.

היסודות היו בודאי לפי התוכן, אם חוקי אם ספורי. אם חוקי היתה בודאי פרשנות מסורתית קיימת בידי הכהנים מפרשי התורה בהתאם לקבלה, תוך פרשנות משפטית, שאינה תמיד זהה עם פרשנות פילולוגית כידוע, שהרי עליה ליישב סתירות וכמו-כן להתאימם לפעמים לתנאים ולהשקפות שבחיים, אם גם יש להתחשב בעובדה, שבחוק דתי יש וכופים את החיים ומשנים מתוך כוונה ומטרה ברורה יותר מאשר בחוק חילוני. אם למשל למדו מ"ושננתם לבניך ודברתם בם בשבתך בכיתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" שיש לומר ק"ש פעמיים ביום הרי זה לא לפי פשוטו של מקרא שבהשקפה ראשונה, שלפיה המדובר במצות תלמוד תורה (מתוך הנחה שהתורה היא ספר מצוות), ואז פירשו כך מתוך כוונה ברורה לממש את מצוה זו על ידי פעולה תמציתית של ק"ש וקבלו המילים 'בשכבך ובקומך' משמעות מדוייקת חוקית, ונכנס הדבר בתור מצוה.

באשר לחלק הספורי, היתה הפרשנות הפילולוגית פשוטה ביסודה, כפי שיוצא עוד ממדרשים קדומים, כמו מדרש פרשת בכורים, שנקרא בליל הסדר, שנחשב לקדום לפי כל הדעות, פילולוגית לפי מושגי הימים ההם, ואשר הכילה בודאי כבר היסודות שראה אותם היינמן בסיכומיו בספרו על דרכי האגדה, כאופיינים לאגדה כגון החשיבה האורגנית, המוחשית, החיה, החסרה

הפשטה, שיטתיות, הכרה ברורה של חד-פעמיות, ואבחנה בין שכל ויתר הרגשות. הפילולוגיה היוצרת שאינה מכירה בלוגוס, המשפט המקושר, מכמריע ויכול לדרוש גם מילים וגם אותיות לחוד.

שאלה אחרת היא: האם נשאר בספרי מדרשי ההלכה שלנו, שעליהם עלינו לדון בהרצאותינו השנה, עוד האלמנט הפרשני הזה, שאפשר לחשוב אותו לקדום, בין שהוא ממש שייך לתקופה הטרומ-תנאית בין שהוא המשך של אותו יסוד פרשני, אכסגיטי במובן הפשוט של המילה, כפי שהיו מלמדים בבית הסופר – בית הספר – או שמא מייצגים מדרשי ההלכה שבידינו שלב מאוחר ומסובך יותר, שלב של 'תלמוד' של דיון חכמים שאת הדיו אפשר לשמוע מתוך הסגנון, שגם אם אין בו דיון של חכמים חיים ממש, הרי הוא כבר מסוגנן בצורה כזאת. 'אתה אומר כך, או אינו אלא...', 'למה נאמר', 'לפי שנאמר', 'כלך לך לדרך זו או אחרת', 'שומע אני' או 'יכול' וכדומה.

על מדוכה זו כבר ישב הרמא"ש (=הרב מאיר איש שלום) במבוא שלו למכילתא פרק י"ב (בפולמוסו נגד הרז"ף [=הרב זכריה פרנקל]) שטען במבוא לירושלמי שר' ישמעאל, שהמכילתא נקרא על שמו הוא ר' ישמעאל אמורא שאסף את המכילתא מתוך ברייתות ומשניות, והציגן יחד בדרך מדרש המקרא. והוא מוכיח מתוך דוגמאות, שהספר הוא באמת ביסודו פירוש, והוא מביא דוגמאות מבראשית, שמות ודברים, רובם מהאגדה ומיעוטם מההלכה כגון: "אם רעה בעיני אדוניה – אין רעה אלא שלא נגמלה חסד לפניו". "ונמצא בידו, אין בידו אלא רשותו". "על משענתו על בריו" "ונתן בפלילים, אין פלילים אלא דיינים". "ומת או נשבר או נשבה, ומת שתהא מיתתו בידו שמים, או נשבר ששברתו חיה או נשבה ששבוהו ליסטים". "וגר לא תונה ולא תלחצנו – לא תוננו בדברים ולא תלחצנו בממוץ".

דוגמאות נוספות מתחום ההלכה: "והעברת כל פטר רחם. אין העברה אלא הפרשה, וכן הוא אומר והעברת את נחלתו לבתו". "אל תאכלו ממנו נא, אין נא אלא חי". "לבית אבות, אין לבית אבות אלא למשפחות שנאמר למשפחותם לבית אבותם". "לא תהיה לו כנושה, שלא תראה לו בכל זמן". "פסח הוא לה' שיהא כל מעשיהם לשם שמים". "ונכרתה אין הכרתה אלא הפסקה". "אם המצא תמצא, אין מציאה אלא בעדים". "ונלוו אליך, יטפלו עליך".

כלי פירושים כאלה, שהם עדיין בבחינת תרגום. אמנם אין רמא"ש טוען שהם מזמן הסופרים דוקא, אלא סבור שכל תנא היה מחבר לו פירוש כזה

על התורה. אך מכל מקום צדק בהנחתו זו, שהיסוד הפרשני קיים בספרי מדרשי ההלכה. והריני להוסיף על דבריו שאפשר לגלות את היסוד הזה לא רק בהערות הפרשניות הפזורות על פני מדרשי ההלכה אלא גם בתוך המדרשים המסובכים ויתכן מאד שכל המדרשים המתחילים ב: "בזה הכתוב מדבר או אינו אלא כו' " שנראים לנו כניסוחים סגנוניים גרידא, מוצאם בכל זאת במדרש פרשני גרידא קדום שהיה מפרש בזו הלשון. וכן במדרשים אחרים שמכילים גם פירוש וגם הלכה למשל:

"במכסת נפשות – אין מכסת אלא מנין, שישחטנו למנווייו, ואם שחטו שלא למנווייו עבר על עשה" (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא, פר' ג). יתכן שהמדרש הקדום היה רק אין מכסת אלא מנין, וההמשך "שישחטנו" ... בעצם שכבה שניה.

וכן: "מן הכשבים ומן העזים, מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו, אתה אומר כן או אינו שביא משניהם כאחת ת"ל ואם מן הצאן קרבנו מן הכבשים או מן העזים" (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא, פר' ד).

וכן: "בבית אחד יאכל בחבורה אחת הכתוב מדבר ... אתה אומר בחבורה אחת או אינו אלא בבית אחד כמשמעו" (שכל טוב שמות פרק יב).

וכן: "על ידכה זה שמאל אתה אומר זה שמאל או אינו אלא ימין" (מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא דפסחא פרשה יז).

וכן: "כי תקנה עבד עברי בכך ישראל הכתוב מדבר או אינו אלא בעבדו של עברי" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה א).

"ובשביעית, שביעית למכירה, אתה אומר שביעית למכירה או אינו אלא וכו' " (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה א).

"והגישו אדוניו אל האלהים, אצל הדיינים, שימלך במוכריו" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ב).

"ורצע אדוניו את אזנו של ימין הכתוב מדבר אתה אומר וכו'" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ב).

"לא תצא כצאת העבדים, לא תצא בראשי אברים כדרך שהכנענים יוצאים" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה א).

"ומכה אביו ואמו, מכה שיש בה חבורה, אתה אומר מכה שיש בה חבורה או אינה אלא מכה שאין בה חבורה" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ה).

"מות יומת בחנק אתה אומר... " (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ה).

"וגם בעליו יומת, יומת בידי שמים אתה אומר בידי שמים או אינו אלא בידי אדם" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה י).
 "מתמול שלשום, יום ואמש ושל לפניו" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה יב).

"ונקרב בעל הבית אל האלהים לשבועה אתה אומר לשבועה וכו'" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה טו).

"אם לא שלח ידו במלאכת רעהו לצרכו אתה אומר לצרכו או אינה אלא לצרכה ושלא לצרכה – ת"ל על כל דבר פשע" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה טו).

"לא תבשל גדי בחלב אמו. הוא הדין לבקר מפני מה דבר הכתוב בגדי מפני שהחלב מרובה באמו" (אח"כ דרשה פורמאלית של רבי): "נאמר כאן אמו ונאמר להלן אמו, מה להלן בשור וכשב ועז הכתוב מדבר, אף כאן בשור וכשב ועז הכתוב מדבר" (מכילתא דר"י משפטים, מסכתא דכספא פרשה כ).
 נקטתי דוגמאות ממכילתא דר"י, מכיון שהוא באמת נחשב למדרש עתיק ביותר, אבל אפשר למצוא דוגמאות כאלה גם בספרים אחרים כגון למשל בספרי ומדרש תנאים:

"כי תבוא בכרם ועץ – בפועל הכתוב מדבר" (מדרש תנאים דברים כג, כה).

"ואם תקריב מנחת בכורים לה' זו מנחת העומר" (ספרא, דבורא דנדבה, פרשה יג, ד).

"ואת היותרת על הכבד – דבר שקול שיטבל מן הכבד על היותרת ומן היותרת על הכבד" (ספרא, דבורא דנדבה, פרשה יד, ח).

"יסירנה אפילו כוליא אחת" (ספרא, דבורא דנדבה, פרשה יד, ט).

"חוקת עולם לבית העולמים, לדורותיכם שינהוג הדבר לדורות, בכל מושבותיכם בארץ ובחו"ל" (ספרא, דבורא דנדבה, פרשה יד, ו).

"כי תמעול מעל, אין מעילה אלא שינוי וכן הוא אומר וימעלו בה' אלהי אבותם ויזנו אחרי הבעלים, וכן הוא אומר בסוטה ואיש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל" (ספרא, דבורא דחובה, פרשה יא, א).

"צו, אין צואה אלא זירוז מיד ולדורות" (ספרא, צו, פרשה א, א)

”אצל המזבח, סמוך למזבח“ (ספרא, דבורא דנדבה, פרשה ז, ג).
 ”בניו אילו כהנים הדיוטים או בניו הרי כהנים גדולים, כשהוא אומר הכהן
 המשיח תחתיו הרי כהן גדול אמור, הא מה אני מקיים בניו אילו כהנים
 הדיוטים“ (ספרא, צו, פרשה ג, ג).

”ימים זה ים הגדול שנאמר ולמקוה המים קרא ימים, ובנחלים אילו הנהרות
 שנאמר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן“ (ספרא, שמיני, פרשה ג, ב).
 ”והזרתם את בני ישראל, אין נזירה אלא הפרשה“ (ספרא, מצורע, פרשת
 זבים פרשה ה, ו).

”קדושים תהיו – פרושים היו“ (ספרא, קדושים פרשה א, א).
 ”ופרט כרמך, אין פרט אלא מחמת הבציר“ (ספרא, קדושים, פרשה א, ב).
 ”לעני ולגר תעזוב – הנח לפניהם והם יבזבזו“ (ספרא, קדושים, פרשה א,
 ה).

”מקרא קודש, אירעו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה“ (ספרי במדבר, פינחס,
 פיסקא קמז).
 ”פרי עץ את שטעם עצו דומה לפיריו זה אתרוג“ (ספרא, אמור, פרשה יב,
 ד).

”וקראתם דרור אין דרור אלא חירות“ (ספרא, בהר, פרשה ב, ב).
 ”והארץ לא תמכר לצמיתות לחולטנית“ (ספרא, בהר, פרשה ג, ח).
 ”טוב ברע או רע בטוב תמימים בבעלי מומים ובעלי מומים בתמימים“.
 ובהמשך: ”מנין לרע שהוא בעל מום ת”ל לא תזבח לה’ אלוהיך שור ושה
 אשר יהיה בו מום כל דבר רע“. (ספרא בחוקותי פרשה ג, ו).

מכאן איפוא, שביסודם של מדרשי ההלכה מונח עוד המדרש הקדום ואינם
 נראים איפוא דברי רי”א הלוי, שכל ספרי מדרשי ההלכה אינם אלא אוספי
 ברייתות מאוחרים. הברייתות אמנם רובם ככולן מהתקופה התנאית, יש מסוף
 התקופה וישנן גם מהתקופה האמצעית וגם בודאי מראשית תקופת התנאים,
 אפילו לא נראה מתוך השמות. מכיון שהדרשות אנונימיות הן, או כפי שארע
 פעמים אין ספור שנמסרו מסורות עתיקות יותר על ידי מוסרים מאוחרים.
 ברם, ודאי שאין זה רק המשך של מדרש התקופה הטרומית תנאית, אלא שגם
 נשרדו בו מדרשים ממש מהתקופה ההיא, שסימנם המובהק הוא הצד
 הפרשני.

מכאן נעבור לאותם אמצעים טכניים המקשרים את הצד הפרשני לצד ההלכתי ואלו הם המדות, הדרכים ההרמנויטיים.

המדות

בענין 'המדות' שהתורה נדרשת בהן, מתעוררות בעיות שונות כגון קדמותן, מקורן, השתלשלותן, ומהותן והרבה נכתב כבר על הדבר.

לפי האמונה המקובלת¹¹ נמסרו מדות אלו בסיני בידי חכמים לדרוש בהם. אמנם אין המסורת מונה בדיוק את מספרם. כידוע לכם, הוזכרו שבע מדות לראשונה, קשורות בשמו של הלל, אבל לא נאמר כי הלל הוא שהמציאן אלא במקור בתוספתא סנהדרין (סוף פ"ז) שנו:

"שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני פתירא... אילו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני פתירא".

מכאן יוצא רק שהלל כבר הכיר את המידות בשמושם ובשמם המפורש כשיטה, אך ברור שהן היו כבר קיימות באיזו צורה שהיא מקודם; שכן מטבע הדברים, שסופרים וחכמים לא יכלו להסתפק בדרכי הפשטנות הפשוטה ביותר. שהרי אין התורה מסמך ספרותי אלא מסמך משפטי שצריך לתת תשובה לכל השאלות ומשום כך הרי ממילא היתה צריכה להתפתח שיטה מסובכת יותר של פרשנות הלכתית (וכמובן גם אגדתית). נשאלת רק השאלה, האם אפשר למצוא עוד שרידים של אחת המדות במדרשים. שברור לנו שהם קדומים לתקופת הלל. יש חכמים הסבורים למצוא כבר במדרש של זקנים ראשונים הנזכר בספרא (ויקרא חובה פרשה ח פרק יב, א) את מידת "כלל ופרט". וכך שנויה ברייתא שם:

"או נפש אשר תגע בכל דבר טמא, הזקנים הראשונים היו אומרים יכול אפילו אם נגע אדם במגע טמאות (כל' באדם וכלים שנגעו במת) יהא חייב (קרוב עולה ויורד), ת"ל בנבלת חיה בנבלת בהמה בנבלת שרץ מה אלו מיוחדין שהן אבות הטומאה יצא דבר שאין אב הטומאה".

כלומר: 'נפש אשר תגע בכל דבר טמא' – כלל, 'בנבלת חיה טמאה' וכו' – פרט, וישנם אפילו שמניחים שאולי המילים הבאות אחר כך בפסוק: "או אשר יגע בכל טומאת האדם" בתור כלל ואם כן יש כאן כבר כלל פרט וכלל.

במקרה הראשון "אין בכלל אלא מה שיש בפרט" כלומר אבי אבות הטומאה. במקרה השני "אין אתה דן אלא כעין הפרט" ואז נכללו גם אבות הטומאה. (לפי הסברה הראשונה פירשו את ההמשך: "או כי יגע בטומאת אדם" על טומאת אדם כמו שכתוב בס' במדבר: "בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר").

אמנם כפי שכבר הערתי אין ה'בטוי' זקנים ראשונים בטוי קונסטנטי, וגם כאן בספרא הוא מופיע בניגוד לר' עקיבא, אלא שכאן ההלכה הידועה של יוסי בן יעזר: "דיקרב במיתא מסתאב" (או 'מסאב') מסייע לדבר, וכפי דעת רב החכמים יוסי בן יעזר איש צרידה הוא אחד מן הזוגות ואין טעם למחוק סתם את המילים 'איש צרידה' ולזהות יוסי בן יעזר זה עם 'החסיד שבכהונה' שבמסכת חגיגה שהיה בדור האחרון של הבית. ואם כן נראים הדברים, שיוסי בן יעזר כבר הוציא את ההלכה שלו בדרך המדות.

[אמנם אין בדעתי להסתיר, כי לפי המשנה בעדויות חכמים התנגדו ליוסי בן יעזר וקראו לו 'יוסי שריא' וכאן נראה, שזקנים ראשונים הסכימו לו, מכיון שאפשר שבדור שלאחריו הסכימו להלכה זו. לפי לויטרכך, קבלו את ההלכה, אך נסחו אותה ללא מדרש. כפי שגם בני בתירא לא חפצו לקבל את מדרשו של הלל, אלא רק בתור קבלה "עד שאמר להם יבא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון", וכנראה רק במרוצת הזמן קבלו גם את הטכניקה של המדרש.]

מכל מקום אפשר וכאן לפנינו כבר דוגמא של אחת המדות לפני זמנו של הלל.

מזמנו של הלל נודע לנו כי כבר היו קיימות המדות בשמותיהם והשתמשו בהם גם בארץ ישראל וגם בבבל. דבר זה נמצא במקומות אחדים בספרות התנאית ומתאשר מן המעשה של הלל ובני בתירה בשאלה: אם פסח דוחה את השבת. (פסחים סו ע"א, ירושלמי פסחים לב ע"א, תוספתא פ"ד א-ב).

הענין נמסר בתוספתא סנהדרין בסוף פ"ז:

"שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני פתירא: קל וחומר וגזירה שוה וביניין אב וכתוב אחד ושני כתובין וכלל ופרט ופרט וכלל וכיוצא בו ממקום אחר ודבר הלמד מעניינו אילו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני פתירא".

(כך נוסח כ"י ארפורט בנוסח הדפוס: ובניין אב וכתוב אחד ושני כתובים), כלל ופרט וכלל.

רבנו הלל בפירושו על הספרא מעתיק את התוספתא כך: "ק"ו וגז"ש ובנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים וכלל ופרט וכיוצא בו במקום אחר ודבר למד מענינו. אלו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני בתירה"¹².

ואילו בברייתא דר' ישמעאל בריש תו"כ כתוב כך: "הלל הזקן דרש שבע מדות לפני זקני בתירה, קל וחומר, וגזרה שוה, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר למד מענינו, אלו שבע מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני בתירה".

ובאבות דר' נתן פ' לז, נוסחא א' הלשון כך: "שבע מדות דרש הלל הזקן לפני בני בתירה אלו הן: קל וחומר וגזרה שוה בנין אב מכתוב אחד, ובנין אב משני כתובים, מכלל ופרט, מפרט וכלל, כיוצא בו במקום אחר, דבר הלמד מענינו" (לפי רש"ז לא נמצאת כל הפסקא בכ").

מתוך כל ההשוואות יוצא, כי יש כאן מסורות שונות מסביב ל'שני כתובים' לפי התוספתא כ"י ארפורט ישנה מדה שהיא נקראת: שני כתובים והכוונה כנראה ל'שני כתובים המכחישים זה את זה' ואלו לפי נוסחאות אחרות מתחלקת בנין-אב לשני חלקים: מכתוב אחד ומשני כתובים.

הראב"ד סבור כי שני כתובים פירושם 'שני כתובים המכחישים זה את זה' וכן דעת ר"ה. ומן האחרונים נמשך אחריהם רי"ן אפשטיין במבוא למדרשי ההלכה. לעומת זאת סבור ר"ש ליברמן, כי הגירסא השונה היא כפי הדפוס הראשון וכי"ו: 'בנין אב וכתוב אחד ובנין אב ושני כתובים'. מבחינה פילולוגית קשה להכריע, אלא שנראה שמנקודת ראות הסטורית מסתבר יותר, כי הכוונה ל'שני כתובים המכחישים זה את זה', כי בוכוח עם בני בתירה השתמש הלל רק בקו"ח וג"ש (לפי הירושלמי גם בהקש = מה מצינו = בנין-אב, על זה נדבר עוד¹³). ואילו יתר המידות לא נזכרו שם. אבל מוצאים אנו שם בירושלמי (פסחים פ"ו ה"א): "על ג' דברים עלה הלל מבבל. טהור הוא (ויקרא יג, לז) יכול יפטר וילך לו תלמוד לומר וטהרו הכהן. אי וטהרו הכהן יכול אם אמר הכהן על טמא טהור יהא טהור תלמוד לומר טהור הוא וטהרו הכהן על זה עלה הלל מבבל". והרי לפי דעת חוקרים (רמא"ש) כאן

12 לכאורה אין כאן אלא שש: אבל בדפוס קונסטנטינא כך הנוסחא: ובנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים. כ"י רומי: קו"ח וג"ש ובנין אב ושני כתובין וכלל ופרט וכיוצא בו במקום אחר ודבר למד מענינו.

13 ראב"ד: היקש = מה מצינו. ספר כריתות = דבר הלמד מענינו.

ענין של כלל ופרט: טהור הוא – כלל, וטהרו הכהן – פרט. והרי מדרש לענין טומאת המצורעים וטהרתן ויש לזה קשר לטהרה להקרבת הקרבן¹⁴.

שני הדברים האחרים הם 'שני כתובים המכחישים זה את זה' – 'כתוב אחד אומר (דברים טז, ב) וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר (שמות יב, ה) מן הכבשים ומן העזים תקחו הא כיצד צאן לפסח וצאן ובקר לחגיגה'. אונקלוס (דברים טז, ב) תרגם: "ותכוס פסחא קדם יי אלהך מן בני ענא ונכסת קודשיא מן תורי"... ואלו בתרגום יונתן: "ותיכסון פסחא קדם יי אלהכון ביני שמשתא ועאן ותורי למחר בכרן יומא לחדות חגא"..." ודבר זה קשור לבעיה, שאף היא נזכרת שם בענין, אם חגיגה דוחה שבת (בבלי ע"ט"ב), והלל דורש כנראה כפי ת"י, וכנראה אין חגיגה ב"ד מן התורה ואינה דוחה את השבת. ושלא כיהודה בן דורתאי שסבר שגם חגיגה דוחה שבת.

והדבר השלישי: "כתוב אחד אומר (דברים טז, ח) ששת ימים תאכל מצות וכתוב אחד אומר (שמות יב, טו) שבעת ימים מצות תאכלו הא כיצד ששה מן החדש ושבעה מן הישן ודרש והסכים ועלה וקיבל הלכה". (ועיין במכילתא דר"י פר' בא מסכתא דפסחא פרשה ח ובספרי פיסקא קלד) ובמנחות סה ע"א, סו; ודרש זה כנראה מכוון כנגד הצדוקים, שדורשים 'ממחרת השבת'.

הרי נראים הדברים, שהשתמש ב'שני כתובים המכחישים', ויוצא שהלל לא קבע את המדות אלא כבר השתמש בהן בבבל. יש אמנם טוענים שבני בתירה לא קבלו את המידות בכלל (וויס) וכי כאן החדוש שהלל חדש, אלא שאין שום הכרח בדבר, כי בני בתירה לא רצו לשמוע, מפני שאמרו 'יש לו תשובה', ואפשר מאד, שלא התנגדו לשיטת המדרש ואף הכירו בו והשתמשו בו, אלא שבמקרה זה לא חפצו לקבל עד שאמר 'יבא עלי, כך שמעתי משמעיה ואבטליון'.

14 אצל נתק (טומאת צרעת). וכן בתוספתא (נגעים פ"א, טז): "כהן שטמא את הטהור וטיהר את הטמא נזקק לו בסוף שבוע אף על פי שטימא את הטמא וטהר את הטהור לא עשה כלום לענין טומאה הוא אומר טמא הוא וטימאו הכהן לענין טהרה הוא אומר טהור הוא וטיהרו הכהן וזה אחד מן הדברים שעליהן עלה הלל מבבל". וכן בשינויים מעטים בספרא תזריע (פר' ה, טו).

מכל מקום שבע מדות היו כבר קיימות בזמנו של הלל וידועות בבבל ובארץ ישראל ולפי הספור גם ידועות בשמותיהם. מדות אלו פשוטות הן ומחויבות מתוך הפרשנות המדרשית, ברם נשאלת השאלה: אם אולי אין כאן בניסוחם ומיונם איזו השפעה של העולם התרבותי שמסביב, וללא משים אדם בא להשוותם עם משפטי הלוגיקה הידועים¹⁵.

לראשונה הביע דעה זו רא"ה וויס בשם ילינק (דדו"ד חלק א' עמ' 164) על יסוד השערת גרץ, כי שמעיה ואבטליון היו מבני אלכסנדריה. כנגד זה יצא ר"א שוורץ בחריפות (בספרו על הקו"ח) דוקא מתוך הביטוי 'קל וחומר' שהם מושגים דתיים ולא הגיוניים-לשוניים ואף עומד על ההבדלים בין הכללים ההגיוניים של אריסטו ובין המדות. הוא רואה את התהוות המדות כתוצאה של התפתחות טבעית שכלית-דתית פנימית. ואף על פי כן הוא משווה אותם בתמידות עם משפטי ההגיון ואף משוה למידות שמות מתוך מדע הלוגיקה וכן הוא קורא לקו"ח: Syllogismus ולג"ש Analogie (אמנם בתוספת המילה: Hermeneutische) ומדבר שם על $\delta\iota\varsigma \pi\epsilon\rho\iota \delta\upsilon\omicron\upsilon\tau\acute{\nu} \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$.

בנין אב Induktion

כלל ופרט Quantitätsrelation

שני כתובים המכחישים: Antinomie

דבר הלמד מענינו Kontext.

והוא משתדל להוכיח, כי דרכי הדיאלקטיקה התפתחו אצלנו בדומה לזו שביון, על אף שהמטרה הסופית היא אחרת, ויש שהדיאלקטיקה מצטיינת לטובה בטהרה לעומת דרכי הלוגיקה השונות שביון.

בדרך אחרת ללא אפולוגטיקה, הולך לאחרונה ר"ש ליברמן בספרו: Hellenism in Jewish Palestine בהשוותם עם דרכי האינטרפרטציה של הרטורים והמפרשים (גרמאטיס) היוונים גם באסיה בפרשם את הטקסטים הקלאסיים ובהתוכם בבתי האולפנא על החוקים (הפרשנים היו גם מורי הרטוריקה, והמשפטן היה צריך להיות בקי בטכניקה שלהם גם ברומא בתקופה שלאחרי ההשפעה היוונית). וכן הוא מוצא שהקו"ח והג"ש קיבלו

15 אמנם ר"ש ליברמן מטיל ספק בדבר, אם המנוח הוא מזמנו של הלל, ואולי המנוח הוא תוספת של עורך הברייתא, שהשתמש בביטוי זמני.

את ניסוחן בהשפעה היוונית. הקו"ח הוא כפי שגם שורץ כבר כינה אותה a majori ad minus וכן להפך. וביוונית *απο μειζονος και ελαττου*. בחירת ההוראה של המפרשים, שהיו ידועים עוד בביזנץ בימי הביניים (ומכאן הכירם אליהו הדסי באשכול הכופר 1246), והגזרה שוה היא מבחינה לשונית צורנית ותכנית, לא כפי ששורץ אומר *διδυ λεγομενα*, אלא *συγκρισις προς ισον* גזרה שוה.

והוא מוכיח את ההשוואה מתוך ציטטות מתוך הספרות היוונית. ברם, כאמור אף הוא מבדיל ומבחין בין התוכן של המדות, שהוא קדום ובין המינוח וההגדרה שיש בהן משום השפעה יוונית. מכל מקום אף ליברמן לא מצא יותר מאשר השפעה יוונית על המדות מאשר על שתי הראשונות. אף על פי שבנוגע למדות האגדה ולצורות מדרשיות אחרות הוא מניח כנראה השפעה הליניסית. נעבור עכשיו על המדות האלו וננתח אותם בקצרה מבחינת השתלשלותם ההסטורית, בלי לרדת לניתוחם הענייני ולהשתלשלותם בכלל. דבר שהוא דיצפלינה בפני עצמו.

קל וחומר¹⁶

ברור הדבר, כי תוכן הקו"ח כמדה במחשבה האנושית ובהבעה כתוצאת המחשבה היא קדומה כמעט כמחשבה עצמה. לפיכך אין להתפלא שמדה זו כבר מופיעה בצורה לשונית מסוימת במקרא, וחז"ל כבר שמו לב לדבר. וכך נמצא בבראשית רבה (פר' צב, ז) על הפסוק: "הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדניך כסף או זהב".

"תני רבי ישמעאל זה אחד מעשרה קלים וחמורין שכתובים בתורה: הן כסף וגו' השיבנו אליך ק"ו ואיך נגנב (בראשית מד, ח); הן בני ישראל לא שמעו אלי וק"ו ואיך ישמעני פרעה (שמות ו, י); ויאמר ה' אל משה ואביה ירוק ירק בפניה, ק"ו לשכינה י"ד יום (במדבר יב, יד); הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם, ק"ו ואף כי אחרי מותי (דברים לא, כז); כי את רגלים רצתה וילאוך, ק"ו ואיך תתחרה את הסוסים

16 קולין וחמורין. בכ"י מנוקד קל (שורץ) אולי קל וחמור (חומר כמו קודש, במקום קדוש וכן במגלות מדבר יהודה).

(ירמיה יב, ה); ובארץ שלום אתה בוטח וק"ו ואיך תעשה בגאון הירדן (ירמיהו יב, ה); הנה אנחנו פה ביהודה יראים וק"ו ואף כי נלך קעילה (שמואל א' כג, ג); הן צדיק בארץ ישולם ק"ו ואף כי רשע וחוטא (משלי יא, לא); ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה וגו' וק"ו בשאר מדינות המלך מה עשו (אסתר ט, יב); הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה ק"ו אף כי אש אכלתהו ויחר (יחזקאל טו, ה) (בילקוט חסר הראשון).

המפרשים טרחו לתרץ את הקושיות השונות: א. לא נמנו עשרה בתורה, ב. ישנם הרבה יותר. ומצאו תירוצים שונים, מסתבר תירוץ של שוורץ: כי ר' ישמעאל התכוון לצורה הסגנונית 'הן – אף – כי', שבו ראה את היסוד הסגנוני של הקו"ח והביא רק את הפסוק הראשון ואילו יתר הפסוקים נתוספו ברבות הימים ומכאן גם הסדר המשונה, ולפי שוורץ נמצאו באמת 10 פסוקים במקרא שנושאים את הצורה 'הן – אף – כי' (או איך הגם)¹⁷.

בתקופת בית שני ושלאחריה אנו מוצאים את המדה גם כמדה הגיונית-מחשבתית וגם כמדה פרשנית וגם מדרשית בצורות סגנוניות שונות, צורות אינטרוגאטיביות (=חקירתיות) וצורות אפרטוריות (=פעולות השוואה) כגון: 'אין צריך לומר', 'והלא דין הוא', 'ודין הוא', 'והלא דברים קו"ח'. ובדרך השניה: 'אינו דין קו"ח', 'על אחת כמה וכמה'. יש שמופיעים 'כל שכן', 'לא כל שכן' בצורה מוחלטת ובלתי תלויה, ויש שמופיעים בתוך מהלך הדיון ונדחים. יש שמופיעים באגדה ויש בהלכה.

קשה לקבוע אם באמת יש כאן התפתחות מסוימת. בדרך כלל אפשר לקבוע, שהביטוי 'דין' בצורתיו השונות 'ודין הוא' ו'הלא דין הוא' יש לו בדין' ו'הדין נתן' צורות שונות במקצת לפי האסכולות השונות ואין לשנוי אלא ערך סגנוני¹⁸, שעליו עוד נדבר לכשנגיע להבדלים בין ר"ע ור"י, כל הצורות הללו מופיעות בעיקר רק בתוך הדיון המדרשי-הלכתי, ואילו הביטוי 'קל וחומר' מופיע גם בהלכה וגם באגדה כגון מכילתא דר"י (יתרו, מסכתא דבחדש פר' יא): "והרי דברים קל

17 אך נשאר שאלה זו כי אינה שייכת לעצם הענין

18 ובעיקר אם הדין הוא הפותיטי ונדחה על ידי הפסוק. על 'דין' בהתפתחותו עיין בכר.

וחומר לשאר כל הכלים, ומה אם מזבח החמור, אם רצה לשנות ישנה, קל וחומר לשאר כל הכלים". מכילתא דר"י (יתרו, מסכתא דבחדש, פר' יא): "רבן יוחנן בן זכאי אומר, הרי הוא אומר (דברים כז, ו) אבנים שלמות תבנה, אבנים שמטילות שלום. והרי דברי' ק"ו ומה אם אבני מזבח שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות, על שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, אמר הקדוש ברוך הוא (דברים כז, ה) לא תניף עליהם ברזל, המטיל שלום בין איש לאיש בין איש לאשתו בין עיר לעיר בין אומה לאומה בין ממשלה לממשלה בין משפחה למשפחה, על אחת כמה כמה שלא תבואהו פורענות".

גם הבטוי "על אחת כמה וכמה" שנמצא גם בתרגום ובארמית הא"י, נראה בשימוש רק באגדה.

שוורץ סבור שבתקופת הסופרים עדיין לא היתה השפה מדויקת לפי מונחים, והשתדלו לדבר בשפת העם, מסיק שהביטויים 'אין צריך לומר', 'ועל אחת כמה וכמה', בטויים של צורה אסרטיביות (=מוחלטים) הם קדומים יותר, כי הצורות האינטרוגאטיביות (=החקירתיות) 'והלא דין הוא', 'לא כל שכן' מופיעות שוב בתקופת התנאים. הוא סבור למצוא למשל את הצורה 'אין צריך לומר' בהלכות קדומות שבמשנה ובתוספתא: כגון שביעית (פ"ח מ"א): "כלל גדול אמרו בשביעית, כל המיוחד למאכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא לאדם, ואין צריך לומר לבהמה". מנחות (פי"ג מ"י): "הכהנים ששמשו בבית חונו לא ישמשו במקדש בירושלים ואצ"ל לדבר אחר" (כל' ע"ז). תוספתא כלים (ב"ק פ"א, י): "כל הטמאים שנכנסו משער ניקנור ולפנים אפילו הן מחוסרי כפרה הרי אלו חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת ואין צריך לומר טבולי יום ושאר כל הטמאים שנכנסו לפנים ממחיצותיהן הרי אלו באזהרה"¹⁹.

19 אלא שכל הענין הזה טעון עוד בדיקה נכון שהביטוי האינטרוגאטיביים מופיעים בתלמוד התנאי, אבל מכאן עד אין ראייה שהביטויים 'אצ"ל' 'על אחת כמה וכמה' הם קדומים. (על אחת כמה וכמה גם בתרגומים).

הבטוי 'קל וחומר' שהוא לקוח מן התפיסה הדתית לפי דעתו של שוורץ, מתחיל להופיע²⁰ אחרי תקופת הסופרים, כשכל חיי העם מלאים מתיחות דתית. ועוד חלו שינויים מבחינה צורנית ותכנית. מבחינה צורנית כיצד: הניסוח ההיפותטית הפותחת במילים: 'ומה אם', או בקיצור 'ומה' (כמו 'הן' במקרא). ומבחינה תכנית: שבדיון מוסיפים גם את הנמוך של הקל והחמור. כגון: מה אם תמיד, שאין מחייבין על עשיתו כרת דוחה את השבת, פסח שחייבין על עשיתו כרת אין דין שידחה את השבת? (קו"ח, שהשתמש בו הלל לפי המסורת שבירושלמי). ברור שבדיון הלכתי הוצרכו לפרש ולנמק, מה שאינו כן במסירת הלכה קצרה. (ואין מכאן עדיין שום הוכחה להתפתחות הדרגתית, אלא שהדברים נראים קצת מנקודת ראות הסטורית כללית).

[אין ברצוני להכנס כאן לעצם התיאוריה של שוורץ בנוגע לקל וחומר. שסבור שקל פירושו בעצם ה'פרט' מבחינה כמותית וחומר 'הכלל'. ואם כן אין כאן בעצם אלא הקש מן הפרט אל הכלל מבחינת ההקף. כדי להשוותו לסילוגיזם [=דרך הסקת המסקנות] האריסטוטיליאני וכדי להסביר למה לא אומרים גם חומר וקל ולמה אין אומרים 'קל וחומר', דבריו נראים כפלפול ולא זכו בזה להכרה].

באשר לבטוי 'כל שכן' רוצה שוורץ להוכיח מתוך ניתוח ספרותי-הגיוני של מקורות (תוספתא שבת פי"ט ה"ה; ספרא ריש מצורע; תוספתא פרה פ"ג ה"ו), שהיה לו לביטוי זה עדיין בתקופת התנאים משמעות רפוטאיטיבית כל' כמו 'היא הנותנת' ובלשוננו 'להיפך' ושעדין לא היתה שייכת למינוח המיוחד של הקו"ח. הביטוי אמנם מופיע כמה פעמים גם במשנה כלאים פ"ח מ"א וכלים פ"ז מ"ד. אלא שבכלאים אין המשפט בהן הביטוי נמצא, מצוי בכ"י שונים, וגם בכלים אפשר לפרשה כתוספת²¹, והוא הדין לתוספתא ביצה פ"א, ו ששם נמצא. "כסוי הדם כל שכן שאין ספקה דוחה את היו"ט" רק בכ"י ארפורט, ואילו השאר גורסין 'אינו דין' או 'דין הוא'. והוא הדין למקומות שנמצא הביטוי במדרשי ההלכה. כמעט ברובם אפשר להוכיח, כי הגרסא אינה

20 אמנם יש לטעון שגם על עונשין במשפט נאמר 'קל' ו'חומר' ולא דווקא מבחינה דתית. כגון: השוואת מיתות בית דין, אלא גם בדרך כלל.

21 ובמלאכת שלמה בשם ר' יוסף אשכנזי גורס "כל שהן הן טמאין".

מקורית. אמנם הביטוי מופיע בהרבה ברייתות בש"ס כביטוי קונקלוסיבי (=סופי), אלא שלשון הברייתות אינה תמיד מקורית ומושפעת מלשון האמוראים. אם ישנם כאן רק גורם לשוני או גם גורם מהותי, שתלוי בהתפתחות הקו"ח עצמו, כפי ששוורץ טוען, אינו כרגע מענייננו.

ברור הוא שהקו"ח היא מדה הגיונית ביסודה. ומשום כך ודאי קדום, ומשום כך אפשר גם להבין את הלל. "אדם דן קו"ח מעצמו" (ירושלמי פסחים), שהרי אם אינו נכון מתגלות הפרכות והתשובות מיד (שוורץ).

ענין דיו

מקומות במקורות התנאים: ב"ק פ"ב מ"ה בפי חכמים נגד ר' טרפון; נדה פ"ד מ"ו; תוספתא גיטין פ"ב ה"ו; ספרא תזריע פר' א, ד; (בבלי גיטין כד ע"א: 'ממקום שבאת'); מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין פר' א בעניין עבד עברי – גר. 'ממקום שבאת': מע"ש ב, יז; ב"ב קיא ע"א. בברייתא של מידות דר"ש (בריש ספרא) ובב"ק כב ע"א וכן ב"ב קיא ע"א עולה שלמוד דיו מן התורה. שוורץ מעמיד את הבעיה מדוע לא קבל ר"ט את הדיו. הגמרא מתרצת דמיפרך קו"ח. שוורץ מחפש כאן התנגדות ומלחמה בין שני הצדדים, אבל אינו מביא את יתר הדוגמאות.

אופינית היא הדוגמא, 'ממקום שבאת' בב"ב קיא ע"א, אין זו זיקה לדיו. 'וממקום שבאת: מה להלן בן קודם לבת, אף כאן בן קודם לבת. ר' יוסי בר' יהודה ור"א בר' יוסי אמרו משום רבי זכריה בן הקצב: אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם. מאי טעמא? דיו לבא מן הדין להיות כנדון. ותנא קמא לא דריש דיו? והא דיו דאורייתא הוא! ...בעלמא דריש דיו, ושאני הכא, דאמר קרא: ממטות, מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב – בן קודם לבת, אף מטה האם – בן קודם לבת."

'ממקום שבאת' פירושו איפוא מעבירין הכל מן המלמד על הלמד. מכאן בא המעבר בתוספתא גיטין ל'דיו' מכיון שבמקרה שבגיטין יש בה צמצום ואפשר וזהו שנוי מאוחר אבל הדיו בב"ב מסוג אחר שכן למדים בן מבת ובת הורע כוחה, והכוונה כאן די שנלמד בן מבת, אבל לא נתן לו יתרונות (תוספות הרא"ש בשמ"ק). ואילו בב"ק לא ניתן לו חומרות (וכן במכילתא), ואילו בפי ר' אליעזר כמו בב"ב. לפי דברי ר'

אליעזר צריכה להיות החמרה, על פי דיו. בשני המקרים מנסים גם ר"ט וגם חכמים דר"א לשנות את הקו"ח, כדי לשבור את הדיו, סימן שהם מקבלים את הדיו בדרך כלל. מה שהניע ר"ט וחכמים דר"א שלא להכיר כאן בדיו, הוא שההיגיון לצידם והדיו כאן פורמאלי ואילו במקרה במכילתא הדיו גם הגיוני (בנדה יש גם סמך בפסוק: תשב. אבל אפשר וזהו מדרש מאוחר). לפי אוסטרובסקי סבור ר"ש (וכן חכמים דר"א) כי רק דיו חל אם זה בסוף הדיו, אבל אם מתחלת הדיו, אין דיו.

גזרה שוה

מכאן אנו עוברים למדה השניה, ה'גזרה שוה' שבה נמצא תנאים אחרים. באשר לשם, הרי הוצעו כמה פירושים לבטוי 'גזרה'. גזירה במובן מלה, חובה גזורה כל' חובות שוות, קטגוריה (סוג), גזרה במובנה של לשון חכמים "להיותה גוזרת על השווי מבלי שווי ביניהם אלא גזרת הכתוב הוא"²² וגם פשוט 'חוק שווה' כי 'גזרה' תרגומה של חוק במקומות שונים (תהלים סא, ה: גזר – קים, באיוב כו: חק – גזר. ברם מבחינה אטימולוגית-סמנטית מסתבר הסברו של ר"ש ליברמן – decretum, συγκαριστς כבטוי פרשני בהשפעת הפרשנות ההלניסטית²³.

היסוד האנלוגי במדרש הוא בודאי קדום מאוד, וכבר מצאנוהו במדרשים הקדומים בפרשם בטוי מסוים על ידי בטוי דומה במקום אחר, כגון: "והעברת כל פטר רחם. אין העברה אלא הפרשה וכן הוא אומר

22 לפי חורגין רק גזירות הגויים וכדומה: כגון חוקים לא טובים = גזירן, חוקות העמים גזירת, אבל כלפי ה' = קיימא.

23 סברתו של פרופ' בר, שיש כאן השפעה של המיסטיקה והדיאלקטיקה האפלטונית אינה מתקבלת. לפי דעתו היא dichotomia כל' לא מידה אכסגית והרמנויטית אנושית, אלא היא חלק של מסורת מטיפיטית קדומה שעקבותיה הראשוניות נעלמו ממנו וכך מסתבר הכלל הידוע, אין אדם דן ג"ש מעצמו כל' נתקבלה האמונה, שבתורה המסורה בידי ישראל נגנזו רמזים לדיכוטומיה ולגזרה שוה הן במבנה העולם הן בסדרי הלכה וניתן בידי החכמים לדרוש את הדברים לעניני הלכה למעשה. הלוגוס היא בדיאלקטיקה האפלטונית אורגאניזם חי ומעשה אורג המתחלק לכללים ולפרטים ול'גזרות שוות' וכן גם הלוגוס הקדוש, התורה לפי פילון. מבחינה פילולוגית קשה לקבל השורש 'גזר' במובן 'τῆμεν' אינו מופיע בלשון חכמים. ורק במובן של גזר דין או מילה. ויותר נכון איפוא מבחינה פילולוגית להשוותו ל'דין' כל' השאלה מלשון משפטית.

והעברתם את נחלתו לבתו" (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא פר' יח).
 וכן: "אין פסיחה אלא חייס שנאמר כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על
 ירושלם גנון והציל פסוח והמליט" (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא
 פר' ז). ולאמיתו של דבר גם הקו"ח ביסודו אנלוגיה, וגם הבנין אב
 והרי לפי גרסת הירושלמי במעשה הלל ובני בתירה שנוי: "התחיל דורש
 להם מהיקש ומקל וחומר ומג"ש, מהיקש הואיל ותמיד קרבן צבור ופסח
 קרבן צבור, מה תמיד דוחה שבת אף פסח". הרי כאן היקש קדום, מעין
 בנין אב או מה מצינו. ואף הוא אנאלוגיה פשוטה. וכן עדיין בולט
 הקשר בבטוי השכיח במדרשים מדבי ר' ישמעאל: 'מופנה להקיש ולדון
 הימנו ג"ש', וכן אנו מוצאים עדיין את הג"ש כאנאלוגיה פשוטה במשנת
 ביצה (פ"א מ"ו), שכבר הזכרתי: "אמרו ב"ש: ג"ש חלה ומתנות מתנה
 לכהן ותרומה מתנה לכהן, כשם שאין מוליכין את התרומה כך לא יוליכו
 את המתנות" (פירוש: לאו דוקא דכולהו מדרבנן גזרו אלא דומיא דגזרה
 שוה).

ברם רואים אנו שלג"ש היה כבר תכן מיוחד בדבריו של הלל, שהרי
 היא מיוסדת לאו דוקא על ההגיון, אלא על שוויון של ביטויים (במועדו
 – במועדו) וצורה זו של ג"ש היא שנתייחדה לה בתקופת התנאים
 והאמוראים, והיא שקבעה לה את אופיה המסתורי המיוחד וגרמה לקשיים
 השונים ולסייגים.

האופי הבלתי רציונאלי, שאפשר לדון אך על פי ביטויים דומים
 ולהעביר בכך חוקים משטח אחד לשטח שני גרמה לכך שכבר בימי
 התנאים ידוע היה הכלל "אין אדם דן גזרה שוה מעצמו" ולפי גרסת
 הירושלמי כברייתא נאמר דבר זה מפורש מפי בני בתירה (אמנם בגירסה
 הבבלית וכן בתוספתא אין זה מופיע, אך מדברי הגמרא סו ע"א הונח
 הדבר בפי הלל "בשלמא ג"ש לא גמירתו דאין אדם דן ג"ש מעצמו",
 אך מכאן יוצא, שהיתה להם מסורת בענין זה בקשר לברייתא וכן נמצא
 עוד פעם בבבלי נדה יט ע"ב). ושם בירושלמי (פסחים פ"ו ה"א) מפרש:
 "רבי יוסי בר רבי בון אמר בשם ר' אבא בר ממל אם בא אדם לדון
 אחר גזירה שוה מעצמו עושה את השרץ מטמא באהל. ואת המת מטמא
 בכעדשה דו דרש [ויקרא יא, לב] בגד עור [במדבר לא, כ] בגד עור
 לגזירה שוה". ואחר כך הוא מוסיף: "אדם דן גזירה שוה לקיים תלמודו

ואין אדם דן גז"ש לבטל תלמודו... אדם דן ק"ו לעצמו ואין אדם דן גזרה שוה לעצמו לפיכך משיבין מק"ו ואין מושיבין מגזרה שוה"²⁴.

אם לא נהיה היפרקריטיים (דו-פנים) ונאמר שדברי בני בתירה הם תוספת מתקופה מאוחרת ביותר, ואפילו אם נניח שלא הם בעצמם אמרו בפירוש כן, אלא מאוחרים נסחו את הדבר, הרי מכל מקום כבר נתגבש הכלל. "אין אדם דן ג"ש מעצמו" וכבר נתגבש בתקופה התנאית, אם גם נראה מתוך הברייתא שהלל דן מעצמו²⁵. כאן נשאלות מיד שאלות (שונות: א) מה פירוש 'אינו דן מעצמו'. (ב) ומדוע, אם הג"ש הוא דבר מקובל, המחלוקות בין התנאים והדחויים על שמושו. (ג) מה מקובל. (ד) מה שונה ג"ש מיתר המדות פרט לקר"ח.

נתחיל בבדיקת השאלה הראשונה. בתלמוד אין פירוש מדויק לבטוי 'מעצמו', אלא מתוך המקום בירושלמי ובבלי יוצא שהכוונה היא שמן ההכרח שהדורש קבל את הקר"ח. כנהוג אין הדוגמאטיקה התלמודית מפותחת בצורה שיטתית. עד שנדע בדיוק למה התכוונו האמוראים בבטוי 'גמירתו'. הראשון שנותן הגדרה מדויקת הוא רש"י. שמפרש גם בפסחים סו ע"א וגם בנדה יט²⁶ ע"ב אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני,

24 גם הערוך מפרש בערך גזרה את המקום בבבלי שבת צו-צז "אלא גזרה שוה לא גמיר" על ר' עקיבא (ולא על ריב"ב כפי רש"י), כל' אלא הוא דרש מעצמו, ומזאת אתה למד בכל ג"ש דלא גמירא היא ליכא למסמך עלה. ובפסחים (סו) "נהי דגזרה שוה לא גמירא לכו שאין אדם דן ג"ש מעצמו אלא א"כ קבלה מרבותיו אבל היה לכם לדון קר"ח דאדם דן קר"ח מעצמו". יש איפוא ג"ש שאדם דן מעצמו, אלא שזה כנראה מעין אסמכתא.

25 וכן יוצא כפי שכבר רמזתי בפרק הקודם, מדברי ר' עקיבא שדורש בספרא (נדבה פ"ד): קבלת דם אינה אלא בכהן כשר ובכלי שרת מתוך ג"ש 'כיהון' 'כיהון' ושם נאמר: "א"ל רבי טרפון עקיבא עד אימתי אתה מגבב ומביא עלינו אקפח את בני אם לא שמעתי שיש הפרש בין קבלה לזריקה ואין לי לפרש, א"ל תרשיני לומר לפניך מה שלמדתי א"ל אמור, א"ל קבלה לא עשה בה את המחשבה כמעשה, זריקה עשה בה את המחשבה כמעשה, המקבל בחוץ פטור והזורק בחוץ חייב, קבלוהו טמאים אין חייבין עליו, זרקוהו טמאין חייבין עליו. א"ל ר' טרפון אקפח את בני שלא היטיתה ימין ושמאל אני הוא ששמעתי ולא היה לי לפרש ואתה דורש ומסכים לשמועה הא כל הפורש ממך כפורש מחייו". וכן בספרי (במדבר פיס' עה).

26 וכן רש"י במנחות פב ע"ב, ר"ה לד ע"א, גיטין מא ע"ב. לפי רש"י בסוכה לא ע"א ה"ה לכל יתר המידות פרט לקר"ח, ותוספות שם ד"ה ור"י חולקין עליו וסבורים רק

דדילמא קרא למילתא אחריתי אתא, וכיון דהוא כך קיבל, הרי הוא כמו שנכתב בגופו בפירושו (בנדה יט ע"ב "אא"כ קבלה מרבו הלכה למשה מסיני").

פירוש זה מסתדר מנקודת ראות התפיסה הדוגמאטית על מהות הקבלה, אלא שאז מתעוררות מיד כל השאלות שהעמדנו. רבנו תם מתרץ אותן בחלקם, בטענה שבתוספות שבת צז ע"א: שהיתה להם בקבלה מנין ג"ש, שבכל התורה, וזו היתה יתירה על החשבון לפיכך לא קיבלה. אבל ברור, שתירוץ זה דחוק. כי נצטרך לומר, שלכל אחד היה חשבון אחר, כי לפעמים זה חולק או מביא ג"ש אחרת ולפעמים זה חולק. כמעט כל המחברים הרבנים הולכים באותה שיטה של רש"י, פרט לר"ח קאזיס, ב'קנאת סופרים' על ספר המצוות להרמב"ם שמפרש את שיטת הרמב"ם, ובהקשות על שיטת רש"י ממקומות שונים, שבהם יוצא שלא סברו חז"ל שהג"ש הינה מסורה מסיני, (כמו עתניאל בן קנז שהחזיר מפלפולו אלף ושבע מאות קלין וחמורים וגזרות שוות ודקדוקי סופרים שנשתכחו בימי אבלו של משה, תמורה טז ע"א). וכן הברייתא בסנהדרין צט ע"א: "כי דבר ה' בזה... ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזרה שוה זו – זה הוא כי דבר ה' בזה". ומדחשיב בהדי הדדי קר"ח וג"ש משמע דבמידה אחת הן לענין שתהא התורה נדרשת בהן בשוה כלי' מעצמן דאילו ג"ש מסיני הוא מאי קמ"ל שהן בכלל כי דבר ה' בזה. אלא שהכוונה היא לפי שיטת הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה: "ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול" (וראה גם הלכות ממרים פ"ב הי"א). כלומר הנגוד למלת 'מעצמו' הוא 'מפי בית דין הגדול'. לפי זה יש לומר שכל הג"ש שלא נתקבלו, שחלקו עליהם, ששמו אחרים במקומם, או שנדחו בגלל דרשה אחרות לא היו מוסכמים ע"פ ב"ד הגדול.

בערך בדרך זו הולך גם בעל 'דורות הראשונים', רי"א הלוי מנקודת ראות השוואה ספרותית ומתוך השקפה דוגמאטית הוא משווה שתי הגמרות, ויוצא שהכלל "אין אדם וכו'", שנמצא בשתי הגמרות מתפרש

ג"ש אם לא קיבל מרבו אין לומד מעצמו, וכן הרמב"ן בס' המצוות, ודורשים אותם מדעתם חוץ מג"ש. ורש"י במקום אחר סותר דעת עצמו ראה קנאת סופרים ע' 60.

על ידי דברי ר' בא בר ממל: "אדם דן ג"ש לקיים תלמודו" (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א), כל' אם יש לו קבלה מותר לו להשתמש בג"ש לשם אסמכתא, אבל אסור שאדם פרטי ידון מעצמו, כי זה ניתן רק לב"ד הגדול. ההבדל בין שני הפירושים הוא בזה כי לפי פירושו של ר"ח קאזיס הכוונה רק לג"ש ולדין יוצר, ואלו לרי"א הלוי הכוונה לכל המידות פרט לקו"ח וגם לא כיוצר אלא כמסייע, אחרי בירור בבית דין מתוך יסוד קבלתם. לפי שיטת אלה תורצו אמנם כמה בעיות, כגון שאלת 'מה מקובל' ובעית יתר המידות ובעית המחלוקות, שהרי לפי הלוי הכל בבחינת אסמכתא וזה דורש כך וזה דורש כך, וכמאמר הירושלמי ברכות פ"ב ה"ג "כל מילא דלא מחוורא מסמכין מן אתרין סגין".

שיטה משכילית היא שיטת אחד הרבנים הליטאים במאה הקודמת, ר' מאיר פלונגיאן בס' תלפיות, שסבור שיש שני מיני ג"ש, החובות שהתיבה (=מילה) עצמה מחייבת אותנו ללמדן בג"ש ולהשוותן זה לזה ועל זה לא מפריכים פרכא, כי זה מן ההכרח; ועל השניה, שהסברה תורה אותנו להשוותן זו לזו, אבל ממשמעות התיבה אין הכרח, לכן אפשר לפרוך אותה אם לא שהיא מופנה, כי הכתוב גילה לנו עם היתור להשוותן זו לזו. ולפיכך הוא סבור כי פירוש אין אדם דן ג"ש מעצמו הוא: 'אם יש עליה קבלה מרבו אשר בימיו היתה עוד השפה העברית שפה חיה. כי על ידי זה ידעו לכוון היטב למשמעות המילה הדומה ולהבין אם היא מחייבת את התוצאה היוצאת מהגזרה שוה, ובמקום שדנים ג"ש רק ע"פ מילה דומה מופנה, כלומר אם אין הכרח ממשמעות המלה. ידעו להכיר בתכונת הלשון העברית, אם המלה באמת אינה נצרכת לגודל הענין והיא מיותרת. והראשון אשר הזכיר את הכלל הוא הלל אשר בימיו פסקה השפה העברית מלהיות השפה המדוברת וערבבו בתוכה אשדודית, ארמית אשר השחיתו את יפיה ותכונתה ולכן פחדו פחדו... לכן גדרו גדר, כי אין ללמד ג"ש מעצמו בלי קבלה מרבו, אבל רבו זה לא בעינן כי גם הוא יקבל עד משה מסיני, רק עד הרב אשר בימיו היתה השפה העברית חיה – אנשי כנסת הגדולה ובימי עזרא הסופר הנכבדים בעם. אשר דברו שפה צחה וברורה, וכל שכן הנביאים אשר היו מלפניהם למדו ג"ש מעצמם'.

המשכיליות הנאיבית מדברת מאליה, אך מכל מקום יש כאן נסיון לתירוץ שמסביר גם את הסייג השני של הג"ש, שעדיין לא דברנו עליו, ונצטרך עוד לחזור עליו בהזדמנות אחרת 'מופנה' וכן נעשה כאן נסיון למיין את הג"ש לשני סוגים²⁷, ונכנס מומנט הסטורי וחתך הסטורי, ודבר זה סלל את הדרך לפתרונו של ר"א שוורץ. ברם, בטרם אגיע לדבריו עלי עוד להוסיף ולפרש לפי שיטת אלה הדוגלים בדברי רש"י. כמקובל דנו על כך בעצמם שני הגדולים הרמב"ן והר"ש מקינון בס' כריתות. הרמב"ן כותב בהשגותיו על שורש ב' של ספר המצוות: 'אין כוונתם לומר שכל ג"ש מבוארת להם מסיני ונמסרת להם מפי משה רבנו: תלמוד מלה פלונית ממלה שבפסוק פלוני ותשוו דין שניהם לענין פלוני. אין הדבר כן שהרי מצינו אותם חולקים תמיד בהרבה בענין זה וכו' וכו', אבל הכוונה בג"ש שהיא מסיני לומר שהיה בידם קבלה (למשל) שדין שחיטה שאינה ראויה נלמוד מג"ש בשחיטה²⁸ שחיטה והיתה סברתו של ר' מאיר שהנכון ללמוד אותה משחוטי חוץ ויהא שמה שחיטה. ור"ש ראה בדעתו שיותר נכון ללמוד אותה מן 'וטבוח טבח והכין' ולא תהיה שחיטה שאינה ראויה נידונת כשחיטה וכו'. כל' הקבלה היתה כללית ובלתי מדויקת. ודבר זה מפרש ר"ש מקינון שפעמים, שתנא לא למד מרבו איזו תיבה מיותרת לג"ש, ורק קבלה ללמוד דבר מדבר. וכן מפרשים אחרונים כגון בעל 'הליכות עולם': פעמים נמסרו המקומות לבד, כלומר פלוני ילמד מפלוני ונשארו תיבות הג"ש לחכמים, ופעמים נאמרו התיבות. סתם מלה פלונית ללמוד ממלה פלונית (כגון 'טומאתו' 'טומאתו' לג"ש פ"ק דשבועות) ולא נמסרו המקומות. ולפי זה הפרכות בספרות, שמבקשים או תוכן אחר למלים, או מלים אחרות לתוכן.

נשוב כעת לתיאוריה של ר"א שוורץ, שקווייה כבר נמצאים בדבריו של ר"ח קאזיס²⁹. אף הוא מבדיל בין שני מיני ג"ש. האחד הקדום עוד לפני זמנו של הלל הוא ה- $\delta\iota\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$, כל' אם הבטוי נמצא באמת רק

27 גם המתודולוגים של ימי הביניים כבר ניסו למיין קו"ח של נושאים וקו"ח של מקומות.

28 חולין פה ע"א.

29 שיטת הערוך: ג"ש לא גמיר – למד מעצמו, עיין ג"ש. עיין אוסטרובסקי (הרב משה א' – בספרו 'המדות שהתורה נדרשת בהן') כי יש סוג שלישי של ג"ש "לקיים את תלמודו" שהן בבחינת אסמכתא.

פעמים במקרא. וג"ש זו לא היתה מוגבלת ומסויגת, כי היא מונח כיסוד לפרשנות המקראית, והשני הוא ה- περι δούλιον כל הביטוי נמצא יותר מפעמיים, אלא שלענין חוק והלכה נמצא רק פעמים כגון הג"ש של הלל 'במועדו'. כאן היתה כבר התפתחות של הג"ש, וג"ש כזו דחו בני בתירה וכאן נוצרה מעין מלחמה של תורה³⁰ שנסתיימה בימי התנאים בפשרה. שמצד הג"ש עשו סייג לדבריהם וקבעו שג"ש צריכה להיות מופנה (לפי שוורץ נוצר ההבדל בין מופנה מצד אחד או משני הצדדים רק בזמן האמוראים, וגם אז נוצרה רטרואקטיבית המחלוקת בין ר"ע ורי"ש בענין זה). מתנגדי הג"ש הלכו בדרך אחרת וניסו להוכיח את הדברים על ידי 'רבו' (שוורץ מביא לזה דוגמאות רבות שאותה הלכה נלמדת בבית מדרש אחד על ידי ג"ש ואילו אחרים דוחים את הג"ש ולמדים את הענין דרך רבו'. דרך טבעית יותר, שהיא ממש במשמעות הכתוב). והכלל 'אין אדם דן ג"ש מעצמו' שבא לכל המוקדם בזמנו של ר' יוחנן בן זכאי הוא מעין תנאי שלום בין שני הצדדים ועיקרו היה 'אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא מרבו של קרא'!

אין בדעתנו להציע כעת את כל שיטתו של שוורץ בכל שלביה, כי על אף ריבוי החומר וההוכחות, הכל השערות חריפות הן שאין להם בסיס הלכתי-הסטורי ממשי. הרי קשה לשער שהכלל 'אין אדם דן ג"ש מעצמו' נתקצר בצורה כזאת, על אף שהחומר שמביא שוורץ מוכיח אל נכון שיש מעין היאבקות בין ג"ש ובין ריבוי, פעמים רבות בין ר"ע ורי"ש שמשתמש בג"ש אלא שהיסוד יותר בהשקפתו של ר"ע, בכלל: הכל מתרבה במקומו ולא מתוך המשך של מלחמה בג"ש, וכן אין שום הוכחה שחז"ל הבחינו בין שני מיני ג"ש כבר בתקופה הקדומה וכי משום כך התנגדו בני בתירה. אין זה יוצא מפשט דברי הוכוח ואין שום יסוד לראות בוכוח שבירושלמי עבוד מאוחר.

ברור שאין להכחיש שמידת ג"ש, ככל יתר המידות, התפתחה במרוצת הזמן ותוך התפתחות זאת אבדה אולי את תכונותיה המקוריות, ובודאי יש לתחום תחומים הסטוריים, וביחוד בין תקופת התנאים והאמוראים.

אבל אין להפריז בדברים כאלה והרי לפעמים מדרשים שנראים לנו כמעשה האמוראים, נמצאים ביסודם כבר בברייתות³¹.

כמו כן אין להכחיש את העובדה, שמסתמנת באסכולות שונות נטיה מסוימת למדה זו או אחרת כפי שעוד נראה. אבל נראה לי שאת פתרון הבעיות יש לחפש יותר בהתפתחות כללית מאשר במציאת פתרון וקו התפתחותי מיוחד לכל מדה ומדה. וכן יש לשים לב לעובדה, שקבע שוורץ, שישנה נטיה להשתמש יותר בשיטת הריבוי המיעוט מאשר בשיטת המידות³² וחלקם של המדרשים הבנויים על יסוד זה, שאין בתורה שום דבר מיותר או בלתי מדויק, גדול בכמות מאלה המיוסדים על המדות.

בנין-אב

ועתה אנו באים לאותה מידה, שאף היא קשורה במהותה לשתי הקודמות, והיא בנין-אב שהרי בלי להיכנס לפרטים, ברור שאף היא יסודה בפעולה הגיונית של השוואה, הקש. נביא מקודם דעות אחדות על פירוש המלים.

בברייתא דל"ב מידות מגדירים את המונח 'כיסוד' בפירוש רס"ג על המידות: אב לכל מצוה או לכל דבר שהוא מענינו להתלמד ממנו.

רלב"ג: 'בפסוק שנמצא בו דין אחד ונבנה ממנו דינים הרבה דומין לו בדין. אף על פי שהן במקומות רבים ומתחלפים, כמו האב שמוליד בנים דומים לו'.

הליכות עולם: "ולכך נקרא בית אב, שהמלמד הוא האב והלמדים ממנו כיוצאי ירכו".

31 שוורץ סבור למצוא קוי התפתחות החל מהאנלוגיה הרטורית הקדומה, שעדיין נמצאת עוד במשנה בסטרוקטורי כשם ש... – ...כך. ומוכיח, שפירוש המלה 'כשם' תכונה, תוכן, דרך. ה'מה מצינו' בשלביה השונים שלבים הגיוניים עד לג"ש. שהוא ביסודו הגיוני-פרשני (אותו מונח של 'מה מצינו' – מה להלן אף כאן). מה להלן בשבועה, אף כאן בשבועה. אברי השוואה בשניהם דומים, אלא ש'במה מצינו' הם ענינים ואילו כאן התיבות, שמייצגים את הענין.

32 ג"ש אמיתיות וג"ש שהן בבחינת אסמכתא.

הירשפלד: המדה מטפחת ומגדלת את ההלכה, ולפיכך נקראת אב, אבל על ידי קומבינציה של השוואות ולפיכך נקראת בנין.

מילצינר: אב = כלל (כמו אבות נזיקין וכדומה), המקור הבטוי התלמודי: זה בנה אב וזה במקום: זה בנה בית-אב³³.

שוורץ: הצורה 'זה בנה אב' היא סקונדרית (=משנית) והצורה 'בנין אב' מקורית וראשונית. 'אב' קצור של 'בית אב' שפירושו לכתחילה, 'קבוצה של דברים שווים', בדומה ל'בית אב' משפחתי, ומכאן בא המעבר מ'אב' ל'סוג'. ומכיון שהמדובר במדרש לדרוש מן הסוג המיוחד על הכלל, הוסיפו לזה את מלת 'בנין' (בנין הגוף שגם הוא מראה על יחודיות מסוימת אצל בעלי חיים) ומכאן בא הביטוי 'בנין אב' שהם בעצם שני שמות נרדפים: והכוונה בנין מיוחד, טפוסי. ומכאן נוצר אח"כ הביטוי 'הרי זה בנה אב'.

איך שיהיה ה'בנין-אב' הוא מדה בו אנו דנים ממה שהוא מיוחד על יתר הדברים ורשאי שוורץ לכנותו בשם 'Induktion'³⁴, אלא שהוא חפץ להבחין בין 'בנין-אב' הגיוני, שבאמצעותו אנו מסיקים ובין 'בנין-אב' פרשני שבאמצעותו אנו רק מפרשים. אצל הראשון מסיקין מתוך בטוי מיותר, כגון: ספרא על הפסוק (ויקרא ה, ח) "והקריב את אשר לחטאת ראשונה" (חובה יח, ה): "מה בא זה ללמדנו אם ללמד שתקדום חטאת לעולה בכל מעשיה והלא כבר נאמר ואת השני יעשה עולה כמשפט אם כן למה נאמר והקריב את אשר לחטאת ראשונה בנין אב לכל החטאות הבאות עם העולות"³⁵.

33 מדרש שיהש"ר א, ה: "שנים חברים שהיו עוסקים בדבר הלכה זה אומר בית אב של הלכה, וזה אומר בית אב של הלכה". ירושלמי שבת (פי"ט ה"א), פסחים (פ"ו ה"א): "כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה".

34 ספרי דברים (שופטים פ"ס קמח, ב) "כי ימצא, בעדים. מכלל שנאמר להלן (דברים יט, טו) על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר זה בנין אב שכל מקום שנאמר ימצא בשני עדים ובשלשה עדים".

35 וכן: ספרא (אחרי מות פר' ד, ד) "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר מלמד שהסמיכה בשתי ידיו, בנין אב לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידים". ספרא (אחרי מות פר' ה, ד): "אשר הובא את דמם לכפר בקדש, זה בנין אב כל שדמו נכנס לפני השורפו מטמא בגדים". פסיקתא זוטרתיא (לקח טוב, ויקרא, קדושים נג ע"א):

ואלו בנין-אב פרשני (ספרא קדושים פר' י, כד): "מות ימותו באבן ירגמו אותם דמיהם בם, זה בניין אב לכל דמיהם בם האמורים בתורה בסקילה"³⁶.

ברם אף שוורץ מודה שאין תמיד להבדיל. גם בבנין אב פרשניים יש פעמים יסוד הגיוני ולא רק פרשני, אלא שהוא צודק בהערתו (וכן באכר), שכנראה בבית מדרשו של ר"ש לא השתמשו במקרה זה בכיטוי בנין-אב אלא במונח: 'הואיל נאמרו סתם ופרט לך באחד מהם אף אני פורט בכולן' (מכילתא דר"י בא מסכתא דפסחא פר' יא; מכילתא דר"י משפטים מסכתא דנזיקין פר' ז; מכילתא דר"י משפטים מסכתא דנזיקין פרשה טז; ספרי במדבר פיסקאות: א, יד, קז, קכג, קמב)³⁷.

כידוע נחלקת המדה לשתיים: מכתוב אחד כל' מענין אחד או משני ענינים. זה האחרון ניכר גם בצורתו המיוחדת של 'לא הרי... כהרי' או 'לא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהם'³⁸ ('תצא מתרתי או מתלתא')

"ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל. זה בנין אב בכל שהוא קודש ועשהו (פיגול) חייבין עליו כרת".

וכן בבלי סנהדרין (סו ע"א): "נאמר כאן דמיו בו ונאמר להלן דמיהם בם, מה להלן בסקילה – אף כאן בסקילה".

37 דוגמאות נוספות לשיטת הלימוד של ר' ישמעאל בבנין אב: ספרי שלח פיס' קיב – "והקריבה עז בת שנתה: זה בנה אב. כל מקום שנאמר עז צריך שתהא בת שנתה".

ספרי במדבר נשא פיס' ב – "ואשמה הנפש ההיא והתודו, ר' נתן אומר זה בנה אב לכל המתים שטעונים וידוי".

תוספתא שבועות ג, ח – "והוא עד בשני עדים הכתוב מדבר, אתה אומר בשני עדים הכתוב מדבר או אינו אלא בעד אחד תלמוד לומר: לא יקום עד אחד שאין תל' לומר אחד אלא כל מקום שתפס הכתוב עד סתם הרי הוא בכלל שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד". (שהוא ממכילתא על ויקרא, מדברי ר' ישמעאל, כפי שהוכיח כבר רי"ן אפשטיין).

בבלי שבת כו ע"ב – "תנא דבי ר' ישמעאל: הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים, מה להלן – צמר ופשתים, אף כל – צמר ופשתים".

ספרי מטות פיס' קנג – "אל ראשי המטות הואיל ונאמרו דברות בתורה סתם ופרט באחד מהם שהנשיאים קודמים לעדה אף פורטני בכל הדברות שיהו הנשיאים קודמים לעדה".

38 דוגמאות לבנין אב מכמה כתובים:

ומכאן הוא שונה גם במהותו במקצת. הוא דן לא מפרט מיוחד על הכלל אלא מסוג מיוחד על הכלל. (על הפירוש הפילולוגי של 'ראי' מחולקות שוב הדעות: רוב המפרשים סבורים ש'ראי' כמו 'הרי' ו'הרי' בצורתו הארמית 'ארי' = כי בתרגום אונקלוס, שוורץ סבור כי 'ראי' מלה עברית ופירושו 'תאר' = תכונה).

בצדק מראה שוורץ, כי גם לבנין אב יש לו התפתחות היסטורית ולשונית ספרותית, וכן הוא מראה על צורת הוראה מן הכתוב שמצוי במשנה ובתוספתא שפותחת במילים 'שכן מצינו' כגון במשנה סנהדרין ב, ב: "ר' יהודה אומר: נושא המלך אלמנתו של מלך שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול".

במשנה סנהדרין ו, ב: "היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות אומרים לו התודה שכן דרך המומתין מתודין שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא שכן מצינו בעכץ שאמר לו יהושע: בני שים נא כבוד לאלהי ישראל ותן לו תודה"

תוספתא ברכות ג, כא – "אין עומדין להתפלל... וכן לא יפטר אדם מחבירו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש אלא

ספרא קדושים פר' י, ט – "מקלל אביו מות יומת, עונש שמענו אזהרה לא שמענו תלמוד לומר אלהים לא תקלל, ואם נשיא הוא אביו הרי הוא בכלל ונשיא בעמך לא תאור, אינו לא דיין ולא נשיא אלא בור הרי את בבנין אב מבינין שניהם, לא ראי דיין כראי נשיא ולא ראי נשיא כראי דיין הצד השווה שבהם שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן, אף אביך שבעמך אתה מוזהר על קללתו, אי מה הצד השווה שבהן שהם גדולים ומעמך וגדולתן גרמה להן ואתה מוזהר על קללתו, אף אביך שהוא גדול ומעמך וגדולתו גרמה לו ואתה מוזהר על קללתו תלמוד לומר לא תקלל חרש דבר הכתוב באמללין של אדם, מה לחרש שכן חרישותו גרמה לו נשיא ודיין יוכיחו מה לנשיא ודיין שכן גדולתן גרמה להן חרש יוכיח. הרי את דן בבנין אב מבינין שלשתן לא ראי דיין כראי נשיא ולא ראי נשיא כראי דיין ולא ראי זה וזה כראי חרש ולא ראי חרש כראי שניהם הצד השווה שבהם שבשלתן שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתן אף אביך שהוא בעמך את מוזהר על קללתו מה להצד השווה שבהן שכן משונין א"כ נכתוב קרא אלהים וחרש או נשיא וחרש אלהים ל"ל אם אינו ענין לגופו תנאו ענין לאביו".

ספרא (ברייתא דרבי ישמעאל פרשה א) – "מבנין אב משני כתובים כיצד: לא פרשת הנרות כהרי פרשת שלוח טמאים ולא פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת הנרות הצד השווה שבהן שהם בצו מיד ולדורות אף כל דבר שהוא בצו מיד ולדורות".

מתוך דברים של חכמה שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין".

תוספתא מגילה א, א – "כרכים המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, ר' יהושע בן קרחה אומר מימות אחשורוש. אמר ר' יוסה בן יהודה היכן מצינו לשושן הבירה שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון". (בבלי: "מ"ט דריב"ק כי שושן מה שושן מוקפת חומה מימות אחשורוש וקורין בט"ו, אף כל שמוקפת מימות אחשורוש קורין בט"ו").

הרי כאן צורה של אינדוקציה עממית-ריטורית.

צורה מפותחת קצת יותר³⁹ מוצאים אנחנו באותה מדה שנקראת 'מה מצינו'. למעשה כבר השתמש בזה הלל כשאמר (תוספתא פסחים ד, יג): "תמיד קרבן צבור ופסח קרבן צבור מה תמיד קרבן צבור ודוחה את השבת אף פסח קרבן צבור דוחה את השבת". אלא שנקרא בברייתא שם בירושלמי בשם 'הקש'. שוורץ סבור שמלת 'הקש' כאן תוספת מאוחרת בלתי מדויקת. כי אין כאן הקש, שהקישן הכתוב, אך נראה לי בתקופה זו עדיין לא השתמשו במלת 'הקש' לסוג מיוחד, אלא לכל אנלוגיה, הגיונית או מתוך סמיכות העניינים, כמו שבבית מדרשו של רי"ש עדיין אומרים אצל ג"ש 'מופנה להקיש ולדון' כפי שכבר הסברתי. כאן הצורה מקוצרת, אך מלת 'מה' היא בקצרה 'מה מצינו', אבל לא תמיד מוצאים בנוסחת השואות כאלה אנלוגיות שלמות, שגם 'הצד השוה' מודגש, כגון בענין 'קרבן פסח' או כגון בדוגמאות הבאות⁴⁰:

39 שהיא בעצם לא אינדוקציה מפרט על כלל, אלא אנלוגיה לפי ר"מ פרידמן (רמא"ש) זה 'כיוצא בו במקום אחר' שנזכר בשבע מדות.

40 הקש כזה של 'מה מצינו' בהרבה מקומות נמצא עוד במדרשי הלכה: מכילתא דר"י (בא, מסכתא דפסחא פר' ח): "תשביתו שאור מבתיכם בשריפה אתה אומר בשריפה או אינו אלא בכל דבר הרי אתה דן... אלא אלמוד דבר מדבר ואדון דבר מדבר"...

מכילתא דר"י (בא, מסכתא דפסחא פרשה יח): "וכל בכור בני אפדה מנין אם לא פדאו אביו הוא יפדה את עצמו ת"ל וכל בכור בני אפדה. ר' יוסי הגלילי אומר הואיל ואמרה תורה פדה את בנך ולמד את בנך תורה אם למדת על תלמוד תורה שאם לא למדו אביו הוא מלמד לעצמו כך אם לא פדאו אביו הוא פודה את עצמו, לא אם אמרת בתלמוד תורה שהוא שקול כנגד הכל שאם לא למדו אביו הוא מלמד לעצמו

משנה תרומות פ"ה מ"ד: "סאה תרומה טמאה שנפלה למאה סאה תרומה טהורה ב"ש אוסרים ובית הלל מתירין אמרו ב"ה לב"ש הואיל וטהורה אסורה לזרים וטמאה אסורה לכהנים מה טהורה עולה אף טמאה תעלה אמרו להם בית שמאי לא אם העלו החולין הקלין המותרין לזרים את הטהורה תעלה תרומה החמורה האסורה לזרים את הטמאה" (וראה בתוספתא).

משנה ביצה פ"א מ"ו: "בית שמאי אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב בין שהורמו מאמש בין שהורמו מהיום ובית הלל מתירין אמרו להם בית שמאי גזרה שוה חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן כשם שאין מוליכין את התרומה כך אין מוליכין את המתנות אמרו להם בית הלל לא אם..."

(כבר הבאתי משנה זו לעיל, באשר למונח ג"ש כאן, כבר עמדתי שם על כן ואין צורך למחוק את המלים ולראות בהם הוספות מעתיק. כפי ששוורץ חפץ, הכל עוד מאותו הזמן שלמונחים עדין לא היתה אותה משמעות מדויקת.)

משנה זבחים פ"א מ"א: "אר"א החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא, מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף האשם פסול שלא לשמו". תוספתא שבת ח, ה (וגם בספרא ריש מצורע כדבר הזה): "גר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכה בשבת ר' עקיבא מחייב ומונבו פוטר והדין נותן שיהא פטור הואיל ושוגג חייב חטאת ומזיד חייב כרת מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה אף שוגג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה".

אלו הן דוגמאות של אנלוגיה מלאה מבחינה הגיונית-ספרותית, אך כפי שאמרתי בדרך כלל ה'מה מצינו' קצרה יותר והרי דוגמאות:

משנה ברכות פ"ז מ"ג: "כיצד מזמנין בג' אומר נברך... אמר רבי עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין אומר ברכו את ה'..."

תאמר בפדיה שאינה שקולה כנגד הכל לכך אם לא פדאו אביו הוא לא יפדה את עצמו... וארון בנין אב מבין שלשתן..."

משנה מנחות פ"ב מ"ה: "מתנדבים יין ואין מתנדבים שמן... רבי טרפון אומר מתנדבין שמן. אמר רבי טרפון מה מצינו ביין שבא חובה ובא נדבה אף השמן בא חובה ובא נדבה". נקודת הצד השווה בין יין ושמן חסרה, כל' שהם שניהם נסכים.

משנה תמורה פ"ב מ"ב: "חטאת היחיד שכפרו בעליו מתות ושל צבור אינן מתות... אמר רבי שמעון מה מצינו בולד חטאת ובתמורה חטאת ובחטאת שמתו בעליה ביחיד דברים אמורים אבל לא בצבור אף שכפרו הבעלים ושעברה שנתן ביחיד דברים אמורים אבל לא בצבור".

ספרא ויקרא, דבורא דנדבה פר' יג, ד: "ר' עקיבא אומר: נאמר לצבור הבא בכורים בפסח והבא בכורי" בעצרת מה מצינו שממין שהיחיד מביא חובתו ממנו יהא הצבור מביא בכוריו בעצרת, אף ממין שהיחיד מביא חובתו ממנו יהא הצבור מביא בכוריו בפסח" (חסרה כאן חוליה אחת, עומר צבור, בכורים צבור).

וכן נמצאים, 'מה מצינו' היפותיטים (הנשענים על היפותיזה – הנחה). כגון: ספרא ויקרא, דבורא דנדבה פרשה יד, ב; ספרא מצורע, פר' ג, א; ספרא מצורע, פר' ד, ו. וכן מוצאים 'מה מצינו' כשאין חוליה חסרה כגון משניות עדויות פ"ו מ"ג: "אמר להם מצינו אבר מן החי כמת שלם מה המת כזית בשר הפורש ממנו טמא אף אבר מן החי כזית בשר הפורש ממנו יהיה טמא"...

הקש

קרוב למידות שדברנו עליהן עד עכשיו הוא גם ה'הקש' אינו נזכר בין שבע המידות, אבל גם הוא אנלוגיה Juxtapositionis. (המונח הטכני הקש לא נזכר בספרות התנאית אלא בגמרא, אך הפועל נמצא במדרשי ההלכה) הוא אנלוגיה על יסוד סמיכות שתי מילים בפסוק. או שתי פרשיות, ובזה יש לו דמיון מה לגזרה שוה, שהיסוד הוא יסוד דקדוקי או תחבירי, שחז"ל מצאו בדברי התורה, שהיא אינה כלשון בני אדם⁴¹.

41 הוא גם קרוב ל'דבר הלמד מענינו'. המתודולוגים מחלקים את ההקש לשני סוגים: הקש מפורש, הקש סתום. הקש מפורש כיצד, כשהתורה כותבת בפירוש שיש להשוות והחכמים קובעים מה יש להשוות, כל' שיש יתור בפסוק: "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו ורצחו נפש כן הדבר הזה". מה למדנו מרצח שאין אנו יודעים, הרי

דוגמאות נמצאות בספרות התנאית – משנה, תוספתא ומדרש הלכה לר"ב.

משנה שביעית פ"א מ"ד (וברייתות מקבילות): "ר' ישמעאל אומר ('בחריש ובקציר תשבות') מה חריש רשות, אף קציר רשות יצא קציר העומר" ('שהוא מצוה').

משנה נדרים פ"י מ"ז: "האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני הרי הן קיימין לא אמר כלום, הרי הן מופרין רבי אליעזר אומר מופר וחכמים אומרים אינו מופר. אמר רבי אליעזר אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור אמרו לו הרי הוא אומר (במדבר ל') אישה יקימנו ואישה יפרנו את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר".

משנה מכות פ"א מ"ז: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת (דברים י"ז) אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה אלא להקיש שלשה לשנים מה שלשה מזימין את השנים אף השנים יזמו את השלשה ומנין אפילו מאה תלמוד לומר עדים. רבי שמעון אומר מה שנים אינן נהרגין עד שיהו שניהם זוממין אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין".

תוספתא פסחים פ"ח, ב: "ר' עקיבא אומר נאמר טמא נפש ונאמר דרך רחוקה, מה טמא נפש רוצה לעשות ואין יכול אף דרך רחוקה רוצה לעשות ואין יכול". (וכן ספרי במדבר פיסקא סט).

תוספתא בכורות פ"א, ב: "מפני שהכהנים והלוים חייבין בככור בהמה טהורה יכול יהא חייבין בככור בהמה טמאה תלמוד לומר באדם ובבהמה את שיש לך בו באדם יש לך בו בבהמה את שאין לו בו באדם אין

כתוב "אין לנערה חטא מות". 'אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה מאורסה מה נערה מאורסה ניתן להציל בנפשו אף רוצח ניתן להציל בנפשו ומקיש נערה מאורסה לרוצח, מה רוצח יהרג ואל יעבר אף נערה מאורסה תהרג ואל תעבר" (פסחים כה ע"ב).

ולפעמים גם במלה אחת: "ולא יחלל זרעו – מקיש זרעו לו מה הוא פוסל את האלמנה מלאכול בתרומה אף זרעו נמי פוסל (יבמות סט ע"א). היקש סתום, שאין שום רמז בתורה, שיש מקום להקיש, כדוגמאות שנביא. אין משיבין על ההקש, בגלל היסוד האי רצינונאלי.

לך בו בבהמה". (וכן במכילתא בא מסכתא דפסחא פר' טז וספרי במדבר פיסקא קיח).

מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ב: "והגישו אל הדלת או אל המזוזה וגו'. מקיש דלת למזוזה, מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד".

ספרא, אמור, פרשה ט, ג: "חג המצות שבעה ימים לה' מה תלמוד לומר לפי שנאמר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה' שביעי בכלל הזה, ולמה יצא להקיש אליו אלא מה שביעי רשות אף כולם רשות, יכול אף לילה הראשון רשות תלמוד לומר עליו תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה"⁴².

ספרי דברים פיסקא רח: "ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום אף ריבים ביום"...

ספרי דברים פיסקא רסח: "ויצאה והיתה לאיש אחר, מקיש הוייתה לזה ליציאתה מזה מה יציאתה מזה בשטר אף הוייתה לזה בשטר"⁴³.

42 תרכובת של הקש ודבר שהיה בכלל. וכן בב"מ כז ע"א אף השמלה, אבל בסנהדרין סז ע"ב בענין מכשף אין שום היקש אף על פי שכתוב 'להקיש'.

43 דוגמאות להקש ישנן רבות מאד:

מכילתא דר"י: בא, מסכתא דפסחא, פרשה: א, י, טז, יז; יתרו, מסכתא דבחדש פר' א; משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה: ב, ג, ד, ו, ז, ח, יא, יז, יט, כ.

ספרא: ויקרא: דבורא דנדבה פר' יב, ד; פר' יד, פרק יט; דבורא דחובה פר' ג, פרק ד; צו פר' א פרק ב; פר' ב פרק ג; פר' ה, יא; פר' ח, ד; פר' יא, פרק יח; צו מכילתא דמילואים פר' א, יג; שמיני פרשה א, כט; תזריע פר' א; פר' ה פרק ח; מצורע זבים פר' ג, ו; אחרי מות פר' ד, פרק ו, ו; פר' ט, ח; קדושים פר' א, ד-ו;

אמור פר' ט, פרק יא, ג; בהר פר' א, ו; בהר פר' ו, פרק ז, ג; בחוקתי פר' ג, ד. ספרי במדבר: נשא פיס' יז, לז, לט; בהעלותך פיס' קא; שלח פיס' קז, קי; קרח פיס' קיח; חקת פיס' קכז, קכח; פנחס פיס' קמג, קמט; מטות פיס' קנג, קנה, קנו.

בבלי: ברכות ד ע"ב, כ ע"ב; שבת יג ע"א, כח ע"א, סח ע"ב, פב ע"ב, צב ע"א, קנג ע"ב; פסחים ה ע"א, כב ע"א, נט ע"א, סז ע"ב, עח ע"ב, צ ע"ב, קכ ע"ב; ראש השנה לד ע"א; יומא ה ע"א, כג ע"ב, לא ע"ב, סוכה יא ע"ב, כד ע"ב; תענית יז ע"ב; מגילה יז ע"א, כג ע"ב; חגיגה כז ע"א; יבמות כד ע"א, קא ע"א; כתובות לה ע"א; נזיר כט ע"א; גיטין פג ע"ב; קידושין ה ע"א, סז ע"ב, עז ע"א; ב"ק כד ע"א, מב ע"ב, פג ע"ב; ב"מ כז ע"א; ב"ב קיא ע"א; סנהדרין מא ע"ב; זבחים ד ע"ב, לב ע"ב, מא ע"א; מנחות עג ע"ב; חולין כז ע"ב, קטו ע"א, קכ ע"ב; בכורות יג

צורה מיוחדת של הקש הוא 'סמוכים' היינו: שני פסוקים שסמוכים זה לזה שאין להם שום קשר אלא רק הסמיכות. עפ"י האמור בבבלי (ברכות י ע"א): "אמר ליה: אתון דלא דרשיתון סמוכין – קשיא לכו, אנן דדרשינן סמוכים – לא קשיא לן, דאמר רבי יוחנן: סמוכין מן התורה מנין – שנאמר: סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר". ושם דף כא (ע"ב): "אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה – במשנה תורה דריש. דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה, ובמשנה תורה דריש".

קשה לתת תשובה על השאלה: מדוע אין הקש נמצא בתוך שבע המדות שדרש הלל. אכן אם נניח כפי חוקרים מסוימים, שבאותן מדות השתמש הלל באותה הזדמנות, אפשר לומר שהקש כזה של סמיכת מילים לא היה נזקק לו בויכוחו עם בני בתירה, ולפיכך גם אינה מופיעה ב"ג מידות שאינו אלא הרחבה של הז'.

ועתה נעבור לאותה 'מדה' שעליה יש נוסחאות שונות, שכבר עמדנו עליהן וחוונו את דעתנו והיא שני כתובים.

שני כתובים

יש לשים לב לכך ש'שני כתובים' איפוא הוא מונח שחורג קצת מיתר המונחים. שהרי בכולם השם 'מראה' גם על אופן השימוש, ואילו כאן לכאורה אין שום רמז. לפיכך נוהגים לראות בזה קצור של אותה מידה שנזכרת בסוף הברייתא של י"ג מדות דר' ישמעאל: "וכן שני כתובין המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", שהרי הי"ג אינם אלא הרחבה של הז' דרך נתוח המידה 'כלל ופרט'. ברם כאן מתעוררים קשיים אחדים. ראשית כל: גם לשון זו קשה, מה כוונתו מלת 'וכן', שבדוחק אפשר לפרשו בתור מילת חבור של סיום. ועוד שגם במשפט זה לפי צורתו חסר הנשוא, ששוב אפשר אולי להשלימו

ע"א, כז ע"ב, נא ע"א, נג ע"ב; ערכין יד ע"ב, יח ע"א, כח ע"א; תמורה יד ע"ב; כריתות ב ע"ב, ט ע"א; מעילה יט ע"א.

ירושלמי: פאה פ"א ה"א; דמאי פ"ה ה"ח; יומא פ"ג ה"ו, פ"ז ה"ב, פ"ח ה"ג; תענית פ"ד ה"א; נדרים פ"ט ה"א; גיטין פ"ד ה"ט, פ"ט ה"א; קידושין פ"א ה"א, פ"ב ה"ח; כ"ב פ"ח ה"א; סנהדרין פ"א ה"ב.

ויש עוד דוגמאות רבות שלא הובאו כאן.

בדוחק מתוך המקורות: 'יתקיימו במקומם', ויש עוד להוסיף שגם הצירוף 'הכריע בין' קשה. שהרי אינו נמצא כך בלשון חכמים אלא 'הכריע על' או, 'הכריע' כל' הכרעת המאזנים (שוורץ), לצד מסוים על (כנגד) ולפיכך יש טעם להשערותו של ר"א שוורץ, שמלת 'ביניהם' תוספת היא מתקופת הגאונים, כאשר הבינו את הכתוב.

השערותו של רמא"ש היא שיש לקרוא: וְכֵן (=כאן), וכן בעל חות יאיר כמו: וְכֵן הבן שואל. כל' היא לא היתה שייכת ליי"ג מידות אלא סופר הוסיפו בסוף והתכוון לכלל הזה בקשר לפסוק שבויקרא: "וידבר ה' אליו מאהל מועד" כדאיתא בספרי (נשא פסקא נח): "לפי שהוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא א, א) שומע אני מאהל מועד ממש תלמוד לומר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת (שמות כה, כב). אי אפשר לומר מאהל מועד שכבר נאמר מעל הכפורת ואי אפשר לומר מעל הכפורת שכבר נאמר מאהל מועד כיצד יתקיימו שני כתובים הללו זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה והרי הם סותרים זה על ידי זה יתקיימו במקומם עד שיבא כתוב אחר ויכריע ביניהם"...

אלא שיש לבדוק: אם באמת מילה זו ניתוספה לא רק בברייתא כאן, ובברייתא דל"ב מדות, שהיא כנראה באמת מאוחרת, אלא גם במכילתא, ושם הגירסא 'ביניהם' השלישי לא כהכרעה לצד אחד תוך שיקול דעת, אלא כפשוטה. אבל לא נתעכב כאן על שלוש עשרה מדות של ר' ישמעאל ועל השאלה, אם זוהי באמת אחת המידות ועל מובנה היא, אלא על ז' המידות שדרש הלל.

והרי כבר הרגישו הראשונים, שמהם אזכיר רק הראב"ד ובעל ק"א שני מפרשי הספרא. אצטט מקודם את הראב"ד: בדברו של ענין 'דיו': "הרי לך מידה כתובה בתורה והשאר כולן הן קבלה חוץ משני כתובים המכחישים זה את זה, שגם היא מפורשת בתורה כדאמרינן לקמן: כתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני וכתוב אחד אומר כי מן השמים דברתי עמכם, בא כתוב ויכריע ביניהם שנאמר מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה. וכו' וכו' ומזו ההכרעה שהכריע הכתוב השלישי ותקן שני כתובים המכחישים זה את זה, למדו רז"ל למקומות אחרים שמכחישים זה את זה ולא בא הכתוב השלישי כדי להכריע, כאותה ששנינו בסוטה (כז ע"ב) בו ביום דרש ר"ע

ובערכין (כט ע"ב) כתוב א"א תקדיש וכו' ותירצו לפי ראותם כמו שלמדו מקל וחומר [דשכינה] כמה קלים וחמורים בכל התורה. והא דקתני עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם הכי קאמר שני כתובים המכחישים זה את זה אי אתה רשאי לדחותן ולהחזיקן בשבוש שלא תחזור לתרץ אותם כל מה שתוכל עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם ואז תעשה כפי ההכרעה אשר תראה. והגרסא הנכונה לפי דעתי 'ושני כתובים' וכך פירושו זו מידה נוהגת בתורה שיש כתובים המכחישים זה את זה כל' שהם נראים כמכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ומתרץ אותם הלכך מכאן יש לנו ללמוד ולתרץ כל שני כתובים שהן קשין זה על זה ולא שנדחה אחד מהם ולא שנחזיק את התורה בשבוש".

יוצא מכאן שהרגיש שלא בכל מקרה יש 'כתוב שלישי' – ולמעשה רק במקרים ספורים – והרי הלל בעצמו בהשתמשו בשני כתובים כדאיתא בירושלמי לא הביא כתוב שלישי אלא הכריע מדעתו (ואח"כ עלה לא"י ונודע שהסכים להלכה הקיימת): "על ג' דברים עלה הלל מבבל"... עיין לעיל, ופתר את הבעיה בכך שהתורה התכוונה ב'כתוב השלישי' לתת הנחיה לחכמים כיצד לפתור בעית הכחשה.

ר' אהרן בן חיים בעל קרבן אהרן במדות אהרן כותב כך: "יש שני מיני ניגודים הא' בלי סתירה והכחשה כמו שיבאר, והב' נגוד בהכחשה וסתירה גמורה, והמין הראשון הוא הנגוד אשר השתדלו רז"ל להכריע ולתרץ והוא מה שלא יסתור זה את זה אלא אפשר שיתקיימו שניהם, כי הדעת יוכל למצוא בכמו זאת" ההכחשה הכרעה אשר בה יכריע ביניהם כההיא דסוטה (פ"ה מ"ג: "בו ביום דרש רבי עקיבא: ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה וגו' ומקרא אחר אומר [שם] מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלפים אמה ואי אפשר לומר אלפים אמה שכבר נאמר אלף אמה

44 אגב: שוורץ מעיר אולי בצדק, כי המונחים הכחשה וסתירה לקוחים מאולם בית הדין. כעצם מלת 'דין' ומכאן הועברו לדין התיאורטי. אלא שלא נראה לי השערתו לקשר את מלת 'יתקיימו' עם המושג 'קיימת העדות', כי 'יתקיימו' פירושו 'יתפרשו' (כיצד יתקיימו שני הכתובים הללו) וזהו ארמית – בלשון הבבלי: 'אוקים' ובלשון ירושלמי: 'קיים'. וזה הראה ראב"ד בחושו הבריאה אל נכון.

הא כיצד אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום שבת, רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וקרמים). וא"כ בכמו זה המין הראשון שאין הנגוד בפסוקים הכחשה גמורה אלא נגוד לחוד, ולזה לא יקראו אותו סתירה ולא הכחשה, בכמו זה נתן רשות לשכלנו להסכים ביניהם, אמנם במין הב' מהניגוד והוא ההכחשה הגמורה, כאשר יהיו סותרים זה את זה בזה היא המדה וכוונתנו לומר שנירא לנפשותינו בבא ב' כתובים סותרים זה את זה סתירה גמורה ונניחם עד שיבא הכתוב השלישי וראה המשל שהביאו לזה כתוב אחד אומר מן השמים דברתי שזו סתירה גמורה (=לְכָתוּב: "וירד ה' על הר סיני") אחר שאם הוא בשמים אינו בארץ, ואם הוא בארץ אינו בשמים, לזה אמר לדבר זה לא תגע יד השכל להסכים ביניהם וגם לא לחשוב שהם סותרים אלא להמתין עד שיבא הכתוב השלישי והוא אמרו מן השמים השמיעך את קולו ליסרך מלמד שהרכין הקב"ה שמי שמים העליונים, על הר סיני ודבר עמהם. ובוזה יתיישב מלת 'עד' וראה והבן להיות שכל המדות הם לדרוש בהם התורה וזאת המדה היא שלא לדרוש בה, לא כלל אותה במנין המדות אלא אמר 'וכן ב' כתובים' עם היות שהוא מניעה מלדרוש ולא למוד לדרוש, שכשם שנקבל שכר על הדרישה, נקבל שכר על הפרישה". (ובמקום אחר: "שיתקיימו במקומם, ולא נבטל אותם וגם לא נכריע ביניהם, אלא ישאר כל אחד במקומו ולא תגע בהם יד השכל להכריע עד שיבא הכתוב השלישי, כי הוא יהיה המכריע ולא השכל").

ר' אהרן בן חיים מתנגד איפוא לשיטת הראב"ד, תוקף את פירושו של 'יתקיימו שניהם' ונותן שתי הגדרות לשני הסוגים, אלא שקשה למצוא באמת בכל הדוגמאות של כתוב שלישי או ללא כתוב שלישי את האבחנה הזאת, וזהו פתרון דוגמאטי-פלוסופי טפוסי מתורת ההגיון להלך הרוחות של חכמי ימי הביניים. יש כאן רק פירוש סביר למלת 'וכן'.

בעל חות יאיר מבקר קשות את התאוריה של קרבן אהרן: "כי ודאי אם אין מקום להכריע ולתרץ אין צורך להיזהר שלא יכריעו מדעתם ומ"ש שמה שארז"ל להכריע: פסוק אחד אומר תקדיש ופסוק אחר אומר אל תקדיש שאין זו סתירה גמורה לפי שיש כמה מיני הקדש והוא

הכרעת רז"ל, ודאי מעתה אין סתירה, כי יתרצו על פי חלוק בחינה ודמיון (ס' מר קשישא, ערך שני כתובים [השני] עמ' ריח).

ר' מאיר איש שלום אף הוא כמובן עוסק בבעיה: פירושה של מילת 'וכן' כבר הבאתי, ובאשר ליתר הדברים הוא כותב בפירושו לספרא (ע' 25): "נמצינו למדין שג' דרכים הם בב' כתובים שסותרים זה את זה, הא' לקיים אותם ע"י פירוש כל אחד ואחד לענינו, ויתחלק זה לב' חלקים. החלק הא' בישוב המקראות ושייך לל"ב מדות דר"א בריה"ג. והחלק השני שיתפרשו לענינם שיוצא מהם מדרש הלכה, והם ב' כתובים בז' מדות של הלל... והב' הוא שיתקיימו במקומם עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם"⁴⁵. וזה ששנה ר"ע במכילתא פ"ד... ('ר' עקיבא אומר כא"א וזבחת פסח לה' אלוקיך צאן ובקר וכ"א מן הכבשים ומן העזים תקחו, כיצד יתקיימו שני כתובים? אמרת זו מדה בתורה שני כתובים בתורה זה כנגד זה וסותרין ומכחישין זה את זה מתקיימין במקומם עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם ת"ל משכו וקחו לכם צאן ולא בקר לפסח"). ובזה פליגי ר' ישמעאל ור' עקיבא שלר' ישמעאל הכתוב השלישי מפרש איך יתקיימו הב' כתובים, ולר"ע מכריע הפסוק השלישי איזה מן המקראות יתקיים כפשוטו ואיזה מן המקראות צריך להידרש. (במכילתא: "ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר, אתה אומר כן או אינו מדבר בפני [בפסח – ברורי המידות] עצמו, כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור, הא מה אני מקיים וזבחת פסח צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר"). וכן אותה מחלוקת בין ר"ע לר"י באגדה (המשך דברי רמא"ש): "במכילתא יתרו פ"ט: כי מן השמים דברתי עמכם כתוב אחד אומר מן השמים וגו' וכא"א וירד על הר סיני כיצד וכו'. הכריע השלישי מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה דברי ר"ש, רע"א מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודבר עמהם מן השמים שני ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו. נמצא שר' ישמעאל עשה... לב' מקראות הסותרים זה את זה. והביא הכתוב השלישי מן השמים וגו' להכריע, שהדבור היה מן השמים ועל סיני ירד להראות

45 1. שני כתובים ללא כתוב שלישי, 2. שני כתובים וכתוב שלישי (לפי ר"י ולפי ר"ע).

את אשו הגדולה... אמנם ר"ע... אמר שהמקרא כי מן השמים דברתי הוא המכריע שזה מסכים עם המקרא מן השמים השמיעך וגו'".

"מעתה המדרש (בריש ספרא) שלפנינו אתי כר"ע ולא כר' ישמעאל, דר"י לא היה מונה ב' כתובים למדרש הלכה כמו שדרש הלל, אלא דורשן על דרך הל"ב מדות לפרש המקראות. הנה הוכחתי שהברייתא שבפתיחת הספרא אינה אליבא דר' ישמעאל אלא אליבא דר"ע".

יוצא איפה שלפי דעת פרידמן (=ר"מ איש שלום) יש באמת שני סוגים, אחת של הלל ואחת של הברייתא, אלא שהיא אינה שייכת לר' ישמעאל אלא דוקא לר"ע. הוא הבחין איפוא בהתפתחות הדברים, אלא שלא הוסבר בדבריו מדוע נחלקו דוקא ר"ע ורי"ש⁶⁴ ועוד אחרים. עיין שם במכילתא בשני כתובים שכבר פתר אותם הלל בעצמו ללא כתוב שלישי! שוורץ צועד הלאה ומראה, כי בכלל פסוק שלישי כמכריע (כל' מכריע את הכף, שהרי אין הוא מכיר באותנטיות של הבטוי 'מכריע ביניהם' כפי שאמרת) נמצא בספרות התלמודית המקורית רק בארבעה מקומות:

1. במכילתא הנזכר בענין פסח.
2. מכילתא (מסכתא דבחדש פר' ט): "כי מן השמים דברתי" וכו'.
3. ספרי (במדבר פסקא נח): "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו למה נאמר לפי שהוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא א, א) שומע אני מאהל מועד ממש תלמוד לומר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת (שמות כה, כב) אי אפשר לומר מאהל מועד שכבר נאמר מעל הכפורת ואי אפשר לומר מעל הכפורת שכבר נאמר מאהל מועד כיצד יתקיימו שני כתובים הללו זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה והרי הם סותרים זה על ידי זה יתקיימו במקומם עד שיבא כתוב אחר ויכריע ביניהם מה ת"ל ובבוא משה אל אהל מועד לדבר

46 ובמכילתא (יתרו דבחדש פ"ד): "וירד ה' על הר סיני. שומע אני על כלו, תלמוד לומר אל ראש ההר; יכול ממש שירד הכבוד והוצע על הר סיני, תלמוד לומר כי מן השמים דברתי עמכם. מלמד שהרכין הב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר". סתמא כר"ע (דברי רמא"ש). ועיין במכדרשב"י ע' 145-149, כנגד שוורץ ואפשטיין – כר"י.

אתו מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באהל מועד והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים".

4. ספרא (אחרי מות פרשה א, ב): "רבי עקיבה אומר: כתוב אחד אומר בקרבתם לפני ה' וימותו, וכתוב אחד אומר ויקריבו לפני ה' אש זרה, הכריע בהקריבם אש זרה לפני ה' הוי על הקריבה מתו, ולא מתו על ההקרבה".

לפי דעתו של שוורץ יוצא שבארבעה המקומות הללו פירוש המילה 'הכריע' הוא 'להכריע את הכף'. בדוגמא שבספרא הדבר ברור מאד, הפסוק השלישי מכריע פשוט את הכף ואין כאן ענין של פשרה. באשר לברייתא שבספרי⁴⁷, הרי גם בספרא בפנים נדון הענין ושם שנוי (דבורא דנדבה פר' א, יב): "מאהל מועד יכול מכל הבית ת"ל מעל הכפרת, אי מעל הכפרת יכול מעל הכפרת כולה, ת"ל מבין שני הכרובים דברי רבי עקיבא". כאן פותר ר"ע את הבעיה ללא 'שני כתובים'. לפי הספרא נראה שמשה היה נמצא בקדש הקדשים. הספרי כנראה אינו מקבל דעה זו ולפיכך מעמיד את הדבר כסתירה. 'אהל מועד' אינו קדש הקודשים. התנא שבספרי מביא כתוב שלישי ל'הכריע' ממשי, כי כתוב "ובבא משה אל אהל מועד" (במדבר ז, פט) ואם כן משה נמצא באהל מועד: והפסוק בויקרא מאהל מועד מוסב איפוא על מקומו של משה ואילו 'מעל הכפרת' מדבר הקול. לפי דעתו של שוורץ אין איפוא כאן פשרה אלא הכריע (אליבא דאמת אין זה מוכרע. כי הפסוק בבמדבר "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אליו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת" אפשר לפרשו גם כ'פשרה'). מכאן איפוא לפי שוורץ שהספרי מבית מדרשו של ר' ישמעאל משתמש ב'כתוב השלישי' שמביאו הראשון הוא ר"ע, ואם כן נתקבלה המדה בשני בתי המדרשות.

באשר לשני המקומות במכילתא: בענין "מן השמים דברתי", כאן לא נמצא בטכסט 'ביניהם' ולפיכך מכריע הפסוק "מן השמים השמיעך את קולו ליסרך" לטובת הפסוק "כי מן השמים דברתי" והיות וזו שיטתו

47 ובבריתא דר"י בראש ספרא: "כתוב אחד אומר ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו, וכתוב אחד אומר ולא יכול משה לבא אל אהל מועד הכריע כי שכן עליו הענן אמור מעתה כל זמן שהיה הענן שם לא היה משה נכנס לשם נסתלק הענן היה נכנס ומדבר עמו".

של ר' עקיבא במכילתא (בחדש פר' ט) הרי הוא (=שוורץ) מחליף את השמות, כלומר ר' ישמעאל כאן אומר רק 'מלמד שהרכין' ואינו דורש בכלל את הכתוב השלישי בהכרעה! ברור, שאין זו דרך פילולוגית להחליף כך טכסטים ללא שום בסיס בכתבי יד ולא עוד אלא שהבטוי 'מלמד' רומז על מדרש מבית ר' עקיבא, וכן גם הסתם במכילתא בחדש. אך לעצם הענין יתכן, שכאן יש הכרעה ממש ולא פשרה, כלומר הדבור היה מן השמים. [אלא שמתוך המכילתא דרשב"י (יט, כ) יוצא שגם סוף הפסוק חשוב ועל הארץ הראך את אשו הגדולה, שהאש שקעה. "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר יכול ירד ודאי ת"ל כי מן השמים דברתי עמכם (שמ' כ, יט) יכול לא ירד ודאי ת"ל וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר אמור מעתה נבקעו שמי השמים העליונים ונתנה רשות לאש ללהט את המים וכן הוא אומר כקדוח אש המסים מים תבעה אש (ישע' סד, א) ירד לו היציע העליון ועמד לו על גבי הר סיני מה ת"ל אתם ראיתם כי מן השמים... (שמ' כ, יט) אלו שמים שעל גבי הר סיני".]

ועתה בענין מכילתא (מסכתא דפסחא פ"ד) נביא את המכילתא במלואה:

"והיה לכם. להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכשבים ומן העזי' דברי ר' אליעזר. ר' יאשיה אומר תקחו למה נאמר לפי שנאמר וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר (דברים טז, ב) צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים זכר פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל מן הכשבים ומן העזים תקחו שאין ת"ל תקחו ומה ת"ל תקחו שלא יביא פסח דורות אלא מן הכשבים ומן העזים דברי ר' יאשיה. ר' יונתן אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח ומה אני מקיים שה תמים זכר פסח מצרים. אבל פסח דורות יביא מזה ומזה ת"ל ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה (שמות יג, ה) כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות דברי ר' יונתן. רבי אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים וגו' פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל ושמרתם את הדבר הזה לחק לך (שמות יב, כד) הרי פסח דורות אמור, אם כן מה תלמוד לומר וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר צאן לפסח ובקר לחגיגה. ר' עקיבא אומר כתוב

אחד אומר וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכבשים ומן העזי' תקחו כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן תלמוד לומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. רבי אומר בזבח הבא מן הבקר כמזן הצאן הכתוב מדבר ואי זה זה – זה שלמים מכאן אמרו מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים" (משנה בשקלים פ"ב).

כל הברייתא הזאת קשה גם מבחינה הצורנית הספרותית וגם מבחינת הענין: סדר הדורות וכו' ורבו המפרשים. נשמע מקודם את דברי שוורץ. בראש ובראשונה יוצא מתוך דברי ר' עקיבא שאינו מתכוון לפשרה אלא להכרעה, שהרי הפסוק השלישי מכריע את הכף: משכו – צאן. על הפסוק שבדברים אינו מתעכב ברם עיקר הקושי הוא: כיצד מתוכחים על 'שני כתובים' שכבר נפתרו על ידי הלל. שוורץ טוען, שאמנם באשר למסורת וההלכה כוון הלל לקבלה למעשה, ועל זה אין חולקים, אלא שאינם יכולים להסכים לכך שבאמת ישנה כאן סתירה אוביקטיבית, שהרי בפרשת בא פרק י"ב מדבר כולו בפסח מצרים ומבחינה תיאורטית איפוא (וכאן אסור בקר מחמת יראתם של מצרים), אבל מבחינה תיאורטית אפשר מאד שגם צאן וגם בקר לפסח דורות, ולפיכך הם מתנגדים לדרכו של הלל בהעמדת הסתירה ומחפשים דרך אחרת. ר' אליעזר אומר הדבר מוכח לא מתוך יישוב הסתירה אלא מפני שכתוב בפרשת בא: "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם" (יב, כד), שזה יכול להיות מוסב רק על פסח דורות. ברם אחרי שראה שאין הוכחה זו מספיקה, כי לפי הפשט הדבר הזה מוסב רק על קרבן פסח בכלל ולא על 'כבשים ועזים' למד את הדבר מיתור 'לכם'. ר' יאשיה מוצא את הדבר ביתור 'תקחו' ואילו ר' יונתן לומד את זה מן הפסוק בפ' יג "ועבדת את העבודה הזאת".

לפי דעת שוורץ גם ילוף זה סוביקטיבי הוא, ר' אליעזר ור' יונתן משתמשים איפוא שניהם בכתוב שלישי, לא כדי לפתור את הסתירה

שעורר הלל אלא כדי להכריע לטובת פתרונו של הלל. ומכאן בא שוורץ לדברי ר' עקיבא. הוא משתמש בנוסח הלל, אלא שהכרעתו היא אחרת, שהרי הוא אומר רק צאן לפסח ולא בקר לפסח, וכוונתו להדגיש במיוחד, כי הסתירה שהעמיד הלל סוביקטיבית היא וכי מן הפרשה בעצמה יוצאת על ידי כתוב שלישי "משכו וקחו לכם צאן". בזה שהתורה חוזרת ומספרת מה שמשא אמר, מה שאינה עושה בהרבה מקומות, היא מרמזת שהכוונה לדורות, וכך הוא מחזק את פתרונו של הלל. בתוספתא פסחים (פ"ג ה"ז) וזבחים (פ"ח הכ"ג) ר' אליעזר מקשה: 'מי מכריע'. בשניהם ר' יהושע אומר 'אני אכריע'. בתוספתא מנחות (פ"ו הי"ט) ר' עקיבא שואל 'מי מכריע', ובן ננס אומר 'אני אכריע'. בספרא אמור (פר' י, ט) נחלקו ר' עקיבא ובן ננס, ר"ע הוא השואל מי מכריע (לפי פי' הראב"ד לספרא) ובן ננס אומר 'אני אכריע', אותה מחלוקת ללא ביטויי ההכרעה מופיעה במנחות מה ע"ב. ר' עקיבא אינו מביא איפוא פשרה אלא הכרעה: שני פסוקים נגד אחד. ר' ישמעאל סבור, שאין כאן צורך להביא את המדה של שני כתובים. לפי דעתו התכוון הלל בפירושו לפסוק בדברים "צאן ובקר" רק לחגיגה ולא "צאן לפסח ובקר לחגיגה", שהרי הפסוק בשמות בא מדבר כבר בפסח עצמו ואומר במפורש "שה תמים" כי הפירוט בפסוק מוכיח שהכוונה לדורות. רבי מפרש את הפסוק בדברים בצורה אחרת לגמרי ובוה מסולקת קושייתו של הלל.

סך הכל יוצא לפי שוורץ שר' עקיבא לא התכוון לפתור את הסתירה רק על ידי כתוב שלישי, אלא שרצה רק לחזק את פתרונו של הלל. אם כן כללו של ר' עקיבא, שנתקבל גם על ידי ר' ישמעאל במקומות אחרים כפי שראינו, אינו אלא המשך של מדתו של הלל: השכל מכריע ולפעמים על ידי הבאת כתוב שלישי אבל אין זה פשרה, כי הכלל התנאי הוא 'הכרעה שלישית אינה הכרעה' ולפיכך כל הניסוח של השורה האחרונה של י"ג מדות: 'וכן שני כתובים הבאים'... מעשה טעות הוא מזמן הגאונים שלא הבינו עוד את פירוש המושג הכריע, ויש להכניס ב"ג מדות במקום הרביעי: שני כתובים המכחישים זה את זה יתקיימו במקומם עד שיבוא כתוב שלישי ויכריע.

באשר לפירוש המכילתא טעה שוורץ בכמה נקודות מפני שלא ראה שכמעט כל הפיסקא, פרט לשורה הראשונה דברי ר' אליעזר לקוחה ממדרש לדברים ונמצא עוד בחלקו ב'מדרש תנאים', כי הכל מסביב

לפסוק "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר" והקשר המלאכותי נראה לעין. ר' יאשיה אומר: 'תקחו למה נאמר... לפי שנאמר... וכן פעמים רבות במדרשי ההלכה ומכאן הכפלת שמו של ר' אליעזר, ובעצמו אולי מורכב משני מדרשים: אחד ר' יאשיה-ר' עקיבא ואחד ר' יונתן-ר' אליעזר.

והדבר פשוט: הרי פתרונו של הלל היה כבר ידוע ומקובל בא"י, ואם כן המדרש הקדום היה: "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר. צאן לפסח, בקר לחגיגה". ואת מדרש קדום זה מבססים ר' אליעזר, ר' יונתן ור' יאשיה תלמידי ר' ישמעאל במדרש על דברים, ואילו במכילתא בשמות העיר ר' אליעזר אותה הלכה. דרך יתור: להביא פסח דורות שלא יביא אלא מן הכשבים ומן העזים.

ר' ישמעאל מקבל אותה הלכה עתיקה בשנוי מסוים. שלמד את כל הפסוק בדברים רק על חגיגה, אולי לפי שיטתו כל דבר שנשנה אינו נשנה אלא בשביל חידושו, ורבי מחדש ומבסס בפסק הלכה אחרת 'מותר שלמים'.

באשר לר' עקיבא, הדבוק בדרך כלל בבית מדרשו של ב"ה מנסח את הדבר שוב בצורתו של הלל אלא לפי המידה שהיתה נהוגה אצלו "עד שיבוא כתוב שלישי".

אפשר לפקפק הרבה בהשערותיו של שוורץ ודרכו שאינה נראית ביותר מבחינה פילולוגית, אלא שאל נכון העמיד את הבעיה של 'שני כתובים' באור בהיר ואין כוונת 'שני כתובים' בז' מידות להבאת כתוב שלישי, וקשה גם למצוא הבחנה הגיונית בין המינים השונים. כפי שחפצו חכמי ימי הביניים.

ברם לעצם הענין, נמצאת הכרעה במובן פשרה בספרות התנאית, עיין 'מבואות לספרות התנאים' עמ' 205, כגון בבלי קידושין כד ע"ב: "המכריעים לפני חכמים אומרים: נראים דברי ר"ט בשן ועין שהתורה זכתה לו, ודברי ר"ע בשאר אברים הואיל וקנס חכמים הוא". והכרעה כזו נקראת בירושלמי (שבת פ"ב ה"ג ופסחים פ"א ה"ה) 'מעין שניהן' וכן בירושלמי ר"ה פ"א ה"א. בן עזאי מכריע על דברי חכמים וההכרעה היא פשרה. אלא שבבבלי מביאים ברייתא פסחים כא ע"א: "אין הכרעת שלישית מכרעת", ולפי פירש"י ותוספות זהו ששלישי מכריע ומחלק מה שלא עשו הראשונים, אבל ישנם גם פירושים אחרים של ר"ח, שפירושו

'דור שלישי' כל' ר' ישמעאל שם דור שלישי לגבי ב"ש וב"ה. ופירושו רבינו האי, כי אין הכרעה אלא בזמן ששנים חלוקים ואחד מכריע כאחד מהם. כי אז נעשה הלכה כרבים. אבל בזמן שאומר חצי דברי זה וחצי דברי זה אין זה מכריע. טעם שלישי הוא כלומר פשרה ממש. ואז היו תנאים שהתנגדו, אבל היו שנהגו כך, וכן עשה רבי ב'נראין'.

היוצא מזה שמושג 'הכרעה' כללה גם 'פשרה' בימי התנאים ואם כן מתמוטט הבסיס עליו בנה שוורץ, אם גם לא נמצאת במשנה, בתוספתא ובתלמוד מלה 'ביניהם'. אך, אם כך אין יסוד למחוק אותה ממדרשי ההלכה. ובאשר לתמיהתו של שוורץ, כי איך תתנהג התורה כך, הרי אין אנו עוסקים בתורת ההגיון, אלא במדרש כתובים!

ולפיכך גם הבחנתו בין סתירות אוביקטיביות לבין סוביקטיביות, שהוא מגלה בספרות התנאים מיותרת היא. וכן אין שום בסיס לטענתו שהסתירה האוביקטיבית קדמה בהסטוריה לסוביקטיבית. נכון הדבר, שנמצאות סתירות מדומות בפסוקים שהמדרש מטפל בהם, והם כפי ששוורץ מעיר בצדק, ניכרים על ידי הצורה הסגנונית: 'א'כ למה נאמר', 'והלא כבר נאמר', 'הא מה אני מקיים'. אבל אין כאן סתירה אלא השלמה. כגון:

1. "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר: ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים" (ברכות פ"א מ"ג).

2. "אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין, שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג שנאמר נפש תחת נפש אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים ואם כן למה נאמר נפש תחת נפש יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו תלמוד לומר נפש תחת נפש הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין" (מכות פ"א מ"ו).

3. "מיין ושכר יזיר... רבי יוסי הגלילי אומר מיין ושכר יזיר למה נאמר לפי שהוא אומר ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכון שמו שם מעשר דגןך תירשך ויצהרך, אף הנזיר במשמע ומה אני מקיים [מיין ושכר יזיר] בשאר כל היינין חוץ מיין מצוה או אף ביין מצוה ומה אני מקיים ואכלת לפני ה' אלהיך בשאר כל אדם חוץ מן הנזיר

או אף בנוזר ת"ל מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיון רשות" (ספרי במדבר פיסקא כג).

אבל אין החכמים רואים בהם אנטינומיים (=סתירה בין שני טיעונים הגיוניים) כלל. מכיון שפירושם או ידוע בקבלה, או יוצא מעצמו מתוך הבנת הענין, ואין זה שייך לענין 'שני כתובים' כלל. לבסוף מעיר שוורץ עוד על מין 'שני כתובים' שהוא קורא להם אנטינומיה בלתי שלמה. הדוגמא הידועה ביותר נמצאת בסוטה יד ע"ב, זבחים סג ע"ב, מנחות יט ע"ב, וכן בספרא צו פר' ב ד-ה: "וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח, ותניא: לפני ה' – יכול במערב? ת"ל: אל פני המזבח, אי אל פני המזבח יכול בדרום?⁴⁸ ת"ל: לפני ה', הא כיצד? מגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן ודיו. רבי אלעזר אומר: יכול יגישה במערבה של קרן או לדרומה של קרן? אמרת: כל מקום שאתה מוצא שני מקראות, אחד מקיים עצמו ומקיים דברי חבירו, ואחד מקיים עצמו ומבטל דברי חבירו, מניחין את שמקיים עצמו ומבטל חבירו ותופסין את שמקיים עצמו ומקיים חבירו, כשאתה אומר לפני ה' במערב – ביטלתה אל פני המזבח בדרום, וכשאתה אומר אל פני המזבח בדרום – קיימתה לפני ה' במערב, הא כיצד? מגישה לדרומה של קרן". (בבבלי: "והיכן קיימתה? אמר רב אשי, קסבר האי תנא: כוליה מזבח בצפון קאי". רש"י בסוטה: "נמצא דרומו של מזבח כנגד אמצע פתח ההיכל הלכך יגישה אל פני המזבח בדרום ובלבד שיהא סמוך למערב נמצא מקיים את שניהם". רש"י במנחות: "ופתח היכל באמצע עזרה וכיון דכל המזבח בחצי עזרה עומד בו בצפון אישתכח דקיר דרומית של מזבח כלה לפני פתח (אהל) ההיכל ונקרא דרומו של מזבח לפני ה'").

לפי הבבלי חולקים איפוא רע"ק ור' אליעזר על מקום המזבח. שוורץ מעיר שלפי מקום המזבח במשכן אין צורך בכך. ואז המחלוקת בין רע"ק ור"א רק על המדה. לפי רע"ק אין כל אנטינומיה ולפי ר' אליעזר רק אנטינומיה חד-סטריית; כי פסוק אחד סותר את השני אך השני אינו סותר את הראשון. לפי שוורץ נמצאת רק עוד דוגמא אחת דומה במכילתא (משפטים, מסכתא דכספא פר' כ) והיא: "כי תפגע. שומע אני

כשמועו, תלמוד לומר כי תראה; או כי תראה, שומע אני אפילו בריחוק ממנו מלא מיל, תלמוד לומר כי תפגע; כיצד יתקיימו שני מקראות הללו, שיערו חכמים אחד משבעה ומחצה במיל, הוי אומר, ריס, נמצינו למדין שהוא עובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה". (נמצא גם במכדרשב"י עמ' 215 בסגנון דברי ר"ע ומקוצר, ומכאן בבבלי ב"מ לג ע"א), אלא שהוא בעצמו אומר, שמוזר הדבר, שאין משתמשים בניסוחו של ר"א, ומשום כך הוא סבור, שלפי התנא אין בכלל סתירה והכוונה לפגיעה. פגיעה אופטית, פלפוליו של שוורץ מיותרים. אם נניח שאצל חכמים לא נתפתחה סיסטמטיקה הגיונית כפי ששוורץ סבור, והסגנון תלוי לפעמים באסכולות השונות ואין כאן הבדלים מהותיים כל כך⁴⁹.

כלל ופרט, פרט וכלל

מכיון שהגענו למדות האלה, עלינו להתעכב רגע על קושי מסוים, שכבר הזכרתיו, והוא מנין ז' המידות. אם נמנה את ה'בנין-אב' לשתי מידות כפי גרסאות אחדות, וגם 'כלל ופרט' ו'פרט וכלל' הרי מגיעים לז' מידות ולפיכך חפץ שוורץ למשל, למחוק את 'כיוצא בו במקום אחר' ולטעון, כי כאן טעות ואין זו מידה אלא שיבוש שנשתרבו לתוך המדות מתוך הסדר של דוגמאות. והוא מסתמך גם על הראב"ד שהראה על התמיהה שמדה זו של 'כיוצא בו' אינה נזכרת ב"ג מדות של ר' ישמעאל. וכותב עליה, שהיא אינה מדה ובאה לחזק שאר המדות. נפרש במקומו בע"ה (והוא מפרש אותה בתוך המדות של הלל כהמשך של 'שני כתובים' כל' כיוצא בו במקום אחר, כל' עוד דוגמא אחרת). אלא שלא כך אפשר למחוק מלים אלה בתוספתא ובברייתא בספרא ובאבות דר' נתן גם יחד. בכל זאת אין הראב"ד מוחק אותה אלא רואה אותה רק כמדת עזר!

רבנו הלל יש לו ספירה אחרת. קו"ח, ג"ש, בנין-אב, שני כתובים, כלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר (ומפרש: "קא מכליל כולהו כללי ופרטי דאיתנהו ב"ג מידות, דכיוצא בו משמע כל כלל ופרט דדמי ליה

49 וכן מכילתא דר"י (משפטים, מסכתא דנוזיקין פר' טו): "ישלם שנים לרעהו. רבי שמעון אומר קורא אני עליו כאן, ישלם שנים לרעהו, וקורא אני להלן (ויקרא ה, כד) ושלם אותו בראשו [וחמשיתו יוסף עליו], כיצד יתקיימו שני מקראות הללו, כל המשלם את הקרן חייב לשלם את החומש, ושאינו משלם את הקרן פטור מהחומש".

להאי כלל ופרט" דבר הלמד מעניינו (קמכליל דבר הלמד מסופו). הוא אינו מכיר איפוא ב'פרט וכלל' כמדה מיוחדת. וכן מונה גם ר"ש מקינון. אלא שקשה למחוק את המלים מכל הנוסחאות שהרי מתוך הגירסא המוטעית 'כלל ופרט וכלל' יוצא שהיה כתוב 'כלל ופרט, פרט וכלל', ולפיכך נראה ביותר להשאיר 'כיוצא בו' שהוא ה'הקש' או 'מה מצינו' בו השתמש הלל, ולמנות 'כלל ופרט' ו'פרט וכלל' למדה אחת⁵⁰.

עוד יש להעיר, כי מכאן ואילך ישנו למדות לא אופי הגיוני אלא אופי פרשני יותר (פרט לכיוצא בו אם זהו ההקש).

באשר לעצם המושג 'כלל ופרט' נאמר בפירוש במדרשי ההלכה 'אין בכלל אלא מה שבפרט', כגון: ספרא (ערוית. פר' ט פרק יג, טו), ספרי במדבר פיסקא לד, ובדוגמא שבברייתא די"ג מדות כמובן). ובתלמוד כגון: זבחים ד ע"ב. יומא כד ע"א ודבר זה מובן גם מבחינה הגיונית, ואפשר להסכים כאן לדעתו של שוורץ, כי הפרט על ידי עמידתו הצמודה לכלל נעשה אפוזיציה (=מגדיר ומפרש) שלו, והשאלה מדוע לא כתבה התורה רק את הפרט כבר תרצה על ידי בעלי תוספות וההולכים בעקבותיהם בבבלי נזיר (לה ע"ב ד"ה איכא): "וא"כ כללא מאי אהני ותי' דלא נילף מג"ש או במה מצינו טפי מן הפרטא", או בלשון פשוטה, שמא היינו סבורים, שהפרט לאו דוקא. כפי שנראה מופיעה המדה הזאת רק במדרשים דבי רי"ש ולפיכך אין הדוגמאות רבות, אבל כפי שכבר הבאתי נמצאת המדה שוב בשמוש אצל האמוראים, שהם אקלקטיים (=מלקטים ממקורות שונים) בדרכם.

הדוגמא הפשוטה היא של הברייתא דר"י: "כיצד מן הבהמה כלל, מן הבקר ומן הצאן פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט". יש עוד להעיר על מכילתא (מסכתא דפסחא פר' טו) ובמקביל ספרי במדבר (פיסקא קכג): "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר... יש פרשיות שכולל בתחלה ופורט בסוף פורט בתחלה וכולל בסוף, וזו כללה בתחלה וכללה בסוף. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמות יט, ו) פרט, אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל (שם) כלל. זאת חקת הפסח (שמות יב, מג). כלל, כל

50 (1 קו"ח, 2 ג"ש, 3 בנין אב, 4 שני כתובים, 5 כלל ופרט, פרט וכלל, 6 כיוצא בו, 7 דבר הלמד מענינו.

בן נכר לא יאכל בו (שם) פרט. זאת חקת התורה כלל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט". אלא שאין כאן הכוונה כנראה לכלל ופרט רגיל, שיוצא מתוך הדוגמאות, ולא לחינם פתח כאן 'כולל' ו'פורט' ולא הסתכן ב'כלל' ו'פרט' ונראים הדברים שאין הכוונה כאן למדה שלנו, אלא לפרשנות אגדתית במקצת. (ועיין ספרי במדבר קיח, קכג). אך מצד אחר יתכן, שכאן נשתמרה עוד צורה ראשונה של המדה, כשעדיין היתה המדה פרשנית גרידא ובאה רק לבאר את המשך הפסוקים (ועוד נשוב לכך), ואז הדבר מראה על התפתחות המדה גם מבחינת תכנה, שהרי נשתנה מובן הכלל מפסוק או בטוי כולל למושג כללי GNOSIS בלע"ז, שהוליד הגדרת הלכות ודינים, ולמעשה נמצא כלל ופרט שאין הכלל מושג כלל, שכולל יותר מן הפרט, גם בספרא אחרי מות (פרשה ט יג, טו): "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה – כלל, ערות אביך וערות אמך לא תגלה – פרט, כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט". והרי פ' עריות קדומה ממכילתא דרי"ש ולא מאוחרת כפי שסבור שוורץ. לבסוף ברצוני עוד להצביע על סייג מסוים בכלל ופרט שנמצא בספרי במדבר פ' ח⁵¹. שאמנם לא נאמר בענין הלכתי דוקא, אך הפרשה היא הלכתית. ספרי במדבר (פיסקא ח): "זאת היא מדה בתורה כלל ופרט שדרך הדין לוקה בו נתקיימו זה וזה אל תלקה דרך הדין כיצד... וכו'". את הסייג הזה מביע ר' ישמעאל בעצמו. אולם אין סייג זה מוזכר כנראה במקום אחר.

51 ספרי במדבר (נשא פיס' ח): "ר' ישמעאל אומר מנחת זכרון כלל מזכרת עון פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט [אם אומר את כן לא נמצאת מדת הדין מקופחת] שהיה בדין לבעל הדין לחלוק וכי איזה מדה מרובה מדת טובה או מדת פורענות הוי אומר מדת הטוב אם מדת פורענות ממועטת הרי היא מזכרת עון מדה טובה מרובה דין הוא שתהא מזכרת זכות זאת היא מדה בתורה כלל ופרט שדרך הדין לוקה בו נתקיימו זה וזה אל תלקה דרך הדין כיצד נתקיימו זה וזה אל תלקה דרך הדין אם היתה טמאה פורענות פוקדתה מיד ואם יש לה זכות תולה לה [שלשה חדשים כדי הכרת העובר] דברי אבא יוסי בן חנן, ר' אליעזר בן יצחק איש הדרום אומר: תשעה חדשים שנאמר ונקתה ונזרעה זרע, מה זרע בן תשעה חדשים אף זכות תשעה חדשים, ר' ישמעאל אומר שנים עשר חודש, ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר: להן מלכא מלכי ישפר עלך וגו' כולא מטא על נבוכדנצר מלכא לקצת ירחין תרי עשר (דניאל ד, כד-כו)". ועי' תוספתא סוטה פ"א.

פרט וכלל

לפי המקורות התנאיים: נעשה כלל מוסיף על הפרט, וכפי נמצא במכילתא דר"ש (מסכתא דנזיקין פר' טז) 'הכל בכללו', או כפי לשון הבבלי 'כל מילי'. על השאלה א"כ מדוע הוזכר הפרט עונים בעלי התוספות במקביל למה שאמרו אצל כלל ופרט: "ובהכי נמי [פרט וכלל דרבין] כל מילי א"כ מאי אהני פרטא אלא דלא נילף מג"ש או מק"ו [למעט]" (תוספות נזיר לה ע"ב). שוורץ לפי שיטתו שהבבלי הוא אפוזיציה, כמובן סבור שאין מקום לשאלה זו, שהרי הכלל מרחיב את הפרט לסוג או גֵנוס והוא מפרש את המשפט: פרט וכלל נעשה כלל מוסיף על הפרט כן: על ידי צמוד הכלל ופרט מתהווה תוכן אחר לכלל, שהוא מוסיף ומרחיב את הפרט. כל' כלל שכולל גם פרטים שנבדלים מסוג הפרטים המוזכרים. פירוש זה של המשפט: 'נעשה כלל ומוסיף על הפרט' אינו לפי לשון חכמים, אם גם ההגדרה של בעל תוספות: נעשה כלל מוסיף על הפרט ומבטל את הפרט לגמרי, כאילו לא היה, או כמו שמתבטא בעל ספר כריתות: "אבל פרט וכלל אי אפשר לומר, כי הפרט הוי פירוש אך סתירה. כדאמרינן תפשת מועט תפשת, תפשת מרובה לא תפשת דהוי סתירה. א"כ אתי כללא לכלול הכל ופרטא למעט איזה דבר דלא דמי לכלל". יש לפי דעתי, לפרש דברים הפשוטים: מוסיף. (ובאשר להבדל בין מיעט וריבה לבין פרט וכלל. הרי הבדל זה נמצא רק בגמרא ועל זה עוד נדבר).

הדוגמא שבברייתא די"ג מדות דר"ש הוא: "מפרט וכלל כיצד כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה פרט, וכל בהמה לשמור כלל, פרט וכלל נעשה כלל מוסף על הפרט". במכילתא דר"ש (משפטים, מסכתא דנזיקין פר' טז): "חמור או שור או שה. אין לי אלא חמור ושור ושה, שאר כל בהמה מנין, תלמוד לומר וכל בהמה לשמור, אקרא אני כל בהמה ומה תלמוד לומר חמור או שור או שה, אם נאמר כך, שומע אני, לא יהיה חייב עד שיפקיד אצלו כל בהמה, תלמוד לומר חמור או שור או שה, לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, ומה תלמוד לומר וכל בהמה, אלא בא הכתוב ללמדך שכל הכלל שהוא מוסיף על הפרט הכל בכללו". כאן בעצם לפי פשוטם של דברים, משמיע לנו התנא את הנחיצות של הפרט, ושלא כסברת בעלי התוספות. הביטוי 'כל בהמה' היה יכול להתפרש ככולם ביחד. (פירושו של שוורץ שמשאיר

את הגירסא: מוסיף על הכלל הוא שוב פלפול שלם). אמנם המפרשים מתקשים בדוגמא של הברייתא די"ג מידות ושל המכילתא שאינה מתאימה לבבלי ב"מ נז ע"ב ששם מובא הפסוק ככלל פרט וכלל (כי יתן כלל!) אלא שזאת נוסחא בבליית, ובודאי הנוסחא המקורית כבמקורות שלנו, כי קשה לראות ב'כי יתן איש לרעהו' כלל ממש, ובצדק מעיר הקדוש הרב נתנאל בס' כריתות, כי אין זה כלל מלא, שאינו מפרש איזו נתינה⁵² אי נתינה לחלק אי נתינה לשמור (ועל כלל שאינו מלא ישנן דעות שונות בזבחים ד ע"א). וכן בנזיר (לה ע"א) שוב נוסחא אחרת: "וכי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה – פרט, וכל בהמה – כלל, לשמור – חזר ופרט, פרט וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין הפרט".

ברייתא פשוטה זו נתגלגלה איפוא בפי התנאים שבבבלי בצורות שונות, כפי שקרה פעמים רבות ולפי דעתי בהשפעת בית מדרשו של ר' עקיבא, שכן אנו שונים במכדרשב"י (כב, ט): "חמור או שור או שה. אין לי אלא חמור שור ושה המן[ין]וחדין מנין לרבות שאר בהמה ת"ל כל בהמה מנין לרבות שאר המטלטלין ת"ל לשמור". ר"ע אינו דורש כלל ופרט ופרט וכלל אלא רבוי ומיעוט ומעוט ורבוי.

צורה טיפוסית אנו מוצאים בספרי במדבר (פיסקא כד): "מחרצנים ועד זג, למה נאמר לפי שהוא אומר מכל אשר יעשה מגפן היין כלל מיין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר פרט כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט מה הפרט מפורש פרי ופסולת פרי אף אין לי אלא פרי ופסולת פרי להביא את החרצנים ואת הזגים שהם פרי ופסולת פרי או מה הפרט מפורש פרי גמור אף אין לי אלא פרי גמור אמרת וכי איזהו פרי גמור שלא אמרו הא אין עליך לדון כלשון האחרון אלא כלשון הראשון מה הפרט מפורש פרי ופסולת פרי אף אין לי אלא פרי ופסולת פרי להביא את החרצנים ואת הזגים שהם פרי ופסולת פרי. אם זכיתי מן הדין מה ת"ל מחרצנים ועד זג לא יאכל אלא ללמדך כלל שאתה מוסיף על הפרט אי אתה יכול לדונו כעין הפרט להוציאו מן הכלל עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנזיר".

52 לפי הראב"ד זהו כלל הצריך לפרט שאחריו: כלומר לשמור שמירה מעולה. וכן 'לשמור' אינו כלל במכילתא.

לברייתא קשה זו יש גרסאות שונות. בספרי במדבר (נשא פסקא כד): "לפי שהוא אומר מכל אשר יעשה מגפן היין כלל מייך ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר פרט – כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט". וכן גרסת רבנו הלל. כל הגרסאות קשות. סדר הפסוקים כך (במדבר ו, ג-ד): "מייך ושכר יזיר חמץ יין וחמץ שכר לא ישתה וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל, כל ימי נזרו מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל".

ברייתא זו נמצאת בפנים אחרות בבבלי ובירושלמי. בבבלי נזיר לד ע"ב: "מייך ושכר יזיר – פרט, מכל אשר יעשה מגפן היין – כלל, מחרצנים ועד זג – חזר ופרט, פרט וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש פרי ופסולת פרי, אף כל פרי ופסולת פרי. אי מה הפרט מפורש פרי גמור, אף כל פרי גמור! אמרת? א"כ, מה הניח לך הכתוב במשמעו שלא אמרו? ענבים לחים ויבשים הא כתיבי, יין וחומץ הא כתיבי, הא אין עליך לדון כלשון אחרון אלא כלשון ראשון. ומאחר שסופינו לרבות כל דבר, מה תלמוד לומר מחרצנים ועד זג? לומר לך: כל מקום שאתה מוצא פרט וכלל, אי אתה רשאי למשכו ולדונו כעין הפרט, אלא נעשה כלל מוסף על הפרט, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנזיר".

ברייתא זו אמנם שוב קיבלה את המנוח של דבי ר' עקיבא ומאחר שסופנו לרבות והוסיפה גם היא מושג שלא נמצא ביתר מדרשי ההלכה 'פרט כלל ופרט', והיא בודאי כדרך הברייתות הבבליות מתוקנת בלשונה⁵³. אך היא מראה לנו מה כוונת התנא שבספרי שאם יש 'פרט וכלל' מתרבה הכל (כל' אף עלין) במקרה שלנו, ואי אפשר לדונו כמו כלל פרט וכלל או פרט כלל ופרט שמוסיפים רק כעין הפרט וישנו כאן הד של ויכוח עם דעה, שהיתה סבורה שגם בפרט וכלל אין מתרבה הכל אלא כעין הפרט. וכך אנו מוצאים גם בירושלמי נזיר (פ"ו ה"ב, נה ע"א): "דר' ישמעאל אמר: כלל ופרט הכל בכלל" (וכן ירושלמי תרומות פ"א ה"ד, מז ע"ד).

53 הצורה 'פרט וכלל ופרט' היתה איפוא יוצאת מן הכלל ובבליית, וכנראה מוצר בית מדרש מיוחד (כבר עמד על כך רז"ו רבינוביץ בירושלמי נדרים).

אפשר איפוא שבזמן הלל, עדיין לא היתה ההגדרה: 'הכל בכלל', אלא רק 'מוסיף על הפרט' ו'הכל בכלל' הוא פירושו של ר' ישמעאל.

ומכאן אנו עוברים לרגע לאותו הכלל שאינו נמצא בין ז' המדות של הלל, אלא רק ב"ג דרי"ש ששם באמת ההגדרה היא: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט', כל' מידת 'כלל ופרט וכלל' ומכאן אף גם העובדה שבמדה זו נאמרה ההגדרה בפירוש, שלא כבמדות הראשונות של הלל.

אמנם הזכרנו בהתחלה חכמים, שמצאו את המדה הזאת בשימוש כבר בתקופה קדומה, בקשר לעדותו של יוסי בן יועזר (ספרא חובה פי"ב, א⁵⁴). אלא שלפי הנוסחא בספרא אינו יוצא אלא, שיש כאן כלל ופרט. שלהם מתנגד ר"ע, ועדיין אני כשאני לעצמי איני כל כך בטוח, כפי שכבר אמרתי, שזקנים ראשונים⁵⁵ כאן, כפי שסבורים חכמים – סופרים הם, ויתכן עד מאד שהם חכמים שלפני ר"ע, כמו בתוספתא ידים (ב, טז). ששם נקראים בפיו של ר' יוסי בן דורמסקית חכמי יבנה בזמנו של ר' אליעזר בשם 'זקנים ראשונים'. נראים יותר דברי אלה הטוענים כי יתר המדות שלא נזכרו בין ז' המדות של הלל אינן אלא הרחבה של מדות 'כלל ופרט' של הלל, ועל זמן התהוותם והגדרתם קשה לעמוד, ויתכן מאד שגם זמן התהוותם קדם בהרבה לזמן הגדרתם המנוסחת. ועוד בדברנו על ההבדלים בין ר"ע ורי"ש בענין המדרש נצטרך לעסוק בנושא 'כלל פרט וכלל', אלא שבנוגע למדה זו אנו עוד שומעים הד של התפתחות כמו ב'פרט וכלל', ועל זה עמד כבר במקצת ר"א שוורץ אלא שתקן את הנוסחא בתוספתא ללא שום יסוד.

נמצא בספרי (פיסקא קיח, קרח יח, יט) על הפסוק: "כל תרומת קדשים אשר ירימו בני ישראל, יש פרשיות שכולל בתחלה ופורט בסוף, פורט בתחלה וכולל בסוף וזו כוללה בתחלה וכוללה בסוף ופורט באמצעו". סגנון מעין זה, ספק הלכה, ספק הגדה כבר פגשנו, אלא שכאן נמצא מעין כלל פרט וכלל. נשאלת השאלה: מה הם הכללות ומה הפרט. ברייתא זו נמצאת גם במקומות אחרים (לקח טוב סוף במדבר) אלא שחסר הכלל האחרון. וכן בתוספתא חלה (פ"ב ז, י) "עשרים וארבע

54 הערת עורך: אין שם ולא מצאתי בכל הספרא מדברי יוסי בן יועזר.

55 הערת עורך: בכל הספרא יש פעמיים 'זקנים ראשונים' (חובה פר' ה פרק יב; מצורע

פר' ה פרק ט) ואין שום כלל ופרט הקשור עימם.

מתנות כהונה לאהרן ולבניו בכלל ופרט ובברית מלח" וכו'. "כל אלו ניתנו לאהרן ובניו בכלל ופרט וברית מלח לחייב על הכלל ולחייב על הפרט ליתן שכר לכלל וליתן שכר לפרט, העובר עליהן כעובר משום כלל והעובר עליהן כעובר משום פרט". (המפרשים כגון רב חנינאי גאון מפרשים – כלל: 'דכתיב לכל קדשי בני ישראל נתתים', פרט: 'דחשבינן כל חדא וחדא לחודיה, ברית מלח דכתיב כל תרומת קדשים... ברית מלח עולם הוא'). בצורה זו, דומה ברייתא זו לאלה שהבאתי לעיל. אלא שבספרי יש כאן: כלל פרט וכלל והכל מחובר לפסוק יט. והפרשה נראית לפי הספרי. שהרי בין הכלל בפסוק ח ובין הכלל בפסוק יט נמצאים הפרטים. וכן נמצאת ברייתא בבבלי ב"ק קי ע"ב: "עשרים וארבע מתנות כהונה ניתנו לאהרן ולבניו, וכולן ניתנו בכלל ופרט וכלל וברית מלח, כל המקיימן...". ואילו בחולין קלג ע"ב נמצאת הברייתא שוב ב'כלל ופרט'.

נראה איפוא שהתהלכו שתי נוסחאות: אחת שראתה פסוק האחרון רק ענין של ברית מלח ואחת שראתה בו שוב כלל. לפי נוסחת 'כלל פרט וכלל' אין כאן שוב ענין של 'כעין הפרט', אלא שוב מדה פרשנית גרידא, אלא שלא כבדוגמאות הקודמות הוצאו מסקנות: 'כל המקיימן...' 'וכל העובר...' והרי איפוא כבר שמוש הלכתי-מעשי, ואם כך יש כאן עוד צורה קדומה, בין שהמדה היתה כלל ופרט ובין שהמדה היתה כלל פרט וכלל, שיש בה יותר מאשר בדוגמאות הקודמות והוא מעבר מכלל פרשני לכלל מדרשי-הלכתי.

ועוד אותה ברייתא בתוספתא שבועות (א, ז). שהיא המקור לידיעתנו על מחלוקת בין ר' ישמעאל ור"ע בענין כלל ופרט ורבויו ומעוט: שם נמצא: "ר' ישמעאל לא⁵⁶ היה דורש רבויו ומיעוטין והיה דורש כלל ופרט וכלל או נפש אשר תגע בכל דבר טמא כלל, או בנבלת חיה טמאה פרט (כזקנים ראשונים) (או כי יגע בטומאת אדם כלל) כלל ופרט אי אתה דן אלא כעין הפרט, שהוא אומר לכל טומאתו אשר יטמא חזר וכלל, או כלל ככלל הראשון אמרת לא כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, לומר לך מה הפרט מפורש טמאות המפורשות מן

56 הערת עורך: בתוספתא לפנינו אין את המילה 'לא', וכל המשמעות משתנה.

התורה. יצא עדר גמלים ועדר רחלים ומכונות חיה ושרץ ששכנו טמאות שאין מפורשות מן התורה".

ואותה צורה גם למשל במכילתא (בא פי"ח) ובמשפטים פר' ח ופר' טו – 'או כלל ככלל הראשון' כאן עוד הצורה המקורית במדרשי ההלכה דבי רי"ש, שנתקצרה אחר כך בתלמודים. אך מכאן אתה שומע שוב הד שכנראה לפני ר' ישמעאל דנו עוד כלל פרט וכלל פשוט ככלל ופרט. ככלל ראשון, ומכאן שהמדה הזאת נראית צעירה היא באופן יחסי. על עצם המחלוקת בענין זה בין רי"ש ורי"ע נדבר אחר כך. ואם כן נפסיק את הדיון על כל מה ששייך ל'כלל' ו'פרט' ויחסיהם בצורות השונות ונפנה למדה הששית, ששוורץ מוחקו במחי-יד: 'כיוצא בו במקום אחר'.

כיוצא בו במקום אחר

כבר ראינו את דעתו של הראב"ד, שאינו מונה אותה כמדה, אלא סבור, שמה שמוזכר בסוף ברייתא דרי"ש בשני כתובים (בכ"י) "וכן הוא אומר ויט שמים וירד" הוא כיוצא בו במקום אחר. ברם אחרים רואים בזה מדה בפני עצמה⁵⁷ וסבורים שלזה התכוון הלל בהקש ואולי זהו מה שנקרא 'ילמד סתום מן המפורש' – שהוא לפי דעת רי"ן אפשטיין היסוד של גזרה שווה ובנין אב – מדה שהיא מיוחדת לר' ישמעאל כגון בספרא (אחרי מות פר' א, ה): "משום רבי ישמעאל אמרו הואיל ונאמר שני דיברות זה בצד זה אחד פתוח ואחד סתום, ילמד פתוח על הסתום, מה פתוח דבר ביד משה שיאמר לאהרן על ביאת הקודש אף סתום דבר ביד משה שיאמר לאהרן על ביאת הקודש ואיזה זה דיבר של יין ושל שכר שנאמר ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה', וידבר ה' אל אהרן לאמר יין ושכר אל תשת"⁵⁸. (עיין בפירוש הראב"ד שם).

וכן למשל מכילתא דרבי ישמעאל משפטים (מסכתא דנזיקין, ריש פר' ו): "היה רבי ישמעאל אומר, הואיל וכל הנזקים שבתורה סתם ופרט

57 לפי רמא"ש: מה מצינו.

58 ואולי הפירוש: ששם כתוב רק בבואכם אל אהל מועד, ואילו כאן אל הקודש, או הכוונה סתם פרשנית, ששם לא כתוב כי דבר משה אך הפסוק הראשון 'ואחיכם כל בית ישראל' נאמר על ידי משה, ומתוך כך אנו יודעים כי פסוק זה המשך ונאמר גם הוא על ידי משה, כפי שסבור הראב"ד.

הכתוב באחד מהם שעשה בו נשים כאנשים, אף פורט אני לכל הנזקים שבתורה לעשות בהם נשים כאנשים".

וכן ספרא ויקרא (דבורא דחובה פר' ו, ט): "ילמדו סתומות ממפורשות, מה מפורשות ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה ביחיד דברים אמורים ולא בצבור, אף שכיפרו בעלים ושעברה שנתה ביחיד דברים אמורים ולא בצבור". ועיין תמורה פ"ב מ"ב בלשון מה מצינו, וכן בתוספתא תמורה פ"א, כג.

וכן בתוספתא שבועות (פ"א ה"ה): "או נפש למה נאמר לפי ששלש מצוות האמורות בפרשה שתיים מפורשות ואחת סתומה תלמד סתומה ממפורשה מה מפורשה שבע אף סתומה שבע או אפילו אמר לעדים בואו והעידוני שלא נטמאתי ואמרו לו שבועה שאין אנו יודעין לך עדות יכול יהו חייבין תלמוד לומר או נפש, השיאו הכתוב מכלל הטומאות ובא לו לכלל שבועות".

ספרי במדבר (נשא פסקא א): "היה ר' ישמעאל אומר הואיל ונאמרו צוואות בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא מיד בשעת מעשה ולדורות אף פורטני בכל הצוואות שבתורה שלא יהו אלא מיד בשעת מעשה ולדורות".

ברם יש להעיר, כי 'סתום מן המפורש' משמשת במכילתא לדבר הלמד מענינו (מכילתא דר"י יתרו, מסכתא דבחדש פר' ח): "הא מה ת"ל לא תגנוב, בגונב נפשות הכתוב מדבר; או הרי זה לגונב ממון, והלה אזהרה לגונב נפש; אמרת, צא ולמד משלש עשרה מדות; ועוד אמרת, שלש מצות נאמרו בענין זה, שתיים מפורשות ואחת סתומה, נלמד סתומה ממפורשות, מה מפורשות מצות שחייבין עליהן מיתת בית דין, אף סתומה מצוה שחייבין עליה מיתת בית דין; הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון".... אלא ששוורץ סבור כי הטכסט כאן מבובל וגורס כך: 'צא ולמד מ"ג מדות [שהתורה נדרשת בהן בהן דבר הלמד מענינו] (ועוד אמרת שלש מצוות נאמרו בענין זה שתיים מפורשות ואחת סתומה. נלמד סתומה ממפורשת. מה מפורשת מצוה שחייבין עליה מיתת ב"ד. אף סתומה שחייבין עליה מיתת ב"ד) הא אין לך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון ה"ז אזהרה לגונב נפשות והלה אזהרה לגונב ממון'. והוא מוחק את המשפט המתחיל ב'ועוד אמרת'.

דוגמאות אחרות: שבת כו ע"ב, קידושין לו ע"ב; מכילתא דר"י פסחא פ"א, משפטים נזיקין טז; ספרי במדבר פיסקא יד, שלח פיסקא קז, חקת פיסקא קכג, פנחס פיסקא קמב, מטות פיסקא קנג. הבטוי 'סתום מן המפורש': יומא נט ע"א, חולין קלב ע"א. ומכאן אנו עוברים לאחרון:

דבר למד מענינו

שאליה מסונפת בברייתא דר"ש דבר הלמד (או למד) מסופה, לכאורה מדה זו בשיטה פרשנית היא, בכל זאת יש לקבוע מקודם את פירושו המדויק של מלת 'ענין', שהרי לפי הניסוח של י"ג המדות, יש גם 'מענינו' וגם 'מסופו'.

הברייתא דר"ש בראש הספרא, שהיא כאמור מפוקפקת מבחינת הרכבה ונסוחה, אינה מביאה הגדרה אלא רק דוגמא: "דבר הלמד מענינו כיצד ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא, יכול יהא טהור מכל טומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם דבר למד מענינו שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקים בלבד". (רמא"ש בפירושו מביא כבר את שנויי הנוסחאות מכ"י רומי, כ"י ברסלוי, ממדרש הגדול, אבל אלה אינם חשובים לענין כרגע). ואילו לדבר הלמד מסופו: "כיצד ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם משמע בית שיש בו אבנים ועצים ועפר מטמא יכול אף בית שאין בו אבנים ועצים ועפר שמטמא, תלמוד לומר ונתן את הבית את אבניו ואת עציו ואת כל עפר הבית, דבר למד מסופו שאין הבית מטמא עד שיהא בו אבנים ועצים ועפר". בלי להתעכב כרגע באותנטיות של דוגמאות אלה עלינו לברר מה מובנה של מלת 'ענין' בפי מחבר הברייתא. בשתי הדוגמאות הרי שני הפסוקים נמצאים בפרשה אחת נשאלת איפוא השאלה מה מ'ענינו' ומה מסופו. נראה כי מחבר הפירוש לברייתא סבור, כי מענינו, אם הפסוקים קרובים, ואילו מסופו אם המרחק רב. אבל עדיין איני יודע, אם 'ענינו' פירושו 'פרשה' או 'נושא'.

רב סעדיה גאון בפירושו (לפי דעת שוורץ מיוחס לו) מנסה גם לתת הגדרה: וכך הוא אומר: "פי' דבר שהוא מכלל ודנין אותו במקומו

בדינו⁵⁹. למדה השניה אינו נותן הגדרה אלא אומר תוך הסברת הדוגמה בסוף הענין.

והמהדיר, י. הכהן מיללער, מעיר: החילוק בין מדה זה שלאחריה שאין דבר הנדרש מפורש ברור אלא מתוך עיקר הענין למד ודבר הלמד מסופו שבסוף הענין מגלה קרא בפירוש על מה שלפניו והוא מביא למדה השניה את הדוגמה: אדם שיהיה לו בן קטן או אשה (צ"ל בת קטנה) ונדרה נדר עליה ואמר אישה יפרנו, ואל תאמר כל נדר חייב האיש או הבעל להפר, אלא כל נדר שבו רעבון או עמל ויגיעה זהו שיפר, שכן תמצא בסוף הענין שאמר: "כל נדר וכל שבועת איסר לענות נפש".

והרי זו פרפראזה של הברייתא שמביא בעל מדרש הגדול: "ביום שמוע אשה יניא אותה והפר וגו' יכול כל נדרים ושבועות הבעל מפר – דבר למד מסופו: כל נדר וכל שבועת אסר לענות נפש אישה יקימנו ואישה יפרנו, ולכאן הוא אומר בין איש לאשתו דבר למוד מסופו שאין הבעל מפר אלא או דברים שיש בהם ענוי נפש או דברים שבינו לבניה בלבד"⁶⁰, והרי זה שוב בנוי על ברייתא שמביא ר"ה: "והפר את נדרה שומע אני בין נדרים שיש בהם ענוי נפש ובין נדרים שאין בהם ענוי נפש ת"ל כל נדר וכל שבועת אסר לענות נפש דבר למד מסופו לא אמרתי אלא דברים שיש בהם ענוי נפש", אבל גם זו לא נמצאת כן אצלנו בספרי במדבר (פיסקא קנה)⁶¹.

פירוש 'ענין' אצל רס"ג הוא כנראה 'נושא' ואין הבדל רב בין שתי המדות (וכן יוצא מפורש מדברי רס"ג במוסרו עוד דוגמה נוספת לדבר הלמד מענינו ממי שנשא לו אשה: לא תעלה על דעתך שפטור הוא מכל מצות האמורות בתורה אלא פטור מכל ענין מלחמה).

59 לדבר הלמד מענינו הוא מביא את הדוגמאות:

1. "ומן המקדש לא יצא" (ויקרא כא, יב) מתוך הענין יוצא שהכוונה לטומאת המת.
2. "ואיש כי ימרט" (ויקרא יג, מ) שטהור מנתקי צרעת.
3. חתן – "לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר" – שפטור ממלחמה בלבד.

60 הערת עורך: לא מצאתי במדרש הגדול.

61 ועיין ברמב"ם (הל' נדרים פי"ב ה"א) שפוסק שהאב מפר הכל, ואינו מתחשב במה ששנוי בספרי, שהוא אליבא דר"ש בלבד, ועיין בכסף משנה והמ"ע (=מגדל עז) כאן (!) שהביא הרא"ם (=ר' אליהו מזרחי) מן הסמ"ג.

הראב"ד בפירושו לוקח את הדוגמא שכבר הזכרנו של 'לא תגנוב': וכותב: "כשאנו למדין מן הענין הסמוך", כלומר פסוק או פרשה. הראב"ד מדגיש שכתוב ב'וכשהוא אומר' כלומר תוספת, עיקר הדבר נלמד מן הענין שהוא סמוך לו. באשר ל'מסופו' הוא מעיר: "לאו דוקא אלא כל שכן שאם נתפרש הדבר בתחלתו שכל הענין כולו הולך על פי אותו הפירוש הראשון, והאי דקאמר הכא מסופו משום דכבר אמר דבר הלמד מענינו דשמעינן מיניה דאפילו מענין הסמוך לו כי ההוא דקרחת וגבחת וכי ההוא דלא תגנובו שאנו למדים ענין מענין וכל שכן מתחלת הענין עצמו ומשום הכי קאמר הכא מסופו כנ"ל". פירושם של דברים: מסופו, פרוש הסוף מוכיח על התחלתו.

'ענין' איפוא הפרשה הקודמת, ו'מסופו' מאותה פרשה!

ספר כריתות: כנראה מפרש דבר הלמד מענינו סתום ממפורש, ואילו מסופו מן הענין עצמו, כנראה מסתמך על הראב"ד. אבל אין דבריו ברורים! בעל קרבן אהרון שוב אומר כי דבר הלמד מענינו הוא כמו סתום מן המפורש 'בענינו ירצה בסמוך לו', הוא מתלבט בשאלה כי בכרייתא שבמכילתא כתוב 'אמורות בענין' ואומר בפרשה אחת, לפי שכל הדברים הנסמכים ענין אחד הם. וכנראה איפוא סבור בזה בערך כמו הראב"ד, אלא שהראב"ד חושב את שתי המדות לאחד, שהרי 'מכל שכן הוא', ואילו לפי שטתו שתי מדות הן. כי האחד לומד מעצמו והשני מזולתו.

האחרונים אינם אלא כחוזרים על דברי הראשונים ולפיכך נסתפק בכך ונסכם שבין הראשונים איפוא שני פירושים: (א) נושא, ואז מסופו פירוש מסוף הנושא. (ב) פרשה, פסוק, ואז ענינו פירושו הפסוק הקודם הסמוך, ואילו 'מסופו' מתוך הפרשה בעצמו.

נצטרך איפוא לבדוק את לשון חכמים כדי למצוא אולי פתרון, כפי שעשה שורץ.

בכר מביא את שתי האפשרויות מלשון חכמים: (א) עצם התוכן של הפסוק. (ב) של הפרשה שעוסקת בענין אחד.

למובן הראשון הוא מביא את הבטויים 'במה הענין מדבר' להפסיק

הענין. ואילו למובן השני הוא מצטט את הבטויים: 'בתחלת הענין'⁶², 'בסוף הענין' שהכוונה היא לפרשה. וכן 'כל פרשיות נאמרו בענין אחד', שהכוונה שוב לתוכן. וכן שוב 'ענינות הרבה שבתורה' בתוספתא (שבת יג, ה).

המלה משמשת איפוא גם לצורה וגם לתוכן וכן מוצאים אנו הבטוי: 'לענין שאמרנו', או 'כענין שנאמר', שהיא דבר של תוכן וכן הבטויים: 'אם אינו עניין, תנהו ענין' וכן 'וכי מה ענין זה לזה'.

המשמעות התכנית כנראה רבה על המשמעות הצורנית, שוורץ סבור על פי המקור שבספר קהלת כי מובן 'תוכן' קדום ושמוכן 'פרשה' התפתח מזה ולפי השקפתו חלקו הסופרים את התורה על פי הענינים לפרשיות. הוא מביא גם את מובן המלה בל"ב מדות של ר"א בר יה"ג. ששם מופיעה המלה בצרופים השונים: מדה כ' "דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחבירו". ומדה ל"א "מוקדם שהוא מאוחר בענין".

לפי שוורץ הכוונה כאן: פרשה קטנה, וראיתו מן הדוגמה שם למדה ל"א: "מוקדם שהוא מאוחר בענין, כיצד? ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' והלא אין ישיבה בהיכל כ"ש שכיבה? ואפילו בעזרה אין ישיבה אלא למלכי בית דוד בלבד, שנאמר ויבוא המלך דוד וישב לפני ה', ומה ת"ל שוכב? אלא מוקדם הוא, וכן צ"ל ונר אלקים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב".

כאן איפוא ברור שהכוונה לפסוק, פרשה. ברם הדוגמא לכלל כ': "מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחבירו, ומאימתי הוא ענין לחבירו משיצטרך לו זה ולא יצטרך לו זה, כיצד? וזאת ליהודה וגו' ואינו ענין ליהודה, שהרי הוא אומר שמע ה' קול יהודה, תנהו ענין לשמעון שהרי צריך לו, נמצאת אתה אומר אחר שבירך משה לראובן ואמר וזאת ליהודה, קרא בברכה זו לשמעון".

כאן 'ענין' במובן נושא, אלא ששוורץ דוחק את עצמו, ואומר ש'ענין' כאן אותו הדבר כמו בכלל ל"א, על סמך זהו שהוא טוען שאין בין כלל כ' לבין הכלל ההלכתי: 'אם אינו ענין' וכו' ולא כלום⁶³.

62 וכן: 'האמורה בענין'. 'כל הענין כולו אינו מדבר אלא בקדשים' חולין פג ע"א, לפי שוורץ: הכל כמובן פרשה או פרשיה.

63 ראוי עוד לציין ספרא (דבורא דנדבה פר' א, ט): 'וכי מה היו הפסקות משמשות

קשה כאן לצאת מן הדבר, ביחוד כשהברייתא דר"א בר ריה"ג מסופקת ומפוקפקת הוא מיסודו. השאלה שהיא לעצמה אינה כה חשובה, אלמלא ההגדרות שניתנו למדתנו על ידי המיתודולוגים. אין לנו איפוא לראות לפי המקורות בספרות התנאים האוטנטית בעצמה, במקום שמתמשים במדה, כאן יש להעיר שהשם המפורש 'דבר הלמד מענינו' אינו שכיח במדרשי ההלכה, המקומות הם ספורים והרינו למנותם.

1. תוספתא שבועות (א, ט) (קטע ממכילתא דרי"ש לספרא כפי שהוכיח רי"ן אפשטיין): "או נפש לרבות כל הנפשות אף נפש נשיא ומשיח. ר' ירמיה אמר: דבר מלמד מעניינו שנאמר: ואם לא תגיע ידו די שה ואמר אם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה במי שבא לכלל עוני הכתוב מדבר יצא נשיא ומשיח שאינן באין לכלל עוני שקדושתן עולמית".

2. ספרי במדבר (פיסקא מד): "וימותו לפני ה' מיתתם לפני ה' ונפילתן בחוץ כיצד יצאו היה רבי יוסי"⁶⁴ אומר המלאך מדדן מתים עד שיצאו ונפלו להן בעזרה וכו', רבי ישמעאל אומר: דבר למד מענינו שנאמר וימותו לפני ה' מיתתם לפנים ונפילתם לפנים כיצד יצאו גררום בחכי ברזל".

3. סנהדרין (פו ע"א): "תניא אידך: לא תגנבו – בגונב ממון הכתוב מדבר, אתה אומר בגונב ממון, או אינו אלא בגונב נפשות? אמרת: צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו"⁶⁵. במה הכתוב מדבר – בממון, אף כאן – בממון". (ועי' למעלה במכילתא).

ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין". כאן נראה שענין הוא חלק של פרשה, ומכל מקום הכונה לא לנושא.

64 ר' יוסי = ר' יוסי הגלילי. אך עיין ב'מילואים' בספרא לה ששם נאמר אותו הדבר על ידי ר' עקיבא: שהטילו חנית של ברזל וגררו והוציאו לחול, ואילו דברי ר' יוסי נאמרו שם על ידי ר' אליעזר, שתי מסורות. אך אין כאן דבר הלמד מענינו.

65 רש"י (סנהדרין פו ע"א): "דבר הלמד מענינו – אם אי אתה יודע במה הכתוב מדבר צא ולמד מפרשה שכתוב בה, ולפי הפרשה הוא נכתב אצלה, וכאן במה כל הענין מדבר – בנפשות, לא תרצח ולא תנאף כל אלה חייבי מיתות בית דין – אף לא תגנוב – בגניבה שיש בה מיתת בית דין".

4. חולין (סג ע"א): "ת"ר: תנשמת – באות שבעופות. אתה אומר באות שבעופות או אינו אלא באות שבשרצים? אמרת: צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר – בעופות, אף כאן – בעופות. תניא נמי גבי שרצים כה"ג: תנשמת – באות שבשרצים, אתה אומר באות שבשרצים, או אינו אלא באות שבעופות? אמרת: צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר – בשרצים, אף כאן – בשרצים."

הברייתות נמצאות בכ"י רומי וכן כתוספת בספרא שמיני פ"ה ריש הלכה ד, ושם מופיעות עוד שמות של דבי ר' ישמעאל כגון איסי בן יהודה.

(שוורץ מתקן את הברייתות האלה וגורס במה הענין מדבר. אך ללא כל סמך).

5. חולין (קטו א-ב): "א"ל ר' יוחנן (לר"ל) כעורה זו ששנה רבי: לא תאכלנו (דברים יב, כג-כד): "רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר. לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים" – בבשר בחלב הכתוב מדבר, אתה אומר – בבשר בחלב הכתוב מדבר, או אינו אלא באחד מכל האיסורין שבתורה? אמרת: צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר – בשני מינין, אף כאן – בשני מינין". (צבי ואיל, פרש"י: "דבר הלמד מענינו – דבר שתום שאין מפורש בו במה מדבר הוי לומדו מן הענין פרשה שנכתב בה במה הענין מיירי. בשני מינין – פסולי המוקדשין שנפדו שני מינין הן מותרין באכילה כחולין ואסורין בגיזה ועבודה כקדשים כדאמר בבכורות (דף טו) תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב").

יתר המקומות הם בבבלי ב"מ סא ע"א לא תעשק, חולין קמ ע"א, כריתות ד ע"א, בתוך דברי אמוראים!

כל הברייתות הללו הן מדבי ר' ישמעאל פרט לאחרונה שאותה שנה רבי, אלא שכאן כל הענין אינו אלא אסמכתא וכבר פרש"י שמלת לא תאכלנו מלה יתרה היא, ואם כן אין כאן בעצם המדה במקורה אלא היסוד הוא 'רבויו' (שוורץ), וכל הילופים של בב"ח הם כאן בבחינת אסמכתא. עוד יש להעיר, שרק בבבלי נמצאת התוספת: 'צא ולמד', וכן במכילתא, אלא שכאן הגירסא המקורית אינה בטוחה כל עקר. הנוסחאות הבבליות כבר מניחות כיסוד ברייתא קיימת של ר"ש כמו בתחלת ספרא.

אפשר כי במכילתא היתה המדה בראשיתה: שתי מצוות כל' מדת סתום מן המפורש, אלא שבהשפעת הבבלי הוסיפו ללמוד את הדבר מדבר הלמד מענינו. כאן באמת שתי מצוות מפורשות והברייתא בבבלי בהשפעת זו שבקדושין: ששם זה דבר הלמד מענינו.

באשר למובנה של מלת 'ענין': אין מן הדוגמאות הללו לכאן' שום הכרע, הכל גם ענין אחד וגם פרשה או אפילו פסוק אחד, שהרי גם בפרשת עשרת הדברות הרי זה מבחינה ריאלית גם פסוק אחד. אם גם בשמות כל דברה היא פרשה סתומה, בפני עצמה, (בהוצאותינו גם בדברים) אך בכל זאת הרי זה רק טכניקה, כי בדברים הכל מחובר (בוי"ו). ובדבר הלמד מסופו, הרי בודאי הכוונה מסוף הענין אלא שאין לנו כאן שום ברייתא אוטנטית אם לא שנאמין שלר"ה היתה גירסא כזאת בספרי בפר' נדרים.

לכאורה הרי כאן קציר זעום למדה שנראית כל כך הגיונית, אך אל נא נשכח – ועל זה עוד נשיב – שהמדות בכלל אינם תופסים את המקום העקרי במדרש ההלכה, והרי גם במדה הקודמת לא מצאנו הרבה: אפשר שהלכו לנו לאבוד כמה דוגמאות.

ברם שוורץ טוען, כי בזמנו של הלל, עדיין לא נקראה המדה בשם 'דבר הלמד מענינו', אלא סתם למד מענינו או מענינו. נמוקיו הם שישנם שלבי התפתחות, וכן מטעמים לשוניים, כי 'למד מענינו' פרושו להסיק דבר מה מתוך הענין, ואילו ב'דבר הלמד מענינו' נהפך הצרוף לצרוף פסיבי, הדבר נלמד מענינו. אין זה כלל אלא כבר תוצאה. ולפיכך הוא סבור שיש למחוק את מלת 'דבר', אבל גם 'למד מענינו' מראה כבר על פעולה מדעית מורכבת, על הסקת מסקנה, והרי זה מראה על שלב של התפתחות ולפיכך משער הוא שבתקופת הסופרים והראשונים נקראת המדה רק 'מענינו' שזוהי מדה כה פשוטה ועממית עד שהיא היתה צריכה להיות השלב הראשון, ועל פי זה הוא מחפש מדרשים ששם אין השם 'דבר' למד מענינו' מופיע אלא רק הבטוי 'במה הענין מדבר'. וישנן עוד מספר מדרשים, שהנני לפורטם, שבהם בטוי זה מופיע, ואוסיף שגם הגר"ש ליברמן הביע את הדעה, שאין צורך לומר שנסוח ז' המדות כבר נעשה על ידי הלל בעצמו.

אמנה מקודם אחדים מן המדרשים האלה:

מכילתא דר"י (מסכתא דפסחא פרשה ג): "תכוסו על השה... רבי ישמעאל אומר בא הכתוב ללמדך שנמנים על הפסח ומושכים את ידיהם ממנו עד שישחט ובלבד שלא יניח הפסח כמות שהוא. רבי יצחק אומר במי הענין מדבר בחי".

יתכן שר"י ותלמידו חולקים גם על פירוש מלת 'תכוסו' שלפי ר"ש הוא כפירוש ר' יאשיה לשון שחיטה, ואילו לר' יצחק הוא מפרש תכוסו מלשון מנין ואם כן לומד את הדבר מתוך העניין. אפשר גם לפרש שר' ישמעאל דורש על השה – מכל זמן שהוא שה. כל' דרש את המלה ואילו ר' יצחק את הענין.

מכילתא דר"י (מסכתא דפסחא פר' יז): "ושמרת את החוקה הזאת, זו חוקת תפילין אתה אומר זו חוקת תפילין או אינו אלא חוקת כל המצות אמרת במי הענין מדבר בתפילין".

מכילתא דר"י (מסכתא דנזיקין פר' ב): "ר' יצחק אומר, אינו צריך... אמרת במי הענין מדבר בראוי לעבוד".

ספרי במדבר (פיסקא כג): "לחים, להביא את הבוסר אתה אומר לחים להביא את הבוסר או לחים להוציא את היבשים כשהוא אומר ויבשים הרי יבשים אמורים הא מה ת"ל לחים להביא את הבוסר שהיה בדין הואיל וחייב ביין וחייב בענבים מה יין פרי גמור אף ענבים פרי גמור ת"ל לחים להביא את הבוסר איסי בן עקביא אומר אלו נאמר יבשים הרי כל יבשים במשמע כשהוא אומר לחים ויבשים במה ענין מדבר ביוצא מן הגפן".

פירוש דברי איסי קשים. שוורץ מפרש את דברי איסי כך: 'ענבים לחים ויבשים': יבשים הם ענבים יבשים מעצמם לא מיובשים, כי הכתוב מדבר ב'יוצא מן הגפן' ולא 'אוכל אשר יעשה מן הגפן' (פסוק ד) לפיכך לחים הם פירות טריים בשלים ולא בוסר.

ספרי במדבר (פיסקא כו): "על נפש מת לא יבוא, שומע אני נפשות בהמה במשמע ת"ל לאביו ולאמו במה ענין מדבר בנפשות אדם. ר' ישמעאל אומר אינו צריך שכבר נאמר לא יבא בנפשות המטמאות בביאה הכתוב מדבר".

(הברייתא המקבילה בבבלי נזיר מח ע"א: דתניא: "כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא – שומע אני אפי' נפש בהמה במשמע, כענין

שנאמר: מכה נפש בהמה? ת"ל: על נפש מת לא יבא, בנפש אדם הכתוב מדבר; ר' ישמעאל אומר אינו צריך"...) (פ' אהרן ט"ז)

ספרי במדבר (פיסקא עז): "ותקעתם בחצוצרות בשל צבור הכתוב מדבר. אתה אומר בשל צבור הכתוב מדבר או אחד ליחיד ואחד לצבור אמרת במה ענין מדבר בשל צבור. שמעון בן עזאי בשל צבור הכתוב מדבר או אחד ליחיד ואחד לצבור ת"ל על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם מה עולות קדשי קדשים אף שלמים קדשי קדשים [או יכול עולות אחד של יחיד ואחד של צבור] ת"ל על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם מה שלמים משל צבור אף עולות משל צבור".

(כנראה הת"ק הוא רי"ש ואילו בן עזאי לומד מהקש. קצת קשה, מה פירוש כאן 'במה הענין מדבר' לפי שוורץ מתוך הבטויים: 'ביום שמחתכם ובמועדיכם' – כל' ימי צבור.)

ספרי במדבר (פיסקא קיב): "ואם נפש אחת תחטא בשגגה... בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה אמרת במה הענין מדבר בע"ז. ר' יצחק אומר בע"ז הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה הרי אתה דן צבור היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו ויחיד היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו, מה להלן בע"ז הכתוב מדבר אף כאן בע"ז הכתוב מדבר". (ר' יצחק משתמש בהקש).

ספרי במדבר (פיסקא קטו): "והייתם קדושים לאלהיכם זו קדושת כל המצות אתה אומר זו קדושת כל המצות או אינו אלא קדושת ציצית, אמרת במה ענין מדבר בקדושת כל המצות. רבי אומר זו קדושת ציצית אתה אומר זו קדושת ציצית או אינו אלא קדושת כל המצות כשהוא אומר קדושים תהיו (ויקרא יט, ב) הרי קדושת כל המצות אמורה הא מה ת"ל והייתם קדושים לאלהיכם זו קדושת ציצית מגיד שהציצית מוספת קדושה לישראל".

אמנם הרי באמת 'במה הענין מדבר' הוא צורה פשוטה, אך אין כל הוכחה שזו היא הצורה המקורית של 'המדה' שכן משתמשים בה תלמידי ר' ישמעאל, ר' יצחק ואיסי בן עקביא ונראה שכל המונח מזמנו של ישמעאל ולפיכך נראה לי, שאין כאן עוד שמוש ב'מדה' כלל, ומשום

כך זוהי איפוא דרך פרשנית פשוטה ולא 'מדה' ששייכת כבר להרמנויטיקה והלל השתמש ב'מדות'.

כפי שאמרתי רוצה שוורץ למחוק את המדה 'דבר הלמד מסופו' מפני שזה כמו מענינו, אך אין שום בסיס פילולוגי לכך. ברור, כפי שכבר אמרתי, יש קשר בין כל המדות שבסיסם באנאלוגיה וכמובן יש קשר בין ה'הקש' ו'סמיכות' לבין מדה זו, ויתכן שבזמנו של הלל עדיין לא היו הדברים כה מתוחמים, אבל משנוסחו הדברים כמדות הרי נעשו תחומים נבדלים. והוא הדין לדרכי המדרש: 'אם אינו ענין', ו'מה ענין זה לזה', 'תנהו ענין' ששוורץ קושר אותם לדבר הלמד מענינו. אלה אמנם מבחינה מסוימת מדות הן, וכן מופיע בבריתא דל"ב מדות 'דבר שאינו ענין לזה, אבל יש לו ענין לחברו', אבל אין מכאן ראיה לקדמות. גם ברייתא זו מפוקפקת במקצת מבחינת קדמותה. ואין גם שום סמן שהשמוש בהם הוא עתיק כפי שאפשר להוכיח על שבע המדות ומה שמסתעף מזה, ולא כולן באות ללמוד אלא לפרש, ואופי אגדתי להם. כגון: "שנאמר השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות, זכור את אשר עשה ה' למרים, וכי מה ענין זה לזה אלא מלמד שלא נענשה אלא על לשון הרע" (ספרא מצורע פר' ה, ז; מופיע אמנם במדרש שנראה עתיק בספרא מתוך משנת נגעים, אבל אין הוכחה שגם הפסקה הזאת קדומה ומקורית היא).

ספרא אמור (פר' ט, ז): "ומה ענין שבת לענין מועדות אלא ללמד שכל המחלל את המועדות מעלים עליו כאלו חילל את השבתות, וכל המקיים את המועדות מעלים עליו כאילו קיים את המועדות ואת השבתות".

ספרי במדבר (פיסקא קטו): "וכי מה ענין יציאת מצרים לכאן אלא שלא יאמר הרי אני נותן צבעונים וקלא אילן והם דומים לתכלת ומי מודיע עלי בגלוי אני ה' אלהיכם, דעו מה עשיתי להם למצריים שהיו מעשיהם בסתר ופרסמתים בגלוי".

ספרי במדבר (פיסקא קלא): "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות, אין ישיבה בכל מקום כי אם קלקלה שנאמר וישב העם לאכל ושתו ויקומו לצחק (שמות לב, ו) ואומר וישבו לאכל לחם וגו' (בראשית לז, כה). ר' עקיבא אומר כל פרשה שהיא סמוכה לחברתה למידה הימנה.

רבי (ילקוט: מאיר) אומר הרבה פרשיות סמוכות זו לזו ורחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב.

וכן בספרי דברים פסקא שמז, אנו למדים שלא כולם הודו לכלל זה, וכי ר' עקיבא נסח אותו.

סמיכות

ובאשר להלכה ממש, מוצאים אנו את 'הסמיכות' מפי ר' יאשיה (מכילתא דר"י מסכתא דפסחא פר' ב): "רבי יאשיה אומר מנין שאין מעברים את השנה אלא בבית דין הגדול שבירושלם ת"ל ראשון הוא לכם דברו אל כל עדת ישראל".

בבלי, יבמות (ד ע"א): "ואמר רב ששת אמר ר' אלעזר משום רבי אלעזר בן עזריה: מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין, שאין חוסמין אותה? שנאמר: לא תחסום שור בדישו, וסמך ליה: כי ישבו אחים יחדיו".

מכילתא דר"י (מסכתא דנזיקין פרשה יז): "רבי יוסי הגלילי אומר נאמר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת, סמכו לו, מה זה בסקילה אף זה בסקילה". (וכן בבלי, ברכות כא ע"ב; יבמות ד ע"א, סנהדרין סז ע"ב בשם בן עזאי. ירושלמי סנהדרין פ"ז הי"ג בשם ר' יהודה).

בבלי, תענית (כו ע"ב): "אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר? לומר: מה נזיר אסור ביין – אף כהן מברך אסור ביין".

ירושלמי, חגיגה (פ"ג ה"א): "מעשה שנכנסו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רימון ומי היו רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ור"ש רבי נתמיה ורבי ליעזר בן יעקב ורבי יוחנן הסנדלר... ולמה הוון דחקין מעתה הדא מילתא דהוון דרשין מימר [שמות לד, יז] אלהי מסכה לא תעשה לך מה כתוב בתריה את חג המצות תשמור אמרין כל מי שספיקה בידו לעבר את השנה ואינו מעברה כאילו עובר עכו"ם".

הרי כל הדרשות הללו מדורו של ר"ע וחבריו.

נשאלת השאלה מה באמת ההבדל בין סמוכין אלה לבין הקש? וכבר עמדנו על כך שהסמוכין הוא צורה מיוחדת של הקש, נראה שהקשר

בין הסמוכין הוא חלש מאד, אין בכלל שום קשר ואילו בהקשר הרי הם נמצאים על פי הקשר תחבירי אחד או בהקשר הגיוני.

מקומן של המדות והמדרש

עם סיומנו את הדיון על המדות והתפתחותן עלינו להעמיד את השאלה מה חלקן של המדות הללו בהתפתחות המדרש בכלל. כאשר בן אדם עובר על מדרשי ההלכה שבידינו, הרי הוא בא לידי תוצאה שיחסן של המדרשים הנלמדים באחת מן המדות אל המדרשים בכלל הוא יחס של מעוט. רב הדברים נדרשים מן הכתוב ללא גזרת המדות אלא בדרך פרשנית-מדרשית גרידא, או על ידי רבויים ומעוטים ודרכים אחרות. אפשר להווכח על כך על נקלה בעברנו על כל פרשה ופרשה. מכאן נשאלת איפוא השאלה, מה חשיבותן של המדות בהתפתחות המדרש ובהלכה בכלל.

שאלה זו תלויה בשאלה אחרת והיא: האם מהוות המדות שלב מסוים בהתפתחות המדרש, כלומר שלב מוקדם, ויתר דרכי המדרש מאוחרות הם, או האם היו המדות תמיד רק חלק של המדרש.

המשנה בסנהדרין פ' יא בדברה על זקן ממרא שונה: "כך דרשתי וכך דרשו חברי. כך לימדתי וכך לימדו חברי". מצוינות כאן שתי פעולות 'מדרש' ו'לימוד' והן מתארות כנראה שני דברים שאינם שווים. ברור שב'לימד' אין הכוונה ללמוד תורה לאחרים, אלא ל'לימד' שהוא שם נרדף ל'דון' במדרשי ההלכה ('אלמד דבר מדבר' ו'אדון דבר מדבר'). ונשאלת איפוא השאלה, מה בין 'דרש' ל'לימד' (נמצא גם הבטוי 'צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהם' כל' שתי הפעולות בהקשר אחד).

וכן נאמר שהלל 'דרש' שבע מדות. מה בין 'דרש' ו'לימד'.

במשנה אנו מוצאים: "זה מדרש דרש יהודע כהן גדול" – שקלים פ"ו מ"ו.

"את זו דרש ראב"ע מכל חטאתיכם" – יומא פ"ח מ"ט.

"את זו דרש ר"א בן מתיא ואשה גרושה מאישה" – יבמות פ"י מ"ג.

"את זו דרש שמעון בן זומא" – חולין פ"ה מ"ה.

"זה מדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה הבנים ירשו והבנות יזונו מה הבנים אינן יורשין אלא לאחר מיתת האב אף

הבנות אינן נזונות אלא לאחר מיתת אביהן" – (הקש, מדרש תנאי כתובה) – כתובות פ"ד מ"ו.

כל פרק ה במשנה סוטה:

"אמר רבי יהושע כך היה דורש זכריה בן הקצב" – משנה א.

"בו ביום דרש רבי עקיבא וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא" – משנה ב.

"בו ביום דרש רבי עקיבא: ומדותם מחוץ לעיר" – משנה ג.

"בו ביום דרש רבי עקיבא: אז ישיר משה ובני ישראל את השירה" – משנה ד.

"בו ביום דרש ר' יהושע בן הורקנוס: לא עבד איוב... אמר רבי יהושע מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית דורש כל ימין... והלא יהושע תלמיד תלמידך למד שמאהבה עשה" – משנה ה.

בבלי, חולין פג ע"א: "את זו דרש רבי שמעון בן זומא: נאמר במעשה בראשית יום אחד, ונאמר באותו ואת בנו יום אחד, מה יום אחד האמור במעשה בראשית – היום הולך אחר הלילה, אף יום אחד האמור באותו ואת בנו – היום הולך אחר הלילה".

וכן במשנה:

ברכות פ"א מ"ה: "עד שדרשה בן-זומא".

יומא פ"א מ"ו: "אם היה חכם דורש".

מגילה פ"ב מ"ב: "כותבה דורשה ומגיהה".

פסחים פ"י מ"ד: "ודורש מארמי אוכד אבי".

שקלים פ"ה מ"א: "למה נקרא שמו פתחיה שהיה פותח בדברים ודורשן".

סוטה פ"ט מט"ו: "משמת בן זומא בטלו הדרשנים".

בבלי, פסחים ע"ב: "שמעיה ואבטליון שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים".

מן התוספתא

ברכות פ"ו, ח: "הרי הוא או' ביצחק וברכתיך והרבתי את זרעך בעבור אברהם עבדי דרש יצחק ואמ' הואיל ואין הברכה שורה אלא על מעשה ידי עימר וזרע".

כתובות פ"ד, ט: "דרש הלל הזקן לשון הדיוט", וכן שם: דרש ר"מ, ר' יהודה, ר' יהושע בן קרחא, ר' יוסה הגלילי.

בבא קמא פ"י, טז: "דרש ר' יוסה הגלילי בגזול את הגר". וכן שם: "דרש ר' עקיבא כשבא מזופרין בגזול את הגר".

בבא קמא פ"ט, ז: "ועוד זו דרש ר' נחמיה אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה". (וכן בבלי, סנהדרין עח ע"א).

סוטה פ"ז, ט: "שבת של מי היתה... מה דרש בה".

עבודה זרה פ"ד, ה: "אלא דרש דוד ואמר כל המניח את הארץ..."

מגילה פ"ג, כח: "הרבה דרשו במרכבה ולא ראו אותה מעולם".

שבועות פ"א, ז: "שר' עקיבא לא היה דורש כלל ופרט וכלל היה דורש רבויין ומיעוטין שכך למד מנחם איש גם זו... שר' ישמעאל היה דורש ריבויין ומיעוטין והיה דורש כלל ופרט וכלל"...

יומא פ"א, ח: "אמר לאביו כל ימיכם הייתם דורשין ולא הייתם עושיין"...

שקלים פרק א, ז: "אמר לו ר' עקיבא אפי' אתה יושב ודורש כל היום אין מקבלין מהן אלא עולה ושלמים בלבד".

חגיגה פ"ב, א: "יש נאה דורש ואין נאה מקיים נאה מקיים ואין נאה דורש, לעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים".

בבא בתרא פ"א, יג: "והיו שם שני יוסף בן שמעון אין דורשין לשון הדיוט לומ' לזה היה אוהב"...

מכל הדוגמאות האלו יוצא שהפועל: 'דרש' משמש תמיד בקשר לכתוב (בין במקרא בין במקור אחר) ואינו קשור דוקא למדה מסוימת.

השרש 'למד' אף הוא נמצא בקשר לכתוב, וההוכחה הראשונה מלת 'למד', אבל אין 'למדים' כתוב כמו שדורשין כתוב אלא למדים או למלמדים מן הכתוב. כגון: 'מכאן אתה למד', ו'דבר שבא ללמד ונמצא למד' וכן הרבה פעמים ביחוד במכילתא וספרי: 'למדנו', 'לפי שלא למדנו', 'אם למדת' 'לאחר שלמדת' וגם בספרא מצוי 'למדנו' וכו'.

אבל נמצא גם כשם נרדף ל'דון' כגון: 'אלמד דבר מדבר ואדון דבר מדבר' (מכילתא מסכתא דפסחא פר' ח). ויש בשרש 'למד' משום הסקת מסקנה על יסוד מדה או הגיון, ולא תמיד קשור דוקא עם הפסוק כגון: אלמד בו – נגעים פ"ט מ"ג; פי"א מ"ז.

ועוד כמה דוגמאות למונחים המשתמשים בלימוד וברון (דן):

'אני אדיננו' – ספרא שמיני פרשה ד, ד ו-ה.

'הרי אתה דן' – מכילתא דר"י מסכתא דפסחא פר' ו, ז, ח, טו, יז;
מסכתא דנזיקין פר' ב, ד, ה, ח, י, יא, יב, יד, טו; ספרי במדבר פיסקא
א, ו, יד, כב, כה, לא, ס.

'וכי מה למדנו על... אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה... –
מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין פרשות: ג, יג, יז.

'הרי אתה דן הואיל... הא/אם למדת' – מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא
פרשות: ו; דנזיקין פר' י, טז.

'והדין נותן, הואיל... אם למדת' – מכילתא דר"י, מסכתא דפסחא
פרשות טו, יז.

מכילתא דר"י מסכתא דויסע פר' ד, מכילתא דרשב"י טז, כו: "ששת
ימים תלקטוהו, ר' יהושע אומר למדנו שאין יורד בשבת, ביום טוב מנין
ת"ל שבת לא יהיה בו".

'למד' ו'דון' נאמרו איפוא על הסקת מסקנות מתוך הפסוק דרך מדות
הגיוניות (הקש, קו"ח, ג"ש) או מתוך דברי הפסוק ממש, ומכיון ש'למד'
הוא ענין שבהגיון, הרי ה'תלמוד' ה'למוד' יכול היה להנתק ברבות הימים
מן הפסוק ולעבור לשטח הדיון ההלכתי בכלל, ה'מדרש' נשאר קשור
לכתוב, כי אין לו קיום עצמי, אך ה'למוד' וה'דין' יש להם קיום עצמי.
ודאי שה'מדרש' וה'תלמוד' ה'דין' ה'הקש' נולדו ביחד, כי הכתוב זקוק
לכולם. אבל המדרש התפתח תמיד יחד עם הכתוב עד שגדל והסתעף
עד לצורת הרבוי⁶⁶ ודרישת כל תג ואות, ואילו החלק ההגיוני ה'למוד'
ה'תלמוד' יכול היה לעבור גם לשטח ההלכה המופשטת ולהוות את
היסוד לתלמוד.

ומכאן שחשיבותם של המדות בעיקר הקו"ח, הג"ש, ההקש (בנין אב,
כלל ופרט) וכו' היא בכך שאמנם נשארו בתחום מדרש הכתוב עד הזמן
האחרון ותפקידם היה כאן רק תיאוריטי, מסמיך ומפתח (רב הקו"ח

66 לימוד סתום מן המפורש – ירושלמי שבת פ"ח ה"א, פי"ח ה"א, שקלים פ"ג ה"ב.
הרבוי כשהוא לעצמו בודאי קדום והוא הגיוני. ואפשר לראות רבוי גם בדרשתו של
שמאי "עד רדתה אפילו בשבת" (בבלי שבת יט ע"א, ירושלמי שבת פ"א ה"ח).

המאזרחים נדחים במדרשי ההלכה והם רק תיאוריטיים 'שהיה בדין' ו'הלא דין הוא' וכו' (והדין נותן) בעוד שהמדרש עוד היה יוצר, אך קבלו תפקיד יוצר פרודוקטיבי בתחום ההלכה המופשטת.

המדות איפוא נתנו את הדחיפה לתלמוד ומנחות לו כיסוד. מכאן אתה רואה עוד שרידים של הרבה וכוחים תנאיים במשנה ובברייתות ללא קשר לפסוק, אך מיסודים על המדות. (דוגמאות לעיל בפולמוסי עם הלוי).

ולמעשה הרגיש בדבר, אך גם לא פתח את הרעיון רש"ג באגרתו שכך הוא כותב:

"ותלמוד נמי דשאלתין עלוהי, אפילו ראשוני ראשונים אית להון תלמוד דהא אמרינן דאית להו הלכתא דגריסין להון, דאמרי' (סנהדרין מ, א) מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים. ואף על גב דלאו כלהו גרסי בפה אחד ולשון אחד, אבל הטעמים ידועים הם שהם שוין וכלהון חד, וכל חד וחד מתני לתלמידיה חבורים משונים זה מזה כל חד וחד כדאגמריה רביה, והלכותיהם וטעמיהם שוין אף על פי שגרסתם מחולק זה מזה".

"והוון עקרין דידהו, קלין וחמורים וגמטריות ופנים של מדרשות, ומנהון שלש עשרה מדות שהיה ר' ישמעאל דורש, ומנהון דברים אחרים כגון סרוס מקרא ויתור מקרא, ורבוין ומעוטיין, ודורשין סמוכין, והקש שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדים וילמד עליון מתחתון, ותפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת, ודרישת שבעים טעם מקרא, וגורעין ומוסיפין, ודורשין ויש אם למקרא ויש אם למסורת, נאמר כאן ונאמר להלן, מקרא נדרש לפני ולפני פניו, ואין מקרא יוצא ידי פשוטו אין מוקדם ואין מאוחר בתורה, דברה תורה כלשון בני אדם, דבר שנאמר בזה ובזה ואינו ענין לו תניהו ענין לחבירו דבר שחבירו מוכיח עליו, דבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו, פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה, דון מינה ומינה, דון מינה ואוקי באתרא ודיו לבא מן הדין להיות כנדון ודברים הרבה כאלה".

"כד הוו אמרי ראשונים הלכתהון כל חד וחד כדגריס להון אילין מילי הויין תלמוד דילהון לגלויי טעמי תורה, וכדאמרינן בעירובין (יג, ב) אמר רבי אבהו אמר ר' יוחנן תלמיד אחד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה מ"ח טעמי טהרה. וכן נמי אית

להו אנפי אחריתי לתלמוד דידהו למחזי חדושין וענפין ותולדות, היכי דיניהון והיכי אנפי דדמוייהון והיכי מהדרינן ענף לעיקר דילהון".

רש"ג ראה איפוא, שהמדרש ובהם תופסות המדות מקום בראש הוא עקר התלמוד, אך לא אמר שאותה דרך היא שעברה גם לחלק האחר של התלמוד שהוא מזכיר היינו החדוש, הדמוי וההסתעפות.

בתי מדרשות

היתה לנו כבר הזדמנות להצביע על שתי אסכולות במדרש ההלכה הקשורות בשמם של ר' עקיבא ור"ש ואף עמדנו דרך אגב בתכונות מיוחדות שלהם ודרכי המדרש של שני התנאים הגדולים. קשה לדעת, אם לפנייהם לא הסתמנו כבר אסכולות מסוימות במדרש, הגם שידועים לנו מדרשים רבים מהתנאים שלפניהם וודאי שמספר גדול של מדרשים סתמיים בא מלפני זמנם.

כבר הזכרתי שמאי והלל⁶⁷, בית הלל ובית שמאי, זקנים ראשונים, בן-עזאי, ר' אליעזר, ר' יהושע וראב"ע וכדומה, אבל קשה לסמן קווים

67 תוספתא (שבת פ"א הכ"א): "שבית שמיי אומרים ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך שתהא כל מלאכתך גמורה מערב שבת ובית הלל אומרים: ששת ימים תעבד מלאכה עושה אתה כל ששה".

ב"ש דורשים כפשוטו המלולי, ב"ה דורשים לפי תכנו.

ספרא (שמיני פר' ט, ה): "ונוגע בנבלתם יטמא, הילל אומר אפילו הם בתוך המים".

ספרא (תזריע פר' ה, טו) "נרפא הנתק, הילל אומר לא שנתק נתק בתוך נתק".

מחלוקות ב"ש וב"ה:

משנה, ברכות פ"א מ"ג: "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר (דברים ו) ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר (שם) ובלכתך בדרך".

משנה, גיטין פ"ט מ"י: "בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה שנאמר (דברים כד): כי מצא בה ערות דבר ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו שנאמר: כי מצא בה ערות דבר".

בבלי, חולין פח ע"ב: "תנו רבנן: אין מכסין אלא בעפר – דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים: מצינו אפר שקרוי עפר".

תוספתא, שבת פ"א, כא; ירו' שבת פ"א ה"א: "שבית שמיי אומ' ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך שתהא כל מלאכתך גמורה מערב שבת ובית הלל או' ששת ימים תעבד מלאכה עושה אתה כל ששה". ב"ש דורשים כפשוטו וב"ה דורשים לפי תכנו.

מסוימים בתכן ובלשון. (בלשון בודאי לא מכיון שאותם מדרשים קדומים עברו לנו דרך המעבדים של האסכולות המאוחרות).

ישנן דרשות פשוטות כמשמעות הכתוב לפי עמקו, כמו אצל ר' אליעזר:

בבלי, יבמות קד ע"ב: "אמר ליה רבי אלעזר: ככה יעשה – כל דבר שהוא מעשה מעכב!"

"ובכתה את אביה ואת אמה" – בבלי יבמות מח ע"ב – ר' אליעזר אומר: אביה – אביה ממש, אמה – אמה ממש".

שבועות פ"ב מ"ה: "רבי אליעזר אומר (ויקרא ה) השרץ ונעלם ממנו, על העלם שרץ חייב ואינו חייב על העלם מקדש". עי' בדרכי המשנה. אבל מאותו ר' אליעזר אנו מוצאים גם דרשות אחרות כיתר התנאים.

ספרא צו (פר' ג, ד): "הנכנס לכפר אעפ"י שלא כיפר פסל דברי רבי אליעזר, אמר רבי אליעזר נאמר כאן וכיפר ונאמר להלן וכיפר, מה וכיפר האמור להלן שלא כיפר אף וכיפר האמור כאן שלא כיפר".

ספרא תזריע (פר' ה, פי"ג ב): "אין לי אלא בגד וארג בו שלש על שלש בגד ולא ארג בו שלש על שלש מנין ת"ל והבגד בבגד, אין לי אלא בגד שיש לו לאיכן שיפשה, בגד שאין לו לאיכן שיפשה מנין תלמוד לומר והבגד דברי ר' אליעזר, א"ל רבי ישמעאל הרי את אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש, אמר לו רבי אליעזר ישמעאל דקל הרים אתה". (דקל הרים – שאינו מקיים פירותיו, אין עתה יכול לסבול הרבה דרשות).

ובדרך כלל פעמים רבות ר"א בשיטת ר"ע.

נציין אפיונים של בתי המדרש השונים בדרכי המדרש:

א) שיטות מסוימות מסתמנות בברור רק החל מר' ישמעאל ור"ע. וכבר ראינו שר' ישמעאל דומה לדקל הרים ואינו סובל הרבה דרשות, והרי רואים אנו את נטיתו המיוחדת ל"ג מדות, שאם אמנם גם ר"ע משתמש בהם, הרי ישנן כאלה, שמיוחדות רק לר' ישמעאל. האבחנה בין ר"ע

מכלתא דרשב"י כב, ז: "בית שמאי אומ' על כל דבר פשע (שמ' כב, ח) לעשות מחשבה כמעשה ובית הלל אומ' אם לא שלח ידו במלאכת רעהו מגיד שאינו חייב עד שישלח ידו".

ור"ש בענין המדרש נמסר לנו בתלמודים ביחוד בירושלמי ששואל תמיד 'עד כדון לר' עקיבא לר' ישמעאל מאי', אבל גם בבבלי, שמעיר על הבדלים בשטה בין ר"ע לר"ש, ברם כבר במקורות התנאים מוצאים אנחנו הבדלים מסומנים⁶⁸ כך בתוספתא שבועות (פ"א ה"ז) ושם נמסר גם ממי קבלו. ששם כתוב שרבי עקיבא לא היה דורש כלל ופרט והיה דורש רבויין ומעוטין שכך למד מנחום איש גמזו. שר' ישמעאל [לא] היה דורש רבויין ומיעוטין והיה דורש כלל ופרט וכלל. וכן מוסר ר' יוחנן בבבלי שבועות כ"ו ע"א: "ר' ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט, רבי עקיבא ששימש את נחום איש גם זו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט".

ההבדל ידוע. על כלל ופרט, כלל ופרט וכלל כבר למדנו. נחום איש גמזו כנראה למד שהמיעוט מגביל את הרבוי בדבר אחד ואם כן אין הבדל אם הרבוי קודם או המיעוט קודם. ורבוי מיעט ורבוי מרבה איפוא הכל פרט למיעוט, ויותר מהדומה לו, כי זה כבר כלול ברבוי הראשון, והרי ראינו שגם בפרט וכלל וכלל פרט וכלל חלו התפתחויות. אין לפקפק במהימנות מסורת זו אם גם אין לנו סמוכין לתורתם של נחום ונחוניא. (לפי הבבלי ב"ק קיז ע"ב דורש גם ר' אלעזר רבויי ומעוטי, ור' אליעזר בסנהדרין מה ע"ב).

מובן, שאין הכוונה שר' ישמעאל אינו מכיר את הרבוי בפני עצמו, פעמים רבות אנו מוצאים במדרשים מדברי ר' ישמעאל את הבטוי 'להביא' ואפילו את הבטוי 'לרבות' (תוספתא שבועות פ"א, ו: "או נפש לרבות כל הנפשות". משנה שבועות פ"ג מ"ה: "אמר לו מרבו הכתוב". ואין צורך לומר כפי שטוען רי"ג אפשטיין שכאן הנסוח הוא מפי תלמידי ר"ע על סמך התלמודים שמפרשים את דברי רי"ש ככלל פרט וכלל, במקור מימרתו ושל ר' יוחנן.

לפעמים נמצא תנא דבי ר' ישמעאל שאינו דורש כלל ופרט, בבלי, חולין סז ע"א: "רבי ישמעאל תנא: במים במים שתי פעמים, אין זה כלל ופרט, אלא ריבה ומיעט"...

68 אנו יודעים על שיטתו של רי"ש 'דברה תורה כלשון בני אדם'.

לפי ר"ע רבוי אחר רבוי בא למעט. והיות ובפרינציפ מכיר ר' ישמעאל גם ברבוי הרי הוא מודה גם שרבוי אחרי רבוי בא למעט:

ספרי במדבר פסקא קנד: "רבוי אחר רבוי ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט דברי ר' ישמעאל".

ספרי דברים פסקא לו: "על מזוזות, שומע אני שתי מזוזות תלמוד לומר בשניה מזוזות, רבוי אחר רבוי למעט, דברי רבי ישמעאל".

אצל ר"ע לפעמים אומר לרבות ולפעמים למעט:

ספרא פרשת צו פר' יא ד-ו – ר"ע למעט. לרבות: ספרא פר' צו פר' ח.

מכילתא דרשב"י כא, ו: "ורצע [אדוניו ריבה אין] ריבוי אחר ריבוי בתורה אלא למעט".

לר' עקיבא נמצא באמת ברייתא שדן כרבוי ומעוט ורבוי, אך לרי"ש הם דברי הגמרא, ואפשר מאד שרי"ש ראה כאן רק רבוי ולא הכיר בפסוק בצורת רבוי ומעוט, אבל רק בצורה מיוחדת, הוא מכיר בכלל ופרט והולך בשיטת קודמיו החל מהלל.

(ב) ר' ישמעאל אומר 'לשונות כפולות', התורה דברה כדרכה, כלומר דברה תורה בלשון בני אדם.

ירושלמי שבת פ"ט ה"ב (דף ט"ז ע"ב): "עד כדון כרבי עקיבא דו אמר לשונות ריבויין הן, כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דברה ריבתה כדרכה: הלוך הלכת, נכסף נכספת, גנב גנבת". (הבעיה למילה ולפריעה, לפי ר"ע: המול ימול מכאן לשתי מילות, רי"ש: חתן דמים למולות).

ר' ישמעאל לומד אותן ההלכות בדרך אחת המדות או בדרך פרשנית: גט בחצר ובגינה מידה – רשותה (כמו "ויקח... ארצו מידו"), ר"ע: "ידו מכל מקום". דבר זה אומר רי"ש במפורש בעצמו במדרשי ההלכה.

דוגמאות:

בישול פסח בשאר משקין – מכילתא בא, מסכתא דפסחא פ"ו: ר"ע: "בשל מבושל", רי"ש: 'קו"ח'.

ערל אסור בתרומה: ספרא אמור פרשה ד, יח: "רבי ישמעאל אומר: נאמר כאן תושב ושכיר ונאמר תושב ושכיר בפסח מה תושב ושכיר

האמור בפסח פסל בו את הערל אף תושב ושכיר האמור כאן יפסל בו את הערל, רבי עקיבא אומר: איש איש לרבות את הערל".

בבלי, סנהדרין סד ע"ב: "כרת במגדף למה לי? לכדתניא: הכרת תכרת, הכרת – בעולם הזה, תכרת – לעולם הבא. דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי ישמעאל: והלא כבר נאמר ונכרתה, וכי שלשה עולמים יש? אלא: ונכרתה – בעולם הזה, הכרת – לעולם הבא, תכרת – דברה תורה כלשון בני אדם".

בבלי, כריתות יא ע"א: "ת"ר: והפדה – יכול כולה? ת"ל: לא נפדתה, יכול לא נפדתה? ת"ל: והפדה, הא כיצד? פדויה ואינה פדויה, חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי, דברי ר"ע; רבי ישמעאל אומר: בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד עברי, א"כ מה ת"ל והפדה לא נפדתה? דברה תורה כלשון בני אדם".

ג) "דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש" (ראה דוגמא בברייתא דרי"ש) נראה שהיא מיוחדת לרי"ש, כי לפי הירושלמי פאה (פ"א ה"ג, טז, ג) וסוטה (פ"ט ה"ה, כג, ד) חולקים עליו חכמים ואומרים הרי הוא בכללו והרי הוא בחידושו⁶⁹. והמדה הזאת מובאת בספרא בתוספת "משום רי"ש אמרו" ספרא נדבה פי"ד, ג; צו פ"ה, ד-ה ("תורת זבח השלמים אם על תודה, מה שלמים טעונים סמיכה ונסכים ותנופה וחזה ושוק, אף תודה תטעון סמיכה ונסכים ותנופה וחזה ושוק. דברי רבי ישמעאל, אמר לו מפני שיצאת לידון בדבר החדש יכול אין לה אלא חידושה תלמוד לומר תורת זבח השלמים אם על תודה מה שלמים טעונים סמיכה ונסכים ותנופה וחזה ושוק אף תודה טעונה סמיכה ותנופה וחזה ושוק").

ספרי במדבר פיסקא יט: "ד"א ונקתה ונזרעה זרע מפני שהיתה בכלל ויצתה לידון בדבר החדש החזירה הכתוב לכללה".

ספרי במדבר פיסקא לד: "[ועשה הכהן את מנחתו ואת נסכיו] איל היה בכלל יצא מוצא מן הכלל ולימד על הכלל מה איל מיוחד שהוא בא בנדר ונדבה טעון נסכים כך כל הבא בנדר ונדבה טעון נסכים, יצאו חטאת ואשם שאינם באים בנדר ונדבה שלא יטענו נסכים. [ועשה הכהן

את מנחתו ואת נסכו] מפני שהיה בכלל יצא לדון בלחם החזירו הכתוב לכללו".

וכן בספרי במדבר פסקא לו "קודם הוא לכהן" ...
נראים איפוא הדברים שר' עקיבא הוא החולק.

(ד) "זו מדה בתורה כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחסר בה דבר אחד וחזר ושנאה במקום אחר לא שנאה אלא על שחסר בה דבר אחד" כך אומר רבי ישמעאל בפירושו בספרי נשא פסקא ב. ואילו ר' עקיבא אומר שם: "כל מקום שנאמר בה לאמר צריך לידרש".

מדה זו מופיעה סתם במכילתא דר"י נזיקין רפ"ו: "בא הכתוב ללמד בו דברים המחוברים בו". בבבלי (ב"ק סד ע"ב, שבועות יט ע"א⁷⁰, מנחות י ע"א, בכורות מג ע"א) מוסרים כלל זה בשם תנא דבי ר' ישמעאל: "כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא לדבר שנתחדש בה". לפי זה אין צורך לדרוש פרשה שנשנית לכל פרטיה. (הברייתא בספרי דברים פסקא צח: "למה נשנו במשנה תורה בבהמה מפני השסועה ובעוף מפני הדיה". אינה מעצם הספרי וכפי שכבר אמרתי שייכת לתוספת מדברי ר' ישמעאל) האמוראים שיורשים בדרך כלל את שיטת ר"ע אומרים: "כל היכא דאיכא למידרש דרשינן" (בכורות ו ע"ב).

(ה) רשות – חובה

סוטה ג ע"א: "וקנא את אשתו – רשות, דברי רבי ישמעאל, ורבי עקיבא אומר חובה. לה יטמא – רשות, דברי רבי ישמעאל, ור"ע אומר: חובה. לעולם בהם תעבודו – רשות, דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר: חובה".

לפי מסקנת הגמרא אמנם המחלוקת רק במקראות הללו, אך בדרך כלל אומר ר"ש:

"כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ משלשה, ואם תקריב מנחת בכורים, חובה... אם כסף תלוה את עמי וגו', חובה... ואם מזבח אבנים תעשה לי, חובה". (מכילתא דר"י מסכתא דבחדש פר' יא, מסכתא דכספא פר' יט).

70 בשבועות משתמש בה הבבלי גם לר"ע, ולפי זה חולק ר"ע רק במקום שכתוב 'לאמר'.

מכילתא דר"י מסכתא דנזיקין פר' א: "אם אדוניו יתן לו אשה, רשות, אתה אומר רשות, או אינו אלא חובה, ת"ל אם בגפו יבא בגפו יצא, רשות ולא חובה, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר, אם בגפו יבא בגפו יצא, אם בראשי איברים נכנס, בראשי איברים יצא" (עיי' בקידושין כ ע"א). ממדרש זה יוצא כנראה שר' עקיבא אינו דורש גם כאן אם בתורת 'רשות' אך במכילתא דרשב"י דורשים, אבל גם הסברא אומרת שגם ר' עקיבא יסכים לכך. לפיכך אין הכרח כפי שרי"ש סובר שיש כאן כאלו הבלדל פרנציפיוני בפירוש 'אם'. אמנם בפירוש הפסוק "והיה אם לא תמצא חן בעיניו ושלחה מביתו" אומר ר"מ תלמידו של ר' עקיבא "זו מצוה לגרשה" (תוספתא סוטה פ"ה ט, גיטין צ ע"ב)

ו) הלכה עוקפת את המקרא (פני משה: "מקפחת ועוקרת המקרא מפורש").

ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, ג"ט ע"ד: "תני רבי ישמעאל בשלשה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש. התורה אמרה (דברים כד, א) בספר, והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש. התורה אמרה (ויקרא יז, יג) בעפר, והלכה אמרה בכל דבר שהוא מגדל צמחים. התורה אמרה במרצע, והלכה אמרה אפילו בסול אפילו בקוץ אפילו בזכוכית. ובמקום אחד למדרש ותני רבי ישמעאל (ויקרא יד, ט) והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו... אף אין לי אלא מקום כינוס שיער ובנראה, והלכה אמרה יגלחנו כדלעת". בספרי דברים פיסקא קכב.

וכן בבלי סוטה טז ע"א: "ת"ש: דא"ר יוחנן משום ר' ישמעאל, בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא: התורה אמרה בעפר, והלכה בכל דבר; התורה אמרה בתער, והלכה בכל דבר; התורה אמרה ספר, והלכה בכל דבר".

במדרשים דבי ר' עקיבא דורשים את הדברים האלה מן רבויים ונתן מ"מ, ולקחת וכו', ואפשר איפוא להניח כי גם ר' עקיבא בעצמו דרש כך.

ז) להפסיק הענין. כלומר אין לדרוש כל משפט מיותר.

ספרי במדבר פיסקא קנב: "ויאמר משה אל בני ישראל להפסיק הענין דברי ר' ישמעאל שאם קורא אני לבד מנדריכם [ונדבותיכם וידבר משה אל ראשי המטות] איני יודע במה ענין הכתוב מדבר כשהוא אומר לבד מנדריכם הפסיק הענין דברי ר' ישמעאל".

ספרי במדבר פיסקא קנז: "הרוגו למה נאמר להפסיק את הענין דברי ר' ישמעאל⁷¹".

ותלמיד ר' ישמעאל – ר' יונתן קורא לזה: כחותם הדברים. ספרי, במדבר פיסקא כ: "זאת תורת הקנאות, אין לי אלא לשעה לדורות מנין... ר' יונתן אומר כחותם הדברים".

ספרי, במדבר פיסקא לח: "זאת תורת, אין לי אלא לשעה לדורות מנין... ר' יונתן אומר כחותם הדברים".

ר' יאשיה ודבי ר' עקיבא מפרשים אחרת, אמנם לא נמצא במפורש שר' עקיבא מתנגד, אך הבטוי במובן זה, כלומר שפסוק או מלה אינה באה לדרשה מיוחדת, נמצא רק בפי ר' ישמעאל.

ובטוי זה נמצא עוד פעם בפי ר' יוסי הגלילי במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי יב, טז:

"אילו אמר לא יעשה בהם אשר יאכל לכל נפש הייתי אומר את שהוא אוכל נפש יעשה בהם ואת שאינו אוכל נפש (לא) יעשה בהם תל' לו' אך הפסיק הענין דברי ר' יוסי הגלילי; כיוצא בו אתה או' אין בארון רק שני לוחות האבנים (מ"א ח, ט) תל' לו' רק הפסיק הענין דברי ר' יוסי הגלילי; כיוצא בו אתה או' אשר לא תדבר אלי רק אמת בשם ה' (מ"א כב, טז) יכול שאמר לו אל תדבר לי אמת תל' לו' רק הפסיק הענין דברי ר' יוסי הגלילי; כיוצא בו אתה או' אשר עשה דוד הישר בעיני ה' לא סר מכל אשר צוהו ה' (מ"א טו, ה) יכול בדבר אוריה החתי לא סר אבל סר בדברים אחרים תל' לו' הפסיק הענין דברי ר' יוסי הגלילי; כיוצא בו אתה או' לא נותר ענקים בארץ בני יש' (יהושע יא, כב) יכול בעזה בגת ובאשדוד לא נותר אבל נותר בשאר מקומות תל' לו' רק הפסיק הענין דברי ר' יוסי הגלילי. אמר לו ר' עקיבא..."

ור' עקיבא אומר תמיד אך לחלק.

(ח) למד מן הלמד

לפי רי"ש אין למדים מן הלמד.

71 ועיין רש"י במדבר לא, יז. ורמב"ן במדבר ל, א. ורמב"ן טוען ש'להפסיק הענין' מופיע רבות בספרא ובספרי.

בספרי במדבר פיסקא קיח שנינו: "ר' ישמעאל אומר וכי תודה מאין למידה לא משלמים ודבר הלמד ממקום אחר אתה בא ללמד הימנו למד מן הלמד? הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון". (לענין בכור לכמה ימים נאכל, ר' עקיבא רוצה ללמוד מתודה). ובמקביל בזבחים נז ע"א, מכות יט ע"א: "וכי דבר הלמד בהקש חוזר ומלמד בהיקש"? לפי ברייתא זו חולקים איפוא רי"ש ור"ע בענין זה.

וכן מביאים בירושלמי בקידושין פ"א ה"ב (נ"ט ע"א). בענין קנין שטר בעבד עברי. "בשטר מנלן עברייה למידה מבת חורין ועברי למד מעברייה נמצא למד מלמד עד כדון כרבי עקיבה דאית ליה למד מן הלמד. כרבי ישמעאל דלית ליה למד מן הלמד? אשכח תני ר' ישמעאל להא מילה וחפשה מלה חפשי מחופשה, בכל אתר לית ליה לרבי ישמעאל למד מן הלמד והכא אית ליה לרבי ישמעאל תני לה בשם חכמים⁷² מנן תיתי ר' ישמעאל שילוח שילוח, מה שילוח שנ' להלן בשטר אף כאן בשטר".

וכך נמצא גם בספרי⁷³ במדבר פיסקא קכז: "וכי אהל מהיכן למדנו לא מן הדין ודבר הלמד ממקום אחר אתה בא ללמד הימנו הלמד מן הלמד". ברם לפי הבבלי בזבחים מט ע"ב: "אמר ר' יוחנן: בכל התורה כולה למידין למד מלמד, חוץ מן הקדשים שאין דנין למד מלמד". וגירסת הבבלי בברייתא שהבאנו לעיל מספרי פיסקא קיח בזבחים נז ע"א: היא "דבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש" ומשום כך נדחקו אמוראי בכל בפירוש המחלוקת ומפרשים ב'הימנו ודבר אחר' ונשנות סוגיות ארוכות בענינים אלה על הברדלים בין ק"ו להקש ובנין אב (כולן שאלות בקדשים נשאלו. פרש"י זבחים נ ע"א ד"ה בבנין אב).

מכל מקום הרי הדבר היה שנוי במחלוקת בין רי"ש ור"ע בין אם נמצא את זה לקדשים או לא, בין אם להיקש או לא.

ט) אין עונשין מן הדין. על ענין זה אין בעצם מקור תנאי ישיר הקשור לשמם של ר"ע ורי"ש, בבבלי סנהדרין עד ע"א הענין נמצא לפי הגמרא בשיטת רשב"י ובנו ר' אלעזר, כי הם לומדים עונש מק"ו על עובד ע"ז שניתן להצילו בנפשו וכן מחלל שבת וברך עג שם סבורים שזה רק מותר אפילו לתנא דבי רי"ש בהקש, שהוא כמפורש בתורה

72 רי"ן אפשטיין ורד"צ הופמן בשם חכמים וליה לא סבירא ליה.

73 ספרי דבי ר' ישמעאל.

(כמו ג"ש) ואילו בדף נד ע"א הרי זה לפי הגמרא מחלוקת בין ר' יהודה ורבנן וכן בין אביי לרבא, ובמכות ה ע"ב יש על זה כנראה מחלוקת בין בריבי לאביו (לפי אפשטיין בריבי זה בנו של רבי ואביו איפוא רבנו הקדוש). וכן מופיעה בבבלי מחלוקת על הענין בין מ"ד למ"ד אבל ללא הזכרת שמות רי"ש ור"ע. אך יש להעיר, כי ר' יהודה ור"ש ורבי כולם מדבי ר"ע.

אבל בירושלמי יש מסורת אחרת ביבמות פ"א ה"א (יא ע"ד): "עד כדון בת בתו מניין רב אמר אם על בת בתו הוא מזההר לא כל שכן על בתו אם על בת בתו הוא ענוש לא כל שכן על בתו... וכרבי ישמעאל, דר' ישמעאל אמר למידין מקל וחומר ואין עונשין מקל וחומר מנן ליה ואתייה כההיא דתני חזקיה: ובת כהן כי תחל לזנות מה תלמוד לומר איש להביא את הבא על בת בתו מן האונסין שתהא בשריפה".

וכן ירושלמי עבודה זרה פ"ה (עה ע"ב): "תני בשלשה מקומות כתיב לא תבשל גדי לאכילה ולהנייה ולבישול, וחולין שנשחטו בעזרה רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל אמרה תורה שחוט שלי בשלי ושלך בשלך מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי ענוש כרת ולא, ר' ישמעאל אמר למידין מקל וחומר ואין עונשין מקל וחומר" (כאן מה מצינו = קו"ח).

בענין זה יש כנראה לאמוראי א"י מסורת מפורשת, אבל גם בכרייתא דבי ר' ישמעאל שמובאת במכות ה ע"ב יוצא שאין עונשין ואין מזהירין מן הדין בענין העריות. ואילו לפי האמוראים שם במכות יז ע"ב (וכן זבחים קו ע"ב) אפילו למ"ד עונשין מן הדין אין מזהירין מן הדין. ומכרייתא בתוספתא שבועות מתלמידי רי"ש (ר' ירמיה) שבועות פ"ג ה"ה: "אמר ר' ירמיה נמתי לפני ר' יהודה בן בתירה וכי יש עונשין מן הדין? אלא כל מקום שתפש הכתוב מוסיף (=מוציא) את עונש מן הדין". כלי אם יש רבוי בפסוק והקו"ח בא רק לפרש⁷⁴.

ובאמת במכילתא ובספרי במדבר נמצא הבטוי "ללמדך שאין עונשין מן הדין" (מכילתא דר"י פ"ז ז, יא, יב; ספרא קדושים פ"י, י; ספרי במדבר פייסקא א, כג). ואלו בספרי דברים ומכרשב"י אין זה נמצא. אלבק מפקפק כאן בכלל וסבור שההוכחה מיבמות אינה מוכיחה, כי שם

74 ועי' ירושלמי יומא פ"ח ה"ג (מה ע"א): "עד כדון כר"ע כר' ישמעאל"...

מדובר רק על רי"ש מפני שמקודם דברו עליו, אבל לא מפני שדוקא הוא סבור כן. אפשטיין חולק על כך.

(י) ג"ש שאינה מופנה.

לפי הירושלמי:

יומא פ"ח ה"ג (מה ע"א): א"ר חייא: "מה עונש שנאמר במלאכה אזהרה לפניו אף עונש שנאמר בענוי אזהרה לפניו".

סנהדרין פ"ז ה"ה (כד ע"ד): "ערות אביך ערות אמך מה אביך כל שהוא אביך בין לעונש בין לאזהרה אף אמך כל שהיא אמך בין לעונש בין לאזהרה... אמר רבי זעירה הדא אמרה למידין מגזירה שוה אפילו מופנה מצד אחד, אמר ליה רבי יודן לית דא פשיטא על דרבי עקיבה דר' עקיבה אמר גזירה שוה אף על פי שאינה מופנה".

כאן לא נזכר שרי"ש סובר שאין למדים, וגם לא כתוב בפירוש אם אצל ר"ע אינה מופנה פירושו מצד אחד או משני צדדים ואפשר לפרש בשני אופנים.

וכן ביבמות פ"ח ה"א (ח ע"ד) מביאים ברייתא דר' ישמעאל: "תני ר' ישמעאל: נאמר (שמות יב, מה) תושב ושכיר בפסח. ונאמר (שם י) תושב ושכיר בתרומה. מה תושב ושכיר האמורים בפסח פסל בו את הערל. אף תושב ושכיר האמור בתרומה פסל בו את הערל". ושואלים אח"כ: "ומופנה הוא. והלא דרושה היא. כהדא דתני תושב זה קנוי קניין עולם. שכיר זה קנוי קניין שנים... א"ר מתיה מכיון דכתיב (שמות יב, מח) וכל ערל לא יאכל בו כמי שהוא מופנה מצד אחד".

מכאן יוצא איפוא שלפי רי"ש למדים מופנה מצד אחד, כך שיטת הירושלמי במסורת על רי"ש ור"ע.

ר"ע דורש איפוא; אף על פי שאינו מופנה, ואילו רי"ש דורש רק אם מופנה.

בבבלי יש מסורת אחרת, בנדה כב ע"ב: "כל גזרה שוה שאינה מופנה כל עיקר – אין למדין הימנה; מופנה מצד אחד, לרבי ישמעאל – למדין ואין משיבין, לרבנן – למדין ומשיבין; מופנה משני צדדין, דברי הכל – למדין ואין משיבין".

אם נדרש איפוא את הירושלמי שר"ע סובר אפילו אינו מופנה כל עיקר למדין הרי זה חולק על הבבלי כי כאן משמע שאין למדים, ורבנן'

הם לפי הסוגיא כאן ר' אלעזר (לפי יבמות ע ע"ב, קד ע"א), ויש שם גם דעת ר"א האמורא. שהיתה לו מסורת אחרת, שאפילו לפי רי"ש ורבנן ג"ש שאינה מופנה כלל למדין ומשיבין.

מכל מקום בלי לברר כאן את התפתחות השיטות השונות, הרי היתה מסורת על רי"ש בענין זה ולפי הירושלמי התנגד לו ר' עקיבא.

גם במכילתא דרי"ש⁷⁵ ובספרי במדבר נמצא פעמים רבות 'מופנה להקיש ולדון' ואולי מכאן ראייה, שאלה מדבי רי"ש דורשים דוקא מופנה. אלא שפרופ' אלבק מוכיח שהבטוי הזה נמצא גם בפי ר' עקיבא במכילתא דרי"ש מסכ' דנזיקין פר' יז, יח; בעוד שבספרא מופיע בשם רי"ש (נדבה פרשה ד, שמיני פרק ה, ג, אמור פרק ד, יח) בלי תוספת מופנה, ולפי דבריו אין מכאן שום ראייה 'כי הכל ענין של סגנון'.

יא) יש גם מחלוקת על הדיוק ממלת 'מן' לפי ר"ע בא למעט.

ספרא נדבה פרשה ב, ז-ח: "מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע" ורי"ש אומר שם 'הריני דן' על יסוד קו"ת. (ועיין תמורה כח ע"ב: "ולתנא דבי רי"ש אורחיה דקרא הוא לאישתעווי הכי" כל' מן הצאן ומן הכבשים). וכן נראה הדבר כשיטה עיין למשל ספרי זוטא (טו, יט) "ולקחתם מלחם הארץ: מלחם ולא כל לחם" ואילו בספרי פיסקא קי דורש ע"י ג"ש.

אלה הם הבדלי שטות מפורשות בין רי"ש ור"ע אשר מסורות לנו בתלמודים. אפשר להבין ששטות אלה התפתחו במרוצת הזמן באסכולות של שניהם, ושזה השפיע מאד על פרצופם ולשונם של מדרשי ההלכה בתקופת התנאים בכלל עד לאסוף הספרים וחייתמתן. וכן מותר איפוא להניח שנתהוו שתי מערכות של מדרשי הלכה על התורה. (שאפשר עוד להכיר בחומר המשותף לכל המדרשים) אחת של רי"ש ואחת של ר' עקיבא. שברור שהיה להם מדרש קדום משותף, אך נבדלו על פי הקווים שהתוו להם ר"ע ורי"ש ויצקו להם גם דפוסים לשוניים. במדרשי ההלכה שבידינו אפשר גם להבחין בשתי מערכות מבחינת לשונות התנאים והמנוח וגם בשיטה ובתוצאות ההלכתיות: האחת – מכילתא דרי"ש, ספרי במדבר ודברים עד פ' ראה, ונוסף על כך מה שנקרא בשם 'מדרש

תנאים' שנלקט ע"י רד"צ הופמן החל מפר' ראה. והשניה – ספרא וספרי-דברים החל מפר' ראה ונוסף על כך ספרי זוטא על במדבר שנלקט ע"י הורוביץ, ומכילתא דרשב"י, שנלקט ע"י הופמן ותקן על פי כ"י על ידי אפשטיין – מלמד. ועל יסוד זה החליט הופמן ובעקבותיו הורוביץ ואפשטיין שהקבוצה הראשונה מדבי ר' ישמעאל והשניה מדבי ר' עקיבא.

ברם אלבק טוען שאין מכאן ראייה. ההבדלים הלשוניים והמינוח אמנם נבדלים, אבל אין הם מעידים דוקא על מקור שונה, כי אלה הם עיבודים של המסדרים. כפי שהוא מוכיח מדוגמאות וטוען שלכל היותר אפשר לומר שלעורכי הקבוצה הראשונה היו יותר מקורות מדבי ר"ע ולשניה יותר מדבי רי"ש, אך הכל יחסי ואין לתחם כאן תחומים כהחלטים ואין לנו לפנינו איפוא קבוצה אורגינאלית מדבי רי"ש או דבי ר"ע. וגם ההוכחות מתוך השוואות עם הברייתות שבתלמוד כגון אלה שנאמרו בשם תנא דבי רי"ש או דבי רי"ש תנא, או תני רי"ש אינן מוכיחות שום דבר על הספר בעצמו, ונוסף על כך אין תמיד התאמה גמורה. ואפילו בתוך הקבוצה אין התאמה גמורה בנוגע למינוח. לספרי זוטא יש מינוח מיוחד, ספרא מצטיין באורך המדרשים לעומת ספרי דברים על אף ההתאמה. מכדרב"י יש לו שוב לפעמים סגנון ולשון מיוחדת. נוסף על כך אין להכיר בהבדלים ניכרים במדרשי האגדה שבספרים השונים, וכן ניתוספו למשל בספרא פרקים ממקור אחר. כגון מכילתא דמלואין מויקרא ח – יז לפי הלשון, וכן הקטעים בספרא אחרי מות פי"ג 3-15 וקדושים פרק ט, 1-7 עד פרק יא, 14 כל' פרשת עריות. ואצל הראשונים הר"ש ור' הלל היו עוד ביחד במקום אחד.

וכן ספרי דברים א-נד שייכת לספרי במדבר וספרי דברים פיסקא שד-שנז. הסדור והעריכה האחרונה של המדרשים בודאי אחרי המשנה. מפני שנזכרים במדרשי ההלכה – כמו בתוספתא ובברייתות שבתלמוד – תנאים אחרונים שאינם נזכרים עוד במשנה וביניהם ר' חייא וכדומה. אבל עדיין לא הצליחו לקבוע את זהותם של העורכים והכל בגדר השערות. לפי מימרת ר' יוחנן שבבבלי סנהדרין (פו ע"א) סתם ספרא ר' יהודה, וסתם ספרי ר' שמעון. אלא שהמדובר כאן רק על היסוד ואף אין הדבר בטוח לאיזה ספרא וספרי מתכוונים.

בעיה אחרת היא: האם הכירו התלמודים את מדרשי ההלכה שלנו. לפי הופמן – אפשטיין – מלמד הכירו אלא שלא תמיד באותה נוסחה

ולא תמיד בדיוק וגם היתה לפעמים שכחה. לפי דינר – אלבק לא הכירו, והם מוכיחים את זה מתוך שנויים ענייניים ולא לשוניים בלבד שבין הברייתות שבתלמוד ובין הברייתות של מדרשי ההלכה, וכן מתוך זה שהרבה דברים נאמרו בשם אמוראים ונמצאו במדרש הלכה. וכן שבהרבה מקומות אין השקלא וטריא יודעת על קיום מדרש הלכה, שהיה אפשר לפתור את הבעיה על ידם. וכן בזה שהרבה ברייתות שנמצאו במדרשי ההלכה נודעו לאמוראים לא מן המקור אלא מפי 'תנאים', וכן מתוך ההקשר השונה של הברייתות. עדיין הבעיה פתוחה בדיוק כמו בתוספתא ונוטה אני לדעתו של דינר-אלבק. אך אין מזה להוציא מסקנה על אי-קיום הספרים. סבות של אי-הידיעה יכולות להיות אחרות לגמרי, ואין שום הוכחה לדברי אלבק שעריכתם בתקופה אמוראית מאוחרת. אבל למעשה טעון כל ספר מדרש בדיקה לחוד לאותה השאלה, כי הרי הם מתקופות שונות ומעורכים שונים.

בדרך כלל: קבוצת מכילתא דרי"ש – ספרי במדבר מכיל מדרשים פשוטים יותר מפני שחלק גדול מדבי רי"ש, והן קצרים.

ספרי דברים דומה לספרא במינוח ובהלכה, אך המדרשים קצרים יותר ואם כן אינם בודאי מעורך אחד.

מכדרשב"י, שרק עתה זכינו להוצאה על פי כ"י ולא מתוך ליקוטים מן המדרש הגדול, דומה במינוח לספרא. אבל בכל זאת יש הבדל ניכר בלשון, ובכלל נדמה לי שהיה לפניו מכילתא דרי"ש ועבד אותה, והברייתות מקושרות ומחוברות והלשון מאוחרת יותר.

ספרי זוטא סבורים רב החוקרים שהוא דבי ראב"י מבית מדרשו של ר' עקיבא. אך רק חלק אחד נשרד לנו מכ"י שפרסם אפשטיין.

מדרש תנאים הוא ברובו מלוקט מהמדרש הגדול, ויש איפוא להזהר. כי בעל מדה"ג סגנן על פי מקורות אחרים והעתיק מן הרמב"ם.

דוגמאות אחדות של לשונות

רי"ש: שומע אני, מגיד, עד שלא יאמר, יש לי בדין, אמרת ק"ו, דנתי וחלפתי, בטל החלוף וזכיתי לדון בתחלה, להביא, להוציא. הא אין לך עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון, והדין נותן, מופנה להקיש ולדון, הרי אתה דן, כשמועו, זה בנה אב, משמע.

ר"ע: ודין הוא, והלא דין הוא. מלמד, יכול יאמר, כשתמצי לומר, אם סופינו לרבות, או כלך לדרך זו.

על שייכות של מכדרשב"י לרשב"י (לא רק מפני ההתחלה) יש דעות שונות (עיין במבוא לאפשטיין) וכן על העובדה אם העורך זהה עם חזקיה.

גם בתוך הספרים עצמם יש סתירות ובאשר למכדרי"ש ברור שהוא קובץ של מסכתות מסכתות. באשר לתנא דבי רי"ש ודבי רי"ש תנא, בבבלי נראים הדברים שהיו אוספים שונים: האי תנא דבי רי"ש מפיק מהאי תנא, וגם לא לכל הברייתות אותו אופי: יש ברייתות מדרשיות שלמות ויש קצרות פרשניות למשנה או אגדתיות.

מדרש והלכה

אף על פי שמתפקידי לעסוק בעיקר בבעיות הספרותיות-ההסטוריות של הספרות התנאית והאמוראית, ובהן גם נעסוק בעיקר, שהרי בצד העניני, התפתחות ההלכה, עוסקים גדולים ממני, בכל זאת לא אוכל להמנע מלעסוק השנה בסמינריון זה גם בבעיה שהיא בעית גבול הנוגעת גם לצורה וגם לתוכן. אין צורה ללא תוכן ואין תוכן ללא צורה.

חקירה ספרותית היסטורית, חקירה שהיא בעיקר צורנית מן ההכרח שתפגש גם בבעיות של תוכן ולא תוכל להתעלם מהם, כשם שבעל הלכה מדעי ואף אנשי ימי הביניים הראשונים וההולכים בעקבותיהם – אינם יכולים להמנע מלהתעכב גם בבעיות ספרותיות ואפילו פעוטות, מפני שהללו עשויים לפעמים להשפיע על התפתחות העניינים. בשבת שובה שמעתי דרשה בהלכה מאת רב אקדמאי תלמיד חכם מובהק, ונושא הרצאתו היה: 'ראש השנה למעשר בהמה אלול או תשרי'. לכאורה נושא הלכתי דוגמאטי, לכל הפחות בדרשה הלכתית, כי כמובן לא היתה הכוונה לחקירה הסטורית עובדתית אלא לפסק, ואף על פי כן השכיל אותו רב וזהו יתרונם של בעלי השכלה אקדמאית, אפילו אינו עוסק במדע היסטורי שפתרון הבעיה תלויה בבעיה מיתודולוגית שכבר עמדו עליה הראשונים, והיא: מה כוחה של סתם משנה, כשהיא מורכבת מדעות שונות ורבי נסב לה אליבא דתנאי. המרצה חקר את הבעיה בצורה מעניינת מבחינה מיתודולוגית וניתח את המשניות והסוגיות בהן מופיע המושג הזה, כדי לברר את המשמעות, הוא לא עמד כמובן בדרשתו על הצד הספרותי ההיסטורי של פעולות רבי במשנתו, אך מכאן מוכח עד כמה בעיות ספרותיות, מיתודולוגיות וענייניות-הלכתיות כרוכות זו בזו. אותו רב נקלע באקראי לתוך אותו ספק, אך אחר כך בשיחה סח לי שנוכח לדעת כי צריך ללבן בעיות מיתודולוגיות של התלמוד ועקרונותיהן לשם הבנת ההלכה ולקביעתה. דבר שכבר עמדו עליו הראשונים, הן ספרדים והן אשכנזים (בנוגע לאשכנזים יצויין הפרק המזהיר על דרכם של בעלי התוספות בספרו של פרופ' אורבך).

1 הערת עורך: נראה לי שהיא דרשת הרב ד"ר דוד אוקס בשבת שובה תשט"ז, נדפסה בס' 'משכיל לדוד' כרך ב' שיעור נא. (וזכיתי לההדירו ולהביאו לדפוס בשנת תשנ"ח).

אוסף כאן דוגמא מן השטח המדעי ההסטורי, בבלי ב"מ מח ע"ב ועז ע"ב: "הנותן ערבון לחבירו, ואמר לו: אם אני חוזר בי – ערבוני מחול לך, והלה אמר לו: אם אני אחזור בי – אכפול לך ערבונך, נתקיימו התנאים, דברי רבי יוסי". הוספת הגמרא "ר' יוסי לטעמיה דאמר אסמכתא קניא, ר' יהודה אומר דיו שיקנה כנגד ערבונו" – אסמכתא לא קניא – "אמר רשב"ג במה דברים בזמן שאמר לו ערבוני יקון אבל מכר לו בית או שדה באלף זוז ופרע לו מהם חמש מאות זוז קנה ומחזיר לו את השאר אפילו לאחר כמה שנים".

אין ברצוני לעמוד כאן על המושג 'אסמכתא' וגם לא נחקור אם זהו באמת כפי שהאמוראים סבורים כאן יסוד הפלוגתא בין ר' יוסי ור' יהודה. נתעכב כאן רק בפרטים אחדים. מתעוררות כאן בעיות שונות. מה טיבו של ערבון זה. ומה פירוש 'ערבוני יקון' רש"י מפרש שפירוש ערבון זה הוא ערבון ומשכון לקנוס את החוזר בו. לפי הבריתא יוצא שבמקרה דנן המוכר הוא החוזר, ומפני כן יכול ר' יהודה לומר: דיו שיקנה כנגד ערבונו². ומכאן מתעוררת השאלה: מה פירוש של לשון המוכר: 'אכפול לך ערבונך' אתן לך קרקע כפלים?

ברם בבריתא בתוספתא ב"מ (פ"א הי"ז) נמצאת גירסה אחרת: "הנותן ערבון על חבירו על הבית ועל השדה ואמר לו: אם לא נתתי לך מיכן עד יום פל' אין לי בידך כלום, והלה כותב לו: אם אחזור כך הריני כופל לך ערבונך. והגיע זמן ולא נתן יתקיים התנאי דברי ר' יוסה, אמ' ר' יהודה היאך זוכה זה בדבר שאינו שלו אלא נתן לו ערבון שלו, אמר רבן שמעון בן גמליאל במה דברים אמורים בזמן שאמר לו ערבוני יקון, אבל לקח הימנו בית או שדה במאה מנה אפילו לא נתן לו מהן אלא שלשה מנה הרי השדה קנויה לו ומחזיר לו את השאר אפילו לאחר שלש שנים...".

כאן נזכר: 'מכאן ועד יום פלוני' והלוקח הוא שאינו בא או חוזר ולפיכך אומר ר' יהודה הלה זוכה בדבר שאינו שלו, אלא מחזיר לו את הכסף.

2 לפי התוספתא סובר ר' יהודה שאין לערבון שום חלות ולפיכך הכסף חוב, לפי נוסחת הבבלי הרי עסקת הערבון נחלפת לקנין חלקי... מבחינה משפטית-הלכתית-עקרונית הברל עצום.

כאן מתעוררות מיד בעיות שונות: מה היחס בין שתי הוריאציות של הבריתא, האם יש בהם רק שנויי לשון בלבד כפי שהסביר הרמב"ן בחידושו – 'גלגול צורה', או גם מסמנים שלבי התפתחות משפטית כפי שסבר נויבאוואר. (א) מהי הגירסא המקורית, (ב) מה היחס בין שתי הגירסאות, (ג) האם הבבלי לקח את הבריתא מהתוספתא ולו בצורה בבליית, או לא הכיר את התוספתא ושאב את הבריתא ממקור אחר. (דרך אגב, נראה שקובץ הברייתות שממנו שאב הבבלי אינו זהה עם התוספתא שלנו, כי בתוספתא מופיעה הבריתא בתוך שורה של ברייתות על דין התעצמות שבכולן ר' יהודה משתמש באותו הנוסח: 'היאך יזכה הלה בדבר שאינו שלו').

כאן רואים איפוא ברור שבעיות הלכתיות הסטוריות ופתרון קשורות קשר בל ינתק בבעיות ספרותיות-היסטוריות (יחסי הברייתות וגילגולן).

ברם אפילו אם נצליח לפתור פקעת בעיות זו עדיין לא הגענו לפתרון מוחלט ומדעי, אם לא מה טיבו היורידי (=משפטי) של ערבון זה, וכאן אנו נכנסים לתחום ההשוואה המשפטית, ובסופו של דבר נצטרך גם לבלשנות כדי לקבוע בדיוק מה פירוש הצורה 'יקון' בלשון חכמים. סבורני שדוגמאות כאלה תמצאו בעצמכם למכביר.

בעיה כזו, שהיא קשורה גם בצורה וגם בתוכן שעליה אני רוצה לייחד בשעה זו את הדיבור היא בעיית היחס בין מדרש להלכה, אין ברצוני למצות ברגע את עומק הדין (דין במובנו המקורי של פונקציה מדרשית ודין במובנו המאוחר של הלכה), אלא לנגוע בשאלות השונות המתעוררות בשטח הזה, בעיקר על פי דוגמאות פשוטות.

ידועה לכם שיטתו של רי"א הלוי ביחס למדרשי הלכה³: כל ההלכה יסודה בקבלה או בהכרעה בין שמועות ורב רובן⁴ של מדרשי ההלכה שנמצאים בידינו אינן אלא בבחינת 'אסמכתא'. מדרש יוצר אינו קיים

3 נגד פרנקל ואגב גם נגד המלבי"ם ואילו היה קורא בעיניים אובייקטיביות גם נגד השקפותיהם של הרמב"ם והרמב"ן,

4 אני אומר רוב רובה מפני שגם הלוי מודה כנראה – דבריו תמיד סתומים במקומם ומליציים, ממש כדברי הרז"ף שעליו הוא מתנפל – שבמקרים מסוימים שנתעוררו בתקופת התנאים ולא היתה להם קבלה בזה, הוכיחו גם מתוך פסוקים כמקור. כך 3 חלק ראשון ע' 292 והלאה.

לפי דבריו, ומתפלמס הוא עם כל החכמים, חרדים ולא חרדים, שסבורים היו שקיים מדרש יוצר. ובסיום דבריו הוא מביא הוכחות רבות מן הספרות התנאית והאמוראית וההוכחות הן באמת משכנעות, אלא שמבחינה פרינציפיונית אין הוא מבדיל ומבחין בין תקופות, ואין אצלו שום אבחנה בין מדרש סופרים, מדרש תנאים או ילוף אמוראים ויתר מכן בכל הדוגמאות שהוא מביא יש אמנם משום הוכחה שבמקרים אלו אין למדרש אלא תפקיד משני, תפקיד מסמך. ובכוונה הוא בוחר בעיקר בילופי אמוראים להלכות תנאים וממעט אפילו במדרש תנאים ממש, ומכל שכן לא מתקופה קדומה עוד יותר, וברור הדבר שאין באמת מקום להתפלמס עם הסטוריון דוגמאטי שיוצא מתוך פרינציפים דוגמאטיים, ואין ברצוני גם להכחיש שבאמת לא רק מבחינה דוגמאטית אלא גם מבחינה מדעית-היסטורית הפונקציה של הקבלה, 'השמועה' גדולה ביותר בהתפתחות ההלכה, אם גם אין המדע מגיע עד לאותה תקופה, אליה מגיעה הדוגמאטיקה. אגב, כפי שכבר אמרתי אין שלילת הפונקציה היוצרת של המדרש מחויבת המציאות מנקודת ראות דוגמאטית. הרי הרמב"ם והרמב"ן שניהם סוברים שיש מדרש יוצר, ולא לחנם מכנה הרמב"ם אותו מדרש בשם מדברי סופרים ודרכנן, והרמב"ן (השגות לספר המצוות לרמב"ם שורש א) מתבטא בצורה מודרנית למדי: "או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם. כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה".

אלא שישנם גם חוקרים בלתי דוגמאטיים שכנראה סבורים כך שאין למדרש אלא פונקציה של מסמך, ולא פחות מאשר רבנו הרי"ן אפשטיין זצ"ל כותב בספרו העומד להופיע 'מבוא למדרשי ההלכה': "ובכלל – המדרש תומך בהלכה אבל אינו יוצר את ההלכה, סומכים את ההלכה מן המקרא, אבל אין מוציאים וממציאים הלכה מתוך דרש". כנראה על סמך הביטוי: 'יש להם על מה ייסמכו' במשנה בחגיגה.

וכמו הלוי גם הוא מסתמך על המאמר בירושלמי (ונציה, פסחים לג ע"א): "אדם דן ג"ש לקיים תלמודו, ואין אדם דן ג"ש לבטל תלמודו". והוא מביא גם סמך לדברי הלוי מתוך תשובת רה"ג: "הכין חזינא דלאו ראיא היא אילא מדרש הוא ועיקר מילתא הלכה מקובלת" (תה"ג, אסף 102 סימן י"ד).

הרי דברים יוצאים מפורש מפי חוקר גדול בצורה אפודיקטית (=מהימנת) למדי, ואולי פסקנית יותר מאשר זו של הלוי, שמשאיר עוד פתח פתוח.

לעומת זה ישנה גם דעה מפורשת מאת חוקר תלמודי גדול אף הוא – נויבאואר, שבא לידי מסקנה: למדרש יש ערך ביצירת ההלכה ואולם יש להגביל את השקפת פרנקל. גם במדרש הסופרים בעצמם צריך להדגיש ביותר את היסוד המסורתי (הקבלה). נויבאואר רואה איפוא במדרש הקדום מדרש הסופרים תפקיד יצירתי במדה מסוימת, אך כנראה אינו רואה את זה עוד במדרש התנאים ומכל שכן לא בלוחף האמוראים.

ברם נויבאואר במאמרו⁵ אינו עוסק בבעית מדרש והלכה מנקודת מבט התוכן, אלא מדגיש בעקר את שאלת צורת הלימוד מה קדם מדרש או משנה, בעיה שאמנם קשורה היא לבעיה שלנו אך אינה זהה. הרי למשל גם אפשטיין כהופמן סבור שמבחינה היסטורית קדמה הצורה המדרשית לצורה המשנית ואף על פי כן אינו מכיר במדרש כפונקציה יוצרת. יש איפוא להבדיל ולהבחין בין הבעיה של צורת לימוד התורה שבעל פה לבין הבעיה של הפונקציה של המדרש. במשך כל הדורות אפשרית צורת לימוד משנית, ואף על פי כן יכולה להיות למדרש עדיין פונקציה יצירתית, כשם שהיתה קיימת צורת לימוד מדרשית בתקופת הקדומה, ואף על פי כן אין למדרש מבחינת התוכן פונקציה ראשונית אלא משנית.

כמו כן יש להפריד מנושא זה את בית חבורם של מדרשי ההלכה שבידינו. ייתכן אפילו שיטה קיצונית כשיטת הלוי שסבור פשוט שכל מדרשי ההלכה שבידינו הם משניות וברייתות – הלכות – שהלבישו אותם בצורה מדרשית, ואף על פי כן אפשר והלכות אלו או לכל הפחות חלק מהם יצאו 'אי פעם' בעבר מתוך מדרש הכתוב. שהרי אין עוד להכחיש, ולזה כולם מסכימים, כי המדרש, בין בתפקיד יוצר ובין בתפקיד משני – עתיק יומין הוא, ואולי מבחינה מדעית-בקורתית מבוסס וניכר יותר ברשמיו מאשר ההלכה. כלומר השמועה-הקבלה.

המדרש רשמיו ניכרים היטב גם במקרא, המדרש כאכסגיוזה (=פירוש בלשני של טקסטים קדומים), ועל השימוש במדרש מעיד גם ספר עזרא

5 'הלכה ומדרש הלכה' נדפס לראשונה ב'סיני' כב (תש"ח), נשלח בחייו למערכת, ונדפס לאחר מות המחבר בשואה במחנה ברגן בלזן.

(נחמיה ח, ח). ואכסגזיה זו אינה סתם אכסגזיה פילולוגית או ספרותית אלא נכנסת לתחום התיאולוגיה. וכך נושא המדרש פונקציה תיאולוגית ויוצרת ערכים. ואם בשדה המחשבה התיאולוגית כן, דוגמא קטנה הבאתי במאמרי על אליהו באסכטולוגיה המקראית⁶, הרי אין לתמוה אם גם בשדה התיאולוגיה המעשית – ההלכה, היה המדרש פעיל ויוצר. וכבר העזתי פעם לשער כי אולי הכנסת המדרש לתוך מחשבת היהדות זוהי ראשיתה של חדירת הרציו לתוך היהדות, ויתכן שאין למדרש רק פונקציה טכנית – ראשונית או משנית במעלה – אלא פונקציה תיאולוגית ממדרגה ראשונה.

איך שיהיה בעיה זו של היחס בין מדרש להלכה עומדת לפנינו ואנו מצווים להפנות אליה תשומת לבנו. לפעמים קל הדבר עד מאד ואפשר לנו להכיר מתוך הסגנון והצורה שהמדרש בצורתו הנוכחית השתמש בהלכה או אפילו במשנה 'משלנו' קיימת. אתן לכם דוגמא אחת בולטת: במסכת הוריות (ג ע"ב) שנינו במשנה: "הורו ב"ד לעקור את כל הגוף, אמרו: אין נדה בתורה, אין שבת בתורה, אין עבודת כוכבים בתורה – הרי אלו פטורין. הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת – הרי אלו חייבין. כיצד? אמרו: יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור, יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור, יש עבודת כוכבים בתורה אבל המשתחוה פטור – הרי אלו חייבין, שנאמר: ונעלם דבר, דבר – ולא כל הגוף".

ההלכה שבמשנה מתבססת כאן איפוא על מדרש הפסוק. המדרש הזה: 'דבר ולא כל הגוף' הוא פשטני ורציונאלי. לא כתוב הדבר. במקום הזה מתעורר איפוא מייד הספק: האם ההלכה היתה כאן בידי סופרים ותנאים והמלה 'דבר' באה רק כדי להסמיק את ההלכה ומבחינה דוגמאטית יכולים אז לומר ההלכה ניתנה מסיני עם המדרש, או נאמר מנקודת ראות בקורתית הסטורית: לחכמים לא היתה קבלה בדבר כי אין להניח שזה היה דבר שכית, אלא הם נתקלו במדרש הפרשה בבטוי 'דבר' והוציאו את ההלכה מכאן. אם כן הדבר נשאלת השאלה: מה ההגיון שבדבר: מדוע אם הורו לעקור כל הגוף פטורים ואם הורו לבטל מקצת

6 'אליהו הנביא באסכטולוגיה המקראית' – עמ' 82–83 ספר בירם, כרך ב' של כתבי החברה לחקר המקרא בישראל הוצאת קרית ספר, ירושלים תשט"ז.

ולקיים מקצת חייבים. התשובה תהיה אז שעקירת כל הגוף זיל קרי בי רב הוא! אם נאמר כך הרי שוב ההגיון הוא הגורם הראשון ולא המדרש. במקרה זה קשה איפוא לעמוד על פתרון הבעיה. ויתכן והיתה קבלה, ונניח רגע את השאלה מאימתי היתה קבלה זו, אם מבחינה דוגמאטית מסיני או בלשון היסטורית בקורתית מתקופה קדומה – והמדרש הוא משני, או שכל הענין נוצר מתוך עיון הסופרים בפרשה ויתכן שהמדרש הוא היוצר.

[מתעוררת גם שאלת התוספות (ד"ה 'קרי ביה') במקום: מדוע כאן 'דבר ולא כל דבר' ואילו 'על פי שנים עדים יקום דבר ולא חצי דבר'. לכאורה אי עקביות במדרש. התירוץ: "הכא מעניינו דקרא דכתיב אחת ממצוות ה' שמשממע מצוה שלמה, למאי הלכתא כתב דבר? אלא ע"כ למדרש". ובלשון מודרנית: 'יקום דבר' מבחינה לשונית כשורה: 'דבר' כמו 'כל הדבר', ואילו כאן היה צריך לפי הסגנון להיות כתוב דוקא 'הדבר'. מכל מקום הבעיה נשארת מה קדם, אפילו אם הלשון מכריח אותנו לדייק ולדרוש].

בעיא זו כרוכה בשאלה היסטורית כללית יותר: האם ההלכה היא פרי דיון בית המדרש כל' 'שולרכט' וכבר בראשית הימים, או היא גיבושה המשפטי של החיים החברתיים והדתיים, והדיון בבית המדרש בא רק למפרע, או שמא יש יחס גומלין. נכנסנו ע"י דוגמא קטנה זו איפוא לתוך סבך הבעיות.

אלא שיש לדוגמא זו עוד צד אחר: הגמרא הבבליה מביאה על משנה זו בריתא (ד ע"א), מדרש הלכה שנמצא גם בספרא: "ת"ר ונעלם דבר ולא שיעקר המצוה כולה" (ספרא [דבורא דחובה פר' ד]: שתיעלם מצוה כולה), "כיצד? אמרו: אין נדה בתורה, אין שבת בתורה, אין עבודת כוכבים בתורה, יכול יהו חייבין? ת"ל: ונעלם דבר, ולא שתיעלם מצוה כולה – הרי אלו פטורין (לא נמצאת בספרא); אבל אמרו: יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור, יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור, יש עבודת כוכבים בתורה אבל המשתחוה פטור, יכול יהו פטורין? תלמוד לומר: ונעלם דבר; ולא כל הגוף".

והגמרא שואלת: "אמר מר: יכול יהו פטורין. ואי בקיום מקצת וביטול מקצת פטורין, ובעקירת כל הגוף פטורין, במאי חייבין?" (השאלה לפי

לשון הבריתא במקומה: הַכִּיצַד יעלה על הדעת שיהו פטורין, הרי אמרת ונעלם דבר ולא כל הגוף, וא"כ ממילא חייבים במקצת. והתשובה היא: "תנא הכי קא קשיא ליה: אימא דבר כולה מילתא משמע ת"ל ונעלם דבר".

כלומר, כאלו התנא של המדרש מניח רגע שדבר בכל זאת משמעו: כל הגוף ולפיכך הוא חוזר ואומר: "ת"ל ונעלם דבר ולא כל הגוף" ואזי כמובן באה השאלה: 'מאי משמע' – "אמר עולא קרי ביה ונעלם מדבר. חזקיה אמר אמר קרא ועשה אחת מכל מצוות ולא כל מצות – מצות תרתי משמע! אמר רב נחמן בר יצחק מצוות כתיב. רב אשי אמר: יליף דבר דבר מזקן ממרא, דכתיב ביה בזקן ממרא: כי יפלא ממך דבר, לא תסור וכו'. ...מה ממרא – מן הדבר ולא כל דבר, אף בהוראה – דבר ולא כל הגוף". ובירושלמי: "ר' חזקיה אמר מדבר ולא כל דבר, רב הילא ממצות ולא כל מצות, וכתיב כן? כיי דמר רבי אימי בשם ר' יוחנן גורעין לדרוש מתחילת הפרשה עד סופה" וכו'.

קושיית הגמרא היא הגיונית אלא שלמעשה אין מקום לקושיא הזאת, כי בעל הספרא או הבריתא השתמש החל מ'כיצד' במשנה, והיות ומשנתנו מסיימת במדרש: 'שנאמר נעלם דבר ולא כל הגוף' והרי הוא התחיל כבר בכך, הוסיף באופן ריטורי את המילים: 'יכול יהו פטורין'.

לשון אחרת: מדרש ההלכה שבספרא אינו אלא הרכב של מדרש הלכה קדום יותר שמופיע גם במשנתנו 'ונעלם דבר ולא שתתעלם מצוה כולה' ומשנתנו שעבד אותה בצורה מדרשית. האמוראים נתקלו בקושי ובהיות שאינם עסוקים בבעיות ספרותיות היו צריכים לתרץ את הדבר מבחינה הגיונית 'אימא דבר כולה משמע' ובאו על ידי כן לפירוש נוסף לדברי הבריתא והמציאו לשם כך ילופים אחרים מאוחרים.

בדוגמא זו מתגלית איפוא התפתחות המדרש גם מבחינה עניינית – מדרש פשוט: 'דבר ולא כל הגוף או כל המצוה' – ומדרש האמוראים: מדבר, ממצות – וכן מבחינה ספרותית: מדרש – הלכה – מדרש.

ברייתות כאלה אם גם לא תמיד בצורה בולטת כזו, רבות הן במדרשי ההלכה ובתלמודים. וכאן ברור הדבר, שאין המדרש בא אלא להסמיך⁷

7 דרשות מוסמכות: דרשות על 'ממחרת השבת' מנחות סה ע"א.

עמדו הראשונים על כך שדרך זו סמכו גם דברים שהן מדרבנן, והדוגמא הקלסית ענין שבות שנלמד בספרא ובמקומות אחרים מתוך המלה 'שבתון' (ספרא אחרי מות פ"ז).

אותו תפקיד משני אפשר לקבוע גם באותם מדרשים שתנאים וגם אמוראים שונים לומדים אותה הלכה מפסוקים שונים או בדרכים שונים. למשל לענין בשר וחלב אסור בהנאה (כגון בפסחים כה ע"ב וחולין קטו ע"ב). ההלכה בצורתה זו קודמת בודאי למדרש, אלא ששוב אין כאן בטחון אם לא קדם להלכה מדרש שנעלם.⁸

ברם מה שנאמר למשל בכל אותם המקומות שלמשל ר' עקיבא אומר חובה ואילו ר' ישמעאל אומר רשות, האם נצטרך לומר גם כאן שלכל אחד היתה מסורת אחרת ודווקא בנקודות אלה שגם הפסוק נותן מקום לשתי התפיסות? כאן ודאי מסתבר יותר לומר שהמדרש הוא שיצר את שתי ההשקפות. אפשטיין מדגיש בצדק במבואו: חילוף זה בין ר' ישמעאל ור"ע יסודו בשל רוח פרשנותם של שני חכמים אלה. ר' ישמעאל הלך אחרי פשוטו של מקרא, ור"ע ראה בכל דבר ודבר של תורה מצוה וחובה. והוא מביא את המקום הידוע בגמרא סוטה (ג' ע"א): "וקנא את אשתו רשות דברי ר' ישמעאל, רע"א חובה. לה יטמא רשות דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר חובה. לעולם בהם תעבודו רשות דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר חובה".

הרי לפי דעתי יוצא מכאן ברור שבאור המקרא היינו המדרש הוא המוצא. יותר מכן במקום אחד (ירושלמי קידושין פ"א ה"ב) מתבטא ר' ישמעאל: "בשלושה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש. התורה אמרה (דברים כד, א) בספר והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש, התורה אמרה (ויקרא יז, יג) בעפר והלכה אמרה בכל דבר שהוא מגדל

8 אלבק: המשנה: "כך דרשתי וכך דרשו חברי" (סנהדרין פ"א מ"ב); תוספתא (סנהדרין פ"ט א): "ונושאים ונותנים בפרשת העינין כל הלילה, ואם היה רוצח נושאים ונותנים בפרשת רוצח". תרומות פ"ו מ"ו: "ממקום שר' אליעזר מקל משם ר' עקיבא מחמיר". שבועות פ"ג מ"ה: "מרבוי הכתוב". יבמות פ"ב מ"ג, בבלי סנהדרין נא ע"ב, תוספתא סוף מקוואות (ספרי זוטא ע' 305). [הערת עורך: כנראה שהערה זו של המחבר באה להדגיש כי חז"ל דרשו את המקראות ולא רק הביאו מדרש קדום].

צמחים, התורה אמרה במרצע והלכה אמרה אפילו בסול אפילו בקוץ אפילו בזכוכית. ובמקום אחד למדרש ותני רבי ישמעאל (שם יד, ט) והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו כלל, את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו פרט, וכשהוא אומר ואת כל שערו יגלח חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אין אתה דן אלא כעין הפרט, לומר לך מה הפרט מפורש שהוא מקום כינוס שיער ובנראה אף אין לי אלא מקום כינוס שיער ובנראה, והלכה אמרה יגלחנו כדלעת".

ברור שבאשר להלכה כלומר קבלה עתיקה שהיא עוקפת את המקרא, ולפיכך כל המדרשות בענין זה כגון אלה במסכת גיטין שלומדין דבר שבתלוש או סול וסירה אינו אלא מדרשים משניים ולא יצאו מכתלי בית מדרש הסופרים (כפי שכתב דינר בהגהותיו על מס' גיטין). ברם אם אותו מדרש של כלל פרט וכלל שדורש 'מקום כינוס שער ונראה' אינו אלא מדרש משני על שום מה הוא נוצר בכלל והרי ההלכה היא אחרת 'יגלחנו כדלעת' וכלום יצרו מדרש מסמיך להלכה שאינה קיימת? הרי כאן לפי דעתי יוצא שהמדרש הוא התכוין להיות מדרש יוצר, וכן יש לדרוש ולקבוע הלכה, אלא שההלכה המקובלת מתנגדת.

וכלום אין ר' עקיבא דורש, ואומרים עליו שהוא מסכים לשמועה: תוספתא זבחים פ"א ח; ספרא נדבה פרשה ד, ה; ספרי בהעלותך פסקא עה; שם מתבטא ר' טרפון "טרפון ראה ושכח עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה". הרי מכאן יוצא שלכל הפחות היה סבור ר' טרפון שר' עקיבא יצר מעצמו את הדין מתוך המדרש, אלא שהסכים להלכה (שמועה). ר' טרפון מניח איפוא מדרש יוצר.

אבל גם בדורות שלאחריהם נראה שלא הפסיק המדרש ככוח יוצר. "הסומא אינו גולה דברי ר' יהודה ר' מאיר אומר גולה" (מכות ט ע"ב). ועל זה מביאה הגמרא: "ת"ר בלא ראות פרט לסומא דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר: בלא ראות לרבות את הסומא". האם חולקים הם על הלכה מקובלת, או שמא נאמר שביאור הפסוק הוליד את המחלוקת. כלומר המדרש הוא היוצר. ואפילו נניח שהם חולקים על ההלכה, הרי ברור כאן שהלכה זו שהיא מזמן קדום מוצאה מן הפסוק. לא יעלה על הדעת להעמיד את בעיית הסומא שיהא דינו שונה בשוגג אם לא המילים 'בלא ראות' (והמעייין בתלמודים, אפילו במקומות שקושרים את ענין

הסומא עם אחריותו למצוות בכלל יווכח שאין מנוס מאשר המדרש כמקור אחרון.

והרי למשל ההלכה הידועה של ר' יהודה, ב"ק פ"ד מ"ט: "קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי, ר' יהודה אומר: תם חייב ומועד פטור שנאמר ולא ישמרנו בעליו ושמור הוא זה. והגמרא אומרת בעצמה במקומות אחרים: 'התם בקראי פליגי' כגון: פסחים מט ע"ב; כתובות צז ע"ב; ב"ק צט ע"ב; תמורה ו ע"ב.

אבל גם אמוראים לומדים מן הפסוק ולא רק שואלים מניין, מנלן. ויש לנו דוגמאות למכביר שהם מחדשים דין מתוך פסוק. והרי דוגמא מאותה מסכת (מכות י ע"ב): "א"ר אלעזר: עיר שרובה רוצחים – אינה קולטת, שנאמר: ודבר באזני זקני העיר ההיא את דבריו, ולא שהושוו דבריהן לדבריו". האם אינו מסתבר שהפסוק כאן נקודת המוצא ולא שהוא בא לנמק הלכה מקובלת. אין הוא שואל מניין, אלא קובע ואומר שזו ההלכה, וההלכה אינה נמצאת בתורת התנאים.

נראה איפוא שנועד למדרש תפקיד של יוצר גם בתקופת התנאים והאמוראים, אף על פי שכמובן יסכים כל אחד לדעה כי תפקידו העיקרי באותה תקופה היה בודאי תפקיד משני תפקיד של הסמכה והנמקה. ודבר זה ברור לכל מי שמעיין בטיב מדרשי ההלכה, והטכניקה שלהם קשורה למדות. אסכולות שונות מנמקות ומסמיכות אותה הלכה בצורה שונה.

נראה מכן שהאבחנה בתקופה זו בין מדרש יוצר למדרש מסמך, אינה ניתנת בדרך שיטתית, והמדרש וההלכה טעונים בדיקה בכל מקרה ומקרה. לפעמים הצורה מוכיחה אך לא תמיד. המילה 'לרבות' יכולה לבוא כדי לסמוך הלכה, אך גם כפי שראינו כדי ליצור הלכה. אותו מצב קיים גם בראשית תקופת התנאים. הלל ובני בתירה דנים אמנם על מדרש אך ההלכה היתה מקובלת אלא שבני בתירה שכחזה. אך גם באותה תקופה מוצאים אנו רשמים של מדרש יוצר. כאשר שמאי אומר "עד רדתה אפילו בשבת" (ירושלמי שבת פ"א ה"ח), נראים הדברים שהוא בא לחדש וליצור הלכה, וגם אותה מחלוקת בין ב"ש לב"ה על "בשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים" וקמים (ברכות פ"א מ"ג), או בשכבך ובקומך במצב השכיבה והקימה (ברכות י ע"ב, על דברים כאלה כאמור כבר עמד הלוי). והוא הדין לפלוגתא בין ב"ש לב"ה על החושב לשלוח יד בפקדון בב"מ (פ"ג מ"ב). אמנם סבור ר"ל גינזבורג כי מאחורי

הדברים עומדת תיאוריה מסוימת של ב"ש על ערך המחשבה, אך נראה לי שלא יעלה על דעת מישהו לחייב על דבור בעלמא, אם לא ממוצא הפסוק: "על כל דבר פשע" יתכן שכאן כמו בענין "כי מצא בה ערות דבר" (גיטין פ"ט מ"י) השקפות ומדרש יצרו ביחד, אך ודאי שאין כאן המדרש מסמיך להלכה קיימת, שעל תכנה היו חולקים.

מתקרבם אנו במקצת לתקופות הקדומות אלא שכאן כמעט ונשמטת הקרקע מתחת רגלינו אמנם החוקרים (לויטרכך, אפשטיין, נויבאוואר) מביאים מדרשים שבהם מוזכרים 'זקנים ראשונים' והם נראים כמדרשים יוצרים, אבל אף על פי כן אין ראיה שאלה הם ממש מדברי סופרים. 'זקנים ראשונים' כפי שגם כתבתי הוא נגוד של אחרונים כלומר דור המדברים ואינו מושג קונסטנטי (=קבוע). ואם אחד המדרשים האלה מזדהה עם עדותו של יוסי בן יועזר איש צרדה, הרי עדיין לא הגענו ממש לתקופת הסופרים הראשונים. מכל מקום נראים גם ביניהם מדרשים יוצרים, כגון אותו מדרש בספרא (זבים, פרשה ה, יב) "הדוה בנדתה" (ויקרא טו, לג): "והדוה בנידתה זקנים הראשונים היו אומרים תהיה בנידתה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבא במים, עד שבא רבי עקיבא ולמד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים והדוה בנדתה תהא בנדתה עד שתבוא במים".

מדרש זה נראה כיוצר במדה מסוימת אמנם ודאי היה זה מנהג קיים שנדות לא כחלו ולא פקסו אך את הדין ודאי יצר הפסוק, ויש כאן יותר מהסמכה בעלמא.

ואף על פי שאותה תקופה אנונימית ארוכה למדי של הסופרים ממש סתומה היא, גם בשטח זה מצוים אנו לחפש, כי השכל ומהלך ההסטוריה אומרים לנו שאם היתה קיימת תקופה שלמדרש היתה פונקציה יצירתית בולטת הרי זה יכול להיות אך ורק בתקופה זו. אלא שנשאלת השאלה היכן אפשר למצוא רמזים ורשמים למדרש זה, ומה הן הקריטריונים למדרשי סופרים הנמצאים בספרות התלמודית. ברור שמבחינה פרינציפיונית שייכים לכך כל אותם המדרשים העוסקים ביסודות ההלכה כגון: טריפות, בשר בחלב, טומאה וטהרה, עבדות, שבת, אלא שאין אנו יכולים לקבוע מה בהן מבחינת הצורה מזמן הסופרים ומה מזמן התנאים. ושנית, דוקא כאן קשה לקבוע את תפקידו של המדרש יוצר או מסמיך, כי אמנם מסתבר שהיו הלכות מרווחות

ומקובלות, אם גם צודק בוודאי לויטרבך באמרו שהיקף ההלכות של המדרש שבתקופה הקדומה לא היה גדול ביותר.

הרי דוגמא, 'ענין עדים זוממים', לפי דעתי, בודאי מתקופת הסופרים, על אף טענותיו של גייגר ומבקרים אחרים שעל יסוד המסופר בספר שושנה⁹ – ספר שזמנו, מקום הוצרו וחוגו בלתי ידועים – והראיה שגם הצדוקים מודים בה בדרך כלל מחוץ לפרט 'הרגו אין נהרגים' הזכרת פרט זה דוקא במשנה מוכיחה שביתר הדברים הודו, ואם כן היתה זאת כבר תורה מקובלת תורת עדים זוממים 'חידוש' הוא. והטעמים הרצינאליים שניתנו על ידי המפרשים אינם נראים כהסברים מספיקים. מסתבר איפוא שהמדרש בכתוב הוא הוא שיצר את התורה הזאת 'עד שתשקר גופה של ערוה' 'עד שיזומו את עצמם'. (ברור שבעל נטיה דוגמאטית רשאי לראות גם בזה קבלה כיסוד).

גם הקריטריון ההגיוני-הפרשני יכול לשמש לנו כקריטריון לקדמותם של מדרשים אנונימיים (הגיוניים ופרשניים ישנם גם בפי תנאים ואמוראים נקובים בשם). אלא שכמובן אף פעם אין ודאות גמורה לא בנוגע לתקופת הסופרים ממש, ולא בנוגע לכוחו היצירתי של המדרש.

הרי למשל: דין פועל בכרם ובקמה. "כי תבוא בכרם רעך" ... ו"כי תבוא בקמת רעך" (דברים כג, כה, כו) כל המדרשים אנונימיים (פרט לברייתא אחת בבבלי בשם איסי בן יהודה – ב"מ צב ע"א, 'בביאת כל אדם (הכתוב מדבר') ופותחים במילים 'בפועל הכתוב מדבר' (ב"מ פז ע"ב) וכנראה שזוהי קבלה כללית בין תנאי ארץ ישראל. ודבר זה מראה על קדמות. אך דרך המדרשים אינה שוה, יש לומדים את זה על ידי ג"ש "כי תבוא – ולא תבוא עליו השמש" יש לומדים את זה מ"ואל כליך לא תתן" או מ"וחרמש לא תניף" יש לומדים את זה (עקביה בן מהלאל במדרש תנאים) מ"לא תחסום שור בדישו" (דברים כג, כה), ויש לומדים את זה (במדרש תנאים, שם) כן: "או אינו מדבר אלא בכל אדם וכשהוא אומר לא תגזול הרי כל אדם אמור, הא מה ת"ל כי תבוא בכרם רעך בפועל הכתוב מדבר".

9 ספר מן הספרים החיצוניים (ואף הנוצרים קידשוהו) שבו העלילה מתבססת על עדים זוממים.

המדרשים הראשונים טכניים הם או אינם פשוט, כי 'אל כליך' ו'חרמש' יכול לדבר גם באדם סתם ואני מחויב איפוא לשנות את באור הפסוק 'בשעה שאתה נותן' וכן 'בשעה שאתה מניף' ואילו המדרש של עקביה הזקן הוא מדרש הגיוני על יסוד היקש הגיוני (כהקשו של הלל). וכן המדרש האנונימי על יסוד חקירה ברוח התורה, ובהתאמת חוקי התורה 'לא תגזול' מצד אחד 'וכי תבוא' מצד שני נראה העתיק ביותר, ואפשר אולי להניח שהוא מתקופת הסופרים. כן יש מקום לומר שפירוש חז"ל לפרשת השומרים הוא מאותו הזמן בערך, כי פירוש זה של חכמים שאינו מבדיל בין מטלטלים לבהמה, בין רועה לבין נושא שכר אחד יסודו בודאי בשתי סיבות: א. התעמקות משפטית באחריות שומרים בכלל, ב. שינוי סוציאולוגי.

ושתי הסיבות מתאימות לתקופת הסופרים שנבדלה מהתקופה הקודמת דוקא בשתי נקודות אלו. וא"כ הרי היה כאן למדרש תפקיד יצירתי. ודאי אפשר לומר כן גם לגבי כמה פרטים של פרשה זו כגון 'עמו = במלאכתו' וכן גם בפרשת הגט שקיומו ידוע גם מהפריפרי (=מהסביבה) שבאותו הזמן ויתכן שמדרש כמו 'לה = לשמה' מזמן כזה. החוקרים החל מרנ"ק, רז"ף, וויס מביאים כמה דברים שלפי דעתם הם מזמן הסופרים כגון: 'קרי וכתוב', 'אשר לא חומה' 'אשר לו כרעיים' וכדומה (כגון פרנקל על יסוד השבעים). אלא שקשה גם כאן לקבוע אם המדרש יוצר או מסמיך, וכגון: "מועדי ה' אשר תקראו אותם מועדי קודש". "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש". 'אתם' 'אתם' 'אתם' ג' פעמים: "אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין" (ר"ה כה ע"א). (אני מסופק במקצת אם זה בצורה זו כל כך קדום, אם באמת דרשו סופרים מילת אותם כמו אַתֶּם קרי, ועוד שדרשו כבר את המספר שלשה). מכל מקום ברור שלמדרש היה לו תפקיד יצירתי במדה גדולה או קטנה במשך כל הדורות. ועדיין לא הערכנו כראוי את המדרש כראשונה במעלה בהתפתחות הדתית של עם ישראל.

השתלשלות צורת ההלכות

בעית השתלשלות הצורות השונות של ההלכה לא נחקרה עוד די צרכה. אפשר לומר, שכמעט ולא נגעו עוד בבעיה אלא מבחינה היסטורית כגון באשר ליחס בין משנה למדרש ולגלוי צורות קדומות יותר של הלכות בודדות או הקשרים מסוימים של הלכות ופרקים. גם המחקר ב'משנה ראשונה' לא עסק כמעט בבעית הצורה והסגנון של ההלכות, ולכל היותר בבעיות של לשון (גינצבורג, אפשטיין). ב"ז באכר בספרו 'טראדיציון אונד טראדינטון' (tradition und tradenten) אסף חומר, השייך לבעיה, אבל רק מבחינת המוסרים, שהוא אמנם דבר חשוב ביותר בחקר המסורת כשהיא נמסרת בעל פה, שכן בכך נמדדה מהימנותה של השמועה, בבעית צורתה של המסורת עצמה לכל גווייה וסגנונותיה לא נגע.

רב שרירא גאון באגרתו (הוצאת לוי' ע' 18 נוסח צרפת) אומר על תקופת התנאים: "ולא נמי פה אחד ולשון אחד הוה גרסי רבנן, אלא טעמי דהוה ידיע להון וכולהון דעת רוחת בהן מאי דאיתיה דברי הכל מאי דאיתיה פלוגתא ומאי דאיתיה ליחיד ומאי דאיתיה לרבים ולא היו דברים מתוקנים משנה ידועה שהכל שונים אותה פה אחד אלא אותם הטעמים אע"פ שחכמים שוין בהם, כל אחד משנה לתלמידיו באיזה דרך שירצה ובאיזה חבור שירצה. יש שיאחו דרך קצרה כדאמרינן משנה ר' אליעזר קב ונקי ואמרינן לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה אית דתאני כללות ואית דפרטין ומרוחין ופאשטין דומיי דומיי וכל חד וחד מרבנן תאני כדאתניה רביה".

בקטע חשוב זה מביע הגאון את דעתו על השתלשלות צורת ההלכה וכבר הביא ר"ח אלבק בספר על המשנה (ע' 88) קטע זה וגם את הפיסקא המקבילה באגרת הגאון על התקופה שלפני חורבן הבית (ע' 89): "ואסכים לתירוצי הלכתא דגרסין להון רבנן כולהון פה אחד ולא גריס כל חד וחד לישאנא לנפשיה (ראה נוסח ספרדי שם), משום דהנך ראשונים דקמי חורבן הבית לא איצטריכו להכין הואיל ותורת פה היא ולא אתמרו להון טעמי דברים ידועין כגון תורה דכתיבא, אלא טעמי דלקיטין (=נקיטין) להון בלבהון וכל חד וחד מגמר להון לתלמידיה כאדם שמספר לחברו באיזה לשון שירצה" (הוצאת לוי' ע' 22).

אמנם, ר"ח אלבק מביא קטעים אלה לשם סיוע לשיטתו, שעד רבי לא היתה משנה קבועה ושבימי הבית עוד לא היתה משנה ראשונה ביסודה ערוכה, דבר שלא נעסוק בו כאן. אבל מתוך דבריו של הגאון יוצא מפורש, כי הצורות הסגנוניות השונות של ההלכות (כללות או פרטים, קצר או רחב) הן פחות או יותר שרירותיות במשך כל תקופת התנאים, והן פרי סגנונו האינדיבידואלי של כל תנא ותנא. אכן נמצאת גם סתירה בדברי הגאון עצמו, שהרי "כל חד וחד תאני כדאתניה רביה" ואם כן ממילא אין אפשרות לסגנון חפשי, מלא. נצטרך איפוא להניח, שכוונת רש"ג לא לסגנון וללשון אלא לתוכן, שקבלו מרבותיהם.

ברם, תאור זה, שמוסר את הכל לטעם האינדיבידואלי קשה לקבלו בכל, ביחוד בשם לב לתקופה ולאופי המסורת ולהקפדה על המסירה בלשון הרב. ואפילו נניח, שבכגון דא יש הרבה מן ההגזמה כמו באמירה ובמסירה בשלשלת המדויקת. נוסף על כך, אף בלי לקבוע מסמרות בבעית 'משנה ראשונה' אחידה מנוסחת או לא, הרי ללא ספק אפשר להכיר במשניות קדומות, שלשונן וחזותן מוכיחות על קדמותן. אם נצליח לקבוע במשניות קדומות אלו דפוסים סגנוניים קבועים, צעדנו צעד ראשון קדימה לקראת פתרון הבעיה המרכזית, שעליו כבר רמזתי בספרי ההולנדי (ע' 39)¹.

דומה, שאין חולק על כך, שהמשניות ב-ג שבפרק הראשון של מסכת בבא קמא קדומות הן ביותר בסגנון, או כמו שנמסר בבבלי ב"ק ו ע"ב בשם רב: "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא". אפשר וגם המשנה הראשונה שייכת לקבוצה זו מבחינת ניסוחה וסגנונה, שהרי אף היא עדיין משתמשת בבטוי 'במיטב הארץ' וכן בבטוי הבלתי שכיח 'מבעה', אבל השפיע כאן עוד הכתוב בעצמו, שכן משנה זו מדרש היא ביסודה, לכשנעיין במשניות אלו מבחינת הצורה, יתברר לנו שהן הכללות קצרות: 'כל שחבתי וכו'' 'שום כסף ושוה כסף וכו'' 'והניזק והמזיק בתשלומים'. אין כאן 'כללות' ממש במובן המאוחר והמשנה עוד מנוסחת בלשון מדבר בעדו. (ראה באכר אגדת התנאים בערך 'הלל', שרומז על סגנון דומה בפתגמי הלל). ניתן לומר, שהסגנון אפיגרמי (=שירי) ואפילו אניגמאטי (=חידתי, מסתורי) במקצת, סימנים מובהקים לקדמות.

הוא הדין לפרק הקנינים שבמסכת קידושין, כפי שהוכיח רי"ן אפשטיין ('מבואות לספרות התנאים' ע' 52 והלאה²) ור"א ווייס ('חורב' תשרי תשי"ז כרך י"ב), שסגנונו בחלקים הקדומים מוכיח על קירבה למשניות אלו: קצור, הכללה, אפיגרמיות. ואפשר לצרף לזה גם את המשנה בקידושין פ"ג י"ב: "כל מקום שיש קידושין"... וכן פ"ד מ"א: "עשרה יוחסין וכו'". במשניות קדומות אלו אין מסורות על ספורים, תאורים וטכסים כמו באותם פרקי משניות, הנחשבות בעיני החוקרים כשייכות לשכבה הקדומה ביותר, אלא הלכות ממש, ואפשר להוסיף עליהן עוד כגון: ערכין פ"ד מ"א: "השג יד בנודר והשנים בנידר, והערכין בנערך והערך בזמן הערך".

יוצא איפוא שבתקופה הקדומה בראשית זמן הניסוח, השתדלו החכמים למסור את הלכותיהם לא בצורה כאזואיסטית (=סיבתית), אלא דוקא בצורה אפודיקטית (=קובעת) ושאפו להכללה ולקיצור: וכפי הנראה מתוך המשניות, פירשו אותם אחר כך: על ידי 'כיצד'. ברם, עד שנוציא מכאן מסקנה על כל המשניות שנמצא בהם צורה כוללת המלווה ב'כיצד' כגון בפ"א דשבת, פ"א דשבועות פ"א דנגעים (בשבועות ובנגעים אין 'כיצד' במשנה, אבל פירוט ופירוש יש). נצטרך לברר עוד ענין קודם. מטבע הדברים הנסיון של הכללה ושל קצור בא אחרי חפוש אחרי נוסחאות המתאימות למטרה, שהיתה החשובה ביותר והיא הזכירה, וקודמות לכך מסורות והלכות או לימודים פשוטים, פרטיים או מוחשיים יותר, מן הדין איפוא למצא מעין אלה, ובאמת מוצאים אנו הלכות הפותחות ב'אמר' והמובאות במשניות שלנו כהלכות קדומות שבהם ישנן עוד פירוט, כגון במשנה הראשונה בפסחים "ולמה אמרו שתי שורות במרתף" וכדומה. לכשנעייץ היטב בהלכות האפיגרמיות (=כעין שיר קצר) הקדומות הללו יתברר לנו, באמת אין הם נובעים מתקדימים או מעשים או ממסורות בודדות, אלא שהם סכום של פרשיות שבתורה. במשניות

2 והשוה גם Die Mischna Aufbau und Quellenscheidung L. A. Rosenthal

Strassburg 1903 p. 33.

Über den Zusammenhang der Quellen und die Entstehung der Mischna

Berlin 1918 p. 135.

שבראש בכא קמא הדבר נראה לעין, וכן במשנה של מסכת ערכין, אבל גם יתר המשניות ניתנות להתפרש בדרך דומה.

הכללים בנוגע לסוגי המצוות שבמסכת קידושין אף הם למעשה סכום של חלוקת מצוות, ואפשר לצרף לסוג זה עוד הלכות אחרות מעין אלה כגון זו שבהוריות פ"ב מ"ו (ראה בספרי 'תולדות ההלכה התלמודית' בפרק: מצוות עשה ומצוות לא תעשה). ואף המשניות של קידושין, עבד ודרכי קנין בפרק הראשון ובפרק השלישי של קידושין קשורים במישרין לכתוב, כי התורה משתמשת בלשון קניה ולקיחה בשטחים אלה בהזדמנויות שונות. הוי אומר: הלכות אלו אינן אמנם מדרש ממש במובן הטכני, אבל מוצאן הוא מבית המדרש ומהדיון והתלמוד על יסוד הבינה במקרא. אולי אפשר לטעון שבהן מתגלה לראשונה המעבר מן שיטת המדרש לשיטת ההלכה המופשטת. ולמעשה גם ההלכה, שלפי מרבית החוקרים נראית כהלכה המנוסחת הראשונה, זו של יוסי בן יעזר במסכת עדיות פ"ח מ"ד, שנאמרה עוד בארמית, נאמרה בלישנא קלילא: "על איל קמצא דכן, על משקה בי מטבחיא (דאינון, ליתא בכי"מ ובכי"ק) דכן, (ועל, נמצא בכי"מ) דיקרב במיתא מסתאב", ה'עדות' קצובה, אפיגרמית, אמנם אין היא מכלילה, אבל יתר התכונות ישנן בה, ואף זה מחזק את הרושם שבראשית הווצרות ההלכות שבצורה משנית, השתדלו למצא נוסחא קצרה בין בנוגע לכללים ובין בנוגע לפרטים. גם ההלכה ההסטורית המפורסמת, שהיתה שנויה במחלוקת בין הזוגות, אף נמסרה בדרך קצרה בפ"ב דחגיגה: 'לסמוך', 'שלא לסמוך' (אפילו לא 'סומכין' ו'אין סומכין'). ניתנו לנו איפוא קריטריות מסוימות לאבחנת ההלכות הקדומות, שאינן בגדר תיאור, שמהן החשובה, הקצור. מכאן רשאים גם להסיק, שההלכות המנוסחות בצורה קזואיסטית, אינן שייכות לשלב הקדום ביותר, אך מאידך גיסא אין מכאן שום ראיה, שההלכות שעליהן מתנופפת הכותרת 'זה הכלל' או 'כללו של דבר' מוקדמות להן, אם גם מובן שעם רבוי בתי המדרשות של חכמים מתבלט יותר סגנון אינדיבידואלי ויכולות לשמש דפוסי מחשבה שונים בעת ובעונה אחת.

אפשר שוב להסיק מכאן, שהמשניות ה'ספורות' דהיינו, שההלכות מסודרות לפי מספרים שייכות בדרך כלל לשכבה הקדומה, אם גם כאן כמובן יש להזהר ואפשרי חקוי בדורות מאוחרים. אבל אמת-מה ושריד מסורת מסויימת יש בדברי ר' אבהו הידועים בירושלמי שקלים פ"ה

ה"א: "כתיב [דברי הימים א' ב, נה] משפחת סופרים יושבי יעבץ מה ת"ל סופרים אלא שעשו את התורה ספורות ספורות. חמשה לא יתרומו תרומה, ה' דברים חייבין בחלה, חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן, שלשים ושש כריתות בתורה, שלשה עשר דבר נאמרו בנבלת העוף הטהור, ד' אבות נזיקין, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת". יש בין המנויים, שחוקרים הצביעו עליהן בצדק, שהקביעה והנסוח מאוחרים הם כגון זו של "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" (ראה: י. גילת. תרכ"ץ כ"ט, חוברת ג' ניסן תש"ך ע' 222 והלאה), אבל לעומת זה "ד' אבות נזיקין" נראית קדומה, ושייכת לקבוצת המשניות הקדומות שבראש הפרק, וכבר הורחב המספר ד', למספרים גבוהים יותר בכרייתות המאוחרות (רבי אושעיא, י"ג – ב"ק ד ע"ב, ר' חייא, כ"ד – שם) ובכרייתא של קרנא נשאר המספר, אך הוכנס 'אדם'. (וראה על המנין כריתות ב ע"ב).

כיצא בדבר אף ההלכות, המצוטטות במשנה ב'אמרו', שמטיבן קודמות למשנת מביאן, וקדומות מבחינה יחסית, נראות פעמים רבות גם כקדומות מבחינת הנסוח, אף על פי שגם כאן יש להזהר, ולא כל 'אמרו' רומז לצורה ולנסוח, אלא לפעמים רק לתוכן. כגון:

"כל אילו שאמרו אוכלין ושותין מבעוד יום" (תוספתא תענית א, ה).

"כל אילו שאמרו יוצאין וחוזרין" (תוספתא סוטה ז, כג).

"איברי תמיד שאמרו נותנין למטה" (תוספתא שקלים ג, יז).

או במשנת שקלים (פ"ג מ"א): "מפני מה אמרו בכ"ט באלול, ולא אמרו באחד בתשרי", או במשנת עירובין (פ"ב מ"ג): "לא אמרו בית סאתים אלא לגינה ולקרפף", וכן בשביעית פ"ה מ"ט: "וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום".

אבל בדרך כלל נראות הן קדומות גם בניסוחן לפי האבחנות, שקבענו לעיל, והרי דוגמאות אחדות:

פאה פ"א מ"ד: "כלל אמרו בפאה, כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ ולקייטתו כאחת ומכניסו לקיום, חייב בפאה".

שם פ"ד מ"ה: "שלש אבעיות ביום: בשחר ובחצות ובמנחה...".

שביעית פ"ז מ"א-מ"ב: "כלל גדול אמרו בשביעית: כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעים ואינו מתקיים בארץ יש לו שביעית

ולדמיו שביעית יש לו ביעור ולדמיו ביעור וכו', ועוד כלל אחר אמרו כל שאינו מאכל אדם...".

ושם פ"ח מ"א: "כלל גדול אמרו בשביעית, כל המיוחד למאכל אדם, אין עושים ממנו מלוגמא לאדם ואצ"ל לבהמה...".

שבת פ"ז מ"א: "כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת...".³

ושם מ"ג: "ועוד כלל אחר אמרו כל הכשר להצניע ומצניעין כמוהו והוציאו בשבת חייב עליו חטאת וכל שאינו כשר להצניע ואין מצניעין כמוהו והוציאו בשבת אינו חייב אלא המצניעו".

פסחים פ"א מ"א: "ולמה אמרו שתי שורות במרתף".

ב"מ פ"ד מ"ב: "אבל אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול".

ביחוד אפשר למצוא הלכות כאלו במשנה ובתוספתא במשפטים הפותחים במלים 'מפני מה אמרו'. 'אימתי אמרו' או 'ואף על פי שאמרו', וכן בפסקאות 'מכאן אמרו' ובאלו שכתוב 'שאמרו', 'כשאמר' או 'באמת אמרו'.

והרי דוגמאות אחדות:

תוספתא עירובין פ"ג יז: "וזה הוא שאמרו העני מערב ברגליו".

תוספתא נידה פ"א ב: "וזהו שאמרו מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת".

תוספתא ב"מ פ"ג יד: "אף כשאמרו טלית קונה דינרי זהב".

תוספתא ב"ק פ"ח י: "אף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה".

תוספתא שבת פ"ב א: "כל אילו שאמרו אין מדליקין בהם בשבת".

תוספתא תענית פ"א ה: "כל אילו שאמרו אוכלין ושותין מבעוד יום".

תוספתא ברכות פ"ג א: "מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות".

תוספתא תרומות פ"ג א: "מפני מה אמרו סומא לא יתרום".

3 אמנם ענין זה שמש לדיון בבית המדרש ביבנה בין ר"א ור"י (ספרא ויקרא חובה פרק ז, ה) ובין מונבו ור' עקיבא (בבלי שבת סח עב). וראה בירושלמי שם ובמשנה כריתות (פ"ג מ"י), אבל הכלל בעיקרו נראה קדום.

נגעים פ"א א: "א"ר יוסי שאל יהושע בנו של ר"ע את ר"ע א"ל מפני מה אמרו מראות נגעים שנים שהם ארבע".

משנה כלאים פ"ב מ"ב: "באמת אמרו זרעוני גנה שאינן נאכלין מצטרפין אחד מעשרים וארבע בנופל לבית סאה".

משנה תרומות פ"ב מ"ג: "באמת אמרו העגול של דבלה שנטמא מקצתו תורם מן הטהור שיש בו על הטמא שיש בו".

משנה שבת פ"א מ"ג: "באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קוראים אבל הוא לא יקרא".

משנה שבת פ"י מ"ד: "באמת אמרו האשה החוגרת בסינר בין מלפניה ובין מלאחריה חייבת שכן ראוי להיות חוזר".

משנה נזיר פ"ז מ"ג: "באמת אמרו ימי הזב והזבה וימי הסגרו של מצורע הרי אלו עולין לו".

תוספתא ברכות פ"ה יז: "באמת אמרו אשה מברכת לבעלה בן מברך לאביו, עבד מברך לרבו".

בכל ההלכות המצוטטות כאן, אין הצורה קזואיסטית, פרט לאחדות המתחילות ב'באמת'. כגון "העגול של דבלה שנטמא מקצתו" ו"האשה החוגרת בסינר" ו"החזן רואה" אלא שאליבא דאמת אין כאן צורה קזואיסטית אלא ניסוח 'פרטי', מכיון, שהמדובר בהלכות פרטיות. בדרך כלל ההלכות הנ"ל נוסחו בצורה כללית ובקצור, ואם אמנם אין בהן מסממני הסגנון הארכאי כגון שבמשניות הראשונות של בבא קמא וכדומה, אפשר לומר כמעט בודאות שצורתן מוכיחה עליהן שהן שייכות לשכבה קדומה.

לפי האבחנות הללו יש רגלים לדבר, שגם ההלכות המנוסחות בצורת 'יש, ויש' שניכר בהן סדר ידוע של נגודים והשוואות והמצטיינות בקצורן, אף הן שייכות להלכות הקדומות. כגון זו שביבמות פ"ט מ"א: "יש מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן וכו'", ביכורים פ"א מ"א: "יש מביאין בכורים וקורין מביאין ולא קורין ויש שאינן מביאין". וכן בכורות פ"ח מ"א, תמורה פ"ב מ"א, תמורה פ"ז מ"א, כריתות פ"א מ"ג וכדומה. וכן ההלכות הפותחות ב'כל שיש' וממשיכות 'ויש' כגון הַסְּפִיָּה בנדה פ"ו. (אמנם הרי"ן אפשטיין ב'מבואות לספרות התנאים' מיחס צורה זו לר' עקיבא, על יסוד נתונים מסוימים כגון מקואות פ"ז מ"א: "יש מעלין

את המקוה ואין פוסלין". אבל אין מכאן הוכחה, שהצורה הסגנונית מיסודו של ר' עקיבא דוקא, אלא שהמשנה הזאת שייכת למשנת ר' עקיבא מבחינת הסדור, הפסק והסדר).

קשה לומר בוודאות, אם גם משניות כגון זו שבראש חגיגה "הכל חייבין בראיה וכו'" וכן זו שבראש חולין "הכל שוחטין" וכדומה ניסוחן הוא קדום ביסודו, אבל נראים הדברים והוא הדין לאותן הלכות ששנוי בהן "נוהג בארץ ובחוצה לארץ" וכדומה כגון בחולין פ"ה "אותו ואת בנו" (בהמשך 'כיצד'), פ"ו "כסוי הדם", פ"ז "גיד הנשה", פ"י "הזרוע והלחיים" (אח"כ 'שהיה בדין' כו' ההלכה שמשה כבר נושא לדיון מדרשי), פ"א "ראשית הגז" (אח"כ מחלוקת ב"ש וב"ה על "וכמה מרובה"), פ"ב "שלוח הקן". ויתכן גם אותן הלכות המסומנות ב'חומר ב... מ...' (חגיגה פ"ג). המאפיין את ההלכות מסוג זה הוא הכלליות והקצור, וצורתן הסגנונית קבועה, ונראות כמסוגנות ומנוסחות לשם שנון וזכרון בקבצים קדומין, בדיוק כמו שורת 'אין בין' שבמסכת מגילה.

קשה לקבוע יותר, אין הנתונים מאפשרים את זאת ובודאי יש מן הצדק בהשקפתו של רש"ג, שלא הכל תלוי בזמן אלא בטעמים האינדיבידואלי של התנאים, אבל מכל מקום יכלנו להוכיח, כי לא ההלכה הקזואיסטית היא היא הקדומה ונהפוך הוא שהצורה האפודיקטית, המתאפיינת בקביעת התויות כלליות קצרות היא הצורה הקדומה, ושלא כפי שקבעו מבקרי המקרא לגבי אותה בעיה בסגנון המצוות והדינים שבתורה, והסיקו מכאן מסקנות לגבי השכבות השונות⁴.

אמנם נראות ההלכות הקדומות, כמי שעברו דרך כור ההיתוך והעיבוד של בית המדרש ולא כיצירות עממיות או ספונטאניות, ואפשר ואין זו עדיין הצורה הקדומה ביותר, שבהרבה מקרים היתה אולי עוד קשורה

4 וראה על הקצב והסגנון של ההלכות הקדומות ביחוד בספריו של רוזנטל הנ"ל, ביחוד בנתוחו של מסכת שביעית בספרו "Die Mischna" אם גם אין צורך לקבל את כל סברותיו בענין החרוז והאלפבית. לסוג זה של ההלכות בעלי קצב מסוים אפשר לצרף גם את הגרעין של המשניות בב"מ פ"י מ"ה: "המוציא זבל לרשות הרבים המוציא מוציא והמזבל מזבל", "הבונה ברשות הרבים המביא אבנים מביא והבונה בונה" (ראה בש"ג).

לכתוב, אבל בתוך ההלכה, בהופעתה הראשונה כדיסציפלין בפני עצמו, היא הקדומה ביותר.

יש לציין. כי גם נסוח החלקים בספר ברית דמשק, שהיא אמנם חקוי לנסוח שבתורה, הוא בדרך כלל נסוח אפודיקטי וכללי (אל, לא, כל).

מעתה ניתן לקבוע, שההלכות המנוסחות בצורה קזואיסטית מובהקת מיצגות טפוס מאוחר יותר, אלא שאין מכאן להסיק מסקנה שמאוחרות הן מבחינה מוחלטת דהיינו מהתקופה המאוחרת. הרי נשאר לנו גם הלכות קזואיסטיות מתקופת הבית כגון אלו שבפרק האחרון של כתובות בשם חנן ואדמון. אפשר רק לשער, כי הראשונות, שציינו מתוך האבחנות כשונות, הן כלליות ומקובלות ויצאו מפי מורי הוראה מוסמכים או אינסטנציה גבוהה וכך הוצעו בבתי המדרשות. ואשר לאחרונות אפשר והם יצאו מפי יחידים בהזדמנויות מתוך מעשים או העמדת בעיות בדרך קזואיסטית בבתי המדרשות. תוך שלבי ההתפתחות של ההלכה במרוצת הזמן, והרי, 'דברי' אדמון, חנן הם גם הלכות יחידים שבודאי יצאו להם מתוך תפקידים המעשי כדיינים, וגם ההלכות שיצאו מתוך תקדימים (מעשים), עד כמה שנוכל לדון ולעקוב אחריהם, מנוסחות ברובם בצורה קזואיסטית⁵. ונוסף על כך, הרי דוקא במעשים, שקרו עומדת הבעיה, אם לכתחלה או בדיעבד. ואף יש ביניהן טפסי סגנונות שונים, יש שפותחים בהווה (ההולך וכדומה) ויש שפותחים בעבר (היה וכו'), יש שפותחים בפועל ויש בשם עצם ולפעמים קשה לקבוע, מה הגורם, והרי דוגמא ממסכת ברכות פ"ד מ"א: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא", ואילו במ"ג: "הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא". ושם פ"ו מ"ח: "אכל תאנים ענבים ורימונים מברך אחריהן שלש ברכות" ואחר כך: "השותה מים לצמא אומר שהכל נהיה בדברו".

באשר להלכות 'קזואיסטיות' כתוצאה מתקדימים או מעשים, הרי דוגמאות אחדות, נפתח במשנה ממסכת שבת, שבה כמעט ואין הלכות

5 על ה'מעשה' ראה ר"ח אלבק ב'מחקרים בעריכת המשנה' (גרמנית) ע' 5; ר"א קמינקא 'מחקרים בתלמוד' (ח"א תשי"א ע' 42); ר' א"א אורבך ב'תריבין' תשי"ח ב-ג ע' 169; רע"צ מלמד ב'סיני' כרך מ"ו ע' קנ"ב והלאה; וראה גם במבוא לנוסח המשנה לר"ן אפשטיין בפרק 'חסורי מיחסרא' ע' 595 והלאה.

בצורה קזואיסטית ממשית, פ' כב מ"ה: "הרוחץ במי מערה ובמי טבריה ונסתפג (ראה על כן בדק"ס) אפילו בעשר אלונטיות לא יביאם בידו, אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת פניהם ידיהם ורגליהם ומביאין אותה בידן". במשנה זו ערבוביה של שני סגנונות, החלק הראשון בצורה קזואיסטית, ואילו החלק הזה בצורה אפודיקטית. ברם, לכשנעייין במקור, ממנו נובעת ההלכה, יתברר הדבר: בבלי שבת קמז ע"ב (עירובין פח ע"א; תוספתא עירובין פ"ה כד; ירושלמי עירובין פ"ט ה"א, כה ג): "אמר רבי כשהיינו למדין תורה אצל ר' שמעון בתקוע היינו מעלין שמן ואלונטית מחדר לגג ומגג לקרפף עד שהיינו מגיעין אצל מעיין, שהיינו רוחצין בו" (הציטוט לפי הנוסח הבבלי!) ובירושלמי שבת (פ"ג ה"ג; ו, א): "תמן תנינן הרוחץ במערה או במי טיבריא מסתפג אפילו בעשר לונטיות ולא יביאם בידו, שמואל אמר מה יעביד הדין סבורא דלא יליף ולא שימש והדא מתניתא קודם עד שלא התירו הבאת לונטיות רבי ירמיה ורבי זעירה רב יהודה בשם שמואל ר' התיר לונטיות". (וראה בבלי כאן דף קמז ע"ב). ושם למעלה: "דתני שלשה דברים התיר ר' חנינא בן עקיבה (בבלי עירובין פז ע"ב: חנינא בן עקביא)... והתיר הבאת לונטיות". ומן הבבלי שבת קמז ע"ב לפי מסורת ר' יוחנן, רישא של משנתנו "כבן חכינאי מתני לה", ואילו ר"ש מתיר (ר"ש אמר מסתפג אדם באלונטית [אחת] ומביאה בידו. בעירובין אף מביאה בידו לתוך ביתו).

נראה איפוא שהמחלוקת נתעוררה בדורות האחרונים אם מותר להביא אלונטית ולא חוששים שמא יסחטנה. יש אמרו, מסתפג אדם באלונטית ומביא אותה (ר"ש, רבי, חנינא בן עקביא), ויש אמרו: "מסתפג אדם באלונטית ומניחה בחלון" (ת"ק דר"ש, בן חכינאי). הניסוח הקזואיסטי במשנה באה, מפני שהמעשה בתלמידי רבי כן היה שרחצו במעין, ורבי מסר את עדותו בקשר להבאה דרך גגים וקרפיפים וחצרות. ומכאן נוסח הדבר במשנת שבת ב'מי מערה' או במי טבריה. וגירסת המשנה בודאי כי כן נמצא בכ"ו (ראה דק"ס ובמשנה שבירושלמי) "הרוחץ וכו' מסתפג וכו' ולא יביאם בידו, אבל וכו'", דהיינו כפי ההלכות האפודיקטיות שבברייתות. (באשר לביטוי 'בעשר אלונטיות' ו'עשרה בני אדם' הרבותא לפי הבבלי נראה לי, שמבחינה ספרותית אף זה מקורה במעשה

שמספר רבי, בתוספתא כ"י וינה כתוב 'שמן באלונטיאות' וראה בבה"א על התוספתא להגר"ש ליברמן).

והרי עוד דוגמאות אחדות. ברכות פ"ו מ"ח: "השותה מים לצמאו אומר שהכל נהיה בדברו ר' טרפון אומר בורא נפשות רבות". הנושא 'השותה מים לצמאו' לקוח מפתיחתא לדרשה עתיקה' (ילמדנו), שנשמרה לנו במקומות שונים בספרות התנאים והאמוראים (תוספתא ברכות ד, טז; מכדר"י בשלח פ"ה; מכדרשב"י הוצאת אפשטיין-מלמד ע' 63; בר"ר פ' פ"ד, תנחומא וישב הוצ' בובר יד), והיא אולי הי'למדנו' העתיק ביותר שנשמרה בידינו, ושם לפי הנוסח שבתוספתא, שנראית כמקורית ביותר: "מעשה בר' טרפון שהיה מיסב (דפוס וכי"א: יושב) בצלו של שובך במנחה בשבת, הביאו לפניו דלי של צונן, אומר להם לתלמידיו, השותה מים לצמאו מאי (דפוס וכי"א כיצד) מברך, אמרו לו: ילמדנו רבנו (דפוס: למדנו, כי"א למדינו, וכן נראה עיקר, כי בתקופת התנאים עדיין היו רגילים לדבר אל הרב בנוכח וכן במכדר"י) אמר להם בורא נפשות רבות". השאלה אולי בכלל שאלה מלאכותית אקדמית, והדלי רק לשם המחשה, נתעוררה איפוא בישיבתו של ר' טרפון כמעשה או שאלה, ומכאן עברה באותה צורה למשנה וניתוספה דעת החכמים המאוחרים, שאמרו 'שהכל'!

פרה פ"ט מ"ה: "פרה ששתת מי חטאת בשרה טמא מעת לעת, ר' יהודה אומר: בטלו במעיה".

המקור להלכה זו בתוספתא מקואות פ"ז (ח), יא: "פרה ששתה מי חטאת ושחטה בתוך מעת לעת זה היה מעשה והיה ר' יוסי הגלילי מטהר וכו' ונמנו שנים ושלישים זקנים בלוד וטהרוהו". ובספרי (במדבר פיסקא קכד): "והיתה לעדת בני ישראל מיכן אמרו פרה ששתה מי חטאת בשרה טמא מעת לעת. ר' יהודה אומר בטלו במעיה שנאמר והיתה לעדת בני ישראל וגו' וכבר הלכה זו נשאלה לפני שלישים ושמונה זקנים בכרם ביבנה וטיהרו את בשרה". (אגב, המשנה שמטמאה מעת לעת היא משנת ר' עקיבא, ואילו ר' יהודה אוהזו בשיטת ר' יוסי הגלילי!)

6 לפי דעתי נאמרה תחלה בקשר לפסוק: "והבור ריק אין בו מים". הצורה במכדר"י (בשלח – מסכתא דויהי פרשה ה) מעובדת.

תוספתא מעשר שני (פ"ה ה"ט): "היה מצטער איכן מעשר שני של אבה בא איש חלום אמ' לו כך וכך הן במקום פלוני הן, זה היה מעשה ומצאו שם מעות ובאו ושאלו את חכמים ואמרו הרי אילו חולין שדברי חלומות לא מעלין ולא מורדין". ועי' בבלי סנהדרין ל ע"א.

פרה פ"ו מ"ד: "נתן ידו או רגלו או עלי ירקות כדי שיעברו המים לחבית פסולים עלי קנים ועלי אגוז כשרים". ואילו במסכת עדויות פ"ז מ"ד: "העיד רבי צדוק על זוחלין שקלחן בעלה אגוז שהן כשרים. מעשה היה באהליא ובא מעשה לפני לשכת הגזית והכשירוהו".

תוספתא תרומות (פ"א ה"ט"ו): "גוי שתרם של ישראל אפילו (שלא) ברשות אין תרומתו תרומה מעשה בפיגא בישראל אחד שאמר לגוי תרום גורני ותרמה וחזרה תרומה לגורן ובא מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל ואמר הואיל וגוי תרמה אינה תרומה".

תוספתא שביעית (פ"ד הי"ג): "בצלים שנכנסו מערב שביעית לשביעית או שיצאו משביעית למוצאי שביעית [אם עשו כיוצא בהן] מותרין ואם לאו אסורין אמ' ר' יוסה מעשה שזרעו כרם גדול בצלים בצפורי למוצאי שביעית זרעוהו שעורין והיו פועלין יורדין ומנכשין בתוכו ומביאין ירק בתוך קופותיהן ובא מעשה לפני ר' יוחנן בן נורי ואמ' אם עשו כיוצא בהן מותרין ואם לאו אסור". (כאן בלשון עבר "אם עשו כיוצא בהן" ואילו במשנה שביעית פ"ו מ"ד בלשון עתיד: "מישעשה כיוצא בו", במעבר מן השלב הראשון הקזואיסטי לשלב השני האפודיקטי שוב. התנא של המשנה עיבד את נוסח המעשה).

משנה כלאים פ"ו מ"ד: "המדלה את הגפן על מקצת אילן מאכל מותר להביא זרע אל תחת המותר ואם הלך החדש יחזירנו מעשה שהלך רבי יהושע אצל רבי ישמעאל לכפר עזיז והראהו גפן מודלה על מקצת תאנה אמר לו מה אני להביא זרע אל תחת המותר אמר לו מותר".

תוספתא מעשרות פ"ב, א: "החמרין ובעלי בתים שהיו עוברין ממקום למקום אוכלין ופטורין עד שמגיעין לאותו מקום, לפיכך אם ייחד להן בעל הבית בית בפני עצמן אם לנין שם חייבין לעשר ואם לאו פטורין מלעשר. מעשה שהלך ר' יהושע אצל רבן יוחנן בן זכיי לברור חיל והיו בני עיירות מוציאין להן תאנין אמרו לו מה אנו לעשר אמר להם אם לנין אנו חייבין לעשר ואם לאו פטורין מלעשר הגיעו למקום לינה אפי' שתי שעות צריכין לעשר". (כאן בתוספתא הצורה עוד קזואיסטית

בגלל המעשה, שהוא גם המקור לדין לחמרין (אם גם הפסק ניתן על ידי ר' יוחנן בן זכאי לו ולתלמידו, ואילו במשנה מעשרות פ"ב מ"ג בקצור: "הרוכלין המחזירין בעירות אוכלין עד שמגיעים למקום הלינה")! חגיגה פ"ג מ"ד: "חומר בתרומה... ובשעת הגיתות והבדים אף על התרומה עברו הגיתות והבדים והביאו לו חבית של יין של תרומה לא יקבלנה ממנו אבל מניחה לגת הבאה ואם אמר לו הפרשתי לתוכה רביעית קדש נאמן". הפיסקא האחרונה מיוסדת כנראה על דבריו של ר' טרפון במעשה שהיה לו (בתוספתא פ"ג, לג): "מעשה בר' טרפון וכו' אמר ר' טרפון אקפח את בניי אם אין הלכה בידי מרבין יוחנן בן זכאי שאמר לי מותר (כך נראית הגירסא הנכונה ולא כמו בכ"ע) אתה לקבל תרומה בשאר כל ימות השנה מכל אדם, עכשיו בריות מרננות אחרי, גוזר אני עלי שאיני מקבל תרומה בשאר ימות השנה מכל אדם, אלא אם כן יאמר לי יש לי בתוכה רביעית קודש". (בתוספתא פ"ג, לב הגירסא באותה הלכה: "אלא אם כן אמר לו יש לי בתוכה רביעית קודש". בכ"א: "אלא אם כן נאמר לו יש בתוכה רביעית קודש". התוספתא מנוסחת כבר על פי דברי ר' טרפון, אבל במשנה נשמרה עוד הצורה הקזואיסטית 'ואם אמר לו'. אך עיין גם בבה"א להגר"ש ליברמן, שסובר שהטמנת 'רביעית קודש בתוכה' מנהג מצוי היה, ולפי זה אפשר וההלכה היתה כבר מנוסחת לפני ר' טרפון, אלא שר' טרפון נהג לפי קבלתו מריב"ז וצ"ע, וראה גם במבואות לספרות התנאים לרי"ן אפשטיין ע' 51).

סוכה פ"ב מ"א: "הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו. אמר רבי יהודה נוהגין היינו שהיינו ישנים תחת המטה בפני הזקנים ולא אמרו לנו דבר, אמר רבי שמעון מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל שהיה ישן תחת המטה ואמר להן רבן גמליאל לזקנים ראיכם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם ויודע שעבדים פטורין מן הסוכה לפיכך ישן הוא תחת המטה ולפי דרכינו למדנו שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו".

סוכה פ"ב מ"ג: "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשרה". ובגמרא כג ע"א: "מעשה בר"ג ור"ע שהיו באים בספינה עמד ר"ע ועשה סוכה בראש הספינה..." (וראה המעשה בירושלמי שם).

סוכה פ"ב מ"ז: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין אמרו להן בית הלל לבית שמאי

לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את ר' יוחנן בן החורני ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית..."

פרשיות הלכתיות בתורה

מטרת הקורס העיקרית היא לפתוח לפני תלמידי המקרא את דרך פרשנותם של חז"ל (בתקופת התנאים בעיקר) בפרשיות נורמטיביות שבתורה, כלומר שיטתם האקסגיטית (=בלשנית) וכמובן אגב זה גם להגיע בדרך זו לידי הכרת התוצאות לגבי ההלכה דהיינו גם הצד ההרמנויטי (=הפרשני הנכון).

ברור שמבחינה עקרונית אין הפרש בין הדרך האקסגיטית של חז"ל בדרך הסיפורי לבין הדרך בחלק הנורמאטיבי, ואין התחומים בין הלכה לאגדה קבועים ועומדים. וישנן הלכות, שנמוקן ובסיסן הוא בדרך אגדתית, ולעומת זה ישנן אגדות שנהפכו להלכה וכל זה דוקא בשטח המדרשי. אבל אף על פי כן אפשר להפריד בין הדבקים מבחינה מיטודית ויש צורך בהפרדה זו. ראשית – כל המדרש ההלכתי פחות חפשי בפעולותיו. ואילו המדרש האגדתי כמעט חפשי לגמרי וניתן לדמיונו של הדרשן ואף בשעה שהוא קשור למסורות מסוימות, הרי גם אותן מסורות חופשיות הן וניתנות לעבוד ולהתפתחות, ואילו בשטח מדרש ההלכה אין אותו חופש ודמיון שולטים, על המדרש לתת דין וחשבון להלכה הקיימת, שברצונה להסמיך לכתוב ואף בשעה שהיא ממלאת פונקציה יוצרת, דהיינו בשעה שהיא מולידה הלכות חדשות מתוך הכתוב, הרי הלכות אלו צריכות להיות הולמות את העקרונות ואת הכללים של אותה קטגוריה הלכתית, שהן שייכות לה. משום כך גם שיטת המדרש ההלכה מדוקדק ומסובך יותר ואף נוצרו אסכולות שונות. לפיכך רשאים וצריכים אנו להבדיל לשם הבהרת הענין בין מדרש אגדה, הפועל בשיטת האמונות והדעות, המוסר, דרך-ארץ והספור; לבין מדרש ההלכה, הפועל בשטח הנורמטיבי.

ברם, עד שנוכל לגשת לעצם הענין וללמוד פרשיות הלכתיות לפי דרך חז"ל, עלינו להתעכב על בעיות אחדות,

ראשית כל עלינו לחקור אחרי מוצא המדרש דהיינו מאימתי יש לנו מבחינה מדעית רשמים, המעידים על שיטה זו הנקראת השיטה המדרשית. בספרים מאוחרים שבמקרא, החל מתקופת שיבת ציון נמצאים בטויים, הנראים כטכניים והקשורים ללימוד הכתוב, הם הפעלים 'הבן' ו'השכל' והמילים 'בינה' ו'שכל'. בלשון הקלאסית אין 'הבין' פועל היוצא לשני

פעלים וכן לא 'השכל' (=הצלח) ואילו 'בינה' ו'שכל' רומזות לאינטלקט או שיטה אינטלקטואלית מסוימת, אבל אין להם תוכן קונקרטי מחוץ לנפש האדם.

ואילו בספרים המאוחרים 'הבן' ו'השכל' הם שמות נרדפים ל'למד' ו'המשכילים' ו'המבינים' נשארו רק בכתבי ים המלח ובברית דמשק ששם נמצא גם הביטוי 'דורש התורה' הם מורים, 'מלמדים' ו'שכל' ו'בינה' זהים עם תורה.

למשל:

דניאל ט, כב – "להשכילך בינה"

דניאל ח, טז – "הבן להלז את הדבר"

דניאל י, יב – "להבינך את אשר יקרה"

תהילים קיט – "דרך פקודיך הבינני"

"הבינני ואלמדה מצוותיך"

"הבינני ואנצרה מצוותיך"

(וכן בלשון משנה: ע"ז ג, ה, "אני אובין ואדון")

דה"י 1 כה, ח – "מבין עם תלמיד"

דה"י 2 כז, לב – "איש סופר ומבין"

לה, ג – "ללויים המבינים"

עזרא ח, ט – "מבינים"

נחמיה ח, ז – "הלויים מבינים את העם לתורה"

ח, ט – "והלויים המבינים את העם"

ח, ג – "והמבינים"

המילים 'מבינים' ו'משכילים' נרדפים אפוא למלת סופר וקשורים לתורה ולהפצתה, וכן נקרא עזרא 'סופר' (ספר-דתא), ועל המבינים נאמר בספר נחמיה ח, ח – "ויקראו בספר בתורת האלוקים מפרש ושם שכל ויבינו במקרא".

אמנם השמות 'משכילים' ו'מבינים' נעלמו מלשון חכמים אחר כך, ורק השם 'סופר' נשאר כדי לסמן סוג חכמים העוסקים במקרא (נזכרים הבטויים 'דקדוקי סופרים' 'תיקון סופרים' 'פירוש סופרים').

אף השרש 'דרש' מופיע בהקשר זה בספר עזרא (ז', י'): "כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט". המבינים והסופרים דורשים איפוא את התורה, כמו שהיו דורשים מלפנים את ה'. כפי שנמצא בערך כבר במשמע זה בישעיה לד', טז: "דרשו מעל ספר ה'" (קראו), אף מלת 'מדרש' נמצא כבר במקרא, "מדרש הנביא עדו" (דה"י 2, יג, כב) ודה"י (2 כד, כז) – "מדרש ספר מלכים". ותרגום השבעים מתרגמים את הראשון βιβλιον ואת השני γραφή כלומר 'ספר' 'כתב' ואף מכאן הוכחה ש'דרש' קשור לספר ולכתוב, ואילו בהעתקות מסוימות של ה- Hexapla מתורגם 'מדרש' זה במילה היוונית εκζητησις שמשמעו בדיוק כמשמע מדרש בלשוננו. גם בספר בן-סירא פרק נא נמצא: "סכלים פנו אלי ולינו בבית מדרשי". ובפרק לח מדובר על חכמת הסופר "מתבונן בתורת עליון".

אמנם פרופ' היינמן ז"ל ('בלשוננו' י"ד עמ' 182-189) סבור, שבתקופה קדומה זו אין עוד מקום למדרש מבחינה טכנית, והכוונה לדרישה וחקירה סתם, ואף פרופ' בר במאמרו 'יסודות ההלכה' סבור, שפירוש הבטוי εξηγηται שמופיע בכתבי יוסיפוס ושנתפרש כרגיל כ'דרשנים' דהיינו דורש הכתוב, אינו מחויב להיות דוקא 'דורשים' אלא סתם מורה הוראה כבספרות היוונית הקלאסית. ואף פרופ' אורבך במאמרו 'הדרשה' (תרביץ כ"ז, תשי"ח ע' 171) סבור שהשורש 'דרש' במובן אכסגטי נמצא רק החל מזמנם של שמעיה ואבטליון ('דרשנים גדולים' – פסחים ע"ב). אבל דומני שעל דברי היינמן השיב בטוב טעם פרופ' מ"צ סגל בתרביץ (שנה י"ז ע' 194). ובאשר לשמוש בלשון חכמים הוכחתי בספרי בפרק 'מדרש', מדות ותלמוד' כי שרש זה קשור תמיד לדבר הכתוב.

רשאים אנו להניח שפעולה פרשנית זו, ותהיה בצורה פשוטה ביותר – דהיינו בלי טכניקה קבועה ומסוימת – נמשכה מזמנו של עזרא, כי אין להניח כי היה כאן מבצע חד פעמי, קריאת התורה בתוך העם כרוכה בפירוש מסוים, ורשאים אנו גם להניח, שהיה קיים קשר בין השתלשלות ההלכה לבין מדרש כזה מצד אחד ובין הקבלה והתורה שבעל פה ומדרש זה מצד שני.

אבל אין זה מעניננו אין אנו דנים כאן על המדרש כגורם בהתפתחות ההלכה ועל מעמדם של סופרים בקרב העם ויחסם אל החכמים וזקני העם. לעניננו מספיקה ההנחה, שהיה קיים מדרש תורה החל מהתקופה הקדומה. ישנם חכמים (קויפמן תולדות האמונה הישראלית ע' 292, ע' 327) שסבורים שגם הרחקת כל ערב רב מישראל בנחמיה פי"ג הוא על יסוד מדרש הכתוב "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'", וכן עצם אסור החתון בעמים זרים ללא סיג, שאינו כתוב במפורש בתורה. וכן מוצאים גם בנחמיה ח, יד רמז למדרש כי כן כתוב: ("וימצאו כתוב בתורה... אשר ישבו בני ישראל בסוכות...") "ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשת סכת ככתוב". הרי שפירשו את מצות סוכה, שמשככים בכל דבר שגידולו מהארץ (התורה סותמת, שהרי הפסוק ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכו' כוונתו לארבעת המינים כי אין טעם לפרי לשם סיכוך!), אבל אפשר ואין הדברים כן, ובענין החתון מדובר רק על סיג ולא מדרש, ובענין הסכך אפשר שאין כאן מדרש אלא מסורת.

אף מוסרים חז"ל במסכת שקלים פ"ו מ"ו: "זה מדרש דרש יהודיע כהן גדול אשם הוא אשום אשם לה' (ויקרא ה, יט), זה הכלל כל שהוא בא משום חטא ומשום אשמה ילקח בו עולות, הבשר לשם והעורות לכהנים נמצאו שני כתובים קיימים אשם לה' ואשם לכהנים ואומר (מלכים ב' יב) כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה' לכהנים יהיו". אבל אין שום הוכחה שבאמת יהודיע דרש בעצמו מדרש זה, אלא נראה שחז"ל פירשו כך את כונת יהודיע במה שכתוב בספר מלכים, והתאימהו לכתוב שבויקרא.

מהצד השני ישנם חוקרים, שהוכיחו שהדרך המדרשית (כמובן לא בשטח ההלכתי) שרשמי מדרש נמצאים כבר במקרא גופו. L. I. SEELIGMANN, Voraussetzungen der Midraschexegeese Vetus Testamentum Vol. 1953 Supplement (ראה גם וייס דודו"ד חלק א', ובמאמרי הקטן בס' בירם על 'אליהו הנביא').

והרי יש שחפצים לומר, כי גם פירוש המלה 'תורה' בס' חגי ב, יא מובנה המדויק הוא מדרש תורה (כמו בתלמוד בבלי קידושין מט סע"א: "חזקיה אמר: הלכות, ור' יוחנן: תורה... מאי תורה מדרש תורה").

ירושלמי מו"ק פ"ג, פ"ג ע"ב: "איזהו תלמיד חכם היודע הלכות ועד תורה" וכן כתוב שם: "שאל נא את הכהנים תורה לאמר. הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל הלחם ואל הנזיר ואל היין ואל שמן ואל כל מאכל היקדש? ויענו הכהנים ויאמרו לא. ויאמר חגי אם יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויענו הכהנים ויאמרו יטמא".

לפי דעות בתלמוד (פסחים יז ע"א, ירושלמי סוטה פ"ה, כ ע"ב) שאלם חגי על רביעי או חמישי בקודש כל' מדרש חכמים. אך שמא לפי פשוטו של מקרא נראה שתורה כאן עוד במובנה הקדום 'הוראה' כמו 'להורות' בספר ויקרא, ואין גם טעם מספיק לחפש כאן רביעי או חמישי בקדש על ידי ספירת כל הפרטים.

אבל ישנם גם רמזים ברורים יותר במקרא, הרי בעמוס א, טו כתוב: "והלך מלכם בגולה הוא ושריו יחדיו". ברור ש'מלכם' מתכוון הנביא למלך עמון עצמו, כפי היוצא מן ההמשך: הוא ושריו (צירוף מקראי קבוע: מלך ושרים).

ואילו בירמיהו, שהשתמש בעמוס נמצא בפ' מט, ג: "כי מלכם בגולה ילך כהניו ושריו יחדיו" כאן הכוונה בוודאי לאליל 'מלכם' כפי היוצא מתוך התוספת 'כהניו' ולפי פ' מח, ז: "ויצא כמוש בגולה כהניו ושריו יחדיו".

אף בספר בן סירא מוצאים אנו שמוש בדרך המדרשית: בתהילים פט, כ, כא כתוב: "הרימותי בחור מעם... מצאתי דוד עבדי".

ואילו בבן סירא מז, ב: "כחלב מורם מקדש, כן דוד מישראל".

במשלי כז כתוב: "נוצר תורה בן מבין", תורה כאן משמעו מוסר אב ואם, ואילו בבן סירא לה, כד: "נוצר תורה שומר נפשו ובוטח בה' לא יבוש". כאן מופיעה 'תורה' כבר במשמע תורת ה'. והרי מדרש אקטואלי כדוגמת מדרשי ה'פשר' הרבים ממגלות ים המלח: דברים לב, כא: "אני אקניאם בלא עם, בגוי נבל אכעיסם". ואילו בבן סירא כא כו-כז (לז-לח): "ביתי גויים קצה נפשי, והשלישי איננו עם, ישיבי שעיר ופולשת וגוי נבל הדר בשכם".

אף בתרגום השבעים, שיסודו מלפני תקופת החשמונאים, ישנם רמזים למדרש, גם בחלק הבלתי נורמטיבי וגם בחלק הנורמטיבי.

ישעיה פ"ט י-יא: "וישגב ה' את צרי רצין עליו ואת אויביו יסכסך. ארם מקדם ופלישתים מאחור ויאכלו את ישראל בכל פה".

כרגיל מתרגמים השבעים ארם ב-Αραμ אבל כאן ארם ב-Συρία ופלישתים ב-Ἑλληνες כשכך בדיוק ב'פשרים'. (אגב הפשר הוא כמו במדרשי האגדה הארץ ישראלים "רבנין פתרין קראי", ההבדל בין 'פתר' לבין 'דרש' הוא שה'דרש' דורש את הפסוק ומוציא ממנו או מסמיך אליו, ואילו ה'פשר' מעמיד ומפרש את הכתוב על מצב אקטואלי מסוים.)

אף מתרגמים השבעים בשני מקומות את השורש 'פסח' בשמות יב, ג ו-כז ב-ἐσκέπασεν 'לחוס על' וזה כנראה על פי מדרש חז"ל שנשמר במכילתא פסחא ז "אין פסיחה אלא חייס (חסות) שנאמר כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסוח והמליט".

והרי דוגמאות אחדות ממדרשי הלכה:

1. שמות כא כח: "וכי יגח" ἐὰν δὲ κερατίση וכן 'יגף'. דהיינו לפי מדרש חז"ל ב"ק ב ע"ב: "אין נגיחה אלא בקרן"

2. שמות כב, ז, "ונקרב בעל הבית אל האלוהים" καὶ ὁμῆ ιται ונשבוע, הוספה זו מתאימה לפירוש חז"ל בשתי המכילתות: לשבועה, שנלמד מגזירה שוה משומר שכו.

3. ויקרא ו, ג: "והרים את הדשן אשר תאכל האש, את העולה על המזבח" καὶ ἀφελῆ τὴν κατακάρπωσιν כל' והרים את האיברים המאוכלים, כפי הספרא והירושלמי יומא פ"ב (לט ע"ג): "והרים אשר תאכל האש יכול עצים תלמוד לומר עולה אי עולה יכול איברי עולה תלמוד לומר אשר תאכל האש הא כיצד חותה מן המאכלות הפנימיות ויורד". (הקושי בפסוק והמדרש כדי לפתור את הקושי ברור).

4. דברים כה, ה: "ובן אין לו" σπέρμα δὲ μὴ ἦ αὐτῷ "אין לי אלא בן, בן הבן, בן הבת, ובת הבן מנין ת"ל אין לו מכל מקום". (כאן אפשר כמובן, שזאת היא מסורת).

גם בפילון נשארו לנו עוד רשמים של מדרש בספרו על החוקים המיוחדים (ב' 312) בקשר לפסוק בדברים כב, כז: "צעקה הנערה" מפרש פילון, שאין הפרש בין שדה לעיר אלא הכל תלוי בהתנהגותה, פירוש זה מתאים בדיוק למדרש חז"ל בספרי כי תצא פיסקא רמג: "כי בשדה

מצאה, יכול בעיר חייבת, בשדה תהא פטורה? תלמוד לומר צעקה הנערה המארשה ואין מושיע לה. הא אם יש לה מושיע בין בעיר בין בשדה חייבת ואם אין לה מושיע בין בעיר בין בשדה פטורה.

כן אומר פילון שהעומר בא רק מתבואת הארץ מפני הכתוב בויקרא כג, י: "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן", הוא דורש איפוא, "כי תבואו אל הארץ" וכן מוצאים אנו אצל חז"ל במנחות פ"ח מ"א: חוץ מן העומר (שאינה באה מחוץ לארץ).

מיתר הספרים החיצונים קשה להוציא הוכחות לשמוש במדרש, כי ספרים אלו מבחינה ספרותית המשך הם לספרות המקראית ואינם תלויים דוקא בכתוב בתור פירוש, אלא רוקמים ויוצרים יצירה הלכתית או אגדתית שלמה. אבל ודאי עיבדו מדרשים ולא מדרשים משלהם, כפי שמוכח גם מן ה"פ"שים" ומגלת בראשית.

המדרש הקדום

הספרות המדרשית הלכתית היא מתקופת התנאים ואף המדרשים הבודדים הם מפי התנאים או אנונימיים, עד שקשה למצוא מדרש, שאפשר להצביע עליו שהוא מתקופה טרום תנאית, אין לנו סימני היכר מובהקים ומוסמכים. אפשר אולי לקבוע, שכל המדרשים הפשוטים והפרשניים-הגיוניים אנונימיים הם מהתקופה הקדומה. שהרי על אף חילוקי הדעות על התפתחות המדרש מבחינה טכנית ואידיאולוגית הרי ודאי שפרשנות פשוטה היתה נוהגת מאז, אך אסמכתא אין לנו לכך. אמנם אנחנו מוצאים מדרשים אחדים – הלכה ואגדה – שנאמרו בשם 'זקנים ראשונים', אלא שהביטוי 'זקנים ראשונים' אינו בטוי קבוע, אלא יחסי, ומציין את הדור שלפני המוסר, כפי היוצא מתוך תוספתא ידים ב, טז ('זקנים ראשונים' שבאו מיבנה ללמד ומצאו את רבי אליעזר!) כמו 'נביאים ראשונים' בספר חגי. אבל לכל הפחות נמצא מדרש אחד, שגם התוכן מעיד עליו ומוכיח, בספרא סוף מצורע (פ"ט יב) שנויה ברייתא: "והדוה בנדתה, זקנים הראשונים היו אומרים בנדתה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבוא במים, עד שבא רבי עקיבא ולמד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים והדוה בנדתה תהא בנדתה עד שתבוא במים". קשה להניח, שבתקופה קדם-תנאית נהגו אחרת

מאשר דרשו זקנים ראשונים, ולפיכך נראים הדברים שזהו באמת מדרש עתיק מאד. נוסף על כך אף השבעים מתרגמים כמעט תמיד מלת 'נדה' ב $\alpha\phi\epsilon\delta\rho\omega$ מרוחקת, נבדלת. וגם בתוספתא שבת פ"א יד נמצא: "הראשונים לא היו אוכלין עם הנדות". אפשר אם כן לומר כמעט בבטחה גמורה שהמדרש "בנדתה" בהרחקתה עם התוצאות ההלכתיות. מדרש הלכה, הוא מהתקופה הקדומה, ואפשר איפוא לשער, כי מדרשים אכסגטיים והרמנויטיים פשוטים ואחרים כגון זה, אף הן קדומים מאוד.

בשעור זה אין לנו עסק בבעיה עד כמה השפיע המדרש על ההלכה הקדומה, דבר זה שנוי במחלוקת, אבל דומני שאין מי שיכחיש שמדרש קדום היה קיים. אמנם החוקרים המודרניים סבורים שהמדרש מושפע מהמדרש היווני, לפי ליברמן מהמדרש ההלניסטי של כתבי הומרוס ולפי פֶּר מהפילוסופיה האפלטונית, דומני שאין להכחיש גם השפעה זו, מכל מקום, ההוכחות שמביא ליברמן בספרו ² Hellenism in Jewish Palestine יש להם ידים מוכיחות, אבל השפעה זו יותר צורנית מאשר ענינית וקשורה בעיקר למדות, ואף בשטח ההלכה לא הוכיח ליברמן יותר מאשר בענין קו"ח וגזירה שוה, אבל אין זה נוגע למדרש הקדום, שיסודו הוא הפרשנות, האכסגיזה, אשר ממנה השתרבבה ההלכה או האגדה. ממילא תוך ישוב סתירות או קביעת פירוש לחיים המעשיים. פרשנות זו פילולוגית ביסודה, אם גם כמובן השפיעו עליו לפעמים דרישות הזמן, ועצם העובדה, שהתורה נקראת על ידי הראשונים לא כמסמך ספרותי אלא כתורת חיים, כספר מצוות. כך למשל אפשר לשער, שלמדו את מצות קריאת שמע פעמיים ביום מהמלים "בשכבך ובקומך" שלא לפי פשוטה, המדבר במצות למוד תורה, מתוך כוונה ברורה לממש מצוה זו על ידי פעולה תמציתית וקבלו המלים "בשכבך ובקומך" משמעות נורמטיבית מדויקת. אבל גם פירוש הלכתי זה לא יצא עדיין מגדר הפילולוגיה המותרת, כשם שלמידת אסור 'בשר בחלב' מהפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו" בדרך של 'דבר הכתוב בהווה' לגיטימית היא גם מבחינה פרשנות פילולוגית.

את האלמנט הפרשני הזה, שנראה כקדום, אפשר עוד לגלות בכמה מדרשים אחרים, אמנם בדרך כלל מיצגים מדרשי ההלכה שבידינו שלב

2 יצא לאור כחלק מספרו של פרופ' ליברמן 'יוונים ויוונות בארץ ישראל' (תשכ"ג).

מאוחר ומסובך יותר, שלב של 'תלמוד', של דיון חכמים, שאת הדיו אפשר עוד לשמוע מתוך הסגנון הדרמטי, 'אתה אומר או אינו'. 'למה נאמר' 'כלך לך לדרך זו' 'שומע אני' וכו', אבל לכשמנתחים את הברייתות אפשר עוד למצוא יסוד פרשני.

רמא"ש (=ר' מאיר איש שלום, פרידמן), חוקר המדרש המובהק, שהוציא בשעתו את המהדורה המדעית הראשונה של המכילתא דר"י, היה עליו להתפלמס עם רז"ף (=ר' זכריה פרנקל) על מהות המכילתא. הרז"ף טען באחד ממחקריו, כי המכילתא ספר מאוחר, בנוי על בריתות ומשניות, ואינו קדום כלל וכלל. כפי שמקובל. בתוך פולמוסו הוכיח רמא"ש, שהיסוד של המדרש הוא באמת פירוש קדום, והביא דוגמאות מבראשית, שמות ודברים.

כגון: "אם רעה בעיני אדוניה – אין רעה אלא שלא נגמלה חסד לפניו" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ג). "ונמצא בידו – אין בידו אלא ברשותו"³. "על משענתו – על בוריו" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ו; מכילתא דרשב"י, שמות כא, יט). "ומת או נשבר או נשבה ומת – שתהא מיתתו בידי שמים, או נשבר – ששברתו חיה, או נשבה ששבוהו ליסטים" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה טז), "וגר לא תונה ולא תלחצנו – לא תוננו בדברים ולא תלחצנו בממון" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה יח). כלומר פירושים כאלה, שהם עדיין בבחינת תרגום. אמנם אין רמא"ש טוען, שפירושים אלו מהזמן הקדום ביותר דוקא, אך מכל מקום צדק בהנחתו זו, שהיסוד הפרשני קיים בספרי מדרשי ההלכה. ואפשר להוסיף על דוגמאותיו עוד, כגון:

"והעברת כל פטר רחם – אין העברה אלא הפרשה וכן הוא אומר והעברת את נחלתו לבתו" (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא פרשה יח).

"אל תאכלו ממנו נא – אין נא אלא חי" (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא פרשה ו).

3 הערת עורך: אין במכילתא אלא בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, שמות, משפטים כא, טז).

"לבית אבות – אין לבית אבות אלא למשפחות שנאמר למשפחותם לבית אבותם" (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא פרשה ג).

"לא תהיה לו כנושה – שלא תראה לו בכל זמן" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דכספא, פרשה יט).

"פסח הוא לה' – שיהיו כל מעשיהם לשם שמים" (פסיקתא זוטריתא (לקח טוב) שמות, בא, פרק יב סי' יא).

"ונכרתה – אין הכרתה אלא הפסקה" (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא פרשה ח).

"אם המצא תמצא – אין מציאה אלא בעדים" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה יג).

"ונלוו אליך – יטפלו אליך" (ספרי זוטא, פרק יח, ד).

"מתמול שלשום – יום ואמש כשל לפניו" (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה י').

"וקראתם דרור – אין דרור אלא חירות" (ספרא, בהר, פרשה ב, פרק ב).

"והארץ לא תמכר לצמיתות – לחולטנית" (ספרא, בהר, פרשה ג, פרק ד).

"לעני ולגר תעזב – הנח לפניהם והם יבזבוזו" (ספרא, קדושים, פרשה א, פרק ג).

"טוב ברע או רע בטוב – תמימים בבעלי מומים ובעלי מומים בתמימים" (ספרא, בחוקותי, פרשה ג, פרק ט).

אבל לא רק את אלה, אלא גם מחוג המדרשים המסובכים אפשר עוד לחשוף את היסוד הפרשני ואפשר וכל אותם המדרשים הפותחים בפורמולה "בזה הכתוב מדבר, אתה אומר בזה או אינו אלא" וכו', שנראים לנו כנוסחאות ספרותיות קבועות, מוצאם בכל זאת במדרש פרשני גרידא קדום, שהיה מפרש בזה הלשון והוא הדין למדרשי-ברייתות אחרות. אתן כאן דוגמאות:

"במכסת נפשות – אין מכסת אלא מנין, שישחטנו למנויים, ואם שחטו שלא למנוייו עבר על מצוה" וכו' (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא פרשה ג), אפשר מאד והמדרש הקדום היה כולל רק "אין מכסת אלא מנין".

"מן הכבשים ומן העיזים – מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו אתה אומר כן או אינו אלא שיביא משניהם כאחת ת"ל ואם מן הצאן קרבנו מן הכבשים או מן העיזים" (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא פרשה ד).

"בבית אחד יאכל – בחבורה אחת הכתוב מדבר, אתה אומר בחבורה אחת או אינו אלא בבית אחד כמשמעו כשהוא אומר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם שומע אני שהוא נאכל בבתי הרבה הא מה ת"ל בבית אחד יאכל בחבורה אחת" וכו' (מכילתא דר"י, בא, מסכתא דפסחא, פרשה טו).

"כי תקנה עבד עברי – בבן ישראל הכתוב מדבר, או אינו אלא בעבדו של עברי" וכו' (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה א).

"והשביעית – שביעית למכירה, את אומר שביעית למכירה או אינו אלא לשנים ת"ל שש שנים יעבד שביעית למכירה ולא שביעית לשנים" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה א).

"והגישו אדוניו אל האלוהים – אצל הדיינים שימלך במוכריו... ורצע אדוניו את אוזנו בשל ימין הכתוב מדבר אתה אומר" וכו' (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ב).

"לא תצא כצאת העבדים – לא תצא בראשי אברים כדרך שהכנענים יוצאים" (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה א).

"ומכה אביו ואמו – מכה שיש בה חבורה, אתה אומר מכה שיש בה חבורה או אינו אלא מכה שאין בה חבורה" וכו' (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ה).

"מות יומת – בחנק אתה אומר" וכו' (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ה).

"ונקרב בעל הבית אל האלוהים – לשבועה אתה אומר לשבועה" וכו' (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה טו, השוה תרגום השבעים).

"וגם בעליו יומת – בידי שמים אתה אומר בידי שמים או אינו אלא בידי אדם" וכו' (מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה י).

”אם לא שלח ידו במלאכת רעהו – לצורכו, אתה אומר לצורכו או אינו אלא לצרכה ושלא לצרכה“ (מכילתא דר”י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה טו).

עד כאן דוגמאות מהמכילתא דר”י, שנחשב בדרך כלל לספר קדום ביותר.

אבל אפשר למצוא דוגמאות כאלה גם במדרשי הלכה אחרים. ”ואם תקריב מנחת בכורים לה’ – זו מנחת העומר“ (ספרא ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה יג, ג).

”ואת היותרת על הכבד – דבר שקול שיטול מן הכבד על היותרת ומן היותרת על הכבד“ (ספרא, ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה יד, ח).
”יסירנה – אפילו כוליא אחת“ (ספרא, ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה יד, ט).

”חוקת עולם – לבית עולמים, לדורותיכם... בארץ ובחו”ל“ (ספרא, אמור, פרשה י, יא).

”אצל המזבח – סמוך למזבח“ (ספרא, ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה ז, ג).

”צו – אין צואה אלא זרוז מיד ולדורות“ (ספרא, צו, פרשה א, א).
”בניו – אילו כהנים הדיוטים, או בניו הרי כהנים גדולים? כשהוא אומר הכהן המשיח תחתיו הרי כהן גדול אמור, הא מה אני מקיים בניו אלא כהנים הדיוטים“ (ספרא, צו, פרשה ג, ב).

”ימים – זה ים הגדול שנאמר ולמקוה המים קרא ימים. ובנחלים – אילו הנהרות שנאמר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן“ (ספרא, שמיני, פרשה ג, ב).

”וינזרו – אין נזירה אלא הפרשה“ (ספרא, מצורע, פרשת זבים, פרשה ה, ו).

”קדושים היו – פרושים תהיו“ (ספרא, קדושים, פרשה א, א).
”כי תמעול מעל – אין מעילה אלא שנוי“ (ספרא, ויקרא, דבורא דחובה, פרשה יא, א. וראה ”ומעלה בו מעל“ אצל סוטה בספרי זוטא, פרק ה, יב).

”מקרא קודש – קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה” (פסיקתא זוטרתא [לקח טוב] ויקרא, פרשת אמור, דף סו ע”ב).
 ”כי תבא בקמת רעך – בפועל הכתוב מדבר” (מדרש תנאים לדברים, פרק כג, כה).

הרי כאן דוגמאות מספיקות, המוכיחות שביסודם של מדרשי ההלכה מונח עוד המדרש הקדום, ואינם נראים אפוא דברי רי”א הלוי בעל ’דורות ראשונים’, שכל ספרי מדרשי ההלכה אינם אלא אוספים של ברייתות מאוחרות. הברייתות אמנם רובם ככולן מהתקופה התנאית, ישנן מסוף התקופה וישנן מהתקופה האמצעית, וגם בודאי מראשית התקופה. אפילו אין זה מוכח לפי השמות, מכיון שהדרשות אנונימיות הן או כפי שארע פעמים אין ספור שמסורות עתיקות נמסרו על ידי מוסרים מאוחרים, ודאי דרך זו היא גם הדרך של התקופה הקדם-תנאית, אבל נשרדו גם מדרשים מהתקופה ההיא ממש, שסימנם המובהק הוא הצד הפרשני.

מכאן נעבור לאותם אמצעיים טכניים המקשרים את הצד הפרשני לצד ההלכתי, המכשירים ההרמנויטיים והן המידות.

המדות

בענין המדות, שהתורה נדרשת בהן כל’ דרכי המדרש, מתעוררות בעיות שונות כגון קדמותן, מקורן, השתלשלותן ומהותן, והרבה נכתב על הדבר. לפי התפיסה הדוגמאטית הקיצונית והאמונה המקובלת נמסרו מדות אלה בסיני לדרוש בהם את התורה, דהיינו להסמיק או להוציא הלכות (על בעיה זו לא נדון בקורס זה וראה בספרי’ בפרק הראשון) יחד עם התורה שבעל פה. אמנם אין המסורת מונה בדיוק את מספרם, אבל במסורות שונות – אגדתיות – דובר על קל וחומר וגזרה שוה והתפיסה האמונתית מניחה, שמדות מסוימות מונחות כיסוד בתוך הכתוב לדרוש על ידיהן הלכות כגון ה’הקש’ (סמיכת בטויים בפסוק אחר) או ה’גזרה שוה’ (המצאם של בטויים שוים בפרשיות שונות), מדות איפוא שהיסוד שבהם אינו רציונאלי דוקא, והמדות אף יוצאות מן ההנחה

4 תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב תשכ”ו (מהדורה שניה), וכן בספר זה בפרק ’מדרש והלכה’.

שאינן התורה מעשי ידי אדם אלא מסמך אלוקי, שיש לו דרך הבעה ואמצעי בטוי משלו, שאינו סובל גישה בקורתית השואלת 'למה נכתבו הצוויים או ההודעות בלשון זו ובנסוח זה' אלא המאפשר רק את השאלה 'מהי כוונת הבורא בכתבו את הדברים בלשון זו', תוך הנחה שהדבר בעצמו נכתב בתכלית השלמות ושעל הדורש רק להסביר עד כמה שביכולתו, מתוך הנתונים ההלכתיים שיש בידו על פי דרכי המדרש המקובלים.

ברם הוכחות מדעיות לקיומן אינן אלא מזמן הלל. הן נזכרו לראשונה כמשמשות בידי הלל הזקן (לא נאמר שהוא נסח אותן) במקומות שונים. בתוספתא סנהדרין סוף פ"ז שנוי: "שבעה דברים דרש הלל הזקן לפני זקני פתירא קל וחומר וגזרה שוה ובנין אב וכתוב אחד ושני כתובין וכלל ופרט ופרט וכלל וכיוצא בו ממקום אחר ודבר הלמד מענינו אלו שבע מידות דרש הלל הזקן לפני בני פתירא".

מכאן יוצא רק, שהלל כבר הכיר את המדות בשמושן ובשמן המפורש כשיטה (אם נאמין לכל הפחות שהנסוח הוא ממש מזמנו של הלל), אבל ברור שהיו כבר קיימות באיזו צורה שהיא מקודם, שהרי מטבע הדברים שגם החכמים הראשונים לא יכלו להסתפק בדרכי פרשנות פשוטות, שהרי עליהם לתת תשובה על כל השאלות המתעוררות, וממילא צריכה היתה להתפתח שיטה הרמנויטית מסובכת יותר.

יש חכמים הסבורים למצוא כבר במדרש של 'זקנים ראשונים' הנזכר בספרא (ויקרא חובה פי"ב, א) את מדת 'כלל ופרט'. וכך שנויה ברייתא זו שם: "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא, זקנים הראשונים היו אומרים – יכול אפילו אם נגע אדם במגע טמאות (כל' באדם וכלים שנגעו במת) יהא חייב (קרבן עולה ויורד, אם יכנס למקדש) ת"ל בנבלת חיה, בנבלת בהמה, בנבלת שרץ. מה אלו מיוחדים שהן אבות הטומאה, יצא דבר שאין אב הטומאה". לשון אחרת: נפש אשר תגע בכל דבר טמא כלל, ובנבלת חיה טמאה וכו' פרט! וישנם חוקרים המניחים, שאולי המילים הבאות אחר כך בכתוב, "או כי יגע בטומאת אדם" בתור כלל, ואם כן יש כאן כבר כלל ופרט וכלל לפי הסברה הראשונה "אין בכלל אלא מה שיש בפרט" כל' אבי אבות הטומאה; לפי הסברה השניה "אין אתה דן אלא כעין הפרט" ואז נכללו גם אבות הטומאה (לפי הסברה הראשונה מדבר ההמשך על טומאת אדם כמו שכתוב בס' במדבר:

"בחלל חרב או כמת או בעצם אדם או בקבר". אמנם כבר אמרתי שאין הבטוי 'זקנים הראשונים' בטוי קונסטנטי (=יציב, קבוע), ואף כאן הוא מופיע בנגוד לר' עקיבא. אלא שלפי אותם חוקרים ההלכה הקדומה ביותר, העדות של יוסי בן יועזר איש צרדה (מסכת עדיות פ"ח מ"ד) מסייעת שכן אותו חכם קדום – מזמן החשמונאים – מעיד "דיקרב במיתא מסאב" ואין הפשט יכול להיות סתם, שמי שנוגע במת טמא, שכן זה כבר מפורש בתורה, (כוונתו איפוא שרק אב הטומאה או אבי אבות הטומאה נכלל בפירוש הכתוב. אמנם נראה קצת שחכמי דורו התנגדו לו, שכן קראו לו 'יוסי שריא', אבל אפשר, שהכוונה לשתיהלכות האחרות שהוא מביא, בענין משקה בית המטבחים ומין חגב שטהר והתיר אותם). יוסי בן יועזר אמר את דבריו בתור קבלה ללא מדרש, לא נדון על בעיה זו של היחס בין משנה למדרש מבחינה מהותית והסטורית, אבל מכל מקום מתברר, שהמדרש הוא עתיק. אמנם, עדיין לא הוזכרה כאן במפורש המדה בשמה המפורש, ואם כן אין עוד הוכחה מפורשת, שהטכניקה המיוחדת של המדות כבר היתה נהוגה.

מזמנו של הלל ואילך הידיעות בטוחות על המדות ושמותיהן, דבר זה מתאשר מן המעשה בהלל ובני בתירא בענין השאלה אם קרבן פסח דוחה את השבת (בבלי פסחים סו ע"א, ירושלמי לג ע"א, תוספתא פ"ד א-ב), ולזה רומז המקום הנזכר בתוספתא סנהדרין סוף פ"ז, לפי הודעה זו השתמש הלל באותה הזדמנות בשבע המדות אם גם במעשה נזכרו רק שלש, ומהם אחת 'הקש' שלא נזכר בשמו זה בין המדות.

אלא שמתגלה קושי במנין המדות. הנוסח שצטטתי הוא נוסח תוספתא כתב יד ארפורט: "קו"ח וגזרה שוה ובנין אב וכתוב אחד ושני כתובים וכלל ופרט ופרט וכלל וכיוצא בו ממקום אחר ודבר הלמד מענינו". בנוסח דפוס ובכ"ו הנוסח כך: "ובנין אב וכתוב אחד ובנין אב ושני כתובים וכלל ופרט ופרט וכלל". ואילו ר"ה בפירושו על הספרא מביא את התוספתא בלשון אחרת קצת: "בנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים. וכלל ופרט ופרט וכלל". והוא מעיר שאף על פי שיש כאן שמנה אפשר לחשוב או שני הבנין אב או כלל ופרט ופרט וכלל למדה אחת.

ואילו בכרייתא דרי"ש בריש תורת כהנים בדפוס שלנו הנוסח כך: "הלל דרש שבע מדות לפני זקני בתירה: קל וחומר וגזרה שוה ושני

כתובים וכלל ופרט וכיוצא בו במקום אחר ודבר למד מענינו. אלו שבע מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני בתירה". ואולם בדפוס קוסטנטניא: "ובנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים", ואילו בכ"ו: "קל וחומר וגזרה שוה ובנין אב ושתי כתובין וכלל ופרט וכיוצא בו במקום אחר ודבר הלמד מענינו".

ושוב באבות דר"ן נוסחא א' פ' לז: "שבע מדות דרש הלל הזקן לפני בני בתירה אלו הן: קל וחומר וגזרה שוה בנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים מכלל ופרט ומפרט וכלל, כיוצא בו במקום אחר דבר הלמד מענינו, אלו שבע מדות שדרש הלל הזקן לפני בני בתירה" (לפי רש"ז לא נמצאת הפסקא בכ"ו).

מתוך כל ההשוואות יוצא, כי יש כאן מסורות שונות מסביב ל'שני כתובים' לפי הברייתא דר"ש של הדפוס שלנו (כ"י אוקספורד) ושל כ"ו יש מדה שנקראת 'שני כתובים', והכוונה כנראה ל'שני כתובים המכחישים, כן סבור הראב"ד בפירושו לספרא וכן ר"ה בפירושו, לפי הנוסחאות של התוספתא ושל אבות דר"ן מסתבר ששני כתובים פירושו 'בנין אב משני כתובים', ואז מדת 'שני כתובים המכחישים' אינה מזוכרת בתוך שבע המדות והיא שייכת לבריתא ד"ג מדות. מן האחרונים נמשך אפשריין אחר הפירוש הראשון של 'שני כתובים מכחישים' (במבוא לספרות התנאים ע' 510) והוא מסתמך גם על רמא"ש בהקדמתו להוצאת הספרא שלו, ואילו ליברמן סבור (בספרו Hellenism in Jewish Palestine), כי הגרסה הטובה היא: "בנין אב וכתוב אחד ובנין אב ושני כתובים".

קשה להכריע מבחינה פילולוגית אך מנקודת ראות היסטורית מסתבר יותר, כי הכוונה ל'שני כתובים המכחישים זה את זה' כי בויכוח עם בני בתירה השתמש הלל רק בקו"ח וג"ש (לפי הירושלמי גם בהיקש = מה מצינו, דבר הלמד מענינו או בנין אב) ואילו יתר המדות לא נזכרו שם. אבל אנחנו מוצאים שם בירושלמי (פסחים פ"ו ה"א): "על שלושה דברים עלה הלל מבבל: טהור הוא (ויקרא יג, לז) יכול יפטר וילך לו ת"ל וטהרו הכהן, אי וטהרו הכהן יכול אם אמר הכהן על טמא טהור יהא טהור ת"ל טהור הוא וטהרו. על זה עלה הלל מבבל" (וראה גם בתוספתא נגעים סוף פ"א ובת"כ, תזריע, פרשה ה פרק ט) והרי כאן לפי דעת רמא"ש ענין של כלל ופרט או כלל הצריך לפרט ופרט הצריך

לכלל. לפי רי"ן אפשטיין (טהור הוא = כלל, וטהרו הכהן = פרט) ולמדרש זה יש אף שייכות לענין פסח שהרי הוא דן על ענין טומאת מצורעים וטהרתן, וזה חשוב להקרבת קרבן פסח.

שני המדרשים האחרים הם "שני כתובים המכחישים זה את זה... כתוב אחד אומר וזבחת פסח לה' אלוקיך צאן ובקר (דברים טז, ב) וכתוב אחד אומר מן הכבשים ומן העיזים תקחו, הא כיצד צאן לפסח צאן ובקר לחגיגה" (וראה בתרגומים), דבר זה ודאי קשור לפסח ולחגיגה ולשאלה אם חגיגה דוחה שבת כמו פסח.

והדבר השלישי: "כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות (דברים טז, ח) וכתוב אחד אומר שבעת ימים מצות תאכלו (שמות יב, טו) הא כיצד ששה מן החדש ושבעה מן הישן". (וראה מכילתא דר"י, בא – מסכתא דפסחא פ"ח ובספרי דברים פיסקא קלד ומנחות סה ע"א ודרש זה כנראה נגד הצדוקים, שדורשים ממחרת השבת, בסוף הירושלמי: "וודש והסכים ועלה וקבל הלכה" כל' דרש מעצמו, והסכים מעצמו להלכה המקובלת, ועלה וקבל הלכה מרבותיו).

הרי נראה שהשתמש ב'שני כתובים המכחישים' וידע את הטכניקה הזאת כבר בבבל. (לפי נויסנר יתכן, שהיתה כבר בבבל השפעה הלניסטית) ואפשר איפוא וכבר השתמש במידות בבבל, לפי הספור לא חפצו בני בתירא לקבל את המדרשים. יש חוקרים הטוענים (בעקבות ווייס בדודו"ד) כי כאן החדוש שהלל חדש, ושלא רצו לקבל את השיטה המדרשית החדשה. אבל לפי לשון הספור אין שום הכרח, כי לפי הספור אמרו רק "קו"ח שאמרת, ג"ש שאמרת, יש לו תשובה", ואפשר איפוא שלא התנגדו לשיטת המדרש ואף הכירו בו אלא שבנדון זה לא חפצו לקבל עד שאמר "יבא עלי כן שמעתי משמעיה ואבטליון".

אמנם ר"ש ליברמן, המניח השפעה הלניסטית על התפתחות המדות, מטיל ספק בדבר, אם המינוח הוא באמת מזמנו של הלל, ואולי תוספת היא של עורך הברייתא, אבל מכל מקום ידועות היו המדות ואפשר שבאמת הלל דרש באותו יום שבע מדות, אם גם לא הוזכרו אלא שלש, כי הרי בבבלי שנו: "היה יושב ודורש כל היום", ועל יסוד זה סוגגן המאמר "שבע מדות דרש הלל הזקן לפני בני בתירא", כפי שהסביר רש"ח קוק בהערותו על שבע המדות (עיונים ומחקרים ע' 56). ובאבות דר' נתן המאמר מקושר באמת עם דברים שמספרם שבע, וכן בתוספתא

נזכר מקודם "שבעה דברים בגולם" ואם כן אין המאמר בא לומר שהלל התקין את המדות, אלא שבאותו יום השתמש בשבע. והדבר כשהוא לעצמו מובן, מדות אלו פשוטות הן ומחויבות מעצמן מתוך הפרשנות המדרשית ואין כאן צורך בהשפעה מידית מהעולם ההלניסטי. אבל כמוכח מהצד השני יש מקבילות בספרות הזאת, כפי שהביא ר"ש ליברמן, המוכיחות כי קיים איזה קשר בין המדות ושמותיהן לבין הפרשנות ההלניסטית (למעשה כבר הביע לראשונה רא"ה ווייס דעה זו בשם ילינק, וכן גרץ, כי שמעיה ואבטליון, רבותיו של הלל, הנקראים בגמרא 'דרשנים גדולים' באו מאלכסנדריה). ואף החכם דאובה הקדיש לנושא זה חקירה מעניינת. יש מעין השפעה מורגשת, אם לא בנוגע לעצם המדרש ודרכי שמושו, שאין חכמי ישראל היו זקוקים לכך לעזרת היוונים או ההלניסטים, הרי בכל זאת בהגדרת המדות וקביעת שמותיהם ובשמושם, דהיינו ב'תלמוד הראשונים' יש משום השפעת העולם הקלסי.

קמינקא בשעתו כבר ערך השוואות בין עולם חז"ל לעולם היווני-הרומי אבל ללא בקורת. ר"א שוורץ הקדיש למדות ששה ספרים, וחפץ היה מצד אחד להוכיח את הדמיון בין הלוגיקה היוונית לבין המדות, ומצד שני ההתפתחות החופשית והפנימית של המדות.

דאובה (H.U.C.A XXII) בא לידי מסקנה, כפי שאמרת, שכל הבנין התלמודי-המפרשי בטכניקה ובמתודיקה שלו מושפע מהעולם ההלניסטי והרומי, מהריטורים והיוריסטים ולפי דעתו אין כאן מקרה, כי המדות – תלמוד הראשונים – בסדרם ובמנינם דומים בדיוק למקובל בעולם הרומי-ההלניסטי היורדי.

הגר"ש ליברמן מצדו, בלתי תלוי בדאובה, הוכיח על יסוד קטע בכתבי הקראי-הביזנטי ר' אליה הדסי, כי שתי המדות הראשונות קו"ח וגזרה שוה ודאי לקוחות מהפרשנות ההלניסטית והוא מראה במאמרו המאלף, כי בדרך כלל הפרשנות של חז"ל – ההלכתית והאגדתית לפעמים בפרטי פרטים, דומה לפרשנות ההומירית. ואף הוא סבור, שעבוד עברי כאן של טכניקה הלניסטית, שהיתה ידועה לחכמים (ההבדל בינו לבין דאובה, שהשפעה ישירה הוא רואה רק בקו"ח וג"ש ולא מן האסכולות היוריסטיות אלא מהאסכולות הריטוריות-הפרשניות, שהשפיעו גם על התפתחות המשפט הרומאי (גם על המדרש). לאחרונה נכנס למחקר

ההלכה, ההיסטוריון פרופ' בער והוא סבור, שגם ההלכה וגם הטכניקה מושפעים השפעה מכרעת מהעולם האפלטוני-הקלסי.

אנו כאן לא נכריע, כולם מסכימים, שהיסוד הוא טבעי ואין צורך לחפש כאן העתק, ומה שנוגע להשוואות או הקבלות ואפילו מפתיעות, הרי מי שמצוי אצל ההלכה האסלאמית יודע, ששם ישנן הקבלות מפתיעות להלכה שלנו גם בתוכן וגם בטכניקה, ואף על פי כן עדיין אין שום הוכחה, שחכמי האסלאם שאבו מהיהדות, אם גם היו בין ראשוני האסלאם יהודים. אגורה דומה, אקלים דומה ותנאים דומים מולידים לפעמים תופעות דומות.

רק בנוגע לאותם המונחים, שמתברר מתוך זרות לשונם, שתרגום הם מהרומית או היוונית, כגון הבטוי 'גזרה שוה' אפשר להניח בודאות שהשפעה ישירה כאן.

שבע המדות

קל וחומר

[מבחינה לשונית קול וכן נמצא בכ"י מנוקד, וברבים: קולין וחומרין].
כפי שכבר אמרתי, עצם דרך המחשבה בקו"ח היא קדומה מעט כדרך המחשבה עצמה, והרי היא נמצאת כבר בצורה סגנונית מסוימת גם במקרא וכבר אמרו חז"ל בבראשית רבה (צב, ד-ח) על הפסוק: "הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנוב מבית אדניך כסף או זהב". ותני ר' ישמעאל: זה אחד מעשרה קולין וחמורין שכתובים בתורה: הן כסף וכו'; הן בני ישראל לא שמעו וכו'; ויאמר ה' אל משה הלא אביה ירק ירק בפניה תכלם שבעה ימים קו"ח לשכינה י"ד יום; הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם ואף כי אחרי מותי; כי את רגלים רצת וילאוך וקו"ח ואיך תתחרה עם הסוסים, ובארץ שלום אתה בוטח וקו"ח ואיך תעשה בגאון הירדן; הנה אנחנו פה ביהודה יראים וקו"ח ואף כי נלך קעילה; הן צדיק בארץ ישולם קו"ח אף כי רשע וחוטא; ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה הרגו וכו' וקו"ח בשאר מדינות המלך מה עשו; הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה קו"ח אף כי אש אוכלתו ויחר'. (בילקוט חסר האחרון).

המפרשים טרחו לתרץ את הקושיות השונות שנתעוררו בקשר למאמר זה:

(א) לא נמנו עשרה בתורה. (ב) ישנם יותר מעשרה. ניתנו פתרונות שונים, מסתבר פתרוננו של שוורץ: בעל הברייתא נתכוין לצורה הסגנונית המיוחדת הן – אף, שבו ראה את היסוד הסגנוני של הקו"ח. והביא רק את הכתוב הראשון ואילו יתר הפסוקים נתוספו במשך הזמן ומכאן גם הסדר המשונה.

כל זה בנוגע למחשבה המקראית. בתקופת בית שני ובתקופת התנאים מופיע הקו"ח כמכשיר בטכניקה המדרשית, שיש לו תוצאות להלכה ויש לו גם הגבלות ואפשר וכאן השפעת המחשבה היוריסטית הריטורית. הקו"ח נקרא בלטינית A MAIORI AD MINUS או A MINORI AD MAGNUS וביוונית *απο μικροτερου* או *απο μειζονος και ελαττου*. בהלכה הוא מופיע גם בצורה 'אין צורך לומר', ואילו במדרש הוא מופיע בשמות שונים ובצורות שונות, הכל לפי אסכולות המדרש ולפי המשמע, לפעמים בצורה אינטרוגטיבית (=חוקרת) כגון: והלא דברים קל וחומר, ולא קל וחומר הוא, והלא דין הוא, או שהיה בדין. ולפעמים בצורה רטורית: ודין הוא, מקו"ח, כשהמדרש הוא היפוטיטי כלומר כשהתנאים מניחים, שאפשר היה לדון קל וחומר אלא שהכתוב בא לבטל מחשבה זו, משתמשים בבטוי 'דין' (דין = משפט = הדיון על המשפט ותוצאות המשפט ומכאן גם לדיון תיאורטי לקו"ח או ג"ש), ואם הקו"ח הוא אמיתי ונשאר בתקפו משתמשים בבטוי: קו"ח (וכן באגדה), אבל יש וגם בבטוי דין במובן זה והכל תלוי בסגנון האסכולות.

לפעמים למדים בדרך קו"ח הלכות חשובות ביותר, וכבר חפץ הלל ללמוד קרבן פסח שדוחה את השבת מקו"ח: מה אם תמיד, שאין חייבין על עשייתו כרת דוחה את השבת, פסח שחייבין על עשייתו כרת אינו דין שדוחה את השבת. כן למדים בתורת הכהנים את אסור חלוצה לכהן מקו"ח מגרושה (שמותרת למגרש) וכן לומר ר' ישמעאל במכילתא דר"י קידושי כסף בקו"ח משפחה כנענית: "ומה אם שפחה כנענית שאינה נקנית בבעילה נקנית בכסף, בת-ישראל שהיא נקנית בבעילה אינו דין שתהא נקנית בכסף". הנוסחא פותחת כרגיל במילים 'ומה אם' או 'ומה'.

הקו"ח הוא מדה הגיונית ומשום כך מובן הכלל "אדם דן קו"ח מעצמו, (ירושלמי פסחים פ"ו א), שהרי אם אינו נכון, מתגלות הפירוכות והתשובות מיד, אבל ברור מהצד השני, שהעמידו חז"ל הגבלות וסייגים לשמושו ולכוחו.

שתי הגבלות מקובלות בבית מדרשו של ר' ישמעאל:

'אין עונשין מן הדין'. כל דבר הנלמד ע"י קו"ח אינו גורר אחריו את העונש. כגון: בתורה למשל: "וכבס האוסף את אפר הפרה את בגדיו וטמא", אפשר היה ללמוד את זה מהמשליך את האזוב לשריפת הפרה, אלא שאין עונשין מן הדין.

התורה עונשת את הבא על בת בתו ואם כן קו"ח לבא על בתו אלא שאין עונשין מן הדין, ולפיכך צריך עוד פסוק מיוחד כדי לקבוע עונש. כמו כן אומרים: אין מזהירין מן הדין. כל' אין אזהרה על יסוד קו"ח, למשל על הבא על בת אביו ובת אמו שאפשר ללמוד מן הפסוק: "ערות אחותך בת אביך או בת אמך". הרי קו"ח לבת אביו שהיא גם בת אמו. לפיכך צריכים עוד פסוק מיוחד לקבוע את האזהרה: "ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא" (מכות ה ע"ב).

כלל אחר ידוע הוא: 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון'. הכלל הזה נלמד מן התורה ממקרים: "ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים תסגר שבעת ימים" קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון – תסגר מרים שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף, (ברייתא דרי"ש ותלמוד בבלי).

הכלל הזה נודע לנו כבר ממשנת ב"ק פ"ב מ"ה בפי חכמים נגד רבי טרפון כלומר כבר בתקופה הראשונה אחר חורבן הבית. וכן הוא מופיע במשנה נדה פ"ד מ"ו בפי ר' אליעזר שבאותו דור. כמו כן הוא מופיע בתוספתא גיטין פ"ב, ו (בבלי גיטין כד ע"א = 'וממקום שבאת'): "רשב"א אומר משום ר' עקיבא אשה נאמנת להביא גיטה מקו"ח ומה צרתה שאינה נאמנת לומר מת בעלה נאמנת להביא גיטה, היא שנאמנת לומר מת בעלה אינו דין שתהא נאמנת להביא גיטה? דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה צרתה צריכה שתאמר בפני נכתב ובפני נחתם".

ואותו כלל נקרא כפי שאמרתי לפעמים גם בשם 'ממקום שבאת' כגון בתוספתא שבת פט"ו טז: "ר' ליעזר אומר מילה דוחין עליה את השבת

מפני מה, מפני שחייבין עליה כרת לאחר זמן והרי דברים קל וחומר ומה על אבר אחד ממנו דוחין את השבת דין הוא שידחה שבת על כולו. אמרו לו ממקום שבאת מה להלן ודיי ולא ספק אף כאן ודיי ולא ספק". וכן בתוספתא מע"ש פ"ב יז בענין הלוקח בהמה בכסף מעשר שני שנטמא. (אלא שאין כאן קו"ח אלא מה מצינו), עוד נמצא במכילתא דר"י פ' משפטים (מסכתא דנזיקין פר' א): "כי תקנה עבד עברי למה נאמר להביא את הגר דברי ר' ישמעאל, רבי אליעזר אומר אינו צריך אם ישראל עובד, הגר לא יעבוד, אם ישראל עובד שש שנים, הגר יעבד שנים עשרה, אמרת דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה ישראל עובד שש אף הגר יעבד שש".

הכלל דיו הוא איפוא הגבלה מקובלת, אלא שבמקומות אחדים כגון במקומות הנזכרים בב"ק ובנדה וכן בכרייתא בב"ב קיא ע"א התלמוד מתרץ את זה ואומרין בעלמא דרשי דיו, אבל לא במקרים הללו מכיון שאז אין טעם לקו"ח והדיו הוא ענין פורמאלי בלבד. והרי 'דיו' זה שם מתחלת הדין ולא מסוף הדין. (ר' טרפון אומר שור ברשות הניזק, נזק שלם, קו"ח – משן ורגל שפטור ברה"ר וחייב ברשות היחיד, קרן שהוא חייב חצי נזק ברשות הרבים אינו דין שיהא חייב נזק שלם ברשות היחיד, א"ל חכמים דיו. מה ברשות הרבים חצי נזק אף כאן חצי נזק, רשות הרבים תחלת הדין), על פי רב הדיו בא למנוע חומרות ואז היא מקובלת, אבל בשני המקומות הללו הדיו מביא לידי חומרות ולפיכך מתנגדים לו ר"ט ור"א.

היות והקו"ח היא מידה הגיונית שאדם דן מעצמו אפשר גם להשיב עליו. ('פרק' בארמית). לעיתים קרובות משיבין על הקו"ח מתוך טענות, שאין להסיק מסקנה מן הקל על החמור או להפך, מכיון ששני הנושאים שונים במהותם או בתכונות מסוימות. לפעמים משתנה בתוך הדיון צורת הקו"ח לגמרי ע"י הכנסת מומנט חדש להשוואה, עד שאין עוד קו"ח אלא שהדין החדש נלמד מהצד השוה ('חדא מתרתי חדא מתלתא') שבנידונים השונים (דוגמא עתיקה של צד שוה במשנה ראשונה של ב"ק: "לא הרי הבור כהרי המבעה, ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים, ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק הצד השוה שבהן

שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

בשיטת המדרש של האמוראים אין התשובה – הפירכא בלתי מוגבלת, ובסופו של דבר כשהגיעו לשלב של: "וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהם" אז מותר להשיב רק פירכא מגוף הענין אבל לא שלא כענין (מעלמא)⁵.

גזרה שוה

בנגוד לקו"ח, מדת הג"ש אינה מדה הגיונית בספרות התנאית בכמעט רב המקרים, אלא מידה אי רציונלית, המבוססת על קבלה, אמנם נמצא עוד פעם אחת במשנה בדרך הגיונית של השוואה בביצה פ"א: "ב"ש אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביו"ט בין שהורמו מאמש בין שהורמו מהיום ובית הלל מתירין. אמרו להם ב"ש גזרה שוה חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן כשם שאין מוליכין את התרומה כך אין מוליכין את המתנות" (כבר פרשו המפרשים: דדמיא דג"ש, כי הכל מדרבנן), אבל כבר בוכוח בין הלל לבני בתירא היה למדה זו האופי המיוחד, שכן לפי המסורת אמר הלל: "נאמר במועדו בפסח ונאמר במועדו בתמיד מה תמיד דוחה את השבת אף פסח דוחה את השבת". אמנם במקרה זה עדיין יש משום הגיון בעצם ההיקש, אבל הבסיס הוא בדמיון במילים שוות, ולא בתכונה שוה. היחס בין ההקש ההגיוני והג"ש עדיין מורגש במדרשים דבי ר' ישמעאל, ששם נאמר פעמים רבות על הג"ש: מופנה להקיש ולדון. אבל לפי אותה מסורת – בירושלמי בפירוש, ולפי הבבלי ברמז – אמרו לו כבר בני בתירא: "אין אדם דן ג"ש מעצמו" (מפני אופיו הבלתי-רציונאלי), והירושלמי מוסיף: "אם בא אדם לדון אחר ג"ש מעצמו עושה את השרץ מטמא באהל ואת המת מטמא בכעדשה, דו דרש בגד עור בגד עור לג"ש". ואמר עוד: "אדם דן ג"ש לקיים תלמודו ואין אדם דן ג"ש לבטל תלמודו. אדם דן קו"ח לעצמו ואין אדם דן ג"ש לעצמו, לפיכך משיבין מקו"ח ואין משיבין מג"ש".

5 חולין קטז ע"א: חדא מתדא קולא וחומרא פרכינן, כל דהוא לא פרכינן, אבל על חדא מתרתי אפילו כל דהוא פרכינן. חדא מתלתא אי הדר דינא פרכינן כל דהוא אי לא הדר דינא קולא וחומרא פרכינן.

באשר לפירוש השם ניתנו ביאורים שונים. א) מעין גזרת הכתוב. ב) מלה שוה. ג) חק שוה. כי מלת חק מתורגם במקומות רבים בגזירה. לאחרונה כך ר"ח אלבק בהשלמות לערכין פ"ד מ"ד ומביא הרבה סמוכים שבלשון חז"ל 'גזר' הוא 'צוה' 'פקד'. אם כן גזרה שוה – מצוה שוה שנלמדה משתי תיבות שוות. ועדיין בפיו של ר' אליעזר: "דנין מרשות לרשות לגזרה שוה וחובה מחובה לגזרה שוה" (ספרי זוטא ט, ב). רק אח"כ התחילו להשתמש במונח גם למדה בעצמה ולא לתוצאה.

פרופ' בער רצה לראות בג"ש השפעת המיסטיקה האפלטונית, Dichtomia sis isatomn דהיינו לא מדה פרשנית ביסודה אלא פילוסופית-מיסטית מיטפיסית וזה הועבר גם על התורה ועל ההלכה ומשום כך היסוד באי-רציונאלי, מסתבר ביותר פתרונו של פרופ' הגר"ש ליברמן, כי הג"ש הוא מה שנקרא כפי בפי הפרשנים והריטורים היווניית בשם: decretum, dogma. פירוש זה מתאים ביותר גם מבחינת לשונית (גזרה-שוה) וגם מבחינה ענינית.

אמנם מבחינה היסטורית-בקורתית נראה קצת, כי הכלל "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" אינו כל כך מוחלט. ונראה, כי עדיין ר' עקיבא דורש ג"ש מעצמו שכן שנוי בספרא נדבה פ"ד: "קבלת דם אינו אלא ככהן כשר ובכלי שרת". וזה נדרש על ידי ר' עקיבא על יסוד ג"ש של כיהון כיהון, ור' טרפון מתנגד לכך ואומר: "עקיבא עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו, אקפח את בני, אם לא שמעתי שיש הפרש בין קבלה לזריקה ואין לי לפרש, א"ל ר' עקיבא תרשיני לומר לפניך מה שלמדתי, א"ל אמור, א"ל קבלה לא עשה בה את המחשבה כמעשה זריקה עשה בה את המחשבה כמעשה. א"ל ר' טרפון אקפח את בני שלא הטית ימין ושמאל, אני הוא ששמעתי ולא היה לי לפרש ואתה דורש ומסכים לשמועה, הא כל הפורש ממך כפורש מן החיים". (וכן כספור הזה בספרי פ' בהעלתך בנוגע לכהנים, שלפי ר' עקיבא תמימים כשרים לתקוע בחצוצרות ולא בעלי מומים, ואילו ר' טרפון טוען שראה עוד בעיניו את דודו שמעון החגר מריע בחצוצרות, רבי עקיבא אומר לו שבודאי היה המקרה ביום הקהל, שאז בעלי מומים כשרים כמו ביום כיפור וביובל. אף כאן דרש ר' עקיבא ג"ש כהן כהן [וזרקו בני אהרן הכהנים] ר' עקיבא איפוא דרש מעצמו, ור' טרפון מאשר לו, שכן באמת השמועה המקובלת).

גם בעל הערוך רומז עוד לאפשרות כזאת בקשר לבבלי שבת צו-צו "אלא גזרה שוה לא גמיר" (על ר' עקיבא), ומפרש אלא הוא דורש מעצמו, אבל לפי תפיסתו הדוגמאטית גזרה שוה כזאת היא אינה בר-סמכא וכנראה משמשת רק אסמכתא ורמז. ובאמת מוצאים גזרות שוות כאלה בספרות התלמודית, שברור שלא נתכוונו אלא לרמז כגון במכילתא דר"י: "ושמתי לך מקום, איסי בן עקיבא אומר למה נאמר לפי שהוא אומר שבו איש תחתיו אלו אלפים אמה (שהן בעצם מדרבנן) אתה אומר אלפים אמה או אינו אלא ד' אמות, הרי אתה דן נאמר כאן מקום ונאמר להלן (בעיר מקלט) מקום, מה מקום האמור להלן אלפים אמה, אף האמור כאן אלפים אמה". וכגון הידועה פסחים ז ע"ב: "בודקים את החמץ לאור הנר, מנא הני מילי? אמר רב חסדא למדנו מציאה מציאה ומציאה מחיפוש ומחיפוש מנרות ונרות מנר" וכו'.

באשר לעצם הכלל, שנתגבש בתקופת התנאים, "אין אדם דן גזרה שוה מעצמו" הרי מתעוררות שאלות אחדות: א) מה משמע 'מעצמו'? ב) אם הג"ש הוא דבר מקובל משמועה. מה טיבן של המחלוקות המרובות בענין שמושה? ג) מהו בעצם מקובל? ד) מה שונה ג"ש מיתר המדות, שלפי התפיסה הדוגמאטית, כולן ניתנו מסיני לשמוש המדרש.

נפתח בבדיקת השאלה הראשונה. בתלמוד אין פירוש מדוייק, אך מתוך הסוגיא בבבלי ובירושלמי שם יוצא, שמן ההכרח הוא, שהדורש קבל את הג"ש. בדרך כלל, אין הדוגמאטיקה התלמודית מפותחת בצורה שיטתית, עד שנדע בדיוק, למה התכוונו האמוראים, בבטוי 'גמרתו', הראשון הנותן הגדרה מדויקת הוא רש"י בפירושו על הגמרא (בפסחים סו ע"א, נדה יט ע"ב, ר"ה לד ע"א, גיטין מא ע"ב, מנחות פב ע"ב) בהוסיפו, אלא אם כן קבל מרבו ורבו מרבו עד למשה בסיני, ששמא בא הכתוב לדבר אחר, וכיון שהוא כך קבל, הרי זה כמי שנכתב בגופו בפירוש בתורה. (במקומות אחדים אומר רש"י שגם כל יתר המדות רק כך, פרט לקו"ח, אבל תוספות בסוכה לא ע"א חולקים עליו וסבורים, שזה רק חל על ג"ש, שצריך שיקבל מרבו. וכן סבור הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות). רבנו תם בתוספות שבת צו ע"א מתרץ אותם בחלקן כן: "שהיה להם בקבלה מנין ג"ש שבכל התורה וזו (שחולקים עליה) היתה יתירה על החשבון לפיכך לא קיבלה". פירוש ר"ת מסתבר מנקודת ראות דוגמאטית על מהות הקבלה, אבל מתעוררות מיד השאלות

שהעמדנו כבר. אבל תירוץ זה דחוק, כי נצטרך לומר, כי לכל אחד היה חשבון אחר, כי לפעמים זה חולק ומביא ג"ש אחר ולפעמים זה.

כמעט כל המחברים הרבניים הולכים באותה שיטה של רש"י, פרט לר"ח קאזיס בספרו 'קנאת סופרים' על ספר המצוות להרמב"ם, הוא מקשה על שיטת רש"י ממקומות שונים, שמהם משמע שלא סברו חז"ל שהג"ש מסורה דוקא מסיני כגון עתניאל בן קנז שהחזיר בפילפולו אלף ושבע מאות קו"ח וג"ש (תמורה טז ע"א) וכן הברייתא בבבלי סנהדרין צט ע"א: "כי דבר ה' בזה – אפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מקו"ח זה ומג"ש זו – זה הוא כי דבר ה' בזה" (ומדחשיב בהדי הדדי קו"ח וג"ש משמע דמדה אחת הן לענין שתהא התורה נדרשת בהן בשוה כל' מעצמן דאילו ג"ש מסיני הוא, מאי קמ"ל שהן בכלל כי דבר ה' בזה). אלא שהכוונה היא לפי שיטת הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה: "ומדברים שנתחדשו בכל דבר ודבר בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול" (ראה גם הלכות ממרים פ"ב ה"א), כל הנגוד למלת 'מעצמו' הוא מפי בית הדין הגדול. לפי זה יש לומר, שכל ג"ש שלא נתקבלה, או שיש עליה מחלוקת, או שהיו אחרות במקומו, או שנדחו בגלל דרשה אחרת, לא היו מוסכמות על פי בית הדין הגדול. בדרך זו בערך הולך בעל 'דורות הראשונים' רי"א הלוי מתוך ראית ההשוואה הספרותית והדוגמאטית, הוא משוה את שתי הגמרות וכך יוצא שהכלל 'אין אדם דן ג"ש מעצמו' הנמצא בשתי הגמרות מתפרש על ידי דברי ר' בא בר ממל "אדם דן ג"ש לקיים תלמודו" כל' אם יש לו תלמוד, קבלה, מותר לו להשתמש בג"ש לשם אסמכתא, אבל אסור שאדם פרטי ידון מעצמו, כי זה ניתן רק לבה"ד הגדול. ההבדל בין ר"ח קאזיס לבין רי"א הלוי הוא בזה, כי לפי ר"ח קאזיס הכוונה רק לג"ש ואילו לפי הלוי לכל המדות פרט לקו"ח. וגם לא כיוצר, אלא כמסייע אחרי בירור הב"ד מתוך יסוד הקבלתם. לפי שיטות אלו תורצו אמנם כמה קושיות: מה מקובל, היחס ליתר המדות, המחלוקת, שהרי לפי הלוי הכל בבחינת אסמכתא, וזה דורש כך וזה דורש כך, וכמאמר הירושלמי ברכות פ"ב ה"ג "כל מילתא דלא מיחורא מסמכין מן אתרין סגין".

שיטה משכילית היא שיטת רב ליטאי מהמאה הקודמת, ר' מאיר פלונגיין בס' תלפיות שסבור, שיש שני מיני ג"ש, האחת שהתיבה עצמה

מחייבת אותנו ללמדו בג"ש ולהשוותן ועל זה אין משיבין ומפריכים, כי זה מן ההכרח. והשניה, שהסברה תורה אותנו להשוותן. אבל ממשמעות התיבה אין הכרחי, ולכן אפשר להשיב עליה, אם לא שהיא מופנה דהיינו בלתי עמוסה דרשה אחרת, כי אז הכתוב גילה לנו על ידי היתור, שיש להשוותן. לפיכך הוא סבור כי 'כי אין אדם דן ג"ש מעצמו הוא אם יש עליה קבלה מרבו אשר בימיו היה עוד השפה העברית חיה עד זמן הלל, כי אז ידעו עוד אם המלה מופנה. אבל בימיו של הלל פסקה הלשון העברית מלהיות עוד חיה והשחיתוה ולכן גדרו גדר, כי אין ללמוד עוד ג"ש בלי קבלה מרבו עד הרב אשר בימיו השפה העברית היתה עוד חיה – זמן עזרא ואנשי כנסת הגדולה'.

בבאור משכילי זה נעשה ניסיון למיין את הג"ש מבחינה היסטורית ונגעו גם במושג "מופנה" שעוד נדבר עליו.

בתאוריה זו השתמש ר"א שוורץ וכן בתאוריה של ר"ח קאזיס, שכבר אמרו שיש שני מיני ג"ש, האחד קדום מלפני הלל דהיינו ג"ש שהבטוי נמצא באמת רק פעמיים, וג"ש לא היתה מסויגת, כי הוא היסוד של הפרשנות המקראית, והשני דהיינו שהוא נמצא יותר מאשר פעמיים, אבל לענין חוק והלכה נמצא רק פעמיים כגון זו של הלל (ב'מועדו').

ג"ש כזו דחו בני בתירא ואז נתהוותה מעין מלחמתה של תורה שנסתיימה בימי התנאים בפשרה, וקבעו שג"ש צריך להיות מופנה, ואף על פי כן היו שלמדו את הדברים על ידי רבוי במקום ג"ש והכלל 'אין אדם דן ג"ש מעצמו' הוא מעין תנאי, ופירושו: אלא אם כן מרבו הקרא, כלומר אם יש בפסוק גם דרך של מדרש על ידי רבוי.

אל נכון ראה שוורץ שבספרות המדרשית יש מעין היאבקות בין שיטת הג"ש (וגם הקו"ח) לבין שיטת הרבוי, ביחוד בין דברי ר"ע ודברי ר"י ש כי ר"ע לשיטתו: 'הכל מתרבה במקומו', אבל אין כל אחיזה היסטורית שבתקופה קדומה כבר הבחינו בין שני מיני ג"ש.

בודאי התפתחה מידת הג"ש במרוצת הזמן, ותוך התפתחות זו אבדה אולי מתכוונתיה המקוריות וודאי שיש לתחם תחומים בין תקופת התנאים לתקופת האמוראים, אבל אין להפריז בכך, כי לפעמים מדרשים שנראים כמעשה ידי האמוראים, מתגלים ביסודם בברייתא.

וסופו של דבר: לפי שיטת רש"י, שהיא מקובלת ביותר בספרות הרבנית מתפרש המושג. מקובל בפי הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות ובפי הר"ש מקינון בס' המצוות⁶ כך: שלפעמים המילים בלבד נמסרו, לפעמים ההלכה הנלמדת, דהיינו הקבלה היתה כללית, ולפעמים רק שיש ללמוד דבר מדבר בדרך סתמית ומכאן המחלוקת והתפיסות השונות!

בנין-אב

אף מידה זו יסודה בכלי ההשואה וההיקש.

ניתנו פירושים שונים למקור מלת בנין-אב נראה יותר פירושו של באכר, שהנסוח הקדום הוא "זה בנה אב" כפי שהוא מופיע עדיין בטרמינולוגיה של המדרשים דבי רי"ש, ובמקרה זה 'אב' קצורו של 'בית אב' בטוי מצוי בספרות התלמודית 'בית אב של הלכה' (מדרש שה"ש ב, ו) "תורה שאין לה בית-אב" (ירושלמי שבת פ"ט ה"א, יז ע"א; פסחים פ"ו ה"א, לג ע"א) והכונה לדוגמא עיקרית לכל יתר הדברים הדומים שהם כבני משפחה אחת.

לפעמים לומדים בנין-אב מכתוב אחד ולפעמים משני כתובים. דוגמאות אחדות לבנין אב פשוט, שיש בו יסוד פרשני, מכתוב אחד.

"מות ימותו באבן ירגמו אותם דמיהם במ, זה בנין-אב לכל דמיהם במ האמורים בתורה בסקילה" (ספרא סוף קדושים)⁷.

"וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר מלמד שהסמיכה בשתי ידיו, בנין אב לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידיים" (כל' גם במקומות שכתוב "וסמך ידו", ספרא אחרי מות פרשה ד, ד).

"אשר הובא את דמם לכפר בקודש, זה בנין אב כל שדמו נכנס לפנים השורפו מטמא בגדים" (ספרא אחרי מות פרשה ה, ה).

"ואוכליו עונו ישא כי את קודש ה' חלל ונכרת, הזה בנין אב כל שהוא קודש חייבים עליו כרת" (ספרא קדושים פרשה א, ה).

"והקריבה עז בת שנתה, זה בנה אב כל מקום שנאמר עז צריך שתהא בת שנתה" (ספרי במדבר פיסקא קיב, במדבר טו, כז).

6 הערת עורך: צ"ל בס' הכריתות.

7 במכילתא נדרש זה כג"ש: נאמר כאן דמיהם במ ונאמר להלן דמיהם במ.

"ואשמה הנפש ההיא והתודו ר' נתן אומר זה בנה אב לכל המתים שטעונים וידווי" (ספרי במדבר פרשת נשא פסקא ב).

בטרמינולוגיה של מדרשי דבי רי"ש משתמשים לפעמים, אם אין היסוד פרשני גרידא, אלא יותר הגיוני בנסוח אחר: 'הואיל ונאמרו דברים סתם ופרט לך הכתוב באחד מהן אף אני פורט בכולך'.

דוגמא: בבלי שבת כו ע"ב: "תנא דבי רי"ש הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחד מהם צמר או פשתים, אף כל צמר או פשתים".

תוספתא שבועות ג, ח: "והוא עד בשני עדים הכתוב מדבר אתה אומר בשני עדים הכתוב מדבר או אינו אלא בעד אחד תלמוד לומר לא יקום עד אחד שאין תלמוד לומר אחד אלא כל מקום שתפס הכתוב עד סתם הרי הוא בכלל שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד".

במדרשי דבי ר"ע נשאר הצורה של בנין אב כגון: "והקריב את אשר לחטאת ראשונה, מה זה בא ללמדנו אם ללמד שתקדם חטאת לעולה בכל מעשיה, הלא כבר נאמר ואת השני יעשה עולה כמשפט, אם כן למה נאמר והקריב את אשר לחטאת ראשונה, בנין אב לכל החטאות הבאות עם העולות בין חטאת העוף עם עולת העוף בין חטאת העוף עם עולת בהמה, בין חטאת בהמה עם עולת בהמה חטאות קודמות לעולות הבאות עמהן" (ויקרא תו"כ חובה יח, ה).

הדוגמאות שהבאנו עד כאן הם מבנין אב מכתוב אחד, אבל גם משני כתובים, דהיינו שההקש מוסק משני ענינים, לסוג האחרון יש גם צורה מיוחדת ואף היא מסתיימת בצד השוה, הדוגמא הפשוטה והידועה היא ענין שן ועין שעבד יוצא בהן לחפשי.

מכילתא דרבי ישמעאל (משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ט): "אין לי אלא השן והעין מיוחדות, שאר כל ראשי איברים מנין, הרי אתה אומר ודן בנין אב מבין שניהם, לא הרי השן כהרי העין, ולא הרי העין כהרי השן, הצד השוה שבהן שהם מומין קבועין וראשי איברים ובגלוי ובמתכוין שאינן יכולין לחזור יוצא עליהם בן חורין, אף כל ראשי איברים שאינן יכולין לחזור יוצא עליהן בן חורין".

לפעמים נמצא במקום 'לא הרי זה' – 'לא ראי זה כראי זה'. לפעמים דנים אפילו על יסוד שלשה ענינים: אדון בנין אב מבין שלשתם.

דוגמא מאלפת: "מות יומת, בסקילה. אתה אומר בסקילה, או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה, הרי אתה דן, נאמר כאן דמיו בו ונאמר להלן (ויקרא כ, כז) דמיהם בם, מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה. עונש שמענו אזהרה מנין, ת"ל: אלהים לא תקלל; אם דיין הוא אביך, הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל, ואם נשיא הוא, הרי הוא בכלל ונשיא בעמך לא תאור; אינו לא דיין ולא נשיא, אלא בור, הרי אתה דן בנין אב משניהם, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך אתה מוזהר על קללתו; אי מה הצד השווה שבהן, שהם גדולים ובעמך וגדולתן גרמה להן, לפיכך אתה מוזהר עליהם על קללתם, תאמר באביך, ת"ל לא תקלל חרש, דבר הכתוב באמללים שבאדם. הרי אתה דן בנין אב מבין שלשתן, לא הרי דיין כהרי נשיא, ולא הרי נשיא כהרי דיין, ולא זה וזה כהרי חרש, ולא הרי חרש כהרי זה וזה, הצד השווה שבהן, שהם בעמך ואתה מוזהר על קללתם, אף אביך שבעמך, אתה מוזהר על קללתו" (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ה).

קרוב לבנין אב הוא מה שנמצא לפעמים במשנה ובתוספתא שהלכה מנומקת בלשון 'שכן מצינו' כגון סנהדרין פ"ב מ"ב. ר' יהודה אומר נושא המלך אלמנתו של מלך שכן מצינו ברוד שנשא אלמנתו של שאול".

קרוב לזה שוב מדת 'מה מצינו' כגון תמורה פ"ב מ"ב: "חטאת היחיד שכפרו בעליו מתות ושל צבור אינן מתות רבי יהודה אומר ימותו. אמר רבי שמעון מה מצינו בולד חטאת ובתמורה חטאת ובחטאת שמתו בעליה ביחיד דברים אמורים אבל לא בצבור אף שכפרו הבעלים ושעברה שנתן ביחיד דברים אמורים אבל לא בצבור". (בספרא, ששם נמצאת אותה הלכה בוויקרא חובה פ"ו נמצא במקום מה מצינו: "ילמדו סתומות ממפורשות").

לפעמים הבטוי 'מה מצינו' חסר כגון זבחים פ"א מ"ג: "אר"א: החטאת באה על חטא והאשם בא על חטא מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף האשם פסול שלא לשמו".

למדה זו שייך גם ההיקש הקדום ההגיוני, בו השתמש גם הלל בוכוחו עם בני בתירה. 'תמיד קרבן צבור ופסח קרבן צבור, מה תמיד דוחה

שבת אף פסח דוחה שבת. הקש זה נמצא עוד בכמה מקומות בספרות התנאית המדרשית כגון במכילתא דרי"ש (בא, מסכתא דפסחא, פרשה ח): "רבי יוסי הגלילי אומר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מבערב יום טוב אתה אומר כן או אינו אלא ביום טוב עצמו תלמוד לומר אך ביום, חלק. רבי יוסי אומר תשביתו שאור מבתיכם בשריפה אתה אומר בשריפה או אינו אלא בכל דבר הרי אתה דן נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה אם למדת על נותר שאינו אלא בשריפה אף חמץ לא יהא אלא בשריפה..."

"וכל בכור בני אפדה". מכילתא דרבי ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא פרשה יח): "ר' יוסי הגלילי אומר הואיל ואמרה תורה פדה את בנך ולמד את בנך תורה אם למדת על תלמוד תורה שאם לא למדו אביו הוא מלמד לעצמו כך אם לא פדאו אביו הוא פודה את עצמו..."

ההיקש

קרובה למדות שדיברנו עליהן, היא גם מידת 'ההיקש' הפורמאלי, דהיינו שלומדים הלכה מתוך העובדה, שהתורה העמידה שני עניינים זה על יד זה בכתוב ורמזה לנו בזה, שיש להקיש מאחד על השני, הדוגמא הידועה היא: "ויצאה והיתה לאיש אחר מקיש הויה ליציאה מה יציאה בשטר אף הויה נמי בשטר" (קידושין ה ע"א).

השם היקש בתור מונח נמצא רק בתלמוד האמוראים והוא דומה בטיבה הבלתי-רציונאלי והיסוד השמועתי לגזירה שוה. אבל הלימוד על ידי היקש כזה נמצא כבר בספרות התנאים פעמים רבות: 'הקישן הכתוב' וכדומה. בגלל אופיו הבלתי רציונאלי גם 'אין משיבין על היקש'.

המתודולוגים מבחינים בין היקש מפורש להיקש סתום.

היקש מפורש נקרא, כשהתורה רומזת בפירוש על ידי יתור מילה, שיש מקום להקיש ולהשוות וחכמים קבעו, מה יש להקיש. דוגמא מאלפת: "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה", מה למדנו מרוצח שאין אנו יודעים הרי כתוב "אין לנערה חטא מות" אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מקיש רוצח לנערה מאורסה, מה נערה מאורסה ניתן להציל בנפשו אף רוצח ניתן להציל בנפשו ומקיש נערה מאורסה לרוצח, מה רוצח יהרג ואל יעבור, אף נערה המאורסה יהרג ואל יעבור (פסחים כ"ה ע"ב ועוד מקומות בבבלי).

רב ההיקש הם בבחינת היקש סתום, כי אין ברב המקרים יתור לשון בולט.

והרי דוגמאות אחדות:

”והגישו אל הדלת או אל המזווה, מקיש דלת למזווה מה מזווה מעומד אף דלת מעומד” (מכילתא דרי”ש משפטים, נזיקין פר’ ב).

”ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום אף ריבים ביום” (ספרי, שופטים פסקא רח).

”וישא אהרן את ידיו ויברכם אתה אומר בעמידה ושלא בעמידה ת”ל לעמוד לפני ה’ לשרתו ולברך בשמו מקיש ברכה לשירות מה שירות בעמידה, אף ברכה בעמידה” (ספרא שמיני א, כט).

צורה מיוחדת של היקש היא ‘סמוכין’ (ברכות י ע”א, ‘סמוכים לעד’) אפילו למ”ד דלא דרש סמוכין בכל התורה במשנה תורה דריש, כגון לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדיו – גדילים תעשה לך – ברכות (כא ע”ב).

שני כתובים סמוכים מעניינים שונים הסמוכים זה לזה באים ללמד. בבלי סנהדרין סז ע”ב: ”בן עזאי אומר: נאמר מכשפה לא תחיה, ונאמר כל שכב עם בהמה מות יומת, סמכו ענין לו; מה שוכב עם בהמה בסקילה – אף מכשף בסקילה. אמר לו רבי יהודה: וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה בסקילה?!”.

המדה הזאת של סמוכין נראה איפוא כמאוחרת ובלתי מקובלת על כל החכמים.

באשר להיקש הפורמאלי הרגיל, קשה לדון על ראשיתו, הוא אמנם לא נזכר לא בז’ מידות ולא בי”ג מידות, אבל אפשר והלל לא נזקק למדה זו בוכוחו עם בני בתירה ולפיכך לא נזכר לא בתוך הז’ ולא בתוך הי”ג, שאיננו אלא הרחבה של הז’.

שני כתובים

מדה זו, ששמה אינה אומר הרבה על מהותה, מופיעה בין ז’ המדות של הלל, וכבר ראינו, שהלל השתמש בהם. היא מופיעה גם בסוף הברייתא דר”י בראש הספרא בלשון: ”וכן שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם”. אם נניח שהי”ג אינו

אלא הרחבה של הז' מתעוררות שאלות, בז' מקומה באמצע ואילו ב"ג בסוף, ומה פירוש מילת 'וכן' והאם שתי המדות הן זהות?

על פירוש מלת 'וכן' כבר עמדו החוקרים, וכבר שָׁעַר בעל חוות יאיר (סימן קעב) שזהו כמו "וכן הבן שואל" במשנת פסחים, שכוונתו וְכֵן הבן שואל, וכן גם רמא"ש במבואו לספרא. ולפי דעתו לא היתה מדה זו שייכת ל"ג דרי"ש אלא סופר הוסיפה בסוף, והתכוון במלת 'וכאן' להתחלת תורת כהנים לפסוק: "וידבר ה' אליו מאהל מועד". שנדרש בספרי נשא (פיסקא נח) כך: "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו למה נאמר לפי שהוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא א, א) שומע אני מאהל מועד ממש תלמוד לומר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת (שמות כה, כב), אי אפשר לומר מאהל מועד שכבר נאמר מעל הכפורת, ואי אפשר לומר מעל הכפורת שכבר נאמר מאהל מועד כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה והרי הם סותרים זה על ידי זה יתקיימו במקומם עד שיבא כתוב אחר ויכריע ביניהם, מה ת"ל ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באהל מועד והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים".

נוסף על כך מפפק ר"א שוורץ במקורות הבטוי 'ביניהם' שאין בלשון חכמים 'הכריע בין', וכסבור שזוהי תוספת מתקופת הגאונים, שלא הבינו עוד את המשמעות האמיתית של הכרעה, אבל אז יש לומר שלא הוסיפו כאן בלבד בברייתא דרי"ש, אלא גם במכילתא שגם שם מופיעה מלת 'ביניהם'!

לא נתעכב כאן על בעיות אלא מקודם על המדה בתוך ז' מדותיו של הלל, אשר שם היא מופיעה רק בשם 'שני כתובים', ואין זכר לכתוב השלישי. הראב"ד בהקדמה לפירושו על הספרא בדברו על ענין 'דיו' סבור, שכשם ש'דיו' כתוב בפירוש בתורה, כך גם מדת 'שני כתובים' ושהתורה הכריעה בעצמה על ידי כתוב שלישי, ומזה למדו חכמים שגם במקומות שאין כתוב שלישי מפורש בתורה, להכריע בעצמם. (ראה סוטה כז ע"ב "בו ביום דרש ר"ע", ובערכין כט ע"ב "כתוב אחד אומר תקדיש וכא"א לא תקדיש").

והוא מפרש את הלשון כך: יתקיימו שניהם במקומם, אל תדחה אותם ותחזיקם בשבוש אלא תרץ אותם עד שיבוא כתוב שלישי.

הראב"ד כבר הרגיש שיש שני מיני 'שני כתובים': (א) בלי פסוק שלישי מכריע. (ב) עם פסוק שלישי מכריע. לפי השקפתו הסוג האחרון, שהפסוק נמצא בתורה הוא הראשון והשני התפתחות לפי דוגמת הראשון בידי חכמים החל מהלל.

ר' אהרן בן חיים, בעל קרבן אהרן ב'מדות אהרן' אף הוא מבדיל בין שני הסוגים ובהשפעת תורת ההגיון של ימי הבינים הוא סבור, כי יש שני מיני סתירות:

(א) קונטררי – בלשון חכמים הכחשה, (כגון פלוני בן 80, פלוני עוד שחור לגמרי). (ב) קונטרדיקטי – בלשון חכמים סתירה, (כגון פלוני בן 80, פלוני בן 60).

הראשונה ניתנת להכרעה על ידי השכל (כגון אלו של הלל), ואילו השנייה אינו ניתן להכרעה עצמית אלא אם כן יש פסוק שלישי, הוא מפרש את הבטוי 'יתקיימו במקומם' להמתין ולהעמידם במקומם. אף מפרש הוא את הבטוי 'וכן' מפני שמדה זו שונה מיתר המדות, הרי מדה זו לא ניתנה להכרעת השכל.

פתרון זה הוא פתרון דוגמאטי-פילוסופי טיפוסי של אורת ימי הביניים (בעל חות יאיר מבקר קשות גם פתרון זה).

רמא"ש, החוקר המודרני, כמובן אף הוא מבדיל בין שני הסוגים והוא כותב כך: "נמצאנו למדים שני דרכים הם בב' כתובים הסותרים זה את זה האחד לקיים אותם על ידי פירוש כל אחד ואחד לענינו ויתחלק זה לב' חלקים, החלק הא' בישוב המקראות ושייך לל"ב מידות דריה"ג (כל' אגדה). והחלק השני שיתפרשו לענינים שיוצא מהם מדרש הלכה, והם ב' כתובים בז' מידות של הלל. והב' שיתקיימו במקומם עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. וזה ששנה ר"ע במכילתא דר"י פ"ז ("ר"ע אומר: כא"א זובחת פסח לה' אלוקיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכבשים ומן העזים תקחו, כיצד יתקיימו שני הכתובים? אמרת זו מידה בתורה, שני כתובים בתורה זה כנגד זה וסותרין ומכחישין זה את זה מתקיימין במקומם עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם ת"ל משכו וקחו לכם צאן ולא בקר לפסח") ובזה חולקים ר' ישמעאל ור"ע, שלר"ש הכתוב השלישי מפרש איך יתקיימו שני הכתובים, ולר"ע מכריע הפסוק השלישי איזה מן המקראות יתקיים כפשוטו ואיזה מן המקראות צריך להדרש".

(במכילתא שם: "רי"ש אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר, אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל וזבחת פסח לה' צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר"). לפי שיטת ר"ע הכתוב השלישי מכריע וישנם שני כתובים כנגד אחד. לפי רי"ש מפרשים את הכתוב שכתוב צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח והכתוב השלישי אינו בא איפוא אלא לפרש, מה כוונת הכתובים.

ולפיכך מידת "ב' כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע אינה שייכת איפוא ל"ג מידות דרי"ש, כי היא שייכת לר"ע (וראה מכילתא בחודש פ"ד, לפי רמא"ש סתמא כר"ע, לפי אפשטין כר"י. וראה במכדרשב"י ע' 144-145).

יוצא איפוא שישנם באמת שני סוגים. אחד של הלל ואחד של הברייתא וישנה איפוא התפתחות מסויימת מהלל עד לר"ע.

שוורץ מצביע על כך כי נמצאים בכלל רק ארבעה מקראות בספרות התלמודית המקורית בהם מופיע פסוק שלישי כמכריע.

1. במכילתא דר"י הנזכר לענין פסח בדברי ר"ע.

2. מכילתא יתרו בחודש (פ"ט, הוצאת הורוביץ-רבין ע' 238), "כי מן השמים דברתי עמכם, כתוב אחד אומר כי מן השמים וכתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני כיצד יתקיימו שני מקראות אלו? הכריע השלישי מן השמים השמיעך את קולו ליסרך דברי ר' ישמעאל, רבי עקיבא אומר כתוב אחד אומר כי מן השמים וכתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר, מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודבר עימהם מן השמים שנאמר מן השמים". למעשה הענין הוא שייך לתחום האגדה!

[לפי פירושו של רמא"ש: שיטת רי"ש שני המקראות סותרים והכתוב השלישי מפרש שהדבור היה מן השמים דברתי הוא המכריע שזה מסכים עם המקרא מן השמים השמיעך. הנה לפי זה למה דוקא רי"ש משתמש בבטוי 'הכריע' סתמית ללא הזכרת הבטוי עוד בבחודש פ"ד ובמכדרשב"י ע' 144.]

3. ספרי במדבר (פיסקא נח) "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו למה נאמר לפי שהוא אומר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר (ויקרא

א, א) שומע אני מאהל מועד ממש תלמוד לומר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת (שמות כה, כב) אי אפשר לומר מאהל מועד שכבר נאמר מעל הכפורת ואי אפשר לומר מעל הכפורת שכבר נאמר מאהל מועד כיצד יתקיימו שני כתובים הללו זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה והרי הם סותרים זה על ידי זה יתקיימו במקומם עד שיבא כתוב אחר ויכריע ביניהם, מה ת"ל ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באהל מועד והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים".

4. ספרא (אחרי מות, פר' א, ב) "בקרבתם לפני ה' וימותו, רבי יוסי הגלילי אומר על הקריבה מתו ולא מתו על ההקרבה, רבי עקיבה אומר כתוב אחד אומר בקרבתם לפני ה' וימותו, וכתוב אחד אומר ויקריבו לפני ה' אש זרה, הכריע בהקריבם אש זרה לפני ה' הוי על ההקרבה מתו, ולא מתו על הקריבה". (כן הטקסט לפי תקונו של שוורץ, בהוצאת וייס (כ"י אוקספורד) 'על הקריבה מתו ולא על ההקרבה') "ראביע אומר כדי הקרבה לעצמה וכדי קריבה לעצמה".

וכמובן בברייתא דרי"ש בראש ספרא (אבל כפי הידוע, מקוריותה מפוקפקת!) "כתוב אחד אומר ובבא משה אל אהל מועד וכתוב אחד אומר לא יכול משה לבוא אל אהל מועד, הכריע כי שכן עליו הענן מעתה כל זמן שהיה הענן שם, לא היה משה נכנס לשם, נסתלק הענן היה נכנס ומדבר עמו".

לפי פשטות הדברים נראה כי פירוש הכרעה בלשון חכמים גם הכרעה לכף אחת, וגם הכרעת פשרה כמו 'הכרעה שלישית', המכריעים לפני חכמים שאומרים (גיטין מב ע"ב): "נראים דברי ר' טרפון – בשן ועין, הואיל ותורה זכתה לו, ודברי ר"ע – בשאר אברים, הואיל וקנס חכמים הוא".

הכרעה זו נקראת בירושלמי 'מעין שניהם' שבת (פ"ב ה"ג, ה ע"א) פסחים (פ"א ה"ה, כז ע"ד). וראה במבואות לספרות התנאים ע' 205, אך קשה למחוק את מלת 'ביניהם' שנמצאת בכל הטקסטים, כפי שחפץ שוורץ.

אבל בסופו של דבר נראה שצדקו אלה האומרים, שאין מדה זו מיוחדת לרי"ש.

הערה: באשר לברייתא במכילתא דרי"ש בא פ"ד נזכר, שבו דורשים תנאים מאוחרים עוד פעם את שני הכתובים שכבר דרש הלל, יש לזכור, כי ההכרעה של הלל נעשית כבר הלכה מקובלת ולפיכך זכתה הלכה זו לטיפול חדש בדורות מאוחרים בדרך המדרשית המיוחדת להם. ועוד שברייתא זו מורכבת משני חלקים: חלק אחד שייך לדברים, וניתוסף על כך. ומשום כך הסדור המשונה בשמות וכדומה. וכידוע חוזרים התנאים הדורשים על הדרשות על יד כל פסוק.

נמצאים עוד מדרשים בספרות התנאים, הדורשים על פי סתירות מדומות⁸, אבל אין משתמשים בסגנון הרגיל לגבי הסתירות האמתיות. דוגמא פשוטה וידועה משנה ברכות פ"א מ"ג: "בש"א בערב כל בני אדם יטו ויקראו ובערב יעמדו שנאמר ובשכבך ובקומך, ובה"א כל אדם קורא כדרכו שנאמר: ובלכתך בדרך, א"כ למה נאמר ובשכבך ובקומך, בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים".

וראה גם מנחות ס"ב ע"א (ספרא אמור פי"ג ה"ט), ספרי במדבר כג. וראה גם בספרא צו ב, ב (לפני ה' אל פני המזבח: סוטה יד ע"ב, זבחים סג ע"ב, מנחות יט ע"ב).

כלל ופרט, פרט וכלל, כלל ופרט וכלל

בהגיענו לכך, הגענו גם לקושי מסוים, והוא מנין ז' המדות. אם נמנה את ה'בנין אב' לשתי מדות כפי גרסאות אחדות, וגם כלל ופרט ופרט וכלל, הרי מגיעים לח' מדות. ולפיכך רוצה שוורץ למחוק את המדה 'כיוצא בו במקום אחר' ולטעון, כי כאן טעות ואין זאת מדה אלא שבוש, שנשתרבה לתוך המדות מתוך הסדר של הדוגמאות. הוא מסתמך על הראב"ד, התמה על כך שמדה זו של 'כיוצא בו' אינה נזכרת ב"ג מידות של רי"ש, וכותב עליה שהיא אינה מדה, אלא מדת עזר אבל אין הראב"ד מוחק את המלים.

8 במכילתא דרבי ישמעאל (משפטים, מסכתא דכספא, פרשה כ): "כי תפגע. שומע אני כשמועו, תלמוד לומר כי תראה; או כי תראה, שומע אני אפילו בריחוק ממנו מלא מיל, תלמוד לומר כי תפגע; כיצד יתקיימו שני מקראות הללו, שיערו חכמים אחד משבעה ומחצה במיל, הוי אומר, ריס, נמצינו למדין שהוא עובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה" (נמצא גם בכמדרשב"י ע' 215 בסגנון דבי ר' עקיבא ומכאן בכבלי לג ע"א). שוב אין סתירה ממשית.

רבנו הלל יש לו ספירה אחרת: קו"ח, ג"ש, בנין אב משני כתובים, כלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר הלמד מענינו (וכן דבר הלמד מסופו). והוא מפרש, כיוצא בו במקום אחר משמע כל כלל ופרט דדמי לה להאי כלל ופרט.

הוא אינו מכיר איפוא ב'פרט וכלל' כמדה מיוחדת, וכך מונה גם ר"ש מקינן. אך קשה למחוק את המלים מכל נוסחאות, שהרי מתוך הגרסא המוטעית 'כלל פרט וכלל' יוצא לפי דעתי, שבמקור היה כתוב 'כלל ופרט ופרט וכלל', ולפיכך נראה לי ביותר להשאיר 'כיוצא בו' שהוא מעין הקש הגיוני או מה מצינו, שבו השתמש הלל, ולמנות כלל ופרט ופרט וכלל למדה אחת.

מכאן ואילך – פרט למדת 'כיוצא בו' לפי השערנו – יש למדות אופי פרשני יותר.

למהות המושג 'כלל ופרט' נאמר במדרשי ההלכה – כגון ספרא עריות יג, טו; ספרי במדבר פיס' לד; ובתלמוד: זבחים ד ע"ב, יומא כד ע"א, כי 'אין בכלל אלא מה שבפרט', דבר זה מובן מבחינה הגיונית. ואפשר להסכים כאן לדעתו של שוורץ, כי הפרט על ידי עמידתו הצמודה לכלל נעשה אופוזיציה שלו, השאלה מדוע לא הסתפקה התורה איפוא בפרט, מצאה את פתרונה בדברי בעלי התוספות, וההולכים בעקבותיהם מן המתודולוגים, בבבלי נזיר לה ע"ב ד"ה איכא וז"ל: "וא"כ כללא מאי אהני ות' דלא נילף מג"ש או במה מצינו טפי מן הפרטא". כל' שמא היינו סבורים שהפרט לאו דוקא!

מדה זאת, כפי שעוד נסביר, מופיעה רק במדרשים דבי ר"ע ולפיכך אין הדוגמאות רבות, אבל מדה זו נמצאת שוב בשמוש אצל האמוראים. הדוגמא הפשוטה היא זו שבברייתא דרי"ש (ברייתא הספרא): "כיצד מן הבהמה כלל, מן הבקר ומן הצאן פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט".

דוגמא קצת יוצאת דופן נמצאת בספרי (במדבר פיסקא ח) והיא יוצאת מפי רי"ש עצמו. "מנחת זכרון, שומע אני זכות וחובה ת"ל מזכרת עון כל הזכרונות שבתורה לטובה וזו לפורענות דברי ר' טרפון, ר"ע אומר אף זו לטובה שנאמר ואם לא נטמאה האשה אין לי אלא מזכרת עון מזכרת זכות מנין ת"ל מנחת זכרון מכל מקום. ר' ישמעאל אומר מנחת זכרון כלל מזכרת עון פרט, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט נאם

אומר את כן לא נמצאת מדת הדין מקופחת] שהיה בדין לבעל הדין לחלוק וכי איזה מדה מרובה מדת טובה או מדת פורענות הוי אומר מדת הטוב אם מדת פורענות ממועטת הרי היא מזכרת עון מדה טובה מרובה דין הוא שתהא מזכרת זכות, זאת היא מדה בתורה כלל ופרט שדרך הדין לוקה בו נתקיימו זה וזה אל תלקה דרך הדין כיצד נתקיימו זה וזה אל תלקה דרך הדין אם היתה טמאה פורענות פוקדתה מיד ואם יש לה זכות תולה לה [שלשה חדשים כדי הכרת העובר] דברי אבא יוסי בן חנן, ר' אליעזר בן יצחק איש הדרום אומר תשעה חדשים שנאמר ונקתה ונורעה זרע מה זרע בן תשעה חדשים אף זכות תשעה חדשים, ר' ישמעאל אומר שנים עשר חודש ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, להן מלכא מלכי ישפר עלך וגו' כולא מטא על נבוכדנצר מלכא לקצת ירחין תרי עשר (דניאל ד, כד-כו)."

מעין כלל ופרט, אבל ללא מסקנות הלכתיות או עניניות, אלא רק הערה פרשנית נמצא עוד במכילתא דר"ש (בא, מסכתא דפסחא פר' טו) ובספרי במדבר (פיסקא קכג): "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן זאת חקת הפסח יש פרשיות שהוא כולל בתחלה ופורט בסוף. פורט בתחלה וכולל בסוף. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (שמות יט, ו) פרט. אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל כלל. זאת חקת התורה (במדבר יט, ב) כלל ויקחו אליך פרה אדומה פרט. זאת חוקת הפסח כלל, כל בן נכר לא יאכל בו פרט. כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט".

אולי זאת היא צורה מקורית יותר, פרשנית גרידא, שממנה נוצרה המדה המדרשית, אבל אין הוכחות.

פרט וכלל

כאן לפי המקורות התנאים: נעשה כלל מוסיף על הפרט, וכבר נוסף על כך במכילתא דר"ש (משפטים, מסכתא דנזיקין פר' טז): 'הכל בכללו'. (או כפי לשון הבבלי 'אתרבי כל מילי'). על השאלה מדוע

9 וראה גם ספרא (עירות, אחרי מות, ט, יג): "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה כלל, ערות אביך וערות אמך לא תגלה פרט, כלל ופרט ואין בכלל אלא מה שבפרט".

אם כן נזכר הפרט, עונים בעלי תוספות באותו מקום שהזכרנו: "א"כ מאי אהני פרטא אלא דלא נילף מג"ש או מקו"ח למעט".

שוורץ מפרש את הבטוי: 'נעשה כלל מוסיף על הפרט': על ידי צמוד הכלל אל הפרט מקבל הכלל תוכן אחר, כלומר כלל, שיכלול מעתה גם פרטים, הנבדלים ונוספים על הפרט הקיים. אבל אין פירוש הולם את רוח לשון חכמים.

אמנם גם בעלי התוספות (נזיר לה ע"ב ד"ה איכא) מתקשים קצת בהגדרה, וז"ל: 'נעשה כלל מוסיף על הפרט ומבטל הפרט לגמרי כאילו לא היה, שהרי אין לומר שהוא פרושו של פרט אחרי שקדמו'. (וראה גם בעל ס' כריתות [חלק ראשון בית ששי]: "אי אפשר לומר כי הפרט הוא פירוש אך סתירה, כדאמרינן תפשת מועט תפשת, תפשת מרובה לא תפשת דהוי סתירה, א"כ אתי כללא לכלול הכל").

לפי דעתי יש לפרש כפשוטם של דברים: הכלל מוסיף על הפרט, אבל אינו מבטל אותו, הדוגמא הנמצאת בברייתא דרי"ש היא: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה פרט, וכל בהמה כלל, נעשה כלל מוסיף על הפרט". במכילתא דרי"ש (משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה טז) נמצאת ברייתא זו בצורה דלקמן: "חמור או שור או שה. אין לי אלא חמור ושור ושה, שאר כל בהמה מנין, תלמוד לומר וכל בהמה לשמור, אקרא אני כל בהמה ומה תלמוד לומר חמור או שור או שה, אם נאמר כך, שומע אני, לא יהיה חייב עד שיפקיד אצלו כל בהמה, תלמוד לומר חמור או שור או שה, לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו, ומה תלמוד לומר וכל בהמה, אלא בא הכתוב ללמדך שכל הכלל שהוא מוסיף על הפרט הכל בכללו". לפי פשוטם של דברים משמיע לנו התנא את הנחיצות של הפרט, שאלמלא הפרט היה הבטוי 'כל בהמה' מתפרש ככולם ביחד (ולא כדעת תוספות, שהיתה באה למעט על יסוד ג"ש או קו"ח), אמנם המפרשים מתקשים בדוגמא זו, שאינה בהתאם לבבלי ב"מ נו ע"ב, שהוא מביא את הענין ככלל פרט וכלל ('כי יתן – כלל!'), אלא שזאת נוסחא בבלית, כי קשה לראות ב'כי יתן' כלל ממש, וכבר אמר הראב"ד על כך, כי זהו כלל הצריך לפרט שלאחריו ('לשמור שמירה מנלן') והקדוש הרב נתנאל, שדבריו מובאים בס' כריתות, מעיר בצדק, כי אין זה כלל מלא, שהרי אינו מפרש איזו נתינה אי נתינה לחלק או נתינה לשמור (על כלל שאינו מלא ישנן דעות שונות בזבחים דף עו).

ובמס' נזיר לה ע"א שוב נוסחה אחרת: "וכי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה – פרט, וכל בהמה – כלל, לשמור – חזר ופרט, פרט וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין הפרט".

ברייתא פשוטה זו נתגלגלה איפוא בפי התנאים שבבבל בצורות שונות, וכנראה בהשפעת בית מדרשו של ר"ע. שכן הם שונים במכילתא דרשב"י (פרק כב): "חמור או שור או שה. אין לי אלא חמור שור ושה המנין וחדין מנין לרבות שאר בהמה ת"ל וכל בהמה מנין לרבות שאר המטלטלין ת"ל לשמור". ר"ע דורש רבוי ומיעוט והרבוי "לשמור" נתגלגל ל"פרט"! (הצורה פרט כלל ופרט יוצאת דופן היא ונמצאת רק שם בנזיר). במאמרי בס' היובל לאלפנביין הוכחתי כי ההגדרה: 'הכל בכללו', כנראה רק מרי"ש, ואילו דעה אחרת היתה אומרת: 'אין מוסיפין אלא כעין הפרט', לפי זה ההגדרה בברייתא דרי"ש בריש ויקרא: 'נעשה הכלל מוסיף על הפרט', היא כנראה ההגדרה העתיקה מזמנו של הלל, ואילו הקביעה הכלל בכללו בא רק מרי"ש.

מכאן אנו עוברים לכלל ופרט וכלל, כבר הזכרנו, שכנראה מדה זו לא היתה עדיין בין הז' של הלל אלא היא מהי"ג דרי"ש, ושם באמת ההגדרה היא: 'אי אתה דן אלא כעין הפרט' וזה נאמר שם בפירוש, שלא כבמדות הראשונות. אמנם בראשית דברינו הזכרנו שישנם חכמים שסבורים שמדה זו כבר היתה ידועה בתקופה הקדומה וקשורה לעדותו של יוסי בן יועזר, אבל כל הענין מסופק ובמדרש של 'זקנים ראשונים' לא נזכר עדיין המונח. הקביעה: אי אתה דן אלא כעין הפרט היא מעין פשרה, לא הכל בגלל הכלל הראשון, ולא רק הפרט בגלל הכלל האחרון, אבל שוב הוכחתי במאמרי, שגם על כך היתה מחלוקת נטושה, וכי כנראה רבי אליעזר היה סבור גם כאן: 'הכל בכלל'. וישנם שכנראה סברו כלל ככלל ראשון כל' שהכלל הראשון לא נחשב כל עקר, ואז אין בכלל אלא מה שיש בפרט. הד להשקפה אחרונה זו עוד במדרשים מדבי רי"ש בתוספתא שבועות פ"א, ז; מכילתא בא פי"ח; משפטים פ"ח ופט"ו; בבלי כריתות ו ע"ב (שם התנא שואל בתוך הדיון, 'או כלל ככלל ראשון אמרת לא כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט'. דעתו של רבי אליעזר נמצאת מפורשת בירושלמי נזיר גה ע"א ותרומות מז ע"ד: "דו אמר אפילו כלל ופרט וכלל הכל בכלל"). מכאן הוכחה במקצת שמדה זו צעירה ולא היתה עוד בכלל קיימת בזמנו של הלל.

דוגמא: "על כל דבר פשע – כלל, על שור על חמור על שה ועל שלמה – פרט, על כל אבידה – חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות – שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון, יצא הקדש – רעהו כתיב" (בבלי ב"ק סב ע"ב).

במכילתא דר"ש משפטים פ' טו הנוסח כך: "על כל דבר פשע. כלל, על שור על חמור על שה על שלמה, פרט, או כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, וכשהוא אומר על כל אבדה אשר יאמר, חזר וכלל, או כלל ככלל הראשון, אמרת לאו, אלא כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש בנכסים מטלטלין שאין להם אחריות אף אין לי אלא נכסים מטלטלין שאין להם אחריות". (וראה הצורה במכדרשב"י ע' 202-203. בדרך הרבוי).

כיוצא בו במקום אחר

כבר הזכרנו את דעתו של הראב"ד שאין זו מדה, אלא שמלים אלו רומזות לדוגמא הנוספת של 'שני כתובים המכחישים' בברייתא דר"ש. אף כבר הזכרנו שיש שרואים במדה זו ההיקף ההגיוני, בו השתמש למשל הלל. ויש שרואים בה מה שנקרא במקורות תנאים מסויימים 'ילמד סתום מן המפורש', מדה שהיא מיוחדת לר"ש כגון בספרא אחרי פ"א ה: "משום רבי ישמעאל אמרו הואיל ונאמר שני דיברות זה בצד זה אחד פתוח ואחד סתום, ילמד פתוח על הסתום, מה פתוח דבר ביד משה שיאמר לאהרן על ביאת הקודש אף סתום דבר ביד משה שיאמר לאהרן על ביאת הקודש ואיזה זה דיבר של יין ושל שכר שנאמר ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה', וידבר ה' אל אהרן לאמר יין ושכר אל תשת".

וכן תוספתא שבועות א, ה: "כל הטמאים שבתורה בין שניטמאו טומאה קלה ובין שניטמאו טומאה חמורה חייבין על טומאת מקדש וקדשיו שני' בכל דבר טמא לרבות כל הטמאים שבתורה, או נפש למה נאמר לפי ששלש מצוות האמורות בפרשה שתיים מפורשות ואחת סתומה, תלמד סתומה ממפורשה מה מפורשה שבע אף סתומה שבע, או אפילו אמר לעדים בואו והעידוני שלא נטמאתי ואמרו לו שבועה שאין אנו

יודעין לך עדות יכול יהו חייבין תל' לומר או נפש השיאו הכתוב מכלל הטומאות¹⁰ ובא לו לכלל שבועות¹¹."

כלומר לולא שכתוב 'או נפש' הייתי לומד את ענין השבועה שבפסוק הלומד מיתר הפסוקים הראשון והאחרון, המדברים בשבועה, וכן גם פסוקי הטומאה מדברים בשבועה. לפיכך כתוב 'או נפש' שאינו קשור עוד לענין טומאה.

מכילתא דרבי ישמעאל (משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ה): "לא תגנוב, הרי זו אזהרה לגונב נפש; אתה אומר אזהרה לגונב נפש, או אינו אלא אזהרה לגונב ממון, כשהוא אומר (ויקרא יט, יא) לא תגנובו ולא תכחשו וגו', הרי זו אזהרה לגונב ממון אמור, הא מה ת"ל לא תגנוב הרי זו אזהרה לגונב נפש; או הרי זו אזהרה לגונב ממון והלא אזהרה לגונב נפש אמרת שלש מצות נאמרו בענין, שתים מפורשות ואחת סתומה, נלמד סתומה ממפורשות, מה מפורשות מצות שחייבין עליהן מיתת בית דין, אף סתומה מצוה שחייבין עליה מיתת בית דין, הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון, זו אזהרה לגונב נפש והלא אזהרה לגונב ממון".

דבר הלמד מענינו

ומסונפת לכך בברייתא דרי"ש: דבר הלמד מסופו, ההבדל בין 'מענינו' לבין 'מסופו' אינו תמיד ברור.

הברייתא דרי"ש בראש הספרא מביאה רק דוגמא: 'דבר הלמד מענינו כיצד ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא, יכול יהא טהור מכל טומאה, תלמוד לומר וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם דבר למד מענינו שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקים בלבד'. (רמא"ש בפירושו מביא כמה שנוי נוסחאות מכתבי יד שונים, אבל אלה אינם חשובים לעניננו). ואילו דבר הלמד מסופו: "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם משמע בית שיש בו אבנים ועצים ועפר מטמא יכול אף בית שאין בו אבנים ועצים ועפר שמטמא, תלמוד לומר ונתן את הבית

10 כן בתוספתא, ובכ"י המחבר: 'השבועות'.

11 כן בתוספתא, ובכ"י המחבר: 'הטומאות'. והוסיף בהערה: כן לפי תקוני ואח"כ מצאתי אצל אפשטיין וברוך שכונתי.

את אבניו ואת עציו ואת כל עפר הבית, דבר למד מסופו שאין הבית מטמא עד שיהא בו אבנים ועצים ועפר".

מדרשים אלה לא נמצאים במקום אחר, אך נראה, כי מסדר הברייתא סבור, כי 'מענינו' אם הפסוקים קרובים, ואילו 'מסופו' אם המרחק רב. רב סעדיה גאון אף הוא בפירושו ל"ג מדות מנסה לתת הגדרה וכך הוא אומר: "פ' דבר שהוא מכלל ודנים אותו במקומו בדינו". (דוגמא: "ומן המקדש לא יצא" [ויקרא כא, יב] מתוך הענין יוצא שהכוונה לטומאת המת). למדה השניה (מסופו) אינו נותן הגדרה אלא אומר תוך הסברת הדוגמא (המהדיר, י. כהן מיללער מעיר: "החילוק בין מדה זו לשאחריה שאין דבר הנדרש מפורש ברור אלא מתוך עיקר הענין למד ודבר הלמד מסופו שבסוף הענין מגלה קרא בפירוש מה שלפניו"), והוא מביא למדה השניה את הדוגמא: אדם שיהיה לו בן קטן או אשה (צ"ל בת קטנה) ונדרה נדר עליה ואמר אישה יפרנה, ואל תאמר כל נדר חייב האב או הבעל להפר, אלא כל נדר שבו רעבון או עמל ויגיעה זהו שיפר שכן תמצא בסוף בענין שאמר כל נדר וכל שבועת אסר לענות נפש". והרי זו פרפראזה של ברייתא, שמביא בעל מדרש הגדול: "ביום שמוע אשה יניא אותה והפר יכול כל נדרים יפירנה ולהלן הוא אומר בין איש ואשתו דבר הלמוד מסופו, שאין הבעל מפר אלא או דברים שיש בהם ענוי נפש או דברים שבינו לבינה בלבד". ולמוד זה שוב בנוי על ברייתא שמביא רבנו הלל: "והפר את נדרה שומע אני בין נדרים שיש בהם ענוי נפש ובין נדרים שאין בהם ענוי נפש, ת"ל כל נדר וכל שבועת אסר לענות נפש, דבר למד מסופו לא אמרתי אלא דברים שיש בהם ענוי נפש", אבל גם ברייתא זו לא נמצאת בצורה זו אצלנו בספרי (פיס' קנה).

לפי כל זה אין הבדל רב בין 'מענינו' לבין 'מסופו'.

הראב"ד בפירושו תופס כדוגמא ל'מענינו' את ענין 'לא תגנובו' ומפרש כשאנו למדין מן הענין הסמוך, באשר ל'סופו' הוא מעיר, כי זה לאו דוקא, אלא מכל שכן שאם נתפרש הדבר בתחלתו "שכל הענין כולו הולך עפ"י אותו הפירוש הראשון והאי דקאמר הכא מסופו משום דכבר אמר דבר הלמד מענין דשמעינן מיניה אפילו מענין הסמוך לו, כי ההוא דקרחת וגבחת וכי ההוא דלא תגנובו, אנו למדים ענין מענין וכל שכן מתחלת ענין מעצמו, ומשום הרי קאמר הכא מסופו". פירוש הדבר:

הסוף מוכיח על תחלתו, 'ענין' לפי זה הפרשה הסמוכה וסופו מאותה פרשה.

ספר כריתות: דבר הלמד מענינו היינו סתום ממפורש, ואילו מסופו מן הענין עצמו. ומסתמך כנראה על הראב"ד, אך אין דבריו ברורים, האחרונים אינם אלא כחוזרים על דברי הראשונים.

ומסתמנים איפוא שני פירושים: א) ענין היינו נושא, ואז 'מסופו' היינו מסוף הנושא. ב) ענין היינו פרשה פסוק ואז הכוונה לפסוק הקודם הסמוך, ואילו מסופו מתוך הפרשה עצמה.

מבחינה לשונית – בלשון חז"ל – שתי האפשרויות ניתנות כגון: הענין מדבר, לענין שאמרנו, בתחלת הענין, בסוף הענין.

בין פרשה לפרשה, בין ענין לענין, אם אינו ענין, תנהו ענין. לעצם הדבר הבריייתות בהן מופיעה המדה 'דבר הלמד מענינו' אינן שכיחות.

1. תוספתא שבועות א, ו (קטע ממכילתא דר"ש לויקרא, כפי שהוכיח ר"ן אפשטיין בס' היובל לש. קראוס ומכאן ב'מבואות לספרות התנאים'): "או נפש לרבות כל הנפשות אף נפש נשיא ומשיח, ר' ירמיה אמר דבר מלמד מענינו שנאמר: ואם לא תגיע ידו די שה ואמר: אם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה במי שבא כלל עוני הכת' מדבר יצא נשיא ומשיח שאינן באין לכלל עוני שקדושתן עולמית".

2. ספרי במדבר פרשת נשא פיסקא מד: "וימותו לפני ה' מיתתם לפני ה' ונפילתן בחוץ. כיצד יצאו היה רבי יוסי אומר המלאך מדדן מתים עד שיצאו ונפלו להן בעזרה שנאמר ויאמר אליהם קרבו שאו את אחיכם מאת פני הקדש מאת פני ה' לא נאמר אלא מאת פני הקדש, רבי ישמעאל אומר דבר למד מענינו שנאמר וימותו לפני ה' מיתתם לפנים ונפילתם לפנים כיצד יצאו גרום בחכי ברזל".

3. בבלי, סנהדרין פו ע"א: "תנו רבנן: לא תגנב, בגונב נפשות הכתוב מדבר, אתה אומר בגונב נפשות, או אינו אלא בגונב ממון? אמרת: צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו¹²,

12 פרש רש"י "דבר הלמד מענינו – אם אי אתה יודע במה הכתוב מדבר צא ולמד מפרשה שכתוב בה, ולפי הפרשה הוא נכתב אצלה, וכאן במה כל הענין מדבר –

במה הכתוב מדבר – בנפשות, אף כאן – בנפשות. תניא אידך: לא תגנבו – בגונב ממון הכתוב מדבר, אתה אומר בגונב ממון, או אינו אלא בגונב נפשות? אמרת: צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו. במה הכתוב מדבר – בממון, אף כאן – בממון”.

(אך ראה למעלה, שנראה שלפי המקור זה 'למד סתום ממפורש').

4. חולין סג ע"א: "ת"ר: תנשמת – באות שבעופות. אתה אומר באות שבעופות או אינו אלא באות שבשרצים? אמרת: צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר – בעופות, אף כאן – בעופות. תניא נמי גבי שרצים כה"ג: תנשמת – באות שבשרצים, אתה אומר באות שבשרצים, או אינו אלא באות שבעופות? אמרת: צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר – בשרצים, אף כאן – בשרצים”.

(הברייתא נמצאת בכ"י רומי בספרא שמיני פ"ה ריש הלכה ד ושם מופיעות עוד שמות של דבי רי"ש, כפי שהוכיח רי"ן אפשטיין – והרבה מדברי רי"ש שם ע"ש.)

5. חולין קטו ע"א-ע"ב: "א"ל רבי יוחנן: כעורה זו ששנה רבי: לא תאכלנו – בבשר בחלב הכתוב מדבר, אתה אומר – בבשר בחלב הכתוב מדבר, או אינו אלא באחד מכל האיסורין שבתורה? אמרת: צא ולמד מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר – בשני מינין, אף כאן – בשני מינין!”

(צבי ואיל, פרש"י: "פסולי המוקדשין שנפדו שני מינין הן מותרין באכילה כחולין ואסורין בגיזה ועבודה כקדשים...")

יתר המקומות הם בבלי ב"מ סא ע"א (לא תעשק), חולין קמ ע"א (כל צפור טהור) כריתות ד ע"א, אבל הם בתוך דברי האמוראים בגמרא! כל הברייתות הן מדבי רי"ש פרט לאחרונה שהיא של רבי, אלא שכל הענין בבחינת אסמכתא, וכבר פרש"י שמלת 'לא תאכלנו' מיותרת, ואם

בנפשות, לא תרצח ולא תנאף כל אלה חייבי מיתות בית דין – אף לא תגנוב – בגניבה שיש בה מיתת בית דין”.

כן היסוד כאן הוא 'רבוני', וכל והילופים לענין בב"ח שהוא מפי השמועה הם בגדר אסמכתא.

עוד יש להעיר, כי המשפט: 'צא ולמד...' נמצא רק בבבלי (במכילתא ביתרו הברייתא ודאי מושפעת מהבבלי, כפי שכבר העירותי). הנוסחאות הבבליות כבר מניחות כיסוד ברייתא של רי"ש קיימת, כמו שתחלת תו"כ.

קרוב למדה זו, הן המדרשים שבהם אמנם לא כתוב במפורש 'דבר הלמד מענינו' אלא רק 'במי הענין מדבר'. טרמין זה מצוי בפיהם של תלמידי רי"ש כגון ר' יצחק ואיסי בן עקביא וכדומה, ונראה שאין כאן אלא טרמין פרשני גרידא ולא עוד 'מדה' ממש.

והרי דוגמאות אחדות:

מכילתא דרבי ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא פר' ג): "תכוסו על השה... רבי יצחק אומר במי הענין מדבר בחי".

מכילתא דרבי ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא פר' יז): "ושמרת את החוקה הזאת זו חוקת תפילין אתה אומר זו חוקת תפילין או אינו אלא חוקת כל המצות אמרת במי הענין מדבר בתפילין". (ראה בהוצאות השונות).

מכילתא דרבי ישמעאל (משפטים, מסכתא דנזיקין פר' ב): "ת"ל שש שנים יעבוד, אמרת במי הענין מדבר בראוי לעבוד".

ספרי במדבר (נשא פיסקא כג): "איסי בן עקביא אומר אלו נאמר יבשים הרי כל יבשים במשמע כשהוא אומר לחים ויבשים במה ענין מדבר ביוצא מן הגפן". (אינו ברור ראה שוורץ).

ספרי במדבר (נשא פיסקא כו): "על נפש מת לא יבוא, שומע אני נפשות בהמה במשמע ת"ל לאביו ולאמו במה ענין מדבר בנפשות אדם".

ספרי במדבר (בהעלותך פיסקא עז): "ותקעתם בחצוצרות בשל צבור הכתוב מדבר אתה אומר בשל צבור הכתוב מדבר או אחד ליחיד ואחד לצבור אמרת במה ענין מדבר בשל צבור". (ענין לפי שוורץ: ביום שמחתכם ומועדיכם).

ספרי במדבר פרשת שלח פיסקא קיב): "ואם נפש אחת תחטא... בע"ז הכתוב מדבר אתה אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה אמרת במה הענין מדבר בע"ז".

ספרי במדבר (שלה, פסקא קטו): "והייתם קדושים לאלהיכם זו קדושת כל המצות אתה אומר זו קדושת כל המצות או אינו אלא קדושת ציצית אמרת במה ענין מדבר בקדושת כל המצות".

בספרי על 'תולדות ההלכה התלמודית' הקדשתי פרק לבעיה על חשיבות המדות למדרש והוכחתי, שאם אמנם רב המדרשים, ביחוד אלה שמבית מדרשו של ר' עקיבא, אינם משתמשים דוקא במדות, אלא בדרכים הרמנויטיות אחרות כגון רבוי מעוט וכדומה, הרי ערכם של המדות גדול, שכן הם יסוד התלמוד והם נותקו מתוך המדרש גם לתחום ההלכה המופשטת, והם יסודות ההגיון התלמודי.

בתי מדרשות

היתה לנו כבר הזדמנות להצביע על שתי אסכולות במדרש ההלכה, הקשורות בשמם של ר' עקיבא ור' ישמעאל ואף עמדנו דרך אגב בתכונות המיוחדות של דרכי המדרש של שני תנאים גדולים אלה, קשה לקבוע מתי הסתמנו אסכולות מסוימות במדרש. לפי המסורת התנאית קבלו שניהם את שיטתם מרבותיהם נחוניה בן הקנה ונחום איש גמזו – אבל כמעט לא נמסרו לנו מדרשים משמם. ודאי מספר גדול של מדרשים סתומים בא אלינו עוד מלפני זמנם, כבר הזכרנו שמאי הלל, בית שמאי ובית הלל, זקנים ראשונים, בן עזאי, ר' אליעזר, ר' יהושע, ראב"ע וכדומה, אבל קשה לסמן כאן קווים ברורים בתוכן ובלשון. וכבר עמדו חוקרים על הבדלי גישה במדרש בין בית שמאי לבית הלל, וקבעו שבדרך כלל ב"ש נוטים יותר לפשט המלולי של הכתוב, ואילו ב"ה לתכן העמוק (דוגמאות: "בשכבך ובקומך", "על כל דבר פשע", "ערות דבר" וכדומה). ויש חוקרים כגון ר"א שוורץ שמעמידים את כל ההבדלים בין שני הבתים על הבדלי מדרש, אבל אין כאן עוד דרכים מיוחדות, אלא רק מגמות כלליות.

אפילו אצל תנא אחד כר' אליעזר אפשר למצוא פרשות הנוטות לפשט ודרשות המתרחקות מהפשט והן דחוקות מבחינה פרשנית. הרי למשל: "ככה יעשה לאיש... כל דבר שהוא מעשה מעכב" (יבמות פי"ב מ"ג). "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים... אביה ממש" (יבמות מח ע"ב).

"השרץ ונעלם ממנו – על העלם שרץ הוא חייב, ואינו חייב על העלם מקדש" (נדה כח ע"ב).

אבל מצד השני:

"אין לי אלא בגד שיש לו לאיכן שיפשה, בגד שאין לו לאיכן שיפשה מנין תלמוד לומר והבגד דברי ר' אליעזר. א"ל ר' ישמעאל הרי אתה אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש, אמר לו ר' אליעזר: ישמעאל דקל הרים אתה" (דקל הרים שאינו מקיים פירותיו, אין אתה יכול לסבול הרבה דרשות).

במדרש אחרון זה מתגלה איפוא ר' אליעזר כמי שאינו מסתפק בדרשות פשטניות בלבד.

מכילתא דרבי ישמעאל (משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ג): "וכי ימכור איש. הא למדנו שהוא רשאי במכירתה, ומנין שהוא רשאי בקידושיה; אמרת, אם מוציאה הוא מידי קידושיה לידי אמהות, קל וחומר לידי קידושיה. ומנין שתהא נקנית בכסף, היה רבי ישמעאל אומר, ק"ו ומה אם שפחה כנענית שאינה נקנית בבעילה, נקנית בכסף, בת ישראל שהיא נקנית בבעילה, אינו דין שתהא נקנית בכסף; ומנין אף בשטר, ת"ל: והלכה והיתה, מקיש הווייה להליכה, מה הליכתה בשטר, אף הווייתה בשטר. – ר' עקיבא אומר, הרי הוא אומר, אם אחרת יקח לו, מקיש תחתונה לעליונה מה עליונה בכסף, אף תחתונה בכסף".

(פירוש תצא חנם אין כסף – אם אחרת יקח לו, ראה ירושלמי קידושין נח ע"ב, ד"ו).

לעתים תכופות רואים במדרשי ההלכה, כי רי"ש משתמש באחת מן המדות כדי להוכיח דבר מה, ואילו ר' עקיבא לומד את הדבר מהמקום בעצמו (מתרבה מענינו).

דוגמא: ספרא אמור (פר' ד, יח): "רבי ישמעאל אומר נאמר כאן תושב ושכיר ונאמר תושב ושכיר בפסח, מה תושב ושכיר האמור בפסח פסל בו את הערל אף תושב ושכיר האמור כאן יפסל בו את הערל, רבי עקיבא אומר איש לרבות את הערל".

מכילתא דרבי ישמעאל (משפטים, מסכתא דנזיקין פר' ו): "וכי יריבון אנשים, אין לי אלא אנשים, נשים מנין, היה רבי ישמעאל אומר, הואיל

וכל הנזקים שבתורה סתם ופרט הכתוב באחד מהם שעשה בו נשים כאנשים, אף פורט אני לכל הנזקים שבתורה לעשות בהם נשים כאנשים. ואילו במכילתא דרשב"י (כא, יח; ע' 173): "מנין לרבות שתי נשים אשה ואיש ת"ל ונקה המכה בין איש ובין אשה".

שיטות קבועות לפי אסכולות מתגלות לנו בבירור רק החל מרי"ש ור"ע, וכבר ראינו שרי"ש דומה ל'דקל הרים' ואינו סובל הרבה דרשות, וגם הוכחה נטית המיוחדת ליי"ג מידות, שבהן ישנן המיוחדות רק לו. (1) האבחנה בין ר"ע לרי"ש לענין המדרש נמסר לנו בתלמודים ביחוד בירושלמי הרגיל להתבטא כך: "עד כדון ר' עקיבא לרי"ש מאי?" (גם הבבלי יודע על ההבדלים כגון: "דברה תורה בלשון בני אדם" על ההבדל בין ריבויין ומיעוטיין לבין תפיסת כלל פרט וכלל, אבל כבר במקורות התנאיים מוצאים את ההבדל האחרון בפירושו: בתוספתא שבועות פ"א שנוי שר' עקיבא לא היה דורש כלל ופרט והיה דורש ריבויין ומיעוטיין שכך למד מנחום איש גמזו. ור' ישמעאל [לא] היה דורש ריבויין ומיעוטיין והיה דורש כלל ופרט וכלל. וכן מוסר ר' יוחנן בבבלי שבועות כו ע"א: "ר' ישמעאל ששימש את רבי נחוניא בן הקנה שהיה דורש את כל התורה כולה בכלל ופרט, איהו נמי דורש בכלל ופרט, רבי עקיבא ששימש את נחום איש גם זו שהיה דורש את כל התורה כולה בריבה ומיעט, איהו נמי דורש ריבה ומיעט".

ההבדל ידוע. על כלל ופרט וכלל ופרט וכלל כבר עמדנו. נחום איש גמזו כנראה למד שהמיעוט מגביל את הרבוי בדבר אחד ואם כן אין הבדל אם הרבוי קודם או המיעוט קודם והרי ראינו שגם בפרט וכלל וכלל ופרט וכלל חלו התפתחויות. אין לפקפק במהימנות מסורת זו, שכן נמסר תלותו של ר"ע בנחום גם במקום אחר (חגיגה יב ע"א), אם גם אין לנו מקורות וסימוכין לתורתן של נחום ונחוניא (בתו"כ פ"ד: "שאל ר"ע את ר' נחמיה" צ"ל נחוניא וכן מגילה כח ע"א). מובן, שאין הכוונה, שרי"ש אינו מכיר ברבוי לבד, שהרי פעמים רבות אנו מוצאים גם במדרשים מאסכולתו את הבטוי 'להביא' ואפילו 'לרבות' (תוספתא שבועות א, ו: "או נפש לרבות כל הנפשות במשמע". שבועות פ"ג מ"ה: "אמר לו מרובי הכתוב". ואין הכרח לדברי הרי"ן אפשטיין שנסוח זה הוא מפי תלמידי ר"ע על סמך התלמידים המפרשים את דברי רי"ש בכלל פרט וכלל. המקור מימרתו של ר' יוחנן לר' עקיבא, נמצא שם

באמת ברייתא שדנה ברבוי מיעוט ורבוי, אך לרי"ש הם דברי הגמרא, ואפשר מאד, כי רי"ש ראה כאן רק רבוי ולא הכיר בפסוק בצורת רבוי ומיעוט), כשם שמשתמשים גם ב'להוציא', המחלוקת רק בצורות המיוחדות שבו הולך רי"ש בשיטת קודמיו לרבות הלל.

לפעמים נמצא תנא דבי רי"ש שאינו דורש כלל ופרט כגון בבלי חולין סז ע"א וכן ירושלמי סנהדרין פ"ז ה"ט (אין זה כלל ופרט אלא רבה ומעט).

רבוי אחר רבוי לפי ר"ע בא למעט ולו מסכים גם רי"ש, שכן מכיר הוא ברבוי לחוד כגון ספרי חוקת פ' קכד: "ישרוף, רבוי אחר רבוי למעט דברי רי"ש" ('שרף' – 'ישרוף').

ספרי ואתחנן (פ' לו וכן מנחות לד ע"א) "על מזוזות, שומע אני שתי מזוזות תלמוד לומר בשניה מזוזות, רבוי אחר רבוי למעט, דברי רבי ישמעאל".

וכן מדרש תנאים דברים טז, ט ("תספור לך", "וספרתם לכם"), וראה בהערת רד"צ הופמן שם).

באשר לר"ע לפעמים רבוי אחר רבוי למעט, לפעמים לרבות, הכל לפי ההלכה המקובלת (ראה ספרא צו פ"ג פ"ח: "אפילו אתה מרבה כל היום") מכדרשב"י עמ' 163 (משפטים כא, ו) רבוי אחר רבוי למעט.

2) ר' ישמעאל נוקט בכלל הפרשני: 'לשונות כפולות' התורה דברה בדרכה, כל' דברה תורה כלשון בני אדם.

ירושלמי שבת פי"ט, יז ע"א: "עד כדון כרבי עקיבה דו אמר לשונות ריבויין הן, כרבי ישמעאל דו אמר לשונות כפולות הן התורה דברה ריבתה כדרכה, הלוך הלכת, נכסף נכספת, גנב גנבת". (הבעיה היתה בקשר ללמוד מצות פריעה, ר"ע המול ימול, רי"ש חתן דמים למולות).

בדרך כלל למד רי"ש אותן הלכות בדרך אחת המדות או בדרך פרשנית. למשל: גט בגינה ובחצר, 'בידה = רשותה' (ירו' גיטין פ"ח ה"א, כמו ויקח כל ארצו מיד כך ידו מכל מקום).

מכילתא בא פר' דפסחא פ"ו – שאר משקין בפסח (ר"ע בשל מבושל, רי"ש קו"ח).

ערל אסור בתרומה (ספרא אמור פרשה ד, יח): "רבי ישמעאל אומר נאמר כאן תושב ושכיר ונאמר תושב ושכיר בפסח מה תושב ושכיר

האמור בפסח פסל בו את הערל אף תושב ושכיר האמור כאן יפסל בו את הערל, רבי עקיבא אומר איש איש לרבות את הערל".

דברי רי"ש בעצמו (ספרי במדבר שלח פסקא קיב): "הכרת תכרת הנפש ההיא, הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב דברי ר' עקיבא, אמר לו ר' ישמעאל לפי שהוא אומר [ונכרתה הנפש ההיא שומע אני שלש כריתות בשלשה עולמות מה ת"ל] הכרת תכרת הנפש ההיא דברה תורה כלשון בני אדם".

(3) דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר חדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש.

הדוגמא בברייתא דרי"ש: "כיצד ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש שאין תלמוד לומר כי כחטאת האשם הוא לכהן, אלא לפי שיצא לידון בדבר חדש בבוהן יד ובבוהן רגל ובאוזן ימנית, יכול לא יהא טעון מתן דמים למזבח, ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן, הרי החזירו הכתוב לכללו בפירוש לומר לך מה חטאת טעונה מתן מזבח אף אשם טעון מתן מזבח".

מידה זו נראית כמיוחדת לרי"ש, כי לפי הירושלמי פאה פ"א ה"ד וסוטה פ"ט ה"א חולקים עליה חכמים ואומרים הרי הוא בכללו והרי הוא בחדושו. (אמנם נמצא במכ"י דרשב"י לענין שור הנסקל ע' 184 ש' 20 [כא, לב] כי מופיע במכדרי"ש ואולי לקוח משם אבל קשה לדעת אם היא באמת דברי ר' עקיבא). כפי היוצא מירושלמי פאה פ"א ה"ד וסוטה פ"ט ה"א: "על דעתיה דרי"ש ניחא דרי"ש דרש כל דבר שהוא בכלל ויצא לידון בדבר חדש נעקר מן הכלל והרי הוא בחדושו, על דעתיה דרבנן דאינון אמרין הרי הוא בכללו הרי הוא בחדושו" המדה מובאת בכמה מקומות במדרשים דבי רי"ש כגון:

בספרא נדבה פרשה יד (פרק יט, ד): "משום רבי ישמעאל אמרו לפי שיצא לדון בדבר החדש החזירו הכתוב לכללו".

וכן בספרי במדבר פ' לד ובפ' לז (בשם ר' אליעזר!): "ועשה הכהן את מנחתו ואת נסכו, מפני שהיה בכלל יצא לדון בלחם החזירו הכתוב לכללו" (פ' לד).

וכפי שכבר רמזתי לעיל במכילתא דרי"ש משפטים נזיקין פ"י:

"וכי יגח שור איש. אף השור היה בכלל שנאמר והמית איש או אשה, והרי הכתוב מוציאו מכללו להחמיר עליו שיהא בסקילה, לכך נאמר בפרשה זו".

(4) "זו מדה בתורה כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחסר בה דבר אחד וחזר ושנאה במקום אחר לא שנאה אלא על שחסר בה דבר אחד" כך נאמר בפירוש בספרי נשא פסקא ב בניגוד לדברי ר' עקיבא (שאומר 'כל מקום שנ' בה לאמר צריך לידרש').

וכן מוצאים במכילתא דר"י (מכילתא דרבי ישמעאל בא, מסכתא דפסחא פר' טו; משפטים, מסכתא דנזיקין פר' ו): "בא הכתוב ללמד בו דברים המחוסרים בו". וכלל זה נאמר בבבלי סוטה ג ע"א בשם תנא דבי רי"ש: "כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנחדש בה".

המחלוקת עם ר"ע אינה ברורה אם הכוונה רק במקום שכתוב 'לאמר' (גם הבבלי שבועות יט ע"א משתמש בכלל גם לדברי ר"ע), אם בכל דבר (וראה בהערת רח"ש האראביטש), אבל מכל מקום נראה שכשיטה, כלל זה שייך לבית מדרשו של רי"ש, ונראים הדברים שהוא סבור שאין צורך עוד לדרוש את יתר הדברים (אף על פי שגם בספרי דורשים הרבה את פרשת גזל הגר). אמוראי בכל המושפעים מהשקפותיו של ר"ע אומרים לעומת זה: "כל היכא דאיכא למדרש דרשינן" (פסחים כד ע"ב).

5) רשות – חובה

בבלי סוטה ג ע"א: "וקנא את אשתו רשות דברי רי"ש, ר' עקיבא אומר חובה, לה יטמא רשות דברי רי"ש, ר"ע אומר חובה, לעולם בהם תעבדו רשות דברי רי"ש, ר' עקיבא אומר חובה".

אמנם לפי הגמרא המחלוקת נוגעת רק לנקודות אלו, אך בדרך כלל אומר רי"ש "כל אם ואם שבתורה רשות חוץ משלשה ואם תקריב מנחת בכורים, אם כסף תלוה את עמי ואם מזבח אבנים תעשה לי" (מכילתא דרי"ש יתרו, מסכתא דבחדש פר' יא; משפטים, מסכתא דכספא פר' יט).

המחלוקת מתאימה להשקפותיו של רי"ש בכלל, אבל בכל זאת קשה לדעת מה יחסו של ר"ע בדיוק להשקפה זו. יש מקרים כגון בפסוק "אם אדוניו יתן לו" טוען רי"ש שה'אם' רשות על יסוד 'אם בגפו

יבוא', ור"ע דורש פסוק זה לענין אחר, אבל במכדרשב"י דורשים גם 'אם' כאן כמו רשות.

6) הלכה עוקפת (עוקבת) מקרא:

בבלי סוטה טז ע"א, ירושלמי קידושין פ"א ה"ב (נט ע"ג), ספרי דברים, ראה פיסקא קכב (מדר"י ומ"ת).

תני רבי ישמעאל בשלשה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש התורה אמרה (דברים כד, א) בספר, והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש; התורה אמרה (ויקרא יז, יג) בעפר, והלכה אמרה בכל דבר שהוא מגדל צמחים; התורה אמרה במרצע, והלכה אמרה אפילו בסול אפילו בקוץ אפילו בזכוכית. ובמקום אחד למדרש, ותני רבי ישמעאל (שם יד, ט) והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו כלל, את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו פרט, וכשהוא אומר ואת כל שערו יגלח חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אין אתה דן אלא כעין הפרט לומר לך מה הפרט מפורש שהוא מקום כינוס שיער ובנראה אף אין לי אלא מקום כינוס שיער ובנראה והלכה אמרה יגלחנו כדלעת" (ירושלמי קידושין).

במדרשים מדבי ר' עקיבא דורשים את הדברים האלה מרבוים כגון: ונתן מכל מקום, ולקחת וכו', אפשר איפוא להניח כי גם ר' עקיבא בעצמו דרש כך.

7) להפסיק הענין, כלומר אין לדרוש משפט מיותר "ויאמר משה אל בני ישראל להפסיק הענין דברי רי"ש" (מכילתא דרי"ש בא, מסכתא דפסחא פר' ג; ספרי במדבר אחרי פרשות הקרבנות פיסקא קנב, פיסקא קנז [הרוגו למה נאמר]). תלמיד ר' ישמעאל – ר' יונתן, קורא לזה "כחותם הדברים" כגון, "זאת תורת הקנאות", "זאת תורת הנזיר" (ספרי במדבר, נשוא פיסקא כ, פיסקא לח). (ר' יאשיה ור"ע מפרשים אחרת). אמנם לא נמצא בפירושו שר' עקיבא מתנגד, אך הבטוי במובן זה דהיינו שפסוק או מלה אינם באים לדרשה מיוחדת, נמצא רק בפי רי"ש. (לפי הרמב"ן בסוף פ' פנחס נמצא הבטוי גם בהרבה מקומות בספרא, אבל לא במובן זה).

הבטוי (להפסיק הענין) נמצא עוד פעם בפי ר' יוסי הגלילי במכדרשב"י ע' 20 (בא יב, טז) קרוב לאותו מובן.

8) למד מן הלמד, לפי רי"ש אין למדים מן הלמד.

בספרי במדבר פיסקא קיח: "ר' ישמעאל אומר וכי תודה מאין למידה לא משלמים ודבר הלמד ממקום אחר אתה בא ללמד הימנו למד מן הלמד הא אין עליך לומר כלשון אחרון אלא כלשון ראשון". (לענין בכור חפץ ר"ע ללמוד מתודה שנאכל לשני ימים ולילה אחד) ובמקביל בזבחים נו ע"א: "וכי דבר הלמד בהקש חוזר ולמד בהקש?"

לפי ברייתא זו חולקים איפוא רי"ש ור"ע בענין זה וכן מביאים בירושלמי קידושין (פ"א ה"ב נ"ט ע"א) לענין קנין שטר בעבד "עברייה למידה מבת חורין ועברי למד מעברייה נמצא למד מלמד, עד כדון כרבי עקיבה דאית ליה למד מן הלמד כרבי ישמעאל דלית ליה למד מן הלמד, אשכח תני רבי ישמעאל להא מילה [ויקרא יט, כ] וחפשה מלה חפשי מחופשה בכל אתר לית ליה לרבי ישמעאל למד מן הלמד והכא אית ליה לר' ישמעאל תני לה בשם חכ(מים) – כך רי"ן אפשטיין, הופמן בשם חכם וליה לא סבירא ליה) מנן תיתי רבי ישמעאל שילוח שילוח, מה שילוח שנאמר להלן בשטר אף כאן בשטר".

וכן נמצא בספרי במדבר פיסקא קכז: "וכי אהל מהיכן למדנו לא מן הדין ודבר הלמד ממקום אחר אתה בא ללמד הימנו הלמד מן הלמד". ברם בבבלי זבחים מט ע"ב: "אמר ר' יוחנן: בכל התורה כולה למידין למד מלמד, חוץ מן הקדשים שאין דינין למד מלמד". לפיכך נדחקו אמוראי בכל בפירוש המחלוקת, ומפרשים ב'הימנו ודבר אחר' וישנן סוגיות ארוכות בענינים אלה על ההבדלים בין קו"ח להיקש ובנין אב (כולן שאלות בקדשים ושאלן פרש"י).

מכל מקום הדבר שנוי במחלוקת בין רי"ש לר"ע, בין אם נצמצם לקדשים או לא, להקש או לא.

9) אין עונשין מן הדין

על ענין זה אין בעצם מקור תנאי הקושר על זה מחלוקת בין ר"ע לרי"ש, בבבלי סנהדרין עד ע"א קשור הדבר לשיטת רשב"י ובנו ר' אלעזר (שם סבורה הגמרא, כי הם לומדים עונש מק"ו על עובד ע"ז שניתן להצילו בנפשו ובדף עג נמסר שזה אפילו לתנא דבי רי"ש בהיקש, שהוא כמפורש בתורה כמו ג"ש) ובדף נד ע"א שם שנוי הדבר במחלוקת בין ר' יהודה לרבנן, ובמכות ה ע"ב בין בריבי לאביו (לפי אפשטיין רבי ובנו, לפי אחרים ר"א הקפר). אבל גם ר' יהודה גם רשב"י וגם רבי הם מבית מדרשו של ר"ע. אבל בירושלמי יבמות (פ"א ה"א, יא

ע"ד): "עד כדון בת בתו. בתו מניין. רב אמר אם על בתו הוא מוזהר. לא כל שכן על בתו. אם על בתו הוא ענוש לא כל שכן על בתו... וכרבי ישמעאל דרבי ישמעאל אמר למידין מקל וחומר, ואין עונשין מקל וחומר. מנן ליה ואתייה כההיא דתני חזקיה [ויקרא כא, ט] ובת כהן כי תחל לזנות מה תלמוד לומר איש. להביא את הבא על בתו מן האונסין שתהא בשריפה".

וכן בירושלמי ע"ז (פ"ה הי"ב, מה ע"ב): "תני בשלשה מקומות כתיב לא תבשל גדי לאכילה ולהנייה ולבישול. ולחולין שנשחטו בעזרה רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל אמרה תורה שחוט שלי בשלי ושלך בשלך מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי ענוש כרת. ולא רבי ישמעאל אמר למידין מקל וחומר ואין עונשין מקל וחומר".

כך כנראה המסורת של אמוראי ארץ ישראל וגם מן הברייתות בבלי מכות ה ע"ב, שהן מדבי רי"ש, יוצא שאין עונשין ואין מזהירין מן הדין (לענין עריות), וכן מברייתא בתוספתא שבועות פ"ג, ו: "אמר ר' ירמיה נמתי לפני ר' יהודה בן בתירה וכי יש עונשין מן הדין, אלא כל מקום שתפש הכתוב מוסיף את עונש מן הדין".

גם בספרי במדבר (א, קכד, קכה, קכו, קנז, קס), וכן במכילתא דרי"ש משפטים, נזיקין פר' יא נמצא הבטוי: "הא אם אמרת כן ענשת מן הדין". (אלבק מפקפק בדבר וראה בדבריו).

10) ג"ש שאינה מופנה¹³

גם על ענין זה יש מסורות שונות לפי הירושלמי יומא (פ"ח ה"ג, מה ע"א), סנהדרין (פ"ז ה"ו, כד ע"ד):

"אמר רבי זעירא הדא אמרה למדין ג"ש מופנה אפילו מופנה מצד אחד אמר ר' יודן ולא דר' עקיבא הוא דר' עקיבא אמר למדין מג"ש אף על פי שאינה מופנה".

לא נאמר בפירוש שלפי רי"ש אין למדים, וגם לא מפורש אם לפי ר"ע אינו מופנה מצד אחד או משני צדדין.

13 מופנה פירושו: מיותרת לגמרי בנגוד לדרושה וראה ירושלמי יבמות פ"ח ה"א, זבחים קג ע"ב.

בבלי נדה כב ע"ב מסורה אחרת: "אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי ישמעאל: כל גזרה שוה שאינה מופנה כל עיקר – אין למדין הימנה; מופנה מצד אחד, לרבי ישמעאל – למדין ואין משיבין, לרבנן – למדין ומשיבין; מופנה משני צדדין, דברי הכל – למדין ואין משיבין".

אפשר אולי והבבלי חולק על ירושלמי, כי אפשר ולפי הירושלמי ר"ע סבור אפילו אינו מופנה כל עקר למדין, ואילו לפי הבבלי אין למדין, לפי הגמרא 'רבנן' כאן הם ר' אליעזר (יבמות ע ע"ב, קד ע"א).

יש עוד מסורת אחרת בבבלי, מפי ר"א, שאפילו לפי רבנן ורי"ש ג"ש שאינה מופנה כלל למדין ומשיבין.

מכל מקום שמו של רי"ש מעורב בענין 'מופנה'.

גם במכילתא דרי"ש ובספרי במדבר נמצא פעמים רבות הבטוי 'מופנה להקיש ולדון' אבל כבר הוכיח ר"ח אלבק שבטוי זה נמצא גם בפי ר"ע (מכילתא דרשב"י משפטים יז, יח¹⁴; ספרי במדבר קכ) ואילו בספרא דוקא בשם רי"ש בלי תוספת 'מופנה' (נדבה פרשה ד, י; שמיני פרק ה, ג; אמור פרק ד, יח¹⁵) והכל ענין של לשון.

11) גם על דיוק ממלת 'מן' יש מחלוקת בין רי"ש ור"ע, לפי ר"ע 'מן' בא למעט: ספרא, דבורא דנדבה, פר' ב, ח: "מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע... אמר רבי ישמעאל הריני דן"... על יסוד קו"ח (ועיין תמורה כ"ח ע"ב "ולתנא דבי רי"ש אורחיה דקרא לאישתעויי הכי"). וכן נראה הדבר כשיטה, כגון ספרי זוטא (טו, יט): "ולקחתם מלחם הארץ ולא כל לחם", ואילו בספרי במדבר פיסקא קי דורש דרך קו"ח.

אלה הם הבדלי שטות מפורשים בין רי"ש ור"ע או מסורות לנו בתלמודים. שיטות אלו בודאי התפתחו במרוצת הזמן בשתי האסכולות וזה השפיע ביותר על פרצופם ולשונם של מדרשי ההלכה בתקופת התנאים בכלל עד לאסוף הקבצים וחתימתן. ומותר איפוא להניח שנתהוו שתי מערכות של מדרשי הלכה (ואגדה) על התורה: אחת של רי"ש

14 הערת עורך: לא מצאתי כלל במכילתא דרשב"י.

15 הערת עורך: לא מצאתי, אלא יש שם היקשים בשם ר' ישמעאל בדפוס 'מה כאן נאמר... אף כאן...', ובחלקם חולק ר"ע ולומד מריבוי.

ואחת של ר"ע, שבודאי היה להם מדרש קדום יותר משותף, אך נבדלו על פי הקוים שציינו ויצקו להם גם דפוסים לשוניים מיוחדים.

במדרשי ההלכה שבידינו אפשר עוד להבחין בשתי מערכות מבחינת הלשון, התנאים המשתתפים בהם, המינוח, בשיטה, ולפעמים גם בתוצאות ההלכתיות.

במדרשי דבי ר' ישמעאל, הרבה ר' יאשיה, ר' יוחנן, איסי בן יהודה ר' ירמיה ועוד תנאים שאינם מופיעים במשנה ובתוספתא.

האחת: מכילתא דרי"ש, ספרי במדבר, ודברים עד פרשת ראה. ונוסף על כך חלק גדול של 'מדרש תנאים' שנלקט על ידי רד"צ הופמן, בעיקר מן המדרש הגדול.

והשניה: ספרא, ספרי דברים החל מפ' ראה, ונוסף על כך ספרי זוטא על במדבר שנלקט על ידי רח"ש הורוביץ, מכילתא דרשב"י שנלקט ע"י רד"צ הופמן ותוקן על פי כ"י על ידי מלמד.

על יסוד זה החליטו הופמן (ומקודם כבר פתח בזה ר"י לוי) הורוביץ ואפשטיין, שהקבוצה הראשונה מדבי רי"ש והשניה מדבי ר' עקיבא, לעומת זה טוען ר"ח אלבק שאין מכאן הראיה. ההבדל הלשוני וההבדל במינוח אמנם מורגשים וקיימים, אבל אין הם עדיין עדות והוכחה למקור שונה, כי אלה הם עיבודים מידי המסדרים, כפי הוא מוכיח. הוא טוען שלכל היותר אפשר לומר, שבידי עורכי הקבוצה הראשונה היו לרשותם יותר מקורות מדבי רי"ש ולשניה יותר מדבי ר"ע אבל הכל יחסי ואין לפנינו קבוצות אורגינאליות משתי האסכולות. גם ההשוואות עם הברייתות שבתלמוד כגון אלה שנאמרו בשם 'תנא דבי רי"ש' או 'תני רי"ש' אינן מוכיחות שום דבר על הספר בעצמו ואין גם תמיד התאמה גמורה. אפילו בתוך הספרים גופם אין אחידות לענין המינוח אתה מוצא למשל בספרא: 'שומע אני' על יד 'יכול'.

ספרי זוטא יש לו מינוח מיוחד, ספרא מצטיין באורך המדרשים, למעשה החלק הגדול הלכות שנהפכו שוב למדרשי הלכות, לעומת ספרי דברים על אף ההתאמה בשיטה ובמינוח. למכרשב"י יש לה שוב לפעמים לשון וסגנון מיוחדות. נוסף על כך אין הבדלים ניכרים במדרשי האגדה שבספרים השונים וכן ניתוספו למשל בספרא פרקים ממקור אחר כגון מכילתא דמלואין ובפ' אחרי מות וקדושים פרשת ערוות (פ' יג

3-5, פרק ט 1-7, פרק יא 14) ואצל הראשונים הר"ש ורבנו הלל היו עוד יחד במקום אחד.

גם ספרי דברים פסקאות א-ג נד שייכת לספרי במדבר, כפי שכבר העירונו וכן שוב ספרי דברים פסקאות שד-שנו.

הסדר והעריכה האחרונה ודאי אחרי עריכת המשנה, נזכרים במדרשי ההלכה – כמו בתוספתא ובברייתות שבתלמוד תנאים מאוחרים, ר' חייא, ר"ש בר נחמני ובני דורו של רבי, אבל עדין לא הצליחו לקבוע את זהותם של העורכים והכל בגדר השערות. לפי מימרת ר' יוחנן בבבלי סנהדרין פו ע"א: סתם ספרא ר' יהודה, סתם ספרי ר' שמעון, אלא שהמדובר כאן על היסוד, ואין הדבר בטוח לאיזה ספרא וספרי מתכוונים. ויש בתלמוד שמות אחרים (ספרי דבי רב, שאר ספרי דבי רב, תורת כהנים).

לגבי ספרא יש השערות שונות בנוגע לעורך: ר' חייא, רב...

בדרך כלל: מכדרי"ש וספרי במדבר מכיל מדרשים פשוטים וקצרים יותר. באשר למכדרשב"י נראה שהיה לפניו מכדרי"ש ועבד חומר ממנו. ספרי זוטא נראה לפי דעת רב החוקרים מבית מדרשו של ראב"י, אבל רק חלק קטן נשרד לנו מכ"י.

מדרש תנאים רובו ליקוט מהמדרש הגדול, והרבה הועתק מהרמב"ם על שייכותו של מכדרשב"י לרשב"י יש דעות שונות וכן על העורך, אם זה היה חזקיה (ראה במבוא לאפשטיין).

מכילתא דרי"ש נראה כקובץ של מסכתות בודדים שונות.

'תנא דבי רי"ש' ו'דבי רי"ש תנא' נראים כקבצים שונים, וגם לא לכל הברייתות אותו אופי, יש מדרשות שלמים, אך גם קצרות, פרשנים כתוספת למשנה או אגדתיות.

הבדלי מינוח: (אין דיוק בענין זה תמיד).

דבי ר"ע

דבי רי"ש

מה ת"ל

למה נאמר

אתה אומר

או אינו אלא

זה בנין אב

זה בנה אב

| | |
|------------------|------------------------|
| גזרה | חובה |
| | אלמד דבר מדבר |
| | ואדון דבר מדבר |
| והלא דין הוא | שהיה בדין |
| | עד שלא יאמר |
| | יש לי בדין |
| ודין הוא | והדין נותן |
| דין אחר | |
| ועוד קו"ח | |
| | הא למדת |
| מלמד | מגיד |
| הן, אם תאמר | לא, אם אמרת |
| | לא זכית מן הדין |
| | אם זכיתי מן הדין |
| | דנתי וחלפתי ובטל החלוף |
| | וזכיתי לדון כבתחלה |
| יכול | שומע אני |
| ארבה לא ארבה ת"ל | משמע מוציא ומביא |
| כלך לך | |
| מכלל שנאמר | לפי שהוא אומר |
| | בא הכתוב ללמדך |
| | הכתוב מוציא מכלל |
| | אם למדתי (למדת) |
| | הא אין עליך לדון |
| | כלשון ראשון אלא |
| | כלשון אחרון |
| מעתה | מופנה להקיש ולדון ג"ש |
| טול לך מה שהבאת | |

אם נפשך לומר
מנין ליתן האמור של זה בזה
ואת האמור בזה בזה
אם סופינו לרבות
זהו שאמרנו

לענין שאמרנו
עונש שמענו
אזהרה מנין
מה אני צריך
אינו צריך
אני אקרא

אחרי שריבה מיעט
לרבות
מכל מקום רבה

להביא

התוספתא

ספרות: י. אלבק, אפשטיין, דה-פריס
בעית התוספתא היא מכלול של בעיות.
השם תוספתא בספרות התלמודית ובספרות הרבנית של ימי הביניים.
וספר התוספתא שבידינו. לבעיה זו קשורות שוב בעיות שונות:
1. מטרת הספר ויחסו אל המשנה. 2. מחבר הספר. 3. שימוש
התלמודים בספר.

השם תוספתא או תוספות, שם זה נמצא הרבה פעמים בירושלמי
ובמדרשי ארץ ישראל, בירושלמי פאה (פ"ב ה"ד, יז א): "אין למידין
לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד".
בירושלמי שקלים (פ"ג ה"ב, מז ג) מדובר על 'תוספתא עתיקא' בניגוד
ל'אורייתא חדתא'. ובירושלמי הוריות (פ"ג ה"ה, מח ע"ג) מדובר על
'תוספתא' בקשר לפסוק: "פֶּלֶס וּמֵאֲזֵנֵי מִשְׁפַּט לֵה' מַעֲשֵׂהוּ כֹל אֲבֵנֵי כִּיס"
(משלי טז, יא) (פֶּלֶס – מקרא, מאזני – משנה, משפט – תלמוד, לה'
– זה התוספת) וכן שם בקשר לפסוק: "אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לוֹ הָאֱלֹהִים עוֹשֶׁר

ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה ולא ישליטינו האלהים לאכול ממנו כי איש נכרי יאכלנו (קהלת ו, ב). עושר זה המקרא, נכסים אילו הלכות, וכבוד זה התוספת, ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה אילו משניות גדולות כגון משנתו של ר' חונה ומשנתו של רבי הושעיה ומשנתו של בר קפרא.

ובמדרש פעמים רבות: מקרא, משנה, תלמוד ותוספות, כנראה שהכוונה במילה 'תוספות' לא לספר התוספות שלנו אלא להוספות על משניות וברייתות שאין להם קץ (שהש"ר פ"ו ב) כשם שבתלמוד לא התכוונו לספר תוספתא שלנו, אלא לדיון ולפולפול בכלל.

בבבלי נמצא הבטוי: "הילכתא, ספרא, ספרי ותוספתא" (מגלה כח ע"ב, קידושין מט ע"ב, שבועות מא ע"ב) ואף נזכר במסכת יומא (ע ע"א): ר"ע כדתוספתא, וכן נמצאת המימרא המפורסמת: "סתם מתניתין ר' מאיר, סתם תוספתא ר' נחמיה" וכו' (סנהדרין פו ע"א, ויש גרסאות אחרות ראה בד"ר ובמאירי), אבל גם כאן אין כנראה הכוונה לתוספתא שלנו, אם גם נראה שמתכוונים לקובץ מסוים. המקום ביומא אינו נמצא באותה לשון בספר התוספתא שלנו ואף אין שום רמז או הוכחה שסתם תוספתא שלנו הוא דעת ר' נחמיה לפי ניסוחו, גם הראשונים לא פירשו כך את המושג, והם אומרים כי במלת תוספתא מתכוון התלמוד לתוספות על המשנה וביחוד לברייתות הפותחות במונח: 'תנא' או 'תני עלה' שהן מביאות על פי רב תוספות או פירושים על משנה או ברייתא, וכנראה היה קיים לפי דעתם קובץ שהכיל תוספות כאלו, (המאירי מייחס את זה לבר קפרא ומזהה את קובץ הברייתות של בר קפרא שנזכר בתלמוד עם תוספתא זו), אפשר כמובן שבכלל קובץ כזה לא היה קיים ושהברייתות הקצרות הללו היו מעיקרא מחוברות להלכה, כפי שמוצאים עוד בתוספתא שלנו, ואח"כ נתקצרה ההלכה במשנה או בברייתא ונשארו הזנבות לחוד, דוגמא: ב"מ קא ע"ב במשנה: "רשב"ג אומר של נחתומים ושל צבעים שלש שנים". ובגמרא: "תנא מפני שהקיפן מרובה" אבל בתוספתא שלנו הכל ביחד: "רשב"ג אומר וכו' מפני שעסקן מרובה". ובכלל לשון המתודולוגים הרבניים אינה ברורה תמיד, ויש שמחליפים את המושגים אבל כך יוצא מהמבוא לר"ש הנגיד,

קובץ הברייתות שבידנו הנדפס בסוף הש"ס ובהוצאת צוקרמנדל (כ"י ארפורט) ובהוצאת ליברמן (זרעים מועד כ"י וינא), משמש לנו היום

כהשלמה למשנה. סדורו, בנוגע לחלוקה למסכתות כמעט שוה למשנה (חסרים רק מסכתות תמיד, מדות וקנים, מסכתות קדומות שלא נתווסף עליהן שום דבר), ואף סדר הפרקים והמשניות על פי רב שוה מבחינת העניינים, והרבה חומר מהתוספתא נמצא גם בשני התלמודים ואף הרבה מהחומר החשוב חסר. הלשון והסגנון של הברייתות דומה על פי רב יותר למקבילות בירושלמי, אבל יש לפעמים וההלכה והתוכן דומים לברייתא שבבבלי.

כל זה מעמידנו בפני שאלות:

א) מהי מטרת הספר

אמנם היא משמשת כהשלמה היום, ואי אפשר גם להשתמש בה גם בלי המשנה, כי לעיתים קרובות מצוטטות רק פסקאות התחלתיות של המשנה, או נמצאת בתוספתא ברייתא הפותחת ב'בד"א' או 'כיצד' בעוד שהעיקר חסר.

אבל ניתן לפרש את זה גם בהשמטות של עורכים אחרונים או מעתיקים ויש לפעמים גם סדר אחר בתוספתא להלכות.

ואחרי חקירה נראה לפעמים שזה היה סדר קדום ושמסדר המשנה שנה והשמיט (ראה מאמרי), ועוד שאין כאן סתם השלמה אלא גם אוסף של דעות מתנגדות למשנה או נוסחאות אחרות.

משום כך היו במאה שעברה חכמים בין אנשי המדע (צוקרמנדל, דינר ואחרים) שסברו, כי התוספתא היתה לכתחילה קובץ עצמאי מידי אחד מחבריו או תלמידיו של רבי, שלא היה תמים דעים עם מפעלו ודרכו של רבי. כל' שהתוספתא היתה 'משנה' ורק אח"כ כשלא הגיעה לנצחון נדחקה ונעשית תוספתא. צוקרמנדל אפילו חשב, שהתוספתא היא המשנה המקורית ושהמשנה שלנו היא מעשי ידי האמוראים הבבליים, ושהכל עובד אח"כ לפי המשנה שלנו. תאוריה אחרונה ונועזה זו נדחתה בראיות רבות על ידי גדולי החוקרים. אבל גם התאוריה, שהתוספתא היתה לכתחילה משנה עצמאית לא נתקבלה על דעת רוב החוקרים, הם לא סברו שאנשים כמו ר' חייא או בר קפרא על אף יחסם האישי האמביוולנטי לרבי עשו דבר כזה. ונוסף על כך הרי כי אז יש לאחוז בדעה, כי כל תנא יכול היה לחבר משנה, שיכולה היה להפך למשנה רשמית ושלא נידונה שום משנה בועד החכמים. ויש כמו אפשטיין שטוענים שגם האופי של התוספתא אינן נושאות האופי של 'הלכה',

ואין לזהותם עם המשניות של ר' חייא שהיו קובעות הלכה נגד משנתנו ומביאות כדעת רבים מה שנמצא במשנה כדעת יחיד וכן להפך, ומציעה את המשנה בהרחבת דברים ומוסיפה הלכות שנתחדשו אחר המשנה, כפי שיוצא עוד מדברי ר' חייא בתלמוד, התוספתא לפי דעתו משלימה בעיקרא מתוך חומר ישן תוך העתקת המחלוקות והבאת משנת תנא אחר וכדומה. היא אספה משניות של תנאים שונים ישנות וחדשות, אבל מתבססת על משנת ר' יהודה הנשיא. דעה זו היא המקובלת ביותר היום, אם גם ההבדלים בין משנה לתוספתא כפי שאפשטיין מתאר אותם אינם כה מדויקים ואפשר לערער על כך. ויש פרקים שיש סדר שונה ומשניות אחרות, ביחוד בסדר קדשים. ואפשר לגלות לפעמים, כפי שאמרתי וגם אפשטיין מודה בעצמו, בתוספתא סדר קדום והגיוני יותר.

(ב) מחבר הספר

מתוך שהוזכרו בתוספתא כמו במדרשי ההלכה ובברייתא תנאים מאוחרים ואפילו רב (ר' אבא) ור' חייא ברור שהבורה כספר, היה אחרי חתימת המשנה בתקופת המעבר, אבל לא נודע מי המחבר, הדעה שבימי הביניים – מיוסדת על המימרא: "כל מתניתא דלא תניא בי ר' חייא ובי ר' אושעיא משבשתא היא ולא תותבו מינה" (חולין קמא ע"א), ירושלמי (עירובין פ"א ה"ו): "כל משנה שלא נכנס לחבורה אין סומכין עליה". וכן הדעה שהיא דבי בר קפרא, כבר נסתרו בטוב טעם על ידי רב החוקרים וביסודיות על ידי ר"ח אלבק, הרבה ברייתות שנשנו בתלמוד בשמם לא נמצאו בתוספתא או מתנגדות לתוספתא (לפי אלבק מתכוין הכלל הנזכר בחולין לברייתות סתמיות ולא לברייתות שהוזכרו בשם), אם גם מתאימות כמה ברייתות שנאמרו בשמם לברייתות שבתוספתא.

נתקבלה הדעה שספרות התוספתא כבר התחילה מר' עקיבא בזמן שסדר 'הלכות' לתלמידים בקצור, והשאיר את השאר בבחינת תוספתא, ומכאן "סתם תוספתא ר' נחמיה" כשם שסתם מתניתין ר' מאיר, ובודאי כולל בהתוספתא שלנו מחומר זה, אבל היא מורכבת, בעצם בדיוק כמו משנתנו מקבצים שונים, אלא שאין בה שום עיבוד.

יש חכמים כגון אלבק ולפניו דינר וויס שסבורים שהעריכה היא מאוחרת מתקופת האמוראים האחרונים וזאת על יסוד שתי עובדות:

(א) שנמצאים מקומות בתוספתא שהם בהתאם לתקון ופסק בבבלי, פרי דיונם של אמוראים.

(ב) משום שלעיתים קרובות אין הסוגיות מביאות חומר בתוספתא במקום, שזה היה עשוי לפתור את הבעיה. אלא שאין מכאן הוכחה באשר לנקודה הראשונה ואפשר מאד, שהוכנסו תיקונים כאלה בתוספתא בכבל. ובאשר לנקודה השניה, הרי הגענו לבעיה האחרונה.

שמושם של האמוראים בתוספתא.

כל לומד תלמוד יודע, שהתלמוד מביא בכל צעד ושעל ברייתות ממינים שונים: מתאימות, משלימות חולקות, מבארות, קשורות למשנה מבחינה סגנונית או עצמאיות. ברייתות סתמיות או מתוך הקבצים של אוספי ברייתות מתקופת האמוראים (שמואל, קנא, רב, ר' חייא ור' אושעיא, רבי בעצמו = דבי רבי, לוי, בר קפרא) במינוחי צטוט שונים: ת"ר, תניא, תנא, תני עלה או לפעמים ללא שום מונחי צטוט. ברור איפוא שהיו קיימות אוספי ברייתות שונים שנשנו בבית המדרש מפי ה'תנאים' חכמים שתפקידם המיוחד הוא לשנות ולמסור את החומר (בבבלי: תני תנא קמיה, תנאי דבי ר' חייא ור' אושעיא וכדומה), יתר על כן מורגש בהרבה סוגיות כאילו קובץ ברייתות מסויים מלווה את המשנה והאמוראים על כל צעד, מאידך גיסא מורגש יחס אמביוולנטי לברייתות. יש שמקבלים ואפילו דוחים משנה מפני ברייתא (ליתא למתניתין מדתניו או – עירובין לו ע"ב) ויש שאומרים: 'פוק תני לברא לאו משנה היא', או 'משבשתא היא' או שאומרים 'ברייתא לא שמיעא ליה' (כל' לא סבירא לו) או שאומרים 'אי תניא תניא'. או 'ליתא למתניתין מקמיה ברייתא' (יבמות פג ע"א בפיו של רב). ויש שנמצאות ברייתות בתוספתא או במדרשי הלכה שאילו השתמשו בהם אמוראים היו באים לידי פתרון אחר, או שתירוצם מתאים למה שנמצא בתוספתא ולא מסיימים 'תניא כוותיה'.

האם היתה התוספתא בין אלה הקבצים הידועים? לפי דינר, אלבק ואחרים מוכיחה העובדה האחרונה, שהקובץ שלנו לא היה ידוע, ומכאן גוזרים, שנתחבר בתקופה מאוחרת. לפי אפשטיין היתה התוספתא ידועה אלא בנוסחא בבליית ומכאן השנויים. ובנוגע לאי-שמוש או אי-ידיעה, הרי קרה שאפילו לא הביאו משנה בחשבון, בדרך כלל הוא מתאר את היחס כך: תוספתא קדומה, מכאן נשתלשלה גם התוספתא שלנו וגם התוספתא הבבליית, ומן התוספתא שלנו הברייתא שבירושלמי. ברם פתרון זה אינו כל כך פשוט, כי אין זה מקרה של אי ידיעה במקרים אחדים,

אלא בהרבה הרבה מקומות השנויים בין הברייתא שבבבלי ובירושלמי וזו שבתוספתא שלנו אינם קטנים שאפשר לתלותם כולם בלשון ה'תנאים' ובסגנונם. הם לפעמים ענייניים ביותר.

נראה איפוא יותר שבין הקבצים שהשתמשו בהם האמוראים לא היתה התוספתא שבידינו, אבל אין מכאן ראיה שלא היה בנמצא אחד מן הקבצים הקיימים, אלא שבגלל דרך הלימוד החדש של האמוראים ויחסם האמביוולנטי לא חפצו להשתמש תמיד בכל אוצרות הברייתות, וכמובן שאין צורך בתשובה הדוגמאטית, שהברייתות שאין התלמוד משתמש בהן, היו 'משובשות'.

באשר ליחס הענייני בין התוספתא לבין המשנה בתור השלמה אפשר לסכם כך, יש שני חלקים בתוספתא חלק א' שמשלים באיזה אופן שהוא את המשנה, וחלק שני שהתוספתא מביאה משנה אחרת כגון על ידי שמיחסו לתנא אחר, שונה אותה בנוסחא אחרת או גירסאות שונות, או מחסיר ממנו חלק או מביא מסורות אחרות בנוגע למחלוקת השנויה במשנה (לא נחלקו על זה אלא על זה). את החלק הראשון אפשר לחלק כך:

1. התוספתא מוסיפה הגדרה: איזהו...
2. התוספתא מוסיפה כלל: זה הכלל או כללו של דבר...
3. התוספתא מוסיפה לימוד: ש, מפני ש... וכו'.
4. התוספתא מוסיפה מעשה.
5. התוספתא משלימה את המעשה שכבר נזכר במשנה.
6. התוספתא מוסיפה ספור או הודעה: ודברתי ושאלתי.
7. התוספתא משלימה את הספור או את ההודעה.
8. התוספתא מוסיפה מדרש: שנאמר, אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר.
9. התוספתא מרחיבה את המדרש הקיים כבר במשנה.
10. התוספתא מוסיפה הכרעה: והלכה כדברי פלוני.
11. התוספתא מרחיבה על ידי פרטים ודוגמאות.
12. התוספתא מוסיפה את שם אומרו (התנא).
13. התוספתא מוסיפה את המחלוקת.

14. התוספתא מרחיבה את המחלוקת כל' או את הדעות השונות, או את הוכחה.
15. התוספתא מגבילה את ההלכה שבמשנה על ידי בד"א או אימתי.
16. התוספתא מוסיפה למשנה הלכות אחרות הקשורות אליה בדרך אסוציאטיבית (שם, מלה, סגנון וכדומה).
17. התוספתא מוסיפה את שורת הענינים שנזכרו במשנה.

בעית כתיבת ההלכות

[ספרות אפשר למצוא ב'מבוא לנוסח המשנה' של אפשטיין ויש להוסיף על כך קפלן The Redaction of the Babylonian Talmud וליברמן].

דבר זה שנוי במחלוקת. מצד אחד נמצאים בתקופת אמוראים 'תנאים' ששונים את ההלכות בעל פה ומסתייעים בהם, ומן הצד השני נמצאים שנויים בין הלכות שבבבלי או בירושלמי או בתוספתא, שקשה לפרש מתוך מסירה בעל פה אלא בדורשם מתוך הכתב, כגון זו שבסוף הוריות: 'למה הכל שואלין על העבד' שנשתבש בבבלי לעכבר, ונעשה: 'למה הכל מושלים בעכבר'. (ראה מאמרי על יחס התלמודים למשנתנו). וכיוצא באלו. וכן שעל 'מגילת תענית' שאף היא ברייתא נאמר שהיתה כתובה ומונחת (שבת יג ע"ב) ואף על פי כן נאמר עליה גם ת"ר תנינא ותני. וגם כתוב, וכן נמצא בתלמוד שכתבו מכתבים שהכילו הלכה. ומן הצד השני נזכר בתלמוד איסור כתיבה ונאמר גם באגדה על התורה שבעל פה שהיא מסתורין של הקב"ה המיוחדת רק לישראל: 'מקרא בכתב ומשנה על פה כי על פי הדברים האלה' (תנחומא, כי תשא, לד) וכן נמצא בפירוש 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב' (בבלי גיטין ס ע"ב, תמורה יד ע"ב) ומן הצד השני מצאו 'מגילת סתרים' בבית ר' חייא (שבת ו ע"ב; צו ע"ב, ב"מ צב ע"א) וזה מדרש הלכה, 'וכתוב על פנקסיה דאילפא' (מנחות ע ע"א, ירושלמי מעשרות פ"ב ה"ד; מט ע"ד) ואומרים על משנה וברייתא 'סמי מכאן כל' מחוק מכאן וכיוצא בו. וכן מדברים על 'ספרא' – הספר.

אפשר אפוא להבין שבענין זה יש מבוכה ושוררות חילוקי דעות מימי הביניים עד היום. החכמים האורניטליים החל מרב סעדיה גאון, ר"ש בן חפני, רב שרירא גאון (באגרת לפי נוסחא אחת), רבנו נסים והרמב"ם

סבורים שרבי כתב את המשנה, ואילו הצרפתים-האשכנזים החל מרש"י (ב"מ לג ע"ב) סבורים, שלא נכתב שום דבר אלא שבימי הסבוראים התחילו להעלות את הכל על הנייר, וכוח זה נמשך עד לימינו.

על איסור הכתיבה והקריאה נמצא במקורות הארץ ישראלים בירושלמי מגילה פ"ד ה"א, עד ע"ד; פאה פ"ב ה"ד, יז ע"א; חגיגה פ"א ה"ח, עו ע"ד; שמות רבה פמ"ז, ג; תנחומא (בובר) כי תשא, יח; תנחומא וירא, ו. וכן נמצא לפי גירסא אחת במגלת תענית. אצל רובן נזכר שמו של ר' יוחנן.

מקורות בבליים: גיטין ס ע"ב (ר' יוחנן וריש לקיש) ובתמורה יד ע"ב (תנא דבי ר' ישמעאל ור' יוחנן), אבל שם נוסף הא דאמר ר' חייא בר אבין אמר רבי יוחנן: "כותבי הלכות כשורפי תורה והלמד מהן אין נוטל שכר"... "אמרי: דלמא מילתא חדתא שאני, דהא ר' יוחנן וריש לקיש מעייני בספרא באגדתא בשבתא ודרשי הכי: עת לעשות לה' הפרו תורתך. אמרי מוטב שתיעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל" – "לישנא אחרינא אמרי רבנן אגירסייהו סמיכי וכיון דאיכא שכחה כתבין ומחתין וכי משכחנא מילתא מעיינין בספרא" (מופיע בשטמ"ק תמורה יד ע"ב אות ד, על הדף בש"ס וילנא).

על איסור כתיבת אגדות נמסר בשם ריב"ל (ירושלמי שבת פרק טז ה"א, דף טו טור ג): "הדא אגדתא הכותבה אין לו חלק, הדורשה מתחרך, השומעה אינו מקבל שכר".

אבל ר' יוחנן אומר (ירושלמי ברכות פ"ה ה"א) להיפך: "אמר רבי יוחנן ברית כרותה היא הלמד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח". בכל המקורות האלה מדובר בדרך כלל על תורה שבעל פה, על כתיבת הלכות ממש רק בתנא דבי ר' ישמעאל ובפיו של ר' אבא בריה דר' חייא אבין בשם ר' יוחנן, ולפי אפשטיין הרי ר' חייא לא הבין היטב את דברי ר' יוחנן, כפי היוצא מן הירושלמי, ושהמאמר לקוח מן המאמר המפורסם: 'כותבי ברכות כשורפי תורה'. ישנם גם מקורות חיצוניים לועזיים.

בפילון מדובר על אגראפוס נומוס, אבל כבר הוכיחו חכמים – ביחוד היינמן במאמר Die Lehre vom Heiligen Geist im Judentum und in den Evangelien, שהמושג היווני הזה אינו מתכוון לתורה שבעל פה, אלא לחק טבעי או אלהי או למנהג והוא נמצא אצל כל העמים.

התורה שבעל פה נקראת אצל פילון ויוסיפוס *παράδοσις* דהיינו מסורת, ויוסיפוס אומר שלא נכתבו בחוקי משה, אבל מכאן אין עוד להסיק ראייה על כתיבתה או אי כתיבתה.

אגוסטינוס (355-430) כותב בפירוש שהדברים לא נכתבו: טוענים שאגוסטינוס הגוי היה גר באיטליה ושמע רק על ה'תנאים' ולא ידע אם יש להם רשימות או לא.

יוסטיניאנוס בנוביליא משנת 553 בהרשותו ליהודים לקרות בתורה, אוסר בהחלט את המשנה (*deuterosis*), שהיא המצאת אנשים והם 'פיטפוטים שאינם כתובים' (*ἀγράφους κενόφωνους*). אבל כבר הוכיח גרץ שהכוונה לתורה שבעל פה בכלל, אחר קריאת התורה וכך גם הוא אומר על המשנה, שאינה נכללת בתוך הספרים הקדושים כל' היא כנראה מחובר בספר, אבל ספר זה אינו קדוש.

יש איפוא רגליים לדבר, לפי הלאו שבתורה, שהיו המשנה והגמרא כתובות ברשימות, אלא שלא היו משתמשים בהם אלא בעת הצורך. וגם נמצא גם בבבלי ע"ז ח ע"ב "נשתכחו? לגרסניהו!" דהא מכתבא כתיבא¹⁶. וכן יוצא עוד מכמה בטויים בש"ס שכבר הזכרנו (נמצא גם בירושלמי דמאי [פ"ב ה"א, כב ע"ד] שחכם אחד אומר: "מתני לא יחמי לי, שמועה אמר לי").

נראה איפוא שהתנאים עשו לפעמים רשימות מההלכות, אבל לא בשעת הלמוד בבית המדרש, אין מכאן כמובן עוד ראייה שכבר בימי רבי נכתבה המשנה. פרופ' ר"ש ליברמן טוען ב- *Hellenism in Jewish Palestine* שבעולם העתיק אחת מדרכי הוצאת ספר היתה בהשנייתו למספר תלמידים ולהכניסו לתוך החבורה ואז אי אפשר היה לשנות עוד. ומוצאים אנחנו שרבי שנה משנתו לתלמידו ר' יצחק בר אבידימי¹⁷ 'דבתנת ליה כל מתניתא' (ירושלמי מע"ש פ"ה ה"א, נה ע"ד) ולמעשה כן עשה כבר לפניו ר' עקיבא.

לרשימות הכתובות לא היה ערך רב, והיו רק פרטיות ולא היה בכוחן לשנות ולתקן את המשנה שבעל פה, אחרי שנכנסה לחבורה. רק על הצדוקים ועל מגילת תענית נאמר: 'וכתוב ומונח' כל' התקנה על ידי

16 הערת עורך: המילים 'דהא מיכתב כתיבא' הם תוספת של הכותב ואינם בש"ס.

17 הערת עורך: בירושלמי ר' יצחק רובא'.

הנחת אכמסמפּלר מתוקן אחד במקום קדוש, אבל על המשנה אין מוצאים אף פעם בטוי זה, (פרט ללישנא אחרינא בתמורה: כתיבן ומחתינן).

רבי ואנשי סביבתו

כפי שראינו היתה דרכו של רבי בשעה שיש מחלוקת בלשון הלכה קדומה או בתכן ההלכה בין התנאים או במקרה של הלכה חדשה לבחור כרגיל במשנת תנא אחד והכניסה למשנתו.

האמוראים ידעו את זה ואמרו 'מתניתין יחידאה היא', או 'בלשון יחיד אני שונה אותה' בפי ר' יוחנן. או 'זה דברי ר' פלוני סתימתאה' ומשום כך גם שאלו 'מאן תנא' ומכאן גם הכלל 'סתמא במתניתין ומחלוקת בכרייתא'.

יש שאפילו את שני חלקיה של הלכה אחת ניסח על פי שני תנאים שונים. יש שזה משניות חלוקות זו על יד זו, זה מה שנקרא בפי האמוראים 'תרי תנאי' (רישא כפל' וסיפא כפל'), או 'שני תלמידים שנו אותה' ויש שבמקום אחד שנה משנת תנא זה ובמקום אחר שנה משנת תנא אחר (מוחלפת השיטה), כל אלו יסודות בקורת המשנה לנתוח מקורותיה, אבל יש ורבי בעצמו מסופק היה בעצמו כיצד הלשון המדויקת – לפי רב שרירא גאון: רב גופיה דהוא תרצה למתניתין מספקא ליה היכי תנן (כגון בענין מאברין או מעברין עירובין פ"ה מ"א) ושאל את השונים השונים ולא בלבד בלשון אלא גם בהלכה כגון כתובות פ"ד מ"ו: 'לא כתב ליה בנין דכרין דיהווי ליכי מינאי אינון ירתון כסף כתובתיך יתר על חולקיהון דעם אחוהון חייב'. לפי הירושלמי שאל רבי את ר' נתן הבבלי על ההלכה וענה ר' נתן הרי אתה בעצמך שונה 'ירתון' ואמר לו רבי: לא, אנחנו שונים 'יטלון'. וכשבא רבי אצל אביו רשב"ג אמר לו: ירתון. טעיתי, כששניתי לכם יטלון. וכן בנוגע ל'כרם רבעי' או 'נטע רבעי' במשנת מעשר שני פ"ה מ"ה-מ"ו. בירושלמי שם נד ע"ד (לפי דפוס ונציה) מסופר שזוגא = בני ר' חייא שאלו את רבי מה היא המשנה הנכונה: כרם רבעי או נטע רבעי והוא שלחם אצל ר' יצחק הגדול, ש'בדקתי לו כל המשנה' כלי שמסרתי לו את ההוצאה הנכונה והמדויקת של המשנה. שאלוהו והוא אמר להם הראשונים כרם רבעי והשניים נטע רבעי.

ויש והיו על כך דין ודברים בין רבי לבין ר' שמעון ברבי, בנו. כגון במשנה הראשונה בב"מ פ"ד: "הזהב קונה את הכסף". לפי הבבלי למד רבי לבנו: 'הזהב קונה את הכסף', אמר לו בנו בילדותך למדת אותנו 'הכסף קונה את הזהב'. לפי נוסח הירושלמי שונה ר"ש 'הכסף קונה את הזהב' ואביו תבע ממנו לחזור בו, והוא טען כנגדו: איני חוזר בי כל עוד היית בכוחך למדתני 'הכסף קונה את הזהב'.

וכן בענין המשנה ע"ז פ"ד מ"ד: "נכרי מבטל ע"ז שלו ושל חברו וישראל אינו מבטל ע"ז של נכרי".

לפי הירושלמי והבבלי למד רבי 'שלו ושל חברו' אמר לו בנו שבילדותו למד שלו ושל ישראל.

אבל הן בסביבתו ומתלמידיו של רבי שלא שנו דוקא את משנתו, אלא גם משניות אחרות. כל' שאספו משניות והלכות, שלא נתקבצו במשנת רבי, או בנוסחה אחרת שנקראו 'משניות גדולות' כגון זו של ר' חייא ושל ר' אושיעיא ושל בר-קפרא (ראה ירושלמי הוריות מח ע"ג; קה"ר פ"ו, ב; פי"ב, ז; שהש"ר פ"ח, ב), לפעמים משניות אלו הלכות המתנגדות למשנה או מכילות נוסחא אחרת לפעמים היו רק מוסיפות ביאור על משנתנו ולפעמים כללו פסקים מאוחרים. התלמודים משווים אותם ברייתות למשנתנו, וחוקרים דעותיהם של מי הן מיצגות, בלשון ירושלמי 'אנן תנינן' – 'תני ר' חייא'. לפי הלוי באה משנת ר' חייא רק לפרש את משנתנו, אבל נראית יותר דעת אלו שסבורים שזאת היתה משנה – ברייתא שהיתה לפעמים גם חולקת, כעין התוספתא שלנו.

קובץ ברייתות אחר כזו מוזכר גם בעקר בירושלמי בשם 'דבי רבי' ויש שהיו סבורים שזוהי נוסחא אחרת של המשנה, אבל כיום אין סבורים כן החוקרים, אלא אף היא אוסף ברייתות מבית מדרשו של רבי, שלעיתים מתאימה לדעתו של רבי ממש הנמצאת במקום אחר (אפשטיין), ושבאה לפרש את נוסח המשנה על ידי שנוי לשון או מסורת אחרת (ראה על כך הלוי דו"ר ח"ב 191). אין מחזיקים כיום עוד בדעה, שהושמעה בדור שעבר עם ראשית בקורת התלמוד, כי כל הקבצים הללו יצאו מתוך מגמות שהתנגדו למשנתו של רבי, הן מטעמים אישיים כמו בר-קפרא הן מטעמים הקשורים בהשקפה על סדור המשנה ומגמתה, כיום סבורים, שהמשנה נתקבלה כמשנה רשמית, אלא שאלה היו באים

להשלים לבאר לפרש ולשמור על נוסחאות קדומות ושונות או שהביא דעתם הפרטית של אותם חכמים של דור המעבר,

לאותן הקבצים שייכים כל אותן הברייתות המפרשות, שהוזכרו עוד בתלמוד כגון תנא דבי ר' ישמעאל, דבי שמואל, תנא קרנא דבי לוי, דבי רב כולן מדור המעבר, ולמעשה המשיכו בכך גם אמוראים ממש, ופעמים רבות מצטט התלמוד ברייתות במלים תנא ר' פלוני, שהוא אמורא ממש. נראה ש'תעשיית ברייתות' דהיינו ניסוח הלכות ואפילו מימרות המבארות את המשנה או דנות על נקודה מסוימת, נמשכה זמן רב, והתחום בין מימרא לבין ברייתא מאוחרת כזאת הוא דק מאוד, אבל ציין אלבק אל נכון את העובדה, שאף פעם לא מביאים מברייתות כאלה של אמוראים סיוע לאמורא בשם 'תניא נמי הכי' ואף לא ראו האמוראים צורך להתחשב בכל ברייתא כזאת.

המושג ברייתא הוא איפוא מושג רחב מאוד וכוללת: א) מדרשי הלכה, שכמעט ולא כלום ממנו נכנס לתוך המשנה. ב) ברייתות, שהן חומר תנאי ממש מראשית התקופה עד הסוף, שלא נכללו לתוך משנת רבי מאיזו סיבה שהיא – קצור, נוסחא אחרת, עבוד, הלכה דחוייה, ספור הסטורי וכדומה והן מצוטטות בתלמוד כמו מדרשי ההלכה בפתיחות ת"ר, תניא, בירושלמי, תני. ולפעמים גם תנא. ג) ברייתות קצרות המשלימות משנה או ברייתא אחרת שקדמה בסוגיא, המצוטטות ש'תנא' או 'תני עלה' ואפשר מאד שלכתחילה הן מקוטעות ושייכות לברייתא או למשנה השלמה. ד) ברייתות מאוחרות פרשניות, מבארות ובעל אופי עצמאי המובאות בשם אמוראים ודומות למימרות.

חלוקת המשנה

המשנה שלנו נתחלקה לששה סדרים והסדרים למסכתות, המסכתות לפרקים והפרקים להלכות.

הסדרים נזכרו כבר בברייתא באבות דר"ן פ' כט (נ"א): "שנה אדם סדר אחד שנים ושלושה ולא השנה אותם לאחרים... כיצד שנה אדם סדר אחד שנים וג' והשנה אותן לאחרים".

הפרקים באבות פ"ו מ"ג: "הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת... ובפי בר קפרא מדרש תהילים א, יז: "כל מי שהוא קורא שני פרקים שחרית ושני פרקים ערבית" ומסכת כבר בפיו של רב נדרים ח ע"א:

"אשכים ואשנה פרק זה, מסכתא זו". ובאבות דר"ן סוף פי"ב (נ"א): "שאם שנה אדם מסכתא או שתים או שלשה מסכתות" ... וכן סוף פכ"ד, ועוד הרבה פעמים בתלמוד. "שיתא סדרי משנה" נזכרים לראשונה בפיו של ר' חייא לפי המסורת הבבליית: "ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי". במדרש שיה"ש רבה ו, ב ופסיקתא דרב כהנא פסקא א, ז סע"א (הוצ' בובר) "שש כנגד שש ערכי משנה".

הסדר הוא לפי ריש לקיש בבבלי שבת (לא ע"א), כפי הסדר שלנו. זמ"ן נק"ט שכן הוא אומר על הפסוק: "והיה אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת": "אמונת זה סדר זרעים, עתיך זה סדר מועד, חסן זה סדר נשים (ענין עזר ונחלה) ישועות זה סדר נזיקין (ישועות כנוי לנזיקין או ישועה במשפט) חכמת זה סדר קדשים (שיש בו חכמה ותורה) דעת זה סדר טהרות".

רבי נתחומא במדרש תהילים (יט, יד) מסמך אותם לפסוק אחר ומתוך זה יוצא שיש לו סדר אחר: 'תורת ה' תמימה, זה סדר נשים, וכן הוא אומר כלך יפה רעיתי ומום אין בך (שיר השירים ד, ז). עדות ה' נאמנה. זה סדר זרעים, שהוא מאמין בחיי העולם וזורע. [יראת ה' טהורה. זה סדר טהרות, שמפריש בין טומאה לטהרה]. פקודי ה' ישרים משמחי לב. זה סדר מועד, שיש בה סוכה ולולב, וכל מועדי השנה, שכתוב בהן ושמחת בחגך (דברים טז, יד). מצות ה' ברה מאירת עינים, זו סדר קדשים, שמאיר עיניהם של חכמים. [יראת ה' טהורה. זה סדר טהרות, שמפריש בין טומאה לטהרה]. משפטי ה' אמת. זו סדר נזיקין שיש בו כל הדינים'.

הסדר הוא איפוא: נשים, זרעים, טהרות, מועד, קדשים, נזיקין ובשביל הסדר הזה שנה גם את סדר הפסוקים, כי בכתוב בא פקודי לפני יראת ה'.

נראה איפוא שכך הסדר ושריש לקיש נקט רק הסדר לפי הפסוקים, אבל יתכן שלא היה בימים הראשונים סדר קבוע כשם שאמרו בגמרא ב"ק (קב ע"א): "אין סדר למשנה".

מספר המסכתות לפי המקורות הקדומים 'ששים' ("ששים המה מלכות" שיה"ש רבה פר' ו, ב) ואצלנו ששים ושלש, אבל לפי המקורות שלש הבבות של נזיקין הן מסכת אחת "כולה נזיקין חדא מסכתא היא" ב"ק קב ע"א. החלוקה לבבות היא בבליית. וגם סנהדרין ומכות היא מסכת

אחת, כן יוצא מכתבי יד עתיקים וכן יוצא גם מהירושלמי מכות (פ"א ה"ד, לא ע"ב): "תנינן הכא מה דלא תנינן בכל סנהדרין", אבל מן הבבלי נראה שוב, ששם כבר חלקו (שבועות ב ע"ב: "מכדי תנא ממכות סליק").

שמות המסכתות נזכרו הרבה מהן בתלמודים. באשר לסדור המסכתות יש לנו מן הבבלי הוכחות מסוימות על סדר, מן הגמרא תענית ב ע"א יוצא שמסכת ברכות קדמה בהרבה לתענית ("מאי שנא דשבקיה עד הכא" ונראה שר"ה קדמה לתענית וסמוכה לה – "אלא תנא מראש השנה סליק").

מסוטה ב ע"א יוצא שהסדר היה: כתובות, נדרים, נזיר, סוטה: "מכדי תנא מנזיר סליק מאי שנה דקא תני סוטה... וליתני סוטה והדר ליתני נזיר? איידי דתני כתובות ותנא המדיר תנא נדרים ואידי דתנא נדרים תנא נזיר דדמי לנדרים וקתני סוטה כדרבי". ("למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה ידיר עצמו מן היין").

אבל ממסכת נזיר עצמה ומתשובות הגאונים יוצא שהסדר היה: סוטה נזיר וכן ישנן בכתבי יד שונים סדרים שונים.

לפי שבועות ב ע"ב יוצא שבועות הוא אחרי מכות, אך משבועות יז ע"ב יוצא שהוריות קדמה לשבועות ושוב ישנם סדרים שונים בכתבי היד של המשניות.

בדרך כלל סודרו המסכתות לפי גודל המסכתות דהיינו מספר הפרקים. וכן נשאר בדרך כלל על אף השנויים.

יוצא מן הכלל סדר זרעים, ששם ברכות פיאה דמאי לפי כל הסדרים והחילופים אינם על מקומם הנכון, אבל ישנן הוכחות שלמדו פעם ברכות בסוף מועד. ופאה ודמאי לא התאימו לפי תכנן באמצע הענין, שדנה על שביעית תרומות ומעשרות ולפיכך הקדימו אותן. (כך סבור אפשטיין).

גם הפרקים וההלכות מספרם וסדרם כבר נזכרו בתלמוד. אבל לא תמיד לפי החלוקה הנוכחית ויש ונזכרו גם שמותיהם כגון בב"מ (לה ע"א) "ופרקין המפקיד הוה". נדה (סה ע"ב): כי הווי בה ר' יוחנן ור"ל בתינוקת" (פרק במס' נדה ששמו תינוקת). ירושלמי כתובות (פ"ז ה"ו, לא ע"ג): "תנינן מומים באילו נדרים".

אגדה ומדרש

האגדה

עד שאנחנו נגשים לעצם העניין ולתוכן הדברים, עלינו לברר את השם 'הגדה' מבחינה אטימולוגית-פילולוגית, אם גם לא תמיד הפירוש האיטימולוגי בכוחו לעזור לנו בהרבה בהגדרת התוכן ובהתפתחות המושג. המלה אגדה או הגדה או ברבים 'הגדות' הנמצאת בספרותנו העתיקה, מופיעה כמעט תמיד כנגוד להלכה 'הלכות ואגדות'. אמנם גם פירוש הרבים 'הלכות' עדיין מסופק במקצת, והשאלה היא אם בצרוף זה הכוונה היא לסכום של הלכות בודדות או לקובץ-ספר, יש מאמרים שהכוונה לסכום ההלכות ויש מאמרים שהכוונה לספרי הלכות. ואין בדעתי כאן להאריך בזה. הרי יוצא ברור שהאגדה אינה בכלל ההלכה ואת תוכן ההלכה אנו מכירים, התוכן הנורמאטיבי של היהדות. ומכאן שהכוונה לאגדה. לאותו חלק שאינו נורמאטיבי ושעליו נאמר: "והישר בעיניו תעשה אלו הגדות" משובחות הנשמעות באזני כל אדם" (מכילתא טו, כו) או "ודם ענב תשתה חמר – אלו הגדות שהם מושכות לבו של אדם כייין" (ספרי דברים, האזינו, פיסקא שיז). או: "דורשי הגדות אומרים רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם למוד הגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו" (ספרי, דברים, עקב, פיסקא מט). או: "מקצה תבל מיליהם, אילו האגדות שמקדשין את שמו הגדול בהן" (תדב"א אליהו רבה פר' ב), או: "הגדות של דופיי" (סנהדרין צט ע"ב).

או בלשון יחיד "מה לך אצל הגדה" (חגיגה יד ע"א, סנהדרין סז ע"ב) ראב"ע כלפי ר' עקיבא. או בארמית 'אגדתא' והעוסקים בה נקראים 'בעלי הגדה'.

גם התוכן ה'בלתי-נורמאטיבי' זה וצורתו מוכרים פחות או יותר במאמרים כאלה: הן מושכות ומשובחות (הכוונה מבחינת התוכן), ועוסקות בדעת ה' ודרכיו, עוסקות בספרים בעלי תוכן מסוים כגון: 'ספר תהלים אגדה' וכגון אצל אשה סוטה: "אומר לפניך דברים של הגדה"

(סוטה ז ע"ב), "ומעשים שאירעו בכתובים הראשונים כגון אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם. יהודה הודה ולא בוש מה היה סופו נחל חיי העולם הבא. ראובן הודה ולא בוש מה היה סופו נחל חיי העולם הבא ומה שכתן בעולם הזה, להם לבדם ניתנה הארץ" כלומר ספוגים מן המקרא עם תוספת (ראובן הודה לא נמצא במקרא!) לשם מטרה מוסרית. וכגון: "שבת של מי היתה? שבת של ראב"ע היתה ובמה היתה האגדה" (תגיגה ג ע"א). "ת"ר מעשה בר' יוחנן בן ברוקא ור"א חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם מה חדש היה בבית המדרש היום? אמרו לו תלמידך אנו ומימיך אנו שותין. אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלי חדוש. שבת של מי היתה, שבת של ראב"ע היתה ובמה היתה ההגדה היום? אמרו לו בפרשת הקהל ומה דרש בה 'הקהל את העם האנשים הנשים והטף' אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באים? כדי ליתן שכר למביאיהן! אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני".

מתוך מקורות אלה מתבהר איפוא התוכן של האגדה הזאת שהוא החלק הבלתי נורמאטיבי. התוכן הוא מוסרי ופרשני וקשור לרב לכתובי המקרא. מעניין שבדוגמאות הקדומות שהבאתי אין המומנט הספורי בולט ואין המטרה האמנותית נזכרת, אם גם מתוך עצם אותה ספרות האגדה שנמצאת בידנו האספקטים האלה תופסים מקום. (כגון בדוגמא בתלמוד סנהדרין סז ע"ב "ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים, אמר רבי אלעזר: צפרדע אחת היתה, השריצה ומלאה כל ארץ מצרים. כתנאי, רבי עקיבא אומר: צפרדע אחת היתה, ומלאה כל ארץ מצרים. אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא, מה לך אצל הגדה? כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות, צפרדע אחת היתה, שרקה להם והם באו". כאן המומנט הספורי – המשעשע בולט).

תוכן האגדה בתקופת התנאים והאמוראים איפוא ברור למדי. אלא שעדיין לא הגענו לבאור האיטימולוגי. המלה 'הגדה' או 'אגדה' (צורה בבליית עברית כגון אונאה – הונאה. אבטחה – הבטחה וכדומה). אמנם ברור שהיא מהשורש 'נגד' בהפעיל. ושפעל זה בבנין זה ידוע לנו מלשון המקרא וגם הנואנס במשמעות בין 'אמר' ל'הגיד', אלא שפועל זה נולד בלשון המאוחרת ונשאר לנו רק בשם הפועל 'הגדה' ובמונח הטכני 'מגיד הכתוב' שבמדרש ר' ישמעאל כשהוא דורש הן הלכה והן אגדה

כגון: 'מגיד הכתוב', 'מגיד ש...', שהוא לפי דעת רוב החוקרים בטוי ארכאי יותר מהבטוי 'מלמד ש...' הרגיל ביותר במדרשי ר' עקיבא. וסבורים, שכאן נשתמר איפוא עוד בטוי ארכאי ושם הפעל 'אגדה' יצא מכאן ונתיחד במרוצת הזמן לחלק הבלתי-נורמאטיבי וריגולאטיבי של היהדות².

אם פרוש זה נכון הרי שוב אנו רואים קשר בין תוכן האגדה והכתוב, שמופיע כפרסוניפיקציה של רוח הקודש. ברם אז נשאלת השאלה: מדוע נתיחד השם רק לחלק ההוא. אפשר אולי לומר לפי שיטה זו פשוט משום שחלק זה קשור יותר לכתוב מאשר החלק הנורמאטיבי והריגולאטיבי שהיה מקובל בתורה שבעל פה בחלק לא קטן גם ללא קשר עם הכתוב, בעוד שההגדה – פרט לספורי אגדה על אישים ומאורעות פוסט-מקראיים כולו קשור למקרא. על הבדל יסודי ואולי אידיאולוגי זה עוד נעמד.

אפשר לפי דעתי, גם הסבר אחר מבחינה רעיונית, שאמנם אין הבדל גדול ביסודו, בנביאים אחרונים יוחד השורש 'הגד' גם לדברי נביא אל העם כגון ביחזקאל: "הגד להן את תועבותיהן" (יחזקאל כג, לו), "והגד לעמי פשעם" (ישעיה נח, א), "הלא תגיד לנו מה אלה לנו" (יחזקאל כד, יט). ואולי יש כאן מעבר מתוכן נבואי לתוכן של חכמה ומסורת, שנעשה מעתה, מתקופת בית שני לאט-לאט זהה עם התורה וקשור למקרא. והרי כבר עמדו חוקרים על כך, כי יש קשר בין חתימת כתבי הקדש והקאנוניזציה והפסקת הנבואה. אם כך יורדת השאלה מדוע נתיחד המונח רק לחלק האחד של התורה שבעל פה.

אגב יש להעיר, כי בספרות המקראית שבתקופת בית שני כגון עזרה ונחמיה דניאל וקהלת השורש אג"ד מופיע במובנו הפשוט: "עתה אמת אגיד לך" (דניאל יא, ב) "ומי יגיד לו" (קהלת ח, ז; י יד) "ובעל

2 יש להוסיף כאן דברי רנ"ק: אגדה לשון דבור, כל' בלתי נוגע ליחוד המעשה. צונץ: הצד האינדיבידואלי, שאינה קשורה לסמכות ואינה צריכה לשמועה. רואה בהגדה המשך לנבואה.

ר"א הלוי: החלק של הפולחן שאינו מתבטא בתפלה ולא בקריאה בכתב אלא בדברים שבעל פה שנאמרים לפני הצבור. הוא מסמן איפוא את הנגוד למקרא.

כנפים יגיד דבר" (קהלת י, כ), וכן עוד בדה"י, וכן במגלת אסתר: "ויגד למרדכי" "כי הגיד להם" ואם כן נעלם הפעל רק לאט לאט.]

איך שיהיה גם ממקורו של השם 'אגדה' וגם מתוך הגדרת תכנו בספרות התנאים יוצא שהאגדה קשורה למקרא וכאן עלינו לברר את יחס האגדה למקרא את תלותה, את דרך תלותה. ומכאן לאפיה של האגדה ואת תכונותיה. את הדמיון בינה לבין ספורי המקרא ואת המפריד.

המדרש והאגדה

יש אמנם שטוענים, שאין האגדה אלא המשך ככל ספורי המקרא, ומצביעים גם על הספרות הפסוידוגרפית – הספרים החיצוניים שהם מעין מעבר בין ספור המקרא לאגדה המאוחרת. עלינו איפוא לבדוק את הטענה הזאת. ברור שאין הכוונה כאן לטענה אידיאולוגית על אמיתות תוכן סיפורי המקרא או לא. זהו דבר שבאמונה. הכוונה היא לאופי הספרותי ולדרך הספור.

נבדוק איפוא מקודם בסקירה קטנה את הספור המקראי.

מה המקורות של החומר שבספור המקראי. מקובל הוא שלצורה הספרותית הכתובה קדמה מסורת שבעל פה. כבכל תחומי הספרות הקלאסית, והחומר המסורתי הזה שאוב ממקורות ואלמנטים שונים.

ישנם במקרא שרידים של מיתוס. אמנם המקרא בתכליתו המונותיאיסטית דוחה בחריפות כל הסבר מיתי, ורשומי פולמוס זה ניכרים עוד היטב בתנ"ך. ביחוד בפרקי בראשית ובתיאורי בריאה, אבל רשומים ספרותיים נשאו ורשומים כאלה מוכיחים כי גם נשתמרו אולי עוד קטעי מיתוס קדומים. (תהום, רהב, לויתן, שאול, מות וכו'. על המיתוס הכנעני-האוגריתי והשפעתו הספרותית על הלשון הרחיב את הדבור אצלנו פרופ' קסוטו ז"ל).

לא המיתוס אלא גם ספורי מעשיות השאירה את רישומיה בספור המקראי. מוטיבים אגדתיים נמצאים במקרא. הרי דוגמאות אחדות, תאור ישראל ביחזקאל פ' טז, ששם הוצג ישראל כילד האסופי שהועלה לגדולה. או כגון בעמוס ה, יט: "כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש". או ביחזקאל לא, ה בתאור העץ האגדתי: "על כן גבהא קמתו מכל עצי השדה" וכו'. כאן מרגישים עוד שהאגדה העממית שמשה מקור ספרותי.

יסוד ידוע לכל הוא גם המשל במקרא ואין צורך להאריך בזה³. יסוד אחר הוא Sage (כל קורות האבות והשבטים) ויסוד נוסף הליגנדה, כל קורות קדושים ונביאים כגון: אליהו, דניאל.

כל היסודות הללו נמצאים בספורי המקרא, ואמנם יסודות כאלה אפשר למצוא גם באגדה המאוחרת. (פרט לסאגה, קורות השבטים, שאין עוד מקום בתקופה זו). ובאשר למיתוס טוענים, שאף הוא מבצבץ שוב באגדת חז"ל, כגון: המיתוס של הליתן. שר הים שמרד, אלא שאין זה נראה לי כלל. כפי שעוד אברר יסודות מיתיים נמצאים שוב בקבלה. בספור המעשיות, במשל בליגנדה יש איפוא דמיון בין המקרא לאגדה, אלא שאין כאן רציפות, כי כפי שנראה עוד לקוחים המוטיבים הללו שבאגדה בחלקם מהעולם ההילניסטי (משל, מלך, ארמון, טטראטיגוס וכדומה), והוא הדין לספורי מעשיות, שהן בדרך כלל משותפות לפולקלורה של רב העמים).

לספור המקראי שאמנם מבוסס על דברים שהועלו בכתב. דברי הימים, ספרי זכרונות וכדומה, הרי נשארו עוד הקווים של מסורת שבעל פה ושל ספור בעל פה ולספור הזה קווים מיוחדים שאפשר למצא מקבילים בספור השמי בכלל. ציוריות⁴, חופש ההרצאה, הגזמה וכדומה.

ציוריות זו רואים אנו למשל בספורי יוסף, שבהן התמונות חיות ושלמות בהרצאה ושיחה שבעל פה. חופש ההרצאה הוא שמסביר לנו הרבה מההבדלים בספורים שבין הספרים השונים כגון מלכים ודברי הימים, שניתוספו פרטים, משפטים וגם נאומים, ואין תמיד צורך לחפש כאן מקורות שונים, או מגמות מסוימות.

(השוה למשל דברי נתן הנביא לדוד בענין בית המקדש בדה"י א' פ' יז ופ' כח "כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת" דבר שלא נזכר בפ' יז ולא בשמואל ב').

אף ההגזמה ידועה בספרי המקרא בבטויים כגון: "וכל הארץ באו מצרימה", וכדומה ובהבדלים בין מספרים שמתגלים בספרים השונים. וכמובן גם בבטויים: "כחול אשר על שפת הים", "אין מספר". כגון

3 להתעכב לפני השעור, על הגדה של פסח, והגדת.

4 כבוש יריחו, יונה, בלעם, ספורי תמר ואמנון, ואקח את הכוס מיד ה' – ירמיה כה,

במלחמת דוד עם בני עמון בש"ב יח "שבע מאות רכב". ואילו בדה"י א' "שבעת אלפים". ואילו בש"ב "ארבעים אלף פרשים" וכדה"י "רגלי". הפרזות אלה ידועות לנו גם מספרות עמי קדם אחרים.

אף באגדות חז"ל מוצאים אנו אותם הקווים. באשר לגוזמא הרי מוסרת לנו הגמרא חולין צ ע"ב: "דברי חכמים גוזמא"⁵, ומכאן בספרות החכמים ההגזמה הידועה במספרים: 'ביצת בר יוכני שברה ג' מאות ארזים' (בכורות נז ע"ב), 'אמרו על ר' יוחנן בן נרבאי שהיה אוכל שלש מאות עגלים ושותה שלוש מאות גרבי יין' (פסחים נז ע"א). "רבי היה יושב ודורש ונתנמנם הצבור בקש לעוררן, אמר ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת! היה שם תלמיד אחד ור' ישמעאל בר' יוסי שמו א"ל מאן הות כך? א"ל זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא שהם כל ישראל. הה"ד אז ישיר משה ובני ישראל" (שיהש"ר פר' ד, ב).

חופש ההרצאה עם כל השמירה על תוכן הדברים שבעל פה אף היא ידועה לנו מספרות החכמים, ובכך מתבארות לנו הרבה משנויי הנוסחאות בין הספורים הנמצאים. הרי למשל הספור על ר' חנינא בן דוסא ומעשה החברבר (הערוד) המסופר בשני התלמודים: בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א): "אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה עומד ומתפלל ובא חברבר והכישו ולא הפסיק את תפלתו", והלכו ומצאו אותו חברבר מת מוטל על פי חורו. אמרו אי לו לאדם שנשכו חברבר, ואי לו לחברבר שנשך את ר' חנינא בר דוסא (עד כאן גם בתוספתא ברכות פ"ג ה"ב) אמרו לו לא הרגשת. אמר להם יבוא עלי ממה שהיה לבי מתכוון בתפילה אם הרגשתי, א"ר יצחק בן אלעזר ברא לו הקב"ה מעין תחת כפות רגליו, לקיים מה שנאמר רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם".

מעשה זה מונח כיסוד להלכה שבמשנה ברכות פ' ד ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק (שריד ממשנת חסידים).

5 "אין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים וטעונים מכספה וזהבה של מצרים" (בכורות ה ע"ב).

"אין לך כל גפן וגפן שבא"י שאין צריך עיר אחד לבצור" (כתובות קיא ע"ב).
6 במדרש תנחומא (וארא ד) עוד נוסף: וברחו התלמידים.

ואילו בתלמוד בבלי (ברכות ל"ג ע"א) הנוסחא: "מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות ובאו והודיעו לו לר' חנינא בן דוסא אמר להם הראו לי חורו, הראוהו חורו נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד, נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא".

הספור נראה כאן כמעובד מתוך חופש ההרצאה, הציוריות אף היא ידועה מהאגדה, שידועת לספר כל הפרטים ואינה מתביישת גם מלצייר את הדברים האינטימיים ביותר בלשון ציורית. "ויחרד האיש וילפת" (רות ג, ח) "עמד בשרו כראשי לפתות". "בין רגליה כרע נפל שכב... בין רגליה... באשר כרע שם נפל שדוד" (שופטים ה, כז) "שבע בעילות בעל אותו רשע" (יבמות קג ע"א). משלי (לא, ב): "מה ברי ומה בר בטני ומה בר נדרי, דברי למואל מלך משא אשר יסרתו אמו" (המלך כמובן שלמה). "אמר רבי יוחנן משום רשב"י: מלמד שכפאתו אמו על העמוד, ואמרה לו: מה ברי ומה בר בטני ומה בר נדרי, מה ברי – הכל יודעים שאביך ירא שמים הוה, עכשיו יאמרו: אמו גרמה לו. ומה בר בטני – כל הנשים של בית אביך כיון שמתעברות שוב אינן רואות פני המלך, ואני דחקתי ונכנסתי, כדי שיהא לי בן מזורו ומלובן. ומה בר נדרי כל נשים של בית אביך היו נודרות: יהא לי בן הגון למלכות, ואני נדרתי ואמרתי: יהא לי בן זריז וממולא בתורה, והגון לנביאות. אל למלכים למואל אל למלכים שתו יין, אל למלכים אמרה לו: מה לך אצל מלכים ששותים יין ומשתכרים ואומרים למה לנו אל, ולרוזנים אי שכר – מי שכל רזי עולם גלויים לו ישתה יין וישתכר?" (סנהדרין ע ע"ב).

"א"ר לוי מה עשתה בת פרעה נטלה סדין וקבעה בו כל מיני כוכבים ומזלות ופירשה אותו למעלה ממטתו, וכל זמן שהיה רוצה שלמה לעמוד היה רואה הכוכבים והמזלות והיה ישן עד ארבע שעות ובאותו יום נתקרב תמיד של שחר בד' שעות". (ילקוט שמעוני, משלי רמז תתקסד). רואים אנו איפוא, שאמנם היסודות הספרותיים והקווים הספרותיים שמנינו כאפייניים למקרא, נמצאים גם באגדה, ולא רק האגדה התלמודית אלא גם בספרות החיצונית, גם בזו שמצויה בידינו וגם בזו שנתגלתה. באשר לציוריות הרי למשל קטע מתוך צוואת השבטים בצוואת יוסף, כשהוא מתאר את מעשה אשת פוטיפר, אמנם אין כאן אותה ציוריות

מקראית נפלאה, שבמלה אחת, בקו אחד יודעת ממש לצייר את התמונה, אך בכל זאת המחבר משתדל לתת תיאור חי.

”ובראותה זאת (כי לא נפלתי בפח שטמנה לי בשלוח לי מאכל כשפים) ותפל על פניה לרגלי ותבך וארימה ואדבר על לבה ותבטיחני לבלתי עשות עוד את מעשה הפשע הזה, ואולם היא הקשתה את לבה ברעה ותחפש אי הדרך תצודני ותאנח מר ותפל למשכב והיא לא חלתה, וכראות בעלה אותה ויאמר לה למה נפלו פניך? ותאמר לו צרה בלבבי וכל אנחות רוחי הציקוני וירפא אותה והיא לא חלתה. והיא לעת מצא רצה אלי ובעלה היה מחוץ לבית ותאמר אלי: אחנק או אתנפל אל בור אם לא תחפץ לשכב עמי” וכו’.

והרי קטע ממגלת בראשית (ארמית, בתרגומו העברית) של אברהם ושרה במצרים: ”שער ראשה: מה נאוות הן לה, ומה נחמד הוא ויפה וכל זיו פניה... מה נאוה לה חזה ומה יפה לה כל... זרועותיה מה יפות וידיה מה כלילות... ידיה: מה נאוות כפיה, ומה ארוכות ודקות כל אצבעות ידיה, רגליה מה יפות ומה שלמות כל שוקיה. וכל בתולות וכלות הנכנסות לחופה לא שפרו ממנה? ועל כל נשים ייף יפיה ועליון יפיה למעלה מכולן וכו’. ואעזב אני אברהם בעבורה ולא הורגתי ובכיתי אני אברהם בכי גדול אני ולוט בן אחי עמי בלילה כאשר נלקחה שרי ממני באונס, והתפללתי בלילה הזה ובקשתי והתחננתי ואמרתי בעצב ודמעתי יורדות” וכו’.

הרי ראינו איפוא שלכאורה קו אחד נמשך מספורי המקרא דרך הספרות החיצונית והאגדה, ואין איפוא לפי זה שום הבדל עקרוני בין הסוגים אלא הבדל הזמן ומכאן הבדלי לשון ושינויים בתחומים, מהם נלקח החומר הציורי והאגדתי (עולם קדמון, עולם פרסי, עולם הלינסטי, יחסי ישראל עם הגויים בתקופות השונות וכדומה).

ברם, נראה שכל זה אינו ממצה ואף אינו מדויק, ישנה המשכיות, והמשכיות זו טבעית היא ובמדה מסוימת הדברים אמורים גם בשטחי ספרות של תרבויות אחרות, אבל כשהמדובר הוא על האגדה של חז”ל, במוכח המצומצם, להוציא איפוא את הספרות החיצונית על אף קרבתה,

מוצאים אנחנו הבדלים מהותיים בצורה ובתוכן, המוכיחים לנו שיש למתוח קו בין היצירה המקראית הספורית והיצירה האגדית של חז"ל בתקופת בית שני ולאחריה. נתעכב מקודם על הצורה. עם כל המשותף מבחינה ספרותית הבדל אחד בולט: העדר הספור השלם באגדת חז"ל הקדומה, ואפילו אותם סיפורים, הליגנדות על חכמים בעצמם מתקופה מאוחרת, אופי פרגמנטארי להם בצורות 'מעשים' ומסורות ולא בצורות יצירות ספרותיות שלמות. (יוצא מן הכלל כמובן הקטעים מן הרומן על אלכסנדר מוקדון שנכנס מהסביבה לתוך אגדת חז"ל). דבר זה אומר דרשני. אפשר כמובן לתלות את הדבר בחוסר התפתחות ובשיבה לתקופה קדומה בימי חז"ל, דבר שקשה לתאר מבחינת עצמו, שכוחות ספרותיים כבתקופת המקרא היו חסרים באותה תקופה. אלא שהענין גם מופרך מהתקופה בעצמו, שכן מאותה תקופה אנו מכירים יצירות ספרותיות שלמות בספרות החיצונית, גם מחוגים כתתיים וגם מחוגי פרושים מסביב לחורבן הבית, אין איפוא לחפש את הסבה באפיסת הכוחות ובחוסר כשרון, וביחוד כשאותם חכמים באותה תקופה ידעו לטפח שפה משלהם, לשון חכמים. שהיה כנראה מקודם רק דיאלקט עממי ללשון ספרותית יורידית וספורית. ולא עוד, לא בשטח הספורי בלבד אלא גם בשטח של דרך-ארץ, אמונות ודיעות אין לנו שרידים ספרותיים המוכיחים מציאותם של קבצים שלמים עצמאיים כגון ספר משלי, קהלת, ובן-סירא, פרט ל'מסכת אבות' שיסודה אמנם מתקופת בית שני, והיסוד הזה קצר למדי, ושהוא כנראה (פינקלשטיין) מסמך אנטי-צדוקי.

אפשר כמובן לתלות את חוסר השלמות היצירתית הזאת בכך, שהאגדה הזאת נאמרה בעל פה, וללא ספק נגענו בזה לעצם הבעיה, אלא שאצל עמים אחרים ואצל ישראל הקדום יודעים אנו על מסירת יצירות שלמות בעל פה.

מדרש

לפי דעתי סבה עקרית אחרת לדבר והיא שאגדה זו של חז"ל אינה אגדה גרידא, אלא מדרש אגדה, וכאן עלי להתעכב רגע על פירוש המושג מדרש ומהותו הפרינציפיונית.

על המדרש ותפקידו בתקופת עזרא ושלאחריה כבר הרחבתי את הדבור, בשעורי במבוא לתלמוד. שם הסברתי את דרך למודם של הסופרים,

דרישתם את התורה כדי להוציא מהם את הפירוש האמתי לחוקי התורה להגשמתם בחיים והחדרתם וכן לשם הסמכת קבלות לכתובים.

אבל, כבר עמדתי על כך שאין הבדל פרינציפיוני כל כך בכל המובנים בין הלכה ואגדה והן נזכרות תמיד ביחד ואף נלמדו ביחד, כפי שיוצא לנו עוד מן המקורות התלמודיים, שהלמוד בבית המדרש והדרשה בבית הכנסת מורכבים היו משני היסודות, ורק על ר' עקיבא נאמר במפורש שהתקין מדרש הלכות ואגדות כל' שהיה הראשון שארגן את החומר המקובל לפי נושאים. ואפילו אם נניח כפי שסבורים חוקרים רבים שגם לפניו היתה כבר קימת משנה קדומה מסודרת, הרי בכל זאת נראה ששני השטחים היו עוד עד אותם זמנים מאוחדים וממוזגים על פי רב.

ומובנים הדברים, כי עם קבלת התורה נתקבלו ספרי המקרא כספרי יסוד ללמוד ולמעשה לכל העם כולו, הרי היה טעון כל כתוב וכתוב פירוש ומפרש, וההלכה והאגדה נתפתחו ביחד מן המדרש. כלומר, הם היו צמודים לכתוב ומשום כך לא היו חטיבה בפני עצמם ונשארו פרגמנטאריים (=חלק מנושא שלם), כי הבסיס היה תמיד הכתוב שבמקרא וההלכה והאגדה שמשו רק השלמה ופירוש, וכאן ההבדל בין אגדת חז"ל ובין האגדה שבספרות החיצונית זוהי אגדה פרי מחברים, וזה מדרש אגדה מיצירתם של סופרים. אפשר ומכאן ראייה במקצת שהספרות החיצונית לא באה מחוג חכמים פרושים. אלא שאין זו ראייה, כי מכירים אנחנו גם ספרות חיצונית שחותמם של פרושים טבוע עליה כגון עזרא הרביעי וכגון הספר הקלאסי בן-סירא שמכיר בסופרים ובפעולתם. בראש ובראשונה ההבדל הוא לפי דעתי הבדל ספרותי-מהותי ולא תיאולוגי. והמקום והמקור גורמים.

הספרות החיצונית יצאה מקולמוסם של מחברים בחדרם, ואילו מדרש האגדה יצא מפי סופרים וחכמים בלמדם בבתי המדרשות ובבתי הכנסיות, לתלמידי חכמים ולעם (על ההבדל בין שני הדרגים אני מקוה עוד לכתוב).

אמנם, נראה לי דרך אגב, שאין למדרש פונקציה יוצרת הלכתית אגדתית ספרותית בלבד. סבורני, שהפונקציה של המדרש ראשוני וקרדינאלי הוא להבנת כל היהדות של תקופת בית שני ושלאחריו, והיא עוברת לתחום התיאולוגי בכלל. המדרש הוא לפי דעתי אחד האלמנטים החשובים ביותר ביצירת היהדות, בשעה שהכתוב תפס את המקום המרכזי

ונעלמו נבואה ואורים ותומים, הכתוב נעשה חי ומדבר (אם גם לא נסתלקו רוח הקודש ובת-קול לגמרי מן העולם הזה) והמכשיר לנצולו הוא המדרש. ללא מדרש לא היתה התפתחות ביהדות. והמדרש בנגוד לנבואה הוא גם אלמנט אנושי רציונאלי ומעתה לא 'בשמים היא', ו'הולכים אחר הרוב'. אמנם עקרונות אלה אמורים כך לגבי ההלכה, אבל מכאן אפשר ללמוד קו"ח, אם בחלק ההלכתי הסמכות עוברת כולה לחכמים או לגוף המיצג אותם, הרי מכל שכן בשטח האגדה, שאינו מחויב למצוות. כאן היצירה חפשית לגמרי. אין ברצוני לומר, שלא היו גם כאן כמו בהלכה מסורות קדומות עוד מלפני חתימת הספרים ומתקופת בית ראשון, ואי אפשר גם לתאר עם ללא מסורות, אך עדיין אין הדבר מוכח בשום פנים וכל אותם ההוכחות שמביאים, אין להם על מה שיסמוכו.

ולפי נראה, שרוב המסורות שהיו באמת קיימות נאספו לתוך כתבי הקודש, שהרי חתימתן אחרי חורבן בית ראשון ובאמצע בית שני. ואתה מוצא הרבה כאלה בס' דברי הימים ואילו אותם הדברים שנראים לנו באגדה במסורות קדומות אינם אלא פרי המדרש.

והרי דוגמאות: ספורי לויתן באגדות חז"ל⁸, במס' עבודה זרה ג ע"ב: "שתים עשרה שעות הוי היום, שלש הראשונות הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בתורה, שניות – יושב ודן את כל העולם כולו, כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים, שלישיות – יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כנים, רביעיות – יושב ומשחק עם לויתן, שנאמר: לויתן זה יצרת לשחק בו". וכן בבבא בתרא עה ע"ב "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של

8 בבא בתרא עד ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם. אף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון – זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה – מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקדוש ברוך הוא? סירס את הזכר, והרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר: והרג את התנין אשר בים. ואף בהמות בהררי אלף – זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה – מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקדוש ברוך הוא? סירס הזכר, וצינן הנקבה ושמרה לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר: הנה נא כחו במתניו – זה זכר, ואונו בשרירי בטנו – זו נקבה". (כוחו במתניו – נשאר במתניו, בשרירי בטנו שלא ילדה). תערוכת של מדרש ומוטיבים כלליים ידועים, אך אין שום ראיה למסורת תת-קרקעית יהודית עתיקה.

לזיתן שנאמר (איוב מ, ל) יכרו עליו חברים יחצוהו בין כנענים". ו"עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לזיתן" (איוב מ, לא; התמלא בשכות עורו).

הרי כאן מדרש הכתובים, ברור שאין שום צורך להניח שרשומים תת-קרקעיים של המיתוס הקדום כאן, שאך נסמכו לפסוק. (ברור, תאורו של הקב"ה כאן לקוח מהתנהגותו של מלך צדיק בתקופת התנאים – אמוראים. האומר הוא רב, האמורא הבבלי, ויתכן שכן היה מנהגם של מלכי פרס באותו הזמן). עצם הלזיתן המקראי, ולא המיתי פעל כאן על דמיונם של חז"ל⁹, שבא בכתובים בקשר למעשיו של הקב"ה.

וכן אתה מוצא בספור על בני אפרים, שהקדימו את יציאת מצרים ומתו מות גבורים, הפסוק בדברי הימים (א' ז, כ-כב) אומר: "ובני אפרים שותלח וברד בנו ותחת בנו ואלעדה בנו ותחת בנו. וזבד בנו ושותלח בנו ועזר ואלעד והרגום אנשי גת הנולדים בארץ כי ירדו לקחת את מקניהם. ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו". פסוקים קשים ומעניינים אלה, שטומנים בקרבם מסורת עתיקה שלא נשמרה בתורה, עוררו בודאי את סקרנותם של חז"ל, ומכאן אמר האמורא רב: "אלו בני אדם שמנו לקץ וטעו" (סנהדרין צב ע"ב) ואותם מתים החיה יחזקאל שאמרו "יבשו עצמותינו" (דבריו של רב נאמרו בקשר לדברי יחזקאל). וכן מוסר התנא ר' אליעזר (פרקי דרבי אליעזר פרק מז): "כל אותן השנים שישבו ישראל במצרים ישבו בטח ושאגן ושליו עד שבא נון מבני בניו של אפרים ואמ' להם נגלה לי הב"ה להוציא אתכם ממצרים, בני אפרים בגאות לבם שהם מזרע המלכות וגבורי כח במלחמה לקחו את נשיהם ואת בניהם ויצאו ממצרים, ורדפו המצריים אחריהם והרגו מהם מאתים אלף כלם גבורים".

אין שום הכרח לומר שיש כאן המשך של המסורת שנשתמרה בדברי הימים¹⁰, אלא לפי דעתי רק פירוש דמיוני המבקש כמובן לתת סבה

9 וכן אותה אגדה שם בשם רב: "בשעה שבקש הקב"ה לבראות את העולם אמר לו לשר של ים פתח פיך ובלע כל מימות (כדי שתהיה יבשה) שבעולם, אמר לפניו רבש"ע די שאעמוד בשלי, מיד בעט בו והרגו שנאמר בכוחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב" (ב"ב ע"ד ע"ב).

10 או אפי' כדעת ר"ל גינזבורג במלחמות בין מצרים לכנען כפי שיוצא ממכתבי

לכשלונם של בני אפרים, כשם שכל כשלונו של בני ישראל טעון סבה. אף השם המפורש 'ינון' או 'יגנון' במקורות אחרים, אינו צריך להפליא אותנו. כך דרכה של האגדה ששונאים את האנונימיות, ומחפשים בכל מקום את הידוע.

וכן אנו רואים בספורי יוסיפוס שהוא יודע שמות של פרעונים ובניהם מתוך הספרות של זמנו, וכן דרכם של כל ההסטוריונים שבאותם הזמנים ואין כאן מסורת ממשית. וכך לא יפליא אותנו שחכמי התלמוד יודעים את שמה של אם אברהם אבינו, 'אמתלאי בת כרנבו', שהם מכירים את שם אמו של המן 'אמתלאי בת עורבתי' (ב"ב צא ע"א), אמו של דוד נצבת בת עדאל, ואמו של שמשון צלפונית (ב"ב צא ע"א, רשב"ם: שמסרו לנו הנביאים בעל פה).

וכן בדברי חז"ל על משה רבינו שכשהיה ילד היה נוטל כתרו מעל ראשו של פרעה ומשליכו (תנחומא שמות, ח) ובמדרש רבה (שמות פר' א, כו) משימו על ראשו כמו שעתיד לעשות כשיהיה גדול. וכן מספר יוסיפוס ובאגדה המאוחרת בס' הישר.

ספרי פילון ויוספוס מלאים אגדות שאינן קשורות דווקא למלים שבכתוב.

יוספוס מספר על קין, שהגדיל אחרי פשעו הראשון עוד פשעים: ענשו לא נתקבל עליו כאתראה, אלא שמש לו עילה להוסיף פשע, הוא השפיע על גופו כל תענוג אפילו נצטרך להשיגו בדרך של זדון כלפי חבריו והגדיל את ביתו בנכסים רבים.

נקודת האחיזה בפסוק הוא כך: "ויהי בונה עיר ויקרא שם העיר בשם בנו חנוך". בעלי האגדה בב"ר רואים בפסוק הזה רמז להתנהגות קסרי רומא. שלא מצאה חן בעיניהם ומפרשים לפי הפסוק בתהלים (מט, יב): "קרבים בתימו לעולם משכנתם לדר ודר קראו בשמותם עלי אדמות". טבריה ע"ש טבריוס, אלכסנדר' על שם אלכסנדר, אנטיוכי' על שם אנטיוכוס. פילון מפרש הכל בצורה אליגורית: העיר כוונה להשקפותיו הבלתי מוסריות ובניני העיר הם הנמוקים שלו, והתושבים. תכונותיו

אל-עמארנה. ועיין גם בתהלים עח, ט: "בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב".

הרעות וכו'. אם כן גם הוא כנראה סבור שלא חזר קין בתשובה. כאן ספור קדום ללא מדרש, אבל אפשר לומר בכל זאת שיצא מתוך הבנת הפרשה כולה. בכל זאת לפי חז"ל חזר בתשובה: "ויצא קין מלפני ה', יצא שמח כמו הנה הוא יוצא לקראתך... ושמח. פגע בו אדם הראשון אמר לו מה נעשה בדיןך. אמר ליה עשיתי תשובה ונתפשרתי. התחיל אדם הראשון מטפח על פניו אמר כך היא כחה של תשובה ואני לא הייתי יודע מיד עמד אדם הראשון ואמר מזמור שיר ליום השבת: טוב להודות לה'". אבל נראה שזאת לא היתה תשובה, כי מוצאים שם גם את הדעה: "יצא כמערים ומרמה בוראו" (ויקרא רבה, צו פר' י, ה).

[אגב, תופעה זו של יצירת אגדה בתקופת המקרא הוכחתי פעם במאמר קטן על אליהו הנביא באכסטולוגיה המקראית¹¹, שכל מקומו באכסטולוגיה ביסודו ובהתחלתו בספר מלאכי אינו אלא על יסוד מדרש של ס' שמות.]

אין ברצוני כאמור, להכחיש מסורות קדומות אבל מסופקני ביותר, אם באמת מסורות אלו מקורן בתקופת המקרא. ועלי עוד לציין כי בעוד שעניני הלכה רגילים חז"ל להשתמש במושגים 'קבלה', 'שמועה' או 'הלכה' לציין מסורת הלכתית עתיקה, בעניני אגדה הם משתמשים בבטוי 'מסורת בדינו' (פרט ל"הלכה בידוע שעשו שנא ליעקב") או 'מסרת אגדה' (עיין בבכר 'ערכי מדרש'). ברור שאפילו אם המסורות¹² הן

11 אליהו הנביא באכסטולוגיה המקראית, עמ' 82-83 ספר בירם כרך ב' של כתבי החברה לחקר המקרא בישראל, הוצאת קרית ספר, ירושלים תשט"ז.

12 מסורות:

"דבר זה מסורת בדינו מאבותינו אמוץ ואמציה אחים הוו" (סוטה י ע"א).

"שכן מסורת להם מאבותם שיהודה הרג את עשו דכתיב ידך בעורף אויביך" (ירושלמי כתובות פ"א ה"ה).

"א"ר סימון מסורת אגדה היא חירם בעל אמו של נבוכדנצר היה עמד עליו והרגו הה"ד ואוציא אש מתוכך היא אכלתך" (ויקרא רבה, מצורע פר' יח).

מסורת אגדה היא כי שרח בת אשר כשירדה למצרים כדנוה בריחים (עפ"י פסיקתא דרב כהנא, פיסקא ז, ח).

"שלש עשרה השתחיות היו במקדש של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכהנים היו משתחווין ארבע עשרה והיכן היתה יתרה כנגד דיר העצים שכן מסורת בידם מאבותיהם ששם הארון נגזו" (משנה שקלים פ"ו מ"ד).

עתיקות ביותר, אין מכאן עדיין הוכחה לאמיתתם, אנו נוגעים כאן רק בצד הספרותי. אמרנו שהמפריד בין אגדת חז"ל ויתר הספרות האגדתית הוא המדרש, שהיא הגורם לצורה הספרותית המיוחדת, אם גם כמובן ישנם גם בספרות החיצונית רשמים למדרש, אלא שהוא מעובד והצורה המדרשית איננה עוד, כמו למשל בס' היובלות ד, לג מסופר שקין נהרג על ידי שביתו נפל עליו, על ידי האבנים מפני שהרג את הבל באבן לקיים מה שנאמר: "כאשר עשה כן יעשה לו" (ויקרא כד, יט). (לפי תאור הספר הוחק החוק הזה על סמך עובדה זו: 'על כן הוקם בלוחות השמים בדבר אשר הרג איש את רעהו בו יהרג, כאשר פצעו כן יעשה לו')."

וכגון בפילון: 'כל מוצאי יהרגני', והרי לא היו אנשים עלי אדמות, אלא הכוונה היא לחיות ולבהמות שנוצרו כדי לנקום. ממש כמו באגדת חז"ל: "נכנסו בהמה חיה ועוף לתבוע את דמו של הבל, וכן ביוסיפוס: וכשפחד הלה (קין) שמא יפגעו בו בנדודיו וימיתוהו'.

ובאמת יש לנו רשומים של מדרש, כפי שאמרתי, כבר גם במקרא וגם בתרגומי המקרא כגון תרגום השבעים. מדרש פרשני פשוט אכסגיטי וגם הרמנויטי, מעדכן וגם דרשני ממש. על מדרש אליה הנביא כבר דברתי, והרי עתה דוגמאות נוספות:

עמוס א, טו: "והלך מלכם בגולה והוא ושריו יחדו" כאן הכוונה למלך ממש, כי ההמשך למלך הוא 'ושריו'. ואילו ירמיה שהשתמש בעמוס בפ' מט, ג אומר: "כי מלכם בגולה ילך, כהניו ושריו יחדיו", כאן הכוונה לאליל 'מלכם' כפי שיוצא מן ההמשך: כהניו, וכפי שמוכח בירמיה מפ' מח, ז "ויצא כמוש בגולה, כהניו ושריו יחדיו".

בדוגמה זו הגבול בין גלגול ספרותי פשוט לבין מדרש כל' דרישת טקסט קבוע ופירושו, אינו ברור עוד, והדבר כבר מתקרב למדרש הכתוב. דוגמאות כאלה גם בבן-סירא, בס' דברים לב, כא: "ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם"¹³. ואילו בבן סירא מדרש מעדכן: "בשני גויים

13 ובתלמוד בבלי יבמות סג: "בגוי נבל... אלו אנשי ברכריא ואנשי מרטנאי שמהלכין ערומים בשוק".

קצה נפשי והשלישית איננו עם, יושבי שער ופלשת, וגוי נבל הדר בשכם". (בן-סירא כא, כו-כו [לז-לח])

במשלי כח, ז: "נוצר תורה בן מביין" (תורה במשמעות מוסר אב ואם), ואילו בבן-סירא לה, כד: "נוצר תורה שומר נפשו, ובוטח בה' לא יבוש" כאן "תורה" כבר במובן תורת ה'.

בן-סירא חי בתקופת הסופרים-התנאים כפי שכבר אמרתי. וכן בתרגום השבעים שהוא בערך מאותה תקופה (מאתיים לפני הספירה). דוגמא של מדרש מעדכן ישעיה ט י-יא: "וישגב ה' את צרי רצין עליו (התרגום: הר ציון, הבוטחים על הר ציון) ואת אויביו יסכסך. ארם מקדם ופלשתים מאחור, ויאכלו את ישראל בכל פה".

השבעים אינם מתרגמים כרגיל Αραμ אלא Συρια ואלו פלשתים Ελληνες .

כאן המדרש המעדכן. כמו ה'פשר' במגלות הגנוזות וכמו ה'פתר' בלשון ארמית במדרשים הארץ-ישראלים. (הפשר אינו מדרש במובן הרגיל, רק חלק. ההבדל הוא בזה: המדרש בדרך כלל דורש את הפסוק ומוציא ממנו או מסמיך אליו מסורת או דמיון. וה'פשר' מעמיד את הכתוב ומפרש אותו במצב אקטואלי מסוים, וכך 'פותרים' בתלמוד ירושלמי גם הלכות).

הבדלים נוספים

נראה, שלא בלבד המקום, המדרש והצורה הספרותית הנובעת מכאן, הוא המפריד בין אגדת חז"ל לבין הספרים החיצוניים, אלא גם המתודה בכלל שונה. במדרש חז"ל התפתחו מתודות משלה, שהן חסרות או שונות בדרך הטפול בספרות החיצונית. באשר לתרגום השבעים הדבר ברור: הוא נשאר בדרך כלל נאמן לטקסט (כפי נוסחתו) ואינו מרשה לעצמו ליצור אגדות. וכן גם בן-סירא ששייך לחוג הסופרים, בתארו את אישי ההסטוריה אינו מתרחק מן הנתונים שבמקרא, וגם בתארו את שמעון הצדיק אינו מביא מה שמובא עליו במסורת התלמודית (מעשה הנזיר – יום מותו וכו' ואין באישיותו עדיין משום לגנדאריות).

היצירה החפשית אמנם פועלת יותר בספרים שלאחריהם ס' היובלות ו'צוואת השבטים', ששם שולט לפעמים אנאכרוניזם בנוגע למעשה האבות ודמיון אגדתי יוצר גדול. אבל אף על פי כן יש הבדל מורגש

באזירה המתודית-רוחנית. יש קרבה יתרה לפשט הכתוב מצד אחד. אין אותו מדרש יוצר, שמרשה לו לפרש את המלה ואפילו את האות שלא כפשוטו ומחוץ להקשרו ומקומו. ומצד שני הדיון פורה שם עוד יותר, ויוחסו ספרים ומעשים ופרטים לגבורי המקרא, שאפילו חז"ל לא העיזו לומר. ויש כאן חשבון זמנים והשקפות תיאולוגיות וגם אפוקליפסות שחסרות באגדת חז"ל. אבל העיקר: עדיין שעבוד יותר לפשט הכתוב וחופש יתר במלוי החסר עד כדי פרטי פרטים. מעשים ושיחות (כנויי שמות בדויים לכל האנונימיים במקרא במדה מרובה על מעשי חז"ל) וחוסר הטון העממי, ההומור והעסיסיות, דברים שתלויים בודאי גם במקום.

כפי שכבר אמרתי רק מבחינה פורמאלית מסוימת יש דמיון-מה בין פילון לחז"ל. בזה שהוא דורש כל יתור במקרא, אבל האליגוריסטיקה שלו מוצאה במיתודות היווניות וההשוואות בין דרכו לבין דרך חז"ל בכלל מראות על הבדל מהותי ולא רק סגנוני-ספרותי. ההבדל הוא בזה שמבחינת המיתודה הפרשנית הקשורה לאגדה, נשאת הספרות ההילנסטית בדרך כלל בתחום המדע הכללי של ימיהם בתחום ה'לוגוס', שאינה מכיר בריפוף הקשר בין הדבקים ובין האותיות וברב-משמעויות של המלה (רק פירוש פשוט לעם בדרך אליגורית). אם גם ישנם בפילון גם סימנים של מגע עם האגדה וגם מגמתו היא כולה דתית ואולי עוד יותר מאשר זו של האגדה, שנכנסת לפעמים לתחום החולין.

בקיצור אפשר לומר יש אגדה בספרות החיצונית וההילנסטית (פילון, יוספיוס) במדה מרובה ובצורה מושלמת יותר. ויש גם באור הכתוב, אך אין ממש מדרש האגדה לכל תכונותיו.

מכאן עלינו בעצם לעבור לנתוח של דרכי המדרש בפרוטרוט, אלא שאולי כרגע מוטב לעזוב את הצד הספרותי הפרשני ונעבור לשטח אחר, לאספקט אחר של האגדה, האספקט ההיסטורי, נסיים רק בזה, כי אם נסייתי להוכיח, כי המדרש הוא האלמנט הקובע בדרך כלל את דרכו של המדרש, אין בכך משום הוכחה שהמדרש הוא תמיד העיקר. המדרש הוא מכשיר לפעמים יוצר, לפעמים מסמך, אך כוונתם של חז"ל בדרך כלל אינה 'מדרש לשם מדרש' כלומר אין מטרתם להראות את המדרש לשם משחק אנטלקטואלי מסוים, אלא לתת תוכן, פרשנות, שהיא

רעיונית-מוסרית-דתית בעיקרה, וכמובן ממילא גם 'לאומית' אם גם אף מושג זה לא היה ידוע עוד כל-עיקר¹⁴.

הרקע ההסטורי

במדה מסוימת צדקו, אלה שטוענים, כי האגדה התפתחה תוך התעצמות עם העולם הנכרי ההילניסטי מסביב והרי למעשה אין לנו בידינו אלא ספרות אגדתית שנוצרה אחרי המפגש הרציני בין ישראל לבין העולם ההילניסטי המערבי – והמזרחי. מתקופת הפרסים אין לנו שום עדות בטוחות, כי אז כבר התפתחה האגדה בממדים רחבים ולא הצטמצמה לשטח הפרשני-ההסטורי המצומצם, ואין לנו גם עדות על התפתחות הטכניקה המדרשית. ספר יהודית, שנכתב לפי החקירות האחרונות בתקופה הפרסית אינו ספר אגדה. אלא ספור שיש לו יסוד הסטורי, אם גם יש בו מומנטים אי-ריאליים. ואילו ספר טוביה, שכנראה שריד מהתקופה הפרסית, אמנם ספור אגדתי הוא, אבל חורג מתחום האגדה המדרשית מבחינה ספרותית ומהותית כליל, שהרי אין הוא קשור לכתוב כל עקר ודומה בצורתו ובתוכנו יותר לספרות אגדתית-מוסרית, שהיתה רווחת אצל כל העמים, ושמקצתה שייכת לספרות החכמה ומקצתה לתחום ספורי המעשיות והליגנדות.

ברם לא רק מתוך התעצמות עם העולם הנכרי התפתחה האגדה אלא גם מתוך התעצמות פנימית והוכוחים הפנימיים בין הזרמים השונים. חכמים שונים ניסו למצוא רמזים לפולמוסים ההסטוריים ולהתעצמות בספרות המדרשית הכבירה. לא תמיד ברור הקו בין מדרש אגדה אכסגיטי

14 הערת עורך: רשימת סיכום זו נמצאה בצד ההרצאה, וכנראה היא באה לסכמה בראשי פרקים:

סכום: הדמיון וההשוואה בין ספור המקרא והאגדה בתכונות ובקיום הספרותיים.

ההבדל, מבחינה ספרותית-פרגמנטאריות הסבר המדרש.

הדמיון בין אגדת חז"ל והאגדה החיצונית. מבחינה ספרותית.

ההבדלים: הצורה הספרותית מעוט האופי המדרשי, והמיתודה בכלל. (פרי מחברים),

פרי דרשנים, הרחבת הרקע ההסטורי צמצום הרקע, ההסטוריה, מדרש יוצר והשוואות לפשט הכתוב) הלוגוס.

מדרש. מסורות קדומות. אגדות ללא קשר עם הפסוק. רשומי מדרש בספרות המקרא

ובבן-סירה. הפשר כסוג של מדרש.

גרידא שאינו בא אלא לדרוש ולפרש ולהשלים את הכתוב במקרא ובין מדרש אגדה מגמתי, אבל ברור שאגדה כזאת קיימת, והוכחה לכך ה'פ'שרים' שבמגלות הגנוזות, והרמזים של מדרשים מעדכנים שהזכרתי. הפשר הרי כולו אינו אלא מגמתי ומכוון כלפי שונאי הכת, אלא שהוא פרשני בלבד ואינו רוקם יצירה אגדתית, ואילו באגדות חז"ל נתרחבה היריעה גם בכך שהספור נרקם הלאה במובן מגמתי, וגם בכך שרעיונות מתפתחים והולכים ומגיעים בכך לשיא מבחינת הבטוי והעומק (הבדלים בין ישראל לעמים וכדומה). אביא מקודם רמזים אחדים באגדה לפולמוס בין זרמים.

בשיר השירים רבה ה, ה: "וידי נטפו מור, מררים, דגור כורש ואמר דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבר, א"ר יוחנן כתיב (ישעיה יג) חשך השמש בצאתו, לוי הוה קבל ההוא יומא ולא דנחה, יצא כורש לטייל במדינה וראה המדינה שוממת אמר מה טיבה של מדינה זו שוממת, איכן הם הזוהבים, איכן הם הכספים, אמרי ליה ולא את הוא דגזרת ואמרת כל יהודאין יפקון ויבנון בית מקדשא מנהון דהבים ומנהון כספים הא דסלקין למבנא מקדשא, בהאי שעתא גזר ואמר דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבור. דניאל וסיעתו וחבורתו עלו באותה שעה אמרו מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על א"י, עזרא וסיעתו וחבורתו לא עלו באותה שעה, ולמה לא עלה באותה שעה עזרא שהיה צריך לברר תלמודו לפני ברוך בן נריה, ויעלה ברוך בן נריה, אלא אמרי ברוך בן נריה אדם גדול וישיש היה ואפילו בגלקטיקא לא היה יכול להטען, אמר ריש לקיש מקודש הבית שלא עלה עזרא באותה שעה, שאלו עלה עזרא באותה שעה היה לשטן לקטרג ולומר מוטב שימש עזרא בכהונה גדולה מלשמש יהושע בן יהוצדק כהן גדול, ויהושע בן יהוצדק היה כהן גדול בן כהן גדול, אבל עזרא ע"י שהיה אדם צדיק לא היה ראוי לשמש בכהונה גדולה כמותו, א"ר סימון קשה היא שלשלת יוחסין לפני הקדוש ברוך הוא להעקר ממקומה, על כפות המנעול, שמשם ננעל פרת לפניהם".

לכאורה אך ורק ספור אגדה שבאה להסביר מדוע לא כולם עלו בימי כורש ומדוע לא נבחר עזרא לכהן גדול. (למד תורה, מבחינת הירושה לא היה ראוי). אבל מתוכן האגדה הזאת אתה שומע נימה פרושית מובהקת. א. גדול תלמוד תורה מכל דבר. ב. וזה החשוב ביותר: הסבר

התופעה מדוע עומדים בראש הכהונה אנשים בלתי ראויים, כגון הצדוקים והחשמונאים, אך ורק בגלל ירושת אבות, ויתכן שיש כאן עוד הד למחלוקת בין עזרא לבין הכהנים הגדולים שבזמנו. שהוציאם מכיון שנשאו אבותיהם לנשים נכריות. (אגב: מעירים חכמים על העובדא, שבן-סירא ממשפחות הכהנים, אינו מזכיר את עזרא בפרק מט בדברו על זרובבל, ישוע בן יהוצדק¹⁵ ונחמיה, ואותו עזרא נאמר עליו בדברי חז"ל: "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו אלמלא קידמו משה" (תוספתא סנהדרין ד, ז). אבל יתכן כפי שסובר סגל שהטעם הוא פשוט, מכיון שבימיו לא נסתיימה עוד פעולת הסופרים ולא נכנסה עוד לתודעה ההסטורית וספר עזרא הרי מחובר היה לספר נחמיה.

והרי אגדה, שהיא כנראה מחוגי החשמונאים כדי להגן על זכותם, ששמשו כהנים גדולים, אף על פי שהיו מצביאי צבא ואנשי מלחמה. ומוצאים סמך בפנחס הכהן. שאף הוא הרג ובכל זאת זכה לכהונה גדולה.

וכך מספר המדרש (ספרי במדבר, פר' בלק פיסקא קלא): "בא לו שבטו של שמעון אצל שבטו של לוי אמר לו וכי בן בתו של פוטי הזה מבקש לעקור שבט אחד מישראל וכי אין אנו יודעים בן מי הוא, כיון שראה המקום שהכל מזלזלים בו התחיל מייחסו לשבח שנא' פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל כהן בן כהן קנאי בן קנאי משיב חימה בן משיב חימה השיב את חמתי מעל בני ישראל".

ועוד דוגמא של אגדה שאפשר מאד והיא באה מחוגים שהיו נוטים אחרי החשמונאים.

מדרש תהלים קא, ב: "ר' יהודה אומר אמר הקדוש ברוך הוא למשה מנה לי כהן גדול, אמר לפניו מאי זה שבט אקח, משבט ראובן, אמר לו לאו, לא אשית לנגדי עיני דבר בליעל, שעשה דבר בליעל, שנאמר וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו, אמר לו אמנה לך משבט שמעון, אמר לו לאו, עשה סטים שנאתי, שנאתיו על מעשה שעשה בשטים זמרי בן סלוא [לכך לא ידבק בן] אמר לו אמנה לך משבט דן,

15 והוא מהלל ומשבח בני צדוק: "הודו לבוחר בבני צדוק כהן. כי לעולם חסדו".

אמר לו לאו, לבב עקש יסור ממני, [שנאמר] ויקימו להם בני דן את הפסל, שהיו עובדי ע"ז, ולא היה לבם שלם לבוראם, אלא עקש שהמרו להקב"ה ועבדו לע"ז [ועברה עם ישראל בים שנאמר] ועבר בים צרה, זה פסל מיכה, הוא שאמר משה פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט [אשר לבכו פונה היום מעם ה' וגו'], אמר לו אמנה לך משבט יוסף, אמר לו לאו, מלשני בסתר רעהו, שאמר לשון הרע על אחיו, שנאמר ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם, אמר לו אמנה לך משבט יהודה, אמר לו לאו, גבה עינים ורחב לבב, שנאמר ויראה יהודה ויחשבה לזונה, אמר לו אמנה לך משבט לוי, אמר לו הן, שנאמר עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי, וכן אתה כמו שבטיך, שנאמר לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא".

לכאורה הסבר לבחירת אהרן, והצדקת משה שמשח את אהרן אחיו, אך הרי דבר זה, בחירת שבט לוי, שקנאו במעשה עגל, מסופר בכל פרטיו בתורה ולפיכך נראה הדבר שמגמה חשמונאית כאן, ושכוונת 'כהן גדול' לאו דווקא לכהונה אלא לממשלה. מפני שרק הם ראויים היו וקנאו. אמנם נמסרה האגדה בשם ר' יהודה, תנא שלא הכיר עוד את תקופת החשמונאים, אך לא תמיד המוסר הוא היוצר, וראיה לכך שאגדה דומה לזו נמצאת בספר החיצוני ס' הצוואות בצוואת ראובן פ"ו: 'ועל כן הנני אומר לכם עוד תתחרו בבני לוי ותבקשו להתנשא עליהם ולא תוכלו, כי אלקים יקום את נקמתם ואתם תמותו מות מרעים, כי ללוי נתן אלקים את המלוכה (וליהודה אתו ולי ולדן וליוסף להיות נשיאים) המלים האחרונות כבר הוכרו על ידי החכמים כתוספת, וכנראה בקשר למדרש הקודם, שבו נזכרו השבטים האלה והם איפוא אינטרפולציה של אנטי-חשמונאי מאוחר.

אך גם המתנגדים האנטי-חשמונאים לא טמנו ידם בצלחת, והרי מדרש אגדה מצדם: מדרש שמואל כג, ג: "רבי יהודה אומר: אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה לך מנה לי כהן גדול, אמר לו מאיזה שבט, אמר לו משבטו של לוי, באותה שעה שמח משה ואמר כך שבטי חביב, אמר לו חייך שאהרן אחיך הוא, [שנאמר] ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך (שמות כח, א), אמר לו (מה) [במה] אני מושחו, אמר לו משמן המשחה, [שנאמר] ולקחת את שמן המשחה וגו', (שמות כט, ז), אבל עבודתו אינה עבודה וחייב מיתה, אילולי שמותן של שבטים שהן חקוקין

על לבו, [דכתיב ונשא אהרן את שמות וגו' (שמות כח)], אמר הקדוש ברוך הוא חביב עלי שמותן של שבטים משבטו של לוי ומכהן גדול שנמשח בשמן המשחה".

הקב"ה מחבב שמותן של שבטים יותר משבטו של לוי ומכהן גדול שנמשח!

הרי כאן תגובה על הדעה הנזכרת מקודם. לא בגלל לוי, אלא אך ורק בגלל שבטי ישראל ולא בזכות עצמו.

ואולי אפשר להבין באור הזה גם האגדה הידועה בכבא מציעא נט ע"א שנאמרה אמנם כפי אמורא בבלי מאוחר למדי, אבל יתכן ואין הוא מוסר מדרש קדום:

"דרוש רבא: מאי דכתיב (תהלים לה) ובצלעי¹⁶ שמחו ונאספו... קרעו ולא דמו. אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך שאם היו מקרעים בשרי לא היה דמי שותת לארץ. ולא עוד, אלא אפילו בשעה שעוסקין בנגעים ואהלות אומרים לי: דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה? – ואני אומר להם: מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלכין את פני חבירו ברבים – אין לו חלק לעולם הבא".

נראה שהחשמונאים טענו כנגד מלכות בית דוד ואנשי יהודה שהוא חטא בספק אשת איש, ומתנגדי החשמונאים מתגוננים ואומרים: המלכין פני חבירו ברבים גרוע יותר! וכן אולי אפשר להבין את כל האגדות בהן מונין את דוד, את חטאיו ולעומת זה אותן הגדות שבו מגינין עליו ומנקים אותו מכל חטא. (באגדה אחת כמעט נכשל באשה נדה [אביגיל], ובאגדה אחרת מתואר דוד כחכם שפוסק הלכות בענין טהרת נשים לטהר אותן לבעליהן). ואולי יש קשר לזה ולאגדות על שלמה המלך, שנשמר לנו (סנהדרין קד ע"ב) שחפצו למנותו בין אותם מלכים שאין להם חלק לעולם הבא.

וכן אולי אפשר להכיר נגודים פוליטיים בתפקידו של אליהו הנביא לעתיד לבוא באגדות שונות יש שהוא מופיע כמשיח – כנראה תיאוריה חשמונאית כי אליה – פנחס הוא כהן. ויש שהוא מופיע רק כמבשר המשיח (בברכות ההפטרה: 'שמחנו באליהו הנביא עבדך ובמלכות בית

דוד משיחך – על כסאו לא ישב זר!) וכך למשל שנו במשנה האחרונה במסכת עדיות (פ"ח מ"ז): "אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע... רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק, רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם שנאמר (מלאכי ג): הנני שולח לכם את אליה הנביא וגומר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

לפי מסורות חכמים אלו יש לו רק תפקיד פנימי תפקיד של שלום, ואילו במדרש תנחומא (בובר, משפטים סימן י"ב) אנו קוראים כך: "אמר הקדוש ברוך הוא בעוה"ז שלחתי מלאך לפניהם והיה מכרית אומות העולם, אבל לעוה"ב אליהו זכור לטוב הוא אני משלח לכם שנאמר: הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא (מלאכי ג כג)". בראשונה דורשים חכמים את סוף הפסוק ואילו באגדה השניה את התחלת הפסוק ויוצא ההפך אליהו יכרית את הגויים – תפקיד משיחי. אפשר איפוא שכאן נציגים של שתי המגמות: חכמים נציגים של פרושים אנטי-חשמונאים, ואילו בשני הד לדרשה מבית מדרשם של חשמונאים או צדוקים. וכן נשמע עוד מפי בן-סירא ששם נאמר על אליהו גם "להשיב לב אבות על בנים ולהכין שבטי ישראל" (וכן בתרגום יונתן [דברים ל, ד] "אין יהוה מבדריכון בסיפי שמיא מתמן יכנוש יתכון מימרא דה' אלהכון על ידוי דאליהו כהנא רבא...")

ישנם אפילו שרוצים לפרש את הופעת משיח בן יוסף באגדות אחרות הימים כאמצאה של אנטי-חשמונאים, שאינם יכולים להבין שהמשיח יהיה גם איש צבא, כשם שהתנגדו לחשמונאים – אנשי הצבא שנטלו כהונה גדולה – ולפיכך יצרו דמות נוספת של משוח-מלחמה, שינהל את המלחמות, אבל סופו להעלם. ומכיון שהמשיח הוא מדוד נלקח המשיח הזה מיוסף, וכבר נרמז בעובדיה "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ודלקו בהם ואכלום" (עובדיה א, יח). כמוכן ישנן גם תיאוריות אחרות על משיח בן יוסף, אך חפצתי להזכיר רק את התאוריה הזאת במסגרת זו, אם גם כל העניין מסופק ביותר.

ונראים הדברים שמתוך מגמה אנטי-חשמונאית ואולי אנטי-כוהנית בכלל יצאו גם האגדות המטפילות על אהרן ובניו עבירות, ומעמידים

אותם באור שחור יותר מאשר בתורה. הרי למשל מדרש תנחומא (פר' אחרי מות יב): "אחרי מות שני בני אהרן. ארבעתן היו ראויין למות ונתפלל משה עליהן ועשתה תפלתו מחצה, אימתי בשעה שעשו ישראל את העגל, מה כתיב שם, ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו (דברים ט, כ). ואין השמדה אלא כליה, שנאמר ואשמיד פריו ממעל (עמוס ב, ט), כיון שנתפלל משה עשה תפלתו מחצה". אחרי מות שני בני אהרן. א"ל הקדוש ברוך הוא אהרן לא כך כתבתי בתורתך, על כל דבר פשע על שור וגו' (שמות כב, ח), אין אתה זכור מה עשית בשור, שנאמר וימירו את כבודם בתבנית שור (תהלים קו, כ), על חמור, אותן מצרים שכתב בהן, אשר בשר חמורים בשרם (יחזקאל כג, כ), עשית להן עגל שיהיו משתחווים לו, שנאמר והאספסוף אשר בקרבם (במדבר יא, ד), על שה, אלו ישראל, שנאמר שה פזורה ישראל (ירמיה נ, יז), על שלמה, אותו שכתב בו שמלה לכה קצין תהיה לנו (ישעיה ג, ו), על כל אבידה שכתב בהן צאן אובדות היו עמי (ירמיה נ, ו), אשר יאמר כי הוא זה, אותן שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב, ד), עד האלהים יבא דבר שניהם, זה משה שכתב בו ראה נתתיך אלהים לפרעה (שמות ז, א), ישב משה ודנן, אשר ירשיעון אלהים, אלו הדיינין, שכתב בהם אלהים לא תקלל (שמות כב, כז), ישלם שנים לרעהו, אלו שני בני אהרן, הוי אחרי מות שני בני אהרן".

וכן מפרשים ענין פרשת סוטה על אהרן: "ומעלה בו מעל זו מעילת ע"ז כד"א למסר מעל בה' על דבר פעור. ושכב איש זה אהרן שעשה להם העגל... והביא האיש זה הקב"ה את אשתו אלו ישראל, אל הכהן זה משה שהיה כהן כל ז' ימי מלואים... לצבות בטן ולנפיל ירך מלמד שאף אהרן השוכב נענש עמהם שנאמר (דברים ט) ובאהרן התאנף וגו' ואין להשמידו אלא מיתת בנים כמה דתימא (עמוס ב) ואשמיד פריו ממעל וגו' ראויים היו כל בניו למות אלא שנתפלל משה עליו ומתו השנים כנגד ב' קללות האמורות כאן לצבות בטן ולנפיל ירך, ומנין שעל מיתת הבנים הכתוב מדבר שכן כתיב (תהלים קכז) שכר פרי הבטן ואומר פרי בטןך ואומר יוצאי ירך יעקב ונשארו השנים..." (במדבר רבה נשא פר' ט).

דברים בוטים כאלה כלפי אהרן, רודף השלום שאגדות אחרות מצדיקות את חטאו מפני שראה חור נהרג (בבלי, סנהדרין ז ע"א: "וירא אהרן

ויבן מזבח לפניו... ראה חור שזבוח לפניו") יכולות להיות מכוונות מאד כנגד החשמונאים, כי אחרת מובנם קשה.

אבל כמובן לא ההתעצמות הפנימית הבין-מפלגתית שאת הדיה אנו שומעים גם מבין השיטין של הספרות החיצונית ורואים בגלוי ב"פשר" שבמגילות הגנוזות, אלא בעיקר ההתעצמות עם תרבות המערב, עם תוצאותיה החברתיות והדתיות – פאגניזם, גנוסיס ונצרות – ועם הנציגים המוחשיים, האמפריות הכובשות – היא שמעסיקה את בעלי האגדה הן בדרך אפולוגיטית והן בדרך תוקפנית.

נקח מקודם דוגמאות של גנוי של החברה ההלניסטית הפאגאניסטית, "ויקח לו למך שתי נשים" (בראשית רבה פרשה כג, ב): "א"ר עזריה בשם ר' יהודה בר סימון כך היו אנשי דור המבול עושין היה אחד מהן לוקח לו שתיים, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש, זו שהיתה לפריה ורביה היתה יושבת כאלו אלמנה בחיה (נ"א בחיי בעלה) וזו שהיתה לתשמיש היה משקה כוס של עקרים שלא תלד, והיתה יושבת אצלו מקושטת כזונה, הה"ד (איוב כד) רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב, תדע לך שכן שהרי הברור שבהן היה למך ולקח ב' נשים, הה"ד ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה דעדה מיניה, ושם השנית צלה, שהיתה יושבת בצלו". (באמת גם צלה ילדה כי כתוב: "וצלה גם היא ילדה את תובל קין").

כל המדרש הזה שאינו בהתאם לפשט כלל ודאי ואינו מתאים למציאות הפרימיטיבית, אינה באה אלא לזהות את דורם הפאגאניסטי של חכמים לדור המבול, וכך היה הנוהג בין החוגים הגבוהים בחברה ההלניסטית כידוע בהסטוריה גם על פְּרִיקְלֶס¹⁷ ובכלל מתריעים חז"ל על המצב המוסרי-המיני הפרוע בעולם ההלניסטי, ומעמידים כנגד זה את עמדת היהדות. כשבלעם יועץ לבלק, אומר לו "אלהיהם של אלו שונא זמה הוא" (סנהדרין קו ע"א), ויעץ לבלק לפתוח בתי זונות כדי לפתות את בני ישראל לע"ז. אמנם הדברים מתאימים בדרך כלל לפשוטו של מקרא, כי ההצמדות לבעל פעור היתה מלווה התפרצות מינית כדרך הפולחן הקדום. אבל ברור שחז"ל כוונו לא רק באומרם את פרטי המעשה לפי

17 דימוסטיניס אומר בפרוש: "יש לנו זונות לשם תענוג, פלגשים לשם הבריות היום-יומית של גופנו, ונשים כדי לספק לנו זרע ושומרים נאמנים למדינה".

הנוהג של ימיהם – 'בתי זנות זקנה בחוץ וצעירה בפנים, והזקנה לכאורה מוכרת כלי פשתן: כשישראל עוברין ליטול חפץ בשוק זקנה אומרת: בחור אי אתה רוצה כלי פשתן שבא מבית שאן (בלעם יעץ ואמר: מתאוין לכלי פשתן) והיתה מראה לו ואומרת לו הכנס לפנים ותראה חפצים נאים, הזקנה אומרת לו ביותר וילדה בפחות, מכאן ואילך אומרת לו ילדה הרי אתה כבן בית שב ברור לעצמך' וכו' – אין כוונתן לתת תאור הסטורי דרמאטי כדרכם בכלל המדרש, אלא זהו את מעשה פעור עם האלילות של ימיהם, שאת עקר סרחונה וקלקולה ראו בזמה ובזנות ובנאוף. תופעות שנתגלו להם ביותר והיו משפיעות ביותר¹⁸, כי עצם עבודה זרה תש כוחה¹⁹ כבר באותם הימים ולא היתה מהווה עוד סכנה.

וכן אתה מבין גם את הדגשות החוזרות בתאור הנאוף ודאי שאפשר לפרש את הדבר כהמשך לגנוי לנאוף שנמצא במקרא בספרות הנבואה²⁰ והחכמה. וודאי הוצרכו לכן גם משום תצרוכת פנימית, כי מחטא זה לא נוקה אף עם אחד. אבל ברור לי, שיותר ממה שהתכוונו כלפי פנים התכוונו כלפי חוץ. ששם היה הדבר נפוץ ביותר, כפי שמעידה הספרות הקלסית עליה (Homo Sum [אני (בן) אדם] צועקת אשה באחת מהסטיירות של יובנאליס, וכשם שמותר לאיש כך מותר לאשה). וכבר נשכח לגמרי החוק על הנאוף ברומא, ועל דומיטיאנוס היה לחדש אותה. וכן אצל היוונים, אמנם היה קיים חוק אבל לא בוצע למעשה.

18 ברומי בזמן הקיסרים נעשו הנשואין צורה של נאוף לגיטימי, לפי דבר מרטיאלו.
19 מדרש תנחומא (תרומה, סי' ג): "מעשה בטורנוסורופוס ששאל את רבי עקיבא א"ל למה הקדוש ברוך הוא שונא אותנו שכתב ואת עשו שנאתי. א"ל למחר אני משיבך. למחר, א"ל: רבי עקיבא, מה חלמת זה הלילה ומה ראית? א"ל: בחלומי היה לי הלילה שני כלבים אחד שמו רופוס ואחד שמו רופינא, מיד כעס א"ל לא קראת שם כלביך אלא על שמי ושם אשתי נתחייבת הריגה למלכות. א"ל רבי עקיבא ומה בינך לביניהם אתה אוכל ושותה והן אוכלין ושותין אתה פרה ורבה והן פרין ורבין אתה מת והן מתים, ועל שקראתי שמם בשמך כעסת. והקב"ה נוטה שמים ויוסד ארץ ממית ומחיה אתה נוטל עץ וקורא אותו אלהים כשמו לא כ"ש שיהא שונא לכם הוי ואת עשו שנאתי".

20 בבלי, קידושין (עא ע"ב): "אלא אמר ר' אבהו: אלו בני אדם שאוכלין ושותין זה עם זה, ומדביקין מטותיהם זו בזו, ומחליפין נשותיהם זה לזה, ומסריחים ערסותם בשכבת זרע שאינה שלהם".

והרי אחדים מן המאמרים בענין זה:

חגיגה (ט ע"ב): "רבי שמעון בן מנסיא אומר: גונב אדם – אפשר שיחזיר גנבו ויתקן, גוזל אדם – אפשר שיחזיר גזלו ויתקן, אבל הבא על אשת איש ואסרה לבעלה – נטרד מן העולם והלך לו".

וחטא זה של נאוף מונים בעשרת השבטים על סמך פסוקים מן הנביאים כגון במיכה (ב, ט): "נשי עמי תגרשון מבית תענגיה מעל עלליה תקחו הַדָּרִי לעולם". וכתוב אחריו: "קומו ולכו כי לא זאת המנוחה בעבור טמאה תחבל וחבל נמרץ".

במדבר רבה פרשת נשא פרשה ט:

"אמר להם הקדוש ברוך הוא על שאר עבירות הייתי מאריך אפי עמכם כיון שפשטתם בניאוף קומו ולכו... הא למדת בעשרת השבטים שלא נחתם גזר דין אלא בעון הניאוף. ומנין לשבט יהודה ובנימין שלא נחתם גזר דינם אלא על הניאוף... עכשיו בני זמה הם הה"ד (ירמיהו ד) כי אויל עמי וגו' מה כתיב בסוף הפרשה (ירמיהו ה) סוסים מיוזנים משכים היו איש אל אשת רעהו יצהלו. אף על פי שעברו על המצות כולם וכפרו בהקב"ה... הוא מאריך אפו ועל הניאוף נחתם עליהם גזר דין שכן כתיב אחריו (שם) העל אלה לא אפקד במ נאם ה' וגו' אמר הקדוש ברוך הוא על הכל אני כובש ועל הזימה אני כועס הריני מוסרן למלכות הה"ד אחריו (שם) עלו בשרותיה".

כאן מחאתה החרیפה של היהדות על המצב והמעשים בחברה הפאגאניסטית ואזהרה לאלה מישראל שעושים כמעשיהם.

אבל לא רק פולמוס ומחאה נגד המיצג המוסרי הפרוע אלא גם 'ליצינותא דעבודה זרה' סְטִיָּה על עצם העבודה הזרה. הם מפתחים את הסטירה הנבואית כגון בישעיה (ישעיהו מד, טז-יז) "חציו שרף כמו אש על חציו בשר יאכל יצלה צלי וישבע אף יחם ויאמר האח חמותי ראיתי אור. ושאריתו לאל עשה לפסלו יסגוד לו וישתחו ויתפלל אליו ויאמר הצילני כי אלי אתה", אבל כמעט ואין התקפות מפורשות על האלילים היווניים, וכן לא על הדתות המאטריות שצצו באותו הזמן. מכאן שלא הן היו סכנה, אלא המצב החברותי, ולכן גזרו גזרות על המגע וכדומה. אבל בכל זאת נשארו שרידים אחדים של ליצינות על חשבון האלילות גופה. הרודוט מספר מעשה במלך Amasis שהמצרים לא כבדוהו מפני שהיה ממשפחה פשוטה. אבל אחר כך הוא רכש את הערצתם על ידי

פקחותו ומעשה שהיה כך היה: היתה לו אמבטיה של זהב, בה רחצו הוא ואורחיו את רגליהם, אחר כך שבר את האמבטיה ומאחד הרסיסים עשה אליל והעמידו בחלק היפה של העיר. המצריים החלו מוקירים את האליל ועובדים לו כשנודע הדבר למלך Amasis קרא להם וספר להם את תולדות הפסל. וכך אמר להם שאף הוא היה דומה לאמבטיה, כי מלפנים היה איש פשוט ועתה הוא מלך, כשם שהם מכבדים את הפסל כן עליהם לכבד אותו, את מלכם.

רמז לספור הזה, שאף הנוצרים נצלו אותו בפולמוסם נגד האלילות אנו מוצאים במדרש שמות רבה (בא פר' טו, יז): "משל לעץ נאה שהיה נתון בבית המרחץ נכנס פרוסביטוס לרחוץ הוא וכל עבדיו ודשו את העץ וכל הפגאנים וכן כל אחד ואחד מהן מתאווים לפסוע עליו, לאחר ימים שלח פרוטומו (protomi דמות של החלק העליון) שלו לאותה מדינה שיעשה לו איקונין ולא מצא עץ חוץ מאותו שהיה במרחץ, אמרו האומנין לשלטון אם מבקש אתה להעמיד האיקונין הבא את העץ שיש במרחץ שאין לך טוב ממנו, הביאוהו ותקנו אותו כראוי ונתנוהו ביד צייר וצייר את האיקונין עליו והעמידה בתוך הפלטון. בא השלטון וכרע לפניו וכן דוכוס וכן אפרכוס וכן הפרופיסטון וכן הלגיונות וכן דימוס וכן כולם, אמרו להן אותן האומנין אתמול הייתם מדיישיין את העץ הזה במרחץ ועכשיו אתם משתחווים לפניו, אמרו להם אין אנו כורעים לפניו בשבילו אלא בשביל פרוטומו של מלך שהיא חקוקה עליו, כך אומרים אנשי גוג עד עכשיו היינו עושים בישראל מה שאי אפשר שנאמר לבזה נפש למתעב גוי ועכשיו לישראל אנו משתחווים, אומר להן הקדוש ברוך הוא הן בשביל שמי שכתוב עליהם שנאמר (ישעיהו מט) למען ה' אשר נאמן".

המשל כנראה לקוח מהספור של הרודוטוס ומכיל אגב הרעיון ליצנותא דעבודה זרה. אף על פי שהכירו שאפילו עובדי עבודה זרה בזמנם הכירו שהפסלים הם סמלים.

וכמובן לא רק כנגד הפאגאניזם והחברה ההלניסטית ומעשיה מוחה האגדה, אלא גם נגד הנצרות הצעירה המתימרת לקחת את כתרה ואת תעודתה של כנסת ישראל.

תגובה ברורה על הנצרות במדרש אגדה דלקמן, אגדת בראשית (פרק לא עמ' 64): "א"ר אבין בשם רבי חלקיה, טפש לבם של שקרנין, שהן

אומרים יש לו בן להקב"ה, ומה אם בנו של אברהם כשראה שבא לשוחטו ולא יכול לראותו בצער, אלא מיד צווח אל תשלח ידך אל הנער וגו' (בראשית כב), ואילו היה לו בן, היה מניחו, ולא היה הוא הופך את העולם ועושה אותו תהו ובהו, לפיכך שלמה אומר יש אחד ואין שני גם בן ואח אין לו (קהלת ד, ח) ומפני חובתן של ישראל קרא אותן בנים שנאמר בני בכורי ישראל (שמות ד, כב)."

ועוד: שהש"ר פ"ז, ג. ב"ר פ"ז ג: "אומות העולם אומרים: אנו ישראל ובשבילנו נברא העולם" (כדברי פאולוס 'לא ישראל לפי הבשר, אלא ישראל לפי הרוח').

וכבר נגענו בדבר בדוננו על פרשת העקדה, והריני להוסיף דוגמאות משטחים אחרים: וכבר דברנו פעם על המושג אלוהים ובית דינו וכל הרעיון שה' נמלך בפמליה שלו כשרצה לברוא את האדם וכן: "אמר רבי יוחנן לעולם אין הקדוש ברוך הוא עושה בעולמו דבר עד שנמלך בבית דין שלמעלן מה טעם (דניאל י, א) ואמת הדבר וצבא גדול. אימתי חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת בשעה שנמלך בבית דין שלמעלן. א"ר לעזר כל מקום שנאמר וה' הוא ובית דינו. ובניין אב שבכולם (מלכים א' כב, כג) וה' דבר עליו רעה. מהו חותמו של הקדוש ברוך הוא, רבי ביבי בשם ר' ראובן: אמת, מהו אמת א"ר בון שהוא אלהים חיים ומלך עולם" (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א). לכאורה אין כאן אלא פרויקציה של התנהגות אנושית רצויה, ומשום כך יחסו להקב"ה מדה רצויה כזאת, אבל הסופר טרטוליאנוס מעיר, כי האגדה. שהקב"ה נמלך במלאכים כאשר נכנס לברוא, אינה אלא בעלת מגמה אנטי-נוצרית כדי להוציא את האפשרות של השילוש באותם המקומות שכתוב 'אלקים' ברבים.

תגובה ברורה וגלויה על טענות הנוצרים נמצא במדרש תנחומא פ' כי תשא (סי' לד):

"א"ר יהודה בר שלום כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה כתב לך, בקש משה שתהא המשנה בכתב ולפי שצפה הקדוש ברוך הוא שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונת והם אומרים אנו ישראל ועד עכשיו המאזנים מעויין (ס"א מצויין) אמר להם הקדוש ברוך הוא לעכו"ם אתם אומרים שאתם בני איני יודע אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני ואיזו היא זו המשנה שנתנה על פה והכל ממך לדרוש".

רמז אנטי נוצרי כבר בפיו של ר' ישמעאל התנא ויקרא רבה (קדושים, פרשה כה, ו): "תני רבי ישמעאל בקש הקדוש ברוך הוא להוציא כהונה משם משום שנאמר (בראשית יד) ומלכי צדק מלך שלם כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום אמר לו אברהם וכי מקדימין ברכת עבד לברכת האדון הוציאה הקדוש ברוך הוא ממנו ונתנה לאברהם שנאמר (תהלים קי) נאום ה' לאדוני וכתיב בתריה נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק, על דבורו של מלכי צדק הה"ד (בראשית יד) ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ".

באגרת אל העברים²¹ תואר מלכי צדק כפרוטוטיפוס של ישו. שנקרא שם כהן גדול וכן למשל בפרק ה (שם) ונקרא כהן גדול על דברת מלכי צדק בכמה מן הפסוקים שם. ופ"ז כולו מוקדש למלכי צדק ושם כתוב שהכל גם יהודים גם משבט לוי צריכים לתת מעשר למלכי צדק שהוא ישו, אף על פי שלא היה משבט לוי אלא מיהודה. כי החוק בטל.

וכן בתלמוד ירושלמי פאה פ"ב ה"ה על הפסוק בהושע (ח, יב) "אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו". "אמר רבי אבין אילולי כתבתי לך רובי תורתי לא כמו זר נחשבו מה בינן לאומות אלו מוציאיין ספריהן ואלו מוציאיין ספריהן אילו מוציאיין דפתריהן ואילו מוציאיין דפתריהן. רבי חגיי בשם רבי שמואל בר נחמן נאמרו דברים בפה ונאמרו דברים בכתב ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב אלא מן מה דכתיב כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל הדא אמרה אותן שבפה חביביין". הנוצרים היו טוענים שהם *αληθινός Ισραήλ* – ישראל האמתית (VERUS ISRAEL).

גם עצם ענין הנבואה שמש נושא לפולמוס בין יהודים ונוצרים. וכדרך האגדה אין הוכוח נאמר דוקא בצורה מופשטת אלא בדרך מוחשית, ולפעמים סביב אחד האישים, הוא בלעם.

יש חכמים שרצו לראות בתאורו של בלעם ותלמידיו במשנה אבות פ"ה: תלמידיו של אברהם הם בעלי עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה, ואילו תלמידיו של בלעם הרשע הם בעלי עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה. הם יורשים גיהנום ויורדים לבאר שחת ועליהם נקרא הכתוב:

21 אגרת אל העברים – חלק מהברית החדשה של הנוצרים.

"אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם" – תיאור של הנוצרי ותלמידיו. אבל כמובן אין זה ודאי. אם גם זוכה בלעם לטפול מיוחד באגדה.

בבבלי סנהדרין (קו ע"ב): "אמר ליה ההוא מינא לרבי חנינא: מי שמיע לך, בלעם בר כמה הוה? אמר ליה: מיכתב לא כתיב, אלא מדכתיב, (תהלים נה) אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם – בר תלתין ותלת שנין או בר תלתין וארבע. אמר ליה: שפיר קאמרת, לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם, והוה כתיב ביה: בר תלתין ותלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה".

אמנם בסנהדרין (סט ע"ב) גם על אחיתופל ודואג נאמר כך שהיו בני שלשים ושלוש או וארבע במיתתם.

אבל על תלמידיו של בלעם מדובר גם בכתבים נוצריים יהודיים (חזון יוחנן) וגם אצל פטרוס באגרתו השניה (2, 15) זו: 'ההולכים בדרכו של בלעם בן בעור (Balaaum) אשר אהב שכר העֵזְלָה'. וכנראה שהם מתכוונים לאותם הנוצרים שעוזבים את מצוות התורה מכל וכל, וגם פאולוס מכנה את עצמו כתלמידו של אברהם אומר: 'כי בני אברהם הם בני האמונה והוא הצדיק את הגויים מתוך האמונה' (מכתב אל הגלאטים ג, ז). ובכן קשה לומר שבלעם הוא דוקא זהה לישו, כי כן גם הנוצרים-היהודים דוחים את תורתו, כפי שפאולוס לגבי תורת בלעם. אבל בכל זאת יש בענין נבואתו של בלעם משום פולמוס עם הנוצרים. אבות הכנסייה גם הם מתיחסים על פי דברי ברית החדשה שצטטתי בשלילה לבלעם, והם מפרשים את נבואתו של בלעם בכוח המאגי (in arte magica) ודברי ה' היו רק בפיו (Sed in ore) ולא בלבו (et in corde), אבל בלעם מנבא ליהודים וגויים על בואו של המשיח, ו"ישראל" כוונתו לישראל ברוח, וכך הוא מפרש את דברי בלעם "ותהי אחריתי כמהו" ותהי זרעי כזרעם (semen patrium) והכוונה לאותם המנחשים שראו בארץ המזרח כוכב והלכו אחריו עד שבאו לביתה של מרים והשתחוּ לו. "דרך כוכב מיעקב" הוא איפוא הנוצרי.

כנגד זה דרשו חז"ל ופרשו את נבואותיו כנגד הנצרות. וישא משלו ויאמר: "אוי מי יחיה משומו אל – אוי מי שמחיה עצמו בשם אל" (סנהדרין קו ע"א). וכשבלעם אומר "לא איש אל ויכזב ובן-אדם ויתנחם" מפרש את זה ר' אבהו המתוכח תמיד עם מינים ונוצרים: "אמר רבי אבהו אם יאמר לך אדם אל אני מכזב הוא, בן אדם אני סופו לתהות

בו, שאני עולה לשמים ההוא אמר ולא יקימנה" (ירושלמי תענית פ"ב ה"א). וכן מוצאים בדרשה אחת (דפוס סאלוניקי ילקוט שמעוני רמז תשסה): "ר' אלעזר הקפר אומר, נתן האלקים כוח בקולו והיה עולה מסוף העולם עד סופו בשביל שהיה צופה ורואה האומות שמשתחוים לשמש ולירח ולכוכבים לעץ ולאבן וצפה וראה שיש אדם בן אשה שעתיד לעמוד שמבקש לעשות עצמו אלוה ולהטעות כל העולם כולו. לפיכך נתן כוח בקולו שישמעו כל אומות העולם וכן היה אומר תנו דעתכם שלא לטעות אחרי אותו האיש שנאמר לא איש אל ויכזב. אם אומר שהוא אל הוא מכזב, הוא עתיד להטעות ולומר שהוא מסתלק ובא לקיצים. 'אמר ולא יעשה', ראה מה כתיב 'וישא משלו ויאמר אוי מי יחיה משומו אל', אמר בלעם אוי מי יחיה מאותה אומה ששמעה אחרי אותו האיש שעשה עצמו כאלוה".

הדרשה המאוחרת הזאת שנתלית בשמו של ר' אלעזר הקפר שאמר רק את החלק הראשון היא אנטי-נוצרית בהחלט.

וכן בדברים רבה (נצבים פר' ח, ו) על הפסוק (לב, יג) "לא בשמים היא, כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשותו": "אמר להן משה שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים כבר אני מודיע אתכם לא בשמים היא שלא נשתייר הימנה בשמים". ועי' עוד 'מקדמוניות היהודים' לר"א אפשטיין חלק ב' עמ' צה.

אבל גם עצם הנבואה, כפי שאמרתי, שמשעה נקודת מחלוקת בין יהודים ונוצרים, כי בימי חז"ל היתה ופורחת מין נבואה בגלילות סוריה וארץ-ישראל. מין אקסטזה ומצב של חלום, ואותם הנביאים השפיעו על העם והרי גם בחוגים נוצריים עדיין היו מאמינים שהנבואה עוד קיימת וכן סברו גם בחוגי הגנוסטיים, ולפיכך בחרו חז"ל בבלעם כאבטיפוס של כל מיני נביאים וחוזים כאלה. והם אומרים על בלעם "בתחלה פותר חלומות היה וזכה לרוח הקודש וחזר להיות קוסם" כי כתוב: "ואת בלעם בן בעור הקוסם הרגו בני ישראל בחרב". ולפיכך גם אומרים חז"ל שהנבואה ניתנה אמנם גם לגויים בעבר הרחוק, אבל ניטלה מהם, כי לא רצו לקבל את התורה ונביאיהם לא עמדו בנסיון. יש איפוא נבואה בין הגויים, אבל פסקה ומשום כן שנוי בסדר עולם רבה (פרק כא): "אלו נביאים שעמדו לעולם עד שלא בא אבינו אברהם לעולם, ומשבא אבינו אברהם לעולם, בלעם ואביו, ואיוב מארץ עוף, ואליפז

התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהו בן ברכאל הבוזי, אלו נביאים שנתנבאו לאומות עד שלא ניתנה התורה לישראל, אבל משנתנה תורה לישראל פסקה רוח הקדש מן האומות". ומשום כך משוים בלעם למשה (ספרי דברים, וזאת הברכה פסקא שנו, י) "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ואיזה זה זה בלעם בן בעור". ו"לא היה דבר בעולם שלא גלה הקב"ה לבלעם וקלקל בו מיד. ומפני שעתידין כל האומות לומר לפני הקב"ה רבונו של עולם אלו נתת לנו נביא כמשה קבלנו תורתך" (מדרש ילמדנו (מאן) ילקוט תלמוד תורה – פרשת בלק), אבל הוא קלקל את מעשיו וקלל. ואם גם היה גדול ממשה במובנים שונים "משה לא היה יודע מי מדבר עמו, ובלעם היה יודע מי מדבר עמו... משה לא היה יודע מתי מדבר עמו עד שנדבר עמו ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו... משה לא היה מדבר עמו אלא כשהוא עומד... ובלעם היה מדבר עמו כשהוא נופל..." (ספרי שם). לעומת זה נבואתו של בלעם היא הקסטאטית: לא היה מדבר עמו אלא נופל, ולא פנים אל פנים אלא במשלים.

כך אפשר גם להבין מדוע סברו חז"ל כי הנבואה פסקה מיום שחרב בית המקדש וניתנה לחכמים (ב"ב יב ע"א). ומשום כן גם הסבירו שנבואת חגי וזכריה ומלאכי היתה פקודה בידי ירמיהו, בעוד שבאמת נמשכה עוד הנבואה והיו מגידי אמת ומתנבאים בישראל עד סוף בית שני. ואף את ישו חשבו לנביא. אמנם עצם חתימת כתבי הקודש גרמה להפחתת הנבואה העצמאית, ואמרו "חמורים דברי זקנים מדברי נביאים" (ירושלמי ברכות פ"א ה"ד). אבל בכל זאת נשארה הגדת העתידות. אלא שכנראה שהטענה שהנבואה כבר פסקה לגמרי החל מחורבן בית ראשון באה כדי להתנגד לדעת הכנסיה, שאמרה שהנבואה ניטלה מהיהודים וניתנה לנוצרי וסרובם להכיר בה גרמה להפסקת הנבואה. אבות הכנסיה משמיעים טענה זו וטוענים שאין לתלות את הדבר בבית המקדש, כי גם משה נבא, אלא אלוקים שונא אותם ומשום כן אין עוד נבואה. כנגד זה טענו היהודים שחמשה דברים²² לא היו בבית שני וביניהם רוח הקודש ואורים ותומים.

22 יומא כ"א ע"ב: "אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכתובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים".

גם כנגד הדעות של הזרמים האחרים שבעולם ההלינסטי המזרחי מוצאים אנו רמזים באגדה, וביחוד כנגד הדעות הגנוסטיות הדוגלות בדואליזם בעולם²³ (וכן הפולחנים המיוסדים על ההשפעה הפרסית כגון פולחן מיתרס).

[התיאוריה הדתית של הגנוסיס: הנגוד בין השלמות האלהית לבין חסרון החומר. כיצד לתאר את בריאת העולם מן השלמות אל העולם החמרי המקולקל. לא האל איפוא ברא את העולם אלא הדיורגוס²⁴ מין "אל" שהוא שונאו של האל האמתי. לפי הגנוסיס האנטי-יהודי זהו האל של המקרא! הדיורגיס שונא את האדם שהיה פעם בממשלתו של האל האמתי שהיא עולם ה'איונים'. אך נפל לתוך החומר, תפקידו של האדם להלחם בכוחות האויבים באמצעות האורות של העולם העליון האלהי עד שגואל את עצמו וחוזר למקורו ומתקן את העולם. גאולה זו אפשרי רק על ידי גנוסיס. ידיעת האל בהקוסמוס, ודבר זה אפשרי רק למי שמחונן בפנוימה – רוח הקודש. הידיעה אינה ידיעה דתית או פילוסופית אלא מיסטית, גאולת רוחו של האדם גאולה רוחנית – מיסטית].

לעומת תורה זו מלמדת האגדה: "אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי וגו' מאתי מי אתי כתיב, מי היה שותף עמי בברייתו של עולם, ד"א כי גדול אתה ועושה נפלאות, בנוהג שבעולם מלך ב"ו מתקלס במדינה, וגדולי המדינה מתקלסין עמו, שנושאים עמו במשא, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא הוא לבדו ברא את העולם, הוא לבדו מתקלס בעולם, הוא לבדו מתהדר בעולמו, א"ר תנחומא כי גדול אתה ועושה נפלאות, למה כי אתה אלהים לבדך, אתה לבדך בראת את העולם" (בראשית רבה, בראשית פר' א, ג).

"ראו עתה כי אני אני הוא, זו תשובה לאומרים אין רשות בשמים. האומר שתי רשויות בשמים משיבים אותו ואומרים לו והלא כבר כתוב ואין אלהים עמדי. או כענין שאין בו כח לא להמית ולא להחיות ולא להרע ולא להטיב תלמוד לומר ראו עתה כי אני אני הוא אני אמית ואחיה, ואומר (ישעיה מד, ו) כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה' צבאות

23 וכן המנכאיזם (= דת פרסית המבוססת על המאבק בין הטוב והרע).

24 אומן, פסל, עומד בראש, θεμιουργος ארדיכל (נזכר גם אצל אפלטון).

אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים" (ספרי דברים, האזינו, פיסקא שכט).

"ואהיה אצלו אמון (משלי ח)... התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקדוש ברוך הוא, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא דיפתראות, ופינקסאות יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשין, כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה, ובורא את העולם, והתורה אמרה בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה, היאך מה דאת אמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו" (בראשית רבה בראשית, פרשה א, א).

הקב"ה בעצמו ולבדו ברא והוא בעצמו האומן, ואין דיורגוס – אומן אחר שברא.

עד כאן דברנו על פולמוס כנגד השקפות שונות. אבל יש גם אגדה שמגיבה על מעשים, על יחסים מצד האומות והשלטון.

ידעו חכמים שמגורל ההסטוריה הוא שמתחיות בלתי פוסקת תהא שוררת בין ישראל לאומות העולם, וראו את זה כהכרחי מראשית קבלת התורה. וכבר אמרו: "למה נקרא שמו סיני, שירדה שנאה לאומות העולם". ו"חורב שירדה חורבה לאומות העולם" (שבת פט ע"א) ו"מה עפר הארץ עשוי דייש לכל באי עולם, כך ישראל עשויים דייש לכל אומות העולם" (במדבר רבה ב, יג על הפסוק: "והיה מספר בני ישראל כחול הים"). אבל גם "מה עפר הארץ אם אינו נמצא אין אדם מתקיים אם אין עפר אין אילנות ואין תבואה כך אם אין ישראל אין העולם מתקיים שנא' (בראשית כב) והתברכו בזרעך כל גויי הארץ" (שם). ובעצם היו ראויים אומות העולם להיות במצב שפל. "לא היו ראויין אומות העולם שיהיה בהם דווים וסכופין ולמה יש בהם דווים וסכופין אלא שלא יהיו מונים את ישראל ואומרין להם אומה של דווים וסכופין אתם על שם חרפת נבל אל תשימני" (בראשית רבה, וישב פר' פח), ועל רומי אמרו: "אומה זו מן השמים המליכה" (ע"ז יח), אבל אומות העולם אינם מכירים טובה ו"תחת אהבתי ישטנוני ואני תפלה: את מוצא בחג ישראל מקריבין לפניך שבעים פרים על שבעים אומות, אמרו ישראל רבון העולמים הרי אנו מקריבין עליהם שבעים פרים והיו צריכין לאהוב אותנו והם שונאין אותנו" (במ"ר פנחס פר' כא, כד). "ואני תפלה, אני

מתפלל עליהן, ואף על פי כן ידין לאומים במישרים, בשעה שהקב"ה דן את אומות העולם מזכיר להם זכות מישרים שבהם" (ילק"ש סי' תרמג). ובסדר אליה רבא (פר' י'): "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי ובין ישראל בין איש ובין אשה בין עבד ובין שפחה הכל לפי מעשה שעושה רוח הקודש שורה עליו" ו"חסדי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא" (פה"מ לרמב"ם סנהדרין פ"י מ"ב).

הרי כאן לקט קטן של מאמרי חז"ל על האומות בכלל, אבל יש גם מדרשים ומאמרים המגיבים על התרחשויות הסטוריות מסוימות כגון: ע"ז י"ח ע"א: "כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת". דברים אלה נאמרו בזמן רדיפות אדריאנוס קיסר, כמו שאמר ר' חנינא סגן הכהנים במסכת אבות: "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג, ב). דברים שהיו להם בודאי משמעות אקטואלית בזמנו בשעת ההתקוממות בשנת 66 לפני חורבן הבית. רעיון שכבר מיוסד על ירמיה: "דרשו את שלום העיר" (כט, ז). וכמה דורות אחרי זה אמר ריש לקיש: "הנה טוב מאד זה מלכות שמים, והנה טוב מאד זה מלכות הארץ, וכי מלכות הארץ טובה מאד אתמהא, אלא שהיא תובעת דיקיות (פ' דינים) שלבריות, אנכי עשיתי ארץ ואדם²⁵ עליה בראתי (ישעיה מה, יב)" (בראשית רבה, בראשית פר' ט, א).

וכן בתנחומא (נח סימן טו): "ד"א צא מן התבה. זש"ה אני פי מלך שמור ועל דברת שבועת אלהים (קהלת ח, ב), אמר להם רוח הקדש משביע אני עליכם שאם תגזור עליכם מלכות גזרות אל תמרדו עליה, בכל דבר שהיא גוזרת עליכם, אלא אני פי מלך שמור, אבל אם תגזור עליכם לבטל את התורה ואת המצות ואת השבת אל תשמעו להם, אני פי מלך שמור, בכל דבר שהיא צריכה, אבל על דברת שבועת אלהים

25 אדם – אדום = רומי, וכן בברכות סב ע"ב: "קרי עליה רבי אלעזר: ואתן אדם תחתין אל תקרי אדם אלא אדום". וכן בירושלמי (תענית פ"א ה"א): "אמר רבי חנינה בריה דרבי אבהו בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב (ישעי' כא, יא) משא דומה משא רומי".

אל תבהל מפניו תלך, [אל תעמוד בדבר רע] (קהלת ח, ג), למה שאין מבטלין אתכם מן המצות, אלא שתכפרו בהקב"ה, לפיכך על דברת שבועת אלהים, וכן עשו חנניה מישאל ועזריה, בשעה שהעמיד נבוכדנצר את הצלם... אמרו לו: כל מה שתגזור עלינו ארנוניות ומסין וגולגליות אנו שומעין לך, אבל לכפור בהקב"ה אין אנו שומעין לך".

זו עמדה כללית לגבי הרשות: ציות ונאמנות עד גבול מסוים מתוך הכרה שהמלכות מן השמים ויש בה תועלות לישוב העולם וגם השלמה עם גורל ההסטוריה, אבל אין זה מונע את חז"ל מלגנות את מעשיהם. כך מפרשים את הפסוק הראשון של תהלים. "ובמושב לצים לא ישב אלו תרטיאות וקרקיסאות של גוים" (אדר"נ פרק כא).

ועל מלחמת ביתר היה דורש ר' עקיבא: "הקול קול יעקב והידיים ידי עשו – קולו של יעקב צווח ממה שעשו לו ידי עשו בביתר" (ירושלמי תענית פ"ד ה"ד).

ואת הפסוק בויקרא כו, יט: "ושברתי את גאון עוזכם", הוא דורש: "אלו הגבורים שבישראל כגון יואב בן צרויה וחביריו" (ספרא בחוקותי, פר' ב פרק ה, ב). ואת יחסו אל הגויים בקשר לגזרות הוא קובע כך: "אמר רבי עקיבא זה אלי ואנוהו מדבר בנויותו ובשבחו של מי שאמר והיה העולם. עובדי אלילים שואלים את ישראל לומר מה דודך מדוד שכך אתם נהרגין עליו שנאמר על כן עלמות אהבוך על מות, וכתוב כי עליך הורגנו כל היום הרי אתם נאים הרי אתם גבורים בואו והתערבו עמנו ואנו עושין אתכם דוכסין ואיפרכין ואיסטרטליטין, וישאל אומרים לעו"א מכירין אתם אותו? נאמר לכם מקצת שבחו, דודי צח... ואדום לי... וכיון ששומעין העו"א שבחו של מי שאמר והיה העולם אומרים לישראל נלכה עמכם שנאמר אנה הלך דודך, וישאל אומרים לעובדי אלילים אין לכם חלק בו שנאמר אני לדודי ודודי לי" (ילק"ש שיה"ש רמז תתקפח).

במדרש נפלא זה מתבטא כל יחסו של ר' עקיבא אל המרטירים ואל הגויים. אף הגויים מתפלאים מגבורתו הרוחנית של ישראל ומציעים לו הצעות אבל ישראל גאה ומסרב.

ועם ישראל מתפאר ועונה בגאווה על חרפתם של הגויים (שהש"ר א, ג): "ואמר רבי יצחק מעשה בקרתנית אחת שהיה לה שפחה כושית שירדה למלאת מן העין היא וחברתה אמרה לחברתה חברתי למחר אדוני

מגרש את אשתו ונוטלני לאשה, אמרה לה למה בשביל שראה ידיה מפוחמות, אמרה לה אי שוטה שבעולם ישמעו אזניך מה שפיך מדבר ומה אם אשתו שהיא חביבה עליו ביותר את אומרת מפני שראה ידיה מפוחמות שעה אחת רוצה לגרשה, את שכלך מפוחמת ושחורה ממעי אמך כל ימיך עאכ"ו, כך לפי שאומות העולם מונין לישראל ואומרים אומה זו המירו כבודם שנאמר (תהלים קו) וימירו את כבודם, אומרים להם ישראל ומה אם אנו לשעה כך נתחייבנו אתם עאכ"ו, ועוד ישראל אומרים לאומות העולם נאמר לכם למה אנו דומין לבן מלכים שיצא למדברה של עיר וקפחתו החמה על ראשו ונתכרכמו פניו כנס למדינה במעט מים ומעט מרחץ מן המרחציות נתלבן גופו וחזר ליופיו כמו שהיה, כך אנו אם שמשה של עבודת כוכבים שזפתנו, אבל אתם שזופים ממעי אמכם עד שאתם במעי אמכם עבדתם עבודת כוכבים, כיצד בזמן שהאשה מתעברת נכנסת לבית עבודת כוכבים שלה וכורעת ומשתחות לעבודת כוכבים היא ובנה".

הרי תגובה ותשובה ברורה לטענות הגויים. (ויתכן הכוונה לטענות הנוצרים, שבפרט עקצו את ישראל, שבגלל חטאם ירדו מדרגתם) וכן ישראל אומרים: "כי חולת אהבה אני, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע כל חלאים שאומות העולם מביאין עלי בשביל שאני אוהבת אותך" (שיר השירים רבה פר' ב, ה).

והם ממשילים את עצמם לבת-מלכים! "אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום, למה שהיו כל אומות העולם מונין לישראל ואומרים להם א"כ למה הגלה אתכם מארצו, ולמה החריב למקדשו, וישראל היו משיבין להם אנו דומין לבת מלכים שהלכה לעשות רגל רדופים בבית אביה, סוף שחוזרת לביתה לשלום" (שיהש"ר פר' ח, ב). ואפילו אם הקב"ה עזב אותנו, אין זה מראה ולא כלום: "אנה הלך דודך היפה בנשים, אומות העולם אומרים לישראל אנה הלך דודך ממצרים לים לסיני, אנה פנה דודך, מה כנסת ישראל משיבה לאומות העולם, מה טיבכם שואלים עליו ואין לכם חלק בו, מאחר שנדבקתי בו יכולה אני לפרוש ממנו מאחר שנדבק בי יכול הוא לפרוש ממני, כל הן דהוא (כל היכן שהוא) לגבי הוא אָתִי ליה" (שיהש"ר פר' ו, א). ואת ימי השמד אינם שוכחים, "ואמר ר' יוחנן: אוי להם לאומות העולם שאין להם תקנה, שנאמר (ישעיהו ס) תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת

העצים נחשת ותחת האבנים ברזל. תחת רבי עקיבא וחביריו מאי מביאין? ועליהם הוא אומר (יואל ד) ונקיתי דמם לא נקיתי" (ר"ה כג ע"א).

כי רומא דומה לחזיר, "ואת החזיר זו אדום. והוא גרה לא יגר ושאינה מגדלת הצדיקים ולא די שאינה מגדלת אלא שהורגת אותם, הה"ד (ישעיה מז) קצפתי על עמי חללתי נחלתי וגו', נחלתי – ר"ע וחביריו" (ויק"ר, שמיני פר' יג, ה). ומכאן אפשר להבין, כמה שמחו לאידם של הרומאים. "אל תתן ה' מאוויי רשע זממו אל תפק ירומו סלה (תהלים קמ), אמר לפניו רבון העולמים אל תתן לעשו הרשע מחשבות לבו, מהו זממו אל תפק אמר לפניו רבוננו של עולם עשה לו זמם לעשו הרשע כדי שלא תהא לו נחת רוח שלימה, ומה זמם עשה לו הקדוש ברוך הוא לעשו הרשע, א"ר חמא בר חנינא אלו בני ברבריא ובני גירמאניאה שאדומיים מתייראין מהם" (ב"ר וישלח, פר' עה, ט).

ומכאן גם הבקורת אפילו על מעשיה הטובים של האמפריה. "ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדוקינה (דניאל ז), אמר רבי יוחנן: זו רומי חייבת, שטבעה יצא בכל העולם... אמר להם הקדוש ברוך הוא: במאי עסקתם? אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה שווקים תקננו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקדוש ברוך הוא: שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם – לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם שווקים להשיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמכם, כסף וזהב שלי הוא, שנאמר: לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות, כלום יש בכם מגיד זאת? [שנאמר: מי בכם יגיד זאת], ואין זאת אלא תורה, שנאמר: וזאת התורה אשר שם משה! מיד יצאו בפחי נפש" (ע"ז ב ע"ב).

ודרשתו זו של ר' יוחנן בן המאה השלישית בזמן דיוקליטנוס יש לה על מה לסמוך בדורות שלפניו. וכך נמסרה לנו בתלמוד בבלי שיחה מעניינת הסטורית מהדור שלאחר השמד (מלחמת ביתר). שישבו רבי יהודה, ורבי יוסי ורבי שמעון וישב יהודה בן גרים על ידם. פתח ר' יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר: כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן תקנו שווקים להשיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וספר דבריהם

ונשמעו למלכות, אמרו יהודה²⁶ שעילה יתעלה, יוסי ששתק יגלה לציפורי, שמעון שגינה יהרג. הלך הוא ובנו והסתתרו (עפ"י שבת לג ע"ב).

ר' יוחנן קבל הרבה מתורתו של ר' שמעון בן יוחאי ואמר בתור דרשה מה שאמר התנא בשיחה.

ועוד בדור שלפני רבי שמעון בן יוחאי, לפני מלחמת ביתר שהגבירה בודאי את השנאה, בזמנו של רבן יוחנן בן זכאי בקרו קשה את מוסד הצדקה של הרומאים, שלמעשה ענין אין לה עם המושג המוסרי-דתי של היהודים, אלא שהיא חלק של המדיניות, אמצעי לחזוק השלטון כפי שהוכיחו ההסטוריונים.

וכך שנויה ברייתא בתלמוד בבלי בבא בתרא י ע"ב: "אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: בני, מהו שאמר הכתוב (משלי יד, לד) צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת? נענה רבי אליעזר ואמר: צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ (דה"א יז, כא), וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו, כמו שנאמר: די להוון מהקרבין ניתוחין לאלהה שמיא ומצליין לחיי מלכא ובנוהי (עזרא ו, י). ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא? והתניא: האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא – הרי זה צדיק גמור! לא קשיא: כאן בישראל, כאן בעובד כוכבים. נענה רבי יהושע ואמר: צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד, וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן, שנאמר: להן מלכא מלכי ישפר עליך וחטיך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותיך וגו' (דניאל ד, כד). נענה רבן גמליאל ואמר: צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל [וגו'], וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתיהר בו, וכל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר: זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון (משלי כא, כד), ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: יום עברה היום ההוא (צפניה א, טו). אמר רבן גמליאל: עדיין

26 ועל הרכב הבריתא עיין אורבך: מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל, 'ציון' טז (תשי"א) עמ' 1-27.

אנו צריכין למודעי. רבי אליעזר המודעי אומר: צדקה תרומם גוי – אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד, וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא לחרף אותנו בו, שנאמר: ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו והיה לכם הדבר הזה (ירמיהו מ, ג). נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר: צדקה תרומם גוי וחסד – לישראל, ולאומים – חטאת. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם, לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל, ולעכו"ם חטאת. מכלל דהוא נמי אמר, מאי היא? דתניא, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם".

ריב"ז אמנם בעצמו, לכתחלה שבח את הרומאים, על מעשה הצדקה, שכללה כפי שנודע מתוך הספרות הקלסית – פילון – גם היהודים ועל פזור ממונם של רבים מן העשירים, אבל נראה ששנה את דעתו ונטה לדעת תלמידו, אחרי חורבן הבית שנטלה את כפרתו של עם ישראל, אף על פי שאמר: "יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה: זה גמילות חסדים שנאמר חסד חפצתי ולא זבח (הושע ו, ו) (אדר"נ פ"ד). חורבן הבית פקח את עיניו והתחיל לראות את מעשיהם של הרומאים באור אחר.

בסופו של דבר בטוחים היו ישראל שיבואו יומי הדין והפרעון. שמות רבה (משפטים פר' ל, א): "אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבון העולם עד מתי אי אתה עושה דין בעובדי כוכבים, אמר להם עד שתגיע עונתן ליבצר שנאמר (ישעיה כז) ביום ההוא כרם חמר ענו לה, כלום קוטף אדם את כרמו קודם שיתבשל, אלא מאחר שהוא מבושל הוא קוטפו ונותנו בגת ודורכו ומזמר והן עונין אחריו, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל המתינו לי עד שתגיע עונתה של אדום ואני דורך אותה שנאמר (תהלים ס) על אדום אשליך נעלי אני פותח לכם ואתם עונים אחרי, לכך נאמר כרם חמר ענו לה".

ספרא (בחקותי פרשה א, ו): "ואשבר מוטות עולכם, משלו משל למה הדבר דומה לבעל הבית שהיתה לו פרה חורשת והשאלה לאחר להיות חורש בה והיה לאותו האיש עשרה בנים, זה בא וחרש וישב לו וזה בא וחרש וישב לו עד שנתגיעה הפרה ורבעה לה, נכנסו כל הפרות ואותה הפרה לא נכנסה, לא הספיק בדעתו לקבל פיוס מאותו האיש

אלא בא מיד ושבר את העול וקצץ את הסמיונים, כך ישראל בעולם הזה שלטון אחד בא ומשעבד והולך לו זה שלטון בא ומשעבד והולך לו והמענה ארוכה שנאמר על גבי חרשו חורשים האריכו למעניתם, למחר כשיגיע הקץ אין אומר הקדוש ברוך הוא לאומות העולם כך וכך עשיתם לבני אלא מיד הוא בא ושבר את העול ומקצץ הסמיונים שנאמר ואשבור מוטות עולכם וכן הוא אומר ה' צדיק קצץ עבות רשעים".

סכום: השלמה עם הגורל, הכרה בחוקיותה של מלכות רומי מבחינה תיאולוגית – הסטורית ומשפטית, אך מצד שני לא השלמה עם הגורל ודחית כל קרבה לאומות והתבוללות. גאווה על עברנו ויחודנו ואלהינו. אין שכחה לעוול שנעשה לנו, וגם שמחה לאידם ומכאן הבקורת אפילו על מעשיהם הטובים.

וכוחים

עד עתה דברנו על פולמוס מכוסה או גלוי, אבל האגדה שמרה גם על וכוחים בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם או נוצרים, וכוחים אמתיים ופיקטיביים, וכוחים כאלה אנו מוצאים כבר אצל הלל ושמאי, וכן למשל:

ספרי דברים פרשת וזאת הברכה, פיסקא שנא:

"שאל אנגיטוס הגמון את רבן גמליאל אמר לו כמה תורות ניתנו לישראל אמר לו שנים אחת בפה ואחת בכתב" (ספרי דברים פיסקא שנא). מדרש זה נאמר בקשר לפסוק "ותורתך לישראל" (דברים לג, י) שכנראה קראו כאלו 'ותורתך לישראל'.

שאלתו של ההגמון הגוי אינה מובנת כל צרכה, אבל מתוך נוסחא אחרת ב'מדרש תנאים' (לג, י) מתברר הענין. שם כתוב: "שאל אגריפס ההגמון את רבן יוחנן בן זכאי אמר לו כמה תורות ניתן לכם מן השמים? אמר לו שנים אחת בפה ואחת בכתב. אמר לו וכי נאמר ותורתך לישראל אמר לו אף על פי כן שנים שנאמר: ותורתך לישראל".

הגוי מפקפק במקורה האלהי של התורה שבעל פה והתנא משיב לו: אחת בפה ואחת בע"פ, וקורא את המלה ותורתך כאלו ברבים כנראה במקביל ל'משפטיך'.

וכן למשל שואל אותו אגריפס שר צבא (ע"ז נה ע"א): "שאל אגריפס שר צבא את ר"ג, כתיב בתורתכם: כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל

קנא, כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור ועשיר בעשיר! אמר לו: אמשול לך משל, למה"ד? לאדם שנשא אשה על אשתו, חשובה ממנה אין מתקנאה בה, פחותה ממנה מתקנאה בה".

בנוסחא אחרת. בא הספור כך (שם נד ע"ב): "שאל פלוספוס אחד את ר"ג, כתוב בתורתכם: כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא אל קנא, מפני מה מתקנא בעובדיה ואין מתקנא בה? אמר לו: אמשול לך משל, למה"ד? למלך בשר ודם שהיה לו בן אחד, ואותו הבן היה מגדל לו את הכלב והעלה לו שם על שם אביו, וכשהוא נשבע – אומר: בחיי כלב אבא, כששמע המלך, על מי הוא כועס, על הבן הוא כועס או על הכלב הוא כועס? הוי אומר: על הבן הוא כועס. אמר לו: כלב אתה קורא אותה? והלא יש בה ממש! אמר לו: ומה ראית? אמר לו: פעם אחת נפלה דליקה בעירנו, ונשרפה כל העיר כולה ואותו בית עבודת כוכבים לא נשרף! אמר לו: אמשול לך משל, למה"ד? למלך ב"ו שסרחה עליו מדינה, כשהוא עושה מלחמה, עם החיים הוא עושה או עם המתים הוא עושה? הוי אומר: עם החיים הוא עושה. א"ל: כלב אתה קורא אותה, מת אתה קורא אותה, א"כ יאבדנה מן העולם! אמר לו: אילו לדבר שאין העולם צריך לו היו עובדין הרי הוא מבטלה, הרי הן עובדין לחמה וללבנה, לכוכבים ולמזלות, לאפיקים ולגאיות, יאבד עולמו מפני שוטים?"

ואותו וכוח נמסר לנו ככוח אמתי במשנה ובבריתא שם בע"ז בין פילוסופי רומא לבין זקני ישראל שבאו לשם: הנוסחא במשנה כך היא: עבודה זרה נד ע"ב:

"שאלו את הזקנים²⁷ ברומי: אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה? אמרו להן: אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין היה מבטלו, הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים? אמרו להן: א"כ, יאבד דבר שאין צורך לעולם בו, ויניח דבר שצורך העולם בו! אמרו להן: אף אנו מחזיקין ידי עובדיהן של אלו, שאומרים: תדעו שהן אלוהות שהרי הן לא בטלו".

27 זקנים אלו הם ר"ג, ראב"ע, רבי יהושע, ור"ע בערך 95 אחרי הספירה.

ובכריתא המובאת בתלמוד הבבלי מיד אחר המשנה תוספת: "ת"ר, שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי: אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה? אמרו להם: אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין הרי הוא מבטלה, הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים? אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר: הרי שגזל סאה של חטים [והלך] וזרעה בקרקע, דין הוא שלא תצמח, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

ודאי שאין לפקפק באמתת הוכוח. אם גם אפשר שעובד במקצת, והרי למשל מוטיב ה'כלב', ראינו ספור דומה לזה בספורו של ר' עקיבא וטורנוס, שהבאתי בקשר לליצנות על עבודה זרה, אבל שייכת גם לסוג הוכוחים.

אותם הזקנים בהיותם ברומי נשאלו להם עוד שאלות אחרות מטרידות בענין אלהות וכדומה. אזכיר רק עוד אחת הנזכרת בשמות רבה (פר' ל, ט): "מעשה ברבן גמליאל ור' יהושע ור"א בן עזריה ור' עקיבא שהלכו לרומי ודרשו שם אין דרכיו של הקדוש ברוך הוא כבשר ודם שהוא גוזר גזירה והוא אומר לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום והקב"ה אינו כן, היה שם מין אחד, אחר שיצאו אמר להם אין דבריכם אלא כזב לא אמרתם אלהים אומר ועושה למה אינו משמר את השבת, אמרו לו רשע שבעולם אין אדם רשאי לטלטל בתוך חצירו בשבת א"ל הן, אמרו לו העליונים והתחתונים חצירו של הקדוש ברוך הוא שנאמר (ישעיה ו) מלא כל הארץ כבודו, ואפילו אדם עובר עבירה אינו מטלטל מלא קומתו א"ל הן, אמרו לו כתיב (ירמיה כג) הלא את השמים ואת הארץ אני מלא".

ביחוד מספרת האגדה על וכוחים בין ר' יהושע וחכמי אתונא ובין ר' יהושע והקיסר²⁸. חלק מן הוכוחים אינו אלא התעצמות בחריפות, שמגמתם להוכיח את חריפותם של חכמי ישראל על זו של חכמי הגויים, שהאגדה העממית הרבתה בשבחם. אבל יש ביניהם גם כאלה שיש להם אופי של וכוח אידיאולוגי כגון (בכורות ח ע"ב): אמרו לו חכמי אתונא לר' יהושע: "אימא לן מילי דבדיאי! אמר להו: הוה ההוא כודניתא

דילידא, והוה תלי ליה פיתקא וכתב ביה דמסיק בכי אבא מאה אלפא זוזי, אמרו ליה: וכודניתא מי ילדה? אמר להו: הי ניהו מילי דבדיאי. (=אמור לנו דברי הבל. אמר להם היתה פרידה שילדה, והיו תולין לוולד פתקא, שכתוב היה בה, שהיה נושה בבית אביו מאה אלף זוז.)

בחגיגה ה' ע"ב מסופר על נוצרי – מין. שהיה עם ר' יהושע בן חנניה עומד בבית הקיסר, רמו מין אחד בצורה פנטומימית 'עם שאדוניו החזיר את פניו ממנו' רמו לו ר' יהושע: 'ידו נטויה עלינו'. אמר לו הקיסר לר' יהושע: מה רמו לך? 'עם שהחזיר אדוניו פניו ממנו' ואני רמזתי לו: 'ידו נטויה עלינו'. אמרו לאותו נוצרי מה הראית לו? 'עם שהחזיר אדוניו פניו ממנו' ומה הראה לך? 'איני יודע'. אמרו, איש שאינו יודע מה מרמזים לו ברמז, רוצה לרמוז לפני המלך? הוציאוהו והרגוהו.

ויש שהקיסר מתלוצץ על מושג האלהות של היהדות. חולין נט ע"ב: "אמר ליה קיסר לר' יהושע בן חנניה: בעינא דאיחזי לאלהיכו! א"ל: לא מצית חזית ליה, א"ל: איברא, חזינא ליה! אזל אוקמיה להדי יומא בתקופת תמוז, א"ל: איסתכל ביה! א"ל: לא מצינא, א"ל: יומא, דחד משמשי דקיימי קמי דקודשא בריך הוא אמרת לא מצינא לאיסתכלא ביה, שכינה לא כל שכן!"

וישנן גם שיחות בעלי אופי פוליטי בברכות נו ע"א: "אימא לי מאי חזינא בחלמאי! אמר ליה: חזית דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך, ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא (=משעבדים אותך ורועים בך בשבט של זהב). הרהר כוליה יומא, ולאורתא חזא". כנראה כאן רמז למלחמת עם הפרתים.

ברור שאין כאן כוונתנו לומר, שכל הוכוחים האלה התרחשו באמת בדיוק כך. אבל יש גרעין של אמת במסורת זו ור' יהושע ידוע לנו גם בוכוחיו עם אנשי אלכסנדריא (נדה סט ע"ב), ואין ספק שהיה בין אלה שהצטיינו במשא ומתן הרוחני בין יהודים לגויים ולנוצרים.

גם ר' עקיבא מתוכח כשיש צורך, ונמסרו לנו וכוחים בינו לבין טירנוס רופוס (טיטוס או טיניוס רופוס. אחד 'ואת עשו שנאתי', כבר הזכרת). אבל ישנם גם על עקרים אחרים של היהדות כגון העניים, שבת ומילה.

ב"ב י ע"א: "וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? א"ל: כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנם. א"ל: [אדרבה], זו שמחייבתן לגיהנם! אמשול לך

משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא כועס עליו? ואתם קרוין עבדים, שנאמר: כי לי בני ישראל עבדים! אמר לו ר"ע: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא דורון משגר לו? ואנן קרוין בנים, דכתיב: בנים אתם לה' אלהיכם. אמר לו: אתם קרוים בנים וקרוין עבדים, בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים, ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום! אמר לו, הרי הוא אומר: הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, אימתי עניים מרודים תביא בית? האידנא, וקאמר: הלא פרוס לרעב לחמך". (הכוונה שנעשינו מרודים מחמת המסים הכבדים). בוכוח זה מתבטא יפה היחס ההדדי. אין הרומאים אוהבים אלהים של עניים (לא של יהודים ולא של נוצרים) ואין הם יכולים להביט על עם ישראל כעל עם ראוי ורצוי עוד.

בראשית רבה פ' יא, ה: "טורנוסרופוס הרשע שאל את רבי עקיבא, אמר מה יום מיומים, אמר ליה ומה גבר מן גוברין, אמר מה אמרית לך, ומה אמרת לי, א"ל אמרת לי מה יום מיומים, מאי שנא יומא דשבתא מכל יומא, ואמרית לך ומן גבר מגוברין, מאי שנא טורנוסרופוס מכל גוברין, א"ל שרצה המלך לכבדני, א"ל אף זו שרצה הקדוש ברוך הוא לכבדה, א"ל מנאן את מודע לי, א"ל הרי נהר סמבטיון יוכיח שמושך אבנים כל ימות השבת, ובשבת הוא נח, א"ל לנגדא את נגיד לי, אתמהא, א"ל והרי המעלה את המת בזכורו יוכיח, שהוא עולה כל ימות השבת ובשבת אינו עולה וההוא גברא ליהוי בדק באבוהו, חד זמן צריך ובדק באבוהו וסלק כל יומא דשבתא, ובשבתא לא סלק, בחד שבתא אסקיה א"ל אבא מן דמיתת איתעבדית יהודי, אתמהא, מפני מה עלית כל ימות השבת ושבת לא עלית, א"ל כל מי שאינו משמר את השבת אצלכם ברצונו, כאן הוא משמר אותו בעל כרחו, א"ל וכי עמל יש לכם שאתם עמלים כל ימות השבת, ובשבת אתם נוחין, א"ל כל ימות השבת אנו נידונין ובשבת אנו נוחין, חזר אצל ר"ע, א"ל אם כדברך שהקב"ה מכבד את השבת אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה

גשמים, אל יצמיח בה עשב, א"ל תיפח רוחיה דההוא גברא אמשול לך משל לשנים שהיו דרין בחצר אחת אם אין זה נותן עירוב וזה נותן עירוב, שמא מותרין לטלטל בחצר, אבל אם היה אחד דר בחצר הרי הוא מותר בכל החצר כולה אף כאן הקדוש ברוך הוא לפי שאין רשות אחרת עמו וכל העולם כולו שלו מותר בכל עולם כולו, ולא עוד אלא שהרי אוכלי המן מעידין עליו, שכל ימות השבת היה יורד, ובשבת לא היה יורד". (בדרומה לזו פגשנו כבר בוכוח של ר' יהושע ברומי)²⁹.

וכן הוכוח על המילה, תנחומא תזריע סימן ז: "שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא איזה מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם, א"ל של בשר ודם נאים, א"ל טורנוסרופוס הרשע הרי השמים והארץ יכול אתה לעשות כהם, א"ל ר' עקיבא לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין בהן, אלא בדברים שהן מצויין בבני אדם. א"ל למה אתם מולים, א"ל אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקדוש ברוך הוא, הביאו לי שבולים וגלוסקאות, [אמר לו אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים, הביאו לי] אנוצי פשתן וכלים מבית שאן, א"ל אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם, אין אלו נאים, א"ל טורנוסרופוס הואיל הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא מהול ממעי אמו, א"ל ר' עקיבא ולמה שוררו יוצא בו, לא תחתוך אמו שוררו, ולמה אינו יוצא מהול, לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל את המצות אלא כדי לצרף בהן, לכך אמר דוד (כל) אמרת (אלוה) [ה'] צרופה וגו' (תהלים יח, לא)".

איני חפץ לדון עכשיו על השאלה אם הוכוחים האלה התקיימו באמת או לא, אין ספק להטיל באמתות הדבר, שר' עקיבא התוכח עם טורנוסרופוס, אחרת לא היו הספורים יכולים להווצר, ואין זה חשוב אם לא הכל נמסר בדיוק. כמו כן איני נכנס כרגע לנוסחאות השונות של השיחות וגלגולן במסורות השונות. הבאתי רק נוסחא אחת מכל וכוח. אבל הדבר ברור, כל הנקודות היו שנויות במחלוקת בין הרומאים והיהודים: עניות, שבת, מילה ולא לחנם אסרו אחר מרד בר-כוכבא בימי

29 רואים אפוא עבוד מוטיב ידוע, אבל עקר השיחה יכולה להיות הסטורי.

השמד את המילה ואת השבת יחודיות זו של עם ישראל, שמקיים אותן, ומבדילים משאר העמים האתניים-הדתיים הרגילים.

יש לציין שדרך הוכחה, הצבת השאלות, המשל וכדומה מתאימה בצורתה ובסגנוניה לוכוחים הידועים לנו גם מן הספרות היוונית, כגון מהדיאלוגים של אפלטון.

אבל לא רק וכווחים עם רומאים ונוצרים מאותו הזמן, זמן התנאים – נשמרו לנו, אלא גם שיחות עם כותים-שומרונים. שמורה לנו שיחה כזאת בין ר"מ לכותי ועלינו לזכור, כי ר"מ היה שונא ביותר את הכותים ועשאו להלכה כגויים גמורים וכן הספור בב"ר בראשית פ"ד, ג: "כותי אחד שאל את ר' מאיר אמר לו אפשר המים העליונים תלויים במאמר, אמר לו הן, אמר לו הבא לי ארפכס, הביא לו ארפכס, נתן עליה טס שלוהב ולא עמדו המים, טס שלכסף ולא עמדו, כיון שנתן אצבעו עמדו מים, אמר לו אצבעך אתה נותן, אמר לו מה שאני בשר ודם אצבעי מעמדת המים, אצבעו שלהקב"ה על אחת כמה וכמה, הוי המים העליונים תלויים במאמר. אמר לו איפשר אותו שכת' הלא את השמים ואת הארץ אני מלא (ירמיה כג, כד) היה מדבר עם משה מבין שני בדי ארון, אמר לו הבא לי מראות גדולות, הביא לו, אמר לו ראה בוביא שלך, ראה אותה גדולה, הבא לי מראות קטנות, הביא לו, ראה שם בוביא שלך, ראה אותה קטנה, אמר לו אם אתה שאתה בשר ודם משנה עצמך בכל [מה] שתרצה, מי שאמר והיה העולם על אחת כמה וכמה אתמהא, הוי כשהוא רוצה הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, וכשרוצה מדבר עם משה מבין בדי ארון".

שם: "אמר לו אפשר פלג אלהים מלא מים (תהלים סה, י) מששת ימי בראשית ולא חסר כלום אתמהא, אמר לו היכנס רחוק ושקול עצמך עד שלא תיכנס ושקול עצמך משתיכנס, הלך ושקל עצמו, לא חסר כלום, אמר לו כל אותה הזיעה שיצאת לא ממך יצאת, אמר לו הין, ומה שאתה בשר ודם לא חסר מעיינך כלום, מעיינו שלהקב"ה על אחת כמה וכמה, הוי פלג אלהים מלא מים מששת ימי בראשית ולא חסר כלום".

כאן שוב בולט השמוש בנסוי, שראינו גם בוכוחים אחרים, אמנם קשה להבין את שאלותיו של הכותי וספקותיו בפסוקים מן התורה, שהרי גם הם האמינו בתורה ויתכן שהשאלות באו רק כדי להרגיז את היהודי, או אולי היה השואל אחד המינים, אלא שמכיון שידועות לנו עוד שיחות

בין ר"מ וכותים, ששם באמת המתוכח הוא כותי כגון בב"ר צד (בתרגום): ר"מ ראה שמראי (=שומרונים) אחד, א"ל ר"מ מהיכן באת א"ל משבט יוסף, א"ל ר"מ לא, א"ל השומרונים: אלא של מי, א"ל מיששכר. א"ל מניין לך א"ל דכתיב ובני יששכר תולה ופוח ויוב ושמרון אלה השומרונים. הלך אצל האפטוריקיא (פטריארכיס). אמר לו: הזקן של היהודים אמר לי דבר תמוה, א"ל מה הא, ספר לו את השיחה. א"ל חייך מיוסף הוציאך, אבל ליששכר לא הכניסך³⁰.

הוכחים נמשכו גם בדורות האמוראים וביחוד בארץ-ישראל, מקום מפגש הדתות והזרמים. כן למשל שואלים המלויים הנוצרים את ר' שמלאי (ב"ר, בראשית פר' ת, ט) מהדורות הראשונים של האמוראים את השאלה החוזרת תמיד: "שאלו המינים את רבי שמלאי כמה אלהות בראו את העולם אמר להם אני ואתם נשאל לימים הראשונים, הה"ד (דברים ד) כי שאל נא לימים ראשונים למן היום אשר ברא אלהים אדם, אשר בראו אין כתיב כאן אלא אשר ברא, חזרו ושאלו אותו אמרו לו מה הוא דין דכתיב בראשית ברא אלהים אמר להם בראו אלהים אין כתיב כאן אלא ברא אלהים, אמר רבי שמלאי בכל מקום שאתה מוצא פתחון פה למינין, אתה מוצא תשובה בצדה, חזרו ושאלו אותו, אמרו לו מה הוא דין דכתיב נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, אמר להון קראון מה דבתריה ויבראו אלהים את האדם בצלמיהם לא נאמר, אלא ויברא אלהים את האדם בצלמו, וכיון שיצאו אמרו לו תלמידיו רבי לאלו דחית בקנה, לנו מה את משיב, אמר להם לשעבר אדם נברא מן האדמה חוה נבראת מן האדם, מכאן ואילך בצלמנו כדמותנו לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש ולא שניהם בלא שכינה".

"חזרו ושאלו אותו אמרו ליה מה דין דכתיב אל אלהים ה' וגו', אמר להם הם יודעים אין כתיב כאן אלא הוא יודע, אמרו לו תלמידיו לאלו דחית בקנה, לנו מה אתה משיב, אמר להם שלשתן שם אלהים הן, כאינש דאמר בסילוגוס קיסר, אגוסטוס קיסר".

"חזרו ושאלו אותו: מהו דכתיב: אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ. אמר להן: וכי דברו ויקראו כתיב כאן? אלא דבר ויקרא ארץ. אמרו לו

30 וכוה בין ר' יונתן וכותי שתי הנוסחאות בראשית רבה פר' לבי; דברים רבה פר' ג,

תלמידיו: רבי לאלו דחית בקנה ולנו מה אתה משיב? אמר להן שלשתן שם אחד: כאינש דאמר: אומני בניין ארכיטקטון. חזרו ושאלו אותו: מהו דכתיב (יהושע כד, יט) כי אלהים קדשים הוא? אמר להן: קדושין המה אין כתיב כאן אלא הוא: אמרו לו תלמידיו לאלה דחית בקנה ולנו מה אתה משיב: אמר להן קדוש בכל מיני קדושות".

ההתקפה הנוצרית כאן ברורה ואף תשובתו של ר' שמלאי, הוא יודע להבחין בין אפולוגיטיקה פשוטה לבין פירוש עמוק. ויודע שבנצוח התשובה האפולוגיטית לפעמים חשובה יותר מהצד הדרשני, ומענין שהיהודים מעדיפים את הצד הדרשני ואינם מסתפקים בפירוש האפולוגיטי אף על פי שהוא כולל את האמת.

ידוע ביותר בדור השלישי-רביעי של אמוראי ארץ-ישראל היה ר' אבהו, שמקום מושבו בקיסרין. מרכז תרבות ההליניסטית והנוצרית באותם הימים. בילקוט סוף פר' בראשית (רמז מז): "פעם אחת היה רבי אבהו מהלך בדרך ונתללו לו גוים אמרו לו כתוב בתורה ויצו ה' אלהים על האדם אדם נצטווה שלא יחטא אבל האשה לא נצטווה אמר להם מה אמר הכתוב על האדם לאמר מהו לאמר לאבריו וחיה נבראת מצלעותיו". כאן משחק יפה הוא דורש את מלת 'לאמר' ומשתיק את הגויים.

רבות השיחות בינו לבין המינים, רב דברי המינים דברי קנטור הם, אבל יש גם שנוגעים לעצם סבך הבעיות דוגמא של קנטור גרידא (סנהדרין לט ע"א): "כי קבריה למשה – במאי טביל? וכי תימא במיא והכתיב מי מדד בשעלו מים. – אמר ליה: בנורא טביל, דכתיב כי הנה ה' באש יבוא – ומי סלקא טבילותא בנורא? – אמר ליה: אדרבה, עיקר טבילותא בנורא הוא, דכתיב וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים".

אבל כאמור נשמרו גם שאלות נוקבות. עבודה זרה ד ע"א: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם, מאן דאית ליה סיסיא – ברחמיה מסיק ליה? (מי שיש לו זעם, האם על ראש אוהבו ישפכנו?)... אמר להו (ר' אבהו): אמשול לכם משל, למה"ד? לאדם שנושה משני בנ"א, אחד אוהבו ואחד שונאו, אוהבו – נפרע ממנו מעט מעט, שונאו – נפרע ממנו בבת אחת". (מישראל נפרע מעט מעט). כאן נשמעת הטענה הנוצרית החוזרת, שאין ישראל עוד ישראל האהוב על המקום, וכי הנוצרים תפסו את מקומם.

וכן נשמרה לנו שיחה עוקצנית על ענין המשיח, סנהדרין (צט ע"א):
 "אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו: אימתי אתי משיח? – אמר ליה:
 לכי חפי להו חשוכא להנהו אינשי. (כשיכסה החשך את האנשים האלה)
 – אמר ליה: מילט קא לייטת לי? – אמר ליה: קרא כתיב, כי הנה
 החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה".

ובמפורש כנגד הנצרות אומר רבי אבהו: "אנכי ה' אלהיך, א"ר אבהו
 משל למלך בשר ודם מולך ויש לו אב או אח, אמר הקדוש ברוך הוא
 אני איני כן אני ראשון שאין לי אב ואני אחרון שאין לי אח ומבלעדי
 אין אלהים שאין לי בן" (שמות רבה, יתרו פר' כט, ה).

הסוגים הספרותיים

תוך דיוננו על האגדה כמכשיר לתגובות הסטוריות ולהבעת דעות
 פולמוסיות. הכרנו גם את צורת הוכוח. שהיה בולט בתוך מערכת זו
 של אגדות כסוג מיוחד ומוגדר, והרגשנו שגם לא תמיד אפשר להוכיח
 שבאמת וכוח הסטורי כאן, אלא לפעמים לבוש וצורה מכוונות למכשיר
 להבעת רעיונות. נבדוק לפי זה גם את הצורות הספרותיות האחרות
 המופיעות באגדה.

אמנם כבר בהתחלת ההרצאות בחורף הצבעתי על ארבעת סוגי הספור
 שאנו מבחינים כיום בספורי המקרא ושאפשר למצוא את דוגמתם גם
 בספרות האגדה: מיתוס (במדה מעטה), סיפורי מעשיות, ה-Saga (סאגה),
 קורות האבות והשבטים, וליגנדה (קורות הקדושים והנבחרים – אגדה)
 ובמשל. אלא שחלוקה זו שבאה לשם מיון האגדות העממיות תכליתה
 היא תרבותית הסטורית ומכוונת היא למיין תוכן, אך לא צורה, פרט
 אולי למשל מבחינה מצומצמת, שיש לה גם צורה מיוחדת וביחוד בדברי
 חז"ל. נוסף על כך, חלוקה זו אינה ממצה את כל החומר האגדתי,
 שהרי היא עוסקת רק בחלק הספורי והאגדה מכילה שטחים נוספים כגון
 דברי חכמה ומוסר, מדרשי הפסוקים שבחלק הבלתי ספורי של התורה
 וכדומה.

לפיכך, אם נרצה למיין ולסכם את הדפוסים הספרותיים השונים, עלינו
 לחפש בדרך אחרת. מכיון שהכרנו את המדרש והקשר הפרשני לפסוק
 לכתוב כדבר המעצב בדרך כלל את האגדה נפתח גם בחפוש אחרי
 קביעת הצורות הספרותיות במדרש. שכן המדרש גם קבע במדה לא

מעטה, אחד מקווי אופיה הספרותיים הבולטים ביותר שבאגדה הפרגמנטאריות.

בספרות האגדה הקדומה אנו פוגשים בצורה ראשונית את המדרש האכסגיטי (הפרשני) הפשוט, פירוש מלים או מושגים, הצורה היא לפעמים פשוטה ביותר תחליף מלה מקראית במלה הנפוצה בתקופת חז"ל: "ואת לחצנו – זה הדחק", ולפעמים בליווי הוכחה מפסוק אחר כמו במקרה זה: "כמה שנאמר וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם".

"וישע ה' אל הבל ואל מנחתו – נתפייס ממנו, ואל קין ואל מנחתו לא שעה – לא נתפייס ממנו, ויפלו פניו – נעשו כאור... אם תטיב שאת – ברכה כד"א וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" (ב"ר, בראשית פר' כב, ו).

אבל לעתים קרובות ללא שום תוספת לפסוק "ויהם את מחנה מצרים, הממן, ערבבן נטל סגניות שלהם ולא היו יודעים מה הם עושין" (מכילתא דרי"ש, בשלח, מסכתא דויהי פרשה ה).

ולפעמים רק פסוק לשם פירוש פסוק: "וירעו אותנו המצרים כמו שנאמר ויאמר פרעה הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ" (הגדה של פסח).

ויש ולפירוש ישנו כבר צורה טיפוסית כמו: "ד"א) ויהם את מחנה מצרים אין הממה אלא מגפה שנאמר והמם מהומה גדולה עד השמדם" (מכילתא דרי"ש, בשלח, מסכתא דויהי פרשה ה).

"עוגות אין עוגות אלא חררה שני' ועוגת שעורים תאכלנה וכתיב אך עשי לי משם עוגה קטנה בראשונה (מלכים א' יז, יג)" (מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא פר' יד).

יש לפעמים גם מצטטטים את התרגום הארמי:³¹

קהלת: "שדה ושדות: שידה ושידתין" (במדבר רבה, נשא פר' יא, ג).
תהלים יח, ז: "ארחמך ה' חזקי", "רחמית יתך ה' תקפי" (מדרש תהלים (בובר) מזמור יח).

"והנה עלה זית טרף בפיה", "מהו טרף קטיל, היך מד"א (בראשית לז) טרוף טורף יוסף, אמר לה אילו שבקתה אילן רב הוה מתעביד" (ב"ר, נח פר' לג, ו).

תהלים ט, כ: "קומה ה' אל יעוז אנוש": "לא יתעזון במלכותיהן ובלישניהון" (מדרש תהלים [בובר] מזמור ט).

"ופסחתי עליכם. אין פסיחה אלא חייס, שנאמר: כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלם גנון והציל פסוח והמליט (ישעיה לא, ה)", (מכילתא דרי"ש, בא, מסכתא דפסחא פר' ז).

"נחשתי – ניסיתי ובדקית" (ב"ר, ויצא פר' עג, כז).

"בארות בארות חמר – בירין בירין מסקן חמר" (ב"ר, לך לך פר' מב, ז).

"בכר הגמל – בעביטא דגמלא" (ב"ר, ויצא פר' עד, ט).

לפעמים נעשה הפירוש גם בלשון הארמית המדוברת, "והוא שוכן באלוני ממרא, רבי יהודה ורבי נחמיה, רבי יהודה אמר במשריא דממרא ורבי נחמיה אמר בפלטין דממרא, על דעתיה דרבי יהודה אתרא הוא דשמיה ממרא, על דעתיה דרבי נחמיה גברא הוא דשמיה ממרא" (ב"ר, לך לך פר' מב, ח).

לפעמים כשאין הפירוש פרשני גרידא אלא עובר לדידוקציה, משתמשת בצורה הסגנונית: 'מגיד ש' או 'מלמד ש'.

כגון שמות יב, מא, (מכילתא דרי"ש, בא, מסכתא דפסחא פר' יד): "ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה מגיד שמכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין".

שמות טו, כז (מכילתא דרי"ש, בשלח, מסכתא דויסע פר' א): "ויבאו אלימה ושם שתיים עשרה עינת מים, מגיד הכתוב שאותו מקום מהולל במים מכל המקומות תדע שכן שהרי היו שנים עשר מבויעין ולא ספקו אלא לשבעים דקלים כיון שבאו ישראל ושרו עליהם ששים רבוא בני אדם וספקו להם ולנו ושנו ושלשו".

שמות יט, יד (מכילתא דרי"ש יתרו, מסכתא דבחדש פר' ג): "וירד משה מן ההר אל העם מלמד שלא היה משה פונה לעסקיו ולא יורד לבית אלא מן ההר אל העם".

שמות יט, טז (מכילתא דרי"ש יתרו, מסכתא דבחדש פר' ג): "ויחרד כל העם אשר במחנה מלמד שנזדעזעו".

שמות א, יא "וישימו עליו" – "תנא דבי ר' אלעזר בר' שמעון: מלמד, שהביאו מלבן ותלו לו לפרעה בצוארו, וכל אחד ואחד מישראל שאמר להם איסטניס אני, אמרו לו: כלום איסטניס אתה יותר מפרעה?" (סוטה יא ע"א).

"וה' נתן את חן העם בעיני מצרים מה הוא החן הזה וה' נתן את חן העם בעיני מצרים מלמד ששלשת ימים היו מצריים שרויין באפלה וישראל מקרקרין בבתייהם ולא נחשד אחד מהן אפילו על הצינורה והיו מצרים דנין קל וחומר בעצמן ואומרין: אמתי ראויין אלו ליטול כשאנו שרויין באורה או כשהיינו שרויין באפילה, כשנטלו לעצמן או כשאנו נותנין להן?" (מכילתא דרשב"י יב, לו).

בשתי הדוגמאות האחרונות כבר נרחב הפירוש לספור קצר, אבל עדיין קשור מבחינה אורגאנית ספרותית למוצא.

ויש שמתפרש הפסוק על ידי פסוק אחר:

"ויאמר ה' אל הנחש כי עשית זאת וגו' (משלי טז, כה) איש תהפוכות ישלח מדון ונרגן מפריד אלוף, איש תהפוכות זה הנחש שהיפך דברים על בוראו, ונרגן שריגן דברים על בוראו, ואמר לא מות תמותון, מפריד אלוף שהפריד אלופו של עולם ומיד נתקלל" (ב"ר, בראשית פר' כ, ב).

"ונח מצא חן בעיני ה', כתיב (איוב כב) ימלט אי נקי ונמלט בכור כפיך, א"ר חנינא אינוניתא אונקיא אחת היתה ביד נח, אם כן למה נמלט אלא בכור כפיך אתיא כההיא דאמר רבי אבא בר כהנא כי נחמתי כי עשיתים ונח, אפילו נח שנשתיר מהן לא היה כדאי אלא שמצא חן בעיני ה' שנאמר ונח מצא חן בעיני ה'" (ב"ר, בראשית, פר' כט, א).

"אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ליתי מר ליתני! אמר ליה: חלש לבאי, ולא יכלנא. – לימא מר מילתא דאגדתא. אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (דברים כ) כי האדם עץ השדה, וכי אדם עץ שדה הוא? אלא משום דכתיב (דברים כ) כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת, וכתיב אתו תשחית וכרת. הא כיצד? אם תלמיד חכם הגון הוא – ממנו תאכל ואתו לא תכרת, ואם לאו – אתו תשחית וכרת" (תענית ז ע"א).

לפעמים גם מתחיל הדרשן במלים: 'מאי דכתיב' או 'מהו שכתוב' כגון: "אמר ריש לקיש: מאי דכתיב (דברים יא) ועצר את השמים, בשעה שהשמים נעצרו מלהוריד מטר – דומה לאשה שמחבלת ואינה יולדת" (תענית ח ע"א).

עד כאן על מדרשי אגדה פרשניים גרידא: כל' שבאים רק לפרש את הפסוק, אם גם תכליתם ומטרתם עוברת מבחינת התוכן את התחום הפרשני, אבל הם נשארים מבחינה ספרותית בתחום הפרשני.

מסובכת יותר נעשית הצורה. אם מדרש האגדה אינו סתם פרשני אלא עובר לתחום ההומיליה, הדרשה. כל' אם לכתחלה נאמרה בבית הכנסת או בבית המדרש בפני רבים כהרצאה פומבית בשבתות ומועדים. בתקופת התנאים והאמוראים הניחה ועזבה הדרשה כבר את התחום הפשטני של תרגום ופרוש לקהל, והמעבר מאכסגזיה להומיליה כרוכה בהכרח בשנוי צורה. אינו דומה פירוש אגדתי בשעת לימוד או וכוח לדרשה בפני הקהל. ולפיכך בולטת בדרשה הפתיחה, או פתיחתא, כל' מבוא לעצם הרעיון. אינם מתחילים מיד בפירוש הכתוב שבתורה אלא שפותחים בנושא אחר בתור מבוא, והנושא הזה קשור לנושא העקרי, ואף הוא מתחיל בפסוק מן ההפטרה של אותה סדרה. אבל יש וגם מכתוב מן הכתובים או ממדרש מוכן על הכתובים. מלאכת מחשבת זו של פתיחות אינה צריכה להיות מושפעת דוקא מהתרבות ההלינסטית, אם גם שם משתמשים הרטורים והסופיסטים באמצעים כאלה. הדבר הוא טבעי ויש בו גם משום מטרה אידיאולוגית לקשר את התנ"ך כל' את שלשת החלקים ולתת להם אותה קדושה.

פתיחות כאלה בצורות שונות נמצאות בכל מדרשי האגדה בעקר מתקופת האמוראים, אבל הצורה היתה כבר קיימת מזמן התנאים, שכן יש לנו כבר פתיחות נזכרות בשם תנאים כגון בראשית רבה על הפסוק: "וירא אלקים את האור כי טוב". וכן הלשון: "רשב"י פתח (משלי טו) שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב, שמחה לאיש זה הקדוש ברוך הוא שנאמר (שמות טו) ה' איש מלחמה ה' שמו, במענה פיו ויאמר אלהים יהי אור, ודבר בעתו מה טוב, וירא אלהים את האור כי טוב" (ב"ר, בראשית, פר' ג, ג).

ניתן לשער שהרבה מן הפתיחות הסתמיות הפשוטות שבספרות המדרשית, ביחוד אלה שבבראשית רבה שרדו עוד מן התנאים.

והרי כאן דוגמאות אחדות של פתיחות פשוטות³² בראשית רבה (פר' א, פתיחה ראשונה):

"רבי הושעיה רבה פתח (משלי ח) ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום וגו' אמון פדגוג, אמון מכוסה, אמון מוצנע, ואית דאמר אמון רבתא, אמון פדגוג, היך מה דאת אמר (במדבר יא) כאשר ישא האומן את היונק, אמון מכוסה היאך מה דאת אמר (איכה ד) האמונים עלי תולע וגו', אמון מוצנע היאך מה דאת אמר (אסתר ב) ויהי אומן את הדסה, אמון רבתא, כמה דתימא (נחום ג) התיטבי מנא אמון, ומתרגמינן האת טבא מאלכסנדריא רבתא דיתבא בין נהרותא, ד"א אמון אומן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקדוש ברוך הוא, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא דיפתראות, ופינקסאות יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשינן, כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה, ובורא את העולם, והתורה אמרה בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה, היאך מה דאת אמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו".

מבחינה ספרותית הרי כאן בנין של דרשה, פתיחה ודרשה על הפסוק. הפתיחה לקוחה מפסוק מתהלים. גם בעצם הדרשה וגם בפתיחה יש מדרש פרשני, שיש לו יסוד פילולגי לפי המושגים של אותם הימים (פירוש מקרא על ידי מקרא אחר) ויחד עם זה מובע על ידי כך רעיון או יותר נכון שורה של רעיונות: א. זהות החכמה עם התורה. ב. התורה כיסוד לבריאת העולם, התורה כאידיאה. ג. הקב"ה כבורא יחיד.

[רעיונות מעולמות שונים, זהות תורה עם חכמה, יסוד להשקפת היהדות של בית שני, יהדות, חסידים, סופרים ופרושים, תורה כאידיאה, השפעת רעיונות אפלטוניים ופולמוס עם רעיונות גנוסטיים (=רעיונות מיסטיים מתוך האלילות), ונוסף על כן מובע בדרך משל].

עוד דרשת פתיחה פשוטה: "והארץ היתה תהו ובהו, רבי ברכיה פתח (משלי כ) גם במעלליו יתנכר נער, א"ר ברכיה עד דהיא פגה אפיקת כוביאי, הוא מה שהנביא עתיד להתנבאות עליה בסוף (ירמיה ד) ראיתי

32 אחדות כבר ראינו בפרשת העקדה: העמדת הבעיה נסיון הצדיק וכדומה.

את הארץ והנה תהו ובהו" (ב"ר בראשית פר' ב, א). השקפה פרימיטיבית-דטרמיניסטית במקצת. (החטא כבר טמון בתחלת הבריאה).

הפתיחה התפתחה ונשתכללה במרוצת הזמן ולבשה צורה פחות עממית ויותר ספרותית. הלשון הארמית העממית נתרגמה לעברית ונמצאות בהן הרבה מלים יווניות, ולא הלשון בלבד אלא גם הצורה נתרחבה ועל פי רב נכנסה בהם גם שאלת הלכה, שהיא רק ריטורית וכוונתה למצא גשר לענין הפרשה. וגם הלשון נתרחבה ונכנסו שאלות ריטוריות.

והרי דוגמאות אחדות: בראשית יט, כז: "וה' המטיר על סדום..." בפסוק זה התחיל במחזור של שלש שנים סדר של שבת. כהפטרה לסדרא זו לקחו כנראה את הקטע בעמוס ד, ז "וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר, חלקה אחת תמטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש". בהמשך לפסוקים אלה כתוב שם בעמוס "הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדום ואת עמורה" (שם יא).

ברור, שפרק זה בנביא מתאים לפרשה זו, וימטר – המטרת. סדום ועמורה.

ועתה מתחילה הדרשה בתנחומא הוצאת בובר פ' טז: "וה' המטיר על סדום וגו' (בראשית יט כד). ילמדנו רבינו בית דין שגזרו תענית על הצבור שירדו גשמים, וירדו בו ביום, מהו שישלימו, כך שנו רבותינו (ברייתא בתענית), היו מתענין וירדו גשמים קודם הנץ החמה לא ישלימו, לאחר הנץ החמה ישלימו, דברי ר' מאיר, ור' יהודה אומר קודם חצות לא ישלימו, לאחר חצות ישלימו, ומנין סמכו הדורות שיהו מתענין בשני ובחמישי, אלא כשעשו ישראל אותה מעשה, עלה משה בחמישי³³ וירד בשני, מנין אמר ר' לוי עלה בחמישי ומחמישי לחמישי ולחמישי הרי ט"ו, ומערב שבת לערב שבת ולערב שבת ט"ו הרי ל', ומשבת לשבת ח' הרי ל"ח, ואחד בשבת ושני בשבת הרי מ', לכך התקינו חכמים שיהו מתענין בשני ובחמישי בעלייתו של משה וברידתו, ובסוף מ' ימים התענו והיו בוכין כנגד משה, ונתמלא עליהן הקדוש ברוך הוא רחמים ועשה להן אותו יום, יום כפרה לעונותיהם, וזה יום הכפורים, שנאמר

כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם (ויקרא טז ל), ראה מה יפה התשובה, אמר הקדוש ברוך הוא שובו אלי ואשובה אליכם (מלאכי ג ז), שאם ביד אדם כמה עונות והוא שב לפני הקדוש ברוך הוא, הוא מעלה עליו כאילו לא חטא, שנאמר כל פשעיו אשר עשה וגו' (יחזקאל יח כב), וכיון שהקב"ה מתרה בו פעם ראשונה ושניה ושלישית ואינו עושה תשובה, הוא נפרע ממנו, שנאמר הן כל אלה יפעל אל וגו' (איוב לג, כט), כיון שאין מוצא ממנו הנאה מיד נפרע ממנו, תדע לך שכן הוא, כשבקש הקדוש ברוך הוא להפוך את סדום וחברותיה עמד אברהם ובקש עליהם רחמים, סבור שמא יש להם תוחלת, שנאמר ויגש אברהם ויאמר וגו' (בראשית יח, כג), מהו ויגש, ר' יהושע אומר אין ויגש אלא לשון מלחמה, שנאמר ויגש יואב והעם אשר עמו למלחמה (שמואל ב' י, יג), ר' נחמיה אומר אין ויגש אלא לשון תפלה, שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליה הנביא וגו' (מלכים א' יח, לו), וחכמים אומרים אין ויגש אלא לשון בקשה, שנאמר ויגש אליו יהודה (בראשית מד, יח), אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא חלילה לך וגו' והיה מבקש עליהם רחמים עד שירד מחמשים לעשרה, כיון שלא מצא להם זכות נסתלקה שכינה ממנו, שנאמר וילך ה' כאשר כלה וגו' (בראשית יח, לג) מיד באתה עליהם הפורענות, [מנין ממה שקרינו בענין] וה' המטיר על סדום".

כאן פתיחה כמעט מושלמת. קראו בתורה והפטירו בנביא, הדרשן יוצא מן ההפטרה, שבה הוזכר רעיון הבצורת. מכאן הוא עובר להלכה על תענית בצורת, ומכאן לענין תענית שכולל רעיון תשובה ומכאן להעדר תשובה ולסדום. ואחר כך יתחיל לפרש בדרך אגדתי את הפרשה עצמה, אחרי פתיחה אגדית קצרה. פתיחה כזאת שמתחילה ב'למדנו רבנו' או סתם במלת "הלכה" נתקבלה מאד ורשיה עמוקים, כי גם התנאים בכך פתחו את למודיהם (גם בבית המדרש) באגדה, ותמיד היו אגדה והלכה כרוכים זה בזה, וכבר אנו מוצאים דרשה כזאת גם בתלמוד ונתקבלה מאד בכבל. וגם היסוד של צורת דרשה זו מוצאים אנו אצל התנאים: ברכות, תוספתא, פ"ד, טז ועוד הצורה פרימטיבית ומקורית: "מעשה בר' טרפון שהיה מיסב בצלו של שובך במנחה בשבת הביאו לפניו דלי של

צונין או' להם לתלמידיו השותה מים לצמאו מאי מברך אמרו לו ילמדנו רבינו אמר להם בורא נפשות וחסרונן. אמר להם: אשאל, אמרו לו: ילמדנו רבנו. אמר להם: הרי הוא אומר וישבו לאכל לחם וישאו עיניהם ויראו וגו' והלא אין דרכן של ערביים להיות נושאים אלא עורות וריח רעה ועטרן אלא שנתנו אותו צדיק בין דברים חבובין והלא דברים קל וחומר ומה אם בשעת כעסן של צדיקים מרחמין עליהם בשעת הרחמים על אחת כמה וכמה".

כאן נראה כל המעשה כטבעי, אין המדובר בבית הכנסת אלא במסבת חכמים בכרם יבנה, אבל נראה שבכל זאת תוכן הישיבות הללו היה כבר קבוע פחות או יותר בצורתו, ואף קראו באותה שבת פרשת יוסף וכן ההמשך שם, כי בסוף השיחה הוא שואל אותם שוב מפני מה זכה יהודה למלכות אמרו לו מפני שהודה בתמר. אבל לא רק פתיחות של 'ילמדנו' ו'הלכה' מסובכות ומסוגגנות אלא גם פתיחות אגדתיות מסוגגנות ומעובדות ישנן. כפי שאמרת, נמצאות בהן שאלות ריטוריות באמצע או בהתחלה: מהו, ולמה... עד עכשיו דרשת... ועכשיו אתה דורש... מה אתה אומר וכו'. ישנם כאן דפוסי סגנון ולשון קבועים, ויש שרוצים לומר שהשפעת האסכולות הסופיסטיות כאן, ששם היה אותו סגנון נהוג, (גם ענין השאלות). אפשרי הדבר מאד, כי ודאי שהדרשות – גם היהודיות וגם הנוצריות – היתה משפעת מן הרטוריקה, כשם שגם דרך הפרשנות הושפעו ממנה, כפי שהוכח על ידי חוקרים. אבל אין הכרח להשפעה ישירה, אלא שבכלל התפתחות מאוחרת מעבדת ומשכללת.

האגדה המדרשית שבשיחות בבית המדרש היא בדרך כלל פשוטה וחפשית ומקצרת יותר, ולפעמים בתוך שיחה של שאלה ותשובה בין החכמים: 'מה דכתיב...' ולפעמים היא מנוסחת כך: פסוק – פליגי בה ר' יהודה ור' נחמיה חד אמר כך וחד אמר כך.

עד כאן דברנו על האגדה הפרשנית, המדרשית והדרושית שכולן קשורות לפסוק בין שהפסוק גורם בין שהרעיון נתלה או המסורת קדמה לפסוק. וראינו את הצורות הסגנוניות באופן כללי. כמו כן ראינו את הצורה הוכוחית שהשיחה בסיס לה.

אבל כמובן ישנה גם אגדה שאינה קשורה לפסוק. כגון מסורות קדומות וביחוד ספורי המעשיות והליגנות של חכמים, וכן נמצאת הצורה

המימרות הפרוגמית שהיא אופינית ביותר לאגדה של דרך-ארץ וגם נמצאת צורה קדומה של דברי אגדה מנוסחת כהלכות.

אין בדעתי כאן לבדוק את ההבדל בין ספורי מעשיות, ליגנדה או מסמך הסטורי ממש. איני יודע כרגע, אם גם חכמים בעצמם הבחינו ביניהם, אין אנו נכנסים לבקורת ההסטורית ולנתוח מחשבתם של חכמים, אם הכירו בעצמם בתחומים בין ספור הסטורי³⁴ לבין ליגנדה או לא, מבחינה ספרותית אין הבדל, גם הסטוריה וגם ליגנדה ואגדה פרגמנטריים ומנוסחים באותו סגנון, בתקופת התנאים כל ספור כזה פותח הבטוי: מעשה ב... או: 'וכבר... כגון למשל באבות דר' נתן (פ"ח) על המשנה באבות: "הוי דן את כל האדם לכף זכות. מעשה בריבה אחת שנשבת והלכו אחריה שני חסידים לפדותה. נכנס אחד מהם לקובה של זונות כשיצא אמר לחבירו במה חשדתני. אמר שמא לידע בכמה דמים היא מהורהנת. א"ל העבודה כך היה. א"ל כשם שדנתני לכף זכות כך הקדוש ברוך הוא ידין אותך לכף זכות".

אפשר וכאן רק מעשה אגדה ואפשר והסטוריה כאן. המוטיב חוזר בכמה ספורים לא רק על שני חסידים אנונימיים אלא גם על תנאים מכוונים בשם.

"מעשה בחסיד אחד שהיה רגיל בצדקה פעם אחת הלך וישב בספינה בא הרוח וטבע ספינתו בים. ראהו רבי עקיבא ובא לפני ב"ד להעיד על אשתו להנשא. עד שלא הגיע עת לעמוד בא אותו האיש ועמד לפניו. א"ל את הוא שטבעת בים א"ל הן. ומי העלך מן הים א"ל צדקה שעשיתי היא העליתני מן הים. א"ל מאין אתה יודע א"ל כשירדתי למעמקי מצולה שמעתי קול רעש גדול מגלי הים שזו אומר לזו וזו אומר לזו רוצו ונעלה את האיש הזה מן הים שעשה צדקה כל ימיו. באותה שעה פתח ר' עקיבא ואמר ברוך אלהים אלהי ישראל שבחר בדברי תורה ובדברי חכמים שדברי תורה ודברי חכמים קיימין הם לעולם ולעולמי עולמים שנאמר שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו (קהלת יא, א) ועוד כתב וצדקה תציל ממות (משלי י, ב)" (אדר"ן פ"ג).

34 ספור הסטורי מתחיל לפעמים גם: 'פעם אחת' תענית י"ט ע"ב (נקדימון בן גוריון).

שוב קשה לבדוק עד היכן אמת הסטורית ועד היכן הדמיון, אם גם כאן לפי תפיסת אנשי העולם העתיק שאזנם היתה פתוחה וקולטת מעולם הרוח, מה שאין אנו שומעים ורואים כמוחשי, ונשאר אצלנו במחשבה, שכל אמת מבחינה סובייקטיבית.

ויש שמוצאים אנו שני הסגנונות, בספור על רשב"ג ורבי ישמעאל מעשרה הרוגי מלכות מתחיל ספור אחד בסגנון: "מעשה ברשב"ג ור' ישמעאל שהיו יוצאים ליהרג". ואילו נוסחה אחרת פותחת כך: "וכשתפסו את רשב"ג ואת ר' ישמעאל ליהרג".

יתכן והצורה הפותחת בוא"ו עתיקה יותר, והצורה 'מעשה ב' כבר צורה סגנונית צעירה. דרך אגב: אין ו' זה וא"ו החבור ואין הכוונה שלפני הוא"ו של 'וכבר' או 'וכשתפסו' היה ספור אחר וכאלו הכל לקוח מספר מסוים, וא"ו זה אופייני ללשון חכמים בכמה צורות (וכשהוא אומר במקום שהוא אומר) ויש להשוות לזה 'ויהי' בראש ספור מקראי.

אגדות מנוסחות בברייתא בצורת הלכה: (תענית י ע"א): "תנו רבנן: ארץ ישראל נבראת תחילה וכל העולם כולו נברא לבסוף, שנאמר (משלי ח) עד לא עשה ארץ וחוצות. ארץ ישראל משקה אותה הקדוש ברוך הוא בעצמו, וכל העולם כולו על ידי שליח, שנאמר (איוב ה) הנתן מטר על פני ארץ ושלה מים על פני חוצות. ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם כולו מתמצית, שנאמר (איוב ה) הנתן מטר על פני ארץ וגו'. ארץ ישראל שותה תחילה, וכל העולם כולו לבסוף, שנאמר הנתן מטר על פני ארץ וגו'. משל לאדם שמגבל את הגבינה, נוטל את האוכל ומניח את הפסולת".

כמובן שגם מאמרי המוסר ודרך-ארץ והנהגה שמתקופת התנאים נאמרו בסגנון משנה וברייתא והרי כל מסכת אבות אינה אלא מחרוזת של משניות כאלה. אבל גם מאמריהם הרבים של האמוראים נאמרו בסגנון מימרות ההלכה שלהם ובצורה הרגילה אמר ר' פלוני. דוגמא שלמדנו בשעור תלמוד בשם רבי חנינא "כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין. ואלו הן: הבא על אשת איש, והמלכין פני חברו ברבים" (ב"מ נח ע"ב). וכגון זה: "אמר רבי חנילאי בר חנילאי: כל המתלוצץ גורם כלייה לעולם, שנאמר: ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם [כי] כלה ונחרצה שמעתי" (ע"ז יח ע"ב).

וכן מימרות למאות, אופי ספורי פשוט, אבל גם תמיד פרגמנטארי לאגדות או הספורים שבשני התלמודים הם כתובים רובם בארמית, ואפילו אם הם ספורים מתקופת התנאים, כל זמן שלא נמסרו במסגרת של משנה או ברייתא, ורווחו בעולם חכמים במסורות חפשיות ללא מסגרת ספרותית צורנית מיוחדת. בתלמוד ירושלמי או במדרשים הארמיים, הארץ-ישראליים הם פותחים פעמים רבות במלה 'דלמה' כלומר מקרה, מעשה שכנראה גזורה מן היוונית *δραμα διλημμα*.

קשה לומר, אם כבר היתה צורה ספרותית מסוימת לכל אותם הספורים כל' שנרשמו וסוגננו באיזו צורה או שנמסרו כחומר חי אבל לשונם היה לשון עממית מדוברת.

בסופו של דבר יש לשים לב לכך שנוסף על הצורה הפרגמנטארית, שנעוצה בעקרה בתלותה במדרש הכתוב שמפרידה בין רציפות הספורים, הרי בכלל אין אגדת חז"ל משתמשת בלבוש האפי, המעלה את השומעים לעבר הקרוב ומנסה לעורר מתיחותם בדרך זו, כאלו המספר היה עד ראייה בעצמו, אלא היא נאמרה בצורה אנקדוטית שהיא בתוך הזמן ומעל לזמן ומחוץ לזמן מעמידה את השומע ישר בפני ההתרחשות שכן ברצונה ללמד.

מכאן באה גם השאיפה לדראמטיות בסגנון ובתאור אפילו במקום שסגנון המקרא הוא אפי טהור.

מקום מיוחד תופס המשל, שכבר דברנו עליו בראשית השנה, שהכרנוהו תכופות, המשל שכיח ביותר ומשמש פירוש לפסוק למצב או לענין. בדרך כלל אפשר להעיר, כי המשלים לקוחים פחות מן הטבע ויותר מן התרבות: חקלאות אומנות, תרבות עירונית, שלטון וכדומה, ונראה בה השפעה ספרותית הלניסטית לא רק בתוכן שלקוח מהעולם ההלניסטי אלא בעצם המשל. הצורה המלאה היא: 'משל למה הדבר דומה ל...'. אבל פעמים רבות הושמט המשפט: 'משל למה הדבר דומה ופותחים מיד ב-'ל...'

המשל נמצא גם בדברי התנאים וגם בדברי האמוראים במדרש הפסוק, בספור במשנה או בברייתא.

סכמנו איפוא באופן שטחי את הצורות השונות הספרותיות הכוללות והפרטיות החל מהדו-שיח ודרך דרש הפסוק עד לדרשה בכל צורתה

ודרך הצורות הבלתי תלויות וקשורות לפסוק, וסיימו במשל שנמצא כסימן המובהק של הגוון העממי-הספרותי של האגדה.

המיתודות

מכאן אנו עוברים אל נושא אחר: אל המיתודות בהם משתמשת האגדה וביחוד מדרש האגדה, שהרי האגדה החופשית שיטתיה הן שיטות האגדה בדרך כלל אם גם מסתמנות כאן דרכים מיוחדות, שאינן ניכרות באגדה העולמית. נפנה איפוא מקודם למדרש האגדה, שבגלל קשרו אל הכתוב סדר לו דרכים של אינטרפטציה משלו.

מבחינה פורמלית דומה מדרש האגדה למדרש ההלכה. כשם שבמדרש ההלכה נקבעו מעיקרא מדות מסוימות הגיוניות ופרשניות בהן התורה נדרשת, כך נקבעו גם מדות למדרש האגדה, אך שם שאי אפשר היה לכלול את ההלכה כולה בתוך המסגרת הזאת, וכשם שגם לפני שהתפתחה תורת מדות זו היו הלכות קיימות כמסורות ותלויות בפסוק ללא שמוש במדה מסוימת אלא דרך פרשנות פשוטה, ובכך עבר המדרש את היקף המדות בכל המובנים, כך גם המדות שבהן נדרשת המקרא לשם האגדה אינן ממצות את כל הקף מדרש האגדה. וכשם שהיה קיים מדרש אגדה לפני שהתחילו לנסח את הטכניקה של המדות כך לא הספיקו המדות מאחר שנוסחו ובאו בשמוש למצות את כל צרכי מדרש האגדה.

בכל זאת נתעכב בראש על הצד הפורמלי הזה, המדות בהן נדרשת תורה לשם הפירוש האגדתי.

נמצא בידנו קובץ שנקרא ברייתא דל"ב מדות, והיא מיוחסת לר"א בר' יוסי הגלילי אשר אין לפקפק כרגע באמתות המסורת, שהיא ביסודה שייכת לתקופת התנאים, אף על פי שודאי עובדה בתקופה מאוחרת תקופת הגאונים. הברייתא כוללת כיום גם דוגמאות של המדות. הריני מוסר כאן את המדות ולכל אחת דוגמא:

1. רבוי.

"וה' פקד את שרה מלמד שכל העקרות נפקדו עמה" וכן במלים גם, אף.

2. מעוט.

המלים, אך, רק, מן. "וישאר אך נח מלמד שאף נח היה גונח דם מפני הצינה,³⁵.

3. רבוי אחר רבוי.

"גם את הארי ואת הדב הכה עבדך חמשה רבויים הן. בשם ר' נתן ארבע אריות ושלשה דובים הכה דוד באותו יום, הדא הוא דכתיב: גם את הארי, ארי, הארי, את הארי; דוב, הדוב, גם הדוב".

4. מעוט אחר מעוט.

"ויאמרו הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר. מנין שנדבר עם מרים קודם משה שני' ותקח מרים הנביאה אחות אהרן והלא גם אחות משה היתה. אלא מלמד שנתנבאה תחלה והיא אחות אהרן ועדיין לא נולד משה. ומנין שנדבר עם אהרן קודם משה שנאמר ויבא איש אלקים אל עלי ויאמר הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה".

5. מקל וחומר מפורש.

"כי את רגלים רצתה וילאוך ואיך תתחרה עם סוסים". מדה פרשנית גרידא שאינה באה להוסיף או לגרוע אלא להסביר ולפרש.

6. מקל וחומר סתום.

"ושוחד על נקי לא לקח, יכול לא לקח שוחד על נקי להורגו אבל לקח שוחד על שאינו נקי, אמרת על מי דרך בני אדם ליקח שוחד על הצדיק או על הרשע הוי אומר על הצדיקים לא לקח קל וחומר על הרשעים".

7. גזרה שוה.

'שמואל נזיר היה כדברי ר' נהוראי שנאמר ומורה לא יעלה על ראשו, נאמר מורה בשמשון ונאמר מורה בשמואל מה להלן נזיר אף כאן נזיר'.

8. בנין אב.

"אמר רבי חייא על כל דבור ודבור היה קורא משה משה, ומשה אומר הנני. בנין אב לכולן, ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני".

35 וישכב במקום ההוא: באותו לילה שכב אבל י"ד שנה שהיה בבית מדרשו של שם ועבר לא שכב (עפ"י ב"ר ויצא פר' סח, יא).

הנה נא ידעתי – עד עתה לא הסתכל בה (עפ"י תנחומא לך–לך ה).

9. מדרך קצור.

"ותכל דוד המלך לצאת (ש"ב יג, לט) צריך לומר ותכל נפש דוד לצאת אלא שדבר דרך קצרה".

10. מדבר שהוא שנוי (נשנה כמה פעמים).

"א"ר יוסי בר חנינא מ"ב שנה היה ראוי הרעב לבא במצרים תדע שכן הוא דאמר ז' פרות וז' שבליים הרי י"ד ואומר ליוסף ז' פרות וז' שבליים הרי כ"ח, ויוסף אמר ז' פרות וז' שבליים הרי מ"ב. ולא היה הרעב אלא שנתים, שכיון שירד יעקב אבינו למצרים וברכו כלה הרעב. ואימתי חזרו אותן מ' שנה שני רעב בימי יחזקאל, שנאמר ונתתי את ארץ מצרים שממה וכו' ולא תשב ארבעים שנה".

11. סדור שנחלק.

פרשה שענינה הופסק (ע"י סוף פסוק). "רבי יוסי הגלילי אומר: לא אכל חמץ, היום אתם יוצאים, מגיד שלא אכלו ישראל מצה במצרים אלא יום אחד".

לזה שייך במדה מסוימת גם ענין סמוכים: "ר' עקיבא אומר כל פרשה שהיא סמוכה, למוד הימנה. ויהי אחר הדברים האלה ויאמר ה' אל אברהם אל תירא. נתירא שמא נתמעטה זכותו שמא הרג צדיק אחד".

"למה נסמכה פרשת פרה לפרשת מרים לומר לך כשם שפרה מכפרת כן מיתת צדיקים מכפרת".

"למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה: לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין".

12. מדבר שבא ללמד ונמצא למד.

"כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. מה למדנו מרוצח מעתה, אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד: נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו, ומה רוצח יהרג ולא יעבור כן נערה המאורסה יהרג ואל יעבור". דוגמה משדה ההלכה,

מן האגדה: "קולה כנחש ילך כי בחיל ילכו ובקרדומות באו לה כחוטבי עצים (ירמיה מו, כב) ולא שמענו בנחש שקולו הולך מסוף העולם עד סוף העולם וכשבא למפלתן של מצרים הוא אומר קולה כנחש ילך, כשם שהולך קולו של נחש כן הולך קולו של מצרים. מלמד שבשעה שאמר הקב"ה לנחש על גחונך תלך ירדו מלאכים וקצצו את

ידיו ורגליו. והיה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, בא נחש ללמד על מפלתן של מצרים ונמצא למד".

13. כלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון.

"ויברא אלקים את האדם בצלמו זכר ונקבה ברא אותם. הרי זה כלל ואחר כך פרט מעשיו, שנאמר: וייצר ה' אלקים את האדם ויפל תרדמה ויבן את הצלע, הרי זה פרטו של הראשון".

14. דבר גדול שנתלה בקטן ממנו, להשמיע האזן בדרך שהיא שומעת. "יערף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי".

"אריה שאג מי לא יירא, ה' אלקים דבר מי לא ינבא".

15. שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם.

"כתוב אחד אומר: כי אם אל המקום אשר יבחר ה' מכל שבטיכם וכתוב אחר אומר: באחד שבטיך מכריע הכתוב השלישי. בספר שמואל ובדה"י: שבדה"א (כא, כה) כתוב ויתן דויד לארנן במקום שקלי זהב משקל שש מאות, ובש"ב (כד, כד): ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים. אלא שהיו דמיו שש מאות זהובים ונתן חמשים מכל שבט ושבט, נמצא חמשים משלו משבט יהודה והשאר מכל השבטים". דוגמא מן ההלכה: "צאן ובקר, משכו וקחו לכם, צאן לפסח ובקר לחגיגה".

16. מדבר שהוא מיוחד במקומו.

מלאכי ב, טז: "כי שנא שלח אמר ה' אלקי ישראל למה נתיחד השם כאן, והלא בג' נבואות הללו חגי זכריה ומלאכי אין בהם כלשון הזה, אלא כך היו מנחמין ישראל ואומרים להם אף על פי שנשבתם ונשלחתם מ"מ הוא אלקיכם ושמו מיוחד עליכם".

"נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם, אלקי אברהם ולא אלקי יצחק ויעקב אלא אלקי אברהם שהיה תחילה לגרים".

17. דבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר.

"ויטע ה' אלקים גן בעדן ויצמח ה', שמענו שהקב"ה נטע לאדם הראשון בגן עדן כל עץ וכל מיני מגדים, אבל לא מצינו שברא לו חופות של זהב ואבנים טובות ומרגליות, והיכן שמענו בשעה שנאמר

לחירם מלך צור (יחזקאל כח, יג): בעדן גן אלהים היית כל אבן יקרה מסוכתך. א"ל שמא אדם הראשון אתה שעשית לי כל הכבוד הזה?!" (חז"ל מפרשים פסוק זה על אדם הראשון: פרקי דר"א פ' יא).

18. בדבר שנאמר במקצתו ונוהג בכל, א"כ מפני מה נאמר במקצת מפני שדבר הכתוב בהווה.

"ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, אין לי אלא בשדה בעיר מנין ת"ל וטרפה לא יאכלו, א"כ לא נאמר בשדה, דברה תורה בהווה, שדרך הבהמות להטרף בשדה יותר מבעיר (לא תבשל גדי בחלב אמו)".

19. מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחברו.

"אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה אי אפשר לומר שיש לצדיקים אור בלא שמחה ויש לישרים שמחה בלא אור, אלא אור לצדיקים והוא הדין לישרים, שמחה לישרים והוא הדין לצדיקים".

20. דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו, אבל הוא ענין לחברו ומאימתי הוא ענין לחברו משיצטרך לו זה ולא יצטרך לו זה.

"וזאת ליהודה ואינו ענין ליהודה שהרי הוא אומר: שמע ה' קול יהודה. תנהו ענין לשמעון, שהרי צריך לו ואין יהודה צריך לו. נמצאת אתה אומר אחר שברך משה לראובן, אמר וזאת ליהודה קרא בברכה זו לשמעון".

21. דבר שהוקש בשתי מדות ואתה נותן לו כח היפה שבשניהם.

"צדיק כתמר יפרח, יכול כשם שהתמר אין לו צל ואין עושים ממנו כלים כן הצדיקים? ת"ל כארו. מה ארו יש לו צל ועושין ממנו כלים אף הצדיקים. יכול כארו שאינו עושה פירות ת"ל כתמר נמצאת אתה אומר ככח היפה שבשתיהן". (ועי' מדרש תהלים פ' צב).

22. דבר שחברו מוכיח עליו.

"אל בקצף תוכיחני ובחמתך תיסרני. הראשון מוכיח על השני".

24. דבר שהוא מוכיח על חברו.

"ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד... (דברים יא, יב), וכי אותה בלבד הוא דורש והלא כל הארצות כולן הוא דורש, שנאמר להמטיר על ארץ לא איש, מדבר לא אדם בו (איוב לא, כו) ומה ת"ל ארץ ה' דורש אותה תמיד כביכול אין דורש אלא אותה, ובשכר דרישה שדורשה דורש כל ארצות עמה".

24. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו יצא.
 "וישלח יהושע מרגלים לראות את הארץ ואת יריחו, והלא יריחו בכלל הארץ היה ולמה יצאה ללמד על עצמה ששקולה כנגד כל הארץ בחזקה".
25. דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חברו.
 "לא תבערו אש בכל מושבותיכם, הבערה בכלל היתה ולמה יצאת ללמד להקיש ולומר מה הבערה חייב חטאת כך חייבים חטאת על כל מלאכה ומלאכה".
26. משל (ידוע).
 "כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש אמר ר' יונתן אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה שנאמר כי תצא אש ומצאה קוצים, אימתי אש יוצאה בזמן שקוצים מצויין לה ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר ונאכל גדיש. ואכל גדיש לא נאמר אלא ונאכל גדיש שנאכל גדיש כבר".
27. נגד³⁶.
 ההקבלה המכוונת הנרמזת במספרים במקרא "ארבעים שנה במספר הימים אשר תרתם" (במדבר יג, כה – יד, לד).
28. לשון נופל על לשון.
 "נחש הנחושת". "על הרועים הרועים את עמי".
 "ותאמרו כי על סוס ננוס על כן תנוסון, ועל קל נרכב על כן יקלו רדפיכם" (ישעיה ל, טז).
 שתי אלו מדות פרשניות.
 29. גימטריה.
- "וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות בגימטריה אליעזר".
 "השטן בגימטריה 364" (הימים שיש לשטן שליטה על ישראל, פרט ליום הכפורים).

36 הערת עורך: ב"ב מידות המופיעות באוצר המדרשים של איזנשטיין אין מידה זו. ובמשנת ר' אליעזר כתוב 'מכנגד', אמנם שם שמות המדות שונים.

"עקב אשר שמע אברהם בקולי – קע"ב שנה שמע בקול ה' בן ג' שנים היה שהכיר את בוראו".

30. נוטריקון.

"כי ירט הדרך לנגדי – יראה ראתה נטתה".

"והוא קללני קללה נמרצת: נואף, מואבי, צורר, תועבה".

"אנכי – אנא נפשאי כתיבת יהיבת".

"ויחלש יהושע – ויחל וישבר את עמלק".

31. מוקדם שהוא מאוחר.

ונר אלקים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' (שמו"א ג, ג) והלא אין ישיבה בהיכל כל שכן שכיבה, ואפילו בעזרה אין ישיבה אלא למלכי בית דוד בלבד שנאמר: ויבא המלך דוד וישב לפני ה' (שמו"ב ז, יח) ומה ת"ל שוכב אלא מוקדם הוא, וכך צריך להיות ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ושמואל שוכב במקומו (קידושין עח ע"ב).

32. מוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות.

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחודש השני (במדבר א), ואח"כ כתוב (שם ב, ז) ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, והלא הקמת המשכן היה מוקדם, שהוקם המשכן באחד לחודש הראשון בשנה השניה, אלא מכאן אתה למד שהמאוחר הוא המוקדם בפרשיות".

מדות אלו הן באמת יסודות הפרשנות והמדרש וממצות את רב הדרכים אבל לא את כולן, וכן אין הן משקפות את המיתודות הכלליות שנבעו מתוך השקפותן ועמדתן הרוחנית של חז"ל, והרי למשל את האליגוריה. שאף היא היתה נהוגה בידי חז"ל במדה מסוימת לא מצאה את מקומה בתוך המדות. אם לא שנאמר שכללו, את זה בתוך המושג 'משל'. אבל בספרות התנאית אנו מוצאים עוד מונח אחר לפירוש אליגורי. על ר' יוחנן בן זכאי מסופר בתוספתא ב"ק פ"ז ג-ו. (וכן מכילתא שמות כא, ו ובמקבילין):

"חמשה דברים היה רבן יוחנן בן זכאי אומרן כמן חומר מפני מה גלו ישראל לבבל יותר מכל הארצות כולם מפני שבית אברהם אבינו משם משלו משל למה הדבר דומה לאשה שקלקלה על בעלה להיכן משלחה לבית אביה".

"בלוחות הראשונים הוא אומר והלוחות מעשה אלקים המה וגו' ובשניות והלוחות מעשה משה והמכתב מכתב אלקים. משלו משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שקידש את האשה הוא מביא את הבלבר ואת הקולמוס ואת הדיו ואת השטר ואת העדים, קילקלה היא מביאה את הכל דייה שיתן לה המלך כתב הכר יד שלו".

"הרי הוא אומר אשר נשיא יחטא אשרי הדור שהנשיא שלו מביא קרבן חטאת שגגה על שגגתו. ואומר ורצע אדניו את אזנו במרצע 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 לפיכך אמ' הכת' תבוא און ותרצע שלא שמרה מה ששמעה".

"דבר אחר הוא לא רצה להשתעבד לקונו יבא וישתעבד לבניו ואומר מזבח אבנים לא תניף עליהן ברזל וכי מה ראה הכתוב לפסול את הברזל יותר מכל מיני מתכות מפני שהחרב נעשית ממנו והחרב סימן פורענות והמזבח סימן כפרה מעבירין דבר שסימן פורענות מדבר שסימן כפרה. והלא דברים קל וחומר ומה אם אבנים שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות על שמטילות כפרה בין ישראל לאביהם שבשמים אמר הכתוב לא תניף עליהן ברזל, בני תורה שהן כפרה לעולם על אחת כמה וכמה שלא יגע בהן אחד מן המזיקין כולן".

הרי החומר הזה כבר יותר ממשל סתם ויורד לעומקה של התורה, אם גם כמובן אין כאן שיטה אליגוריסטית ממש שמבטלת את הפשט.

וכך אומר גם רבן גמליאל דיבנה: "סופרים הניחו לי ואדרשנה כמין חומר: כשם שמעשיה מעשה בהמה כן קרבנה מעשה בהמה" (סוטה טו). וכן נמצאים בתלמוד מאמרים מפי דורשי 'חמורות' (ברכות כד ע"א, פסחים נד ע"א, חולין קלד ע"ב). ברם בדרך כלל אין השיטה האליגוריסטית נהוגה במלואה ומצויה אצל חז"ל, אלא אצל הסופרים היוונים כגון פילון.

השיטה העיקרית הנהוגה בשיטת חז"ל במדרש הכתובים היא השיטה של הפילולוגיה היוצרת, שהוא פרי החשיבה האורגאנית כלומר פילולוגיה שאינה אוביקטיבית ורואה את הפירוש ההסטורי החד-פעמי, אלא פילולוגיה סוביקטיבית. היוצרת מצע חדש לפירוש ומפרש בהתאם לסטואציה הנוכחית, והחשיבה האורגאנית הרואה את הכל כמותר וכאורגן לצומח מצדדת את הפילולוגיה הזאת. ובאמת כמה מן המדות שהזכרנו

מקודם בדרך מחשבה זו כגון הגימטריה והנוטריקון, העברת מלים על נושא אחר וכדומה ואפשר להרחיב את היריעה ולקבוע עוד כללים מיתודיים אחרים גם מבחינה פילולוגית וגם מבחינה הסטורית. (ומשום כך מתנגדים לפעמים לאגדות מסוימות: ותלך לדרוש את ה'. וכי בתי כנסיות ובתי מדרשות היו באותן הימים או כנגד הדעה שאדם הראשון היה נמול, או כנגד התפיסה שאברהם אבינו קיים ממש את כל התורה כולה.)

ברור שעל אף דרך מחשבה זו ידעו גם חכמים את משמעותה החד-פעמית של הכתוב ואת קשרי חלקיה ואמרו: 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' וגם 'דברה תורה כלשון בני אדם' או, 'לשונות כפולות' אבל בכל זאת כסבורים היו שמותר להשתמש בשיטה היוצרת ולחשוב כדרך החשיבה האורגאנית מכיון שאין המקרא מסמך ספרותי אלא דבר אלקים חיים הניתן להידרש בכמה פנים ובכמה טעמים. וכבר בטאו את הרעיון הזה כשפירשו את הפסוק בתהלים "זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי" (תהלים קיט, נד), "אמר לו הקדוש ברוך הוא: ד"ת שכתוב בהן (משלי כג) התעיף עיניך בו ואיננו, אתה קורא אותן זמירות?" (סוטה לה ע"א). ומשום כך דורשים כל רבוי ומעוט וכל מלה ומלה וכל אות ואות ואפילו חסרות וכגון: "ויאמר אחיה ואמה תשב הנערה אתנו ובתואל היכן היה, היה רוצה לעכב" (ובא מלאך והמיתו, ב"ר פר' ס ס"י יב). וכן כל סטיה בדקדוק כגון: לפתח חטאת רובץ (ולא רובצת) בתחלה הוא תש כנקבה ואחר כך הוא מתגבר כזכר (ב"ר פר' כב, ו).

שמות (יד, יג-יד): "ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראתם עוד עד עולם, ה' ילחם לכם ואת תחרישון".

"ארבע כתות נעשו ישראל על הים, אחת אומרת ליפול אל הים ואחת אומרת לשוב למצרים ואחת אומרת לעשות מלחמה כנגדן ואחת אומרת נצווה כנגדן. זאת שאמרה ליפול אל הים נאמר להם התיצבו וראו את ישועת ה', זו שאמרה נשוב למצרים נאמר להם כי אשר ראיתם את מצרים, זו שאמרה נעשה מלחמה כנגדן נאמר להם ה' ילחם לכם, זו שאמרה נצווה כנגדן נאמר להם ואתם תחרישון" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דויהי פר' ב).

חשיבה אורגאנית זו גם לא הכירה ב'לוגוס' שהוא יסוד קיים בפרשנות ובמחשבה היוונית כל' קשר המשפט, כי הלוגוס מתקיים על ידי השלטת השכל וההפשטה, ובעלי האגדה באו להמחיש ומשום כך פרקו לא רק משפטים וחלקי משפטים אלא גם מלים (וינפש: וי אבדה נפש; ביום הבראם, בה"א בראם, והנוטריקון שכבר דברנו עליו). ויש גם צרוף אותיות מחדש (נבל הוא לבן) הם מנתחים ומנתקים משפט ומרכיבים אותו מחדש.

"גר ותושב אנכי עמכם אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין שאמר לו הקב"ה לזרעך אתן הארץ הזאת" (רש"י בראשית כג, ד).

"אני ה' בעתה אחישנה, לא זכיתם – בעתה, זכיתם – אחישנה" (עי' שיהש"ר ח, א).

"נפלה ולא תוסיף – קום בתולת ישראל" (ברכות ד ע"ב).

ויש שמבטלים לגמרי את המשפט: "שני גויים בבטנך ושני לאמים ממעיך יפרדו ולאום מלאום יאמץ" (בראשית כה, כג). – "שני גויים שנים ושני לאומים ארבעה, ולאום מלאום יאמץ ששה... הרי שנים עשר" (עי' ב"ר תולדות פרשה סג, ו).

'ארוממך אלהי כי דליתני – מלכות בבל, ולא שמחת אויבי לי – במדי ופרס, שועתי אליך – בגלות יון, ותרפאני – על ידי חשמונאי ובניו' (עפ"י מדרש תהלים ל).

ומכאן גם סמיכת פרשיות (שבהלכה אינה מקובלת על כל התנאים!): "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" (סוטה ב ע"א).

"למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה, לומר לך מה פרה אדומה מכפרת, אף מיתתן של צדיקים מכפרת" (מו"ק כח ע"ב).

ומתוך פילולוגיה יוצרת זו גם אותן דרשות המיוסדות על המושג 'אל תקרי' או 'אל תהא קורא'.

מדרשי 'אל תקרי' מתחלקים לסוגים שונים:

א. שנוי בניקוד:

'אל תקרי בְּנִיךְ אלא בּוֹנִיךְ'.

'אל תקרי יאִמֵר קדוש אלא יֶאֱמֵר קדוש'.

ב. שנוי ממש שאינו אלא פראפראזה:

'וטעמו כלשד השמן אל תקרי לשד אלא שד' (טעם המן כחלב השדיים, ילקוט שמעוני תורה, פרשת בהעלותך, רמז תשלה).

'ושננתם לבניך: אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם' (קדושין ל ע"א).

ג. מוסיפים אות:

'מורשה קהלת יעקב – מאורשה' (גם החלפת שִׁין בְּשִׁין, ברכות נו ע"א).

'אל יחסר המזג – אל יחסר המזוג' (עי' במ"ר פר' א, ד).

ד. גורעים אות:

'הליכות עולם לו – הלכות' (מגילה כח ע"ב).

'ונטמאתם – ונטמתם' (יומא לט ע"א).

ה. טרנספוזיציה:

'שפתותיו שושנים – שְׁשׁוֹנִים' (שבת ל ע"ב).

ו. החלפת אותיות דומות (מאותו מוצא בפה):

'איש יהודי – יחידי' (מרדכי, אסתר רבה פר' ו, ב).

'אמרי שפר – ספר' (סוטה יג ע"א).

ז. מיתאטיסיס (מטאזיס – שיכול הגאים):

'לאהליו – אל תקרי לאהליו אלא לאלהיו' (ילק"ש שמו"א רמז קו).

ח. חלוקת מלה:

'כי בושש משה – בא שש' (תנחומא כי תשא סי' יט).

'מצורע – מוציא שם רע' (ערכין טו ע"ב).

שיטה זו נוהגת גם במדרש שמות.

ט. דרישת קרי וכתיב

'ויקחהו (אחי יוסף) ויקחהו כתיב מי היה זה שמעון. ואימתי פרע

לו: ויקח מאתם את שמעון' (ב"ר פר' פד, טז).

אמנם דרך זו כבר ידועה מן המקרא מן הספור האיטיולוגי והרי בעולם העתיק יש גם לשם משמעות והווייה משלו וגם כוח מאגי (שנוי שם). אבל במקרא מדרש השמות הוא בעיקר איטיולוגי: 'פלג – בימיו נפלגה הארץ', 'עשו – יעקב'. 'בית-אל' וכדומה.

ואילו חז"ל הרחיקו לכת עוד יותר: 'בצלאל – שעשה צלו של הקב"ה', 'אדמוני – שופך דמים'. בני בנימין "בלע ובכר ואשבל גרא ונעמן אחי וראש מפים וחפים וארד". "אמר ליה יוסף לבנימין יש לך אשה, א"ל הן, א"ל יש לך בנים, א"ל יש לי עשרה, ומה שמם, א"ל בלע ובכר ואשבל וגו', א"ל יוסף מי שמע שמות כאלה, א"ל כלם על אחי בן אמי שהיה גדול ממני קראתי להם אלו השמות: בלע שנבלע בין האומות, ובכר שהיה בכור, ואשבל שנשבה, גרה שנעשה גר, ונעמן שהיה נעים, אחי על שם שהיה אחי בן אמי, וראש שהיה ראש וגדול עלי, מופים שהיה יפה ומיפה, וחפים שלא ראה בחופתי ואני לא ראיתי בחופתו, וארד שירד בגולה ושהיו פניו דומה לורד" (תנחומא, ויגש סימן ד).

'סיני שמשם ירדה שנאה לאומות העולם' (שבת פט ע"א).

1. ברם, לפעמים מוצא המדרש את מקורו בשנויי לשון, כי בינתים נשתנתה הלשון ויש ומלים קבלו משמעות אחרת כגון מלת עולם, וכן דרשו את הפסוק: "עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג) על העולם שנבנה במדת החסד, וכן מלת 'צדקה' במובן גמילות חסדים 'מצדיקי הרבים' גבאי צדקה.

וכן תורה במובן תורה שבכתב או תורה שבעל פה.

מקום = הקב"ה (ויפגע במקום).

2. ויש שמדרשים נבעו מתוך שעדיין לא היה קיים דקדוק עברי סיסטמתי.

'ויבא הפליט – עוג מלך הבשן' (נדה סא ע"א).

'החמור – חמורו של משיח' (מדרש אגדה [בבב] שמות פ"ד ס" כ).

'ותעל הצפרדע – צפרדע אחת היתה והיו מצריים מכים אותה במקל והיו מנשרים ממנה צפרדעים' (תדא"ר פר' ח).

פרשנות כזאת שכיחה גם כיום בין תלמידינו מחוסר ידיעה בשכבות הלשון ובמכמני הדקדוק.

3. כמו כן ישנן שיטות שאינן דווקא קשורות לפילולוגיה היוצרת והחשיבה האורגאנית אלא בתמימות מסוימת בהבנת לשון המקרא, שאותה יכלו לנצל או לתלות בה את רעיונותיהם. חז"ל תפסו לפעמים את המלים במשמעותם המצומצמת הדקדוקית, אם גם בשמוש הלשון – יש להם משמעות רחבה יותר.

כך למשל לשון רבים כמשמעה "היניקה בנים שרה" וכמה בנים היניקה וכו' ואף שרה אמנו זימנה את נשותיהם וכל אחת הביאה את בנה ולא הביאה מניקתה נעשה נס ונתפתחו דדיה שני מעינות והיניקה את כולן (עי' ילקוט שמעוני תורה פרשת וירא רמז צג).

'על צוארי בנימין: על שני מקדשים שיבנו בחלקו של בנימין ועתידים להחרב' (ב"ר פר' צג, יב).

'ויקה מאבני המקום שתיים עשרה אבנים נטל' (ב"ר פר' סח, יא).
'ויהי לי שור וחמור. משור אחד יצאו הרבה ומחמור אחד יצאו חמורים הרבה' (מראה על ההשגחה, עי' ב"ר פר' עה, ו).

'שור זה משוח מלחמה' (ב"ר פר' עה, ו).

'חמור, חמורו של משיח' (שהוא עני ורוכב על חמור, שם).

[אבל ר' נחמיה: 'לישנהון דברייתא היא: חמורתא גמלתא, ב"ר שם.]
וכן לפעמים משמעות מלולית: 'ויחבש את חמורו. ויאסור את רכבו'.
'על דבר הצפרדעים, על קולם' (שמו"ר פר' י, ו).

'על דברתי מלכי צדק' (ראה לעיל).

'על פי הגורל תחלק הארץ. הגורל היה צווח מגיד שלא נחלקה א"י אלא ברוח הקודש ועל פי המקום' (במ"ר פר' כא, ט).

'זה יתנו כל העובר על הפקודים – מטבע של אש הראה לו' (ירושלמי שקלים פ"א ה"ד).

'ויקם השדה – תקומה היתה לו' (מדרש אגדה [בובור] בראשית כג, יז).

4. וכן לפעמים תפיסת משל באופן מילולי: אספסיאנוס לא היה יכול לנעול נעלו ביום שמינהו קיסר, א"ל ריב"ז: 'שמועה טובה תדשן עצם' (גיטין נו ע"ב).

5. לפעמים חכמים מסבירים מלים במקרא ע"י שפות זרות:

'שה לעולה – חי לעולה לשון יוונית' (פסיקתא רבתי [איש שלום] פיסקא מ, בחודש השביעי)

'תכוסו על השה רבי אומר: לשון סורסי הוא' (פסחים סא ע"א)
 "מבעד לצמתך – ור' לוי אמר לשון ערבי הוא אין בעי ליה מימרא ארוח לי הוא אומר מבעד ליי" (שיר השירים רבה פר' ד, ג). כל' מרווחים על הסנהדרין.

6. שיטה אחרת אף היא אינה מיוחדת לעולם העתיק אלא מצויה בכל ספרות היא המיתפורה.

'ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו – ירד מגדולתו' (שמות רבה פר' מב, ג).

'ויצא בן אשה ישראלית, מהיכן יצא ר' לוי אמר יצא מעולמו' (ויקרא רבה פר' לב, ג).

'ותלך ותתע. שמצאה שם לבינה וזקפתה לשם ע"ד' (מדרש אגדה [בובר] בראשית כא, יד).

'נסעו מזה – ממדותיו של מקום' (ב"ר פר' פד, יד).
 'נערים – מנוערים מן המצוות, אצל אלישע (רד"ק מל"ב ב, כג).
 לפעמים מרשים לעצמם לראות בטויים מסויימים לא כחלקי משפט סתם אלא כציטטות.

'ונלכה עד כה" (אצל העקדה) עד "כה יהי זרעך" (ב"ר פר' מג, ח).
 "נכון כסאך מאז" (תהלים צג) – מ"אז ישיר משה" (שמו"ר פר' כג, א).

'לדעת מה זה ועל מה זה" – 'אם בני ישראל כפרו בזה אלי או בלוחות הכתובים מזה ומזה', (אסתר רבה פר' ח, ד).

לסוג הזה שייכים גם אותם מדרשים שמכניסים את רוח הקודש באמצע, ורואים חלק של הפסוק כצטטה מפי הגבורה.

'ואני זקנתי – מלעשות נסים' (ב"ר [תיאודור-אלבק] פר' מח, יב).
 'ונראה מה יהיו חלומותיו – רוח הקודש אומרת נראה דברי מי יקומו' (ב"ר [תיאודור-אלבק] פר' פד, כ).

'צדקה – ממני" (ב"ר פר' פה, יב).

'כאשר ינוד הקנה" (אצל אחיה השילוני).

7. וכן יש נצול של רבוי המשמעיות:

"ויהי בימי שפוט השופטים" – 'אוי לדור ששפטו את שופטיהם' (רות רבה פר' א, ז).

"ירא את ה' בני ומלך" – 'כל מי שירא את הקב"ה סופו ליעשות מלך' (תנחומא [בובר] פר' בהעלותך סימן יז).

"ויקבור אותו בגיא" – 'את עצמו' (ספרי פר' נשא פסקא לב).

"וירעו אותנו המצרים" – 'עשו אותנו רעים' (אברבנאל שמות פ"א).

8. כמו-כן אין חז"ל מכירין עדיין בחוקיות הספרותית של ההקבלה (כפל הלשון במלים שונות) 'צדקה תרומם גוי – ישראל, וחסד לאומים חטאת – עכר"ם' (ב"ב י ע"ב).

'מה אנוש כי תזכרנו – זה אברהם, ובן אדם כי תפקדנו – זה יצחק, ותחסרהו מעט מאלוקים – זה יעקב' (מדרש תהלים ח, ז).

9. אחת המיתודות היא גם הרחבת המשל, שנמצא במקרא, אפילו שלא לפי כוונת המקרא.

'והיה זרעך כעפר הארץ: מה עפר הארץ דייש לכל העולם, כך ישראל עשויין דיש לכל אומות העולם' (במ"ר פר' ב, יג).

"צדיק כתמר יפרח, כארוז בלבנון ישגא". מדרש תהלים צב, יא: 'מה התמרה צילה רחוק ממנה, כך צדיקים שכרן רחוק מהן עד לעולם הבא' (אבל יודעים גם הפשט: 'מה תמר הזו והארוז גדולים מכל האילנות כך ישראל').

אגב: מפרשים את הפרט כאלו המדובר בכלל וכן להיפך.

'ראה אל עבדיך פעלך זה אברהם ושרה והדרך על בניהם זה יצחק ורבקה' (מדרש תהלים צ, יח).

10. העמדה זה של פרט על כלל או להפך של כלל על פרט מסוים, מביא אותנו לאותו סוג של מדרש שכבר דברנו עליו בהתחלה ושהוא נקרא במגלות הגנוזות בשם פשר שמעמיד פסוק או כתוב על מצב אקטואלי בהווה או בעבר, או אישיות מסוימת.

'ה' אורי וישעי ר' אלעזר פתר קרייא ביים. אורי ביים שנאמר ויאר את הלילה, ישעי ביים שנאמר התייצבו... את ישועת ה' ' (ויק"ר פר' כא, א).

'רבנן פתרי קרא בראש השנה וביום הכפורים – אורי בראש השנה שהוא יום הדין שנאמר והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים וישעי ביום הכפורים, שיושיענו וימחול לנו'. (מדרש תהלים כז, ד).

'אשרי משכיל אל דל... ר' אלעזר פתר לה במי שהוא קובר מת מצוה, ר' אבא פתר לה במי שהוא משכיל יצר הטוב על יצר הרע, ר' אסי פתר לה במי שהוא משכיל ונותן פרוטה לעני, ורבנן פתרי לה במי שהוא מבריא מן המלכיות' (מדרש תהלים מא, ב).

'סורו טמא קראו למו ר' חנינא פתר קרא בבנות ירושלים ויאמר ה' יען כי גבהו בנות ציון דהו דליין גרמיהון ומגלין כרוניהון ומהלכים בגסות רוח' (איכ"ר פר' ד, יח).

11. הסרת חטא מאנשים:

'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', וכן שלמה, וכן ראובן ובני עלי ובני שמואל (שבת נה ע"ב – נו ע"א), וכל תקלתו של דוד המלך רק כדי להורות תשובה לחוטאים (ע"ז ה ע"א).

12. הרשעה דמותית:

'עכן חלל שבת ובא על נערה מאורשה' (במ"ר פר' כג, ו). ועל בלעם אמרו בפירוש, 'כמה שתוכל לדרוש בו לגנאי דרוש' (סנהדרין קו ע"ב).

'תולין את הקלקלה במקולקל' (ב"ב קט ע"ב).

מדרשים אלה מקורם גם בתפיסה שלכתוב משמעות על-זמנית. המושג הזה של 'על-זמניות' הוא אחד המושגים המהווים את הבסיס ואת היסוד לתפיסת דרכי המדרש והבאור בכלל. עד עתה עסקנו במיתודות הפרטיות³⁷, הקובעות את דרכי מדרש האגדה ושבחלקן הגדול יוצאות מתוך החשיבה האורגאנית והפילולוגיה החפשית היוצרת. מעתה נפנה קצת את תשומת לבנו לאותם מושגי יסוד, שבחלקן נובעים מתוך השקפה דתית ובחלקם מתוך תפיסת החשיבה האורגאנית של אותם הימים ואותם החוגים בכלל, ששוב נקבעים בחלקם גם על ידי הצרכים שהמדרש הציב לו כגון: הרגש הדתי והמוסרי וכדומה.

37 המחבר הוסיף כאן בהערה: המחשה, אינוש, פרטים, בריחה מן האנונימיות, קרוב רחוק מבחינת הזמן והמקום, מעשה אבות סימן לבנים.

למושגי היסוד הנובעים מתוך השקפות אידיאולוגיות או מתוך שאיפה להשפעה מוסרית, שייך גם הדיון החד-צדדי של אישי המקרא, בעוד שבמקרא הם מופיעים במעלותיהם ובמגרעותיהם ואילו באגדת חז"ל הם מופיעים מעובדים באופן חד-צדדי. אמנם ראינו, כי לפעמים גורמים פוליטיים קובעים כאן (פוליטיקה חשמונאית או אנטי-חשמונאית), אך על פי הרב הגורמים הם מוסריים. רק יעקב אבינו, צדיק בכל מעשיו, ואילו עשיו רשע בכל. יתכן, שכאן השפיע במקרה פרטי זה גם הרעיון שעשיו הוא אדום – היא רומי, רעיון שחדר עמוק ונעשה ממש ל'פשוט', אך בלעדי זה פעל כאן הקו הכללי לתאור חד-משמעוטי של הטפוסים המקראיים³⁸. שהטביעו את חותמם על מהלך ההסטוריה שלנו, לשם הצגת דוגמה מוסרית שלמה או אזהרה מחרידה. בעלי אגדה עם כל חושם הספרותי לא היו "מספרים". כפי שכבר הזכרתי אלא כוונתם כדרשנים היתה בעיקר מוסרית-מעשית, ולא עוד אלא שמבחינת תפיסתם הם קשה היה להם לתאר את הדמויות האידיאליות של המקרא כבלתי שלמות. יעקב ויוסף הם 'צדיקים' משה הוא משה 'רבנו' ודוד המלך הוא מלך קוסטיטוציוני (=מולד) אדוק וצדיק שיושב בראש הסנהדרין ומורה הוראות. אף על פי כן לא העלו את הדמויות לדמותם של 'קדושים' שאין בהם מום³⁹, ולא הסתירו את רגעי החולשה שבהם⁴⁰, גם אלו שלא נזכרו בתנ"ך (דוגמא: שמואל: 'אנכי הרואה נסתלקה ממנו הנבואה'). הרי כאן פועלת גם ההרגשה העל-זמנית ש"מעשה אבות סימן לבנים"⁴¹

38 וכן ראו גם את הצדדים הטובים של הרשעים בפרקי דרבי אליעזר (פרק יז): "גמילות חסדים מניין אנו למדין לאבלים מאיזבל שהיתה ביתה סמוך לשוק וכל מת שהיה עובר בשוק היתה יוצאת מתוך ביתה ומכה בכפי ידיה ומקוננת בפיה ומהלכת עשרה צעדות, וכל חתן שהיה עובר בשוק היתה יוצאה מתוך ביתה ומצלצלת בכפי ידיה ומקלסת בפיה ומהלכת עשר צעדות, ונתנבא עליה אליהו זכור לטוב הכלבים יאכלו את איזבל בחלק יזרעאל, והאברים שהיו גומלי חסד לא שלטו הכלבים בהם שני וילכו לקברה ולא מצאו בה וכו'..."

39 חז"ל אומרים: "פנחס נסתלקה ממנו רוח הקדש" על שלא בא אל יפתח להתיר את נדרו (תנחומא בחוקותי סי' ז).

40 חז"ל מספרים על יוסף שבא לעשות מלאכתו שהיו לו רגעי חולשה עד שכמעט התפתה לאשת פוטיפר. אולי הכוונה בעניינה אלא ללמד אותנו כיצד אנשים גדולים בעלי יצרים יכלו להתגבר על יצרם.

41 חז"ל גם רואים קשר בעונשין של הצדיקים: יצחק עיניו כהו מפני שהעמיד בן רשע

ואותם דמויות צריכות להיות מקרינות ומשפיעות על כל הדורות, כשם שחייב אדם לראות את עצמו בכל דור ודור כאלו יצא ממצרים, נוסף על כך אל נא נשכח כי התפיסה ההסטורית הבקורתית כשיטה בדרך המחשבה המדעית, הוא פרי זמן המודרני, ולפיכך אם אין עובדות הסטוריות מסוימות מתנגדות בפירוש לתפיסה, הרי אין להתפלא על חז"ל, שראו את דמויות המקרא כצלמים וכדמותם, ואברהם למשל "מגייר אנשים ושרה את הנשים" ויעקב יושב באהלה של תורה וכדומה. כשם שרמברנדט צייר את האבות בתלבושת של זמנו.

אבל אם עובדות הסטוריות מסוימות מתנגדות לתפיסה הזאת, כי אז גם חז"ל לפעמים מתעוררת בהם ההרגשה הבקורתית. וכך שואלים פעם על המדרש (ב"ר פר' סג, ו) 'ותלך לדרוש את ה', וכי בתי כנסיות ובתי מדרשות היו באותן הימים והלא לא הלכה אלא למדרשו של שם ועבר אלא ללמדך שכל מי שהוא מקביל פני זקן כמקביל פני שכינה'. [מעניין: עד כמה הרגש ההסטורי מפותח ועד כמה לו שיש לשם ועבר מדרש כל' בית מדרש אין זה מתנגד לתפיסתו, כי הם יכולים עוד לחיות לפי ספורי התורה ואין מניעה מלהאמין שאותם זקנים ישבו ועסקו בלמוד, אבל בתי כנסיות ובתי מדרשות סתם לא היו עדיין, כי זה ידוע להם מן ההסטוריה, באשר לפשט של מלת 'לדרוש' הרי ברור שפשט הסטורי של מין 'אורקל' לא עלה על לבם של חז"ל.] דוגמא זו מביאה אותנו גם לפרינציפ אחר שאפשר לכנותו בשם קרוב הרחוק מבחינת הזמן והמקום. מבחינת הזמן ראינו בדוגמאות הקודמות (ואפשר להוסיף על זה כהנה וכהנה: מרדכי לומד תורה עם תינוקות של בית רבן, אהרן מלמד בני ישראל לומר תפלות וק"ש).

מבחינת המקום כיצד: הזהויים כגון הר המוריה, הר הבית, בית אל, וכן מזהים צור עם רומי. זהויים הוא בכלל מיתודה חביבה על בעלי האגדה.

ויש סבות שונות לדבר שנעוצות כולם בדרך חשיבתם של חז"ל:

א. הבריחה מן האנונימיות:

(ב"ר פר' סה, ה). יעקב נתירא לעלות בסולם אל הקב"ה, אילו האמנת ועלית לא הייתי יורד לעולם, עכשיו שלא האמנת ולא עשית יהיו בניך משתעבדים בארבע מלכויות (ויק"ר פר' כט, ב).

"העבד" בספורה של רבקה הוא אליעזר.
 "ויבא הפליט" זה עוג מלך הבשן שפלט מדור המבול.
 "וימצאהו איש" זה גבריאֵל. מקושש העצים הוא צלפחד (שבת צו ע"ב).

ב. כדי לתת לאידיאה מופשטת לבוש מוחשי:
 חמורו של אברהם, הוא חמורו של משה, הוא חמורו של המשיח.
 דתן ואבירם הם האנשים הנצים (הניצבים על משה ואהרן).
 פנחס זה אליהו ("קנא קנאתי").
 עשיו – עמלק, מסר לפרעה על בריחת העם, הוא הכנעני מלך ערד.
 אשת איוב היא דינה (מקללת איפוא בגלל האסון שקרה לה בחייה).
 ממוכן זה המן.

אמרפל – נמרוד.

אליהוא בן ברכאל זה בלעם.

ג. כדי להפיח חיים בדמויות בלתי ידועות:

שפרה ופועה הן מרים ויוכבד.

יסכה היא שרה.

קטורה היא הגר.

פוטיאל (חותנו של אלעזר בן אהרן) הוא מזרע יוסף שפטפט ביצרו ומזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה.

ד. ישנם גם זהויים שמביאים לידי קצור וקרוב של תקופות, דבר שהוא אופיני לאותה חשיבה, שאינה מכירה בבקורת הסטורית:

שרח בת אשר, היא שהראתה למשה את קברו של יוסף ("פקד פקדתי" ש"ר ה, יג), והיא האשה החכמה שבש"ב כ, טז.

תופעה זו אפשר להכיר גם באגדה ההסטורית החפשית, שאינה קשורה לכתוב כגון בספור על עשרה הרוגי מלכות, שלפי האגדה נהרגו כולם בפרק זמן אחד, ואפילו נעשה שם ר' ישמעאל לישמעאל כהן גדול, אם גם האגדה מודה, שעקר המעשה היה בזמן השמד אחרי מלחמת בר כוכבא.

ה. מיתודה דומה במקצת למיתודת הזהוי, היא מציאת סבתיות גם במקום שאין המקרא או ההסטוריה מגלה זאת. דוגמא אחת כבר הזכרנו במעשה שמואל שנסתלקה ממנו הנבואה, משום שהתפאר "אנכי הרואה".

והרי עוד דוגמא אחרת. בשמות כתוב שזקני ישראל לוו את משה ואהרן בבאם בפעם הראשונה אל פרעה, ואולם אחר כך כתוב: "ואחר באו משה ואהרן", שואלים חז"ל: 'היכן הלכו הזקנים שלא חשב אותם עמהם? שכבר א"ל הקב"ה ובאת אתה וזקני ישראל אמרו רבותינו: הלכו עמהן הזקנים והיו מגנבין את עצמן ונשמטין אחד אחד שנים שנים והלכו להם, כיון שהגיעו לפלטרין של פרעה לא נמצא אחד שכן כתיב ואחר באו משה ואהרן, והיכן הזקנים אלא שהלכו להן, אמר להם הקב"ה כך עשיתם חייכם שאני פורע לכם אימתי בשעה שעלה משה ואהרן עם הזקנים להר סיני לקבל התורה החזירן הקב"ה שנאמר ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה' (ש"ר פר' ה, יד).

דוגמא נוספת: אחר בנין בית המקדש לימי דוד. 'על ג' דברים נצטוו בני ישראל בכניסתן לארץ: למחות עמלק למנות מלך ולבנות ביהמ"ק. מינו להם מלך ומחו זכרו של עמלק, ולמה לא בנו להן ביהמ"ק שהיו ביניהן דילטורין. דורו של שאול כלן היו דילטורין תדע לך כשהיה שאול רודף אחרי דוד היו הכל אומרים עליו לשון הרע לשאול (דואג, הזיפים) לפיכך היו נופלים במלחמה דא"ר מונא כל שאומר לשון הרע מסלק שכינה מלמטה למעלה' (דב"ר פר' ה, י).

והרי עוד דוגמא ממין זה: 'מפני מה זכה יהודה למלכות, מפני שהודה בתמר, מפני שהציל את אחיו מן המיתה, מפני הענוה (שנאמר ועתה ישב נא לברך תחת הנער). מפני שקידש שמו של מקום על הים' (קפץ תחלה לים). 'מפני מה זכה שאול למלכות מפני הענוה שנ' פן יחדל אבי מן האתונות ודאג לנו שקל עבדו בו' (תוספתא ברכות פ"ד, יח).

ו. מיתודה אחרת, שכבר פגשנוה בקריאת הטקסטים, היא שיטת ההמחשה. דרך זו אופינית היא למחשבת חז"ל בכלל והיא מתבטאת גם בהלכה, כשמבטאים כללים על ידי דוגמאות, וגובלת למיתודה אחרת והיא העסוק וההעמדה בפרטים, דרך חשיבה זו אופינית היא לכל בני המזרח. אם גם אין להפריז בדבר, שכן ישנן גם נסיונות להפשטה, ביחוד בתחום ההלכה, אם גם לא תשובה מדעית-מערבית מדויקת. אבל אפשר

להבין כי דוקא באגדה, שבאה בעקרה לשם למוד העם ולשם סבור האוזן שולטת ההמחשה והבעיות הדתיות והמוסריות והלאומיות מועמדות דרך הדוגמה והמשל.

אגב יש להעיר כי אפילו בשטח האגדה ובעיותיה ניכרים נסיונות של העמדת בעיה מופשטת כגון: הבעיה אם "נוח לו לאדם שנברא" (עירובין יג ע"ב), אבל בעיה זו לפי התלמוד העסיקה את חבורת החכמים ולא היתה ענין של דרשה. וכן יש מאמרים כוללים כגון זו של ר' עקיבא: "הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נידון והכל לפי רב המעשה" (אבות פ"ג מט"ו). אבל גם אלו נשארו בגדר מאמרים ופתגמים ואין לנו דיון מופשט, וגם הדיונים על בעיות כאלה בתלמוד הם על פי רב לפי פסוקים ודוגמאות⁴². המחשה זו ראינו גם בוכחים כשחפצו חז"ל להביא ראיה על כוחו וגדולתו של ה' ואפילו נערך נסוי (ר"מ בוכוח עם השומרוני: 'אפשר והמים העליונים תלויים במאמר א"ל הן, א"ל הבא לי ארפכס (כלי נקוב) נתן עליה טס של זהב ולא עמדו המים, טס של כסף ולא עמדו, כיון שנתן אצבעו עמדו המים. א"ל אצבעך אתה נותן. א"ל מה שאני בשר ודם אצבעי מעמדת המים, אצבעו של הקב"ה על אחת כמה וכמה' – ב"ר פר' ד, ד. וכן ע"י שם לגבי המראות).

כאמור מגבירה ההמחשה את האפשרות של השפעה מוסרית.

מה טעם אצבעותיו של אדם משופות כיתדות שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באזניו. מפני מה אוזן כולה קשה והאליה רכה שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יכוף אליה לתוכה (כתובות ה' ע"ב).

42 כגון האמור על הנסיון בקנקן, פשתן ופרות – ב"ר פר' נה, ב. וכגון האמור בתנחומא (בובר, תולדות, סי' ג): "ויזוד יעקב (בראשית כה, כט). נכנס עשו מן השדה וראה פניו של יעקב מפוחמות, א"ל מה את עושה, א"ל אין את יודע שמת אברהם זקנינו ואני עושה תבשילין, וילך להברות עליו, א"ל עשו, אהבי ושונאי מתו כאחד, אברהם מת ונמרוד מת, ומה זה לי בכורה"... (כגון האמור בקידושין לט ע"ב: "הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה?"

וכן עולה הספור המוחשי על שבירת הצלמים בידי אברהם להשפיע. וכן ההמשך כשתפסו נמרוד ואמר לו: 'נשתחוו לאש! א"ל אברהם: א"כ נשתחוו למים שמכבין את האש! א"ל: א"כ נשתחוו למים. א"ל: א"כ נשתחוו לענן שטעון מים! א"ל: נשתחוו לענן. א"ל: נשתחוו לרוח שמפזר את הענן! א"ל: נשתחוו לרוח. א"ל: ונשתחוו לבן אדם שסובל את הרוח! א"ל: סתם מלים אתה מדבר. אני איני משתחוו אלא לאור. אני משליכך בתוכו!' (ב"ר פר' לח, יג).

ז. קרוב שוב למושג ה'המחשה' הוא מושג ה'אינוש' או ה'פרצוף', פרסוניפיקציה, שהוא מושג ידוע בכל מיני ספרות ודרכי הבעה וכל מטרתה לשבר את האוזן ובאשר למקרא כבר עמדו על כך המפרשים של ימי הביניים.

ברם, באגדה נעשים הדברים לפעמים רציניים יותר, מכיון שאינם באים סתם לשבר את האוזן, מה שהיא יכולה לשמוע, אלא גם להעמיק את הרעיונות, שחפצים להביע בדרך זו, (בפרקי דר"א⁴³) בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, פסקא טז, נחמו) נאמר: הלב רואה, הלב שומע, הלב מדבר, הלב יודע, הלב עומד, הלב נופל, הלב מהלך, הלב צועק, הלב שמח, הלב מתנחם. אינוש זה מגביר⁴⁴ באדם את האחריות.

'וכאשר הקב"ה חפץ היה לברא את האדם ואמר לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו. כיון ששמעה הארץ הלשון הזה, רעדה ורעשה, אמרה לפני בוראה רבון כל העולמים אין בי כוח לזון צאנו של אדם (פירוש רבוי האדם) אמר לה הקב"ה אני ואת נזון צאנו של אדם' (פרקי דר"א פי"א). בדרך זו המחישו חז"ל והטביעו באדם את הרעיון שמזונותיו של אדם בידי הקב"ה ואין הכל תלוי בתנאים הכלכליים.

ואין זה דרך משל סתם כדרך המקרא: "ותשמע הארץ" (דברים לב, א), או "ארץ אל תכסי דמי" (איוב טז, יח), ו"רננו על בבל שמים וארץ" (ירמיה נא, מח), "תהום אמר לא בי היא" (איוב כח, יד), "ארץ אוכלת יושביה" (במדבר יג, לב). אם גם חז"ל היו בודאי רחוקים יותר מכל תפיסה מיתית-פרימיטיבית מאשר האנשים שחיו בתקופת המקרא,

43 הערת עורך: אין בפרקי דר"א.

44 הצורה האנקדוטית.

אבל מאידך גיסא פעלו עוד יותר על האפקט אצל השומעים משום שכל תכליתם היא לשם כך.

ח. לסוגים אלה של מיתודות שייך גם האנאכרוניזם המכוון. מקודם יחדנו את הדבור על אנאכרוניזם או אנאכרוניזם שניכר בדברי חז"ל המשותף לכל העולם העתיק ואפילו ימי הביניים בדרך כלל. אבל יש גם מעין אנאכרוניזם שכל עצמה לא באה אלא להגביר את האפקט והמתיחות ולשוות לספור האפי צורה דרמאטית והוא: שימת פסוקים שנאמרו על ידי אחרונים, בפני קדמונים.

כך למשל מצטטת חוה פסוקים מספרים מאוחרים: "ותקח מפריו ותאכל... ר' שמלאי אמר בישוב הדעת באת עליו, אמרה ליה מה אתה סבור שאני מתה וחיה אחרת נבראת לך אין כל חדש תחת השמש (קהלת א), או שמא אני מתה ואת יושב לך הטליס (=פנוי), לא תוהו בראה לשבת יצרה (ישעיה מה)" (ב"ר פר' יט, ה).

ויעקב אבינו מצטט אפילו ספר תהלים: הוא יודע בהיותו רועה כל שירי המעלות בעל פה, כי כתוב שם: "יאמר ישראל" ואפילו כל תהלים כי כתוב: "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל" (ילק"ש תורה רמז קיט). בת יפתח יודעת את פרשת חנה ואמרה לאביה: "ולא עוד הלא חנה כשהיא נודרת ואומרת: ונתתיו לה' כל ימי חייו שמא הקריבה את בנה להקב"ה: כל הדברים האלה אמרה לו ולא שמע אליה" (תנחומא בחוקתי סי' ז).

שיטה זו אינה אלא מסקנה ישירה ומרחיקה לכת מן המיתודה הכללית של בעלי האגדה לשוות אופי דרמאטי לספורי המקרא (כליריקה) על ידי הכנסת שיחות או באורי פסוקים בצורה שיחה בכלל. הנחש מוסיף על מה שכתוב בתורה ומתחיל ואומר דלטוריא על הבורא: "אמר מאילן הזה אכל וברא העולם והוא אומר לכם לא תאכלו ממנו שלא תבראו עולמות אחרים" (ב"ר פר' יט, ד).

"ויאמר"⁴⁵ קין אל הבל אחיו... על מה היו הדינין אמורים, אמרו בוא ונחלק העולם, אחד נטל את הקרקעות ואחד [נטל] המיטלטלין, דין אמר ארעא דאת קאים דידי היא, ודין אמר מה דאת לביש דידי הוא, דין

אמר חלוץ ודין אמר פרוח, מתוך כן ויקם קין אל הבל וגו' (ב"ר [תיאודור-אלבק] פר' בראשית פר' כב).

"אל תירא אברהם אנכי מגן לך... ר' לוי אמר לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר תאמר אותן אוכלסין שהרגתי שהיה בהם צדיק אחד וירא שמים אחד, משל לאחד שהי' עובר לפני פרדסו של מלך ראה חבילה של קוצים וירד ונטלה והציץ המלך וראה אותו התחיל מטמן מפניו א"ל מפני מה אתה מטמן כמה פועלים הייתי צריך שיקושו אותה עכשיו שקששת אותה בא וטול שכר כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם אותן אוכלסין שהרגת קוצים כסוחים היו" (ב"ר פר' מד, ד).

"הפלה חסדיך מושיע חוסים (תהלים יז, ז), אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם, תן לי מאותה רטייה המופלאה שיש לך, ואיזהו זו מחילה וסליחה שנאמר הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי (תהלים קג, ג)." (מדרש תהלים [בובר] מזמור יז).

"פנה אלי וחנוני, כי יחיד ועני אני (תהלים כה, טז), וכי יחיד ועני היה דוד, והלא כתיב דויד השביעי (דה"א ב, טו), וכתיב והנה בעניי הכינותי לבית ה' (דה"א כב, יג), אלא אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא, לפי שנתמנתי מלך על בניך, ועיניהם תלויות בי, ואני יחיד כנגדן, וכולן צריכין לי, ואני עני כנגדך, ועיני תלויים בך שהם בניך, לכך נאמר כי יחיד ועני אני" (מדרש תהלים [בובר] מזמור כה).

"בחנת לבי פקדת לילה. לפי שאמר דוד בחנני ה' ונסני (תהלים כו, ב), אמר לו הקדוש ברוך הוא אין אתה יכול לעמוד, אמר לו יכול אני לעמוד, לא עשה מעט עד שבחנו הקדוש ברוך הוא ולא עמד בה, בא לימוט והתחיל צווח ואמר תמוך אשורי במעגלותיך בל נמוטו פעמי (תהלים יז, ה), אמר לו הקדוש ברוך הוא ולא אמרתי לך שאין אתה יכול לעמוד, לפיכך אמר דוד אני קראתיך כי תענני אל (תהלים יז, ו)." (מדרש תהלים [בובר] מזמור יז).

"יפול מצדך אלף ורבבה מימינך אליך לא יגש (תהלים צא, ז) ...אמר הקדוש ברוך הוא בנוהג שבעולם מלך יוצא לדרך, וכל הלגיונות יוצאין עמו לשמרו, והוא זקוק לתת להם פרנסתן ומזונתן, אבל אני מסרתי לכם אלף משמאל ורבבה מימין, שיהו משמרין אותך, ואין אחד נוגש אצלך ואומר זן אותי ופרנסני" (מדרש תהלים [בובר] מזמור יז).

כפי שכבר אמרתי הרי צורה זו של הכנסת שיחות לשם הגברת הדרמטיות קשורה שוב בסגנון האנקדוטי של האגדה בכלל, שמטרתה ללמד ולהתרומם מעל הזמן.

ומכאן גם תפיסת אחדות המקרא בעולם האגדי, שכבר ראינו בקשור דברי נ"ך אל פרשיות התורה, לא אחדות סגנונית אלא אחדות רעיונית. ולפיכך פותרים גם סתירות לא בלבד שנוגעים למעשה, כגון בין ס' יחזקאל וס' התורה (גם כאן סתירה ברעיונות)⁴⁶, אלא גם למשל בין ס' ישעיה לבין התורה, כגון: "לא יראני האדם וחי", "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא". ותירצו: 'כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבנו נסתכל באספקלריא מאירה' (עי' יבמות מט ע"ב). "מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו". "דרשו ה' בהמצאו". הא ביחיד הא בצבור וכדומה. (יבמות מט ע"ב).

וכבר ראינו ש"שני כתובים המכחישים זה את זה" היא אחת המדות, שהתורה נדרשת בה, ולפעמים גם מטעמים אפולוגיטיים נזקקו חז"ל לטפל בסתירות אמתיות או מדומות או לשאלות קשות, וכבר ראינו דברים כאלה בדברנו על הוכוחים.

באשר לסתירות בדברי נבואה, פעם עונשים ופעם נחמות כפי אותו נביא, ללא סימן של הבדלי מצב אמרו חז"ל⁴⁷: 'שמעו שמים והאזיני ארץ להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה שאין מדותיו כמדת בשר ודם, מלך בשר ודם – שנים עומדין לפני המלך אחד מלמד סניגוריה ואחד מלמד קטיגוריה, המלמד סניגוריה אין מלמד קטיגוריה הוא מלמד סניגוריה שכן אתה מוצא בשעה שהוכיח ישעיה את ישראל ואמר בנים גדלתי ורוממתי אמר לו הקב"ה: הוכחת?! חייך אין אתה זו עד שתפא אותם. אמרת בנים גדלתי ורוממתי, ודיי הם גדלוני ואני גדלתיים, אני רוממתיים והם רוממוני, אני אמרתי גוי אחד בארץ והם אמרו ה' אלקינו ה' אחד, וכן הוא אומר: את ה' האמרת וה' האמירך, אתה אמרת: והם פשעו בי חזור ורפא אותם: מחיתי כעב פשעך, אתה

46 לדוגמא: שמים את הקושיות כפי המלך מנשה, שבכלל נחשב באגדה לאדם גדול בתורה, אם אמנם רשע ולהוט אחרי עבודה זרה.

47 הערת עורך: לא מצאתי את המדרש כולו במדרשים. במנורת המאור פ"ג, תשובה עמ' 72 מופיע חלקו ומציין שמקורו בשמות רבה ולא מצאתיו.

אמרת: ידע שור קונהו, חזר ורפא אותם: שמעו אלי יודעי צדק (וכך המדרש מונה כל הנגודים בין ישעיה א-ב. שהם קשורים קשר וסוציאטיבי לאלו).

כל השיטות שמנינו עד כאן עוסקות כולן במדרש האגדה הן דרכים של פרשנות לשם פרשנות (ל"ב מדות), ופרשנות לשם תכלית מעשית-דידקטית, הן נובעות בחלקם מתוך דרך מחשבה, שאינה שונה מזו של ימינו ואפילו ניצוצי בקורת הסטורית לפעמים אינם חסרים, ולפעמים מתוך דרכי מחשבה של העולם העתיק (חשיבה אורגאנית, פילולגית יוצרת) ולפעמים מתוך השקפות אידיאולוגיות.

ברור שבאגדה החפשית כל' זו שמטיבה אינה קשורה בכתוב ושכוללת על פי רוב מעשה חכמים, מעשה נסים או מאמרי דרך ארץ, אין מקום לאותן השיטות הקשורות לדרכי אינטרפטציה, אם באבות דר' נתן דורשים במדה מסוימת ומבארים את מסכת אבות, כדרך שדורשים כתובים, אבל בכל זאת גם כאן אין מקום לבאור היוצר והמחדש ואין פירוש זה אלא הרחבה והבאת מסורות וקשירת קשרים.

ברם בכל זאת הקווים הכלליים, שהזכרנו אפשר להכירם גם באגדה החפשית. גם כאן הנטיה לדרמאטיות, הדרך האנקדוטית והשיחה וגם כאן הנטיה לזהויים. והמגמה לתאור החד-צדדי של הדמויות עם השמירה על אוביקטיביות מסוימת וללא העלמת הצדדים החלשים⁴⁸, שאינם חסרים גם בספורים על חייהם של תנאים גדולים כגון ר' מאיר ורבי, עשרה הרוגי מלכות וביחוד בחיי האמוראים, וגם כאן קרוב רחוקים במובן זמני (בפרקי דר"א: אברהם היה בזמן דור הפלגה, נמרוד בנה את העיר, עשו הרג את נמרוד כדי לגזול ולפשוט ממנו את הכותונת המאגית שעשה הקב"ה לאדם וחוה ובסוף לקחם יעקב). וגם זהויים: 'כל מקום שכתוב מעשה בחסיד אחד הוא או ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר אילעאי' (תמורה טו ע"ב).

48 הלל נסתלקה ממנו חכמתו על שהתיהר כלפי בני בתירה – פסחים סו ע"א. רבי סבל יסורין על שדחף עגל שברח תחת כנפיו בגדיו מפני השחיטה ואמר לו לכך נוצרת – ב"מ פה ע"א.

ר' מאיר הכשיל תלמיד באשתו – רש"י ע"ז יח ע"ב.

אמנם ברור, שאם היצירה היא חפשית, הרי בכל זאת נפתח פתח ליצירה אפית יותר והסטוריוגרפית יותר. נסיון כזה בתקופת האגדה ובסופה כגון סדר עולם, כרוניקה על כל ההסטוריה מזמן התנאים והאמוראים ומיוחס לר' יוסי בר חלפתא, ופרקי דר' אליעזר, שמספר את ההסטוריה הקדומה מתוך מגמה מוסרית דתית ללמד את גדל פעולת ה' בהסטוריה. אבל ברובו בצורה אפית ויסודו של הספר מיוחס לר' אליעזר בן הורקנוס אולי עוד בסוף תקופת האגדה, אם גם עריכתו ועבודו בזמן הערבים. וכן אתה מוצא בספורים בתלמוד כגון אלו על חורבן הבית (וכשבא אספסיאנוס – גיטין נה ע"א – נח ע"א). אלא שכמובן נקודת הראות ההסטורית תמיד תיאולוגית-מוסרית והן פרגמטיות ובאות ללמד ועליהן חל הכלל שחל על כל האגדה: "רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם – למד אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומידבק בדרכיו" (ילק"ש תורה רמז תתעג).

בעיה אחת שנויה במחלוקת בין חכמים והיא חלקם של ארץ ישראל ובבל באגדה, מבחינת עבודה ועריכתו של החומר לית מאן דפליג כי ידה של ארץ ישראל על העליונה. רב הספרות האגדתית – חותמה של א"י על עריכתה לשונה ותיאורה. ואף אין ספק בכך כי האגדה התנאית ברובה ארץ-ישראלית היא, כי רב התנאים היו וחיו בארץ ישראל. המחלוקת נטושה רק בדבר אגדת האמוראים. למעשה נמצאים מדרשי אגדה ואגדה חפשית בשני התלמודים ומפי אמוראי שתי הארצות. יש שמעדיפים את אגדת בבל ויש ששוללים ממנה כל מקוריות, אלא היא רק העתק מאגדת ארץ ישראל ועיבודה. ויש שמודים בכך אלא שטוענים שבעיבוד באה האגדה לידי שלמות, ואף נעשית יצירה חדשה. קשה להחליט והדבר טעון לעיבוד פרטי לכל אגדה ומדרש אגדה שנמצא בשני התלמודים, וכן יש לחקות אחרי מקורם של כמה אגדות ארץ-ישראליות, אם אין מקורן בבבל.

לי נראה, שבאשר למדרש האגדה שוים שני המרכזים, המדרש – גם ההלכתי וגם האגדתי – היה מושרש עמוק כבר מימי הלל גם בארץ ישראל וגם בבבל, וחלקם של חכמי בבל במדרש בתקופת התנאים גדול מאשר בהלכה המופשטת. ואתה רואה במדרש האגדה של אמוראי א"י ובבל אותן השיטות נהוגות. ומן המותר כעת להוכיח את זה. כל דף

ודף שבגמרא שיש בו מדרש פסוקים אגדתיים משתי הארצות יוכיח את זה.

אבל מן הצד השני ברור שהטכניקה של האגדה, הצד האמנותי נתפתח יותר בארץ-ישראל, כי שם היו "רבנן דאגדתא" חכמים, שעסקו בעקב באגדה ושם אתה מוצא את פתוח הפתיחות, המשל וכדומה, ובאגדת ארץ ישראל אתה טועם יותר את הצד השירי האומנותי.

ספרות האגדה

כבר עמדתי על כך, כי חלק גדול של מדרש האגדה והאגדה נאסף לתוך שני התלמודים, אבל חלק לא קטן של אותן אגדות התלמוד נמצא גם בצורה זו או אחרת בספרי האגדה המיוחדים. "ספרי אגדתא" היו כבר נמצאים בשמוש בימי האמוראים הראשונים וכבר התריעו כנגדן: "הדא אגדתא הכותבה אין לו חלק לעולם הבא"⁴⁹, והדורשה מתחרך, והשומעה אינו מקבל שכר" (מסכת סופרים פט"ז ה"ב). ור' חייא בר אבא אומר "תקטע ידה דכתבתה" (ירושלמי שבת פט"ז ה"א). אבל דוקא זה מוכיח, שהיו בנמצא, ומסופר על גדולי האמוראים ר' יוחנן בר נפחא וריש לקיש "מעייני בספרא דאגדתא" ודרשו "עת לעשות לה' הפרו תורתך אמרי מוטב תיעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל" (תמורה י"ד ע"ב), וכך אמרים: 'ברית כרותה היא הלומד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח' (ירושלמי ברכות פ"ה ה"א, ט ע"א).

אלא, שספרי אגדה מאותם הזמנים ממש לא נשארו לנו. רק בתוספתא, הספר המקביל למשנה ומשמש לה השלמה, נשאר חלק גדול של אגדה – מדרש, ספור וכדומה – שלא נקלט במשנה. מדרשי אגדה מפי התנאים על התורה ומדרש תנאים שנשתמרו בקובצי הברייתות: מכילתא, ספרא, וספרי, המכילים בין מדרשי ההלכה גם קטעים חשובים של מדרשי אגדה של התנאים. וכן נשתיירו לנו בתלמודים ציטאטות מתוך מדרשי אגדה של תנאים מקובצים שאבדו. ביחוד מצטיין הקובץ שנקרא בשם תנא דבי ר' ישמעאל הבבלי או תני ר' ישמעאל בירושלמי באוצר רב של פירושים אגדתיים. מדרשי התנאים על בראשית נשתקעו בתוך מדרשי האמוראים וביחוד בכראשית רבא. במכילתא דרשב"י אגב נשמרו לנו

הדרשות העתיקות ביותר ששם הדורש נמסר עליהם: והם דרשות של שמעיה ואבטליון שדרשו בזכות מה נקרע להם לבני ישראל הים (שמעיה: בזכות אמונתו של אברהם אבינו – והאמין בה', ואבטליון בזכות אמונתם שני' ויאמן העם – מכילתא דרשב"י יד, טו).
הספרות המדרשית החל מתקופת האמוראים עד לימי הביניים, הנמצאת כיום בידינו מחולקת לסוגים שונים.

[א] מדרשיים אכסגטיים (פרשניים)

העוקבים את הכתוב ומפרשים אותו בצורה אגדתית, הן בתור פירושים והן אגב דרשות:

א. בראשית רבה מחולקת לפרשיות (כעת 101). שפתו מחציתה עברית ומחציתה ארמית מדוברת גלילית ומתובלת במלים יווניות. הפרשיות כנראה מיוסדות בעקף על המחזור התלת-שנתי של קריאת התורה שבארץ ישראל בהוצאות הרגילות הפרשיות האחרונות 93-96 לקוחות ממקור מאוחר ואינו עוד פרשנות אלא דרשנות. בהוצאה המדעית של תיאודור-אלבק נספחו פ' צה-צז מקוריים מתוך כ"י מהותיקאן. כמו כן הודפסו שם עוד נוסחאות אחרות של פ' 96, 97 בשם שיטה חדשה.
עריכת בראשית רבה כנראה במאה החמשית בארץ ישראל בזמן עריכת התלמוד הירושלמי, ויש בכלל המיון רב בין ההגדה שבשני החבורים ושניהם שאבו ממקור אחד.

ב. מדרש איכה, איכה רבתי מגלת איכה. כבר בזמן התנאים הרבו להגות בס' איכה בליל תשעה באב. השפה והסגנון דומים לאלה של בראשית רבה. בראשית הספר 36 פתיחות. הרבה ספורי חורבן, על בני ירושלים ובני אתונה, על רדיפות וכדומה. זמן חבורו לפי פרופ' אלבק בסוף המאה הששית. הוצאה מדעית של ש. באבר.

אח"כ באים מדרש רבה לשיר השירים (חזית), רות, קהלת ואסתר, ועל ידם ישנם גם מדרשים זוטות. זמנם המדויק קשה לקבוע, אבל מאוחר לב"ר.

ג. לסוג זה של מדרש פרשני שייך גם מדרש תהלים (שוחר טוב), המחולק לשני חלקים 1-118 והסוף שהוא מסופק, ונספח אליו בזמן מאוחר בהוצאה המדעית של בובר. המקור של המדרש הזה שהוא מלוקט ממקורות שונים וביניהם קדומים הוא א"י לפי הסגנון ושמות האמוראים,

אבל עריכתו מאוחר מהתקופה הביזנטית. כי יש רמזים לשלטון הערבי. גם מסגנונו ניכר שאין הוא שייך למדרשים הקדומים. צונץ רצה לומר שחבורו באטליה על סמך מקום אחד, אך אין מכאן ראיה (הוצאה מדעית בובר).

ד. מדרש יונה גם הוא מאוחר ובחלקו מפוקפק, ואין הוצאה מדעית.

ב] מדרשים הומילטיים (דרשניים):

א. פסיקתא 'דרב כהנא', מדרש ארץ ישראלי לפי החכמים שנזכרים בו. לא היה ידוע במקורו. נעשה נסיון של שחזור על ידי צונץ נמצא אחר כך בכ"י והוצא הוצאה מדעית על ידי בובר, תכן: כשלושים דרשות לשבתות מיוחדות ולחגים. לפי דעת צונץ זמן החבור אחרי ב"ר ויקר"ר ואיכ"ר. לפי חכמים אחרונים – יותר מוקדם, כי הוא לא לקח מהם, אלא ויקרא רבה ואיכה רבה לקח ממנו. פרופ' אלבק שוב סבור שאין להקדים לפני המאה השביעית.

ב. ויקרא רבה, ל"ז פרשיות בין המדרשים הדרשניים מוקדם למדי. גם הוא מדרש א"י. כל פרשה מסודרת יפה בצורה ספרותית בחתימה. גם זה מראה, שהוא מאוחר לבראשית רבה – לפי צונץ עריכתו באמצע המאה השביעית, לפי אלבק קדום יותר בסוף המאה החמישית, הוצאה מדעית חדשה: מרגליות.

ג. תנחומא. תכן דרשות לחמשה חומשי תורה. הרבה דרשות מתחילות ב"למדנו" או ר' תנחומא פתח (מכאן השם) או שר' תנחומא האמורא הדרשן הידוע היה הראשון שהניח את היסוד לספרים מעין אלה. הלשון בעיקר עברית ממוצא א"י, אך יש גם השפעה בבליית. קיימים שני ספרים שונים זה מזה, אחד התנחומא הנדפס הרגיל, ואחד תנחומא הוצאת בובר ששונה בהרבה. בימי הבינים היה ידוע עוד ספר דומה לזה בשם "למדנו" שנשאר לנו רק בצייטאטים (ילקוט) וכולם אולי מבוססים על ספר "למדנו" קדום, שממנו עוד נשרדו שרידים בכ"י בגניזה. אך יתכן גם שאין בסיס אחד משותף, אבל זמנם אחרי בראשית רבה וויקרא רבה.

ד. פסיקתא רבתי. מהדורה מדעית פרידמן (איש-שלום) צעירה מן הפסיקתא דרב כהנא, אבל גם זה אוסף של 48 דרשות לכל מיני שבתות ומועדים. כאן ישנן גם דרשות של ילמדנו, וכן פתח ר' תנחומא, הוא לקח גם מפסיקתא דרב כהנא וגם מהתנחומא – ילמדנו, ואף השתמש

בספר מראשית תקופת הגאונים, ס' השאלות ובמסכת סופרים, וכן אומר המחבר בעצמו באחד המקומות: הרי כמה זמן שחרב בית חיינו, הרי שבוע הרי יובל הרי שבע מאות ושבעים ושבע ואם כן כתב, כונתו 845 ואותו חלק של הפ"ר איפוא לא חבר לפני אותו הזמן.

ה. דברים רבה, במדבר רבה, שמות רבה.

דברים רבה – שהוא לפנינו בשתי הוצאות, דומה לתנחומא – ילמדנו ואינו כנראה אלא מהדורה אחרת של זו. לשון עברית כתובה ועשירה.

שמות רבה – בחלקו פרשני עד פרשה יד. אבל מאוחר, כי לקט לא רק מתנחומא אלא גם מתלמוד בבלי ושנה אותם ללשון המדרשים הארץ-ישראלית. החלק השני דרשני בדומה לתנחומא. שממקור זה לקח.

במדבר רבה – גם כאן שני חלקים. החלק הראשון: על הפרשיות במדבר ונשוא ארוך מאד, והרבה חומר חדש ועבוד מלאכותי של חמר רב מהלכה ואגדה מכל מיני ספרים קדומים, וגם פיוט ויש גם עברית מאוחרת. לא מוקדם למאה ה"ב. החלק השני שוב מעין תנחומא, אך תוספות מתלמוד בבלי וכתבים מאוחרים.

ו. מדרשים הומיליים קטנים (א) אגדת בראשית. כ"ח דרשות לבראשית, משולשות בהן הוכחות מן התורה, נביאים וכתובים, כנראה מאוחר והחומר בעברית. הוצאות מדעיות: ילינק, בובר. (ב) מדרש 'וזהיר' (מלה פותחת) בחלקו הגדול ספר הלכתי שואב ממקורות תלמודיים וספרות הגאונים, הוצאה מדעית – פריימן. (ג) מדרש 'ויכולו', מדרש 'אבכ"ר' (אמן בימינו כן יהי רצון) ידועים לנו מציטאטות בילקוט, מאוחר.

ג] אגדות ספוריות

1. מגלת תענית. כרוניקה על ימים טובים מזמן התנאים והוספות מתקופות מאוחרות שיש בהם יסוד הסטורי, אך גם צביון אגדתי.

2. סדר עולם רבה. מיוחס לתנא ר' יוסי בן חלפתא, כרוניקה מזמנו של אדם עד זמנו של הורדוס. יסודו קדום, אבל ישנן הוספות.

3. סדר עולם זוטא, מבראשית מלך יהויכין – תולדות ראש הגולה בבבל.

4. פרקי דר' אליעזר. מטרתו להראות את פעולתו של ה' בבריאה ובדברי ימי ישראל אך כתובים בלשון סיפורית. הספר בלתי מוגמר.

כנראה מא"י בתקופת הערבים, דומה קצת לס' היובלות המקשר את המצוות לאבות האומה ולדמויות שבמקרא וכנראה גם השתמש בספרות החיצונית. המחבר השתמש גם בתלמוד הבבלי, אבל חי בארץ ישראל לפי שמושו בספרות החיצונית.

5. יוסיפון – ספורים ואגדות מחורבן בית ראשון – עד חורבן בית שני, ממוצא אטלקי הוצאה מדעית פלוסר – ערביזם ולטיניזמים.

6. ספר הישר – ספור אגדה מאדם ועד השופטים. אף הוא נכתב באיטליה הדרומית (בהשפעה ערבית).

7. מגלת אנטיוכוס. על זמן המכבים בארמית מקראית. צוטט על ידי רב סעדיה גאון וכנראה מזמן הגאונים, כי נמשך אחרי התלמוד הבבלי בחשבון הזמנים.

8. מדרש ויסעו על מלחמת בני יעקב עד האמורי ועם עשיו.

9. דברי הימים של משה, מדרש פטירת אהרן, מדרש פטירת משה – מדרשים מאוחרים קטנים כתובים בעברית ספרותית. לזמן זה שייך כנראה גם ספר אלדד הדני

10. עוד מדרשים קטנים אחדים: מדרש אלה אזכרה על עשרה הרוגי מלכות. עשר גליות, מדרש 'ויושע' (על שמות יד), מדרש על ארמילוס הרשע, מדרש עשרת הדברות, מדרש 'אספה' (במדבר טו, יא). מדרש אל יתהלל (מחיי שלמה המלך, דוד וקרח העשיר) כל המדרשים הקטנים האלה רבם נדפסו בבית המדרש של ילינק ובבתי המדרשות של ורטהיימר.

ד] אגדה מוסרית ודרך ארץ

1. מסכתות דרך ארץ רבה ודרך ארץ זוטא, יסוד תנאי ותלמודי הוצאות מדעיות שונות.

2. תנא דבי אליהו. כנראה מתקופת האמוראים הבבליים, אם גם יש מפקפקים בקדמותו וחושבים שהוא מאוחר יותר בגלל סימני סגנון כגון כפל מלים, ורמזים הסטוריים, התכן זרוו ודרבון לדרך ארץ ולקיום מצוות על ידי ספורים, באחד הספורים מופיע אליהו הנביא. גלוי אליהו היה דבר שכיה בזמן התנאים והאמוראים, והתלמוד מכיר בספר תנא דבי אליהו (השאלה היא אם של התלמוד ושלנו הם ספרים זהים). הספר מחולק לסדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא. בפ"ב אמנם רשום תאריך מהמאה העשירית, אך זו כנראה תוספת מעתיק. הוצאה מדעית: פרידמן.

3. אלפא ביתא דבן-סירא, שני פרקים המכילים כ"ב משלים חלק עברי חלק ארמי, אולי יש בו עוד שרידים מבן-סירא הארמי.
4. אבות דר' נתן, שהוא מעין תוספות השלמה ופירושו למסכת אבות, שכולל לבד ממאמרי דרך ארץ ושנויים מפרקי אבות, גם ספורים ומעשים רבים מתקופת התנאים.

ה] אגדת מסטית

1. ספר יצירה. קדום למדי כבר בתקופת הגאונים נכתבו עליו פירושים. דיונים מסטיים על האותיות ומעשי בראשית.
2. מדרש 'תדשא' – הוצאת ילינק, בית המדרש או ברייתא דר' פנחס בן יאיר בעקר על הסמליות שבמספרים.
3. אותיות דר' עקיבא. הוצאות שונות ילינק-ורטהיימר.
4. מדרש 'חסרות ויתרות' – ורטהיימר.
5. היכלות – מדרש כונן הוצאת ילינק.
6. ספר רוזיאל – ספר שעור קומה.

ו] לקוטי מדרשים

1. ילקוט שמעוני על כל המקרא, מאת ר' שמעון מהמאה הי"ג.
2. ילקוט המכירי לר' מכיר בן אבא מארי, מאה הי"ד על נביאים וכתובים.
3. מדרש הגדול, מוצאו מתימן אחרי זמן הרמב"ם.
4. בראשית רבה רבתי לר' משה הדרשן מנרבונה – הוצאת אלבק.
כל אלה חשובים ביותר, מפני שמביאים לפעמים נוסחאות שונות ומשונות מהמדרשים שבידינו ומכילים גם חומר רב שאינו עוד בספרים.
5. מדרש לקח טוב או פסיקתא זוטרתא לר' טוביה בן אליעזר מבולגריה במאה ה-11 בצורת פירוש ודברי אגדה על התורה והמגלות. הוצאת בובר. מביא מהרבה מקורות קדומים.
6. מדרש שכל טוב (מדרש שמואל) על ספר שמואל מא"י.

התהוות התלמוד סדורו ועריכתו

ברור, שעם חתימת המשנה לא נסתיימה מבחינה מעשית תקופת התנאים.

תקופות מעבר מחויבות המציאות בכל זמן ובכל מקום. בתקופות מעבר משמשים עוד החדש והישן קצת בערבוביה. ואף הפועלים באותה תקופה יש מהם ששייכים עוד לעולם הישן, ויש שכולו לעולם החדש ויש שחי בשני עולמות. הוא הדין לתקופה התלמודית. מבחינה רשמית אמנם נגמרה התקופה התנאית מאז חתימת המשנה ופרסומה, אבל סיום זה הוא רק סיום פורמלי וספורתי. החכמים לא נשתנו בבת אחת. יש שהמשיכו בדרכם באסוף חומר הלכתי ודרשנות החומר הקיים כבדורות הקודמים, ויש שנסתגלו למציאות החדשה והתרכזו סביב המשנה החדשה כדי ללמדה ולפרשה, ויש שאחזו בשתי הדרכים. מכאן מובנת תקופת חצאי-התנאים שעליהם דברנו ומכאן שאישיות אחת לפעמים מופיעה בכרייתא כתנא ולא כאוסף ברייתות בלבד, וגם כאמורא (ר' חייא) ומכאן גם הקביעה שבתלמוד שרב, ר' חייא, ר' ישמעאל בר' יוסי ורבי הם בבחינת "תנא ופליגי".¹

כל' שגם אחרי חתימת המשנה לא נשתנה סמכותם (צע"ק 'רבי' בכלל קביעה זו). ואף דרך המחשבה לא נשתנתה מיד. התלמוד של הדור ההוא, דור של חברי רבי ותלמידיו לא נשתנה בהרבה מתלמוד הראשונים. אותה דרך מחשבה: דיוק בלשון ההלכות הקדומות, פירוק, הגבלתן הסקת דינים חדשים, והפירוש הזה של ההלכות הכילה גם כמו בדורות הקדומים מומנטים של קושיא (תשובה) וסיוע, וגם דרכי המדרש המקובלים.

רק לאט לאט באה התפתחות ושנוי בצורה ובמחשבה. שנוי הצורה הספרותית קדמה מכיון שהיא נקבעה על ידי קבלת המשנה בחתימתה בבתי המדרשות. כל' שמעתה הונחה רק המשנה כבסיס ללמוד וקנה-מדה

1 רב: עירובין נד ע"ב, כתובות ח ע"א, גיטין לח ע"ב וכו'.

ר' חייא: ב"מ ה ע"ב.

רבי: תענית יד ע"ב.

ר' ישמעאל ברבי יוסי: שבת סד ע"ב.

לאמתות ההלכה והפסק, ושהתלמוד – הפירושים, השנויים וכו' והתוספות – לא נכנסו עוד בצורה תמציתית למשנה והשאר לתוספתא, אלא הכל נאמר וניתוסף סביב למשנה הרשמית. שנוי צורה זו ואינטנסיביות הלמוד והשנויים בחיים והתנאים החדשים גרמו גם להתפתחות המחשבה התלמודית, להרחבת השיטות – דרך הפירוש, הקושיות והתירוצים בדרך הרמונית או בקורתית – עד שנתגלתה אותה דיאלקטיקה חריפה, ביחוד בבבל, שהגיעה לשיאה בדור הרביעי והחמישי של אמוראי בכל והצטיינה גם בנייתוח הדק של ההלכות והסברתן, וגם ביצירת מושגים חדשים מופשטים מתוך ההלכות הקדומות הקונקרטיים. שיטה זו היא שקוראים הדיאלקטיקה התלמודית.

אף שני האלמנטים, שהיו כבר נמצאים מזמן התנאים, נשארו והתפתחו, כוונתי ל'שמועה' שנקראת גם בארמית 'אולפן' או 'גמרא' כל' ההלכה המסורה, ולי'דעה' או 'סברא' שאינה אלא התלמוד במובן הרחב של המלה. אלא שבזמן האמוראים, אינו מבוסס עוד בעיקרו על מדרש פסוקים, אלא על מדרש הלכות וסברות.

בראשונה היו איפוא הערות האמוראים מלוות את המשנה והברייתות כפירושים, כמימרות, אך לא נכללו עוד בגוף המשנה או הברייתא (פרט ליוצאים מן הכלל בברייתות שהתחומים אינם מדויקים), ונוסף על כך פסקי הלכות ומימרות על ענינים חדשים, קושיה ותירוץ קצר. זאת היתה הסוגיא הקדומה שאפשר עוד להכיר בכמה גמרות. הוכוח היה קצר. נתעוררו גם בעיות שנידונו וסביב לזה משא ומתן. לכתחלה קצר, אלא שברבות הימים דנו בהם דורות מאוחרים והוסיפו עליהם, סברות, קושיות ותירוצים וכך נתהוותה סוגיא תלמודית סטנדרטית. דורות מאוחרים עוד יותר עבדו את החומר הזה מחדש, השוו וסדרו, כשלבסוף הגיעו לסדור כללי ומכאן לבסוף לעריכה סופית.

ההבדל הפרינציפיוני בין התהוות הסוגיא התלמודית לבין התהוות ההלכה התנאית הוא בכך, שבדורות התנאים נוסחו המסורות מיד מחדש ונמסרו בקצור, ואילו בדורות האמוראים, שראו את עצמם קודם כל כמפרשים נאמרו הדברים בהרחבה וניתוסף החומר על החומר הקודם. אך השכבות נשארו קיימות, ההלכה והמשא ומתן נמסרו יחד ולא הופרדו זה מזה. ובדין איפוא קובעים המיתודולוגים של ימי הבינים, שתנא דרכו לקצר ואילו אמורא לפרש.

כמו בתקופת התנאים כן גם בתקופת האמוראים לא כל הסדורים היו שווים בצורתן. היו סוגיות שהיו קשורות למשנה, היו לברייתא או למימרא של אמורא קדום. אבל היו גם קבצים של מימרות שסודרו לפי שמות האמוראים, ביחוד בשטח האגדה. לפעמים מכילים הקבצים שתיים שלש מימרות אך לפעמים גם יותר, לפעמים מאמורא ארץ-ישראלית ולפעמים מאמוראי בבל, הם נקשרו אל יתר הסוגיות באמצעים שונים כגון: 'גופא', 'אמר מר' או על ידי קשר למאמר או תירוץ של אמורא שנזכר מקודם לענין הנידון. כגון: "הואיל ואתא לידן אימא בה מילתא".

לפעמים הובאו גם סוגיות ארץ-ישראליות בצורתן ובהוויתן (וכן להיפך, אבל בבבלי מספרן גדול מאד). ויש ונרקמו לתוך הסוגיא הבבליית, ויש והסוגיא הבבליית התחילה בו במקום שהסוגיא הארץ-ישראלית נגמרה, לשזור את החוט הלאה. תופעה זו שכיחה ביותר בסדר קדשים.

שלא כבזמן התנאים בארץ ישראל, לא היתה כנראה קיימת בבבלי ישיבה מרכזית (מתיבתא כוללת), בית ועד אחד, שבו ישבו כל הזקנים, והיתה משמשת אינסטנציה (=ערכאה) מחוקקת והוראתית עליונה, אמנם טוען הלוי כך שכל התלמוד נתחבר ביסודו ובעריכתו האחרונה בכנוס ומעמד כל החכמים (לאחרונה בישיבת סורא בימי רב אשי וסיעתו), אבל תמונה זו אינה הולמת את המציאות המראה לאור החקירה, שלא היתה עריכה אחידה מיישיבה אחת ומיד אחת כמו בתקופת המשנה. יודעים אנחנו על ידי המחקר, כי מסכתות מסוימות כגון: נדרים, נזיר, מעילה, תמיד ובחלקה תמורה מראות במינוח מיוחד, בלשונן ובסוגיות שלהם – מוחלפות ליתר המסכתות – כי לא נערכו באותו מקום שנערכו השאר, ואם השאר נראות לפי כל הסימנים בעריכתם כמעשה ידי ישיבת סורא, הרי הללו צריכות להיות מיישיבה אחרת או מיישיבות אחרות כגון פומבדיתא, נרש, מחוזא ויתכן אף מזמן עריכה אחרת.

אף המגמה הקודיפיקטורית, שהיא ניכרת במידה לא מבטלת מתוך המשנה אינה ניכרת כל כך מן התלמוד². אמנם מוסרים אמוראים פעמים רבות מתוך מסורת או שקול הדעת, שההלכה היא כתנא מסוים או כתנאים מסוימים או כאמורא קדום מסוים, אבל זה נמסר כמסורת,

2 בנוגע לאמוראים רבא ורב פפא נודעת תכונה קודיפיקטיבית ופעמים רבות הם מסיימים את הסוגיא בהלכתא או הלכך.

כהודעה, כמו שנמסר לפעמים במשנה 'והלכה כדבריו'. ואמנם לעתים קרובות מסתיימת סוגיא ב'הלכתא' והרי זה סימן מובהק לכאורה למגמה קודיפיקטורית, אבל יש שמטילים ספק בכך, אם זוהי פרי העריכה האמוראית או הסכמת החכמים – האמוראים בישיבה, וטוענים שזו היא תוספת של דור הסבוראים. אף אין התלמוד קומפנדיום – תקציר-מדריך, שמיסוד על עבודת ברירה ובחירה, יתכן שלא הכל נאסף לתוך התלמוד שלנו, וישנם עיבודים, כפי שעוד נראה, אבל המגמה שהיא בולטת היא מגמת האסוף של כל החומר תוך סדור ועריכה.

גם מתגלה הבדל מענין בסדרי הלמוד ובחומר הנלמד בין תקופת התנאים לתקופת האמוראים. במשנה בחגיגה סוף פ"א, שהיא כפי שהוכחנו עוד מתקופת הבית, יוצא שלמוד ההלכה כדיסציפלין (=מחקר) השתרע על פני שטחים רחבים: דינים, עבודות (=במקדש), טומאות וטהרות וכדומה. מכאן הסיקו חכמים ששטחים אלו גם מצאו כבר את ניסוחם הראשון בתקופה זו, והוו שטח התענינות ודיון בבתי המדרשות. ואילו בתקופת האמוראים אנו מוצאים הופעה מעניינת, מפיו של רבה, כי בתקופת רב יהודה כל למוד התלמוד (כל' הלימוד הסדיר בישיבות) הצטמצם רק לסדר נזיקין: תענית כד ע"א: "דבשני דרב יהודה כל תנויי בניזיקין הוה ואנו קא מתנינן בשיתא סידרין", כלומר החומר הרשמי בשעת ההרצאה בבית המדרש היה אז בימי רב יהודה בדור השני, לכל הפחות בפומבדיתא, עוד מצומצם (כמו בא"י עקר הלימוד: זרעים מועד, ויק"ר פ' לד²) אף על הלימוד אנחנו יודעים מתוך המקורות (סנהדרין קו ע"ב: 'תליסר מתיבתא' באגרת רש"ג תריסר) שלמדו בתוך 'כלה' אחת, דהיינו חצי שנה שנים עשרה או שלש עשרה 'מתיבתא' פרקים דהיינו שיעורין במסכת מסוימת. על הסדר הזה לא ידוע לנו שום דבר מזמן התנאים. יש אמנם מפרשים את הדבר כעריכה ראשונה של התלמוד, סדר נזיקין, אבל לא במלים ולא בהקשר אין שום זכר לעריכה, כי 'תנויי' פירושו בדרך כלל למוד נוסח התלמוד. אבל מכל מקום נראים הדברים שהמסורות לעצמן נוסחו ונקבעו מידי פעם בפעם, כי מוצאים אנחנו את הבטוי 'קבעיתו ליה בגמרא' או צורה אחרת של השורש ק.ב.ע. כל' האם קבלתם את הדבר בתוך הגמרא שלנו (ר"ה לב רע"א,

קידושין כה ע"א, סנהדרין מא ע"ב, זבחים קיד ע"ב, בכורות לו ע"ב, עירובין מא ע"א). ובכלל יוצא מן הבבלי שבמקומות השונים היו מסורות שונות של אותו ענין. בסורא מתני הכי, בפומבדיתא מתני הכי, בסורא אמרי להא שמעתא בהאי לישנא, בנהרדעא אמרי, נהרבלי מתני (ברכות נ ע"א, סנהדרין כד ע"ב). אתון הכי מתניתו לה, אנן בהדיא מתנינן, ואתון מהכא מתניתו לה, ואנן מהכא מתנינן לה (יבמות יח ע"ב, בב"ב קלו ע"א, ערכין ו ע"א, סנהדרין סט ע"ב, קידושין יג ע"ב) וכן מפי אמוראים שונים, החל מהדור השני והשלישי, כפי שהיו גם מסורות שונות של הלכות בדורות מאוחרים של תנאים, על הלכות ודיונים של דורות קדומים.

מכל מקום נראה, כי הדיונים של האמוראים מן הדורות הראשונים קצרים היו או לכל הפחות נרשמו בקצור. הסוגיות על פי רב קטנות: פירוש המשנה בצורת מימרות. או מימרא עצמאית הקשורה לנושא של המשנה, קושיא ותירוץ. דבר זה בולט למשל בפרקים האמצעיים של המסכתות נדרים וכן במעילה. רק בדורות המאוחרים יותר – ויש אומרים בהשפעת הסוגיות והוכוחים בארץ ישראל, אשר שם התפתחה הסוגיא והגיעה לשיאה בדורם של ר' יוחנן וריש לקיש (א. ווייס) – התרחבו הוכוחים, נוצרו מושגים חדשים או הבליטו מושגים קיימים, אשר גם עליהם התוכחו (דוגמא: יאוש שלא מדעת, הנאה הבאה לאדם בעל כרחו, מצוות צריכות כונה, וכדומה) המשיכו וכוחים של ראשונים על פי שיטתם – אמר לן – או המשיכו בצורה פיקטיבית, עד שהתלמודים השונים בבתי המדרש והמסורות קבלו היקף רחב, הורגש הצורך ברכוזם ובסדורם.

לפי הלוי התחיל הסדור הראשון הזה בישיבת פומבדיתא בימיהם של אבבי רבא ורב נחמן בר יצחק ובאמת מוצאים אנחנו פעמים רבות את שמותיהם. או סימני סכום מפייהם בסוף סוגיות, ביחוד על רב נחמן בר יצחק, שאומר על עצמו "גמרנא וסדרנא אנא" (פסחים קה ע"ב) ונותן בכל מקום 'סימנים' ('וסימנך') לשם זכירת הדברים ועומד על דיוק בשמות מוסרי השמועות. אמנם נראים דבריו של הלוי שבדורות הללו בררו וליבנו את דברי האמוראים הראשונים והעמידו אותם על דיוקם ומשמעותם הנכונה, ואף עסקו ברב החומר התלמודי וממילא יצא מכחו סדור מסוים של החומר שנצטבר, אבל קשה לומר שיש כאן כבר עריכה

ממשית. אמנם הלוי אינו מבדיל בין עריכה לבין סדור ולפי דעתו התחיל בתקופה שלאחר מכן – זמן קצר אחרי זה – בימי רב אשי וחבריו הסדור האחרון שהוא בעיניו העריכה האחרונה. ואמנם על רב אשי ידוע שהוא היה הסמכות הגדולה בימיו, וכל הלמוד היה מרוכז בישיבתו בסורא שנפתחה אז מחדש. וגם נהג במשרתו שנים רבות ועבר על החומר פעמיים (ב"ב קנז ע"ב: "אמר רבינא מהדורא קמא דרב אשי אמר לן ומהדורא בתרא דרב אשי אמר לן") ואף התנאים הפוליטיים היו נוחים ביותר.

אמנם כמעט כל החכמים רואים בתקופת רב אשי חתך בכל המובנים ומביטים עליו (על פי הלוי עליו ועל חברותו) כעל עורך התלמוד. ולכאורה יש גם ראייה לכך, מלבד העובדה ששמו נזכר מאות פעמים ויותר מכל אמורא אחר, בסוף הדיונים וכמסכם, בתלמוד גופו, שכן נאמר במפורש בב"מ פו ע"א "רב אשי ורבינא סוף הוראה".

אלא שההודעה על מהדורא קמא ומהדורא בתרא לא הובנו כהוגן. לא רק עליו נאמר שחזר על החומר פעמיים בישיבה. בירושלמי (שבת פ"א ה"א) נמצא גם אצל רבי "מחזורא תנינא" והכוונה היא לקורס השני של כל החומר. אבל אין זה עדיין עריכה במובנינו. וגם "סוף הוראה" אינו בטוי שרומז לעריכה או אפילו לסדור אלא לסמכות הלגיסטראטיבית (=המחוקקת) או סמכות פרשנית לגיטימית שנפסקה עם דורו של רב אשי ורבינא (זה רבינא בר הונא השני, שבא אחרי רב אשי ולא לזה שהיה ממש בזמנו של רב אשי).

לפיכך יש טעם בדברי קפלן בספרו *The Redaction of the Babylonian Talmud* שבימי רב אשי לא היתה עוד עריכה, החומר לפי דעתו לא היה עוד כל כך רב ובעיקר 'גמרא' דהיינו מסורות קצרות ולא היה עוד מקום ל'עריכה', והעריכה בכל התלמוד, הדיון היה עוד בהתהוותו והעריכה האמתית, כלומר חבור התלמוד ממש, עבוד החומר והסברתו נעשה בדורות שלאחר מכן בידי הסבוראים. מובן שבדעה קיצונית זו יש הגזמה מרובה ואין לו גם סמוכין במסורות הגאונים היודעים רק על תוספות מסוימות של הסבוראים, אך מאידך גיסא עיון מדויק בסוגיות מוכיח שיש רגלים לדבר, שעם רב אשי לא נגמר התלמוד שלנו בעריכתו. פעמים רבות ישנן סוגיות סתמיות הנראות כמאוחרות, ופעמים רבות נראה בעליל, כי המדברים הסופיים, גם אם לא נקראו בשם ולא נרשמו

במסורת הגאונים, הם מדורות מאוחרים יותר. אין זה מסתבר, כי הכל בבחינת 'תוספות' כפי שראינו במשנה, התוספות מרובות יתר על המדה. לפיכך נראה לומר שעם רב אשי וחבריו (רב אשי נפטר ב-429) בא חתך בתקופת התלמוד, אבל לא עריכה או חתימה ממש, בא חתך מבחינת ה'הוראה' העצמאית ומבחינת סדור החומר. ועוד שבאותם הימים של אביי רבא ורב אשי הובא חומר רב – ברייתות ומימרות וקטעי סוגיות מארץ ישראל לבבל על ידי חכמים שברחו לבבל, ועל ידי ה'נחותי'. אבל אין לראות במפעל רב אשי וחבריו 'חתימה' כסברת הלוי, ואפילו לא בהוספותיו של אחרון האמוראים בפומבדיתא רבינא בר הונא.

ודאי שבתקופה שלאחר כן דהיינו מסוף המאה החמשית עד לסוף המאה הששית עובד עוד החומר, ונערך ממש מבחינה טכנית – מינוח וכדומה – ומבחינת ההסבר, אם גם קשה להכיר במעשי ידיהם של דורות אלו לפי הסגנון, ואלו ההוספות שאפשר להכירם בסגנון ואלו שהן במסורות הגאונים (כגון סוגיא ראשונה בקידושין) הן בודאי מן הסבוראים האחרונים, וכבר אמרנו שישנן מסכתות – נדרים, נזיר, כריתות, תמיד וחלק מתמורה – שחזותם – לשונן הארמית-הספרותית, המינוח השונה, אמוראים מיוחדים וסוגיות מוחלפות למסכתות אחרות, מוכיחה שלא עברו דרך הועד או הישיבה, בה נסדרו ונערכו יתר הסדרים. וכבר הוכחת במאמרי על מסכת מעילה⁴, כי מסכת זו קדומה ונראית מבית מדרשו של רב פפא. ורי"ן אפשטיין סבור שנדרים מיסודו של רבא במחוזא, וכנראה שנשארו בצורתם זו בעקר ולא נשתכללו בשכלולים האחרונים בסורא ובימי הסבוראים. ובאמת מכילות המסכתות מעילה ותמיד בעקר סוגיות קדומות. אמנם הבעיות עדיין לא נפתרו, אבל לפי דעתי כבר בטוח, שסברת פרנקל, לוי, הורוביץ ורבינוביץ, שמסכתות אלו מפומבדיתא בנגוד ליתר שהן מרב אשי מסורא – אינה נכונה. פתרון זה קל ביותר והטענה שהארמית שלהן דומה לזו של גאוני פומבדיתא אינה טענה, כי גאוני סורא כותבים באותה לשון של גאוני פומבדיתא.

4 'מסכת מעילה' – משנה ותוספתא, תרביץ שנה 29, חוברת 3, עמ' 229-249. ניסן תשי"כ.

בעית הלשון, שנקראת מפני דמיונה ללשון הירושלמי בפי הראשונים, 'לשון ירושלמי' עדיין לא נפתרה.

על פעולת הסבוראים ישנן אמנם השקפות שונות אצל אלו החכמים שרואים במפעלו של רב אשי מפעל עריכה. גרץ אינו רואה הבדל מהותי, גם הסבוראים מעירים, משלימים, מסבירים ומכריעים (הלכתא).

פרנקל מיחס להם רק תוספות והסברים אבל לא שינויים, הוספות שנמסרו במסורת (כגון ההוספה בריש קידושין שנמסר באגרת רב שרירא גאון) ואפשר להכירם גם על ידי מינוחם.

לפי שי"ר כבר העלו האמוראים האחרונים את הגמרא על הכתב וגרמו בכך ליציבות, והסבוראים יכלו רק להעיר להוסיף או להכריע במקומות שתומים כמו שניתוספו עוד הוספות כאלה גם בתקופת הגאונים, ושהראשונים כבר העירו עליהם באמרם שהם מדברי בה"ג או מדברי רב יהודאי גאון.

לפי בריל בוטל אסור הכתיבה רק עם תקופת הסבוראים והוא מיחס להם גם קביעת המינוח, חלוקת החומר וכדומה.

לפי וייס ערך רב אשי את הכל והעלה את הכל על הכתב והשתדל לקצר, הבאים אחריו השלימו מה שנתחדש והסבוראים הסבירו את החומר כדי להקל על הלימוד.

הלוי כמובן רואה בפעולת הסבוראים רק פעולה של הוספות (רבה תוספאה), והוא מחלק את תקופת הסבוראים לשנים, הראשונים רבנן דמפרשי דמקרבבי להוראה – הוסיפו עוד כמה סוגיות ופירושים ועניני הלכה – ואילו האחרונים שכללו רק את הצורה ואז גם הותרה הכתיבה.

לפי כל הדעות המוסמכות לא נסדר תלמוד בבלי לסדר זרעים וטהרות, אם גם נלמדו סדרים אלה כפי שנאמר בתלמוד בעצמו – "שיתא סדרי" – סנהדרין קו ע"ב – וכפי שיוצא מתוך סוגיות רבות, אך כנראה לא ראו צורך בעריכה, מפני שהדינים לא נהגו עוד בבבל. לסדור קדשים היתה כנראה סבה מיוחדת, אידיאולוגית, הלכתא למשיחא... 'שמא יבנה בית המקדש במהרה', הקרבנות זכו תמיד ליחס מיוחד וללמוד מיוחד החל מחורבן הבית.

לסכום

א. תהליך ההתהוות: מתחלה ברייתות מפרשות וחולקות, פירושי משנה ופסקי הלכות של אמוראים ראשונים דהיינו סוגיות קצרות. בבחינת הערות. אחר כך הלכות תולדות והלכות שלא נזכרו במשניות, בעיות חדשות, ועובדות. ואח"כ משא ומתן של אמוראים אחרונים בדברי אמוראים ראשונים, פירושיהם, פסקי הלכותיהם ומשא ומתן שעליהם.

ב. המסורות השונות נקבעו בגמרא בכל ישיבה וישיבה (קבעוה בגמרא) והועברו מישיבה לישיבה בצורתן, ביניהן מסורות רבות עד מאד שמקורן בארץ ישראל. גם המשא ומתן נמסר בראשי פרקים.

ג. איסוף החומר מהמקומות והמקורות השונים לא התחיל כנראה לפני הדור הרביעי של האמוראים.

ד. המאספים לא הסתפקו בבבל באיסוף וסידור, אלא פרשו, הרחיבו והוסיפו בדרך לימודם.

ה. לא כל החומר עבר דרך מערכת אחת ולא כל החומר עובד מחדש.

ו. תהליך הסדור והעריכה הוא תהליך ממושך ואין לבטל את חלקם של הסבוראים, בכל זאת מהווה זמן 'סוף הוראה' לא רק חתך בסמכות ההלכתית אלא גם מבחינה ספרותית ואפשר להכיר את רשומם ואת סגנונם ואת לשונם של סבוראים.

ז. דומה שגם מבחינה ספרותית-היסטורית רשאים לדבר על חתימת התלמוד, כשם שמדברים על חתימת המשנה, אחרת קשה לתאר את המעבר לצורה אחרת בראשית תקופת הגאונים.

ח. אמנם הכירו בבבל תלמודה של ארץ ישראל, ועל פי רב בשנויים ניכרים בתוכן ובשמות המוסרים – דבר שניתן להסביר או מתוך שאיבה ממקורות שונים מאשר התלמוד הירושלמי, או מתוך הגלגול שבעל פה והעבוד על ידי המוסרים, אבל הירושלמי שלנו מסודר כמות שהוא, בודאי לא היה מונח בפני אחרוני האמוראים, כפי שטענו בימי הביניים וכפי שטוען עוד הלוי, שרואה בהבדלים רק הבדל של סגנון!

ט. המסקנות של הבבלי נתקבלו כמחייבות את כל ישראל, הסבות הן שונות: לפי הרמב"ם במבואו ל"ד החזקה מפני שהן נקבעו על פי כלל חכמי ישראל או רובן. לפי תפיסות מודרניות גרם גם היות המרכז התורני

בבבלי, ויש טוענים (גינצבורג) כי גם עצם החליפות שהשתרעה על מזרח ומערב ושמרכזה היה בבגדד דוקא גרם להתפשטות הבבלי.

הירושלמי

מבחינה עקרונית אין הבדל בין ההתהוות הספרותית של התלמוד הירושלמי לבין הבבלי, ואף לא בין הסדור. הסוגיא התפתחה באותה דרך מפירוש למשנה, השוואה לברייתא, ומימרא קושיא ותירוץ. ויש שטוענים, (ווייס בספרו 'היצירה הספרותית של האמוראים'): שהדיאלקטיקה התלמודית המיוחדת, המתבטאת בסוגיא הבבלי, מקורה בסוגיא הארץ-ישראלית דוקא, בוכוחים בין ר' יוחנן וריש לקיש שהובאו לבבלי. ברם הסוגיות הירושלמיות תמיד קצרות הן, אף אלו של ר' יוחנן וריש לקיש ואין הוכחות מספיקות להנחה זו. גם דרך תירוץ הקושיות על משנה או ברייתא בעקרון הן אותן הדרכים: בקורתית (תקון או פירוק המקורות), או הרמוניזטורית (העמדת המשניות או המקורות הסותרים על מקרים שונים או מיוחדים). ואף נשארות הרבה קושיות ללא נסיון של פתרון. מה שחסר בירושלמי הוא פתוח המושגים וההגדרות שאופיני הוא לדורות המאוחרים של הבבלי, ובדרך כלל מורגשת בתירוצים פשטנות מסוימת, ואף אין הדיוק המדוקדק בלשונה של המשנה ובסתירות שבה. ומכאן גם אין התירוצים האופייניים והדיוקים של הבבלי. ואף אין ה'חסורי מחסרא' אלא לעתים 'כיני מתניתין' תיקון פשוט.

ובאשר לסדור כמעט אותם העקרונות. סדור הדברים מסביב למשנה. אבל גם על ידי קשירת קשרים אסוציאטיביים. שלוב האגדה וכדומה החזרות המרובות והעתקת סוגיות שקשרן בלתי מובן, הוא על פי רוב לא פרי המסדרים אלא של סופרים ומעתיקים שלא הבינו, והעבירו ללא אבחנה. ודאי גם בבבלי ישנם העתקות שלכאורה מתאימות ונראות כהמשך מקורי של הסוגיא, אבל מעוררות קושיות ומתגלות אחרי עיון כהעתקות ממקומם הנכון למקום אחר, וכבר עמד על כך ר"ח אלבק במחקריו. אלא שאם גם אותם העקרונות בנוגע לסוגיא והסדור – חסרה יד העריכה. כל מה שהקלה העריכה על הלומד: מינוח, סימנים, הסבר, תוספת פירוש. כל זה חסר בירושלמי, אין עבוד. הסוגיות נשארות לעתים קרובות קטועות וכל מינוח מנחה בשאלות ותשובות בהקשר הסוגיות חסר. מורגש, שהסדור נעשה תחת לחץ הזמנים הטרופים ושסדרם היה

לפי סדר הדורות כיובל שנים לפני סוף הוראה בבבל (מותו של רבינא בר רב הונא ד' אלפים ר"ס, 490). ברם הקצור והפרגמנטריות (=הקיטוע) הזאת גרמו לכך שעד כמה שהטקסט אינו משובש ומקובל – ואין לך אף עמוד אחד בירושלמי שאין שבושים וטעויות גסות בטקסט מחמת אי הבנתם של הסופרים המעתיקים, שלא הבינו עוד את הטקסט – הרי הדברים נשארו בלשונם המקורית. גם המומנט הפסקני – המגמה הקודיפיקטורית בבבלי 'והלכתא' חסר לגמרי. לפעמים רק מאי כדון (=מאי הוי עלה) או 'לעובדא' (למעשה), אבל זה שייך יותר לעצם הסוגיא.

באשר לזמן: האמורא הבבלי האחרון שנזכר בירושלמי הוא רבא (ביצה פ"א ס' ע"ב). האמורא האחרון שנזכר הוא ר' שמואל בן ר' יוסי ב"ר בון (קצת לפניו ר' מנא בנו של ר' יונה האמורא הגדול של זמנו). ר' יוסי ב"ר בון היה חי בזמנו של Ursicinus, שר צבאו של Gallus, כפי היוצא מן הירושלמי, כי הורה לאפות לחם בשבת כשבא אורסקינוס בפעם השניה לארץ ישראל (360) ירושלמי ברכות ט ע"א⁵, שביעית לה ע"א.

נוסיף על כך עוד כ-50 שנים, כי אז יוצא סדור האחרון של הירושלמי בערך 410 ולכל היותר ב-432 בזמנו של רב אשי בודאי היה גם לירושלמי סדורים קודמים. אבל קשה לנו למצא אחיזה מדויקת לכך. וישנן רק רמזים, שכבר עמד עליהם ר' ישראל לוי, כמו כן לא כל הסדור מבית מדרש אחד, רב התלמוד הירושלמי הוא מבית המדרש של טבריה, אבל כבר עמדו חכמים על כך, החל מרד"צ, ר' ישראל לוי, כי למסכת נזיקין יש אופי אחר (לשון, צורה, סוגיות מוחלפות). לפי ר"ש ליברמן שייכת מסכת זו לתלמודה של קסריין – רבנן דקיסריין – שנזכרו הרבה בתלמוד. ומכאן גם היוונית ולשון שונה. לפי ר"ל גינצבורג היתה מסכת זו מכוונת בקיסריין לא לבית המדרש אלא לדיני בורות, לדיינים החילוניים, שנבחרו על ידי הרשות ולא היו בקיאים בהלכה. אולם ר"נ אפשטיין אינו סבור, שהיא תלמודה של קיסריין. אלא שהיא קלטה הרבה מתלמודה של קיסריין, אך סודרה במקום אחר ועדיין הדבר שקול.

אף יש קירבה בין האגדה שבכראשית רבה לבין זו של הירושלמי, אבל גם כאן נראה, שהירושלמי – כל' המקורות – בהם השתמשה בראשית רבה הן מבית מדרש אחר מזה של הירושלמי שלנו. וכבר עמד על כך ביתר שאת ר"ח אלבק במבואו לבראשית רבה. (תופעה זו אפשר להכיר לפעמים גם בספר שאלתות, ששמר עוד על גמרות אחרות – קודמות מאשר הבבלי שלנו).

הבבלי רגיל להמשיך במדרשי התנאים במקום שהם פוסקים, לפרוך ולשאול מה מפרש השני את המלה וכדומה. צד מדרשי זה אינו נמצא בירושלמי. הוא מביא מדרשי הלכה למכביר. נותן גם טעם להלכה מן המקרה, כמו בבבלי (מנה"מ) אבל אינו מפלפל בצד המדרשי ובהעמדת כל הצדדים. לעומת זה הוא מבחין בין מדרשים מדבי ר' ישמעאל לבין אלה מדבי ר' עקיבא. ההבדלים הפרינציפיונים בין שתי האסכולות נשתמרו שם יותר.

התחום בין ברייתא לבין מימרא אף מטושטש יותר בירושלמי. מכיון שמינוח כציטוט, חסרים לרב וכידוע שאבו האמוראים לעתים תכופות את מימרותיהם מתוך חומר תנאי, תופעה זו גם בבבלי, אבל מבחינה פורמאלית הבחינו בין ברייתא לבין מימרא, ואילו בירושלמי לפעמים קשה להבחין גם מבחינה פורמאלית.

השאלות

ספרות: גיאוניקא – גינצבורג; קמינקא: ספר השאלות; אפשטיין שרידי שאלות; מירסקי: מבוא לשאלות בהקדמתו.

ספר שהוא לפי תאריך חבורו ומחברו שייך לתקופת הגאונים, אבל לפי תכנון וקשריו לחומר התלמודי אפשר לחשבו עוד כהמשך ישיר של הספרות התלמודית, הוא ספר שאלות (שאלתא פירושו שאלה, אבל גם נושא, תימא). ידיעותינו על מחברו רב אחא משבחה הן קלושות, אבל מתוך אגרת רב שרירא גאון יוצא שהיה חי במחצית הראשונה של המאה השמינית ועלה לארץ ישראל מכיון שהרגיש את עצמו נעלב על שלא נתמנה לגאון בישיבת סורא.

לפי הרבה דעות נכתב הספר בהיותו בארץ ישראל, ואחת הראיות שמביאים היא העובדה, שמתכונת הספר הוא בדרך ספרי האגדה הדרשניים. כל' מיוסדת על פרשת השבוע ובנוי בצורת דרשה, שיש בו

גם שלוב של אגדה. ראייה שניה, שלשונו היא דומה ללשון ארמית ארץ ישראלית ואף בתוכו מצאו רמזים לשמוש בירושלמי, ולפיכך משערים כי ברצונו היה להחדיר את תורת בבל לארץ ישראל בדרך המקובלת שם. דהיינו הדרשה בצורת הילמדנו, אבל הוכחות אלו הופרכו. הוכר שהלשון היא לשון ארמית-בבלית של הגאונים ודומה ללשון הארמית שבמסכתות המשונות ובס' המצוות של הקראי ענן. הדרשות אף הן היו ידועות בכבל בשבתות דריגלא, וכנראה בכל שבת והיו נקראות 'פירקא'.

ויש כאן איפוא המשך של מנהג בבלי ישן. יש סבורים, שהיתה כאן מגמה נגד בעלי האגדה להכניס את ההלכה לפני העם, ויש רואים בספר מגמה אנטי-קראית, אבל כל ההוכחות קלושות מדי. ובאשר לשמוש בירושלמי, הוכיח ר"ל גינצבורג תוך בדיקה קפדנית, שאותם הדברים נמצאים גם בבבלי וכמעט באותה צורה.

הספר, כמות שהוא לפנינו מקוטע ביותר. ואף כתבי היד אינם שלמים. כולל קע"א שאלתות שבהם מדובר על ששים ושמונה מצוות עשה, ושבעים ושבע מצוות לא תעשה.

מבנה השאלתא הבודדת השלמה הוא כך: פתיחה בה מדובר על המצוה: "דמחייבין בית ישראל". העמדת השאלה "ברם צריך" ברם למילף, תשובה, שאינה תשובה מיידית אלא הרצאה על הענין. וסוף "לענין שאלתא ששאלתנא", הפסק ואח"כ דרשה, שהיתה כוללת כנראה חזרה על ענין מתוך הלכה ואגדה שבתלמוד ובמדרשים. אלא שהדרשה חסרה כמעט, כי המעתיקים השמיטוה, מפני שהיא כמעט כולה חומר ידוע. נשתמרו רק בכתבי יד מסוימים.

הטעם, שיש לחשוב את ספר זה להמשך ישיר של תקופת האמוראים והסבוראים אינו רק זמן החבור, אלא גם עצם העובדה, שנשתמרו בו דרשות עתיקות עוד מזמן האמוראים, ואף נתגלו שרידי שאלתות בכתב יד המכילות עוד גמרות מתקופה לפני העבוד האחרון שבידי הסבוראים. ובדרך כלל נוסחאותיו וגרסאותיו של המובאות מן התלמוד הן מענינות ביותר וחשובות לאין ערוך לחקר התלמוד.

בהוצאה מדעית התחיל פרופ' מירסקי לפני שנים אחדות, אך הספר על אף זכותיו נתקבל בבקורת חריפה על ידי יודעי דבר, הן בגלל המבוא והפירוש והן בגלל עבוד האפאראט המדעי (=נספחים).

פירוש חשוב יותר להבנה ההלכתית תוך שמוש בכתב-יד כתב הנצי"ב מוולוז'ין.

ספרות חיצונית מהתקופה התלמודית, שיש לה משמעות הלכתית

[א] **מגלת תענית**. הוצאות: ווילנא תרפ"ה; הוצאת נויבאוואר (אוקספורד) לבוב תרס"ו [גרוסברג]; הוצאה מדעית צבי ליכטנשטיין 1931-32. HUCA VOL VIII-IX 'Die Fastenrolle'

כרוניקה שרובה מתקופת הבית המכילה רשימה שלשים וששה ימים בהם אסור לצום או להספיד, ביניהם אלו שנזכרו בס' החשמונאים ובמגלת אסתר. אסור הצום בימים שהם מעין ימים טובים כבר ידוע לנו מס' יהודית, שהוא לפי החקירה החדשה עוד מתקופת הפרסים, כמעט כל הימים מתקופת הבית חוץ מיום טרינוס, לפי המסורת חבר את המגלה אליעזר בן חנניה בן חזקיה בן גוריון. חנניה נזכר גם בתלמוד בקשר לכנס שבעליתו כענין המחלוקת בין ב"ש לב"ה. אליעזר נזדהה על ידי חוקרים שונים עם אלעזר בן חנניה הקנאי. המגלה הוזכרה בתלמוד כמה פעמים "כתוב במגלת תענית" או "תניא במגלת תענית" לפי התלמוד נתבטלה חלות המגלה פרט לחנוכה ופורים (ירושלמי מגלה ע"ג, תענית סו ע"א, בבלי ר"ה יח ע"ב).

המגלה כתובה ארמית, אבל נלוה אל כל שורה ארמית מוסף, סקוליון, שהוא כתוב עברית ומסביר את פרטי המאורע. לא תמיד הפירוש מתאים לטקסט הארמי ולפעמים ניתנו הסברים שונות (כגון לחנוכה), לפעמים לקוחים מן התלמוד, אבל לפעמים גם פירושים, תאוריות הסטוריות, שאינן ידועות לנו ממקום אחר, מכל מקום נראה שהסקוליון נתחבר ונוסף במאוחר, וכנראה מתקופה בתר-תלמודית.

[ב] **סדר עולם**. המגלה החשובה ביותר למחקר ההיסטורי של תקופת החשמונאים וסוף תקופת הבית כמו סדר עולם רבה המיוחס בתלמוד לתנא ר' יוסי (יבמות פב ע"ב, נדה מו ע"ב) ניתוסף עליו סדר עולם זוטא, שמוסיף מתקופת בר-כוכבא עד סוף תקופת הפרסים סדר עולם בהוצאת רטנר, סדר עולם זוטא הוצאת גרוסברג.

[ג] המסכתות המיוחדות שנדפסו יחד עם הבבלי – **מסכתות קטנות**.

1. **אבות דר' נתן** (41 פרק).

הוא מעין תוספתא על משנת אבות, מונח לפנינו עכשיו בשתי נוסחאות בהוצאת רש"ז שכטר (ווינה 1887).

אין שום הוכחות ליחוסו לר' נתן. מכיל הרבה ספורי מעשיות ואגדות על התנאים ויש לו חוץ מהערך הספרותי גם ערך היסטורי רב. היסוד הוא מתקופת התנאים.

2. מסכת סופרים.

יסוד תנאי, אבל חבור סופי מתקופת הגאונים, לפי מנהג ארץ ישראל. שתי הוצאות מדעיות של מיללער 1878, של היגר 1937. התוכן: דיני סופרים וספרי תורה, מסורה וליטורגיה (תפלות וקריאת תורה). חמשת הפרקים הראשונים דומים למסכת ספר תורה שהיא אחת מן המסכתות הקטנות, אבל לא יצאו כנראה ממקור אחד.

3. מסכת שמחות או אבל רבתי.

הוצאה מדעית כוללת של היגר 1931 (מסכת שמחות ומסכת שמחות דר' חייא) הכל כמעט כפי מנהג א"י ולפי גירסת הירושלמי. המסכת מצוטטת בשם 'אבל רבתי' בבבלי (אם גם הציטאטות לא נמצאו אצלנו), ובירושלמי בשם 'הלכות אבל'. נראה שעקר הברייתות מתקופת התנאים, מסכת שמחות דר' חייא לא נזכר בפירוש בתלמוד, אבל ברייתות ממנה נמצאו בתלמוד.

נראה שהחבור הסופי הוא מתקופת האמוראים, אבל התוכן הוא תנאי ללא ספק.

4. מסכת כלה ומסכת כלה רבתי.

קובץ מאמרים – הלכות – על ארוסין, נישואין, ודברים שבינו לבניה ומאמרים על הצדקה ועל הזהירות שלא להשתמש בכתר תורה.

נוכרים בכלה רבתי גם אמוראים בשם, כגון: הרבה פעמים רבא. מסכת כלה רבתי מעין תלמוד על מסכת כלה, הכוללים רק ברייתות. לפיכך ישנם המיחסים את הספר לאמורא רבא ממחוזא, וישנם לגאון רבא. יש שסבורים, שהוא שייך לסוג של המסכתות המשוונות. מכיון שיש מונחים ובטויים הדומים לאלה שבמסכתות הללו, אבל בכל זאת קשה להחליט מה מקום חבור הספר – כלה, כלה רבתי – ובאיזה זמן.

מסכת כלה מונה רק פרק אחד ארוך ואילו כלה רבתי כולל עשרה פרקים. (החל מפרק ג נושאים של דרך ארץ וכדומה) הוצאה מדעית טובה, הוצאת היגר.

בתלמוד נזכר, לפעמים מסכת כלה (ואפילו במסכת כלה – שבת קיד ע"א) אבל מחולקות הדעות, אם הכוונה למסכת שלנו התנאית או למסכת שלומדים בחדשי הכלה.

5. מסכת דרך ארץ רבה וזוטא.

(הרכב של מסכתות זעירות מסכת יראת חטא, דרך ארץ רבה, מסכת דרך ארץ זעירה, מסכת עריות פרק מעשים, פרק שלום פרק גדול השלום הוצאה מדעית היגר תרפ"ט 1929).

דרך ארץ בספרות התלמודית פירושו: מלאכה וישוּבו של עולם, נמוסים טבעיים וחברתיים, התנהגות מאופקת (הסתפקות), ענינים בינו לבניה, דעה, מדה טובה, מעשים טובים, כל' כל מה שנחוץ לשלמותו הרוחנית של האדם נוסף על תורה. אין הפרקים הנ"ל חטיבה אחת. אבל כנראה היתה לפני המחברים הספרות התנאית, אבל נמצאות גם הלכות ופיסקאות שאינן נמצאות בספרות התנאית שבידינו. כנראה שהחומר בחלקו היה ידוע לאמוראי בבל וארץ ישראל וכנראה שאבו המחברים בחלקים מסוימים גם מן הבבלי וגם מן הירושלמי ויש חומר משותף רב גם לפרקים הללו ולאבות דר' נתן. הסגנון דומה בהרבה פתגמים לזו של בן סירא ומשלי כמה פרקים הוטבעו על ידי המחבר במטבע לשונו של בן סירא ומשלי (דרך הראוי, הוי, אַל, אהוב, הרחק, עשה) כפי שאפשר לראות עדיין גם בפרקי אבות.

כל המסכתות הללו מענינות גם מבחינה לשונית והיסטורית (מכילות הרבה ספורים).

נוסף על כך עוד שבע מסכתות קטנות 'ירושלמיות': ספר תורה, מזוזה, תפילין, ציצית, עבדים, כותים, גרים, שהן נדפסות בהוצאות התלמוד והוצאו לאור בהוצאה מדעית לראשונה על ידי ר. קירכהיים 1851 ובחלקם גם על ידי היגר.

שאלות ותשובות בהלכה

מכתבי הרב בנימין בן ר' נפתלי דה פריס זצ"ל

כשרות ילד שאמו הרתה כשאביו היה בבית הסוהר

שאלה

אשה אחת שבעלה היה נחבש בבית האסורים שנים אחדות ילדה בן בתוך הזמן הזה והעם רננו אחריה שעברה על דת יהודית וגם היה קלא דלא פסיק שהיו רואים אנשים פוחזים וריקים עוברים ושבים בביתה, וע"כ שלח הב"ד אחריה ושאל מאיטה מה טיבו של ילד זה? ותאמר כשר הוא, אך הוא בן ז' חדשים שבעלי בא עלי באותו הלילה שברח מבית האסורים, ואם תדרשו הדבר תדעו שבביאה זו נתעברתי שלאחר ז' חדשים ילדתי בן. ואחר שאלו את בעלה על הדבר ואמר להם אמת הדבר שברחתי ובאותן הימים שאמרה אשתי, אך להד"ם שבאתי עליה דאדרבה לא רציתי לבא אל ביתי מיראתי פן יחזרו אחרי וישובו ויתפשוני, ובאמת תפשוני לאחר ג' ימים בעיר אחרת בבית אחותי ובעלה שנסתי שמה, והם יעידו עלי שכך הדבר שהייתי ושלנתי בביתם כל אותן ג' הימים לילה ויום עכ"ד. גם קראו לחכמה הנכרית שהיתה מילדת את האשה אך כפי עדותה לא היה הילד בן ז' חדשים כי אם בן ט'. ועם כל זה עמדה האם בדיבורה ואמרה מפני השנאה ששונא בעלי אותי אומר כן משום שגם הוא חושב אותי שהייתי מזנה תחתיו ששמע מה שאומרים עלי לשקר, גם המילדת ענתה בי שקר שהיא לא נתנה לבה אלי לא בחדשי הריוני ולא בשעת לידתי, וכמעט לא ראתה את הילד בחפזונה לשוב וללכת.

ועתה על הב"ד לפסוק מה טיבו של ילד זה.

פתיחה

על שאלה כזו אין להשיב תשובה מוחלטת ודאית שהילד ממזר הוא או כשר לגמרי שהרי יש פנים לכאן ופנים לכאן ובפרט שחסרות לנו ידיעות נחוצות. למשל אין אנו יודעים מה שהעיד האיש בפני המשטרה

בתפישם אותו בדבר התנהגותו משך אותם הג' ימים. ומתוכן השאלה נראה קצת שדבריו שאמר בפני המשטרה אינם מתאימים לגמרי עם עדותו בפני הב"ד שאלמלי כך היה לו לומר תשאלו את המשטרה שהם יעידו עלי ששם הודיתי שכך הוא, ולא היה צריך לסמוך על עדות אחותו ובעלה שהם פסולים לעדות מחמת קורבה וצריך לסלקם מכאן. אכן אם הודה שם ששהה בביתו אין זאת נחשבת הגדה שאין יכול לחזור ולהגיד שהרי בפני ב"ד הודה ויכול לתת אמתלא לדבריו. ומאידך גיסא אפשר גם כן שהמשטרה לא חקרה ודרשה היטב אחר מעשהו משך אותן ימים ועכ"פ אין להכריע. ועוד משמע מתוך השאלה שאין לומר כאן דאשתהי הילד שהרי הוא יושב כבר שנים אחדות ועוד שהיא בעצמה אומרת בן ז' הוא.

גם עלינו להקדים בתור יסוד מוצק כי ילד זה אינו בחזקת כשרות כשאר ילדים הנולדים מאשה נשואה אלא בחזקת ממזר הוא, כי הבעל היה נחבש דהוי כמו שהיה במדינת הים. ועוד צריך להעיר כי אפילו אם אמת הדבר שהילד הוא בן ז' עדיין יש לתלותו באחר שהרי ליכא סהדי שדווקא על ידי ביאה זו נתעברה ואפשר שבאותו הזמן בא עליה אחר ועוד שילדת לשבעה יולדת למקוטעים. וגם נראה מתוך השאלה שהאשה לא הלכה אצל בעלה בעיר האחרת שאילו כך הדבר בוודאי אמרה כזאת בפעם השניה ששוב נשאלה. ואחרי ההקדמה הזאת נחקור את הדבר אליבא דהילכתא בלי נטיה ימין או שמאל ועלינו לדון בעיקר על:

א. ערכו של הקול בנ"ד.

ב. על נאמנות האב.

ג. נאמנות האם.

ד. עדות החכמה.

א. ערכו של הקול בנ"ד

גרסינן בגיטין (פט ע"א): "אמר רבה יצא לה שם מזנה בעיר אין חוששין לה מ"ט פריצותא בעלמא הוא דחזי לה. כתנאי, אכלה בשוק וכו', ככולן ר"מ אומר: תצא, ר"ע אומר: משישאו ויתנו בה מזורות בלבנה. אמר לו רבי יוחנן בן גוריי: אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, והתורה אמרה: כי מצא בה ערות דבר, ולהלן הוא

אומר על פי שניים עדים וכו' מה להלן דבר אף כאן דבר ברור".
 ולכאורה הייתי מפרש סוגיה זו דאיירי בנשואה וכן משמע מתוך הברייתא
 וכן ראיתי מפרשים, עיין בבית שמואל סימן ד ס"ק כא. ואולם רש"י
 (גיטין שם) פירש וז"ל: "יצא לה קול לאשה פנויה בעיר", שם מזנה
 – "לעכו"ם ולעבד שפוסלין אותה מן הכהונה", אין חוששים לה –
 "לאוסרה לכהונה" (ועיין בתוספות שם ד"ה אכלה). וכן פרשו שאר
 המפרשים, ועיין ברמב"ם (פ' טו מהל' אסורי ביאה הל' כ).

ואולם יהיה איך שיהיה כבר כתב הרמב"ם בהלכות אסורי ביאה (פי"ז
 הל' כא) וז"ל: "יצא לה שם מזנה בעיר (בפנויה איירי עיין מ"ש לעיל)
 אין חוששין לה ואפילו הוציאה בעלה משום שעברה על דת יהודית או
 בעדי דבר מכוער ומת קודם שיתן לה גט הרי זו מותרת לכהן, שאין
 אוסרין אשה מאלו אלא בעדות ברורה או בהודאת פיה". הרי יוצא מכל
 הדעות שאין האשה נחשבת זונה אלא בעדות גמורה או בהודאת פיה
 וכאן אפילו כיעור אין, אלא קול דלא פסיק, שאנשים עוברים ושבים
 בביתה ורנון שעברה על דת יהודית. ואם אין חוששין לה משום זונה
 ממילא אין חוששין לבניה משום ממזרים, אלא שהיא פרוצה ביותר.
 דהכי אמרינן בסוטה (כו ע"א): "והלכתא ישא אדם בת דומה ואל ישא
 אדם דומה, דתני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר' אבהו: אשה מזנה
 בניה כשרים רוב בעילות אחר הבעל. בעי רב עמרם היתה פרוצה ביותר
 מהו וכו' דלמא כיוון דפרוצה ביותר לא, תיקו" ע"כ, ופסקינן לחומרא.
 ואע"ג דמתוך התוספות שם משמע דבקלא דלא פסיק נחשבת פרוצה
 ביותר (אך עיין מה שכ' הג' בית מאיר על דברי תוס' זו בס"ד ס"ק
 טו ד"ה פרוצה ביותר) מ"מ לא נתפרש שם מהו הקול ואפשר שהכוונה
 קול ניאופים, כמו שפרש"י: "דומה נטענת ונדברת בפי כל על ניאופיה..."
 וכאן יש רק קול שאנשים באים ושבים בביתה ותו לא ועל סוגיה זו
 בכלל עיין באה"ע סימן ד סט"ו ובכ"ש ס"ק כו ובנוב"י תניינא אה"ע
 סי' ב.

ואולם כל זאת כתבתי לרווחא דמלתא שהרי מה לנו כאן ולהקול.
 הנה הילד בלי שום קול בחזקת ממזר הוא, וכלום צריכים אנו לקלא
 בכדי לחזק את החזקה? יהודה ועוד לקרא!

ומאידיך גיסא, יש ערך לקול אם האב או האם שותקים, אבל אם
 מעידים על הילד אין לנו לעניין דינא רק ההודאות של הבעל ואשתו,

עיין בתוס' שם בא"ד ובטוש"ע שם סעיף טו בהגה מה שכתב בשם הר"ם פאדווא. וערכו של הקול רק להכריע את הכף לזכות או לחובה אם יש מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן, אבל עד שלא חקרנו את הנאמנות עלינו לבטל את הקול אעפ"י שהוחזק בב"ד כנראה מתוך השאלה (שכן כתב השואל "ע"כ" אף שגם בלעדי קול על הב"ד לחקור בנ"ד ואפשר לפרש מילת "על כן" גם על הרישא מ"מ מתוך הסגנון משמע קצת שהקול נחזק) ולכן נדון עכשו על הנאמנות.

ב. נאמנות האב

תנן בקידושין (עח ע"ב): "האומר בני זה ממזר אינו נאמן ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא אינם נאמנים. רבי יהודה אומר נאמנים". ואמרינן עלה בגמרא: "ואפילו שניהם. לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא איהו דלא קים ליה דלא מהימנא, אלא אפילו איהי דקים לה לא מהימנא, ולא מיבעיא היכא דאית ליה חזקה דכשרות דלא מהימני אלא אפילו עובר נמי דלית ליה חזקה דכשרות לא מהימני". ותו מפרשי בגמרא דטעמיה דר' יהודה: "יכיר יכירנו לאחריים, מכאן אמר ר' יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה". ואפסיקא הלכתא כר' יהודה כדאיתא בב"ב קכ"ח ע"ב וביבמות מ"ז ע"א על ידי הסכמת כל הפוסקים, ורבו הדעות בין המפרשים והפוסקים אודות שיטתו של ר' יהודה והסוגיה כאן.

ועיקר המחלוקת מיוסדת על שתי שאלות ואלה הן:

א. מה מובנם של המילים בני זה ממזר, האם המובן הוא את בני הזה הולדתי מחייבי כריתות (ואז קשה קצת אפילו שניהם מודים על העובר וכו' אבל אפשר לפרש גם כן לפי שיטה זו) וצריכים לפרש הסוגיא באופן זה: לא מיבעיא איהו דלא קים ליה דכשם שזנתה עמו כך זנתה עם אחר, אלא אפילו איהי דקים ליה דלא זנתה אלא עמו.

או משמעותן: ילד זה שאתם מחזיקים כבני אינו בני אלא ממזר הוא, ואז יש לפרש הסוגיא כך: לא מיבעיא איהו דלא קים ליה שזנתה עם אחר אלא אפילו איהי דקים לה שלא זנתה תחתיו. (ואז קצת קשה הא אפשר דקים ליה כגון שלא שמש מיטתו זמן רב או שהיה במדינת הים).

ב. כלום האמין ר' יהודה לאב אף בלי שום הכרת בכור או לא, ואפילו אם האמין בהחלט אנן פסקינן רק הלכתא כוותיה אם יש שם הכרת בכור או לא.

ועכשיו נציע השטות השונות:

א. שטת הסוברים שהאב נאמן רק אם אומר בני זה שהולדתי הוא ממזר

רש"י פירש על המשנה "ממזר הוא – שנולד לו מחייבי כריתות", ובס' המכריע סי' סד נמצא פירוש ממנו על הגמרא שמבאר גם כן באופן כזה, אבל ליתא בפירוש שלנו.

הש"ג בשם ריא"ז כתב: "וכן נאמן האב לומר על בנו בני זה ממזר הוא שאשה שנשאתי היתה ערוה אצלי ולא הכרתי בה עד עכשיו וכו' ואף בשהאמינתו תורה לאב לא האמינתו אלא שהוא אומר בנו הוא אלא שנולד בפסול וכו', אבל אם הוא אומר שאשתו זנתה תחתיו ומאחר נתעברה ואין זה בנו אינו נאמן עליו, שעל בנו האמינתו תורה ולא על שאינו בנו והואיל והוא בחזקת כשרות לאו כל הימנו לפוסלו ע"כ. וכדברים האלה כתב גם כן הרי"ד בספר המכריע סי' סד.

והיש"ש על קידושין (פ"ד סי' טו) כתב גם כן כך והוסיף ז"ל: "וכדמשמע לישנא דמתניתין בני זה ממזר הוא ולא קאמר האומר על בנו שהוא ממזר".

והחוות יאיר בסי' צג וז"ל: "ואם לדבריו אינו בנו מהיכן יבא לו הנאמנות של אב על בנו שהרי א"א בשום פנים לחלק דיבורו ודמי למ"ש בפ' החולץ מז ע"א לדברין נכרי אתה וכו'".

ב. שטת האומרים בני זה שאתם מחזיקים בבני ממזר הוא

בפירוש המשנה לרמב"ם (קידושין פ"ד מ"ח): "ואיני צריך לומר שאם אמר האב אין זה בני אלא ממזר הוא, ואמרה האם שהוא מגוי או עבד שהיא נאמנת והולד כשר, וכך נתבאר בתחלת כתובות". (כוונתו בסוגיא דההוא ארוס וארוסה וכו' ועיין לקמן). ובמשנה תורה שלו הלכות אסורי ביאה פ' טו הל' טו ז"ל: "אבל האב שהוחזק שזה בנו ואמר בני זה ממזר הוא נאמן ואם יש לבן בנים אינו נאמן..."

ובהלכה יט: "אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים ה"ז בחזקת ממזר (=לא ממזר ודאי דאפשר מגוי) אמר האב אינו בני או שהיה בעלה במדינת הים הרי זה בחזקת ממזר, ואם אמרה מעכו"ם ועבד נתעברתי הרי הולד כשר, שאין הבעל יכול להכחישה בדבריה". (וע' בה"ה שדומני שלא ראה פירוש המשניות). וכן התוס' בפרק יש נוחלין קכו ע"ב: כתבו בין יתר דבריהם וז"ל: "ואם כן עושה בניו הגדולים ממזרים שמאיש אחר הם". וכן משמע מתוך הרא"ש והמרדכי וכן כתב ריב"ש בתשובתו סי' מא בתוך דבריו "זה אינו בני וממזר הוא" וע"ש.

והרב"י פסק בשולחנו סימן ד סעיף כט: "אבל האב שאומר על העובר שאינו ממנו או על אחד מבניו שאינו בנו נאמן לפוסלו והוא ממזר ודאי".

ג. שטת האומרים דהלכה כר"י דווקא בהכרת בכורה

בעל הלכות גדולות סימן כט, הלכות עריות וז"ל: "האומר בני זה ממזר אין נאמן, דכי נמי קיימא לן (שם קכח, ב) הילכתא כרבי יהודה וכו' הני מילי היכא דאמר על תינוק בין הבנים בכור הוא דכיון דקאמר על דזוטר מגדול ואמר האי בכור, מגו דהימניה רחמנא על בכור דכתיב (ויקרא כא, יז) יכיר ואמרינן יכיר יכירנו לאחריים דממילא קא הוי גדול ממזר, במקום שאין בכור לא מהימן דאמרינן רוב בעילות אחר הבעל, ולא מהימן למימר בני זה ממזר, כל היכא דליכא במקום בכור דליכא יכיר דתלייה רחמנא בגויה, לא מהימן ולא הוי ממזר, ואפילו אשתו פרוצה ביותר, רוב בעילות אחר הבעל".

(ופירושו של היש"ש בדברי בה"ג נראה דחוק קצת שמתוך דבריו של בה"ג יוצא שבנוגע להבנת הסוגיה הוא מפרש כשטה ב' ודוק גם כן פסקו בדין פרוצה ביותר).

וכן שטת ר"ת בתוס' יבמות מז בד"ה והלכתא כוותיה דרב נחמן. והנה לכאורה שטה א' נוחה יותר לפשוטה של הסוגיא, והיינו יכולים לסמוך עליה, אפילו נגד רוב הפוסקים עיין בתשובת רעק"א מהדו"ק סי' קכח. ואפילו על שטה ג' שהרי מתוך השאלה לא משמע אם יש כאן הכרת בכור או סילוקו. אך אחר עיון בנ"ד אי אפשר לנו לנקוט כך, משום ששתי השיטות מצדן ההלכתי מבוססות על חזקת הכשרות של

הבן ומשום דרוב בעילות אחר בעל ואין כאן לא חזקה ולא רוב, ולכן בכגון דא יש להאמין את האב ועכשיו עלינו לחקור אם האב נאמן גם כן כשהאם מכחישתו.

ד. נאמנות האם

ידועה היא למדי שיטתו של ר"ג בפ"ק דכתובות שהוא מאמין אשה בענייני ייחוס לכל דבריה בטענת ברי. ולפי דברי הגמרא יג ע"ב אפילו ברוב הפסולים אצלה, דאית ליה העמד אשה על חזקתה אע"ג דלית לה מגו (עיין בתוס' יד ע"ב ד"ה כמאן, ועיין היטב ברש"י יד ע"ב וברש"י יג ע"א ד"ה בבתה ומשמע משטת רש"י שהחזקה זה העיקר). אבל ידועה גם כן האימרה דשמואל יד ע"א: "הלכה כר"ג ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרים אצלה". ופריך שם הש"ס גבי "ההוא ארוס וארוסה דאתו לקמיה דרב יוסף היא אמרה מיניה, והוא אמר אין מינאי וכו' ובהא כי לא מודה, מכשר ר"ג? והאמר ליה שמואל וכו' וליטעמין תקשה לך היא גופה הלכה ואת לא תעביד עובדא, אלא מאי אית לך למימר הא לכתחלה הא דיעבד, והא נמי כדיעבד דמי" (פרש"י: שנתעברה ואתה בא לפסול העובר ולאוסרה על הארוס דאם אין אתה מאמינה הרי אתה מוציאה מבעלה, ועיין גם כן בתוס' רי"ד שם). ועוד "אמר רבי יוחנן לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה" (יג ע"ב) ואפסקא הלכתא כוותיה בכל הפוסקים.

ותו גרסינן ביבמות סט ע"ב ובקידושין עה ע"א: "ארוסה שעברה רב אמר הולד ממזר שמואל אמר הולד שתוקי" ומסקינן שם בקידושין "מאי שתוקי שבודקים את אמו ואומרת לכשר נבעלתי נאמנת (וכשטת אבא שאול). כמאן כר"ג האמר שמואל חדא זמנא דנתן וכו' צריכא דאי מהתם הוה אמינא התם רוב כשרים אצלה אבל הכא דרוב פסולים אצלה אימא לא צריכא". ולפום ריהטא מסקנות הללו כך היא שלפי שמואל אם הארוסה נתעברה והיא אומרת לכשר נבעלתי היינו הארוס אעפ"י שהוא מכחיש נאמנת דהא כדיעבד הוה, ואע"ג שבקידושין לא נתפרש היאך הדין אם הוא מכחיש בכל זאת מה שסתם כאן גלה במקום אחר היינו בכתובות. וכן נראה מתוך סתימת פרש"י והרי"ף ביבמות בסוף פ' אלמנה לכ"ג וכן פרש הרי"ד שם בכתובות (ובשו"ת הרי"ד סי' צ"ב), וחייליה מן הדא: "דאם איתא דהיכא דקא מכחיש לה לא מהימנא א"כ אמאי

מהימן לה ר"ג מסתמא יבוא אותו פלוני ויאמר אם בא עליה הוא ואם לאו, אלא ודאי אע"ג דהוה אתי ומכחיש לה היא נאמנת וכו' והכי נמי אע"ג דאתי ארוס" וכו'. ופרש ביתר שאת בספר המכריע סי' סד ועיין גם כן בתוס' רי"ד על קידושין עה ע"א.

ואולם הרי"ן מגאש בש"מ על כתובות שם (ועיין גם כן מה שכתב שם בשם הרשב"ד שאינה נאמנת על העובר) והרמב"ם והתוס' והרא"ש (עייין ג"כ בתשובותיו כלל פ"ב ס"א) והנ"י שם ביבמות בשם הריטב"א ועוד אחרים מפרשים דהך דלא מודי היינו דליתא קמן, או שאומר בלשון שמא דאלו הכחיש הא ברי וברי הוא ור"ג לא קאמר אלא בברי ושמא עיין כתובות טו ע"א. ולכן אם הארוס הכחיש אותה אינה נאמנת (ובזה הפרוש מיושבת ג"כ קושיתו של הרי"ד). וז"ל הרמב"ם בפ' טו מהל' אסורי ביאה הל' י: "ארוסה שנתעברה והיא בבית אביה הרי הולד בחזקת ממזר ואסור בבת ישראל ואסור בממזרת, ואם נבדקה אמו ואמרה מארוסי נתעברתי נאמנת והולד כשר, ואם הכחישה הארוס ואמר מעולם לא באתי עליה הרי הולד ממזר שאפילו היה בחזקת בנו ואמר בני זה ממזר נאמן". וכן פסק הרב"י בסימן ד סעיף כז.

והנה על פי שיטת הרמב"ם וסיעתו אפשר לחלק בין ארוס לבעל דהא אוקימנא ביבמות דדיימא מעלמא ולא דיימא מיניה (אף שמדברי הרמב"ם נראה שאינו מחלק), והנה הבעל מצוי אצלה וארוס לא מצוי אצלה, דלאו אורחיה למיבעל כולי האי בלא חופה (עייין ברש"י יבמות סט ע"ב ד"ה דדיימא מעלמא) ולכן היה לנו להאמין את האשה אפילו אם הבעל מכחיש. אכן נ"ד אינו דומה לבעל ואשתו אלא לארוס וארוסה שהרי הבעל אינו מצוי אצלה, ואדרבה עוד גרוע הוא שהארוס אפשר לו לבוא עליה בכל עת ולאיש הזה היתה האפשרות רק באותן הג' ימים. ואולם מאידך גיסא יש לומר ארוס מוקי אנפשיה ואינו בועל שהרי גנאי הוא לו ולאיש הזה היתר גמור היה. ולכן עדיין אין לנו הכרע על טיבו של ילד זה, דשמא הלכה בכאן כהרי"ד (ואין מקום לסמוך עליו בהחלט, חדא דרבים פליגי עליה, ועוד דמסתבר טעמייהו דר"ג לא אמר בברי וברי. ויש עוד שטה עתיקה בין התנאים והאמוראים הראשונים שמודה ר"ג שהולד הוא שתוקי שאין לו חזקה ואעפ"י ששטה זו דחוויה היא בישיבות בכל בכל זאת הורע כוחו של הרי"ד על ידי כך, ותו דרוב נשים לט' ילדן). וגם אין להאמין את האשה במגו דאלו אמרה מנכרי

הוא – נאמנת, דהוה טענה יותר קרובה מטענתה שהוא בן ז' דאטו נשי דיני גמירי וידעי דמנכרי כשר הוא, ועוד דאין אדם משים עצמו רשע, ובזה האמינה התורה רק את האב אעפ"י שהוא נפסל על ידי טענתו. ולכן עלינו לחקור עכשיו אחרי עדותה של החיה ומה דינה.

ה. נאמנות החיה

שנינו בקידושין עג ע"ב: "ת"ר נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר, בד"א שלא קרא עליה שם ערער אבל קרא עליה ערער אינה נאמנת". ופריך הש"ס: "ערער דמאי? אילימא ערער חד והאמר רבי יוחנן אין ערער פחות משנים! אלא ערער תרי; ואיבעית אימא לעולם אימא ערער חד, וכי אמר ר' יוחנן אין ערער פחות משנים, הני מילי היכא דאיכא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות חד נמי מהימן".

ופרש"י: "זה כהן וזה לוי – נשים שילדו בבית אחת אשת כהן ולוי נתין וממזר. שלא קרא עליה ערער – שלא יצא מעורר על הולד לומר זה בנה של אשת ממזר". וכן פרשו שאר המפרשים אלא שנראה שרבים גרסו בהדיא "עליו" במקום עליה (וכן נראה מתוך פרש"י).

ואולם הרמב"ם פירש בענין אחר באו או קתני וז"ל (הל' אסו"ב פט"ו הל' לב): "נאמנת חיה לומר זה הבן כהן הוא או לוי או נתין או ממזר מפני שלא הוחזק ואין אנו יודעין יחוסן (= ולפי פירושו באסופי איירי שהוא מן המסופקים), בד"א בשהוחזקה בנאמנות ולא ערער עליה אדם (= נראה דפירש דערער הוא מקודם וכן ראיתי שאר מפרשים), אבל אם ערער עליה אפילו אחד ואמר בשקר מעידה אינה נאמנת והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס".

וכתב הר"ן לא מדינא אלא דהימנוה רבנן, לפי שעל הרוב אי אפשר בעניין אחר (ועיין בלחם משנה מה שפלפל בזה). והרב"י בסימן ד סל"ה תפס לשון רש"י ורמב"ם יחד וכבר העירו המפרשים שיש בזה קולא וחומרא שאם החיה אומרת ממזר הוא ואחד מערער ואומר כשר הוא נאמן. ואעפ"י שזה רחוק קצת מפאת שהסוגיא עצמה תפסה רק את הצד האחד דהחיה אומרת כשר הוא וחד מערער עי' בב"ש ס"ק סא, והעד צריך להיות עכ"פ עד כשר עיין בב"ש ס"ק סב.

ומה שהחיה בדבר הבכורה נאמנת לאתרו כבר תרץ הריטב"א בחידושו על קידושין שם וז"ל: "ודוקא בהא לא הימנוה רבנן כל זמן שיצאת מן הבית, דכיון שנתעלם כל כך מעיניה לא סמכו עליה שתדע להכיר אי זה יצא ראשון לבכורה, אבל לומר שאינו נתין וכיוצא בו לעולם נאמנת כל זמן שלא קרא ערער".

אבל הפרישה תרץ באופן אחר וכתב וז"ל: "והכא אינו מחלק משום דמיירי דאין אב ואם מכחישים ושם (=בחו"מ, לעניין בכורה) מיירי דחיה נאמנת אפילו אמו או אביו מכחישה". וכתב הב"ש שהט"ז חולק עליו וכתב "דכאן ושם לא איירי במכחישה, כי במכחישה אפילו אב או אם אינה נאמנת, ומחלק בין הכרות לענין בכור לבין הכרות דכאן". ומתוך כל זה משמע דאם אב או אם מכחישים את החיה אין החיה נאמנת (לפירוש הרמב"ם לא איירי כלל בשאנו מכירים אב או אם).

ועכשיו נחזור לנ"ד. מה דינה של החיה כאן. והנה קודם כל צריך לדעת היטב מה תוכן אמירתה. היא לא אמרה שהילד הוא ממזר אלא בן ט' ובכך יש לצדד ולדמות זה ל"זה יצא ראשון" ואפילו אם תדמה זה לאומרת שהוא ממזר הלא האם מכחישה ועוד דעד כאן לא הימנוה רבנן לחיה אלא כשאי אפשר באופן אחר כגון שתוקי או נשים שילדו בבית אחד. וכאן הרי האם לפנינו ויודעים אנו בודאות שהיא האם וגם בעלה ישנו במציאות. ועדיפא מכל זאת שהחכמה היא נכרית ולא מצאתי שהאמינו חכמים לחיה נכרית. וא"ת הרי בעדות אשה גם כן האמינו חכמים לנכרי במסל"ת (=מסיח לפי תומו) הרי תשובתך בצדך שכאן אינה מסל"ת שהרי הב"ד בא אליה, והיא מבינה מפני מה באו. ועוד דשאני עדות אשה שהקילו בה חכמים דהא מילתא דעבידא לאיגלווי היא ויתר על כן הלא הזהירונו חז"ל לבלי השתמש בחיה נכרית כלל עיין בי"ד סי' קנד. ואם ישאל הקורא הלא הב"ד גם כן ידע כזאת הנני להשיב כי הב"ד בוודאי ידע אבל בכל זאת שאלוה שכן מן האפשר היה שהיא גם היא תאמר שהילד בן ז' הוא ואז היה להם לכל הפחות סמך בכדי להתיר הילד בצרוף להתירים אחרים שבזה אין הבעל יכול להכחיש לה. ועוד אמר אלי רופא מומחה ונאמן שהחיה אעפ"י שאינה מפסדת אומנתה ויודעת היטב להבחין בין בן ז' לבן ט' שהרי ישנו לבן ז' כמה סימנים בכל זאת גם היא יכולה לטעות שפעמים בן ז' הרי הוא

דומה ממש לבן ט'. ולכן אין לחשוב את עדותה של החיה בנ"ד אפילו סניף רק ריעותא איכא.

ובכן נשאר רק הספק שמא ההלכה כאן הוא כתוס' הרי"ד ויש לתלות בבעל והייתי רוצה להתיר את הילד משום ספק-ספיקא, ספק אם ההלכה כאן כהרי"ד ואת"ל אין הלכה כמותו שמא מגוי נתעברה והוי הילד כשר (ועיין בב"ש סי' מג בשם תשובת מהרי"ו). אך אחרי עיון לא עלתה לי מכמה טעמים,

א. שאז באמת היה לנו להתיר גם כן בפרוצה ביותר מטעם ס"ס לדעת הפוסקים שחוששין לממזר בפרוצה ביותר, ואין סברה לומר דזה מיירי דווקא בעיר שכולה ישראלים (ודלא כהגאון בית מאיר בשו"ת רעק"א סי' ק שרוצה לדחוק בכך).

ב. שאין לעשות ספיקא דדינא מדעה אחת שהיא דחוייה משאר הפוסקים.

ג. דיש מחמירים אפילו בס"ס מטעם מעלת יוחסין, עיין בבית יוסף סימן ז ועוד שאין לבן חזקת כשרות.

ד. דאיכא ריעותות כגון הקלא ועדותה של החכמה.

ה. שמתוך לשון השאלה לא משמע שהיא זנתה גם עם נכרים אלא רק אנשים פוחזים וריקים והשואל סתם. ואלו היו נכרים לא היה לו לומר פוחזים וריקים שכל הנכרים חשודים הם ואעפ"י שיש להשיב ש"פוחזים וריקים" כולל נכרים עם יהודים יחד.

(ורק אם יש הזדמנות לבדוק את טבע הדם על פי רופאים מומחים ואז מוכח שטבע הילד והאיש דומים (נלפע"ד לסמוך על הרי"ד אם גדולים יסכימו אך טבעא דידי גרמא לי דלא בקי אנא בענינים כאלו ולכן אין ביכלתי להאריך על זה).

ולכן נ"ל שלא להכשיר ילד זה אלא ממזר ודאי הוא (עיין מ"ש לעיל סי' ה') והיות שאין לי להורות הלכה למעשה אין עלי למצוא התרים דחוקים בנוים על סברות רעועות ופלפולים עצומים ורק זה ביכלתי להקל שיהיה ממזר ודאי ומותר בממזרת כנלפע"ד.

ב"ה כסלו תרצ"א לפ"ק

הבאת שופר בשבת

שאלה

בערב ר"ה שחל להיות [בע"ש] בהוא כפר כשבא התוקע כשעה אחת קודם היו"ט לנסות עוד הפעם את שופרו לתקוע בו נפל לו במקרה השופר, ונסדק לאורכו ונפסל ע"י כך. ושופר אחר אין במקום ההוא ומשום שלא היה יודע מה לעשות שלח למחרת ביום השבת נכרי אחד אל העיר הסמוכה אעפ"י שהיא חוץ לתחומו של הכפר לשאול שם שופר מאת נכרי אחר הדר שם אומן בעשיית מלאכת שופרות ובמעשי תקונם, אך לשוא היתה נסיעתו של הנכרי לעיר הזאת כי שב בידיים ריקניות וספר שלא היה לו להאומן כי אם שופר אחד שלא נגמרה מלאכתו כל צרכה וגם זה לא רצה להשאיל כי אם למכרו, גם אמר שאם ישוב אליו במהרה בעוד היום הגדול והמענות בידו יגמרנו וימכרנו לפרנסי הכפר, אך לערב לא יהיה לו עוד פנאי לעשות את המלאכה הזאת, ועכשו בא התוקע אל המורה לשאול מאתו כדת מה לעשות.

תשובה

לכאורה שאלה זו קשה ביותר וכמעט שאין היתר להשיג שופר חדש כדי לקיים את המצוה ואולם אחרי עיון רב נראה לנו שיש ויש למצוא היתר. וכדי להקל על הקורא נפרט כאן ראשי הפרקים של המשא ומתן אשר עליהם מתבססת תשובתינו ואלה הם:

- (א) אם אמירה לנכרי מותרת במקום מצוה.
- (ב) דין מקח וממכר בשבת.
- (ג) ערך מצות התקיעה כאן.
- (ד) אם מותר להשתמש בשופר שעשאו גוי בשבת.
- (ה) אם שייך בנ"ד ענין הכנה.

א. אם אמירה לנכרי מותרת במקום מצוה

תנן במס' ר"ה לב ע"ב: "שופר של ר"ה אין מעבירין עליו התחום ואין מפקחין עליו את הגל" וכו' וכן פסקו כל הפוסקים. ואולם הרמב"ם כתב בפ"ו מהל' שבת הל' ט ו-י וז"ל: "דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו אלא משום שבות מותר לישראל לומר לגוי

לעשותו בשבת והוא שיהיה שם קצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה. כיצד אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר או סכין למילה... (ומה שלא הזכיר רבנו להעביר התחום להביא שופר היינו משום דמילתא דפסיקא נקט שהרי לפי דעתו תחומין מחוץ לי"ב מיל דאורייתא הן).

הנך רואה שהרמב"ם מתיר שבות דשבות במקום מצוה ואולם ישנם חלוקי דעות בזה במחנה הפוסקים ויש מתירין אפילו אמירה לנכרי בדאורייתא ודבר זה תלוי בעקר בדקדוק הסוגיא בעירובין (פרק הדר) סז ע"ב דגרסינן שם: "ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אמר להו רבה: נייתו ליה חמימי מגו ביתאי. א"ל אביי: והא לא ערבינן? א"ל: נסמוך אשיתוף. א"ל: והא לא שתפינן? נימרו ליה לנכרי ליתי ליה וכו' ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחיס" ע"כ.

והנה ישנן חילופי גרסאות בסוגיא זו ורוב הכ"י לא גרסי: 'דהא מר לא אמר ליה' וכו' וכן נראה עיקר שאלמלא כן לא היה לו לומר: 'ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מלאכה דאורייתא ובין שבות דשבות' כגון הכא שההוצאה היתה דרך החצר. ולכן הוציא מזה בה"ג (הלכות מילה): "היכא דאייתי איזמל מערב שבת ואפגים או אגניב מקמי מילה שרי למימר לצבותיה או לאתויי איזמל אחרינא",

אולם הרי"ף (שבת נו ע"א) גרס אותן המילים ואמר "דמלאכה ומעשה חדא מילתא הוא דקרו אינשי למלאכה מעשה כדאמרינן בין יום השביעי לששת ימי המעשה" ולכן דחה פסקו של בה"ג בפרק ר"א דמילה וכתב בסוף דבריו והאי דכתב בה"ג טעותא היא ולא תסמוך עלויה והתיר רק אמירה לנכרי בשבות דשבות כגון טלטול בחצר שלא ערבו, אברא לפענ"ד דבריו של הרי"ף במכ"ה (=במעלת כבודו הרמה) דחוקים במקצת שהרי הלשון 'ששת ימי המעשה' לשנא דקרא הוא (יחזקאל מ, א) ולשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ועוד שבאמת ברב כ"י לא נמצאו המילים כמו שאמרנו.

והנה דברי הרי"ף ובה"ג מכוונים רק כלפי מכשירי מילה כמו שמוכח מתוך לשונם, אך רבותינו שבאו אחריהם והלכו, הללו בשיטת בה"ג, והללו בשיטת הרי"ף, הרחיבו את שדה ההלכה וכללו בתוך פסקם לא רק את מצוות מילה אלא את כל המצוות ואפילו חולה או אנוס. ומזה

יצא פסקו של הרמב"ם דלעיל בשטת הרי"ף שהוא הראשון שהתחיל בהרחבה זו, וכמו כן הרא"ש (שבת פ"ט סי' ב) והראב"ה (ח"א סי' רעח) והאו"ז (ח"ב סי' פד). אבל התוס' גיטין ח ע"א ד"ה אע"ג וב"ק פ ע"ב סוברים דדוקא משום מילה שהיא גופא דחיא שבת אבל משום מצוה אחרת כגון להביא ס"ת דרך כרמלית וכה"ג אסור לומר לנכרי והמחבר בשו"ע סי' שז הביא שתי הדעות בלי הכרע ואולם בהלכות ר"ה בסי' תקפ"ו פסק בפירוש כהרמב"ם והתיר שבות דשבות לגבי שאר המצוות.

אך כנגד שטת בעלי הרי"ף יש לנו גם כן פוסקים גדולים דסבירא להו שטת בה"ג, וגם הם כללו בדבריהם שאר המצוות ואלה הם:

א. בעל העטור מביאו הר"ן בפ' ר"א דמילה שכתב שמותר לומר לעכו"ם להדליק לו נר לסעודת שבת מההיא טעמא.

ב. ואחריו הלך מרן הרמ"א ומביאו בסי' רעו ס"ב בהגה וכתב עליו "ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול הא במקום צורך גדול יש להקל" והיינו כאן כמו שפרש המג"א שיושב בחושך ואוכל סעודת שבת.

הרי מצאנו גדולי ההוראה שהתירו אמירה לנכרי אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה ואונס או צורך גדול. והנה יש כאן מקום לטעון שהרמ"א כיוון דוקא להדלקת הנר ולא לדבר אחר, אבל זה אינו שהרי בסי' שז סע' ה בהגה כתב סתם דיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא, ומה דנקט דווקא הדלקת הנר משום שהלך בעקבות בעל העטור.

יש שמקשים לשטה זו של בה"ג מהך דעירובין סח ע"א: "ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה אמר להו רבה נישילה לאימיה אי צריכא נחים להו נכרי אגב אימיה". אך מכאן אין ראייה שהרי יש לומר שמעשה זה היה לאחר המילה ואין בכאן מצוה, או אפשר דלא גרסינן 'נכרי' כדאיתא בכ"י עיין בד"ס, והכוונה להתיר ע"י ישראל ואז מותר רק אגב אימיה ועיין בתוספות גיטין ח ע"א ד"ה אע"ג ובאור זרוע.

ועכשו נחזור לנ"ד ונחקור איזו הפעילות שהנכרי צריך לעשות אם נתיר לומר לו לשוב אל האומן: (א) צריך לקנות השופר. (ב) להביאו מחוץ לתחום. (ג) להעבירו ברה"ר. בנוגע להוצאה יש להעיר מתוך השאלה משמע כי העיר שהאומן דר שם נמצאת בתוך י"ב מיל של הכפר ואם כן לכל הדעות ההוצאה בכאן רק שבות היא. וגם ההעברה לפי דעת רוב האחרונים אינה דרך רה"ר שהרי לפי דעתם אין לנו כעת

רה"ר גמורה, אלא לרחובותינו יש להן דין כרמלית ואם כן אף העברה זו לפי דעתם שבות היא. ונשאר לנו לדון על ענין הקנין כאן דהיינו מקח וממכר.

ב. דין מקח וממכר בשבת

ידוע הוא שמו"מ אסור בשבת וי"ט. והטעם או לפי רש"י ביצה לז ע"א גזרה שמא יכתוב, או מן המקרא דכתיב "ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיהו נח, יג). הרמב"ם כתב בפ' כג מהלכות שבת הלכה יב שאסור גזרה שמא יכתוב. וכן כתב המג"א ס' שו"ס"ק טו, וכן משמע מתוך דברי הרא"ש על גיטין עא ע"א והריטב"א כתובות ו ע"א שמביאם המג"א שהרי התירו קנין לשכיב מרע או לדבר מצוה אם השעה דחוקה, ולולי שהיה משום שבות לא התירו. ואם כן אנו רואים שהקנין לכ"ע אינו מדאורייתא, ולפי דעות רוב הפוסקים משום שבות. ומה שהנכרי מלוה הכסף הוא גם כן שבות, עיין שבת קמח ע"א וברמב"ם שם באותה ההלכה.

ג. ערך מצות התקיעה כאן

מפורסמת היא הסוגיא דביצה ד ע"ב ו-ה ע"א אודות שני י"ט של ר"ה וכלל ידוע הוא שקדושה אחת יש להם שהם יומא אריכתא והיינו לחומרא. אך עם כל זה אין זאת אומרת שהתקיעות ביום ב' מדאורייתא הן, האידנא דאנו ידעינן בקביעא דירחא. אלא לפי דעות כל הפוסקים תקיעות דיום ב' מדרבנן הן ואפילו אם חל יום א' בשבת דהא במקדש היו תוקעים בשבת בכל מקום שהיה שם בי"ד. ועיין בתשובת רש"ל סי' ח והמג"א סי' תרנה והט"ז שם. ואולם מתוך סתימת כל הפוסקים משמע שאין הבדל בין י"ט שני לי"ט ראשון לענין היתר שבות במקום מצוה חוץ מהרש"ל שחולק, וכן ראינו שמתירין בשביל נר שבת, והרמב"ם אפילו לצורך מקצת חולי. ולכן גם בני"ד התקיעה ביום שני חשובה היא כל כך שיש להתיר בשבילה שבות ובפרט שאין לה תשלומין אחר כך והיא כעין דאורייתא ומברכים עליה.

ד. אם מותר להשתמש בשופר שעשאו גוי בשבת

הרב"י כתב בא"ח סי' תקפו סכ"ב אם נכרי הביא שופר מחוץ לתחום תוקעין בו, וה"ה אם עשה נכרי שופר בי"ט מותר לתקוע בו. מקור

הדין האחרון הזה הוא המרדכי בפ' לולב הגזול (סוכה רמז תשמז) בשם הר' אביגדור ונמוקו עמו וז"ל: "כדאמרי' פרק אלו עוברין [דף מח] אין מביאין נסכים מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גורם לו יצא מוקצה שאין איסור גופו גורם לו אלא איסור דבר אחר".

והמג"א תמה עליו וכתב וז"ל: "צ"ע דהא נולד גמור הוא כמ"ש סי' תק"א והוא גמ' בשבת דכ"ט וא"כ אסור לטלטלו לצאת בו דלא עדיף מאלו מונחים עליו אבנים ועמ"ש סי' תרנ"ה וכ"מ בטור שם דאי אסור לטלטלו אסור אפי' לצאת בו והר"א שבמרדכי אפשר דס"ל כהמתירין נולד בי"ט וצ"ל דהכא מיירי כשעשה עכו"ם שופר מקרן שלו דלא הוי נולד כיון שגמרו בידי אדם וכמ"ש סי' רצ"ב ובגמ' מיירי שחקקה בבקעת ישראל ועסי' שכ"ה ס"ד" ע"כ. וגם הרשד"ם בתשובתו סי' כב הרגיש בקושיא זו.

ואולם קודם שנעיין בדבר עלינו לבאר מהו מושג נולד לפי הגמרא. ישנן ב' מיני נולד. הראשון הוא דבר שלא היה עדיין בעולם קודם השבת או הי"ט ונתהווה בו ביום, כגון: ביצה וחלב שחלבו בשבת. והשני דבר שהיה בעולם בין השמשות אבל בצורה שהיה אסור להשתמש בו כלל בשבת או י"ט כגון עצים שנשרו מן הדקל בי"ט וקורה שנשברה בי"ט וקב שנחקק בבקעת. וישנן כמה וכמה שיטות בין הראשונים אם נולד אסור בשבת וי"ט או דווקא בי"ט או אפילו בי"ט לא ואין כאן המקום להאריך ולהכניס את הראש תחת עובי הקורה. ולפי הגדרה זו שופר שנעשה בי"ט שייך להסוג השני ומפני זה תמה המג"א. ואולם בנ"ד אפשר לחלק ולומר שאין שייך כאן נולד כלל. כי שופרו של האומן הוא בבחינת "לא נגמרה מלאכתו כל צרכה" וחסר רק גמר המלאכה, ונשאר כאן רק דין מוקצה וקי"ל דאין מוקצה לנכרי, עיין ש"ע א"ח סי' ש"י ס"ב דהא יכול לגמרו בידיים שהוא ברשותו ולא הסיח דעתו ממנו, עיין סי' רנב ס"ד ומג"א ס"ק טו ועיין גם כן בסי' שכה ובמקורות שם. ואפילו את"ל שיש בו משום נולד הנה גם כאן שייך גמרו בידי אדם לפי דעתו של המג"א, ואעפ"י שבסי' שכה סק"י מביא דעות הפוסקים שאוסרים גמרו בידי שמים אצל נולד, כאן נראה שנוטה להיתר. ובנ"ד יש לסמוך על הפוסקים המתירים נולד בשבת, עיין בטור ובב"י סי' תצה. (ודברי הרשד"ם בענין זה דחוקים קצת לפע"ד,

ובפרט בדברי הרמב"ם שהרי דרכו של הרמב"ם להעתיק ממש דברי המשנה עד כמה דאפשר וכמו שתנא דמשנה תנא זו ואין צריך לומר זו גם הרמב"ם כתב כך, ואין לדקדק מזה שהוא סובר שמותר לומר לנכרי לעשות שופר ב"ט וע"ש).

ועכשו הגענו אל ענין ההכנה שאין לו שייכות לענין מוקצה עיין במאור בפרק קמא דביצה.

ה. אם שייך כאן ענין ההכנה

תמהני שהפוסקים לא נגעו בענין זה כלל בנידונים הדומים וסתמו את דבריהם ואולם בכל זאת עלינו לחקור שאין אנו בני חורין להפטר מכיון דאתא לידינו.

גרסינן בביצה ב ע"ב: "אמר רבה: מאי דכתיב והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו וכו' מתוך סוגיא זו למדו הפוסקים דין ההכנה משבת ל"ט ולהפך. מתוך הפסוק והענין ופרש"י משמע שההכנה היתה שייכת רק לעניני אכילה. ואולם מתוך הסוגיא דעירובין לח ע"א משמע שההכנה כוללת גם עירוב תחומין. אכן היות וכמה וכמה קושיות ופקפוקים יש בדבר כבר כתבו התוספות עירובין לח ע"א ד"ה 'משום הכנה' שהכנה רק בביצה ועירוב שהוא דבר חדש שלא היה בעולם. אבל אחרים כמו הראב"ה סוברים כי גם בפתילות שכבו שייכת הכנה עיין בהג"א על ערובין שם (פ"ג סי' ז הגהה ב), ובמרדכי פ"ק דביצה (רמז תרמד) ועיין ג"כ ביש"ש על ביצה (פ"א סי' ג) והנה מתוך הסוגיא דערובין משמע שאפילו דבור מקרי הכנה. ואמנם בכל זאת נראה לי דבנ"ד לא שייכת הכנה זו. שהרי בערוב על ידי הדבור נעשה מעשה היינו הקנין ממילא אבל כאן על ידי הדבור לא נעשה שום מעשה. ועדיפא מינה נ"ל שאין ענין ההכנה שייך כלל למצוה. שהרי בכל ההכנות הנ"ל יש הנאה לאדם ואפילו בעירוב שהיא משום מצוה מלבד הנאת המצוה כגון ללכת לבית המשתה ומצוות אלו אינן דאוריתא ואינם אפילו כעין דאוריתא אבל כאן יש מצוה ממש ומצוות לאו להנות נתנו. ועיין ברשב"א (ח"א תשובה תתמז) שכתב גם כן סברה כזו. והכנה דכאן דומה לההוא דמחשיכין על התחום על עסקי כלה שהוא מותר משום 'ממצוא חפצך' ודרשינן ביה 'אבל חפצי שמים מותרים' (ויש לדמות הכנה זו שהיא לצורך חול להכנה דידן לצורך י"ט שכן עשו בעלי

הסוגיא בערובין שהקשו מברייתא דהכנה שלא לשם מצוה בענין מחשיכין על ענין עירוב).

ועתה נשאר לנו לדבר קצת על מה שכתב המג"א סי' רעו ס"ק ח שהתירו רק שבות קרובה. אמנם נ"ל אליבא דהמג"א שזה שייך רק בשבות דאורייתא אבל בשבות דשבות לא, שהרי התיר הבאת השופר והעברתו בשבת ועיין לקמן. ועוד נראה לי שכוונת שבות רחוקה היא שבות בשביל דבר שיהיה אחרי זמן רב כפי פירושו של רש"י בסוגיא דשבת קיד ע"ב (ושלא כפירושו של ר"ח ועיין גם כן בחידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן שם) וכפי היוצא מתוך הסוגיא דפסחים מז ע"א ולפיכך כתב המג"א (סי' רעו ס"ק ח): "אבל לומר לעכו"ם שיבנה בה"כ אסור". ובעקר הדבר כבר תפסו הא"ר. (ולולי דבריו היה נ"ל לחלק עוד בין שבות דאית ביה מעשה כגון התם, ובין שבות דלית ביה). ולכן נראה לי להתיר בנ"ד לומר (לומר) לנכרי שילך ויאמר לאומן שיש לו מעות לקנות שהרי גם מצוה הבאה בעברה אין כאן, שמה שהאומן מתקן השופר בדידיה קטרח, וגם אסור לקיחת כלים מבית האומן ליכא כאן, דהא הנכרי עושה. ואפילו לדעת המג"א שאוסר אפילו ע"י א"י עיין סי' רנב ס"ק יד אפשר שלצורך מצוה שאני. כי שבות דשבות מותר במקום מצוה ואונס גדול ואפילו לדעת קצת פוסקים שבות במלאכה דאורייתא. ובפרט שההעברה כאן שהיא המלאכה היחידית רק ספק דאורייתא היא. ואעפ"י שהמהרש"ל התשובה סי' ח והט"ז בסי' תרנה אוסרים, הרי יש לסמוך כאן על המג"א ואחריו הפר"מ שם. וז"ל המג"א (סי' תרנה): "ואפשר כיון שהתירו לו חכמים אמירה לעכו"ם שרי בכל ענין עמ"ש סי' שז ס"ה אפי' לצורך מצוה דרבנן, וא"כ אפי' לצורך י"ט שני שרי דקי"ל שאין לנו רה"ר" ע"כ. [דרך אגב לא יכולתי לירד לסוף דעתו של המג"א במה שכתב (בתחילת דבריו שם) וז"ל: "וצ"ע ואפשר דאתי למימר דאפילו למ"ד דל"ל ר"ה אסור לצורך י"ט שני" מה "ואפשר" כאן הלא הרש"ל כתב דבריו אפילו אליבא דר"י שהתיר לומר לגוי לרכוב ע"ג בהמה דהוה שבות דשבות וא"כ נראה מתוך דבריו דאינו מחלק בין שבות דאורייתא ושבות דשבות. וגם המח"ש נמשך אחרי המג"א וצ"ע וע"ש], ובפרט דתקיעת שופר הוא עשה דרבים ואין שופר אחר והכל יוצאים ידי חובתם בשופר אחד, ועיין במג"א סי' תמו סק"ב.

אמנם מה טוב היה לו יקנה הנכרי רק ביום השבת ולא יביא השופר
 עמו ויואיל עוד לחזור הערב עוד פעם בכדי להביא אתו השופר.
 כסלו תרצ"א לפ"ק

מחט בקורקבן באחד מכמה עופות

שאלה

מעשה היה שאשה אחת מלחה ז' עופות לסעודת ברית מילה, ומפני
 שכלי שנמלחו בו קטון מהכיל מלחה בפעם הראשונה ד' עופות, ואחר
 הדחתן מלחה עוד ג' עופות הנשארות והדיחה גם כן אותם, וערבה אחר
 כך הכל ביחד. ולאחד מבני המשפחה שנמנע מלבא לשם מפני אבלות
 שלחה עוף אחד למנה. והנה אחר כך קודם בשולם נמצא בקורקבן של
 עוף אחד מחט תחוב מעבר לעבר לחוץ, ולא נודע מאיזה עוף הוא
 הקורקבן ושאלה למורה מה דינם של העופות והודיעה המצב לבן
 משפחה וגם הוא בא לשאל על העוף שנשלח לו.

תשובה

הנה קודם שנדון על התערובת עלינו עוד להוציא משפט על העוף
 עצמו שנמצא מחט תחוב בקורקבנו. הרי המחט הזה נמצא אצל המליחה
 ואם כן ממילא נקלף הקורקבן ואין לראות עוד אם היה נקב גם כן
 בכיס. והנה מתוך השאלה משמע שראש המחט העב היה בתוך הקורקבן,
 ומן התימה הוא שלא הרגישו בזה כלל כשקלפו את הכיס ושלא הסירו
 את המחט עמו. ולכן בהשקפה הראשונה היה לתלות את המחט בלאחר
 השחיטה, ולהעמיד את העוף בחזקתו כדאיתא בחולין ט ע"א בההיא
 דרב הונא בהמה בחיה וכו', וכמו שתלינן בידא דטבחא חולין ט ע"א
 (ועיין בתשובת רדב"ז חלק רביעי ס' אלף ק"ל [נ"ח]). ואולם אחר עיון
 נראה שאין לסמוך על זה, שהרי הש"ך ביו"ד סי' נ סק"ג הכריע אחרי
 שקלא וטריא ארוכה דבכל מקום שהאסור שכיח טפי מן ההיתר אין
 לתלות אם אין רגלים לדבר שנעשה אחר השחיטה וכאן אסור שכיח
 טפי ורחוק הוא לתלות בנ"ד בלאחר שחיטה, שאם אתה אומר כך מן
 ההכרח לומר שאיש או אשה תחב המחט במתכוין שהרי עור הקורקבן
 עב הוא.

אך בכל זאת עדיין יש לחקור אם הנקב מבחוץ נעשה לאחר שחיטה אם לא. גרסינן בחולין מג ע"א "אמר ר' יוחנן ניקב הקורקבן וכו' תא שמע דאמר רב נחמן ניקב זה בלא זה כשר". וכן פסקו כל הפוסקים עיין בטוש"ע סי' מ"ט ס"א, וידוע הוא שכל נקב צריך להיות נקב מפולש. וכן בסעיף ב' בהגה בשם תרומת הדשן סי' קסה ודין מחט שנמצא בקורקבן ליתא בגמרא, רק הפוסקים השוו אותו מרוב שכלם וגודל בינתם למחט שנמצא בבית הכוסות דחד טעמא להו (ביאורי הגר"א סי' מט סק"ב). ועיין בתרומת הדשן בתשובה הנ"ל ובתוס' חולין מח ע"ב ד"ה אי קופא לגו וכן כתב הרב ב"י בשולחנו סי' מט ס"ג. ובענין מחט בבית הכוסות שנו במס' חולין נ ע"ב: "ת"ר מחט שנמצאה בעובי בית הכוסות מצד אחד כשרה וכו' נמצא עליה קורט דם בידוע שלאחר שחיטה" וכו'. ואעפ"י שרבו הדעות כאן בענין קורט הדם עיין בטוש"ע סי' מח אין זה מענינינו ובין כך ובין כך משמע מתוך הפוסקים שמלבד קורט דם ישנן עוד הוכחות אחרות כגון חלודה עיין בב"י בשם רבנו ירוחם, עיין באחרונים שמרבים לדבר על זה (ולמשל בפרי מגדים בסי' מט במקומות אחדות) או רושם אחר. ועוד כתב הטור בשם ה"ר פרץ אם מלחו או הדיחו אפילו אין עליו קורט דם אסור, דחיישינן שמא עבר על ידי מליחה או הדחה, וכן פסק הרב ב"י בסי' מח סעיף ח ואין להקל אלא אם כן היה המחט תחוב רק מצד אחד. ולכן בנ"ד אעפ"י שהיה טעם להכשיר העוף אם לא היה נמצא קורט דם קודם המליחה שהיינו יכולים לתלות בלאחר שחיטה שהרי אפשר הוא שבחיים עדיין לא היה העור החיצון ניקב כולו, ועל ידי המשמוש עבר המחט בכלו ובזה האסור וההיתר שקולים, ואינו דחוק כל כך מלתלות המחט לגמרי בלאחר שחיטה, מ"מ כיון שהודח נעשה העוף ספק טרפה, ולא זו בלבד אלא עם אחרי עיון דק ניכר שיש עוד הוכחה אחרת שהמחט נתחב שם מעבר לעבר מקודם השחיטה אזי העוף ודאי טרפה, ולפי זה מתחלקת תשובתינו לב' ראשים. א) אם העוף ספק טרפה ב) אם העוף ודאי טרפה.

א. פתיחה

היות וענין השאלה מסובך ביותר שהרי בראשונה מלחה האשה ד' עופות ואחר כך ג' ואין ידוע באיזו מהן נמצא העוף ואח"כ נתערבו הכל ביחד ואז נשלח אחד למנה ואחר כל זאת נודעה הטרפות נחקור

ראשון ראשון (ראשון) ונתחיל החקירה: א) בענין חתיכה הראויה להתכבד. ב) ענין המליחה. ג) על שעת ידיעת האסור והשייך לה.

ואל גא ישכחו הקוראים כי אם נטייתי כאן לצד הקולא ואפשר שהפרזתי קצת לא עשיתי זאת אלא משום שיש כאן הפסד מרובה וצורך מצוה, וידוע לכל מי שמצוי בספרות הפוסקים והשו"ת שבתנאים האלה הקילו הרבה, ולא עוד אלא שכל תשובתי אינה אלא הלכה בלבד.

ב. ענין חתיכה הראויה להתכבד

בחולין דף ק ע"א פריך הש"ס אהא דתנן "וכן חתיכה של נבלה" וכו' "ותבטול ברובא" ומשני "שאני חתיכה הואיל וראויה להתכבד בה לפני האורחים", וכתב הרא"ש והביאו הטור (סי' קא) וז"ל: "ובענין חתיכה הראויה להתכבד... רבו הדעות, י"א שתרנגולת בנוצתה וכן חתיכה חיה כיון שאינן ראויין עתה לא חשיבי וכו' ולא נהירא דלא קאמר ראויה להתכבד אלא לשיעורא שתהא גדולה וראויה לכבד בה אורח לכשתתבשל וכו' וגם י"א דכבש שלם או אווז שלם אינו נקרא ראויה להתכבד שאין דרך ליתן לפני אורח כבש או אווז שלם וגם אלו דברי הבאי" וכו'. ואולם הבי"י מביא גם כן דעת הרשב"א דחתיכה גדולה יותר מדאי לא חשובה ראויה להתכבד מאחר שאין דרכן של בני אדם ליתן כיוצא בה לפני אורחים אינה חשובה שעומדת היא לחתוך. וגם הרא"ה בב"ה בית רביעי סוף שער שני כתב וז"ל: "שאין דין חתיכה הראויה להתכבד בה בפני האורחין אלא בשהיא ראויה עכשיו להתכבד בה כגון שנתבשלה אבל כשהיא חיה לא".

ולכן פסק הרב ב"י בשולחנו (יו"ד סי' קא ס"ג): "תרנגולת בנוצתה וכו' וכן לא חשיבה ראויה להתכבד אלא אם כן היא מבושלת וכן כבש שלם או חתיכה גדולה יותר ודאי לא חשיבה ראויה להתכבד וכו' ויש חולקין". והרמ"א פסק כהיש חולקים וכן פסקו האחרונים. אמנם בנ"ד יש תרתי לטיבותא, חדא שעדיין לא נתבשל העוף ושנית לא משמע מתוך השאלה אם העופות הן תרנגולות או אווזות או בר אווזות או תערובת מכל אלה. אך אחר עיון נראה שההשערה בלתי אפשרית היא שהרי אם היו העופות ממינים שונים היו יכולים להכיר לכל הפחות מאיזה מין הוא הקורקבן והיתה יודעת גם כן מאיזה מין מלחה תחילה ומתוך השאלה משמע שהיא אינה יודעת כלום. והנה בארצות אלה אפילו

תרנגולת חשובה גדולה יותר מדאי ועל אחת כמה וכמה אווז גדול. ולכן נ"ל דיש לסמוך בנ"ד שיש ספק טרפה על המקילים וכן כתב הרב"י בספרו בדק הבית בעצמו, כיון שחתיכה הראויה להתכבד היא מדרבנן, יש להקל. ומצאתי און לי בפסקו של הנוב"י מ"ק יו"ד סי' לג במעשה כעין זה.

ג. ענין המליחה

גרסינן בחולין צז ע"ב: "הנהו אטמהתא דאימליחו בי ריש גלותא וכו' מאי דעתיך דאמר שמואל מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל, והאמר שמואל לא שנו אלא שנתבשל בה אבל נצלה בה קולף ואוכל עד שמגיע לגיד וכ"ת מאי כרותח דקאמר כרותח דמבושל והא מדקאמר כבוש הרי הוא כמבושל מכלל דרותח דצלי קאמר קשיא" (ובשאלות פרשה וישלח איתא "שמע מינה" וכן הגרסא בכ"י מינכן ועיין בד"ס). ועוד גרסינן קיב ע"א: "כי אמר שמואל מליח הרי הוא כרותח הני מילי היכא דאינו נאכל מחמת מלחו" וכו', וכבר פסקו רוב הפוסקים שמליח דאינו נאכל מחמת מלחו היינו כעין שאנו מולחין לקדירה, ודלא כרש"י שפ' כעין בשר להצניע והר' יעקב ישראל (תוס' ד"ה הני מילי) שפ' כעין עיבוד, ועיין בתוספות שם מה שהקשה ר"ת נגדם, ועיין ג"כ באו"ז הל' בשר בחלב (סי' תסט).

ותו גרסינן קיב ע"ב "רב מרי בר רחל אמלח ליה בשר שחוטה בהדי בשר טרפה אתא לקמיה דרבא אמר ליה הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן ולימא ליה מדשמואל וכו' אי מדשמואל הוה אמינא הני מלי דמן (פרש"י: כלומר הני מילי לגבי דם וכגון בכלי שאינו מנוקב דבתר דפלט הדר בלע) אבל צירן ורוטבן לא! קמשמע לן. ולכן פסק הרמב"ם בפ' טו מהל' מאכלות אסורות הל' לד "בשר נבלה מליח שנבלל עמו בשר שחוטה הרי זה נאסר, מפני שתמצית הנבלה נבלעת בגוף בשר השחוטה ואי אפשר לעמוד כאן לא על הטעם ולא על השיעור".

ובפ' ט הל' יח כתב "מליח שאינו נאכל מחמת מלחו הרי הוא כרותח" אבל בפ"ז הל' יז כתב וז"ל: "אין מולחין חלבין עם הבשר" וכו' ו"וכל הדברים האלה אסור לעשותן ואם נעשו לא נאסר הבשר" וכו', ומשמע דאפילו קליפה לא בעי. וכבר הקשה הכ"מ על זה הדין האחרון מן ההלכה בפרק טו ותרץ בדרכים שונים, ואולם במכ"ת תירוציו דחוקים

קצת. ולי הקטן היה נראה בהשקפה ראשונה לתרוץ שכאן בפ' ז מיירי שמלחו גם החלבים גם הבשר ביחד, וסבר דאידי דטרדי לפלוט לא בלעי אפילו חלב ובפ' טו מיירי שהנבלה רק מליח ונבלל עם הטהור וכן משמע מתוך הסגנון והחבור, ואולם זה קשה קצת מפאת הסוגיא בקיג ע"א דמיתיבי דג טהור וכו' שהרי בני הישיבה פרקו התיבות על פסקו של רבא 'הטמאים' במעשה דמרי בר רחל שהיו מלוחים ביחד ואפילו הכי נבלע הציר והרוטב בתוך בשר השחוטה. אך התרוץ הראשון שם נחלש על ידי ה"משום הא לא אריא" ובכלל הסוגיא דחוקה קצת, ולכן היה נראה לי לפע"ד שהרמב"ם תפס את הברייתא כהוייתה והיינו כך: "דג טהור שמלחו עם דג טמא מותר היה טהור מליח וטמא טפל אסור" ופסק כברייתא ולא כרבא.

אמנם מי אני לומר דבר כזה, ובכן אמרתי עוד לתרוץ באופן אחר וזה שהרמב"ם מחלק בין מליחה לקדירה והיינו בפ"ז ובין מליחה להצניע דהיינו בפ' טו, ואז קמו רש"י והרב יעקב והרמב"ם בחד שיטה. ואחר שחשבתי ליישב בדרך זה נפקית ודקית ואשכחית בהגהות הגר"צ דיננער ז"ל על חולין שם שישב ג"כ בכך, והרי בודאי אילן גדול לתלות בו. ובין כך ובין כך יהיה איך שיהיה אין הרש"י וה"ר יעקב יחידאי ושלשתם סברו שאם מלחו כשר וטרפה ביחד לקדירה לא נחשב זה רותח והחוט המשולש לא במהרה ינתק.

[אברא בנוגע למה שכתב הגאון הנ"ל בענין פירוש דברי רש"י שם שדעת רש"י דמליחה להוציא דם לקדירה נחשב תמיד רותח, אין ביכולתי להסכים עמו במכ"ה שהרי גם הראשונים וביחוד ר"ת הבינו היטב את דברי רש"י ודייקו בהם ביותר, ועוד שבאמת על פי דרך הטבע אין המליחה לקדירה חזקה כל כך להרתיח כל הדם אלא יפה כוחה רק להוציא המעט שנמצא בקירות החתיכה ולא מה שבאמצעיתה, כך שמעתי מפי מומחה. ותו דאז היה לו לשמואל לפרש גם כן הפעם "מליחה הרי היא כרתיחה" שכן לשון מליח משמע דבר שנמלח והמלח חדר לתוך כל החתיכה, וכך גם כן מובנו של "דג מליח" ולא דג שנמלח כשעה בעודו בתוך המלח].

ואמנם לפי שאר הפוסקים יש כאן בודאי דין 'מליח הרי הוא כרותח' והיינו כרותח דצלי. וידוע הוא דצלי אוסר בקליפה ואם דבר שמן הוא בס'. ובענין המליחה רבו הדעות. רוב הפוסקים ס"ל דצריך קליפה או

נטילה אם האסור כחוש וס' כנגד כל החתיכה אם הוא אסור שמן. אבל הראב"ה ומביאו המרדכי פ' ג"ה סובר דאין דין ס' נוהג כלל במליחה אלא קליפה לבד, וכתב ר' אפרים שכן נוהגים. וכן כתב הר"ן בפ' ג"ה (חולין לד ע"ב) בשם הרמב"ן. וז"ל: "והרמב"ן ז"ל תירץ דבמליחה אפילו חלב שמן אינו מפעפע ואע"ג דאמרינן דמליח הרי הוא כרותח דצלי היינו לאפוקי מרותח דמבושל, אבל להא מלתא גריע מצלי" ע"כ. וכן הרא"ה בב"ה העיד כן בשם הרמב"ן (ועיין בשו"ת ח"ס חיו"ד ס' צג) ועוד אחרים פסקו כך.

ואולם הרב"י ס' קה ס"ט פסק לחומרא להצריך ס' אם האסור שמן, והרמ"א פסק לדון תמיד בס' ובכל זאת שוב הביא את הדעה הדחוייה של הראב"ה וסיעתו שלא הועלתה על השולחן במפתו וכתב שבהפסד מרובה יש לסמוך על סברה זו אם האסור כחוש. ולכן אין לתמוה על זה שהאחרונים שוב הרבו לישא וליתן על פסקו של הראב"ה אם יש לסמוך עליו והשבות יעקב חלק ב ס' קט האריכו כל כך עד שעשה ממנו ספק בפלוגתא דרבוותא להחשיבו ולצרפו במקום ספק ספיקא ועיין במשב"ז ס' מח ס"ק יח ובשפ"ד ס' מט ס"ק ה וס"י קה ס"ק לח. ואעפ"י שהנוב"י כתב דלאו בר סמכא הוא, השבו"י בכל זאת למד זכות עליו, עיין במהדו"ק יו"ד ס' כ, ובסי' לג גם כן השתמש בפסקו של הראב"ה בתור סניף להיתר ועיין גם כן בתש" ח"ס הנ"ל. ובנד"ל לא משמע מתוך השאלה אם העופות שמנים או כחושים הם. וגם לא נודע באיזה אופן היו מונחים העופות בכלי. ונראה לי שהיו מונחים זה אצל זה שהרי אם היו מונחים זה על גבי זה מדוע לא מלחה הכל ביחד?! וגם כן אפשר שהיה אחד מונח על שנים. ולכן כפי שיש לשער נראה שהעוף לא נגע אלא בשנים אחרים או באחד אם היה מונח מבחוץ. ומדברי המחבר משמע שהוא סובר דאם ידוע שבאחת ודאי לא נגעה הרי אחת זו ודאי מותרת (ועיין בנוב"י ס' לג) ולכן אם העוף נגע רק באחד הרי שנים אסורים והשניים ההם שוב מתבטלים, בתוך הששה בתערובת האחרונה דמין במינו חד בתרי בטל בדבר יבש ואחר ההדחה אינם חשוכים עוד רותחות עיין בסי' צא ס"ה.

ואם נגע בשניים או אפילו בשלושה מדאוריתא היה בטל משום מין במינו ולפי שטת הרמב"ם והרש"י והר"י יעקב גם כן עכשו אפילו מדרבנן, שהרי אינם נחשבים רותחים, ולפי דעת הראב"ה ודעימיה רק קליפה.

ולכן נראה לי בנ"ד שהעוף בטל ושצריך למכור אחד לנכרי משום חשש אסור בגופו, והשאר צריכים רק קליפה אם אפשר. אבל, ישאל הקורא, מאין לך זה בשלמא אם שוב לא היו מתערבים נחא. אבל בנ"ד שוב נתערבו באחרות ואתה חושש לכל הפחות לדעת הראב"ה שצריך קליפה ואינך סומך לגמרי על הרש"י וסיעתו שלפיהם מתבטל העוף בתוך הרוב משום דין יבש ותו לא. והנה בשעת ידיעת הספק היו רק ששה ואין כאן רוב כנגד הג'! וכדי להשיב על טענה זו נחקור עכשו על:

ד. שעת ידיעת האסור והשייך לה

הראשון שמחלק בין בטול קודם ידיעה לאחר ידיעה בנדון כזה היינו אם אחר זה לא ניתוסף אסור הוא הרא"ש בפ' גיד הנשה (פ"ז סי' לז) והביאו הטור בסי' קט וכן איתא כמעט מלה במלה בתשובות הרשב"א סי' תשל בתוך תשובת מהר"ם מרוטנבורג, ונראה שממנו למדם הרא"ש. וממה שכתב הש"ך שם ס"ק י"ב יוצא שהצטרפות הידיעה היא מן התורה. ואולם המנ"י בסי' לט ס"ק יח כבר השיג עליו וכתב דמתוך דברי הרא"ש עצמו משמע שזוהי רק מדרבנן שכך הם דברי הרא"ש "ומדרבנן החמירו במין במינו היכא שנתבשל יחד קודם שנודע תערובתו ולא נקרא עדין עליו שם היתר להצריכו ס' ע"כ". ואעפ"י שמה שכתב הרא"ש "מדרבנן" שייך למה שאמר "להצריכו ס'" וכן משמע קצת מהמשך דבריו מ"מ ממילא משמע מזה שגם דרישת הידיעה היא מדרבנן. הלא לפי דין תורה מה הבדל יש במין במינו שבטל ברוב בין נודע ללא נודע?!

ועוד נראה לי למצוא כעין ראייה שהיא מדרבנן מן הראייה שהביא הרא"ש מן המשנה דפ"ה דתרומות (מ"ח) דתנן סאה של תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביה עד שנפלה אחרת הרי זה אסור רבי שמעון מתיר וכו' וטעם ר"ש איתא בירושלמי שידיעתו מקדשתה הא לא ידע לא היתה בטלה ואם נפלה עוד סאה היה הכל אסור. אך מן התורה מין במינו בטל ברוב ואם כן מן התורה אפילו אחר נפילת השנית היה הכל בטל, ואיך נאמר שמן התורה הידיעה גורמת הרי תרתי דסתרי. ותו דבירושלמי תרומות פ"ה הל' ב אמר ר' יוסי בהדיא דבר שהוא בטל דבר תורה מעורר את מינו לאסור. ז"א מצא מין את מינו הוא מדרבנן. ולפי כל הדעות נוהג דין זה כשלא נודע האסור בינתים. ואם כן לפי

דברי ר' יוסי אפילו לא נודע האסור בטל מדאורייתא. ואמנם מבלעדי זאת נראה לי שבנ"ד אין האי ידיעה גורמת לאיסור. שהרי עד כאן לא דברו על התערובת השניה אלא אם זוהי תערובת בשול או הדומה לזה שאז מתפשט שוב הטעם בכל (ואין להשיב מההוא דתרומות דשם ניתוסף אסור ומין מצא את מינו), אבל אם התערובת השניה היא תערובת יבשה נשארת התערובת הראשונה בתקפה, והאחרונה כמאן דליתא דמי כן משמע מתוך לשון הפוסקים לפע"ד. ולכן נ"ל שבנ"ד שפיר יכולים אנו לקלוף את הכל אם אפשר ולמכור אחד משום החשש, ובנוגע לבישולם האשה תבשלם בשתי קדרות ואז הכל מותר.

ה. אם העוף ודאי טרפה

אעפ"י שכל מה שכתבתי למעלה אין לה יחס אל עצם הטרפות בכל זאת אינני מרהיב להתיר מהטעמים הנ"ל אלא אם כן שהעוף ספק טרפה שזהו סניף חשוב להיתר. ואולם אם העוף ודאי טרפה יש לפע"ד להטריף כל ששה העופות היות וכל הפוסקים האחרונים התירו רק בספק טרפה, אם העוף עצמו ניכר, ואין לי להתיר במקום שגדולים אסרו.

אמנם יש לנו לדון על העוף שנשלח למנה. ידוע הוא לוודאי כללא דכילי רבנן 'כל דפריש מרובא פריש' וגם ידוע דכלל זה לא שייך אם נלקח מן הקבוע. וכתב הטור בס' קי וז"ל: "ולפיכך מי שלקח בשר מן המקולין אפילו חתיכה הראויה להתכבד ואח"כ נמצאת טריפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטריפות בין שאר החתיכות והוא אינו יודע מאיזה מהם לקח כל מה שלקחו מהמקולין קודם שנמצאת הטריפה מותר שלא נפל בהן הספק בקבוע אלא לאחר שפירש, אבל אסור ליקח משם מכאן ואילך. בד"א בחתיכה הראויה להתכבד שאין לה ביטול אבל שאר החתיכות מותרות וראוי להחמיר לאסור כל החתיכות שנשארו במקולין שאין הכל בקיאין בדברים אלו ואם אתה מתיר בשאינן חשובות קרוב הדבר לטעות וליקח אף מן החשובות וכן אנו נוהגין". וכבר תמה הב"י על הטור בזה שהרי דברים אלו לקוחים הם מן תורת הבית הארוך (בית רביעי סוף שער שני) ופסק זה של ת"ה מיסד על השאלות וכ"כ הר"ן. אבל לפי הר"י על זבחים עג ע"ב (תוספות פסחים ט ע"ב ד"ה היינו תשע) שמחלק בין קבוע דאורייתא היכא דאסור והיתר ניכרים בפני עצמם ובין קבוע דרבנן היכא דאין ניכרים ומחמיר בקבוע דרבנן למיסר אפילו

אם פירש גזרה שמא יקח יש לאסור (אפילו קודם שנודע האיסור לפי הרב"י) אם פרש אחד מן הקבוע דרבנן. והנה כאן פסק הטור כדברי הרשב"א ולעיל פסק כדעת הר"י ופסקיו סותרים זה את זה. ותרץ הרב"י שהטור בודאי לא ראה את ת"ה הארוך אלא הקצר, והרב"י בעצמו העלה על שולחנו בס"ה את פסקו של הרשב"א שהוא כנגד הרא"ש והר"י להלכה. והגר"א בבאורו על השו"ע (סי' קי ס"ק יב) כתב וז"ל: "אבל האחרונים פרשו כדברי ר"י". ואולם כל זה בעקר בנוגע להמשך הדין היינו שפרש לאחר מכן עיין בסעיף ו', אבל בנוגע למה שלקחו קודם שנודע האסור יש לומר שאפילו ר"י מודה. וכן הביא הטור בשם הרא"ש וז"ל: "דכל מה שלקחו קודם הספק הכל מותר ולאחר שנודע הספק הכל אסור". ופירש הרב"י שהרא"ש בא לחלוק על הרשב"א ודעימיה דווקא בלאחר שנודע אבל קודם שנודע מודה. וכן כתב הר"ן בפ' ג"ה (על הרי"ף חולין לג ע"ב) על הא דאמר רב בשר שנתעלם וז"ל: "וכתבו בתוס' דלא מיקרי קבוע אלא כשהיה האיסור נודע קודם שלקח אבל אם לא נודע האיסור בשעה שלקח אף על פי שלאחר שלקח נתגלה האיסור ונעשה קבוע לא אמרי' ביה דליהוי קבוע למפרע. ונ"מ למי שלקח בשר מן המקולין ואח"כ נודע שהיתה טרפה ביניהם דשרי כיון דבשעה שלקח לא היה קבוע דדין קבוע שיהא כמחצה על מחצה חדוש הוא ואין לך בו אלא משעת חדושו ואילך כלומר משנעשה קבוע אבל למפרע לא". וכן כתב הגר"א בביאורו המופלא (סי' קי ס"ק יד) כנ"ל דכל מה שפירש קודם שנולד הספק לד"ה מותר בכל ענין. (ורק הרא"ה בב"ה שם עיין בש"ך סקי"ד חולק על זה וסברתו סברה הגיונית היא אך עיין במשמרת הבית מה שהשיב עליו שהוא יודה לו במה שכתב אבל לא דבר על זה ובכלל הדבר קשה ביותר והחלוקים דקים הם למאוד ועל הערכוביאי בדברי הרשב"א והרא"ה עיין בש"ך שם ובפר"ח סק"ט ובפרט בפרמ"ג בשפ"ד סי' קי ס"ק יד ועיין גם כן מה שכתב הפר"ח לענין דינא). ולכן בנ"ד יש להכשיר אותו העוף דהא יש כאן קביעות דרבנן שהרי לא היה ניכר העוף הנטרף והעוף הזה נשלח קודם ידיעת האסור ולפי מה שבארנו לעיל לכל היותר רק שלושה עופות היו אסורים ובכן עוף זה מן הרוב נשלח ורובא דהיתרא הוה כנלפע"ד.

כסלו תרצ"א לפ"ק

ליום חתונתם של אלחנן מאיר ורחל דה-פריס

י"ד במנחם אב, תשכ"ג

חתן וכלה יקירים, מחותנים נכבדים, קרובים וידידים משני הצדדים. ברשות מרנן ורבנן אפתח פי בתהילה לכבוד חתן וכלה, לאל גומר עלינו שהקים את ביתנו, וחנן אותנו בבת, חביבה לאחת, משוב לבנו, ושמחת ביתנו, שלא גרם לנו שום צער, אף לא בהביאה לפנינו נער, בחיר לבה ורעה, אתו חפצה להקים משפחה. והוא כלי יקר, בחור כהלכה, מוכתב בנימוסים וכן תורה, מגילת יוחסין תלויה מאחוריו ותורה עם דרך ארץ בדרכיו, ושניהם מלאי אושר ושושן, וליבם מלא חזון, לייסד בית בתוך עמנו. בעיר הקודש לאומתנו, בית שישמע בו קול תורה, ותשמר כל מצווה, ונתנחם בנחמת ציון, ועדיו לתפארה וגאון, וישמחו ההורים בבנינו, ויזכו לראות בגדולתו, ותהא שכינה שורה בביתם, מהיום הזה עד עולם!

ועד שאפתח בדברי הלכה, הרשו לי קצת דברי התנצלות בפתיחה, ודאי שאלתם, דה-פריס זה, שפיקח הוא (או לכל הפחות, רואה עצמו כפיקח!), מה ראה לערוך חתונה כה גדולה, בשעה שכל אחד יודע שאינו דומה עדיין לרוטשילד, ובו בזמן שגם הזוג הצעיר לא ביקש כזאת. התשובה היא אחת שהיא שתים, ראשית הכל היתה לנו ההרגשה, שזאת אולי הפעם האחרונה שבני משפחתנו הענפה יימצאו יחד לכל הפחות ברובם בשעת שמחה, המשפחה כבר עומדת בפני התפוררות טבעית. הצעירים שבמשפחה אינם מכירים עוד זה את זה והקשר המשפחתי אינו קיים עוד. המשפחה גדלה גם כאן בארץ בתוך שלושים השנה בצורה שכזאת, שבדרך הטבע, היא נהפכה כבר לשבט, והיות ולפי המבנה החברתי המודרני אין עוד מקום לשבטים בתוך החברה המורכבת מרובים שונים מסוג אחר, הרי ממילא עליו להתפורר ולהעלם. ועוד, שהדור הזקן המאוחר פוחת והולך, ובא דור צעיר שלא הכיר, שהם מזרע יוסף בכלל. ועוד, אני כשלעצמי הנני אדם שנתון מטבעו לספירות בלתי ראצינוליות. לא זכיתי להרבה שמחות.

נכנסתי לבריתו של אברהם אבינו בט' באב, הברית היה כמוכן ביום, ולערב לא בא אף אחד מן המוזמנים הכפריים, לרבות בני המשפחה, להשתתף בסעודת המצווה. ודאי המרחקים היו גדולים באותה סביבה בה נולדתי, וקשה היה לשוב עוד פעם בערב (לסעודה), כשהאופניים היה כלי התחבורה

היחידה. אבל אבא ז"ל לא שכח את הדבר אף פעם ותמיד סיפר לי את המעשה!

חגיגת הבר מצוה נתקיימה אף היא בצניעות בימי המלחמה, כנהוג היה עוד אז באותם הימים, ואת העופות שחט אבא ז"ל בלילה בחשאי, ואני עומד על ידו בחצרו של גוי אחד! ששה שבועות לפני חתונתי נפטר אבי ז"ל ואף מאורע זה עבר בצנעה, ורק 20 איש השתתפו בשמחתנו. לברית או לבר מצוה בביתנו לא זכינו. צרות ראינו, נורמליות ובלתי רגילות. החלטנו לשים קץ לדבר, לשנות את המזל, לשבור את הקרח. רצוננו שבתנו תתחיל את הצעד החשוב והמכריע ביותר בחייה תוך שמחה ללא פגם ויהיה יום זה לאלחנן ולרחל יום של קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה!

(ברכה לכל הנאספים)

ועתה: הרמב"ם פסק בהלכות אישות פ"ז ה"א: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שירצה אבא, רצה האב מקודשת, לא רצה האב או ששתק או שמת קודם שישמע הדבר, אינה מקודשת, על מנת שלא ימחה אבא, שמע ומיחה אינה מקודשת, לא מחה או שמת הרי זו מקודשת. מת הבן ואחר כך שמע האב מלמדים האב שיאמר איני רוצה כדי שיאמר אינו רוצה כדי שלא יהו שם קידושין ולא תפול לפני יבם".

הראב"ד משיג על שלוש הבבות. על הראשון אומר: "לא הסכים יפה לשמועה זו שהוא רוצה לומר דעל מנת שירצה אבא עד דאמר אין משמע, ושמעתא לא אזלא הכי אלא עד דאמר בפי' ומסתמא עד שישתוק משמע הילכך שתק כשמע מקודשת, ולתירוצא בתרא דשמעתא על מנת שירצה אבא שלא ימחה משמע".

על השניה הוא משיג: "א"א ואפילו שמע קודם שמת הבן דשלא ימחה אין לו זמן למחאה אלא אם כן נתן לו זמן שלא ימחה בתוך כך וכך, ודקאמ' לא מיח' או שמת הרי זו מקודשת לא ימחה היינו שתק אם כן מה בין שישתוק לשלא ימחה.

מקור ההלכה הוא במשנה ובגמרא קידושין סג א-ב.

משנה: "על מנת שירצה אבא רצה האב מקודשת ואם לא אינה מקודשת. מת האב הרי זו מקודשת. מת הבן מלמדים את האב לומר שאינו רוצה (שלא תזקק ליבם). גמרא: מאי על מנת שירצה אבא אילימא עד דאמר אין, אימא מציעתא מת האב הרי זו מקודשת, והא לא אמר הן אלא על מנת שישתק

אבא. אימא סיפא מת הבן מלמדים האב לומר שאינו רוצה אמאי והא שתיק אלא אמר לה על מנת שלא ימחה אבא. רישא בחד טעמא ומציעתא וסיפא בחד טעמא! אמר ר' ינאי אין. אמר ריש לקיש ש"מ לדרכי ינאי דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמא ואליבא דחד תנא, ולא מוקמינן בתרי תנאי ובחד טעמא. רב יוסף בר אמי אומר לעולם חד טעמא הוא ומאי ע"מ שירצה אבא ע"מ שלא ימחה אבא מכאן ועד שלושים יום." כך היא הגירסא אצלנו, אלא שהראשונים מביאים גם גירסא אחרת "רישא ומציעתא בחד טעמא" והיינו ע"מ שישתק.

לגבי הבנת הגמרא והנוסחאות נאמרו בראשונים דברים נכבדים ולא נאריך בהם. הקשיים גם בגמרא, בנוגע לשתיקה ומחאה הם ברורים, מתי השתיקה וכמה זמן וכן המחאה. גם לשון הרמב"ם אינה פשוטה, אבל נראה שהמחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בעיקרה יסודה בשתי הגירסאות. הרמב"ם גרס כרש"י: "מציעתא וסיפא בחד טעמא" ואם כן פ' על מנת שירצה היינו בשתי הבבות האחרונות: שלא ימחה, הרישא מדבר אז בעל מנת שיאמר הן ואם כן לא רצה או ששתק או שמת קודם שישמע הדבר אינה מקודשת.

הראב"ד גרס: "רישא ומציעתא בחד טעמא" ואם כן רצה בשתי הבבות האלה פירושו שישתוק ולפיכך משיג הוא על הרמב"ם גם על החלק הראשון וגם על החלק השני. שהרי לפי גירסתו רישא ומציעתא בחד טעמא ואין כותב הרמב"ם ברישא מת האב אינה מקודשת ובשני מקודשת. והראב"ד תמה ושואל מה ההבדל בין עד שישתק לשלא ימחה. שני הפסקים יצאו איפוא מתוך שתי גירסאות והראב"ד כנראה לא ידע שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת.

לפי פסקו של הרמב"ם על פי פירושו בגמרא לפי גירסתו יוצא איפוא שבהסכמת האב ישנן דרגות שונות. 1. שיאמר הן. 2. שישתוק בזמן השמיעה. 3. שלא ימחה כלומר יכול הוא עוד למחות. לא נתעכב כאן על טיב הקידושין אם לא ימחה, או אפילו אם ימחה, כל אלו הן בעיות הלכתיות ופרשניות שטיפלו בהן הראשונים. לפי התוספתא ישנה עוד דרגה והיא שיאמר בפירוש, רוצה אני. (במקרה זה כמובן אין בעיות: מקודשת או לא).

אין אלו רק בעיות תלמודיות הלכתיות. אלו הן דברים שבמציאות כמעט בכל ענין של נישואין, שההורים עוד חיים. ישנם מקרים, שההורים אינם מוחים בפירוש, אבל מראים את התנגדותם, ישנם כאלה השותקים, וההבדל בין אלו לראשונים אינו גדול ביותר. בשני המיקרים מתגלה הקרע או הפער

בין הדורות בעמדה ובמחשבה. אבל יש גם, שההורים מסכימים מפני שהשידוך מתאים פחות או יותר למבוקשם של ההורים או למאווייהם. אפשר וציפו עוד ליותר או למשהו אחר אבל ישנה הסכמה, כי אין מניעה עקרונית. הזיווג מתאים מבחינת ההשקפות או החברה או הסביבה. אבל אשרי המקרה שההורים יכולים לומר בפה מלא : בזה רוצים אנחנו.

שידוך זה מתאים מכל הבחינות. מעטים הם זיווגים כאלה, וכמובן אין גם ערובה שמשום כך הזיווג יעלה יפה מזיווג אחר. הכל מן השמים. אבל הדבר מראה על זהות גמורה, לכל הפחות באשר להשקפות, בין הורים וילדים. ואשרי מי שזכה לראות את הרציפות הזאת נמשכת לפני עינו. דומני, שלכל הפחות מצד אשתי ומצדי: זכינו. כזה רצינו בפירוש, ומיד כשרחל באה וסיפרה לנו, לא שאלנו יותר ואמרנו: רוצים אנחנו! ולא דוקא משום סביבה סוציולוגית דומה או מתוך עילאות מערב אירופאית מדומה, אם גם אין להכחיש, שסביבה דומה ונוהג שווה מקילים על ההבנה ההדדית. אבל כוונתנו היתה בראש ובראשונה לזהות בהשקפת עולם, גם בפרטים, אם להיתעלם כרגע אולי מניואנסים פוליטיים מסויימים רק אולי ביני לבין אלחנן אף בכך לא הרגשתי. ותקוותנו שהוא הדין להרגשות מן הצד השני. ומכיוון שמעתה נתרקנה רשותי על בתי – מבחינת הדין כבר מזמן – וניתנה לאלחנן, ומכיוון שאלחנן נכנס עכשו לחוג משפחתנו, ברצוני להסביר לשניהם מה הוא מקור ההשקפה הזאת ומאין נובעת עמדה זו ומה בודאי היה הגורם העיקרי לזהות זו ולרציפות המחשבה שבדורות. דברי מכוונים כמובן בעיקרן לרחל, אבל דומה שאותם הדברים בשינוי שמות היו יכולים להיאמר גם על ידי אביו של אלחנן אליו, והכל יכול להיות מכוון כלפי הצעירים שבשתי המשפחות כאן.

אפתח בסיפור על עצמי, מה שכמעט ולא עשיתי אף פעם. לא באתי, כאשרתי, מתוך משפחה מיוחסת בתורה וחכמה, עמדה או מעשים טובים, נולדתי בתוך סביבה פשוטה ביותר של יהודים כפריים ומכמה בחינות היה ביתנו, אמנם במידה חלשה ובייחוד בהשפעת אבי ז"ל מעין בבואה של דפוסי נוהג ומחשבה של דורות שלפני האמנציפציה. עוד שמעתי מדברים אידיש-טייטש בסביבה ובבית, תלו לי עוד קמיע על הצוואר עד שלבשתי טלית קטן (ה"א), עד כמה שרוח ההשכלה והבקורת לא תקפו על אבא ז"ל ביותר – וגם לזה היו לו סיבות תורשתיות – שמרו על מנהגים קדומים, שמעתי עוד סיפורים על עולם שהוא מלא מלאכים, רוחות, שדים, טומאות

וקליפות. ושלטו בו עוד "שמות" ואנשים בעלי שם ויודעי ח"ן בתוך מציאות של קצבים, סוחרים בהמות, סמרטוטרים, רוכלים, פולאקים-שנוררים וסתם קבצנים ונוודים, מלמדים, חזנים, שמשים ושוחטים ומיעוט "קצינים" ובעלי בתים אמידים נוסף על המון גויים, סתם גייס, רשעים, הורגים, גנבים ומיעוט "פייין-גייס", גלחים מכל המינים, "טפלעמונים וחדשמונים", אוהבי קוגל יהודי ושונאי ישראל וקוגל וגרמזליך עד עומק ליבם. בעולם זה של אבי ז"ל נתחנכתי במיוחד אני. ודאי גם לאבי ז"ל היה זה כבר במקצת פולקלור, אבל בחלקו מציאות ממש. הוא היה חי את העבר כמציאות ויחד עם זה היה חי בעתיד שהיה בשבילו ארץ ישראל ומדינת ישראל. חייו נעו בין הגשמת התוכנית הבאזילאית והרעיון הציוני לבין העולם הכפרי שלפני האמנציפציה! הוא היה נוטה למיסטיקה ויחד עם זה היו בו נטיות משכיליות וראציונליסטיות. ועל אף היותו חי בעבר לא היה רומנטיקאי. היה מפקח למדי עם כל הנאיביות שלו, במידה מסויימת היה אישיות בלתי הארמונית, אבל אדם שלם.

אמי ע"ה, שעל שמה נקראה רחל, היתה אשת חיל ממש, אשה כפרית, שידעה לא רק לנהוג את הבית ובשעה הצורך גם לפרנס – בעצמה בת טובים היתה – אלא גם להסתגל לסביבה חדשה וישנם עוד כאן על יד השולחן שהכירו את האשה היפה והחכמה הזאת, שעוד זכתה לבקר בארץ ומצאה את מותה בשואה האיומה יחד עם ילדיה ונכדיה. אשה, שעוד אמרה תחינות מתורגמות מ"שרה בת טובים" להולנדית, אבל עם זה בעברה בערוב ימיה לסביבה עירונית-יהודית, ידעה גם להשתתף בשיעורים המודרניים שאורגנו לכבוד נשים. מה שקבלתי בדרך ארץ ומה שהצלחתי בחיים מבחינת העמדה, וכל זה בא בעיקר מכוחה ובזכותה של אשת חיל זו, שתוכנה היה כברה וחיצוניותה העידה על פנימיותה! ושמחה גדולה ועמוקה לי, ששמה וזכרה נשאר, ובתי נושאת אותו יחד עם הרבה מתכונותיה בזריזות, בהתמדה, בהנהגה ובכינה.

ניתן לומר שהסביבה בה נתחנכתי היתה סביבה שבה המסורת קבעה יותר מאשר ההלכה ממש. שמרו יותר על מנהגים קדומים מאשר על דין ממש. אם גם היו לאבא ברגעים הראציונליסטיים שלו גם נטיות הפוכות. אבל היתה זאת אורה של תורה בבית. אבא ז"ל היה יכול אפילו לבטל את אמירת הזמירות בליל שבת, כדי לקבוע לנו לילדים יותר זמן לתלמוד תורה אתו אחר הסעודה. כשהיינו קטנים מאד היה זה קיצור ש"ע או ספר מוסר וקריאת

הפרשה, הוא ידע לחנך. הדבר השנוא עליו ביותר היתה עם-ארצות והיה מתירא ביותר שמא נגדל ללא ידיעת תורה בסביבה העם-ארצית, מעוטת התורה בה נמצאה אז כמעט כל יהדות הולנד, וביחוד הסביבה בה נתחנכתי אני. הוא לא היה ממש תלמיד חכם, לא זכה אף הוא בנעוריו לחינוך תורני מסודר. אבל אוהב תורה ויודע ספר ובן תורה היה, ויהודי מזרח אירופה, שנקלעו לסביבתנו מצאו בכיתנו את האוירה התורנית ואת השיחה בדברי תורה החביבה עליהם. גם שיחת חולין שלו בעיקר "משל" ובדיחה היתה מתובלת בפסוק. שלוש אהבות גדולות נחלתי מבית אבא: אהבת תורה, אהבת השם ואהבת ארץ ישראל, ומזה נבעו אהבות כגון אהבת ישראל, אהבת לשון הקודש, אהבת תלמידי חכמים, אהבת העבר וכדומה, ואלה המעטים מידידי שהכירו עוד את בית הורי ואותי לפני התקופה האמסטרדמית ודאי יאשרו את הדבר הזה, והם שבאו מסביבה דומה קצת ירגישו גם את זאת.

אבל עולם זה היה באמת יותר מאשר היה מושתת בהווה היו שורשיו בעבר ובעתיד.

יהדות של הווה ממש, אולי ראציונליסטי מדי, חיוור-מסורת או אפילו נטול-מסורת עממית אבל כולו מוצקת ומותאמת להווה מצאתי בבואי לאמסטרדם כנער ובהיכנסי דוקא כמעט רק לתוך החוגים הניאו-אורתודוקסיים שם שבאמסטרדם היו קשורים ברובם לתנועה הציונית. כאן מצאתי או הווה או הווה ועתיד. ודאי היתה גם שם יהדות עממית מעניינת למדי, תמימה יותר מאשר בפרובינץ, אבל לא ארד לתאורים פסיכולוגיים וסוציולוגיים. על ההווה הזה של החוגים הללו השפיעו שני אישים היסטוריים, שאם אמנם חלוקים היו במוצאם, בהשקפותיהם, בנטייתיהם ובדרכיהם, הרי רעיון אחד תפס את ליבם, הרעיון של "תורה עם דרך ארץ" כשיטה עיונית ומעשית ביחד. ואלה הם הרש"ר הירש שהתחיל בסוף המאה הקודמת להשפיע גם בהולנד על ידי כתביו, ואדמו"ר זקנו רבה של אמסטרדם הגאון ר' יוסף הערש דינר. קשה למצות את הדין במילים ספורות, מי שלא חי את זה בעצמו, אינו יכול להבין את השפעת הרב באמסטרדם. אני כשאני לעצמי, נאבקתי כבר עם אישיות זאת ההיסטורית, בהיותי עוד תינוק וזכיתי לראותו רק פעם אחת בשנת מותו ומאחוריו, ואילו זכיתי להכיר את רבי זה בפניו, הווה חדידנא טפי.

קראתי עליו בהיותי תינוק, הושפעתי מכל שיחה עליו מכל חיקוי למעשיו, ונאבקתי אתו בקביעת דרכי התורנית-מדעית ועדיין אני נאבק אתו, אבל

יכולני להגיד ולהודות שמה שיש בי הוא מכוחו וכוח כוחו, על אף בקורתי הקשה עליו, כאישיות וכאיש מדע. ודבר זה ודאי הגדיל, בהכנסי לא רק לחוגו ולהשפעת לימודו וכתלמיד תלמידיו, אלא בהיכנסי לחוג משפחתו. ונעשיתי חתנא דבי נשיאה. אבל לא על הצד מדעי תורני אדבר כאן, אין זה מעניין אתכם. אצטמצם כאן בענין הניאו-אורתודוכסיה. כאן ראיתי הוזה, ממש הוזה, זה דחק אמנם במקצת את רגלי העבר, אבל הוא הקים בנין מוצק בנוי על עמודים חזקים. שיטה זו של תורה עם דרך ארץ, שאגב הקרינה כמובן לכל פינות הגולה – לפינות הנידחות של הפרובינציה שלנו כמו לפולניה ולרוסיה בגוונים שונים, נתנה לתורה מקום בהוזה וסללה לה גם עתיד בתוך העולם המודרני.

לשיטה ההולנדית היו ניואנסים שונים והיתה גם קיצוניות מסוימת. כשנכנסתי לחוג המשפחה היה הרבה זר לי. לעגתי קצת לרומנטיקה הראציונליסטית ולמשכיליות. כל מילה יהודית עממית היתה "טאבו", כל מילה שבלשון הקודש היתה נאמרת ומתבטאת שלא לפי הלהג העממי.

לפעמים היו בעיני כגויים שומרי מצוות (כך כיניתי אז בנאומי הפוליטיים גם את אנשי אגודת ישראל!). ואוירה של פוריטניות היתה שוררת שם כקלויניסטים יהודיים, חסרים היו שם געגועים על העבר, אם גם חותני באופן אישי שמר עוד על כמה מסורות מבית הוריו מתקופה טרום-דינרית (כמובן לא השתמש בידיש אלא בגרמנית), אבל היתה שם שמירה קפדנית על הדין ואוירה יהודית-תרבותית שאפשר היה רק למצוא בחוגים כאלה. ודאי, אהבתי לרקוד בשטיבל של יהודי גאליציה בשמחת תורה, אבל כשאני נותן לי לעצמי כיום דין וחשבון, עלי לומר שחגיגת מצוה כמו בשמחת תורה בבית חותני כשגמרו וסיימו גם שם את "וזאת הברכה" לא ראיתי עוד. זאת היתה שמחת מצוה משפחתית אמיתית שעוד היום אני מתגעגע אליה. הרמוניה של יהדות עמוקה, שאהבת תורה ויראת שמים היו מעורבים בטעם מעודן וסדר ושמירה על כל כללי היופי. או למשל סעודת פורים בבית דוידס. ועצם האוירה המיוחדת במינה מבחינה רוחנית בבית פינקהוף, שקשה לתארה עכשו, מעין טרקלין למחשבה אמנותית-יהודית. או אפילו ליל היארצייט והלימוד בהילולא של הסבא, אצל הסבתא ילדת "הירבן" שכבווריה. כשאני חי עוד פעם את כל זה, מרגיש אני שדבר זה, יהדות זו של "תורה עם דרך ארץ" עם כל חסרונותיה היא היא שיצרה הוזה מוצק שהביא אותנו עד הלום.

ורואה אני בכך משום השגחה, שהיום שני מינים, שני צאצאים – אם גם לא מבחינה ביולוגית – של שני שרי תורה אלה – רש"ר הירש ורי"צ דינר זי"ע מוצאים זה את זה תחת החופה. שניכם חונכתם באוירה זו המיוחדת של "תורה ודרך ארץ" כמעט בבית המחוללים ממש, שיטה שעדיין לא נס ליחה ושעדיין נחוצה היא ביותר לעם ולארץ. ודאי נשתנה דבר מה. יש הווי חדש. נוצרו כיוונים חדשים והדגשות אחדות. אולי יותר תורניות, פחות רומנטיות או משכיליות ופחות ראציונליות. אולי ילעג גם אלחנן קצת לשטויותי, כשם שלעגתי אני בזמני, אם גם, על אף הכל הערכתי באופן אישי את חותני ז"ל ביותר, בגלל אמונתו החזקה והאיתנה בכל זמן ועידן.

ודאי ירצה גם הזוג הצעיר לחדש או לשנות דבר מה, כשם שאף אני לפעמים שיניתי או הוספתי, אם לפי הדקדוק בדין, אם לפי שהדבר מצא חן בעיניו. וכבר אמר הרבי מבלז ז"ל בדרך הלצה על הפסוק ביהושע: "ושוב מול את בני ישראל שנית". הוא דייק במילה המיותרת "שנית" ואמר, אם הולכים בדרך ה' בעבודת ה' שוב יש לשנות דבר מה (שנית מלשון שינוי), אבל בטוחים אנחנו ההורים משני הצדדים, שתשארנו בכל זאת נאמנים לדרך שהתוו לכם על פי שני גדולי הדור.

אין בדעתי להרבות כאן באידיאולוגיה, אבל שיטה זו שגדולי אשכנז לשעבר נתנו לה את משמעה העיוני לגיטימית היא. יש אוהב עבר ויש אוהב עתיד. אבל אין עבר ואין עתיד ללא הווה. ההווה אמנם אינו סטאטי ואולי אינו קיים כל עיקר מבחינה פילוסופית, אבל במציאות חיינו עלי אדמות היא קיימת. שואפים לעתיד, חולמים ומתגעגעים על עבר, אבל חיים בהווה. אנחנו זכינו לקבל הווה שהביא אותנו עד הלום. ברכתנו לכם, אלחנן ורחל, היא שההווה שלכם יהיה חזק ומוצק ולא רופף. לא הייחוס קובע, אבל הייחוס מחייב!

לבכם מלא התרגשות ורחש. "מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה את ה' ולשמור כל מצוותיו כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעולם. לך אמור להם שובו לכם לאוהליכם". כך אומר הכתוב.

אתם נכנסים עכשו לתוך האוהל שפרשתם לכם, יהיה זה אוהל מועד, אוהל של תורה, שהשכינה שורה בו ונתפלל אנחנו ההורים שנזכה לראות בשמחתכם ובאושרכם כל הימים.

רשימת פרסומים

א. מחקרים

באורי משנה – הצופה לחכמת ישראל, שנה י"ג תרפ"ט, עמ' 212-214
לצורתן הקדומה של אי אלו הלכות – אוצר החיים, אדר ב' תרצ"ב,
עמ' 86-90

לנוסחתה של המשנה – אוצר החיים אב-אלול, תרצ"ד, עמ' 173-174
לצורתן הקדומה של אי אלו הלכות – תרביץ שנה ה' תרצ"ד, עמ'
247-256

לצורתה הקדומה של הלכה – המאור, גליון ד'-ה' תרצ"ה, עמ' קז
סדר הסוגיות בריש גיטין – המאור גליון א'-ג' תרצ"ו, עמ' לג-לד
משנה ותוספתא בבא-מציעא – תרביץ שנה כ' תש"י, עמ' 79-83;
מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח

לצורתן המקורית של הלכות אחדות – תרביץ שנה כ"ב תשי"א, עמ'
156-153

לצורתן המקורית של הלכות אחדות – תרביץ שנה כ"ב תשי"א, עמ'
392-405

מקומו של הרמב"ם בתולדות ההלכה – שלוחות כרך ה', גליון ל,
טבת תשט"ו

אליהו הנביא באסכטולוגיה המקראית – ספר בירם, תשט"ז, 82-83
לצורתן המקורית של הלכות אחדות – תרביץ שנה כ"ד, תשט"ו, עמ'
392-405

לצורתן המקורית של הלכות אחדות – תרביץ שנה כ"ה, תשט"ז, עמ'
369-387

משנה ותוספתא מכות – תרביץ שנה כ"ו תשי"ז, עמ' 255-261

בעיית היחס בין התוספתא ובין התלמודים – תרביץ שנה כ"ח תשי"ט,
עמ' 255-261

וי"ו המהפך – לעגנון שי (קובץ ליובל שבעים ש"י עגנון) ירושלים
תשי"ט, עמ' 77-82

אופיה הספרותי של האגדה – ספר נייגר תשי"ט, עמ' 303-309
מסכת מעילה – משנה ותוספתא – תרביץ שנה כ"ט תש"כ, עמ'
229-249; מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח
הערך 'הלכה' באנציקלופדיה העברית – כרך י"ד, תש"כ, טורים
498-529

המונח 'לא שנו' בספרות התלמודית – סיני, כרך מ"ט, תשכ"א, עמ'
רכח-רלד; תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב, תשכ"ב
הסוגים הספרותיים של האגדה – סיני כרך מ"ט, תשכ"א, עמ'
שכט-שלו

מסכת מעילה – בבלי – תרביץ שנה ל' תשכ"א, עמ' 370-378;
מחקרים בספרות התלמוד ירושלים תשכ"ח
חלקה של העברית בידיש הולנדית – לשוננו, כרך כ"ו, ירושלים,
תשכ"ב, עמ' 48-55

קנין סודר – סיני כרך נ' תשכ"ב, עמ' רלה-רמד
שימושו של עורך מכילתא דרשב"י במכילתא דר"י – סיני כרך נ"א,
תשכ"ב, עמ' רצ-רצה; מחקרים בספרות התלמוד ירושלים תשכ"ח
לצורתן המקורית של סוגיות בבליות אחדות – מזכרת, ספר זכרון לרב
י"א הרצוג תשכ"ב, עמ' 483-492; מחקרים בספרות התלמוד ירושלים
תשכ"ח

פירושים [=פירוש חמשה לשונות קשים במקרא] – ספר זיידל,
ירושלים, תשכ"ב, עמ' 229-232

ה'עובדא' כגורם בהשתלשלות ההלכה – ספר היובל לכבוד הרב ד"ר
אליהו יונג, תשכ"ב, עמ' קמג-קמח; תולדות ההלכה התלמודית ת"א
תשכ"ב, תשכ"ו

לצורתן הקדומה של הלכות – סיני כרך נ"ג תשכ"ג, עמ' קיג-קכא

הערות אחדות למחקריו של ש.ד. גויטיין – תרביץ כרך ל"ב תשכ"ג,
עמ' 401

המחלוקת – סיני כרך נ"ג תשכ"ג, עמ' רצו-שא; מחקרים בספרות
התלמוד, ירושלים תשכ"ח

השתלשלותן של מידות 'פרט וכלל' ו'כלל ופרט וכלל' – ספר היובל
לישראל אלפנביין ירושלים תשכ"ג עמ' צה-צה; מחקרים בספרות
התלמוד, ירושלים תשכ"ח

גלגול ספרותי כגורם בהתפתחות ההלכה – בר-אילן כרך א', תשכ"ג
עמ' 156-164; תולדות ההלכה התלמודית

H.I.W.C.W. ב- Het aandel von Hebreauws in het Nederlands Yiddish
1963, No 3

לצורתן הקדומה של אי אלו הלכות והשתלשלותן – תרביץ שנה ל"ג
תשכ"ד עמ' 8-19; מחקרים בספרות התלמוד ירושלים תשכ"ח

המושגים 'מדאורייתא' ו'מדרבנן' בהתפתחותם – סורא ספר ד' תשכ"ד
עמ' 137-155

הקטיגוריות ההלכתיות – בר אילן ב' תשכ"ד עמ' 77-83; מחקרים
בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 263-269

שיטת רבי במדרש ההלכה – סיני כרך כד תשכ"ד, עמ' קי-קיט;
מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח

החינוך בתקופה התלמודית (ימי הבבלי) – האנציקלופדיה החינוכית
ד', כרך תולדות החינוך, תשכ"ד, עמ' 158-166

1964 No 8 N.I.W.C.W. ב- Het Literaire karakter van de Aggada
קריאת שמע וברכותיה (שחרית) – מעיינות ספר ח', תשכ"ד, עמ'
149-154

לצורת ההלכות בתקופת התנאים – סיני כרך נ"ו תשכ"ה, עמ'
ריב-רכה; מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 81-95

המינוח בתלמוד הבבלי – לשוננו כרך כ"ט, תשכ"ה, עמ' 160-166
העדת העדים והילך – תרביץ, שנה ל"ד, תשכ"ה, עמ' 346-350;
מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח

והוינן בה בתלמוד – תרביץ שנה ל"ה תשכ"ו, עמ' 254-268; מחקרים
 בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח
 מקומן המקורי של סוגיות בבליות מסוימות – סיני כרך נ"ה, תשכ"ו,
 עמ' יז-כד; מחקרים בספרות התלמוד ירושלים תשכ"ח
 הודאה במקצת – תרביץ שנה ל"ו, תשכ"ז, עמ' 229-238
 זמן חיבורה של מסכת כלה רבתי – דברי הקונגרס העולמי הרביעי
 למדעי היהדות, כרך א' תשכ"ז, עמ' 131-132; מחקרים בספרות
 התלמוד, ירושלים תשכ"ח
 על צורת הסוגיה הקדומה – בר אילן ד'ה' תשכ"ז עמ' 67-88;
 מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח
 ותו לא מידי – תרביץ שנה ל"ז תשכ"ח עמ' 30-38; מחקרים בספרות
 התלמוד, ירושלים, תשכ"ח
 ערך 'ברייתא' – נמסר לדפוס באנציקלופדיה יודאיקה

ב. ספרים וחברות

מבוא לתלמוד, ת"א, תשי"ב, 40 עמ'
 1959 Hoofddlijnen en Motieven in de Ontwikkeling Der Halachah
 (בהולנדית, תרגום: ראשי פרקים ומוטיבים בהתפתחות ההלכה)
 מבוא התלמוד – תל אביב תשכ"ב, 25 עמודים
 תולדות ההלכה התלמודית – תל אביב, תשכ"ב (מהדורה ראשונה),
 תשכ"ו (מהדורה שניה), 182 עמודים
 מבוא לתלמוד ולהלכה – תל-אביב, תשכ"ה, 109 עמודים
 מבוא כללי לספרות התלמודית – תל אביב תשכ"ז, 114 עמודים
 מחקרים בספרות התלמוד – ירושלים תשכ"ח, 305 עמודים

ג. זוטות

Mizrachi (= מקום מעניין ברש"י), Een merkwaardige rasjie plaats
 אדר ב' תרפ"ט
 Een merkwaardige talmoed plaats, משנה שבועות 7.5 תלמוד בבלי
 Mizrachi, 47b, ניסן תרצ"א

הלכתיים לגבי משחק כדורגל בשבת), Mizrachi, תשרי תרצ"ב. = גורמים Halachische momenten by het voetbalspel op shabbat

ד. פולקלור ומדע לעם

הפוליטית של החסידות) – Mizrachi, סיון תרפ"ז (= Uit de politieke geschiedenis van het chassidisme מתוך היסטוריה

אמסטרדם – במישור, תש"ד גליון כ"ה וגליון כו-ז

היהדות הפרובינציאלית בהולנד – רשומות, סדרה חדשה, כרך א', עמ' 129-122

השפעת ההשכלה באמסטרדם – הצופה, ט"ו באדר תש"ז

ברכות ואיחולים מיוחדים לבני אשכנז שבהולנד – 'עדות', ירושלם תש"ז, עמ' 286-285

זוטות (מפי יהודי הולנד) – "ידע עם", חוברת א', תש"ח, עמ' 18
"חבר" ו"מורנו" בהולנד (דברי הסברה לשטר חבר) – "ידע עם",
חוברת ב', תש"ח, עמ' 40

מצוות התורה ומצוות שהזמן גרמן – הצופה י"ז שבט תש"ח

על מנהגי שמחת תורה בוורמיזא – הצופה, ב' חשון תשי"א

מסורת לשונית – הצופה, ג' כסלו תשי"ג

חברים כל ישראל – הצופה, כ"ו אדר תשי"ג

הגדה ואגדה, על המדרש "ארמי אובד אבי" בהגדה של פסח – הארץ,
י"ד בניסן תשי"ג

מנהגי תשעה באב בהולנד – הצופה, ח' מנ"א תשי"ג

עקידה וגאולה, על הקשר שבין הימים הנוראים ובין העקידה וקדוש
השם – הארץ, ער"ה תשי"ד

מקומו (של הרמב"ם) בתולדות ההלכה – הצופה, כ' טבת תשט"ו

מקומו של הרמב"ם בתולדות ההלכה – "שלוחות" חוברת ל', טבת
תשט"ו עמ' 7-5

הדלקת נר חנוכה בנוסח יהודי אמסטרדם – הארץ, ג' טבת תשי"ח
(מכתב למערכת)

"הפולאך" בעיני יהודי המערב – הצופה ט"ו כסלו תש"ח
 על עריכת התלמוד – מחניים, שבועות תשכ"א עמ' 41-43
 תפילות יהודי הולנד – הארץ, ט' כסלו תשכ"ב (מכתב למערכת)
 מידות לפני משורת הדין – מחניים, תשכ"ג חוברת ע"ג, עמ'
 129-128

Jamiem Noraiem en Jamiem Touwiem, Nieuw Ysraelitisch ±
 weckblad cultureel wetenschappelyk No. 4 עויה"כ תשכ"ד
 Mainmonides, Misjnaverklaring ± N.I.W.C.W. No. 6 ט"ו טבת
 תשכ"ד

דמותו של הרופא בתקופת התלמוד – ידיעות אוניברסיטת ת"א, גליון
 10, טבת תשכ"ה, עמ' 46-50
 דמותו של הרופא בתקופת התלמוד, בתוספת – "קורות", שנה ט"ז,
 כרך ד', חוב' ג'-ד', תשכ"ז, עמ' 248-253
 על קהילות הקודש בגולה שחרבו – מחניים קכ, תשכ"ט
 אחים נאמנים, מן ההווי בערי השדה בהולנד בראשית המאה (לא ידוע
 מתי והיכן התפרסם)
 המוסדות ללמודי היהדות בהולנד (לא ידוע מתי והיכן התפרסם)

ה. חינוך ודרכי הוראה

ערכה של המסורת בשביל הנוער הלאומי – נתיבה, שנה רביעית,
 תרפ"ט, חוברת ט' עמ' 162-163 וחוברת י' 177-179
 בית ספר תיכון – ישיבה קטנה – 'במישור', גליון כ"ב, סיון ת"ש,
 עמ' יג-יד. וד' מרחשון תש"ו
 בתי מדרש לרבנים באמסטרדם – 'במישור' תשרי ומרחשון תש"ו
 מקצוע ישן נושן – החינוך, קובץ ו' ('במשעולי חינוך'), תש"ו, עמ'
 89-85

לימוד הספרות העברית החדשה בביה"ס התיכוני-דתי – 'נתיבות חינוך',
 (קובץ לברור בעיות ההשתלמות של הנוער העובד הדתי), אדר ב' תש"ח
 הליכות, מקראה לשנת הלמודים הששית (ערך עם י' טברסקי) – ת"א,
 תש"ט, 260 עמ'; מהדורה ב'-תש"י

- הליכות, מקראה לשנת הלמודים השביעית (ערך עם י' טברסקי) –
ת"א, תשי"א, 284 עמ'; מהדורה ב'-תשי"א
- הליכות, מקראה לשנת הלמודים השמינית (ערך עם י' טברסקי) –
ת"א, תשי"א, 284 עמ'
- הערות אחדות ללימוד החומש – מעיינות, ספר א', ירושלים תשי"ב,
עמ' 10-16
- להוראת התלמוד בביה"ס התיכוני החילוני – החינוך, ניסן תשי"ג, עמ'
154-158
- על לימוד הגמרא בבי"ס היסודי והתיכוני הדתיים – החינוך, ניסן
תשי"ג
- על לימוד הגמרא בביה"ס היסודי והתיכוני הדתיים – מעיינות ספר
ד', תשי"ד עמ' 127-133
- הערות על למוד הספרות העברית החדשה בבית הספר החרדי –
מעיינות, ספר ד', עמ' 155-160
- הוראת התנ"ך בביה"ס הדתי היסודי והתיכון, מעיינות, ספר ה', תשט"ז,
עמ' 42-48
- מהרהוריו של "משכיל" לשעבר – בשדה חמד, שנה א', תשי"ז, עמ'
28-30
- לבעית הוראת התלמוד בבתי ספר שלנו – בשדה חמד, שנה ב',
תשי"ט, עמ' 245-247
- המצוי והרצוי בחינוך הישיבתי – דעות, גליון ז', תשי"ט, עמ' 48-53
על למוד התלמוד – דעות, גליון ז' תשי"ט, עמ' 69-70
- דינמיות וסטטיות בהלכה – דעות, גליון ט', תשי"ט, עמ' 13-14
- ערכה של האגדה לביה"ס התיכון – בשדה חמד, שנה ב', תשי"ט,
עמ' 110-112
- על הוראת המשנה בבתי הספר התיכוניים – בשדה חמד, שנה ה',
תשכ"ב, עמ' 273
- ההישגים בהוראת למודי קדש בביה"ס הדתי העברי במבחן היובל –
ס' זכרון לאברהם ארנון, ת"א, עמ' 295-304
- חנוך לנער על פי דרכו – מחניים, חוברת ק"ג, תשכ"ו, עמ' לג-לד

הרב ד"ר י. צ. הלוי דינר כהוגה דעות בחינוך היהודי – השכלה רבנית – חינוך האדם וייעודו, כינוס שנתי למחשבת היהדות, תשכ"ז

ו. בקורת על מאמרים וספרים

צחוק מהול בדמעות, חדודי יהודי רוסיה ופולין נאספים ע"י פנחס הלוי איש הורוויץ – Mizrachi, ניסן תרצ"ב

ספר תולדות ישראל בידי זאב יעבץ, חלק עשירי – Mizrachi, תרצ"ג
אוצר הגאונים, תשובות גאוני בבל ופירושיהם ע"פ סדר התלמוד, כרך חמישי, מסכת מגילה, ערוך ע"י ד"ר ב. מ. לוי – Mizrachi, אדר תרצ"ג

משנתו של הרי"ן אפשטיין – הצופה, כ"ד במרחשון תש"ט
משנה מפורשת, סדר זרעים, לא' לוי – הד החינוך, שבט תשי"ב, עמ' 14

משנה מפורשת, סדר מועד, לא' לוי – הד החינוך, אייר תשי"ג, עמ' 8

תלמוד בבלי בתרגום עברי, תלמוד בבלי, מס' בבא קמא עם תרגום עברי ופירוש חדש ע"י ע"צ מלמד – הארץ, ט' אייר תשי"ג
תנ"ך לעם ולתלמיד, 'תרי עשר' מפורש ע"י א. וויזר – הארץ, ז' תמוז תשי"ג

פרשיות במקרא, מאת י' דביר – הארץ, ה' אב תשי"ג
בינה במקרא, מאת י' יעקובסון – הארץ, ג' אלול תשי"ג
הלוח ושימושו בכרונולוגיה, מאת א"א עקביה – הארץ, י"ד תשרי תשי"ד

על "היצירה של הסבוראים", מאת א' וייס – בשדה התלמוד, תשי"ד
תורה שלמה, מאת מ"מ כשר – הארץ, י"ג כסלו, תשי"ד
על "תולדות המשפט העברי" מאת צ' קארל – הארץ, כ"א כסלו תשי"ד

מאמרים על ערכי היהדות. על הקובץ "ערכי היהדות" – הארץ, כ' כסלו תשי"ד

האשה באספקלרית היהדות, מאת ש. אשכנזי – הארץ, כ"ו טבת תשי"ד
"ערכי היהדות", אנציקלופדיה – הארץ, ב' אדר א' תשי"ד

ממכמני המסורת, על הלל צייטלין, "האיש ומשנתו" מאת ש' ב' אורבך, ועל "דורנו מול שאלות הנצח" מאת א' ברט – הארץ, כ"ג אדר א' תשי"ד

הוראת העברית, מאת ש. ד. גויטיין – הארץ, כ"א אדר ב' תשי"ד
 על האנציקלופדיה התלמודית – הארץ, כ"ז ניסן תשי"ד
 מחקריו של בנימין קלאר, על "מחקרים ועיונים בלשון, בשירה ובספרות" מאת ב' קלאר – הארץ, ח' תמוז תשי"ד
 בעיות ביבולוגראפיות, על ספרים אחדים – הארץ, כ"ט תמוז תשי"ד
 "המשנה לנוער", מאת צ. מ. רבינוביץ – הארץ, כ"א אב תשי"ד
 חוברת בראשית לרחמני – החינוך, חוברת א', שבט תשי"ד, עמ' 93
 מעיינות א' ב' ג' – החינוך, חוברת א', שבט תשי"ד, עמ' 99
 ילקוט האגדה לא"א הלוי – החינוך, חוברת ב' אדר ב' תשי"ד, עמ' 200

מבוא לספרות התלמוד לע"צ מלמד – החינוך, חוברת ג-ד, סיון תשי"ד, עמ' 361-359

חוברת דברים לרחמני – החינוך, חוברת ג-ד, סיון תשי"ד, עמ' 361
 מעיינות ד' – החינוך, חוברת ג-ד, סיון תשי"ד, עמ' 362
 גליונות להדרכה עצמית בתלמוד לצ' דור – החינוך, חוב' ה', אלול תשי"ד, עמ' 459

בעיות הדת והמדינה – משנתו של ד"ר ליבוביץ. על "תורה ומצוות בזמן הזה" – הארץ, ער"ה תשט"ו

ספר העגונות, מאת י. ז. כהנא – הארץ, ט"ז חשון תשט"ו
 מהדורה חדשה של משנה תורה, על "משנה תורה" הוצאת "אל המקורות" – הארץ, כ' טבת תשט"ו

התורה והמדינה, כרך ה' – הארץ, י"ט טבת תשט"ו
 סדר נשים בפירושו של ח' אלבק – החינוך, חוב' ב', שבט תשט"ו, עמ' 178-176

תרביץ – הרבעון למדעי היהדות – י"ז אדר תשט"ו
 אחד היה ישעיהו, מאת ר. מרגליות – הארץ, כ"ג ניסן תשט"ו

- משנה מפורשת, סדר נזיקין, לא' לוי – החינוך, חוב' ג', אייר תשט"ו,
עמ' 265
- תולדות בעלי התוספות. על "בעלי התוספות", מאת א"א אורבך –
הארץ, כ"ח אייר תשט"ו
- שעורים במסכת פאה, מאת י. היינימן – החינוך, חוברת ד', סיון
תשט"ו, עמ' 418
- גליונות להדרכה ולעבודה עצמית בתלמוד, צ' דור – החינוך, חוב'
ד', סיון תשט"ו עמ' 419
- פרק בהלכות הוצאת ספרים – הצופה, י"ג סיון תשט"ו
- על "תקופת הגאונים וספרותה", מאת ש. אסף – הארץ, י"ח תמוז
תשט"ו
- הוצאות חדשות מיוחדות של המשנה – הארץ, י"ז אב תשט"ו
- אותיות מחכימות – הארץ, כ"ב אלול תשט"ו
- על "ישראל בעמים", מאת י. בער – בחינות, חוב' 10, אפריל 1956,
עמ' 21-27
- מסכת אהלות – מהדורה מדעית, מאת א' גולדברג, תרביץ שנה כ"ה,
תשט"ז, עמ' 237-242
- ספר בנוסח ימים מקדם. על "הגיוני קדים", מאת י' בארי – הארץ,
י"ד שבט תשט"ז
- מחשבת ישראל, על "פרקים במחשבת ישראל", מאת ש. ישראלי –
הארץ, ח' סיון תשט"ז
- שני מפעלים עממיים – הארץ, י"ט אב תשט"ז
- דורון לבר מצוה, מאת חיים יצחק אברמוביץ – החינוך, חוב' א',
תשט"ז, עמ' 93
- תלמוד לתלמיד, י. אפרתי – י. בורגנסקי – החינוך, חוב' ב', תשט"ז
עמ' 194
- שאלות לעיון בנביאים ראשונים, י' יעקובסון – החינוך, חוב' ג',
תשט"ז עמ' 290
- גליונות להדרכה ולעבודה עצמית בתלמוד, מאת צ. דור – החינוך,
חוב' ד'-ה', תשט"ז, עמ' 482

פרסום חדש מאסכולת בעלי התוספות, על "תוספות רבנו יצחק הלבן",
 מאת ד. גנחובסקי – הארץ, ט"ז שבט תשי"ז
 משנה תורה עם פירוש לעם – הארץ, ערב שבועות תשי"ז
 חזון המקרא, מאת י. יעקובסון – הארץ, י"ד תשרי תשי"ח
 מעולם המסורת – הארץ, ז' ניסן תשי"ח
 ספר הזכרון לנח פרישברג – הצופה, ה' אייר תשי"ח
 שני ספרי יהדות – הארץ, ז' שבט תשי"ט
 הערות למאמרו של ראובן ירון: ההשפעות ההלניסטיות בדייתיקי ומתנה
 – תרביץ שנה כ"ח תשי"ט, עמ' 237
 ספרים וספרים, מאת הרב ש. י. זוין – הארץ, י"ז אדר ב' תשי"ט
 תלמוד בבלי בתרגום עברי, בבא בתרא, שרגא אברמסון – הצופה, י"ז
 אדר ב' תשי"ט
 הרצף שבתורת הדורות. על "חזון המקרא", מאת י. יעקובסון – הארץ,
 י' אב תשי"ט

מבוא למשנה, מאת ח' אלבק – הצופה, ו' אדר תש"ך
 תרגום עברי של התלמוד. על "תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופירוש
 חדש", מסכת בבא מציעא, מאת נ' צובל וז' דמיטרובסקי, בעריכת ע"צ
 מלמד – הארץ ד' ניסן תש"ך

אוצר לשון הרמב"ם, מאת ד. אסף – הארץ, ט"ו סיון תש"ך
 אגדות שנתברו. על "בטול האוטונומיה של הקהלות היהודיות בהולנד",
 מאת מ. בולה – הארץ, ג' אלול תש"כ

The Journal of Jewish Studies Current, Albeck, Mavo la-Mishna
 Literature- כרך x, 1959, עמ' 173-181

תלמוד בבלי בתרגום עברי – הד החינוך, שנה ל"ד, תש"ך, עמ' 7
 שיחות ועיונים, על שני ספרים – הארץ, ג' שבט תשכ"א
 גמרא שלמה – מסכת פסחים, בעריכת מ. מ. כשר – הארץ, א' אדר
 תשכ"א

פרוש ההגדה של הירש – הארץ, ערב פסח תשכ"א
 אוצר תנאים ואמוראים – תרביץ, שנה ל"א, תשכ"ב, עמ' 304-305

‘זה אלי ואנוהו’ – הצופה, י”ח כסלו תשכ”ב
 בעולם התלמוד, על שלשה ספרים – הארץ, כ”ג כסלו תשכ”ב
 עזבונו של ד”ר י. ב. ייטלס, אנציקלופדיה תלמודית שלו – הארץ, ט’
 ניסן תשכ”ב

תורה לעם על שני ספרים – הארץ, ל’ ניסן תשכ”ב
 לתולדות הסנהדרין, מאת ד”ר ה. מנטל – הארץ, כ’ סיון תשכ”ב
 משנתו ושיטתו של הרב שמשון רפאל הירש – הארץ, כ’ סיון תשכ”ב
 מעשה רב בסכום ההלכה (להוצאת האנציקלופדיה התלמודית) – מולד,
 כרך ב’, חשון תשכ”ג
 מאחורוני גדולי אשכנז, “מעדני מלך” מאת א. ל. אטלינגר – הארץ
 כ”ה ניסן תשכ”ג

± Nieuw Israelitisch Weckblad De Tosefta ± editie van Lieberman
 1964, No.1 Cultureel Wetenschap Pelyk
 על היצירה, הספרותית של האמוראים, מאת א. וויס, קרית ספר –
 כרך ל”ט (תשכ”ד). עמ’ 197-200

ספר היובל לר’ חנוך אלבק – הארץ, ו’ כסלו תשכ”ד
 האצטבא התורנית, על שני ספרים – הארץ, י”ח אייר תשכ”ד
 היסוד החינוכי של התורה, על “בדרך אל היהדות”, מאת ז’ פרייהן
 – הארץ, ט’ תמוז תשכ”ד
 פירוש ר’ אליקים למס’ יומא, ערך ד’ גנחובסקי, הארץ, כ”ט אב
 תשכ”ד

1964 No. 7 N.I.W.C.W. -b Feestbundel voor Prof. dr. H.Albeck
 N.I.W.C.W. -b Der Misjnatrctat Nazier dessertatie van M. Boersteins
 1964 No. 8

מכתבים למערכת – דעות, גליון כ”ט תשכ”ה, עמ’ 210-211
 1965 No. 21 N.I.W.C.W.-b De Sidder van Jacobson
 פירושים ועיונים בסידור. על “נתיב בינה” מאת י. יעקובסון – הארץ,
 כ”ו תשרי תשכ”ה

הרצאה בענין מוסיקה יהודית-דתית בחיק המשפחה – דוכן, מאסף
 למוסיקה יהודית דתית, הכינוס השביעי חנוכה תשכ”ה

קובץ מאמריו של אשר ויזר – הארץ, כ"ה סיון תשכ"ה
 תכנון לאומי בהולנד, מאת י' דרור – הארץ, ה' תמוז תשכ"ה
 "עטורי תורה" – דברי חכמה, בינה ומוסר, מאת א. י. גרינברג –
 הארץ א' אב תשכ"ה

משנה תורה, רמב"ם, הוצ' אלומות, ו' טבת תשכ"ו
 דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, מאת י. לוינגר – מאזנים,
 תשכ"ו, עמ' 173-175

פשר דיני נזיקין בתלמוד, מאת ש. אלבק – מאזנים, תשכ"ו עמ'
 356-357

העליה לרגל בימי בית שני, מאת ש. ספראי – היום, ה' אדר תשכ"ו
 מכתבים למערכת – טורי ישורון, גליון תשכ"ו-תשכ"ז, עמ' 39

ז. אישים

הרב ד"ר יקותיאל נויבואר הי"ד – הצופה, ז' אב תש"ה
 על הרבנים ריקרדו, דסברג, לויסון הי"ד – הצופה, י"ז אלול תש"ה
 השפעתו של רש"י הירש על יהדות הולנד – הצופה, כ"ט אדר תש"ז
 ר' נחמן דוידס ז"ל – הצופה, י' ניסן תש"ז

לזכר נחמיה דה-לימה – הארץ, הושענא רבה תשי"א
 לזכר פרופ' ריי"ן הלוי אפשטיין ז"ל – הצופה כ"ח שבט תשי"ג
 הרב ד"ר צדוק טל – הצופה, כ"א כסלו תשט"ו
 הרב ד"ר יעקב שלום אנגל – הד החינוך, י"ח שבט תשט"ו
 ד"ר ע"צ מלמד – האיש וספריו – שלוחות, חוברת ל"ב, אדר-ניסן
 תשט"ו, עמ' 33-36

הרב ד"ר יוסף צבי הלוי דינר – שי לישעיהו (ספר יובל לר' ישעי'
 וולפסברג), תל אביב תשט"ז, עמ' 247-283

ר' יקותיאל (יעקב) נויבואר ז"ל, אישיותו ומפעלו, פתיחה לספר
 "הרמב"ם על דברי סופרים" לי"י נויבואר, ירושלים תשי"ז, עמ' VII-XIII
 האיש (פרופ' פ' חורגין) ופעליו – בשדה חמד, כרך א', תשי"ח, עמ'

הרב יעקובסון לזקנה – הצופה, י' שבט תשכ"א
 באהלו של מדע ובאהלה של תורה, 10 שנים לפטירת פרופ' ריי"ן
 אפשטיין ז"ל – הארץ, כ"ו אדר א' תשכ"ב

1964 No 10 N.I.W.C.W.-ב De Diplomat's van Dr. Dunner
 De strichter der Mizrachi (ר' יצחק יעקב רינס), Mizrachi, תמוז
 תרפ"ו

מבוא: הרב ד"ר יוסף צבי דינר תולדותיו, מפעלו, משנתו – בספר
 חידושי הרי"צ דינר, ירושלים מוסד הרב קוק תשמ"א עמ' 9-32

ח. ציונות ושאלות השעה

לבעית הדת והמדינה – הארץ, א' אלול תשי"ב
 המזרחי בהולנד – "מצפה", שנתון הצופה, ירושלים תשי"ג, עמ'
 תפ"ה-ת"צ

יהדות מערב אירופה, אופיה וכוחה – "איחוד שיבת ציון", חנוכה
 תשי"ט

האוניברסיטה בתל אביב – הארץ, כ"ח טבת, תש"ך
 על סטודנטים, דת ופוליטיקה – חירות, כ"ד אדר ב' תשכ"ה
 קלריקליות שאינה במקומה – הארץ, כ"ג תמוז תשכ"ה
 למעמדה של הרבנות – עמודים (בטאון הקבוץ הדתי), תשכ"ה, עמ'
 25

על דת ומדינה – עמודים, תשכ"ה, עמ' 160

שאלה ותשובה – עמודים, תשכ"ה, עמ' 206

עוד לענין שמיטה – עמודים, תשכ"ה

נקודת מוצא אידיאולוגית ליהדות – היום, ערב פסח תשכ"ו
 בעיות דת במדינתנו – תמורות (ירחון לענייני מדיניות וחברה), תמוז
 תשכ"ו, חוב' ט'-י', עמ' 17-12

הבעיה היסודית – תחית ההלכה – 'בת קול', גליון 9-10, ה' סיון
 תשכ"ו

ההתנגדות למבטא "הספרדי" (ישראלי) בתפילה – עם וספר, חוב'
 לג-לד, אלול תשכ"ו, עמ' 21-20

מדברי פרופ' ב' דה-פריס בתוך "החדש יתקדש והקדוש יתחדש", הוצ'
 התנועה ליהדות של תורה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 13-17
 מדוע לא חתמתי? – עמודים, תשכ"ו, עמ' 92
 לבעית הרבנות במדינת ישראל – טורי ישורון, שנה א', גליון ד', ר"ח
 אלול תשכ"ו, עמ' 10-12
 הרב נריה בבמת הויכוח – עמודים, תשרי תשכ"ז, עמ' 25
 נגד נתוח המתים (תרגום מאמרו בשבועון ההולנדי ניו איזראליטס
 ויקבלאט) – הצופה, י"ז כסלו תשכ"ז

ט. רשימת כתבי עת ובטאונים ומאספים, שבהם השתתף

| | |
|--------------|---------------------------|
| מאזניים | אוצר החיים |
| המאור | אחד שיבת ציון |
| מולד | הארץ |
| מחניים | בחינות |
| מעיינות | במישור |
| נתיבה | בר אילן (שנתון) |
| נתיבות חינוך | בשדה חמד |
| סיני | בת קול |
| עדות | דעות |
| עמודים | הד החינוך |
| קורות | החינוך |
| קרית ספר | חרות |
| רשומות | טורי ישורון |
| שלוחות | ידיעות אוניברסיטת תל אביב |
| תמורות | ידע עם |
| תרכיץ | היום |
| | לשוננו |

Baderech

Mizrachi

Nieuw Israelitsch Weekblad

The Journal of Jewish Studies

ספר היובל לישראל אלפנביין

ספא הזכרון לאברהם ארנון

ספר בירם, החברה לחקר המקרא בישראל

ספר זיידל, החברה לחקר המקרא בישראל

ס' היובל לרב אליהו יונג

מזכרת, ס' זכרון לרב י"א הרצוג

מצפה, מוקדש ליובל החמשים של תנועת המזרחי

ספר נייגר, החברה לחקר המקרא בישראל

לעגנון, ס' יובל לש"י עגנון

שי לישעיה, ס' יובל לישעי' וולפסברג

ספר הקונגרס הרביעי למדעי היהדות