

מבוא ללימוד התלמוד הירושלמי

מאת:

משה פינצ'וק

הוצאת

ככון דורש ציון

רמת בית שמש

תשס"ג

”שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך”, ”זה קרבן אליאב”.

כיון שראה הקב”ה שהקריב אליאב על שותפות התורה
התחיל משבח קרבנו זה קרבן אליאב לקיים מה שנאמר:

”עץ חיים היא למחזיקים בה - זה שבט יששכר,
ותומכיה מאושר - זה שבט זבולון”

במדבר רבה פרשה יג פיסקה יז.

Doresh Zion gratefully acknowledges and thanks its
friends for helping make the second year possible and
fruitful:

Mr. and Mrs. M. Adler, Melbourne
Rabbi and Mrs. D. Blackman, Sydney
Mr. and Mrs. Bloch-Jaffe, Melbourne
Dr. and Mrs. P. Boltin, Melbourne
Dr. and Mrs. M. Bruce, Melbourne
Mr. and Mrs. N. Cher, Melbourne
Mr. and Mrs. H. Cooper, Jerusalem
Mr. and Mrs. E. Elbaum, Jerusalem
Mr. and Mrs. J. Feldman, Melbourne
Mr. and Mrs. R. Fixler, Melbourne
Dr. and Mrs. A. Garfield, Melbourne
Mr. and Mrs. R. Goldshlager, Melbourne
Mr. and Mrs. J. Gottlieb, Melbourne

Mr. and Mrs. M. Kinderlerer, Melbourne
Mr. and Mrs. R. Levovitz, Melbourne
Mr. and Mrs. R. Neiss, Jerusalem
Mr. and Mrs. M. Paneth, Melbourne
Mr. and Mrs. P. Paneth, Melbourne
Mr. and Mrs. D. Rabi, Melbourne
Mr. and Mrs. A. Rayman, Sydney
Mr. and Mrs. I. Rockman, Melbourne
Dr. and Mrs. A. Schonfeld, New York
Mr. and Mrs. M. Salomon, Melbourne
Mr. and Mrs. S. Seigel, Melbourne
Mr. and Mrs. B. Slonim, Melbourne
Mr. and Mrs. S. Tatarka, Melbourne

חכם לב יקח מצוות

Special thanks to:

Mizrachi Organization, Melbourne

Jewish Learning Center, Melbourne.

For their effort, support and encouragement.

נר זכרון

This sefer is lovingly dedicated in memory of
ר' משה דוד בן מוה"ר יעקב לעבאוויטש ע"ה (Miklos Lebovits)

גלב"ע י"א טבת, תשנ"ח

By his wife Miriam שתחיה

and his children:

Robert Lebovits אפרים יעקב שיחיה

Shaya Lebovits ישעיה נתן שיחיה

רב יהונתן בן ברוך מנשה
פושט ז"ל

שרה רבקה
בת רייזל גיטל פרוכטר ז"ל
גלב"ע כ' טבת, תשס"ג

הילד אהרן יונה ז"ל בן שמשון ומרים טטרקה

גלב"ע ג' טבת, תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן הענינים

7	פתיחה	
9	רקע היסטורי להיווצרות התלמודים	א
20	עריכת וחתירת הירושלמי	ב
28	מצב התלמוד הירושלמי מימות הראשונים עד ימינו	ג
38	כתב יד ליידין, דפוס ונציה והבאים אחריו	ד
55	כתבי יד וקטעי כתבי יד של ירושלמי שבידינו היום	ה
66	כלים השוואתיים לבירור נוסח הירושלמי	ו
71	סוגי שיבושים נפוצים בירושלמי	ז
75	לימוד ירושלמי – יעדים ומטרות	ח

נספחים

81	השימוש ב'סברא' בבבלי ובירושלמי	א
95	מינה או מינה? לבירור סוגיא בירושלמי קידושין	ב
101	קריאה להרחבה ולהעמקה	ג
102	קטעי כתב יד ירושלמי שנדפסו	ד

לע"נ

סבי מורי עדין נפש ואציל רוח
הרב יצחק צבי בן הרב משה אהרן הכהן פינצ'וק
נלב"ע בשיבה טובה בכ' מרחשוון תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה

פתיחה

"ויעל משה מערכת מואב אל הר נבו ראש הפסגה אשר על פני ירחו ויראהו
ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן. ואת כל נפתלי ואת ארץ אפרים ומנשה
ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון. ואת הנגב ואת הככר בקעת ירחו עיר
התמרים עד צער. ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק
וליעקב לאמר לזרעך אתננה הראיתך בעיניך ושמה לא תעבר."

דברים לד/א-ד.

תיאור ארץ ישראל כמי שנמצאת מעבר ליכולת השגתו של משה רבינו מתאר נכונה גם
את מצב תלמודה של ארץ ישראל ביחס לרבותינו והכמינו במשך הדורות: "הראיתך בעיניך
ושמה לא תעבר". הכל מודעים ויודעים על קיומו של התלמוד הירושלמי, בימינו הכל אף
פתחו ומשמשו בדפי הירושלמי, אף על פי כן, אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. מעטים זכו
להכנס לפני ולפנים בשערי הירושלמי ולעמוד על עומקו וסודותיו.

במשך כמאה וחמשים שנה האחרונות נעשה מאמץ גדול ומרוכז לפתוח את שערי
הירושלמי בפני הלומדים. מאמץ זה נשא פרי וניתן להצביע על התקדמות של ממש בכמה
וכמה תחומים המסייעים ומקלים על לימוד והבנת הירושלמי.

חיבור זה מכון ביסודו לתלמידי ישיבות המעוניינים להכיר את העולם העשיר והשונה
שבתלמוד הירושלמי. יש לדעת כי לימוד הירושלמי שונה בצורה מהותית מלימוד הבבלי, לא
מדובר באותו סוג לימוד רק קשה יותר דוגמת לימוד מסכתות כריתות או בכורות בבלי.
התלמוד הירושלמי מציב בפני באי שעריו בעיות, קשיים ואתגרים שונים לחלוטין. מטרת
חיבור זה להציג ללומדים בעיות, קשיים ואתגרים אלו ולהצביע על כיוונים, כלים ופתרונות
העומדים כיום לרשותנו ומסייעים להתמודד איתם בהצלחה.

ודוק, מטרת חיבור זה לשמש כמבוא ללימוד התלמוד הירושלמי, לא כמבוא לתלמוד
הירושלמי. אין הוא עוסק בבעיות התהוות ועריכה של הירושלמי, לא בשאלת היקף
הירושלמי ופרקיו החסרים, אף לא במקורות הירושלמי ויחסו אליהם – תוספתא ומדרשי
הלכה ועוד בעיות כגון אלו כהנה וכהנה. אם כי ברי שכל אלו חשובות אף הן להבנת
הירושלמי. העיסוק כאן מתמקד בכלים הראשוניים והבסיסיים ללימוד הירושלמי. בעז"ה
שאלות אחרות אלו שכבר עסקו בהם רבים וגדולים יובאו וידונו בהמשך סידרה זו.

נעשה מאמץ ונסיון לרתום את השגי העולם המדעי לעזרת עולם תלמוד התורה הקלאסי.
אלא שכאן לפני שתי דרכים ואיני יודע באיזה דרך מוליכים אותי. זקני מורי הרב מרדכי שרגא
הלוי שינפלד שליט"א סיפר לי פעם כיצד הגדיר בפניו מורו ורבו הגרי"ד סלוביצ'יק זצ"ל את
הני תרי גיסי – שניהם בעלי הישגים מרשימים הן בעולם הישיבתי הקלאסי והן בעולם המדעי,
אף על פי כן גורלם כה שונה:

האחד מקובל בשני העולמות. בעולם הישיבות אומרים עליו הנה תלמיד חכם גדול, אמנם
נכון רגליו דורכות בשדות זרים, אבל בסיסית הוא בחור ישיבה ואין לזלזל במשנתו הסדורה
בידו. בעולם המדעי אומרים עליו הנה אקדמאי דגול בעל חכמה וידע, אמנם נכון הוא גם
מעורה בעולם הישיבות אבל אין זה מעיב על גדלותו האקדמית.

השני מעמדו הפוך. בעולם הישיבות אומרים – אמנם נכון משנתו סדורה בידו אבל רועה בשדות זרים הוא, פגום הוא. בעולם המדעי אומרים – נכון שידיו רב לו בעולם האקדמי אבל בסיסית הוא בחור ישיבה ואינו משלנו.

תוכני חיבור זה מעמידים אותו במצב דומה והוא עומד בפני שתי דרכים אלו, תפילתי היא שהוא יתקבל בשני החוגים. ויהי רצון שיהיה לעזר להגשמת הבטחת הקב"ה למשה, "לזרעך אתננה" ונוכה להעלות את תלמודה של ארץ ישראל על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, לצד אחותה תלמודה של בבל.

בסיום דברי חובה נעימה לי להודות לכולל מבשרת ציון ולראשו הרב אורי כהן שליט"א אשר פתחו בפנינו את שערי בית מדרשם, נתנו אכסניה למכון דורש ציון וסיפקו לנו את כל צרכינו. לישיבת לב התורה, רמת בית שמש ולראשה הרב בועז מורי שפתחו לנו אף הם את שערי בית מדרשם בשמחה ובטוב לבב רוב ואיפשרו את כתיבת חיבור זה.

יהי מקורם ברוך, יהי רצון שיזכו להמשיך ולגדל אנשי תורה ומידות בין כותלי בתי מדרשם.

רקע היסטורי להיווצרות התלמודים

נסקור את התפתחות מרכזי התורה השונים מאז נכנס עם ישראל לארץ ישראל עם יהושע בן נון ועד ימי התלמוד.

א. חורבן בית ראשון, גלות ראשונה והתהוות המרכז היהודי בבבל:

בני ישראל חצו את הירדן ונכנסו לארץ ישראל סביבות 1250 לפנה"ס. מאז ועד חורבן בית ראשון, תקופה של כשש מאות וחמישים שנה, חיו כל עם ישראל באזור גיאוגרפי אחד תחת שלטון פוליטי ודתי אחד. תקופה זו מגיעה לקיצה בתקופת מלכות יהויקים בנו של יאשיהו.¹

נבוכדנאצר עולה לשלטון בבבל בשנת 604 לפנה"ס ומיד מתחיל בכיבוש סוריה וארץ ישראל, הוא מביס את יהויקים ומשעבד אותו כמתואר במלכים ב' (כג/לו - כד/א):

"בן עשרים וחמש שנה יהויקים במלכו ואחת עשרה שנה מלך בירושלם... בימיו עלה נבכדנאצר מלך בבל ויהי לו יהויקים עבד שלש שנים וישב וימרד בו".

שלוש שנים היה יהויקים משועבד למלך בבל. כשהובס נבוכדנאצר בנסיונו לכבוש את מצרים, יהויקים ניצל את המצב למרוד בבבל. שלוש שנים לא התערב נבוכדנאצר ישירות בדיכוי מרד זה ורק שילח בהם מגדודי צבאו. רק בשנת 598 עלה נבוכדנאצר עצמו על יהודה.

יהויקים מת ובנו יהויכין מולך תחתיו (597 לפנה"ס). הוא מחליט להכנע לבבל ופותח בפני נבוכדנאצר את שערי ירושלים אך ללא הועיל. כעונש על המרד מגלה נבוכדנאצר את עם ישראל, זו הגלות הראשונה מאז עלו עם ישראל ממצרים, "גלות החרש והמסגר"²:

"וישכב יהויקים עם אבתיו וימלך יהויכין בנו תחתיו... בעת ההיא עלו עבדי נבכדנאצר מלך בבל ירושלם ותבא העיר במצור. ויבא נבוכדנאצר מלך בבל על העיר ועבדיו צרים עליה. ויצא יהויכין מלך יהודה על מלך בבל הוא ואמו ועבדיו ושריו וסריסיו ויקח אתו מלך בבל בשנת שמנה למלכו. ויצא משם את כל אוצרות בית ה' ואוצרות בית המלך ויקצץ את כל כלי הזהב אשר עשה שלמה מלך ישראל בהיכל ה' כאשר דבר ה'. והגלה את כל ירושלם ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל עשרת אלפים גולה וכל החרש והמסגר לא נשאר זולת דלת עם הארץ. ויגל את יהויכין בבבלה ואת אם המלך ואת נשי המלך ואת סריסיו ואת אילי הארץ הולך גולה מירושלם בבבלה. ואת כל אנשי החיל שבעת אלפים והחרש והמסגר אלף הכל גבורים עשי מלחמה ויביאם מלך בבל גולה בבבלה".

מלכים ב', כד/ו-טז.

מסורת ביד הגאונים שהמרכז היהודי בבבל נוסד כבר בגלות מוקדמת זו על פי רצון ההשגחה לשמר את המשכיותה של תורה שבעל פה בעם ישראל, כמתואר במדרש תנחומא נח סי' ג' (דפוס ורשא):³

¹ תקופה זו מתוארת במלכים ב' פרקים כג-כה ובספר ירמיהו שפעולתו הנבואית הגיעה לשיאה באותם הימים. הארועים מסוכמים אצל ח. תדמור, תולדות עם ישראל בימי קדם, עורך: ח.ה. בן ששון, דביר, תל-אביב, עמ' 150-153.
² מתעלם אני מגלות עשרת השבטים שארעה עוד קודם לכן (בימי פקח בן רמליהו והושע בן אלה 730 - 720 לפנה"ס) משום שבגלותם הם נעלמו מעל במת ההיסטוריה ואינם משחקים תפקיד בדיון שלנו - תולדות התפתחות מרכזי התורה וההלכה.

הנצי"ב בהעמק דבר במדבר כד/ז סבור שהיו גלויות קטנות עוד הרבה קודם לכן: "ואמר על דור השופטים שהיה להם מלחמות וגלו הרבה בקרב אומות העולם, ואנו לא ידענו ועוד היום יש מקומות שנמצאים ישראל שאומרים שהן מזמן פילגש בגבעה, ומי יודע אם לא גלו בעת שנתגברו עליהם באיזה מלחמה בימי שפוט השופטים, והרי דוד המלך התפלל ואמרו הושיענו אלקי ישענו וקבצנו והצילנו מן הגוים וגו' בדברי הימים א' ט"ז ל"ה, מבואר שגם בימיו היו ישראל מפוררים בין העמים בגלות".

³ במקביל בכתב הפולמוס של פירקוי בן באבוי, תרביץ, ב', תרצ"א, עמ' 395.

"ואף הקב"ה כרת ברית עם ישראל שלא תשכח תורה שבע"פ מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות... ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל המקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה... ואותן ב' ישיבות לא ראו שבי ולא שמד ולא שלל ולא שלט בהן לא יון ולא אדום והוציאן הקב"ה י"ב שנה קודם חרבן ירושלים בתורתן ובתלמודן שכך כתיב והגלה את כל ירושלים ואת כל השרים ואת כל גבורי החיל עשרת אלפים גולה וכל החרש והמסגר ולא נשאר זולת דלת עם הארץ וכי מה גבורה יש בבני אדם ההולכים בגולה, אלא אלו גבורי תורה שכך נאמר בה על כן יאמר בספר מלחמות ה'... צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים והגלה את גלות יכניה לגלות צדקיה' כדי שלא תשתכח מהן תורה שבע"פ וישבו בתורתן בכבל מן אותה שעה עד היום ולא שלט בהן לא אדום ולא יון ולא גזרו עליהם שמד".⁵

נבכדנאצר ממליך על שארית הפליטה שבארץ ישראל את צדקיהו כמלך מטעמו. צדקיהו מורד, המרד מסתיים בחורבן הבית וגלות העם לבבל בשנת 587 לפנה"ס:

"וימלך מלך בבל את מתניה דדו תחתיו ויסב את שמו צדקיהו... ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשה יהויקים. כי על אף ה' היתה בירושלם וביהודה עד השלכו אתם מעל פניו וימרד צדקיהו במלך בבל. ויהי בשנת התשיעית למלכו בחדש העשירי בעשור לחדש בא נבכדנאצר מלך בבל הוא וכל חילו על ירושלם ויחן עליה ויבנו עליה דיק סביב. ותבא העיר במצור עד עשתי עשרה שנה למלך צדקיהו. בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ. ותבקע העיר וכל אנשי המלחמה הלילה דרך שער בין החמתיים אשר על גן המלך וכשדים על העיר סביב וילך דרך הערבה... ובחדש החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבכדנאצר מלך בבל בא נבזראדן רב טבחים עבד מלך בבל ירושלם. וישרף את בית ה' ואת בית המלך ואת כל בתי ירושלם ואת כל בית גדול שרף באש. ואת חומת ירושלם סביב נתצו כל חיל כשדים אשר רב טבחים. ואת יתר העם הנשארים בעיר ואת הנפלים אשר נפלו על המלך בבל ואת יתר ההמון הגלה נבזראדן רב טבחים".

מלכים ב' כד/זי-כה/יא.

כך מתארת המסורת את לידת המרכז היהודי שבבבל. בשלב זה אם ניתן בכלל לדבר על מרכז תורני הוא נמצא כל כולו בבבל שכן בארץ ישראל אין כעת נוכחות יהודית משמעותית.

ב. שיבת ציון:

בשנת 539 לפנה"ס כורש מלך פרס כובש ומכניע את ממלכת בבל. בשנת 538 לפנה"ס מתיר כורש בהכרזתו המפורסמת ליהודים לחזור לירושלים ולבנותה:

"ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' מפי ירמיה העיר ה' את רוח כרש מלך פרס ויעבר קול בכל מלכותו וגם במכתב לאמר. כה אמר כרש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי ד' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה. מי בכם מכל עמו יהי אלקיו עמו ויעל לירושלם אשר ביהודה ויבן את בית ה' אלקי ישראל הוא האלקים אשר בירושלם. וכל הנשאר מכל המקומות אשר הוא גר שם ינשאוהו אנשי מקומו בכסף ובוזהב וברכוש ובבהמה עם הנדבה לבית האלקים אשר בירושלם. ויקומו ראשי האבות

⁴ מסורת דומה מצאנו גם בבבלי, (סנהדרין לח.): "מאי דכתיב וישקד ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה' אלהינו משום דצדיק ה' וישקד ה' על הרעה ויביאה עלינו אין צדקה עשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל שהקדים גלות צדקיהו ועוד גלות יכניה קיימת דכתיב ביה בגלות יכניה החרש והמסגר אלף חרש כיון שפותחין הכל נעשו כחרשין מסגר כיון שסוגרין בהלכה שוב אין פותחין". ובמקביל גיטין (פח.).

⁵ ח. אלבק, נבואת חלמונים, תל אביב, תשכ"ט, פרק שני, דן בהרחבה על מציאות הישיבות בבבל כבר בתקופת התנאים.

ליהודה ובנימין והכהנים והלויים לכל העיר האלקים את רוחו לעלות לבנות את בית ה' אשר בירושלם".

עזרא א/א-ה.

על אף ההתעוררות הלאומית בעקבות הכרזת כורש ועל אף נאומיו הנלהבים של עזרא, בפועל עלו רק כמה רבבות אחדות:

"ואלה בני המדינה העלים משבי הגולה אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל לבבל וישבו לירושלם ויהודה איש לעירו... כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים. מלבד עבדיהם ואמהתיהם אלה שבעת אלפים שלש מאות שלשים ושבעה ולהם משררים ומשררות מאתים... וישבו הכהנים והלויים ומן העם והמשררים והשוערים והנתינים בעריהם וכל ישראל בעריהם".

עזרא ב/א-ע.

רוב הגולים היכו בינתיים שורשים במקום מושבם בבבל ומצבם הכלכלי היה כפי שמסתבר משופר. רובם של החיים בעת ההכרזה לא ראו אף פעם את ארץ אבותיהם ההרוסה ולא השתכנעו לעלות. חז"ל מבקרים את עם ישראל על שלא נענו לקריאה לחזור לארץ ישראל:⁶

"רבנן פתרי קרא בעולי גולה, אחות לנו קטנה, אלו עולי גולה, קטנה, שהיו דלים באכלוסין... מה נעשה לאחותנו, מה נעשה ביום שנגזר די עבר פרת עבר די לא עבר לא יעבור, אם חומה היא, אלו ישראל העלו חומה מבבל לא חרב בית המקדש בהיא שעתא פעם שנית".

שהש"ר ח/ג.

נוצר, אם כן, מצב שעם ישראל מפוצל בשני איזורים גיאוגרפיים נפרדים בבל וארץ ישראל. למצב זה השלכות ותוצאות במישור ההנהגה הרוחנית-הלכתית, בעיקר בנוגע לשאלת זהות וסמכות ההנהגה הרוחנית בכל אחד מהאיזורים. בהתחשב בתנאי התקשורת והמעבר בין האזורים, סביר שעד מהרה יקים כל אזור הנהגה משלו ואז יש לצפות לחיכוכים בין שני מרכזים אלו. לעניין זה נחזור בהמשך.

כעת מתחילה בארץ ישראל תקופה של כשבע מאות וחמישים שנות פעילות תורנית שגולת הכותרת שלהם היא המשנה וחתימתה על ידי רבי (220 לספירה).

במשך תקופה זו ארץ ישראל וחכמיה הם המרכז הדתי-רוחני הבלתי מעורער של עם ישראל בארץ ובתפוצות. הביטוי המובהק ביותר לתלות הגולה בבבל במרכז שבארץ ישראל הוא בקידוש החודש וקביעת המועדים. רק המרכז בארץ ישראל מוסמך לקבוע בעניין זה. עיני הגולה כולה נשואים להחלטת ולקביעת המרכז שבארץ ישראל:

"בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה לסרטבא ומסרטבא לגרופינא ומגרופינא לחוורן ומחוורן לבית בלתין ומבית בלתין לא זזו משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש".

משנה, ר"ה (כב:).

⁶ טענה זו כנגד הבבליים שלא נענו לקריאה בימי עזרא יצאה מבית המדרש לרחוב וחדרה אל בין פשוטי העם. בתחילה לא היתה כאן אלא "אימרה" בלבד שנתגלגלה לרחוב וקיבלה צורה רצינית - פשוטי העם בארץ ישראל היו שונאים ומכים את העולים החדשים מבבל. (ראה: ש. לברמן, "כך היה וכך יהיה - יהודי ארץ ישראל ויהדות העולם בתקופת המשנה והתלמוד, קתדרה יו, תשמ"א, עמ' 3 - 10. נרפס שוב: ש. לברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל (ד. רוזנטל, עורך), ירושלים תשנ"א, עמ' 331 - 338).

ג. תקופת המשנה:

בשנת 63 לפנה"ס כובש פומפיוס הרומאי את ירושלים והארץ נמצאת תחת העול הרומי. בשנת 70 לספירה הבית נחרב על ידי אספסינוס קיסר רומא. אחר החורבן מייסד ר' יוחנן בן זכאי מרכז תורני-רוחני ביבנה, כך נפתחת תקופת התנאים והמשנה עד לחתימת המשנה על ידי רבי בשנת 220 לספירה. את כתיבת המשנה מנמק הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה משום שרבי הרגיש שתנאי המחיה של עם ישראל בארץ ישראל הולכים ומשתנים לרעה:

"וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם ורצו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה לפי שראת שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח."

ד. תקופת התלמוד:

במאה השלישית האימפריה הרומית החלה קורסת וכורעת תחת קשיים כלכליים כבדים הדבר בא לידי ביטוי בארץ ישראל בגזירות כלכליות ודתיות קשות ורבות שהלכו והחמירו.

בנוסף לכך, בראשית המאה הרביעית, הקיסר הרומי קונסטנטינוס I "הגדול" מתייחס לנצרות כאל דת מועדפת. כמי שייחס את נצחונותיו לאלוהי הנוצרים הוא ראה חובה לעצמו לקדם את הפצת הנצרות ולשמור על אחדות כנסייתה. חז"ל תארו התפתחות זו במשפט קצר: "מלכות הופכת למינות". בבת אחת הפכה הנצרות מדת נרדפת לדת רודפת – ובעיקר את היהודים.

בעקבות שני אלה מתהפכות היוצרות בין בבל לארץ ישראל. המצב הפוליטי וכלכלי של יהודי בבל הולך ומשתפר הם משיגים אוטונומיה בכל תחומי החיים. בארץ ישראל המצב הכלכלי והמדיני של היהודים הולך ומדרדר.

הבדל זה ניכר היטב בתכניהם של התלמודים שבכל מקום. יתירה מזו, לתנאי המציאות השפעה ישירה גם על טיב תוכן וצורת התלמוד הנוצר בכל מרכז:

בלימודנו בבבלי אנו מטיילים ברחובות ובשווקי סורא, פומבדיתא ושאר ערים יהודיות שבבבל. עדים אנו לאוטונומיה המלאה ממנה נהנו היהודים שם. ראש הגלות קובע ומפקח על מחירי הסחורה, כוח שיטור יהודי אוכף את החוק ושומר על הסדר, מערכת משפטית יהודית ענפה ויעילה מטפלת בבעיות המתעוררות בדרך הטבע בכל חברה. יכול אדם לעבור על כל התלמוד הבבלי כמעט מבלי לשים לב שכל זה קורה מחוץ לארץ ישראל, בגלות תחת שלטון זר!

אסף מסכם את מצב ומעמד המרכז היהודי בבבל בתקופה זו במילים אלו:

"בכל תולדות ישראל בגולה אין למצוא ישוב יהודי גדול שהיה מבוסס כל כך מבחינה כלכלית כישוב היהודי בבבל בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד. בכל ארצות הגולה מלאו היהודים תפקידים כלכליים מצומצמים, בהיותם סוחרים או בעלי מלאכה זעירים לא יותר, מה שאין כן בבבל. בין יהודי

בבל...היו כל המעמדות הנחוצים לקיום משק כלכלי עומד ברשות עצמו ובלתי תלוי באחרים. ואמנם, חיו היהודים בבבל כממלכה בתוך ממלכה. היתה להם אוטונומיה גמורה לסדר את חייהם הפנימיים כחפצם...במקומות שרוב התושבים היו יהודים היתה האדמיניסטרציה העירונית בידיהם. הם תקנו את מידות הלח והיבש, קבעו את מחירי השוק, נתנו לתלמידי חכמים הנחות במסחר...צרוף כל התנאים המדיניים והכלכליים, אפשרו קיום פעילות רוחנית ותרבותית במידה גדולה ביותר. בבל היתה לארץ ישראל שניה, למרכז רוחני בשביל כל האומה כולה".⁷

תנאים אלו של אוטונומיה ועצמאות כמעט מלאה שררו שם קרוב לשמונה מאות שנה (עד לאמצע תקופת הגאונים), הם שאיפשרו ועודדו את לימוד והתפתחות ההלכה בבבל. תקופה זו היא שהעניקה לנו את התלמוד הבבלי מוכתר ומעוטר ביצירת הגאונים – ללא ספק ציון הדרך המובהק והבולט בנוף הספרות היהודית בכל הדורות.

בעברנו את אסקופת התלמוד הירושלמי לשווקי קיסריה, לוד ואפילו טבריה, ערש התלמוד הירושלמי, אנחנו תיכף חשים שמהו שונה, שונה מאוד. אנו שומעים שפות זרות וקולות משונים השולטים על השוק ומפקחים על המחירים. חיילים רומאים צועדים ברחובות ואוכפים לא את החוק היהודי אלא את הרומי. היהודים בארצם משוללי עצמאות ואוטונומיה כמעט לחלוטין, נטל כבד של גזירות ומסים רובץ עליהם. מערכת המשפט היהודי קטנה, חלשה ומנוונת מחמת חוסר שימוש. מתוך תנאים אלו של דיכוי ושלטון זר צומח התלמוד הירושלמי רזה, כחוש ומקוטע.

זכריה פרנקל במבוא הירושלמי (ברעסלויא, תר"ל, עמ' יא) מעיר על הבדל בביטוי אחד בין הבבלי לירושלמי. בביטוי להסכמה כללית רווח בבבלי הביטוי "כולי עלמא" - כל העולם. הביטוי המקביל בירושלמי הוא: "כולי עמא" - כל העם. פרנקל מוסיף ומדגיש:

"ודע דבירושלמי לא בא בשום מקום שם עולם על הוראת מספר גדול של אנשים או על הוראת ציבור".

מה משמעות הבדל לשוני זה בין הבבלי לירושלמי? דומה שהבדל לשוני פעוט זה משקף הבדל מהותי ויסודי בדימוי העצמי של יהדות בבל לעומת הדימוי העצמי של יהדות ארץ ישראל בתקופה זו. בבבל נהנו היהודים מאוטונומיה ועצמאות מוחלטת, קל היה להם לראות בעצמם את כל העולם. "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". בארץ ישראל היו היהודים משועבדים וכפופים לאימפריה הרומית הנוקשה. הם חשו היטב היטב שהם לכל היותר עם מבודד ונפרד אך לא "כל העולם". הפסוק, "ובגויים לא יתחשב" לא נאמר עליהם. נבדוק דוגמא אחת לשימוש הירושלמי בביטוי "כולי עמא" במקום "כולי עלמא". להלן כמה שורות מהסוגיא בברכות ב/ב (טור 14 שו" 7-8):

ונחבאו". מי מהלכין חמי ליה חד בית המדרש. אמ' ליה. הכא הוה ר' מאיר יתיב דרש ואמ' שמועתא מן שמיה דר' נישמעאל ולא אמר שמועתא מן שמיה דר' עקיבה. אמ' ליה. כל עלמא ידעין דר' מאיר תלמידו דר' עקיבה. אמ' לו. כולי עלמ' ידעין דר' אלעזר תלמידיה דר' יוחנן. מיהו מיעבור קומי אהדורי צילמיה. אמ' ליה. מה

כאן מופיע בירושלמי הביטוי "כל עלמא" פעמיים, בניגוד לטענת פרנקל. ברם, לסוגיא זו יש בידינו (וזה נדיר) כמה קטעי כת"י בהם הגירסא היא אכן "כל עמא" כפי שציפינו לאור הערת פרנקל.

⁷ ש. אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים, תשל"ז, עמ' יב - יג.

ברכות, כתב יד רומני עמ' 51 טור ב'	ברכות, שרידי הירושלמי עמ' 6
<p>מקיימין דאו נערים ויחנאו וישישום קמו עמדו מן מהלכין את חמי ליה חדנית מלי מדיש זבלי הכאהוזה יתבר מאיר ודרש ויב שמוענתא מן שמייה דד ישמעאל ליה זב שבעתא מטבייה דד עדיב אליה וכל עמו עמא ידעין דד מאיר תלמידיה דד עדיב זב ליה זב עמא ידעין דד אלעו תלמידיה יחננו מהדא מעטר קודם אדודי עלמה זב</p>	<p>ראינו נערים ונחבאו וישישים קמן עמדו מי מהלכין חמי ליה חד... ליה הכה הוה ר' מאיר יתיב דרש ואמר שמועתה... משמיה דר'... לא א' שמועתה מן שמייה דר' עקיבה אמ' ליה כל עמה ידעין ד... תלמידה דר' עקיבה אמ' ליה וכל עמה ידעין דר' לעזר תלמידה דר' יו... יא מעבור קמי אדורי צלמא</p>

יתירה מזאת, גם בסוגיא המקבילה במועד קטן (ג/ז טור 825 שו' 6 - 9) הנוסח הוא "עמא":

"אמ' ליה כל עמא ידעין דר' מאיר תלמידיה דר' עקיבה אמ' ליה וכל עמא ידעין דר' לעזר תלמידיה דר' יוחנן".

לפנינו דוגמא לתופעה הידועה כ"בבליזציה" של מקורות ארצי-ישראליים. התלמוד הבבלי הפך לחלק כה מהותי טבעי ודומיננטי בעולמנו עד כי השפעתו ניכרת בכל. הסופר שהעתיק את הירושלמי תכופות תיקן במודע או המיר אגב שיטפא שלא במודע מילים וביטויים נדירים ובלתי מוכרים בירושלמי בביטויים מוכרים ושגורים מהבבלי. כך ארע בסוגיא שלפנינו כפי שהעיר גינצבורג:

"צורות בבליות" שבירושלמי שלפנינו, לפעמים הן מעשי ידי המדפיסים ולפעמים קלקול סופרים... ועיין גם כן פרק ב', סוף הלכה א', שבהוצאות חדשות הגרסא היא: עלמא במקום עמא (עמה) כאשר הוא לנכון בכ"י הגניזה ובכ"י, אלא שבמקבילה במועד קטן פרק ג', ז' גם בנדפס עמא. ובהוצאה ראשונה בברכות: כ"ע, מה שאפשר לקרות כל עמא, אבל בכ"י ליידען מפורש כתוב כל עלמא".⁸

פרנקל בהמשך ספרו מצביע על מקום נוסף בו הבדל זה בין הבבלי לירושלמי בא לידי ביטוי: גרסינן במנחות (נא:):

"ת"ר כ"ג שמת ולא מינו כהן אחר תחתיו מנין שתהא מנחתו קריבה משל יורשין ת"ל והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה... דברי רבי יהודה ר"ש אומר חק עולם משל עולם".

כלומר, לדעת ר' שמעון מנחת כהן גדול, כשאין כהן גדול, קרבה על ידי הציבור. כאשר הנימוק הוא: "חק עולם משל עולם" - הציבור נתפס ומוגדר במילה "עולם".

דיון זה מופיע במקביל בירושלמי (שקלים ז/ו, טור 630 שו' 39-43):

"מניין לכהן גדול שמת ולא מינו כהן אחר תחתיו תהא מנחתו קריבה משל יורשין ת"ל מבניו יעשה... דברי ר' יודה ר' שמעון או' אינה באה אלא משל ציבור שנ' חוק עולם ממי שהבריות שלו".

השימוש בביטויים שונים בין הבבלי לירושלמי מעניין, "ממי שהבריות שלו" הוא מונח הנמוצם בהרבה מאשר "משל עולם". על הבדל הניסוח בנימוק ר' שמעון כותב פרנקל:

⁸ ל. גינצבורג, פרושים וחדושים, ניו-יורק, תשי"א, מבוא, עמ' כג הערה 7.

”ויש ליתן טעם לשבח במה שלא פירש הירושלמי משל עולם. שהרי הירושלמי אמר בכל מקום כל עמא ולא אמר כל עלמא וכמו שהערנו לעיל פ”ב חלק לשונות הירושלמי, ולא שימש כלל בהנחת ‘עלמא’ לקיבוץ אנשים או ציבור, לכן לא עלה על דעת הירושלמי לפרש הברייתא כמו שפי’ הבבלי משל עולם.”

מבוא הירושלמי, כו ע”א.

זכינו, וזה למעלה ממאה שנה יש התעוררות בלימוד התלמוד הירושלמי. יש המנמקים צורך זה והתעוררות זו על רקע לאומי: “כעת שעם ישראל חוזר לארצו ומנהל את עצמו באופן עצמאי הגיע הזמן ללמוד לא רק את הבבלי – תורת הגלות אלא גם את הירושלמי תורת עם ישראל עצמאי בארץ ישראל”. לאור המציאות המתוארת המסקנה כמעט הפוכה – בתקופת הירושלמי עם ישראל היה בגלות בארצו ואילו עם ישראל בגלות בבל היה עצמאי ואוטונומי.

במשך תקופת התלמוד יהדות בבל הולכת ומתנתקת משיעבודה הרוחני למרכז שבארץ ישראל ומפתחת מרכז רוחני דתי עצמאי משלה. ניצני עצמאותה של בבל כמרכז רוחני עצמאי נעוץ בבואו של רב מארץ ישראל לבבל (גיטין ו):

”איתמר בבל רב אמר כא”י לגיטין ושמואל אמר כחור”ל...איתמר נמי אמר ר’ אבא אמר רב הונא עשינו עצמינו בבבל כא”י לגיטין מכי אתא רב לבבל”.

כך מתואר גם בחיבורו של ר’ נתן הבבלי:⁹

”בתחלה בימי רב שהיה סוף תנאים ותחלת אמוראין לא היתה עדין ישיבה בבל אלא הנשיאים שהיו שם לא היו קורין אותם אלא רישי סדרא כדאמרין מאן ריש סדרא בבבל אבא אריכא והוא רב ולאחר שנפטר רב עשו ישיבה בבבל על דרך ארץ ישראל והיא ישיבת סורא”.

בתקופת התלמוד ישנם שני מרכזים רוחניים עצמאיים הפועלים במקביל. המרכז הרוחני בארץ ישראל והמרכז הרוחני בבבל. שניהם עוסקים בלימוד ופירוש משנתו של רבי כך שבסוף התקופה נוצרים שני “תלמודים” התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי.

אך טבעי הוא שבין שני המרכזים תפתח תחרות והתמודדות על משפט הבכורה. אכן בין המרכז בארץ ישראל למרכז בבבל, בין ה”בבלי” ל”ירושלמי”, היה מאבק איתנים לשליטה והשפעה על עולם היהדות. תחרות זו באה לידי ביטוי בצורה מתונה יותר בתלמודים ובצורה בוטה וחריפה בתקופת הגאונים כפי שניכר מתוך כתביהם.

נתחיל עם דוגמא מתונה בתלמודים. הזכרנו לעיל את בבל המשווה עצמה לא”י לגיטין, המדובר בדין המשנה הראשונה במסכת גיטין:

”המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם”.

שני התלמודים עוסקים בטעמי הלכה זו ומציעים הסברים דומים אך שונים:

ירושלמי גיטין, טור 1053 שו’ 1-3	גיטין ה:
ר’ יהושע בן לוי אמר שנייא היא שאינן בקיאין בדיקדוקי גיטין	בפלוגתא דר’ יוחנן ור’ יהושע בן לוי חד אמר לפי שאין בקיאין לשמה

⁹ הנחתו היא שמדובר בתוספת אמוראים שנכנסה לברייתות.

¹⁰ ר’ נתן בר יצחק הבבלי, 920 - 970 בערך.

א"ר יוחנן קל היקלו עליה שלא תהא יושבת עגונה	<p>וחד אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו</p> <p>תסתיים דר"י בן לוי הוא דאמר לפי שאין בקיאין לשמה</p>
---	--

המפרשים (ראשונים ואחרונים) התלבטו הן בבבלי והן בירושלמי מה בדיוק חשש אי הבקיאיות המדוברת. יש שהרחיבו את "אין בקיאין לשמה" עד כדי "אין בקיאין בדקדוקי גיטין" ויש שצמצמו את "אין בקיאין בדקדוקי גיטין" עד כדי "אין בקיאין לשמה" ובכך בין במועד ובין שלא במועד הם מיישרים קו בין הבבלי לירושלמי.

ההבנה הפשוטה היא שהחשש בירושלמי נרחב הרבה יותר מאשר החשש בבבלי. יתכן שיש כאן גורם פוליטי המשפיע על הדרך בה כל תלמוד רואה את פני הדברים. הירושלמי רוצה לראות את עצמו כמרכז ההנהגה הרוחנית של עם ישראל ומתוך כך הוא מביט על המרכז שבבבל מלמעלה למטה – יש שם בעיה חמורה של חוסר ידיעה וחוסר בקיאיות: "אין בקיאין בדקדוקי גיטין". הבבלי, מצידו, רואה עצמו כמרכז הנהגה רוחנית שוות ערך ועל כן מגמתו לצמצם ולמזער עניין זה: "לפי שאין בקיאין לשמה" אך לא מעבר לזה.

ומכאן לגילויים היותר חריפים וגלויים אצל הגאונים. כותב פירקוי בן בבוי לחכמי קירואן אודות מצב לימוד התורה בארץ ישראל:¹¹

"שמענו שבאו אצלכם תלמידים משייבה ומהן שהיו קודם בארץ ישראל ולמדו מנהג ארץ ישראל ונהגו מנהגי השמד שנהגו בהן בני ארץ ישראל ועכשו חמש מאות שנה שגזרו שמד עליהם שלא יתעסקו בתורה ונהגו מנהג השמד ולא הניחו מנהג השמד עד היום ומקצתן יש בידם פירושים שלמשנה ושלמקצת תלמוד נשים וכל אחד ואחד מן החכמים פירש לדעתו מה שעלה על לבו מפני שלא השיגו מן החכמים הראשונים שילמדו אותם הלכה למעשה ואינן מתאמצים ומתחזקים שישאו ויתנו במלחמתה שלתורה כדי שיעמידו דבר על בוריו ועל פי מנהג לאיסור ולהתר שלא לעבר על דברי תורה ושלא לבטל מדברי חכמים אפילו דבר אחד".¹²

ר' האי גאון כותב באחת מתשובותיו:¹³

"והא דצם ר' זירא דלשתכח תלמודא דבבלאי ור' ירמיה אמר במחושכים הושיבני זה גמ' בבלי ואמר נמי בבלאי טפשאי דיתבי בארעא דחשוכא אמריתון שמעתא דמחשכי, בזמנם לא נהיר להו טעמי דמתני' כחכמי א"י, דעדיין היו שם סנהדרין, וגדולי החכמים היו בא"י, וגזרות מרובות בבבל כדי בשחיטת חולין פולמוסא אתא לפומבדיתא ואגב שמדא נח נפשי, ותו ודאי א"י נתקדשה מכל ארצות כ' ר"ז ש"מ אוירא דא"י מחכים, אבל בימי ר"א ורבינא הי' שלוי בבבל ונפיש שמדא בא"י ואימעטא הוראה תמן טובא ונחית מן דהוה תמן לבבל כגון רבין ור' דימי וכולהו נחותי דנחתין הכא רובן חכימי דארעא ישראל ואמרו מימות רבי עד רבא אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום א' והתורה מתגברת והולכת בימיו, ודאי אוירא דא"י מחכים ואמרו ולציון יאמר איש ואיש יולד שם, חד מינייהו עדיף כתרין מינן, והני נמי הוי התם ונפיק מינייהו תלמודינו לכך עדיפא מתלמוד א"י".

כאן תיאור יפה לתהליך ולתמורה במעמדה וכפיפותה של בבל לארץ ישראל. מתלות ושיעבוד לעצמאות.

¹¹ תלמיד תלמידו של ר' יהודאי גאון, מאה השמינית.

¹² ב. נ. לוי, "משרידי הגניזה - כתב הפולמוס של פרקוי בן באבוי", תרביץ ב', תרצ"א, עמ' 396 - 397.

¹³ בנו של ר' שרירא גאון, נתמנה לגאון פומבדיתא ב-998. אוצר הגאונים סנהדרין סי' שעו.

פרופ' יעקב זוסמן העיר על ההתעלמות הגמורה של רב שרירא גאון (פומבדיתא 968) באיגרתו מעצם קיומו של הירושלמי:

”רש”ג באיגרתו אינו מזכיר כלל את הירושלמי במפורש אף לא פעם אחת; יכול אדם לקרוא ולחזור ולקרוא חיבור חשוב זה, המוקדש לתולדות ספרות תורה שבעל פה על כל ענפיה, ולא ידע כלל על קיומו של התלמוד הירושלמי”¹⁴

יתירה מזאת, בידינו מכתב ששלחו חכמי קירואן לרש”ג אחר קבלת אגרתו המפורסמת בו הם שואלים אותו למקור מדרש עלום שציטט באיגרתו והם לא מצאוהו במקורות העומדים לרשותם. מתברר שמדרש זה נמצא בירושלמי אלא שהרש”ג לא ציין את מקורו באיגרת.¹⁵

כותב גינצבורג (מבוא, עמ' פח – פט):

”בימים ההם אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובות לומדי תורה, נהרא נהרא ופשטיה, בני ארץ ישראל למדו תורה ממקום שלבם חפץ, התלמוד שלהם, ובני בבל לא היתה להם אלא תורה אחת: הבבלי. סימני התחרות בין שני התלמודים אנו מוצאים בראשונה בימי רב יהודאי גאון – תחלת המחצה השניה של המאה השמינית – שכתב לבני ארץ ישראל בשביל סירכא ובשביל כל המצות שנוהגין בהן שלא כהלכה אלא כמנהג שמד ולא קבלו ממנו. בדברים אלו של בן באבוי תלמיד תלמידו של ר' יהודאי גאון אין אנו מוצאים 'פולימוס' מגולה על 'מסמך' הירושלמי, אולם כפי מה שהוכחתי שם אין ספק שר' יהודאי רצה לכפות עליהם שלטון הבבלי, ואם לא בהחלט אז לכל הפחות באיזו מדה שהיא, והם לא קבלו עליהם אלא החזיקו בתורת: הירושלמי, ולא רצו לא להוסיף ולא לגרוע ממנו.”

אם את תחילתה של התקופה בה סמכות המרכז בארץ ישראל היתה בלתי מעוררת הדגמנו מסמכות קביעת ראשי חודשים שהייתה נתונה לחלוטין בידי המרכז הארצישראלי הרי שאת סוף התקופה ותהליך התנתקות בבל ממוסרות ארץ ישראל נוכל להדגים גם כן מתחום זה בבחינת סגירת מעגל:

אהרון בן מאיר (גאון ארץ ישראל בראשית המאה העשירית) הציע לתקן ולשנות את הלוח העברי.¹⁶ הצעה זו הייתה קריאת תגר על סמכותו של ר' סעדיה (גאון בבל דאז) והציתה ביניהם ויכוח חריף. רס”ג שלח לו אגרת בו הוא מבקש ממנו להמנע משינוי הלוח שעבד כה יפה כבר ארבע מאות שנה (מאז נקבע ב-358) וגם אין זה בסמכותו של גאון ארץ ישראל לשנותו. בן מאיר סרב בתקיפות וקבע כי היהודים יחגגו את פסח שנת 921 ביום ראשון לפי הלוח החדש שלו ולא ביום שלישי כפי הלוח הישן.

אותה שנה רוב יהודי ארץ ישראל ומעט יהודים מחוץ לבבל חגגו את פסח ביום ראשון. יהודי בבל חגגו את פסח ביום שלישי. רוב יהדות העולם כולל מעט מיהודי ארץ ישראל הלכו בעקבותם. בראש השנה הרוב המכריע של יהודי העולם קיבלו את הלוח הבבלי. אהרון בן מאיר הבין שהוא הובס והוא החזיר את הלוח שלו. אחיזת בבל במושכות ההלכה וההוראה הושלמה.

ההכרעה בתחרות בין הבבלי והירושלמי ברורה וידועה לכולם - ה”בבלי” הוא זה שזכה בכתר המלוכה! ללא ספק ההישג הגדול של תקופת הגאונים הוא הפיכתו של התלמוד הבבלי ל”התלמוד” בהא הידיעה. הם הפכו את התלמוד הבבלי למקור ההלכה המקובל והקובע ליהדות כולה. תופעת הבבליזציה עליה עמדנו לעיל היא רק ביטוי אחד עד כמה הפך הבבלי

¹⁴ י' זוסמן, "כתי' לידן של הירושלמי", בתוך בר אילן, כו - כז, תשנ"ה, עמ' 204.

¹⁵ י' זוסמן, שם, עמ' 209: "כאשר הגאון מביא פעם אחת בכל חיבורו סיפור מן הירושלמי, ואין הוא מציין את מקורו." וכן שמעתי נומנו עניין זה בדברים שבעל פה.

¹⁶ עניין התיקון נוגע לכלל הירוע כרחיית מולד זקן. הגאון אהרון בן מאיר הציע לשנותו מח"י שעות לח"י שעות ותרמי"ב חלקים.

לדומינגטית ומרכזית בהכרתנו הרוחנית-הלכתית. הירושלמי, לעומת זאת, מוטל בקרן זווית, כמעט כאבן שאין לה הופכין. "כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה" (ירמיהו ל/ז).

מהם הגורמים שסייעו לנצחון כה גורף של הבבלי על פני הירושלמי?

עמדנו לעיל על המציאות המדינית-כלכלית הקשה כל כך ששררה באותם הימים בארץ ישראל שעיכבה והאטה את התפתחות המרכז בארץ ישראל. לעומת התנאים הנוחים כל כך ששררו בבבל ועודדו גם צמיחה רוחנית.

ישנו גם גורם גיאופוליטי משמעותי שסייע להצלחת הגאונים ונצחון התלמוד הבבלי:

כיבושי האיסלאם:

בתקופת המשנה והתלמוד היו ארץ ישראל ובבל תחת ממשלות שונות:

ארץ ישראל עמדה אז תחת השלטון הרומי ושימשה מרכז רוחני לארצות הסמוכות לה ולשאר הארצות שהיו אז תחת השלטון הרומי - באופן כללי מדובר על האזור שמערב לארץ ישראל - ארצות אגן ים התיכון. בדרום: מצרים, ערב והארצות הסמוכות להן (צפון אפריקה). בצפון: יוון והארצות הקרובות לה בחצי האי הבלקני, איטליה וצרפת. בבל עמדה אז תחת השלטון הפרסי ושימשה מרכז רוחני לארצות שהיו תחת השלטון הפרסי ועל כל הריכוזים היהודיים מזרחית לבבל מפרס ועד הודו.

כשנכבשה מלכות פרס הגדולה על ידי האיסלאם במאה השביעית לא היה שינוי ביחסים ובקשרים בין המרכז הבבלי לארצות הכפופות לה, כולן נכנסו תחת קורת גג חדשה של האיסלאם. אדרבה כיבושי האיסלאם היטיבו וחזקו את מעמדו ומצבו של המרכז הבבלי משום שבירת הכליפים היתה אז בבגדאד הקרובה לסורא והיתה למרכז לכל הארצות שנכבשו על ידי האיסלאם. נתרבו השיירות הבאות וההולכות מבגדאד לכל קצוות האימפריה המוסלמית ובכך נשתפרו והוטבו לאין ערוך אמצעי התקשורת בין המרכז היהודי לכל יישובי היהודים שהיו תחת השלטון האסלאמי וממילא התעצמה השפעתה עליהם.

ככל שהתרחבו כיבושי האיסלאם, והתרחבות זו נעשתה במהירות מדהימה,¹⁷ כך התרחבו גבולות ההשפעה של המרכז הבבלי. תחת השפעתו נכנסו מרוקו, תוניס, אלג'יר וספרד ואפילו מצרים שהיתה עד כה תחת השפעה גמורה של המרכז הארצישראלי. במילה אחת, הבבלי "רכב על גל ההצלחה" של כיבושי האיסלאם, ובזכות מוחמד התלמוד הבבלי זכה למעמדו הבלתי מעורער.

מצב המרכז בארץ ישראל הורע והתדרדר בעקבות כיבושי האיסלאם. אמנם מצבם המדיני והכלכלי של יהודי ארץ ישראל הוטב בהרבה תחת השלטון המוסלמי אבל כל הארצות שעד כה היו מושפעות ותלויות במרכז בארץ ישראל נותקו ממנה. ארץ ישראל נכנסה תחת שלטון האיסלאם אך איטליה, צרפת וחצי האי הבלקני נותרו תחת שלטון ביזנטי-נוצרי. דבר זה גרם לניתוק בין המרכז בארץ ישראל לארצות אלו המושפעות ממנה. ניתוק זה החליש במידה רבה את מידת ההשפעה הארצישראלית עליהם. פסקה גם הלשון המשותפת. בא"י היוונית פנתה מקומה לערבית, שהיתה זרה ליהודי אירופה. ארצות אלו המשיכו לינוק מארץ ישראל אבל לאט לאט התחילו להגיע אליהן השפעות בבליות שהלכו וגברו.¹⁸

¹⁷ תוך פחות ממאה ושלשים שנה נכבש כל החוף הדרומי של ים התיכון ועד פואטיה בצרפת. לשם השוואה כיבוש ספרד מחדש (הריקונקיסטה) על ידי הנוצרים ארך כשש מאות שנה.
¹⁸ הסבר זה נוצר גם ל. גינצבורג, פירושים וחידושים על מסכת ברכות, ניו יורק תש"א, מבוא בעברית עמ' פט - צ, וכן ש. אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשל"ז, עמ' קב - קד.

עריכת וחתימת הירושלמי

א. תאריך חתימת הירושלמי:

ג. אפשטיין דן בזמן סידורו וחתימתו של התלמוד ירושלמי:

"וסידורו" האחרון של הירוש', עד כמה שאפשר לדבר בירוש' מ"סידור" וחתימה, - קדם הרבה לחתימתו של הבבלי.

האחרון מאמוראי בבל שנזכר בו הוא רבא (בריה דרב יוסף בר חמא), שר' יוסי ב"ר אבון מוסר דבריו ודברי ר' זירא החולקים עליו (ביצה פ"א ס ע"ב).¹ ור' שמואל בנו של ר' יוסי ב"ר בון הוא אחד האמוראים האחרונים שנזכרו בירוש'.

ר' יוסי ב"ר בון היה תלמיד חבר לר' מנא בנו של ר' יונה, ור' יונה ור' יוסי חבירו חיו בימי ארסיקינוס (Ursicinus), שר צבאו של גאלוס (350 - 353), משנה הקיסר קונסטנטינוס: ירו' ברכות פ"ה ט ע"א (עלון בימי ארסקינוס באנטוכיא), שביעית פ"ד לה ע"א (הורון מיפי לארסקינוס בשובתא אמר רבי מנא קשיתה קומי רבי יונה אבא וכו'), מגילה פ"ג עד ע"א (ארסקינא אוקיד אורייתא דצנבראה אתון שאלון לר' יונה ולר' יוסה). וכשבא ארסקינוס בפעם שניה לסוריא (359) עשו כיו"ב גם אמוראים שאחריהם: רבי ליעזר (השני!) ורבי אבא מרי ורבי מתניה (חבירו של ר' יוסי ב"ר בון) הורון למיפי פיתא לארסקינא בשובתא וכו'.

במקום אחר (נדריים פ"ג לו ע"ד) נזכר חילו הגדול של יוליאנוס קיסר (360 - 363) כשיצא להילחם נגד הפרסיים: והא לוליינוס מלכא כד נחת לתמן וכו'.

אנו צריכים אפוא להוסיף על זמנם של ר' יונה ור' יוסה, עד זמן חיתומו של הירוש' כשני דורות, דורם של ר' מנא ור' יוסי ב"ר בון ודורו של ר' שמואל ב"ר יוסי ב"ר בון, שבסוף ימיו נחתם כנראה הירוש', ז"א בערך חמישים שנה.

הירוש' נחתם אפוא בערך בשנות 409 - 419, בימי רב אשי, כמאה שנה לפני חתימת הבבלי.²

אפשטיין מעלה שלשה שיקולים לתיארוך זמן סידורו וחתימתו של הירושלמי:

א. סדר דורות אמוראי בבל: רבא הוא האמורא הבבלי המאוחר ביותר המוזכר בירושלמי. ברור, אם כן, שבימיו טרם נחתם הירושלמי. אנו יודעים שרבא נפטר ב-351/2. על כן הירושלמי לא נחתם לפני אמצע המאה הרביעית.

ב. סדר דורות אמוראי ארץ ישראל: ר' שמואל בר יוסי ב"ר בון הוא האמורא הארצישראלי המאוחר ביותר המוזכר בירושלמי. ברור אם כן שבימיו טרם נחתם הירושלמי. ר' יוסי (אביו של ר' שמואל) חי בתקופתו של ר' מנא שכן הוא היה תלמיד חבר שלו, ר' מנא הוא בנו של ר' יונה שחי בתקופת מרד גאלוס (350). נמצא שר' שמואל חי בערך בדור נכדו של ר' יונה - נתון זה מקדם אותנו בכמה עשרות שנים מעבר לאמצע המאה הרביעית.

ג. אירועים ואישים היסטוריים ידועים: ארסיקינוס (Ursicinus) שר צבאו של גאלוס משנה לקיסר קונסטנטינוס מוזכר כמה וכמה פעמים בירושלמי. מדובר בשנים 350 - 353. המאורע ההיסטורי המאוחר ביותר המוזכר בירושלמי הוא סיפור הליכתו של יוליאנוס קיסר לבבל, להילחם עם הפרסים:

"איפשר שלא עבר בה כעולי מצרים אלא כן אנן קיימין בראייה אחת והא לוליינוס מלכא כד נחת לתמן נחות עימיה מאה עשרים ריבון אלא כן אנן קיימין בראיה אחת".

ירושלמי נדרים ג/ב טור 1025 שו' 21-24.

¹ יר' יוסה ביר' בון אמי איתפלגון רב זירא ור' אבא בר יוסף חד אמי יש הכן לצואה וחורנה אמי אין הכן לצואה" (ביצה א/ב, טור 683 שו' 26-28).

² מבואות לספרות האמוראים, ח"ג מבוא לתלמוד ירושלמי, עמ' 274.

היות וידוע לנו שיולינוס קיסר, יורשו של קונסטנטינוס ב', היה קיסר בשנים 361 – 363, אנו יודעים שבשנים אלו הירושלמי טרם נחתם.

אפשטיין מוסיף עוד שני דורות (חמישים שנה) לתאריך 360 שבביל דורו של ר' יוסי בר בון ובנו ר' שמואל ב"ר יוסי בר בון ומגיע לתחילת המאה החמישית.

משה עסיס מעלה שיקולים אלו ובנוסף לכך יש לו גם השערה או סברה המאחרת עוד קצת את חתימת הירושלמי:

"אין גם מסורת מפורשת לגבי זמן חתימת הת"י, תהליך עריכתו והמשתתפים בו. האמורא הבבלי האחרון הנזכר בו (ביצה א', ג') הוא רבא (בשם ר' אבא בר יוסף; נפ' 2-351), ומן האמוראים הא"יים האחרונים - ר' שמואל ב"ר יוסי בר בון, שאביו היה תלמיד חבר לר' מנא (בנו של ר' יונה, שחי בזמן מרד גאלוס [351]).³ המאורע ההיסטורי המאוחר ביותר הנזכר בת"י (נד' ג', ב') הוא סיפור הליכתו של יולינוס קיסר לבבל, להילחם עם הפרסים. ת"י נחתם אפוא - קרוב לוודאי - סמוך לסוף המאה ה-4; ואולי נמשך תהליך העריכה עד ראשית המאה ה-5, שכן יש הגיון לקשור את חתימת ת"י עם ביטול הנשיאות בא"י ב 429".⁴

עסיס מסיק: "ת"י נחתם אפוא - קרוב לוודאי - סמוך לסוף המאה ה-4" ואז הוא מוסיף מסביר ומהשערה: "ואולי נמשך תהליך העריכה עד ראשית המאה ה-5, שכן יש הגיון לקשור את חתימת ת"י עם ביטול הנשיאות בא"י ב 429".

זוסמן דן בקצרה בשאלת תיארוך זמן חתימתו של הירושלמי:

"אומר רק זאת שאת סיום תקופת התלמוד בא"י יש לקבוע פחות או יותר כהערכתו הכללית של הרמב"ם: "אחר חורבן הבית בקרוב שלש מאות שנה" (הקדמה למשנה תורה). ואכן אין לנו שום סיבה להאריך את ימיהם של אחרוני אמוראי א"י אל מעבר לשנת 370 לספירה. וכהערכתו של הגר"ש ליברמן: "באמת אין לנו ראיות שהתלמוד הזה נסדר אחרי תחילת המחצית השניה של המאה הרביעית לספה"נ" (תלמודה של קיסרין, עמ' 20)...גם בשאר המסכתות אין דיונים בדבריהם של אחרוני האמוראים ואין סוגיות מאוחרות, בדומה למה שאנו רגילים בבבלי.

את סיומה של תקופת האמוראים בא"י יש לקבוע לכל המאוחר לסוף שנות הששים. גדולי הדור האחרון בא"י הם פחות או יותר בני דורם הצעירים של אביי ורבא. הערכה זו מבוססת, בין היתר, על סדרי דורות אמוראי א"י, שבדרך כלל נוטים לדללם ולהאריךם ללא יסוד. המדובר בחמישה דורות צפופים למדי - ורק

³ בנו של קונסטנטינוס א', קונסטנטינוס ב' (361 – 337) המשיך במדיניות הדתית של אביו ואף החריף את החוקים נגד היהודים. הוא סמך את ידו על פגיעה חמורה במעמדם הכלכלי, בעיקר כמה שנוגע לבתי האריגה והטוויה שרבים עסקו בהם. בשל התלאות האלה פרץ בסתיו 351 מרד בציפורי בראשותו של איש ושמו פטריקיוס. אחרי שגברו המורדים על חיל המצב בקסטרה של ציפורי ותפשו את בית הנשק של העיר הוכרו פטריקיוס למלך מטעם מצודיו והוקם מנהל סדיר. גלוס בן דודו של קונסטנטינוס, שקיבל את השלטון במזרח בתואר "קיסר" שלח לארץ את המפקד המנוסה אורסיקינוס. בהתנגשות עם הצבא הרומאי בסביבת עכו הונסו המורדים והרומאים התקדמו למרכזי המרד (ציפורי, טבריה ולוד). בדרכם הרסו את העיר בית שערים, כפי שמסתבר מהממצא בחפירות שם. המפקד הרומאי לא פגע לרעה בנשיא ובסנהדרין, ועל כל פנים לא נפסקה פעולתם תקופה ארוכה. בציפורי נאלצו הנמעורבים במרד להסתיר את זהותם ורבים מהם ברחו. הכיבוש הצבאי הביא עמו כמה פגיעות חמורות ברגשי היהודים, כגון שריפת ספר תורה בצינברי. כמו כן נאלצו היהודים לאפות לחם למען הצבא בשבת ובפסח. אולם בדרך כלל נהג אורסיקינוס במתינות כלפיהם. בייחוד נמסר על הכבוד שחלק למשלחת חכמים (ר' יונה ור' יוסי) שהתייצבה לפניו באנטיוכיה. נמצא שהיהודים לא סבלו במיוחד מכישלון זה, והערים ש"נחרבו" שוקמו חיש מהר. הן המשיכו להתקיים כיישובים יהודיים טהורים. בשנת 354 הוצא גלוס להורג, אחרי שהוכיח את חוסר כשרונו ואת שחיתות מידותיו, (אטלס כרתא לתקופת בית שני המשנה והתלמוד, מפה 149).

⁴ ערך "תלמוד ירושלמי", אינצקלופדיה העברית, 1987, כרך לב, עמ' 896.

שני דורות של ממש לאחר תלמידיו הגדולים של ר' יוחנן אשר קיפל ארבעה דורות של תנאים ואמוראים, דור אחרון של תנאים ושלושה דורות של אמוראים שאחריהם (מלנה"מ עמ' 238), ואין עוד מקום לדור ששי של ר"ז פרנקל ואחרים. בסביבתו של הצעיר שבין גדולי הדור האחרון, ר' יוסי בי ר' בון, אנו מוצאים עוד: בן (ר' שמואל), חתן (ר' הלל), וכמה תלמידים המופיעים זעיר פה וזעיר שם - והם כולם פועלים במחיצתו ובזמנו, ואין זכר לפעילות עצמאית של חכמים לאחריו. עם ר' יוסי בר"ב נפסקת הפעילות הענפה הפסקה חדה...רק אם הפעילות פסקה בא"י בסמוך לימי אביו ורבה אפשר אולי להסביר את העדרם ואת העדר בני דורם הבבליים מן התלמוד הירושלמי. העובדה שאין בירושלמי הדים של ממש למאורעות הגדולים והגורליים של השליש האמצעי של המאה הרביעית - למן קונסטנטינוס ועד יולינוס, הן פנימיים והן חיצוניים: המלכות הופכת למינות, יזמתו של יולינוס כלפי היהודים,⁵ הריאקציה הנוצרית,⁶ חורבנה של ציפורי (351 - 361 ק),⁷ אחרוני הנשיאים, הנהגת הלוח⁸ ועוד - מאורעות שאפשר שבאזורים יהודיים סגורים, צפופים ומבודדים לא נתנו עדיין אותותיהם במשך זמן קצר, אבל בודאי לא מעבר לזה. על כל פנים לא מצאתי בירושלמי, לא בעובדותיו ולא בסוגיותיו, שום סיבה לתוספת של כששים-שבעים שנה, עד לשנות העשרים של המאה החמישית, כמקובל בספרות המחקר לגבי חתימתו של תלמוד זה - ובמיוחד, כאשר כל תקופת האמוראים בא"י נמשכת לכל היות כמאה וחמשים שנה! נכונתי כאן לאמוראי א"י בוני ויוצרי התלמוד הירושלמי - להוציא חכמי א"י שפעלו עוד בזמנים מאוחרים יותר, כמו ר' אבא ור' חנינא האחרונים שהיו בימי רב אשי (תשג"ה סי' ט"ו וש"נ).⁹

זוסמן מעלה כמה שיקולים:

א. סדר דורות אמוראי ארץ ישראל - משיקולים שאין הוא נכנס אליהם, "לא כאן המקום לדון בפרטי הכרונולוגיה המסובכת של אמוראי א"י לדורותיהם" הוא סבור שהיו רק חמישה דורות צפופים למדי של אמוראים בא"י.

ב. לגבי הופעתו של ר' שמואל בר יוסי בר בון - אמורא זה מופיע בירושלמי כמו עוד אמוראים מדור זה אך הם מופיעים מעט מאוד בירושלמי ומוזכרים רק במסגרת הפעילות של הדור שקדם להם. אף לא אחד מאמוראים אלו מופיע בירושלמי בפעילות הלכתית עצמאית. משמע שבזמן שדור זה כבר הגיע לבשלות ולפעילות עצמאית הירושלמי כבר נחתם. קו חתימת הירושלמי עובר בין דורו של ר' יוסי בר בון לדור שלאחריו.

⁵ המדובר בנסיגתו של יולינוס קיסר לבנות את בית המקדש: "יורשו של קונסטנטינוס ב' ואחי גלוס, יולינוס קיסר (361 - 363), היה מימי נעוריו תומך נלהב בדת ההלנית ואויב מושבע של הנצרות. כידיד היהודים הבטיח יולינוס להקים מחדש את בית המקדש ומינה פקיד מיוחד מבין ידידיו לביצוע משימה זו. בשורתו של יולינוס עוררה התלהבות עצומה בכל תפוצות ישראל. נאספו סכומים גדולים ונאגרו חומרי בנייה. בירושלים הקימו היהודים בית כנסת זמני באחד מסטווי הר הבית הנוצרים בירושלים ובמקומות אחרים התנגדו בכל תוקף להקמת הבית. העבודה החלה באביב 363, כשיולינוס עצמו עבר את הפרת במלחמתו עם הפרסים. בעת הבנייה הייתה רעידת אדמה ב-27 במאי 363, וחומרי הבנייה שהיו מרוכזים בקימורים תת קרקעיים בהר הבית (המכונים היום "אורות שלמה") בפינת הסטיו המזרחי והסטיו הדרומי התלקחו. אירעה גם התפוצצות גאזים שנצטברו במקום סגור זה וכמה פתלים נהרגו. הממונים על המפעל השתמשו במאורע זה כדי להפסיק את הבנייה, כי מזמן לא ידעו מאומה על גורלו של הקיסר ושל צבאו, ואמנם נהרג יולינוס ב-16 ביוני 363. יורשו יובינוס היה נוצרי וחזר למדיניות קונסטנטינוס ובוה נסתם הגולל על ניסיון זה, אשר ספק רב אם תמכו בו הנשיא והסנהדרין. (אטלס כרתא לתקופת בית שני המשנה והתלמוד, מפה 150).

⁶ ראה הערה לעיל.

⁷ בשנת 363 הייתה רעידת אדמה בגליל, עוצמת מימדיה הולכים ומתבהרים בשנים האחרונות. כנראה שברעש זה חרבה ציפורי.

⁸ ר' האי גאון מוסר שר' הלל בן ר' יהודה תיקן את הלוח בשנת 358 כשראה את ההדרדרות בעם ישראל בדורותיו. ז. ספראי (57-59), Z. Safrai, *The Missing Century*, Peeters, 1998, pp. דן במקורות מסורת זו ולדעתו הלוח הקבוע תוקן בתקופה הרבה יותר מאוחרת.

⁹ זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין, מחקרי תלמוד א', תש"ן, עמ' 132, השלמה להערה 187.

ג. העדר שמות בבליים מדורו של אבני ורבא ואחריהם מהירושלמי - גם כן מורה שבדור זה הירושלמי כבר נחתם.

ד. העדר הדים של ממש למאורעות היסטוריים גדולים וגורליים של השליש האמצעי של המאה הרביעית - פנימיים וחיצוניים: המלכות הופכת למינות, יזמתו של יולינוס כלפי היהודים, הריאקציה הנוצרית, חורבנה של ציפורי, אחרוני הנשיאים, הנהגת הלוח. גם כן מוכיחים שבתקופה זו הירושלמי כבר נחתם.

לאור שיקולים אלו מסיק זוסמן שאין לאחר את סיום הירושלמי אל מעבר לשנות השישים של המאה הרביעית.

בסוף דבריו מצביע זוסמן על תופעה מעניינת בארץ ישראל:

“כל תקופת האמוראים בא”י נמשכת לכל היות כמאה וחמשים שנה. כונתי כאן לאמוראי א”י בוני ויוצרי התלמוד הירושלמי - להוציא חכמי א”י שפעלו עוד בזמנים מאוחרים יותר, כמו ר’ אבא ור’ חנינא האחרונים שהיו בימי רב אשי”.

כלומר, גם אחרי סיום יצירת ובניית הירושלמי המשיכו להתקיים בארץ ישראל חכמים ובתי מדרש אך משום מה הם לא הוסיפו לתלמוד הירושלמי.

ספראי דן באריכות ביצירה התורנית בא”י לאחר סיום התלמוד הירושלמי ובאופיה השונה:¹⁰

אנו מוצאים פעילות תורנית-הלכתית ויצירה ספרותית ענפה בארץ ישראל בתקופה שלאחר סיום הירושלמי:

חומר רב של מדרש אגדה נערך ונסדר בתקופה זו (מדרש תהלים, פרקי דר’ אליעזר ועוד). בתחום התפילה, נכתבו פיוטים רבים וסדר התפילה נערך ונסדר. בתחום ההלכה אנחנו מוצאים את ספרות המעשים ומסכתות קטנות המהווה נסיון ראשון לסדר את החומר שבתלמוד לפי נושאים. ספרות השו”ת התפתחה. בתחום האסוטי אנחנו מוצאים את חרבה דמשה ופרקי היכלות. כמות הממצאים דיה להצביע על כך ששערי בית המדרש בארץ ישראל לא ננעלו בתקופה זו והמעין לא יבש.

אף על פי כן יש שוני רב בין ספרות תקופה זו לספרות התלמוד הירושלמי: רוב היצירות ההלכתיות והאגדיות אינם יצירות עצמאיות אלא מהוות סיכום וסידור של חומר קדום. אין כמעט שום חומר חדש בספרות זו. חכמים בתר-תלמודיים אינם מוזכרים וכמעט ואין התיחסות למאורעות התקופה. כך למשל ה’אויב’ הוא עדיין רומא הפגנית ולא ביזנטיון הנוצרית. אין גם איזכור של חכמי התלמוד הבבלי בספרות זו.

ספרות המעשים שונה במקצת בכך שהיא כן דנה ופוסקת הלכה בנוגע לנושאים אקטואליים אך גם כאן אין איזכור של חכמי התקופה.

כתובת רחוב (מאה שביעית) דומה לספרות המעשים ומכילה פסק לפטור את אזור השומרון ממצוות התלויות בארץ. פסיקה בסדר גודל כזה יכולה הייתה לצאת רק מסנהדרין רשמי ומוכר שכנראה עדיין פעיל בתקופה זו.

בתקופה זו אנו עדיין מוצאים את המרכז בארץ ישראל שולח פסקים הלכתיים (בעיקר בנוגע לדיני טרפות) לבבל. עובדה המצביעה על קיומו של בית מדרש מרכזי פעיל בארץ ישראל ועל עליונותו אפילו בתקופה זו. על שרידים אלו בתלמוד הבבלי הצביע אפשטיין:

“שלחו מתם הלכתא כוותיה דשמואל בריה דרבי אבהו והזהרו ברבינו אחאי שמאיר עיני גולה הוא”.

חולין נט:

¹⁰ על פי דיונו של ז. ספראי, שם, עמ’ 52-62.

שמואל בריה דרבי אבהו מוזכר באגרת רש"ג כסבורא שנפטר בתחילת המאה הששית. את ר' אחאי קשה לזהות אך היו כמה סבוראים בשם זה.

"א"ר נחוניא שאילתינהו לכולהו טרופאי דמערבא ואמרי לי הלכתא כרכיש בר פפא ולית הלכתא כרב עורא".

חולין נה:

אין אנו יודעים את תקופת רכיש בר פפא אבל ר' נחוניא (או: רחומי) הוא ככל הנראה סבורא ידוע שנפטר ב-506.

יש עוד דוגמאות אך נסתפק באלו.¹¹

נמצא כי בארץ ישראל בתקופה הבתר-תלמודית עדיין היה בית מדרש פעיל ויצירה ספרותית עניפה, אלא שמרכז זה איבד את כושר היצירה העצמאית שלו או לפחות את הבטחון העצמי שלו.

מעבר לשאלה ההיסטורית גרידא, מה החשיבות בבירור זמן סיום התלמוד הירושלמי? ניתן דוגמא אחת:

התלמוד הבבלי נחתם לקראת סוף המאה ה-5. הרבה אחרי חתימת הירושלמי גם לדעות המאחרות ביותר. כיון שכך, ניתן עקרונית לחלק את הסוגיות בבבלי לשתי תקופות:

א. סוגיות מן התקופה שגם המרכז הארצישראלי היה קיים ויכול היה לתרום ולהשפיע על הדיון.

ב. סוגיות מן התקופה שהמרכז הארצישראלי כבר לא תורם ומשפיע. סוגיות אלו משקפות טיפול בלעדי של הבבלי.

יהיה מעניין מאוד לבדוק האם יש הבדל בתוכן טיב ואופי הדיונים בבבלי אחרי שכבר אין לו מקבילה ובמידה ידועה, השפעה ארצישראלית!

ידועות הערכותיהם של ראשונים ואחרונים¹² על תורתם של אמוראי בכל בדורות המאוחרים למן אביי ורבא ואילך.¹³

רש"י כותב באופן כללי (נדה ז: ד"ה הא קמ"ל):

"שהאמוראים האחרונים דקדקו בטעמי התנאים והעמידו הלכה על בוריה אבל הראשונים לא דקדקו איש בדברי חברו אלא כל אחד מה ששמע מרבו מלמדה לתלמידו שמועה כמו שהיא".

תוס' (קידושין מה: ד"ה הוה)¹⁴ מצביע על דורו של אביי ורבא כדור השינוי:

"ובכל מקום שהרב והתלמיד חולקין הלכה כדברי הרב באמוראי ראשונים עד אביי ורבא אבל מכאן ואילך פסקינן כבתראי לפי שדקדקו יותר מן הראשונים להעמיד הלכה על בוריה".¹⁵

¹¹ ראה: ז. ספראי, *The Missing Century*, עמ' 56 והלאה.

¹² ראה: ז. פרנקל, *מבוא הירושלמי*, לה ע"ב ד"ה כבר כתבנו.

¹³ דיון זה לקוח מתוך: י. זוסמן, *ושוב לירושלמי נזיקין*, מנחרי תלמוד א', תש"ן, עמ' 101 הערה 186. [להלן: י. זוסמן, *ושוב*].

¹⁴ ובתורא"ש שם, ד"ה וחש.

"וכ"ת א"כ אפילו לפני אביי ורבא נמי יהיה הלכה כדברי התלמיד האחרון ולא כדברי הרב שקדם לו ולמה פסקו הגאונים כתלמיד מאביי ורבא ואילך דעד אביי ורבא לא היו התלמידים לומדים אלא ע"פ קבלת רבותיהם כפי מה שהיו שונים להם מהם היו שונים ע"פ ר' חייא ור' אושעיא ומהם ע"פ משנת בר קפרא או מתניתא דבי לוי או מתניתא דבי שמואל וכן כולם ומשום כך ראוי לפסוק כדברי הרב כיון שהתלמיד לא ידע אלא תוך דברי רבו דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין אבל מאביי ורבא ואילך למדו כל הדעות¹⁵ ר"ל משנת רבי חייא ור' אושעיא ובר קפרא וכו' ולפיכך ראוי הוא לפסוק כדברי התלמיד משום דבתר' הוא ולפעמים שהרב הולך לשיטת אחת מן הברייתות כגון משנת רבי חייא ור' אושעיא והאחרון זקוק מכח ברייתא אחרת כגון משנת בר קפרא או אינך דאין הלכה כן או בהפך או לפעמים לא עיין הרב בחדא מהני מתניית' והתלמיד עיין בו ודקדק ממנו שלא כדברי רבו...מדקאמר ואנן מתנינן בתליסר מתנייתא דמשמע אנן דוקא ולא אינהו וכדמוכח כל שיטתא דהתם ותדע שכן הוא שבימי אביי ורבא ניתוספה חכמת התלמוד שהרי מצינו בב"ב פרק יש נוהלין וכן בפרק ב' דסוכה שמפליג לדבר בחכמת רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד כו' ומונה התם טובא ולבסוף הויית דאביי ורבא ולא מהאמוראים הראשונים הקודמין להם ואף על גב שהיו גדולים מהם כגון רב ושמואל ורבי יוחנן אלא א"כ היינו טעמא כדפירש' שאביי ורבא התחילו ללמוד כל הברייתו' וישבו ותרצו את כולם שלא יקשה מזה על זה ומתוך כך הוציאו כמה דינים והעמידו כמה שמועות על בוריין ועל אמתתם".

לפי זוסמן חתימת הירושלמי הייתה בדיוק בתקופה המדוברת - דורו של אביי ורבא! הוא אכן רומז לקשר בין הדברים:¹⁶

"ואכן תורתה של תקופה שניה זו לאמוראי בבל שאין לה מקבילה בירושלמי, מתיחדת בתחומים שונים לגופה, והיא ראויה לתשומת לב בפני עצמה. ונדמה שאת ייחודו של הבבלי שהוא "עמוק עמוק מאוד מי ימצאנו" ושהוא "מעמיק מן הירושלמי ונחית חד דרגא יותר" יש לחפש כבר בתקופה שניה זו לאמוראי בבל".¹⁸

יש לבדוק האם יש קשר בין "תוספת החכמה" בבבלי לבין סיום הירושלמי ולשינוי באופיו של המרכז בארץ ישראל שנידון לעיל?

שאלתי את זוסמן על קשר זה, הוא השיב לי שגם במאמרו הנ"ל לא התכוון לרמוז לקשר בין הארועים מלבד הקשר הכרונולוגי - חתימת הירושלמי והשינוי בצורת הלימוד בבבל ארעו באותה תקופה אך לא יותר מזה. עוד אמר לי שהלוי כן קישר בין הדברים: בארץ ישראל התלמוד נחתם, כולם ירדו ללמוד בבבל ומאז תקופת אביי ורבא הלימוד בבבל משקף תערובת ארץ ישראל ובבל. אך הוא לא מקבל השערה זו.

¹⁵ ברם ראה: רשב"א, ב"ב כט: ד"ה וקיימא לן, דכתב דהלכה כר' נחמן נגד רבא משום דרבא היה תלמידו ואין הלכה כתלמיד במקום הרב.

¹⁶ ההבדל בין התקופות המתואר כאן מזכיר את התיזה של חיים סולוביצ'יק להבדל בין הדור שלנו לקודמו בצורת הלימוד - מסורתית או טקסטואלית: H. Soloveitchik, Rupture and Reconstruction, Tradition 28, 1994. שאלתי על כך את זוסמן והסכים שיש דמיון אך לא מעבר לכך, כל דור ובעייתיה ומאפייניה.

¹⁷ פרנקל כותב דברים דומים: נבוא הירושלמי, לה ע"ב, ד"ה כבר כתבנו, והנה בימי ר' יונה.

¹⁸ י. זוסמן, ושוב, שם.

ב. אופי סידור הירושלמי:

מעבר לשאלה הכרונולוגית-היסטורית: מתי נסדר הירושלמי יש לדון בשאלת תוכן ומהות סידור הירושלמי. מתברר שאין לדבר על עריכה וחתומה מסודרת של הירושלמי אלא יותר על איסוף וסידור. הירושלמי דומה במבנהו לבצל: הסוגיות והדיונים בנויים שכבות שכבות של דיונים על אותו הנושא מבלי נסיון לאחד את הדיונים בדורות השונים לכדי משא ומתן רציף אחד כפי שאנו מוצאים שנעשה בבבלי.¹⁹

ג. מקום עריכת הירושלמי:

רובו של הירושלמי שלנו נערך בטבריה. בימי דור האמוראים השני נעשתה טבריה למושבם של הסנהדרין ולאחר מכן גם של הנשיא. טבריה הייתה למרכז מנהלי ליהדות ארץ ישראל ולמרכז רוחני לכל תפוצות הגולה, במעמדה זה עמדה העיר גם אחרי ביטול הנשיאות בראשית המאה ה-5 ועד לאחר הכיבוש הערבי של ירושלים, כשחזרה הישיבה של טבריה לעיר הקודש.

אין זה מקרה שבעיני ר' יוחנן (אמורא דור שני) טבריה היא מקום הגלות האחרון של הסנהדרין (ר"ה לא. - לא:):

"אמר רב יהודה בר אידי אמר רבי יוחנן עשר מסעות נסעה שכינה מקראי וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא...מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית שערים ומבית שערים לצפורי ומצפורי לטבריא וטבריא עמוקה מכולן שנאמר ושפלת מארץ תדברי...אמר רבי יוחנן ומשם עתידין ליגאל שנאמר התנערי מעפר קומי שבי".

בירושלמי כמה פעמים מציינת המלה "הכא" את העיר טבריה:

"ר' חלבו הוה דרש בציפורין פסק תמן אתא בעי למיתן הכא אמ' ליה ר' אימי יחידיי את".

מגילה ג/א טור 764 שו' 19-20.

ר' אמי גר בטבריה ואליה מכוונת המילה "הכא".

איתא בפסחים (א/א טור 497 שו' 31-32):

"דאמ' רב הונא כד הוינן ערקין באילין בוטיתא דסדרא רבא".

כלומר, כשהיינו בורחים במערות האלה של בית הכנסת הגדול. בסוגיא לא פורש היכן ה"סדרא רבא" נמצא. בירושלמי שבת (ו/ב טור 396 שו' 22-23) נאמר:

"טיבראי אמרין מן סדרא רובא עד חנותיה דרבי הושעיה".

משמע שה"סדרא רבא" נמצא בטבריה. בירושלמי פסחים לא צוין מקומן של מערות אלו שכן הטכסט נערך בטבריה, ושם הכל ידועם.

הירושלמי, כמו הבבלי, אינו מעורר אחד, מעריכה אחת ומישיבה אחת. בנקודה זו הבולט ביותר הוא הירושלמי שלנו על מסכת נזיקין (שלוש הבבות). הוא שונה מאוד בסגנונו ובמבנה

¹⁹ גם החומר של בעלי התוספות נוצר בצורה דומה הצטברות שכבות דיונים של דורות בעלי התוספות. גם שם הרבה מהתוספות נערכו ונסדרו בצורה רציפה וחלקה. מעניין אם ניתן למצוא נקודות דמיון במבנה בין חיבורי תוספות בלתי מסודרים למבנה הירושלמי.

סוגיותיו. יש שוני בולט בין סוגיות מסכת זו למקבילות במסכתות אחרות של הירושלמי. ליברמן קבע שסיבת השוני נעוצה במקום וזמן עריכתו של ירושלמי נזיקין. לדעתו ירושלמי נזיקין, בניגוד לשאר הירושלמי, נערך בקיסריה וקודם לעריכת שאר התלמוד הירושלמי.²⁰ אפשרטין חלק עליו וטען שירושלמי נזיקין לא נערך בקיסריה.²¹ זוסמן מסכם את הויכוח:

”באשר לקיסריה אעיר רק זאת: אם כהשערה חריפה ומפתה, אפשרית היא בהחלט ואולי אף סבירה... אבל אם לדין, ספק אם הדברים הוכחו הוכחה של ממש.”²²

זוסמן טוען ששאלת מקום וזמן עריכת ירושלמי נזיקין הסיטו את תשומת הלב מעצם ייחודה של המסכת, מאופייה המיוחד וממהותה. באופייה ומהותה המיוחד הוא דן במאמרו הנידון. הוא מסכם:

”מן הישיבות השונות של האמוראים (הן בא”י והן בבבל) יצאו תלמודים שונים, כאשר בידינו נשתמר תלמוד אי”י אחד בלבד לכל אחת מן המסכתות. יש להניח שבתלמוד הירושלמי מן העריכה הרגילה (“טבריה”) היה בו תלמוד גם למסכת נזיקין, כשם שהיה כנראה תלמוד מן הטיפוס של נזיקין (“קיסריה”) גם לשאר מסכתות המשנה. אבל משום מה בזמן מן הזמנים צורפה לירושלמי מעריכה אחת תלמודה של מסכת נזיקין מעריכה אחרת - והיו לאחדים... צירוף זה של תלמודים שונים במסגרת הירושלמי שלנו מעשה קדום הוא... ייחודו של תלמוד זה הוא חשיבותו - שהרי כאן ניתנת לנו הזדמנות טובה לעמוד על גיוונים שונים של מסורות אמוראים בחיותן ולבחון טיפוסים תלמודים שונים; ומאידך לראות כיצד שני חיבורים בעלי מסורת ובעלי אופי שונים מתמזגים והופכים לקורפוס אחד, עד ששוב קשה להפריד ביניהם.”²³

באופן כללי הוא מסכם את אופיו של ירושלמי נזיקין כך:²⁴

”הוא בולט אולי עוד יותר באופיו ומהותו - בעצם קיצורו המופלג, ובהעדר סוגיות של ממש... הערות מזדמנות - פירושים, הוספות ובירורים קצרים - למשנה ולברייתא, בבחינת גלוסות לתורתם של התנאים.”

כלומר, ירושלמי נזיקין הוא דוגמת פירוש רש”י וירושלמי שאר סדרים קרוב יותר למפעל בעלי התוספות.

הירושלמי כולל גם מתורתם של שלושת המרכזים הגדולים האחרים בארץ ישראל - ציפורי קיסריה ולוד ושל חכמי מרכזים קטנים כמו עכברי (גליל העליון) ונוה (בבשן).

²⁰ תלמודה של קיסריה.

²¹ מבוא לספרות האמוראים, עמ’ 283.

²² זוסמן, “ושוב לירושלמי נזיקין, מחקרי תלמוד א”, תש”ן, עמ’ 63.

²³ זוסמן, שם, עמ’ 83 - 87.

²⁴ זוסמן, שם, עמ’ 100.

מצב התלמוד הירושלמי מימות הראשונים עד ימינו

א. תופעת חילופי ושינויי הנוסחאות בין כתבי היד:

עד המצאת הדפוס, הדרך היחידה לעשיית ספרים היתה העתקה ידנית מהמקור לקלף חדש. שיטה זו איטית, מסורבלת, יקרה ומעל לכל בלתי מדוייקת. הסופר הוא בן אנוש וכזוה יכול לטעות בהעתקתו: בכתיבה לא ברורה, בקריאה לא מדוייקת של המקור (מחמת כתיבה לא ברורה של המקור), בדילוג מילה, שורה ואפילו קטע שלם תוך כדי העתקה ועוד מגוון "טעויות סופר" שנעמוד עליהם בהמשך דרכנו. משום כך אין לך טקסט, יהודי או נוכרי שאין בין כתבי היד השונים שלו שינויי וחילופי נוסחאות רבים. כל העתק כתב יד שונה מחברו למרות ששניהם העתיקו אותו החיבור!

בחציה השני של המאה החמש עשרה הומצא הדפוס.² אז עברה מלאכת העתקת הספרים מידי אדם לידי מכונה בכך נפתרו רוב רובן של "טעויות הסופרים".³ המכונה מדפיסה כל העתק בהתאמה מלאה ומדוייקת לחברתה, באותיות קריאות וברורות.⁴

כיום אין לך תלמיד ישיבה שאינו מודע לחילופי הגירסאות שבתלמוד הבבלי. אין כמעט דף גמרא שאין בו התיחסות לשינויי וחילופי גרסאות חשובות פחות וחשובות יותר. הכל מכירים את ה"ג" שברש"י ובתוס', את הגהות הגר"א, ה"ב"ח ומהר"ב רנשבורג המעטרים את גליונות דפי הש"ס. הכל מודעים להשלכות ההלכתיות שיכול שינוי של מילה ולפעמים אות אחת יכול לגרום בעקבותיו. ממילא ברור עד כמה חשובה היא מלאכת בדיקת וברור הנוסחא המדוייקת של כל טקסט הלכתי-תורני.

מלאכת חכמה זו אינה מן הקלות והפשטות ולא כאן המקום להכנס למכלול השיקולים והדקדוקים אך עמוד שדרתה הוא השוואה מדוייקת בין כתבי היד השונים של כל חיבור. ככל ששרדו והגיעו לידינו יותר כתבי יד כך המלאכה קלה יותר והתוצאות מדוייקות יותר. בהמשך דרכנו נעסוק רבות בפרטי מלאכה זו בעיקר בנוגע לירושלמי. היכולת לבדוק ולברר גרסת הירושלמי היא אחת המטרות העיקריות של שיעורים אלו.

ביחס לתלמוד הבבלי יש בידינו שלל כתבי יד על כל מסכת ומסכת כך שיש בסיס איתן לעבודת השוואה ובדיקה.⁵ הראשון שהחל במלאכת בדיקת והשוואת הנוסחאות שבכתבי היד השונים של הבבלי היה ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ. לפני כמאה ושלושים שנה (בשנים תרכ"ז - תרמ"ז) הוא הוציא את ה"דקדוקי סופרים" בו הוא בדק והשווה את כת"י מינכן, כת"י השלם היחיד של התלמוד הבבלי לנוסח הדפוס וציין את שינויי הנוסחאות. בימינו מפעל זה הולך ונשלם על ידי מכון התלמוד הישראלי.⁶

¹ ההערך הכמעט מוחלט של שינויי נוסח בין ספרי התורה המועתקים עד עצם היום הזה בכתב יד בלבד הינה תופעה ייחודית, מיוחדת וכמעט בבחינת פלא והשגחה פרטית גלויה.

² יוהן גוטנברג, סביבות 1444.

³ בעידן דידן יש טעויות דפוס בעיקר על רקע טעות בהקלדה. מעניין להשוות בין סוגי הטעויות, "טעות מחמת הדומות" אינו רלוונטי, אבל יש לחשוב על "טעות מחמת הקרובות" כלומר בין אותיות הקרובות זו לזו על המקלדת.

⁴ המדפיס הראשון והגדול ביותר לספרים עבריים היה דניאל בומברג, נוצרי ממוצא גרמני שפתח בית דפוס בוונציה. הוא היה הראשון שהדפיס את שני התלמודים (מן התלמוד הבבלי נדפסו עד ימיו רק מסכתות בודדות בלבד) בשנים ר"פ - רפ"ג (1520 - 1523). חלוקת התלמוד והמפרשים (רש"י ותוספות) לדפים כפי שנקבעה במהדורת בומברג נתקבלה בכל הוצאות התלמוד עד ימינו.

⁵ ראה טבלת כתיי לבבלי - האנציקלופדיה העברית, ערך תלמוד בבלי, כרך לב, 1987, עמ' 875 - 878.

⁶ בתשס"ב נדפס הדקדוקי סופרים מחדש במהדורה מפוארת על ידי הוצאת אור החכמה.

דף השער מתוך דקדוקי סופרים (תרכ"ז – תרמ"ז)

ספר

דקדוקי סופרים

כולל

נוסחאות וגירסאות הנמצאות בתלמוד כתב יד משנת ק"ג לאלף הששי המונח בעיר מינכען בעקד הספרים אשר לממלכת ביערן השונות מנוסחאות התלמוד המצוי בידינו ברפוס

עם הגהות נקראות

דברי סופרים

כוללים

נוסחאות שונות מגמרא כתב יד הנמצא בעקד ספרי הבאדלעיאנא באקספרד ומדפוסים הראשונים מגמרא משניות ועין יעקב, והערות לברר את הנוסחא הישרה על פי דברי הראשונים ו"ל וע"פ שקול הדעת הישר

סאת

רפאל נתן נטע במו"ה שלמה זלקינד ראבינאוויטץ.

נדפס מחדש על ידי :

במ"ס ראדא"ל
מאנטרעאל, קאנאדע

במ"ס ירושלים
ברוקלין, נ. י.

מעין החכמה
ירושלים תובכ"א

שנת תש"ך לפ"ק

נדפס מחדש עם הוספות בהוצאת "אור החכמה", תשס"ב.

(ס"י) ראובן (ושמעון דחננו) הילכתא (ק) ראובן הלכתא יופי עפצי [בשטרין] יופי (ופרעי פלוני ופלוני) עפצי דהיטטחא [סימן]:
 (סיטראי) בהיטטחא (כבי חרי):
 כי (פרעתין פרעין לי) באפי ראובן: (ה) כי [פרעת לי פרען] באפי ראובן:
 באפי (חרי מעלמא) אמר אביי (סהדי אחריני) אמר אביי באפי באפי (בי חרי א"ל באפי בי חרי) (סהדי הא) [פרעיה]:
 פרעיה:
 להכי קא"ל (באפי) ראובן: ליחא:
 פרעיה ובין דיליה לדיליה איתניסו (ט) פרעיה [באפי סהדי אחריני ואיתנוס]: הנך זווי):
 מיניה (דרך פקדון ואמינא ליהוי (ח) מיניה [ואמינא ליהו] פקדון בידי עד גבאי פקדון עד דמחרטי): דטייחי]:
 (דחדי שקלתינהו מיניה פרעון (ח) [דאין קבלתינהו מיניה הו] פרעון טאי) טעדיא הוי אי) אמרת: אמרת:
 (דחנינן) הלכתא כו' וכולי (הגמרא): (ג) [רגמרינן] הלכתא כו' וכולי [חלמורא]: (אול אייתי) סהדי (דאוופיה ופרעיה) (ג) [אחו] סהדי [ואמרי דאוויף ופרע] אמר א"א (טאי ניעבוד): אביי [אנן אטאן ליסטוך]:
 (רבא אמר) כל האומר: (ד) [אמר רבא]: ליחא:
 א"ל (לא) פרעתיך בפני פלוני: ליחא:
 (סבר) רב ששת (למיטר) הוחוק (ה) [אמר] רב ששת הוחוק כפרן [רבא כפרן (אמר ליה רבא): אמרו]:
 טב. א"ל (לאו) בארבעה ארבעה: * (ו) ליחא:
 אחו (חרי) סהדי (ואמרו) אין: (ו) אחו סהדי [אמרי] אין:
 (אמר רבא הוחוק כפרן) אמר (ח) אמר רמי בר חמא [לא אמר] כל: רב"ח (הא אמרת) כל:

ה ג ה ח

ור"פ משמיה דרבא אמר (המלוה אח חצירו צערים) אין ליחא צכ"י פ': (ק) ומלוה ופרעי כזי חרי נשמטו צטעו: וצכ"י פ' ליחא להסימן: (ר) וצכ"י פ' דח"ל [ללוה] כי [פרעת פרעת לי צפני] רחובן כו' צאפי [סהדי] אמר חזיי צאפי [סהדי] ח"ל צאפי [סהדי] פרע ליה רבא אמר למה לי למימר] רחובן ושמעון דכי היכי דלא לידמיה וכעין זה הוא צרי"ף וצרה"ש: (ש) וצ"ה צרי"ף וצרה"ש וע"ש וצכל הראשונים: (פרעין לי) צכ"י פ' [פרען] צאפי כו': (איתניסו הכך זווי) צכ"י פ' [איתניס ליה למלוה]: (ח) וצ"ה צכ"י פ' וצרי"ף וצרה"ש: (אין) קבולי ליחא צכ"י פ': (ח) וצכ"י פ' [דקבלתינהו] מיניה פרעון מעליא הוי [מחי] אמרת וצ"ה צרה"ש: (ג) וצ"ה צכ"י פ' וצרי"ף וצרה"ש ומלח חלמודא הוא גם צד' הישגים ונשקנה צד' צסיליאה מן הלענוזר: וצכ"י פ' דהא [איכח] חנא כו': (ג) אחו סהדי, וצ"ה צכ"י פ' וצרי"ף וצרה"ש: אכן כו', וצ"ה צכ"י פ' וצחי' הריו"ן מיגש: (ד) [כחומר] לא פרעתי צכ"י פ' [כאלו חומר]: (ה) וצ"ה צכ"י פ' וצרי"ף וצרה"ש: דחיגש [לאו] אדעמיה צכ"י פ' [עניד ליה ולאו] אדעמיה וכחצו הסופר צסיגרא דלישנא מלעיל ל"ד צ': צרי"ף דפוס קוסט' ליחא כל העונדח: (ו) (עפלי), צכ"י פ' [אפלי] ועי' צערוך ערך עפן: (ז) (חרי) סהדי, וכן ליחא צרש"י וצרי"ף וצרה"ש: (ח) וצכ"י פ' הו קיימי [אחא לקמיה דרבא חייביה]

בדורנו, ערער החזון איש על סמכות ומהימנות הנוסח הנמצא בכתבי היד השונים הן של התלמוד והן של הראשונים.

כך למשל כותב החזון איש על כתב יד מינכן:

"ולא די להם במחיקת תיבת בד' ולהחליפו בתיבה בג' אלא שמוחקים עוד ה' תיבות 'ריש ירחא דאייר מעלי שבתא' מפני שליתא בכ"י מינכן [ומפניה עזבו את הגי' של הכ"י שהיה בידי רבותנו ושנתנו דעתם על בחינת גרסאותיו בזמן שכ"י מינכן הנמצא אצלנו אין לו סמכות עד כמה סופר דיקני כתבון] ואשר בפשוטו נראה דהוא השמטת הסופר מריש ירחא לריש ירחא, שהרי בכתב יד כתוב תיבת בד' דאילו ליתא בכ"י מינכן היה הד"ס מביאו, והנה בראו גי' חדשה דלא כגירסתנו ודלא ככ"י מינכן".

ובצורה מפורשת יותר באגרותיו (ח"א סי' לב):

"כ' לפרש הסוגיא... ולהגיה בגמ' ע"פ כת"י מינכן, וכי כל חכמי הדור מזמן הראשונים עד עכשו כולם לא עמדו על האמת, מפני שסופר אחד טעה והוסיף דברים בגמ' מלבו, והכשיל את כל החכמים. ואני לא מהם ולא מהמונם, וכת"י שהיה ביד הראשונים ז"ל מסרו נפשם עליהם, והשגחתו ית' שלא תשתכח תורה מישראל הגינה עליהם, וכשהחלו להדפיס את הגמ' מסרו חכמי הדור נפשם על זיקוקו והגהתו. ואם אמנם לפעמים נהנים מהכת"י לנקות השיבושים המתהווים בהמשך הזמן, אבל דבר שיצא מיד כל רבותינו בלי שום פקפוק - חלילה להרוס. הגע עצמך, בשעה שיש שלשה כת"י לפנינו ושנים שוין, אנו לוקחים את השנים ומניחים את האחד, ומאן לימא לן שלא היה ידוע לבלתי מדוקדק, ובכל אופן הוא בטל כחרס הנשבר נגד הגרסא המקובלת, וכי מפני שהסופר טעה והשמיט איזה תבות, וכדרך הסופרים לטעות מתיבות שוות והשמיט מתיבת... נבנה מגדלים, ואולי כן הוא שהסופר השמיטם ולא מיד חכמים הוא, אבל כשאנו סומכים על הקבלה, תורת רש"י וכל החכמים, ודאי היא התורה, וכמעט שלא ראיתי תועלת להגיע אל האמת ע"י הגירסאות שמחפשים מהגניזות, רק כולם תועלת לעוות משפט ולעקם את האמת, וראוי היה לגונזם, שההפסד יתר על השכר".

ושוב (ח"ב סי' כג):

"יקרתו הגיעני. לא מצאתי בהם חדש. הצילומים מהכ"י אין דרכי להעמיד עליהם, כי לא ידענו מי כתבם ושפיר י"ל דכתב הסופר כמו שהוא רגיל, והדבר ידוע בעיני הלכה שלא לסמוך הרבה על מציאות חדשות, רק על ספרי הפוסקים שנמסרו מדור לדור בלא הפסק".

דומה שדעת החזון איש יחידאית בעולם התורני, כש"הדקדוקי סופרים" נתפרסם לראשונה שיבחו גדולי הדור מפעל זה וראו בו ברכה מרובה:

בהסכמתו לדקדוקי סופרים כותב ר' יוסף שאול הלוי נאטנזאהן בעל שו"ת שואל ומשיב:

"וכבר שלח לידי כמה פעמים הגהות ותיקונים אשר מצא ושמתני מאוד וברכתי עליו ברוך יוצר המאורות כי הוא יהיה לנו לעינים לעמוד על עומק

⁷ הרא"ל (א). ליכטנשטיין, חינוך יהודי ומדעי היהדות - "הילכו שניהם יחדיו", עלון שבות בוגרים, י"א, אלון שבות, תשנ"ח, עמ' 160). הציע הסבר לשינוי זה ביחס לעיסוק בשינויי גירסאות: "כשהופיע הספר 'דקדוקי סופרים', שעניינו נושא [שינויי] גירסאות התלמוד - נושא שהוא, כשלעצמו ודאי כשר וישר - נתקבל מחברו, רנ"ג רבינוביץ, באהדה רבה אצל גדולי ישראל. באמצע המאה הזאת, העלה ה"חזון איש" פקפוקים וספקות לגבי עצם העיסוק בגירסאות. דומני ש"אימוץ" תחום זה על ידי חוקרי מדעי היהדות, גרם לא מעט לתחושה ש"יש להתרחק מזה".

כוונת הש"ס ע"פ הגרסות החדשות הנמצאות שם גם בחלוף שמות התנאים והאמוראים ומאד שמח לבי בזה כי תורת אמת בפיו...לא יאומן כי יסופר כי מלאכה גדולה עשה בזה והתועליות הגדולות אשר יצאו מזה אם בשמות התנאים והאמוראים אשר נמצאו בהשינוים...ולבי אומר לי אם היו רואים השינוים האלה הנמצאים בכ"י וראשונים היו שמחים לקראתם כי כל איש אשר התורה שמה קן בלבבו ואשר עזרו ה' לעמוד על דברי תורה באמת ולחבב כל דברי סופרים ישמח לבו בראותו כל אלה מוכן לפניו...כ"ז כתבתי למען הראות התועליות היוצאות מן העתקת החילופים שבש"ס כ"י הנ"ל וכלי ספק ימצא כל מעיין דברים יקרים".⁸

נראה שגם בזמנו חש או חשש ר' נתן נטע רבינוביץ לרתיעה מהחדשנות שבמפעלו וכך הוא כותב בכרך של מסכת ביצה:

"אע"פ שאמרו חזקה אין העדים חותמין על השטר אלא א"כ נעשה בגדול מכ"ש גאוני הדור צדיקים וישרים שבודאי לא הסכימו על דבר טרם בחנו אותו לאשורו, מ"מ אמרתי אינו דומה חלק הראשון שעוד הספר בכתב יד ואין העין שולטת בו כל כך לחלק זה שכבר יצא ממנו ספר בדפוס ועיני המעיין מישרים יחזה בו טובו ושויו ויקר ערכו ע"כ חזרתי ושאלתי להרבנים הגאונים יחי ממכירי וידידי אשר ידעתי כי שמו עינם בספרי וראו בו הרבה ענינים איך מצא ספרי חן בעיניהם ומה רבותינו אומרים עליו ואני מדפיס פה את דבריהם אשר כתבו אלי בדבר"

הרב יוסף שאול הלוי נאטענזאהן עונה לו (לכוב יום א' וירא תרכט ט' מרחשון):

"הנה יד שלוחה אלי מידידי ורב חביבי הרב המאור הגדול סוקר בעין פקוחות ובחכמה טוחות בבבלי משוטט ברווחות עיניו כיונים על אפיקי הש"ס מו"ה רפאל נטע ראבינאוויטץ נ"י שני באגען על מס' ביצה וראה ראיתי כי הוסיף חכמה וטוב בהערות נכונות על כל תיבה ותיבה באותיות ונקודות הוא מגדיל ומרבה חכמה ותעודות ולו היה בדורות שלפנינו אשר כרעו רבצו כארי על ספרי התלמוד ובדקו בחורין ובסדקין למצוא מקום כמו הגאון מוהרי"ב וסייעתו ז"ל אשר היו סופרים ומונים כל אות ואות היו שמחים לקראתו וברוך היו אומרים לעומתו אשרינו שזכינו לשיחתו, אמנם גם בדורינו אלה עוד השאיר לנו השם שרידי השם אשר התורה מצאה קן בלבבם המה ישמחו ויפארו את כל מעשיו ויקבלו דבריו באהבה, יתן ה' ויזכהו לגמור את הדבר, הפעם אודה ה' גם אנכי הרהבתי בנפשו עוז לתת עיניו ולבו על זה אלה דברי הכותב והחותם לכבוד התורה ולומדיה".

דברים דומים כותב ר' יעקב עטלינגר (בעל "ערוך לנר" ושו"ת "בנין ציון") בהסכמתו לדקדוקי סופרים.⁹ ל"דקדוקי סופרים" יש גם הסכמה של ר' שלמה קלוגער ור' יצחק אלחנן.

בתקופת הדקדוקי סופרים השתמשו בו הרד"צ הופמן בשו"ת "מלמד להועיל". בדורנו יש כמה שותי"ם המזכירים אותו: "הר צבי", "קול מבשר", "שרידי אש" ו"ביע אומר".

⁸ חיפשתי בשו"ת שואל ומשיב אם הוא באמת עושה שימוש בדקדוקי סופרים אך לא מצאתי אף התייחסות אחת לחיבור זה. לממצא זה אין משמעות שכן החיפוש נעשה בעזרת פרויקט השו"ת של בר-אילן (גירסא 10) שם יש רק ג' החלקים הראשונים של השואל ומשיב שנדפסו בלמברג תרכ"ג, כלומר לפני שספר דקדוקי סופרים בכלל הופיע. הסכמת השואל ומשיב על הדקדוקי סופרים נכתב בתרכ"ז.

⁹ חיפשתי גם בבנין ציון (שני החלקים) ולא מצאתי אף איזכור של הדקדוקי סופרים. גם כאן יש לציין שמתוך 362 התשובות שבבנין ציון רק 28 תשובות נושאות תאריך מתרכ"ז ועד תרל"א (כלומר השנים בהם הוצאת הדקדוקי סופרים היתה בראשיתה) כך שמשתיקה זו גם אין ראיה. בשו"ת בנין ציון החדשות סי' קנ"ב הוא כן דן על נוסח כתי"א אחר על מסכת ברכות: "אכן בספר בית נתן שנדפס מחדש שבו הובאו הגהות על פי גמרא כ"י ישן נושן נאמר שבגמרא כ"י כתוב גם בברכות כמו במגילה נותמהתי על הצל"ח שהביא בברכות מה שכתב הרמב"ם (בפ"ט מה' תפלה) מי שאמר בתחנונים מי שריחם על קן צפור וכו' או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום א' משתקין אותו וכתב על זה הנה הוסיף הרמב"ם מצות אותו ואת בנו שאינו שנוי במשנה ואמנם הוא בירושלמי כאן עב"ל ולמה לו להביא מירושלמי כיון דגם בגמרא שלו כתוב במגילה כן משתקין אותו ולפי הגמרא כ"י גם בברכות כתוב כן".

י. שפיגל בספרו דן בשיטת החזון איש לגופו של עניין להלן עיקרי דבריו:¹⁰

בין יתר דבריו העלה החזון איש שני טיעונים:

א. ייתכן שכי"מ היה נחשב בזמנו לכ"י משובש, ולפיכך בטלודו.

רננ"ר בריש דקדוקי סופרים לברכות תיאר את כ"מ וכתב שהסופר אכן לא היה ת"ח, ולכן בכל השיבושים שיש בכתב היד לא הגיה הסופר אלא שני מקומות בלבד ואף בהם העיד על מיעוט ידיעתו. מאידך כ"מ היה ברשותו של ת"ח והוא ר' יהוספיה בנימין קרובו של הר"ש מקינן שלמד בו הרבה שנים, ומילא את גליונותיו בגירסאות והערות. אין לקבל את טענת החזון איש כי כ"מ לא הוגה ולא עבר תחת שבט תלמידי חכמים. אדרבה, על כ"מ ניתן ליישם את דברי החזון איש עצמו "וכת"י שהיה ביד הראשונים מסרו נפשם עליהם, והשגחתו ית' שלא תשתכח תורה מישראל הגינה עליהם".

ב. נוסח הדפוס קרוב לנוסח הראשונים, כי חכמי הדורות מסרו נפשם על הדיוק בהדפסה ובכך שמרו על הנוסח.

בנוגע לטיב ואיכות הגהת התלמוד עם הבאתו לדפוס מתברר שקשה לומר כדברי החזון איש כי "חכמי הדורות מסרו נפשם על הדיוק בהדפסה ובכך שמרו על הנוסח". המדפיסים לא נהגו בצורה שווה. יש שהקפידו על הגהה ויש שלא הקפידו על הגהה כל עיקר. מדפיסי שונצינו, שהדפיסו התלמוד לראשונה העסיקו מגיהים, אלא שחלקם אינם חכמים ידועים, ולולא שרשמו את שמם כמגיהים, ספק רב אם היו ידועים לאחר מכן. גם חכמים ידועים שעבדו בהגהה כגון ר' דוד פיצייגטון, לא יכלו לעשות את מלאכתם נאמנה לגודל המעמסה שהוטלה עליהם. מעיר רננ"ר:

"ואם כי היה מופלג בתורה, עם כל זה נטל רשות לעצמו להגיה יותר מן המדה הדרושה... והגיה ותיקן את כתב היד של מסכת גדולה זאת עם פי' רש"י ותוספות במשך של שני חדשים, אשר כמעט שהוא דבר בלתי אפשרי. ובאמת נראה, שנעלמו ונשמטו ממנו דברים בכמה מקומות".

דומה כי בימינו תפיסת והיסוסי החזון איש לא נתקבלו במלואם. חשיבות הגירסאות והניסוחים השונים והעיסוק בהם מוכר היטב גם בעולם הישיבות כפי שמוכיח ילקוט שנויי נוסחאות שהוכן בעמל רב ברמב"ם מהדורת פרנקל. וכן בספר המפתח וילקוט שנויי נוסחאות עמ"ס ב"ק במהדורת פרנקל. ועוד מפעלים דומים.¹¹

מצב כתבי היד של התלמוד הירושלמי וטיב נוסחם

הדיון עד כה נסוב על כתבי יד ודפוס התלמוד הבבלי. המצב בנוגע לתלמוד הירושלמי שונה לחלוטין כאן אנו עומדים בפני שממה כמעט מוחלטת בכל המובנים.

בפרק הראשון עמדנו על הגורמים למיעוט העיסוק בירושלמי ולהתעלמות הכמעט גמורה ממנו החל מתקופת הגאונים. לעובדה זו השלכות מרחיקות לכת על טיב וכמות כתבי יד הירושלמי.

1. טפסים של ירושלמי נדירים:

מבחינה כמותית, לעומת שפע ושלל כתבי יד העומדים לרשותנו בנוגע לבבלי לצרכי השוואה ובדיקה. המצב בנוגע לתלמוד הירושלמי שונה לחלוטין, כאן אנחנו עומדים מול שוקת שבורה במדבר ושממה. תפוצת הירושלמי בכל תפוצות ישראל כבר בימי הביניים

¹⁰ י. שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים, בר אילן, תשנ"ו, עמ' 488 – 495.

¹¹ לעניין הלימוד בעולם הישיבות ללא הזקקות לשנו"ס ראה: א. ארנד, חוויה או דיוק, עלון שבות 121, תשמ"ח, עמ' 111 – 118.

הייתה מצומצמת ונדירה, כך עולה בצורה ברורה מספרות הראשונים של אותה תקופה. רק מעטים עסקו בו באופן ישיר וגדולי הראשונים מתלוננים על העדר טפסים של החיבור:

הר"י הזקן, שהיה מגדולי בעלי הירושלמי בין בעלי התוספות הצרפתיים, כותב באחת מתשובותיו (שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן קעד):

"ישמח מורי וגאוני, קדוש ישראל יתן לאל ידי להעתיק ולהתבונן בתשובת רבינו יצחק ב"ר שמואל... וזה ימים רבים ששמעתי מפי הרב ר' יוסף ב"ר משה מטרורש על המנהג שנוהגים עכשיו שלוקחים גתות בעוטות בעצים ובמקלות כמו שמביאים אותם מן הכרם... כי היה חושש משום דגרט בירושלמי על מתניתן דלוקחין גת בעוטה. והוא שלא העלים ישראל עיניו יש לחוש שמא המשיך. וכשנאמרו לי הדברים לא היה לי ירושלמי דע"ז בידי. ותמהתי האיך אפשר שתחוש המשנה בהעלמת עין שמא המשיכו גוי הא אפילו התחיל לימשך אינו נעשה יין נסך עד שירד לבור... ולאחר שבא ירושלמי לידי עיונתי בו וראיתי שכתוב בו הלכה לוקחין גת בעוטה מן הנכרי אע"פ וכו' וכן תני ר' חייא רבה והוא שלא העלים ישראל עיניו ממנו".

ר' אליעזר ממיץ, בעל ספר יראים, כותב בתשובה (ראבי"ה, ח"א, סי' שצג, עמ' 450):

"ומה שהביא אדוני הרב מירושלמי דאמרינן והלא רבן גמליאל הוא, ירושלמי של עירובין אין בידי".

עד כדי כך הגיעו הדברים שבימינו יש לנו, בחסד ה', כתב יד אחד ויחיד של הירושלמי הידוע כ"כתב יד ליידין" על שם מיקומו היום באוניברסיטה בעיר ליידין, הולנד. מעבר לזה כמעט אין לנו כלום מהירושלמי. כתב יד ליידין (להלן: כ"ל) עצמו חסר ומשובש ועל טיבו נעמוד בעז"ה בהמשך דברינו.

בהצהרה סוחפת וגורפת קובע זוסמן:

"בכל ספרות חז"ל הקלאסית כולה – משנה, תוספתא, מדרשי הלכה, תלמוד בבלי ומדרשי אגדה – אין לך עוד חיבור התלוי כל כולו בכתב יד אחד ויחיד כדוגמת תלותו של התלמוד הירושלמי בכ"י ליידין. זהו כתב היד היחיד ששמר לנו על התלמוד הירושלמי בשלמותו. ואין זה רחוק שעצם השתמרותו וקיומו של התלמוד הירושלמי בזמן החדש תלוי בכ"י ליידין – שהרי אלמלא הוא, ספק אם תלמוד זה היה מגיע בכלל לדפוס, ודרכו אלינו".¹²

אם נרצה היום לברר נוסחא או גירסא בעייתית בירושלמי כמעט ואין מקום אליו נוכל לפנות – אין למה להשוות. רק בדורות האחרונים ממש נתגלו כמה שרידי קטעי ירושלמי זעיר פה זעיר שם. על קטעי ירושלמי וחילופים אחרים אפשריים נעמוד בעז"ה באחד הפרקים הבאים.

2. כתבי יד של התלמוד ירושלמי משובשים:

מבחינה איכותית, מחמת מיעוט העיסוק בו, המצב הטקסטואלי של הירושלמי משובש ומקולקל לאין ערוך מהבבלי. כבר בתקופת הראשונים אנו מוצאים אותם מתלוננים ומבכים את מצבו המשובש והמקולקל של נוסח הירושלמי. אתן כמה דוגמאות ממרכזים שונים בימי הביניים:

בפרובנס, הראב"ד בהשגה מפורסמת (הל' מעשר שני ונטע רבעי א/ו) משיג על רקע זה על הרמב"ם:

¹² יעקב זוסמן, מבוא, עמ' ט, בתוך: תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, תשס"א.

"וכמה אני תמה על זה המחבר שסבר להורות מתוך התוספתא ומן הירושלמי ולא עלתה בידו כי אין התוספתא והירושלמי אצלינו מתוקנים כל צרכן ולא מספיקים כל הצורך...ומי יורה דעה ומי יבין שמועה אף כי מצא ספרים משובשים איך יורה".
"א"א הירושלמי שהעתיק ממנו משובש ודבריו איך יהיו מתוקנים".

באשכנז, תוספות (יבמות קד. ד"ה מר סבר) "מרים ידיים" בייאוש מנוסח הירושלמי

"ובירושלמי בפרק אחד דיני ממונות גרסינן...דומה שהוא טעות...אלא גרסינן איפכא...והרבה דברים יש בירושלמי שצריך להפכם".

בספרד המעטירה, הרשב"א (שבת ז. ד"ה הא דאמר) מתלבט בחידושו מפאת נוסח מסופק בירושלמי:

"ואולי אפילו באצטבא שאינה גבוהה שלשה קאמר...אלא שמצאתי בירושלמי בהפך מזה...ועדיין אני אומר כי יש שיבוש בגירסת הירושלמי ובשאינן גבוהין היא...וצריך עיון".

אלו רק כמה דוגמאות מני רבות מכל גווני הקשת של מרכזי תורה בימי הביניים. מצב זה לא השתפר ואנו מוצאים את חכמי דורנו כותבים ברוח דומה:

"כבר נודע בין לומדי תורה שהירושלמי אצלנו הנהו משובש למאד, ובאשמת המעתיקים נלקה בחסר ויתיר; וכמעט לא נגזם אם נאמר שאין בו שורה שלמה נקיה מטעות סופרים, ויותר ידאב לב כל המוקיר תורתנו וספרותנו על כי לא ימצא בבתי עקד הספרים כתב יד מהירושלמי שממנו היה אפשר להגיה את הירושלמי שלנו משובשיו...כמה רחוק גורל התלמוד ירושלמי מגורל הגמרא הבבלית, הכל תלוי במזל ואפילו ס"ת שבהיכלו ותחת אשר הש"ס בבלי הוגה ומבואר מדור דור וארזי הלבנון אדירי התורה שקדו עליו ויגעו תמיד לנקותו משגיאות וטעויות סופרים וגם כמה כתבי יד נמצאו ממנו באוצרות הספרים, והנהו נדפס תמיד בדפוסים יפים ונחמדים הנה הירושלמי זה זמן כביר נעזב מכל באין מאיר דרכו והתמעטו הלומדים אותו".

בער רטנר בהקדמתו לאהבת ציון וירושלים (מסכת ברכות).

"הנה ידוע לכל מי שעיין אף לעתים רחוקות בירושלמי, שהירושלמי שלפנינו משובש עד להשתוממות, וכמעט שהפרוץ מרובה על העומד והסתום על המפורש. וכבר צווחו רבותינו הראשונים ז"ל שכתבי יד הירושלמי מלאים חרולים וקמשונים, שהסופרים משלו בו ממשלה בלי מצרים ועשו בו כאדם העושה בתוך שלו".

ש. ליברמן בפתיחה לחיבורו "על הירושלמי".

זוסמן מוסיף כי שתי בעיות אלו עצמן מחריפות את בעית הירושלמי ככדור שלג:

"ואכן שתיים אלה: חזקתו של הירושלמי שנוסחו משובש, ונדירותם של טופסי הירושלמי, שעל פיהם אפשר היה לדחות או לאשר את שנראה להיות משובש - הן הן שהיו בעוכריו מאז ועד היום...ראשונים ואחרונים מרשים לעצמם להתעלם מן הירושלמי או להגיהו ולשבשו ככל העולה על רוחם - משום שהרי כלשונו של הראב"ד: "אין התוספתא והירושלמי אצלינו מתוקנים כל צרכן...ומי יורה דעה ומי יבין שמועה" (השגות הל' שמו"י א/י) ולכן אין לסמוך עליו; או שיש להגיהו, כהצעתו במקום אחר: "ושמא טעות [סופר] היא כשאר טעויות הרבה שבו - ואפשר שהוא בהיפך". תודעה זו חדרה והשתלטה על כל

העוסקים בירושלמי, ראשונים ואחרונים, ומרגלא בפומייהו לשונות של דחייה בקש...וברור שחוסר הבטחון בנוסח הטקסט גרם לרפיון ידיים.¹³

בתקופת הגאונים המגמה הייתה למעט בשימוש בירושלמי כמקור לימודי הלכתי. הזלזול ומיעוט העיסוק בו גרמו לכך שהוא הפך לחיבור איזוטרי, נדיר ולכן משובש. בתקופה מאוחרת יותר בזמן הראשונים והאחרונים כשכבר רצו להתעסק בו הגלגל התהפך – שיבושו ונדירותו מנעו את השימוש בו.

מעבר לשתי הבעיות הטכניות שנידונו עד כה: כמות ואיכות כתבי היד. יש עוד שתי בעיות מהותיות יותר הנוגעות לתוכנו המקורי של הירושלמי בלימוד וגורמות לקשיים בלימוד והבנת הירושלמי גם אחרי שמתגברים על מסוכת השיבושים. שתי בעיות אלו כרוכות זו בזו:

3. העדר פרשנות לירושלמי:

זכה הבבלי שגדולי עולם טיפחו וטיפלו בו בקביעות ומעולם לא פסק מפי החכמים ותלמידיהם. כבר מלידתו חיברו לו באורים ופרושים למכביר על כל מסכת ומסכת. אין לך מסכת מן התלמוד הבבלי שאין עליה כמה וכמה מפרשים מתקופת הגאונים והראשונים.¹⁴ אבוהון דכולהון רש"י. אינו דומה לימוד סוגיא בבליית עם פירוש רש"י המוביל אותנו לחוף מבטחים אף בסוגיות הסבוכות ביותר ללימוד סוגיא בבליית ללא רש"י. צא וראה מה רב ההבדל בין לימוד מסכת בבא בתרא עד דף כט (עד שם הגיע פירושו של רש"י) ללימודו אחרי דף כט (שם אין רש"י אלא רשב"ם).

לא כן גורל הירושלמי, ערום ועריה הוא נולד וכך נשאר עד שכמעט ונתקיימו בו דברי הנביא יחזקאל (טז/ד-ה):

”וּמִלְדוֹתַיךָ בְּיוֹם הַוָּלָדֶת אֶתְךָ לֹא כָרַת שְׂרָךְ וּבָמִים לֹא רָחַצְתָּ לְמַשְׁעֵי וְהַמְלִיחַ לֹא הִמְלַחְתָּ וְהַחֲתָל לֹא חֲתַלְתָּ. לֹא חָסָה עֲלֶיךָ עֵינַי לַעֲשׂוֹת לְךָ אֶחָת מֵאֵלֶּה לְחַמְלָה עֲלֶיךָ וְתִשְׁלַכְנִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֵעַל נַפְשְׁךָ בְּיוֹם הַוָּלָדֶת אֶתְךָ.”

לא זכינו אף לא לפירוש אחד שיטתי של הגאונים או הראשונים על כל התלמוד הירושלמי. אמנם מעט מן המעט זעיר פה זעיר שם שמענו ופחות מזה מצאנו ראשונים שפירשו מסכת או מסכתות מן התלמוד הירושלמי. שאל ליברמן במאמרו: “משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי” סוקר את המעט שיש בתחום זה.¹⁵

אם את הבבלי קשה ללמוד ללא ידם התומכת של הראשונים, על אחת כמה וכמה יקשה ללמוד ירושלמי שם אין לנו מאומה מדבריהם.

בהמשך נעמוד על דרך בה ניתן להפיק מתוך פרשנות הגאונים והראשונים על הבבלי מעין פירוש ראשונים העשוי טלאים טלאים על הירושלמי.

4. העדר מסורת לירושלמי:

העדר עיסוק לימוד ופרשנות רציפה של הירושלמי גורר בעקבותיו בעיה גדולה מכולם והוא העדר מסורת רציפה בהבנת הירושלמי.

כל יצירה כתובה תהא אשר תהא, נכתבת בזמן ובמקום נתון לפי כללי הכתיבה והמציאות הקיימים באותה תקופה ובהתאם לאוירה האינטלקטואלית השוררת. דברים הפשוטים ומובנים במקום ותקופה אחת אין להם כל מובן או משמעות במקום ובזמן אחר. דרך משל בעוד דור או שניים כשכבר לא יהיו שעוני מחוגים אלא רק שעונים דיגיטלים מי ידע את פשר

¹³ י. זוסמן, “כתבי לידן של הירושלמי”, ספר השנה בר אילן, תשנ”ה, עמ’ 205.

¹⁴ לשם התרשמות ראה: הרב מ. כשר, שרי האלף, תשל”ט, ח”א, מחלקה רביעית, עמ’ קסה-שמה.

¹⁵ נדפס שוב ב”מחקרים בתורת ארץ ישראל”, ירושלים תשנ”א, עמ’ 296 – 328.

המושג "בכיוון השעון" או "נגד כיוון השעון"?! הביטוי העממי "חבל על הזמן" בימינו קיבל משמעות הפוכה לחלוטין ממשמעו לפני מעט שנים.

אשר על כן כל יצירה כתובה חייבת שתהיה לה תורה שבעל פה חיה הצמודה לה שתוכל להעביר דקויות אלו לדורות שאחריה. התורה שבעל פה קיימת בעצם העברת השימוש במלים, בעצם שמירתה ולימודה של הלשון. כל מילה כתובה יש להסבירה לבני הדורות הבאים. במלים שכיחות ופשוטות בשפה נעשה הדבר מבלי משים בעצם העברת הדיבור החי מדור לדור. אולם מלים נדירות יותר טעונות ביאור והסבר. אפילו בחברה השמרנית ביותר חלה התפתחות בלשון, ועל כן דברים הכתובים בתקופה מסוימת צריכים הסבר ידוע בתקופה אחרת – לא רק להבנת המילים אלא גם ובעיקר להבנת הרעיון וההגיון שמאחורי הדברים.

אם כך הם הדברים בנוגע לכל יצירה כתובה, על אחת כמה וכמה שהדברים נכונים כשמדובר על יצירה משפטית הלכתית דתית כמו הירושלמי הרווי מושגים ומונחים מקצועיים.

לתלמוד הבבלי מתלווה, בזכות העיסוק והפרשנות הרציפה, באופן כמעט בלתי מודע מסורת שלמה של תורה שבעל פה. אנחנו יודעים ומבינים היטב כמעט כל ביטוי בבבלי האם זו שאלה או תשובה, קושיא או הצבת עובדה. כביכול אנחנו יכולים לחוש היטב את מצבי הרוח של הבבלי. מסוגלים אנו לשים את האצבע ולהרגיש את הדופק החם והחי של זרם הבבלי.

בירושלמי החוט המשולש נותק. אין לנו רצף של מסירה ומסורת בנוגע לירושלמי. במשך תקופה של למעלה מחמש מאות שנה מחתימתו בסוף המאה הרביעית אין אנו יודעים כמעט מאומה על הירושלמי. ידיעות ממשיות אודות הירושלמי מגיעות אלינו רק החל מסוף המאה העשירית (ר' חננאל) ואילך וגם אז רק בקילוח דק מאוד.

בלי מסורת פירוש וביאור אנחנו מגששים כסומים באפילה. הטרמינולוגיה הבסיסית שכה נחוצה לניווט בשטח איננה. כאילו כל השלטים והתמרורים הוסרו ממערכת הכבישים.

נוסח, טרמינולוגיה ופרשנות - אלו האתגרים הגדולים הראשונים בכל נסיון להתמודד עם התלמוד הירושלמי. הכרת הבעיות בתחומים השונים, ודרכים ושיטות להתמודד איתן הם בבחינת עיקר שצריך תלמיד ירושלמי לידע אותם תחילת הכל. בלי שאדם מודע לבעיות אלו יקשה עליו פי כמה לגשת ללימוד פורה ומוצלח של הירושלמי.

כתב יד ליידין, דפוס ונציה והבאים אחריו

בפרק הקודם סקרנו באופן כללי את הבעיות והקשיים הנצבים בפני הבאים בשערי לימוד הירושלמי. ברצוני לסקור כעת ביתר פירוט מה בכל זאת יש לנו בנוגע לכתבי יד של הירושלמי:

כתב יד ליידין (כ"ל) (Cod. Scal. 3) Codex Scaligeranius 3

על חשיבותו של כ"ל עמדנו בפרק הקודם וציטטנו את דבריו של זוסמן:

"בכל ספרות חז"ל הקלאסית כולה – משנה, תוספתא, מדרשי הלכה, תלמוד בבלי ומדרשי אגדה – אין לך עוד חיבור התלוי כל כולו בכתב יד אחד ויחיד כדוגמת תלותו של התלמוד הירושלמי בכ"ל ליידין. זהו כתב היד היחיד ששמר לנו על התלמוד הירושלמי בשלמותו. ואין זה רחוק שעצם השתמרותו וקיומו של התלמוד הירושלמי בזמן החדש תלוי בכ"ל ליידין – שהרי אלמלא הוא, ספק אם תלמוד זה היה מגיע בכלל לדפוס, ודרכו אלינו".¹

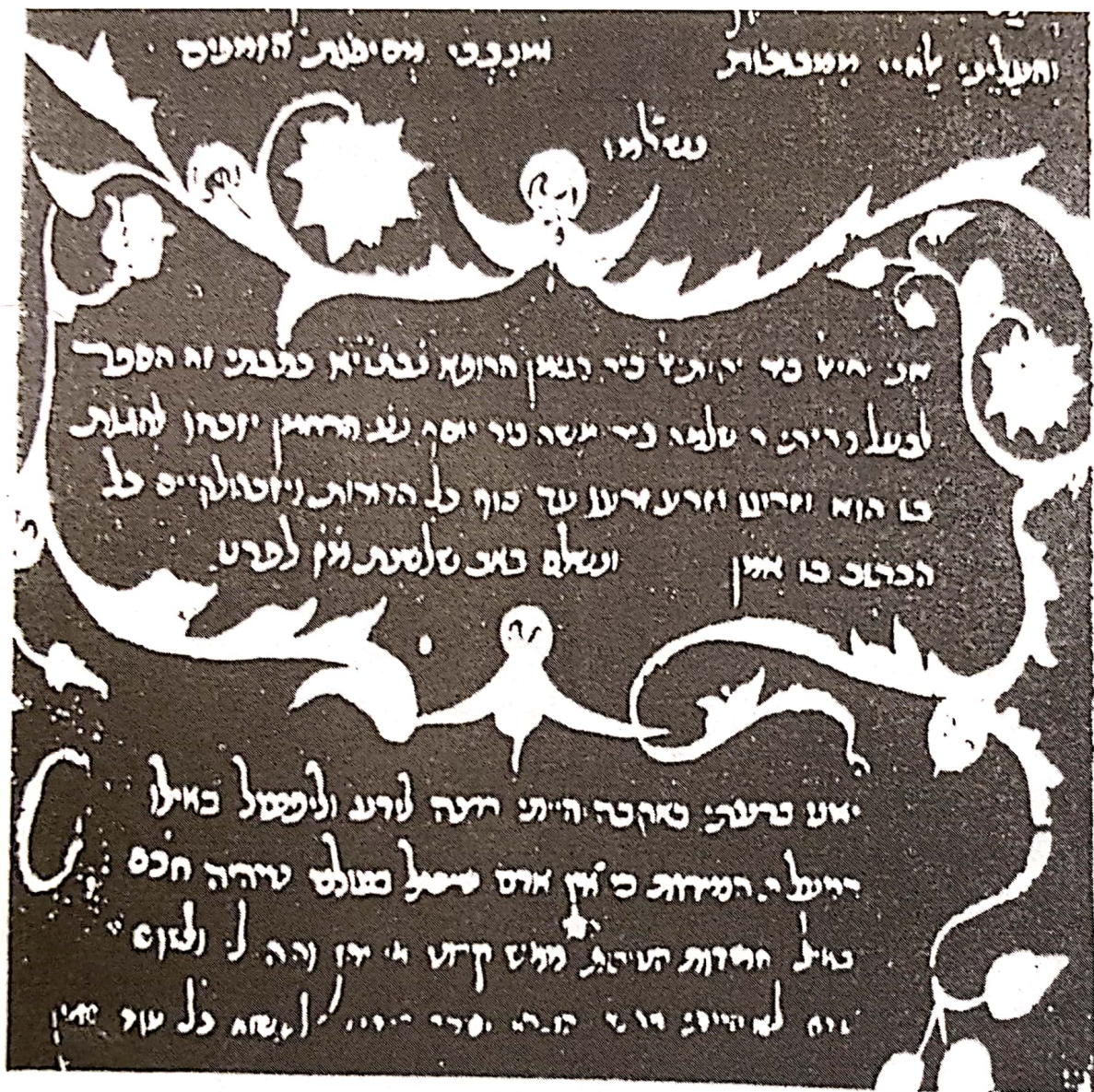
זהו כתב היד היחיד השלם של הירושלמי הקיים בעולם ובזכותו הירושלמי הגיע אלינו, "אין עוד מלבדו", "תולה ארץ על בלימה", "הררים התלויים בשערה" – אין בביטויים אלה הגומה בנוגע לחשיבות כתב היד ותפקידו בהעברת התלמוד הירושלמי אלינו. נעמוד כעת יותר מקרוב על טיבו של כתב יד זה.

זהות הסופר

שם הסופר של כת"י זה מופיע בצורה מאוד ברורה בכמה קולופונים בתוך כתב היד עצמו: יחיאל בר יקותיאל ביר' בנימין הרופא. זה סופר איטלקי ידוע ממשפחת הענוים. אישיות זו מוכרת לנו ממקורות שונים כמחבר וכסופר מעתיק. מצויים בידינו כמה מחיבוריו בהלכה ובמוסר (מעלות המידות או בית המידות) וכן כמה העתקות בכתב ידו. הדמות העולה מעדויות אלו היא של תלמיד חכם ירא שמים הכותב את חיבוריו כדי שיהא חלקו עם מצדיקי הרבים ואין שום סיבה לחשוד בו שעשה מלאכתו רמייה.²

יש שרצו להסיק משהו על מהירות ההעתקה שלו שבודאי הייתה מולידה הרבה טעויות סופר ושיבושים. ר' יחיאל בר יקותיאל כתב קולופון בשתי מקומות בהעתקת הירושלמי שלו. הראשונה בסוף סדר מועד (עמ' 728 במהד' צילום) והשניה בסוף סדר נזיקין (עמ' 586 במהד' הצילום). מתוך התאריכים שבשתי המקומות עולה כאילו הצליח ר' יחיאל לכתוב את סדרים נשים ונזיקין בזמן קצר להפליא.

¹ יעקב זוסמן, מבוא, עמ' ט, בתוך: תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, תשס"א.
² לגבי דמותו וטיב עבודתו ראה יעקב זוסמן, מבוא, עמ' כא - כב, בתוך: תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, תשס"א.



צילום עמוד אחרון מכתב-יד המחבר המכיל: סוף השיר המיוסד על חוכן כל המעלות, חתימת המחבר וההקדשה ל"בעל-בריתו", ושנת השלמת כתיבתו, כל אלו נחוגים בתוך מסגרת מצוירת פרחים מסביב. אחרי המסגרת המצויירת הזאת, רשם "בעל-בריתו" של המחבר ז"ל ארבע שורות, ובהן מאחל לעצמו "לידע ולפעול באלה המדות". הכתב הזה שונה מן שאר כתב-היד. בעיקר ניכר הדבר בלמ"דים הכמוסות כאגמון ראשן שמאלה.

אהו יחיל ביד יקומה כל בנין חרופה נבתיא
 כתבת זה מספר ירושלמי מסדר זרעים
 ומסדר מושר לו מטחם ביד בנין ביד
 מטחם והעתתנו מספר משוכש וו
 מטטעה הרבה עך מאר ומר
 שיכולתי להכין ולהסכיל הגהתי כו ספי ענינת רעת
 ויודע חט טלא הגעת לתבלית השיבטשים
 והטענות עבב מטאתי כהעתק התם ואפי
 לחסוים לפיכך הקורא כספר הזר
 וימצא בו שיבטשים וטענות ידיעני
 לחטות ואל יתלה סולם עלי והטכ
 כחמיו יסלח זרובי ויעקיני משגיאותי כמה
 שגגיאות מי יכין מנסתרות טקיני
 הדתמן יזכה ל מטחם ביד בנין
 כיד מטחם להגות כן הוא וזכע
 וזרע זרע עך סוף כל הדוחות
 ויקיים עליו ועל זרעו ועל
 זרע זרעו מקרא שכתוב לא ימוש ספר התורה
 חזה מפך הגית כו יומם ולילה למען תג
 תשמור לעשות כל הכתוב בו כי יחז
 תצליח את דרכך ואח תשפיל
 ושאלם כיכ ימים לחודש
 עכט שלטעת חמטת
 חלקים וארכעים ותשעה וארכעים לכריאת
 עולם

הקולופון שבסוף סדר זרעים מועד - ירושלמי כת"י לידן
 חלק זה נשלם בי"ב שבט שנת ה' מט כלומר יום רביעי 15 לינואר 1289

בכתב יד יש ניקוד מעל מילה זו. המילה "נבתיא" עם הניקוד מופיעה גם בקולופון בסוף סדר מועד וגם בקולופון
 בסוף סדר נשים וגם בקולופון בסוף כתיי של "ספר מעלות המידות" בכתב ידו של יהואל בר יקותיאל. בספר ראשי
 תיבות של אברהם יצחק שטערן נמלה זו מופיעה עם פיענוחה: "נבתיא - נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ (תהלים
 כהיג)". כך פיענח גם אפשטיין (או עצ"ם) בדקדוקי ירושלמי עמ' 605.

אפי יחיאל ביר' יקותיאל ביר' בנימן הרופא זבתי' זה הספר ירושלמי
 מסדר נשים וסדר ישועות לר' מנחם ביר' בנימן ביר' מנחם והעתקתו
 מספר משובש ומוטעה הרבה עד מאד ומה שיכולתי להבין ולהשכיל
 הגעתי בו כפי עניות דעתי. ויודע אני שלא הגעתי לתכלית
 השיבושים והטעויות אשר מצאתי סודתן החזו ואפיק
 לחצייס לפיכך הקורא בספר הזה וימצא בו שיבושים
 וטעויות ידיניני לזכות ואל יתלה כולם עלי. וזהו
 ברחמיו יסלח זדוניי וינקיני משגיאותי כמה שני
 שגיאות מי יבין מנסתרות נקיני הרחמן
 יזכה ל' מנחם ביר' בנימן ביר' מנחם להגות
 בו הוא וזרעו וזרעו עד סוף כל
 הדורות ויקיים עליו ועל זרעו ועל
 זרעו זרעו מקרא שכת' לא ימוש
 ספר התורה הזה מפיק והגית
 בו יומם ולילה למען תשמ'
 לעשות כל הכתוב בו כי
 אז תצליח את דרכיך
 ואז תשכיל

ושלם בכ"ה ימים לחודש אדר הראשון שלשנת חמשת
 אלפים ותשעה וארבעים לבריאת עולם

חלק זה נשלם בכ"ה אדר שנת ה' מט כלומר יום חמישי 17 לפברואר 1289
 אני יחיאל ביר' יקותיאל ביר' בנימן הרופא נבתי' זה הספר ירושלמי
 מסדר נשים וסדר ישועות לר' מנחם ביר' בנימן ביר' מנחם והעתקתו
 מספר משובש ומוטעה הרבה עד מאד ומה שיכולתי להבין ולהשכיל
 הגעתי בו כפי עניות דעתי ויודע אני שלא הגעתי לתכלית
 השיבושים והטעויות אשר מצאתי בהעתק ההוא ואפילו
 לחצייס לפיכך הקורא בספר הזה וימצא בו שיבושים
 וטעויות ידיניני לזכות ואל יתלה כולם עלי ואלהינו
 ברחמיו יסלח זדוניי וינקיני משגיאותי כמה שני
 שגיאות מי יבין מנסתרות נקיני הרחמן
 יזכה ל' מנחם ביר' בנימן ביר' מנחם להגות
 בו הוא וזרעו וזרעו עד סוף כל
 הדורות ויקיים עליו ועל זרעו ועל
 זרעו זרעו מקרא שכת' לא ימוש
 ספר התורה הזה מפיק והגית
 בו יומם ולילה למען תשמ'
 לעשות כל הכתוב בו כי
 אז תצליח את דרכיך
 ואז תשכיל

ונשלם בכ"ה ימים לחודש אדר הראשון שלשנת חמשת
 אלפים וארבעים ותשעה וארבעים לבריאת עולם

הקולופון הראשון זהה לשני כמעט לחלוטין, אלא ששם תאריך סיום הכתיבה קודם בכחודש וחצי:

ונשלם בי"ב ימים לחודש
שבט שלשנת חמשת
אלפים ותשעה וארבעים לבריאת
עולם

לפי הקולופון בסוף החלק הראשון, את סדרי זרעים מועד הוא סיים בי"ב שבט. לפי הקולופון שבסוף החלק השני את סדר נשים נזיקין הוא סיים בכ"ה אדר א' של אותה שנה. על פי זה חישוב ליברמן (הירושלמי כפשוטו, מבוא עמ' טו) את מהירות כתיבתו של הסופר: "סדר נשים ונזיקין נכתב על ידו בפחות מחודש וחצי!" וביתר דיוק במבואו לכת"ל: "נמצאנו למדים שהסופר כתב את סדר נשים וסדר נזיקין במשך שלושים ושבעה ימים (אם נוציא את השבתות שבתוך הימים הללו), והיינו כשמנה דפים (שש עשרה עמודים) ליום" (לפי חשבון של 292 דפים שהם 584 עמודים).³

זוסמן, במבואו לכת"ל (הנדפס מחדש על ידי האקדמיה ללשון העברית, תשס"א. עמ' טו הערה 70) מעיר שאין להסיק על מהירות כתיבתו מן הקולופונים:

"לדעת מומחים להפקת כתבי יד בימי הביניים, מהירות כזאת אינה מתקבלת על הדעת. אבל גם עצם ההנחה ששני הסדרים האחרונים הועתקו בין שני התאריכים הנ"ל אינה בטוחה כלל...הסופר החליט להפריד את הכרכים רק בשלב מאוחר יותר, לאחר שהוא היה כבר בעיצומה של העתקת הכרך השני. אין אנו יודעים מתי זה היה, בתחילת סדר נשים או מאוחר יותר, כמעט או בהרבה ולכן אין אנו יודעים היכן הוא עמד בהעתקתו בשעת כתיבת הקולופון הראשון ביום י"ב בשבט. על כל פנים מכאן אין להסיק כלום לא על מהירות הכתיבה ולא על החיפזון בהעתקה".

מהקולופון אנו למדים כמה דברים אחרים: ראשית, תאריך כתיבת כתב היד הוא שנת ה' מ"ט לבריאת העולם, כלומר לפני כשבע מאות שנה בסוף המאה ה-13. על פי תכנת לוח שבפרוייקט השו"ת התאריך המדוייק הוא: יום חמישי, 17 לפברואר, 1289 (התאריך בסוף סדר זרעים מועד הוא יום רביעי, 5 לינואר, 1289).

טיב ואיכות כתב יד ליידין

בקולופון מספר לנו ר' יחיאל שהיה לו רק כתב יד אחד להעתיק מתוכו, "והעתקתיו מספר משובש ומוטעה הרבה עד מאד ומה שיכולתי להבין ולהשכיל הגהתי בו כפי עניות דעתי". יש לברר עד כמה "אביו" של כ"ל היה משובש מצד עצמו וכמה הוסיף ר' יחיאל במודע ושללא במודע, אך אין דיון זה מענייננו כרגע.⁴

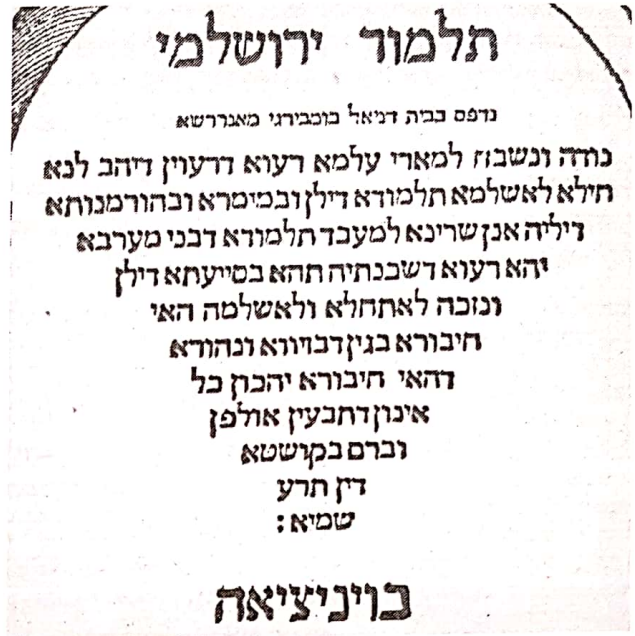
יש לשים לב שמאז חתימת הירושלמי באמצע המאה הרביעית ועד כתב היד היחיד שיש לנו מסוף המאה השלש עשרה עברו למעלה מתשע מאות שנה ובמשך הזמן הזה הרבה מאוד יכול היה לקרות לנוסח הירושלמי בגלגוליו מהעתקה להעתקה.

³ על טיב עבודתו והגהותיו ראה מה שכתב ליברמן במבוא למהדורת תצלום של כת"ל ליידין.
⁴ זוסמן במבואו לכ"ל הנדפס מחדש באקדמיה ללשון העברית טיפל בשאלה זו בהרחבה.

דפוס ונציה

בשנת ה'רפג (1523) נדפס הירושלמי לראשונה בבית הדפוס של דניאל בומברג בוונציה, בספר לא מופיע שנת הדפוס, אבל אין ספק שהוא נדפס בשנת רפ"ג. ר' זכריה פראנקל במבוא הירושלמי שלו עושה חשבון פשוט (קלט ע"א):

בשער הפתיחה לדפוס ונציה אנו קוראים:



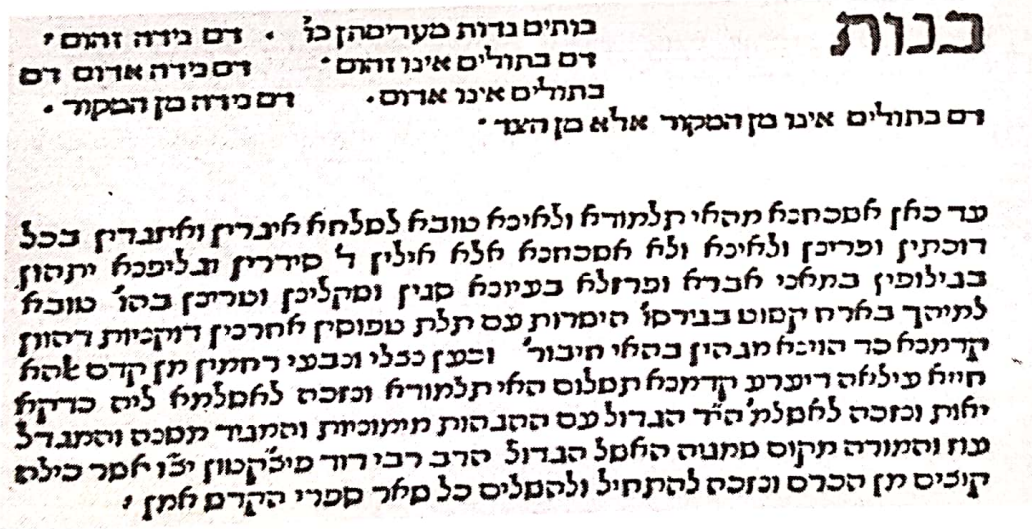
תלמוד ירושלמי

נדפס בבית דניאל בומברג מאנורשא

נודה ונשבח למארי עלמא רעוא דרעוין דיהב לנא חילא לאשלמא תלמודא דילן ובמימרא ובהורמנותא דיליה אנן שרינא למעבד תלמודא דבני מערבא

כלומר, התלמוד הירושלמי נדפס בבית דפוס זה אחר התלמוד הבבלי.

בסוף הספר יש עוד הערה של המדפיסים:



וכען נצלי ונבעי רחמין מן קדם אלהא חייא עילאה דיערע קדמנא תשלום האי תלמודא ונזכה לאשלמא ליה כדקא יאות ונזכה לאשלמ' הי"ד הגדול עם ההגהות מימוניות והמגיד משנה והמגדל עו"ד.

כלומר, התלמוד הירושלמי נדפס לפני הדפסת הרמב"ם בבית הדפוס של בומברג.

יש לנו אם כן מיסגר, הירושלמי נדפס בונציה אחרי הבבלי ולפני הרמב"ם. אנחנו יודעים שהבבלי נדפס בתחילת שנת רפ"ג וכי הרמב"ם שם נדפס ברפ"ד, נמצא כי הירושלמי נדפס ברפ"ג.

במאמר מוסגר: העובדה שעד לשנת רפ"ג לא עלה על דעתו של איש להדפיס את הירושלמי, לא בספרד, לא בפורטוגל, לא בצפון אפריקה, תורכיה או איטליה, בזמן שכבר נדפסו עשרות חיבורים אחרים, מהם במהדורות אחדות (ולא רק מספרות חז"ל הקלאסית – כגון משנה תורה לרמב"ם והטורים חמש הדפסות; סמ"ג שלוש פעמים; רבנו בחיי על התורה ארבע פעמים וכיו"ב עוד) מלמדת על העניין הדל שמצאו בחיבור זה.⁵

שאלה חשובה ביותר היא מה היחס בין כתב יד ליידן ודפוס ויניציאה. האם דפוס ויניציאה נדפס על פי כתב יד ליידן או על פי כתב יד אחר שאבד בינתיים? אם התשובה השניה היא הנכונה כי אז יש לנו שני כתבי יד – כתב יד ליידן ודפוס ונציה המשקף כתב יד אחר (ממנו הדפיסו את הירושלמי). בשאלה זו נתחבטו חוקרי הירושלמי הראשונים:

"לשנה (1858) פרסם שטיינשניידר את הקטלוג שלו לכ"י ליידן, ובעמ' 341 ואילך נתן רשימה קצרה על כ"י זה (Codex Scaligerianus 3), ובהערה 1, עמ' 342, שיער שהירושלמי בדפוס הראשון, הוצ' בומבירגי בד"ו, נדפס ע"פ הכ"י ההוא. לעומת זה סבר פרנקל במבוא הירושלמי (ברעסלויה תר"ל), קמ"ג ע"א, שהתיקונים והגליונות שבכ"ל נלקחו מן הירושלמי ד"ו. אבל בהקדמתו לתלמוד ירושלמי סדר זרעים עם פירושו אהבת ציון (וויצען תרל"ד), עמ' VII, כתב: 'הדפוס הזה' (כלומר, דפוס ויניציאה) 'הוא על פי הכ"י הנמצא בבית עקד הספרים דעיר ליידען במדינת האללאנר'."

היום ברור למעלה מכל ספק שדפוס ויניציאה נדפס ישירות מכ"י ליידן על תיקונו ושיבושיו. יש לכך כמה וכמה הוכחות:

"כולו מתאים לצורתו של כ"י זה עכשיו, אחרי שהוגה, על הגהותיו וגליונותיו. ולא עוד אלא שרשומים בכ"ל אפילו סימני הגליונות שנעשו ע"י המסדרים בד"ו, ולפעמים שינו את מקום הסימן והעבירו אותו למקום אחר וזה גרם לשורות כפולות".

אפשטיין, מדקדוקי ירושלמי, כ"י ליידן, עמ' 257 הערה 1.

"המדפיס הלך לעתים בעקבות כ"ל המוגה גם בטעויות ברורות (ואפילו בכותרות שבראשי העמודים – ראה למשל סנהדרין פרקים א/ח – יא/ח)".

זוסמן, מבוא, תלמוד ירושלמי, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, עמ' כו הערה 167.

"בשולי הקולופון הראשון בסוף סדר מועד מצאתי רשום בגוף כתב היד (אין רואים זאת בצילום הנפוץ) שלושה מספרים, זה מתחת לזה, בספרות ערביות: 283, 49 ו 234. מתברר שרישום זה הוא תרגיל בחשבון; חישוב גיל כתב היד בשנת הדפסתו בויניציאה בשנת רפ"ג (283) פחות שנת כתיבתו בשנת מ"ט (49), והסיכום – גילו של כתב היד: 234 שנה בשעת הכנתו לדפוס. והרישום כנראה בקולמוסו של אותו איש, מגיה הירושלמי המפורסם בויניציאה".

זוסמן, כתב יד ליידן של הירושלמי, בתוך: ספר בר אילן, עמ' 204 תשנ"ה.

⁵ י' זוסמן, מבוא, תלמוד ירושלמי, האקדמיה ללשון העברית, תשס"א, עמ' ט הערה 7.
⁶ שאול ליברמן, מבוא לכת"י ליידן, מהדורת צילום, קדם תשל"א.

מפרופ' זוסמן שמעתי פעם שבכ"ל המקורי ניתן לראות סימני דיו של דפי ד"ו שהונחו על הכתב יד לפני שדפי הדפוס הספיקו להתייבש. דבר המוכיח את עצם מציאותו הפיזית של כת"י ליידין בבית הדפוס. על תופעה זו עמד לראשונה מר מרדכי מישור:

טביעה של דפוס ונציה על גבי כ"י ליידין של הירושלמי:

הרי קוריוז מעבודתנו במילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית. בשעה שעיינתי בתצלום של כ"י ליידין של הירושלמי (התצלום שבידינו צולם מנגאטיב של המקור), משכו את עיני כמה אותיות דפוס חלשות, בדף קח ע"א של כה"י (גדרים פי"א, סוף המשנה – ה"א), על גבי האותיות של 11 השורות התחתונות של העמוד מצד ימין ועל הגיליון הסמוך להן מימין ומלמטה.

אותיות אלו אינן אלא הדפסה של תחילת שורות 1 – 23 של דפוס וינציאה נדרים דף מב ע"א (פ"י מאמצע ה"ב; ע"ב: עד פי"א, כל המשנה).

מציאות אותיות אלו בכ"י ליידין מתפרשת, ככל הנראה, כך: בשעת הדפסתו של דפוס וינציאה נדרים דף מב עמ' א-ב, הניח המדפיס (או המגיה), בהסח הדעת, את הדף הנ"ל של כ"י ליידין – ששימש לו מקור – על גבי סדר האותיות, קודם שתיבש הדיו מעליהן. ולא הספיק לתת את דעתו על כך, עד שקלט הקלף את הדיו ונטבעו עליו מן האותיות הראשונות של 23 השורות העליונות של ע"א.

הסברה שדפוס וינציאה של הירושלמי הועתק מכ"י ליידין אינה צריכה חיזוק (עיין י"נ אפשטיין, תרביץ ה', תרצ"ד, 257). ואעפ"כ נראה לי שהפרט המובא כאן אינו חסר עניין.

מרדכי מישור

כעבור כמה שנים הוסיף אלברט וון דר היידה עוד הערה לדברים אלו:

"לאמיתו של דבר נמצאות בכ"י ליידין הרבה טביעות של אותיות דפוס, מהן די בהירות (כגון בכרך א, דף ריא ע"א, קכט ע"ב, רטז ע"א, רמח ע"א), מהן שכמעט אי אפשר להבחין בהן. אך יש הבדל חשוב בין הטביעה בדף קח לבין הטביעות האחרות. זו נקראת בלי קושי, ואילו אלה טבועות בכתב הפוך שלא ניתן לקריאה אלא באמצעות ראי.

לא קשה להסביר טביעות כאלה והן ידועות מכמה כתבי יד אחרים. כשעלי ההגהה היו מובאים לפני המגיה העלים עצמם עוד היו רטובים (כידוע הנייר היה רטוב בשעת הדפסתו) וגם הדיו שעליהם עוד לא יבשה. לחץ קל של היד או של המרפק של המגיה יכול היה לגרום טביעות (בכתב הפוך!) על דפי כה"י, שכמובן גם כן היה מונח שם לפניו בלשכת המגיהים. זה, או כיוצא בזה, מסתבר לא רק מן הכתב ההפוך של הטביעות אלא גם כן ממראיהן: הן אינן שורות רגילות של עמוד אותיות (כמו בדף קח) אלא טלאים שעל פי רוב קשה לזהותם. טביעה שמצא מר מישור, שהיא ניתנת לקריאה בלי קושי, ראויה אפוא לתשומת לב יותר מן האחרות, מפני שהיא יוצאת מן הכלל".

⁷ קרית ספר, נב, תשל"ח, עמ' 578.

⁸ אלברט וון דר היידה, אותיות דפוס בכתב-יד ליידין של הירושלמי, עלי ספר, י"א, תשמ"ד, עמ' 153 – 154.

וכן תראה כי על דעת דל זעורה ל ימי ולא יוחא בן טור טעמו אמת דב אחד דתנאי
 עמו ל חתן דל יפר טעמו נדמה נדמה לחזר לו ל הילא פטר מתגל חילו טדים
 שחזר לית לא טדים טיט בן עיטוי טעמו זע זע ארחץ זע לא ארחץ זע זקטקט זע לא זקטקט
 טחן זע ל יוס זע
 זע
 זע
 זע
 זע
 זע
 זע

נדדים פרק י"א, עמ' 194 מהדורת צילום

וכן תראה כי על דעת דל זעורה ל ימי ולא יוחא בן טור טעמו אמת דב אחד דתנאי
 עמו ל חתן דל יפר טעמו נדמה נדמה לחזר לו ל הילא פטר מתגל חילו טדים
 שחזר לית לא טדים טיט בן עיטוי טעמו זע זע ארחץ זע לא ארחץ זע זקטקט זע לא זקטקט
 טחן זע ל יוס זע
 זע
 זע
 זע
 זע

181

שביעית פרק תשיעי, עמ' 181 מהדורת צילום

במהדורת הצילום אותיות אלו נראות בקושי רב, ד"ר בנימין אליצור הואיל בטובו לספק לי צילום איכותי יותר של
 עמוד זה. עוד הוסיף שיש בידיו רשימה כמעט מלאה של המוקומות בכ"ל בהם ניכרים רישומי אותיות דפוס. (אני
 מצאתי יומא פרק שמיני, עמ' 523 נדדים פרק שישי, עמ' 180 מהדורת צילום).

האותיות שבצילום השני נראות כצורת אותיות השונה משל ירושלמי ד"ו, זה נראה כאותיות בכתב רש"י וגם זה מופיע בכתב מראה.

כעת שאנו יודעים שד"ו לקוח מכתב"ל המוגה"י יש לשאול שאלה נוספת – כל אותן הגהות והוספות שבשולי כ"ל מה מקורן ומה ערכן כעדי נוסח?

מגיהי כתב יד ליורן

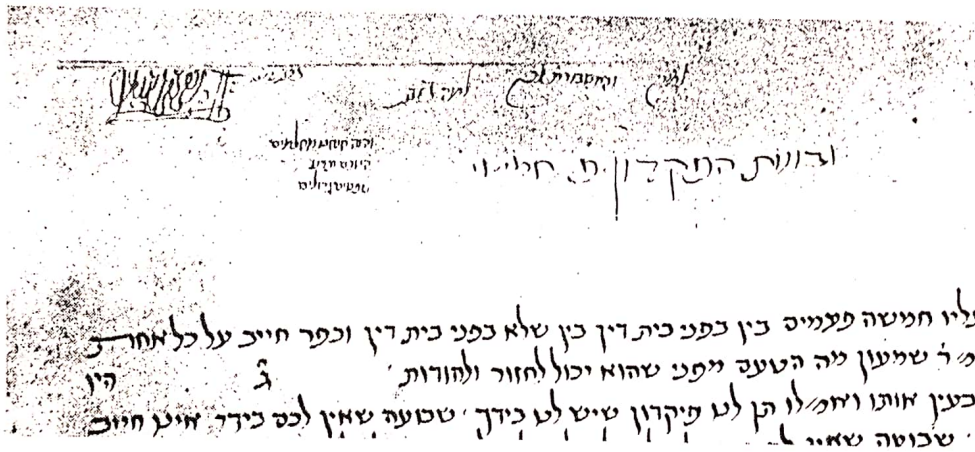
את כל ההגהות וההערות שבגליוני כתי"ל ואת כל שינויי הנוסח בין כ"ל לד"ו אסף ותיעד אפשטיין במבוא לספרות האמוראים, פרק "דקדוקי ירושלמי" (עמ' 339 ואילך).

מלבד הגהותיו של הסופר ניתן להבחין לפחות בעוד שלוש ידיים נוספות שהגיהו על כ"ל. הם נבדלים זה מזה בכתב, בדרך הציון וכן בצבע הדיו. יש כתב איטלקי קטן ויפה (ד אצל אפשטיין), כתב ספרדי (גם כותרות הדפים – ג אצל אפשטיין) וכתב אשכנזי גדול והגהות גדולות וגסות המובלטות לצורך ההדפסה (א אצל אפשטיין).

זהות מגיהים אלו לא ברורה לגמרי. בסוף ד"ו מוזכר שם אחד:

"והמורה מקום שמגיה האשל הגדול הרב רבי דוד פיצקטון יצ"ו אשר כילה קוצים מן הכרם ונזכה להתחיל ולהשלים כל שאר ספרי הקדש אמן".

לברכת הצביע על יעקב בן חיים ן' אדוניהו כמשתתף פעיל בהדפסת הירושלמי, שילר-סינשי מצא את חתימתו על הגליון העליון במשנת שבועות פ"ה בירושלמי כ"ל. הוא היה מגיה ידוע שעבד בבית הדפוס של בומברג וברבות הימים המיר דתו.¹⁰



חתימת יעקב חיים אבן אדוניהו בפינה שמאלית עליונה¹¹

משום מה זיהו אותו עם המגיה העיקרי של כתב היד (א של אפשטיין). כך גם קבע ליברמן בכמה וכמה מחיבוריו:

¹⁰ בכך ייחודו של כ"ל, שהרי בכל יתר החיבורים מספרות חז"ל אין אנו יודעים את כתבי היד שממנו נדפסו (זוסמן, מבוא לתלמוד ירושלמי, האקדמיה ללשון העברית, עמ' ט' הערה 2).

¹¹ ההגהות של הסופר הם קטנות ואסתטיות, משום שהוא הכין את עצם הכ"י כספר קריאה. ההגהות של המתקין לדפוס הם גדולות וגסות משום שעבורו זה רק טיוטא לדפוס.

¹² אודותיו ראה: האנציקלופדיה העברית ערכים: בומברג (כרך ח'), יעקב בן חיים אבן אדוניהו (כרך כ').
¹³ במהדורת הצילום שבועות פרק חמישי, עמ' 515, החתימה חתוכה. אך בירושלמי דפוס קראטאשין שנדפסה על ידי האחים שולזינגר, ניו יורק, 1948 בסוף הכרך ישנו צילום ברור של עמ' זה ומשם צילום זה לקוח.

"מגיה זה שעשה את מלאכתו רמיה עד להפליא ואף לא היה בר הכי לדון ולהכריע בין הנוסחאות, קלקל הרבה את נוסח כ"ל בהגהותיו...הפך נוסחאות קשות לנוסחאות קלות, ומי שאין בידו כ"ל לא יעלה על דעתו שיש כאן "תיקון" שהוא שיבוש. ואפילו המעיין בכ"ל פעמים לא ירגיש שתיקון המגיה קילקול הוא אלא אם כן הוא עסוק באותו עניין באופן מיוחד. המגיה לא זו בלבד שקלקל וטשטש את הצורה המקורית של הירושלמי, אלא שאיבד לנו כמה מילים שאינן נמצאות במקום אחר במקורות שלנו".¹⁴

מבוא לכת"י ליידין (מהדורת הצילום).

זוסמן העיר שקשה לקבל זיהוי זה משום שההגהות העיקריות בכ"ל הם בכתב אשכנזי מובהק ואילו נ' אדוניהו היה ספרדי, בעל כתב ספרדי מובהק (כך גם בחתימתו הנ"ל). ועוד נ' אדוניהו היה מגיה הדפוס אצל בומברג ולא מגיה העותק.

על גורלו של כ"י ליידין ועל השימוש בו באותן 234 שנים שבין כתיבתו להדפסתו, אין לנו כמעט שום ידיעות. ואילו מאז, סמוך לאחר הדפסתו הוא היה מונח באוצר הספרים של המלומד הפרוטסטנטי המפורסם Joseph Scaliger, שבסוף ימיו היה פרופסור בליידן, ויחד עם ספרייתו עבר כה"י לספריית האוניברסיטה שם - ושם היה מונח בקרן זוית מבלי שעין לומד שזפתו. לומדי וחוקרי הירושלמי לא ידעו על קיומו עד לאמצע המאה ה-19. שמעו של כ"י ליידין הגיע ללומדים רק בשנות החמשים של המאה העשרים, והציפיות לתגליות מרעישות שיתגלו בו היו גדולות. לראשונה פרסמו ר' זכריה פראנקל שראה את כתב היד לזמן קצר בשעת ביקורו בליידן. אלא שפרסום ראשון זה היה בסימן של אכזבה גמורה - לאחר בדיקה קצרה ושטחית פסק עליו ר"ז פרנקל במאמר קצר, בן עמוד וחצי שסיכמו הוא: "אין תוחלת ממנו". והדבר מובן, שהרי כל אותן "חסרונות" ו"השמטות" כביכול מן הירושלמי חסרות גם בו. לאחר מכן עמדו החוקרים גם על הזהות שבין כה"י המוגה ובין דפוס ויניציאה. אכזבה זו מכ"י ליידין היא שגרמה שלא השתמשו בו כלל במפעלים הגדולים והחשובים שנעשו באותן שנים לקידום הירושלמי - קרוטושין (ביזמת חוגי המשכילים), ז'יטומיר (ירושלמי שלם ראשון עם מפרשים מחוגים רבניים), גינצברג בשרד"י, לונץ במהדורתו, ועוד אחרים.

פרופ' אפשטיין הוא זה שגאל את כ"ל ולימד את חשיבותו הגדולה של כת"י זה לכל עיסוק ביקורתי בנוסחו הבעייתי של התלמוד הירושלמי. את מאמרו הראשון בסדרת מאמרים תחת הכותרת "מדקדוקי ירושלמי - א. כ"י ליידין" פותח אפשטיין:

"למימי רו"פ זלולו לגמרי בערכו של כ"י ליידין לתיקון נוסחאות הירושלמי... אבל לא שמו לב לעובדא, שד"ו נדפס מכ"י ליידין המוגה...והרבה מתיקוניו הם תיקונים שיבושים וטעויות...ושעוד הרבה והרבה דברים אפשר ללמוד ממנו ושהרבה נוסחאות טובות ישנן בו, שתיקנן ושיבשן המגיה...השמיטו לפעמים מדפיסי ד"ו מימרות ומשפטים, וגם טעו לפעמים בקריאת כתב ידו"

אפשטיין קרא ללומדי הירושלמי לחזור לכתב היד. מאז דבריו אלה של פרופ' אפשטיין השתנה לחלוטין היחס לכ"י ליידין, ותלמידיו ותלמידי תלמידיו העלו מכתב היד שפע של נוסחאות מקוריות לתיקון נוסח הירושלמי; עד שלימים אף הכריזו הגר"ש ליברמן ופסק: "אין לעמוד על נוסח הירושלמי אלא אחרי עיון בכ"י ליידין".

¹⁴ במאמר קודם: ש. ליברמן, "שוב על כתב יד ליידין של הירושלמי", מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א. עמ' 219 - 229, יש דוגמאות רבות לשיבושים המכוונים של מגיה כתי"י ליידין.

הדפוסים המאוחרים

כל דפוס הירושלמי המאוחרים יותר, למן דפוס קראקא שס"ט ועד לדפוס וילנא תרפ"ב, אינם אלא צאצאיו הישירים של דפוס ונציה, אף לא לאחד ממדפיסי ירושלמי אלה היה כתב יד כלשהו, וכל השינויים המרובים שחלו בין דפוס ונציה לדפוסים המאוחרים הם פרי 'תיקונים' מכוונים של הלומדים והמפרשים או סתם טעויות הדפסה פשוטות. מעבר לשינויים קבועים ומכוונים יש גם טעויות הדפסה קטנות וגדולות. לעתים טעה הסדר בקריאת כתב היד, לא הבחין בהגהות או שלא עמד על כוונת המגיה. השמטות על ידי הדומות וסתם טעויות העתקה ממינים שונים. דפוסים מאוחרים הוסיפו שמן למדורה עם טעויות והשמטות משלהם. המסקנה האופרטיבית החשובה מכך היא שלכל השינויים והתיקונים למיניהם הנמצאים בדפוסים אין ערך מעבר להגהה שמסברא!

נמצאנו למדים שכל העיסוק בנוסח הירושלמי בזמן החדש - מאז הדפוס הראשון בראשית המאה ה-15 ועד לגדולי המפרשים במאות ה-18 ו-19 שעמלו קשות לתיקונו הכל היה תלוי בכתב יד יחיד זה - כ"ל. את מימיו אנו שותים ומפיו אנו חיים. כותב ליברמן: "עיקר ערכו של כת"י זה הוא דווקא בנוסחאות הקשות שלו, במקומות שעבר עליהם קולמוסו של המגיה ובתיקונים שלו".¹⁵

בסוף תשס"א, הוציאה האקדמיה ללשון העברית הדפסה מחודשת ומדוקיית של כתב יד ליידין הבלתי מוגה. זו הפעם הראשונה מאז נכתב כ"ל שיש לנו דפוס נאמן עד כמה שאפשר למקור. אשרינו שזכינו ויישר חילם על כך.

להלן נעסוק בשתי דוגמאות לשיבושים שבדפוסים השונים ביחס לכ"ל שהוא המקור היחיד לדפוסים אלו:

1. במשנה הפותחת את פרק ר' אליעזר דמילה נאמר (שבת יט/א):

"ועוד אמר רבי אליעזר כורתין עצים לעשות פיחמים לעשות ברזל כלל אמר רבי עקיבה כל מלאכה שאיפשר לה לעשות מערב שבת אינה דוחה את השבת מילה שאי אפשר לה לעשות מערב שבת דוחה את השבת".

<p>גמ' יומט'ין ט' המניח חינוך דוחה את השבת חלל גילה שלמה של"ח לעשה חט"ט היא שדחה את השבת והלכה כר"ט:</p> <p>גמ' אמר ר' יוחנן הוינן סברין מיחר, מעיקרא שכל הדברים של מליה חילין ר"א וכו' דהמכשירין של המזוזה דוחין את השבת כמו המזוזה שלמה חלל מדחיקין מנה שריף ר"א להביא לאיה מכשירי מתי הלחם של עזרת דוחין תת השבת ודריס ג"ש ככורים ככורים נאמר בעומר מנחת ככורים ונאמר בשמי הלחם ככורים</p>	<p>זו לעשות שעורב שבת ודוחה את השבת:</p> <p>גמ' א"ר יוחנן הוינן סברין מימר ככל הדברים חלוק רבי אליעזר, כימה שצריך ר' אליעזר לדרוש ביבורין, מה ביבורין שנאמר בעומר דוחין השבת. אף ביבורין שנאמר בשתי הלחם דוחין את השבת. היא אמרה לא ככל הדברים חלוק ר"א, ולמה צריך ר"א לדרוש ביבורין ביבורין אלא על ידי שעיקר דחייתן שבת ומכשיריהן מלאכה. התיבון והתני לולב ומכשיריו דוחין את השבת. א"ר יונה להביאו כראש הדקל.</p>	<p>מלכה שאין דוחין הוליל ואפשר לעשות חט"ט: מילה שלמה שאי אפשר לעשות חט"ט. דוחה חט"ט: ביום הכימי דוחה את השבת:</p> <p>גמ' הוינן סברין מימר, סלקא להעתיק לומר ככל מכשירי מנה פליג ר"א וסובר דוחין שבת: ממה שצריך ר"א לדרוש גמ' דכורים ככורים, דכריב דמנו דלחם ככורים וכו'</p>
---	--	---

צילום דפוס ירושלמי שבת יט/א

¹⁵ ש. ליברמן, שם, עמ' 219.

"אמר רבי יוחנן הוינן סברין מימר בכל הדברי' חלוק ר' אליעזר ממה שצרך רבי אליעזר לדרוש ביכורין מה ביכורין שנאמר בעומר דוחין השבת אף ביכורין שנאמר בשתי הלחם דוחין את השבת הדא אמרה לא בכל הדברים חלוק רבי אליעזר אמר רבי שמואל בר רב יצחק בכל הדברים חלוק רבי אליעזר ולמה צרך רבי אליעזר לדרוש ביכורין ביכורין אלא על ידי שעיקר דחייתן שבת ומכשיריהן מלאכה."

בדפוסים הרווחים (ראה צילום) היום השורה המודגשת חסירה למרות שישנה בכת"י ליידין ובדפוס ונציה! ראה פירוש קרבן העדה בעקבות הגירסא המשובשת. לפני משה היתה הגירסא המתוקנת. זו דוגמא להמשך השיבוש בין הדפוסים המאוחרים יותר.

סניף פירקין
ו' אליעזר דן אה לא תביא בלי מול. ויהי יוחנן סברין מימר כל הדברים חלוק ר' אליעזר ממה שצרך ר' אליעזר לדרוש ביכורין מה ביכורין שנאמר דוחין השבת אף ביכורין שנאמר בשתי הלחם דוחין את השבת הדא אמרה לא בכל הדברים חלוק רבי אליעזר אמר רבי שמואל בר רב יצחק בכל הדברים חלוק רבי אליעזר ולמה צרך רבי אליעזר לדרוש ביכורין ביכורין אלא על ידי שעיקר דחייתן שבת ומכשיריהן מלאכה.

ירושלמי שבת ריש פרק יט, כ"ל (עם השורה החסרה)

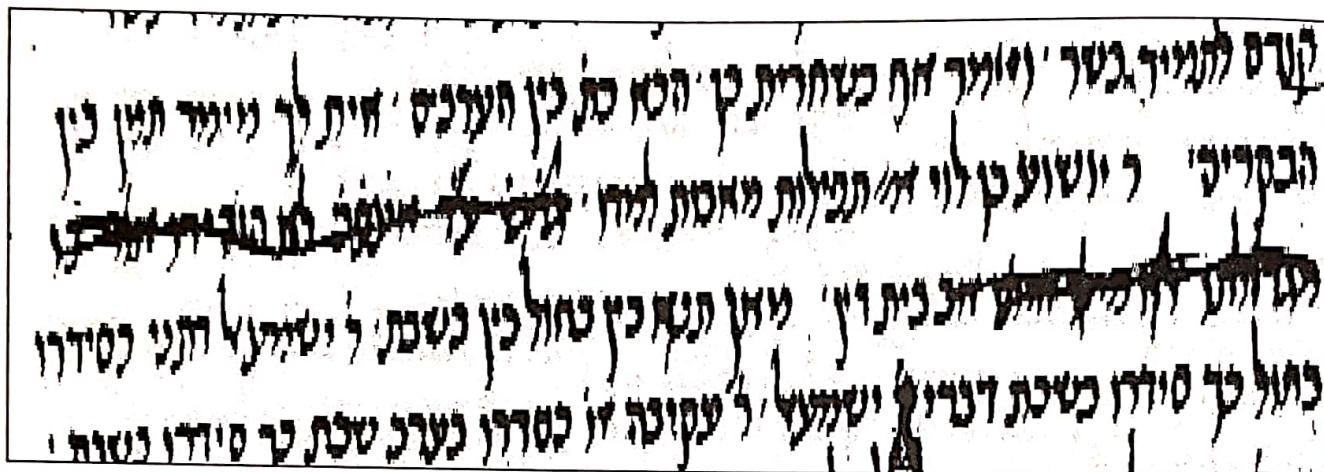
2. בסוגיא ירושלמי ריש פרק תמיד נשחט (פסחים ה/א) יש משפט סתום: "רבי יושוע בן לוי אמר תפילות מאבות למדו אב בית דין". בעל קרבן העדה והפני משה התחבטו בפירוש משפט זה.

מקורו של ה"א
ה"א שחט המסא כנ' שטות ביום
י"ד יבא כשר: ס"ל בערב.
אמר חזנה בערב: ה"ג נמלאת
אומר שהספת קרב כנ' שטות
ומלאת נמלאת אומר שהחמיר קרב
כנ' ומלאת, וה"ס בשחט דלמיק
דבין המריבס דפסח הוא לאמר ס'
שטות ומלאת ה"ב בין המריבס
*דחנין ש' שחמו קודם לחצות מסול לאודי חצות מיד
כשר. קודם לתמיד כשר, וימר אף בשחטית בן.
הבא כתיב בין הערבים, אית לך כימר חמן בין
הבקרים. ר' יושוע בן לוי אמר "המלות מאבות
למדו, אב בית דין, מאן תגא בין בחול בין בשבת
ר' ישמעאל *דחני במדרו בחול כך מדרו בשבת
דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר במדרו בע"ש כך מדרו
במדרו: דא בן וישמעאל מוטרף מימר למלכותו

צילום דפוס ירושלמי פסחים ה/א

בכת"י ליידין נוסף כאן משפט שלם:

"רבי יושוע בן לוי אמר תפילות מאבות למדו גרש עד אעפ"כ לא הורידו אותם מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין".



ירושלמי, פסחים פרק המישי, כ"ל

לפירוש המילה גרש יש ממצא מעניין. באחד מקטעי הירושלמי שנמצאו בגניזת קהיר יש הערה בשוליים המפרשת מהו "גרש":

"פיר' גר"ש יעני כול' וכך בכל מקום שאת מוצא סימן גר"ש בתל' ארץ ישראל וכך בשבת".

"שרידי הירושלמי" הוצ' גינצבורג עמ' 128 בגליון.

כלומר, "גרש" פירושו "וכולי".¹⁶ כוונת הסופר המעתיק בכותבו גרש היא שיש כאן סוגיא מקבילה במקום אחר שהוא מדלגה ומשמיטה מפני שממילא היא כבר כתובה שם. אכן יעויין בירושלמי ברכות ד/א שם יש סוגיא ארוכה מאוד המתחילה במילים "רבי יב"ל אמר תפילות מאבות למדום" הסוגיא דנה בכל המחלוקת המפורסמת הזו באריכות מכאן ועד סוף ההלכה ושם הדין מסתיים במילים: "אף על פי כן לא הורידו אותו מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין!"¹⁷

לגבי הסיומת בגליון: "וכך בשבת" משער אפשריין:

"שבת פי"ט, יז ע"א, חסר בכ"ל: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן הלכה וכו' ונתנה על גבי מעיים בשבת", והשלימו המגיה, ובוודאי שהיה כאן "גרש" באחד מטופסי הירוש', ולו רמז כנראה בעל הגליון בשרי"ר 128: וכך בשבת".¹⁸

¹⁶ לדיון יותר ארוך ומפורט בתופעת גרש ראה: י"ג. אפשריין, מבואות לספרות האמוראים, חלק ג' מבוא לתלמוד הירושלמי, יג. קצור ע"י גרש, עמ' 324 - 330, ירושלים ותל אביב תשכג. ש. ליכרמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, תשנ"א, עמ' 210 - 213; לתופעה דומה במדרש ראה שמות רבה כו/א, "אמר רבי יהושע בן לוי כשהגלה נבוכדנצר את ישראל לבבל היו כפותים מאחוריהם כמו שכתוב במדרש איכה עד כי מפני חרבות נדרו".

¹⁷ קטע נרחב הנמסרים בנילים: "אעפ"כ לא הורידו אותו מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין מצוטט גם בתענית ד/א טור 724 שו"י 47 עד סוף ההלכה.

¹⁸ מבוא לתלמוד ירושלמי בתוך נבואות לספרות האמוראים, עמ' 327.

ולשם כל ישראל
 כל ישראל חני נמל מן אף על מי שיש ב
 שאף על מי שיש בשנייה נומל מן השלישית שלמה ש השנייה ש
 תזור לראשונה שלמה שלשתן תזור ושוקל משום רי מאיר אמי חזור כשירה רי מי 5
 אמי עולים בשירים שמא יצרכו להם כסוף סרק (ה) ד: החרומה מה היו עושין בה
 נירישי ומה ראה ומן עצי כהנים והעם להימנות (ער) [נירישי] כחצניות ער והיינו ס
 משי העומר ושתי הלחם ולחם הסנים מתניחא דרי ישמעאל דרי ישמע' אמי אין
 העומר בא מסוריה חמן חנינן כל קרבנות הציבור באים מהארץ ומתין
 לארץ מן החדש ומן הישן חין מן העומר ושתי הלחם שאינן באים אלא מן החדש
 ומן הארץ רי חונא בשם רי ירמיה דרי ישמעאל היא דרי ישמע' אמי אין העומר בא
 מסוריה חמן חנינן ולא זו בלבד אלא כל קרבנות הציבור והיחיד באים מהארץ ומתין
 לארץ מן החדש ומן הישן חין מן העומר ושתי הלחם שאינן באים אלא מן החדש ו
 הארץ רב חונא בשם רי ירמיה דרי ישמעאל היא דרי ישמע' אמי אין העומר בא מס
 חמן חנינן עשר קדושות הן ארץ ישראל מקורשת מכל הארצות ומה היא קרושתה
 שמביאים מסנה העומר והכינורים ושתי הלחם מי שי בי מי הי רי חונא בשם רי
 דרי ישמעאל היא דרי ישמעאל אמי אין העומר בא מסוריה חמן חנינן רי ישמעאל
 מה חרש רשות אף הקציר רשות יצא קציר העומר [מצוה] רי ישמעאל כרעתיה דרי
 אמי אין העומר בא מסוריה יצא קציר העומר שהוא מצוה הווי מן חנא שומרי
 בשביעית נומלים שרן מתרומת הלשכה רי ישמעאל אמי רי יוסי דברי הכל הי
 מצאו בסוריה מביאים אחו מן הססחים שכאין ישראל אהין עומר מה
 לכן מתחילה רי חיה בר אדא בעא קומי רי מנא ולא נמצא כקומין על השיר

5
 ס"ד
 ס"ד
 נירישי
 יעני
 10
 כולי
 וכך בכל
 מקום
 שאת
 מצא
 15
 סימן
 נירישי
 בחלי
 ארץ
 ישראל
 20
 וכך
 בשבת

ל. גינצבורג, שרידי הירושלמי, ירושלים תשל"ד, עמ' 128

הסוגיא המופיעה במלואה בברכות שדולגה בגר"ש בפסחים מובאת להלן כדי להתרשם מהיקף וגודל הדילוג המדובר:

נר 68 פני תפלת השחר פרק רביעי ברכות משה סקרי

עין בשמש עברה בלג וכו'. כתיבתה היא בספרים עקב: יוכל יהא מתפלל
 ששקטן כלחת. תוספתא פ"ג: יוכל משבול לגולה. החמל לנהג ק
 ולא מקדים: בכל שנה שפילה. ולא למדת מדעאל אלא אלא תפלה
 כל ששקטן לרשות וכו' ומתן קבוע לכל אחת מן כבד פ' דוד וכו':
 מרחש בשפתיו. ומשמע לאתו
 בלחם: על לב. ככונה לה:
 וילכה דתקן בר אבא פליגא. הלא
 לא הכא הוא דליתמך ולא סיכא
 אלטיל ופסיק עאלה ד' איתמר
 סבי אהא דרשם חסם מכל עמיתו
 האמרנה ה' מי כמון שחף בהכרת
 השם לרד שיהא ראה כפון ועלה
 קלאר מליחה דתקן בר כה פליגא
 דוד ערב וכו' וצדריה וכו'. יוכל יהא מנביה קולו ומתפלל פירש בחנה י
 יהא כהדרת בלב תל' ירק שפתיה נעות הא כיצד סדחיש בשפתותיו אמר רבי חסי בר הנינא מן הפסוק הזה
 את למד ד' דברים וחנה היא מדברת על לבה מבאן * שהתפילה צריכה כוונה רק שפתיה נעות מבאן
 שהוא צריך להרחיש בשפתותיו וקולה לא ישמע מבאן שלא ינביה אדם את קולו והתפלל והשבה עליו לשכורה
 סבאן שהשימור' אמר להתפלל: מליחה דתקן בר אבא פליגא דתקן בר אבא אמר לחבריה נימר לבון
 מילחא מברא דחמיה לרב עבדי ואמריה קומי דשמואל וקם ונשק' על פומי * ברוך אתה שוהה בא
 להזכיר את השם וקם שמואל אמר ואנא אמרית מעמא ה' וקם כפופים א"ר אמי לא מסתברא דלא אמר אלא
 מפני שבי ניתת הוא א"ר אבין אלו הוה כתיב בשמי ניתת הוא הוה יאות לית כתיב אלא מפני שבי ניתת הוא
 קודם על שלא הזכיר את השם כבר ניתת הוא, ר' אבא בר נבדי מצלי בקלא רבי יונה כד הוה מצלי בכנישתא
 הוה מצלי בלחישתה וכד הוה מצלי בו בייחיה הוה * מצלי בקלא עד דילפון בני בייחיה צלותיה סיניה אמר ר' מנא
 ובני בייחיה דבא אלו לפי צלותיה סיניה, ומאיכין למדו נ' תפילות רבי שמואל בר נחמני אמר כנגד נ' פעמים שחיום
 משתנה על הבריות בשחר צריך לאדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שהוצאתני מאפילה
 לאורה במנחה צריך אדם לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שזכותי לראות החמה במזרח
 כך זכותי לראות במערב בערב צריך לומר יהוה רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי כשם שהייתי באפילה
 והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה ריב"ל * אמר תפילות מאבות למדום תפילת השחר מאברהם
 אבינו יושבם אברהם כבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה' ואין עמידה אלא תפילה כמה הדיסר
 וייתכוד פנחם ויפלל תפילת המנחה כיצחק אבינו יוצא יצחק לישוח כשדה ואין שיתה אלא תפילה כמה דאת
 אמר תפילה לעני כי יעסוף ולפני ה' ישפוך שיהו תפילת הערב מעיקב אבינו יופנע במקום וילן שם ואין
 פניעה אלא תפילה כמה דתימר יופנע. נא, בל' צבאות ואוסר * אל תשא בעדס רינה ותפלה ואל תפנע בי
 ורבנן אמרי * תפילות מתמידין נטרין תפילת השחר מתמיד של שחר יאת הכבש אתה תעשה כבוקר תפילת
 המנחה מתמיד של בין הערבים יואת הכבש השני תעשה בין הערבים תפילת הערב לא מצאו
 במה לתלותה ושנו אותה סתם הוה היא דתינן תפילת הערב אין לה קבע ושל מוספין כל היום אמר
 רבי תנחומא עוד היא קבעה אותה כנגד איכול איריס ופדרים שהיו מתאכלין על גבי המזבח כל
 הלילה, מדברי תורה למד רבי יהודה * דהני רבי ישמעאל יזחם השמש וגמס בארבע שעות אתה אוסר

היה טוהג ככר קיבל מלכות שמים
 בעונתה וקדש קריחה שמש
 כלא כדטימיה ויהי ממתין להשגל
 טם הטיטר וקרא ק"ט טם הנכנס
 ולאשך נאלה להפלה: לו מנודים
 למד, ולי צביה ליחא דמעדות למד
 ר' יודה לומר עד ד' שעות כמו
 ששנונו בפ"ו עדותה הפיר ר"י בן
 צבא על המיד של שחר וכו'
 כדנפטר לקמן דעל חומו מעשה
 כניס עדות זו: והיו מעלין להם
 שני נדדים, והם לא היו רואין
 לבטח למה שהיו טהיין להקריב
 טלחים לתמידין: וקפן. המזיר
 הרבנים פרכה מ"ו: תלוק אה
 הוה, ויוס הוא ר"ב שעות והתקן
 הרחוק להמיר על שחר: עמא
 דר' יודה, ולא דרשם הכי מאוס
 דמיננו ליה לרשא אמרינא
 כדדרים כספרי שנים ליום וכו':
 כנגד היום. עוד השמש: הדא הוה
 דתינן תמן. גרים פ"ד דתמיד:
 על קרן משרית לנטיס. סברך
 השם במזרח וזכרתה לערב
 וסם הוא כנגד השם ובערית
 הכסם במוער ומלכיה לעורח ויהי
 כסמם על קרן לפנות מזרחים: ויהא
 שיהא יודע וכו'. כלומר עמא דרן
 מולתה הוא כדו טיהא נימר ויונו
 תתקין נכח כספרי וכו' לוי
 הוה דודו לרר זיבתה

בארבע שעות או אינו אלא בשש שעות כשהוא
 אמר יכחום היום דרי שש אמור הא מה אני מקיים
 וזחם השמש וגמס בל' שעות ואת הדיש * כבוקר
 בבוקר מה בבוקר שנאמר להלן בארבע שעות
 אה בבוקר שנאמר כאן בל' שעות בארבע שעות
 שמשא חמין וטולא קריר בשית שעין שמשא חמין וטולא חמין א"ר תנחומא
 מהו כהום היום בשעה שאין צל לכל ברייה ר' יסא מצלי בתלת שעין ר' חייא
 בר ווא מצלי בתלת שעין ר' ברבחה חמוניה קרי קרית שמע ומצלי בטר תלת
 שעין ואת תנינן * הקורא מיכן ואילך לא הפסיד. כאדם שהוא קורא בתורה נימר
 כבר קיבל מלכות שמים בעונתה אי מעדות למד ר' יודה דמר ר' סיבון בשם
 רבי יהושע בן לוי בימי מלכות יון היו משלשלין להן שתי קופות של זהב והיו
 מעלין להן שני נדדים באותה שעה האיר הקב"ה עיניהם ומצאו שני טלחים מבוקרים
 להן שני נדדים יעל אותה שעה * העידר' יודה בר בכא על תמיד של שחר
 בלישכת המלאים יעל אותה שעה * העידר' יודה בר בכא על תמיד של שחר
 י שקרב בארבע שעות א"ר לוי * אה בויט מלכות רשעה הזאת היו משלשלין
 להן שתי קופות של זהב והעלו להם שני חזירים לא הספיקו להגיע לחצי חומה עד
 קופות של זהב והעלו להם שני חזירים לא הספיקו להגיע לחצי חומה עד
 שנגעין החזיר בחומה ונדדועיה החומה וקפץ מ' פרסה מארץ ישראל באותה
 שעה גרבו העונות ובמל דתמיד וחרב הכית מ"ם דרבנן שנים ליום תלוק את
 היום מעטא דר"י שנים ליום חובה ליום שנים ליום שני פרקליטין ליום שנים
 ליום שתהא שחיבתן לשם היום שנים ליום שתהא שחיבתן כנגד היום הדא היא
 היום תמן י תמיד של שחר היה נשחט על קרן מערבית צפנית על טבעת
 שניה כנגד היום ושל בין הערבים היה נשחט על קרן צפנית מזרחית על
 טבעת שניה כנגד היום והוא יודע אזוה מהן נשחט שחריה ואזוה מהן
 נשחט ערבית, ר' חייא בשם * רבי יוחנן מיטר 'כשאין ביום כדי להתפלל שניהם אבל
 י תפלת המנחה קודמת והון בעון מיטר 'כשאין ביום כדי להתפלל שניהם אבל
 אם יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת המנחה קודמת ר"ו כשם ר' יוחנן
 אפילו יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת המנחה קודמת רבי נתן בר טוביה
 בשם רבי יוחנן אפילו יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת המנחה קודמת, והדמי

כתבי יד וקטעי כתבי יד של ירושלמי שבידינו היום

אחד הכלים החשובים ביותר לבדיקת ובירור נוסחאות הוא השוואת כתבי היד של הטקסט הנידון. בניגוד לבבלי שם יש לנו שלל כתבי יד לעבוד אתם, בירושלמי כמות כתבי היד שיש לנו היא מעוטה וזעומה ביותר. מפאת חשיבותם נסקור את כתבי היד וקטעי כתבי יד הידועים כיום על הירושלמי:

א. מסכת שקלים:

אין תלמוד בבלי על מסכת שקלים אבל יש תלמוד ירושלמי למסכת זו והיא סופחה לתלמוד הבבלי ונדפסה עמו.

תלמוד ירושלמי לשקלים נדפס בדפוס ונציה כחלק מהדפסת התלמוד הבבלי.² חשוב לדעת כי נוסח שקלים ירושלמי הנספח לבבלי שונה מאד מנוסח שקלים שנדפס בתוך הירושלמי והוא מטיפוס אחר לגמרי, הוא מעורב בסיגנון הבבלי וביטוייו. שקלים הנדפס בתוך הבבלי משקף כתב יד אחר מכ"י לידן של הירושלמי. נמצא כי בידינו שני עדי נוסח לירושלמי שקלים: כ"ל והנדפס בבבלי.

בתשי"ד (1954) פרסם אברהם סופר ירושלמי מסכת שקלים:

מסכת שקלים עם שני פירושים לרבותינו מקדמוני הראשונים,

(א) פי' רבינו משולם.

(ב) פי' תלמידו של רבינו שמואל בר' שניאור.

במבואו מוסר ר' אברהם סופר כי הפירוש הראשון נכתב עם נוסח הגמרא של שקלים ועל הגליון מסביב נמצא הפירוש. נמצא כי יש לנו כעת כתב יד שלישי על ירושלמי שקלים.

המצב כאן טוב עוד יותר כפי שסוקר זוסמן:

"מבחינת מספר כתבי היד מצבנו במסכת זו טוב במיוחד. מצויות בידינו כתריסר עדויות נוסח ישירות, בין שלימות ובין חלקיות למסכת זו: חמשה כתבי יד שלימים (ל, מ, א, די, ס)^{3,4}."

אודות תולדות סיפוחו של ירושלמי שקלים לבבלי כותב ליברמן:

"אותה מסכת היתה נספחת לתלמוד הבבלי גם בכתבי יד, כגון כ"י מינכן, ונתפרשה ע"י כמה מן הראשונים, מפני שכפי הנראה כבר נספחה לבבלי בזמן הגאונים."⁵

במקום אחר הוא מעיר כי: "בס' והזהיר מעתיק הרבה ממס' זו ממש כמו מן הבבלי"⁶.

¹ ראה רשימת כתבי היד על כל מסכת באנציקלופדיה העברית, ערך תלמוד בבלי, כרך לב, ירושלים 1988, עמ' 875 - 878 ובעמ' 881 אות י"ד.

² נשלם ביום שישי ב' כסלו רפ"ג.

³ ל = לידן, סקאליגר 3 - כתב יד הירושלמי; מ = מינכן 95 - כתב יד הבבלי; א = אוקספורד 370 - שקלים מהדורת סופר; די = דפוס ונציה רפ"ב - בבלי; ס = ר"ש סירילאו, המוזאין הבריטי, הפנים עם הפירוש.

⁴ זוסמן, מסורת לימוד ונסורת נוסח של הירושלמי, מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן. ירושלים תשמ"ג, עמ' 17.

⁵ ש. ליברמן, "ירושלמי הוריות", מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 239.

⁶ ש. ליברמן, "משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי", מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים, תשנ"א, עמ' 304 הערה

זוסמן דן בשאלת זמן והיקף סיפוח שקלים ירושלמי לבבלי:

"מקובל להניח, שבגלל העדר תלמוד בבלי למסכת שקלים נספחה המסכת הירושלמית לתלמוד הבבלי כבר בימים קדומים, ומאז היא נפוצה ונלמדת במסגרת זו ברוב תפוצות ישראל. וכך גם כתב הגר"ש ליברמן...דעה זו מקובלת על החוקרים...רטנר מפליג כדרכו בכגון אלה וכותב: 'לדעתי...רבנן סבוראי שסידרו הש"ס בבלי המה ספחו הגמרא שקלים ירושלמי להש"ס הבבלי. דברים כגון אלה חוזרים הרבה בספרות המחקר, ואין טעם לפרטם. אלא שאם בודקים את העובדות לאשורן ובכל היקפן מתברר, שהן אינן פשוטות וחד משמעיות כל כך."⁷

מכאן עובר זוסמן לסקירת מסורת לימודה ותפוצתה של מסכת שקלים ומתברר שהיא הרבה יותר מצומצמת ממה שמקובל לחשוב. רוב הוכחותיו בנויות על כך שהמסכת נעדרת ממקומות רבים בהם היינו מצפים למצאה:

"בימי גאוני בבל כנראה לא נלמדה מסכת זו יותר משאר מסכתות הירושלמי; זאת אומרת היא לא נלמדה כמעט כלל על ידי לומדי הבבלי. ברשימה המפורסמת של 'סך מסכיאטא דקא מיגרסן האידנא' בישיבות בבל, שפרסם מרמורשטיין, כמובן אין מסכת שקלים מופיעה, כשם שאינה מופיעה בשום רשימה קדומה אחרת של מסכתות התלמוד. מספר הציטאטות ממסכת שקלים בספרות הגאונית אפסית, ואפילו פחות משאר מסכתות הירושלמי; מסכת זו אינה מצויה כלל לא בשאילתות, לא בהלכות גדולות ולא בשאר חיבורי הגאונים; וכמדומני שגם בספרות הגאונים המאוחרת יותר – שבה מספר המובאות מן הירושלמי הולך וגדל – גם שם אין מסכת שקלים מופיעה יותר משאר מסכתות הירושלמי, ואולי אף פחות מהן: בסך הכל ציטאטה או שתיים בכל ספרות הגאונים...

אבל לא רק אצל הגאונים כך, אלא אצל רוב רובם של הראשונים כך; בדרך כלל – שלא כמקובל להניח – אין לגלות שום יחס מיוחד למסכת שקלים, לא אצל חכמי צפון אפריקה, ולא בספרד, וכנראה אף לא בצרפת ובשאר רוב תפוצות ישראל; ואין שום סימנים, שבדרך כלל היתה מסכת זו נפוצה בין הלומדים יותר משאר מסכתות הירושלמי. רק ס' והזהיר, והוא היחיד בכך, מעתיק בפרשת כי תשא קטעים שלמים מן ירוש' שקלים...

מצויים בידנו גם מספר לא קטן של כתבי יד של התלמוד הבבלי ממסכתות סדר מועד, ולבד מכ"י מינכן (95) המפורסם אין בידנו שום כתב יד שיהא בו רמז כלשהו, שירוש' שקלים היתה כלולה בו – לפני או אחרי מסכת יומא או בכל מקום אחר בסדר מועד...גם מפרשי הבבלי סדר מועד לא כללו את ירוש' שקלים במסגרת פירושיהם...מסכת שקלים גם אינה כלולה בכל הקבצים הכוללים המרובים של סדר מועד – לא בהלכה, ולא באגדה...כללו של דבר, ברוב תפוצות ישראל אין שום סימן, שמסכת ירושלמית זו נכללה במסגרת מסכתות הבבלי או שנפוצה היתה יותר משאר כל מסכתות הירושלמי – מסורת לימוד של ירוש' שקלים אינה אלא נחלתו של חוג חכמים מצומצם למדי."⁸

⁷ י. זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח של הירושלמי, נחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 17.

⁸ י. זוסמן, מסורת לימוד ומסורת נוסח של הירושלמי, נחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 18 - 22.

גם מסכת הוריות ירושלמי נספחה לדפוס הבבלי אלא שכאן אנו יודעים מתי בדיוק ומדוע היא נספחה. בשער מסכת הוריות של הבבלי (דפוס ונציה) מודיעים המדפיסים:

“מסכת הוריות עם פירוש רש”י ופירוש המשניות מהרמב”ם. ותוספות לא נמצאו אתנו ממסכתא זו ולכן הוספנו גמרא דבני מערבא מה שלא נעשה במסכתות הנדפסות עד הנה. נדפס על ידי דניאל בומבירגי מאנויר”שא בשנת רפ”א לפ”ק פה וינציאה”

היות והמדפיסים לא הצליחו למצוא תוספות למסכת הוריות הם החליטו לשבח את מקחם על ידי הדפסת התלמוד הירושלמי להוריות לצד התלמוד הבבלי. גם בדפוס וילנא הרגיל של הבבלי נדפס ירושלמי הוריות כנספח לבבלי הוריות.

שאלה חשובה היא מה היחס בין נוסח ירושלמי הוריות הנדפס עם הבבלי לנוסח ירושלמי הוריות הנדפס במסגרת הירושלמי. עונה על כך ליברמן:

“ודאי גמור הוא בעיני שמסכת ירושלמית זו היא אחת מיתלת טפוסין אחרנין דוקניות שהיו לפני פלוני המגיה-העורך של כ”י לידן שנדפס כשלש שנים באותו הדפוס אחר כך”⁹.

נמצאנו למדים שאף להוריות ירושלמי יש לנו שני עדי נוסח: הנוסח המשתקף בדפוס הבבלי והנוסח המשתקף בדפוס הירושלמי.

בנוגע לנוסח ירושלמי הוריות בכ”ל ובבבלי מעיר ליברמן:

“מסכת הוריות בנוסח שלפנינו היא אחת מן המשובשות ביותר בין המסכתות של התלמוד הירושלמי. בהרבה מקומות נסתרסו השורות, ואין להבין את העניין אלא אם נהפוך את סדר המשפטים...נוסח הירושלמי הנספח לבבלי במקומות הללו שווה לנוסח הירושלמי ביחס לסדר המשפטים. ברם בכמה בחינות הוא עולה על הנוסח שבירושלמי, וביחס לשלמות הנוסח (חוץ מן ההשמטות שהשמיט בידיעה ובכוונה) הוא עולה הרבה, הרבה על כ”י לידן. וכן נמצאות בו הרבה גירסאות נכונות שנשתבשו בכ”י לידן”¹⁰.

ג. שרידי הירושלמי (שרי”ר):

ב- 1910 פרסם לוי גינצבורג “שרידי הירושלמי” הכולל קטעי ירושלמי שנמצאו בסוף המאה הקודמת בגניזת קהיר. כך כותב גינצבורג בהקדמתו:

“ברם זכור אותו האיש לטוב הלא הוא הרב הגדול וכו’ כמוה”ר שניאור זלמן, פרופיסור שעכטער ראש בית מדרש הרבנים באמריקא אשר צפונות הופיע ומתהום הנשיה העלה פנינים יקרים אלו השרידים אשר היו קבורים וגנוזים בהגניזה אשר במצרים. וטוב עין הוא יבורך כי אחרי אשר טרח ומצא שרידי הירושלמי מסרם לידי להוציאם לאור. וכדי שתהיה מלאכתי שלמה יגעתי ומצאתי כמעט כל שרידי הירושלמי אשר הובאו מהגניזה לאוצרי הספרים אשר באירופא ובאמעריקא, מלבד איזה עלים באוצר הספרים אשר לקיסר רוסיא בפטרסבורג ובאוצר הספרים של איש אחד פרטי בלונדון”.

⁹ ש. ליברמן, ירושלמי הוריות, נחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ”א, עמ’ 240.
¹⁰ ש. ליברמן, ירושלמי הוריות, נחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים, תשנ”א, עמ’ 240.

בספר זה נדפס גם קונטרס אחרון הנדפס בסוף ילקוט שמעוני ומכיל מאמרי ירושלמי.

קטעים אלו חשובים במיוחד משום שבניגוד לקטעי כתבי יד הארופאים המאוחרים יחסית, קטעים אלו הם מתקופה הרבה יותר קדומה ומזרחיים ובכך קרובים יותר לירושלמי המקורי, "מעתיקיהם היטיבו להבין את הארמית הגלילית...ולא היו נוטים בידועים להרכיב את צורת הבבלי על הגלילית" (קוטשר, ארמית גלילית, עמ' 3-4).

ד. כתב יד וותיקן-רומי (כ"ר) (Codex Vatican (Vat. Ebr. 133)

כתב יד זה כתוב בכתיבה יפה ומהודרת אבל אין תוכו כברו כי הוא מלא שיבושים לאלפים. כתב היד מכיל רק את מסכת סוטה וסדר זרעים. כתב יד זה לא נודע בין הלומדים אלא במאה שלנו, וגרם לכך רישומו הלא נכון: אסמני בקטלוג שלו לכתבי יד העבריים שבוותיקן רשם אותו ככ"י של הרי"ף.¹²



כתב יד רומי ברכות פרק ו' הלכה א'

¹¹ ראה גינצבורג בסוף הקדמתו לשרייר.

¹² העיר פרופ' זוסמן כי הקטלוגים הם בית קברות גדול לכתבי יד. ברגע שהכת"י מקוטלג שלא כהוגן הוא אבוד מאתנו ומכל אדם. כי מי שיחפש לא ימצא ומי שימצא לא בהכרח יבין מה מצא.

נדגים כאן גירסא מעניינת שישנה בכתב יד זה:

בברכות פרק ו' ריש הל' א' נאמר בכי"ל:

"ר' חגי ור' ירמיה סלקון לבי חנוותא קפץ ר' חגי ובירך עליהן. אמ' ליה ר' ירמיה יאות עבדת שכל המצות טעונות ברכה".

טור 49 שו' 7 - 9.

הרבה עמלו האחרונים בביאור ברכתו של ר' חגי. על מה יש לברך בכניסה לחנות?

החתם סופר (שו"ת או"ח, סי' נד) דן באפשרויות שונות:

"על דבר האמור בירושלמי ר"פ כיצד מברכין וז"ל, ר' חגי ור' ירמיה סלקין לבי חנוותא קפץ ר' חגי ובירך...אף מצות טעונות ברכה עכ"ל, ופי' המפרש מהר"א פולדא דבי חנוותא היינו מושב הדיינים וברך על מ"ע של בצדק תשפוט עמיתך, והוקשה לפר"מ נ"י אתשו' הרשב"א סי' י"ח וכן הוא אות באות בתשו' המיוחסות לרמב"ן סי' קפ"ט דאין לברך על עשיית משפט משום שמא לא יקבלו עליהם את הדין ע"ש וכי נעלם מהם הירושלמי הלז...לק"מ על רשב"א מהירושלמי דהירושלמי לטעמי' דס"ל מברכין על התחלת מצוה כגון לעשות סוכה ולולב אעפ"י שאינו גמר מצוה...גם פי' הירושלמי לא נ"ל כפי' מהרא"פ ז"ל, דאי כדבריו שברך על שבתו כסאות למשפט א"כ מה צורך להביא ראיה שמברכין על המצות ויליף ל' מתורה וכי עד כאן לא שמעינן שמברכין על התפילין וציצית ומצה ומרור וסוכה ולולב...הנלע"ד שנכנס לחנוותא היינו יום מושב סנהדרין לעיין במילי דמתא ולתקן כל צרכי עירו...וס"ל לר' חגי ור' ירמיה כת"ק דסוכה מ"ו ע"א כשיש לפניו מצות הרבה מברך על המצות, אלא התם מיירי שהמצות כבר לפניו והא דהירושלמי לא היו המצות לפניו אלא מיד בבקר השכם כשנכנס לחנוותא להיות מוכן לכל המצות שיבואו לפניו היום, הקדים ר' חגי וברך אק"ב וצונו על המצות אע"ג שיבואו פסקי פסקי ויש ביניהם הפסק בענינים אחרים...אעפ"י שקצר קצת בלשון הירושלמי מ"מ הבקי בדרך ש"ס ירושלמי יבין כי נמצא כן כמה פעמים, וזה נ"ל יותר מפירושו של מהרא"פ ז"ל".

הפני משה הציע שמדובר על ברכות הנהנין:

"סלקון לבי חנותא. שמוכרין שם מיני פירות ומיני מגדים. קפץ ר' חגי ובירך עליהן. ולא המתין עד שיביאם לביתו. יאות עבדת. בזה שברכת כאן עליהם ללמד לאחרים שכל המצות טעונות ברכה כלומר כל דבר שבעולם ומלואו והן כמצות קודם ברכה כדלעיל".

הדוחק שבפירושו גדול. שכן הסוגיא עוסקת בברכת המצוות ולפירושו ר' חגי בירך ברכת הנהנין. הפני משה מודע לדוחק ומתייחס אליו בסוף דבריו.

בעל ספר חרדים פירש באופן אחר:

"ור' חגי ור' ירמיה היו מקיימים מצוה זו. ואפשר שהם היו הממונים המחזירין על החנויות על פי ב"ד אי נמי הם היו הב"ד והיו הולכין לחנויות שיגידו להם הממונים הקבועים שם מי עוות...ובירך אשר קדשנו לקדש המדות והמאזנים ולתקן השערים".

¹³ בשו"ת הרשב"א בשתי המקומות (א/יח מ/קפט) כתוב: "וכן כל דבר שהוא מסור לב"ד כגון עשיית הדינין שמא לא יקבלו בעלי דינין את דעתו. אני תוהה אם אין הכוונה ששאר הדיינים לא יקבלו את דעת הדיין היחיד ומשום כך אין מברכים ואין זה ענין האם הנידונים יקבלו עליהם את הדין שכן בכל מקרה מצוות עשיית דין נעשית.
¹⁴ בפרק הקודם ראינו כי אין להתפלא כלל ועיקר אם נעלמו מעיני הראשונים קטעי ירושלמי.

והנה בכ"ר (עמ' 77, בצילום למעלה טור שמאלי שורה 15 מלמטה) יש נוסח שונה:

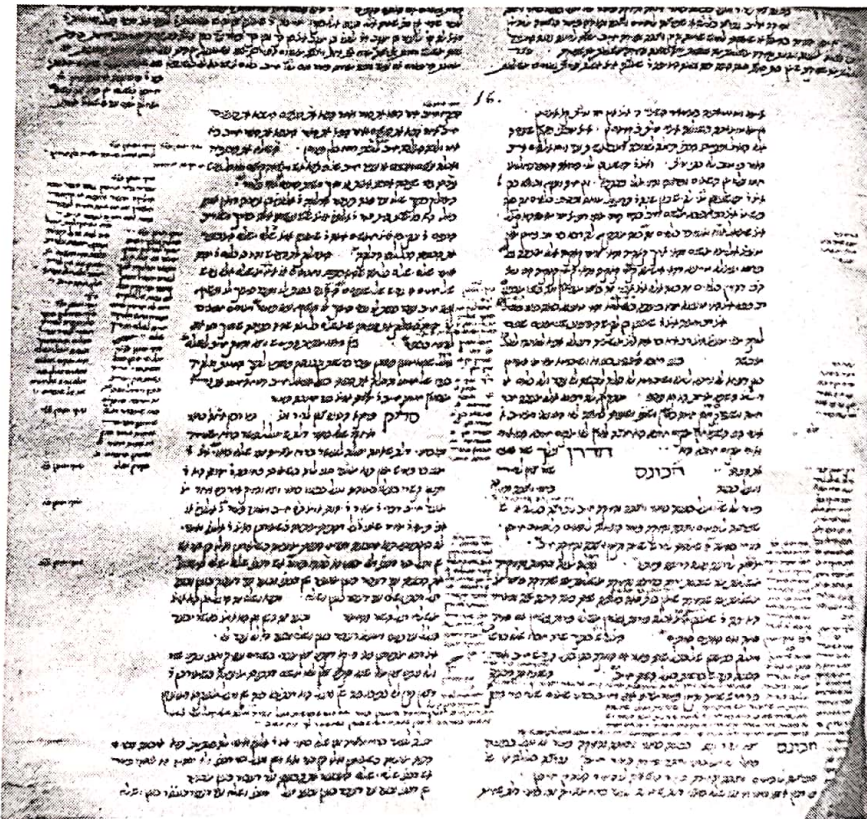
"ר' חגי ר' ירמיה סליקו למי חטאתה קפץ נסב ר' חגי וברך עליהן אמר ליה ר' ירמיה יאות עבדת טבל המצות טעונות ברכה."

משמע שמדובר על מצוות הזאת מי חטאת! אם גירסא זו נכונה מעבר לכך שהרווחנו את פשט הסוגיא למדנו עובדה הלכתית-היסטורית חשובה והיא שבימי ר' חגי ור' ירמיה עדיין היה להם מי חטאת ויכלו לנהוג דיני טהרה בארץ ישראל ולזה השלכות רבות ועצומות בכל תחומי ההלכה והמחקר בארץ ישראל.

במצב כזה שההבדל בין הגירסאות תלויה על קוצו של יוד כפשוטו (נו התחברו ל ט או להפך) כל עדות נוספת לגירסא זו היא בעלת משמעות. אכן גם ברוקח סי' שסו הגירסא היא: מי חטאת.

ה. כתב יד אסקוריאל GI-3:

ביום שלישי כ"ב בכסלו תשל"ז גילה הר"ש רוזנטל, שבשולי גליונות כ"י אסקוריאל (ספרד) לבבלי נזיקין נעתק כמעט כל הירושלמי למסכת נזיקין (כלומר מסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא).



כ"י אסקוריאל, דף טז, בבא קמא פ"ו

הגליונות כתובים בכתיבה ספרדית רהוטה וקשה לקריאה. הצילום שנעשה לפני למעלה מחצי יובל שנים בשיטות צילום מיושנות גרם, שאת שולי הגליונות כמעט ולא ניתן היה לפענח, וכך נעלם נוסח הירושלמי מעיניהם של החוקרים שהשתמשו בכתב יד זה שחשבוהו רק לכתב יד של תלמוד בבבלי על הבבות.

בשנת תשד"מ יצא כתב היד לאור במהדורת דפוס עם מבוא מאת הרא"ש רוזנטל ופירוש מאת הר"ש ליברמן.

מסכת זו היא המשובשת ביותר מכל הירושלמי, וכל קטע נוסף תורם תרומה לידיעותינו בין שהוא פותח לנו את הסתומות ובין שהוא מקיים את הנוסח הסתום.

1. הגניזה האיטלקית:

בשנים האחרונות נתגלו בארכיונים באיטליה יותר מ-4000 דפים מכתבי יד עבריים מימי הביניים, והחיפוש והגילוי עדיין בעיצומם. חשיבות המפעל גדולה ביותר, ויש המציעים לכנותו "הגניזה האיטלקית" (במקביל ל"גניזה הקאהירית"). יש בהשוואה זו משום הגזמה, אך ברור כי כמה פרשיות בתולדות התרבות והחברה של היהודים בימי הביניים יוארו באור חדש בזכות שרידים אלה. המדובר בדפים שונים, שנתלשו מהחיבורים המקוריים, ובשל מחירו היקר של הקלף בימי הביניים נמכרו לארכיונים, ושם נעשה בהם שימוש להכנת תיקים, כריכות, עטיפות וכדומה. מציאות זו גרמה, שהדפים של חיבורים שונים נתפזרו בארכיונים שונים - בדומה לשרידים מן הגניזה הקאהירית שנתפזרו בספריות שונות בעולם.¹⁵

תופעה מקבילה קיימת גם ביחס לארכיונים בערים בגרמניה, שם נתגלו בשנים האחרונות מספר דפים של טופס מיוחד של התלמוד הירושלמי. חלק מהדפים שנמצאו לעת עתה, ומהווים חלק מטופס ירושלמי מיוחד,¹⁶ פורסמו על ידי י. זוסמן בתוך: "קובץ על יד", יב, תשנ"ה. ישנם עוד דפי ירושלמי מגניזה זו שטרם ראו אור.



Darnstadt Hs 407

דף זה שוחזר מרצועות רצועות ששימשו בכריכת ספרים ותיקים בארכיונים באירופה

¹⁵ מתוך: א. גרוסמן, 'מגניזת איטליה', פירוש רי"ק לתורה, מעמ"ס 52, עמ' 17 - 18.
¹⁶ על טיב טופס זה ראה מאמרו של י. זוסמן, 'ירושלמי כתב יד אשכנזי וספר ירושלמי', תרביץ סה, תשנ"ו, עמ' 63-37.

מה שתואר עד כה הוא בגדר יחידות גדולות יחסית של ירושלמי שיש בידינו. ישנם גם דפים וקטעים בודדים של ירושלמי שנתגלו ופורסמו פה ושם. רשימה עדכנית עד 1976 מופיע בביבליוגרפיה של ברוך מ. בוקסר: An Annotated Bibliographical Guide to the study of the Palestinian Talmud עמודים 159 – 163.¹⁷ מאז רשימתו פורסמו עוד קטעים:

1. קטע של ירושלמי סנהדרין (פ"ה ה"א, כב ע"ג - פ"ו ה"ט, כג ע"ג), משה עסיס, תרביץ, מו, תשל"ז.

2. שרידי ירושלמי – כת"י אשכנזי, יעקב זוסמן, קבץ על יד, יב, תשנ"ה. (נידון לעיל בגניזה האיטלקית).

בסוף חוברת זו מופיעה, לתועלת הלומד, רשימת קטעי ירושלמי שפורסמו עד כה בציון המקום בו הוא התפרסם. המעיין ברשימה זו יראה שמדובר באחוז קטן מאוד מכלל הירושלמי. אף על פי כן, לאור מיעוט כתבי יד הירושלמי אנו שמחים על כל קטע כזה יהא אשר יהא כמוצאים שלל רב.

כפי שעולה מרשימה זו הדברים מפוזרים בהרבה מקומות, חלקם קשים לגישה, בודאי לתלמיד הישיבה. אילו קובצו כל קטעים אלו ונדפסו יחדיו מחדש תחת קורת גג אחת היה לנו זה כלי עזר רב עוצמה ללימוד הירושלמי. ד"ר בנימין אליצור מהאקדמיה ללשון העברית מוסר כי בקרוב עומדת האקדמיה ללשון עברית להוציא קובץ של כל קטעי הירושלמי הידועים לנו היום.

נביא כאן דוגמא לסוגיא המתבררת בעזרת אחד מקטעי ירושלמי שפורסמו:

במכות ריש פרק א' נאמר בכ"ל:

"כיצד העדים נעשין זוממין כול' אמ' ר' יוסי בן חנינה הכל היה בכלל לא תענה ברעך עד שקר יצא ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו את שאת יכול לקיים בו ועשיתם לו כאשר זמם וגו' את מקיים בו לא תענה ואת שאין את יכול לקיים בו ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו אין את מקיים בו לא תענה ברעך".

הפיסקה כפי שהיא משוללת הבנה. מסברא התיקון מאוד פשוט, יש להעביר את המילה "אין" מהסיפא לרישא וכבר העיר תוד"ה מר סבר (יבמות קד.), "הרבה דברים יש בירושלמי שצריך להפכם". ברם קשה ומסוכן להגיה רק מסברא.

בתש"ו פירסם שלמה ווידר קטע ירושלמי סוף סנהדרין ותחילת מכות, הידוע כקטע בודפשט:¹⁸

"א"ר יוסה בן חנינה הכל היה בכלל לא תענה [ברעך] עד שקר יצא ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו את שאת יכול לקיים בו וע' לו כא' זמם לעשות לאחיו את מקיים בו ועשיתם לו כא' ז' ל' ל' ואת שאין את יכול לקיים בו ועשיתם לו כ' ז' ל"ל את מקיים בו לא תענה ברעך עד שקר".

¹⁷ דומה שהוא השמיט את: קטע של וירושלמי בבא קמא, תרביץ ו', תרצ"ה שפירסם א.ח. פריימן.

¹⁸ תרביץ יז עמ' 129 ואילך.

כאן הנוסח ישר מפולש וברור. אלא שהיא גופא קשיא, מי ערב לנו שזהו הנוסח המקורי? שמא נוסח כ"ל הקשה הוא המקורי וסופר חכם תיקן? אמנם ערבות אין לנו, אך כתב יד בודפשט מקורו מגניזת קהיר ויש בו כמה סימנים לכך שהוא עתיק ולא חלו בו ידי הסופרים. כך למשל יוסה במקום יוסי. וכן העובדה שמכות לא קיימת כמסכת בפני עצמה אלא כשלושת הפרקים האחרונים של מסכת סנהדרין.

ח. ציטוטים ופירושים של ירושלמי בראשונים:

בראשונים מפוזרים עשרות אלפי ציטוטים מן הירושלמי בדרך כלל מלווים בפרשנות. בציטוטים ופירושים אלו ניתן להעזר עזר רב הן בבירור נוסח הירושלמי והן בבירור פירושו.

בער רטנר החל במפעל הגדול של איסוף וסידור ציטוטים אלו בחיבורו: "אהבת ציון וירושלים" (תרס"א - 1901). לאחר סקירת מיעוט ושיבוש כתבי היד שבידינו, (בימיו ידעו רק על כ"ל). הוא כותב בהקדמתו:

"אמנם לתקן את הנוסחאות המשובשות בהירושלמי נשאר לנו רק דרך זה לקבץ את המקומות מהירושלמי המובאים בספרי הראשונים (כי עפ"י רוב נשארו שם הגירסאות נקיות משיבושים, לפי שלפני רבותינו ז"ל הראשונים היו להם כתבי יד מהירושלמי מדויקים) ולהשוותן עם הנוסחאות הנמצאות אצלנו. במקומות רבים יראה הלומד איך עי"כ תארנה עיניו לראות הנוסחאות הישירות והאמתות וממש אבני נזר, מרגליות ופנינים יקרות ימצא בהמאמרים מהירושלמי הנמצאים בספרי הקדמונים. ואנכי בחמלת ה' עלי התעוררתי על זה מכבר ואקבץ המאמרים מהירו' המובאים בספרי הקדמונים כמעט על כל הסדרים מהירו' הנמצאים אצלנו... על כן מה נכבד מאד אם נקבץ כל הנוסחאות שהיו לפני הראשונים בהירושלמי אל מקום אחד והלומד הבא לעיין, הרי הוא כמו שמונחים לפניו כמה כ"י שנוסחאותיהם שונות, והגע עצמך קורא יקרא! אם נתגלה עתה איזה כתב יד מהירו' הלא היה לפנינו רק נוסח אחד, שמקורו ממעין אחד אבל עתה יש לנו נוסחאות שונות מכתבי יד שונים".

ליברמן ('על הירושלמי', עמ' 36 - 37) סיווג את חומר הירושלמי בראשונים לשלשה חלקים:

"אם אנו מחפשים בדברי הראשונים (שהיו להם כמה כת"י שונים מהירושלמי) אנו מוצאים חומר גדול במקצוע הזה; את החומר אנו יכולים לחלק לשלשה חלקים: 1) נוסחאות. 2) פירושים. 3) מילואים.

נביא כמה דוגמאות למרות שהרגיל בעיסוק בירושלמי אצל הראשונים מוצא דוגמאות כאלו כמעט על כל צעד ושעל:

דוגמא א' - נוסחאות:¹⁹

ירושלמי תרומות ח/ב, טור 246 שו' 3-6:

"אבא בר רב הונא בשם ר' יוחנן השוחט בהמה ומצא בה חזיר מותר באכילה ר' יונה אמ' אסור באכילה מה טע' בהמה בבהמה תאכלו ולא עוף בבהמה תאכלו ולא שקץ באכילה".

ברוקח סי' תס"ד ובשו"ת מהר"ם בר ברוך סימ' קיב ובספר תולדות אדם וחווה לרבינו ירוחם נתיב ט"ו חלק ה' חסרות המלים: "רבי, אמר" והם מעתיקים את הירושלמי לפנינו ככה:

"השוחט בהמה ומצא בה חזיר מותר באכילה יונה אסור באכילה. מה טעמא וכו'".

¹⁹ הדוגמאות על פי ליברמן בעל הירושלמי.

וכן היא הגירסא בכי"ר חו היא כנראה הגירסא הנכונה.

דוגמא ב' - מילואים:

הירושלמי (סנהדרין ג/ו טור 1283 שו' 4 - 11) דן במקור דין המוציא מחברו עליו הראיה:

"כיצד דנין הדיינין יושבין והנידונין עומדין והתובע פותח בדבריו ראשון שנאמר מי בעל דברים יגש אליכם ומניין שהמוציא מחברו עליו הראייה רבי קריספא בשם רבי חנניה בן גמליאל יגש אליכם יגש ראיותיו רבי יוחנן בעי ביבמה מי מרדף אחר מי התיב רבי לעזר והכתיב ועלתה יבמתו השערה אמר רבי יוחנן יפה לימדני רבי לעזר".

רצף הסוגיא קשה להולמו, העיר על כך ליברמן (על הירושלמי, עמ' 22 ד"ה סנהדרין):

"וקשה לחבר את שאלת ר' יוחנן עם המאמר שלפניו אבל הדבר מתבאר בזה שהסופר השמיט בטעות מאמר שלם (מביאו העיטור סוף אות ב' סוף בירורין)...ומפרשי הירושלמי לא התעוררו על זה.

זה לשון העיטור (אות ב' - בירורין ב ע"ב בדפי הספר) בו יש נוסח שלם יותר של הסוגיא, בכי"ל ההשמטה היא מחמת הדומות (יגש אליהם, יגש אליהם):

"ירושלמי הדיינין יושבין והנידונין עומדין ותובע מיד חבירו פותח בדברים ראשון שני' מי בעל דברים יגש אליהם ומנין שהתובע צריך לילך אחר הנתבע שני' מי בעל דברים יגש אליהם".

בזכות העיטור מצאנו שורה אחת של ירושלמי שהיתה אבודה ממנו ומכל אדם.

המשיך במפעל זה פרופ' י. זוסמן שעבר כמעט על כל הראשונים שבידינו היום והכל רשום ומתועד בכרסטת ידנית הנמצאת באוניברסיטה העברית בגבעת רם ומונה כ- 55,000 רשומות.

בימים אלו ממש עובד מכון דורש ציון על כרסטת ממוחשבת מקבילה בעזרת טכנולוגיה ממוחשבת ומאגרי המידע שבידינו היום. בעזרת השם בעתיד הקרוב יצא תקליטור בו ניתן יהיה לאחזר את הראשונים על כל קטע רצוי בתלמוד הירושלמי. לכשיושלם ויפורסם מפעל חשוב זה יהיה לנו עוד כלי עזר רב עוצמה לנוסח ולפירוש הירושלמי, מעין שיטה מקובצת של הראשונים על התלמוד הירושלמי ובכך נגיע קרוב ככל שניתן להגיע לפירוש הראשונים של הירושלמי.

השימוש בנוסח הירושלמי שבראשונים מצריך זהירות ושיקול הדעת. עניין זה ידון בפרק הבא.

עם כל העושר היחסי של עדי נוסח שזה עתה סקרנו, יש לדעת כי יש קרבה טקסטואלית רבה ולמעשה תלות הדדית בין כל עדי הנוסח של הירושלמי המצויים בידינו. אחד הראיות המובילות למסקנה זו היא העובדה ששיבושים של ממש במבנה סוגיית הירושלמי נמצאים בכמה וכמה עדי נוסח של הירושלמי. כך למשל בנוגע לתופעה של לישני אחריני²⁰ בירושלמי אומר מוסקוביץ:

²⁰ בבבלי מוכרת התופעה של "לישנא אחרינא" או "איכא דאמרי", סוגיא או קטעי סוגיא נמסרים בשתי ואריאציות לשוניות ואף הלכתיות שונות. תופעה כזו ישנה גם בירושלמי אלא שבבבלי לשונות אלו צוינו בצורה ברורה על ידי מונח ספציפי ואילו בירושלמי הם לא צוינו על ידי שום מונח ואף לא חדרו לטקסט בצורה מסודרת בצמוד ללשון אותו הם מחליפים.

"קושי גדול ניצב לפנינו שעה שמנסים אנו להבחין ב'לישני אחרינו'
בירושלמי...וגם במקומות שיש לנו עדי נוסח נוספים, לעתים קרובות הם תלויים
זה בזה, ואכן מצאנו 'לישני אחרינו' שחדרו למספר עדי נוסח שונים של
הירושלמי באותו מקום בטקסט".²¹
"ואף עובדה זו מצביעה על קרבתם הטקסטואלית – ולמעשה, תלותם ההדדית
– של כל עדי הנוסח של הירושלמי המצויים בידינו".²²

עובדה זו של תלות הדדית בין עדי הנוסח מהווה מעין חסם עליון עד היכן יכולים אנו
לחזור ולהגיע בנסיון לשחזר את נוסח הירושלמי.

כפי שראינו בפרק השני הירושלמי נסתיים במחצית השניה של המאה הרביעית. העדות
הטקסטואלית הראשונה שיש לנו על הירושלמי היא רק החל מהמאה הסו בפירושי ר' חננאל.
משמעות הדבר הוא שכל כתבי היד של הירושלמי שבידינו היום מקורם בכתב יד אחד אי שם
בין המאה הרביעית למאה העשירית ואילו מכתבי יד מאותה התקופה שאולי היה בהם
נוסחים אחרים ואולי אף נוספים²³ לא נשאר לנו מהם כל זכר וכל דרך להגיע אליהם.

²¹ ל. מוסקוביץ, לישני אחרינו בירושלמי, סידרא ח', תשנ"ב, עמ' 64-65.

²² שם, הערה 12.

²³ מאז ימות הראשונים אין לנו ירושלמי על ארבעת הפרקים האחרונים של מסכת שבת, על הפרק האחרון של מכות
ועל הפרקים האחרונים של מסכת נידה. יתכן שקטעים אלו היו קיימים בכתבי יד מוקדמים אלו שאבודים מאתנו.
ליברמן, (הלכות ירושלמי להרמב"ם ניו יורק, תש"ח, נספח א') הציע שחזור של הפרק האחרון של מכות על בסיס
סוגיות הדנות במשניות פרק זה שבשאר הירושלמי.

כלים השוואתיים לבירור נוסח הירושלמי

כפי שנוכחנו לדעת, נוסח הירושלמי כפי שהוא מונח לפנינו בעייתי. המשימה הראשונה המוטלת על לומד הירושלמי הוא לנסות לסקל עד כמה שניתן, את השיבושים שבטקסט.

בפרק זה נסקור כמה כלים בסיסיים וראשוניים שיוכלו לסייע בידינו בבירור נוסח הירושלמי. המדובר בכלים השוואתיים – כלומר, יש בידינו ממקור זה או אחר עד נוסח (יתכן גם חלקי ומקוטע) על הסוגיא בה אנו מעוניינים וניתן להשוות אותו עד נוסח מילה במילה מול נוסח כ"ל.

השיטה היעילה ביותר לעריכת השוואה זו היא השיטה הסינופטית, בה הנוסחים השונים נכתבים זו תחת זו מילה מול מילה ואז מתגלים מיד כל ההבדלים של שינוי, חיסור או ייתור של אות או מילה. להלן דוגמא קצרה להשוואה מעין זו (ירושלמי גיטין א/ו טור 1058 שו' 29–30). המדובר בהשוואה בין שורה בכ"ל לאותה שורה המצוטטת ברשב"א ובנמו"י:

גיטין	תן מנה זה לפל' ומת אם רצו היורשין לעכב אינן יכולין אין צריך לומ' באו' זכה לו כאו' התקבל לוי הון
רשב"א ¹	תן מנה זה לפלוני ומת אם רצו היורשים לכופו אינן יכולין אין צריך לומר באומר זכה לו באומר התקבל לו
נמו"י ²	תן מנה זה לפלוני ומת אם רצו יורשים לכופו אין יכולין אין צריך לומר באומר זכה לאו באומר התקבל לו

א. בירור הנוסח על פי עדי נוסח של הסוגיא הנידונית:

הכלי היעיל ביותר הוא כמובן עדי נוסח בכתבי יד של הסוגיא הנידונית. כפי שראינו בפרק הקודם, בירושלמי תחום זה דליל ביותר ועל פי רוב אין בידינו כתבי יד נוספים.³ בפרק הקודם ראינו כמה דוגמאות לשינויים משמעותיים בין כתבי יד השונים לאותה סוגיא.

ב. בירור הנוסח על פי סוגיות מקבילות בירושלמי

"הנה ידוע הדבר לכל הוגה בירושלמי", אומר ליברמן⁴, "שסוגיא אחת נשנית לפעמים בכמה מקומות". משה עסיס הקדיש לתופעה זו את עבודת הדוקטור שלו: "סוגיות מקבילות בירושלמי" (במסכתות: ביכורים, שבת, סוטה, מכות ונידה). במבואו הוא כותב:

"המקבילות הינן תופעה שכיחה בספרות חז"ל, במיוחד בזו הארץ-ישראלית. היא ישנה במשנה, בתוספתא, במדרשי הלכה והאגדה, וגם בבבלי. אלא שהמקבילות בבבלי סוגנו והותאמו למקום ההעברה וכמוהן האשגרות. תופעה זו מתעצמת במיוחד בירושלמי. אנו מוצאים בו קרוב לאלף סוגיות, שנכפלו – כצורתן בדרך כלל – פעמיים ויותר".

לא כאן המקום לעמוד על סיבת התופעה ומשמעותה לגבי תולדות עריכת הירושלמי. החשוב לעניינינו הוא התועלת המרובה שניתן להפיק מכפילויות אלו לצרכי בירור הנוסח. זאת בשני תחומים עיקריים:

1. השיבושים במקום אחד מתוקנים במקום השני וכן להפך.

¹ גיטין יד: ד"ה ירושלמי.

² גיטין יד: סד"ה פירוש הולך תן.

³ רשימת קטעי ירושלמי שפורסמו מופיעה כנספח בסוף החוברת.

⁴ על הירושלמי עמ' 12.

2. ההקשר בו הסוגיא מופיעה במקומות השונים חשובה הן להכרעת הנוסח והן להכרעת הפירוש.

הסוגיא בירושלמי כתובות ג/ה (טור 970, שו" 44 – 47) חוזרת על עצמה בקידושין א/א (טור 1137 שו" 5 – 11) עם שינויים משמעותיים, להלן השוואת הסוגיות:

קידושין	כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל הגע עצמך אפי' לא קנייה אלא בביאה אמרה תורה הבא אחריו בחנק
כתובות	כהדא דתני בעולת בעל להביא את המקבלת בעלה בבית אביה והיא ארוסה והבא אחריו בחנק
קידושין	לא סוף דבר בכדרכה אלא אפי' שלא כדרכה ר' אבהו בשם ר' יוחנן לא צריכא (א)[ש]לא מכדרכה אין תימר מכדרכה
כתובות	ולא סוף דבר מכדרכה אלא אפי' שלא כדרכה ר' אבהו בשם ר' יוחנן לכן צריכה שלא כדרכה אפילו תימא מכדרכה
קידושין	למה לי בעלה אפי' אחר כיי דתנינן תמן באו עליה שנים הראשון בסקילה והשיני בחנק
כתובות	למה לי בעלה אפי' כיי דתנינן תמן באו עליה שנים הראשון בסקילה והשיני בחנק

על כן בכל לימוד ירושלמי כדאי לחפש אחר סוגיות מקבילות בתוך הירושלמי לסוגיא הנידונית שיוכל לסייע בנוסח ובפירוש.

ג. בירור הנוסח על פי עדי נוסח בראשונים:

על התועלת המרובה שבכלי עזר זה לנוסח ולפרשנות הירושלמי עמדנו בפרק הקודם. אלא שיש לעמוד גם על הבעיות והסיכונים הכרוכים בשימוש בכלי עזר זה:

1. בראש ובראשונה יש לזכור כי על פי רוב הראשונים המצטטים ודנים בירושלמי עושים זאת במסגרת דיון, בירור וליבון הסוגיא הבבליית. ממילא פרשנות הירושלמי איננה פרשנות עצמאית לשם בירור וליבון הירושלמי אלא הדיון משועבד כל כולו לבירור הסוגיא הבבליית. לכך השפעה והשלכות על הפרשנות כשלעצמה ועל בחירת הנושאים והבעיות הזוכים לדיון או לא.⁵

2. תכופות, הראשון אינו מצטט את סוגית הירושלמי כצורתה אלא מצטט מעין פרפרזה של הירושלמי. לציטוט כזה יש ערך פרשני לסוגיא אך אין לו ערך רב כעד נוסח. דוגמא לפרפרזה כזו מצאנו בדברי רש"י:

ירושלמי שבת י/ג, טור 422 שו" 31-41	שבת צב., רש"י ד"ה שכך
ר' יוסי בעי מעתה הוציא כגרוגרת על כתיפו חייב והן משא בני קהת וכת' ופקדת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה שמן המאור בימינו וקטרת הסמים בשמאלו ומנחת התמיד של יום (ב)[ת]לויה בזרועו שמן המשחה איכן היה נתון ר' אבון בשם ר' אלעזר כמין צלוחית קטנה היה לו באפונדתו אין תאמר שהיה קטן אמ' ר' יהושע בן לוי כת' ונשיא נשיאי הלוי אלעזר בן אהרן דוך דוכנים היה ר' יהודה ביר' אמ' מרכל היה תני ר' חייה ולמה נקרא שמו מרכל שהיה מר על הכל אלא שאין גדולה בפלטין של מלך	ובשם רבינו יצחק בר יהודה מצאתי, שאמר בשם רב האי, שמפורש בהתלמוד ירושלמי: ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה, [שמן] אחד בימין, [ושמן] אחד בשמאל, והקטרת בחיקו, והחביתין בכתף.

מוסקוביץ העלה מספר ראיות לכך שהגירסא המובאת ברש"י בשם ר' יצחק בר יהודה איננה גירסא מקורית אלא עיבוד של תוכן הירושלמי:

"והנה, לפי גרסת ר' יצחק בר' יהודה בירושלמי, הקושי העיקרי בסוגיה – חוסר ההתאמה בין דרכי הנשיאה שנמנו במשנה לבין אלה שהוזכרו בדרשת התלמוד – אינו קיים כלל, שהרי הירושלמי מביא אסמכתאות לכל דרכי הנשיאה במשנה. אולם היא הנותנת: דווקא העובדה שלפנינו גרסה

⁵ ראה: ע. סמואל, התלמוד הירושלמי ואופי פרשנותו, עיתון הצופה, יום ו' י"ט שבט תשס"ב (1.2.2002).

'חלקה' יחסית, מראה שאין זו גרסה מקורית, אלא יש להעדיף על פניה את גרסתנו בתלמוד, שהיא lectio difficilior מובהקת. נוסף על כך, גרסת ר' יצחק בר יהודה מנוגדת לעיקר גרסתם של כמעט כל שאר עדי הנוסח לסוגייתנו, ישירים ועקיפים, ומדובר בעדים רבים מארצות שונות, מקצתם אף קדומים באופן יחסי, ובכגון זה ודאי מסתבר כי העיקר כגרסת הרוב. גם סימנים פנימיים שונים מצביעים על כך שגרסת ר' יצחק בר יהודה אינה מקורית. כך, למשל שמות האמוראים המופיעים בירושלמי לפנינו (ר' אבון בשם ר' אלעזר) חסרים בגרסת ר' יצחק בר יהודה. כן ראוי לשים לב, שסגנון התלמוד פושט על ידי השמטה של שאלת הירושלמי ('שמן המשחה איכן היה נתון?'), דבר שהופך קטע זה, בעל האופי הדיאלקטי, למשפט דקלרטיבי פשוט. נוסף על כך לפי גרסתנו בתלמוד, ברור היכן בדיוק נישא כל אחד מן השמנים, ואילו לפי גרסת ר' יצחק בר יהודה נאמר רק ששמן אחד נישא בכל יד, אבל לא נאמר באיזו יד.⁶

לפעמים מדובר על עיבוד מתון הרבה יותר של הירושלמי כגון הוספת מילה או שתיים כפירוש והבהרה תוך כדי ציטוט הירושלמי וקשה להחליט האם מדובר בציטוט ירושלמי מדויק או בהוספת כמה מילים לפירוש וביאור הירושלמי.

3. ברוב המקרים אנו מוצאים שפיסקא מן הירושלמי המצוטטת על ידי אחד מן הראשונים מצוטטת אחר כך על ידי כל תלמידיו ותלמידי תלמידיו ואילו פיסקא אחרת שאף היא רלוונטית אם אינה מצוטטת על ידי הראשון אינה מצוטטת אף על ידי תלמידיו. משמעות התופעה היא שכל אותם תלמידים מצטטים בעצם את רבותיהם ואינם בהכרח מצטטים מתוך ירושלמי המונח לפנייהם. על כן כאשר בית מדרש שלם מצטט פיסקא מן הירושלמי המשקל הסגולי של כל הציטוטים אינו גדול משום שכולם תלויים ונובעים מעד נוסח אחד.

4. מגייה ומדפיסי הראשונים "תיקנו" את הירושלמי המצוטט בראשון בהתאם לירושלמי שלפנינו ובכך יתכן שאנו מאבדים נוסח ירושלמי מקורי. להלן דוגמא מאלפת.

לפנינו סוגיא מירושלמי גיטין ב/א (טור 1058 שו' 44 – טור 1059 שו' 11) עם השוואה סינופטית לציטוט הסוגיא כפי שהיא מובאת באור זרוע:

1	כ"ל	ר' יוסי בעי אמ' בפני נכתב ובפני נחתם אלא נתייחד ברשות הבעלים בין כתיבה לחתימה
	או"ז	ר' יוסי בעי אמר [בפני] נכתב ובפ"נ אלא נתייחד ברשות הבעלים בין כתיבה לחתימה
2	כ"ל	נישמעינה מן הדא אחד או' בפני נכתב ואחד או' בפני נחתם פסול מפני שאחד
	או"ז	נשמעינה מן הדא אחד אומר בפ"נ ואחד אומר בפני נחתם פסול מפני שאחד
3	כ"ל	או' בפני נכתב ואחד או' בפני נחתם אבל אם אמ' בפני נכתב ובפני נחתם אלא שנתייחד
	או"ז	אומר בפ"נ ואחד אומר בפני נחתם הא אם אמר בפ"נ ובפ"נ אלא שנתייחד
4	כ"ל	ברשות הבעלים בין כתיבה לחתימה כשר
	או"ז	ברשות הבעלי' שעה אחת בין כתיבה לחתימה כשר [כו']?
5	כ"ל	רב חסדא בעי חצייו מתקנה וחציו מדבר תורה
6		אמ' בפני נכתב ובפני נחתם אלא שנתייחד ברשות הבעלים נישמעינה מן הדא אחד או' בפני נכתב ובפני נחתם פסול מפני שאחד או' בפני נכתב ואחד או' בפני נחתם אבל אם אמ' בפני נכתב ובפני נחתם אלא שנתייחד ברשות הבעלים שעה אחת כשר
7	כ"ל	אמ' ר' אמ' בבליא אין כשר אלא זה ר' אבא לא אמ' כך אלא אמ'
	או"ז	אמר רבי יוסי בבליא אין כשר אלא זה ר' בא לא אמר כן אלא
8	כ"ל	בפני נכתב ובפני נחתם בעד אחד ואני הוא העד השיני נעשה כנוגע בעדותו
	או"ז	אחד אומר בפ"נ בפ"נ בעד אחד ואני הוא עד השני פסול נעשה כנוגע בעדותו

⁶ ל. מוסקוביץ, על מובאה אחת מן הירושלמי בפירוש רש"י לתלמוד, תרביץ, סד, עמ' 384-385.

⁷ התיבה וכו' נתוספה על ידי המדפיסים ואינה מופיעה בכת"י אמסטרדם שהוא כנראה היחיד שישנו על קטע זה באו"ז.

הפיסקה בשורה 6 דומה באופן מחשיד לדיון שבשורות 1-4 ואילו דברי ר' חסדא בשורה 5 מובנים בהקשר של שורות 7-8 ודומים לסוגיא מקבילה בבבלי (גיטין טו. – טו., "אמר רב חסדא...בתקנת חכמים). מתוך כך נראה שהפיסקה בשורה 6 היא אשגרה או מעין לישני אחריני שחדר לתוך הירושלמי שלא במקומו. המשווה את הסוגיא לנוסח שבאו"ז יגלה ששורות 5-6 אכן חסרים שם דבר שתומך בהשערה הנ"ל. אלא שהמדפיס של האור זרוע ששם לב להבדל בין לשון האו"ז ללשון הירושלמי הוסיף מדיליה בסוגריים מרובעות את המילה: וכו'.⁸ אילו לא סומן הדבר בסוגריים מרובעות היינו מאבדים עדות נוסח חשוב הנמצא באו"ז.

ד. בירור הנוסח על פי מקבילות בשאר ספרות התנאים והאמוראים

א. מקורות תנאים:

הירושלמי, כמו הבבלי, מצטט הרבה מאוד חומר תנאי ובו הוא דן. משנה, תוספתא ומדרשי הלכה. על כן ניתן להעזר במקורות אלו לבירור הנוסח המצוטט בתוך הירושלמי.

דוגמא: קידושין א/א (טור 1140 שו' 16 – 19):

תני רבי חייה סילעא ארבעה דינרין שש מעה כסף דינר שני פונדיונין מעה מעה שני איסרין פונדיון שני מסומיסין איסר שני קרדיונטס מסומס שני פרוטות קרדיונטס סלקין אחד משלשים ושנים למעלה

בקטע זה שני תיקונים דרושים: כפילות המילה מעה – משבש את קריאת כל הקטע (אפילו המהדורה האקדמית טעתה בזה). המילה למעלה צריכה להיות למעה. בתוספתא ב"ב ב/ה יש מקבילה דומה שמאשרת את התיקון הראשון:

ירוש'	תני רבי חייה סילעא ארבעה דינרין
תוספ'	
ירוש'	שש מעה כסף דינר שני פונדיונין מעה מעה שני איסרין פונדיון שני מסומיסין איסר שני קרדיונטס מסומס
תוספ'	שש מעה כסף דינר מעה כסף שני פונדיונין פונדיון שני איסרין איסר שני מסומסין מסמס שני קונטרוסין
ירוש'	שני פרוטות קרדיונטס סלקין אחד משלשים ושנים למעלה
תוספ'	קונטרס שתי פרוטות

ישנם לב, הברייתא בירושלמי איננה ציטוט של תוספתא שלפנינו אלא רק דומה לה ובכל זאת היא עוזרת לקריאת הירושלמי אך יש לנקוט בזהירות בשימוש במקורות אלו.

ב. מקורות אמוראים:

1. יש תופעה שמקורות מאוחרים יותר מעתיקים לתוכם חלקים שלמים של ירושלמי. ודווקא הציטוט שבתוך אותו מקור נשתמר בצורה יותר וכבר ראינו תופעה זו בנוגע לראשונים.

מדרש בראשית רבה מרבה לצטט ירושלמי.⁹ התופעה קיימת גם בשאר מדרשי האגדה. בקונטרס אחרון לילקוט שמעוני של ר' שמעון דרשן גם כן יש בה הרבה ציטוטי ירושלמי.

⁸ הרב שלמה קליין ממכון לכתבי יד שליד ישיבת אור עציון מוטר לי כי על קטע זה שבאור זרוע ישנו רק כתב יד אחד (כת"י אמסטרדם). בטובו הוא שלח לי תצלום של קטע זה בו רואים בבירור שבאו"ז אין את התיבה וכו' או כל סימן דילוג אחר.

⁹ במבוא לבראשית רבה של תיאודור-אלבק יש רשימה של קטעי הירושלמי המצוטטים בו.

2. בבבלי יש לרוב דיונים מקבילים ושימוש באותו החומר כמו בסוגיא הירושלמית וההשוואה יכולה להיות מאירת עיניים – בעיקר במישור הפרשנות. אלא שיש לנקוט בזהירות רבה מאוד מבבליזציה של הירושלמי.¹⁰

¹⁰ ראה לעיל הערה 4.

סוגי שיבושים נפוצים בירושלמי

בפרק זה נסקור קבוצת כלים נוספת שיוכלו לסייע בידינו בבירור נוסח הירושלמי. המדובר בהכרת סוגי השיבושים הנפוצים בירושלמי ודרכי היווצרותם. הכרות זו תסייע לנו לזהות מקומות חשודים כמשובשים בירושלמי ולהציע הגהות סבירות לתיקון הנוסח.

ליברמן במחברתו, "על הירושלמי" הציג בצורה מסודרת עם דוגמאות את סוגי השיבושים הנפוצים בירושלמי. פרק זה לקוח רובו ככולו משם.

שבושים הרגילים בכתבי יד של כל החיבורים

1. חלוף אותיות דומות:

אותיות הדומות בצורתן הגראפית מתחלפות תדיר בכתבי היד. כך למשל ב' מתחלפת עם כ'. י', ו', ן גם כן מתחלפות לרוב.

א. יבמות ח/ג (טור 870 שו' 11-13):

אמ' ר' שמואל בר נחמן אני אין לי אלא משנה ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה [השבה משדה מואב].

אין כל מובן לתיבה "משנה" בדבריו של רשב"נ. בצדק העיר באהבת ציון וירושלים (שבת עמ' 56) שיש לגרוס ע"פ המתנות כהונה (רות רבה רפ"ד): "אני אין לי אלא משבה". כלומר ב' התחלפה בנ'.

ב. שבועות ו/ב (טור 1362 שו' 17-18):

ר' או' ידון בשטר רשב"ג או' ידון בחזקה ר' זירא בשם רב ירמיה מעשה בא לפני ר' יהודה כרשב"ג.

בתוס' (שבועות מא: ד"ה כל מילתא) ובאור זרוע (סנהדרין סי' יב) הגירסא היא: "מעשה בא לפני רבי והורה כרבי שמעון בן גמליאל". כלומר ו' התחלפה בי' ור' התחלפה בד'.

2. צרוף שתי אותיות לאחת:

לפעמים שתי אותיות מתחברות ויוצרות אות אחת משובש:

נזיר א/ב (טור 1098 שו' 27-28):

האו' הריני מיץ שלערלה לא אמ' כלום

הרמב"ן במלחמות (שבועות פ"ג) גורס: "הריני מיין של ערלה". הי' והן' התחברו לץ.

3. אות אחת שנחלקה לשתיים:

ברכות ו/א (טור 49 שו' 7-8):

ר' חגי ור' ירמיה סלקון לבי חנוותא קפץ ר' חגי בירך עליהן.

בכ"ר הגירסא היא: סלקון למי חטאתא. הט' נתחלקה לנ' וו'.

¹ דוגמא זו נידונה לעיל בהרחבה.

4. חבור שתי מילים לאחת:

עירובין ג/ח טור 470 שו' 6-7:

שמע ר' מימר מן מי יכול להון ר' אבהו בכל שתא

ובשרידי ירושלמי (עמ' 101 שו' 16) הנוסח הוא:

שמע רבי מי (=אמי) מר (=אמר) מן מייבול להון רבי אבהו בכל שתא.

המילים אמי אמר נתחברו ל: מימר.

5. מלה אחת שנחלקה לשתיים:

כתובות א/ד (טור 957 שו' 24):

יצא שפחה או מי שאין לו הוייה בה

ובספר כפתור ופרח(פ"י הוצ' לונץ עמ' רטו) הנוסח הוא:

יצא שפחה ארמיה שאין לו בה הוייה

המילה ארמיה נתפצלה ל: או מי.

6. חילוף מקום האותיות:

ב"ק ח/א (טור 1206 שו' 38-39):

הכהו על ראשו וצבת נותן לו ג' צער ריפוי שבת

באור זרוע מס' ב"ק סי' שכב מופיע הנוסח הנכון:

הכהו על ראשו וצבת נותן לו ג' צער ריפוי בשת

7. דלוג מחמת הדומות:

תופעה נפוצה מאוד בירושלמי. לעיל הבאנו דוגמא משבת יט/א במעבר מדפוס ונציה לדפוסים המאוחרים יותר.

8. כפילות מחמת הדומות:

גיטין ב/ב טור 1059 שו' 37-38:

אמ' ר' יוחנן לא אמ' ר' שמעון יוחנן לא אמ' ר' שמעון אלא בלילה

בספר העיטור (מאמר ראשון - זמן דף ז עמוד ב) מופיע נוסח מתוקן של שורה זו:
אמר ר' יוחנן לא אמר ר"ש אלא בלילה אבל למחר לא

9. שבוש של מלים זרות:

גיטין א/א (טור 1053 שו' 41-42):

אמ' לון גוים לוקין חתומין עליו ואתם אומרין אכין

בירושלמי תרומות י/ה (טור 256 שו' 41-42) יש: "ואילין אגרתא לא גייס לוקס כת' בהן ואת אמר על ידי עילה". (שמות עכו"ם).

נראה שאף בגיטין צריך להיות: "אמ' לון גייס לוקס חתומין עליו ואתם אמרין אכין".

10. הערות והגהות בגליונות שנכנסו שלא במקומם:

לסוג הזה שייכים הרבה מן המקומות שמעירים עליהם מפרשי הירושלמי שיש כאן חילופי שורות, וזה מצוי מאד בירושלמי.

11. ראשי תיבות וקצורים שנתפרשו בטעות.

כתובות ד/ג (טור 975-976 שו' 2-5):

כי עשתה נבלה בישראל נבלה זו כל יש' שבא לזנות בית אביה יבואו גידולים רעים שגדלו יתנבלו הן וגידולן.

גינצבורג משער שאת המילה שבא צריך לפתוח כראשי תיבות: שילה בר אבינה. אכן בבבלי כתובות (מה:): אנו מוצאים: "תני שילא שלש מדות בנערה וכו' כלומר ראו גדולים שגדלתם".

12. בדפוסים החדשים השלימו כמה פעמים את קצורי התיבות של ד"ו ולפעמים בטעות:

שביעית א/ב (טור 179 שו' 44-45): "רב אמ' בעשוין צובה". בדפוס ונציה (לג ע"ב שו' 7): "רב אמר בעשוין צוב". בדפוסים החדשים השלימו: "צובר" וזה טעות. ובכ"ל במקור כתוב: "צובה".

בעזרת המהדורה המתוקנת של כ"ל שיצאה על ידי האקדמיה העברית ללשון ניתן להתגבר בקלות על טעויות מסוג אלו והדומים להן שנידונו באריכות בפרק אודות כ"ל.

שיבושים המיוחדים לכתבי יד של הירושלמי

1. מאמרים שצריך להפכם:

חלה א/ז (טור 317 שו' 5-10; 17-21):

הממריח כריו שלחבירו שלא מדעתו ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש ר' יוחנן אמר נטבל ר' שמעון בן לקיש אמר לא נטבל מתיב ר' יוחנן לר' שמעון בן לקיש והתנינן וכן נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור אם אין בשלאחת מהן כשיעור פטורה מן החלה [ואין בשל כולהן כשיעור אמר ליה שנייא היא שכן העושה עיסה על מנת לחלקה בצק פטורה מן החלה]...מתיב ר' שמעון בן לקיש לר' יוח' והתנינן הקדישן עד שלא נגמר(ה)[ו] וגמרן הגיזבר ואחר כך פדיין פטורין הרי גיזבר כאחר הוא ואת אמרת מה שעשה עשוי אמ' ליה תיפתר כמאן דאמ' גיזבר כבעלים ודלא כר' יוסי דר' יוסי אמ' הוא גיזבר הוא אחר".

וצריכין להפוך את הגירסא לגבי מי מקשה על מי בשתי המקומות. טעויות כאלו מצויות על כל שעל וצעד בירושלמי. כבר עמד על כך תוס' (יבמות קד. ד"ה):

"מר סבר חליצה כתחלת דין דמיא - לכך פסולה ובירושלמי בפרק אחד דיני ממונות גרסינן מנין שדינן ביום וגומרים בלילה שנאמר ושפטו את העם בכל עת ופריך אית קרא לשעבר אלא מנין שאם טעו ודנו בלילה שדינן דין ת"ל ושפטו את העם בכל עת וגו' דומה שהוא טעות ועוד דלא פריך שפיר אגומרין בלילה

ואית קרא לשעבר אלא גרסינן איפכא מנין שטעו ודנו בלילה שדינן דין שנאמר
ושפטו את העם בכל עת ואית קרא לשעבר אלא מנין שגומריין בלילה וכו' וגמרא
שלנו (סנהדרין דף לד:): מוקי נמי האי קרא לגומריין בלילה והרבה דברים יש
בירושלמי שצריך להפכם."

2. ציוני הלכות שלא במקומם:

בניגוד לבבלי המחולק היטב לפסקאות וראשי פסקאות וברור על איזה משנה ועל איזה
פסקה במשנה נסוב כל דיון. בירושלמי אין חלוקה למשניות ולפסקאות ולעיתים סדר הדיון
בתלמוד אינו לפי סדר המשניות, ולכן קשה לדעת ולהחליט על איזה משנה ועל איזה קטע
נסוב הדיון בסוגיה.

3. גופים זרים בירושלמי:

כמעט בכל מסכת בירושלמי אנו נפגשים עם מאמרים שאי אפשר להבין את הקשרם
להמשך הסוגיא, אין להם קשר לא למה שאמור לפנייהם ולא למה שאמור אחרייהם ורואים
בעליל שמאמרים אלו הגיעו לכאן ממקום אחר. לא כאן המקום לדון בגורמים של תופעה זו,
אך חשוב מאוד לדעת שהתופעה קיימת.

תופעה זו מתקשרת ככל הנראה לתופעת ריבוי הסוגיות המקבילות בירושלמי ומוסברת
בכך שבעת העברת או הכפלת הסוגיא ממקומה המקורי למקומה הנוכחי טעה המעביר
בגבולות הסוגיא, טעות מסוג שונה מוליד גופים זרים שונים:

1. החל להעתיק לפני תחילת הסוגיא – במקום החדש יש בראש הסוגיא קטע בלתי מובן.
2. החל להעתיק אחרי תחילת הסוגיא – שבמקום החדש לא מובן הקשר הסוגיא כיון שחסר
ראשה.

3. העתיק מעבר לסוף הסוגיא – במקום החדש יש בסוף הסוגיא קטע בלתי מובן.

4. העתיק עד לפני סוף הסוגיא – במקום החדש סוף הסוגיא אינו מובן.

ליברמן במחברתו, "על הירושלמי" האריך בהסבר סיווג והדגמת הגופים הזרים השונים. י.
עסיס בחיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה עסק אף הוא בתופעה זו בהרחבה: "סוגיות
מקבילות בירושלמי".

לימוד ירושלמי – יעדים ומטרות

בפרקים עד כה, ניסינו לתאר את גלגוליו של התלמוד הירושלמי ואת מצבו משחר טל ילדותו ועד היום. סקרנו את החומר וסוגי החומר שיש לנו הנוגעים ישירות לירושלמי ועמדנו על הקשיים והאתגרים הגדולים שבנסיון לפענח וללמוד את התלמוד הירושלמי.

ננסה כעת להגדיר יעדים ומטרות בכל הנוגע לציפיותנו מהוספת התלמוד הירושלמי לסדר הלימוד הישיבתי הרגיל.

עקרונית, ציפיותנו מלימוד התלמוד הירושלמי אינם צריכים להיות שונים ממה שאנו מכירים ורגילים מלימוד התלמוד הבבלי. ההבדל קיים בעיקר בשני מישורים:

- א. הדרך והקשיים הכרוכים בהשגת יעדים אלו.
- ב. מצב התפתחות לימוד הירושלמי.

יעדי הלימוד מתפצלים לשני שלבים עיקריים:

- א. הבנת הסוגיא – לימוד בקיאות.
- ב. הבנת ההלכה הנידונית בסוגיא – לימוד עיון.

א. הבנת הסוגיא כשלעצמה ובפני עצמה:

המטרה בשלב זה היא הבנת הטקסט המונח לפנינו. מדובר אם כן בלימוד טקסטואלי ומקומי. סוגיות במקומות אחרים לא מעלות ולא מורידות אלא במידה והן משמשות כמילון להבהרת מילים, מונחים מושגים וכדומה.

הבנת הסוגיא כורכת בתוכה שתי מטרות:

1. הנוסח המונח לפנינו הוא הנוסח הנכון והמקורי של הסוגיא ללא שיבושים ושינויים.
2. הבנת מה שכתוב לפנינו.

במסגרת הלימוד הישיבתי המטרה הראשונה מקובלת כמעט כהנחת יסוד בנוגע לנוסח הנדפס הרווח. כמעט ואין אנו נותנים דעתנו להתעסק בברור נוסח התלמוד הבבלי אלא אם כן יש בעיה מיוחדת או שהראשונים מעלים את שאלת הנוסח.¹

ההבדל בתחום זה בנוגע לירושלמי כפול:

1. שאלת הנוסח הופכת לבעיה קיומית. כמעט אי אפשר להתקדם אפילו שורה אחת בירושלמי מבלי להתקל בשאלת הנוסח הנכון והמדויק של הכתובים. בעיה זו אורבת לכל לומד על כל צעד ושעל. ואין מנוס אלא מלהתמודד איתה.

2. כמעט ואין לנו כלים כדי להתמודד ולתת מענה ופתרון לבעיה זו.

היעד השני גם כן אינו אתגר גדול במיוחד בתלמוד הבבלי. יש מסורת לימוד רציפה מאז ימי הגאונים ויכולים אנו לדעת ולברר על נקלה כל מונח ומושג ומילה בבבלי ואנו יודעים ומבינים בדיוק למה התכוון הבבלי. פרושו של רש"י המלווה אותנו באופן צמוד בכל סוגיא וסוגיא קלה או קשה, הוא מעיר ומפענח כמעט כל דבר קשה. כשאין פרוש רש"י ישנו פרוש

¹ אין זה אומר שעיסוק זה בנוגע לתלמוד הבבלי הוא עקר – נהפוך הוא העוסק בכת"י השונים של התלמוד הבבלי רואה תיכף שאף כאן יש עושר גדול של חילופי נוסחאות משמעותיים ביותר. הראשון שפתח צהר לעולם זה הוא הר"ג רבינוביץ בספר דקדוקי סופרים שלו. בעולם האקדמי מרובה העיסוק בתחום זה והרושם הוא שטיפין טיפין חודר אף הוא ללימוד הישיבתי.

נכדו הרשב"ם ובכל מקרה יש שלל מפרשים גאוניים, ראשונים ואחרונים בכל מקום שאנו פונים. יש לנו מסורת לימוד בבלי חיה, עתיקת יומין ועתירת נסיון בפיענוח והבנת סוגיות הבבלי. כתוצאה מכך לימוד הבקיאות בבבלי כמעט ואינו מהווה בעיה.

בירושלמי, גם בנוגע ליעד זה התמונה שונה לחלוטין. ראשית, אם אין נוסח בטוח – קשה מאוד ליצור פירוש בטוח. כך למשל שני המפרשים החלוצים של הירושלמי: פני משה וקרובן העדה. פעם אחר פעם נאלץ אתה לדחות את פירושה משום שהם פירשו נוסח משובש שהיה מונח לפנייהם או הגיהו שלא כהוגן ופירשו את הגהתם. שנית, אין לנו מסורת לימוד ירושלמי רציף גם לא מפרש קדמון אחד שפירש את הירושלמי כסדר ויכול להוביל אותנו לחוף מבטחים בים בלתי ידוע זה. על הירושלמי אין לנו אף לא פירוש אחד המתקרב לאפס קצהו של רש"י הן מבחינת היקף והן מבחינת בהירות.

ב. הבנת הסוגיא במסגרת הירושלמי כולו:

בשלב זה שוב אין אנו עוסקים בהבנת הסוגיא כשלעצמה אלא בנסיון לשלב ולהתאים את הסוגיא עם שאר סוגיות הירושלמי. זהו תחילתו של מה שידוע כלימוד העיון בישיבה. מתוך מעשה התאמה זה נגיע להבנה עמוקה ומחודדת יותר של ההלכה הנידונית בסוגיא. על מנת לנתח ולהבין את ההלכה על בוריה אין אנו מסתפקים במידע הנקלט מסוגיא זו בלבד אלא מעוניינים אנו במידע הנוגע להלכה זו העולה משאר הסוגיות גם כן. להשוות, להצליב ולהשלים מידע ומתוך כך להגיע להבנה מעמיקה של ההלכה הנידונית.

כאן ניצבים אנו בפני שתי בעיות:

א. כל עוד אין לנו הבנה טובה של הטקסט הירושלמי כולו יקשה עלינו להצליב מידע מסוגיות אחרות שכן בכל סוגיא וסוגיא אנו עומדים על קרקע לא בטוחה.

אתן שתי דוגמות:

1. ירושלמי גיטין ב/ב טור 1059 שו' 34 ואילך:

הל' ב' נכתב ביום ונחתם ביום כול' אמ' ר' יוחנן פסול מפני אכילת פירות אמ' ליה ריש לקיש מעתה [תחוש] לגיטין הבאין ממדינת הים שמא נכתבו ביום ונחתמו בלילה אמ' ליה זה זיופו מתוכו וזה זיופו מדבר אחר.

בסוגיא זו כמה בעיות, הנוגע לנו היא שאלת ריש לקיש: "מעתה תחוש לגיטין הבאין ממדינת הים שמא נכתבו ביום ונחתמו בלילה". מאחורי שאלת ריש לקיש מסתתרת ההנחה שלא נוהגים כך – אין אנו דורשים מהשליח להעיד על כך שהגט אינו מוקדם.

הנחה זו עומדת בסתירה לסוגיא קודמת בירושלמי גיטין (א/א טור 1053 שו' 38 ואילך) שם נאמר: "עד שיאמר [בפני] נכתב ביום ונחתם (בלילה) [ביום] עד שיאמר נכתב לשמה ונחתם לשמה". כאן משמע שאכן דורשים מהשליח להעיד על כך שהגט אינו מוקדם. מחמת סוגיא זו הרידב"ז פירש את סוגייתנו באופן חריף ומקורי. אחרים הגיהו ומחקו את סוגייתנו להתאים לסוגיא בפרק א'.

ברם המעיין בסוגיא בפרק א' יראה שהנוסח שם לחלוטין לא ברור ואף מהלך הסוגיא בעייתי. ליברמן פירש שמסקנת הסוגיא התם היא הפוכה – באמת אין השליח נדרש להעיד שהגט אינו מוקדם.

נמצאנו עומדים בפני שוקת שבורה – ברצוננו לחבר את העולה מתוך שתי סוגיות אלו בתלמוד הירושלמי ולהגיע למסקנה בנוגע לטיב ותוכן העדות הנדרשת משליח המביא גט

² אם כי ליברמן מעיד על פני משה שתכופות קלע למטרה בהגהותיו אף שלא היו לפניו כתבי יד.

ממדינת הים ואין אנו יכולים לומר מאומה בביטחה: נוסח ושטף הסוגיא בפרק א' קשה ובלתי ברור. גם הסוגיא בפרק השני לא חלקה, כך למשל לא ברור מדוע ר"ל מקשה דווקא על ר' יוחנן ולא על המשנה ועוד.

2. במשנה גיטין א/ג נאמר:

"המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו".

על משנה זו יש בירושלמי דיון קצר:

"ר' יודן בעי עד כדון בערר שחוץ לגופו ערר שבגופו תפלוגתא דר' יוחנן ורבנין דתמן על דעת' דרבנין דתמן לא שנייה הוא ערר שחוץ לגופו [היא ערר שבגופו ערר שחוץ לגופו] עררו בטל וערר שבגופו עררו קיים".

מעבר לבעיות הנוסח המתעוררת כאן יש שני מונחים: "ערר שבגופו" ו"ערר שחוץ לגופו", מה משמעות מונחים אלו?

נתקלנו במונחים אילו בסוגיא לעיל (גיטין א/א, טור 1053 שו' 3-14):

"אמ' ר' יוחנן קל היקלו עליה שלא תהא יושבת עגונה והיינו קל אינו אלא חומר שאילו לא אמ' לה בפני נכתב ובפני נחתם אף את אין מתירה להנשא אמ' ר' יוסי חומר שהחמרתה עליה מתחילה שיהא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם היקלתה עליה בסוף שאם בא ועי[נר] עררו בטל ר' מנא סבר מימר בערר שחוץ לגופו אבל בערר שבגופו כערר שאין בו ממש אפילו כערר שיש בו ממש אמ' ר' יוסי ביר' בון מכיון דתימר דטעמא חומר שהחמרתה עליה מתחילה שיהא צריך לומר בפני נחתם היקלתה עליה בסוף שאם בא וערר עררו בטל הווי לא שנייא הוא ערר שחוץ לגופו הוא ערר שבגופו הוא ערר שאין בו ממש הוא ערר שיש בו ממש".

המפרשים הציעו הבנות שונות במונחים ערר בגופו וערר שלא בגופו:

קרבן העדה:

ערר חוץ לגופו אינו נאמן – שלא לשמה וכדומה.
ערר שבגופו נאמן – מחובר, מזויף.

פני משה:

ערר שחוץ לגופו אינו נאמן – תנאי היה עם הגט וכדומה.
ערר שבגופו נאמן – מזויף.

העולה מדבריהם בביאור המונחים "ערר שחוץ מגופו" ו"ערר שבגופו" הוא שמדובר על "גופו של גט":

ערר מחוץ לגופו – אינו נאמן: לשמה (ק"ע). תנאי (פ"מ).
ערר בגופו – נאמן: מחובר, מזויף (ק"ע). מזויף (פ"מ).

מאור השמחה:

הוא מסביר המונחים ערר שחוץ לגופו וערר שבגופו להפך:

רבי מנא סבר מימר בערר שחוץ לגופו. רק אם הבעל ערער בדבר שהוא חוץ לגופו של הגט, כגון שטוען שהוא מזוייף, בכגון זה אינו נאמן לאחר שהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ. אבל בערר שבגופו כגון שטוען שהגט נכתב שלא לשמה או בפסול אחר נאמן לפסול את הגט, וטעם החילוק לפי שהשליח אינו מעיד אלא שבפניו נכתב הגט ונחתם כלומר שאינו מזוייף אבל אינו מעיד על כשרותו של הגט. בערר שאין בו ממש. עוד היה סבור ר' מנא שאף אם אומר מזוייף אינו נאמן אלא בערר שאין בו ממש, כלומר כשאין ממשות בדבריו כלומר שאינו יכול להוכיח אמיתותם. אבל בערר שיש בו ממש שאמר שיש לו עדים שמעידים כדבריו בכגון זה מקבלים את ערעורו...אמ' ר' יוסי בי ר' בון...לא שנייא דלא שנא הוא ערר שחוץ לגופו הוא ערר שבגופו הוא ערר שאין בו ממש הוא ערר שיש בו ממש. בכל ענין אין ערעורו ערעור שהאמינו לשליח כשני עדים כדי שלא תשב עגונה אם יערער הבעל אחר כך".

ערר שחוץ לגופו אינו נאמן – מזוייף.
ערר שבגופו נאמן – שלא לשמה או פסול אחר.

סיכום:

ערר מחוץ לגופו – אינו נאמן: לשמה (ק"ע). תנאי (פ"מ). מזוייף (מאור השמחה).
ערר בגופו – נאמן: מחובר, מזוייף (ק"ע). מזוייף (פ"מ). שלא לשמה (מאור השמחה).

על רקע דברים אלו נחזור לסוגיין. יושם לב שסוגייתנו עוסקת במביא גט בארץ ישראל וב"יתקיים בחותמיו". כאן אין לחוש לבעית אין בקיאת בדקדוקי גיטין ולא מדובר על אמירת בפנו"נ אלא בקיום ממש של הגט. לעומת הסוגיא בריש מכילתין הדנה בנוגע לאמירת בפנו"נ בגט הבא ממדינת הים:

במשנה נאמר: "המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו". ר' יודן שואל: "עד כדון בערר שחוץ לגופו ערר שבגופו" כלומר, בשלמא ערר שחוץ לגופו ניתן לפתור על ידי שיתקיים בחותמיו אבל ערר שבגופו מאי – האם די שיתקיים בחותמיו? התשובה היא שזה תלוי במחלוקת ר' יוחנן ורבנין דתמן (הם רבנן דבבל, רז"פ קכג ע"ב):

לרבנין דתמן אין הבדל בין ערר שחוץ לגופו וערר שבגופו בשניהם מועיל "יתקיים בחותמיו" ולדעת ר' יוחנן ערר שחוץ לגופו בטל על ידי קיום חותמיו ואילו ערר שבגופו אינו מתבטל על ידי קיום חותמיו.

אם נפרש את המונחים בגופו ומחוץ לגופו כפי שפירשום ק"ע ופ"מ נקבל כאן מצב מוזר שבו פשוט לנו יותר שקיום בחותמיו מועיל נגד ערעור של לשמה ותנאי מאשר נגד ערעור של מזוייף.

המפרשים התמודדו עם בעיה זו בכמה צורות:

1. הרז"ו בשערי תורת ארץ ישראל (עמ' 411-412) מגיה והופך את הסוגיא שלנו:

"צ"ל: עד כדון בערר שבגופו (פי' שאמר שהוא מזוייף דצריך לקיים בחותמיו) ערר שחוץ לגופו (פי' כגון שאומר על תנאי נכתב ולא נתקיים התנאי אם גם בזה צריך לקיים בחותמיו) תפלוגתא כו".

2. מאור השמחה, כפי שראינו לעיל, הפך בסוגיא לעיל את פירוש המונחים "ערר בגופו" ו"ערר שחוץ לגופו", על פי ביאורו שאלת ר' יודן מובנת היטב ללא צורך בהגהה. ב"עיונים" שבסוף פירוש מאור השמחה (אות א') הוא מנמק מדוע הפך את פירוש המונחים:

"אמנם הטעם שפירשתי בפנים היפוך מרוב המפרשים, הוא משום דלקמן קשה מאד לפרש הסוגיא לפי דבריהם וע"ש מה שפירשתי באופן נפלא עפ"י הגיר כאן".

3. הפני משה פיצל את סוגיתנו, לדעתו דברי ר' יודן אינם מתיחסים ל"יתקיים בחותמיו" שבמשנה הנוכחית אלא לאמירת בפנו"נ שבריש המסכתא:

"עד כדון. לאו אעירעור דמתני' קאי דכיון דקתני יתקיים בחותמיו אפי' ערער שבגופו אינו כלום אלא הא דהצריכו לומר בפ"נ ובפ"נ שלא יערער הבעל ובעי עד כאן דמהני שלא יערער הבעל בעירעור שחוץ לגוף הגט כגון שאומר תנאי היה בינינו. ערער שבגופו. של גט שאמר מזויף הוא או העדים פסולין אם מהני לזה כשאומר בפ"נ ובפ"נ וקאמר תפלוגתא כו'. לא שנייא הוא עירר שחוץ לגופו הוא עירר שבגופו. ובשניהם עירערו בטל. וחסר כאן בספרי הדפוס חסרון הניכר על דעתיה דר' יוחנן ערר שחוץ לגופו בטל כו' דסבר כרבי מנא לעיל בהלכה א".

על פי דבריו הדיון כאן זהה לחלוטין לדיון שבריש המסכתא אלא ששם הופיעו רק דברי ר' מנא וכאן יש את ר' יוחנן הסובר כר' מנא ואת רבנן דתמן החולקים על ר' מנא ומוזר שהסוגיות מפוצלות ולא חוברו זו לזו.

4. קרבן העדה למעשה מסביר את המונחים כאן אחרת ממה שהוסברו בסוגיא הקודמת:

"עד כדון בערר שחוץ לגופו. כגון שאומר שלא נכתב לשמה וכדומה לו הוא דמהני הקיום בחותמיו. בערר שבגופו. כגון שבאו שנים אחרים ואומרים שהוא מזויף מי מהני הקיום או לא".

עד כה הבינונו שמדובר בערעור של הבעל או של הלקוחות וכאן מפרש קרבן העדה שמדובר בערעור של שני עדים. זה נראה לי דוחק גדול מאוד לפרש כך. אם צדקו דבריו הרי שיש כאן מחלוקת בין הבבלי לירושלמי שכן בבבלי (גיטין ט.) מבואר דערעור דתרי אבן מתקבל:

"אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו ערער כמה אילימא ערער חד והאמר ר' יוחנן דברי הכל אין ערער פחות משנים אלא ערער תרי ותרי נינהו מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני אלא ערער דבעל".

אף כאן - נמצאו שתי סוגיות סותרות בתלמוד הירושלמי ונעשה נסיון ליישב את ההידורים. ברם מחמת אי הוודאות שבהבנת כל סוגיא לגופה קשה להגיע למסקנות חותכות.

שני השלבים שתוארו עד כה: א. הבנת הסוגיא בפני עצמה. ב. התאמת הסוגיא לשאר סוגיות הירושלמי. מתאימות במידה רבה לשלבים בהתפתחות הלימוד בארופה. אורבך מדבר על התקופה הטראדיציונאליסטית - היינו פעולת איסוף החומר ופירושו ועל תקופת ההתאמה - ששמה לה למטרה ליישב את הסתירות הרבות בחומר הנאסף.³ בתחום הראשון - פירוש הסוגיא עצמה, תרם רש"י את תרומתו הגדולה. רש"י פתח את שערי התלמוד הבבלי בפני קהל הלומדים הרחב. בזכותו אנו מרגישים שאנו עומדים על קרקע יציבה ובטוחה כמעט בכל סוגיא וסוגיא בתלמוד הבבלי. רק אחרי שנפתחו שערי התלמוד הבבלי יכלו לבוא בעלי התוספות במפעלם האדיר שהוא רובו ככולו נסיון להתאים וליישב בין סוגיות התלמוד השונות והמגוונות.

³ א.א. אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, 1986, עמ' 85.

על רקע זה, אם באנו לדון ולבחון מה מצב הירושלמי מבחינה לימודית היום – הרי שהירושלמי היום כמצבו של הבבלי לפני רש"י! מחכים ומצפים אנו לפירוש שיוביל אותנו בביטחה במבוכי הירושלמי וייצב את קרקע הסוגיות תחת רגלינו. אחרי שנזכה לפירוש כזה נוכל לקוות להמשיך הלאה למפעל התאמה בין הסוגיות דוגמת מפעל בעלי התוספות בבבלי.

אינני דן בהמשך התפתחות הלימוד מאז בעלי התוספות – תורת ספרד, האחרונים והמהפכה הבריסקאית לגוניה אשר בתיאור כללי עברה מגישה דיאלקטית לתפיסה אנאליטית. כמובן שכל זה צריך להעשות גם ביחס לירושלמי ובסופו של דבר, "והאמת והשלום אהבו" (זכריה ח/ט); "חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו" (תהלים פה/יא) שילוב הירושלמי והבבלי כשני עמודי תווך של עולמנו ההלכתי.

יתכן שהשלב האחרון של שילוב הבבלי והירושלמי איננו אלא בגדר חלום וזה מכמה סיבות עקרוניות ומהותיות:

לכאורה, אם וכאשר נעבור את מסוכת הנוסח הטרכמינולוגיה ונגיע להבנת פשט הסוגיא בירושלמי, אתגר לימוד עיון בירושלמי לא צריך להיות שונה בהרבה מלימוד עיון בבבלי משום שכאן כבר התנתקנו מהטקסט ואנחנו עוסקים במבנים ותכנים משפטיים טהורים.

זה נכון רק אם נניח שהמערכת הלוגית והתפיסה המשפטית של הירושלמי אמנם זהה לזו של הבבלי. הנחה זו אינה מובטחת לנו כלל ועיקר. יתכן שהירושלמי תפס והבין את המערכת המשפטית ההלכתית באופן שונה לחלוטין מהבבלי ואז לא נוכל ליישם חשיבה בבליית לסוגיא ירושלמית.

לאפשרות כזו רמזו הנצי"ב בהקדמתו לשאלות (קדמת העמק, פרק א' אות ט') ותלמידו הראי"ה קוק באגרת (אגרות הראי"ה ח"א סי' קג) כששרטטו קוי שוני מהותיים בין תורת הבבלי לתורת הירושלמי. הדגמה קונקרטיה אפשרית הובאה להלן בפרק הדן על ההבדל בין הירושלמי לבבלי בנוגע לשימוש ב'סברא' כמקור עצמאי להלכות.

הרב שטיינזלץ הרחיק לכת עוד יותר. בפרק השני ראינו שהתלמוד הירושלמי הסתיים באמצע המאה הרביעית ובכל זאת המשיכה יצירה תורנית משמעותית בארץ ישראל עוד מאות בשנים – בכיוון די שונה מזה של התלמודים כגון פיוט, מדרש ואסטרליקה. בתקופה זו נראה שכמעט ואין מגע בין המרכז הארצישראלי למרכז הבבלי. הרב שטיינזלץ סבור שזאת משום שהמכנה המשותף בצורת הלימוד ותחומי ההתענינות שבשני המרכזים הלך ופחת וקטן עד שנעלם. יתכן שניצניו של שוני זה נעוצים כבר בתלמודים עצמם.

⁴ לאחרונה ראה: א. קרוזמבין, נטועים ט', 'מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק..., תשס"ב, עמ' 51 – 94.

⁵ דברים שאמר לי בעל פה בשיחה איתו.

נספחים

א. השימוש ב"סברא" בבבלי ובירושלמי

המושג "סברא" ככלי עצמאי ליצירת הלכות מופיע לא מעט בתלמוד הבבלי.

בריש פרק כיצד מברכין (ברכות לה.) הגמרא דנה במקור דין ברכות הנהנין:

"מנא הני מילי דתנו רבנן קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר רבי עקיבא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך... ולמאן דתני נטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנא ליה אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה".

בסוגיא זו לא ברור האם הסברא יצרה חיוב דאורייתא או רק דין דרבנן.¹

בריש פרק הזורק (שבת צה.) הגמרא דנה במקור מלאכת הוצאה והכנסה:

"הוצאה גופה היכא כתיבא אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה משה היכן הוה יתיב במחנה לוייה ומחנה לוייה רשות הרבים הואי וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים... אשכחן הוצאה הכנסה מנלן סברא היא מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה ומכדי אהא מיחייב ואהא מיחייב אמאי קרי לה האי אב ואמאי קרי לה האי תולדה".

כאן ברור שבעזרת הסברא נוצר איסור דאורייתא – שהרי חיובו מושווה לחיוב על הוצאה.

האור זרוע (אלף בית, אות ל-מ-נ) מוכיח שדין הנלמד מסברא צרופה דינה כדאורייתא מהביטוי הנפוץ "אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא", כאן השוואה בין דין הנלמד מסברא לדין הנלמד מקרא:

"דסברא נמי דאורייתא היא כדאמ' איבעי' אימא קרא ואבע"א סברא".

הביטוי, "למה לי קרא סברא הוא" מופיע שלש פעמים בבבלי ומביטוי זה האחרונים מוכיחים שדין הנלמד מסברא שווה ערך לדין הנלמד מדאורייתא:

"ובכלל כך היא המדה שע"י סברא ישרה יכולים לסמוך בהוראה כשאין מוצאים עליה סתירות, אפי' באיסורים יותר חמורים, וכבר החליטו בעלי אסופות דסברא הוי דאורייתא, ונקטי לה מהא דאמרינן בכמה דוכתי הא ל"ל קרא סברא הוא".

שו"ת אורח משפט (או"ח סי' קיב ד"ה ועוד אני).

"דבר הלמד בסברא דינו כדאורייתא כמו שלמדו דין המוציא מחברו עליו הראיה מסברא, ואמרו הא למה לי קרא... בכל מקום שהסברא מחייבת אין צורך לתקנה שדבר הלמד בסברא יש לו תוקף חוקי כאילו נכתב בתורה".

שו"ת משפטי עזיאל ח"ד סי' יט.

¹ פרק זה פורסם לראשונה כמאמר: צהר גליון יד, אביב תשסג, עמ' 51 – 60. מופיע כאן עם הרחבה לגבי סמיכת הירושלמי על מסורת ופסוקים.

² הפני יהושע (ברכות לה, ד"ה אלא סברא) מתלבט בעניין. וראה שו"ת יביע אומר ח"ז, או"ח סי' לג אות ב', מתוך קושיותיו נראה שלא ראה דברי הפני יהושע עצמן.

³ ראה גליון השי"ס ב"ק מו, כתובות כב. אך משום מה לא העיר בנדה כה.

ההבנה וההסכמה הרווחת היא שדבר הנלמד מסברא שווה ערך לדין דאורייתא.⁴ כך כותב כדבר פשוט האגרות משה (או"ח ה', סי' כ' ד"ה והנה בחופה):

"דהא אם היתה סברא גמורה וברורה, היה זה ג"כ מדאורייתא, כדאשכחן בכמה דוכתי, דסברא גמורה נמי הוא מדאורייתא".

בדברינו כאן רצוננו לבחון ולברר מהי עמדת הירושלמי בנוגע לכח הסברא ככלי עצמאי לחדש וליצור הלכות:

שיטת הבדיקה:

בבואנו לברר עניין זה עלינו לבדוק ולחפש שתי סוגי תופעות:

1. בכל אותן סוגיות בבבלי בהן נעשה שימוש ב"סברא" כבסיס עצמאי להלכה יש לבדוק כיצד הלכה זו בנויה בדיון המקביל בירושלמי.

2. בכיוון ההפוך - יש לחפש ולבדוק האם יש סוגיות בירושלמי המבססות דינים והלכות על סברא צרופה למרות שבבבלי דין זה בנוי על נימוק אחר או כלל לא נידון.

כאמור, הביטוי "למה לי קרא סברא הוא" מופיע בבבלי שלשה פעמים. נתחיל בבדיקת סוגיות אלו:

1. המוציא מחבירו עליו הראיה:

הגמרא (ב"ק מו:) דנה במקור הדין דהמוציא מחבירו עליו הראיה:

"א"ר שמואל בר נחמני מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגש ראייה אליהם מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא אלא קרא לכדר"נ אמר רבה בר אבוב דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב מניין שאין נזקקין אלא לתובע נתחלה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגש דבריו אליהם".

ר' שמואל בר נחמני הציע ללמוד הדין מקרא, ר' אשי דחה הצעתו ובנה הדין על סברא והפסוק פנוי לדין אחר.

דין המוציא מחבירו עליו הראיה מופיע כמה וכמה פעמים במשנה ובתוספתא. על כן ודאי שהירושלמי מכיר בדין זה. אכן הירושלמי (סנהדרין ג/ו טור 1283 שו" 4 - 11) דן אף הוא במקור דין זה:

"כיצד דנין הדיינין יושבין והנידונין עומדין והתובע פותח בדבריו ראשון שנאמר מי בעל דברים יגש אליכם ומניין שהמוציא מחבירו עליו הראיה רבי קריספא בשם רבי חנניה בן גמליאל יגש אליכם יגש ראיותיו רבי יוחנן

⁴ ראה יבמות נד: ריטב"א ד"ה סברא, "דאילו מסברא בעלמא לא קטלינן נפשא". זה לא בהכרח חולק על ההסכמה הרווחת משום שיש לחלק בין לימוד עצם ההלכה שהוא דאורייתא לבין יכולת הענישה של ב"ד שזה אולי לא יכול להלמוד מסברא כשם שבק"ו ניתן ללמוד הלכות דאורייתא ובכל זאת "אין עונשין מן הדין".

⁵ לא תמיד נוכל למוציא סוגיא ודיון מקביל.

⁶ ביכורים ב"י; ב"ק ג"א; ב"ב ט"ו; חולין י"ד; בכורות ב"ו; טהרות ד"ב; תוספתא סוטה י"ג; ב"מ א"א, ח"כ, כג, י"ו; ב"ב ו"בא; שבעות ו"א, ד; חולין ג"א, ט"א; מנחות י"ג; בכורות ב"ח, ט"ו, ו"ט. לא כולם קשורים לנידון דידן.

⁷ כל ההפניות והציטוטים של ירושלמי הם על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית.

בעי ביבמה מי מרדף אחר מי התיב רבי לעזר והכתיב ועלתה יבמתו
השערה אמר רבי יוחנן יפה לימדני רבי לעזר.⁸

הירושלמי מציע כאן כמקור לדין המוציא מחבירו עליו הראיה את הפסוק, "מי בעל דברים
יגש אלי" ההצעה לבנות דין זה על סברא נעדר באופן בולט מדין הירושלמי.

יתכן שאין מכאן ראייה. הקורא בסוגיא רואה מיד שיש בעיה בנוסח המונח לפנינו. רצף
הסוגיא קשה להולמו שכן מה עניין יבמה להכא? שמא זה מעיד על חסרון הניכר בסוגיא
ובתוך אותו חסרון נשמטה גם ההצעה להעמיד הדין על סברא כבבלי?

על הבעיה בסוגיא זו ועל פתרונה העיר ליברמן (על הירושלמי, עמ' 22 ד"ה סנהדרין):

"וקשה לחבר את שאלת ר' יוחנן עם המאמר שלפניו אבל הדבר מתבאר
בזה שהסופר השמיט בטעות מאמר שלם (מביאו העיטור סוף אות ב' סוף
בירורין)...ומפרשי הירושלמי לא התעוררו על זה.

זה לשון העיטור (אות ב' - בירורין ב ע"ב בדפי הספר) שם יש נוסח שלם יותר של הסוגיא,
בכ"ל ההשמטה היא מחמת הדומות (יגש אליהם, יגש אליהם):

"ירושלמי הדיינין יושבין והנידונין עומדין ותובע מיד חבירו פותח בדברים
ראשון שני מי בעל דברים יגש אליהם ומנין שהתובע צריך לילך אחר
הנתבע שני מי בעל דברים יגש אליהם."

על פי הציטוט שבעיטור יכולים אנו להשלים את החסר בסוגיתינו ומשמם למדנו שהצעה
לבנות הדין על סברא אינה מופיעה בירושלמי כלל. עלה בידינו, אם כן, שהירושלמי מציע אך
ורק פסוק כמקור לדין המוציא מחבירו עליו הראיה ואינו מעלה כלל ועיקר את האפשרות
ללמוד זאת מסברא כדרך הבבלי.

מפרשי הירושלמי העירו על כך שבירושלמי אין קושיא מקבילה לר' אשי "הא למה לי קרא
סברא הוא":

"בירושל' סנהדרין פ' ז"ב ה"ח ע"ש ר' קריספא בשם ר' חנניה בן גמליאל
והכא פריך עלה רב אשי והתם לא מקשה מידי ועי' מה"פ שם".
יפה עינינו, ב"ק מו:

"ומנין שהמוציא מחבירו עליו הראיה בבבלי פ"ה דב"ק דף מו ע"ב פריך
עלה רב אשי הא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא אלא
לנוקקין לתובע תחילה איצטריך".

מראה הפנים שם.

בעל נועם ירושלמי עמד על הבדל זה בין בבלי לירושלמי והציע נפקא מינה מקומית:

"והנה בש"ס דילן אמרינן בב"ק (ד' מו) אמר ר' שמואל בר נחמני מניין
להמוציא מחבירו עליו הראיה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגיש ראיה
אליהם מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא
אזיל לבי אסי' אלא קרא לכדר"נ כו'...וא"כ כיון דלשיטת הירושלמי מפקינן
הא דהמוציא מחבירו עליו הראיה מקרא א"כ הדין הוא דלא מהני תפיסה
כיון דעפ"י הדין הוא זוכה אבל לשיטת הש"ס דילן דהא לא מפקינן מקרא

⁸ יש מקבילה לסוף הסוגיא בבמות יב/ו טור 888 שו" 42 - 45: "ר' יוחנן בעי ביבמה מי מרדף א(פיק)[חר] מי התיב ר'
לעזר והכתיב ועלתה יבמתו השערה כד שמעה ר' יוחנן אמי יפה לימדני ר' לעזר".

⁹ כאן המקום לחזור ולהעיר על החשיבות והתועלת הרבה שבציטוטי ירושלמי בראשונים ובאיסוף החומר וסידורו
לתועלת לומד הירושלמי.

אלא סברא הוא דכאיב לוי כאיבא אזיל לבי אסי וא"כ אם תפס השני ה"ל השני מוחזק".

נוע"י, ב"מ מא ע"ג סד"ה ועוד יש.

"ביארתי בכמה מקומות שלשיטת הירושלמי לא מהני תפיסה והוי כמו חזקה המכרעת משא"כ לשיטת הבבלי דאמרינן בב"ק (ד' מו) דסברא הוא מאן דכאיב לוי כאיבא אזיל לבי אסי א"כ כיון דלא יוכל להוציא מספק ע"כ מהני תפיסה".

נוע"י סנהדרין נב ע"ד ד"ה ומנין.

2. הפה שאסר הוא הפה שהתיר:

הגמרא (כתובות כב.) דנה במקור דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר:

"א"ר אסי מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה לאשה לאיש אסרה הזה התירה ל"ל קרא סברא היא הוא אסרה והוא שרי לה אלא כי איצטריך קרא לכדורב הונא אמר רב דא"ר הונא אמר רב מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה למה לי מיבעי ליה לכדתני ר' יונה דתני ר' יונה את בתי נתתי לאיש הזה הזה ולא ליבם".

ר' אסי מציע כמקור לדין זה את הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה", הגמרא דוחה הצעה זו ומסיקה שיש לבנות דין זה על סברא והפסוק פנוי ללמוד דין אחר.

הפה שאסר הוא הפה שהתיר הוא דין המופיע כמה וכמה פעמים במשנה ובתוספתא¹⁰ על כן הירושלמי בוודאי מכיר בדין זה. הירושלמי אף עושה בו שימוש במקום אחד:

"ר' שמואל בר אבודימי בעי מהו שיהא נאמן לומ' מזיד הייתי אמ' ליה אם כשהיו מכירין לא כל הימינו ואם לאו הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

תרומות ט/א טור 252 שו' 44-47.

עד כמה שידי מגעת אין הירושלמי דן בהלכה זו ומקורה בשום מקום. כיון שכן אין מכאן תרומה לנידון דידן.

3. גדרי אשה המפלת לענין טומאת לידה:

"דתניא המפלת שפיר שאינו מרוקם ר' יהושע אומר ולד וחכ"א אינו ולד אמר ר"ש בן לקיש משום ר' אושעיא מחלוקת בעכור אבל בצלול דברי הכל אינו ולד ור' יהושע בן לוי אמר בצלול מחלוקת איבעיא להו בצלול מחלוקת אבל בעכור דברי הכל ולד או דלמא בין בזה ובין בזה מחלוקת תיקו מיתבי את זו דרש ר' יהושע בן חנניא ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם מלמד שאין הקב"ה עושה עור לאדם אלא א"כ נוצר אלמא בעור תליא מילתא לא שנא עכור ול"ש צלול אי אמרת בשלמא בצלול מחלוקת היינו דאיצטריך קרא אלא אי אמרת בעכור מחלוקת למה לי קרא סברא בעלמא הוא"

נדה כה.

¹⁰ דמאי ויאי; כתובות ב/ב,ה; עדויות ג/ו; תוספתא דמאי א/ד, ו; מע"ש ה/יג; כתובות ב/ב; ב"מ א/י; טהרות ח/ה.

הביטוי כאן 'סברא בעלמא' שונה מהביטוי שהופיע במקבילות עד כה. אכן הסברא כאן יותר ממה שהיא באה כבסיס להלכה היא באה לברר מציאות – מה המעמד הביולוגי של עכור. כך שנראה שסוגיא זו אינה קשורה לנידון דידן.¹¹

בירושלמי לא מצאתי סוגיא המקבילה לדיון זה.¹² בהקשר זה יש להעיר שבירושלמי שלפנינו יש תלמוד רק על שלושת הפרקים הראשונים של נידה.¹³

נעבור מכאן למקרים אחרים בהם הבבלי עושה שימוש בסברא ונבדוק המקבילות בירושלמי:

4. היתר אשת איש במיתת בעלה:

הבבלי (קידושין יג:) והירושלמי (קידושין א/א טור 1140 שו' 41 – 49) דנו שניהם בשאלה מנלן שאשת איש נתרת לעלמא במיתת הבעל:

ירושלמי קידושין א/א טור 1140 שו' 41-49	בבלי קידושין יג:
<p>וקונה את עצמה בגט דכת' וכתב לה ספר כריתות וגו' ובמיתת הבעל דכת' או כי ימות האיש האחרון עד כדון מיתתו שלאחרון מיתתו שלראשון מה אם האחרון שאין התירו היתר מרובה את או' [מיתה] מתרת ראשון שהתירו היתר מרובה אינו דין שתהא המיתה מתרת אמ' ר' חונה קרייה [אמר] שהמיתה מתרת דכת' כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו הא אם יש לו בן מיתה מתרת אמ' ר' יוסי ביר בון אם או' את שאין מיתה מתרת מנן אנן משכחין אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט</p>	<p>וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל בשלמא גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות אלא מיתת הבעל מנלן סברא הוא הוא אסרה והוא שרתה והא עריות דאסר להו ולא שרי להו אלא מדאמר רחמנא יבמה שאין לה בנים אסורה הא יש לה בנים מותרת ודילמא אין לה בנים אסורה לעלמא ושריא ליבם ויש לה בנים לכולי עלמא נמי אסורה אלא מדאמר רחמנא אלמנה לכה"ג אסורה הא לכהן הדיוט שריא ודילמא לכה"ג בלאו לכולי עלמא בעשה האי עשה מאי עבידתיה אי דאהניא מיתת הבעל תישתרי לגמרי אי דלא אהניא מיתת הבעל תוקמה במילתא קמייתא אלמה לא אפיקתה ממיתה ואוקימתה על עשה מידי דהוה אפסולי המוקדשים דמעיקרא אית בהו מעילה ואסירי בגיזוה ועבודה פרקינהו מעילה לית בהו בגיזוה ועבודה אסירי אלא מדאמר קרא פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי אימא מאן אחר יבם א"ר אשי ב' תשובות בדבר חדא דיבם לא איקרי אחר ועוד כתיב ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות או כי ימות האיש האחרון, ואיתקש מיתה לגירושין מה גירושין שריא וגומרת אף מיתה שריא וגומרת</p>

¹¹ זכר לדבר בגליון הש"ס שדווקא כאן לא הפנה לסוגיות עם ביטוי דומה.

¹² היפה עיניים בדרך כלל מפנה לסוגיות מקבילות בירושלמי אלא שבנידה, היפה עיניים מסתיים בדף יב ע"א, בשוליים יש הערה: "אמרו המדפיסים לראבון נפשנו ונפש כל רחימי ומוקירי רבנן נחלה הרה"ג המחבר שליט"א בעמדו על הפרק הזה ולא יכול לגמור עתה הגהותיו הנכבדות. וכות תוה"ק יעמוד לו להקימו ולהחלימו ולהשיבו לאיתנו במהרה ויגמור מלאכתו הק'. ואז נשלים אי"ה את שאר היפ"ע ללוקחי הש"ס. וה' יאריך ימיו ושנותיו ויפוצו עוד מעיינותיו חוצה". לא זכינו שתתקיים בנו ברכה זו.

¹³ בעניין פרקים החסרים בירושלמי בכלל ופרקי נידה בפרק ראה: י. זוסמן, פרקי ירושלמי, מחקרי תלמוד, ב', תשנ"ג, עמ' 220-283.

ההשוואה בין הסוגיות מאוד מעניינת הן בנוגע לטיב הראיות ודרך דחייתן או קבלתן והן לסדר הבאתם. החשוב לעניינינו הוא הפיסקה הראשונה בבבלי. הבבלי מציע כהצעה ראשונה את הסברא כיסוד דין היתר אישה במיתת הבעל: "סברא הוא הוא אסרה והוא שרתה" הבבלי גם דוחה סברא זו כדמוכח משאר עריות. ברם הירושלמי כלל אינו מעלה את הסברא כהסבר אפשרי.

עד כה מצאנו שתי סוגיות הדנות במקור הלכה מסויימת. בשתיהן הבבלי מציע כמקור את הסברא ובירושלמי אין זכר לאפשרות זו. אמנם, קשה להסיק מסקנות מוצקות מהעדר השימוש בסברא בסוגיות אלו שכן בכל מקום ניתן להציע לדבר הסבר מקומי. הירושלמי לא הציע סברא ספציפית זו או אחרת משום שהנחותיה ההלכתיות לא מקובלת עליו. הסברא עצמה פשוט לא נכונה לדעת הירושלמי.

כדי לבנות בדרך זו טיעון משכנע יש צורך במסה קריטית של מקרים ודוגמאות בהן הבבלי עושה שימוש ב"סברא" והירושלמי בצורה עקבית אינו עושה שימוש בכלי זה כלל ועיקר.

5. מקור למלאכת הוצאה והכנסה בשבת

הבבלי והירושלמי דנו שניהם במקור למלאכת הכנסה, להלן טבלת השוואת הסוגיא. כאן התופעה שוב חוזרת על עצמה שבמקום שהבבלי מוכן לבנות על סברא הירושלמי בונה רק על פסוקים:

בבלי שבת צו:	ירושלמי שבת א/א טור 363 שו' 15 - 23	ירושלמי שבועות א/א טור 1339 שו' 18 - 14
הוצאה גופה היכא כתיבא אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה	מניין שהוצאה קרויה מלאכה ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שמע לה מן הדא ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא	ומניין שהוצאה קרויה מלאכה ר' שמואל בשם ר' יוחנן ויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו'
משה היכן הוה יתיב במחנה לוייה ומחנה לוייה רשות הרבים הואי וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים	נמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברים	נמנעו העם מלהוציא מבתיהן לתת לגיזברין
וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי ומשום דשלימא לה מלאכה כדכתיב והמלאכה היתה דים וגו' גמר העברה העברה מיום הכפורים כתיב הכא ויעבירו קול במחנה וכתיב התם והעברת שופר תרועה מה להלן ביום אסור אף כאן ביום אסור		
אשכחן הוצאה הכנסה מנלן סברא היא מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה	ר' חזקיה בשם ר' אילא אפילו הכנסה את שמע מינה כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה	ומלהוציא מידן להכניס ללישכה
	ר' חזקיה בשם ר' אחא שמע כולהן מן הדין קרייא לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו	ר' חזקיה בשם ר' אחא שמע לה מן הדא ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו

דוגמא זו מאלפת במיוחד שכן הסברא מובאת למעשה גם בירושלמי אלא ששם היא מובאת רק במסגרת פרשנות הפסוק: "ר' חזקיה בשם ר' אילא אפילו הכנסה את שמע מינה כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברין כך נמנעו הגזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה" הפסוק הוא הנקודר למלאכת הכנסה והסברא פועלת רק כפרשנות לפסוק. הסברא בבדידותה אינה מקובלת כמקור להלכות. בבבלי, לעומת זאת, אין צורך לעטוף את הסברא באצטלת הפסוק והיא עומדת בבדידותה כמקור עצמאי, מוסמך ומספיק למלאכת הכנסה.

6. פטור צרת צרתה מיבום וחליצה:

במשנה (יבמות ב. – ב:) נאמר:

“חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם...כיצד פוטרות צרותיהן היתה בתו או אחת מכל העריות האלו נשואות לאחיו ולו אשה אחרת ומת כשם שבתו פטורה כך צרתה פטורה הלכה צרת בתו ונשאת לאחיו השני ולו אשה אחרת ומת כשם שצרת בתו פטורה כך צרת צרתה פטורה אפילו הן מאה”.

שתי הלכות נשנו כאן: א. הערוה פוטרת צרתה.
ב. צרת ערוה פוטרת את צרתה.

הגמרא בבבלי דנה במקור דינים אלו (יבמות ג:):

“ואין לי אלא היא צרתה מנין ת”ל לצרור ואין לי אלא צרתה צרת צרתה מניין ת”ל לצרור ולא לצור”.

לגירסא זו הסוגיא מציעה מקור לשתי ההלכות: לצרור – לפטור צרת ערוה.
לצרור ולא לצור – לפטור צרת צרתה.

הרמב”ן (יבמות ג: ד”ה לא גרסינן) מעיר על סוגיא זו:

“לא גרסינן בברייתא, צרות צרותיהן מנין תלמוד לומר, כדכתיב בתורת כהנים במקצת נוסחי, ובירושלמי נמי גרסינן לה אבל בגמרא דילן לא גרסינן לה. תדע, דהא לקמן אפיסקא דמתני, הדר איבעיא להו בגמרא, מנא הני מילי, ואמר רב יהודה לצרור, ורב אשי אמר סברא הוא וכו’, וליתא נמי בכולהו נוסחי דוקי ולא בהלכות רבינו הגדול”.

לדעת הרמב”ן הסוגיא כאן דנה רק במקור לדין דהערוה פוטרת צרתה ואילו הסוגיא להלן (יבמות יג.) דנה במקור הדין השני דצרת ערוה פוטרת את צרתה:

“כיצד פוטרות צרותיהן וכו’ מנהני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא לצרור התורה ריבתה צרות הרבה רב אשי אמר סברא היא צרה מ”ט אסירא דבמקום ערוה קיימא צרת צרה נמי במקום ערוה קיימא”.

גם הירושלמי (יבמות א/א, טור 830 שו’ 6 – 7) דן במקור דין זה:

“אין לי אלא היא צרתה מניין תלמוד לומר לצרור לא לצרתה ולא לצרת צרתה”.

הרז”פ במבוא הירושלמי (לא ע”ב ד”ה גם זאת) השווה בין הסוגיא הבבליית יבמות (ג.) לירושלמי על מנת להדגים הבדל בין הבבלי והירושלמי בדרך וצורת הדרשות:

“גם זאת להבבלי שהוא דורש לפעמים מיתור אות בתיבה של המקרא ואין זה דרך הירושלמי. עיי’ בבבלי יבמות ג ע”ב אין לי אלא היא צרתה מנין ת”ל לצרור ואין לי אלא צרתה צרת צרתה מנין ת”ל לצרור ולא לצור, ובירושלמי ריש יבמות אין לי אלא היא צרתה מניין תלמוד לומר לצרור לא צרתה ולא צרת צרתה”.

¹⁴ ראה ספר הישר לר”ת מהר” שוליונגר, סי’ לה.

ברם לפי הרמב"ן יש להשוות בין הסוגיא הבבליית יבמות (יג.) לירושלמי ולפי זה יש כאן עוד דוגמא למקום בו הירושלמי בונה ההלכה על פסוק בלבד ואילו הבבלי מוכן לבנות גם על סברא צרופה.¹⁵

מצאנו עד כה כמה וכמה דוגמאות בהם ראינו כי הבבלי מוכן לסמוך ולבנות הלכה דאורייתא על בסיס הסברא הצרופה.¹⁶ ובכל אותן מקומות הירושלמי לא מעלה אפילו כהווא אמינא את האפשרות לבנות ולבסס הלכה על סברא צרופה ותמיד העדיף לבנות אך ורק על פסוקים והסברא מצאה שימוש לכל היותר בפרשנות הפסוק. שמא יש כאן שיטה עקבית של הירושלמי בנוגע לסברא בבדידותה כמקור ובסיס להלכות. אולי יש הבדל מהותי בין הבבלי והירושלמי בנוגע ל"סברא" צרופה כבסיס ומקור להלכות.

מן הראוי לערוך כעת בדיקה הפוכה: חיפוש סוגיות ירושלמי העושות שימוש בסברא והשוואתן למקבילה בבבלי. אם השערותנו נכונה כי אז שבחיפוש כזה נעלה חרס בידינו שכן אין הירושלמי עושה שימוש בסברא ככלי בפני עצמו.

יש קושי נוסף בחיפוש כזה והוא בעיית המינוח בירושלמי. יתכן שהירושלמי משתמש במינוח אחר, לא מוכר, ל"סברא" שאנו מכירים מהבבלי.¹⁷ יתירה מזאת, אין הירושלמי מרבה להשתמש במונחים למושגים מופשטים.¹⁸

אם השערה זו נכונה ואכן יש הבדל עקרוני במשקל שמיחס הירושלמי ל"סברא" למשקל שמיחס הבבלי ל"סברא" יש לנסות ולעמוד על המקור והסיבה להבדל זה. לעת עתה יכולים אנו רק להציע בהיסוס כיוון למחשבה:

הנצי"ב בהקדמתו לשאלות, "דרכה של תורה" (קדמת העמק, פרק א' אות ד') דן על שתי תפיסות ודרכים שונות בתלמוד תורה שהיו בתוך עם ישראל במשך הדורות. הנצי"ב מבחין בין לימוד תורה ופסיקת הלכה בעזרת אינטואיציה והארה אלוקית ללימוד תורה ופסיקת הלכה על ידי אנאליזה ומחשבה מעמיקה וביתרונות והחסרונות היחסיים של דרכים אלו:

"דעיקר הוראה בישראל למעשה הי' שבט לוי... אבל כוחם לא היה אלא להורות לפי שעה, ואין למורה אלא מה שענינו רואות, ובסיעתא דשמיא מכווני להלכה, אבל לא קבעי הלכה לדורות, להכריח שא"א לזוז מאותה הוראה, ולא היו כל הדינים מחותכים אצלם. אבל שבט יהודה להיפך, שקול דעתם לא הוי מצליח לכונן אל האמת, אבל זה כחם להמציא הכרעות עפ"י חקירה ופלפול עד שיצא לאור דינים מחותכים שא"א עוד לזוז ממנו. וזהו פי' מחוקק, מעיין וחופר במקור החכמה ומוציא ומלבין ההלכה בדכתיב בהו לבן שינים מחלב."

לדעתו זה ההבדל בין תורת בבל לתורת ארץ ישראל (שם, אות ט):

"וכשבאו לבבל היו נצרכים עוד יותר להזהר באזהרת יאשי' המלך שלא להורות כי אם עפ"י חקירה והכרעה ולעמוד על עומק הדין מהלכה המקובלת לשאינו מקובל כמו שהורה שלמה המלך. והטעם משום דבא"י

¹⁵ הים של שלמה יבמות א/ב (בסופו) סבור שהסוגיא (יג.) דנה בפטור של "אפילו מאה צרות".

¹⁶ יש לבחון האם ניתן להבחין בתוך הבבלי עצמו בין תקופות שונות לענין השימוש בסברא. בשנים מהדוגמאות שהובאו היה זה דווקא ר' אשי שהציע את השימוש בסברא והוא מדור המאוחר בבבלי.

¹⁷ הנמלה "סברא" מופיעה בירושלמי ארבע פעמים אך במובן שונה. החיפוש נעשה על פי נוסח ד"ו ולכן ההפניה בהתאם: ברכות ג/ד, דף ו ע"ג; ברכות ט/ב, דף יג ע"ג; יבמות טז/ג, דף טו ע"ג; גיטין ט/א, דף נ ע"א.

¹⁸ פרופ' לייב מוסקוביץ העיר: בירושלמי כמעט ולא מוצאים מושגים ומונחים הלכתיים כעין אלו שמצאנו בבבלי. יש או אין ברירה, הזמנה מילתא, זה וזה גורם וכד'. לא רק המונח הטכני לא קיים אלא גם הרעיון לא קיים. זה אומר שהירושלמי נוטה הרבה פחות להכללות ומדבר בצורה הרבה יותר מקומית. הירושלמי ממשיך את הגישה הקואיסיטית שבמשנה. הבבלי בשלביו המאוחרים יותר מפתח גישה פרינציפיוניסטית.

הי' עדיין זכות א"י גורם לעמוד על אור ההוראה במעט עיון, נושא"כ
 בבל...ולא שגינו ח"ו תלמוד בבלי, אלא ה"ק באשר בבל הוא מצולה
 חשיכה שאין בה אור תורה בעצם כלל, רק ע"י אבוקה גדולה של הפלפול
 דש"ס בבלי יהי' מאור גם במחשכים להוציא אור ההוראה, ומש"ה אי' שם
 עוד מאי בבל אר"י בלולה במקרא בלולה במשנה בלולה בגמרא, אלא
 שהוצרכו להעמיק כ"כ ולהתהפך על כל חלקי התורה עד שיצא המכוון,
 אבל ממילא זכו להגדיל תורה ולעשות אבוקה גדולה מאור התורה. וה"ז
 דומה למה שהמשילו במדרש קהלת נכנס לפלטרין של הרבה חדרים, וא"י
 לצאת, וצריך לקשור חבל בחבל כו'. והנה מי שיש בידו אור המאיר דרך
 הפתח א"צ להתייגע כ"כ, ובמעט חפוש והשתדלות יצא לאור הפתח, אבל
 א"כ לא יתחכם לעמוד על חכמת אותו פלטרין, משא"כ מי שאין לו נר,
 וא"י לצאת כ"א בהשתדלות והתבוננות על חכמת הפלטרין, וגם נכשל כ"פ
 עד שלבסוף כשעומד על הפתח, מוצא אור גדול של חכמת הבנין, יותר מן
 הראשון. כך חכמי א"י אור הזכות הי' מהלך לפניהם, ע"כ לא נצרכו כ"כ
 להתייגע, משא"כ חכמי בבל, ולא מצאו אור ההוראה עד שנתייגעו הרבה,
 וגם נכשלו בהוראות כ"פ כמורגל בש"ס בבלי דברים שאמרתני לפניכם
 טעות הן בידי, ודרשו בגיטין ד' מ"ג והמכשלה הזאת ת"י אין אדם עומד על
 ד"ת אלא א"כ נכשל בה, אבל כשיצאו לאור ההוראה עפ"י רוב התבוננות
 היו באור גדול".

תלמידו הגדול, הראי"ה קוק באיגרת קג ממשיך ומפתח תפיסה זו:

"יש לנו עוד מחיצה אחת, שהננו צריכים לפתח בה ג"כ פתח להרבות
 הכניסה והיציאה מגבול לגבול, והיא: בין חכמת האגדה וחכמת
 ההלכה...שיסוד הראשונה חכמת הלב והרעיון, שכל ההלכות המרובות
 התלויות בדעת ובמחשבה נובעות ממנה, והשניה היא חכמת המעשים
 ששניהם נובעים משני השרשים שמסתעפים מתוה"ק, הם החכמה
 והנבואה, שלא נתבארו עדיין יפה גדריהם ביחס לנתוח ההלכות וענין
 תורה שבע"פ. כי הך כללא ד"לא בשמים היא" יש בו כמה הררים
 גדולים...והיתה הנבואה מעולם פועלת ג"כ על הליכות תורה שבע"פ, והכי
 משמע פשטות המשנה דאבות: 'זוקנים לנביאים', שהי' ערך לענין הנבואה
 בענין תורה שבע"פ...ואפי' אם נאמר שאין גומרים ההלכה ע"פ נבואה, מ"מ
 פועלת היא על סדור הלמודים. ע"כ בא"י, שהיא מקום הנבואה, יש רושם
 לשפע הנבואה בסדר הלימוד, וההבנה היא מוסברת מתוך השקפה פנימית
 וא"צ כ"כ אריכות בירורים, והיינו, "אורא דא"י מחכים", ותלמודא בבלאה
 הוא מטריד להו, וחכמת הנבואה, שהיא יסוד לחכמת האגדה, שהיא הצד
 הפנימי של שרשי התורה, פעלה בא"י הרבה יותר מבבבל, שאינה ראויה
 לנבואה...והנה אותם המושפעים מהשרשים של חכמת הנבואה – הקיצור
 הוא מעלה אצלם, והנתוח של ההלכות והוצאת דבר מתוך דבר נעשה
 אצלם בסקירה רחבה מאד, ודי להם רמו קל להחליט משפט, וזה היה יסוד
 סדר הלימוד של ירושלמי, שלגבי אותם הזוכים ליהנות מאורה של מעלה
 הי' די דקדוקים קצרים לבירור ההלכה, אבל לגבי בני בבל, ששרישי
 הנבואה לא השפיעו עליהם כ"כ, לא הי' מספיק הקיצור והי' צריך אריכות
 דברים. ונראה לע"ד, דיסוד הדבר תלוי בחילוק שבין בבלי וירושלמי בסוגיא
 דזקן נמרא בסנהדרין, בפירשו 'דבר' האמור בפרשה, דהבבלי מפרש 'זו
 הלכה' וירושלמי מפרש 'זו אגדה'...וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין

¹⁹ הביטוי 'רבנן דאגדתא' נופיע תכופות בירושלמי. הרז"פ (מבוא הירושלמי מט ע"א ד"ה ומצינו) פירש: "זוה מורה שכלו שעסקו קצת חכמים לשנות ברייות והם ידועות בשם שוני הלכות כן עסקו קצתם באגדות והם הנקראים בשם רבנן דאגדתא". ובצורה יחוד נפורשת ביבמות (יב/ו, טור 889 שו"י 9 - 25), "אמרין דילמא דלית הוא מרי אולפן נישאל ליה שאלון ליה דאגדה". דברים אלו עומדים לכאורה בניגוד להטרת המחיצות שמציע הראי"ה קוק.

בבלי לירושלמי. ולע"ד זהו החילוק שבין כהן לשופט...בין דרך לימוד שרוח הקודש ג"כ מסייע את בירור ההלכה...ודרך הלימוד המבורר מתוך פלפול".

על פי דברי הנצי"ב והראי"ה קוק יש לשער שהבבלי שהוא כל כולו בנוי על כח האנליטי-שכלי אנושי יוכל לקבל את ה"סברא" ככלי משפטי מוכר ובטוח. הירושלמי הבנוי על כח האינטואיציה והנבואה יתקשה יותר לקבל את הלוגיקה האנושית ככלי משפטי מוכר ובטוח.

לעומת הסברא שאין לה משקל רב בירושלמי, נראה שלמסורת וקבלה יש משקל הלכתי יתר בירושלמי מאשר בבבלי, נדגים זאת בעזרת סוגיא אחת:

פסחים סו.	ירושלמי פסחים ו/א טור 529 שו' 26 - טור 530 שו' 21
<p>הלכה זו נתעלמה מבני בתירא פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו כלום יש אדם שיוודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו...אמר להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת</p> <p>אמרו לו מנין לך אמר להם נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת ועד קל וחומר הוא ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת</p> <p>מיד הושיבוהו בראש ומינהו נשיא עליהם והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח</p> <p>התחיל מקנטרן בדברים אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה בכם שלא שמתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון אמרו לו רבי שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמור מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון</p>	<p>זו הלי' נעלמה מזקני בתירה פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו אמרו יש כאן בבלי אחד והלל שמו ששימש את שמעיה ואבטליון יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו...אמ' להן וכי אין לנו אלא פסח אחד בלבד דוחה את השבת בכל שנה והלא כמה פסחים ידחו את השבת בכל שנה...</p> <p>אמרו לו כבר אמרנו שיש ממך תוחלת התחיל דורש להן מהיקש ומקל וחומר ומגזירה שוה...</p> <p>אע"פ שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו עד שאמ' להן יבוא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון כיון ששמעו ממנו כן עמדו ומינו אותו נשיא עליהן</p> <p>[כיון שמינו אותו נשיא עליהן] התחיל מקנטרן בדברים ואו' מי גרם לכם לצרך לבבלי הזה לא על שלא שימשתם לשני גדולי עולם לשמעיה ואבטליון שהיו יושבין אצלכם כיון שקינתרן בדברים נעלמה הלי' ממנו אמרו לו מה לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם אמ' להן הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הניחו לישי' אם אינן נביאין בני נביאים הן מיד כל מי שהיה פסחו טלה היה תוחבה בגיזתו גדי היה קושרה בין קרניו נמצאו פסחיהן מביאין סכיניהן עמהן כיון שראה את המעשה נזכר את ההלכה אמ' כך שמעתי משמעיה ואבטליון</p> <p>ר' זעירה בשם ר' אלעזר כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה</p>

בסיפור זה בולט המשקל שמיחסים בירושלמי לקבלה ומסורת. לפי המסופר בבבלי כיון שידע לדרוש מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נישא ואילו לפי המסופר בירושלמי נאמר להדיא שאע"פ שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו ולא מינוהו עד שתמך דבריו בקבלה ומסורת מרבתי שמעיה ואבטליון. הירושלמי אף מסיים בהערה של ר' זעירה בשם ר' אלעזר שאין לה מקבילה בבבלי: "כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה".

האור זרוע (אלף בית, אות ל-מ-נ) משתמש בסוגיות אלו להשוות את הקבלה ומסורת במסגרת הדין ההלכתי עם הסברא, אלא שהוא אינו מציע שהקו עובר בין הבבלי לירושלמי בעניין זה:

"כי תורה שבקבלה שקבל מרבתי היא עיקר כההיא דפרק אלו דברים בפסחים דת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירה... אמרו לו שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו אמר להם הלכה זו שמעתי ושכחתי אלא הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם למחר מי שפסחו טלה סכין תחוב לו בצמרו ומי שפסחו גדי תחב לו בין קרניו ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון. ואמר עלה בירושלמי ר' זעירא בשם ר' אלעזר כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה. כלו' כל תורה שאין לה קבלה אינה תורה לסמוך עלי' למעשה אלא הקבלה היא העיקר למעשה. ולא מסברא אע"ג דסברא נמי דאורייתא היא כדאמ' איבעי' אימא קרא ואבע"א סברא אפי' הכי הקבלה הוא עיקר".

יתכן שלצד מסורת וקבלה בירושלמי יש להוסיף גם את המנהג ככוח הלכתי יוצר:

הביטוי "פוק חזי מאי עמא דבר" מופיע בבבלי בשלשה הקשרים:

א. נחלקו התנאים במשנה בנוגע לברכות על המים:

"השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרון".

ברכות מד.

הגמרא דנה כיצד פוסקים להלכה:

"רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרון אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי ואמרי לה לרב יוסף הלכתא מאי אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר".

ברכות מה.

כאן ההנחיה "פוק חזי מאי עמא דבר" מופעלת ככלי להכרעה במחלוקת, כיצד בוחרים או ממוזגים פסקי הלכה שונים ומנוגדים.

ב. נחלקו התנאים במשנה בנוגע למידותיו של לחי:

"לחיין שאמרו גובהן עשרה טפחים ורחבן ועוביין כל שהוא רבי יוסי אומר רחבן שלשה טפחים".

עירובין יד:

הגמרא דנה מה נפסק להלכה:

"רב רחומי מתני הכי אמר רב יהודה בריה דרב שמואל [בר שילת] משמיה דרב אין הלכה כרבי יוסי לא בהילמי ולא בלחיין אמר ליה אמרת אמר להו לא אמר רבא האלהים אמרה וגמירנא לה מיניה ומאי טעמא קא הדר ביה

משום דרבי יוסי נימוקו עמו אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי הילכתא מאי אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר איכא דמתני לה אהא השותה מים לצמא אומר שהכל נהיה בדברו רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת אמר ליה רב חנן לאביי הלכתא מאי אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר.

גם כאן ההנחיה "פוק חזי מאי עמא דבר" מופעלת במישור ההכרעה בין שתי דעות חלוקות – כיצד בוחרים מבין שני פסקי הלכה מנוגדים.

ג. הגמרא דנה במי שנפסקו רצועת תפיליו:

"אביי הוה יתיב קמיה דרב יוסף איפסיק ליה רצועה דתפילי א"ל מהו למיקטריה א"ל וקשרתם כתיב שתהא קשירה תמה א"ל רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי מהו למיתפריה ועייליה לתפירה לגאו אמר פוק חזי מאי עמא דבר.

מנחות לה:

כאן ההנחיה "פוק חזי מאי עמא דבר" מופעל במישור שונה לחלוטין – לא מדובר כאן בצורך להכריע במחלוקת, לא מדובר בפסיקת הלכה אלא ביצירת הלכה. נשאלה שאלה הלכה למעשה בבית המדרש שככל הנראה לא נידונה קודם לכן והדרך להגיע לפסיקה בנידון ניתנת על ידי ההנחיה: "פוק חזי מאי עמא דבר" – לא כהכרעה אלא כיצירה.

רש"י כאן מצמצם הנחיה זו ומוכן ליישמה רק לחומרה: "מה עמא דבר - וכיון דאין נוהגין כן לא תעשה". ר"ת מוכן להפעיל הנחיה זו גם לקולא והוא מוכיח זאת על סמך ההשוואה ל"פוק חזי מאי עמא דבר" בשאר הסוגיות:

"פוק חזי מאי עמא דבר - פי' בקונטרס להחמיר ור"ת מפרש להקל כי ההיא דפ"ק דעירובין גבי הילמי ולחיים וכן בפרק שלשה שאכלו מ"ר".

מנחות לה: תוד"ה פוק.

ברם, כפי שראינו באותן סוגיות מדובר בהנחיה בעלת אופי שונה לחלוטין – לא יצירה אלא הכרעה ולפום ריהטא אין הנידון דומה לראיה ולע"ע צ"ע.

ניתן לצמצם הנחיה זו במנחות עוד יותר:

בדין "קשירה תמה" הציע רש"י (מנחות לה.) שני הסברים:

"קשירה תמה שתהא הקשירה נאה ואם יש קשר אחר ברצועה לבד מקשר שקשרין בראש תו לא הויא קשירה יפה לשון אחר קשירה תמה רצועה שלימה ולא קשורה".

להסברו הראשון מדובר בדין של נוי אסטטי ביסודו, "שתהא הקשירה נאה...קשירה יפה". תפיסה זו פותחת פתח להגדרה סוביקטיבית ואנושית: התורה דורשת נאה, אך מהו נאה? "פוק חזי מאי עמא דבר" – ראה האם תפירה מבפנים נחשבת כפגם ביופי הרצועה בעיני בני אדם.

לפי זה "פוק חזי מאי עמא דבר" אינה הנחיה של יצירת הלכה על פי מנהג העולם אלא זוהי רק דרך מקומית לקבלת הגדרות ופרמטרים של נוי ויופי הדרושים להלכה.

להסברו השני, "רצועה שלמה ולא קשורה" מדובר בתפיסה יותר אוביקטיבית ואם בכל זאת ההנחיה היא: "פוק חזי מאי עמא דבר" כי אז שלהנחיה זו כח אף במישור יצירת ההלכה.

עד כאן לגבי הופעת ההנחיה "פוק חזי מאי עמא דבר" בבבלי: הנחיה זו מופיעה בשלשה מקומות בלבד בשתי מקומות היא עולה רק כהנחית הכרעה בין דעות חלוקות ובמקום אחד כהנחיה לקביעת הלכה באופן עצמאי אך גם שם יתכן שזה משום שמראש הפרמטר של נוי תלוי בדעת בני אדם.

הנחיה דומה מופיעה גם בירושלמי בכמה מקומות:

"לא סוף דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג".

פאה ז/ו טור 108 שו' 40-42.

שוני בולט הוא בכך שיש כאן הנחיה כללית וגורפת: "כל הלכה שהיא רופפת...צא וראה". בבבלי ההנחיה ניתנה באופן מקומי ולא נרמז שניתן להשתמש בה בצורה כללית או גורפת.

במשנה יבמות ז/ג נאמר:

בת ישר' שנישאת לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר העובר פוסל ואינו מאכיל דברי רבי יוסי מאחר שהיעדתה בנו על בת ישראל ואף בת כהן לכהן ומת והניח' מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומ' מפני חלקו של עובר

הירושלמי מציע להגיה את הרישא של המשנה:

אמ' ר' אלעזר כיני מתנית' עבדיה יאכלו עבדיו לא יאכלו דל כן היא אוכלת ועבדיה אינן אוכלין ר' יאשיה בשם ר' יוחנן אם מזו אפילו היא לא תאכל אמ' ר' חגי קומי ר' יוסה לא דר' יוחנן פליג לא אמ' אלא מזו אפילו היא לא תאכל אתא עובדא קומי ר' יהושע בן לוי אמ' צא וראה היאך הציבור נוהג ר' אבון בשם ר' יהושע בן לוי ולא דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה היאך הציבור נוהג ונהוג ואנן חמי ציבורא דלא מיכלון

יבמות ז/ג טור 861 שו' 41-48

כאן בדומה להנחיה שראינו בבבלי מנחות מדובר ביצירת הלכה בעזרת הנחיה זו ולא רק הכרעה בין שתי דעות קיימות. שימוש דומה מצאנו גם במקום הנוסף בירושלמי בו מצאנו הנחיה זו:

הירושלמי פאה (ז/ו טור 108 שו' 32-45)²⁰ דן האם נטע רבעי חייב במעשר:

"כת' ובשנה החמישית תאכלו את פריו ר' יוסי הגלילי או' הרי את כמוסיף פירות חמישית על פירות רביעית מה פירות חמישית לבעלים אף פירות רביעית לבעלים ר' זעירא ר' יסא בשם ר' יוחנן אתיא דר' יוסי הגלילי כר' יודה כמה דר' יודה עושה אותו כנכסיו כן ר' יוסי הגלילי עושה אותו כנכסיו ר' ירמיה בעי קומי ר' זעירא כדברי מי שהוא עושה אותו כנכסיו מהו שיהא חייב במעשרות אמ' ליה כיי דאמ' ר' יהושע בן לוי דאמ' ר' אבין בשם ר' יהושע בן לוי לא סוף דבר הלכה זו אלא כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג ואנן חמי ציבורא דלא מפרשין אמ' ר' מנא אילו נאמ' כבית שמי ויש ציבור כבית שמי אמ' ר' אבין כלום למדו נטע רבעי אלא ממעשר שיני כמ' דתימ' אין מעשר שני חייב במעשרות ודכוותה אין נטע רבעי חייב במעשרות".

²⁰ במקביל מעשר שני ה/ג, טור 306 שו' 12-26.

בדוגמאות שנידונו כאן מצאנו עקביות בגישת הירושלמי שלא להשתמש ב"סברא" כמקור ובסיס להלכות זאת בניגוד לבבלי הסומך יתדותיו על הסברא הצרופה כיסוד ומקור להלכות שונות. הצענו לקשור הבדלי גישה אלו להבנת הנצי"ב בהבדלי שיטה ולימוד בין בבלי וירושלמי. לבסוף הצבענו על תופעה הפוכה המתקשרת אף היא לדברי הנצי"ב: הירושלמי מעניק יותר משקל למסורת וקבלה ולמנהג הציבור במסגרת הדיון ההלכתי מאשר הבבלי.²¹

²¹ כדאי להשוות הבדלים אלו בין בבלי לירושלמי להבדלים בין תורת אשכנז מול תורת ספרד. כך למשל חכמי אשכנז מרבים לצטט את הירושלמי "כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה היאך הציבור נוהג ונהוג".

ב. מינה או מינה?

לבירור סוגיא בירושלמי קידושין

הסוגיא בה אני עומד לדון בשורות אלו כבר נידונה ונתפרשה על ידי ראשוני וגדולי פרשני הירושלמי דבריהם יובאו וידונו להלן.

ברצוני להציע פירוש חדש לסוגיא, היתרון בהצעה זו לדעתי כפול: ראשית, יש בה בכדי להסביר גירסא תמוהה בירושלמי אותה מצטט האור זרוע. שנית, היא מיישרת קו עם סוגיא אחרת בירושלמי כתובות.

גרסינן בתלמודא דבני מערבא (קידושין פרק א הלכה א טור 1138 שו' 16 – שו' 20):

ר' יוסי בעא הערייה בזכור מהו הערייה בבהמה מה היא וכל העריות לא מן הנידה למדו זכור מינה בהמה מינה עד כדון ביש' בגוים אמר ר' מנא לא מינה ודבק באשתו ולא באשת חבירו כל שהוא ודכוות' לא בזכור ולא בבהמה אפי' כל שהוא

בניגוד לתלמודא דבני מדינחא שם נוסח הסוגיא נתון וברור, המשימה הראשונה בסוגיית ירושלמי היא בירור מדוקדק של נוסח הסוגיא. בהעדר כתבי יד לירושלמי משימה זו אינה פשוטה או קלה כלל ועיקר.

על סוגייתנו, מלבד כ"ל אין לנו, עד כמה שידי וידיעתי מגעת, כת"י נוספים. ברם, האור זרוע (הל' גיטין סי' תשכ"ה) מצטט סוגיא זו ובדבריו שינוי משמעותי שידון בהמשך:¹

אור זרוע הל' גיטין סי' תשכ"ה	ירושלמי קידושין א/א טור 1138 שו' 16-20
ר' יוסי בעי הערייה בזכור מהו הערייה בבהמה מהו כל העריות לא מן הנדה למדו זכור מינה בהמה מינה	ר' יוסי בעא הערייה בזכור מהו הערייה בבהמה מה היא וכל העריות לא מן הנידה למדו זכור מינה בהמה מינה
עד כדון ישראל בעכו"ם	עד כדון בישראל בגוים
א"ר מנא מינה ולא מינה ודבק באשתו ולא באשת חבירו כל שהוא ודכוותה לא בזכור ולא בבהמה אפי' כל שהוא	אמר רבי מנא לא מינה ודבק באשתו ולא באשת חבירו כל שהוא ודכוותה לא בזכור ולא בבהמה אפילו כל שהוא
הרי למדנו שאין להם לעכו"ם קידושין	הרי למדנו גוים אין להן קידושין

"ולא כל העריות מן הנידה למדו" – לירושלמי פשוט וברור שבנידה חייב על העראה ומנידה למדו לשאר העריות כולם. לגבי זכור ובהמה ספציפית האם לומדים מנדה זה תלוי בהבנת המשך הסוגיא, "זכור מינה בהמה מינה".

¹ נתפרסם לראשונה בסיני, שנה טו כרך קלא, תשס"ג, עמ' כז – לד.

² ההפניות ונוסח הירושלמי במאמר זה הם על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשס"א.

³ עוד מעין מקבילה יש בילקוט תלמוד תורה לר' יעקב הסקילי, בראשית ב, כד: "א"ר אלעזר: מנין שבני נח מוזהרין על העריות בישראל, שני' "ודבק באשתו", "באשתו" ולא באשת חברו. "באשתו" ולא בזכור. "באשתו" ולא בבהמה. תל כלם חייב אף בהערה. ירושלמי דע"ז פרק השוכר". כל העניין מובא ונידון בהרחבה אצל מנחם כץ, ירושלמי סוף מסכת עבודה זרה, סידרא יב, בר אילן, תשנ"ו, עמ' 79 – 111.

⁴ כאן המקום להדגיש את החשיבות שבציטוטי וביאורי ירושלמי הרבים המפורסם בספרות הראשונים, בהעדר כתבי יד ופירושי ראשונים כסדר על הירושלמי, ציטוטים אלו מעניקים לנו צוהר לתוך הירושלמי מנקודת מבטם (נוסח ופירוש) של הראשונים ומגלים טפח ויותר בביאור הסוגיא כפי שאקוה להדגים להלן. ר' דב בער רטנר החל במלאכת איסוף כזה לפני למעלה ממאה שנה ופרסמם בספריו "אהבת ציון וירושלים" (וילנא תרס"א – תרע"ז), פרופ' י. זוסמן המשיך וכמעט השלים מלאכה זו. לכשירושלם ויפורסם, יהווה אוסף זה מעין שיטה מקובצת של ראשונים לתלמוד הירושלמי.

לגבי נידה נאמר להדיא בתורה:

"ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את מקרה הערה והוא גלתה את מקור דמיה ונכרתו שניהם מקרב עמם" (ויקרא כ"ח).

לגבי הלימוד מנידה לשאר עריות איתא בבבלי יבמות (נד):

"אלא אמר ר' יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות הוקשו כל העריות כולן לנדה מה נדה בהעראה אף כל בהעראה".

רש"י שם פירש שהכוונה היא שהוקשו כל העריות זה לזה:

"הוקשו כל העריות לנדה - שהרי כאן הוקשו כולן זו לזו ונדה כתובה בפרשת עריות הלכך בהעראה ילפינן כולהו מנדה".

כן פירש המאירי (יבמות נד. ד"ה זה שביארנו, עמ' 211):

"זה שביארנו שהעראה כגמר ביאה, מנדה למדה שנאמר בה את מקורה הערה והוקשו כל העריות זו לזו, מדכתיב כל איש אשר יעשה מכל התועבות האלה".

כך משמע מהסוגיא קידושין (סז):

"א"ר יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין אף כל עריות כולם לא תפסי בה קידושין".

כאן אותו האמורא מפעיל אותו היקש בין עריות לאחות אשה - משמע שאכן מדובר בהקש כללי בין כל העריות ולא דוקא בין ערוה אחת לשאר.

לאור סוגיא זו פירש הפני משה (ד"ה וכל העריות) את סוגיית הירושלמי⁵:

"וכל העריות לא מן הנדה למדו. להערייה דכתיב בה מקורה הערה וכתיב בפרשת עריות כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הוקשו כל העריות לנדה ואם כן זכור נמי ילפינן מינה וכן בהמה דבהעראה חייב דבכלל התועבות הן".⁶

⁵ כן פירש קרבן העדה שם, ד"ה ופשיט וכל.

⁶ במקום אחר בירושלמי מצאנו סוגיא חולקת (ראה יפה עיניים יבמות נד. ד"ה את אשה דוה), לדעת אותה סוגיא לא ילפינן שאר עריות מנידה לעניין העראה והעראה נלמד ממקום אחר: "מילתיה דר' יוחנן אמרה כלל ופרט הוא דמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן כי כל אשר יעשה מן התועבות האלה ונכרתו ככלל הייתה ויצאת מן הכלל לחילוק על הכלל התיב ר' אלעזר והכת' ערות [אחות] אמך ואחות אביך לא תגלה כי את שאירו הערה אמ' ליה לצורך יצאת לידון בערייה אמ' ליה והכת' ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגילה את ערותה את מקורה הערה אמ' ליה לצורך יצאת לידון (בערירי) בה את המערה כגומר שלא תאמי' הואיל ואין חייבין עליה (אלא אי) משם טומאה לא נעשה בו את המערה כגומר לפום כן צרך מימר (חייב על כל אחת ואחת) (שבת ז'ב 406 שו' 8 - 17, ובמקביל סנהדרין ז'ד 1298 שו' 11 - 20 ובשרי"ר עמ' 259 באופן מקוטע). נימוק הסוגיא מדוע ובמה שונה נידה משאר עריות אינו ברור דיו בירושלמי ומרובים הגירסאות סביבו במקורות הנ"ל, כהדגמא עד כמה הנוסח המדוייק ופירוש המילים משמעותי בירושלמי ראה את דבריו של ר' יוסף אנגל בספרו "אתון דאורייתא" כלל כ"א על דברי הירושלמי בזה.

כתב הפני משה:

"וכל העריות לא מן הנדה למדו. להערייה דכתיב בה מקורה הערה וכתוב בפרשת עריות כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הוקשו כל העריות לנדה ואם כן זכור נמי ילפינן מינה וכן בהמה דבהעראה חייב דבכלל התועבות הן".

הפני משה מפרש את המילה "מינה" כמילה בארמית שמשמעה "ממנה".⁷ "זכור מינה בהמה מינה" משמעו איסור העראה בזכור נלמד ממנה, כלומר מנידה ואיסור העראה בבהמה נלמד ממנה כלומר מנידה.

כך פירש גם קרבן העדה:

"וילפינן שאר עריות ממנה בהיקישה דרבי יונה דכתיב את כל אשר יעשה מכל התועבות האלו הוקשו כולן זה לזה אף זכור ובהמה ילפינן מינה דהיינו מנדה".

לפירושם, דעת הירושלמי בניגוד לבבלי הוא, דילפינן העראה בזכור ובהמה בהיקש מנידה. פירוש זה נתקבל על מפרשי הירושלמי עד דורנו אנו.⁸

הגרי"ז גוסטמן זצ"ל בקונטרסי שיעורים לקידושין (שיעור יג, ענף ח' עמ' 168, ד"ה על כל) פירש כך את סוגייתו והוסיף נופך בביאורה. לדעתו, מסברא יש לפקפק בלימוד מנידה לזכור ובהמה לענין העראה שכן הם שונים מאד, אשר על כן יש צורך בהיקש אשר אין משיבים עליו כדי ללמוד העראה בזכור ובהמה:

"ובירושלמי מצינו נמי דאין העראה בכל מקום כגמר ביאה מסברא, דגרסינן שם בפירקין ה' א' ר' יוסי בעא...ע"כ. ונראה ביאור הירושלמי דהנה מסברא נראה דזכור ובהמה אין זה מעשה ביאה דלא מקרי ביאה רק ביאת איש באשה שזהו דרך ביאה וכדכתיב דרך גבר בעלמה, אבל זכור ובהמה הוא מעשה תועבה בעלמא וכדכתיב ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא, ובכל בהמה לא תתן שכבתך לטמאה בה ואשה לא תעמד לפני בהמה לרבעה תבל הוא ובפסיקתא זוטרתא מפרש תועבה היא התעיבו הכתוב יותר מן החמור שהחמור אינו בא אלא על החמורה וזה התעיב דרכו יותר מן החמור ומן שאר כל בהמות ועופות, והיינו שזה מעשה שקוץ ונוול ביותר אבל אין לזה שם ביאה, וזהו דבעא ר' יוסי דאפשר דההלכה דהעראה הוא כגמר ביאה נאמרה רק במקום שאיסורו הוא משום ביאה אבל בזכור ובהמה שאיסורן משום שקוץ ונוול אולי דוקא גמר ביאה זהו מעשה תועבה ושקוץ לא העראה, ועל זה השיב דגם במעשה תועבה נאמרה הלכה דהעראה הוא כגמר, וזהו שאמר זכור מינה בהמה מינה. ופירש הפני משה...עכ"ל".⁹

הבבלי (יבמות נד:) אכן לא קיבל את ההיקש מנידה כדי ללמוד ממנו העראה בזכור ובהמה:

"אלא אמר ר' יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות הוקשו כל

⁷ "מינה" אכן מופיע בירושלמי במובן ובשימוש זה כמה פעמים, כך למשל, תרומות א/א, טור 219 שו' 15 - 18; שבועות ג/יא, טור 1353 שו' 5 - 7.

⁸ ראה אנצקלופדיה תלמודית, ערך ביאה, סד"ה אף בביאת זכור (עמ' צח); "בירושלמי למדו העראה כביאה בזכור ובהמה מנדה, כמו כל העריות שהוקשו לנדה".

⁹ ההדגשות שלי, מ.פ.

"אלא אמר ר' יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות הוקשו כל העריות כולן לנדה מה נדה בהעראה אף כל בהעראה...אלא העראה דכתיבא גבי אחות אב ואחות אם למה לי לכדבעא מיניה רבינא מרבא המערה בזכור מהו בזכור משכבי אשה כתיבא אלא המערה בבהמה מהו אמר ליה אם אינו ענין להעראה דכתיבא גבי אחות אב ואחות אם דאתיא בהקישא מדרבי יונה תנהו ענין להעראה דבהמה".

יבמות נד:

הקשה הריטב"א (יבמות נד: ד"ה המערה בבהמה):

"המערה בבהמה מהו. וא"ת והא בהמה בפרשת עריות, וא"כ שפיר נפקא לן מהקישא דר' יונה. י"ל דדילמא לא יצאתי נידה מן הכלל ללמד אלא על ביאה שהיא במינה ולא על בהמה דלאו בת מינה".¹⁰

על פי זה ברצוני להציע ביאור חדש לסוגיית ירושלמי קידושין דידן:

"זכור מינה בהמה מינה" – יש לקרוא "מינה" לא כמילה ארמית במובן "ממנה" עם סימן קריאה אלא כמילה עברית במובן "המין שלה" עם מפיק בה"א ועם סימן שאלה. לפי זה אין כאן תשובה אלא דחייה. הירושלמי דוחה את האפשרות ללמוד העראה בזכור ובהמה מהקישא דנידה משום דלאו בת מינה הוא וכהסבר הראשונים בבבלי. להצעה זו בעיית ר' יוסא: "הערייה בזכור מהו. הערייה בבהמה מה היא" נשארת תלויה ללא מענה ובספק.

לפירוש הגרי"ז גוסטמן סיום הירושלמי הן הן הדברים – "זכור מינה?! בהמה מינה?! זכור ובהמה שונים לחלוטין במהותם ואופיים מנידה ואין ללמוד אחד מהשני."

סימוכין לכך מהסוגיא בירושלמי כתובות (א/ג טור 957 שו' 11 – 13):¹¹

"ולמה לית רב יוסף פתר ליה [בהערייה] אמ' ר' מנא דהיא צריכא לה ר' יוסי בעא הערייה בזכור מהו הערייה בבהמה מהו".

שם ר' יוסא אכן נותר בספק לגבי העראה בזכור ובהמה:¹²

עד כדון ביש' בגוים אמר ר' מנא לא מינה ודבק באשתו ולא באשת חבירו כל שהוא ודכוות' לא בזכור ולא בבהמה אפי' כל שהוא

גם כאן מתעוררת שאלה לגבי הביטוי "לא מינה". כתב הפני משה:

"לא מינה. מגופו של מקרא מצינו למדין דכמו ולא דבק באשת חבירו אפילו כל שהוא אפילו בהעראה חייב דדיבוק מיקריא ודכוותה בזכור ובהמה".

כן כתב קרבן העדה:

¹⁰ כן ברמב"ן ד"ה אלא המערה; וברשב"א ד"ה הא דבעינן; תוד"ה בזכור מהו.
¹¹ איתא בירושלמי (ברכות ג/ד, טור 28 שו' 22 – 25): "ר' יעקב בר אחא ר' יוסא בשם ר' יהושע בן לוי אין קרי אלא מתשמיש המיטה רב חונא [אמר] ואפי' ראה עצמו ניאות בחלום הוון בעיין מימר ובלבד מאשה ר' יונה ור' יוסי תרויהון אמרין ואפי' מדבר אחר". פירש בספר חרדים: "ובלבד מאשה שראה בחלום שהיה בא על אשה אבל על דבר אחר כגון זכור או בהמה דחלום לא שכיח הוא לא גזר עלה עזרא". החרדים מבחין בין הדברים על רקע השכיחות, שמא אף כאן ביטוי להבחנה העקרונית בין זכור ובהמה לאשה.
¹² היפה עיניים ליבמות נד: ד"ה המערה בזכור מפנה לירושלמי כתובות. אך הוא מבין כשאר המפרשים שבקידושין הספק נפשט: "המערה בזכור, ירושלמי כתובות פ"א ה"ג ובקדושין פ"א ה"א פשיט לחומרא מהא דלמדו מנדה".
¹³ סימוכין יש כאן אך ראיה נכרעת אין כאן משום שבירושלמי כמו בבבלי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, קורה, שספק שנתר בעינו במקום אחד בא על פתורנו במקום אחר.

"לא מינה. מקרא ששמענו איסוריה שמענו כמו כן דחייב על העראה דכי היכי דאמרינן שאם הערה באשת חבירו דחייב דודבק באשתו ולא באשת חבירו משמע כל שהוא נדבק באשת חבירו חייב ה"ה בזכור ובהמה חייב".

לשניהם פשוט שהעראה באשת חבירו בבני נח בודאי אסורה ומינה ילפינן לזכור ולבהמה, לא ברור כיצד ומדוע העראה באשת חבירו פשוטה להם לאיסור. שיירי הקרבן התייחס לבעיה זו:

"קצת קשה באשת חבירו גופא מנ"ל דדרשינן כל שהוא ומרבינן העראה וי"ל דקאי אשלא כדרכה כי היכי דמרבינן שלא כדרכה מודבק באשתו ה"נ זכור ובהמה מרבינן מיניה. אך קשה הא אמרי' בסמוך שלא כדרכה מרבינן מוהיו לבשר אחד וי"ל".

הקרבן עדה לפני משה פירשו "לא מינה" בדיוק כפי שפירשו "מינה" לעיל. "לא מינה" הכוונה היא: "לא מהפסוק הזה?! יש כאן תמיה רטורית, כלומר בודאי ילפינן העראה בזכור ובהמה מהעראה דאשת איש בבני נח ומהפסוק "ודבק באשתו".¹⁴

כיצד תתפרנס סוגיא זו לפי פירושנו?

האוי"ז (הל' גיטין סי' תשכה) מביא נוסח שונה בירושלמי דידן:

"עד כדון ישראל. בעכו"ם א"ר מנא מינה ולא מינה ודבק באשתו ולא באשת חבירו כל שהוא ודכוותה לא בזכור ולא בבהמה אפי' כל שהוא".¹⁵

את הביטוי "מינה ולא מינה" ניתן לבאר בכיוון שהוצע לעיל – העראה בזכור ובהמה בישראל אין ללמוד מנידה משום דלאו אותו מין הם אבל העראה בזכור ובהמה בעכו"ם ניתן ללמוד מולא באשת חבירו. הפער בין ביאת עכו"ם באשה לביאת עכו"ם בזכור ובהמה הרבה יותר קטן, הדברים כאן יותר קרובים. זהו מה שהירושלמי מהסס, "מינה ולא מינה", "כן ולא" ואולי ניתן ללמוד זכור ובהמה מאשת איש בבני נח.

הקבלה כזו מצאנו בירושלמי ברכות (ג/ד, טור 28 שו" 45 – 48) בתחום הקרוב לנידון דידן:

"מעשה באחד שבא להיזקק עם שפחתו שלר' אמרה לו אם אין גבירתך טובלת איני טובלת אמ' לה ולא כבהמה את אמרה לו ולא שמעת בבא על הבהמה שהוא נסקל שנ' כל שוכב עם בהמה מות יומת".

ברם יתכן שהקבלה זו אינה גורפת לעכו"ם בכלל אלא דווקא לעבדים מפאת מעמדם ותפקידם בחברה. כך למשל מצאנו בירושלמי ברכות (ב/ז, טור 21 שורה 44 – 47):

"והלא אמרו אין מקבלין תנחומין על העבדים מפני שהעבדים כבהמה...מי שמת עבדו או בהמתו אומ' לו המק' ימלא חסרוןך".

אם ההקבלה היא בדווקא לעבדים עכו"ם הרי שאין זה ענין לנידון דידן. התלבטות מעין זו על מעמד ערוות בני נח בהשוואה לבהמה מצאנו בבבלי (ברכות כה:):

"אמר רב יהודה נכרי ערום אסור לקרות קריאת שמע כנגדו מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי ישראל פשיטא ליה דאסור אלא נכרי אצטריכא ליה

¹⁴ הגרי"ז גוסטמן זצ"ל בקונטרסי שיעורים לקידושין (שיעור יג, ענף ח' עמ' 169, ד"ה שוב גרסינן) מפרש את הסוגיא אחרת.

¹⁵ בעל "אהבת ציון וירושלים" (תרומות, עמ' 5 ד"ה פ"א ה"א א"ל ר"ז מיניה) מתייחס לגירסת האוי"ז ומקיימה, אלא שהוא מפרשה בפירושה הקלאטי, "נוקרא זה גופה אתה לומר זה" ולא הבנתי כיצד הוא מעמיס זאת בנוסח האוי"ז. (תודתי לפרופ' לייב מוסקוביץ על הפניה זו).

מהו דתימא הואיל וכתוב בהו אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור
בעלמא הוא קמשמע לן דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב וערות אביהם לא
ראו.¹⁶

ברם, בירושלמי לא מצאתי מקבילה לסוגיא זו או שימוש דומה בפסוק מיחזקאל.

¹⁶ ובמקביל שבת קנ.

ג. קריאה להרחבה ולהעמקה

בסוף מבואו של פרופ' י. זוסמן לתלמוד ירושלמי כי"ל מהדורת האקדמיה ללשון הוא הוסיף רשימת קיצורים אשר "משמשת גם כביבליוגרפיה בסיסית לכ"י ליידן ולחקר נוסח הירושלמי – לשם מפנה אני את הלומד המעוניין להרחיב ולהעמיק את ידיעותיו.

להלן רשימה מצומצמת יותר אך מבוארת כהמלצה להרחבה ולהעמקה של דברים שנידונו בחוברת זו:

א. מבוא הירושלמי. ז. פרנקל, ברסלאו תר"ל.

הספר אמנם ישן, אך הוא אחד הספרים הבודדים הודן כמעט בכל בעיות הירושלמי ומהווה אבן יסוד לכניסה לעולם הירושלמי.

ב. פרושים וחדושים בירושלמי – המבוא בעברית. ל. גינצבורג. ניו יורק תש"א.

מבוא זה שהוא חלק מפירוש למסכת ברכות משמש אף הוא כמבוא לתלמוד הירושלמי. יש לראותו כתוספת והעשרה למבואו של פרנקל. הוא מרבה לעסוק ביחס הגאונים והראשונים לירושלמי.

ג. מבואות לספרות האמוראים – חלק ג' מבוא לתלמוד ירושלמי. י.ג. אפשטיין, ירושלים ותל אביב תשכ"ג.

במבוא זה מוקדש מקום רב לשאלה האם ועד כמה הכירו הבבלי והירושלמי זה את זה.

ד. תלמוד ירושלמי כי"ל, מהדורת האקדמיה ללשון – מבוא. י. זוסמן, ירושלים תשס"א.

מבוא זה מוקדש רובו ככולו לדיון בתולדות וטיב כי"ל של התלמוד הירושלמי ובחינת הנוסח שלו.

ה. על הירושלמי. ש. ליברמן, ירושלים תרפ"ט.

מחברת זו מוקדשת לתיאור סוגי השיבושים שנתהוו בירושלמי והצעת דרכים לפתרונם.

רשימת פרסומים ספציפיים לכל מסכת ומסכת מן התלמוד הירושלמי (דוגמת שרי האלף על הבבלי שערך הרב מ.מ. כשר) יכול היה להיות לעזר רב בלימוד הירושלמי ובעזרה נזכה להוציא לאור רשימה מעין זו בהמשך דרכנו.

ד. קטעי כתב יד ירושלמי שנודפסו.

מגויה	עמוד	הפניה	סוף				תחילה				מסכת
			שורה	טור	הלכה	פרק	שורה	טור	הלכה	פרק	
אברמסון	13	קטע גניזה, קבץ על יד, ח', 1976									שבת?
רבינובין	503 - 501	שרידי ירושלמי מתוך הגניזה, ספר זכרון לחנוך ילון, תשל"ד	26	29	ד	ג	49	28	ד	ג	ברכות
רבינובין	506 - 503	שרידי ירושלמי מתוך הגניזה, ספר זכרון לחנוך ילון, תשל"ד	43	30	ה	ג	1	30	ה	ג	ברכות
אפשטיין	281 - 279	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	4	65	ה	ה	1	64	ו	ה	ברכות
אפשטיין	271 - 266	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	13	318	א	ב	20	315	ג	א	חלה
אפשטיין	275 - 271	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	35	326	ב	ד	5	324	ו	ג	חלה
אברמסון	13 - 10	קטע גניזה, קבץ על יד, ח', 1976	42	423	ו	י	8	422	ב	י	שבת
רבינובין	507 - 506	שרידי ירושלמי מתוך הגניזה, ספר זכרון לחנוך ילון, תשל"ד	21	428	ג	יב	4	428	ג	יב	שבת
רבינובין	508 - 507	שרידי ירושלמי מתוך הגניזה, ספר זכרון לחנוך ילון, תשל"ד	15	429	ה	יב	46	428	ד	יב	שבת
אפשטיין	285 - 282	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	29	437	א	טו	37	435	ב	טו	שבת
אפשטיין	287 - 285	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	17	450	ה	ב	20	448	א	ב	שבת
לוינגר	רמג - רנה	שרידיים חדשים, ספר יובל מרקס, 1950	24	528	ז	ה	39	523	ב	ה	פסחים
לוינגר	רנה - רפג	שרידיים חדשים, ספר יובל מרקס, 1950	25	543	יא	ז	5	532	א	ו	פסחים
זוסמן	36 - 34	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	26	665	ב	א	38	664	א	א	ראש השנה
זוסמן	38 - 36	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	12	666	ב	א	33	665	ב	א	ראש השנה
זוסמן	40 - 38	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	50	666	ב	א	18	666	ב	א	ראש השנה
זוסמן	42 - 40	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	12	668	ה	א	14	667	ג	א	ראש השנה
זוסמן	34 - 25	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	46	689	ג	ב	33	685	ה	א	בבא
זוסמן	52 - 43	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	26	714	ב	ב	50	709	ו	א	תענית
זוסמן	61 - 52	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	8	735	ו	ד	22	731	ו	ד	תענית
זוסמן	70 - 61	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	4	806	ז	א	40	802	ב	א	מועד קטן
זוסמן	72 - 70	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	27	813	ח	ג	43	812	ג	ג	מועד קטן
זוסמן	74 - 72	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	18	814	ה	ג	35	813	ה	ג	מועד קטן
זוסמן	75 - 74	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	7	815	ה	ג	28	814	ה	ג	מועד קטן
זוסמן	77 - 76	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	46	815	ה	ג	16	815	ה	ג	מועד קטן
זוסמן	85 - 78	כת"י אשכנזי, קובץ על יד, יב, תשנ"ד	15	843	א	ג	26	839	ה	ב	יבמות

¹ הרשימה אינה מהיחסי לקטעי גניזה המרוכזים ב"שרידי הירושלמי" של גינצבורג.

זוסמן	86 - 85	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	16	847	ב	ד	42	846	א	ד	יבמות
זוסמן	88 - 87	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	3	848	ב	ד	34	847	ב	ד	יבמות
זוסמן	89 - 88	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	44	848	ג	ד	20	848	ב	ד	יבמות
זוסמן	90 - 89	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	39	849	ז	ד	15	849	ד	ד	יבמות
זוסמן	91 - 90	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	36	850	י	ד	10	850	ט	ד	יבמות
זוסמן	92 - 91	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	26	851	י	ט	2	851	י	ד	יבמות
זוסמן	94 - 93	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	15	852	י	ד	42	851	י	ד	יבמות
זוסמן	95 - 94	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	7	853	יג	ד	33	852	יא	ד	יבמות
זוסמן	103 - 95	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	3	860	ו	ו	34	856	ו	ד	יבמות
זוסמן	112 - 103	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	2	903	ה	טז	3	900	ה	טז	יבמות
אפשטיין	262 - 258	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	25	995	ו	ח	1	959	ח	א	כתובות:
זוסמן	120 - 112	כת"י אשכנז, קובץ על יד, יב, תשנ"ה	46	1144	ב	א	41	1141	ב	א	קידושין
רבינובך	510 - 509	שרידי ירושלמי מתוך הגניזה, ספר זכרון לחנוך ילון, תשל"ד	6	1170	א	ג	18	1169	א	ג	קידושין
רבינובך	511 - 510	שרידי ירושלמי מתוך הגניזה, ספר זכרון לחנוך ילון, תשל"ד	28	1171	ב	ג	50	1170	ב	ג	קידושין
רבינובך	511	שרידי ירושלמי מתוך הגניזה, ספר זכרון לחנוך ילון, תשל"ד	21	1172	ה	ג	9	1172	ד	ג	קידושין
פריימן	63 - 57	קטע של ירושלמי, תרביץ, ו, תרצ"ה	13	1194	ג	ג	13	1191	ב	ב	בבא קמא
עסיס	90 - 39	ירושלמי סנהדרין, תרביץ, מו, תשל"ז	11	1294	ד	ו	40	1288	א	ד	סנהדרין
ווידר	130	קטע ירושלמי, תרביץ, ז, תשי"ז	36	1332	ו	יא	28	1332	ו	יא	סנהדרין
ווידר	132 - 131	קטע ירושלמי, תרביץ, ז, תשי"ז	28	1334	ו	א	1	1333	א	א	מכות
ווידר	135 - 133	קטע ירושלמי, תרביץ, ז, תשי"ז	50	1338	ח	ב	32	1337	ד	ב	מכות
אפשטיין	254 - 252	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	22	1392	ו	ב	30	1391	ו	ב	עבודה זרה
אפשטיין	256 - 254	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	31	1396	ג	ג	35	1395	ב	ג	עבודה זרה
אפשטיין	290 - 288	לשרידי הירושלמי, תרביץ, ג, תרצ"ב	19	1409	ח	ד	44	1407	ג	ד	עבודה זרה