משנה מסכת מועד קטן – פרק א

עיון בנוסחי ההלכות שבמשנה לאור ברייתות

מקבילות המצויות בתוספתא ובתלמודים

מאת:

יצחק (צחי) בלאו

חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

אוניברסיטת חיפה

הפקולטה למדעי הרוח

החוג לתולדות ישראל

אדר תשע"ה – פברואר 2015

משנה מסכת מועד קטן – פרק א

עיון בנוסחי ההלכות שבמשנה לאור ברייתות מקבילות המצויות בתוספתא ובתלמודים

מאת: יצחק (צחי) בלאו

בהדרכת: פרופסור שולמית ולר

חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

אוניברסיטת חיפה

הפקולטה למדעי הרוח

החוג לתולדות ישראל

אדר תשע"ה – פברואר 2015

מומלץ להגשה ע"י _____ בתאריך_____
(מדריך העבודה)

מאושר להגשה ע"י _____ בתאריך_____
(יו"ר ועדת הדוקטורט)

שלמי תודות

"אשירה לה' כי גמל עלי" (תהילים קטז ז)

לעבודת מחקר זו תומכים רבים אשר ללא עזרתם הרבה לא הייתה עבודה זו מגיעה לסיומה:

מתוך שבח והודיה לבורא עולם שזיכני לברך על המוגמר ברצוני להודות מעומק הלב בראש ובראשונה לפרופ' שולמית ולר שבמקצועיות ובמומחיות רבה וכן ביחס חם ולבבי הנחתה אותי בשלבי המחקר השונים. נסיונה הרב, הערותיה המחכימות ועצותיה הרבות שידרגו באופן מובהק את עבודת המחקר ותרמו רבות להתפתחותי האקדמית.

תודה מיוחדת למחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת חיפה ולעומדים בראשה על היותה אכסניה ראויה שתמיד התייחסה לצרכי ברצינות הראויה לצד חיוך, אדיבות ומאור פנים.

כמו כן רוב תודות לחותני ולחמותי, הרב צבי וזהבה שינובר, שלולא תמיכתם בחומר וברוח לא היה סיפק בידי לשקוד מתוך מנוחת הנפש על כתיבת העבודה.

אחרונים חביבים בני ביתי שנאלצו פעמים רבות לשאת את העדרותי לצורך כתיבת העבודה.

ומעל לכל מיכל, אשתי היקרה, המעודדת, התומכת והעוזרת ככל יכולתה במשך כל שנות נישואינו במסירות נפש כדי שאוכל לעסוק בתורה ובמחקר ללא כל דאגה.

מי ייתן ויוסיפו ללכת מחיל אל חיל מתוך שפע ברכה והצלחה.

במהלך שנות כתיבת העבודה נפטרו הורי היקרים והאהובים ר' ישראל מאיר וציפורה בלאו ז"ל שתמיד תמכו בי ועודדו אותי להמשיך ללמוד ולהתקדם. להם אני חב את חינוכי לאהבת הלימוד, להוספת ידע, לשקידה ולהתמדה שבזכותם הגיעה עבודה זו אל סיומה. ברצוני להקדיש עבודת מחקר זו לזכרם ויהי רצון שפרקי העבודה יהיו לעילוי נשמתם.

תוכן העניינים:

	עמ'
תקציר	IV
מבוא	1
משנה א:	
פרק א – השקייה ממעיין שיצא כתחילה במועד	28
פרק ב – השקיה בקילון ומבריכה שניטפה במועד	46
נספח לפרק ב - בריכות וערוגות	63
פרק ג – עשיית עוגיות לגפנים במועד	72
משנה ב:	
פרק ד – חפירה וחטיטה לצרכי היחיד והרבים במועד	87
משנה ג:	
פרק ה – המשכה,השקיית זרעים והרבצה במועד	116
משנה ד:	
פרק ו – הדברת מזיקים במועד	140
משנה ה:	
פרק ז – ראיית נגעים במועד	159
פרק ח – מנהג ליקוט עצמות במועד	183
פרק ט – הספד ועירור על המת במועד	204
משנה ו:	
פרק י – חינוך כוכים וקברים והכנת ארון למת במועד	216
משנה ז:	
פרק יא – קידושין, נישואין וייבום במועד	239
פרק יב – עשיית תכשיטי נשים במועד	265

משנה ח:

פרק יג – התפירה, הסירוג ומתיחת חבלי המיטות במועד 276

משנה ט:

פרק יד – העמדת תנור, כיריים ורחיים במועד 290

משנה י:

פרק טו – עשיית מעקה לגג, סתימת סדקין,תיקון פתח הבית וכבישת אוכל במועד 308

סיכום 333

ביבליוגרפיה 364

תקציר באנגלית

משנה מסכת מועד קטן – פרק א

עיון בנוסחי ההלכות שבמשנה לאור ברייתות מקבילות המצויות בתוספתא ובתלמודים

יצחק (צחי) בלאו

תקציר

אחד הענפים המרכזיים של חקר הטקסט התלמודי עוסק בהתבוננות ובדיון בכל המקורות התנאיים הנמצאים בידינו ובהשוואתם זה לזה. מגמתו של ענף מחקרי זה להבחין בין הלכות קדומות להלכות מאוחרות על פי ניסוחיהן, מבניהן, חקירת מילים וביטויים המופיעים בהן וניסיונות לתעד את יוצריהן כדי לעמוד, עד כמה שניתן, על השתלשלות והתפתחות ההלכה בתקופת התנאים. כך ניתן פעמים רבות ללמוד על ההגיון והטעמים של הלכות שונות, על הסיבות שהביאו להיווצרות שינויים וכן על הריאליה והמציאות המשתנה בתקופת התנאים.

כל המשווה את סגנון ההלכות שבמשנה ואת סדר עריכתן להלכות המקבילות להן בתוספתא, יווכח לראות שקיימים הבדלים בולטים בין המשנה לתוספתא. הבדלים אלו אינם רק בקיצור הסגנון במשנה, אלא גם בשינויי מטבעות לשון וגם בשינויי תוכן כאשר הלכות שונות שהובאו בתוספתא לא נזכרו במשנה כלל או שונו. באופן כללי ניתן לסווג את סוגי ההלכות שבתוספתא המתייחסות למשנה, לשלושה סוגים:[1]

1. הלכות המוסבות על הלכות שבמשנה , אותן הן מפרשות או מרחיבות.
2. הלכות עצמאיות החסרות במשנה, אם כי הן מתקשרות בקשר כלשהו לנושאים ההלכתיים או האגדתיים שבאותה מסכת במשנה.
3. הלכות שהן מקבילות ספרותיות להלכות שבמשנה. כלומר, ההלכות נמצאות הן במשנה והן בתוספתא על סדרן ועל סגנונן, למעט חילופי לשון גדולים או קטנים, המייחדים כל אחת משתי המקבילות.

קיימת מחלוקת בין החוקרים שנדרשו לבעיית היחס שבין המשנה והתוספתא, עד כמה התוספתא מהווה פרשנות למשנה וכן עד כמה והאם מכילה התוספתא הלכות קדומות ששימשו כבסיס וכרקע למשנת רבי. באופן כללי ניתן לומר כי ישנן בין החוקרים ארבע דעות שונות:

דעה א - התוספתא הינה מקור שווה ומקביל למשנה ואינה קדומה או מאוחרת לה.

דעה ב - התוספתא מוסבת על המשנה ומפרשת אותה ומכאן שכחיבור קדמה המשנה לתוספתא.

דעה ג - התוספתא מכילה מקורות שונים שחלקם קדומים למשנה וחלקם מאוחרים למשנה.

דעה ד - התוספתא קדמה למשנה והיא מוסבת על משנה קדומה יותר.

נראה שכדי להשיב ולהכריע בשאלות אלו ראוי לדון על כל הלכה לגופה. רק לאחר מחקר ממושך שיקבע בכל הלכה שבתוספתא, האם היא קדומה או מאוחרת ל"משנת רבי", ניתן יהיה לנסות ולהשיב באופן כללי מהו אחוז החומר הקדום שבתוספתא.

---

[1] ראו: פרידמן, שמא יהודה, ***תוספתא עתיקתא מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא פירוש ומבוא כללי***, הוצאת בר אילן, רמת גן תשס"ג. עמ' 10 – 11.

כמו כן כל המשווה את ההלכות המובאות בתוספתא למקבילותיהן, הלוא הן הברייתות שבתלמודים, יעמוד על תופעת הבדלי הניסוח שביניהן.

להבדלים אלו ישנו מאפיין חשוב והוא, שברוב המקרים הברייתות בירושלמי דומות יותר בסגנונן ובצורתן להלכות שבתוספתא והשינויים שבהן זעירים יותר לעומת המקבילות שבבבלי, שבהן ההבדלים בניסוח ההלכות בולטים מאוד.

גם בשאלה זו קיימות דעות שונות בין החוקרים:

דעה א – ההבדלים בין ברייתות מקבילות נובעים מכך שכל ברייתא מבוססת על מקור שונה.

דעה ב – מקור אחד מסורות שונות, כלומר, היה מקור ראשוני אחד להלכה אך הוא נמסר בצורה שונה דבר שיצר בסופו של דבר את הבדלי הנוסח שבין הברייתות.

דעה ג – עריכה פעילה, כלומר, חלק מן הברייתות שבתוספתא עברו עריכה מכוונת על ידי התלמודים. לפי דעה זו הירושלמי היה שמרני יותר בעריכתו ולכן השינויים שבו הם קטנים והוא דומה יותר בסגנונו לתוספתא ואילו הבבלי נקט בקו של עריכה פעילה יותר ומגמתו היתה להכניס פרושים או להתאים את נוסח התוספתא לקבצים דומים שהיו בידיו ומכאן השינויים בסגנון.[2]

נקודה נוספת הדורשת חקירה היא שאלת היחס בין הלכות המופיעות בברייתות שבתלמודים ובין הלכות העוסקות באותם נושאים במשנה. ניתן פעמים רבות לראות שהברייתות מרחיבות את נוסח ההלכות שבמשנה אולם ישנם מקרים שבהם ניתן לראות כי דווקא הברייתות משמרות נוסח קדום יותר של ההלכות המובאות במשנה. רבים מן החוקרים עסקו ביחס שבין המשנה ובין התוספתא והברייתות שבתלמודים. אולם מעטים החיבורים העוסקים בליבון והשוואת **<u>כל</u>** המקורות התנאיים, שבמשנה ובברייתות, בנושא מוגדר. רוב המאמרים והמחקרים המתייחסים להשוואת מקורות תנאיים מקבילים ולהבדלים ביניהם, מנסים להסבירן על ידי דוגמאות נקודתיות. בעבודה זו נעשה ניסיון לנקוט קו הוליסטי ולהתמקד בקורפוס שלם שטרם עסקו בו – פרק המשנה הראשון במסכת מועד קטן ולהשוות את ההלכות שבו למקבילותיהן בתוספתא ובברייתות שבתלמודים ומתוך כך לעמוד על נוסח ההלכות שקדמו למשנת רבי ועל אופי השתלשלות ההלכה והיוצרותן של הלכות ונוסחיהן במשנת רבי.

פרק א של מסכת מועד קטן עוסק בהלכות עשיית מלאכה בחול המועד. חול המועד הינו מציאות הלכתית מורכבת הבנויה מחול ומועד. בספרי על דברים[3] ובתלמוד הבבלי במסכת חגיגה (דף יח ע״א), מוצגות דרשות שונות של תנאים המנסים למצוא מקור לכך שימי חול המועד אסורים במלאכה. אפשר שריבוי הדרשות מעיד על כך שאיסור עשיית המלאכה בחול המועד היה נהוג כבר בתקופה קדומה ומאוחר יותר ניסו להסמיך אותו לפסוקים. לגבי סוג המלאכות האסורות נקבע:

הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים,

לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר,

איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.[4]

---

[2] ואכן כל המשווה בין נוסח ההלכות שתוספתא לבין נוסח ההלכות שברייתות יווכח שהברייתות שבבבלי בדרך כלל מרחיבות ומאריכות יותר מהתוספתא את נוסח ההלכות (כגון הוספת שמות התנאים לברייתות שבאו בסתם בתוספתא).

[3] פרשת ראה פיסקא קלה מהדורת פינקלשטיין ניו יורק תשכ"ט (גירסת פרוייקט השו"ת).

[4] רש"י על מסכת חגיגה (יח ע"א) פירש:

הא הרי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים - כלומר: מאחר שאמר לך הכתוב שהן עצורין ממלאכה ולא בכולן, ולא פירש אי זו המותרת ואי זו אסורה - דע וראה שלא מסרן אלא לחכמים, היודעים להבין על איזהו להטיל ההיתר ועל אי זו להטיל האיסור, והם יאמרו אי זהו יום טוב על פי קידוש הראייה ואסור בכל מלאכה ואי זהו

ממקורות אלו עולה שאין מקור מפורש בתורה שבכתב המפרט את רשימת המלאכות המותרות או האסורות בחול המועד אלא הדבר מסור להכרעת חכמים על פי שיקולים שונים.[5]

הפרק הראשון של משנת מועד קטן, שנעסוק בו במסגרת עבודה זו כולל התייחסויות למיגוון פעולות ומלאכות הקשורות בחיי היומיום:

עשיית מלאכות חקלאיות חיוניות,ראיית נגעי צרעת, ענייני קבורה והספד, ענייני נשיאת נשים,קישוטי נשים וכן עשיית מלאכות שונות הקשורות בתחזוקת הבית וכליו.

עיצובן הסופי של הלכות המועד נעשה בשני הדורות האחרונים של תקופת התנאים אולם ברור שהלכות המועד החלו להתפתח מוקדם מתקופה זו. העובדה שאין מסורת מדוייקת מזמן מתן תורה לגבי פרטי עשיית המלאכות בחול המועד אלא "מסרן הכתוב לחכמים" וכמו כן העובדה שרובם המוחלט של הדיונים על פרטי עשיית מלאכה במועד בתקופת התנאים נמצאים במשנה ובמקבילותיה שבתוספתא ובברייתות שבתלמודים,[6] הופכות את הלכות עשיית המלאכות בחול המועד לקבוצת הלכות שניתן לנסות ולהתחקות אחר התהוותן, תוכנן וניסוחן בתקופת זמן נתונה של תקופת התנאים.

שאלות המחקר העומדות בבסיס עבודה זו הינן:

א. מהו היחס בין ההלכות שבמשנה, בפרק הראשון שבמסכת מועד קטן, לבין מקורות תנאיים נוספים[7] העוסקים באותן הלכות ומצויים במשנה, בתוספתא ובברייתות?

ב. האם ניתן לחשוף מבין המקורות התנאיים את המקורות הקדומים ולהבחין ביניהם ובין המקורות המאוחרים יותר?

ג. האם חשיפת ההלכות הקדומות על תכניהן תאפשר לעמוד על התמורות שחלו בהן וליצור תמונה של שינוי המציאות הריאלית או ההלכתית ומתוך כך לעמוד על התפתחות ההלכות.

ד. האם לאור ההשוואות וניתוח המקורות התנאיים ניתן יהיה לעמוד על מגמות ושיקולי עריכה של היווצרות נוסח ההלכות במקורות השונים?[8]

המתודולוגיה בה השתמשתי בעבודה זו הייתה להשוות בין ההלכות שבמשנה לבין מקבילותיהן מתוך לימוד הסוגיות בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי שבהם ארוגים מקורות אלו על מנת לנסות ולהכריע ללא דעה קדומה בין מוקדם ומאוחר מקורי או מעובד. מתוך כך נעשה ניסיון לחשוף ולשחזר את ההלכה הקדומה ואת התמורות שחלו בניסוחה ובתכנה.

חולו של מועד שאינו אסור בכל מלאכה, ועל חולו של מועד יגידו לך אי זו מלאכה אסורה - דבר שאינו אבד, ואיזו מלאכה מותרת - דבר האבד.

[5] השיקולים העיקריים, להיתר או איסור עשיית מלאכה בחול המועד, המופיעים בסוגיות שנעסוק בהן להלן הם: 1. "מלאכת דבר האבד"- כלומר מלאכה שאי עשייתה בחול המועד תגרום לנזק בלתי הפיך או הפסד מרובה. 2. טירחה- כלומר מלאכות שיש בעשייתן השקעת מאמץ גדול מאד העלול לפגום באוירת החג. 3. ניראות- כלומר גם אם מלאכה תהייה מותרת בגלל שני השיקולים הראשונים פעמים יאסרו אותה לחלוטין או ידרשו לעשותה בצורה שונה מן הרגיל על מנת להדגיש שעשיית המלאכה הותרה רק משום אילוץ וכדי לא להתירה באופן חופשי וגורף. 4. שמחה- יש ופעמים הותרו מלאכות מסויימות שאי עשייתן עלול לפגום באוירת החג ושמחת המועד. במהלך העבודה עמדתי בכל נושא על הסיבה לאיסור או להיתר העשייה בחול המועד.

[6] כאמור לעייל מכיוון שהלכות המועד "מסרן הכתוב לחכמים", אין כמעט מדרשי הלכה העוסקים באופן מפורש וישיר בפירטי עשיית המלאכות בחול המועד המוזכרות בפרק א של משנת מועד קטן הנידונות במסגרת עבודה זו למעט בפרק העוסק בעשיית עוגיות לגפנים במועד (שם ההתייחסות אינה ישירה למועד אלא למושג "עוגיות" המופיע גם משנת מועד קטן) וכן בפרק העוסק בראיית נגעים במועד. בפרקים אלו נעשתה השוואה גם למדרש ההלכה.

[7] המקורות הנוספים בחלקם מקבילים מבחינת הנוסח או התוכן להלכות שבמשנה וחלקם מרחיבים, מקצרים או משנים את הנוסח או התוכן של ההלכות במשנה.

[8] כגון מקורות שונים שאוחדו למקור אחד או מקורות שנוסחו כך שניתן יהיה לפרש באמצעותן מקורות אחרים או מקורות שנוסחו בצורה מסויימת כדי להכריע בין מחלוקות קדומות יותר ולשם נסיון לפסוק את ההלכה.

תוצאות המחקר:

מניתוח הנתונים עולה כי רובם המוחלט של נוסחי ההלכות המובאות בפרק א של משנת מועד קטן הוא אינו הקדום ביותר. רק לגבי נוסחן של ארבע הלכות בלבד נמצא שהן מייצגות נוסח קדום של הלכות ביחס לשאר המקורות התנאיים או שלא ידוע לנו על נוסח אחר קדום יותר.[9] כמו כן נמצא כי רק שתי הלכות שבתוספתא מאוחרות למשנה ומוסבות עליה וכי רוב ההלכות שבתוספתא המקבילות להלכות שבמשנה מתייחסות למקורות קדומים יותר למשנת רבי. נתון מעניין נוסף הוא שנוסחן של שש הלכות בברייתות שבתלמוד בירושלמי ואחד עשרה הלכות בברייתות שבתלמוד הבבלי קדמו לנוסח ההלכות שבמשנה. כמו כן בשש הלכות נמצא כי ככל הנראה התקיים נוסח קדום להלכה שאינו מופיע בחיבורים האחרים הנמצאים בידינו.

מכל האמור לעייל עולה כי ביחס לפרק הראשון של משנת מועד קטן ניתן לומר כי נוסח ההלכות שבמשנה ברובו אינו מייצג את נוסח ההלכות הקדום אלא מייצג שלב מאוחר יותר ביחס לשאר המקורות התנאיים העוסקים באותם נושאים הלכתיים. עם זאת ישנו מיעוט הלכות במשנה המייצג בנוסחו את ההלכה הקדומה ביחס לשאר המקורות התנאיים. כמו כן ניתן לראות כי רוב ההלכות שבתוספתא העוסקות הנושאים ההלכתיים שבמשנה אינן מוסבות על משנת רבי אלא על מקורות קדומים יותר. יחד עם זאת לא ניתן לומר זאת באופן גורף מכיוון שישנם מקרים שבהם ההלכה בתוספתא אכן מוסבת על משנת רבי.

באופן כללי ניתן לומר כי לפחות ביחס לפרק א של משנת מועד קטן אין לקבוע כי גישה מסויימת היא הנכונה בשאלת יחס המשנה למקבילותיה התנאיים אלא יש לבחון כל מקרה לגופו. ניתן לראות כי התוספתא מכילה אוסף של הלכות תנאיות ממקורות שונים ומתקופות שונות שחלקן קדם למשנת רבי וחלקן מאוחר למשנת רבי ומוסב עליה.

כמו כן מעבודה זו עולה כי ברוב ההלכות המופיעות בפרק הראשון של משנת מעוד קטן, שינויי נוסח ההלכה נובעים בעיקר מרצון לפסוק את ההלכה או לבאר אותה וכמעט שלא על רקע הסטורי חברתי שהשתנה.

[9] המסקנה ביחס להלכה האחרונה היתה שההלכה שבמשנה התקיימה במקביל להלכה נוספת בברייתא שבירושלמי העוסקת בנושא דומה ואין כל ודאות שהמקורות התייחסו זה לזה.

מבוא

העמוד המרכזי עליו נשענת כל התורה שבעל פה הינו ללא ספק משנת רבי יהודה הנשיא, המכונה גם "משנת רבי".

חיבור זה נחתם בסוף תקופת התנאים והוא מבוסס על תורת התנאים שקדמה לו במשך כל שנות תקופת התנאים.

כאשר אנו מתבוננים במשנת רבי שהיא "המשנה", לעומת שאר המקורות השייכים לתקופת התנאים הלוא הם מדרשי ההלכה, התוספתא והברייתות שבתלמודים, ניתן לראות שמשנת רבי מהווה חלק קטן מתוך כלל המקורות ההלכתיים של התנאים.

האמוראים ועורכי התלמודים ראו את עצמם בראש ובראשונה כפרשנים של משנת רבי, אולם מפעלם הנו מפעל של פרשנות רחבה שבו משווים ומעמתים בין משנת רבי ובין שאר המקורות התנאיים הנוספים שהיו בידיהם.

אחד הענפים של חקר הטקסט התלמודי עוסק בהתבוננות ודיון בכל המקורות התנאיים הנמצאים בידינו ובהשוואתם זה לזה. מגמתו של ענף מחקרי זה להבחין בין הלכות קדומות להלכות מאוחרות על פי ניסוחיהן, מיבניהן, חקירת מילים וביטויים המופיעים בהן ונסיונות לתעד את יוצריהן כדי לעמוד, עד כמה שניתן, על השתלשלות והתפתחות ההלכה בתקופת התנאים. כך ניתן פעמים רבות ללמוד על ההגיון והטעמים של הלכות שונות, על הסיבות שהביאו להיווצרות שינויים וכן על הראליה והמציאות המשתנה בתקופת התנאים. בפתיחה לספרו "משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים" כתב דוד הנשקה :[1]

> מה עניינו של חקר תלמוד התנאים? הנה, שערי בית מדרשם של האמוראים פתוחים לפנינו, ויש בידינו לעקוב אחר תלמודם, הפרוש לפנינו בשלל גווניו.
> חכמי בית המדרש מעלים את המקורות התנאיים (ואף האמוראיים) שלפניהם, והרי הם דנים בהם ובפירושיהם...לעומת זאת, תלמודם של התנאים, היינו עיסוקם של התנאים בפרשנות המקורות התנאיים המגובשים שקדמו להם, אינו גלוי מעל לפני השטח.... לפיכך דרוש עיון מעמיק במקורות התנאיים שלפנינו כדי לחשוף מתוכם את הרבדים הקדומים, ומתוך כך – את פעילותם של התנאים המאוחרים ביחס אליהם. באיזו מידה עמדו לפני התנאים המאוחרים מקורות מנוסחים ומגובשים? עד כמה ראו את עצמם רשאים לתקנם ולנסחם לפי דרכם? מה היו דרכי העיבוד והפרשנות שנקטו ביחס למקורות אלו? אלו הן מקצת משאלות היסוד העומדות בפני מחקר זה. אף שכבר נתנו חכמים דעתם למקצוע מרתק זה, למן האמוראים ועד לאחרוני החוקרים, וכבר נאמרו בו דברים חשובים, הנה מיצויו עדיין רחוק מאתנו.

בעבודת מחקר זו נעסוק בניסיון לעמוד על מקורותיהן והתפתחותן של הלכות תנאיות מן המשנה בפרק הראשון של מסכת מועד קטן .

---

[1] דוד הנשקה, ***משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים***, בר אילן, רמת גן תשנ"ז, עמ' 2.

פרק א של מסכת מועד קטן עוסק בהלכות עשיית מלאכה בחול המועד. חול המועד הינו מציאות הלכתית מורכבת הבנויה מחול ומועד. בספרי על דברים[2] ובתלמוד הבבלי במסכת חגיגה (דף יח ע"א), מוצגות דרשות שונות של תנאים המנסים למצוא מקור לכך שימי חול המועד אסורים במלאכה. אפשר שריבוי הדרשות מעיד על כך שאיסור עשיית המלאכה בחול המועד היה נהוג כבר בתקופה קדומה ומאוחר יותר ניסו להסמיך אותו לפסוקים. לגבי סוג המלאכות האסורות נקבע:

הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים,
לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר,
איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.[3]

ממקורות אלו עולה שאין מקור מפורש בתורה שבכתב המפרט את רשימת המלאכות המותרות או האסורות בחול המועד אלא הדבר מסור להכרעת חכמים על פי שיקולים שונים.[4]
הפרק הראשון של מסכת מועד קטן, שנעסוק בו במסגרת עבודה זו כולל התייחסויות למיגוון פעולות ומלאכות הקשורות בחיי היומיום:
עשיית מלאכות חקלאיות חיוניות,ראיית נגעי צרעת, ענייני קבורה והספד, ענייני נשיאת נשים,קישוטי נשים וכן עשיית מלאכות שונות הקשורות בתחזוקת הבית וכליו.

שאלות המחקר וכלי המחקר:

בפירוש ספראי למשנת מועד קטן, נכתב בהקדמה למסכת:[5]

החכמים הדנים בדיני חול המועד ונזכרים במשנה ובבריתות הם כמעט כולם בני דור אושא, והם: רבי מאיר, רבי יוסי, רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב פעם אחת. בתוספתא נזכרים חכמים מן הדור הבא: רבי שמעון בן מנסיא, רבי שמעון בן אלעזר ורבי כמכריע בהלכה. מדור יבנה לא נזכר במשנה אלא רבי אלעזר בן עזריה פעם אחת ובתוספתא פעם אחת רבי עקיבא.

---

[2] פרשת ראה פיסקא קלה מהדורת פינקלשטיין ניו יורק תשכ"ט (גירסת פרוייקט השו"ת).

[3] רש"י על מסכת חגיגה (יח ע"א) פירש:
הא הרי לא מסרן הכתוב אלא לחכמים - כלומר: מאחר שאמר לך הכתוב שהן עצורין ממלאכה ולא בכולן, ולא פירש אי זו המותרת ואי זו אסורה - דע וראה שלא מסרן אלא לחכמים, היודעים להבין על איזהו להטיל ההיתר ועל אי זו להטיל האיסור, והם יאמרו אי זהו יום טוב על פי קידוש הראייה ואסור בכל מלאכה ואי זהו חולו של מועד שאינו אסור בכל מלאכה, ועל חולו של מועד יגידו לך אי זו מלאכה אסורה - דבר שאינו אבד, ואיזו מלאכה מותרת - דבר האבד.

[4] השיקולים העיקריים, להיתר או איסור עשיית מלאכה בחול המועד, המופיעים בסוגיות שנעסוק בהן להלן הם: 1. "מלאכת דבר האבד"- כלומר מלאכה שאי עשייתה בחול המועד תגרום לנזק בלתי הפיך או הפסד מרובה. 2. טירחה- כלומר מלאכות שיש בעשייתן השקעת מאמץ גדול מאד העלול לפגום באוירת החג. 3. ניראות- כלומר גם אם מלאכה תהייה מותרת בגלל שני השיקולים הראשונים פעמים יאסרו אותה לחלוטין או ידרשו לעשותה בצורה שונה מן הרגיל על מנת להדגיש שעשיית המלאכה הותרה רק משום אילוץ וכדי לא להתירה באופן חופשי וגורף. 4. שמחה- יש ופעמים הותרו מלאכות מסויימות שאי עשייתן עלול לפגום באוירת החג ושמחת המועד. במהלך העבודה עמדתי בכל נושא על הסיבה לאיסור או להיתר העשייה בחול המועד.

[5] שמואל,זאב וחנה ספראי, ***משנת ארץ ישראל - מסכתות מועד קטן וחגיגה***, הוצאת אוניברסיטת בר אילן ומכללת ליפשיץ, ירושלים תשע"ב.עמ' 10.

ומכאן נראה שעיצובן הסופי של הלכות המועד נעשה בשני הדורות האחרונים של תקופת התנאים, אולם ברור שהלכות המועד החלו להתפתח מוקדם מתקופה זו. העובדה שאין מסורת מדוייקת מזמן מתן תורה לגבי פרטי עשיית המלאכות בחול המועד אלא "מסרן הכתוב לחכמים" וכמו כן העובדה שרובם המוחלט של הדיונים על פרטי עשיית מלאכה במועד בתקופת התנאים נמצאים במשנה ובמקבילותיה שבתוספתא ובברייתות שבתלמודים, הופכות את הלכות עשיית המלאכות בחול המועד לקבוצת הלכות שניתן לנסות ולהתחקות אחר התהוותן, תוכנן וניסוחן בתקופת זמן נתונה של תקופת התנאים.

בספרו "פרקים בהשתלשלות ההלכה" כתב יצחק דב גילת:[6]

> קווי התפתחותה של ההלכה אינם מפורשים במקורות. אולם עיון ביקורתי בדברי חז"ל, במחלוקותיהם, בשינויים שחלו במאמריהם במקורות מקבילים, בקשיים המתעוררים בשקלא וטריא של הסוגיה התלמודית ובהשוואת דבריהם למקורות חיצוניים – מעמיד אותנו על הרבדים השונים של המסורת ההלכתית, על ההוראות המשתנות של מושגים שונים, על השכבות של המקורות התלמודיים, על חילופי הזמנים שהטביעו את חותמם עליהם ועל התהליכים שחלו בהלכה עד להתגבשותה.

לאור דברים אלו אנסה בעבודת מחקר זו להתחקות אחר ההתפתחות וההשתלשלות של הלכות חול המועד (המופיעות בפרק א של המשנה). שאלות המחקר המרכזיות שידונו במסגרת עבודה זו הן:

א. מהו היחס בין ההלכות שבמשנה, בפרק הראשון שבמסכת מועד קטן, לבין מקורות תנאיים נוספים[7] העוסקים באותן הלכות ומצויים במשנה, בתוספתא ובברייתות?[8]

ב. האם ניתן לחשוף מבין המקורות התנאיים את המקורות הקדומים שבתלמודים ולהבחין ביניהם ובין המקורות המאוחרים יותר?

ג. אם כן, האם חשיפת ההלכות הקדומות על תכניהן תאפשר לעמוד על התמורות שחלו בהן וליצור תמונה של שינוי המציאות הריאלית או ההלכתית ומתוך כך לעמוד על התפתחות ההלכות.

ד. האם לאור ההשוואות וניתוח המקורות התנאיים ניתן יהיה לעמוד על מגמות ושיקולי עריכה שעל פיהם נוסחו ההלכות במקורות השונים?[9]

המתודולוגיה בה אשתמש תהיה על פי דרכו של שמא יהודה פרידמן בחקר המקורות התלמודיים,

---

[6] יצחק דב גילת, ***פרקים בהשתלשלות ההלכה***, בר אילן, רמת גן תשנ"ב, עמ' 11-12.

[7] המקורות הנוספים בחלקם מקבילים מבחינת הנוסח או התוכן להלכות שבמשנה וחלקם מרחיבים, מקצרים או משנים את הנוסח או התוכן של ההלכות במשנה.

[8] כאמור לעיל מכיוון שהלכות המועד "מסרן הכתוב לחכמים", אין כמעט מדרשי הלכה העוסקים באופן מפורש וישיר בפירטי עשיית המלאכות בחול המועד המוזכרות בפרק א של משנת מועד קטן הנידונות במסגרת עבודה זו למעט בפרק העוסק בעשיית עוגיות לגפנים במועד (שם ההתייחסות אינה ישירה למועד אלא למושג "עוגיות" המופיע גם משנת מועד קטן) וכן בפרק העוסק בראיית נגעים במועד. בפרקים אלו נעשתה השוואה גם למדרש ההלכה.

[9] כגון מקורות שונים שאוחדו למקור אחד או מקורות שנוסחו כך שניתן יהיה לפרש באמצעותן מקורות אחרים או מקורות שנוסחו בצורה מסויימת כדי להכריע בין מחלוקות קדומות יותר ולשם נסיון לפסוק את ההלכה.

ואצטט מדבריו:[10]

> אנו מציעים ללמוד את המקורות הללו... ולהשוות את פרטיהן מבחינת מוקדם ומאוחר, מקורי יותר או מעובד יותר, בכל פרטי התוכן והלשון. כמובן ללא דעה קדומה, כשאתה בוחן ובודק את שני הכיוונים האפשריים על כל פרט ופרט.

כלומר, יש לבדוק כל הלכה שבמשנה לגופה על ידי השוואת נוסח ההלכה למכלול המקורות התנאיים העוסקים בנושא[11] ולניתוח הסוגיות שבתלמודים ומתוך כך לנסות ולהכריע בין מוקדם ומאוחר, מקורי או מעובד כל זאת בצורה אובייקטבית וללא דעה קדומה. כמו כן במהלך ניתוח המקורות השונים אנסה, במידת האפשר, לחשוף ולשחזר את ההלכה הקדומה ולבדוק האם חלו תמורות בניסוח ההלכות ובתוכנן והאם ניתן לעמוד על הסיבות שגרמו לתמורות אלו (כגון שינויי מציאות, סיבות היסטוריות, רצון לפסוק את ההלכה או להסביר נוסח ראשוני ותמציתי).

סקירת המחקר

כאמור, שאלת יסוד במחקרנו זה היא שאלת חקר היחס שבין ההלכות במשנה לבין ההלכות המקבילות בתוספתא ובברייתות.
במחקר התלמודי החוקרים נתנו את דעתם בעיקר לבעיית היחס שבין המשנה לתוספתא וליחס שבין המקורות החיצוניים למשנה (התוספתא והברייתות שבתלמודים), לבין עצמם.
ליבון בעיות אלו היא תנאי בסיסי לתהליך המחקר בעבודה זו. להלן אסקור זרמים מרכזיים במחקר התלמודי המתייחסים לבעיות הנ"ל:

א.

יחס המשנה למקבילותיה שבתוספתא

כל המשווה את סגנון ההלכות שבתוספתא ואת סדר עריכתן להלכות המקבילות להן במשנה, יווכח לראות שקיימים הבדלים בולטים בין המשנה לתוספתא. הבדלים אלו אינם רק בקיצור הסגנון במשנה, אלא גם בשינויי מטבעות לשון וגם בשינויי תוכן כאשר הלכות שונות שהובאו בתוספתא לא נזכרו במשנה כלל או שונו.

באופן כללי ניתן לסווג את סוגי ההלכות שבתוספתא המתייחסות למשנה, לשלושה סוגים:[12]

---

[10] שמא יהודה פרידמן, "מקבילות המשנה והתוספתא" ***דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות***, חטיבה ג' כרך א', ירושלים תשנ"ד, עמ' 16.

[11] שיש מהם נוסחים המקבילים להלכה שבמשנה ויש מהם המרחיבים או מפרשים או חולקים על ההלכה שבמשנה.

[12] ראו: שמא יהודה פרידמן, ***תוספתא עתיקתא מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא פירוש ומבוא כללי***, הוצאת בר אילן, רמת גן תשס"ג. עמ' 10 – 11.

1. הלכות המוסבות על הלכות שבמשנה , אותן הן מפרשות או מרחיבות.

2. הלכות עצמאיות החסרות במשנה, אם כי הן מתקשרות בקשר כלשהו לנושאים ההלכתיים או האגדתיים שבאותה מסכת במשנה.

3. הלכות שהן מקבילות ספרותיות להלכות שבמשנה. כלומר, ההלכות נמצאות הן במשנה והן בתוספתא על סדרן ועל סגנונן, למעט חילופי לשון גדולים או קטנים, המייחדים כל אחת משתי המקבילות.

גישות שונות להסבר היחסים בין המשנה לתוספתא:

אחת השאלות שנשאל רב שרירא גאון מחכמי קירואן היתה:[13]

והתוספתא ששמענו כי ר׳ חייא כתבה, לאחר המשנה נכתבה או בזמן אחד עמה, ומה ראה ר׳ חייא לכתבה? אם לתוספת דברים שהן מפרשין את ענייני המשנה, אמאי לא כתבן רבי, ומשום חכמי המשנה הן אמורין.[14]

באגרת התשובה לשאלה זו מצויות שתי נקודות הדורשות ליבון. מחד נכתב:[15]

והנך בריאתא דתוספתא וספרא וספרי אינון בריאתא דתנו רבנן ולקטונין מאי טעמא דתלמידי ר׳ עקיבא אינון וקאמרינן (וכלהו) אליבא דר׳ עקיבה.

תרגום:

ואותן ברייתות של תוספתא וספרא וספרי, הן ברייתות ששנו חכמים ולקטום. מה הטעם?

(או מהטעם) שתלמידי רבי עקיבא הם. ואנו אומרים וכולן (הכוונה לכל החיבורים שערכו תלמידי רבי עקיבא - י.ב.)[16] על פי רבי עקיבא.

---

[13] רב שרירא גאון נשאל חמש שאלות על ידי רב יעקב בן ניסים (גאון) בשם זיקני קירואן. שאלות אלו עוסקות בעיקר בנושאים הבאים: כיצד נכתבה המשנה ומתי ועל ידי מי? כיצד נכתבה התוספתא ומתי ומה תפקידה? כיצד נכתבו הברייתות והתלמוד? מהו הסדר הכרונולוגי של הסבוראים שהיו החכמים אחרי רבינא ומי היו ראשי הישיבות שמשלו על הציבור. תשובותיו של רב שרירא גאון הם בעצם ספר שלם הדן בנושאים שנשאלו ואף ביותר מכך. בידינו כיום שני נוסחים עיקריים נוסח צרפתי ונוסח ספרדי.
עוד על אגרת רש"ג עיין בהקדמה ל***אגרת רב שרירא גאון*** מהדורת בנימין משה לוין, ירושלים תשל"ב [להלן אגרת רב שרירא גאון].

[14] *אגרת רב שרירא גאון*, נוסח צרפתי, עמ' 6.

[15] ***אגרת רב שרירא גאון***, נוסח צרפתי, עמ' 27, אביא כאן גם את הנוסח הספרדי המופיע במקביל לנוסח הצרפתי, שהוא מפורט מעט יותר:
והני ברייתא דתוספתא וספרא וספרי הילין ברייתא כלהו הוו תנו להו רבנן קמאי ואתו ר' יהודה ור' נחמיה ור' שמעון וליקוטינון כל הד (לוין מגיה "חד") מיניהו דיליה: [ספרא] ר' יהודה, תוספתא ר' נחמיה, ספרי ר' שמעון ומתני' ר' מאיר וכלהו אליבא דר' עקיבא כי כלם תלמידי ר' עקיבא הם.

ומדברים אלו ניתן להסיק כי התוספתא כוללת בתוכה דברי תנאים קדומים.

מאידך נכתב שם בהמשך:[17]

> ולעניין תוספתא, ודאי דר׳ חייא תרצה מיהו לא מסימא לן ביומוי דרבי או לבתריה, אבל בלא ספק דבתר דאיתרצן הלכות משנתנו איתרצא תוספתא ומילי דתוספתא ברירין דבתר מתניתין אינון ועליהון תניאן.
>
> **תרגום:**
>
> ולעניין התוספתא, ודאי רבי חייא סידרה (או ערך אותה-י.ב.), אולם לא ברור לנו האם בימי רבי (רבי יהודה הנשיא – י.ב.) או אחריו. אבל ללא ספק אחרי שנערכו הלכות משנתינו נערכה התוספתא. ודברי התוספתא ברורים שאחרי משנתינו הם ועליהם הם נשנות.

כלומר, רב שרירא גאון הדגיש בדבריו שהתוספתא מוסבת על המשנה ומאוחרת לה.

בתקופת הראשונים אנו מוצאים את התפיסה כי התוספתא מוסבת על המשנה באופן מוחלט.

רש״י למסכת בבא מציעא כתב:[18]

> תוספתא של אדוני, שסידרה לששה סדרים, אני שונה תמיד, דרבי חייא סדרה לתוספתא, כדאמרינן בעלמא: רבי לא שנאה רבי חייא מנא ליה?!

כלומר, שכל מה שסידר רבי חייא בתוספתא היה על בסיס מה ששמע מרבי והתייחס אליו.

אף הרמב״ם בהקדמתו ליד החזקה כתב:[19]

> ור׳ חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה.[20]

---

[16] דברים אלו של רב שרירא גאון באים כפרשנות לברייתא המפורסמת בסנהדרין פו ע"א:
> דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא.

וזו כנראה היתה כוונת הגאון.

[17] ***אגרת רב שרירא גאון***, נוסח צרפתי, עמ' 34.

[18] דף פה ע"ב, ד"ה מתניתין דמר קמתנינא.

[19] *רמב״ם*, מהדורת פרנקל, ירושלים - בני ברק, תשמ"ט.

[20] שמא יהודה פרידמן בספרו *תוספתא עתיקתא*, עמ' 15 - 16, ביקש לתת לדברי הרמב"ם הנ"ל אפשרות לפרשנות נוספת:
> אולם ברור שיש להבין את דברי הרמב"ם על פי שיטתו ועל פי המקום המרכזי שהוא ייחס לחיבור המשנה לעומת כל שאר התורה שבעל פה, וכמו שכתב על מדרשי ההלכה 'רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עקרי

מדבריהם משמע שאכן היתה תוספתא מאוחרת למשנה שסידרה רבי חייא ותפקידה היה לבאר את המשנה. אולם לא ברור לנו שהחיבור הנקרא תוספתא המצוי בידינו כיום הוא אכן חיבורו המקורי של רבי חייא. חנוך אלבק בספרו "מבוא לתלמודים" קובע כי:

> התוספתא שבידינו אינה קובץ הברייתות של ר' חייא ולא הקובץ של רבי אושעיא, הואיל והקבצים שלהם בודאי החזיקו את כל הברייתות ששנו.[21]

ולכן נשארת השאלה לגבי יחס המשנה לחיבור הנקרא תוספתא המצוי בידינו כיום.

בעת החדשה נחלקו החוקרים ביחס של התוספתא אל המשנה.

דעה א- התוספתא הינה מקור שווה למשנה

חנוך אלבק

לגבי סידור המשנה טען אלבק כי מסדר המשנה לא שינה את מקורותיו והביא במשנה קבצים שלמים. לכן אם הלכה פלונית נשנתה בשני קבצים שונים מסדר המשנה הביא אותה פעמיים. בגישה זו נקט אלבק גם לגבי התוספתא:[22]

> מסדר התוספתא שדרכו לשמור את הסדר במקורותיו שהשתמש בהם ולא לקטע מאמרם ולא לדלג עליהם, הלך בדרך זו אף במשניות שהכניס לספרו כיסוד לתוספותיו. פעמים הוא מביא אותן בשלמות, אף על פי שלא הוסיף תוספות אלא לחלק מהן... שיטת המסדר להביא את המאמרים בשלמותם... סודרו בתוספתא משניות שנשנו במסכתות אחרות, לפי שכך היו סדורות בברייתות שהיו לפני העורך... וכשם שלקח המסדר עניינים שלמים וספחם למשנה מסויימת בלי שינוי, אף על פי שכמה הלכות שבהם נקבעו במשנה עצמה באותה המסכת או במסכת אחרת, כך כפל פעמים הלכה אחת באותה המסכת או במסכתות אחרות לפי המקורות שהיו לפניו.

וכמו כן כתב בספרו "מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד" בפרק הדן בתכונת התוספתא ויחסה למשנה:[23]

המשנה'. ואנו שואלים, כלום יש לקורא להסיק מדברי הרמב"ם האלה, שהספרא הוא ביאור על המשנה, או שהספרי הוא ביאור על המשנה, כמות שהסיקו בדבריו על התוספתא?

[21] ראו: חנוך אלבק, ***מבוא לתלמודים***, הוצאת דביר, תל אביב תשכ"ט, עמ' 56. אלבק הגיע למסקנה זו לאחר שהישווה את כל הברייתות בתלמודים שנאמרו על ידי רבי חייא ורבי אושעיא לחיבור הנקרא תוספתא שבידינו. התוצאה היתה שרק כמות קטנה מאד של ברייתות כאלו מופיעה בתוספתא שבידינו וראו עוד שם עמ' 54-58.

[22] חנוך אלבק, ***מבוא לתלמודים***, עמ' 76.

[23] חנוך אלבק, ***מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד***, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ד, [להלן: מחקרים בברייתא ותוספתא], עמ' 144.

בדוגמאות אלו רואים אנו לפעמים שהעורך סדר את כל הענין (הכוונה בתוספתא-י.ב) ולא פסח על ההלכות שהן כבר במשנה או במקומות אחרים בתוספתא, לפי שכן היו במקור שלפניו. וזהו כמה פעמים הטעם שהתוספתא מביאה הלכה שבמשנה במקומה בלי שום הוספה והמפרשים נדחקו בזה הרבה.

העולה מכאן הוא שאלבק סבר כי בפני עורך התוספתא היו קבצים שלמים ובהם משניות שונות שהביאם בשלמות, השאלה היא האם קבצים אלו מכילים חומרים קדומים למשנה?

בהמשך מוסיף אלבק:[24]

מעתה נוכל לדון גם על טיב המקורות שהיו לפני העורך. ונאמר: במקומות שיש לפנינו ענין שלם ומאוחד, וביחוד במקום הכולל בתוכו גם הלכות מן המשנה בלי הוספות, הברייתות הן ישנות ונובעות ממקורות שווים למקורות המשנה. ואין צורך לומר שהברייתות עם שמות תנאים ראשונים ישנות הן ושוות בערכן למשנה.

נראה מדברים אלו שאלבק מסכים כי התוספתא מכילה חומר ישן אולם חומר ישן זה מבחינתו נחשב כמקור שווה למשנה ולא יותר מזה כך שאין לדבר על יחס המשנה לתוספתא אלא על שני מקורות מקבילים לאותו קובץ הלכות.[25]

דעה ב - התוספתא מוסבת על המשנה

שאול ליברמן

בחיבורו "תוספתא כפשוטה" סבור שאול ליברמן כי בדרך כלל ההלכה שבתוספתא מוסבת על המשנה. על כן פעמים רבות היא מצטטת ממנה ומפרשת אותה. כדוגמא מאלפת לגישתו זו נביא ציטוט מדבריו מחיבורו "תשלום תוספתא" שהצמיד ליברמן למהדורתו של צוקרמאנדל לתוספתא:[26]

רבינו הגדול ר' יעקב תם כותב בתשובתו... "דרך התוספתא באלף מקומות ליקח קצת מן המשנה לזכרון דברים". דברי ר"ת אלה הן יסוד מוצק להבנת התוספתא. וכמה פעמים נשתבשו המפרשים ע"י זה שלא ידעו כי יש לפנינו פיסקא (או שריד של פיסקא) של המשנה. והסופרים כדרכם תמיד גם בתלמודים... השמיטו לפעמים את כל הפיסקא ולפעמים חלק ממנה.

---

[24] שם עמ' 150.

[25] ראו מאמרו של יהודה פליקס, " היחס בין מקבילות בתוספתא ובמשנה", בתוך ***טללי אורות, שנתון מכללת אורות ישראל, כרך י"א***, תשס"ד, עמ' 72, הערה 59. שם ניתח יפה את שיטתו של אלבק.

[26] שאול ליברמן, ***תוספתא על פי כתבי יד ערפורט ווינה*** מאת הרב משה שמואל צוקרמאנדל עם "תשלום תוספתא" מאת הרב שאול ליברמן, בהוצאת ספרי ואהרמן, ירושלים תשל"ה, עמ'21. (מקורם של דברים אלו של ליברמן הוא בהוצאת חיבורו זה כבר בשנת תרצ"ח).

במבואו לתוספתא כפשוטה לחלק א׳ על סדר זרעים [27] מביא ליברמן את דברי רבנו תם:

> וגם ר״ת אומר שהתוספתא מפרשת את משנתנו...מפני שאין כאן אלא פיסקא קטועה (כלומר שהתוספתא העתיקה פסקא מן המשנה-י.ב). ולפי זה דברי המשנה שבתוספתא הן פסקאות של המשנה...

מהסכמתו זו של ליברמן לדברי רבנו תם שהוא רואה בהם ״יסוד מוצק להבנת התוספתא״ ניתן להבין כי לדעתו המשנה היא החיבור הקדום יותר ואילו התוספתא שבאה כפרשנות למשנה היא המאוחרת יותר ודרכה להביא ציטוטים מן המשנה כעין ״דיבורים מתחילים״ ואח״כ לפרש ולהרחיב את היריעה.

אולם ליברמן מציין בחיבורו מקורות אחדים בתוספתא שככל הנראה קדמו למשניות המקבילות להם. לדוגמא במסכת חגיגה (פרק א משנה א) מובא: ״הכל חייבין בראיה חוץ מ... והסומא״.

בתוספתא למסכת חגיגה (פרק א הלכה ה, עמוד 374 במהדורת ליברמן) מובא הדין שטמא פטור מעולת ראייה ויוחנן בן רחביי מוסיף משמו של רבי יהודה שגם הסומא פטור מן הראייה:

> הטמא פטור מן הראיה שנא׳... יוחנן בן רחביי אמ׳ משם ר׳ יהודה אף הסומא שנאמ׳ יראה פרט לסומא. השיב ר׳ על דברי יוחנן בן רחביי הכריעו חכמים לסייע דברי ר׳ יהודה...

ליברמן כתב על הלכה זו שבתוספתא: [28]

> המשנה הראשונה לא שנתה ״סומא״, והוסיף ר׳ יהודה ״סומא״ במשנתו, ורבינו הקדוש שנה כאן את משנת ר׳ יהודה.

ומדבריו עולה שמשנת רבי יהודה המצוטטת בתוספתא הנ״ל היא שהיוותה את המקור לפטור סומא מן הראייה במשנת רבי ומכאן שהחומר שבתוספתא במקרה זה הוא קודם למשנה.

ראוי לציין כי בהתייחסו לשיטתו של ליברמן כתב שמא יהודה פרידמן, כי גישתו הכללית של ליברמן שהתוספתא בעיקרה מוסבת על המשנה, נבעה מכך שלא רצה לדון בבעיות מתודולוגיות לפני סיום החיבור של המבוא לתוספתא (שלא זכה לחברו). לכן נקט בקו השמרני והמקובל שהתוספתא היא הרחבתה של המשנה. [29]

---

[27] שאול ליברמן, ***תוספתא כפשוטה***, סדר זרעים, חלק א, בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק, תשל"ג, עמ' כב.
[28] ***תוספתא כפשוטה*** סדר מועד חלק ה עמ' 1267.
[29] ראו: שמא יהודה פרידמן, "מקבילות המשנה והתוספתא", שם עמ' 15:

יעקב נוסנר:

בהקדמה לספרו The Tosefta [30] כותב נוסנר את הדברים הבאים:

The pattern is now clear. We simply cannot understand a line of the Tosefta without turning to the Mishnah. That means that the Tosefta passage before us must have been composed after the Mishnah was in hand that is, after 200-and that the authorship of the Tosefta intended to clarify the received document, the Mishnah. In a very simple sense, then, the Tosefta is the first Talmud – that is to say, it is the first sustained and systematic commentary to the Mishnah. As a Talmud, the Tosefta succeeds in ways in which the later Talmuds do not, simply because the Tosefta covers nearly the whole of the Mishna, nearly all lines of all tractates, while the two Talmuds take up only a selection of the sixty-three Mishnah tractates, thirty-nine in the Yerushalmi and thirty-seven in the Bavli.

ומדבריו עולה כי אין להבין את התוספתא בלא לימוד של המשנה בתחילה ומכאן כי התוספתא נסמכת על המשנה ומפרשת אותה. לדעתו התוספתא היא פרשנות למשנה כמעין תלמוד ראשוני ומכאן שהיא מאוחרת לה.

אברהם גולדברג:

גולדברג עסק בהרחבה בחקר התוספתא להלן אביא מספר ציטוטים מחיבוריו כדי להציג את גישתו:

א. התוספתא צמודה למשנה כתלמוד הראשון למשנה: [31]

בהרבה מקומות הזכיר הגר"ש ליברמן את מבואו הכללי לתוספתא, שהיה אמור להיכתב לאחר הכנת המהדורה כולה, ובו יידונו שאלות כאלה (שאלות הנוגעות ליחס מקבילות המשנה והתוספתא - י"ב) דיון מורחב ומוסמך. ואילו בפירושו, ביקש ליברמן שלא לנקוט עמדה בעניינים הללו, ובמקומות שיש הכרח בנקיטת עמדה, ביקש לנקוט עמדה זהירה ושמרנית. בדרך זו, בנידון שלנו, תכופות הביע רבנו דעתו במפורש או בין השיטין והיא תלות התוספתא במשנה, אף לגבי ההלכות המקבילות.

וכן ראו: שמא יהודה פרידמן, "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא, א: כל כתבי הקדש (שבת טז, א)" , ***תרביץ שב*** חוברת ג': ניסן - סיון, תשנ"ג, [להלן: "ליחס מקבילות המשנה והתוספתא - א"], עמ' 314:

הגר"ש ליברמן, מתוך שיטתו שלא להכריע בשאלות מתודולוגיות של התוספתא עד שיחבר את מבואו הכללי, נקט לגבי כמה שאלות עמדה שמרנית וזהירה. בתוך כך, נהג לראות את ההלכות המקבילות שבתוספתא כמוסבות על המשניות, וכפירוש להן.

[30] Jacob Neusner, *The Tosefta,*Volume 1, p. xxix כמו כן ראה מאמרו של יעקב נוסנר "Describing The Systematic Tosefta: A(***Introducing Tosefta***;(Editors: Herry Fox & Tirzah Meacham),1999, P.55 Account"

ב. לפעמים מפרשת התוספתא את המשנה על ידי הבאת לשון המשנה עצמה בהוספת תיבה או משפט כדי לשלב פירוש בתוך ההבאה[32].

ג. נראה לנו שהוכחנו, שעיקר תכונת התוספתא הוא להשלים מה שאין במשנה . סך ההשלמות עולה בהרבה על סך הפירושים שהתוספתא מוסיפה על המשניות. אולם בסוף דברינו עלינו לציין ששאלה זו כלפי התוספתא – אם לראות אותה כפירוש או כהשלמה – חולקים בה האמוראים בבבלי ובירושלמי (כמו חוקרי המשנה והתוספתא בימינו) בקשר לכמה וכמה הלכות. אם התוספתא היא פירוש, בהכרח יש לפרש את המשנה על פי התוספתא. ואם היא השלמה למשנה, אין לפרש את המשנה אלא מינה ובה, והתוספתא משלימה את המשנה כהלכה נוספת (לאו דווקא מנוגדת)...[33].

ד. התמונה המשתקפת מכל מה שהעלינו בסעיף זה בקשר למשנה ולתוספתא היא שלפנינו שני חיבורים צמודים יחד, השומרים בתוכם את משנתם של דורות התנאים למן חורבן הבית עד אחרי זמנו של רבי יהודה הנשיא. חיבורים אלה בעלי גוון אחד ואין להפריד ביניהם[34].

ה. We have pointed out that a prime characteristic of the Tosefta is that is a continuation of the Mishna. The main difference is, in fact, chronological. Although the Tosefta dose preserve layers which are earlier then the last layer in the Mishna, these always come to explain a layer in the Mishna at least one generation earlier. It follows, therefore, that the first layer of the Tosefta cannot have been formulated before the second layer of Mishna, and is indeed parallel to this second layer[35].

משמע מדבריו שהוא רואה את המשנה והתוספתא ערוכות בצורה של שכבות מוקדמות ומאוחרות בהתאמה, כאשר תמיד כל שכבת תוספתא מוסבת על שכבה קדומה יותר במשנה. כמו כן ניתן לומר שלדעתו יותר מאשר התוספתא מפרשת את המשנה היא מוסיפה עליה ומשלימה מה שהוחסר במשנה. מכאן שלדעת גולדברג התוספתא כחיבור היא מאוחרת למשנה. לשיטתו ניתן

---

[31] אברהם גולדברג, "סדר ההלכות ותכונות התוספתא על פי שני הפרקים הראשונים של מסכת בבא קמא בתוספתא", ***מחקרי תלמוד ב'***, מאגנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 188.

[32] אברהם גולדברג, "דרכו של יהודה הנשיא בסידור המשנה", ***תרביץ עח***, תשי"ט.

[33] אברהם גולדברג, ***פירוש מבני ואנליטי לתוספתא מסכת בבא קמא בצירוף לוח מקבילות של נוסחי המשנה והתוספתא***, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"א, עמ' 8 – 11, 21 – 22. הציטוט לעיל הוא שם בעמ'11.

[34] שם עמ' 22.

[35] **A**. Goldberg, "The Tosefta: Companion to the Mishna", ***The Literature of the Sages, 1: Oral Tora, Compendia Rerum Judaicarum,*** Assen/Maastricht 1987, pp. 285-286

לראות בתוספתא מעין תלמוד ראשון למשנה המפרק את המשנה לשכבות ומוסיף את תוספותיו לכל שכבת משנה. [36]

דעה ג – התוספתא מכילה מקורות שונים שחלקם קדומים למשנה וחלקם מאוחרים למשנה

לעומת הגישה הרואה את התוספתא כמוסבת על משנת רבי ישנם חוקרים הסוברים כי התוספתא מכילה מקורות שונים, חלקם מאוחרים למשנת רבי וחלקם קודמים לה:

זכריה פרנקל

פרנקל סיווג את ההלכות שבתוספתא לשלשה סוגים:[37]

א. התוספתא באה להשלים משנה אם נפקד חלק מחלקיה.[38]

ב. התוספתא נקשרת לפעמים בחיבור פנימי עם המשנה כעין פירוש לחלק הקודם.[39]

ג. התוספתא מביאה המחלוקות אשר לא נזכרו במשנה או שהמשנה סתמה כאחד החולקים, או שלא נתנה מקום להמחלוקת... וגם במחלוקת הבאה במשנה התוס׳ מארכת בשקלא וטריא בין החולקים ובמשנה מקצרת לרוב. וכל זה נראה לעיניים כמעט בכל פרק ופרק מהתוספתא.[40]

מדברים אלו של פרנקל על כך שתפקיד התוספתא הוא ״להשלים משנה אם נפקד אחד מחלקיה״ וכן להביא מחלוקות ש״לא נזכרו במשנה או שהמשנה סתמה כאחד החולקים״, ניתן מחד גיסא להסיק כי התוספתא כוללת חומר קדום .[41] מאידך גיסא טוען פרנקל שתפקיד אחר של התוספתא הוא ״כעין פירוש״ כלומר שהתוספתא מוסבת על משנתנו ומבארת אותה.[42] דברים אלו עוזרים ליישב את שני חלקי דברי רב שרירא גאון באיגרתו ביחס לתוספתא.

יעקב נחום אפשטיין

אפשטיין התייחס ליחסים שבין התוספתא למשנה במקומות רבים בחיבוריו. בחלק הדן ב״מבוא למשנה״ מדגיש אפשטיין מספר פעמים את אופיין המקורי של הלכות קדומות ששרדו בתוספתא

---

[36] שמא יהודה פרידמן מתייחס בספרו ***"תוספתא עתיקתא"*** למסכת פסחים, לגישתו של אברהם גולדברג וכותב בעמ' 41:
אברהם גולדברג, במחקריו הרבים על המשנה והתוספתא, מייצג ביתר שאת את המוסכמה ההולכת וגוברת, שהתוספתא מוסבת על המשנה בכל מכל כל. בסיכומיו הסמכותיים בנוגע למהות התוספתא, אין מורגש כמעט הרעיון שיש בתוספתא חומר קדום ועצמאי שאין לו לא צורה ולא תפקיד של פירוש...

[37] זכריה פרנקל, ***דרכי המשנה***, תל אביב 1959, עמ' 325-322.

[38] שם עמ' 323-322.

[39] שם עמ' 324-323.

[40] שם עמ' 324.

[41] "מחלוקות שלא נזכרו במשנה", "להשלים משנה אם נפקד חלק מחלקיה".

[42] הן בביאור הכתוב במשנה ("פירוש לחלק הקודם"), והן בהבאת החומר הקדום שמטרתו לעזור לקורא להרחיב את הבנת המשנה.

ובמקומות אחרים, לעומת מקבילותיהן שבמשנה שאופיין הוא מאוחר יותר ומעובד יותר. לשם הדגמה נביא מתוך שלל המקומות שבהם התייחס אפשטיין ליחסי המשנה והתוספתא, שתי דוגמאות:

> אמנם סתם תוס' שלנו אינה לר' נחמיה אבל כיון שישנם בתוס' שלנו כמה דברים שאינם מקבילים למשנה שלנו אלא למשנה קדומה וגם הסדר בתוס' שלנו אינו מקביל תמיד להלכות המשנה - סימן הוא שהתוס' שלנו השתמשה בתוס' הישנה של ר' נחמיה (למשנת ר"ע) והוסיפו בה דברים כדי להתאימה למשנתנו, משנת רבי אבל השאירה עוד בכמה מקומות את ההלכות כמו שהיו מתאימות למשנה הראשונה וכך נשארו אצלינו שרידים של הסדר הישן בצד הסדר החדש.[43]

ובהמשך שם כתב:

> ויש שהתוספתא מביאה משנת תנא אחר במקום המשנה הסתמית שבמשנתנו...וכך נשארו בתוספתא שרידים הרבה ממשנת ר' יהודה ור' יוסי.[44]

מניתוח טיעונים אלו עולה: כי אפשטיין הדגיש בדבריו שבתוספתא קיים "חומר קדום" דהיינו דברי תנאים שקדמו למשנה. כן עולה מדבריו שהתוספתא מבוססת בעיקרה על התוספתא הישנה של רבי נחמיה שהיוותה תוספתא למשנת רבן שמעון בן גמליאל. תוספתא זו הייתה בנויה בחלקה משרידי המשניות של רבי עקיבא ועליה נוספו מקורות שונים שלא נכנסו למשנה הרשמית. בנוסף לכך התוספתא מבוססת על עוד מספר קובצי משניות קדומים. סדר ההלכות שבתוספתא הוא במידה רבה סדר קדום. החומר החדש שבתוספתא הוא שכבה מאוחרת שנוספה לעיקר התוספתא. תפקידה של שכבה זו הוא להתאים הלכות ישנות למשנת רבי ולהוסיף הלכות חדשות של תנאים מאוחרים.

מדברי אפשטיין משמע שהתוספתא בעיקרה מוסבת על מקורות קדומים למשנה אולם היא מכילה גם שיכבה מאוחרת שתפקידה להרחיב ולפרש את משנת רבי. יש לציין כי יש מסתייגים מנסיון להבחין בשיטה מסודרת בדברי אפשטיין. הטענה היא כי המובאות מדבריו אינן משקפות עמדה אחידה משום שהדברים נכתבו בזמנים שונים בחייו וחלקן אף נלקח מתגובותיו למחברים שונים. לכן אין לדבר על שיטה אחידה וכוללת אלא רק על הבנתו של מקור נחקר בזמן מסויים.[45]

---

[43] יעקב נחום אפשטיין, ***מבואות לספרות התנאים***, מאגנס האוניברסיטה העברית ירושלים, דביר תל אביב תשי"ז, [להלן: מבואות לספרות התנאים], עמ' 242.

[44] שם עמ' 247-246.

[45] ***תוספתא עתיקתא***, עמ' 21 וכן ראו שמא יהודה פרידמן: "מקבילות המשנה והתוספתא", ***הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות***, חטיבה ג, כרך ראשון, ירושלים תשנ"ג, [להלן: "מקבילות המשנה והתוספתא"], עמ' 17:
לגבי טיפולו של רבי במקורותיו, הרי"ן אפשטיין דגל בראשונה בשיטה של ריבוי השינויים הנמרצים שביצע רבי במשנתו לעומת המשנה הקדומה, ואף ציין לפעמים להלכות שבתוספתא כמשקפות את השלב הקדום

שמא יהודה פרידמן

שמא יהודה פרידמן דן בהרחבה מרובה ביחסי המשנה והתוספתא. כדי לעמוד על עמדתו אביא מספר ציטוטים ממאמריו ומחיבוריו השונים:

א. אנו ננסה להראות שבהרבה מקומות, המקבילה שבתוספתא אינה מוסבת על המשנה אלא מייצגת שלב קדום יותר להלכה שבמשנתנו - ומכאן, שינוי לעצם המושג 'מקבילות': דהיינו, לא מקבילות של תרי תנאי, מסירה עצמאית, טבעית ושווה, כל אחד אמר בלשון שלו, אלא נוסח מקורי (במקבילה שבתוספתא) שמעיין כמוהו היה מונח לפני מסדר המשנה, והוא עשה בו שינויים ועיבודים במקומות נקודתיים בלבד... ההלכה שבמשנה גזורה מתוך מעין ההלכה שבתוספתא ובנויה עליה. ולפעמים המשנה אפילו כמפרשת את (ההלכה הקדומה ששרדה לפנינו בתוך) התוספתא, ומוסבת עליה![46]

ב. תוצאות בדיקתנו מראות, על פי הרבה סממני לשון וענייו, שלפעמים יש יסוד של ממש לגלות דווקא בתוספתא מקבילות קדומות ומקוריות מאלו שבמשנה.[47]

ג. לפי עניות דעתנו, המקבילות שבין המשנה והתוספתא מראות בבירור על יחסי מקורי ומשני.[48]

ד. אשר ליחס ההלכות המקבילות, תיתכנה שלוש אפשרויות:
1. שתי ההלכות הן צורות ספרותיות חלופיות ושונות, אשר כל אחת מהן מייצגת גירסה עצמאית של הלכה מקורית: תרי תנאי ואליבא דרבי פלוני...
2. המקבילה שבתוספתא מאוחרת למשנתנו, והיא נוסחה בשינוי מן המשנה כדי לרמוז בשינוי זה לפרוש מסוים או הבהרה מסויימת כלפי לשון משנתנו...
3. המקבילה שבתוספתא שומרת צורה קדומה של ההלכה, וזו שבמשנה עובדה וסוגננה מחדש, מן הסתם על ידי מסדר משנתנו... לפי אפשרות זו הבדלי הסגנון אינם פרי מסירה חופשית, ... וכן אינם תוצאה של פרשנות תוספתית אלא הם מעשי העריכה של רבי במה שערך מקצת מקורותיו בצורה חדשה. לפי בדיקה שערכתי בשנים האחרונות, נראה לי שיש בסיס לזהות דוגמאות של מקבילות אשר האפשרות השלישית מספקת לנו את ההסבר הסביר ביותר להתהוותן.[49]

יותר, וכזה העלו גם חוקרים אחרים. ברם דומה שבמשנתו האחרונה הסתייג אפשטיין מרעיון זה יותר ויותר, ואפשר שהוא התקרב לשיטתו של אלבק הגורסת שרבי לא שינה את מקורותיו.

[46] ראו: שמא יהודה פרידמן, "ליחס מקבילות המשנה והתוספתא - א", עמ' 315.

[47] ראו: שמא יהודה פרידמן, "מקבילות המשנה והתוספתא", עמ' 16.

[48] ראו: שם, עמ' 17.

[49] ראו: שמא יהודה פרידמן, "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא - ב: מעשה ברבן גמליאל והזקנים", **בר אילן**, כו – כז, תשנ"ה, עמ' 277. וכן ראו בספרו תוספתא עתיקתא בעמ' 11:

מדבריו של פרידמן עולה בבירור הכיוון שאכן יש בתוספתא חומר קדום, ודרך בירורן של מקבילות המשנה והתוספתא מתברר פעמים רבות כי דווקא החומר הקדום והמקורי יותר מופיע בתוספתא ואילו המשנה היא המאוחרת יותר ומוסבת על מקבילתה שבתוספתא.[50] גישה זו מסייעת לנו ליישב את שני הכיוונים המנוגדים לכאורה, ביחס לתוספתא, באגרת רב שרירא גאון. נוכל לומר שמחד גיסא התוספתא כחיבור מסודר היא מאוחרת למשנה והרבה מדברי המשנה מתבררים ומתפרשים על ידי התוספתא. מאידך גיסא קיימות בתוספתא שכבות עתיקות הקדומות למשנה שיתכן והיוו את מקורותיו של רבי יהודה הנשיא בבואו לערוך את המשנה.
יש לציין כי פרידמן מסייג את דבריו ומדגיש שאין לראות בעיקרון זה, עיקרון גורף ויש לדון ולשפוט בכל מקבילה לגופה האם מדובר במוקדם או במאוחר, במקורי או במחודש.[51]

דעה ד – התוספתא קדמה למשנה והיא מוסבת על משנה קדומה יותר

יהודית האופטמן

האופטמן טוענת שבאופן כללי התוספתא איננה באה כפרשנות המאוחרת למשנת רבי אלא היא מוסבת על משנה קדומה יותר הקרויה בלשונה "אור-משנה" (urMishnah) משנה קדומה זו והתוספתא הם שהיוו את אחד הנדבכים המרכזיים שעמדו בפני עורך המשנה האחרון ולכן יש להבין את המשנה כמתייחסת ומתפרשת מתוך התוספתא והמשנה הקדומה שעמדה בבסיסה להלן אביא שני ציטוטים מייצגים של דבריה:

1... the Tosefta was not quoting our Mishnah but some *other, ordered, older* collection. This observation solves the problem of dual nature of the Tosefta. The Tosefta is both a commentary on an earlier text, an ur-Mishnah, and also the basis of a later text, our Mishnah.[52]

2. I thus differ from Epstein in tow ways: 1. He sees our Tosefta as a commentary on our Mishna; I see it as a commentary on an urMishnah.

יש שהתוספתא שומרת על גירסא קדומה יותר של תורת התנאים, וההלכה שבמשנה עברה עריכה נוספת או נוסחה מחדש בסוף תקופת התנאים, והיא משנה אחרונה או משנת רבי עצמו.

[50] ראו: שמא יהודה פרידמן, "מקבילות המשנה והתוספתא", עמ' 16, שם הוא כותב על דרך החידוד והמליצה שהשם תוספתא אין עניינו רק מהשורש ו.ס.פ מלשון הוספה והרחבה אלא הוראתו היא גם מן השורש א.ס.פ איסוף מקורות קדומים לכלל קובץ שהמשנה השתמשה באוסף זה כאחד ממקורותיה.

[51] ***תוספתא עתיקתא*** עמ' 93:
המעיין הזהיר יודע, שלא כל המסכתות דומות ולא כל המקומות דומים, ואין לקבוע מסקנה תחילה, לא לחיוב ולא לשלילה. עם זאת, אין כל המקומות שונים, וכבר יש במסקנות שלנו טעם סביר לבחון על פיהן מקומות אחרים.

[52] J. Hauptman, ***Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts***, Tubingen Germany, 2005 p.32 .

2. He does not see our Tosefta as a source of our Mishnah. I do.[53]

מתוך השוואת טקסטים מנסה האופטמן בדוגמאות בהן היא עוסקת לשחזר את נוסח ההלכה הקדומה ולעמוד על הסיבות להשתלשלות ההלכה.

הנקודה המעניינת והמרתקת שבשיטתה היא הטענה שניתן לנסות ולהראות כי התוספתא מוסבת על המשנה הקדומה ומפרשת אותה, לא רק מתוך השוואת נוסחים מקבילים של אותם ההלכות במקורות השונים כפי שעושה פרידמן אלא לשיטתה הדבר ניתן להוכחה ולשחזור גם מתוך אותם הלכות שבתוספתא שאין להם מקבילות במשנה ושבודאי הם באות כפרשנות.[54]

לסיכום: ניתן לומר כי קיימת מחלוקת בין החוקרים שנדרשו לבעיית היחס שבין המשנה והתוספתא, עד כמה התוספתא מהווה פרשנות למשנה וכן עד כמה והאם מכילה התוספתא הלכות קדומות ששימשו כבסיס וכרקע למשנת רבי. נראה שכדי להשיב ולהכריע בשאלות אלו ראוי לקבל את דבריו של פרידמן, על כך שיש לדון כל הלכה לגופה. רק לאחר מחקר ממושך שיקבע בכל הלכה שבתוספתא, האם היא קדומה או מאוחרת ל"משנת רבי", ניתן יהיה לנסות ולהשיב באופן כללי מהו אחוז החומר הקדום שבתוספתא.

ב.
התוספתא ויחסה לברייתות שבתלמודים

כל המשווה את ההלכות המובאות בתוספתא למקבילותיהן, הלוא הן הברייתות שבתלמודים, יעמוד על תופעת הבדלי הניסוח שביניהן.

להבדלים אלו ישנו מאפיין חשוב והוא, שברוב המקרים הברייתות בירושלמי דומות יותר בסגנונן ובצורתן להלכות שבתוספתא והשינויים שבהן זעירים יותר לעומת המקבילות שבבבלי, שבהן ההבדלים בניסוח ההלכות בולטים מאוד.[55] להלן אסקור את הגישות המרכזיות להסבר ההבדלים שבין ההלכות בתוספתא לברייתות שבתלמודים.

---

[53] J. Hauptman, "The Tosefta As A Commentary On An Early Mishnah", ***JSIJ*** 4, 2005, p.113.
מאמר זה מופיע גם בכתובת הבאה באינטרנט:
http://www.biu.ac.il/JS/***JSIJ***/4-2005/Hauptman.pdf

[54] למשל כאשר ההלכה מתחילה במילים: "במה דברים אמורים", "מכאן אמרו" וכד' שאלו הם בודאי לשונות הבאות להציע הרחבה ופרשנות לטקסט עליהן הן מוסבות.

[55] ראו: יעקב נחום אפשטיין, ***מבואות לספרות התנאים***, עמ' 254:
הברייתות שבתוס' שוות יותר בלשונן וסגנונן וגם בתוכנן לאלה שבירושלמי ולא לאלה שבבבלי. הברייתות שבבבלי ב'ת"ר' ו'תניא' הן בבליות או חצי בבליות.

דעה א – מקורות שונים

חנוך אלבק בספרו מחקרים בברייתות ותוספתא כתב:[56]

> אולם בשבילנו אין השאלה חשובה כל כך אם התלמוד לא ידע בכך וכך מקומות הברייתות השנויות בתוספתא שלא היה בקי בברייתות, אלא השאלה העיקרית היא אם ידע את ספר התוספתא שלנו. אם נניח שספר התוספתא היה בידו אין למצוא טעם לעובדה שהתלמוד מתחבט בהרבה מקומות ומביא דעות האמוראים בשאלה שמצאה פתרונה באותו המקום בתוספתא. מדוע לא עיין בקובץ ברייתות זה כדי להווכח איך חשבו הקדמונים ומה דעתם בשאלה זו? הרי אפשר לומר שנעלמו ממנו ברייתות המקובצות בתוספתא לאותה המשנה שהוא עומד בה?... ולא עוד אלא אפילו במקומות שהתלמוד מזכיר הברייתות שהן בתוספתא יש פעמים ביניהן שינויים גדולים כל כך עד שמוכרחים לאמור שהתוספתא שלנו לא שמשה מקור לתלמוד אלא שני מקורות הם.

כלומר לדעת אלבק הבדלי לשון משמעותיים נובעים ככל הנראה ממקורות שונים בבחינת "תרי תנאי אליבא דרבי פלוני" והברייתא שבבבלי אינה ציטוט של ההלכות שבתוספתא.

דעה ב – מקור אחד מסורות שונות

יעקב נחום אפשטיין

בספרו "מבואות לספרות התנאים" כתב אפשטיין:[57]

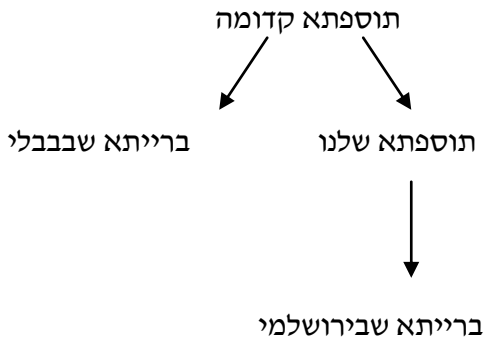
> היחס הוא איפוא: תוס' קדומה - שני ילדיה: הברייתא שבבבלי והתוס' שלנו - הברייתא שבירוש', שהיא ממוצא התוס' שלנו.

ולהמחשת הדברים הוסיף אפשטיין איור:

---

[56] ראו: חנוך אלבק, ***מחקרים בברייתא ובתוספתא***, עמ' 93.

[57] ראו: יעקב נחום אפשטיין, ***מבואות לספרות התנאים***, עמ' 246 וראו שם השרטוט שהביא להמחשה. כמו כן ראו: שמא יהודה פרידמן, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", בתוך ספר היובל לפרופ' חיים זלמן דימטרובסקי ***עטרה לחיים***, ירושלים תש"ס עמ' 163-201 [להלן:"הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא"], שם בעמ' 185-186 דן פרידמן בהרחבה בשירטוט זה של אפשטיין. מאמר חשוב זה מופיע גם בספרו של ש"י פרידמן המרכז את מאמריו השונים בתחום זה, ***לתורתם של תנאים-אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים***, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשע"ג, עמ' 149-194.



מדבריו למדנו שהייתה תוספתא קדומה וממנה נפרדו והשתלשלו במקביל התוספתא שלנו והברייתות שבבבלי. הברייתות שבירושלמי הן ענף מאוחר עוד יותר שהשתלשל מן התוספתא שלנו. מכאן ניתן להסיק כי ההבדלים שבין התוספתא שלנו לברייתות שבבבלי הינם תוצאה של מסורות שונות אלו לתוספתא הקדומה. אי לכך אין לקבוע יחס של מקורי או מחודש בין מקבילות התוספתא והברייתות שבבבלי. וכמו כן ניתן להתעלם לגמרי מנוסח הברייתות המקבילות לתוספתא שלנו שהרי ברייתות הירושלמי נוצרו מתוך התוספתא שלנו ובודאי מאוחרות הן.

אברהם וייס

בספרו על היצירה הספרותית של האמוראים כתב וייס:[58]

> וכל תופעות אלו גם יחד מעמידות אותנו על בעיית ברייתות ההולכות ונשנות בש״נ (שינויי נוסח – י״ב) שונים בבבלי ובמקבילות בתוספתא ומדרשי הלכה וירושלמי. אין אמנם להטיל ספק בדבר שבהרבה מקומות במקבילות אלה באמת מהדורות ראשוניות שונות. היינו מעיקרא נוסח אותו החומר עצמו סתם בשתי צורות שונות או גם בהתאם לשיטות שונות ומכאן הש״נ (השינויי נוסח-י.ב) שבמקבילות. אבל מאידך בכמה וכמה מקומות הרושם שאף על הש״נ (שינויי נוסח – י.ב) שבין המקבילות באמת לפנינו פה וגם שם אותו המקור עצמו. אלא למקור ראשוני זה אח״כ קורות התפתחות שונים. והש״נ שלפנינו יסודם בקורות התפתחות אלה.

ומדבריו נראה שהוא סובר בדומה לאפשטיין שהיה מקור ראשוני אחד וממנו התפתחו מהדורות שונות על ידי השינויים שכל מקור הוסיף על קודמו וניסח אחרת.

[58] ראו: אברהם וייס, "שינויים בברייתות מקבילות", ***על היצירה הספרותית של האמוראים***, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 153.

בעז כהן

בספרו - *Mishna and Tosefta Shabbat* דן בעז כהן בבעיית היחס שבין הברייתות שבתלמודים לתוספתא:[59]

> While the contents of a great number of statements in the T. are substantially the same as the parallel baraitot in the Talmudim, in most cases there are minor or major phraseological differences which may indicate that they are derived from divergent sources. For it is well known that baraitot collections of different schools formulated their halakah differently.

וגם מדבריו עולה בדומה לאפשטיין כי הסיבה להבדלים בין התוספתא לבין הברייתות שבירושלמי ובבבלי היא מסורות שונות.

דעה ג – עריכה פעילה

לואיס פרנקל:

לדעת פרנקל, סיבות השינויים הם עריכה פעילה של עורכי התלמודים. הם ששינו בצורה כזו או אחרת את נוסחי הטקסטים שעמדו בפניהם בכדי להדגיש דברים או לבארם:[60]

> In certain instances, it will be shown, the catchwords were fixed, before they were reduced to writing. While the texts of the various versions of the *baraitot* differ from one another considerably, they all contain these fixed catchwords. Yet other evidence proves conclusively that in these instances, the fixed catchwords were transmitted orally rather then in writing.

לדעתו המקורות שעמדו בפני עורכי החיבורים היו **אוראליים** לכן בבואם לכתוב את המקורות הרגישו העורכים חופשיות לשנות ו"לתקן" את הטקסט. דבר שלדעתו לא היה קורה לו המקורות העומדים לעריכה בפני העורכים היו בצורה כתובה.[61]

---

[59] ראו גם: B. Cohen, ***Mishna and Tosefta Shabbat***, New York 1935, p.54

[60] L. Finkelstein ,"The Transmission of Early Rabbinic Traditions" ***HUCA*** 16, Cincinnati, 1941, p116.

[61] וכן עיין שם גם בעמ' 125,129,

שמא יהודה פרידמן

אפשטיין, בספרו מבוא לספרות התנאים עמ' 246 כתב:

> ואפילו בשעה שהבבלי מעתיק את התוספתא אין זה לשונה וסגנונה ממש מפני שבבבל היו ה"תנאים" השונים את התוספתא כמשנה עד סוף ימי הגאונים, בעל פה משנים לפעמים את הסגנון הארצי-ישראלי, ויש שהיו מוסיפים גם פירוש וגם הוספת דברים של אמוראים. זהו סוד השינויים שבין הבבלי לתוספתא.

בהתיחסותו לדבריו הנ"ל של אפשטיין מראה פרידמן שאין הכרח להבין כי אכן היתה תוספתא קדומה כפי שהבנו את שיטתו של אפשטיין בתחילה:[62]

> אולם, כך דומה, העמדת הברייתא של הבבלי כצאצא של התוספתא הקדומה אינה עקרונית אצל אפשטיין, שהרי לדעתו השינויים שבבבלי אינם מוסברים בכך שהם מקיימים את לשון התוספתא הקדומה, אלא בכך ש'מפני שבבבל היו ה"תנאים" השונים את התוספתא כמשנה, עד סוף ימי הגאונים, בעל פה – משנים לפעמים את הסגנון הארצי-ישראלי'. לפי זאת דומה, שלצרכיו העצמיים של אפשטיין היה אפשר להמציא דגם חדש, מבלי להעלות את העניין של 'תוספתא קדומה' כלל.

לכן מציע פרידמן את הדגם הבא:[63]

> ההבדלים שבין הברייתות למקבילותיהן בתוספתא אינם נובעים מתוספתא שקדמה לתוספתא שלנו, אלא מתהליכי מסירה מארץ ישראל במידה שתהליכים אלה השפיעו על הנוסח, ובעיקר מפעולות עריכה בבבל עצמה.

הוי אומר שסיבת השינויים בין ההלכות שבתוספתא למקבילותיהן בעיקר בברייתות שבבבלי היא תוצאה של עריכה פעילה על ידי שוני ההלכות שבבבל.[64] בהמשך דבריו מציין פרידמן "כלל נקוט"

---

[62] "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", עמ' 187.

[63] שם, עמ' 188.

[64] וכמו כן כתב בספרו ***תוספתא עתיקתא***, עמ' 75:

> על פי כל אותם מקומות שעסקנו בהם בבירור נושא זה, מסקנתנו היא חד משמעית: אין הברייתות של הבבלי המקבילות לתוספתא משקפות מסורת אחרת. אדרבה, הן קרובות מאד למקבילותיהן שבתוספתא בתוכן, בסדר, בלשון ובמבנה. ההבדלים הם על פי רוב נקודתיים, ונובעים ממגמות עריכה. במילים אחרות, אין הצדקה להניח שהשינויים שבברייתות הללו עתיקים הם ומשמרים מסורות עצמאיות מימי התנאים. ההפך הוא הנכון. אין לפנינו מסורות שונות, אלא מקבילות של עריכה. הברייתות שבבבלי משקפות מגמות של ביאור ופרשנות, הרמוניזציה, בעיקר על ידי קליטת דיבורים מתוך ההלכה המקבילה שבמשנה, ועיבוד על פי סממנים ספרותיים שונים, ובמקרים קיצוניים אפילו הוספה של בבות חדשות שיש בהן שמות תנאים ודעותיהם.

שהירושלמי הוא שמרן יותר מהבבלי בהצגת מקורות תנאיים[65] וזו הסיבה שנוסח הברייתות שבירושלמי דומה יותר למקבילותיהן שבתוספתא מאשר נוסח הברייתות שבבבלי.

שלושה סוגי שינויים בין התוספתא למקבילותיה בברייתות שבבבלי:

לשיטתו של פרידמן ניתן באופן כללי להבחין בשלושה סוגי שינויים בין הברייתות שבבבלי לעומת מקבילותיהן שבתוספתא:[66]

*__שינויי לשון__ - כתוצאה מהתפתחות לשון חכמי המשנה ללשון הגמרא על ידי הקירבה לארמית או לביטויים חדשים וכן עידון הסגנון או הרחבתו לעומת הסגנון התנאי הפשוט והקדום יותר.

*__פרשנות__ - בדרך כלל באה לידי ביטוי על ידי תוספת לשון או החלפת מינוח כדי להתאים את הברייתא למשנה ולכן לעיתים יכנסו ביטויים מן המקרא או מונח הלכתי מוכר.

*__תפיסות ומושגים__ - השינויים כאן יהיו בהתאם לשיטתם או לתפיסת עולמם של אמוראי בבל בתחום ההלכה או הערכים ואז נוכל למצוא שינויים לשם הרמת קרנם של חכמים, סילוק ספקות הלכתיים, התאמה לשלבי גיבוש מאוחרים של ההלכה וכד'.

ניתן להשתמש באבחנות אלו על מנת לנסות ולקבוע על סמך עיון מדוקדק את היחסים שבין ההלכות בתוספתא לבין מקבילותיהן בברייתות שבתלמוד הבבלי.

לסיכום חלק זה נאמר כי ניתן לראות בדברי החוקרים שלושה כיווני פרשנות עיקריים להסבר תופעת השינויים בין התוספתא לבין הברייתות המקבילות לה בתלמודים:[67]

א. מקורות שונים.

ב. מקור אחד ומסורות שונות.

ג. "שיטת העריכה הפעילה" או "השתלשלות חיובית", כלומר שחלק מן הברייתות שבתוספתא עברו עריכה מכוונת על ידי התלמודים. לפי דעה זו הירושלמי היה שמרני יותר בעריכתו ולכן השינויים שבו הם קטנים והוא דומה יותר בסגנונו לתוספתא ואילו הבבלי נקט בקו של עריכה פעילה יותר ומגמתו היתה להכניס פרושים או להתאים את נוסח התוספתא לקבצים דומים שהיו בידיו ומכאן השינויים בסגנון.[68]

---

[65] ראו: "הברייתות בתלמוד הבבלי", עמ' 197.

[66] שם, עמ' 163 - 201.

[67] ראו גם שמא יהודה פרידמן, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", ***עטרה לחיים: מחקרים לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי***, מאגנס, ירושלים תש"ס, [להלן: "הברייתות בתלמוד הבבלי"], עמ' 191 - 192.

[68] ואכן כל המשווה בין נוסח ההלכות שתוספתא לבין נוסח ההלכות שברייתות יווכח שהברייתות שבבבלי בדרך כלל מרחיבות ומאריכות יותר מהתוספתא את נוסח ההלכות (כגון הוספת שמות התנאים לברייתות שבאו בסתם בתוספתא).

נקודת החידוש במחקר:

מכל מה שהועלה בסקירת המחקר הנ"ל, ניתן להסיק כי רבים מן החוקרים עסקו ביחס שבין המשנה והתוספתא ובין התוספתא לברייתות שבתלמודים. אולם מעטים החיבורים העוסקים בליבון והשוואת **כל** המקורות התנאיים, שבמשנה ובברייתות, בנושא מוגדר. רוב המאמרים והמחקרים המתייחסים לתופעות מנסים להסבירן על ידי דוגמאות נקודתיות.[69]
בהתייחסו למחקריהם של פרידמן והאופטמן כותב יהושע קולפ:[70]

> In their studies, which have been here all too briefly surveyed, both Hauptman and Friedman tend to focus on parallel individual literary units within the two corpuses. Although both scholars have presented examples in which the Mishnah combined several older halakhot into one place, their focus is typically on smaller units of single halakhot. More attention hes been paid to individual, localised changes wrought by the editors of the Mishnah then to the overall organisation of material.

מביקורתו של קולפ על מחקריהם של פרידמן והאופטמן עולה שחסר מחקר שישים לנגד עיניו את הצורך לבחון את המקורות לא רק בראייה נקודתית של השוואת משנה זו או אחרת למקבילותיה, אלא גם בראיה הוליסטית של השוואת פרקים או נושאים שלמים שבמשנה למקורות תנאיים מקבילים.[71]

במחקר זה ברצוני לנקוט קו הוליסטי ולהתמקד בקורפוס שטרם עסקו בו – פרק המשנה הראשון במסכת מועד קטן. במסגרת המחקר אבחן האם ניתן לעמוד על נוסח ההלכות שקדמו ל"משנת רבי" ועל אופי השתלשלות ההלכה והיוצרותן של הלכות ונוסחיהן במשנת רבי.[72]

---

[69] אמנם חיבורו של פרידמן "תוספתא עתיקתא" עוסק במסכת פסחים אולם הוא מתייחס בספרו רק לתופעת מקבילות ולא לכלל המקורות התנאיים העוסקים הנושא פסח.

[70] J. Kulp, "Organisational Patterns in the Mishnah in Light of their Toseftan Parallels", ***Journal Of Jewish Studies***, Volume LVIII, No.1, 2007, p. 55.

[71] דברים דומים לגבי יחס המשנה והתוספתא כותב גם ירחמיאל ברודי (Robert Brody) - ***Mishnah And Tosefta Stadies,*** The Hebrew University, Magnes Press, Jerusalem, 2014, p. 141:

> I agree whith Friedman and Hauptman (and others) that in meny cases the Tosefta preserves in a more original and rudimentary form material which appears in a revised and edited form in the Mishnah.
> I object however, to the attempt to impose a single model on all Mishnah-Tosefta parallels, and suggest instead that we must distinguish between several models of relationship between parallel passages in these tow collections, each of which suits certain specific cases.

[72] נשוב ונדגיש כי אין כמעט התייחסות במדרשי ההלכה להלכות בקורפוס שנחקר ולכן עיקרה של עבודה עוסק בהשוואת ההלכות שבמשנה למקבילותיה בתוספתא ובברייתות שבתלמודים (אם כי כאמור במקום אחד שיש בו התייחסות ישירה למדרש ההלכה עמדתי גם על ההשוואה למקור זה).

כך ניתן יהיה לעמוד בצורה כוללת על יחידה משמעותית (פרק משנה שלם) ולבדוק האם בפרק זה נוסח ההלכות שבמשניות משמרות את נוסח ההלכה המקורי ושאר המקורות מוסבים עליהן או שההלכות במשנה נוסחו בתקופה מאוחרת על בסיס מסורות תנאיות קדומות המצויות בתוספתא או בברייתות. כמו כן נוכל לקבל תמונה כוללת על התפתחות והשתלשלות נוסח ההלכות בפרק זה ולנסות, במידת האפשר, לבדוק האם השינויים וההבדלים בין המקורות נובעים משינויים הסטורים, חברתיים או שינויי מושגים ותפיסות עולם או שהסיבות להבדלים אלו הן מחמת הרצון לפסוק הלכה או לפרש מקור קדום יותר או לחלוק עליו.

כתבי היד

מכיוון שעבודה זו עניינה השוואה בין מקורות, פשוט וברור שאנו נזקקים לעיון והשוואה בין כתבי- יד שונים על מנת לנסות ולברר את הנוסח המדוייק של כל מקור. להלן אסקור את כתבי היד השונים שהשתמשתי בהם בעבודה זו:

כתב היד למשנה

כתב היד העיקרי למשנה שבו אשתמש לצורך עבודה זו יהיה כתב יד קאופמן שמספרו (A.50) ואליו אשווה את שאר הנוסחים.[73] בחרתי בכתב יד זה כיוון שהוא נחשב לנציג השלם והמובהק ביותר של מסורת הנוסח הארצישראלית של המשנה. באתר האינטרנט של כתבי היד התלמודיים[74] נכתב על כתב יד זה:

> הוא (הכוונה לכתב יד קאופמן – י.ב) משקף את נוסח המשנה כפי שהתפתח בארץ ישראל לאחר חתימתה על ידי רבי יהודה הנשיא. י' קוטשר קבע את כתב יד קאופמן כמקור הבכיר המייצג את לשון חכמים בארץ ישראל. משום עתיקותו, שלמותו ומסורתו המעולה נבחר כתב היד לשמש כ"נוסח הפנים" במהדורות ביקורתיות על המשנה.

אין ידיעות ברורות על מוצאו וזמנו של כתב יד זה, אך חוקריו משערים כי מוצאו מאיטליה. כתב היד הוא שלם וכולל את כל המשנה אם כי ברור כי הקונטרס האחרון שלו אינו מקורי והוא השלמה מאוחרת יותר. על כל פנים מסכת מועד קטן שייכת לחלק המקורי. כמו כן כתב היד כולל ניקוד מלא שברור כי לא נעשה על ידי הסופר, שכן הנקדן הגיה פעמים רבות את הנוסח על פי מסורת נוסח שונה ממסורתו של הסופר.[75]

---

[73] באופן עקרוני הושווה נוסח כ"י קאופמן לנוסחי המשנה בכ"י פארמה, כ"י קיימבריג' (ע"פ דפוס לו) וכן לדפוס נאפולי. שינויים משמעותיים יצויינו בעבודה בהערות שוליים בגוף הטקסט.

[74] אתר זה משותף לחוג לתלמוד של האוניברסיטה העברית ולבית הספרים הלאומי והוא מציג מהדורות פקסמיליות של כתבי היד. כתובתו: http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/

[75] עוד על כתב יד קאופמן ראו:

*קוטשר יחזקאל, "לשון חז"ל, ***ספר חנוך ילון***, ירושלים תשכ"ג, עמ' 280-240.

*מ' בית אריה," כתב יד קאופמן של המשנה - מוצאו וזמנו", *קובץ מאמרים בלשון חז"ל ב'*, ירושלים תש"מ, עמ' 99-84.

כתבי היד לתוספתא:

בהתייחסו לכתבי היד של התוספתא כתב ליברמן:[76]

> וכמו שיש בידינו כת"י של משנת א"י, כת"י של משנת בבל ועוד יותר כת"י מטיפוס מעורב, והיינו שנכנסו לשם שתי המסורות גם יחד, כן בוודאי יש גם בכת"י של התוספתא תערובת של מסורות שונות. ויש אשר בכת"י אחד נשארה לנו במקום ידוע מסורת א"י ובכת"י שני נשרדה לנו באותו מקום מסורת אחרת. **ולפ"ז אין לנו לראות בשינויי הנוסחאות שבכת"י וראשונים שיבושים ו"תיקונים" גרידא אלא לפעמים יש לנו בשינויי הנוסחאות שרידים של מסורות שונות שהיו רווחות בישיבות השונות**.

ומכאן שליברמן סבר כי כתבי היד של התוספתא מייצגים מסורות שונות.

זוסמן סבור שכתב יד ערפורט של התוספתא אינו מייצג מסורת שונה אלא הוא "מתייחד בנוסחאותיו הבבליות בהשוואה לכל יתר כתבי היד" והוא מציין שאף ליברמן עצמו במחקריו הרבים על התוספתא הרבה לכתוב על נוסחיו של כתב יד ערפורט שהוא "מעובד" או "מתוקן".[77]

עדיאל שרמר דן בבעיה זו והביא דוגמאות רבות להבדלים שבין כתב יד וינה לכתב יד ערפורט. הוא הראה שבהרבה מקרים הנוסח שבכתב יד ערפורט דומה יותר לנוסח הברייתא שבירושלמי מאשר לנוסח הברייתא שבבבלי. ממצאים אלו יש בהם כדי לערער את הנחתו של זוסמן שכתב יד ערפורט "תוקן" ו"עובד" על פי נוסחים בבליים[78] לכן טוען שרמר כי כתבי היד וינה וערפורט

---

*ד' רוזנטל, ***משנה עבודה זרה – מהדורה ביקורתית***, ירושלים תשמ"א, עמ' 130-123.

*ד' רוזנטל, "תרומתה של הגניזה לספרות התלמוד", *מדעי היהדות לח*, תשנ"ח, עמ' 274-276.

[76] ראו: שאול ליברמן, ***תוספת ראשונים***, חלק רביעי, ירושלים תרצ"ח, עמ' יב-יג.

[77] ראו: יעקב זוסמן, "ירושלמי כתב יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי", ***תרביץ שה***, עמ' 62. וכן ראו: ע' שרמר, "למסורות נוסח התוספתא: עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן", [להלן: "למסורות נוסח התוספתא"], http://www.biu.ac.il/***JS/JSIJ***, עמ' 15:

> הדגשתו הרבה של זוסמן את 'בבליותו' של נוסח התוספתא שבכ"י ערפורט ואת היותו מעובד, מזמינה הסבר אחר מזה שהציע ליברמן באשר למקורם ומשמעותם של חילופי הגירסה בין כתבי-היד של התוספתא. לאמור: גירסאותיו הייחודיות של כ"י ערפורט אינן משקפות את קיומה של מסורת נוסח קדומה ושונה של התוספתא, אלא מקורן בהגהות ועיבודים מאוחרים, שחלו בנוסח החיבור בעיקר בהתאם למסורות המקבילות שבתלמוד הבבלי... דומני, שזו הדרך שבה נוטים רבים להבין אפילו את דברי ליברמן עצמו.

[78] ראו: עדיאל שרמר,"למסורות נוסח התוספתא", עמ' 36:

> אולם, אף על פי שאין לשלול את האפשרות שמקורה של גירסה זו או אחרת המצויה בכ"י ערפורט הוא בהשפעת התלמוד הבבלי, הרי שהדוגמאות המרובות המובאות ברשימתנו אינן תומכות בהסבר זה כהסבר שורשי וכוללני, שיש בכוחו להאיר את מסורת הנוסח של כ"י זה בשלמותה. תחילה, ברוב רובן של הדוגמאות של התאמה בין חילוף הגירסה בתוספתא לחילוף שבין המסורת הבבלית, מזה, למסורת הארץ ישראלית, מזה, דווקא גירסת כ"י ערפורט היא זו שתואמת את המסורת שבירושלמי. וכבר בעובדה זו יש כדי לערער על הדעה שנוטה לראות דווקא את מסורתו של כ"י ערפורט כמושפעת מן המסורת שבבבלי וכמשקפת אותה, ולתלות את קיומן של שתי מסורות נוסח בתוספתא בתיקוני נוסח שנעשו במסורת כ"י ערפורט על-פי הבבלי.
>
> יתר על כן: הרי ברבות מן הדוגמאות אין כלל מקבילה בבבלי, שבה ניתן היה לתלות את גירסת אחד מכתבי-היד של התוספתא. עובדה זו מורה, שאין בטענת ה'הגהה על-פי הבבלי' כדי להסביר את מציאותם של כל חילופי הגירסה היסודיים בין כתבי-היד של התוספתא.

מייצגים ככל הנראה שני ענפי נוסח שונים להלכות שבתוספתא.[79] ושתפיסה זו אף היתה הגישה המקובלת על ליברמן.

לאור הגישות השונות הסוברות כי יתכן וכתבי היד השונים מייצגים מסורות שונות של נוסח ההלכות, נעשה בעבודה זו שימוש בשלושה כתבי יד של התוספתא על מסכת מועד קטן :

א. כתב יד וינה להלן כי"ו, על פי מהדורת ליברמן.[80]

ב. כתב יד ערפורט להלן כי"ע, על פי מהדורת צוקרמנדל.

ג. כתב יד לונדון להלן כי"ל, על פי שינויי הנוסחאות המובאים במהדורת ליברמן.

כתב היד לתלמוד ירושלמי

כתב היד שבו נעשה שימוש בעבודה זו, לברור נוסח הברייתות שבתלמוד הירושלמי, הינו כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האונברסיטה של ליידן (להלן כ"י ליידן). כתב יד זה נכתב על ידי ר' בנימין בן צדקיה הרופא ממשפחת הענוים בשנת 1289. בידינו שרד עותק אחד שלם בלבד על כל הירושלמי. כתב יד זה הינו יחיד במינו בעולם והועתק גם הוא מכתב יד יחיד.למעשה ניתן לומר כי כל מחקר הירושלמי בנוי על כתב יד זה באופן כמעט בלעדי. דפוס וינציה של הירושלמי (משנת רפ"ג) הועתק גם הוא מכתב יד זה, לאחר שתוקן בידי חבר תלמידי חכמים. כל שאר דפוסי הירושלמי הועתקו מדפוס וינציה, כך שהנוסח בהם הוא חסר משמעות מבחינת תולדות הנוסח של הירושלמי.[81]

מעבר למהדורה הפקסמילית של כ"י ליידן נעזרתי רבות בפיסוק ובהערות על התלמוד הירושלמי-כ"י ליידן במהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א.

כתבי היד והדפוסים לתלמוד הבבלי

כתבי היד והדפוסים שנעשה בהם שימוש בעבודה זו לברור נוסח הברייתות שבבבלי הינם :[82]

---

[79] ראו: עדיאל שרמר, "למסורות נוסח התוספתא", עמ' 38:
לצד טענותיו הרבות, הפזורות במקומות שונים בפירושו הארוך לתוספתא, על הגהות שנעשו בנוסח התוספתא בהשפעת המקבילות שבתלמוד הבבלי, **מדבר ליברמן גם על חילופים יסודיים וקדומים מאוד, שעמדו לנגד עיני התלמודים**. על תפיסה זו יצאו עוררין, ואף נטען שליברמן עצמו המעיט להחזיק בה ולהביעה. כנגד ערעור זה ביקשתי להראות שלא כך הם פני הדברים; לא רק שליברמן חזר על הדברים בניסוח תיאורטי כללי במקומות רבים, אלא שהוא גם יישם אותם ועשה בהם שימוש, הלכה למעשה, בעיוניו הספציפיים במקומות שונים בפירושו 'תוספתא כפשוטה' ובמקומות אחרים.

[80] נוסח ההלכות בכ"י זה משתקף גם בנוסח התוספתא שבסוף מהדורת וילנא על התלמוד הבבלי.

[81] עוד על כתב יד ליידן ראו:
*יעקב זוסמן, "כתב יד ליידן של הירושלמי לפניו ולאחריו", **כר אילן** כו-כז, תשנ"ה, עמ' 203-220.
*__*תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר (OR.4720) שבספריית האוניברסיטה של ליידן עם השלמות ותיקונים*__ בצירוף מבוא מאת יעקב זוסמן, בהוצאת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים , תשס"א.
*יואל קטן, "מהדורה חדשה של התלמוד הירושלמי", ***המעיין*** 43 (2), עמ' 70-72, תשס"ג.

[82] במידע על כתבי היד והדפוסים נעזרתי במקורות הבאים :
*M. Krupp, "Manuscripts of the Babylonian Talmud", ***The Literature of the Sages***, (ed.) S. Safrai, Philadelphia, Fortress Press, 1987,pp.351-361.

א. כתב יד גוטינגן 3, מוצאו מספרד או מפרובנס מן המאה הי״ג. כתב יד זה מסתיים בדף י ע״ב.

ב. כתב יד ואטיקן 108, כתב יד זה הינו ספרדי מן המאות הי״ג-י״ד.

ג. כתב יד ואטיקן 134, הוא כתב יד אשכנזי ככל הנראה מן המאה הי״ד.

ד. כתב יד לונדון 400 (Harl.5508) – (שלהלן ייקרא כ״י לונדון), מוצאו מאשכנז או צרפת מן המאות י״ג-י״ד .

ה. כתב יד מינכן 95, על פי הקולופון נכתב בשנת 1342 הוא כתוב בכתיבה אשכנזית, והוא כולל את כל התלמוד הבבלי.

ו. כתב יד קולומביה X893-T141 - (שלהלן יקרא כ״י קולומביה), מוצאו מצנעא שבתימן משנת 1546.

ז. כתב יד מספריית הבודיליאנה באוקספורד OX.Opp. Add. fol. 23 (להלן יקרא כ״י אוקספורד), מיוחס למאות 14-15, כתוב בכתיבה ספרדית מרובעת .[83]

ח. דפוס פיזרו (מועד קטן) – אחד הדפוסים הראשונים לתלמוד, נדפס באיטליה בשנת רע״ה (1515).

ט. דפוס וילנא (מועד קטן) – דפוס האלמנה והאחים ראם שנדפס לראשונה בשנת תרמ״ב[84] וממנו כל מהדורות הבבלי המודפס הנפוצות כיום.[85]

צורת הצגת הסוגיות מן התלמודים בעבודה:

בכל פרק יובאו הסוגיות מן התלמודים (ירושלמי ובבלי) שעוסקות באופן ישיר בפרשנות המשניות. בכל סוגיה שתובא יוצגו:

דברי התנאים **בצורת אות מודגשת.**

דברי האמוראים *בצורת אות נוטה.*

דברי עורך הסוגיה (ה״סתמא״) בצורת אות רגילה.

פירוש רש״י למסכת מועד קטן

בעקבות בעיית זיהוי פירוש רש״י לבבלי מועד קטן, השתמשתי בשני נוסחים לפרוש רש״י על המסכת:

נוסח האחד הוא הפירוש המיוחס לרש״י הנמצא בצידי הדפים שבתלמוד הבבלי דפוס וילנא (שלהלן יקרא ה״מיוחס לרש״י״ או בפשטות רש״י)[86], ואילו הנוסח השני של פירוש רש״י הוא על

---

*מאגר כתבי היד של מכון ליברמן (גירסה 5) – בית מדרש לרבנים באמריקה.

*ארכיון הספריה הלאומית באתר : http://web.nli.org.il/sites/nli/Hebrew/Pages/default.aspx

* אתר "אוצר כתבי יד תלמודיים" של האוניברסיטה העברית באתר : http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/

[83] בשער נכתב: "הצעיר אברהם בכ"ר יצחק הלוי אבוקראט קניתי זה הספר ... פה מצרים השי"ז".

[84] כל ש"ס וילנא נדפס במהלך השנים תר"מ-תרמ"ו (1880-1886).

[85] ראוי לציין כי עדיאל שרמר סובר שלמסכת מועד קטן שבבבלי היו ככל הנראה שני ענפי נוסח עיקריים. ענף נוסח אחד מתבסס בעיקר על כתבי היד מינכן 95 וואטיקן 134 וענף הנוסח השני מתבסס בעיקר על כתבי היד קולומביה וואטיקן 108. שאר כתבי היד נוטים לעיתים לענף א' ולעיתים לענף ב'. (ראו: עדיאל שרמר, "תרי לישאני: מסורות הנוסח של בבלי מועד קטן", *אסופות ב'* תשמ"ח,עמ' י"ז - כ"ח).

[86] בכל מקום, במהלך העבודה, שבו יובא פירוש אחר ושונה מהפירוש הנ"ל המיוחס לרש"י, הדבר יצויין בגוף העבודה.

פי כתב יד ספרדי שנמצא בספריית סאן לורנצו באסקוריאל (ספרד) וסימונו G-11-4, כתב יד זה יצא לאור על ידי אפרים קופפר, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשכ״א, (שלהלן יקרא מהדורת קופפר). במהדורה זו מופיע פירוש רש״י למועד קטן החל מדף ג ע״א. לדעת קופפר כתב יד זה משקף את פירוש רש״י האותנטי.[87]

[87] לפרטים נוספים על פירוש רש"י על פי מהדורת קופפר וכן על הפולמוס סביב פירוש רש"י לבבלי מועד קטן ראו: פירוש רש"י למועד קטן על פי מהדורת קופפר, עמ' ט-יז.

פרק א - השקייה ממעיין שיצא כתחילה במועד

(פרק א משנה א)

במשנה הראשונה במסכת מועד קטן ובמקבילותיה שבתלמודים ישנם דיונים שונים לגבי איסור או היתר של אופנים שונים של השקיה בחול המועד, (כגון: השקייה ממעיין שיצא בתחילה, השקיה על ידי קילון, השקיה מבריכות מים והשקיה על ידי עוגיות)[1], שנהגו בתקופת התנאים[2]. להלן במהלך הפרקים הבאים ננסה להראות כיצד נוצרה המשנה ומה היו מקורותיה מתוך ניתוח כל המקורות התנאיים העוסקים בהשקייה במועד.

בפרק זה אדון בהיתר השקיה בשדה שלחין[3] שאם לא ישקוהו במשך השבוע שחל בו המועד הוא עלול להתייבש ולהתקלקל.[4]

המשנה:

במשנה הפותחת את מסכת מועד קטן מובאת ההלכה הבאה:

משקין בית השלחים
במועד ובשביעית
בין ממעיין שיצא כתחילה
ובין ממעיין שלא יצא כתחילה

שפיעת המעיינות, שמהם השקו את שדות השלחין, הייתה תלויה בעצמת הגשמים ובשיעוריהם, והדבר היה נתון לתנודות ניכרות. לעתים קרה שבעקבות עצירת גשמים ממושכת יבשו מקורות המים וכן קרה גם ההפך שבעקבות ירידת כמות גשמים מבורכת, שפיעתו של מעיין מסוים רבתה או שליד מעיין ישן החל לנבוע מעיין נוסף[5] ולעתים אף פרץ בשדה מעיין חדש.[6]

ההלכה הראשונה במסכת דנה בשאלה האם מותר להשקות בחולו של מועד שדה שלחין מ"מעיין שיצא כתחילה", כלומר ממעיין חדש שפרץ לפתע בשדה או ממעיין שהפסיק לזרום ולפתע התחדשה נביעתו. במצב כזה קיים חשש של הפסד ניכר אם לא נשקה את השדה. לעומת זאת

---

[1] בהמשך פרק זה וכן בפרקים הבאים נדון ונפרט כל אחד מאופני השקייה אלו.

[2] ראוי לציין כי מתוך ניתוח סוגיות התלמודים שיובאו במהלך עבודה זו עולה כי שיטות אלו נהגו גם בתקופת האמוראים.

[3] יהודה פליקס בספרו *החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד*, הוצאת ראובן מס, ירושלים תש"ן [להלן: החקלאות בארץ ישראל], עמ' 277-276, מביא שתי אפשרויות למקור השם שלחין על פי חז"ל: א. קרקע צמאה כמו שמפורש בבבלי בתחילת מועד קטן (ב, ע"א):

ומאי משמע דהאי בית השלחין לישנא דצחותא היא דכתיב "ואתה עיף ויגע" ומתרגמינן "ואת משלהי ולאי".

ב. שדות המושקים על ידי מים הנמשכים בתעלות השקיה. מסקנתו של פליקס היא, שהשם שלחין מציין את מי ההשקיה ולא את טיב השדה המושקה, כיוון שהיו שדות שהושקו בהרבה מים (שבהחלט לא היו צמאים) ובכל זאת נקראו שלחין.

לעומת שדה השלחין היה קיים גם שדה הבעל שגם בו נעסוק בפרק זה. לפי פליקס שם בעמ' 279-278, למקור השם "בעל" ניתנו שני הסברים: א. קרקע בעולה שהגשם רובע אותה. ב. הבעל הוא כינוי של אל הפוריות שעובדי האלילים חשבוהו למוריד גשם. "בית הבעל" הוא שדה המניב יבול ללא תוספת השקיה.

[4] ראו: יוסף תבורי, *מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד*, ירושלים תשנ"ה, עמ' 25.

[5] ראו: יהודה פליקס, *החקלאות בארץ ישראל*, עמ' 275 - 276.

[6] ראו: שאול ליברמן, "פתרון מלים וענינים", *ספר היובל לקרויס*, ירושלים תרצ"ז, עמ' 305. שם מסביר ליברמן שהיו מעיינות כאלו שפסקה או שנחלשה זרימתם ואחר זמן חזרו לאיתנם. וראה להלן: בסוגיית הירושלמי.

קיים האיסור של טרחה יתירה בחול המועד בהתקנת דפנות של תעלות מים חדשות שאף עלולות להתמוטט בשעת הזרמת המים מן המעיין החדש לשדה.

לפי ההלכה במשנה ישנו היתר להשקות בחולו של מועד שדה שלחין מ"מעיין שיצא כתחילה".[7] בעוד שבמשנה מופיעה הלכה זו "כסתם משנה" והיא עוסקת רק בבית השלחין, בתוספתא (מסכת מועד קטן, פרק א הלכה א)[8] מובאת מחלוקת תנאים לגבי עצם ההשקייה ממעיין שיצא כתחילה הן בבית השלחין והן בבית הבעל:

מעין היוצא כתחלה משקין ממנו שדה בית הבעל דברי ר' מאיר
וחכמים או' אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה
ר' לעזר בן עזריה או' אין משקין הימנו.[9]

למחלוקת זו שבתוספתא ישנן מקבילות בברייתות שבתלמודים. כרקע לדיון במשנה ובתוספתא, ברצוני לסקור את הברייתות המובאות בירושלמי ובבבלי שעניינן מחלוקת התנאים לגבי ההשקייה ממעיין שיצא כתחילה. סקירה זו תסייע לדיון במשנה, בתוספתא וביחס שביניהן.

סוגיית הירושלמי

בביאור הרישא של המשנה מובא בתלמוד הירושלמי:[10]

א. ניחא מעיין שלא יצא בתחילה,
מעיין שיוצא בתחילה ולא טריח הוא?
אלא כרבי מאיר?
דרבי מאיר אמר:[11] **משקין ממנו אפילו שדה בית הבעל?!**
אמר רבי יוסי: דברי הכל כשהיה אחד ונעשה שנים או שהיו מימיו מועטין ונתברכו.

ב. ותני כן:
מעיין שיצא בתחילה משקין ממנו אפילו שדה בית הבעל דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרין אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה.

---

[7] ע"פ כ"י קאופמן ופארמה למשנה הנוסח הוא "כתחילה" אך בדפוס נאפולי הנוסח הוא "בתחילה", ע"פ כ"י וינה, וערפורט לתוספתא הנוסח הוא "כתחילה" ואילו בתוספתא דפוס ראשון הנוסח הוא "בתחילה", כמו כן הנוסח ע"פ כ"י ליידן לירושלמי הוא "כתחילה", ע"פ כ"י לבבלי אין אחידות כך לדוגמא בכ"י גוטינגן וואטיקן 108 מופיע "כתחילה", בכ"י לונדון מופיע פעם אחת "כתחילה" ובשאר הפעמים "בתחילה" (בכ"י זה חסר דף ב ע"א שבו מופיעה המשנה אולם נבדק דף ב ע"ב שמופיע בו מספר פעמים המונח "בתחילה"), בכתב יד ואטיקן 134 מופיע כמה פעמים "לכתחילה" וכן "כתחילה" ו"בתחילה" ובדפוס וילנא מופיע אך ורק "בתחילה" לכן העדפתי את הנוסח "כתחילה" שהוא ע"פ כל כתבי היד למקורות הארצישראלים (משנה, תוספתא וירושלמי), ואילו בציטוטים מן הבבלי העדפתי את הנוסח "בתחילה" כפי שהוא מופיע בחלק מכתבי היד וכן בגירסת דפוס וילנא שממנה התפשט הנוסח לכל דפוסי הבבלי הנפוצים בימינו.

[8] מכיוון שאין שינויים משמעותיים בין כתבי היד נכתבה כאן ההלכה על פי כ"י וינה בלבד.

[9] בכי"ל חסרה המילה "הימנו".

[10] מועד קטן, א:א (פ ע"א).

[11] ראו: שאול ליברמן, ***תוספתא כפשוטה***-באור ארוך לתוספתא, חלק ה', סדר מועד, ניו-יורק תשכ"ב, [להלן: תוספתא כפשוטה], עמ' 1225, שם מגיה ליברמן "הא רבי מאיר אומר".

ג. על דעתיה דרבי מאיר משקין ממנו דבר שאינו אבד ודבר שהוא טריח.
על דעתיה דרבנן אין משקין ממנו אלא דבר שהוא אבד ובלבד דבר שאינו טריח?
אבד וטרח מה אמרי בה רבנן?
נישמעינה מן הדא:
כל שהיא פסידה והולכת זו היא בית השלחין, עמדה מלהכחיש זו בית הבעל מחלוקת דרבי מאיר וחכמים.

הסבר סוגית הירושלמי

השאלה בה פותחת הסוגיה היא: מדוע יהיה מותר להשקות במועד ממעיין שיצא כתחילה, הרי יש בדבר משום טרחה? עורך הסוגיה שלל את האפשרות שהמשנה היא אליבא דרבי מאיר, משום שרבי מאיר התיר להשקות גם בשדה בית הבעל ואלו המשנה דיברה אך ורק על בית השלחין, משמע שבבית הבעל אסורה ההשקיה לחלוטין. כדי לפתור את הבעיה מובאים דבריו של רבי יוסי:

אמר ר' יוסי:
דברי הכל כשהיה אחד ונעשה שנים
או שהיו מימיו מועטין ונתברכו.

האמורא רבי יוסי מפרש שתחילת המשנה היא לדברי הכל ומדובר בשדה שיש בה כבר תשתית של תעלות השקיה המזרימות מים לשדה. לכן אם בקרבת המעיין הישן נבע לפתע יובל חדש או שמימי הישן התגברו ונעשתה זרימתו שופעת כמעיין חדש, הרי שניתן יהיה בקלות להמשיך ולהזרים את המים בתשתית התעלות הקיימת. במצב כזה אין כל טרחה בהשקיית השדה ולכן יסכימו הכל שהדבר יהיה מותר. מדבריו אנו מבינים שאם פרץ מעיין חדש במקום מרוחק מן המעיין הישן, תידרש טרחה מרובה להטות את המים לתעלות הקיימות בקרבת מקום או לחפור מערכת השקיה אלטרנטיבית.[12] במצב כזה כלל לא ברור שהדבר יהיה מותר לדעת הכל במועד.
כדי לחזק את דברי רבי יוסי ולבארם מובאת ברייתא:

מעיין שיצא בתחילה

משקין ממנו אפילו שדה בית הבעל - דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרין - אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה.

[12] העלולה להתמוטט כיוון שעדיין לא הוחזקה דרכה.

על פי דברי רבי יוסי נבין את דברי חכמים "שדה בית השלחין שחרבה" כגון שנתמעטו מי המעיין ובמועד התגברה שוב שפיעתו והוא בגדר של מעיין שיצא כתחילה.[13]

מברייתא זו עולה המסקנה כי על פי רבי מאיר יהיה מותר להשקות גם במקום שאין הפסד ואף אם הדבר כרוך בטרחה, כגון מעיין חדש בבית הבעל. אולם דעת חכמים בברייתא "אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה" יוצרת ספק במקרה של "אבד וטרח". ברור שאם אין טרחה בהשקיית השדה כגון שהיה אחד ונעשה שניים הרי שהדבר יהיה מותר כיוון שמדובר בשתי סיבות: א. דבר האבד. ב. העדר טירחה. אך האם ניתן להסיק מן הברייתא מה תהיה דעת חכמים במקרה שמדובר בדבר האבד הכרוך בטרחה כגון מעיין חדש שפרץ לפתע סמוך לשדה? כדי לפשוט בעיה זו מובאת ברייתא[14] ובה פרשנות נוספת המבארת את דברי חכמים:

כל שהיא פסידה והולכת זו היא בית השלחין,[15]

עמדה מלהכחיש זו בית הבעל

מחלוקת דרבי מאיר וחכמים.

פרשנות זו מביאה אמת מידה המגדירה מהו בית השלחין ומהו בית הבעל וכן היא מבארת במה חולקים רבי מאיר וחכמים. המשפט "מחלוקת דרבי מאיר וחכמים" ניתן להתפרש בשני אופנים: א. פרשני הירושלמי, ה"פני משה"[16] וה"קרבן העדה"[17], מפרשים שהמילים "מחלוקת דרבי מאיר וחכמים" מוסבות על הסיפא "עמדה מלהכחיש זו בית הבעל". מכאן שרק בבית הבעל שהוא מקום שאין בו הפסד (עמדה מלהכחיש), חולקים חכמים על רבי מאיר ואוסרים להשקות כאשר אין הפסד ויש טירחה. לעומת זאת בבית השלחין, שמוגדר כמקום הפסד, חכמים יסכימו עם רבי מאיר שמותר להשקות אף אם הדבר כרוך בטרחה. מכאן שחידושה של המשנה הוא שלדעת הכל יהיה מותר להשקות במועד שדה בית השלחין ממעיין שיצא בתחילה כדי למנוע הפסד מבעל השדה. בפירוש זה לדברי הירושלמי מצדד גם ליברמן,[18] אך לדעתי ביאור זה הנו בעייתי כיון שהוא נוגד את דברי רבי יוסי שאמר "דברי הכל", כלומר שההסכמה של רבי מאיר וחכמים היא רק בדבר האבד שאין בו טרחה, והרי הברייתא המביאה את דין "מעיין שיצא כתחילה" הובאה

---

[13] וכך אכן פירש ליברמן בתוספתא כפשוטה, עמ' 1225, על פי פירוש בעל "פני משה":
וחכמים אומרין אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה, כלומר שנתמעט מעיינה ועכשיו נתברכו מימיו וכו'.

[14] על פי המובא פירוש ה"פני משה" לסוגייתנו:
נישמעיה מן הדא – **דתנינן בברייתא** כל שהיא פסידה והולכת...
משמע שפרשנות זו הינה ברייתא. אם אכן כך הם פני הדברים הרי שעל הברייתא המביאה את מחלוקת רבי מאיר וחכמים, הייתה ברייתא נוספת שביארה אותה.

[15] ראו: יהודה פליקס, *החקלאות בארץ ישראל*, עמ' 279. שם כותב פליקס שלפעמים היו משקים את שדה הבעל השקיית עזר אולם משך הזמן שעבר בין השקייה אחת לחברתה היה ארוך בניגוד לבית השלחין שהיו משקים אותו לעתים תכופות. בפרשנות שמציג הירושלמי מדובר:
שאם ימים אחדים לאחר ההשקאה נראה הגידול סובל מחמת צימאון, הרי דין השדה כבית השלחין שמותר להשקותו במועד.

[16] הציטוטים בעבודה זו מפירוש " פני משה" לרבי משה מרגלית מופיעים בתלמוד הירושלמי מהדורת דפוס וילנא.

[17] הציטוטים בעבודה זו מפירוש "קרבן עדה" לרבי דוד פרנקל מופיעים בתלמוד הירושלמי מהדורת דפוס וילנא.

[18] ראו: *תוספתא כפשוטה*, עמ' 1225:
והוכיחו מכאן שלא נחלקו רבי מאיר וחכמים אלא בבית הבעל גרידא, אבל בבית השלחין אין מחלוקת ביניהם ומשמע שאפילו לחכמים מותר להשקות ממעיין שיצא מתחילה ממש ואין חוששין לטריח.

לחזק את דבריו[19] ולהראות שרק אם היה מעיין אחד ונעשה שניים, או שהיו מימיו מועטין ונתברכו יהיה מותר להשקות אף לדעת חכמים, אך לא בכל מצב אחר.

ב. ר' דוד פרנקל בפירושו "קרבן עדה" מביא פירוש נוסף:

> ל"א מדקתני זו היא מחלוקת רבי מאיר וחכמים משמע **דבתרוויהו פליגי** בין בשדה בית השלחין בין בשדה בית הבעל ומינה שמעינן **דלרבנן אבד וטרח אסור**.

לפי פירוש זה המילים "מחלוקת רבי מאיר וחכמים" מוסבות גם על הרישא: "כל שהיא פסידה והולכת זו היא בית השלחין". מכאן שחכמים חולקים על רבי מאיר גם בבית השלחין שחרבה ויסברו שרק אם יתקיימו שני התנאים: א. דבר האבד ב. העדר טירחה, אז יהיה מותר להשקות את השדה ממעיין שיצא בתחילה. דבר זה אכן ייתכן במציאות שבה מעמיד רבי יוסי את המשנה, כגון "שהיה אחד ונעשה שנים או שהיו מימיו מועטין ונתברכו". על פי פירוש זה אכן יש סיוע לרבי יוסי מן הברייתא המביאה את הדין של "מעיין שיצא כתחילה" וניתן להעמיד את המשנה לדעת הכל.
מדברי רבי יוסי המדבר על "דברי הכל" ניתן להסיק שרבי יוסי הניח שקדמה למשנתנו מחלוקת בעניין ההשקיה במועד ממעיין שיצא כתחילה ובהתאם לכך נוסחה ההלכה שבמשנתנו כך שתתאים לדעותיהם של כל החולקים.

סוגיית הבבלי

על המשנה הראשונה של פרקנו גורס הבבלי[20]:

> א. מאן תנא דפסידא - אין, הרווחה - לא,
> ואפילו במקום פסידא מיטרח נמי לא טרחינן?
> *אמר רב הונא: רבי אליעזר בן יעקב היא.*
> דתנן:
> **רבי אליעזר בן יעקב אומר:**
> **מושכין את המים מאילן לאילן,**
> **ובלבד שלא ישקה את השדה כולה.**
> אימור דשמעת ליה לרבי אליעזר הרווחה דלא,
> טירחא במקום פסידא מי שמעת ליה?
>
> *אלא אמר רב פפא: הא מני - רבי יהודה היא.*
> דתניא:

[19] שהרי נכתב בתחילתה: "ותני כן".
[20] מועד קטן, ב ע"א.

מעיין היוצא בתחילה משקין ממנו אפילו שדה בית הבעל, דברי רבי מאיר.
רבי יהודה אומר: אין משקין אלא שדה בית השלחין שחרבה.
רבי אלעזר בן עזריה אומר: לא כך ולא כך.
יתר על כן אמר רבי יהודה: לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד.

מאי חרבה?
אילימא חרבה ממש - למה לי דמשקי לה?
אמר אביי: שחרבה ממעיין זה, ויצא לה מעיין אחר.

רבי אלעזר בן עזריה אומר לא כך ולא כך –
לא שנא חרב מעיינה ולא שנא לא חרב מעיינה,
מעיין שיצא בתחילה - לא.

ב. וממאי?
דלמא עד כאן לא קאמר רבי יהודה בית השלחין אין, בית הבעל לא - אלא מעיין שיצא בתחילה, דלמא אתי לאינפולי.
אבל מעיין שלא יצא בתחילה, דלא אתי לאינפולי - אפילו בית הבעל נמי?
אם כן מתניתין אמאן תרמייה?
אלא: לרבי יהודה לא שנא מעיין שיצא בתחילה ולא שנא מעיין שלא יצא בתחילה, בית השלחין - אין, בית הבעל - לא.
והאי דקתני מעיין שיצא בתחילה - להודיעך כחו דרבי מאיר, דאפילו מעיין היוצא בתחילה משקין ממנו אפילו שדה הבעל.

הסבר סוגית הבבלי
סוגיית הגמרא פותחת בהצגת שאלה סתמאית:

מאן תנא דפסידא - אין, הרווחה – לא,
ואפילו במקום פסידא מיטרח נמי לא טרחינן?

שאלה זו עולה בעקבות דברי המשנה המתירה להשקות במועד את שדה בית השלחין ממעיין שיצא כתחילה. מכך שהמשנה אינה עוסקת בהיתר ההשקיה בבית הבעל ניתן להסיק, שההיתר הוא רק במקום הפסד כמו בית השלחין שאם לא ישקוה תיבש. גם מכך שהיתר ההשקיה במשנה הוא רק ממקור מים נובע (מעיין) אך לא ממקור מים שאינו נובע, כגון: מי גשמים שנאספו או מי קילון, ניתן להסיק שהיתר ההשקיה נוהג רק אם אין טרחה בדבר.

מתוך דברי הסוגיה עולה כי בפני עורך הסוגיה היו שתי דעות מי הוא תנא דמתניתין. הדעה הראשונה היא של רב הונא, הסובר כי התנא הוא רבי אליעזר בן יעקב והוא מסתמך על המשנה **"מושכין את המים מאילן לאילן ובלבד שלא ישקה את השדה כולה"**. הדעה השנייה היא דעת רב פפא, הסובר כי התנא הוא רבי יהודה והוא מסתמך על הברייתא של "מעיין היוצא כתחילה", שם אומר רבי יהודה: "אין משקין (ממעיין היוצא כתחילה - י"ב) אלא שדה בית השלחין שחרבה". עורך הסוגיה דוחה את דעתו של רב הונא בנימוק שמדברי רבי אליעזר בן יעקב ניתן להסיק שאסור לעשות פעולות לרווחת השדה במועד, אך לעומת זאת אין התייחסות מפורשת למצב שבו יש טרחה במקום הפסד. גם בדברי רב פפא מתלבט עורך הסוגיה ואומר כי ניתן להסיק מן הברייתא שרבי יהודה אוסר להשקות שדה בית הבעל במעיין שיצא כתחילה מן הסיבה "דלמא אתי לאנפולי".[21] לעומת זאת במעיין שלא יצא כתחילה שחשש זה אינו קיים לכן אולי יתיר רבי יהודה להשקות במועד אפילו בבית הבעל ואפילו לשם הרווחה? ומכאן שרבי יהודה יאסור להשקות במועד רק במקום שיש טרחה, אבל אם אין טרחה יתיר להשקות. אולם ניתן גם להסביר את דברי רבי יהודה שהוא מתיר להשקות רק בשדה השלחין שחרבה מכל סוג של מעיין כדי שלא יהיה הפסד, אך יאסור את ההשקיה כליל במועד בשדה בית הבעל כיוון שהשקייה זו היא רק להרווחה ולא יהיה הפסד אם לא ישקה במועד. עורך הסוגיה בוחר כמובן באפשרות השנייה להבנת דברי רבי יהודה שבברייתא כיוון שבחירה זו עוזרת לו לזהות את התנא דמתניתין לפי ההנחה הראשונית בתחילת הסוגיה.

מכאן שעל פי הבבלי ישנה זיקה בין הברייתא לבין המשנה, והיא שהמשנה מתפרשת על ידי הברייתא וכך אנו מזהים את התנא דמתניתין. העולה מכאן הוא שלפי הבבלי ברייתא זו או הדומה לה היא שעמדה בבסיס המשנה שסתמה את ההלכה על פי רבי יהודה.

פרשנות אביי ל"חרבה"

את המינוח בדברי רבי יהודה "שדה בית השלחין שחרבה" מפרש אביי "שחרבה ממעיין זה ויצא לה מעיין אחר", וכך מפורשים דברי אביי בפירוש המיוחס לרש"י על פי הגירסה בדפוס וילנא:[22]

> שחרב מעיינה שרגילה לשתות ממנו, דכיון שרגילה לשתות, אי לא משקה לה עכשיו - אית ליה פסידא יתירא, אפילו הכי לא שרי ר' יהודה אלא ממעיין שיצא לה, דלאו טירחא הוא וכו'.

לפי פרוש זה, אביי הבין שההיתר של רבי יהודה להשקות "בית השלחין שחרבה" נובע מכך שיש הפסד בדבר. ההיתר הוא להשקות רק ממעיין שיצא כתחילה בתוך השדה עצמו או בקרבת מקום, כיוון שהמים זורמים כבר בתוך השדה או בסמוך לו ואין זו טרחה גדולה כל כך למשכם על פני כל השדה. גם מהמשך הברייתא בבבלי אנו רואים מדברי רבי יהודה: "לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו", שאם מקור המים הוא מחוץ לשדה וצריך לנתב אותו לתוך השדה, יאסור רבי יהודה את ההשקיה ואפילו בחורבה בנימוק של טירחה.

---

[21] כלומר שמא ייפלו דפנות תעלות ההשקיה ויהיה טורח לתקנן במועד.

[22] ראו: פרוש המיוחס לרש"י מועד קטן, ב ע"א, ד"ה "שחרבה ממעיין זה ויצא לה מעיין אחר". כאמור במבוא, פירוש רש"י לדף ב ע"א על פי מהדורת קופפר, אינו מופיע.

מחלוקת התנאים בתוספתא ובמקבילותיה שבתלמודים:

לאחר הצגת המקורות התנאיים הקשורים להלכה שבמשנה נדון תחילה בנוסחיה השונים של ההלכה "מעיין היוצא כתחילה" שבברייתות ולאחר מכן נדון ביחס המחלוקת שבברייתות להלכה שבמשנה.

כאשר משווים את ההלכה של :מעיין היוצא כתחילה" שבברייתות ניתן להבחין בשלושה הבדלים בולטים:

תוספתא	תלמוד ירושלמי	תלמוד בבלי
		דתניא:
מעין היוצא כתחלה משקין ממנו שדה בית הבעל	**מעיין שיצא כתחילה משקין ממנו <u>אפילו</u> שדה בית הבעל**	**מעיין היוצא בתחילה משקין ממנו <u>אפילו</u> שדה בית הבעל,**
דברי ר' מאיר	**דברי ר' מאיר.**	**דברי רבי מאיר.**
<u>וחכמים או':</u>	**<u>וחכמ' אומ':</u>**	**<u>רבי יהודה אומר:</u>**
אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה	**אין משקין ממנו אלא שדה בית השלחין שחרבה.**	**אין משקין אלא שדה בית השלחין שחרבה.**
ר' לעזר בן עזריה או' <u>אין משקין הימנו.</u>		**רבי אלעזר בן עזריה אומר: <u>לא כך ולא כך.</u>**
		יתר על כן
		אמר רבי יהודה:
		לא יפנה אדם אמת המים וישקה לגינתו ולחורבתו בחולו של מועד.

א. חכמים אומרים/רבי יהודה אומר

בתוספתא ובברייתא שבתלמוד הירושלמי מופיעה הדעה השנייה כדעתם של חכמים. לעומתם בברייתא שבתלמוד הבבלי דעת חכמים הנ"ל מופיעה כדעתו של רבי יהודה.

אך כבר עמד על סוג הבדל משמעותי זה ש"י פרידמן בספרו תוספתא עתיקתא למסכת פסחים:[23]

> אולם ראינו בהרבה מקומות שהלכות הבאות בתוספתא בסתם, מפורש עליהן שם אומרן בתלמודים, ובעיקר בבבלי, והדבר דומה לכלל טיפולם של התלמודים, ובעיקר הבבלי בברייתות של התוספתא, שחלים בהן פיתוח,

[23] ***תוספתא עתיקתא***, עמ' 382 – 383.

שינויי עריכה והוספות... **וקרוב לומר שתהליך זה חל גם בשמות התנאים.** מכאן סבירות לומר שעל פי כללים או שיטות שבידם **נטו שוני הברייתות שבתלמודים לזהות את שמות התנאים אשר דבריהם באים בהלכות הקדומות בסתם**.

לפי דברי פרידמן הייתה נטייה של שוני הברייתות בבבל לזהות את שמות החכמים המובאים בברייתות בסתם. דבר זה לדעת פרידמן הוא חלק מעריכה מאוחרת של הברייתות.

ב. דברי רבי יהודה בברייתא שבבבלי

הפיסקה:

יתר על כן אמר רבי יהודה:
לא יפנה אדם אמת המים
וישקה לגינתו ולחורבתו
בחולו של מועד.

מובאת רק בברייתא שבתלמוד הבבלי. תוספת זו אינה באה ברצף אחד עם דברי רבי יהודה הקודמים אלא מובאת בסוף המחלוקת לאחר דבריו של רבי אלעזר בן עזריה. לכן, ככל הנראה אין היא חלק מנוסח הברייתא המקורי. יתכן כי הלכה זו נאמרה על ידי רבי יהודה בהקשר אחר ודבריו נוספו לנוסח הברייתא בבבלי מאוחר יותר. פיסקה זו שבה עוסק רבי יהודה באמת המים נראית כהמשך טבעי וכהרחבה למשנה הבאה (משנה ב') המדברת על אמת המים: "אין עושין את האמה בתחילה במועד ובשביעית" וכו'. כתוספת להלכה זו בא רבי יהודה לומר, שלא רק שאין לחפור אמה חדשה אלא גם אסור להפנות אמה קיימת לתוך שדהו במועד. משמע שרבי יהודה אוסר את ההשקיה בבית השלחין שחרבה (חורבתו) אף על פי שהיא מקום הפסד, מפני הטרחה הכרוכה בהפניית האמה הרחוקה אל השדה. יתכן ובשל המכנה המשותף בין דברי רבי יהודה על אמת המים לבין דעת חכמים שבברייתא (שני המקורות מזכירים חורבה[24] או שדה שחרבה), מזהה אותו עורך הסוגיה כמי שההלכה במשנה מתאימה לשיטתו ("תנא דמתניתין"), אולם כאמור זו תוספת מאוחרת. אולי ניתן לראות בכך דוגמא לכללים ולשיטות של שוני הברייתות בבבל לזיהוי שמות החכמים המובאים בברייתות בסתם שכתב עליהם ש"י פרידמן לעיל.

ר' דוד פארדו בעל ה"חסדי דוד"[25] מתייחס אף הוא לשינוי רבי יהודה/חכמים שבברייתות השונות:

אבל מתני' ר' יהודה היא... וסברא זו שנאה כאן (בתוספתא-י"ב) בלשון חכמים לומר דמשום דרוב החכמים הסכימו לסברא זו הילכך סתם רבי הכי.

[24] המונח "חורבה" שבברייתא משמעותו שדה שחרבה.
[25] ר' דוד פארדו, *חסדי דוד השלם*, מסכת מועד קטן, ירושלים תשנ"ד, עמ' תקנ"ד.

מדבריו של בעל ״חסדי דוד״ ניתן להבין שהוא סבור שיתכן כי נוסח הברייתא המקורי היה ״רבי יהודה אומר״ ובתוספתא הוחלפו מילים אלו במילים ״וחכמים אומרים״ כיוון שרוב החכמים הסכימו לדעה זו. לפי דעה זו ככל הנראה זהו הנוסח שעמד בפני רבי ולכן הוא שנה במשנה את דעתו של רבי יהודה ב״סתם״ ומכאן ניתן להסיק שהברייתא היא זו שעמדה בבסיס המשנה.

לסיכום ניתן לומר, שנוסח הברייתא המקורי היה דומה לנוסח הברייתא במקורות הארצישראליים (התוספתא והירושלמי) שגרסו ״וחכמים אומרים״. עורכי הסוגיה בבבלי הסיקו שדברי חכמים אלו הם דברי רבי יהודה, ולכן ״תיקנו את הנוסח״ וגרסו ״רבי יהודה אומר״ כפי שיתכן מאד שהיה בנוסח המקורי והקדום של המחלוקת.

ג. דברי רבי אלעזר בן עזריה

דברי רבי אלעזר בן עזריה ״אין משקין הימנו״ אינם מופיעים כלל בנוסח ההלכה שבירושלמי והדברים קשים שבעתיים לאור דברי רבי יוסי בירושלמי: ״דברי הכל כשהיה אחד ונעשה שנים או שהיו מימיו מועטין ונתברכו״. ״דברי הכל״ אלו בוודאי אינם כוללים את דברי רבי אלעזר בן עזריה האוסר לכאורה להשקות לחלוטין ממעיין שיצא כתחילה. יתרה מכך גם הפרשנות שהובאה בתלמוד הירושלמי על מנת להגדיר את המושג ״שדה בית השלחין״ מתייחסת בדבריה רק למחלוקת רבי מאיר וחכמים ולא לדעת רבי אלעזר בן עזריה. בברייתא שבבבלי מופיעים דברי רבי אלעזר בן עזריה בשינוי נוסח: ״רבי אלעזר בן עזריה אומר לא כך ולא כך״, ונשאלת השאלה מדוע נוסח דבריו של רבי אלעזר בן עזריה בברייתא שבבבלי שונה מנוסח דבריו בתוספתא ״אין משקין הימנו״? אנסה לענות על שאלות אלו מתוך עיון בפירושי הראשונים השונים.

פירושי הראשונים בהבנת דברי רבי אלעזר בן עזריה

בראשונים מצינו שתי גישות בפירוש דברי רבי אלעזר בן עזריה על פי הברייתא המופיעה בבבלי:
א. תוספות ראי״ש:[26]

> ר׳ אלעזר בן עזריה אומר לא כך ולא כך לא שנא חרב מעיינה ולא שנא לא חרב מעיינה ממעין שיצא בתחלה לא - תמי׳ לי, כיון דר׳ אלעזר בן עזריה קתני בסיפא דמתני׳ אין עושין את האמה בתחלה במועד, מכלל דברישא מודה דקת׳ בין ממעין שיצא בתחלה, וצ״ל מה שחיסר במשנה פירש בברייתא והשמיענו דברישא נמי פליג.

כלומר: הואיל ובמשנה הבאה (משנה ב׳) שנינו שרבי אלעזר בן עזריה אסר לחפור אמה חדשה במועד, ניתן היה להסיק שלחפור אמה חדשה אסור, אך להשקות ממעיין שיצא כתחילה ולהשתמש באמה ישנה הדבר יהיה מותר. לכך באה הברייתא להשמיע לנו שרבי אלעזר בן עזריה חולק גם על המשנה הראשונה וסובר שאין להשקות כלל ממעיין שיצא כתחילה.

[26] ראו: ***תוספות ראש*** (למועד קטן), מהדורת רפאל הכהן קוק, כתבי מכון הארי פישעל, ירושלים תרצ"ז, עמ' ב.

ב. בעל ה"שיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפריש:[27]

> לא כך ולא כך – אחד בית הבעל ואחד בית השלחין אין משקין ממנו, ואע"פ שחרבה לפני המועד, לא ישקם ממעין חדש זה, דחיישינן דילמא פסקי מיא מיניה, ולא דמי להא דשרי ר' לעזר בן עזריא במתני' לתקן את המקולקלות במועד, דהתם היא אמה ישנה דלא פסקה.

על פי ליברמן[28] ניתן ללמוד מדברי ה"שיטה" שרבי אלעזר בן עזריה אינו אוסר להשקות את השדה באופן מוחלט ממעיין שיצא כתחילה אלא אוסר רק במעיין שחרב וחזר לנבוע מחדש במועד משום החשש שמא יחרב בשנית ויבוא לידי טירחה יתרה, אולם אם מדובר במעיין חדש לגמרי שמעולם לא חרב במקרה כזה יודה רבי אלעזר בן עזריה שמותר יהיה להשקות ממנו. ליברמן למד מדברים אלו שכפי הנראה בעל ה"שיטה" לא גרס בגמרא את המשפט "לא שנא חרב מעיינה ולא שנא לא חרב מעיינה, מעיין שיצא בתחילה לא".[29]

לדעתי, נראה שאפשר לפרש את דברי רבי אלעזר בן עזריה "אין משקין הימנו" בשני אופנים שונים:

ניתן לומר שהפועל היוצא מדברי רבי אלעזר בן עזריה במשנה ב' וחכמים שם המסכימים עם דבריו הוא, שאסור להשקות את השדה ממעיין חדש שנבע באופן פתאומי בשדה. הסיבה לכך היא, מכיוון שאין למעיין כל תשתית השקיה תהיה טירחה מרובה בהתקנת אמה חדשה. כמו כן קיים החשש באמה החדשה "דלמא אתי לאנפולי". אולם אם פירוש "מעיין שיצא כתחילה" הוא שנחלשה נביעתו של המעיין וחזרה ונתברכה,[30] לשיטת רבי אלעזר בן עזריה יהיה מותר להשקות ממעיין כזה כיון שאין צורך להקים מערכת השקיה חדשה.

לעומת זאת ניתן לפרש את דברי רבי אלעזר בן עזריה שבשום פנים ואופן לא ניתן להשקות ממעיין חדש שיצא כתחילה בשדה וכדברי התוס' רא"ש הנ"ל.

נראה שנוסח דברי רבי אלעזר בן עזריה בברייתא שבתוספתא "אין משקין הימנו" הוא המקורי יותר. בסוגיית הבבלי הובנו דברי רבי אלעזר בן עזריה כאפשרות השנייה שהצענו שיהיה אסור

---

[27] ראו: *שיטה לתלמיד רבנו יחיאל מפריש*, חלק ראשון, מהדורת אהרן יעקובוביץ ושמואל אליעזרי, כתבי מכון הארי פישעל, ירושלים תרצ"ז, [להלן: "שיטה"], עמ' ט'.

[28] ראה: תוספתא כפשוטה עמ' 1226.

[29] וכן ראו ב"שיטה" שם בהערת המהדיר (מס' 4) שכתב שאף אם נאמר שאכן גרס את המשפט הנ"ל בגמרא "נהיה מוכרחים לפרש לדידה לא שנא חרבה מעיינה קאי אבית השלחין, ול"ש לא חרב וכו' קאי אבית הבעל".

קשה מאד לקבל שהיתה בפני בעל ה"שיטה" גירסה שונה מכמה סיבות:

א. לא ברור אם אכן הייתה גרסה שונה לפני בעל ה"שיטה" כיוון שהוא עצמו אינו מציין דבר זה במפורש ואף כתבי היד שברשותינו אינם מציינים גירסה כזו.

ב. לא מובן מדוע במעיין שנבע באופן פתאומי יתיר רבי אלעזר בן עזריה להשקות ממנו ואינו חושש ל"שמא יחרב" רק משום שהוא חדש, אדרבה היא הנותנת: כשם שנבע באופן פתאומי ייתכן שתפסיק נביעתו גם כן באופן פתאומי ויש לחשוש ולהחמיר.

ג. לא מובן מהו החשש במעיין שחרב לפני המועד וחזרה נביעתו במועד. מחד גיסא, הרי מדובר בשדה ששתתה לפני המועד שאם לא נשקה אותה יהיה הפסד גדול. מאידך גיסא, כיוון שמדובר על מעיין שכבר זרם בשדה, ניתן להניח שמן הסתם קיימת כבר בשדה תשתית של תעלות השקיה ובמצב שהמעיין החל שוב לנבוע לא תהיה כל טירחה בהשקיה ממנו, ומה בכך אם הוא עלול להחרב בשנית.

[30] כשיטת ר' יוסי בסוגית הירושלמי: "שהיה אחד ונעשה שניים או שהיו מימיו מועטין ונתברכו".

להשקות באופן מוחלט ממעיין שיצא כתחילה, וכדי לשלול אפשרויות אחרות[31] נוסחו דבריו בצורה שתשלול כל אפשרות אחרת, "לא כך ולא כך". בהתאם לפרושו של אביי ביארו "לא שנא חרב מעיינה ולא שנא לא חרב מעיינה". כלומר: אם לא חרב המעיין שממנו רגילים להשקות את השדה אין כל הצדקה להשקות מן המעיין החדש ולהסתכן בחשש טירחה. ואם חרב מעין זה ויצא לה מעיין אחר, ברור שיהיה אסור להשקות מן המעיין החדש כיוון שאין לו עדיין אפיק זרימה קבוע וצריך לנתב אותו לתוך אמה חדשה המותאמת אליו.

השאלה שקשה להכריע בה נותרה בעינה: מדוע בדברי הברייתא שבירושלמי לא הובאו דברי רבי אלעזר בן עזריה, ואין על כך תשובה מוחלטת.[32]

---

[31] כדוגמת האפשרות הראשונה שרבי אלעזר בן עזריה יאסור רק במעיין חדש לגמרי אך יתיר במעיין אחד שנעשה שניים.

[32] ניתן לנסות ולהעלות כמה אפשרויות כדי לענות על השאלה זו:

א. הברייתא המקורית הכילה רק את מחלוקת רבי מאיר וחכמים והיא אכן זו שהיוותה את הבסיס למשנה. דברי רבי אלעזר בן עזריה לא הופיעו בברייתא המקורית ומשום כך התלמוד הירושלמי מתעלם מדעה זו. מדברי התוספות רא"ש שכתבו לגבי דברי רבי אלעזר בן עזריה במשנה ב': "מה שחיסר במשנה פירש בברייתא והשמיענו דברישא נמי פליג", אנו למדים שדעת רבי אלעזר בן עזריה היא בעצם השלמה ותוספת למשנה ב' וממנה אנו למדים שרבי אלעזר בן עזריה יאסור להשקות בכל מקרה ממעיין שיצא כתחילה. כיוון שדעת רבי אלעזר בן עזריה אכן קשורה לברייתא שבתוספתא נוספה דעתו לברייתא זו בסופה.

כאמור, על פי הסבר זה הברייתא שבירושלמי שאינה מכילה את דעת רבי אלעזר בן עזריה היא המקורית ואילו נוסח הברייתות שבתוספתא ובבבלי הוא מאוחר יותר והוסיף להלכה שבברייתא את דברי רבי אלעזר בן עזריה.

ב. אפשרות נוספת לענות על השאלה זו היא שרבי יוסי בירושלמי פירש את המושג "מעיין שיצא כתחילה", הן במשנה והן בברייתא, במצב שגם רבי אלעזר בן עזריה יוכל להסכים עמו ולהתיר את ההשקיה ממעיין שיצא כתחילה. כנראה זו הסיבה שבסוגיית הירושלמי לא שנו את דברי רבי אלעזר בן עזריה בנפרד, שהרי דבריו כלולים בתוך דברי חכמים המתירים להשקות ממעיין כזה, שהיה אחד ונעשה שניים או שהיו מימיו מועטין ונתברכו, רק בבית השלחין שיש בו הפסד. לעומת זאת רבי מאיר יתיר השקיה כזו גם בבית הבעל. הסבר זה מתאים לאפשרות הראשונה שהבאנו, שרבי אלעזר בן עזריה יתיר להשקות ממעיין אחד שנעשה שניים או שהיו מימיו מועטין ונתברכו. (הסתמכתי כאן על פירושו של ליברמן לירושלמי המופיע בתוספתא כפשוטה, עמ' 1225).

ג. ניתן להעלות אפשרות שלישית: היתה מחלוקת קדומה בין ת"ק ורבי אלעזר בן עזריה. במחלוקת זו ת"ק סבר שמותר להשקות ממעיין שיצא כתחילה ולעומתו סבר רבי אלעזר בן עזריה שאין להשקות כלל ממעיין כזה. בתקופה מאוחרת יותר חלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדברי ת"ק. רבי מאיר סבר שת"ק אכן התכוון בדבריו שמותר להשקות באופן גורף ממעיין שיצא כתחילה ואפילו בשדה בית הבעל. לעומת זאת סבר רבי יהודה שאין לפרש את דברי ת"ק באופן גורף אלא כוונתו היתה שמותר להשקות רק שדה בית השלחין שחרבה. העובדה שרבי מאיר ורבי יהודה חלקו רק בדברי תנא קמא ולא בדברי רבי אלעזר בן עזריה יכולה להעיד שדברי רבי אלעזר בן עזריה נדחו מן ההלכה כבר בתקופת רבי מאיר ורבי יהודה וכיוון שכך לא נשנו כלל בברייתא שבירושלמי המביאה את מחלוקתם.

אולם לדעתי אפשרות זו דחוקה במקצת שכן דברי רבי אלעזר בן עזריה נשנים הן בתוספתא והן בברייתא שבבבלי ומכאן שדבריו נשנו אף שאין הלכה כמותו.

התוספתא ויחסה למשנה:

עתה, לאחר הדיון בהלכה שבתוספתא ובמקבילותיה שבתלמודים ניתן להשוות בין המשנה לתוספתא:

משנה	תוספתא
משקין בית השלחים	**מעין היוצא**
במועד ובשביעית	**כתחלה משקין ממנו**
בין ממעיין שיצא כתחילה	**שדה בית הבעל**
ובין ממעיין שלא יצא	**דברי ר׳ מאיר**
כתחילה	**<u>וחכמים או׳</u>**
אבל אין משקין	**אין משקין ממנו**
לא ממי גשמים	**אלא שדה בית השלחין שחרבה**
ולא ממי הקילון	**ר׳ לעזר בן עזריה**
ואין עושין עוגיות לגפנים	**או׳**
	אין משקין הימנו.

מתוך השוואת תוכן ההלכה שבתוספתא למשנה אנו רואים בברור שאכן מדובר במקבילה ויש לשים לב לשתי נקודות חשובות בקשר שבין המקורות:

א. אין כל סימן בנוסח התוספתא העשוי לרמז לנו שתפקידה של התוספתא הוא להרחיב או לפרש ולבאר את המשנה.[33]

ב. מסוגיית הבבלי המנסה לדעת מיהו ״תנא דמתניתין״ ניתן לזהות כי ברייתא מעין זו המונחת לפנינו בתוספתא היא שעמדה בבסיס המשנה, שהרי לא יתכן שהמשנה תדבר על מעיין שיצא כתחילה ואחר כך בברייתא מאוחרת יותר יחלקו חכמים על דברי משנה זו ואחד מן החכמים במחלוקת יזוהה כ״תנא דמתניתין״ בכבודו ובעצמו. דבר זה עולה אף מדברי רב יוסי בסוגיית הירושלמי המסביר את משנתנו ״לדברי הכל״, כלומר לדברי כל החלוקים בהיתר ההשקיה במועד. לכן נראה יותר שהמקור לדברי המשנה היא מחלוקת מעין זו שבברייתא.

נראה שהמסקנה העולה מנקודות אלו היא, כדברי רבי דוד פארדו בעל ״חסדי דוד״ על התוספתא, שרבי סתם במשנה כדעת חכמים שבברייתא מכיוון ש״רוב החכמים הסכימו לסברה זו״ וזה היה הנוסח שעמד בפניו. מכאן שהברייתא היא היותר קדומה והיא העומדת בבסיס המשנה.

[33] לא מופיעות מילות קישור המעידות על הרחבת דין מן המשנה כגון: "במה דברים אמורים" או "אימתי" או "מלמד". כמו כן אין דיבור המתחיל או ציטוט זהה לניסוח המשנה שיעיד לנו על כוונת הברייתא להרחיב את דברי המשנה.

ברצוני לעמוד בחלק זה על כמה נקודות בולטות בדרך הצגת ההלכה במשנה:

א. מעיין שלא יצא כתחילה:

במשנה מוזכר פרט שלכאורה נראה מיותר, והוא ההיתר להשקות את שדה בית השלחין ממעיין ישן "שלא יצא כתחילה". והלוא הדברים קל וחומר: ומה אם במעיין שיצא כתחילה, שיש בו חשש טירחה, מותר להשקות במועד ובשביעית, אינו דין שיהא מותר להשקות ממעיין ישן ש"לא יצא כתחילה" ואין בו חשש טירחה?

לדעתי, נוסח המשנה בא לשלול דבר שצויין בסוגית הבבלי ע"י העורכים והוא: שאם היה נכתב רק ההיתר להשקות ממעיין שיצא כתחילה, היינו מבינים שוודאי יהא הדבר מותר במעיין שלא יצא כתחילה. אולם אז ניתן היה להמשיך ולומר שכיוון שבמעיין ישן כזה אין כלל חשש טירחה, שמא ואולי יהיה מותר להשקות ממנו גם במקום שאין הפסד כגון בית הבעל. כדי למנוע טעות כזו הודגש שדווקא בבית השלחין התירו להשקות משני סוגי המעיינות הנ"ל אך בכל מקרה אחר כגון בית הבעל יהיה אסור לחלוטין להשקות גם לא ממעיין ישן. דבר זה ברור אם נפרש את המשנה על פי סוגיית הבבלי שמשנתנו היא אליבא דרבי יהודה. אולם ניתן לפרש כך גם על פי סוגיית הירושלמי, כיוון שכאשר דנו בסוגיית הירושלמי הכרענו בהסבר הפרשנות למחלוקת רבי מאיר וחכמים:

> כל שהיא פסידה והולכת זו היא בית השלחין, עמדה מלהכחיש זו בית הבעל, מחלוקת דרבי מאיר וחכמים.

שרבי מאיר וחכמים חולקים הן בבית השלחין והן בבית הבעל. חכמים יתירו להשקות רק במצב של דבר האבד ללא טירחה ובוודאי יאסרו להשקות בבית הבעל גם במצב שאין בו טירחה, כגון מעין ישן, כיוון שאינו מוגדר דבר האבד. על פי ר' יוסי שמשנתנו היא לדברי הכל ראוי היה להדגיש כי בבית השלחין, שהיא דבר האבד, יתירו הכל להשקותו רק במצב שאין בו טירחה, ומכאן נשמע שבמקום שאין בו דבר האבד תתקיים המחלוקת אף במצב שאין בו טרחה.

ב. השמטת המילה "חרבה" במשנה

בעוד שדעת חכמים/רבי יהודה, מנוסחת בתוספתא: "אין משקין הימנו אלא בית השלחין שחרבה", במשנה המילה "חרבה" אינה מופיעה.

על פי הפירוש בירושלמי, המגדיר מהי שדה המותרת בהשקיה, ברור שאם נקראת השדה "בית שלחין" אות וסימן שהיא פסידה והולכת ומתאימה לה ההגדרה "חרבה". כיוון שדבר זה הוא פשוט ומובן, אין צורך לציין במשנה במפורש את המילה "חרבה" בצמידות למילים "בית השלחין", זה היינו הך.

אך בהתאם לפירושו של אביי בבבלי, שפירוש המילה "חרבה" בברייתא הוא: "שחרבה ממעיין זה ויצא לה מעיין אחר", משמע שרק במקרה שכבר השקו את השדה לפני המועד ועתה חרבה ממעיינה ויצא לה מעיין אחר,[34] יתירו חכמים (שכזכור זוהו ע"פ הברייתא שבבבלי כדברי רבי

[34] שאם לא נשקה ממנו יהיה הפסד גדול.

יהודה) את ההשקיה. אם כן נשאלת השאלה, כיצד יסביר אביי מדוע במשנה, שהיא אליבא דרבי יהודה, עיקר חסר מן הספר ולא נכתבה המילה חרבה?

ניתן לומר שעצם העובדה שהמשנה מדגישה את היתר ההשקיה בבית השלחין מכל מעיין, בין חדש ובין ישן, והיתר זה גובר על חשש הטירחה, אות וסימן הוא שמדובר על שדה שאם לא נשקה אותה היא תיפסד. לפי אביי מקרה זה ייתכן רק במצב שהשדה שתתה לפני המועד וחרב מעיינה במועד. במקרה זה, אם לא נשקה את השדה היא תיפסד ולכן מתירה המשנה להשקותה ממעיין אחר, אך לא מימי הקילון ולא ממי הגשמים.

כלומר, לפי דברי אביי, מצורת הצגת היתר ההשקיה בבית השלחין שבמשנה ניתן להבין כי מדובר רק על שדה שחרבה ולא על שדה שאינה זקוקה למים ולכן המילה "חרבה" מיותרת. [35]

ג. מועד ושביעית:

ההלכה שבתוספתא עוסקת בדיני השקיית השדות במועד. שלוש המשניות הראשונות הפותחות את המסכת עוסקות אף הן בדיני עבודת האדמה המותרת או האסורה במועד. אלא שעלינו לשים לב לכך שמשניות א, ב ו-ד עוסקות אף בהשוואה בין דיני המועד לדיני שביעית. [36] נראה כי משניות אלו התפתחו מקובץ קדום יותר[37] שעסק בהשוואה בין עבודות הקרקע המותרות או האסורות במועד למקבילותיהן בשביעית.

---

[35] ראוי לציין כי בסופו של דבר, דברי אביי אינם עולים עם הבנת פשוטה של הברייתא. יתכן שאביי השתמש בדבריו במילה "שחרבה" שבברייתא רק כדי להדגיש את הרעיון ההלכתי שבדבריו ובודאי שאין כל ודאות שפרשנות מעין זו של אביי אכן עמדה בפני רבי, שחי כמה דורות לפניו, ושאכן זו היתה הסיבה שנוסח המשנה לא כולל את המילה "שחרבה". כל האמור לעיל בהבנת דברי אביי הוא רק בגדר ניסיון להבין על פי הבבלי את נוסח המשנה לאור דברי הברייתא.

[36] המשניות על פי כתב יד קאופמן הן:

משנה א

משקים בית השלחים במועד ובשביעית בין ממעין שיצא כתחלה בין ממעין שלא
יצא כתחלה
אבל אין משקין לא מימי הגשמים ולא ממי הקילון
ואין עושין עוגיות לגפנים:

משנה ב

ר' לעזר בן עזריה אומר אין עושים את האמה כתחלה במועד ובשביעית.
וחכמ' אומ' עושים את האמה כתחלה בשביעית.
ומתקנין את כל כלי המים שברשות הרבים.
וחוטטין אותם.
ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקות המים.
ועושין כל צורכי הרבים.
ומציינים על הקברות ויוצאין אף על הכילאים:

משנה ג

רבי אליעזר בן יעקב או' מושכים את המים מאילן לאילן ובלבד שלא ישקו את כל
השדה
זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקום במועד
וחכמ' מתירין בזה ובזה:

משנה ד

צדין את האישות ואת העכברים משדה האילן ומשדה הלבן כדרכו במועד ובשביעית
וחכמ' או' משדה האילן כדרכו ומשדה הלבן שלא כדרכו
ומקרים את הפירצה במועד
ובשביעית בונה כדרכו:

[37] ראה: י"נ אפשטיין, ***מבואות לספרות התנאים*** עמ' 13:

כי משנתנו, משנת רבי, אינה הראשונה מקובצי ה"משניות". קדמו לה כמה וכמה קובצי משניות, שאף על פי שהיו דומים בכמה עיקרי הלכות – שונים היו בתולדות ובפרטים, פירושים והגבלות (והם הם עיקרי המחלוקות). שונים היו גם בסידורם וסדרם.

נסיון שיחזר של קובץ קדום זה יעלה את ההלכות הבאות:

א. משקין בית השלחין במועד ובשביעית בין ממעיין שיצא בתחלה בין ממעיין שלא יצא בתחלה.

ב. רבי אלעזר בן עזריה אומר אין עושין את האמה בתחלה במועד ובשביעית.
וחכמים אומרים עושין את האמה בתחלה בשביעית.
ומתקנין את המקולקלות במועד.

ג. צדין את האישות ואת העכברים משדה האילן ומשדה הלבן שלא כדרכו במועד ובשביעית.
וחכמים אומרים משדה האילן כדרכו ומשדה הלבן שלא כדרכו.

ד. ומקרין את הפירצה במועד
ובשביעית בונה כדרכו:

נראה כי עורך המשנה השתמש בקובץ שהיה קיים לפניו והוסיף עליו הלכות שונות הקשורות לעבודת האדמה במועד.[38] וכבר עמדנו על כך שעל פי ניתוח הסוגיות בשני התלמודים ניתן להסיק כי הלכות מעין אלו שבברייתא הן שהיוו את הבסיס לרישא של המשנה.

תנא אחד צירף דברים שונים ורחוקים זה מזה על ידי סימן חיצוני... והשני שנה קובץ של הלכות השייכות זו לזו... ושונים היו קבצים אלה כמובן אף בלשונם וסגנונם לפי זמנם ומקומם... שרידים של אותם הקבצים הקדומים והראשונים נשרדו במשנתנו, בין קבצים שלמים ובין חלקים וקטעים של אותם הקבצים...

לדעתי, המשניות בפרק א' שבמסכת מועד קטן העוסקות בדיני מועד ושביעית הם חלק מקובץ קדום יותר.

ראוי לציין כי ישנם עוד מספר מקומות בודדים בתורת התנאים העוסקים בהשוואה בין שביעית למועד:

תוספתא מסכת שביעית (ליברמן) פרק א הלכה ט:

תאינה שנתקלפה אין טחין אותה בטיט מפני שהיא מלאכתה אין תולין תחובין בתאנה ואין מרכיבין בתאנה מפני שהיא עבדה ר' שמעון בן לעזר או' **במועד** צורר **ובשביעית** חותך.

תוספתא מסכת מועד קטן (ליברמן) א:ג:

אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד אבל מחנכין ומתקנין אותן אמ' ר' נראין דברי ר' יהודה **במועד** ודברי חכמים **בשביעית**.

בבלי מועד קטן ו, ע"ב:

תנו רבנן: מרביצין שדה לבן **בשביעית**, אבל לא **במועד**. והא תניא: מרביצין בין **במועד** בין **בשביעית**...

בבלי עבודה זרה נ, ע"ב:

אמר רב יוסף בר אבא: איקלע רבה בר ירמיה לאתרין, ואתא ואייתי מתניתא בידיה: מתליעין ומזהמין **בשביעית** ואין מתליעין ומזהמין **במועד**, כאן וכאן אין מגזמין, וסכין שמן לגזום בין **במועד** בין **בשביעית**...

המעניין הוא כי במשנתנו רק במסכת מועד קטן מופיעות שלוש משניות העוסקות בהשוואה בין מועד לשביעית ותו לא (ואפילו לא במסכת שביעית) דבר האומר דרשני, אך אין זה מעניין עבודתנו.

[38] הקשר בין ההלכות הוא על בסיס ענייני או אסוציאטיבי וכך הלכות השקיה נוספות הובאו במשנה א' העוסקת בדיני השקיה במועד ובשביעית .

תיקון רשות הרבים וצרכי הרבים נוספו בצורה אסוציאטיבית דוקא במשנה ב' לאחר המשפט "ומתקנין את המקולקלות במועד".

משנה ג' ממשיכה לעסוק בהלכות ההשקיה שהופסקו עקב צירופם האסוציאטיבי של תיקוני רשות הרבים במשנה ב'.

סיכום יחסי המקורות התנאיים שהוצגו בפרק זה:

ניתן להניח כי התפתחות ההלכה של היתר ההשקיה במועד ממעיין שיצא כתחילה היא כדלהלן:
המחלוקת שבברייתא "מעיין שיצא כתחילה" משקפת הלכה קדומה בהיתר ההשקיה במועד ממעיין שיצא כתחילה. מאוחר יותר נוצר קובץ העוסק בשווה ובשונה בין עבודת האדמה במועד לבין זו שבשביעית. מתוך הברייתא "מעיין שיצא כתחילה" נוסח עיקרון שניתן היה להקביל אותו לדיני שביעית וכך נוסחו מחדש דברי חכמים שבברייתא ונוצרה הרישא של משנתנו: "משקים בית השלחין במועד ובשביעית".[39] מאוחר יותר עורך המשנה השתמש בכל הקובץ הנ"ל[40] כבסיס והוסיף עליו הלכות שונות הקשורות לעבודת האדמה במועד וכך נוצר קובץ המשניות המעודכן במשנתנו. להלן אציג בצורה סכמטית את התפתחות ההלכה:

שלב א

ההלכה הקדומה-ברייתא בבבלי[41]

מעיין היוצא בתחילה
משקין ממנו אפילו
שדה בית הבעל,
דברי רבי מאיר.
רבי יהודה אומר:
אין משקין
אלא שדה בית השלחין שחרבה.
רבי אלעזר בן עזריה אומר:
לא כך ולא כך.

שלב ב

ההלכה שבתוספתא

סתימת דברי רבי יהודה כדעת חכמים:

מעיין שיצא כתחילה
משקין ממנו (אפילו)[42]
שדה בית הבעל
דברי ר' מאיר.
וחכמ' אומ':
אין משקין ממנו
אלא שדה בית השלחין שחרבה.

[39] על פי דברי רבי יוסי בירושלמי המשנה מסתדרת לפי כל החולקים בברייתא ואילו לפי רב פפא בבבלי נוסח המשנה הוא לפי רבי יהודה. הצד השווה בין סוגיות התלמודים הוא, ההבנה שדין מעין שיצא כתחילה נוהג רק במצב שאין בו טירחה יתירה.

[40] שעניינו כאמור השוואה בין הלכות עבודת האדמה במועד ובשביעית.

[41] כאמור יתכן כי נוסח זה של הברייתא עבר עריכה מאוחרת וכך זוהתה דעת חכמים שלהלן כדעת רבי יהודה אולם אין הדבר מוכרח והסתמכנו כאן על דעתו של רבי דוד פארדו שהובאה לעיל ולדעתו נוסח זה של הברייתא קדם לנוסח התוספתא.

[42] המילה "אפילו" נוספה בגירסת הירושלמי לברייתא.

ר' לעזר בן עזריה או' אין משקין הימנו

שלב ג

ברייתא מבארת[43]

כל שהיא פסידה והולכת,
זו היא בית השלחין.
עמדה מלהכחיש,
זו בית הבעל-
מחלוקת דרבי מאיר וחכמים[44]

שלב ד

ניסוח המשנה

הבאת דברי חכמים כ"סתם משנה" כפי שעלה מברייתות ב-ג וכן ההשוואה בין מועד לשביעית:

משקין בית השלחים
במועד ובשביעית
בין ממעיין שיצא כתחילה
ובין ממעיין שלא יצא כתחילה

[43] מקור זה מזוהה כברייתא על פי פירוש ה"פני משה" על סוגיית הירושלמי.

[44] ראוי להדגיש שמכך שהברייתא עוסקת בהבנת מחלוקת רבי מאיר וחכמים וכן משתמשת בהגדרת הדעה החולקת על רבי מאיר כדעת חכמים נראה שהיא מוסבת על הברייתא המוצגת בשלב ב ולא על המשנה המוצגת בשלב ד שאינה מציגה בפנינו כלל את במחלוקת רבי מאיר וחכמים.

פרק ב - השקיה בקילון ומבריכה שניטפה במועד

(המשך פרק א משנה א)

מבוא:

בפרק זה תידון הלכה נוספת ממשנה א'. הלכה זו אוסרת להשקות בקילון במועד וכדי להבינה נסביר את טכניקת ההשקיה בקילון.

כמה מפרשים עסקו במשמעות הקילון:

רבנו חננאל פירש[1] - מי קילון "שהן כמו ביב מושך מים וצריך להדלות ולהשקות", וכן פירש הריטב"א שכתב:[2]

> אבל לא ממי הקילון - פירש רש"י ז"ל (הכוונה לפירוש המיוחס לרש"י על הרי"ף – י"ב) חריץ עמוק ובו מים מכונסים ואיכא טירחא למלאת.
> פירוש לפרושו: דקילון הן מים הנשאבים בדלי על שם "ותער כדה אל השוקת" ומתרגמים "ונפצת קולתא" והוא טורח גדול.

ומדבריו מובן שמדובר בשיטה של העלאת מים מבור על ידי דלי או כד והדבר אסור משום המאמץ והטורח הגדול הכרוך בכך. המילה קילון באה מתרגום המילה כד (במשמעות של כלי קיבול גדול) שבו שאבו את המים.

רבנו נתן בר יחיאל מרומי בעל הערוך פירש:[3]

> כשהמים מקובצים במקום אחד ומבקשים להביא אותם אל שדה אחר עושים לו דרך שיבואו בו המים ואותו הדרך שנמשכים בו המים נקרא קילון.

כלומר, הקילון הוא מעין תעלה המזרימה את המים לשטח הרצוי.

ר' בנימין מוספיא בחיבורו "מוסף הערוך"[4] מפרש: "בלשון יון עץ ארוך שואבים בו מים מן בורות עמוקים".

ליברמן בחיבורו "תוספתא כפשוטה"[5] מסביר שהקילון הוא האנטליא במקורותינו שהיה מכשיר לדליית מים ולהשקיה.

שפרבר[6] מסביר שהקילון היה מכשיר שאיבה בעל מוט ארוך שבקצהו האחד שק או דלי ובקצהו השני מעין משקולת, השואב היה תופס את המוט ומוריד את הדלי שבקצהו למים. לאחר שהתמלא הכלי השואב הרימו לגובה בעזרת המשקולת שבצדו השני וכך העביר את המים מתוך הבור או הבריכה למקום גבוה יותר ושפך את המים ככל הנראה לתוך ביבים ותעלות השקיה.

---

[1] .פירושי רבינו חננאל למסכת מועד קטן, מהדורת אליהו סולובייצ'יק ודוד מצגר, הוצאת מכון לב שמח, ירושלים תשנ"ג, עמ' ח.

[2] חידושי הריטב"א (למועד קטן), מהדורת צבי הירשמן, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, [להלן: ריטב"א], עמ' י' וכן ראה שם הערה 73.

[3] ספר הערוך השלם לרבנו נתן בר יחיאל מרומי, מהדורת קאהוט, וינה תרפ"ו, [להלן: הערוך], חלק שביעי עמ' 103 בערך "קלון".

[4] דבריו של קוהוט מופיעים ב"ערוך" שם (עיין בהערה הקודמת), כתוספות וכהגהות על דברי רבנו נתן בר יחיאל מרומי.

[5] תוספתא כפשוטה עמ' 1226.

[6] דניאל שפרבר, תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד, הוצאת יד יצחק בן צבי - בר אילן, ירושלים תשנ"ד, עמ' 43.

על פי פליקס[7] שיטת הדלייה בדלי יעילה רק במקומות שמקור המים רדוד למדי כגון תעלה או נהר שאינם עמוקים (שיטה זו הייתה נפוצה בבבל שהיא ארץ מישורית בעיקרה). קשה לדלות מים בדלי בכמויות גדולות ממקורות המים עמוקים, כגון בור או באר. לכן, במקרים אלו השתמשו מתקנים המבוססים על עיקרון המנוף או הגלגל שהקילון היה אחד מהם. דרך שאיבה זו היתה מייגעת ביותר אך יעילה למדי, וניתן לשאוב בה כמויות מים ניכרות.
הצד השווה בין המפרשים הוא, שההשקיה בקילון קשורה בשאיבת מים על ידי דלי או מתקן מיוחד לשם השקיית השדה. שיטה זו כרוכה במאמץ רב ולכן נאסרה לשימוש במועד.
בניגוד להלכה הקודמת שדנה בהשקיית השדה על ידי מקור מים הנובע מעצמו, ההלכה שלפנינו מתייחסת להשקיית השדה בקילון האסורה משום הטירחה הרבה הכרוכה בשאיבת המים.

המשנה:
בפרק הקודם עסקנו ברישא של המשנה הראשונה הפותחת את מסכת מועד קטן:

משקין בית השלחים
במועד ובשביעית
בין ממעיין שיצא כתחילה
ובין ממעיין שלא יצא כתחילה

בפרק זה נעסוק בהמשכה של משנה זו:

אבל אין משקין
לא מימי גשמים
ולא מימי הקילון

באופן כללי ניתן לומר כי משנה זו העוסקת בהלכות השקיה במועד דנה בשלושה מקורות מים שונים:
א. מעין הנובע מעצמו.
ב. מי גשמים.
ג. מים שהובאו לשדה על ידי אמצעי - קילון.
שני הראשונים הם מקורות מים הנקווים באופן עצמאי ללא מעשה ידי אדם. מקור המים השלישי נקווה באופן מלאכותי. האדם הביא בעצמו את המים למקום מסוים (בריכה וכדומה) וריכזם שם על מנת שיוכל בזמן המתאים להשתמש בהם כדי להשקות את שדהו. ניתן לומר שיש מכנה משותף בין מי גשמים למי קילון, והוא העובדה שכמות המים שלהם מוגבלת לעומת מעיין הנובע. בשניהם קיים החשש שמא לא יספיקו המים שבמאגר ויצטרכו לשאוב מים ולהביאם מחדש לשדה בצורה מלאכותית. דבר זה כרוך בטורח רב, ונראה שזו הסיבה שהמשנה אסרה להשקות מהם במועד.

[7] החקלאות בארץ ישראל, עמ' 306-298.

התוספתא:

בתוספתא (פרק א הלכה א) מופיעה התיחסות להשקייה בקילון במועד בהלכה הבאה:

ואין ממלין

<u>ומשקין</u> בקילון

ואפי' מן הבריכה שנתמלאה בקילון

אבל בריכה שניטיפה

<u>לשדה</u> בית השלחין

משקין הימנה

מהלכה זו שבתוספתא, האוסרת להשקות את השדה במועד אפילו מן הבריכה שהתמלאה בקילון מערב המועד, אנו למדים שגם ממקווה מים שאינו נובע אסור באופן מוחלט להשקות את השדה במועד אף על פי שאין טירחה בהשקיה זו (שהרי כל שנותר לעשות לאחר שהתמלאה הבריכה הוא רק לתת למים לזרום לשדה).[8]

ראוי לציין כי ההשוואה בין המשנה ובין התוספתא מעלה שבתוספתא קיימת התייחסות למים שנשאבו על ידי קילון ולהלכות הנובעות מהם ולא לאיסור ההשקיה במי גשמים. לעומת זאת במשנה מצויה התייחסות לאיסור ההשקיה במי גשמים המתפרשת, בסוגיית הבבלי שתובא להלן, כהרחבת איסור ההשקיה בקילון.[9] לא מצינו במשנה את הרחבת האיסור המופיעה בתוספתא ל"בריכה שנתמלאה בקילון".

ליברמן[10] טוען כי ההלכה שבתוספתא היא בעצם הרחבה לדין המשנה המדברת רק על קילון. הברייתא משלימה את משנתנו ומחדשת שאין משקין בקילון אפילו מן המעיין עצמו, ולא רק

---

[8] הרמב"ם [זמנים, הלכות יום טוב, פרק ז הלכה ב (על פי מהדורת שבתי פרנקל)] פוסק:

כיצד משקין בית השלהין... וכשהוא משקה אותה לא ידלה וישקה מן הבריכה או ממי הגשמים מפני שהוא טורח גדול, אבל משקה הוא מן המעיין בין שהיה, בין שיצא כתחילה, ממשיכו ומשקה בו וכן כל כיוצא בזה.

מדברי הרמב"ם משמע שבכל מקום שצריך להדלות ולהשקות הדבר יהיה אסור משום טירחה, אך אם יכול להמשיך את המים ולהזרימם בצורה חופשית שאין בה טירחה לכאורה הדבר יהיה מותר. על כך מקשה בעל ה"כסף משנה": שהרי למדנו במשנה שאין משקין ממי הגשמים שפסקו ואף אם אין טירחה בדבר משום קילון? ומתרץ, שכוונת הרמב"ם במילים "שלא ידלה וישקה מן הבריכה או ממי הגשמים" זהו איסור מוחלט ואף אם מדובר בהמשכה בלבד. והמילים "מפני שהוא טורח גדול" כוונתן לומר מפני שעלול להגיע לידי טורח גדול אם יחסרו המים ויאלץ להביא מים ממקום אחר או לשאוב מן הבריכה הרדודה.

וכן כתוב בחידושי בית הבחירה למאירי (מועד קטן), מהדורת בנימין צבי יהודה רבינוביץ תאומים ושמעון סטרליץ, כתבי מכון הערי פישעל, ירושלים תרצ"ז, [להלן: המאירי], עמ' כא, ד"ה "הפסיקות" שבריכות ופסיקות (עיין להלן: הסברו) שנתמלאו מים ביום טוב על ידי הגשמים אסור להשקות מהן בחולו של מועד "אע"פ שהמים רבים הם ואפשר להשקות בהמשכה... מפני שסופן להתחסר ויבוא לידי דלייה".

[9] מועד קטן דף ד ע"א: "אמר רבי אילעא אמר רבי יוחנן: גזירה מי גשמים אטו מי קילון. רב אשי אמר: מי גשמים גופייהו לידי מי קילון אתו".

[10] ראו: תוספתא כפשוטה, עמ' 1227-1226: "והברייתא משלימה את משנתנו הנ"ל, ושונה שאין משקין בקילון עצמו אפילו מן המעיין, ולא ממי קילון אפילו ע"י המשכה".

ממים שנשאבו כבר על ידי קילון. על טענה זו של ליברמן ניתן להעיר, שלא מצינו כל רמז לכך שהלכה זו באה להרחיב את הדין במשנה. לא מופיעות מילות הקישור המעידות על הרחבת הדין מהמשנה, כגון: "במה דברים אמורים" או "אימתי" או "מלמד", וכן אין שום דיבור המתחיל או ציטוט זהה לניסוח המשנה שיעידו לנו על כוונת התוספתא להרחיב את דברי המשנה.

ניתן לשים לב כי הלכה זו שבתוספתא בנויה משני חלקים:

א. ואין ממלין ומשקין בקילון ואפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון.

ב. בריכה שניטיפה לשדה בית השלחין משקין הימנה.

שני החלקים קשורים סגנונית זה לזה על ידי מילת החיבור "אבל". בהמשך פרק זה אדון בשני חלקים אלו, כל אחד לגופו, כדי למצוא את נקודת החיבור העניינית ביניהם. כמו כן אעמוד על היחס שבין ההלכות המופיעות בתוספתא ובמקבילותיה שבתלמודים לבין איסור ההשקייה במי גשמים ובקילון שבמשנה.

חלק א': השקיה בקילון

השוואת נוסחיה השונים של ההלכה שבתוספתא בכתבי היד השונים מעלה הבדל בולט:

כי"ו	כי"ל	כי"ע
ואין ממלין	**ואין ממלין [ממנו]**	**ואין ממלין הימנו**
ומשקין בקילון	**בקילון**	**בקילון**
ואפי' מן הבריכה שנתמלאה	**אפי' מן הבריכה שנתמלאת**	**אפילו מן הבריכה שנתמלאת**
בקילון	**בקילון**	**בקילון**
אבל בריכה שניטיפה	**אבל בריכה שניטופה**	**אבל בריכה שניטופה**
לשדה בית השלחין	**לשדה בית השלחין**	**משדה בית השלחין**
משקין הימנה	**משקין ממנו**	**משקין הימנו**

על פי כי"ו ההלכה מתחילה במילים: "ואין ממלין ומשקין בקילון". לעומת זאת בכי"ע ובכי"ל הנוסח הוא: "ואין ממלין **הימנו/ממנו** בקילון". על פי כי"ו משמע שמדובר על הלכה חדשה המדברת על איסור ההשקיה בקילון. כלומר, הלכה זו אינה קשורה באופן ישיר להלכה הקודמת המדברת על מעיין שיצא כתחילה. לעומת זאת על פי כי"ע וכי"ל מדובר בהלכה שהיא המשך ישיר

להלכה הקודמת. ההלכה שלפנינו מוסיפה שאסור להשקות את השדה ממעיין שיצא כתחילה[11] על ידי שאיבת המים מן המעיין בקילון. כלומר, כל ההיתר להשקות ממעיין שיצא כתחילה הוא רק בהזרמת המים באופן חופשי לשדה ולא על ידי שאיבתם.

הברייתות בתלמודים:

בתלמודים מופיעה ברייתא שמבחינה ענייינית (ולא סיגנונית) היא מקבילה להלכה בתוספתא האוסרת להשקות במועד אפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון.

תוספתא (ע"פ כי"ו)[12]	ירושלמי[13]	בבלי[14]
	ותני שמואל:	תנו רבנן:
ואין ממלין ומשקין בקילון אפילו מן הבריכה שנתמלאת בקילון	**הפוסקין והבריכה שמילאן קודם לרגל לא ישקה מהן ברגל אם היתה אמת המים עוברת ביניהן משקה מהן ואינו נמנע.**	**הפסיקות[15] והבריכות שנתמלאו מים מעיו"ט אסור להשקות מהן בחולו של מועד ואם היתה אמת המים עוברת ביניהן מותר.**

[11] שהרי כתוב אין משקין הימנו, כלומר מן המעיין.

[12] לצורך ההשוואה השתמשתי כאן בנוסח כי"ו שאינו גורס את המילה "הימנו/ממנו ובכך מפריד בין הלכות השקייה ממעיין שיצא כתחילה ובין הלכות ההשקייה בקילון וארחיב על כך בהמשך.

[13] מועד קטן א:א (פ ע"ב).

[14] דף ד ע"א.

[15] בפירוש המיוחס לרש"י על פי הנוסח בדפוס וילנא (ד ע"א) מפרש "פסיקות ובריכות - חדא מילתא היא". נראה שאין כוונתו לומר שאלו הן מילים נרדפות אלא שהן משמשות לאותו התפקיד. ברש"י מהדורת קופפר (עמ' 6) מפורש:

פסיקות – חריצין שאינן מתוקנין.
בריכות –גומות מתוקנין יפה.

כך גם מצינו בראשונים, כגון:

הר"ן למועד קטן בדף א ע"ב בדפי הרי"ף (ע"פ דפוס וילנא):

פסיקות - חריצין שאינן מתוקנין.
בריכות - מתוקנות יפה.

וכן פירש המאירי עמ' כא:

פסיקות - חריצין שאין מתוקנין בבניין.
והבריכות הם החריצין המתוקנין בבניין.

וכן מצינו לבעל ה"שיטה" עמ' כו:

פסיקות - הם בורות מרובעים שאינם עמוקים.
והבריכות גם הם דומים לפסיקות אלא שהן מתוקנות בבניין יפה.

כיצד התמלאו מאגרים אלו?

המאירי פירש "שמלאום מים מערב יום טוב או שנתמלאו מאליהן ביום טוב על ידי גשמים". בעל ה"שיטה" כתב: "דרכן של פסיקות ובריכות למלותן ממים שאובין ומביאין בכתף או בנשיאה של בהמה". טעם האיסור הוא על פי מה שהובא ברש"י (מהדורת קופפר עמ' 6):

ואע"פ שנתמלאו מערב יום טוב אסור להשקות מהן במועד משום דפסקי ואתי לאתויי מנהרות רחוקים.

וכן כתב הר"ן הנ"ל: "דפסקי ואתי לאתויי מנהרות רחוקות". וכן הסביר בעל ה"שיטה" הנ"ל: "חיישי' דילמא פסקי ואתי לאתויי ממקום רחוק".

הן בתוספתא והן בברייתות שבתלמודים מדובר על איסור השקיה ממקווה מים מכונסים שאינם נובעים ואפילו אם הדבר אינו כרוך במאמץ, שהרי הבריכות התמלאו כבר מלפני המועד וכל שנותר הוא רק להזרים את המים בשדה. דבר זה נקרא בברייתא "השקיה" שפירושה המשכת המים בלבד.[16] בנוסח המקבילות שבתלמודים ישנה תוספת, שאם אמת המים עוברת בסמוך למקווה המים או בתוכו, הרי שאין חשש שאיבה והבאת מים ממקומות רחוקים והדבר יהיה מותר. ראוי לציין כי מנוסח הברייתא בתלמוד הירושלמי הפותחת במילים: "ותני שמואל", משמע שברייתא זו נשנתה בבית מדרשו של שמואל.

כאמור על פי נוסח המשתקף בכי"ו הובן איסור ההשקיה בקילון ללא קשר להלכה הקודמת העוסקת בהשקיה ממעיין נובע. מן המילה "ממלין" ניתן להסיק שההלכה שבתוספתא אינה עוסקת בהשקייה ישירה במועד על ידי קילון[17] אלא בהשקית השדה בקילון בצורה עקיפה כלומר מילוי מים במאגר או בריכה בקילון ולאחר מכן הזרמה של המים לתעלות ההשקייה שבשדה. מן המילה "ואפילו" ניתן לומר שההלכה השניה בתוספתא באה להחמיר ולהוסיף על ההלכה הקודמת ולומר שלא רק שישנו איסור שימוש בקילון בצורה ישירה או עקיפה בחול המועד אלא אפילו אם בריכת ההשקייה התמלאה כבר לפני המועד על ידי שימוש בקילון, תהיה אסורה ההשקייה ממנה במועד אף על פי שאין בדבר טירחה. נראה שהלכה זו הורחבה בברייתות שבתלמודים לכל בריכה שהתמלאה בידי אדם קודם לרגל ולאו דווקא על ידי קילון. הסיבה להחמרה זו הינה ככל הנראה החשש שמא לא יספיקו לכל השדה המים שבבריכה ואז יבואו להביא מים מרחוק בכלי או בקילון דבר הכרוך בטירחה מרובה האסורה במועד, בנוסח הברייתות שבתלמודים ישנה הרחבה נוספת המלמדת שאם ישנה אמת מים העוברת בסמוך לבריכה או בתוכה, הרי שאין חשש שאיבה והבאת מים ממקומות רחוקים ולכן יהיה מותר להשקות מבריכה כזו במועד.

כמו כן ניתן לראות בבירור כי נוסח הברייתא שבבבלי מאוחר יותר מזה שבירושלמי כיוון שנוסח זה ניכר בסיגנון מבאר (פישוט סגנוני) של הברייתא שבירושלמי. המילה "מועד" החוזרת פעמיים בברייתא שבירושלמי הוחלפה בבבלי בביטויים מדויקים יותר כמו "ערב יו"ט" או "חולו של מועד", ובמקום המילים הארוכות "משקה מהן ואינו נמנע" שבסוף הברייתא שבירושלמי, נכתב בברייתא שבבבלי בפשטות "מותר".

[16] בניגוד לשאיבה או דלייה שהן פעולות הדורשות מאמץ פיזי רב.
[17] שאם אכן זו היתה הכוונה, ניתן היה לנסח את ההלכה באופן פשוט: "ואין משקין בקילון" ללא המילה "ממלין".

נראה שאיסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה לפני הרגל היה ידוע גם בבבל וייתכן שהייתה ברייתא בבלית מקבילה להלכה שבתוספתא הארצישראלית. אולם בהחלט ייתכן כי בבית מדרשו של שמואל בבבל זכתה ההלכה שאין להשקות מבריכה שנתמלאה בקילון לפרשנות ועריכה מחודשת, וכך נוסחה הלכה זו מחדש.

מניסוח הברייתא שבתלמודים ניתן ללמוד שאיסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה בקילון עומד לעצמו ללא קשר ישיר דווקא לדיני מעיין שיצא כתחילה. לכן ניתן לנסות ולקבוע כי נוסח ההלכה בברייתא שבתלמודים התפתח מנוסח דומה של הלכה שבתוספתא על פי כי״ו. אולם כיוון שייתכן שהברייתא שבתלמודים היא עריכה מחודשת של ההלכה שבתוספתא, אין להכריע מברייתא זו לטובת כי״ו של התוספתא כי אפשר שבתהליך העריכה נוסח עיקרון מצומצם העוסק אך ורק במעיין שיצא כתחילה והורחב לעיקרון כללי העוסק בכל סוגי הבריכות שנתמלאו מערב יום טוב ולאו דווקא ממעיין שיצא כתחילה.

ניתוח סוגיית הבבלי:[18]

בשלמא מי קילון איכא טירחא יתירה,

אלא מי גשמים מאי טירחא איכא?

אמר ר׳ אילעא א״ר יוחנן: *גזירה מי גשמים אטו מי קילון.*

רב אשי אמר: *מי גשמים גופייהו לידי מי קילון אתו.*

מדברי רבי יוחנן בסוגיה עולה שאסור להשקות ממי גשמים אף על פי שאין בהם טירחה, משום החשש שאם נתיר מי גשמים יבואו להתיר גם מי קילון.[19] על פי רב אשי בתלמוד הבבלי מי הגשמים עצמם הם בחזקת מי קילון, שהרי לאחר שפני המים בבריכה יורדים בוודאי יבוא לדלות מים בקילון מן הבריכה הרדודה וישקה את השדה.[20] על כל פנים, משמע מסוגיה זו שאיסור

---

[18] מועד קטן דף ד ע"א.

[19] ראו: חידושי הריטב"א למועד קטן, מהדורת צבי הירשמן, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, [להלן: ריטב"א], עמ' כז:
א"ר יוחנן גזירה מי גשמים אטו מי קילון - פי' לפי שמימי גשמים הם מכונסים דומיא דמי קילון גזרו אפי' במושכין וכו'.
וכן כתב הר"ן בחידושיו למועד קטן, מהדורת ש"ב ורנר וש"פ פרנק, כתבי מכון הארי פישעל, ירושלים תרצ"ז, עמ' ד:
א"ר אילעא א"ר יוחנן מי גשמים אטו מי קילון - שדומין זה לזה שכשם שמי קילון אינן נמשכין וזוחלין כך מי גשמים אינן נמשכין וזוחלין.

[20] עורך הסוגיה מוסיף שיש הבדל בין הדעות הנ"ל בדברי שמואל שהובאו על ידי ר' זירא "נהרות המושכין מים מן האגמים מותר להשקות מהן בחולו של מועד". בהמשך הסוגיה מתברר שאגמי בבל (מקומות איסוף מי הגשמים) "כמיא דלא פסקי דמו". לדעת רבי יוחנן שמי גשמים אסורים משום גזירת מי קילון בכל מקרה יהיה אסור להשקות אף מנהרות המושכים מים

ההשקיה במי גשמים נובע מתוך האיסור הבסיסי של השקיה בקילון. לעומת זאת ניתן לראות גם באיסור ההשקיה ממי בריכה שנתמלאה בקילון הרחבה לאיסור ההשקיה בקילון בדיוק מאותן סיבות שבגינן אסרנו מי גשמים.[21]

לסיכום ניתן לומר שהן ההלכה שבמשנה והן ההלכה שבתוספתא מחדשות שני דינים שהתפתחו מתוך האיסור הבסיסי של איסור ההשקיה בקילון:

א. איסור להשקות ממי גשמים. ב. איסור להשקות מבריכה שהתמלאה על ידי קילון.

ניתן להעלות שלושה הסברים להסבר היחס שבין האיסורים:

1. איסור השקיה ממי גשמים קדם לאיסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה בקילון.

2. איסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה בקילון קדם לאיסור ההשקיה ממי גשמים.

3. שתי הלכות דומות עמדו בפני עורך המשנה והוא בחר באחת מהן.

בהמשך ההשוואה בין התוספתא למשנה נזכיר כי מקורות אלו מכילים שלוש הלכות הקשורות להשקיה בקילון:

א. איסור מילוי הבריכה בקילון באופן ישיר במועד.

ב. האיסור להשקות מבריכה שנתמלאה בקילון לפני המועד.

ג. איסור להשקות ממי גשמים שירדו מעצמם.

ניתן לראות בסדר שבו הצגנו את ההלכות הנ"ל את התפתחות ההלכה:

בתחילה נאסר להשקות בקילון במועד. לאחר מכן, כפועל יוצא מהלכה זו נאסר להשקות מבריכה שנתמלאה בקילון אף לפני המועד ולבסוף נאסר להשקות אף ממי גשמים שנאגרו, כפועל יוצא וכהרחבה לאיסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה בקילון.[22] לכן נראה להכריע שאיסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה בקילון הוא הקדום יותר ואיסור ההשקיה ממי הגשמים הוא הרחבה שלו. עורך המשנה בחר לכתוב במשנה דווקא את החידוש הגדול יותר, "מי גשמים", כדוגמה לכך שאף אם אין כל טירחה בכינוס המים (שהרי מי הגשמים ירדו מעצמם), וגם אין כל טירחה בהמשכת המים לשדה, בכל זאת תיאסר ההשקיה. הסיבה נעוצה בכך שמי גשמים אינם נובעים ויש חשש שמא אדם יבוא להדלות ולהשקות, או להורות לעצמו היתר להשקות בקילון במועד. ומכאן נבין שאם מי גשמים שנאגרו מעצמם נאסרו, קל וחומר לבריכה שלא נתמלאה מעצמה אלא על ידי

מן האגמים בגלל הדמיון למי קילון. אך לפי סברת רב אשי הדבר יהיה מותר, הואיל וכל הזמן זורמים מים מן האגמים ואין חשש שמא יחסרו המים ויבוא להדלות.

[21] שמא יתירו להשקות בקילון במועד או משום החשש שמא יבוא לדלות בקילון מבריכה רדודה שכמות המים בה אינה הזרמה חופשית של המים בשדה.

[22] כאשר אנו משווים את איסור ההשקיה ממי הגשמים משום גזירת קילון לאיסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה בקילון האסורה גם היא מחשש קילון, נוצר הרושם שאיסור בריכה הוא תוצאה טבעית, מתבקשת וקרובה לאיסור ההשקיה בקילון הרבה יותר מאשר איסור מי גשמים, הנראה רחוק ולא קשור לאיסור ההשקיה בקילון ממבט ראשון. עד שאפילו בסוגיית הבבלי נשאלה השאלה: "בשלמא מי קילון איכא טירחא יתירה, אלא מי גשמים מאי טירחא איכא?"

אדם. הסדר במשנה הוא ממקור המים הטבעי ביותר (מעיין הנובע מעצמו) למקור המים המלאכותי ביותר (כגון מי קילון שאינם נובעים). לכך הובא במשנה בתחילה היתר ההשקיה ממי מעיין הנובע מעצמו שאין טירחה בהמשכתו. לאחר מכן הובא איסור ההשקיה ממי גשמים, שמחד גיסא דומים הם למי מעיין בכך שנוצרו בצורה טבעית אך מאידך גיסא שונים ממנו בכך שכמותם של מי הגשמים מוגבלת. לבסוף הובא איסור ההשקיה ממי קילון, השונים ממי מעיין וממי גשמים בכך שלא נקוו בצורה טבעית ודומים למי גשמים שכמותם מוגבלת, הואיל שאינם נובעים. נקודה נוספת היא, שעל פי נוסח ההלכה שבתוספתא בכי"ע וכי"ל הגורסים את המילה "הימנו", ושממנה הסקנו כי לפי כתבי יד אלו ההלכה שבתוספתא היא המשך ישיר לדיני מעיין שיצא כתחילה, ניתן לראות הוכחה לקדמות ההלכה שבתוספתא לזו שבמשנה. שהרי כבר הסקנו בפרק הקודם שמחלוקת מעין זו המופיעה ברישא של ההלכה שבתוספתא היא זו העומדת בבסיס המשנה, ואם כן ההלכה של איסור ההשקיה בקילון היא המשכה של ההלכה שברישא ועומדת אף היא בבסיס המשנה. לאור כל האמור לעיל ניתן לומר שההלכה שבתוספתא קדמה להלכה שבמשנה.

חלק ב: השקיה מבריכה שניטפה

פליקס[23] מסביר את הפיסקה "בריכה שניטופה משדה בית השלחין", בכך שלעתים היו מנצלים את עודפי המים שנסתננו מן השדה המושקה וריכזו אותם בתוך בריכת אגירה. וכבר דנו הפרשנים השונים בהבנת הדבר:

בפירוש המיוחס לרש"י מפורש[24] שמדובר בשדה עליונה השותה ממעיין שמימיו מנטפין לתוך בריכה בשדה תחתונה. (המילה "ניטפה" פרושה שנטפו לתוכה). פירוש זה מתאים לשאלת סוגיית הבבלי על בריכה שנתמלאה בקילון והמשיך מעיין לתוכה.

---

[23] ראו: ייהודה פליקס, החקלאות בארץ ישראל, עמ' 306-298.

[24] ראו: פירוש המיוחס לרש"י על פי דפוס וילנא, מועד קטן, ד ע"א:

בריכה שנטפה משדה בית השלחין זו מותר להשקות ממנה בית השלחין אחר - בית השלחין שהיה גבוה, והיה מעיין נובע מצדו, ובצד אחד היה בית השלחין נמוך, ובין אלו בית השלחין היה בצד השלחין הנמוך בריכה קטנה, וכשמשקים בית השלחין הגבוה מן המעיין נוטף טיפין מן בית השלחין הגבוה לבריכה הנמוכה - מותר להשקות אותו בית השלחין הנמוך מאותה בריכה, אף על גב דבריכה עבידא דפסקא, הואיל ומטפטף בו מבית השלחין הגבוה מים שבאו לו מחמת המעיין.

וראו פירוש רש"י (מהדורת קופפר עמ' 6):

בריכה שנוטפה – מעט מעט מבריכה שבשדה בית השלחין אחר מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין זה ולא חיישינן דילמא פסקי וטרח ומייתי.

ונכתב במהדורת קופפר הנ"ל בהערה 18:

פירוש זה מובא בתוס' הרא"ש בשם רש"י וכותב: אין לשון הגמרא מוכחת על פירושו, ומביא פירוש אחר בשם הראב"ד המתאים לפירוש רש"י מיוחס.

ונקטנו כאן על פי פרוש רש"י המיוחס (הנוסח המופיע בדפוס וילנא).

ליברמן מסביר[25] כי מדובר "בבריכה שמימיה נובעים והיא ניטפה לשדה בית השלחין". כלומר, לא מדובר כאן בשתי שדות אלא בשדה אחת שיש בה מאגר של בריכת מים נובעים (ולא מעיין עם ערוץ זרימה). החידוש הוא שבריכה זו אינה נידונית כמאגר מים עומדים, אלא כל זמן שהיא נוטפת, אות וסימן הוא שישנה נביעה. לכן נדון בריכה כזו כמעיין שמותר להשקות ממנו ומדויק גם נוסח ההלכה שבתוספתא "בריכה שניטיפה לשדה בית השלחין". קצת קשה על ביאורו של ליברמן שפירש "בריכה שמימיה נובעין", שהרי בריכה היא מקום אגירת מים מכונסים שאינם נובעים, כגון מי גשמים או מי קילון. אך אם מימיה נובעים, הרי שמדובר כאן ממש במעיין ומדוע לקרוא למקור המים הנ"ל בשם בריכה, דבר שאינו מדויק? לכן נראה יותר לקבל את ההסבר שמדובר במעיין שזרם בשדה העליון ומטפטף לבריכה בשדה התחתון.

הברייתא בתלמוד הירושלמי[26]

ההלכה שאנו עוסקים בה מופיעה בירושלמי בסוגיה הבאה:

בריכה שנתמלאת מן הקילון והמשיך המעיין לתוכה מהו להשקות ממנה?

נישמעינה מן הדא:

שדה בית השלחין שניטופה לתוך שדה בית השלחין אחרת, משקין ממנה.

אמר רבי ירמיה: *ועודה מנטפת*.

וכי מחמת הניטוף היא יכולה להשקות?

לא, מחמת עצמה שהיא מליאה ואת אמר משקין ממנה.

הדא אמרה:

בריכה שנתמלאת מן הקילון והמשיך המעין לתוכה משקין ממנה.

ותני שמואל כן:

הפוסקון והבריכה שמילאן קודם לרגל לא ישקה מהן ברגל

אם היתה אמת המים עוברת ביניהן משקה מהן ואינו נמנע.

---

[25] תוספתא כפשוטה, עמ' 1227:
ואף לפנינו אנו מדברים בבריכה שמימיה נובעים, והיא ניטפה לשדה בית השלחין, ונמצא שהמים שבבית השלחין הם כמי גשמים, מ"מ משקין ממנה, משום שכל זמן שהמים מן הבריכה נוטפין לתוך בית השלחין הראשונה דינה כאילו הוא מושקת לבריכה, והיא כבריכה עצמה, ומותר להשקות ממנה שלא ע"י קילון.

[26] מועד קטן, א:א (פ ע"ב).

הסבר סוגיית הירושלמי:

ההלכה "שדה בית השלחין שניטופה" וכו' שבברייתא נצרכת כדי לענות על השאלה:

בריכה שנתמלאת מן הקילון והמשיך המעין לתוכה מהו להשקות ממנה?

שאלה זו היא היפוכה של המסקנה מן הסוגיה הקודמת:

הדא אמרה:

בריכה שנתמלאת מן המעיין והפסיק המעיין מתוכה - אין משקין ממנה.

שם דובר על בריכה שהתמלאה ממעיין, כלומר שהייתה נביעה קבועה של מים ולאחר שנתמלאה הבריכה הפסיק המעיין. ואילו כאן מדובר על בריכה שהתמלאה ע"י הבאת מים בקילון,לאחר מכן תיעלו לתוך בריכה זו את אפיקו של מעיין הזורם בקרבתה וכרגע המצב הוא שישנה זרימת מים קבועה ובלתי פוסקת לתוך אותה הבריכה. השאלה הנשאלת היא האם מכיוון שהבריכה התמלאה בתחילה על ידי קילון אין להשקות ממנה במועד או שמא מכיוון שכל החשש מהשקיה מבריכה שהתמלאה לפני המועד הוא שמא לא יספיקו המים ועל ידי כך עלולים לבוא לידי חשש טרחה של הבאת מים ממקום אחר, הרי שכאן ישנו מעיין שכל הזמן מזין את הבריכה במים ולכן אין חשש שמא לא יספיקו המים להשקיית כל השדה ולכן השקיה מבריכה כזו תהיה מותרת?

כדי לענות על שאלה זו מובא חלקה השני של ההלכה:

נשמעינה מן הדא:

שדה בית השלחין שניטופה לתוך שדה בית השלחין אחרת - משקין ממנה.

לברייתא זו הוצמדו דבריו של רבי ירמיה "ועודה מנטפת". חלקה הראשון של ההלכה שבתוספתא ("ואפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון") לא הוזכר בסוגיית הירושלמי. אולם רשאים אנו להניח שהלכה זו הייתה ידועה לעורך הירושלמי. עתה נשאלת השאלה, מה יהיה הדין במצב שבו הבריכה אמנם התמלאה על ידי קילון, אלא שעתה זורם בתוכה מעיין וכל הזמן מתחדשת נביעתה. האם

נאמר שכיוון שנתמלאה בקילון יהיה אסור להשקות ממנה, או שמא נתיר, שהרי כיוון שיש בתוכה נביעה הרי שלא יכלו המים ואין חשש שמא ימלא מחדש בקילון?

נוסח ההלכה שהובאה בברייתא שבירושלמי כתשובה שונה מנוסח ההלכה המובא בתוספתא: "בריכה שניטיפה לשדה בית השלחין משקין הימנה". יתרה מזו: בנוסח ההלכה על פי הברייתא שבירושלמי אין אזכור כלשהו של בריכה, אך ברור לנו מנוסח שאלת הירושלמי שמבוקש מקור שיפשוט את הבעיה של בריכה. לכן נראה שההלכה בירושלמי היא מקבילתה של ההלכה בתוספתא.

לדעתי, נראה שאם אכן עורך הסוגיה בירושלמי היה מכיר את נוסח ההלכה כפי שהוא מופיע בתוספתא, המדברת מפורשות על בריכה שנתמלאה מן המעיין, לא היה משנה את הנוסח מ"בריכה שניטפה" ל"שדה בית השלחין". שהרי הנוסח "שדה בית השלחין" הוא מסורבל יותר ומובן פחות ולא נראה קשור לבעיה שאנו רוצים לפשוט: "בריכה שנתמלאת מן הקילון והמשיך המעיין לתוכה מהו להשקות ממנה". עורך הירושלמי הכיר את נוסח את ההלכה העוסקת בשתי שדות שהמעיין הזורם בשדה העליונה מתנקז לתוך מתחם מסוים בשדה התחתונה (כמו בריכה). הברייתא התירה להשקות ממתחם זה את השדה התחתונה ואין חוששין שמא יכלו המים שבמתחם ויבוא לטרוח ולהביא מים על ידי קילון ודומיו. מצב זה המתואר בברייתא דומה בעיקרון שהוא מציג לבעיה שביקשו לפשוט בסוגיית הירושלמי.

סוגיית הבבלי[27]

גם בתלמוד הבבלי מובאת הברייתא שבה אנו עוסקים:

א. תנו רבנן:

הפסיקות והבריכות שנתמלאו מים מערב יום טוב – אסור להשקות מהן בחולו של מועד, ואם היתה אמת המים עוברת ביניהן - מותר.

אמר רב פפא: *והוא שרובה של אותה שדה שותה מאותה אמת המים.*

רב אשי אמר: *אף על פי שאין רובה של אותה שדה שותה, כיון דקא משכא ואתיא מימר אמר: אי לא שתיא לחד יומא - תשתי לתרי ותלתא יומי.*

[27] מועד קטן, דף ד ע"א.

ב. תנו רבנן:

בריכה שנוטפת מים משדה בית השלחין זו - מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין אחרת.

והא עבידא דפסקא?!

אמר רבי ירמיה: *ועדיין היא מטפטפת.*

אמר אביי: *והוא שלא פסק מעיין ראשון.*

ג. תניא:

רבי שמעון בן מנסיא אומר:

שתי ערוגות זו למעלה מזו - לא ידלה מן התחתונה וישקה את העליונה.

יותר על כן אמר רבי אלעזר בר שמעון:

אפילו ערוגה אחת, חציה נמוך וחציה גבוה - לא ידלה ממקום נמוך וישקה למקום גבוה.

ד. תנו רבנן:

מדלין לירקות כדי לאוכלן, ואם בשביל לייפותן - אסור.

רבינא ורבה תוספאה הוו קא אזלי באורחא, חזו להההוא גברא דהוה דלי דוולא בחולא דמועדא.

אמר ליה רבה תוספאה לרבינא: *ליתי מר לשמתיה!*

אמר ליה: *והתניא*: **מדלין לירקות כדי לאוכלן!**

אמר ליה: *מי סברת מאי מדלין - מדלין מיא?*

מאי מדלין - שלופי.

כדתנן:

המידל בגפנים, כשם שהוא מידל בשלו - כך הוא מידל בשל עניים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: בשלו - רשאי, ואינו רשאי בשל עניים.

אמר ליה: *והתניא:*

מדלין מים לירקות כדי לאוכלן!

אמר ליה: *אי תניא - תניא.*

הסבר סוגיית הבבלי:

סוגיית הבבלי הינה אוסף דברי תנאים העוסקים בדיני השקיה במועד. לכל הלכה מתלווים הסברים ותוספות מדברי האמוראים.

הברייתא המקבילה להלכה שבתוספתא היא:

תנו רבנן:

בריכה שנוטפת מים משדה בית השלחין זו

מותר להשקות ממנה שדה בית השלחין אחרת.

לאחר הצגת הברייתא הנ"ל מופיעה שאלה סתמאית: "והא עבידא דפסקא", כלומר, והרי אפשר שיפסיק הניטוף לבריכה (ואז יבוא להשקות בקילון).

שאלה זו ככל הנראה היא הקדמת העורך להצעת דברי האמוראים. מיד לאחר מכן מובאים דברי רבי ירמיה: "ועדיין היא מטפטפת". כלומר, כל ההיתר להשקות מבריכה זו הוא בתנאי שעדיין הבריכה מתמלאת ממעיין בית השלחין הגבוה.

אביי מעמיד את ההיתר בברייתא במצב "שלא פסק מעיין ראשון". שהרי ניתן לפרש שכבר פסק המעיין משדה השלחין העליונה לזרום אך עדיין ממשיכים מים מן השדה העליונה לטפטף לבריכה התחתונה, וכיוון שפסק המעיין יהיה אסור להשקות אף מן הבריכה. גם מדברי אביי עולה שמדובר על מעיין בשדה הראשון ועל בריכה בשדה השני.

יחס התוספתא למקבילותיה שבתלמודים:

ההשוואה בין נוסח ההלכה שבתוספתא לבין מקבילותיה שבתלמודים מעלה כמה הבדלים:

תוספתא	ירושלמי	תלמוד בבלי
אבל: **בריכה שניטיפה** **לשדה בית השלחין** **משקין הימנה.**	נישמעינה מן הדא: **שדה בית השלחין שניטופה** **לתוך שדה בית השלחין אחרת** **משקין ממנה.**	תנו רבנן: **בריכה שניטפה** **משדה בית השלחין** **מותר להשקות ממנה** **שדה בית השלחין אחר**

ניתן לראות דימיון בולט בין נוסח הבבלי ונוסח התוספתא אף כי הראשון מפורט יותר. כמו כן יש לציין כי כל כתבי היד של הבבלי גרסו "משדה בית השלחין" כגירסת כי"ע. נוסח הברייתא בירושלמי שונה: בעוד ההלכות בתוספתא ובברייתא שבבבלי מדברות על בריכה נוטפת הברייתא בירושלמי מדברת על שדה בית השלחין שנוטף.

כפי שצויין לעיל נראה שהנוסח המקורי הוא נוסח ההלכה שבירושלמי, לפיו שדה בית השלחין מנטפת לשדה בית השלחין אחרת. בסוגיית הירושלמי פירשו שנושא ההלכה הוא מעין הנובע וזורם ליד שדה בית שלחין, ומימיו הולכים ונקווים לכעין בריכה בשדה שלחין אחר הסמוך לו וההלכה מתירה להשקות ממקווה מים זה. הלכה זו קיבלה פישוט סגנוני בתוספתא ובברייתא שבבבלי לפיהן מדובר בבריכה שניטפה/נקוותה משדה בית השלחין, כלומר הבריכה התמלאה מתוך בית השלחין. לפי הסבר זה נראה שנוסח "**מ**שדה בית השלחין" בכי"ע של התוספתא ובכל כתבי היד של הבבלי הוא המדויק, כיוון שהבריכה התמלאה מבית השלחין. על פי ענף הנוסח המשתקף בכי"ו ובכי"ל ("אבל בריכה שניטיפה **ל**שדה בית בשלחין" וכו') מדובר שככל הנראה בשדה העליונה הייתה בריכה שמטפטפת לשדה בית השלחין הנמוכה יותר כפי שאכן הכוונה בירושלמי ולכן גרס "**ל**בית השלחין". אולם על פי הפרשנות של ההלכה בסוגיית הירושלמי וכן על פי דברי אביי בסוגיית הבבלי, מדובר על מעיין שממלא בריכה לכן יותר מדויק לגרוס בריכה שניטופה משדה בית השלחין. ואכן כך גרסו כל כתבי היד של הבבלי. גם סיום ההלכה בתוספתא על פי כי"ע "משקין הימנו" לשון זכר מתאים לנוסח הירושלמי המדבר על מעיין שבשדה השלחין.

לאור כל זאת ניתן לומר כי ככל הנראה נוסח ההלכה המקורי היה:

ואין ממלין מן הקילון

ואפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון.

אבל

שדה בית השלחין שניטופה

לתוך שדה בית השלחין אחרת

משקין הימנה.

ההלכה המרכזית היא שאסור להשקות את השדה ממקור מים שאינו נובע משום טירחה או חשש טירחה. הלכה זו מפורטת ומתפרשת על ידי שני מקרים נוספים המובאים בהלכה שבתוספתא:

א. איסור ההשקיה מבריכה שנתמלאה לפני המועד, כיוון שאינה נובעת.

ב. היתר ההשקיה ממעיין הזורם בשדה עליון ומתנקז לתוך מאגר מים בשדה תחתון. היתר זה נוהג כל זמן שהמעיין זורם בחלק העליון ומכיוון שיש נביעה, חשש הטירחה אינו קיים.

הן סוגיית הירושלמי והן סוגיית הבבלי מציגות ברייתא שככל הנראה נשנתה בבית מדרשו של שמואל. ברייתא זו מציגה את עקרונות ההלכות שבתוספתא ובברייתות המקבילות לה בנוסח שונה לגמרי. לדעתי, מדובר בברייתא מקבילה שמקורה הוא בבלי וייתכן שהיה כאן ניסוח מחודש של ההלכות המופיעות בברייתות שלפנינו.

לסיכום ניתן לומר כי באופן כללי התוספתא שלפנינו בעיצובה הסופי היא מאוחרת למשנה אך היא מכילה יסודות שקדמו למשנה,להלן אציג את שלבי התפתחות נוסח ההלכה:

שלב א

ההלכה הקדומה

אין ממלין/משקין מן הקילון (במועד)

שלב ב

הרחבת ההלכה הקדומה

אין משקין (במועד) אפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון.

שלב ג

ניסוח המשנה

בשלב זה נוספה ההרחבה שאין להשקות אף מימי הגשמים. הוספה זו כאמור מנעה את הצורך לשנות בצורה מפורשת את איסור ההשקייה מבריכה שנתמלאה בקילון.

אין משקין
לא מימי גשמים
ולא מימי הקילון

שלב ד

תוספת והרחבה להלכה שבמשנה:

ההלכה שבתוספתא מציגה בפנינו את ההלכה הקדומה האוסרת את ההשקייה בקילון ואת ההרחבה האוסרת להשקות מבריכה שהתמלאה בקילון וכמו כן מוסיפה התוספתא את ההיתר להשקות שדה בית השלחין שניטופה.

ואין ממלין מן הקילון

ואפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון.

אבל

שדה בית השלחין שניטופה

לתוך שדה בית השלחין אחרת

משקין הימנה.

בריכות וערוגות

(נספח לפרק ההשקיה מקילון ומבריכה במועד)

למרות שעבודה זו עניינה הלכות המופיעות במשנה ובמקבילותיה, לא אוכל לחתום את העיון בהלכות ההשקייה מקילון ומבריכה שניטפה במועד, מבלי להתייחס להלכה נוספת המופיעה בתוספתא[28]:

ר' שמעון בן מנסיא אומ'
שתי בריכות זו על גבי זו לא יזלף מן העליונה לתחתונה
אבל משקה הוא
מן העליונה לתחתונה
ר' שמעון בן לעזר אומ'
ערוגה שמקצתה נמוך ומקצתה גבוה
לא יזלף מן הנמוך שבה על
הגבוה שבה וישקה
אבל מזלף הוא מן הגבוה שבה על הנמוך שבה ומשקה

הלכה זו אמנם אינה מופיעה במשנה, אך היא מופיעה כאמור בתוספתא וגם כברייתא בתלמוד הבבלי ויש בה השלמה להלכות ההשקייה שנידונו בפרקים האחרונים.

תחילה אגדיר את המושגים "בריכה" ו"ערוגה" שההלכה עוסקת בהן:[29]

בריכה - הבריכה שימשה לאגירת מי גשמים ומשם הזרימו את המים בכוח הכובד לשדות. לעתים ניצלו את עודפי המים המסתננים מן השדות שכבר הושקו וריכזו אותם בתוך בריכת אגירה.

ערוגה - בספרות חז"ל הוזכרה ערוגה כחלקה קטנה שבה היו מגדלים ירקות בהשקיה. בשטחים מדורגים שימשה לעתים הערוגה כמאגר זמני של מים שהובאו אליה בזרימה חופשית. מתוך ערוגה כזו היו דולים ומשקים את הערוגה הסמוכה שהייתה בדרך כלל גבוהה יותר.

קרה שבעקבות הפרשי גובה בין הערוגות לא יכלו המים הזורמים להגיע מערוגה לערוגה ולכן היו צריכים להעביר את המים בידי אדם על ידי שאיבת המים ושפיכתם. בערוגה שעמדה בשיפוע נוצר מצב שהמים בזרימתם החופשית הצטברו בחלקה התחתון של הערוגה ולא הגיעו לחלקה העליון. חלק עליון זה היה מושקה על ידי דלייה או זילוף מים לתוכו מתוך החלק התחתון של הערוגה. הזילוף נעשה על ידי כלי בעוד שההשקיה פירושה הזרמה חופשית של מים. ניתן לומר שאיסורי ההשקיה המופיעים בהלכות שלפנינו הם ככל הנראה המשך והרחבה לגזירת קילון.[30]

בהלכה מדובר על שתי בריכות שאחת מהן נחשבת למקור מים נובע כגון שמעיין זרם לתוכה והיא מתמלאת ממנו כל הזמן או שעודנה מטפטפת, והשאלה הנידונה בהלכות שלפנינו היא מה היא

---

[28] תוספתא, מועד קטן, מהדורת ליברמן(כרך ד), פרק א הלכה א, עמ' 366.

[29] ראו: יהודה פליקס, החקלאות בארץ ישראל, עמ' 282 - 283, 293- 294.

[30] וכבר כתב בעל ספר המכתם לרבנו דוד בר לוי מנרבונה, מהדורת משה יהודה הכהן בלוי, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' קפ"ב:
שתי ערוגות – אפילו בשדה אחת. זו למעלה מזו – והמעיין אינו יכול לעלות אל העליונה, לא ידלה בכלי מן התחתונה אל העליונה **שזהו כמו קילון**.

מידת הטירחה הכרוכה בהעברת המים מבריכה אחת לבריכה אחרת הסמוכה לה וכן באותה הערוגה מצידה התחתון לצידה העליון.[31]

נוסח ההלכה בתוספתא

ההלכה שאנו עוסקים בה מובאת בכתבי היד של התוספתא בניסוחים שונים וראוי לברר מהן ההשלכות ההלכתיות של כל נוסח:

כ״י וינה	כ״י לונדון	כ״י ערפורט
ר׳ שמעון בן מנסיא אומ׳	**ר׳ שמעון בן מנסיא אומ׳**	**ר׳ שמעון בן מנסיא אומ׳**
שתי <u>בריכות</u> זו על גבי זו לא יזלף מן העליונה לתחתונה	**שתי <u>ערוגות</u> זו על גב זו <u>לא יזלף מן התחתונה על העליונה</u> [וישקה]**	**שתי <u>בריכות</u> זו על גבי זו <u>לא יזלף מן התחתונה לעליונה</u> וישקה**
אבל משקה הוא מן העליונה לתחתונה	**אבל יזלף מן העליונה לתחתונה וישק**	**אבל משקה הוא מן העליונה לתחתונה וישקה**
ר׳ <u>שמעון בן לעזר</u> אומ׳ ערוגה שמקצתה נמוך ומקצתה גבוה לא יזלף מן הנמוך שבה על הגבוה שבה וישקה <u>אבל מזלף הוא מן הגבוה שבה על הנמוך שבה ומשקה</u>	**<u>ר׳ אלעזר בר׳ שמעון</u> או׳ ערוגה שמקצתה נמוך ומקצתה גבוה לא יזלף מן הנמוך שבה לגבוה שבה וישקה**	**ר׳ <u>אלעזר בר׳ שמעון</u> אומ׳ ערוגה שמקצתה נמוך ומקצתה גבוה לא יזלף מן הנמוך לגבוה שבה וישקנה**

נוסח דברי ר׳ שמעון בן מנסיא

דברי ר׳ שמעון בן מנסיא מובאים בכתבי היד בשלושה נוסחים שונים:

א. כתב יד וינה

ר׳ שמעון בן מנסיא אומ׳
שתי בריכות זו על גבי זו
לא יזלף מן העליונה לתחתונה
אבל משקה הוא מן העליונה לתחתונה.

[31] ראו: בעל ה"שיטה", עמ' כז:
שתי ערוגות - של ירק הן, זו למעלה מזו, ובתחתונה יש מעיין או בריכה דלא פסקא, לא ישקה את העליונה דאיכא טירחא יתירא.

מדברי ר׳ שמעון בן מנסיא משמע שהוא אוסר לזלף מים בכלי מן הבריכה העליונה לבריכה התחתונה, אך אם העברת המים מן הבריכה העליונה הנובעת לבריכה התחתונה נעשית בהזרמת מים באופן חופשי (בהשקיה) הרי שהדבר מותר. מכאן יש להסיק שאיסור הזילוף הוא משום הטירחה הכרוכה בשאיבה והעלאה של המים מן הבריכה העליונה לשפתה. אם כן בוודאי יאסור ר׳ שמעון בן מנסיא לזלף מים מן התחתונה לעליונה, שכן ברור שהטירחה בכיוון ההפוך גדולה יותר. נוסח זה מתאים יותר כהמשך להלכה הקודמת המדברת על בריכה עליונה שמטפטפת לשדה בית השלחין הנמוך יותר.

ב. כתב יד ערפורט

ר׳ שמעון בן מנסיא אומ׳
שתי בריכות זו על גבי זו
לא יזלף מן התחתונה לעליונה וישקה
אבל משקה הוא מן העליונה לתחתונה וישקה.

על פי נוסח כתב יד זה מובן שאסור להעלות מים מן התחתונה לעליונה כיוון שהדבר כרוך בטירחה, אך משמע מכאן שלהזרים מים בצורה חופשית מן הבריכה העליונה לתחתונה ומשם לכל השדה התחתון יהיה מותר. כמו כן משמע מנוסח זה שזילוף המים מן העליונה לתחתונה על ידי כלי יהיה אסור, שהרי ההיתר הוא רק באופן של השקיה חופשית אך לא בזילוף על ידי כלי. על נוסח זה יש להעיר מספר הערות:

א. מדוע נקטו דווקא דוגמה של זילוף מלמטה למעלה ולא השמיעו את החידוש שאף מלמעלה למטה אסור לזלף וממילא נבין שגם ההפך יהיה אסור.[32]

ב. על פי נוסח זה נראה שדברי ר׳ שמעון בן מנסיא מנותקים מן ההלכה הקודמת וקרובים יותר מבחינה ענייניית לדבריו של ר׳ אלעזר בר׳ שמעון המופיעים בהמשך:

ערוגה שמקצתה נמוך ומקצתה גבוה
לא יזלף מן הנמוך שבה לגבוה שבה וישקה.

כיוון שהנושא המשותף לשניהם הוא העלאה של מים מלמטה למעלה.

ג. הערה נוספת היא בתחום הסגנון. בסיפא של ההלכה חוזר על עצמו פעמיים הפועל ״משקה - וישקה״.

מהערות אלו ניתן להסיק כי אפשר שבכתב יד זה חלו שיבושים מסוימים.

[32] מקושי זה ניתן היה להסיק שמא הנוסח המקורי היה כמו כי"ו וחל שיבוש בביטוי "מלמעלה למטה" שהפך בכי"ע ל"מלמטה למעלה". אולם על פי גירסת הברייתא ועל פי כל כתבי היד של הברייתא שבבבלי שגרסו "מלמטה למעלה" נראה שאכן כך היה הנוסח.

ג. כתב יד לונדון

ר׳ שמעון בן מנסיא אומ׳
שתי ערוגות זו על גב זו

<u>לא יזלף מן התחתונה על העליונה [וישקה]</u>
אבל יזלף מן העליונה לתחתונה וישק.

על פי כתב יד זה ההלכה שבתוספתא מדברת על שתי ערוגות ולא על שתי בריכות כפי שמופיע בכתבי היד האחרים. נוסח זה של שתי ערוגות מתאים לנוסח כל כתבי היד של הבבלי. כאן אין מדובר על שני שדות שונים אלא על שתי ערוגות באותה השדה שהתחתונה שותה ישירות מן המעיין או מבריכה נובעת וחל איסור להעביר מים מן הערוגה הנמוכה לערוגה העליונה.
על פי נוסח זה ישנם כאן כמה חידושים:
א. בשתי ערוגות באותה השדה, אף על פי שמדובר במאמץ קל יחסית יהיה אסור להשקות מן התחתונה לעליונה על ידי כלי.
ב. מותר לזלף בכלי מן הערוגה העליונה לנמוכה כי עיקר האיסור הוא במאמץ להעלות את המים מלמטה למעלה, אך ההיפך הדבר יהיה מותר כיוון שהפעולה אינה כרוכה בטירחה יתירה.

דברי ר׳ שמעון בן אלעזר או ר׳ אלעזר בן שמעון

התנא השני המופיע בברייתא הוא על פי כי״ו ר׳ שמעון בן לעזר ולפי כי״ל וכי״ע הוא ר׳ אלעזר בר׳ שמעון. על פי כל כתבי היד של הבבלי נראה שגירסת הברייתא שעמדה בפני עורכי הסוגיה היתה ״ר׳ אלעזר בר׳ שמעון״ וכפי הנראה בגלל הדמיון בשמות חל שיבוש בנוסח כי״ו. מעבר להבדל זה בשמות, דברי התנא זהים לחלוטין בכל כתבי היד, פרט לכך שבכי״ו ישנה תוספת בסוף ההלכה: ״אבל מזלף הוא מן הגבוה שבה על הנמוך שבה ומשקה״.

בטעם האיסור שבדברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון ישנן שתי שיטות בראשונים:

א. איסור הדליה ממקום למקום הוא מטעם טירחה, כלומר הרחבת איסור קילון.[33]
ב. שיטה נוספת בטעם האיסור היא שר׳ אלעזר בר׳ שמעון אוסר בערוגה שמקצתה נמוך ומקצתה גבוה מטעם שלא פלוג רבנן וכיוון שאסרו להדלות מערוגה לערוגה אסרו הדליה בכל מקום ואפילו באותה הערוגה.[34]

---

[33] ה"נימוקי יוסף" (דף א בדפי הרי"ף במסכת מועד קטן, דפוס וילנא) מסביר את הברייתא הנ"ל שבבבלי:
וקמ"ל ברייתא זו שאף על פי שאין גבוהה אלא מעט אפ"ה אסור משום טירחא, ולא תימה בשתי ערוגות הוא דאסור שהן רחוקות זו מזו אלא אפילו בערוגה אחת שחציה נמוכה יותר מן החצי האחר - אסור.
כלומר שהדבר אסור משום טירחה, וכן כתב הרמב"ם (מהדורת פרנקל הלכות יו"ט פרק ח' הלכה ב'):
ערוגה שחציה נמוך וחציה גבוה לא ידלה ממקום נמוך להשקות מקום גבוה מפני שהוא טורח גדול.

[34] הריטב"א, עמ' כט – ל, ד"ה "שתי ערוגות", כתב על הברייתא הנ"ל:
וקמ"ל שגזרו השקאה בקילון אפילו בדבר מועט כגון זה שאין בו טורח בהשקאה דשדה גדולה, משום דלא פלוג רבנן.
כלומר, שלא חלקו חכמים ואסרו משום קילון כל השקיה בכלי ואף אם אין טירחה. המאירי, עמ' כב, ד"ה "מי שהיו לו שדות", מדגיש ששתי שדות זו למעלה מזו לא ישקה ואפילו ערוגה אחת שחציה נמוך וחציה גבוה. אך "הא מכל מקום כל ששתיהן שוות משקין זו לזו". לפי דבריו האיסור בשתי ערוגות הוא רק אם יש הפרש גובה שאז ישנה טירחה, אך אם

הברייתא בתלמוד הבבלי

בתלמוד הירושלמי לא מופיעה הברייתא המביאה את דברי ר׳ שמעון בן מנסיא ור׳ אלעזר בר׳ שמעון, וגם בסוגיית הבבלי מובאת ברייתא זו ללא שקלא וטריא אלא כחלק מרצף ברייתות העוסקות בנושא ההשקיה במועד על פי כתבי היד של התלמוד הבבלי. ניתן להבחין בשני ענפי נוסחים עיקריים של הברייתא על פי כתבי היד של הבבלי. ענף נוסח א׳ על פי כתבי היד: לונדון, מינכן 95, ואטיקן 134, ואטיקן 108וקולומביה.
ענף נוסח ב׳ הוא על פי כתב יד גוטינגן 3.

ענף נוסח א׳:	ענף נוסח ב׳:
תניא	תניא
ר׳ שמעון בן מנסיא או׳	**ר׳ שמעון בן מנסיא אומ׳**
שתי ערוגות זו למעלה מזו	**שתי ערוגות זו למעלה מזו**
לא ידלה מן התחתונה וישקה את העליונה	**לא ידלה מן התחתונה לעליונה**
	אבל משקה מן העליונה לחתונה
יותר על כן	**יתר על כן**
א״ר אלעזר בר׳ שמעון	**אמ׳ ר׳ אלעזר בר׳ שמעון**
אפי׳ ערוגה אחת חציה נמוך	**אפלו ערוגה אחת חציה במקום נמוך**
וחציה גבוה	**וחציה במקום גבוה**
לא ידלה וישקה ממקום נמוך וישקה למקום גבוה.	**לא ידלה במקום נמוך וישקה במקום גבוה.**
	אבל מזלף הוא ממקום גבוה למקום נמוך שבה.

מתוך ניתוח ענפי הנוסח השונים של התלמוד הבבלי ניתן לעמוד על כמה נקודות חשובות:

ערוגות ולא בריכות

בשני ענפי הנוסח מדובר על ״שתי ערוגות זו למעלה מזו״ ולא על ״שתי בריכות זו על גב זו״. נראה שעורכי סוגיית הבבלי הבינו שדברי ר׳ שמעון בן מנסיא אינם באים כהמשך לדיני ״בריכה שניטיפה״ אלא הם קשורים לדברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון המדבר על ערוגות ולכן שינו מבריכות לערוגות.[35]

השדות הן באותו הגובה שאין בכך טירחה הדבר יהיה מותר. ומכאן שהוא סובר כרוב הראשונים שרק במקום טירחה אסור יהיה להשקות ולא כמו הריטב"א הסובר שלא פלוג רבנן.

[35] ברצוני להעלות השערה נוספת לסיבת השינוי מבריכות לערוגות בדברי ר' שמעון בן מנסיא: בהקדמה לחלק זה עמדנו על כך שלעתים שימשה הערוגה כמאגר מים זמני. כלומר, מעין בריכה קטנה שהצטברו בה עודפי המים או שהמעיין זורם ומתנקז לערוגה תחתונה ושם נקווים המים. ממאגר זה היו מדלים ומשקים את הערוגה הסמוכה. ייתכן שדברי ר' שמעון בן מנסיא מתייחסים לבריכה מאולתרת כזו שמשם דלו מים ושפכו לערוגה סמוכה, שכן המקום שבו נקוו המים בערוגה אחת ומשם פוזרו על פני כל שטח הערוגה השכנה היווה גם כן מעין בריכה קטנה. הבבלי שפישט את סגנון הברייתא שינה מבריכה לערוגה להדגיש שאין מדובר דווקא בבריכה מסודרת אלא גם קפל קרקע בערוגה שנקווים בו מים נחשב אף הוא לבריכה שעליה מדובר בדברי ר' שמעון בן מנסיא.

ידלה ולא יזלף

כתבי היד של הבבלי משתמשים בשורש דל״ה ולא כפי שמופיע בתוספתא השורש זל״ף. רבנו נתן בן יחיאל מרומי בספרו ״הערוך״[36] מסביר שהפועל ״זלף״ בא בהוראת שפיכה ונטיפה ומעיר שהשורש זל״ף נרדף לשורש דל״ה. לאחר בדיקה שערכתי הסתבר כי השורש דל״ה הוא נדיר ומופיע רק פעמיים בתוספתא ומתוכם רק פעם אחת קשורה לדליית מים.[37] השורש זל״ף לעומת זאת הרבה יותר שימושי בתוספתא ובייחוד בהוראה של שפיכת מים בכל צורה שהיא. נראה כי עורכי סוגיית הבבלי שינו את הפועל ״יזלף״ לפועל ״ידלה״ המתאים יותר לציון העלאת מים ממקום נמוך למקום גבוה.[38]

סיומת דברי ר׳ שמעון בן מנסיא ודברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון

על פי ענף נוסח א׳ אין גורסים בסיום דברי ר׳ שמעון בן מנסיא את המשפט ״אבל משקה הוא מן העליונה לתחתונה״[39] וכן אין גורסים בסיום דברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון ״אבל מזלף הוא מן הגבוה שבה על הנמוך שבה ומשקה״. לעומת זאת, על פי ענף נוסח ב׳ (הדומה לכי״ו של התוספתא) מופיעות הסיומות הנ״ל וכך בדברי ר׳ שמעון בן מנסיא הסיומת היא: ״אבל משקה מן העליונה לחתונה״[40] ובדברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון הסיומת היא: ״אבל מזלף הוא ממקום גבוה למקום נמוך שבה״. נעיר שבסיומת דברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון מופיע השורש זל״ף בשונה מן ההלכות הקודמות שבהן מופיע השורש דל״ה. וכבר העירונו על כך שלשון הברייתא שבבבלי שונתה מן הלשון המקורית. דבר זה מעלה את ההשערה שאכן כתב יד גוטינגן 3 המייצג את ענף נוסח ב׳ הושפע מנוסח הברייתא כפי שהוא משתקף בכי״ו והוסיף את הסיומות מן התוספתא לתוך הברייתא שבבבלי.[41]

תוספת דברי רבי אלעזר בר׳ שמעון

נוסח הברייתא בכל כתבי היד הוא ר׳ אלעזר בר׳ שמעון ולא כפי שמופיע בכי״ו של התוספתא ר׳ שמעון בן אלעזר. כמו כן בתוספתא מוצגים בנפרד וללא קישור דברי ר׳ שמעון בן מנסיא ודברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון, אולם הבבלי בפתיחתו לדברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון מוסיף את המילים ״יתר על כן״. מילים אלו מעבר לקישור הדברים מבחינה תחבירית, משוות בין דברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון לדברי ר׳ שמעון בן מנסיא. מביטוי זה אנו למדים כי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון מחמיר יותר מר׳ שמעון בן מנסיא ואוסר להעביר את המים ממקום למקום אף באותה הערוגה.

---

[36] ראו: ערוך השלם, כרך שלישי, עמ' 294, בערך "זלף".

[37] תוספתא מסכת מכות (מהדורת צוקרמאנדל), פרק ב, הלכה ב:
היה דולה ומשקה בחבית והיכה דרך ירידתה גולה, שלא כדרך ירידתה אינו גולה.

[38] מעניין לציין כי השורש ד.ל.ה הינו שורש מקראי כגון שמות ב, טז:
ולכהן מדין שבע בנות ותבאנה **ותדלנה** ותמלאנה את הרהטים להשקות צאן אביהן.

וכן שמות ב, יט:
ותאמרן איש מצרי הצילנו מיד הרעים וגם **דלה דלה** לנו וישק את הצאן.
וכן משלי פרק כ, ה:
מים עמקים עצה בלב איש ואיש תבונה **ידלנה**.
וכן ראו ישעיהו לח, יד ובתהילים ל, ב. השורש ז.ל.ף הוא לשון חז"ל ואינו מופיע במקרא.

[39] כן היא הגירסה בכי"ו ועיין בתחילת הפרק בשינויי הגירסה בכתבי היד האחרים.

[40] הכוונה כמובן היא למילה "התחתונה".

[41] ואכן לשון זו של השורש ז.ל.ף מתאימה לתוספת זו שפירושו להשקות מלמעלה למטה בניגוד ל – ד.ל.ה שפירושו להעלות מלמטה למעלה ולכן כאן לא שינו ונשאר השורש ז.ל.ף. .

"מקצתה נמוך ומקצתה גבוה" לעומת "חציה נמוך וחציה גבוה"

בדברי ר' אלעזר בר' שמעון שבתוספתא מתוארת ערוגה "שמקצתה נמוך ומקצתה גבוה". זהו ביטוי מחמיר למדי, שהרי לא מפורש מהו היחס המדויק בין החלק הנמוך לגבוה שבו תהיה טירחה. לעומת זאת בנוסח הברייתא על פי כתבי היד של הבבלי מתוארת ערוגה "שחציה נמוך וחציה גבוה". ביטוי זה הינו פישוט סגנוני המתאר יחס מסוים בגודל השטח בין החלק הנמוך לחלק הגבוה, שבו יסבור ר' אלעזר בר' שמעון שיש טירחה להדלות את המים.

סיכום

מתוך השוואת כתבי היד של נוסח הברייתא שבבבלי לכתבי היד של התוספתא ניתן להסיק מספר מסקנות:

א. מכך שכי"ו וכי"ע גורסים "בריכות" ולא ערוגות ניתן להסיק כי אפשר שהברייתא המקורית דיברה על בריכות וכי"ל שגורס "ערוגות" ככל הנראה הושפע מנוסח הבבלי ששינה לערוגות.

ב. על פי ענף נוסח א' לברייתא שבבבלי אין גורסים את סיומות דברי התנאים המתחילים במילה "אבל" ולכן נראה שנוסח ההלכה המקורי לא הכיל הסברים אלו. ענף נוסח ב' הגורס סיומות אלו, ככל הנראה הושפע מהנוסח המופיע לפנינו בכי"ו.

ג. גירסת הברייתא שעמדה בפני כתבי היד הגורסים כענף נוסח א' בבבלי הנ"ל הייתה דומה לגירסת כי"ע, ואילו בפני ענף נוסח ב' עמד נוסח הדומה לכי"ו

ד. מיקומם של דברי ר' שמעון בן מנסיא המופיעים בתוספתא לאחר ההלכה המדברת על הזרמת מים ממקום גבוה למקום נמוך, "בריכה שניטיפה לשדה בית השלחין", יוצרים את האפשרות להבין שדברי ר' שמעון בן מנסיא הם הרחבה והמשך לדברי ההלכה הקודמת "בריכה שניטיפה". הבנה זו אכן עולה מתוך כתב יד וינה הגורס שמדובר על העברת המים ממקום גבוה למקום נמוך יותר. אולם סמיכותם של דברי ר' שמעון בן מנסיא לדברי ר' אלעזר בר' שמעון המדברים על העלאת מים ממקום נמוך, יוצרים את האפשרות להבין את דברי ר' שמעון בן מנסיא כהלכה חדשה שאינה קשורה להלכה הקודמת "בריכה שניטיפה". הלכה חדשה זו פותחת דיון חדש בשאלת שאיבת מים ממקום נמוך למקום גבוה והמשכו של דיון חדש זה הם דברי ר' אלעזר בר' שמעון. הבנה זו עולה מכתבי היד ערפורט ולונדון שגרסו בדברי ר' שמעון בן מנסיא "מלמטה למעלה", וכן מכל כתבי היד של הבבלי שגרסו בנוסח הברייתא מילות קישור בין דברי ר' שמעון בן מנסיא ובין דברי ר' אלעזר בר' שמעון. אולי זו הסיבה ששינו את נוסח ההלכה שבדברי ר' שמעון בן מנסיא מבריכות לערוגות.

לאור הדברים הנ"ל קשה להכריע מה היה הנוסח המקורי של הברייתא. אם נסתמך על דברי שרמר שהובאו בהקדמה נראה שגם להלכה זו ישנם שני ענפי נוסח:

א. כי"ו שגרס "מלמעלה למטה".

ב. כי"ע שגרס "מלמטה למעלה".

ענפי נוסח אלו יכלו להיווצר כתוצאה משיבוש המילים "מעלה" ו"מטה" ומהחלפת מקומן של המילים או ממסורות שונות שהבינו אחרת את דברי ר' שמעון בן מנסיא על רקע מקומם בין שתי ההלכות הנ"ל.

התוספתא הביאה את ההלכה הקדומה והוסיפה לה פרשנות משלה, הלוא הן התוספות שבסיום דברי ר׳ שמעון בן מנסיא ור׳ אלעזר בר׳ שמעון. בבבל ככל הנראה לא הכירו תוספות אלו,[42] ולכן הברייתא נשנתה ללא התוספות שבסיום דברי ר׳ שמעון בן מנסיא ור׳ אלעזר בר׳ שמעון. לעומת זאת אנו עדים לעריכה פעילה בבבל של נוסח ההלכה על ידי שהוחלף השורש ז.ל.ף בשורש ד.ל.ה המדויק יותר למשמעות העניין. כמו כן קושרו דברי ר׳ אלעזר בר׳ שמעון לדברי קודמו ר׳ שמעון בן מנסיא על ידי הוספת המילים ״יתר על כן״ והוחלף הביטוי ״מקצתה נמוך״ וכו׳ בביטוי ״חציה נמוך״.

סיכום כללי להלכות השקיה במועד שבתוספתא

ניתן לומר שההלכה הראשונה שבתוספתא (הכוונה לכל הלכה א׳) הינה קובץ הלכות העוסק בדיני ההשקיה במועד. העיקרון המנחה בהשקיה במועד הוא, שאין להשקות את השדה אם הדבר כרוך בטירחה יתרה. קובץ זה מכיל כמה חלקים:

א. מחלוקת רבי מאיר, חכמים ורבי אלעזר בן עזריה העוסקת במקור מים נובע הלוא הוא מעיין היוצא כתחילה. כאן חשש הטירחה הוא שמא יבוא להתקין דפנות חדשות - תעלות שיובילו את המים לשדה, ונחלקו חכמים האם ובאיזה מצב נתיר להשקות ממעיין כזה במועד. רבי אלעזר בן עזריה אסר לחלוטין השקיה ממעיין כזה, אך מאוחר יותר רבי מאיר התיר לחלוטין השקיה ממעיין שיצא כתחילה. לעומת זאת חכמים שזוהו בבבלי כרבי יהודה התירו להשקות ממעיין כזה בצורה מוגבלת רק בשדה בית השלחין שחרבה.

ב. איסור ההשקיה בקילון העוסק במקורות מים שאינם נובעים. איסור זה טעמו הוא משום הטירחה היתרה הכרוכה בשאיבת המים על ידי הקילון. המדובר הוא במקומות שבהם המים אינם נובעים וצריך לדלותם מתוך מאגרים על מנת להשקות את השדות. ניתן לראות שמאיסור בסיסי זה של קילון התפתחו במשך הזמן הלכות נוספות:

1. כתוצאה מאיסור ההשקיה בקילון במועד, נאסר להשקות מבריכות שהתמלאו בקילון עוד לפני המועד. במשנה מופיע גם האיסור להשקות ממי גשמים. החשש הוא שאם נתיר להשקות מתוך מאגרי מים אלו, כאשר יתמעטו פני המים במאגרים ודאי יבואו לדלותם בקילון. ייתכן גם חשש נוסף, והוא שמא לא יספיקו המים במאגר ויבואו להביא ממקום רחוק מים בקילון.

2. בריכה השותה ממקור מים נובע ונוטפת לשדה בית השלחין, מתירים להשקות ממנה, כיוון שהבריכה העליונה שותה ממקור מים נובעים ואין חשש שמא יתמעטו המים וממילא אין חשש להשקיה על ידי קילון.

ג. בסוף תקופת התנאים נוסף איסורו של ר׳ שמעון בן מנסיא האוסר לזלף מים בכלי מבריכה נמוכה השותה מים ממקור מים נובע לערוגה גבוהה יותר. גם כאן הדבר נאסר בגין המאמץ הרב הכרוך בשאיבת המים וממילא גם משום הדמיון להשקיה בקילון.

[42] זו מסקנתנו על פי ענף נוסח א' בברייתא שבבבלי. קשה לומר שאכן עורכי הסוגיה בתלמוד הבבלי הכירו את נוסח הברייתא כפי שהיא מופיעה בתוספתא (עם הסיומות בדברי התנאים) ורק מתוך שיקולי עריכה, כדי להתאים את הדברים לדברי ר' אלעזר בר' שמעון, הושמטו הוספות אלו המכילות בקירבן הלכות חשובות מאוד.

ד. כן נוספה חומרתו של ר׳ אלעזר בר׳ שמעון שאין לזלף מים בערוגה משופעת שהמים הצטברו בחלקה התחתון לחלקה העליון. על פי הראשונים גם כאן האיסור הוא משום חשש קילון או מטעם ״דלא פלוג רבנן״.

מכל הנ״ל ניתן להסיק שקובץ ההלכות שאנו עוסקים בו לא נוצר כמקשה אחת אלא התפתח במשך הזמן למערכת שלימה של איסורים והיתרים. על פי דרך הצגת ההלכות בתלמודים (ללא מילות קישור ביניהן וכן על סמך משפטים שלמים שאינם מופיעים בברייתא שבבבלי), ניתן להסיק שקובץ ההלכות המקורי הכיל אוסף הלכות. מאוחר יותר, כאשר נערכה התוספתא שבידינו, נוספו מילות קישור כגון ״אבל״ וכן הסברים בגוף הקובץ, דבר שהפך את ההלכות הבודדות להלכה אחת שלימה ומקיפה. קובץ הלכות זה מובא כהסבר וכתוספת למשנה הראשונה במסכת מועד קטן אף על פי שניתן לראות בבירור שחלקים ממנו קדמו למשנה והיוו את הבסיס להיווצרותה.

פרק ג - עשיית עוגיות לגפנים במועד

(פרק א משנה א)

ההלכה החותמת את המשנה הראשונה של מסכת מועד קטן היא:

ואין עושין עוגיות לגפנים

בפרק זה נבחן את נוסח ההלכה לאור מקורות תנאיים נוספים בהם מופיע המושג "עוגיות".

את עיונינו נתחיל בשאלה הבסיסית- מהן אותן ה"עוגיות" שהמשנה עוסקת בהן.

בתוספתא למסכת שביעית[1] ולמסכת מו"ק[2] מופיע ההסבר למושג "עוגיות":

אלו הן עוגיות?

אילו בדידין שבעיקרי אילנות.

הסבר זה מופיע גם בסוגיית הירושלמי[3] במסכת מועד קטן כפירוש להלכה שבמשנה.

לעומת זאת בתלמוד הבבלי,[4] מובא בשם רב יהודה פירוש בן מילה אחת: "בנכי". אנו רשאים להניח כי מילה זו הייתה ידועה בבבל בתקופתו של רב יהודה שכן הוא לא הוסיף לה ביאור.[5] בהמשך הסוגיה מובאת ברייתא על מנת לחזק את דברי רב יהודה:

תניא נמי הכי:

אלו הן עוגיות-

בדידין - שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים.

ומכאן ש"בנכי" היא המילה המקבילה בארמית למילה "בדידין" המופיעה בברייתא.[6]

---

[1] תוספתא שביעית, מהדורת ליברמן, פרק א הלכה ז, עמ' 167.
[2] תוספתא מועד קטן, מהדורת ליברמן פרק א הלכה ב, עמ' 365.
[3] מסכת מועד קטן א:א (פ ע"ב).
[4] מסכת מועד קטן דף ד ע"ב.
[5] וכן כתב בשיטה לתלמידו של רבנו יחיאל מפריש למו"ק ד ע"ב, עמ' כט, ד"ה "בנכי":
והאי לישנא דבנכי היה ידוע וגלוי להם בבבל יותר מלישנא דעוגיאות.
וכן פירש ר' שלמה בן היתום למו"ק ד ע"ב, עמ' 10, ד"ה "אמר רב יהודה בנכי":
בלשון בבלי הוא ועוגיות לשון הקודש.
וראו לקמן דיון במילים אלו שיתכן ומקורן הוא קדום מאד (פרסית או רומית) ולכן היו בשימוש בפי כל והיה פרושן ידוע.
[6] אחרת לא מובן מדוע השתמשו במילים "תניא נמי הכי" בהמשך לדברי רב יהודה.

בהמשך לציטוט הברייתא המזהה את ה"עוגיות" כ"בדידין" מוסיף הירושלמי הסבר למושג "בדידין":

כיי דתנינן תמן:

יד הבדיד ארבעה

הירושלמי מפנה אותנו למשנה במסכת כלים.[7] במשנה שם ישנו פירוט של כלים שונים בעלי ידיות שונות ובאורכים שונים. המשנה עוסקת לגבי כל כלי בשאלה, מתי ידית של כלי מסוים נחשבת כמחוברת לכלי לעניין קבלת טומאה. כלומר: האם למרות שדבר מה המטמא כלים במגע, לא נגע ישירות בגוף הכלי אלא רק בידית שלו, בכל אופן הטומאה מתפשטת ומטמאת את כל גוף הכלי או לא. בין יתר הכלים המופעים במשנה מופיע שם כלי הנקרא בשם "בדיד" ולגביו מובא במשנה שאם נגעה הטומאה בידית הבדיד בתוך ארבעה טפחים של הידית הסמוכים לחיבור עם הכלי אזי הטומאה מתפשטת ומטמאת אף את גוף הבדיד. מכך שהמשנה במסכת כלים מובאת כהשלמה לדברי התוספתא שהעוגיות הן בדידין שבעיקרי הגפנים ניתן להסיק שעורך הסוגיה בירושלמי פירש את המושג "עוגיות" שבמשנה כדבר הקשור לכלי הנקרא בדיד.

אך עדיין נותרה השאלה מהו בדיוק אותו בדיד ומהן אותן בדידין? להלן נדון בדברי פרשנים וחוקרים שעסקו בנושא זה.

ריאליה:

ר' נתן בר יחיאל מרומי פירש בספרו ה"ערוך" בערך "בדד":[8]

...פי' – "בדידין" בדלית (ולא בריש כלומר ברירין[9]-י.ב) והן עוגיות והן בנכי ועוד שמן ערוגות. ולמה עושין עוגה כדי שתחזיק מימיה ולא יתפזרו... ואותו הברזל שבו חופרין סביבות האילן שמו בדיד ובלעז קורין בנגא.

ובערך "בנכי" פירש:[10]

מלשון רומי- vanga ... כבר פירשנו בערך בדד.

---

[7] פרק כט משנה ז.
[8] ערוך השלם, כרך שני, עמ' 16 .
[9] כפי שמופיע למשל בכ"י "גוטינגן 3" למו"ק דף ד ע"ב.
[10] שם, עמ' 125 .

והוסיף שם קוהוט:

ודע שמלה רומי' ופרסי' טעמה קרדום לחפור בו גומות ... ובאמת גם לשון המשנה עוגיות לגפנים ואם כן אולי י"ל שמלת בנכי תתכן להיות ל"פ (לשון פרסי י.ב) ... "בנך" וטעמה גפנים ועיקרה גפנים והבוחר יבחר.

מדברי ה"ערוך" עולה שבדידין הן גומות ההשקייה שבעיקרי הגפנים שתפקידן היה לאגור את מי ההשקיה או מי נגר הגשמים, מסביב לגזע על מנת שהמים לא יתפזרו אלא יחלחלו במקומם ליד הגזע.

אלבק בפירושו למשנה הראשונה במסכת מועד קטן (כרך ב עמ' 375) מוסיף:

עוגיות – חריצים סביב עיקרי הגפנים, כדי שיתמלאו מים ויהיו נספגים מעט מעט בשורשים.

כלומר תפקידן של הגומות היה לא רק לכנס את המים מסביב לגזע כדי שלא יאבדו אלא הם שימשו כבורות חילחול איטיים כדי שהשורשים יוכלו לספוג את המים בצורה טובה.

נוכל לסכם ולומר כי הגומות נקראו בשם בדידין על שם הכלי שיצר אותן הלוא הוא ה"בדיד" שתורגם ל"בנכי" בארמית או "ונגי" ברומית ויתכן ששם הכלי תורגם לארמית מהמילה הפרסית "בנך" שפירושה גפן. ומכאן שלכלי העושה גומות מסביב לגזע הגפן קראו על שם הגפן ומשם הכלי נגזר גם שם הגומות.[11]

---

[11] להלן נביא מדברי מספר פרשנים נוספים שהלכו בכיוון הנ"ל:

א. בפירוש המיוחס לרש"י על מסכת מו"ק על דף ג ע"א נכתב:

עוגיות - חופר גומא תחת הגפן ליתן בו מים.

ובפירוש זה בדף ד ע"ב נכתב (וכן הוא בפירוש רש"י על פי מהדורת קופפר עמ' 7):

עוגיות - עגול סביב, כמו עג עוגה ועמד בתוכה...

מפרוש זה עולה שעוגיות הן גומות השקיה עגולות סביב גזע הגפן.

ב. המאירי בפירושו לתלמוד "בית הבחירה" על מסכת מועד קטן ב ע"א (מהדורת מכון הארי פישל עמ' ו) כתב:

ועוגיאות הוא שיחפור סביב עקרי האילנות חפירות קטנות יתקבצו שם המים...

ג. בעל "השיטה" (תלמידו של רבנו יחיאל מפריש)בפירושו (עמ' כט) על מסכת מועד קטן ד ע"ב , ד"ה "בנכי"מסביר:

חריץ שעושין סביב שרשי הגפן ומגפן לגפן להתכנס שם המים להשקות העיקרין.

ולשון עוגיאות – עוגל כמו עג עוגה וישב בה דחבקוק... (עיין בבלי תענית דף כג ע"א-י.ב)

ד. ב"פירוש מסכת משקין" לר"ש בן היתום בד"ה "אמר רב יהודה בנכי" (עמ' 11-10) פירש:

חפירות סביב רגל האילן כדי שיתעכבו שם המים.

בהמשך לדבריו (שם בעמ' 11) הוא מסביר את המילה "בדידין":

כלומר גומות כמו בית הבד שהיא כמו גת

הסבר שונה מעט באשר למיקומם ותפקידם של עוגיות אלו מביא פליקס:[12]

> בספרות חז"ל הוזכרו עוגיות ליד האילנות, ונראה שאלו לא נעשו סביבם, כי אם בצורת ערוגות עמוקות "בין אילן לחבירו"... הכוונה בעוגיות אלה ליצור שקעים, שבהם יתרכזו מי הגשמים או מי ההשקאה בצורה כזו, שלא יבואו במגע עם גזעיהם של העצים, כנראה מחשש ריקבון הגזע וצוואר השורש. בכך שהעוגיות לא היו סמוכות ממש לעץ נמנעו גם לפגוע בשרשים עת בשעת עידורן.

ולפי דבריו למדנו שהעוגיות לא היו ממש מסביב לגזעי האילנות אלא רחוקים מהם מעט כדי שלא ירקבו השורשים וגם כדי שלא יפגעו בשעת חפירת העוגיות.

לסיכום חלק זה, ניתן לומר שה"עוגיות" היו חפירות, כעין גומות מסביב לגזעי האילנות או בסמוך להם שתפקידן היה לאגור את מי ההשקייה או מי הגשמים בסמוך לאילנות ולאפשר ספיגתם ע"י שורשי האילנות בצורה יעילה.

בשלב זה, ניראה לכאורה שניתן להסיק, מכך שקיימת ברייתא שתפקידה להסביר את המושג "עוגיות", כי ההלכה במשנה "אין עושין עוגיות לגפנים" קדמה לברייתא הבאה להסביר מהן אותן

וגת כצורת גומא שדורכין בה ענבים.

ומדבריו עולה שבדידין הוא שמן של גומות ההשקייה משום שהן דומות לגומות של בית הבד שדורכים וסוחטים בהן ענבים ומכך שגם גומות ההשקייה הן סביב הגפנים וגם הן מלאות בנוזלים (כמו הגומות שדורכים בהן את הענבים) הם נקראו בשמן.

ה. במילונים של העת החדשה: אליעזר בן יהודה מביא ב"***מילון הלשון העברית הישנה והחדשה***", הוצאת בן יהודה - לזכר אליעזר בן יהודה בע"מ, מהדורה עממית מיוחדת להסתדרות המורים העברים בארץ ישראל, ירושלים 1948-1959 (להלן: ***מילון אליעזר בן יהודה***), בעמ' 463 בערך "בדיד" שני פירושים: 1. כלי לחפור בו (יד הבדיד), 2. חפירה סביב האילן (אלו הן עוגיות בדידין שבעיקרי האילנות) ובעמ' 4352 בערך "עוגיה" הוא מפרש בהקשר לסוגייתנו - חפירה עגולה סביב האילן. מרקוס יאסטרוב (Marcus Jastrow) מפרש במילונו ***A Dictionary Of The Targumim, The Talmud Babli And Yerushalmi, And The Midrashic Literature,*** הוצאת חורב, ירושלים, ללא ציון שנת ההוצאה. (להלן: ***מילון יאסטרוב***) בעמ' 1047 בערך "עוגיה"- cavity dug around a tree כלומר מחילה או חלל חפור בצורה עגולה מסביב לעץ. (כך הוא מפרש גם את במילים בנכי או בדידין המופיעים בסוגייתינו כפירוש למילה עוגיה). ובעמ' 140 בערך "בדיד" פירש:digging instrument, spade, mattock כלומר כלי חפירה, את או מכוש.מיכאל סוקולוף (Michael Sokoloff) במילונו ***A dictionary of jewish palestinan Aramaic***, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, 1990 (להלן ***מילון סוקולהוף***) מפרש בעמ' 79 בערך "אגיא, עוגיא" – furrow כלומר תלם, חריץ או קמט, ובעמ' 191 בערך "בנכי" הוא מפרש בהקשר לסוגייתנו: garden bed כלומר שטח אדמה תחום שנועד לגידול העץ. לפי זה "בנכי" הוא שם השטח או הצורה של החריץ או החפירה הנקראית "עוגיה". גם ממילונים אלו משמע שהעוגיה היא שטח אדמה חפור, ככל הנראה בצורה עגולה, סביב האילן ואילו הבדיד הוא ככל הנראה הכלי שמשמש ליצירת החפירה הנ"ל. נראה ששם החפירה נגזר משם הכלי שיצר אותן והמילה בנכי היא תרגום של שם הכלי או של צורת החפירה (שכאמור נקראה על שם הכלי שיצר אותה).

לסיכום ניתן לומר שככל הנראה החפירה העגולה מסביב לעץ נקראה עוגיה על שם צורתה העגולה וכן פירש יאסטרוב במילונו בעמ' 1040 את השורשים "עגג"/"עוג" – to round כלומר עיגל או התעגל...עג עוגה – he drew a circle . וכמו כן הבדיד (הכלי או החפירה שנקראה על שם הכלי שיצר אותה) נקרא בשם זה מכיוון שכל חפירה כזו מבודדת כל עץ בפני עצמו כדי שיקבל את כמות המים הדרושה לו וכן ששורשיו לא יתערבבו עם שורשי האילנות האחרים (מעניין שיאסטרוב תרגם במילונו בעמ' 140 את המושג "בדידין שבעיקרי האילנות" – the cuts around the roots of trees כלומר קיצוץ השורשים שמסביב לעץ ככל הנראה כדי שלא יתפשטו ויתערבבו עם שורשי אילנות אחרים ולכן נעשתה החפירה בצורה עגולה ועמוקה לפי צורת התפשטות שורשי העץ) .

[12] החקלאות בא"י עמ' 296 וראו גם בספרו: ***עצי פרי למיניהם-צמחי התנך וחוץ***, ירושלים תשנ"ד, עמ' 54:
יונתן תירגם ערוגות – עוגיות... אפשר שלכאן שייך השם בדידין לעוגיות אלה, שאלה ערוכות כך, שבודדו עץ מחברו, ע"י תלולית עפר סביב הגזעים.

עוגיות. בהמשך הפרק ננסה לבדוק את נכונותה של מסקנה זו לאור בחינת המושג "עוגיות" במקורות תנאיים נוספים.

מקורות תנאיים נוספים המזכירים "עוגיות":

כאמור המושג "עוגיות" מצוי במקורות תנאיים שונים, להלן בחלק זה, נסקור מקורות אלו וננתח את הממצאים העולים מכל מקור בנפרד, הן בהקשר העריכה והן בהקשר הריאליה. לאחר מכן, בסופו של הפרק, ננסה לארוג את כל הממצאים לתמונה כוללת ולעמוד על השתלשלות נוסח ההלכה ויחסי המקורות התנאיים:

א.

מדרשי הלכה

המקור הקדום ביותר מתקופת התנאים המזכיר את עשיית העוגיות הוא מדרש הלכה על הפסוקים מספר ויקרא (פרק כה) המדברים על העבודות האסורות בשנת השמיטה:

(א) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר:

(ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה':

(ג) שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ:

(ד) וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה' שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר:

מדרש ההלכה, על פסוקים אלו, שיובא להלן, מצוי בספרא לפרשת בהר[13] ויש לו מקבילה בתלמוד הבבלי במסכת מועד קטן בדף ג ע"א:[14]

ספרא כ"י וטיקן 31	תלמוד בבלי מסכת מועד קטן דף ג עמוד א
(ו)**ושבתה הארץ**	התניא:
יכול מלחפור בורות ושיחים ומערות ומלתקן את המקוות	
תל' לו' שדך לא תזרע וכרמך לא לא תזמ'	**שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר,**
אין לי אלא לזרע ולזמיר'	**אין לי אלא זירוע וזימור,**
לחריש לעדיר לנכיש לכיסוח לביקוע מנ'	**מנין לניכוש ולעידור ולכיסוח?**
תל' לו' שדך לא וכרמך לא	**תלמוד לומר: שדך לא כרמך לא.**
כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך.	**לא כל מלאכה שבשדך, ולא כל מלאכה**

[13] הנוסח המוצג כאן הושווה לכ"י רומי שבמקום זה הוא מאד מטושטש ובלתי קריא וכן לדפוס וינציה ש"ה (נדפס שנית בהוצאת "ספרים, ברלין תרפ"ה). והערנו על שינויים נצרכים במקומם.

[14] הנוסח הוא על פי דפוס וילנא. במקומות שבהם היו שינויים בכתבי יד החשובים לעיניינו ציינתי את השינויים בהערת שוליים. כמו כן הברייתא שתובא להלן מופיעה פעמיים בסוגיה. בהערות הבאות הערנו על שינויי הנוסח (אם ישנן) בין שתי המובאות של הברייתא בסוגיה על פי כתבי היד השונים.

	שבכרמך.
(ז) מנ' אין מיבלין אין מפרקין אין מאביקין אין מעשנין באילן	**מנין שאין מקרסמין, ואין מזרדין, ואין מפסגין באילן –**
תל' לו' שדך לא כרמך לא	**תלמוד לומר: שדך לא כרמך לא,**
כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך.	**לא כל מלאכה שבשדך ולא כל מלאכה שבכרמך.**
(ח) מנ' אין מקרסמין אין מזרדין אין מפסילין באילן	**מנין שאין מזבלין, ואין מפרקין, ואין מאבקין, ואין מעשנין באילן –**
תל' לו' שדך לא וכרמך לא	**תלמוד לומר: שדך לא כרמך לא,**
כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך.	**כל מלאכה שבשדך לא, וכל מלאכה שבכרמך לא.**
(ט)<u>אי שדך לא כרמך לא</u>	**<u>יכול לא יקשקש תחת הזתים, ולא יעדר תחת הגפנים, ולא ימלא נקעים מים, ולא יעשה עוגיות לגפנים</u>**
<u>יכול לא יקשקש תחת הזתים</u>	
<u>ולא ימלא את הנקעים שתחת הזיתים ולא יעשה עוגיות שבין אילן לחבירו</u>[15]	
תל' לו' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר.	**תלמוד לומר: שדך לא תזרע**
הזרע והזמר בכלל היו	**זריעה בכלל היתה[16],**
ולמה יצאו להקיש אליהם	**ולמה יצתה - להקיש אליה, לומר לך:**
אי מה הזרע והזמר מיוחדים שהן עבודה בארץ ובאילן אף אין לי אלא דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן.	**מה זריעה מיוחדת, עבודה שבשדה ושבכרם - אף כל שהיא עבודה שבשדה ושבכרם!**

פשט הפסוק "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" עוסק בפעולת הזריעה שבשדה ובפעולת הזמירה שבכרם בלבד. אולם המדרש מרחיב את הפרשנות לפסוק ורואה הן בשדה ובכרם והן בפעולות

---

15 הביטוי **<u>"בין אילן לחבירו"</u>** מופיע גם בכ"י רומי בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשי"ז. אך השווה לנוסח הספרא דפוס וינציאה ש"ה:

(ו) וכרמך לא, יכול לא יקשקש תחת הזיתים ולא ימלא את הנקעים שתחת הזיתים ולא יעשה עוגיאות **<u>בין אילן לאילן חבירו.</u>**

16 בכ"י גוטינגן 3 הגירסה היא:
זריעה וזימור בכלל
ולמה יצא להקיש אליהם ולומר לך
מה זריעה וזימור מיוחדות שהן לעבודת שדות וכרמים
אף כל שהיא מיוחדת לעבודה בשדות ושבכרמים
וכמו כן השווה כ"י אוקספורד:
זריעה וזמירה בכלל
ולמה יצאו להקיש אליהם לומ' לך
מה זריעה וזמירה מיוחדת לעבודה שבשדה ושבכרמים
אף כל עבודה שבשדה שבכרמים

הזריעה והזמירה דוגמאות מייצגות בלבד הבאות ללמד עיקרון רחב הרבה יותר. באופן כללי העיקרון שעולה ממדרש תנאים זה הוא, שרק עבודות האדמה המשותפות הן לשדה והן לכרם ודומיהם יהיו אסורות בשמיטה אולם עבודות המיוחדות לאחד מהן בלבד יהיו מותרות בשביעית.[17]

מניתוח המקורות ניתן להצביע על מספר הבדלים בולטים :

א. בנוסח המובא בבבלי, משתמשים בדוגמאות בסוגי העצים המכונים "כרם" הלוא הם הזית והגפן. דבר זה מתאים לציטוט ("דיבור המתחיל") - "כרמך" עליו מוסב מדרש ההלכה.

בנוסח המובא בספרא מדובר אומנם במפורש על זיתים אולם שם מוחלפת המילה "גפן" במילה "אילן" שמשמעותו כל סוג של אילן.

ב. כמו כן ניתן להבחין כי הספרא השתמש בפעלים "תזרע" ו"תזמור" שהם לשון הפסוק אולם שינה את המילים שדה וכרם לארץ ואילן. הברייתא שבבלי לעומת זאת משתמשת באופן עקבי בלשון הפסוק.

ניתן לומר על פי נוסח הספרא כי האיסור או ההיתר של העבודות בשביעית, רחב מזה האמור בפסוק.

כמו במשנה גם בספרא מובא המושג "עוגיות" ללא הסבר אך ניתן ללמוד על מיקום העוגיות שהוא בין האילנות ולא מסביב לעיקרי האילנות וככל הנראה פליקס הסתמך על מקור זה בהסברו את המושג "עוגיות".[18]

ב.

התוספתא

---

[17] פרשנו כאן על פי פשט המילים וכן מפורש בפירוש המיוחס לרש"י (בדפוס וילנא) בד"ה אף כל עבודה שהיא בשדה ובכרם:
כגון כל הני פרטי, יצא קשקוש ועידור ומים בנקעים ועוגיות שאינן בשניהן כו'.
וכן בפירוש תוספות ד"ה אף כל שבשדה ושבכרם:
וכל הני עבודות דלעיל נוהגות בין בשדה ובין בכרם ואפילו שיש מהן שאין עתה נוהגין כן י"ל שבמקומן היו עושין כך ורגילין לעשותן בשדה ובכרם.
והשווה לפירוש רש"י ע"פ מהדורת קופפר לדף ג' ע"א בד"ה (שקטוע בחלקו) "מה זריעה מיחדת עבודה שבשדה ושבכרם" שיובא להלן.

[18] בשולי חלק זה ראוי לציין כי מדרש ההלכה הנ"ל מופיע בנוסח שונה בתלמוד הירושלמי במסכת כילאיים ח:א (לא ע"ב):
ושבתה הארץ שבת לה' - כלל
שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור - פרט
הזרע והזמר בכלל היו ולמה יצאו?
להקיש אליהן ולומר לך:
מה זרע וזמר מיוחד שהן עבודה בארץ ובאילן
(אין לי אלא) [אף] כל דבר שהוא עבודה בארץ ובאילן
{**<u>הערה:</u>** על המילים "אין לי אלא" המופיעות בסוגריים עגולים ישנה בכ"י ליידן מחיקת סופר ולעומת זאת המילה "אף" שבסוגריים מרובעים מופיעה בכ"י ליידן כהוספת הסופר}.
נוסח מדרש הלכה זה הוא קצר ביותר ביחס לנוסחי מדרש ההלכה המפורטים הארוכים ומשופעי הדוגמאות שהובאו מהספרא ומהתלמוד הבבלי . ניתן כמובן לטעון כי הירושלמי קיצר את המקור והביא רק את עיקרי הדברים. אך ניתן לטעון גם ההיפך ולומר שדווקא נוסח מדרש ההלכה שבירושלמי הוא הקדום יותר לעומת נוסחי מדרש ההלכה שבספרא ובבבלי שנראים כמי שערכו את מקור המדרש בצורה מפורטת יותר. ויתכן כי יש בידינו שני ענפים של הנוסח המורחב (בבלי וארצישראלי).

מספר מקורות נוספים המזכירים את המושג "עוגיות" מופיעים בתוספתא.

1. תוספתא מסכת שביעית (ליברמן) פרק א, הלכה ו:

ומכוונין את הנטיעות עד ראש השנה ר' יהודה אומ' אם היו מבורכות לפני שביעית נוטלן אף בשביעית

הלכה ז:

<u>אלו הן עוגיות אילו בדידין שבעיקרי אילנות</u>

מתוך התבוננות בהלכות אלו ניתן לראות כי הלכה ז' המדברת על עוגיות בעיקרי האילנות אינה המשך לנושא המובא בהלכה ו המדבר על נטיעות. ככל הנראה נראה הלכה ז מוסבת כהסבר על הלכה שאיננה מופיעה לפנינו באופן מפורש בתוספתא. כמו כן גם כאן המושג "עוגיות" מתייחס לכל האילנות ולאו דווקא לגפן.

מעניין לציין כי ההלכה המובאת בספרא לגבי איסור עשיית עוגיות בשביעית אינה מופיעה כלל במשנה ובירושלמי במסכת שביעית. לכן נראה שההלכה שבתוספתא אינה מוסבת על המשנה אלא היא מובאת כהסבר להלכה קדומה יותר כנראה זו המצויה לפנינו בספרא אך יתכן שהיה מקור מאוחר לספרא שניסח את ההלכה בצורה קרובה מאד לנוסח הספרא, אולם גם כך עדיין הוא קדם למשנה.

מיקום העוגיות במקור זה הוא "בעיקרי האילנות" ולא ביניהן אך ניתן להסבירו כשיטת פליקס אם נפרש ש"עיקרי" הכוונה לשורשים ולא לגזעי העץ ולפי זה העוגיות לא חייבות להיות צמודות לגזע העץ אלא יכולות להיות בסמוך לקצות השורשים המתפשטים מן הגזע בצורה הקפית.

2. תוספתא מסכת שביעית (ליברמן) פרק ג הלכה ז:

זיתי ערב שביעית שנכנסו לשביעית

מסקלין מקווצין <u>ממלין נקעין שתחתיהן עפר</u>[19]

---

[19] ע"פ ההלכה בתוספתא מילאו את הנקעים בעפר. כאשר אנו משוים את פעולת מילוי הנקעים לדברי הספרא איננו מוצאים במפורש הזכרת עפר ואילו בברייתא שבבבלי מילוי הנקעים הוזכר לגבי מים בלבד. ברצוני להרחיב מעט את היריעה בשורות הבאות:
מעיון במחקרו של אדם זרטל (כרם חצוב - שיטה חקלאית בלתי ידועה מהתקופה הרומית-ביזנטית בשומרון, בתוך: ***מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס השמיני תשנ"ח***, בהוצאת המכללה האקדמית יהודה ושומרון, אריאל, עמ' 42-33)
עולה כי למרות שברוב אזורי הארץ שבהם גידלו גפנים בתקופת המשנה והתלמוד בכל אופן הממצאים הארכאולוגים שנותרו מאז הם בעיקר גתות. אולם בכל זאת ניתן לנסות ולשחזר כיצד נראה כרם גפנים קדום. זאת ע"פ מקומות בהם חצבו את הכרם באבן, שיטה שהיתה יעילה במקומות בהם השטח המיועד לגידול הכרם היה מכוסה במשטח סלעי. מכיוון שבשיטה ייחודית זו לגידול הענבים נחצבו כל מרכיבי גידול הגפנים באבן הם נשמרו כך לאורך זמן וניתן לשער שכל המרכיבים האלו

<u>ועושין עוגיות[20] מזו לזו[21]</u>...

במקור זה ניתן לראות שהמושג "עוגיות" מתייחס לזיתים (ולאו דווקא לגפן) שהמושג כרם שייך גם לגביהם והם נושא ההלכה. הביטוי "מזו לזו" יכול להתפרש כ- "בין זה לזה" כלומר שמיקום העוגיות היה בין האילנות כדברי פליקס הנ"ל או שמדובר על עוגיות גדולות מאד שנחפרו והשתרעו על פני כל השטח שבין האילן לחבירו דבר שלא נראה הגיוני.

3. תוספתא מסכת מועד קטן (ליברמן) פרק א הלכה ב:

מרבצין שדה בית השלחין במועד

<u>אילו הן עגיות אילו בדידין שבעיקרי אילנות</u>

החלק השני של ההלכה לכאורה בא לפרש את המושג "עוגיות" שבמשנה. אולם מהעובדה שהוא אינו קשור מבחינת התוכן לחלק הראשון של ההלכה בה וכן מכך שאינו מזכיר את המילה "גפנים" שהמשנה השתמשה בה אלא מדבר על עיקרי כל האילנות ומכך שנוסחו זהה לנוסח ההלכה שבפרק א במסכת שביעית, עולה שכדי להסביר את המושג "עוגיות" המופיע במשנה שבמסכת מועד קטן לקח עורך התוספתא את הגדרתו המצויה במסכת שביעית ושתל אותה במסכת מועד קטן.

נהגו גם בגפן רגילה הנטועה על קרקע עפר כשם שגם כיום משתמשים במרכיבים אלו. מעבר לפירים רבועים ועמוקים ששימשו מקום לנטיעת גזע הגפן ניתן לזהות בכרם הנ"ל גם מרכיב בסיסי נוסף:

> חריצים או תעלות רדודות שאורכם ממטר אחד ועד שלושה ... תפקיד החריצים היה לרכז את מי הגשם ולהובילם אל הפיר... (שם עמ' 36)

וכן כתב בהמשך:

> החריצים או התעלות שבסלע ניקזו את מי הנגר אל השתיל (שם עמ' 37)

ככל הנראה נוכל לשער כי בכרם רגיל מעבר לעוגיות הסמוכות לכל גפן בנפרד היו גם כן חריצים מעין אלו על מנת להזרים עודפי מים מעוגה אחת לעוגיה סמוכה אחרת.

בעומדו על הזכרת הכרם החצוב במקורות מביא זרטל:

> הטיפול בגפן ובכרם בימי קדם היה מפותח, ומקורות רבים דנים בהם. נראה, שהכרם החצוב מופיע במשנה (כלאים ה:ד):
>
> גפן שהיא נטועה בגת או בנקע..." כלומר מדובר בגפן שאינה נטועה בקרקע אלא בגת או בנקע... סביר שהפירים נקראו במקורות גם נקע בשל השימוש הרב בחללים הטבעיים ("נקעים") שבסלע.... (שם עמ' 39).

מתוך דברים אלו עולה כי הברייתא שבבבלי המדברת על מילוי נקעים מים ככל הנראה רומזת לגפנים ואילו הספרא מדבר על מילוי נקעים שתחת הזיתים בעפר כפי שמופיע בתוספתא במסכת שביעית פרק ג הלכה ז בה כרגע אנו דנים:

זיתי ערב שביעית שנכנסו לשביעית מסקלין מקווצין **<u>ממלין נקעין שתחתיהן עפר</u>** ועושין עוגיות מזו לזו ולא עוד אלא אף זיתי שביעית שיצאו למוצאי שביעית מותר לעשות כן

ליברמן כתב על הלכה זו שבתוספתא (תוספתא כפשוטה לשביעית עמ' 516):

> ממלין נקעין שתחתיהן עפר – בבבלי מו"ק ג' א': יכול וכו' ולא ימלא נקעים מים וכו' ... ובתו"כ ריש בהר ... יכול וכו' ולא ימלא את הנקעים שתחת הזיתים וכו'. ולא נזכרו שם לא מים ולא עפר. **<u>ונראה שהכוונה לעפר, כמפורש בתוספתא כאן</u>**...

וכך העיר גם פליקס (החקלאות בא"י בתקופת המקרא המשנה והתלמוד עמ' 296, הערת שוליים מס' 283):

> אך בתוספתא שם: "ממלאין נקעים שתחתיהן עפר". הכוונה אפוא לסתימת הבורות שנתהוו בימות הגשמים מתחת לשורשי הזיתים, ולא להשקאה...

[20] ע"פ התוספתא דפוס ראשון הגירסה כאן היא "עוגיות לגפנים" אולם העדפנו כאן את גירסת כל כתבי היד שלא גרסו את המילה "לגפנים".

[21] הגירסה לפי כ"י ערפורט היא "מזה לזה".

ג.

מקורות בתלמוד הירושלמי

1. בתלמוד ירושלמי במסכת שבת בפרק ז הלכה ה (דף י ע"א), במופיעה הברייתא הבאה:

אמת המי' שהיא מכשר' צדדיה לזריעה המסקל הבונ' מדריגו' <u>הממלא את הנקעים שתחת הזתים והעושה עוגיות לגפנים</u> וכל דבר שהוא להניי' קרקע חייב משום חורש.

איסור עשיית העוגיות מובא במקור זה כחלק מברייתא ערוכה[22] העוסקת בדיון באיסור "חורש" בשבת. עשיית העוגיות כאן מתייחסת לגפנים בלבד ולא לשאר האילנות.

2. כמו כן בתלמוד ירושלמי במסכת מועד קטן פ, ב (פרק א הלכה א), מופיעה ברייתא נוספת המוכרת לנו ממקורות אחרים:

<u>ואין עושין עוגיות לגפנים</u>

<u>אילו הן עוגיות?</u>

<u>אילו הן הבדידין שבעיקרי אילנות</u>

כיי דתנינן תמן יד הבדיד ארבעה

במקור זה הירושלמי מצטט את ההסבר הכללי שבתוספתא למושג "עוגיות" ואינו מיחס את העוגיות דווקא לגפן.

---

[22] בסוגיית הירושלמי שם מובאים דברי תנאים כאשר ארוגים בהם דברי אמוראים דבר המעיד על עריכה. להלן מובאים דברי הסוגיה כאשר דברי האמוראים הארוגים בה מודגשים:

תמן תנינן:

א. זרע קישואין שנים חייב זרע דילועים שנים זרע פול מצרי שנים תני חטים מדיות שתים
רבי שמואל בשם רבי זעירא חיטין על ידי שהן חביבות עשו אותן כשאר זירעוני גינה שאינן נאכלין לכל דבר שהוא להניית קרקע חייב משום חורש

ב. החופר החורץ הנועץ המדייר המעדר המזבל המכבד המרבץ
המפעפע גושים המברה בחרשים המצית את האור בחישת קנים ובאג' תמרים
וכר' זעירא

ג. אמת המי' שהיא מכשר' צדדיה לזריעה
המסקל הבונ' מדריגו'
הממלא את הנקעים שתחת הזתים
והעושה עוגיות לגפנים וכל דבר שהוא להניי' קרקע חייב משום חורש

ד.

מקורות נוספים בתלמוד הבבלי

בנוסף לברייתא המצטטת את מדרש ההלכה שהובא לעיל שמופיע בה המושג "עוגיות" מופיעה בתלמוד בבלי מסכת מועד קטן דף ד ע"ב ברייתא המזכירה "עוגיות" המקבילה לברייתות בתוספתא ובירושלמי שכבר נתקלנו בהן:

תניא נמי הכי: **<u>אלו הן עוגיות - בדידין שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים</u>**

נראה שהברייתא שבבבלי מצטטת בצורה ערוכה ומפורטת את מה שעלה מתוך המקורות המקבילים לה המביאים את המושג "עוגיות" פעמים באופן כללי כשייך לכל האילנות ופעמים באופן פרטי כשייך לזיתים או גפנים. בגלל רצון עורך הסוגיה לפרש את המושג "עוגיות לגפנים" שהופיע במשנה נראה שגם הברייתא שהובאה, שונתה וצוטטה בצורה מפורטת וקשרה בין המושג "עוגיות" לבין הגפנים, כדי להתאימה למשנה.

צימצום האיסור בתקופת האמוראים:

נחתום חלק זה של הדיון בהבאת דברי האמוראים על המשנה ובכך הבונים נדבך נוסף בהבנת מהות איסור עשיית העוגיות במועד.

לאחר הבאת הברייתא שהסבירה לנו מהן אותן עוגיות שעליהן דובר במשנה מביא עורך הסוגיה מעשה הנראה כסותר את דברי המשנה[23]:

איני?
והא רב יהודה שרא לבני בר ציתאי למעבד בנכי לכרמיהון!

מעשה זה מגלה לנו כי רב יהודה התיר לבני המקום "בר ציתאי" לעשות עוגיות לכרמיהם במועד.
היתרו זה של רב יהודה סותר לכאורה את דברי המשנה האוסרת לעשות עוגיות במועד.
התשובה מופיעה בסוגיה ברובד סתמאי המצמצם את איסור המשנה:

לא קשיא
הא - בחדתי, הא - בעתיקי.

ומפורש שם בפירוש המיוחס רש"י:[24]

---

[23] בבלי מועד קטן דף ד ע"ב.

הא בחדתי - שמעולם לא היו שם עוגיות - אסור לעשות בחולו של מועד, דאיכא טירחא יתירא, אבל עתיקי, שכבר היו לו שם עוגיות ונסתמו - מותר לחזור ולחופרן בחולו של מועד.

העולה מכאן הוא שהסיבה לאיסור, חפירת העוגיות לגפנים במועד, המופיע במשנה היא מטעם טירחה יתירה. לכן רב יהודה התיר לתקן עוגיות ישנות שכבר נחפרו לפני המועד כיוון שבתיקון אין טירחה יתירה ואילו המשנה שאסרה התכוונה רק לחפירת עוגיות חדשות במועד. יתכן כי עצם העובדה שרב יהודה נאלץ להתיר שיחזור עוגיות ישנות במועד, מלמדת אותנו שככל הנראה נתפס איסור עשיית העוגיות במועד שבמשנה באופן טוטאלי עד ימיו של רב יהודה (לפחות במקום שנקרא "בר ציתאי").

נסיון להסבר נוסח המשנה המדבר על "עוגיות" לגפנים בלבד:

הסיבה לכך שבספרא מדובר על אילן ואילו במשנה מדובר על גפנים, נעוצה בהבדל בנושא הדיון.

מדרש ההלכה שבספרא מתייחס להלכות שנת השמיטה. והחלק המתייחס בו לעשיית עוגיות לשם השקיה סביב או סמוך לעיקרי האילנות מחדש לנו כי חידוש ואחזקת מערכות ההשקייה סביב לאילנות הינה הכרחית לחייהם כפי שראינו ולכן תהיה מותרת בשביעית.[25]

המשנה לעומת זאת דנה בהלכות המועד. שני המועדים הארוכים ביותר (פסח וסוכות) נמשכים כל אחד בס"ה שבעה ימים בלבד שבהם האפשרות לעבוד את האדמה מבחינה טכנית היא ימים ספורים בלבד[26]. המשנה באה להדגיש לנו כי חקלאי שלא תיקן עוגיות לגפניו עד למועד סימן שאין הדבר דחוף כל כך ואין מדובר כאן על דבר האבד ולכן יואיל להמתין עד לסוף המועד ורק אז יעשה את העוגיות לגפנים. ומכאן שמגמת המשנה היא להחמיר, ההיפך הגמור ממגמת מדרש ההלכה שבספרא שמטרתו היא להקל.

בשלב זה נעיר כי הגפן היתה גידול חשוב ונפוץ מאד ברוב חלקי הארץ בתקופה הביזאנטית[27] וגידול הגפנים הגיע אף לחלקים מדבריים של הארץ. ידוע היה כי לא ניתן לגדל גפנים כגידולי בעל

---

[24] הפרוש המצוטט כאן הוא על פי הפרוש המיוחס לרש"י המופיע על סדר העמודים בדפוס וילנא במקרה זה העדפנו פירוש זה מכיוון שהוא מרחיב יותר. והשווה לפירוש רש"י ע"פ מהדורת קופפר:
בחדתי – חדשות אסור לעשותן במועד כתחילה.
בעתיקי – שנתקלקלו ועפר נפל לתוכן, מתקנין אותן במועד.

[25] ועיין בפירוש רש"י על דף ג ע"א בד"ה "מה זריעה מיוחדת עבודה שבשדה ושבכרם" (מהדורת קופפר עמ' 1 , ראשו של ד"ה זה הינו קטוע בכתב היד):
...אבל קשקוש ועוגיאות אינן עבודה לא בכרם ולא בשדה דאינן משביחין באילן אלא אוקמי אילנא בעלמא הוא. הכי גמרינן לה בתורת כהנים זרע וזימר בכלל היו ולמה יצאו להקיש עליהם לומר לך מה זרע וזימר מיוחדין שהן עבודה בארץ ובאילן אף כל וכו'...

[26] שהרי אם נוריד מכל מועד את היום הראשון והאחרון שהם ימים טובים האסורים בעשיית כל מלאכה מלבד הכנת אוכל נפש בלבד ואם נוסיף לכל את העובדה שברוב השנים נופלת שבת בחול המועד הרי שלכל היותר רק ארבעה ימים בלבד יהיו מותרים בעשיית מלאכה שאין טרחתם מרובה ויש במניעתן משום דבר האבד.

[27] עיין מאמרם של יוסי שפנייר וישראל רוזנסון, "הגבול המערבי של המדבר המזרחי – ארכיאולוגיה ומקורות ספרותיים יהודיים", בתוך: *מחקרי יהודה ושומרון – דברי הכנס השמיני*, הוצאת המכללה האקדמית יהודה ושומרון, קדומים-אריאל, תשנ"ח, עמ' 105:

במקומות בהם כמות המשקעים היא קטנה (פחות מ – 400 מ״מ בשנה) ובמקומות בהם כמות המשקעים קטנה יותר, הכרחית הייתה השקייה ידנית. גם במקומות בהם כמות המשקעים מאפשרת גידולי ״בעל״ של הגפנים, השקיה ידנית עוזרת ותורמת לכמות הייבול ואיכותו.[28] לאור כל זאת הרי שההשקיה הדרושה לשם קיום הגפן והטבת היבול מהווה דוגמא טובה ללימוד הלכות העוגיות. מכיוון שאם בסוג אילן חשוב כגפן הרגיש למחסור במים, אין לעשות עוגיות במועד, אז בודאי שגם בשאר האילנות הפחות חשובים ורגישים תהיה עשיית ״העוגיות״ במועד אסורה. לעומת זאת אם במדרש ההלכה שבספרא היתה מופיעה הגפן לבדה כדוגמא, ניתן היה לחשוב שההקלה בנושא העוגיות היא רק לגפנים ולא לכלל האילנות כיוון שהגפן היא רגישה יותר ונחוצה לה מערכת השקיה מסודרת ומחודשת אך לעצים אחרים יתכן כי לא היינו מתירים זאת.

סיכום ומסקנות:

לאור כל מה שהועלה לעיל ניתן לנסות ולהסיק את המסקנות הבאות:

א. ה״עוגיות״ הינן סוג של חפירות /גומות הנעשות על ידי כלי מיוחד ה״בדידד״ על מנת לאפשר אגירה של מים וספיגה יעילה שלהם על ידי האילן.

ב. ככל הנראה היו שני סוגים של עוגיות: האחד סמוך לגזע העץ וסביב לו והשני רחוק במקצת מן הגזע ומוקם בין אילו לחבירו כדי לאפשר את יניקת המים על ידי השורשים מבלי שחפירת העוגיה תפגע בהם. ככל הנראה מיקום העוגיה היה התלוי בסוג הגידול או במיקום טופוגרפי וכד׳ וזו הסיבה שפעמים במקורות מוצאים שמיקום העוגיות הוא בין אילן לחבירו ופעמים מיקומה הוא בעיקרי האילנות ולא באנו בפרק זה להכריע בשאלה זו.

...כללית דומה, שבתקופה זו (התקופה הביזאנטית – י.ב) ידעה ארץ ישראל פריחה חקלאית. גידול האוכלוסיה והרחבת תחומי ההתיישבות הביאו ענפי חקלאות מסויימים אל חבלים גיאוגרפיים, שאינם אזורים חקלאיים מובהקים. ההתייחסות אל הגפן כאל "מלכת החקלאות" ומחירו הגבוה של היין ביחס לשמן הביאו להעדפת גידול הגפן. אין תימה אפוא, ששרידי גיתות נמצאו בחבלים הרריים, טרשיים או מיוערים כמו הגלבוע והכרמל, בנגב, במישור החוף, בשפלה ובהדום ההר. יש לשער, כי גם ריבוי הגיתות בספר המדבר הוא אחד מסימניה של תופעה כללית זו.

[28] עיין יהודה קידר, ***החקלאות הקדומה בהרי הנגב***, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 49-48:
אין לגדל גפנים, משום זן שהוא גידול בעל, במקום שכמות המשקעים פחותה מ - 400 מ"מ. והמגדל שם גפנים עליו להשקות אותם בידיו כדי להשלים את כמות המשקעים ל - 400 מ"מ, כדי שתוכל הגפן להתקיים... כל תוספת מים היתרה על 400 מ"מ, מרבה את הפירות ומשבחתם, וכן להיפך, כל גרעון של מים שפחות מ – 400 מ"מ יש בו כדי לקפח את חייו של הצמח.
וכן עיין נתנאל הוכברג , גידול הגפן (חלק ב), הוצאת ספרית השדה, תל אביב, תשט"ז:
רוב הכרמים ליין ולמאכל גדלים בתנאי בעל... בארצנו מגדלים, בתנאי בעל, כרמי גפנים לענבי יין עוד מראשית ההתישבות במושבות יהודה ושומרון... אפשר לקבוע לכל איזור, או מקום, את תנאי הגידול של הגפנים לענבי יין ולענבי מאכל. גידול גפנים בתנאי בעל, בתנאי השקאת עזר, או בתנאי שלחין במשך הקיץ. בדרך כלל אין לגדל גפנים בתנאי בעל באזורים שכמות הגשמים פחותה בהם מ – 400 מ"מ בשנה. (עמ' 84)
בעמק הירדן ובית שאן, במזרח עמק יזרעאל ובצפון הנגב, שבהם יורדים במשך שנים רבות, ולפעמים גם ברציפות, פחות מ – 400 מ"מ גשם לשנה, ויש שכמות הגשמים פחותה אף מ – 300 מ"מ גשם לשנה, בהם הכרחית ההשקאה. (עמ' 118)
בתנאי בעל גדולה מאד השפעת הגשמים על היבולים. הם גדלים כאשר הגשמים ברוכים וחלוקתם טובה, בתנאי שאין הפרעות אקלימיות שונות, וכשאין הגפנים נפגעות במחלות ומזיקים. ובעיקר כשהקרקע טובה ועמוקה ומסוגלת לאצור כמות גדולה של מים לעונת היובש. אם הגשמים מועטים – היבולים פוחתים. (עמ' 118-119)

ג. נראה שנוסח הספרא או נוסח דומה אחר הם שהיוו את הגורם והבסיס להסבר התוספתא בשביעית פרק א "אילו הן עוגיות" וכו' .

ד. ההלכה שבתוספתא במסכת מועד קטן בפרק א "אלו הן עוגיות" וכו', נראית כציטוט זהה של נוסח התוספתא הנ"ל משביעית פרק א, כאמור שתי הלכות אלו מזכירות את המונח "אילנות" כמופיע בספרא. אי לכך ניתן לקבוע שהסבר זה של התוספתא אינו מוסב על ההלכה "ואין עושין עוגיות לגפנים" שבמשנה הראשונה במועד קטן אלא על מקור קדום יותר, מדרש ההלכה שבספרא העוסק בדיני שביעית וצוטט ע"י עורך התוספתא במסכת מועד קטן כדי להסביר את המושג "עוגיות" שהובא במשנה .

ה. הברייתא שבבבלי (מו"ק ד ע"ב) המפרשת מהן העוגיות (שלעיל הסקנו שאפשר שהיא מוסבת על מדרש ההלכה הנ"ל) שונתה בהשפעת נוסח מדרש ההלכה המובא בברייתא שבבבלי (מו"ק ג ע"א) ופירשה את העוגיות בהקשר של זיתים וענבים בלבד. ממקורות אלה שאבה המשנה שנוסחה בלשון קצרה כדי להדגיש את החומרה שבעשיית העוגיות במועד וקישרה את האיסור לאילן הנפוץ ביותר שרגישותו למחסור במים היא הגדולה ביותר. כמו כן ניתן להסיק כי גם בשאר האילנות העמידים יותר ממנו למחסור במים נאסרת עשיית עוגיות במועד.

מאוחר יותר בתקופת האמוראים צומצם איסור עשיית העוגיות לחדשות בלבד ולא לשיפור ושיפוץ עוגיות ישנות שכבר נחפרו בעבר.[29]

מכל האמור לעיל עלינו להסיק כי בפני עורך המשנה עמדו כמה מקורות קדומים כמו מדרש ההלכה והברייתות המוסבות עליו שעסקו בנושא עשיית עוגיות בשביעית. מתוך הלכות אלו ניסח עורך המשנה הלכה חדשה שעסקה בעשיית העוגיות בהקשר של חול המועד והדגישה את איסור עשיית העוגיות לגפנים במועד. עורך התוספתא שרצה לפרש ולהסביר את המושג "עוגיות" שבמשנת מועד קטן, השתמש בהסבר קדום שבמקורו הוסב על הלכות עוגיות שבספרא הנוגעים לעניין שביעית והסב אותו גם על משנת מועד קטן ללא שינוי.[30]

סיכום יחסי כל המקורות התנאיים שהובאו בפרק זה:

שלב א

---

[29] אין לדעת אם צימצום האיסור נעשה בתחילת תקופת האמוראים בבבל (כפי שראינו מהיתרו של רב יהודה במקום "בר ציתאי") או שמא הדבר ארע בתקופה מאוחרת יותר (ורב יהודה שפסק כפי שפסק עשה בניגוד למשנה מסיבות אחרות).

[30] הברייתא המובאת במסכת מועד קטן בתלמוד הירושלמי אף היא ציטוט מדוייק של ההלכה שבתוספתא במסכת שביעית בפרק א ואילו הברייתא המופיעה במסכת שבת הדנה בהלכות חורש ניתן לומר לפי הצעתינו כי היא מאוחרת למשנה ובהשפעתה נוסח המונח "עוגיות לגפנים".

מדרש הלכה בספרא לפרשת בהר (המילה "עוגיות" מתייחסת ל"אילנות")

ושבתה הארץ ...

(ח) מנ' אין מקרסמין אין מזרדין אין מפסילין

באילן

תל' לו' שדך לא וכרמך לא

כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך.

(ט)<u>אי שדך לא כרמך לא...</u>

<u>יכול לא יעשה עוגיות שבין אילן לחבירו</u>

תל' לו' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר...

שלב ב

הסבר למונח "עוגיות" בהלכה שבספרא

המילה "עוגיות" מתייחסת ל"אילנות" באופן כללי כפי שמופיע בספרא

תוספתא מסכת שביעית (ליברמן) פרק א הלכה ז:

אלו הן עוגיות אילו בדידין שבעיקרי <u>אילנות</u>

תוספתא מסכת מועד קטן (ליברמן) פרק א הלכה ב:

אילו הן עגיות אילו בדידין שבעיקרי <u>אילנות</u>

שלב ג

ברייתא בבבלי מועד קטן דף ד ע"ב

צימצום המונח "עוגיות" לזיתים וגפנים

תניא נמי הכי: **אלו הן עוגיות - בדידין שבעיקרי <u>זיתים</u> ושבעיקרי <u>גפנים</u>**

שלב ד

משנה מועד קטן פרק א משנה א:

צימצום המונח עוגיות לגפנים בלבד והוספה לנוסח המשנה

ואין עושין עוגיות לגפנים

פרק ד - חפירה וחטיטה לצרכי היחיד והרבים במועד

(פרק א משנה ב)

המשנה השניה בפרק א׳ של מסכת מועד קטן עוסקת ברובה, בהלכות הקשורות לנושא מתקני מים והטיפול בהם בחול המועד:

רבי לעזר בן עזריה אומר אין עושין את האמה בתחלה במועד ובשביעית

וחכמים אומרים עושין את האמה בתחלה בשביעית

(ומתקנין את המקולקלות במועד)[1]

ומתקנין את קילקולי (כל כלי)[2] המים שברשות הרבים

וחוטטין אותן

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוות המים

ועושין כל צורכי הרבים

ומציינין את הקברות

ויוצאין אף על הכלאיים

לחלקה הראשון של המשנה העוסק בחפירת אמת מים במועד אין מקבילות תנאיות ולכן עיקר עיוניונו בפרק זה יוקדש לחלקה האמצעי של המשנה העוסק בתיקון קילקולי (או כלי)[3] המים לצורכי הרבים בחול המועד, דבר שיש לו השלכות ברורות גם לנושא עבודות החקלאות בחול המועד.

ההלכות המרכזיות המובאות בחלק זה של המשנה מתירות לתקן ולחטוט את קילקולי (או כלי) המים שברשות הרבים. בכדי להבין לעומק הלכות אלו שבמשנה עלינו לפרש תחילה את המושגים ״קילקולי המים״ ו״חטיטה״.

---

[1] משפט זה חסר בכ"י קאופמן. אך בהערה בצד מופיע: "המקולקלת (בלשון יחיד), ומתקנין את קילקולי" ולפי הערה זו הנוסח הוא" ומתקנין את המקולקלת (הכוונה לאמת המים) ומתקנין(כלומר – גם כן) את קילקולי המים ברשות הרבים". גירסה זו מופיעה גם גם בכתב יד פארמה. נראה שלפי הגירסה בכ"י קאופמן צ"ל שההלכה המתירה את תיקון אמת המים נכללת בהלכה המתירה את תיקון קילקולי (או כלי) המים המועד.

[2] הביטוי "כל כלי המים" מופיע בנוסח המשנה ע"פ כ"י קאופמן, פרמה, דפוס לו ודפוס נאפולי. אולם בנוסח המשניות שבירושלמי ע"פ כ"י ליידן וכן בבבלי ע"פ דפוסי וילנא ופיזארו ובכל כתבי היד לבבלי מו"ק וכן בדברי רוב הראשונים (שיובאו להלן) הגירסה היא "קלקולי המים".

[3] להלן יובא בירור מהו נוסח המשנה לגבי המושגים "קלקולי" או "כל כלי" המים.

בירור נוסח המשנה:

המשנה שנעסוק בה בפרק זה מתירה לתקן את "קילקולי (או כלי) המים שברשות הרבים". בדפוסים רבים של המשנה וכן בדברי רוב הראשונים גירסת המשנה היא "קלקולי המים". המאירי[4] מביא בפירושו את הנוסח "כלכולי המים".[5] להלן נדון במשמעותם של ביטויים אלו.

"קילקולי המים":

בפירוש המיוחס לרש"י במהדורת דפוס וילנא על דף ה ע"א במסכת מועד קטן מפורש:

> קילקולי המים- כגון אבנים שנפלו מחמת הבור.

מדבריו עולה כי מדובר על בור מים שככל הנראה כתוצאה מבלאי טבעי (פגעי מזג האויר ו/או תנודות הקרקע) או מרוב השימוש בו נעקרו אבנים מדפנותיו הפנימיות ונפלו לתוך חללו ("מחמת הבור") וככל הנראה הפריעו למהלך התקין של שאיבת המים מן הבור.

לעומת זאת בפירוש המיוחס לרש"י במהד' קופפר[6] מובא:

> כמו בורות שיחין ומערות לשתייה, אם **נתקלקל מקורן**,
>
> מתקנין אותן כדי שיזובו מימיו ויש בהם טורח לתקנן.

מפירוש זה עולה כי לא מאגר המים עצמו התקלקל אלא מקורו, כלומר מקום נביעת המים שממנו מוליכים מים אל מאגרים גדולים בקרבת מקום נסתם או התקלקל.

בפירוש המיוחס לרש"י על דפי הריי"ף בדפוס וילנא מובאת הרחבה לפירוש הנ"ל:

> ומתקנין את קלקולי המים - כגון בורות שיחין ומערות המיוחדין לשתיה אם נתקלקל מקורו מתקנין אותן כדי שיזובו מימיו **ויש בהם טורח לתקנן יותר מקלקולי אמה ולפי שהן לשתייה מותר לתקנן.**

---

[4] מהד' מוסד הרב קוק עמ' ט-י ד"ה "ומתקנין את קלקולי המים" שבמשנה.

[5] ציטוט מפירוש זה יובא להלן בהמשך.

[6] עמ' 9, על דף ה ע"א, ד"ה "ומתקנים את קלקולי המים".

כלומר למרות שיש טורח גדול יותר בטיפול במקור מים נובע שהתקלל מותר לתקנו במועד מפני שהמים מיועדים לא רק להשקייה אלא גם לשתייה .

הסבר דומה אנו מוצאים בפירוש "השיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפריש :[7]

בארות המים ששותין מהם רבים אף אם נתקלקלו (קודם) על ידי מצויי הזבלים והרפשים שסביבותם, וצריך לסוד ולשוף סדקי חומת האבנים שסביב הבור ולסתום החריצים שבהם יורדים מי הרפשים לבור וכן אם נתקלקל מקור נביעתן מתקנין אותן כדי שיהו מקלחין יפה ואע"ג דאיכא טירחא יתירה בכל הני שרו משום צרכי הרבים.

ומדבריו למדנו, שבנוסף לאפשרות סתימת מקור נביעת המים, תתכן גם אפשרות של חדירת ליכלוך ורפש במישרין לתוך פתח מאגר המים מתוך הסביבה הקרובה או חדירתם בעקיפין דרך חריצים שנתהוו במבנה מאגר המים.

פרשנות שונה לגמרי למושג "קילקולי המים" אנו מוצאים בפירוש הריטב"א למשנה :[8]

שהן הביבין המוציאין בהם כל שופכי' ואם נתקלקלו נמצאת העיר מקולקלת בטיט ובצואה. ונקראו קלקולי המים מפני המים המלוכלכים שיוצאים בהם.

מדברי הריטב"א עולה כי קילקולי המים הם המים המלוכלכים הזורמים בצינורות ניקוז השפכים של העיר שנסתמו. במקרה שמערכת ניקוז זו נפגעת, ככל הנראה יהיה מותר לתקנה במועד מתוך חשש ליצירת מפגע תברואתי. אולם גם הריטב"א מקפיד לציין שדרך פרשנותו איננה היחידה וגם הוא מקפיד להביא את פירוש רש"י הנ"ל :

ורש"י ז"ל פי' שקלקולי המים הם כמו בורות המים שיחין ומערות שהן מיוחדין לשתיה אם נתקלקלו מתקנין אותם כדי שיזובו מימיהם ויש טורח לתקן יותר מקלקולי אמה **ומסתברא דתרוויהו איתנהו בה**.

---

[7] למו"ק, הוצאת מכון הארי פישל (עמ' ה), על דף ה', ד"ה "ומתקנין את קלקולי המים".

[8] מהד' מוסד הרב קוק עמ' ט-י ד"ה "ומתקנין את קלקולי המים" שבמשנה.

ומסוף דברי הריטב״א שכתב: ״ומסתברא דתרוויהו איתנהו ביה״ נראה שלא הכריע מהו הפרוש המדוייק יותר.

״כלכולי המים״:

המאירי בפירושו ״בית הבחירה״ למסכת מועד קטן מביא רעיון דומה לפירוש הריטב״א אך מוסיף כאמור אפשרות נוסח נוספת:[9]

> וענין זה הוא שהיו ביבין גדולים בכל הדרכים מראש העיר ועד סופה והם סתומים, וכל בית יש לו ביב קטן פתוח לאותו ביב גדול, ושופכי העיר יוצאין שם. ויש שם חורין חורין כמלא יד כדי לנקותם, מפני שמתקלקלין לפעמים על ידי שמסתתמין ברפש וטיט, ואין המים עוברין בהם כראוי.ואמר שמתקנין אותם לנקותם מטיט ורפש שבתוכן, וחוטטין אותם אף מן הטיט הדבק שם ביותר עד שדומה לקרקע עולם...**<u>וגדולי המפרשים גורסין כלכולי המים, ור״ל ביבין שדרך בהם מוליכין את המים לבורות שיחין ומערות להיות בני אדם מתכלכלין בהם</u>**.

נוסח ״כלכולי המים״ הוא מלשון כלכלה ופרנסה ולא מלשון קלקול. גירסה זו תומכת בפרשנות הסוברת כי ההלכה במשנה מתירה לתקן את מאגרי המים ומקורותיהם.

״כל כלי המים״:

ניתן לומר, מתוך העיון בפרשנות המושגים ״קלקולי המים״ – ״כלכולי המים״, כי ככל הנראה מדובר במשנה בקילקול מערכתי של מערכת הזרמה ו/או ניקוז של מים. קלקול זה עלול היה לכלול סתימה במקור נביעת המים או בזרימת המים אל המאגרים או חוסר ניקוז יעיל של שפכים, דבר העלול לגרום לחדירת מים מזוהמים למאגרי המים או למפגע תברואתי אחר. לאור כל זאת ניתן לפרש כי הביטוי ״כל כלי המים״ המופיע בכ״י קאופמן ופארמה ובדפוסי לו ונאפולי, הינו ביטוי כללי המתייחס לבתי הקיבול השונים שהכילו או הובילו מים (כגון מאגרי מים, תעלות ניקוז והשקייה וכד׳) אותם צריך היה במידת הצורך לתקן במועד.

בפרק זה אעדיף בציטוטים מן המשנה להשתמש בנוסח כתבי היד למשנה ״כל כלי המים״ ואילו לשם הנוחות וזרימת הקריאה השוטפת אעדיף בציטוטים מהתלמודים את הביטוי ״קילקולי המים״ שבהם משתמשים התלמודים על פי כל כתבי היד.

חפירה וחטיטה

המשנה מתירה לחטוט את קילקולי המים שברשות הרבים במועד. בשורות הבאות נעמוד על משמעותה של פעולה זו.

בפירוש המיוחס לרש״י במהדורת דפוס וילנא על דף ה ע״א מובא:

---

[9] מהד' מכון הארי פישל עמ' ט ד"ה "ומתקנין את קילקולי המים" שבמשנה.

חוטטין – נפלו צרורות בקרקעית הבור מעלה אותן במועד.

וכן מצינו גם בפירוש המיוחס לרש"י על דפי הרי"ף:[10]

חוטטין (שבמשנה) - מנקין כמו שעושין הבורות.

חפירה - לחפור בור מתחילה בניחותא

וכן:

חוטטין (שבגמ'): אם יש שם צרור או עפר בשולי הבור יכול ליטלם להעמיקה כדי שתמלא מקום החריץ מים.

כמו כן גם ב"ערוך" בערך "חטי"[11] מפרש רבנו נתן בר יחיאל מרומי: "**חט פי' חקק ונקר**" ומכאן שפעולת החטיטה משמעותה היא יצירת חלל או הגדלתו על ידי הוצאת עפר או אבנים מתוכו.

נראה כי פעולת החטיטה דומה לפעולת הכרייה. אלא שהכרייה מיוחסת לעשיית חלל חדש והחטיטה מיוחסת לניקוי ותחזוקת חלל קיים, וכשם שבתהליך כריית הבור מוציאים אבנים ועפר ועל ידי כך מעמיקים את חללו כך גם פעולת החטיטה עוסקת בניקוי הבור או העמקתו על ידי הוצאת עפר ופינוי אבנים ממנו.

לסיכום חלק זה ניתן לומר כי המשנה התירה לתקן ולנקות את מערכות המים הציבוריות, גם כאשר הדבר כרוך בטירחה גדולה כדי למנוע זיהומים (אם מדובר על מערכות ניקוז) או כדי למנוע איבוד מים מיותר מן הרבים הזקוקים למים אלו. ניתן לדייק מנוסח ההלכות שבמשנה כי ההיתרים מתייחסים אך ורק למערכות מים קיימות ואין במשנה היתר לבנות מערכות מים חדשות לצורך הציבור שלא היו קיימות מלפני המועד וכמו כן היתרי התיקון והחטיטה ניתנו רק למערכות מים ציבוריות בלבד ולא למערכות מים במגזר הפרטי.

---

[10] דף א ע"ב ודף ב ע"א במהדורת דפוס וילנא

[11] עמ' ש"ע- 370

התוספתא:

בתוספתא למועד קטן[12] מצויה ההלכה הבאה:

אין חופרין בורות שיחין ומערות[13] במועד

אבל מחנכין[14] ומתקנין אותן

התוספתא אוסרת לחפור מאגרי מים חדשים במועד וככל הנראה יש לכך כמה סיבות:

א. אין להתחיל בעשייה חדשה במועד אם הדבר יכול היה להעשות לפני המועד.[15]

ב. מכיוון שמדובר בטירחה גדולה מדי.

לעומת זאת ההלכה שבתוספתא מתירה לתקן מאגרי מים קיימים וכן להרחיבם.

השוואה בין נוסח ההלכה שבתוספתא לבין ההלכה המקבילה במשנה העוסקת בטיפול במאגרי המים מגלה שנוסח המשנה הוא יותר כללי ("כל כלי המים") ביחס לנוסח התוספתא המדבר על דוגמאות מאד מסויימות (בורות,שיחין ומערות). כמו כן בנוסח התוספתא ישנה התייחסות הן לתיחזוק המצב הקיים (תיקון) והן ליצירה מחודשת (חפירה) לעומת נוסח המשנה ("**מתקנין** את כל כלי המים" וכו') המתייחס אך ורק להיתר תיחזוק המצב הקיים[16]. הבדל נוסף הוא שנוסח המשנה מתייחס באופן מפורש אך ורק לרשות הרבים אך בנוסח התוספתא אין חילוק בין רשות הרבים לרשות היחיד.

בשלב זה של ההשוואה הצגנו אך ורק את ההבדלים בין נוסח ההלכה שבמשנה ובין נוסח ההלכה המקבילה לה מבחינה עניינית בתוספתא. להלן אבדוק את מכלול המקורות התנאיים העוסקים בנושא הטיפול במאגרי המים במועד ואנסה להגיע למסקנות בדבר יחסיהם.

---

[12] תוספתא מועד קטן, מהדורת ליברמן (כרך ד), פרק א הלכה ג, עמ' 366.

[13] להרחבה נוספת בעניין בורות, שיחין ומערות ראו: שמואל אביצור, "בורות שיחין ומערות", בתוך: ***ספר ד"ר ברוך בן יהודה, מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל*** (עורך ב"צ לוריא), הוצאת הספרים של החברה לחקר המקרא בישראל, ת"א תשמא 1981 עמ' 352-347. כמו כן ראו: שמואל קרויס, ***קדמוניות התלמוד*** כרך שני חלק ראשון, הוצאת דביר ת"א תרפ"ט עמ' 97 – 101.וכן מ' זגורודסקי, ***עבודת אבותינו או החקלאות העברית לפי כתבי הקודש***, הוצאת נ. טברסקי , ת"א, תש"ט, עמ' 85-79. ממקורות אלו עולה כי הגדרת בור הינה: חפירה בצורה פעמונית-אגסית (כלומר עגולה), שתחתיתה רחבה ההולכת ומצטמצמת כלפי מעלה ומסתיימת בצוואר צר בגובה המגיע לפעמים למטר ויותר. הגדרת שיח הינה: מאגר מים תת קרקעי בצורה מלבנית. הגדרת מערה הינה: חפירה שהיא מעין בריכה פתוחה הקולטת מים מעל פני הקרקע.

[14] פעולת החינוך היא הרחבת הבור כפי שמצינו לגבי חפירת קברים בהמשך הפרק שבתוספתא בהלכה ט עמ' 367 במהדורת ליברמן: "אי זה חנוך הקברות, מרחיב בה ומאריך בה" ועיין עוד תוספתא כפשוטה עמ' 1230-1229 ראוי לציין כי בכ"י ערפורט המילה "מחנכין" איננה מופיעה.

[15] על פי הרישא של המשנה, חכמים חולקים על רבי אלעזר בן עזריה לגבי היתר התחלת עשיית האמה בשביעית אולם לגבי התחלת עשיית האמה במועד משמע שהן רבי אלעזר בן עזריה והן חכמים מסכימים כי הדבר אסור. ההלכות הבאות שבמשנה מתייחסות אך רק לתיקון של אמת המים ומאגרי מים שכבר היו קיימים מלפני המועד ולא לעשייה חדשה שלהם. עיקרון זה שאין להתחיל במלאכה חדשה במועד עולה גם מניתוח ההלכות שבהמשך הפרק שעוד נדון ונרחיב בהם במקומם כגון במשנה ו: "אין חופרין כוכין וקברות במועד (הכוונה לחפירה של כוכין וקברות חדשים)אבל מחנכים את הכוכים במועד" וכמו כן ההלכה במשנה ט: "מעמידין תנור וכירים וריחיים במועד", בתוספת הברייתא למשנה זו (בבלי דף יא ע"א): "ושוין שאין גודלין תנור לכתחילה" וגם שם משמע שישנו איסור להתחיל בייצורם של כלים אלו במועד.

[16] כפי שמובא בהערה הקודמת.

סוגיית הבבלי:

בשלב זה אציג תחילה את סוגיית הבבלי כיוון שהיא מכילה מקורות תנאיים הקשורים במישרין להלכה מן התוספתא שעסקנו בה.

סוגית הבבלי[17] בנויה משתי מימרות אמוראיות המבארות ומפרשות את ההלכות במשנה ומהוות את בסיס הסוגיה. נוסף אליהן יש בסוגיה רובד מאוחר של מו״מ תלמודי. רובד זה חשוב לענייננו כיוון שהוא מכיל מקורות תנאיים נוספים על ההלכה שבמשנה.

חטיטה אין חפירה לא!

א.

אמר ר׳ יעקב אמר ר׳ יוחנן:

לא שנו אלא שאין רבים צריכין להם אבל רבים צריכין להם אפילו חפירה מותר

וכי רבים צריכין להם מי שרי?

והתניא:

חוטטין בורות שיחין ומערות של יחיד ואין צריך לומר של רבים

ואין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים ואין צריך לומר של יחיד

מאי לאו בשרבים צריכין להם?

לא, בשאין רבים צריכין להם דכוותה גבי יחיד שאין יחיד צריך להם

חטיטה מי שרי?

והתניא:

בורות שיחין ומערות של יחיד כונסין מים לתוכן

אבל לא חוטטין ולא שפין את סדקיהן

ושל רבים חוטטין אותן ושפין את סדקיהן

ואלא מאי בשיחיד צריך להם

דכוותה גבי רבים בשרבים צריכין להם

חפירה מי אסיר?

והתניא:

בורות שיחין ומערות

של יחיד כונסין מים לתוכן וחוטטין אותן

---

[17] מועד קטן דף ה ע"א.

(אבל לא שפין את סדקיהן) ולא חוטטין לתוכן ולא סדין אותן בסיד

ושל רבים חופרין אותן וסדין אותן בסיד

אלא קשיא הך קמייתא!

תריץ הכי:

חוטטין בורות של יחיד בשיחיד צריך להם

ואין צריך לומר בשל רבים כשרבים צריכין להם דאפילו חפירה מותר

ואין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים בשאין רבים צריכין להם

ואין צריך לומר של יחיד דכי אין יחיד צריך להם אפילו חטיטה נמי אסור

ב.

אמר רב אשי: *מתניתין נמי דיקא דקתני:* **עושין כל צורכי רבים**

כל לאתויי מאי? לאו לאתויי חפירה?

לא לאתויי הא דתניא:

יוצאין לקווץ את הדרכים ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות ולמוד את המקואות

וכל מקוה שאין בו ארבעים סאה מרגילין לתוכו ארבעים סאה

ומנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו שכל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום ?ת"ל והיה עליך דמים[18]

הא בהדיא קתני לה:

ומתקנין את הדרכים

ואת הרחובות

ואת המקואות

ועושין כל צורכי רבים

לאתויי מאי? לאו לאתויי חפירה?!

שמע מינה!

[18] דברים פרק יט פסוק י.

ניתוח סוגיית הבבלי:

על ההלכה במשנה המתייחסת לקילקולי המים:

ומתקנין את קילקולי המים שברשות הרבים וחוטטים אותם

מובאים דבריו של רבי יוחנן:

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן:

לא שנו אלא[19] *שאין רבים צריכין להם,*

אבל רבים צריכין להם - אפילו חפירה מותר.

כלומר, ההיתר המצמצם לתקן ולחטוט את קילקולי המים שברשות הרבים מתאים רק למצב שבו אין צורך של רבים. אך במצב בו יהיה לרבים צורך במים, יהיה מותר אף לחפור מקורות מים חדשים ולא רק לתקן את הקיימים.

המימרה השניה בסוגיה היא של רב אשי:

אמר רב אשי:

מתניתין נמי דיקא, דקתני: **עושין כל צורכי רבים.**

מדבריו של רב אשי נראה שהוא בא לדייק מתוך המשנה תימוכין לדבריו של רבי יוחנן.

במשנה שנינו שמותר לעשות במועד את כל צורכי הרבים. מכיוון שהמילה "כל" תפקידה הוא לרבות, ניתן להוכיח ולומר שאף חפירה, אם היא צורך הרבים, יהיה מותר לעשותה במועד.

מימרות אמוראים אלו מהוות את הבסיס והשלד לסוגיה בצורתה הערוכה שבבבלי.

---

[19] דברי רבי יוחנן בסוגיה מובאים בפנינו כבר בצורה ערוכה, כתבנית דיון של "לא שנו אלא ... אבל...", יתכן כי דברי רבי יוחנן המקוריים שככל הנראה נשנו בצמוד להלכה הנ"ל שבמשנה היו:

ומתקנין את קילקולי המים שברשות הרבים וחוטטים אותם (במועד-י.ב).

כשאין הרבים צריכים להם.

ועורך הסוגיה ניסח את דבריו ואת המסקנות העולות מהם כתבנית דיון: "**לא שנו אלא** שאין רבים צריכין להם, **אבל** רבים צריכין להם-אפילו חפירה מותר".

רובד העריכה - הדיון בדברי רבי יוחנן:

לאחר הצגת ההלכה שבמשנה:

ומתקנין את קילקולי המים שברשות הרבים וחוטטים אותם.

מופיע דיוק בדברי המשנה:

חטיטה - אין, חפירה - לא.

עורך הסוגיה מסב את תשומת ליבנו לכך שהמשנה הזכירה במפורש רק תיקון וחטיטה אך לא חפירה.

דיוק זה משמש כבסיס להצעת דברי רבי יוחנן המתיר לחפור במועד במקרה ש"רבים צריכין להם":

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן:

לא שנו אלא שאין רבים צריכין להם,

אבל רבים צריכין להם - אפילו חפירה מותר.

בשלב הבא עורך הסוגיה מעמת את דברי רבי יוחנן עם ברייתא:

וכי רבים צריכין להם מי שריי?

והתניא:

חוטטין בורות שיחין ומערות של יחיד, ואין צריך לומר של רבים,

ואין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים, ואין צריך לומר של יחיד.

מן הברייתא שהובאה עולה כי חטיטה מותרת בין בבור של רבים ובין בבור של יחיד אולם החפירה אסורה הן בבור היחיד והן בבור הרבים.

מאי לאו - בשרבים צריכין להם?

בשלב זה עורך הסוגיה מסיק כי בור של רבים משמעותו בור שהרבים צריכים לו ואם אכן נכונה פרשנות זו הרי שהברייתא סותרת את דבריו של רבי יוחנן המתיר חפירה של מקור מים במועד במקרה שהרבים זקוקים לו.

אך קושיה זו נדחית:

לא, בשאין רבים צריכין להם.

כלומר, ניתן להסביר את הברייתא במקרה שהבור הוא אכן של רבים (מתקן ציבורי) אולם החפירה בו תהיה אסורה במועד מכיוון שאין הרבים צריכים לו. העולה מכאן הוא שאם "היו הרבים צריכים לו" אזי החפירה היתה מותרת ומכיוון שניתן להסביר כך את הברייתא, לא מוכח ממנה שהיא סותרת את דברי רבי יוחנן.

עורך הסוגיה אינו מקבל הסבר זה:

דכוותה גבי יחיד - שאין יחיד צריך להם,

חטיטה מי שרי?

מכיוון שאם המושג "בור של רבים" המופיע בסיפא של הברייתא פירושו מתקן ציבורי שהרבים אינם צריכים אותו לשימושם במועד ולכן החפירה בו אסורה הרי שהמושג "בור של יחיד" המופיע ברישא של אותה ברייתא פירושו יהיה גם כן בהתאמה - בור פרטי שאין היחיד צריך לשימושו במועד. ואם אכן כך הם פני הדברים הרי שהיתר החטיטה בבור זה אינו הגיוני לחלוטין.

כדי לחזק הנחה זו מביא עורך הסוגיה ברייתא נוספת הפוסקת במפורש כי במקרה בו אין ליחיד צורך בבורו הרי שאף החטיטה תאסר בו במועד:

והתניא:

בורות שיחין ומערות-

של יחיד - כונסין מים לתוכן, אבל לא חוטטין, ולא שפין את סדקיהן[20] [21]

---

[20] בכ"י גוטינגן 3 הנוסח המופיע כאן הוא "שפין את סידקיהן" אך בכל שאר כ"י הנוסח הוא :"אין שפין את סידקיהן".

[21] בערוך השלם (מהדורת קאהוט, חלק שמיני, הוצאת מנורה, וינה 1926, עמ' קכד-124) בערך "שף" מובא כי מובנו של הפעל "שף" הינו "כתיבה ושחיקה". הדוגמא השניה למובן זה המובאת בערוך הינה הברייתא מסוגייתינו "ושפין את סידקיהן" ומכאן שהמופן של "שפין" הינו שיפשוף ושחיקה של גוש טיט על הסדקין על מנת לסתום אותם (יתכן כי הערוך התכוון בפירושו במילה "כתיבה" שנוספה ליד המילה "שחיקה" לומר כי כשם שבתהליך הכתיבה נדחק הדיו לתוך חריצי הנייר או הקלף כך תהליך ה"שיוף" מובנו לקיחת חומר מסוים ודחיקתו על פני משטח אחר על ידי שחיקתו). כך גם עולה באופן מפורש על פי פירושו של רש"י מהד' קופפר (עמ' 9) שפירש את המילה שפין – "טחין", כלומר ששיוף הסדקים של מאגרי המים המוזכר במקורות התנאיים שנביא להלן משמעותו טיוח בסיד של קירות מאגר המים. וכבר מובא ב***פירוש מסכת משקין לאחד מרבותינו הראשונים***, מהדורת מרדכי יהודה ליב זק"ש, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תרצ"ט, עמ' יד:

שפין את סדקיהן בסיד - שלא יכנסו המים בסידקיהן.

ושל רבים - חוטטין אותן ושפין את סדקיהן

מברייתא זו, שאינה מחלקת בדין חטיטה בין "צריך לו" או "אינו צריך לו", עולה כי פעולת החטיטה תהיה אסורה לחלוטין בבור של יחיד אפילו אם היחיד "צריך לו" ואילו בבור של רבים פעולת החטיטה תהיה מותרת בכל מצב.

אך אם נעמיד את דין חטיטה בבור של יחיד במצב זה עדיין תשאר קושיה:

ואלא מאי - בשיחיד צריך להם,

דכוותה גבי רבים - בשרבים צריכין להם,

חפירה מי אסיר?

כלומר, גם אם כתוצאה מקושיה זו נעמיד את דין בור היחיד שבברייתא הראשונה במצב שהיחיד "צריך לו" נהייה חייבים להעמיד בהתאמה את המושג "בור של רבים" גם כן במצב ש"הרבים צריכים לו". אם כך, הרי שחוזרת הקושיה מדוע בבור ש"הרבים צריכים לו" במועד הברייתא מתירה חטיטה בלבד ולא חפירה?

כדי לחזק את הקושיה ולבססה מובאת בסוגיה ברייתא שלישית:

וגם מפירוש זה עולה ששפין הוא מלשון שפשוף כלומר שהיו מורחים ומשפשפין את קירות מאגר המים בסיד ששימש כחומר איטום . מהפירוש הנ"ל עולה שמטרת האיטום היתה כדי שלא יאבדו המים שבמאגר דרך הסדקים שבמשך הזמן נתהוו בקירותיו.

סיבה נוספת לטיוח מאגר המים בסיד מובאת בפרוש הר"ש בן היתום (עמ' 13):

שפין את הסדקין-סותמין קרעיהן שלא יפלו כותלי הבורות.

ומדבריו למדנו שאחת הסיבות לטיוח מאגר המים בסיד הוא לא רק כדי שלא יאבדו המים אלא גם מפני שהטיוח מועיל לחזק את דפנות מאגר המים שלא יקרוס ויפול.

כמו כן ראו: רומן מילינובסקין, "בטון, טיח ומלט באמות המים הקדומות" בתוך ***אמות המים הקדומות בארץ ישראל*** קובץ מחקרים(בעריכת דוד עמית, יזהר הירשפלד ויוסף פטריך), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ה עמ' 65 שכתב:

> אחד מחומרי הבנייה החשובים בתקופה הקדומה היה הסיד... במשך הזמן נוצרו מתכונים קבועים של מרכיבי הטיט הסידי, ואלה אף סוכמו בספרו של המהנדס הרומי ויטרוביוס. טיח הוא שכבה עליונה של טיט, המשמשת לציפוי ויצירת פני שטח אחידים, קשים ומעוצבים כרצון הבנאי. מתכון הטיח יכול להיות זהה לזה של הטיט המשמש לבניה או שונה ממנו. בשלב האחרון של פעולת הטיוח הודקו והוחלקו פני הטיט. בעת ההחלקה נדחקים פנימה (חלקי) האגרטים שבטיט, ונוצרת שכבה חיצונית דחוסה של מימת הסידן. לאחר התייבשות הטיח והשלמת התהליך של הפיכת הסיד לגיר נוצרים פני שטח חלקים, קשים ואחידים כנדרש.

להרחבה נוספת בענייני טיח וטיט במאגרי מים ראו עוד במאמר הנ"ל וכן ראו: יוסף פורת, "טיח במאגרי מים כאינדיקטור כרונולוגי" בתוך ***אמות המים הקדומות בארץ ישראל*** קובץ מחקרים(בעריכת דוד עמית, יזהר הירשפלד ויוסף פטריך), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ה עמ' 69-76.

והתניא:

בורות שיחין ומערות -

של יחיד:

כונסין מים לתוכן[22], וחוטטין אותן (אבל [לא] שפין את סידקיהן),[23] [24]

אבל לא חופרין אותן,[25] ולא סדין אותן בסיד.[26]

ושל רבים:

חופרין אותן, וסדין אותן בסיד[27]

מניתוח הברייתא נמצא ש"בורות של רבים" מותרים בחפירה דבר הסותר את הדין בברייתא הראשונה.

אלא קשיא הך קמייתא!

לכן המוצא היחיד שמציע עורך הסוגיה להסבר הברייתא הראשונה כדי שלא תסתור את הברייתות האחרות הוא:

---

[22] המאירי בפירושו "בית הבחירה" למועד קטן (ה ע"א ד"ה "חפירת בורות שיחין ומערות") מסביר את המושג "כינוס מים" המובא בברייתות שבבבלי:

> ומכל מקום הכנסת מים לתוכן הן על ידי הדרכת מי גשמים לתוכן, הן על ידי מילואם בכלים והבאתם לשם, מותרת.

וכן כתב בעניין זה עודד עיר-שי ("מתקני מים ואמות בספרות חז"ל-מונחים וקוי אפיון" בתוך ***אמות המים הקדומות בארץ ישראל*** קובץ מחקרים(בעריכת דוד עמית, יזהר הירשפלד ויוסף פטריך), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ה עמ' 48-47):

> החל מן התקופה הרומית החלו יותר ויותר ערים להשתית את משק המים שלהם על תיעול מים ממקורות קבועים, כנהרות ומעיינות, לעיתים אף ממרחק רב מהעיר, באמצעות אמות מים... לצד אמות המים, הוקם בעיר מערך צפוף של מתקני אגירה וחלוקה, שהאחריות על בנייתו ותחזוקתו הוטלה על המינהל העירוני, לשם כך מונה מנהל בעל סמכויות ציבוריות, שלרשותו הועמד כח אדם מקצועי, אשר עסק בתיחזוקה של רשת המים ופיקוח על על צרכניה.

על פי הנ"ל כינוס המים למאגרים משמעותו הבאת מי גשמים או מעיינות אל המאגרים ע"י תשתית של תעלות וחריצי ניקוז או על ידי מילוי כלי קיבול במים ושפיכתם לתוך המאגר.

[23] בדפוסי וילנא ופיזארו הנוסח הוא: "אבל לא שפין את סידקיהן", בכ"י גוטינגן 3, מינכן 95 וואטיקן 134 הנוסח הוא "ושפין את סידקיהן" ואילו בכ"י לונדון, קולומביה, אוקספורד ווטיקן 108 אין כלל התייחסות לפעולת שיוף הסדקין.

[24] בדפוס וילנא ופיזארו מוסיפין כאן את המילים "ולא חוטטין לתוכן". מעבר לקושי הטמון בהבנת המשפט (שהרי חטיטה היא הוצאה מתוך מקום מסויים ולא הכנסה לתוכו) מילים אלו אינן מופיעות בכל כתבי היד ולכן הושמטו על ידי בנוסח הברייתא שהובא בפרק זה.

[25] המילים "אבל לא חופרין אותן" מופיעות בכ"י הבאים: לונדון, מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, וטיקן 108, וטיקן 134. בדפוסי וילנא ופיזארו מילים אלו אינן מופיעות כלל ובכ"י גוטינגן 3 הנוסח הוא "אבל לא חופרין".

[26] ראוי לציין כי בפירוש ה"שיטה" לתלמיד ר"י מפריש (מהדורת מכון הארי פישל עמ' לב), על דף ה ע"א ד"ה "ולא סדין אותם בסיד" מובא:

> האי הוי טפי משפין. דאילו שפין אינו מתקן אלא הסדקין לבדן וסדין הוא מתקן את כל הבור.

ומדבריו עולה שישנו הבדל בין שיוף בסיד לבין סיוד בסיד. השיוף הוא תיקון קטן ומקומי בעוד שהסיוד משמעותו טיוח מלא של כל דפנות מאגר המים.

[27] המילה "בסיד אינה מופיעה בכ"י גוטינגן 3.

תריץ הכי:[28]

חוטטין בורות של יחיד - בשיחיד צריך להם,

ואין צריך לומר בשל רבים - כשרבים צריכין להם, דאפילו חפירה מותר,

ואין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים - בשאין רבים צריכין להם,

ואין צריך לומר של יחיד, - דכי אין יחיד צריך להם - אפילו חטיטה נמי אסור.

בטבלה הבאה אציג את המסקנות העולות מתוך הסבר הברייתא הראשונה על פי התירוץ המופיע בסוגיה:

מצב הבור	חטיטה	חפירה
של יחיד ואין צריך לו	אסורה	אסורה
של יחיד וצריך לו	מותרת	אסורה
של רבים ואין צריכים לו	**לא נאמר במפורש**	אסורה
של הרבים וצריכים לו	מותרת	מותרת

ממשא ומתן זה מובן עתה הכלל (הנ"ל) שניסח רבי יוחנן כהסבר למשנה בצורה פשוטה וקצרה:

אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן:

לא שנו אלא שאין רבים צריכין להם,

אבל רבים צריכין להם - אפילו חפירה מותר.

ולא עוד אלא שדברי רבי יוחנן שופכים אור גם על מצב בור של הרבים ש"אין צריכין לו" שאינו מוזכר במפורש בדברי הברייתות אך מדברי רבי יוחנן משמע שיהיה אסור לחפור במועד אך ניתן יהיה לחטוט אותו.

לסיכום חלק זה של הסוגיה ניתן לומר כי לצד המשנה התקיימו ברייתות נוספות שעסקו אף הן בנושא תיקון, חטיטת וחפירת מקורות המים במועד. ברייתות אלו התקיימו ככל הנראה זו בצד זו כניסוחים שונים של אותה הלכה אולם מתוך ההשוואה ביניהן לאור הסוגיה נראה כי הן אינן מפורטות ואולי אף משובשות מעט. העובדה שרבי יוחנן מתייחס לפעולת ה"חפירה" בפרשנותו להלכה במשנה העוסקת בפעולת ה"חטיטה" , יכולה להעיד על היכרותו של רבי יוחנן עם העולה

[28] דברי הברייתא המקורית הודגשו לעומת פירושם על פי הסוגיה, כדי להבליט את ההסברים ששובצו בגוף הברייתא.

הברייתות. לא מן הנמנע להניח כי רבי יוחנן הסתמך בפרשנותו למשנה על מסורות או מקורות מתקופת התנאים (כגון הברייתות בתלמוד הבבלי הנ"ל) שמתוכם עלה העיקרון המחלק בין צורכי הרבים לצורכי היחיד לגבי פעולות החטיטה והחפירה במועד.

הסוגיה ממשיכה ודנה בדברי רב אשי:

אמר רב אשי:

מתניתין נמי דיקא, דקתני: **עושין כל צורכי רבים.**

כאמור נראה שרב אשי הכיר את פרשנותו של רבי יוחנן למשנה והוא אף ניסה לעגן אותה בתוך דברי המשנה. עורך הסוגיה מציג בפנינו פרשנות לדברי רב אשי:

כל לאתויי מאי - לאו לאתויי חפירה?

המילה "כל" מטרתה היא לרבות. ובודאי היא באה לרבות חפירה כאשר המצב הוא "צרכי הרבים" כלומר שהרבים צריכים לחפירה זו.

כדי להטיל ספק בפרשנות זו של רב אשי מובאת בסוגיה ברייתא נוספת:

לא, לאתויי הא דתניא:

יוצאין לקווץ את הדרכים, ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות, ולמוד את המקואות.

וכל מקוה שאין בו ארבעים סאה מרגילין לתוכו ארבעים סאה.

ומנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו, שכל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום? –

תלמוד לומר "וְהִיהּ עָלֶיךָ דָּמִים".[29]

ומכאן שלא מוכח ומוכרח שהמילה "כל" שבמשנה באה לרבות חפירה אלא יתכן שהיא באה לרבות דוגמאות אחרות של צרכי הרבים המותרין במועד כגון: קיווץ דרכים, תיקון רחובות, מדידת מקוואות וכד'.

[29] דברים פרק יט פסוק י.

עורך הסוגיה דוחה אפשרות נוספת זו לפירוש המילה "כל" מכיוון שכל הדברים הנוספים הנ"ל מוזכרים בצורה מפורשת במשנה ולא יתכן שהמילה "כל" תרבה אותם:

הא - בהדיא קתני לה:

ומתקנין את הדרכים, ואת הרחובות, ואת המקואות.

אי לכך המסקנה המתבקשת היא:

ועושין כל צורכי רבים

לאתויי מאי, לאו לאתויי חפירה?

שמע מינה.

כלומר, כפי שפירש רב אשי שתפקידה של המילה "כל" הוא לרבות את החפירה לצורכי הרבים במועד.

ברובד האמוראי רב אשי סובר כי רבי יוחנן אמר את דבריו מתוך דיוק במשנה וברובד הסתמאי מנסים להראות את מקור דבריו מתוך הברייתות.

דוד הלבני בספרו מסורות ומקורות[30] מתייחס לדיון הנ"ל בדברי רב אשי ומעלה את ההשערה כי בנוסח הקדום יותר של המשנה, לא הופיעו ההלכות הבאות המופיעות בסוף המשנה:

---

[30] דוד הלבני, ***מסורות ומקורות-ביאורים בתלמוד לסדר מועד - (מיומא עד חגיגה)***, הוצאת בית מדרש לרבנים באמריקה, ירושלים, תשל"ה, עמ' תקכו-תקכח (ההדגשות בגוף הציטוט הן שלי- י.ב):

התוס' מתקשים בדברי מי שדחה את ראית רב אשי מן המילה "כל" (עושין כל צורכי הרבים) שחפירה מותר ואמר שהוא בא לרבות היתר קיווץ דרכים, תיקון רחובות ולימוד מקואות – וכי לא ידע (כקושית הגמרא עליו) שאלה נאמרו במשנה בפירוש: ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת המקואות. ע"כ – אומרים התוס' – "האי דמקשה הך קושיא לא היתה מתניתא שגורה בפיו ולא הוה ידע דגרס ביה ומתקנין את הדרכים".

ברם במקום לומר שלא היתה המשנה, שבה הוא דן, "שגורה בפיו" נוח יותר לומר שיש כאן הבדל גירסה ובמשנה שלפניו לא היה הדיבור "ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת המקואות". ואפילו הספרים הגורסים דיבור זה, י"ל שהעברה היא מן המשנה הראשונה בשקלים. במקור לא היה...

לפיכך מסתבר יותר שגם רב אשי לא גרס במשנה "ומתקנין את הדרכים " וכו' והמשנה כולה מיירי בעבודות הקשורות בהשקאה. לכן עדיף לומר שהמילה "כל" גם כן באה לרבות דבר בענין השקאה – חפירה.

בעל תוס' יו"ט מעיר על המילה "אף" (על הכלאים) שאינה מתאימה כאן ושהועברה ממשנה שקלים. והיא באמת ליתא בכמה כת"י וראשונים. **סימן שההעברה חלה הרבה לאחר תקופת התלמוד ולא נכנסה לכל הנוסחאות שבידינו.**

שונה הוא הדיבור ומתקנין את הדרכים וכו' שכבר היה לפני מי שהקשה כאן: "הא בהדיא קתני לה ומתקנין את הדרכים" וכו' אבל לא לפני רב אשי ומי שדחה ראיתו מן המילה "כל". **הוא כנראה, נכנס למשנה כאן בין תקופת רב אשי ומי שאמר "הא בהדיא קתני לה".**

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוות המים

ומציינין את הקברות

ויוצאין אף על הכלאיים

לעומת זאת ההלכה ש"עושין כל צרכי הרבים" הופיעה בנוסח המשנה בצמוד להלכה ש"מתקנין את כל כלי / קלקולי המים שברשות הרבים" כך שנוסח המשנה שהיה לפני רב אשי נראה פחות או יותר בצורה הבאה:

רבי אלעזר בן עזריה אומר אין עושין את האמה בתחלה במועד ובשביעית

וחכמים אומרים עושין את האמה בתחלה בשביעית

(ומתקנין את המקולקלות במועד)

ומתקנין את כל כלי / קלקולי המים שברשות הרבים

וחוטטין אותן

ועושין כל צורכי הרבים.

על פי נוסח זה מובן מדוע מדייק רב אשי מן המילה "כל" הלכה העוסקת בעניין השקאה, מכיוון שהשקייה היא הנושא היחיד שהמשנה עוסקת בו.

הקושיה על דיוקו של רב אשי מן המילה "כלי" המופיעה ברובד הסתמאי של הסוגיה מתבססת על נוסח מאוחר יותר של המשנה שנוספו בו ההלכות:

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוות המים

נמצא שבמשנתנו כאן ישנן שלוש העברות משלוש תקופות שונות, המילה "אף" (על הכלאיים) מתקופה שלאחר התלמוד, הדיבור "ומתקנין את הדרכים" וכו' מאחרי תקופת רב אשי ולפני חתימת התלמוד והסוף: "ומציינין את הקברות" וכו' לא מאוחר מהתחלת תקופת התלמוד.

סוף דברי הלבני הינו מעט קשה שהרי כתב בתחילה שלפני רב אשי היה הנוסח של המשנה שעסק אך ורק בהלכות השקאה וחפירה ("והמשנה כולה מיירי בעבודות הקשורות בהשקאה") ואילו בסוף דבריו כתב כי ההלכה "ומציינין את הקברות" היתה קיימת בנוסח המשנה שעמד בפני האמוראים של "התחלת תקופת התלמוד" ואם כך הנוסח שעמד בפני רב אשי, שחי בדור החמישי של אמוראי בבל ולא ב"תחילת תקופת התלמוד", היה חייב להכיל את הלכות ציון הקברים ונמצא שלא כל ההלכות שבמשנה עסקו בהלכות השקאה בלבד. לכן נראה לי שהלבני התכוון לומר שאם אכן היה נוסח קדום למשנה שעמד בפני רב אשי הוא לא הכיל את ההלכות של סוף המשנה (מתקנין את הדרכים וכו, מציינין את הקברות ויוצאין על הכלאיים) אלא רק את הלכות ההשקאה. ההלכה "ומתקנין את הדרכים" ביחד עם הלכת ציון הקברים והלכות כלאיים נוספו מאוחר יותר כאשגרה מהמשנה הראשונה של מסכת שקלים שגם שם כל שלושת ההלכות מופיעות יחד עם ההלכה שעושין את כל צרכי הרבים.

באופן כללי אינני נוטה לקבל את גישת הלבני במלואה מכיוון שקצת דחוק לומר שהשורות "ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוות המים" וכן "ומציינין את הקברות ויוצאין אף על הכלאיים" שמקורם הוא במשנת שקלים ואינם, לשיטת הלבני, עוסקים בהלכות השקייה הועתקו למשנת מועד קטן בשלוש תקופות שונות רק בגלל הדמיון בניסוח וללא כל סיבה נוספת.

ומציינין את הקברות

ויוצאין אף על הכלאיים

הלכות אלו מקורם במשנה הראשונה שבמסכת שקלים:

באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים
בחמשה עשר בו קורין את המגילה בכרכין
ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקואות המים
ועושין כל צרכי הרבים
ומציינין את הקברות
ויוצאין אף על הכלאים.

רעיון דומה מעלה שמואל ספראי:[31]

במשנה שקלים, השנויה אף במשנת מועד קטן פ״א מ״ב, אנו קוראים: ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקואות המים ועושין כל צרכי הרבים ומציינין את הקברות ויוצאין אף על הכלאיים.

למשנה זו שנינו ברייתא המצויה גם בירושלמי שקלים (פ״א מו ע״א) וגם בירושלמי מועד קטן (פ״א פ ע״ב): אלו הן צרכי הרבים, דנין דיני ממונות ודיני נפשות דיני מכות ופודים ערכין וחרמין והקדישות ומשקין את הסוטה ושורפין את הפרה ועורפין עגלה ערופה ורוצעין עבד עברי ומטהרין את המצורע ומפרקין את המנעל מעל גבי האימום[32] (ואין מחזירין אותו). **מקורה של המשנה[33] והברייתא המוסיפה עליה הוא בשקלים ולא במועד קטן וממשנת שקלים הועברה למשנת מועד קטן, שכן יציאת השליחים על הכלאיים אינה עניין אלא לחודש אדר...**

אין בידנו לפרש אלא שמקורה של ההלכה במשנת שקלים והיא הועברה כלשונה למשנת מועד קטן משום שצרכי רבים מותר היה לעשותם גם בחול המועד.

---

[31] שמואל ספראי, ***העליה לרגל בימי הבית השני (מונוגרפיה הסטורית)***, הוצאת עם הספר, ת"א 1965, עמ' 113-110.

[32] ספראי דן בפרשנות "האימום" ומסיק שם בעמ' 112:

מתוך דברים אלה נראית יותר הנוסחה של הרמב"ם ושל המאירי, שעל פיה תיקנו בדפוסים החדשים: מפרקין את המנעול מעל גבי המים ואין מחזירין אותו. ופירש הרמב"ם: שמפקירים הגבים שהמים מכונסים בהם לבני אדם בכלל שישתו מהם בימות החמה. ורשאים אנו לראות במעשה זה, כבמעשים האחרים שבמשנה ובברייתא, מעשה הקשור לעליה לרגל. עם הגיע שעת עליית הרגל הורידו את המנעולים מעל גבי הבורות שבהם נאגרו מי הגשמים והשאירום פתוחים לשימושם של עוברי הדרכים ועולי הרגל. השיבוש בברייתא "מעל גבי האימום" מקורו בהלכות החוזרות ונשנות על מנעול שעל גבי האימום לענין טומאה, שבת ויום טוב.

[33] נראה לי שהכוונה לקטע הסיפא של המשנה המתחיל במילים **"ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקואות המים"** וכו' במשנת שקלים שהועבר למשנת מועד קטן.

הברייתא המפרשת צרכי הרבים גם היא אינה מפרשת דברים שנוהגים בחול המועד אלא בט״ו באדר. כל צרכי הרבים המנויים במשנה ובברייתא קשורים לעליה לרגל. העולים קשרו את עלייתם גם לזקיקותם לבית הדין הגדול ולכוהנים אשר במקדש. או שבית הדין עשה מעשים אלה בימים שעלו רבים לרגל.

כלומר, מכיוון שנוסח ההלכה ״ועושין כל צרכי הרבים״ הוא משותף למשנה הנ״ל במסכת שקלים ולמשנה בה אנו עוסקים במסכת מועד קטן ומכיוון שגם במסכת שקלים הלכה זו סמוכה לתיקון מקוואות המים, ככל הנראה במשך הזמן בתקופת התנאים כאשר עוד עלו לרגל (ולפי הלבני לאחר תקופת רב אשי) נוצרה העברה ממשנת שקלים, בה ההלכה על עשיית צרכי הרבים ארוגה בקובץ הלכות העוסק בהכנות שנעשו לצורך עולי הרגלים לירושלים במועדים, למשנה במסכת מועד קטן העוסקת אף היא בתיקון צורכי הרבים במועד.

סוגיית הירושלמי:

סוגיית הירושלמי,[34] מורכבת ממובאות מן המשנה ומהערות קצרות עליהן:

ומתקנין את המקולקלות במועד-

דבר שהוא לצורך המועד

אבל דבר שאינו לצורך המועד אסור בשליחיד

אבל בשלרבים אפי׳ דבר שאינו לצורך המועד מותר.

א.

כהדא דבני דסכותא איתפחתת במועדא ושרא לון ר׳ אבהו מעבדינה במועדא.

בטריח וכיוונו, לא סברון מימר ״ובלבד שלא יכוין את מלאכתו במועד״?!

אמרין: אין לא מתעבדא כדון, לא מתעבדא עוד.

ב.

איירא דציפורין איתפחת במועדא

חברייא סברין מימר שרי מן הדא: **ומתקנין את קילקולי המים**.

---

[34] מסכת מועד קטן פ, ע"ב (פרק א הלכה ב).

אמ' רבי פינחס: *לא אסר ר' ירמיה אלא משם הלכת הפטיש.*

ג.

בית עלמא דבר מקטיא איתפחת במועדא.

רב חונה סבר מימר שרי מן הדא: *ועושין כל צורכי הרבים.*

אמר ליה ר' מנא: *ולא תני ר' שמואל אלא להיות שפיר את סדקיהן.*

חוטטן אותן-

כיי דתנינן תמן:

החוטט בצינור לקבל צרורו'.

ועושין כל צורכי הרבים-

אלו הן צורכי הרבים: דנין דיני ממונות ודיני נפשות דיני מכות ופודין את השבויין וערכים וחרמים והקדישות ומשקין את הסוטה ושורפין את הפרה ועורפין עגלה ערופה. ורוצעין עבד עברי ומטהרין את המצורע ומפרקין את המנעל מעל גבי האימוס אבל לא מחזירין אותו

ניתוח סוגיית הירושלמי:

על ההלכה: "**ומתקנין את המקולקלת במועד**"

מעיר עורך הסוגיה שהיתר זה נוהג רק בתנאי שהתיקון הוא:

דבר שהוא לצורך המועד

אבל דבר שאינו לצורך המועד אסור בשליחיד

אבל בשלרבים אפי' דבר שאינו לצורך המועד מותר

העולה מכאן הוא שישנה הפרדה בין קלקול בדבר של יחיד שבו ההיתר לתקן במועד הוא רק בתנאי שהתיקון הוא לצורך המועד, לבין קלקול בדבר של רבים שבו התיקון מותר במועד אפילו אם הדבר לא נצרך למועד.

פרשנות זו למשנה מוצגת על ידי עורך הסוגיה כמבוססת על המקרה הבא[35]:

כהדא דבני דסכותא איתפחתת במועדא ושרא לון ר' אבהו מעבדינה במועדא.

בטריח וכיוונו- לא סברנן מימר **ובלבד שלא יכוין את מלאכתו במועד**?!

אמרין: אין לא מתעבדא כדון, לא מתעבדא עוד.

מקרה זה עוסק בבית המרחץ של אנשי סכותא שנשבר ונפל במועד. בית מרחץ הוא ללא ספק דבר העשוי לצורך הרבים ורבי אבהו התיר לאנשי סכותא לתקנו במועד.

כאשר דנו[36] בהיתרו של רבי אבהו הגיעו למסקנה שלא יתכן כי רבי אבהו התיר לבני סכותא לעשות מלאכה שטרחתה מרובה, לו הדבר היה מתוכנן מראש להיעשות במועד, שהרי במפורש נשנתה ההלכה במשנה החותמת את פרק א של מסכת מועד קטן:

...והקורה והמנעול והמפתח שנשברו מתקנן במועד ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד...

אלא הסיבה שרבי אבהו התיר את תיקון בית המרחץ במועד היתה הידיעה שאם לא יתבצע התיקון במועד הרי שהוא לא יתבצע כלל.

המסקנה המתבקשת היא שתיקון הכרחי לצורך הרבים מותר לעשותו במועד גם אם הוא אינו נדרש מיידית לשימוש במועד.

בהמשך הסוגיה מובאים שני מקרים נוספים העוסקים בתיקונם של מתקנים ציבוריים במועד:

א. אייראַ דציפורין איתפחתת במועדא

חברייא סברין מימר שרי מן הדא: **ומתקנין את קילקולי המים**

אמ' רבי פינחס: *לא אסר רבי ירמיה אלא משם הלכת הפטיש*

---

[35] לאחר הבאת פרשנות עורך הסוגיה מופיעה כפתיח לסיפור המעשה שלהלן המילה "כהדא" שמשמעותה כמו זה שלמדנו. כלומר עורך הסוגיה עומד להביא מסיפור המעשה שלהלן סמך וחיזוק לפרשנותו.

[36] נראה שהמילה "סברנן"היא מונח מקביל למילה "סברוה" שבבבלי, שפירושו סברו בני הישיבה כאשר למדו את הדברים. הדבר מסביר גם את המילה "אמרין" שבאה בצורת רבים.

מקרה זה מספר לנו על מערכת הניקוז של העיר ציפורי[37] שהתקלקלה. חבורת חכמים רצתה להתיר את תיקונה בהסתמך על המשנה המתירה תיקון כזה - "ומתקנין את קילקולי המים". אולם רבי פנחס התנגד לכך בהסתמך על המשנה בסוף מסכת מעשר שני המביאה את גזירתו של יוחנן כהן גדול שאסר לעשות בחוה"מ מלאכות הקשורות להכאה בפטיש בנימוק של "אוושא דמילתא" (רעש הדבר), כלומר משום הרעש הכרוך בהכאת הפטיש הפוגע באווירת החג, או משום החשש שמא ייחשבו שמותר לעבוד במועד וכן פסק רבי ירמיה בתקופת האמוראים. לדעתו של רבי פינחס בתיקון מערכת הניקוז של העיר ציפורי יש גם כן משום "אוושא דמילתא" ולכן אסר זאת.

מכך שלגבי דעת החבריא נאמר "סברין" ניתן להסיק כי מדובר בסברה בלבד ולא בפסק מגובש ובייחוד לאחר שרבי פנחס אומר את דעתו בצורה נחרצת ובני החבריא אינם משיבים לו. ניתן לומר שהמסקנה המתבקשת מסיפור מעשה זה היא שאין לתקן מתקני ציבור במועד משום "אוושא דמילתא" גם אם הם נצרכים לצורך המועד ובוודאי אם הם אינם נחוצים לצורך המועד. מסקנה זו אינה עולה בקנה אחד עם מסקנת המקרה הקודם ועם פרשנות עורך הסוגיה למשנה.

ב. בית עלמא דבר מקטיא איתפחת במועדא

רב חונה סבר מימר שרי מן הדא: **ועושין כל צורכי הרבים**

אמר ליה רבי מנא: *ולא תני ר' שמואל אלא להיות שפין את סדקיהן*

במקרה זה מסופר על בית העלמין של המקום "בר מקטיא" שנפחת במועד. רב חונה רצה להתיר את תיקונו על פי המשנה המתירה לעשות במועד את כל צורכי הרבים. אולם רבי מנא התנגד לכך

---

[37] בערוך השלם (מהדורת קאהוט, חלק ראשון, הוצאת מנורה, וינה 1926, עמ' עב-72) בערך איירא (א' ראשונה חרוקה, ר' קמוצה, א' שנייה בצירה) תרגם מלשון "ראי" ביוונית שפירושו נהר. בפירוש ה"פני משה" מציע לגרוס "ארידא" כשיבוש של המילה "אריתא" שפירושה הוא תעלה. בפירוש "הקרבן עדה" מובא ש"איירא" פירושו אמת המים, וכך גם עולה ממאמרו הנ"ל של עודד עיר-שי, "מתקני מים ואמות בספרות חז"ל-מונחים וקוי אפיון" בתוך ***אמות המים הקדומות בארץ ישראל*** קובץ מחקרים(בעריכת דוד עמית, יזהר הירשפלד ויוסף פטריך), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ה עמ' 48. ליברמן בתוספתא כפשוטה חלק ג (על מסכת שבת, ניו-יורק, תשכ"ב עמ' 199 הערה 45) מציע ש"איירא" היא מלשון יורה כלומר דוד גדול שמחממים בו מים. ואם כך הרי ש"איירא דציפורין" פירושו דוד המים הגדול שבו היו מחממים מים לצורך בית המרחץ של ציפורי. דניאל שפרבר במאמרו: "איירא / אמרא דציפורי" (בתוך ***סידרא ח*** הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עורך צבי אריה שטיינפלד, רמת גן, תשנ"ב-1992, עמ' 166-163) אף מביא הסבר שהציע יאסטרוב במילונו (עמ' 121 א) שהמילה איירא פירושה אמה או תעלה המובילות מים בהסתמך על הדימיון למילה יאור וככל הנראה התכוון יאסטרוב לתעלה המובילה מים ממאגר גדול יותר על כל פנים שפרבר כותב על הצעה זו "ודברים רחוקים הם". בהמשך המאמר שפרבר דוחה את דעתו של ליברמן מן הסיבה "שלא מצאנו שחיממו את מי המרחצאות ביורות ובקדירות, אלא במתקנים המיוחדים לכך, תנורים וכדומה". וכמו כן דוחה שפרבר את שאר ההצעות הנ"ל לפרשנות המילה "איירא" כגון נהר, תעלה או אמת המים מפני ש"אף פתרון אטימולוגי אינו עומד בפני הביקורת הפילולוגית". שפרבר מציע שהאותיות יו"ד הכפולות שבמילה "איירא" היו במקור האות מ"ם שנמחקה במקצת ונפרדה כך שבמקור "איירא" היה "אמרא" שפירושה ביוונית ובסורית הינו ביב, תעלה, מרזב. כלומר בסוגיית הירושלמי מדובר על תעלת הביוב של העיר ציפורי שהתקלקלה במועד. אני נוטה יותר לקבל את פרשנותו של שפרבר שהרי ה"דיבור המתחיל" מן המשנה שעליו מוסבת סוגייתינו הינו "ומתקנין את קילקולי המים". לו היה מדובר על א"מת המים" וכד' הרי שהמעשה בציפורי עליו דנים צריך היה להיות מוסב על ההלכה הקודמת במשנה "ומתקנין את המקולקלות במועד" הדנה במישרין בתיקון "אמת המים" או התעלות המוליכות מים לעיר. כמו כן אם אכן מובנה של המילה "איירא" הוא אכן במשמעות אמת המים כיצד יתכן שרבי פנחס יאסור את תיקונה במועד הרי אין במשנה כלל מחלוקת בדבר ההיתר לתקן את אמת המים שהתקלקלה במועד. יתר על כן הצעתו של שפרבר מתאימה גם לדעת הריטב"א שהסביר את המושג "קילקולי המים" שבמשנה כפגיעה במערכת הניקוז העירוני.

מכיוון שר׳ שמואל (שהיה תלמידו של ר׳ אבהו) שנה מקור תנאי שככל הנראה הוסב על המשנה, (מנוסח ההלכה נראה כי מדובר על הברייתא השנייה שבסוגיית הבבלי שהובאה לעיל[38]), המתיר לתקן בבורות מים רק תיקון הכרחי כגון שיוף סדקים כדי שניתן יהיה להשתמש בבור לפחות באופן זמני במועד אך לא הותר תיקון שלם וקבוע של הבור.

גם מניתוח מקרה זה ניתן להסיק על פי דברי רב חונה שנאמר עליהם ״סברי״ לעומת דברי רבי מנא שלא השיבו עליהם, כי סברת רב חונא נדחתה. ותיקון מתקנים ציבוריים שאינם לצורך המועד תהיה אסורה .

מקרה זה אינו עוסק במתקנים הקשורים למים ונראה כי הובא בסוגיה בגלל הדימיון בסיפור המעשה (משהו שנפחת במועד).

לסיכום חלק זה ניתן לומר כי שלושת המעשים הנ״ל מייצגים שלוש דעות שונות לגבי תיקון קילקולים במועד לצורך הרבים:

א. התיקון מותר גם אם הוא אינו נצרך למועד.

ב. התיקון מותר רק לצורך המועד.

ג. התיקון אסור גם אם הוא לצורך המועד.

סדר המעשים אינו ערוך דווקא באופן כרונולוגי על פי סדר דורות האמוראים. נראה כי עורך הסוגיה הציג את המעשים על פי המובאות מן המשנה (״מתקנין את המקולקלות״, ״מתקנין את קלקולי המים״, ״עושין כל צרכי הרבים״), שעליהן הם מוסבים.[39]

המשכה של הסוגיה עוסק בהיתר החטיטה:

חוטטן אותן-

כיי דתנינן תמן:

החוטט בצינור לקבל צרורו׳

עורך הסוגיה מעיר כי פעולת החטיטה פירושה גירוף וסילוק. לשם הוכחת ההסבר מובאת משנה ממסכת מקוואות (פרק ד משנה ג) העוסקת בחטיטה:

---

[38] והתניא: **בורות שיחין ומערות- של יחיד: כונסין מים לתוכן, אבל לא חוטטין, ולא שפין את סדקיהן. ושל רבים:חוטטין אותן ושפין את סדקיהן.**

[39] לענ"ד מכך שהסוגיה פותחת בהצגת עיקרון באופן מפורש, המבוסס על פסק רבי אבהו במעשה הראשון, לעומת שני המעשים הבאים לאחר מכן שאינן מציגים באופן מפורש סתירות לעקרון הנ"ל, ניתן להסיק מה היא עמדתו ההלכתית של עורך הסוגיה.

החוטט בצנור לקבל צרורות

בשל עץ כל שהוא ובשל חרס רביעית

רבי יוסי אומר:

אף בשל חרס כל שהוא

לא אמרו רביעית אלא בשברי כלי חרס ...

כידוע למי המקווה אסור להיות שאובין (כלומר אסור להם להתאסף ולהיקוות על ידי כלי) המשנה עוסקת באדם שעשה גומה בצינור (כעין בור שיקוע) כדי לעכב בו את זרימת המים הטבעית, על מנת לגרום לצרורות עפר או אבנים שבמים לשקוע בגומה ובכך לגרום לסינון מועט של המים. מכיוון שחקיקה שכזאת מעכבת את המים מזרימתם הטבעית יש לצינור כזה תורת כלי והמים העוברים בו נחשבים כשאובים. המשנה דנה מה צריך להיות עומק הגומה שבצינור כדי לפסול את המים הזורמים בו לצורך המקווה.[40]

פעולת עשיית הגומה בצינור מכונה על ידי המשנה "חטיטה" ומכאן ההוכחה שפעולת החטיטה משמעותה הוא העמקת חלל על ידי הוצאת חומר כלשהו ממנו.

החלק הבא המופיע בסוגיית הירושלמי עוסק בפרשנות המושג "צורכי הרבים" המופיע במשנה.

לשם כך מובאת בסוגיה ברייתא המוסבת על משנתינו שתפקידה הוא לבאר את המושג הנ"ל שבמשנה:

ועושין כל צורכי הרבים-

אילו הן צורכי הרבים:

דנין דיני ממונות ודיני נפשות, דיני מכות ופודין את השבויין וערכים וחרמים והקדישות ומשקין את הסוטה ושורפין את הפרה ועורפין עגלה ערופה ורוצעין עבד עברי ומטהרין את המצורע ומפרקין את המנעל מעל גבי האימום, אבל לא מחזירין אותו.[41]

---

[40] על פי ת"ק חרס הוא הפחות שבחומרים, אי לכך גומה בצינור, העשוי מחרס, נחשבת ככלי קיבול אך ורק אם היא יכולה לקבל בתוכה נוזלים בשיעור של לפחות רביעית הלוג (ע"פ הרמב"ם מדובר על 75 מ"ל/סמ"ק, על פי החזון אי"ש מדובר על 149.3 מ"ל/סמ"ק ועל פי ר"ח נאה מדובר על 86.4 מ"ל/סמ"ק), לעומת זאת גומה בצינור העשוי עץ, הנחשב חומר חשוב יותר מחרס, תחשב ככלי קיבול (תחול עליה תורת כלי) אף אם תוכל לקבל מים בשיעור המינימאלי ביותר (כל שהוא), לדעת רבי יוסי החולק במשנה על ת"ק גם גומה העשוייה בצינור העשוי חרס תחשב ככלי קיבול אף אם תוכל לקבל מים בשיעור כל שהוא. המדד של קיבול רביעית הלוג לעניין תורת כלי נאמר לגבי שברי כלי חרס ולא לגבי כלי חרס שלמים.(הסבר זה הוא על פי פרוש רבנו עובדיה מברטנורא וכן פירוש קהתי למשנה זו)

[41] לברייתא זו ישנה מקבילה בתוספתא מועד קטן, מהדורת ליברמן (כרך ד), פרק ב בסוף הלכה יא עמ' 371:

דנין דיני נפשות ודיני ממונות ודיני קנסות ושורפין את הפרה ועורפין את העגלה ורוצעין עבד עברי ופודין את הערכין ואת החרמין ואת ההקדשות ואת מעשר שני ומפרקין מנעל מן האמום ובלבד שלא יחזיר.

ישנם הבדלים קלים בין המקבילות: בתוספתא מופיעים "דיני קנסות" ו"פדיית מעשר שני" החסרים בנוסח הברייתא שבירושלמי, ואילו בברייתא שבירושלמי מופעים "דיני מכות", "פדיון שבויים","השקאת סוטה", ו"טהרת מצורע" שאינם

מתוך התבוננות בדוגמאות המובאות בברייתא ניתן לשים לב כי הן עוסקות בצורכי הרבים המוטלים על בית הדין, האמור לדאוג לביצוען, ואינן עוסקות כלל בענייני חקלאות. דבר זה מחזק את ההשערה שהועלתה בידי הלבני וספראי כי חלקה האחרון של המשנה מקורו הוא במשנת שקלים העוסקת בהערכות בית הדין לקראת עולי הרגלים האמורים להגיע לירושלים.

לסיום חלק זה ראוי לציין כי כאשר אנו בוחנים את סוגיית הירושלמי ניתן לשים לב לעובדה שהסוגיה איננה עוסקת כלל בחפירת בורות שיחין ומערות ולעומת הדיון בדברי רבי יוחנן[42] שבבבלי, העשיר בברייתות העוסקות בהלכות "בורות שיחין ומערות", הרי שדיון כזה נעדר מסוגיית הירושלמי והוא אינו מכיל כלל ברייתות נוספות העוסקות בנושא זה[43]. יתכן כי עורך הסוגיה לא נזקק לברייתות אלו לענייננו והעדיף להסתמך על מקורות ברורים יותר מתקופת האמוראים שמהן ניתן להסיק את פרשנות המשנה ויתכן גם שעורך הסוגיה לא הכיר כלל את הברייתות הנ"ל.

היחס בין המקורות התנאיים:

עתה, לאחר שהצגנו וניתחנו את כל המקורות התנאיים הקשורים לתיקון מאגרי המים, נוכל לגשת ולנסות לקבוע את היחסים בין המקורות השונים שבדקנו.

על החלק האחרון במשנה הפותחת את מסכת שקלים:

בחמישה עשר בו
קורין את המגילה בכרכין
ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקואות המים
ועושין כל צרכי הרבים
ומציינין את הקברות .
ויוצאין אף על הכלאים

מובאת בתוספתא הרחבה:[44]

בחמשה עשר בו
שלוחי בית דין יוצאין
וחופרין בורות שיחין ומערות
ומתקנין את המקוות ואת אמת המים

מופיעים בנוסח התוספתא. הצד השווה שבברייתות הוא שכל "צרכי הרבים" המופעים בהן שייכים לתפקידי בית הדין הנעשים כחלק מההערכות לקליטת עולי הרגלים במועדים. ונראה שאלו שני נוסחים מקבילים לאותה ההלכה.

[42] שהיה גם הוא אמורא ארצישראלי.

[43] צירוף המושגים "בורות שיחין ומערות" מופיע בתלמוד הירושלמי 19 פעמים בלבד ואף פעם לא בהקשר של חול המועד.

[44] תוספתא שקלים פרק א הלכה ב (מהדורת ליברמן כרך ד עמ' 200).

כל מקוה שיש בו ארבעים סאה כשר להקוות עליו
ושאין בו ארבעים סאה ממשיכין לו אמת המים ומשלימין לו ארבעים סאה
כדי שיהא כשר להקוות עליו

המשנה העוסקת בתיקון הדרכים הרחובות והמקוואות ועשיית כל צרכי הרבים בצירוף הרחבת התוספתא הנ״ל העוסקת בחפירת בורות שיחין ומערות תואמות להפליא את היחס שבין המשנה במסכת מועד קטן העוסקת אף היא בתיקון דרכים רחובות ומקוואות ועשיית כל צרכי הרבים לבין דברי התוספתא העוסקים בחפירת בורות שיחין ומערות במועד. לכן ניתן לשער כי כשם שבמסכת שקלים קדם נוסח המשנה לנוסח התוספתא[45] כך גם במסכת מועד קטן קדם נוסח המשנה לנוסח התוספתא.

לאור כל האמור לעיל נוכל עתה לנסות ולקבוע את היחס בין כל המקורות התנאיים שהובאו בפרק זה:

א. נוסח קדום להלכה שבמשנה – בתחילה נוסחה ההלכה שעסקה בתיקון כל כלי המים וכל צרכי הרבים במועד.

ב. ניסוח ועריכת המשנה הסופי – לנוסח הקדום הנ״ל הוצמדה אשגרה מן המשנה שבמסכת שקלים שגם היא עוסקת בצרכי הרבים במועד. וניתן לשים לב לדימיון למשנת שקלים העומד בבסיס הסיפא של ההלכה הנ״ל במשנת מועד קטן.[46]

ג. התוספתא- בשלב מאוחר יותר על בסיס נוסח משניות אלו נוסחו תוספות הבאות להרחיב ולבאר את המשניות. יתכן כי כשם שבתוספת למשנת שקלים נוספה התייחסות לבורות שיחין ומערות כך נוספה תוספת דומה למשנת מועד קטן המתייחסת גם היא לבורות שיחין ומערות אך עם דגש על ההתייחסות לחול המועד. אולם בעוד שבמסכת שקלים הלכות חפירת בורות שיחין ומערות שבתוספתא עוסקות באופן מפורש בצרכי הרבים, שהרי ההלכות השנויות שם נוגעות לשלוחי בית הדין, הלכות חפירת הבורות השיחין והמערות המופיעות בתוספתא שבמסכת מועד קטן אינן מתייחסות דווקא לצורכי הרבים אלא הן מנוסחות באופן כללי. לכן ניתן בהחלט להבין כי הן מתייחסות גם לצרכי היחיד.

---

[45] מכך שההלכה בתוספתא פותחת בציטוט מן המשנה: "בחמישה עשר בו" משמע שההלכה שבתוספתא באה להרחיב ולהוסיף על חלק זה שבמשנה

[46] ראוי לציין כי הסתמכתי בקביעה זו על העיקרון העולה מדבריהם של הלבני וספראי שהוצגו לעיל, שהיה נוסח קדום למשנת מועד קטן שלא הכיל את הציטוט ממשנת שקלים ורק מאוחר יותר נוסף ציטוט זה למשנת מועד קטן. כאמור לעיל קשה לקבל את דברי הליבני שאשגרה זו חלה בשלושה חלקים ובשלושה זמנים שונים לאחר חתימת המשנה. בדברי ספראי אין קביעה ברורה מתי חלה אשגרה זו אולם אנו רשאים להניח שהדבר נעשה בתקופת התנאים כאשר עוד עלו לרגל בתקופת בית שני או צמוד לחורבנו כאשר הלכות העליה לרגל עדיין היו רלוונטיות וכך נקבע הנוסח הסופי של משנה זו במסכת מועד קטן.

ד. הברייתות שבבבלי – בשלב מאוחר עוד יותר נוצרו ברייתות על ההלכות הנ״ל שמטרתן היא לתאם בין ההלכה שבמשנה העוסקת בהיתר תיקון מאגרי המים לצורך הרבים[47] לבין ההלכה שבתוספתא העוסקת בהיתר תיקון מאגרי המים באופן כללי ואינה מחלקת בין צרכי הרבים וצרכי היחיד.[48] בברייתות אלו נעשה שימוש מחד גיסא במושגים ״בורות שיחין ומערות״ ו״חפירה״ המופיעים בנוסח ההלכה שבתוספתא בלבד ומאידך גיסא נעשה שימוש במושג ״חטיטה״ המופיע בנוסח ההלכה שבמשנה בלבד. כמו כן אנו מוצאים בהם הרחבה נוספת המתייחסת באופן מפורש להבדלה בהלכות הנ״ל בין צורכי היחיד לצורכי הרבים.[49]

---

[47] "**ומתקנין את קילקולי המים שברשות הרבים וחוטטין אותן ...ועושין כל צורכי הרבים**".

[48] "אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד אבל מחנכין ומתקנין אותן" במקור זה אין הפרדה בין יחיד לרבים.

[49] ראוי לציין כאן את דבריו של נח עמינח בספרו: ***עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן***, הוצאת אוניברסיטת תל אביב ומפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל אביב, תשמ"ז - 1988, עמ' 265-266. עמינח מעיר בעמ' 265 על כך שהברייתות, בסוגיית הבבלי שבה אנו עוסקים, הן הלכות דומות "משתיים ושלוש פנים של ברייתות" כלומר אותן הלכות אך בסגנון שונה. בעמ' 266 הוא נותן הסבר לתופעה זו:

> הכפילות בבבלי מסתברת על רקע של מהדורות תוספתא שפשטו בבבל ושמקורותיהם נבלעו בסידור למו"ק ובסוגיות. עובדה זו, של יותר ממהדורה אחת של תוספתא, מסבירה גם את ההבדלים הרבים במקורות העוקבים את המשנה בין הבבלי לבין הירושלמי לבין התוספתא שבידינו.

כלומר שהברייתות הדומות הן מהדורות וגירסאות שונות של נוסח ההלכה שבתוספתא שהתפשטו בבבל והובאו בתלמוד הבבלי. גם אם נקבל שהיחס בין הברייתות שבבבלי הוא שיתכן שהן גירסאות שונות של נוסח ההלכה המופיע בהן, הרי שקשה מאד לקבל שהברייתות משקפות מהדורות שונות של נוסח ההלכה שבתוספתא. נוסח ההלכה שבתוספתא אינו מחלק כלל בין בורות שיחין ומערות של רבים ושל יחיד לעומת נוסח הברייתות שמדגישות מאד חלוקה זו וקשה לומר שהן משקפות גירסה שונה של נוסח ההלכה שבתוספתא.

סיכום יחסי כל המקורות התנאיים שהובאו בפרק זה:

שלב א

נוסח ההלכה הראשוני

ומתקנין את כל כלי המים שברשות הרבים
וחוטטין אותן

שלב ב

יצירת הנוסח הסופי של המשנה על ידי העברה וחיבור ("אשגרה") של קטע ממשנת שקלים להלכה הקדומה:

משנה מסכת שקלים פרק א משנה א:

בחמישה עשר בו
קורין את המגילה בכרכין

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת
מקואות המים
ועושין כל צרכי הרבים
ומציינין את הקברות .
ויוצאין אף על הכלאים

משנה מסכת מועד קטן פרק א משנה ב:

ומתקנין את כל כלי המים שברשות הרבים
וחוטטין אותן

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת
מקוות המים
ועושין כל צורכי הרבים
ומציינין את הקברות
ויוצאין אף על הכלאיים

שלב ג

יצירת תוספות תואמות להלכות שבמשניות על מנת להרחיבן ולבארן:

תוספתא שקלים פרק א הלכה ב:

בחמשה עשר בו
שלוחי בית דין יוצאין
<u>וחופרין בורות שיחין ומערות</u>
ומתקנין את המקוות ואת אמת המים

תוספתא למועד קטן פרק א הלכה ג:

אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד
אבל מחנכין ומתקנין אותן

כל מקוה שיש בו ארבעים סאה

כשר להקוות עליו

ושאין בו ארבעים סאה ממשיכין לו אמת

המים ומשלימין לו ארבעים סאה

כדי שיהא כשר להקוות עליו

שלב ד

יצירת ברייתות שמטרתן היא לתאם בין ההלכה שבמשנה העוסקת בהיתר תיקון לצורך הרבים לבין ההלכה בתוספתא שעוסקת בהיתר תיקון אף לצורך היחיד:

והתניא:

חוטטין בורות שיחין ומערות של יחיד ואין צריך לומר של רבים

ואין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים ואין צריך לומר של יחיד

והתניא:

בורות שיחין ומערות של יחיד כונסין מים לתוכן

אבל לא חוטטין ולא שפין את סדקיהן

ושל רבים חוטטין אותן ושפין את סדקיהן

והתניא:

בורות שיחין ומערות

של יחיד כונסין מים לתוכן וחוטטין אותן

(אבל לא שפין את סדקיהן) ולא חוטטין לתוכן ולא סדין אותן בסיד

ושל רבים חופרין אותן וסדין אותן בסיד

פרק ה - המשכה, השקיית זרעים והרבצה במועד

(משנה פרק א משנה ג)

נפתח את העיון בפרק זה בניתוח המשנה (מו"ק א ג) העוסקת "בהמשכה" (כלומר במשיכת מים מאילן לאילן)[1] ובהשקיית זרעים במועד. מתוך כך נצא להשוואת שאר שלל המקורות התנאיים הקשורים למשנה זו המצויים בתוספתא ובברייתות שבתלמודים. מקורות אלו עוסקים בין היתר גם בפעולת השקיה הנקראת "הרבצה", הדומה לצורת ההשקיה עליה נסבה המשנה. מתוך ההשוואות השונות וקביעת היחסים שבין המקורות ננסה לעמוד על השתלשלות ההלכות העוסקות ב"המשכת" המים לאילנות, בהשקיית זרעים ובפעולת "ההרבצה" במועד.

המשנה:

המשנה מציגה בפנינו מחלוקת בין רבי אליעזר בן יעקב ובין חכמים:[2]

ר' אליעזר בן יעקב או'
מושכין את המים מאילן לאילן
ובלבד שלא ישקו את כל השדה[3]
זרעים שלא שתו לפני המועד
לא ישקום במועד
(וחכמ')[4] **מתירים בזה ובזה**

מנוסח המשנה נראה כי ר' אליעזר בן יעקב (להלן ראב"י) אוסר להשקות במועד, בשדה אילן, במקומות מרווחים שאין בהם עצים וכן בשדה שנזרע לפני המועד, אם הזרעים עדיין לא שתו. הסיבה לכך היא מכיוון שעדיין לא התחיל תהליך נביטת הזרעים והם יכולים להחזיק מעמד בקרקע עד לאחר המועד מבלי להיפגע . מאידך הוא מתיר למשוך מים מאילן לאילן בלבד וכן להשקות בשדה שנזרע לפני המועד בתנאי שהזרעים שתו כבר לפני המועד והחלו בתהליך הנביטה. חכמים לעומת זאת מתירים בזה ובזה. דברי חכמים אלו יכולים להתפרש בשני אופנים: א. דברי חכמים מוסבים על כל דברי ראב"י והם מתירים להשקות הן בשדה האילן והן בשדה שנזרע לפני המועד. ב. דברי חכמים מוסבים רק על הסיפא של דברי ראב"י והם מתירים להשקות בשדה שנזרע לפני המועד הן במצב שהזרעים שתו לפני המועד והן במצב שלא שתו לפני המועד.

מתחילת דבריו של ראב"י המדבר על המשכה מאילן לאילן נראה שמדובר בשדה אילן. אולם מסוף המשפט "ובלבד שלא ישקו את כל השדה" ניתן להסתפק על איזה שדה מדובר, האם נאמר

---

[1] עיינו בפירוש המיוחס לרש"י (בדפוס וילנא) מו"ק ב ע"א בד"ה "מושכין מים מאילן לאילן":
...אם יש מים תחת אילן אחד - עושין דרך קטן מאילן לאילן, כדי שימשכו המים מאילן זה לאילן אחר.

[2] הנוסח כאן הוא ע"פ כ"י קאופמן.

[3] בנוסח המשנה ע"פ כ"י ותיקן 108 וכן בדפוס וילנא מופיעה כאן המילה "כולה".

[4] ע"פ כ"י פרמה מופיעה המילה "וחכמ"' אך בכ"י קאופמן מילה זו אינה מופיעה ונראה שזה שיבוש מעתיק כ"י קאופמן.

שהכוונה לשדה אילן בהתאמה לתחילת דברי ר׳ אליעזר בן יעקב או שמא כאן כבר מדובר על שדה בעל או בלשון התנאים ״שדה לבן״.[5]

שאלות כגון אלו ואחרות העוסקות בנוסח ובפרשנות המשנה יידונו להלן על ידי ההשוואה למקורות תנאיים נוספים וכן לאור הפרשנות העולה מניתוח המקורות על ידי התלמודים. בתחילת העיון נסקור את המקורות התנאיים השונים לאור פרשנות התלמודים למשנה ולאחר מכן נשווה בין כל המקורות התנאיים שהועלו וננסה להגיע למסקנות בדבר שאלות יחסי המקורות התנאיים, הבדלי הנוסח והשתלשלות ההלכה הקשורים להלכות המשכה, השקיית הזרעים וההרבצה במועד.

ריאליה:

טרם הדיון במשנה ובמקבילותיה יש לברר מהי אותה פעולת ה״הרבצה״ שעוד נעסוק בה רבות בפרק זה. לשם כך נסקור בקצרה את הפירושים השונים שנאמרו על סוג מלאכה זה.

בדברי פרשני המשנה והתלמוד מצויים שלושה הסברים שונים למהותה של פעולת ההרבצה.

רש״י[6] מסביר כי הרבצה משמעה השקאה מועטת. לעומתו בעלי התוספות[7] מסבירים כי פעולת ההרבצה היא השקאה בבית הבעל. מדברי הרמב״ם[8] שביאר את המילה הרבצה כ״זילוף מים״ נראה שהרבצה פירושה השקאה קלה על ידי התזת מים.

---

[5] מעיון בדברי הראשונים על משנה זו אנו מוצאים שני כיוונים אלו. בפירוש רש"י ע"פ מהדורת קופפר [5] בד"ה "מושכין את המים וכו'" מצינו:

כדפרשית ברי' פירקי'.
דקתני בית השלחין אין
בית הבעל לא

כלומר משפט הפתיחה של משנתינו מקביל בהתאמה למה שהתפרש כבר בתחילת המסכת:
"מושכין את המים מאילן לאילן" = "לבית השלחין אין".
"ובלבד שלא ישקו את כל השדה" = "לבית הבעל לא".
בצורה מפורשת וברורה יותר מופיעים הדברים בפירוש המיוחס לרש"י על פי דפוס וילנא ד"ה "מושכין המים מאילן לאילן":

דהוי כשדה בית השלחין, דפסידא יתירא איכא,
אבל לא ישקה את השדה כולה, שדה בית הבעל.

מדברים אלו עולה בצורה מפורשת כי כבר בתחילת המשנה (ברישא) ישנו עיסוק בשתי הלכות. א. ההלכה "מושכין את המים מאילן לאילן" המתייחסת לדיני ההשקייה בבית השלחין. ב. ההלכה "אבל לא ישקה את השדה כולה" המתייחסת לשדה בית הבעל.
הסבר שונה לדברי ראב"י שבתחילת המשנה, מצינו בדברי ר' שלמה בן היתום למשנה:

ר' אליעזר בן יעקב אומ' מושכין את המים מאילן לאילן-
כלומ' מותר למשוך מים מאילן לאילן בחולו שלמועד,
ובלבד שלא ישקה-
כלומ' שלא יערים בכך דטירחא יתירה הוא

ומדברים אלו עולה כי סיום המשפט בדברי ראב"י "ובלבד שלא ישקה את כל השדה" מתייחס עדיין לשדה האילן והמשנה המביאה את התירו של ראב"י למשוך ולהעביר מים מאילן לאילן מביאה גם את אזהרתו שיש להקפיד להעביר את המים באופן נקודתי מאילן לאילן. אזהרה זו נועדה לצמצם את טירחת ההשקייה למצב מינימאלי ולמנוע מצב של הערמה בו חוששים שבמסווה של העברת מים בין האילנות יבואו להשקות גם את כל שטח השדה הנמצא בין האילנות, דבר שאינו נחוץ לקיום המיידי של האילנות וכרוך בטירחה מרובה האסורה במועד.

[6] רש"י ע"פ דפוס וילנא ו ע"ב ד"ה "לתרבוצי" פירש :

להשקות, לשון אין מכבדין ואין מרביצין - היינו **<u>השקאה פורתא</u>**, כדי שיצאו הירקות, וכדמפרש באידך ברייתא לקמיה, ומשקין - היינו השקאה גמורה של בית השלחין.

והשוו לרש"י ע"פ מהדורת קופפר עמ' 16-17 ד"ה "מרביצין":

היינו השקאה פורתא כדי שיצאו ירקות וכדמפ' באידך ברייתא לקמיה ומשקין השקאה גמורה דבית השלחין.
<u>לישנא אחרינא</u>-תרביצא לשון משקין ממש על ידי שפעת מים. אלא מזה מעט מפני אבק. שעולה האבק על הירקות לשעות ואינו מניח לגדל אותן וכשהוא משליך עליהן מעט מים מתישב העפר וגדלו הירקות שבתרבץ ועל כן נקרא תרביצא (מלשון) ואין מכבדין את האבק. מפי ר' יצחק.

נעיר כי הפירוש השני שמובא בשם ר' יצחק מתאים יותר לפירושו של "הערוך" שיובא להלן.

[7] התוספות למו"ק ו ע"ב ד"ה מרביצין כתבו:

ר׳ נתן בר יחיאל מרומי בספרו הערוך[9] בערך ״רבץ״ מסביר כי המרביץ: ״זורק מים להשכיב את האבק״. הוא מביא דוגמאות לשימוש בפועל ״רבץ״ במשמעות התזת מעט מים בבית שקרקעיתו מכוסה בעפר, כדי שלא יעלה האבק ויחניק את הבית. קוהוט שם, מוסיף דוגמאות נוספות לשימוש בפועל במשמעויות נוספות ובהם גם פעולת ההרבצה שבשדה ומוסיף להסביר כי שם הפועל ״להרביץ״ נגזר מהתוצאה המתקבלת ע״י זריקת מים על הקרקע, בה שוכב האבק ונח ואינו עולה ומתפזר (כלומר מלשון לרבוץ ולנוח).
גם בקרב חוקרי התלמוד חלוקות הדעות באשר למהות פעולת ההרבצה. ליברמן[10] הלך בדרכו של רש״י ופירש:

> מרביצין שדה בית השלחין במועד - כלומר, אפילו בכלי, משום שהרבצה היא השקאה פורתא, ואין בה טירחא.

ומדבריו עולה ש״הרבצה״ משמעה השקאה מועטת שאין בה טירחא אע״פ שנעשית ע״י כלי. מכך שליברמן לא חילק בין שדה בעל לשלחין ובין שדה שיש בו גידולים לשדה שומם נראה שמדובר על הגדרה של אחת מפעולות ההשקייה גרידא שאינה קשורה דווקא לצורת גידול מסוימת אלא נוהגת בכל מקום ובכל זמן. פליקס[11] לעומת זאת הגיע למסקנה כי ״הרבצה –הוראתה השקאה מוקדמת, שעה שבשדה אין עדיין גידולים״. לדבריו תפקידה של השקאה זו הוא להכשיר את השדה היבש לחרישה או זריעה ע״י ריכוך האדמה, או להצמיח את זרעי הספיחים ועשבי הבר הטמונים באדמה על מנת שניתן יהיה לאתרם ולעוקרם ביתר קלות וכך הם לא יפריעו לגידולים החדשים העומדים להיזרע. כיוון שהמילה ״הרבצה״ משמעה הרטבת קרקע שלא על מנת להצמיח, היא הושאלה לעבודות הבית בהוראה של הרטבת קרקע הבית כדי שלא יעלה אבק.
לסיכום ניתן לומר כי לפי רוב הפירושים, פעולת ההרבצה משמעה השקייה מועטת. הפרשנים נחלקו רק בעניין סוג הקרקע שבו מתבצעת ההשקיה ובמטרתה.

סוגיית הירושלמי:[12]

בחלק זה נעמוד על פרשנות הירושלמי למשנה ונבחן מקורות תנאיים המובאים בתלמוד הירושלמי וקשורים להלכות ההמשכה והשקיית הזרעים שבמשנה .

> רבי מנא אמר לה סתם, רבי אבין בשם שמואל:
> *בסתם חלוקים*
>
> מה אנן קיימין?

ואדרבה נראה לי דמיירי בהשקאה גמורה אלא לגבי שלחין שצריך השקאה נקט משקין וגבי בית הבעל קרוי הרבצה...

[8] הרמב"ם בפירוש המשניות לשביעית פרק ב משנה י כתב:
מרבצין בעפר הלבן, **<u>מזלפין מים</u>** בעפר הלבן. ונקרא עפר הלבן המקום שאילניו מרוחקין עד שיהא כל עשרה מהן ביותר מבית סאה, אבל אם היו מקורבין הכל מודים שמותר לזלף עליהן מים ואין זה עבודה.

[9] חלק שביעי עמ רמט (249).

[10] תוספתא כפשוטה חלק ה (למסכת מועד) עמ' 1228-1227.

[11] החקלאות בא"י עמ' 291-289.

[12] מועד קטן דף פ ע,ג פרק א הלכה ב.

אם במרווחין דברי הכל אסור
אם ברצופין דברי הכל מותר
אלא כי נן קיימין בנטועין מטע עשר לבית סאה
רבי ליעזר בן יעקב עבד לון כמרווחין
ורבנן עבדין לון כרצופין

הא רבנן אמרי במרווחין אסור להשקות
מהו להמשיך?
נילף הדא דרבנן מן דרבי ליעזר בן יעקב
כמה דרבי ליעזר בן יעקב אמר במרווחין אסור להשקות ומותר להמשיך
כן רבנן אמרי במרווחין אסו׳ להשקות ומותר להמשיך

ולא כן סברנן מימר במרווחין דברי הכל אסור-
והן עפר לבן לא במרווחין הוא?!
אלא כאן בשביעית וכאן במועד

מה בין שביעית ומה בין מועד?
שביעית על ידי שהוא מותרת במלאכה-
התירו בין דבר שהוא טריח בין דבר שאינו טריח
מועד על ידי שהוא אסור במלאכ׳-
לא התירו אלא דבר שהוא אבד ובלבד דבר שאינו טריח

ואית דבעי מימר נישמעינה מן הדא:
שביעית על ידי שזמנה מרובה התירו
מועד על ידי שזמנו קצור אסור.
אותן שבעת ימים האחרונים לא מסתברא מיעבדינון כשבעת ימי הרגל ויהיו אסורין.
אשכח תני:
מרבצין בעפר לבן בשביעית אבל לא במועד

וחכמים מתירין בזה ובזה-
מהו בזה ובזה?
בין ששתו קודם לרגל
בין שלא שתו קודם לרגל
אלא כאן באילן כאן בזרעים

הסבר סוגיית הירושלמי:

סוגיית הירושלמי פותחת במימרא אמוראית:

רבי מנא אמר לה סתם,[13] רבי אבון בשם שמואל:
בסתם חלוקים

פירוש: רבי מנא ורבי אבון בשם שמואל מעמידים את מחלוקתם של ראב"י וחכמים לגבי המשכה מאילן לאילן במצב של "סתם". עורך הסוגיה מברר מהו מצב זה:

מה אנן קיימין?
אם במרווחין דברי הכל אסור
אם ברצופין דברי הכל מותר
אלא כי נן קיימין בנטועין מטע עשר לבית סאה
רבי ליעזר בן יעקב עבד לון כמרווחין
ורבנן עבדין לון כרצופין

כלומר אין מדובר במשנה על שדה בו האילנות רחוקים מאד אחד מן השני מאד או צפופים מאד, משום שבמקרים אלו הדין ברור לכולם.[14] החידוש של המשנה, אליבא דרבי מנא ורבי אבון בשם שמואל, הוא בשדה שיש בו אילנות צעירים שניטעים בצפיפות של עשר נטיעות בשטח של בית סאה.[15] מצב זה מוגדר ע"י ראב"י כמרווח ולכן הוא אוסר את ההשקייה בכל השדה. ואילו חכמים מתירים את ההשקייה משום שהם אינם מגדירים מצב זה כמרווח, כלומר שאין מדובר בשדה בו האילנות רחוקים מאד זה מזה או צפופים מאד (שאז הם מיועדים לדילול), משום שבמקרים אלו ברור לכולם שההשקיית כל השדה היא אסורה.

הא רבנן אמרי במרווחין אסור להשקות
מהו להמשיך?

עורך הסוגיה מציג בפנינו את השאלה הבאה:
מכל האמור לעיל עולה שישנה הסכמה עקרונית בין ראב"י לחכמים שאם שדה מוגדר כמרווח הרי שהוא אסור בהשקייה. שהרי המחלוקת ביניהם היא כיצד להגדיר מצב של עשר נטיעות לבית סאה בלבד. ונשאלת השאלה מה תהיה דעת חכמים לגבי המשכת המים מאילן לאילן בשדה מרווח ללא השקיית השדה כולו? האם הם יסברו כמו ראב"י שהדבר מותר או יחלקו עליו.

נילף הדא דרבנן מן דרבי ליעזר בן יעקב
כמה דרבי ליעזר בן יעקב אמר במרווחין אסור להשקות ומותר להמשיך

[13] רבי מנא מביא את המימרא שלהלן ב"סתם", כלומר הוא אינו מזהה בשם מי הובאה מימרא זו. זאת בניגוד לרבי אבון המביא את המימרא בשם שמואל.
[14] לפי פירוש ה"פני משה" במרווחין אסור מפני שנראה כאילו משקה את השדה עצמה דבר שאסור לעשותו במועד אך בצפופין ניכר שהוא משקה את האילנות בלבד.
[15] בית סאה הוא שטח של 50 אמה מרובעות (50X50 אמה) כלומר כ300 מטרים מרובעים.

כן רבנן אמרי במרווחין אסו׳ להשקות ומותר להמשיך

עורך הסוגיה עונה שמכיוון שהנחת היסוד היא שאין הבדל בין חכמים לראב״י לגבי דין שדה מרווח ודין שדה צפוף לכן אם ראב״י התיר להמשיך את המים בשדה מרווח אין שום סיבה שחכמים יאסרו זאת.
אם אכן כך הם פני הדברים נשאלת השאלה הבאה:

ולא כן סברנן מימר במרווחין דברי הכל אסור
והן עפר לבן לא במרווחין הוא ?!

הסבר: במשנה במסכת שביעית (ב י) ובברייתא המופיעה בתלמוד הירושלמי במסכת שביעית[16], מובאת מחלוקת בין רבי שמעון לראב״י:

מרבצין בעפר הלבן-דברי ר׳ שמעון
רבי אליעזר בן יעקב אוסר.

מחלוקת זו דנה האם ניתן להשקות בשיטת ה הרבצה שדה שיש בה ״עפר לבן״[17].
בהמשך מסיק שם עורך הסוגיה כי:

אתיא דר׳ שמעון כרבנין
ודר׳ אליעזר בן יעקב כשיטתיה

כלומר ישנה השלכה מן המחלוקת בין ר׳ שמעון וראב״י בשביעית היישר אל המשנה שלנו במועד קטן. ההעמדה במסכת שביעית היא שר׳ שמעון סובר בהלכות שביעית כדעת חכמים בהלכות המועד . לעינייננו מנוסח השאלה הרטורית שבירושלמי במועד קטן: ״והן עפר לבן לא במרווחין הוא?״ (כלומר: והרי עפר לבן האם אינו מוגדר כמקום מרווח?) אנו למדים שעפר לבן מוגדר כמקום גידול חקלאי מרווח, כלומר שיש רווח גדול בין הגידולים הגדלים שם.[18]
אם אכן כך הם פני הדברים יוצא שישנה סתירה בין מסקנות הסוגיות. שבהלכות מועד חכמים אוסרים להשקות במקום מרווח ומאידך לפי האמור במסכת שביעית, ר׳ שמעון, שדעתו כדעת חכמים במועד, מתיר להרביץ ב״עפר הלבן״ שמוגדר כמקום מרווח?

אלא כאן בשביעית וכאן במועד

[16] ירושלמי שביעית דף לד ע"ב פרק א הלכה ז.
[17] למשמעותו של המושג "עפר לבן" ראה להלן.
[18] בדרך זו נקט גם הרמב"ם בפירושו למשנה זו: "ונקרא עפר הלבן המקום שאילניו מרוחקין עד שיהא כל עשרה מהן ביותר מבית סאה".כאן המקום לציין כי על פי פירוש זה המושג "עפר לבן" אינו עולה בקנה אחד עם המושג "שדה לבן". שהרי "עפר לבן" הוא כינוי לרווח שיש בין אילנות ומכאן שמושג זה מתייחס לשדה אילן לעומת זאת "שדה לבן" הוא שדה תבואה הנקרא כך משום שכאשר התבואה מבשילה ומלבינה השדה נראה כלבן. ומכאן שמושג זה מתייחס לשדה בעל. (ראה לדוגמא פירוש רש"י על פי דפוס וילנא למו"ק דף ו ע"ב שפירש את המושג "שדה לבן" כשדה בעל).

התירוץ המתבקש הוא שככל הנראה יש הבדל לדעת ר׳ שמעון בין הלכות השקייה בשביעית המתירות להשקות בשטח מרווח לבין הלכות השקייה במועד שאוסרות השקייה כזו.

מה בין שביעית ומה בין מועד
שביעית על ידי שהיא מותרת במלאכה
התירו בין דבר שהוא טריח בין דבר שאינו טריח
מועד על ידי שהוא אסור במלאכ׳
לא התירו אלא דבר שהוא אבד ובלבד דבר שאינו טריח

הסיבה להבדל שבין שביעית למועד היא מכיוון שבשביעית באופן עקרוני האדמה היא זו ששובתת ממלאכה ולכן הותרו לאדם בשביעית מלאכות מסויימות אף על פי שיש בהם טרחה מרובה. לעומת זאת בחול המועד נאסרה על האדם הטירחה לחלוטין והותר לו לעשות רק מלאכות המונעות הפסד מרובה (״דבר האבד״) בתנאי שאין בהם משום טרחה. אי לכך, בשביעית יהיה מותר להשקות גם במקום של ״עפר לבן״ לצורך קיום האילנות גם אם המקום יוגדר כמרווח וההשקייה תהיה כרוכה בטירחה מרובה. לעומת זאת באותו מקום במועד יהיה אסור לאדם להשקות משום הטרחה המרובה.

ואית דבעי מימר נישמעינה מן הדא:
שביעית על ידי שזמנה מרובה התירו
מועד על ידי שזמנו קצור אסור
אותן שבעת ימים האחרונים לא מסתברא מיעבדינון כשבעת ימי הרגל ויהיו אסורין

תירוץ נוסף להבדל בין שביעית למועד הוא שבשביעית הנמשכת שנה תמימה, אנו חייבים להתיר צורות מסויימות של השקייה אחרת האילנות יתייבשו מה שאין כן במועד הנמשך שבוע בלבד ולכן המגמה בו תהיה להחמיר יותר. עורך הסוגיה מעיר שלמרות שהסברה נותנת שאם שדה הושקה באופן המותר במשך כל שנת השמיטה הרי שבשבוע האחרון בשנה זו שזמנו מועט היה ראוי להחמיר בו בהשקייה כמו במועד אלא שלא מסתבר לחלק עד כדי כך בתוך הלכות שביעית בין כל השנה לשבוע האחרון שבה.

כדי לאשש את העקרון שיש הבדל בין שביעית למועד עורך הסוגיה מציין שאכן נמצאה ברייתא מפורשת המדגישה שאכן ישנו הבדל כזה לעניין השקייה:

אשכח תני
מרבצין בעפר לבן בשביעית אבל לא במועד[19]

הסוגיה ממשיכה בביאור המשנה ממועד קטן:

[19] לגבי הנוסח המדוייק של ברייתא זו ראה להלן דיון בנוסח הברייתות שבירושלמי.

וחכמים מתירין בזה ובזה

מהו בזה ובזה

בין ששתו קודם לרגל

בין שלא שתו קודם לרגל

דבר זה אינו הגיוני כיוון שאם שתו לפני הרגל מדוע שנתיר את ההשקייה במועד הרי אין האילנות זקוקים למים.

אלא כאן באילן כאן בזרעים

כלומר, לעומת דעתו של ראב״י המתיר את ההשקייה בשדה אילן רק בצורה נקודתית (המשכה מאילן לאילן) וכן אוסר להשקות זרעים שלא שתו במועד, חכמים חולקים ומתירים להשקות במועד גם בשדה האילן וגם בשדה שנזרע ושתה לפני המועד.[20]

סיכום ומסקנות

מניתוח סוגיית הירושלמי עולה בבירור הגישה כי דברי ראב״י ברישא של המשנה:

ר׳ אליעזר בן יעקב או׳

מושכין את המים מאילן לאילן

ובלבד שלא ישקו את כל השדה

עוסקים בשדה אילן בלבד ואילו המשך דבריו:

זרעים שלא שתו לפני המועד

לא ישקום במועד

עוסקים בשדה זרוע. דברי חכמים המתירים את ההשקייה ״בזה ובזה״ מתייחסים הן לשדה אילן והן לשדה זרועה.

ועוד, בסוגיית הירושלמי הובאו שתי ברייתות המתייחסות לחלק הראשון של דברי ראב״י במשנה. ברייתות אלה שבירושלמי דנות בפעולת ההרבצה לעומת המשנה הדנה בפעולות ההמשכה וההשקייה.

מתוך הסוגיה עולות שתי אפשריות לפרש את המשנה:

א. ראב״י דיבר הן על הרבצה והן על המשכה והשקיה ובעצם מדובר כאן על שני מקורות שונים המביאים את דעתו של ראב״י בנושא אחד.

ב. ראב״י דיבר על אחת הפעולות (לדוגמא השקייה והמשכה) בלבד. אחד המקורות, הברייתות או המשנה, עשה טרנספורמציה ותרגם את דבריו לפעולות דומות (כגון הרבצה).[21]

כך או כך מקורות מקבילים אלו מציגים שלוש דעות ביחס להשקייה:

[20] על פי פירושי קרבן העדה והפני משה.

[21] יתכן גם ההיפך, שראב"י דיבר דווקא על הרבצה ותרגמו את דבריו גם להשקייה וכד'.

א. שדה האילן ראב״י אוסר להרביץ וכן להשקות את כל השדה הן במועד והן בשביעית אך הוא מתיר למשוך את המים מאילן לאילן במועד.

ב. ר״ש אוסר להרביץ וכ״ש להשקות במועד אך מתיר בשביעית.

ג. חכמים מתירים להשקות וכל שכן להרביץ במועד בשדה האילן כדי למנוע הפסד.

מחלוקת ראב״י עם חכמים במועד התקיימה בצד מחלוקת ראב״י ור״ש בשביעית.

ניתן לומר שעורך הסוגיה במועד קטן, התקשה מדוע היה צורך להעמיד במצב של ״סתם״ את מחלוקת חכמים וראב״י במשנה. העורך הבין שיש כאן חידוש ואכן ניסה לברר זאת. לשם כך הוא השווה בין המשנה לבין ברייתא דומה המכילה את דברי ראב״י בהקשר להשקייה במסכת שביעית וכיוון ששם דובר על עפר לבן דהיינו רווח, נולד הסבר המחלוקת במועד קטן והתפרש בכיוון של רווח. מנקודה זו החל בירור שהוביל להעמדת המשנה במציאות של ״עשר נטיעות״ (כלומר בשדה אילן) ובסופו של דבר להגדרת ההבדל בין שביעית למועד.

סוגיית הבבלי:[22]

כדי לעמוד על השתלשלות הנוסח של ההלכות העוסקות בהמשכה והשקיית הזרעים המובאות במשנה, נשווה אותן למקורות תנאיים בסוגיית הבבלי ונעיין בפרשנות הבבלי למקורות אלו:

א

אמר רב יהודה:

אם היתה שדה מטוננת מותר

תניא נמי הכי:

כשאמרו אסור להשקותן במועד

לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,

אבל זרעים ששתו לפני המועד- מותר להשקותן במועד.

ואם היתה שדה מטוננת מותר

ואין משקין שדה גריד במועד

וחכמים מתירין בזה ובזה

ב

אמר רבינא:

שמע מינה *האי תרביצא שרי לתרבוצי בחולא דמועדא*

[22] מועד קטן דף ו ע"ב.

שדה גריד מאי טעמא?

דאפלא משוי לה חרפא

הכא נמי אפלא משוי לה חרפא

תנו רבנן:

מרביצין שדה לבן בשביעית אבל לא במועד

והא תניא:

מרביצין בין במועד בין בשביעית!

אמר רב הונא:

לא קשיא,

הא רבי אליעזר בן יעקב

הא רבנן

תניא אידך:

מרביצין שדה לבן ערב שביעית

כדי שיצאו ירקות בשביעית,

ולא עוד אלא

שמרביצין שדה לבן בשביעית

כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית

הסבר סוגיית הבבלי:

סוגיית הבבלי בנויה על בסיס שתי אמירות אמוראיות:

1. אמר רב יהודה[23]:

אם היתה שדה מטוננת[24] - מותר.

[23] כת"י אוקספורד, ותיקן 108, לונדון וקולומביה 141, גורסים רב הונא ולא רב יהודה.

[24] בערוך ערך "טן" מובא שפירושו לחלח בטיט וכך מפרש יאסטרוב במילונו (עמ' 541) בערך "טנן"– to moisten כלומר להרטיב, ללחלח. אליעזר בן יהודה כתב במילונו בעמ' 1870 בערך "טין": (בארמית טינא)- כמו טיט ובעמ' 1887 בערך "טנן" פירש נהיה רטוב (ומובאת הדוגמא מסוגייתנו שדה שהיא מטוננת). סוקולהוף כתב במילונו בעמ' 502 בערך "טינא" – clay כלומר חימר. וכן פירש רש"י בסוגייתינו (על פי מהדורת קופפר בעמ' 16) ד"ה מטוננית – לשון טיט כלומר שהיו לחין הנזרעים..." בהערת שוליים מס 25 שם מביא קופפר: "כנראה שהמעתיק השמיט, וצ"ל: שהיו לחין הזרעים ונתייבשו, דהוו

2. אמר רבינא:[25]

האי תרביצא שרי לתרבוצי בחולא דמועדא.

הסוגיה כוללת מקורות תנאיים שהובאו על ידי העורך כדי לברר דברי אמוראים אלו. אגב בירור מקורות תנאיים אלו והשוואתם לנוסח המשנה ניתן יהיה לנסות ולשחזר את גילגולי נוסח ההלכות העוסקות בהשקייה, המשכה והרבצה במועד.

הדיון בדברי רבי יהודה:

הסוגיה פותחת בהצגת דברי רב יהודה:

אמר רב יהודה:

אם היתה שדה מטוננת – מותר.

עורך הסוגיה סומך את דברי רב יהודה על ברייתא:

תניא נמי הכי:

כשאמרו אסור להשקותן במועד

לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,

אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד.

ואם היתה שדה מטוננת - מותר.

ואין משקין שדה גריד במועד,

וחכמים מתירין בזה ובזה.

ברייתא זו פותחת במילה "כשאמרו". מכאן יש להסיק כי הברייתא מוסבת על מקור קדום יותר אותו היא באה לבאר ולפרש. ואכן לאחר המילה "כשאמרו" בא "דיבור המתחיל" הפותח בציטוט משפט מן המקור הקדום: "אסור להשקותן במועד". מיד אח"כ מופיע הרובד הפרשני המאוחר יותר הפותח במילים: "לא אמרו אלא" וכו'.

ומכאן נוכל לשער כי הייתה הלכה קדומה שקבעה:

מושכין את המים מאילן לאילן

ובלבד שלא ישקה את השדה כולה

זרעים - אסור להשקותן במועד

כזרעים ששתו לפני המועד. ופסדו אי לא הדר ומשקה..." ומכאן שמדובר בשדה שהזרעים שנזרעו בה היו לחים מתחילתם כלומר הם שתו לפני המועד ועתה אם לא ישקו אותם הם יתקלקלו. יתכן שהמילה מטונן נגזרה המילה טין והיא כמו מצונן ורטוב. שדה מטוננת משמעותה שהיא לא יבשה אלא מצוננת ורטובה (וכן בדרך כלל טין או חימר מקורם באדמה רטובה ומעט בוצית).

[25] במסורת הש"ס על דפוס ולינא ישנו תיקון לרבא, אך בכל כתבי היד שבדקתי וכן בדפוס וילנא הגירסה היא רבינא.

(דברי ראב״י)

וחכמים מתירים בזה ובזה

מנוסח זה עולה כי משמעות דברי חכמים ״בזה ובזה״ היא בין בשדה אילן ובין בשדה זרוע כפי שאכן התפרש בתלמוד הירושלמי.

על ההלכה הקדומה נוסף כנראה רובד פרשני מאוחר המצוי בברייתא שלפנינו שעניינה להוציא מטעות אפשרית לפיה לדעת ראב״י אין להשקות כלל בשדה זרועה:

כשאמרו אסור להשקותן במועד
לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,
אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד.
ואם היתה שדה מטוננת - מותר.
ואין משקין שדה גריד[26] במועד,
וחכמים מתירין בזה ובזה.[27]

לפי הסברו של בעל הברייתא יש לסייג את היתרם של חכמים למצב בו שתו הזרעים לפני המועד ואז מותר יהיה להמשיך ולהשקותן במועד. אבל במצב בו לא שתו הזרעים לפני המועד אסור יהיה להשקותן במועד. בהתאם לעיקרון שהוצב זה עתה ממשיך בעל הברייתא ומרחיב, שאם השדה היתה לחה (מטוננת) כבר במועד, הרי דינה כמו זרעים ששתו לפני המועד ומותר להמשיך ולהשקותה במועד. בעוד שאם היתה השדה יבישה (גריד), יהיה אסור להשקותה במועד כמו שאסרו להשקות זרעים שלא שתו לפני המועד.

רובד נוסף בדברי התנאים בנושא מצוי במשנה במועד קטן (א,ג):

---

[26] בערוך ערך "גרד" מובא שפירושו ושדה יבש, רש"י בסוגייתינו (על פי מהדורת קופפר עמ' 16) ד"ה "שדה גריד" פירש: "יבש ובית הבעל הוא, אלא אפילו שלא נפלו גשמים זה זמן מרובה..." כלומר מדובר בשדה יבש שלא הושקה זמן רב. במילונו של אליעזר בן יהודה (עמ' 841) מובא בערך "גריד"- זמן היבש שאין גשמים יורדים... ומקום הגריד, שהאדמה יבשה שם וקשה לחרוש אותה. (בשולי העמוד נרשם בהערה : "סוברים כי נגזר מן גרד, במשמעות חיכוך. ור"ל הזמן שהאדמה כמו גרודה, שאין עליה כלום". אולם ההערה מסתיימת במילים: "אבל זה דחוק ולא נתברר מקורו"). יאסטרוב במילונו (עמ' 268) מפרש בערך "גריד" – the parched surface of the field כלומר התיבשות פני הקרקע של השדה. מכל האמור לעיל עולה כי שדה גריד הינה קרקע יבשה שמגורדת מכל הצומח או שקשה לגרד בה כלומר לחרוש ולחרוץ בה תלמים על ידי המחרשה .

[27] ראוי לציין כי בשאילתות דרב אחאי גאון, במדבר,שאילתא קצב עמ' קט מהדורת מירסקי מובא נוסח הברייתא בצורה שונה:

תניא נמי הכי:
רבי אליעזר בן יעקב אומר:
<u>כשאמרו משקין את הזרעים במועד</u>
לא אמרו אלא בזרעים ששתו מלפני המועד - כדי שלא יעפשו את הזרעים.
אבל זרעים ששלא שתו מלפני המועד - אין משקין אותם במועד.
ואם היתה שדה מטוננת מותר.
ואין משקין שדה גריד לכתחילה.
וחכמים מתירין בזה ובזה.

לפי גירסה זו יתכן כי לפנינו נוסח של משנה קדומה "משקין את הזרעים במועד" על בסיס משנה קדומה זו נוצרה ברייתא שהביאה את מחלוקת ראב"י וחכמים שחלקו בשאלה האם מותר להשקות את הזרעים בכל מצב כדעת חכמים או רק במצבים מסויימים כדברי ראב"י. נוסח משנת רבי היא קיצור ועיבוד של מסקנות הברייתא הנ"ל.

רבי אליעזר בן יעקב אומר:
מושכין את המים מאילן לאילן
אבל לא ישקה את כל השדה כולה
זרעים שלא שתו לפני המועד
<u>לא ישקם במועד</u>
וחכמים מתירין בזה ובזה

עורך המשנה איחד את שני הרבדים הנ"ל לנוסח שלישי שבוצעו בו פישוט סיגנוני וקיצור. נוסח זה מכיל את דברי ראב"י שבמשנה הקדומה וכן את תוספת ההסבר של הברייתא לדבריו בצורה קצרה ותמציתית. על פי נוסח זה נשנה העיקרון "זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד" אך הושמטו דיני שדה מטוננת ושדה גריד כיוון שהעיקרון שבמשנה חל גם עליהם[28] ולכן אין טעם להאריך ולשנותם באופן מפורש.

הברייתא מסיימת במשפט: "וחכמים מתירים בזה ובזה" ובדיוק כך מסתיימת גם משנתנו. בראשונים מצינו התלבטות:[29] האם משפט זה מקורו בברייתא ואז פירושו הוא שחכמים יתירו להשקות במועד בין בשדה מטוננת ובין בשדה גריד. או שמא הוא המשך ציטוט המשנה שעליה מתבססת הברייתא (הרובד הקדום שבברייתא), ושם במקור שנו את השכבה הראשונה של המשנה: "זרעים אסור להשקותן במועד". לאחר מכן בא רובד הברייתא שמוסיף פרשנות לרובד המשנה הקדום הנ"ל העוסק בזרעים. ולבסוף חוזרים לרובד המשנה הקדום יותר וחותמים את הצגת דעתו של ראב"י בדעה החולקת עליו "וחכמים אומרים" וכו'.[30]

---

[28] שהרי שדה מטוננת פירושו שדה שהזרעים שבו שתו לפני המועד ואילו שדה גריד שהוא יבש לגמרי במועד, תוגדר כשדה שהזרעים שבו לא שתו לפני המועד.

[29] ב"שיטה" (לתלמיד רבנו יחיאל מפריש עמ' מה) כתב: "וחכמים מתירין בזה ובזה-בזרעים שלא שתו ובשדה גריד, דאפי' הרוי' שרו רבנן והני רבנן דברייתא דהכא היינו נמי רבנן דמתני".
ר"ש בן היתום (עמ' 21): "וחכ' מתירין בזה ובזה אברייתא קאי בשדה גריד ובזרעים. טעם אחר אמתני' קאי, וכגון אמ' מר הוא וחכמ' מתירין".
רש"י מהד' קופפר (עמ' 16): "זה וזה-בזרעים ובשדה כולה דרבנן שרי להשקות שדה בית הבעל דהכי אוקימ' בריש פירקין דהא קתני בית השלחין אין בית הבעל לא ר' אליעזר בן יעקב היא ולא רבנן".
רש"י מהדורת דפוס וילנא: "בזה ובזה-בשדה גריד ובזרעים שלא שתו לפני המועד".
ריטב"א, מהדורת הירשמן, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' נה: "תניא נמי הכי כשאמרו אסור להשקותה כו' ואין משקין שדה גריד - ע"כ תשלום הברייתא, ואידך דקתני וחכמי' מתירין בזה ובזה פסקא דמתני' היא. ויש שמערבין אותו עם הברייתא, וכי חכמי' מתירין אפילו בשדה גריד דלא הויא אלא הרוחה וכשיטת רש"י ז"ל כמשנתינו". (ככל הנראה רש"י על הרי"ף עיין הוצאת מוסד הרב קוק שם הערה 539).

[30] וראו עוד דוד הלבני, מסורות ומקורות ביאורים בתלמוד לסדר מועד (מיומא עד חגיגה), הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשל"ה, (להלן מסורות ומקורות) עמ' תקכט-תקל. שהתייחס לבעיה זו אך גם הוא לא הכריע בה:
בירושלמי שם נאמר בפירוש שהחכמים במשנה כאן חולקים על ר"א בן יעקב ברישא ומתירין להשקות את כל השדה. אמנם אם הדיבור בגמרא "וחכמים מתירין בזה ובזה" אינה פיסקה מן המשנה אלא חלק מן הברייתא, כדעת רוב הראשונים, אז "בזה ובזה" בברייתא מוסב או על "בין שתו לפני המועד ובין לא שתו לפני המועד" או על "בין לא שתו לפני המועד " ובין "שדה גריד". "מושכין אילן" וכו' אינו בברייתא. ומכיוון שבמשנה ליתא "שדה גריד" ומסתבר שמובן אחד ל"בזה ובזה" במשנה ובברייתא, הרי הפירוש במשנה, וחכמים מתירין בזה ובזה הוא, בין שתו ובין לא שתו לפני המועד.
ואולי לשלול פירוש זה התכוין הירושלמי כאן כשאמר: "וחכמים מתירין בזה ובזה. מהו בזה ובזה, בין ששתו קודם לרגל ובין שלא שתו קודם לרגל...אלא בין אילן ובין זרעים" (בין ברישא ובין בסיפא).
אבל מן הבבלי אין ראיה נגד פירוש זה אם נפרש מ"ש רב הונא "הא ר"א בן יעקב הא רבנן" כרש"י והובא בתוס' רא"ש, שהכוונה היא למחלוקת בסיפא: "הא ר"א דאמר במתניתין זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד והא דקתני מרביצין במועד רבנן דפליגי עליה ושרו".

אם נשפוט על פי פשוטה של הברייתא, כפי שהביאה עורך הסוגיה, הרי שהמשפט "וחכמים מתירים בזה ובזה", מתייחס למופיע בברייתא בלבד דהיינו שדה מטוננת ושדה גריד ואין כל סימן שדברי חכמים מוסבים אף על שדה אילן. אולם במשנה אין ולו רמז קל שדברי חכמים אינם מוסבים כלל על שדה האילן. ההיפך הוא הנכון מפשוטה של משנה נראה כי דברי חכמים מוסבים הן על שדה האילן והן על שדה הלבן וכפי שאכן התפרש בתלמוד הירושלמי.

מעיון בכתב יד גוטינגן נמצא שבדברי הברייתא לא קיים המשפט "וחכמים מתירין בזה ובזה". ניתן להכריע כי זו הנוסחה המדוייקת יותר של דברי הברייתא. יתכן כי שאר הנוסחים הגורסים "וחכמים מתירים בזה ובזה" הלכו אחר שיבוש של אחד המעתיקים שלא זיהה נכון שהמשפט במקורו צריך להיות מובא כדיבור המתחיל מן המשנה המהווה פתיח לדברי רבינא שלהלן העוסקים בהתירם של חכמים להשקות בשדה לבן.
וכדברי הר"ש בן היתום על דברי חכמים:[31]

...טעם אחר: אמתני' קאי, **<u>וכגון אמ' מר הוא</u>** וחכמ' מתירין.

הדיון בדברי רבינא:

לאחר הבאת דברי רב יהודה והברייתא עליה מבוססים דבריו, עורך הסוגיה מציג בפנינו את דברי רבינא. לאחר הצגת שם האמורא: "אמר רבינא" עורך הסוגיה מציין "שמע מינה" ומכאן ההערכה של עורך הסוגיה כי דבריו של רבינא נאמרו כהסקת מסקנה מתוך הדברים הקודמים שנאמרו ולא מתוך מקור מוכח כדבריו של רבי יהודה. לאחר הבאת צמד המילים הנ"ל מובאים דבריו של רבינא:[32]

האי תרביצא שרי לתרבוצי בחולא דמועדא

כלומר מותר להרביץ (כלומר להשקות בצורה מועטת) בחול המועד בתרביצא שהיא חצר או גינה שליד הבית.[33]

אפשרות אחרת ששתי מחלוקות הן, אחת בין ר"א בן יעקב וחכמים ברישא בבית הבעל והדיוק הוא ממ"ש ראב"י אומר משמע שהחכמים חולקים... ואחת בין הת"ק וחכמים בסיפא בבית השלחין וכשלא שתו לפני המועד.
גם פירוש זה אינו נגד הבבלי אם נפרש שלא כרש"י אלא כשאר הראשונים ש"הא ראב"י הא רבנן" מוסב על הרישא. אבל הירושלמי חולק כמו שראינו.
אמנם אם גירסתנו בירושלמי, "אלא כאן באילן כאן בזרעים", היא הנכונה אפשר לפרש, בדוחק, "כאן" ברישא המחלוקת היא באילן (בין ראב"י וחכמים) "כאן" בסיפא המחלוקת היא בזרעים (בין חכמים ות"ק). ואז גם הירושלמי מפרש כן את המשנה.

[31] עמ' 21 על מו"ק דף ו ע"ב ד"ה וחכמים מתירין בזה ובזה.
[32] בנוסח השאילתות מהדורת מירסקי הגירסה כאן היא רבא.
[33] אליעזר בן יהודה כותב במילונו (עמ' 7896) בערך "תרבץ" - מקום גינה ליד הבית. בהערה שם מובא: "והמילה שאולה מן האשורית "תרבצ", חצר, כנראה בעיקר מקום מרבץ לבהמה". סוקולוף מפרש במילונו (עמ' 1230) בערך "תרביצא" - type of irrigated feild כלומר סוג או צורה של השקיית שדה. בהקשר לסוגייתנו הוא מתרגם שם את המשפט "האי תרביצא שרי לארבוצי בחולו של מועד" – it is permitted to water a field on the intermediate days of the holiday. כלומר

לאחר הבאת דברי רבינא מסביר בעל הסוגיה את ההגיון עליו מבוססים דבריו של רבינא:

שדה גריד מאי טעמא?
דאפלא משוי חרפא.

הסיבה שהתירו חכמים להשקות בשדה גריד למרות שלא השקו אותה לפני המועד היתה, כדי לגרום לזרעים שהיו אמורים לנבוט מאוחר (אפלא), לנבוט מוקדם יותר (חרפא) וזאת אע״פ שאין הפסד לזרעים אם לא ישקו אותם במועד.[34]

הכא נמי
אפלא משוי לה חרפא

ומהיתר ההשקיה בשדה גריד נלמד גם לגבי גינה (תרביצא), שיהיה מותר להרביץ בה , כלומר להשקותה השקאה מועטת שאין בה טירחה גדולה במועד, מאותה סיבה בדיוק, כדי למהר ולהקדים את גדילתם של הירקות המאוחרים.
ומכיוון שאנו עוסקים גם בהיתר הרבצה וגם במחלוקת ראב״י וחכמים מביא עורך הסוגיה את דברי רב הונא[35] המנסה ליישב סתירה בין שתי מקורות תנאיים.[36]

תנו רבנן:
מרביצין שדה לבן בשביעית, אבל לא במועד.

והא תניא:
מרביצין בין במועד בין בשביעית!

אמר רב הונא:
לא קשיא,
הא - רבי אליעזר בן יעקב,
הא - רבנן.

שמותר להשקות את השדה בימי חול המועד (בשולי הערך נכתבה בעברית הדוגמא הבאה(Geon. Expl): " ותרביצא היא השדה שהשקו אותה ונשארה בה לחלוחית" בהמשך (עמ' 1231) בערך "תרבצא/תרבץ" תירגם courtyard– כלומר חצר. ואילו יאסטרוב במילונו תירגם (עמ' 1695) בערך"תרביצא"- garden near the house. כלומר גינה שליד הבית ובהקשר לסוגייתנו הוא מתרגם: It is permitted to sprinkle the house garden during the festive week כלומר שמותר להשקות במעט מים (בטפטוף) את גינת הבית במשך ימי המועד. מכל האמור לעיל עולה שתרבץ הכוונה לחצר או גינה קטנה שנמצאת ליד הבית (ואין מדובר על השדה הגדול שבדרך כלל נמצא מחוץ לעיר). מקור המילה ככל הנראה הוא מהצורה "תרבצ" שבאשורית ששמשה לציון המקום שבו נהגו להרביץ את הבהמות (שירבצו) בחצר הבית. מכאן התגלגלה הצורה הארמית "תרביצא" שמשמעותה החצר או הגינה שלפני הבית. שאותה היו מרבצין כלומר מזלפים או מטפטפין מעט מים.

[34] פירשנו כאן כרש"י אולם יש הטוענים כי עצם העובדה שהזרעים ינבטו מאוחר יש בכך הפסד לבעל השדה ואם כן אזי יהיה מותר להשקות אף במועד כדי למנוע הפסד זה. עוד על סוגיה זו עיינו בבעל המאור ובמלחמות ה' לרמב"ן.

[35] בכ"י אוקספורד, ותיקן 108, קולומביה 141, גוטינגן לא מופיע שמו של רב הונא כלל אלא התירוץ הוא סתמאי.

[36] יתכן שדברי רבינא הובאו ע"י בעל הסוגיה כהקדמה וכהצעה לדברי רב הונא.

בפני רב הונא עמדו שתי ברייתות סותרות:

באחת נאמר שמותר להרביץ בשדה הלבן במועד ובאחרת נאמר שפעולת ההרבצה במועד אסורה.

רב הונא מתרץ שכל מקור נאמר לשיטת צד אחר במחלוקת שבמשנתינו בין ראב"י לחכמים.

המקור האוסר הרבצה במועד נאמר לשיטת ראב"י הסובר שאין להשקות כלל זרעים שלא שתו לפני המועד (שדה לבן הוא שדה זרוע של בעל) והמקור המתיר להרביץ במועד נאמר לשיטת חכמים המתירים להשקות גם במצב שבו לא שתו הזרעים לפני המועד. בסיום הסוגיה מביא העורך ברייתא נוספת העוסקת בהרבצה:

תניא אידך:

א. **מרביצין שדה לבן ערב שביעית**
כדי שיצאו ירקות בשביעית,
ב. **ולא עוד אלא**
שמרביצין שדה לבן בשביעית
כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית.

נשאלת השאלה מדוע הובאה ברייתא זו בסוגיה הרי אין היא עוסקת כלל בהלכות המועד (ראוי לציין כי בנוסח השאילתות של רב אחאי גאון אינה מופיעה כלל ברייתא זו בסוגיה) התשובה האפשרית שברייתא זו הובאה כאן אגב העיסוק בהלכות הרבצה נראית פשטנית מדי. בסוף עיונינו בפרק זה, לאחר שנעמוד על שאלות היחס בין המקורות התנאיים והשתלשלות ההלכה ננסה להציג לתשובה טובה יותר.

יחסי המקורות התנאיים

לאחר שהועלו ונתבררו המקורות התנאיים השונים כפי שהם מופיעים בתלמודים, נוכל כעת לנסות לשחזר את גלגולי נוסח ההלכה. לשם כך נציג את שלל המקורות בצורה סינופטית כדי להשוותם זה לזה וכן לעמוד על השתלשלות ההלכה.

משנה מועד קטן פרק א משנה ג	ברייתא בבלי 1 מועד קטן ו ע"ב	משנה שביעית פרק ב משנה י	תוספתא מועד קטן פרק א הלכה ב	ברייתא ירושלמי מועד קטן דף פ ע"ג פרק א הל' ב	ברייתא ירושלמי שביעית דף לד ע"ב פרק ב הל' ז	ברייתא בבלי 2 מועד קטן ו ע"ב	ברייתא בבלי 3 מועד קטן ו ע"ב	ברייתא בבלי 4 מועד קטן ו ע"ב
רבי אליעזר בן יעקב אומר: מושכין את המים מאילן לאילן אבל לא ישקה את כל השדה כולה זרעים שלא שתו לפני המועד <u>לא</u> <u>ישקם</u> <u>במועד</u> וחכמים מתירין בזה ובזה	תניא נמי הכי: **כשאמרו <u>אסור</u> <u>להשקותן</u> <u>במועד</u> לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד, אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד. ואם היתה שדה מטוננת - מותר. ואין משקין שדה גריד במועד, וחכמים מתירין בזה ובזה.**	**ומרביצין <u>בעפר</u> <u>לבן</u> דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר**	**מרביצין <u>שדה</u> <u>בית</u> <u>השלחין</u> במועד.**	**מרבצין <u>בעפר</u> <u>הלבן</u> בשביעית אבל לא במועד [דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר].**	אשכח תני: **מרבצין <u>בעפר</u> <u>לבן</u> [בשביעית אבל לא במועד] דברי ר' שמעון ור' אליעזר בן יעקב אוסר**	תנו רבנן: **מרביצין <u>שדה</u> <u>לבן</u> בשביעית, אבל לא במועד**	והא תניא: **(מרביצין) בין במועד בין בשביעית**	תניא אידך: **מרביצין <u>שדה</u> <u>לבן</u> ערב שביעית כדי שיצאו ירקות בשביעית, ולא עוד אלא שמרביצין שדה לבן בשביעית כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית.**

נוסח הברייתות במקורות הארצישראלים לעומת המקורות שבבבלי:

כפי שראינו בסוגיית הירושלמי מובאת הברייתא (ע״פ כתב יד ליידן) בנוסח הבא:

תני:
מרבצין בעפר לבן
בשביעית
אבל לא במועד.

במהדורה המדעית של האקדמיה ללשון העברית על פי כ״י ליידן הוסיפו מילים לקטע הנ״ל המסומנות בסוגריים, מתוך קטע גניזה (ג 5):

דברי ר׳ שמעון
ור׳ אליעזר בן יעקב אוסר

ולפי זה נוסח הברייתא המלא צריך להיות:

תני:
מרבצין בעפר לבן
בשביעית
אבל לא במועד
דברי ר׳ שמעון
ור׳ אליעזר בן יעקב אוסר.

תופעה דומה אנו מוצאים גם בירושלמי שביעית (פ״ב דף לד ע״ב ה״ז) שם נוסח הברייתא המופיע בכ״י ליידן הוא:

אשכח תני:
מרבצין בעפר לבן
דברי ר׳ שמעון
ור׳ אליעזר בן יעקב אוסר.

ולפי נוסח זה הברייתא מתייחסת לאיסורי שביעית בלבד ולא להשוואה בין מועד לשביעית.
אולם אחד המגיהים את כ״י ליידן סימן בכתב היד אחרי ״בעפר לבן״ שצריך להוסיף את המילים ״בשביעית אבל לא במועד״.
ואם כך הנוסח לאחר תיקון המגיה הוא:

אשכח תני:
מרבצין בעפר לבן
בשביעית
אבל לא במועד
דברי ר׳ שמעון
ור׳ אליעזר בן יעקב אוסר.

פליקס בפירושו לירושלמי שביעית[37] קובע שנוסח מתוקן זה הוא העיקר כיוון שאחרת לא מובנות הסוגיות בירושלמי בשביעית ובמו״ק:

> מרביצין בעפר לבן וכו׳- המוסגר ״בשביעית אבל לא במועד״ נוסף בכי״ל על ידי אחר (כלומר המגיה- י.ב), אבל הוא עיקר, שהרי אחרת זו ציטטה מן המשנה ואין כאן ״אשכח תני״.

לפי נוסח זה אכן ישנה השוואה בין שביעית למועד לגבי הרבצה, והנוסח ה״מתוקן״ במסכת שביעית תואם לחלוטין לנוסח ה״מתוקן״ במסכת מועד קטן.
נוסחים מתוקנים אלו הינם בעייתיים, מכיוון שלפי הברייתא הראשונה שבבבלי, שזוהתה ע״י רב הונא כדברי ראב״י, אסור להרביץ במועד אך **<u>מותר בשביעית.</u>** אולם הן לפי הברייתות המתוקנות שבירושלמי והן על פי המשנה בשביעית משמע שראב״י **<u>אוסר להרביץ מכל וכל אף בשביעית</u>**?
בהתייחסו לבעיה זו כותב הלבני:

> לפי הגירסה שלנו בברייתא השנייה: מרביצין בין במועד בין בשביעית, מעמיד רב הונא את הברייתא הראשונה: מרביצין וכו׳ בשביעית אבל לא במועד, כר״א בן יעקב. וזה לכאורה לא יתכן שהרי במשנה שביעית ב,י שנינו: ומרביצין בעפר לבן. דברי ר׳ שמעון ור׳ אליעזר בן יעקב אוסר.
> לכן מעדיפים הר״ש שביעית שם ותוס׳ הרא״ש כאן את הגירסה הגורסת בברייתא השנייה ״אין״ מרביצין לא במועד ולא בשביעית. לפיה מעמיד רב הונא כר״א בן יעקב את הברייתא השנייה ולא את הברייתא הראשונה.
> אלא שאז צ״ל ״הא רבנן״ אינם הרבנן החולקים על ר׳ אליעזר בן יעקב במשנה כאן- הם מתירים גם במועד והברייתא הראשונה אוסרת במועד. אלא ר׳ שמעון החולק על ר״א בן יעקב במשנה שביעית שם מתיר בשביעית ואוסר במועד – דבר שנראה דחוק קצת. משום כך משאיר הגר״א את גירסת הברייתא השנייה כמו שהיא ומגיה בברייתא הראשונה ״אין״ מרביצין וכו׳ בשביעית ולא במועד. ועולה יפה עכשיו, שכן את הברייתא האוסרת בשביעית מעמיד רב הונא כר׳ אליעזר בן יעקב. אך גירסה כזו לא מצאתי לא בכת״י ולא בראשונים.

[37] מהדורת יהודה פליקס דף לד ע"ב (פרק ב הלכה י) , ירושלים תש"מ, עמ' 169.

מקור הקושי בגירסה שלנו כאן בירושלמי שביעית ספ״ב וכאן א,ג שאינו מבדיל בין מרביצין ״בעפר״ לבן ובין מרביצין ״בשדה״ לבן... אבל המפרשים החדשים מבדילים, ומרביצין בעפר לבן מפרשים ״להרביץ את הקרקע בשביעית בעפר לבן שלא יפסיד הקרקע״ ואינו משקה. **עכ״פ רב הונא יכול לסבור כן. כך שהמשנה בשביעית אינו ענין לכאן ואפשר איפוא לקיים את גירסתנו בברייתא (שבבבלי-י.ב.).**

לפי דברי הליבני המשנה בשביעית (ב י) מדברת על מציאות שונה מזו המתוארת בברייתות שבבבלי מועד קטן. המציאות במשנה במסכת שביעית היא הרבצה ב״עפר לבן״ ואילו בברייתות שבבבלי מו״ק המציאות היא הרבצה ב״שדה לבן״. ולכן אין כל סתירה בין המקורות.
ניתן להוסיף על תירוצו של הלבני, שלא התייחס בדבריו כלל לברייתות שבירושלמי, ולומר שגם הברייתות שבירושלמי בנוסחן ה״מתוקן״ כקביעתו הנ״ל של פליקס מתאימות למחלוקת הכתובה במשנה המתירה לדעת ר״ש להרביץ בשביעית ולדעת ראב״י היא אוסרת. ומכיוון שהמשנה איננה פוסקת מה יהיה דין ההרבצה במועד, ניתן לומר ע״פ הברייתות שבירושלמי כי במועד מסכימים ר״ש וראב״י שאסור כלל להרביץ. לפי קביעה זו מתעוררת סתירה בין הברייתות שבירושלמי לדעת חכמים (ע״פ רב הונא) בברייתא השניה שבבבלי, המתירה להרביץ בין במועד ובין בשביעית. ואילו לפי מה שהעלינו בירושלמי אין אף צד המתיר להרביץ במועד.
כדי ליישב סתירה זו ניתן להמשיך וללכת בדרכו של הלבני ולטעון שהברייתות שבירושלמי (המתאימות למשנה ואינן סותרות אותה) עוסקות במציאות מסויימת בעוד שהברייתות שבבבלי עוסקות במציאות אחרת.
אך לגבי עצם תירוצו של הלבני כי במקורות שבירושלמי מדובר ב״עפר לבן״ שמשמעו שמירת הקרקע שלא תיפסד ואין מדובר על השקיה כמו בבבלי, נראה לעניות דעתי שאין הדבר כך שהרי כבר הוכחנו מנוסח הסוגייה בירושלמי, הדן במידת הצפיפות של האילנות בשדה אילן, כי הביטוי ״עפר לבן״ מתייחס לשדה בה הגידולים מרווחים ואינם צמודים אחד לשני עד כדי שניתן לראות את העפר שביניהם.
דבר זה מתאים גם לגירסת התוספתא שהובאה בטבלה שלעיל :

מרביצין שדה בית השלחין במועד

שהרי כפי שהובא[38] בית השלחין בד״כ לא היה שדה תבואה המוגדר כשדה בעל אלא היה פעמים רבות שדה אילן. תיאור זה מתאים להגדרת שדה אילן בניגוד לשדה לבן שהוא שדה תבואה ונקרא כך על שום שהתבואה מלבינה כאשר היא מבשילה. ובשדה לבן בניגוד לשדה אילן הגידולים הם צפופים מאד והקרקע שביניהם אינה נראית כאשר הם גדלים. יוצא אם כן שהמקורות הארצישראלים דנים בהרבצה בשדה אילן והמקורות שבבבלי דנים על הרבצה בשדה לבן.

[38] עיין לעיל בהערה על משמעות הביטוי "עפר לבן".

ניתוח ההבדלים:

בחלק זה של הפרק אסכם ואציג את ההבדלים שבין המקורות התנאיים השונים ולאחר מכן אעמוד על משמעותם.

מיקום ההרבצה:

התוספתא מדברת על הרבצה **<u>בשדה אילן</u>** ואילו מן המשנה במסכת שביעית וכן מן הברייתות שבירושלמי עולה כי מדובר על הרבצה **<u>בעפר הלבן</u>**. כאמור בפרוש סוגיית הירושלמי המושג "עפר לבן" מתפרש כמקום רווח שבין האילנות ומכאן שגם הברייתות שבירושלמי עוסקות בשדה אילן אך מדגישות את החידוש כהשקאת שדה אילן שיש בו מרווחים ולא במקום של "צפופין" או בסתם. (כל זה בניגוד לפרשנות הקלאסית של המשנה בשביעית שאיננה מבדילה בין הרבצה ב"שדה לבן" לבין הרבצה ב"עפר לבן"[39]).

לעומת כל זאת, הברייתות שבבבלי מדברות על הרבצה **<u>בשדה לבן</u>** כלומר בשדה העומד לגידולי זרעים ואין מדובר כאן בשדה אילן.

יוצא אם כן שישנן שתי מחלוקות בין ראב"י ובין חכמים או ר"ש. לפי הירושלמי המחלוקת היא לגבי הרבצה בשדה אילן ולפי הבבלי המחלוקת היא לגבי הרבצה בשדה לבן.[40]

זמן ההרבצה:

התוספתא עוסקת בפעולת ההרבצה המתרחשת במועד.

המשנה בשביעית אינה מציינת באיזה זמן מדובר אולם ניתן להניח כי בודאי היא עוסקת לפחות בשביעית כיוון שזה נושא המסכת וכן הנושא המדובר במשנה כולה.

הברייתות בירושלמי וכן ברייתות 3-2 בבבלי עוסקות אף הן בהשוואה שבין המועד לשביעית לגבי פעולת ההרבצה.

ברייתא מספר 4 שבבבלי לעומת זאת עוסקת בפעולת ההרבצה רק ביחס לשביעית.

מחלוקת ראב"י וחכמים:

מחלוקת ראב"י וחכמים עומדת בצורה סמויה בברייתות 3-2 שבבבלי. מתוך תירוצו של רב הונא בבבלי "הא ראב"י והא רבנן" אנו למדים שככל הנראה ההלכות נוסחו בצורה שונה בהתאם לביהמ"ד בו נוצרה כל אחת מן הברייתות. כך נוסח ברייתא 2 שבבבלי מתאים לבית מדרשו של ראב"י ואילו נוסח ברייתא מספר 3 שבבבלי מתאים לחולקים על ראב"י.

---

[39]. ראוי לציין גם את פירושו של חנוך אלבק (סדר זרעים עמ' 143. ובהערות שם עמ' 143) למשנה בשביעית:
ומרביצין בעפר לבן-
מותר להרביץ את הקרקע בשביעית בעפר לבן, שלא יפסיד הקרקע.

ולפי פירוש זה צריך להדגיש כי יש הבדל בין הרבצה ב"עפר לבן" שמטרתה למנוע מן מגרגירי החול לעוף ולהעלות אבק לבין הרבצה ב"שדה לבן" שמטרתה היא השקאת הגידולים. ועיין עוד לוי מילון תלמודי חלק ד עמ' 421 וכן קרויס, ארכיאולוגיה תלמודית, חלק ב עמ' 550 הערה 137.

[40] אפשרות נוספת היא שיתכן כי היו הבדלי נוסח בין הברייתות ששוננו ונלמדו בארץ ישראל שגרסו "עפר לבן" ובין הברייתות ששוננו ונלמדו בבבל וגרסו "שדה לבן" ויתכן שמשום שלא ניתן היה להכריע בין הנוסחים השונים הם נשארו בגדר ברייתות ולא הוכנסו למשנת רבי.

משמעות ההבדלים:

כפי שציינו בסיכום סוגיית הירושלמי, נראה שבתחילה היו שני סוגי מקורות ביחס להרבצה:

א. התוספתא העוסקת בהרבצה בהקשר של מועד בלבד.

ב. המשנה בשביעית ובברייתא 4 שבבבלי העוסקת בהרבצה בהקשר של שביעית.

מאוחר יותר איחדו בין שני סוגי המקורות ונוצר סוג מקורות שלישי העוסק בהשוואת פעולת ההרבצה במועד לבין פעולת ההרבצה בשביעית. ומכאן שההלכה שבתוספתא וכן ברייתא מספר 4 שבבבלי הן הקדומות יותר.[41]

ככל הנראה מחלוקת ראב"י ור"ש לגבי הרבצה ב"עפר לבן" בשביעית אינה תואמת למחלוקת ראב"י וחכמים לגבי הרבצה במועד ב"שדה לבן". דעת ר"ש אינה דעת חכמים. אם כך ניתן לומר שהברייתות, המיוחסות לפי סוגיית הבבלי כל אחת לבית מדרש אחר והציגו כל אחת בנפרד את עיקרון ההשקייה, קדמו למשנה ב"מועד קטן" שהציגה את שתי הדעות כמחלוקת.

ניתן לומר שככל הנראה התקיימו כמה נוסחים שהציגו את דעתו של ראב"י לגבי סוגי ההשקייה במועד ובשביעית בצורה שונה. בשלב מאוחר יותר נוסחה מעין משנה קדומה שבה סתמו את ההלכה כדעת חכמים והעדיפו את המקור העוסק בהשקייה מרובה ככל הנראה משיקולי קיצור. מכיוון שאם בהשקייה מרובה מתירים חכמים במועד בודאי שב"הרבצה" הקלה יותר חכמים יתירו גם כן.[42] נוסף על כך הבאת ההלכה כמחלוקת, משמרת גם את דעתו של ראב"י. על משנה קדומה זו נבנה רובד פרשני מאוחר יותר בצורת ברייתא המתחיל במילה "כשאמרו" שתפקידו היה לבאר בצורה מורחבת את איסור השקיית הזרעים במועד. הברייתא מצטטת "דיבור המתחיל" מהמשנה הקדומה: "אסור להשקותן במועד" (ומהמשך הברייתא אנו מבינים שמדובר על השקיית זרעים). מאוחר יותר מתוך המשנה הקדומה והברייתא שמרחיבה אותה נוצרה משנת רבי כצורתה במסכת מועד קטן, המשלבת בין המשנה הקדומה להסבר שבברייתא.

המשנה המדברת על המשכה באילנות והשקיית זרעים אינה דומה כלל מבחינת סגנונית לברייתות העוסקות בהרבצה ובכל זאת בסוגיית הירושלמי והבבלי על המשנה מופיעות הברייתות העוסקות בהרבצה.

נראה כי לאחר שהובאה במשנה מחלוקת ראב"י וחכמים לגבי השקייה במועד מציגים בפנינו עורכי התלמודים ברייתות נוספות העוסקות ב"הרבצה" (כלומר השקייה מועטת ללא טירחה) על מנת לבדוק האם מחלוקת ראב"י וחכמים תתקיים גם במצבים אלו וכמו כן ללמוד על המשנה והשלכותיה השונות ואף להשוות בין הלכות מועד ושביעית.

---

[41] ואולי לכך רומז נח עמינח בספרו ***עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי***, בעמ' 265-266. בעמודים אלו מתייחס עמינח לברייתות שבסוגיית הבבלי (בדף ו ע"ב) ומסקנתו היא שיתכן והן משקפות "מהדורות תוספתא שפשטו בבבל ושמקורותיהן נבלעו בסידור למו"ק ובסוגיות". ויתכן שבעקבות הרצון להשוות בין הלכות מועד לשביעית אכן נוצרו מתוך ההלכה הראשונית שבתוספתא, הברייתות המשלבות בין ההלכות הנ"ל כמהדורות מתקדמות של ההלכה שבתוספתא וכפי שהובא לעיל.

[42] ויתכן שבשל כך הושמטה ההשוואה לשביעית במשנה שהרי מדובר בהשקייה מרובה שלא תמיד היא תהיה מותרת מבחינת הלכות שביעית.

לסיכום נציג את שלבי ההתפתחות נוסח ההלכה:

שלב א

נוסחי ההלכה הקדומים העוסקים בפעולת ההרבצה

(ישנו נוסח המתייחס בנפרד לפעולת ההרבצה במועד וישנו נוסח נוסף המתייחס בנפרד לפעולת ההרבצה בשביעית):

תוספתא מועד קטן פרק א הלכה ב:	משנה שביעית פרק ב משנה י:	ברייתא מספר 4 בסוגיית הבבלי מו"ק דף ו ע"ב:
מרביצין שדה בית השלחין במועד.	**ומרביצין בעפר לבן דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר**	**מרביצין שדה לבן ערב שביעית כדי שיצאו ירקות בשביעית,** **ולא עוד אלא שמרביצין שדה לבן בשביעית כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית.**

שלב ב

איחוד לנוסח אחד המשווה בין פעולת ההרבצה במועד ובין פעולת ההרבצה בשביעית

ברייתא ירושלמי מועד קטן דף פ ע"ג פרק א הל' ב:	ברייתא ירושלמי שביעית דף לד ע"ב פרק ב הל' ז:	ברייתא בבלי 2 מועד קטן ו ע"ב:	ברייתא בבלי 3 מועד קטן ו ע"ב:
מרבצין בעפר הלבן בשביעית אבל לא במועד [דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר].	**מרבצין בעפר לבן [בשביעית אבל לא במועד] דברי ר' שמעון ור' אליעזר בן יעקב אוסר**	**מרביצין שדה לבן בשביעית, אבל לא במועד**	**(מרביצין) בין במועד בין בשביעית**

שלב ג

משנה קדומה

כפי שהובא לעיל ככל הנראה התקיימו כמה נוסחים שהציגו את דעתו של ראב״י לגבי סוגי ההשקייה במועד ובשביעית בצורה שונה. אולם משיקולי קיצור נוסחה הלכה שבה נסתמה ההלכה כדעת חכמים ונבחר המקור העוסק בהשקייה מרובה. כמו כן הושמטה ההשוואה לשביעית.[43]

מושכין את המים מאילן לאילן
ובלבד שלא ישקה את השדה כולה
זרעים - אסור להשקותן במועד
(דברי ראב״י)
וחכמים מתירים בזה ובזה

שלב ד

ברייתא מבארת למשנה הקדומה-ברייתא מספר 1 בבבלי מועד קטן ו ע״ב
ברייתא זו מכילה ציטוט מהמשנה הקדומה המתחיל במילה ״כשאמרו״.

כשאמרו: ״אסור להשקותן במועד״
לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,
אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד.
ואם היתה שדה מטוננת - מותר.
ואין משקין שדה גריד במועד,
(וחכמים מתירין בזה ובזה)[44]

שלב ה

ניסוח המשנה הסופי

שילוב המשנה הקדומה עם הברייתא המרחיבה אותה

רבי אליעזר בן יעקב אומר:
מושכין את המים מאילן לאילן אבל לא ישקה את כל השדה כולה
זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד
וחכמים מתירין בזה ובזה

[43] כאמור מכיוון שהשקאה מרובה לא תמיד מותרת בשביעית מבחינה הלכתית.
[44] כאמור שורה זו אינה מופיעה בכ"י גוטינגן וכך אכן מסתבר שצריך להיות לפי העולה מניתוח הסוגיות.

פרק ו - הדברת מזיקים במועד

(פרק א משנה ד)

אחת הבעיות שעימה מתמודדים אנשי החקלאות הינה הדברת המזיקים. אין ספק כי הדברת המזיקים נחשבת כמלאכת "דבר האבד" שאם לא יעשוה, עלול להיגרם לחקלאי הפסד מרובה ולכן תהיה מלאכה זו מותרת במועד. המשנה שנדון בה בפרק זה עוסקת בהיתר הדברת המזיקים הגדולים (העכברים והאשות)[1] במועד. השאלה המרכזית המתבררת במשנה היא האם מפאת החשש לנזק גדול יהיה מותר להדביר מזיקים במועד "כדרכו" כלומר באופן המקצועי הרגיל או שמא מפאת המועד, מותר יהיה להדביר אך ורק בשינוי "שלא כדרכו" וכך יבוא לידי ביטוי מצבו ההלכתי המיוחד של חול המועד. מחד גיסא הוא אינו זמן של מועד גמור ולכן עצם עשיית המלאכה הותרה בו ומאידך גיסא הוא אינו זמן של יום חול רגיל ולכן תותר המלאכה אך ורק בשינוי.

נוסח המשנה:

צדין את האשות ואת העכברים

בשדה האילן ובשדה הלבן-כדרכו

במועד ובשביעית

וחכמים אומרים

בשדה האילן כדרכו

ובשדה הלבן שלא כדרכו

---

[1] לגבי זיהוי האשות נחלקו הדעות : הבבלי ו ע"ב מפרש בשם רב יהודה שמדובר בבריה שאין לה עיניים. ומוסיף שם בפירוש המיוחס לרש"י (מופיע רק בנוסח על פי דפוס וילנא ואינו נמצא ברש"י על פי מהדורת קופפר): "וחופר בקרקע". הירושלמי א:ד (פ ע"ג) מביא: "מאי אישות? זו חולדה". בעל השיטה עמ' מח כותב: "בריה שאין לה עיניים - היא תנשמת שבשרצים, טלפא בלעז". ואילו ר"ח אלבק בפרושו למשנה סדר מועד, מוסד ביאליק ירושלים ודביר תל אביב, ירושלים תשי"ב, עמ' 376, מפרש: "האישות - העכבר העיור". נראה שהכוונה היא לבעל החיים הנקרא חולד - יצור שאורכו 12 - 15 ס"מ שעיניו הזעירות מכוסות בפרווה והן מתנוונות, כך שלמעשה יצור זה הינו עיוור. על זיהוי האישות כחולד ראו גם:

* מנחם דור, ***החי בימי המקרא המשנה והתלמוד***, הוצאת ספרי גרפאור-דפטל, תל אביב, 1997, עמ' 79-81. שם מסביר דור שהשם תנשמת ניתן לחולד על שום שבעל חיים זה נוהג להתנשף בחוזקה והוא עצמו מעיד ש"לא פעם תפסתי חולד כשאני מחזיק באחוריו והוא נושף בחוזקה בצורה מרשימה מאד".

*משה רענן, "ולחשוב נמי תנשמת-חולד" מאמר לזכרו של נעם מאירסון הי"ד בתוך האתר:

http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=14266

על החולד באופן כללי ראו:

*אנציקלופדיה ***החי והצומח של ארץ ישראל*** כרך 7, (עורך ראשי עזריה אלון, עורכי הכרך יורם יום טוב והיינריך מנדלסון), הוצאת משרד הביטחון והחברה להגנת הטבע, רמת גן, 1993, עמ' 128-132.

המשנה מציגה בפנינו מחלוקת בין תנא קמא המתיר להדביר את העכברים והאשות במועד כדרכו, הן בשדה האילן והן בשדה לבן ולעומתו חכמים מתירים את הדברת המזיקים הנ״ל כדרכו רק בשדה האילן אולם בשדה הלבן הם מתירים את פעולת ההדברה במועד רק בתנאי שהדבר יעשה בשינוי- ״שלא כדרכו״.

למשנה זו שאנו דנים בה ישנם נוסחים שונים:

כ״י קאופמן, פארמה, פריס וקיימברידג׳:	נוסח המשנה בירושלמי, ציטוט המשנה בסוגיית הבבלי על פי חלק מכ״י[2] וכן על פי גרסאות הרי״ף, הרא״ש והמאירי למשנה:	נוסח המשנה על פי דברי הריטב״א ועל פי עדותו של רבי חיים בר דוד בחידושיו למועד קטן:
צדין את <u>האשות</u>	**צדין את ה<u>א</u>ישות**	**צדין את <u>האישות</u>**
ואת העכברים	**ואת העכברים**	**ואת העכברים**
<u>בשדה</u> האילן ובשדה הלבן	**<u>משדה</u> האילן ומשדה הלבן**	**<u>בשדה</u> האילן ובשדה הלבן**
כדרכו	**כדרכו**	**כדרכו**
במועד ובשביעית	**במועד ובשביעית**	**<u>דברי רבי מאיר</u>**
<u>וחכמים אומרים</u>	**<u>רבי יהודה אומר</u>**	**<u>רבי יהודה אומר</u>**
<u>בשדה</u> האילן כדרכו	**<u>משדה</u> האילן כדרכו**	**<u>בשדה</u> האילן כדרכו**
<u>ובשדה</u> הלבן שלא כדרכו	**<u>ומשדה</u> הלבן שלא כדרכו**	**<u>ובשדה</u> הלבן שלא כדרכו**

כפי שניתן לראות בטבלה, בנוסח הרישא של המשנה בכתבי היד, הובאה ההלכה בצורה סתמית ולעומתם בנוסח הרישא של המשנה המופיעה בכתבי מקצת הראשונים, הובאה ההלכה בשם רבי מאיר[3]. כמו כן ניתן להבחין כי לגבי נוסח ההלכה, המופיעה בסיפא של המשנה, עדי הנוסח בכתבי

---

[2] הכוונה לציטוטים של המשנה הבאים בתחילת כל סוגיה כ"דיבור המתחיל". וראה להלן: ברייתא ב' בבבלי על פי כתב יד לונדון: "**רבי יהודה אומ'** בשדה אילן כדרכו" וכן בכתב יד גוטינגן 3: "**ר' יהודה או'** משדה לבן" (אין המשך למשפט זה בכתב היד ולכן לא הסתמכנו על ציטוט זה במקבילות). שאר כתבי היד גרסו "**וחכמים אומרים**".

[3] בפרוש הריטב"א למועד קטן עמ' נח כתוב: "והרמב"ם ז"ל פסק כר' יהודה נר' שהוא גורס במשנתינו **דברי רבי מאיר** (בסיום הרישא - י"ב) **כמו שיש בקצת נוסחאות**". (מעיון בכתב יד ששון של פירוש המשניות לרמב"ם, נוסח המשנה שם הוא כפי כתב יד קאופמן, ההלכה ברישא סתמאית וההלכה בסיפא מיוחסת לחכמים. אולם, אם נדייק בדברי הריטב"א: "והרמב"ם ז"ל ... **נראה** שהוא גורס במשנתנו דברי רבי מאיר" נראה שהריטב"א אכן הכיר גירסה כזו, אך אינו מציין את מקורה). וכן על פי פירושו של רבי חיים בר' דוד בחידושיו למועד קטן (מובא בחידושים על הרמב"ם שבהקדמה לספר מעשה רוקח, דף ה ע"א):

וכן מצאתי במקצת ספרים במשנתינו צדין את האישות ואת העכברי' בשדה האילן ובשדה הלבן כדרכו **דברי רבי מאיר רי"א** וכו' ולא כמו שכתבתי במשנה דאית ספרים דגרסי ברישא סתמא ובסיפא וחכמים.

כמו כן מצינו בדפוס ראשון למשנה נאפולי (שונצינו) וכן במשניות דפוס וילנא שכתבו ברישא:

היד נחלקים לשניים: האחד גרס "וחכמים אומרים" ואילו האחר גרס "רבי יהודה אומר". גם בנוסח שתועד על ידי חלק מן הראשונים הגירסה היא "רבי יהודה אומר".

נוסח הרישא: דברי רבי מאיר או סתם משנה?

על הלכה בתוספתא הקשורה למשנתינו (שנדון בה בהמשך הפרק) כתב ליברמן:[4]

> בכי"ע הגירסה היא "וכי באיזו שדה היה רבי מאיר" וכו'
>
> ונראה שהיא הגירסה הנכונה, **והתנא קמא של משנתנו הוא ר' מאיר.**

ומכך שהוא מכריע כי דברי התוספתא מוסבים על דברי רבי מאיר במשנה שהוא התנא קמא, ניתן לדייק כי לשיטתו, בפני התנאים המוזכרים בתוספתא עמד נוסח משנה שייחס את ההלכה ברישא לרבי מאיר. מסקנה זו תואמת את הגירסה העולה מדברי הריטב"א ורבי חיים בר דוד הנ"ל.
ניתן לסייג דעה זו בהסתמך על דברי אפשטיין הסובר[5] כי בדרך כלל הניח הבבלי ש"סתם משנה רבי מאיר" ופעמים רבות הוסיפו מעצמם שוני המשניות "דברי רבי מאיר" לסתם תנא קמא שבמשנה אף על פי שרבי עצמו נהג לסתום דברי היחיד (גם אם לא היו אלו דברי רבי מאיר) ולהפכם להלכה סתמית. מדברים אלו עולה שיש להיזהר בזיהויו של תנא קמא כרבי מאיר. לעומת קביעתו של ליברמן יש לציין את דעתו של עדיאל שרמר במחקרו על מסורות הנוסח של סוגיות הבבלי במסכת מועד קטן. שרמר הסיק באופן מפורש, מתוך דיוק בנוסח ההלכה בתוספתא הקשורה למשנתינו, כי יש לשלול את הגירסה שבסוף הרישא של המשנה היה כתוב "דברי רבי מאיר".[6]

צדין את האישות ואת העכברין בשדה האילן ובשדה הלבן **שלא כדרכו** במועד ובשביעית.
אולם נראה שהמשפט המופיע בסיפא של המשנה "ובשדה הלבן שלא כדרכו" הועבר בטעות גם לרישא.

[4] תוספתא כפשוטה, עמ' 1230.

[5] מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1154:
מכיוון ש"סתם משנה רבי מאיר" הניח הבבלי בכ"מ כהנחה מוסכמת "שסתם משנה היא רבי מאיר", ומפני כך הוסיפו השונים בכ"מ "דברי רבי מאיר" לסתם תנא קמא, וכך הובאו כמה משניות בבבלי, או הוגהו ע"פ סוגיית הבבלי, אע"פ שרבי עצמו סתם דברי היחיד ועשאם הלכה סתמית, ואע"פ שהמשנה והברייתות חולקות בכ"מ בזה.

[6] ראה: עדיאל שרמר, "תרי לישאני", עמ' י"ח-י"ט, הערה מס' 10:
כנגד זאת (שגורסים בסוף הרישא דברי רבי מאיר - י"ב) עומדים כל שאר עדי הנוסח, ואינם גורסים "דברי רבי מאיר" במשנתנו. זאת ועוד: **מן התוספתא גופה עולה שאין לומר, כי גרסה במשנתה "דברי רבי מאיר" בתחילת המשנה**. שהרי בסיומה של הפיסקה הקודמת (בתוספתא - י"ב) מובאים דברי רבי האומר: "נראין דברי ר' יהודה במועד ודברי חכמים בשביעית". על פי פירושו של ליברמן מוסבים דברי רבי על המחלוקת שבמשנתנו, ומשום כך אף הסיק כי מן התוספתא ברור שגרסה בסיפא "ר' יהודה אומר" וכו'. לו יהי כדבריו, לפנינו עדותו של רבי, שאינו מציין כי התנא קמא של המשנה הוא ר' מאיר, אדרבה, הוא אומר סתם חכמים.

נוסח הסיפא: דברי רבי יהודה או חכמים?

אפשטיין[7] העיר על כך שכמה פעמים שינו האמוראים את דברי המשנה לנוסח "וחכמים אומרים" כדי לפסוק את ההלכה כדעה מסוימת במשנה. לדבריו, תופעה זו הייתה קיימת אף בתקופת התנאים ומצינו שגם תלמידי רבי עקיבא וגם רבי שנו משניות בלשון "וחכמים אומרים" כדי לפסוק הלכה. בהמשך לדבריו הנ"ל כותב אפשטיין על משנתנו:[8]

> ומכאן נראה שנוסח "וחכמים אומרים" הוא נוסח בבלי, שפסק את ההלכה כר' יהודה.

העולה מדבריו הוא שהנוסח ההלכה המקורי היה "ורבי יהודה אומר" והשינוי "וחכמים אומרים" הוא שינוי מאוחר יותר (נוסח שככל הנראה נוצר בבבל[9]), שבא לפסוק את ההלכה על פי דברי רבי יהודה.

לעמדה זו שנוסח ההלכה המקורי, של ההלכה המופיעה בסיפא של המשנה, היה "ר' יהודה אומר" נצרף גם את עמדתו ליברמן שכתב על ההלכה שבתוספתא הקשורה למשנתינו[10] ומתחילה במילים "כיצד היה **<u>רבי יהודה</u>** אומר בשדה הלבן שלא כדרכו" שמכאן יש להוכיח כי במקור נוסח ההלכה המקורי היה "רבי יהודה אומר" ורבי במשנה סתם בלשון "וחכמים אומרים".

אולם בשונה מאפשטיין שקבע כי השינוי נעשה לאחר חתימת המשנה הרי שליברמן קובע כי רבי הוא זה שסתם את נוסח המשנה במילים "וחכמים אומרים".

ההלכה בתוספתא

בדומה לנוסח המשנה גם להלכה שבתוספתא קיימים נוסחים שונים בכתבי היד. תחילה אציג את הנוסחים השונים ולאחר מכן אעמוד על המשמעות של כל נוסח בנפרד

---

[7] מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1141 :

> כמה פעמים שינו האמוראים, ועל פיהם ה"תנאים" - השונים, את פסק ההלכה היוצא מן המשנה (ע"פ כללי הפסק), לדעתם הם, שהתנגדה לפסקה של המשנה, - ע"י ששנו במקום תנא קמא ור' פלוני או ר' פלוני ור' פלוני: "וחכמים אומרים", וכן להיפך, ובזה נשתנתה ההלכה. חילופים אלו וכאלו לשם פסק ההלכה היו רגילים למימי התנאים תלמידי ר"ע ועד האמוראים האחרונים. ויש ששינו "וחכ"א לר' פלוני אומר" ולהיפך, מפני הסתירה שבין המשנה לברייתות... וודאי שכמה משניות שנה רבי "בלשון חכמים" כדי לפסוק הלכה... וכבר לפניו סתמו תלמידי ר"ע בכמה מקומות את משנתם בלשון חכמים.

[8] מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1143.

[9] ואכן רוב כתבי היד לבבלי גרסו "וחכמים אומרים" למעט כ"י גוטינגן 3 ולונדון בלבד שגרסו "רבי יהודה אומר".

[10] תוספתא כפשוטה, חלק ה' עמ' 1230:

> ומן התוספתא להלן ברור שגרסה בסיפא: ר' יהודה אומר וכו' כלומר, מכך שהנוסח בתוספתא הוא "כיצד היה רבי יהודה אומר בשדה לבן שלא כדרכו", משמע שהתוספתא באה להרחיב ולהסביר את דברי המשנה ונוסח המשנה שעמד בפניה הוא **"רבי יהודה אומר** בשדה האילן כדרכו ובשדה הלבן שלא כדרכו". ואילו רבי סתם במשנה בלשון "וחכמים אומרים" את דעתו של רבי יהודה

כי״ע:	כי״ל:	כי״ע:
א	**א**	**א**
כיצד היה ר׳ יהוד׳ אומ׳	**כיצד היה ר׳ יהודה אומ׳**	**כיצד היה ר׳ יהודה אומ׳**
בשדה לבן שלא כדרכו	**בשדה הלבן שלא כדרכו**	**בשדה לבן שלא כדרכו**
<u>תוהב</u> בשפוד	**<u>תוחם</u> בשפוד**	**<u>תוחב</u> בשפוד**
ומכה בקרדום	**ומכה בקורדום**	**ומכה בקרדום**
<u>ומרדיד</u> אדמה תחתיו	**<u>ומקדיר</u> אדמה תחתיו**	**<u>ומרדד</u> אדמה תחתיה**
ב	**ב**	**ב**
אמ׳ ר׳ שמעון בן לעזר	**אמ׳ ר׳ שמעון בן אלעזר**	**אמ׳ ר׳ שמע׳ בן אלעז׳**
וכי באי זה שדה לבן	**וכי באי זו שדה לבן**	**וכי באיזו שדה**
היה <u>ר׳ יהודה</u> אומ׳	**שהיה <u>ר׳ יהוד׳</u> אומ׳**	**היה <u>ר׳ מאיר</u> אומר**
בשדה הסמוכה	**בשדה סמוכה**	**בשדה הסמוכה**
לשדה בית השלחין	**לשדה בית השלחין**	**לשדה בית השלחין**
<u>ולא</u> בשדה הסמוכה לשדה	**<u>לא</u> בשדה סמוכה לשדה בית**	**<u>ולא</u> בשדה הסמוכה לשדה**
בית האילן	**האילן**	**בית האילן**

ההלכה שבתוספתא מכילה שני חלקים:

חלק א עוסק בביאור דברי רבי יהודה המתיר להדביר את המזיקים בשדה הלבן ״שלא כדרכו״. התוספתא מבארת לנו כיצד ניתן להדביר את המזיקים ״שלא כדרכו״ על ידי תחיבת שיפוד (מקל מחודד) בקרקע והכאה עליו בקרדום (פטיש גדול) במקום המשוער ששם נמצאים המזיקים ופעולה זו גורמת ללכידתם[11]. מן המילה ״כיצד״ המופיעה בתחילת ההלכה ניתן להסיק כי ההלכה

---

[11] בפירוש רש"י על דפוס וילנא (דף ז ע"א) בד"ה "נועץ שיפוד" בסוגייתינו מובא: "נועץ שיפוד- במקום שהן מצויין ומרדה האדמה וממעך אותן" .על פי פרוש זה המדביר נועץ שיפוד בכל פעם במקום אחר בו נראה לו שישנה סבירות שנמצאים המזיקים על מנת לפגוע בהם באופן פיזי ולהורגם.

בפירוש רש"י על פי מהדורת קופפר מובא:

> מכה בקרדום- על השפוד כדי שיכנס בקרקע ויעשה גומא ואחר כך מושכו ודוחפו אילך ואילך.
> ומדדה (כך בגירסת כ"י המוזיאון הבריטי ולפנינו "ומרדה") – מנענע מעט מעט כדי שיצאו משם ויהיו נצודין, אבל דרך חפירה ממש לא, דכמה דאפשר לשנוי משנינן,

על פי גירסה זו בפירוש רש"י מובן שמטרת נעיצת השיפוד היא כדי לנענע את האדמה על מנת להבריח החוצה את המזיקים וכך קל יהיה לצודם. בדרך זו הלך גם המאירי בפרושו "בית הבחירה" על סוגייתינו (מהדורת בנימין צבי יהודה תאומים ושמעון סטרליץ, הוצאת מכון הארי פישעל, ירושלים תשכ"ח, עמ' לה) המסביר: "ומהו שלא כדרכו- שיהא נועץ שיפוד בקרקע ומכה עליו בקרדום ופורש מצודה מבחוץ ומניד את הארץ בשיפוד והיא יוצאת וניצודת". על פי דבריו מובן לעומת זאת מפרש הר"ש בן היתום על הסוגיה (מהדורת מקיצי נרדמים, ברלין תר"ע-1909, עמ' 23):

> וכיצד שלא כדרכו נועץ שפוד כול'-כלום' מחדד שבטים או קנים כשפודין ומכה בתוכה ומתה בקרקע, לעניין אחר שפוד ברזל ממש ומכה עליו בקופה שלקורדום ויצא קול והיא שומעת ובורחת.

פירושו הראשון של הר"ש בן היתום מתאים לפירושו של רש"י על גירסת דפוס וילנא אך לפי פירושו השני מובן שעצם ההכאה על השיפוד גורמת להשמעת קול המפחידה את המזיקים וגורמת להם לברוח מן השדה.

שבתוספתא מוסבת על הלכה שקדמה לה. הלכה זו כללה את דברי רבי יהודה המתיר את ציד המזיקים במועד בשדה הלבן בתנאי שהדבר יעשה "שלא כדרכו.[12]

חלק ב עוסק אף הוא בדברי ההלכה שקדמה לתוספתא. בחלק זה מובאים דברי רבי שמעון בן אלעזר המגדיר מהו ה"שדה לבן" שבו התירו לצוד "שלא כדרכו" את המזיקים במועד. על פי דבריו ההיתר לצוד "שלא כדרכו" ניתן דווקא לציד בשדה לבן הסמוך לשדה שלחין שמגדלים בו בדרך כלל ירקות. במצב זה אין חשש גדול שאם לא ידבירו את המזיקים הם עלולים להתפשט ולגרום להפסד מרובה בשדה השלחין הסמוך. לעומת זאת ציד המזיקים הותר במועד אף "שלא כדרכו", בשדה לבן הסמוך לשדה אילן מכיוון שככל הנראה המזיקים שמדובר עליהם בהלכה זו עלולים לגרום להפסד מרובה לאילנות הסמוכים.

בירור תוכן כתבי היד של ההלכה בתוספתא

לפי כי"ל, גירסת דברי רבי שמעון בן אלעזר היא:

> וכי באי זו שדה לבן שהיה ר' יהודה אומ' [ומכאן שמדובר על צידה שלא כדרכו כפי שלמדנו בדברי ר' יהודה על שדה הלבן] בשדה הסמוכה לשדה בית השלחין, לא בשדה הסמוכה לשדה בית האילן.

אם מדובר כאן בשאלה ["וכי באיזו שדה לבן היה ר' יהודה אומ' בשדה הסמוכה לבית השלחין?"] והמשך המשפט הוא הדחייה והתשובה ["לא, אלא דיבר בשדה לבן הסמוך לשדה בית האילן"], ודאי שלא נוכל לקבל את דברי רבי שמעון בן אלעזר. הרי צריך היה להיות ההיפך: שבשדה הסמוכה לשדה האילן יתיר רבי יהודה לצוד כדרכו כי שם ישנו הפסד מרובה, בעוד שדווקא בשדה הלבן הסמוך לשדה בית השלחין יתיר לצוד שלא כדרכו כי אין בזה הפסד גדול כל כך. לעומת זאת אם מצמידים את ו' החיבור למילה "לא" ובכך הופכים את כל דברי רבי שמעון בן אלעזר למשפט ארוך, הרי שהנוסח הוא אותו נוסח כמו בכי"ו ונראה לי שאכן זוהי כוונת נוסח כי"ל.

לפי כי"ע גירסת דברי רבי שמעון בן אלעזר היא:

[12] נוסח זה אינו תואם לנוסח המשנה על פי כ"י קאופמן, פארמה, פריס וקיימבריג' שגרסו "וחכמים אומרים" אולם הוא מתאים לנוסחי המשנה האחרים שהוצגו בתחילת פרק זה. וכאמור לעיל ניתן להתלבט האם ההלכה שבתוספתא מוסבת על המשנה או על הלכה שקדמה למשנה ובמשנה סתמו את דברי רבי יהודה כדעת חכמים.

וכי באיזו שדה היה ר׳ מאיר אומר [שצד כדרכו כפי שמובן מן הרישא של המשנה]?

בשדה הסמוכה לשדה בית השלחין ולא בשדה הסמוכה לשדה בית האילן.

גם לפי גרסה זו לא הגיוני שר׳ מאיר יקל ויתיר לצוד כדרכו בסמוך לשדה השלחין, שהסיכון להפסד שם הוא יותר קטן, בעוד שבשדה הסמוך לשדה האילן ששם ההפסד מרובה, יצוד שלא כדרכו.[13] מובן שאין להוציא מכלל אפשרות שמעתיק כי״ע טעה ונתחלף לו בין בית השלחין לבית האילן כיוון שהכיר את הברייתא בצורה זו מכתב יד הדומה בגירסתו לכי״ו או מתוך הבבלי.[14] מכאן שנוסח דברי רבי שמעון בן אלעזר בכי״ו הינו ההגיוני ביותר. ר׳ יהודה אומר שמותר לצוד כדרכו בשדה לבן הסמוך לשדה האילן אך בשדה לבן הסמוך לשדה בית השלחין יהיה מותר לצוד רק שלא כדרכו.

כאמור, על פי כתבי היד הנ״ל נראה שיש להתלבט על מי מוסבים דברי רבי שמעון בן אלעזר: מחד ניתן לראותם (ע״פ כי״ו כי״ל) כהמשך הסבר דברי רבי יהודה, מאידך ניתן לומר (ע״פ כי״ע) שרבי שמעון בן אלעזר בא לפרש את דברי רבי מאיר. ליברמן[15] מציע לשלב בין הגירסאות ולהרכיב גירסה שלישית על בסיס **שינוי מזערי** בכי״ע:

אמר ר׳ שמעון בן אלעזר:

וכי באיזו שדה <u>היה רבי מאיר אומר</u> (<u>כגירסת כי״ע</u>)?

בשדה הסמוכה לשדה בית השלחין?!

<u>לא</u>, (<u>ללא ו׳ החיבור כגירסת כי״ל</u>) **בשדה הסמוכה לשדה בית האילן.**

לפי ליברמן מן המילה ״וכי״ ניתן להסיק שהיה ויכוח כלשהו, ולדעתו דבר זה מעיד על מחלוקת שבין דברי רבי בסוף ההלכה הקודמת[16] לבין דברי רבי שמעון בן אלעזר החולק בהסבר דברי רבי מאיר. רבי סבר, כי רבי מאיר (או חכמים כפי שהוא מכנה זאת בסוף ההלכה הקודמת בתוספתא)

---

[13] וכנראה קושיה זו היא שגרמה לליברמן לנסות ולתקן את הנוסח על פי השוואה לכתבי היד האחרים.

[14] ראו להלן בדיון בירור נוסח הבבלי ושם נרחיב את הדיבור על האפשרות הנ"ל.

[15] ראו: תוספתא כפשוטה, עמ' 1231 וכן: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, מוסד הרב קוק, ירושלים, תרצ"ח, חלק א', [להלן: תוספת ראשונים], עמ' 241:

גי' כי"ע היא בלי שום ספק הנכונה והמפרשים לא השגיחו בזה שבכל כתה"י כתוב וכי באיזו שדה, ולשון זו מוכיחה שהדברים נאמרו בתמיה.

[16] תוספתא מסכת מועד קטן (מהד' ליברמן) א:ג:

אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד אבל מחנכין ומתקנין אותן

אמ' ר' נראין דברי ר' יהודה במועד ודברי חכמים בשביעית.

כיוון שברישא של ההלכה לא מופיעה מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים, מייחס ליברמן את הסיפא של הלכה זו כהכרעתו של רבי למחלוקת שמובאת בהלכה הבאה (היא ההלכה שבה אנו עוסקים בפרק זה).

שהתיר לצוד כדרכו, דבריו/דבריהם נראין בשביעית אך לא במועד. עתה בא ר׳ שמעון בן אלעזר ותמה:[17]

״**וכי** (לדעתך)[18] **באיזה שדה לבן היה ר׳ מאיר אומר** (האם) **בשדה הסמוכה לשדה בית השלחין?!**

לא, (רבי מאיר התכוון) **לשדה הסמוכה לשדה בית האילן״.** (בגלל הסכנה שמא יתפשטו המזיקים לשדה האילן יתיר רבי מאיר לצוד שם אפילו כדרכו במועד).

לעומת זאת בשדה הלבן הסמוך לשדה בית השלחין, ששם אינם מזיקים כל כך, גם רבי מאיר יסכים שיצוד שלא כדרכו. לכן אין חובה לומר שנראין דווקא דברי רבי יהודה במועד, הואיל וניתן להסביר גם את דברי רבי מאיר לא כהיתר גורף לצוד בכל מקרה כדרכו, אלא הדבר יהיה מותר רק במקרים מסויימים.[19] העולה מדברי ליברמן הוא שדברי ר׳ שמעון בן אלעזר מוסבים **על דברי תנא קמא** שבמשנה ולא על דברי רבי יהודה.

הקושי העיקרי בדבריו של ליברמן הוא, שאין בפנינו נוסח מפורש כהצעתו המוסיף את ו׳ החיבור למילה ״לא״ בדברי רבי שמעון בן אלעזר.

עדיאל שרמר[20] דוחה את דברי ליברמן ומציע את הרעיון שהתוספתא אינה מוסבת על ״משנת רבי״ אלא על מקור תנאי אחר (הכוונה לברייתא בבבלי, שתובא להלן בהמשך הפרק) המצטט את דברי רבי יהודה.

הברייתא בתלמוד הירושלמי

בסוגיית הירושלמי המוסבת על משנתנו[21] ניתן לזהות בבירור ארבעה חלקים[22]: א. זיהוי האישות ב. בירור הרישא של המשנה, היכן מותר לצוד כדרכו ג. הגדרת המושגים ״כדרכו״ ו״שלא כדרכו״ ד. ציד נמלים במועד שלא כדרכו:

---

[17] ראו: שאול ליברמן, תוספת ראשונים חלק א׳, עמ׳ 241:
ואפשר שדברי רשב"א לקוחים מאיזה מקור ששם התווכח רשב"א עם חכמים אחרים.

[18] ההערות בסוגריים העגולות הן שלי - י"ב.

[19] לפי שיטה זו רבי מאיר יתיר לצוד כדרכו בשדה האילן ובשדה הלבן הסמוך לשדה האילן, בעוד שרבי יהודה יתיר לצוד כדרכו רק בשדה האילן בלבד.

[20] ראו עדיאל שרמר, "תרי לישאני", עמ׳ כ"ה:
נראה שיש לפרש את התוספתא באופן שונה אם רק נניח כי דברי התוספתא מוסבים על הברייתא הראשונה המופיעה בבבלי ולא על משנתנו. **דברי התוספתא מוסבים על דברי ר' יהודה המסיימים ברייתא זו**,את ויכוחו של ר' שמעון בן אלעזר יש להסביר כמתייחס לדברים המובאים לפניו בצמוד לו: "כיצד היה ר' יהוד' אומ' בשדה לבן שלא כדרכו" וכו'. **כנגד דעה זו ולא כנגד דברי רבי**, אומר ר' שמעון בן אלעזר: "וכי באיזה שדה לבן היה ר' יהודה אומ' [שצד שלא כדרכו], בשדה הסמוכה לשדה בית השלחין ולא בשדה הסמוכה לשדה בית האילן"!

[21] מועד קטן, א:ד (פ ע"ג). המובאות הן על פי כתב יד ליידן.

א.

אישות זו חולדה

אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר –״ נפל אשת בל חזו שמש״.

ב.

ניחא בשדה האילן.

בשדה הלבן?

אלא בשדה לבן שהיא סמוכה לשדה האילן.

ג.

כדרכו - צד במצודה

שלא כדרכו - תוחב בשפוד ומכה בקרדום ומרדד את האדמה תחתיה.

ד.

תני:

מחריבין חוררי הנמלים במועד.

כיצד הוא עושה?

רבן שמעון בן גמליאל או׳:

נוטל מאילו ונותן בצד אילו והן מחנקין אילו את אילו.

והוא שתהא אמת המים עוברת ביניהן[23].

הסבר סוגיית הירושלמי:

מתוך התבוננות בחלק ב׳ ניתן לראות בבירור שעורך הסוגיה הסביר בחלק זה את דברי תנא קמא/רבי מאיר שבמשנה:

צדין את האישות ואת העכברים בשדה האילן ובשדה הלבן כדרכו...

דברי חכמים/רבי יהודה ״משדה האילן כדרכו ובשדה הלבן שלא כדרכו״ ברורים, שהרי בשדה הלבן החשש לנזק מן המזיקים הוא קטן ולכן אין היתר לצוד כדרכו. מה שמטריד את עורך הסוגיה היא השאלה: מדוע לפי ת״ק/רבי מאיר יהיה מותר לצוד ״כדרכו״ בשדה הלבן?

---

[22] החלוקה והכותרות הן שלי - י"ב.

[23] משפט זה אינו מגוף הברייתא אלא הוספה מאוחרת יותר.

מסקנה זו שהדיון בחלק ב׳ עוסק בדברי תנא קמא/רבי מאיר עולה בקנה אחד עם מבנה הסוגיה בירושלמי המפרשת את המשנה בצורה מסודרת מהרישא אל הסיפא: חלק א׳ הסביר את תחילת המשנה המזכירה את בעל החיים ה״אישות״. חלק ב׳ דן בהסבר הרישא של המשנה (דברי תנא קמא) המתיר לצוד כדרכו בשדה לבן. חלק ג׳ דן בסיפא של המשנה (דברי רבי יהודה/חכמים), שם מופיע לראשונה המושג ״שלא כדרכו״, דבר המצריך הגדרה מה פירוש ״כדרכו״ ו״שלא כדרכו״. חלק ד׳ הינו הרחבה ותוספת דינים של הדברת מזיקים מעבר למה שהוזכר במשנה בפירוש.

מכך שבחלק ב׳ של הסוגיה העורך לא ציטט את דברי רבי שמעון בן אלעזר המופיעים בתוספתא ניתן להתלבט בין שתי אפשרויות. האחת שעורך הסוגיה לא הכיר את דברי רבי שמעון בן אלעזר אך כיוון לדבריו בסברה . השניה היא שעורך הסוגיה בירושלמי הביא את דברי הברייתא בלשונו הוא,[24] והתשובה ״אלא בשדה הלבן שהיא סמוכה״ וכו׳ היא מעין ציטוט של עיקר דברי רבי שמעון בן אלעזר בתוספתא מבלי להזכיר את שמו.

כך או אחרת הרי שמתוך השאלה ״ניחא בשדה האילן, בשדה הלבן״? מובן שבפני עורך הסוגיה היה מקור תנאי שממנו עלה באופן מפורש שלא רק בשדה האילן מותר לצוד כדרכו במועד אלא הדבר יהיה מותר גם בשדה הלבן ולכן עורך הסוגיה עומד ותמה ניחא בשדה האילן שיש בו הפסד מרובה אך מה נאמר על ההיתר לצוד כדרכו בשדה הלבן שאין בו הפסד מרובה.

נוסח המשפט בהלכה שבתוספתא ״וכי באיזה שדה לבן היה רבי **X** אומר״ מחייב שהיה בידי אומרו זיהוי לגבי השאלה: מי הוא התנא **X** ומכיוון שהמשפט מנוסח בלשון יחיד לא ניתן לומר שהוא מתייחס לגירסה שכתוב בה ״חכמים״. כמו כן מכך שדברי העורך בירושלמי מתייחסים להסבר הקשור לשדה הלבן שניתן לצוד בו כדרכו הרי שהאפשרות היחידה לזיהוי התנא היא: רבי מאיר, (כגירסת הריטב״א למשנה), שהרי לפי דעת רבי יהודה בשדה הלבן אין לצוד כדרכו. כמו כן אפשרות זיהוי התנא כרבי יהודה אינה עולה כלל בקנה אחד עם חלק ב שבסוגיית הירושלמי המתפלא כיצד ניתן יהיה לצוד כדרכו בשדה הלבן. לפיכך רשאים אנו להניח כי לפי האפשרות השניה שהוצגה, עמדו בפני עורך הסוגיה, דבריו של רבי שמעון בן אלעזר שבברייתא, בצורה הבאה:

אמר רבי שמעון בן אלעזר:

וכי באיזה שדה לבן היה <u>רבי מאיר</u> אומר?

בשדה הלבן שהיא סמוכה לשדה האילן.

[24] ועיין זכריה פרנקל, מבוא הירושלמי, דף כו ע"א שכתב:
ראינו עוד להעיר כי לא כל מאמר בירושלמי בשם אמורא הוא מימרא דאמורא ולפעמים מוכח מתוכו שהוא ברייתא והירושלמי קיצר בזה.

סוגיית הבבלי:

התלמוד הבבלי מציג את דיני הדברת המזיקים במועד בשלוש ברייתות:

א. תנו רבנן:

צדין את האישות ואת העכברים משדה הלבן ומשדה האילן כדרכו,

ומחריבין חורי נמלים

כיצד מחריבין?

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

מביא עפר מחור זה ונותן לתוך חור זה, והן חונקין זה את זה.

ב. **רבי יהודה אומר:**

משדה האילן כדרכו ומשדה הלבן שלא כדרכו.

תנו רבנן:

כיצד כדרכו - חופר גומא, ותולה בה מצודה.

כיצד שלא כדרכו - נועץ שפוד, ומכה בקורדום, ומרדה האדמה מתחתיה.

ג. תניא:

רבי שמעון בן אלעזר אומר:

כשאמרו משדה לבן שלא כדרכו - לא אמרו אלא בשדה לבן הסמוכה לעיר,

אבל בשדה לבן הסמוכה לשדה האילן - אפילו כדרכו,

שמא יצאו משדה הלבן ויחריבו את האילנות.

מהתבוננות בתחילת ברייתא ב' אנו עדים לציטוט של דיבור המתחיל מן המשנה שעליה מוסבת הברייתא. מעיון במשפט הפתיחה אנו יכולים לזהות שגם בפני מעתיקי כתבי היד השונים עמדו נוסחים שונים של המשנה. כתבי היד: מינכן 95, ואטיקן 134, ואטיקן 108 וקולומביה גרסו במשנה: "**וחכמים אומרים** משדה האילן כדרכו ומשדה הלבן שלא כדרכו". לעומת זאת, בכתבי היד לונדון וגוטינגן 3 במקום המילה "חכמים" גרסו "רבי יהודה" ובנוסף לכך בכתב יד גוטינגן 3 לאחר המילים "ר' יהודה או"' מופיעות המילים "משדה לבן".[25]

[25] ראוי לציין כי שרמר טוען שנוסח דברי רבי יהודה הוא: "משדה לבן כדרכו ומשדה אילן שלא כדרכו". שרמר מודע לכך שישנה בעייתיות בנוסח זה, שהרי שדה האילן ניזוק יותר מן העכברים ומן האישות מאשר שדה הלבן. בנוסף לכך, בברייתא ג'

שני ענפי נוסח עיקריים

שרמר קבע,[26] כי למסכת מועד קטן ישנן שתי מסורות נוסח. ענף נוסח א׳ מתבסס בעיקרו על כתבי יד מינכן וואטיקן 134 ואילו ענף נוסח ב׳ מתבסס בעיקרו על כתבי יד קולומביה וואטיקן 108[27] ההבדלים הבולטים ביותר בין שני הענפים הם בברייתא ג׳:

ענף נוסח א׳:	**ענף נוסח ב׳:**
תניא	תניא
רבן גמליאל או׳:	**רבי שמעון בן אלעזר אומ׳:**
כשאמרו בשדה הלבן	**כשאמרו בשדה הלבן**
שלא כדרכו	**כדרכו**
לא אמרו אלא	**לא אמרו אלא בשדה הלבן**
בסמוך ל:	**הסמוכה ל:**
עיר	**שדה אילנות**
(שדה לבן אחר)[28]	
אבל בסמוך לשדה אילנות	
אפילו כדרכו	
שמא יצאו משדה הלבן ויחריבו את האילנות	**שמא יצאו משדה הלבן ויחריבו את האילנות**
הסבר:	**הסבר:**
מן המילים ״כשאמרו בשדה האילן שלא כדרכו״, משמע שהתנא בא להסביר את הסיפא של המשנה.	מן המילים ״כשאמרו בשדה הלבן כדרכו״, משמע שהתנא בא להסביר את דברי הרישא של המשנה.
לסיכום:	משמע מכאן כי:
	בשדה לבן הסמוך לאילנות – יצוד כדרכו.

הנימוק להתיר ציד אישות ועכברים בשדה הלבן כדרכו בהיותו סמוך לשדה האילן, הוא משום החשש "שמא יצאו משדה הלבן ויחריבו את האילנות". אולם לדעת שרמר: (שם בעמ' כה)

היא הנותנת: הקושי בגירסה זו מעיד כמאה עדים על מקוריותה, ויש לשער שהוא הוא שהביא סופרים ותלמידי חכמים להגיהה ולהתאימה לדברי המשנה.

לדעתי, קצת קשה לקבוע מה היה נוסח ההלכה המקורי על סמך ציטוט משפט כדיבור המתחיל. כיוון שתפקיד ה"דיבור המתחיל" הוא לעזור לקורא לזהות מהו הקטע מן המשנה שעליו עומדים לדון, דווקא משום כך לעתים מדלגים על מילים בכדי לקצר ומעבר לכך לא מובן מדוע קושי בגירסה מעיד על מקוריותה.

[26] ראה: עדיאל שרמר, "תרי לישני", עמ' י"ז-כ"ח.

[27] שם, עמ' י"ז, שאר כתבי היד נוטים לעתים לענף א' ולעתים לענף ב'.

[28] על פי כת"י לונדון.

בשדה לבן הסמוך לאילנות – יצוד כדרכו. בשדה לבן שאינו סמוך לאילנות – יצוד שלא כדרכו.

בשדה לבן שאינו סמוך לאילנות – יצוד שלא כדרכו.

מן ההשוואה ניתן לראות בבירור כמה נקודות מעניינות:

שם התנא בעל המימרה שבברייתא לפי ענף נוסח א' הוא רבן גמליאל ולפי ענף נוסח ב' שם התנא הוא ר' שמעון בן אלעזר. לדעתי שינוי הנוסח בשם התנא אינו משקף בהכרח את התפלגות הענפים ושם התנא רבן גמליאל הינו שיבוש. ניתן לשער כי ראשי התיבות רשב"א הפכו בטעות לרשב"ג ומשם קצרה הדרך להגיע לשם התנא ר"ג.[29] קשה להכריע מהו הנוסח ההלכה המדויק יותר מבין השניים והמסקנה העולה מניתוח ברייתא זו על פי שני ענפי הנוסח היא:

א. אין הבדל להלכה בין הנוסחים השונים.

ב. ענפי הנוסח שווים בהתאמה לכי"ו וכי"ע של התוספתא. לפי ענף נוסח א' התנא שבברייתא הנ"ל בא להסביר את דברי הסיפא של המשנה ממש כמו בכי"ו של התוספתא, ואילו לפי ענף נוסח ב' התנא שבברייתא בא להסביר את דברי הרישא של המשנה ממש כמו בכי"ע של התוספתא. כבר עמדנו על כך במבוא שייתכן שכי"ו וכי"ע משקפים הדים של שתי מסורות קדומות ושונות של התוספתא.[30]

יחס המקורות התנאיים:

בתחילת דיוננו בפרק זה הצבענו על כך שישנן גרסאות שונות למשנה באשר לשמות התנאים המוזכרים בה. כפי שנכתב בדיון הנ"ל, נראה כי הייתה משנה קדומה למשנת רבי שהכילה את מחלוקת רבי מאיר עם רבי יהודה. מאוחר יותר נשנתה ההלכה שבתוספתא, ומטרתה הייתה להוסיף ולבאר את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. יעידו על כך המשפטים: "כיצד היה רבי יהודה אומר" בתחילת ההלכה שבתוספתא, או "וכי באיזו שדה לבן היה ר' מאיר/יהודה אומר"[31] בדברי

---

[29] ראו: יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מאגנס האוניברסיטה העברית ירושלים - דביר תל אביב תשכ"ד, כרך ב, עמ' 1991. וכן עדיאל שרמר במאמרו: "משפחות כתבי היד ומסורות הנוסח" סדרא: כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל – פה, ו, הוצאת בר אילן, ירושלים תש"ן, עמ' 127, הביא את שינוי הגרסה הנ"ל בשמות התנאים וכתב: "גם בדוגמא זו יש שינוי בולט בשם החכם אשר קשה מאד לפוטרו כטעות סופר". ועיין שם בהערה 27, שהביא את האפשרות שהשם רשב"א הפך לרשב"ג ואחר כך לר"ג אך שלל אפשרות זו:

שבמקור היה ר' "שמעון בן אלעזר" ונכתב בראשי תיבות: "רשב"א" ונשתבש ל"רשב"ג" ואחר כך ל"רבן גמליאל", אפשרות זו די רחוקה.

לדעתי, ניתן לבסס השערה זו ולהביא לה סימוכין מן הברייתא הבאה העוסקת בהדברת הנמלים במועד, ושם שמו של התנא הוא רשב"ג. יתכן שדמיון השמות וסמיכות מיקומם גרמו את הטעות והשינוי מרשב"א לרשב"ג.

[30] אחת מהוכחותיו של שרמר במאמרו "למסורות נוסח התוספתא", עמ' 34, דוגמה 117, היא החילוף שבין רבי יהודה לרבי מאיר בין כי"ו וכי"ע בברייתא הנ"ל.

[31] על פי כי"ו וכי"ל "רבי יהודה" ועל פי כי"ע "רבי מאיר".

רשב״א שבתוספתא. בברייתא זו פירשו לדוגמא כיצד יש לצוד שלא כדרכו את האישות והעכברים וכן הוסיפו את דיני הדברת הנמלים במועד. רבי בבואו לערוך את המשנה ביקש להכריע כדעת רבי יהודה, ולכן סתם את דברי רבי יהודה במשנתו בלשון ״וחכמים אומרים״. מאוחר יותר האמוראים שהכירו את הברייתא שינו בהשפעתה את הלשון במשנה ״וחכמים אומרים״ בחזרה ל״רבי יהודה אומר״, ומכאן המקור לגרסת הראשונים בסיפא שבמשנה ״רבי יהודה אומר״.

היוצא מכל האמור לעיל הוא, שהתוספתא אינה מוסבת על משנת רבי אלא על משנה קדומה יותר שהכילה דברים המיוחסים לרבי יהודה.

כמו כן, ככל הנראה, לנוסח דברי רבי שמעון בן אלעזר בתוספתא היו שתי מסורות שונות: נוסח א׳, המשתקף בכי״ו, שייחס את דברי ר׳ שמעון בן אלעזר להסבר דברי רבי יהודה בסיפא של המשנה. לעומתו נוסח ב׳, המשתקף בכי״ע, ייחס את דברי ר׳ שמעון בן אלעזר להסבר דברי רבי מאיר ברישא של המשנה.

דברי ר׳ שמעון בן אלעזר בכי״ע אינם מובנים, לדעתי, חל בהם שיבוש.[32] אולם על פי ניתוח סוגיית הירושלמי וכן ענף נוסח ב׳ שבבבלי ניתן להסיק כי נוסח ב׳ של התוספתא היה אחר וגרס את הסברו של ר׳ שמעון בן אלעזר לדברי רבי מאיר בצורה הגיונית:

אמר ר׳ שמעון בן אלעזר:

וכי באיזה שדה לבן היה <u>רבי מאיר</u> אומר?

בשדה הלבן הסמוכה לשדה בית האילן

ולא בשדה הסמוכה לשדה בית השלחין.

קשה מאוד להכריע מהו נוסח ההלכה המקורי של התוספתא, אולם אין ספק ששני נוסחים שונים אלו של דברי ר׳ שמעון בן אלעזר הנ״ל השפיעו על היווצרות ענפי הנוסח השונים של הבבלי. בפני כל אחד מהם עמד ככל הנראה נוסח אחר של דברי ר׳ שמעון בן אלעזר.

באופן כללי כאשר אנו מתבוננים בהשוואת ההלכה בין התוספתא לבין הברייתות שבתלמודים, אנו עדים להבדל סגנוני בולט: סגנון התוספתא הוא פרשני ומעיד שההלכה אינה עומדת לעצמה אלא מוסבת על הלכה קדומה יותר ועל כך יעידו הלשונות:

״כיצד היה רבי יהודה אומר״ וכן ״וכי באיזו שדה (לבן) היה רבי (יהודה/מאיר) אומר״. משפטים אלו מתייחסים במפורש לדברי תנא קדום יותר ומשמשים פתיחה להסבר דבריו.

לעומת זאת בתלמודים נעדרים המשפטים הנ״ל וההסברים באים בסגנון פסקני:

[32] כגון: טעות סופר שהכיר את הברייתא מנוסח הבבלי על פי ענף נוסח א׳.

ירושלמי:	בבלי:
כדרכו:	**כיצד כדרכו?**
צד במצודה.	**חופר גומא ותולה בה מצודה.**
שלא כדרכו:	**כיצד שלא כדרכו?**
תוחב בשפוד ומכה בקרדום ומרדד את האדמה תחתי'.	**נועץ שפוד ומכה בקורדום ומרדה האדמה מתחתיה.**
	רבי שמעון בן אלעזר אומר:
	כשאמרו משדה לבן וכו' (זה לא מנוסח בצורת שאלה כמו בתוספתא).

נראה כי אכן הדברים התגבשו בצורה של שאלות והסברים על דברי התנאים כפי סגנון התוספתא, אלא שהתלמודים שינו את הסגנון וניסחו את הדברים בצורה קצרה וברורה יותר ואף שינו את סדר ההלכות מן הסדר שהן מופיעות בתוספתא. הגדיל לעשות עורך הסוגיה בבבלי שיצר מעין ברייתות המשלבות בתוכן את דברי המשנה בתוספת פרשנות או הרחבות מן התוספתא. לאחר מכן הוסיף העורך את דברי האמוראים על ההלכות שבברייתא. הברייתא הראשונה שמובאת בתלמוד הבבלי פותחת בציטוט הרישא של המשנה:

תנו רבנן:

צדין את האישות ואת העכברים משדה הלבן ומשדה האילן כדרכו.

לאחר מכן מובאת הרחבה ותוספת לדין מן הברייתא:

ומחריבין חורי נמלים[33]

כיצד מחריבין?

[33] ניתן היה להעלות את ההשערה שאולי היה נוסח נוסף שהכיל בנוסף להיתר הציד של האישות והעכברים גם את ציד הנמלים:

"צדין את האישות ואת העכברים משדה הלבן ומשדה האילן כדרכו ומחריבין חורי הנמלים"

אך יש לזכור כי בסוגיית הירושלמי הובאה ההלכה העוסקת בציד הנמלים במועד ודברי רשב"ג עליה תחת מילת הקוד "תני" המייצגת ציטוט ברייתא במנותק מן הדיון על דברי המשנה הקשורים לציד החולדה והאישות. כמו כן אם ציד הנמלים היה נשנה במקורו ביחד עם ציד החולדה והאישות במועד לא מובן מדוע רבי השמיט את ציד הנמלים מן המשנה. לכן נראה שאכן עורך הסוגיה בבבלי יצר ברייתא המשלבת בין דברי המשנה יחד עם ההלכה של ציד הנמלים במועד שכאמור הינה ברייתא עצמאית כפי שאכן מובא בירושלמי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

מביא עפר מחור זה ונותן לתוך חור זה, והן חונקין זה את זה.[34]

חלק זה מוסיף שלא רק את האישות ואת העכברים מותר לצוד במועד אלא אף את הנמלים, אך בשינוי. לאחר מכן מובאים דברי אמוראים כפרשנות לדין שבברייתא:

אמר רב יימר בר שלמיא משמיה דאביי:

והוא דקאי בתרי עברי נהרא,

והוא דליכא גשרא,

והוא דליכא גמלא,

והוא דליכא מצרא.

עד כמה?

עד פרסה.

הברייתא השנייה שמובאת בבבלי פותחת גם כן בציטוט של המשנה שהוא המשך הציטוט שהופיע בברייתא הקודמת:

---

[34] החקלאי שזיהה חורי נמלים בשדהו היה מחריבן כדי שלא יזיקוהו הנמלים. ההלכה שבתוספתא דנה האם מותר להחריב את חורי הנמלים שבשדה בחול המועד. רשב"ג מציע להעביר עפר מקן נמלים אחד למשנהו, דבר שיגרום לנמלים להמית את עצמן.
נחלקו פרשני התלמוד בשאלה כיצד יש להסביר את הצעתו של רשב"ג:
רש"י (מהדורת קופפר עמ' 17) מפרש:
מביא עפר מחור זה – ונמלים עמו והן חונקין זה את זו מפני שאין מכירין אלו את אלו.
וכן פירש רבנו חננאל למועד קטן, הוצאת מכון לב שמח, עמ' ט"ז:
כיצד עושה? מביא עפר תיחוח עם הנמלים מחור זה ונותן לתוך חור זה והן חונקין זה עם זה.
וכן פירש בעל "השיטה" עמ' מז:
מביא עפר מחור זה - וקצת נמלים עמו, והן חונקין זה את זה - מתוך שאין מכירין אלו את אלו.
לפי הפירושים הנ"ל מציע רשב"ג בתוספתא מעין לוחמה ביולוגית. דהיינו, להפגיש נמלים מקן א' עם נמלים מקן ב' והתוצאה תהיה קרב בין הנמלים השונות, דבר שיביא להכחדתן. לעומתם בפירוש המיוחס לרש"י על פי הנוסח בדפוס וילנא (ו ע"ב) בד"ה וחונקין זו את זו פירש: "מפני שמריחין את העפר ואין מכירין באותו עפר". כלומר, לפי פירוש זה אין צורך בהעברת עפר עם נמלים אלא די לנו בכך שנעביר רק עפר (ללא נמלים) מקן א' לקן ב'. התוצאה תהיה שנמלי קן ב' יתבלבלו בעקבות הריח החדש ולא ידעו לזהות את חברותיהן ושוב נקבל את התוצאה של מלחמת אחים בין הנמלים.
מעיון בכתבי היד השונים של התוספתא, הבבלי וכן בכתב יד ליידן של הירושלמי ניתן לזהות את שני הכיוונים הנ"ל. על פי כתבי היד של התוספתא ורוב כתבי היד של התלמוד הבבלי שהובאו לעיל לברייתא זו משמע שמעבירין רק את העפר מחור אחד לחבירו, בעוד שלפי כ"י ליידן נוסח הברייתא בירושלמי הוא:
רבן שמעון בן גמליאל אומר: נוטל מאילו ונותן בצד אילו והן מחנקין אילו את אילו.
המילים "נוטל מאילו" מתפרשות כלקיחת נמלים ממש (ללא עפר) והעברתן לקן נמלים אחר.
גם בכ"י ואטיקן 108 הגירסה היא: "מביא מחור זה ונותן לתוך חור זה והן חונקין זה את זה". על פי כתב יד זה לא מפורש מה נוטל מחור זה ונותן לתוך חור זה: האם נוטל עפר או נמלים או שמא שניהם ביחד.

רבי יהודה אומר:

משדה האילן כדרכו

ומשדה הלבן שלא כדרכו.

לאחר מכן מובאים דברי הברייתא, המהווים פרשנות לציטוט הנ"ל מן המשנה:

תנו רבנן:

כיצד כדרכו?

חופר גומא, ותולה בה מצודה.

כיצד שלא כדרכו?

נועץ שפוד,

ומכה בקורדום,

ומרדה האדמה מתחתיה.

בחלק זה מגדירים על ידי הברייתא מהי צידה כדרכו ומהי צידה שלא כדרכו. לאחר שהבנו את המשנה, באה הברייתא השלישית המציגה בפנינו את דברי ר' שמעון בן אלעזר שתפקידם ליישב את המחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה.

ניתן לראות שענף נוסח א' שבבבלי היה חופשי יותר בעריכתו הפעילה על ידי שהחליף את המילים בית השלחין במילה עיר וכן הוסיף את הפרשנות להלכה "שמא יצאו ויחריבו את האילנות".

לסיכום נציג את שלבי ההתפתחות נוסח ההלכה :

שלב א

הלכה קדומה

צדין את האישות

ואת העכברים

בשדה האילן ובשדה הלבן

כדרכו

<u>דברי רבי מאיר</u>

<u>רבי יהודה אומר</u>[35]

בשדה האילן כדרכו

ובשדה הלבן שלא כדרכו

שלב ב

תוספתא

א

כיצד היה ר׳ יהוד׳ אומ׳

בשדה לבן שלא כדרכו

תוהב בשפוד

ומכה בקרדום

ומרדיד אדמה תחתיו

ב

אמ׳ ר׳ שמעון בן לעזר

וכי באי זה שדה לבן

היה <u>ר׳ יהודה</u>/רבי מאיר אומ׳[36]

בשדה הסמוכה

לשדה בית השלחין

<u>ולא</u> בשדה הסמוכה לשדה בית האילן

[35] הזיהוי של דברי רבי מאיר ודברי רבי יהודה הוא על פי מסקנותיהם של אפשטיין וליברמן שהובאו בתחילת הפרק בדיון על נוסח המשנה וכן על פי מסקנות הדיון על נוסח התוספתא.

[36] כפי שעלה בדיון על התוספתא בפרק קשה להכריע האם נוסח דברי רשב"א מתייחס לדברי רבי מאיר או רבי יהודה.

שלב ג

משנת רבי:

צדין את האשות

ואת העכברים

בשדה האילן ובשדה הלבן

כדרכו

במועד ובשביעית

דברי רבי מאיר[37]

<u>וחכמים אומרים</u>

בשדה האילן כדרכו

ובשדה הלבן שלא כדרכו

שלב ד:

התפתחות ההלכה שבתוספתא לברייתות שבתלמודים:

ירושלמי:	בבלי:
כדרכו:	**כיצד כדרכו?**
צד במצודה.	**חופר גומא ותולה בה מצודה.**
שלא כדרכו:	**כיצד שלא כדרכו?**
תוחב בשפוד ומכה בקרדום ומרדד את האדמה תחתי'.	**נועץ שפוד ומכה בקורדום ומרדה האדמה מתחתיה.**
	רבי שמעון בן אלעזר אומר:
	כשאמרו משדה לבן וכו'

[37] קשה להניח כי עורך המשנה סתם את הרישא של המשנה כדעת תנא קמא ובנוסף סתם את הסיפא כדעת חכמים (כפי שמופיע בנוסח כ"י קאופמן, פארמה, פריס וקיימברידג'). נראה יותר לקבל כי תנא קמא הינו רבי מאיר כגירסת הריטב"א ועורך המשנה סתם את ההלכה כדעת חכמים בסיפא.

פרק ז - ראיית נגעים במועד

(פרק א משנה ה)

מבוא:

בפרק זה נעסוק בשאלת ראיית הכהן את מראות נגעי הצרעת במועד. לשם כך עלינו להקדים ולהביא את הרקע ההלכתי הקשור למראות הנגעים. הפסוקים העוסקים בדיני מצורע מופיעים בפרק י"ג שבספר ויקרא:

(א) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר:
(ב) אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת וְהוּבָא אֶל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים:
(ג) וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמֵּא אֹתוֹ:
(ד) וְאִם בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְעָמֹק אֵין מַרְאֶה מִן הָעוֹר וּשְׂעָרָה לֹא הָפַךְ לָבָן וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים:
(ה) וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְהִנֵּה הַנֶּגַע עָמַד בְּעֵינָיו לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בָּעוֹר וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית:
(ו) וְרָאָה הַכֹּהֵן אֹתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שֵׁנִית וְהִנֵּה כֵהָה הַנֶּגַע וְלֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בָּעוֹר וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן מִסְפַּחַת הִיא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר:
(ז) וְאִם פָּשֹׂה תִפְשֶׂה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר אַחֲרֵי הֵרָאֹתוֹ אֶל הַכֹּהֵן לְטָהֳרָתוֹ וְנִרְאָה שֵׁנִית אֶל הַכֹּהֵן:
(ח) וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה פָּשְׂתָה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן צָרַעַת הִוא:

מפסוקים אלו עולה התמונה הבאה:

כאשר נחשד אדם כי הוא נושא על גופו סימנים העלולים להוות ראיה לכך כי הוא חולה בצרעת הוא מובא אל הכהן.

הכהן רואה את הסימנים ובהתאם לראייה זו קיימות שתי אפשרויות:

א. **<u>מצורע מוחלט</u>** - הכהן מחליט כי הסימנים שהאדם נושא על גופו הם אכן סימני מחלת הצרעת. במקרה כזה על הכהן לטמא את האדם מיד. לפעולה זו יש השלכות הלכתיות וחברתיות חמורות, שכן החל מרגע זה על חולה הצרעת לפרוש מחברת בני אדם ולהישאר מחוץ למחנה אליו השתייך, אחד מתוך שלוש המחנות של עם ישראל[1] עד אשר ירפא. לאחר שסימני המחלה ייעלמו, על המצורע לעבור תהליך של טהרה והקרבת קורבן בכדי להכשיר אותו לבוא בקהל.

ב. **<u>מצורע מוסגר</u>** – זהו מצב בו הסימנים הנראים לעיני הכהן עדיין אינם ברורים דיים והכהן מסתפק האם אכן מדובר בצרעת ואז עליו לטמא את האדם או שמא אין מדובר בצרעת אלא בנגעי עור אחרים שאינם מטמאים ולכן האדם טהור. במקרה כזה של ספק הכהן "מסגיר" (כלומר

[1] מחנה כהונה, מחנה לויה ומחנה ישראל.

מבודד) את האדם לשבעה ימים מחוץ למחנה. לאחר שבוע מובא האדם בשנית אל הכהן וזה בוחן שוב את סימני המחלה. אם מתברר שאכן הסימנים התפשטו והחמירו ובהתאם לכך ניתן בברור לטמא את האדם, הכהן אכן יטמא אותו מיד. אך אם הכהן אינו מוצא עדיין סימני טומאה ברורים הוא יסגיר את האדם לשבעה ימים נוספים. בתום השבוע השני, שוב יובא האדם אל הכהן שיראה את נגעיו ויחליט סופית מה דינו. אם סימני המחלה החמירו הכהן יטמא את האדם. אך אם סימני המחלה נשארו כשם שהיו בראיה הראשונה, יסיק הכהן שאדם זה אינו חולה בצרעת ולא יגזור עליו טומאה.

עד כאן העולה מן המקרא לפיו המצורע המוחלט והמצורע המוסגר שוים בכך שחלה על גופם גזירת טומאה והם נשלחים אל מחוץ למחנות. המשנה בה אדון בפרק זה, קבעה כמה הבדלים הלכתיים בין שני סוגי המצורעים הנ״ל.

במסכת מגילה (א, ז) קבעה המשנה:

אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה.
אין בין טהור מתוך הסגר לטהור מתוך החלט אלא תגלחת וצפרים.

כלומר, מצורע מוחלט נדרש לפרוע את שיער ראשו ולפרום את בגדיו וכמו כן בתהליך טהרתו הוא נדרש לגלח את שערו ולהביא קרבן. לעומת זאת מצורע מוסגר אינו נדרש לעשות פעולות אלו. ראוי לציין כי מעיון בסוגיית הבבלי (מו״ק דף ז ע״ב) שתובא להלן עולה הבדל חשוב נוסף והוא שמצורע מוחלט מותר בתשמיש המיטה לעומת מצורע מוסגר שהתשמיש נאסר עליו כל ימי הסגרו. כמו כן נציין כי מן הסוגיה הנ״ל עולה עוד כי מצורע מוחלט שנרפא מצרעתו נדרש לספור שבעה ימים נקיים מרגע שבו הכהן מחליט כי הוא אינו חולה יותר בצרעת ולאחריו הוא ידרש לגלח את שיערו ולהביא את קורבנות טהרתו. בשבעת ימים אלו מותר לו לבוא בקהל אך אסור לו לבוא על אשתו.[2]

---

[2] ראו להלן בהרחבה את הדיון בסוגיית הבבלי מו"ק דף ז ע"ב. בשלב זה יש להעיר כי פירשתי כאן ולאורך כל הפרק על פי שיטת רש"י (דפוס וילנא, מסכת מועד קטן ז ע"ב ד"ה מר סבר צוותא דאשתו עדיף ליה) הפשוטה יותר:
ולהכי חזי ליה במועד בהסגר שני דאי מטהרו משמחו, ואפי' מטמא ליה ומחליט ליה ומשדר ליה חוץ ל-ג' מחנות ולית ליה צוותא דאינשי דעלמא אפ"ה לית ליה צערא דהא אית ליה צוותא דאשתו **ומותר הוא באשתו להתיחד עמה בימי חלוטו.**
ודברי רבי יוסי במוחלט, דאפי' מטהר ליה **אע"ג דשרי ליה למחנה ישראל** אית ליה צערא דלית ליה צוותא דאשתו דאסור הוא דכיון דמטהר ליה מחלוטו - מיבעי ליה למימני שבע ימי ספירו, **ובימי ספירו אסור בתשמיש המטה, דכתיב וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים** ואהלו זו אשתו, דכתיב שובו לכם לאהליכם.
יש לציין כי בעלי התוספות חולקים על שיטה זו:
מה שפירש בקונטרס דמוסגר אסור בתשמיש המטה, לא נדע מנין לו, דהא תנן בפרק קמא דמגילה (ח ע"ב): "אין בין מוסגר למוחלט אלא פריעה ופרימה" **ומשמע דלענין תשמיש המיטה שוין. דלמאן דאמר מוחלט מותר כל שכן דמוסגר מותר. ולמ"ד דמוחלט אסור**, ה"ה מוסגר אסור... **הא לענין שילוח טומאה זה וזה שוין ה"ה לענין תשמיש המיטה הן שוין**...
מכיוון שמחלוקת רש"י ובעלי התוספות זו אין לה משמעות לנושא המחקר בפרק זה, בחרתי להלן לפרש בגוף העבודה כפי שיטת רש"י הפשוטה יותר, ולציין בהערות שוליים במקומות הנצרכים את פרשנות בעלי התוספות.

מעיון פסוקי המקרא שהובאו עולה נקודה נוספת החשובה לדיוננו והיא, שכדי לטמא אדם בטומאת הצרעת לא מספיקה הופעת סימני המחלה בלבד אלא הדבר תלוי גם בראיית הכהן. בהתאם לכך, המשנה במסכת נגעים (ב,ב) קובעת סדרים נוספים להליך ראיית הנגעים ומסבירה את קביעתה:

אין רואים הנגעים בשחרית ובין הערבים ולא בתוך הבית ולא ביום המעונן לפי שהכהה נראית עזה ולא בצהרים לפי שעזה נראית כהה..

עניין אחר הקשור בראיית נגע הצרעת עולה ממשנה אחרת במסכת נגעים (ג,ב):

חתן שנראה בו נגע, נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל

ממשניות אלו עולה שישנם זמנים ומועדים בהם אדם בריא שלפתע נראה בו נגע החשוד כצרעת אינו מובא אל הכהן, הן משיקולים אובייקטיביים הקשורים ליכולת הטכנית של הכהן לראות את הנגעים (כגון יום מעונן או חשוך שבהם לא ניתן לראות היטב את סימני המחלה ולעמוד על טיבם) והן משיקולים סובייקטיביים הקשורים לרגשותיו של האדם שנראה בו הנגע (כגון בזמן הרגל או בעת שבעת ימי המשתה שלו. בזמנים אלו, למרות שמבחינה טכנית יתכן שהשמח בחג או החתן הינם טמאים, אך על מנת לא לצערם בזמני שמחה משמעותיים אלו הם אינם מובאים אל הכהן כדי שלא ניתן יהיה לגזור עליהם טומאה).[3]

---

[3] להרחבת היריעה בנושא סימני מחלת הצרעת וראיית הנגעים ראו:

*מאיר בר-אילן, "על המחלות הקדושות", ***קורות*** טו, תשס"א-תשס"ב, עמ' כ-סב.

* א' דבורז'צקי, "תרומת הגניזה הקהירית לחקר חמי-המרפא בארץ-ישראל", ***דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות***, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 85-93.

* א"ש הרשברג, "מקומות המרפא בארץ-ישראל ומנהגי החיים העברים בהם בתקופת הבית השני והתלמוד", ***התקופה*** ו, תר"פ, 215-246.

* ג' זיאס, "מחלות ודרכי ריפוי בארץ-ישראל הקדומה לאור המחקר הפאליאו-פאתולוגי", ***קדמוניות,*** 113, תשנ"ז, עמ' 54-59.

* מ' מיכאל, "התסמונת של הצרעת בעור האדם לפי המשנה", ***קורות*** ו, תשל"ב, עמ' 77-84.

*שמואל,זאב וחנה ספראי , ***משנת ארץ ישראל (כרך י) מסכתות מועד קטן וחגיגה***, הוצאת אוניברסיטת בר אילן ומכללת ליפשיץ, ירושלים תשע"ב, עמ' 44-48 .

* זהר עמר, "השחין בלשון חז"ל – מהו", ***אסיא*** עה-עו, 2005, עמ' 65-69.

*Preuss J, ***Biblical and Talmudic Medicine*** (F.Rosner tran.), Northvale - New Jersey - London 1993: 323

נוסחי המשנה והסברה:

המשנה שנעסוק בה בפרק זה (מו"ק א ה) מביאה מחלוקת בהקשר לראיית נגעי המצורע במועד:[4]

ר' מאיר או': רואין את הנגעים <u>בתחילה</u> להקל אבל לא להחמיר

וחכמ' אומ': לא להקל ולא להחמיר

מן המילה "כתחילה" המופיעה בדברי רבי מאיר במשנה, נראה כי המשנה עוסקת בראיית סימני הנגעים של אדם, המוחזק כבריא, בפעם הראשונה.[5] לדעת רבי מאיר, הכהן יראה את האדם, אם הוא טהור, הכהן יטהר אותו אך אם יחליט שסימני הנגע הם אכן צרעת ישתוק הכהן ולא יטמא את האדם ברגל כדי לא להחמיר עליו. לדעת חכמים החולקים על רבי מאיר יאסר בכל מקרה לראות אדם המוחזק כבריא במועד. המילה "כתחילה" המופיעה בכתבי היד קאופמן ופארמה למשנה נעדרת מגירסת רבים מפרשני המשנה ובכמה נוסחים של המשנה שבתוך כתבי היד של התלמוד[6], (שככל הנראה בהשפעת פרשנות התלמוד למשנה שתובא להלן בחרו להשמיט את המילה "כתחילה" מתוך המשנה). על פי נוסח זה נראה כי המחלוקת במשנה עוסקת בשאלה האם מותר לכהן לראות במועד פעם נוספת את נגעיו של אדם שכבר הוכרז לפני המועד כמצורע מוחלט או מוסגר. מחד גיסא לכאורה אין כאן חשש של השבתת השמחה במועד מכיוון שמצבו של האדם בכל מקרה אינו מוגדר כרגע כטהור. מאידך גיסא מכיוון שראיית הכהן עלולה לשנות את מצבו של המצורע (ממוסגר למוחלט או ממוחלט לבריא הזקוק להיטהרות), דבר שעלולות להיות לו השלכות לחומרא[7], לא ברור שראוי שהכהן יראה את הנגעים במועד. להלן נדון בשאלה זו על פי סוגיות התלמודים העוסקות במחלוקת רבי מאיר וחכמים.

---

[4] הנוסח המובא כאן הוא ע"פ כ"י קאופמן.

[5] ראוי לציין את פרשנותו של ליברמן למילה "כתחילה" המופיעה בתוספתא כפשוטה על מסכת מועד קטן בעמ' 1233:

> ולפי פשוטו פירוש משנתנו והברייתא הוא שלר' מאיר רואין את הנגעים לכתחילה (בלשון א"י בתחילה, או כתחילה, פירושו לכתחילה) במועד רק להקל על המנוגע אבל לא להחמיר עליו.

לפי ליברמן פרוש המילה "כתחילה" אינו "בהתחלה" כלומר בפעם הראשונה אלא פרוש המילה הוא "לכתחילה" כלומר "באופן עקרוני". ליברמן מדגיש שזהו פירושה ומובנה של המילה בלשון ארץ ישראל. מכאן שלפי דבריו בכל פעם שתופיע המילה "כתחילה" במשנה יש לפרשה כ"לכתחילה". לענ"ד קשה מאד לקבל פרשנות גורפת זו של ליברמן למילה "כתחילה" מכיוון שכבר נתקלנו בה בפרק א משנה א במועד קטן: " משקין בית השלחין במועד ובשביעית, **בין ממעיין שיצא <u>כתחילה</u>** **ובין ממעיין שלא יצא <u>כתחילה</u>**". בדוגמא זו אי אפשר לפרש כי המילה "כתחילה" מובנה "לכתחילה" כלומר "באופן עקרוני" וחייבים לפרש שמדובר במעיין שפרץ בפעם הראשונה במובן של התחלה. ולכן לענ"ד גם במשנה שאנו עוסקים בה בפרק זה ראוי לפרש את "כתחילה" במובן של בתחילה/ בפעם הראשונה.

[6] בגירסת המשנה בירושלמי וכן ברש"י ע"פ דפוס וילנא על המשנה (ד"ה "רואים את הנגעים להקל" דף ז ע"א) ובמהדורת קופפר וכן בגירסת הריטב"א (בד"ה "ר"מ אומ' רואין את הנגעים במועד להקל" בעמ' כ"ה במהדורת מוסד הרב קוק) לא מופיעה המילה "כתחילה". כמו כן היא אינה מופיעה בגירסאות המשנה של רבנו עובדיה מברטנורא, תוספות יום טוב, תוספות ר"ע איגר על המשנה. כמו כן המילה "כתחילה" מופיעה רק בכ"י קולומביה לתלמוד הבבלי בלבד, בשאר כתבי היד של הבבבלי המילה אינה מופיעה.

[7] מבחינת יחסי האישות והיתר הביאה בקהל.

התוספתא:

מקור מקביל למחלוקת שבמשנה מופיע בתוספתא[8] (מועד קטן, פרק א הלכה ח):

רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר דברי ר' מאיר
ר' יוסה אומ': אין נזקק לו להקל ואין נזקק לו להחמיר
אמ' ר': נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסה במוחלט

כבר במבט ראשון ניתן להבחין בכמה הבדלים בין התוספתא למשנה:

א. המילה "כתחילה" אינה מופיעה בדברי רבי מאיר.

ב. דעת חכמים במשנה מופיעה בתוספתא בשם רבי יוסה.

ג. נוספו למחלוקת התנאים דבריו של רבי הפוסק להלכה את שתי הדעות שבמחלוקת במצבים שונים.

כאן המקום לציין כי לדברי רבי ישנה בכי"ע גירסה הפוכה לזו שלפנינו בכי"ו:

אמר רבי: נראין דברי ר' יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט

סוגיית הבבלי שתובא להלן תעסוק בשאלת נוסח דברי רבי המדוייקים. מכך שניכרת סתימת המשנה כדברי רבי יוסי שבתוספתא ניתן בשלב זה של הדיון להסיק כי נוסח המחלוקת שבתוספתא קדם לנוסח המשנה, אך גם נקודה זו תתברר יותר בהמשך הפרק.

סוגיית הירושלמי:[9]

תמן תנינן:

בהרת כגריס ופסת כגריס [ונולד לפסיון מחיה או שער לבן] והלכה לה האום

ר' עקיבה מטמא

וחכמ' אומ' תיראה כתחילה.

הא רבי עקיבה מטמא ומחליט

ורבנן אמרי תיראה בתחלה מחליטין.

ומה ביניהון?

---

[8] הציטוט שלהלן הוא ע"פ כי"ו.

[9] מו"ק דף פ ע"ג (פרק א הלכה ה),בחלק זה הובא רק הקטע הרלוונטי ליחסי המקורות ולא הובאו כל ההעמדות של המשנה המצוינות בסוגיה.

ר' יוחנן אמ': *ערב הרגל ביניהון.*

רבי עקיבה או' הי קדמייתא ואין את נזקק לו לא להקל ולא להחמיר.

ורבנן אמרי חורי היא ואת פוטרו מן הראשונה.

והיידא היא שלא להחמיר

שאין את נזקק לו לשנייה לא להקל ולא להחמיר.

ר' יוסה בשם ר' אחא:

אתייא דיחידייא דהכא כסתמא דתמן

ודיחידייא דתמן כסתמא דהכא.

אתיא דיחידייא דהכא כסתמא דתמן:

ר' עקיבה או' היא קדמייתא ואין את נזקק לו לא להקל ולא להחמיר

ודיחידייא דתמן כסתמא דהכא:

ורבנן אמרי חורי היא ואת פוטרו מן הראשונה.

ותנינן הכא:

ר' מאיר או' רואין את הנגעים בתחילה להקל אבל לא להחמיר.

ר' יוסי בי"ר בון בשם ר' אחא:

בין דיחידייא דהכא בין דרבנן דהכא מודיי לרבנן דתמן להקל אבל לא להחמיר.

תמן בשהלכה לה האום

ברם הכא בשהלכו להם הסימנין והאום קיימת.

אמ' ר' נראים דברי ר' יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט.

ניתוח סוגיית הירושלמי:

כמבוא כללי לסוגיה[10] נציין כי כל נגעי העור קרואים "בהרת". שיעור הטומאה של בהרת הוא "גריס" דהיינו מקום גידול של 36 שערות בצורה מרובעת (כלומר שטח גידול של 6X6 שערות)[11] בהרת הקטנה משיעור זה אינה מטמאת כלל . כאשר נראית בהרת בשיעור "גריס" על עורו של אדם בריא הוא מובא אל הכהן על מנת שיסגירנו. לאחר שבוע ההסגר הכהן רואה שוב את הנגע ובהתאם להתפתחויות על הכהן לקבוע האם האדם טמא או טהור או שמא אין שינוי בבהרת ולכן עליו להסגיר את הנגע שנית. הבהרת בגודל "גריס" מטמאת אך ורק אם נולדו בה לאחר שבוע ההסגר אחד מסימני טומאה הבאים:

1. אם נראו בתוך שטח הבהרת לפחות שתי שערות לבנות.

2. אם יש בשר בריא (הנקרא בתורה ובמשנה "מחיה") בגודל "עדשה" (כלומר מקום גידול של שתי שערות) המוקף בנגע .

3. אם פסה[12] (כלומר גדל והתפשט) הנגע לאחר השבוע הראשון או השני להסגר. (אם לאחר ההסגר השני עדיין לא פסה הנגע ולא נולדו בו סימני הטומאה האחרים, אע"פ שנשארה הבהרת ולא התכהתה, האדם טהור).

סוגיית הירושלמי על משנתינו פותחת בציטוט משנה ממסכת נגעים (ד, י):

בהרת כגריס ופסת כגריס
[ונולד לפסיון מחיה או שער לבן][13]
והלכה לה האום
רבי עקיבה מטמא
וחכמ' אומ' תיראה כתחילה

המשנה מציגה בפנינו מחלוקת בין רבי עקיבא לחכמים לגבי מצב שבו נגע האם המקורי ("האום") היה בתחילתו בגודל של גריס ולאחר מכן התפשט הנגע על פני העור בשיעור של גריס נוסף. בשיעור הגריס הנוסף נולדו סימני טומאה ודאיים כגון שערות לבנות או מחיית בשר חי בתוך הנגע, אך לעומת זאת נגע האם המקורי נעלם ונותר רק הנגע הנולד. רבי עקיבא וחכמים חולקים בשאלה האם מרגע שפסה הנגע ובודאי לאחר שנולדו בפסיון "מחיה" או שיער לבן ניתן לטמא

---

[10] כל דברי הקדמה אלו הם על פי ***קונטרס' מראה כהן*** לרבי שלמה העדני (בעל פירוש "מלאכת שלמה" למשנה), המובא בהקדמה למשניות מסכת נגעים בהוצאת תורה לעם , ירושלים תש"ל, דפים ב ע"א- ג ע"ב, [להלן: ***קונטרס' מראה כהן***]. וכן במבוא למסכת נגעים, ב***ששה סדרי משנה, מהדורת חנוך אלבק*** , ***(כרך שישי - סדר טהרות)*** הוצאת מוסד ביאליק והוצאת דביר, ירושלים-ת"א, תשי"ט, עמ' 195-198.

[11] ראו ***קונטרס' מראה כהן,*** שם, דף ב ע"א סעיף ב.

[12] בפסוקי התורה המילה היא "פשה" (בשין שמאלית) אך במקורות חז"ל המילה היא "פסה" ב-סמ"ך.

[13] בכ"י ליידן במהדורת האקדמיה ללשון עברית מסומן המשפט בסוגריים מרובעים כדי להדגיש שמדובר בהוספה של הסופר.

את האדם הנגוע באופן מיידי מכיוון שהנגע הנולד (הפיסיון) הוא המשכו של נגע האם, או שמא מכיוון שנגע האם נעלם ונשאר רק הנגע הנולד אין הוא נחשב כהמשכו של נגע האם אלא כנגע חדש וצריך הכהן לראותו מחדש. על משנה זו נשאלת השאלה הבאה:

הא ר' עקיבה מטמא ומחליט
ורבנן אמרי תיראה בתחילה מחליטין
ומה ביניהון?

אם בוחנים את דברי רבי עקיבא וחכמים מבחינת ההלכה למעשה, הרי שלשיטת שני הצדדים בסופו של דבר יוכרז המנוגע כטמא ואם אכן כך הם פני הדברים יוצא שאין הבדל מבחינת הדין הסופי, בין שני צדדי המחלוקת?

ר' יוחנן אמ': *ערב הרגל ביניהון*
ר' עקיבה או' הי קדמייתא ואין את נזקק לו לא להקל ולא להחמיר
ורבנן אמרי חורי היא ואת פוטרו מן הראשונה
והיידא היא שלא להחמיר,
שאין את נזקק לו לשנייה לא להקל ולא להחמיר

כדי לחדד את ההבדל שבין צדדי המחלוקת כך שיהיה הבדל מבחינת ההלכה, מסביר רבי יוחנן כי המקרה בו חולקים רבי עקיבא וחכמים ארע במצב שבו האדם הנגוע בבהרת סיים בדיוק בערב הרגל את הסגרו. לרבי עקיבא מכיוון שמדובר בהמשכו של נגע האם, לכן במקרה זה ההתלבטות האם נזקקים לכהן כדי שיטמא או יטהר את האדם הנגוע איננה קיימת שהרי ברור לכל שזהו המשך בהרת "האם" שהוסגרה ולכן ישאר טמא. חכמים לעומת זאת סוברים מכיוון שזהו נגע חדש והישן הלך לו יטהרנו הכהן מן הנגע הישן ולא יתייחס כלל לנגע החדש. נמצא ש"נגע האם" הלך לו וטומאת הנגע החדש עדיין לא באה ולכן מותר יהיה לאדם הנגוע לבוא בקהל בזמן הרגל כטהור לגמרי וכך לא נגרום לו להצטער ברגל.
לאחר העמדת רבי יוחנן הנ"ל, מובאת בסוגיה הערה של ר' יוסה בשם רב אחא:

ר' יוסה בשם ר' אחא:
אתייא דיחידייא דהכא כסתמא דתמן
ודיחידייא דתמן כסתמא דהכא

ביאור דבריו הוא: הולך היחיד "כאן" כלומר רבי עקיבא במשנת נגעים כמו סתימת המשנה כלומר כדעת חכמים במשנת מועד קטן, והולך היחיד "שם" כלומר דברי רבי מאיר במשנת מועד קטן כדברי סתימת המשנה כאן כלומר כדעת רבנן. והדברים מפורטים מיד:

אתיא דיחידייא דהכא כסתמא דתמן:

ר׳ עקיבה או׳ היא קדמייתא ואין את נזקק לו לא להקל ולא להחמיר
{ותנן הכא ״וחכמים אומ׳ לא להקל ולא להחמיר}[14]

דברי חכמים במשנת מועד קטן שאין רואים את הנגעים בתחילה לא להקל ולא להחמיר תואמים לדברי רבי עקיבא במשנת נגעים הסובר שהנגע החדש הוא המשכו של נגע האם ולכן לא יראנו הכהן כלל כדי שלא יחליטנו.

ודיחידייא דתמן כסתמא דהכא׃
ורבנן אמרי חורי היא ואת פוטרו מן הראשונה
ותנינן הכא
ר׳ מאיר או׳ רואין את הנגעים כתחילה להקל אבל לא להחמיר

לעומת זאת דברי רבי מאיר במשנת מועד קטן שרואים את הנגעים להקל אך לא להחמיר תואמים את דברי רבנן במשנת נגעים שרואים רק את נגע האם שהלך לו כדי לטהר את האדם ממנו אך לא רואים את הנגע החדש עם סימני טומאתו כדי שלא לטמא. דברי רב אחא אלו מתפרשים כדחייה להעמדת רבי יוחנן מכיוון שכאמור לפי העמדתו יוצא שבכל מקור סתמו את ההלכה כצד אחר במחלוקת ולפי זה לא ניתן להכריע.[15]

ר׳ יוסי ביר׳ בון בשם ר׳ אחא׃
בין דיחידיא דהכא בין דרבנן דהכא מודיי לרבנן דתמן להקל אבל לא להחמיר
תמן בשהלכה לה האום
ברם הכא בשהלכו להם הסימנין והאום קיימת

רבי יוסי ברבי בון מביא בשם רב אחא העמדה חדשה למחלוקות׃
לדבריו, גם רבי מאיר וגם חכמים מודים לדעת רבנן במשנת נגעים להקל אבל לא להחמיר, מכיוון שמדובר שם שנגע האם נעלם ומתייחסים לנגע הנולד כאל נגע חדש ולכן כל זמן שלא יראה הכהן את הנגע האדם יחשב כטהור. הסיבה לכך שבמשנת מועד קטן קיימת מחלוקת היא משום שמדובר כאן במקרה שנגע האם קיים ולא הופיעו בו עדיין סימני טומאה[16] זהו מצב המצריך חקירת חכם כדי לדעת כיצד לפסוק. ככל הנראה זהו פירוש המשפט במשנת מועד קטן ״רואים את הנגעים **<u>כתחילה</u>**״ כלומר שעדיין מדובר בשלבים ראשוניים של תהליך האבחון לאחר ההסגר

---

[14] משפט זה אינו מופיע במקור בכ"י ליידן אולם במהדורת כ"י ליידן של האקדמיה ללשון עברית מודגש כי קטע נתווסף ע"פ קטע מן הגניזה.

[15] עיינו בפרוש "קרבן העדה" לסוגייתינו שכתב בד"ה "ותנינן הכא":

ופריך "ותנינן הכא" בתמיה! הא תני בברייתא רמ"א רואין את הנגעים בתחילה להקל,

א"כ אף השניה רואין אליבא דר"מ. ואת אמרת דאליבא דרבנן דהתם אין רואין השנייה.

[16] מפרשי הירושלמי ה"קורבן עדה" וה"פני משה" מפרשים את המילים "שהלכו להם הסימנים" שאין הכוונה שהיו סימנים ונעלמו אלא שעדיין לא הופיעו סימני טומאה ומשמע מדבריהם שלשון והלכו ננקטה בהתאמה בהשפעת המשפט הקודם "בשהלכה לה האום".

הראשון שעדיין מציאות הנגע טעונה בירור נוסף (המילה "כתחילה" מציינת שאנו עדיין בתחילת תהליך הבירור בניגוד למושג "ראיית מוסגר" שהיא בסוף ההסגר השני או המושג "ראיית מוחלט" שהיא לאחר שנעלמו סימני הנגע לגמרי). וזהו המקרה שבו נחלק רבי מאיר עם חכמים (רבי יוסי). העמדה זו של המחלוקת אינה עולה בקנה אחד עם פירוש המשנה במו"ק, לפי הנוסח שבו המילה "כתחילה מתפרשת כדנה בראיית סימני הנגעים שנולדו בראשונה לעיני הכהן.
הדברים הבאים בסוגיה הם דבריו של רבי:

אמ' ר' נראים דברי ר' יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט

רבי יהודה הנשיא מכריע כדברי רבי יוסי (דעת חכמים במשנה) במצורע מוסגר (כלומר לאחר שתם ההסגר השני), במצב כזה לא יראה אותו הכהן כלל ברגל או יראה אותו כדי שלא להחליטו מכיוון שעצם ההחלטה יש בה כדי לגרום עצב לאדם הנגוע וזה דבר שלא ראוי לעשותו במועד. לעומת זאת, מצורע מוחלט, ראוי לראותו במועד כדברי רבי מאיר, מכיוון שיתכן ויוכל הכהן לטהרו ויתיר לו להכנס לתוך קהל ישראל, דבר שיש בו שמחה במועד ואילו אם האדם הנגוע עדיין בגדר מוחלט אין בזה צער גדול כל כך מפני שמצבו לא מוחמר אלא נשאר על כנו.
כאן המקום לציין כי נוסח דברי רבי בירושלמי הפוך מנוסח דברי רבי בתוספתא בגירסת כי"ו ועוד נעמוד על כך להלן. כמו כן נדגיש כי הסוגיה מביאה את דבריו של רבי כמוסבים על נוסח קדום של המשנה שקדם לנוסח שסתם את דברי רבי יוסי כדעת חכמים.

סוגיית הבבלי

א.

תניא:

רבי מאיר: אומר רואין את הנגעים להקל, אבל לא להחמיר.

רבי יוסי אומר לא להקל ולא להחמיר.

שאם אתה נזקק לו להקל נזקק לו אף להחמיר

אמר רבי נראין דברי רבי מאיר במוסגר ודברי רבי יוסי במוחלט.

אמר רבא: *בטהור כולי עלמא לא פליגי דלא חזו ליה,*

בהסגר ראשון- דכולי עלמא לא פליגי דחזי ליה

כי פליגי בהסגר שני.

מר סבר: בכהן תליא מילתא אי טהור- אמר ליה טהור, ואי טמא שתיק

ומר סבר "**לטַהֲרו או לטַמאו**" כתיב.

ב.

אמר מר:

אמר רבי: נראין דברי רבי יוסי במוחלט ודברי ר' מאיר במוסגר.

והתניא איפכא?

תנאי היא אליבא דרבי

מר סבר צוותא דעלמא עדיף ליה

ומר סבר צוותא דאשתו עדיפא ליה

ג.

למימרא דמוחלט מותר בתשמיש המטה? אין !

והתניא:

וישב מזזוק לאהלו שבעת ימים

שיהא אסור בתשמיש המטה

ואין אהלו אלא אשתו שנאמר: (דברים ה) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם

ר' יהודה אומ': שבעת ימים יספרו לו - ימי ספירו ולא ימי חלוטו

ר' יוסי בר' יהודה אומר: ז' ימי ספירו ק"ו לימי חלוטו

וא"ר חייא:

דנתי לפני רבי: לימדתנו רבינו יותם לא היה לו לעוזיהו אלא בימי חלוטו

אמר לו אף אני כך אמרתי

במאי קמיפלגי?

ר' יוסי בר' יהודה סבר גלי רחמנא בימי ספירו וכ"ש בימי חלוטו

ומר סבר מאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי

ד.

למימרא דבכהן תליא מילתא? – אין,

והתניא:

וביום הראות בו - יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו

מכאן אמרו: חתן שנולד בו נגע נותנין לו ז׳ ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו

וכן ברגל נותנין לו שבעת ימי הרגל- דברי רבי יהודה

ר׳ אומר: אינו צריך הרי הוא אומר וצוה הכהן ופנו את הבית

אם ממתינים לו לדבר הרשות כל שכן לדבר מצוה

מאי בינייהו?

אמר אביי: *משמעות דורשין איכא בינייהו*

ורבא אמר: *דבר הרשות איכא בינייהו*

ניתוח סוגיית הבבלי:

סוגיית הבבלי (ז ע״ב) העוסקת בפרשנות ההלכה במשנה הקשורה לראיית המצורע ברגל, מחולקת לחמישה חלקים כאשר בכל חלק נידונה שאלה אחרת הקשורה לפרשנות המשנה ו/או הלכות המצורע וראיית הנגעים באופן כללי. מכיוון שנושא עבודה זה עוסק בהלכות הקשורות למועד בלבד, לכן בחלק זה נבחן אך ורק את חלקי הסוגיה המכילים מקורות תנאיים שיש להם נגיעה ישירה לפרשנות ההלכות במשנה שבה אנו עוסקים.

הסוגיה פותחת בהצגת ברייתא המקבילה להלכות המצורע שבמשנה:

א.

תניא:

רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים[17] להקל, אבל לא להחמיר.

רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר.

שאם אתה נזקק לו להקל – אתה[18] נזקק לו אף להחמיר.

אמר רבי: נראין דברי רבי מאיר במוסגר, ודברי רבי יוסי במוחלט.

ברייתא זו מביאה את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי לגבי ראיית נגעים במועד. בדברי רבי יוסי נתווסף הנימוק: ״ שאם אתה נזקק לו להקל – נזקק לו אף להחמיר״ ומכאן שלדעת רבי יוסי ההלכה היא שאסור לכהן הרואה את הנגע לשתוק אלא הוא חייב להחליט או להסגיר את האדם הנגוע במידה והבהרת לא נעלמה. ומכיוון שאין אנו רוצים לצער את האדם הנגוע ברגל עדיף לא

---

[17] בכ"י קולומביה מופיעה כאן המילה "כתחילה" אך מילה זו אינה מופיעה בשאר כתבי היד ולא בנוסח המופיע בדפוס וילנא.

[18] הנוסח "אתה נזקק לו אף להחמיר" מופיע בכתבי היד גוטינגן 3, לונדון וקולומביה. בכ"י אוקספורד הנוסח הוא: "שאם אתה תדקדק להקל תדקדק להחמיר" ובכ"י ואטיקו 135 הנוסח הוא: "תיזקק להחמיר" וכן בגירסת דפוס וילנא הנוסח הוא: "נזקק לו אף להחמיר" ללא המילה "אתה".

להסתכן בכך שהכהן יראה את האדם הנגוע שמא יוכרח להחליטו. מכאן שלדעת רבי מאיר מותר לכהן לשתוק במצבים מסויימים ולא "להחליט" את האדם הנגוע ולכן בכל מקרה יראה הכהן את הנגע. שהרי אם הנגע יעלם הרי שהכהן יטהרנו ואם ישאר הנגע כמו שהוא הרי שהכהן יסגירנו בשנית ואין בכך צער למנוגע שהרי הוא נשאר במצבו הקודם. אך אם נולדו סימני טומאה בבהרת הרי שבמועד ישתוק הכהן ומכיוון שלא קבע הכהן שהנגוע הוא "מוחלט", הוא ישאר במצב של "מוסגר". כל זאת, לפי רבי מאיר הוא, כדי לא לצער את האדם הנגוע במועד. רבי מכריע כדעת רבי מאיר במצורע מוסגר שיראו אותו במועד וכדעת רבי יוסי במוחלט שלא יראוהו כלל המועד.

אמר רבא:
בטהור - כולי עלמא לא פליגי דלא חזו ליה,
בהסגר ראשון - דכולי עלמא לא פליגי דחזי ליה,
כי פליגי - הסגר שני.
מר סבר: בכהן תליא מילתא, אי טהור - אמר ליה טהור, ואי טמא - שתיק.
ומר סבר: "לטהרו או לטמאו" כתיב.

לדעת רבא אין מחלוקת בין התנאים באדם טהור שנולדה לו בהרת בזמן הרגל, שכן לדעתו במצב כזה אין לראות כלל את הנגע במועד כדי לא לצערו. נראה שהמקור לדברי רבא אלו הוא מדרש הלכה שיובא להלן. כמו כן לדעת רבא אין מחלוקת בין התנאים על כך שמותר לכהן לראות את הנגע בסיום ההסגר הראשון. לדעתו מחלוקת התנאים עוסקת בסוף ההסגר השני. לפי רבי מאיר טומאת המצורע תלויה בדיבור הכהן כך שאם מראה הנגע יהיה טהור לאחר שני ההסגרים, יאמר הכהן שהאדם הנגוע טהור, אך אם יראה הכהן את הנגע וידע בליבו שעליו להחליטו מותר יהיה לכהן לשתוק. לעומתו רבי יוסי יסבור שאסור לכהן לשתוק, וכדי לא להביא את הכהן למצב בו הוא עלול לטמא ולהחליט את האדם הנגוע, דבר שיגרום בודאי למנוגע להצטער במועד, לכן לא יראנו הכהן כלל במועד.

ב.

אמר מר:
אמר רבי: נראין דברי רבי יוסי במוחלט ודברי רבי מאיר במוסגר.
והתניא איפכא!
תנאי היא אליבא דרבי.
מר סבר צוותא דעלמא עדיף ליה,
ומר סבר צוותא דאשתו עדיפא ליה.

בחלק זה של הסוגיה מציין העורך כי לדברי רבי ישנן שתי גירסאות וכבר הערנו על כך כאשר בחנו את כתבי היד של התוספתא ואת גירסת דברי רבי בברייתא שבירושלמי. בסוגיית הבבלי נקבע כי אכן ישנן שתי גירסאות בדברי רבי הנובעות ממחלוקת בפרשנות דבריו. לפי הגירסה: "נראין דברי רבי יוסי במוחלט ודברי רבי מאיר במוסגר", אנו מבינים כי עיקר צערו של המצורע הוא במניעת התשמיש עם אשתו (צוותא דאשתו עדיפא ליה) לפי הבנה זו אין לראות כלל מצורע מוחלט במועד

שהרי אם יראה בפני הכהן ויטהרנו אז אסור יהיה בתשמיש המיטה כיוון שיתחיל תהליך טהרתו, אך לעומת זאת בימי חלוטו הוא מותר בתשמיש עם אשתו. לעומת זאת מצורע מוסגר בשנית ניתן יהיה לראות שהרי בין אם יטהרנו הכהן לגמרי או יחליטנו, בכל מקרה יהיה מותר לשמש עם אשתו ברגל ואין חשש שבראיית הכהן יגרם צער לאדם הנגוע[19]. לפי הגירסה: "נראין דברי רבי מאיר במוחלט ודברי רבי יוסי במוסגר", אנו מבינים כי עיקר צערו של המצורע הוא במניעה לבוא בחברת בני האדם ("צוותא דעלמא עדיפא ליה") לפי הבנה זו ניתן יהיה לראות את המוחלט במועד, מכיוון שיש סיכוי שיטהרנו הכהן ואז יהיה מותר לבוא בקהל ואם הכהן ישאירנו בטומאתו הרי שלא הורע מצבו (כי גם עד עתה אסור היה לו לבוא בקהל). לעומת זאת מצורע מוסגר בשנית שבימי הסגרו הוא מחוץ למחנה, לא יראה כלל לכהן שהרי אם יחליטנו הכהן יוכרח, מעבר להיותו כבר מחוץ למחנה, לפרוע את שיערו ולפרום את בגדיו ולקרוא בקול "טמא טמא" לעבר בני אדם המתקרבים אליו. וכמו כן כל זמן שהאדם הנגוע מוסגר הרי שהוא מקווה ומייחל שמא בראיית הכהן שבסוף ההסגר הוא יטוהר לגמרי. אך אם לעומת זאת יחליטנו הכהן הרי שאבדה תקוותו והוא יתייאש מלהיטהר בזמן הקרוב[20].

לאחר הסבר דברי רבי הנ"ל, מופיע בסוגיה קטע ג הדן בהיתר המצורע המוחלט בתשמיש המיטה[21] ולאחריו מופיע הקטע הבא שיש בו נסיון להוכיח כי טומאת המצורע תלויה בראיית עיני הכהן:

ד.

למימרא דבכהן תליא מילתא? - אין,

והתניא:

"וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ" - יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו.

מכאן אמרו: חתן שנולד בו נגע - נותנין לו שבעה ימי המשתה, לו ולביתו ולכסותו.

וכן ברגל, נותנין לו שבעת ימי הרגל,

דברי רבי יהודה.

רבי אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר:

---

[19] לפי שיטת בעלי התוספות שהמוסגר מותר באשתו, נמצא שלא הרויח המוסגר דבר מכך שהחליטו הכהן שהרי בין כך ובין כך היה מותר באשתו. אלא נצטרך לפרש שהחשש מפני הצער שיהיה לו, מכך שיצטרך לפרוע את שערו ולפרום את בגדיו כדין מצורע מוחלט, אינו כה גדול מכיוון שאינו מפסיד את "צוותא דאשתו".

[20] ראה תוספות מו"ק ז ע"א ד"ה "אמר רבי נראין דברי ר"מ במוסגר":

ונראין דברי ר' יוסי במוסגר דמטמא ליה ופסיד צוותא דעלמא שיהיה טעון פריעה ופרימה וטמא טמא יקרא וצריך לפרוש מבני אדם וגם יפסיד שעד עתה היה מצפה להיות טהור ואין מצפה עתה ליטהר...

וכן ראה בפירוש "בית הבחירה" למאירי על דף ז ע"ב ד"ה "ולבריית השניה":

ואעפ"י שאף המוסגר טעון שלוח, מכל מקום כל שהוא מוסגר לבו סמוך שיטהר ובטוח שבקרוב יתחבר עם שאר בני אדם, וכל שאינו מתיאש מזה נוח לו משיתיאש, אעפ"י שיבא להיתר צוות אשתו. והוא ענין ציותא דעלמא עדיפא ליה.

[21] מכיוון שזהו קטע נילווה לסוגיה ואינו קשור ישירות לדיני חול המועד או לפרוש המשנה באופן ישיר החלטתי לא להביאו במסגרת פרק זה.

"וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת", אם ממתינים לו לדבר הרשות - כל שכן לדבר מצוה.

בקטע זה מובאת ברייתא על מנת להוכיח שטומאת המצורע או טהרתו תלויים בראיית הכהן את הנגע. ברייתא זו מכילה מחלוקת בין רבי יהודה לרבי כיצד דורשים מן הפסוקים שבפרשיות המצורע את ההלכה שללא ראיית הכהן את הנגע האדם הנגוע אינו נטמא.

דעת רבי יהודה:

מהפסוק "וביום הראות בו" (ויקרא יג, פסוק יד) לומדים שהאדם הנגוע נטמא דווקא ביום שבו הוא נראה לכהן ולכן ישנם מצבים מסויימים שבהם כדי לא לגרום צער למנוגע או לסובבים אותו דוחים את ראיית הנגע על ידי הכהן ועד אז האדם הנגוע נחשב לטהור גם אם לבסוף ברגע הראיה הכהן יטמא אותו. הדוגמאות המובאות בברייתא הן חתן שנראה בו נגע בשבעת ימי המשתה או אדם שנראה בו נגע ברגל. במקרים אלו למרות שחובה על האדם הנגוע להראות את הנגע לעיני הכהן, הקלו עליו וניתנה לו הרשות לדחות את המפגש עם הכהן כדי שלא יגרם צער לו ו/או לאשתו ומשפחתו בזמני השמחה הנ"ל. נדגיש שרבי יהודה לא מתייחס רק לנגעי הגוף אלא גם לנגעי הבגד והבית שאף בהם יש צער לאדם ומשפחתו אם הם נטמאים בטומאת הצרעת. מדוגמאות אלו נראה שמדובר בנגעים שנראו בפעם הראשונה ולא על מצורע מוסגר או מוחלט כי מצורע מוסגר או מוחלט בהיותו מחוץ למחנות אינו יכול טכנית לישא אשה.

דעת רבי:

רבי לומד מן הפסוק "וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית ואחר כן יבא הכהן לראות את הבית" (ויקרא יד, פסוק לו) . פסוק זה עוסק בצרעת הבית וממנו למדים שיש לפנות את תכולת הבית לפני שיבוא הכהן לראות את הנגע שבקירותיו. הסיבה לכך היא כדי למנוע מצב שבו עלול הכהן בראותו את הנגע לטמא את הבית במצב זה כל מה שבבית יטמא באופן מיידי אך אם כאשר הכהן יטמא את הנגע, הבית יהיה ריק מתכולתו הרי שהצלנו את תכולת הבית מלהטמא. רבי לומד בקל וחומר שאם ניתן למנוע מן הכהן מלטמא את תכולת הבית שאין בה מצוה, על ידי שלא תחשף לעיני הכהן בזמן ראיית הנגע, אך ורק כדי למנוע הפסד ממוני (שהוא דבר הרשות שאין בו מצוה), בודאי שניתן יהיה למנוע מן הכהן לטמא מישהו שאין לצערו מפני צורך מצווה (כגון שמחת חתן וכלה או שמחת הרגל) על ידי שלא נחשוף את הנגע לעיני הכהן בזמן קיום המצווה. מכך שרבי מקשר את ראיית נגעי הגוף לראיית נגעי הבית לראשונה על ידי הכהן, נראה כי גם בראיית נגעי הגוף מתייחס רבי לראיית הנגע בפעם הראשונה.

לאחר הצגת הברייתא מציג עורך הסוגיה את השאלה "מאי בינייהו" כלומר האם יש הבדל להלכה בין דעת רבי יהודה לבין דעת רבי מאחר שהם אינם חלוקים בהלכה עצמה אלא רק במקורה. שאלה זו מופיעה כהצעה וכהקדמה למחלוקת אביי ורבא להלן:

אמר אביי: *משמעות דורשין איכא בינייהו*.

ורבא אמר: *דבר הרשות איכא בינייהו*.

לדעת אביי אכן אין כל הבדל להלכה למעשה בין רבי יהודה לרבי וכל המחלוקת בניהם היא רק בלימוד מקורה של ההלכה. לעומת זאת לדעת רבא יהיה הבדל בין התנאים בשאלה האם מותר לעכב את האדם הנגוע מלהראות לעיני הכהן לצורך רשות כגון מסיבות כלכליות או חברתיות שאין בהן מצווה. מדברי רבי יהודה הלומד מן הפסוק "וביום הראות בו" נראה שדחיית הכהן מלראות את הנגע היא אמירה מפורשת של התורה בהקשר למקרה מאד מסויים. לכן רק במקרה כזה הדומה לשמחת חתן ושמחת הרגל שהם צורך מצווה ניתן יהיה לדחות את הכהן מלראות את הנגע אך לצורך דבר שאין בו מצוה לא ניתן יהיה לדחות את ראיית הכהן[22]. לעומת זאת מדברי רבי הלומד מפינוי תכולת הבית לפני ראיית הכהן ניתן לומר, שכשם שבראיית נגעי בתים מתחשבים באדם וממתינים מלראות את הנגע עד שיוציא את כל חפצי החולין שלו, בכדי למנוע ממנו הפסד כלכלי או הפסד שימוש בכלים טמאים (שאין מצווה בשימוש בהם), בודאי שבנגעי הגוף, שיש להם לעיתים השלכות על קיום מצוות מסויימות (כגון שמחת חתן או שמחת הרגל), ניתן יהיה למנוע את ראיית הכהן כדי לא למנוע את קיומן של מצוות אלו[23].

מקבילות נוספות:

למחלוקתם של רבי יהודה ורבי המוזכרת בברייתא הנ"ל ישנה מקבילה בספרא:

ברייתא בבבלי מו"ק דף ז ע"ב	ספרא תזריע פרשה ג פרק ה סע' ב (כ"י רומי)
והתניא:	
וביום הראות בו –	**(ב) וביום**
יש יום שאתה רואה בו,	
ויש יום שאי אתה רואה בו.	
מכאן אמרו:	**מלמד**
חתן שנולד בו נגע - נותנין לו שבעה ימי המשתה,	**שנותנין לו שני ימים לו שני ימים לביתו שני ימים לכסותו**[24]
לו ולביתו ולכסותו.	
וכן ברגל, נותנין לו שבעת ימי הרגל,	
דברי רבי יהודה.	**דברי רבי יהודה,**
רבי אומר: אינו צריך,	**ר' אומר**
הרי הוא אומר וצוה הכהן ופנו את הבית,	**הרי הוא או' וצוה הכהן ופנו וג',**
	(בטרם יבוא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבי')[25]

[22] עיין גם בפירוש תוספות על מסכת מו"ק, דף ז ע"ב, ד"ה "דבר הרשות איכא בינייהו".

[23] בהמשך הסוגיה דנים מדוע כל אחד מן התנאים בחר דווקא בפסוק מסויים ולא בפסוק שבחר חבירו וכמו כן בדברי אביי ורבא אך לענ"ד הם אינם קשורים לנושא העבודה ולכן חלקים אלו לא הובאו בפרק זה

[24] בכ"י וטיקן 31 הגירסה כאן היא: "וביום מלמד שנותנים לו שני ימים לאצטליתו, שני ימים לכסותו, דברי רבי יהודה".

[25] המילים בסוגריים נכתבו בכתב היד מעל השורה לאחר המילה וגו'.

אם ממתינים לו לדבר הרשות
כל שכן לדבר מצוה.

בבית ואחרי כן
אם ממתינים לדבר הרשות

לא ימתינו לדבר מצוה

וכמה היא מצותו ?
נראה בחתן נותנין שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו[26]**,**
וכן ברגל נותנין לו כל ימו׳ הרגל. [27]

דברי רבי יהודה שבספרא ״ מלמד שנותנים לו שני ימים לביתו ב׳ ימים לכסותו״ טעונים ברור. הראב״ד מפשקירו בפירושו לדברי רבי יהודה שבספרא מסביר : [28]

״וביום״ מלמד שנותנין לו שני ימים לביתו, שני ימים לכסותו –
פי׳ שני ימים, תרי גווני ימים. כלומר יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאין אתה רואה בו כגון : ברגל ובימי המשתה, דברי ר׳ יהודא.

מהסבר הראב״ד עולה שהביטוי ״שני ימים״ אין פירושו במובן tow days , אלא משמעותו היא במובן של שני סוגי מצבים בהם הכהן אינו רואה את הנגעים בכדי שלא לצער את האדם שאליו מתייחס הנגע.[29]
לעומת זאת מובא בפירוש ״רבינו הלל״ (לרבינו הלל בר אליקים) לספרא :[30]

---

[26] בכ"י וטיקן 31 הגירסה כאן היא: "נראה בחתן נותנין לו את שבעת ימי המשתה לו ולאיצטליתו ולכסותו"

[27] דרשה דומה מופיעה בספרא בפרשת תזריע פרשה ה' סע' יג:

(יג) בטרם יבוא הכהן לראות את הנגע לראות את הפנוי, ולא יטמא כל אשר בבית מה תלמוד לומר?
לפי שמצינו בנכנס לבית האדם הנגוע שאינו מטמא בגדים עד שישהא בכדי אכילת פרס.
יכול אפילו היו שם כלים מקופלים ומונחים על כתיפו, כלים מקופלים ומונחים בתוך הבית,
יכול לא יהו טמאים עד שישהו כדי אכילת פרס?
תלמוד לומר: ולא יטמא כל אשר בבית-מיד, ואחרי כן אחרים כיוצא בהם,
ר' אומר: אם ממתינים לדבר הרשות לא ימתינו לדבר מצוה,
וכמה היא מצותו?
נראה בחתן נותנים שבעה ימי משתה לו ולביתו ולכסותו
וכן ברגל נותנים לו כל ימי הרגל.

[28] ***ספרא דבי רב*** (תורת כהנים) עם פירוש רבנו אברהם בן דוד מפשקירו, מהדורת יעקב הכהן שלאסבערג, הוצאת אום, ניו יורק, תש"ז, דף סג ע"ב.

[29] נראה שפירוש זה הינו דחוק במקצת מכיוון שאינו מתיישב כל כך עם הלשון "שני ימים לו, שני ימים לביתו, שני ימים לכסותו" ככל הנראה פירוש זה הינו בהשפעת הברייתא שבבבלי שבה שכתוב: "יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו" וכו'.

[30] **ספרא דבי רב** (תורת כהנים) עם פירוש רבינו הלל ב"ר אליקים מארץ יוון (המאה ה-12), מהדורה מתוך כתבי יד מהספריה הלאומית בוינא ומספריית בודליאן באוקספורד, ירושלים, תשנ"ב, חלק א, עמ' 204.

מדלא כתי׳ ויום הראות בו אלא [כתב] וביום הראות בו, שמעינן שנותנין לו שני ימי׳ [לו] ולביתו ולכסותו דיהיו טהורין. דאי איתיליד ליה נגע לאדם, א״נ בביתו א״נ בכסותו לא הוי ליה לכהן לטמויי אי הוי חתן א״נ אי הוה רגל, עד שיעברו שני ימי׳...

ומדברים אלו עולה שרבי יהודה סובר שהכהן יכול לעכב את ראייתו לכל היותר ביומיים בלבד כדי לא לצער את האדם שאליו מתייחסים הנגעים אך בסיום היום שלמחרת ראייתו יהיה חייב לטמאו.

כמו כן נראה שדברי רבי בספרא בנויים משני רבדים. א. דברי רבי עצמם: ״ רבי אומר הרי הוא אומר וצוה הכהן וגו׳, אם ממתינים לדבר הרשות לא ימתינו לדבר מצוה?!״. ב. רובד פרשני מאוחר המפרט ומסביר את דבריו של רבי: ״ וכמה היא מצותו? נראה בחתן נותנים ז׳ ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו, וכן ברגל נותנים לו כל ימי הרגל״.
השוואת המקור הנ״ל לברייתא שבבבלי מעלה כי הרובד הפרשני לדברי רבי ״וכמה היא מצותו״ וכו׳ הועתק לדברי רבי יהודה ולא עוד אלא שהוצמדו לרובד זה המילים ״מכאן אמרו״ כלומר שהרובד הפרשני הפך מפרשנות למסקנה שכביכול מתבקשת מאליה. מחד ניתן לומר כי על פניו נוסח זה של הברייתא הוא מוקשה מכיוון שתחילת דברי רבי יהודה המובאים לפני הביטוי ״מכאן אמרו״ מצביעים במפורש על יום שרואים בו ויום שאין רואים בו ובשום פנים ואופן לא מדובר על ימים שרואים או לא רואים בהם נגעים. מאידך לאור דברי רבא בסוגיה נראה שנוסח דברי רבי יהודה שבברייתא הבבלית הוא הסביר יותר מכיוון שלדבריו ההיתר לא לראות את הנגע במצבים מסויימים נאמר בתורה במפורש רק לגבי מצבים אלו ואין לראות בכך היתר גורף. לכן הגיוני הוא שחידוש זה ינהג במקרים מוגבלים כגון כאשר ראיית הכהן מתנגשת דווקא עם קיום מצוות אחרות התלויות בזמן שלא ניתן לדחותן כמו שמחת הרגל או שמחת חתן. ואילו לפי רבי ההיתר הוא גורף והראיה היא שממתינים אף לדבר הרשות ולכן לא שייך להוסיף דוגמאות לדבריו. אפשר להניח כי היו מסורות שונות של הברייתא, אך אפשר גם להניח שבעקבות פרוש דומה לזה של רבא שונתה הברייתא המקורית ו״תוקנה״. על כל פנים הצד השווה שבין רבי יהודה ורבי (ויהא נוסח הברייתא אשר יהא) הוא שמחלוקת רבי יהודה ורבי עוסקת בנגעים חדשים שלא נראו קודם לכן לפני הכהן. לדברי רבי הנחה זו פשוטה מכיוון שלומדים את עיכוב ראיית הכהן מנגעי הבית ושם מדובר לפני ראיית הכהן הראשונה וסביר להניח שבהתאמה לדברי רבי גם דברי רבי יהודה החולקים עוסקים במציאות דומה .
נראה כי דברי רבי שבספרא ובברייתא שבבבלי הם שהיוו את הבסיס לנוסח המשנה במסכת נגעים (ג,ב) שנסתמה כדבריו:

חתן שנראה בו נגע, נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל.

יחס המקורות התנאיים:

על משנת ראיית המצורע במועד שבה אנו עוסקים כתב יעקב נחום אפשטיין:[31]

... רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר דברי ר' מאיר, ר' יוסי אומר אם נזקקין לו להקל נזקקין לו להחמיר. אמר רבי נראין דברי ר"מ במוסגר ודברי ר' יוסי במוחלט (הבבלי ז ע"ב: והתניא איפכא, תנאי היא אליבא דרבי). במשנה שנינו: רמ"א (רבי מאיר אומר) רואין את הנגעים בתחילה (כתחילה) להקל אבל וכו', וכן מובאת המשנה בירוש' שם, ובוודאי שהיתה לפני הירוש' כך ולא לפני הבבלי, ושנינו בנגעים פ"א מ"ד-מ"ו: אין רואין את הנגעים כתחילה לאחר השבת (ב"יום ראשון") ששבוע שלו חל להיות בשבת, ולא בשני ששבוע שלו חל להיות בשבת וכו' ויש בדבר להקל ולהחמיר. ו"כתחילה" הוא הסגר ראשון = מוסגר, אבל בברייתא שבתוס' ובבבלי (שם) אין "כתחילה", כי זו היא הכרעת רבי! (וחכ"א = ר' יוסי שבתוס').

על דבריו אלו של אפשטיין נראה להעיר כמה הערות:

א. מדברי אפשטיין שכתב:

במשנה שנינו: רמ"א רואין את הנגעים בתחילה (כתחילה) להקל אבל וכו', וכן מובאת המשנה בירוש' שם, ובוודאי שהיתה לפני הירוש' כך ולא לפני הבבלי...

נראה שברור היה לו כי גירסת המשנה שבבבלי בודאי לא הכילה את המילה "כתחילה". מבדיקת נוסח כתבי היד של הבבלי נראה כי אין הדבר כל כך פשוט, כיוון שישנם עדי נוסח בבבלי הגורסים בנוסח המשנה את המילה "כתחילה" כגון: כ"י קולומביה[32] ודפוס פיזארו. דבר זה מוביל להתלבטות האם עדי הנוסח למשנה שבבבלי שאינם גורסים את המילה "כתחילה" הם תוצאה של השפעת נוסח הברייתא המובאת בתחילת סוגיית הגמרא הבאה מיד לאחר הבאת המשנה ודברי רבא בסוגיה, או שמא עדי הנוסח למשנה שבבבלי הגורסים את המילה "כתחילה" הם תוצאה של פרשנות מאוחרת (אולי בהשפעת נוסח המשנה בירושלמי).[33]

---

[31] מבוא לנוסח המשנה עמ' 210.

[32] כבר הערנו לעיל על נוסח הברייתא שבבבלי, כי כ"י קולומביה הוא היחיד הגורס את המילה "כתחילה" גם בנוסח הברייתא שבבבלי. נראה שככל הנראה המעתיק הושפע מנוסח המשנה שהעתיק כמה שורות קודם לכן וכך נכנסה "המילה" כתחילה לנוסח הברייתא דבר זה מחזק לדעתי את העובדה שאכן נוסח המשנה המקורי הכיל את המילה "כתחילה".

[33] כתבי היד לבבלי מן המאות ה13 וה 14 (כגון גוטינגן, לונדון, ואטיקן 108, ואטיקן 134) אינם גורסים בנוסח המשנה שבבבלי את המילה "כתחילה". לעומת זאת כ"י קולומביה ודפוס פיזארו שהם מן המאה ה-16, גורסים את המילה "כתחילה" בנוסח המשנה שבבבלי. על פי עדי נוסח אלו יתכן שמדובר על תוספת פרשנית למשנה (אולי כאמור בהשפעת הנוסח המשנה בירושלמי) אך בהחלט יתכן כי הם מייצגים ענף נוסח קדום יותר השונה מעדי הנוסח מן המאות ה 14-13.

ב. נראה שאפשטיין מסיק מדברי המשנה במסכת נגעים:

> אין רואין את הנגעים כתחילה לאחר השבת (ב"יום ראשון") ששבוע שלו חל להיות בשבת, ולא בשני ששבוע שלו חל להיות בשבת ...

כי פירוש המילה "כתחילה" היא הסגר ראשון ומדבריו עולה כי ככל הנראה הברייתא שבתוספתא ובבבלי שאינן מכילות את המילה "כתחילה" הן מאוחרות לנוסח המשנה.

כאמור הציטוט המלא שעליו מסתמך אפשטיין הוא ממשנת נגעים פרק א משנה ד:

> ...רבי חנינא סגן הכהנים אומר:
>
> אין רואים את הנגעים בתחילה לאחר השבת – ששבוע שלו חל להיות בשבת.
>
> ולא בשני - ששבוע שלו חל להיות בשבת...

פירושו של קטע זה הוא שלדעת רבי חנינא סגן הכהנים, אין הכהן רשאי לראות בתחילה את הנגע ביום א' בשבוע מכיוון שאם יסגיר את האדם הנגוע לשבוע הרי שבפעם הבאה שיראנו הכהן זה יהיה ביום השביעי כלומר בשבת, ואין הכהן רשאי לראות נגעים בשבת מפני שהוא נראה כדן את הדין בשבת. כמו כן גם ביום ב' בשבוע אין הכהן רשאי לראות בתחילה את הנגע, מפני שאז היום השביעי של ההסגר הראשון, יחול אמנם ביום א' בשבוע שלאחר מכן אך אם יסגירנו הכהן בשנית הרי שסוף השבוע השני יפול גם כן בשבת. הסיבה לכך היא מכיוון שהיום האחרון להסגר הראשון (שכאמור בדוגמא שלנו חל ביום א' בשבוע) "עולה לכאן ולכאן", כלומר יום זה נחשב גם ליום הראשון של שבוע ההסגר השני.[34] העולה מניתוח קטע משנה זה הוא שפירוש המילה כתחילה הוא הראייה הראשונה של הנגע על ידי הכהן לאחר שנולד ולא בראייה של סוף ההסגר הראשון.

ג. כמו כן אפשטיין כותב כי: " "כתחילה" הוא הסגר ראשון=מוסגר" כלומר שהמילה מוסגר שבדברי רבי משמעה "הסגר ראשון" דבר שאינו עולה בקנה אחד עם הסברו של רבא למחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי שלכולי עלמא אין מחלוקת בהסגר הראשון אלא רק בהסגר השני.

ד. למרות ההערות הנ"ל נראה שאכן צודק אפשטיין בדבריו על כך ש"בברייתא שבתוס' ובבבלי (שם) אין "כתחילה", כי זו היא הכרעת רבי! (וחכ"א = ר' יוסי שבתוס')".

---

[34] על פי פרושו של חנוך אלבק ***לששה סדרי משנה-סדר טהרות***, מסכת נגעים, הוצאת מוסד ביאליק ירושלים-ודביר תל אביב תשי"ט, עמ' 201. וכו על פי פירושו של הרב פנחס קהתי למשנה, כרך יא, (טהרות א, מסכת נגעים), הוצאת היכל שלמה, ירושלים, תשנ"ב, עמ' תנה.

כלומר שניסוח דברי רבי יוסי כדעת חכמים במשנה היא בעצם הכרעתו של רבי לגבי מצב של "כתחילה" ולכן ברור שהמשמעות היא שבניגוד למשנה מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי המופיעה בתוספתא ובברייתא שבבבלי אינה עוסקת במצב זה ובוודאי שהמילה "כתחילה" צריכה להיעדר מנוסחן.

לאור כל זאת ראוי לשאול האם מחלוקתם המקורית של רבי מאיר ורבי יוסי עסקה במצב של "כתחילה" בלבד ולאחר הכרעת רבי כרבי יוסי במשנה, הושמטה מנוסח המחלוקת המילה "כתחילה" כדי ליצור מצע נוח לפסיקתו של רבי במצבי מוסגר ומוחלט וכך נוצרו הברייתות. או שמא נוסח מחלוקתם המקורי של רבי מאיר ורבי יוסי לא הכיל את המילה "כתחילה" והיא נוספה על ידי עורך המשנה שרצה לסתום במקרה זה את ההלכה כדעת רבי יוסי .

בכדי לענות על שאלה זו וכן כדי לקבוע את היחס שבין המקורות התנאיים השונים יש לשים לב לרבדים השונים המופיעים במקורות התנאיים שהוצגו עד כה:

א. המשנה במסכת נגעים פרק ד' משנה י' המציגה את דברי רבי עקיבא וחכמים.

ב. דברי רבי יהודה בספרא ובברייתא שבבבלי וכן מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בתוספתא ובברייתות. תנאים אלו, תלמידי רבי עקיבא, קדמו בדור אחד לדורו של רבי.

ג. דברי רבי בספרא ובברייתא שבבבלי החולקים על דעת רבי יהודה וכן הכרעתו במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, בתוספתא ובברייתא שבבבלי .

ד. רובד העריכה הסופי של המשנה שסתם במשנת נגעים כרבי ובמשנת מועד קטן כרבי יוסי.

מכל האמור לעיל נראה שניתן לשחזר את התפתחות המקורות התנאיים:

על פי העמדת אמוראי א"י בסוגיית הירושלמי, ר"ע וחכמים חלקו לראשונה בשאלת ראיית הנגעים במועד. אולם מחלוקת זו עוסקת במקרה מאד מסוים ("בהרת כגריס ופסת כגריס והלכה לה האום")[35] ואין בה במפורש דיון רחב ועקרוני בקשר לראיית נגעים במועד לפיכך נותרו לאחר דיון זה לפחות שתי שאלות פתוחות:

א. מה דינו של אדם המוחזק כבריא שלפתע בזמן הרגל נולד בו לראשונה נגע החשוד כצרעת?

ב. מה הדין באופן עקרוני לגבי ראיית נגעים במועד בשאר שלבי הבירור (מוסגר ראשון , מוסגר שני ומצורע מוחלט)?

בדורם של תלמידי רבי עקיבא כבר הייתה התייחסות מפורשת לשאלות אלו. כך ניתן לראות את דברי רבי יהודה המופיעים בספרא ובברייתא שבבלי שעיניינם ראייה ראשונה של נגעים בזמן הרגל וכן כאשר בוחנים את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יוסי לאור נוסחי המשנה, התוספתא והברייתא הבבלית, ניתן לראות כי מחלוקתם עוסקת בראיית נגעים במועד הן במצב של "כתחילה" והן במצב "שאינו כתחילה". נראה לי שניתן לומר כי נוסח מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי המקורי היה דומה לנוסח המופיע בתוספתא ובברייתא שבבבלי ולא הכיל את המילה "כתחילה". המשמעות העולה מנוסח זה היא שרבי מאיר ורבי יוסי חלקו בשאלה האם מותר לכהן

---

[35] כזכור רבי יוחנן מעמיד שם את מחלוקת ר"ע וחכמים לגבי המקרה הנ"ל ב"ערב הרגל".

באופן עקרוני וכללי לראות נגעים במועד בכל סוגי המצבים, בין מיד לאחר שנולד הנגע ובין לאחר ההסגרים או במצב ה"החלטה".

יתכן כי בשלב עריכת המשנה הסופי העדיף העורך להביא את נוסח המחלוקת המתייחס לראיית נגעים במועד באופן מפורש ולערוך אותו בצורה כזאת,שניתן יהיה להבחין במצבים שונים של ראיית הנגעים במועד. לכן הוא הוסיף את המילה "כתחילה" במחלוקת כדי לסתום כדברי רבי יוסי העולים בקנה אחד עם מה שנפסק במדרש ההלכה על הפסוק "בטרם יבוא הכהן". לפי מדרש זה הן לשיטת רבי והן לשיטת רבי יהודה החולק עליו מותר יהיה לעכב את ראיית הכהן אם מדובר בדבר מצווה[36]. לכן אך טבעי הוא שעורך המשנה יצטט את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי ויסתום כדעת חכמים את דעת רבי יוסי, שהרי גם רבי וגם רבי יהודה סוברים כמוהו. מכך שעורך המשנה סתם כדעת רבי יוסי במשנה רק לגבי ראיית נגע שנולד ולא יותר, ניתן להבין "בין השורות" כי במצבים הנוספים ("מוסגר" ו"מוחלט") לא הייתה הכרעה ברורה במחלוקת. כדי להכריע הוסיף רבי את המילה "כתחילה" למחלוקת המקורית של רבי מאיר ורבי יוסי (שכאמור לא הכילה את המילה "כתחילה") ונוצרה הברייתא. מכך שברייתא זו לא נכנסה למשנה למרות שרבי בכבודו ובעצמו הכריע בה, ניתן לומר שיתכן והכרעתו של רבי לא התקבלה על ידי כל החכמים או שנמסרה באופן לא ברור. לעניין המסירה, לפנינו שתי גרסאות לדברי רבי שעולה מתוכן דבר והיפוכו. אפשר אפוא שהשיבוש במסירה הוא שגרם לכך שהדברים לא נכנסו למשנה. כיון שדיני ראיית הנגעים במועד קשורים הן להלכות נגעים והן להלכות חול המועד הובאה הלכה זו פעמיים במשנה. במסכת מועד קטן הודגש הפן של שמחת המועד ואילו במסכת נגעים הורחב עקרון זה לכל דבר של שמחת מצוה כגון חתן בשבעת ימי המשתה. הלכות אלו העוסקות בשאלת דחיית ראיית הכהן את הנגע משיקולי מצות שמחת הרגל, מצטרפות להלכות דומות העוסקות אף הן בשאלת דחיית ראיית הכהן את הנגע כתוצאה משיקולים שונים כגון: יום המעונן, שמחת חתן וכלה, איסור ראיית נגעים בשבת וכד'.

לסיכום ניתן לומר כי נוסח המחלוקת שבין רבי מאיר ורבי יוסי שבתוספתא הוא המקורי. ניתן להבחין כי בברייתא שבבבלי ישנה עריכה של דברי רבי יוסי בהכנסת הנימוק "שאם אתה נזקק לו להקל – אתה נזקק לו אף להחמיר" . וככל הנראה התקיים נוסח מחלוקת זו כמשנה קדומה. על גבי משנה קדומה זו נוסחה המשנה שהוסיפה את המילה "כתחילה" וסתמה כדברי רבי יוסי . במקביל לכך נוספו דברי רבי למשנה קדומה זו וכך נוצרה ההלכה שבתוספתא, כאמור מאוחר יותר הלכה זו עברה עריכה בבבלי ונוצרה הברייתא שהובאה בסוגיית הבבלי.

[36] כל עלה כאמור לעיל מניתוח הברייתא בסוגיית הבבלי על ידי רבא וכך גם הסברנו את המחלוקת ע"פ פירוש הראב"ד למדרש ההלכה שבספרא וגם לפירושו של רבינו הלל .

לסיום הדיון נציג את שלבי ההתפתחות נוסח ההלכה:

שלב א

המשנה במסכת נגעים (ד, י) שעל פי העמדת אמוראי א"י בסוגיית הירושלמי עוסקת בשאלת ראיית הנגעים במועד במקרה מאד מסויים:

בהרת כגריס ופסת כגריס
[ונולד לפסיון מחיה או שער לבן]
והלכה לה האום
רבי עקיבה מטמא
וחכמ' אומ' תיראה כתחילה

שלב ב

תלמידי רבי עקיבא (רבי יהודה, רבי מאיר ורבי יוסי) העוסקים בשאלת ראיית הנגעים המועד בצורה עקרונית ובמקרים רבים יותר:

ברייתא בבבלי מו"ק דף ז ע"ב	ספרא תזריע פרשה ג פרק ה סע' ב (כ"י רומי)
והתניא:	
וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ –	(ב) **וּבְיוֹם**
יש יום שאתה רואה בו,	
ויש יום שאי אתה רואה בו.	
מכאן אמרו:	**מלמד**
חתן שנולד בו נגע - נותנין לו שבעה ימי המשתה,	**שנותנין לו שני ימים לו שני ימים לביתו שני ימים לכסותו**
לו ולביתו ולכסותו.	
וכן ברגל, נותנין לו שבעת ימי הרגל,	
דברי רבי יהודה.	
	דברי רבי יהודה.

וכמו כן הרישא של ההלכה שבתוספתא (מו"ק א,ח):

רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר דברי ר' מאיר
ר' יוסה אומ': אין נזקק לו להקל ואין נזקק לו להחמיר

שלב ג:

עריכת המחלוקת שבתוספתא וכן הוספת נימוק לדברי רבי יוסי בברייתא שבבבלי (מעין משנה קדומה):

רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל, אבל לא להחמיר.
רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר.

שאם אתה נזקק לו להקל – אתה נזקק לו אף להחמיר

שלב ד

רבי יהודה הנשיא:

1. חולק על רבי יהודה:

ברייתא בבבלי מו"ק דף ז ע"ב	ספרא תזריע פרשה ג פרק ה סע' ב (כ"י רומי)
רבי אומר: אינו צריך, **הרי הוא אומר וצוה הכהן ופנו את הבית,**	**ר' אומר** **הרי הוא או' וצוה הכהן ופנו וגו',** (בְּטֶרֶם יָבוֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת) **בבית ואחרי כן**
אם ממתינים לו לדבר הרשות **כל שכן לדבר מצוה.**	**אם ממתינים לדבר הרשות** **לא ימתינו לדבר מצוה** **וכמה היא מצותו ?** **נראה בחתן נותנין שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו,** **וכן ברגל נותנין לו כל ימו' הרגל.**

2. מכריע את ההלכה במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי שבתוספתא (מו"ק א,ח) וכן בברייתא שבבבלי:

אמ' ר': נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסה במוחלט[37]

שלב ה:

ניסוח משניות וסתימת ההלכה:

1. משנה מועד קטן (א,ה):

ר' מאיר או': רואין את הנגעים <u>בתחילה</u> להקל אבל לא להחמיר

וחכמ' אומ': לא להקל ולא להחמיר

2. משנה נגעים (ג, ב):

חתן שנראה בו נגע, נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו
וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל

---

[37] כזכור בכי"ע הגירסה הינה הפוכה: "אמר רבי: נראין דברי ר' יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט".

פרק ח - מנהג "ליקוט עצמות" במועד

(המשך פרק א משנה ה)

מבוא:

ההלכה שנדון בה בפרק זה עוסקת בשאלה האם מותר לאדם ללקט את עצמות אביו ואמו בחול המועד. לפני שנדון במקורות השונים של ההלכות העוסקות בשאלה זו וביחסים ביניהם, עלינו לעמוד על משמעות מנהג "ליקוט העצמות" באופן כללי.

עד ימי בית שני נהגו לקבור את המתים בקברי משפחה (במערות טבעיות או במערות חצובות בסלע). בכל מערה הונחו גופות הנפטרים של משפחה אחת או של קבוצת משפחות. צורת קבורה קבוצתית זו עולה בקנה אחד עם ביטויים מקראיים כגון : "וישכב עם אבותיו" וכן "נאסף אל אבותיו", מכיוון שבצורת קבורה זו אכן היו נאספות ונקברות עצמות כל משפחה מדורי דורות.
כאשר במשך הזמן הצטבר גל עצמות גדול, היו מזיזים את עצמות המתים וחפציהם לצידי המערה וכך פינו מקום לעצמות מתים חדשות . על פי נוהג זה לא הייתה הקפדה על שמירת עצמות של כל נפטר באופן נפרד ובמשך הזמן התערבבו עצמות כל המשפחה יחד.[1]

מימי בית שני[2] עד סוף המאה הראשונה לספירה (ובצורה ספורדית עד לתקופת מרד בר כוכבא בראשית המאה השניה לספירה)[3] אנו מוצאים התפתחות מנהג של שמירה קפדנית על עצמות הנפטר בשלמות כדי שלא יתערבבו עם עצמות נפטר אחר. הקבורה התבצעה בשני שלבים:
בשלב הראשון היו קוברים את הנפטר באדמה ללא ארון ולאחר שנאכל הבשר ונותרו העצמות היו מלקטים אותן ומביאים אותן לקבורה בצורה מסודרת בקבר המשפחתי.
נוהג זה הביא להתקנת "גלוסקמאות" שהן מיכלי קבורה עבור עצמות הנפטר, שלוקטו לאחר שנאכל הבשר, כדי שלא יתערבבו עם עצמותיהם של נפטרים אחרים.[4]
גלוסקמאות אלו היו תיבות ישרות זוית שהיו עשויות מאבן או עץ ולעיתים נדירות אף מחרס .
אורך הגלוסקמא נקבע לפי עצמות הירכיים שהן העצמות הארוכות ביותר בגוף, רוחב הגלוסקמא נקבע לפי רוחבו של אגן הירכיים וגובה הגלוסקמא נקבע על פי הנפח הכולל של העצמות כולל עצמות הגולגולת.

---

[1] ראו: לוי יצחק רחמני, "גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני", ***קדמוניות*** שנה י"א חוברת 4 (44), תשל"ט, עמ' 102-112. [להלן:"גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני"] וכן:דורית גד, "קבורה יהודית שניה – ליקוט עצמות", *ביטאון יהדות חופשית*, 27-26, 2003

[2] לדעת רחמני הנ"ל נוהג "ליקוט העצמות" החל בערך בשנת 40-30 לפנה"ס. אך לדעת קלונר תחילתו מנהג זה מתאחרת לתחילת המאה הראשונה לספירה. ראו: עמוס קלונר, ***קברים וקבורה בירושלים בימי בית שני***, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"מ, עמ' 253-252.

[3] ראו: רחל חכלילי, "התמורה במנהגי הקבורה בשלהי תקופת בית שני", בתוך: ***קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה*** (בעריכת איתמר זינגר), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 189-188. ראוי לציין כי רחמני במאמרו "גלוסקמאות וליקוט עצמות" הנ"ל רואה את סוף מנהג "ליקוט העצמות" במאה השלישית לספירה אך כבר ציין מאיירס שבירושלים פסק מנהג זה כבר ב 135 לספירה וראו:
E.M. Meyers, "Secondary Burial in Palestine", ***The Biblical Archaelogist,*** 38, 1970, pp.17-21
ועוד נדון בכך בהמשך הפרק.

[4] לדעת רחמני ("גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני" עמ' 104-105) מקור המילה גלוסקמא נגזר מו המילה היוונית "גלוסוקומיאון" או "גלוסוקומון" . מילה זו שימשה לציון תיבה לשמירת פיות של חליל ובמשך הזמן הורחבה משמעות המילה, בתחילה לציון תיבה באופן כללי ומן התקופה הרומית והלאה שימשה מילה זו לציון ארון מתים.

המחקר מציע סיבות שונות להתפתחות מנהג "ליקוט העצמות":

א. מימי בית שני ואילך התפתחה ביהדות השקפת עולם שהדגישה את חשיבות מעמדו של היחיד.[5] בעקבות זאת חל מעבר מהשקפת העולם שנהגה עד ימי בית שני, שלא הודגש בה המושג "תחיית מתים אינדבידואלית" להשקפת עולם "פרושית" המדגישה את האמונה בחיים לאחר המוות ובתחיית המתים אינדבידואלית. ומכאן התפתחה גם ההקפדה על עצמות המת שלא תתערבבנה בעצמות אחרות.[6]

ב. הנוהג ללקט את העצמות לאחר שנתאכל[7] הבשר קשור גם לכפרת עוונותיו של המת, כפי שמובא בברייתא המופיעה בסוגיית הירושלמי[8] שתידון בפרק זה:

בראשונה היו קוברין אותן במהמורות[9]
נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים
אותו היום היה מתאבל
ולמחר היה שמח לומר שנינוחו אבותיו מן הדין.

לפי מקור זה כילוי בשר של כל מת הוא סימן לכך שנגמר הליך כפרתו בבית דין של מעלה ומורקו עוונותיו.

לסיום יצויין כי המקורות התנאיים, השזורים בתלמודים העוסקים בהלכה שנדון בה בפרק זה, מתייחסים למנהג "ליקוט העצמות" באופן כללי ולאו דווקא לקיום המנהג בחול המועד. לפיכך הדיון שיובא להלן יעסוק אף הוא בהשתלשלות מנהג "ליקוט העצמות" באופן כללי ועם זאת תישמר בו הזיקה להלכות חול המועד.

---

[5] ראו: D.C. Kurtz & J. Boardman, ***Greek Burial Customs***, London 1981, p. 273

[6] ניתן למצוא במקורות יהודיים מתקופת בית שני, סימנים ברורים לאמונה בתחיית מתים אינבידואלית:
כך לדוגמא מצינו בספר חשמונאים ב (ז, ט-כג, בתרגומו של א' כהנא.) את עדות האחים ואמם שאנטיוכוס אפיפנס ביקש להעבירם על דתם:
מלך העולם יעיר אותנו המתים בעד תורתו אל חיי נצח... לא אחשוך אלה [לשון וידיים] וממנו [מן השמיים] אקוה לשוב ולקבל אלה... **על ידו [האלוקים] נשוב לתחיה... הוא ישיב לכם בחסד גם הנפש וגם החיים...**

[7] מלשון אוכל.

[8] מסכת מו"ק דף פ טור ג פרק א הלכה ב.

[9] על פי יוסף פטריך "קבורה ראשונה על פי מקורות חז"ל – לביאורם של מונחים", בתוך: *קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה* (בעריכת איתמר זינגר), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 193, מהמורה פירושה "בור קבר חפור בקרקע או חצוב בסלע".

המשנה:

סביב מנהג "ליקוט העצמות" וקבורתם בשנית, נוצרו הלכות שונות הדנות בו מזוית ראיה של מנהגי האבלות. להלן מספר דוגמאות ממסכת שמחות פרק י"ב :

הלכה ג

כל שקורעין עליו בשעת מיתתו, קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות;
וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו, אינו מתאחה בשעת ליקוט עצמות.

הלכה ד

ליקוט עצמות אינו אלא יום אחד בלבד, לפיכך אינו מלקטן אלא עם חשיכה.
ליקטן כל אותו היום וחשכה, מותר באותו יום של אחריו.
ואין עומדין בשורה עליהן,
ואין אומרין ברכת אבלים ותנחומי אבלים עליהן, אבל אומרין עליהן תנחומין לעצמן.
ואין עולין עליהן בחבר עיר, אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל.
רבי שמעון בן אלעזר אומר ביום שוכב על מיטות כפויות, חשכה הרי זה זוקפן.

מהלכות אלו עולה כי ביום "ליקוט העצמות" לא נהגו אבילות חמורה אלא אבילות קלה יותר. סוג אבלות כזה נובע ככל הנראה מהתנגשות בין שני מצבים סותרים. מחד מדובר על חשיפת העצמות וקבורתן בשנית, דבר המציף מחדש את האבל ופותח פצעים שכבר החלו להגליד, אך מאידך לא מדובר על ארוע פתאומי ואבל טרי אלא על אדם שנפטר זה מכבר, ועובדת חסרונו הפכה כבר למוחשית וממשית עבור קרוביו.
ההלכה שנעסוק בה בפרק זה דנה בשאלה האם אבילות קלה הנובעת מפעולת "ליקוט העצמות" תהיה מותרת במועד.
בשאלה זו נחלקו במשנה (מו"ק א,ה) רבי מאיר ורבי יוסי:

ועוד אמ' ר' מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו -מפני ששמחה לו.
ר' יוסה או': אבל הוא לו.

לדעת רבי מאיר פעולת ליקוט העצמות תהיה מותרת במועד והוא מנמק את דבריו בכך ש"שמחה לו" ובהמשך הפרק נדון במשמעות דבריו.
לעומתו חולק רבי יוסה וסובר שמפני האבל הכרוך בפעולה זו אין ללקט עצמות במועד.[10]

[10] בשולי הדברים נציין כי במסכת שמחות (יב, ז) מובאת מחלוקת בין רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי לגבי ליקוט עצמות אביו ואמו:

כל העצמות אדם מלקט חוץ מעצמות אביו ואמו, דברי רבי יוחנן בן נורי,
ורבי עקיבא אומר אחד אלו ואחד אלו אדם מלקט.

ככל הנראה מחלוקת זו עסקה בשאלה האם אין זלזול בכבוד ההורים כאשר הבן רואה את עצמות הוריו כשהן מגולות, דבר הנצרך בפעולת ליקוט העצמות ואכמ"ל. ראוי לשים לב לכך שרבי יוסי אינו חולק על עצם ההיתר ללקט את עצות אביו ואמו אלא רק בשאלה האם יום ליקוט העצמות הוא יום שמחה או אבל. ניתן לומר כי הן רבי מאיר והן רבי יוסי פוסקים כרבי עקיבא רבם שחלק במסכת שמחות על רבי יוחנן בן נורי וסבר שם שמותר לבן ללקט את עצמות אביו ואמו.

סוגיית הירושלמי: [11]

ועוד אמ' ר' מאיר מלקט אדם עצמות אביו ואמו מפני ששמחה היא לו:

א.

בראשונה היו קוברין אותן במהמורות
נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים
אותו היום היה מתאבל ולמחר היה שמח
לומ' שנינוחו אבותיו מן הדין.

ב.

תני:
המעביר ארון ממקום למקום אין בו משום ליקט עצמות.
אמ' ר' אחא:
הדא דת אמר בארון שלאבן,
אבל בארון שלעץ יש בו משום ליקוט עצמות.
אמ' ליה ר' יוסי:
ואפי' תימר בארון שלעץ אין בו משום ליקוט עצמות.
אי זהו ליקוט עצמות? מעבירין באפיקרסין ממקום למקום.
ותני כן: **ליקוט עצמות מלקט עצם עצם משיתאכל הבשר**.
ר' חגיי בשם ר' זעורה: *ליקוטי עצמות כשמוען.*

ג.

תני:
אין שמועה לליקוטי עצמות
אמ' ר' חגיי: *והוא ששמע למחר אבל אם שמע בו ביום יש שמועה לליקוטי עצמות.*
ויש שיעור לליקוטי עצמות?
תנא ניקומכי קומי ר' זעורה: *אין שיעור לליקוטי עצמות*
כהדא ר' מנא הורי לר' הלל דכיפרא:
לקרוע ולהתאבל כר' אחא
שלא להיטמאות כרבי יוסי

ד.

תני:
ליקוטי עצמות אין אומ' עליהן קינים ונהי
אין אומ' עליהן לא ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים

[11] ירושלמי, מועד קטן, דף פ ע"ג, פרק א הלכה ה.

אילו הן ברכת אבלים?
מה שהן אומ' בשור'

ה.

תני:
אבל אומ' עליהן דברים
מהו דברים?
רבנן אמרי קילוסין

ניתוח סוגיית הירושלמי:
שלד סוגיית הירושלמי העוסקת בהלכות "ליקוט העצמות" שבמשנה, מכיל ברייתות שונות המציגות בפנינו הלכות הקשורות לעניין זה. הללו אינן קשורות באופן ישיר להלכות המועד אלא עוסקות באופן כללי במנהגי "ליקוט העצמות".
לסוגיה זו כצורתה מקבילות בירושלמי בשני מקומות נוספים:
א. במסכת פסחים[12] על ההלכות במשנה:

השומע על מתו והמלקט לו עצמות טובל ואוכל בקדשים

כלומר שהאבילות על פעולת "ליקוט העצמות" מסתיימת בערבו של יום וכבר בסופו של יום "ליקוט העצמות" יכול הבן לטבול ולאכול בקודשים משום שאין אבלות חלה עליו כלל.

ב. במסכת סנהדרין[13] על ההלכה במשנה שהרוגי בית דין לא היו נקברים בקברי אבותם אלא בבתי קברות מיוחדים להם מקור זה יובא להלן.

הסוגיה פותחת בהצגת ברייתא המציגה בפנינו את התפתחות מנהג "ליקוט העצמות":

בראשונה היו קוברין אותן במהמורות
נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים
אותו היום היה מתאבל ולמחר היה שמח
לומ' שנינוחו אבותיו מן הדין

כפי שכבר עמדנו במבוא לפרק זה ניתן ללמוד מברייתא זו מספר הלכות ועובדות חשובות:
א. הקבורה הראשונית היתה ככל הנראה בשוחות עמוקות באדמה וללא ארון כדי שיתאכל הבשר[14].
ב. לאחר שנאכל הבשר היו מלקטים את עצמות המת ומניחים אותם ב"רזים" שהוא סוג של ארון קבורה המיוחד לשמירת עצמות המת.[15]

---

[12] לו ע"ב, פרק ח הלכה ח.
[13] כג ע"ד, פרק ו הלכה ה.
[14] על פי פרוש ה"קרבן עדה" והפני משה".

ג. ביום "ליקוט העצמות" היו הקרובים נוהגים אבלות אך למחרת יום זה נהגו לשמוח כדי לסמל ולהראות את כפרת המת .

נראה שהברייתא מתייחסת למשניות במסכת סנהדרין. שם נאמר בפרק ו על קבורתם של הרוגי בית דין:[16]

משנה יא

...ולא היו קוברין אותם בקברות אבותיהן אלא שני קברות היו מותקנין לבית דין אחד לניסקלין ולנישרפים ואחד לנהרגים ולנחנקים.

משנה יב

נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקום ...

ממשניות אלו עולה שהרוגי בית הדין לא ניתנו לקבורה רגילה בקברי אבותם אלא היו קוברים אותן בתחילה בבתי קברות ייחודיים המיועדים לכך ורק אחרי שנאכל הבשר היו מלקטים את עצמותיהם ומביאים אותם לקבר המשפחתי. על רקע משניות אלו מובאת הברייתא הנ"ל המוסיפה לנו שבתחילה היו קוברים את הרוגי בית הדין בקרקע ללא ארון (המילה "אותן" שבברייתא מתייחסת להרוגי בית דין המוזכרים במשנת סנהדרין הנ"ל). הקבורה בארון היתה לאחר ליקוט העצמות והבאתן לקבר המשפחתי. יתכן כי יום השמחה שנהגה משפחת ההרוג לאחר הקבורה השניה בא לסמל את כפרת עונותיו של המת שבגללן הוצא להורג - "נינוחו אבותיו מן הדין".

עורך הסוגיה ממשיך ומביא הלכה תנאית נוספת:

תני:

המעביר ארון ממקום למקום אין בו משום ליקוט עצמות

הברייתא מביאה את הדין שאם הנפטר נקבר בארון במקום מסויים ולאחר זמן העבירו את עצמותיו למקום אחר על ידי הזזת הארון ממקום למקום הרי שאין בפעולה זו משום ליקוט עצמות ואין קרובי הנפטר צריכים לנהוג אבלות ביום הזזת הארון.

על הלכה זו ישנו דיון בין האמוראים רבי אחא ורבי יוסי:

אמ' ר' אחא:

הדא דת אמר בארון שלאבן,

---

[15] מפרשי הירושלמי הנ"ל פירשו שרזים הכוונה היא לארון עשוי עצי ארזים. וכך אכן עולה מתיאורי הכלילי את הממצאים מבית העלמין ביריחו, ראו: רחל הכלילי, "התמורה במנהגי הקבורה בשלהי תקופת בית שני לאור חפירות בית העלמין ביריחו", *קברים ונוהגי קבורה בא' בעת העתיקה*, הוצאת יד יצחק בן צבי , ירושלים תשנ"ד עמ' 173-189. לעומת זאת סובר לוי יצחק רחמני ("גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני", עמוד 106) בעקבות חוקרים נוספים שהמילה רזים התגלגלה מן המילה היוונית "סורוס" שפירושה מיכל או ארון לשמירת העצמות או האפר של הנפטר. הוא מציע שיתכן כי כתוצאה משיבוש עממי של הגיית המילה הייונית נוצרה המילה "רזין" שכן מצינו מילים מקבילות במקורות נוספים הגורסים "ארזון", "ארון", ארזין", "ירזין", (יתכן שהכוונה היא להחלפת האות "ס" ב- "ז" כלומר "זורוז" במקום "סורוס" היא שסללה את הדרך להגיית "רזין"– י.ב.)

[16] הנוסח ע"פ כ"י קאופמן.

אבל בארון שלעץ יש בו משום ליקוט עצמות

לדעת רבי אחא הזזת עצמות הנפטר בארון אבן ממקום למקום אין בה דין ליקוט עצמות שהרי קבורה באבן נחשבת כקבורה בקרקע ולכן אם לא הוצאו עצמות הנפטר מן הארון והוכנסו מחדש למקום אחר אין זה נחשב לנפטר כקבורה שניה. לעומת זאת אם הארון שבו מונחות עצמות הנפטר עשוי מעץ , הנפטר אינו נחשב כקבור בקרקע ולפיכך קיים בהזזת הארון ממקום למקום דין ליקוט עצמות.

אמ' ליה ר' יוסי:

ואפי' תימר בארון שלעץ אין בו משום ליקוט עצמות

אי זהו ליקוט עצמות?

מעבירן באפיקרסין ממקום למקום

רבי יוסי חולק על רבי אחא וסובר שגם העברת ארון עץ, שמצויות בו עצמות מת, ממקום למקום אין בה משום ליקוט עצמות. הסיבה לכך היא שלדעתו הטמנת הנפטר בארון עץ נחשבת אף היא כקבורה וכל עוד לא יוצאו עצמות הנפטר מתוך הארון ויונחו מחדש במקום אחר אין כאן דין קבורה שנייה.

לדעת רבי יוסי ליקוט עצמות נחשב רק לאחר שהוצאו עצמות הנפטר ממקום קבורתן הראשון והעברתן בצורה מכובדת, כשהן עטופות,[17] למקום הקבורה השני.

ותני כן:

ליקוט עצמות מלקט עצם עצם משיתאכל הבשר

---

[17] ר' נתן בר יחיאל מרומי בעל הערוך בערך "אפיקרסין" (ערוך השלם חלק א, הוצאת מנורה, וינה-ברלין, 1926, עמ' רלד) מפרש: "ובדרז"ל חלוק צר ודבוק בבשר" בהמשך דבריו הוא מוסיף: "לבוש התחתון והוא פתוח בכתפיו וכשלובשו קשרו". קוהוט שם מוסיף כי ישנם כאלו המפרשים את המילה במובן של "בגד עליון" ויש להם על מה שיסמכו אך מכריע שלדעתו בדברי חז"ל הכוונה כאמור לחלוק צר הדבוק בבשר.
שמואל קרויס (***קדמוניות התלמוד*** ב, עמ' 189-188) מפרש כי השימוש העיקרי למילה הינו במובן של "לבוש תחתון וכעין חלוק" אך למילה היה שימוש משני "שלא כדרכו" לצורך ליקוט עצמות וצרירת מעות בכעין מטפחת שלה בית קיבול. ליברמן הציע שמקור המובן "בגד תחתון" למילה "אפיקרסין" הוא המילה היוונית "אפיסקריון" שתרגומה הוא "על הבשר" , מילה זו לדעת ליברמן היתה חלק משפת הרחוב המדוברת ולדעתו התרחשה כאן תופעה של שיכול אותיות - "מטתזיס" בין ה"ס" לבין ה"קר". ליברמן מציין כי בכ"י וטיקן של הירושלמי למסכת ברכות (פ"ב, ד ע"ג) נכתב "אפיסקרסין" הדומה מאד למילה "אפיסקריון". (ראו S. Lieberman,"Romaan Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum", ***JQR*** 35, 1944-1945, p. 2) . גם ר' דוד פרנקל בעל ה"קרבן עדה" מפרש בסוגייתינו אפיקריסין " מלבוש שלובשים סמוך לבשר". קרן קירשנבום במאמרה "אפיקרסין" (***נטועים*** ו, בהוצאת תבונות-מכללת הרצוג, ניסן תש"ס, עמ' 87-92) סקרה את המקורות התלמודיים שבהם מופיעה המילה "אפיקרסין". סקירה זו מחלקת את המקורות התלמודיים לשלוש קבוצות: א. מקורות שבהם מובנה של המילה הוא בגד תחתון. ב. מקורות שבהם מובנה של המילה הוא סדין או בגד עליון. ג. מקורות שאין בהם הכרעה. מקור חשוב העולה ממאמרה לעיניינו הוא רשימה של מוצרים ובגדים המופיעים לצד מחיריהם שהתגלתה בחפירות דורא אירופוס ושם מופיע "אפיקרסין 50 דינר" החוקרים פיסטר ובלינגר שפרסמו את הממצא מציינים שהגדרת המילה היא מעיל או גלימת פסים והם מציעים שהמילה מתייחסת לשמיכה או לסדין פסים שעטף שלד של אדם כפי שאכן נמצא בחפירות במקום. (ראו: R. Pfister & Louisa Bellinger, The Textiles, The Excavations at Dura Europos, Final Report IV 2, New.Haven 1945, pp. 12-13)

קירשנבום מציעה שיתכן והיו שתי מילים שנכתבו בכתיב אחד אולם היו משני שורשים שונים עם משמעויות שונות: 1. בגד תחתון. 2. בגד עליון או סדין. על כל פנים נראה שבסוגיה בה אנו עוסקים המשמעות הינה של סדין הצמוד בבשר ששימש כתכריך למת. מן הבחינה ההלכתית משמע מכאן שהעברת העצמות צריכה להיעשות בצורה מכובדת כאשר הן עטופות בסדין ולא בבזיון כאשר הן מגולות.

בכדי לחזק את דעת רבי יוסי מובאת בסוגיה ברייתא נוספת שנאמר בה באופן מפורש שפעולת "ליקוט העצמות" כשמה כן היא כלומר הוצאת העצמות ואיסוף כולן ("עצם עצם") ממקום הקבורה הראשון לאחר שנאכל הבשר.[18]

ר' חגיי בשם רבי זעורה: *ליקוטי עצמות כשמוען*

רבי חגי מביא הלכה בשם רבי זעורה שאם אחד מקרובי הנפטר, החייב לנהוג אבלות ביום "ליקוט העצמות", לא שמע על הליקוט בו ביום אלא שמע זאת ביום המחרת או לאחר זמן הוא מחוייב ביום השמועה לנהוג אבלות כדין מי ששמע ביום "ליקוט העצמות".[19]

תני:

אין שמועה לליקוטי עצמות

אמ' ר' חגיי:

והוא ששמע למחר,

אבל אם שמע בו ביום יש שמועה לליקוטי עצמות

עורך הסוגיה מציין שרבי חגי חולק על דברי רבי זעורה הנ"ל. הוא מציג בפנינו ברייתא שמשמע ממנה שאין דין שמועה ללקוט העצמות. לפי פשוטה של הברייתא ניתן היה להבין שכל קרוב שלא נכח ב"ליקוט העצמות" אינו צריך לנהוג אבלות. על ברייתא זו מובאים דבריו של רבי חגיי המפרש את דין הברייתא שאין דין שמועה נוהג למחרת יום הליקוט אך אם אחד הקרובים לא נכח בזמן הליקוט אך שמע עליו בו ביום, חלה עליו החובה לנהוג אבלות באותו היום.

עורך הסוגיה ממשיך בבירור ההלכות העוסקות בליקוט עצמות וכהצעה למימרא הבאה מובאת שאלה:

ויש שיעור לליקוטי עצמות?

כלומר האם ישנו שיעור מינימאלי לכמות העצמות הנלקטת המחייב את הקרובים להתאבל ביום הליקוט?

כתשובה לשאלה זו מובאים דברי התנא ניקומכי[20] ששנה הלכה בפני רבי זעורה:

תנא ניקומכי קומי ר' זעורה: *אין שיעור לליקוטי עצמות*

---

[18] פרשנו כאן על פי פירושו של ר' משה מרגליות "פני משה" על הסוגייה המקבילה בפסחים:
ותני כן: ליקוט עצמות, מלקט עצם עצם משיתאכל הבשר.
אלמא דאין דין ליקוט העצמות אלא במלקט העצמות עצמן עצם עצם ולא במעבירין הכל יחד בהארון.

[19] גם חלק זה של הברייתא פורש על פי פירוש ה"פני משה" לסוגיה המקבילה במסכת פסחים. מכיוון שבניגוד לבעל "קרבן העדה" הוא אינו משנה את נוסח הסוגיה אלא נצמד לנוסח המתאים לגירסת כ"י ליידן.

[20] תנא ארצישראלי בדור השלישי.

כלומר שאפילו על ליקוט עצמות כלשהו, חייבים קרובי הנפטר לנהוג אבלות ביום "ליקוט העצמות".

עורך הסוגיה מביא מקרה שבו הורה רבי מנא לרבי הלל מכיפרא[21] כיצד על קרובי הנפטר לנהוג ביום שבו מעבירים את עצמותיו בארון של עץ:[22]

כהדא ר' מנא הורי לר' הלל דכיפרא
לקרוע ולהתאבל כר' אחא
שלא להיטמאות כר' יוסי

רבי מנא הורה שעל קרובי הנפטר לקרוע את בגדיהם ולהתאבל כפי דעתו של רבי אחא שקבורה בארון עץ אינה נחשבת כקבורה בקרקע ולכן העברת הארון ממקום למקום יש בה משום קבורה שניה אך אם יש בין קרובי המת כהן החייב מן הדין להטמא לו כדי לקוברו,[23] במקרה זה אסור יהיה לו להטמא מכיוון שלדעת רבי יוסי אין לקבורה בארון עץ דין קבורה.
פסק זה של רבי מנא אינו מכריע במחלוקת רבי אחא ורבי יוסי בשאלה האם העברת העצמות בארון עץ ממקום למקום נחשבת כקבורה שניה אלא הוא פוסק על פי החומרה שבכל אחת משתי הדעות.

עורך הסוגיה מוסיף ומביא הלכות תנאיות נוספות הקשורות לליקוט עצמות:

תני:
ליקוטי עצמות אין אומ' עליהן קינים ונהי
אין אומ' עליהן לא ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים[24]

מברייתא זו אנו למדים שבמעמד "ליקוט העצמות" לא נוהגים הדברים הבאים:
א. לא מספידים את הנפטר במעמד "ליקוט העצמות".
ב. לא אומרים את ברכת האבלים לאחר מעמד "ליקוט העצמות"
ג. לא עושים שורה סביב האבל לנחמו לאחר מעמד "ליקוט העצמות", כפי שעושים לאחר שחוזרים מן הקבורה הראשונה.
למקור תנאי זה נוספה שכבה מאוחרת המסבירה מהי ברכת האבלים:

---

[21] אמוראים ארצישראליים בדור חמישי.
[22] ר' דוד פרנקל בעל ה"קרבן עדה" בפירושו על הסוגיה במועד קטן וכן על הסוגיה המקבילה במסכת פסחים, מפרש שרבי הלל עצמו היה כהן וככל הנראה היה מדובר על העברת עצמות אביו בארון עץ. אולם מכיוון שאין הדבר מפורש בגוף הסוגיה, הועדף פירושו של ר' משה מרגליות בעל ה"פני משה" על הסוגיה המקבילה שבמסכת פסחים שרבי מנא הורה לרבי הלל כיצד לפסוק בשאלה שבאה לפניו.
[23] מן הדין אסור לכהן להטמא למתים אלא אם כן הם משבעת הקרובים הבאים: אביו, אמו, אחיו, אחותו, אשתו, בנו או בתו. דין זה הוא מן התורה ונלמד מן הפסוקים מספר ויקרא פרק כא:
(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו:
(ב) כִּי אִם לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו:
(ג) וְלַאֲחֹתוֹ הַבְּתוּלָה הַקָּרוֹבָה אֵלָיו אֲשֶׁר לֹא הָיְתָה לְאִישׁ לָהּ יִטַּמָּא:
(ד) לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֻחַלּוֹ:
[24] לברייתא זו ישנה מקבילה במסכת שמחות (יב, ד) שהוזכרה במבוא לפרק זה, מכיוון שאין להלכות אלו קשר ישיר להלכות המועד אין כאן המקום להאריך ולנתח את ההבדלים שבין המקבילות במסגרת עבודה זו.

אילו הן ברכת אבלים?
מה שהן אומ' בשור'

כלומר דברי התנחומים שבהם מברכים את האבל.[25]

בחלקה האחרון של הסוגיה מביא בפנינו העורך הלכה תנאית נוספת:

תני: **אבל אומ' עליהן דברים**

מן המילה "אבל" המבטאת הנגדה, ניתן ללמוד שהשורה "אומרים עליהן דברים" היא המשך ההלכה התנאית הקודמת והשורה "אילו הן ברכת אבלים..." המופיעה במקור זה בסוגייתינו הינה רובד תנאי מאוחר יותר שתפקידו הוא לבאר מהי ברכת האבלים, כך שמקורה נוסח הברייתא הקדומה היה:

ליקוטי עצמות אין אומרי' עליהן קינים ונהי
אין אומ' עליהן לא ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים[26]
אבל אומ' עליהן דברים

כלומר שבניגוד לאיסור לומר קינים ונהי, ברכת אבלים ותנחומי אבלים, הותרה אמירת דברים. כדי לפרש לנו מהי אותה "אמירת דברים" הובא רובד פרשני נוסף להלכה התנאית:

מהו דברים? רבנן אמרי קילוסין

מפרשי הירושלמי התלבטו, בפירוש פיסקה זו, בין שתי אפשרויות:
א. אומרים דברי שבח לקב"ה שהוא ממית ומחיה מתים.
ב. אומרים דברי שבח על הנפטר.

לסיכום ניתן לומר כי ככל הנראה סוגיית הירושלמי המוסבת על מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי שבמשנת מועד קטן הינה מעט משובשת. ככל הנראה הסוגיה המקורית קשורה למשניות במסכת

---

[25] במקבילות לסוגיה במסכת פסחים ובמסכת סנהדרין הנוסח הוא שונה מעט:
ירושלמי מסכת פסחים (לו ע"ב, פרק ח הל' ח):
אלו הן ברכות אבלים?
מה שהן אומרים בבית הכנסת
אלו הן תנחומי אבלים?
מה שהן אומרים בשורה.

ירושלמי מסכת סנהדרין (כג ע"ד, פרק ו הל' ה):
אילו הן ברכת אבילים?
שאומרים בבית הכנסת
אילו הן תנחומי אבילים?
שהן אומרים בשורה.

ומנוסח זה עולה שברכת האבלים נאמרה בבית הכנסת ועל פי מפרשי הירושלמי מדובר על ברכת "ברוך מנחם אבלים"ואילו תנחומי האבלים הם דברים שהיו אומרים לאבל לנחמו כאשר היו חוזרים מן הקבורה ועומדים מסביבו ב"שורה".
מהשוואה זו עולה האפשרות כי הסוגיה במועד קטן הינה משובשת וכתשובה לשאלה "אלו הן ברכות אבלים" הובאה התשובה "מה שהן אומרים בשורה" שבמקורה שייכת להגדרת המושג "תנחומי אבלים".

[26] כאן מופיע בסוגייתינו הרובד הפרשני "אילו הן ברכת אבלים" וכו' החוצץ בין שני חלקי הברייתא הקדומים יותר.

סנהדרין העוסקות בקבורת הרוגי בית דין. סביב משניות אלו נוצרו ברייתות המפרטות את דיני "ליקוט העצמות" ומרחיבות את המנהג גם לאנשים שביקשו להקבר כדרך שנקברו הרוגי בית הדין ועל כך נרחיב בהמשך הפרק. ככל הנראה הועתקה סוגיה זו גם למסכתות פסחים ומועד קטן כחלק מפרשנות על משניות המזכירות את "ליקוט העצמות" אך אינן עוסקות באופן ישיר במשניות עליהן הסוגיה מוסבת.

סוגיית הבבלי:[27]

ורמינהו:

המלקט עצמות אביו ואמו הרי זה מתאבל עליהם[28] **כל היום**

ולערב אין מתאבל עליהן[29]

ואמר רב חסדא: *אפילו צרורין לו בסדינו*[30]

אמר אביי: *אימא מפני ששמחת הרגל עליו*

הסבר סוגיית הבבלי

מקריאה ראשונה של המחלוקת שבין רבי מאיר ורבי יוסי במשנה שעיניינה ליקוט עצמות במועד ניתן להבין (כפי שאכן הובנה מחלוקת זו בירושלמי) כי נקודת המחלוקת ביניהם היא האיפיון של "ליקוט העצמות" במועד. רבי מאיר סובר כי "ליקוט העצמות" הינו מאורע משמח עד כדי כך שהוא מותר במועד ואילו רבי יוסי סובר שזהו מאורע של עצב שנכרכים בו מנהגי אבלות ולכן אסור במועד. האמורא אביי, יוצא כנגד פרשנות זו למחלוקת. בכדי להעצים את גישת אביי שתובא להלן ולשלול את ההסבר הפשוט למחלוקת התנאים. מובאת בסוגיה הברייתא הבאה:

ורמינהו:

המלקט עצמות אביו ואמו - הרי זה מתאבל עליהם כל היום,

ולערב אין מתאבל עליהן.

העולה מברייתא זו הוא שמכיוון ש"ליקוט העצמות" הוא מאורע של עצב ישנה חובת אבלות ביום הליקוט.[31]

---

[27] דף ח ע"א.

[28] המילה "עליהם" אינה מופיעה בכ"י מינכן 95 ובכ"י וטיקן 134. המילים "כל היום ולערב אין מתאבל עליהן" אינן מופיעות כלל בכ"י קולומביה.

[29] המילה "עליהן" אינה מופיעה בכ"י מינכן 95 וכ"י וטיקן 134.

[30] בכ"י אוקספורד הגירסה היא "סדיננו".

[31] בעלי התוספות על מועד קטן דף ח ע"א בד"ה "ורמינהו המלקט" שואלים:

והוה מצי לשנויי הא מני ר' יוסי היא דאמר במשנה אבל הוא לו?

כלומר מדוע לא ניתן לתרץ את הסתירה ולומר שהברייתא היא כשיטת רבי יוסי החולק על רבי מאיר. בפירוש בעלי התוספות לא מופיע תירוץ לקושיה זו אך מצינו בפירוש רש"י על פי מהדורת קופפר עמ' 24-23:

ואדר' מאיר קא מותייב.

והוה בידיה לשינויי הא מני ר' יוסי דפליג עליה דר' מאיר במתניתין?

אלא לא שני ליה הכי דלא ניחא ליה למימר דסבר שום תנא דליקום עצמות הוי שמחה...

בהמשך מובאים דברי רב חסדא המוסבים על הברייתא הנ"ל:

ואמר רב חסדא: אפילו צרורין לו בסדינו.

המאירי בפירושו בית הבחירה למועד קטן מתלבט כיצד לפרש את דברי רב חסדא:[32]

ונחלקו מפרשים בענין צרורים לו בסדינו
אם הוא מוסב על אבלות היום ולחומרא
או על הפקעת אבלות של מחר ולקולא
יש מי שאומר מתאבל עליהם כל היום אפי' לא ראה העצמות כגון שהיו צרורים בתכריכיו הואיל ומ"מ הוציאם מקברו
ויש מי שאומר לחומרא גם כן אפי' לקטם והתאבל עליהם אותו היום ולא קברם עדין אלא שצררם בסדין הרי צרירת הסדין חשובה לו קבורה ואם חוזר ורואה אותם ביום אחר חוזר ומתאבל
ויש מי שמפרשה לקולא כלומר שלא תאמר שאם לקטם ולא נקברו שיהא מתאבל עד שיקברו אלא משעבר יום לקיטתו אפי' צררם בחלוקו ורואה אותם תמיד אינו מתאבל עוד עליהם אא"כ קבר וחזר וליקט ולזה הדעת נוטה.

המאירי מביא שלוש אפשרויות להסבר דברי רב חסדא "אפילו צרורין לו בסדינו" (שניים לחומרא והאחרון לקולא):
א. גם אם הבן לא ראה בפועל את פעולת ליקוט עצמות אביו ואמו מפני שהיו מכוסים בסדין בכל זאת עליו לנהוג אבלות יום אחד מפני שפעולת הוצאת העצמות יש בה עצב.[33]

ב. גם אם ביום "ליקוט העצמות" נהג הבן אבלות על הוצאת העצמות וקשירתן בסדין, יתכן שבכל פעם שיפתח את הסדין ויראה את העצמות זה יחשב כאילו הוציא מחדש את עצמות הוריו מקבורתם ויהיה חייב לנהוג ביום הראיה אבלות כקבורה חדשה.

ג. אם ליקט את עצמות אביו ואמו והתאבל עליהם ביום הליקוט אינו חייב להתאבל בשנית אף אם יהיו העצמות צרורות לו בסדין ומדי פעם יראה אותם עד שיקבור בשנית את העצמות וילקטן פעם נוספת.[34]

ומדבריו משמע שאי אפשר לפרש שרבי מאיר סובר שיש בליקוט עצמות מאורע משמח. ועין גם בפירוש הריטב"א על דף ח ע"א בד"ה "המלקט עצמות אביו ואמו" המביא שם את פירוש רש"י הנ"ל.

[32] מהדורת בנימין צבי יהודה רבינוביץ תאומים ושמעון סטרליץ, הוצאת כתבי מכון הערי פישעל, ירושלים תרצ"ז, עמ' מא.

[33] עיין בפירוש המיוחס לרש"י על דפוס וילנא בד"ה "אפילו צרורין לו בסדינו":
שאינו מלקטן, ואינו רואה אותן - הרי זה מתאבל כל זמן שלא נקברו.
כלומר רב חסדא מפרש לחומרא את דברי הברייתא וסובר שגם אם העצמות מונחות בתוך סדין (כעין בגד של תכריכים) ואין רואים אותם כלל זוהי גם סיבה מספקת כדי לנהוג אבלות כל היום שבו מעבירים את העצמות ממקום הקבורה הראשון למקום קבורה שני.

[34] עיינו בפירוש ה"שיטה" לתלמידו של רבנו יחיאל מפאריש על דף ח ע"א:
ומפר' רב חסדא דאפילו היו העצמות צרורים אצלו בסדינן ורואה אותם תדיר, אפילו הכי אין מתאבל אלא יום ראשון של לקיטה בלבד...

על כל פנים מדברי הברייתא ניתן להסיק כי "ליקוט העצמות" ואפילו בצורה מכוסה נחשב למאורע עצוב המחוייב במנהגי אבלות. אי לכך מקור זה עומד בסתירה לדברי רבי מאיר שבמשנה לפיהם ליקוט העצמות הוא מאורע משמח. סתירה זו יוצרת מצע נוח להצגת דברי אביי:

אימא, מפני ששמחת הרגל עליו

גם בפירוש דברים אלו נחלקו הראשונים. בפירוש המיוחס לרש"י על דפוס וילנא מובא:[35]

כלומר:
הרבה הוא עוסק בשמחת הרגל ואינו מצטער במלקט עצמות אביו ואמו.

לפי פירוש זה משמע שלכל הדעות מאורע "ליקוט העצמות" הוא מאורע עצוב. המילים "שמחה היא לו", בדברי רבי מאיר, אינן מוסבות על פעולת ליקוט העצמות אלא הן מוסבות על שמחת הרגל. מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יוסי היא בהיבט הפסיכולוגי של ההתנגשות בין העצב והדאגה שיש ביום "ליקוט העצמות" לבין שמחת היום טוב שבה שרוי האדם. לדעת רבי מאיר מכיוון שאדם שרוי ברגל בשמחה גדולה אין בפעולת ליקוט העצמות, במועד שאיננה גורמת לאבלות חמורה, בכדי לפגום בצורה משמעותית בשמחת הרגל[36]. ואילו לדעת רבי יוסי יש במאורע "ליקוט העצמות" המחוייב באבלות יום אחד בכדי לפגוע בשמחת המועד ולכן הוא אוסר זאת.

לעומת זאת המאירי בפירושו על דברי אביי כתב:[37]

ושאלו בה בגמ' והרי המלקט עצמות צריך להתאבל אותו היום והיאך הוא לו שמחה? ותירץ בה ששמחת הרגל עליו כלומר, אין לחוש לזו, שהרי אין אבלות חלה במועד. ואע"פ שחייב בקריעה כמו שהתבאר באבל רבתי, יקרע ואין בכך כלום, כדין מת לו מת במועד, שקורע ואינו מתאבל. או שמא הואיל ואין קריעה שבשעת ליקוט מן הכתו' רגל דומה אותה וכן כתבוה גדולי המפרשים:
ר' יוסי אומר אבל הוא לו ולבו דואג עליו והילכך כל ליקוט עצמות במועד אסור...

ומדבריו עולה שמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי עוסקת בהיבט ההלכתי של מצוות שמחת הרגל. לדעת רבי מאיר מצוות שמחת הרגל דוחה את כל מנהגי האבלות וכמו שאין מספידים או יושבים

כלומר שגם אם הבן מחזיק בעצמות אביו ואמו רק בתוך כיסוי צרור ורגיל לראותם באופן תדיר הוא מחוייב לנהוג במנהגי האבלות רק ביום הליקוט בלבד ולא בשאר הימים שלאחר מכן.

[35] בדף ח ע"א, ד"ה "מפני ששמחת הרגל עליו".

[36] כך גם פירש רש"י את דברי רבי מאיר במשנה בד"ה "מפני ששמחה היא לו": " שקוברן בקברי אבותיו, ולא מצטער במועד".
וכעיין זה נמצא גם בפירוש רש"י ע"פ מהדורת קופפר עמ' 24-23:
דקאמ' ר' מאיר לאו אליקוט עצמות קאי אלא אשמחת הרגל קאמ'
והכי קאמ' מלקט אדם וכו' מפני ששמחת הרגל עליו [ ] אלא מתוך שהוא שמח ימים רבים בשמחת הרגל.

[37] פירוש "בית הבחירה" למסכת מו"ק על דף ח ע"א.

"שבעה" ברגל כך לא נוהגים מנהגי אבלות בשעת "ליקוט העצמות" ברגל ולדעת רבי יוסי מכיוון שיש צער ב"ליקוט העצמות" אין ללקט אותן במועד כדי לא לפגוע במצוות שמחת הרגל.[38]
כאמור לפי שני הפרושים דברי אביי מסיטים את המובן הפשוט של דברי רבי מאיר במשנה "מפני ששמחה היא לו" מן המובן של שמחה על עצם "ליקוט העצמות" אל המובן של שמחת המועד. יש בהמשך הפרק ננסה להבין את הרקע להסברו של אביי.

יחסי המקורות התנאיים:

בבואנו לדון בשאלת יחס המקורות התנאיים עלינו להעיר כי פשט דברי רבי מאיר במשנת מועד קטן הרואה במנהג "ליקוט העצמות" מאורע משמח, נראים מעט תמוהים שכן כל המקורות העוסקים במנהג "ליקוט העצמות" מציינים שביום הליקוט עצמו נהגו מנהגי אבלות ובודאי אין מדובר על מאורע משמח. יתירה מזו, הרי מצינו תיאור מציאותי של מנהג "ליקוט העצמות" בברייתא שהובאה בתלמוד הירושלמי ונאמר שם באופן מפורש: "נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות... אותו היום היה מתאבל ולמחר היה שמח לומ' שנינוחו אבותיו מן הדין". לכן נראה שרבי מאיר, שחי ופעל בעיקר לאחר מרד בר כוכבא (תקופה שבה מנהג "ליקוט העצמות" הלך ודעך), היה אמור להכיר היטב את הנוהג להתאבל ביום "ליקוט העצמות" שהיה קיים כבר כמאה שנה לפני זמנו. אם כן עלינו לשאול על דברי רבי מאיר במשנה, הרואה לכאורה ב"ליקוט העצמות" מאורע משמח, "ולשמחה מה זו עושה"?[39] מאידך הסברו של אביי בתלמוד הבבלי, שמושג השמחה בדברי רבי מאיר מתייחס לשמחת הרגל ולא שמחה על עצם פעולת ליקוט העצמות הוא דחוק שהרי היה יותר ראוי לתנא להשתמש בביטוי "מפני ששמחת הרגל עליו" ולא בביטוי "מפני ששמחה היא לו"[40] שמשמעותו היא שעצם הליקוט הוא המאורע המשמח. נראה שאת פרשנות דברי רבי מאיר יש לנסות ולחפש בהיבט ההיסטורי של השתלשלות המנהג והלכותיו.

המקור הקדום ביותר העוסק במנהג "ליקוט העצמות" הוא צוואתו של רבי צדוק המובאת במסכת שמחות[41] על ידי בנו רבי אלעזר בן רבי צדוק שהיה תנא בן הדור השלישי:

אמר רבי אלעזר בן רבי צדוק:
כך אמר לי אבא בשעת מיתתו:
בני, בתחילה קברני בביקעה,
ובסוף לקט את עצמיי ותנם בדלוסקמא,
ואל תלקטם בידך,
וכן עשיתי לו,

---

[38] וכמו כן מצינו בדברי התוס' רא"ש על דף ח ע"א ד"ה "אמ' אביי אימ' מפני ששמחת הרגל עליו":
כלומר ואינו רשאי להתאבל עליהם במועד, ואע"ג דתניא באבל רבתי כל שקורעין עליו בעת מיתתו, קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות וכל שאינו מאחה בשעת מיתתו, אינו מאחה בשעת ליקוט עצמות, ההוא אבלות דרבנן הוא, ואתי רגל ומבטלו...
וכן בפירוש מסכת משקין לר"ש בן היתום על דף ח ע"א ד"ה "ומתרץ אביי אימא מפני ששמחת הרגל עליו":
דלעולם ודאי מתאבל עליהן יום אחד בשאר ימות השנה, ושאני הכא משום דנכנס לרגל, וכיון דשמחת הרגל עליו דוחה מעליו אבילות זה.

[39] על פי קהלת פרק ב, פסוק ב.

[40] שמשמעותו היא רק לו ולא לאחרים. כך שאם נושא המשפט "מפני ששמחה היא לו" הוא שימחת הרגל ולא ליקוט העצמותי לא מובן מדוע השמחה היא רק לו ולא לאחרים.

[41] מהדורת הייגר, ניו-יורק, תר"צ-תרצ"ז, פרק יב הלכה ט.

נכנס יוחנן וליקטן,
ופירס עליהן אפיקריסין,
ונכנסתי וקרעתי עליהן,
ונתתי עליהן ספירין יבישין;
כשם שעשה לאביו כך עשיתי לו.

גם מדברי רבי אלעזר ברבי צדוק אלו מתבררים שלבי הקבורה שנהגו בהרוגי בית הדין:

א. קבורה ראשונה בביקעה עד שהבשר נאכל.

ב. קבורה שנייה של העצמות בדלוסקמא לאחר שמלקטים אותן ממקום הקבורה הראשון.

עצם ציוויו של רבי צדוק לבנו להזהר ולקברו בשני סוגי הקברים הנ״ל מראה שככל הנראה בזמנם לא היה נהוג לקבור כך אנשים שלא הומתו בידי בית הדין ובוודאי לא לתנא מכובד כרבי צדוק.
מבחינה כרונולוגית רבי צדוק שהיה ידוע כסגפן חי ופעל בסוף תקופת הבית השני, חווה את חורבנו והיה ממקימי המרכז הרוחני ביבנה לאחר חורבן בית שני[42]. נראה כי את צוואתו הנ״ל על קבורתו והטיפול בעצמותיו הכולל את ליקוטן לאחר מותו יש לפרש מנקודת המבט היסטורית על התקופה בה חי ופעל.

על צוואת רבי צדוק הנ״ל כתב לוי יצחק רחמני:[43]

---

[42] ראו למשל בבלי מסכת גיטין נו ע"א
דר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים, כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאבראי, וכי הוה בריא, מייתי ליה גרוגרות, מייץ מייהו ושדי להו.
וכן בבלי מסכת גיטין נו ע"ב שם ממש ערב החורבן מן הקיסר שלוש בקשות:
אמר ליה: תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק.
ומכאן שרבי צדוק שנהג לסגף את עצמו בתעניות, חי בתקופה של סוף ימי בית שני ובתחילת התקופה שבה עברה הסנהדרין ליבנה.

[43] ראו: לוי יצחק רחמני, "גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני", עמ' 104. מעניין לציין כי בתלמוד הבבלי על המשניות הנ"ל ממסכת סנהדרין (בדף מו ע"ב) מצויה בסוגיה סתמאית מאוחרת התלבטות מעניינת הקשורה לענייננו:
איבעיא להו: קבורה משום בזיונא הוא, או משום כפרה הוא?
כלומר האם חובת קבורת המת היא כדי שלא יתבזה בהיותו מושלך על הארץ ובשרו נרקב או שמא חובת הקבורה היא משום כפרה שעל ידי שחוזר לנקודת בריאתו ומתכסה בעפר מתכפרים עוונותיו
למאי נפקא מינה? - דאמר: לא בעינא דליקברוה להההוא גברא.
ונשאלה השאלה מדוע כל כך חשוב לדעת מה הוא מקור חיוב קבורת המת, די לנו בכך שיש חובה לקוברו.
והתשובה היא שחשוב לדעת מהו מקור חיוב הקבורה למקרה שבו אדם מגלה את דעתו לפני מותו ואומר שאינו חפץ שיקברוהו.
"אי אמרת משום בזיונא הוא - לא כל כמיניה."
שאם המקור לחיוב הקבורה הוא משום בזיון הרי שאם יעזבוהו ללא קבורה ובשרו יתנוול יש בכך בזיון גם לקרוביו ועל כבודם אין הוא רשאי למחול ולכן אין שומעים לו.
"ואי אמרת משום כפרה הוא - הא אמר לא בעינא כפרה, מאי"?
אך אם מקור חיוב הקבורה הוא משום כפרה נשאלת השאלה האם אדם יכול לוותר על זכותו לכפרה ולומר איני רוצה שיתכפר עוונותי.
"תא שמע: מדאיקבור צדיקי ואי אמרת משום כפרה - צדיקי לכפרה צריכי? - אין, דכתיב +קהלת ז'+ אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא."
בעל הסוגיה מנסה לפשוט ולומר שהגיוני יותר לומר שחיוב הקבורה אינו נובע מהצורך לכפר על עוונות המת שהרי קוברים גם צדיקים שלכאורה לא חטאו. אולם גם אפשרות זו נדחית שהרי כבר נכתב בספר קהלת שאין צדיק שאינו חוטא. ואם כך צדיקים נקברים מפני שגם הם זקוקים לכפרה. אומנם הסוגיה בסנהדרין מסתיימת ללא הכרעה בשאלה מהו מקור חיוב הקבורה אך מודגש בה הרעיון שגם צדיקים חוטאים וזקוקים לכפרה על חטאיהם המועטים.

דומה, שלפי האמונה הרווחת ארך משפט רשעים בגיהינום שנים-עשר חודש, כפי שאמר רבי עקיבא (משנה עדויות ב, י) והסימן לריצוי עוונו של אדם היה כליית גופו (בבלי ראש - השנה יז ע"א). **חסידים ואנשי-מעשה כאחת קיבלו על עצמם מנהג זה כדי להבטיח את טיהור עצמותיהם מכל חטא שהיה עלול לדבוק בבשרם. כך אנו שומעים על רבנים צדיקים שציוו לקבור אותם תחילה בבקעה או במהמורה בקבר, ורק לאחר-מכן ללקט את עצמותיהם ולהניחן בגלוסקמא** (שמחות יב, ט).

על פי דברי רחמני ניתן לשער כי בקשתו של רבי צדוק להיקבר בצורה הנ"ל, הייתה כדי לוודא שלאחר מותו יתכפרו עוונותיו, שהרי "אין צדיק אשר יהיה בארץ ולא יחטא". על דברים אלו ניתן להוסיף כי יתכן שהבסיס לבקשה זו היה אימוץ צורת קבורתם של הרוגי בית הדין שהיה בה יסוד סיזיפי מטהר לנפטר.
נראה שניתן להוסיף להשערה זו נופך נוסף העולה מדבריה של רחל חכלילי:[44]

מן הממצאים ביריחו עולה, שהשינויים במנהגי הקבורה - המעבר מקבורה ראשונה בארון עץ לקבורה שניה של הטמנת ליקוט עצמות בגלוסקמאות ובערמות – חלה בשלהי בית שני, בסוף המאה הראשונה לפנה"ס או ראשית המאה הראשונה לספירה, כלומר, בעת הפיכתה של יהודה לפרובינקיה רומית, לאחר הדחתו של האתנארך ארכילאוס, בשנת 6 לספירה.
בעת הזאת אבדה העצמאות המדינית של יהודה, ועד לחורבן הבית וכיבוש ירושלים (70 לספירה) היתה יהודה נתונה לשלטונם של נציבים רומים. אירוע זה ודאי השפיע על החיים הדתיים והחברתיים של היהודים. ייתכן, שעם אובדן החירות והעצמאות המדינית ראו עצמם היהודים כחוטאים, וכדי לכפר על עוונותיהם-אם כי כיחידים-החלו במנהג "ליקוט העצמות", אשר ביטא את השאיפה להגיע טהורים לתחיית המתים. בכך גרמו הם לשינוי גדול במנהגי הקבורה בראשית המאה הראשונה לספירה.

מדברי חכלילי עולה כי יתכן שהמעבר מצורת הקבורה שנהגה בתחילת תקופת בית שני לצורת הקבורה הכוללת את מנהג "ליקוט העצמות" הוא תוצאה של התמורות ההסטוריות שחלו בארץ. לתמורות אלו היתה השפעה תרבותית חברתית ובעיקר רוחנית דתית שגרמה להלך הרוח של הרבה יהודים כי מצב אובדן העצמאות בתחילה ולבסוף חורבן הבית, הם תוצאה של חטאי האומה ועל כך יש לבקש כפרה אישית ולאומית.

אם נחבר את השערותיהם של רחמני וחכלילי נוכל לומר כי יתכן שמנהג "ליקוט העצמות" החל כחומרא של יחידים שרצו לטהר את עצמם מכל שמץ של חטא שאולי דבק בהם ולכן ביקשו להקבר כהרוגי בית דין. מה שהחל כחומרה של יחידי סגולה כרבי צדוק הלך והתפשט גם בקרב המוני העם בעקבות התמורות המדיניות והחברתיות והתרבותיות שחלו בתקופה זו. ניתן לומר כי רוב ההלכות הקשורות למנהג "ליקוט העצמות" נוצרו בתקופה זו של שלהי בית שני עד לסופו

[44] רחל חכלילי, "התמורה במנהגי הקבורה בשלהי תקופת בית שני", בתוך: ***קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה*** (בעריכת איתמר זינגר), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 188.

מרד בר כוכבא שהיה המאורע שסימן את התחלת הדעיכה של נוהג "ליקוט העצמות" (לפחות באזור ירושלים). כאמור יש לזכור כי רבי מאיר היה מתלמידי רבי עקיבא שהגיע להוראה, ופעל כתנא מרכזי בתקופה שלאחר מרד בר כוכבא. מתקופה היסטורית זו יש בידינו עדויות ממקורות חז"ל[45] וגם ממקורות היסטוריים נוספים,[46] כי לוחמים רבים שנפלו במהלך המרד ולאחריו וכן אנשים רבים נוספים לא זכו לקבורה מסודרת.[47]

ניתן לשער כי קרובי החללים והנפטרים חיכו לשעת כושר בה הם יוכלו ללקט את עצמות יקיריהן ולהביאם לקבר ישראל בקברי אבות או לפחות במקום מסודר ומכובד.

על רקע זה ניתן להבין את דברי רבי מאיר שפסק להלכה כדברי רבי עקיבא רבו כי מותר ללקט עצמות של אביו ואמו אך הוסיף כי מותר לבן ללקט את עצמות הוריו אפילו במועד ונימוקו "מפני ששמחה היא לו" פירושו שעד שעת ליקוט עצמות זו היו בני המשפחה שרויים בעצב ודאגה להביא את עצמות יקיריהן, בפרט אם מדובר על הוריהם, לקבר ישראל מסודר וקבוע ואילו עתה משנלקטו העצמות רווח להם ואבן נגולה מעל ליבם.

רבי יוסי חולק וסובר שעצם גילוי העצמות הוא מאורע עצוב שחובה לנהוג בו מנהגי אבלות ולכן צריך לדחותו לאחר המועד כדי שלא לפגוע במצוות שמחת הרגל.

העובדה שמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי נכתבה במשנה לאחר שכאורה כבר פסק מנהג "ליקוט העצמות" מעידה כי הלכות "ליקוט העצמות" היו רלוונטיות גם בתקופת חתימת המשנה. רחמני סובר[48] כי בסוף תקופת התנאים, בערך דור לאחר תקופת רבי מאיר ורבי יוסי, חלה התפתחות נוספת במנהג "ליקוט העצמות" שהשתנה והפך לנחלת מתי חוץ לארץ שנקברו בגולה ורצו להעלות ארצה את עצמותיהם לשם כך הם נקברו בקבורה זמנית בחו"ל ולאחר שהתאכל הבשר לוקטו העצמות והושמו בגלוסקמא וכך היה קל יותר להביאם לקבורה בארץ הקודש. ראוי לציין

---

[45] ראו למשל תלמוד ירושלמי מסכת תענית פרק ד דף סט טור א פרק ד הלכה ה:

תני רבן שמעון בן גמליאל אומר: חמש מאות בתי סופרים היו בביתר והקטן שבהן אין פחות מחמש מאות תינוקות והיו אומרי' אם באו השונאים עלינו במכתובים הללו אנו יוצאין עליהן ומנקרים את עיניהם וכיון שגרמו עונות היו כורכים כל אחד ואחד בספרו ושורפין אותו ומכולם לא נשתייר אלא אני וקרא על גרמיה עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי כרם גדול היה לאדריינוס הרשע שמונ' עשר מיל על שמונה עשר מיל כמין טיבריא לציפורי והקיפו גדר מהרוגי ביתר מלא קומה ופישוט ידיים ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמד מלך אחר וגזר עליהם שיקברו אמר רב חונה משניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב הטוב שלא נסרחו והמטיב שניתנו לקבורה.

[46] ראו למשל את דברי קסיוס דיו, היסטוריה רומית, סט, יד, א-ג (בתקצירו של קסיפילינוס):

חמש מאות ושמונים אלף איש נהרגו בהתקפות ובקרבות, ואילו את מספר המתים ברעב, במגיפה ובאש לא היה אפשר לברר. על שום כך שממה יהודה כמעט כולה...

וראו: The Loeb Classical Library, 1925, VIII, pp.447-51

וכן דברי אוסביוס, תולדות הכנסייה, IV, 6:

מרד היהודים התגבר שוב הן באופיו והן בממדיו, ורופוס נציב יהודה- לאחר שנשלחה לו תגבורת צבאית מאת הקיסר – יצא נגדם, כשהוא מדכא את שיגעונם ללא רחמים. הוא השמיד ללא הפליה אלפי גברים, נשים וטף, ובתוקף חוק המלחמה החרים את אדמתם.

וראו: The Loeb Classical Library, 1926,I, **Ecclesiastical History**, IV, 6, pp. 311-313

וראו עוד משה דוד הר, ***ההסטוריה של ארץ ישראל***, כרך ד' (התקופה הרומית-ביזנטית), הוצאת יד יצחק בן צבי ובית הוצאה כתר, ירושלים, 1984, עמ' 362-370.

[47] ראוי להביא כאן את דברי יגאל ידין בספרו: ***החיפושים אחר בר-כוכבא***, הוצאת ספריית מעריב, תל אביב, 1977, עמ' 65 לאחר גילוי עצמות וגולגלות עטופים במחצלות בתוך סלים בתוך כוך ב"מערת האגרות" שבנחל חבר:

נראה כי הגולגלות והעצמות ... נעטפו במחצלות, נאספו בסלים והונחו במקום בפעולה חד פעמית.... יושבי המערה מתו ברעב ובצמא, אך כעבור זמן, אולי זמן רב, שבו קרוביהם וחבריהם ללקט את עצמותיהם, עטפום בבגדיהם והשתמשו במחצלות כתכריכים ובסלים כגלוסקמאות, ואחר כך קברום בכוך זה.

[48] ראו: לוי יצחק רחמני "גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני", עמ' 112.

מאז המאה ה-ג' לסה"נ שימשו הגלוסקמות לתכלית אחרת לחלוטין: להעלאת עצמותיהם של יהודים ארצה לקבורה באדמת – קודש, כמו, למשל בית שערים, מקום מושבה של הסנהדרין, והר-הזיתים, מול הר-הבית – מנהג הרווח עד עצם היום הזה...

כי גם כיום הלכות "ליקוט העצמות" הינם רלוונטיות ומשמשות הן במקרים של העלאת עצמות נפטרי חו"ל לארץ והן במקרים בהם מסיבה כלשהי לא ניתן לקבור אדם בקבר קבוע מיד עם פטירתו כגון בזמן מלחמה או מצב חרום וכד'.[49]

[49] במלחמות ישראל מאז קום המדינה קרה לא אחת כי מפאת סערת מלחמה לא ניתן היה להביא לקבורה קבועה חללים רבים לכן הם נקברו באופן זמני בבתי קברות ארעיים ורק לאחר המלחמה הועברו עצמותיהם לבתי הקברות הצבאיים שברחבי הארץ כמו כן בשנים האחרונות כתוצאה מפינוי יישובים יהודיים מסיבות שונות פונו גם בתי הקברות ועצמות הנפטרים הועברו לבתי עלמין אחרים. במקרים כגון כאלו נוהגות הלכות ליקוט העצמות גם בזמנינו.

נראה כי עלה בידינו לשחזר בצורה שלמה את שלבי התפתחות מנהג "ליקוט העצמות" ולכן כסיכום נציג את שלבי ההתפתחות ההלכה:

שלב א – **תחילתו של מנהג ליקוט העצמות (הרוגי בית דין בלבד):**

בתחילתו שימש מנהג זה לליקוט עצמותיהם של הרוגי בית-דין בלבד שלא הורשו להקבר בקברי המשפחה עד לאחר שהתאכל הבשר כפי שמצויין במשנה במסכת סנהדרין (פרק ו):

משנה יא

...ולא היו קוברין אותם בקברות אבותיהן אלא שני קברות היו מותקנין לבית דין אחד לניסקלין ולנישרפים ואחד לנהרגים ולנחנקים.

משנה יב

נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקום ...

שלב ב**- מנהג חסידים ואנשי מעשה:**

במשך הזמן החלו חסידים ואנשי מעשה שביקשו להקבר ללא כל חטא ועוון לצוות על קרוביהם שינהגו בקבורתם כמנהג הרוגי בית דין, כפי שאכן ביקש רבי צדוק בצוואתו המופיעה במסכת שמחות (פרק יב הלכה ט):

אמר רבי אלעזר בן רבי צדוק:
כך אמר לי אבא בשעת מיתתו:
בני, בתחילה קברני בביקעה,
ובסוף לקט את עצמיי ותנם בדלוסקמא,
ואל תלקטם בידך,
וכן עשיתי לו...

שלב ג – **התפשטות המנהג בקרב המוני העם:**

יתכן כי עקב מצב האומה בעשרות השנים האחרונות שלפני החורבן, וכן בעקבות שינויים תרבותיים אחרים, מנהג זה של יחידי הסגולה התפשט גם לשאר שכבות העם דבר שהביא להיווצרות רוב הלכות "ליקוט העצמות" כגון:

ברייתא בירושלמי מו"ק (פ ע"ג, פרק א הלכה ה):

בראשונה היו קוברין אותן במהמורות
נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים
אותו היום היה מתאבל
ולמחר היה שמח לומר שנינוחו אבותיו מן הדין.

מסכת שמחות פרק י״ב :

הלכה ג

כל שקורעין עליו בשעת מיתתו, קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות;
וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו, אינו מתאחה בשעת ליקוט עצמות.

הלכה ד

ליקוט עצמות אינו אלא יום אחד בלבד, לפיכך אינו מלקטן אלא עם חשיכה.
ליקטן כל אותו היום וחשכה, מותר באותו יום של אחריו.
ואין עומדין בשורה עליהן,
ואין אומרין ברכת אבלים ותנחומי אבלים עליהן, אבל אומרין עליהן תנחומין לעצמן.
ואין עולין עליהן בחבר עיר, אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל.
רבי שמעון בן אלעזר אומר ביום שוכב על מיטות כפויות, חשכה הרי זה זוקפן.

שלב ד – **המנהג לאחר מרד בר כוכבא:**

מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במשנה (מו״ק פרק א משנה ה) :

ועוד אמ׳ ר׳ מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו -מפני ששמחה לו.
ר׳ יוסה או׳: אבל הוא לו.

לאחר מרד בר כוכבא בתקופת גזירות השמד כאשר רבים מבני האומה נהרגו בידי הרומאים על קידוש ה׳ ולא זכו להגיע לקבר ישראל בצורה מסודרת, מנהג ״ליקוט העצמות״ והלכותיו שימשו רבות את חברי וקרובי ההרוגים שרצו לאתר את עצמותיהם ולהביאם לקבורה מסודרת ומכובדת. על רקע מציאות זו יש לדעתי להבין את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בשאלה האם מותר ללקט עצמות במועד ועל השמחה או האבל הכרוכים בה שמשמעותם שונה לגמרי מן המשמעות של מנהג זה לפני מרד בר כוכבא. שינוי תפיסה זה של משמעות המנהג גרם לכך שהמשמעות הקודמת של כפרת עוונותיו של הנפטר לא חזרה יותר ולאחר ששקטו הרוחות בארץ שוב לא חזרו שוב למנהג ״ליקוט העצמות״ באופן גורף.

שלב ה – **משמעות המנהג מסוף תקופת התנאים**

אמר אביי : *אימא מפני ששמחת הרגל עליו*

החל מהדור האחרון של התנאים קיבל מנהג ״ליקוט העצמות״ משמעות חדשה ששימשה בעיקר כהליך טכני ליהודי חו״ל שרצו להיקבר בארץ או לכל מצב אחר שבו נדרשים להעביר מכורח הנסיבות את עצמות הנפטר. על רקע משמעות זו של המנהג יש להבין את דברי אביי בבבלי המסביר את דברי רבי מאיר במשנה ״ששמחה היא לו״, לא בשמחה על עצם הליקוט אלא על מצוות שמחת המועד האוסרת את האבלות. אביי שחי ופעל בבבל כשש דורות לאחר תקופת רבי

מאיר העביר את משמעות המחלוקת שבין רבי מאיר ורבי יוסי, מן ההיבט ההיסטורי נקודתי שבו נאמרו הדברים אל ההיבט ההלכתי כללי.

לסיום נוסיף ונעיר כי מן המילים "ועוד אמר רבי מאיר" שבמשנה המשמשות כפתיח להבאת המחלוקת בעניין "ליקוט העצמות" ניתן לשער כי מכלול דבריו של רבי מאיר במשנה בה אנו עוסקים במסכת מועד קטן לא נשנה במקור כמקשה אחת. סביר יותר להניח כי התקיימו שתי מחלוקות נפרדות, שלא היה ביניהן קשר ענייני ישיר. מחלוקות אלו הכילו כל אחת את דברי רבי מאיר לעומת דברי רבי יוסי[50] הראשונה עסקה בראיית נגעים במועד והשניה עסקה בליקוט עצמות במועד. עורך המשנה בסוף תקופת התנאים הוא זה שהצמיד אותם למשנה אחת. ככל הנראה הסיבה המרכזית להצמדת שתי המחלוקות למשנה אחת הייתה עובדת היותן מחלוקות שבין רבי מאיר ורבי יוסי הקשורות להלכות המועד ולמצוות השמחה.

[50] כפי שהובא בפרק על ראיית המצורע במועד שדעת חכמים שבמשנה היא בעצם סתימת עורך המשנה כדעת רבי יוסי.

פרק ט - הספד ועירור על המת במועד

(פרק א משנה ה)

ההלכות החותמות את משנה ה שבפרק א עוסקות בעירור המת ובהספדו[1] קודם הרגל:

לא[2] יעורר[3] על מיתו ולא יספידנו קודם לרגל שלושים יום

הלכה זו אוסרת על אדם לעורר ולהספיד על קרובו שנפטר, החל משלושים יום לפני המועד ועד לאחר המועד. במהלך הדיון בהלכה זו יתפרשו המושגים "עירור" ו"הספד" על פי סוגיות התלמודים שיובאו להלן.

סוגיית הירושלמי:[4]

א.

ולא יעורר על מתו - אי זהו העירור?

מזכירתו בין המתים

ולא יספידנו - אי זה הוא הספד?

שהוא עושה לו הספד בפני עצמו

הדא דת אמר בישן אבל בחדש מותר

אי זהו חדש ואי זהו ישן?

חדש בתוך שלשים יום

ישן לאחר שלשים יום

ב.

תני לא תעורר אשה ליוייתה במועד

ר' נחמן בשם ר' מנא אמ':

לוייתה כמ' דתימ': "העתידים עורר ליויתן"

ג.

תני לא ישא אדם אשה שיש לה בנים אפילו בקבר

אמ' רבי יסא:

מפני מעשה שאירע

---

[1] חז"ל תיקנו שיש להספיד את המת, וראו ***האנציקלופדיה התלמודית***, בעריכת שמואל יוסף זוין, הוצאת יד הרב הרצוג ירושלים, תשמ"ז, כרך ט, טור תרו, בערך "הספד":

מי שמת לו מת חייב לבכותו ולספדו, שכן מצינו באברהם אבינו: ותמת שרה וגו' ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה. וזו מצות עשה של דבריהם לספוד המת, והיא גמילות חסד שבגופו, ואף על פי שמצוה מדבריהם היא, מכל מקום הרי זו בכלל מה שכתוב בתורה ואהבת לרעך כמוך. ומצוה גדולה להספיד על המת כראוי.

[2] כך הגירסה בכ"י קאופמן ובכ"י פארמה ובמשנה דפוס נאפולי, בגירסת המשנה בירושלמי ע"פ כ"י ליידן הגירסה היא "ולא" (בתוספת ו' החיבור).

[3] כן היא הגירסה בכ"י קאופמן ופרמה אך בדפוס נאפולי מופיעה כאן המילה "אדם".

[4] מועד קטן, דף פ ע"ד, פרק א הלכה ה.

הסבר סוגיית הירושלמי:

סוגיית הירושלמי מורכבת מדיון בשלושה מקורות תנאיים. בחלק הראשון של הסוגיה מובאת ברייתא המבארת את המושגים "עירור" והספד":

ולא יעורר על מתו - אי זהו העירור?
מזכירתו[5] בין המתים
ולא יספידנו - אי זה הוא הספד?
שהוא עושה לו הספד בפני עצמו

מדברי הברייתא משמע שהמושג "הספד" פירושו אמירת דברי פרידה וצער על מת ידוע ומסויים ("בפני עצמו"), בעוד שהמושג "יעורר על מתו" פירושו שבתוך כדי אמירת דברי הספד כלליים על המתים, משלב הנואם ומזכיר אדם או אנשים נוספים הידועים לקהל שכבר נפטרו. מנוסח שאלות הברייתא "אי זהו" המוסבות על ציטוטים מן המשנה[6] משמע כי המשנה קדמה לברייתא זו המוסבת עליה.

לאחר הבאת הברייתא עורך הסוגיה מביא פרשנות אמוראית להלכה שבמשנה:

הדא דת אמר בישן
אבל בחדש מותר

פרשנות זו מגבילה את איסור ההספד והעירור סמוך לרגל, רק למת ישן כלומר לאדם שנפטר לפני זמן רב מפני שבאופן טבעי כבר היה אמור הצער על פטירתו לשקוע וכדי לא לפגוע בשמחת הרגל אסרו להזכירו סמוך לרגל. לעומת זאת באדם שנפטר לא מכבר, מותר לעורר עליו ולהספידו אף בסמוך לרגל מכיוון שממילא קיים צער רב בקרב בני משפחתו וקרוביו ואין בעירור ובהספד עליו תוספת צער.

על גבי רובד הפרשנות בא רובד נוסף המגדיר מהו "חדש" ומהו "ישן":

אי זהו חדש ואי זהו ישן?
חדש בתוך שלשים יום
ישן לאחר שלשים יום

מדברים אלו עולה שמת חדש פירושו אדם שנפטר בתוך שלושים יום סמוך לרגל ואילו "מת ישן" פירושו אדם שנפטר לפחות שלושים יום ויותר קודם לרגל.

בחלקה השני של סוגיית הירושלמי מופיע מקור תנאי נוסף העוסק אף הוא בהלכה הקשורה לעירור במועד:

---

[5] ראה יעקב נחום אפשטיין, ***מבוא לנוסח המשנה*** (חלק ב עמ' 1260), אפשטיין מצביע על תופעה סגנונית שלעיתים בלשון התנאים ישנו קיצור של כינויי הגוף כך למשל: "מקובלני"=מקובל אני או "הגיעתכה"=הגיע אותך (לך), ונראה שאותה תופעה לפנינו במילה "מזכירתו" שמשמעותה היא- מזכיר אותו.

[6] בכ"י ליידן מהדורת האקדמיה ללשון עברית סומנו בגרשיים (המסמנים ציטוטים מן המשנה) המילים: "ולא יעורר על מתו" וכן "ולא יספידנו".

תני לא תעורר אשה ליוייתה במועד

מדין זה עולה שאסור לאלמנה לעורר (כלומר להזכיר) את זכרו של בעלה במועד. ר׳ נחמן מביא פרשנות למילה ״ליוייתה״ משמו של רבי מנא, שממנה עולה כי מקור המילה ״ליוייתה״ הוא מן הפסוק באיוב (פרק ג פסוק ח):

יְקֻבֲהוּ אֹרְרֵי יוֹם הָעֲתִידִים עֹרֵר לִוְיָתָן

בפסוק זה קורא איוב לספדנים היודעים לקלל (לארר) את יום המיתה (״אוררי יום״) ומבקש כי הם יקללו את הלילה בו נוצר.[7] על פסוק זה באיוב מובא ברש״י שם:

ובגמ׳ ירושלמי ראיתי עורר לויתן,
לקונן על ליווי שלהם כשימות
כמו לא יערער על מתו.

רש״י מפרש על פי סוגיית הירושלמי את המושג ״עורר לוייתן״ שפירושו לעורר קינה על מות בן הזוג[8] ומכאן שצער על פרידה מבן הזוג כתוצאה ממות הוא חזק וקשה יותר מאשר צער על מותו של אדם אחר. מדברי רבי מנא עולה,שהאיסור על אשה לעורר על בעלה במועד הוא כדי שלא לגרום לה לצער רב בזמן המועד.

מעיון בכתבי הראשונים עולה כי היו לפניהם גירסאות שונות לברייתא הנ״ל בירושלמי. רבי אהרון בר יעקב הכהן מביא הן בספרו ״אורחות חיים״[9] והן בספרו ה״כלבו״[10] את הגירסה הבאה:[11]

לא תעורר אשה לויתה על המת שלה שלשים יום קודם לחג

---

[7] ראו בפירוש מצודת דוד (בתוך ***'נך מקראות גדולות***, הוצאת ברוכמן ירושלים, ללא שנת הוצאה [להלן: מקראות גדולות]) על איוב פרק ג פסוק ח:

יקבהו וגו' - הספדנים המארירים בהספדם את יום מיתת המת אשר יספדוהו ומוכנים המה לעורר אבלות ולמדו לשונם לארר ולקלל המה יקבוהו את הלילה ההוא.

[8] וראו פירושו של ראב"ע (בתוך ***מקראות גדולות***) לאיוב פרק ג פסוק ח, המבאר כי יש כאן חילוף בין ן' ל-ם', והמילה "לויתן" פירושה "לויתם" מלשון לוויה של המת וכן פירש המלבי"ם על אתר (***מקראות גדולות***, שם). מעניין לציין את דבריו של עמוס חכם בפירושו לספר איוב (***דעת מקרא לספר איוב***, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ח עמ' כא) המסביר שהמילה "לויתן" הוא הדג הגדול "חיה איומה ואי אפשר לצודו כדרך העולם, ודרך הצידים הקדמונים היה להעזר בקסמים בצאתם לצוד חיות גדולות... איוב מזמין את הקוסמים, היודעים להחריד בקללותיהם את הלויתן מרבצו שיבואו ויקללו את הלילה. קללות היוצאות מפי קוסמים אלה, ודאי שנחשבו לנוראות מאד, ומי שנתקלל בהן אין לו עוד תקנה". אולם כאמור העדפתי כמובן להביא בגוף העבודה את פירושו של רש"י הקושר את המילה "לויתן" לסוגיית הירושלמי שאנו דנים בה בפרק זה בהקשר לאבלות ולויה.

[9] ***אורחות חיים*** הלכות אבל, אות כג, מהדורת וידבסקי ירושלים תשנ"ז.

[10] ספר ה***כלבו*** סימן קיד ד"ה אין מלקטין (מהדורת פרוייקט השו"ת גירסה 20).

[11] וכן עולה מדברי הרמב"ם שככל הנראה העתיק מדבריו של רבי יעקב בר אהרון הכהן מנרבונה בהלכות אבל פרק י"א הלכה ו' (דברי הרמב"ם לא הובאו בגוף העבודה משום שאין בהם ציטוט מפורש של לשון הברייתא):

לא תעורר אשה על מת שלה שלשים יום קודם לחג, כדי שלא יבא החג והם דוים, שאין המת משתכח מן הלב שלשים יום, במה דברים אמורים במת ישן, אבל אם מת בתוך שלשים יום סמוך לחג מעוררת.

גירסה זו, על אף שהיא מתאימה לדברי המשנה בכך שנאסר בה העירור על המת משלושים יום לפני החג בכל זאת שונה היא ממנה בכך שאת האיסור היא מכילה רק על האשה ולא על כל אדם העצוב על פטירת המת. גירסה זו נראית ערוכה שכן נוספו בה המילים "על המת שלה" הנראים כפרשנות למילה "ליוייתה" ולכן יתכן כי המילים "שלושים יום קודם לחג" נוספו בה בהשפעת המשנה וסוגיית הבבלי ובהתאם לפסק ההלכה העולה מהם.

מן המקורות שהובאו עד כה ניתן לשים לב לנקודה חשובה. בעוד שבמשנה משתמשים במילה "רגל" הרי שבנוסח הברייתא בירושלמי משתמשים המילה מועד" ואילו בנוסח הברייתא המובא בספרים "אורחות חיים" ו"הכלבו" משתמשים במילה "חג".
לכאורה אלו שלוש מילים נרדפות בעלות משמעות זהה אך אם כך נשאלת השאלה מדוע בכל אחד מן המקורות השונים משמשת מילה שונה.
נראה שההבדל בין "מועד" ל"רגל" הוא שהמילה "רגל" מתייחסת לפעולת האדם העולה לרגל לבית המקדש שלוש פעמים בשנה כפי שציוותה התורה. לעומת זאת המילה "מועד" אינה מתייחסת לאדם[12] אלא היא מציינת את ייחודו של תחום זמן מסויים, עליו ציוותה התורה, ללא קשר האם אדם עולה לרגל בזמן זה או נשאר בביתו.
המילה חג יכולה להתפרש בשני האופנים הנ"ל:
1. "חג" מלשון סובב והולך. משמעות זו מציינת את הזמן המתקדם והולך בצורה ספיראלית. (מחד הוא מתקדם והולך אך מאידך אנו חוזרים אל נקודות זמן מסויימות בכל שנה).
2. "חג" מלשון קורבן החגיגה המוקרב בכל חג במקדש שזהו מעשה שהאדם עושה בפועל כאשר הוא עולה לרגל.
ניתן לשים לב כי המילה "מועד" שבברייתא הירושלמית מתייחסת לאשה, שכן מצוות העלייה לרגל מוטלת בעיקרה על הגברים ולא על הנשים[13] לעומת זאת במשנה הכתובה בלשון זכר מופיעה דווקא המילה "רגל".

---

[12] המילה מועד יכולה להתפרש גם מלשון זמן כינוס והתועדות כמו שנאמר לדוגמא בספר שמות (פרק לג פסוק ז) " וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה **וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד** וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" אולם בודאי בלשון חז"ל ובלשון ימינו היא איננה מתייחסת רק למקום המקדש וניתן להשתמש בה גם בהוראות אחרות של זמן ומקומות כינוס נוספים שלאו דווקא קשורים למקום המקדש בניגוד למילה "רגל" שהוראתה קשורה דווקא למקום המקדש.
[13] דברים פרק טז פסוק טז.
בתלמוד הבבלי במסכת חגיגה (ו ע"ב) מופיעה הברייתא הבאה:
רבי יוסי הגלילי אומר:
שלש מצוות נצטוו ישראל בעלותם לרגל:
ראיה וחגיגה ושמחה...
יש בשמחה מה שאין בשתיהן (הכוונה למצוות הראיה והחגיגה),
שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים, מה שאין כן בשתיהן.
מן הברייתא משמע שהנשים ברגל פטורות מן הראיה והחגיגה אך חייבות במצוות השמחה.
מהי אותה מצוות השמחה המחייבת את הנשים ברגל?
הרמב"ם בספר קורבנות בהלכות חגיגה פרק א הלכה א כתב:
שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן: הראיה...והחגיגה... והשמחה... ושתי מצוות אלו שהן הראייה והחגיגה אין הנשים חייבות בהן. והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה ... ונשים חייבות במצוה זו.
מדברי הרמב"ם משמע שנשים חייבות בהקרבת שלמי שמחה ומשמע שחובת העליה לרגל לשם קיום מצוה זו חלה עליהן.
הראב"ד שם מעיר על הלכה זו :
ונשים חייבות במצוה זו- ... לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה.
מדברי הראב"ד משמע שהאשה טפילה לבעלה בקיום מצווה זו ואשה שאין בעלה משמחה הינה פטורה ממצוה זו.
עלינו לציין גם את דברי אביי בבבלי במסכת ראש השנה (דף ו ע"ב) וכן במסכת קידושין (דף לד ע"ב) " *אשה בעלה משמחת*. רש"י ביאר את דברי אביי במסכת ר"ה בד"ה בעלה משמחה: "בבבל בבגדי צבעונין, בא"י בבגדי פשתן המגוהצין"

מעבר לכך, ניתן לומר שיתכן ובעל הברייתא מייחס את העירור וההספד לנשים מכיוון שלפי תפיסתו "דימעתן מצויה" כלומר תגובותיהן הריגשיות חזקות יותר מההפנמה וההשלמה העובדתית עם אובדנו של אדם אהוב.

מאוחר יותר בעקבות המעשה שארע התברר שצריך להרחיב את הדין גם מעבר לימי הרגל ומשום צער, בגלל החשש של פגיעה בעליה לרגל של הגברים ולכן נוסחה ההלכה בלשון זכר והומרה המילה מועד במילה רגל.

יתכן כי בגירסת הברייתא המופיעה בספרים "אורחות חיים" ו"הכלבו" ה"חשודה" כאמור בעריכת הנוסח, השתמשו במילה "חג" כדי לרמוז ולשלב את שני המובנים הנ"ל.

בשו"ת הרדב"ז[14] ובהלכות הרי"צ גאות[15] מופיעה גירסה נוספת לברייתא:

לא תעורר אשה (את) לויתה

בגירסה זו המילה "במועד" אינה מופיעה כלל וגם היא אינה מובנת שהרי ממנה עולה כי לעולם אסור לאשה לעורר על בעלה שנפטר, דבר שאינו הגיוני בעליל וכמו כן אינו קשור ישירות להלכות המועד. לכן נראה שהמילה "במועד" נשמטה מנוסח הברייתא המופיע בדברי הראשונים הנ"ל אגב המו"מ הלכתי העוסק ממילא בהלכות המועד.

מבדיקת כ"י של שרידי הירושלמי שנמצאו בגניזה הקהירית[16] נמצא שהגירסה היא כפי שהיא מופיעה בכ"י ליידן:

.....שה ליוויתה במו.....

ומשמע מפירושו שיש חובה על הבעל לשמח את שאשתו ברגל בבגדים ולא באכילת קורבן. רבנו תם מקשה על פירוש רש"י הנ"ל (מסכת ר"ה שם תוס' ד"ה "אשה בעלה משמחה"): "וקשיא לר"ת, דהני מילי בזמן הזה אבל בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר... ומפרש ר"ת בעלה משמחה שהחיוב על בעלה ולא עליה...אפי' בזמן שבית המקדש קיים היכא דלא אפשר משמחה בכסות נקייה ויין ישן..."

כלומר בזמן הבית יש חובה על הבעל לשמח את אשתו על ידי האכלתה מבשר שלמי החגיגה אך אם הדבר לא מתאפשר מסיבה כלשהי כגון יום טוב ראשון של החג שחל בשבת כפי שמובא בתוס' הנ"ל וניתן להוסיף על פי הסוגיה במועד קטן שיתכן ובגלל אבל או צער יש ונמנעת האשה מלעלות, אזי בעלה מחוייב לשמחה בדברים אחרים כגון בבגדים יפים וכד' . הלכה זו נוהגת בודאי גם כיום שאין לנו בית מקדש. מדעות אלו ניתן לראות בבירור את הכיוון שעיקר מצוות העליה לרגל מוטלת על הגברים ואילו הנשים טפלות למצוה זו וגם מצוות השמחה של הנשים ברגל מוטלת בעיקרה על הבעלים המצווים לשמח את נשותיהן. להרחבה ראו: יונה קריגר, "מצות שמחה ברגלים", בתוך ***מכלול*** ח, תשנ"ד עמ' 61-68, (המאמר מופיע גם באתר:)ilwww.vbm-torah.orgl..

וכן נעם ורד, "שאלה של שמחה", באתר האינטרנטwww.kolech.com/show.asp?id=18041

[14] ראה ***שו"ת רדב"ז*** חלק ג סימן תקנז ד"ה תשובה תנן:

...דקתני סיפא **לא תעורר אשה לויתה** כמה דתימא העתידין לעורר לויתן.

[15] ראה ***הלכות ר"י גיאת***, הוצאת מכון חת"ם סופר, ירושלים, תשנ"ח, הלכות חול המועד עמוד קעח:

ולא יעורר על מתו ולא יספדנו קודם לרגל ל' יום - בירושלמי איזהו עירור מזכירו בין המתים, איזו הספד שהוא עושה אותו הספד בפני עצמו, הדא דתימר בישן אבל בחדש מותר, איזהו חדש ואיזהו ישן חדש בתוך שלושים יום ישן לאחר שלשים יום. **לא תעורר אשה את לויתה** כמה דתימה (איוב ג') העתידים עורר לויתן.

כמו כן עיין ב"שיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפריש מהדורת מכון הארי פישל עמ' נח בהערת המהדיר (מספר 7) בעמוד זה המביא שגם בספר תורת האדם לרמב"ן בהוצאת דפוס ורשא (עמוד 44) לא הופיעה המילה "במועד" בברייתא הנ"ל שבירושלמי. אך השווה למהדורת שבתי פרנקל בני ברק תשנ"ה שם הגירסה מכילה את המילה "במועד".

[16] ראה: גינצבורג לוי, ***שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים***, מהדורת בית המדרש לרבנים באמריקה, תרס"ט, עמ' 192.

דברי הברייתא ברובם אינם ניכרים אולם סופה של המילה "אשה" ותחילתה של המילה "במועד" הבאה בצמוד למילה "ליוויתה" מעידות בבירור שגירסת הברייתא הייתה "לא תעורר אשה ליוויתה במועד".

מאחר שקיימים אפוא שני עדי נוסח של הירושלמי שבשניהם מופיעה הגירסה הנ"ל ושאר הגירסאות שהובאו אינן מכתבי יד אלא מחיבורי ראשונים (שהבאת הברייתא היא חלק מפירושיהם או מפסיקתם) לפיכך נראה שגירסת עדי הנוסח היא האמינה.

אולם, גם גירסה זו קשה להולמה מכיוון שלכאורה נראה כי ברייתא זו חולקת על ההלכה המופיעה במשנה, שכן המשנה אוסרת עירור על המת החל משלושים יום לפני הרגל ועד סופו ואילו מן הברייתא משמע שאסור לאשה לעורר על בעלה במועד אך לפני המועד העירור יהיה מותר בכל עת.

לכן נראה לומר כי לפנינו ברייתא קדומה למשנה המציגה בפנינו את ההלכה הראשונית המתייחסת לזמן המועד בלבד. מאוחר יותר הורחבה הלכה זו אף לשאר האבלים ולשלושים יום לפני המועד וכך הוכנסה למשנה. להלן בהמשך הדיון עוד נרחיב על כך.

בחלקה האחרון של סוגיית הירושלמי מובא מקור תנאי נוסף:

תני: לא ישא אדם אשה שיש לה בנים אפילו בקבר

מעבר לצורך בהבנת ההלכה שבברייתא, עצם הבאתה בסוגייתינו הינה תמוהה שהרי היא אינה עוסקת בעירור והספד שהם נושא הסוגיה ועוד נידרש בהמשך הדיון לשאלה זו.

על דברי ברייתא זו מובאת פרשנותו של רבי יסא:

אמ' רבי יסא *מפני מעשה שאירע*

בגוף הסוגיה לא הובא המעשה שבגללו אסרו על אדם "לישא אשה שיש לה בנים ואפילו בקבר" אולם הרמב"ן בספרו תורת האדם מסיק שהמעשה המובא כאן הוא אותו מעשה המופיע בסוגיית הבבלי שתובא להלן.[17]

[17] בפירוש "פני משה" על אתר מובאת פרשנות אחרת לאותו המעשה, לפי פירוש זה, נראה כי הברייתא הובאה על ידי עורך הסוגיה אגב העיסוק בנושאי צער וקבורה:

שהוציאה אחד מבניה מהקבר להיות מבקשת עלילה על בעלה שהמית אותו

פירוש זה הינו קשה מאד שהרי מעבר לקשר של צער הנשים על יקיריהן שנפטרו לא מובן מדוע הובאה ברייתא בזו בסוגיה ומה היא מוסיפה להבנת המשנה. כמו כן בעל ה"פני משה" אינו מציין בדבריו מהם מקורותיו לפרשנות זו. לאור כל זאת לא התייחסתי במסגרת פרק זה לפירושו.

סוגיית הבבלי:

ולא יעורר על מתו:

מאי לא יעורר[18] על מתו?

אמר רב: *כד הדר ספדנא במערבא אמרי: יבכון עמיה כל מרירי ליבא.*

קודם הרגל שלשים יום:

מאי שנא שלשים יום?

אמר רב כהנא אמר רב יהודה[19] אמר רב:

מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות[20] לרגל,

ובא ספדן[21] ועמד על פתח ביתו,

ונטלתן אשתו ונתנתן לו[22], ונמנע ולא עלה[23].

באותה שעה אמרו: לא[24] יעורר על מתו, ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום.

ושמואל אמר: *לפי שאין המת משתכח מן הלב עד[25] שלשים יום.*

מאי בינייהו?

איכא בינייהו דקעביד בחנם.

הסבר סוגיית הבבלי:

בתחילת הסוגיה, מציג בפנינו העורך את פירושו של רב למושג "עירור":

מאי לא יעורר על מתו?

אמר רב: *כד הדר ספדנא במערבא ואמר[26]: יבכון עמיה כל מרירי ליבא.*

---

[18] בכ"י: גוטינגן 3, מינכן 95, קולומביה, ותיקן 108, ותיקן 134, ודפוס פיזארו, המילה היא "יעורר". אך בכ"י לונדון ואוקספורד המילה היא "יערער" ונראה שהיא שיבוש כיוון שאין המשמעות מתאימה להבנת ההלכה ולכן נקטנו בנוסח הסוגיה "יעורר" כגירסת רוב כתבי היד הנ"ל וכן בהתאמה לנוסח ההלכה שבמשנה ובסוגיית הירושלמי.

[19] בכ"י קולומביה, אוקספורד ווטיקן 108, הגירסה היא: "אמ' רב כהנא ואמ' לה אמ' רב יהודה אמ' רב".

[20] בכ"י גוטינגן 3, מינכן 95, המילה "לעלות" אינה מופיעה, בכ"י לונדון הגירסה היא "להעלות".

[21] בכ"י גוטינגן 3 המילה הגירסה היא "ובא ספד". בכ"י לונדון הגירסה היא "ובא וספרן"

[22] בכ"י מינכן 95 הגירסה היא: "נטלתן ונתנן לו", בכ"י אוקספורד הגירסה היא: "נטלתם אשתו ונתנתם לו", בכ"י וטיקן 108 הגירסה היא: " ונטלתם אשתו ונתתם לו", בכ"י וטיקן 134 הגירסה היא: "נטלתם אשתו ונתנן לו"

[23] בכ"י אוקספורד הגירסה היא: "ונמנע מלעלו' לרגל"

[24] בכ"י אוקספורד הגירסה היא: "ולא".

[25] בכ"י גוטינגן , לונדון, מינכן95, קולומביה, וטיקן 108, וטיקן 134, מופיעה כאן המילה "עד", אך בכ"י אוקספורד וכן בדפוסי פיזארו ווילנא מילה זו אינה מופיעה.

[26] בכת"י מינכן 95 הגירסה היא: כדהדר ספרנא במערבא, בכת"י גוטינגן 3 ,אוקספורד, ותיקן 108, ותיקן 134 הגירסה היא: כדהדר ספדנא במערבא ואמ', בכ"י לונדון הגירסה היא: כדההוא ספדנא במערבא דא', בכ"י קולומביה: כי דהדר ספדנא במערבא, בדפוס פיזארו ובדפוס וילנא הגירסא היא: כד הדר ספדנא, במערבא אמרי... כלומר שרב פירש את המושג "עירור" במילים "כד הדר ספדנא" ואילו "במערבא אמרי: יבכון עמיה כל מרירי ליבא" היא פרשנות נוספת למושג "עירור" שניתנה בארץ ישראל. גירסה זו של הדפוסים (פיזארו ווילנא) קשה להולמה שהרי המובן של המשפט הוא אינו דעה נוספת מעבר לדברי רב אלא המובן הפשוט הוא המשך דברי רב ונראה שהביטוי "במערבא אמרי" שבדפוסים אלו הוא ככל הנראה שיבוש של פתיחת הקיצור א' או אמ' שבאחד מכתבי היד ובמקום המובן "ואמר" התפרש כ"אמרי".

פירוש המילים "כד הדר ספדנא במערבא ואמר" הוא: "כמו שחוזר הספדן בארץ ישראל ואומר". על כך מפורש בפירוש המיוחס רש"י (ע"פ מהדורת קופפר):[27]

כדרך שמחזר הספדן ואמ' בכו עמי כל מרי לב
ומי שליבו דוה עליו הולך ומספיד על קרובו

מדברי רב עולה עדות על מנהג ארצישראלי שבו קרובי המת היו שוכרים אנשים שעסקו במקצוע "הספדנות",[28] דהיינו אנשים שהיו עוברים ממקום למקום ואוספים סביבם "מרי לב" שככל הנראה לא ידעו לבטא ולפרוק את צערם וספדנים אלו שימשו להם כפה. כך כל מי שחש צורך בכך היה הולך ומצטרף אל חבורת "מרי הלב" שהתקבצה סביב הספדן, שככל הנראה מצידו היה מלקט את שמות האנשים שקרוביהם חפצו להזכירם בהספד ומשלבם בדברי הספדו הכלליים.
הסברו זה של רב, המפרש את דברי המשנה על ידי מנהג ארצישראלי, דומה לדברי הברייתא שבירושלמי המפרשת את המושג "עירור על המת" כהספד כללי שבו כאמור משולבים דברי הספד על מתים הידועים לציבור שבפניו דיבר הספדן. בשלב זה ניתן להסיק כי המשנה מגיבה למנהגי העירור וההספד הרווחים ומגבילה אותם עד שלושים יום לפני הרגל.

על המילים במשנה "קודם הרגל שלשים יום" נשאלה השאלה:

מאי שנא שלשים יום?

כלומר מדוע דווקא מדובר על שלושים יום במשנה ולא יותר או פחות מכך? שאלה זו באה כהקדמה וכהצעה לדברים שנאמרו בשמו של רב:

אמר רב כהנא אמר רב יהודה אמר רב:
מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות לרגל,
ובא ספדן ועמד על פתח ביתו,
ונטלתן אשתו ונתנתן לו, ונמנע ולא עלה.
באותה שעה אמרו: לא יעורר על מתו, ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום.

מדברי רב עולה כי הסיבה לכל שאיסור ההספד אינו נוהג רק ברגל עצמו אלא הוא מתחיל אף קודם לרגל הוא מפני המעשה שארע.

---

[27] שם עמ' 24. והשווה לרש"י בדפוס וילנא מו"ק דף ח ע"ב, בד"ה "לא יערער על מתו":
..."לא יערער", מפרש בגמרא: כד הדר ספדנא במערבא,
כלומר: שלא ישכור ספדן לחזור על קרוביו לומר: בכו עמי כל מרי נפש.

[28] ראו גדליה אלון, ***מחקרים בתולדות ישראל***, כרך שני, הוצאת הקיבוץ המאוחד,תל אביב, תשי"ח, עמ' 110 שכתב "מצינו ספדנים בעלי מקצוע בארץ ישראל בימיהם של תנאים ואמוראים" וראה גם בבבלי ברכות דף סב ע"א, מגילה דף ו ע"א, מו"ק דף כה ע"ב, חגיגה דף טו ע"ב, נדרים דף סו ע"ב שם מופיע הביטוי "ההוא ספדנא", כלומר: "הספדן הידוע", כך שהיו אנשים ידועים שעסקו ב"מקצוע הספדנות".

מכך ששאלת ההצעה שהובאה בידי העורך לדברי רב הייתה "מאי שנא שלושים יום"? וכן מן האמור בסוף המעשה "באותה שעה אמרו לא יעורר על מתו ... קודם לרגל שלושים יום", ניתן להבין כי אמור להיות קשר בין המעשה שאירע ובין ההלכה כי איסור העירור מתחיל דווקא משלושים יום לפני הרגל ולא מוקדם או מאוחר יותר. אולם קשה להבין קשר זה מתוך דברי הסוגיה.

הראשונים בפירושיהם על חלק זה של הסוגיה מסבירים כי מכיוון שהמנהג הוא ששלושים יום לפני הרגל מתחילים לדרוש בענייני הרגל ואנשים מתחילים להתכונן לזמן הרגל ולחסוך עבור הוצאותיו, לכן נקבע שמזמן זה אין לעורר על המת שמא ישתמשו במעות הרגל וישלמו בהם לספדן.[29]

דברי רב אלו אינם בבחינת סברא אלא ניתן לראות בהם עדות למסורת ארצישראלית של השתלשלות ההלכות הנוגעות להספד ועירור על המת ברגל. הרמב"ן בספרו "תורת האדם"[30] מזהה את המעשה שאליו רומז רבי יסא בירושלמי באומרו, על הברייתא הממליצה לאדם שלא לישא אשה שיש לה בנים אפילו בקבר, "מפני מעשה שארע" כאותו מעשה שהובא משמו של רב בבבלי:

> וכן נראה מאותה גמרא ירושלמית שיש להם המעשה הזה של רב, דגרסינן עלה תני לא ישא אדם אשה שיש לה בנים אפילו בקבר משום מעשה שהיה, והוא המעשה הזה שנטלה ממון גדול שכינס בעלה לעלות לרגל ונתנתן לספדן להספיד לה בן שהיה לה מבעל אחר, ונמנע אותו אדם ממצותו בשביל כך, ולפי שהענין הזה קרוב לקטטה גדולה ולגרושין ויש בו הפסד ממון, לפיכך ראוי שלא ישא אדם אשה שיש לה בנים לעולם ואפילו בקבר. ומפני שסמכו בעלי גמרא זו האזהרה לגזירה של משנתנו נראה שהכל טעם אחד ומעשה אחד היה.

לפי הסבר זה אדם הנושא אשה שאחד מבניה מת מסתכן בכניסה למערכת זוגיות שיש בה מתחים רבים כדוגמת המעשה המובא בשמו של רב ולכן ממליצה הברייתא שלא לעשות זאת.[31] הסבר זה, הקושר את המעשה המובא בברייתא השלישית בסוגיית הבירושלמי, הקשור לעירור על המת, למעשה המובא בבבלי, מניח את הדעת באשר לסיבת הכנסת הברייתא הנ"ל לסוגיה העוסקת בעירור והספד.

---

[29] ראו: ***רש"י*** ע"פ מהדורת קופפר (עמ' 24) על דף ח ע"א, ד"ה באותה שעה:
ומשום הכי נקט שלושים יום דאמרי' שואלין בהלכות החג קודם החג שלושים יום ודרך בני אדם לכנס מעות, מל' יום קודם, לפי ששמע בהלכות החג.
וכן ***חידושי הריטב"א*** מסכת מועד קטן על דף ח עמוד א:
מאי שנא שלשים יום וכו' מעשה באדם א' וכו' באותה שעה אמרו וכו'. ופסקו ל' יום שדרך לכנס מעות לצורך הרגל שמתחילין לדרוש בעניני החג.
וכן ***בית הבחירה*** למאירי מסכת מועד קטן על דף ח עמוד א:
ומ"מ לענין לא יספידנו נאמר בגמרא טעם אחר משום מעות הרגל כלומר ששלשים יום קודם הרגל אדם מזמין מעות לצורך הרגל ושמא מתוך המרירות הוא נותנם לספדן ונמצא מועד בטל...

[30] ראו: ***תורת האדם***, מהדורת "זכרון יעקב", ישראל, תשנ"ד להלן: תורת האדם, שער הסוף - ענין ההספד, ד"ה אבל כמדומה.

[31] ראוי להדגיש כי מבחינה הלכתית אין מניעה להתחתן עם אשה "שבניה בקבר" וודאי שהברייתא הנ"ל אינה אוסרת קשר זה אלא רק ממליצה להמנע ממנו בגלל בגלל "שהענין הזה קרוב לקטטה גדולה ולגרושין ויש בו הפסד ממון" כלשונו של הרמב"ן.

ראוי לציין כי מן הברייתות שבירושלמי וכן מדברי רב בבבלי הסיבה לאיסור העירור וההספד הן במועד והן לפניו קשורות דווקא לנשים. לכאורה ניתן היה לומר כי לנשים לא ניתנה האפשרות ליטול חלק פעיל בטקסי קבורה והאבל ולכן הן היו אלו שבעיקר נצרכו ל"ספדן". דבר זה יכול להסביר את חששם של החכמים שמא מתוך כך שהספדן מצוי כרגע במקום מגוריהן של האבלות (שהרי הוא הולך וסובב – "כד הדר ספדנא") הן עלולות לעבור על הלכות המועד מתוך הרצון לנצל את שהות הספדן כדי שיספיד את יקיריהן (בין במועד ובין לפניו). אולם מדברי המשנה החותמת את מסכת מועד קטן (ג, ט):

בראשי חדשים בחנוכה ובפורים מענות ומטפחות בזה ובזה (אבל) לא מקוננות.
נקבר המת לא מענות ולא מטפחות.
איזהו עינוי שכולן עונות כאחת.
קינה שאחת מדברת וכולן עונות אחריה שנאמר (ירמיה ט') ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה...

נראה כי נשים נטלו חלק פעיל בטקסי הקבורה והאבל. לכן נראה יותר להסביר שהפן הרגשי של צער האבלות נתפס אצל חז"ל כחזק יותר אצל נשים, שעלולות היו מתוך צערן לעבור אף על מצוות המועד.

לעומת דברי רב הנ"ל, שמואל הבבלי מפרש את ההלכה שבמשנה על ידי סברא:

ושמואל אמר: *לפי שאין המת משתכח מן הלב שלשים יום.*

לדעת שמואל טווח הזמן שבו מותר להספיד מת שנפטר פחות משלושים יום לפני הרגל הוא עד תחילת הרגל וניתן אפילו להספידו בערב הרגל. הסיבה לכך היא מכיון שהדבר נכלל במצוות ההספד של שעת המיתה.[32] לעומת זאת, מת שנפטר יותר משלושים יום לפני הרגל, אסור יהיה להספידו משלושים יום לפני הרגל מכיוון שההספד והעירור על המת מציפים מחדש את חסרונו לפחות למשך שלושים הימים שלאחריהם וכדי שקרובי מת זה לא יכנסו מתוך צער לרגל נאסרו העירור וההספד עליו משלושים יום לפני הרגל.[33]

הסוגיה מסתיימת בשאלת העורך, מה ההבדל בין ההסברים להלכה שבמשנה?

מאי בינייהו?
איכא בינייהו דקעביד בחנם.

---

[32] הרמב"ן בספרו ***תורת האדם*** שער הסוף, עניין ההספד, שם כתב:
ועוד כל שלשים יום הוא בכלל הספד של שעת מיתה ובאותו שכר הוא נספד, ומי שמת לו מת ודאי שמספידין אותו אפילו בערב הרגל לדברי הכל....

[33] אין הכוונה שצריך להספיד את הנפטר מיום הפטירה במשך כל יום עד לרגל אלא אם לא הספידוהו בשעת המיתה (כגון שלא היה ספדן מצוי בשעה זו) או אם הזדמן ספדן לעיר וקרובי הנפטר רוצים להזכירו בדברי ההספד, אזי במת שנפטר פחות משלושים יום לרגל ניתו יהיה לנצל את ההזמנות להספידו כל עוד לא החל הרגל ולעומת זאת במת שנפטר קודם לכן (יותר משלושים יום לרגל) ניתן יהיה לנצל הזדמנות זו רק עד שלושים יום לפני הרגל.

התשובה היא שניתן לראות הבדל הלכתי במקרה המבחן של ספדן המוכן להספיד את הנפטר בחינם.

לשיטת רב ניתן יהיה לאפשר במקרה זה את ההספד גם בתוך שלושים יום לרגל מכיוון שמדובר בחינם אין סכנה שמא ישלמו לספדן ולא ישארו מספיק מעות לעלייה לרגל אך לשיטת שמואל הדבר יהיה אסור מכיוון שההספד או העירור מזכירים נשכחות ועלולים לחדש את העצב והאבל על מות הנפטר דבר שעלול לפגוע בשמחת הרגל של השומעים.

יחס המקורות התנאיים:

ניתן לומר כי ככל הנראה בתחילה נהגה ההלכה שאין מספידין ומעוררים על המת בימי המועד בלבד, הדים להלכה קדומה זו ניתן למצוא בברייתא הירושלמית:

לא תעורר אשה ליוויתה במועד

השימוש במילה המקראית הקדומה - "ליוויתה", קיצור הלשון וזמן האיסור מעידים ככל הנראה על קדימותה של ברייתא זו. הברייתא קושרת את ההלכה דווקא לנשים ומתייחסת לזמן המועד בלבד. ככל הנראה הסיבה לכך היא שהפן הריגשי, נתפס אצל בעל הברייתא, כחזק יותר אצל האשה ולכן קיים החשש כי בעקבות הצער על מות בן משפחה קרוב תישאר האשה במועד בביתה ולא תעלה לרגל ויתכן שמתוך צערה תעבור האשה על חובת שמחת המועד ותבוא לעורר על הנפטר. ולכן בניסוח ההלכה הוא הודגש דווקא הצד הנשי ונעשה שימוש במילה "מועד" ולא במילה "רגל".

ככל הנראה בשלב מאוחר הורחבה ההלכה לטווח הזמן המתחיל משלושים יום לפני הרגל ומסתיים בסוף הרגל. הסיבה להרחבה זו לפי מסורת ארצישראלית, שהובאה על ידי רב לבבל, הייתה ה"מעשה שארע" המובא בבבלי ולפיו הרחבת האיסור נעשתה כדי שלא לפגוע במצוות העלייה לרגל הקשורה יותר לחובת הגברים. לכן שונה נוסח ההלכה ללשון זכר והוחלפה המילה "מועד" במילה "רגל". למעשה זה יש הדים בברייתא הירושלמית "לעולם לא ישא אדם" וכו'.[34] מכך שהמעשה המובא בשם רב עוסק בעלייה לרגל ניתן לייחס את ההלכה לזמן הבית או לפחות סמוך לחורבן בתקופה שעדיין נהגו אנשים לעלות לרגל כזכר למקדש.[35] לפי שמואל הבבלי סיבת הרחבת האיסור לטווח הזמן הנ"ל היתה מכיוון שאיזכור הנפטר גורם לצער בקרב מכריו עד

[34] כאמור, על פי פרשנותו של הרמב"ן לדבריו של רב יסא בירושלמי "מפני מעשה שאירע". ניתן היה כמובן לפרש את המשנה כפשוטה, כמו הברייתא שבירושלמי, האוסרת רק עירור והספד במועד עצמו, ו"קודם לרגל שלושים יום" פירושו כמו חדש וישן בירושלמי כלומר מת ישן פירושו מת ישן שנפטר יותר משלושים יום לפני הרגל ומת חדש פירושו מת שנפטר פחות משלושים יום לפני הרגל. אולם לענ"ד הסבר בדרך זו הינו פשטני מידי מכיוון שאין הוא מסביר את שינוי הלשון מ"מועד" ל"רגל" וכן הוא מתעלם ממסורת ארצישראלית שהובאה בשם רב שחי ופעל בסוף תקופת התנאים ולמרות היותו אמורא הוא נחשב "תנא ופליג", לכן העדפתי לא להתעלם מדברי רב ולפרש את המקורות בצורה הגיונית שגם תסביר את שינוי הלשונות "מועד" ו"רגל"ובייחוד שיש לה הדים בדברי ראשונים כמו הרמב"ן.

[35] אמנם ישנן הרבה משניות מאוחרות המבטאות הווי של ימי המקדש אך נראה לי שכאן ניתן לומר בוודאות כי רב מביא ככל הנראה מסורת קדומה שנהגה עוד בזמן שנהגה העלייה לרגל שהרי מצויין במפורש בדבריו שמשום המעשה שארע נמנע אותו אדם ובפועל לא עלה באותה שנה לרגל.

שלושים יום. לכן אם יזכירו את נפטר לפני הרגל בטווח הזמן שמשלושים יום ועד הרגל הרי שבודאי הצער על אובדנו עלול להמשך גם לימי הרגל ובכך לפגום בשמחת המועד.[36]

נוסח המשנה הינו מאוחר יותר ומשקף את נוסח ההלכה ל אחר שכבר הורחבה ככל הנראה עורך המשנה הצמיד הלכה זו להלכה העוסקת בליקוט העצמות במועד בשל הנושא המשותף של האבל העלול לפגוע בשמחת המועד. על גבי ההלכה שבמשנה נוצרה ברייתא מאוחרת יותר המובאת בתלמוד הירושלמי, הבאה להסביר את המושגים "עירור" ו"הספד".

סיכום יחסי המקורות התנאיים שהוצגו בפרק זה:

שלב א

ברייתא 2 בירושלמי:

תני לא תעורר אשה לוויתה במועד

שלב ב

מסורת ארצישראלית של רב בבבלי:

מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות לרגל, ובא ספדן ועמד על פתח ביתו, ונטלתן אשתו ונתנתן לו, ונמנע ולא עלה. באותה שעה אמרו: לא יעורר על מתו, ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום.

מקבילה: ברייתא 3 בירושלמי על פי הסבר הרמב"ן לדברי רבי יסא:

תני לא ישא אדם אשה שיש לה בנים אפילו בקבר

שלב ג

נוסח המשנה:

לא יעורר על מיתו ולא יספידנו קודם לרגל שלושים יום

שלב ד

ברייתא 1 בירושלמי המבארת את המשנה:

ולא יעורר על מתו - אי זהו העירור?

מזכירתו בין המתים

ולא יספידנו - אי זה הוא הספד?

שהוא עושה לו הספד בפני עצמו

[36] לא ניתן להכריע בשאלה האם שמואל הכיר את המעשה שאותו מביא עורך הסוגיה בשם רב. יתכן ששמואל לא הכיר את המסורת הארצישראלית ודבריו הם פרשנות מסברא על דברי המשנה. אך תתכן גם אפשרות נוספת ולפיה שמואל הבבלי העדיף לפרש את ההלכה במשנה ולמצוא לה טעם נוסף ללא קשר למצוות העלייה לרגל כדי לקיים את ההלכה גם בחו"ל וגם זמן רב לאחר חורבן הבית.

פרק י - חינוך קברים וכוכים והכנת ארון למת במועד

(פרק א משנה ו)

מבוא:

בפרק זה נעסוק במקורות התנאיים העוסקים בקבורת המת במועד וביחסים שביניהם. כמבוא לפרק זה עלינו לבאר את המושגים: קבר, כוך ונברכת המשולבים בהלכות שבהן עיקר דיוננו:

כוך- הכוך הוא חלל מתחת לפני הקרקע הנוצר מחציבה עמוקה וצרה בניצב לכותל של מערת קברים ונועד לשם הנחת הגופה.[1]

קבר- על פי ברייתא המובאת בסוגיית הבבלי שתובא להלן, הכוך הוא חלל המשמש לקבורה שנעשה על ידי חפירה בקרקע ואילו הקבר נעשה על ידי בניין. הרמב"ן בספרו תורת האדם[2] מפרש שקבר הוא חפירה גדולה בקרקע שמדפנים אותה בקירות אבן וזאת בניגוד לכוך שבו החפירה אינה מדופנת. בעקבות הרמב"ן אף הריטב"א מפרש:[3] "אף הקברות בצורת כוכין אלא שהקבר בבנין". ראוי לציין כי חנוך אלבק בפירושו למשנה מסביר שקבר הוא חלל שבתוכו חפורים הכוכים.[4]

נברכת– הנברכת במקורות התנאיים מוכרת בדרך כלל כגיגית המשמשת לכביסה והמושג המדוייק הוא "נברכת של כובסין". לכן היו חלק מפרשני המשנה שהסבירו כי הנברכת עליה מדובר במשנה פירושה גיגית גדולה המשמשת לאגירת מים לשם רחיצת גופתו של המת.[5] מנגד יש

---

[1] כמו כן ראו בפירוש המיוחס לרש"י (מהדורת קופפר עמ' 24):

כוכין – קרקע המיוחד לבית הקברות וחופרין חפירה באמצע מעט ופותח בתוך אותה חפורה למטה, כוכין הרבה לכל צד...

וכן בפירוש ה"שיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפריש:

כוכין בחפירה – חפורה היו עושין מצד המערה תחת הקרקע...

ושם היו טומנין הארון ...

ובפירוש אלבק למשנה כתב (עמוד 377):

כוכין- שקעים שמניחים בתוכם את המתים, וחופרים את הכוכים בקירות שבסלעי המערות.

וראה: יוסף פטריך, "קבורה ראשונה על פי מקורות חז"ל-לביאורם של מונחים", בתוך: ***קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה***, עמ' 196-197, 210-211:

הכוך הוא חציבה עמוקה וצרה בניצב לכותלה של מערת קברים, והיה צורת קבר שכיחה בירושלים של תקופת הבית השני. מידותיו של הכוך מצוינות במשנה: עומקו ארבע אמות, רוחבו שישה טפחים (= אמה אחת) וגובהו שבעה טפחים...

מערת כוכים היא קבר משפחה. לקבורה ראשונה בקבר המשפחה מובאים כל המתים בני המשפחה, פרט להרוגי בית-דין. הכוכים שבקבר נועדו לקליטתם של מתים אלו...

[2] תורת האדם, שער הסוף, עניין הקבורה:

דרך הקברות חופרין חפירה גדולה עמוקה ורחבה בקרקע ובונין לו כותלי בנין, כדתנינן בכל מקום חפירה בקברות: "עשו לו ארון חפרו לו את הקבר", ותניא "החופר קבר למת", וכאן אמרו "אין חופרין כוכין וקברות". אבל מה שאמרו קברות בבנין, כלומר: שעושין לו כותלי בנין ופעמים שמגביהין הכותלים מעל הארץ הרבה והוא נפש הקבר האמור בכל מקום

[3] ראו פירוש ***הריטב"א*** למסכת מו"ק על דף ח ע"ב ד"ה "עושין נברכת" (עמ' עב במהדורת מוסד הרב קוק).

[4] חנוך אלבק, ***פירוש לששה סדרי משנה***, עמ' 377: "קברות-היינו מערות, שבהן הכוכין חפורין"...

נראה לי כי הדגש בפירוש זה הוא לחלל או למעטפת הכוללת של מיקום הכוכין ולאו דווקא למערה.

[5] ראו בפירוש רש"י בדפוס וילנא (מו"ק) על דף ח ע"ב:

נברכת - בריכה של כובסין...

וכן בפירוש התוספות (מו"ק) על דף ח ע"ב

ועושין נברכת במועד - תימה ואמאי צריך במועד והלא אין מכבסין במועד וי"ל לצורך כל אותם שהתירו חכמים לכבס לקמן בפרק בתרא (דף יג:)

הטוענים כי הנברכת היא סוג של חפירה בקרקע המשמשת לקבורה ראשונה שצורתה כצורת הגיגית הקרויה נברכת ועל שם דימיון זה נקרא סוג זה של הקבר בשם "נברכת". מכיוון שמשנתינו עוסקת בעשיית קברים ולא בטיפול בגופת הנפטר נראה יותר לאמץ את סוג הפרשנות שלפיו הנברכת הוא כינוי לסוג קבר בצורת גיגית.[6]

פירוש נוסף למושג "נברכת" שבמשנה הוא שלאחר חפירת הקבר בקרקע היו מדפנים את חלקו התחתון של בור הקבר באבנים על מנת שלא תתמוטט הקרקע פנימה. תוצאת דיפון זה שיוותה לחלק המדופן של הקבר מראה הדומה לבריכת מים קטנה – "הנברכת".[7] פירוש זה דומה מאד להגדרת "קבר" על פי הרמב"ן ולהלן נמשיך ונרחיב פירוש זה.

פשט המשנה:

בפרק א משנה ו מובא:

אין חופרים כוכים וקברות במועד

אבל מחנכים את הכוכים במועד

ועושין נברכת במועד

וארון עם המת בחצר

ר' יהודה אוסר

אלא אם כן יש עמו נסרים

וי"מ לרחוץ את המת ותכריכין.

וכן בפירוש רבנו עובדיה מברטנורא על מסכת מועד קטן, הוצאת אשכול, ירושלים, 1955, פרק א משנה ו:

נברכת - של כובסין, מקום מתוקן לכבס בו הבגדים, ולית ביה טרחא כולי האי.

[6] ראו ***בית הבחירה*** למאירי (מו"ק) על דף ח ע"ב (עמ' מב-מג במהדורת מכון הארי פישעל):

ועושין נברכת במועד – יש מי שפירש נברכת של כובסין, והיתרה מצורך המועד לדברים שמותר לכבסן במועד, וגדולי הרבנים פירשוה כן. והוא תימה לענין פסק ולענין פי'.

לענין פסק, שהרי יכול לכבס בלא חפירה.

ולענין פי' שראוי לתמוה, מה טיבה של נברכת להזכירה בכאן ולהבליעה בין שני מתים, חפירת כוכין וקברות מצד אחד ודין ארון עם המת בחצר מצד אחר.

ומתוך כך יש מפרשים נברכת, לרחוץ בה את המת.

ויש מפרשים בקיעה של מים לרחוץ בה המלוים את ידיהם.

ומתוך שתשמישן של אלו מועט, ואינו אלא לשעה, קראוה בתלמוד המערב תושב.

וגדולי המפרשים פירשו בנברכת, שהוא קבר כגון שלנו כעין נברכת. והוא שאמרו בתלמוד המערב נברכת, בקיעה...

המאירי מביא בפנינו פירושים נוספים למילה "נברכת" הבנויים על ההבנה שהנברכת הינה סוג של גיגית. הקושי העיקרי על פירוש זה לפי המאירי הוא שאין קשר בין עשיית גיגית לבין קבורת המת ואם כן מדוע עשיית הנברכת מופיעה במשנה שתובא להלן שכל כולה עוסקת בקבורת המת. המאירי מעלה פירוש שיתכן ומדובר על סוג של גיגית המיועדת לצורכי לווית המת כגון לרחוץ בה את גופת הנפטר או לתת בה מים כדי שהמלווים את המת יוכלו לרחוץ בה את ידיהם. אולם בסוף פירושו הוא מביא את פירוש המזהה את המילה "נברכת" כחפירה של קבר בצורה של נברכת ופירוש זה מתאים יותר להלכות הנוספות המובאות במשנה שנעסוק בה להלן.

וראה את דברי ליברמן בתוספתא כפשוטה עמוד 1235 בהערה 24 :

... ונברכת חצובה בכותל הסלע, ונקראת כן ע"פ צורתה החיצונית שהיא כבריכה של כביסה...

[7] עיינו ב***תורת האדם*** לרמב"ן, שער הסוף, עניין הקבורה:

...וכשהקבר אינו עמוק כל צורכו מוסיפין לו נברכת, שהיא בקיעה באמצע הקבר, כפי מידתו של אדם ונותנים אבנים תלושות סביב אותו הנקע, כעין כותלי הקבר, שלא יפחת הנקע ויפלו כותלי הקרקע על המת, ונותנין המת בתוך אותו הנקע...

פירושו זה של הרמב"ן אומץ ע"י יוסף פטריך שכתב במאמרו הנ"ל לאחר שדחה את דברי ליברמן (קבורה ראשונה ע"פ מקורות חז"ל בעמ' 195-196):

החלק התחתון של בור קבר המדופן אבנים סביב, כמו בריכה, על מנת למנוע את התמוטטות הקרקע פנימה אל תוך הקבר, נקרא נברכת.

סוגי הקברים המופיעים במשנה שימשו כמקום הקבורה הראשוני של הנפטר עד לשלב ליקוט העצמות. בפרק שעסק בליקוט העצמות במועד, הבהרתי כי לאחר שהתאכל הבשר, הועברו עצמות המת לקבורה קבועה בגלוסקמא במערת הקבורה המשפחתית.
מן המשנה עולה בברור שאין לחפור כלל קברים חדשים במועד אלא רק לתקן את הקברים שהיו חפורים מלפני המועד.
בפירוש המיוחס לרש"י (מהדורת קופפר) מובא:[8]

> ואין חופרין – במועד לצורך מתים.
> שדרכן לחפור כוכין וקברות בזמנן לצורך מתים שימותו דטירחא יתירא הוא.
> והא דאמרינן בעלמא דאפילו ביום שני יתעסקו בו ישראל
> הני מילי כגון טלטול ושאר דברים שאין בו טורח כגון לכבס ולגזוז שער
> אבל חפירה לא.[9]

מפירוש זה עולה שהמשנה אוסרת להתחיל ולחפור קברים חדשים במועד לצורך מתים שימותו לאחר המועד, שהרי יש בדבר זה טורח גדול שלא לצורך המועד. לעומת זאת המשנה התירה תיקון קברים קיימים אף לזמן שלאחר המועד מכיוון שאין בכך טורח גדול.

בדרך זו פירש אף הרמב"ן:[10]

> אבל הדרך הנכון במשנה זו מה שאמרו... דלצורך מתים שימותו קאמר.

אך לעומת רש"י, הסובר שתיקון הקבר הותר משום דשאין בו טורח גדול, סובר הרמב"ן שהדבר הותר משום "צרכי הרבים" שלכתחילה אין לעשותם במועד אך מותר לתקנם במועד.[11]

ב"שיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפריש[12] מובאת שיטתו של רבי אברהם בר' דוד (להלן הראב"ד):

---

[8] עמ' 24 על דף ח ע"ב והשווה לפירוש רש"י על דפוס וילנא דף ח ע"ב:
"אין חופרין כוכין וקברות - לצורך מתים, שדרכן לחפור כוכין וקברות לזמנן לצורך מתים שימותו, דטירחא יתירא הוא".

[9] הקטע מהמילים "והא דאמרינן" אינו קיים בפירוש רש"י על דפוס וילנא במו"ק דף ח ע"ב.

[10] תורת האדם, שער הסוף, ענין הקבורה.
וכן ראה רבנו עובדיה מברטנורא על המשנה:
אין חופרין כוכין וקברות במועד – להקבר בו מת שימות לאחר המועד.

[11] תורת האדם, שם:
וכשתאמר למה מאריך ומרחיב בהן, אני אומר לפי שהכוכין והקברות צורך הרבים הן, רבים שתו ורבים ישתו (כתובות ח' ב'). וכן הדין בצרכי הרבים שלא לצורך המועד דאסור לעשותן בתחלה, אבל מתקנין אותן כדתניא (מ"ק ה' א') אין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים אבל חוטטין אותן ומוקמי' לה בגמרא בשלא לצורך המועד אלא כדי שיהו מצויין להם לאחר המועד לכשיצטרכו להם, וכן בכוכין וקברות צריך למיתני בהו אין חופרין ומותר לחנכן וכ"ש הוא שמא יצטרכו להן במועד, דחינוך בהן היינו דומיא דחטיטא בבורות, ובו בלשון היא שנויה בתוספתא אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד אבל מחנכין ומתקנין אותן, והיינו בשאין הרבים צריכין להם במועד כדמוקמינן בגמרא.
לדעת הרמב"ן חפירת קברים וכוכים מותרת בודאי למת שנפטר במועד עצמו.

[12] מהדורת מכון הארי פישעל עמ' סא.

הקשה הר׳ אברהם בר׳ דוד היכי מוקמי׳ מתני׳ דאין חופרין כוכין וקברות בחופר לצורך החיים כשימותו ולקבור בהם אחר הרגל, א״כ למה התירו לחנכן במועד לקצרו ולהאריכו ולהרחיבו, כיון דלא הוי לצורך המועד, ולא הויא מלאכה של דבר האבד.

לכך פי׳ רבי׳ אברהם בר׳ דוד דמתני׳ מיירי בחופר כוכין וקברות לצורך המתים שכבר מתו במועד, ואפי׳ הכי אסרי׳ להו לבנותן כי שניהם בנין קבע הם של אבנים וסיד כל סביבות הארון ולפי מדתו שהיו בונין לו כפי כבודו קבר עולם, כיון דאפשר להו בנברכת עד אחר המועד אמאי לישתרי למטרח כולי האי... אבל מחנכין הכוכין והקברות העשוין מקודם הרגל, כדמפ׳ רב יהוד׳ שאם היה ארוך מקצרו, ובמתני׳ שרי אף להאריכו מעט או להרחיבו דליכא בהא טירחא כולי האי כיון שהוא כבר בנוי ועומד.

הראב״ד אינו מקבל את הגישה לפיה המשנה אינה מתירה חפירת קברים לצורך מתים שימותו לאחר המועד, אך מתירה לשם כך את תיקונם של קברים שכבר החלה חפירתם לפני המועד. שהרי אם כך גם את תיקון הקברים הללו צריכה הייתה המשנה לאסור מפני שאין במלאכות אלו צורך למועד כלל.

לכן מפרש הראב״ד שהמשנה מדברת על מתים שנפטרו במועד עצמו.[13] לצורך מתים כאלו התירו לתקן קברים קיימים בלבד, אך לא התירו להתחיל בהכנת קברים חדשים, דבר הכרוך בטורח גדול. כמו כן מתירה המשנה עשיית נברכת במועד לצורך קבורת המת, דבר שאין בו טירחה יתירה. מדברי הראב״ד נראה כי הפרשנות למושג ״נברכת״ הינה קבר זמני. לפיכך אדם שנפטר במועד ניתן לקוברו בקבר זמני עד לאחר המועד או שניתן לקוברו בקבר קיים שניתן להתאימו במועד לממדי גופו של הנפטר.

כמו כן התירו עשיית ארון למת. לתנא קמא הדבר מותר רק במקום שבו נמצא המת בחצר מכיוון שהרואים יודעים כי מלאכת עשיית הארון היא לשם קבורת המת, לעומת זאת מוסיף רבי יהודה שהדבר יהיה מותר רק אם יהיו לפני הנגר, עושה הארון, עצים החתוכים לו כבר מערב יום טוב לקרשים קטנים שכל שנותר לו הוא רק לחברן לארון. מכאן משמע שלדעת תנא קמא מותר יהיה להכין ארון במועד אף אם יהיו בפני הנגר קורות גדולות שאינן חתוכות עדיין לקרשים קטנים. ראוי להדגיש כי רבי יהודה אינו חולק על ההגבלה שעשיית הארון במועד תיעשה רק כאשר גופת הנפטר מצויה בחצר אלא רק על סוג העצים שמותר לבנות מהם ארון למת במועד.

נקודה נוספת הראויה לציון בפשט המשנה היא, שלפי נוסח המשנה יהיה לכאורה הבדל בשאלה האם ״פעולת החינוך״,דהיינו התאמת מקום הקבר לממדי גופו של הנפטר, תהיה מותרת במועד.

נוסח הרישא של המשנה הוא:

אין חופרים כוכים וקברות במועד

אבל מחנכים את הכוכים במועד

[13] כך משמע גם מהמשך המשנה המתירה לדעת ת"ק להכין ארון למת במועד בתנאי שהמת נמצא באותה החצר. שם בודאי אי אפשר לפרש שמדובר בהכנת ארון למת שימות לאחר המועד.

מכך שהפועל "מחנכים" מתייחס רק למושג "כוכים", ניתן להסיק לכאורה כי המשנה מתירה לחנוך כוכים במועד אך אוסרת את חנוכת הקברים. שהרי, לו רצתה המשנה ללמדנו כי דין חינוך הקברים הוא כדין חינוך הכוכים, נוסח המשנה צריך היה להיות:

אין חופרים כוכים וקברות במועד
אבל מחנכין אותן במועד

להלן בהמשך הדיון בסוגיית הבבלי נשוב ונידרש לעניין זה.

התוספתא

על פניו נראה כי התוספתא[14] שלפנינו מבארת את המושגים "חינוך הקברות" "ונברכת".

אי זהו חנוך הקברות?
מרחיב בה ומאריך בה[15]
[16] זו היא נברכה[17] זו היא בקיע.

מכך שהתוספתא פותחת בשאלה "אי זהו חנוך הקברות" אנו מבינים שהיא מתייחסת למקור כלשהו שהכיל את המושג "חינוך הקברות" אותו באה התוספתא לבאר. יש לשים לב לעובדה כי בניגוד לנוסח המשנה שבה פעולת החינוך מתייחסת לכוכים בלבד, בתוספתא פעולת החינוך מתייחסת לקברים. אי לכך נראה שהתוספתא מוסבת על מקור אחר שהוא אינו המשנה שהתייחס באופן מפורש לפעולת "חינוך הקברות".
על פי התוספתא "חינוך הקברות" פירושו הרחבת מידות האורך והרוחב של קבר שכבר היה קיים לפני המועד. ופירוש המושג "נברכת" הוא בקיע.
ליברמן[18] בפירושו לתוספתא דן באריכות במשמעות מושג ה"נברכת" ולדבריו ה"בקיע" הוא:

> סוף דבר... יוצא שהיא נברכת הוא בקיע הוא מהמורת... מהמורת הוא בור בתוך הקרקע, ונברכת, בקיע, חצובה בתוך הכותל. ובמערות קברים של א"י מצויה הנברכת כמעט בכל מערה, והיא כעין עריבה חצובה בכותל הסלע והיא מזכירה בצוארתה החיצונית אבוס, או שוקת.

לפי דבריו המושגים "נברכת", "בקיע" ו"מהמורה" משמעותם זהה והם שמות נרדפים לסוגי קברים זמניים[19] ששימשו כמקום הקבורה הראשוני של הנפטר עד שנאכל הבשר ונלקטו העצמות, כפי שהובא בפרק הקודם.

---

[14] תוספתא מסכת מועד קטן (ליברמן) פרק א הלכה ט.
[15] בכ"י ערפורט ולונדון הגירסה היא: "מאריך בה ומרחיב בה".
[16] בכ"י לונדון ובתוספתא דפוס ראשון הגירסה היא: "אי זוהי".
[17] בכ"י ארפורט, לונדון ובתוספתא דפוס ראשון המילה היא "נברכת".
[18] ראו ***תוספתא כפשוטה*** חלק ה עמ' 1234-1236
[19] כפי שהובן המושג בדברי הראב"ד שהובאו לעיל.

נקודה נוספת הראויה לציון הינה חוסר התאמה מבחינה לשונית בין נוסח השאלה הפותחת "אי זהו חנוך הקברות" המתייחסת לצורת הרבים של קבר בלשון חז"ל ("קברות"), לבין נוסח התשובה "מרחיב בה ומאריך בה, זו היא נברכה זו היא בקיע" המופיעה בלשון יחיד ובנקבה. נראה שצריך להבין את משמעות התשובה שהמילה "בה" אינה מוסבת על המילה "קברות" אלא על המילה "נברכה". יתכן כי השאלה "**אי זהו חנוך הקברות**" מהווה מעין "דיבור המתחיל" (ציטוט ממקור קדום יותר) והשורה "**זו היא נברכה זו היא בקיע**" תפקידה לבאר ולהסביר מהן הפעולות שצריך לעשות כדי לחנוך את הקברות, דהיינו להאריך ולהרחיב קבר על ידי שיוצרים ומחברים נברכה ובקיע כתוספת לחלל הקיים .

סוגיית הירושלמי:

א. אי זהו חינוך קברות?

רבי יוסי בר נוהריי אמ': *סדו בסיד*

רב חסדא אמ': *אם היה ארוך מקצרו*

ר' יהושע בן לוי אמ': *מאריך בו מצד אחד ומרחיב בו מצד אחד*

ב. תני ר' חייה:

מאריך בו ומרחיב בו

בין מצד אחד בין משני צדדין

ועושין נברכת במועד - זה הבקיע

כל שהוא תושב נקרא בקיע

פרשנות המושג "חינוך"

על ההלכה שבמשנה "אבל מחנכים את הכוכין במועד" במועד מובאים בתלמוד הירושלמי[20] דבריהם של שלושה אמוראים המסבירים את המושג "חינוך":

אי זהו חינוך קברות ?

רבי יוסי בר נוהריי אמ': *סדו בסיד*

רב חסדא אמ': *אם היה ארוך מקצרו*

ר' יהושע בן לוי אמ': *מאריך בו מצד אחד ומרחיב בו מצד אחד*

מכיוון שבנוסח שאלת עורך הסוגיה "אי זהו חינוך קברות" נעשה שימוש במילה "קברות" ולא במילה "כוכין" ניתן לומר כי בדומה לנוסח התוספתא גם כאן ניתן לומר שהדברים מוסבים על מקור תנאי אחר שאינו המשנה שהתיר באופן מפורש את פעולת "חינוך הקברות".

רבי יוסי בר נהוראי ורבי יהושע בן לוי הם בני הדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל ולעומת זאת רב חסדא הוא בן בדור השלישי לאמוראי בבל. מכך שדעת רב חסדא המאוחרת מופיעה דווקא כדעה האמצעית ניתן להסיק כי לפנינו קובץ ערוך של דברי אמוראים שדנו בפירוש המושג

[20] מועד קטן דף פ ע"ד (פרק א הלכה ו).

"חינוך". ככל הנראה דבריהם סודרו בצורה מדורגת לפיה מוצגות הדעות מן החמור אל הקל. כלומר, רבי יוסי בר נהוראי מפרש את המושג "חינוך הקבר" כסיוד הקבר בסיד ובציונו בלבד. דבר זה הינו מלאכה קלה שאין בו טירחה גדולה.
רב חסדא אמנם מתיר שינוי במידות הקבר אך השינוי הוא רק בהקטנת מידות הקבר דבר שהוא קל יותר מאשר חציבת והגדלת מידות הקבר. לעומתם דעתו של רבי יהושע בן לוי מקלה יותר ומתירה לשנות את מידות הקבר במועד אף בהגדלתו והרחבתו, אך פעולות אלו מוגבלות בתנאי שתהייה רק מצד אחד של הקבר ולא משני צידיו.
לסיום, עורך הסוגיה מביא ברייתא ששנה רבי חייא, שלעומת כל הדעות הנ"ל הוא המקל ביותר:

תני ר' חייה:
מאריך בו ומרחיב בו
בין מצד אחד בין משני צדדין

לפי ברייתא זו ששנה רבי חייא, כל זמן שאין מדובר בחפירת קבר חדש לחלוטין, מותר יהיה אף להאריך ולהרחיב במועד קבר קיים לשני צדדיו. דברי רבי חייא אלו מוצגים בסוגיה לאחר הבאת דברי האמוראים וניתן לומר כי גם כאן הדבר מעיד על מגמת העורך לסדר את הדעות המבארות את המושג "חינוך הקברות" שלא על פי הסדר הכרונולוגי אלא מן הדעה המחמירה אל הדעה המקלה. ניתן לשער כי ככל הנראה האמוראים שדעותיהם הובאו לעיל לא הכירו את הברייתא ששנה רבי חייא, אחרת לא ניתן להבין כיצד יתכן כי אמוראים אלו שחלקו בהבנת המושג "חינוך הקברות", התעלמו לחלוטין מברייתא מפורשת המבארת את המושג "חינוך". עדיין נשאר לנו ליישב מדוע בתוספתא הלשון היא "מרחיב בה ומאריך בה" ולעומת זאת בברייתא ששנה רבי חייא הלשון היא "מאריך בו ומרחיב בו"? ועל כך נעמוד בהמשך הדיון.

פרשנות המושג "נברכת"
המילה "נברכת" בהלכה שבמשנה "ועושין נברכת במועד", מתפרשת בסוגייתנו כ"בקיע":

ועושין נברכת במועד - זה הבקיע

פירוש זה למילה "נברכת" תואם לפירוש התוספתא. להסבר זה של המילה "נברכת" נוספה הרחבה:

כל שהוא תושב נקרא בקיע

ומבאר בעל ה"קורבן עדה":

כל שהו תושב – שאינו רק לישב שם נקרא בקיע כמו "גר ותושב אנוכי עמכם" והיינו מהמורות דלעיל

כלומר המילה "תושב" דומה במובנה למילה "גר" שפרושה אדם שנמצא באופן זמני במקום כלשהו (כפי שאמר אברהם לבני חת "גר ותושב אנכי עמכם"[21] במשמעות של "אינני תושב קבוע במקומכם") ומכאן שהבקיע הוא סוג של קבר זמני.

מסגרת הסוגיה הכללית

אם מתבוננים בדברי הסוגיה עד כה כיחידה אחת:

אי זהו חינוך קברות ?

רבי יוסי בר נוהריי אמ': *סדו בסיד*

רב חסדא אמ': *אם היה ארוך מקצרו*

ר' יהושע בן לוי אמ': *מאריך בו מצד אחד ומרחיב בו מצד אחד*

תני ר' חייה:

מאריך בו ומרחיב בו [22]

בין מצד אחד בין משני צדדין

ועושין נברכת במועד - זה הבקיע

כל שהוא תושב נקרא בקיע

ניתן לזהות בבירור ביחידה זו (בשורות המודגשות) את ההלכה שבתוספתא עם תוספות הכוללות דעות אמוראיות שונות וכן ביאורים לדין "מאריך בו ומרחיב בו" ולמושג "בקיע".
ניתן לומר כי עורך הסוגיה השתמש בהלכות שבתוספתא כשלד ובסיס להבאת תוספות ופירושים שונים שמהם נבנתה הסוגיה. לפי הצעה זו לא חייבים להבין את המשפט "בין מצד אחד בין משני צדדין" המרחיב את דין "מאריך בו ומרחיב בו" שבתוספתא כהמשך דברי רבי חייא אלא ניתן לראות בו רובד מאוחר יותר המכיל תוספת פרשנות. [23]

סוגיית הבבלי

א

או

מאי כוכין ומאי קברות?

אמר רב יהודה:

כוכין - בחפירה, וקברות - בבנין.

תניא נמי הכי:

אלו הן כוכין ואלו הן קברות?

כוכין - בחפירה, וקברות - בבנין.

---

[21] בראשית פרק כג פסוק ד.

[22] כבר הערנו כי בנוסח התוספתא ישנם כ"י הגורסים: " מרחיב בה ומאריך בה" ויש כ"י הגורסים: " מאריך בה ומרחיב בה" בדומה לנוסח הירושלמי ע"פ כ"י ליידן .

[23] וראה להלן בניתוח סוגיית הבבלי שבה לא מופיע בנוסח ההלכה שבברייתא המשפט "בין מצד אחד בין משני צדדין". עובדה זו מחזקת את ההשערה כי הנוסח הברייתא המקורי לא הכיל משפט זה.

א2

אבל מחנכין את הכוכין,

כיצד מחנכין?

אמר רב יהודה: *שאם היה ארוך - מקצרו*.

במתניתא תנא:

<u>מאריך בו ומרחיב בו.</u>

א3

ועושין נברכת וכו',

מאי נברכת?

אמר רב יהודה: *זו בקיע*.

והתניא:

<u>הנברכת והבקיע!</u> –

אמר אביי ואיתימא רב כהנא:

גיהא ובר גיהא.

הסבר סוגיית הבבלי

הסוגיה מכילה שלוש הערות ערוכות של רב יהודה על דברי המשנה. המבנה של הצגת כל הערה הינו זהה. לפני כל הערה מוצגת שאלה המשמשת כהקדמה וכבסיס להצעת דברי רב יהודה. ולאחר כל הצעה של דברי רב יהודה ישנה הצגה של מקור תנאי המתקשר לדבריו. בשתי ההערות הראשונות מציעים בפנינו מקורות תנאיים התומכים בדברי רב יהודה ובהערה השלישית מובאת סתירה מתוך מקור תנאי שצריך ליישבה.

הערה ראשונה

הערה זו מתייחסת לדין הראשון במשנה "אין חופרין כוכים וקברות במועד".

כהצעה לדברי רב יהודה מופיעה השאלה "מאי כוכין ומאי קברות" ולאחריה מופיעים דברי רב יהודה:

כוכין - בחפירה,

וקברות - בבנין.

על הערה זו של רב יהודה מובאת ברייתא המחזקת את דבריו:

אלו הן כוכין ואלו הן קברות?

כוכין - בחפירה,

וקברות - בבנין.

נראה שברייתא זו במקורה נשנתה כביאור למשנה והיא באה לברר את המושגים "כוכין" ו"קברות" המצויינים בה. ניתן לומר כי עורך הסוגיה התכוון בהבאת דברי הברייתא לתת תוקף לדבריו של רבי יהודה.

הערה שניה

הערה זו מתייחסת לדין השני במשנה "אבל מחנכין את הכוכים".

כהצעה לדברי רב יהודה מופיעה השאלה "כיצד מחנכין" ולאחריה מופיעים דברי רב יהודה:

אמר רב יהודה:

שאם היה ארוך - מקצרו.

רב יהודה מסביר בדבריו שחינוך הקבר פירושו שמותר לקצר ולמעט את חללו של קבר שכבר היה קיים מלפני המועד. יש לשים לב כי אין בדברי רב יהודה התייחסות להרחבת קבר קיים ודבריו חופפים לדברי רב חסדא המובאים בירושלמי. לעומת זאת נראה כי דברי רב יהודה אינם עולים לכאורה בקנה אחד עם דברי התוספתא והברייתא ששנה רבי חייא בירושלמי, הפוסקות שמותר גם להאריך וגם להרחיב קבר שהיה קיים מלפני המועד. עורך הסוגיה שבבבלי מציין:

במתניתא תנא:

(אף)[24] מאריך בו ומרחיב בו.

ומכיוון שגם רב יהודה אינו מתייחס בדבריו לברייתא מפורשת, ניתן לומר שברייתא זו (ששנאה רבי חייא) לא הייתה מוכרת לו.

על נוסח דברים אלו שבסוגיה מעיר בעל ה"שיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפריש:[25]

במתניתא תנא **<u>אף</u>** מרחיב בו ומאריך בו – ואע"ג דאיכא טירחא טפי להרחיבו ולהאריכו, יותר מלקצרו.

ולא פלי' הא מתני' על רב יהודה אלא לאוסופי אתיא.

וכתב מורי הר' יחיאל ז"ל:

ולא ידענא היכא קאי "אף"[26] דברייתא,

ונראה לי ד"אף" אינו מלשון הברייתא אלא תלמו' קא' לי[ה] לאוסופי עלה דמתניתי' דלא שריא אלא לחנוכי.

ופי' רב יהודה דלשון חנוך הוא לקצר.

וקאמ' תלמו' דבמתני'[27] שריא אף טפי ממתניתי'.

דמתני' לא שריא אלא מחנכין

וברייתי' שרי' אף להרחיב ולהאריך.

---

[24] בכת"י לונדון נוספה המילה "אף".

[25] עך דף ח ע"א, עמ' ס-סא בהוצאת מהדורת מכון הארי פישעל.

[26] הכוונה למילה "אף" המופיעה לפי גירסתו בברייתא.

[27] נראה לי שהמילה "דבמתני'" כאן היא קיצור של המילה "דבמתניתא" שפירושה: בברייתא ולא קיצור של המילה "דבמתניתין" שפירושה: במשנה.

וברי׳ לא קיימ׳ לפרושי לישנ׳ דמחנכין דמתני׳
אלא לאוסופי שריות׳ אתיא.
תדע,
דאי ברייתא לפרושי מתני׳ הוה אתיא ושריא אף להרחיב ולהאריך,
היכי הוה פליג רב יהודה דלא שרי אלא לקצרו.
ובקצת ספרים ראיתי דגר׳:
במתני׳ תנא, מרחיב בו ומאריך בו,
ולא גרסי׳ ״אף״ וכן עיקר.

מדברי בעל ה״שיטה״ עולה כי עמדה בפניו גירסה נוספת להצעת דברי הברייתא שהכילה את המילה ״אף״. בעל השיטה מפרש לפי גירסה זו, שהמילה ״אף״ איננה שייכת לגוף הברייתא המובאת בבבלי (״מאריך בו ומרחיב בו״), אלא היא סיום של דברי העורך הבאים כהקדמה להצגת הברייתא, וכך צריך לגרוס את הצעת דברי הברייתא:

במתניתא תנא אף:
מאריך בו ומרחיב בו.

כלומר, על דברי רב יהודה, שפירש כי המשנה התירה רק לקצר קבר קיים במועד, מעיר עורך הסוגיה כי מצינו ברייתא המתירה בנוסף לקיצור הקברים גם להאריך ולהרחיב קברים קיימים במועד. לפי גירסה זו אין סתירה בין דברי רב יהודה לברייתא, מכיוון שרב יהודה מתייחס בהערתו רק לפרשנות המושג ״חינוך״ שבמשנה שפירושו קיצור הקבר ואילו הברייתא איננה מתייחסת כלל לפרשנות המושג ״חינוך״ שבמשנה אלא היא חולקת על המשנה וסוברת שמותר אף להאריך ולהרחיב קברים במועד בניגוד למשנה שהתירה רק לקצר קברים במועד.
מאידך מעיר בעל ה״שיטה״ כי קיימת גירסה שונה שאיננה גורסת כלל את המילה ״אף״ בהצעת דברי הברייתא הנ״ל (וגירסה זו נראית בעיניו הנכונה יותר). מגירסה זו עולה כי עורך הסוגיה התכוון בהבאת דברי הברייתא לדחות את פירושו של רב יהודה למושג ״חינוך״ מכיוון שישנה ברייתא מפורשת, שיתכן ורבי יהודה לא הכירה,המפרשת את המילה ״מחנכין״ במשנה ולפיה מותר לא רק לקצר קבר קיים במועד אלא אף להאריכו ולהרחיבו. לפי גירסה זו אמנם לא תהייה סתירה בין המשנה והברייתא אולם כאמור ידחו דברי רב יהודה. ראוי לציין כי לא מופיע בציטוט ההלכה שבברייתא המשפט: ״בין מצד אחד בין משני צדדין״ כפי שהוא מופיע במה שאפשר היה לראותו כנוסח הברייתא שבירושלמי. עובדה זו מחזקת את ההשערה שהצגתי לעיל כי נוסח הברייתא המקורי היה ״מאריך בו ומרחיב בו״[28] ואילו המשפט ״בין מצד אחד בין משני צדדדין״ הוא תוספת אמוראית מאוחרת.

הערה שלישית

הערה זו מתייחסת לדין השלישי במשנה ״ועושין נברכת במועד״
כהצעה לדברי רב יהודה מופיעה השאלה ״מאי נברכת״ ולאחריה מופיעים דברי רב יהודה:

[28] או "מרחיב בו ומאריך בו" כפי נוסח כתבי היד השונים.

"זו בקיע". כלומר רב יהודה מזהה את הנברכת כבקיע. לאור זיהוי זה של רב יהודה מקשה עורך הסוגיה:

והתניא:

הנברכת והבקיע

כלומר הרי שנינו בברייתא את הנברכת והבקיע זה לצד זה כשני דברים שונים ונפרדים, אם כן כיצד מזהה רב יהודה את הנברכת והבקיע כאותו הדבר?
על שאלה זו מובאים דבריו של אביי או של רב כהנא, המאוחרים לתקופת רב יהודה, כתירוץ:

אמר אביי ואיתימא רב כהנא:
גיהא ובר גיהא

רש"י בד"ה "גיהא ובר גיהא" מפרש:

בריכה גדולה שעושין בחצר שיכנסו בו כל השופכים,
בקיע - בר גיהא, בריכה קטנה שעושין סמוך לגדולה כדי שיכנסו המים היוצאין מן הגדולה לקטנה, שהיא מליאה ונכנסין לקטנה.[29]

לפי תירוץ זה אכן מדובר על שני מתקנים דומים ממשפחת "הנברכת": א. חפירה גדולה המשמשת לכינוס שופכים הנקראת בעצמה בשם "נברכת" ומכונה גם בשם "גיהא". ב. חפירה קטנה יותר המשמשת כגיבוי לחפירה הגדולה ונקראת "בקיע" ומכונה גם בשם "בר גיהא".
קוהוט בהגהותיו ל"ערוך" בערך "גיהא ובר גיהא" מציין שהכוונה היא לחפירה או בור.[30] ככל הנראה מדובר כאן על חפירות שנעשו לשם קבורה שצורתם היתה כצורת הנברכת כאשר החפירה הנקראת "גיהא" היא גדולה יותר ביחס לחפירה הנקראת "בר גיהא".

יחס המקורות התנאיים

הרמב"ן שהתייחס בספרו "תורת האדם"[31] לסוגייתנו, כתב שנברכת היא סוג של פעולת חינוך הנעשית בקברים. לפי דברי הרמב"ן כאשר הקבר אינו עמוק דיו, מוספים לו נברכת דהיינו:

---

[29] השוו גם לרש"י ע"פ מהדורת קופפר למו"ק (עמ' 25) בד"ה "גיהא ובר גיהא":
בקיע קטן הסמוך לגדול וחריץ מתוקן מזה לזה כשהגדול מלא הולכים המים לקטן.

[30] ראו בערוך השלם, חלק שני, עמ' רנא (251), הוצאת מנורה, וינה-ברלין, 1926.

[31] לשם הרחבה מובאים כאן במלואם דברי הרמב"ן מספרו ***תורת האדם***, שער הסוף, עניין הקבורה (למעט קיצורים קטנים שנעשו כדי שלא לפגוע בשטף הקריאה):
לענין נברכת ששנינו במשנה זו ועושין נברכת במועד, ראיתי לראשונים שהיא נברכת הכובסין המוזכרת בפרק לא יחפור (ב"ב י"ט א'), וגוהה ובר גוהה היא הנברכת הקטנה שבצד הגדולה שמכניסין מים בגדולה ומכבסין בקטנה, והוא מה שאמרו שם לא שנו אלא מן המחמצן אבל מן המנדיאן ארבע אמות... ואין דבריהם מחוורין אצלי, שזו המלאכה אינה לצורך המועד שנתיר לעשות מקום המחמצן והמנדיאן, ואפשר לכבס בלא שתי הבריכות הללו, ולא התירו מלאכה ובנין קבוע כדי שיעשו בהן מלאכה שצריכה קצת למועד וכ"ש במקום שאפשר, ועוד שלא קראוה במשנתנו נברכת הכובסין כמו ששנויה בפ' לא יחפור, וכאן תמהו בגמ' ושאלו מאי נברכת ושם לא שאלו ולא פירשו דנברכת הכובסין דבר פשוט ומפורש הוא. ועוד ענין המשנה מלמד שהיא מצרכי קבורה של מתים דקתני לה בהיתר חינוך הכוכין ועשיית ארון עם המת.

בקיעה באמצע הקבר כפי מדתו של אדם ונותנין אבנים תלושות סביב אותו הנקע כעין כותלי הקבר שלא יפחת הנקע ויפלו כותלי הקרקע על המת, ונותנין המת בתוך אותו נקע, ובר גוהה הוא נקע אחר קטן ממנו כעין חריץ ובן חריץ, ואפשר שהיו עושין אותו מן הצד לנסרים של גולל ודופק וכיוצא בזה. והתירו במשנתנו הנקע הזה כעין חינוך ואע״פ שהוא מעשה ובנין בפני עצמו

ומדבריו למדנו שהעמקת חלל הקבר ודיפונו באבנים נקראים בלשון המשנה ״עשיית נברכת״. כאשר העמקת החלל היא עמוקה ורחבה, היא נקראת ״נברכת״ או ״גיהא״ וכאשר העמקת החלל אינה עמוקה היא נקראת ״בקיע״ או ״בר גיהא״ .

על רקע נוסח הברייתות שבתוספתא ובירושלמי הגורסות ״**אי זהו חינוך (ה)קברות**״, ניתן כאמור להעלות את האפשרות שככל הנראה היה נוסח שקדם לנוסח ההלכה במשנה, בו פעולת החינוך אכן התייחסה באופן מפורש למושג ״קברות״. קיומו עולה משאלת התוספתא:

אי זהו חינוך הקברות?
מאריך בה ומרחיב בה
זוהי נברכה זוהי בקיע[32]

מנוסח הלכה זו עולות המסקנות הבאות:
א. המושג ״חינוך הקברות״ פירושו פעולת הארכת והרחבת קבר קיים.
ב. תוצאת פעולה זו נקראת נברכת או בקיע.
ברייתא זו נשנתה על משנה קדומה למשנתינו, שהתירה במפורש את חינוך הקברות.
וניתן לומר שככל הנראה נוסח הלכה זו היה:

ברם נראין דברי ה"ר אברהם ב"ר דוד ז"ל שפירש שהיא חפירה של קבר, אלא שהוא ז"ל מפני שראה בירושלמי כל שהוא תושב נקרא בקיע, אמר שהוא קבר שעושים לגר תושב עד שיעלו אותו למקום אבותיו. ולי נראה שאינו אלא תוספת שמוסיפין על הקבר כשהוא קטן בבנין, דמתני' רישא קתני איסורא בתרווייהו בהתחלת מלאכה, אין חופרין כוכין וקברות, וסיפא קתני התירא בתיקון מלאכה, אבל מחנכין את הכוכין, ואמאי לא קתני התירא בקברות בחינוך בתוספת, היאך אפשר שלא יהא בהן תיקון כעין חינוך להוסיף בהן חוליא אחת בחפירה או דימוס אחד בבנין, **<u>אלא במקום חינוך הקברות קתני מתניתין הנברכת הזאת, שכן דרך הקברות חופרין חפירה גדולה עמוקה ורחבה בקרקע ובונין לו כותלי בנין, כדתנינן בכל מקום חפירה בקברות: "עשו לו ארון חפרו לו את הקבר", ותניא "החופר קבר למת", וכאן אמרו "אין חופרין כוכין וקברות". אבל מה שאמרו קברות בבנין, כלומר: שעושין לו כותלי בנין ופעמים שמגביהין הכותלים מעל הארץ הרבה והוא נפש הקבר האמור בכל מקום, וכשהקבר אינו עמוק כל צרכו מוסיפין לו נברכת שהיא בקיעה באמצע הקבר כפי מדתו של אדם ונותנין אבנים תלושות סביב אותו הנקע כעין כותלי הקבר שלא יפחת הנקע ויפלו כותלי הקרקע על המת, ונותנין המת בתוך אותו נקע, ובר גוהה הוא נקע אחר קטן ממנו כעין חריץ ובן חריץ, ואפשר שהיו עושין אותו מן הצד לנסרים של גולל ודופק וכיוצא בזה. והתירו במשנתנו הנקע הזה כעין חינוך ואע"פ שהוא מעשה ובנין בפני עצמו...</u>**
נמצא פירוש המשנה הזו נכון ומחוור, אין חופרין כוכין וקברות במועד כדרך העושין בבית הקברות שחופרין בהן כוכין וקברות הרבה לצורך מתים שימותו ואע"פ שהוא צורך הרבים ושמא יצטרכו להם במועד אסור. אבל מחנכין את הכוכין לקצר ולהאריך ולהרחיב בהן, ועושין נברכת בקברות במועד, והוא הדין לחינוך קברות להאריך ולהרחיב אלא מלתא באנפי נפשה קתני נברכת ורבותא היא טפי...

[32] כגירסת כ"י ערפורט ולונדון שלט גרסו בתחילת המשפט את המילה "אי".

אין חופרים קברות במועד

אבל מחנכים אותם במועד

מאוחר יותר עם ניסוח המשנה שונה נוסח ההלכה כך שיכלול בתוכו לא רק את איסור עשיית הקברות והיתר חינוכן במועד אלא אף את איסור עשיית הכוכים (שיתכן ולולא הדגשת המשנה במפורש את איסור חפירתם, ניתן היה לחשוב שהאיסור הוא רק בחפירת ודיפון קבר אך בחפירת כוך בלבד יהיה הדבר מותר) וכן את היתר חינוך הקברים בצורת "נברכת", פעולה שהיא מורכבת יותר מחינוך ה"כוך".

עורכי הסוגיות השתמשו בנוסח הקדום של ההלכה המצוי בברייתא וערכו אותו כך שיתאים ויסביר גם את המשנה המייחסת את המושג "חינוך" באופן מפורש גם לכוכים.

כמו כן המשפט "**זוהי נברכה זוהי בקיע**" שבתוספתא, המתייחס ככל הנראה להסבר המעשה של הארכת והרחבת הקברות, הפך בברייתא הירושלמית לפירוש "דיבור המתחיל" מן המשנה: "**ועושין נברכת במועד – זה הבקיע**".[33] באופן כללי ניתן לומר כי אחדים מן המקורות התנאיים שהובאו בתוספתא ובברייתות לא היו ידועים לאמוראים שדבריהם מובאים בתלמודים,[34] דבר המסביר את התעלמותם ממקורות תנאיים שהיו יכולים לשלול או לחזק את דבריהם.

---

[33] דבר זה יכול להסביר את נוסח כ"י לונדון והתוספתא דפוס ראשון שגרסו בנוסח התוספתא "אי זוהי נברכה- זו היא הבקיע" כלומר בעקבות השינוי בברייתא הירושלמית שהמילה" בקיע" באה להסביר את המושג "נברכת" "תוקן" נוסח ההלכה בתוספתא כדי שיתאים לברייתא הירושלמית ולכן מופיעה השאלה "אי זוהי נברכת" והתשובה היא ההסבר על ידי המילה "בקיע".

[34] כגון: הברייתא שבירושלמי "תני ר' חייה: מאריך בו ומרחיב בו בין מצד אחד בין מצד שני" המקלה הרבה יותר מדעות האמוראים בירושלמי (רבי יוסי בר נהוראי, רב חסדא וריב"ל) שדנו מהו חינוך הקברות ולא התייחסו או הזכירו את הברייתא הנ"ל וכן לא היתה מוכרת לרב יהודה בבבלי שפירש שאת החינוך הכוכים "שאם היה ארוך –מקצרו" וגם הוא לא התייחס לברייתא הנ"ל של רבי חייא הנוגדת את דבריו וכפי דברי בעל ה"שיטה" שהובאו לעיל. כמו כן ההלכה בתוספתא הדנה בחינוך הקברות ומתירה אף היא להאריך ולהרחיב את הקבר על ידי חפירת נברכת או בקיע וקשורה באופן ברור לדברי האמוראים הנ"ל לא זכתה כלל להתייחסותם.

סיכום יחסי המקורות התנאיים שהוצגו עד כה:

שלב א- הלכה קדומה:

אין חופרים קברות במועד

אבל מחנכים אותם

שלב ב- ברייתא קדומה (התוספתא):

אי זהו חנוך הקברות

מרחיב בה ומאריך בה

זוהי נברכה זוהי בקיע[35]

שלב ג- משנה:

אין חופרים כוכים וקברות במועד

אבל מחנכים את הכוכים במועד

ועושין נברכת במועד

שלב ד- ברייתא בבבלי:

אלו הן כוכין ואלו הן קברות?

כוכין בחפירה

וקברות בבניין

שלב ה - ברייתא בירושלמי ובבבלי (המתייחסת להרחבת הכוך):

מאריך בו ומרחיב בו

הוספה מאוחרת בירושלמי:

בין מצד אחד בין משני צדדין

שלב ו- ברייתא בירושלמי:

ועושין נברכת במועד-זה הבקיע

הוספה מאוחרת בירושלמי:

כל שהוא תושב נקרא בקיע

[35] וכבר פרשתי בחלק המתייחס להלכה שבתוספתא שהכוונה להרחיב את הקבר על ידי יצירת נברכת או בקיע כתוספת לחלל הקבר הקיים.

חלק ב

כזכור ההלכה החותמת את חלקה הראשון של משנה ו הייתה "ועושין נברכת במועד". ההלכה הבאה המובאת במשנה זו עוסקת בשאלה האם הותרה בניית הארון למת במועד.

ועושין נברכת במועד
וארון עם המת בחצר
רבי יהודה אוסר
אלא אם כן יש עמו נסרים

מן המשנה עולה כי מדובר על ארונות עץ הבנויים מחיבור נסרים. כפי שהובא בפרק "ליקוט העצמות במועד" היו ארונות ששימשו כמקום הנחת הגופה בקבורה ראשונה בתוך כוכים או קברים.[36]

לפנינו מחלוקת בין תנא קמא ורבי יהודה. תנא קמא מתיר עשיית ארון למת במועד בתנאי שהדבר יעשה בחצר בה נמצאת גופת הנפטר שעבורו בונים את הארון . הסיבה לתנאי זה היא החשש שמא הרואים יחשדו בעושה הארון כי הוא בונה אותו לצורכו במועד. כתוצאה מחשש זה מתיר תנא קמא לעסוק בבניית הארון באותה החצר בה מצויה גופת הנפטר, כדי שכל הרואים יבינו שעשיית הארון היא לצורך המת.[37] רבי יהודה מוסיף להחמיר ולפיו עשיית ארון לנפטר מותרת רק כאשר יש לנגר עצים החתוכים לו מערב יום טוב וכל שנותר לו הוא רק לחברם לארון במועד מכיוון שניסור עצים הוא טירחה יתירה האסורה ביום טוב.[38]

סוגיית הירושלמי - עשיית ארון למת

וארון עם המת בחצר
הדא דת אמר במת שאינו מפורסם
אבל במת שהוא מפורסם - עושין לו ארון אפי' בשוק

כד דמך ר' חנניה חברון דרבנין
עבדון ליה ארון בשוקא

הכל מודין שלא יקוץ לו ארזים

---

[36] כפי שעלה מתוך הדיון בסוגיית הבבלי בשאלה האם העברת עצמות הנפטר בתוך ארון עץ ממקום למקום יש בה משום "ליקוט עצמות".

[37] ראו : תורת האדם לרמב"ן שער הסוף, עניין הקבורה:
וזה שהצריכו לעשות הארון בצינעא עם המת בחצר שלא יאמרו להניח מעות הוא עושה אותו, דסתם ארון לאו למת קאי, אבל בקברות וכוכין לא בעינן עם המת בבית הקברות, דכיון דלמתים הוא אין תולין אותן במניחין לאחר המועד וליכא למיחש לחשדא.
וכן ראו *ריטב"א* למו"ק על דף ח ע"ב:
וארון עם המת בחצר- פי' כדי שיהא ניכר שהוא לצרכו ...

[38] ראו רש"י מהדורת קופפר (עמ' 25) ד"ה "הנסרים המנוסרים":
דטורח גדול הן לעשותן במועד

ודכוותה לא יחצוב לו אבנים
היו חצובות תפלוגתא דר׳ יהודה ורבנן

עורך הסוגיה מציין בפנינו:

וארון עם המת בחצר
הדא דת אמר במת שאינו מפורסם
אבל במת שהוא מפורסם - עושין לו ארון אפי׳ בשוק

מדברים אלו עולה כי הגבלתו של תנא קמא, להכין במועד ארון לנפטר בחצר רק בתנאי שגופת הנפטר נמצאת אף היא באותה חצר, מתייחסת למת שאינו מפורסם. במצב זה קיים חשש שאם לא יראו את הגופה בחצר הנגר, יחשדו בו שהוא מכין ארון במועד שלא לצורך. אולם הגבלה זו של תנא קמא אינה חלה אם הנפטר היה אדם מפורסם. לנפטר כזה יהיה מותר להכין ארון אפילו בשוק מפני שהכל יודעים על פטירת מת זה ולא יחשדו את הנגר בהכנת ארון שלא לצורך המועד. לשם הוכחה מובא המעשה הבא:

כד דמך ר׳ חנניה חברון דרבנין
עבדון ליה ארון בשוקא

כלומר כאשר נפטר רבי חנניה המכונה ״חבר החכמים״ (ומכאן שהיה מפורסם) עשו לו ארון בשוק. מכאן שאכן נהגו במת מפורסם לעשות לו ארון בשוק ולא הקפידו על עשיית הארון בחצר שהנפטר מונח בה.

בהמשך הסוגיה העורך ממשיך ומבאר את מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה הנ״ל:

הכל מודין שלא יקוץ לו ארזים

כלומר שלדעת כל החולקים בדין עשיית ארון למת במועד מוסכם שאין לקצוץ כלל אילנות המחוברים לאדמה.[39]
מתוך דברים אלו מסיק עורך הסוגיה:

ודכוותה לא יחצוב לו אבנים
היו חצובות - תפלוגתא דר׳ יהודה ורבנן .

[39] המאירי בפירושו ***בית הבחירה*** למסכת מועד קטן (עמ' מ"ד בהוצאת מכון הארי פישעל); פירש:
שלא יקוץ ארזים -
ר"ל שאעפ"י שהתירו לנסר,דוקא שהאילנות נתלשו מערב יום טוב.
ולא אמרו קוצצין עצים לצורך המועד אלא לאפיה ובישול.

כלומר שגם לצורך בניית קבר מאבנים אסור לחצוב אבנים מחוברות במועד ולגבי אבנים חצובות באנו שוב למחלוקת תנא קמא ורבנן. לפי תנא קמא מותר יהיה לשבור אבנים גדולות שכבר נחצבו מלפני המועד לאבנים קטנות יותר לצורך בניין קבר ואילו לדעת רבי יהודה הדבר יהיה אסור אלא אם כן היו לו כבר אבנים קטנות מוכנות מלפני המועד .

סוגיית הבבלי

עורך הסוגיה מביא בפנינו ברייתא העוסקת אף היא בשאלת עשיית ארון למת במועד :

וארון עם המת בחצר.
תנינא להא דתנו רבנן :
עושין כל צורכי המת:
גוזזין לו שערו,
ומכבסין לו כסותו,
ועושין לו ארון מנסרין המנוסרין מערב יום טוב.
רבן שמעון בן גמליאל אומר:
אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו.

ההלכה המרכזית אותה באה הברייתא ללמדנו היא ההיתר לעשות את כל צורכי המת במועד. לאחר כותרת זו מגיע פירוט מלאכות הקשורות בעשיית צורכי המת. הרמב"ן בספרו תורת האדם שואל על ברייתא זו :

וא"ת כיון ששנו כל צרכי המת לכלול בהדייהו קברות, אף בלשון הזה אין קברות בכלל?

כלומר מדוע לא פירטו בברייתא אף מלאכות כגון חפירת קברים וכוכין שאף הן לכאורה שייכות לצרכי המת? על כך עונה הרמב"ן :

אינו נקרא צרכי המת אלא צרכי כבודו... ואלו כולן אינן מעכבין בקבורה ואעפ"כ התירו אותן.
אבל קבורה עצמה אינה בכלל צרכי המת ולא בא לשנותה בכאן.
וכששנו ועושין לו ארון, **<u>מילתא באנפי נפשיה קתני לה</u>**,[40] ופלוגתא דרשב"ג ורבנן אתינן למיתני, והיא נמי רבותא היא לפי שהארון עצמו אינו מעכב בקבורה אבל חפירת כוך וקבר שלו לא הוצרך לומר דודאי קוברין אותו.

מדברי הרמב"ן עולה שיש להבדיל בין מלאכות שהן הכרחיות כדי לקיים את מצות קבורת המת, כגון חפירת קבר, לבין מלאכות הנעשות לתוספת כבוד לנפטר במועד, כגון כיבוס כסותו, אך הן

[40] ההדגשה היא שלי –י.ב

אינן הכרחיות ואינן מעכבות מצד הדין את קבורת המת. הברייתא שבבבלי אינה מביאה בפנינו את ההיתר לחנוך כוכים וקברות במועד מפני שכל עניינה הוא ההיתר שבעשיית המלאכות הנעשות לכבוד המת במועד. גם מלאכת הכנת ארון למת מוגדרת על ידי הרמב"ן כמלאכה שאינה מעכבת את הקבורה ולפיכך היא מלאכה הנעשית לכבוד המת. הרמב"ן טוען שמחלוקת ת"ק ורשב"ג הינה "מילתא באנפי נפשה" או במילים אחרות עניין נפרד העומד בפני עצמו אולם לעורך הברייתא היה עניין לשלב גם את מלאכת עשיית ארון למת בברייתא זו מכיוון שיש לגביה מחלוקת חשובה בין רשב"ג לרבנן (ת"ק).

לפי מחלוקת זו תנא קמא מתיר הכנת ארון קבורה במועד רק בתנאי שיש נסרים המוכנים לכך מערב יום טוב. ניתן לראות בדעה זו של תנא קמא בברייתא מעין מקבילה לדעת רבי יהודה שבמשנה המתיר אף הוא את עשיית ארון הקבורה למת בתנאי ש"אלא אם כן יש עמו נסרים". ואם אכן כך אזי ניתן לזהות את התנא קמא שבברייתא כרבי יהודה שבמשנה.[41]

לעומת זאת רשב"ג בברייתא חולק על תנא קמא ומעבר לעשיית ארון קבורה במועד הוא מתיר אף הבאת עצים גדולים וניסורן לנסרים קטנים יותר שמהם יוכלו לבנות את ארון הקבורה, כל זאת בתנאי שניסור העצים יעשה בצינעא בתוך הבית. רשב"ג לא דיבר במפורש על היתר ומקום בניית ארון הקבורה אך הרמב"ן דייק בדבריו והסיק:[42]

> ואם תשאל כיון שעשינו צורך המת בקבורה כצורך המועד, למה אמרו שלא יקוץ ארזים והתניא (מ"ק י"ב ב') קוצצים עצים במועד לצורך המועד, יש לומר לא אסרו אלא מפני חשד דכיון שהן מלאכות הרחוקות מעשיית הארון עצמו אינו ניכר שהוא עושה למת, ולא אורח ארעא לקוץ ארזים לאחר מיתת המת ולנסרן ולעשות מהן ארון למת. תדע דקאמר ת"ק ועושים לו ארון מנסרים המנוסרין מעיו"ט וא"ל רשב"ג אף מביא עצים ומנסרן בצינעא בתוך ביתו, החמיר בנסירה זו לעשותה בצינעא בתוך הבית שלא במקום רואין ולא עם המת בחצר שלא יבא הדבר לידי חשד...

מדברי הרמב"ן עולה כי לדעת רשב"ג ההקפדה על עשייה בצינעא בתוך הבית חלה רק על ניסור העצים הגדולים והפיכתם לנסרים, משום שאם ינסר בחצר ואפילו עם המת עלולים לחשוד בו שהניסור הוא לצורכו ולא לצורך קבורת המת או המועד. הסיבה לכך היא מכיוון שאין הדבר מצוי כל כך שינסרו עצים לנסרים לצורך עשיית ארון קבורה. לעומת זאת רשב"ג יסכים עם היתר בניית ארון הקבורה מנסרים בחצר עם המת מכיוון שכולם מבינים במצב זה שעשיית הארון היא לצורך המת.

בעל ה"שיטה" בהתייחסתו למחלוקת שבברייתא הנ"ל מעיר:[43]

---

[41] אמנם הת"ק בברייתא אינו מדבר באופן מפורש על מקום עשיית הארון ולא על התנאי לפיו המת צריך להיות בחצר בה נעשה הארון אולם מן המילה "אף" המופיעה בדברי רשב"ג ("אף מביאים עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו") ניתן לדייק כי רשב"ג מקיל יותר מת"ק ומתיר את עשיית הארון למת מנסרים לא רק בחצר אלא אף בצינעא בתוך ביתו. יוצא אם כן שת"ק מחמיר ואוסר להכין ארון למת במועד מנסרים בצנעא אך בחצר יתיר. כמו כן הצמדת היתר עשיית הארון מת המובאת בצמוד להלכות הנוגעות לטיפול בגופו של המת והוספת המילה "**לו**" לכל הלכה ("גוזזין **לו** שערו, ומכבסין **לו** כסותו, ועושין **לו** ארון מנסרין המנוסרין מערב יום טוב") נותנת את התחושה (גם אם הדבר אינו כתוב במפורש) כי מדובר בנוכחותה של הגופה (ניתן לשים לב כי המילה "**לו**" נעדרת בדברי רשב"ג).

[42] תורת האדם, שער הסוף, עניין הקבורה.

[43] עיין ב"שיטה" לתלמידו של רבנו יחיאל מפריש על מו"ק דף ח ע"א (עמ' ס"ב במהדורת מכון הארי פישל).

רשב״ג אומ׳ אף מביא עצים ומנסרן בצנעה בתוך ביתו:
והיינו ת״ק דמתני׳, דשרי לעשות ארון עם המת בחצר.
והא אתא תנא דבריתא לאשמועי׳ דתנא קמא דמתני׳ היינו רשב״ג.
וכיון דסתם לן במתני׳ כרשב״ג אלמא הלכתא כותיה דמביא עצים ומנסרן בצינעה בתוך ביתו ועושה מהן ארון.

בעל ה״שיטה״ מזהה את דברי תנא קמא במשנה המתיר להכין ארון קבורה ״עם המת בחצר״, עם דברי רשב״ג שבברייתא.[44]

על פי נתונים אלו ניתן לשער כי ככל הנראה היה מקור תנאי קדום יותר למשנה ולברייתא שהכיל בנוסחו את מחלוקת רבי יהודה ורשב״ג, לגבי עשיית ארון למת במועד, בשמותם ובדעותיהם. במחלוקת זו סתם בעל הברייתא את דברי רבי יהודה כתנא קמא ועורך המשנה סתם את דעת רשב״ג כתנא קמא.

בפירוש המיוחס לרש״י ע״פ מהדורת קופפר בד״ה ״תנינא״ מובא:

תנינא-במתני׳, להא דתנו רבנן בבריתא.
אלמא בריתא עיקר.

לפי פרשנות זו המינוח ״תנינא להא״ מציין ששנו במשנה את מה שנאמר כבר בברייתא, כלומר שהברייתא היא המקור לדברי המשנה, ועורך המשנה הוא זה ששינה את נוסחה.[45]

יחסי המקורות התנאיים:

בהסתמך על דברי הרמב״ן הנ״ל שהמחלוקת בברייתא לגבי עשיית ארון למת היא ״מילתא באנפי נפשה״, נראה כי הברייתא שבבבלי נוצרה מאיחודם של שני מקורות תנאיים נפרדים:

א
עושין כל צורכי המת (במועד):
גוזזין לו שערו,
ומכבסין לו כסותו,

ב
עושין ארון למת מנסרין המנוסרין מערב יום טוב
(דברי רבי יהודה[46]).

---

[44] וראו גם בתוס' הרא"ש על מו"ק דף ח ע"ב (עמ' כ"ג במהדורת מכון הארי פישעל) שכתב בד"ה "רשב"ג אומ', אף מביא נסרים ומנסרן בצינעא בתוך ביתו":
כת' הראב"ד, דת"ק דמתני' היינו רשב"ג, והלכת' כוותיה.

[45] פרשנות זו של רש"י מחזקת את הכיוון שהוצע כי ת"ק בברייתא מקביל לדברי רבי יהודה במשנה ואילו דברי רשב"ג בברייתא מקבילים לדברי ת"ק במשנה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר:
אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו

מקורות אלו אוחדו בידי עורך הברייתא למקור אחד בגלל המכנה המשותף של מלאכות המותרות לצורך כבוד המת במועד. עורך הברייתא הכריע במחלוקת שבין רבי יהודה ורשב״ג כדעת רבי יהודה סתם את דעתו כדעת ת״ק:

תנינא להא דתנו רבנן:
עושין כל צורכי המת:
גוזזין לו שערו,
ומכבסין לו כסותו,
ועושין לו ארון מנסרין המנוסרין מערב יום טוב.
רבן שמעון בן גמליאל אומר:
אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו.

אם כנים דברינו אזי ניתן לומר כי גם עורך המשנה יצר את נוסח המשנה על ידי עריכה ואיחוד של מספר מקורות תנאיים, הקשורים להכנת מקום במועד להנחת גופת הנפטר. הרישא של המשנה (שנוצרה כאמור מעריכת משנה קדומה ומהברייתא שבתוספתא) העוסקת בשיפוץ חללים לקבורה זמנית עבור המתים, אוחדה עם מקור תנאי נוסף המכיל את מחלוקת רבי יהודה ורשב״ג העוסקת בהכנת ארון קבורה למת. בניגוד לברייתא המובאת בבבלי הכריע עורך המשנה כשיטת רשב״ג וסתם את דעתו כדעת ת״ק.

[46] המילים בסוגריים הם השערה שלי י.ב.

סיכום יחסי כל המקורות התנאיים שהובאו בפרק זה:

שלב א – הלכות קדומות שקדמו למשנה:

***אין חופרים קברות במועד**	***עושין כל צורכי המת (במועד):**
אבל מחנכים אותם	**גוזזין לו שערו,**
	ומכבסין לו כסותו,
	***עושין ארון למת מנסרין המנוסרין מערב יום טוב**
	(דברי רבי יהודה[47]).
	רבן שמעון בן גמליאל אומר:
	אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו

שלב ב – התפתחות ההלכות הקדומות

(יצירת מקורות מבארים או יצירת מקורות מאוחדים):

תוספתא	ברייתא בבבלי
אי זהו חנוך הקברות	תנינא להא דתנו רבנן:
מרחיב בה ומאריך בה	**עושין כל צורכי המת:**
זוהי נברכה זוהי בקיע	**גוזזין לו שערו,**
	ומכבסין לו כסותו,
	ועושין לו ארון מנסרין המנוסרין מערב יום טוב.
	רבן שמעון בן גמליאל אומר:
	אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו.

שלב ג – עריכת המשנה:

משנה- רישא	משנה –סיפא
אין חופרים כוכים וקברות במועד	**וארון עם המת בחצר**
אבל מחנכים את הכוכים במועד	**ר' יהודה אוסר**
ועושין נברכת במועד	**אלא אם כן יש עמו נסרים**

[47] משוער

שלב ד – תוספות וביאורים למשנה:

ברייתא בבבלי

אלו הן כוכין ואלו הן קברות?

כוכין בחפירה

וקברות בבניין

ברייתא בירושלמי ובבבלי (המתייחסת להרחבת הכוך):

מאריך בו ומרחיב בו

הוספה מאוחרת בירושלמי:

בין מצד אחד בין משני צדדין

ברייתא בירושלמי:

ועושין נברכת במועד-זה הבקיע

הוספה מאוחרת בירושלמי:

כל שהוא תושב נקרא בקיע

פרק יא - קידושין, נישואין ויבום במועד

(פרק א משנה ז)

מבוא

בפרק זה נעסוק בשאלה האם הותרו טקסי הקידושין,הנישואין והיבום במועד. לשם כך נסקור בקצרה ובאופן כללי את המושגים ההלכתיים המופיעים בפרק זה:

קידושין ונישואין - בתקופת המשנה והתלמוד חתונת בני הזוג היתה מורכבת משני טקסים נפרדים:

א. קידושין הנקראים גם אירוסין

ב. נישואין.

בטקס הקידושין היה החתן מקדש את כלתו. מעשה הקידושין התבצע באחד משלושת האופנים הבאים:[1] 1. נתינת כסף או שווה כסף לאשה בשווי פרוטה לשם קידושין בפני שני עדים 2. על ידי כתיבת שטר שתוכנו היה "הרי את מקודשת לי בשטר זה כדת משה וישראל" ונתינתו לאשה בפני עדים 3. על ידי בעילת האשה בפני שני עדים לשם קידושין.[2] לאחר מעמד הקידושין היתה הכלה נחשבת כמקודשת ומיוחדת לחתן אך עדיין נאסרו עליהם חיי אישות.[3]

החתן והכלה היו ממתינים פרק זמן מסוים שנקבע מראש על ידי משפחות החתן והכלה (בדרך כלל עד שנה) ובו היו מתארגנים לקראת חייהם המשותפים.[4] בתום פרק זמן זה היה נערך טקס הנישואין בו החתן מכניס לביתו (כונס בלשון חז"ל) את כלתו וכך הם היו מתחילים בחייהם המשותפים כבעל ואשה.[5]

---

[1] ראו משנה מסכת קידושין פרק א משנה א:

האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים נקנית בכסף בשטר ובביאה בכסף בית שמאי אומרים בדינר ובשוה דינר ובית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה וכמה היא פרוטה אחד משמנה באיסר האיטלקי וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל היבמה נקנית בביאה וקונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם.

[2] יש לציין כי האמורא רב אסר לקדש לכתחילה בביאה משום חוסר הצניעות שבדבר והיה פוסק להכות את מי שנהג כך וראו בתלמוד הבבלי יבמות נב ע"א, וקידושין יב ע"ב:

<u>דרב מנגיד מאן דמקדש בביאה</u>, ומאן דמקדש בשוקא, ומאן דמקדש בלא שדוכי, ומאן דמבטל גיטא, ומאן דמסר מודעא אגיטא, ומאן דפקיר שליחא דרבנן, ומאן דשהי שמתא דרבנן עליה תלתין יומין ולא אתי לבי דינא ותבע לשמתיה, ועל חתנא דאיר בבי חמוהי **<u>... נהרדעי אמרי: בכולהו לא מנגיד רב, אלא למקדש בביאה ובלא שדוכי.</u>** ואיכא דאמרי: אפילו בשדוכי נמי, **<u>משום פריצותא.</u>**

[3] המשנה הפותחת את מסכת קידושין פוסקת: "האשה נקנית בשלש דרכים: בכסף, בשטר ובביאה". להרחבת העניין נצטט את הרמב"ם בהלכות אישות פרק א הלכות א-ג:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר (דברים כ"ב) כי יקח איש אשה ובא אליה.

וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים, וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת.

וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט.

[4] ראו משנה מסכת כתובות (ה,ב):

נותנין לבתולה שנים עשר חדש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה וכשם שנותנין לאשה כך נותנין לאיש לפרנס את עצמו...

[5] ראו רמב"ם הלכות אישות פרק י הלכות א-ב:

הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות, ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה א לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום, והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר.

ייבום - חיוב האח לשאת את אשת אחיו שנפטר מבלי שזכה להעמיד צאצאים.

חליצה - מעשה שמטרתו הפקעת חיוב הייבום מן האח ומאשת הנפטר החייבים במצוה זו.[6]

מיאון - קטנה יתומה יכולים אחיה ואמה להשיאה. נישואין אלו הם בתנאי שהיתומה הקטנה תסכים להם כאשר תגדל. אך אם כאשר בגרה, גילתה היתומה כי היא אינה חפצה בנישואין אלו הרי הם מתבטלים.[7]

כעת, לאחר שהובהרו המושגים ההלכתיים המופעים בפרק זה[8] נדון בהרחבה במקורות התנאיים העוסקים במושגים אלו בהקשר לחול המועד .

כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין.

[6] לפרטי דיני הייבום והחליצה נתייחדה מסכת שלימה במשנה, מסכת יבמות. מכיוון שבהגדרת מצוות אלו ישנם פרטים רבים המפוזרים בהרחבה במסכת זו ובמקורות נוספים, נסתפק כאן בהבאת מקור הדין מן התורה ובהגדרה ההלכתית שכתב הרמב"ם בפתיחה להלכות ייבום וחליצה על פי מקורות חז"ל. נאמר בספר דברים (פרק כה פס ה-י):

כי -יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו, וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין לוֹ - לֹא תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר: יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ, וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ. וְהָיָה, הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד - יָקוּם עַל-שֵׁם אָחִיו הַמֵּת; וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל.
וְאִם-לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ, לָקַחַת אֶת-יְבִמְתּוֹ; וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל-הַזְּקֵנִים, וְאָמְרָה מֵאֵן יָבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל--לֹא אָבָה, יַבָּמִי. וְקָרְאוּ-לוֹ זִקְנֵי-עִירוֹ, וְדִבְּרוּ אֵלָיו; וְעָמַד וְאָמַר, לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ. וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו, לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים, וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ, וְיָרְקָה בְּפָנָיו; וְעָנְתָה, וְאָמְרָה, כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ, אֲשֶׁר לֹא-יִבְנֶה אֶת-בֵּית אָחִיו. וְנִקְרָא שְׁמוֹ, בְּיִשְׂרָאֵל: בֵּית, חֲלוּץ הַנָּעַל.

הרמב"ם בהלכות ייבום וחליצה פרק א הלכות א-ב הגדיר על פי העולה ממסכת יבמות את מעשה הייבום ומעשה החליצה:

מצות עשה מן התורה שייבם אדם אשת אחיו מאביו בין מן הנשואין בין מן האירוסין אם מת בלא זרע שנ' (דברים כ"ה ה') ובן אין לו יבמה יבוא עליה, מן התורה אינו צריך לקדש יבמתו שזו אשתו היא שהקנו לו מן השמים אלא יבוא עליה וכתובתה על נכסי בעלה שמת.
לא רצה ליבם או שלא רצת היא הרי זה חולץ לה ואחר כך תהיה מותרת להנשא לאחר, ומצות עשה מן התורה לחלוץ אם לא רצה ליבם שנ' (דברים כ"ה ט') וחלצה נעלו וכו', ומצות יבום קודמת למצות חליצה.

[7] במסכת יבמות בפרק יג משנה ב מופיע מקור דין המיאון:

איזו היא קטנה שצריכה למאן? כל שהשיאוה אמה ואחיה לדעתה. השיאוה שלא לדעתה אינה צריכה למאן.

בהמשך הפרק מופיעים כל פרטי הדיני המיאון. גם כאן נשתמש בהגדרת הדין כפי שכתב הרמב"ם בהלכות אישות פרק ד הלכות ז-ח על פי מקורות חז"ל:

... גדול שקידש את הקטנה היתומה או קטנה שיצאת מרשות אב, אם היתה פחותה מבת שש אע"פ שהיא נבונת לחש ביותר ומכרת ומבחנת אין כאן שם קידושין ואינה צריכה למאן, ואם היתה מבת עשר ומעלה אע"פ שהיא סכלה ביותר הואיל ונתקדשה לדעתה הרי זו מקודשת למיאון. היתה מבת שש עד סוף עשר בודקין את יופי דעתה, אם מבחנת ומכרת עסקי הנישואין והקידושין צריכה למאן, ואם לאו אינה מתקדשת למיאון ואינה צריכה למאן.
כיצד מתקדשת למיאון, שאם נתקדשה ולא רצת לישב עם בעלה צריכה למאן בפני שנים ולומר איני רוצה בו ויוצאה בלא גט כמו שיתבאר בהלכות גירושין, וזו היא הנקראת ממאנת, ולמה יוצאה בלא גט מפני שאין קידושיה קידושין גמורין מן התורה אלא קדושי קטנה זו מדברי סופרים והן תלויין שאם ישבה עם בעלה עד שגדלה גמרו קידושיה ונעשית אשת איש גמורה ואינו צריך לחזור ולקדשה אחר שגדלה, ואם לא רצת לישב צריכה למאן ותצא בלא גט.

כמו כן ראו: עדיאל שרמר, ***זכר ונקבה בראם – הנישואין בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד*** [***להלן: זכר ונקבה בראם***], הוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, תשס"**ד**, עמ' 106-107:

חז"ל קבעו שלאם, בניגוד לאב, אין הזכות המשפטית להשיא את בתה... עם זאת, הם הכירו בעובדה שפעמים רבות נהגה האם להשיא את בתה הקטנה (או אחים גדולים את אחותם), אם האב לא היה בין החיים. נישואים כאלה לא קיבלו תוקף משפטי מלא, והיו ניתנים להפרה על ידי הבת, אם גילתה דעתה שאין היא מעוניינת בהם. צעד כזה, המכונה בספרות ההלכה של חז"ל "מיאון", מפקיע משורשם קידושים שקידשה אם את בתה (או אחים גדולים את אחותם), ומבטל אותם ללא צורך בהליך משפטי נוסף של גירושים בגט.

[8] עוד על קידושין ונישואין בתקופת המשנה והתלמוד ראו:

מאיר בר אילן, "נישואין ושאלות יסוד אחרות בחברה היהודית בעת העתיקה", ***קתדרה 121,*** הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ז עמ' 23-52.

אברהם חיים פריימן, ***סדר קידושין ונישואין אחרי חתימת התלמוד-מחקר היסטורי דוגמתי בדיני ישראל***, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ה, עמ' ב-יד. בעמודי מבוא לספר זה, שאמנם עיקר עניינו סדר הקידושין והנישואין בתקופה הבתר תלמודית, ישנה סקירה רחבה של סידרי הקידושין והנישואין בתקופת המשנה והתלמוד כהקדמה לנושא הספר.
וכאמור, עדיאל שרמר, ***זכר ונקבה בראם***, הנ"ל.

פשט המשנה

בפרק א משנה ז מובא:

אין נושאין נשים במועד
לא בתולות ולא אלמנות
ולא מיבמין
אבל מחזיר הוא את גרושתו
מפני ששמחה היא לו

המשנה עוסקת בהלכות הקשורות לשלוש פעולות של יצירת קשר שבין איש לאשתו ובזיקתם למועד: נישואין, ייבום והחזרת גרושתו.

את פעולות הנישואין והייבום אוסרת המשנה לקיים בזמן המועד אך לעומת זאת החזרת גרושתו מותרת במועד.

במשנה מופיע כטעם להלכה האחרונה המשפט "מפני ששמחה היא לו" דבר זה הינו תמוה שהרי לא ברור מדוע ישנה הערכה חיובית דוקא להחזרת גרושתו לעומת שאר הפעולות הנזכרות במשנה. מעיון בכתבי היד והדפוסים למשנה וכן על פי סוגיות התלמודים שיובאו להלן נראה כי היו להלכה זו שבמשנה שני נוסחים שונים. לפי ענף נוסח אחד המשפט "מפני ששמחה היא לו" מופיע בסוף הרישא של המשנה מיד לאחר המילים "ולא מייבמין".[9] המשמעות של נוסח זה היא שהסיבה לאיסור נשיאת הנשים והייבום במועד היא "מפני ששמחה היא לו" וניתן להבין כי להחזיר גרושתו יהיה מותר במועד מפני שככל הנראה אין שמחה בדבר. לפי הנוסח האחר המשפט "מפני ששמחה היא לו" מופיע בסיום המשנה וניתן כאמור להבין כי הוא מתייחס להיתר החזרת הגרושה.[10]

לפי גירסה זו עולה השאלה מהו אם כן הטעם לאיסורי המשנה ברישא לשאת אשה או לייבם במועד.

כמו כן המשנה אינה מתייחסת לפעולת הקידושין במועד אולם התייחסות כזו נמצאת בתוספתא:[11]

אין מקדשין נשים במועד
ר' יהודה מתיר שמא יקדמנו אחר[12]
ממאנין[13] **ומגרשין**[14] **וחולצין**[15] **במועד.**

---

[9] בכתבי היד לונדון, קולומביה, וטיקן 108 וכן בדפוסי פיזארו ווילנא לתלמוד, מופיע משפט "מפני ששמחה היא לו" לאחר ההלכות האוסרות לישא נשים ולייבם במועד ולפני ההלכה המתירה להחזיר גרושתו.

[10] בכ"י קופמן, פרמה, קימברידג' ודפוס נאפולי מופיע המשפט "מפני שהיא שמחה לו" לאחר ההלכה של המחזיר גרושתו.

[11] תוספתא מסכת מועד קטן (ליברמן) פרק א הלכה י.

[12] בתוספתא דפוס ראשון נוספה כאן המילה [ברחמי'] בסוגריים וליברמן קבע בתוספתא כפשוטה (כרך ה עמ' 1237) כי הוספה זו היא על פי סוגיית הבבלי שנדון בה להלן.

[13] בכ"י לונדון מופיעה כאן ההלכה הבאה:
מלקט עצים ועשבים בין מתוך שלו בין מתוך של חברו
ובלבד שלא יעשם אומן
ורק לאחר מכן מופיעה ההלכה ממאנין ומגרשין... וכו'. אך בשאר כתבי היד בדר ההלכות הוא כפי שהבאנו בגוף הפרק.

[14] בכ"י ערפורט הסדר הוא מגרשין וממאנין.

התוספתא מתייחסת אף היא לפעולות שונות של יצירת או ניתוק הקשר בין בני זוג אך בעוד שלגבי מיאון, גירושין וחליצה ההלכה שבתוספתא מתירה לבצען במועד, הרי שלגבי פעולת קידושי הנשים במועד ישנה מחלוקת בין תנא קמא האוסר את ביצוע הפעולה ובין רבי יהודה המתיר את ביצועה במועד בנימוק "שמא יקדימנו אחר".

בפרק ג של מסכת מו"ק מופיעה המשנה הבאה:

ואלו כותבין במועד:
קדושי נשים וגיטין...

משנה זו מתירה לכתוב במועד בין היתר שטרות שתוכנם הוא קידושי אשה.

על פי הלכה זו שבמשנה פוסק שמואל בתלמוד הבבלי (יח ע"ב):

מותר לארס אשה בחולו של מועד, שמא יקדמנו אחר.

דברי שמואל אלו זהים לחלוטין לדברי רבי יהודה בתוספתא המתיר לקדש נשים במועד בנימוק "שמא יקדמנו אחר". בשלב זה נציין כי בסוגיה לא מופיע רמז כלשהו על כך שדברי שמואל מבוססים על דברי רבי יהודה ויתכן כי עורך הסוגיה כלל לא הכיר את מחלוקת התנאים שבתוספתא.
כדי לסייע לדברי שמואל אלו מובאת בהמשך הסוגיה משנתינו:

לימא מסייע ליה:
אין נושאין נשים במועד,
לא בתולות ולא אלמנות,
ולא מיבמין,
מפני ששמחה היא לו.
הא לארס - שרי!

עורך הסוגיה מציין בשלב זה כי מן המשנה עולה בצורה מפורשת רק איסור נשיאת נשים במועד ומכך שהמשנה לא התייחסה בהצגת האיסור לשלב הארוסין ניתן להסיק כי הם יהיו מותרים במועד ודבר זה כאמור יחזק את דברי שמואל הנ"ל. אולם עורך הסוגיה מציין כי פרשנות זו אינה מחוייבת שהרי ניתן לפרש את המשנה גם בצורה שונה:

---

[15] בכ"י וינה ע"פ מהדורת ליברמן מופיעה כאן המילה "ומיבמין". מילה זו מהווה סתירה לדברי המשנה האוסרת במפורש לייבם במועד ("ולא מייבמין"). בכ"י ערפורט המילה "ומיבמין" אינה מופיעה בנוסח ההלכה ולכן הועדפה גירסתו. ליברמן שם מעיר כי ניתן לקיים את נוסח התוספתא עם המילים "ומיבמין" אם נפרש כי בתוספתא מדובר על כמה אחים היכולים לייבם ולכן מותר לאחד האחים לקפוץ ולייבם במועד שמא יקדימנו אחר בעוד שבמשנה מדובר על אח אחד בלבד הראוי לייבום, שאז החשש שמא יקדימנו אחר אינו קיים, ומשום השמחה שבדבר יהיה אסור לו לייבם במועד.

לא מיבעיא קאמר;
לא מיבעיא לארס - דלא קעביד מצוה,
אלא אפילו לישא נמי, דקא עביד מצוה - אסור.

רש"י מפרש[16] כי המצוה המדוברת כאן היא מצות פריה ורביה. כלומר ניתן להבין שאם נאסרה במועד פעולת הנישואין, למרות שהפועל יוצא מאיסור זה הוא מניעת העיסוק של הזוג במצוות פריה ורביה, הרי שאין צורך לומר ("לא מבעיא") [17] שתאסר במועד פעולת האירוסין שאין לה קשר מיידי וישיר עם קיום מצות פריה ורביה בפועל. ומכיוון שניתן לפרש את המשנה גם בצורה זו אין ודאות לנסיון ההוכחה מן המשנה שהובא לעיל. [18]

הדיון בסוגיה מסתיים בהבאת הוכחה חותכת לדברי שמואל מתוך ברייתא שנשנתה בבית מדרשו:

תא שמע, דתנא דבי שמואל:
מארסין
אבל לא כונסין,
ואין עושין סעודת אירוסין,
ולא מיבמין,
מפני ששמחה היא לו.
שמע מינה.

ברייתא זו פוסקת באופן מפורש כי האירוסין מותרים ואילו הנישואין אסורים במועד.
אם נשווה את לשון הברייתא ללשון התוספתא והמשנה ניתן לשים לב לכך כי בתוספתא נעשה שימוש במושג "קידושין" לעומת הברייתא שנעשה בה שימוש דווקא במושג המקביל "ארוסין"[19] וכמו כן במשנה נעשה שימוש במושג "נישואין" ובברייתא נעשה שימוש במושג המקביל "כונסין".
דברי שמואל "מותר לארס אשה בחולו של מועד, שמא יקדמנו אחר" מורכבים מצד אחד מן הנימוק המובא בשם רבי יהודה בתוספתא: "שמא יקדימנו אחר" ומצד שני ישנו שימוש במילה "לארס" המתאימה לסיגנון הברייתא. נראה אם כן כי שמואל הכיר את שני המקורות,שילב ביניהם ופסק כדברי רבי יהודה בתוספתא. בהמשך הפרק עוד נעמוד על מקור זה.

---

[16] ראו המיוחס לרש"י על דפוס וילנא שם בד"ה "דקא עביד מצוה": דעוסק בפריה ורביה.
[17] המונח התלמודי "לא מבעיא... אלא" פירושו שהעדיפו לכתוב את החידוש היותר גדול וממנו ניתן להסיק מה תהיה המסקנה לגבי המקרה שבו החידוש הוא קטן יותר או אפילו ההלכה מובנת מאליה. במקרה שלנו העדיפו לכתוב שאסור לשאת נשים במועד אע"פ שנמנע מן הזוג לקיים במועד את מצות פריה ורביה, וברור מאליו ("לא מבעיא"-כלומר אין כל בעיה להבין) שגם אירוסי נשים במועד יהיו אסורים מכיוון שלאחר פעולת האירוסין אסורים עדיין בני הזוג זה על זו וממילא אין באיסור האירוסין במועד פגיעה במצות פריה ורביה.
[18] כאמור הנימוק לאיסור האירוסין בסוגיית הבבלי הוא מן הטעם של "ביטול פריה ורביה". לו הכיר עורך הסוגיה את ההלכה שבתוספתא הרי שהיה צריך להתייחס גם לנימוקו של רבי יהודה "שמא יקדימנו אחר" כי לפי דברי רבי יהודה לא ניתן להציג את האפשרות של "לא מבעיא קאמר" (כי גם אם נאסרו הנישואין אין הדבר מוכיח לגבי איסור אירוסין במועד כי שם קיים החשש של "שמא יקדימנו אחר").
[19] במקורות חז"ל אין מושג הנקרא "סעודת קידושין" אלא קיים רק המושג "סעודת אירוסין", לכן יתכן כי הברייתא שהתייחסה לדין סעודת הארוסין במועד והשתמשה כבר במטבע הלשון "אירוסין", השתמשה בו גם ביחס לפעולת הקידושין.

נקודה נוספת שיש לעמוד עליה בדברי הברייתא היא נושא השמחה.
הברייתא אמנם מתירה לארס נשים במועד אך היא אוסרת לערוך את סעודת האירוסין.
הריטב״א בהתייחסו לדברי הברייתא ולמאמרו של שמואל מפרש:

> אמר שמואל מותר לארס אשה בחולו של מועד - פי׳ ואע״ג דהוי כעין מקח וממכר שלא לצורך המועד שאינו יכול לנשאה במועד, אפי׳ הכי לא גזרו בו, שמא יקדמנו אחר ברחמים ויהיה זה כדבר האבד, ואי משום שאין מערבין שמחה בשמחה ליכא משום אירוסין בלחוד כל זמן שאינו עושה סעודת אירוסין, אבל נישואין אפי׳ בלא סעודה הויא שמחה והתורה אמרה בחגך ולא באשתך.

מדברי הריטב״א עולה כי מכיוון שישנו חשש שאם אדם לא יארס במועד הוא מסתכן ב״שמא יקדימנו אחר״ לכן פעולת הארוסין תהיה מותרת כמו שהתירו כל מעשה הקשור לדבר האבד במועד. אולם מכיוון שסעודת הארוסין כרוכה בשמחה מרובה העלולה להאפיל על שמחת החג לכן אסרו על עריכת סעודה זו.

מסקנה זו עולה גם מהסבר ה״מאירי״ לדברי שמואל:

> מותר לקדש אשה בחולו של מועד ובלבד שלא יעשה סעודת ארוסין שלא לערב שמחה בשמחה ולא תתבטל שמחת המועד בשמחה זו אבל נישואין מיהא אסורין הן באלמנה הן בבתולה הן ביבמה

מדברי המאירי משמע שגם איסור נשיאת נשים ומעשה הייבום יהיו אסורים מפני השמחה הכרוכה בהם ומכאן שדברי הברייתא ״מפני ששמחה היא לו״ מוסבים על כל ההלכות המופיעות בברייתא ולא על מעשה הייבום בלבד.
ראוי לשים לב כי הנימוק ״מפני ששמחה היא לו״ מופיע בצמוד למילים ״ולא מייבמין״ וכי הברייתא אינה מתייחסת כלל לדין המחזיר גרושתו. המסקנה המתבקשת היא כי יש בידינו מקור תנאי נוסף שיש בו כדי לתמוך בנוסח המשנה שעל פיו הנימוק ״מפני ששמחה היא לו״ מופיע בסוף הרישא בזיקה לנישואין וייבום ולא בסופה של המשנה בזיקה לדין המחזיר גרושתו.

סוגיית הירושלמי:[20]

אין נושאין נשים במועד

א.

שמעון בר בא בשם ר׳ יוחנן:

מפני ביטול פרייה ורבייה

[20] תלמוד ירושלמי מסכת מועד קטן דף פ ע"ד (פרק א הלכה ז).

בעון קומי ר' יסה:
העבד מהו שישא במועד?

אמ' לון *נישמעינה מן הדא*:
מי שחציו עבד וחציו בן חורין
ואמ' שמעון בר בא בשם ר' יוחנן: *מפני ביטול פרייה ורבייה*
הדא אמרה שהעבד מצווה על פרייה ורבייה
וכל שהוא מצווה על פירייה וריבייה אסור לו לישא במועד

ב.
ר' אילא ר' לעזר בשם ר' חנניה:
על שם שאין מערבין שמחה בשמחה...

ג.
ר' אבהו בשם ר' לעזר
מפני הטורח

ד.
תני: **אבל מתכוין הוא ונושא מערב הרגל**
לית הדא פליגא על ר' לעזר
לית הדא פליגא על ר' יוחנן
ואפילו על ר' חנינה לית היא פליגא

אמ' ר' בא:
עלת כלתא נפקת טרחותא

ה.
"אבל מחזיר הוא את גרושתו"
מפני [שאינו] (ש)שמחה היא לו [21]
הדא דת אמר מן הנישואין אבל מן האירוסין אסור

[21] המשפט מצוטט כאן עם שני סוגי הסוגריים על פי כ"י במהדורת האקדמיה ללשון עברית. להלן בהמשך הפרק נעמוד על משמעות הנוסח של משפט זה ועל משמעות הסוגריים המופיעים בו.

ביאור סוגיית הירושלמי:

על ההלכה במשנה האוסרת לשאת נשים במועד, מובאים בסוגיה שלושה טעמים בשם אמוראים:

א.

שמעון בר בא בשם ר' יוחנן:
מפני ביטול פרייה ורבייה

סוגיית הירושלמי פותחת בדברי רבי יוחנן האומר כי הסיבה לאיסור נשיאת אשה במועד הוא מפני ביטול פרייה ורבייה.
סיבה זו מופיעה גם בסוגיית הבבלי שתידון להלן בשם רבי יצחק נפחא שדבריו התפרשו ע"י בעל ה"שיטה" תלמיד רבנו יחיאל מפריש:

> דאי הוה שרי לישא נשים במועד, כי נמי הוא מזומן לו לעשות נישואיו שני חודשים או שלש' מקודם המועד, ימתין מלישאנה עד המועד שיהא פנוי ממלאכתו ומעסקיו, ואתי למיבטל מפריה ורביה.

כלומר שאדם עלול לדחות את נישואיו עד למועד כדי לא להפסיד "ימי עבודה". פועל יוצא של דחייה זו תהייה דחיית האפשרות לעסוק בזמן זה במצוות פרייה ורבייה.
פירוש נוסף לדברי רבי יוחנן מופיע ב"קרבן עדה":[22]

> דאי שרי נישואין ביום טוב, אין אדם נושא אשה כל השנה כולה אלא ממתין עד המועד שיהא עושה סעודה אחת ליום טוב ולנישואין.

כלומר, אדם יעדיף לחסוך את סעודת הנישואין ולהמתין עם נישואיו עד לרגל כיוון שאז ממילא עושים סעודה גדולה. סעודת חג זו תנוצל על ידו גם כסעודת הנישואין. דחיית תאריך הנישואין עד לרגל הינה בעייתית משום ביטול מצוות פרייה ורבייה בזמן הדחוי.[23]

ב.

טעם נוסף בסוגיה מופיע בשם רבי חנניה:

> ר' אילא ר' לעזר בשם ר' חנניה:
> *על שם שאין מערבין שמחה בשמחה*

---

[22] ד"ה "מפני ביטול פריה ורביה וכן פירש בעל ה"פני משה" שם בד"ה "משום ביטול פריה ורביה":
שאם אתה אומר נושאין נשים במועד, ימתינו הכל ויצפו לישא במועד, שיהו עושין סעודה אחת למועד ולנשואין ואין אדם נושא אשה כל השנה כולה.

[23] יתכן כי לפי פירוש זה, המילים "מפני ששמחה לו" שבמשנה הן מוסבות על שמחת הרגל ולא על שמחת הנישואין ופירוש דברי המשנה הוא כי אין לשאת נשים במועד מכיוון שכאמור המועד הוא זמן שמחה וממילא תערך בו סעודה ויש לחשוש שמא ירצה החתן להמתין עד המועד עם נישואיו כדי לחסוך בהוצאות החתונה ובכך יבטל ממצוות פריה ורביה.

על פי טעם זה הסיבה לאיסור נשיאת הנשים והייבום במועד הוא כדי שלא לערבב את שמחת הרגל עם שמחת המועד. מדברי רבי חנניה אלו עולה כי אין לצרף שתי שמחות לארוע אחד וכי יש עניין לחוג כל שמחה באופן נפרד.[24]

ג.

הטעם האחרון המופיע בסוגיה מובא בשמו של רבי אלעזר:

ר' אבהו בשם ר' לעזר:

מפני הטורח

על פי טעם זה הסיבה לאיסור נשיאת נשים במועד הוא מפני הטורח הגדול הכרוך בהכנת שמחת הנישואין.[25] ואכן כפי שכבר הובא מספר פעמים בפרקים קודמים הסיבה לחלק מאיסורי עשיית פעולות או מלאכות במועד נובע מכך שנאסרה טירחה יתירה במועד.

בשלב זה נעיר כי עצם העובדה שבסוגיה מובאות בפנינו שתי דעות אמוראים אשר אינם רואים ב"שמחה" את ההסבר לאיסור נשיאת נשים במועד, יש בה כדי ללמדנו כי לפחות לפני אמוראים אלו עמד נוסח של המשנה שלא גרסו בו את המשפט "מפני ששמחה היא לו" בסיום הרישא של המשנה (בצמוד לאיסור נשיאת נשים במועד).[26]

בהמשך הסוגיה מובאת בפנינו ברייתא:

תני:

אבל מתכוין הוא ונושא מערב הרגל

---

[24] סוגיית הירושלמי מביאה שני הסברים בשם רבי לא ורבי אבהו בשם רבי אלעזר למקור הטעם שאין מערבין שמחה בשמחה באופן כללי. מכיוון שדברי האמוראים הנ"ל אינם קשורים דווקא לנשיאת נשים במועד ואין בדבריהם הבאת טעם נוסף לאיסור זה, לא נדון בהסברים אלו במסגרת פרק זה.

[25] בתלמוד הירושלמי במסכת כתובות דף כד ע"ד (פרק א הלכה א) מופיע דיון על ההלכה במשנה "בתולה נישאת ביום הרביעי" במהלך הדיון מופיע המאמר הבא:

שוין שאינה נישאת לא בערב שבת ולא במוצאי שבת.
לא בערב שבת מפני כבוד שבת
ולא במוצאי שבת:
חברייא אומרין **<u>מפני הטורח</u>**
ר' יוסי או' מפני כבוד שבת.

בהמשך מובאת ברייתא התומכת בדעת "חברייא":

מתנית' מסייעא לחברייא:
מפני מה אמרו "בתולה נישאת ביום הרביעי"?
כדי שיהא אדם מתקין צרכיו שלושה ימים זה אחר זה.

מאמר דומה מופיע בתלמוד הבבלי במסכת כתובות (דף ב ע"א):

שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל **<u>שיהא טורח</u>** בסעודה שלושה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת וברביעי כונסה.

המסקנה העולה ממקורות אלו הינה שבסעודת הנישואין הושקעה טירחה מרובה מאד.

[26] קשה לומר שהאמוראים הוסיפו טעם נוסף על מה שכתוב במשנה א. מפני שקשה לומר שבמשנה ישנו טעם והאמוראים יוסיפו טעמים נוספים בלי קושיה או סיבה כלשהי המחייבת חיזוק והוספת טעם נוסף. ב. אין בדברי האמוראים הנ"ל התייחסות, רמז או מילות קישור כגון "ועוד אמר" שמהם נראו כי מדובר על תוספת.

מדברי הברייתא עולה כי ישנו היתר לשאת נשים סמוך מאד לרגל (ב"ערב הרגל"). היתר זה של הברייתא יש בו לכאורה כדי להקשות על דעות האמוראים הנ"ל, שהרי לאחר טקס הנישואין על החתן לחגוג עם כלתו את שבעת ימי המשתה בכלה בתולה או שלושה ימי משתה בכלה אלמנה או גרושה.

מכאן שחתן הנושא את כלתו בערב הרגל בהכרח יכנסו ימי המשתה שלו לתוך הרגל ואז עלולה שמחת הרגל להתערבב בשמחת ימי המשתה. כמו כן יש לחשוש שמא ידחה החתן את טקס הנישואין לערב הרגל שעוסקים בהם בצורכי הרגל כדי לא להפסיד "ימי עבודה" או שבהכנת סעודות החג ירבה הטורח מפני הכנת סעודת הנישואין ושבעת ימי המשתה[27] שסעודות החג שממילא מכינים, יהיו חלק מסעודות ימי המשתה שלו עם כלתו וודאי שיש לחשוש שמא תגדל הטירחה בעריכת סעודות ימי המשתה הנכנסים לתוך המועד.[28]

עורך הסוגיה דואג לציין בפנינו כי אין בברייתא זו כדי להקשות על דברי האמוראים שהסבירו את איסור נשיאת הנשים במועד בטעמים שונים אך הוא אינו מפרט ומסביר בכל אחת מדעות האמוראים כיצד הברייתא אינה סותרת את דעתו:

> לית הדא פליגא על ר' לעזר
> לית הדא פליגא על ר' יוחנן
> ואפילו על ר' חנינה לית היא פליגא

כדי להבין את הדברים אנו נדרשים לפרשני הירושלמי (ה"קרבן עדה" וה"פני משה")המסבירים את הדברים:[29]

> ה"ג לית הדא פליגא על ר"ח - כלו' ל"ק מברייתא זו אר' חנני' דאמר משום שמחה. דעיקר שמח' נישואין חד יומא ובשאר יומי לא הוה כמערב שמחה בשמחה.
>
> לית הדא פליגא על ר"י – דאמר מפני ביטול פ"ו, כיון שאינו יכול להתחיל אלא בערב הרגל, אין ממתין עד הרגל, דלמא מתרמי דלא מצי להתחיל בערב הרגל וצריך לשהות עד אחר הרגל.[30]

לפי פירוש זה דברי הברייתא אינם מקשים על דברי ר' חנינה שאין לערב שמחה בשמחה מכיוון שעיקר שמחת הנישואין היא ביום החתונה עצמו ושאר ימי המשתה אין בהם שמחה גדולה כל כך העלולה להתערבב ולפגוע בשמחת הרגל. לכן אין מניעה לאדם לשאת אשה בערב הרגל כל עוד שמחת היום הראשון לא תכנס לתוך המועד.[31]

---

[27] שהרי יש עניין לטרוח בסעודות הנישואין

[28] ניתן לומר שבשלב זה אנו מבינים שיש טירחה מרובה בהכנת כל הסעודות של שבעת ימי המשתה יותר מאשר בהכנת סעודות החג שהרי כפי שיובא להלן עורך הסוגיה יתרץ שעיקר הטירחה בשמחת הנישואין היא ביום הראשון בלבד ומכאן משמע שבשלב השאלה עדיין מובן שיש טירחה גדולה בהכנת סעודות כל שבעת ימי המשתה ולכן גם אם נתיר את הנישואין בערב הרגל הרי ששבעת ימי המשתה שבהכרח יכנסו לתוך ימי הרגל תהייה בהם טירחה מרובה בהכנת סעודות ימי המשתה.

[29] הסבר פרשנים אלו מושפע ללא ספק מסוגיית הבבלי המקבילה שתובא להלן.

[30] ציטטנו כאן את דברי ה"קרבן עדה" לסוגיה אך ראוי לציין כי הדברים מופיעים גם כמעט מילה במילה גם בפירוש ה"פני משה" לסוגייתינו.

[31] כגון אם נשא אשה ביום שלפני הרגל וסעודת הנישואין תהיה בליל התקדש החג.

כמו כן אין להקשות מן הברייתא על דברי ר׳ יוחנן החושש לביטול פריה ורביה משום שעצם עריכת הנישואין ממש לפני הרגל מעיד על רצונו של החתן לשאת את כלתו כמה שיותר מהר ולא להמתין עד לאחר הרגל שמא ישתבש משהו ותידחה החתונה.
לגבי דעתו של רבי חנינא האוסר לשאת ברגל מפני הטורח מביא עורך הסוגיה את דברי רבי בא:

עלת כלתא נפקת טרחותא

ומבאר בעל ה״קרבן עדה״:

כשכלה נכנסת לחופה יצאה הטירחא, דטירחא ליכא אלא חד יומא.

כלומר שעיקר הטירחה בטקס הנישואין היא ביום הראשון בלבד[32] ולאחר מכן אין טירחה גדולה כל כך בשאר ימי המשתה ולכן אם נושא החתן את כלתו בערב הרגל עיקר הטירחה כבר נגמרה ושמחת שאר ימי המשתה לא תעיב על שמחת הרגל.
הרידב״ז אינו מקבל את הקו הפרשני של בעל ה״קרבן עדה״ וה״פני משה״ ולדעתו פירושם דחוק ביותר:

...הסוגיה חמורה, הקרבן עדה ז״ל מגי׳ (מגיה) כדי לחבר הא דא״ר בא להיא דר״א, והפני משה ז״ל מפרש ״לית הדא פליגי״ בניחותא וזה דוחק. דבכ״מ (דבכל מקום) בירושלמי הוא בתמיה ובלשון קושיא הוא ובכל אתר ואתר.
ועוד עיקר חסר מן הספר מפני מה לית הדא פליגי... וביחוד קשה לי דקאמרינן ״**ואפילו** על ר״ח לית הדא פליגי״ מפני מה קאמר על ר״ח ״ואפילו״ יותר מכולם?

הרידב״ז מעיר כי הלשון ״לית הדא פליגי״ משמשת בדרך כלל בירושלמי כלשון קושיה ואינה באה ״בניחותא״ לציון עובדה.[33] כמו כן אם אכן רצה עורך הסוגיה להעמיד ולומר כי אין בברייתא סתירה לדברי האמוראים הנ״ל הרי שהיה עליו לפרט ולהסביר עמדה זו. ולבסוף מעיר הרידב״ז כי אין בקו הפרשני שהובא כדי להסביר את הלשון ״ואפילו״ שנאמרה ביחס לדברי רבי חנינה.
לכן הרידב״ז מפרש בצורה שונה את דברי העורך הבאים לאחר הבאת הברייתא המתירה לשאת נשים בערב הרגל:[34]

---

[32] וכבר הערנו שמצוי בתלמודים שהיו מתכוננים וטורחים בסעודת הנישואין במשך שלושה ימים.
[33] וראו: לייב מוסקוביץ, ***הטרמינולוגיה של הירושלמי***, הוצאת מאגנס (האוניברסיטה העברית), תשס"ט-2009, עמ' 349 שכתב: "במקומות אחדים נראה במבט ראשון ש"לית הדא פליגא" מתפרש כניחותא, אולם עיון מעמיק יותר במקומות אלה מעלה שגם בהם המונח מתפרש בתמיהה, כהוראתו הרווחת". ובהערת שוליים 346 מביא שהרדב"ז שהובא על סוגייתנו גם הוא מפרש בסוגיה את המושג "לית הדא פליגא" בתמיה אולם הוא מוסיף שפרשנות זו של הרדב"ז הינה יוצאת דופן מפרשנותו במקומות אחרים למושג זה: " וראה עוד רידב"ז... אולם ראה פירושו למו"ק פ"א ה"ז [ו ע"א], ד"ה תני, שם טען שהמונח מתפרש "בכל מקום" בתמיהה, בניגוד לדבריו בשאר המקומות שצוינו כאן" ואכמ"ל. נראה שפרשני הירושלמי האחרים שהובאו לעיל שמפרשים מושג זה בניחותא ככל הנראה הלכו בעקבות פרשנות הבבלי לסוגיה שתובא בהמשך הפרק.
[34] מכיוון שבקטע זה רבו ראשי התיבות, בציטוט המובא להלן פתחתי אותם.

על כן נראה לפי עניות דעתי... לפי זה ניחא, ״לית הדא פליגי על דרבי אלעזר״?!
בתמיה, דחיישינן מדרבנן שיטריח, אם כן מאי נפקא מינה בין ערב הרגל לרגל גופיה
דאפילו כשנושא מערב הרגל נמי אסרוה רבנן משום שיטריח ביום טוב.
וכן לית הדא פליגי על רבי יוחנן דסבירא ליה משום ביטול פריה ורביה?!
ומסיק: דאפילו לרבי חנינה לית הוא פליגא?!
דאפילו לרבי חנינה יש נמי למימר דאסור בערב הרגל אליבא שיטת רבי יוחנן [35] דאף
דיש לאמר דמותר בערב הרגל מכל מקום הא תלי בפלוגתא דרבי יוחנן ורבי זעירה
לעיל במצות הרגל באזהרת שלא יעשה מצוה הסותר למצות הרגל אם הוא מוזהר גם
כן על ערב הרגל גם כן או לא. דלחד מאן דאמר אסור בערב הרגל ולחד מאן דאמר
מותר וע״כ (ועל כן או ועל כרחך- י.ב) קאמרינן ואפילו על דרבי חנינה נמי לא פסיקא
לן דיהא מותר בערב הרגל...ואם כן קשה מאי טעמא דמתניתן?
על זה מתרץ אמר רבי בא עלת כלתא נפקית טרחותא ואם כן שפיר טעמא דמתניתן
כרבי אלעזר ודו״ק.

לפי דברי הרידב״ז יש לקרוא את הביטוי ״לית הדא פליגא״ בתמיה. כלומר האם אין בדברי הברייתא המתירה לשאת נשים בערב הרגל משום סתירה לדעת רבי אבהו שהביא בשם רבי לעזר את חשש הטירחה כטעם לאיסור נשיאת נשים במועד בלבד הרי לפי טעם זה היה לנו לחשוש שגם אם ישא בערב הרגל עדיין יבוא לטרוח גם במועד מחמת סעודות שבעת ימי המשתה שיכנסו לתוך ימי המועד? וכמו כן נוכל לשאול גם על טעמו של רבי יוחנן ״משום ביטול פריה ורביה״. שהרי גם לפי טעם זה יש לחשוש שמא ידחה החתן את מועד החתונה עד סמוך לרגל כדי להרוויח את סעודות ימי המשתה או את ימי העבודה שיתבטלו ממילא בשבעת ימי המשתה מכיוון שהם חלים ברגל ומדוע התירה הברייתא בכל זאת לשאת נשים בערב הרגל.
גם לדעת רבי חנינה הסובר כי ״אין לערב שמחה בשמחה״ ולכאורה נראה היה כי לשיטתו אין איסור בשמחת הנישואין בערב הרגל, עדיין יש להקשות מדברי הברייתא הנ״ל, מכיוון שיתכן שנפסק להלכה בסוגיות קודמות כי יהיה אסור, משום סייג והרחקה, לקיים סמוך לרגל מצווה שאסור לעשותה ברגל מפני החשש שהיא עלולה לסתור את המצוות המיוחדות לרגל.[36]
כדי להכריע מובאים דברי רבי בא אשר לפיהם משמע שלאחר שנכנסה הכלה לחופה אין עוד טירחה גדולה בשמחת שאר ימי המשתה ולכן דעתו של רבי לעזר היא היחידה שנותנת טעם למשנה ואינה נסתרת על ידי הברייתא המתירה לשאת נשים בערב הרגל ונראה להכריע כמוה.

על ההלכה במשנה המתירה להחזיר את גרושתו מובא בסוגיית הירושלמי הנוסח הבא:

״אבל מחזיר הוא את גרושתו״
מפני [שאינו] (ש)שמחה היא לו
הדא דת אמר מן הנישואין אבל מן האירוסין אסור

[35] בפרק על ראיית נגעים במועד הבאנו את דעתו של רבי יוחנן המעמידה את מחלוקת רבי מאיר וחכמים במשנה בראיית נגעים בערב הרגל. בסוגיה עצמה מובאת דעה נוספת של רבי זעירה המעמידה את המחלוקת שבין רבי מאיר וחכמים בימי הרגל עצמם. הרידב"ז מציין כי לפי דעת רבי יוחנן אסור יהיה לעשות בערב הרגל מצוה שאם היו עושים אותה ברגל עצמו היא היתה פוגעת במצוות הרגל.
[36] מפרשנות זו ניתן לומר שעורך הסוגיה רומז לכך שישנה סתירה בין דברי האמוראים לבין ההלכה המובאת בברייתא.

על פי המובא בסוגיה מותר להחזיר במועד רק את גרושתו מן הנישואין אך לא מן הארוסין.
הסיבה לכך היא העובדה כי אין שמחה גדולה בהחזרת גרושתו מן הנישואין ובהתאם לכך גם אין בארוע זה טירחה גדולה, לכן נישואין אלו יהיו מותרים במועד. לעומת זאת במחזיר את גרושתו מן הארוסין שעדיין לא חי עמה ביחד יש בדבר משום חידוש ושמחה גדולה לכן הדבר נאסר במועד.
דברי הסוגיה אלו מתאימים להסבר נוסח המשנה בו המשפט "מפני ששמחה היא לו" אינו מופיע לאחר ההלכה המתירה להחזיר את גרושתו במועד, שהרי לפי דברי הסוגיה אם אכן הייתה שמחה בהחזרת גרושתו היה דבר זה נאסר במועד.

ראוי לציין כי בכ"י ליידן נכתב "מפני שאינו ששמחה היא לו". בהוצאת כתב יד ליידן במהדורת האקדמיה ללשון עברית מצויין כי המילה "שאינו" היא הוספה של הסופר ואילו האות ש' הראשונה במילה "ששמחה" היא מחיקה של מגיה א' כדי שהמשפט יראה טוב יותר: "מפני שאינו שמחה היא לו".
העולה מכאן הוא שהסופר ומגיה כ"י ליידן "שיפצו" את נוסח ההלכה "אבל מחזיר הוא את גרושתו מפני **<u>שאינו שמחה</u>** היא לו" כלומר שאין בהחזרת גרושתו שמחה. נוסח זה אכן תומך בהבנה שמשפט הנימוק לדין היתר גרושה במועד מתייחס לגרושה מן הנישואין ושולל את השמחה מפעולה זו. מכיוון שלא מצאנו נוסח כזה למשנה בכתבי יד ובדפוסים, ניתן לומר שיתכן ומשפט כזה אינו מגוף המשנה כלל אלא הוא משפט הסבר מאוחר להלכה שבמשנה המתירה להחזיר את גרושתו וממנה נובע שהדבר מותר במועד אך ורק אם מדובר בגרושתו מן הנישואין.[37] יתכן שבשל הדימיון של משפט ההסבר הנ"ל לנוסח המשפט במשנה "מפני ששמחה היא לו", המופיע בחלק מן הנוסחים לאחר דין המחזיר גרושתו במשנה, הועתק נוסח זה בטעות כנוסח משפט ההסבר בסיפא של המשנה המוסב על דין מחזיר גרושתו במועד.[38]

סוגיית הבבלי:[39]

וכי שמחה היא לו מאי הוי?

אמר רב יהודה אמר שמואל,
וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא,
ואמרי לה אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא[40]:
לפי שאין מערבין שמחה בשמחה.

---

[37] ראוי לציין כי בכ"י ליידן במהדורת האקדמיה ללשון עברית, מופעים ציטוטים מן המשנה כאשר יש גרשיים בתחילת ציטוט ובסופו. בקטע הסוגיה בו אנו עוסקים מופיע המשפט "אבל מחזיר הוא את גרושתו" בגרשיים כלומר כציטוט מן המשנה ואילו משפט ההמשך: "מפני שאינו שמחה היא לו" אינו מופיע בגרשיים כלומר שהוא אינו מסומן כציטוט מן המשנה.
[38] דבר זה אינו עולה כמובן בקנה אחד עם מסקנת הסוגיה (שהרי אם אכן מדובר ששמחה היא לו מדוע מותר להחזיר גרושתו מן הנישואין במועד הרי יש בדבר עירוב שמחה בשמחה) ומכאן הצורך בתיקוני הסופר והמגיה.
[39] דף ח ע"ב.
[40] בכ"י קולומביה הגירסה היא: חנניה.
בכ"י אוקספורד המילים "אמר רבי חנינא" אינן מופיעות.

[41]רבה בר [רב] הונא אמר[42]:

מפני שמניח[43] שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו.

אמר ליה אביי לרב יוסף:

הא דרבה בר [רב] הונא[44] - דרב הוא!

דאמר רב דניאל בר[45] קטינא אמר רב:

מנין שאין נושאין נשים[46] במועד[47]? "ושמחת בחגך", בחגך[48] - ולא באשתך.[49]

עולא אמר:

מפני הטורח.[50]

רבי יצחק נפחא אמר:

מפני ביטול פריה ורביה.

מיתיבי:

כל אלו שאמרו אסורין לישא[51] במועד מותרין לישא ערב הרגל.

קשיא לכולהו!

לא קשיא: למאן דאמר משום שמחה - עיקר שמחה חד יומא הוא.

למאן דאמר משום טירחא - עיקר טירחא חד יומא הוא.[52]

למאן דאמר משום ביטול פריה ורביה - לחד יומא לא משהי איניש[53] נפשיה.[54]

---

[41] בכ"י גוטינגן 3, לונדון, מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, וטיקן 108, וטיקן 134הגירסה היא: ורבה בר רב הונא.

[42] בכ"י מינכן 95, אוקספורד הגירסה היא: ורבה בר רב הונא אמר רב הונא

[43] בכ"י וטיקן 134 הגירסה היא לפי (שאין) מניח שמחת הרגל וכו' נראו שהמעתיק טעה בעקבות המשפט הקודם המתחיל במילים "לפי שאין".

[44] בכ"י גוטינגן 3, לונדון, קולומביה הגירסה היא: הא דרב הונא דרב הוא.

[45] בכ"י גוטניגן 3, לונדון, קולומביה, אוקספורד, וטיקן 108, וטיקן 134 הגירסה היא: בר רב קטינא.

[46] בכ"י גוטינגן 3 הגירסה היא: אשה

[47] בכ"י גוטינגן 3 הגירסה היא: בחולו של מועד.

[48] בכ"י וטיקן 134 הגירסה היא: חגך.

[49] בדפוס פיזארו הגירסה היא: שנ' ושמחתך בחגך ולא באשתך.

[50] בכ"י קולומביה מופיעה התוספת הבאה:
מאי טורח? טורח סעודת אירוסין.
ואמר רבותינו האיי ז"ל: היא סעודה שעושה אבי הארוסה לארוס.
כדתנן: לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו.
ומיקריא נמי סעודת חתן.
כדתנן: השולח סבלונות לבית חמיו ואכל שם סעודת חתן.

[51] בכ"י לונדון, וטיקן 108, וטיקן 134 הגירסה היא: לישא אשה במועד

[52] בכ"י גוטינגן 3 הגירסה היא: למאן דאמ' משום טירחא, טירחא דחד יומא הוא.

[53] המילה "איניש" חסרה בכ"י גוטינגן 3, לונדון, מינכן 95, קולומביה, וטיקן 108, וטיקן 134,

[54] בכ"י גוטינגן 3 הסדר הוא: פריה ורביה, שמחה וטירחה.

ביאור סוגיית הבבלי:

הסוגיה שבפנינו מציעה הסברים שונים להלכות במשנה האוסרות לשאת נשים במועד. עורך הסוגיה מציג בפנינו ארבעה טעמים שונים בשם אמוראים להסבר הדין במשנה:

א. לפי שאין מערבין שמחה בשמחה.
ב. מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו.
ג. מפני הטורח.
ד. מפני ביטול פריה ורביה.

שני הטעמים הראשונים אכן מסבירים מדוע אין לשאת נשים במועד מפני השמחה לפי שאין לערב שתי שמחות באירוע אחד וכפי שאכן בהמשך הסוגיה דנים במקור הטעם. או מפני החשש שמא יניח האדם את מצות שמחת הרגל וימלא רק אחר המצוה של "ושימח את אשתו". לעומת שני טעמים אלו, הרי ששני הטעמים הנוספים המובאים בסוגיה אמנם נותנים טעם להלכות האוסרות לישא נשים במועד אך אינם קשורים לטעם "מפני ששמחה היא לו" המופיע באופן מפורש במשנה כטעם לאיסור נשיאת הנשים במועד.

הלבני [55] כתב על סוגייתינו:

> בכל אופן נראה שהאמוראים כאן חולקים בגרסת המשנה.
> רב יהודה אמר שמואל ור' אלעזר אמר ר' אושעיא ורבה בר רב הונא ורב דניאל בר קטינא אמר רב (בבבלי).
> ור' אילא בשם ר' לעזר בשם ר' חנניה (בירושלמי)
> גרסו במשנה כמ"ש לפנינו ולא מייבמין מפני ששמחה היא לו.
>
> ואילו עולא ור' יצחק נפחא (בבבלי)
> ושמעון בר בא בשם ר' יוחנן ור' אבהו בשם ר' אלעזר (בירושלמי) גרסו כמ"ש בכת"י אבל מחזיר הוא את גרושתו מפני ששמחה היא לו.
>
> אמנם הסתמא דגמרא הכירה רק את הגירסה מפני ששמחה היא לו אחרי ולא מייבמין כך הובא לקמן יח, ב. וכן משמע מן הלשון כאן "וכי שמחה היא לו מאי הוי" – כלומר למה יהא אסור.
> ולא היתה מקשה כן אלמלא היתה לפניה מפני ששמחה היא לו אחרי "אבל מחזיר הוא את גרושתו".

מדברי הלבני אלו עולה כי בתקופת האמוראים היו אמוראים שונים שהיו לפניהם גרסאות שונות למשנה. חלקה הראשון של הסוגיה הכולל את שני הטעמים הראשונים נערך על ידי עורך שגרס

[55] מסורות ומקורות (סדר מועד) על מסכת מו"ק עמ' תקל"ד.

במשנה את המשפט "מפני ששמחה היא לו" מיד לאחר הבאת האיסור לשאת נשים במועד ולפני ההלכה המתירה להחזיר גרושתו במועד (להלן ענף נוסח א של המשנה):

אין נושאין נשים במועד
לא בתולות ולא אלמנות
ולא מיבמין.
מפני ששמחה היא לו
אבל מחזיר הוא את גרושתו

על נוסח זה שואל עורך הסוגיה: "וכי שמחה היא לו מאי הוי"? כלומר מדוע שמחת הנישואין הינה סיבה לאסור את נשיאת הנשים במועד ועל כך מובאים דברי האמוראים השונים הדנים בהסבר השמחה:

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

רבה בר [רב] הונא אמר:
מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו.

אמר ליה אביי לרב יוסף:
הא דרבה בר [רב] הונא- דרב הוא!

דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב:
מנין שאין נושאין נשיסבמועד?" ושמחת בחגך", בחגך - ולא באשתך.

מאידך נראה כי בפני האמוראים עולא ורבי יצחק נפחא עמד נוסח שונה של המשנה (להלן ענף נוסח ב של המשנה):

אין נושאין נשים במועד
לא בתולות ולא אלמנות
ולא מיבמין.
אבל מחזיר הוא את גרושתו
מפני ששמחה היא לו

על פי נוסח זה נימוק השמחה מופיע ביחס להלכה המתירה להחזיר את גרושתו במועד ולא ביחס לאיסור נשיאת נשים במועד. איסור זה נותר ללא נימוק שאותו מספקים לנו בנפרד עולא ורבי יצחק נפחא:

עולא אמר:
מפני הטורח.
רבי יצחק נפחא אמר:
מפני ביטול פריה ורביה

הלבני קובע כי עורך הסוגיה (או בלשונו "הסתמא דגמרא") הכיר אך ורק את ענף נוסח א של משנה והמסקנה המתבקשת היא ששני הטעמים הנוספים לאיסור נשיאת הנשים המופיעים בסוגיה במועד שולבו מאוחר יותר בסוגיה. אולם לדעתי קביעתו של הליבני אינה מוכרחת וקיימת גם אפשרות שעורך הסוגיה הכיר את כל נימוקי האמוראים השונים לאיסור נשיאת נשים במועד והוא שילב אותם יחד לסוגיה אחת ערוכה.

בהמשך דבריו מתייחס הליבני גם לסוגיית הירושלמי שדנו בה וכותב:

> וכן יוצא מן הירושלמי שם. מקודם הביא את הטעמים למה אין נושאין נשים ואח"כ אומר: "אבל מחזיר הוא את גרושתו מפני 'שאינו' שמחה היא לו".
> מפני ששמחה היא לו כבר נאמר לפני זה.

כלומר, המילים "מפני שאינו שמחה היא לו", המופיעות בסוגיית הירושלמי ביחס להיתר להחזיר גרושתו במועד, אינן ציטוט מדברי המשנה אלא הם הסבר עורך הסוגיה להלכה המתירה להחזיר גרושתו במועד מכיוון שהמשפט "מפני שהיא שמחה לו" מופיע כבר בסוף הרישא של המשנה כנימוק לאיסור נשיאת נשים במועד. על פי דברים אלו ניתן לומר בדומה למה שנאמר על סוגיית הבבלי, כי גם סוגיית הירושלמי משקפת נוסחי משנה שונים שעמדו בפני אמוראים שונים.[56] לפי זה נוסח המשנה שעמד בפני ר' חנניה היה:

> **אין נושאין נשים במועד**
> **לא בתולות ולא אלמנות**
> **ולא מיבמין.**
> **מפני ששמחה היא לו**
> **אבל מחזיר הוא את גרושתו**

ומכיוון שעל פי נוסח זה שברישא מופיע טעם השמחה כסיבה לאיסור נשיאת נשים במועד שהוא דבר הזוקק הסבר ולכן הנימוק שניתן לכך הוא:

> ר' אילא ר' לעזר בשם ר' חנניה:
> *על שם שאין מערבין שמחה בשמחה...*

[56] וכפי שכתב הליבני בתחילת הציטוט שהבאנו מדבריו.

מאידך נוסח המשנה שעמד בפני רבי יוחנן ורבי אלעזר היה:

אין נושאין נשים במועד
לא בתולות ולא אלמנות
ולא מיבמין.
אבל מחזיר הוא את גרושתו
מפני ששמחה היא לו

ומכיוון שעל פי נוסח זה, נימוק השמחה מתייחס אך ורק לדין מחזיר גרושתו ולא לאיסור לשאת נשים במועד, איסור זה נותר טעון הסבר. כל אחד מהאמוראים שהנוסח הנ"ל של המשנה עמד בפניו, מביא את הסברו:

שמעון בר בא בשם ר' יוחנן:
מפני ביטול פרייה ורבייה ...
ר' אבהו בשם ר' לעזר:
מפני הטורח

גם כאן ניתן לומר כי יתכן ובפני עורך הסוגיה עמדו כל נימוקי האמוראים השונים[57] והוא שילב אותם לסוגיה אחת ערוכה. מכל האמור לעיל עולה כי הן בתלמוד הירושלמי והן בתלמוד הבבלי היו בפני אמוראים שונים נוסחים שונים של המשנה וכל אמורא התייחס למשנה בהתאם לנוסח שהכיר.

בהמשך הסוגיה מובאת הברייתא המתירה לשאת נשים בערב הרגל:

מיתיבי:
כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל.

ברייתא זו מובאת כדי להקשות על כל דעות האמוראים הנ"ל. שהרי שמחת בנישואין נמשכת יותר מיום אחד ואם אדם ישא אשה בערב הרגל הרי ששמחת הנישואין תימשך בהכרח לתוך הרגל ואז ישנו חשש עירבוב שמחה בשמחה או שמא ישמח באשתו ולא בחגו וכמו כן קיים החשש לטירחא וביטול פריה ורביה. ואכן עורך הסוגיה מציין שלכאורה:

קשיא לכולהו!

אולם מיד לאחר הצגת הקושיה מוצגים בפנינו התירוצים:

[57] כל אמורא על פי נוסח המשנה שהיה לפניו.

לא קשיא!
למאן דאמר משום שמחה - עיקר שמחה חד יומא הוא.
למאן דאמר משום טירחא - עיקר טירחא חד יומא הוא.
למאן דאמר משום ביטול פריה ורביה - לחד יומא לא משהי איניש נפשיה.

את הקושיה מן הברייתא על דעות האמוראים הרואות את שמחת הנישואין כסיבת האיסור לשאת נשים במועד ניתן לתרץ כי עיקר שמחת הנישואין היא ביום הראשון בלבד ולכן אם אדם נשא אשה בערב הרגל אף אם שמחת הנישואין תמשך לתוך המועד אין בה כדי לערבב את שמחת החג או שישמח באשתו יותר משמחת הרגל.
תירוץ דומה ניתן לומר על טעם הטירחה שהרי עיקר הטירחה בשימחת הנישואין היא רק ביום הראשון ולכן אם אדם ישא אשה בערב הרגל כבר הסתיימה עיקר הטירחה והיא לא תשבש את ימי המועד.
גם לטעם של ביטול פריה ורביה ניתן לתרץ שאדם היכול לשאת אשה בערב הרגל לא ידחה את הנישואין בשביל "להרויח" יום עבודה אחד.

מן המילה "אבל" הפותחת את נוסח הברייתא בירושלמי:

<u>אבל</u> מתכוין הוא ונושא מערב הרגל

ניתן להיוכח כי ההלכה שבברייתא מובאת בהנגדה להלכה אחרת שככל הנראה הובאה לפניה אך איננה מצוטטת בפנינו.
מסקנה זו מתבקשת גם לאור נוסח הברייתא בבבלי הפותח בביטוי "כל אלו שאמרו":

כל אלו **<u>שאמרו</u>** אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל.

גם נוסח זה של הברייתא מציין במפורש כי ההלכה המתירה לשאת נשים בערב הרגל מובאת בהנגדה להלכה קודמת האוסרת לשאת נשים במועד. אך בעוד שלגבי נוסח ההלכה בברייתא שבבבלי ניתן להתלבט האם הוא מתייחס אל המשנה או אל מקור קדום אחר הרי שלא ניתן לומר זאת על נוסח הברייתא המקבילה בירושלמי בגלל מילת החיבור "אבל" הנראית כהמשך טבעי למשפט קודם שאיננו מופיע בפנינו. משפט זה איננו יכול להיות משפט מנוסח המשנה שבפנינו שהרי בפועל ההלכה שבברייתא היא אינה חלק מן המשנה. לכן נראה כי הברייתא שבתלמוד הירושלמי היתה חלק ממקור אחר שאיננו המשנה ואילו נוסח ההלכה שבברייתא שבתלמוד הבבלי הוא למעשה עריכה מחודשת ומאוחרת של ההלכה בברייתא הירושלמית.

יחסי המקורות התנאיים:

בפתח הדיון ביחסי המקורות התנאיים נציג אותם בטבלה:

משנה ענף נוסח א	משנה ענף נוסח ב	תוספתא מו"ק	ברייתא בירושלמי	ברייתא בבבלי דף ח ע"ב	ברייתא בבבלי דף יח ע"ב
					תנא דבי שמואל: **מארסין** **אבל לא כונסין,** **ואין עושין סעודת** **אירוסין,**
אין נושאין **נשים במועד** **לא בתולות** **ולא אלמנות** **ולא מיבמין**	**אין נושאין** **נשים במועד** **לא בתולות** **ולא אלמנות** **ולא מיבמין**	**אין מקדשין** **נשים במועד** **ר' יהודה מתיר** **שמא יקדמנו אחר** **ממאנין** **ומגרשין** **וחולצין** **במועד**			**ולא מיבמין,**
			אבל מתכוין הוא **ונושא** **מערב הרגל**	**כל אלו שאמרו** **אסורין לישא** **במועד** **מותרין לישא** **ערב הרגל**	
מפני ששמחה **היא לו**					**מפני ששמחה** **היא לו.**
אבל מחזיר הוא **את גרושתו**	**אבל מחזיר הוא** **את גרושתו** **מפני ששמחה** **היא לו**				

כאשר משווים בין המקורות התנאיים השונים ניתן לשים לב לכמה נקודות חשובות:

א. בנוסח המשנה לא הוזכר כללו פעולות ה"קידושין" או ה"ארוסין" במועד ואילו בתוספתא קיימת בעניין זה מחלוקת בין ת"ק לרבי יהודה.

ב. מן המילה "אבל" הפותחת את נוסח הברייתא בירושלמי:

<u>אבל</u> מתכוין הוא ונושא מערב הרגל

ניתן להיוכח כי ההלכה שבברייתא מובאת בהנגדה להלכה אחרת שככל הנראה הובאה לפניה אך איננה מצוטטת בפנינו.
מסקנה זו מתבקשת גם לאור נוסח הברייתא בבבלי הפותח בביטוי "כל אלו שאמרו":

כל אלו **<u>שאמרו</u>** אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל.

גם נוסח זה של הברייתא מציין במפורש כי ההלכה המתירה לשאת נשים בערב הרגל מובאת בהנגדה להלכה קודמת האוסרת לשאת נשים במועד.

ג. למרות הבדלים אלו אם נבחן את לשון ההלכות שבתוספתא, בברייתא שבסוגיית הירושלמי וכן בברייתא שבסוגיית הבבלי בדף יח ע"ב ונשווה אותן ללשון המשנה (בשני הנוסחים) ניתן לראות בברור כי יש ביניהן קווי דימיון מבחינה סגנונית:

1. ישנו דימיון בין המשפט הפותח את המשנה ובין המשפט הפותח את ההלכה בתוספתא" **אין (מקדשין/נושאין) נשים במועד**".
2. ישנו דמיון בין המשפט המתייחס לדין מחזיר גרושתו שבמשנה לבין גירסת הברייתא בירושלמי המתירה לשאת נשים בערב הרגל "**אבל (מחזיר/מתכווין) הוא**" וכו' המנוסחים בלשון יחיד.
3. נקודה נוספת הקשורה רק לענף נוסח א של המשנה הינה העובדה שבנוסח זה של משנה ובברייתא שבבבלי בדף יח ע"ב מופיעים המילים "**ולא מיבמין, מפני ששמחה היא לו**".[58]

דמיון סגנוני זה בין המקורות השונים מעלה את הסברה כי הם מבוססים על מקור או מקורות קדומים יותר.
ברצוני להציע על פי הגרעין הסגנוני המשותף להלכות שבמקורות אלו (ללא התוספות הייחודיות לכל מקור) כי היו שתי הלכות קדומות: הלכה א שהתייחסה לקידושי נשים במועד והלכה ב שהתייחסה לנשיאת נשים במועד (ישנה גם אפשרות כי הלכות אלו נוסחו כמקור אחד שהכיל את שתיהן):

[58] על נקודה זו נעמוד בהרחבה בהמשך.

א.

אין מקדשין נשים במועד

ורבי יהודה מתיר

(שמא יקדימנו אחר)[59]

ב.

אין נושאין נשים במועד

ולא מייבמין.

(מפני ששמחה היא לו)[60]

על הלכה ב הוסיף מנסח המשנה שלפנינו לפרט מי הן הנשים שאסור לשאת אותן במועד (בתולות ואלמנות) וכמו כן התיר להחזיר את גרושתו.[61]

בעל התוספתא הוסיף שמותר למאן לגרש ולחלוץ במועד.

בברייתא שבירושלמי וכן בברייתא המקבילה בבבלי בדף ח ע״ב ישנה תוספת להלכה ב, שאמנם אסור לשאת נשים במועד אך מותר לשאת אותן בערב המועד.

לגבי נוסח הברייתא הבבלית בדף יח ע״ב מבית מדרשו של שמואל יש לשים לב לכמה נקודות: לחלקה הראשון של הברייתא:

מארסין

אבל לא כונסין,

ואין עושין סעודת אירוסין,

ברייתא מקבילה המופיעה במסכת יבמות (מג ע״א):

ותניא:

קודם הזמן הזה, העם ממעטין בעסקיהם:

מלישא ומליתן,

מלבנות ולנטוע,

ומארסין

אבל לא כונסין,

ואין עושין סעודת אירוסין

ברייתא זו מופיעה ביחס למשנה במסכת תענית (ד, ז) הפוסקת:

---

[59] יש להסתפק האם טעמי ההלכות ("שמא יקדימנו אחר" וכן "מפני ששמחה היא לו") הינם חלקים מנוסח ההלכות הקדומות או שמא הם תוספות מאוחרות יותר. משום ספק זה נכתבו הטעמים בתוך סוגריים.

[60] כאמור בענף נוסח ב של המשנה משפט זה מתייחס למחזיר גרושתו ולא לאיסור נשיאת נשים במועד ועל פי נוסח זה של המשנה ניתן לומר שההלכה הקדומה לא הכילה בודאות משפט זה ולגבי ענף נוסח א ניתן כאמור להסתפק בדבר..

[61] יתכן כי עורך המשנה לא התייחס כלל להלכה האוסרת לקדש נשים במועד מהסיבה שהובאה בבבלי של "לא מבעיא קאמר" כפי שהובא בביאור סוגיית הבבלי.

שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה
אסור מלספר ומלכבס
ובחמישי מותרין
מפני כבוד השבת

המשנה במסכת תענית אוסרת להסתפר ולכבס בשבוע שחל בו תשעה באב מפאת האבלות הנהוגה בשבוע זה. הברייתא הנ"ל מחדשת שחלק ממנהגי האבלות על חורבן בית המקדש חלים כבר כמה ימים לפני "שבוע שחל בו", כגון משא ומתן או בנייה ונטיעה וכן איסור נשיאת נשים אולם הברייתא מציינת כל עוד לא חל "שבוע שחל בו" מותר לארס בימים אלו בתנאי ש"אין עושין סעודת ארוסין". נוסח חלק זה של הברייתא זהה לנוסח הרישא של הברייתא במסכת מו"ק בדף יח ע"ב.

נוסח הסיפא של ברייתא זו:

ולא מיבמין,
מפני ששמחה היא לו.

זהה לנוסח ההלכה המופיעה במשנה בסוף הרישא לפי ענף נוסח א של המשנה הגורס את המשפט "מפני ששמחה היא לו" בצמוד לאיסור הייבום המופיע במשנה ובניגוד לענף נוסח ב של המשנה הגורס משפט זה בצמוד להלכה המתירה להחזיר את גרושתו.

בספרו "מבוא לנוסח המשנה" כתב אפשטיין:[62]

> שמואל סידר גם ברייתא, "תני שמואל" בירוש', "תנא דבי שמואל" בבבלי. ברייתא זו היתה שנויה בסדר משנתנו **<u>ושנתה עם מחלוקות של תנאים ראשונים גם את דברי רבי</u>**...[63] יחסה של ברייתא זו למשנתנו הוא כך: בחלקה היא מפרשת את המשנה... בחלקה היא מרחיבה את המשנה, מוסיפה טעם, הלכות ומחלוקות של תנאים, שלא נזכרו במשנה... ובחלקה היא חולקת על המשנה...
> שמואל לא היה "תנא" כרב חבירו הגדול, אבל היו לו קבלות של תנאים, שעליהן היה יכול לסמוך...

מדברי אפשטיין אלו ניתן להסיק כי היו ברייתות מבית מדרשו של שמואל שהכילו חומר קדום ביחד עם דברי משנת רבי.
לאור מסקנה זו ולאור העובדה שלא נעשה כלל במקורות התנאיים, הקשורים למסכת מועד קטן, שהובאו עד כה שימוש בשורש כ.נ.ס אלא רק בשורש נ.ש.א (לגבי נשיאת נשים במועד)[64] נראה

---

[62] ראו: יעקב נחום אפשטיין, ***מבוא לנוסח המשנה*** חלק א', הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"א, עמ' 212-214.
[63] ההדגשה היא שלי ואינה מופיעה במקור.
[64] לעיל הצבענו גם על השימוש בשורש ק.ד.ש בתוספתא לעומת השורש א.ר.ס שבברייתא מבית מדרשו של שמואל. לאור כל השינויים הנ"ל קשה לומר שמקור ענף הנוסח בברייתא שבמסכת יבמות הינו ממסכת מו"ק. יותר הגיוני לומר שבבית מדרשו

לשער כי בברייתא מבית מדרשו של שמואל, שמחד חידשה את ההיתר לקדש במועד ומאידך ביטלה את השמחה הכרוכה במעשה זה, נעשה שימוש בנוסח הסיפא של הברייתא במסכת יבמות (העוסקת בהלכות האבלות על חורבן בית המקדש), שהוצמד להלכה במשנה במסכת מועד קטן (האוסרת לייבם במועד מפני השמחה). לפיכך כאמור נראה כי מקורה של הברייתא הנ"ל כצורתה, אינה בתקופת התנאים אלא היא נוצרה מאיחוד שתי הלכות תנאיות למקור אחד בבית מדרשו של שמואל במטרה ליצור מעין "מקור משופץ". מקור זה אומנם נשנה ביחס למשנה כברייתא אולם בעצם הוא משקף את ההכרעות ההלכתיות מבית מדרשו של שמואל לגבי קידושין ונישואין במועד. כמו כן העובדה שנוסח המשפט "ולא מייבמין מפני ששמחה היא לו" זהה לענף נוסח א של המשנה, מתאימה למסקנת הדיון לעיל שענף נוסח א של המשנה הוא זה שעמד בפני שמואל, שהרי בסוגיית הבבלי מביא רב יהודה בשם שמואל את הנימוק "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה" כהסבר לכך שמפני השמחה אין לשאת נשים במועד.

של שמואל שנו והשתמשו בחלק מנוסח הברייתא שבמסכת יבמות כמקור תנאי שהוסב להלכות חול מועד על מנת לשלב בין שני נושאי ההלכות הקדומות.

סיכום יחסי המקורות התנאיים שהוצגו עד כה:

שלב א- הלכה קדומה:

א.
אין מקדשין נשים במועד
ורבי יהודה מתיר
(שמא יקדימנו אחר)
ב.
אין נושאין נשים במועד
ולא מייבמין.
(מפני ששמחה היא לו)

שלב ב- יצירת מקורות מרחיבים להלכות הנ"ל:

1. הרחבות להלכה א:

תוספתא:
אין מקדשין נשים במועד
ר' יהודה מתיר שמא יקדמנו אחר
ממאנין ומגרשין וחולצין במועד

2. הרחבות להלכה ב:

משנה:

ענף נוסח א:
אין נושאין נשים במועד
לא בתולות ולא אלמנות
ולא מיבמין.
מפני ששמחה היא לו
אבל מחזיר הוא את גרושתו

ענף נוסח ב:
אין נושאין נשים במועד
לא בתולות ולא אלמנות
ולא מיבמין.
אבל מחזיר הוא את גרושתו
מפני ששמחה היא לו

3. ברייתות:

ברייתא בירושלמי:
<u>אבל</u> מתכוין הוא ונושא מערב הרגל

ברייתא בבבלי דף ח ע"ב:
כל אלו <u>שאמרו</u> אסורין לישא במועד
מותרין לישא ערב הרגל.

שלב ג- יצירת ברייתא מלאכותית (בדף יח ע"ב) בבית מדרשו של שמואל המשלבת בין תוכן ההלכות הקדומות ובין ענף נוסח א של המשנה שעמד בפני שמואל:

תנא דבי שמואל:

חלק א ציטוט מברייתא במסכת יבמות:

מארסין

אבל לא כונסין,

ואין עושין סעודת אירוסין,

חלק ב ציטוט מן המשנה (ענף נוסח א):

ולא מיבמין,

מפני ששמחה היא לו.

פרק יב - עשיית תכשיטי נשים במועד

(פרק א משנה ז)

מבוא

עניינו של פרק זה הוא ההיתר שניתן לנשים להתקשט במועד. היתר זה ניתן לנשים למרות העובדה שלעיתים יש בפעולות ההתקשטות טירחה מרובה, משום שההתקשטות גורמת הנאה ושמחה לאשה עצמה או משום שיש בה כדי לגרום לשלום בית. פעולות הקישוט שידונו בפרק זה הינן: טפילה בסיד, גדילה , כחילה, פקיסה, העברת כלי חדש (או סרק) על פניה.

טפילה בסיד: שיער מיותר, בעיקר אצל נשים נחשב לפגם אסטטי ונשים השתמשו באמצעים שונים על מנת להשירו. אחת הדרכים הנפוצות בתקופה זו היתה מריחת המקום השעיר בסיד.[1] עיקר עיונינו בפרק זה יהיה בהתלבטות שבמקורות השונים האם לאסור פעולה זו במועד מכיוון שהטיפול בסיד היה מכאיב וגם מנוול את המטופלת. או שיש צד להתיר את הטפילה בסיד אך ורק אם ניתן היה לקפלו (כלומר - שניתן להסירו) במועד. הסיבה לכך היא מפני "שאע"פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן" כלומר אם הטפילה בסיד במועד וקיפולו גורמים לאשה שתראה טוב בזמן שנותר עד לסוף המועד ומשמח את ליבה יתכן וניתן להתיר זאת למרות הניוול הזמני הכרוך בכך.[2]

גדילה: פעולת קליעת שיער הראש נקראת בלשון חז"ל "גדילה".[3] בתקופות הקדומות נהגו הנשים לגדל שיער ארוך ולקלוע אותו בצורות שונות. קליעת השיער נחשבה לאחד מתנאי קישוט ראשה של האשה ואף היה מקצוע מיוחד לכך "גודלת".[4]

כחילה: כדי להתייפות נהגו הנשים בתקופת המשנה והתלמוד לצבוע בצבע כחול את העיניים והגבות. פעולה זו שיוותה לעיניים מראה עמוק יותר. בבבל נהגו הנשים ליכחול רק עין אחת ואילו בארץ ישראל נהגו הנשים ההיפך לצבוע בכחול את שתי העיניים.[5]

---

[1] אליעזר בן יהודה במילונו (עמ' 1909) בערך "טפל" פירש- טפל דבר על פלוני, חיבר והדביק בו דבר, ובהשאלה טפל עליו שקר. בערך "טפלה" (עמ' 1912) פירש - מה שטופלים ומדביקים על דבר או מוסיפים לו. לפי הסבר זה משמע שטופלת בסיד הכוונה שמדביקה על אבריה סיד. סוקולוף תירגם במילונו (עמ' 513) את הערך "טפל" - to apply a paste כלומר לגעת ב.. / לשים משחה. בהתייחס למשפט "טפלה אבר אבר" (מו"ק ט ע"ב) הוא מתורגם: He applied a(depilatory) paste on her one limbat a time כלומר שמדובר מריחת חומר להסרת השיער על איבר וכן תרגם את הערך טפלא (עמ' 514): paste as a depilatory כלומר חומר/משחה להסרת שיער. גם יאסטרוב במילונו תירגם את הערך "טפלא" (עמ' 548) – past, plaster, coating כלומר משחה, טיח, כיסה . ולפי זה מדובר על מריחת משחה או חומר כלשהו בצורה שעוטפת את כל שטח המריחה כמו טיח שמכסה את כל הקיר.

[2] ראו: א.ש. הרשברג, "יפיה והתיפותה של האשה בזמן התלמוד" ***העתיד*** 7(מאסף ספרותי מדעי לברור עניני היהדות והיהודים), הוצאת סיני, ברלין תרע"ב, [להלן***: "יפיה והתיפותה של האשה"***], עמ' 23.

[3] כמו כן ראו גם במילונו של אליעזר בן יהודה (עמ' 702) בערך "גדל" – קלע וסבך חוטים או נצרים או שערות וכדומה מעשה גדיל. וכן פירש את הערך "גדלת" (עמ' 703) - מי שאומנותה לגדל (הכוונה לקלוע- י.ב) שערות. גם סוקולוף תירגם במילונו את הערך "גדל" (עמ' 261) – to plait the hair כלומר לקלוע את השיער. וכן תירגם גם יאסטרוב במילונו (עמ' 213) בערך "גדל" – to heap up כלומר לאסוף או לערום. בהמשך הערך מתפרשת מילה "הגודלת" - she who plaits her hair כלומר מי שקולעת את שערה.

[4] ראו: "יפיה והתיפותה של האשה" עמ' 31-30. וכן שמואל זאב וחנה ספראי, *משנת ארץ ישראל – מסכת שבת*, חלק א, הוצאת מכללת ליפשיץ, ירושלים תשס"ט, עמ' 211-210, וכן עמ' 330. וכן ***משנת ארץ ישראל- מסכתות מועד קטן וחגיגה***, הוצאת מכללת ליפשיץ ואוניברסיטת בר אילן, ירושלים תשע"ב, עמ' 58.

[5] ראו: "יפיה והתיפותה של האשה" עמ' 25-24.

פקיסה: על פי רש"י[6] פירושה של פעולה זו הוא "מחלקת שערה לכאן ולכאן" בעלי התוספות שהתייחסו לפירוש זה של רש"י[7] הסבירו "מתקנת שער שלא יתפזר" אולם הם עצמם מפרשים שפירושה של פעולה זו הוא שמושחת דבר דביק הדומה לבצק על פניה כדי להאדים ולעדן את הבשר.[8] הרשברג בספרו, יפיה והתיפותה של האשה, מזהה את פעולת הפיקוס כפעולת הפירכוס שפירושה צביעת השיער בצבע.[9]

*פעולת **העברת סרק (שרק) על פניה-** על פי ביאור בעל "השיטה" לתלמיד רבנו יחאיל מפריש[10] הסרק הינו סוג של צבע אדמדם שהיו הנשים מורחות על הפנים כדי לשוות להם גוון אדמדם,[11] ע"פ גרסת האיכא דאמרי בברייתא שבבבלי על המשנה הפעולה הינה **העברת סכין על פניה של מטה** ומבאר שם בעל השיטה הנ"ל שמדובר על גילוח שיער הערוה.[12]

המשנה:

המשנה מביאה את דברי חכמים (ת"ק) אשר מתירים באופן כללי לנשים להתקשט במועד. בדברים לא מצינו פעולת קישוט מסוימת האסורה במועד. לעומת זאת מובאת במשנה דעתו של רבי יהודה החולקת בעניין היתר השימוש בסיד במועד:

ועושה אשה תכשיטיה במועד

רבי יהודה אומר: לא תסוד

---

[6] רש"י על דפוס וילנא מו"ק דף ע ע"א ד"ה "פוקסת".

[7] דפוס וילנא מועד קטן דף ט ע"א ד"ה "פוקסת".

[8] נראה שאליעזר בן יהודה פירש במילונו את הערך "פקס" (עמ' 5115) על פי שני פירושים אלו שכן כתב – פקסה האשה את פניה - צבעה אותם בפיקס (ומכאן שפיקס הוא סוג הצבע ופקיסה היא פעולת הצביעה בפיקס - י.ב) או סרקה את שערה. סוקולוף תירגם במילונו (עמ' 925) את הערך " פקס" – to remove hairכלומר להסיר או להזיז שיער ולפי זה תרגומו מתאים יותר לפירוש רש"י ואילו יאסטרוב תירגם במילונו (עמ' 1209) את הערך "פקס" – to paint the face with rouge כלומר לצבוע את הפנים עם סקרה (סומק) ותרגומו מתאים יותר לפירוש בעלי התוספות.

[9] "יפיה והתיפותה של האשה" עמ' 26 הערה 1:

...בתלמוד כנראה משמשת המלה הזאת בהוראת צביעת השיער, כאשר הננו מוצאים כי את המשנה: "אין מפרכסין לא את האדם" (ב"מ ד' י"ב) מפרשין בגמרא (שם ס' ע"מ): "מאי היא? כי הא דההוא עבדא סבא דאזל צבעיה לרישיה ודיקניה". פירש, שערותיו היו לבנות מזקנה וצבען צבע שחור כדי להיות נראה צעיר (רש"י).

[10] מהדורת הארי פישעל עמ' סט.

[11] פירוש שונה מעט מופיע בדברי הר"ש בן היתום על סוגיית הבבלי במו"ק דף ט ע"ב (פירוש מסכת משקין לר"ש בן היתום מהדורת צבי פרץ חיות, עמ' 35) : "שרק לשון טיחה (כלומר מריחה-י.ב)... והוא דבר לבן ששורקות הנשים על פניהן כדי שיצהיב את פניהן ושמו בלשון ישמעאל בארוק ובלשון לעז גירצו. אליעזר בן יהודה פירש את המילים "סרק" ו"שרק" בכמה מקומות במילונו: א. (עמ' 4228) בערך "סרק" - מין צבע צהוב "אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת" (שבת צה ע"א). ב (עמ' 7627) בערך "שרק" – טח חומר אדום או צהוב על דבר. בעמוד זה בהערה שבשולי הדף הוא מוסיף: "שורש זה עיקר משמעותו צבע אדום... וכן באשורית שַׂרָק(ו) [האות ק' בקובוץ], דם אֹדם, ערבית שׂרק, היה אדֹם, מַשְׂרֵק, זריחת השמש." ג. (עמ' 7628) הוא מוסיף בערך "שרק" – סרק, סקרה, צבע אדום ואף צבע אדום צהוב. וגם מדבריו משמע שסרק או שרק היא סוג של פעולת איפור שבה מורחים על הפנים מעין צבע אדמדם או צהבהב אדמדם והפעולה נקראית על שם הצבע שרק שמשמעותו אדום. סוקולוף תירגם במילונו (עמ') 832) את הערך "סרק" – to comb the hair כלומר לסרק את השיער. ואילו יאסטרוב תירגם במילונו (עמ' 1030) את הערך "סרק" – paint ואת הביטוי "מעבירה סרק על פניה" הוא מתרגם: She may pass paint over her face כלומר מדובר על סוג של איפור (צבע) ששמים על עור הפנים. וכן תירגם (עמ' 1633) את הערך "שרק" – paint . לסיכום נראה כי פעולות הפירכוס והעברת השרק הם סירוק השיער ואיפור הפנים בצבע אדום או אדום צהוב (לרוב הדעות שהוצגו העברת השרק היא צביעת הפנים וכך פרשתי בגוף העבודה. אולם כאמור יש המפרשים שפרכוס הוא צביעת הפנים והעברת הסרק היא פעולת הסירוק כפי שהובא לעיל).

[12] יתכן שזו הכוונה בביטוי המקביל "מעברת כלי חדש על פניה" המופיע בגירסת הברייתא שבירושלמי. כלומר כלי חדש וחד לגזיזת השיער.

מפני שניוול הוא לה[13]

כנימוק להתנגדותו של רבי יהודה לשימוש זה בסיד מופיעה העובדה שטפילה בסיד במועד גורמת לניוול האשה ולכיעורה באופן זמני. מובן מכאן שאם אכן הסיבה שהתירו לאשה להתקשט במועד הינו לשם יופי, שמחה והנאה, הרי שהשימוש בסיד במועד גורם בדיוק את ההיפך ולכן יש לאסור את הדבר.
נימוקו של דברי רבי יהודה "**מפני שניוול הוא לה**" מעלה את השאלה מדוע כל שאר החכמים שהתירו לאשה את הקישוט במועד באופן כללי, לא חילקו בין שימוש בסיד לבין שאר פעולות ההתייפות במועד? בנוסח המשנה אין תשובה לשאלה זו ולכן עלינו לבדוק את דברי רבי יהודה לאור מקבילות נוספות מתקופת התנאים.

התוספתא:
נוסח דברי רבי יהודה בתוספתא (פרק א הלכה ט) הינו שונה מעט מנוסח דבריו המופיעים במשנה:

מודה ר' יודה[14] **בסיד שיכול לגמרו שסדין אותו במועד**[15]

על פי נוסח זה רבי יהודה אינו מתנגד לגמרי לשימוש בסיד במועד לצרכי קישוט ויופי באופן גורף אלא הוא מתיר את השימוש בסיד רק אם הוא יכול להסתיים ולהועיל למראה הנאה של האשה עוד בתוך המועד עצמו. (כלומר שפעולה זו תהיה בסופו של דבר לצורך שמחת המועד).
ליברמן מסביר[16] את ההגיון שבדבר:

> והלשון **לגמרו** שבתוספתא פירושו שהיא יודעת שהסיוד יגמר ויכלה בתוך המועד (שהשערות יפלו בתוך המועד) והרי היא כבר יודעת מתחילה שתשמח לאחר זמן בתוך המועד.

כלומר שעצם הידיעה על כך שהשימוש בסיד יועיל לאשה בשאר ימי המועד גורמת לה לשמחה גם בתקופה שבה השימוש בסיד גורם לה לניוול.

נוסח דברי רבי יהודה אלו בתוספתא לפיהם ישנה הבחנה בין השימוש בסיד היכול להסתיים ולהועיל למראה האשה במועד לבין שימוש בסיד שאינו מועיל לאשה במועד, אינו עולה בקנה אחד עם דבריו במשנה האוסרים באופן מוחלט לנשים להשתמש בסיד במועד. אנסה להסביר את אי ההתאמה בין המקורות באמצעות עיון במקורות תנאיים נוספים הדנים בפעולות קישוט הנשים במועד.

---

[13] בכ"י פארמה למשנה הגירסה היא מפני שהוא ניוול לה
[14] כך היא הגירסה בכי"ע וכי"ל אך בכי"ו הגירסה היא ר' יוסה
[15] בכי"ל חסרות המילים: "שסדין אותו במועד".
[16] תוספתא כפשוטה עמ' 1237.

הסוגיה בתלמוד הירושלמי:[17]

על ההלכה במשנה:

ועושה אשה תכשיטיה במועד

מובאות בתלמוד הירושלמי הסוגיות הבאות:

א.

ואילו הן תכשיטי אשה?
גודלת
וכוחלת
ופוקסת
ונוטלת את שערה ואת צפרניה
ומעברת כלי חדש על פניה

אמ' ר' יודן אבוי דר' מתניה:
בלשון ני היא מתניתי'

ב.

ר' יהודה או': לא תסוד מפני שהוא ניוול לה
תרין אמורין ר' חנניה ור' מנא

חד אמ':
בסיד שהיא מתרתו בתוך המועד נחלקו
אבל בסיד שהיא מתרתו לאחר המועד דברי הכל אסור
וחורנה אמ':
בסיד שהיא מתרתו לאחר המועד נחלקו
אבל בסיד שהיא מתרתו בתוך המועד דברי הכל מותר

ולא ידעין מאן אמ' דא ומאן אמ' דא,

מן מה דאמ' ר' חנינה ר' יסא בשם ר' יוחנן ור' יודה כדעתיה
כמה דר' יודה אמ' תמן: *צרת שעה צרה*
כן הוא או' הכא: *ניוול שעה ניוול*
הוי דו אמ' בסיד שהוא מתרתו בתוך המועד נחלקו
אבל בסיד שהיא מתרתו לאחר המועד דברי הכל אסור.

[17] מו"ק דף פ ע"ד, (פרק א הלכה ז).

הסבר סוגיית הירושלמי:

סוגיית הירושלמי בנויה משני חלקים:

בחלק הראשון מביא עורך הסוגיה בפנינו ברייתא המבארת את המושג "**תכשיטיה**" המוזכר במשנה.

בחלק השני עורך הסוגיה מציין בפנינו כי בהבנת מחלוקת חכמים ורבי יהודה במשנה נחלקו האמוראים רבי חנניא ורבי מנא. אחד מהם סובר כי שימוש בסיד במועד בצורה שאי אפשר יהיה ליהנות מן התוצאות במועד אלא רק לאחריו הינו אסור הן לדעת חכמים והן לדעת רבי יהודה אולם השימוש בסיד במועד כך שניתן יהיה ליהנות מן התוצאה בתוך המועד בכך נחלקו חכמים ורבי יהודה.

האמורא השני סובר את ההיפך הגמור. לדעתו רבי יהודה וחכמים לא נחלקו בשימוש בסיד שניתן יהיה להנות מן התוצאות במועד שהוא מותר לעומת זאת הם חולקים בשימוש בסיד במועד שניתן יהיה להנות מן התוצאות רק לאחר המועד שלדעת חכמים יהיה הדבר מותר ולדעת רבי יהודה דבר זה אסור.

על סמך מחלוקת אמוראים זו שבסוגיה מסיק ליברמן:[18]

> אבל בירושלמי לא ידעו מברייתא זו (ומודה רבי יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד שטופלתו במועד - י.ב), שהרי נחלקו שם אמוראים אם מתיר ר' יהודה בסיד שהיא מתרתו בתוך המועד.

מסקנה זו של ליברמן הינה קצת קשה, שהרי אם אמוראי הירושלמי לא הכירו את הברייתא הנ"ל אלא רק את המשנה המביאה את דברי רבי יהודה כאיסור גורף, מנין להם שרבי יהודה יקל ויתיר לטפול בסיד במועד במצבים מסויימים? מנוסח המשנה אין כל דרך לדייק היתר כזה ובוודאי שלא ניתן לחלוק על מהות ההיתר.[19] נראה כי יש לומר שהיה בידי אמוראי הירושלמי מידע נוסף מעבר לנוסח המשנה שהוא זה שגרם למחלוקת בהבנת דברי רבי יהודה. בהמשך הפרק ננסה לעמוד על מהותו של מידע זה.[20]

---

[18] תוספתא כפשוטה עמ' 1237.

[19] לכאורה נראה כי ההלכה שבתוספתא מתאימה יותר לדברי האמורא השני (שע"פ זיהוי הירושלמי הוא ר' מנא) הסובר שר"י וחכמים לא נחלקו בשימוש בסיד שיכולה לקפלו בתוך המועד. שהרי בגרסת ההלכה שבתוספתא המתירה לפי רבי יהודה את השימוש בסיד שיכולה לקפלו במועד נאמר "מודה רבי יהודה". ולכן אנו חייבים כאמור להניח שאמורא זה אכן הכיר מקור נוסף מחוץ למשנה עליו הסתמך כדי להתיר לכו"ע את השימוש בסיד במועד בתנאי שהיכולה לקפלו במועד. יתירה מזו מפשט דברי המשנה המביאה את מחלוקת חכמים ורבי יהודה לגבי השימוש בסיד לצורך נוי במועד אין להסיק ולחלק בין שימוש בסיד במועד לצורך המועד ובין השימוש בסיד במועד לצורך שלאחר המועד ולכן גם לדברי האמורא הראשון (שע"פ זיהוי הירושלמי הוא ר' חנינא) לא ברור על סמך מה הסיק שהמחלוקת המובאת במשנה מתייחסת דווקא לשימוש בסיד לנוי לצורך המועד עצמו.

[20] ניתן היה לטעון בעד דבריו של ליברמן הנ"ל ולומר כי אמוראי ארץ ישראל, שידעו שסיד מנוול בתחילה את הגוף ואחר כך מייפה אותו, שאלו האם האיסור של רבי יהודה במשנה הינו איסור גורף, או שמא הוא שייך רק כאשר הניוול מהסיד יתרחש במועד והייפוי לאחר המועד. אולם לדעתי קשה לקבל שללא מקור או מסורת, המחלקים בצורה מפורשת את איסורו של רבי יהודה למצבים שונים (כמו הברייתא שבתוספתא), אמוראי ארץ ישראל התלבטו במשמעות דברי רבי יהודה שנאמרו במשנה כאיסור מוחלט ללא כל רמז שניתן להקל בהם או לפרשם בצורה שונה מהבנת הטקסט הפשוטה. לכן אני נוטה שלא לקבל את דבריו של ליברמן על כך שאמוראי הירושלמי לא הכירו כלל ברייתא מעין זו המופיעה בתוספתא וכאמור ננסה בהמשך להבין את הסיבה להתלבטות בדברי רבי יהודה בצורה שונה.

סוגיית הבבלי:

בסוגיית הבבלי על המחלוקת במשנה הנוגעת לתכשיטי נשים במועד מובאות שתי ברייתות (בדף ט ע"ב):

א.

תנו רבנן:

אלו הן תכשיטי נשים:

כוחלת ופוקסת ומעברת שרק על פניה

ואיכא דאמרי: **מעברת סרק (סכין[21]) על פניה של מטה**

ברייתא זו מפרשת את המושג "תכשיטיה" המוזכר במשנה וניתן לומר שהיא מאוחרת למשנה ומפרשת אותה.

השוואה בין הברייתא שבבלי לזו המקבילה לה בתלמוד הירושלמי מבליטה את הבדלים ביניהן:

ירושלמי:	בבלי:
	תנו רבנן:
ואילו הן תכשיטי אשה?	**אלו הן תכשיטי נשים:**
גודלת	
וכוחלת	**כוחלת**
ופוקסת	**ופוקסת**
ונוטלת את שערה ואת צפרניה	
ומעברת כלי חדש על פניה	**ומעברת שרק על פניה**
	ואיכא דאמרי:
	מעברת סרק (סכין[22]) על פניה של מטה

נראה כי ישנו גרעין משותף לשתי הברייתות וכי מקורן הוא אחד אלא שכל אחד מן התלמודים פירש מהן תכשיטי הנשים:[23]

ואלו הן תכשיטי אשה:

כוחלת

פוקסת

ומעברת (כלי חדש/שרק/סרק) על פניה

[21] בכ"י גוטינגן 3, מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, ואטיקן 108, ואטיקן 134 הגירסה היא "סכין".

[22] בכ"י גוטינגן 3, מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, ואטיקן 108, ואטיקן 134 הגירסה היא "סכין".

[23] ויתכן כי הסיבה לשוני בין נוסח הברייתות שבתלמודים היא שעורכי הברייתות בתלמודים פירשו ופירטו כל אחד בהתאם להבנתו או לפי הנהוג במקומו מהן תכשיטי הנשים.

ב.

הברייתא השניה מתייחסת לדברי רבי יהודה:

תניא:

ר' יהודה אומר:

אשה לא תסוד[24] מפני שניוול הוא לה

ומודה ר' יהודה בסיד שיכולה לקפלו[25] במועד שטופלתו במועד

שאע"פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן

ברייתא זו בנויה משלושה חלקים:

1. דברי רבי יהודה במשנה:

ר' יהודה אומר:

אשה לא תסוד מפני שניוול הוא לה

2. הרחבת דברי ר' יהודה כפי שמובא בהלכה שבתוספתא:

ומודה ר' יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד שטופלתו במועד

3. תוספת הסבר לדברי רבי יהודה:

שאע"פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן

דוד הליבני כותב בספרו מסורות ומקורות על מסכת מו"ק (עמ' תקלה-תקלו) על הסוגיות הנ"ל:

... "ועושה אשה תכשיטיה במועד, ר' יהודה אומר לא תסוד מפני שניוול הוא לה",
ר' יהודה אינו חולק על הת"ק.
גם הוא סובר שאשה עושה תכשיטיה במועד (זוהי כנראה, הלכה עתיקה).
אלא שלסוד אסור אע"פ שמייפה אותה אח"כ, עכשיו ניוול הוא לה.
וראיה מן הברייתא...:
"ת"ר אלו הן תכשיטי נשים, כוחלת ופוקסת וכו'".
אבל סיד לא נזכר.
כנראה היה תנא ששנה[26] (ועושה אשה תכשיטיה במועד) אפילו לסוד.
עליו חולק ר' יהודה ואומר "לא תסוד" וכו'.
אלא שבירושלמי שם הובאו "תרין אמוראי ר' חנניה ור' מנא...."
לאמורא אחד, אפילו התנא החולק על ר' יהודה אסור לסוד בסיד שהיא מתירתו לאחר המועד.
א"כ י"ל שמשום כך לא נזכר סיד בברייתא. (כלומר היו שני נוסחים לדברי ת"ק שבמשנה אחד עם המילים "אפילו לסוד" ואחד ללא מילים אלו ומכאן נובעת

[24] בכ"י מינכן 95, ואטיקן 134 הגירסה היא "תסוך".
[25] בכ"י מינכן 95, לונדון הגירסה היא "לקלפו".
[26] הכוונה לנוסח ההלכה שבדברי תנא קמא במשנה ולא בברייתא. (ראיה לכך: בשורה הבאה כותב הליבני "עליו חולק רבי יהודה ואומר 'לא תסוד' "וכו', הביטוי "לא תסוד" מופיע כהמשך ישיר לדברי רבי יהודה במשנה ואילו בברייתא שבבבלי הביטוי המופיע כהמשך ישיר לדברי רבי יהודה הוא "אשה לא תסוד" וע"כ נראה שהליבני התכוון לתנא ששנה במשנה).

מחלוקת האמוראים שככל הנראה לכל אחד מהם היתה מסורת אחרת להלכה במשנה-י.ב)

ויש לעיין מניין לאמוראים שהמחלוקת היא או בזה או בזה?

או בסיד שהיא מתרתו בתוך המועד או בסיד שהיא מתרתו לאחר המועד?

גם את דברי ר' יוחנן שהירושלמי מביא אח"כ יש לפרש כן.

וצ"ל, אע"פ שאינם מזכירים, היו להם מסורות שהמחלוקת היא או בזה או בזה.

הנה בברייתת הבבלי ... נאמר מפורש "ומודה ר' יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד שטיפלתו במועד" ומן הסתם היתה מסורת זו הפוכה לאמורא השני.

לדברינו הנ"ל ברייתת "ת"ר אלו הן" וכו' תומכת במסורת זו.

הליבני טוען כי היו שני נוסחים לדברי תנא קמא, בהתאם לכך נוצרו שתי אפשרויות להבין את דברי רבי יהודה במשנה כפי שאכן הובא במחלוקת האמוראים בירושלמי:

לפי אפשרות אחת רבי יהודה אוסר באופן גורף להשתמש בסיד במועד מכיוון שהשימוש בסיד גורם לניוול ואילו לפי האפשרות האחרת רבי יהודה אוסר את השימוש בסיד במועד רק לצורך שלאחר המועד אך הוא מודה שלצורך המועד השימוש בסיד יהיה מותר.

טענה זו של הליבני, שהיה נוסח נוסף לדברי ת"ק שנוספו בו המילים "אפילו לסוד", יכולה להסביר את השוני שבין נוסח דברי רבי יהודה שבמשנה לבין נוסח דברי רבי יהודה שבתוספתא.

לפי נוסח המשנה אוסר רבי יהודה את השימוש בסיד במועד באופן גורף ואפילו במועד (לעומת חכמים (ת"ק) שאין לנו מידע עליהם אך ניתן לשער שהם מתירים את השימוש בסיד אך ורק לצורך המועד) ואילו דברי רבי יהודה שבתוספתא ככל הנראה מוסבים על נוסח דברי ת"ק במשנה שמופיעים בו המילים "אפילו לסוד". לפיכך לפי רבי יהודה השימוש בסיד יהיה מותר במועד רק לצורך המועד אך יהיה אסור לצורך שלאחר המועד (לעומת חכמים המתירים את השימוש בסיד במועד הן לצורך המועד והן לצורך שלאחר המועד).

ניתן לומר כי מחלוקת האמוראים בירושלמי נובעת משתי מסורות המציגות בצורה שונה את מחלוקת חכמים ורבי יהודה שבמשנה. מסקנה זו חולקת על דברי ליברמן הנ"ל שכתב כי ככל הנראה אמוראי הירושלמי לא הכירו את נוסח ההלכה שבתוספתא שלפיה רבי יהודה מתיר את השימוש בסיד רק אם הוא לצורך המועד.

על פי דברי הלבני הוצגו דברי רבי יהודה במשנה על פי ענף הנוסח שאינו גורס במשנה בדברי ת"ק את המילים "ואפילו לסוד" ומובאים בו דברי רבי יהודה בצורה גורפת. כמו כן גם הברייתות בבבלי ובירושלמי המפרטות מהן תכשיטי הנשים אך אינן מונות את השימוש בסיד (למרות שהן מתירות צורות שונות של הסרת שערות מאזורי גוף מסויימים ע"י פעולות שאינן כרוכות בניוול) שייכות לענף הנוסח הגורס את דברי רבי יהודה כמי שאוסר באופן גורף את השימוש בסיד במועד. לפי דברי הלבני התפלגות דברי רבי יהודה על פי שתי המסורות היא כדלהלן:

ענף נוסח א

משנה:

ועושה אשה תכשיטיה במועד

רבי יהודה אומר: לא תסוד

מפני שניוול הוא לה

ברייתא מרחיבה ירושלמי:

ואילו הן תכשיטי אשה:

גודלת

וכוחלת

ופוקסת

ונוטלת את שערה

ואת צפרניה

ומעברת כלי חדש על פניה

ברייתא מרחיבה בבלי:

תנו רבנן:

אלו הן תכשיטי נשים:

כוחלת

ופוקסת

ומעברת שרק על פניה

ואיכא דאמרי: מעברת סרק (סכין) על פניה של מטה

[הגרעין המשותף לברייתות אלו:

ואלו הן תכשיטי אשה:

כוחלת

פוקסת

ומעברת (כלי חדש/שרק/סרק) על פניה]

ענף נוסח ב

משנה:

ועושה אשה תכשיטיה במועד <u>ואפילו לסוד</u>

רבי יהודה אומר: לא תסוד

מפני שניוול הוא לה

ומודה ר' יודה

בסיד שיכול לגמרו

שסדין אותו במועד

ברייתא מרחיבה בבבלי:

תניא:

ר' יהודה אומר:

אשה לא תסוד מפני שניוול הוא לה

ומודה ר' יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד שטופלתו במועד

שאע"פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן

הלבני הדגיש בדבריו כי פעולת ה"טפילה בסיד" אינה מוזכרת באף אחת מן הברייתות המפרשות מהם תכשיטי הנשים המותרים בעשייה במועד. ככל הנראה פעולה זו לא הוזכרה הואיל והיא שנויה במחלוקת ואילו הברייתות הזכירו אך ורק את הפעולות שהן מותרות לדעת הכל או מפני שהן מסבירות את דברי רבי יהודה בלבד. מכאן יש להסיק שאכן הברייתות מוסבות על נוסח המשנה לפי "ענף נוסח א", שהרי לו היו ברייתות אלו מוסבות על המשנה כפי שהיא מובאת

ב״ענף נוסח ב״ הרי שפעולת ה״טפילה בסיד״ היתה אמורה להכנס לברייתות הנ״ל מכיוון שלפי ענף נוסח זה אין מחלוקת בין ת״ק ורבי יהודה לגבי טפילה בסיד לצורך המועד שהיא מותרת.

לסיכום נציג את שלבי התפתחות ההלכה כפי שעלו מניתוח דבריו של הליבני בפרק זה:

שלב א - ככל הנראה דברי התנא במקורם הכילו היתר גורף לעשיית תכשיטי נשים במועד ונוסח ההלכה היה:

עושה אשה תכשיטיה במועד <u>ואפילו בסיד</u>

נוסח זה עבר פישוט סגנוני והוצג במשנה ללא המילים ״ואפילו לסוד״.
לדברי רבי יהודה, החולקים על ת״ק, היו שתי מסורות שונות האחת שהציגה את דעת רבי יהודה באופן גורף נגד השימוש בסיד במועד (והתאימה לנוסח הפישוט הסגנוני בדברי ת״ק שאינו כולל את המילים ״ואפילו לסוד״) והשניה המתירה לדעת רבי יהודה את השימוש בסיד במועד בתנאי שניתן יהיה לקפלו במועד (המתאימה לנוסח דברי ת״ק עם המילים ״ואפילו לסוד״).

ענף נוסח א	ענף נוסח ב
משנה:	משנה:
ועושה אשה תכשיטיה במועד	**ועושה אשה תכשיטיה במועד <u>ואפילו לסוד</u>**
רבי יהודה אומר: לא תסוד	**רבי יהודה אומר: לא תסוד**
מפני שניוול הוא לה	**מפני שניוול הוא לה**
	ומודה ר׳ יודה
	בסיד שיכול לגמרו
	שסדין אותו במועד

שלב ב- על המסורת הראשונה נבנו ״הברייתות המרחיבות״ בתלמודים, המפרטות מהם תכשיטי הנשים המותרים במועד ובהן הושמט השימוש בסיד מפני היותו שנוי במחלוקת או מפני שהן מוסבות אך ורק על דברי רבי יהודה בלבד. על המסורת השניה נבנתה ״ברייתא מרחיבה״ בבבלי המבארת לנו מדוע התיר רבי יהודה את השימוש בסיד במועד בתנאי שיכולה לקפלו במועד מפני ״שאע״פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן״.

ברייתא מרחיבה ירושלמי:	ברייתא מרחיבה בבבלי:
ואילו הן תכשיטי אשה:	תניא:
גודלת	**ר' יהודה אומר:**
וכוחלת	**אשה לא תסוד מפני שניוול הוא לה**
ופוקסת	**ומודה ר' יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד**
ונוטלת את שערה	**שטופלתו במועד**
ואת צפרניה	
ומעברת כלי חדש על פניה	**שאע"פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן**

ברייתא מרחיבה בבלי:

תנו רבנן:

אלו הן תכשיטי נשים:

כוחלת

ופוקסת

ומעברת שרק על פניה

ואיכא דאמרי: מעברת סרק (סכין) על פניה של מטה

[הגרעין המשותף לברייתות אלו:

ואלו הן תכשיטי אשה:

כוחלת

פוקסת

ומעברת (כלי חדש/שרק/סרק) על פניה]

ההלכה שבתוספתא:

מודה ר' יודה[27] בסיד שיכול לגמרו שסדין אותו במועד[28]

היא בעצם ציטוט מ"ענף נוסח ב" של המשנה שהוכנסה ע"י עורך התוספתא כהערה ותוספת על דברי רבי יהודה ע"פ "ענף נוסח א" של המשנה שנראה היה לו כחסר.

[27] כך היא הגירסה בכי"ע וכי"ל אך בכי"ו הגירסה היא ר' יוסה

[28] בכי"ל חסרות המילים: "שסדין אותו במועד".

פרק יג - התפירה, הסירוג ומתיחת חבלי המיטות במועד

(פרק א משנה ח)

מבוא

בפרק זה נעסוק בפעולות התפירה, הסירוג ומתיחת חבלי המיטות במועד. בפירוש פעולת התפירה נדון בהמשך הפרק ובמבוא נתייחס רק לפעולות הסירוג ומתיחת המיטות. בתקופת המשנה והתלמוד היו משתמשים לשם שכיבה או ישיבה, במיטות העשויות ממסגרת עץ המחוברת לרגליים ("כרעי המטה") שעל גביה היו קושרים חבלי שתי וערב ויוצרים מעין רשת. על רשת זו ניתן היה להניח מזרון או מצעים רכים העשויים לשכיבה או ישיבה. לעיתים היו מעבירים את חבלי המטה בתוך נקבים קטנים שנעשו ממש בתוך עצי המסגרת לאורכם. כמו כן ניתן היה להשתמש במיטה העשויה מסגרת עץ ובה חוטי שתי או ערב בלבד שעליהם ניתן היה להניח מצעים ולהשתמש בהם כמיטה.[1]

---

[1] הרמב"ם ***פירוש המשניות – מהדורת הרב יוסף קפאח לסדר טהרות*** (למסכת כלים פרק יח משנה ה), הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ז, עמ' קה מבאר:

> ודע כי מיטה של פרקים והיא שאנו קוראין אותה "אלספרי"...צורתה כמו שאתאר לך:
> והוא שאורכה יותר על רחבה ושתי הקורות אשר לרחבה אשר אחת מהן מצד ראש הישן במטה והשניה מצד הרגלים נקראת כל אחת מהן **קצרה**.
> ושתי הקורות הארוכות אשר משני הצדדין קוראין להן ארוכות המטה, וכל אחת מהן נקראת **ארוכה**.
> וארבעה עמודים מרובעים... חורצין בכל אחד שני חריצין כדי להכניס קצה הקורה הקצרה וקצה הקורה הארוכה וארבעה עמודים הללו הם המחברים את המטה כדי שתהא לה צורת הרבוע כזרת או יותר, ועמודים אלה הן הנקראים **לשונות**.
> ואחר כך לוקחין קרש מרובע מצויר כאורך הארוכות ומעמידין אותו בין שתי הלשונות לא על גביהן כדי שיהא דבוק באחת הארוכות ויהיה זה פני המטה וקש זה נקרא **מלבן**.
> ואחר כך עושים ארבע רגלים של עץ ומחברין אותן בארבע פנות המטה מתחת ארבע הלשונות כדי שתגבה המטה מעל הארץ, וכל רגל מהן נקרא **כרע**.
> וזכור צורה זו ושמות הללו ולא נצטרך לחזור עליהן בכל מקום שתזכר המטה או חלק מחלקיה.

ובפירושו למסכת מועד קטן על משנתנו מפרש הרמב"ם (מהדורת הרב יוסף קפאח לסדר מועד, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ד, עמ' רמב):

> "ומסרגין את המטות"-מתיחת החבלים לאורך ולרוחב על ארבע המוטות שמהן עושין את המטה.

שמואל קרויס ב***קדמוניות התלמוד*** (כרך שני חלק ראשון) הוצאת דביר, ת"א, תרפ"ט, עמ' 38-39 כותב:

> כל אברי המיטה... שמונה הם, דהיינו ארבע גשישים והמלבן...ויש להוסיף ארבע רגליים...
> לקבל הכרים והכסתות וכל מיני כסות המוצעים לשוכב כדי להגדיל תענוגו, צריך שיהיה חלל מלבן המיטה מסורג באמצעים נכונים... היו נותנים בו חבלים ומיזרן שתי וערב, כמין ארג ורשת, ואלו הם הנקראים חבילי המטה... מה שעושים בחבלים נקרא סרג.

מכאן עולה שנתינת ומתיחת החבלים בין קרשי המיטה הינה לצורך מזרון.

דניאל שפרבר כתב בספרו ***תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד (כרך ב)***, הוצאת יד יצחק בן צבי ואוניברסיטת בר אילן, ירושלים, תשס"ו, עמ' 142:

> ...כאשר אנו מסתכלים על מיטות וספות רומיות, ובמיוחד אלה של עשירים ואצילים מיטותיהם היו עשויות מחלק תחתון שהוא עיקר המיטה, ולו רגלים ומסגרת מלבנית אשר חוטים ורצועות שזורות מכל עבר...

דברים דומים עולים גם מתוך מאמריו של יהושע שוורץ ראו: יהושע שוורץ, "תרבות חומרית וספרות חז"ל בארץ ישראל בשלהי העת העתיקה: מיטות, כלי מיטה ומנהגי שינה", בתוך: ***רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית – נוצרית*** (בעריכת ישראל ל' לוין), בהוצאת: יד יצחק בן צבי ומרכז דינור לחקר תולדות ישראל ו The Jewish Theological Seminary Of America, עמ' 205-204:

> המיטה המקובלת והרצויה בחברה היהודית הייתה מיטת עץ, והשימוש בה היה כנראה נפוץ מאד, הן בחברה העירונית הן בחברה הכפרית... רוב ההבדלים בין שכבות האוכלוסיה בחברה היהודית מתייחסים לכלי המטה-ל"תוספות". כך ... נאמר שהגבר נותן לאשתו נוסף למיטה גם מפץ שהוא מצע של קנים, אשר היה כנראה רך ונוח מן המחצלת שהבעל חייב לתת לאשתו אם אין לו מפץ ... לעשיר יש מצע מזרון (במובן המודרני)... את כל אלה – המצע, המפץ והמחצלת –ניתן לשים על "המזרן", במשמעות המונח בספרות התלמודית, דהיינו חבלי המיטה.

כמו כן ראו: יהושע שוורץ, "דיון מקדים על שבירה ותיקון בחברה היהודית הקדומה: על אודות מיטות וכסאות במשנה כלים" בתוך: ***תעודה (קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג) כרך ג'ה*** (נושא הכרך- בארץ ובתפוצות

ניתן לומר שפעולת המתיחה של חוטי השתי יחד עם חוטי הערב במטה מזכירה את פעולת האריגה שבבגד כלומר שילובם של חוטים זה בזה. בסוגיית התלמודית על משנתינו נחלקו האמוראים מה הן ההגדרות המדויקות של פעולות הסירוג והמתיחה בחבלי המיטה ומה בדיוק נאסר או הותר במועד.

המשנה:

בפרק א משנה ח מפיעות ההלכות הבאות:

ההדיוט תופר כדרכו והאומן מכליב
ומסרגין[2] את המטות
רבי יוסי אומר: אף[3] ממתחין

הרישא של המשנה עוסקת בפעולת התפירה ומבדילה בין הדיוט לאומן ואילו הסיפא של המשנה עוסקת בפעולות, הסירוג ומתיחת החוטים, הקשורות לבנייה ותיקון מיטות. נראה שעורך המשנה חיבר בין שתי הלכות אלו בגלל מכנה משותף של פעולות דומות העוסקות בחיבור על ידי חוטים וחבלים.

מנוסח דברי רבי יוסי במשנה "אף ממתחין" ניתן להבין כי הן תנא קמא והן רבי יוסי מתירין לסרג את המיטות במועד ורבי יוסי מתיר גם את פעולת המתיחה.

בימי בית שני ובתקופת המשנה-ספר זיכרון לאריה כשר), בעריכת יובל שחר בשיתוף אהרון אופנהיימר ורז מוסטיגמן, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, תשע"ב עמ' 303-309:

> אף שיש הבדלים בין הריהוט היווני והרומי, הבדלים אלו אינם חשובים במיוחד לבחינת הבית הארצישראלי בתקופה היוונית רומית, שהרי הבית היהודי אינו שיקוף נאמן של ההתפתחות הכרונולוגית המחמירה של הסביבה החיצונית...החלקים החיוניים של המיטה הם מסגרת מלבנית העשויה עץ וה'מיטה' עצמה, העשויה ארבעה קרשים (או מסילות),המחוברים למסגרת לאורכה ולרוחבה, חלקים אחרים לא נחשבו חיוניים...לסיכום, מרכיביה החיוניים של המיטה הם: המסגרת על מרכיביה השונים, כלומר ארבעה קרשים המחוברים למסגרת ויוצרים 'מיטה', וארבעה רגלי המיטה. כל השאר 'בטלים בשישים'...החבלים שיוצרים את מזרן המיטה אינם נתפסים כחיוניים למיטה (לעניין קבלת טומאה-י.ב), אלא אם כן מורכב המזרן ממספר גדול מאד של חבלים...

גם מדברים אלו עולה כי החבלים שנמתחו בין קרשי המיטה שימשו כמזרון או כמצע להנחת המזרון.

לסיכום נביא את פירושם של שמואל, זאב וחנה ספראי על משנתינו, ראו ב***משנת ארץ ישראל*** (עם פירוש ספראי), מסכת מועד קטן מובא על משנתנו (עמ' 61-60):

> המיטה שבמשנה היא מלבן של עץ, מעין מסגרת, ולה ארבע רגליים.סביב המיטה היו מלפפים חבל ארוך שהיווה את המצע. על החבל הניחו מצע נוסף...במיטה היו קושרים את החבלים בחורים הנעשים במסגרת המיטה... החבלים שימשו כדי ליצור גמישות למצעים של המיטה. משום כך יש להפשיל בה את החבלים, מדי פעם לסרג את החבלים שנקרעו או הקשרים שהותרו ומדי פעם אף למתוח את החבלים הרפויים.

כמו כן ראו גם במחקרו של י, פינצי, *חרושת העץ בתנ"ך לאור המימצא בארצות המקרא ובספרות חז"ל*, עבודת דוקטור בשכפול, רמת גן, תשמ"ה, עמ' 70-67. וכן בביאורו של הרב עדין שטיינזלץ לתלמוד הבבלי, מסכת מועד קטן דף י ע"א, בהוצאת המכון הישראלי לפירסומים תלמודיים, ירושלים, תשנ"ט.

[2] יאסטרוב (Marcus Jastrow) במילונו:

A Dictionary Of The Targumim, The Talmud Babli And Yerushalmi, And The Midrashic Literature

הוצאת חורב, ירושלים, ללא ציון שנת ההוצאה, [**להלן: מילון יאסטרוב**], עמ' 1022, תירגם את הערך "סרג": to strap (in zig-zag) כלומר למתוח בצורה של שתי וערב, בהמשך הערך הוא מתרגם את ההלכה במשנתינו "ומסרגין את המיטות": You may girth the bedsteads(during the festive week, כלומר שמותר במהלך חול המועד להקיף ולמתוח חבלים במסגרת המיטה. בהמשך הפרק, במסגרת הדיון בסוגיית הבבלי, נעסוק בשאלה מהו הסירוג המובא במשנה.

[3] הגירסה "אף ממתחין" מופיעה בכ"י קאופמן ופארמה למשנה אך עיין בפירוש תוי"ט למשנה המעיר כי בנוסחי המשנה שבתלמוד אינה מופיעה המילה "אף" וכן עיינו בהמשך הדיון בנוסח המשנה בפרק זה.

מכיוון שבתלמוד הירושלמי מובאת ברייתא מקבילה לרישא של המשנה ואילו בתלמוד הבבלי מופיעות ברייתות המקבילות לסיפא של המשנה, לכן בניתוח ההלכה שברישא נעזר בהשוואה לסוגיית הירושלמי ואילו בניתוח ההלכה שבסיפא נעזר בהשוואה לסוגיית הבבלי.

הסוגיה בתלמוד הירושלמי:[4]

דבית רבי ינאי אמרו:
כדרכו - *ממלא את המחט*
מכלב - *אחת אחת*

רבי יוחנן אמ׳:
כדרכו - *אחת אחת*
מכלב - *מפסיע*

מתניתא מסייעא לרבי יוחנן:
הרוצענין מכלבין במועד
אין תימר אחת אחת - כך היא אומנותן
אלא כי נן קיימין במפסיע

הסבר סוגיית הירושלמי:

על ההלכה הפותחת את המשנה:

ההדיוט תופר כדרכו והאומן מכלב

מביא עורך הסוגיה מחלוקת בין תלמידי בית מדרשו של רבי ינאי (״דבית רבי ינאי״) ובין רבי יוחנן בהגדרת ״כדרכו״ ו״מכלב״. ״בית רבי ינאי״ סוברים שהגדרת ״כדרכו״ היא: ״ממלא את המחט״ ומפרש בעל ״קרבן העדה״:

תוחב תחיבות הרבה כמלוא אורך המחט ואח״כ מושכה מן הבגד ונמצאו תפירות הרבה במשיכה אחת.

ואילו הגדרת ״מכלב״ פירושה: ״אחת אחת״ ומבאר בעל ״פני משה״: ״...שתוחב את המחט אחת אחת״. כלומר שבניגוד לפעולת ״ממלא את המחט״ כאן אחרי כל תחיבה אחת של המחט ונעיצתה בצד אחד, מושכים אותה מן הצד השני וחוזר חלילה. גם יאסטרוב במילונו[5] מתרגם ״אחת אחת״:

---

[4] מועד קטן דף פ ע"ד (פרק א הלכה ח).
[5] ***מילון יאסטרוב***, עמ׳ 639.

Each stitch singly ומביאורו עולה שבהכלבה תופרים בכל פעם תפירה אחת בלבד. מנחם מורשת מבאר[6] בהקשר לסוגייתינו שהפועל כ.ל.ב פירושו תפירת תפרים גסים.

לעומתם רבי יוחנן מגדיר אחרת את הפעולות הנ"ל ולפיו הגדרת כדרכו היא "אחת אחת". בעל "קורבן העדה" מפרש: "שאין דרך ההדיוט לתפור מלוא מחט בבת אחת" ולכן ההדיוט באופן רגיל תופר בצורה של "אחת אחת".[7] ואילו פעולת ההכלבה המותרת לאומן במועד פירושה "מפסיע" שמשמעותה היא על פי בעל "קורבן העדה":

> שאינו תופר ביושר אלא מפזר התפירה ולהכי קרי מכליב שהתפירות רחוקות זו מזו כשיני הכלב.

גם יאסטרוב תירגם במילונו[8] "מפסיע": He makes wide steps (cross-stitches) ומדבריהם עולה שמותר לאומן לתפור במועד רק בצורה של תפירות גסות רחבות ולא ישרות.

עורך הסוגיה מעיר כי ישנה ברייתא התומכת ומסייעת לפירושו של רבי יוחנן:

הרוצענין מכלבין במועד

הרצענין הם סוג של אומנים. בעל קורבן העדה מפרש את המילה רוצענין - "אושכפין" כלומר סנדלרים. יאסטרוב מתרגם[9] "רוצענין" - Leather-worker, shoe-maker, saddler כלומר אומנים העובדים בעור כגון סנדלרים או עושי אוכפים וניתן אם כן לסכם כי בברייתא מדובר על אנשי מקצוע העוסקים בייצור מוצרים מתפירת עורות. לפי ברייתא זו אם מכלב פירושו "אחת אחת" כהסברם של בית רבי ינאי, הלוא כך היא דרכם של הרצענים האומנים התופרים בדרך כלל "אחת אחת"[10] ואם כן איזה שינוי יש לפי המשנה בהיתר מלאכת האומן במועד ממלאכתו שבכל יום? אך אם נקבל את פירושו של רבי יוחנן לפעולת ההכלבה כי מדובר ב"מפסיע" כלומר בתפירות גסות מפוזרות הרחוקות זו מזו, מובן מהו השינוי המתבקש על ידי המשנה כדי להבדיל את עבודת האומן במועד מעבודתו בחול ולהתירה במועד.[11]
ניתן לשים לב להבדל בין לשון הברייתא המדברת על סוג אומנות מאד מסויים (רצענין), לעומת נוסח המשנה המדברת באופן כללי על "אומן" מכל סוג שהוא הנזקק לפעולת התפירה במועד. אם נאמר שהברייתא המדברת על רצענין היא מאוחרת למשנה, לא מובן מדוע יש בה צורך, הרי המשנה התייחסה כבר באופן כללי לכל סוגי האומנים. מכאן יש להסיק כי הברייתא המתייחסת

---

[6] מנחם מורשת, ***לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים***, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשל"ב, עמ' 83.
[7] כפי שפירשנו לעיל בדברי "דבית רבי ינאי".
[8] ***מילון יאסטרוב*** שם בערך "כלב".
[9] ***מילון יאסטרוב*** עמ' 1494, בערך "רוצען-רצען".
[10] שהרי בעורות, שהם קשיחים יותר מבדים, קשה מאד למלא את המחט כדרך שעושים בבד.
[11] יאסטרוב במילונו בערך "כלב" (בעמ' 639) מתרגם את הברייתא " הרוצענין מכלבין במועד" כך: The saddlers are permitted to do dog-stitching כלומר שמותר לאומנים לתפור במועד בצורה של "שיני כלב". הביטוי שיני כלב מובא בבלי ושם פירושו תפירות מפוזרות ולא ישרות ועוד נעמוד על משמעות ביטוי זה בהמשך הפרק.

לרצענין היא המקור הקדום יותר ועל גבה ניסח עורך המשנה את ההלכה ככלל גורף לכל האומנים הנזקקים למלאכת התפירה במועד.[12]

הסוגיה בתלמוד הבבלי:[13]

מסרגין את המטות

מאי מסרגין ומאי ממתחין?

א.

כי אתא רב דימי אמר:

פליגי בה רבי חייא בר אבא ורב אסי,

ותרוייהו משמיה דחזקיה ורבי יוחנן;

חד אמר: מסרגין - שתי וערב, וממתחין - שתי בלא ערב.

וחד אמר: מסרגין שתי בלא ערב, וממתחין - שאם היה רפוי ממתחו.

איני?

והא תני[14] ר' חלפתא[15] בר שאול:

ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחלה.

בשלמא למאן דאמר מסרגין שתי וערב, וממתחין שתי בלא ערב

היינו דקתני ר' חלפתא בר שאול:

ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחלה.

אלא למאן דאמר: מסרגין - שתי בלא ערב, ממתחין - שאם היה רפוי היה ממתחו.

השתא שתי וערב אמרת לא, חבלים לכתחלה מיבעיא?!

קשיא.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבי חייא בר אבין:

מי איכא למאן דאמר מסרגין שתי בלא ערב? והתנן:

רבי מאיר אומר: המטה - משיסרוג בה שלשה בתים!

---

[12] ניתן להעלות את ההשערה כי יתכן והתייחסות הברייתא דווקא לרצענין מעידה על כך שניתן לייחס את ההלכה לזמן שבו נהגו לעלות לרגל לירושלים, דבר שיצר בלאי מוגבר של נעלי העולים שהזדקקו כמובן לשרותי הרצענין על מנת לתקן את נעליהם. על גבי מציאות זו נוסחה ההלכה בברייתא, המתירה לרצענין לתקן ולתפור במועד נעליים קרועות רק בצורה של הכלבה.

[13] מו"ק דף י ע"א.

[14] בכ"י גוטניגן 3 ולונדון הביטוי הוא "והתניא".

[15] כך היא הגירסה בכ"י גוטינגן 3, לונדון, מינכן 95, קולומביה, אוקספורד, וטיקן 108, אך בדפוסי פיזארו ווילנא הגירסה היא ר' תחליפא על כל פנים מדובר על אותו אמורא ארצישראלי בן הדור הראשון.

ב.

אלא, כי אתא רבין אמר:

במסרגין - כולי עלמא לא פליגי דשתי וערב.

אלא כי פליגי - בממתחין,

מר סבר: ממתחין שתי בלא ערב,

ומר סבר: שאם היה רפוי - ממתחו.

מיתיבי:

מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי מאיר.

רבי יוסי אומר: ממתחין, אבל לא מסרגין.

ויש אומרים: אין ממתחין כל עיקר.

בשלמא למאן דאמר ממתחין שתי בלא ערב - היינו דאתו יש אומרים לאיפלוגי.

אלא למאן דאמר שאם היה רפוי ממתחו, ליש אומרים ממתחו נמי לא?

אין, כיון דאפשר לממלייה במאני - לא טרחינן.

ביאור סוגיית הבבלי:

בתלמוד הבבלי מובאת מחלוקת באשר למובנם של פעולות הסירוג והמתיחה:

מאי מסרגין ומאי ממתחין?

עורך הסוגיה מביא בפנינו שתי מסורות של מחלוקת אמוראים ארצישראלים (רבי חייא בר אבא ורב אסי) החולקים כיצד פירשו חזקיה ורבי יוחנן את פעולות הסירוג והמתיחה. מסורות אלו מובאות לבבל על ידי ה"נחותי" רב דימי ורבין. עורך הסוגיה מלבן מסורות אלו, דוחה אחת מהן ומאמץ את השניה.[16]

---

[16] ראוי לציין כי מסורת זו מובאת גם בירושלמי מו"ק דף פ ע"ד (פרק א הלכה ה):

ממתחין

א.

רבי יסא אמר

איתפלגון חזקיה ורבי יוחנן

חזקיה אמר:

סירוג שתי וערב

מיתוח או שתי או ערב

רבי יוחנן אמר:

סירוג או שתי או ערב

מיתוח היתה רפה ממתחה

ב.

אמר רבי חייה בר בא:

הכל מודין בסירוג שהוא שתי וערב

מה פליגין במיתוח

חזקיה אמר או שתי או ערב

רבי יוחנן אמר אם היתה רפה ממתחה

רבי יסא הורי לשמואל בר חנינ' סירוג שתי וערב

א.

כי אתא רב דימי אמר:

פליגי בה רבי חייא בר אבא ורב אסי, ותרוייהו משמיה דחזקיה ורבי יוחנן;

חד אמר: מסרגין - שתי וערב, וממתחין - שתי בלא ערב.

וחד אמר: מסרגין שתי בלא ערב, וממתחין - שאם היה רפוי ממתחו

כאמור המחלוקת היא בין רבי חייא בר אבא ורב אסי ומבוססת על הבנת מחלוקת חזקיה ורבי יוחנן:

לפי דעה אחת פעולת הסירוג פירושה הנחת וקשירת החבלים, שעליהם מניחים את המזרון, למסגרת המיטה בצורה של שתי וערב ואילו פעולת המתיחה נוגעת רק למתיחת חבלי השתי בלא חוטי הערב.

לעומת דעה זו מובאת דעה חולקת וסוברת כי פעולת הסירוג מובנה הוא קשירת חוטי השתי בלבד ואילו מהות פעולת המתיחה היא מתיחת חוטי כל החוטים הרפויים שבמטה באשר הם.

על הסברים אלו למושגי הסירוג והמתיחה שבמשנה מובאת בסוגיה ברייתא ששנה רב חלפתא בר שאול:[17]

ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחילה

לפי תוספת זו מסכימים התנאים החולקים במשנה כי פעולת "הפשלת החבלים" אסורה לכתחילה במועד[18].

ולא ידעין אי כהדא דחזקיה ואין כהדא דרבי חייה בר בא דברי הכל

א"ר בון בר חייה קומי רבי זעורה:

מתניתא אמרה כן סירוג שתי וערב

דתנינן תמן:

החבל מאימתי הוא חיבור למטה משיסרג בה שלשה בתים

כאמור מכיוון שמדובר באותן המסורות העדפנו בפרק זה לדון בסוגיית הבבלי שהיא מפורטת יותר וכן מכילה מקורות תנאיים הקשורים למשנה מה שאין כן בסוגיית הירושלמי על אתר.

[17] ניתן להתלבט האם דברי רב תחליפא בר שאול הינם פרשנות שלו למשנה או שהיא ברייתא בפני עצמה שהרי את הביטוי "תני רב...", המובא כהקדמה לציטוט דברי רב חלפתא בר שאול, ניתן אמנם לפרש כציטוט מקור תנאי על ידי אמורא אך גם ניתן להתייחס אליו כתוספת פרשנות המוצמדת למקור תנאי שאותה היה נוהג האמורא לשנות לתלמידיו (ראו יעקב נחום אפשטיין ***מבוא לנוסח המשנה-חלק ב*** עמ' 681) . במקרה זה העדפתי להתייחס לדברים המובאים על ידי רב חלפתא בר שאול כברייתא הואיל ובכ"י גוטינגן 3 ולונדון הגירסה היא "והתניא" (שהוא "ביטוי פותח" המעיד על ציטוט מקור תנאי) וכמו כן ראיתי ב***משנת ארץ ישראל (עם פרוש ספראי)*** למשנתינו, שפירשו שם בעמ' 60 : "בברייתא ששנה רב תחליפא בר שאול בבבלי..." וכו' ומכאן שגם על פי פרוש זה נתפסו דברי רב חלפתא בר שאול כציטוט של ברייתא.

[18] מהי הפשלת החבלים המתוארת בברייתא?

המיוחס לרש"י בדפוס וילנא מו"ק דף י ע"א וכן ע"פ מהדורת קופפר (עמ' 30) בד"ה "אין מפשילין" פירש: "אין גודלין ועושים חבלים", וכן פירשו הריטב"א ובעל השיטה לתלמיד רבנו יחיאל והמאירי בפירושו בית הבחירה על הברייתא הנ"ל.

וכך גם מפרש את הפועל פ.ש.ל מנחם מורשת ב"לקסיקון הפועל" עמ' 182:

פ.ש.ל. - ... מפשילים (לעניין חבלים- י.ב)= גודלים, קולעים חבלים...

מנגד על ההלכה המופיעה ב"טור" לרבי יעקב בן אשר (אורח חיים הלכות חול המועד סימן תקמא):

מסרגין המטות פי' לארוג אותם שתי וערב בחבלים שהיו בה כבר אלא שלא היו סדורים והוא מסדרן אבל לא יפשיל החבלים בתחלה.

ומל' רש"י יראה שמותר להפשיל לה החבלים לכתחלה רק שלא יעשה החבלים מחדש

וכל זה בצריך לה במועד:

כתב רבי יוסף קארו בחיבורו על הטור "בית יוסף" (אורח חיים סימן תקמא אות ב ד"ה מסרגין המטות):

אמרינן בגמרא ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחלה

לפי דברים אלו קשה על הדעה המפרשת את פעולת הסרוג המותרת במועד, כקשירת חוטי השתי בלא חוטי הערב וכן את פעולת מתיחת החבלים הרפויים במועד שהרי אם גם לדעה המקילה במשנה, מתירים רק את קשירת חוטי השתי בלא חוטי הערב, בודאי שיאסרו פעולה הרבה יותר נרחבת ומאמצת כ"הפשלת חבלים חדשים" שמשמעותה היא יצירת חבלים חדשים או חיבור וקשירת חבלים חדשים למסגרת המטה. ואם כך מדוע חשוב היה להדגיש שאין להפשיל חבלים במועד הרי ניתן היה להבין הלכה זו בקל וחומר? על קושיה זו נשאר עורך הסוגיה בקשיא.

מן המילה "ושווין" שבה פותחת הבברייתא ניתן להסיק כי ההלכה שבברייתא מוסבת על הלכה קדומה יותר המציגה מחלוקת. כאן עומדות לפנינו שתי אפשרויות: א. שההלכה שקדמה לברייתא הינה ההלכה במשנתינו, המציגה את מחלוקת ת"ק ורבי יוסי לגבי סירוג ומתיחת חבלים במועד. ב. שהברייתא ששנה רב חלפתא בר שאול מוסבת על ברייתא אחרת שתובא להלן, (הכוללת את מחלוקתם של רבי מאיר, רבי יוסי ודעת ה"יש אומרים"). כדי להכריע בין שתי האפשרויות עלינו לשים לב לשתי נקודות: 1. מתוך סוגיית הבבלי ניתן לראות כי הברייתא של רב חלפתא בר שאול מובאת בחלק בראשון של הסוגיה והעורך לא קישר אותה כלל לחלק השני של הסוגיה שבה מובאת הברייתא השניה. 2. בחלק הראשון של הסוגיה מביא העורך את הברייתא של רב חלפתא בר שאול דווקא כקושיה על אחת מדעות האמוראים שעסקו בפרשנות המשנה. לאור כל זאת עלינו להסיק כי הברייתא של רב חלפתא בר שאול מוסבת על המשנה.

בהמשך הסוגיה מובאת הלכה מן המשנה בשם רבי מאיר:

המטה, משיסרוג בה שלושה בתים

כלומר מסגרת עץ אליה מחוברים שלוש פעמים חוטי שתי על ערב נחשבת כבר כמיטה לעניין קבלת טומאה ומכאן שפעולת הסירוג היא בודאי שתי וערב כפי ההסבר הראשון שהובא בדברי חזקיה ורבי יוחנן.
בעקבות קושיה זו דוחה עורך הסוגיה את ההסבר שהובא על ידי רב דימי. ומאמץ מסורת אחרת להסבר מחלוקת רבי חייא בר אבא ורב אסי כיצד הסבירו חזקיה ורבי יוחנן את פעולות הסירוג והמתיחה:

ב.

אלא כי אתא רבין אמר:
במסרגין כולי עלמא לא פליגי - שתי וערב!
אלא כי פליגי בממתחין:

ומפרש רבינו דהיינו לומר דלסרג בחבלים שלא היו בה מעולם לדברי הכל אסור דכיון דלא היו בה מעולם הוי עושה אותה מחדש ולא שרו רבנן לסרג אלא בחבלים שהיו בה כבר והוסרו ועכשיו בא לסרג בהם דלא מיחזי כעושה כלי מחדש אבל רש"י פירש אין מפשילין חבלים לכתחלה אין גודלין חבלים לכתחלה ונראה מדבריו שאם החבלים גדולים קודם המועד שמותר לסרג בהם המטות במועד ואפילו לא היו החבלים אלו מעולם במטה שרו

כלומר לפי פרשנות דברי הטור ע"י ה"בית יוסף" נראה שפעולת "הפשלת החבלים" שבברייתא האסורה במועד משמעותה הבאת חבלים חדשים שלא היו מעולם במיטה וקשירתם למסגרת המטה על מנת שבהמשך ניתן יהיה לסרגם יחד עם החוטים הקייצים במיטה. כל זה כאמור הוא בניגוד לדעת רש"י הנ"ל כי "הפשלת החבלים" משמעותה יצירת חבלים חדשים.

מר סבר: ממתחין שתי בלא ערב
ומר סבר: שאם היה רפוי ממתחו

ע"פ מסורת זו האמוראים אינם חולקים בהסבר המונח סירוג, שהוא כפי שהוכח מדברי רבי מאיר קשירת חוטי השתי והערב גם יחד, אלא מחלוקתם היא בפירוש המושג מתיחה. לפי דעה אחת פירושו קשירת ומתיחת חוטי השתי ללא הערב (ככל הנראה כהכנה להעברת ושילוב חוטי הערב בחוטי השתי) ולפי הדעה השניה פירושו כפשוטו מתיחת החבלים הרפויים שבמטה.
בסוגיה מובאת ברייתא המקשה על מסורת זו:

מיתיבי:
מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי מאיר.
רבי יוסי אומר: ממתחין, אבל לא מסרגין.
ויש אומרים: אין ממתחין כל עיקר

לפי ברייתא זו, לדעת האמורא הסובר שפעולת המתיחה פירושה מתיחת חוטי השתי ללא חוטי הערב מובנת דעת ה"יש אומרים" בברייתא. שהרי בניגוד לדעת רבי מאיר ורבי יוסי המתירים את פעולת מתיחת חוטי השתי בלבד במועד, לדעת ה"יש אומרים" פעולת המתיחה של חוטי השתי אסורה באופן מוחלט במועד אולם מתיחת החבלים הרפויים תהיה מותרת.[19]
אך לעומת זאת, לדעת האמורא הסובר כי פעולת המתיחה פירושה מתיחת כל החבלים הרפויים במטה ("שאם היה רפוי ממתחו"), לא מובנת דעת ה"יש אומרים" שבברייתא שלפיה אסור למתוח כלל חבלים רפויים במיטה במועד, אם כן כיצד יישן במועד אדם שהתרופפו חבלי מיטתו?
התשובה המובאת בסוגיה לקושיה זו הינה שה"יש אומרים" אכן אוסרים את פעולת מתיחת החבלים הרפויים במיטה במועד:

כיון דאפשר לממליה במאני – לא טרחינן

כלומר הברייתא דנה במקרה שניתן למלא את מקום השקע שנוצר כתוצאה מהתרופפות חבלי המטה בבגדים או כלים ואין חובה לטרוח ולמתוח את חבלי המטה במועד, לכן במקרה כזה לדעת ה"יש אומרים" אסורה פעולת המתיחה במועד אך במקרה שלא ניתן למלא את השקע הנ"ל גם לדעת ה"יש אומרים" יהיה מותר למתוח את חבלי המטה הרפויים. מכיוון שהקושיה נדחתה הרי שמקויימת המסורת שהובאה על ידי רבין.
בשלב זה נעיר כי מסגנונה של הברייתא היא נראית כעומדת בפני עצמה ואינה מתייחסת למקור כלשהו המקביל לה או קדום ממנה.[20] הערה נוספת החשובה להמשך הדיון היא, שמן הברייתא המציגה את מחלוקת רבי מאיר, רבי יוסי ודעת ה"יש אומרים" עולה כי ישנו מידרג בדעות השונות ביחס לפעולות השונות הקשורות לחבלי המטה. דעת רבי מאיר בברייתא מוצגת כדעה

[19] לפי אמורא זה המתיחה האסורה במועד שעליה מדובר במשנה היא אך ורק קשירת והעברת חוטי השתי במיטה כהכנה לשילוב חוטי הערב כפי שפורש.
[20] היא אינה מכילה מילים כמו "במה דברים אמורים", כיצד" וכד' היכולות להעיד על זיקה כלשהי למקור אחר שעליו מוסבת הברייתא.

המקילה ביותר שהרי הוא מתיר לסרג במועד כלומר לקשור הן את חוטי השתי והן את חוטי הערב זה לזה. רבי יוסי לעומתו מתיר אך ורק את פעולת המתיחה בלבד הכוללת לדעה אחת רק את קשירת חוטי השתי או לדעה השניה רק את מתיחת החבלים הרפויים בלבד. ואילו דעת ה"יש אומרים" אוסרת מכל וכל גם את פעולת המתיחה במועד (ומכאן נובע שבודאי לדעה זו גם פעולת הסרוג תהיה אסורה במועד).

נוסח המשנה לאור נוסח הברייתא שבבבלי:

אם נשווה את נוסח דברי רבי יוסי כפי שהם מופיעים במשנה לנוסח דברי רבי יוסי כפי שהם מופיעים בברייתא נגלה שישנה סתירה בין הנוסחים השונים .

מנוסח דברי רבי יוסי במשנה "אף ממתחין" משמע שפעולת המתיחה מותרת בנוסף לפעולת הסירוג המותרת אף היא במועד.

ואילו מנוסח דברי רבי יוסי שבברייתא "ממתחין אבל לא מסרגין" משמע שלדעת רבי יוסי רק פעולת המתיחה מותרת במועד אך פעולת הסירוג אסורה בתכלית. ואכן כבר העיר רבי יום טוב ליפמן בפירושו "תוספות יום טוב" על משנה זו:[21]

> רבי יוסי אומר אף ממתחין - כן הגי' בספרים וכן הוא בפי' הרמב"ם אבל במשנה שבגמרא לא גרסינן "אף".

ואכן מבדיקת נוסח המשנה כפי שהוא מופיע בכתבי היד לתלמוד[22] ובדפוס וילנא הגירסה במשנה היא:

ומסרגין את המיטות

רבי יוסי אומר: ממתחין

והמילה "אף" אינה מופיעה בנוסח דבריו של רבי יוסי.

על פי נוסח זה אין סתירה בין דברי רבי יוסי שבמשנה ובין דבריו שבברייתא. משני המקורות משמעות הדברים היא שרבי יוסי המתיר את פעולת המתיחה במועד, מחמיר יותר מתנא קמא ואוסר את פעולת הסירוג במועד לחלוטין. ואכן כך כתב אלבק בפירושו למשנה:[23]

> ויש שאין גורסים תיבת "אף" ולגירסה זו אומר רבי יוסי ממתחין אבל לא מסרגין.

מאידך אין להתעלם מן העובדה כי נוסח דברי רבי יוסי בכתבי יד קאופמן ופארמה של המשנה הוא "אף ממתחין" וכאמור נוסח זה הינו בעייתי. להלן נסקור שני הסברים לנוסח זה:

---

[21] מופיע ב***ששה סדרי משנה עם פירושי הראשונים והאחרונים*** (על מסכת מועד קטן), הוצאת מאורות, ירושלים תשל"ו, עמ' צ"ד, ד"ה "רבי יוסי אומר אף ממתחין".

[22] בכ"י: גוטינגן 3, לונדון, ותיקן 108, ותיקו 134.

[23] כרך ב' (על סדר מועד) עמ' 378.

א. הלבני נדרש לבעיה זו ומציע הסבר מעניין:[24]

... אבל אם הגירסה כל כך מוטעית (הכוונה למילה "אף" שבדברי רבי יוסי- י.ב), איך נכנסה לכל כך הרבה נוסחאות? איך לא הרגישו הלומדים וסופרים שהיא צריכה מחיקה?
ע"כ צ"ל שחשבו שאפשר ור' יוסי אינו מוסב על התנא קמא שבמשנה "ומסרגין את המטות" אלא כמ"ש ר' דוד וינצהיים ביד דוד: "דר' יוסי אמר דבריו על הך תנא דסבר כ"יש אומרים" דאמר אין ממתחין כל עיקר. ואמר ר' יוסי ממתחין ומשנה לא זזה ממקומה כשסידר רבי את המשניות".

על פי הסבר זה דברי רבי יוסי "אף ממתחין" נאמרו לא ביחס לדברי תנא קמא שבנוסח המשנה אלא הם נאמרו בהנגדה לדעת ה"יש אומרים" המופיעה בסוף הברייתא שבבלי ולפיה "אין ממתחין כל עיקר".
העולה מדברים אלו הוא שיתכן והיה נוסח קדום למחלוקת התנאים במשנה העוסקת בפעולת המתיחה במועד:

אין ממתחין כל עיקר במועד
רבי יוסי אומר אף ממתחין

ב. י"נ אפשטיין בספרו "מבוא לנוסח המשנה"[25] בפרק "שינויים וחילופים מצויים" מתייחס באופן מפורש למילה "אף":

ישנם שינויים וחילופים בנוסח המשנה שהם מצויים הרבה בספרי המשנה ומהם שינויים המשנים את כל צורת ההלכה, ולפעמים אף פותחים פתח לחקירת מקורות המשנה, ורובם חשובים לפירוש המשנה.
ואלו הם:
א. שינויים בפורמולות:
1. "אף":
החילופים ב"אף" מצויים הרבה. יש שאנו מוצאים "אף" במקום שהוא נראה מיותר ומקשה פירושה, ויש שהוא חסר במקום שנראה שהיה צריך להמצא... במשנה נמצאים חילופים וניגודים ב"אף" ("אפילו")... במקומות אלו...

בהמשך דבריו הוא מביא דוגמאות לכך. בדוגמא 34 הוא מתייחס באופן מפורש למילה "אף" במשנתנו:[26]

מו"ק פ"א מ"ח: ומסרגין את המטות רבי יוסי אומר אף ממתחין.

[24] מקורות ומסורות על מו"ק (דף ח ע"ב) עמ' תקלד-תקלה
[25] ראה: מבוא לנוסח המשנה, חלק ב', פתיחה לפרק שינויים וחילופים מצויים בעמ' 1007.
[26] שם עמ' 1014.

... שכן הבבלי י ע״א,שהביא ברייתא: מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין דברי ר׳ מאיר. ר׳ יוסי אומר ממתחין אבל לא מסרגין,-וודאי שלא היה גורס ״אף״ במשנה... **ולפי גירסת ״אף״, שהיא מוסמכת , המחלוקת שבברייתא מוחלפת**[27].

לפי דברי אפשטיין כדי לפתור את הסתירה שבין נוסח המשנה לנוסח הברייתא, צריך להחליף בנוסח דברי הברייתא את המילים רבי יוסי ברבי מאיר וההיפך בצורה הבאה:

מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי יוסי.
רבי מאיר אומר: ממתחין, אבל לא מסרגין.
ויש אומרים: אין ממתחין כל עיקר.

לפי גירסה זו אין סתירה בין דברי רבי יוסי במשנה החולק על תנא קמא שבסיפא וסובר שלא רק שפעולת הסירוג מותרת במועד אלא שגם פעולת המתיחה מותרת אף היא במועד ובין דעת רבי יוסי שבברייתא לפיה מותר גם לסרג את המטה וגם למותחה.
אולם גם גישה זו קשה להולמה שהרי לא מצאנו כ״י הגורס כהצעת אפשטיין ומחליף את דברי רבי מאיר בדברי רבי יוסי.

נראה לי כי בשאלת גירסת המשנה ניתן להכריע מתוך ניתוח המסורות השונות שהובאו לעיל על ידי האמוראים להסבר פעולות הסירוג והמתיחה. כפי שהובא לעיל, ניתן לראות בבירור כי לפי כל הדעות פעולת הסירוג הכוללת את גם את קשירת חוטי השתי וגם את חוטי הערב נחשבת כיותר מורכבת ומאומצת מאשר פעולת המתיחה המתייחסת (לפי דעות האמוראים השונות) אך ורק לחוטי השתי בלבד או רק לחבלים הרפויים שבמיטה. המסקנה המתבקשת מכך היא כי כל המתיר את פעולת הסירוג במועד בודאי שיתיר גם את פעולת המתיחה, שהרי לפי כל השיטות, פעולת הסירוג כוללת בתוכה גם את פעולת המתיחה. נובע מכאן שאם תנא קמא במשנה מתיר את פעולת הסירוג במועד בודאי שיתיר גם כן את פעולת המתיחה. לכן לא הגיוני שרבי יוסי המתיר את פעולת המתיחה במשנה יוסיף להקל יותר מהיתרו של תנא קמא. לאור מסקנה זו לא נראה שנוסח דברי רבי יוסי יכול להיות ״אף ממתחין״ אשר ממנו משמע כי הוא מקל יותר מתנא קמא. לסיכום ניתן לומר כי על פי המסורות האמוראיות שבסוגיה יש להסיק כי לא יתכן לגרוס בדברי רבי יוסי את המילה ״אף״ וכך נראה להכריע את נוסח המשנה. נותרנו אם כן עם שאלתו של הליבני מדוע השתרבבה מילה זו לחלק מכתבי היד למשנה ועל כך אין לנו תשובה טובה יותר ממה שהובא לעיל!

יחס המקורות התנאיים

לאור ניתוח המקורות התנאיים והסוגיות התלמודיות ניתן לומר כי לעומת המשנה הסותמת לנו את דעת תנא קמא, הרי שהברייתא מפרטת את הדעות השונות ומזהה אותם בשמות. מאחר ויש לנו מקור תנאי מפורט מול משנה שסתמה את דעת תנא קמא אך הביאה את התנא החולק בשמו נראה לומר כי המשנה נוסחה מתוך הברייתא (המייצגת ביחס למשנה את המקור הקדום יותר)

[27] הדגשת המילים אינה במקור אלא היא שלי-י.ב.

ועורך המשנה סתם את דברי רבי מאיר כדעת תנא קמא והביא את דעתו של רבי יוסי כחולקת.[28] דעת ה״יש אומרים״ לא נכנסה כלל למשנה שממנה ברור כי פעולת המתיחה מותרת במועד הן לדעת תנא קמא (ר״מ) והן לדעת רבי יוסי וככל הנראה עורך המשנה דחה אותה לגמרי.
מאוחר יותר נוסף מקור תנאי המגדיר את המכנה המשותף שבין דעות התנאים החלוקות:

ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחילה במועד.

[28] תופעה דומה לזו מופיעה גם בפרק הראשון העוסק ב"מעיין שיצא כתחילה" במועד. גם שם ישנה ברייתא המזהה שלוש דעות חולקות בשם אומרם, ולאחר מכן בתוספתא ובמשנה סתמו דעה אחת כדעת חכמים. והמסקנה שם היא שהמקור המפורט הוא קדום יותר ביחס למקור הסתום (עיי"ש).

סיכום יחסי המקורות התנאיים שהוצגו בפרק זה:

הלכה א

שלב א - ברייתא בירושלמי המביאה ככל הנראה נוסח הלכה קדומה:
הרוצענין מכלבין במועד

שלב ב – ניסוח ההלכה במשנה:
ההדיוט תופר כדרכו והאומן מכליב

הלכה ב

שלב א - ברייתא בבבלי המביאה מחלוקת תנאים שקדמה לניסוח המשנה:
מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי מאיר.
רבי יוסי אומר: ממתחין, אבל לא מסרגין.
ויש אומרים: אין ממתחין כל עיקר

שלב ב – ניסוח ההלכה במשנה:
מסרגין את המטות
רבי יוסי אומר: ממתחין

שלב ג (המשך שלבי ב הנ"ל) – חיבור שתי ההלכות למשנה אחת ע"י עורך המשנה:

ההדיוט תופר כדרכו והאומן מכליב
<u>ו</u> מסרגין את המטות
רבי יוסי אומר: ממתחין

שלב ד – מקור תנאי מאוחר המרחיב את דברי ההלכה שבסיפא, ברייתא ששנה רב חלפתא בר שאול בבבלי:
ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחילה במועד

פרק יד - העמדת תנור כיריים ורחיים במועד

(פרק א משנה ט)

מבוא

בפרק זה נעסוק בשלושה מתקנים שהיו מצויים כמעט בכל בית בתקופת המשנה: התנור, הכירה והרחיים.[1]

---

[1] בכתיבת המבוא התבססתי בעיקר על המקורות הבאים:

שמואל קרויס, ***קדמוניות התלמוד***, כרך שני, חלק ראשון, תל-אביב, 1929, עמ' 135-153:

התנור- הכלי החשוב הזה, שיש לו מקום כמעט בכל בית ובית...התנור אמנם מיטלטל כפי יצירתו מתחילה, אבל לבסוף נותנים לו מקום קבוע... קביעתו בארץ נעשה לו לשם חזקה כדי שלא יתהפך על פניו, ואולי עוד הרויחו בזה שמעמיד חומו ואינן פולטו כל כך, ולתכלית זאת לשני צדיה ישמש גם היטוחו בטיט... התנור יש במינו גדול וקטן וסתמו כנראה ד' טפחים בגובה...

הכירה-...בעצמה ובממשה היא מכונה או בסיס בתואר עגול, ולה מכונה אחרת של אבן להרבות חוזק מעמדה... הכירה עצמה דבר המיטלטל הוא, ועושים אותה של חרס ושל אבן ושל מתכת. וממרחים אותה בטיט בין מבפנים ובין מבחוץ והוא רק להרבות את חזקה ולעמיד את חומה. גם הכירה היא מעשה ידי אומן... את הכירה יעמידו על ירכות ... הירכות הללו, שהן כעין רגלים, באו על הרוב בשם פטפוטי כירה... האש בוערת בתוך הכירה... ועל המכונה שלה ישפתו הקדירות ולכל קדירה וקדירה מגור בפני עצמה.

דורית סגל, ***החצר ומתקניה בתקופת המשנה והתלמוד*** {(דיסרטציה (מ.א.) - אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ט (למודי ארץ ישראל)}, מהדורה מקוונת: www.daat.ac.il/daat/israel/segal/a2-2.htm (שם בפרק ג' - לא מצויין באתר זה מספרי העמודים) :

השימוש העיקרי בתנור היה אפייה...שימושים נוספים שהיו לתנור:

1. א. בישול איטי - שמירה על חום התבשיל...

ב. צלייה ...

ג. חימום מים...

2. ליבון הפשתן - לאחר השרייתו במים היה נהוג לשימו בתנור, כדי שיתחמם בהבל התנור ויתלבן...

העולה מהמקורות הוא שהתנור היה כעין גליל, הנעשה מעט צר כלפי מעלה. התנור היה בעל פתח בקצהו העליון, להכנסת מוצרי האפייה או הבישול שנקרא "פי (פה) התנור", ופתח בצידו התחתון, שנקרא "עין התנור".

תפקידה העיקרי של הכירה הוא בישול.

סביר להניח, כי היו כיריים קבועות וניידות...אולם כבתנור, גם אם ייצרו את הכירה בבית האומן והביאו אותה, הרי שהיו מקבעים אותה למקומה. דפנות הכירה היו ישרות...

מהות ותפקיד הריחיים :

תפקידם של הריחיים ברור: לטחון קמח

את הריחיים היו מעמידין - קובעים במקומם. פעולה זו מותר לעשותה בחול המועד, אולי מכיוון שאינה עבודה קשה ומסובכת, בניגוד לה הוא "כיבוש" הריחיים - ניקור הריחיים, חירוץ הריחיים החדשות כדי לעשותן מחודדות להקלה על הטחינה.

כמו כן ראו: שמואל וזאב ספראי (בהשתתפות חנה ספראי), ***משנת ארץ ישראל-מסכת שבת*** (חלק א),הוצאת מכללת ליפשיץ, תשס"ט, עמ' 150:

כירה- הכירה היא מתקן פשוט ביותר, שתי אבנים מלבניות המונחות זו במקביל לזו במרחק 30-20 ס"מ זו מזו. בין האבנים הניחו את חומרי הבערה ועל האבנים הניחו את הקדרה או האלפס שבישלו בהם... גובה האבנים משני הצדדים לפחות שלושה טפחים (27 ס"מ), אך נראה שלעיתים היה גבוה יותר... בגלל גודלה של הכירה, ניתן היה לשפות עליה שתי קדרות.

ושם בעמ' 157:

תנור- תנור הוא מתקן הבישול השני הנפוץ באזורנו, והוא נזכר רבות במקורותינו. התנור בנוי ומשוכלל יותר מן הכירה... התנור מורכב באופן כללי משני תאים היוצרים שלושה חלקים. התא התחתון, תא חומרי הבעירה, היה בנוי כעין תיבה ובה פתח להכנסת חומרי הבערה וכניסת אויר נקי מן החוץ... התא העליון, תא האפיה היה מוקף קירות ותקרה שיש בה פתח עגול שהיו מניחים בו קדרה או אלפס ובהם תבשיל להתבשל או כיכרות לחם להיאפות. בתא האפיה, היו שני פתחים, אחד מלמעלה ואחד מן הצד. החלק השלישי, גג או גב התנור, שימש כמשטח עבודה, כיוון שנהגו להניח גם על תקרת התנור החם כלים לבישול או לחימום.

וכן ראו: ***משנת ארץ ישראל-מסכת מועד קטן***, הוצאת אוני' בר אילן ומכללת ליפשיץ, ירושלים, תשע"ב, עמ' 64-63:

התנור עשוי לרוב חרס דמוי גליל שבסיסו רחב קצת יותר, כשישים וחמישה סנטימטר, וקוטרו העליון צר, כארבעים סנטימטר. לעיתים היה התנור מיטלטל, עם זאת בדרך כלל הוא היה מחובר לקרקע, וגדול מכדי טלטול. התנור היה מיועד לאפיית לחם ולצלייה בשר ומאכלים אחרים.

התנור:

התנור היה מתקן ששימש בעיקר לאפיה וצורתו היתה כעין גליל, ההולך ונעשה מעט צר כלפי מעלה. התנור היה בעל פתח בקצהו העליון, ששימש להכנסת מוצרי האפייה או הבישול ונקרא "פי (פה) התנור". כמו כן היה לתנור פתח בצידו התחתון, שנקרא "עין התנור", ושימש להכנסת והסקת העצים. בסוגיות הירושלמי והבבלי שנדון בהן להלן מופיעים הפעלים ג.ד.ל או ג.ד.ר כמציינים את פעולת בניית התנור. על פי יהושע ברנד[2] השיטה הנפוצה ביותר שבה היו משתמשים כדי לבנות תנורים היתה לייצר רצועות חרס עגולות שאותן היו מדביקים אחת על השניה כמגדל וכך היה נוצר התנור.

המשנה, שנעסוק בה בפרק זה, דנה בפעולת קביעת התנור במועד. אלבק בפירושו למשנה[3] התייחס בצורה גורפת לכל הכלים המוזכרים במשנה ופירש את המילה "מעמידין": "מושיבים ומחברים אותם בטיט למקומם". כלומר קיבוע התנור (וכן הכיריים והרחיים שנעסוק בהם להלן) למקום מסוים.[4] פעולה זו אינה קשה או מסובכת במיוחד ולכן מותר לעשותה במועד. ברנד לעומת זאת מפרש: "... וכאן יש להוסיף את המונח "מעמידים" שכוונתו, כנראה, להרכיב תנור של חוליות..." כלומר פעולת הרכבת התנור נקראת אף היא העמדה. נציין כי גם לדעה זו היה לתנור מקום קבוע שבו היו מעמידים אותו.[5]

הכיריים או הכירה הם מבנה מאורך שצורתו מלבן והיה בו מקום לפחות כדי העמדת שתי קדרות, ובכירה פשוטה היה מקום לקדרה אחת בלבד. הכיריים היו מיועדים לבישול היום-יומי ונזכרים בספרותנו פעמים רבות.

הריחיים אף הם נזכרים פעמים רבות. הם היו מצויים בכל בית והשתמשו בהם בשימוש היום-יומי, לטחינת קמח, קטניות ומצרכי מזון אחרים...

[2] יהושע ברנד, ***כלי החרס בספרות התלמוד***, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ג עמ' קכ"ה בהערה 197 מתייחס לסוגיות הירושלמי והבבלי שנדון בהן בהמשך הפרק וכותב:

(בבלי) מו"ק יא א: רב יהודה שרי לאמי תנורא למגדל תנורי, ובירושלמי מו"ק א,ט: תנא רב חלפתא בר שאול ובלבד שלא יגדרנו בתחילה... והכוונה ליצירת התנור על ידי גידור או גידול, היינו לפוף הרצועות זו מעל זו עד הגובה הנדרש.

בהמשך בעמ' תקס"א הוא כותב:

התנור מתקופה התלמודית, נוצר בדרכים שונות...ברוב רובם של המקרים נוצר התנור על ידי תוספת עגולים עגולים לשוליו עד הגובה הדרוש...יש להניח שהתנור נוצר בשתי דרגות כדרך שנוצרו כלי חרס אחרים. בדרגה הראשונה היה גבוה לפחות ארבעה טפחים, לאחר שנתיבש במקצת באויר ושמש, הוסיפו לו עגולים נוספים עד הגובה הדרוש. שיטת יצירה זו נקראת בתלמוד גידול או גידור שענינם אחד ומשמעותם גידול הכלי ופיתוחו... לאחר שהתנור נתייבש באויר במשך כמה ימים היו שורפים אותו הכבשן היוצרים או באש פתוחה.

ומכאן שהיו מייצרים רצועות חרס עגולות ומדביקים אותן אחת מעל השניה וכך היה נוצר התנור בצורה שמגדלים ובונים אותו כמגדל ומכאן משמעות הפועל ג.ד.ל . המשמש תיאור לפעולת יצירת התנור. ד: בעמוד זה בהערה 263 לגבי הפעלים ג.ד.ל וג.ד.ר כותב ברנד:

הרי"ש והלמ"ד מתחלפים, השוה- גלעינין-גרעינין, שרשרת-שלשלת, מתגדר-מתגדל.

ומכאן שהפועל ג.דל. זהה לפועל ג.ד.ר והשוני נובע מתופעת "חילופי למנ"ר" שבלשון חז"ל. כמו כן נציין שגם מיכאל סוקולוף במילונו (עמ' 121), תירגם את הערך "גדר" וכן את הערך "גדל": to heap up כלומר מלשון ערימה. תרגום זה מחזק את ההשערה כי מדובר בפעולה שבה מערימים ומדביקים רצועות חרס זו על גבי זו וכך יוצרים את תנור החרס.

[3] סדר מועד, מסכת מועד קטן, עמ' 378, ד"ה מעמידין וכו'.

[4] בפירוש "השיטה" לתלמיד רבנו יחיאל (מהדורת הארי פישעל עמ' ע"ג) בד"ה "מעמידין תנור וכירים" מובא:

... ותנור הוא גדול הרבה יותר (הכוונה מכירה – י.ב) ואופין בו פת, והם היו רגילין בתנורים קטנים שהיו מטלטלין לכאן ולכאן בבית ובחצר... אך כשהיו רוצים לאפות בהם היו קובעים אותם במקום אחד והיו טחין אותן בטיט עם מושב הקרקע שתחתיו כדי שיחזיק חומו, והיינו דקאמ' דמעמידין אותן במקום אחד כדי לקובען.

[5] בעמ' ר"מ בספרו הנ"ל כותב ברנד: "מקום מיוחד נתייחד לכירה בשם "מקום הכירה", כמו המקום המיוחד לתנור והיה מיחד להם בארץ ישראל ובבבל". בעמוד זה בהערה 157 מביא ברנד ראיה לדבריו מירושלמי נדרים פרק ה הלכה א (דף ל"ט ע"א): "תני מקום התנור ומקום הכיריים אין להן חזקה" וכו' ומכאן שהיה לתנור ולכיריים מקום מיוחד שבו היו מעמידים אותם.

הכירה:

הכירה שימשה לבישול, ובמקורה הייתה מתקן פשוט ביותר הבנוי משתי אבנים מלבניות המונחות זו במקביל לזו במרחק 30-20 ס״מ זו מזו. בין האבנים הניחו את חומרי הבעירה ועל האבנים הניחו את הקדירה שבה רצו לבשל. במשך הזמן נהפכה הכירה למתקן משוכלל יותר שיש לו דפנות ואמצעי עזר שונים. בניגוד לתנור, שהיה מעט קוני בצורתו, דפנות הכירה היו ישרות. ככל הנראה היו כירות עגולות או מרובעות וניתן היה לשפות עליהן שתי קדירות בו זמנית.[6] גם את הכירה היו נוהגים לחבר ולקבוע במקומה.[7]

הרחיים:

הרחיים היו עשויים בדרך כלל משתי אבנים עגולות ושטוחות המונחות זו על גבי זו. האבן התחתונה נקראה ״שכב״ והאבן העליונה נקראה ״רכב״. בדרך כלל אבן הרכב היתה קטנה מעט מאבן השכב. תפקידם העיקרי של אבני הרחיים היה לבצע את פעולת טחינת הקמח.

את הריחיים היו ״מעמידין״ כלומר קובעים במקומם. על פי המשנה שתובא להלן מותר להעמיד רחיים במועד, ככל הנראה מכיוון שאין זו פעולה קשה ומסובכת, לעומת זאת פעולת ״כיבוש״ הרחיים, שמשמעותה באופן כללי חריטת חריצים או יצירת חלל באבני הרחיים על מנת לאפשר כניסה וטחינה טובה יותר של גרעיני התבואה בין האבנים,הינה שנויה במחלוקת האם וכיצד יש לעשותה במועד ועוד נדון בכך באריכות בהמשך הפרק.[8]

ניתוח המשנה

בנוסח המשנה שנעסוק בה בפרק זה, רבו שינויי הנוסח, הן בכתבי היד והן בגירסאות הראשונים למשנה. להלן נציג את נוסח המשנה הנפוץ ביותר כפי שהוא מופיע כיום במהדורת דפוס וילנא ונדון בו:

מעמידין תנור וכירים ורחים במועד

רבי יהודה אומר אין מכבשין את הרחים בתחלה

כבר מקריאה ראשונית עולה השאלה האם יש קשר בין דברי תנא קמא שדיבר על פעולת ״העמדת הרחיים״ ובין דבריו רבי יהודה שדיבר על פעולת ״כיבוש הרחיים״? נראה שניתן לענות על שאלה זו מתוך עיון בפירוש בעלי התוספות על דברי המשנה:[9]

י״ל תנא קמא אמר מעמידין ובחדשה קאמר.

ומשמע אפילו כיבוש.

---

[6] כמובא בתלמוד הבבלי, מסכת שבת, דף לח ע"א:

אמר רבי יוסי בר חנינא: כופח - מקום שפיתת קדרה אחת, כירה מקום שפיתת שתי קדרות.

[7] נציין שגם כאן מפרש ברנד שההעמדה פירושה הרכבה ראו בספרו ***כלי החרס בספרות התלמוד***, בעמ' רל"ט: "את הכירה היו מעמידים כלומר מרכיבים אותה מחלקיה-מרכיביה כרגיל בבית האומן...". אך גם הוא כותב בהמשך בעמ' ר"מ: "עצם התפתחותה של הכירה מחור או שקע באדמה (ש)שימש מגן לכתחילה על האש מפני הרוחות...מחייב מקום קבוע"

[8] בשלב זה אצטט לגבי פעולת "כיבוש" הרחיים את פירוש ספראי ב***משנת ארץ ישראל*** על מסכת מועד קטן עמ' 64:

...הסוגיה בבבלי (י ע"א) שואלת : "מאי מכבשין?" ועונה: "רב יהודה אמר מנקר ריחיא", כלומר מנקרים באבן הריחיים כדי שלא תהיה חלקה, וארב יחיאל פירש: "בת עינא", הוא הנקב שעושים ברכב (הכוונה לאבן הריחיים העליונה-י.ב) כדי לשפוך לתוכו את החיטים או הקטניות כדי שיטחנו.

כאמור, בהמשך הפרק תידון בהרחבה בסוגיית הבבלי הנ"ל.

[9] ראו מועד קטן דף י ע"א מהדורת וילנא בתוספות ד"ה "רבי יהודה אומר אין מכבשין את הריחים בתחילה".

ור׳ יהודה אוסר בכיבוש.

מתירוץ זה עולה כי פעולת העמדת הרחיים כוללת גם את פעולת הכיבוש וזהו הקשר שבין הדעות השונות החולקות במשנה. להלן נדון בנוסחי המשנה השונים ובמשמעויותיהם.

נוסח הרישא:

מבדיקת נוסחי הרישא של המשנה עולה ההתלבטות האם גורסים בדברי תנא קמא את המילה ״רחיים״:

ע״פ כ״י ותיקן 108 לא גורסים במשנה את המילה ״ורחים״.

הריטב״א שהיה מודע לנוסחים השונים של הרישא הדגיש בדבריו הבדל הלכתי חשוב הנובע מהשוני ביניהם:

> **<u>גירסת הספרים שלנו: ״מעמידין תנור וכירים במועד״ ולא גרסינן ריחים</u>**, ופי׳ מעמידין לעשות בו כל מלאכה לצורך המועד וכדשרינן בגמ׳ למגדל תנורי ולמעבד מהולתא (כלומר לבנות תנורים לאפיה[10] ולעשות נפות לניפוי קמח), מפני שכל אלו שהן מכשירין אוכל נפש ראוי לעשותו כדרכו ובטרחא ובלא שום שינוי, וכן התירו בירושלמי לעשות אלפסין וקדרות וכן שפודים ואסכלאות וסכינין ואפי׳ לכתחלה וכל שכן לתקנן, ומיהו בריחים לא הוה שרי ת״ק לעשות (כלומר לגבי העמדת רחיים, לא היה תנא קמא מתיר) משום שהן מכשירין דמכשירין...

לפי נוסח זה תנא קמא מתיר להעמיד במועד רק כלים שהם מכשירי אוכל נפש, כלומר כלים שניתן להכשיר על ידם חומרי גלם קיימים (כגון קמח) לצורך אכילה במועד. אולם, אין ההיתר חל על כלים שתפקידם ליצור את חומרי הגלם לצורך המועד -״מכשירין דמכשירין״, כגון העמדת רחיים שתפקידם הוא ליצור חומר גלם (קמח) מגרעיני חיטה ולכן על פי נוסח זה המילה רחיים אינה מופיעה כלל בדברי תנא קמא במשנה. הריטב״א ממשיך ומציין שישנו נוסח שונה לדברי תנא קמא במשנה:

> **<u>ויש נוסחאות דגרסי ברישא מעמידין תנור וכירים [וריחים]</u>** ושרי ת״ק אפי׳ לעשות ריחים חדשה...

לפי נוסח זה גורסים את המילה ״רחיים״ בדברי תנא קמא שבמשנה. המשמעות היא שתנא קמא בא להקל ולומר שלא רק שמותר להעמיד כלים שהם מכשירי אוכל נפש לצורך המועד אלא אפילו כלים שהם בבחינת מכשירין דמכשירין יהיה מותר להעמיד במועד אם השימוש שבהם הינו לצורך המועד.[11]

נוסח הסיפא:

גם נוסח דברי רבי יהודה בסיפא אינו ברור. בכ״י ובראשונים נמצאו כמה נוסחים. להלן נביא את הנוסחים השונים ונעמוד על משמעויותיהם

---

[10] במשך הפרק נדון במשמעותו של פועל זה.

[11] וכך אכן מופיע בכ"י קאופמן ובדפוס נפולי למשנה.

א.

על פי כ״י קאופמן נוסח דברי רבי יהודה הוא:

ר׳ יהודה אומ׳:

<u>אף</u> מכבשין את הריחים כתחילה

מנוסח זה משמע כי בניגוד לתנא קמא שהתיר ברחיים את פעולת ה״העמדה״ בלבד,[12] חולק רבי יהודה ומתיר ברחיים גם את פעולת ה״כיבוש״[13] כתחילה. את המילה ״כתחילה״ שבדברי רבי יהודה מסביר אלבק בפרושו למשנתינו:[14]

בתחלה-בפעם הראשונה, כשהרחיים חדשים, לפי שהניקור[15] בהם היא טרחה גדולה.

ומכאן שתנא קמא מתיר את פעולת הכיבוש ברחיים ישנים בלבד בניגוד לרבי יהודה היתיר פעולה זו אף ברחיים חדשים והיתרו של תנא קמא להעמיד רחיים חדשים במועד הוא בתנאי שהם אינם זקוקים לפעולת הכיבוש שכן ככל הנראה אין להתיר את פעולת ההעמדה ופעולת הכיבוש יחדיו[16] אך מותר יהיה על פי תנא קמא לקיים כל אחת מן הפעולות בנפרד. רבי יהודה לעומת זאת מתיר במועד לעשות ברחיים חדשים את שתי הפעולות הנ״ל גם יחד.

ב.

לעומת נוסח זה מופיע בכ״י פארמה למשנה וכן בכ״י ליידן לתלמוד הירושלמי ובכ״י קולומביה ובדפוס נפולי למשנה ובדפוסי פיזארו ווילנא לתלמוד הבבלי נוסח שונה בתכלית:

ר׳ יהודה אומר:

<u>אין</u> מכבשין את הרחיים כתחילה[17]

את הדיון בנוסח זה של דברי רבי יהודה נחלק לשניים:

חלק א: על פי נוסחי כ״י פארמה, קולומביה ודפוסי נפולי, פיזארו ווילנא בהם המילה ״רחיים״ מופיעה בדברי תנא קמא.

לפי נוסח זה רבי יהודה מתיר את פעולת ה״כיבוש״ ברחיים ישנים אך הוא אוסר זאת ברחיים חדשים. ומשמע מן המשנה כי תנא קמא המתיר את ההעמדת הרחיים יתיר גם לכבש אותם בעוד רבי יהודה אוסר את פעולת הכיבוש ברחיים חדשים ומתיר רק את העמדתם במועד.[18]

---

[12] נשוב ונציין כי בכ"י קאופמן נוסח דברי תנא קמא הוא: "מעמידין תנור וכירים וריחים במועד" כלומר המילה רחיים מופיעה בדברי תנא קמא.

[13] כאמור, באופן כללי משמעותה של פעולת ה"כיבוש" היא חריטת חריצים או יצירת חלל באבני הרחיים על מנת לאפשר כניסה וטחינה טובה יותר של גרעיני התבואה בין האבנים ועוד נשוב ונדון בכך בהמשך הפרק.

[14] עמ' 378.

[15] מדובר באבני ריחיים חדשות שהן עדיין חלקות וצריך לנקר אותן בפעם הראשונה, כלומר לחקוק בהן חלל או חריצים. דבר זה כרוך בטרחה רבה יותר מפעולה מקבילה באבני רחיים ישנות שכבר יש בהן חלל או חריצים ישנים וצריך רק לחדש אותם. פעולת הניקור על פי אלבק היא ההסבר לפעול הכיבוש כפי שנראה בדיון בסוגיית הבבלי.

[16] נראה שת"ק אוסר זאת ככל הנראה משום הטירחה הרבה הכרוכה בעשיית שתי הפעולות הנ"ל יחדיו ברחיים חדשים.

[17] בכ"י קולומביה המילה משובשת וככל הנראה כתוב "לכתחלה".

חלק ב: על פי נוסח המשנה בכ"י ליידן בו המילה "רחיים" אינה מופיעה בדברי תנא קמא[19].
הלבני מתייחס בדבריו לסוגייתינו לנוסח זה ואומר:

...אבל לגירסה שאינה גורסת וריחים בת"ק, הת"ק דן בתנור וכיריים ור' יהודה בריחים.
אין מחלוקת ביניהם ואין איפוא קשר בין דברי ר' יהודה ובין דברי הת"ק הקודם.
אבל מכיון שנאמר ר' יהודה אומר, נראה שהיה תנא אחר שסבר מכבשין אפילו חדשה או להיפוך "דאסרי אפילו בישנה לכבש" (י"א שבברייתא) ועליו חולק ר' יהודה.

מדברי הליבני משמע כי ישנו רובד נוסף שאינו מופיע בנוסח המשנה שלפנינו. רובד זה הכיל ככל הנראה את ההלכה המתירה את פעולת ה"כיבוש" ברחיים חדשים או אוסרת אותה לגמרי אף ברחיים ישניים ועליה בא רבי יהודה לחלוק. הלבני רומז בדבריו לדעות נוספות המופיעות בברייתא שבבבלי שבה נדון בהמשך הפרק.

ג.

בכ"י וטיקן 108 מופיע נוסח שלישי לדברי רבי יהודה במשנה בה אינה מופיעה המילה "כתחילה":

ר' יהודה אומר:
מכבשין את הרחיים

בעלי התוספות[20] דנים בנוסח זה:

ואית דגריס:
"ר' יהודה אומר: מכבשין את הריחים" ולא גרס "לכתחילה" והיא היא.
אבל עתה קשיא יותר, "כיבוש", מאן דכר שמיה, תנא קמא נמי שרי?
(תרגום: אבל עתה קשה יותר, "כיבוש" מי הזכיר אותו, תנא קמא גם כן מתיר?)
יש לומר: דת"ק שרי העמדה בעלמא שאין זה בנין גמור
(תרגום: יש לומר שתנא קמא התיר העמדה סתם שאין זה בנין גמור)
והוא הדין דאסר כיבוש בין בחדשה בין בישנה ור' יהודה שרי כיבוש בישנה.
(תרגום: והוא הדין שאסר כיבוש בין בחדשה בין בישנה ור' יהודה התיר כיבוש בישנה)

---

[18] ראה גם הלבני, מסורות ומקורות על מו"ק (דף י ע"א), עמ' תקלו-תקלז, שהבין כך את דברי בעלי התוספות הנ"ל.
[19] חשוב לציין כי בבדיקה של מהדורה פקסימילית ניתן לראות כי המילה "ורחיים" נוספה מעל השרה אולם היא מופיעה בכתב יד שונה. ככל הנראה מדובר בתוספת של אחד הנקדנים או מאן דהו שהשווה את הגיסה לנוסח המשנה כפי שהוא הכיר מן התלמוד הבבלי שהיה בידיו.
[20] ד"ה" ה"ג רבי יהודה אומר..." על דף י ע"א, מהדורת דפוס וילנא:
ואית דגריס:
ר' יהודה אומר: מכבשין את הריחים ולא גרס לכתחילה והיא היא.
אבל עתה קשיא יותר כיבוש

המסקנה העולה מפירוש בעלי התוספות היא שככל הנראה תנא קמא התיר את העמדת הרחיים אך אסר לחלוטין את פעולת ה"כיבוש" (הן ברחיים ישנים והן בחדשים) ולעומתו רבי יהודה התיר את פעולת ה"כיבוש" ברחיים ישנים בלבד.

מדברי בעלי התוספות משמע כי בגירסה שלפניהם הופיעה המילה "רחיים" בדברי תנא קמא. אולם מבדיקת כ"י ותיקן 108 שאינו גורס את המילה "כתחילה" בדברי רבי יהודה עולה כי המילה "רחיים" נעדרת בנוסח דברי תנא קמא ולפיכך אנו מוכרחים לומר כדברי הלבני הנ"ל שככל הנראה היה תנא נוסף שהתיר את פעולת הכיבוש אפילו ברחיים חדשים במועד ולכל הפחות ברחיים ישנים ואליו מתייחסים בהנגדה דברי רבי יהודה שבמשנה האוסר מכל וכל את פעולת "כיבוש הרחיים" במועד.[21]

להלן נמשיך ונדון בנוסח המשנה לאור מקורות תנאיים נוספים שיובאו בתלמודים.

סוגיית הירושלמי:[22]

תנא ר' חלפתא בר שאול:

ובלבד שלא יגדרנו כתחילה

תני:

תנור וכיריים חדשים

אין סכין אותן בשמן

ואין טולין אותן במטלית

ואין חוסמין אותן בצונין בשביל שיתחסמו

ואם בשביל לשפות עליהן את הקדירה מותר

ותני כן:

תנור וכיריים חדשים

הרי הן ככל הכלים המיטלטלין בחצר

רבי יודן בירי' ישמעאל הורי מדוחק להביא כירה חדשה מבית האומן לשפות עליה את הקדירה כתחילה ביום טוב

ניתוח סוגיית הירושלמי:

על ההלכה במשנה המתירה להעמיד במועד תנור וכיריים במועד שונה רבי חלפתא בר שאול ברייתא האוסרת ליצור תנור חדש במועד:

---

[21] יש לציין כי הלבני מביא בדבריו גירסה נוספת המופיעה בדברי הר"ש בן היתום על מסכת משקין:

ר' יהודה אומר: אין מכבשין

לפי גירסה זו רבי יהודה אוסר לגמרי את פעולת "כיבוש הרחיים" במועד הן בחדשים והן בישנים. לדעתי גרסה זו אינה ודאית מכיוון שניתן לראות בה קיצור של ד"ה לסימן בעלמא לצורך פירוש וכך גם התרשמתי מבדיקת הפירוש עצמו, יתרה מזו אין בידינו כתב יד התומך בגירסה מקוצרת זו ואף הלבני עצמו מסתייג ממנה בהערת שוליים וכותב "אמנם אין הכרע" ולכן לא דנתי בה.

[22] מועד קטן דף פ טור ד (פ"א ה"ט).

<u>ובלבד</u> שלא יגדרנו[23] כתחילה

המילה "ובלבד המופיעה בברייתא מעידה כי ההלכה שבברייתא הינה המשך או הסבר להלכה קודמת ונראה כי הברייתא מוסבת על מקור תנאי קדום יותר שפסק כי מותר להעמיד תנור וכיריים במועד ובאה הברייתא להוסיף כי אסור ליצור תנורים חדשים במועד או להזיז את הקבועים ממקומם.

בהמשך הסוגיה מובאות שתי ברייתות נוספות המפרטות את דיני התנור והכיריים החדשים:

ברייתא א

תני:

תנור וכיריים חדשים

אין סכין אותן בשמן

ואין טולין אותן במטלית

ואין חוסמין אותן בצונין בשביל שיתחסמו

ואם בשביל לשפות עליהן את הקדירה מותר

ברייתא זו עוסקת בפעולות גמר המלאכה בתנור ובכיריים ביום טוב.[24] מן הברייתא עולה כי פעולות הנעשות בתנור או בכיריים חדשים למטרת שימוש לאחר המועד יהיו אסורות בזמן מועד, אך אם פעולות אלו נעשות לשם שימוש בכלים הללו בתוך המועד[25] הרי שהן יהיו מותרות.

ברייתא ב

ותני כן:

תנור וכיריים חדשים

הרי הן ככל הכלים המיטלטלין בחצר

---

[23] כבר עמדנו על משמעות פעולת הגדירה או הגדילה במבוא לפרק זה. נציין כי בעל קרבן העדה גורס "יגדלנו" וכבר הערנו על תופעת חילופי למנ"ר בלשון חז"ל ביחס לגדילה וגדירה. כמו כן יש לציין כי ב"שיטה" לתלמיד רבינו יחיאל הנוסח הוא"יגלחנו" והוא כותב:

> מעמידין תנור וכיריים – ירוש' – תני ר' חלפתא ובלבד שלא יגלחנו בתחילה.
> ופי' מורי הר"ר יחיאל ז"ל שאם היה קבוע במקום אחד אסור לנתצו ולהסירו משום (כנראה הכוונה – משם) כדי לקבעו במקום אחר, ועל שם נתיצת המוט ממקום חיבורו קרי ליה גלוח.

בפירוש תוס' על סוגייתנו בדף י ע"א בד"ה "רבי יהודה אומר אין מכבשין את הרחיים בתחילה" ישנה התייחסות לנוסח זה והוא נדחה:

> ובירושלמי "תני ר' חלפתא ובלבד שלא יגלחנו בתחילה" ופירש בתוספ' (כנראה הכוונה לאחד הפרושים האחרים מתקופתם של בעלי התוספות- י.ב) דלא ידע מאי גילוח. ולי נראה דגרסינן שלא יגדלנו.

[24] הפעולות המוזכרות בברייתא הן: סיכה בשמן, ניגוב במטלית (הפעולה נקראת טליה כי משתמשים במטלית), חסימה במים קרים. כבר הזכרנו במבוא את דברי ברנד בספרו ***כלי החרס בספרות התלמוד*** (עמ' תקס"א), שלאחר שהיו מרכיבים את חוליות התנור היו נותנים לתנור להתייבש בשמש ובאויר הפתוח ולאחר מכן היו שורפים אותו בכבשן היוצרים. בהמשך (בעמ' תקס"ו) כותב ברנד:

> סיכת התנור בשמן בזמן שהוא חדש, היינו לפני צריפתו בכבשן, עי"כ היה צבע התנור אחר צירופו בכבשן שחור מבריק... גם לאחר היסקו של התנור היו סכים אותו בשמן וכדומה כדי להקל על הורדת הפת או כדי לתת טעם לשבח בו.

כלומר שהיו נוהגים לסוך את התנור בשמן הן לפני השריפה בכבשן היוצרים כדי שישחיר והן לאחר צריפתו בכבשן לפני השימוש בו כדי לשפר את טעם הפת או כדי שיהיה קל לתת את הפת בתנור. ניגוב התנור במטלית תפקידו היה למשוח את השמן בצורה שווה על כל שטח התנור ופעולת החסימה בצונן תפקידה הוא לקרר את התנור במים קרים לאחר שיצא מכבשן הצורפים כדי לחזק אותו. כל הפעולות הנ"ל נכונות גם לגבי כירה חדשה.

[25] "לשפות עליהן קדירה" כלומר לבשל עליהם לצורך המועד.

ברייתא זו מתייחסת לשימוש בשבת בתנור וכיריים חדשים שעדיין לא השתמשו בהם בפעם הראשונה לשם אפיה או בישול. בברייתא נפסק כי למרות חוסר השימוש הייעודי בהם, הם אינם אסורים במגע ובטלטול (משום איסורי "מוקצה" בשבת או ביום טוב) אלא מותר יהיה לטלטלם ולהזיזם ממקום למקום הואיל והם ראויים לשמש ככלי קיבול לתת בהם דברים שונים[26].

סוגיית הירושלמי מסתיימת בהבאת מעשה:

> רבי יודן בירי ישמעאל הורי מדוחק להביא כירה חדשה מבית האומן
> לשפות עליה את הקדירה כתחילה ביום טוב

על פי סיפור המעשה רבי יהודה התיר ביום טוב עצמו (שהוא חמור יותר באיסוריו מחול המועד), להשתמש בכירה חדשה הבאה מבית האומן (כלומר שמדובר בשימוש ראשון בכירה זו) לשם בישול[27] לכתחילה ביום טוב[28] (ומכאן שבודאי היה מתיר את השימוש הכירה חדשה גם בחול המועד שהוא קל באיסוריו מיום טוב). גם מסיפור מעשה זה עולה ההלכה כי השימוש בכלים חדשים מותר לשם המועד עצמו אך יהיה אסור אם השימוש או הפעולות הנעשות בכלים החדשים יהיו לשם פרק הזמן של "לאחר המועד".
ראוי לציין כי שתי הברייתות הנ"ל מתייחסות בדבריהן אך ורק לתנור וכיריים ואינן מזכירות כלל את הרחיים.[29]

סוגיית הבבלי:[30]

> מאי מכבשין?
> רב יהודה אמר: *מנקר ריחיא*,
> רב יחיאל אמר: *בת עינא*.

---

[26] בלשון בעל "קרבן העדה" על הסוגיה: "הרי הן ככל הכלים המיטלטלין – בשבת בחצר, דחזו למיתב בגוויהו מידי".

[27] בברייתא מופיע הביטוי "הורי מדוחק" ונחלקו פרשני הירושלמי במשמעות ביטוי זה. בעל ה"קרבן עדה" פירש: "שלא היה להם מקום לבשל ולאפות בו" כלומר שהמילה דוחק מתפרשת במשמעות הפיזית שלה במובן של צפיפות. ועל פי פירוש זה המובן הוא שהיתה צפיפות רבה (דוחק) של קדירות לבישול ביום טוב ולא הספיקו הכיריים שהיו בשימוש לבישול כל הקדירות ומחמת דוחק זה התיר רבי יודן להשתמש לצורך היום טוב עצמו אפילו בכיריים חדשים מבית האומן.
לעומת פירוש זה מסביר בעל ה"פני משה" בסוגייתינו: "דס"ל הואיל וע"י כך מתחסמין הן, אין לעשות כך לכתחילה אלא בשעת הדחק, שאין לו כירה אחרת". כאן המילה דוחק משמשת המובן של "שעת הדחק" או אילוץ. על פי פירוש זה הוראתו של רבי יודן היתה מצומצמת למקרה מסויים בלבד בו לא היו בנמצא כיריים נוספות ונאלצו להשתמש בכירה חדשה משום שלא היתה ברירה אחרת.

[28] כלומר למרות שאולי ניתן היה לאלתר ולבשל את הקדירה באמצעים אחרים (כגון ליטול שתי אבנים גבוהות ולהניח עליהן את הקדירה בצורה כזו שניתן יהיה להדליק אש בחלל שנוצר מתחת לקדירה) הורה רבי יודן שניתן באופן מובהק וכאפשרות מועדפת להתיר את השימוש בכירה חדשה ביום טוב.

[29] ברובד של עריכת הסוגיה ניתן לציין את מבנה העריכה. הסוגיה פותחת בדברי ר' חלפתא בר שאול "ובלבד שלא יגדרנו בתחילה" המתייחס לתנור בלבד. לאחר מכן מובאות שתי ברייתות המתייחסות הן לתנור והן לכיריים חדשים. ולסיום מובא מעשה המתייחס לכיריים בלבד.

[30] מו"ק דף י ע"א.

מיתיבי:

מעמידין תנור וכירים במועד,

ובלבד שלא יגמור מלאכתן,

דברי רבי אליעזר.

וחכמים אומרים: אף יגמור.

רבי יהודה אומר משמו:

מעמידין את החדשה,

ומכבשין את הישנה.

ויש אומרים:

אין מכבשין כל עיקר.

בשלמא למאן דאמר מכבשין מנקר ריחיא - היינו דמשכחת לה בישנה.

אלא למאן דאמר בת עינא - ישנה, בת עינא למה לה?

כגון דקא בעי לארווחי טפי פורתא.

ניתוח סוגיית הבבלי:

כדי להסביר מהי פעולת "כיבוש הרחיים", שעליה מדבר רבי יהודה במשנה, מביא עורך הסוגיה שתי דעות:

א. רב יהודה אמר: מנקר ריחיא

רש"י במהדורת דפוס וילנא מפרש:

מנקר ריחיא - שכשהיא ישנה וחלקה ואין החטין יכולין לפרך –

מנקרין אותה, חותכין אותה כדי שלא יהא שוה, כדי שיפרכו החטין תחתיה.

מפירוש רש"י עולה כי הרחיים היו בנויות משתי אבנים אחת על גבי השניה ("רכב" ו"שכב"), שטח המגע שבין שני האבנים היה מחורץ בכדי ליצור חיספוס. מבנה זה של אבני הרחיים נועד כדי לגרום לטחינה טובה יותר של גרגירי התבואה. במשך הזמן, כתוצאה מן החיכוך שבין שני האבנים, נשחקו האבנים ונעלמו החריצים. מצב זה הצריך לחרוץ חריצים מחדש באבני הרחיים לשם טחינה מיטבית יותר. פעולת חידוש החריצים נקראת "ניקור" בפי רב יהודה וזו הכוונה בלשון המשנה בדברי רבי יהודה המדבר על פעולת הכיבוש במועד.[31]

[31] ננסה לבחון על פי דברי רב יהודה אלו את שלוש הנוסחים של המשנה שהובאו לעיל לדברי רבי יהודה בסיפא של המשנה. על פי נוסח כ"י פארמה ודפוס נאפולי למשנה וכן כ"י ליידן לתלמוד הירושלמי וכ"י קולומביה ודפוסי פיזארו ווילנא לתלמוד הבבלי (אפשרות ב שהובאה לעיל) שנוסח הסיפא הוא "ר' יהודה אומר: אין מכבשין את הריחיים כתחילה" על פי הסברו של רב יהודה נסביר שרבי יהודה אוסר לכבש ריחיים חדשות חלקות (בתחילה- במובן של התחלה, כלומר בפעם הראשונה) אולם הוא יתיר לכבש רחיים ישנות. על פי הנוסח בכ"י ותיקן 108 (אפשרות ג שהובאה לעיל) שנוסח הסיפא הוא: "ר' יהודה אומר מכבשין את הרחיים" נוכל לפרש על פי הסברו של רב יהודה שרבי יהודה דיבר על רחיים ישנות ולא על חדשות. אולם על פי נוסח כ"י קאופמן (אפשרות א שהובאה לעיל) שנוסח הסיפא הוא: " רבי יהודה אומר אף מכבשין את הריחיים כתחילה" לכאורה יהיה קשה על רב יהודה שהסביר שפעולת הכיבוש מותרת רק ברחיים ישנות ודבר זה אינו עולה בקנה אחד עם דברי רבי יהודה על פי נוסח זה? ניתן לנסות ולתרץ שהסברו של רב יהודה על פי נוסח זה יעמיד לנו את המילה כתחילה לא

ב. רב יחיאל אמר: בת עינא.[32]

ע"פ פירוש רש"י במהדורת דפוס וילנא פרוש "בת עינא" הוא:

נקב שעושין באמצע הריחים, שהתבואה נופלת לתוכה

לפי פירוש זה מדובר על הרחבת הנקב הנמצא באמצע האבן העליונה (ה"רכב") שבו היו נותנים את גרגירי בתבואה ומשם תוך כדי הנעת ה"רכב" בתנועה סיבובית, היו הגרגירים מתפזרים תחת שטח במגע שבין שני אבני הרחיים ונטחנים שם. על פי פירוש רבי יחיאל, דברי רבי יהודה במשנה עוסקים בהרחבתו של נקב זה (ה"בת עינא") במועד.

כדי להקשות על פירוש רב יחיאל מביא עורך הסוגיה ברייתא:

מיתיבי:

א. מעמידין תנור וכירים (ורחיים)[33] במועד,
ובלבד שלא יגמור מלאכתן,[34]
דברי רבי אליעזר.

ב. וחכמים אומרים: (אף)[35] יגמור.

ג. רבי יהודה אומר משמו:
מעמידין את החדשה,
ומכבשין את הישנה.[36]

כמתייחסת לרחיים חדשות (במובן של התחלה) אלא במובן של "לכתחילה" כלומר כאפשרות המועדפת והמובהקת. וכך נוכל לפרש על פי הסברו של רב יהודה שרבי יהודה דיבר על רחיים ישנות שאין ספק בדבר ומלכתחילה יהיה מותר לכבש אותם במועד.

[32] בכ"י מינכן 95 מופיע "בית טינא", אך בשאר כתבי היד "בת עינא".

[33] הגירסה בכ"י לונדון, מינכן 95, ודפוס פיזארו הינה "תנור וכיריים" בלבד ולא מוזכרים הרחיים אולם הגירסה בכ"י גוטניגן 3, קולוביה, אוקספורד, וואטיקן 108 הינה "תנור וכיריים ורחיים" ונראה שכך אכן מסתבר הואיל ובהמשך הברייתא רבי יהודה מתייחס להעמדת רחיים חדשים וכן כיבוש רחיים ישנים, ודבריו הם המשך הרישא של הברייתא שאכן לפי גירסה זו עוסקים ברחיים.לפי ענף הנוסח שאינו גורס את המילה "רחיים" בתחילת הברייתא לא מובן מדוע רבי יהודה מדבר על רחיים ואינו מזכיר כלל את המילה "רחיים". וכן כתב בקרן אורה על סוגייתינו:

ועל כרחין בברייתא גרסינן נמי ריחים, דאם לא כן ר"י אהיכא קאי דקאמר מעמידים את החדשה, אלא וודאי גרסינן ריחים בברייתא, וא"כ הבנין והעמדה לכולי עלמא שרי, ולא פליגי אלא בגמר.

[34] בפירוש בעל השיטה לסוגייתנו (מהדורת הארי פישעל עמ' עד) מופיע:

ה"ג מעמידין תנור וכיריים ובלבד שלא יגמור מלאכתו (נציין שלא כתוב מלאכתן-י.ב)- שצריך לשייר בה דבר מועט לשנוי

ושם בהערה 15 מעיר המהדיר: "...דמה שאינו גומר המלאכה קרי שינוי". ומכאן שמותר להעמיד את הרחיים אך צריך לשייר דבר מועט, כלומר, לא לסיים את מלאכת ההעמדה בצורה מושלמת.

[35] בכ"י מינכן 95, וכן בדפוס פיזארו ווילנא בגירסה היא "אף יגמור" אולם בכ"י גוטינגן 3, קולומביה, אוקספורד ואטיקן 108 ולונדון הגירסה היא "יגמור" ללא המילה "אף".

[36] מכאן שפעולת העמדת הרחיים דהיינו קיבוען למקומם שייכת בריחיים חדשים ואילו פעולת הכיבוש דהיינו ניקור אבני הרחיים לשם חיספוסן שייכת ברחיים ישנות (שהרי בחדשות עוד לא הספיק החיספוס להשחק).

ד. ויש אומרים:
אין מכבשין כל עיקר.

מדברי הברייתא עולה כי רבי יהודה אומר משמו של רבי אליעזר[37] כי פעולת הכיבוש מותרת אך ורק ברחיים ישנים אך לא בחדשים.

בשלמא למאן דאמר מכבשין - מנקר ריחיא, היינו דמשכחת לה בישנה.
אלא למאן דאמר בת עינא, ישנה, בת עינא למה לה?

על פי הצגת דעות האמוראים הנ"ל העוסקות בפירוש המושג "כיבוש" מובנת דעתו של רב יהודה המפרש את פעולת כיבוש הרחיים כ"ניקור" שהרי על פי הברייתא מדובר על רחיים ישנות ומובן הצורך בניקור אולם לפירושו של רבי יחיאל, שפעולת הכיבוש פירושה "בת עינא", דברי רבי יהודה שבברייתא אינם מובנים שהרי רבי יהודה התייחס בדבריו לרחיים ישנות, וריחיים כאלו שכבר מפעילים אותן בודאי שכר קיים בהם נקב ה"בת עינא" מרגע חינוכן.
על פי העולה מן הסוגיה ניתן לתרץ קושיה זו ולענות:

כגון דקא בעי לארווחי טפי פורתא

כלומר ניתן להסביר את דברי רבי יהודה שבברייתא העוסקים בפעולת "הכיבוש", גם לפי פירושו של רב יחיאל, כגון שמדובר במקרה בו אכן הרחיים הן ישנות וקיים בהם כבר נקב ה"בת עינא" אלא שמדובר במצב בו רוצים להרחיב נקב זה במועד כדי שניתן יהיה בכל פעם שבו מכניסים גרעיני תבואה לרחיים, להגדיל את כמות הגרגירים הנטחנת.

בהמשך סוגיית הבבלי בדף י"א ע"א מובאת ברייתא נוספת:

רב יהודה שרא לאמי תנורא למיגדל תנורי,
ולרבה בר עשבי למיגדל מהולתא.[38]

---

[37] ניתן להתלבט האם הביטוי "אומר משמו" מתייחס לדעתו של רבי יהודה האומר את דעתו או שמדובר על ציטוט דברי רבי אליעזר ע"י רבי יהודה כלומר שרבי יהודה אומר משמו של רבי אליעזר. הביטוי "אומר משמו" מופיע במקורות התנאיים השונים בספרות חז"ל כ 27 פעמים (6 במדרשי הלכה, 7 במשנה, 2 בתוספתא, 8 בירושלמי –לא כולל ציטוטים מהמשנה ו 9 בבבלי-לא כולל ציטוטים מן המשנה) מבדיקה של פרשנות הראשונים על מקורות אלו (במקומות שפירשו את הביטוי) עולה שתמיד הם פירשו שהכוונה למסירת דברי תנא אחר ראו לדוגמא: פירוש רש"י לבבלי הוריות דף ג ע"א ד"ה "רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו" שכתב "של רבי מאיר" וכן בפירוש המאירי על מסכת שבועות דף ב ע"ב בד"ה "ר"ש בן יהודה אומר משמו" שכתב: " ר' שמעון בן יהודה היה אומר משמו של ר' שמעון במשנה זו שהוא ר' שמעון בן יוחאי". כמו כן ראו על סוגייתנו ב"שיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפריש (מהדורת מכון הארי פישעל ע"מ ע"ד) ד"ה "ר' יהודה אומר משמו": :אדר' אליעזר קאי ולפרושי מילתי' אתי ולא לאיפלוגי עליה" כלומר הביטוי "רבי יהודה אומר משמו" כוונתו לומר שרבי יהודה בא לפרט ולהסביר את דברי רבי אליעזר ולא בא לחלוק עליו. וכן בפירוש הר"ש בן היתום לסוגייתינו (מהדורת מקיצי נרדמים עמ' 39) שכתב" ר' יהודה אומ' משמו שלר' אליעזר" (וראו שם בהערה 7 שכתב המהדיר צבי פרץ חיות "אפשר שגרס להדיא "משמו של ר"א..." ויתכן אם כן שהיה נוסח מפורש כזה לברייתא). על דברי הברייתא בבבלי מו"ק דף יט ע"א:

תנו רבנן: טווה אדם על יריכו תכלת לציציתו, אבל לא באבן, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אף באבן.
רבי יהודה אומר משמו: באבן, אבל לא בפלך. וחכמים אומרים: בין באבן בין בפלך

פירש הריטב"א בד"ה "ר' יהודה אומר משמו": "... משמו של ר' אליעזר וחולק על תנא קמא דברייתא בדברי ר' אליעזר כמו שחולק עליו בדברי חכמים". מדברים אלו עולה שהביטוי "אומר משמו" משמעותו היא שלתנא שאליו מתייחס הביטוי היתה מסורת שונה של דברי תנא קדום לו שצוטט ברישא של המקור התנאי ועתה הוא מוסר לנו את הנוסח שונה של דבריו.

איני?

והא תני רבה בר שמואל:

ושוין שאין גודלין תנור לכתחילה!

לא קשיא:

כאן - בימות החמה,

כאן - בימות הגשמים.

הרקע הסוגיה להבאת הברייתא הינו ההיתר של רב יהודה שניתן לאדם בשם "אמי תנורא" (כלומר אמי בונה התנורים) לבנות תנורים חדשים בחול המועד (כמובן לצורך שימוש במועד). על היתר זה של רב מקשה בעל הסוגיה מברייתא ששנה רבה בר שמואל:

ושוין שאין גודלין תנור לכתחילה

כלומר, כיצד התיר רב יהודה לאמי תנורא לבנות תנורים במועד הרי ישנו מקור תנאי מפורש המסביר כי המחלוקת שבמשנה העוסקת בהעמדת תנור במועד אינה חלה על פעולות של בניית תנור חדש במועד משום שפעולות אלו הינן אסורות לדברי הכל.

בעל הסוגיה מתרץ כי ההיתר שנתן רב יהודה לאמי תנורא היה בימות החמה שאז האויר יבש והתנור מתייבש מהר וניתן יהיה לאפות בו עדיין בתוך המועד בעוד שהברייתא ששנה רבה בר שמואל עוסקת בימות הגשמים שאז ישנה סכנה שלא יספיק התנור להתייבש במועד ולא ניתן יהיה לנצלו בתוך המועד ולצורכו אי לכך אסורה בניית התנורים במועד במצב זה.

מהמילה "ושוין" בנוסח הברייתא ששנה רבה בר שמואל ניתן להסיק כי הברייתא מתייחסת למקור קדום יותר שהכיל מחלוקת תנאים הקשורה בשימוש בתנור במועד. הברייתא מציינת כי הצדדים החלוקים במקור הקדום יסכימו לגבי איסור יצירת התנור לכתחילה במועד.

יחס המקורות התנאיים:

לעיל הובאה דעת הלבני הרומז לכך שיתכן כי רבי יהודה אינו מתייחס במשנה לדעת תנא קמא אלא לדעתו של תנא אחר שאינו מוזכר במשנה ("תנא נסתר"), ברצוני להציע כי אם נלך לאור דבריו אלו של הליבני ניתן יהיה לברר את נוסח המשנה:

ניתן לומר כי הברייתא צירפה והדביקה שני מקורות שונים:

מקור א שהכיל את המחלוקת בין רבי אליעזר וחכמים בנוגע להעמדת תנור, כיריים וריחיים במועד וכן בנוגע לגמר מלאכתן.

מקור ב שהכיל את המחלוקת בין תנא קמא (הוא ה"תנא הנסתר" שעליו רמז הליבני בדבריו), שככל הנראה מתיר לכבש הן בריחיים חדשים והן בישנים, ובין רבי יהודה המביא בשם רבי

---

[38] תרגום: רב יהודה התיר לאמי בונה התנורים לבנות תנורים במועד וכן התיר לרבה בר עשבי לבנות נפות במועד. רש"י על הסוגיה בבבלי (דף יא ע"א) דפוס וילנא בד"ה ,מהולתא" פירש "נפה". סוקולוף במילונו עמ' 294 מתרגם את הערך "מהולה" sieve כלומר כברה. וכן יאסטרוב במילונו עמ' 737 מתרגם בערך "מהולתא" את הביטוי "למיגדל מהולתא": to plait sieves כלומר לקלוע כברות. נראה שהפועל ג.ד.ל משמש כאן בשתי משמעויות. לגבי בניית תנורי חרס כפי שכבר הובא המשמעות היא של בניית מגדל (כפי שצויין היו בונים את התנור כמגדל של רצועות חרס עגולות אחת על גבי השניה) ואילו לגבי המהולתא- הכברה/נפה המשמעות היא של קליעת חוטים זה בזה כדי ליצור את החורים של הכברה/נפה לשם סינון הקמח.

אליעזר, שברחיים ישנים פעולת הכיבוש מותרת וברחיים חדשים פעולת הכיבוש אסורה ובין דעת ה"יש אומרים" האוסרת לחלוטין את פעולת הכיבוש בין ברחיים חדשים ובין ברחיים ישנים.
ניתן להניח כי מכיוון שבדברי רבי יהודה ישנה נגיעה להסבר דברי רבי אליעזר והרחבתם, קוצצו דברי תנא קמא במחלוקת לגבי כיבוש והוצמדו דברי רבי יהודה, שאמר משום רבי אליעזר, למחלוקת רבי אליעזר וחכמים העוסקת בהעמדה וגמר המלאכה של תנור כיריים ורחיים במועד וכך נוצרה הברייתא שבבבלי.
ניתן להוסיף ולומר כי בנוסח המשנה הובאו דברי רבי יהודה, לגבי כיבוש הרחיים, בשמו ולא כמתייחסים לדברי רבי אליעזר, מכיוון שאין מקור המצטט במפורש מה אמר רבי אליעזר וכל ההסבר מיוחס לרבי יהודה. כמו כן נהיה מוכרחים לומר שיש לגרוס את המילה רחיים בדברי תנא קמא במשנה וכך נוסח דברי רבי יהודה יהיה "אין מכבשין את הרחיים בתחילה" בהלימה לדבריו המופעים בנוסח הברייתא שבבבלי.
דעת ה"יש אומרים" לא הוכנסה למשנה הואיל וגם חכמים וגם רבי אליעזר/רבי יהודה אינם סוברים כך וככל הנראה עורך המשנה סבר שדעה זו נדחתה להלכה.

2. בכדי לעמוד על יחס הברייתות בתלמודים האוסרות את יצירת התנור במועד, נציין כי מבנה סוגיתינו דומה מאד למבנה הסוגיה הקודמת שעסקה בדיני סירוג ומתיחת המיטות במועד דבר דבר המעיד על עריכת הסוגיות הנ"ל בבבלי:

א.

סוגיית סירוג ומתיחת חבלי המיטה במועד	**סוגיית תנור וכריים במועד**
<u>מאי</u> מסרגין ו<u>מאי</u> ממתחין?	<u>מאי</u> מכבשין?
פליגי בה רבי חייא בר אבא ורב אסי, *ותרוייהו משמיה דחזקיה ורבי יוחנן;*	
אלא, כי אתא רבין אמר: *במסרגין - כולי עלמא לא פליגי דשתי וערב.* *אלא כי פליגי - בממתחין,*	
<u>מר סבר</u>: ממתחין שתי בלא ערב, *<u>ומר סבר</u>: שאם היה רפוי - ממתחו.*	*<u>רב יהודה אמר</u>: מנקר ריחיא,* *<u>רב יחיאל אמר</u>: בת עינא.*
<u>מיתיבי:</u> **מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי מאיר.**	**<u>מיתיבי:</u>** **מעמידין תנור וכירים במועד, ובלבד שלא יגמור מלאכתן, דברי רבי אליעזר.**
רבי יוסי אומר: ממתחין, אבל לא מסרגין.	**וחכמים אומרים: אף יגמור.**

רבי יהודה אומר משמו:
מעמידין את החדשה,
ומכבשין את הישנה.

<u>ויש אומרים:</u>
<u>אין ממתחין כל עיקר</u>.

<u>בשלמא למאן דאמר</u> ממתחין שתי בלא ערב - היינו דאתו יש אומרים לאיפלוגי.

<u>אלא למאן דאמר</u> שאם היה רפוי ממתחו, ליש אומרים ממתחו נמי לא?
אין,
<u>כיון</u> דאפשר לממלייה במאני - לא טרחינן.

<u>ויש אומרים:</u>
<u>אין מכבשין כל עיקר</u>.

<u>בשלמא למאן דאמר</u> מכבשין מנקר ריחיא - היינו דמשכחת לה בישנה.

<u>אלא למאן דאמר</u> בת עינא - ישנה, בת עינא למה לה?

<u>כגון</u> דקא בעי לארווחי טפי פורתא.

שתי הסוגיות מתחילות בשאלת בירור מושגים, לאחר מכן מופיעה מחלוקת אמוראים בפרשנות המושגים שלאחריה מופיעה קושיה מציטוט ברייתא המסתיימת בדעת ה"יש אומרים.....כל עיקר". לאחר מכן מפורטת ומוסברת הקושיה על ידי מהלך "בשלמא-אלא" ובתירוץ הפותר את הקושיה על ידי העמדת הדעה המוקשית במצב מסויים.

ב.

סוגיית סירוג ומתיחת חבלי המיטת במועד

<u>איני</u>?
<u>והא תני</u> רב תחליפא בר שאול:
<u>ושוין שאין</u> מפשילין חבלים <u>לכתחלה</u>.

<u>קשיא</u>.

סוגיית הכנת תנורי חרס במועד

<u>איני</u>?
<u>והא תני</u> רבה בר שמואל:
<u>ושוין שאין</u> גודלין תנור <u>לכתחילה</u>!

לא <u>קשיא</u>:
כאן - בימות החמה,
כאן - בימות הגשמים.

גם מחלק זה של הסוגיה ניתן להבחין בדימיון הסגנוני למבנה הסוגית סירוג ומתיחת חבלי המיטות במועד.
בשתי הסוגיות מופיעה שאלת הבירור "איני" ומובאת ברייתא סותרת המתחילה במילה "ושוין" ומסתיימת במילה "לכתחילה". כמו כן מיד לאחר הבאת הברייתא ישנו מהלך הקובע האם המקור אכן סותר וישנו שימוש במילה "קשיא". נקודות הדימיון הסגנוניות שהועלו מעידות

בבירור כי חלה כאן פעולת עריכה פעילה שמטרתה הייתה השוואת הצורה והסגנון של שתי הסוגיות הנ״ל בבבלי.

ר׳ חלפתא בר שאול המופיע בסוגייתינו בתלמוד הירושלמי ומצטט את הברייתא ״**ובלבד שלא יגדרנו כתחילה**״ הוא אותו אמורא המופיע בבבלי בסוגיה הקודמת ומצטט את הברייתא ״**ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחלה**״.

מכיוון שבבבלי סגנון דברי ר׳ חלפתא בר שאול בנושא סירוג ומתיחת חבלי המיטה במועד דומים מאד בסגנונם לברייתא בבבלי העוסקת בנושא יצירת התנורים במועד ושונים מדברי ר׳ חלפתא בר שאול העוסקים אף הם באותו נושא בירושלמי, ניתן להניח כי הברייתא בבבלי העוסקת ביצירת התנורים במועד הינה מעובדת[39] ואילו סגנון הברייתא בירושלמי העוסקת ביצירת התנורים במועד הינו המקורי יותר. לאור כל הסימנים המעידים על מגמה של עריכה סגנונית בסוגיית הבבלי נראה שניתן להניח כי נוסח הברייתא שבבבלי הינו מעשה של צירוף ועריכה של שני מקורות שונים שהותכו לברייתא אחת.

[39] וכפי שניתן לראות בטבלאות שלעיל כי סגנון הסוגיות בבלי נערך והותאם.

סיכום יחסי המקורות התנאיים שהוצגו בפרק זה:

מתוך העיון ביחסי המקורות התנאים שהובאו בפרק זה ננסה לעמוד על השתלשלות נוסח ההלכה העוסקת בהעמדת תנור, כיריים ורחיים במועד:

שלב א שתי ברייתות נפרדות:

א.	**ב.**
מעמידין תנור וכירים ורחיים במועד, ובלבד שלא יגמור מלאכתן, דברי רבי אליעזר.	**מעמידין ומכבשין את הרחיים במועד**
וחכמים אומרים: אף יגמור.	**רבי יהודה אומר משמו (של רבי אליעזר): מעמידין את החדשה, ומכבשין את הישנה.**
.	**ויש אומרים: אין מכבשין כל עיקר**

שלב ב איחוד הברייתות:

מעמידין תנור וכירים במועד,
ובלבד שלא יגמור מלאכתן,
דברי רבי אליעזר.

וחכמים אומרים: אף יגמור.

רבי יהודה אומר משמו:
מעמידין את החדשה,
ומכבשין את הישנה.

ויש אומרים:
אין מכבשין כל עיקר.

שלב ג ניסוח המשנה:

מעמידין:
תנור וכירים ורחים
במועד

רבי יהודה אומר:
אין מכבשין את הרחים כתחלה

שלב ד ברייתות מרחיבות ומשלימות:

1. ברייתא בירושלמי:

תנא ר' חלפתא בר שאול:
ובלבד שלא יגדרנו (יגדלנו) כתחילה

2. ברייתא בבבלי (ערוכה):

והא תני רבה בר שמואל:
ושוין שאין גודלין תנור לכתחילה!

פרק טו - עשיית מעקה לגג, סתימת סדקין, תיקון פתח הבית וכבישת אוכל במועד

(פרק א משנה י)

מבוא

המשנה האחרונה המסיימת את פרק א מביאה בפנינו קובץ של ארבע הלכות:

1.(ו)[1] עושין מעקה לגג ולמרפסת - מעשה הדיוט,

אבל לא מעשה אומן.

2. שפים את הסדקין ומעגילים אותם במעגילה ביד וברגל,

אבל לא במחלציים.

3. הציר והצנור והקורא והמנעול והמפתיח שנישברו - מתקנן במועד,

ובלבד שלא יכוון את מלאכתו במועד,

4. וכל כבשים שהוא יכול לאכול מהן במועד – כובשן.

מבחינה עניינית תוכן ההלכות הינו המשך ההלכות מן המשניות הקודמות הסמוכות למשנתינו ואכן בכ"י קאופמן משנתינו אינה מופיעה כיחידה עצמאית אלא כחלק המסיים של המשנה הקודמת.[2]

נושאי ההלכות הם:

א. שתי ההלכות הראשונות עוסקות בהיתר מלאכה במועד בדבר האבד בתנאי שהמלאכה לא תעשה בצורה מהוקצעת ומקצועית (כגון: מעשה אומן או בכלי העבודה המיוחדים למלאכה) אלא בצורה פשוטה ומאולתרת (כגון מעשה הדיוט או ביד וברגל).[3]

ב. ההלכה השלישית עוסקת בהיתר מלאכה במועד בדבר האבד בתנאי שהאדם העושה מלאכות אלו אינו מכוון ומתכנן מראש לעשותה במועד.

ג. ההלכה הרביעית עוסקת בהיתר מלאכה במועד בתנאי שהיא לצורך המועד עצמו.

כמו בפרקים הקודמים, גם בפרק זה נדון בצורה מפורטת בכל הלכה ובמקבילותיה:

---

[1] ו' החיבור ע"פ כ"י פארמה וכ"י קיימברידג' (דפוס לו), בכ"י קאופמן ובדפוס נאפולי ו' החיבור אינה מופיעה.

[2] מכיוון שבעבודה זו אנו דנים בהלכות שבכל משנה לגופן כיחידות קטנות ועצמאיות, העדפנו להביא את ההלכות כיחידה עצמאית כפי שהיא מופיעה בכ"י פארמה ובדפוסים הנפוצים בימינו למרות למרות שבכ"י קאופמן משנתינו מובאת כהמשך של משנה ט'.

[3] ההגדרות המדוייקות של כל המושגים הנ"ל (מעשה הדיוט, יד ורגל וכד') ידונו בהמשך הפרק.

א. **עשיית מעקה לגג ולמרפסת**:

כאמור ההלכה הראשונה מן המשנה שנעסוק בה בחלק זה עוסקת בעשיית מעקה לגג ולמרפסת:

עושין מעקה לגג ולמרפסת - מעשה הדיוט,

אבל לא מעשה אומן.

הגגות בזמן המשנה והתלמוד היו שטוחים ומשום כך שימשו את בעלי הבית למנוחה ואכילה, ליבוש פירות (כגון תאנים או ענבים) ולאחסון קורות, עצים וכד'.[4]

מן התורה ישנה מצוה לעשות מעקה לגג שכך נאמר בספר דברים (פרק כב פסוק ח): "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנפל ממנו" מעקה זה תפקידו לשמש אמצעי בטיחות כדי שלא יפלו מן המרפסת חפצים או חלילה אנשים.[5]

בספרי על הפסוק הנ"ל מופיע מדרש ההלכה הבא:[6]

"כי תבנה בית חדש" - אין לי אלא בונה,
לקח, ירש ונתן לו במתנה מנין?
תלמוד לומר: "בית" מכל מקום.
"לא תשים דמים בביתך" אין לי אלא בית,
מנין לבונה בית התבן, בית הבקר, בית העצים, בית האוצרות?
תלמוד לומר: "ולא תשים דמים בביתך",
יכול אף הבונה בית שער אכסדרה ומרפסת?
תלמוד לומר: "בית" - מה בית מיוחד שהוא בית דירה יצאו אלו שאינם בית דירה.

ממדרש זה משמע כי במקום שאינו מיועד לשימוש של מגורים ("בית דירה") ישנו פטור מדין תורה לעשות מעקה. הן במדרש ההלכה והן במשנה הוזכרה ה"מרפסת". בפירוש רש"י ע"פ דפוס וילנא מובא:

מעקה למרפסת - כותל קטנה העושין על האיצטבות שלפני העליות גדולות...

---

[4] ראו: שמואל קרויס, ***קדמוניות התלמוד*** (כרך ראשון חלק שני), הוצאת בנימין הרץ ברלין וינה, תרפ"ד עמ' 323-324:
הגגות בארצות בני קדם נעשו כידוע בשטח ולא בשיפוע, ואף שבמפורסמות אינן צריכות לראיה, ראינו להעתיק בכאן עדותו של הירונימוס שהוא ידע בטיב הארץ אל נכון: "כי הנה בפלשתיני ובמצרים... גגות שטחיים הנשענים על קורות המגיעות מכותל אל כותל".

[5] ראו מאמרו של השופט יצחק עמית, "על חובת הזהירות של המחזיק במקרקעין- 'ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך'", בגיליון פרשת השבוע של משרד המשפטים ומכללת שערי משפט מספר 41 על פרשת "כי תצא"(עורכים אביעד הכהן ומיכאל ויגודה) מופיע באתר http://www.daat.ac.il :
טעמה של מצווה זו נאמר בפסוק: המעקה הוא אמצעי זהירות, למנוע נפילה מן הגג. ולא בכדי הביא הרמב"ם מצווה זו כאחת משבע-עשרה המצוות בהלכות רוצח ושמירת הנפש. ואף שחובת התקנת מעקה נכללת במשפט העברי בדיני הנפשות, בדין הפלילי, ניתן להקיש וללמוד ממנה גם לדיני הנזיקין... אף שחיוב מעקה מן התורה הוא רק בבית חדש ,משום היסוד "הבטיחותי" שבו הוחלה חובת המעקה על כל בעלי בתים: הבונה בית חדש, הרוכש בית קיים והמקבל בית בירושה או במתנה.
להרחבה נוספת בעניין דיני מעקה ראו בהמשך מאמר זה, שם ישנו דיון מפורט ומעמיק על ההגדרות ההלכתיות והמשפטיות של מצוות "ועשית מעקה לגגך".

[6] פרשת כי תצא, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק, תשכ"ט, פיסקה רכט.

מדבריו מובן שהמעקה הינו כותל קטן שבונים אותו על "האיצטבות שלפני העליות הגדולות" כלומר על המרפסות הנראות כמו בליטות שטוחות היוצאות מן הקיר, כמו מדפים, המשמשות כמשטח לפני שנכנסים או עולים לחדרים שבקומה השניה של הבית. נראה שהגדרת מרפסת היא משטח (מעין בליטה מן הקיר) ששימש למעבר בין החדרים שבקומה העליונה ונהגו לפנים משורת הדין[7] לעשות לו מעקה כאמצעי זהירות ובטיחות.[8]

בברייתא הפותחת את סוגיית הירושלמי[9] על משנתינו נאמר :

לגג שלושה ולמרפסת עשרה

כלומר שלגג מספיק מעקה בגובה שלושה טפחים ואלו למרפסת ישנו צורך במעקה בגובה של עשרה טפחים. פרשני התלמוד ה"ראשונים" מעמתים ברייתא זו עם מדרש הלכה שבספרי הדן בגובה המעקה שחייבה התורה לעשות לגג :[10]

כמה הוא מעקה ?
מעגילו שלושה טפחים
בית דורסו עשרה

על פי מדרש זה מחולק הגג לשני אזורים, "מקום מעגילו" ו"בית דורסו"[11] שלכל אחד מהם נדרש גובה מעקה שונה ואילו לפי הברייתא שבירושלמי אין הבחנה בין אזורי גג שונים אלו ובאופן גורף

---

[7] שהרי כפי שהובא במפורש מן הספרי אין חיוב מדין תורה לעשות מעקה למרפסת.

[8] בפירוש רבינו גרשום על מסכת בבא בתרא דף יא ע"ב (על פי מהדורת ש"ס וילנא) בד"ה "אכסדרה רומייתא" ישנה הגדרה למרפסת:

> מרפסת - היינו עלייה שיש לה ד' פתחים או יותר בשורה אחת ועושין לפניהם נסר ארוך שרופסין עליו ולסוף אותו נסר סולם שיורדין בו לארץ ולפני אותו סולם יש פתח שנועל בעד המרפסת כל אותן ד' פתחים של עלייה.

לפי פירושו מרפסת היא מעין שביל או פרוזדור צר המקשר בין חדרי הקומה העליונה לבין סולם או מדרגות לקומה התחתונה הנמצאים בסוף המרפסת.

בחידושי הריטב"א על סוגייתינו (במהדורת פרוייקט השו"ת בר אילן גירסה +20 ע"פ מהדורת זכרון יעקב, ישראל תשס"ט) מופיע הקטע הבא (קטע זה אינו מופיע בחידושי הריטב"א מהדורת צבי הירשמן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה):

> עושה מעקה לגג ולמרפסת- פי' הלוך שעושין בין העליות, ולא סוף דבר למצות מעקה דהא מרפסת פטור מן המעקה כדאיתא בסיפרי (פ' תצא), ועוד דאי משום מצות מעקה למה לא יעשה כדרכו... אלא ודאי מתני' בגג שאינו חייב במעקה אלא שהוא רוצה לעשות משום שימור ולפיכך עושה בשינוי, ולגג דלא רגילי ביה סגי בשלשה ומרפסת דרגילי בה צריך עשרה.

גם על פי פירושו של הריטב"א המרפסת הינה מקום מקשר בין קומות שונות של בית אחד או בין כמה בתים צמודים כמו כן נציין שע"פ פירוש זה של הריטב"א מדובר במשנה על גג מבנה שלא רגילים להשתמש בו ולכן מדין תורה הוא פטור מן החיוב לעשות מעקה תיקני כי אינו "בית דירה" וניתן לפנים משורת הדין להסתפק במעקה נמוך יותר (ג' טפחים)לשם שמירה אך במרפסת שבה השימוש תדיר יותר החמירו לעשות מעקה גבוה יותר (י' טפחים) ועוד נרחיב על כך בהמשך הפרק.

ראו גם זאב ייבין, "על כמה מרכיבים בבית המגורים מתקופת המשנה והתלמוד", בתוך ***ישראל- עם וארץ*** שנתון ספר ד (עורך רחבעם זאבי), הוצאת מוזיאון ארץ ישראל, תל אביב , תשמ"ז, עמ' 241:

> המרפסת היא חלק בלתי נפרד מן הבית... המרפסת יכולה להיות גם בקומה העליונה ובמקרה זה דרוש לעשות לה מעקה כדי שלא יפול ממנה אדם... לפי הצעתנו המרפסת היא מרחב משותף לבית שיש בו כמה יחידות דיור, מעין מסדרון כניסה לכמה פתחים, שכל אחד מהם מוביל לרשות יחיד אחרת... נראה אפוא שאת המרפסת יש לראות כיחידת מעבר חיצונית משותפת לכמה יחידות מגורים, ולפיכך היא חלק אינטגראלי של הבית. פעמים היא נמצאת במפלס הקרקע, בקומה הראשונה, ופעמים היא נמצאת בקומה העליונה.

[9] כל המובאות בפרק זה מן התלמוד הירושלמי מו"ק הן מדף פא ע"ג (פרק א הלכה י).

[10] ספרי לספר דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, פרשת כי תצא, פיסקה רכט.

[11] בפירוש השמות של "אזורי גג" אלו נדון מיד להלן.

הותר במועד רק עשיית מעקה בגובה שלושה טפחים בלבד לכל שטח הגג. כמו כן אם עשיית המעקה היא לצורך בטיחות מדוע יהיה אסור לבנות במועד מעקה בגובה עשרה טפחים הרי מדובר בחשש של פיקוח נפש?

בתוספות הרא"ש מופיע הסבר לסתירה זו:[12]

> פי' מקום מעגילו[13] הוא ירכתי הבית הקצרים[14] ובית דורסו הוא צלעות הארוכות. הקצרים נקראים מעגל, על שם שהוא משופע ונראה כעוגל, והצלעות נקראות בית דרסו, על שם שכל העולה לגג דורס עליהם, והם צריכות מעקה עשרה, מפני שהוא הנמוך והנפילה מצויה שם אבל במקום מעגלו די לו בג' טפחים. הלכ' דאמר הכא לגג שלושה ולמרפסת עשרה לאו למצות מעקה קאמ', אלא לצניעות' בעלמא, וגג דגביה טפי ותשמישו עראי, סגי ליה בג' אבל מרפסת בעי עשרה.

מפירוש זה עולה שהגג היה בנוי בצורה מלבנית. הצלעות הקצרות של מלבן הגג היו מעוגלות מעט ובעלות זוית כהה על מנת ליצור שיפוע קל ולכן נקראו מעגילו ואילו הצלעות הארוכות של מלבן הגג היו נמוכות יותר ונקראו "בית דרסו"[15] משום שהם היוו את משטח השימוש והדריכה העיקרי של כל העולה לגג ולכן צריך בחלק זה של הגג מעקה בגובה עשרה טפחים כדי למנוע נפילה מהגג. לעומת זאת במקום מעגילו שאין רגילים להשתמש בו מספיק מעקה נמוך של שלושה טפחים. את הברייתא בירושלמי המתירה במועד לעשות מעקה בכל הגג רק בגובה ג' טפחים בלבד מבאר בעל "התוספות רא"ש" שלא מדובר על מעקה בטיחות אלא על מעקה לשם צניעות[16] שתפקידו הוא למנוע פגיעה בצנעת הפרט מצד האנשים שהגג או המרפסת גלויים לעיניהם.
ולכן במרפסת שרגילים להשתמש בה הרבה והיא נמוכה יותר מהגג וגלויה יותר לעיני הרואים, צריך מעקה גבוה של עשרה טפחים בעוד שבגג הגבוה יותר מן המרפסת, מספיק לצורך הצניעות מעקה מינימאלי של ג' טפחים בלבד על כל שטח הגג.
המאירי[17] מתייחס אף הוא לסתירה שבין מדרש ההלכה ובין הברייתא שבירושלמי ומפרש:

> וענין זה יש שפירש בו מעקה גמור והוא צריך לו בגג מפני שגגותיהן לא היו משופעין אלא חלקים כעין עליה ומשתמשין בה וצריכין לעשות בה מעקה וכן מרפסת פירשו בו שהוא תקרה יוצאה לפני פתח העלייה ומשתמשין בה... אלא שקשה עוד לפרש שבתלמוד המערב פירשו "לגג שלשה ולמרפסת עשרה" ואם במצות מעקה הגמור אנו עסוקים הרי מצינו לה מקום בגג לעשרה כמו שאמרו בסיפרי מקום מעגלו שלשה ובית דרסו עשרה **<u>ומקום מעגלו הוא הצד הגבוה שממנו מתחילין המים לירד לצינור שבצד האחר ומפני שיש שם שפוע ואין משתמשין בו תמיד היו בשלשה אבל בית</u>**

---

[12] תוס' הרא"ש על מו"ק דף יא ע"א מהדורת מכון הארי פישעל דף ל ד"ה "ועושין מעקה לגג ולמרפסת".
[13] במהדורת מכון הארי פישעל במקור כתוב "מנעלו" אך כבר העיר המהדיר כי מדובר בטעות וצריך לגרוס "מעגילו".
[14] מדובר על בית הבנוי בצורה מלבנית כך שיש לו שני צדדים (ירכתיים) בעלי צלעות קצרות ושני צדדים בעלי צלעות רחבות.
[15] דורסו מלשון דריסה ודריכה.
[16] שהרי אם היה מדובר על פיקוח נפש ודאי שמותר היה לבנות מעקה בגובה עשרה טפחים אף במועד.
[17] בית הבחירה למסכת מו"ק מהדורת פרוייקט השו"ת גירסה 20 (על פי מהדורת זכרון יעקב תשל"ד) ד"ה "עושין מעקה לגג ולמרפסת".

<u>דרסו והוא שאר כל הגג העשוי לדריסה צריך עשרה</u>[18] ואפשר לתרץ בה שאף מה שאמר לגג שלשה במקום מעגלו הוא אומר כן או שמא מתוך שתשמיש הגג מצוי כל כך במועד דיו בשלשה שאין תשמישו מצוי אלא בימי מלאכה ולאחר המועד משלימו וגדולי המפרשי׳ פי׳ מתוך קושיות אלו שמעקה האמור כאן לא מעקה גמור הוא למצות מעקה אלא מעקה לצניעות בעלמא ואין נראה כן:

גם מדברי המאירי עולה שלגגות השטוחים בתקופת המשנה היה שיפוע קל כדי למנוע ממי הגשמים להצטבר על הגג. החלק הגבוה של שיפוע הגג נקרא ״מקום מעגילו״ ואילו החלק התחתון של שיפוע הגג נקרא ״בית דרסו״.[19] המאירי אינו מקבל את הפירוש שמדובר במעקה לצורך צנעת הפרט כפי שפירשו בתוספות ראי״ש אלא הוא מפרש כי במשנה מדובר על עשיית מעקה בטיחות לגג ולמרפסת והסיבה לחילוק בהיתר הבניה במועד, בין הגג למרפסת, בגובה המעקה נובע מתדירות השימוש שבכל מקום. במרפסת ובשטח ״בית דורסו״ שבגג, שתשמישם מרובה גם במועד, התירו לבנות במועד מעקה בטיחות בגובה של עשרה טפחים ואילו ב״מקום מעגלו״ שבשטח הגג שהשימוש בו[20] נעשה רק בימים המותרים במלאכה ואין תשמישו מרובה במועד, התירו לבנות במועד מעקה בטיחות בגובה מינימאלי בלבד של ג׳ טפחים ואת השאר ישלים לאחר המועד.

קרויס מפרש הסבר מעט שונה:[21]

השמירה המעולה שעשו לגג הבית לבל יפול הנופל ממנו הוא כידוע במעקה, שצוותה עליו התורה (דברים, כ״ב, ח)... ועשו המעקה להבית משעת חדשתו, ונתנו לו למקום מעגילו גובה של ג׳ טפחים ולבית דורסו עשרה טפחים. כלומר כל היכא דהגג אינו עומד לשימוש בני אדם, אלא רק מעגל במעגילה בו, דיו כשיתן לו גובה ג׳ טפחים, ובאומרם ״מקום מעגילו״ לדעתנו רצו בו שבהיות בהבנותו והמעקה שלו בלתי קבוע עדיין הוא מתטלטל בהחלט לאותו חלק של הגג ששם נעשית מלאכת המעגילה... אמנם אחרי כך, כשנבנה הבית לגמרי ודורסים על גגו תמיד, צריך ליתן גובה י׳ טפחים ״לבית דורסו״ והוא מסתבר, שהראשון אינו אלא להיכר בעלמא: עד כאן תבוא במעגילה שלך ולא תעבור את ״הגל״ הזה, והשני שמירה הגונה הוא... **חלוק בכמו זה בגובה המעקה הרי לפנינו עוד לענין חול המועד, כי מה שאמור במשנה (מו״ק א,י) ״עושין מעקה לגג ולמרפסת״ מפורש (בירוש׳ שם דף פ״א א, שורה ו) ״לגג ג׳ ולמרפסת עשרה״, והטעם כנראה שהגג רחב ידיים הוא ומקום דריסתו רחב ולא בקל יפול הנופל ממנו, אבל המרפסת קצרה היא ובנקל אפשר ליפול ממנו.**[22]

---

[18] ההדגשה היא שלי.

[19] על פי המאירי "בית דורסו" נקרא על שם פעולת הדריכה והדריסה שעושים בחלק זה של הגג ואילו הסיבה לשם של חלק הגג הנקרא "מקום מעגלו" לא נתפרשה אך מכיוון שהסברו דומה להסבר שהובא בשם בעלי התוספות ראי"ש יש להניח שהמאירי יסכים עם הפירוש הנ"ל באשר למקור השם.

[20] כגון תיקון הגג מסדקים וטיוח הגג מפני מי הגשמים.

[21] קרויס שמואל, קדמוניות התלמוד, כרך ראשון-חלק שני, הוצאת בנימין הרץ ברלין –וינה, תרפ"ד, עמ' 331-332.

[22] ההדגשה שלי.

קרויס מבחין בין שני מצבים:

1. "מקום מעגילו" דהיינו גג שעדיין לא נגמרה מלאכתו או גג הזקוק לשיפוץ, במצבים אלו בונים לגג מעקה זמני בגובה של ג' טפחים בלבד והוא מיטלטל בהתאם לשטח הגג שעליו עובדים עם מכשיר הנקרא מעגילה. מלאכה זו כללה גילגול אבן עגולה וכבדה על הגג לצורך הידוק הטיט[23] וככל הנראה היה צורך במעקה בקצה הגג על מנת לעצור את האבן המגולגלת על מנת שלא תיפול מהגג.
2. "בית דרסו" דהיינו גג בנוי שיש בו דריסת רגל לשימוש תדיר לכל אדם. במצב כזה שבו השימוש בגג מרובה נידרש מעקה בטיחות קבוע בגובה של עשרה טפחים על מנת למנוע נפילה מהגג.

מכיוון ששטח הגג הוא רחב מאד, ביחס לשטח המרפסת,ישנו פחות סיכון לנפילה ממנו מאשר ממרפסת ששטחה צר יותר. לכן במועד אין סיבה להתיר בניית מעקה לגג בגובה עשרה טפחים (זו טירחה מרובה שאינה נצרכת) אלא יהיה מותר לבנות בגג רק מעקה זמני (שיושלם כמובן לאחר המועד). לעומת זאת במרפסת שיש בה סיכון גדול יותר לנפילה מפאת השימוש הרב בה ישנו התר לבנות מעקה תיקני במועד בגובה עשרה טפחים.

לסיכום ניתן לומר שהברייתא שהובאה בירושלמי מפרשת את היתר בניית המעקה לגג ולמרפסת המופיע במשנה.

סוגיית הבבלי:[24]

היכי דמי מעשה הדיוט?

רב יוסף אמר: *בהוצא ודפנא*

במתניתא תנא: **צר בצרור ואינו טח בטיט**

ניתוח סוגיית הבבלי:

עורך הסוגיה מציג בפנינו שאלת פתיחה והצעה:

היכי דמי מעשה הדיוט?

כלומר מהי הגדרת "מלאכת הדיוט" המותרת במועד לגבי עשיית מעקה?

על כך מובאים דברי רב יוסף:

[23] להלן בהמשך הפרק נדון במעגילה בפרוט.
[24] כל המובאות בפרק זה מסוגיות ההבבלי במסכת מו"ק הינן מדף יא ע"א.

רב יוסף אמר: *בהוצא ודפנא*

כלומר לפי רב יוסף מדובר על עשיית מחיצה העשויה מקנים או ענפי דקל ו/או ענפי שיח הדפנה .

לכאורה מכאן ניתן להסיק כי מעשה הדיוט הוא כל מחיצה שאינה בנין אבנים. לעומת זאת עורך הסוגיה מוסיף ומציין שישנה ברייתא האומרת:

במתניתא תנא: **צר בצרור ואינו טח בטיט**

כלומר מדובר בהנחת האבנים או הלבנים זו על גבי זו ללא טיוח בטיט.

במשנה במסכת מועד קטן (פרק א משנה ד) מופיעה ההלכה הבאה:

ומקרים את הפירצה במועד

ובשביעית בונה כדרכו

המשנה עוסקת בגדר שארעה בה פירצה ומתירה לתקן את הפירצה במועד בשינוי.[25] על כך נשאלת השאלה בתלמוד הבבלי[26] "כיצד מקרין"? כלומר מהו האופן המותר שניתן יהיה לסתום פירצה כזו במועד ? כתשובה לשאלה זו מובאים דברי רב יוסף ודברי ה"מתניתא" הזהים לחלוטין לדברים המופיעים בסוגייתינו:

רב יוסף אמר: *בהוצא ודפנא*

במתניתא תנא: **צר בצרור ואינו טח בטיט**

קשה לומר על מה הוסבו דברים אלו במקורם, האם על סוגיית ה"פירצה" או על סוגיית "תיקון המעקה". נראה שדברים אלו נאמרו באופן כללי ביחס לכל סוג של בנייה במועד שיש בו צורך דחוף. על פניו נראה כי מדובר בשתי דעות שונות המגדירות את המושג "מעשה הדיוט". אולם דבר זה קשה לאומרו, שהרי כיצד ניתן לומר שרב יוסף האמורא יחלוק על הברייתא שהינה מקור תנאי? בעל השיטה מתייחס לנקודה זו בשתי הסוגיות:

את דברי רב יוסף בסוגיה שבדף ז הוא מפרש:

> והאי מתניתי' לא שמיע ליה לרב יוסף דאי הו השמיע ליה לא הוה פליג עלה להחמיר, אי נמי איכא למימ' דמר אמ' חדא ולא פליגי, האי מיירי בבניין אבנים והאי מיירי בבנין של עץ.

[25] מכך שבשביעית ישנה הדגשה שמותר לסתום את הפירצה כ"דרכו" ניתן להסיק כי במועד (שלגביו לא נכתב "כדרכו") הדבר יהיה מותר בשינוי.
[26] בדף ז ע"א.

וכמו כן את דברי רב יוסף שבסוגייתינו בדף יא ע"א הוא מפרש:

> ורב יוסף לא פליג עלה דברייתא, אלא ברית' מיירא בבנין של אבנים ורב יוסף איירי בבנין של עץ.

מדבריו עולה כי יתכן ורב יוסף לא הכיר כלל את דברי הברייתא או שהוא אינו חולק עליה אלא מתייחס בדבריו למציאות שונה שלא הוזכרה בברייתא.

חנוך אלבק מתייחס לביטוי "במתניתא תנא" וכותב:[27]

> הברייתות המובאות בבבלי בשם "במתניתא תנא" שוות בתכונתן לברייתות שביארנו טיבן עד כאן: רובן אין בהן שמות של תנאים, חלק גדול מהן הובאו כאחת עם פירושים ומימרות של אמוראים, ופעמים הרבה חולקים האמוראים על הברייתא ואין התלמוד מקשה על הסתירה שביניהם... פעמים אין האמוראים מכריעים על פי ברייתא זו ואומרים שצריכים לצאת ידי חובת הדעה האחרת של אמורא... ולא עוד אלא שהגמרא מעדיפה פירושו של שמואל מפירושה של המתניתא... הוכחה ברורה שאין התלמוד משווה ערכה של המתניתא לערכן של ברייתות אחרות יש להביא מן העובדה שבזמן שמביא התלמוד ברייתא כזו ביחס לברייתא אחרת אין הוא משתמש במונח הרגיל "תניא אידך" (שנויה ברייתא אחרת) אלא בלשון הצעה "במתניתא תנא" ...וכן הוצעו ברייתות בלשון "במתניתא תנא" כנגד ברייתות של אמוראים. שבת כ, ב: תני רב יוסף ארבע מדורות וכו' במתניתא תנא אף וכו'... מכאן אנו למדים שאף הברייתות המובאות בלשון "במתניתא תנא" אינן ברייתות גמורות אלא שוות במעלה ובזמן לברייתות של האמוראים.

העולה מדבריו הוא שלא מדובר על מקור תנאי מובהק ("ברייתא גמורה") אלא ככל הנראה מדובר על מסורת כלשהי מתקופת התנאים שרב יוסף לא הכירה או שבא להוסיף עליה. על כל פנים ניתן לומר כי ההלכות שבמשנה, המתירות לסתום פירצה בגדר במועד וכן לעשות במועד מעקה לגג - "מעשה הדיוט", הינן ההלכות הקדומות. על הלכות אלו נוספו הסברים המגדירים מהו "מעשה הדיוט" ומהו ש"לא כדרכו": 1. בהוצא ודפנא 2. "צר בצרור ואינו טח בטיט". מן הביטוי "במתניתא תנא" ניתן להסיק כי ההסבר "צר בצרור ואינו טח בטיט" נשען ככל הנראה על מסורת הלכתית מתקופת התנאים.

ב. שפים את הסדקין

ההלכה השניה מן המשנה שנעסוק בה בפרק זה הינה:

שפים את הסדקין ומעגילים אותם במעגילה ביד וברגל,

אבל לא במחלציים.

---

[27] ראו: חנוך אלבק, ***מבוא לתלמודים***, הוצאת דביר, תל אביב, 1987, עמ' 44-45.

ישנה מחלוקת "ראשונים" לגבי מקום הסדקים עליהם מדברת ההלכה במשנה.

בפירוש המיוחס לרש"י בדפוס וילנא מובא ההסבר:

שפין את הסדקים – שבתנור

לפי הסבר זה מדובר על סדקים שנוצרו בתנור העשוי חרס ויש צורך לסותמם כדי שניתן יהיה להשתמש בתנור, אחרת החום עלול לצאת דרך אותם הסדקים.
לעומת זאת מפרש הריטב"א על סוגייתנו:[28]

שפין את הסדקין וכו' - פי' כשעושה מפני חשש הגשמים, אבל אם באו גשמים ממש ועדיין ידלוף הבית עושה כדרכו שאין אדם דר במועד בדירה סרוחה, ועוד שאין לך דבר האבד גדול מזה וכן היא בירושלמי.

ולפי פירושו למדנו כי הסדקים עליהם מדובר בהלכה שבמשנה ארעו בגג הבית ויש חשש שאם לא יסתמו אותם עלולים מי הגשמים לחדור דרך הסדקים אל תוך הבית ומציאות זו עלולה לפגוע בדיירי הבית.
גם המאירי[29] הולך בדרך פרשנית זו:

שפין את הסדקין - והוא שכשהיו הגשמים יורדים היו נעשים סדקים בעפר הגג והתירו לו לטוחן בטיט או בסיד שלא ליכנס המים לתוך הבית.

כדי לנסות ולהכריע בין הדעות אצטט את פירושו של רבי יצחק מיניקובסקי "קרן אורה" על מועד קטן המבקר את פירושו של רש"י:[30]

דאלו אתנור הא קיימ"ל לעיל יגמור כל מלאכתו, וגם הוה ליה למיתני לעיל גבי מעמידים תנור כו' וק"ל.

כלומר שאילו היה מדובר במשנה על סדקים בתנור כפי שפירש רש"י, מן ההגיון היה שעורך המשנה יצמיד את ההלכה העוסקת בסדקים להלכות הקודמות במשנה העוסקות בתנור וכיריים במועד. מדוע אם כן, ישנה הפסקה של הלכות גג ומרפסת בין הלכות תנור וכיריים ובין ההלכה העוסקת באיטום הסדקים בתנור במועד? נראה אפוא, כי הסדקים עליהם מדובר במשנה הם בגג של מבנה והלכה זו מתקשרת היטב להלכה ברישא העוסקת בגג ובמרפסת.[31]

---

[28] חידושי הריטב"א על מסכת מו"ק דף יא ע"א ,מהדורת פרוייקט השו"ת בר אילן גירסה +20 (ע"פ מהדורת זכרון יעקב, ישראל תשס"ט), קטע זה אינו מופיע בחידושי הריטב"א מהדורת צבי הירשמן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה.
[29] *בית הבחירה* למאירי על סוגיית הבבלי מו"ק דף יא ע"א (עמ' נד-נב במהדורת הארי פישעל).
[30] *קרן אורה* לרבי יצחק בר אהרון מינקובסקי על בבלי מסכת מו"ק דף יא ע"א, מהדורת פרוייקט השו"ת גירסה +20 (ע"פ מהדורת "מסורת ישראל", ירושלים תשס"ג [נדפס לראשונה –וורשא תרמ"ד]).
[31] ראוי לציין כי בפירוש רש"י למו"ק ע"פ מהדורת קופפר בד"ה "שפין את הסדקין" מופיע פירוש חסר אולם הוא מתחיל במילים:
גגותיהן לא היו משפעין ומשתמשים עליהן כדרך....(ומכאן חסר)

תהליך האיטום:

בדרך כלל תהליך איטום הסדקים בגג, בתקופת המשנה, נעשה תחילה על ידי פעולת ה"שיפה" דהיינו שיפשוף וטיוח המשטח הסדוק בטיט. לאחר מכן היו מיישרים ומחליקים את הטיט על ידי אבן או חתיכת עץ גדולה ועגולה שהיו מגלגלים על הטיט הטרי בעזרת היד או הרגל, כלי זה נקרא "מעגילה". במשטחים קטנים ניתן היה להשיג את תוצאות היישור וההחלקה על ידי שימוש ביד או ברגל בלבד ללא מעגילה.[32] כאשר מדובר היה במשטחים גדולים (כגון גג שלם) היו משתמשים בכלי הנקרא "מלחציים" כלומר גלגל אבן או עץ מאורך עגול וגדול הלחוץ ומחובר משני צידיו לברזל המתאחד לידית ברזל ארוכה. כך ניתן היה בעזרת ידית זו לגלגל את גלגל האבן או העץ על משטח הטיט הטרי ועל ידי כך להחליקו וליישרו. יש הסוברים שה"מלחציים" הינם כלי שטוח שבעזרתו היו מחליקים ומיישרים את משטח הטיט שכבר הודק על ידי המעגילה.[33]

סוגיית המעגילה בירושלמי:

שפין את הסדקין-

תני ר' חייה: **השף שף ברגל והמעגל מעגל ביד.**

מתני' במעגילה קטנה ומה דתני ר' חייה במעגילה גדולה

ע"פ גירסה זו של פירוש רש"י המתחיל לדבר על "גגותיהן" נראה שגם רש"י פירש שמדובר במשנה על סדקים שבגג ולא על סדקים שבתנור.

[32] ראו: שמואל קרויס, ***קדמוניות התלמוד*** כרך ראשון חלק שני, עמ' 323:

מעשה הגג כך הוא: טחים אותו היטב היטב... והפעולה הזאת נעשית או ביד או ברגל או בכלי, הכל כפי כח האיש העושה ולפי קושי עפר הטיח. הכלי אשר רמזנו עליו נקרא מעגילה... אבל אין ספק שמצד הפעולה עצמה, לפעמים די הכיבוש ביד והרמיסה ברגל, והוא אמנם אופן גרוע ומעולה ממנו הטיחה במעגילה.

ושם בעמ' 325:

כלי אשר יאות לקראו בשם מעגילה נודע ונהוג הוא מאז ומקדם בכל ארצות המזרח... מה שפירש בו ר"ע מברטנורה (למשנה מ"ק א י) "עץ עגול שבו מחליקים הגגות" עץ לאו דווקא ויותר טוב לעשותו אבן. **<u>לפי המשנה (שם) מגלגלים אותו או ביד או ברגל ואולי אוחזים בו שני בני אדם בשני קצותיו למען תיטב ותקל להם המלאכה (ההדגשה שלי - י.ב.)</u>** לפי משנה אחרת (מכות ב א) "היה מעגל במעגילה ונפלה עליו והרגתו" נראה מזה שהכלי היה כל כך עב עד שבנפילתו היה הורג אדם... רש"י למשנה זאת מגלה לנו בזך שכלו פרט אחד שלא שמענוהו מתוך המקורות, והוא שיש למעגילה "בית יד" לאחוז בו וגם ר"נ בעל הערוך מלמדנו פרט חדש באמרו "עץ עגול כבד ארוך כשתי אמות משאוי אדם" ואין ספק שיפה פירשו. ולרש"י עוד בו דברים הגונים כל כך שמן הראוי הוא להעתיק בכן כל דבריו: "טחין היו גגותיהן בטיט, והגגות לא היו משופעין, אבל הטיט משפעין מעט כדי שיזובו המים. וטחין אותן בחתיכת עץ עבה וחלקה, ובה בית יד, ודוחפה לצד השיפוע וחוזר ומושכה אליו וחוזר ודוחפה (לצד) והטיט מתמרח ומחליק, ובדחיפתו קוראהו "מעגל" ובמשיכתו קוראהו "מושך" ושם העץ מעגילה". מן הדברים האלה אנו למדים, שהיו משפעים הטיט במעט, כלומר שעשו לו כעין חריץ, כדי שיזובו מימי הגשמים.

וכן ראו: שמואל, זאב וחנה ספראי, *משנת ארץ ישראל –מסכת מועד קטן*, עמ' 66: "המעגילה היא גליל אבן כבד שיישרו בו את טיח הגג".

[33] ראו קרויס שם עמ' 325:

כתום מלאכת המעגילה, שהיא מעשה הדיוט ויעשהו מי שהוא, אין הגג מחוסר אלא חיפוי, ולתכלית זאת מעבירין עליו כלי אחר, שמו מחלצים והוא כלי של ברזל, רחב כעין כף ולו בית יד...והרמב"ם מפרש (למו"ק שם) מפרש: "כלי ברזל שהבנאים מחליקים בו ובלשון עברי מקצוע" ולפיהו אינו כף כי אם כלי ברזל המתפשט בשווה וכבר אפשר שהכלי אינו של ברזל כלל אלא של עץ..."שפין את הסדקין ומעגילין" כו' מפני שהיא מלאכה שאי אפשר לנמלט ממנה, לבל יכנסו מי הגשמים דרך אותם הסדקים, "אבל לא במחלצים" שאינו אלא ליפוי והדור, ואפשר להמתין עד אחר המועד.

וכן ראו: שמואל, זאב וחנה ספראי, *משנת ארץ ישראל –מסכת מועד קטן*, עמ' 65:

"אבל לא במחלצים"- הם המעגילה הגדולה, גלגל אבן הנתון במלחציים של ברזל. במלחציים משתמשים בטיוח הראשוני של הגג, והוא מלאכת אומן בתיקון הסדקים ובחידוש הטיח.

ניתוח סוגיית הירושלמי:

על ההלכה השניה במשנה מובאים דברי רבי חייא:

תני ר' חייה: **השף שף ברגל והמעגל מעגל ביד.**

מקור תנאי זה מובא בסוגיית הירושלמי לא כמקור מפרש אלא כמקור סותר. בניגוד להלכה במשנה המתירה לטייח את הסדקים בטיט ולהחליק אותם ביד וברגל על ידי השימוש במעגילה, מדברי רבי חייא עולה שההיתר לשוף את הסדקין במועד הינו ברגל בלבד ואילו ההיתר לעגל הוא ביד בלבד.

על כך מביא עורך הסוגיה את התירוץ:

מתני' במעגילה קטנה ומה דתני ר' חייה במעגילה גדולה

כלומר, ההלכה שבמשנה עוסקת במעגילה קטנה ומתירה את השימוש בה במועד ביד וברגל. מה שאין כן בדברי רבי חייא שנסבו על השימוש במעגילה גדולה והוא אוסר את השימוש בה במועד.[34] מכך שמחד דברי רבי חייא מובאים בסגנון פרשני ומאידך עורך הסוגיה מביאם בהנגדה לדברי המשנה ניתן להניח כי דברי רבי חייא מוסבים ככל הנראה על נוסח הלכה סתום שאותו הוא מפרש שאינו נוסח המשנה ולכן נראים דברי רבי חייא כסותרים את ההלכה במשנה.

מהו אם כן הנוסח ההלכה שאליו מתייחסים דברי רבי חייא?

יתכן והנוסח היה:

שפין את הסדקין ומעגילין אותם במועד

על פי עורך הסוגיה רבי חייא פירש מקור זה על השימוש במעגילה גדולה וביאר שבמועד השף שף ברגל והמעגל מעגל ביד.[35]

---

[34] מסוגיית הירושלמי משמע שהמשנה מדברת על השימוש במעגילה בשני אופנים בלבד ביד או ברגל. כלומר, המילה "במעגילה" שבמשפט במשנה "שפים את הסדקין ומעגילים אותם **במעגילה**, ביד וברגל" אינה חלק מ"תיאור אופן" פעולת ה"עיגול" במועד אלא היא חלק מהנושא הרחב של המשפט ("מושא עקיף"). המילים "ביד וברגל" מתייחסות לפעולת השיוף והעיגול במעגילה ומפרשות כיצד יש לבצע אותן במועד ("תיאור אופן") וראו בפירוש "פני משה" לרב משה מרגליות על סוגייתנו:

> השף שף ברגל - שצריך שינוי. והמעגל מעגל ביד וכדמוקי לה לקמיה, דמתני' מיירי במעגילה קטנה שאפשר לעגלה ברגל, הלכך קתני במתני' ביד וברגל. ומה דתני ר' חייא, מיירי במעגילה גדולה, שאי אפשר ברגל, מעגלה ביד.

גם מדבריו משמע שהמילים "ביד וברגל" הינן תיאור אופן של השימוש במעגילה.

[35] ככל הנראה כדי ליצור שינוי באופן השימוש מן האופן הרגיל שבו לא משנה איך מגלגלים את המעגילה על הטיט (ביד או ברגל), על מנת להדגיש שמדובר בהיתר המלאכה במועד רק לצורך גדול. וראו בהערה הקודמת בדברי ה"פני משה".

סוגיית המעגילה בבבלי:

שפין את הסדקין ומעגילין אותן במעגילה

השתא במעגילה אמרת שרי, ביד וברגל מיבעיא?

הכי קאמר:

שפין את הסדקין ומעגילין אותן כעין מעגילה ביד וברגל אבל לא במחלצים

ניתוח סוגיית הבבלי:

על ההלכה במשנה:

שפין את הסדקין ומעגילין אותן במעגילה, ביד וברגל

נשאלה בתלמוד הבבלי השאלה:

השתא במעגילה אמרת שרי, ביד וברגל מיבעיא?

כלומר אם הותר במועד השימוש בכלי מקצועי, כגון מעגילה, לצורך מלאכת החלקת הטיט, ברור שיהיה מותר לבצע מלאכה זו אף בלא כלי כגון החלקה ביד או ברגל. אם כן מדוע בחר עורך המשנה להדגיש דווקא את היתר השימוש ביד וברגל שהינו פשוט ועולה מתוך היתר השימוש במעגילה?

על שאלה זו מביא עורך הסוגיה את התשובה:

הכי קאמר:

שפין את הסדקין ומעגילין אותן כעין מעגילה ביד וברגל אבל לא במחלצים

מתירוץ זה משתמע כי המשנה התכוונה לומר שמותר להחליק את הטיט ביד וברגל אף אם תתקבל תוצאה מקצועית "כעין מעגילה" ובלבד שהמלאכה לא תתבצע בכלי עבודה כגון מלחציים וכד'.

העולה מסוגיות אלו שישנו הבדל בהסבר המשנה בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי. לפי התלמוד הירושלמי המשנה התירה שימוש במעגילה קטנה במועד ואילו לפי התלמוד הבבלי המשנה אוסרת את השימוש במעגילה במועד.

על הבדל זה שבין התלמודים כבר עמד הליבני בספרו מסורות ומקורות:[36]

הבבלי מניח ...כך ש"ביד וברגל" במשנה אינו תיאור ששל "מעגילין אותן במעגילה" אלא המשך הוא לו, שמותר לו למעגל או במעגילה או ביד או ברגל.
לכן הקשה: "השתא במעגילה אמרת שרי, ביד וברגל מיבעיא"?
ותירץ שהבי"ת של במעגילה (וכן זו של במחלצים) היא כעין כ"ף והפירוש הוא מותר למעגל כעין מעגילה, היינו, ביד וברגל.

אבל הירושלמי שם אומר: "מתניתא במעגילה קטנה ומה דתני ר' חייא במעגילה גדולה". כלומר, שאפשר לעגל גם ברגל אם המעגילה היא קטנה. ממילא אין צורך לפרש את הבי"ת של במעגילה (ובמחלצים) ככ"ף אלא המשנה אומרת שמותר לו לעגל במעגילה בין אם המעגילה היא גדולה ומעגל ביד ובין אם המעגילה היא קטנה ומעגל ברגל.[37]

בעל המשנה ור' חייא, כנראה חולקים בגירסת המשנה הקדומה.
לבעל המשנה הגירסה שם היתה כמו שהיא במשנה: "שפין וכו' ביד וברגל" ושניהם מוסבים על מעגילין אותן במעגילה.
ולר' חייא הגירסה שם היתה "שפין וכו' ברגל וביד". **<u>רגל מוסב על שפין ויד על מעגילין.</u>**[38]

מדברי הלבני עולה שהיה נוסח קדום למשנה:

שפין את הסדקין ומעגילין אותם ביד וברגל

אולם קצת קשה על דבריו שהרי לפי דברי רבי חייא רגל מוסב על "שפין" ויד על "מעגילין" הרי שסדר הופעת הדברים על פי נוסח זה היה צריך להיות שונה:

שפין את הסדקין ומעגילים אותם ברגל וביד

כלומר קודם המילה "רגל" ואח"כ המילה "יד" שהרי רבי חייא מפרש אליבא דהליבני שפעולת ה"שף" מתיחסת לרגל ואילו פעולת ה"מעגל" מתייחסת ליד. ניתן לתרץ שבנוסח ההלכה שעמד בפני רבי חייא אכן הוקדמה הרגל ליד[39] אולם זו השערה בלבד.

---

[36] מסורות ומקורות על מסכת מו"ק עמ' תקל"ח.
[37] ביאור דבריו: לפי עורך הסוגיה בירושלמי המשנה מדברת על מעגילה קטנה ולכן המשפט במשנה "ומעגילים אותם במעגילה ביד וברגל" וכו' כוונתו היא שבמעגילה קטנה ישנו היתר גורף לגלגלה בין ביד ובין ברגל. אולם לפי ביאור זה לא כתוב במשנה מה הדין במעגילה גדולה, מן הברייתא של רבי חייא משמע שבמעגילה גדולה ההיתר הוא רק ביד. אם נסכם הרי שמכל הבירור בסוגיית הירושלמי עולה שביד יהיה מותר לגלגל גם מעגילה גדולה וגם מעגילה קטנה ואילו ברגל יהיה מותר לגלגל מעגילה קטנה בלבד.
[38] ההדגשה אינה במקור אלא שלי- י.ב.

בספרו מבוא לנוסח המשנה (חלק א עמ' 39) כותב אפשטיין:

...אלא שכפשוטם של דברי ר"ח **אין כאן בברייתא שלו אלא פירוש המשנה** "שפין ומעגילין":
שפין ברגל ומעגילין ביד, **ולא הקדימה "יד, ל"רגל", אלא מפני שהזוג "יד ורגל" רגיל.**

ניתן לדייק מדברים אלו שתי נקודות:
א. לפי אפשטיין, בניגוד לדברי הלבני הנ"ל, דברי רבי חייא אינם מוסבים על מקור קדום למשנה אלא הם מפרשים את המושגים "שפין ומעגילין" המופעים במשנה.
ב. מכיוון שבד"כ הרגילות היא לומר "יד ורגל" ולא ההיפך, לכן משום ה"שיגרה דלישנא" לא שינו את נוסח דברי רבי חייא בהתאמה למילים "שפין ומעגילין" במשנה אותם הוא בא לפרש.

אולם נראה שעל דברים אלו יש להקשות שתי שאלות:
א. אם כה פשוט הוא שדברי רבי חייא מוסבים על משנתינו ובאים לפרש אותה מדוע עורך הסוגיה בירושלמי מביא אותם כמקור סותר ובהנגדה למשנה עד כדי כך שעורך הסוגיה "נאלץ" לפרש שהמשנה דיברה על מציאות מסויימת (במעגילה קטנה) ורבי חייא דיבר על מציאות אחרת לחלוטין (במעגילה גדולה).[40]
ב. קצת קשה לומר שבגלל שיגרה דלישנא של הביטוי "יד ורגל" במקרה שלנו לא דקדקו בסדר המילים, הרי לפי דעתו של אפשטיין שדברי רבי חייא באים לפרש את המושגים "שפין ומעגילין" במשנה סדר הופעת המילים הינו חשוב ביותר להבנת המושגים ויש להזהר ולדקדק בסדר המילים הנכון כדי למנוע טעות.

לכן נראה להציע שלפני רבי חייא היה נוסח אחר של משנה שאותו הוא מפרש כפי שהצענו:

שפין את הסדקין ומעגילים אותם במועד

על כך בא רבי חייא ומבאר:

השף שף ברגל והמעגל מעגל ביד- וכוונתו לאסור את השימוש במעגילה גדולה ואילו המשנה סוברת שהמילים "יד" ו"רגל" שניהם מתייחסים למעגילה ומדובר על מעגילה קטנה שמותר להשתמש בה במועד.

לפי סוגיית הבבלי פירושה של המשנה הוא שמותר לשוף את הסדקין ולעגל אותם אפילו בצורה מקצועית – "כעין מעגילה" אך ללא השימוש בכלים המיועדים לכך אלא רק ביד או ברגל.

---

[39] ואכן הליבני כותב בפירוש כאמור: "ולר' חייא הגירסה שם היתה "שפין וכו' ברגל וביד". רגל מוסב על שפין ויד על מעגילין.

[40] אלא אם נאמר כפי שהצענו שבנוסח הברייתא של רבי חייא לא נכתבה המילה "במעגילה" ובכך היא מנוגדת למשנה כפי שאכן הובא בתלמוד הירושלמי .אך כאמור זו לא המסקנה של אפשטיין.

ג. תיקון פתח הבית במועד

ההלכה השלישית במשנה שנעסוק בה בפרק זה הינה:

הציר והצנור והקורא והמנעול והמפתיח שנישברו - מתקנן במועד,

ובלבד שלא יכוון את מלאכתו במועד

במשנה מוזכרים חלקי הדלת המשמשים לנעילת הפתח:

הציר- הינו בליטה קטנה הנמצאת בראש הדלת ולעיתים אף בחלקה התחתון של הדלת. בפירוש המיוחס לרש"י בדפוס וילנא בד"ה "ציר" מפורש "רגל הדלת" כלומר שבליטה זו הינה החלק שעליו סובבת הדלת.

הצינור- על פי קרויס הכוונה לפס ברזל שהותקן לאורך מפתן הדלת ובו היתה "הכוס" שתפקידה היה להוות את החלל שבו היו מכניסים את צירי הדלת.[41]

הקורה- היא הקורה שמעל הדלת.[42]

המפתח והמנעול- בפירוש משנת ארץ ישראל למסכת מועד קטן פירשו שמואל, זאב וחנה ספראי כיצד השתמשו במפתח ובמנעול:[43]

> הדלת או הדלתות נסגרו בעזרת נגר או בריח. היה בריח אנכי שסגר את הדלת וריתק אותה למשקופים למעלה ולמטה, והיה נגר אופקי שחיבר אותה אל מזוזת הפתח[44]... בדרך כלל הייתה אפשרות לפתוח אותו (הכוונה לנגר) מבחוץ במפתח... מפתח "גם" כצורת האות היוונית גמא. הנגר היה תפוס על ידי זיזים שמנעו את החלקתו לאחור ואת פתיחת הדלת. את המפתח הכניסו דרך חור בדלת והמפתח הרים את הנגר מעל הזיזים.

ניתן לומר באופן כללי שהמפתח והמנעול היו האמצעים בהם ניתן היה לאפשר או למנוע את פתיחת הדלת.[45]

---

[41] ראו: שמואל קרויס, קדמוניות התלמוד, שם, עמ' 357 שכתב:
לפי מסקנת חקירתנו: בקרקע האסקופה התחתונה ובקרקע המשקוף שהם של אבן או של עץ או של מתכת... יעשו חלל אחד הוא הצינור או האביקתא, והוא יקבל את "הכוס" שהוא הפותה אשר הוא של מתכת... ובו תקוע הציר, רגלו של הדלת.

[42] על פי ספראי, משנת א"י - מו"ק שם עמ' 67. כמו כן עיין קרויס שמואל, בפרק "ההסגר", קדמוניות התלמוד, שם, עמ' 376-361.

[43] שם עמ' 69.

[44] כלומר לצידי הפתח מימין ומשמאל.

[45] ראו להלן תרשים מתוך ספרו של דניאל שפרבר, ***תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד*** חלק א, הוצאת יד יצחק בן צבי ואוניברסיטת בר אילן, ירושלים תשנ"ד , עמ' 52:

סוגיית הבבלי :

הציר והצינור והקורה והמנעול והמפתח שנשברו מתקנן במועד

ורמינהי : **עד ימיו היה פטיש מכה בירושלים** כו'

עד ימיו אין מכאן ואילך לא ,

לא קשיא, כאן בדנפחי כאן בדנגרי

מתקיף לה רב חסדא : *יאמרו קלא רבה אסיר קלא זוטר שרי*

אלא

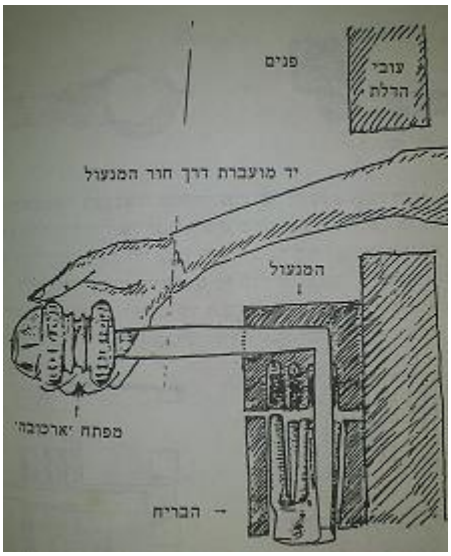
א. אמר רב חסדא : *לא קשיא הא במגלי הא בחציני*

ב. רב פפא אמ :ר *כאן קודם גזירה כאן לאחר גזירה*

ג. רב אשי אמר : *הא ר' יהודה הא ר' יוסי*

דאמר ר' יצחק בר אבדימי : *מאן תנא שינוי במועד בדבר האבד דלא כר' יוסי*

אמר רבינא : *כמאן מדלינן האידנא קביותא דדשא בחולא דמועדא כמאן כרבי יוסי*



ניתוח סוגיית הבבלי:

כאמור ההלכה במשנה עוסקת בתיקון החלקים המשמשים לנעילת הפתח:

הציר והצינור והקורה והמנעול והמפתח שנשברו מתקנן במועד

לצורך תיקון החלקים השנויים בהלכה זו יש כמובן להשתמש בכלי עבודה כגון פטיש וכד'. על כך מביא עורך הסוגיה קושיה ממשנה במסכת מעשר שני:[46]

יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר.[47]

אף הוא ביטל את המעוררין, ואת הנקפין.[48]

עד ימיו היה הפטיש מכה בירוש', [49]

ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמיי.[50]

המשנה מתארת תקנות של יוחנן כהן גדול ששימש בכהונה גדולה לאחר שמעון הצדיק, בין היתר מתואר במשנה ש"**עד ימיו היה הפטיש מכה בירושלים**". בעל ה"שיטה" לתלמיד רבנו יחיאל מפרש:

---

[46] משנה (ע"פ כ"י קאופמן), מסכת מעשר שני, פרק ה משנה ט"ו. כמו כן משנה זו מופיעה גם במסכת סוטה בפרק ט, משנה י.

[47] בערב פסח של השנה הרביעית והשנה השביעית למניין שנות השמיטה (לאחר שתמו שלוש שנות מעשר שבהם אמורים להפריש שנתיים מעשר שני (בשנה הראשונה ובשנה השניה וכן בשנים הרבעית והחמישית של שנות השמיטה) ושנה מעשר עני (בשנה השלישית ובשנה השישית של שנות השמיטה) היה בעל הבית אומר את הפסוקים המופיעים בדברים כו (יג-טו):

בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי. לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא בִעַרְתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שָׁמַעְתִּי בְקוֹל יְהוָה אֱלֹהָי עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי. הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ.

במילים אלו מצהיר בעל הבית כי הוא הפריש כהלכה את כל סוגי המעשרות הנדרשים ממנו. פסוקים אלו מכונים בשם "וידוי מעשרות" או הודיית מעשרות" יוחנן כהן גדול ביטל את אמירתן מכיוון שבתקופתו לא נתנו מעשר ראשון ללויים כנדרש על פי דין תורה אלא נתנו אותו לכהנים. הסיבה לכך היתה מכיוון שבעלית עזרא לא עלו בני לוי תיקנו כקנס שלא לתת להם את המעשר הראשון ונתנו אותו לכהנים. מכיוון שכך לא ניתן היה לומר את המשפט "וגם נתתיו ללוי" וכו' ולכן ביטל יוחנן כהן גדול את אמירתם של פסוקים אלו בזמנים הנ"ל. (ראו פירוש רבנו עובדיה מברטנורא על משנה זו).

[48] בכל יום היו נוהגים הלויים בבית המקדש לומר את הפסוק מתהילים (מד, כד) "עורה ה' למה תישן" נוהג זה נקרא במשנה "מעוררין". יוחנן כהן גדול ביטל נוהג זה מכיוון שאין שינה לפני המקום שהרי כתוב בתהילים (קכא, ד) "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל". כמו כן היה קיים נוהג נוסף ולפיו היו שורטים את הקורבן בין קרניו כדי שיפול דם על עיניו ולא יראה וכך יהיה נוח לכופתו. נוהג זה נקרא בלשון המשנה "נוקפין" ויוחנן כהן גדול ביטל אותו משום שכך בעל החיים שהיו מקריבים לקורבן היה נראה כבעל מום. (ראו פירוש רבנו עובדיה מברטנורא על משנה זו).

[49] ראו הסבר להלן.

[50] פירות שניקנו מעם הארץ דהיינו אדם שאינו בקי או מקפיד בהלכות הפרשת תרומות ומעשרות, נקראים בשם "דמאי" שהוא נוטריקון של המילים "דע-מאי" כלומר שעל כל אדם הלוקח פירות אלו לברר מה מצבם והאם הם ראויים לאכילה. לפירות במצב ספק הלכתי זה ישנם דינים שונים איך ראוי לנהוג בהם. יוחנן כהן גדול תיקן שהקונה פירות דמאי אינו צריך לחשוש שמא לא הפרישו תרומות ומעשרות אלא יפריש תרומת מעשר (דהיינו מאית מהכמות) וכן מעשר שני בלבד (מכיוון שאלו הן מעשרות שיש בהם קדושה ולפיכך צריך להחמיר בהן יותר משאר המעשרות) ויכול לאכול את הפירות ללא חשש. (מהפרשת תרומה גדולה הוא פטור מכיוון שהעונש על אי הפרשתה הינו חמור לכן נזהרו בה גם עמי הארץ שאינם בקיאים בהפרשת תרומות ומעשרות כמו כן מעשר ראשון הניתן ללוי בכל שנה (חוץ מהשנה השביעית שלא נוהגים בה מעשרות) וכן מעשר עני הניתן לעני בשנים השלישית והשישית משנות השמיטה אין בהם קדושה אלא הם נחשבים כממונם של הלויים והעניים ויכול לומר להם "המוציא מחברו עליו הראיה" כלומר הביאו הוכחה שמפירות דמאי אלה לא הפרשו כלל מעשרות וטלו את חלקכם ומכיוון שאין הם יכולים להוכיח זאת בודאות הרי שניתן להתייחס לפירות כאילו הם מתוקנים-ראו פירוש רבנו עובדיה מברטנורא על משנה זו).

ועוד עשה תקנה זו, כי עד ימיו היו נפחים עושים מלאכה ומכים בפטיש בחול המועד לצורך דבר האבד, והוא בטלו מפני שקול הפטיש נשמע למרחוק ואין הכל יודעים שהוא צריך לצורך דבר האבד, אלמא מלאכה ששומעת קול אף לצורך דבר האבד אסורה.

כלומר עד זמנו של יוחנן כהן גדול היה מותר לעשות כל מלאכה לצורך דבר האבד במועד. יוחנן כהן גדול תיקן שאסור לעשות מלאכות בחול המועד אף לצורך דבר האבד אם מלאכות אלו כרוכות בהשמעת קול . הסיבה לכך היא שמכיוון שהקול נשמע למרחוק והשומעים את קול המלאכה אינם יכולים לדעת האם זהו קול של מלאכה הנעשית לצורך דבר האבד והם עלולים לטעות ולחשוב כי מותר לעשות מלאכה בחול המועד אף לצורך רגיל.

ממשנה זו ניתן לדייק:

עד ימיו אין, מכאן ואילך לא

כלומר שמתקנת יוחנן כהן גדול ואילך נאסרה כל מלאכה שיש בה השמעת קול ואפילו לצורך דבר האבד אי לכך תקנה זו סותרת לכאורה את הנאמר במשנה שלנו המתירה לתקן את "**הציר והצנור והקורא והמנעול והמפתיח שנישברו**" כאשר ברור שמלאכת התיקון כרוכה בין היתר בשימוש בפטיש ודומיו וממילא ביצירת רעש של עשיית מלאכה בחול המועד. על קושיא זו מובא בסוגיה התירוץ הבא:

לא קשיא, כאן בדנפחי, כאן בדנגרי

על פי תירוץ זה יוחנן כהן גדול אסר לחלוטין עשיית מלאכות במועד המלוות ביצירת רעש גדול, כמו במלאכת הנפחים, אולם מלאכות המלוות ביצירת רעש קטן יותר, כמו במלאכת הנגרים, לא נאסרו במועד לצורך דבר האבד. על תירוץ זה מקשה רב חסדא:

יאמרו: קלא רבה אסיר קלא זוטר שרי

על פי רב חסדא ישנו חשש שאנשים יאמרו שמלאכות המלוות ביצירת רעש קטן יהיו מותרות לגמרי במועד ואפילו שלא לצורך דבר האבד. רב חסדא עצמו מתרץ:

לא קשיא הא במגלי הא בחציני

כלומר משנתינו עוסקת בכלים שאינם משמיעים כמעט רעש בשעת השימוש בהם (מגלי)[51] ואין חשש שמיעה למרחוק אפילו של רעש קל ואילו המשנה במסכת מעשר שני עוסקת בכלים

[51] בפירוש המיוחס לרש"י בדפוס וילנא על דף יא ע"א בד"ה " מגלי" מובא: "מסר הגדול שרי **דלא מוליד קלא כלום**". כלומר שמדובר בכלי שבשעת עשיית המלאכה אינו משמיע רעש כלל.
רבי נתן בר יחיאל מרומי בספרו ה"ערוך" (ערוך השלם חלק חמישי עמ' עד- עה) ערך "מגל" מזכיר את סוגייתינו ומבאר:
... דפ"ק דמשקין (מ"ק יא.) הא במגלי הא בחציני. פי' מגל יד עשוי לשבר עצמות ועצים והוא חלק. מגל קציר עשוי שינים, ומגל דמשקין הוא מגל קציר שעשוי כמסר...
קוהוט שם מעיר:

המשמיעים רעש גדול בשעת השימוש בהם (חציני)[52] הנשמע למרחוק. במצב כזה ישנו חשש שהשומע עלול לטעות ולהסיק כי מותרת עשיית מלאכה במועד אף לצורך רגיל ולכן אסר יוחנן כהן גדול את השימוש בכלים אלו.[53]

תשובה השניה מובאת בסוגיה משמו של רב פפא:

כאן קודם גזירה כאן לאחר גזירה

על פי דברי רב פפא ההלכה במשנתינו קדמה מבחינה כרונולוגית לתקנת יוחנן כהן גדול ולכן קיים עדיין במשנה ההיתר לעשות מלאכה במועד לצורך דבר האבד גם אם היא כרוכה ביצירת רעש.

תשובה השלישית מובאת בשמו של רב אשי:

הא ר' יהודה הא ר' יוסי

על פי דברי רב אשי משנתינו מתאימה לשיטתו של רבי יוסי הסובר שמלאכת דבר האבד מותרת בחול המועד אף ללא שינוי ואילו המשנה במסכת מעשר שני מתאימה לשיטתו של רבי יהודה שמלאכת דבר האבד מותרת בחול המועד בשינוי בלבד.[54] תקנת יוחנן כהן גדול שחי בתקופת הבית בודאי קדמה למחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי שחיו ופעלו כשלושה דורות אחריו. לכן צריך

וכ"ה במיוחס לרש"י במ"ק מגלי: מסר הגדול. ואין נ"ל כי מסר הוא הפכו של מגל כדאי' בירוש' סוכ' פ"ג דנ"ג ע"ג העשויה כמין מגל פסולה כמין מסר כשרה... ובפי' רגמ"ה...פי' מגל יד: סכין של פועלים שחותכין הכרמים שמקופל ראשו לפניו לחתוך חפציו.

במילונו של סוקולוף בערך "מגל" (בעמ' 290) מופיע פירוש המילה Sickle שפירושה הוא מגל וכן מופיעה שם המילה בעיברית "חרמש".

נראה אם כן שמדובר על סכין או מכשיר חד שלהבו מעוגל שניתן לחתוך בו גם חתיכות עץ ומכאן שניתן להשתמש בו בתיקון חלקי הדלת שהיו עשויים ברובם מעץ. על כל פנים מדובר בכלים שאינם משמיעים רעש בשעה שעושים בהם מלאכה.

[52] ב"ערוך השלם" בערך "חצן" (ערוך השלם חלק שלישי עמ' תעד) מתרגם רבי נתן בר יחיאל מרומי: "חצין...כשיל וגרזן...", וכן פירש שם קוהוט בהמשך: "ופירוש חצינא – גרזן". יאסטרוב בערך "חצינא" (עמ' 495) מתרגם: Carpenter's adze כלומר מקצוע של נגרים (כלי המשמש להחלקת שטח הפנים של קרש העץ). כמו כן הוא כותב also pick-az כלומר מפסלת, דהיינו כלי שראשו חד ושטוח (כמו ראש מברג רחב) ועל ידי דפיקות פטיש על צידו השני ניתן להחליק את שטח הפנים של קרש העץ. פעולה זו משמיעה רעש גדול.

[53] פרשנו כאן על פי שיטת רש"י שההבדל בין המשניות הוא ביחס לכלים על פי רמת השמעת הקול הנוצר בעת עשיית המלאכה. יש לציין כי ישנו כיוון נוסף בראשונים (כגון תוס' הרא"ש והריטב"א) המפרשים את ההבדל בין המשניות בדרך שונה. ע"פ ראשונים אלו "מגלי" פירושו עשיית המלאכה בכלים שאינם מיועדים לה כלומר בשינוי ואילו "חציני" פירושו עשיית המלאכה בכלי אומנות. ולפי פירוש זה משנתינו המתירה לתקן המועד את את אביזרי הפתח שהתקלקלו, ההיתר ניתן רק בתנאי שהתיקון נעשה בשינוי ואילו תקנת יוחנן כהן גדול אסרה את התיקון בצורה הרגילה.

[54] מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי הנ"ל מופיעה במשנה הראשונה של פרק ב במסכת מו"ק. שם חולקים רבי יהודה ורבי יוסי במקרה בו אדם החל בתהליך של הכנת הזיתים כדי להביאם לבית הבד להוציא מהם שמן וארעו אבל או אונס ולכן לא יכול היה להספיק להתחיל את תהליך הפקת השמן בבית הבד לפני תחילת המועד. לפי רבי יהודה יהיה מותר לאדם לבצע בחול המועד רק את הסחיטה הראשונית של השמן בלבד כדי למנוע הפסד גדול אך לא מעבר לפעולה זו. ואילו לפי רבי יוסי "זולף וגומר וגף כדרכו" כלומר מכיוון שמדובר במלאכת דבר האבד שלא ניתן היה לעשותה לפני חול המועד, לכן נתיר לאדם לעבוד בצורה הרגילה בחול מועד כדי למנוע ממנו הפסד.

לומר כי על פי רב אשי מחלוקתם של רבי יוסי ורבי יהודה מבוססת על מחלוקת קדומה שככל הנראה משתקפת במשנתינו ובמשנה במסכת מעשר שני המביאה את תקנת יוחנן כהן גדול.[55]

לסיכום ניתן לומר כי לפי דעת רב פפא משנתינו קדמה לתקנת יוחנן כהן גדול ואילו לפי דעת רב אשי המשנה בתחילת פרק ב של מועד קטן, המכילה את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, מאוחרת למשנתינו ולתקנת יוחנן כהן גדול.

ד. כבישת אוכלין במועד

ההלכה הרביעית והאחרונה שנעסוק בה בפרק זה עוסקת בפירות וירקות שנהגו לכובשם במלח או בחומץ:

וכל כבשים שהוא יכול לאכול מהן במועד – כובשן

סוגיית הירושלמי:

וכל כבשין שהוא יכול לוכל מהן במועד כובשן.

הא כבשין שאינו יכול לוכל מהן במועד לא

אמ' ר' בא: *הדא דאת אמר בשאינן אבודין אבל אם היה דבר אבד מותר.*

תני: לא יהא יוצא ומלקט עשבים ומוכרן בשוק שאין דרכו לוכל מהן במועד.

אמ' רב הושעיה: (ש)*אם או' את כן נמצאתה מתיר את האומנות במועד.*

(האם)לא כן אמ' ר' בא: *הדא דאת אמר בשאינן אבידין אבל אם היה דבר אבד מותר.*

---

[55] בתוס' הרא"ש מובא ההסבר כי על פי רבי יוסי ניתן לומר שלדעתו "קסבר מעולם לא גזר אי נמי גזר ולא קיבלו ממנו" כלומר שרבי יוסי אינו מסכים שיוחנן כהן גדול אכן גזר גזירה כזו או שנאמר שאכן נגזרה גזירה קדומה אך היא לא פשטה בכל ישראל ולכן היא התבטלה מאליה.

כמו כן ראוי להעיר כאן על דברי שמואל, זאב וחנה ספראי בפירושם "משנת א"י-מסכת מועד קטן" שכתבו בפתיחה למסכת (שם עמ' 11-10):

"אין בספרות התנאית כל הלכה או מסורת מימי הבית על איסור מלאכה בחול המועד"

ובהמשך התייחס לתקנת יוחנן כהן גדול:

במסורת מימי הבית מסופר על מעשיו של יוחנן כהן גדול ודבריו שהנהיג במקדש ובירושלים בין הדברים נאמר: "עד ימיו היה פטיש מכה בירושלים". בתוספתא שם ובתלמוד הבבלי (סוטה מח ע"א) נתפרש משפט סתום זה: "בחולו של מועד". מסתבר כי כוונת הפירוש היא שעד ימיו היו מכים בפטיש בחולו של מועד, והוא הפסיק או ביטל את עשיית המלאכה בירושלים. אולם כל מעשיו של יוחנן כהן גדול הנמנים באותה משנה הם בתחום עבודת המקדש, כביטול "המעוררים" ו"הנוקפים". אין כל רמז בביטוי "פטיש מכה" למלאכה ובחול המועד דווקא, ואין הצדקה להסיק ממסורת זו כי יוחנן הורקנוס הראשון או השני עשה לביטול המלאכה בחול המועד.

אין ספק שיש הגיון בדברים אלו אולם על פי פשט הסוגיה נראה שאין הם עולים בקנה אחד עם דברי האמוראים וה"סתמא" בסוגייתינו הרואים בתקנת רבי יוחנן סתירה למשנתינו במסכת מו"ק העוסקת בעשיית מלאכת דבר האבד במועד ולכן הוצגה בסוגיה כסתירה בין שתי המשניות.

מתניתי׳ בשלקטן ברגל מה דאמ׳ ר׳ בא בשלקטן מערב הרגל

ניתוח סוגיית הירושלמי:

על ההלכה הרביעית במשנה:

וכל כבשים שהוא יכול לאכול מהן במועד – כובשן

מסיק עורך הסוגיה בתלמוד הירושלמי:

הא כבשין שאינו יכול לוכל מהן במועד לא

כלומר כל ההיתר לכבוש אוכל במועד הוא רק בתנאי שאכן ניתן יהיה לאכול מכבשים אלו במועד אולם אם לא ניתן יהיה לאוכלם במועד הרי שפעולת הכבישה תהיה אסורה, מדין מלאכה שאינה לצורך המועד.

על קביעה זו מעיר רבי בא:

הדא דאת אמר בשאינן אבודין אבל אם היה דבר אבד מותר.

לפי דברי רבי בא, ניתן יהיה להתיר ולכבוש במועד רק את סוגי המאכלים שאם לא יכבשו אותם במועד ישנו חשש שהם ירקבו או יתקלקלו. היתר זה כולל לא רק מאכלים המיועדים לצורך המועד אלא גם מאכלים שאינם לצורך המועד, מדין מלאכת דבר האבד.

עורך הסוגיה מביא ברייתא שניתן להקשות ממנה על דברי רבי בא:

תני: לא יהא יוצא ומלקט עשבים ומוכרן בשוק שאין דרכו לוכל מהן במועד.

מן הברייתא עולה כי אסור ללקט עשבים ולמוכרן בשוק במועד אם ברור כי הם אינם עומדים לצורך אכילה במועד. הלכה זו פירש רב הושעיה:

אמ׳ רב הושעיה:

אם או׳ את כן נמצאתה מתיר את האומנות במועד.

לא כן אמ׳ ר׳ בא-

הדא דאת אמר בשאינן אבידין אבל אם היה דבר אבד מותר.

ואכן רב הושעיה מדגיש כי מן הברייתא עולה שיש להתיר בעשייה במועד רק מלאכות שהן לצורך המועד בלבד שאם לא כן הרי שניתן היה להתיר את עשייתה של כמעט כל מלאכה במועד. מכך

שהברייתא לא חילקה במלאכות שאינן נצרכות לצורך המועד בין מלאכת דבר האבד ובין מלאכה שאינה דבר האבד ניתן להסיק כי מדובר באיסור גורף ובכך ישנה סתירה על דברי רבי בא. על כך מביא עורך הסוגיה את התירוץ:

מתניתי' בשלקטן ברגל,

מה דאמי' ר' בא בשלקטן מערב הרגל

יש לחלק בין המציאות שעליה דיבר רבי בא ובין המציאות שאליה התייחסה הברייתא.

הברייתא עוסקת בעשבים שנלקטו ברגל ואין חשש שיתקלקלו עד לאחר הרגל ולכן אם אין כוונה לאכול מהם במועד אין להתיר כל פעולה לגביהם במועד לפי שהם אינם נחשבים כדבר האבד. רבי בא דיבר על עשבים שנלקטו לפני הרגל ויש לגביהם חשש שאם לא יכבשם במועד הם יתקלקלו. לכן מלאכת הכבישה מוגדרת לגביהם כמלאכת דבר האבד ותהיה מותרת במועד גם אם אין כוונה לאכול מהם במועד.

אם משווים בין נוסח ההלכה שבמשנה לבין נוסח ההלכה שבברייתא ניתן לראות בברור ששני המקורות אינם מתייחסים זה לזה מבחינת עניינית וסיגנונית:

א. נושא המשנה הינו פעולת ה"כבישה" ואילו נושא הברייתא הינו פעולת ה"ליקוט".

ב. סיגנון המשנה הינו חיובי (שהוא יכול....כובשן) וסגנון הברייתא הינו שלילי (לא יהא יוצא...)

ג. הברייתא מתייחסת למדד של "כדרכו" או "שלא כדרכו" ואילו מן המשנה משמע שהמדד הוא האם האדם "יכול" לכבוש במועד ויהיה ראוי לאכילה במועד או לא .

ד. המשנה עוסקת במלאכה שהיא לצורך המועד ומסקנתה הינה (על פי רבי בא), כי גם מלאכת דבר האבד מותרת אף אם אינה לצורך המועד. הברייתא עוסקת במלאכה שאינה לצורך המועד ואינה דבר האבד אך ניתן לדייק ממנה כי לו היתה הגדרת מלאכה לצורך המועד או לצורך מלאכת דבר האבד הרי שהיא תהיה מותרת.

מבחינה הלכתית ניתן לומר שישנה נקודת מחלוקת בין המקורות בשאלה האם מאכל שניתן לכובשו במועד (ואכן יהיה ראוי לאכילה במועד), אולם אין דרכו לאוכלו האם אכן תהיה פעולת ה"כיבוש" מותרת לגביו במועד?

לפי דברי הברייתא הסוברת כי פעולה שאינה לצורך המועד הינה אסורה, גם כאן פעולת ה"כיבוש תהיה אסורה. אולם לפי המשנה פעולת הכיבוש תהיה מותרת מפני שלמרות שאין דרכו באופן רגיל לאוכלו, בכל אופן קיים סיכוי כלשהו שאולי יאכלנו מסיבה כלשהי ולכן אם המאכל יכול להיות ראוי לאכילה במועד הרי שפעולת הכיבוש תהיה מותרת.

לאור כל זאת ניתן לשער שככל הנראה שני מקורות אלו התקיימו במקביל ויתכן שעורך המשנה העדיף לקבוע במשנה את המקור שהתאים לדעתו לפסק ההלכה.[56]

[56] אין לראות בהשערה זו כמוחלטת שהרי יתכן כי עורך המשנה לא הכיר כלל את הברייתא או שהתכוון בדבריו שבמשנה לכבישה בלבד ולא התייחס כלל ללקיטה.

סיכום יחסי המקורות התנאיים שהוצגו בפרק זה:

הלכה א:

שלב א-ההלכה במשנה:

עושין מעקה לגג ולמרפסת - מעשה הדיוט,

אבל לא מעשה אומן.

שלב ב- ברייתא מרחיבה:

במתניתא תנא: **צר בצרור ואינו טח בטיט**

הלכה ב:

שלב א- ההלכה הקדומה:

שפין את הסדקין ומעגילים אותם במועד

שלב ב- ההלכה במשנה:

שפים את הסדקין ומעגילים אותם במעגילה ביד וברגל,

אבל לא במחלצייים.

שלב ג- פרשנות של רבי חייא (או ברייתא שהייתא לפני רבי חייא) להלכה שבמשנה:

תני ר' חייה: השף שף ברגל והמעגל מעגל ביד.

הלכה ג:

שלב א- ההלכה במשנה:

הציר והצנור והקורא והמנעול והמפתיח שנישברו - מתקנן במועד,

ובלבד שלא יכוון את מלאכתו במועד

שלב ב: גזירת יוחנן כהן גדול (על פי הבנת דברי רב פפא בסוגיה):[57]

יוחנן כהן גדול...

עד ימיו היה הפטיש מכה בירוש'...

הלכה ד:

שני מקורות מתקופת התנאים שהתקיימו במקביל ואין ודאות שהתייחסו זה לזה:

ההלכה במשנה:	ההלכה בברייתא שבירושלמי:
וכל כבשים שהוא יכול לאכול מהן במועד כובשן	**לא יהא יוצא ומלקט עשבים ומוכרן בשוק שאין דרכו לוכל מהן במועד.**

[57] "כאן קודם גזירה כאן לאחר גזירה".

סיכום ומסקנות

במסגרת עבודת מחקר זו נעשה ניסיון לבחון את היחס שבין המקורות התנאיים השונים הקשורים לפרק הראשון של מסכת מועד קטן. להלן אציג בטבלה את שלבי ההתפתחות השונים של נוסחי ההלכות:[1]

נושא ההלכה במשנה	מדרש הלכה	הלכה קדומה	הרחבות למקור קדום שאינו תוספתא או ברייתא שבתלמודים	משנה אחרת שקדמה למשנת מו"ק	משנה	תוספתא	ברייתות בירושלמי	ברייתות בבבלי	הרחבה אמוראית
השקייה ממעיין					4	2	3	1	
השקייה בקילון		1	2		3	4			
עוגיות לגפנים	1		2		4			3	
חטיטה וחפירה		1		1	2	3		4	
המשכת מים		3		1	5	1	2	1,2,4	
הדברת מזיקים		1			3	2	4	4	
ראיית נגעים	2,4			1	5	2,3,4		2,4	
ליקוט עצמות			2,3	1	4		3		5
הספד ועירור					3		1,2,4	2	
חפירת קברים		1			3	2	4	2,4	
קידושין וארוסין		1			2	2	3	3	4
תכשיטים		1			1	3	2	2	
תפירה וסירוג					2,3		1	1,4	
העמדת תנור וכו'					3		4	1,2,4	
עשיית מעקה					1			2	
תיקון סדקים		1			2		3		
ציר וצינור				2	1				
כבישת אוכל					1		1		

[1] ההסברים למספרים בטבלה יובאו מיד להלן.

בראשי העמודות נכתבו מקורותיהם של נוסחי ההלכות בהתאם לסוג הספרותי אליהם הם שייכים (הלכות קדומות, תוספתא, ברייתות וכד') כפי שהם הוצגו בעבודה.[2] בראשי השורות נכתבו שמות ההלכות שעסקנו בהם בעבודה זו. המספרים המופעים בטבלה מתייחסים להשוואת המקורות התנאיים של ההלכות, ככל שהמספר נמוך יותר הוא מייצג שלב קדום יותר של נוסח ההלכה. כאשר ישנם כמה מקורות השייכים לאותו סוג ספרותי אולם הם מייצגים שלבים שונים, מופעים כמה מספרים באותה המשבצת בהתאם לשלבים השונים. מניתוח הנתונים עולה כי רובם המוחלט של נוסחי ההלכות המובאות בפרק א של משנת מועד קטן אינו הקדום ביותר. רק לגבי נוסחן של ארבע הלכות נמצא שהן מייצגות נוסח קדום של הלכות ביחס לשאר המקורות התנאיים או שלא ידוע לנו על נוסח אחר קדום יותר[3] כמו כן נמצא כי רק שתי הלכות שבתוספתא מאוחרות למשנה ומוסבות עליה וכי רוב ההלכות שבתוספתא המקבילות להלכות שבמשנה מתייחסות למקורות קדומים יותר למשנת רבי. נתון נוסף הוא שנוסחן של שש הלכות בברייתות שבתלמוד בירושלמי ואחת עשרה הלכות בברייתות שבתלמוד הבבלי קדמו לנוסח ההלכות שבמשנה. כמו כן בשש הלכות נמצא כי ככל הנראה התקיים נוסח קדום להלכה שאינו מופיע בחיבורים האחרים הנמצאים בידינו.

מכל האמור לעיל עולה כי לגבי הפרק הראשון של משנת מועד קטן ניתן לומר שנוסח ההלכות שבמשנה ברובו אינו מייצג את נוסח ההלכות הקדום אלא מייצג שלב מאוחר יותר ביחס לשאר המקורות התנאיים העוסקים באותם נושאים הלכתיים. עם זאת ישנו מיעוט הלכות במשנה המייצג בנוסחו את ההלכה הקדומה ביחס לשאר המקורות התנאיים. כמו כן ניתן לראות כי רוב ההלכות שבתוספתא העוסקות הנושאים ההלכתיים שבמשנה אינן מוסבות על משנת רבי אלא על מקורות קדומים יותר. יחד עם זאת לא ניתן לומר זאת באופן גורף מכיוון שישנם מקרים שהם ההלכה בתוספתא אכן מוסבת על משנת רבי.

באופן כללי ניתן לומר כי פרק א של משנת מועד קטן מחזק את דברי ש"י פרידמן על כך שאין לקבוע כי גישה מסויימת היא הנכונה בשאלת יחס המשנה למקבילותיה התנאיים אלא יש לבחון כל מקרה לגופו. ניתן לראות כי התוספתא אכן מכילה אוסף של הלכות תנאיות ממקורות שונים ומתקופות שונות שחלקן קדם למשנת רבי וחלקן מאוחר למשנת רבי ומוסב עליה.

להלן בעמודים הבאים אציג בצורה מרוכזת את המסקנות שעלו מכל פרק וכך ניתן יהיה לראות ב"מבט על" את כל ההלכות שבפרק א במסכת מועד קטן, על מקורותיהן הקדומים והמאוחרים ולעמוד על מגמות העריכה של ההלכות שבפרק (כל הלכה לגופה):

---

[2] העמודה "מקור קדום" מתייחסת למקור הקדום למשנה שאינו בידינו (כלומר המקור אינו הלכה בתוספתא או בברייתות וכד').

[3] המסקנה ביחס להלכה האחרונה היתה שההלכה שבמשנה התקיימה במקביל להלכה נוספת בברייתא שבירושלמי העוסקת בנושא דומה ואין כל ודאות שהמקורות התייחסו זה לזה.

השקייה ממעיין שיצא כתחילה

(פרק א משנה א)

שלב א

ההלכה הקדומה-ברייתא בבבלי[4]

מעיין היוצא בתחילה
משקין ממנו אפילו
שדה בית הבעל,
דברי רבי מאיר.
רבי יהודה אומר:
אין משקין
אלא שדה בית השלחין שחרבה.
רבי אלעזר בן עזריה אומר:
לא כך ולא כך.

שלב ב

ההלכה שבתוספתא

סתימת דברי רבי יהודה כדעת חכמים:

מעיין שיצא כתחילה
משקין ממנו (אפילו)[5]
שדה בית הבעל
דברי ר' מאיר.
וחכמ' אומ':
אין משקין ממנו
אלא שדה בית השלחין שחרבה.
ר' לעזר בן עזריה או' אין משקין הימנו

שלב ג

ברייתא מבארת[6]

כל שהיא פסידה והולכת,
זו היא בית השלחין.
עמדה מלהכחיש,

[4] כאמור יתכן כי נוסח זה של הברייתא עבר עריכה מאוחרת וכך זוהתה דעת חכמים שלהלן כדעת רבי יהודה אולם אין הדבר מוכרח והסתמכנו כאן על דעתו של רבי דוד פארדו שהובאה לעיל ולדעתו נוסח זה של הברייתא קדם לנוסח התוספתא.

[5] המילה "אפילו" נוספה בגירסת הירושלמי לברייתא.

[6] מקור זה מזוהה כברייתא על פי פירוש ה"פני משה" על סוגיית הירושלמי.

זו בית הבעל-

מחלוקת דרבי מאיר וחכמים[7]

שלב ד

ניסוח המשנה

הבאת דברי חכמים כ"סתם משנה" כפי שעלה מברייתות ב-ג וכן ההשוואה בין מועד לשביעית:

משקין בית השלחים

במועד ובשביעית

בין ממעיין שיצא כתחילה

ובין ממעיין שלא יצא כתחילה

[7] ראוי להדגיש שמכך שהברייתא עוסקת בהבנת מחלוקת רבי מאיר וחכמים וכן משתמשת בהגדרת הדעה החולקת על רבי מאיר כדעת חכמים נראה שהיא מוסבת על הברייתא המוצגת בשלב ב ולא על המשנה המוצגת בשלב ד שאינה מציגה בפנינו כלל את במחלוקת רבי מאיר וחכמים.

השקיה בקילון ומבריכה שניטפה

(המשך פרק א משנה א)

שלב א

ההלכה הקדומה

אין ממלין/משקין מן הקילון (במועד)

שלב ב

הרחבת ההלכה הקדומה

אין משקין (במועד) אפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון.

שלב ג

ניסוח המשנה

בשלב זה נוספה ההרחבה שאין להשקות אף מימי הגשמים. הוספה זו כאמור מנעה את הצורך לשנות בצורה מפורשת את איסור ההשקייה מבריכה שנתמלאה בקילון.

אין משקין
לא מימי גשמים
ולא מימי הקילון

שלב ד

תוספת והרחבה להלכה שבמשנה:

ההלכה שבתוספתא מציגה בפנינו את ההלכה הקדומה האוסרת את ההשקייה בקילון ואת ההרחבה האוסרת להשקות מבריכה שהתמלאה בקילון וכמו כן מוסיפה התוספתא את ההיתר להשקות שדה בית השלחין שניטופה.

ואין ממלין מן הקילון

ואפילו מן הבריכה שנתמלאה בקילון.

אבל
שדה בית השלחין שניטופה
לתוך שדה בית השלחין אחרת
משקין הימנה

סיכום כללי להלכות השקיה במועד שבתוספתא

ניתן לומר שההלכה הראשונה שבתוספתא (הכוונה לכל הלכה א׳) הינה קובץ הלכות העוסק בדיני ההשקיה במועד. העיקרון המנחה בהשקיה במועד הוא, שאין להשקות את השדה אם הדבר כרוך בטירחה יתרה. קובץ זה מכיל כמה חלקים:

א. מחלוקת רבי מאיר, חכמים ורבי אלעזר בן עזריה העוסקת במקור מים נובע הלוא הוא מעיין היוצא כתחילה. כאן חשש הטירחה הוא שמא יבוא להתקין דפנות חדשות - תעלות שיובילו את המים לשדה, ונחלקו חכמים האם ובאיזה מצב נתיר להשקות ממעיין כזה במועד. רבי אלעזר בן עזריה אסר לחלוטין השקיה ממעיין כזה, אך מאוחר יותר רבי מאיר התיר לחלוטין השקיה ממעיין שיצא כתחילה. לעומת זאת חכמים שזוהו בבבלי כרבי יהודה התירו להשקות ממעיין כזה בצורה מוגבלת רק בשדה בית השלחין שחרבה.

ב. איסור ההשקיה בקילון העוסק במקורות מים שאינם נובעים. איסור זה טעמו הוא משום הטירחה היתרה הכרוכה בשאיבת המים על ידי הקילון. המדובר הוא במקומות שבהם המים אינם נובעים וצריך לדלותם מתוך מאגרים על מנת להשקות את השדות. ניתן לראות שמאיסור בסיסי זה של קילון התפתחו במשך הזמן הלכות נוספות:

1. כתוצאה מאיסור ההשקיה בקילון במועד, נאסר להשקות מבריכות שהתמלאו בקילון עוד לפני המועד. במשנה מופיע גם האיסור להשקות ממי גשמים. החשש הוא שאם נתיר להשקות מתוך מאגרי מים אלו, כאשר יתמעטו פני המים במאגרים ודאי יבואו לדלותם בקילון. ייתכן גם חשש נוסף, והוא שמא לא יספיקו המים במאגר ויבואו להביא ממקום רחוק מים בקילון.

2. בריכה השותה ממקור מים נובע ונוטפת לשדה בית השלחין, מתירים להשקות ממנה, כיוון שהבריכה העליונה שותה ממקור מים נובעים ואין חשש שמא יתמעטו המים וממילא אין חשש להשקיה על ידי קילון.

ג. בסוף תקופת התנאים נוסף איסורו של ר׳ שמעון בן מנסיא האוסר לזלף מים בכלי מבריכה נמוכה השותה מים ממקור מים נובע לערוגה גבוהה יותר. גם כאן הדבר נאסר בגין המאמץ הרב הכרוך בשאיבת המים וממילא גם משום הדמיון להשקיה בקילון.

ד. כן נוספה חומרתו של ר׳ אלעזר בר׳ שמעון שאין לזלף מים בערוגה משופעת שהמים הצטברו בחלקה התחתון לחלקה העליון. על פי הראשונים גם כאן האיסור הוא משום חשש קילון או מטעם ״דלא פלוג רבנן״.

מכל הנ״ל ניתן להסיק שקובץ הלכות השקיה במועד, לא נוצר כמקשה אחת אלא התפתח במשך הזמן למערכת שלימה של איסורים והיתרים. על פי דרך הצגת ההלכות בתלמודים, ניתן להסיק שקובץ ההלכות המקורי הכיל אוסף הלכות. מאוחר יותר, כאשר נערכה התוספתא שבידינו, נוספו מילות קישור כגון ״אבל״ וכן הסברים בגוף הקובץ, דבר שהפך את ההלכות הבודדות להלכה אחת שלימה ומקיפה. קובץ הלכות זה מובא כהסבר וכתוספת למשנה הראשונה במסכת מועד קטן אף על פי שניתן לראות בבירור שחלקים ממנו קדמו למשנה והיוו את הבסיס להיווצרותה.

עוגיות לגפנים

(פרק א משנה א)

שלב א

מדרש הלכה בספרא לפרשת בהר (המילה "עוגיות" מתייחסת ל"אילנות")

ושבתה הארץ ...

(ח) מנ' אין מקרסמין אין מזרדין אין מפסילין

באילן

תל' לו' שדך לא וכרמך לא

כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך.

(ט)<u>אי שדך לא כרמך לא...</u>

<u>יכול לא יעשה עוגיות שבין אילן לחבירו</u>

תל' לו' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר...

שלב ב

הסבר למונח "עוגיות" בהלכה שבספרא

המילה "עוגיות" מתייחסת ל"אילנות" באופן כללי כפי שמופיע בספרא

תוספתא מסכת שביעית (ליברמן) פרק א הלכה ז:

אלו הן עוגיות אילו בדידין שבעיקרי <u>אילנות</u>

תוספתא מסכת מועד קטן (ליברמן) פרק א הלכה ב:

אילו הן עגיות אילו בדידין שבעיקרי <u>אילנות</u>

שלב ג

ברייתא בבבלי מועד קטן דף ד ע"ב

צימצום המונח "עוגיות" לזיתים וגפנים

תניא נמי הכי: **אלו הן עוגיות - בדידין שבעיקרי <u>זיתים</u> ושבעיקרי <u>גפנים</u>**

שלב ד

משנה מועד קטן פרק א משנה א:

צימצום המונח עוגיות לגפנים בלבד והוספה לנוסח המשנה

ואין עושין עוגיות לגפנים

חפירה וחטיטה לצורכי היחיד והרבים במועד

(פרק א משנה ב)

שלב א

נוסח ההלכה הראשוני

ומתקנין את כל כלי המים שברשות הרבים

וחוטטין אותן

שלב ב

יצירת הנוסח הסופי של המשנה על ידי העברה וחיבור (״אשגרה״) של קטע ממשנת שקלים להלכה הקדומה:

משנה מסכת שקלים פרק א משנה א:

בחמישה עשר בו

קורין את המגילה בכרכין

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת

מקואות המים

ועושין כל צרכי הרבים

ומציינין את הקברות .

ויוצאין אף על הכלאים

משנה מסכת מועד קטן פרק א משנה ב:

ומתקנין את כל כלי המים שברשות הרבים

וחוטטין אותן

ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת

מקוות המים

ועושין כל צורכי הרבים

ומציינין את הקברות

ויוצאין אף על הכלאיים

שלב ג

יצירת תוספות תואמות להלכות שבמשניות על מנת להרחיבן ולבארן:

תוספתא שקלים פרק א הלכה ב:

בחמשה עשר בו

שלוחי בית דין יוצאין

<u>וחופרין בורות שיחין ומערות</u>

ומתקנין את המקוות ואת אמת המים

כל מקוה שיש בו ארבעים סאה

כשר להקוות עליו

תוספתא למועד קטן פרק א הלכה ג:

אין חופרין בורות שיחין ומערות במועד

אבל מחנכין ומתקנין אותן

ושאין בו ארבעים סאה ממשיכין לו אמת

המים ומשלימין לו ארבעים סאה

כדי שיהא כשר להקוות עליו

שלב ד

יצירת ברייתות שמטרתן היא לתאם בין ההלכה שבמשנה העוסקת בהיתר תיקון לצורך הרבים לבין ההלכה בתוספתא שעוסקת בהיתר תיקון אף לצורך היחיד:

והתניא:

חוטטין בורות שיחין ומערות של יחיד ואין צריך לומר של רבים

ואין חופרין בורות שיחין ומערות של רבים ואין צריך לומר של יחיד

והתניא:

בורות שיחין ומערות של יחיד כונסין מים לתוכן

אבל לא חוטטין ולא שפין את סדקיהן

ושל רבים חוטטין אותן ושפין את סדקיהן

והתניא:

בורות שיחין ומערות

של יחיד כונסין מים לתוכן וחוטטין אותן

(אבל לא שפין את סדקיהן) ולא חוטטין לתוכן ולא סדין אותן בסיד

ושל רבים חופרין אותן וסדין אותן בסיד

המשכה, השקיית זרעים והרבצה במועד

(משנה פרק א משנה ג)

שלב א

נוסחי ההלכה הקדומים העוסקים בפעולת ההרבצה

(ישנו נוסח המתייחס בנפרד לפעולת ההרבצה במועד וישנו נוסח נוסף המתייחס בנפרד לפעולת ההרבצה בשביעית):

תוספתא מועד קטן פרק א הלכה ב:	משנה שביעית פרק ב משנה י:	ברייתא מספר 4 בסוגיית הבבלי מו"ק דף ו ע"ב:
מרביצין שדה בית השלחין במועד.	**ומרביצין בעפר לבן דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר**	**מרביצין שדה לבן ערב שביעית כדי שיצאו ירקות בשביעית,** **ולא עוד אלא שמרביצין שדה לבן בשביעית כדי שיצאו ירקות למוצאי שביעית.**

שלב ב

איחוד לנוסח אחד המשווה בין פעולת ההרבצה במועד ובין פעולת ההרבצה בשביעית

ברייתא ירושלמי מועד קטן דף פ ע"ג פרק א הל' ב:	ברייתא ירושלמי שביעית דף לד ע"ב פרק ב הל' ז:	ברייתא בבלי 2 מועד קטן ו ע"ב:	ברייתא בבלי 3 מועד קטן ו ע"ב:
מרבצין בעפר הלבן בשביעית אבל לא במועד [דברי ר' שמעון רבי אליעזר בן יעקב אוסר].	**מרבצין בעפר לבן [בשביעית אבל לא במועד] דברי ר' שמעון ור' אליעזר בן יעקב אוסר**	**מרביצין שדה לבן בשביעית, אבל לא במועד**	**(מרביצין) בין במועד בין בשביעית**

שלב ג

משנה קדומה

כפי שהובא לעיל ככל הנראה התקיימו כמה נוסחים שהציגו את דעתו של ראב״י לגבי סוגי ההשקייה במועד ובשביעית בצורה שונה. אולם משיקולי קיצור נוסחה הלכה שבה נסתמה ההלכה כדעת חכמים ונבחר המקור העוסק בהשקייה מרובה. כמו כן הושמטה ההשוואה לשביעית.[8]

מושכין את המים מאילן לאילן
ובלבד שלא ישקה את השדה כולה
זרעים - אסור להשקותן במועד
(דברי ראב״י)
וחכמים מתירים בזה ובזה

שלב ד

ברייתא מבארת למשנה הקדומה-ברייתא מספר 1 בבבלי מועד קטן ו ע״ב

ברייתא זו מכילה ציטוט מהמשנה הקדומה המתחיל במילה ״כשאמרו״.

כשאמרו: ״אסור להשקותן במועד״
לא אמרו אלא בזרעים שלא שתו מלפני המועד,
אבל זרעים ששתו לפני המועד - מותר להשקותן במועד.
ואם היתה שדה מטוננת - מותר.
ואין משקין שדה גריד במועד,
(וחכמים מתירין בזה ובזה)[9]

שלב ה

ניסוח המשנה הסופי

שילוב המשנה הקדומה עם הברייתא המרחיבה אותה

רבי אליעזר בן יעקב אומר:
מושכין את המים מאילן לאילן אבל לא ישקה את כל השדה כולה
זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד
וחכמים מתירין בזה ובזה

[8] כאמור מכיוון שהשקאה מרובה לא תמיד מותרת בשביעית מבחינה הלכתית.
[9] כאמור שורה זו אינה מופיעה בכ"י גוטינגן וכך אכן מסתבר שצריך להיות לפי העולה מניתוח הסוגיות.

הדברת מזיקים במועד

(פרק א משנה ד)

שלב א

הלכה קדומה

צדין את האישות

ואת העכברים

בשדה האילן ובשדה הלבן

כדרכו

<u>דברי רבי מאיר</u>

<u>רבי יהודה אומר</u>

בשדה האילן כדרכו

ובשדה הלבן שלא כדרכו

שלב ב

תוספתא

א

כיצד היה ר׳ יהוד׳ אומ׳

בשדה לבן שלא כדרכו

תוהב בשפוד

ומכה בקרדום

ומרדיד אדמה תחתיו

ב

אמ׳ ר׳ שמעון בן לעזר

וכי באי זה שדה לבן

היה <u>ר׳ יהודה</u>/רבי מאיר אומ׳

בשדה הסמוכה

לשדה בית השלחין

<u>ולא</u> בשדה הסמוכה לשדה בית האילן

שלב ג

משנת רבי:

צדין את האשות

ואת העכברים

בשדה האילן ובשדה הלבן

כדרכו

במועד ובשביעית

דברי רבי מאיר

<u>וחכמים אומרים</u>

בשדה האילן כדרכו

ובשדה הלבן שלא כדרכו

שלב ד:

התפתחות ההלכה שבתוספתא לברייתות שבתלמודים:

ירושלמי:

כדרכו:

צד במצודה.

שלא כדרכו:

תוחב בשפוד ומכה בקרדום ומרדד את האדמה תחתי'.

בבלי:

כיצד כדרכו?

חופר גומא ותולה בה מצודה.

כיצד שלא כדרכו?

נועץ שפוד ומכה בקורדום ומרדה האדמה מתחתיה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר:

כשאמרו משדה לבן וכו'

ראיית נגעים במועד

(פרק א משנה ה)

שלב א

המשנה במסכת נגעים (ד, י) שעל פי העמדת אמוראי א״י בסוגיית הירושלמי עוסקת בשאלת ראיית הנגעים במועד במקרה מאד מסויים:

בהרת כגריס ופסת כגריס
[ונולד לפסיון מחיה או שער לבן]
והלכה לה האום
רבי עקיבה מטמא
וחכמ׳ אומ׳ תיראה כתחילה

שלב ב

תלמידי רבי עקיבא (רבי יהודה, רבי מאיר ורבי יוסי) העוסקים בשאלת ראיית הנגעים המועד בצורה עקרונית ובמקרים רבים יותר:

ברייתא בבבלי מו״ק דף ז ע״ב	ספרא תזריע פרשה ג פרק ה סע׳ ב (כ״י רומי)
והתניא:	
וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ –	(ב) **וּבְיוֹם**
יש יום שאתה רואה בו,	
ויש יום שאי אתה רואה בו.	
מכאן אמרו:	**מלמד**
חתן שנולד בו נגע - נותנין לו שבעה ימי	**שנותנין לו**
המשתה,	**שני ימים לו שני ימים לביתו שני ימים**
לו ולביתו ולכסותו.	**לכסותו**
וכן ברגל, נותנין לו שבעת ימי הרגל,	
דברי רבי יהודה.	**דברי רבי יהודה.**

וכמו כן הרישא של ההלכה שבתוספתא (מו״ק א,ח):

רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר דברי ר׳ מאיר
ר׳ יוסה אומ׳: אין נזקק לו להקל ואין נזקק לו להחמיר

שלב ג:

עריכת המחלוקת שבתוספתא וכן הוספת נימוק לדברי רבי יוסי בברייתא שבבבלי (מעין משנה קדומה):

רבי מאיר אומר: רואין את הנגעים להקל, אבל לא להחמיר.

רבי יוסי אומר: לא להקל ולא להחמיר.
שאם אתה נזקק לו להקל – אתה נזקק לו אף להחמיר

שלב ד

רבי יהודה הנשיא:

1. חולק על רבי יהודה:

ברייתא בבבלי מו"ק דף ז ע"ב	ספרא תזריע פרשה ג פרק ה סע' ב (כ"י רומי)
רבי אומר: אינו צריך, **הרי הוא אומר וצוה הכהן ופנו את הבית,** **אם ממתינים לו לדבר הרשות** **כל שכן לדבר מצוה.**	**ר' אומר** **הרי הוא או' וצוה הכהן ופנו וגו',** (בְּטֶרֶם יָבוֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנָּגַע וְלֹא יִטְמָא כֹּל אֲשֶׁר בַּבַּיִת) **בבית ואחרי כן** **אם ממתינים לדבר הרשות** **לא ימתינו לדבר מצוה** **וכמה היא מצותו ?** **נראה בחתן נותנין שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו,** **וכן ברגל נותנין לו כל ימו' הרגל.**

2. מכריע את ההלכה במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי שבתוספתא (מו"ק א,ח) וכן בברייתא שבבבלי:

אמ' ר': נראין דברי ר' מאיר במוסגר ודברי ר' יוסה במוחלט[10]

שלב ה:

ניסוח משניות וסתימת ההלכה:

1. משנה מועד קטן (א,ה):

ר' מאיר או': רואין את הנגעים <u>בתחילה</u> להקל אבל לא להחמיר
וחכמ' אומ': לא להקל ולא להחמיר

[10] כזכור בכי"ע הגירסה הינה הפוכה: "אמר רבי: נראין דברי ר' יוסי במוסגר ודברי ר' מאיר במוחלט".

2. משנה נגעים (ג, ב):

חתן שנראה בו נגע, נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו
וכן ברגל נותנין לו כל ימות הרגל

מנהג "ליקוט עצמות" במועד

(המשך פרק א משנה ה)

שלב א – **תחילתו של מנהג ליקוט העצמות (הרוגי בית דין בלבד):**
בתחילתו שימש מנהג זה ללקוט עצמותיהם של הרוגי בית-דין בלבד שלא הורשו להקבר בקברי המשפחה עד לאחר שהתאכל הבשר כפי שמצויין במשנה במסכת סנהדרין (פרק ו):

משנה יא
...ולא היו קוברין אותם בקברות אבותיהן אלא שני קברות היו מותקנין לבית דין אחד לניסקלין ולנישרפים ואחד לנהרגים ולנחנקים.

משנה יב
נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקום ...

שלב ב- **מנהג חסידים ואנשי מעשה:**
במשך הזמן החלו חסידים ואנשי מעשה שביקשו להקבר ללא כל חטא ועוון לצוות על קרוביהם שינהגו בקבורתם כמנהג הרוגי בית דין, כפי שאכן ביקש רבי צדוק בצוואתו המופיעה במסכת שמחות (פרק יב הלכה ט):

אמר רבי אלעזר בן רבי צדוק:
כך אמר לי אבא בשעת מיתתו:
בני, בתחילה קברני בביקעה,
ובסוף לקט את עצמיי ותנם בדלוסקמא,
ואל תלקטם בידך,
וכן עשיתי לו...

שלב ג – **התפשטות המנהג בקרב המוני העם:**
יתכן כי עקב מצב האומה בעשרות השנים האחרונות שלפני החורבן, וכן בעקבות שינויים תרבותיים אחרים, מנהג זה של יחידי הסגולה התפשט גם לשאר שכבות העם דבר שהביא להיווצרות רוב הלכות "ליקוט העצמות" כגון:
ברייתא בירושלמי מו"ק (פ ע"ג, פרק א הלכה ה):

בראשונה היו קוברין אותן במהמורות
נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים
אותו היום היה מתאבל
ולמחר היה שמח לומר שנינוחו אבותיו מן הדין.

מסכת שמחות פרק י״ב :

הלכה ג

כל שקורעין עליו בשעת מיתתו, קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות;
וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו, אינו מתאחה בשעת ליקוט עצמות.

הלכה ד

ליקוט עצמות אינו אלא יום אחד בלבד, לפיכך אינו מלקטן אלא עם חשיכה.
ליקטן כל אותו היום וחשכה, מותר באותו יום של אחריו.
ואין עומדין בשורה עליהן,
ואין אומרין ברכת אבלים ותנחומי אבלים עליהן, אבל אומרין עליהן תנחומין לעצמן.
ואין עולין עליהן בחבר עיר, אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל.
רבי שמעון בן אלעזר אומר ביום שוכב על מיטות כפויות, חשכה הרי זה זוקפן.

שלב ד – **המנהג לאחר מרד בר כוכבא:**
מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי במשנה (מו״ק פרק א משנה ה) :

ועוד אמ׳ ר׳ מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו -מפני ששמחה לו.
ר׳ יוסה או׳: אבל הוא לו.

לאחר מרד בר כוכבא בתקופת גזירות השמד כאשר רבים מבני האומה נהרגו בידי הרומאים על קידוש ה׳ ולא זכו להגיע לקבר ישראל בצורה מסודרת, מנהג ״ליקוט העצמות״ והלכותיו שימשו רבות את חברי וקרובי ההרוגים שרצו לאתר את עצמותיהם ולהביאם לקבורה מסודרת ומכובדת. על רקע מציאות זו יש לדעתי להבין את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בשאלה האם מותר ללקט עצמות במועד ועל השמחה או האבל הכרוכים בה שמשמעותם שונה לגמרי מן המשמעות של מנהג זה לפני מרד בר כוכבא. שינוי תפיסה זה של משמעות המנהג גרם לכך שהמשמעות הקודמת של כפרת עוונותיו של הנפטר לא חזרה יותר ולאחר ששקטו הרוחות בארץ שוב לא חזרו שוב למנהג ״ליקוט העצמות״ באופן גורף.

שלב ה – **משמעות המנהג מסוף תקופת התנאים**

אמר אביי : *אימא מפני ששמחת הרגל עליו*

החל מהדור האחרון של התנאים קיבל מנהג ״ליקוט העצמות״ משמעות חדשה ששימשה בעיקר כהליך טכני ליהודי חו״ל שרצו להיקבר בארץ או לכל מצב אחר שבו נדרשים להעביר מכורח הנסיבות את עצמות הנפטר. על רקע משמעות זו של המנהג יש להבין את דברי אביי בבבלי המסביר את דברי רבי מאיר במשנה ״ששמחה היא לו״, לא בשמחה על עצם הליקוט אלא על מצוות שמחת המועד האוסרת את האבלות. אביי שחי ופעל בבבל כשש דורות לאחר תקופת רבי

מאיר העביר את משמעות המחלוקת שבין רבי מאיר ורבי יוסי, מן ההיבט ההיסטורי נקודתי שבו נאמרו הדברים אל ההיבט ההלכתי כללי.

לסיום נוסיף ונעיר כי מן המילים "ועוד אמר רבי מאיר" שבמשנה המשמשות כפתיח להבאת המחלוקת בעניין "ליקוט העצמות" ניתן לשער כי מכלול דבריו של רבי מאיר במשנה בה אנו עוסקים במסכת מועד קטן לא נשנה במקור כמקשה אחת. סביר יותר להניח כי התקיימו שתי מחלוקות נפרדות, שלא היה ביניהן קשר ענייני ישיר. מחלוקות אלו הכילו כל אחת את דברי רבי מאיר לעומת דברי רבי יוסי[11] הראשונה עסקה בראיית נגעים במועד והשניה עסקה בליקוט עצמות במועד. עורך המשנה בסוף תקופת התנאים הוא זה שהצמיד אותם למשנה אחת. ככל הנראה הסיבה המרכזית להצמדת שתי המחלוקות למשנה אחת הייתה עובדת היותן מחלוקות שבין רבי מאיר ורבי יוסי הקשורות להלכות המועד ולמצוות השמחה.

[11] כפי שהובא בפרק על ראיית המצורע במועד שדעת חכמים שבמשנה היא בעצם סתימת עורך המשנה כדעת רבי יוסי.

הספד ועירור על המת במועד

(פרק א משנה ה)

שלב א

ברייתא 2 בירושלמי:

תני לא תעורר אשה לוויתה במועד

שלב ב

מסורת ארצישראלית של רב בבבלי:

מעשה באדם אחד שכינס מעות לעלות לרגל,

ובא ספדן ועמד על פתח ביתו,

ונטלתן אשתו ונתנתן לו, ונמנע ולא עלה.

באותה שעה אמרו: לא יעורר על מתו, ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום.

מקבילה: ברייתא 3 בירושלמי על פי הסבר הרמב"ן לדברי רבי יסא:

תני לא ישא אדם אשה שיש לה בנים אפילו בקבר

שלב ג

נוסח המשנה:

לא יעורר על מיתו ולא יספידנו קודם לרגל שלושים יום

שלב ד

ברייתא 1 בירושלמי המבארת את המשנה:

ולא יעורר על מתו - אי זהו העירור?

מזכירתו בין המתים

ולא יספידנו - אי זה הוא הספד?

שהוא עושה לו הספד בפני עצמו

חינוך קברים וכוכים והכנת ארון למת במועד

(פרק א משנה ו)

שלב א – הלכות קדומות שקדמו למשנה:

***אין חופרים קברות במועד**
אבל מחנכים אותם

***עושין כל צורכי המת (במועד):**
גוזזין לו שערו,
ומכבסין לו כסותו,

***עושין ארון למת מנסרין המנוסרין מערב יום טוב**
(דברי רבי יהודה[12]).
רבן שמעון בן גמליאל אומר:
אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו

שלב ב – התפתחות ההלכות הקדומות

(יצירת מקורות מבארים או יצירת מקורות מאוחדים):

תוספתא	ברייתא בבבלי
אי זהו חנוך הקברות	תנינא להא דתנו רבנן:
מרחיב בה ומאריך בה	**עושין כל צורכי המת:**
זוהי נברכה זוהי בקיע	**גוזזין לו שערו,**
	ומכבסין לו כסותו,
	ועושין לו ארון מנסרין המנוסרין מערב יום טוב.
	רבן שמעון בן גמליאל אומר:
	אף מביאין עצים, ומנסרן בצינעא בתוך ביתו.

שלב ג – עריכת המשנה:

משנה- רישא	משנה –סיפא
אין חופרים כוכים וקברות במועד	**וארון עם המת בחצר**
אבל מחנכים את הכוכים במועד	**ר' יהודה אוסר**
ועושין נברכת במועד	**אלא אם כן יש עמו נסרים**

[12] משוער

שלב ד – תוספות וביאורים למשנה:

ברייתא בבבלי

אלו הן כוכין ואלו הן קברות?

כוכין בחפירה

וקברות בבניין

ברייתא בירושלמי ובבבלי (המתייחסת להרחבת הכוך):

מאריך בו ומרחיב בו

הוספה מאוחרת בירושלמי:

בין מצד אחד בין משני צדדין

ברייתא בירושלמי:

ועושין נברכת במועד-זה הבקיע

הוספה מאוחרת בירושלמי:

כל שהוא תושב נקרא בקיע

קידושין, נישואין ויבום במועד

(פרק א משנה ז)

שלב א- הלכה קדומה:

א.

אין מקדשין נשים במועד

ורבי יהודה מתיר

(שמא יקדימנו אחר)

ב.

אין נושאין נשים במועד

ולא מייבמין.

(מפני ששמחה היא לו)

שלב ב- יצירת מקורות מרחיבים להלכות הנ"ל:

1. הרחבות להלכה א:

תוספתא:

אין מקדשין נשים במועד

ר' יהודה מתיר שמא יקדמנו אחר

ממאנין ומגרשין וחולצין במועד

2. הרחבות להלכה ב:

משנה:

ענף נוסח א:	ענף נוסח ב:
אין נושאין נשים במועד	**אין נושאין נשים במועד**
לא בתולות ולא אלמנות	**לא בתולות ולא אלמנות**
ולא מיבמין.	**ולא מיבמין.**
מפני ששמחה היא לו	**אבל מחזיר הוא את גרושתו**
אבל מחזיר הוא את גרושתו	**מפני ששמחה היא לו**

3. ברייתות:

ברייתא בירושלמי:	ברייתא בבבלי דף ח ע"ב:
<u>אבל</u> מתכוין הוא ונושא מערב הרגל	**כל אלו <u>שאמרו</u> אסורין לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל.**

שלב ג- יצירת ברייתא מלאכותית (בדף יח ע"ב) בבית מדרשו של שמואל המשלבת בין תוכן ההלכות הקדומות ובין ענף נוסח א של המשנה שעמד בפני שמואל:

תנא דבי שמואל:

חלק א ציטוט מברייתא במסכת יבמות:

מארסין

אבל לא כונסין,

ואין עושין סעודת אירוסין,

חלק ב ציטוט מן המשנה (ענף נוסח א):

ולא מיבמין,

מפני ששמחה היא לו.

עשיית תכשיטי נשים במועד

(פרק א משנה ז)

שלב א - ככל הנראה דברי התנא במקורם הכילו היתר גורף לעשיית תכשיטי נשים במועד ונוסח ההלכה היה:

עושה אשה תכשיטיה במועד <u>ואפילו בסיד</u>

נוסח זה עבר פישוט סגנוני והוצג במשנה ללא המילים "ואפילו לסוד".
לדברי רבי יהודה, החולקים על ת"ק, היו שתי מסורות שונות האחת שהציגה את דעת רבי יהודה באופן גורף נגד השימוש בסיד במועד (והתאימה לנוסח הפישוט הסגנוני בדברי ת"ק שאינו כולל את המילים "ואפילו לסוד") והשניה המתירה לדעת רבי יהודה את השימוש בסיד במועד בתנאי שניתן יהיה לקפלו במועד (המתאימה לנוסח דברי ת"ק עם המילים "ואפילו לסוד").

ענף נוסח א	ענף נוסח ב
משנה:	משנה:
ועושה אשה תכשיטיה במועד	**ועושה אשה תכשיטיה במועד <u>ואפילו לסוד</u>**
רבי יהודה אומר: לא תסוד	**רבי יהודה אומר: לא תסוד**
מפני שניוול הוא לה	**מפני שניוול הוא לה**
	ומודה ר' יודה
	בסיד שיכול לגמרו
	שסדין אותו במועד

שלב ב- על המסורת הראשונה נבנו "הברייתות המרחיבות" בתלמודים, המפרטות מהם תכשיטי הנשים המותרים במועד ובהן הושמט השימוש בסיד מפני היותו שנוי במחלוקת או מפני שהן מוסבות אך ורק על דברי רבי יהודה בלבד. על המסורת השניה נבנתה "ברייתא מרחיבה" בבבלי המבארת לנו מדוע התיר רבי יהודה את השימוש בסיד במועד בתנאי שיכולה לקפלו במועד מפני "שאע"פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן".

ברייתא מרחיבה ירושלמי:	ברייתא מרחיבה בבבלי:
ואילו הן תכשיטי אשה:	תניא:
גודלת	**ר' יהודה אומר:**
וכוחלת	**אשה לא תסוד מפני שניוול הוא לה**

ופוקסת

ונוטלת את שערה

ואת צפרניה

ומעברת כלי חדש על פניה

ומודה ר׳ יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד שטופלתו במועד

שאע״פ שמצירה היא עכשיו שמחה היא לאחר זמן

ברייתא מרחיבה בבלי:

תנו רבנן:

אלו הן תכשיטי נשים:

כוחלת

ופוקסת

ומעברת שרק על פניה

ואיכא דאמרי: מעברת סרק (סכין) על פניה של מטה

[הגרעין המשותף לברייתות אלו:

ואלו הן תכשיטי אשה:

כוחלת

פוקסת

ומעברת (כלי חדש/שרק/סרק) על פניה]

ההלכה שבתוספתא:

מודה ר׳ יודה[13] בסיד שיכול לגמרו שסדין אותו במועד[14]

היא בעצם ציטוט מ״ענף נוסח ב״ של המשנה שהוכנסה ע״י עורך התוספתא כהערה ותוספת על דברי רבי יהודה ע״פ ״ענף נוסח א״ של המשנה שנראה היה לו כחסר.

[13] כך היא הגירסה בכי"ע וכי"ל אך בכי"ו הגירסה היא ר' יוסה

[14] בכי"ל חסרות המילים: "שסדין אותו במועד".

התפירה, הסירוג ומתיחת חבלי המיטות במועד

(פרק א משנה ח)

הלכה א

שלב א - ברייתא בירושלמי המביאה ככל הנראה נוסח הלכה קדומה:

הרוצענין מכלבין במועד

שלב ב – ניסוח ההלכה במשנה:

ההדיוט תופר כדרכו והאומן מכליב

הלכה ב

שלב א - ברייתא בבבלי המביאה מחלוקת תנאים שקדמה לניסוח המשנה:

מסרגין את המטה ואין צריך לומר שממתחין, דברי רבי מאיר.

רבי יוסי אומר: ממתחין, אבל לא מסרגין.

ויש אומרים: אין ממתחין כל עיקר

שלב ב – ניסוח ההלכה במשנה:

מסרגין את המטות

רבי יוסי אומר: ממתחין

שלב ג (המשך שלבי ב הנ"ל) – חיבור שתי ההלכות למשנה אחת ע"י עורך המשנה:

ההדיוט תופר כדרכו והאומן מכליב

<u>ו</u> מסרגין את המטות

רבי יוסי אומר: ממתחין

שלב ד – מקור תנאי מאוחר המרחיב את דברי ההלכה שבסיפא, ברייתא ששנה רב חלפתא בר שאול בבבלי:

ושוין שאין מפשילין חבלים לכתחילה במועד

העמדת תנור כיריים ורחיים במועד

(פרק א משנה ט)

שלב א שתי ברייתות נפרדות:

א.	**ב.**
מעמידין תנור וכירים ורחיים במועד, ובלבד שלא יגמור מלאכתן, דברי רבי אליעזר.	**מעמידין ומכבשין את הרחיים במועד**
וחכמים אומרים: אף יגמור.	**רבי יהודה אומר משמו (של רבי אליעזר): מעמידין את החדשה, ומכבשין את הישנה.**
.	**ויש אומרים: אין מכבשין כל עיקר**

שלב ב איחוד הברייתות:

מעמידין תנור וכירים במועד,
ובלבד שלא יגמור מלאכתן,
דברי רבי אליעזר.

וחכמים אומרים: אף יגמור.

רבי יהודה אומר משמו:
מעמידין את החדשה,
ומכבשין את הישנה.

ויש אומרים:
אין מכבשין כל עיקר.

שלב ג ניסוח המשנה:

מעמידין:
תנור וכירים ורחים
במועד

רבי יהודה אומר:
אין מכבשין את הרחים כתחלה

שלב ד ברייתות מרחיבות ומשלימות:

1. ברייתא בירושלמי:

תנא ר' חלפתא בר שאול:
ובלבד שלא יגדרנו (יגדלנו) כתחילה

2. ברייתא בבבלי (ערוכה):

והא תני רבה בר שמואל:
ושוין שאין גודלין תנור לכתחילה!

עשיית מעקה לגג, סתימת סדקין, תיקון פתח הבית וכבישת אוכל במועד

(פרק א משנה י)

הלכה א:

שלב א-ההלכה במשנה:

עושין מעקה לגג ולמרפסת - מעשה הדיוט,

אבל לא מעשה אומן.

שלב ב- ברייתא מרחיבה:

במתניתא תנא: **צר בצרור ואינו טח בטיט**

הלכה ב:

שלב א- ההלכה הקדומה:

שפין את הסדקין ומעגילים אותם במועד

שלב ב- ההלכה במשנה:

שפים את הסדקין ומעגילים אותם במעגילה ביד וברגל,

אבל לא במחלציים.

שלב ג- פרשנות של רבי חייא (או ברייתא שהייתא לפני רבי חייא) להלכה שבמשנה:

תני ר' חייה: השף שף ברגל והמעגל מעגל ביד.

הלכה ג:

שלב א- ההלכה במשנה:

הציר והצנור והקורא והמנעול והמפתיח שנישברו - מתקנן במועד,

ובלבד שלא יכוון את מלאכתו במועד

שלב ב: גזירת יוחנן כהן גדול (על פי הבנת דברי רב פפא בסוגיה):[15]

יוחנן כהן גדול...

עד ימיו היה הפטיש מכה בירוש'...

הלכה ד:

שני מקורות מתקופת התנאים שהתקיימו במקביל ואין ודאות שהתייחסו זה לזה:

ההלכה במשנה: ההלכה בברייתא שבירושלמי:

וכל כבשים שהוא יכול לאכול מהן במועד לא יהא יוצא ומלקט עשבים ומוכרן בשוק כובשן שאין דרכו לוכל מהן במועד.

בשולי הדברים נראה להעיר, כפי שכבר נכתב בפרק המבוא,[16] שכמעט כל התנאים המוזכרים במשנה ובברייתות של מסכת מועד קטן הם משני הדורות האחרונים של תקופת התנאים ומכאן שלמרות שיתכן שהיו הלכות קדומות לזמן זה, ניתן לומר באופן כללי שעיקר העיסוק וההתפתחות של הלכות חול המועד, ככל הנראה, נעשה כאמור רק בסוף תקופת התנאים. יתכן שהגורם המרכזי לעיסוק מרובה זה, היה הזמן הרב שעבר מחורבן בית המקדש לסוף תקופת התנאים שבה ככל הנראה הרוב המכריע של העם כבר לא עלה לרגל במועד אלא נשאר במקומו. לכן גדל הצורך לעסוק בשאלות של איסור והיתר עשיית מלאכות בימי חול המועד.[17] ראוי להדגיש כי במסגרת עבודת מחקר זו, שהתמקדה אך ורק בפרק משנה אחד, קשה מאד לקבוע הנחה זו ויש צורך במחקר מקיף של כל הלכות חול המועד במקורות התנאיים הפזורים הן במשנה במסכת מועד קטן ובשאר מסכתות המשנה והן בשאר שלל המקורות התנאיים השונים כגון התוספתא, הברייתות שבתלמודים וכד'. לגבי הקורפוס שנחקר בעבודה זו ניתן לומר כי ברוב ההלכות המופיעות בפרק הראשון של משנת מועד קטן, שינויי נוסח ההלכה נובעים בעיקר מרצון לפסוק את ההלכה או לבאר אותה וכמעט שלא על רקע הסטורי חברתי שהשתנה.[18]

---

[15] "כאן קודם גזירה כאן לאחר גזירה".

[16] על פי פירוש ספראי למשנה, ***משנת ארץ ישראל - מסכתות מועד קטן וחגיגה***, עמ' 10.

[17] אם כי ללא ספק היו הלכות קדומות שכבר דנו בנושאים אלו, אך כאמור יתכן שהדרישה והצורך לעיסוק בהלכות המלאכות (כגון תיקון הבית והכלים) במועד בודאי גדלו לאחר חורבן הבית והפסקת העליה לרגל.

[18] למעט בהלכות העוסקות בליקוט עצמות או הספד במועד.

ביבליוגרפיה

ספרות מקור, ספרות ההלכה ופרשנות קלאסית:

*__מקראות גדולות__ על הנ״ך, הוצאת ברוכמן – ברמן, ירושלים, (ללא שנת הוצאה).

* __ספר חשמונאים ב__, בתרגומו של א׳ כהנא הוצאת מסדה, ירושלים תשכ״ב.

*__ספרא דבי רב__ (תורת כהנים) עם פירוש רבינו אברהם בן דוד מפשקירו, מהדורת יעקב הכהן שלאסבערג, הוצאת אום, ניו יורק, תש״ז.

* __ספרא דבי רב__ (תורת כהנים) עם פירוש רבינו הלל ב״ר אליקים מארץ יוון, מהדורה מתוך כתבי יד מהספריה הלאומית בוינא ומספריית בודליאן באוקספורד, ירושלים, תשנ״ב.

* __ספרי__, פרשת כי תצא, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק, תשכ״ט.

*__ששה סידרי משנה__ עם פירוש חנוך אלבק, הוצאת מוסד ביאליק ירושלים ודביר תל אביב, ירושלים תשי״ב.

*__ששה סדרי משנה__ עם פירוש פנחס קהתי, הוצאת היכל שלמה, ירושלים, תשנ״ב.

*__ששה סידרי משנה__ עם פירוש רבנו עובדיה מברטנורא ופירוש רבי יום טוב הלר –ליפמן תוספות יום טוב, הוצאת מאורות, ירושלים תשל״ו.

* __פירוש המשניות לרמב״ם-__ מהדורת הרב יוסף קפאח לסדר מועד, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ״ד.

* __פירוש המשניות לרמב״ם__ – מהדורת הרב יוסף קפאח לסדר טהרות, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ״ז.

*** תוספתא על פי כתבי יד ערפורט ווינה מאת הרב משה שמואל צוקרמאנדל עם ״תשלום תוספתא״ מאת הרב שאול ליברמן, בהוצאת ספרי ואהרמן, ירושלים תשל״ה.**

*__תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר (OR.4720) שבספריית האוניברסיטה של ליידן עם השלמות ותיקונים__ בצירוף מבוא מאת יעקב זוסמן, בהוצאת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים , תשס״א.

*__תלמוד ירושלמי__, מהדורת וילנא, הוצאת המוסד לעידוד לימוד התורה, ירושלים, תשנ״ב.

*__תלמוד ירושלמי שביעית__, מהדורת י. פליקס, ירושלים תש״מ.

* __תלמוד בבלי__, מהדורת דפוס וילנא, הוצאת טל-מן, ירושלים, תשמ״א.

* __מסכת שמחות__, מהדורת הייגר, ניו-יורק, תר״צ-תרצ״ז.

*__אגרת רב שרירא גאון__, מהדורת בנימין משה לוין, ירושלים תשל״ב .

* __פירושי רבינו חננאל למסכת מועד קטן__, מהדורת אליהו סולובייצ׳יק ודוד מצגר, הוצאת מכון לב שמח, ירושלים תשנ״ג.

* __תוספות רא״ש__ (למועד קטן), מהדורת רפאל הכהן קוק, הוצאת כתבי מכון הארי פישעל, ירושלים תרצ״ז.

* __ארבעה טורים השלם__ לרבנו יעקב בן אשר (חלק אורח חיים), הוצאת מוסדות שירת דבורה, ירושלים, תשנ״ג.

*__פירוש רש"י למסכת משקין__, מהדורת אפרים קופפר, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשכ"א.

*רמב"ם, __יד החזקה__, מהדורת פרנקל, ירושלים - בני ברק, תשמ"ט.

* __תורת האדם__ לרמב"ן, מהדורת "זכרון יעקב", ישראל, תשנ"ד.

*__ספר המכתם__ לרבנו דוד בר לוי מנרבונה, מהדורת משה יהודה הכהן בלוי, ניו-יורק תשכ"ב.

* __ספר הכלבו__,ירושלים תשנ"ז, מהדורת פרוייקט השו"ת גירסה 20.

* __פירוש מסכת משקין לאחד מרבותינו הראשונים__, מהדורת מרדכי יהודה ליב זק"ש, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תרצ"ט.

* __בית הבחירה__ למאירי (מועד קטן), מהדורת בנימין צבי יהודה רבינוביץ תאומים ושמעון סטרליץ, כתבי מכון הערי פישעל, ירושלים תרצ"ז.

* __בית הבחירה__ למאירי (מועד קטן) מהדורת זכרון יעקב תשס"ט (מופיע בפרוייקט השו"ת גירסה 20).

* __חידושי הר"ן__ למועד קטן, מהדורת ש"ב ורנר וש"פ פרנק, כתבי מכון הארי פישעל, ירושלים תרצ"ז.

* __חידושי הריטב"א__ (למועד קטן), מהדורת צבי הירשמן, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה.

* __"שיטה" - לתלמיד רבנו יחיאל מפריש__, חלק ראשון, מהדורת אהרן יעקובוביץ ושמואל אליעזרי, כתבי מכון הארי פישעל, ירושלים תרצ"ז..

*__שולחן ערוך__ (אורח חיים),הוצאת כתובים, ירושלים, תשנ"ג.

* פארדו דוד, __חסדי דוד השלם__ על התוספתא, מסכת מועד קטן, ירושלים תשנ"ד.

*פירוש __פני משה__ לתלמוד הירושלמי, ר' משה מרגליות, בתלמוד ירושלמי, דפוס וילנא.

*פירוש __קרבן העדה__ לתלמוד הירושלמי, ר' דוד פרנקל, בתלמוד ירושלמי, דפוס וילנא.

*פירוש __וידב"ז__ לתלמוד הירושלמי, ר' יעקב דוד ווילאווסקי, בתלמוד ירושלמי, דפוס וילנא

* __הלכות ריי"ץ גיאת__, הלכות חול המועד, הוצאת מכון חת"ם סופר, ירושלים, תשנ"ח.

* __פירוש מסכת משקין לרבינו שלמה בן היתום__,מהדורת צבי פרץ חיות, הוצאת מקיצי נרדמים, ברלין התר"ע.

*רבי שלמה העדני, __קונטרס "מראה כהן"__, מובא בהקדמה למשניות מסכת נגעים בהוצאת תורה לעם , ירושלים תש"ל.

* __קרן אורה__, לרבי יצחק בר אהרון מיניקובסקי, על בבלי מסכת מועד קטן, מהדורת פרוייקט השו"ת גירסה +20 (ע"פ מהדורת "מסורת ישראל", ירושלים תשס"ג [נדפס לראשונה –וורשא תרמ"ד]).

ספרות מחקר:

*אביצור שמואל , "בורות שיחין ומערות", בתוך: ***ספר ד"ר ברוך בן יהודה, מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל*** (עורך ב"צ לוריא), הוצאת הספרים של החברה לחקר המקרא בישראל, תל אביב, תשמא, עמ' 347-352.

*אלבק חנוך, ***מבוא לתלמודים***, תל אביב תשכ"ט.

*אלבק חנוך, ***מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד***, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ד.

* אלון גדליה, ***מחקרים בתולדות ישראל***, כרך שני, הוצאת הקיבוץ המאוחד,תל אביב, תשי"ח.

* אפשטיין יעקב נחום, ***מבוא לנוסח המשנה***, הוצאת מאגנס האוניברסיטה העברית ירושלים - דביר תל אביב תשכ"ד.

*אפשטיין יעקב נחום, ***מבואות לספרות התנאים***, הוצאת מאגנס האוניברסיטה העברית ירושלים, דביר תל אביב תשי"ז.

* בית אריה מ',' כתב יד קאופמן של המשנה - מוצאו וזמנו", ***קובץ מאמרים בלשון חז"ל ב'***, ירושלים תש"מ.

*בר-אילן מאיר, "על המחלות הקדושות", ***קורות*** טו, תשס"א-תשס"ב, עמ' כ-ס"ב.

*בר אילן מאיר, "נישואין ושאלות יסוד אחרות בחברה היהודית בעת העתיקה", ***קתדרה 121***, הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ז, עמ' 23-52.

*ברנד יהושע, ***כלי החרס בספרות התלמוד***, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ג.

* גד, דורית, "קבורה יהודית שניה – ליקוט עצמות", ***ביטאון יהדות חופשית***, 27-26, 2003.

* גולדברג אברהם, "דרכו של יהודה הנשיא בסידור המשנה", ***תרביץ*** כ"ח, ירושלים תשי"ט, עמ' 260-269.

*גולדברג אברהם, "סדר ההלכות ותכונות התוספתא על פי שני הפרקים הראשונים של מסכת בבא קמא בתוספתא", ***מחקרי תלמוד ב'***, מאגנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 151-196.

* גולדברג אברהם, ***פירוש מבני ואנליטי לתוספתא מסכת בבא קמא בצירוף לוח מקבילות של נוסחי המשנה והתוספתא***, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"א.

* גילת יצחק דב, ***פרקים בהשתלשלות ההלכה***, בר אילן, רמת גן תשנ"ב.

* גינצבורג לוי, ***שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים***, מהדורת בית המדרש לרבנים באמריקה, תרס"ט.

* דבורז'צקי א', "תרומת הגניזה הקהירית לחקר חמי-המרפא בארץ-ישראל", ***דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות***, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 85-93.

* דור מנחם, ***החי בימי המקרא המשנה והתלמוד***, הוצאת ספרי גרפאור-דפטל, תל אביב.

* הוכברג נתנאל, ***גידול הגפן (חלק ב)***, הוצאת ספרית השדה, תל אביב, תשט"ז.

* הלבני דוד, ***מסורות ומקורות-ביאורים בתלמוד לסדר מועד - (מיומא עד חגיגה)***, הוצאת בית מדרש לרבנים באמריקה, ירושלים, תשל"ה.

*הנשקה דוד, ***משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים***, בר אילן, רמת גן תשנ"ז.

* הר משה דוד, ***ההסטוריה של ארץ ישראל***, כרך ד' (התקופה הרומית-ביזנטית), הוצאת יד יצחק בן צבי ובית הוצאה כתר, ירושלים, 1984.
*הרשברג א"ש, "יפיה והתיפותה של האשה בזמן התלמוד" ***העתיד ד*** (מאסף ספרותי מדעי לברור עניני היהדות והיהודים), הוצאת סיני, ברלין תרע"ב, עמ' 23-31.
* הרשברג א"ש, "מקומות המרפא בארץ-ישראל ומנהגי החיים העברים בהם בתקופת הבית השני והתלמוד", ***התקופה*** ו, תר"פ, 215-246.
* וייס אברהם, ***על היצירה הספרותית של האמוראים***, ניו יורק תשכ"ב.
* זגרודסקי מ', ***עבודת אבותינו או החקלאות העברית לפי כתבי הקודש***, הוצאת נ. טברסקי , ת"א, תש"ט.
* זוסמן יעקב, "ירושלמי כתב יד אשכנזי וספר ירושלמי", ***תרביץ ס"ה***, עמ' 37-63.
* זוסמן יעקב, "כתב יד ליידן של הירושלמי לפניו ולאחריו", ***בר אילן*** כו-כז, רמת גן תשנ"ה, 203-220.
* זיאס ג'ו, "מחלות ודרכי ריפוי בארץ-ישראל הקדומה לאור המחקר הפאליאו-פאתולוגי", ***קדמוניות***, 113, תשנ"ז, 54-59.
* זרטל אדם, "כרם חצוב - שיטה חקלאית בלתי ידועה מהתקופה הרומית-ביזנטית בשומרון" בתוך: ***מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס השמיני תשנ"ח***, בהוצאת המכללה האקדמית יהודה ושומרון, אריאל תשנ"ח, 33-42.
* חכלילי רחל, "התמורה במנהגי הקבורה בשלהי תקופת בית שני לאור חפירות בית העלמין ביריחו", ***קברים ונוהגי קבורה בא"י בעת העתיקה***, הוצאת יד יצחק בן צבי , ירושלים תשנ"ד, 173-189.
* ידין יגאל בספרו: ***החיפושים אחר בר-כוכבא***, הוצאת ספריית מעריב, תל אביב, 1977.
* ייבין זאב, "על כמה מרכיבים בבית המגורים מתקופת המשנה והתלמוד", בתוך ***ישראל-עם וארץ*** שנתון ספר ד (עורך רחבעם זאבי), הוצאת מוזיאון ארץ ישראל, תל אביב, תשמ"ז, 235-242.
*יצחק עמית, "על חובת הזהירות של המחזיק במקרקעין- 'ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך'", גיליון פרשת השבוע של משרד המשפטים ומכללת שערי משפט מספר 41 על פרשת "כי תצא"(עורכים אביעד הכהן ומיכאל ויגודה) באתר:
http://www.daat.ac.il
* ליברמן שאול, "פתרון מלים וענינים", ***ספר היובל לקרויס***, ירושלים תרצ"ז, עמ' 303-306.
*ליברמן שאול, ***תוספתא כפשוטה***, סדר זרעים, חלק א, בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק, תשל"ג.
* ליברמן שאול, ***תוספתא כפשוטה***, סדר מועד, חלק א, בהוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק, תשל"ג.

* ליברמן שאול, ***תוספתא כפשוטה***-באור ארוך לתוספתא, חלק ה', סדר מועד, ניו-יורק תשכ"ב.
*ליברמן שאול, ***תוספת ראשונים***, חלק רביעי, ירושלים תרצ"ח.
* מיכאל מ', "התסמונת של הצרעת בעור האדם לפי המשנה", ***קורות*** ו, תשל"ב, עמ' 84-77.
* מוסקוביץ לייב, ***הטרמינולוגיה של הירושלמי***, הוצאת מאגנס (האוניברסיטה העברית), ירושלים, תשס"ט -2009.
* מילינובסקי רומן, "בטון, טיח ומלט באמות המים הקדומות" בתוך ***אמות המים הקדומות בארץ ישראל*** קובץ מחקרים (בעריכת דוד עמית, יזהר הירשפלד ויוסף פטריך), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 65-68.
* נעם ורד, "שאלה של שמחה", באתר האינטרנט:
www.kolech.com/show.asp?id=18041
*סגל דורית, ***החצר ומתקניה בתקופת המשנה והתלמוד*** {(דיסרטציה (מ.א.) - אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ט (למודי ארץ ישראל)},מהדורה מקוונת:
www.daat.ac.il/daat/israel/segal/a2-2.htm
* ספראי שמואל, ***העליה לרגל בימי הבית השני (מונוגרפיה הסטורית)***, הוצאת עם הספר, ת"א 1965.
*,ספראי, שמואל, זאב וחנה, ***משנת ארץ ישראל – מסכת שבת, חלק א***, הוצאת מכללת ליפשיץ, ירושלים תשס"ט.
* ספראי, שמואל,זאב וחנה, ***משנת ארץ ישראל - מסכתות מועד קטן וחגיגה***, הוצאת אוניברסיטת בר אילן ומכללת ליפשיץ, ירושלים תשע"ב.
* מסכת שבת
* עיר-שי עודד "מתקני מים ואמות בספרות חז"ל-מונחים וקוי אפיון" בתוך ***אמות המים הקדומות בארץ ישראל*** קובץ מחקרים(בעריכת דוד עמית, יזהר הירשפלד ויוסף פטריך, הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47-55.
עמינח נח ***עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן בתלמוד הבבלי***, הוצאת אוניברסיטת תל אביב ומפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל אביב תשמ"ט.
*עמר זהר, "השחין בלשון חז"ל – מהו", ***אסיא*** עה-עו, הוצאת המכון לחקר הרפואה ע"פ התורה ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים, 2005, עמ' 65-69.
*פורת יוסף, "טיח במאגרי מים כאינדיקטור כרונולוגי" בתוך ***אמות המים הקדומות בארץ ישראל*** קובץ מחקרים(בעריכת דוד עמית, יזהר הירשפלד ויוסף פטריך), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ה, 69-76.
*פטריך יוסף, "קבורה ראשונה על פי מקורות חז"ל – לביאורם של מונחים", בתוך: ***קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה*** (בעריכת איתמר זינגר), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 190-211 .

*פליקס יהודה, ***החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד***, הוצאת ראובן מס, ירושלים תש"ן.
*פליקס יהודה, "היחס בין מקבילות בתוספתא ובמשנה", ***טללי אורות, שנתון מכללת אורות ישראל***, כרך י"א, הוצאת מכללת אורות ישראל, אלקנה, תשס"ד, עמ' 55-98.
*פליקס יהודה, ***עצי פרי למיניהם-צמחי התנ"ך וחז"ל***, ירושלים תשנ"ד.
*פרידמן שמא יהודה, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", ***עטרה לחיים: מחקרים לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי***, מאגנס, ירושלים תש"ס.
*פרידמן, שמא יהודה, "מקבילות המשנה והתוספתא" ***דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות***, חטיבה ג' כרך א', ירושלים תשנ"ד, עמ' 15-22.
*פרידמן שמא יהודה, "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא, א: כל כתבי הקדש (שבת טז, א)" , ***תרביץ***, ס"ב חוברת ג': ניסן - סיון, תשנ"ג, עמ' 318-338.
*פרידמן שמא יהודה, "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא - ב: מעשה ברבן גמליאל והזקנים", ***בר אילן***, כו – כז,רמת גן תשנ"ה, עמ' 277-288.
*פרידמן שמא יהודה, ***תוספתא עתיקתא מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא פירוש ומבוא כללי***, הוצאת בר אילן, רמת גן תשס"ג.
* פריימן אברהם חיים, ***סדר קידושין ונישואין אחרי חתימת התלמוד-מחקר היסטורי דוגמתי בדיני ישראל***, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ה.
*פרנקל זכריה, ***דרכי המשנה***, תל אביב 1959.
*פרנקל זכריה, ***מבוא הירושלמי***, ברעסלויא, תר"ל (1870).
* קוטשר יחזקאל, "לשון חז"ל", ***ספר חנוך ילון***, ירושלים תשכ"ג, עמ' 240-280.
*קטן יואל, "מהדורה חדשה של התלמוד הירושלמי ע"פ כתב יד לייידן", ***המעיין*** 43 (2), תשס"ג, עמ' 70-72.
* קידר יהודה, ***החקלאות הקדומה בהרי הנגב***, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ז.
* קלונר, עמוס, ***קברים וקבורה בירושלים בימי בית שני***, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"מ.
* קירשנבום קרן,"אפיקרסין", ***נטועים*** ו, הוצאת תבונות-מכללת הרצוג, ניסן תש"ס, עמ' 87-92.
* קרויס שמואל, ***קדמוניות התלמוד***, הוצאת דביר ת"א תרפ"ט.
* יונה קריגר, "מצות שמחה ברגלים", ***מכלול*** ח, תשנ"ד עמ' 61-68.
מופיע גם באתר: www.vbm-torah.org.il.
* רוזנטל דוד, ***משנה עבודה זרה – מהדורה ביקורתית ומבוא***, ירושלים תשמ"א.
* רוזנטל דוד, "תרומתה של הגניזה לספרות התלמוד", ***מדעי היהדות לח***, תשנ"ח, עמ' 267-276.
* רחמני, לוי יצחק, "גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני", ***קדמוניות*** שנה י"א חוברת 4 (44), תשל"ט, עמ' 102-112.

* רענן משה, "ולחשוב נמי תנשמת-חולד" מאמר לזכרו של נעם מאירסון הי"ד בתוך האתר:

http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=14266

*שוורץ יהושע, "דיון מקדים על שבירה ותיקון בחברה היהודית הקדומה: על אודות מיטות וכסאות במשנה כלים" בתוך: ***תעודה (קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג) כרך כ"ה*** (נושא הכרך- בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה-ספר זיכרון לאריה כשר), בעריכת יובל שחר בשיתוף אהרון אופנהיימר ורז מוסטיגמן, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, תשע"ב עמ' 303-309.

* שוורץ יהושע, "תרבות חומרית וספרות חז"ל בארץ ישראל בשלהי העת העתיקה: מיטות, כלי מיטה ומנהגי שינה", בתוך: ***רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית –נוצרית*** (בעריכת ישראל ל' לוין), בהוצאת: יד יצחק בן צבי ומרכז דינור לחקר תולדות ישראל ו The Jewish Theological Seminary Of America, עמ' 197-209.

* שפרבר דניאל, "איירא / אמרא דציפורי", ***סידרא ח*** (עורך צבי אריה שטיינפלד), הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשנ"ב-1992, 163-166.

* שפרבר דניאל, ***תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד*** *(כרך א)*, הוצאת יד יצחק בן צבי - בר אילן, ירושלים תשנ"ד.

*שפרבר דניאל כתב בספרו ***תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד (כרך ב)***, הוצאת יד יצחק בן צבי ואוניברסיטת בר אילן, ירושלים, תשס"ו.

* שפנייר יוסי ורוזנסון ישראל, "הגבול המערבי של המדבר המזרחי – ארכיאולוגיה ומקורות ספרותיים יהודיים", בתוך: ***מחקרי יהודה ושומרון – דברי הכנס השמיני***, הוצאת המכללה האקדמית יהודה ושומרון, קדומים-אריאל, עמ' 97-114.

*שרמר עדיאל , ***זכר ונקבה בראם – הנישואין בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד*** , הוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, תשס"ד.

*שרמר עדיאל, "משפחות כתבי היד ומסורות הנוסח" ***סידרא ו***, הוצאת בר אילן, ירושלים תש"ן, עמ' 121-150.

*שרמר עדיאל, "תרי לישאני: מסורות הנוסח של בבלי מועד קטן", ***אסופות ב'*** תשמ"ח, עמ' יז-כח.

* תבורי יוסף, *מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד* , ירושלים תשנ"ה.

ספרות לועזית:

* Brody Robert, ***Mishnah And Tosefta Stadies,*** The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 2014, p. 141

*Cohen B, ***Mishna and Tosefta Shabbat***, New York 1935.

*Eusebius Of Caaesarea, **Ecclesiastical History** IV, Catholic University Of America, Washington, 1965.

* Finkelstein.L ,"The Transmission of Early Rabbinic Traditions", ***HUCA*** 16 . Cincinnati, 1941, pp.116-129.

Goldberg A, "The Tosefta: Companion to the Mishna", ***The Literature of the Sages, 1: Oral Tora, Compendia Rerum Judaicarum, Assen/Maastricht 1987.pp.285-286.

* Hauptman J, ***Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts***, Tubingen Germany, 2005.

* Hauptman J, "The Tosefta As A Commentary On An Early Mishnah", ***JSIJ*** 4, 200, pp. 109-132.

מאמר זה מופיע גם בכתובת הבאה באינטרנט:

http://www.biu.ac.il/JS/***JSIJ***/4-2005/Hauptman.pdf

* Krupp K, "Manuscripts of the Babylonian Talmud", ***The Literature of the Sages***, (ed.) S. Safrai, Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp.346-366.

* Kurtz D.C. & Boardman J., ***Greek Burial Customs***, London 1981.

* Kulp J, "Organisational Patterns in the Mishnah in Light of their Toseftan Parallels", ***Journal Of Jewish Studies***, Volume LVIII, No.1, 2007, pp. 52-68.

*Lieberman S, "Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum Romaan", ***JQR*** 35(1), 1944-1945, pp.1-57.

*Meyers E.M., "Secondary Burial in Palestine", ***The Biblical Archaelogist,*** 38, 1970, pp.17-21

* Neusner Jacob, ***The Tosefta***, Peabody,Mass, 2002.

* Neusner Jacob, " Describing the Tosefta : a systematic account" ***Introducing Tosefta***;(Editors: Herry Fox & Tirzah Meacham),1999, pp.39-71.

*Preuss J, ***Biblical and Talmudic Medicin*** , orthvale - New Jersey - London 1993.

*Pfister R & Louisa Bellinger, The Textiles, ***The Excavations at Dura Europos, Final Report*** IV 2, New.Haven 1945, pp. 12-13.

אנציקלופדיות ומילונים:

* ***ספר הערוך השלם*** לרבנו נתן בר יחיאל מרומי, מהדורת קאהוט, וינה תרפ״ו.

* אנציקלופדיה ***החי והצומח של ארץ ישראל*** כרך 7, (עורך ראשי עזריה אלון, עורכי הכרך יורם יום טוב והייניריך מנדלסון), הוצאת משרד הביטחון והחברה להגנת הטבע, רמת גן, 1993.

*__האנציקלופדיה התלמודית__, כרך ט, בעריכת שמואל יוסף זוין, הוצאת יד הרב הרצוג ירושלים, תשמ״ז.

*בן יהודה אליעזר, ***מילון הלשון העברית הישנה והחדשה***, הוצאת בן יהודה - לזכר אליעזר בן יהודה בע״מ, מהדורה עממית מיוחדת להסתדרות המורים העברים בארץ ישראל, ירושלים 1948-1959.

*מורשת מנחם, ***לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים***, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשל״ב.

***** Jastrow Marcus, ***A Dictionary Of The Targumim, The Talmud Babli And Yerushalmi, And The Midrashic Literature,***
הוצאת חורב, ירושלים, ללא ציון שנת ההוצאה.

*Sokoloff Michael, ***A dictionary of jewish palestinan Aramaic***
הוצאת אוניברסיטת בר* אילן, רמת גן, 1990.

אתרים מקוונים :

*כתב יד ליידן (מהדורה פקסימילית) באתר:
http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/
*ארכיון הספריה הלאומית באתר :
http://web.nli.org.il/sites/nli/Hebrew/Pages/default.aspx
*אתר ״אוצר כתבי יד תלמודיים״ של האוניברסיטה העברית באתר:
http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud

Tractate *Mo'ed Katan* - Chapter 1

A Study of the *Halakhot* in the Mishnah in Light of

The Parallel Beraitot in the Tosefta and Talmuds

By: Yitzhak (Tzachi) Blau

Abstract

One of the major areas of research into the Talmudic text deals with examining all the Tannaitic sources available to us on specific topics and comparing one to the other. The aim of this is to differentiate between more ancient *halakhic* sources and later ones, based on their textual formulation, structure, words and phrases; and attempts to document their authors, in order to ascertain, as much as is possible, the evolution and development of the *halakhah* at the time of the Tannaim. Thus, many times it is possible to understand the reasons which caused the creation of changes as well as the changing realia and environment in the Tannaitic era.

Anyone who compares the style of the *halakhah* in the Mishnah of Rebbi and the order in which the Mishnayot were arranged with the parallel *halakhot* in the Tosefta will soon realize that there are conspicuous differences between the two. The differences are not only that the Mishnah language is more concise, but that there are differences in the phrasing and in the content, where many *halakhot* brought in the Tosefta are not even mentioned in the Mishnah at all, or have different rulings. Generally, one can classify the types of *halakhot* in the Tosefta which deal with Mishnah topics into three types:[1]

1. *Halakhot* which relate to *halakhot* in the Mishnah, where the Tosefta explains or extends these.

2. Independent *halakhot* which do not exist in the Mishnah, but which are related somehow or another to the *halakhic* or *aggadic* topics in that tractate of the Mishnah.

3. *Halakhot* which parallel linguistically the *halakhot* in the Mishnah. In other words,

1 See: Friedman, Shema Yehudah, *Tosefta Atikata Masechet Pesach Rishon: Makbilot HaMishnah vehaTosefta Pirush Umavo Kelali*, Bar Ilan University Press, Ramat Gan, 5763 (2003), pp. 10-11.

the *halakhot* in both the Mishnah and the Tosefta are identical in order and style, except for various differences, large or small, between the two, which distinguish between the two parallel passages.

There is a dispute among the scholars who discuss the relationship between the Mishnah and the Tosefta, as to what extent the Tosefta is meant to be an elaboration on the Mishnah and whether the Tosefta contains ancient *halakhot* which served as the basis and background of Rebbi's Mishnah. In generally, one can say that there are four different views on this among scholars:

View A - The Tosefta is a source which is equal to the Mishnah, and is neither prior to nor later than the Mishnah.

View B - The Tosefta relates to the Mishnah and explains it, which means that the Tosefta came after the Mishnah.

View C - The Tosefta is based on various sources, some of them earlier than the Mishnah and others later than the Mishnah.

View D - The Tosefta came before the Mishnah and is based on an earlier source.

It would appear that in order to make a decision as to which of the views is correct, it is worthwhile examining each *halakhah* independently. Only after a lengthy study in which one determines, in the case of each of the *halakhot* in the Tosefta, whether that particular *halakhah* preceded or was later than the *halakhah* of the Mishnah, can one attempt to answer in general terms the percentage of ancient material in the Tosefta.

Similarly, everyone who compares the *halakhot* brought in the Tosefta with their parallels, namely the Beraita and the Mishnah, will soon discover differences in language between the two.

These differences have an important characteristic, and that is that in most cases the Beraitot in the Jerusalem Talmud show greater similarity in style and form to the *halakhot* in the Tosefta, and the differences in them are smaller than the parallel ones in the Babylonian Talmud, where the differences between them are very conspicuous.

In this question, too, there are various opinions among the scholars:

View A - The differences between parallel Beraitot stem from the fact that each Beraita is based on a different source.

View B - There is a single source for the different traditions; i.e., there was a single primary source for the *halakhah*, but it was transmitted in different ways, which in the end caused differences in the language between the Beraitot.

View C - Active editing, i.e., some of the Beraitot in the Tosefta were deliberately edited by the Talmuds. According to this view, the Jerusalem Talmud was more conservative in its editing, and therefore the changes in it are more minor. That is why its style is closer to that of the Tosefta, whereas the Babylonian Talmud had a more active amount of editing, with its aim of either introducing commentaries or of bringing the language of the Tosefta into line with similar collections which the editor had, and thus the stylistic changes.[2]

Another aspect which requires investigation is the question of the relationship between *halakhot* which appear in the Beraitot in the Talmuds and between *halakhot* which deal with the same topics in the Mishnah. Many times one can see that the Beraitot expand upon the textual version of the *halakhot* in the Mishnah, but there are cases where one can see that the Beraitot are the ones which preserve the more ancient text rather than the Mishnah. A number of scholars dealt with the relationship between the Mishnah, the Tosefta and the Beraitot in the Talmuds. However there are very few works which deal with clarifying and comparing **all** the Tannaitic sources in the Mishnah and the Beraitot on a specific topic. Most articles and studies which relate to a comparison of parallel Tannaitic sources and the differences between them, attempt to explain them by specific examples. In this study, an attempt has been made to adopt a holistic approach and to concentrate on an entire corpus which has never been dealt with - the first chapter in Tractate *Mo'ed Katan*, and to compare the *halakhot* in it with the parallel *halakhot* in the Tosefta and the Beraitot in the Talmuds, and thereby to ascertain which of the *halakhot* were earlier than the Mishnah, and thus to trace the development of the *halakhah* and the creation of the *halakhot* and the way they were formulated in the Mishnah.

Chapter 1of Tractate *Mo'ed Katan* deals with the laws of working during *Chol HaMo'ed*. *Chol HaMo'ed* is a complex *halakhic* time, based on a combination of a regular weekday (*chol*) and a festival (*mo'ed*). In *Sifrei* on *Devarim*,[3] and in the Babylonian Talmud Tractate (*Hagigah*

2 Indeed, every comparison between the version of the *halakhot* in the Tosefta and that of the *halakhot* in the Beraita will show that the Beraitot in the Babylonian Talmud are generally more extensive and longer than those in the Tosefta (like the additions of the Tanna'im to Beraitot which are quoted anonymously in the Tosefta).

3 *Parashat Re'eh, Piska Kallah*, Finkelstein edition, New York 5729 (1969), Responsa Project version.

18a), various deductions of Tanna'im are brought, which attempt to find the source that one is forbidden to work during *Chol HaMo'ed*. The fact that there are so many different deductions to prove this may be an indication that the law prohibiting work on *Chol HaMo'ed* was already observed in more ancient times, and the Sages attempted to find support for this in various verses. As to the types of forbidden work, it was determined:

Holy Writ delegated this to the Sages,

To tell us on which day (work) is forbidden and which day it is permitted,

Which (types of) workare forbidden and which work are permitted.[4]

From these, it emerges that there is no specific source in the Torah which lists the types of work which are permitted or are prohibited on *Chol HaMo'ed*, and that the decisions were delegated to the Sages to decide based on various considerations.[5]

The first chapter of the Mishnah of Tractate *Mo'ed Katan*, which we will deal with in the course of this study, includes a number of actions and work related to one's daily life: performing essential agricultural work, examining the plague-spots of a *metzora*, burial and eulogies, marrying women, make-up for women, and various tasks related to home and utensil maintenance.

The final formulation of the laws governing *Chol HaMo'ed* took place in the last two generations of the Tanna'im, but it is clear that the laws had begun to be developed earlier than that era. The fact is that there is no clear tradition from the time of the giving of the Torah regarding permitted work on *Chol HaMo'ed* but that this "was delegated to the Sages," as well as the fact that the vast majority of the discussions about the details of performing work on

---

4 *Rashi* on Tractate *Hagigah* (18a) writes:

> This was delegated to the Sages - i.e., as the Writ told us that one may not work, but this does not include every type of work, and did not clarify which is permitted and which is forbidden, know and see that this was delegated to the Sages, who understand when to allow permission and when to impose a prohibition. They would also say which day is *Yom Tov* based on seeing the New Moon, upon which all types of work are forbidden, and which days are *Chol HaMo'ed*, upon which not all types of work are forbidden, and as to *Chol HaMo'ed* which types of work are forbidden - work where there is no monetary loss; and those which are permitted - where there is a monetary loss.

5 The primary considerations whether an action is permitted or forbidden on *Chol HaMo'ed*, which appear in the following Talmudic discussions are: 1. Work with a monetary loss, i.e., work which, if not performed on *Chol HaMo'ed*, would cause an irremediable or major loss. 2. Effort, i.e., a task which would require a great deal of effort which would disturb the festival atmosphere. 3. Appearance, i.e., even where the first two considerations would not indicate that there is a prohibition involved, a specific action many nevertheless be totally forbidden or would require it be performed in a different way than the way it is usually performed, in order to emphasize that this action is only permitted because of compulsion, in order not to have it permitted totally. 4. Joy - there are times where certain types of work are permitted where, if these would be forbidden, it might disturb the joy of the festival. In the course of my study, I dealt with each topic in regard to which actions would be permitted or forbidden on *Chol HaMo'ed* .

Chol HaMo'ed at the time of the Tanna'im are to be found in the Mishnah and its parallels in the Tosefta and the Beraitot in the Talmuds,[6] transforms the laws governing the performance of work on *Chol HaMo'ed* to a group of *halakhot* whose origins one may try to track down, along with their content and formulation, in the Tannaitic time.

The research questions underlying this study are:

A. What is the relationship between the *halakhot* in the Mishnah, the first chapter of Tractate *Mo'ed Katan*, and other Tannaitic sources[7] which deal with the *halakhot* in the Mishnah, Tosefta, and Beraitot?

B. Can one find within the Tannaitic sources the most ancient sources in the Talmuds and be able to differentiate between them and other, later sources?

C. If that is the case, will finding the most ancient sources and their content enable us to ascertain the changes which took place in them, and formulate a picture of the aims and editorial considerations upon which the *halakhah* was formulated in the different sources?[8]

The methodology which I used in this study was to compare the *halakhot* in the Mishnah and their parallels, while studying the topics in the Jerusalem Talmud and in the Babylonian Talmud, where these sources are to be found, in order to attempt to determine, without any preconceived view, earlier or later sources, either original or altered. In doing so, an attempt was made to reveal and reconstruct the ancient *halakhah* and the changes which took place in the formulation and content.

By analyzing the data, it appears that the vast majority of formulations of the *halakhah* brought in Chapter 1 of Tractate *Mo'ed Katan* are not the most ancient. Only in the case of four *halakhot* was it found that these represent the most ancient formulation of *halakhot* when compared to the other source Tannaitic sources, or where it is not known of another, more

---

6 As noted above, as the laws of *Chol HaMo'ed* "were delegated to the Sages," there are almost no *halakhic* Midrashim which deal clearly and specifically with the details of performing work on *Chol HaMo'ed* in Chapter 1 of Tractate *Mo'ed Katan*, except for the chapter which deal with *ugiyot* for vines, as well as in the chapter which deals with examining plague-spots during *Chol HaMo'ed*. In these chapters a comparison was also made to the *Midrash Halakhah* - Midrashim with *halakhic* implications.

7 The other sources sometimes parallel, in terms of style or content the *halakhot* in the Mishnah while others expand on it, abbreviate it, or change the formulation or content of the *halakhot* of the Mishnah.

8 Such as various sources which were united into a single source, or sources which were formulated so that by means of this one might be able to explain other sources, or sources which had been formulated in a certain way in order to decide between various old disputes in an attempt to determine the *halakhot*.

ancient source.[9] Similarly, it was found that that only two *halakhot* in the Mishnah relate to sources which preceded the Mishnah. Another interesting fact is that the formulation of six Beraitot in the Jerusalem Talmud and eleven *halakhot* in the Babylonian Talmud are earlier than the sources in the Mishnah. Similarly, in six *halakhot* we find that there was evidently an earlier version of the *halakhah* which does not appear in the other works in our hands.

From all of the above, one may say that in regard to Chapter 1 of Tractate *Mo'ed Katan* the formulation of the *halakhot* in the Mishnah is in most cases not that of the earliest *halakhot*, but represents a later time in relation to the other Tannaitic sources which deal with those *halakhic* issues. At the same time, there is a minority of *halakhot* in the Mishnah which represent the most ancient *halakhic* formulation when compared to the other Tannaitic sources. But one can also see that the majority of *halakhot* in the Tosefta which deal with *halakhic* topics in the *Mishnah* are not based on the Mishnah but on earlier sources. On the other hand, one cannot say this categorically, as there are cases where the *halakhah* in the Tosefta is indeed based on the Mishnah.

Generally, one may say that at least in regard to Chapter 1 of Tractate *Mo'ed Katan*, one cannot determine whether a specific approach is the correct one in the question of the relationship between the Mishnah and its Tannaitic parallels, but each case must be examined individually. One can see that the Tosefta contains a collection of Tannaitic *halakhot* from various sources and various eras, some of which predate the Mishnah and some of which are after it and relate to it.

Similarly, this study shows that with most of the *halakhot* which appear in Chapter 1 of Tractate *Mo'ed Katan*, the changes in the formulation of the *halakhah* stem primarily from the desire to make a clear decision regarding the *halakhah* or an attempt to explain it, and never because of the changing historical social circumstances.[10]

---

9 The conclusion regarding the last *halakhah* was that the *halakhah* in the Mishnah existed parallel to another *halakhah* in the Beraita in the Jerusalem Talmud which deals with a similar topic, and there is no certainty that the sources related to one another.

10 Except for the *halakhot* which deal with the collection of bones or of eulogies during *Chol HaMo'ed*.

Tractate *Mo'ed Katan* - Chapter 1

A Study of the *Halakhot* in the Mishnah in Light of

The Parallel Beraitot in the Tosefta and Talmuds

By:

Yitzhak (Tzachi) Blau

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE

"DOCTOR OF PHILOSPHY"

University of Haifa

Faculty of Humanities

Department of Jewish History

February 2015

Tractate *Mo'ed Katan* - Chapter 1

A Study of the *Halakhot* in the Mishnah in Light of

The Parallel Beraitot in the Tosefta and Talmuds

By:

Yitzhak (Tzachi) Blau

Supervised By: Professor. Shulamit Valler

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE

"DOCTOR OF PHILOSPHY"

University of Haifa

Faculty of Humanities

Department of Jewish History

February 2015