

# רסיסי ירושלמי

א. הקדמה.

הרב קוק באחת מאגרותיו [אגרת קג] מסביר את השוני בין לימוד התלמוד הבבלי לבין לימוד הירושלמי. באגרת זו הוא מסביר שיש שוני רוחני בין תורת א"י לבין תורת חו"ל ושהירושלמי, הואיל ונכתב בא"י, צורת סברותיו ואופן כתיבתו יש בהן מצדדי הנבואה. וכך הוא כותב: "ואפילו אם נאמר שאין גומרים הלכה על פי הנבואה מ"מ פועלת היא על סדר הלימודים. ע"כ בא"י שהיא מקום הנבואה יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד וא"צ כ"כ אריכות בירורים והינו אוירא דא"י מחכים... וזה היה יסוד סדר הלימוד של הירושלמי...". אגרת זו ממלאה רצון להתעמק בלימוד הירושלמי ולקלוט את ענינו המיוחד. הלומד את הירושלמי בפנים בעמל של ברור דברי תורה, רואה מצד אחד את נכונותם של דברי הרב אך גם הבטים אחרים בלימוד הן בהשוואות שונות ומגוונות לבבלי והן צורות לימוד שונות. הן בנושא בדיקת הנוסח בירושלמי אשר הוא לעתים לקוי הבנה ומשובש. מאמר זה יש בו מחידושי אשר בוררו בחלקם בלימוד קבוע של ירושלמי המתקים בישיבה. ההשוואות הן מקומיות ואין אני מתימר לומר שזאת שיטת הירושלמי מול הבבלי באופן כולל. דבר זה מצריך היקף גדול יותר של השוואות.

## דוגמאות לשוני דרשת ההלכה בין הבבלי לירושלמי

א. לימוד דין תוספת שביעית

בירושלמי שביעית מופיע איסור עבודת קרקע גם בשנה השישית איסור זה קרוי תוספת שביעית. ר"ג השני ביטל איסור זה וקבע שהאיסור לעבוד את הקרקע קיים רק בשמיטה עצמה. מאיפה נבעה סמכותו לבטל את האיסור הקים דנו בשני התלמודים וננסה לעמוד על השנויים ביניהם. בירושלמי שביעית פ"א ה"א: "בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור ואיזה זה? זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית... ובשעה שהתירו למקרא סמכו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה."

בבלי מו"ק דף ג ע"ב מופיע הדיון בשנויים ובתוספות: "...ורבי יוחנן אמר ר"ג ובית דינו מדאורייתא בטיל להו [את תוספת שביעית] מאי טעמא גמר שבת שבת משבת בראשית מה להלן היא אסורה לפנייה ולאחריה מותרין אף כאן היא אסורה לפנייה ולאחריה מותרין. מתקיף לה רב אשי...מאן דאמר הלכתא אתא גז"ש ועקרה הלכתא? [כלומר לדעה הסוברת שתוספת שביעית הלמ"ס כיצד אפשר לעקור הלמ"ס ע"י גזרה שוה?] למאן דאמר קרא אתא גזרה שוה ועקרה לקרא [הרי אין אדם דן גזרה שוה מעצמו]. קושית רב אשי היא חזקה שהרי יש כלל שאין אדם דן גזרה שוה מעצמו א"כ כיצד שינה ר"ג הלכה שהיתה מקובלת במשך דורות רבים וקשה להניח שהיתה לו מסורת אחרת שא"כ מדוע ענין זה התגלה בדור כ"כ מאוחר. שאלה נוספת היא מדוע שאלה כ"כ מתבקשת לא עלתה אלא בדורו של

רב אשי. [ יש להעיר שכלל זה שאין אדם דן גז"ש מעצמו אינו נתון במחלוקת ומופיע הן בבבלי והן בירושלמי ].

כדי לענות על בעיה זו יש להקדים ידיעה בהכנת מושג גזרה שוה. ענינה של גז"ש הוא השוואת שתי מילים או שני ענינים והשלכה ע"פ זה לזהות בהלכות ביניהם, אך המתכוון ימצא שתי צורות שונות של גז"ש השונות זו מזו מאוד -

1. גז"ש היא פרשנות לענין או מילה מסוימת שאין ענינה ידוע ובמקבילה של מילה זו הדברים מבוארים ומפורשים יותר אביא שתי דוגמאות לסוג כזה של גז"ש

א. סוטה פרק ה משנה ט: "...באו אצל הר גריזים שבצד שכם שאצל אלוני מורה שנאמר הלא המה בעבר הירדן ... מול הגלגל אצל אלוני מורה ולהלן הוא אומר ויעבור אברהם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה. מה אלון מורה האמור להלן שכם אף אלון מורה האמור כאן שכם". למרות שהלשון היא לשון גזרה שוה משמעות הדברים היא פשוטה, והיא - השוואת אלון מורה לשם זיהוי שמו הנוסף של המקום.

ב. מכילתא שמות משפטים: "ונקרב בעל הבית אל האלוהים לשבועה. אתה אומר לשבועה או אינו אלה לשבועה ושלא בשבועה הרי אתה דן נאמר כאן שליחות יד ונאמר להלן שליחות יד מה להלן בשבועה אף כאן בשבועה". נראה שהמכילתא רצתה ללמוד הקבלה בין פרשת ש"ח לפרשת ש"ש על דרך ילמד סתום מן המפורש. הואיל ובשני המקומות הדיון הוא על שליחות יד א"כ מסתבר שבשני המקומות תהיה שבועה ולכן כך יתפרש הביטוי "ונקרב בעל הבית אל האלוהים".

2. ישנה גזרה שוה שבה אין קשר בין המילה הנידונה לפשט. לדוגמא - יבמות ג' ע"א, שבה למרות שאיסור ביתו אינו מופיע במפורש, לומדים איסור זה בגז"ש" אתיא הנה הנה כתיב בקרא דאנוסה כי ערותך הנה וכתיב בקרא אחרינא כי ערותך הנה, מה להלן ביתו כבת ביתו אף כאן ביתו כבת ביתו". במקרה זה אין קשר בין ההלכה הנלמדת ובין המלה הנה והדרש הוא פורמלי ואינו קשור לפשטי המקראות.

נראה ברור שהכלל אין-אדם דן גזרה שוה א"כ קבלה מרביתו שיכת רק לגבי הסוג השני של הגז"ש שהרי טעם הדבר הוא שאם נאמר שממילים דומות מסיקים הלכות הרי אין לדבר סוף ויכול אדם לחבר דברים שאין הדעת סובלתם ובלשון הרמב"ן בספר המצוות: "ובגז"ש הצר לכו בו קבלה מפורשת מפני שהוא דבר שאדם יכול לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני התורה כי התיבות יכפלו בתורה כמה פעמים אי אפשר לספר גדול להיות כולו במילות מחודשות. כלל זה אין עליו חולק והוא מופיע גם בירושלמי פסחים"... אם בא אדם לדון גז"ש מעצמו עושה שרץ מטמא באוהל". והם דברי הרמב"ן בסגנון אחר.

נחזור לסוגיתנו ונבדוק במדויק את צורת הדרשה של רבי יוחנן. בירושלמי אין הלימוד כלל גזרה שוה אלה השואה עניינית רבי יוחנן מביא פסוק בו מוכח שאיסור מלאכה בשבת עד השקיעה [ ששת ימים תעשה מלאכתך ] וקובע ללא הוכחה שאף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה

עד שתשקע החמה. קביעה זו נראיה שמקורה הוא בסברה שביעית ושבת ענינם שוה ולכן דיניהם שוים. לימוד זה יש לו דמיון לבנין אב. בבבלי הדברים שונים. רבי יוחנן לומד מגזרה שוה שבת משבת בראשית. אך עדין יש לדון לאיזה סוג גזרה שוה התכוון רבי יוחנן. אפשר לומר שהכונה היא כמו בירושלמי ורבי יוחנן רצה לומר שהואיל ושניהם נקראו שבת ענינם שוה וממילא דיניהם שוים אלה שבהבדל מן הירושלמי רעיון הדמיון מתחיל מהשוואה מילולית ששניהם נקראו שבת והדבר נוסח חיצונית כגזרה שוה. רב אשי נראה שלא כך למד את הדברים אולי סבר שניסוח זה אומר גז"ש מובהקת ולכן משיג הוא על דברי רבי יוחנן. לפי קריאתנו יורדת ההשגה על דברי רבי יוחנן כיצד למד גז"ש מעצמו שבאמת אין זה סוג הגז"ש שאין אדם יכול ללמוד מעצמו הואיל ואינה אלה ניתוח הגיוני של פרשת שבת ושביעית והשוואה ביניהם.

לסיכום: יש כאן דוגמה לשוני באופיו של לימוד בירושלמי הלימוד עניני מהבנה בלתי אמצעית של פרשות שבת ושביעית. ברבי יוחנן בבבלי הלימוד זוקק הוכחה מהכתוב ואילו בדברי רב אשי הלימוד נתפס כגז"ש שאדם חייב ללמוד מרבו.

### ב. המקור לקידושי כסף

דוגמה דומה נוספת יש בריש מסכת קידושין: ירושלמי פ"א ה"א: " בכסף מנין { שאישה מתקדשת בכסף } כי יקח מלמד שנקנית בכסף ". נראה שהירושלמי למד שמשמעות קיחה היא מלשון מקח שהוא קנין ממוני. בבריתא בבלי ישנה הוספה: " כי יקח... ואין קיחה אלה בכסף וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני ". יש כאן המשך וראיה שהפרשנות של קיחה כקנין כסף נכונה. בריש המסכת מופיע ניסוח מובהק של גזרה שוה "...גמר קיחה קיחה משדה עפרון " ונראה מהניסוח, שהגז"ש היא פורמלית ולא כפרשנות בפשט.

יש להוכיח דבר זה מהנסיון בדף ג' ללמוד שנקנית בחליפין הואיל והוקשה אשה לשדה עפרון אם הלימוד הוא רק של פרשנות מילולית אין מקום להשוואה לשדה, אך אם יש גז"ש מוחלטת, הוקשה אשה לשדה עפרון ע"י גז"ש קיחה קיחה. גם כאן מופיע אותו מבנה שהראנו קודם בירושלמי, שישנו לימוד בלתי אמצעי לפירוש 'קיחה' והוא קנין בכסף. בבריתא בבלי נזקקים לראיה משדה עפרון למשמעות המלה [ מבנה הדומה לגז"ש, הקרובה לפרשנות פשט ]. בבבלי בתחילת המסכת כבר יש גז"ש שיש בינה לפשט ניתוק.

לסיכום: שתי דוגמאות אלו ענינן אחד והוא שלעיתים לימוד שהוא פרשנות פשוטה הופך במסורות שונות לדרשה שמנותקת מהפשט. בדוגמאות הנ"ל הבולט הוא שהירושלמי הוא היותר אינטואיטיבי, נותן פרשנות ישירה ללא צורך בהוכחה. בבבלי ישנם הסברים הנזקקים להוכחה וישנם אותם לימודים בלבוש גז"ש שהיא בגדר של גזרת הכתוב.

## השוואות בין בבלי לירושלמי בהעברת מסורות.

### א. טעויות בהעברת מסורות וברור מקורן.

לעתים ברור בירושלמי שופך אור על סוגיות סתומות בבלי. דוגמה אחת לכך היא סוגיה בפסחים ז' ע"ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתם... בי רב אמרי חוץ מטבילה ושופר. בשלמא טבילה אכתי גברא לא חזי [ כגון טבילת בעל קרי שאסור בדברי תורה ] אלה שופר מאי טעמא וכי תימה משום דמקלקלא תקיעה אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי, אלה אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד".

מה שנצרך ברור בסוגיה זו הוא מהיכן נשתרבה טעות זו בהעברת המסורת גבי תקיעה. אין מסתבר שהיא פליטת קולמוס ואין לענין זה הסבר כלל. לצורך הבנת ענין זה יש לראות את המקבילה בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג שם מובאת מחלוקת האם מצוות מברך עליהם עובר לעשיתן או בשעת עשיתן. ובהמשך הסוגיה מופיע "... דאמר רבי יוסי בי רבי בון כל המצוות טעונות ברכה בשעת עשיתן חוץ מתקיעה וטבילה." כאן הפירוש הוא ברור תקיעה וטבילה אי אפשר מבחינה טכנית לברך עליהם בשעת העשיה [ הואיל והוא בתוך המים ובתקיעה אינו יכול לתקוע ולברך ביחד ]. כך אפשר להבין את התגלגלות המסורת בבבלי המימרא המקורית היא בירושלמי " כל המצוות מברך בשעת לעשיתן חוץ מתקיעה וטבילה" ובאופן מסוים השתנתה המסורת מתוך טעות בהעברה לעובר לעשיתן והבבלי מעיר שכפי שעברה מסורת זו א"א להבינה.

### מסורות שונות באגדה.

בתחום האגדה ההבדלים בין הבבלי לירושלמי חשובים במיוחד הואיל והם מצביעים לעתים קרובות על הבדלים שורשיים נביא כאן דוגמה אחת.

הסיפור על מתתו של רבי עקיבא מובא בהבדלים בבלי ובירושלמי ברכות.

בברכות סא ע"ב "נשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה והיו סורקים את נשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך אמתי יבוא לידי ואקימנו ועכשיו שבא לידי לא אקימנו היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד..."

בירושלמי מובא סיפור זה עם הבדלים. רבי עקיבא הוה מתדון קומי טונוס טרופוס הרשע רחתת ענתא דקרית שמע [ הגיע זמן קריאת שמע ] שרי קרי קרית שמע וגחך אמר ליה סבא אי חרש [מכשף] את אי מבעט ביסורין אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא לא חרש אנא ולא מבעט ביסורין אנא אלא בכל יומי קריתי פסוק זה והייתי מצטער אמתי יבואו שלושתן לידי ואהבת... בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך ריחמתי בכל לבי רחמתי בכל ממוני ובכל נפשי לא הוה בדיק לי [ לא ידעתי אם אוכל לעמוד ] וכדון דמטת ענת בכל נפשי והגיעה זמן קרית שמע ולא אפלאג דעתי לפום כן אנא קרי וגחך לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו

ההנדל הגדול בין התלמודים הוא בנקודה מה היה מבחנו של רבי עקיבא. לפי הירושלמי רבי עקיבא לא ידע האם יש בכוחו לאהוב את הקב"ה עד " בכל מאודך" נקודת המיתה היא המבחן לענין זה. בבלי אין הדברים מופיעים כמבחן לאשיותו אלא רבי עקיבא מופיע כאדם שרצונו לקים את התורה במלואה. הדגש בבלי הוא על שלימות התורה לעומת הירושלמי שבו הדגש הוא על השלימות הפנימית של האדם. דבר זה מתואם למקומות רבים בהם הירושלמי עוסק ברבדים יותר פנימים [ עין בקטע של אגרת הרב קוק שהובאה בהקדמה למאמר ]. אולי על פי זה יש לפרש שהדיון בבלי הוא בין ר"ע ותלמידי בית המדרש. אופיו של הדיון הוא תורני כמה אדם חייב להתאמץ כדי לקים את המצוות. דיון כזה אופיו הוא שידך לתלמידי בית המדרש. בירושלמי הדיון הוא אם טורנוסרופוס הואיל וגם אופי הדיון הוא כללי. אדם העומד מבחוץ אינו מסוגל להבין את הענין של רבי עקיבא שהוא שהיסורים דווקא הם מביאים לידי השלמות. במיוחד קשה דבר זה להבנה לגוזר המיתה בעצמו.

פרט נוסף שניתן להסבירו על רקע זה הוא שבבבלי מודגש שיצאה נשמתו באחד כלומר הוא קים את המצוה פרט זה [למרות שמת בזמן קר"ש] אינו מהוה חלק מרכזי בסיפור בירושלמי הואיל ועיקר הדגש אינו על קיום המצוה אלה על מצבו הפנימי של רבי עקיבא.

### שנויי נוסחאות בירושלמי

אחת הבעיות הקשות בלימוד הירושלמי הוא חוסר הנהירות בטכסט שאחת מסיבותיו העקריות היא נוסח משובש. הסיבות לשיבושים רבות הן נצין רק שמיעוט הלימוד בו לא הותיר לנו כמעט כתבי יד של הירושלמי וגם בכתבי היד הקיימים ישנם לקויים רבים. מסיבה זו לעתים עשו בו הפרשנים ככל העולה על רוחם. חשוב להעיר שגם כאשר משנים נוסח יש לתת הסבר מתקבל על הדעת כיצד נוצר השיבוש. אם אי אפשר להסביר כיצד השתבש הנוסח יש להטיל ספיק בנכונות התיקון ולעיתים עדיף לא לשנות את הנוסח ולהניח בקושיה מאשר לתקן באופן סתמי. אביא שתי דוגמאות לשנויי נוסח שאפשר להצביע בהן כיצד התהווה השיבוש.

### א.טעות על ידי שינוי מילים

ירושלמי ב"ק פ"ד ה"א: " שלושה שהטילו לכיס ונגנבו כך הן חולקים והתני באלו אבנים ונגנבו מחצה לזה ומחצה לזה. א"ר שימי אבנים דקות הן ואיפשר לבלול לצאת ידי כולם אבל סלעים גסות הן ולית ידע אי מן הדין נסב אי מן הדין נסב. מספיק כל אחד נוטל לפי כיסו.

קטע זה ענינו הכללי הוא מה הדין בתערובת שנגנבה חלקית האם חולקים לפי הכמות היחסית של השותפים או חולקים את ההפסד בשוה. לפי הנוסח לפנינו ישנה סתירה בין מקורות במקור אחד מופיע שבתערובת חולקים לפי יחס השותפות ובמקור שני מופיע שחולקים בשוה תשובת הירושלמי היא שבמקור אחד מדובר באבנים ואפשר לבלול בצורה אחידה ולכן גם יש לשער

שנגנבו בצורה אחידה וחולקים בשוה ובתערוכת שניה מדובר בסלעים שא"א לבלול ולכן חולקים בשוה. אך ישנן מספר תמיהות בקטע זה א.נשוא הדיון הבסיסי הוא כיס מעות מדוע א"כ עוברת הגמרא דוגמה ומדברת על אבנים [ עין בפרשנים שהסבירו שמעות דינם כאבנים ודוחק ] ב.בשלב השאלה מופיע על אבנים שחולקים בשוה היוצא שאלו הן הקרויות בתשובה סלעים ואילו הביטוי אבנים בתשובה מתיחס דוקא לנבללות בשוה. ג.יוצא מן הסוגיה שמים אבנים בכיס והדבר תימה שכיס מצינו אותו רק כמקום שימור מעות.

הנראה לפרש שבנוסח המקורי היה כתוב א"ר שימי סלעים דקות הן ... אבל אבנים גסות הן ... והמעתיק לא הבין כיצד דבר זה אפשרי והחליף את הגרסא. אך הדבר פשוט המילה סלע היא גם אבן גדולה אך גם סוג מטבע ובמקרה שלנו ודאי היתה הכונה לסוג מטבע ופירוש הסוגיה הוא שמעות [הינו סלעים] נבללות ואבנים אינם נבללות.

### ב.טעות שנוצרה ע"י דילוג

דוגמאות רבות ישנן כיצד מעתיק דילג שורות עצר בשורה אחת והמשיך במילה דומה בשורה אחריה. ניתן דוגמה אחת לטעות כזו. בשביעית פ"ב בכל עושים סיהרין [ הכונה לשדה שמעמידים בו את הצאן בשביעית ואע"פ שמזבל התירו ] במחצלות בקש ובאבנים אפילו ג חבלים זה למעלה מזה ובלבד שלא יהא בין סהר לסהר כמלוא סהר. הנסוח קשה המילה בלבד היא סיוג למשפט הקודם וכאן אין קשר בין המשפטים. נראה שלנגד המעתיק עמד נוסח הדומה לתוספתא ושם המילה ובלבד מופיעה פעמים ויש כאן דילוג. וזה נסח התוספתא שביעית פ"ג בכל עושין סיהרין ... אפילו ג חבלים זה למעלה מזה ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו ג טפחים. בקטע אחר מופיע, עוקר מתוך סהר זו... ובלבד שלא יהא בינו לבין חבירו בית שמונת סאין רבי דוסתאי אומר בית סאתים. [מקביל לשיעור מלוא סהר ] אפשר להניח איפה מכח בעיה זו שהמעתיק דילג מהמלה בלבד בקטע הראשון למילה בלבד בקטע השני וכך נוצר השיבוש.

כל הדוגמאות שהבאתי בתחומי ההשוואה בתחומים השונים בין בכלי לירושלמי והן בשנויי הגרסאות הן רק סדק צר לעושר הגדול של הבנה וידיעות הטמון בפירוש הירושלמי.