

2. פירוש המשנה עפ"י התלמוד הירושלמי

מורגל בפינו כי "שבעים פנים לתורה". ומה בדבר המשנה? האם אף לה פנים רבות, או שמא רק פן אחד לה, ואין בלתו?

הלומד משנה ופירושיה מתרשם כי היא מתבארת בדרך כלל באופן זהה ע"י הפרשנים השונים, וכי השונות בין דברי פרשן זה לדברי פרשן אחר באה לרוב לידי ביטוי בהיקף הדברים, בהדגש זה או אחר, אך היא אינה מהותית להבנת המשנה כשלעצמה. הסיבה לאחידות זו בהבנת המשנה נובעת לדעתי, מהיגרוותם של פרשניה לבארה כפי שנתבארה בתלמוד הבבלי, ומאחר שבתלמוד התבארה המשנה בדרך כלל בדרך אחת בלבד¹, גם בדברי הפרשנים באה לידי ביטוי בדרך כלל, רק דרך פרשנות אחת.

השאלה היא אם מלכתחילה יש לגיטימציה לבאר את המשנה בדרך שונה מהביאור שניתן לה בגמרא? לעניין זה ראוי להביא את דברי ר' יו"ט ליפמן הלר, בעל הביאור 'תוספות יום טוב' למשנה, שכתב:

והרמב"ם כתב וז"ל... עכ"ל: ונתקימו דבריו, אעפ"י שבגמרא לא פירשו בן (=דברי הרמב"ם), הואיל לענין דינא לא נפקא מינה ולא מירי, הרשות נתונה לפרש, שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר ענינו הרואות חיבורי הפירושים שמצומת הגמרא, אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שהוא סותר דעת בעלי הגמרא (תוספות יום טוב, נזיר פרק ה משנה ה).

לדעת בעל תוספות יום-טוב יש אפוא לגטימציה להציע למשנה פירוש שונה מן הפירוש שניתן לה בגמרא, ובלבד שלא יכריע להלכה באופן הסותר את המשתמע מהסוגיה התלמודית. עם כל זאת דומה כי רוב פרשני המשנה לא ניצלו את הלגטימציה, ולא הציעו למשנה פירוש חלופי לזה שבתלמוד, אלא הקפידו לבארה על פי המשתמע מסוגיית התלמוד הבבלי.

1. הדגשנו 'בדרך כלל'. לעיתים, למשנה מסוימת הוצעו בתלמוד הבבלי שני ביאורים שונים לחלוטין. למשל, רב ועולא ביארו באופן שונה לחלוטין את המשנה במסכת גיטין "עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים ושחררו, שורת הדין אין העבד חייב כלום..." (פרק ד משנה ד); ראה בבלי, גיטין מ ע"ב - מא ע"א.

דומה כי עד שאנו מדברים על לגטימציה לפרשן, לפרש את המשנה בדרך אלטרנטיבית, ראוי לבדוק את מידת קיומה של פרשנות שונה למשנה בשני התלמודים, התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי.

במאמר זה מבקש אני להביא בפני המעיינים דוגמאות לשוני בפירוש שניתן למשניות מסוימות, או לקטעי משניות, בשני התלמודים. ההתרשמות המצטברת מבחינת הדוגמאות היא כי הפירוש בתלמוד הירושלמי קרוב יותר לפשוטה של משנה מהפירוש שניתן לה בתלמוד הבבלי. ועוד ראוי להדגיש: רוב פרשני המשנה בדרך כלל נמנעו מלהזכיר את הפירוש השונה שבתלמוד הירושלמי.²

להלן הדוגמאות:

א. מסכת ברכות פרק א משנה א

מאימתי קורין את שמע בערכית? - משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, עד סוף האשמורה הראשונה - דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים עד חצות, רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר.

בפשטות נראה שלפנינו דעה אחת בדבר תחילת זמן קריאת שמע של ערבית, ושלוש דעות בדבר סוף זמנה. והנה בהמשך המשנה מסופר:

מעשה שבאו בניו מבית המשתה, אמרו לו, לא קרינו את שמע. אמר להם, אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות, ולא זו בלבד, אלא כל מה שאמרו חכמים "עד חצות", מצותן עד שיעלה עמוד השחר, הקטר חלבים ואכילים [ואכילת פסחים³] מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, אם כן למה אמרו חכמים "עד חצות"? - כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

על דברי בניו של רבן גמליאל לאביהם, נשאלת בתלמוד הבבלי, השאלה:

ועד השתא לא שמיע להו הא דרבן גמליאל!?

והתשובה בבבלי:

הכי קאמרי ליה: רבנן פליגי עילווך, ויחוד ורכים הלכה ברכים, או דילמא רבנן כותף סבירא להו, והאי דקאמרי עד חצות - כדי להרחיק אדם מן העבירה? אמר להו, רבנן כוותי סבירא להו, והאי דקאמרי עד חצות, כדי להרחיק אדם

2. לעניין זה, יוצא מכלל הפרשנים, ר' שלמה עדני, המרבה להזכיר בפירושו למשנה מלאכת שלמה, פירושים שניתנו בירושלמי לקטעי משנה אלו או אחרים, שהם שונים מן הפירושים שניתנו לאותם קטעי משנה בתלמוד הבבלי.

3. כך נוסח המשנה, כפי שעולה מסוגיית הירושלמי; ראה מ"יכ בהמאיר לארץ, ניסן התשס"א (44), עמ' 80-81.

מן העבירה (ברכות ט ע"א)

על פי זה יש לפנינו בעצם שתי דעות עקרוניות בדבר סוף זמן קריאת שמע, דעת ר' אליעזר ודעת רבן גמליאל, שהרי דעתם העקרונית של חכמים המזכרים ברישא של המשנה היא כדעת רבן גמליאל, ואף לדעתם זמן קריאת שמע של ערבית הוא עד שיעלה עמוד השחר.

כלפי מסקנה זו של הבעלי יש מקום לבוא ולטעון: הרי מדרך הצגת הדברים ברישא של המשנה מוכח בעליל שלפנינו שלוש דעות עקרוניות? בעל הסוגיה בבבלי ישיב בוודאי שלפנינו הבהרה מפורשת של רבן גמליאל: 'אם כן למה אמרו חכמים עד חצות? - כדי להרחיק את האדם מן העבירה', הווי אומר: אין בדברי חכמים קביעה עקרונית כי זמן קריאת שמע של ערבית הוא עד חצות ותו לא, אלא רק ציון של הנוהג הראוי להינקט לכתחילה.

נעבור עתה לעיין בדברי הירושלמי על זמני סוף זמן קריאת שמע המוזכרים במשנתנו:

ראשית יש להזכיר את המובא בתחילת הסוגיה: "רבי יסא בשם ר' יוחנן: הלכה כחכמים" (פרק א הלכה א, ב ע"ד).

ובהמשך הדברים שואלת הגמרא:

ורבן גמליאל פליג על רבנן ועבר עובדא כותיה?! והא ר"מ פליג על רבנן ולא עבר עובדא כותיה, והא ר"ע פליג על רבנן ולא עבר עובדא כותיה? (פרק א הלכה א, ג ע"א).

מעצם הקביעה בירושלמי כי ההלכה היא כחכמים, ומהצגת השאלה כיצד נוהג רבן גמליאל כדעתו הלכה למעשה, מבלי להתחשב בדעת חכמים, בעוד שבמקרים אחרים רואים אנו שתנאים שחלקו על רבנן, הביעו רק דעה עקרונית, אך הלכה למעשה, לא נהגו כדעתם אלא כדעת רבנן - מכל זאת עולה, שלדעת הירושלמי אין זהות בין דעת רבן גמליאל לדעת חכמים, אלא הם חלוקים בדעותיהם בדבר סוף זמן קריאת שמע.

לפי הירושלמי אכן יש לפנינו שלוש דעות עקרוניות בדבר סוף זמן קריאת שמע של ערבית, דעת ר' אליעזר, דעת חכמים ודעת רבן גמליאל. לדעת הירושלמי חייבים אנו לומר כי לא הרי 'חכמים' המוזכרים בתחילת המשנה, כהרי 'חכמים' המוזכרים בסופה. 'חכמים' המוזכרים בתחילת המשנה אכן חולקים על רבן גמליאל וסבורים שזמן קריאת שמע הוא עד חצות ותו לא⁴, ואילו 'חכמים' המוזכרים בדברי רבן גמליאל בסוף

4. כנראה שדעת חכמים היא שלנוכח העובדה שיש המאחרים לשכב לישון רק בחצות, לכן עד חצות הוא עדיין זמן 'בשכבך', ולדעתם לגבי קריאת שמע של ערבית יש להתחשב במיעוט המאחר את שעת השינה, כשם שבזמנה של

המשנה, הם החכמים שקבעו 'עד חצות' בהקטר חלבנים ואברים⁵, באכילת פסחים ובאכילת קדשים. רבן גמליאל מבקש להביע את עמדתו החולקת על דעת חכמים בני זמנו, והוא טוען: כשם שבנושאים אחרים הקביעה 'עד חצות' תכליתה רק להרחיק את האדם מן העבירה, ואין היא זמן סיום ממש, כך גם את סוף זמן קריאת שמע יש להגביל עד חצות רק כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אך עקרוֹנָתָּ זמן קריאת שמע נמשך כל הלילה; זאת, לעומת דעת החכמים החולקים על רבן גמליאל וטוענים, שיעקר זמן קריאת שמע של ערבית הוא עד חצות ולא יותר.

ב. מסכת ברכות פרק א משנה ה

מוכרין יציאת מצרים בלילות. אמר ר' אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך', 'ימי חיך' - הימים, 'כל ימי חיך' - הלילות, וחכמים אומרים 'ימי חיך' - העולם הזה, 'כל ימי חיך' - להביא לימות המשיח.

מפורסם הוא הסיפור על הדחת רבן גמליאל מנשיאות הסנהדרין ביבנה ועל מינוי ר' אלעזר בן עזריה תחתיו⁶. מסופר כי ר' אלעזר התייעץ עם אשתו אם לקבל את המינוי המוצע, וזו טענה לעומתו "לית לך חירותא", דהיינו 'אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן' (רש"י). וממשיכה הגמרא ומספרת: "ההוא יומא בר תמני סרי הוה, איתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי (=שורות של שיער) חירותא". ובהקשר לנס זה מוסבר בגמרא בהמשך הדברים: "היינו דקאמר ר' אלעזר בן עזריה 'הרי אני כבן שבעים שנה' ולא 'בן שבעים שנה'", דהיינו הריני נראה כבן שבעים.

האמנם נכון להבין את פשוטה של המשנה, שר' אלעזר בן עזריה אמר את דבריו בהיותו בן שמונה עשרה ורק נראה כבן שבעים? אם אמנם זה הפירוש - כיצד נבאר את דבריו 'לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות'? אם אמר את דבריו כבר בגיל שמונה עשרה, איזה טעם היה לו להזכיר שעד היום לא זכה שתיאמר יציאת מצרים בלילות?⁷

4

קריאת שמע של שחרית לדעת ר' יהושע מתחשבים באלה המאחרים לקום, והוא קבע שזמנה 'עד שלוש שעות', וזאת מפני שידרך בני מלכים לעמוד בשלוש שעות (ברכות פרק א משנה ב).

5. לשאלה אם 'עד חצות' מוסב גם על הקטר חלבנים ואברים - ראה בפירושים למשנה.

6. ראה ברכות כז ע"ב - כח ע"א.

7. וכבר הרגיש ר' עובדיה מברטנורא בקושי וביאר: 'לא זכיתי - לא נצחתי לחכמים, והוא מביא ראיה ממקום אחר שזכה משמעונו 'נצח'. אך נראה שהפירוש דחוק, וגם אם נאמץ את פירושו קשה להבין: איזה טעם היה לר'

לא נטעה אם נקבע כי פשט הלשון במשנה מורה כי אמר את דבריו כשהתקרב לגיל שבעים ('כבן שבעים' = קרוב לשבעים) וכוונתו הייתה להדגיש כי ככל שהאריך ימים, לא זכה עד אז שתיאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא.

נעיין עתה בדברי הירושלמי על משנתנו:

אף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים; הוא אמרה (=זאת אומרת) שהגדולה מקצרת ימים (פרק א הלכה ו, ג ע"ד).

אם הירושלמי הביא ראייה ממשנתנו שר' אלעזר בן עזריה זכה לאריכות ימים, מוכח כי הבין את המשנה כפשוטה שדברי ר' אלעזר בן עזריה נאמרו בהתקרבו לגיל שבעים⁸.

ג. מסכת שבת פרק א משנה ב

לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה, עד שיחפלו; לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ואם התחילו - אין מפסיקין. מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה.

מה פירוש הקטע האחרון של המשנה: "מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה"? לכאורה פירוש הדברים פשוט: הקטע מדבר באותן סיטואציות אשר עליהן מדובר ברישא - אדם כבר החל להסתפר, או להתרחץ, או לעבוד בבורסקי שלו וכו'; אלא שברישא מדובר בזמן הסמוך למנחה, ואז נקבע כי אם התחילו אין מפסיקין, ואילו בסיפא מדובר שכבר הגיע זמן קריאת שמע של ערבית, ואז נקבע כי "מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה".

אלא שבתלמוד הבבלי נשאלה כאן שאלה, לגבי הנאמר "ואין מפסיקין לתפילה":

הא תנא ליה רישא אין מפסיקין?! (וגבי תפילה קיימינן, ולמה לי למהדר למיתני זיאן מפסיקין לתפילה? - רש"י).

והתשובה עליה:

סיפא אתאן לדברי תורה (ומילתא אחריתי נקם - רש"י), דתניא חברים שהיו

8. אלעזר לרמוז בהקשר לנושא הזכרת יציאת מצרים בלילות, את הנס שנעשה לו ששערותיו הלבינו!

וראה מה שכתב כאן ר' אלעזר אזכרי, בעל ספר חרדים, בביאורו על הירושלמי: "פליגא ברייתא זו אבבלי ד'כבן שבעים' אמר ביום שנעשה לו נס... דאם כן איך תמה דלא נצח לחכמים, אכתי נער הוא באמת, אלא כשהיה זקן... ממש אמר משנה זו, כלומר כל ימי נצטערתי להכריח לחכמי הדור לחייב להזכיר יציאת מצרים בלילות עד שעשיו דרש בן זומא ונצחוס".

עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה (שבת י ע"א).

ומוסיף על כך ר' יוחנן:

לא שנו אלא כגון ר' שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו - מפסיקין לקריאת שמע ולתפילה.

דומה כי יש שני קשיים על הפירוש שהוצע בתלמוד הבבלי לסיפא:

(א) 'העיקר חסר מן הספר' - אין שום רמז במשנה כי היא דנה בסיטואציה של 'חברים שהיו עוסקין בתורה'.

(ב) האם סביר שרבי, עורך המשנה, יקדיש במשנה שערך, משפט שהוא רלוונטי אך ורק לר' שמעון בן יוחאי וחביריו?

והנה גם סוגיית הירושלמי דנה במשנה זו שבה נאמר כי "מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה". התלמוד נותן כמה הסברים להבחנה בין חובת קריאת שמע אשר לקיומה צריך להפסיק כל פעילות אחרת, לבין חובת התפילה, אשר אין צורך להפסיק פעילות אחרת כדי לקיימה:

אמר רבי אחא, קריאת שמע דבר תורה, ותפילה אינה דבר תורה;

אמר רבי בא, קריאת שמע זמנה קבוע, ותפילה אין זמנה קבוע;

אמר רבי יוסה, קריאת שמע אינה צריכה כוונה, ותפילה צריכה כוונה. (ירושלמי, שבת פרק א הלכה ב, ג ע"א; ברכות, פרק א הלכה ב, ג ע"ב)

כך או כך, מתברר כי בירושלמי ממורשת המשנה כפשוטה; הסיפא של המשנה היא המשכה של הרישא, ובה נקבע כי לקריאת שמע צריך להפסיק תספורת, רחצה, ישיבה בדין וכדו'. ובאשר לשאלת הבבלי על 'ואין מפסיקין לתפילה' - 'הא תנא ליה רישא', ייתכן שאפשר לענות: הרי ניתן היה להעלות על הדעת טענה, כי בערב, מאחר שכבר מפסיקים לקריאת שמע, ראוי היה להרחיב את ההפסקה גם לתפילה; כדי לשלול טענה אפשרית זו, מוצאת המשנה לנכון לחזור ולציין - 'ואין מפסיקין לתפילה'.

ד. מסכת פסחים פרק ז משנה ב

אין צולין את הפסח לא על השפוד ולא על האמכלה.

אמר רבי צדוק, מעשה ברבן גמליאל שאמר למבי עכרו צא וצלה לנו את הפסח על האמכלה.

9. ראוי לציין, כי בהמשך הדברים, וללא זיקה לביאור המשנה, מובא בירושלמי: "רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחי: כגון אנו שעוסקין בתלמוד תורה אפילו לקריאת שמע אין אנו מפסיקין", וזאת בניגוד למבואר בבבלי כי תלמידי חכמים דוגמת רשב"י וחביריו כן מפסיקים את תלמודם לקריאת שמע.

על האמור במשנה זו שואלת הגמרא בבבלי (עה ע"א): 'מעשה לסתור?'; מאחורי שאלה זאת, המובאת פעמים רבות במהלך הדיונים בתלמוד הבבלי, עומדת הנחת יסוד כי אין זה מתקבל על הדעת שהמשנה תביא מעשה הסותר את הדברים העקרוניים שהוזכרו בה לפני כן, ולכן, כאשר המעשה שהובא סותר לכאורה את ההלכה הקודמת הסמוכה לו, שואלת הגמרא: 'מעשה - לסתור?'; דהיינו, וכי מביאים מעשה על מנת לסתור את הדברים הקודמים¹⁰? כך אף לפנינו: המעשה ברבן גמליאל נראה כסותר את מה שנקבע תחילה כי אין צולין את הפסח על האסכלא, לכן שואלת הגמרא: 'מעשה לסתור?!

והגמרא משיבה:

חסורי מחסרא והכי קתני: 'זאם אסכלא מנוקבת מותר. ואמר רבי צדוק מעשה בר"ג שאמר למבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא מנוקבת' (פסחים עה ע"א).

על שיטה פרשנית זו של הבבלי כי אין זה מתקבל על הדעת שהמשנה תביא מעשה הסותר דברים קודמים, רשאים אנו להרהר: למה אין זה מתקבל על הדעת? אולי התכוון עורך המשנה להביא לפנינו שתי דעות; את האחת הביא בניסוח הלכתי פורמלי, ואת האחרת - בסיפור מעשה. מי אומר שתפקידו של מעשה שהובא במשנה הוא להוות חיזוק או אילוסטרציה להלכה עקרונית שזה עתה הוזכרה? שמא תכליתו של המעשה שהובא הוא אמנם לסתור את הדברים הקודמים, ולהביא לפנינו דעה אחרת?!

יתר על כן, הנחת יסוד זו שמעשה לא בא לסתור דברים קודמים, מחייבת להניח הנחה שנוסח המשנה כפי שהגיע לידינו לוקה בחסר, וכי כדי להבינה אל נכון, יש להוסיף לה מילים, וזה מה שנאמר כאן - ובמקומות נוספים רבים: 'חסורי מחסרא והכי קתני'. עם כל תפוצתו של ביטוי זה בתלמוד הבבלי, כתשובה לשאלה: 'מעשה לסתור?' ובהקשרים אחרים, רשאים אנו להרהר: האמנם ראוי הדבר, כי לצורך ביאור המשנה, נרחיב אותה ע"י הוספת מילים? האם לא עדיף לנסות ולבארה כפי שהיא ללא תוספות?¹¹

וכסיכום הדברים, ננסח את הקושי בביאור הבבלי כך: למה להניח הנחת יסוד שמעשה לא בא לסתור הלכה קודמת, ועל בסיס הנחה זו להיאליץ ולהגיה את נוסח המשנה? אל תנית, ואל תגיה!

10. ראה בספר הליכות עולם (לר' ישועה הלוי), דף ח סוף ע"א.

11. חכמי הדורות הרבו לדון בפרובלמטיקה שביטוי זה 'חסורי מחסרא והכי קתני', מעורר. ראה על כך בהרחבה: י"נ הלוי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 595 ואילך.

והנה אם נעייין כאן בירושלמי פסחים, יתברר לנו כי בירושלמי אכן מוסבר המעשה של רבן גמליאל וטבי עבדו, כמעשה חולק; אף במעשה זה מדובר באסכלה רגילה ולא באסכלה מנוקבת, ולדעת הירושלמי, רבן גמליאל, במעשה שליחת טבי עבדו לצלות את הפסח על האסכלא, חולק על תנא קמא. מיותר לציין שעפ"י הירושלמי מתפרשת המשנה כפשוטה ללא תוספת מילים.

ואלה דברי הירושלמי:

לית לרבן גמליאל 'צלי אש'?

אית ליה, פסח מצרים צלי אש, אין פסח הדורות צלי אש.

א"ר יוסי בי רבי בון, רבן גמליאל (לא) עבד תולדות אש כאש, ורבנין (לא) עבדן תולדות אש כאש (ירושלמי פסחים, פרק ז הלכה ב, לד ע"ב)

רבן גמליאל חולק ומתיר את צליית קרבן הפסח באסכלה רגילה, או בגלל שלדעתו בפסח דורות כלל וכלל לא צריך לצלות את הקרבן - כך עפ"י ההסבר הראשון; או בגלל שגם צלייה על אסכלה נחשבת כצלי אש, שכן תולדות אש כאש, והאסכלה סוף סוף נתחממה מהאש - כך עפ"י ההסבר השני.

ה. מסכת גיטין פרק א משנה ג

המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', אם יש עליו עדים יתקיים בחותמו.

בתלמוד הבבלי מובא על משנה זו, דיון זה:

מאי אינו יכול? אילימא חרש, חרש בר אתווי גימא הוא, והתנן: 'הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שומה וקמן?'
אמר רב יוסף, הכא במאי עסקינן, כגון שנתנו לה כשהוא פיקח ולא הפסיק לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם', עד שנתחרש (גימין ט ע"א).

דומה כי לא צריך להרחיב את הדיבור בדוחק שיש באוקימתא זאת. האמנם מתקבל על הדעת שרבי ישנה לנו במשנה הלכה מיוחדת למקרה, שעל פניו יש להגדירו כ'מילתא דלא שכיחא'?

והנה ניתן להסביר את המשנה בפשטות שהיא מדברת בשליח שהביא את הגט, ולא היה נוכח בשעת כתיבתו; פשוט שאינו רשאי לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' שכן זה יהיה שקר, ומה שנאמר במשנה: 'אינו יכול', משמעותו 'אינו רשאי'¹². כבר התוספות במסכת גיטין (ה ע"א, ד"ה אילימא) רמזו על האפשרות להסביר כך את המשנה, והסבירו בדוחק מדוע נמנעה הגמרא מלהסביר כך את המשנה.

12. את הפסוק "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך..." (דברים יב, יז), תרגם אונקלוס: "לית לך רשו למיכל בקרווך..."

והנה אם נעיין בסוגיית התלמוד הירושלמי על משנה זו נראה שאין עליה דיון בכלל. נראה כי הירושלמי אכן הבין כי המשנה מדברת בשליח שהביא את הגט, ולא היה נוכח בשעת כתיבתו, ומשום כך לא היה לבעל הסוגיה בירושלמי כל קושי בהבנת המשנה. האמוראים הבבליים יצאו כפי הנראה מנקודת הנחה כי 'אינו יכול' משמעו שאי יכולת מסיבות פיזיות מונעת אמירת 'בפני נכתב ובפני נחתם', ומשום כך נדחקו לבאר את המשנה בסיטואציה רחוקה מאוד.

סיכום

הבאנו חמש דוגמאות לשוני בפרשנות המשנה בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הירושלמי (בדוגמה האחרונה הסקנו את פרשנות הירושלמי משתיקתו). אין ספק כי סרטוט שלם של קווי האופי של פרשנות המשנה בירושלמי מחייב בדיקה מקיפה ביותר. אולם דומה כי על בסיס הדוגמאות האלה, ועל בסיס השוואות נוספות בין פרשנות הבבלי למשנה לפרשנות הירושלמי שערכתי ולא הבאתי במאמר זה, רשאים אנו להסיק את מה שכבר קבענו בראשית הדברים:

הפרשנות למשנה בתלמוד הירושלמי קרובה יותר לפשוטה של משנה מהפירוש שניתן לה בתלמוד הבבלי.