

הסוגיא הארבעים – רבה בר חיננא סבא (יב ע"א - יב ע"ב)

- [1] אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר אמת ויצויב שחרית ואמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובתו, שנאמר: להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות (תהלים צב ג).
- א. מימרא ראשונה בקובץ מימרות של רבה בר חיננא סבא משמיה דרב
- [2] ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: המתפלל – כשהוא כורע – כורע בברוך, וכשהוא זוקף – זוקף בשם.
- ב. מימרא שנייה בקובץ ודיון בה
- [3] אמר שמואל: מאי טעמא דרב? דכתיב: ה' זוקף כפופים (תהלים קמו ח).
- [4] מתיבי: מפני שמי נחת הוא (מלאכי ב ה, ושם "ומפני").
- [5] מי כתיב בשמי? מפני שמי כתיב.
- [6] א"ל שמואל לחייא בר רב: בר אוריאן, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך. הכי אמר אבוך: כשהוא כורע – כורע בברוך, כשהוא זוקף – זוקף בשם.
- [7] רב ששת, כי כרע – כרע כחזרא; כי קא זקיף – זקיף כחיויא.
- [8] ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כלה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מראש השנה ויום הכפורים, שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט.
- ג. מימרא שלישית בקובץ ודיון בה
- [9] ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש יצא, שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה (ישעיהו ה טז). אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט? אלו עשרת ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש.
- [10] מאי הוה עלה? אמר רב יוסף: האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט. רבה אמר: המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה.
- [11] ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא, שנאמר: גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם (שמואל א יב כג).
- ד. מימרא רביעית בקובץ ודיון בה
- [12] אמר רבא: אם תלמיד חכם הוא, צריך שיחלה עצמו עליו. מאי טעמא? אילימא משום דכתיב אין חולה מכם עלי ואין גולה את אזני (שמואל א כב ח), דלמא מלך שאני. אלא מהכא: ואני בחלותם לבושי (תהלים לה יג) וגר'.
- [13] ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו, מוחלין לו על כל עונותיו, שנאמר: למען תזכרי ובושת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך על כל אשר עשית נאם ה' אלהים (יחזקאל טז סג).
- ה. מימרא חמישית בקובץ ודיון בה
- [14] דלמא צבור שאני?

[15] אלא מהכא: ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי. ויאמר שאול צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי וה' סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות ואקראה לך להודיעני מה אעשה (שמואל א כח טו). ואלו אורים ותמים לא קאמר, משום דקטליה לנוב עיר הכהנים. ומנין דאחילו ליה מן שמיא? שנאמר: ויאמר שמואל אל שאול מחר אתה ובניך עמי (ראה שמואל א כח יט). וא"ר יוחנן: עמי, במחיצתי.

[16] ורבנן אמרי, מהכא: והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה' (שמואל א כא ו). יצתה בת קול ואמרה: בחיר ה'.

מסורת התלמוד

[1] כל שלא אמר אמת ויציב השווה תוספתא ברכות ב א, עמ' 6; ירושלמי ברכות א ט, ג ע"ד. [2-6] ירושלמי ברכות א ח, ג ע"ד; שם, ד א, ז ע"א. [8-9] השווה ירושלמי ראש השנה ד ו, נט ע"ג. [11] כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו השווה תנחומא חקת יט; תנחומא בובר חוקת מו; במדבר רבה יט כג. וראה גם תוספתא בבא קמא ט כט, עמ' 48-49. [15] ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים ויקרא רבה כו ז; מדרש שמואל כד ו. ומנין דאחילו ליה מן שמיא... עמי במחיצתי ויקרא רבה ומדרש שמואל, שם; בבלי עירובין נג ע"ב. [16] יצתה בת קול ואמרה: בחיר ה' במדבר רבה ח ד.

רש"י

כל מי שלא אמר ברכת אמת ויציב כמו שתקנוה וכן אמת ואמונה בערבית, לא יצא, שנאמר להגיד בבקר חסדך וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא, שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם, וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הנסים התדירים תמיד. כשהוא כורע באבות ובהודאה, כורע בברוך וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם, על שם ה' זוקף כפופים (תהלים קמו ח). נחת לשון הכנעה. כחזירא שבט ביד אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת. זקיף כחזירא בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי. כחזירא כנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט. המלך הקדוש לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם. המלך המשפט כמו מלך המשפט, כמו נושאי הארון הברית (יהושע ג יד) – כמו ארון הברית, וכן המסגרות המכונות (מלכים ב טו יז) – שהוא כמו מסגרות המכונות, וכן העמק הפגרים (ירמיה לא לט) – כמו עמק הפגרים. הכי גרסינן: ואם תלמיד חכם הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה עצמו עליו אם תלמיד חכם הוא זה שצריך לרחמים – צריך שיחלה חבירו עצמו עליו. בחלותם על דואג ואחיתופל הוא אומר, שהיו תלמידי חכמים. למען תזכרוי ובושת סיפיה דקרא בכפרי לך את כל אשר עשית. גם בחלומות גם בנביאים ולא אמר לו גם באורים, לפי שנתבייש ממנו, שלא יאמר לו: אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים לפי שהרגת את הכהנים. ורבנן סברי מהכא שמעינן דאחילו לו. והוקענום גבעונים אמרו לדוד בסוף ימיו שהיה רעב שלוש שנים וישאל דוד בה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים, שהרג את הכהנים שהיו מספיקים לגבעונים לחם ומים, שהגבעונים נתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים למזבה, ויאמר דוד אל הגבעונים ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה', והם אמרו לו יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול, ובת קול יצאה וסיימה אחריהם בחיר ה', דודאי הם לא אמרו בחיר ה', שהרי לגנותו היו באין ולא לכבודו.

תקציר הסוגיא

ביסוד סוגיא זו עומד קובץ חמש מימרות של רבה בר חיננא סבא משום רב; ארבע האחרונות זוכות לדיון. לפי המימרא הראשונה המובאת בחלק א: "כל שלא אמר אמת ויציא שחרית ואמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובתו". במימרא השנייה מורה רב בדיוק כיצד להשתחוות בעמידה, שמואל מציע אסמכתא בכתובים למימרת רב, מקשים על אסמכתא זו, ומתריצים. נמסר ששמואל מסר לחייא בר רב את המימרא של אביו, והלק ב מסתיים בתיאור כריעותיו של רב ששת. במימרא השלישית שבחלק ג דורש רב לשנות את החתימות של ברכות הקדושה והמשפט בתפילות העמידה של עשרת ימי תשובה; רבי אלעזר מסתייג מדרישה זו; רבה ורב יוסף פוסקים הלכה, והגמרא מעירה שהלכה כרבה, שפסק כנראה כרב. במימרא הרביעית שבחלק ד קובע רב שכל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש, נקרא חוטא; רבא מרחיק לכת עוד יותר וקובע שעל תלמיד חכם גם לצום למען חברו עד שיחלה בעצמו. במימרא החמישית שבחלק ה קובע רב ש"כל העושה דבר עברה ומתבייש בו, מוחלין לו על כל עוונותיו". הוא מביא אסמכתא מן הכתובים, אך הגמרא דוחה אסמכתא זו ומביאה תחיתה שתיים אחרות.

הפירוש מתמקד בנקודות הבאות:

א – זהותו של רבה בר חיננא סבא, מוסר המימרות בשם רב, המוזכר רק כאן. לטענתנו מדובר בנכדו של רב, המוכר כאבא בר חנן בירושלמי. אביו, חתנו של רב, מוכר בירושלמי כחנן בר בא, ושתיים מתוך חמש המימרות נמסרות בירושלמי משמו בשם רב: נראה שהמימרות נמסרו הן על ידי האב הן על ידי הבן.

ב – פירוש המימרא הראשונה: לטענתנו אין מדובר באבחנה בין נוסח ברכת הגאולה שחרית וערבית, אלא בעצם הדרישה לברך ברכת גאולה כדי לקיים את מצוות הזכרת יציאת מצרים (משנה ברכות א ה). סוגיא זו היתה במקורה חלק מן התלמוד למשנה ה ולא למשנה ד כלפנינו. אך מימרת רב הוגהה כדי להתאימה למנהג הבבלי המאוחר, שהבחין בין "אמת ויציא" של שחרית ל"אמת ואמונה" של ערבית, וברבות הימים הובנה כאילו היא דורשת נוסחים שונים בשחר ובערב, ולכן הוצמדה למשנה העוסקת בברכות קריאת שמע ולסוגיות הדנות בנוסחי הברכות האחרות.

ג – השוואה בין הדרשיה שבין שמואל וחייא בר רב בחלק ב בסוגיא שלנו לבין המקבילה בירושלמי ברכות א ה, ג ע"ד.

ד – השתלשלות נוסחי הברכות לימים הנוראים המתוארים בחלק ג, ובמיוחד השוואה בין המחלוקת המובאת בסוגיא שלנו לבין מקבילתה בירושלמי ראש השנה ד ה, נט ע"ג, המשקפת גירסא קדומה יותר של המחלוקת, ודיון בחתימה "המלך המשפט", המוקשית דקדוקית, המיוחסת בסוגיא שלנו לרב (אם כי נראה שהיא מאוחרת יותר). מוצע שבמקור הדברים בירכו במהלך השנה "אוהב המשפט" ובימים הנוראים "מלך אוהב צדקה ומשפט", כמנהגנו כל השנה. אך הנוהג העממי התאים את החתימה של כל השנה לעיקר הברכה: "ומלך עלינו", על ידי אימוץ נוסח הימים הנוראים גם במשך השנה, וזאת בניגוד למסקנת הסוגיא שלנו, הדורשת שמירה על חתימות "מלכותיות" מיוחדות בימים הנוראים. כדי להתאים את הנוהג העממי לרוח הסוגיא חיפשו נוסח לימים הנוראים שהוא יותר "מלכותי" מ"מלך אוהב צדקה ומשפט", ואימצו את החתימה "המלך המשפט" על קושיה הדקדוקי, שאותה אנחנו אמורים להבין כ"שאגה" לא דקדוקית המביעה את הזהות המוחלטת שבין המלך למשפט.

מבנה הסוגיא ומהלכה

הסוגיא שלנו הינה פיתוח של קובץ של חמש מימרות שמסר רבה בר רב חיננא סבא משמיה דרב. המימרא הראשונה עוסקת בברכה הראשונה שלאחר קריאת שמע שחרית וערבית, ולכן יש בה משום המשך טבעי לסוגיות דלעיל, העוסקות בברכות שלפני קריאת שמע: יוצר אור ואהבה רבה. אגב מימרא זו הובא הקובץ כולו, ובו שתי מימרות הלכתיות נוספות של רבה בר חיננא סבא משמיה דרב בעניין התפילה, ושתי מימרות באגדה. אברהם וייס מונה את הקובץ שלנו בין

הקבצים הממצים את כל המימרות של האמורא, כשהחוט המקשר ביניהם הוא שם האמורא בלבד.¹ ואכן, רבה בר חיננא סבא מוזכר רק כאן.²

מי הוא רבה בר רב חיננא סבא זה, המוסר כאן חמש מימרות של רב? מן הנאמר בסוגיא שלנו נראה שאי אפשר לקבוע אפילו שהיה תלמידו של רב, בן דורו או בן הדור שלאחריו, שהרי הנוסחה המשמשת כאן היא: "אמר רבה בר חיננא סבא מ ש מ י ה ד ר ב" ולא "ארב"ח סבא אמר רב", וכידוע, "משמיה" יכול להעיד על מובאה לא ישירה.³

אהרן היימאן מביא את העובדה שרבה בר חיננא סבא מסר בשם רב חמש פעמים בסוגיין, אבל אינו דן בזהותו ואינו מעיר דבר.⁴ בערך "רב חיננא סבא" הוא מציין שלפי העין יעקב רב חיננא סבא עצמו הוא שמוסר בשם רב בסוגיין, ולא בנו רבה, והוא מעיר שרב חיננא סבא מוזכר גם בפסחים עה ע"א: "אמר ליה רב חיננא בר אידי לרב אדא בר אהבה: והאמר רב חיננא סבא א"ר אסי א"ר יוחנן...". אלא שגירסת דקדוקי סופרים שם היא: "רב חנא סבא אמר רבי יוחנן". כמו כן הוא מציין שרב כהנא בריה דרב חיננא סבא מוזכר בדף הבא, פסחים עו ע"ב.⁵

היימאן זהיר מאוד, ואינו קובע דבר על סמך מידע זה. אבל מרדכי מרגליות לומד מפסחים עה ע"א שרב חיננא סבא הוא בן הדור השלישי, שהרי הוא מוסר מפי רבי אסי ורבי יוחנן. וזה לשונו בערך "רב חיננא סבא":

אמורא בדור השלישי, שקשה לקבוע את מקומו. מוסר מאמר אחד בשם ר' אסי, ורב חיננא בר אידי מסתייע במאמרו (פסחים עה ע"א). בנו רבה מסר חמישה מאמרים בשמו של רב (ברכות יב ע"א-ע"ב); בנו השני רב כהנא שנה ברייתא שהובאה רק פעם אחת בבבלי (פסחים עו ע"ב). ואולי הוא האמורא הארצישראלי ר' חיננא (סתם), שחי באותו דור והובא רק מעט בבבלי.⁶

"קשה לקבוע את מקומו" משום שבמימרתו היחידה בפסחים עה ע"א מובאים דבריו על ידי אמורא בבלי בן הדור השלישי, בעוד שהוא עצמו מצטט אמוראי ארץ ישראל בני הדור השני והשלישי.

אך קשה להניח שרב חיננא סבא הנו אמורא בן הדור השלישי ושהבבלי מסתמך על בנו רבה, בן הדור הרביעי, כמקור בלעדי לחמש מימרות של רב הבבלי. וקשה עוד יותר לקבל את זיהויו של רב חיננא סבא עם האמורא הארץ ישראלית רבי חיננא סתם, ולהניח שרב חיננא ובנו היו מאמוראי ארץ ישראל. אם נעין לדוגמה במימרא השנייה בקובץ שלנו [2], הרי מפורש בסוגיא ששמואל כבר מסר את הדברים בשם רב לבנו, חייא בר רב [6], ומדוע אפוא יש צורך בעדות ארץ ישראלית המרוחקת מימי רב בשלושה דורות? ואם ניקח לדוגמה את המימרא השלישית בקובץ שלנו [8], נראה שרבה ורב יוסף מן הדור השלישי כבר נושאים ונותנים בשאלה האם הלכה כרב או כרבי אלעזר [10]. אם כן, מדוע יש צורך באמורא ארץ ישראלית לא מוכר מן הדור הרביעי שימסור רשמית את דעתו של רב בבבלי?

מקבילות לשתיים מתוך חמש המימרות מצאנו בשמו של חנין (או חנן) בר בא בשם רב בירושלמי.⁷ חנין בר בא הוא רב חנן בר אבא, חתנו של רב וחותנו של רב חסדא.⁸ יש לשים לב לכך שהשם "חנין בר בא" דומה מאוד לשם "רבה (כלומר רב אבא) בר חיננא", והדבר אומר דרשני. אילו היינו מוצאים מקבילה אחת כזאת מתוך חמש המימרות, היינו יכולים לומר שאין כאן אלא

1 אברהם וייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 214.
2 פעמיים בנוסח הדפוס של בבלי בבא בתרא מצאנו "רבא בר חיננא" (יג ע"ב, קיג ע"ב) ללא "סבא", אך בכתבי היד שם הגירסאות אחרות. ראה וייס, שם, ודקדוקי סופרים שם, על אתר.
3 ראה יד מלאכי, ערך "אמר ר"פ משום ר"פ".
4 א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ג, ערך "רבה בר חיננא סבא", עמ' 1078.
5 שם, כרך ב, ערך "רב חיננא סבא", עמ' 476.
6 מ' מרגליות (עורך), אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים (מהדורה מחודשת בידי י' אייזנברג), תל אביב תשנ"ה, כרך א, עמ' 126.
7 ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [2-6], [8-10].
8 היימאן (לעיל, הערה 4), כרך ב, עמ' 468-470; מרגליות (לעיל, הערה 6), עמ' 143, וציונים שם.

צירוף מקרים, שהרי מצאנו פעמים רבות חילופים בשמות בעלי מימרות מקבילות בבבלי ובירושלמי. אך כאן מצאנו שתי מקבילות כאלה בקובץ אחד, כשהן בבבלי הן בירושלמי מדובר בדברי רב, הנמסרים על ידי רבי אבא בר חיננא סבא בבבלי וחנין בר אבא בירושלמי. ועוד: הירושלמי מביא את הדברים בשם רבי חנין בר בא, המוכר יותר, בעוד שדווקא בבבל מביאים את החומר בשם אמורא לא מוכר שחי לפי מרגליות שלושה דורות אחרי רב, ובארץ ישראל. לכאורה אפשר היה לטעון שהדברים נאמרו על ידי רב בהיותו הוא וחנין בר בא בארץ ישראל, שהרי הם הכירו בארץ ישראל, וחנין בר בא ירד עם רב לבבל.⁹ אך הירושלמי עצמו מעיד באחד המקרים (בנוגע למימרא השנייה) שחנין בר בא מסר את הדברים בשם רב בבבל דווקא, לשמואל!¹⁰ כיצד נשתכחו הדברים בבבל ונמסרו על ידי בן דורו של רב בירושלמי דווקא, בעוד שבבבלי הסתפקו בעדותו של אמורא ארץ ישראלי בן הדור הרביעי?

לא ניתן לטעון שמדובר במסורות של רב חנן בר אבא שיוחסו בבבל לרבה בר חיננא סבא, שהרי אין סיבה לכך שמסורות בבליות של אמורא מוכר תיוחסנה לאמורא ארץ ישראלי לא מוכר. אך גם אי-אפשר לטעון שמסורות בבליות שנמסרו במקורן על ידי רבה בר חיננא סבא יוחסו בירושלמי לאמורא המפורסם יותר, חנין בר בא, שהרי הירושלמי יודע לספר לא רק את שם האמורא, חנין בר בא, אלא גם את העובדה ששמואל נשק לו באומרו את הדברים מפי רב, ולימד את חייא בר רב את הדברים שלמד מפי חנין בר בא. קשה להניח שקישוטים אלו ימצאו את דרכם לסיפור באקראי, כשבמקור העניין מדובר בדברים שנמסרו מפי רב ארבעה דורות מאוחר יותר.

הפתרון היחיד העולה על הדעת הוא שרבה בר חיננא סבא אינו אמורא בן הדור הרביעי, ובוודאי שאינו אמורא ארץ ישראלי, אלא אמורא בבלי בן דורו של חנין בר בא וממקורביו, ולכן הובאו הדברים בשם חנין בר בא בירושלמי, ובשם רבה בר חיננא סבא בבבלי. ואף על פי שאין ראייה לדבר, קרוב לשער שרב חיננא סבא אינו אלא חנין בר בא, ובעל הקובץ הוא בנו, רב אבא בן חנן. דברי רב אבא בר חנן מובאים שלוש פעמים על ידי רב חסדא בבבלי עבודה זרה, וקרובה השערת היימאן שמדובר בגיסו של רב חסדא, בנו של רבי חנן בר אבא, חותנו.¹¹

רב חנן בר אבא או חנין בר בא היה חתנו של רב וחותנו של רב חסדא. ובנו של רב חסדא נקרא חנן, על שמו.¹² וקרוב לומר שחיננא סבא אינו אלא חנן בר בא עצמו, וקראו לו "סבא", להבדיל בינו לבין רב חנן בר רב חסדא, נכדו. יצוין שכמה פעמים ישנם חילופים בין רב חנן בר בא לנכדו רב חנן בר רב חסדא,¹³ ואפשר שמשום כך הקפידו במקרים מסוימים לכנות את רב חנן בר בא, רב חיננא סבא. ורבה בר חיננא סבא הוא בנו של רב חנן בר אבא, והוא הוא הנקרא גם אבא בר חנן, המוזכר כמה פעמים במסכת עבודה זרה על ידי גיסו, רב חסדא. לרב חיננא סבא, חנן בר בא, היה בן נוסף בשם רב כהנא, ששונה ברייתא בבבלי פסחים עו ע"ב.

רב

|

בתו של רב _____ חנין בר בא/חנן בר אבא/חיננא סבא

אבא/רבה | כהנא | בת | רב חסדא

חנן

9 כך על כל פנים לפי היימאן, שם, עמ' 468. אך המעיין שם יראה שאין הוכחה חד-משמעית לכך שרב חנן בר אבא ורב הכירו בארץ ישראל.
 10 ירושלמי ברכות א ח, ג ע"ד. וראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [2-6].
 11 היימאן (לעיל, הערה 4), כרך ב, עמ' 470.
 12 היימאן, שם; מרגליות (לעיל, הערה 6), כרך א, עמ' 142.
 13 מרגליות, שם, וציונים שם.

תיאור זה של הדברים יכול להסביר את החילוף חנן בר בא ורבה בר חנינא סבא בבבלי ובירושלמי. הרי מדובר באב ובנו! ולא זו בלבד, אלא נראה שאין כאן חילוף כלל, אלא שבירושלמי מסרו מפי חנן בר בא בשם רב עצמו, שהרי הוא היה במקורו ארץ ישראלי ושימעו הלך בארץ ישראל, בעוד שבנו מסר "משמיה" דרב בבבל משנה סדורה של מימרות רב ששמע מפי אביו, וקובץ מסודר זה מצא חן בעיני עורכי הבבלי, שהעדיפו אותו על פני אזכור ישיר של מימרות מפי רב חנן בר אבא.¹⁴

בתוכן המימרות שבקובץ ובדיונים התלמודיים שבהן נדון בעיוני הפירוש.

עיוני פירוש

[1] כל שלא אמר אמת ויציא שחרית ואמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובתו

אפשריים שני פירושים למימרא זו: רוב המפרשים סוברים שרב מניח שחובה לברך ברכה לאחר קריאת שמע שחרית וערבית, וכוונתו להבחין בין נוסח פתיחת הברכה שחרית לזו של ערבית.¹⁵ אך המאירי מביא פירוש בשם "יש מפרשים" אשר לפיו אין נוסחאות הברכה חידושו של רב, אלא שבבבל כינו את הברכה של שחרית "אמת ויציא" ואת זו של ערבית "אמת ואמונה" בעקבות הנוסחאות שנהגו שם, ורב לא בא אלא לקבוע את הברכה שלאחר קריאת שמע שחרית וערבית, כחובה. לפי זה, כוונתו לומר: "כל שלא ברך את הברכה שלאחר קריאת שמע שחרית וערבית, לא יצא ידי חובה".¹⁶

גם אם נניח שהמשך המימרא, הראיה מן הפסוק "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צב א), היה חלק מן המימרא המקורית, אין הוכחה ממנו לכאן או לכאן. אפשר לפרש, כפי שפירשו רבים, שההוכחה היא שצריך להגיד דווקא "חסד" בבוקר ו"אמונה" בלילות, ברוח הפירוש הראשון דלעיל. אבל אפשר גם לפרש ברוח הפירוש השני של דברי רב לעיל, שההוכחה אינה דווקא שצריך לומר חסד בבוקר ואמונה בלילה, אלא שיש להזכיר בבוקר ובלילה את חסדו ואמונתו של הקב"ה, ולכן חובה לברך במסגרת ברכות קריאת שמע ברכה המתארת את חסדו ואמונתו של הקב"ה לעם ישראל, ולא דווקא במילים אלו או אחרות.

חוקרי התפילה שדגלו בפירוש הראשון הזכירו במסגרת זו את העובדה שבנוסח התפילה של ארץ ישראל, כפי שהוא משתקף גם במקורות תלמודיים וגם בקטעי גניזה, בירכו "אמת ויציא" שחרית וערבית, ואילו רב הבבלי, הוא שחידש שיש לומר "אמת ואמונה" בערבית.¹⁷ לעומת זה, נראה שבעל יפה עיניים פירש כפירוש השני, שהרי הזכיר כמקבילות למימרת רב את הברייתא

14 נותר רק להסביר את המימרא בפסחים עה ע"א, שבה מוסר רב חנינא סבא בשם רבי אסי בשם רבי יוחנן. קשה מאוד להניח שחנן בר בא, חתנו של רב, יביא את תורת רבי יוחנן בשם רבי אסי. אבל עיון בגירסאות מורה שאין צורך להידחק לכך. אמנם הדפוס גורס "והא אמר רב חנינא סבא א"ר אסי א"ר יוחנן...", מה שהביא את מרגליות לראות ברב חנינא סבא אמורא ארץ ישראלי בן הדור השלישי, אך אין אף כתב יד המאשר גירסא זו. ואלו הגירסאות בכתבי היד: מינכן 6: "והאמ' רב חנא סבא אמ' ר' אסי אמ' ר' יוחנן"; מינכן 95: "והא"ר חגא סבא א"ר יוחנן"; קולומביה: "והא אמ' רב האנא סבא אמ' ר' יוחנן"; וטיקן 125: "והא אמ' ר' חנינא אמ' ר' אסי אמ' רבי יוחנן"; וטיקן 109: "והא אמ' רב אסי אמ' ר' יוחנן"; וטיקן 134: "והא"ר חנינא סבא א"ר אסי". אין גירסא אחת מגירסאות אלו שלפיה מסר רבי חנינא סבא בשם רבי אסי בשם רבי יוחנן. כתב היד היחיד הגורס "רבי חנינא סבא" הוא כתב יד וטיקן 134, ושם מביא רב חנינא סבא בשם ר' אסי, שיכול בהחלט להיות רב אסי הבבלי, בן דורו של רב.

15 כך רש"י ד"ה כל שלא אמר, תוספות ד"ה להגיד, על אתר; וכן במכתם, בהשלמה, בספר המאורות, בשיטה לר"א אלשבילי, בפירוש רבינו יהונתן מלוניל, בפיסקי ר"יה, בריטבי"א ובמאירי. וכך פירשו גם החוקרים: ראה י' אלבוגן, התפלה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 78; J. Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *Hebrew Union College Annual* 2 (1925) עמ' 303; S.C. Reif, "Liturgical Difficulties and Geniza Manuscripts", in: *Studies in Judaism and Islam Presented to S.D. Goitein*, Jerusalem 1981, p. 106.

16 מאירי, על אתר (מהדורת דיקמן, עמ' 36). ונראה שכך פירש גם בעל יפה עיניים. ראה להלן בסמוך.

17 ראה ציונים לעיל, הערה 15. יצוין שמנהג ארץ ישראל עולה בבירור גם מתוך ירושלמי ברכות א א, ב ע"ד: "אין אומרים דברים אחר אמת ויציא... פתר לה באמת ויציא של שחרית". ראה לעיל, הדיון בסוגיא ט, "קורא ק"ש ומתפלל", מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

"הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב" (תוספתא ברכות ב א, עמ' 6; ירושלמי ברכות א ט, ג ע"ד) ואת שמות רבה כב: "אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירים אותו". מכאן משתמע שלדעתו עיקר חידושו של רב הוא בעצם הצורך לברך ברכה המזכירה את תכני יציאת מצרים לאחר קריאת שמע.¹⁸

נראה להכריע לטובת הפירוש השני. הראשון מוקשה משלוש סיבות:

1. מה ראה רב להצריך בערבית פתיחה שונה מזו של שחרית, כשהתכנים של הברכות דומים כל כך? אף אם היתה הראיה מן הפסוק בתהלים חלק מן המימרא המקורית, ספק אם פסוק זה הוא מניע חזק מספיק כדי שרב יקבע שמי שלא פתח בנוסח הנכון לא יצא ידי חובה. הרי רב, שחי בארץ ישראל, ודאי ידע היטב ששם בירכו "אמת ויציב" שחרית וערבית. הייתכן שבאמת ראה לנכון לשלול את קריאת שמע של ערבית של אנשי ארץ ישראל באופן מוחלט?

2. בנוסח של שחרית: "אמת ויציב", אין המילה "חסד" מופיעה כלל. הנוקטים בפירוש הראשון התקשו להסביר את הקשר בין "אמת ויציב" לבין "להגיד בבקר חסדך". רש"י ואחרים פירשו ש"חסד" הנו יציאת מצרים בעבר ואילו "אמונה" היא ביטחון בגאולה העתידית. אבל הן "אמת ויציב" הן "אמת ואמונה" מתייחסות לשני הנושאים: ב"אמת ויציב" נאמר, בנוסף לאזכורי יציאת מצרים: "גואלנו גואל אבותינו... מגן ומושיע לבניהם אחריהם בכל דור ודור... ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע... צור ישראל קומה בעזרת ישראל...". וב"אמת ואמונה" אומרים, בנוסף לבקשות על הגאולה העתידית: "העושה לנו נסים ונקמה בפרעה, אותות ומופתים באדמת בני חם", ולכן אין פירוש זה נראה. אחרים פירשו שהאמונה היא הביטחון בעת הפקדת הרוח לפני השינה, והחסד הוא ההודאה על החזרת הנשמה בבוקר (ראה תוספות ד"ה להגיד). אבל מוטיבים אלו אינם מוזכרים כלל בברכה שלאחר קריאת שמע. רבינו יהונתן הכהן מלוניל, בפירושו על אתר, פירש שהאמונה היא הביטחון של בני ישראל בליל השימורים שהקב"ה יוציאם ממצרים והחסד הוא היציאה עצמה, שהתרחשה למחרת בבוקר, אך גם ההבחנה בין מוטיבים אלו אינה באה לידי ביטוי בברכות.

3. בירושלמי ברכות א ו, ג ע"ד איתא:

תמן אמרין לא יתחיל [פרשת ויאמר בערבית] ואם התחיל גומר... מתניתא פליגא... מזכירין יציאת מצרים בלילות. ר' בא רב יהודה בשם רב: מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים להודות לשמך.

לפי זה לא אמר רב בערבית, לא "אמת ויציב" ולא "אמת ואמונה", אלא "מודים אנחנו לך".¹⁹ ולכאורה עלינו להניח שהירושלמי חולק על רבה בר חיננא סבא בסוגיא שלנו, הטוען שרב אמר "אמת ואמונה" בלילה. אך מן המקבילה בבבלי ברכות יד ע"ב עולה שלא רב קבע את הנוסח "מודים אנחנו לך" אלא בנו, חייא בר רב, או סתם התלמוד אליבא דחייא בר רב:

א"ר אבהו א"ר יוחנן: הלכה כרבי יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת לא יפסיק. וא"ר אבהו א"ר יוחנן: מאי טעמיה דרבי יהודה? דכתיב: ויהי אלהים אמת... אמר רב יוסף: כמה מעליא הא שמעתתא. דכי אתא רב שמואל בר יהודה, אמר: אמרי במערבא ערבית "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם אמת. אמר ליה אביי: מאי מעליותא? והא אמר רב כהנא אמר רב: לא יתחיל [בפרשת ויאמר], ואם התחיל, גומר!... חייא בר רב אמר: אמר אני ה' אלהיכם, צריך לומר אמת. לא אמר אני ה' אלהיכם, אינו צריך לומר אמת. והא בעי לאדכורי יציאת מצרים? דאמר: מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך.

18 המאירי מביא פירוש זה מפורשות בשם "יש מפרשים", אך המהדיר בהערותיו אינו מעיר כלום, ולא הצלחתי למצוא למי מן הראשונים המאירי התכוון.

19 נראה לי שגם בברכה זו חתמו "בא"י צור ישראל וגואל" או "בא"י גאל ישראל" או חתימה אחרת, שהרי לפי המשנה "בערב מברך שנים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה", ואין טעם בכך שימירו ברכה אמיתית בתפילה קצרה בנוסח "מודים אנחנו לך". "מודים אנחנו לך" אינו אלא מטבע ברכה אחר שהנהיגו בעקבות דברי חייא בר רב בבבלי יד ע"ב, שאין פותחים בברכה שלאחר קריאת שמע ב"אמת" אלא אם כן סיימו "אני ה' אלהיכם" לפני כן. ראה להלן מיד בסמוך.

משני התלמודים עולה שרב עצמו לא אמר "ויאמר" בלילה. אילו באמת הנהיג רב את אמירת "אמת ואמונה" בבבל, אין נראה שבנו חייא היה אומר ש"לא אמר אני ה' אלהיכם אינו צריך לומר אמת", שהרי אביו תיקן נוסח מיוחד הפותח ב"אמת" דווקא בערב, כשלא אמר ויאמר! ותו: כלום יעלה על הדעת שרב יתקן נוסח מיוחד לערבית, "אמת ואמונה", ובנו יתקין אחריו נוסח מיוחד אחר לערבית: "מודים אנחנו לך"?

הדעת נותנת אפוא שבימי רב עוד לא שינו את המנהג המקורי, לברך "אמת ויציב" שחרית וערבית. רב אמר "אמת ויציב" גם ללא ויאמר, אך בנו, חייא בר רב, קבע בעקבות דברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן שיש לומר "מודים אנחנו לך" במקום "אמת ויציב" בערבית, שהרי אין אומרים "אמת" בפתחת הברכה אלא כלשון מעבר מ"ויאמר" לברכת הגאולה.²⁰

לפי זה לא בא רב לקבוע את נוסח הברכה שלאחר קריאת שמע אלא את עצם החובה לאומרה. אך לכאורה דוחה המאירי בצדק פירוש זה בטענה "מה עניין לומר כן בברכה אחרונה יותר משאר ברכות?"²¹ ועוד: מדוע לא הסתפק רב בקביעת המשנה: "בשחר מברך שתים לפניו ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניו ושתיים לאחריה", שכבר ממנה עולה שיש לברך ברכה זו? אך אין לדחות פירוש זה מטעמים אלו, אלא אדרבה, יש לראות בטענות אלו סימוכין לפירוש. נראה שהביטוי "לא יצא ידי חובתו" שבמימרת רב אינו מתייחס לחובת קריאת שמע וברכותיה, שהרי אין טעם להבחין בין ברכת אמת ויציב לשאר הברכות מבחינה זו, אלא לחובת הזכרת יציאת מצרים, שהיא מצווה נפרדת מדאורייתא. לפי זה היתה מימרת רב מוסבת במקורה על משנת ה בפירקין:

מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר: למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך (דברים טו א). ימי חייך – הימים, כל ימי חייך – הלילות. וחכמים אומרים: ימי חייך – העולם הזה. כל ימי חייך – העולם הבא, להביא לימות המשיח.

על משנה זו אמר רב: "כל שלא אמר אמת ויציב שחרית וערבית לא יצא ידי חובתו". כוונתו היתה להכריע כרבי אלעזר בן עזריה ובן זומא ונגד חכמים, ובד בבד לציין שאין די בהזכרת יציאת מצרים שבפרשת "ויאמר", אלא נדרשת הזכרה מיוחדת של יציאת מצרים לאחר קריאת שמע. ונראה שרב בא להוציא מפירוש אפשרי של הביטויים "שתיאמר" ו"למען תזכור" שבמשנה ברכות א ה: אין להסתפק ב"אזכור" יציאת מצרים דרך אגב, בנוסח "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים..." שבפרשת ויאמר, אלא יש להזכיר את יציאת מצרים בנוסחה מיוחדת המודה ומשבחת את הקב"ה על כך שהוציאנו ממצרים, בברכה שלאחר קריאת שמע. ומטעם זה נראה שאמרו בתוספתא ברכות ב א, עמ' 6: "הקורא את השמע צריך להזכיר יציאת

20 ובאמת, דברי חייא בר רב תמוהים. מדוע נמנעים מלפתוח את הברכה השלישית ב"אמת" אם אין אומרים "ויאמר"? הרי לעיל, בדיון בסוגיא לח, "ברכה אחת", עיוני הפירוש לפיסקא [1], ראינו ש"אמת ויציב" המקורית היתה כעין ברכת התורה לאחר קריאת שמע, המעידה על אמיתות "הדבר הזה" הנאמר בקריאת שמע (וראה ציונים לדברי י' אלבוגן בדיון בסוגיא לח שם, הערה 30). מדוע אפוא אי-אפשר להסב ברכה זו על שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע? ל' גינצבורג, פירושים וחדושים א, עמ' 211, פירש שמכיוון שברכת "אמת ויציב" או "אמת ואמונה" הינה כעין הכרזה על אמיתות הדברים שנאמרו בקריאת שמע, אין לכלול בה מוטיבים שלא נאמרו בקריאת שמע, ולכן, אם לא הזכירו יציאת מצרים בפרשת ויאמר, אין להזכירה ב"אמת ויציב" או ב"אמת ואמונה". ודבריו דחוקים: מדוע אי-אפשר להצהיר על אמיתות שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע ולעבור באופן אלגנטי ("אמת שאתה הוא מלכנו מלך אבותינו, גואלנו גואל אבותנו, יוצרנו צור ישועתנו פודנו מצילנו מעולם שמך ואין אלהים זולתך. עורת אבותינו אתה הוא מעולם...") להזכרת יציאת מצרים?

לכן נראה יותר שחייא בר רב ראה בפתחת הברכה "אמת ויציב" תוכן וסגנון יוצאי דופן: הרי מדובר בברכת הגאולה, אבל עניין הגאולה אינו מוזכר אלא לאחר הצהרה ארוכה ומלאה חזרות על אמיתות הדברים שקדמו לברכה. לפי הנאמר לעיל זו היתה מטרתה המקורית של הברכה המקורית, אבל חייא בר רב, שראה בעיקר הברכה הזכרת יציאת מצרים, התקשה להבין את פשר הפתיחה הארוכה. בעקבות דברי רבי יוחנן, שהמילה "אמת" מוסבת בעיקר על הקב"ה, שנאמר: "ה' אלהים אמת", קבע חייא בר רב שאין צורך בפתחה הארוכה לברכה "יציאת מצרים" אלא אם כן מסיימים את שמע במילים "אני ה' אלהיכם", אבל בבבל, ששם אין אומרים פרשת "ויאמר" בלילה, אין צורך בפתחה, וניתן לנסח ברכה אחרת, הניגשת מיד לעניין הזכרת יציאת מצרים. וראה להלן בסמוך, בעניין תקנת ברכת "אמת ואמונה" בבבל, שאף בה מועלה עניין יציאת מצרים סמוך לתחילת הברכה.

21 מאירי ברכות, מהדורת דיקמן, עמ' 36. הטענה השנייה של המאירי שם: "ועוד: שהרי הוא מביא עליה פסוק ואמנותך בלילות, אלמא על לשון אמונה הוא מדקדק" אינה לעניין, שהרי על אמת ויציב מביאים את הפסוק "להגיד בבקר חסדך", והמילה חסד אינה מופיעה בלשון הברכה, כאמור.

מצרים באמת ויציב", ולא להסתפק באזכור יציאת מצרים שבפרשת ויאמר. ובצדק הביא בעל יפה עיניים את הברייתא ההיא כמקבילה לדברי רב כאן. ונראה שיש לפרש כך גם את דברי רב יהודה, תלמידו של רב, בברכות כא ע"א: "ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא?... אמת ויציב דאורייתא".

מימרת רב המקורית לא כללה אפוא את המילים "אמת ואמונה". אך ברבות הימים נהגו בבבל לברך את הברכה הראשונה שלאחר קריאת שמע בערבית בנוסח "אמת ואמונה", ולכן הגיהו בדברי רב הגהה טכנית שבאה להבהיר את המימרא לאמונים עלי הנהוגה הבבלי: "כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובה".

שנאמר: להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות (תהלים צב א)

האם היו דברים אלו חלק ממימרת רב המקורית, או שמא נוספו על ידי עורך הסוגיא? אין ראייה של ממש לכאן או לכאן, אבל העובדה ש"חסד" אינו מוזכר כלל בברכת אמת ויציב מצביעה על כך שהפסוק לא הובא כנימוק להבחנה בנוסחים בין ערבית לשחרית דווקא, אלא לעצם הצורך להזכיר יציאת מצרים על ידי אמירת ברכת הגאולה לאחר קריאת שמע. לכן נראה שהפסוק היה חלק מן המימרא המקורית של רב, שכאמור לא הבחינה בין "אמת ויציב" לבין "אמת ואמונה". רב אמר במקורו של דבר: "כל שלא אמר אמת ויציב שחרית וערבית לא יצא ידי חובתו, שנאמר: להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות". כוונתו היתה כאמור לקבוע שאין יוצאים ידי חובה בהזכרת יציאת מצרים שבסוף פרשת ויאמר, ויש לומר לפני הקב"ה על כך שבח של ממש. אמנם בפסוק בתורה נאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיורך" (דברים טו א) ומכאן אולי משתמע שדי באזכור כל ימי חיורך, בוקר וערב, אבל בתהלים צב ג מפורש "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות", דהיינו שאזכור זה יהיה הגדת חסד ואמונה ממש, כלומר: שבח.

השערה זו, שרב עצמו הביא את הפסוק, פותרת בעיה נוספת, והיא עצם העובדה שבבבל נהגו לברך ברכה אחרת בערבית מאשר בשחרית. אין הבדל של ממש בתכנים של "אמת ויציב" ו"אמת ואמונה", וכאמור, בארץ ישראל נהגו גם בתקופה הבתרת-למודית לברך "אמת ויציב" בשחרית ובערבית. תמוה אפוא שבבבל קבעו ברכה מיוחדת לערבית. נראה שעשו זאת לאור מימרת רב ובעקבותיה. רב קבע שאין די ב"ויאמר", וכדי לצאת ידי חובת הזכרת יציאת מצרים שחרית וערבית יש לברך את הברכה שלאחר קריאת שמע, שאותה כינה בפשוט "אמת ויציב", כפי שנהגו בימיו הן בארץ ישראל הן בבבל. אך רבי יוחנן קבע שהמילה "אמת" בפתיחת הברכה שלאחר קריאת שמע היא כעין מעבר בין "ויאמר" לברכת הגאולה, על סמך הפסוק "וה' אלהים אמת" (ירמיה יז), ועל סמך זה קבע בנו של רב, חייא, שיש לנסח את הברכה שלאחר קריאת שמע בלשון "מודים אנחנו לך".²² נראה שנוסח זה של חייא בר רב התפשט בבבל, שהרי בירושלמי המובא לעיל הוא מוזכר כנוסח בבל הבלעדי, ומיוחס על ידי רבי בא בשם רב יהודה, לרב עצמו. אך בימי אביי שוב הנהיגו אמירת "ויאמר" בערב (ראה בבלי ברכות יד ע"ב), ולכן היה להם לחזור ולברך ברכה הפותחת במילה "אמת". במקום לחזור לברכת "אמת ויציב" של שחרית, קבעו ברכה מיוחדת לערבית. ברכה זו פותחת באמת, כמו "אמת ויציב", אך גם מדגישה מיד בתחילתה את עניין יציאת מצרים, כמו ברכת "מודים אנחנו לך" שנהגה בבבל מימי חייא בר רב ועד לימי אביי. ובעקבות מימרת רב, המציינת את הפסוק "ואמונתך בלילות", בחרו במילה "ואמונה" כמילה השנייה של הברכה בלילה. אך לא ראו לנכון לשנות במקביל את נוסח הברכה בשחרית ל"אמת וחסד" או כיוצא בזה, משום שברכה זו היא ברכה עתיקה מימי הבית והיא נהגה ברציפות גם בבבל בשחרית, ולא היה מקום או אפשרות לשנותה.

[6-2] ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: המתפלל – כשהוא כורע – כורע בברוך, וכשהוא זוקף – זוקף בשם. אמר שמואל: מאי טעמא דרב? דכתיב: ה' זוקף כפופים (תהלים קמו ח). מתיבי: מפני שמי נחת הוא (מלאכי ב ה). מי כתיב בשמי? מפני שמי כתיב. א"ל שמואל לחייא בר רב: בר אוריאן, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבון. הכי אמר אבון: כשהוא כורע – כורע בברוך, כשהוא זוקף – זוקף בשם

מקבילה לחלק זה של הסוגיא מצאנו בירושלמי ברכות א ח, ג ע"ד (ובברכות ד א, ז ע"א), וזה לשונה:

תני: ובלבד שלא ישוח יותר מדאי.

א"ר ירמיה: ובלחוד דלא יעבד כהדין חרדונה, אלא כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך (תהלים לה י). מילתא דחנן בר בא פליגא. דחנן בר בא אמר לחברייא נימור לכון מילתא טבא דחמית לרב עביד ואמריתה קומי שמואל וקם ונשק על פומי. ברוך אתה, שוחח. בא להזכיר את השם, זוקף. שמואל אמר: אנא אמרית טעמא: ה' זוקף כפופים (תהלים קמו ח). א"ר אמי: לא מסתברא, אלא מפני שמי נחת הוא (מלאכי ב ה). א"ר אבון: אילו הוה כתי' בשמי נחת, הוא יאות. לית כתיב אלא מפני שמי נחת הוא. קודם, עד שלא הזכיר את השם, כבר נחת הוא.

המקבילה כמעט מושלמת. פרטי המידע בשני התלמודים משלימים זה את זה: כשהיה בבבל נהג רב להשתחוות ב"ברוך אתה" ולהודקף בשם. חתנו, חנן בר בא, סיפר על כך לשמואל, שנשק אותו על פיו. אחר כך מסר חנן בר בא את הדברים לחברייא, כולל רבה בר חנינא סבא, שהוא כנראה בנו (ראה לעיל במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה"). שמואל סיפר על כך לבנו של רב, חייא בר רב, ונתן טעם לדבר על פי הפסוק "ה' זוקף כפופים". כשהגיעו דברים אלו לארץ ישראל הקשה רבי אמי על עצם המנהג מן הפסוק "מפני שמי נחת הוא", ורבי אבון תירץ ופירש "מפני שמי" במובן "לפני שמי". דברי רבי אמי ורבי אבון הגיעו לבבל ללא ייחוס או שהייחוס נשתכח במשך הדורות, ושובצו על ידי עורך הסוגיא כקושיא ותירוץ סתמיים.²³

[7] רב ששת, כי כרע – כרע כחזרא. כי קא זקיף – זקיף כחיויא

רב האי גאון²⁴ פירש "חיזרא" על פי הערבית "אלהיזר", קנה אגמון רך, שלא כפירוש רש"י,²⁵ שפירש שמדובר בשבט קשה שחובטו כלפי מטה בבת אחת. לפי פירוש רב האי גאון, שהוא כנראה הפירוש הנכון, המבוסס אטימולוגית, יש לשאול מה בין כריעתו של רב ששת להזדקפותו, שהרי החיזרא הוא עצם גמיש המתקמר ומזדקף לאט, כמוהו כחיויא. מן התיאור והציור שבתשובת רב האי גאון עולה שהוא פירש "כחיזרא" במובן כפיפת הראש לתוך הצוואר, הגוררת אחריה קימור הגב, "ולא שיכרע מאמצע מותניו וראשו זקוף ועומד כברייתו", וכנראה גם לא כמנהגנו, לכרוע קודם בברכיים בזווית חדה, ואחר כך לכרוע במותניים. אבל גם קנה אגמון רך אין מכופפים אותו בהכרח בצורת שבלול, בכפיפת הראש הגוררת לאחריה קימור הגב, אלא הרוח או בני אדם מכופפים אותו בדרך כלל במשיכה אחת, ויוצרים כעין רי"ש בכתב, ללא זווית חדה, ואחר כך מרפים ממנו והוא חוזר ומזדקף.

ואולי החידוש הוא בכך שרב ששת כרע לא בברכיים ולא בראש, אלא התכופף בקימור אחד רך לצורת רי"ש (ההפך מפירוש רב האי גאון). וכשהזדקף, הרים קודם את ראשו ואחר כך את גופו, כפירוש רש"י.

23 כפי שכבר העיר ז' פרנקל בספרו מבוא הירושלמי, מג ע"א-ע"ב.

24 ראה אוצר הגאונים, ברכות, התשובות, עמ' 34.

25 רש"י ד"ה כחיזרא, יב ע"ב.

[10-8] ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כלה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מראש השנה ויום הכפורים, שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש יצא... מאי הוה עלה? אמר רב יוסף: האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט. רבה אמר: המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה

בירושלמי ראש השנה ד ה, נט ע"ג מוחלפות השיטות של רב ורבי אלעזר:

רב אבהו בשם רבי לעזר: בכל מקום עבר והזכיר אדיר המלוכה, לא יצא. חוץ מן האל הקדוש של ראש השנה, ובלבד במוסף. ואתייהא כר' יוחנן בן נורי [שאמר במשנה ראש השנה ד ה שכוללים מלכויות עם קדושת השם]....

רבי יעקב בר אבא רבי זעורה חנין בר בא בשם רב: צריך לומר האל הקדוש.

רבי בא בשם אבא בר רב חונה: צריך לומר האל הקדוש ומרבה לסלוח.

אך דייק: השיטות אינן רק מוחלפות אלא שונות: בבבלי מודים שניהם, רב ורבי אלעזר, שמותר לומר "המלך הקדוש" בעשרת ימי תשובה, אלא שרב מחייב זאת, ולדעת רבי אלעזר אין זו אלא אפשרות. בירושלמי, ההנחה הבסיסית היא שאומרים האל הקדוש גם בראש השנה, ונחלקו אם מותר לומר "אדיר המלוכה" במקום האל הקדוש בראש השנה: רבי אלעזר מתיר במוסף של ראש השנה, זכר לשיטת רבי יוחנן בן נורי שכלל מלכויות בקדושת השם, ואילו רב עומד על כך שגם אז יחתום "האל הקדוש", כנהוג בכל ימות השנה. רבי אבא בר רב חונה מציע מעין פשרה: הוא משאיר את החתימה הרגילה על כנה, אך מוסיף לה תוספת לראש השנה (ואולי גם ליום הכפורים): "האל הקדוש ומרבה לסלוח".

סוגיית הבבלי, כפי שהיא לפנינו, מוקשית במקצת: דברי רב יוסף ורבה בהקשרם הנוכחי, כתגובה לשאלה "מאי הוה עלה?", אינם ברורים כל צורכם. האם הם עוסקים בכל השנה כולה, או בעשרת ימי תשובה? אם הם עוסקים בכל השנה כולה, אין שיטת רבה מובנת, שהרי הן רב הן רבי אלעזר לא הציעו את לשונות המלכות כל השנה כולה. אך אם הם עוסקים בעשרת ימי תשובה, כפי שבדרך כלל מפרשים, אין שיטת רב יוסף ברורה כל צורכה: האם הוא פוסק כרבי אלעזר, שגם האומר האל הקדוש יצא ידי חובה, או שמא הוא מרחיק לכת עוד יותר, וקובע שחובה לברך האל הקדוש בעשרת ימי תשובה, בניגוד לשתי השיטות, זו של רב, המחייב אמירת המלך הקדוש, וזו של רבי אלעזר, המתיר את השימוש בנוסח האל הקדוש, אך אינו מחייב אותו. כיצד סתם רב יוסף ולא פירש, כשדבריו אינם מובנים?

הבעיה תבוא על פתרונה אם נניח שלפני רבה ורב יוסף היתה המחלוקת כפי שהיא משתקפת בירושלמי. נראה לשחזר את חלקה הראשון של הסוגיא בבבלי שהיתה לפני רבה ורב יוסף, כך שהוא יהיה חילוף ישיר של השיטות של רב ורבי אלעזר בירושלמי:

ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה כלה אדם מתפלל האל הקדוש, חוץ מראש השנה ויום הכפורים, שמתפלל המלך הקדוש.

ורבי אלעזר אמר: האל הקדוש.

רב מחייב הזכרת מלכות בעשרת ימי תשובה, ואילו רבי אלעזר שולל זאת לחלוטין. על רקע זה מובנים דברי רבה ורב יוסף היטב: רב ורבי אלעזר נחלקו בעניין עשרת ימי תשובה וגם רב יוסף ורבה נחלקו בעניין זה, רב יוסף כרבי אלעזר בגירסתו הבבלי, ורבה כרב בגירסתו הבבלי.

אך לאחר שהיכתה הזכרת מלכות בברכה זו שורשים בבבל, קשה היה לדמיון שרבי אלעזר ורבה מקפידים דווקא על אמירת "האל הקדוש". לכן פירש בעל הסוגיא שרבי אלעזר מתיר אמירת האל הקדוש בעשרת ימי תשובה, אבל אינו מחייב זאת. הוא הרחיב אפוא את דברי רבי אלעזר, והוסיף את הנימוק שגם מוטיב האל הקדוש נקשר לעשרת ימי תשובה לפי הדרשה לישעיה ה טז.

נראה לשחזר את תולדות ההלכה בעניין חתימת ברכת קדושת השם בתקופת התנאים והאמוראים כדלהלן: בארץ ישראל נהגו במשך כל השנה כולה שתי חתימות בתפילה העממית: "אדיר המלוכה"²⁶ ו"האל הקדוש". חכמים התנגדו לחתימה "אדיר המלוכה" מפני שאינה מעין הברכה ממש, שהרי הברכה עוסקת בקדושת השם ולא בהמלכותו. אך רבי אלעזר התיר לאומרה במוסף של ראש השנה מכיוון שלדעת רבי יוחנן בן נורי במשנה ראש השנה דה כוללים מלכויות בקדושת השם. רב הקפיד על "האל הקדוש" גם בראש השנה. בבבל התקבל המנהג שאותו התיר רבי אלעזר, להבחין בין החתימה בכל השנה כולה לבין זו של ראש השנה, אלא שאמרו "המלך הקדוש" במקום "אדיר המלוכה". כמו כן, הנוהג העממי הבבלי הרחיב את השימוש בחתימה זו כדי שתכלול את כל התפילות של עשרת ימי תשובה ולא רק את מוסף ראש השנה. למנהג זה התנגד רב יוסף, אך רבה אימץ אותו, והוא היכה שורשים בבבל. ברבות הימים זיהו את המנהג לשנות את החתימות עם בבל, ואת המנהג להשאיר את החתימות של כל השנה גם בימים נוראים, עם ארץ ישראל, שהרי כך נהגו. לכן החליפו את שיטות רבי אלעזר ורב: לרב, הבבלי, שהתנגד במקורו של דבר להזכרת מלכות בראש השנה, יוחס המנהג הבבלי המאוחר, להזכיר מלכות בעשרת ימי תשובה, ואילו לרבי אלעזר, הארץ ישראלי, שבמקורו של דבר התיר (אך לא חייב) הזכרת מלכות במוסף של ראש השנה בלבד, יוחס המנהג הארץ ישראלי להימנע משינוי החתימה כליל. אך גם עמדה זו הוצגה בבבלי לא כעמדה החלטית אלא כהיתר: "אפילו אם אמר האל הקדוש, יצא, שנאמר..."

[8] המלך המשפט

המקבילה בירושלמי התייחסה רק לחתימת הברכה "קדושת השם", ואילו לפי הבבלי, מי שמשנה את חתימתה של ברכת קדושת השם בימים נוראים, משנה גם את החתימה של ברכת המשפט בעמידה של ימות החול שבין ראש השנה ליום כיפור. מכיוון שהמחלוקת המקורית בין רבי אלעזר, כפי שהיא משתקפת בירושלמי, התייחסה אך ורק למוסף של ראש השנה, לא היה מקום לדיון בהחלפת החתימה של ברכת המשפט בימות החול. אך עם הרחבת המנהג בבבל לכלול הזכרת מלכות בכל עשרת ימי התשובה, החלו לשנות גם את חתימתה של ברכת המשפט, וזאת משום שיש קשר הדוק בין הימים הנוראים לבין המלכות ה' והדין שהוא דן. רבה ורב יוסף מתייחסים אפוא לשתי החתימות, ובעקבות דבריהם הוכנס השינוי בברכת המשפט גם למימרת רב.

מהו הנוסח של חתימת ברכת המשפט במהלך השנה ומהו הנוסח בעשרת ימי תשובה? לפי מנהגנו, המשתקף בגירסת כתב יד פירנצה והדפוס, מזכירים מלכות במשך כל השנה בחתימת ברכה זו: "מלך אודה צדקה ומשפט", ואילו בעשרת ימי תשובה חותמים: "המלך המשפט", סינטגמה משובשת של נסמך מיודע, שגם אינה יותר מתאימה לעשרת ימי תשובה מאשר החתימה הרגילה, שגם בה מוזכרת מלכות. כיצד ניתן להסביר חתימה חריגה זו, שהשתמרה בכל העדים ובנוסחי התפילה של כל העדות במשך כל הדורות? שני פירושים הוצעו על ידי הראשונים:

1. רש"י ד"ה המלך המשפט ניסה להסביר את התחביר החריג על פי תקדימים מקראיים: "כמו מלך המשפט. כמו נושאי הארון הברית, כמו ארון הברית. וכן המסגרות המכוונות שהוא כמו מסגרות המכוונות. וכן העמק הפגרים כמו עמק הפגרים." וכן פירשו ר' יונה אבן ג'נאח בספר

26 כך עולה מן העובדה שבירושלמי אומר רבי אלעזר: "בכל מקום עבר והזכיר אדיר המלוכה לא יצא", משמע שהיו אלה שעברו והזכירו אדיר המלוכה גם במהלך השנה. מוטיב המלוכה הוכנס לעיקר הברכה במנהגים מאוחרים: השווה "כי אל מלך גדול וקדוש אתה" בנוסח ספרד ואשכנז הנהג בפי הש"ץ, והשווה גם קדושת "כתר". נראה שבכך משתקפת מגמה מיסטית, לראות בשבח המלאכים במעשה המרכבה ביטוי למלכות ה', ושמא התנגדות חכמים להזכרת מלכות בברכה זו היא פולמוס נגד התפיסה המיסטית.

בפעולת חתמו בארץ ישראל "האל הקדוש" במשך כל השנה וגם בימים נוראים. ראה נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, כרך א, עמ' 365, וציונים שם.

הרקמה²⁷ והמאירי על אתר.²⁸ אבל חוקרי המקרא בימינו רואים גם בחריגות המקראיות שיבושים הדורשים הסבר, ואין הן פותרות את הבעיה אלא מחריפות אותה. יחיאל בן-נון ניסה להצדיק את השימוש ביידוע הכפול הן במקרא הן בחתימה "המלך המשפט", וטען שהוא משמש במקרים שבהם רוצים להדגיש את היידוע, כשלא די ביידוע אחד. במקרה שלנו הוא טוען ש"מלך המשפט" ניתן לפרשו *a king of the (ultimate) justice*, ביטוי שאינו שולל את האפשרות שיש יותר ממלך אחד כזה, ואילו "המלך המשפט" פירושו *the king of the (ultimate) justice*, היחיד ואין בלתו.²⁹ אך מבחינה תחבירית אין זה נכון. ה"א הידיעה מוצמדת אמנם לסומך ולא לנסמך, אך המיידוע הוא הנסמך. "מלך המשפט" כלשעצמו פירושו *the king of justice*, ולא *a king of the (ultimate) justice*, רעיון שאי-אפשר לבטאו בסמיכות פשוטה, אלא צריך לומר "מלך של המשפט" או "אחד מממלכי המשפט" או כיוצא בזה.³⁰

2. רש"י בתשובה פירש שמדובר באשגרה משובשת, אגב "המלך הקדוש": "המלך המשפט שהוקשה בה, גם אני הוקשיתי בה שנים רבות. ואומר לבי שהגרסנים לפי מרוצתם שגו בגירסתם המלך הקדוש המשפט. אך שלא לשנות מנהג ראשונים יש לסמוך על כמה מקראות שדברו בלשון הזה."³¹ ולאחרונה צירף שמעון שרביט עוד ראיות לעמדה זו.³²

אך גם דעה זו אינה מסבירה את התופעה הסבר של ממש. כלום רגילים אנו לשיבושים בוטים כאלה בעברית של התלמוד שמצאו דרכם לכל עדי הנוסח? ועל אחת כמה וכמה כאן, כשהסינטגמה הבעייתית חדרה לנוסח התפילה של כל העדות והיתה חשופה לביקורתם של כל הדקדקנים?! התפילה רצופה מטבעות לשון שיסודם עממי, ולא מצאנו שיבושים כאלה בתפילות המרכזיות שהתקבלו על כל חלקי העם.

למרבה ההפתעה, כאמור, השתמרה הגירסא "המלך המשפט" בכל העדים ובכל נוסחאות התפילה, ולא נחלקו העדים והפוסקים אלא בחתימה של כל השנה: נוסח ארץ ישראל כפי שהוא משתקף בגניזה³³ היה "אוהב המשפט", וכך גם בכתב יד פריז לסוגיא שלנו. הרי"ף ובעל המאור על אתר, הטור,³⁴ שבלי הלקט³⁵ והאבודרהם³⁶ נהגו לומר "האל המשפט" (אותה סינטגמה משובשת המשתקפת בביטוי "המלך המשפט"!), וגם הרא"ש, כנראה בעקבות דיון עם בנו יחיאל, אימץ מנהג זה.³⁷ מנהג זה משתקף בכתבי יד מינכן ואוקספורד לסוגיא שלנו. הרמב"ם בתשובה קפב (מהדורת בלאו) פסק לומר במשך השנה "אוהב צדקה ומשפט", ללא "מלך".³⁸ מנהג זה משתקף גם בכתב יד אחד של סדר רב עמרם גאון שאותו אימץ גולדשמידט כנוסח הפנים במהדורתו,³⁹ והוא מוזכר גם באבודרהם כמנהג פרובאנס.⁴⁰ אך בסידור רס"ג וברוב כתבי היד של סידור רע"ג, כמנהגנו: "מלך אוהב צדקה ומשפט".

נראה לי פשוט שאילו היה המנהג הבבלי המקורי לחתום במשך כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט", כמנהגנו, לא היו טורחים לשנות את המטבע בעשרת ימי תשובה. ולכן נראה שגם בבבל היה הנוסח המקורי, כמו בארץ ישראל, "אוהב המשפט", כגירסת כתב יד פריז (והמנהג לחתום

27 מהדורת וילנסקי-טנא, ירושלים תשכ"ד, כרך א, שער לז (לו), עמ' שעה.

28 מאירי ברכות, מהדורת דיקמן, עמ' 37.

29 י' בן-נון (ז"ל), "המלך המשפט", לשוננו לעם לד' (תשמ"ג), עמ' 3-5.

30 ראה למשל בדקדוק של גוניוס-קאוטש-קאולי סעיפים 127a, 129c.

31 מובא במחזור ויטרי, סימן שיג, מהדורת הורביץ, עמ' 345.

32 ש' שרביט, "יידועם של 'המלך המשפט' ו'האל המשפט'", לשוננו לעם לד' (תשמ"ג), עמ' 199-203.

33 ראה J. Mann, "Genizah Fragments", *JQR* Old Series 10 (1898), עמ' 657, סעיף 2; S. Schechter, "Genizah Speicimens", *JQR* Old Series 10 (1898), עמ' 657, סעיף 2.

34 *HUCA* 2 (1925), "of the Palestinian Order of Service", עמ' 306-310, קטעים 7-9.

35 אורח חיים קיח.

36 סימן שה (מהדורת בובר, עמ' 286).

37 אבודרהם השלם, מהדורת ורטהימר, עמ' ק (שחרית של חול).

38 ראה אבודרהם שם; שרביט (לעיל, הערה 32), עמ' 200, הערה 4.

39 מהדורת בלאו, כרך ב, עמ' 333. וראה מה שכתב שם, הערה 11.

40 מהדורת גולדשמידט, עמ' כה, סימן לט.

41 ראה אבודרהם, עמ' ק, גולדשמידט שם באפאראט.

"אוהב צדקה ומשפט" והגירסא בהתאם אינם אלא וריאנט של מנהג זה). ונראה שבמקורו של דבר הציע רבה, בעקבות המנהג, להוסיף את המילה "מלך" לחתימת ברכה זו בעשרת ימי תשובה, ולחתום "מלך אוהב (צדקה ו)משפט", כמנהגנו כל השנה. אך כבר ראינו שהדינמיקה הבבלית גורמת להרחבת השימוש במטבע החריג, וכשם שבבבל הרחיבו את הזכרת המלכות בברכת קדושת השם ממוסף של ראש השנה לעשרת ימי התשובה כולם, כך גם הרחיב המנהג העממי במרוצת הדורות (כנראה אחרי ימי רבה) את השימוש בחתימה "מלך אוהב צדקה ומשפט" לעבר כל השנה כולה, וזאת בעקבות הזכרת "מלכות" בגוף הברכה: "ומלך עלינו אתה ה' לדרך בחסד וברחמים, וצדקנו במשפט". ודאי ראו בכך התאמה נוספת בין הברכה לחתימה, שהיא דרישה בבליית במטבע הברכות.⁴¹ אלא שאימוץ החתימה המיוחדת של עשרת ימי תשובה במשך כל השנה לא התאים למסקנת הסוגיא, אשר לפיה הלכתא כרבה, שמבחינים בין נוסח כל השנה כולה לבין נוסח עשרת ימי תשובה. ולא רק שהמנהג לא התאים להלכה התלמודית, אלא שהמנהג היה כל כך טבעי לבבלים, שלא הבינו כיצד אינו משתקף בסוגיא. לכן הגיהו בדברי רבה ורב בתחילת הסוגיא, שגם בהם הוכנס עוד לפני שלב זה עניין השינוי בחתימת ברכת המשפט. את הנוסח של כל השנה הגיהו מ"אוהב המשפט" ל"מלך אוהב צדקה ומשפט", אך התקשו למצוא נוסח מלכותי יותר מ"מלך אוהב צדקה ומשפט" לימים הנוראים, שהרי "מלך המשפט" נשמע פחות מרשים מ"מלך אוהב צדקה ומשפט". לכן בחרו לחקות את הנוסח "המלך הקדוש" עם הסינטגמה הבעייתית "המלך המשפט", שאמנם אין לה מובן מבחינה דקדוקית, אך הרושם הנוצר הוא של זהות מוחלטת בין המלך לבין המשפט, כמו במשפט שמני: ברוך אתה ה', המלך = המשפט. ושמא ניתן אפילו לפסקו באופן קביל מבחינה דקדוקית: ברוך אתה ה', המלך! המשפט!⁴²

גם אז התקשו חלק מן הראשונים להסביר את היתרון שבנוסח זה על פני הנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט". בפרובאנס חזרו למנהג הקדום, שלא להזכיר מלכות במשך השנה בחתימת ברכה זו, וכך הציע גם הרמב"ם בתשובה. והרי"ף, ובעקבותיו רבים מן הראשונים, הטביע חותם של ברכה לימות החול דוגמת "המלך המשפט": "האל המשפט". נמצאנו למדים שפיתוח הנוסחאות היה כדלהלן:⁴³

| כל השנה | ימים נוראים |
|---------------------------|---------------------|
| 1. אוהב (צדקה ו)משפט | מלך אוהב צדקה ומשפט |
| 2. מלך אוהב צדקה ומשפט | מלך אוהב צדקה ומשפט |
| 3. מלך אוהב צדקה ומשפט | המלך המשפט |
| 4. האל המשפט / אוהב המשפט | המלך המשפט |

41 ראה לעיל, הדיון בסוגיא לט, "אחר החתום", עיוני הפירוש לפיסקאות [10-11], והערה 40 שם.

42 ומעניין ששבלי הלקט, סימן שה, מהדורת בובר, עמ' 286, מקשה על הביטוי "המלך המשפט" בלשון זה: "דבשלמא המלך הקדוש מסתברא שפיר המלך שהוא הקדוש, אבל המלך המשפט אין לומר המלך שהוא המשפט". ולטענתנו ביקשו להעביר דווקא את המסר הזה, שהקב"ה מזוהה כולו עם המשפט בעשרת ימי תשובה.

43 לשחזור אחר של תולדות הנוסח בסוגיא ותולדות ההלכה בעניין זה ראה י' תבורי, "חתימת ברכת המשפט וגלגוליה", פעמים עח (תשנ"ט), עמ' 4-15.

[11] ואמ' רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש, נקרא חוטא, שנאמר: גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם (שמואל א יב כג). אמר רבא: אם ת"ח הוא, צריך שיחלה עצמו עליו. מאי טעמא? אילימא משום דכתיב אין חולה מכם עלי ואין גולה את אזוני (שמואל א כב ח), דלמא מלך שאני. אלא מהכא: ואני בחלותם לבושי וגו'

גלגול אחר של המימרא המיוחסת בסוגיא שלנו לרב, התייחס דווקא למי שנפגע על ידי חברו וחבירו נענש בגללו, ויסודו כנראה בימי התנאים. וזה לשון התוספתא, בבא קמא ט כט, עמ' 48-49:

החובל בחבירו, אף על פי שלא בקש החובל מן הנחבל, הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים, שנאמר: ויתפלל אברהם אלא האלהים (בראשית כ ז). וכן אתה מוצא בריעי איוב, שנאמר: ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אלים (איוב מב ח), מהו אומר? וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו (איוב מב י).

ובתנחומא בובר חקת מו (תנחומא א חוקת יט, במדבר רבה יט כג) מפורש שאם אינו עושה כן נקרא חוטא, ומובא הפסוק שמובא בסוגיא שלנו, משמואל א:

ויבא העם את משה ויאמרו חטאנו (במדבר כא ז). ידעו שדיברו במשה ונשתתחו לפניו ואמרו התפלל אל ה' ויסר מעלינו את הנחש, להודיעך את ענותנותו של משה, שלא נשתהה לבקש עליהם רחמים... ומנין שאם סרח אדם לחבירו ואמר לו חטאתי ואינו מוחל לו שנקרא חוטא, שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם (שמואל א יב כג). אימתי? כשבאו ואמרו לו חטאנו, שנאמר ויאמרו חטאנו (שמואל א יב י).

ברם מהמשך הסוגיא שלנו ניכר שבבבלי אין לפרש שמדובר במי שחטא נגדו חברו וביקש מחילה, שהרי רבא מוסיף: "אם תלמיד חכם הוא צריך שיחלה עצמו עליו", ושני המקראות המובאים להוכיח את דבריו של רבא אינם מתייחסים כלל לתלמיד חכם שחטא נגד חברו, אלא שאול טוען שחטאו נגדו בכך שלא סיפרו לו על הברית שבין בנו יונתן לבין דוד. וכן בפסוק השני המובא כסיוע לרבא, תהלים לה יג, אומר דוד כי נהג ללבוש שק ולצום בחלות אלה שבסופו של דבר בגדו בו (ולפי רש"י אלו תלמידי החכמים דואג ואחיתופל), וגם שם אין מדובר בבקשת מחילה.

כיצד נסביר את השתלשלות המסורות כאן? לא ייתכן שמדובר בשתי מסורות עצמאיות שדרשו את הפסוק על שמואל, שהרי הן קרובות מדי בלשונן זו לזו. תנחומא ובמדבר רבה מאוחרים לתלמוד הבבלי, אבל נראה שהם דווקא משקפים את הגלגול הקודם של המסורת, המשתקף גם בתוספתא. שהרי אם נקבע קודם, כדעת רב, שכל המסוגל להתפלל על חברו ואינו עושה כן נקרא חוטא, אין טעם לחזור ולהגביל את המימרא רק לאלו שנגדם חטאו וביקשו מחילה. מאידך, קל להבין מדוע הרחיבו רב ורבה⁴⁴ את המושג "המוחל אל יהא אכזרי" כדי שיכלול את כל מי שמסוגל להתפלל בעבור חברו, שהרי אם על המוחל להתפלל על חברו שפגע בו, על אחת כמה וכמה שצריך להתפלל על אדם חף מפשע. ורבא מצא סימוכין מקראיים לכך שהמתפלל צריך גם לצום (יחלה עצמו) על חברו, אבל הגביל את הדברים לתלמידי חכמים בלבד, שאם לא כן יהיו כל ישראל בצום, כל הזמן.

רבא ראה בשאול ובאויבי דוד שבמזמור לה תלמידי חכמים. שאול מוזכר כגדול בתורה גם בפסיקתא דרב כהנא ה ג (וראה בבלי יומא כב ע"ב כג ע"א), ורש"י ד"ה בחלותם מסביר שאויבי דוד במזמור לה הם דואג ואחיתופל, המוזכרים כתלמידי חכמים בבבלי סנהדרין קו ע"ב. אך ללא פירוש רש"י ולפי פשוטו של המזמור מדובר בחבריו של דוד שבגדו בו, וחז"ל ראו בדוד תלמיד חכם שהתרועע בוודאי עם חכמים. ושמא דרשו את פסוק יא באותו מזמור, שם מתלונן דוד על הבוגדים "אשר לא ידעתי ישאלוני", ומשמע שהיו גדולים ממנו בתורה.

44 אפשר כמובן שרב התכוון במקור דבריו לדרשה כפי שהיא בתנחומא, ורבה הוא שהבין שמדובר בכל אדם ולא דווקא במי שחטאו נגדו, שחייב להתפלל על חברו.

[16-13] ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו, מוחלין לו על כל עונותיו, שנאמר... דלמא צבור שאני? אלא מהכא: ויאמר שמואל אל שאול... עמי במחיצתי. ורבנן אמרי מהכא: והוקענום... בחיר ה'

ניכר שהשאלה "דלמא צבור שאני" אינה אלא שאלה מלאכותית שנועדה לאפשר את הבאת המדרשים בעניין שאול כאן, שהרי גם יחזקאל אומר בלשון יחיד: "למען תזכרי ובשת" (טז סג). זיכרון ובושה אינם חוויות קולקטיביות אלא אינדיבידואליות, ובוודאי מתייחסת גם המחילה "על כל אשר עשית" לחטאי הפרט והכלל. ולא עוד, אלא שגם על שאול ניתן לשאול כפי שהקשו בחלק ד לעיל: "דילמא מלך שאני". ובאמת, הדרשות על שאול אינן אומרות שבשל בושתו על מעשה נוב נמחלו כל עונותיו, אלא רק שזכה לעולם הבא ולהיכנות "בחיר ה' ". ואדרבה: במקבילה בערובין נג ע"ב מצאנו: "ואמר רבי יוחנן: מנין שמחל לו הקב"ה על אותו עון? שנאמר: מחר אתה ובניך עמי. עמי, במחיצתי" (שמואל א כה יט), משמע שעל אותו עון בלבד מחל הקב"ה, ולא על כל עונותיו.⁴⁵ ונראה שבעל הסוגיא ניצל את ההזדמנות להביא דרשות יפות אלו בעניין שאול במסגרת דיון בכוח התשובה בסוגיא שלנו, ולרווחא דמילתא הקשה כאן "דלמא צבור שאני", ותירץ על ידי הבאת הדרשות בעניין שאול.

45 ואכן, הריטב"א פירש גם בסוגיא שלנו את הביטוי "מוחלין לו על כל עונותיו": "מוחלין לו על אותו עון וכן על כל עונותיו שמתבייש בהם, שהבושה עולה לתשובה". אבל זה דבר פשוט וסותר את פשט הגמרא.