

הסוגיא השלישית – מנהג (נ ע"ב-נא ע"ב)

(א)[1] בני בישן נהגו דלא הוו אזלי מצור לצידן במעלי שבתא. אתו בניהו לקמיה דר' יוחנן, אמרי ליה: אבהתיך הוה אפשר להו, אנן לא אפשר לך, מאי?

אמר להו: כבר קבלו עליהון אבהתיכו; שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך [משלי א ח].

(2) בני בי חוזאי נהגו דהוו מפרשי חלה מארוזא. אתו, אמרו ליה לרב יוסף.

אמר להו: ניכלה זר באנפיהו.

(3) איתיביה אביי: דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור – אי אתה רשאי להתירן בפניהם.

(4) אמר ליה: ולא מי איתמר עלה, אמר רב חסדא: בכותאי? וכותאי מאי טעמא? משום דסרכי מילתא? כולהו [הנך] אינשי נמי סרכי מילתא.

(5) אלא אמר רב אשי: חזינן, אי רובא אורז אכלי, לא ניכלה זר באפיהו, דילמא אתי לבטולה ומשתכח תורת חלה מיניהו; אי רובא דגן אכלי, ניכלה זר באפיהו, דילמא אתי לעשורי מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור.

(ב)[1] גופה: דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם. אמר רב חסדא: בכותאי.

וכולי עלמא לא?

(2) והתניא:

רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחים בכבול.

מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהם מדינה, ואמרו: מימינו לא ראינו כך! ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להם: מותרין אתם.

יוצאין בקורדקסין בשבת ואין יוצאין בקורדקסין בבירי. ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקסין בשבת בבירי ולעזה עליהם מדינה, ואמרו: מימינו לא ראינו כך! ושמטום ונתנום לעבדיהם, ולא רצו לומר להם: מותרין אתם.

יושבין על גבי ספסלי גוים בשבת ואין יושבין על גבי ספסלי גוים בשבת בעכו. ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל שישב על גבי ספסלי גוים בשבת בעכו ולעזה עליו מדינה, ואמרו: מימינו לא ראינו כך! ונשמט רבן שמעון בן גמליאל וישב על גבי קרקע, ולא רצה לומר להם: מותרין אתם.

- (3) בני מדינה נמי, כיון דלא שכיחי רבנן גביהו, ככותים דמו.
- (4) בשלמא ספסלי גוים, משום דמיחזי כמקח וממכר, קורדקסין נמי, דילמא משתלפי ואתי לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים, אלא רוחצין, מאי טעמא?
- כדתניא: עם הכל אדם רוחץ? מ? חוץ מאביו וחמיו ובעל אחותו.
ר' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו.
- ואתו אינהו גזור בשני אחין משום בעל אחותו.
- (5) תנא: תלמיד לא ירחץ עם רבו, ואם רבו צריך לו – מותר.
- (ג) (1) כי אתא רבה בר בר חנה, אכל תרבא דאיתרא.
על לגביה רב חייא ורבא בר בר חנן.
כיון דחזינהו, כסינהו. אתו אמרו ליה לאביו. אמר להו: שוינכו ככותאי!
- (2) ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן: נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם?
- (3) אמר אביו: הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל; אי נמי, מבבל לארץ ישראל; אבל מארץ ישראל לבבל, כיון דאנן כיפינן להו, עבדינן כותיהו.
- (4) רב אשי אמר: אפלו תימא מארץ ישראל לבבל, הני מילי היבא דאין דעתו לחזור.
רבה בר בר חנה, דעתו לחזור הוה.
- (ד) (1) אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה: לא תיכול ספיחי כרוב לא בפני ולא שלא בפני. אני, שראיתי את ר' יוחנן שאכל, כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה, לא תאכל [לא בפני ולא שלא בפני].
ופליגא דידיה אדידיה,
- (2) דאמר רבה בר בר חנה, סח לי ר' יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא לגנה, ונטל ספיחי כרוב ואכל ונתן לי ואמ' לי: בפני אכול, שלא בפני לא תאכל. אני, שראיתי את ר' שמעון בן יוח' שאכל, כדי הוא רבי שמעון בן יוחי לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה, בפני אכול; שלא בפני, לא תאכל.
- (3) דתניא, ר' שמעון אומר: כל הספיחין אסורין חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהן בירק השדה, וחכמ' אומרים: כל הספיחין אסורין.
- (4) ותרזיהו אליבא דר' עקיבא,
דתניא: הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו [ויקרא כה ב] – אמר ר' עקיבא: וכי מאחר שאין זורעין, מהיכן אוספין? מכאן לספיחין שהן אסורין.
- (5) במאי קא מיפלגי?
רבנן סברי: גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחין דעלמא, ור' שמעון סבר: לא גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחין דעלמא.

מסורת התלמוד

[א] (1) בני בושן וכו' ירושלמי ריש פרקנו (ל ע"ד), וראו תוספתא שבת יג יג (עמ' 61); ירושלמי שבת א יא, ד סוף ע"א; בבלי שבת יט ע"א. (3) דברים המותרין וכו' ראו תוספתא נדרים ד ו (עמ' 111-112); בבלי נדרים טו ע"א, פא ע"ב; מגילה ה ע"ב; ירושלמי נדרים ב א, לו ע"ב. וראו להלן, חלק ב של סוגיא זו. [ב] (1) אמ' רב חסדא בכותאי ראו עירובין לא ע"ב; סנהדרין כא ע"ב. (2) רוחצין שני אחין וכו' תוספתא מועד קטן ב יד-טז (עמ' 372); ירושלמי ריש פרקנו (ל ע"ד). (4) עם הכל אדם רוחץ וכו' ראו מסכת שמחות יב יב (מהד' היגר, עמ' 199). (5) תלמיד לא ירחץ עם רבו וכו' עיין שם. [ג] (3, 4) אמ' אביו הני מילי ... רב אשי אמ' אפלו וכו' חולין יח ע"ב. [ד] (2) דאמ' רבה בר בר חנה סח לי ר' יוחנן בן אלעזר וכו' ראו בכורות לח ע"ב. (3) ר' שמעון או' כל הספיחין אסורין וכו' ראו משנה שביעית ט א. (4) הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו וכו' ספרא בהר ד א (מהד' וייס, קח ע"א).

רש"י

מצור לצידון יום השוק של צידון בערב שבת, והם מחמירים על עצמן שלא להיבטל מצרכי שבת. הוה אפשר להו להמנע מן השוק, שעשירים היו. מארוזא אורז. סרכי מילתא של קולא, ומזלזלין יותר. הנך אינשי נמי כיון דלא גמרי, סרכי מילתא — קושיא היא, דאתו לאימנועי מחלה אף מדגן. המפריש מן האורז על הדגן אוכל טבלים, דלא חל השם על האורז ולא ניתקן הדגן, והמפריש מן הדגן על האורז מאכיל טבל לכהן, שאין השם חל על הדגן בשביל האורז, שהרי אינו מחוייב, ונמצא שאין זו חלה אלא טבל. רוחצין שני אחים כאחד — ואין כאן משום פריצות, דנימא מתוך שמצוין יחד ועכשיו רואין ערומים זה את זה נותנין עין איש באחיו למשכב זכור. ואין רוחצין כו' כלומר אין נוהגים שני אחים לרחוץ כאחד. בכבול מקום. קורדקיסין אשקפונ"ש (נעלים רופפות, סנדלים) רחבים, ולא חיישינן דילמא משתלפי ואתי לאיתוינהו ארבע אמות, ואין דרך בני בירי לצאת בקורדקיסין, שהן נוהגין בהן איסור. ספסלי נכרים שהן מוכרין בהן סחורה, ולא חיישינן לחשדא. ככותאי דמי דכיון דלא גמירי, ולאו מקום תורה הוא, סרכי מילתא. מאביו וחמיו מתוך שרואהו ונזכר שמשם יצא, נותן לבו להרהור, וכן בחמיו נותן לבו, שיצתה אשתו מכאן, וכן בבעל אחותו נמי איכא היראה. משום כבוד אביו שמשמשו במרחץ. ואתו אינהו בני כבול. תלמיד לא ירחץ עם רבו שצריך להתבייש מכבודו וממוראו. ואם היה רבו צריך לו שישמשו במרחץ. אכל דאיתרא חלב שבכפיפת הקיבה, שהקיבה כפופה ועשויה כקשת, ואותו חלב שבמקום היתר אוכלין בני ארץ ישראל, ובני בבל נוהגין בו איסור. שוינכו ככותאי דאמרין לעיל: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהן, ואוקמה רב חסדא בכותאי. הני מילי מבבל לבבל מעיר לעיר בבבל, דכיון דלא כייפי להדדי, אם ישנה מנהגן לעיניהן, יש כאן מפני המחלוקת, וכל שכן מבבל לארץ ישראל אל ישנה את מנהג המקום מפני המחלוקת. אבל מארץ ישראל לבבל אם ישנה את המנהג בבבל אין כאן מחלוקת, דאנן כייפינן לבני ארץ ישראל, דאינהו סמיכי ובבבל לא סמיכי. עבדינן כוותיהו כלומר: אם באין משם לכאן אין להם לשנות מנהגם, אלא עושין כמקומן. אפילו תימא מארץ ישראל לבבל אל ישנה. לא תאכל דאיתרא. ונטל ספיחי כרוב בשביעית, לאחר זמן הביעור. כדי ראוי. בפני אכול בפני אתה יכול לסמוך עלי, הואיל וראיתי את ר' שמעון שאכל, והיינו פלוגתא דידיה אדידיה, דלעיל אמר: לא תאכל אפילו בפני, והכא קאמר דאף על גב דלאו בר סמכא הוא ולא מגמריה ומסבריה קא שרי ליה, סמיכין עליה מיהא בפניו, משום דחזיא לגברא רבה דאכיל. כל הספיחין אסורין בשביעית, מזמן הביעור ואילך. חוץ מספיחי כרוב עליון היוצאין מקלח הכרוב. שאין כיוצא בהן בירק השדה משרשין הן גדילין, והרי הן כאילן שמוסיף ענפים על ענפים, ולאו בכלל שאר ספיחים נינהו, וכל שאר ספיחים מזרע הנחבט ונופל לארץ הוא, אבל ספיחי כרוב אינו כן, אלא עליו גדילין בענפים, ולא אסרה תורה אלא ספיחים מעין זריעה, כדכתיב: הן לא נזרע וגו', כך שמעתי. וקשיא לי, חדא: דכי האי גוונא לא קרי ספיחים, אלא הגדילים מזרע הנחבט ונופל לארץ קודם לקיטה, ועוד: אילנות בשביעית מי לא נהגא בהן נמי קדושה? ונראה בעיני דטעמא משום דכרוב אינו כלה לחיה כל ימות החורף, וגימגום. אמר ר' עקיבא למה נאמר: ולא נאסוף, מאחר שאין אנו זורעין, מה יאספו? לימד על הספיחים שאסורין, והכי קאמר: הן לא נזרע, והגדילין מאיליהן לא נאסוף. גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחין דעלמא דאף על גב דאין ביעור לכרוב, דהא מתקיים כל ימות הגשמים, ספיחין דידיה אסורין, דלא לימא טעמא משום דאין בספיחין איסור שביעית, ואתו למישרי שאר ספיחים.

תקציר הסוגיא

לפי משנה פסחים ד א, יש מקומות שבהם נהגו לעשות מלאכה בערב הפסח קודם חצות,

ויש מקומות שבהם נהגו שלא לעשות מלאכה. סוגיא ארוכה זו עוסקת בשאלה כיצד יש להתייחס למנהגים סותרים. ניתן לחלק את הדיון לארבעה חלקים. בחלק הראשון [א] נידונים מנהגי אנשי בישן ובי חזאי. לפי הבבלי, מנהג אנשי בישן היה להימנע מלנסוע מצור לצידן בערב שבת. בשלב מסוים הם פנו לרבי יוחנן בבקשה להשתחרר ממנהג זה, שהיה מנהג אבותיהם, והוא סירב. המצב בבי חזאי היה שונה: אנשי בי חזאי הפרישו חלה מאורז הגם שלכל הדעות אין האורז חייב בחלה. נחלקו אביי ורב יוסף בשאלה אם ניתן לבטל מנהג זה. אביי מצטט ברייתא שלפיה אין לבטל מנהג גם במקרה שבו נהגו איסור בדבר המותר. דיון ברייתא זו מוביל לחלקה השני של הסוגיא [ב] (1), הפותח בדעת רב חסדא שלפיה הברייתא שנזכרה לעיל עוסקת רק ב'כותאי' – כותים או שומרונים שהם עמי הארץ ולפיכך אין לשחררם אף ממנהגי טעות – אולם ניתן לשחרר אנשים המבינים בהלכה מדברים המותרים שנהגו בהם איסור. על דעה זו מקשים מברייתא ארוכה [ב] (2) המתארת שלושה מקרים שבהם ביקרו החכמים בגליל וכיבדו מנהגים מקומיים שיסודם בטעות (להלן: ברייתא 'אנשי הגליל'). ברייתא זו מסייעת לכאורה לטענת אביי כנגד רב יוסף, ומערערת על תפיסת רב חסדא שלפיה אין להתיר מנהגי טעות רק כאשר מדובר בכותים. עורך סוגייתנו מסביר שכל אוכלוסייה שאין בתוכה רבנים דינה 'ככותאי' [ב] (3), ולו היה מדובר באוכלוסיות שיש בהן תלמידי חכמים לא היה הכרח לכבד את המנהג המקומי. החלק השלישי של הסוגיא [ג] עוסק במנהג ארץ ישראל לאכול שומן מסוג דייתרא, שנאסר בבבל. רבה בר בר חנה אכל שומן זה בבבל, וכשראו אותו חבריו נוהג כך הוא מיהר לכסות את השומן. כשהלשינו עליו חברים אלו בפני אביי, אמר להם זה האחרון שרב חסדא התייחס אליהם כאל כותים. מעשה זה מוביל לדיון ביחס המכובד אשר לו זכו מנהגי ארץ ישראל בבבל. החלק הרביעי, שבו מסתיימת הסוגיא, עוסק במנהג נוסף של רבה בר בר חנה. הוא יעץ לבנו לא לאכול ספיחי כרוב משנת השמיטה אף שהוא עצמו נהג לאוכלם [ד] (1). המעשה מוביל לדיון במעמד הכרוב, וספיחים בבבל, בשביעית.

מניתוחנו עולה שהסוגיא בבבלי התפתחה מסוגיא קדומה יותר שדמתה לזו שנשתמרה בירושלמי פסחים ד א, ל ע"ד. בירושלמי נסב עיקר הדיון על הברייתא של אנשי הגליל, המובאת בו בניסוח השונה במקצת מזה שבבבלי. ניסוח הברייתות בשני התלמודים מושפע מהדיון האמוראי בכל אחת מהסוגיות. לאור תפיסת רב חסדא שלפיה עמי הארץ ('כותאי') עלולים לא להבין הפרה של מנהגי טעות מקבלות הקהילות בגליל בברייתא שבבבלי את הפרת מנהגיהן בקריאות תמיהה: "מימינו לא ראינו כן!". בירושלמי, לעומת זאת, אנשי הגליל אינם מגלים בורות בהלכה; הם אומרים בניחותא: "לא נהגו כן", וזאת בהתאם למימרא של רבי אבין בירושלמי, שלפיה הכל תלוי בידע, ומכיוון שאנשי הגליל ידעו שמדובר במנהגי חומרא ולא בהלכה, היה על החכמים המבקרים לכבד את המנהגים המקומיים. לולא היו אנשי הגליל מלומדים היו החכמים המבקרים יכולים לשחררם ממנהגי אבותיהם. לפי תפיסה זו, המנהג הוא מעין נדר סמוי, וידע בהלכה אינו נסיבה מקלה אלא דווקא מחמירה.

פירוש

קביעת גבולות הסוגיא מלאכת מחשבת היא, הכרוכה בלבטים רבים. בסוגיא הנוכחית עומדים לבטים אלו בפנינו ביתר שאת. מבחינת המבנה אפשר לחלק את חומר הסוגיא לארבע סוגיות נפרדות, אולם בה בעת ישנם לכל הסוגיות האלו מרכיבים משותפים המחזקים את הרושם שלפנינו סוגיא אחת. במקרה כזה ראוי לעמוד על כל השיקולים, גם אלו המחזקים את טענת ההפרדה גם אלו המחזקים את טענת האיחוד.

כאמור, אפשר לחלק את החומר לארבע יחידות נפרדות. היחידה הראשונה מתחילה בסיפור על בני בישן ומסתיימת בדברי רב אשי על מנהג בני חוזאי. יחידה זו כוללת שני סיפורים אמוראיים ומשא ומתן אמוראי בצרוף הערות של בעל הסוגיא. הסיפור הראשון ביחידה דן במעמדו של מנהג אבות, והשני דן במקרה שבו המנהג המאומץ על ידי הציבור אינו עולה בקנה אחד עם ההתנהגות המקובלת לפי ההלכה. היחידה השנייה מתחילה במונח 'גופא' ('גופה' בכ"י מינכן 6), המציין בדרך כלל תחילת סוגיא חדשה,¹ ומסתיימת בברייתא קצרה המובאת דרך אגב בסופה: "תלמיד לא ירחץ עם רבו, ואם רבו צריך לו – מותר". יחידה זו עוסקת אף היא במנהג, ולולא המונח 'גופא' אפשר היה לראות בה המשך של היחידה הראשונה. היחידה השלישית מתחילה בסיפור נוסף: "כי אתא רבה בר בר חנה אכל תרבא דאיתרא", ומסתיימת בדברי רב אשי לאחר המשא ומתן האמוראי.² ליחידה זו נקשרת דרך אגב יחידה המתחילה במימרת רבה בר בר חנה: "אמ' ליה רבה בר בר חנה לבריה" וכו', ומסתיימת בדברי בעל הסוגיא להלן (נא ע"ב): "ור' שמעון סבר לא גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחין דעלמא". יחידה זו נקשרת ליחידה הקודמת משום שהיא מתייחסת לאותו אמורא, רבה בר בר חנה, ואף היא עוסקת במנהג של איסור אכילת דבר השנוי במחלוקת,³ בדומה ליחידה ג. מבחינת המבנה, שלוש הראשונות מבין ארבע יחידות אלו עומדות בפני עצמן בזכות צורתן החיצונית ובזכות העובדה שהדיון הכלול בהן בא לידי סיומו באופן פורמלי. הפריטים ביחידה הראשונה נקשרים יחדיו בזכות המונח הסיפורי המשותף: "בני בישן ... בני בי חוזאי",⁴ ורב אשי מגיע לכלל פשרה בנוגע לבני בי חוזאי המביאה פרשה זו לסיומה. היחידה השנייה נבדלת בזכות המונח 'גופא', וגם בסופה יש סיום, שהרי אין המשך למשא ומתן על הרחיצה העומד בסופה. היחידה השלישית נבדלת בזכות המונח 'כי אתא' והחלפת הנושא לאכילת דאיתרא. ביחידה זו מופיע גם סיכום וסיום של רב אשי. היחידה האחרונה נקשרת דרך אגב ליחידה הקודמת ודנה בנושא שונה לחלוטין – ספיחי כרוב. אף שיחידה זו אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, הדיון בה נפרד ונבדל מקודמיו ובא לכלל סיום בדברי עורך הסוגיא בדף נא ע"א. אם כן, אפשר לסכם שבפנינו עומדות שלוש יחידות ראשיות שלאחרונה שבהן נקשרת תת-יחידה.

למרות האפיונים המפרידים בין חלקי הסוגיא אין להתעלם מן המרכיבים המשותפים לשלוש היחידות העיקריות. כל היחידות מתקשרות לשורה אחת במשנה: "נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם". ביחידה [א] (2) השאלה היא כיצד לנהוג כלפי בני בי חוזאי הנוהגים להפריש חלה מאורז. רב יוסף טוען שאין לכבד את מנהגם בפניהם, ואילו אביי חולק עליו וקובע שיש לכבדו.⁵ יסוד המחלוקת בין רב יוסף לאביי הוא כיצד ליישם את הכלל "נותנין עליו חומרי המקום" כאשר מדובר לכאורה במנהג טעות. ביחידה ב, בברייתא 'אנשי

1 ראו דברינו על א' ווייס להלן, חלק ב, עמ' 96 ואילך. צריך יהיה לעדכן את מספר העמוד גם זה צריך עיון גדול, שהרי הכל תלוי בנוסח של דברי רבה בר בר חנה לאחר מכן, אם באמת אמר "ספיחי כרוב" או לא, ומה באמת היחס. על כל פנים, ברור שסוגיא זו אינה עומדת בזכות עצמה.

2 לפי רש"י ורבינו חננאל מימרא זו היא המשך ישיר של היחידה הקודמת, שהרי רבה בר בר חנה מזהיר את בנו על אכילת דאיתרא – נושא יחידה ג. אולם כפי שנראה בהמשך, הגירסא המקורית במימרא זו היתה: "אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה: לא תאכל ספיחי כרוב" וכו'.

3 וכפי שנראה בהמשך, מדובר באזורים סמוכים.

4 האמוראים תמימי דעים בכך שלור המגיע לבי חוזאי מותר לעבור על מנהג המקום בצנעה. השאלה היא אם מותר לעשות כן גם בפני אנשי המקום. אולם לפי משנתנו: "נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם". ראו מהר"ם חלואה, עמ' קנא, ד"ה ונשמט: "וכן ברייתא גופא קשיא דקתני דברים המותרים אחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם, דמשמע בפניהם הו' דלא יאכל, שלא בפניהם נוהג היתר".

הגליל, מופיעה סדרת מקרים שבהם החכמים נתקלים במנהגי מקום הסותרים את ההלכה המקובלת, אבל אין להצביע עליהם מיד כעל מנהגי טעות. החכמים האלו מפסיקים את ההתנהגות שאינה מקובלת על אנשי המקום ומכבדים את מנהגם.⁶ ביחידה ג נוהג רבה בר בר חנה לפי מנהג ארץ ישראל בבבל. התנהגותו זו סותרת את הכלל האמור, ונשאלת השאלה: "ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו?" וכו' [ג] (2) עוד מרכיב משותף הוא שבמרכז כל היחידות עומדת השאלה הבסיסית כיצד להתייחס לקבוצת אנשים שאינם יודעים או אינם נוהגים לפי ההלכה המקובלת. ביחידה הראשונה מפרישים בני בי חזאי חלה מאורו, והשאלה היא אם להעיר להם על כך או לא. ביחידה השנייה מובאים שלושה מקומות שונים בגליל אשר בהם נוהגים מנהג אחר, והשאלה אצל החכמים הנתקלים באנשי המקום היא אם להעיר להם על כך או לא. כך גם ביחידה האחרונה: על רבה בר בר חנה להחליט אם לחשוף בפני החכמים מבבל את המנהג השונה שהוא נוהג בו. לכן אין זה מקרי שבכל שלוש היחידות של הסוגיא מוזכרים כותים. ביחידה הראשונה: "ולאו מי איתמר עלה אמ' רב חסדא בכותאי"; ביחידה השנייה: "אמ' רב חסדא בכותאי"; ביחידה השלישית: "שוינכו בכותאי". הכותים הם דוגמא לאנשים שאינם יודעים,⁷ ובנוגע אליהם באה לפנינו השאלה הבסיסית הנזכרת במלוא חריפותה.

השוואה לירושלמי ושאלת המבנה

עיון בסוגיא המקבילה בירושלמי מאשש את מסקנתנו שלפנינו מונחת סוגיא אחת. בסוגיא בירושלמי עומדת הברייתא הארוכה בעניין אנשי הגליל במרכז, ולפניה ולאחריה חומר אמוראי על מנהגים מסוימים, בדומה לסוגייתנו בבבלי. חלק מחומר זה מופיע גם בבבלי, שהרי הסיפור על בני בישן הוא הסיפור על 'בני מישן' שבירושלמי. דמיון זה של המרכיבים של הסוגיא אינו מקרי, והוא אומר לנו שלמרות הסימנים המבניים בסוגייתנו בבבלי יש לראות בכל שלוש היחידות העיקריות ובתת היחידה המצורפת להן סוגיא אחת.

השוואה בין סוגיות הבבלי והירושלמי כאן פותרת מספר קשיים בהבנת צורתה החיצונית של הסוגיא בבבלי, ובראשם: מדוע מופיע המונח 'גופא' באמצע סוגייתנו. זהו המקום לעמוד על הגרעין המשותף לשני התלמודים ולדון בהתהוות שתי הסוגיות. במרכז של הסוגיא בבבלי ובירושלמי עומדת ברייתא אשר לה מקבילה בתוספתא מועד קטן (על אנשי הגליל). מרכז משותף זה הוא גרעינה הקדום של סוגייתנו, וכדאי שנעמיד את הסוגיות זו בצד זו:

ירושלמי פסחים ד א, ל ע"ד

בבלי פסחים נ ע"ב-נא ע"א

ר' אלעזר בשם ר' אבין: כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור – נשאל והן מתירין לו; וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור – נשאל, (ו) אין מתירין לו.

אמ' רב חסדא: בכותאי.

וכולי עלמא לא?

יושבין על ספסלו שלגוי בשבת.

והתניא רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחים בכבול

6 וראו רבינו דוד (עם' רצד) המקשה על מקרה זה מדוע אין הגמרא שואלת "נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם".

7 ראו למשל: L.H. Schiffman, "The Samaritans in Tannaitic Halakhah", *JQR*, 75 (1985), pp. 323-350.

ירושלמי פסחים ד א, ל ע"ד

מעשה ברבן גמליאל שישב לו על ספסילו שלגוי בשבת בעכו,

אמרו לו: לא היו נוהגין כן להיות יושבין על ספסילו שלגוי בשבת.

ולא רצה לומר להן: מותר לעשות כן, אלא עמד והלך לו.

בבלי פסחים נ ע"ב-נא ע"א

מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שרחצו שניהם כאחד בכבול ולעזה עליהם מדינה

ואמרו: מימינו לא ראינו כך.

ונשמט הלל ויצא לבית החיצון ולא רצה לומר להם: מותרין אתם.

יוצאין בקורדקסין בשבת ואין יוצאין בקורדקסין בבירי,

ומעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שיצאו בקורדקסין בשבת בבירי ולעזה עליהם מדינה

ואמרו: מימינו לא ראינו כך

ושמטום ונתנום לעבדיהם ולא רצו לומר להם: מותרין אתם.

יושבין על גבי ספסלי גוים בשבת ואין יושבין על גבי ספסלי גוים בשבת בעכו ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל שישב על גבי ספסלי גוים בשבת בעכו ולעזה עליו מדינה ואמרו: מימינו לא ראינו כך.

ונשמט רבן שמעון בן גמליאל וישב על גבי קרקע ולא רצה לומר להם: מותרין אתם. בני מדינה נמי, כיון דלא שכיחי רבנן גביהו, ככותים דמו.

בשלמא ספסלי גוים משום דמיחזי כמקח וממכר,

קורדקסין נמי, דילמא משתלפי ואני לאיתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים, אלא רוחצין מאי טעמא?...

מעשה ביהודה ובהלל בניו שלרבן גמליאל שנכנסו לרחוץ במרחץ בכבול,

אמרו להן: לא נהגו כן להיות רוחצין שני אחים כאחת

ולא רצו לומר: מותר כן, אלא נכנסו זה אחר זה.

ועוד שיצאו לטייל בקורדקיות שלזהב בלילי שבת בבירי, אמרו להן: לא נהגו כאן להיות מטיילין בקורדקיות שלזהב בשבת ולא רצו לומר להן: מותר כן, אלא שילחו ביד עבדיהן. ולא סוף דבר פסח.

אלא אפי' מנהג ... קיבלו עליהן ח(ד)ר[מי טיבריה וגרוסי ציפורי, דשושי עכו שלא לעשות מלאכה בחולו שלמועד.

ניחא גרוסי צפורין, דשושי עכו, חרמי טיבריה ואינן ממעטין בשמחת הרגל?...

גלו ממק' למקום וביקשו לחזור בהן ייבא כהדא,

דאמ' ר' בא: בני מישא קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול...

הגרעין המשותף לשתי הסוגיות הוא הברייתא הארוכה (מכאן ואילך: 'אנשי הגליל') והמעשה על בני בישן (=בישן) המופיע בבבלי בתחילת הסוגיא ובירושלמי בסופה.⁸ בנוסף, בשני התלמודים מופיעה מימרא של אמורא לפני הברייתא 'אנשי הגליל', המקבילה לתוספתא מועד קטן. אולם בבבלי, לפני דברי האמורא (רב חסדא) מופיעה ברייתא קצרה שהביא אביי בחלקה הקודם של הסוגיא: "דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם". ברייתא זו חסרה בירושלמי. בבבלי ברייתא זו היא נקודת המוצא של הדיון, ורב חסדא מעיר שהברייתא מתייחסת לכותים, אבל שאר בני אדם רשאי אתה להתירן בפניהם. לאור המשותף בין שתי הסוגיות תמוה שאין ברייתא בירושלמי קודם דברי ר' אבין. זאת ועוד: הלשון בדברי ר' אבין דומה להפליא לברייתא שבבבלי:

ברייתא בבבלי

ירושלמי

<p>ר' אלעזר בשם ר' אבין: כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור – נשאל והן מתירין לו; וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור – נשאל, אין מתירין לו.</p>	<p>גופה: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור – אי אתה רשאי להתירן בפניהם.</p>
--	---

בירושלמי ר' אבין אומר: "כל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר (ובבבלי לשון מקביל: "דברים המותרים") והוא נוהג בו באיסור (ובבבלי: "ואחרים נהגו בהן איסור") – נשאל, אין מתירין לו (ובבבלי: "אי אתה רשאי להתירן בפניהם")". נראה שהן בבבלי הן בירושלמי נקודת המוצא היא ברייתא קצרה שעליה מוסבת אוקימתא של אמורא. רבי אבין הרכיב את האוקימתא שלו לתוך לשון הברייתא, דבר המותר בנו את הרושם שאין ברייתא. ניתן למעשה לשחזר את הברייתא מתוך המכנה המשותף לבבלי ולדברי ר' אבין: "כל דבר שהוא מותר ונוהגים בו באיסור – נשאל, אין מתירין לו". הדמיון בין סוגיות הבבלי והירושלמי מחזק את טענתנו שמונחת לפנינו יחידה ספרותית אחת. עלה גם בידנו להראות שבסוגיא הקדומה עמדה ברייתא קצרה, הן בבבלי הן בירושלמי. לאור המשותף ראוי לנסות לעמוד על הסוגיא הקדומה שהיא נקודת המוצא של שני התלמודים.

הסוגיא הקדומה

בסוגיא הקדומה שהיתה משותפת לבבלי ולירושלמי, עמדה – בנוסף לברייתא 'אנשי הגליל' ולמעשה בני בישן – ברייתא קצרה הדומה לברייתא 'דברים המותרים'. לפנינו דוגמא לסוגיא קדומה שהתפלגה לשני ענפים. מהלך הסוגיא המקורית שהתקבל על ידי שני ענפיה כלל את הרכיבים הבאים: ברייתא קצרה ('כל דבר שהוא מותר'), ברייתא ארוכה ('אנשי הגליל') ומעשה בני בישן. נראה לשחזר את הסוגיא הקדומה כדלהלן:

כל דבר שהוא מותר ונוהגים בו באיסור – נשאל, אין מתירין לו.
 יושבין על ספסלו שלגוי בשבת.
 מעשה ברבן גמליאל שישב על ספסילו שלגוי בשבת בעכו
 ולא רצה לומר: מותרין אתם,
 אלא עמד והלך לו.

מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שנכנסו לרחוץ בכבול.
 אמרו להם: לא היו נוהגים להיות רוחצין שני אחין כאחד.
 לא רצו לומר להם: מותרין אתם,
 אלא נכנסו ורחצו זה אחר זה.

שוב מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שהיו יוצאין בקורדקסין של זהב בשבת בבירי. אמ' להם: לא היו נוהגין⁹ להיות יוצאין בקורדקסין של זהב בשבת. לא רצו לומר להם: מותרין אתם, אלא שלחום ביד עבדיהם.

אמ' ר' בא: ¹⁰ בני מישן קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול. אתון¹¹ שאלון לר'.

אמרין ליה: אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול, אנו, מה אנו? אמ' להן: מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור, אל תשנו מנהג אבותיכם נוהי נפש.

בסוגיא הקדומה עמדו שתי הבריות בסמיכות זו לזו. ברור שמדובר בשתי ברייתות נפרדות, שהרי הן הובאו לסוגיא ממקורות שונים.¹² מכל מקום, העמדתן זו בצד זו מובנת, שהרי בכל הסיפורים שבברייתא 'אנשי הגליל' לא רצו החכמים להתיר 'דבר שהוא מותר' שבני המקום נהגו בו איסור, וכיבדו את מנהג המקום על אף עמדתם האישית. דמיון שתי הבריות בא לידי ביטוי גם בלשון 'מתירין לו/להם', ביטוי נדיר בספרות התלמודית. מי שהעמיד את שתי הבריות זו לצד זו אף ביקש לפרש את הברייתא הארוכה 'אנשי הגליל' ולומר שהחכמים כיבדו את מנהג המקום ולפיכך לא אמרו 'ומותרים אתם', כלומר לא התירו לאנשי המקום. יחד עם זאת, אנשי המקום לא 'שאלו' באופן פורמלי לדעת החכמים בעניין. אולם הברייתא הראשונה תמוהה במקצת, שהרי קשה לקבל שבכל מצב, מי שנהג איסור בדבר המותר לא יוכל לחזור בו. לכן התפתחה במרוצת הזמן הן בבבלי הן בירושלמי פרשנות אמוראית המצמצמת את חלות הברייתא הראשונה. בבבלי אומר רב חסדא שהברייתא מתייחסת לכותים (שומרנים). רב חסדא אינו מתכוון לומר כותים בדווקא; הכותים משמשים דוגמא מובהקת לאנשים שאינם מבינים בהלכה (= עמי הארץ).¹³ פירוש הדבר הוא שלדעת רב חסדא אין סמכות בידי החכמים להתיר איסור של עמי הארץ שכן הם עלולים להתבלבל ולהחליף חמור בקל וכדומה. אולם היוצא מדבריו הוא שאם האדם מבין בהלכה יש מקום להתיר את מנהגו, שהרי אין חשש שמא יתבלבל, והאיסור הגורף של 'אין מתירים לו' אינו קיים. יוצא לפי רב חסדא שמי שאינו יודע אינו יכול לחזור בו ממנהג איסור, ואילו מי שמבין יכול לשנות ולחזור בו.

לרבי אבין בירושלמי גישה הפוכה. הוא פירש את הברייתא כך: "כל דבר שהוא יודע שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור – נשאל, אין מתירין לו". כלומר, החכמים יכולים להתיר איסורים של עמי הארץ שכן הם טועים בתום לב, אבל אנשים שידועים ומקבלים על עצמם איסור בלב שלם אינם יכולים להתחרט על כך לאחר שקיבלו על עצמם את האיסור.¹⁴ יוצא אפוא שרבי אבין מעמיד את הברייתא יותר בתחום של 'נדרים', שבו ידיעה היא דווקא עילה להחמיר ולא להקל, ולשיטתו, 'היודעים' אינם יכולים לחזור בהם מנדרם. רב חסדא, לעומתו, מעמיד את הדברים בתחום המנהג, שבו העיקר הוא הרגלי התנהגות, ולא ידיעה, ולכן הברייתא חלה רק על אלו שאינם יודעים, ואי אתה רשאי להתיר בפניהם.

בסוגיא הקדומה היתה אפשרות לפרש את הברייתא 'אנשי הגליל' לכאן או לכאן, אולם לאחר האוקימתא יש צורך לנקוט עמדה. במרוצת הזמן קיבלה כל ברייתא צורה המתאימה לאוקימתא שהועמדה בסמוך לה.

השקפת האמוראים מוצאת את ביטוייה בנוסח הברייתא בשני התלמודים – כל אחד לשיטתו. בבבלי, עמדת רב חסדא, שלפיה הברייתא הקצרה מתייחסת לכותים (= עמי הארץ) היא הקובעת, שהרי עמדתו בברייתא על אנשי הגליל באה לידי ביטוי בתגובת אנשי המקום

9 בתוספתא מופיעה המילה 'כן'.

10 אמורא ארץ ישראל בן דורו של רבי יוחנן.

11 הכוונה היא לבניהם, כפי שמפורש בבבלי.

12 ראו להלן בפרוטרוט.

13 על הגישה של סתם התלמוד בבבלי ראו בהמשך. להשוואת מעמדו של כותי לזה של עם הארץ ראו למשל משנה דמאי ג ד: "המוליך חטים לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ – בחזקתן למעשרות ולשביעית; לטוחן נכרי – דמאי. המפקיד פרותיו אצל הכותי או אצל עם הארץ – בחזקתן למעשרות ולשביעית; אצל הנכרי – כפרותיו".

14 ראו ניסיונות הראשונים ליישב את שתי הסוגיות, למשל: תוספות ד"ה אי אתה רשאי.

להתנהגות הרבנים. בברייתא בבבלי נאמר על אנשי המקום בכל שלוש הבבות: "ולעזה עליו/ עליהם מדינה ואמרו: מימנו לא ראינו כך". לעז ותמיהה הם ביטוי מובהק לעמי הארץ שאינם מכירים מציאות הלכתית שונה. הרושם העולה מתגובתם זו הוא שהם מעולם לא נתקלו בהתנהגות שונה, והרי הם דומים לכותים. לכן עולה התנהגותם של הרבנים בסיפורים שבברייתא בקנה אחד עם דעתו של רב חסדא. הם אינם מתירים לאנשי המקום את מנהגם ואף מכבדים אותו על פי הברייתא "אין מתירין לו" בכותים. בברייתא בירושלמי תגובת אנשי המקום שונה. שם נאמר: "אמרו לו/להם לא היו נוהגין כן/כאן"¹⁵ להיות...". בתגובה זו אין לעז או תמיהה אלא הסבר מנומס ובקשה להימנע מהתנהגות שאינה הולמת את מנהג המקום.¹⁶ תשובה זו מתאימה למי שמתמצא בעולם ההלכה, ואף עולה בקנה אחד עם מסקנת משנתנו: "ההולך ממקום ... נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם ושהלך לשם". גישה זו של אנשי הגליל מתאימה לדעת רבי אבין, שלפיה דווקא מי שיודע ומקבל על עצמו בידיעה ובכוונה "אין מתירין לו".

יחידה א: הסיפור על בני בישן

הסיפור על בני בישן (= מישן) משותף גם הוא לשני התלמודים. המעיין בסיפור בצורתו בבבלי בקריאה ראשונה אינו מגלה כל קושי. לפי הסיפור, אבות בני בישן קיבלו על עצמם להימנע מנסיעה מצור לצידון בערבי שבתות. באו בניהם וביקשו מר' יוחנן היתר לאיסור זה על בסיס הטענה שמנהג זה היה אפשרי לאבותיהם לקיימו,¹⁷ אבל לא להם. ר' יוחנן השיב שהם חייבים לכבד את מנהג אבותיהם ומצטט לצורך זה את הפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך" (משלי א ח). מה שאינו מובן בסיפור הוא הכינוי 'בני בישן'. היינו מצפים לכינוי אחר: 'בני צור', שהרי לפי שאלתם אבותיהם נמנעו מללכת מצור לצידון בערב שבת. אין זה הגיוני לפרש שמדובר באנשי בית שאן המכונים במקומות אחדים בבבלי 'בישני',¹⁸ שכן עיר זו רחוקה מצור ומצידון. לאחר עיון בסיפור המקביל בירושלמי¹⁹ אנו מגלים ששאלת מוצאם של 'בני בישן' מורכבת אף יותר. שם, במקום 'בני בישן' מסופר על 'בני מישא' שקיבלו על עצמם לא להפליג בים הגדול. הרי שני הסיפורים זה בצד זה:

ירושלמי פסחים ד א, ל ע"ד	בבלי פסחים נ ע"ב
גלו ממקו' למקום וביקשו לחזור בהן, ייבא כהדא, דאמ' ר' בא: בני מישא קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול.	בני בישן נהגו דלא הוו אולי מצור לצידון במעלי שבתא.
אתון שאלון לר',	אתו בניהו לקמיה דר' יוחנן.
אמרין ליה: אבותינו נהגו שלא לפרש בים הגדול, אנו, מה אנו?	אמרי ליה: אבהתין הוה אפשר להו, אנו לא אפשר לן, מאי?
אמ' להן: מכין שנהגו בהן אבותיכם באיסור, אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש.	אמ' להו: כבר קבלו עליהון אבהתיכו – שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך (משלי א ח).
ואין אדם נשאל על נדרו? תמן משנדר נשאל, ברם הכא אבותיכם נדרו. כל שכן יהו מותרין! אמ' ר' חנניה: לא מן הדא אלא מן הדא: ר', תלמידיה דר' יודה הוה, דר' יודה אמ': אסור לפרש בים הגדול.	

15 ראו דברי ש' ליברמן בתוספתא כפשוטה (חלק ה, עמ' 1262): "והמלה 'כן' פירושה 'כאן', כרגיל בבי"י".
 16 המאירי מייחס בספרו מגן אבות ידיעה זו לאנשי הגליל גם לפי נוסח הבבלי, אמנם בדוחק. אולם על נוסח הירושלמי הוא קובע בפירושו: "וכן מוכיח בירושלמי, שבמקום 'מימינו לא ראינו כך' [שהמאירי פירש מקודם 'מימינו לא נהגנו כך'] כתיב בו, 'לא נהגנו כך', ובמקום 'מותרין אתם' קאמר 'מותר כן', כלומר מותר לנו לעשות כן ... והרי הדבר מוכיח בפשיטות שיודעים היו בהיתר אלא שנהגו באיסור ולא ערערו אלא על המנהג, הא כל שבמנהג טעות מתירין להדיא, ואין חוששין לכלום" (עמ' צד).
 17 רש"י ורבינו חננאל מפרשים שהנסיעה היתה לצורך מסחר ואבותיהם יכלו להימנע ממנה משום שהיו עשירים.
 18 הם מוזכרים במגילה דר ע"ב: "חיפני ובישני" וכו'. וראו להלן.
 19 בירושלמי הסיפור מופיע לאחר הברייתא הארוכה הדנה באנשי הגליל, ובאמת נראה שזה היה גם הסדר המקורי בבבלי. וראו להלן.

כבר עמד רבינו חננאל על כך שבסיפור אחד עסיקנו.²⁰ לאחר פירושו על הסיפור בבבלי הוא מוסיף: "ופירש בירושלמי כי לפרש בים שאלוהו ואסר להם משום דסבר אסור לפרש בים הגדול, אבל זה אפי' נדר נשאל ומתירין לו, ולא אסר אלא דסבר אסור לפרש בים". ברור שלפי רבינו חננאל מדובר בסיפור אחד, שהרי הוא מדגיש: "ופירש בירושלמי".²¹ לפי רבינו חננאל, בירושלמי פירשו ששאלת בני בישן/מישא היתה: האם אפשר לבטל את נדרם של אבותינו לא להפליג בים הגדול? ואילו בבבלי פירשו שהשאלה היתה: האם מותר לנו לעבור על מנהג אבותינו שכן הם יכלו לעמוד בו ואנו לא? לפי רבינו חננאל הנפקא מינה בין הסיפורים בבבלי ובירושלמי היא באיזו סמכות אסר להם רבי או רבי יוחנן. לפי הירושלמי רבי אסר להם לא על בסיס הנדר של אבותיהם שהרי אפשר להתירו, אלא על בסיס איסור. רבי סבר כרבי יהודה שאסור להפליג בים הגדול.²² אולם לפי הסיפור בבבלי רבי יוחנן אסר מתוקף המנהג: "שמע בני מוסר אביך", ואין הם רשאים לשנות ממנהג זה. מעניין לציין שבדומה לברייתא הקצרה לעיל, יש כאן מין היפוך בין הבבלי לירושלמי בעניין מנהג ונדר, שהרי בירושלמי בני מישא "קיבלו עליהן" ואילו רבי אומר "מכיון שנהגו בהן אבותיכם" כו', ואילו בבבלי מופיע ההפך: צוין ש"בני בישן נהגו" ור' יוחנן הוא המשתמש בלשון של קבלה: "אמ' להו: כבר קבלו עליהן" וכו'.²³

יחס החוקרים לסיפורנו

החוקרים שעסקו בשאלת מוצאם של בני בישן/מישא הגיעו למסקנות סותרות. רטנר מצטט בספרו אהבת ציון וירושלים מתוך מכתב שקיבל מל' גינצבורג בעניין פירוש הירושלמי. רטנר מוסר את החלק העיקרי של פירושו של גינצבורג בלשון זה:

ובני מישא נהגו כר"י שלא לפרוש בים הגדול. והדברים תמוהים, שבישן רחוק יתר ממהלך יום מצור, ואיך אפשר היה לבני בישן לילך ע"ש [=ערב שבת] מצור לצידון? וע"כ [=על כורחך] שגירסת הירושלמי עיקר שבני בישן גלו ממקומם למקום הסמוך לים ובבבלי לא דקדקו בדבר וגם החליפו ר' יהודה ברבי יוחנן. והחילוף הזה נראה שנעשה ע"י סופרים שכתוב ר"ת [=ראשי תיבות] ר"י, ואח"כ קראו ר' יוחנן. וגלות בני בישן נזכר ג"כ בירושלמי רפ"ג דמגילה ביישני שאילין וכו'... עכ"ל.²⁴

גינצבורג פירש שבני מישא הם הם בני ביישן המוזכרים בבבלי, אבל אינו מסביר כיצד או מדוע התרחש חילוף נוסח זה. לדעתו ניתן לפתור את הקושי של המרחק בין בית שאן לצור באמצעות גירסת הירושלמי: "גלו ממקום למקום". נוסח זה בירושלמי לפי גינצבורג מקורי, והוא מסביר שגלו בני בית שאן ממקומם למקום סמוך לצור. גינצבורג אף מנסה לחזק את תאוריית הגלות של בני בית שאן באמצעות ירושלמי מגילה: "ביישנאי שאלון לר' אימי מהו ליקח אבנים מבית הכנסת זו ולבנות בבית הכנסת אחרת" (ג א, עג ע"ד). אולם אין מכאן שום הוכחה לגלות אלא להריסת בית כנסת ולבניית אחר במקומו. כך יוצא על פי המשך הסוגיא שם: "רבי גוריון אמר: מוגדלאי שאלון לרבי שמעון בן לקיש – מהו ליקח אבנים מעיר זו ולבנות בעיר אחרת?".

פירושו של גינצבורג קשה מבחינות נוספות. הלוא אי אפשר להתעלם מן הצורה 'מישא' בירושלמי כל כך בקלות. כיצד קבע גינצבורג בצורה חד משמעית שהכוונה היא לבית שאן? גם הסברו על החילוף בין רבי לרבי יוחנן אינו משכנע. בירושלמי נאמר: "אתון ושאלון לר'", לא "לר'". הכינוי הנפוץ ביותר לרבי יהודה הנשיא בירושלמי הוא "רבי" סתם.²⁵ בנוסף, העובדה

20 אותה מסקנה מרומזת אצל מהר"ם חלואה, אצל רבינו דוד ואצל המאירי.

21 רבינו חננאל אינו מתייחס לעובדה שלפי גירסתנו בירושלמי 'בני מישא' באו לפני רבי ולא לפני ר' יוחנן.

22 ליברמן טוען בפירושו לשבת בירושלמי כפשוטו (עמ' 59) שבית שמאי סברו שאסור להפליג בים הגדול בכלל, שמא יבוא לידי חילול שבת.

23 אין זה המקום לתיאור מפורט על היחס שבין נדר למנהג. נראה לי שכל המושג של 'מנהג' מקורו בהלכות נדרים. ראו להלן הערה 74. אי"ה יבוא תיאור מפורט במסגרת אחרת.

24 רטנר, אהבת ציון וירושלים, מסכת פסחים, עמ' 62.

25 ראו: אוצר לשון תלמוד ירושלמי, אוצר השמות (ערך רבי), עמ' 626-637. לעתים רחוקות הוא מכונה "רבי יהודה הנשיא" וכדומה, ראו: שם, עמ' 319.

שסיפור זה משותף לבבלי ולירושלמי מחזקת את האפשרות שהסיפור תנאי ולא אמוראי, ולכן הגירסא "רבי" הגיונית יותר. לבסוף, אין הוכחה כלל ועיקר מירושלמי מגילה על גלות של בני בית שאן, כפי שראינו. גם הגר"ש ליברמן אינו מקבל את דברי גינצבורג, וכותב: "מתשובה זו של ר' חנינא [לא מן הדא אלא מן הדא ר' תלמידיה דר' יודה הוה דר' יודה אמ' אסור לפרש בים הגדול] רואים שמיישא היא בא"י וע"כ אסר להם ר' כדי שלא יצאו מא"י לחו"ל, עיין ירוש' מו"ק הנ"ל".²⁶ לפי ליברמן העיר מיישא היא עיר בפני עצמה ואינה קשורה לבית שאן. לדעתו עיר זו חייבת להיות בארץ ישראל שכן ר' חנינא קובע שרבי אסר להם על פי הדין שקיבל מרבו רבי יהודה לצאת לחוץ לארץ. אלא שפירוש זה קשה, שהרי נאמר מפורשות בסיפור שבני מיישא: "קיבלו עליהן". אם באמת באיסור עסיקין (איסור יציאה לחו"ל), כיצד אפשר לתאר איסור זה כ'קבלה'? זאת ועוד, מדוע תלו את יציאתם רק בהפלגה בים? הרי יש דרכים אחרות לצאת מן הארץ, ולדברי ליברמן היה צריך לומר: "קיבלו עליהן שלא לצאת מארץ ישראל".

ש' קליין קבע שהשם 'בישן' המוזכר בסיפור בבבלי הוא נוסח משובש, והגירסא הנכונה היא: "בני מישן". בעקבות זאת הוא טען שאין הכוונה לבית שאן אלא לעיר הקרובה לצור.²⁷ קביעתו של קליין בעייתית מן הסיבות הבאות:

(א) העיר שעליה הוא מצביע כעיר 'מישן' (קלעת-מיס) נמצאת במרחק של כעשרה קילומטר מן החוף וכעשרים קילומטר מצור. מעיר זו היו נוסעים בוודאי לצידון דרך היבשה ולא דרך הים.

(ב) עיר זו אינה מוזכרת בהקשר אחר בספרות התלמודית, ובד בבד 'מישן' היא מקום ידוע ומפורסם בבבל (ליד המפרץ הפרסי) המוזכר פעמים רבות בספרות התלמודית.²⁸

(ג) בהתייחסו למשפט בירושלמי "גלו ממקום למקום" וכו', כותב קליין בהערה:²⁹ "בני המקום מיישא גלו ממקומם למקום אחר בקרבת הים וקשה היה עליהם לעמוד במנהג אבותיהם". אם כך, מה הואיל חכמים בתקנתם? אם הם עברו ממקומם המקורי, יותר הגיוני לפרש שגלו ממישן הידועה והמפורסמת.³⁰

א' אופנהיימר זיהה את 'מישא' שבירושלמי עם אזור מישן שבבבל.³¹ הוא כותב: "וסביר להניח כי גם בעדות דילן [דהיינו ירושלמי פסחים] מדובר בממלכת מישן, אם כי קביעה זו אינה משוללת הסתייגות. בני מישן פנו איפוא אל רבי יהודה הנשיא, על מנת שיתיר להם את נידרם של אבותיהם, שלא להפליג בים הגדול".³² אופנהיימר מבין שפנייתם זו של בני מישא אל החכמים שבארץ ישראל נעשתה בהיותם בבבל, והוא אף שואל מדוע נמנעו אנשי מישא מלפנות לחכמים הקרובים יותר בבבל.³³ כך מסייע מקור זה, לדעתו, להוכיח על קיומם של קשרים הדוקים בין מישן לארץ ישראל. אלא שאופנהיימר מתעלם לחלוטין מן המסגרת של הסיפור בירושלמי: "גלו ממקום למקום וביקשו לחזור בהן" וכו'. אם גלו ממקום למקום אין זה הגיוני לפרש שהם שאלו את רבי בהיותם במישן, אלא סביר להניח שהם שאלו לאחר שעברו לעיר צור. אפשר לחזק טענה זו מלשונו של הסיפור עצמו, שבו נאמר שבני מישא "אתון שאלון לר'", ולא "שלחו לר'" או כדומה.

26 ירושלמי כפשוטו, עמ' 434.

27 ראו: ש' קליין, "מכתבו של ר' מנחם החברוני", ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ו (תרצ"ט), עמ' 21. קליין כותב: "ובכן ברור שלא לבית שאן שבערבת הירדן מכוונים הדברים, אלא למקום קרוב לצור ולצידון ששמו מיישן או מישא; ובאמת נמצאת עד היום קלעת מיס בצפון-מזרח לצור". וראו ספר הישוב, עמ' 106-107.

28 בירושלמי ובמקורות ארצישראלים רווחת הצורה 'מישא' במקום 'מישן'. ראו: א' אופנהיימר, "קשרי מישן וארץ-ישראל", ציון, מז (תשמ"ב), עמ' 339.

29 ומעניין שהוא לא ראה לנכון לכתוב את הדברים בפנים. ושמא אף הוא היה מודע לדוחק שבטענתו.

30 הוא מזכיר את פירוש של א' אפטוביצר שטען טענה מעין זו של גינצבורג: "שבני בית שאן שבערבת הירדן גלו מעירם לסביבות צור".

31 על מיקומה המדויק של מישן ראו: A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, 1983, p. 249.

32 א' אופנהיימר, "קשרי מישן וארץ-ישראל", ציון, מז (תשמ"ב), עמ' 339.

33 "הרי יש בכך עדות על קשר ישיר של קהילה זו עם ארץ-ישראל ללא תיווכה של בבל, עוד בסוף תקופת התנאים. גם אם בתקופה זו טרם נתעצבו סופית מוסדות ההנהגה של יהודי בבבל, הרי אפשר היה לצפות שיהודי מישן יפנו למרכזי היישוב היהודי בבבל" (עמ' 340). ש' קרויס בספרו קדמוניות התלמוד מרמז אף הוא לשיטה מעין זו: "בני מישא (מישן) ההם ישבו על חוף הים הפרסי, ובודאי היו רואים סימן ברכה בסחורה ידם, אם לא שמצות אביהם עכבתם" (כך א, חלק א, עמ' 116). וכבר יצא כנגדו מ' בר בספרו אמוראי בבל: "אולם ראה ר"ש ליברמן ... שמיישא היא בארץ-ישראל" וכו' (עמ' 157, הערה 3).

אופנהיימר מביא בסוף מאמרו עוד ראיה לקשרים בין מישן לארץ ישראל מכתובת קבר שנתגלתה בבית שערים: $\text{Μισσηνῆ Σάρα η Μαξιμ[α]}$ (שרה ממישן הקרויה [גם] מאכסימה).³⁴ אופנהיימר טוען שכתובת זו "מלמדת על הבאת מתים לקבורה ממישן לארץ-ישראל".³⁵ הנחת היסוד של אופנהיימר שאשה זו הובאה לקבורה בארץ ישראל מוטלת בספק, שהרי באותה מידה ניתן להניח שהיא עלתה ממישן ונפטרה בארץ.³⁶ המשפט בירושלמי "גלו ממקום למקום וביקשו לחזור בהן" אינו זוכה לדיון אצל אופנהיימר.³⁷

חזרה לגירסא הקדומה

לדעתי 'מישא' המוזכרת בירושלמי היא אכן האזור מישן הסמוך למפרץ הפרסי ולבי חוואי. כאמור, מישא מוזכרת בהרבה הקשרים בשני התלמודים, ולכן זהו הפתרון הסביר ביותר לשאלתנו. יש להניח שהצורה המקורית של הסיפור היא זו המוצגת לפנינו בירושלמי. נראה שמסורת דומה לזו נתקבלה הן בבבל הן בארץ ישראל.³⁸ במסורת זו יש קושי בסיסי: מדוע וכיצד פנו בני מישן אישית אל רבי: "אתון שאלון לר'?" אם אכן מדובר ב'בני מישן' הרי הם חיו במרחק רב מארץ ישראל! תשובה מפורשת לשאלה זו אנו מוצאים בירושלמי: "גלו ממקום למקום וביקשו לחזור בהן". כלומר ידוע שמישן היא בבבל ולכן הסבירו שבני מישן שאלו את רבי לאחר שעברו לארץ ישראל. בני מישן גלו ממקומם, באו לארץ ישראל והתיישבו בעיר צור או סמוך לה ומשם פנו בשאלה לרבי.³⁹ וביקשו לחזור בהם. אין מקור זה מעיד על קשרים בין הקהילה במישן לזו שבארץ ישראל אלא על עליית בני מישן לארץ ישראל.⁴⁰ אבותיהם של בני מישן קיבלו על עצמם בהיותם במישן שלא להפליג בים. קשה לפרש מדוע קיבלו על עצמם נדר זה, שהרי מישן יושבה במקום אסטרטגי לעסקים בינלאומיים. ייתכן שהם ראו בהפלגה דבר מסוכן⁴¹ והעדיפו לעסוק בסחר יבשתי. בניהם שעלו ארצה לא יכלו להתפרנס רק מסחר יבשתי וביקשו לבטל את מנהג אבותיהם. רבי קבע שהמציאות החדשה אינה מצדיקה ביטול המנהג אף על פי שגלו ממקומם המקורי. קביעתו של ר' חנניה בסוף הסוגיא בירושלמי נתוספה כדי לתרץ את השאלה מדוע לא יכלו בני מישן להפר את נדר אבותיהם. ר' חנניה פירש שלדעת רבי הפלגה בים היא איסור גמור. פירוש זה בוודאי אינו מקורי שכן ברור שרבי מתייחס למנהג ולא לאיסור, שהרי הוא אומר לבני מישא: "מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיהם נוחי נפש". ומכאן שרבי התייחס למנהג אבות בני מישן כאל מנהג המחייב בכל מקום.

בסיפור בבבלי לא מוזכר שבני מישא "גלו ממקום למקום וביקשו לחזור בהן". פירוש הדבר הוא שבבבל קיבלו את הסיפור בלא המסגרת הפרשנית המקורית (גלו ממקום) והתקשו לפרש אותה קושיא: כיצד שאלו 'בני מישא/מישן' את רבי בארץ ישראל, הלוא "אתו בניהו לקמיה דר'!" בעל הסוגיא בבבלי מצא פתרון. הוא החליף את השם 'מישן' בשם אחר בעל צליל זהה: 'בישן'.

34 ראו: מ' שובה וב' ליפשיץ, בית שערים, ב, מס' 101 (= CII, II, 1124), עמ' 38.

35 שם, עמ' 341.

36 כך כנראה הניח שובה בבית שערים: "כינוי-המוצא (אתניקון) נמצא בראש הכתובת" וכו' (עמ' 38).

37 בספרו, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, הוא נוקט עמדה זהירה יותר. לאחר שהוא מביא את עיקר התזה של מאמרו הוא מוסיף את עיקרי הדברים של ליברמן: "There is also a possibility that the problem dealt with is whether one is permitted to leave Eretz Israel to go abroad, so that the reference could be to a place within Eretz Israel called Meša" (עמ' 255).

38 ראו שחזור הסוגיא הקדומה לעיל.

39 מוסר הסיפור בירושלמי הוא ר' בא, אמורא ארץ ישראלי בן דורו של ר' יוחנן. הגיוני אפוא שהוא ימסור מסורת על רבי יהודה הנשיא (ראו: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 178). נראה ש"רבי" הוא הגירסא המקורית. וצריך עיון מדוע בבבלי שונתה המסורת ובני בישן באו לפני ר' יוחנן. ייתכן שמוסר הסיפור הוחלף בגיבור הסיפור. כאמור, הסיפור בירושלמי נמסר על ידי ר' בא, ובבבלי ללא ייחוס. ייתכן שהעורכים החליפו את מוסר המימרא בבן דורו המפורסם יותר ובד בבד הכניסו אותו לתוך הסיפור.

40 קצת קשה לשיטתי הלשון 'גלות' שבמשפט, שנאמר: "גלו ממקום למקום". אפשר להשיב שתי תשובות: (א) לפי רוב הדעות צור אינה חלק מארץ ישראל (ראו: ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 434); (ב) אפילו נאמר שהיא כן חלק מארץ ישראל, השאלה בתלמוד מתייחסת למישור העקרוני של מעבר ממקום למקום ולא דווקא למקרה הספציפי של עלייתם של בני מישא לארץ. טכנית, הגמרא שואלת: גלו ממקום למקום [מהו? ועונה: ייבא כהדא] — ולא דווקא מדובר כאן בדוגמא של גלו.

41 ראו סוגיית 'סימן ברכה', ברייתא ד' פרוטות, וראו: שפרבר, *Nautica Talmudica*, עמ' 95 והספרות שצין שם.

[= בית שאן], כדי למקם את הסיפור בארץ ישראל. עורך הסוגיא בחר בבית שאן משום שהיא ידועה לבבלים בהקשרים אחרים כעיר בצפון הארץ, והתייחס ל'מישן' כאל שיבוש.⁴²

פירוש עורך הבבלי נבע מחוסר בררה, שהרי הוא קיבל את הסיפור בלא מסגרת. עורך סוגיית הירושלמי קיבל גם את מסגרת הסיפור, ולכן לא שינה את תוכן הסיפור והשאיר את המונח 'בני מישא' במקומו. העורך הבבלי נאלץ לשנות את תוכן הסיפור, וללא היכרות עם מקור הסיפור בירושלמי לא ניתן לראות שהסיפור עבר שינויים. בנוסף להחלפת שם המקום בבבלי יש לנו סימנים נוספים לעריכה ולעיבוד על ידי העורך הבבלי. בבבלי, במקום הפתיחה: "קיבלו עליהן שלא לפרש בים הגדול", נאמר: "נהגו דלא הוו אזלי מצור לצידן במעלי שבתא". במבט ראשון אפשר לטעון שמנהג האבות היה קשור לנסיעה יבשתית ולא ימית. אולם יש ראשונים שפירשו שמדובר בהפלגה בים.⁴³ אפשר להוכיח שאכן מדובר בהפלגה, שהרי שנו בתוספתא שבת:

אין מפליגין בים הגדול פחות משלשה ימים קודם לשבת.

במי דברים אמורים? ביורד לדבר הרשות. אבל ביורד לדבר מצוה — אפי' בערב שבת מותר. פסק עמו על מנת לשבות, דברי ר'. רבן שמעון בן גמליאל א': אינו צריך. מצור לצידן ומצידן לצור אפי' בערב שבת מותר (יג יג).⁴⁴

לפי התוספתא, ההפלגה מצור לצידן היא דוגמא מובהקת לנסיעה מותרת בערב שבת. ברייתא דומה מופיעה בבבלי ובירושלמי שבת.⁴⁵ אין ספק בכך שלפי הסיפור המקורי התכוונו לשאול על הפלגה בערב שבת. זאת ועוד, לדעתי לפנינו בבבלי פרשנות לסיפור המקורי בירושלמי. התקשו להבין בבבל כיצד קיבלו על עצמם בני בישן להימנע מנסיעה ימית כליל, ופירשו ששאלתם של בני בישן מתייחסת אך ורק להפלגה בערב שבת. ייתכן שפירשו כך גם על סמך הברייתא בהמשך: "דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור — אי אתה רשאי להתירן בפניהם". הרי לגבי ההפלגה מצור לצידן נאמר מפורשות: "אפי' בערב שבת מותר", ולפנינו אפוא דוגמא לכלל זה. הוספת המונח 'מעלי שבתא' לסיפור מסבירה את מיקום הסיפור בבבלי. כאמור, הסיפור המקביל מופיע לאחר הברייתא של אנשי הגליל בירושלמי. נראה שעורך הסוגיא העביר את הסיפור על בני מישן ממקומו בסוגיא הקדומה לראש סוגייתנו כדי לקשרה לסוגיות הקודמות שדנו בהימנעות ממלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים. העברה זו התבצעה לאחר שהחומר האמוראי היה מונח בסוגיא, ועל כך נדון יותר בעומק להלן.⁴⁶

בני בי חוזאי

הסיפור השני בסוגייתנו מביא את מנהג בני בי חוזאי להפריש חלה מאורז.⁴⁷ בי חוזאי⁴⁸ הוא חבל ארץ הסמוך למישן ולמפרץ הפרסי (כיום חוויסטאן שבדרום מערב אירן).⁴⁹ עדות זו על בני בי חוזאי מעוררת תמיהה רבה:

42 בקלות אפשר להתבלבל בין מ"ם לבי"ת. רבים שמו לב לעובדה שבכ"י מינכן 95 של הבבלי אכן כתוב "בני מישן" (ראו: מהדורה, עמ' 135). ייתכן גם שבבבל הוחלפו מישן ובישן בטעות, ולא בניסיון לשחזר קריאה קדומה יותר.

43 ראו רבינו דוד: "ענין מנהגם היה שהחמירו [על] עצמם שלא להפליג בספינה סמוך לשבת, אע"פ שמן הדין מותר להפליג מצור לצידן" (עמ' רצד). וכן פירש מהר"ם חלואה (עמ' קנא). ולפי פירוש רבינו חננאל נראה שהבין שבסיפור שבבבלי מדובר בהליכה ולא בהפלגה.

44 על פי מהד' ליברמן, עמ' 61.

45 בבבלי: "ומצור לצידן אפילו בע"ש מותר" (שבת יט ע"א), אולם בירושלמי בשינוי: "אם היה דבר של סכנה, כגון מצור לצידן — מותר" (שבת א ז, ד ע"א). על גירסא זו ראו הגר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ג, עמ' 217, הע' 52.

46 ראו בהמשך, עמ' 71-72. לעדכן מספרי עמ' בסוף

47 על אורז ראו: י' פליקס, "האורז בספרות חז"ל", בר אילן ספר השנה למדעי היהדות, א (תשכ"ג), עמ' 177-189; C. Rabin, "Rice ; 189-177", *Journal of Semitic Studies*, 11 (1966), pp. 2-9.

48 בדפוס ובמספר כתבי יד: מינכן 95, אוקספורד, וטיקן 134 וששון, הושמט "בי" וכתוב "חוזאי" סתם. בנציגים של ענפי הנוסח (כ"י מינכן 6, וטיקן 125) ובכתבי יד נוספים (וטיקן 109, בהמ"ד 1608, קולומביה, בהמ"ד 1623) נקרא המקום "בי חוזאי", כיאות. הושמט המילה "בי" נובעת מן הכפילות של "בני" ו"בי", ובמשך הזמן קיצרו ל"בני חוזאי". דבר דומה אירע בנדרים כב ע"א. שם מופיע (בנראה בכל הנוסחאות): "בני חוזאי", ונראה שצריך לומר "בני חוזאי", והמילה "בי" הושמטה בדומה לכתבי היד כאן. בשאר המקומות שם המקום הוא "בי חוזאי".

49 ראו Oppenheimer, *Babylonia Judaica*, pp. 75-76; בן ציון אשל, ישובי היהודים בבבל, עמ' 58.

(א) לפי המשנה (חלה א ד) אין האורז חייב בחלה;
 (ב) הדרך הנפוצה ביותר להכנת אורז לאכילה היא בישול, ורק דבר המגיע לכלל עיסה חייב בחלה;⁵⁰
 (ג) אפילו כשעושים מאורז קמח, הוא לא מתגבש בצורה חלקה לעיסה;
 (ד) האורז בי חוזאי הוא בחוץ לארץ ואין חובת חלה שם אלא עקב תקנת חכמים שאין לה מקור ברור בספרות התלמודית.⁵¹
 לאור עובדות אלו עלינו לשאול מדוע הפרישו בני בי חוזאי חלה מן האורז.
 בסיפור נאמר שבני בי חוזאי "נהגו דהוו מפרשי חלה מארזא".⁵² לא ברור באיזה מצב היה האורז בעת הפרשת החלה. למעשה עומדות בפנינו שלוש דרכים שונות לפירוש מנהג בני בי חוזאי:
 (א) בני בי חוזאי הפרישו 'חלה' מאורז מבושל ולא ידעו שרק עיסה חייבת בחלה.
 (ב) בני בי חוזאי נהגו לאכול 'פת אורז' ואכן עשו עיסה מקמח אורז בלבד.⁵³
 (ג) בני בי חוזאי עשו 'פת אורז' מתערובת של קמח אורז וקמח חיטה, עיסה המוזכרת במקורות תנאיים.
 האפשרות הראשונה רחוקה למדי, שהרי קשה לעלות על הדעת שבני חוזאי התבלבלו עד כדי כך שהפרישו חלה מאורז מבושל. לאורז מבושל אין שום דמיון לעיסה, והתוצאה הסופית של הבישול אינה מתקרבת לצורת לחם. גם האפשרות השלישית אינה נראית שכן אם הם ערבבו קמח אורז בקמח חיטה (או שאור),⁵⁴ קרוב לוודאי שהעיסה חייבת בחלה, כפי ששנינו במשנה חלה:

העושה עיסה מן החטים ומן האורז: אם יש בה טעם דגן — חייבת בחלה, ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח; ואם אין בה טעם דגן — אינה חייבת בחלה, ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח (ג ז).⁵⁵

אם אכן היה מעורב בעיסת בני בי חוזאי קמח חיטה, רב יוסף בוודאי לא היה ממחר לפסוק "ניכלה זר באנפיהו". לכן האפשרות הנראית היא שבני בי חוזאי נהגו לאכול 'פת אורז'. פת אורז אינה מוזכרת במקורות תנאיים אותנטיים,⁵⁶ ונראה שהמונח 'פת אורז' נזכר לראשונה על ידי האמורא שמואל: "א"ר זירא אמר שמואל: מערבין בפת אורז ובפת דוחן".⁵⁷ יש סימוכין לנוהג של אכילת פת אורז באזור זה גם ממקורות חוץ לתלמודיים. 'אוברמייר' הוא הראשון הידוע לי המקשר בין העדות על אכילת פת אורז של כלל התושבים באזור חזיסטאן לבין סוגייתנו. עדות זו נמצאת בספרו של הגאוגרף הערבי מוקדסי Muqaddasi.⁵⁸ אוברמייר כותב כך:

- 50 ראו: משנה חלה א ה, ג א, ג ג.
 51 יש הלומדים את הגזירה ממשנה חלה ג ח, אבל משנה זו עוסקת בארץ ישראל ובמקומות הסמוכים לה ולא בחוץ לארץ. עוד מקור שמביאים הוא בכורות כז ע"א, אבל לא ברור איך אפשר ללמוד את החיוב מדרבנן משם, וצריך עיון.
 52 הנוסח בכ"ז וטיקין 125 הוא: "נהגו למיפרש חלתא מארזא".
 53 ראו: J. Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia*, p. 90. אלא שניומן אינו מסביר ממה בדיוק היה מורכב אותו rice flour: האם הוא כלל רק אורז או שמא גם חיטה?
 54 ראו משנה חלה ג י: "הנוטל שאור מעסת חטים ונותן לתוך עסת אורז: אם יש בה טעם דגן — חייבת בחלה; ואם לאו — פטורה".
 55 רבן שמעון בן גמליאל חולק על הפסק במשנה שהעיסה מתחייבת בנותן טעם. בתוספתא חלה שנו: "העושה עיסה מן החטים ומן האורז, רבן שמעון בן גמליאל [אומר]: אין חייבת בחלה עד שיהא בדגן כשיעור; אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח עד שיהא בה כשיעור" (ב א, מהד' ליברמן, עמ' 278).
 56 בדפוסים של תוספתא ברכות שנו: "כל שאינו משבעת המינים ולא ממין דגן, כגון פת אורז ופת דוחן, רבן גמליאל אומר: ברכה אחת מעין שלוש" וכו' (ראו: מהד' ליברמן, עמ' 22, שורה 60, והמילים "כגון פת אורז ופת דוחן" אינן מופיעות בכתבי היד. ברור שמדובר בהוספה מאוחרת).
 57 עירובין פא ע"א. בבבלי ברכות (לז ע"א) ישנה סוגיא הדנה באורז, ולכאורה פת אורז מוזכרת בברייתא, אולם אין זו אלא ברייתא בבבלי מאוחרת. שם נאמר: "ואורז [דוחן] לא מברכין בורא מיני מזונות? והתניא: הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן — מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה, וגבי מעשה קדרה תניא: בתחלה מברך עליו בורא מ"מ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש!". נראה ש'ברייתא' זו אינה אלא עיבוד של מספר מקורות תנאיים ואין כאן המקום להאריך בסוגיא זו.
 58 הוא מוזכר בן אחד, גאוגרף ערבי נדע שחי במאה העשירית. ראו: *Encyclopédie de L'Islam*, vol. 7, pp. 492-493.

So schreibt Mukaddasi (416), daß die Einwohner von Khuzistan zumeist Reisbrot essen.⁵⁹ אף שמוקדסי כותב על האזור יותר משש מאות שנה לאחר הסיפור שלנו, נראה שתיאוריו יכולים לסייע לנו בהוכחת חשיבותו של האורז בחוזיסטאן. מי שמעיין בפרק שהקדיש מוקדסי לחוזיסטאן כולה מגלה שהוא מדווח על קיומן של 'חוות אורז' בשתי ערים בחוזיסטאן.⁶⁰ בנוסף על כך, בסכמו את מנהגי האזור כולו הוא עומד על כך שהתושבים "בדרך כלל אוכלים פת אורז ורוכבים על גבי בקר".⁶¹

נראה שאת התנהגותם המשוונה של בני בי חוזאי אפשר להסביר בשני אופנים:

- (א) הם גרו במקום שהיה רחוק מאוד⁶² ממרכזי התורה הן של ארץ ישראל הן של בבל;
 (ב) מסיפורים נוספים בתלמוד על בי חוזאי עולה תיאור של אוכלוסייה פשוטה שבנקל אפשר להבין כיצד התבלבלו בניה במצוות קלות וחמורות.

העובדה שמי שאוכל מלחם שלא הורמה חלתו (בארץ ישראל) דינו כרת, גרמה לאנשים פשוטים להקפיד על דיני חלה גם בחוץ לארץ. מי שאוכל מן העיסה שנתחייבה בחלה (וכל שכן מלחם שנאפה) ושלא הורמה חלתה, אוכל טבל וחייב מיתה.⁶³ נראה שבני בי חוזאי שמעו על עונשו החמור של האוכל לחם בלא להפריש חלה, ופחדו. היות שמאכלם העיקרי היה לחם העשוי אורז, הפרישו חלה מן האורז למרות שהוא פטור. נטייה זו של אנשים פשוטים להחמיר במצוות שיש בהן עונש חמור, מובנת. אישור נוסף לכך הוא שנהגו עד סוף המאה השנייה להפריש תרומה גם בחוץ לארץ.⁶⁴

לאחר ציון העובדה שבני בי חוזאי הפרישו חלה מאורז מסופר שבאו אנשים משם וסיפרו על המנהג המשוונה לרב יוסף: "אתו אמרו ליה לרב יוסף. אמ' להו: ניכלה זר באנפיהו". אין אנו יודעים מי היו הפונים, אולם רב יוסף ענה שיש למחות כנגד מנהג בני בי חוזאי בכל תוקף ולאכול את החלה שהם הפרישו בפניהם כדי להעמידם על טעותם.

דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור

אביי מקשה על פסיקתו של רב יוסף מברייטא: "איתיביה: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור – אי אתה רשאי להתירן בפניהם". בני בי חוזאי אסרו דבר שהוא מותר, שהרי ברור שאין חובת חלה תופסת באורז, וחמור מזה, מי שמפריש חלה במקרה זה מסתכן באיסורים אחרים כגון הפרשה מן הפטור על החייב (ראו להלן). למרות זאת אומר אביי שאין מקום לבטל את המנהג אף שבטעות יסודו. ברייתא זו שמביא אביי נראית מתאימה ומשכנעת ביותר. לכאורה היא מתייחסת בדיוק למקרה כמו זה שלפנינו, שכן נאמר בה מפורשות: "ואחרים [= בני בי חוזאי] נהגו בהן איסור – אי אתה [= המבקר] רשאי להתירן בפניהם [= בפני בני בי חוזאי]". אם כן, לפנינו הוכחה גמורה לכך שאין מקום לפסיקתו של רב יוסף ובוודאי שאין לאכול את החלה המופרשת על ידי בני בי חוזאי לעיניהם.

אולם עלינו לברר את מקורה של הברייטא שאביי מביא. בדיון שלעיל קבענו על סמך הירושלמי והבבלי בהמשך שהנוסח המקורי של הברייטא שעליה מוסבים דברי רב חסדא היה זה: "כל דבר שהוא מותר ונוהגים בו באיסור, נשאל – אין מתירין לו". יש אפשרות שברייטא זו היתה לפני אביי שעה שבא להקשות על פסיקתו של רב יוסף. ייתכן שאביי הבין שברייטא זו קשה לשיטת

59 מוקדסי כותב שהאנשים מחוזאי מרבים לאכול פת אורז: J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien*, p. 207. בעקבותיו כותב אופנהיימר: "Source 3 suggests that Be Hozai people ate rice bread, and indeed Arab geographers too have noted the baking of bread from rice in the Huzistan district" (*Babylonia Judaica*, p. 77).

60 ב"א-ס"ס" (עמ' 405, שו' 1) וב"ג'ונדיסנבור" (עמ' 408, שו' 12).

61 עמ' 416, שו' 6.

62 ראו תעניתא כ"ב: "אמרו ליה לשמואל: איכא מותנא בי חוזאי, גזר תעניתא. א"ל: והא מרחק וכו'; בבא קמא ק"ב ע"ב: "כי הא דרבינא שהא למר אחא תריסר ירחי שתא עד דאזלא ואתייתא שיינתא מבי חוזאי"; מועד קטן כ"ע"א: "רב חנינא אתייתא ליה שמועה דאבא מבי חוזאי, אתא לקמיה דרב חסדא, אמר ליה: שמועה רחוקה אינה נהגת אלא יום אחד".

63 ראו משנה חלה ג' א': "גלגלה בחטים וטמטמה בשעורים – האוכל ממנה חייב מיתה".

64 ראו: ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, כך שני, עמ' 630-632.

רב יוסף, שהרי הברייתא אומרת שאין זה ראוי לחכמים להתיר מנהג איסור שנהגו בו ישראל. אכילת החלה של בני בי חוזאי על ידי זרים שווה להכרזה שאין תוקף למנהגם ושהוא למעשה מבוטל. אולם אפשרות זו קשה לקבלה משום שהנוסח שמביא אביי לפנינו שונה, ולמה לו לשנות את לשון הברייתא המקורית?⁶⁵ לאחר עיון נראה שהתהוות הדברים בסוגיא מורכבת מכפי שנראה במבט ראשון.

תולדות הברייתא 'דברים המותרים'

מתברר שלברייתא זו שאביי מביא בצורתה הנוכחית יש מקבילות בתוספתא, בירושלמי ובבבלי.⁶⁶ ברייתא כמעט זהה לזו מופיעה במסכת נדרים בשתי סוגיות: בדף טו ע"א ובדף פא ע"ב. בסוגיא האחרונה, הציטוט של הברייתא מלא יותר. שם שנו: "והתניא: דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור – אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן, משום שנאמר: לא יחל דברו (במדבר ל ג). דבר אחר: לא יחל דברו – מכאן לתלמיד חכם שאין מפר נדרי עצמו". הרישא של ברייתא זו זהה מילה במילה לברייתא של אביי. ההבדל הוא בסיפא, שבה נאמר: "אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן, משום שנאמר: לא יחל דברו", ואילו בברייתא של אביי: "אי אתה רשאי להתירן בפניהם". בהקשרה במסכת נדרים עוסקת הברייתא בנדרים על פי הפסוק 'לא יחל דברו', העוסק בנדרים.⁶⁷ עלינו לעמוד על מקור ברייתא זו ולהבין כיצד הגיעה לסוגייתנו.

אין ספק בכך שהנוסח המקורי של הברייתא הוא תוספתא נדרים: "אף נדרים שאמרנו מותרין, מניין שלא יהא אדם נודר בהן על מנת לבטלן? ת"ל: לא יחל דברו – שלא יעשה דבריו חולין. דבר אחר: לא יחל דברו – שאפי' חכם אין מפר נדרו לעצמו" (ד ו, מהד' ליברמן, עמ' 111-112).⁶⁸ לפי נוסח זה ברור שברייתא זו עוסקת אך ורק בנדרים שעל פי דין אינם חלים ואף על פי כן אין אדם רשאי לנהוג בהם הפקרות ולהבטיח דברים שאין בכוונתו לקיימם. אין לברייתא זו כל קשר למנהגים.

ברייתא זו (בשינויים) שנויה בראש פרק ב של ירושלמי נדרים על המשנה: "אילו נדרים מותרין: חולין שאוכל לך כבשר חזיר, כע"ז, כעורות לבובין" וכו' (ב א, לו ע"ב).⁶⁹ נדרים אלו מותרים מסיבה טכנית: הם אינם משווים בין הדבר הנידור לבין קרבן אלא בין הדבר הנידור לבין דבר האסור. בסוגיא שם צוין שיש ברייתא החולקת על קביעה זו, ועליה מוסב משא ומתן של בעל הסוגיא:

תני דבית רב פליג [על משנתנו א"ע]: מניין לנדרים שהן מותרין לך מן השמים ובני אדם נוהגין בהן באיסור,⁷⁰ שלא תהא נודר ומבטל? ת"ל: לא יחל דברו – שלא יעשה דבריו חולין. הוון בעיי מימר כגון הקרבן בשבועה, הא בשאר כל הדברים – לא; אתא מימר לך: אפי' בשאר כל הדברים.

עורך הירושלמי מדגיש שגם "בשאר כל הדברים" חייב אדם לכבד את דבריו ולא לזלזל בנדרים אף על פי שאין משמעות משפטית לנדרו. ברייתא זו בצורתה שבירושלמי, קשה. מדוע, אם מדובר בנדרים, מצוין ש"בני אדם נוהגין בהן באיסור"? לאור הנוסח בתוספתא נראה שמשפט זה אינו מקורי לברייתא.

65 קשה לומר שאביי שינה את הברייתא עד כדי כך אפילו אם נאמר שהוא 'שיפר' את הברייתא כדי לחזק את קושיותיו על רב יוסף.

66 אמנם במקבילה בתוספתא הגר"ש ליברמן אינו מציין במראה מקומות את סוגייתנו ואף מוסיף בתוספתא כפשוטה: "ובבלי פסחים נ' סע"ב: איתביה אביי ... ואינה עניין לברייתא שלפנינו כלל" (חלק ז, עמ' 459). וראו בהמשך.

67 ברייתא זו מתקשרת לסוגיא שם דרך אגב. לפני כן בסוגיא מובאת ברייתא ארוכה (שגם לה יש מקבילה בתוספתא נדרים ז א, עמ' 120) שבסופה מצוטטת דעת רבן גמליאל החולק על תנא קמא. לדעת תנא קמא, אשה שאמרה קונם "שלא אציע לך מטתך ושלא אמוזג לך את הכוס ושלא ארחץ לך פניך ידיך ורגליך – אין צריך להפר". הסיבה לכך שאין צריך להפר, מלבד שלשון זה של נדר אינו תקין, היא שתפקידים אלו הם חובתה של האשה כלפי הבעל ויש לבעל רשות לכפותם עליה. רבן גמליאל חולק על קביעה זו ואומר שהבעל צריך להפר גם נדרים אלו, שאלמלא כן תבוא האשה לזלזל בנדרים. בעל הסוגיא קובע שגם הברייתא שלנו שייכת לשיטת רבן גמליאל: "מני? רבן גמליאל", שהרי אף על פי שאין נדרים אלו תקינים ('דברים המותרים'), חובה לכבדם.

68 כך כותב ליברמן: "ובבבלי פ"א ב': ... והיא הברייתא שלפנינו יחד עם הדבר אחר".

69 רוב הראשונים הבינו שהברייתא קשורה לארבעה סוגים של נדרים שאינם חלים, השנויים במשנה נדרים ריש פרק ד. ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ז, עמ' 458-459.

70 כשהברייתא מצוטטת להלן בסוגיא, כתוב: "ובני אדם נוהגין בהן באיסור כדי שלא תהא נודר ומבטל? ת"ל: לא יחל דברו".

בספרו יוונית ויוונית בארץ ישראל נזקק הגר"ש ליברמן לברייתא זו כדי לסייע לטענתו שהעם הקפיד מאוד על כל סוגי הנדרים, אפילו על אלו שאינם חלים לפי דין. הוא קבע מסקנה זו בין היתר על פי המשפט בברייתא בירושלמי נדרים: "ובני אדם נוהגים בהן באיסור".⁷¹ בנוגע לשאלת המקבילות ליברמן אינו מרחיב את הדיבור: "כשאנו משווים מאמר זה למקורות המקבילים אנו מכירים עד כמה מאמרנו מחוור יותר ממקבילותיו. כאן נאמר לנו בפירוש, 'ובני אדם' קיימו בקפדנות אותם נדרים ושבועות שאינם מחייבים לפי ההלכה".⁷² תמוה שליברמן אינו מתייחס ללשון הברייתא בתוספתא ומסתפק בקביעה שהברייתא היא: "מחוור יותר" בירושלמי.

נראה שאפשר להסביר את הקושי בברייתא בירושלמי נדרים בהנחה שהיו בתחילה שתי ברייתות נפרדות. האחת, זו שבסוגייתנו, עסקה במנהגים; השנייה, זו שבירושלמי, עסקה בנדרים. אולם בד בבד נראה לי שגם הברייתא בסוגייתנו מקורה בברייתא מעין זו שבתוספתא נדרים, ובהשתלשלות מקור אחד עסיקין. כפי שהראה ליברמן, בתקופת התנאים היתה החמרה הדרגתית בהתייחסות לנדרים. המשך טבעי להחמרה שחלה ביחס לנדרים היה הקפדה גם בנושא המנהג.⁷³ כך התפשטה התפישה שלפיה חשוב לא רק מה שהאדם מכריז ומצהיר אלא גם מה שהוא עושה.⁷⁴ פירוש הדבר הוא שאדם שנהג מנהג מסוים רואים מנהג זה כהכרזה של נדר ואין אותו אדם רשאי להתחרט בו ממנהג זה אלא רק להתירו כנדר.⁷⁵ במרוצת הזמן העבירו את הברייתא שעסקה בנדרים לסוגייתנו ושינו אותה לעניין מנהג. כך היו בשלב השני שתי ברייתות דומות. הברייתא בנדרים (המקור) עסקה כל כולה בנדרים, והברייתא בפסחים עסקה במנהגים. הנה אפוא שחזור סביר לשתי הברייתות:

ירושלמי פסחים (שחזור)	ירושלמי נדרים (שחזור)
מנהג	נדר
כל דבר שהוא מותר ונוהגים בו באיסור – נשאל, אין מתירין לו.	מניין לנדרים שהן מותרין לך מן השמים, שלא תהא נודר ומבטל? תלמוד לומר: לא יחל דברו.

הדמיון בין הברייתות נראה לעין. הפתיחה "כל דבר שהוא מותר" דומה להפליא לפתיחה של הברייתא בנדרים: "נדרים שהן מותרין". גם הלשון בסוף הברייתא בפסחים מזכיר נדרים, שהרי צוין: "אין מתירין לו", ולכאורה לשון זה שייך בנדרים. גם הפסקים הניתנים בשתי הברייתות הולמים, שכן כשם שחובה לשמור על מנהג אישי של איסור כך חובה גם לשמור על נדר. נראה שדמיון זה נובע מן המקור המשותף (ברייתא מעין זו של תוספתא נדרים) לשתי ברייתות אלו. מכל מקום, דמיון זה חוזר וגרם להשפעות הדדיות בהמשך תהליך ההעברה. עורכים ארץ ישראלים שילבו את השורה האמצעית: "ונוהגים בו באיסור" של הברייתא בפסחים לתוך הברייתא בנדרים. עקב כך נוצר סגנון מעורפל בברייתא בנדרים: "מניין לנדרים שהן מותרין לך מן השמים ונוהגין בהן באיסור שלא תהא נודר ומבטל" וכו'. לאחר הוספת המשפט "ונוהגין בהן באיסור" נוצר קושי בברייתא, שהרי המשפט יושב כעצם זר ומפריע למהלך המשפט. השאלה היא: "מניין לנדרים שהן מותרין שלא תהא נודר ומבטל". לאחר ההוספה אין השאלה חלקה ויש

71 ליברמן כותב: "יש לנו כאן עדות ברורה, שהשבועה ב'הקרבן' ('הקרבן בשבועה') היתה נאמנה על העם, אף על פי שלדעת כל החכמים שבועה כזו בטלה היא. גדולה מזו, התלמוד הירושלמי מוסיף שכלל זה כוחו יפה גם לגבי הרבה שבועות אחרות בדומה לה" (עמ' 105).

72 עמ' 105.

73 קשה לתארך תופעה זו. כעת נראה לי שמדובר בסוף תקופת התנאים תחילת תקופת האמוראים.

74 ראו דברי רבינו נסים בפירושו לבבלי נדרים: "משום שנאמר: לא יחל דברו, מני? רבן גמליאל היא, דדריש: דברו, לומר דאפי' מידי שאינו נדר גמור אלא דבור בעלמא, אפ"ה: אל יחל, כדי שלא ינהוג קלות ראש בנדרים גמורים, הכא נמי, כיון שנהגו איסור בדברים המותרין, הוה ליה לגבייהו כדברים האסורים. ומכאן היה אומר ה"ר יהודה הכהן ז"ל שאם נהג אדם שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בזמן מיוחד ושוב רצה לשתות יין או לאכול בשר באותו הזמן, צריך היתר" (פא ע"ב).

75 המשך והרחבת המושג 'לא יחל דברו' גם על מעשים. הדמיון בין נדר למנהג הביא את האמוראים להתייחס למנהג כאל נדר. לכן הלשון בירושלמי פסחים: "קיבלו עליהן חר(ה)מי טיבירה וגרוסי ציפורי דשושי עכו" וכו' (ד א, ל ע"ד), וכן "בני מישא קיבלו עליהן" וכו'. והמקשה שם שואל על אתר: "ואין אדם נשאל על נדר?" והרי במנהג עסיקין!

מסקנת ביניים שצריך להכניס בסוגריים: "מניין לנדרים שהן מותרין (ודרך אגב בני אדם נוהגים בהן באיסור) שלא תהא נודר ומבטל".

סגנון קשה זה הביא את הגר"ש ליברמן לתרגם את הברייתא לאנגלית בשינוי סדר הבבות כאילו שנו: "מניין שלא תהא נודר ומבטל נדרים שהן מותרין לך מן השמים ובני אדם נוהגין בהן באיסור? תלמוד לומר: לא יחל דברו".⁷⁶ העברת המשפט "שלא תהא נודר ומבטל" לראש, מקלה על הסגנון ומתאימה למשמעות שליברמן מבקש להעניק לברייתא: הוכחה לכך שבני אדם בתקופת התנאים באמת נהגו לכבד נדרים שלא חלו כלל מבחינת הדין. אולם נראה לי שאין הוכחה ברורה לכך ממקור זה, שהרי במקבילה בתוספתא חסרה השורה "ובני אדם נוהגין בהן באיסור", וכפי שראינו, בהקשר הנוכחי היא מוקשית. נראה שאין להטיל ספק במסקנת ליברמן שאנשים כיבדו נדרים לא תקינים. מסקנה זו מתיישבת עם דברי הברייתא "לא יחל דברו", ומבטאת בוודאי גישה רווחת בתקופת התנאים. מכל מקום, גישה זו אינה זקוקה להערה מפורשת נוסח "ובני אדם נוהגין בהם איסור". נראה שתוספת פרשנית זו מקורה בהשפעה ממקור אחר, שעסק במנהג.

הקושי שנוצר כתוצאה מן ההוספה מוצא את ביטוינו בנוסח מותאם יותר. ברייתא זו מצוטטת פעמיים בסוגיא בירושלמי נדרים, ובפעם השנייה בשינוי קל: "מניין לנדרים שהן מותרין לך מן השמים ובני אדם נוהגין בהן באיסור כדי שלא תהא נודר ומבטל? ת"ל: לא יחל דברו – שלא יעשה דבריו חולין". המילה 'כדי' נוספה לברייתא על מנת לקשר בין התוספת למשפט המקורי. עתה אין המשפט יושב לבדו כגוף זר אלא משתלב ומסביר: מדוע בני אדם נוהגים בהן איסור? כדי שלא תהא נודר ומבטל, כלומר כדי שלא יבואו לזלזל בנדרים. הסגנון עדיין קשה, אבל אפשר להכיר בניסיון להתאים את המשפט להקשרו החדש.

התהוות הברייתא בבבלי נדרים

הוספה זו והקשרה של הברייתא בירושלמי השפיעו גם על נוסח הברייתא בבבלי. ברייתא זו, בצורה קצרה יותר, מופיעה בראש פרק ב של בבלי נדרים. אולם היא מצוטטת בצורה מלאה יותר בנדרים פא ע"ב. בברייתא בבבלי אפשר לראות את השפעתם של התוספת ושל ההקשר בירושלמי. הנה שתי הברייתות זו בצד זו:

הברייתא בירושלמי	הברייתא בבבלי
מניין לנדרים שהן מותרין לך מן השמים	דברים המותרים
ובני אדם נוהגין בהן איסור	ואחרים נהגו בהן איסור
שלא תהא	אי אתה רשאי
נודר ומבטל?	לנהוג בהם היתר כדי לבטלן,
תלמוד לומר:	משום שנאמר:
לא יחל דברו.	לא יחל דברו.

בבבלי, במקום שאלה (מניין) ותשובה (תלמוד לומר), מנוסחת הברייתא בצורה עובדתית, אשר על כן באות המילים: "אי אתה רשאי" וכו' תחת "שלא תהא". כדי לפתור את בעיית העקביות שנוצרה בשל הוספת המשפט "ובני אדם נוהגין בהן" וכו' (נדרים – נוהגין – נדרים) בירושלמי, שינו בבבלי את הרישא מ'נדרים' ל'דברים'.⁷⁷ ובמקום 'נודר ומבטל' שבירושלמי משתמשת הברייתא בבבלי פעם נוספת בשורש נה"ג: "לנהוג בהם היתר כדי לבטלן". נראה ש'כדי לבטלן'

76 זה הוא הסדר בתרגומו של ליברמן במהדורה באנגלית (עמ' 136): "Whence [do we know] that one should not take and nullify those vows (or oaths) which Heaven has permitted to you, but which the people treat as forbidden? From the passage: He shall not profane his word"

77 ייתכן ששינוי זה נובע גם מהקשרה של הברייתא בירושלמי, שהרי המסקנה בירושלמי היא: "אתא מימר לך אפי' בשאר כל הדברים".

הוא המונח 'על מנת לבטל' שבתוספתא. אליבא דאמת, המילים 'כדי לבטל' אינן לגמרי במקום בנוסח הברייתא בבבלי, שהרי די לומר "אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר", ונראה שהן נשתמרו מן הגירסא הקדומה. לאחר שינויים והתאמות אלו עוסקת ברייתא זו לא רק בהלכות נדרים אלא בכל דבר: "דברים המותרים", ומתקשרת יפה גם למנהגים. טבעי הוא אפוא שהברייתא בצורה זו יכולה היתה בקלות לחזור ולהשפיע על הברייתא שלנו בסוגייתנו.

ברייתת 'דברים המותרים' בסוגייתנו

קודם ההשפעה מבבלי נדרים עמדה הברייתא בראש סוגייתנו⁷⁸ באופן שתיארנו. ברישא הופיע: "כל דבר שהוא מותר ונוהגים בו באיסור", ובסיפא: "נשאל אין מתירין לו". הברייתא בבבלי נדרים יכלה להשפיע על הרישא בנקל. במקום "כל דבר שהוא מותר" שינו ל"דברים המותרים" ואף הוסיפו "ואחרים נהגו בהן איסור", הכל על פי הברייתא בבבלי נדרים. נראה שהסימן המובהק לנוסח הקדום של הברייתא בסוגייתנו הוא הישרדותה של המילה "להתירן". מילה זו נותרה בהשפעת "מתירין" שבנוסח המקורי, ולא הופיעה בנוסח הברייתא בבבלי נדרים. לאחר השפעת הברייתא בנדרים וקודם שימושו של אביי בברייתא היא עמדה בראש סוגייתנו באופן זה: "דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור – אי אתה רשאי להתירן". אם זה היה הנוסח הרי שהשפעתה של הברייתא בנדרים לא שינתה את משמעותה הבסיסית של הברייתא בסוגייתנו. עדיין הברייתא פונה לחכם ואומרת לו: אי אתה רשאי להתיר ל'אחרים' את מנהגם.

נראה שבשעה שאביי בא להקשות על רב יוסף כבר היתה השפעת הברייתא של בבלי נדרים חתומה בה. אולם הברייתא במתכונת זו לא היוותה פירכא מוחלטת כנגד רב יוסף, שהרי היא עוסקת בחכם הבא להתיר⁷⁹ ולא במבקר הדואג להשלכותיה של התנהגותו האישית.⁸⁰ נראה שזו הסיבה לכך שאביי שינה את הברייתא במקצת והוסיף בה את המילה 'בפניהם'.⁸¹ מילה זו נועדה להפריך במישרין את פסיקתו של רב יוסף שנקט בלשון 'באנפיהו'. עתה אין ספק בכך שהברייתא מתייחסת למבקר וכיצד עליו להתנהג כלפי 'האחרים'. במרוצת הזמן חזר סגנונו הקצר והקולע של אביי והשפיע על נוסח התלמוד בנדרים. בנוסח הדפוסים בנדרים טו ע"א גורסים בדיוק כפי שתיקן אביי: "דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם" וכו'. אולם בכתבי היד שם אנו מגלים סגנון קמאי יותר. לדוגמא, בכ"י וטיקן 487.1: "אי אתה רשאי לנהוג בהן היתר כדי לבטל". בכ"י מינכן 95 מופיעה תערובת: "אי אתה רשאי לנהוג בהן היתר בפניהן כדי לבטל".⁸²

תשובתו של רב יוסף

לאחר הברייתא של אביי מופיעה תשובה המיוחסת לרב יוסף: "אמ' ליה: ולא מי איתמר עלה אמ' רב חסדא בכותאי?". ברור שמשפט זה לא יצא מפיו רב יוסף אלא הוא משמש כתשובה תאורטית שהיתה יכולה לשקף את דעתו. יש מספר הוכחות לכך:

(א) התשובה מתבססת על חומר שהעורך שאב מהמשך סוגייתנו⁸³ (ראו להלן);

(ב) "ולאו מי איתמר עלה" הוא משפט טיפוסי של סתם התלמוד במקומות רבים בתלמוד;

78 ראו בפרוטרוט להלן, עמ' 49-59.

79 וכך הגיוני לאור המסקנה שלנו לעיל שמקור הברייתא בהלכות נדרים.

80 ראו ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 105, הערה 156. וראו מה שכתבתי במאמרי *Astheneis and Kuta'i: The Question of Standards regarding Custom in I Corinthians and Rabbinic Literature*, ספר היובל לכבוד פרופ' יוסף תבורי, (טרם יצא לאור). לבדוק לפני ההדפסה

81 במקומות רבים מקשה אביי על דברי רב יוסף ממקורות תנאיים: שבת לח ע"ב, מג ע"ב, נו ע"א, סב ע"א; עירובין נח ע"ב; סוכה מג ע"ב; חגיגה כה ע"א; כתובות יא ע"א; בבא קמא סו ע"ב; סנהדרין סא ע"ב; זבחים עה ע"א; כריתות טו ע"א. ברוב המקרים ברור שאביי שאב את הדברים ממקור תנאי ידוע כגון המשנה או הברייתא, ולמרות זאת, בקושייתו על רב יוסף יש הבדל בין לשון המקור לבין לשון ציטוט המקור של אביי בסוגיא. תופעה זו מותירה את הרושם שאביי שינה לעתים את לשון המקור כדי להתאימו להקשר בסוגיא.

82 ראו: דקדוקי סופרים, מסכת נדרים, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשמ"ה, עמ' קיח.

83 ראו ש"י פרידמן, על דרך חקר הסוגיא, כלל ז: "התייחסות לכתוב להלן בסוגיא" (עמ' 304).

(ג) המשך המשפט ודאי אינו שייך לרב יוסף שכן הוא מגן על אביו, ובכל אופן לא נאמר "אמר ליה"⁸⁴ לציין שהדובר הוחלף.⁸⁵

המשתמע מכאן הוא שכל הקטע הוא של סתם התלמוד.

בעל הסוגיא טוען שרב יוסף יכול היה לענות לאביו שכבר נאמר על ידי רב חסדא שברייטא זו עוסקת דווקא בכותים. הבנה זו של דברי רב חסדא מוקשה במקצת, שהרי נראה שכוונתו להשתמש בכותים כדוגמא לאנשים שאינם מתמצאים בהלכה בדומה לעמי הארץ, ואם כן, גם בני בי חוזאי דינם ככותים. אבל ההבנה הדווקנית הזו משמשת לפחות כתשובת ביניים ומחזקת את פסיקתו של רב יוסף. יש עוד סיבה להבנה זו של דברי רב חסדא. בהמשך הסוגיא, לאחר 'גופא' ודברי רב חסדא, מקשה העורך על האוקימתא שלו כך: "וכולי עלמא לא?" קושיא זו משקפת אותה הבנה דווקנית של דבריו, שהרי לכאורה הברייטא של אנשי הגליל סותרת את האוקימתא שלו שהרי גם במקרים אלו הרבנים הפעילו את הכלל 'דברים מותרים' אף על פי שלא מדובר בכותים. בשני התירוצים חוזר בעל הסוגיא על אותו עיקרון שנראה כמשקף את דעתו המקורית של רב חסדא. ביחידה א הוא אומר: "כותאי מאי טעמא, משום דסרכי מילתא? אינשי [= בני בי חוזאי] נמי סרכי מילתא!"⁸⁶ כלומר אין כוונתו של רב חסדא לכותים דווקא אלא לכל מי שעלול להתבלבל ושאינו מבין את ההלכה לעומקה. בני בי חוזאי מתאימים לקבוצה זו שהרי הם אינם בקיאים בדיני חלה ובוודאי אינם מתמצאים גם בהלכות אחרות. ביחידה ב מופיע תירוץ דומה: "בני מדינה נמי, כיון דלא שכיחי רבנן גביהו, ככותים דמו", כלומר הם כעמי הארץ.

מימרת רב אשי

רב אשי מציע פשרה בין דעתו של רב יוסף לזו של אביו: "אמ' רב אשי: חזינן — אי רובא אורז אכלי, לא ניכלה זר באפיהו [דילמא אתי לבטולה ומשתכח תורת חלה מיניהו]; אי רובא דגן אכלי, ניכלה זר באפיהו [דיל' אתי לעשורי מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור]".⁸⁷ אין לייחס את כל המשפט לרב אשי, שהרי הוא מורכב מהצעתו לפשרה ומפרשנות על הצעה זו. פרשנות זו נתווספה על ידי עורך הסוגיא בשלב מאוחר יותר.⁸⁸ ניתן לאשש השערה זו באמצעות עיון בחילופי הנוסח לפנינו ובמקומות אחרים שבהם משתמש רב אשי בלשון "חזינן אי ... אי". בין הנציגים של ענפי הנוסח ישנם חילופי נוסח מובהקים דווקא בחלק של ההסברים (דילמא ... דילמא).⁸⁹ ברישא של דברי רב אשי כתוב בכ"י מינכן 6: "דילמא אתי לבטולה ומשתכח תורת חלה מיניהו", ואילו בכ"י וטיקן 125: "דילמא אתו לבטולי ממצות חלה ומישתכחא מיניהו". ובסיפא של דבריו, בכ"י מינכן 6: "דיל' אתי לעשורי מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור" ובכ"י וטיקן 125: "דילמא אתו לאפרושי מן החיוב על הפטור ומן הפטור על החיוב". הבדלים אלו מחזקים את מסקנתנו ששני חלקים אלו הם הוספה מאוחרת יותר. בנוסף לנוסח מתחזקת השערה זו על פי עיון במקבילות. הלשון 'חזינן אי' וכו' שכיח אצל רב אשי. לרוב הוא משתמש בלשון זה לאחר סיפור ודיון של אמוראים קדומים ממנו. רב אשי קובע בניגוד לאמורא קדום שלא ניתן לקבוע קביעה חד משמעית בעניין ושהדבר תלוי בנסיבות המקרה הנידון.⁹⁰

84 למעט בכתבי היד התימניים.

85 על "אמר ליה" בדו-שיח אמוראי בכלל ובכתבי היד התימניים בפרט ראו: א"ש רוזנטל, "רב בן אחי ר' חייה גם בן אחותו?", ספר חנוך ילון, ירושלים, תשכ"ג, הערה 1, עמ' 5-4. רוזנטל מסכם: "וכבר אפשר להכיר על ידן שיש כאן דרך ושיטה של נוהגים מסוימים, ע [= כ"י בהמ"ד 1623] מרבה להבהיר ע"י 'אמ' ליה'; ר [= כ"י וטיקן 125] ממעט". ראו ההערה הקודמת.

86 על פי כ"י וטיקן 125.

87 לפי כ"י מינכן 6. ראו מה שכתבתי על מימרא זו במבוא.

88 ראו ש"י פרידמן: "על דרך חקר הסוגיא", עמ' 302: "במשפט המתחלק מאליו לגרעין והסברו, ההסבר הוא לשון התלמוד".

89 ראו מהדורה, עמ' 139-140.

90 ראו: בבלי כתובות פה ע"א; בבא קמא נא ע"ב (בדפוס: ניהוז אנן, בכ"י אסקוריאל: חזינן), סב ע"א (= שבועות מו ע"ב), צו ע"ב, קיז ע"ב; בבא מציעא ע"א (שם רב אשי אינו מציע שתי אפשרויות), קד ע"א; בבא בתרא סח ע"א, קלז ע"ב; שבועות יט ע"א; חולין לט ע"ב, מח ע"ב.

לאחר עיון בסוגיות שבהן משתמש רב אשי בלשון 'חזינן' (ראו הערת השוליים הקודמת) אנו מגלים שלמעט סוגיא אחת⁹¹ מציע רב אשי שתי אפשרויות ברורות בדומה לסוגייתנו, ובמימרתו לא כלול לשון של הסבר. הרי דוגמא מסוגיא בבבא בתרא (סח ע"א) שבנוסף להיותה בעלת מבנה הזהה לסוגייתנו כוללת אותם אמוראים:

ההוא דאמר ליה לחבריה: בית הבד וכל תשמישיו אני מוכר לך.

הויה הנהו חנואתא אבראי דהוו שטחו בהו שומשמי.

אתא לקמיה דרב יוסף. א"ל: תנינא – אם אמר: בית המרחץ⁹² וכל תשמישיו אני מוכר לך, הרי כולן מכורין.

אמר ליה אביי: והא תני רבי חייא – אין כולן מכורין.

אלא אמר רב אשי, חזינן אי א"ל: בית הבד וכל תשמישיו ואילן מצרנהא – קני; ואי לא – לא קני.



בית בד

בסוגיא שם מופיע סיפור על בית בד שנמכר, ומתעוררת שאלה עקב אמירת המוכר: "בית הבד וכל תשמישיו אני מוכר לך", אם כלולה במכירה גם החנות (לדעת הרשב"ם חנות של לחם ויין) שמבחוץ. רב יוסף קובע שעל פי המשנה הכל נמכר שכן המוכר אמר: "וכל תשמישיו". אביי מקשה על רב יוסף מברייטא של רבי חייא שלפיה אין הכל נמכר. בתגובה קובע רב אשי שהדבר תלוי במה שאמר המוכר מעבר ל"בית הבד וכל תשמישיו". המפרשים חלוקים בנוגע לפירושם המדויק של דברי רב אשי.⁹³ מעניין שלסוגיא זו מבנה זהה לזה של סוגייתנו. מובא סיפור על שאלה שהובאה בפני רב יוסף להכרעה. רב יוסף מכריע ומיד מובאת קושיא של אביי ממקור תנאי. לאחר מכן מצדיק רב אשי את שתי השיטות וקובע שהכל תלוי בנסיבות. השוואה זו מלמדת אותנו שכמו שיש דפוסים קבועים של מונחים בודדים בבבלי, יש גם דפוסים ספרותיים הכוללים מבנה ומהלך מדוקדקים ומתוכננים בסוגיא. סיפור בי חוזאי והמשא ומתן בין רב יוסף, אביי ורב אשי, שייך לאותו דפוס של הסוגיא בבבא בתרא. לדפוס זה נוסף המשא ומתן של בעל הסוגיא.

העיון בדפוס זה בבבא בתרא עוזר לנו לשחזר את מהלך הסוגיא קודם שהוכנסו בה ההערות והמשא ומתן של עורך הסוגיא. נראה לשחזר את מהלך הסוגיא כך:

בני בישן נהגו דלא הוו אזלי מצור לצידן במעלי שבת. אתו בניהו לקמיה דר' יוחנן. אמרי ליה: אבהתין הוה אפשר להו אנן לא אפשר לן, מאי?

אמ' להו: כבר קבלו עליהון אבהתיכו: שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך.

בני בי חוזאי נהגו דהוו מפרשי חלה מארוזא. אתו אמרו ליה לרב יוסף.

אמ' להו: ניכלה זר באנפיהו.

91 בבא מציעא ע"א.

92 יש גורסים "בית הבד".

93 ראו פירוש הרשב"ם המביא את לשון רבינו חננאל ואחריו 'לשון אחר' המתאים לשיטת רבינו גרשום ורבינו ברוך (שיטת הקדמונים, עמ' שכב).

איתיביה אביי: דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור — אי אתה רשאי להיתרן בפניהם!
אמ' רב אשי: חזינן — אי רובא אורז אכלי, לא ניכלה זר באפיהו; אי רובא דגן אכלי, ניכלה זר באפיהו.

הוזה אומר, משפט זה של רב אשי נאמר קודם שהועמד בסוגייתנו המשא ומתן המדומה בין רב יוסף לאביי. עורך הסוגיא הוא שפירש את דברי רב אשי. נראה שפירושו זה עולה בקנה אחד עם כוונתו המקורית של רב אשי. רב אשי אינו רוצה לקבוע הלכה כרב יוסף או כאביי אלא מנסה להגיע לפשרה ביניהם. מצד אחד אביי צודק, שהרי אין לשלול את מנהג בני בי חוזאי על הסף. אם רוב התושבים שם אוכלים אורז, אזי זר אינו יכול לאכול את ה'חלה' בפניהם. הסיבה לכך היא שהשיקול החיובי גובר במקרה זה על השיקול השלילי, שהרי יותר חשוב שהם יכירו את המושג חלה (תורת חלה) הגם שהם טועים לגביו. אבל לדעת רב אשי קיימת גם אפשרות שרב יוסף צודק. אם רוב התושבים אוכלים דגן השיקול השלילי גובר, שהרי קיים סיכון שמא הם יפרישו מעיסה החייבת בחלה (דגן) על עיסה שאינה חייבת (אורז) או ההפך. במקרה זה אין אנו מעוניינים להשאיר אותם בטעותם.

סיכום ביניים: תיאור התפתחות הסוגיא בכללותה

ההשוואה לירושלמי לימדנו לעיל שהברייתא 'דברים המותרים' היא חלק מן הסוגיא הקדומה. בדיוננו ביחידה א קבענו גם שהמשא ומתן בין רב יוסף לאביי, המזכיר את דברי רב חסדא, נוסף על ידי עורך הסוגיא. לפיכך זהו המקום לסיכום ביניים ולשחזור הסוגיא הקדומה:

יחידה ב:

תניא: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור — אי אתה רשאי להיתרן.⁹⁴

אמר רב חסדא: בכותאי.

רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחים בכבול.

מעשה... [עד סוף הברייתא].

יחידה א:

בני בישן נהגו דלא הוּוּ אזלי מצור לצידן במעלי שבת. אתו בניהו לקמיה דר' יוחנן. אמרי ליה: אבהתין הוּוּ אפשר להוּוּ אנן לא אפשר לן, מאי?

אמ' להו, כבר קבלו עליהון אבהתיכו: שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך.

בני בי חוזאי נהגו דהוּוּ מפרשי חלה מארוזא. אתו אמרו ליה לרב יוסף.

אמ' להו: ניכלה זר באנפיהו.

איתיביה אביי: דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור — אי אתה רשאי להיתרן בפניהם.
אמ' רב אשי: חזינן — אי רובא אורז אכלי, לא ניכלה זר באפיהו; אי רובא דגן אכלי, ניכלה זר באפיהו.

נראה שבמקור הדברים סוגייתנו פתחה בברייתא הקצרה 'דברים המותרים' (כיום הברייתא הפותחת את יחידה ב) והמשיכה מיד לאחר מכן באוקימתא של רב חסדא ובברייתא על אנשי הגליל. הברייתא של 'דברים המותרים' מתקשרת בצורה יפה למשנתנו שהרי היא דנה, בדומה למשנתנו, במקרה של הבדל במנהג. במשנה ("נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם") ובברייתא מופיע אותו עיקרון. גם הברייתא הארוכה חוזרת על אותו עיקרון שהרי הרבנים לא רצו לומר "ומותרים אתם" אלא כיבדו את המנהג. לאחר ברייתות אלו נוספו

94 הצגתי ברייתא זו לאחר ההשפעה מהלשון של הברייתא הדומה בנדרים וקודם ההשפעה של אביי, דהיינו הוספת 'בפניהם' בסופה.

סיפורים אמוראיים על "דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור". סידור זה הגיוני יותר שהרי הוא מעמיד תחילה את החומר התנאי ולאחריו את החומר האמוראי. סימוכין לכך יש גם בירושלמי, שם מופיע הסיפור על בני מישא לאחר הבריייתא על אנשי הגליל.

בשעה שבעל הסוגיא הוסיף משא ומתן בין רב יוסף לאביי בנושא הבריייתא 'דברים המותרים', הוא מצא בדברי רב חסדא על ברייתא זו תשובה אפשרית לקושיית אביי. הוא שאב את החומר מן החלק הקודם של הסוגיא, ולכן מובן הלשון "ולאו מי איתמר עלה אמ' רב חסדא בכותאי". הלומד הלוא מכיר כבר אוקימתא זו. במרוצת הזמן יצרו עורך זה או עורך מאוחר יותר פתיחה שונה לסוגיא על פי הדמיון לנושא 'ערב שבת ויום טוב', שהרי בשלב זה נאמר בסיפור של בני בישן "דלא הווי אזלי מצור לצידן במעלי שבתא". כתוצאה מהעברת יחידה א ממקומה המקורי לאחר הבריייתא נוצרה הבעיה כיצד לקשר את היחידה השנייה לראשונה. העורך מצא פתרון יפה בשימוש במונח 'גופא', ועל כך נרחיב להלן. חשוב לציין שאותה הבנה דווקנית של דברי רב חסדא בתשובתו של רב יוסף: "ולאו מי איתמר עלה אמ' רב חסדא בכותאי" (כותאי דווקא ולא כלל עמי הארץ, שהרי בני בי חוזאי הם בגדר 'עמי הארץ'), מצויה בקושיא שהעורך יוצר בין שתי הבריייתות: "וכלי עלמא לא?", כלומר לפי תפישת העורך רב חסדא מתכוון לכותאי דווקא.

יחידה ב: כותאי

היחידה השנייה פותחת במונח 'גופא' (כך בכ"י מינכן 6) ומסתיימת בבריייתא קצרה: "תלמיד לא ירחץ עם רבו, ואם רבו צריך לו – מותר". השימוש ב'גופא' מוקשה במקצת, שהרי אין 'גופא' זה מציין לתחילתו של דיון מלא או מעמיק יותר בבריייתא 'דברים המותרים' ובדברי רב חסדא הנוגעים לה אלא חוזר עליה ללא כל חידוש.

דעת א' ווייס בעניין השימוש במונח 'גופא' בסוגייתנו

א' ווייס הקדיש בספרו לקורות התהוות הבבלי⁹⁵ דיון מקיף לסוגיות 'גופא', ועמד בקיצור גם על סוגייתנו. הוא קבע שהסוגיא הקדומה יותר היא בדרך כלל דווקא זו הבאה אחר המונח 'גופא', וניתן להוכיח שעל פיה נבנתה הסוגיא שקודם 'גופא'.⁹⁶ עם זאת, ווייס מתקשה להכריע ב'גופא' שבסוגייתנו. הוא דן בסוגייתנו בפרק ג של הספר המצוין לעיל בין המקרים שלגביהם קשה להכריע איזו סוגיא קדומה יותר, סוגיית 'גופא' או הסוגיא שקדמה לה. הוא כותב כך:

במקומות שרשמנו אותם או שדננו עליהם עד הנה יכולנו עוד פחות או יותר לקבוע את יחס הזמני והמקורי שבין הסוגיא הקודמת ובין סוגית גופא, ברם לא תמיד אפשר היה לבנות קביעות יחס זה על יסוד ראיות שאין להשיב עליהם או על יסוד מופתים חותכים. לפעמים הוכרחנו להסתפק רק בהשערה הקרובה להתקבל, אלא מכ"מ הסוגיות לעצמן או הצעת הסוגיות נתנו עוד את האפשרות לשער השערה כזו, אבל ישנם גם מקומות שאינם נותנים שום אחיזת יד אפילו להשערות בנוגע ליחס שבין הסוגיא הקודמת ובין סוגית גופא. לפעמים אחת מהן ולפעמים שתיהן הן מסתמא דגמרה, ונוסף על זה גם אופין הוא כזה שכמעט מן הנמנע הוא להגיד איזה דבר ברור ע"ד היחס הזמני והמקורי שביניהן ... (2) סוגית גופא היא מסתמא דגמרא: פסחים נ"א א'. בסוגיא הקודמת מביאים את הבריייתא: דברים המותרים וכו', עם הערת רב חסדא: בכותאי; ובגופא חוזרים ומביאים את הבריייתא עם הערת ר"ח וע"י הערה נמצא המשך. חלק זה הבאה בחשבון בשביל סוגית גופא הוא מזמנם של רב יוסף ואביי.

95 לקורות התהוות הבבלי: גופא ואמר מר, ורשה, 1929.

96 ראו שם, פרק א (עמ' 12), מקרים שבהם ציטוט המקור התנאי מלא יותר בסוגיית 'גופא', ובפרק ב מקרים שבהם אין הוספה על המקור התנאי בסוגיית 'גופא': "אלא שבמקומות הללו נמצא ע"י המקור שחוזרים עליו בגופא סוגיא. ואופי שתי הסוגיות, סוגיא הקודמת וסוגית גופא הוא כזה, שלעניי אלו בעלי הסוגיא הקודמת שהשתמשו במקורו התנאי של גופא היתה כבר ג"כ סוגיא גופא בשלמותה או לכה"פ חלק ממנה" (שם, עמ' 26).

ווייס סובר שלא ניתן להוכיח שסוגיית 'גופא' היא במקרה זה הקדומה שכן האמוראים המופיעים בסוגיא הקודמת אינם מזכירים אותו 'המשך' (=סוגיית 'גופא'), ואותו 'המשך' הוא מדברי סתם התלמוד ואין לדעת אם נאמר על ידי אמוראים קדומים מרב יוסף ואבבי או שמא מאוחרים מהם. לכן קובע ווייס: "חלק זה הבאה בחשבון בשביל סוגיית גופא הוא מזמנם של רב יוסף ואבבי", כלומר הרושם הוא שסוגיית 'גופא' היא מזמנם של רב יוסף ואבבי, ולא ניתן להוכיח שהיא קדומה מהם. את כל זה מניח ווייס על סמך הנחת היסוד שהמשא ומתן "אמ' ליה: ולא מי איתמר עלה" וכו' נאמר על ידי רב יוסף ואבבי. כפי שטענו לעיל, עורך הסוגיא הוא שהוסיף את המשא ומתן ויצר את סוגיית 'גופא' לאחר שיצר את המשא ומתן בין רב יוסף לאבבי. פירושו של דבר הוא שהעורך השתמש במונח 'גופא' כדי ליצור מעבר חלק בין דברי רב אשי לברייתא הקצרה ולהערת רב חסדא עליה. פעולה דומה נקט העורך בסוגיית 'מאי איריא' לעיל. בשני המקרים באמת מציין המונח 'גופא' את חלקה הקדום ביותר של הסוגיא.

דברי רב חסדא

יש מקום לדון בהקשר המקורי שבו נאמרו דברי רב חסדא, שהרי מימרא כמעט זהה המיוחסת לו מופיעה בשתי סוגיות נוספות בבבלי, או כדברי י"נ אפשטיין: "רב חסדא רגיל בפירוש 'כותאי' גם במקומות אחרים".⁹⁷ העיון בסוגיות אלו מחזק את מסקנתו שההקשר המקורי לדברי רב חסדא הוא סוגייתנו. בשתי הסוגיות האחרות דברי רב חסדא הם מעין אוקימתת סרק⁹⁸ שהאפשרות שנתחברו לסוגיא בשלב מאוחר היא הנראית. הרי שתי הסוגיות:

סנהדרין כא ע"ב:

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש. חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי. בירו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי.

מאן הדיוטות? אמר רב חסדא: כותאי.

מאי כתב עברית? אמר רב חסדא: כתב ליבונאה.

עירובין לא ע"ב:

משנה: השולח עירובו ביד חרש שוטה וקטן או ביד מי שאינו מודה בעירוב — אינו עירוב.

פסקה: או מיד מי שאינו מודה בעירוב, מאן? אמר רב חסדא: כותאי.

בשני המקרים אין דבריו של רב חסדא זוכים לדיון כלשהו, אפילו של סתם התלמוד. בנוסף, דבריו משמשים תשובה לשאלה קצרה של זיהוי "מאן...", שנראה שנוספה בשלב מאוחר כדי להוסיף לחומר בסוגיא. נראה שהמקום הראשון שבו הוסיפו את דברי רב חסדא היה בסנהדרין, שהרי שם נשאלה שאלה דומה של זיהוי: "מאי כתב עברית?" רב חסדא הוא שנותן את התשובה: "אמר רב חסדא: כתב ליבונאה". העורך החליט להוסיף עוד שאלה של זיהוי קודם לשאלה בנוגע לעברית: "מאן הדיוטות?" לתשובה השתמש בדברי רב חסדא מסוגייתנו: "כותאי".

אפשר אמנם להקשות על שיטתנו שגם דברי רב חסדא בסוגייתנו בנוגע לברייתת 'דברים המותרים' אינם זוכים לדיון של אמוראים אלא רק של סתם התלמוד.⁹⁹ אולם אין זה מדויק, שהרי בהמשך הסוגיא (חלק ג) אבבי מוסר לרב אורי ולרבא בר בר חנה שרבה בר בר חנה השווה אותם לכותים: "שוינכו ככותאי". נראה שאבבי אמר זאת תוך היכרות עם דברי רב חסדא על הברייתא. העובדה שאבבי משתמש גם בברייתא 'דברים המותרים' מחזקת טענה זו.

97 אפשטיין דן בדברי רב חסדא בעירובין לא ע"ב, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 608.

98 כוונתי לאוקימתא שיכולה להתאים בכל מקום ואינה נקשרת באופן ברור לסוגיא. אוקימתות אלו רגילות לבוא כתשובות לשאלות זיהוי של פריטים וכדומה.

99 ראו דברי ווייס לעיל.

מסגרת הברייתא 'אנשי הגליל' בבבלי

לאחר האוקימתא של רב חסדא מקשה עורך הסוגיא קושיא העולה לכאורה מדבריו. אם אכן מתייחסת הברייתא 'דברים המותרים' אך ורק לכותים, תמוהה התנהגותם של החכמים בברייתא 'אנשי הגליל', שהרי למרות שהתושבים אינם כותים אין החכמים מתירים את הדברים האמורים "בפניהם". לכן מקשה העורך: "וכלי עלמא לא"¹⁰⁰ הבנה דווקנית זו של דברי רב חסדא זהה להבנה הדווקנית העולה מדברי רב יוסף לעיל;¹⁰¹ בשני המקרים מפרשים שרב חסדא התכוון לכותים דווקא ולא לכלל עמי הארץ.

בירושלמי מופיעה ברייתא זו בלא ציון של 'תני' או כל ציון אחר, אולם נראה שעורך הירושלמי ראה בה אילוסטרציה של דברי רבי אבין. רבי אבין מחדש שמי שיודע שהדבר מותר ובכל זאת מקבל על עצמו איסור אינו יכול לחזור בו: "נשאל – אין מתירין לו". אותו עיקרון עולה מן הברייתא, שהרי בכל המקרים החכמים מפסיקים את ההתנהגות הלא מקובלת ונמנעים מלהתיר את התושבים ממנהגם: "ולא רצו לומר להם: מותרים אתם". עורך הבבלי אינו מקבל שברייתא זו באה כאילוסטרציה (בניחותא) אלא מביא אותה כקושיא, כדרכו של עורך הבבלי.

מקבילות הברייתא בתוספתא ובירושלמי

העובדה שיש לברייתא זו מקבילות בתוספתא, בירושלמי ובבבלי מעניקה לנו הזדמנות מצוינת לבחון את התפתחותה החל מן השלב הקדום ביותר ועד להתהוותה בסוגיא בבבלי.¹⁰² לאחר עיון במקבילות אנו רואים שהנוסח בתוספתא דומה מאוד לזה שבירושלמי, וששניהם משקפים נוסח קדום יותר מזה שבבבלי. בנוסף, אפשר בבירור להצביע על התוספתא כעל נוסח המקורי מבין השלושה. בנוסח הברייתא בירושלמי אנו רואים התפתחות ועיבוד מצד העורכים, אבל לא בהיקף הפעילות הבבלי. במקרה שלפנינו אפשר להצביע על התפתחות הדרגתית של הברייתא כאשר השלבים השונים מוצגים לפנינו בסדר כרונולוגי: תוספתא < ירושלמי < בבלי.

הבדל בולט בין הגירסאות הוא סדר הבבות של הברייתא בבבלי לעומת הסדר בתוספתא ובירושלמי. בבבלי הסדר הוא: "רוחצין", "יוצאין" ו"יושבין", ואילו בתוספתא ובירושלמי: "יושבין", "רוחצין" ו"יוצאין". הסדר המקורי נשמר בוודאי בתוספתא ובירושלמי. ניתן להוכיח זאת, שהרי בתוספתא, סדרת הסיפורים על רבן גמליאל ובניו מתקשרת לחומר שבסוף תוספתא מועד קטן בזכות המעשה בעכו. ההלכה הקודמת בתוספתא מועד קטן דנה במי זבלים: "שותין מי זבלין ומי דקלין וכוס עיקרין במועד, שבראשונה היו אומרים: אין שותין מי זבלין, מי דקלים וכוס עקרי' במועד, עד שבא ר' עקיבא ולימד ששותין מי זבלין ומי דקלין וכוס עיקרין במועד".¹⁰³ הוזה אומר: ההלכה הקדומה אסרה שתיית מי זבלים ומי דקלין וכוס עיקרין במועד עד שבא ר' עקיבא והתיר. בזכות הלכה זו, הדנה בחול המועד, התווספה הלכה נוספת אשר גם בה שינה ר' עקיבא את המנהג הקדום: "יושבין על ספסל של גוים בשבת, שבראשונה היו אומ': אין יושבין על ספסל של גוים בשבת, עד שבא ר' עקיבא ולימד שיושבין על ספסל של גוים בשבת". חלק זה של הברייתא הושמט הן בבבלי הן בירושלמי שכן הקשר הראשוני אינו חשוב לשני התלמודים. בתלמודים חשוב נושא הברייתא, שהוא תגובת החכמים למנהגים שונים. נושא זה אינו קשור להלכות מועד ולכן בתוספתא חשוב לציין שר' עקיבא לימד ש"יושבים על ספסלי גוים בשבת", בדומה להלכה הקודמת.

100 בנוסחים המפותחים יש נטייה להבהיר את הקושיא. בכ"י ששון למשל: "ככותאי אין וכולי עלמא לא"? בדפוס ונציה מוסיפים דווקא לדברי רב חסדא: "אמ' רב חסדא בכותאי עסיקין" וכו'.

101 ראו לעיל ד"ה בעל הסוגיא, עמ' ??.

102 על היחס בין נוסח הברייתות בתוספתא, בירושלמי ובבבלי ראו: מ' מורשת, "הברייתות העבריות בבבלי אינן לשון חכמים א'", ספר זיכרון לחנוך ילון, תשל"ד, עמ' 275-314 (חלק א'); "פעלים חדשים ומחדשים בברייתות שבבבלי", ערכי מילון, החדש לספרות חז"ל, כרך א, עמ' 117-162 (חלק ב), ו"נוספות ללשון של הברייתות העבריות בבבלי ובירושלמי", ערכי המילון, כרך ב, עמ' 31-73; מו"ר ש"י פרידמן: "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] – כל כתבי הקודש (שבת טז, א)", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 313-338; "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [ב] – מעשה ברבן גמליאל חקנים", בר אילן ספר השנה, כ"ו-כ"ז (תשנ"ה), עמ' 277-288; "ברייתות שבתלמוד הבבלי ויחסן לתוספתא", עמ' 163-201; "לאופיין של הברייתות בתלמוד הבבלי: 'בין תימא' ו'בין דורתי'", עמ' קצה-רעד.

103 מהד' ליברמן, עמ' 371.

הקשר זה, הקיים רק בתוספתא, עוזר לנו בהבנת כל הבבות של הברייטא. נראה שלא רק ההלכה הדורשת להימנע משיבה על גבי 'ספסל של גוים' היא הלכה קדומה אלא שכך גם שתי הדוגמאות הנוספות בברייטא. נראה שברייטא זו כוללת קובץ מקרים שבהם פגשו רבן גמליאל ובני משפחתו באנשים השומרים על ההלכה הקדומה והיה להם אינטרס לעקור הלכות אלו. המנהגים שלא לצאת מן הבית בקורדקסין ולא לרחוץ יחדיו שני אחים במרחץ הלכות קדומות הן, שנדחו על ידי החכמים של יבנה. אזור הגליל ידוע כמקום שמרני אשר בו המשיכו לשמור על ההלכה הקדומה.¹⁰⁴ כל הפרטים בברייטא משקפים את ההלכה הקדומה, ועלינו להתחשב בכך בפרשנות כל הברייטא כולה. עורכי הסוגיא בבבלי לא היו מודעים להקשר ראשוני זה של הברייטא בתוספתא מועד קטן ולכן פירשו כל פרט ופרט בפני עצמו באופן ענייני.

בנוסף לסדר הבבות יש פיתוח נוסף של הברייטא בבבלי לעומת אותה ברייתא בתוספתא ובירושלמי. תגובתם של החכמים בכל שלוש הבבות משולבת בין החלטה עקרונית: "לא רצו להתיר", לפעולה מעשית, כגון: "נכנסו זה אחר זה". בתוספתא ובירושלמי מופיע אותו מבנה תחבירי המפריד בין ההחלטה העקרונית (הבאה קודם) לבין הפעולה: "ולא רצה/רצו לומר ... אלא ...". אבל בבבלי מבנה כפול זה אינו קיים, והפעולה מקדימה את ההחלטה העקרונית. למשל: "ונשמט הלל ויצא לבית החיצון", ורק אחר כך הסיבה: "ולא רצה לומר להם מותרין אתם". תחביר זה נוח יותר. הוא מקדים פעולה להסבר ומשמיט את צירוף המונחים "ולא ... אלא". גם בין התוספתא לירושלמי אפשר להכיר בהתפתחות, שהרי בתוספתא נאמר: "לא רצו לומר להם מותרים אתם אלא נכנסו ורחצו זה אחר זה", ואילו בירושלמי: "ולא רצו לומר מותר כן אלא נכנסו זה אחר זה". בתוספתא מוסב הפועל 'מותר' על אנשי המקום, ואילו בירושלמי על הפעולה. השימוש הקמאי יותר, כפי שהראה י' ברויאר, הוא דווקא זה שבתוספתא.¹⁰⁵ מעניין שבבבלי שמורה דווקא הצורה הקדומה יותר: "מותרים אתם",¹⁰⁶ ללמדנו שיש לעמוד על כל פרט ופרט בפני עצמו ויש שפרט מסוים עבר פיתוח ועיבוד ופרט אחר נשמר ולא עבר 'טיפול' בידי העורכים.¹⁰⁷

עוד תופעה המעידה על פיתוח ועיבוד היא הנטייה לאחד ולהתאים זה לזה את כל חלקי השונים של המקור בצורה חלקה. בנוסח הברייטא בסוגייתנו בא איחוד זה לידי ביטוי בשני מקומות. בבבלי מופיעה הקדמה אחידה לכל בבא: "רוחצין שני אחין כאחד ואין רוחצין שני אחים בכבול ... יוצאין בקורדקסין בשבת ואין יוצאין בקורדקסין בבירי ... יושבין על גבי ספסלי גוים בשבת ואין יושבין על גבי ספסלי גוים בשבת בעכו". בתוספתא ובירושלמי מופיעה הקדמה כזו רק במקרה הראשון של עכו. הקדמה אחידה זו בכל הבבות בבבלי היא עדות נאמנה לעיבוד הגירסא על ידי העורכים.

ניסוח אחיד יש גם בתגובת החכמים בכל הבבות בבבלי: השימוש בשורש שמ"ט.¹⁰⁸ בבבא הראשונה בבבלי נאמר כך: "ונשמט הלל ויצא לבית החיצון" לעומת "אלא נכנסו (ורחצו) זה אחר זה" בתוספתא ובירושלמי. וכן בבבא השנייה בבבלי: "ושמטום ונתנום לעבדיהם" לעומת: "שילחו(ם) ביד עבדיהם" בתוספתא ובירושלמי. וכן בבבא האחרונה בבבלי: "ונשמט רבן שמעון בן גמליאל וישב על גבי קרקע" לעומת: "אלא עמד והלך לו" בתוספתא ובירושלמי. במקרים אלו נוסח הבבלי הוא תוצאה של ניסוח מגמתי שנועד לשפר או להבהיר את המקרה: אין די לומר שהלל ויהודה "רחצו זה אחר זה". יותר דרמטי לומר שהלל "נשמט" לבית החיצון

104 ראו: Finkelstein, *The Pharisees*, Volume I, הטוען שבגליל הלכו פעמים רבות אחר קביעתם של אנשי ירושלים ובית שמאי (האליטה) (עמ' 43-60); י' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, ד"ה מסתבר, עמ' 133; ספרא, "מצוות שביעית במציאות שלאחר החורבן", בימי הבית ובימי המשנה, עמ' 434-435 והערה 75.

105 ראו מאמרו: "על הלשון העברית של האמוראים בתלמוד הבבלי", מחקרים בלשון, ב (תשמ"ז), עמ' 132, ובמהדורה שלי, עמ' 40 והערה 67 שם.

106 למעט כ"ז וטיקן 125. ראו מהדורה, עמ' 142, 144, 146.

107 ובברייטא 'דברים המותרים' היינו עדים לתופעה דומה. נוסח הברייטא בבבלי נדרים שמר דווקא על צורה מעין זו שבתוספתא: "כדי לבטלן" (= "על מנת לבטלן" בתוספתא), בניגוד לירושלמי. ראו לעיל: התהוות הברייטא בבבלי נדרים, עמ' ???. לא לשכוח לעדכן את מס' העמ' לאחר העיבוד הסופי

108 כבר עמד על שתי התופעות: S. Kanter, *Rabban Gamaliel II*, p. 121.

שהרי מכאן ברור שהלל ויהודה אכן נכנסו בתמימות לבית המרחץ בכבול, שם קיבלו את פניהם רוחצים נרגזים שהופתעו מן העובדה שהם נכנסו ביחד. בתוספתא ובירושלמי נראה שהלל ויהודה לא הספיקו להיכנס למרחץ כלל ושבעוד מועד שמעו שיש להיכנס בנפרד. בבבא השנייה יש בעיה הלכתית אם נאמר שהעבדים נשאו את הקורדקסין בידם, שהרי גם הם מחויבים בשמירת שבת.¹⁰⁹ לכן לא נאמר בבבלי "שילחו ביד" אלא "נתנום", והעברה פחות בולטת, שהרי אין כאן שליחות אלא נתינה בלבד.¹¹⁰ בבבא האחרונה, במקום לומר שרבן גמליאל "הלך לו", התנהגות הסותרת את שאר הבבות אשר בהן התאימו החכמים את עצמם לסביבה, העורך משנה את תגובתו, והוא "נשמט ... וישב על גבי קרקע", ללא טריקת דלת.

נראה שבשלב מסוים העבירו עורכים בבליים את הבבא 'יושבין', המתרחשת בעכו, לסוף. עשויים להיות מספר מניעים לכך:

(א) לאחר ההוספה של הקדמה אחידה (רוחצין ... יוצאין ... יושבין) בכל הבבות בבבלי, לכל בבא מעמד שווה, ואפשר להחליף את הסדר. אין הדבר כן בתוספתא ובירושלמי, שהרי בהם הבבא אחרונה מתחילה ב"שוב מעשה" וכו'.¹¹¹

(ב) הקושיא בבבלי מתרכזת במעשה בכבול, ומיקומו באמצע הברייתא בתוספתא ובירושלמי אינו מספיק בולט, ולכן העבירו בשלב מסוים את המעשה בעכו לסוף הברייתא ונותרה הבבא של המעשה בכבול בראש הברייתא במקום המושך תשומת לב.

(ג) יש היגיון מסוים בסדר הקיים לפנינו בבבלי, שהרי קודם רוחצין, אחר כך יוצאין ובסוף יושבין. סדר זה יכול היה לשמש mnemonic לשוני ברייתא זו על פה.

מהלך הסוגיא קודם דברי העורך

נראה לשחזר את צורתה הקדומה של יחידה ב קודם הוספת הערות עורך הסוגיא, כך:

תניא: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור – אי אתה רשאי להתירן.

אמר רב חסדא: בכותאי,

דתניא: רוחצין שני אחין כאחד ... [עד סוף הברייתא].

כדתניא: עם הכל אדם רוחץ...

תנא: תלמיד לא ירחץ עם רבו, ואם רבו צריך לו – מותר.

עורך הסוגיא הקשה על רב חסדא את הקושיא "וכולי עלמא לא?". בנוסף הקשה על פרט אחד בברייתא 'אנשי הגליל': רחצה. לאחר הוספתו של עורך הסוגיא היא קיבלה את צורתה הנוכחית:

ברייתת 'אנשי הגליל'.

בני מדינה נמי, כיון דלא שכיחי רבנן גביהו – ככותים דמו.

בשלמא ספסלי גוים משום דמיחזי כמקח וממכר,

קורדקסין נמי, דילמא משתלפי ואתי לאיתויניהו ארבע אמות ברשות הרבים,

אלא רוחצין מאי טעמא?

דתניא: עם הכל אדם רוחץ...

ואתי אינהו גזור בשני אחין משום בעל אחותו.

כדתניא: תלמיד לא ירחץ...

109 ראו הגר"ש לייברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ה, עמ' 1263, שו" 50.

110 ואפשר לומר שהעבדים נעלו את הקורדקסין. ראו להלן עמ' ?? ? <קיים חילוף>.

111 ובירושלמי: "ועוד שיצאו" וכו'.

לפני הכל, תירץ העורך את הקושיא שהקשה הוא עצמו בתחילת היחידה על רב חסדא: "וכלי עלמא לא?". העורך אומר: "בני מדינה"¹¹² נמי, כיון דלא שכיחי רבנן גביהו – ככותים דמו". תירוץ זה משקף בוודאי את עמדתו המקורית של רב חסדא הנוקט בשם 'כותאי' כדוגמא לעמי הארץ.

מעשה בעכו: ספסל של גויים

לפי בעל הסוגיא גזרו על ספסלי גויים "משום דמיחזי כמקח וממכר". נימוק זה מתקבל על הדעת, ונראה שלפי התפישא ההלכתית הקדומה החמירו בספסלי גויים משום מראית עין. רבן גמליאל כמו רבי עקיבא התנגד לתפישא זו והתיר ישיבה על גבי ספסלי גויים.¹¹³ יש כתבי יד הגורסים "רבן שמעון בן גמליאל" במקום "רבן גמליאל" בבבא זו של הברייתא.¹¹⁴ קנטר מייחס גירסא זו לטעות דפוס ומעיר: "all mss. and early eds. read: Rabban Gamaliel, cf. Rabbinovicz, D.S. Pes., p. 147, n. 29".¹¹⁵ אולם אפילו המעיין בדקדוקי סופרים¹¹⁶ מגלה שיש לפחות כתב יד אחד הגורס "רבן שמעון בן גמליאל" ואין מדובר בטעות דפוס.¹¹⁷ מכל מקום נראה שהגירסא המקורית היא: "רבן גמליאל", שכן זו הגירסא בתוספתא ובירושלמי. נראה שהגירסא "רבן שמעון בן גמליאל" מקורה בהשפעה מהתלמוד לקמן בתחילת ערבי פסחים: "ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה ורבי יוסי שהיו מסובין בעכו" (ק ע"א), שכן גם מעשה דידן מתרחש בעכו.

מעשה בבירי: הקורדקסין

לפי הסיפור השני, יהודה והלל יצאו בשבת בבירי ב"קורדקסין", ולפי כ"י וטיקן 125 הם יצאו ב'קורדקסין שלוהב'.¹¹⁸ ברור מתוספתא שבת (ד יא) שקורדקסין הם סוג של נעליים, שהרי שנו שם: "אבל יוצאה היא [=האשה] בספכה מוזהבת ובטסין ובצפויין ובחליות שלה, במנעלים ובקורדוקסין המוזהבין".¹¹⁹ הגר"ש ליברמן מפרש שהכוונה היא למילה *κορδικιά* ביוונית, והוא קובע שמדובר ב-"נעלים עשויים מקליפות צמחים ובעיקר מקליפת האלון (*Quercus*).¹²⁰ בהמשך סוגייתנו מפרש עורך הסוגיא שהבעיה בנעליים אלו היא שהן נשלפות בקלות מן הרגל ומי שנועל אותן עלול להגיע לידי טלטול ארבע אמות ברשות הרבים. פירוש זה מוקשה, שהרי אם נכון הדבר שהקורדקסין נשלפים מן הרגל, מדוע מותר לכתחילה לאשה לצאת ב"קורדוקסין המוזהבין" בשבת? אפשר לפרש שבאמת ההלכה הנורמטיבית לא אסרה לבישת קורדקסין ורק החמירו בדבר בבירי משום טלטול. אפשרות נוספת היא שההסתייגות מנעילת 'קורדקסין של זהב' בבירי נבעה מן העובדה שנעליים אלו הן לבוש אשה. אם כך, מעשה זה יכול היה לקרות בכל ימות השבוע ולא דווקא בשבת. בבבל שינו את הברייתא והשמיטו את המילים "של זהב",¹²¹ דבר שהכריח את העורך לפרש שהסיבה היא "דילמא משתלפי" וכו', ואין קשר לתבשיט.

112 בדפוס ונציה בטעות: "בני מדינת הים". ח' אלבק הסתמך על גירסא מוטעית זו (אמנם בהסתייגות מסוימת) וקבע: "בזמן מאוחר קראו 'מדינת הים' לכל חוץ לארץ ולמקומות שיושביהם אינם בני תורה ואפילו בארץ ישראל, ע"י בבלי פסחים נא, א שקוראים 'בני מדינת הים' ליושבי כבול ובירי בגליל, וליושבי עכו ... אמנם בנוסח אחר הגירסא שם: בני מדינה, ע"י בדקדוקי סופרים (השלמות ותוספות למשנה סדר נשים, ד"ה ממדינת הים, עמ' 395). ואין זה נוסח אחר אלא הנוסח היחיד (בין כתבי היד) הקיים בסוגייתנו.

113 ראו מה שכתב א' אופנהיימר על המעשה בספרו הגליל בתקופת המשנה, עמ' 140-141.

114 זו הגירסא בכ"י: מינכן 6; בהמ"ד 1608; קולומביה; בהמ"ד 1623; וטיקן 109. ראו מהדורה, עמ' 145.

115 S. Kanter, *Rabban Gamaliel II*, p. 120.

116 עמ' 148, הערה ל': "ובכ"י ב' [נשמט רשב"ג וישב].

117 ובנוסף לכ"י מינכן 6 [=כ"י ב אצל בעל דקדוקי סופרים] ושאר כתבי היד המצוינים בהערה 113 לעיל. גם רבינו חננאל והמאירי (מגן אבות, עמ' פו) גורסים: "רבן שמעון בן גמליאל".

118 "של זהב" היא גם הגירסא בתוספתא מועד קטן כ"י וינה ובירושלמי, אבל לא היה ידוע לגר"ש ליברמן שנוסח זה קיים גם בכ"י וטיקן 125 של הבבלי, אשר על כן קבע: "ולא נזכר שם [בבבלי] 'של זהב' בשום נוסח" (עמ' 1262).

119 מהד' ליברמן, עמ' 19.

120 תוספתא כפשוטא, חלק ג, עמ' 68.

121 כן השמיטו תיבות אלו בכ"י ערפורט ובכ"י לונדון של התוספתא.

קיים חילוף גירסא מעניין נוסף בין התוספתא והירושלמי לבין הבבלי. בתוספתא מגיבים יהודה והלל לביקורתם של אנשי בירי כך: "לא רצו לומר להם מותרין אתם אלא שלחום ביד עבדיהם", ואילו בבבלי: "ושמטום ונתנום לעבדיהם" וכו'. בתוספתא מודגש שהעבדים לא לבשו את הקורדקסין אלא נשאו אותם בידיהם. בבבלי, פרט זה לא ברור, וכפי שאמרנו לעיל, נאמר שהם "נתנום לעבדים". האם העבדים נעלו את הנעליים או נשאו אותן? שאלה זו נוגעת לשאלה שראשונים רבים שאלו בנוגע למעשה: כיצד נתנו יהודה והלל לעבדיהם לטלטל את נעליהם, הרי העבדים חייבים לשבות גם הם! תורצו תירוצים שונים,¹²² אבל לפי גירסת הבבלי אפשר להסביר שהעבדים נעלו בעצמם את הקורדקסין וכך נמנעו מלעבור על איסור הוצאה בשבת.

מעשה בכבול: רחצת שני אחים ביחד

המעשה בכבול בבניו של רבן גמליאל, הלל ויהודה, מתמיהה. בעיקר קשה לפרש מדוע התנגדו אנשי כבול לרחצת שני אחים באותו מרחץ. עורך הסוגיא קובע שאנשי כבול גזרו "בשני אחין משום בעל אחותו". גזרה זו נבעה לפי העורך מן האיסור המפורש על אדם להתרחץ עם בעל אחותו, המופיע בברייתא קצרה לקראת סוף הסוגיא: "עם הכל אדם רוחץ" וכו'. ברור הוא שכדי לגשת לשאלת האיסור של שני אחים עלינו לדון בברייתא זו. בנוסף לשאלה מרכזית זו יש בעיה מסוימת בזיהוי הלל ויהודה בניו של רבן גמליאל. באיזה רבן גמליאל מדובר? רוב החוקרים סברו שמדובר ברבן גמליאל השלישי בנו של רבי יהודה הנשיא. אם קביעה זו נכונה הרי שיהודה והלל שייכים לדורות הראשונים של האמוראים, זיהוי בעייתי במקצת, שהרי אם כך תמוה כיצד השתלב סיפורנו בתוספתא.

המקום להתחיל את העיון בשאלה מדוע אסרו בכבול רחצה משותפת של שני אחים הוא בעיון בברייתא המובאת בהמשך הסוגיא. יש מגוון של גירסאות שם, אולם נראה שהגירסא בכ"י מינכן 6 היא המקורית:

עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אחותו. ר' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו.¹²³



החדר החם בבית המרחץ במצדה, המאה הראשונה לפנה"ס

קודם שנסביר את הברייתא ראוי להקדים מספר פרטים על השימוש בבית המרחץ בתקופה הקלסית.¹²⁴ היו באותה תקופה בתי מרחץ ציבוריים שהיו מחולקים וכללו מדורים נפרדים

¹²² במצפה שמואל נאמר למשל שהעבדים היו שכירי יום ולא היו חייבים במצוות שבת.

¹²³ יש נוסחאות המוסיפות בסוף דברי ר' יהודה: "והוא הדין לבעל אחותו" (ראו מהדורה, עמ' 149), ויש המוסיפות: "והוא הדין לבעל אמו". בכ"י מינכן 6 נראה שהסופר התחיל לכתוב מ"ם, גילה שרילג על "החץ" ולא השלים את האות.

¹²⁴ על בית המרחץ בתקופה זו ראו: "On the", Daniel Sperber, *Fikret Yegül, Baths and Bathing in Classical Antiquity*; "ע' פרידהיים", *Bathhouse*, *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, pp. 353-366 אפרודיטי בעבו – עיון בראליה ארץ-ישראלית, קתדרה 105 (תשס"ג), עמ' 7-32.

לנשים ולגברים. שני בתי מרחץ בפומפי משמשים דוגמא טובה לכך.¹²⁵ אבל לרוב הסתפקו כפי הנראה בשעות נפרדות מטעמי חיסכון בהוצאות בנייה. הנשים השתמשו בבית המרחץ בבוקר והגברים לאחר הצהריים.¹²⁶ רחצה מעורבת הפכה כנראה לתופעה נפוצה יותר ברחבי האמפריה לקראת סוף המאה הראשונה לספירה. לכן אנו עדים להתקפות על רחצה מעורבת מטעם קיסרים כגון הדריאנוס¹²⁷ ומרקוס אוריליוס.¹²⁸ גם אבות הכנסייה תקפו בחריפות את הרחצה המעורבת וגזרו נגדה.¹²⁹ גישתם של הרומאים לרחיצה היתה צנועה ושמרנית יותר מזו של היוונים.¹³⁰ הרומאים התנגדו לרחצה מעורבת ואף קבעו שאין זה ראוי שכן ירחץ עם אביו וחתן עם חמיו. הסופר היווני פלוטרכוס מתאר את המנהג הרומי כך:

[מרכוס קאטו] הצהיר שנוכחות בנו גרמה לו להימנע מניבולי פה ממש כמו הנוכחות של הבתולות המכונות וסטאלות, ושהוא אף פעם לא רחץ איתו במרחץ. זה היה כנראה המנהג המקובל בין הרומאים, שהרי אף החותנים נמנעו מלרחוץ עם חתניהם משום שבשו מלגלות את ערוותם בפניהם. אבל לאחר שלמדו מן היוונים על החופשיות שבה הם נהגו להסתובב בעירום, הם חזרו והשפיעו לרעה על היוונים שהחלו [להסתובב בעירום] גם בנוכחות נשים.¹³¹



אשה (במרכז), שני ילדיה ושני משרתים הנושאים חפצים, בדרך למרחץ.
פסיפס מווילה ארמרניה (Villa Armerina) סיציליה מאה ? לספירה

פלוטרכוס אינו היחיד המזכיר מנהג רומי זה. גם קיקרו כותב בספרו *de Officiis*: "במדינתנו המנהג הוא שכן מבוגר נמנע מלרחוץ עם אביו, וכך גם חתן עם חמיו" [א, 129]. לפי קיקרו המנהג הרומי נבע מרצון לשמור על צניעות, שמקורו לדעתו בטבע עצמו. כלומר אין זה טבעי לקרובי משפחה אלו להתרחץ יחד. מנהג זה התקבל גם בחוגים יהודיים בארץ ישראל, ומכאן הקביעה בברייתא: "עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו".

קביעתו של קיקרו שלפיה רחצה של אב עם בן וחתן עם חמיו 'אינה טבעית' נובעת מן היחס של יראת כבוד שקיים ביחסים אלו. היהודים יכלו בקלות להוסיף ליראת הכבוד הטבעית נימוק מקראי של: "ערות אביך ... לא תגלה" (ויקרא יח ז), אמנם לא לפי פשוטו של מקרא, והאיסור

125 ראו: יגול, עמ' 32: "Many inscriptions indicate a certain physical separation of the sexes in the same building or in different buildings by designating them as "baths of men" (*balneum virile*), or "baths of women" (*balneum muliebre*), but it is not always clear what is meant. The former arrangement is recommended by Vitruvius and it is the solution evident in the Stabian Baths and Forum Baths in Pompeii (see Figs. 58, 65). In both of these republican establishments, men's and women's sections have separate entrances but share the same exercise courts and the same heating and service facilities".

126 שם, עמ' 33: "Such independent units for different sexes, even in the largest baths, were extremely rare in the empire. The common practice was to assign the sexes different hours for bathing: women bathed in the morning, men in the afternoon".

127 ראו: Scriptores Historiae Augustae, Hadrian, 18, 10.

128 ראו יגול, עמ' 33: ובאמת הדברים הפוכים. מרקוס אוריליוס השאיר את החוק במקומו ולאגשכולוס התיר רחצה מעורבת.

129 קלמנס מאלכסנדריה מזהיר מפני רחצה מעורבת (בספרו *παιδαγωγός* מהד' רוברטס ודונלדסון, כרך ב, עמ' 279). וכן גוזרים על רחצה מעורבת ב-*Constitutions of the Holy Apostles*, p. 395 (325 CE). כך גם בוועידה של לאודקיה (חוק 30, עמ' 149).

130 ראו: יגול, עמ' 34 (ד"ה Unlike the Greeks), עמ' 42 והערך 83, שם.

131 פלוטרכוס 5-6, XX, Lives, Marcus Cato, (Loeb Classical Library Plutarch's Lives, II, p. 362-363).

מובן אף יותר.¹³² נראה שבשלב הקדום ביותר לא כלל איסור רחצה בני משפחה זכרים ממעמד שווה, ולכן לא היה איסור לרחוץ עם אח, דוד, גיס או בעל אחות. הנוסח המקורי של הברייתא קבע כך: "עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו. ר' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו". על פי אותו עיקרון נקבע בברייתא השנייה: "תלמיד לא ירחץ עם רבו, ואם רבו צריך לו – מותר".

נראה שהיהודים החמירו בשלב קדום יותר מן הרומאים בעניין רחצה משותפת של בני משפחה. היו שאסרו אף על בני משפחה זכרים ממעמד שווה להתרחץ יחד. כך נהגו להימנע מרחצה של שני אחים כאחד וכן מלהתרחץ עם בעל האחות.¹³³ הוספה זו היתה יכולה להשתקף בנוסח הברייתא כך: "עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ואחיו ובעל אחותו. ר' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו". אבל האיסור על רחצה משותפת של בני משפחה במעמד שווה אינו עולה בקנה אחד עם הרקע של יראת כבוד הקיימת במקרה של רחצה של אב ובנו. אין אדם חייב בכבוד אחיו ובכבוד בעל אחותו כמו בכבוד אביו וחמיו, ולכן נראה שהסיבה לאיסור היא מטעמי צניעות.¹³⁴ בגליל שמרו על חומרה זו ונמנעו אחים מלרחוץ יחד. כמו 'ספסל של גויים' ו'קורדקיסין', מנהג זה הוא מנהג קדום המשקף תפישה הלכתית קדומה. רבני יבנה חלקו על המנהג וסברו שאין מקום לגזרה, ולכן, כאשר הגיעו יהודה והלל לכבול, "נכנסו לרחוץ [ביחד] בכבול". התנהגות זו לא הלמה את המנהג המקובל, ושני האחים כיבדו את אנשי המקום ו"נכנסו זה אחר זה" לפי הנוסח המקורי, ולפי נוסח הברייתא בבבלי: "ונשמט הלל ויצא לבית החיצון".

נראה שהברייתא שעמדה לפני עורך הסוגיא כללה את "אחיו ובעל אחותו". מיד לאחר הברייתא של 'אנשי הגליל' שנו ברייתא קצרה זו כעדות לכך שאכן היה קיים איסור על שני אחים להתרחץ יחד. כך ניתן לשחזר את הברייתא קודם שהעמיד עורך הסוגיא את התירוץ במקומו:

כדתניא: עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ואחיו ובעל אחותו. ר' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו.

תנא: תלמיד לא ירחץ עם רבו, ואם רבו צריך לו – מותר.

עורך הסוגיא התקשה לפרש מדוע חשבו יהודה והלל לעבור על ההלכה. לכן השמיט את "אחיו" מן הברייתא והשאיר רק את "בעל אחותו". השמטה זו אפשרה את תוספת הניסוח "בשלמא ... אלא" לאחר הברייתא. כך העמיד העורך את התירוץ: "ואתני אינהו גזור בשני אחין משום בעל אחותו". לפי בעל הסוגיא גזרה זו התקבלה רק על ידי אנשי כבול, דבר המסביר מדוע יצאו יהודה והלל כנגד המנהג. ובאמת, גירסא זו (רק "בעל אחותו") בברייתא קשה, שהרי קשה להסביר מדוע אסור לו לאדם לרחוץ עם בעל אחותו דווקא.¹³⁵ בברייתא בצורתה המקורית יותר היה מובן מדוע מופיע בעל אחותו, שהרי בשלב זה היה גם אחיו ברשימה, וכמו שקיים איסור באביו ובחמיו, קיים במקביל גם איסור באחיו ובעל אחותו. סימוכין לכך ניתן למצוא בריבוי חילופי הנוסח בברייתא קצרה זו.¹³⁶ ראו למשל כ"י מינכן 95, הגורס: "עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו. ר' יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו". לפי

132 אפשר להוסיף לאיסור זה ב'זיקרא' את הסיפור על עונשו של חם, שלפי פשוטו של מקרא רק הסתכל בערוות אביו: "וירא חם אבי נכנע את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ. ויקח שם ויפת את השמלה וישמו על שכם שניהם וילכו אחרנית ויכסו את ערות אביהם ופניהם אחרנית וערות אביהם לא ראו" (בראשית ט כב-כג).

133 המונח 'בעל אחותו' אינו כולל את גיסו, שהרי פירוש המונח גיסו בספרות התנאית הוא בעל אחות אשתו. ראו משנה סנהדרין: "ואלו הן הקרובים: אביו, ואחיו, ואחי אביו, ואחי אמו, ובעל אחותו, ובעל אחות אביו, ובעל אחות אמו, וחמיו, וגיסו, הן ובניהן וחתניהן וחורגן לבדו" (ג ד). ומכאן ש'בעל אחותו' אינו זהה ל'גיסו' ושמפרשים את המונח 'גיסו' כבעל אחות אשתו.

134 וכך פירש המאירי: "שני אחים מותר להם לרחוץ כאחד ואין כאן משום פריצות וחשש הרהורי עבירה, והוא שאמרו עם הכל אדם רוחץ חוץ מחמיו ובעל אחותו. שמתוך ראייתם זוכר את אחותו ואת אשתו ומחשבות ממשמשות ובאות, ועם אביו אסור מחשש פריקת עול יראה" וכו'. המאירי מבחין בין שני סוגי איסור: האיסור לרחוץ עם חמיו ועם בעל אחותו נובע מן החשש להרהורי עברה, ואילו החשש מרחצה עם האב הוא מפני פריקת עול יראה. נראה לי שאיסור הרחצה עם חמיו הוא גם משום כבוד ויראה. אולם האיסור להתרחץ עם האח ועם בעל האחות הוא משום פריצות והרהורי עברה. פירושו של רש"י שגזרה זו נבעה מחששם של אנשי כבול מפני משכב זכור נראה תמוה וכבר הקשה עליו תוספות רי"ד: "ואינו נראה לי דהא לקמן שרי כל הרחוקין לרחוץ יחד ואסור הקרובין, ואי טעמא משום חשש משכב זכור הוא, כל שכן שיאסור הרחוקין". לכן קובע תוספות רי"ד שהסיבה האמתית היא: "דאתי להרהורי". ומעניין שתוספות חכמי אנגליה השתמשו בטעמו של רש"י להסביר מדוע אין רוחץ הבן עם אביו: "פי' לפי שמחשב שממנו יצא, ואתי למישכב עמו משכב זכור".

135 וראו מסכת שמחות יב יב (מהר"ה היגר, עמ' 199), שם, במקום "בעל אחותו" שילבו את "רבו" מן הברייתא השנייה (ב 5). וראו במהדורה, עמ' 147, הערה 19.

136 ראו הערה ??? > יש נוסחאות המוסיפות < לעיל.

נוסח זה, במקום להשמיט את הפריט "אחיו" המירו אותו בפריט חדש: "בעל אמו", המתיישב בצורה טובה יותר ברשימה, שהרי אפשר לטעון שקיימת מידה של כבוד ביחס זה.

הלל ויהודה בניו של רבן גמליאל

הלל ויהודה בניו של רבן גמליאל מוזכרים עוד בשני מקורות בתוספתא. בתוספתא שבת מסופר כך: "מעשה ביהודה והלל בניו של רבן גמליאל שנכנסו לכבול והמשיכו אנשי העיר לפנייהם בצנורות יין ושמן" (ז יז, מהד' ליברמן, עמ' 28), ובתוספתא אהלות: "מעשה ביהודה והלל אחין בניו של רבן גמליאל שהיו מהלכין בתחום עוני,¹³⁷ מצאו אדם אחד שנפחת קברו בתוך שדהו. אמרו לו: מלקט עצם והכל טהור" (טז יב, מהד' צוקרמנדל, עמ' 614). רוב החוקרים סוברים שהלל ויהודה הם בניו של רבן גמליאל השלישי. היימן, לדוגמא, כותב בערך הלל: "הלל ב' בן רבן גמליאל בר רבי ... ונזכר כמה פעמים עם אחיו הגדול ר' יהודה נשיאה כפסחים נא ע"א".¹³⁸ א' אופנהיימר הוא הראשון שמצאתי המטיל ספק בזיהוי זה. הוא כותב: "סביר לזהות את יהודה והלל עם בניו של רבן גמליאל דיבנה, אם כי אפשר שהם בניו של רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא".¹³⁹ לדעתי, אופנהיימר צודק. מדובר כאן ביהודה ובהלל בניו של רבן גמליאל דיבנה. רבן גמליאל סתם בתוספתא הוא רבן גמליאל דיבנה. ונראה שבסיפור בעכו מדובר ברבן גמליאל דיבנה ושלפניו קובץ מעשים של רבן גמליאל ובניו.

יחידה ג (א): דאיתרא

החלק השלישי של סוגייתנו פותח בסיפור על רבה בר בר חנה ש"אכל דאיתרא".¹⁴⁰ השאלה הראשונה שמתעוררת היא מהו 'דאיתרא'. תשובה חלקית כבר ניתנת בכתבי היד עצמם, שהרי בכ"י מינכן 6 ואחרים נאמר שרבה בר בר חנה: "אכל תרבא דאיתרא", ולפי כתבי היד התימניים: "אכל חלב דאיתרא".¹⁴¹ להשלמת זיהוי ה'דאיתרא' אנו זקוקים לעיון בסוגיא מורכבת בבבלי חולין (מט ע"א-נ ע"ב) הדנה בחלב שעל גבי הקיבה. שם מתברר ש'יתרא' הוא חלק של הקיבה ודאיתרא אינו אלא החלב שעל גבי היתרה של הקיבה. על מנת להקל על הדיון נחלק את הסוגיא ההיא לשניים. בחלק הראשון מובאת מימרא של ר' אושעיא ומחלוקת בין ר' ישמעאל לר' עקיבא בנוגע לחלב שעל גבי הקיבה, ובחלק השני מופיע דיון אמוראי בעניין חלב זה:

[חלק א]

אמר רבי יצחק בר נחמני א"ר אושעיא: חלב שעל גבי קבה כהנים נהגו בו היתר כרבי ישמעאל שאמר משום אבותיו. וסימניך: ישמעאל כהנא מסייע כהני...

דתניא: ואת כל החלב אשר על הקרב (ויקרא ג ג) — להביא חלב שעל גבי הדקין, דברי ר' ישמעאל.

ר' עקיבא או': להביא חלב שעל גבי הקיבה.

ורמינהי: את כל החלב המכסה את הקרב (שם) — ר' ישמע' אומר: מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף, אף כל קרום ונקלף. ר' עקיבא או': מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף, אף כל תותב קרום ונקלף.

כי אתא רבין א"ר יוחנן: כך היא הצעה של משנה ואיפוך קמיתא...

הסוגיא פותחת במימרא בשם ר' אושעיא שלפיה ר' ישמעאל התיר את החלב שעל גבי הקיבה על סמך מסורת מאבותיו הכהנים. אולם בהמשך הסוגיא מובאות שתי ברייתות סותרות

137 כפי הנראה עכו.

138 עמ' 373. וראו לעיל עמ' 318. וראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 167, Stern, כרך ב, עמ' 563, הטוען שהלל בזמנו של Origen הוא אותו הלל המוזכר בברייתא שלנו, בנו של רבן גמליאל השלישי. וראו Kanter: "not our Rabban Gamliel".

139 עמ' 118. וראו בדיון של טרופר, *Wisdom, Politics and Historiography*, עמ' 115-116.

140 זהו הנוסח בכ"י וטיקן 125 ובכתבי יד אחרים. ראו מהדורה, עמ' 150.

141 ראו מהדורה, עמ' 150.

שבשתייהן מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא באותו עניין. הברייתא הראשונה מתאימה לדברי ר' אושעיא, ובה רבי ישמעאל הוא המקל, שהרי הוא אוסר רק חלב שעל הדקין, כלומר לדעתו החלב שעל גבי הקיבה מותר. ר' עקיבא מחמיר ואוסר את החלב שעל גבי הקיבה וכנראה גם את החלב שעל הדקין.¹⁴² ברייתא זו מתאימה למסקנת ר' אושעיא בפתיחת הסוגיא. אולם לפי הברייתא השנייה הדברים הפוכים. ר' ישמעאל הוא המחמיר, שהרי הוא אוסר כל חלב שהוא קרום ונקלף. החלב שעל גבי הקיבה קרום ונקלף הוא, שהרי הוא דבוק ואינו יוצא כגוש אחד. ר' עקיבא הוא המקל שכן הוא אוסר רק חלב שהוא תותב, קרום ונקלף. החלב שעל גבי הקיבה אינו 'תותב' ואין הוא יוצא כגוש אחד, ולכן אין הוא אסור על פי ר' עקיבא, שהרי הוא אוסר רק חלב שהוא תותב.¹⁴³ עקב הסתירה בין הברייתות מציע ר' יוחנן להפוך את הברייתא הראשונה כך שר' ישמעאל מחמיר באופן עקבי ואוסר את החלב שעל גבי הקיבה וגם מחייב קרום ונקלף.¹⁴⁴ הבעיה בפתרונו של ר' יוחנן היא שדבריו סותרים את דברי ר' אושעיא בפתיחת הסוגיא, שלפיהם ר' ישמעאל התיר את החלב שעל גבי הקיבה על פי מסורת של הכהנים. פתרונו של רב נחמן בר יצחק לבעיה זו, אשר לפיו ר' ישמעאל הביא את המסורת של הכהנים אף על פי שהוא אינו מסכים עמה, דחוק. נראה שהיו חילוקי דעות בין התנאים בנוגע לדעת ר' ישמעאל. פינקלשטין מעלה את האפשרות שר' יוחנן רצה לייחס את הדעה המקלה לר' עקיבא, שהרי הוא הסכים או נהג כדעה זו, והלכה כר' עקיבא מחברו.¹⁴⁵ למחלוקת זו של ר' עקיבא ור' ישמעאל כדאי להוסיף הלכה עתיקה מתוספתא חולין (ט יא) הדומה לדברי ר' אושעיא בתחילת הסוגיא:

חלב שעל הקיבה¹⁴⁶ — נותנו לכהן. אמר ר' יהודה: נהגו כהנים עין יפה שיהו נותנים אותו לבעלים.¹⁴⁷

לפי הלכה זו הכהנים נהגו לאכול את החלב שעל גבי הקיבה ואפילו נהגו לתיתו לבעלי הקרבן כמתנה. הלכה זו משקפת כפי הנראה מנהג שהיה תקף בזמן בית המקדש. במרוצת הזמן נוצרה מחלוקת בעניין חלב זה והיו תנאים שקישרו בין מנהג הכהנים לדעת ר' ישמעאל. לפי דעות מסוימות ר' ישמעאל הוא שהתיר את החלב שעל גבי הקיבה ולפי דעות אחרות ר' עקיבא הוא שהתיר. ר' אושעיא משקף את הדעה שר' ישמעאל הוא שהתיר, ולכן הוא מוסר את התוספתא הנ"ל בצירוף ייחוסה לר' ישמעאל.

סוגיית חולין חלק ב

הסוגיא ממשיכה לדון בחלב שעל גבי הקיבה:

[חלק ב]

א' רב: חלב טהור סותם, טמא אינו סותם...

א' רבא: שמעית מיניה דרב נחמ' תרתי: חימצא ובר חימצא — חד סתים וחד לא סתים, ולא ידענא הי מיניהו.

142 אמנם יש מפרשים הטוענים שהוא מתיר.

143 ברייתות אלו מופיעות בספרא דבי רב (מהד' פינקלשטין, כרך ב', עמ' 107-108): "ואת כל החלב אשר על הקרב — רבי ישמעאל אומר: להביא את החלב שעל הקיבה; רבי עקיבא אומר: להביא את החלב שעל הדקים ... רבי ישמעאל אומר: מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף, אף אין לי אלא קרום ונקלף. רבי עקיבא אומר: מה חלב המכסה את הקרב תותב וקרום ונקלף, אף אין לי אלא קרום ונקלף". לפי זה אין סתירה בין הברייתות ור' ישמעאל הוא המחמיר בשתייהן (כדברי ר' יוחנן בבבלי), שהרי הוא אומר שהחלב שעל גבי הקיבה אסור, וגם אוסר כל חלב שהוא קרום ונקלף. לדעת פינקלשטין נוסח זה אינו משקף את הנוסח המקורי של הספרא: "ברם כנראה גירסה זו תוקנה לפי מסקנת הבבלי ... הגירסה העקריית בתנ"כ נשתמרה בכת"י רומי א, פרמא, אוקספורד ולונדון ... שבהם גרסין (בשינויים קלים בין כת"י לכת"י): 'ר' ישמעאל אומר מה החלב המכסה את הקרב תותב וקרום ונקלף אף אין אלא תותב וקרום ונקלף' "וכו' (פינקלשטין, כרך ד, עמ' 90). ולפי נוסח זה יש סתירה, שהרי ברישא ר' ישמעאל מחמיר ובסיפא מקל. וראו הדיון המפורט של פינקלשטין בעניינינו שם.

144 בתוספתא חולין הסתירה קיימת אולם בסדר הפוך מן הבבלי; בברייתא הראשונה ר' ישמעאל אוסר את החלב שעל גבי הקיבה (מחמיר), אך מקל ומחייב רק בתותב קרום ונקלף בברייתא השנייה (וצריך למחוק שם את המילים "חלב שעל הקבה"). הגר"ש ליברמן מפרש שם שלפנינו "ברייתות חולקות, והיו תנאים שהפכו בברייתא והיו תנאים שהפכו קמייתא" וכו'.

145 פינקלשטין מייחס את מנהג אכילת החלב שעל גבי הקיבה לגליל, ראו דבריו בעמ' 91.

146 ראו חולין קלד ע"ב: "להביא חלב שעל גבי הקבה וחלב שבתוך הקבה, דאמר ר' יהושע: כהנים נהגו בו עין יפה ונתנוהו לבעלים". וראו ליברמן, תוספת ראשונים, כרך ב, עמ' 242.

147 מהד' צוקרמנדל, עמ' 511.

רב הונא בר חיננא ורב הונא בריה דרב נחמ', תרויהו משמיה דרב נחמ' אמרי: בר חימצא סתים וחימצא לא סתים.

א' רב טבות: וסימניך — יפה כח הבן מכח האב.

הי חימצא והי בר חימצא?

ת"ש, דאמ' רב נחמ': אינון מיכל אכלי ליה ואנן מיסתם לא סתים לך?

דאקשתא דכ"ע לא פליגי דאסור. כי פליגי, דאייתרא.

איכא דאמרי: דאייתרא דכ"ע לא פליגי דשרי, כי פליגי דאקשתא.

אלא אמ' רב נחמ' בר יצחק: מקמצין. וכן א' ר' ינאי משום זקן אחד: מקמיצין.¹⁴⁸

א' רב אויא: הוה קאימנא קמיה דר' אמי וקמיץ והב לי ואכלי.¹⁴⁹

ההוא שמעא דהוה קאי קמיה דר' חנינא, קמיץ, הב לי(ה) ואיכול. חזייה דהוה קא מהסס, א' ליה: בבלאי את, גום ושרי.¹⁵⁰

לפי רב, חלב הדבוק לאיברים, סותם, ומותר באכילה, אבל חלב שאינו סותם, טמא, שכן הוא דומה ל'תותב קרום ונקלף' ויוצא בגוש אחד.¹⁵¹ רבא מוסר בשם רב נחמן שיש שני סוגים של חלב שלאחר מכן יתברר שהם על גבי הקיבה: 'חימצא' ו'בר חימצא'. אחד מהם סותם ומותר, והשני אינו סותם ואסור. שני אמוראים מוסרים בשם רב נחמן ש'בר חימצא' סותם ולכן מותר ו'חימצא' אינו סותם ואסור. המילה 'חימצא' יחידאית, וקשה לפרשה. רש"י מפרש על פי המשך הסוגיא ש'חימצא ובר חימצא': "שניהם בחלב שעל הקיבה, ולקמן מפרש להו", ובד"ה ולדידן הוא ממשיך את הסברו: "שהקיבה עשויה כקשת ומבחוץ קרי דאקשתא, ובפנים לעגול קרי דאייתרא, חָבֵל, ובדאייתרא פליגי כדמפרש ואזיל" (ראש נ ע"א).¹⁵² פירוש הדבר הוא שלקיבה שני צדדים: הצד החיצוני (הפונה לקרקע)¹⁵³ עשוי בצורת חצי עיגול והחלב שעליו נקרא 'דאקשתא', כלומר 'שעל הקשת', ואילו הצד הפנימי ישר כמו מיתר הקשת, ונקרא 'דאייתרא', כלומר 'שעל היתר'. יוצא מכאן שרש"י מפרש שהחלבים נקראים על שם צורת הקיבה. פירוש זה מנוגד לדברי הרמב"ם, שלפיו החלבים נקראים על שם צורתם הם: "ויש שם חלב על הקיבה עקום כמו קשת והוא האסור, וחוט משוך כמו יתר והוא מותר" (הלכות מאכלות אסורות ז ו).¹⁵⁴

עורך הסוגיא בבבלי אף הוא מתקשה לפרש מה הם 'חימצא ובר חימצא' ושואל: "הי חימצא והי בר חימצא"? התשובה האמורה לענות על השאלה מוקשית ביותר: "ת"ש דאמ' רב נחמן: אינון מיכל אכלי ליה ואנן מיסתם לא סתים לך". כיצד עונה רב נחמן על השאלה? עקב קושי זה מרחיב עורך הסוגיא ומסביר שיש שתי אפשרויות לפרש דברים אלו: לפי לישנא קמא בני בבל ובני ארץ ישראל חולקים ב"דאייתרא" (=בר חימצא) וכולם אוסרים דאקשתא (=חימצא), ולפי לישנא בתרא כולם מתירים דאייתרא וחולקים באקשתא.¹⁵⁵ דברי עורך הסוגיא משקפים מסורת שלפיה 'חימצא ובר חימצא' הם שני סוגים של חלב שעל גבי הקיבה. העורך הוא שהקשה "הי חימצא והי בר חימצא" והוא שסיפק את התשובה: "חימצא הוא דאקשתא ובר חימצא הוא דאייתרא".¹⁵⁶

148 בדפוס, במקום "אלא אמ' רב נחמ' בר יצחק" וכו': "כי הא דאמר רב אויא אמר רבי אמי מקמצין וכן אמר רבי ינאי משום זקן אחד מקמצין. אמר רב אויא הוה קאימנא" וכו'.

149 נוסח זה נראה משובש, שהרי אם כך היה צריך לומר: "קמיץ ויהב לי ואכילנא". ונראה שהמילים "הב לי" הוכנסו באשגרה מדברי ר' חנינא בסיפור הבא (וראו את התיקון בנוסח הדפוס). וצריך לומר: "זקמצי ליה ואכל" (כבכ"י וטיקן 121).

150 הנוסח הוא על פי כ"י המבורג 169.

151 כך לפי פירוש רש"י מט ע"ב (ד"ה חלב טהור סותם וטמא אינו סותם).

152 ראו ציורים הממחישים את הדברים בספרו של אמתי בן דוד, שיחת חולין, ציורים 2021-2042 (עמ' רעח-רעט) וציורים 2192-2221 (עמ' רפח-רפט).

153 ראו בן-דוד, עמ' רפח.

154 המפרשים חיפשו דרך להשוות את פירושי רש"י והרמב"ם, ראו סמ"ג לאוין קלח.

155 לדעת רש"י אפשר לפרש את דברי רב נחמן רק לפי לישנא קמא. ואכן הוא מפרש בד"ה ולדידן שרב נחמן מדבר על 'דאייתרא' שלפי בני ארץ ישראל מותר (אינון מיכל אכלי ליה) ולבני בבל אסור: "ואנן מיסתם לא סתים לך"? כלומר נכון שהוא סותם, שהרי אם לא, כיצד אוכלים אותו בארץ ישראל?

156 הראשונים מתקשים להבין את לישנא בתרא של עורך הסוגיא. רש"י אומר שלישנא בתרא אינו מתאים לדברי רב נחמן. הרשב"א מעיר ש"מקצת נוסחאות יש שאין בהן האי איכא דאמרי כלל". ובהמשך: "ומכל מקום, אפילו לספרים דגרסי ליה נקיטין כלישנא קמא" וכו'. אחת ההוכחות החשובות לדברי הראשונים היא דווקא סוגייתנו, שכן ממנה אנו רואים שחולקים בדאייתרא.

הצעה לשחזור הסוגיא הקדומה

אם אנו מפרידים בין פירוש המונחים 'חימצא ובר חימצא' של עורך הסוגיא לדברי האמוראים בסוגיא אפשר לשחזור את הסוגיא הקדומה כך:

א' רבא: שמעית מיניה דרב נחמ' תרתי: חימצא ובר חימצא - חד סתים וחד לא סתים ולא ידענא הי מיניהו.

רב הונא בר חיננא ורב הונא בריה דרב נחמ', תרויהו משמיה דרב נחמ' אמרי: בר חימצא סתים וחימצא לא סתים.

א' רב טבות: וסימניך – יפה כח הבן מכח האב.

אמ' רב נחמן: אינהו מיכל אכלי ליה ואנן מיסת' נמי לא סתים לך?

אלא אמ' רב נחמ' בר יצחק: מקמצינ, וכן א' ר' ינאי משום זקן אחד: מקמיצינ.

א' רב אויא: הוה קאימנא קמיה דר' אמי וקמצי ליה ואכל לך הנוסח בכ"י וטיקן 121 ובכ"י המבורג 169: וקמיץ והב לי ואכלי. ונראה שזו טעות.

ההוא שמעא דהוה קאי קמיה דר' חנינא: קמיץ הב ליה ואיכול. חזייה דהוה קא מהסס. א' ליה: בבלאי את, גום ושרי.¹⁵⁷

בסוגיא הקדומה לא היה שום זכר ל'דאייתרא' או ל'דאקשתא'. הסוגיא עסקה בבירור דברי רב נחמן בנוגע לחלב שעל גבי הקיבה. רבא מוסר שהוא למד מפי רב נחמן על שני סוגי חלב ששמותיהם 'חימצא ובר חימצא' אבל אינו יודע איזה מהם טהור. רב הונא בר חיננא ורב הונא בריה דרב נחמן מוסרים שהחלב הטהור הוא 'בר חימצא'. לאחר מכן מובאת עוד מסורת של רב נחמן: "אינהו מיכל אכלי ליה [בר חימצא] ואנן מיסתם נמי לא סתים לך?". רב נחמן אינו מגיב לקושיא "הי חימצא והי בר חימצא" אלא מעלה פן נוסף של אכילת החלב 'בר חימצא'. כיצד זה ייתכן שבני ארץ ישראל נוהגים לאכול חלב שלפי בני בבל אפילו לא סותם (וטמא לגמרי)? התשובה הניתנת היא שבני ארץ ישראל מקמצינ ומסירים את החלק שעל החלב, שאינו סותם, ונשארים עם החלק הסותם והמותר: "אלא אמר רב נחמן בר יצחק: מקמצינ" וכו'.¹⁵⁸ לאחר מכן מובאים שני סיפורים על אמוראים ארץ ישראלים שנהגו לפי כלל זה. רב אויא מוסר שראה את ר' אמי שקימץ ואכל ור' חנינא מצווה למשרתו לחתוך את השכבה העליונה, אולם המשרת מהסס.

בסוגיא בחולין יש כפילות במינוח: 'חימצא ובר חימצא' מצד אחד; 'דאייתרא' ו'דאקשתא' מצד שני. אף לא אחד מן המונחים זכה להסבר המניח את הדעת. אשר למונח המשמש גם בסוגיא שלנו: 'דאייתרא', נראה לפרשו מלשון 'נותר' – החלק הנשאר לאחר שהורידו את החלב ה"תותב, קרום ונקלף". את החלב שנשאר כינו 'דאייתרא' – זה שהתייתר, זה שנותר.¹⁵⁹ רק בשלב מאוחר יותר, כשהאטימולוגיה נשכחה, פירשו את המונח לשון מיתר ואת החלב התותב כינו 'דאקשתא'. אשר למונחים 'חימצא ובר חימצא', שמא מקורם בשיבוש של 'קימצא ובר קימצא', החלב הנקמץ (לפי מנהג ארץ ישראל) והחלב שמתחת לחלב הנקמץ – 'בנו'.

מן הסוגיא בחולין ברור שהמחלוקת בין בני בבל לבני ארץ ישראל באכילת החלב שעל גבי הקיבה מחלוקת עתיקה היא, שיסודה בימי האמוראים. בארץ ישראל פירשו האמוראים שחלב שעל גבי הקיבה מותר בתנאי ש'מקמצינ' את השכבה העליונה. הסיבה לכך היא ששכבה עליונה זו דבוקה לחלב האסור לכל הדעות: 'תותב קרום ונקלף'. על מנת להסיר את הספקות נהגו בארץ ישראל לחתוך את השכבה העליונה הדבוקה לחלב האסור ולאכול את החלק הנותר. האמוראים הבבלים התנגדו לקולא של בני ארץ ישראל. גישה זו באה לידי ביטוי בסיפור על משרתו של ר' חנינא שהיסס לתת לרבו מן החלב שעל גבי הקיבה. ר' חנינא נזף בו: "בבלאי, את

157 השחזור מתבסס על הנוסח שהובא לעיל על פי כ"י המבורג 169.

158 זה על פי כ"י המבורג 169. ולפי כ"י וטיקן 121: "אלא אמי מקמצינ" ונראה שצריך לומר: "אלא אמ' ר' אמי מקמצינ". ובדפוס ובכ"י מונחן 95: "כי הא דאמר רב אויא אמ' רבי אמי מקמצינ" וכו'.

159 ובסוגיא שלנו מתועד השימוש הקמאי, שהרי בסוגיא בחולין מוזכרים מונחים אלו רק על ידי עורך הסוגיא.

גום ושרי", כלומר: "בבלי עם-הארץ! חתוך, וזה מותר באכילה".¹⁶⁰ העולה מסוגיא זו הוא שבבבל נהגו בחלב זה איסור אפילו לאחר הקמיצה ובארץ ישראל נהגו בו היתר.¹⁶¹

מן הסיפורים בחולין אנו רואים שההבדל במנהג בעניין 'דאייתרא' היה מוכר למדי ומפורסם כ'חילוק' בין בני בבל לבני ארץ ישראל. רב אויא (אמורא בבלי) ציין במיוחד שהיה נוכח כאשר ר' אמי אכל דאייתרא, וכנראה הופתע מכך. המשרת הבבלי של ר' חנינא מתקשה לקיים את הוראת רבו לתת לו מן החלב 'הנותר' האסור על פי שיטתו. גם דברי רב נחמן מעידים על חילוק זה, שהרי הוא אומר: "אינהו [בני ארץ ישראל] מיכל אכלי ליה, ואנן [= בני בבל] מיסתם נמי לא סתים לן?". לכן אין זה מפתיע ואף טבעי שמוטיב זה חוזר ומופיע בסוגייתנו העוסקת כל כולה במנהגים חלוקים בין מקומות שונים. הסיפורים בחולין אינם מזכירים אמנם את השם 'דאייתרא' במפורש, אולם לפי הסברנו העניין התפתח מ'בר קימצא' ל'בר חימצא' או מ'איתרא' ל'דאיתרא' כאשר בכל המקרים הכוונה היא לחלב המוכר שעל חלקה הישר של הקיבה. עם כל זאת, סיפורנו הוא המקור לשם 'דאייתרא'.

תגובת אביי

רב אויא¹⁶² ורבא בר בר חנן¹⁶³ (אמוראים בבליים הידועים כתלמידי אביי) הופתעו מהתנהגותו של רבה בר בר חנה ומיהרו לספר על המקרה לאביי.¹⁶⁴ אביי לא ביקר את התנהגותו של רבה בר בר חנה אלא את תלמידיו דווקא, באומרו: "שוינכו ככותאי!". אביי הדגיש שרבה בר בר חנה התייחס לרב אויא ולרבה בר בר חנן כעמי הארץ, שהרי אם היה מחשיבם כתלמידי חכמים לא היה מסתיר את הדאייתרא מפניהם. אם כך, עולה שלדעת אביי אין בעיה באכילת דאייתרא בבבל. כאמור, נראה שאביי קבע שרבה בר בר חנה התייחס לתלמידיו כאל כותים על בסיס היכרותו עם דברי הברייתא 'דברים המותרים' ועם דברי רב חסדא עליה.

העובדה שאביי בחר לבקר את תלמידיו במקום את רבה בר בר חנה (שהוא שעבר על מנהג המקום), מפתיעה. הרי לכאורה רבה בר בר חנה עבר על הכלל המוצהר במשנתו: "נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם". שאלה זו מתבקשת בהקשר זה, וייתכן שאפילו רב אויא ורבה בר בר חנן הספיקו להקשותה כנגד אביי. אלא שלפנינו בסוגיא מוצגת שאלה זו לא כהמשך הסיפור אלא כחלק נפרד המתחיל בדברי עורך הסוגיא: "ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו" וכו'. כמו בסוף חלק א של סוגייתנו, הדיון כולל את דברי אביי ואחריהם את דברי רב אשי המסיימים חלק זה של הסוגיא.

השוואה לסוגיא המקבילה בחולין יח ע"ב

דברי אביי ורב אשי בסוגייתנו כמעט זהים לדבריהם בסוגיא בחולין (יח ע"ב). ראשונים וחוקרים כאחד התעניינו בשאלת היחס בין שתי הסוגיות. הנה שתיהן זו לצד זו:

160 יש גירסאות אחרות. רש"י מפרש: "בבלאה את שנהגו בו איסור, גום, חתוך עד עיקרו כולו והשלך". הרי שרש"י גרס "שדי" ולא "שרי".

161 חילוק זה מוזכר באוצר חילוף מנהגים בין בני ארץ ישראל לבני בבל, חילוף נב (מהד' לוי, עמ' 105).

162 מעניין שזה אותו רב אויא מן הסיפור בחולין שהופתע מכך שרבי אמי קימץ ואכל את הדאייתרא. ואף על פי כן נראה שהמסורת שלנו נאמנה ואינה בנויה על המקרה בחולין. מסקנה זאת ניתן לאשש בטענות הבאות: (א) רב אויא ורבה בר בר חנן הם תלמידי אביי המופיעים בסוגיות נוספות כזוג (ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 355); (ב) רבה בר בר חנה היה אחד מן האמוראים הנקראים 'נחותי', שנעו מארץ ישראל לבבל ולהפך, וטבעי הדבר שהוא היה נוהג לפי מנהג ארץ ישראל, במיוחד משום שהוא היה תלמידו של ר' יוחנן שראה כפי הנראה באכילת דאייתרא מנהג לגיטימי (ראו דברי פינקלשטין לעיל); (ג) תגובת אביי מתאימה לתפישתו המוצגת הן בתחילת הסוגיא ('איתיביה אביי') והן להלן ('אמי' אביי הני מילי' וכו'). נראה שהאמוראים באמת נחלקו בעניין ולכן רבו הסיפורים העוסקים בחילוק זה.

163 דמיון השם לרבה בר בר חנה גרם לבעיות בנוסח הבבלי. ראו מהדורה, עמ' 151. נוסח הדפוסים שלפיו "על לגביה רב אוירא סבא ורבה בריה דרב הונא", מוטעה.

164 ראו מה שכתבתי במאמרי "מקומם של כתבי היד התימניים", עמ' סג, ד"ה הגירסא החדתא.

סוגייתנו

חולין יח ע"ב

כי אתא רבה בר בר חנה אכל תרבא דאיתרא.

כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל.

על לגביה רב אויא¹⁶⁵ ורבא בר בר חנן. כיון דחזינהו, כסינהו.

אמרי ליה: לאו מאתריה דרב ושמואל את?

אתו אמרו ליה לאביי. אמ' להו: שוינכו ככותאי.

אמר להו: מאן אמרה? יוסף בר חייא, יוסף בר חייא מכולי עלמא גמיר.

שמע רב יוסף, איקפד.

אמר: אנא מכולי עלמא גמירנא? אנא מרב יהודה גמירנא דאפי' ספיקי דגברי גריס. דאמר רב יהודה אמר ר' ירמיה בר אבא, ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמואל: שלשה מתירין את הבכור במקום שאין מומחה.

ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן: נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם?

ור' זירא לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם?

אמ' אביי: הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל, אי נמי מבבל לארץ ישראל; אבל מארץ ישראל לבבל, כיון דאנן כיפינן להו, עבדינן כותיהו.

אמר אביי: הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל, אי נמי מארץ ישראל לבבל; אבל מבבל לארץ ישראל, כיון דאנן כיפינן להו, עבדינן כותיהו.

רב אשי אמ': אפלו תימא מארץ ישר' לבבל, הני מילי היכא דאין דעתו לחזור; רבה בר בר חנה, דעתו לחזור הוה.

רב אשי אמר: אפילו תימא מבבל לארץ ישראל, הני מילי היכא דדעתו לחזור; ר' זירא אין דעתו לחזור הוה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: והא רבנן דאתו ממחוזא אמרי, אמר רבי זירא משמיה דרב נחמן: מוגרמת כשרה.

א"ל: נהרא נהרא ופשטיה.

מיד ניכר הדמיון בין שתי הסוגיות. רבה בר בר חנה ירד מארץ ישראל לבבל ולכן לפנינו הלשון "כי אתא רבה בר בר חנה". רבי זירא עלה מבבל לארץ ישראל ולכן הלשון "כי סליק ר' זירא". גם תוכן המקרים דומה: רבה בר בר חנה אוכל חלב האסור על פי מנהג בבל ור' זירא אוכל בשר שנשחט בדרך השנויה במחלוקת בבבל ומותרת לכל הדעות בארץ ישראל. שני המקרים מתייחסים להלכות טרפות ויש להם קשר להלכות של רב נחמן. בחולין השאלה היא בנוגע ל'מוגרמת', ומתברר לקראת סוף הסוגיא שרב נחמן קבע: "מוגרמת כשרה". ראינו בסוגיית דאיתרא המופיעה בחולין נ ע"א שרב נחמן הוא שקבע ש'בר חימצא' סותם ומותר. לכן במבט ראשון נראה טבעי שהקושיא "נותנין עליו חומרי המקום" מופיעה בשתי הסוגיות.

מכל מקום, רבים שמו לב לבעיה הלשונית שבמימרת אביי בסוגייתנו. אביי מסביר שהכלל 'נותנין עליו חומרי המקום' אינו חל על רבה בר בר חנה שירד מארץ ישראל לבבל, "כיון דאנן כיפינן להו עבדינן כותיהו". לשון זה מוקשה, שהרי ברור שנושא המשפט הוא בני בבל (אנן), ומה

165 תיקנתי את הנוסח על פי שאר כתבי היד. ראו מהדורה, עמ' 151, הערה 29.

פירוש "עבדינן כותיהו"? הרי אין מדובר בביטול המנהג הבבלי אלא בהענקת לגיטימציה למנהג ארץ ישראלי בבבל! בה בעת, לשונו של אביי מתאים בסוגיא בחולין. וכן העירו התוספות וראשונים אחרים, ופירשו: "משום פרק קמא דחולין נקט הכי".¹⁶⁶

מה פשר דברי התוספות? יש כמה דרכים לפרש משפט זה. אפשרות אחת היא שכוונתם לומר שאביי אמר את דבריו רק בחולין ודברים אלו הועברו או הועתקו אחר כך לפסחים. אפשרות נוספת היא שכוונתם רק להצביע על השפעה מאוחרת כגון טעות סופר, כלומר גרסנים שמרוב בקיאותם בסוגיא בחולין החליפו את דברי אביי המקוריים בפסחים בדבריו מחולין. אפשרות שלישית היא שכוונת התוספות לטעון שאביי עצמו שגה ו'נקט' בלשון המתאים יותר לסוגיא בחולין. האפשרות השלישית היא הנראית לי בפירוש דברי התוספות, שהרי התוספות אינם מדברים על 'בעלי התלמוד' או על 'הש"ס' או על 'סופרים' אלא קובעים: "ומשום פ"ק דחולין נקט הכי". מי נקט? נראה שהתשובה היא: אביי. נראה שהתוספות טוענים שאביי אמר את דבריו קודם בסוגיא בחולין, וכשאמר את הדברים מחדש במסכת פסחים, נקט את לשונו שבחולין.

חוקרים ומפרשים מודרנים ראו בדברי התוספות הוכחה לכך שגם הם היו ערים לתופעה של 'העברה' על ידי מעתיקים וסופרים מאוחרים יותר.¹⁶⁷ יצחק הלוי, בעל דורות הראשונים, מתייחס להתהוות שתי הסוגיות, וקובע:

וכבר העירו שם התוס' בפסחים שהלשון שם הי' צריך להיות להיפך, וכתבו: עבדינן כוותיהו לא עבדי כוותן ה"ל למימר, ומשום פ"ק דחולין (ד' יח) נקט הכי דקאמר התם וכו'. והיינו דדברי אביי נאמרו שם ובגמרא קבעו זה משמיה גם על ענינו של רבה בר בר חנה רק מפני שכן הוא לדברי אביי גם כאן בענינו של רבה בר בר חנה, אבל אביי אמר זה רק על עובדא דר' זירא.

הלוי מפרש שכוונת התוספות היא שאביי אמר את דבריו רק בחולין על מקרה ר' זירא ולאחר מכן הועברו דבריו לסוגייתנו. ח' אלבק הולך בעקבות הלוי וקובע בלשון שאינו משתמע לשתי פנים שבעלי התוספות אכן חשבו שדברי אביי הועתקו על ידי אחרים: "וכבר העירו בתוס' שהוא רק העתקה מחולין י"ח ב' – בלשונם 'ומשום פ"ק דחולין נקט הכי' ... והועתק התירוץ לפסחים, אף ששם צ"ל להיפך".¹⁶⁸ הלוי ואלבק התייחסו רק לדברי אביי בנוגע להעתקה, שהרי רק בדבריו עולה בעיית הלשון האמורה. אולם חוקרים אחרים צירפו להעברה זו גם את דברי רב אשי. ש"מ רובנשטיין, במאמרו "המלאכותיות בתלמוד", כותב:

קרוב הדבר מאוד כי לשון הגמרא (פסחים נ"א) "אמר אביי הנ"מ מבבל לבבל וכו' עבדינן כוותיהו רב אשי אמר וכו' עד אין דעתו לחזור", אינם מאביי ורב אשי עצמם ליישב הקושיה "ורבה בר בר חנא לית ליה" וכו' רק הוא ממסדרי התלמוד עצמם שהעתיקו דבריהם שאמרו זאת ליישב הקושיה (חולין יח) "ור' זירא לית ליה" וכו'. ומפני זה העתיקו לשון "עבדינן כוותיהו" שנאמר (חולין שם) שאינו יאות פה, והפכו מעצמם דברי רב אשי שאמר ליישב הקושיה (חולין שם) ושמו זאת בפיו לעשות ישוב היאות פה, עיין תוס' (שם) ד"ה עבדינן, ותוס' ד"ה רבה.¹⁶⁹

166 ראו תוספות ד"ה עבדינן. בדפוס וילנא זה לשון התוספות: "עבדינן כוותיהו. לא עבדי כוותיהו ה"ל למימר". המילה 'לא' בדברי התוספות מוקשה. לפי גירסא זו בתוספות יש לפסק את המשפט כך: "אבל מארץ ישראל לבבל, כיון דאנן כיפינן להו, לא, [כלומר אין הכלל 'נותנין עליו' חל] עבדי כוותיהו [ולכן בני ארץ ישראל עושים כמו במקומם]. יותר הגיוני להוסיף את ה'לא' לפני 'כיון דאנן כיפינן להו', כמו בכ"י וטיקן 125 ובדפוס. בדפוס ונציה מופיע בתוספות נוסח אחר: "עבדינן כוותיהו לא עבדי ככותיים", וזו אשגרה מדברי אביי ורב חסדא בחלק הקודם של הסוגיא. נראה שעמדה לפנייהם הגירסא "כוותין" ולא "כוותיהו", וראו הגהות הבי"ח כאן, אות א. וראו מהרש"ל, עמ' יט (283): "ה"ל למימר ומשום פ"ק דחולין נקט הכי דקאמר התם כי סליק ר' זירא אבל מוגרמ' דרב ושמואל ופריך ולית ליה לרבי זירא נותנין עליו חומ' מקום וכו' ומשני אביי ה"מ וכו' אבל מבבל לא"י כיון דאנן כיפינן להו עבדינן כוותיהו". אותה קושיא ופתרונה מובאים אצל הראשונים נוספים. ראו דברי הר"ן: "ודקאמר נמי עבדינן כוותיהו לא דייק הכא, דעבדי כוותיהו הוה ליה למימר ולא עבדינן, אלא דמשום דהך לישנא שייך שפיר בפ"ק דחולין גבי מוגרמתא דרב ושמואל, נקטיה נמי הכא". לדעת התוספות, הלשון "עבדינן כוותיהו" אינו הולם כאן, שהרי נושא המשפט הוא בני בבל: אנן (בני בבל) כיפינן להו (לבני ארץ ישראל). ולכן אין זה מתאים לומר "עבדינן כוותיהו", שהרי כיצד ניתן לומר שאנו בני בבל עושים כמו בני ארץ ישראל אפילו בבבל? לכן פירשו התוספות שהסיבה ללשון המעורפל היא הסוגיא בחולין: "ומשום פ"ק דחולין נקט הכי". דברי התוספות כאן אף השפיעו על כתבי היד התימניים. ראו מה שכתבתי בעניין זה במאמרי "מקומם של כתבי היד התימניים" עמ', נח-נט.

167 ובאמת נראה שהם היו ערים לתופעה. השאלה היא אם גם במקרה דידן הם חשבו כך.

168 ח' אלבק, "לחקר התלמוד", תרבי"ג (תרצ"ב), עמ' 2. וראו י"ג אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 19.

169 עמ' 23.

רובנשטין מייחס את העברת דברי אביי ורב אשי ל'מסדרי התלמוד'. לאחרונה נקט גם ד' הלבני בשיטה זו.¹⁷⁰ ברור שהחוקרים נמשכו אחר דברי התוספות בנוגע לאי התאמתו של לשון אביי בסוגייתנו. איש לא פקפק בהנחה שמקור הסוגיא בחולין.¹⁷¹

ואף על פי שכל החוקרים הללו הניחו על סמך דברי התוספות שמקור הסוגיא בחולין, ניתן בנקל להראות שההפך הוא הנכון. השיקול היחיד שלמדנו עד כה בזכות המקור בפסחים הוא טענת הלשון התמוה של אביי: "עבדינן כוותיהו". אכן, לשון זה נראה מתאים יותר בסוגיא בחולין. מי שבודק את כתבי היד בשתי הסוגיות מגלה שמילים אלו נמצאות כמעט בכל עדי הנוסח.¹⁷² העובדה שאין מספר רב של חילופי גירסאות מחזקת לכאורה את סברת החוקרים. אלא שבכל אופן קצת קשה. מדוע עורך הסוגיא, שטרם לשנות דברים מהותיים בדברי האמוראים,¹⁷³ לא טרח להוריד שתי אותיות פעוטות מ"עבדינן"?

זאת ועוד: לאחר עיון מדוקדק יותר בסוגיא בחולין אנו עדים למספר נקודות המקשות על התזה שלפיה מקור דברי אביי ורב אשי הוא חולין. הבעיה העיקרית עם התזה הזו הועלתה על ידי הראשונים בסוגיא בחולין. הראשונים מתלבטים מדוע מקשה התלמוד "ור' זירא לית ליה נותנין" וכו', הרי רבי זירא אמר מפורשות: "אמר להו: מאן אמרה? יוסף בר חייא, יוסף בר חייא מכולי עלמא גמיר". כלומר ר' זירא אינו מסכים כלל עם הקביעה שכך אמרו רב ושמואל.¹⁷⁴ ואם כן, הקושיא "נותנין עליו" אינה שייכת בחולין כלל, שהרי לדעת ר' זירא אין מדובר בהלכה אף לא במנהג אלא בהמצאה של רב יוסף! לדעת ר' זירא קושייתם של אנשי ארץ ישראל נגדו: "לאו מאתריה דרב ושמואל את" אין לה על מה להתבסס. ר' זירא מסביר שרב ושמואל מעולם לא קבעו הלכה ברוח זו.

הרשב"א מתלבט בקושיא וקובע:

ועדין קשה לי מאין להן דרבי זירא מודה דמשום חומרא נהגו בכך, דילמא מטעא טעו! ולפיכך נרא' לי שכל מה שנהגו באיסור ואין אדם יודע עיקרו של איסור' מחמ' טעות או מחמת חומר – נשאל ואין מתירין לו, דדילמא משום חומר, ועד שנודע שעיקרו מחמת טעות היה, אין מתירין לו. והילכך, כיון שבמקומו של רבי זירא נהגו בו איסור ולא נודע אם מחמת טעות או מחמת חומרא, יש לו לרבי זירא לנהוג בו איסור, דדילמא חומרא בעלמא היתה, שהרי אנו רואין אותם נוהגין בו איסור' ומי שבא להתיר ולומר טועין באיסור היו, עליה הראיה.¹⁷⁵

ומאריכות לשונו עולה כמה קשה לרשב"א ליישב מדוע מקשים במקרה זה "נותנין עליו". הרי רבי זירא אינו מקבל הלכה זו והוא מתייחס אליה כאל טעות, ואם כן אין שום סיבה שנתייחס לחומרי מקום! לבסוף קובע הרשב"א שמכאן אנו למדים שאפילו אם אין יודעים אם נוהגים משום מנהג או משום טעות חייב אדם לקבל על עצמו את חומרת מקומו עד שיוכל להוכיח באופן חד משמעי שהיא טעות: "ומי שבא להתיר ולומר טועין באיסור היו, עליה הראיה"! אבל

170 ראו: הלבני, עמ' תיט; "אמנם, לא רק דברי אביי הועברו לכאן מחולין אלא גם דברי רב אשי הועברו משם". וכך מסביר הלבני את הקושיא של התוספות כאן "לצדיק קתני": הלוא רב אשי אמר את דבריו רק במסכת חולין.

171 גם א' ווייס תמך בראשית מחקרו בשיטה זו. במאמר שיצא בצופה לחכמת ישראל (שנה ט) בשנת תרפ"ה, כתב כך: "פסחים נא סע"א: אמר אביי ... וחולין י"ח ב, וגם שם נראה שאביי ורב אשי (בתור הוספה בפנים הסוגיא) הם מקוריים בחולין ועפ"י הסוגיא בחולין נתוסף הכל בפסחים" (שם, עמ' 191, הערה 1. מודפס מחדש במחקרים בתלמוד, ירושלים, תשל"ה, עמ' 43, הערה 58). אבל מאוחר יותר חזר בו ווייס ונטה לקבוע שמקור הסוגיא הוא דווקא בפסחים (ראו דבריו בספרו לחקר התלמוד, עמ' 384-386) וכפי שנפרש בהמשך. יצוין שהגענו למסקנתנו בטרם ראינו את דברי ווייס אלה.

172 בסוגייתנו גורסים כל כתבי היד "עבדינן כוותיהו" בשינויים קלים, למעט כ"י וטיקן 134 וכתבי היד התימניים (ראו מהדורה, עמ' 154). בחולין המצב דומה. בכ"י: קמבריג' 54.1; אוקספורד; וטיקן 121, הגירסא היא "עבדינן כוותיהו", ורק בכ"י וטיקן 122: "אנן כייפינן" להו לדידהו" בלא "עבדינן כוותיהו".

173 הוא שינה למשל את כל הסיפא של משפטו של אביי מ"אי נמי מארץ ישראל לבבל אבל מבבל לארץ ישראל" כמו גם את דברי רב אשי "אפילו תימא מבבל לארץ ישראל" וכו'.

174 ראו דברי הרשב"א: "ולפיכך יש לפרש דהא דקאמר רבי זירא רב יוסף בר' חייא מכולי עלמא גמר, הכי קאמר: לא מרב ושמואל גמר לה אלא חומרא בעלמא הוא שנהגו במקומו, והוא סבור דרב ושמואל אמרוה ואינה להם אלא חומרא בעלמא" וכו'.

175 מהד' אילן, עמ' קלב.

כיצד ימצא אדם ידיו ורגליו בד' אמות הלכה בכהאי גוונא? כלום יעלה על הדעת שעלינו לנהוג ככל מנהג שהנהיג בר בי רב כלשהו?¹⁷⁶

יש להוסיף לקושיא זו עוד טענה, והיא, שהקושיא "ור' זירא לית ליה נותנין עליו" מפריעה למהלכה התקין של הסוגיא בחולין. בניגוד לסוגייתנו, אשר בה מתמקד הדיון אך ורק בהתנהגות רבה בר בר חנה, בסוגיא בחולין הדיון האמתי הוא לא בין ר' זירא לאנשי ארץ ישראל התמהים עליו אלא בין רב יוסף לאביי. ר' זירא מסלק מעליו מיד את ההאשמה שהוא נוהג כנגד דעת רב ושמואל בטענה: "יוסף בר חייא מכולי עלמא גמיר!" ומכאן ואילך עובר הדיון מהתנהגותו של ר' זירא לשאלת אמינותו של רב יוסף, ויש לנו סיפור המסתעף מסיפור: "שמע רב יוסף, איקפד". רב יוסף מגן על עצמו וטוען כלפי ר' זירא שהוא אינו לומד מ"כולי עלמא" אלא מרב יהודה "דאפי" ספיקי דגברי גריס".¹⁷⁷ לדעת רב יוסף, המסורת שלפיה רב ושמואל אוסרים מוגרמת, אמיתית. אביי מגיב לטענה זו של רב יוסף: "אמר ליה אביי לרב יוסף: והא רבנן דאתו ממחוזא אמרי, אמר ר' זירא משמיה דרב נחמן: מוגרמת כשרה". כלומר אם אתה צודק, מדוע מוסר ר' זירא בשם רב נחמן, מוותיקי תלמידי רב ושמואל, שמוגרמת כשרה?¹⁷⁸ ברור שבמקור הדברים היתה תשובתו של אביי צמודה לעדותו של רב יוסף: "אנא מכולי עלמא גמירנא? אנא מרב יהודה גמירנא" וכו', "אמר ליה אביי לרב יוסף" וכו'. במצב הנוכחי קשה לעקוב אחר הדיון, ותשובת אביי לרב יוסף נטולת הקשר.

עקב שתי קושיות אלו נראה שמקור דברי אביי ורב אשי הוא דווקא סוגייתנו. אמנם יש בכך בעיה: לשון אביי "עבדינן כוותיהו", אולם אם נטען שמקור הסוגיא בחולין, נדמה שינוחו לפתחנו בעיות חמורות הרבה יותר. אפשר להוסיף עוד שתי טענות לטובת פסחים כמקור סוגייתנו:

(א) המקום הטבעי לקושיית 'נותנין עליו חומרי מקום' הוא פסחים, שהרי הכלל מופיע במשנתנו וסוגייתנו מוקדשת כולה לשאלת חומרי המקום;

(ב) בסוגייתנו סדר הדורות תקין ואף הגיוני, שהרי גם בחלק הקודם של הסוגיא הוצג דיון בין אביי לרב אשי.

מתברר שהמאזן הכללי של שאלת מקור דברי אביי ורב אשי נוטה באופן חזק לכיוון מסכת פסחים. הדבר היחיד העומד לטובת חולין הוא לשונו הבעייתי של אביי, ובכך נדון בהמשך.

הצעה להתפתחות הסוגיות

נראה שבמקור הדברים הוקשתה הקושיא 'נותנין עליו חומרי מקום' בפסחים, ובשלב זה צורתן של הסוגיות היתה דומה לזו:

פסחים	חולין
כי אתא רבה בר בר חנה, אכל דאיתרא.	כי סליק רבי זירא, אכל מוגרמת דרב ושמואל.
על לגביה רב אויא ורבא בר בר חנן.	
כיון דחזינהו, כסינהו.	
אתו אמרו ליה לאביי.	אמרי ליה: לאו מאתריה דרב ושמואל את?
אמ' להו: שוינכו ככותאי.	אמר להו: מאן אמרה? יוסף בר חייא, יוסף בר חייא מכולי עלמא גמיר.

176 וראו דברי הריטב"א שלדעתי הרגיש בקושיא. הוא קובע שאם מקום חכמים הוא, בוודאי חומרא היא ולא טעות, ומוסיף: "ואפילו במקום עמי הארץ, אם מנהג קדמון הוא יש לחוש, דישאל, אם אינן חכמים, בני חכמים הם, וכן דעת ר"י ז"ל" (מדה' רפאל, עמ' ג).

177 ראו להלן, סוגיא ז, 'שלש ארצות', נב ע"ב-נג ע"א, עמ' 402? יש לעדכן את מס' העמוד בסוף.

178 רב יוסף עונה שגם בבבל נהוגים מנהגים שונים בנוגע לאכילת מוגרמת, ובאמת רב ושמואל אסרו אף על פי שרב נחמן התיר.

פסחים

חולין

ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן: נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם?

אמ' אביי: הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל; אבל מארץ ישראל לבבל, כיון דאנן כיפינן להו, עבדינן כותיהו.

רב אשי אמ': אפלו תימא מארץ ישראל לבבל, הני מילי היכא דאין דעתו לחזור;

רבה בר בר חנה, דעתו לחזור הוה.

שמע רב יוסף, איקפד. אמר: אנא מכולי עלמא גמירנא? אנא מרב יהודה גמירנא דאפי' ספיקי דגברי גריס. דאמר רב יהודה אמר ר' ירמיה בר אבא, ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמואל: שלשה מתירין את הבכור במקום שאין מומחה.

אמר ליה אביי לרב יוסף, והא רבנן דאתו ממחוזא אמרי: אמר רבי זירא משמיה דרב נחמן: מוגרמת כשרה.

א"ל: נהרא נהרא ופשטיה.

במקור הדברים חידש אביי שהכלל 'חומרי מקום' חל רק במעברים בתוך אזור גאוגרפי אחד. לכן, מי שעובר ממקום למקום בתוך בבל ובתוך ארץ ישראל חייב בוודאי לכבד את מנהג המקום שאליו הלך ואת מנהג המקום שממנו יצא.¹⁷⁹ אולם לדעת אביי, מי שבא מארץ ישראל לבבל יכול להמשיך במנהגו, שהרי ישנה עליונות למנהגי ארץ ישראל על פני המנהגים הבבליים, עליונות המבטלת את הכלל הנזכר. נראה שבמקור הדברים אביי לא אמר: "אי נמי מבבל לארץ ישראל", שהרי כך הדברים תמוהים. כיצד ניתן לומר מצד אחד שהכלל 'חומרי מקום' תקף מבבל לארץ ישראל ומצד שני לטעון "אנן כיפינן להו ועבדינן כוותיהו", הרי אם אנן כיפינן להו אזי זה בשני הכיוונים ולא רק בכיוון אחד.¹⁸⁰ מתבקשת המסקנה שאביי סובר שגם בני בבל השוהים בארץ ישראל אינם חייבים בחומרי המקום שממנו יצאו משום ש"אנן כיפינן להו, עבדינן כוותיהו". וזה בניגוד גמור לקביעה: "אי נמי מבבל לארץ ישראל".¹⁸¹ רב אשי, לעומת זאת, מגביל את ההעדפה הזאת הניתנת למנהגי ארץ ישראל. הוא קובע שיש רשות לבן ארץ ישראל להמשיך במנהגו רק אם בכיוונו לחזור לשם. רבה בר בר חנה, "דעתו לחזור הוה", ולכן מותר לו לפי רב אשי לאכול דאייתרא בבבל.

עורך הסוגיא בחולין העביר את דברי אביי ורב אשי לסוגיא שם. הוא דייק מדברי אביי בסוגייתנו שהכלל של חומרי המקום אינו תקף גם בכיוון ההפוך, לגבי מי שעובר מבבל לארץ ישראל. הוא ראה שבשתי הסוגיות החומרא בבלי ולכן הדיון מתאים בשני המקומות. ההבדל הוא שהסוגיא בפסחים דנה בחומרי המקום שהלך לשם והסוגיא בחולין בחומרי המקום שיצא משם. למרות שהקושיא אינה לגמרי במקום בסוגיא בחולין משום שלדעת ר' זירא מנהג זה אינו מנהג רב ושמואל כלל, העביר העורך את החומר על בסיס המכנה המשותף. לדעת העורך דברי אביי תקפים במקרה של ר' זירא כמו במקרה של רבה בר בר חנה. אם דברי אביי תקפים אזי גם דברי רב אשי מתאימים. בהעברתו את דברי אביי ורב אשי היה על העורך להתאים את לשונם למקרה ההפוך שם. הוא שינה את דברי אביי כדי לשקף את מקרה ר' זירא שעלה לארץ ישראל: "אבל מבבל לארץ ישראל" וכו', ובדברי רב אשי "אפילו תימא מבבל לארץ ישראל ... הני מילי היכא דדעתו לחזור; ר' זירא אין דעתו לחזור הוה". אשר למיקום התוספת בחולין, הקוטעת את הרצף, ברור שבעת ההעברה לא היתה לעורך בחולין בררה אלא להכניס את דברי אביי ורב אשי במיקום הנוכחי. הוא לא יכול היה להכניס את הקושיא: "ור' זירא לית ליה" אחרי דברי ר' זירא:

179 ראו סוף דברי התוספות בחולין יח ע"ב ד"ה הני מילי: "אבל מבבל לבבל ומא"י לא"י נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם בין דעתו לחזור בין אין דעתו לחזור".

180 וראו להלן. נראה שרש"י התייחס לקושיא זו, שהרי כתב: "וכל שכן מבבל לארץ ישראל אל ישנה את מנהג המקום מפני המחלוקת". לדעתו מדובר רק בחומרי המקום שהלך לשם, שהרי אם מדובר בחומרי מקום שיצא משם (חומרא של בבל), כיצד יגרום מחלוקת בארץ ישראל על ידי שמירת מנהג מקומו? אם יימנע, איש לא ירגיש במחלוקת. מחלוקת מתאפשרת רק אם האדם עובר על חומרת המקום, ואז: "אל ישנה אדם מפני המחלוקת".

181 אלא אם כן נפרש כמו רש"י שמשפט זה מתייחס רק לחומרי מקום שהלך לשם ומפני המחלוקת.

"יוסף בר חייא מכולי עלמא גמיר", שהרי משפט זה חייב להיות צמוד לתחילת הסיפור השני: "שמע רב יוסף, איקפד". וגם ר' זירא ענה כבר למעשה על השאלה של חומרי מקום כשפירש שמדובר בטעות ולא במנהג. אי לכך, דברי רב יוסף, "אנא מכולי עלמא גמירנא" וכו', המגנים על אמינות המסורת, מאפשרים להקשות מחדש אותה קושיא. העורך גם לא יכול היה להכניס את הקושיא לאחר המשא ומתן בין אבוי לבין רב יוסף, שהרי הקושיא חלשה ביותר, שכן בשלב הזה רב יוסף מודה שאין המנהג תקף בבבל כולה אלא "נהרא נהרא ופשטיה".

חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם

ברור שהיה בסיס נוסף להעברה מפסחים לחולין. העורך של חולין (או זה שבא אחריו) ראה ביצירת שתי הסוגיות כעין הפרדה בין 'חומרי מקום שיצא משם' ל'חומרי מקום שהלך לשם'. לאחר ההעברה עוסקת הסוגיא בפסחים ב'חומרי מקום שהלך לשם' והסוגיא בחולין ב'חומרי מקום שיצא משם'. הראשונים עמדו על הבעיה היטב וניסחו אותה בלשון: "לצדדין קתני".¹⁸² ברור שהקושיא נובעת מתפישת העורך שאפשר להפריד בין חומרי מקום אלו. ואם הפרדנו בין חומרי מקום שיצא משם לחומרי מקום שהלך לשם, אפשר להוסיף בשני המקומות את המשפט: "אי נמי" וכו'. בפסחים, שם הנושא הוא 'חומרי מקום שהלך לשם', ניתן לפרש את דברי אבוי כך: הני מילי [חומרי המקום שהלך לשם תקפים במערב] מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל [היינו בתוך בבל או בתוך ארץ ישראל] ואי נמי מבבל לארץ ישראל [ואפילו חומרי מקום שהלך לשם, היינו ארץ ישראל, תקפים כאשר המקום המחמיר הוא ארץ ישראל]; אבל מארץ ישראל לבבל [חומרי המקום שהלך לשם, היינו בבל, אינם תקפים], כיון דאנן כיפנין להו, עבדינן כותיהו". פרשנות דומה יצר העורך לדברי אבוי בחולין: הני מילי [חומרי המקום שיצא משם תקפים במערב] מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל [בתוך בבל או בתוך ארץ ישראל] ואי נמי מארץ ישראל לבבל [ואפילו חומרי מקום שיצא משם, היינו ארץ ישראל, תקפים כאשר המקום המחמיר הוא ארץ ישראל], אבל מבבל לארץ ישראל [חומרי המקום שיצא משם, היינו בבל, אינם תקפים], כיון דאנן כיפנין להו, עבדינן כותיהו". את המשפט "אי נמי" בדברי אבוי אפשר היה להוסיף רק לאחר ההעברה, שהרי במקור הדברים הסוגיא בפסחים דנה בשני הכיוונים ולא היה מקום ל"אי נמי מבבל לארץ ישראל". הוספה זו נבעה מראייה כוללת של עורך שמונחות לפניו שתי סוגיות: האחת שדנה בחומרי המקום שהלך לשם (פסחים) והאחרת בחומרי המקום שיצא משם (חולין).

הראשונים והחוקרים הקשו את הקושיא "לצדדין קתני" בדברי רב אשי ולא הזכירו אותה בנוגע לדברי אבוי משום שהדבר בולט ביותר בדברי רב אשי. בפסחים הוא אומר: "אפילו תימא מארץ ישראל לבבל [תקפים חומרי המקום שהלך לשם], הני מילי היכא דאין דעתו לחזור [ומשום כך חומרי המקום שהלך לשם חלים]". אבל אם דעתו לחזור, ברור שהוא ממשיך להשתייך למקום הדומיננטי. אלא שעתה נוכחנו לדעת שהקושיא קיימת גם בדברי אבוי.¹⁸³ ההפרדה בין המושגים 'חומרי המקום שהלך לשם' ו'חומרי המקום שיצא משם' נעשתה כל כולה על ידי העורך שהעביר את דברי אבוי ורב אשי לסוגיא בחולין.

בעיית הלשון 'עבדינן כוותיהו'

עתה עלינו לחזור לבעיית הלשון בדברי אבוי. הצענו שבמקור הדברים היו מימרות אבוי ורב אשי בפסחים בצורה הבאה:

אמ' אבוי: הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לארץ ישראל; אבל מארץ ישראל לבבל, כיון דאנן כיפנין להו, עבדינן כותיהו.

182 ראו למשל דברי התוספות (נא ע"א ד"ה רבה בר בר חנה).

183 וראו בהקשר זה דברי המהרש"א: "ק"ק אמאי לא תקשי להו בכה"ג לעיל מיניה לאבוי דמוקי הכא חומרא מקום שהלך לשם מבבל לארץ ישראל ובחולין מוקי חומרא מקום שיצא משם מא"י לבבל והיינו לצדדין דח"ק". ובאמת, במקור הדברים אבוי לא הפריד בין חומרי מקום שהלך לשם לחומרי מקום שיצא משם אלא העורך יצר הפרדה זו כשהעביר את דבריו לחולין.

רב אשי אמ': אפלו תימא מארץ ישראל לבבל, הני מילי היכא דאין דעתו לחזור;
רבה בר בר חנה, דעתו לחזור הוה.

מתוך עיון בכתבי היד שללנו את האפשרות שאביי אמר במקור הדברים "עבדי כוותיהו" כפי שהציעו חלק מן הראשונים. אין גם היגיון תחבירי לגירסא זו, שהרי ברור שנושא המשפט הוא 'אנו בני בבל', ואין מקום להחליף בסוף המשפט את הנושא לבני ארץ ישראל.¹⁸⁴ כוונת אביי היא לומר שאנו בני בבל מכירים בכך שמנהגי ארץ ישראל הם החשובים והקובעים.¹⁸⁵ נראה שאביי מתכוון לומר שלתלמידי חכמים בבבל מותר לאמץ מנהגי ארץ ישראל, וזו כוונתו: "עבדין כוותיהו" כאן, בבבל, אם רצוננו בכך! הראשונים לא פירשו את הסוגיא כך. נראה שהסיבה לכך היא סוגיית הבבלי בסנהדרין (ה ע"א) הדנה בדין שקיבל רשות מראש הגולה בבבל לדון. אם הוא דן בבבל ברור שאם טעה אינו משלם; מהו הדין אם קיבל רשות מראש הגולה ודן בארץ ישראל? בכך דנה הסוגיא:

אמר רב: האי מאן דבעי למידן דינא ואי טעה מיבעי למיפטרא — לישקול רשותא מבי ריש גלותא. וכן אמר שמואל: לשקול רשותא מבי ריש גלותא.

פשיטא מהכא להכא ומהתם להתם¹⁸⁶ ומהכא להתם מהני, דהכא שבט והתם מחוקק, כדנתיא: לא יסור שבט מיהודה (בראשית מט י) — אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט; ומחוקק מבין רגליו — אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים. מהתם להכא מאי? ...שמע מינה מהתם להכא לא מהני¹⁸⁷ שמע מינה.

מכאן אנו למדים שדיין שקיבל סמכות מראש הגולה לדון יכול לדון בארץ ישראל ואינו מחויב לשלם על טעותו: "ומהכא להתם מהני, דהכא שבט והתם מחוקק". ברור שמסקנה זו מאוחרת לאביי, שהרי אלו דברי סתם התלמוד. אולם התוספות בשם רבינו תם תירצו סתירה זו בדרך אחרת. לדעתם יש לחלק בין דיני הפקעת ממון לדיני איסור והיתר. בענייני ממון ראש הגולה של בבל עדיף, אולם בענייני איסור והיתר בני ארץ ישראל הם הקובעים, שהרי 'אורא דארץ ישראל מחכים'. בסוגייתנו, הדנה באיסור והיתר, ארץ ישראל עדיפה, ועל פי בני ארץ ישראל אנו פוסקים.¹⁸⁸ ואפילו בדיני ממונות מסקנת הסוגיא היא שמי שקיבל רשות מראש הגולה לדון, אין תוקף לפסקיו בבבל. נראה שמשום כך לא עלתה על דעת המפרשים האפשרות שאביי אומר שאף בבבל "עבדין [= בני בבל!] כוותיהו". הוזה אומר, לדעת אביי, עליונותה של ארץ ישראל משתקפת בכך שגם בבליים יכולים לנהוג לפי מנהגי ארץ ישראל. אפשר לאשש את שיטתנו שלפיה אביי העדיף מנהגי ארץ ישראל (לכל הפחות באיסור והיתר) באמצעות אמירה מסוגיא נוספת בבבלי חולין (קי ע"ב):

184 קיימת אפשרות רחוקה שלא עמדנו עליה, והיא, שאביי לא אמר מילים אלו והן נוספו על ידי העורך בחולין ואחר כך הועתקו בחזרה לפסחים.

185 ראו: 97-109, pp. *Te'uda*, XII (1996), I. Gafni, "Talmudic Babylonia and the Land of Israel", דברינו כאן מתאימים למסקנתו של גפני: "Nowhere does the Bavli attempt to deny the legitimacy, per se, of this Palestinian superiority" (עמ' 103). בסוגייתנו הדברים מרחיקים לכת אף יותר; לא זו בלבד שאביי אינו שולל את סמכות ארץ ישראל — הוא דוגל באימוץ מנהג ארץ ישראל גם בבבל (השוו דברי רב יוסף בברכות יד ע"ב). גפני מזכיר את סוגייתנו בפתיחת המאמר ועומד על בעיית הלשון בדברי אביי (ראו עמ' 99, הערה 3 שם). גפני מוסיף *"More interesting, however, is the fact that the phrase 'בבלי' is employed elsewhere in BT (Horayot 11b) in just the opposite sense, alluding to the primacy of the 'בבלי' over the 'בבלי'."* *Babylonian Exilarch over the Palestinian Patriarch*. אבל מתוך בדיקה בשני כתבי יד עולה שמילים אלו מופיעות רק בבבלי הוריות בגירסת הדפוסים. בכ"י פריז (1337) נוסח הסיפור הוא זה: "בעא מיניה ר' מר' חייא כגון אני מה אני בשעיר אמ' ליה הרי צרתך בבבל. מיתבי מלכי ישראל ומלכי יהודה הללו מביאין לעצמן והללו מביאין לעצמן. התם לא כיפי להדי מר מיכף כיפי להו". ולפי גירסא זו אין שימוש במונח 'כייפינן להו'. המונח 'מיכף כיפי ליה' מופיע עוד בשלוש סוגיות בבבלי (שבת נט ע"ב; מגילה כב ע"א; חולין צח ע"ב). גם בכ"י מינכן 95 אין שימוש במונח 'כייפינן להו' אלא: "הת' לא כיפי להדי הכ' כיפי להדי". מכאן נראה שלשון הדפוס בהוריות מושפע מסוגייתנו ומן הסוגיא בחולין יח ע"ב.

186 רש"י: "מנשיא דארץ ישראל לדון בארץ ישראל".

187 מובא מקרה של רבה בר בר חנה שטעה בדין בבבל ולפי רבי חייא הוא אינו נהנה מחסינות מחמת הרשות שקיבל מן הנשיא בארץ ישראל אלא אם כן קיבלו בעלי הדין על עצמם במפורש את סמכותו.

188 ראו דברי שמואל אטלס בספרו נתיבים במשפט העברי שמביא את דברי התוספות ומסביר שיש להבחין בין דיני ממונות לדיני איסור והיתר: "משום שתחום תוקפו המשפטי של החזקה הציבורי הנובע מהאמנה החברתית מוגבל ליחסים שבין איש לרעהו הנוגעים לדיני ממונות, ואינו קיים לגבי איסור והיתר" (עמ' 201). וראו מה שכתב מ' בר בספרו ראשות הגולה (עמ' 40): "השלטון העניק להם אבטונומיה רחבה למדי ... הכוללת סמכות ותוקף לראש הגולה מעבר למה שניתן לנשיאים בארץ-ישראל". ומכאן ברור מדוע יש להבחין בין דיני ממונות לדיני איסור והיתר.

אמר ליה אביי לרב ספרא: כי סלקת להתם בעי מינייהו — כבדא מה אתון ביה?

אביי מבקש מרב ספרא לבדוק כיצד נוהגים בני ארץ ישראל בנוגע לכבוד. ברור שלדעתו מנהגם חשוב ואף תקף בבבל.

גישתו של רש"י

המפרשים בסוגייתנו לא פירשו את דברי אביי לפי פשוטם. כאמור, בעלי התוספות ואחרים ביקשו לתקן את הלשון ל"עבדי כוותיהו". רש"י, לעומתם, אינו מעיר במפורש על הבעיה בלשונו של אביי, אך מפרש את דבריו כדברי התוספות. הוא כותב כך:

עבדינן כוותיהו — כלומר אם באין משם לכאן אין להם לשנות מנהגם אלא עושין [=עבדי!] כמקומן.

המשפט של רש"י מוסב כולו על בני ארץ ישראל ואינו מתייחס לבני בבל. נראה שרש"י סובר שכוונת אביי היא לאו דווקא. אין הוא מתכוון לומר באומרו "עבדינן כוותיהו" שאנו בני בבל עושים כמותם, אלא שסמכותם של בני ארץ ישראל חזקה כדי כך שהם רשאים להמשיך ולקיים את מנהגם אפילו בבבל.

יחידה ד': ספיחי כרוב: נא ע"א-נא ע"ב

היחידה האחרונה בסוגייתנו מתחברת דרך אגב לחומר שבא לפניה ולכן הגדרנו אותה כתת-יחידה. למרות הכינוי המינורי אין לטעות ולחשוב שלפנינו קטע קל להבנה. בקטע קטן זה בעיות חמורות הן במישור הפרשני הן במישור היחס למקורות מקבילים.¹⁸⁹ סימן לדבר אנו מוצאים בראשונים, המאריכים מאוד בפירוש סוגייתנו.¹⁹⁰ תת יחידה זו נקשרת לפי רוב הראשונים¹⁹¹ לקודמתה בזכות הנושא המשותף. הם מפרשים שרבה בר בר חנה הזהיר את בנו מאכילת 'דאייתרא': "אתה לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני". פירוש זה אינו פשוט כלל, שהרי כתבי היד מתפלגים: חלק מהם גורס "אמ' ליה רבה בר בר חנה לבריה: לא תאכל ספיחי כרוב וכו', וחלק משמיט את המילים "ספיחי כרוב". אי לכך, השאלה הראשונה העומדת בפנינו היא מהי צורתה המקורית של מימרת רבה בר בר חנה. בהמשך הסוגיא מתעוררות עוד שאלות כבדות משקל. לפי עדות המיוחסת לר' שמעון בן יוסי בן לקוניא, ר' שמעון בר יוחי נהג לאכול ספיחי כרוב בשביעית. מבין הסוגיות המקבילות יש סימוכין למסורת זו רק בסוגייתנו ב'ברייטא' המופיעה בהמשך ואשר לפיה ר' שמעון בן יוחי קבע: "כל הספחין אסורין חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהן בירק השדה". אולם אמינות ברייתא זו מוטלת בספק, שהרי היא כמעט וזהה למשנה שביעית ט א. ההבדל היחיד ביניהן הוא שבמשנה שביעית גורסים בדברי ר' שמעון "מותרין" במקום "אסורין". זוהי הגירסא בכל נוסחי המשנה וברור שזו הגירסא המקובלת בכל הסוגיות בירושלמי.¹⁹² יוצא שלפי משנה שביעית ר' שמעון מתיר את כל הספיחים למעט את ספיחי הכרוב. מהו הנוסח המקורי של המשנה וכיצד ניתן להסביר את ההיפוך ב'ברייטא' שלפנינו בבבלי?

189 בעיה פרשנית היא מחלוקת רש"י ורבינו תם בעניין ההיתר של ספיחי כרוב. לדעת רש"י איסור הספיחים חל רק לאחר הביעור, ויש היגיון בפירוש זה שהרי כל זמן שכולם שווים אצל סוג אחד של פרות והוא עומד לרשות כולם אין מקום לאסור; יש מקום לאסור רק במקרה שסוג זה כלה ואינו קיים לכולם. לפיכך, לאחר זמן הביעור אין לאכול ספיחים. בנוסף ישנה שאיפה למנוע אנשים מלאסוף ולשמור את הספיחים לאחר זמן הביעור. אולם רבינו תם מפרש שאיסור הספיחים חל גם קודם שעת הביעור וספיחי כרוב מותרים משום שהם כספיחי אילן.

190 ראו למשל תוספות (נא ע"ב, ד"ה כל הספיחים) ורבינו דוד ד"ה כל הספיחים (עמ' רצט-שה).

191 ראו רבינו חננאל ורש"י ד"ה לא תאכל.

192 ראו להלן.

בצורתה הנוכחית מתחלקת תת יחידה זו לשניים: החלק הראשון כולל שתי מימרות של רבה בר בר חנה, והחלק השני כולל שתי ברייתות¹⁹³ וכן את דברי עורך הסוגיא.¹⁹⁴ נראה שבמקור הדברים נקשר לסוגייתנו קובץ של שלוש עדויות בנוגע לרבה בר בר חנה ולאכילת דברים השנויים במחלוקת, ובעקבותיו הובא עוד חומר תנאי על ספיחים בכלל ועל ספיחי כרוב בפרט. כפי שראינו, העדות הראשונה היא הסיפור שלפיו רבה בר בר חנה אכל דאייתרא בבבל. העדות השנייה היא בקשתו מבנו שיימנע מאכילת ספיחי כרוב, והעדות השלישית היא מימרתו בעניין המסורת שלפיה התנא ר' שמעון בן יוסי בן לקוניה אכל ספיחי כרוב. למימרות אלו נקשר הרקע התנאי לספיחי כרוב מן המקור (בלשון 'דתניא')¹⁹⁵ המקביל למשנה שביעית ט א'¹⁹⁶ ומן הברייתא בעניין איסור ספיחי כרוב בשם ר' עקיבא. שתי המימרות של רבה בר בר חנה מונחות לפנינו בצורה זו:

(1) אמ' ליה רבה בר בר חנה לבריה:¹⁹⁷ לא תיכול ספיחי כרוב לא בפני ולא שלא בפני. אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל, כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה לא תאכל [לא בפני ולא שלא בפני].¹⁹⁸
ופליגא ידידיה אדידיה,

(2) דאמ' רבה בר בר חנה: סח לי ר' יוחנן¹⁹⁹ בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסי בן לקוניה לגנה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונתן לי ואמ' לי: בפני אכול, שלא בפני לא תאכל. אני שראיתי את ר' שמעון בן יוחי שאכל, כדי הוא רבי שמעון בן יוחי לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה, בפני אכול, שלא בפני לא תאכל.

שחזור השלב הקדום

מימרות אלו דומות זו לזו להפליא וכוללות אותם מונחים וחזרות. בשתי המימרות יש חזרה על טופס הלשון: "אני שראיתי את ר' פלוני שאכל, כדי הוא ר' פלוני לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה...". החזרה הן על טופס הלשון הן על המונחים 'בפניו ושלא בפניו' מותירה את הרושם שאין לייחס את כל הלשון הארוך לאמוראים.²⁰⁰ נראה לי שבמקור הדברים היו שתי מימרות אלו קצרות יותר, ובמרוצת הזמן הורחבו וקיבלו את צורתן הנוכחית. לאחר מכן הוסיף עורך הסוגיא את המונח: 'ופליגא ידידיה אדידיה' כדי לקשר בין שתי המימרות. נראה לשחזר את הקובץ הקדום כך:

כי אתא רבה בר בר חנה, אכל דאיתרא.

על לגביה רב אויא ורבא בר בר חנן.

כיון דחזינהו, כסינהו. אתו אמרו ליה לאביי. אמ' להו: שוינכו ככותאי.

(1) אמ' ליה רבה בר בר חנה לבריה: לא תאכל ספיחי כרוב, לא בפני ולא שלא בפני. אני שראיתי את ר' יוחנן שאכל, אתה לא תאכל.

(2) אמ' רבה בר בר חנה: סח לי ר' יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסי בן לקוניה לגינה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונטל ונתן לי ואמ' לי: בפני אכל, שלא בפני אל תאכל.

193 שתי הברייתות מובאות בלשון 'דתניא', אולם רק השנייה היא באמת ברייתא, כפי שנראה להלן.

194 ראו: זוסמן, סוגיות בבליה לסדרים זרעים וטהרות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, עמ' 154. הוא כולל את חלקה השני של סוגייתנו בקטגוריה: "המשך דין ותוספת פירוש" (עמ' 151, שם).

195 ראו אפשטיין, מבוא לנסח המשנה, עמ' 817, ועמ' 821-822.

196 על ההבדל הבולט בין מקור זה למובא בסוגייתנו ראו להלן בפרוטרוט.

197 רוב כתבי היד מוסיפים כאן: "בני", ראו מהדורה, עמ' 155.

198 המילים שבסוגריים המרובעים התווספו בגיליון של כ"י מינכן 6. נראה שהגירסא המקורית לא כללה מילים אלו, וכך ניתן גם להסביר את הבדל הלשון בין כתבי היד, שיש מהם הגורסים "לא בפני ולא שלא בפני" ויש הגורסים: "בין בפני ובין שלא בפני".

199 יש הגורסים "יונתן", וכך הוא אצל אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 167.

200 ראו ש"י פרידמן, על דרך חקר הסוגיא, כלל יד, עמ' 307-308.

מימרת רבה בר בר חנה (1)

שחזור מימרת רבה בר בר חנה (1) טעון בוודאי הסבר, שהרי לכאורה יש לקבוע שרבה בר בר חנה הזהיר את בנו מפני אכילת 'דאייתרא', זאת משום שבמספר עדי נוסח אין זכר לספיחי כרוב, ורבה בר בר חנה אמר לבנו: "לא תאכל, לא בפני ולא שלא בפני". נראה שכך גרס רש"י, המפרש: "לא תאכל — דאייתרא". אין להכחיש את היתרונות שבגירסא זו; מצד אחד היא מתיישבת יפה לפי ההקשר ומובן מדוע המימרא נקשרת לסוגייתנו, ומאידך היא ה-*lectio brevior*, ואם אין לנו נימוקים משכנעים בכיוון ההפוך עלינו להניח שבמקור הדברים היתה גירסת ליתא ("לא תאכל לא בפני") שהתפתחה לגירסא מלאה יותר ("לא תאכל ספיחי כרוב לא בפני" וכו'). למרות זאת נראה שבמקרה דידן דווקא הגירסא המלאה יותר: "לא תאכל ספיחי כרוב", היא המקורית. יש שלושה נימוקים עיקריים לכך:

(א) אם גירסת ה'ליתא' היא המקורית, מדוע אין אנו מוצאים בכתבי היד נוסח פשוט: "לא תאכל דאייתרא"? לכאורה זו ההוספה הקלה והטבעית ביותר, שהרי יש ראשונים המפרשים שמדובר ב'דאייתרא'. העובדה שאין לנו גירסא כזו אומרת לדעתי דרשני.

(ב) אם מדובר ב'דאייתרא' קשה קצת להבין מדוע נקט רבה בר בר חנה עמדה קשוחה כל כך עד שאסר על בנו לאכול גם בפניו וגם שלא בפניו. נראה שעמדה זו סותרת את גישתו המתירנית של אביו בנוגע לאכילת דאייתרא אפילו בבבל.

(ג) שני הנציגים של הענפים. כ"י וטיקן 125 ומינכן 6 גורסים: "ספיחי כרוב", ודווקא כתבי היד המשקפים נוסח מפותח יותר אינם גורסים מילים אלו. בנוסף, המילים מסומנות למחיקה בכ"י וטיקן 125, דבר היוצר את הרושם כאילו לפנינו מגמה למחוק ולא להוסיף.

לאור טענות אלו נראה לי שרבה בר בר חנה אכן הזהיר את בנו מפני אכילת ספיחי כרוב. ניתן להבין מדוע נקשרת מימרא זו לקובץ שלנו — מדובר באותו אמורא: רבה בר בר חנה, המעיד על עצמו שהוא נוהג לאכול ספיחי כרוב על סמך רבו רבי יוחנן. אכילת ספיחי כרוב היא דבר המעורר מחלוקת, בדומה לאכילת דאייתרא. בד בבד, בקלות ניתן להבין מדוע ביקשו מפרשים קדומים להבין כאילו רבה בר בר חנה הזהיר את בנו מפני אכילת 'דאייתרא': כך מתקשרת המימרא לנושא הקודם בדיון וישנו קשר הדוק יותר לסוגיא. זאת ועוד, נראה שהמפרשים הסתייגו מן המחשבה שהאמוראים הקלו בספיחי כרוב. הרי לפי רבי עקיבא הספיחים אסורים, ואפילו רבי שמעון, המקל (במשנה שביעית ט א), מחמיר דווקא בספיחי כרוב. כיצד ניתן לומר שאמוראים אכלו ספיחי כרוב? בנוסף, קיים סיפור על רבי שמעון בר יוחי עצמו שהתנגד מפורשות הלכה למעשה לאכילת ספיחים.²⁰¹ סיפור זה מובא במספר סוגיות בירושלמי וגם בתוספות. גאונים ומפרשים קדומים הכירו בוודאי סיפור זה²⁰² כמו גם את הבעיות הכרוכות באכילת ספיחי כרוב. כל זה הביא לתיקון הנוסח במימרתו של רבה בר בר חנה ולמחיקת התיבות הבעייתיות. לא ניתן לייחס מגמה זו לבית מדרש מסוים, והעדות הקדומה ביותר לפירוש 'דאייתרא' מצויה כבר בפירושו של רבינו חננאל.²⁰³ הוא מפרש שרבה בר בר חנה מזהיר את בנו מפני אכילת 'דאייתרא'.

201 הסיפור מופיע בשני מקומות בירושלמי (ברכות א א, ג ע"א; שביעית ט א, לח ע"ד), אולם נראה לי שהצורה הקדומה ביותר של הסיפור נמצאת בבראשית רבה עט (מהד' תאודור-אלבק, עמ' 945). שם מסופר כך: "עבר בהדה בקעתה דבית טיפה [לאחר שיצא מן המערה]. חמה חד בר נש קאים לקיט ספיחי שביעית. אמר ליה: ולא ספיחי שביעית הן? אמר: ולא את הוא שהתרתה? אמר לו: ואין חבירי חלוקין עלי? מיד תלה שני גבי עיניו והביט בו ונעשה גל של עצמות". סיפור זה מובא גם על ידי התוספות אצלנו (ד"ה אני ראיתי, נא ע"ב). נוסח הסיפור בתוספות כבר הותאם לנוסח דברי ר' שמעון בבבלי, שהרי לפי נוסח התוספות "ר' שמעון חזא ליהוא גברא מלקט ספיחי כרוב [1]", וזהו המין המותר על פי שיטת הבבלי. אצל רבינו חננאל והערך הסיפור מצוטט בצורה מדויקת, ונאמר ש"חמה חד מלקט שביעית" וכו'.

202 ראו למשל פירוש רבינו חננאל (מהד' מצגר, עמ' קיז) ופירוש התוספות (ד"ה אני ראיתי).

203 רבינו חננאל כותב: "אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה, אני שראיתי את ר' יוחנן דאכל דאייתרא כדאי הוא" וכו' (מהד' מצגר, עמ' קטז). רבינו חננאל הוסיף את התוספת במקום שונה מרש"י. מעניין לציין שרבינו חננאל גרס כפי הנראה אחרת במהלך הסוגיא. הוא כותב מיד אחרי המימרא הראשונה של רבה בר בר חנה: "איני והא איהו דאמר סח לי" וכו', ולאחר מימרא זו: "יסלקא פליג ידיה אדידיה". נראה אפוא שרבינו חננאל גרס כך: "אמר ליה רבה בר בר חנה לבריה ... איני והא אמר רבה בר בר חנה סח לי ... אלמא פליגא ידיה אדידיה". וברור שאין זה הנוסח המקורי, שכן המונח "פליגא ידיה אדידיה" בא קודם המימרא הסותרת. מונח זה מופיע רק עוד בשלוש סוגיות בבבלי: שבת יג ע"א (= עבודה זרה יז ע"א); שבת סה ע"ב (כמעט = בכורות נה ע"ב); פסחים קיז ע"א, ובכל המקרים באה המימרא הסותרת לאחר המונח "ופליגא ידיה אדידיה דאמר" וכו', ולא מופיע תירץ המסביר את הסתירה.

אם רבה בר בר חנה אכן אכל ספיחי כרוב והעיד על כך שראה את רבו רבי יוחנן אוכל ספיחי כרוב, הרי שלפנינו מפנה חשוב בתולדות ההלכה בכל הנוגע לדיני שביעית. ההלכה התנאית אסרה ספיחי כרוב, כפי שעולה ממדרשי ההלכה וממשנה שביעית, וגם רבי שמעון בר יוחאי, שהתיר ספיחים אחרים, אסר ספיחים אלו. נראה שההחלטה להקל בספיחי כרוב התקבלה על ידי האמוראים, אולם לא בקלות. הזהרתו של רבה בר בר חנה את בנו: "לא תאכל ספיחי כרוב לא בפני ולא שלא בפני", היא צעד יוצא דופן. אנו עדים לתופעה דומה בתוספתא נזיר (ו ד), שם שנו:

חומר באשתו ובתו שאין בעבדו ושפחתו; בעבדו ושפחתו שאין באשתו ובתו. שאשתו ובתו מפר את נדרן ואין כופן לשתות יין וליטמא למתים, אבל עבדו ושפחתו אין מפר את נדרן, אבל כופן לשתות יין וליטמא למתים. שאין שותין אלא בפניו ואין מיטמין למתים אלא בפניו. ר' יוסה אומ': עבד שאמ' לו רבו, הוי שותה יין שתי שנים ומטמא למתים שתי שנים, שותה יין בפניו ושלא בפניו ומטמא למתים בפניו ושלא בפניו.²⁰⁴

המחלוקת בין תנא קמא לר' יוסה היא בשאלת תוקף ההיתר שנותן אדון לעבדו שקיבל על עצמו נזירות. לפי תנא קמא ציווי האדון תקף רק כאשר האדון נוכח, ואילו לפי ר' יוסה הוא תקף בכל מקום. שתי המימרות של רבה בר בר חנה מעלות מקרה דומה. גם אצלנו מדובר בשאלת תוקפו של היתר המיוחס בבבלי לר' שמעון בר יוחי. נדירות המונחים 'בפניו ושלא בפניו'²⁰⁵ מחזקת את הרושם ששימושו של רבה בר בר חנה בהם שאול מהלכות נזירות. העובדה שהאמוראים (רבה בר בר חנה ור' יוחנן בן אלעזר) דימו את ההיתר של ספיחי כרוב לדין דאורייתא של נזירות מצביעה על יחס מיוחד מצד האמוראים לסוגיית ספיחי כרוב. מתקבל על הדעת שהיו שיקולים כלכליים וחברתיים מובהקים שדחפו את האמוראים בכיוון זה.²⁰⁶

לפי הצעתנו המימרא של רבה בר בר חנה היתה קצרה יותר בצורתה המקורית. רבה בר בר חנה הסביר לבנו שהוא אוכל ספיחי כרוב כי "אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל". בשלב הקדום לא כללה מימרא זו את המילים "כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו". נראה בהמשך שמילים אלו הוספו על ידי עורך הסוגיא בשלב מאוחר יותר.

מימרת רבה בר בר חנה (2)

המימרא השנייה של רבה בר בר חנה תרמה ליכולת האמוראים להקל בעניין ספיחי כרוב. לפי מימרא זו היתה בידי רבה בר בר חנה מסורת תנאית שעל פיה התיר ספיחי כרוב. הוא מוסר שהוא שמע מר' יוחנן בן אלעזר עדות שלפיה ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא (תנא מן הדור החמישי) אכל ספיחי כרוב. נראה שכמו המימרא הראשונה נמסרה גם מימרא זו בשלב ראשון בצורה קצרה: "אמ' רבה בר בר חנה, סח לי ר' יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא לגינה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונטל ונתן לי ואמ' לי: בפני אכל, שלא בפני אל תאכל". עדות זו נראית אמינה שכן מצאנו מקום נוסף שבו מוסר רבה בר בר חנה עדות מפי ר' יוחנן בן אלעזר על התנהגותו של ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא. בבבלי בכורות (לח ע"ב) גרסין:

ת"ש, דאמר רבה בר בר חנה, סח לי רבי יוחנן בן אלעזר: זקן אחד היה בשכונתנו ור' שמעון בן יוסי לקוניא שמו, ומימי לא עברתי לפניו. פעם אחת עברתי לפניו. אמר לי: שב בני, שב, חלזון זה מום קבוע לשחוט עליו, וזהו נחש שאמרו חכמים; ואע"פ שאמרו אין אדם רואה מומין לעצמו – אבל מורה הלכה לתלמידים ותלמידים מורין לו.

204 מזהר' ליברמן, עמ' 148-149.

205 מונחים אלו מופיעים גם בתוספתא נדרים (ב י, עמ' 107), אולם שם אין כל קשר לעניינו.

206 היבטים חברתיים אלו צריכים עיון ואין כאן המקום להאריך. העובדה שהכרוב הוא גידול רב שנתי יכולה להסביר באופן חלקי את מעמדו המיוחד. ראו תיאורו של הכרוב אצל פליקס במאמרו "מהותו וגלגוליו של איסור ספיחים בשביעית", ד"ה קודם שניכנס, עמ' 408-409.

גם במימרא זו מוסר רבה בר בר חנה עדות מפי רבי יוחנן בן אלעזר על ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא בלשון 'סח לי'. לשון זה משמש בשתי המימרות כהקדמה למסורת שיש בה מרחק דורות רב מן הרגיל.²⁰⁷ מונח זה ממלא תפקיד דומה בסוגיות נוספות בבבלי.

הפילוג בנוסח משנה שביעית ט א

שתי מימרות אלו של רבה בר בר חנה בצורתן המקורית יצרו בעיה פרשנית והלכתית חמורה, שהרי על פי המסורת הרווחת בין התנאים אכילת ספיחי כרוב אסורה.²⁰⁸ במשנה שביעית (ט א) שנינו:

ר' שמעון א': כל הספחין מותרין חוץ מספחי אכרוב, שאין כיוצא בהן בירקות שדה. וחכ' אומ': כל הספחין אסורין.²⁰⁹

לפי החכמים במשנה זו "כל הספחין אסורין", ואפילו ר' שמעון, המקל, אוסר ספיחי כרוב. בספרא (בהר ד ה)²¹⁰ יש עוד מסורת תנאית על איסור ספיחים המקבילה לברייתא שמופיעה בהמשך סוגייתנו:

וכי תאמרו: עתידים אתם לומר מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו (ויקרא כה כ) – אם אין אנו זורעים, מה אנו אוספים? אמר רבי עקיבא: מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהיו אסורים בשביעית. וחכמים אומרים: אין ספחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים.

אם כן, למה נאמר:²¹¹ הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו? אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספים אין מכנסו לקיום, אמרת לנו בערוהו ומה אנו אוכלים מן הביעור והילך.

בנוסח הברייתא בבבלי חסרות המילים: "סמכו חכמים" בדברי ר' עקיבא, ונאמר רק: "מיכן לספחים שהן אסורין". נראה שר' עקיבא סבור שאיסור ספיחים דאורייתא, והגירסא המקורית בספרא היא ללא המילים "סמכו חכמים". מילים אלו הן אשגרה מדרשה דומה המופיעה בספרא קודם לכן על הפסוק "את ספיח קצירך לא תקצור": "את ספיח קצירך לא תקצור (ויקרא כה ה) – מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהיו אסורים בשביעית".²¹² אם ר' עקיבא סובר "מיכן סמכו חכמים", אזי הוא סובר שאיסור ספיחים הוא מדרבנן, ומדוע ההיגיון אפוא לציין מיד אחר כך שהחכמים אומרים שהאיסור אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים? אם כן, אין מי שסובר שהאיסור הוא מדברי תורה!²¹³ מכל מקום, לפי מסורת המשנה והספרא הדעה הרווחת היא שספיחים אסורים. ר' שמעון התיר את הספיחים אבל אסר ספיחי כרוב. לכן עמדה בפני עורכי הסוגיא בבבלי בעיה קשה: כיצד ליישב מסורת תנאית זו עם דברי רבה בר בר חנה? אני מנסח את הבעיה בצורה זו, שהרי לדעתי מימרתו המקורית של רבה בר בר חנה לא כללה את המילים: "אני שראיתי את ר' שמעון שאכל כדיי הוא ר' שמעון לסמוך עליו" וכו'. ברור שאם מילים אלו מקוריות הרי שמימרא זו סותרת בצורה מפורשת את המסורת הארץ ישראלית.²¹⁴

207 ראו למשל: שבת עה ע"ב; יומא לט ע"ב; חגיגה טז ע"ב; סוטה כה ע"א; גיטין נו ע"ב; סנהדרין פח ע"א.

208 על אכילת ספיחים בכלל ועל ספיחי כרוב בפרט ראו המאמר המוזכר של י' פליקס: "מהותו וגלגוליו של איסור ספיחים בשביעית", תלמוד ירושלמי מסכת שביעית, כרך שני, עמ' 385-416.

209 נוסח המשנה הוא על פי כ"י קויפמן.

210 מהד' וייס, קח ע"א.

211 ונראה שהגירסא המדויקת היא זו שמביא מהר"ם חלואה (נוסח זה מובא גם במדרש הגדול ויקרא) בפירושו לסוגייתנו: "דבר אחר: הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו אמרת לנו" וכו'. ויש לפנינו שתי דרשות: לפי הראשונה ספיחים אסורים לחלוטין, ולפי השנייה הם אסורים רק אם מכניסים אותם לקיום, אבל לאכילה מידית הם מותרים. והגישה האחרונה באה לידי ביטוי בתוספתא שביעית (ה כג, מהד' ליברמן, עמ' 190): "ספחין של שביעית אין תולשין אותן ביד, אבל חורש כדרכו ובהמה רועה כדרכה".

212 ספרא בהר א ג, מהד' וייס, קה ע"ד-קו ע"א.

213 התפישה הרווחת היא שגורו על הספיחים. פליקס מייחס גזרה זו לדור יבנה, ראו מה שכתב במאמרו הנ"ל, עמ' 394 ואילך. וראו ירושלמי שביעית ה ג, לה ע"ד.

214 ראו דברי ז' פרנקל להלן.

לדעתי אין להטיל ספק באמינות מסורות אלו של רבה בר בר חנה (בצורה הקצרה יותר שצינו). מגמת ההקלה של האמוראים בעניין ספיחי כרוב מתיישבת עם מגמות דומות בהלכות שביעית בכלל בסוף תקופת התנאים ובתקופת האמוראים.²¹⁵ מפורסם היתרו של רבי בעניין שביעית (ירושלמי דמאי ב א, כב ע"ג):

רבי זעירא, רבי חייא בשם רבי יוחנן: רבי התיר בית שאן מפי יהושע בן זריז בן חמיו של ר' מאיר, שאמר: אני ראיתי את רבי מאיר לוקח ירק מן הגינה בשביעית, והתיר את כולה.

א"ר זעירא: הדא אמרה אסור לבר נש למיעבד מלה בציבורא, אני אומר: אותה הגינה היתה מיוחדת לו, והתיר את כולה.

רבי התיר בית שאן, רבי התיר קיסרין, רבי התיר בית גוברין, רבי התיר כפר צמח, רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית והיו הכל מליזין עליו. אמר להו: באו ונידיין. כתיב: וכיתת נחש הנחושת (מלכים ב יח ד) – וכי לא עמד צדיק ממשע עד חזקיהו להעבירו? אלא אותה עטרה הניח לו הקב"ה להתעטר בה, ואנו, העטרה הזאת הניח הקב"ה לנו להתעטר בה...

מקור זה מראה על הבעייתיות שבגישתו של רבי ש"היו הכל מליזין עליו".²¹⁶ אולי זו הסיבה לכך שרבה בר בר חנה מהסס בהיתרו של רבו ומזהיר את בנו לא לאכול ספיחי כרוב כלל. מקור זה גם מזכיר לנו את חשיבותה של עדות אישית, שהרי היתרו של רבי נבע לפי ר' יוחנן מכך שיהושע בן זריז, בן חמיו של ר' מאיר, העיד: "אני ראיתי את רבי מאיר".

משנת ר' שמעון ועורכי הבבלי

השאלה שהצגנו לעיל היא: כיצד ניתן ליישב את הסתירה שבין מסורות רבה בר בר חנה למשנה שביעית ט א (לפי הנוסח של המשנה ולא של הבבלי). שאלה זו נובעת מדרך העיון שלנו בסוגיא, המפרידה בין צורתה הסופית של הסוגיא לזו הקדומה. אם נבחן את צורתה הסופית של הסוגיא ניאלץ לשאול אותה שאלה בדרך אחרת: כיצד נתהוו שתי נוסחאות סותרות של אותה משנה שביעית ט א? פרשנות התלמוד לדורותיה התייחסה לשאלה חשובה זו. דומה שמי שסיכם באופן קולע פרשה זו הוא ר' יהודה ב"ר קלונימוס בספרו ערכי תנאים ואמוראים: "ולית נגר בר נגר דיפרקיניה".²¹⁷

כבר רמזנו על כך שמסורותיו של רבה בר בר חנה בנוגע לספיחי כרוב יכולות היו בנקל להשפיע על נוסח המשנה בבבלי. אולם האמת היא שבתוך המסורת הארץ ישראלית עצמה מופיעה התלבטות בכל הנוגע לשיטת ר' שמעון במשנה זו, וייתכן שגם היא גורם לחילוף "מותרין" ו"אסורין" במשנה. המעיין במשנה כולה מגלה שהביטוי "שאין כיוצא בהן" מופיע פעמים באותה משנה:

הפיגם [ו]הירבוזין [ו]השוטים [ו]החלגלוגות כיסבר שבהרים [ו]כרפס שלנהרות, גרגר שלאפר – פטורין מן המעשרות ונלקחים מכל אדם בשביעית, שאין כיוצא בהן נשמר. ר' יהודה או: ספחי חרדל מותרין, שלא נחשדו עליהם עוברי עבירה. ר' שמעון או: כל הספחין מותרין חוץ מספחי אכרוב, שאין כיוצא בהן בירקות שדה. וחכ' אומ': כל הספחין אסורין.

לפי תנא קמא ישנם צמחי בר הפטורים מן המעשרות ונלקחים מכל אדם בשביעית. הנימוק לכך הוא "שאין כיוצא בהן נשמר", כלומר המיוחד שבהם מתירם. אותו מונח בדיוק משמש את ר' שמעון כנימוק לאיסור: "כל הספחין מותרין" אבל ספיחי כרוב לא, "שאין כיוצא בהן בירקות שדה". מדוע הוא אוסר את המיוחד שבהם ואינו מתיר כמו ברישא של המשנה?²¹⁸ בסוגיית הירושלמי (שביעית ט א, לח ע"ד) מתלבטים בשאלה זו:

215 ראו: שמואל ספראי, "מצוות שביעית במציאות שלאחר החורבן", בימי הבית ובימי המשנה, עמ' 421-466.

216 יש לפנינו תופעה דומה בברייתא 'אנשי הגליל' המופיעה בחלק ב של סוגיתנו: "לעזו עליו/עליהם מדינה".

217 מהד' בלוי, כרך א, עמ' רעג. ובמילותיו של י"נ אפשטיין: "כל הדוחקים של הראשונים אין בכוחם לסלק ניגוד זה" וכו' (מבוא לנסח המשנה, עמ' 710).

218 ראו גם דברי ר' שמעון בתוספתא חולין: "השוחט לשם עולה, לשם שלמים, לשם אשם תלוי, לשם פסח, לשם תודה – שחיתו פסולה. ר' שמעון מכשיר לפי שאין כיוצא בהם מתנדבין" (ב כה, מהד' צוקרמנדל, עמ' 503).

שאינ כיוצא בהן בירקות השדה;

ומפני שאין כיוצא בהן בירקות השדה יהו אסורין?

ר' חמא בר עוקבא בשם ר' יוסי בר חנינא: מפני שדרכן לגדל אמהות.

ומפני שדרכן לגדל אמהות יהו אסורין?

אמר ר' שמואל בר רב יצחק: כל הירק את יכול לעמוד עליו אם חדש הוא אם ישן הוא, ברם הכא, שלא ילך ויביא מן האיסור ויאמר מן האמהות הבאתי.

הנחת היסוד של בעל הסוגיא היא שהמיוחד שבהם צריך להתיר ספיחי כרוב ולא לאוסרם. על שאלה זו בא תירוצו ומיד לאחריו פירוש לתירוץ. לפי ר' יוסי בר חנינא הסיבה לכך שספיחי כרוב מיוחדים ואסורים היא שדרכם לגדל אמהות. בין הירקות נדיר כנראה גידול אמהות.²¹⁹ אולם תשובה זו אינה ברורה כל צורכה, שהרי מה הקשר בין דרכם לגדל אמהות לבין איסורם? על זה בא פירושו של ר' שמואל בר רב יצחק המסביר שאנו חוששים שבמקרה של ספיחי כרוב יזרע בעל השדה בכוונה כרוב ויאמר "מן האמהות הבאתי", כלומר יטען שמדובר בספיחים ולא במה שנזרע בכוונה. ברוב הירקות קל להבחין בין ישן לחדש, אבל בספיחי כרוב אין הבדל בולט בין מה שבא מן הכרוב בשנתו הראשונה לבין מה שנוסף לו בשנתו השנייה. בשל כך אפילו ר' שמעון אסר אכילת ספיחי כרוב שמא יזרע אותו אדם בכוונה. העיון בסוגיית הירושלמי מלמד אותנו על הקושי שבמשפטו של רבי שמעון: "אין כיוצא בהן בירקות השדה". הנחת היסוד של בעל הירושלמי הגיונית למדי, ומכאן הדרך להגהה פשוטה ביותר. קיימת אפשרות סבירה לכך שבבבל התקשו באותה שאלה והיא שגרמה לשינוי הנוסח. אם נגרוס "כל הספחין אסורין חוץ מספחי אכרוב" אזי קל להבין מדוע ספיחי כרוב מותרים לפי ר' שמעון, שהרי "אין כיוצא בהן בירקות השדה" ואין אפשרות לעוברי עברה לרמות את הציבור. המונח גם מתאים לשימוש הקודם באותה משנה, שם היתה הטענה 'שאינ כיוצא בהם' צד להתיר. תהליך כזה הוא התפתחות טבעית של המקור גם ללא אילוצים אחרים.²²⁰

שיטת רב נסים גאון

התייחסותו של רב נסים גאון לקושיותינו היא בין הקדומות, והוא מצוטט על ידי הראשונים באורח קבע.²²¹ בהתייחסו לסתירה שבין נוסח המשנה בשביעית לסוגייתנו הוא בוחר לפותרה באמצעות אוקמיתא: לשיטתו, משנת שביעית²²² עוסקת "בספיחי ערב שביעית שנכנסו לשביעית, שגדלו בשנה שישית ולא נלקטו עד שנה שביעית", ואילו המקור²²³ בסוגייתנו עוסק "בספיחים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית".²²⁴ רוב הראשונים נמנעו מלהכריע בין הגירסאות השונות והעדיפו את דרך האוקמיתא של רב נסים גאון ביישוב הסתירה.²²⁵ חוקרים מודרניים, לעומתם, ניסו דווקא לבחור בין המקורות. א' ביכלר, בספרו עם הארץ הגלילי, מעיר:

219 פליקס כותב ש"אותם צמחים שמשאירים כדי שיפתחו וזרעים קרויים 'אמהות' (ירושלמי שביעית, כרך ב, עמ' 409).
 220 וירושלמי (בבא בתרא ה א, טו ע"א) מצאנו סגנון דומה בבבלי: "דאמ' ר' ינאי: כל הספיחים אסורין חוץ מן העולים בשדה בור, בשדה ניר, בשדה כרם, בשדה זרע" וכו'. וראו ירושלמי (כלאים ב ה, כז ע"ד) בטעות: "דאמ' ר' ינאי: כל הספיחים מותרין" וכו'.
 221 ראו למשל: יחוסי תנאים ואמוראים, ערך רבי יוחנן בן אלעזר, מהד' בלוי, עמ' רעא: "אבל רב נסין הגאון" וכו'. וכן בתוספות ד"ה כל הספחין ובתירוצו המאירי לפי שיטתו (עמ' קפז).
 222 רב נסים גאון מביא אותה בלשון "דהא דתניא" ואת המקור בסוגייתנו בלשון "והא דקתני", וכך הוא הופך את המקורות.
 223 רב נסים גאון מכנה אותו בשם 'בריייתא'. ראו: יחוסי תנאים ואמוראים, עמ' רעג; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 228.
 224 כאן הבאנו את לשונו על פי יחוסי תנאים ואמוראים, מהד' בלוי, עמ' רעא. כאמור, גם המאירי מביא תירוצו זה (עמ' קפז), אולם מודה: "ובאמת הדברים מבולבלים כמעט שאי אפשר לישבם כהוגן, ואנו פרשנו מה שנראה לנו שהוא מתישב יותר לפי בלבול הסוגיות שבענין זה בבבלי ובירושלמי ובמשניות".
 225 יוצא מן הכלל מעניין הוא פירוש התוספות בכורות כב ע"ב ד"ה תירום ותירקב. התוספות דנים שם במשנה תרומות ה ב, שבה יש הבדל בין נוסח הבבלי לנוסח הארץ ישראלי. בבבלי גורסים במשנה (היא מובאת בלשון 'תנן'): "ר' אליעזר אומר: תירום ותירקב", ואילו במשנה הגרסא היא: "ר' אליעזר אומר: תירום ותשרף". התוספות שמים לב לכך שגירסת התוספתא וזה דווקא לזו של הבבלי. בתוספתא תרומות שנו: "ר' ליעזר או: תירום ותירקב" (ו ד, עמ' 138). וראו דברי אפשטיין על משנה זו בעמ' 708-709. וממשיכים וכותבים התוספות שם: "ועוד יש לפרש דמחלוקת של בני בבל ושל בני א"י מהש"ס שלנו והש"ס ירושלמי ... ואפשר דאיכא תני הכי ואיכא תני הכי. וכן נמי אשכחן בפרק מצות חליצה ... ובריש מקום שנהגו בהדיא דכל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב אין הגרסא כן בירושלמי ובמשניות". אם כן, תרי תנאי ופליג.

"הדרך הפשוטה ביותר לפתרון הקושי היא לראות באחת המסורות, זו של המשנה או זו של הברייתא, גירסא משובשת".²²⁶ ביכלר מכריע לטובת ה'ברייתא' בסוגייתנו ומכריז על משנה שביעית כעל "גירסה משובשת". אבל ביכלר מתקשה להסביר מדוע שינו את הגירסא מ"כל הספחים אסורים" ל"מותרים".²²⁷ ובאמת אין הסבר סביר לחילוף זה, שהרי ברור שהגירסא המוקדמת יותר היא זו שבכל הגירסאות של משנה שביעית ("מותרי").

ז' פרנקל ו"נ אפשטיין

ז' פרנקל, בספרו דרכי המשנה, מגיע לפשרה הגונה בכל הנוגע לסתירה בין הגירסאות. לדעתו שני המקורות מתוקנים ומשקפים מסורות תנאיות אמיתיות. הוא כותב: "ויותר נראה לומר שלבני א"י בעצמם"²²⁸ היו ב' נוסחאות שונות (מתנגדות) במשנה זו".²²⁹ את ההוכחה המרכזית לשיטתו הוא מוצא בעובדה שהתנא ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא מעיד "שראיתי את ר' שמעון בן יוחי שאכל". לדעת פרנקל אם ראה תנא ארץ ישראלי זה את ר' שמעון, הרי ש"הוא [ר'] שמעון בן יוסי בן לקוניא גורס"²³⁰ כג'י' הבבלי".²³¹ ו"נ אפשטיין אינו מקבל את דברי פרנקל, וקובע שהפילוג הוא בין משנת ארץ ישראל למשנת בבל. וכך מסביר אפשטיין את החילוף:

אלא שכנראה הוגהה המשנה בבבל מפני דברי ר"ע האוסר, ואחרי שהוגהה המשנה נוסח במסורת של רבב"ח: ספיחי כרוב, במקום "ספיחין" סתם, שמסר מתחילה רבב"ח (ואפשר שכבר רבב"ח עצמו ניסח כך את דברי ר' יוחנן ב"א, מכיון שאף רבב"ח בבלי היה).²³²

אפשטיין מתייחס לטענתו של פרנקל שדברי רבה בר בר חנה הם הוכחה לכך שהגירסא 'אסורין' היא גם כן גירסת ארץ ישראל. אפשטיין מסביר שאין גירסא זו משקפת מסורת מקורית ארץ ישראלית. כדי להסביר את עמדתו הוא מעלה שתי אפשרויות: האפשרות האחת – והיא כנראה הסבירה בעיניו – היא שרבה בר בר חנה גרס במימרתו השנייה כמשנת ארץ ישראל (דהיינו: ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא אבל 'ספחין'), ולאחר שהוגהה המשנה בבבל, שונו דבריו מ'ספחין' ל'ספיחי כרוב'. אפשרות נוספת לפי אפשטיין היא, שרבה בר בר חנה עצמו (כבבלי) גרס כמשנת בבל, אולם לא הביא את דעתו המקורית של ר' שמעון בן יוחי שהתיר את כל הספיחים למעט ספיחי הכרוב. לדעת אפשטיין הסיבה לכך שהמשנה הוחלפה בבבל היא דברי ר' עקיבא בברייתא. הבבלים רצו לצמצם את המחלוקת בעניין ספיחים ככל האפשר ולהתאים את דברי ר' שמעון לר' עקיבא ולכן שינו את דברי ר' שמעון. יוצא שמחלוקת ר' שמעון וחכמים מצטמצמת לספיחי כרוב, וכדברי הבבלי בהמשך: "רבנן סברי גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחין דעלמא ור' שמעון סבר לא גזרינן ספיחי כרוב אטו ספיחין דעלמא".

הקשיים בשיטת אפשטיין

קשה לקבל את התזה של אפשטיין ש"הוגהה המשנה בבבל מפני דברי ר"ע האוסר". מדוע מכריחה את הבבלים דעת רבי עקיבא, שכל הספיחים אסורים, להפוך את המשנה? הלוא במקומות רבים יש מחלוקות בין התנאים ור' שמעון אינו מקבל את דעת רבו. אין זה נראה כעילה מספקת לחילוף עניין עקרוני במשנה, במיוחד כאשר יש בפנינו שיקולים אחרים העלולים להשפיע על נוסח המשנה בבבל. נראה שהעובדה שאפשטיין הסתכל על הסוגיא בצורתה הסופית השפיעה על השערה זו. למעשה, דברי אפשטיין הם המשך טבעי של דברי עורך הסוגיא:

226 שם, עמ' 164.

227 ראו פלפולו שם, הערה 35.

228 זאת בניגוד לדברי התוספות בבכורות כב ע"ב שהבאנו לעיל בהערה 223.

229 דרכי המשנה, עמ' 256.

230 האמת היא שהוא אינו גורס אלא מעיד שכך נהג ר' שמעון בן יוחי, ומתוך עדותו אנו לומדים לכאורה על גירסתו.

231 וראו מסקנתנו להלן השוללת אפשרות זו.

232 מבוא לנוסח המשנה, עמ' 710.

"ותרויהו אליבא דר' עקיבא". לדעת אפשטיין, עורך הסוגיא בכבודו ובעצמו מגלה בפנינו את שלבי התפתחות הסוגיא, מעין: "[ועתה, אחרי ההגהה] תרויהו אליבא דרבי עקיבא". בנוסף, השערות של אפשטיין שדברי רבה בר בר חנה הוגהו לאחר הגהת המשנה, למרות חריפותם כתשובה ל' פרנקל, דחוקים. מלבד הטיעון הטקסטואלי, שכל כתבי היד שברשותנו גורסים במימרא זו "ספיחי כרוב", המונח הכללי 'ספיחין' אינו מתיישב בכל הנוגע למימרא זו. עדותו של ר' יוחנן בן אלעזר נראית מופנית מעצם טיבה אל ירק מסוים ולא אל קטגוריה שלמה.

אם נעמוד על צורת הסוגיא בשלב הקדום נדמה שנמצא הסבר סביר יותר לחילוף שבמשנה שביעית. כאמור, שתי המימרות של רבה בר בר חנה – הן בצורתן המקורית (כפי שהצענו לעיל) הן בצורתן הנוכחית²³³ – מהוות קושי לגירסת המשנה והתלמוד ירושלמי. ייתכן שעורכי הסוגיא הקדומים, בהעמידם סמוך למסורות רבה בר בר חנה רקע בעניין ספיחי כרוב, שכלל את המשנה ממסכת שביעית ואת הברייתא של ר' עקיבא, הגיהו בה בעת את המשנה כדי להתאימה למסורות רבה בר בר חנה. אבל כפי שהצענו לעיל, יש מספיק דחף פנימי להגהה זו, ואפשר גם שהבבלים שינו את המשנה לאור סיבות אלו וללא כל קשר לדברי רבה בר בר חנה. על כל פנים, התאמה זו, שינוי "מותרין" ל"אסורין" בדברי ר' שמעון, היתה קלה לביצוע ואף פתרה קושי בתוך המשנה עצמה.²³⁴ לכן גרסו במשנה בבבלי בסוגייתנו: "ר' שמעון או': כל הספיחין אסורין חוץ מספיחי כרוב, שאין כיוצא בהן בירק השדה. וחכמי או': כל הספיחין אסורין". כך חיזקו את מסורות רבה בר בר חנה ויישבו את הסתירה שבינן לבין משנה שביעית.

לדעתי, לפני הגהה זו של משנה שביעית או במקביל לה שימשה המסורת השנייה של רבה בר בר חנה תקדים לאמוראים להתיר ספיחי כרוב ליחידי סגולה. ברור שמסורת זו לא התיישבה כלל עם דברי ר' שמעון בר יוחי במשנה המקורית. הוא אוסר ספיחי כרוב במפורש. במקור הדברים העיר רבה בר בר חנה: "סח לי ר' יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא לגינה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונטל ונתן לי ואמ' לי: בפני אכל, שלא בפני אל תאכל". הוא לא הזכיר כלל את ר' שמעון בר יוחי. במרוצת הזמן, לאחר העמדת המשנה והברייתא בסוגייתנו והגהת המשנה, הרחיבו עורכים בבליים את המימרא השנייה של רבה בר בר חנה על פי המימרא הראשונה. לאחר מכן חזרו והתאימו את המימרא הראשונה.²³⁵ נתאר דרך אפשרית של התפתחות סוגייתנו בטבלה הבאה:

מימרא (1)	מימרא (2)
שלב א	שלב א
אמ' ליה רבה בר בר חנה לבריה:	אמ' רבה בר בר חנה, סח לי ר' יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסף בן לקוניא לגינה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונטל ונתן לי,
לא תאכל ספיחי כרוב, לא בפני ולא שלא בפני.	ואמ' לי: בפני אכל, שלא בפני אל תאכל.
אני, שראיתי את ר' יוחנן שאכל, אוכל בפניו ושלא בפניו, אתה לא תאכל.	

233 שהרי לדעתי המילים: "אני ראיתי את ר' שמעון בן יוחי שאכל" עד סוף המימרא נוספו על ידי עורכים ואינן חלק מן המימרא המקורית, וראו להלן.

234 על כך ראו לעיל, משנת ר' שמעון ועורכי הבבלי.

235 תהליך דומה קורה בתוך סוגיות ובין סוגיות. בשלב ראשון מעבירים חומר ממקום למקום ולאחר מכן 'מתקנים' אותם עורכים או עורכים מאוחרים יותר את המקור על פי המקום המשני.

מימרא (1)

שלב ב

אמ' ליה רבה בר בר חנה לבריה:

מימרא (2)

שלב ב

אמ' רבה בר בר חנה, סח לי ר' יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסף בן לקוניא לגינה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונטל ונתן לי,

לא תאכל ספיחי כרוב, לא בפני ולא שלא בפני. אני, שראיתי את ר' יוחנן שאכל, אוכל בפניו ושלא בפניו, אתה לא תאכל.

ואמ' לי: בפני אכל, שלא בפני אל תאכל. <אני, שראיתי את ר' שמעון שאכל, כדי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה, בפני אכול, שלא בפני לא תאכל.

שלב ג

אמ' ליה רבה בר בר חנה לבריה:

שלב ג

אמ' רבה בר בר חנה, סח לי ר' יוחנן בן אלעזר: פעם אחת נכנסתי אחר ר' שמעון בן יוסף בן לקוניא לגינה ונטל ספיחי כרוב ואכל ונטל ונתן לי

לא תאכל ספיחי כרוב, לא בפני ולא שלא בפני.

ואמ' לי: בפני אכל, שלא בפני אל תאכל.

אני, שראיתי את ר' יוחנן שאכל, כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה לא תאכל, לא בפני ולא שלא בפני.

אני, שראיתי את ר' שמעון שאכל, כדי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו. אתה, בפני אכול, שלא בפני לא תאכל.

ניתן לתאר שלושה שלבים בהתפתחות מימרות אלו. לאחר שינוי הנוסח במשנה שביעית ט א חיזקו העורכים והרחיבו את המימרא השנייה של רבה בר בר חנה על פי המשנה ה'מתוקנת' והוסיפו בסופה: "אני, שראיתי את ר' שמעון בן יוחי שאכל. אתה, בפני אכול, שלא בפני לא תאכל". זאת בדומה לסגנון הקיים זה מכבר במימרא הראשונה: "אני, שראיתי את ר' יוחנן שאכל". הוספה זו מתיישבת עם המשנה המתוקנת וגם עם הקשר המשפחתי בין ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא לר' שמעון בר יוחי.²³⁶ אותו עורך או עורך מאוחר יותר הוסיף למימרא השנייה עוד הוספה. במקום לציין סתם "אני שראיתי את ר' שמעון בן יוחי שאכל" הוסיפו על פי דגם נפוץ בבבלי שיקול נוסף: "כדי הוא ר' שמעון בן יוחי לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו". צירוף המילים "כדי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק" מצוי בבבלי,²³⁷ וטבעי הדבר שעורך הסוגיא ישלב מילים אלו במימרא. לאחר שהוסיפו למימרא השנייה חזרו והוסיפו אותן מילים למימרא הראשונה. כך מקבלת המימרא הראשונה של רבה בר בר חנה את צורתה הסופית: "אני, שראיתי את ר' יוחנן שאכל, כדי הוא ר' יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו" וכו'. אין אנו מוצאים צירוף מילים אלו בהקשר לר' יוחנן במקום אחר בתלמוד.

רק לאחר הרחבת שתי המימרות על ידי העורכים יכלו להקשות את הקושיא "ופליגא דידיה אדידיה". מימרות רבה בר בר חנה בצורתן המקורית אינן עומדות בסתירה זו לזו. במימרא

236 ראו: ירושלמי מעשרות ג ח, נ ע"ד; בבא מציעא פה ע"א; פרידמן, לאגדה ההיסטורית, עמ' 144.
237 ראו: ברכות ט ע"א; שבת מה ע"א; גיטין יט ע"א. אותו מונח מיוחס גם לר' אליעזר: "כדי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק". ראו: עירובין מו ע"א; נדה ו ע"ב, ט ע"ב.

הראשונה מצווה רבה בר בר חנה על בנו להימנע מאכילת ספיחי כרוב. הוא מסביר שההיתר שיש לו הוא רק משום שראה את ר' יוחנן אוכל; במימרא השנייה הוא מספר על עדות תנאית אשר לפיה ר' שמעון בן יוסי בן לקוניא התיר ספיחי כרוב לתלמידיו ר' יוחנן בן אלעזר רק בפניו. אולם הוא אינו מרחיב ואינו מפרש ממה נובעת סמכותו להתיר. הקושיא "ופליגא דידיה אדידיה" נובעת דווקא מן העדות "אני שראיתי" המשותפת לשתי המימרות, וכלשון רש"י ד"ה בפני אכול: "בפני אתה יכול לסמוך עלי הו"א וראיתי את ר' שמעון שאכל והיינו פלוגתא דידיה אדידיה, דלעיל אמר: לא תאכל אפי' בפני" וכו' (פסחים נא ע"ב). אולם בצורתה המקורית לא כללה המימרא השנייה את המילים "אני שראיתי את ר' שמעון" וכו', ולכן לא היה מקום להקשות "ופליגא דידיה אדידיה".²³⁸

סיכום

המכנה המשותף לעיקרי חלקי הסוגיא הוא נושא המנהג.²³⁹ כיצד עלינו להתייחס למנהג שונה? המשנה מתמודדת עם השאלה באומרה: "נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם".²⁴⁰ במהלך הסוגיא למדנו שכלל זה אינו תקף בכל מצב. ביחידה א האמוראים מתלבטים בשאלה כיצד להתייחס למנהג בני בי חזאי שהפרישו חלה מאורו; לכאורה מדובר במנהג טעות שאין לכבדו, אולם אביי טוען שאפילו מנהג זה, אין מקום לעבור עליו בנוכחות אנשי המקום. ביחידה ב מופיעה ברייתא ארוכה אשר בה שלושה סיפורים המוסרים כיצד התמודדו רבן גמליאל ובניו עם נושא המנהג. במקום להתיר את המנהג (המוטעה בעיניהם) הם נמנעו מן ההתנהגות הלא מקובלת. ביחידה ג סותר רבה בר בר חנה את הכלל המוצהר במשנה כאשר הוא אוכל דאייתרא בבבל. הוא אמנם מנסה להסתיר את המעשה מעיני רב אויא ורבה בר בר חנן, אולם באוכלו את הדבר האסור בבבל הוא עובר על מנהג המקום. הדבר המפתיע הוא שאביי מקבל התנהגות זו בהבנה, כנראה מתוך הכרה בעליונותה של הסמכות ההלכתית של ארץ ישראל.

238 על דברי עורך הסוגיא בסוף הסוגיא ("במאי קא מיפלגי רבנן סברי" וכו') ראו מה שכתבתי במבוא.

239 במהלך סוגיא זו למדנו על התייחסויותיהם של תנאים ואמוראים למספר גוונים של מנהג. ביחידה א מופיע מנהג בני בישן, המעלה את שאלת מעמדו של מנהג אבות, ומנהג בני בי חזאי, המעלה את שאלת מנהג טעות; יחידה ב כוללת את הברייתא על אנשי הגליל שנהגו לפי מנהגים עתיקים שאולי שיקפו את ההלכה הקדומה; ביחידה ג אנו עדים לחילוק בין מנהג ארץ ישראל למנהג בבבל.

240 בה בעת יש כלל הסותר גישה זו במידה מסוימת: "אל ישנה אדם מפני המחלוקת". נתייחס לנושא זה בהרחבה בסוגיא ד.