

מן הנעשה בתחום המשנה

במאמר 'עדי ממונות', המופיע בקובץ עטרה לחיים,¹ עוסק משה בנוביץ במשנה שזכתה לתשומת לב מרובה מצד החוקרים. פרק 'זה בורר', השלישי במסכת סנהדרין, מתאר את ההליך המשפטי של דיני ממונות, והוא פותח במשנה:

דיני ממונות בשלשה. זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהם בוררין להם עוד אחד, דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: שני הדיינים בוררין להם עוד אחד.

זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה, דברי רבי מאיר.
וחכמים אומרים: אימתי? בזמן שמביא עליהן ראייה שהן קרובין או פסולין, אבל אם היו כשרים או מומחין, אינו יכול לפסלן.

זה פוסל עדיו של זה וזה פוסל עדיו של זה, דברי רבי מאיר.
וחכמים אומרים: אימתי? בזמן שהוא מביא עליהם ראייה שהן קרובים או פסולים, אבל אם היו כשרים, אינו יכול לפוסלן.

ההליך המתואר כאן מעורר קשיים ותהיות רבים. מלבד מקור זה כמעט שאין תיעוד נוסף בתלמוד להליך כזה,² וגם אופיו של ההליך אינו ברור כל צורכו, במיוחד על פי דעתו של רבי מאיר. מה ההבדל, לדבריו, בין שני הדיינים הנבחרים על ידי בעלי הדין לבין הדיין השלישי, אשר נבחר על ידי שניהם? הרי "זה פוסל דיינו של זה", ולפיכך כל שלושת הדיינים חייבים להיבחר מתוך הסכמת שני בעלי הדין? ! קשה עוד יותר להבין את הכוח שמעניק רבי מאיר לבעלי הדין לפסול עדים - אם כל בעל דין יכול לפסול באופן שרירותי את העדים המעידים לטובת יריבו, הרי שאי-אפשר לקיים בירור משפטי! הבבלי והירושלמי עמדו על קשיים אלה, והמחבר דן בהרחבה בפירושים שהציעו האמוראים על מנת ליישבם, אך לדעתו אין בפירושים האלה כדי להוציא מידי הדוחק.

1. מ' בנוביץ, 'עדי ממונות', בתוך: ד' בווארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 28-49.
2. בעמ' 29, הערה 3, מביא המחבר שלוש עדויות אמוראיות להליך זה: ירושלמי מועד קטן פ"ג, פב ע"א; בבלי בבא מציעא כ ע"א; בבא בתרא קסח ע"א. המחבר מדגיש שאין במקורות הללו עדות היסטורית לקיומו של ההליך, אלא פירוש של אמוראים למילה "בוררין" במועד קטן פ"ג מ"ג, על פי השימוש במונח "בורר" במשנתנו.

כבר התחבטו האמוראים בשאלה, אם משנתנו עוסקת בבית דין תקני, או שמא מדובר בחלופה שיפוטית לבתי הדין המקובלים, והחוקרים המשיכו לדון בשאלה זו. ר"א וייס הראה שהאמוראים נחלקו בדעותיהם, בין אלה המסכימים לדעת ריש לקיש שמדובר בערכאות שבסוריא, לאלה הסבורים שמדובר בערכאה של מומחים כדברי רבי יוחנן.³ חוקרים אחרים שבאו בעקבותיו, ביקשו להסביר את המשנה על ידי בחירה באחת האפשרויות הללו, וניסו לעגן את בחירתם בהשערות לגבי המציאות ההיסטורית העומדת מאחורי יצירת ההליך הנדון. מחברנו נוטה, בעקבות גדליה אלון⁴ ומרדכי סבתו,⁵ לדעה שמשנתנו נשנתה אחרי חורבן המקדש, כאשר באו החכמים לאפשר לבעלי הדין לבחור - בדומה לחוק הרומי - בין קיום הדיון בפני ערכאה קבועה לבין התדיינות במסגרת הליך גמיש, שבו בית הדין שואב את סמכותו אך ורק מכוח הסכמתם של בעלי הדין. סבתו טוען שהליך זה הוא 'קרוב לפשרה', ומסביר בכך את הנחתו של רבי מאיר שהסכמת בעלי הדין נחוצה בכל שלב ושלב של הדיון. אך בנוביץ עדיין מתקשה להבין כיצד מסוגל בית דין כזה לפעול באופן מעשי, שכן זכות הווטו המוקנית לבעלי הדין מרוקנת את ההליך מכל תוקף. הוא גם אינו מקבל את האפיון של ההליך הזה כ'קרוב לפשרה', שכן לדעתו גדול מאוד הפער בין הליך של פשרה להליך שיפוטי (עמ' 36):

בהליך של פשרה האמת אינה מעניינת את המפשר, והוא מנסה למצוא 'עסקה' שתספק את שני הצדדים, מבלי לברר את טענותיהם ולשופטם לפי עקרונות המשפט וההלכה. בשימוע של פשרה אין מקום לעדויות או ראיות...

המחבר מציע פתרון לקשיים אלה העולה מתוך דיון בקושי אחר המתייחס למשנה ו בהמשך הפרק. משנה זו מתארת את בדיקת העדים:

אם אמר: הוא אמר לי שאני חייב לו, איש פלוני אמר לי שהוא חייב לו, לא אמר כלום, עד שיאמר: בפנינו הודה לו, שהוא חייב לו מאתיים וזו.

אין המשנה מתייחסת למקרה הרגיל, שהעד ראה את האירוע שבגיניו נוצר החוב, אלא רק לתרחיש, אשר לדברי המחבר (עמ' 37) - "אינו מתקבל על הדעת כלל. כלום יעלה על הדעת שגנב יודה לנגנב בפני עדים 'גנבתי ממך מאתיים וזו'? או שאנס יודה לאבי הנאנסת, בנוכחות עדים, 'אנסתי את בתך'?"

לדעת המחבר, המפתח להבנת שתי המשניות הקשות בפרקנו מונח בכותרת "דיני ממונות בשלשה". גם פ"א פותח במשפט "דיני ממונות בשלשה", והבבלי (ב ע"ב - ג ע"א) מביא מחלוקת אמוראים: רבי אבהו סובר: "מה הן קתני - מה הן דיני ממונות? גזלות

3. א' וייס, סדר הדין, ניו יורק תשי"ח, עמ' 24-27.

4. ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל ב, תל אביב תשל"ו, עמ' 44-45.

5. מ' סבתו, 'בית דין של בוררים (סנהדרין ג, א-ג)', בתוך: מ' בר-אשר (עורך), ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 467.

וחבלות, אבל הודאות והלוואות לא", ואילו רבא סובר: "תרתני קתני". לדברי ר"א וייס⁶ - בשונה מהבנת הבבלי בהמשך הסוגיה - רבי אבהו סובר ש"דיני ממונות בשלשה" הוא כותרת להמשך המשנה, ולפיכך "דיני ממונות" כאן משמעו: כל המקרים המובאים להלן: גזלות וחבלות, נזק וחצי נזק וכו'. ברם, בנוביץ סבור שפשוטה של משנה זו היא כדברי רבא, ש"דיני ממונות" בריש המסכת הוא מקרה נפרד, הכולל את העניינים הכספיים היומיומיים, דהיינו - הודאות והלוואות. ראייה לכך מביא המחבר מהמשך המשנה, פ"א מ"ד:

דיני נפשות בעשרים ושלשה.
הרובע והנרבע בעשרים ושלשה...
שור הנסקל בעשרים ושלשה...

ברור שאין להבין את המשנה הזאת בבחינת כלל ופרט, שכן 'ה'פרטים' אינם דיני נפשות טיפוסיים" (שם, עמ' 40), ועל כן "דיני נפשות" במשנה זו משמעו - דינים שבהם הנאשם הוא אדם העלול להתחייב בנפשו, ובהמשך מביאה המשנה דינים שבהם האשמה מכוונת כלפי נפש בהמה.

בדומה לכך יש להבין את המשנה הראשונה: אין מדובר ב'כלל ופרט', כשיטת רבי אבהו אלא במקרים נפרדים, ומשפט הפתיחה מתאר את המקרים השגרתיים של "דיני ממונות", כדברי רבא.

המחבר מניח, כי פ"ג מ"א ופ"א מ"א נשנו במובן אחד, ועל כן אין ההליכים המשפטיים השנויים בפ"ג שייכים לכל הסוגים של דיני ממונות, אלא להודאות והלוואות בלבד. אמנם פ"ד מנגיד "דיני ממונות" ל"דיני נפשות", ושם אין ספק ששני הביטויים משמשים שם כולל לכל סוגי הממונות והנפשות, אך לדעת המחבר אין המשנה הזאת חלק אורגני מהחטיבה במשנה של פ"ג-פ"ו (הליכי משפט של דיני ממונות ודיני נפשות), ועל כן יש להביא ראייה לגבי משנתנו מפ"א מ"א, ולא מתחילת פ"ד.

והנה, בעניין הודאות והלוואות מצאנו בבבלי כט ע"א דין מיוחד ביחס לעדות הקבילה בבית דין:

...דאמר רב יהודה אמר רב: צריך שיאמר אתם עדיי...

תניא נמי הכי: מנה לי בידך, אמר לו הן. למחר אמר לו תנהו לי, אמר לו משטה אני בך - פטור. ולא עוד אלא אפילו הכמין לו עדים אחורי גדר... למחר אמר לו תניהו לי. אמר לו משטה אני בך - פטור.

מכאן מוכח שב"הודאות והלוואות" אין תוקף לעדי ראייה שהודמנו לאירוע באקראי, ורק עדים שהנתבע יודע עליהם יכולים למנוע את טענת "משטה אני בך". הנה כי כן, שני הקשיים בפרקנו, לגבי פסילת העדים ולגבי מקור העדות, מתרצים זה את זה: ב"דיני ממונות" שהם "הודאות והלוואות", אין תוקף לעדות "עד שיאמר בפנינו הודה לו". על כן

6. א' וייס, 'לחקר המשנה והתלמוד', בתוך: א' וייס ול' גינצבורג (עורכים), קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק תש"ה, עמ' 127-132.

יכול בעל הדין לפסול את עדיו של יריבו בטענה שהם עדים מוכמנים ולפיכך אין עדותם קבילה ב"דיני ממונות".

פירושו המחוכם והמחודש של המחבר למשנתנו איננו נקי מקשיים. גם אם נסכים עם המחבר שאין פרקנו עוסק אלא בהודאות והלוואות, עדיין לא פסל הבבלי - והברייתא המובאת בו - עדים מוכמנים אלא במקרה של "הודאות", ואין הדעת נותנת שייפסלו גם במקרה של "הלוואות". על כן, אין כאן הסבר להתעלמות מ"ו מהמקרה של "הלוואות" וליכולתו של בעל הדין לפסול עדים במקרה זה. ברם, אף אם נקודה זו עדיין טעונה בירור, עדיין רב ערכו של המאמר שלפנינו באור שהוא שופך על שאלות פרשניות רבות הקשורות למשניות מסכת סנהדרין ולסוגיות התלמודיות הדנות בהן.

בשני נספחים למאמר דן המחבר בהרחבה בנוסחה ופירושה של הבבא השנייה בפ"ג מ"א ("זה פוסל דינו של זה"), ובתולדותיה ובגלגוליה של שבועת יד אחד בספרות התנאית והאמוראית.

* * *

מאמר נוסף בקובץ **עטרה לחיים** מאת ש' נאה (עמ' 145-162), עוסק בביטוי במשנה בבא בתרא: "בחזקת שלא נתן": לנוסחה ולפירושה של משנת בבא בתרא פ"א מ"ד". להלן לשון המשנה על פי נוסח הדפוס ורוב עדי הנוסח:

- 1 כותל חצר שנפל - מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות.
- 2 בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן.
- 3 מארבע אמות ולמעלה אין מחייבין אותו.
- 4 סמך לו כותל אחר, אף על פי שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל.
- 5 בחזקת שלא נתן עד שיביא ראיה שנתן.

על פי ההבנה המקובלת של משנה זו, ההבדל בין "בחזקת שנתן" ברישא לבין "בחזקת שלא נתן", בסיפא מוסבר כך: החובה של שני השכנים להשתתף בבניית הכותל שנפל, עד ארבע אמות, היא גלויה לכל, ואין להניח ששותף אחד יבנה בעצמו עד שתובא ראיה לכך. ואילו הדין של "מגלגלין עליו את הכל" אינו ידוע לכל, ועל כן נטל ההוכחה מוטל על השכן ש"סמך לו כותל אחר", ועליו לבסס את טענתו כי אכן נתן את חלקו בהגבהת הכותל.

המחבר מעלה שני קשיים בהבנת משנתנו: מצד העניין לא מובן מדוע מובאות שורות 2 ו-5, העוסקות ב'הלכות טוען ונטען', במסגרת משנה ופרק העוסקים ב'הלכות שכנים'. מצד התבנית, קצת קשה שהנושא של "עד שיביא ראיה" מתחלף משורה 2 לשורה 5: בשורה 2 על התובע להביא ראיה, ובשורה 5 מוטלת חובת ההוכחה על הנתבע. המחבר אינו חושב שיש בקשיים אלה כדי לערער את הפירוש המקובל במשנה, "אבל יש בהם כדי לעורר אי-נחת מסוימת" (עמ' 146), ולשמש מבוא לגרסה אחרת במשנתנו המופיעה בשני עדי נוסח חשובים: כתב יד קופמן וקטע מן הגניזה. שני העדים גורסים בשורה 2: "בחזקת שנפל עד שיביא ראיה שלא נפל".

לכאורה קשה להבין גרסה זו: הרי מדובר מראש ב"כותל חצר שנפל", ולמה מתייחס הספק אם נפל או לא נפל. לדברי המחבר, ייתכן שקושי זה הינו ראייה לטובת הגרסה, בבחינת ה'קריאה הקשה' (lectio difficilior): מאחר שנתקשו מפרשים קדמונים לפרש את הגרסה לפנייהם, "בחזקת שנפל עד שיביא ראייה שלא נפל", 'תיקנו' את הגרסה של שורה 2 על פי שורה 5 ויצרו הקבלה מלאה ובעייתית בין שתי הבבות, כפי שטען המחבר לעיל. אשר לפירושו של המשפט, טוען המחבר כי הספק מתייחס לאופן נפילת הכותל, ויש להשלים את המשפט במשנה כך: "בחזקת שנפל [הכותל מעצמו] עד שיביא ראייה שלא נפל [אלא נהרס בכוונה על ידי אחד השותפים או שניהם]". לפי גרסה זו ועל פי הפירוש המוצע, משפט זה הינו מרכיב מהותי של הדיון במשנתנו בהלכות שכנים: אלמלא 'בחזקת שנפל', לא היה תוקף להלכה שבשורה 1.

אך הקושי באשר למיקומה של שורה 5 נשאר בעינו, שכן כל עדי הנוסח ללא יוצא מן הכלל עדיין גורסים שם: "בחזקת שלא נתן עד שיביא ראייה שנתן". כאן מציע המחבר פירוש מחודש לתיבה 'נתן': לדעתו אין הנתינה מתייחסת לכסף אלא לתקרה, ואף כאן, כמו בשורה 2, בא המשפט לפרש את המקרה המתואר בשורות שלפניו. אך כאן אנחנו נתקלים בקושי הדומה לקושי בהבנת שורה 2 לפי גרסת כ"י קויפמן וקטע הגניזה: מה הספק באשר לנתינת התקרה, אחרי שכבר קבעה המשנה בשורה 4 "אף-על-פי שלא נתן את התקרה"? המחבר מיישב קושי זה על פי פירוש חדש לשורה 4, לפיו "סמך לו כותל אחר" מתאר מעשה שנעשה לפני נפילת הכותל: העובדה שלפני נפילת הכותל סמך לו הנתבע כותל אחר, מוכיחה שהוא ביקש ליהנות מהכותל המשותף, ועל כן מגלגלין עליו את הוצאת הבנייה מחדש של הכותל הזה לאחר שנפל, וזאת אף על פי שטרם הספיק לתת את התקרה על שני הכתלים לפני שנפל הכותל המשותף. לאור זאת נבין את הסיטואציה המתוארת בשורה 5: אחרי שנבנה הכותל המשותף מחדש, הנתבע טוען כי קודם שנפל הכותל הייתה תקרתו מונחת עליו, והוא מבקש לבנותה מחדש על סמך החזקה שיש לו להניח תקרה על הכותל המשותף. חברו מתנגד לבניית התקרה, העלולה להכביד על כותלו ולהחלישו, והוא טוען כי מעולם לא הייתה תקרה מונחת על כותל זה. על המקרה הזה אומרת המשנה: "בחזקת שלא נתן עד שיביא ראייה שנתן", כלומר: הטוען לחזקה - עליו הראיה.

בעקבות פירוש זה לגרסת כ"י קויפמן וקטע הגניזה, מנסה המחבר לעמוד על הגרסה שעמדה לפני חכמי התלמוד בארץ ישראל ובבבל. מפסקה אחת בתוספתא (בבא מציעא פי"א הכ"ב, מהד' ליברמן עמ' 125); מהירושלמי למשנתנו ומסוגיית הבבלי "אמר רב נחמן, בי כוי לא הוי חזקה וכו'" (בבא בתרא ו ע"א-ע"ב), מביא המחבר ראייה שלפני חכמי התלמודים שננתה המשנה והתפרשה באופן שהוצע כאן. לעומת זאת הסוגייה בבבלי "עביד איניש דפרע בגו זימניה" (בבא בתרא ה ע"א - ו ע"א) גרסה במשנתנו כגרסה המקובלת, והבינה אותה כמו בפרשנות המקובלת. אך המחבר טוען, כי אין הוכחה שהגרסה וההבנה המקובלות שייכות לתורת האמוראים המובאים בסוגיה, וייתכן שרק לאחר תקופת האמוראים, ב'סתמא דגמרא', נוצרו הגרסה והפירוש המקובלים.

* * *

באותו קובץ מופיע מאמרו של ד' הנשקה (עמ' 87-104), 'אימתי יושבים בסוכה: לשחזור של משנה ראשונה'. מאמר זה עוסק במחלוקת רבי אליעזר וחכמים בסוכה פ"ב מ"ו. ר' אליעזר, הסובר כי חייב אדם לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות במשך החג, קובע בסיפא של משנה זו: "מי שלא אכל בלילי יום טוב הראשון משלים בלילי יום טוב האחרון". התלמודים אינם מתייחסים לקושי גדול המתעורר כאן: מה עניין מצוות סוכה לשמיני עצרת? חלק מהראשונים ניסו להימלט מהקושיה, על ידי ניתוק האכילה בשמיני עצרת מהמסגרת של מצוות סוכה (רש"י), או על ידי פירוש "יום טוב האחרון" כשביעי של סוכות (ר"י מלוניל). אך פירושים אלו דחוקים. רוב המפרשים ביקשו להסביר את משנתנו לאור דין התשלומים לקרבן חגיגה המופיע בחגיגה פ"א מ"ו, ולדבריהם השלמת האכילה בסוכה יכולה להתבצע לאורך כל החג, ולשון רבי אליעזר במשנתנו באה לקבוע את המועד האחרון לתשלומין. ברם, דווקא השוואת משנתנו ללשון המקבילה בחגיגה, מלמדת כי יש להבין את משנתנו כפשוטה, שההשלמה היא ביום טוב האחרון בלבד, כפי שהעיר הראב"ה.⁷

המחבר הולך אפוא בעקבותיהם של רבי שלמה קלוגר, רבי יוסף ענגל וכמה אחרונים נוספים, אשר הסבירו שלדעת רבי אליעזר ליל שמיני עצרת שייך עדיין למצוות סוכה, משום שלעניין מצווה זו, הלילה (= שמיני עצרת) הולך אחר היום (= שביעי של סוכות). הצעה זו מעוגנת בדרשת הירושלמי, הלומדת את חובת ארבע עשרה הסעודות בסוכה לשיטת רבי אליעזר מגזרה שווה 'תשבו-תשבו', הקושרת את מצוות סוכה לישיבת הכהנים באוהל מועד בשבעת ימי המילואים. מכיוון שבעבודת המקדש הלילה הולך אחר היום, הגיוני לייחס לרבי אליעזר את הדעה - שהיא אפשרות אחת בירושלמי יומא פ"א, לח ע"ב - שבישיבת אוהל מועד הלילה הולך אחר היום, וכך קבע אפוא רבי אליעזר גם ביחס למצוות סוכה.

ברם, גם פירוש זה קשה, שכן אם הלילה הולך אחר היום במצוות סוכה, לא ברור מדוע רבי אליעזר מחייב את האכילה בסוכה בלילי יום טוב הראשון, ואינו קובע את תחילת מצווה הסוכה בשעות היום של יום טוב הראשון. המחבר מתקשה גם בהבנת לשונם של חכמים "אין לדבר קיצבה, חוץ מלילי יום טוב הראשון בלבד", שכן לא נחלקו החכמים בעיקרון שיש מינימום של סעודות שחייב אדם לאכול בסוכה, אלא רק במספרן: סעודה אחת במקום ארבע עשרה סעודות. בנוסף דן המחבר בכמה קשיים העולים מתוך דיוני שני התלמודים במשנתנו, ותוהה כיצד יש להבין את המשנה לאור דברי האמוראים השונים.

ליישוב הקשיים בהבנת משנתנו פונה המחבר לגרסה יחידאית, המופיעה בתנחומא פנחס טו: "וחכמים אומרים: אין לדבר קיצבה, חוץ מליל יום טוב האחרון בלבד". כך מובאת לשון משנתנו בעדי נוסח רבים של התנחומא, וגם המשך דרשת התנחומא מוכיח כי זו הגרסה הנכונה במדרש. לפי הגרסה הזאת יוצא שלשון החכמים "אין לדבר קיצבה" היא אכן מדויקת: אין קיצבה למספר הסעודות שחייב אדם לאכול בשבעת ימי הסוכות ואין חובה לסעוד אפילו סעודה אחת. את המשפט "חוץ מליל יום טוב האחרון" שבשיטת חכמים מסב

7. ראב"ה ב, סי' תרלז, מהד' אפטוביצר עמ' 365.

המחבר אל החובה שעל פי חכמים אכן קיימת בסעודה בסוכה: אין חובה לסעוד, אך אם אדם סועד - חייב לעשות כן בסוכה. לדברי המחבר, גם חכמים מסכימים שבמצוות סוכה הלילה הולך אחר היום, אך בכל זאת הם פוטרם מהחובה לאכול את סעודת החג בסוכה בליל שמיני עצרת.

המחבר מבאר אפוא את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, על פי גרסת התנחומא, כדלקמן. רבי אליעזר סובר, שמצוות ארבע עשרה הסעודות בסוכה יכולה להתקיים בשני אופנים: או מליל ט"ו עד ליומו של שביעי של חג, או מיום ט"ו עד לליל יום טוב האחרון של חג. את השיטה הזאת מנמק המחבר כך: משיבת הכוהנים באוהל מועד לומד רבי אליעזר כי שונה סוכה משאר מצוות עשה הקשורות לחגים, שכל המצוות אין מצוותן אלא ביום ואילו מצוות סוכה שייכת גם בלילה. מעתה ניתן לצרף את מצוות הלילה למצוות היום בשני אופנים (עמ' 97-98):

כיוון שהימים עיקר אפשר לפתוח בהם, וכדרך שתחילת מצוות לולב מבוקר הט"ו כן תיפתח אף מצוות סוכה; אלא שבזו האחרונה יצטרפו אף הלילות - לאחר הימים, כאפשרות אחת שהעלה הירושלמי בימי המילואים. אך כיוון שלעניין השביתה ממלאכה מתחיל חג הסוכות מן הלילה, ככל המועדים, נמצא שליל ט"ו כבר קרוי חג הסוכות, והיושב בסוכה בלילה זה מקיים אפוא את המצווה ומצרף את הלילה ליום שאחריו.

חכמים חולקים על רבי אליעזר בשתיים: ראשית, אין כל קצבה לאכילת סעודות בסוכה ולכן אין חובה לאכול אף לא סעודה אחת בסוכה; שנית, אין לילה האחרון של החג כלול במצוות הסוכה כלל ועיקר.

לאור פירושו במשנה מציע המחבר הסבר לדיוני האמוראים בשני התלמודים, ומנסה לעמוד על גלגולי נוסח המשנה. לדבריו, הגרסה המקורית במשנה, השמורה בתנחומא, עמדה לפני האמוראים ושימשה בסיס לדיוניהם. המחבר משער, כי השתרשותן של מסורות מסוימות בבבל והיעלמות מסורות אחרות, גרמו לשינוי בהבנת דיוני האמוראים בידי 'בעלי הסתמא' בבבלי. על סמך הבנתם את דברי האמוראים, 'בעלי הסתמא' הגיעו למסקנה שהאמוראים גרסו במשנה כפי שהיא לפנינו ולא כפי גרסתה המקורית.

במאמר זה, כמו בכתבים אחרים שלו, מצטיין המחבר בהיקף הרחב של המקורות שהוא מביא, ובנכונותו לשער השערות נועזות. שתי התכונות הללו אחוזות זו בזו, שכן, כגודל התעוזה והחריגה מקריאתם הרגילה של המקורות, כך גדל הצורך לגייס מקורות רבים לבסס את ההשערות. במקרה שלפנינו, נכונותו של המחבר לבכר את גרסתו של מדרש תנחומא במשנה על פני עדי הנוסח הרגילים והטובים של המשנה, תלויה במידה רבה מאוד בהשערותו שגרסה זו היא שעמדה בפני האמוראים. תהא מסקנת הקורא אשר תהא באשר למידת השכנוע בשחזורו של המחבר, אין ספק שהוא העלה מקורות ונקודות רבים הראויים לעיון על ידי כל המבקש להבין משנה קשה זו.

* * *

עוד מאמר בקובץ זה מאת י' האופטמן (עמ' 63-78), עוסק ב'נשים במסכת פסחים'. במבוא למאמר מניחה המחברת שתי הנחות יסוד העולות ממחקרים קודמים שלה ושל ש' פרידמן: 1. במקומות רבים אין התוספתא ממשיכה ומשלימה את המשנה, אלא המשנה מנסחת מחדש הלכה קדומה השמורה בתוספתא, ובכך מוסברת התופעה שמשניות רבות מנוסחות באופן שקשה להבין אותן מבלי להזדקק לברייתות מקבילות; 2. הדיון התלמודי מסביב למשנה מבוסס בראש ובראשונה על לימוד המשניות יחד עם ברייתות מקבילות. הנחות היסוד הללו מובילות, לדעת המחברת, להבנה מעמיקה יותר של כל המקורות הנדונים, ובמיוחד במקרים שבהם ניתן להבחין במגמתיות העומדת מאחורי שינויים בניסוח המקור או בפרשנותו. מטרת המאמר להראות מגמתיות כזאת במסכת פסחים, בהלכות העוסקות בהשתתפות נשים בחיי הפולחן הקשורים לחג הפסח. טענתה המרכזית של המחברת היא (עמ' 64-65):

המשנה אינה מחייבת את הנשים לקיים את מצוות הפסח ובנושאים מסוימים כוללת אותן בקטגוריה אחת עם עבד כנעני וקטן. התוספתא מחייבת אותן להשתתף בטקסי הפסח, דורשת מהן להקריב פסח שני במקרה שלא הקריבו פסח ראשון וכוללת אותן בקטגוריה אחת עם מבוגרים ולא עם קטנים; היא אף מוכנה להעלות על הדעת קיומה של חבורת נשים נפרדת לצורך שחיטת ואכילת קרבן הפסח... התלמוד הבבלי (לירושלמי אין גישה אחידה בנושא זה במסכת זו), לא פעם כאשר הוא ניצב בפני שתי גישות מנוגדות אלה, בוחר לפשר ביניהן על ידי פירוש המשנה לאור התוספתא...

הראיה, לטענת המחברת, כי המשנה פוטרת נשים ממצוות הפסח היא ראיה שבשתיקה: כאשר המשנה (פ"ב מ"ה-מ"ו) מונה את הדגנים והירקות שבהם יוצא "אדם" ידי חובתו במצוות מצה ומרור, אין התייחסות מפורשת לחובת הנשים, וכן אין המשנה קובעת במפורש שנשים חייבות בקרבן פסח. לעומת זאת, התוספתא שונה (פ"ב הכ"ב, מהד' ליברמן עמ' 150): "החזרת והמצה והפסח לילי יום טוב הראשון חובה, ושאר ימים רשות. ר' שמעון אומר: לאנשים חובה לנשים רשות". האופטמן מפרשת (עמ' 66-67):

העובדה שהמשנה אינה מתייחסת לחובתן של נשים לאכול פסח, מצה ומרור, בעוד שהתוספתא מציגה זאת כמחלוקת,⁸ מתפרשת לדעתי בכך שהמשנה אינה רואה את הנשים כמחויבות במצווה זו, דהיינו שהמשנה מקבלת את דעתו של ר' שמעון,

8. המחברת מניחה כי רבי שמעון חולק על חיובן של הנשים לגבי כל שלוש המצוות. בהערת שוליים (עמ' 66, הערה 6) היא מטעימה: "אם יעלה על הדעת שר' שמעון מתייחס רק לאחד או לשניים משלושת מזונות הפסח... ולא לשלושתם, יש להעיר שאין זה כך", שכן אין זה מתאים לדעתה, ללשון התוספתא. האפשרות שרבי שמעון התייחס רק לקרבן פסח עלתה על דעתם של שני התלמודים ושל ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, עמ' 510, שורה 66, ואף התקבלה על ידם. מן הראוי היה לדון באפשרות זו בכובד ראש, ולא לדחותה כלאחר יד.

שנשים רשאיות לקיים מצווה זו אך אין הן מחויבות בה... גישה זו עשויה להסביר מדוע אין המשנה מתירה לנשים לעשות חבורה משל עצמן או חבורה של נשים ועבדים וקטנים על מנת לאכול את קרבן הפסח,⁹ ואף מדוע אין המשנה מתייחסת לנשים כלל בדיוניה בפסח שני.¹⁰ הרי אם בעיני המשנה אין הן מחויבות לקיים פסח ראשון, קל וחומר שהן פטורות מפסח שני, שאינו אלא תחליף לפסח ראשון.

הבדל נוסף שמוצאת המחברת בין המשנה לתוספתא, הוא יכולתה של האישה לבחור עם מי היא רוצה להימנות לקרבן הפסח - עם אביה או עם בעלה. במשנה פ"ח מ"א שנינו: "האשה בזמן שהיא בבית בעלה, שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה, תאכל משל בעלה", ומכאן מסיקה המחברת (עמ' 69) "שהן האב והן הבעל לא התייעצו באישה קודם ששחטו עליה את הפסח, ואילו דיברו עמה הייתה מבהירה להם את העדפתה. מכאן מסתבר שהסכמתה של האישה אינה נחוצה...". לעומת זאת שנינו בתוספתא (פ"ז ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 176-177): "לא ישחוט אדם... על ידי אשתו, אלא מדעת". לדעת המחברת אף ההקשר מלמד: המשנה מביאה את דין האישה בקרבן פסח יחד עם דינם של עבד כנעני וקטן, ואילו התוספתא שונה את הלכת האישה יחד עם בן ובת גדולים ועבד עברי.¹¹ לפיכך יש להסיק, שהמשנה והתוספתא משקפות שתי תפיסות שונות של מעמד האישה ויכולתה להחליט למען עצמה.

לגבי הבדל אחד בין המשנה לתוספתא מעלה המחברת אפשרות לפרש, שדווקא המשנה נוקטת גישה 'חיובית' יותר כלפי נשים מהתוספתא, אך לבסוף היא דוחה פירוש זה. המשנה פ"ח מ"ז שונה: "אין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים", והתוספתא שם (פ"ח ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 185) מוסיפה: "שלא לרבות את התפלה" (= תפלות, פריצות). המחברת מציעה, שאולי המשנה משמיטה נימוק זה, משום שהוא משקף תפיסה שלילית של האישה, כאילו יש לה נטייה חזקה לפריצות. ברם, עיון בתוספתא פ"ח ה"י (מהד' ליברמן עמ' 187) ובבבלי צא ע"א-ע"ב מעלה שישנם תנאים המאפשרים שחיטת פסח על חבורה של נשים לעצמן, ומכאן מסקנתה (עמ' 77):

שאילו הייתה אף המשנה בדעה זו, הייתה מנסחת את דבריה ביתר בהירות... עמימות המשנה בהשוואה לבהירות היחסית של התוספתא רומזת לכך שעורך המשנה ניסח במכוון את דבריו כך שיובנו מהם מצבים שאינם כלולים בדברי התוספתא, כגון האיסור ליצור חבורה של נשים לעצמן.

מסקנותיה של המחברת מושתתות על הנחות יסוד שלא עמדה עליהן במבוא שלה: במישור המתודולוגי, המחברת מניחה כי שתיקותיה של המשנה הן בעלות משמעות, וכי יש בידינו לפרשן. לכן ניתן להסיק משתיקת המשנה שהנשים פטורות ממצוות פסח, מצה ומרור וגם

9. פ"ח מ"ז.

10. פ"ט מ"א.

11. הוכחה זו אינה מובנת לי, שהרי גם בתוספתא מובא הדין של יתום ועבד בסמיכות מקום לדין האישה, בדיוק כמו במשנה. ההבדל היחיד הוא, שבתוספתא מובא גם הדין של בנו ובתו הגדולים ועבדו ושפחתו העבריים, ודינים אלה הושמטו מהמשנה.

מפסח שני. לכן ניתן ללמוד מניסוח קצר ומעומעם של המשנה, כי המשנה מבקשת לכלול פסילה של נשים שאיננה כלולה בחיבורים אחרים. הנחות אלו מצויות בחוגי מחקר מסוימים בחוץ לארץ, במיוחד באסכולה של יעקב ניוזנר, אך אין הן ברורות כלל ועיקר, וניתן להסביר את שתיקותיה של המשנה וניסוחיה המעומעמים באופנים אחרים.

יש לערער גם על קביעות פרשניות מסוימות של המחברת. לדוגמה, הפירוש שלה לפ"ח מ"א, "שהסכמתה של האישה אינה נחוצה" (עמ' 69), איננו עולה בקנה אחד עם הפירוש המקובל למשנה זו, כפי שכתב הרע"ב ד"ה תאכל משל בעלה: "כל זמן שלא פירשה שדעתה בשל אביה דמסתמא דעתה למנות על של בעלה". ויש להביא ראיה לדבריו מהמשך המשנה: "הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה... תאכל במקום שהיא רוצה". מכאן שאין מדובר בחוסר התחשבות בדעתה של האישה, אלא באומדן דעתה במקרה שלא גילתה אותו במפורש. ואף התוספתא, האומרת (פ"ז ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 177) "לא ישחוט אדם... על ידי אשתו אלא מדעת", עשויה להתפרש שאסור לשחוט עליה בניגוד לדעתה, כפי שהתפרשה בבבלי פח ע"א ובמפרשי התוספתא. נמצאנו למדים, שאין כל מחלוקת בין המשנה לתוספתא בנקודה זו.

הניסיון לקרוא מקורות חז"ל לאור הערכים והשקפת העולם הרווחים בעולם המערבי המודרני, תובע מחשבה מעמיקה הן ביחס להנחות היסוד הפילוסופיות והערכיות המונחות ביסוד הדיון, והן ביחס למתודות הפרשניות המתאימות למשימה.