

אביעד עברון

נשיאת נשים במועד

התפתחות מסורות נוסח משנת מועד קטן א, ז

מבוא

רובה של מסכת מועד קטן עוסק במלאכות האסורות והמותרות בחולו שלמועד. חציה הראשון של משנה ז¹ בפרק הראשון עוסק באיסור נישואין במועד. לפי משנה זו, אסור לשאת נשים במועד כאשר מדובר בנישואין שהם חדשים לבני הזוג – בין אם האישה היא בתולה או אלמנה, ובין אם מדובר בייבום: "אין נושאים נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ולא מיבמין"; ולעומת זאת מותרת החזרת הגרושה: "אבל מחזיר הוא את גרושתו".

השאלה המרכזית שמשנה זו מעלה היא סיבת איסור הנישואין מחד גיסא וההיתר להחזרת הגרושה מאידך גיסא; ואכן בשאלה זו יעסקו הדיונים בשני התלמודים. אמנם, כבר במשנה עצמה מוזכר הנימוק לדין זה, אך כפי שכבר הראה עדיאל שרמר,² בעדי הנוסח שלפנינו אנו מוצאים שלוש מסורות שונות לגבי נימוק זה. שתי המסורות העיקריות מתחלקות באופן כמעט מלא לענף ארצישראלי ולענף בבלי,³ ובנוסף להן, בקטע גניזה ייחודי של התלמוד הבבלי

* בפתח הדברים אודה לשלושה ממוריי – ד"ר מרדכי סבתו, הרב דוד ביגמן והרב ד"ר רבין שושטרי – שקראו את המאמר בשלבים שונים של כתיבתו, והערותיהם משוקעות לאורכו.
1 על פי מספור המשניות המקובל. חציה השני של המשנה עוסק בנושא אחר העומד לעצמו ואינו מענייננו כאן.

2 A. Schremer, "For Whom is Marriage a Happiness? mMoed Qatan 1:7 and a Roman Parallel", in: T. Ilan & others (eds.), *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud*, Tübingen 2007, pp. 289–299 ועוד.

3 ראו י' זוסמן, "כתבייד ומסורות-נוסח של המשנה", *הקונגרס העולמי למדעי היהדות* 77 (תשל"ז), עמ' 215–254.

נמצאת מסורת שלישית וייחודית.⁴ להלן שלוש המסורות במשנה:⁵

הענף הארצישראלי	הענף הבבלי	קטע הגניזה
אין נושאים נשים במועד	אין נושאים נשים במועד	אין נושאים נשים במועד
לא בתולות ולא אלמנות	לא בתולות ולא אלמנות	לא בתולות ולא אלמנות
ולא מיבמין	ולא מייבמין ⁷	ואין כונס א' יבמתו
	מפני ששמחה היא לו	מפני שתחילה ⁸ היא לו
אבל מחזיר הוא את גרושתו	אבל מחזיר הוא את גרושתו	אבל מחזיר הוא א' גרושתו
מפני שהיא שמחה ל ⁶		

הנימוק בענפים הארצישראלי והבבלי זהה מבחינה מילולית: "מפני ששמחה היא

4 ראו להלן, הערה 30.

5 הענפים הארצישראלי והבבלי מיוצגים כאן על ידי הדפוסים הראשונים: דפוס נפולי למשנה ודפוס פיזרו לבבלי (בהתאמה). בתוך כל ענף אין שינויי נוסח משמעותיים.

כמסורת הענף הארצישראלי גורסים כל כתבי היד של 'סדר משנה' שבידינו: קאופמן, פרמה וקיימברידג'; קטע גניזה, ניו יורק, JTS, ENA 2182/1-19; ודפוס נאפולי רנ"ב. כך גם גרסת המשנה בכתב יד וטיקן 108 של הבבלי (אמנם בתחילת הסוגיה מצוטטת המשנה שוב, ושם הנוסח כענף הבבלי), וגרסת המשנה בפירוש המשניות לרמב"ם (אמנם בפירוש עצמו הוא מבאר לפי גרסת הענף הבבלי. לתופעה זו ראו זוסמן [לעיל הערה 3], עמ' 243–244, ועיקר דבריו: "נוסח הרמב"ם ביסודו 'סדר משניות' הוא, אלא שהרמב"ם הרכיב על גבו והגיה לתוכו נוסחאות בבליות מובהקות...").

כמסורת הענף הבבלי גורסים כל כתבי היד של הבבלי שבידינו (מלבד כתב יד וטיקן 108, ראו לעיל), וכן, עד כמה שאפשר להסיק מדבריהם, כל הראשונים על אתר (מלבד אולי ר' שלמה בן היתום, שלא ברור איזו מהגרסאות עמדה לפניו, אך סביר לומר שדווקא זו של הענף הארצישראלי; ראו בפירושו, מהדורת חיות, עמ' 20, וראו שם בהערות המהדיר, הערה 5).

גרסת המשנה בכתב יד ליידין של הירושלמי תואמת דווקא את המסורת הבבלית, אך כפי הנראה בסוגיית הירושלמי הגרסה היא כענף הארצישראלי ("נוסח המשנה שבירושלמי, שנסדרה בדפוסים [...] ובכ"י ליידין לפני כל פרק, – נוסח זה אינו תמיד נוסח המשנה שהיה לפני התלמוד הירושלמי...") – "נ אפשטיין, "המדע התלמודי וצרכיו", ידיעות המכון למדעי היהדות ב (תרפ"ה), עמ' 5; וראו גם בספרו **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תש"ח, עמ' 932–933.

6 בכתב יד קאופמן הנוסח הוא "מפני שהשמחה לר"; נראה שאין לחילוף זה משמעות מיוחדת.

7 המילים "ולא מייבמים" חסרות בכתב יד קולומביה ובמשנה המצוטטת בראש הסוגיה בכתב יד וטיקן 108. בכתב יד מינכן 95 הנוסח הוא "אין מייב".

8 מעל המילה "תחילה" נוספה המילה "שמחה", כבענף הבבלי. להלן ננסה לקיים את הצורה המקורית בקטע הגניזה.

לו", אך בענף הארצישראלי הוא מוסב על הסיפא ומשמש נימוק להיתר החזרת הגרושה, ואילו בענף הבבלי הוא מוסב על הרישא ומסביר דווקא את איסור הנישואין. במסורת הייחודית של קטע הגניזה, בדומה לענף הבבלי, הנימוק מוסב על הרישא, אך לשונו שונה מהנימוק בשתי המסורות האחרות: "מפני שתחילה היא לו". במאמר זה אבקש לדון ביחס בין המסורות השונות של משנתנו, ובסיבות להיווצרותן.

לפני שניגש לעיון במסורות הנוסח של משנתנו, חשוב להקדים כמה מילים על שאלת היחס בין משנת ארץ ישראל ומשנת בבל. זה כמה דורות שאנו מכירים בהימצאותם של שני ענפים מרכזיים בנוסח המשנה: הענף הארצישראלי, הכולל בעיקר את המשניות בכתבי היד של המשנה; והענף הבבלי, הכולל את המשניות שבכתבי היד של הבבלי. בין הענפים ישנם חילופי נוסח רבים ושיטתיים, ואלו הוכרו כבעלי משמעות רבה בתחום חקר נוסח המשנה, עריכתה, התפתחותה ולשונה.⁹ כמובן, אבחנה זו בדבר שתי מסורות נוסח במשנה מעלה את השאלה העקרונית: האם אלו מסורות מקבילות ושוות ערך או שמא אפשר להצביע על אחת מהן כמקורית יותר ועל השנייה כמשנית.

התשתית המתודולוגית של מאמר זה נמצאת בגישה שפיתח דוד רוזנטל בעבודת הדוקטורט שלו (בעקבות דברי שלמה יהודה רפפורט).¹⁰ רוזנטל הציג שני דגמים עיקריים להסבר החילופים שבין ענפי הנוסח של המשנה. את הדגם הראשון הוא מכנה "משנת בבל". לפי דגם זה פעמים רבות דווקא המשנה שבענף הבבלי מייצגת את הנוסח המקורי יותר של המשנה, זה שיצא תחת ידיו של רבי יהודה הנשיא וירד עם רב לבבל, ואילו דווקא בארץ ישראל המשיכו לערוך את המשנה בדורות שאחרי רבי, ומשניות הענף הארצישראלי משקפות נוסח מעובד

9 ראו זוסמן (לעיל הערה 3).

10 ד' רוזנטל, **משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"א. ראו שם בעיקר את ההקדמה, עמ' 3–21, ואת הסעיף "משהו לתולדות המקור", עמ' 179–187. תמצית הדברים נמצאת במאמרו, "נוסח ארץ ישראל ו'נוסח בבל' במשנת עבודה זרה", **מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79–92.

גישה זו עומדת מול שיטתו של ר"ג אפשטיין, שסבר כי בארץ ישראל שמרו באדיקות רבה יותר על הנוסח המקורי של המשנה, שנערכה אף היא בארץ ישראל, ואילו הנוסח המשתקף בענף הבבלי מלא שינויים והגהות, מכוונות ושאינן מכוונות. אפשטיין מתייחס לכך במקומות רבים במבואו לנוסח המשנה (לעיל הערה 5, עמ' 18–25 ועוד).

יותר.¹¹ הדגם השני, אותו הוא מכנה "משנת הבל", הוא תופעה הפוכה, שבה נוסח המשנה שבכתבי היד של הבלבי אכן מציג הגהות ושינויים שהתהוו בדורות שלאחר עריכת התלמוד, בעקבות הפירושים השונים שניתנו לה בסוגיות הבלבי. לשיטתו, יש לבחון כל מקרה לגופו, בעיקר על פי סימנים פנימיים בסוגיות הבלבי והירושלמי, על מנת להכריע בשאלה האם לפנינו "משנת בבל" מקורית ו"משנת ארץ ישראל" מעובדת, או לחלופין "משנת ארץ ישראל" מקורית ו"משנת הבלבי" ששונתה כתוצאה מהגהות מאוחרות.¹²

לענייננו, עצם הימצאותן של שלוש מסורות שונות לנוסח המשנה שבה אנו עוסקים, מכריח הצבת דגם מורכב יותר מאשר בחירת אחד המודלים שהציב רוזנטל. זאת משום שמלבד מסורת ארצישראלית מול מסורת בבליית, לפנינו שתי מסורות בבליית שונות, וגם היחס הפנימי ביניהן צריך להיבחן. מסתבר שרק אחת משלוש המסורות יכולה להיות "מקורית", והשתיים האחרות משניות. עלינו לברר מה מקומה של כל אחת מהמסורות, וכן מדוע התרחשו השינויים. לשם כך ננתח את סוגיות שני התלמודים, על מנת להתחקות אחר סימנים פנימיים לנוסח המשנה שעמד בבסיסן. בנוסף ננסה להבין את משמעויותיהן של המסורות השונות ואת התפיסות העומדות בבסיסן. מתוך הנתונים הללו אציע שחזור של התהוות שלוש המסורות ושל יחסיהן.

11 מלבד ראיות מקומיות, לטענתו יש בסיס הגיוני: הגעת המשנה עם רב לבל הייתה אירוע דרמטי של תחילת תקופה חדשה, ולכן המשנה מגיעה כחיבור חתום ומקודש, שמשדלים שלא לנגוע בו. לעומת זאת בארץ ישראל, בני דורו של רבי ודור בניו ותלמידיו, אמנם רואים במשנה חיבור חשוב וסמכותי, אך הם גם רואים עצמם חלק מרצף היצירה של החיבור, משום שמבחינה חיצונית לא התרחש אף מאורע שסימן את מעבר התקופות, ולכן הם ממשיכים ליצור במשנה שינויים, עיבודים ועריכות.

12 לאחרונה העמיד רוזנטל על שלב נוסף בתולדות נוסח המשנה: "נוסח שהתהווה בעצם ימי התלמוד, נכון יותר בסוף ימי האמוראים, בזמנם של מסדרי התלמוד ועורכיו, שלב הבא לידי ביטוי בלשון 'סתם התלמוד'" (ד' רוזנטל, "על שלב חדש בתולדות נוסח המשנה", תרביץ פא [תשע"ג], עמ' 47-60).

סוגיית הירושלמי ומשנתה

א. הנימוקים למשנה

סוגיית הירושלמי¹³ על משנתנו עוסקת בסיבה לקביעת המשנה "אין נושאים נשים במועד". שלד הסוגיה הוא שלושה נימוקים לקביעה זו, שנמסרים על ידי אמוראי ארץ ישראל בדורות הראשונים:

שמעון בר בא בשם ר' יוחנן מפני ביטול פרייה ורבייה [...]

ר' אילא ר' לעזר בשם ר' חנינה על שם שאין מערבין שמחה בשמחה [...]

ר' אבהו בשם ר' לעזר מפני הטורח [...]

נימוקו של ר' יוחנן מתבסס על העובדה שימי המועד הם ימים האסורים במלאכה וממילא הם פנויים מעיסוקים אך מבוזבזים מבחינה כלכלית. לפיכך לו היו נושאים מותרים במועד, אדם היה דוחה את נישואיו למועד כדי לנצל את הימים המבוזבזים ממילא, ובכך עשוי להיבטל מפרייה ורבייה למשך זמן ארוך. כך עולה מסוגיית הבבלי, מביאורי הראשונים עליה,¹⁴ ונראה שזהו אכן הפירוש הפשוט למימרה זו.

ר' חנינה טוען טענה עקרונית, לפיה "אין מערבין שמחה בשמחה". יש להקדיש לכל אחת מהשמחות את מקומה, ככל הנראה מחשש שמא עירוב השמחות יפגום בשלמותה של אחת השמחות או של שתיהן.

נימוקו של ר' לעזר חוזר להקשר של דיני חול המועד האוסרים מלאכות שיש בהן טרחה, ולדעתו נישואין במועד אסורים מאחר שאירוע זה כרוך בטרחה מרובה. נימוק זה עולה בקנה אחד עם הקביעה העקרונית של הירושלמי בשלושה מקומות:

מה בין שביעית מה בין מועד? שביעית על ידי שהיא מותרת במלאכה, התיירו

13 מועד קטן א, ח (מהדורת האקדמיה ללשון, עמ' 805–806). לסוגייתנו שלושה עדי נוסח ישירים: כתב יד לידן; קטע גניזה (קמברידג' T-S 12.186–188) שפורסם אצל ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים, ניו יורק תרס"ט, עמ' 193; וקטע כריכה של "ירושלמי אשכנזי" שפרסם י' זוסמן, "שרידי ירושלמי כ"י אשכנזי – לקראת פתרון חידת ספר ירושלמי", קובץ על יד, סדרה חדשה יב (תשנ"ד), עמ' 69–70. שינויי הנוסח אינם משמעותיים, מלבד ההוספות שב"ירושלמי האשכנזי", בעיקר לפי הבבלי.

14 רבנו חננאל, רש"י (מהדורת קופפר, עמ' 25), המיוחס לרש"י (ראו להלן, הערה 34), ר' שלמה בן היתום (מהדורת חיות, עמ' 30). כך גם כתבו פני משה וקרובן העדה על אתר.

בין דבר שהוא טריח בין דבר שאינו טריח. מועד על ידי שהוא אסור במלאכה, לא התירו אלא דבר שהוא אבד ובלבד דבר שאינו טריח.¹⁵

אגב הנימוק הראשון מובאת תתסוגיה העוסקת בשאלת נישואין של עבד במועד,¹⁶ ואגב הנימוק השני יש שני לימודים מפסוקים למקורו של נימוק זה. בשני חלקים אלו של הסוגיה לא נעסוק כעת,¹⁷ מפני שאינם רלוונטיים לשאלתנו המרכזית בדבר נוסח המשנה.

ב. ההכרעה בין הנימוקים

חלקה האחרון של הסוגיה עוסק בהכרעה בין נימוקי האמוראים:

תני: "אבל מתכוין הוא ונושא מערב הרגל". לית הדא פליגא על ר' לעזר, לית הדא פליגא על ר' יוחנן, ואפילו על ר' חנינה לית היא פליגא. אמ' ר' בא עלת כלתא נפקת טרחותא.

התלמוד מקשה על הנימוקים שניתנו למשנה, באמצעות ברייתא המתירה להינשא בערב הרגל מלכתחילה.¹⁸ פרשני הירושלמי, פני משה וקרובן העדה, הבינו את הנוסחה "לית הדא פליגא..." בניחותא, כתשובה לקושיה. אולם כבר הרידב"ז הקשה על הבנה זו משני טעמים: ראשית, ביטוי זה מופיע כתריסר פעמים בירושלמי, ובכולן הוא מתפרש כקושיה על דברי אמוראים מתוך מקורות תנאיים; ובנוסף לכך, "עיקר חסר מן הספר מפני מה לית הדא פליגא" – לפי הקריאה בניחותא עולה כי לא התבארה הקושיה ולא התבארו התירווצים. ואכן, הפרשנים נדחקו לבאר את הסיבות שבגינן ברייתא זו איננה סותרת את הנימוקים על פי הבבלי (מלבד נימוקו של ר' לעזר שנתמך בדברי ר' בא). לעומת זאת, טוען רידב"ז כי זוהי נוסחה של קושיה,¹⁹ ואת המשפט שלפנינו יש לפסק

15 מועד קטן א, א (עמ' 801); שם א, ג (עמ' 803); שביעית ב, י (עמ' 186).

16 לתתסוגיה זו יש מקבילה בירושלמי גיטין ד, ה (עמ' 1069). ברי כי סוגייתנו היא המקורית, שכן הסוגיה בגיטין הביאה רק את החלקים הרלוונטיים לעניינה ולכן היא קטועה באמצע המהלך; וכמו כן היא פותחת בלשון ההבאה "תמן תנינך", העשויה להצביע על משניות.

17 בחלק הלימודים לטעם "אין מערבין שמחה בשמחה" נדון כשנגיע לחלק המקביל בבבלי.

18 נראה שמשמעות המילה "מתכוין" בהקשר זה היא שמוותר לכתחילה להתחתן בערב הרגל, בניגוד למלאכות המותרות באקראי במועד אך אסורות "אם כיוונו את מלאכתן במועד" (משנה מועד קטן ב, ג ועוד).

19 כך הראה בפירוט מ' עסיס, "ואפילו על דר' ... לית היא פליגא", בתוך: "יד גילת ואחרים (עורכים), עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופ' עזרא ציון מלמד,

כך: "לית הדא פליגא על ר' לעזר? לית הדא פליגא על ר' יוחנן? ואפילו על ר' חנינה לית היא פליגא?". לדברי משה עסיס, שהלך בעקבות רידב"ז, לשון "ואפילו" מצביעה על כך שמדובר בקושיה חלשה יותר מהקושיות על האמוראים האחרים, "שהרי דין אין מערבין שמחה בשמחה אמור כששמחת הרגל כבר קיימת, ואילו כאן בערב הרגל אנן קיימין",²⁰ אך עם זאת עדיין ישנה קושיה, שכן השמחה נמשכת גם ברגל.²¹ דומה שהוא הדין גם לטרחא, וקל וחומר שהטיעון "מפני ביטול פריה ורביה" איננו עומד מול ברייתא זו.

מימרתו של ר' בא דוחה את הקושיה על ר' לעזר – "עלת כלתא נפקת טרחותא", כלומר עיקר הטורח הבעייתי מבחינת המועד הוא לפני הנישואין, ולפיכך אחרי החתונה אין כבר בעיה של טרחא. הכרעה זו עולה בקנה אחד עם דברי הירושלמי בכתובות:

[שוין] שאינה נישאת [...] ולא במוצאי שבת, [חברייא אומרין]: מפני הטורח. [...] מתנית' מסייעא לחברייא, מפני מה אמרו "בתולה נישאת ביום הרביעי"? כדי שיהא אדם מתקין צרכיו שלשה ימים זה אחר זה.²²

מאחר שנפרכה הקושיה רק על נימוק זה, נראה שהקושיות האחרות עומדות בעינן, ואם כן מסקנת הסוגיה היא שנימוקו של איסור נשיאת נשים במועד הוא מפני הטורח.

ג. הסוגיה על המחזיר את גרושתו

כעת מובאת סוגיה זעירה, בת משפט אחד, העוסקת בבבא השנייה של המשנה בעניין החזרת הגרושה:

"אבל מחזיר הוא את גרושתו מפני ש[אינו] שמחה היא לו" – הדא דת אמר מן הנישואין אבל מן האירוסין אסור.

דברי הירושלמי כאן פשוטים: הירושלמי מעמיד את היתר החזרת הגרושה בגרושה מן הנישואין בלבד.²³ אולם יש לעיין בנוסח הציטוט מן המשנה. בדפוס

רמת גן תשמ"ב, עמ' 143–162; ובעקבותיו הלך גם ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 348–350.

20 עסיס שם, עמ' 150.

21 הנהוג של שבעת ימי המשתה מוכר כבר בתקופת התנאים; ראו לדוגמה משנה נגעים ג, ב.

22 ירושלמי כתובות א, א (עמ' 953).

23 הסיבה לכך טמונה בייחוד של החזרת הגרושה לעומת נישואין ראשונים – החזרת הגרושה

ונציה הנוסח הוא "מפני שאינו שמחה היא לו". עיון בכתב יד ליידין מעלה כי המילה "אינו" היא תוספת של מגיהי דפוס ונציה ואינה מגוף כתב היד, וכך סומן במהדורת האקדמיה ללשון. הנוסח בקטע הגניזה הוא כמו בליידין לפני ההגהה,²⁴ ונוסח זה מתאים לנוסח המשנה בענף הארצישראלי. עוד יש להעיר כי הלשון "מפני שאינו שמחה היא לו" צורמת מאוד מבחינה דקדוקית. אין ספק אפוא שהגהתם של מדפיסי ונציה בטעות יסודה, מתוך רצון להשוות את הירושלמי לנוסח המשנה שבבבלי, והנוסח הנכון הוא ציטוט של המשנה כלשונה על פי הענף הארצישראלי.²⁵

ד. משנת הירושלמי

מעיוננו עולה בבירור כי סוגיית הירושלמי מבוססת באופן בלעדי על המסורת הארצישראלית של המשנה, ואין כל רמז לכך שהיא מכירה מסורת אחרת. ראשית, היא מביאה שלושה נימוקים שונים לאיסור הנישואין במועד, ולכן לא סביר שעומד לפנינו נוסח של המשנה עם נימוק ברישא – והיא אף מכריעה לטובת הנימוק "מפני הטורח", ולא לטובת נימוק השמחה. שנית, בחלקה האחרון של הסוגיה, העוסק בהחזרת הגרושה, מצוטטת המשנה עם הנימוק בסיפא בשני עדי הנוסח המתעדים קטע זה.²⁶

כזכור, משנת הענף הארצישראלי מנמקת את היתר החזרת הגרושה "מפני שהיא שמחה לו". לכאורה נימוק זה קשה, בייחוד מפני שמשתמע ממנו כי נישואין ראשונים אינם שמחה, ולכל הפחות מדובר בשמחה פחותה מהחזרת הגרושה.²⁷

איננה דבר חדש, ולכן היחס לנישואין שכאלה יהיה בהתאם. לעומת זאת, "החזרת" הגרושה מן האירוסין היא למעשה נישואין חדשים לכל דבר ועניין, ולפיכך הם אסורים במועד.

24 בחילוף "שמחה היא" בליידין לעומת "שהיא שמחה" בקטע הגניזה. חילוף זה חסר משמעות והוא תדיר בעדי הנוסח של המשנה כאן. קטע הכריכה האשכנזי אמנם מאוד מקוטע כאן, אך נראה כי אין שם מקום למילה "אינו".

25 במהדורת האקדמיה ללשון הקיפו במרכאות כציטוט מן המשנה רק את המילים "אבל מחזיר הוא את גרושתו", וראו את המשך המשפט כלשון ביאור של הירושלמי עצמו. עמד על כך שלמה נאה במאמר הביקורת שלו על המהדורה; ראו ש' נאה, "תלמוד ירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון העברית", תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 594, הע' 131.

26 קטע ה'ירושלמי האשכנזי' מקוטע בסוף הסוגיה, אך לפי המרווחים בקיטוע סביר להשלימו באותו אופן כמו בכתב יד ליידין ובקטע הגניזה.

27 שרמר (לעיל הערה 2, עמ' 288–291) טען כי אכן יש לקרוא את המשנה כרומזת לכך שאין

לדעתי, הבנת מסורת זו לאשורה צריכה להיעשות על רקע התפיסות המשתקפות בפרק לגבי האיסורים במועד, ולא על בסיס אבחנה עצמאית לגבי מהות הנישואין. לפיכך יש לקרוא משנה זו לאור משנה ה באותו הפרק: "ועוד אמ' ר' מאיר מלקט אדם עצמות אביו ואמו מפני שמחה לו; ר' יוסה או' אבל הוא לו". בניגוד מסוים לתפיסה שהעיסוק במתים ובאבלות פוגעת בשמחת החג, ר' מאיר טוען שליקוט עצמות ההורים הוא דווקא שמחה לאדם, "שהובאו עצמות אבותיו לקבר המשפחה"²⁸, ולכן הוא מותר במועד.

נימוקו של ר' מאיר להיתר ליקוט עצמות ההורים במועד זהה לנימוק שהופיע במשנתנו להחזרת הגרושה. כלומר, מדובר בדבר שאסור במועד באופן כללי, אך הותר במקרה מיוחד שהוא "שמחה"²⁹. סביר להניח כי הקטגוריה ההלכתית שר' מאיר משתמש בה – שמחה מותרת במועד – מקובלת גם על ר' יוסי, אלא שר' יוסי סובר שליקוט עצמות איננו שמחה אלא אבל, ולכן הוא אוסר אותו. לפי נימוק זה, ההנחה היא שנישואין הם דבר שמסיח את דעתו של האדם משמחת המועד (תהא הסיבה לכך אשר תהא), אך בשל ההשלמה שבהחזרת הגרושה היא הותרה באופן חריג, בדומה לליקוט עצמות ההורים.³⁰ כלומר, השימוש בביטוי "שמחה היא לו" אינו מתנגד להנחה שהחזרת הגרושה איננה שמחה, אלא לאפשרות שהחזרת הגרושה אסורה כמו כל נישואין – ולפיכך דוחים אותה באמצעות הקטגוריה ההלכתית המחריגה את ליקוט עצמות ההורים, בניגוד לליקוט עצמות בעלמא שאסור במועד.

שמחה בנישואין ראשונים. על פרשנות זו ביקש לבנות את שיטתו כי אכן יש גישה לפיה הנישואין אינם שמחה.

28 ח' אלבק, סדר מועד: מפורש פירוש חדש עם מבואות, הוספות והשלמות, ירושלים תשי"ב, עמ' 377.

29 כך גם בפרק ב, ד: "אין מפנין מבית לבית אבל מפנה הוא לחצירו מפני שהיא שמחה לו". אמנם בחלק מעדי הנוסח נעדר הנימוק ממשנה זו (הנימוק נמצא בכל כתבי היד מהענף הארצישראלי, ובחלק מכתבי היד של הבבלי), וסביר לומר שגם כאן זהו שימוש משני לאור משנה א, ה ואכמ"ל; אך לכל הפחות העדים המקיימים נוסח זה מייצגים את התפיסה ההלכתית המדוברת.

30 לדעת ספראי, החזרת הגרושה הייתה נוהג רווח, ו"חכמים רצו לבנות מחדש את המשפחה שהתפרקה והקלו בתנאים המעשיים לכך" (ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכתות מועד קטן וחגיגה, ירושלים תשע"ב, עמ' 57). טענה זו עשויה אמנם להסביר את המוטיבציה של חכמים להקל בכך, אך היא אינה מעלה ואינה מורידה לגבי שאלת הנימוק ההלכתי שניתן בתוך המשנה.

לאור זאת, דומני שיש לראות את הניסוח אצלנו כמְשָׁנִי לניסוחה של משנה ה, והשימוש במונח "שמחה" בא לשקף תפיסה הלכתית זהה, ולא דווקא תפיסה ערכית לגבי השאלה האם נישואין הם שמחה.

סוגיית הבבלי, מגמתה ומשנתה

א. הנימוקים למשנה

גם סוגיית הבבלי³¹ עוסקת במשנתנו ובנימוקים לה.³² חלקה הראשון של סוגיית הבבלי, בדומה לסוגיית הירושלמי, הוא סדרה של נימוקים שונים לקביעת המשנה "אין נושאים נשים במועד":

וכי שמחה היא לו מאי הוי?

[1] אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: לפי שאין מערבין שמחה בשמחה.

[2] רבה בר [רב] הונא אמר: מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. אמר ליה אבבי לרב יוסף: הא דרבה בר [רב] הונא – דרב הוא, דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב: מנין שאין נושאים נשים במועד? שנאמר "ושמחת בחגך" – בחגך ולא באשתך.

[3] עולא אמר: מפני הטורח.

[4] רבי יצחק נפחא אמר: מפני ביטול פריה ורביה.

נקל לראות כי נצטרפו כאן חומרים משני מקורות קדומים – הראשון הוא

31 בבלי מועד קטן ח ע"ב – ט ע"א. הציטוטים לפי דפוס וילנא. ברוב כתבי היד הנוסח יציב, ולכן לא נציין להלן שינויי נוסח. נוסח שונה באופן משמעותי נמצא בקטע גניזה ארוך המציג מסורת נוסח שונה של הפרק (אוקספורד 61–45/56–61), ונידרש לנוסח זה במקומות אחדים באופן מפורט. זהו אותו הטופס המכיל את הנוסח הייחודי של המשנה. על אודות טופס זה מן הגניזה ראו ע' שרמר, "לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה", **סידרא ט** (תשנ"ג), עמ' 117–161 (המאמר כולל ההדרה של הפרק אל מול הנוסח הרווח. סוגייתנו מופיעה בעמ' 138–143); הנ"ל, "בין מסורת-עריכה למסורת-נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה", **תרביץ סא** (תשנ"ב), עמ' 375–399.

32 למעשה סוגיית הבבלי מתחלקת לשתי סוגיות, כאשר השנייה היא סוגיה אגדתית המשתרשת מן הסוגיה הראשונה ההלכתית. מאחר שהחלק השני איננו עוסק במפורש במשנה לא נעסוק בו כאן.

מאמוראי בבל (נימוקים 1, 2, וכן דברי אביי), והשני הוא מקור ארצישראלי הזהה לסוגיית הירושלמי (נימוקים 1, 3, 4).³³ עם זאת, חספוסים בעריכת הסוגיה והשוואתה לסוגיית הירושלמי מראים באופן בולט את תהליכי העריכה של סוגייתנו ואת מגמתה, מגמה שתתעצם בהמשך.

הסוגיה נפתחת בשאלה על נימוק המשנה "שמחה היא לו", ושואלת את השאלה המתבקשת "מאי הוי", וכפירושו של רש"י: "שמחה ביום טוב מי אסירא?".³⁴ ואמנם, שני הנימוקים "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה" ו"מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו" הם אכן הסברים לשאלה הנשאלת, אך שני הנימוקים האחרים, "מפני הטורח" ו"מפני ביטול פריה ורביה" אינם עונים כלל לשאלה זו, אלא הם **נימוקים חלופיים לקביעת המשנה**.³⁵ כפי שראינו, מקורם של נימוקים אלה באמוראי ארץ ישראל והם מופיעים גם בסוגיית הירושלמי,³⁶ ונוסח המשנה שעמד לפני סוגיית הירושלמי לא כלל את הנימוק "שמחה היא לו" ברישא אלא בסיפא.

הלבני הציע להעמיד את מחלוקת האמוראים כנגזרת מנוסחי המשנה החלוקים, כלומר שלפני הסוברים "מפני הטורח" ו"מפני ביטול פריה ורביה" עמד נוסח המשנה ללא הנימוק "שמחה היא לו" ברישא, ואילו לפני הסוברים "שאיין מערבין שמחה בשמחה" עמדה המשנה הכוללת את הנימוק הנזכר ברישא.³⁷

33 כבר הראה זאת נח עמינח: "ההקבלה בשורה של מקורות מלמדת כי לפנינו בבבלי מסורת א"י שלמה מסידור א"י מגובש, שעבר לבבל. אלא שבאותה שעה כבר היה בידי מסדרים של מו"ק בבבל מסורת פומבדיתאית מדבי אביי [...] והעורך צירף את המקורות משני הסידורים, הפומבדיתאי והא"י, ועשאם לסידור חדש אחד" (נ' עמינח, **עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי**, תל אביב תשמ"ט, עמ' 297).

34 מהדורת קופפר, עמ' 25, ובדומה לכך המיוחס לרש"י על הדף בדפוס וילנא (שהוא למעשה פירוש רבנו גרשום מאור הגולה. לדיון עדכני בשאלת פירוש רש"י למסכת מועד קטן עיינו י' פוקס, **פירוש רש"י למסכת מועד קטן: בירוים בזיהויו, בדרכי מסירתו ובעיצובו**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז), ור' שלמה בן היתום, מהדורת חיות, עמ' 29: "מה איסורא יש בדבר ולמה אין נושאיין".

35 ואכן רש"י ותוספות נדחקים לפשר בין השאלה לשני נימוקים אלה, ואילו ר' שלמה בן היתום כותב בפשטות "דעולא אמתני קא"י" (עמ' 30 בפירושו, וראו שם בהערות המהדיר, הערה 2).

36 אמנם הם נמסרים בשם אמוראים שונים, אך מדובר בתלמידים של בעלי השמועות בארץ ישראל; ראו עמינח (לעיל הערה 33), עמ' 297.

37 ד' וייס-הלבני, **מקורות ומסורות לסדר מועד**, ירושלים תשל"ה, עמ' תקלג-תקלד.

אולם יש לשים לב שגם הנימוק "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה" יכול להיות מוסב על המשנה ללא הנימוק ברישא, כפי שאכן מופיע בירושלמי. ומאחר ששלושת הנימוקים הם משל אמוראי ארץ ישראל, נראה כי הסוגיה הארצישראלית כולה מתבססת על נוסח המשנה ללא הנימוק ברישא, והקושי נוצר רק עם מיזוגה לתוך הסוגיה הבבלית.

ואולם, יש להוסיף גורם נוסף למשוואה, הקשור לנוסח סוגיית הבבלי. הן בנוסח קטע הגניזה³⁸ והן בגרסת רבנו חננאל, הסוגיה איננה פותחת בלשון "וכי שמחה היא לו מאי הוי?", אלא בשאלה הפשוטה "מאי טעמא?".³⁹ לשון זו איננה מעוררת קושי אל מול שני הנימוקים האחרים. יתרה מזאת, שאלה זו עצמה עשויה להעיד על כך שלפני מנסח השאלה עמדה המשנה ללא נימוק ברישא, והשאלה "מאי טעמא" נועדה לברר את טעם הדין במשנה, ולא את טעם הנימוק "ששמחה היא לר'!"

נקל לראות כי הסוגיה נותנת מקום רב לשני הנימוקים הראשונים, "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה" ו"מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו". ראשית, אלו שני נימוקים קרובים מאוד, אף אם יש ביניהם הבדלים מסוימים. נוסף לכך, רק לשני נימוקים אלו מייחדת הגמרא דיון משל עצמם. על הנימוק "מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו", אומר אב"י שהוא זהה לדבריו של רב: "מנין שאין נושאים נשים במועד? שנאמר 'ושמחת בחגך' – בחגך ולא באשתך".⁴⁰ דרשה זו טיפוסית לתפיסתם של אמוראי בבלי, והיא מדגישה כי יש להפריד בין שמחת המועד לשמחת הנישואין.⁴¹ כבר כעת ברי

38 ראו לעיל הערה 31.

39 אפשר שיש עדות נוספת לנוסח זה, בקטע האשכנזי של הירושלמי לסוגייתנו (ראו לעיל הערה 13), שהוסיף בתחילת הסוגיה שם "מה טעם אין נושאים נשים במועד", לפי סוגיית הבבלי. אם זהו ציטוט ישיר מסוגיית הבבלי – אפשרות סבירה ביותר כשמדובר ב'ירושלמי האשכנזי' – יש כאן עדות נוספת לנוסח הבבלי שבקטע הגניזה ואצל רבנו חננאל.

40 דרשתו של רב נאמרה אמנם על משנתנו, אך היא איננה אורגנית למשא ומתן בסוגיה, ולכן היא מובאת כאן כציטוט בדרשיח בין אב"י ורב יוסף, כביכול כאמירה אגבית. הדרשה מופיעה גם בבבלי חגיגה ח ע"ב, אך ברור שמקור הדברים אינו בסוגיה בחגיגה, מפני ששם הם מובאים כתשובה לשאלת הגמרא על דברי רב אשי "האי בחגך מאי עביד ליה", ושם מדובר בציטוט באופן מובהק הרבה יותר. נראה אפוא כי דבריו של רב נאמרו במקור על משנתנו במועד קטן אך לא כחלק מהסוגיה שלפנינו, והם נוספו אליה בהמשך, על ידי אב"י.

41 כאן המקום להתייחס לטענת שרמר (לעיל הערה 2), עמ' 294–296, לפיה יש לחלק את מימרת רב לשני חלקים. לטענתו, מימרת רב המקורית היא השאלה וציטוט הפסוק: "מנין

שהסוגיה מעמידה במוקד את הנימוק "שאינ מערבין שמחה בשמחה", יחד עם הווריאציה שלו "שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו", ומגמה זו מתחזקת בהמשך הסוגיה.

ב. הקושיה מהברייתא

הסוגיה ממשיכה:

מיתבי: כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל –
קשיא לכולהו! לא קשיא.
למאן דאמר משום שמחה – עיקר שמחה חד יומא הוא.
למאן דאמר משום טירחא – עיקר טירחא חד יומא הוא.

שאינ נושאינ נשים במועד? שנ' 'ושמחת בחגך', וכוונתה שאינ לשאת נשים במועד כי הנישואין אינם שמחה, ומסיבה זו הם פוגעים בשמחת המועד. על מימרה זו נוספה ברובד סתם התלמוד הדרשה עצמה, "בחגך ולא באשתך", ובכך משמעות דברי רב התהפכה, שהרי אם רב מדבר על ניגוד בין שמחת המועד לצער הנישואין, הסתמא הופכת את דבריו ומעתה הם עוסקים בניגוד עניינים בין שמחת המועד ושמחת הנישואין. אולם נראה כי אין נימוקים של ממש לחלוקה זו. נימוקו העיקרי של שרמר הוא שלעתים אמוראים מצטטים רק את הפסוק הנדרש ואינם אומרים במפורש את הדרשה עצמה. אך טיעון זה אינו מספק כדי להכריע כהצעתו: ראשית, האפשרות לקיומן של דרשות בלתי מפורשות אינה אומרת שזהו המצב אצלנו ושהדרשה המקורית כאן איננה מפורשת. שנית, גם אם דרשתו של רב לא פורשה, אין הכרח להבין את הפסוק כמדבר על שמחת המועד בניגוד לצער הנישואין ולא בניגוד לשמחת הנישואין. לכל הפחות, כאשר אביי מצטט את הדרשה, הוא מבין אותה במובנה הפשוט כזהה לדברי רבא בר רב הונא.

שרמר מוסיף וטוען כי אפשר שהכתיב המלא בכתב יד קולומביה התימני, "בחגיך ולא באשתיך", מעיד כי זוהי צורה ארמית ולכן היא שייכת לרובד הסתמא. טיעון זה יש לדחות בכך שבכתיב היד התימניים זהו כתיב רגיל "בציטוט פסוקים המכילים צורת יחיד בהפסק שדבוק לה כינוי הקניין של גוף שני" (י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב, עמ' 54). לפי דברים אלו, המרב שנוכל לומר הוא שכנראה מסורת הקריאה של המילה "אשתך" הייתה גם היא בסגול ובמלעיל, כנראה כגרירה מקריאת הפסוק, ולא בקמץ ובמלרע (אשתך), כהגיית השייכות הרגילה בלשון חכמים. בכל אופן אין כאן עדות על צורת קריאה ארמית. (עוד יש לציין כי שרמר העתיק כתב יד זה "בחגך בחגיך ולא באשתך", כביכול שציטוט הפסוק הוא לפי הכתיב המקראי והדרשה בכתיב ה"ארמי".

אלא שבכתב היד הנוסח הוא בכתיב מלא גם בפסוק: "בחגיך בחגיך ולא באשתך").
נראה אפוא שנימוקיו של שרמר אינם עומדים, ואין סיבה לסטות מן הפירוש הפשוט למימרת רב.

למאן דאמר משום ביטול פריה ורביה – לחד יומא לא משהי איניש⁴² נפשיה.

קטע זה קשור באופן הדוק לקטע המקביל בירושלמי, ובשניהם מובאת ברייתא⁴³ המתירה לשאת נשים בערב הרגל, במטרה להקשות על שלושת הנימוקים שניתנו למשנה. אולם ההבדל בין המקבילות ברור: בירושלמי שני הנימוקים הראשונים נדחים ורק הנימוק "מפני הטורח" מתורץ ("עלת כלתא נפקת טרחותא"), ובכך בעצם מכריעה הסוגיה לטובת נימוק זה ומשאירה את השניים האחרים בתיובתא; ולעומת זאת בבבלי מתורצים כל שלושת הנימוקים. יתרה מזאת, גם התירוצים בבבלי שונים מהתירוצי בירושלמי. לפי התירוצי בירושלמי, הטורח שבנישואין הוא רק בהכנות שלפני הנישואין עצמם, ולכן מרגע הנישואין עצמם הנימוק של "מפני הטורח" אינו רלוונטי, ונישואין בערב הרגל לא יפריעו לשמחת המועד. בבבלי, לעומת זאת, מתמקדים כל הנימוקים בעובדה שערב הרגל הוא "חד יומא" בניגוד לימי המועד: השמחה והטרחת שתיהן ממוקדות ביום אחד,⁴⁴ יום חגיגת הנישואין, ואין מתחשבים לצורך העניין בשבעת ימי המשתה; וכמו כן אין חוששים שאדם ידחה את נישואיו לערב הרגל, מפני שמדובר ביום אחד בלבד. עם זאת, לפחות הנימוק "לחד יומא לא משהי נפשיה" נשמע דחוק – אם יש חשש שהאדם ידחה את הנישואין לרגל, מדוע אין חוששים שמא ידחה אותם לערב הרגל?⁴⁵

קטע זה שונה מעט בנוסח קטע הגניזה, וההבדלים בינו לבין הנוסח הרווח עשויים להיות משמעותיים להבנת עריכת הסוגיה. לשם כך נשווה אותם זה לזה (ההבדלים סומנו בגופן בולט):

42 המילה "איניש" מופיעה בנוסח הדפוסים בלבד ולא באף אחד מכתבי היד.

43 הברייתא מובאת בלשון שונה בכל אחד מן התלמודים, ואיננה מוכרת מהמקורות התנאיים הידועים לנו.

44 רבנו חננאל הסביר את "עיקר טירחא חד יומא הוא" לפי מימרת ר' בא בירושלמי "עלת כלתא נפקת טרחותא", אך דומה שיש הבדל בין ההסברים כפי שרמזתי בגוף הדברים: לפי מימרת ר' בא עיקר הטרחת היא בהכנות לחתונה ולפני הנישואין עצמם, ואילו לפי הבבלי הטרחת היא ביום הנישואין עצמו.

45 תירוצים שונים לקושיה זו הציעו רש"י (מהדורת קופפר, עמ' 25), ריטב"א ור"ן, ועם זאת, הקושיה בעינה עומדת.

הנוסח הרווח	קטע הגניזה
מיתבי	מותבי
כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד	כל אלה שאמרו אסור לישא במועד
מותרין לישא ערב הרגל	מותר לישא ערב הרגל
קשיא לכולהו לא קשיא	בשלמ'
למאן דאמר משום שמחה	למאן דאמ' משום טירחא
עיקר שמחה חד יומא הוא	עיקר טירחא חד יומא
למאן דאמר משום טירחא	ולמאן דאמ' משום שמחה
עיקר טירחא חד יומא הוא	עיקר שמחה חד יומא הוא
למאן דאמר משום ביטול פריה ורביה	אלא למאן דאמ' משום בטל פריה ורביה
לחד יומא לא משהי איניש נפשיה	אמאי מותר
	סוף סוף הא איכא בטול פריה ורביה
	קסבר כיון דחד יומא הוא
	משום ההוא יומא לא משהי נפשיה

ההבדל המרכזי בין שני הנסחים הוא במבנה הקטע. בנוסח הרווח הקושיה מוסבת על שלושת הנימוקים כאחד: "קשיא לכולהו", וגם התירוצים לשלושת ה"מאן דאמר" מוצגים כשווי ערך. לעומת זאת בקטע הגניזה מוצגים שני התירוצים הראשונים כפשוטים, תחת "בשלמא", ואילו התירוץ השלישי מובא לאחר קושיה נפרדת: "אלא למאן דאמ' משום בטל פריה ורביה אמאי מותר? סוף סוף הא איכא בטול פריה ורביה!", ומתורץ: "קסבר כיון דחד יומא הוא משום ההוא יומא לא משהי נפשיה". במילים אחרות, תירוץ זה, שהוא החלש ביותר כאמור, מוצג בנוסח קטע הגניזה בהתאם, כקושיה ותירוץ. בנוסח הרווח דרך הצגתו של התירוץ האחרון אינה מובנת די הצורך אלא על רקע נוסח קטע הגניזה.⁴⁶

לדעתי, קטע הגניזה משקף כאן מסורת קדומה יותר, שעובדה וקוצרה בנוסח הרווח, כאשר האחרון מציג מסורת תמציתית יותר, ונעדרת הדרגה בין התירוצים. עוד יש להוסיף שנוסח קטע הגניזה קרוב יותר לסוגיית הירושלמי מאשר הנוסח הרווח גם בסדר התירוצים – התירוץ לנימוק "מפני הטורח"

46 יש לציין כי לא מצאנו את המבנה "קשיא לכולהו! – לא קשיא" בשום מקום אחר בתלמוד, ואילו המבנה של "בשלמא למאן דאמר [...] אלא למאן דאמר [...]" נפוץ מאוד ומופיע עשרות פעמים.

מופיע בו ראשון. אם כן, אפשר לראות כאן תהליך בן שלושה שלבים: סוגיית הירושלמי, סוגיית הבבלי בקטע הגניזה וסוגיית הבבלי בנוסח הרווח. בירושלמי כאמור מטרת הקושיה היא להכריע בין הנימוקים, ולכן מתורץ הנימוק "מפני הטורח" בלבד, ובכך מכריעה הסוגיה לטובתו. בבבלי בנוסח קטע הגניזה נוספים תירוצים לשני הנימוקים האחרים, וכך לא נדחה אף אחד מהנימוקים; אך התירוץ לנימוק השלישי מוצג עדיין בהתאם לחולשתו. בנוסח הרווח של הבבלי מצטמצם הדיון בתירוץ השלישי ושלושת התירוצים מוצגים כשווי ערך, ובנוסף משתנה סדרם של שני התירוצים הראשונים כאשר השמחה מקבלת את הבכורה. ייתכן אפוא שהתמצות נועד לצמצם את מקומו של ביטול פרייה ורבייה, על מנת למקד את הזרקור לנימוק השמחה.⁴⁷ בכל אופן, שינוי סדר הנימוקים כשלעצמו בין הירושלמי לבבלי, מבליט את מגמת העריכה של הסוגיה בשלב זה, מגמה ששמה במוקד את הנימוק "שאין מערבין שמחה בשמחה", כפי שראינו גם בחלקה הראשון של הסוגיה.

ג. הלימוד מהפסוקים

בחלק זה, האחרון בסוגייתנו, נדרשת הגמרא לשאלת המקור לנימוק "שאין מערבין שמחה בשמחה", וללימוד שלו מן הפסוקים. גם לחלק זה יש מקבילה בסוגיית הירושלמי. לא עסקנו במקבילה לעיל, אך נדון בה כאן על מנת להשוותה לסוגיית הבבלי. עם זאת, עוד בטרם נעיין בפרטי ההבדלים, אפשר להצביע על פער משמעותי ביניהם: בסוגיית הירושלמי זהו דיון בנימוק אחד מתוך שלושה, שנדחה בהמשך הסוגיה, ואילו בבבלי זהו דיון בנימוק המרכזי של הסוגיה. יתרה מזאת, בירושלמי הובא הדיון לאחר הצגת הנימוק, ועם דחיית הנימוק גם הלימודים שלו נותרו חסרי מעמד; ואילו בבבלי הובא דיון זה לאחר הקושיה מהברייתא, וכאן, כאמור, הקושיה לא באה להכריע בין הנימוקים.

תחילה נראה את הקטע המדובר בסוגיית הירושלמי:

ר' לא שמע לה מן הדא "כי חנוכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים".

⁴⁷ יש להעיר שאם אכן לפנינו שתי מסורות נוסח, ומדובר כאן בהבדלי גרסה (כהגדרתו של א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות-עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ נז [תשמ"ח], עמ' 1–36), אזי קשה לדעת האם השלב השלישי הוא חלק מה'התוות' או מה'מסירה' – אם אפשר בכלל להבחין ביניהן.

ר' יעקב בר אחא שמע לה מן הדא "מלא שבוע זאת".

מבלי לדייק במשמעות של כל לימוד ובהבדלים ביניהם, נוכל לראות כי שני הלימודים נובעים מתוכן הפסוקים: ר' לא מצטט פסוק בדברי הימים ב (ז, ט) העוסק בחנוכת המקדש בימי שלמה המלך, המתאר כי שבעת ימי חנוכת המזבח נחוגו בנפרד מחג הסוכות הסמוך, ולומד מכאן לנושא הנדון כי נדרשת הפרדה בין שמחה חד פעמית מסוימת לבין שמחת המועד הקבועה. לעומתו ר' יעקב בר אחא לומד את הדין מדברי לבן ליעקב: "מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת בעבדה אשר תעבד עמדי עוד שבוע שנים אחרות" (בראשית כט, כז) – לאחר שתמלא את השבוע של לאה, כלומר שבעת ימי המשתה שלה,⁴⁸ אתן לך גם את רחל. מדובר בלימוד דרשני יותר מלימודו של ר' לא, ולפיו יש לתת לכל שמחת נישואין את מקומה, בלי לערבה בשמחות אחרות.⁴⁹

לעומת שני לימודים אלה, סוגיית הבבלי מביאה פסוק אחד בלבד, ומציעה

שני לימודים שונים מתוכו:⁵⁰

ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן?

דכתיב "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים [לפני ה' אלהינו] שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום", ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה – איבעי ליה למינטר עד החג, ומיעבד שבעה להכא ולהכא.

ודלמא מינטר לא נטרינן והיכא דאתרמי עבדינן? איבעי ליה לשיורי פורתא. – שיורי בנין בית המקדש לא משיירינן! איבעי ליה לשיורי באמה כליא עורב. – אמה כליא עורב צורך בנין הבית הוא!

48 כידוע, המילה שבוע סובלת שני משמעים: שבעה ימים (שבת) ושבע שנים (שמיטה). פשט הפסוק מדבר כנראה על שבע שנים (כך על פי ההקשר שבסיפור. ראו גם מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד ת"ו, רמת גן תשס"ו), אך דומה שלפי הדרשה מדובר בשבוע ימים, ואפשר שמדובר בימי המשתה (כך פירשו אבן עזרא, רשב"ם ורד"ק דווקא כפירוש פשט, וראו גם אבות דרבי נתן נ"ב, א, מהדורת שכטר, עמ' 1).

49 לדרשה זו יש מקבילה בבראשית רבה ע, יט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 819, עיינו שם לחילופי נוסחאות): "מלא שבוע זאת וגו', אמר ר' יעקב בר' אחא מיכן שאין מערבין שמחה בשמחה". נראה כי מקורה של הדרשה אצלנו בירושלמי, שכן כאן היא אורגנית, והיא הועתקה לבראשית רבה כדרשה על הפסוק המדובר, אף ששם היא די מנותקת מהקשר.

50 בחלק זה של הסוגיה שינויים רבים בין הנוסח הרווח לקטע הגניזה, אך עם זאת אין הבדל במהלך הדברים ולכן לא נידרש למשמעותם של הבדלי הנוסח כאן.

אלא, מדמייתר קרא; מכדי כתיב "ארבעה עשר יום", "שבעת ימים ושבעת ימים" למה לי? שמע מינה: הני לחוד, והני לחוד.

הסוגיה מבססת את הנימוק "שאינ מערבין שמחה בשמחה" באמצעות לימוד מתוך הפסוק על חנוכת מקדש שלמה במלכים א (ח, סה): "וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה בְּעֵת הַהִיא אֶת הַחֹג וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מִלְּבֹא חֶמֶת עַד נַחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי ה' אֲלֵהֵינוּ שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת יָמִים אֲרַבְעָה עָשָׂר יוֹם". זהו הפסוק המקביל לפסוק המלמד בסוגיית הירושלמי, אך להלן נראה מדוע העדיפו בעלי הסוגיה להחליף פסוק.

לפי הלימוד הראשון, מאחר שהפסוק מציין שחגו בנפרד את חנוכת המקדש ואת חג הסוכות, מכאן שאין מערבין שמחה בשמחה – שאם לא כן היו מחכים עד לחג ומנצלים את ההזדמנות לחגיגה מורחבת של חנוכת המקדש והחג יחד. על לימוד זה מקשים: שמא יש לחנוך את המקדש מיד עם תום הקמתו, ואזי נופלת האפשרות לחכות עד החג. הגמרא מוסיפה לנסות ולהגן על הלימוד, ומציעה כי היה עליהם להשאיר חלק בלתי גמור בבנין הבית, וכך לעכב את סיומו עד החג; אך גם על הצעה זו מקשים שאין לעכב את סיום הבנייה. בהמשך נדחית אפילו ההצעה לדחות בנייה של דבר קטן ושולי במקדש, "כולה עורב" – מעין דוקרנים המיועדים להבריא ציפורים⁵¹ – משום שאף הוא חלק מצורכי הבניין.

לימוד זה נדחה אפוא, ובמקומו פונה הגמרא ללימוד מהכפילות בפסוק: מאחר שכתוב "ארבעה עשר יום", מדוע יש לציין גם "שבעת ימים ושבעת

51 מתקן זה מוזכר פעמים אחדות בספרות התנאים (משנה מידות ד, ו; תוספתא מנחות יב, טו [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 532]; ספרי זוטא במדבר ה, ב [מהדורת הורוביץ, עמ' 229], ברייתא דמלאכת המשכן פרק יא) ובתלמוד הבבלי (שבת צ ע"א ומקבילה במנחות קז ע"א; ערכין ו ע"א), והכתיב המדויק של שמו משתנה בין החיבורים השונים ובין עדי הנוסח שלהם. במפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית הכריעו שיש לכתוב ולנקד "כולה עורב" לפי כתבי היד המנוקדים של המשנה. על אופיו של המתקן אנו למדים מיוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים ברומאים (ה, ה, ו, 224 [תרגום ל' אולמן, ירושלים תש"ע, עמ' 468]): "מעל גגו הזדקרו שיפודים מוזהבים מחודדים, לבל תשבנה עליו צפורים ותזהמנה אותו". מידתו של ה'כולה עורב' הייתה אמה: "שלש אמות מעקה ואמה כולה עורב" (משנה מידות ד, ו, ובדומה בברייתא דמלאכת המשכן), וכנראה בשל כך בסוגייתנו נעשה שימוש במונח "אמה כולה עורב" כצירוף כבול (כך גם בסוגיה בערכין, ובניגוד לסוגיות בשבת ובמנחות, עיינו שם). וראו גם פירוש ר' שלמה בן היתום על אתר, מהדורת חיות, עמ' 31.

ימים" – מכאן לומדת הגמרא ש"הני לחוד והני לחוד", ולפיכך לומדים מכאן שאין מערבין שמחה בשמחה. לימוד זה יכול לצאת רק מהפסוק במלכים ולא מהפסוק המקביל בדברי הימים שהובא בירושלמי, שכן שם כפילות זו איננה, ומופיע שם רק "כִּי חֲנַפֵּת הַמִּזְבֵּחַ עָשׂוּ שְׁבַעַת יָמִים וְהָחֵג שְׁבַעַת יָמִים" ללא המילים "ארבעה עשר יום".

גם כאן דומה שהרצון לחזק את הנימוק ש"אין מערבין שמחה בשמחה" גרם לפנייה ללימוד מתוך דרשת הכפילות בפסוקים ולא מתוך תוכן הסיפור, שכן את שאלות התוכן אפשר להעמיד בקונסטלציות אחרות, כפי שהסוגיה אכן עושה כדי לדחות את הלימוד הראשון. מסיבה זו החליפו בעלי הסוגיה את הפסוק בדברי הימים לפסוק במלכים, שאיפשר להם לפנות ללימוד שנתפס בעיניהם כחזק יותר.

ד. מגמת העריכה בסוגיית הבללי

כאמור, סוגייתנו מורכבת משני מקורות עיקריים: סוגיה בבליית קדומה וסוגיה ארצישראלית – היא סוגיית הירושלמי. הסוגיה הבללית מנמקת את קביעת המשנה שאין נושאים נשים במועד בשני נימוקים: "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה" ו"מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו". שני נימוקים אמוראיים אלו מייצגים את העמדה הבללית לגבי איסור נישואין במועד – איסור זה נובע מחשש שמא עירוב שמחת המועד בשמחת הנישואין יפגע באחת מהשמחות הללו – אף אם יש הבדלים קלים בין הנימוקים. לפי תפיסה זו, מעבדים בעלי הסוגיה את החומר הארצישראלי שבידיהם. שלושת הנימוקים המוצגים כשווי ערך בסוגיית הירושלמי מופרדים בסוגיית הבללי, כאשר הנימוק "שאינ מערבין שמחה בשמחה" משולב בסוגיה הבללית, ושני הנימוקים האחרים, שסוגיית הבללי מעוניינת לצמצם את מקומם, נדחקים לשולי הסוגיה והיא כמעט אינה חוזרת לדון בהם.

המגמה של סוגיית הבללי, להעמיד במרכז את נימוק השמחה, מתחזקת בהמשך הסוגיה, והיא ניכרת לאור העיבוד שעשתה סוגיית הבללי לחומרים הארצישראליים שלפניה, בהשוואה לסוגיית הירושלמי. בחלק העוסק בקושיה מהברייטא המתירה להינשא בערב הרגל, בניגוד לסוגיית הירושלמי בה התשובה לקושיה זו מכריעה לטובת הנימוק "מפני הטורח" – בסוגיית הבללי מתורצים שלושת הנימוקים, ובנוסף הרווח אף מוקדם התירוץ לנימוק השמחה לראש הנימוקים. גם כאשר הגמרא מחפשת מקור לקביעה "שאינ מערבין שמחה

בשמחה" ומכריעה שהמקור הוא דרשת הכתוב בספר מלכים, היא מציבה נימוק זה במרכז עיסוקה בסוגיה.

לאור דברינו, התמונה העולה היא שסוגיית הבבלי מעדיפה באופן ניכר את הקביעה "שאינ מערבין שמחה בשמחה" כנימוק לאיסור הנישואין במועד.⁵² ברי שיש זיקה הדוקה בין מגמה זו לבין נוסח המשנה בענף הבבלי, "אין נושאים נשים במועד [...] מפני ששמחה היא לו, אבל מחזיר הוא את גרושתו". אולם בגרסה זו יש קושי יסודי: בכל מסכת מועד קטן, ובכלל בספרות התנאים, לא מצאנו איסור שמחה במועד. להפך, במקומות אחדים השמחה היא טיעון להתיר מלאכה במועד שנאסרת בדרך כלל. גרסה זו יוצרת אפוא קטגוריה הלכתית הפוכה מתפיסת המועד של התנאים.

הסימן היחיד בסוגיית הבבלי שעשוי לתמוך באופן ישיר באפשרות שהמשנה בנוסח הענף הבבלי היא שעמדה לפני בעלי הסוגיה, הוא המשפט הפותח שלה, המצטט בפירוש את המשנה בנוסחה הבבלי: "וכי שמחה היא לו מאי הוי?" אולם ראינו כי נוסח התלמוד בקטע הגניזה וכן אצל רבנו חננאל הוא פשוט "מאי טעמא".⁵³ נוסח זה יכול להיות מוסב על כל אחד מנוסחי המשנה, ויש לייחס לו משקל רב, שכן קטע הגניזה מכיל גרסאות קדומות וטובות במקרים רבים,⁵⁴ וכך גם נוסחי הגמרא אצל רבנו חננאל.⁵⁵

נוסף לכך, סוגיית הבבלי מביאה אף היא את שלושת הנימוקים הארצישראליים לאיסור הנישואין, אף ששניים מהם אינם מתאימים לנוסח הענף הבבלי של המשנה. אמנם אין בכך כדי לפסול לגמרי את האפשרות שהענף הבבלי הוא המקורי, מאחר שמדובר במסורת ארצישראלית שהועברה בשלמותה, אך קשה להניח שהבבלי היה מביא מסורות שכאלו מבלי לעמת אותן עם הנימוק שבמשנה שלפניו, לו היה כזה.

נראה אפוא כי אין יסוד להניח שסוגיית הבבלי התבססה על המשנה בנוסח הענף הבבלי. לפי הסימנים הפנימיים ולאור מגמת הסוגיה בבבלי, יש להכריע כי

52 וכן סיכם גם המאירי בבית הבחירה: "ופירשו בה בגמרא הרבה טעמים, ואחד מהם, והנכונה שבהם, שאין מערבין שמחה בשמחה, שלא תהא האחת מתמעטת בחברתה".

53 ובדומה לכך גם לשון ההוספה בירושלמי האשכנזי, ראו לעיל הערה 39.

54 ראו שרמר (שני המאמרים שנזכרו לעיל, הערה 31); "רוזנטל", לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי, מועד קטן ז ע"ב – ח ע"א", תרביץ עז (תשס"ח), עמ' 45–69.

55 ראו לדוגמה ר' שושטרי, מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תש"ע, עמ' 227.

נוסח זה הוא נוסח מאוחר שנוצר בגלל מגמת הסוגיה וכהמשך לה. אף על פי כן, בשלב זה קשה להכריע על בסיס איזה נוסח התהוותה הסוגיה, בייחוד לאור העובדה שאין כל התייחסות בבבלי לסיפא של המשנה, היתר החזרת הגרושה במועד.

משמעותו של נוסח המשנה בקטע הגניזה

נשוב כעת לבחון את הגרסה הייחודית של המשנה בקטע הגניזה:

אין נושאין נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ואין כונס א' יבמתו מפני שתחילה היא לו אבל מחזיר הוא א' גרושתו.

ייחודו של נוסח זה, כזכור, הוא הנימוק הסתום מעט "מפני שתחילה היא לו". אמנם מדובר בעד אחד בלבד שגורס כך, וגם בו מעל המילה "שתחילה" נכתבה המילה "ששמחה", המתקנת את הגרסה לנוסח הרווח של הענף הבבלי. אף על פי כן, נראה כי יש להתייחס בכובד ראש לגרסה זו, משתי סיבות: ראשית, קטע גניזה זה משקף מסורת ייחודית של הבבלי, השונה מאוד מן הנוסח הרווח, וככל הנראה ערכה של מסורת זו איננו מבוטל;⁵⁶ ושנית, יש לגרסה זו הד בספרות הגאונים,⁵⁷ מה שמעלה את הסבירות שגרסה זו איננה טעות חסרת ערך, והיא

56 ראו לעיל, הערה 54.

57 בדף יח ע"ב מצוטטת משנתנו אגב הקשר אחר, ויחד איתה מצוטטת ברייתא: "דתנא דבי שמואל מארסין אבל לא כונסין ואין עושין סעודת אירוסין ולא מיבמין מפני ששמחה היא לו". ספרות ההלכות הגאונים בהתייחסותה למשנתנו מצטטת אף היא את הברייתא, אך מוסיפה עליה את המשפט הבא: "אבל מחזיר הוא את גרושתו מותר. מפני שאין שמחה לו ואין תחלה היא לו" (כך בהלכות פסוקות [כתב יד ששון, מהדורה פקסימילית, עמ' קעו], ובנוסח כמעט זהה בהלכות "ראו" [מהדורת שלוסברג, עמ' 780] ובהלכות גדולות [מהדורת הילדסהיימר תשל"ב, עמ' 414]). ההמשך לגבי החזרת הגרושה אינו נמצא בברייתא בתלמוד, ומדובר פשוט בסיפא של המשנה, שצוטטה ככל הנראה על מנת לבארה. הביאור מבוסס על ניגוד בין הרישא של המשנה לסיפא שלה, ובעוד שהדברים המפורטים ברישא נאסרו "מפני ששמחה לו", החזרת הגרושה נאסרה "מפני שאין שמחה לו". אולם הנימוק המלא הוא "מפני שאין שמחה לו ואין תחלה היא לו", ולכן, אך טבעי לסבור שלפני הגאון עומדת גם גרסה של המשנה עם המילים "מפני שתחילה היא לו" ברישא, והוא יצר מעין נוסח כלאיים בין שתי הנוסחאות. עם זאת, גרסה שכזו איננה בספרות הגאונים שלפנינו, ולכן אין לנו אלא לכנותה 'הד' ותו לא. אלא שברור שגם הד זה הוא בעל משמעות לגבי קיום הנוסח שמופיע לפנינו בעד נוסח ישיר אחד בלבד. דברים דומים כתב גם רבנו ירוחם (ספר תולדות אדם וחווה, נתיב

ראויה לבחינה.⁵⁸ עם זאת, יש לציין כי בדברי התלמוד עצמו אין לה הד ישיר, אף לא בנוסח התלמוד הייחודי שבאותו קטע גניזה.

לכאורה, גרסה זו זוקקת ביאור: מה משמעות האמירה "מפני שתחילה היא לו", ומדוע זוהי סיבה לאסור נישואין ראשונים במועד? עדיאל שרמר ביקש לפרש את המילה "תחילה" כשם עצם מופשט (abstract noun) מהשורש חל"ל, במשמעות של פחד, כמו חיל או חלחלה. כפי שהראה חנוך ילון, משמעות זו של המילה נמצאת בספרי במדבר, פיסקא קיט.⁵⁹ לפי פירוש זה, האיסור לשאת נשים במועד הוא משום שנישואין ראשונים מלווים בפחד גדול ובחששות, שיסיחו את דעתו של האדם משמחת המועד. גרסה זו משלימה את הגרסה בענף הארצישראלי לפי פירושו של שרמר שם – יש איסור בנישואין ראשונים במועד מפני שהם מעוררים חרדה אצל האדם, בעוד שהחזרת הגרושה היא שמחה לו ולכן היא מותרת.⁶⁰

לדעתי פירוש זה אינו סביר במשנתנו. המילה "תחילה" נמצאת בפרק ראשון במשנת מועד קטן עוד מספר פעמים, ובכולן מדובר במשמעותה הרגילה, וסביר אפוא לומר שיש קשר בין הופעות אלה. כמו כן, כאשר הפירוש הרגיל של המילה מסתבר – ולהלן אבקש להציע פירוש כזה – אין סיבה לפרש במשמעות הנדירה של המילה.⁶¹ גם בנוסח הגאונים המשמר מסורת זו, לא סביר לקרוא את

ד, חלק ה), כנראה בעקבות הגאונים, ולכן אין לראות בדבריו עדות עצמאית למסורת נוסח זו של המשנה.

58 על חשיבותה של בחינה זו מצביעים דבריו של זוסמן על מקרה דומה במסכת שבת. ראו זוסמן (לעיל הערה 3), עמ' 247–249.

59 מהדורת כהנא, עמ' 269. ראו ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 77–78; ובעקבותיו גם מ"י כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"ב, עמ' 143; הנ"ל, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"ה, הפירוש, עמ' 944.

60 שרמר (לעיל הערה 2), עמ' 291–292.

61 יש לציין שמלבד הופעה זו בספרי במדבר, והופעה מסופקת אחת במשנה סוטה ובספרי דברים (ראו כהנא, מהדורה מבוארת, שם), איננו מכירים עוד הופעות של משמעות זו בספרות התנאים, ושאר ההופעות שציין ילון הן ממדרשים מאוחרים ומלשון הפיוט. ההופעה בספרי במדבר היא לא רק נדירה, אלא כמעט יחידאית. אמנם שרמר בונה את טענתו על כך שהמילה "תחילה" שם באה בניגוד ל"שמחה", אך על טענה זו יש להשיב בשתיים: ראשית, בניגוד לטענתו של שרמר לאורך כל המאמר, קשה להעלות על הדעת שביחס לנישואין ישתמשו חכמים במילה שהיא ניגודה של שמחה, שהרי הנישואין הם

המילה "תחילה" כניגוד לשמחה, שכן הם גורסים כנימוק להיתר החזרת הגרושה "שאינ שמחה לו ואין תחלה היא לו" (בניגוד לנישואין ראשונים שנאסרים שם "מפני שמחה לו").⁶² יותר סביר לפרש את המילה תחילה כגורם שונה, ולא כניגוד ל"שמחה". נראה כי פרשנותו של שרמר מבוססת על ההנחה שכל הנימוקים פועלים בשדה הרגשי, אולם אין כל הכרח להניח כך. זווית הבחינה של שאלת איסור או היתר נישואין במועד צריכה להתמקד בשאלת הקריטריונים להיתר ולאסור מלאכות במועד, ולא דווקא בשאלת משמעותם הרגשית של הנישואין.

אם נבין את המילה "תחילה" במשמעה הפשוט, יש לגרסה זו יתרון גדול, מפני שהיא מסבירה היטב את ההבדל הפשוט בין הרשימה ברישא של המשנה לבין הסיפא שלה. נישואין לבתולה או לאלמנה וייבום הם נישואין ראשונים לזוג,⁶³ ואילו החזרת הגרושה איננה תחילה של דבר חדש. אפשר שבבסיסה של מסורת זו עומדת האבחנה שיש מלאכות מסוימות שאסור להתחילן במועד, אך מותר לתקן במועד דבר שנוצר קודם לכן.⁶⁴ במקרה דנן, החזרת הגרושה היא מעין "תיקון" של הנישואין הקודמים ולא יצירת דבר חדש, ולכן הותרה במועד.

תפיסה זו תואמות מקום נוסף בספרות התנאים בו אנו מוצאים ייחוד של החזרת הגרושה לעומת נישואין ראשונים (וגם כאן מוזכרות במפורש בתולה, אלמנה ושומרת יבם). בספרי דברים על הפסוק "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בַצָּבָא [...] נְקִי יְהִי לְבֵיתוֹ שָׁנָה אַחַת וְשִׂמַח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקַח" (דברים כ"ד, ה) מופיעה הדרשה הבאה:

"כי יקח איש אשה חדשה" אין לי אלא בתולה, מנין לרבות אלמנה ושומרת יבם? תלמוד לומר "ושמח את אשתו" מכל מקום. אם כן למה נאמר "חדשה"? מי שחדשה לו, פרט למחזיר גרושתו...⁶⁵

המקרה המובהק של שמחה. שנית, יש לשים לב שלעומת המדרש בספרי, במשנתנו אין באמת ניגוד בין "שמחה" ו"תחילה" בתוך המשנה עצמה, אלא רק כאשר אנחנו מעמתים בין הנסחים השונים שלה.

⁶² ראו לעיל הערה 57.

⁶³ אמנם אלמנה ויבמה היו נשואות כבר, אך המוקד הוא הנישואין של בני הזוג זה לזה, וכאן מדובר בנישואין חדשים.

⁶⁴ לדוגמה, משנה ב בפרק, הגורסת כי "אין עושיין את האמה בתחילה במועד" אך "מתקנין את המקולקלות".

⁶⁵ ספרי דברים, פסקא רעא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 291–292). אין בדרשה זו חילופי נוסח

בניגוד לנישואין ראשונים, בהחזרת הגרושה לא חל הדין של "נקי יהיה לביתו שנה אחת", ואין לאדם פטור מגיוס לצבא, מכיון שמשמעותם של נישואין חוזרים של זוג שהתגרש פחותה משל זוג שנישא לראשונה. בדומה למשנתנו, אפשר לומר כי לעומת נישואין ראשונים, שהם תחילה של דבר חדש והם בעלי משמעות גדולה המשפיעה על התנהלותו של האדם, להחזרת הגרושה משמעות מינורית יותר, כעין תיקון של דבר קיים שהתקלקל. בכך הולמת גרסת קטע הגניזה את תפיסות איסורי המלאכה במועד.

נותרנו עדיין עם קושי אחד – אם הנימוק "מפני שתחילה היא לו" כל כך מובן מאליו, מדוע יש לצינו במפורש? השוואה לתוספתא המקבילה⁶⁶ עשויה להאיר קריאה מדויקת יותר במשנתנו, שתוכל להשיב על קושי זה:

אין מקדשין נשים במועד; ר' יהודה מתיר שמא יקדמנו אחר. ממאנין ומגרשין וחולצין ומיבמין⁶⁷ במועד.

נקודה אחת בתוספתא חשובה לענייננו,⁶⁸ והיא הסתירה בינה לבין המשנה בעניין ייבום. בניגוד למשנתנו האוסרת ייבום במועד, התוספתא מתירה אותו. ליברמן הציע פירוש אחדותי, והעמיד את התוספתא "בשיש עוד אחים, ומותר

משמעותיים, ראו שם וראו גם מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה א, ירושלים תשס"ה, עמ' 294, שו' 21 ואילך; מדרש הגדול דברים, מהדורת מוסד הרב קוק, עמ' תקמב. סוף הדרשה הוא: "ואלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל בת ישראל לממזר ולנתין", אולם אף על פי שנוסח זה נשמר בכל עדי הנוסח (כולל קטע הגניזה ומדרש הגדול הנזכרים), נראה כי הדין עם איש שלום (ספרי דבי רב עם תוספות מאיר עין, וינה תרכ"ד, דף כג ע"א) ופינקלשטיין (על אתר) שטענו כי זוהי אשגרה על פי פיסקא קצו: "ומי האיש אשר ארש אשה [...] ולא לקחה, באשה הראויה לו פרט למחזיר גרושתו ואלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל ובת ישראל לנתין ולממזר" (ובדומה גם במשנה סוטה ח, ג). בדרשה זו ברור שמדובר במחזיר גרושתו לאחר שנישאה לאחר, שאסורה לו; ואכן בכתב יד ברלין נוספה המילה "משנשאת" לאחר המילים "המחזיר גרושתו". עניין זה ברור מההגדרה שנותן הספרי בפיסקא קצו, "באשה הראויה לו, פרט ל...", בניגוד להגדרה שבפסקה רעא, "מי שחדשה לו, פרט ל...". והשוו בבלי סוטה מד ע"א, שם האשגרה איננה.

66 תוספתא מועד א, י (מהדורת ליברמן, עמ' 367, עיינו שם לחילופי נוסחאות).

67 המילה "מיבמין" חסרה בכתב יד ארפורט, אך סביר שהיא הושמטה בגלל הסתירה למשנה, וראו להלן.

68 לפירוש של הלכת התוספתא כולה ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, סדר מועד, נויארק תשכ"ב, עמ' 1237–1238; והשוו משנה מועד קטן ג, ג.

לייבם שמא יקדמנו אחר", אולם העמדה זו נראית דחוקה, ובאופן פשוט מוטב לומר כי יש כאן מחלוקת בין המשנה והתוספתא. מחלוקת זו ניתנת להסבר באמצעות היתר החזרת הגרושה: אישה חדשה לגמרי אסור לשאת במועד, ולהחזיר את הגרושה מותר – אך התנאים נחלקים האם ייבום דומה יותר לנישואין חדשים (משנה) או להחזרת הגרושה (תוספתא).

הבנה זו פותחת אפשרות נוספת בהבנת המשנה בנוסח קטע הגניזה, לפיה הנימוק מוסב על הייבום בלבד. מטרת הנימוק "מפני שתחילה היא לו" היא להסביר את ההכרעה במחלוקת התנאים – אף על פי שהזיקה בין האיש ליבמתו כבר קיימת קודם לכן, מבחינת הנישואין שלהם זוהי תחילה, ולכן היא נאסרה. מסורת נוסח זו במשנה מוסברת אפוא אם נפסק אותה כך:

אין נושאין נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות;
ואין כונס א' יבמתו מפני שתחילה היא לו;
אבל מחזיר הוא א' גרושתו.

גם מבחינה סגנונית ולשונית פירוש זה מסתבר, בייחוד אם נשים לב שמסורת הנוסח הזו משתמשת בביטוי "כונס את יבמתו", בניגוד ל"מיבמין" בשתי המסורות האחרות. כך המשפט על כניסת היבמה הופך לבבא עצמאית במשנה שנימוקה עמה. גם המבנה הסגנוני של הנימוק עצמו, "תחילה היא לו", הולם יותר את ניסוח הדין "כונס את יבמתו" – הדין והנימוק בבבא זו מנוסחים בלשון יחיד ביחס לשני בני הזוג, בניגוד לבבא הראשונה המנוסחת בלשון רבים.

התפתחות מסורת נוסח המשנה

לאור מסקנות הניתוח לעיל, ובשילוב עם הדגמים השונים שהציב רוזנטל, אציע כעת הסבר להתהוות המסורות השונות במשנתנו. אמנם אין בידי הוכחה חותכת להצעה זו, ההשערה שאציג נראית לי הסבירה ביותר לאור הנתונים. לשם נוחות הקריאה אשתדל להימנע להלן משימוש בלשונות 'שמא' ו'אולי', אך יש לקרוא את ההצעה כולה בזהירות המתבקשת. כפי שאפרט להלן, לדעתי נוסח קטע הגניזה הוא הקדום ביותר, שני לו נוסח הענף הארצישראלי, ונוסח הענף הבבלי הוא המאוחר ביותר.

(1) בתחילה, היה הנוסח המשתקף מקטע הגניזה. נוסח זה מנמק את איסור הנישואין הראשונים, ובייחוד את הייבום, בביטוי "מפני שתחילה היא לו" – בניגוד להיתר החזרת הגרושה. נוסח זה הולם את התפיסה הרווחת במסכת,

לפיה מלאכות מסוימות שנאסר להתחילן במועד, הותרו כאשר מדובר בתיקון של דבר קיים. כך גם נתפס ההבדל העקרוני בין נישואין ראשונים להחזרת הגרושה בפסקת הספרי לדברים שהובאה לעיל – הגרושה החוזרת אינה חדשה לבעלה, ולכן דינה שונה. לשיטה זו, נאסרו הנישואין במועד כי הם תחילה של דבר חדש. לאור ההשוואה לתוספתא הצעתי כי הנימוק המפורש במשנה מוסב **דווקא** על איסור הייבום, ומטרתו היא לבאר מדוע ייבום נכלל באותה קטגוריה של נישואין ראשונים ואסור, ולא כשיטת התוספתא לפיה הוא מושווה להחזרת הגרושה ומותר.

לדעתי, אף שאין לנו סימנים פנימיים לכך, זה הנוסח שהיה במשנה שירדה עם רב לבבל, ועליו התהוותה סוגיית הבבלי. מסיבה זו, העדויות הבודדות לנוסח זה נמצאות דווקא בבבל – בכתבי הגאונים ובעד נוסח ייחודי של הבבלי. (2) בארץ ישראל שונה הניסוח, ככל הנראה כבר בתקופה קדומה, בדורות שמיד לאחר רבי יהודה הנשיא. הנימוק הוסט לסיפא, להיתר החזרת הגרושה, ונוסח באופן שונה: "מפני שהיא שמחה ל'". ניסוח זה מושפע כנראה מהנימוק לדעת ר' מאיר במשנה ה, המתיר את ליקוט עצמות ההורים במועד בניגוד לעיסוק ה'רגיל' במתים שנאסר, מאחר שזוהי 'שמחה'. ומכיון שניסוח המשנה שלנו מְשַׁנֵּי לניסוחה של משנה ה, דומני שהשימוש במונח "שמחה" בא לשקף תפיסה הלכתית זהה, ולא דווקא תפיסה חברתית-ערכית לגבי השאלה האם נישואין הם שמחה.⁶⁹

השינוי בנוסח המשנה משקף מעבר לקטגוריה הלכתית שונה במקצת: בנוסח המקורי, איסור הנישואין נובע מהאיסור ליצור דברים חדשים במועד, וההיתר החרגה להחזיר גרושה נובע מההיתר 'לתקן' דברים קיימים; ולעומת זאת בנוסח הארצישראלי ההיתר לשאת גרושה נוסח בדומה למשנה ה, על מנת לבטא את התפיסה ההלכתית שבחזרת בני הזוג זה לזה יש מעין השלמה וסגירת מעגל הראויות לשמחת המועד.⁷⁰

ייתכן שהשינוי בנוסח המשנה נבע גם מהלשון העמומה במקצת של הנוסח

⁶⁹ ככל הנראה כך תפסו זאת גם חכמי ארץ ישראל, שהרי אחת הדעות בירושלמי לאיסור הנישואין היא "שאינן מערבין שמחה בשמחה", ולפיכך קשה לטעון שהם חשבו שנישואין ראשונים אינם שמחה. לכן נראה כי ברור להם שהלשון "מפני שהיא שמחה ל'" לגבי החזרת הגרושה אינה שוללת את העובדה כי נישואין ראשונים אף הם שמחה.

⁷⁰ "שיעשה שלום עם אשתו ועם חתניו וקרובי אשתו", לשון ר' שלמה בן היתום בפירושו, עמ'

בקטע הגניזה, ולכל הפחות התאפשר בגללה. כפי שאנו התקשינו בנוסח קטע הגניזה "מפני שתחילה היא לו", ובייחוד בשאלה מה הנימוק במשפט זה ומה החידוש בו, מאותה סיבה התקשו בו בארץ ישראל, ואולי אף חשבו שהוא מובן מאליו ומיותר, ולכן ראו צורך לשנותו. בכל אופן, סוגיית הירושלמי התהוותה על הנוסח שלאחר השינוי.

(3) עיקרה של סוגיית הבבלי התהווה כנראה על בסיס הנוסח המקורי, זה המשתקף בקטע הגניזה. שאלת הפתיחה המקורית של הסוגיה הייתה "מאי טעמא", כמו בקטע הגניזה ואצל רבנו חננאל, וגם השילוב של הסוגיה הארצישראלית לא צרם במיוחד, מכיון ששלושת הנימוקים של סוגיה זו עשויים להשתלב עם הנימוק "מפני שתחילה היא לו", שנשמע עמום וכוללני. אפשר גם שבבבל הבינו את הנימוק כפי שהצעת, בנוגע לייבום בלבד, ולפיכך אין כל נימוק לגבי איסור הנישואין והשאלה "מאי טעמא" חוזרת לראשוניותה. עם זאת, את עריכת הסוגיה הנחתה מגמה של העמדת נימוק השמחה בראש, כנימוק העיקרי של איסור הנישואין במועד.

רק בשלב מאוחר יותר נוצר הנוסח השלישי של המשנה – הענף הבבלי. זהו למעשה נוסח כלאיים בין הביטוי שבענף הארצישראלי, "מפני שהיא שמחה לו", לבין מיקום הנימוק בקטע הגניזה, כנימוק לאיסור הנישואין ולא להיתר החזרת הגרושה. דומה שנוסח זה נוצר כאשר בבבל מכירים את הנוסח הארצישראלי (ועל כך אין לתמוה, שהרי חלק רחב מסוגיית הבבלי היא העברה של מסורת ארצישראלית), ומבקשים להתאימו לנוסח המוכר אצלם, בהתאם למגמת הסוגיה בבבלי ולמסקנתה.

לסיכום, אם נשתמש במונחיו של רוזנטל, לפנינו "משנת בבל" מקורית המתועדת בקטע הגניזה, "משנת ארץ ישראל" מעובדת בזמן מוקדם המתועדת בענף הארצישראלי, ו"משנת הבבלי" שנוצרה כתוצאה מעיבוד מאוחר, בסמוך לחתימת התלמוד.⁷¹

71 קשה להכריע האם "בסמוך לחתימת התלמוד" כאן הוא לפני החתימה או לאחריה, מפני שקשה לומר לגבי ההבדל בין "וכי שמחה היא לו מאי הוי" בנוסח הרווח, לבין "מאי טעמא" בנוסח קטע הגניזה ורבנו חננאל, האם הוא נובע משלבי עריכה שונים, או משינויים במסירה המאוחרים לעריכתו הסופית של התלמוד. סיבוך זה נובע מכך שקשה עד בלתי אפשרי להפריד בין עריכה וחתימה של הבבלי מכאן למסירתו מכאן – זוהי אולי בעיית היסוד של חקר נוסח הבבלי. ראו לעיל הערה 47.