

הסוגיא השניה – תינוק שנשבה (סח ע"א-סט ע"א)

- [1] **רב ושמואל דאמרי תרווייהו: מתניתין בתינוק שנשבה לבין הגוים,¹ וגר שנתגייר בין הגוים,** אבל הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת.²
הנוסח הראשון של מימרא א
- [2] **תנן: "השוכח עיקר שבת" – לאו מכלל דהויא ליה ידיעה מעיקרא? לא, מאי "כל השוכח עיקר שבת" – דהיתה שכוחה ממנו עיקרה של שבת.**
קושיא א מלשון המשנה
- [3] **אבל הכיר ולבסוף שכח מאי? חייב על כל שבת ושבת. אדתני "היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת", ליתני: הכיר ולבסוף שכח, וכל שכן הא! מאי "היודע עיקר שבת"? נמי שהיה³ יודע עיקרה של שבת ושכחה.**
קושיא ב מלשון המשנה
- [4] **אבל לא שכחה, מאי? חייב על כל מלאכה ומלאכה. אדתני "היודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל⁴ מלאכה ומלאכה" – ליתני: היודע עיקר שבת, וכל שכן הא!**
קושיא ג מלשון המשנה
- [5] **אלא מתניתין בשהכיר ולבסוף שכח, ודרב ושמואל הכי איתמר:⁵**
- [6] **רב ושמואל דאמרי תרווייהו: אפילו תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים כהכיר ולבסוף שכח דמי חייב.**
הנוסח השני של מימרא א
- [7] **רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרווייהו: דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים פטור.**
מימרא ב
- [8] **מיתבי, כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא אחת. כיצר? תינוק שנשבה לבין הגוים, וגר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל עבודה זרה אחת; ומונבז פטור. וכך היה מונבז דן לפני רבי עקיבא: הואיל ומזיד קרוי חוטא, ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה. אמר לו רבי עקיבא: הריני מוסיף על דבריך, אי מה מזיד שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה. אמר לו: הן, וכל שכן שהוספת. אמר לו: לדבריך אין זה קרוי שוגג, אלא מזיד.**
ברייתא, שהובאה בקושיא על רבי יוחנן וריש לקיש
- [9] **בשלמא⁶ לרב ושמואל – ניהא, אלא לרבי יוחנן ולרבי שמעון בן לקיש קשיא! אמרי לך רבי יוחנן וריש לקיש: לא מי איכא מונבז דפטר? אנן דאמרין כמונבז.**
תירוץ הקושיא לשיטת רבי יוחנן וריש לקיש
- 1 מינכן וותיקן: "אומות"; (נוסח הגניזה קרוי).
2 בכ"י וותיקן נוסף: "על כל שבת ושבת [ר] יוחנן ור' שמעון בן לקיש דאמרי תרווייהו הכיר ולבסוף שכח אינו חייב אלא חטאת אחת וקטן שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר פטור כל עיקר] תנן כל השוכח עיקר שבת" וכו'. הוספה זו יש בה כדי לשנות את מבנה הסוגיא. אולם נראה שאיננו תלמוד, שהרי היא משקפת את לשון פירוש רבנו חננאל ("קטן" שנשבה במקום "תינוק"), או אולי השפעה ישירה של לשון הירושלמי.
3 דפוס וגניזה: "מי שהיה ידע" וכו'.
4 בכתבי יד: "כל [אב] מלאכה ומלאכה" וכו'.
5 דפוס ראשון: "ודרב ושמואל [נמי בהכיר ולבסוף שכח] הכי איתמר" וכו'; וילנא: "ודרב ושמואל [נמי בהכיר ולבסוף שכח דמי] הכי איתמר" וכו'.
6 בדפוס נוסף: "[קתני מיהא כיצר תינוק] בשלמא" וכו'.

דרשת הכתוב לשיטת מונבו [10] מאי טעמא דמונבו? דכתיב "תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה,⁷ והנפש אשר תעשה ביד רמה", הקיש שוגג למזיד – מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה.

דרשה הלופית [11] ורבנן,⁸ כדמקרי ליה רבי יהושע בן לוי לבריה: "תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה,⁹ והנפש אשר תעשה ביד רמה", הוקשו כולם לעבודה זרה – מה להלן דבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.¹⁰

7 ברפוס נוסף: "לעושה בשגגה [וסמין ליה] והנפש אשר תעשה" וכו'.
 8 ברפוס נוסף: "ורבנן, [האי תורה אחת מאי עבדי ליה? – מיבעי להו ל]כדמקרי" וכו'.
 9 ברפוס נוסף: "בשגגה, [וכתיב וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה וכתיב] והנפש" וכו'.
 10 בכתב יד אוקספורד: "אף כל דבר שחייב על זדונו כרת חייב על שגגתו חטאת".

רש"י

מתניתין דפטר בחד חטאת בתינוק שנשבה ולא ידע שבת מעולם. אבל הכיר ולבסוף שכח הוה ליה כשוכח שהיום שבת ויודע עיקר שבת, וחייב על כל שבת ושבת. שהיתה שכוחה ממנו מעולם. לתני הכיר ולבסוף שכח דחייב, ואף על גב דליכא למימר ימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, וכל שכן הא, דאיכא למימר שימים שבינתיים הוויין ליה ידיעה לחלק. אבל לא שכחה לעיקר שבת, אלא שכחה שהיום שבת, מאי. חייב על כל אב מלאכה דעל כרחק אי הוה סבירא ליה דאינו חייב אלא אחת לכל שבת ושבת, הוה ליה למיכרך ולמיתני הכי: מי שידע עיקר שבת ושכחה, וכן היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, חייב על כל שבת ושבת. ליתני היודע עיקר שבת דהוה שגגת שבת וזדון מלאכות הרבה, חייב על כל מלאכה, אף על גב דבכל שבת ליכא אלא חדא שגגה, וכל שכן שגגת מלאכות וזדון שבת, דאיכא שגגות הרבה. כהכיר ולבסוף שכח דמי ומתניתין איצטריך למינקט הכיר ולבסוף שכח, דלא תימא חייב על כל שבת ושבת. פטור דקסברי ר' יוחנן וריש לקיש: אומר מותר – אנוס הוא, ולא שגגה היא. וחייב על הדם שאכל כל ימיו אחת, וכן על כל דבר כרת שבתורה. מזיד קרוי חוטא דכתיב (ויקרא ה) בשבועת העדות נפש כי תחטא ושמעה וגו' ולא כתיב ביה ונעלם. הרינו מוסיף על דבריו כלומר: אם כך באת לדרוש גזירה שוה ללמד שוגג ממזיד, בא ואוסיף גם אני על דבריו עוד, ובה תראה אם יעמדו דבריו. אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה תחייבהו גם בזו חטאת. כל שכן שהוספת על דברי והרי אתה מסייעני, וגם בזו אני אומר שהוא חייב, ולקמן מפרש במאי שגג. קתני מיהא רישא, תינוק שנשבה לבין הנכרים חייב. בשלמא לרב ושמואל נחא דאינו נמי מחייב, ואיכא לאוקמי דהוא הדין להכיר ולבסוף שכח כי מתניתין, וברייתא דקתני תינוק, היא גופא איצטריך לאשמעין פלוגתא דמונבז ורבנן. מאי טעמא דמונבז אבנן אב ודאי לא סמך למיעבד שוגג דומיא דמזיד, דהאי שוגג חילוף דמזיד, וליכא לדמויינהו, דהאי חייב והאי פטור. מקיש שוגג לענין חטאת, למזיד לענין כרת. ואף על גב דלא דמי על כרחק הקישן הכתוב. ורבנן הך הקישה בעיא לכדר' יהושע בן לוי. תורה אחת יהיה לכם גבי קרבן עבודה זרה כתיב, בפרשת שלח לך אנשים. וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה וילפינן בהוריות (ח ע"א) זו עבודה זרה שהיא שקולה ככל המצות, וכתיב תורה אחת, כל התורה במשמע. הוקשו קרבנות של שגגות של כל עבירות לשל עבודה זרה; מה עבודה זרה קרבן שלה אינו בא אלא על עבירה גמורה, שחייב על זדונו כרת, דסמך ליה והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה, אף כל התורה אין מביאין חטאת אלא על דבר שזדונו כרת.

מסורת התלמוד

[1] רב ושמואל וכו' עיין דברי רב בירושלמי שבת ז א, ט ע"א. אבל הכיר ולבסוף וכו' עיין דברי רבי יוחנן בירושלמי שבת ז א, ט ע"א. [3] אדתני... ליתני... וכל שכן וכו' כתובות עג ע"ב, קא ע"ב; בבא מציעא פא ע"א; זבחים ז ע"א; חולין קמ ע"ב. ועיין בבא קמא טו ע"ב; עבודה זרה סג ע"ב. [6] רב ושמואל... כהכיר ולבסוף וכו' עיין דברי סתם הירושלמי על מימרת רב הנ"ל שבת ז א, ט ע"א. [7] רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש עיין דברי רבי אלעזר בירושלמי שבת ז א, ט ע"א. [8] מיתבי כלל גדול... תינוק שנשבה לבין הגוים וכו' עיין קושיות הירושלמי ממימרת רב הנ"ל על דברי רבי אלעזר שבת ז א, ט ע"א. וגר שנתגייר תוספתא שבת ח ה עמ' 30. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת השווה תוספתא שבת ח ו עמ' 31 = תוספתא כריתות ב ט עמ' 564. ועל עבודה זרה אחת השווה ירושלמי שבת פ"ז ה"א ט ע"א = שם ה"ב ט ע"ג, בבלי סנהדרין סב ע"א. מונבז (מולבז) משנה יומא ג י; תוספתא פאה ד יח, עמ' 60; תוספתא שבת ח ה עמ' 30-31; תוספתא יומא ב ג, עמ' 230; תוספתא מגילה ג ל עמ' 362; ספרא מצורע פרשה א ד; ירושלמי פאה א א, טו ע"ב; בראשית רבה מו י, עמ' 467-468; בבלי בבא בתרא יא ע"א; שבועות כו ע"ב; מנחות לב ע"ב; נידה יז ע"א. (לזהותו של מונבז ומוצאו עיין המקורות שצוינו במנחת יהודה לבראשית רבה, עמ' 467, שורה 4, "ועל מעשה מונבז"). וכך היה מונבז דן וכו' עיין תורת כהנים ריש פרשת מצורע א ד. [10] תורה אחת יהיה וכו' ויקרא טו כט-ל. [11] כדמקרי ליה... לבריה וכו' עיין יבמות סג ע"ב; זבחים קטז ע"ב. תורה אחת וכו' ספרא דיבורא דחובה פרשתא ז א, עמ' 120, פרק א א, עמ' 123, הלכה ג, עמ' 124; בבלי יבמות ט ע"א; הוריות ח ע"א; ועיין ירושלמי שבועות א ב, לב סע"ד; בבלי שבת קנג ע"ב; כריתות ג ע"א.

ביאור הסוגיא

מבוא

סוגייתנו בנויה, כרגיל, מיסודות קדומים מארץ ישראל, בעיקר מסוגיא מקבילה הנמצאת לפנינו בפרק כלל גדול בתלמוד הירושלמי, ומברייתות מקבילות בתוספתא שבת ח ה-ו. בסוגיית הירושלמי שני מהלכים, פיסקאות [ב-ג] להלן, כאשר פיסקא [ג] בירושלמי שימשה כיסוד למהלך הראשון בבבלי [1-5], ופיסקא [ב] בירושלמי שימשה כיסוד למהלך השני בבבלי [6-9]. כבר בירושלמי נרמז אל הברייתא הגדולה השנויה בתוספתא שבת ח ה, ועורכי הבבלי שילבו חלקים גדולים מהחומר המקביל בתוספתא לתוך נוסח הברייתא בפיסקא [8] בבבלי. בסוף [10-11] הוסיפו עורכי הבבלי דרשות הקשורות לעמדות התנאים שנזכרו בתוספתא שבת ח ה.

מכיון שהמסגרת הספרותית של סוגייתנו נקבעה במידה רבה כבר במסורת הירושלמי, נתחיל את הדיון שלנו בבירור היסודות האמוראיים בסוגיא מקבילה זו, ובניתוח דיוני סתם התלמוד הירושלמי בהם, ומשם נעבור לאופן מעברם של היסודות הספרותיים האלה למסורת הבבלי ולדרכי עיבודם בידי עורכי הבבלי. אחר כך נדון במקורות התנאיים של הברייתא בפיסקא [8] ובניתוח נוסח הבבלי בהשוואה למסורות המקבילות בתוספתא שבת ובספרא מצורה.

סוגיית הירושלמי – "אנן תנינן כל השוכח"

הנה לשון הירושלמי שבת פ"ז ה"א ט ע"א:

[א] אנן תנינן: "כל השוכח עיקר שבת"; תניי דבית רבי: "כל שאינו יודע עיקר שבת". רבי לעזר כמתניתין; רבי יוחנן כהדא דתניי דבית רבי.
[ב] הא רבי לעזר אמר: "כל השוכח עיקר שבת" – הא אם אינו יודע כל עיקר פטור. מן מה דרב תני מתניתין ופתר לה: "אי זהו שאינו יודע עיקר שבת? קטן שנשבה בין הגוים". הדא אמרה: היא הדא, היא הדא.
[ג] הא אמר רבי יוחנן: "כל שאין יודע עיקר שבת" – הא אינו (!) יודע ושכח חייב. מן מה דמר רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוסה בן חנינא: כל הדא הילכת' כרבי ליעזר, ברם כרבנן אינו חייב אלא אחת. הדא אמרה: היא הדא, היא הדא.
[ד] בעון קומי בריה דרבי יסא: את מה שמעת מן אבוך מן דרבי יוסי? אמר כרבי יוחנן. אמר לון רבי חזקיה: לא אמר כן, אלא רבי סימון בר זבדא הוה פשט עם בריה דר' יוסה ושמע מינה כהדא דר' לעזר.

סוגיית הירושלמי עוסקת בחילוף גירסא במסורת נוסח המשנה, או בחילוף לשון בין נוסח המשנה לבין נוסח איזו ברייתא מקבילה למשנתנו. יש השונים ("אנן") "כל השכח עיקר שבת" בבבא הראשונה של המשנה שלהם, ויש השונים ("תניי דבית רבי") "כל שאינו יודע עיקר שבת" בבבא הראשונה של המשנה שלהם. בהמשך פיסקא [א] למדנו שרבי אלעזר שנה "כמתניתין" (= "כל השכח"), ואילו רבי יוחנן שנה "כהדא דתניי דבית רבי" (= "כל שאינו יודע"). מלבד שתי עובדות אלו, אין אנו יודעים כלום על המשך נוסח משנתם של שני האמוראים האלה, או על עמדתם בנוגע לשאלת "קטן שנשבה בין הגוים" שהזכיר רב, והובאו דבריו בהמשך סוגיית הירושלמי. מן הפיסקא האחרונה של הירושלמי [ד] אפשר אמנם להסיק שבדורו של רבי חזקיה היו מסורות סותרות בנוגע לשאלה אם רבי יוסה שנה "כל שאינו יודע", כרבי יוחנן, או "כל השכח" כרבי אלעזר. אולם, אי אפשר לדעת איזו נפקא מינה – אם בכלל – יש בין נוסח זה לנוסח זה.

בנוגע לדברי רב המצב שונה קצת. לפי עדות הירושלמי "רב תני מתניתין" [= "כל השכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא אחת"], ופתר לה [= פירש אותה]: אי זהו שאינו יודע עיקר שבת? קטן שנשבה בין הגוים". מדבריו למדנו שלשה דברים: ראשית, שרב שנה במשנתו "כל השכח", כגירסת כל עדי הנוסח של משנת רבי אשר בידינו; שנית, הוא הכיר את

הנוסח השני ("כל שאינו יודע"), אבל לא ראה שום הבדל ביניהם, אלא זיהה ביניהם; ואחרון, לדעת רב "קטן שנשבה בין הגוים" חייב, ואפשר לשער שאינו חייב אלא חטאת אחת. אולם, אף בנוגע לעמדת רב אין אנו יודעים בוודאות שום דבר על המשך נוסח המשנה שלו, ובמיוחד אין אנו יודעים אם רב שנה נוסח ארוך של משנתו (כנוסח מהדורת לו, שהובא בביאור למשנה הראשונה לעיל), או אם הוא שנה נוסח קצר של משנתו (כנוסח הפנים של כתב יד פרמא, שהובא בביאור למשנה הראשונה לעיל).

ביאור פיסקא [ב] מסוגיית הירושלמי

רב הכריע שאין הבדל של ממש בין שתי הגירסאות המתחרות שנזכרו בפיסקא הראשונה של סוגיית הירושלמי, ואף קשר, לכאורה, בין הכרעתו לעמדה ההלכתית שהקטן שנשבה בין הגוים חייב. טבעי הוא שעורך סוגיית הירושלמי יחקור אם הכרעתם הפוכה של רבי אלעזר ורבי יוחנן להעדיף אחת מן הגירסאות בלבד, ולדחות את השניה, עשויה לגרור איתה השלכות הלכתיות כל שהן.

העורך התחיל את חקירתו מדברי רבי אלעזר. כפי שנזכר בפיסקא [א], רבי לעזר שנה: "כל השכח עיקר שבת", ובפיסקא [ב] דייק בעל סתם הירושלמי מגירסא זו: "הא אם אינו יודע כל עיקר פטור". משמעות הדיוק הזה אינה חד-משמעית, ועלינו לדקדק בלשונו. נראה שבעל סתם הירושלמי ייסד את הדיוק שלו על משחק המילים: "השכח עיקר שבת" – "אינו יודע [שבת] כל עיקר". מהו, אפוא, ההבדל בין "עיקר שבת" לבין "שבת כל עיקר"? לפי מסורת הבבלי – בהתאם לנוסח הארוך של משנתו העומד ביסודה – "עיקר שבת" פירושו "מצות שבת", ומי ששכח "עיקר שבת" הוא בעצמו מי שאינו יודע שבת "כל עיקר". לפי מסורת זו נראה שלא היו צריכים לדייק בירושלמי "שכח עיקר שבת" ← "אינו יודע שבת כל עיקר", אלא: "שכח עיקר שבת" ← "מעולם לא ידע עיקר שבת"; ואולי לכך התכוון בעל הירושלמי בדיוקו.

מאידך, בנוסח הקצר של משנתו "השכח עיקר שבת" פירושו "מי שטעה ואמר אין זו שבת", או ליתר דיוק, הלשון "עיקר שבת" בנוסח הקצר של המשנה עשוי לכלול שני הדברים יחד – גם שגגת מצות שבת וגם שגגת יום השבת – שהרי במסורת זו הכל חוזר לעניין אחד: "שם איסור שבת", כפי שנתבאר בביאור למשנה הראשונה לעיל. מכל מקום, לשון הדיוק של סתם הירושלמי מתאים לנוסח הקצר של המשנה, שבו עשוי הלשון "שכח עיקר שבת" להתפרש במי שידע את מצות השבת, וטעה [= שכח] ואמר אין זו שבת, שהרי מהמקרה הזה אפשר בהחלט לדייק למקרה ההפוך, שבו אין הוא יודע את מצות השבת כלל, והיינו מי שאינו יודע שבת "כל עיקר".

מכל מקום, דחה הירושלמי את הדיוק הזה על סמך דברי רב, שזיהה בין הגירסאות, וגם קבע שקטן שנשבה בין הגוים חייב. כמובן, אם היתה בידינו מסורת מפורשת שרבי אלעזר סבר שקטן שנשבה הוא פטור, אזי אי אפשר היה לדחוק את דבריו באמצעות דברי רב בלבד, שהרי "גברא אגברא קא רמית"? אולם, מסורת מפורשת כזאת לא היתה בידי בעלי הירושלמי – רק דיוק אפשרי מלשונו הקצר והסתום של רבי אלעזר, שמקורו בסברת סתם ירושלמי עצמו. לכן מסקנת הירושלמי היא לבטל את הדיוק הזה, ובמובן מסוים גם לבטל את דברי רבי אלעזר עצמו, ולהחליפם בדברי רב המפורשים, שלפיהם אין הבדל בין הגירסאות, ואין נפקא מינה ביניהן ("היא הדא, היא הדא"), ומי שאינו יודע שבת "כל עיקר" (= "קטן שנשבה בין הגוים") הרי הוא חייב חטאת אחת, ואין צריך לומר שמי ש"טעה ואמר אין זו שבת אין זו שבת" אינו חייב אלא אחת.¹¹

11 כך נראה לי, בהתאם לנוסח הקצר של המשנה. לפי הנוסח הארוך של המשנה מסקנת המהלך היא שמי שמעולם לא ידע מצות שבת (= "קטן שנשבה בין הגוים") חייב חטאת אחת, ואין צריך לומר שמי שידע את מצות שבת ואז חזר ושכחה, חייב אחת.

ביאור פיסקא [ג] מסוגיית הירושלמי

בפיסקא [ג] הציע הירושלמי דיוק דומה מדברי רבי יוחנן: "כל שאין יודע עיקר שבת – הא אינו יודע ושכח, חייב". גם כאן משמעות הדיוק אינה חד-משמעית, ובנוסף לכך ישנה בעיה מסוימת בקביעת נוסח הירושלמי. לפי רבי יוחנן נוסח המשנה הוא: "כל שאין יודע עיקר שבת [...] אינו חייב אלא חטאת אחת", ומן הראוי לדייק ממנו: "הא אם הוא כן יודע עיקר שבת, ושכח, חייב על כל שבת ושבת". מהו, אפוא, "הא אינו יודע ושכח, חייב"? אפשריין הקיף את המילה "אינו" וכתב (מלנוה"מ עמ' 54): "הא (אינו) יודע ושכח חייב ('על כל שבת ושבת')". ליברמן הגיה על פי נוסח הגניזה של הירושלמי, וכתב (ירוכ"פ עמ' 118): "זהו שיבוש והנכון בגיזוי שכטר: הא אם היה יודע וכו'", והמהדירים של הירושלמי, מהדורת זוסמן, קבעו את נוסח הירושלמי שלהם בהתאם. הלבני העתיק את הקטע על פי נוסח הגניזה, וכתב (עמ' קצג): "'כל שאין יודע עיקר שבת, הא אם היה יודע ושכח חייב' (על כל שבת ושבת). וכן הוא בספרא חובה פרק א, ז: 'מי שאין יודע עיקר שבת וכו' אינו חייב אלא חטאת אחת כל ימיו, והיודע עיקר שבת (ועשה) [וטעה] ואמר אין זו שבת וכו' חייב על כל שבת ושבת' וכו'". לדעתי יש לשקול אפשרות אחרת, והיא שהמלה "אין" כאן = "אם" (כרגיל בלשון הירושלמי), ו"אינו" = "אם הוא", כמו "דו" = "דהוא", "ו" = "והוא". הצעה זו עולה בקנה אחד עם הגהת אפשטיין: "הא [אם הוא] יודע ושכח חייב [על כל שבת ושבת]".

הלבני היפנה בדבריו לתיקבולת ("וכן הוא בספרא" וכו') בין הלשון הקצר והסתום של הירושלמי לבין הלשון הארוך והמבואר של הספרא, והרי בספרא נאמר: "והיודע עיקר שבת וטעה ואמר אין זו שבת אין זו שבת [...] חייב על כל שבת ושבת". אולם, הפנייה זו עומדת בסתירה לנוסח הגניזה של הירושלמי שהביא ("אם היה יודע ושכח"), שהרי בספרא הוא יודע (בהווה!) את "עיקר שבת" (= מצות שבת), ושכח רק שהיום שבת. האם אמנם זהו פירושו של לשון הירושלמי? הלשון המקביל בפיסקא [ו] של סוגיית הבבלי הוא: "אבל הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת", ופירושו: הכיר (בעבר) את עיקר שבת (= מצות שבת), ולבסוף חזר ושכח (בהווה) את עיקר שבת (= מצות שבת). דומני שהמפרש את הירושלמי על פי הבבלי עשוי להעדיף את נוסח הגניזה – "היה יודע ושכח" – הקרוב יותר ללשון הבבלי, ואולי גם הושפע ממנו. מאידך, המפרש את הירושלמי על פי הנוסח הנמצא בספרא עשוי להעדיף את הגהת אפשטיין או את נוסח כ"י לידן לפי הפירוש שהצעתי לעיל.

בהמשך פיסקא [ג] הקשו בירושלמי על הדיוק מדברי רבי יוחנן מלשון המימרא: "מר רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוסה בן חנינא: כל הדא הילכת' דרבי אליעזר, ברם כרבנן אינו חייב אלא אחת". נחלקו המפרשים והחוקרים בהבנת מימרא זו, ופירושה תלוי, בין השאר, בביאור הסוגיא החמורה "תמן תנינן", ירושלמי שבת פ"ז ה"א ט ע"א-ע"ב. בנספח להלן בסוף הספר, נדון באריכות בסוגיית "תמן תנינן", ובתוכה גם בביאור מימרא זו. לענייננו יש להדגיש שהשאלה העומדת לדיון בסוגיית הירושלמי כאן היא האם "היודע ושכח" (יהיה פירושו אשר יהיה), חייב על כל שבת ושבת, או אינו חייב אלא חטאת אחת – כדן מי שאין יודע שבת "כל עיקר". בביאור סוגיית "תמן תנינן" בנספח להלן נציע ש"הדא הילכתא" שהזכירו כאן היא דין "חילוק שבתות", כלומר, ההלכה הקובעת שאם הויד האדם במלאכה (= ידע את המלאכות האסורות בשבת), אבל שגג בשבת (= טעה ואמר אין זו שבת אין זו שבת), ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – שהוא חייב חטאת על כל שבת ושבת. והנה קבעו "רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוסה בן חנינא" במימרתם שהלכה זו עומדת בשיטת רבי אליעזר, ואינה הלכה – "ברם כרבנן אינו חייב אלא אחת".¹²

12 זאת בהתאם להגהות בעל שערי תורת ארץ ישראל בסוגיית הירושלמי שם, הגורס במימרא לעיל מינה שם: "ר' זעירא בשם רב חסדא, ר' אילא בשם ר' שמעון בן לקיש בשגגת שבת ובזדון מלאכות שאלו", ושלא כהגהות ליברמן בסוגיא זו, הגורס במימרא ההיא: "ר' זעירא בשם רב חסדא, ר' אילא בשם ר' שמעון בן לקיש: בזדון שבת ובשגגת מלאכות שאלו". והנה אם מדובר כאן, כדברי ליברמן, בזדון שבת ובשגגת מלאכות, אין לכאורה מקום כלל לשאלה אם חייבים על שבת אחת בלבד, או על כל שבת ושבת. הוזה אומר, השימוש במימרא זו בסוגייתנו הוא חיזוק נוסף לצדקת דרכו של בעל שערי תורת ארץ ישראל בסוגיית הירושלמי שם. אולם, יש להדגיש שאין כאן ראיות ברורות וחד-משמעיות לכאן או לכאן, והפירוש הניתן כאן הוא לפי מה שנראה כהצעה הסבירה יותר, המתקבלת על הדעת בהשוואה להצעות השונות שהוצעו.

והנה "דין חילוק שבתות" הוא סלע המחלוקת בין הנוסח הארוך של משנת "כלל גדול" לבין הנוסח הקצר של משנת "כלל גדול", כפי שנתבאר בביאור למשנה הראשונה לעיל. ואם אכן שלל הירושלמי כאן את "דין חילוק שבתות", ודחה אותה מהלכה, סביר להניח שהרובד הספרותי של סתם הירושלמי בסוגיא זו מיוסד על הנוסח הקצר של משנת כלל גדול. אפשרות זו מצטרפת לדברינו בפירוש פיסקא [ב] לעיל, ומחזקת אותם.

לפי הנחה זו אפשר לשער שהנוסח המלא של משנת כלל גדול, לפי שיטת רבי יוחנן ששנה ברישא של משנתנו "כל שאין יודע עיקר שבת", בערך כך:

כלל גדול אמרו בשבת: [א] כל שאין יודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת. [ב] היודע עיקר שבת עשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – חייב על כל מלאכה ומלאכה. [ג] העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת – אינו חייב אלא חטאת אחת.

עורך סוגיית הירושלמי ראה בבבא הראשונה של משנה זו ("כל שאין יודע עיקר שבת") רמז למשנת רבי יוסה שהובאה בספרא, ששנה אף הוא בבבא הראשונה שלה: "מי שאין יודע עיקר שבת". אולם, בבבא השניה של משנתו שנה רבי יוסה "'דין חילוק שבתות" מפורשות:

[א] מי שאין יודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אף על פי שמיענין אבות מלאכות עשה, אינו חייב אלא חטאת אחת כל ימיו. [ב] והיודע עיקר שבת וטעה ואמר: אין זו שבת אין זו שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – חייב על כל שבת ושבת [...]

בעקבות הדמיון בין גירסת רבי יוחנן לבין לשונו של רבי יוסי בבבא הראשונה של במשנתו, הציע עורך הירושלמי את האפשרות שאולי רבי יוחנן עשוי להסכים גם לבבא השניה שם. לכן דייקו שם מדברי רבי יוחנן: "הא [אם הוא] יודע [עיקר שבת] ושכח [=טעה ואמר אין זו שבת אין זו שבת] חייב [על כל שבת ושבת]". מכל מקום, נראה שעורכי הירושלמי התכוונו מלכתחילה לדחות הלכה זו (שלא נכללה במפורש בנוסח הקצר של המשנה), ולשם כך הביאו את עמדתם של רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוסה בן חנינא: "כל הדא הילכת' [=חילוק שבתות] דרבי אליעזר [היא], ברם כרבנן [אם טעה ואמר אין זו שבת אין זו שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה] אינו חייב אלא [חטאת] אחת [בלבד]". מסקנת מהלך הירושלמי בפיסקא [ג] היא, שוב, שאין הבדל בין הגירסאות הללו, אלא "היא הדא היא הדא", כדעת רב לעיל. ולכאורה מסקנת הסוגיא היא גם כדעתם של רבי שמואל ורבי אבהו בשם רבי יוסה בן חנינא, שהשווג בשבת – בין שאינו יודע שבת כל עיקר, בין היודע ושכח ואמר אין זו שבת – אינו חייב אלא חטאת אחת.

ביאור המהלך הראשון בבבלי – פיסקאות [1-5]

לשון הבבלי בפיסקא [1] מורכב משני רבדים ספרותיים: מימרת רב ושמואל עצמה ("מתניתין בתינוק שנשבה לבין הגוים, וגר שנתגייר בין הגוים"), ופירושה בידי סתם התלמוד ("אבל הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת"). מימרת רב ושמואל בפיסקא [1] אינה מימרא עצמאית, אלא מוסבת היא ישירות על הבבא הראשונה של משנת "כלל גדול" – "כל השכח עיקר שבת". לשון המימרא בפיסקא [1] בבבלי תואם, אפוא, את המסורת המקבילה בסוגיית הירושלמי שהובא לעיל: "רב תני מתניתין [=כל השכח] ופתר לה: 'אי זהו שאינו יודע עיקר שבת? קטן שנשבה בין הגוים'". אי לכך, מן הראוי היה לפרש את דברי רב ושמואל כבר בתחילת הסוגיא כך: "מתניתין [אפילו] בתינוק שנשבה לבין הגוים, וגר שנתגייר בין הגוים [ואין צריך לימר הכיר ולבסוף שכח חייב]", ואכן כך פירשו את דבריהם בסופו של דבר בפיסקא [5] להלן: "אפילו תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים כהכיר ולבסוף שכח דמי וחייב". אולם, לפני שהגיעו למסקנה זו, הציעו בעלי התלמוד, כדרכם בכל מקום, פירוש חלופי – "הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת" – למרות שידעו מראש שהפירוש הזה עומד להידחות בהמשך הסוגיא.

גם ללשון הפירוש הזה יש שורשים, לכאורה, בסוגיית הירושלמי הנ"ל, שהרי הוא מזכיר מאד את דברי סתם הירושלמי שהובאו לעיל: "הא [אם הוא] יודע ושכח חייב [על כל שבת ושבת]". חשוב לציין שגם בסוגיית הירושלמי משמש לשון זה כהווה אמינא בלבד, העומד להידחות בהמשך ("מן מה דמר רבי שמואל [...] הדא אמרה: היא הדא, היא הדא"), ואולי משום כך החליטו בעלי התלמוד הבבלי להשתמש בלשון הזה כהווה אמינא גם בסוגייתם. אולם, למרות הדמיון בין מבנה מהלך הבבלי למבנה המהלך המקביל בירושלמי, מבחינת תוכן הדברים סוגיות הפוכות הן – ויתכן שיש בעובדה זו כדי להסביר חלק מן התמיהות שמצאנו בסוגיית הבבלי.

הא כיצד? פירשנו לעיל שסוגיית הירושלמי מיוסדת על הנוסח הקצר של משנת "כלל גדול" – נוסח שאין בו "דין חילוק שבתות". לכן פירשו שם, כהצעה אפשרית בלבד, שאם הוא "יודע [מצות שבת] ושכח [שהיום שבת, יהיה] חייב [על כל שבת ושבת]", ודחו הצעה זו משום שסברו שאם הויד במלאכות ושגג בשבת אינו חייב אלא אחת. והנה, סוגיית הבבלי מיוסדת על הנוסח הארוך של משנת כלל גדול, כפי שמוכח מן הציטוטים הרבים מלשון המשנה בפיסקאות [2-4]. משום כך, אי אפשר לפרש את לשון הבבלי ("הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת") בדרך שפירשנו את הלשון המקביל בירושלמי, שהרי "דין חילוק שבתות" כלול בבבא השניה של נוסח המשנה, ונזכר מפורשות בפיסקא [3]: "היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת". לכן אין שום טעם או משמעות לנסיון המיותר להוציא את הדין הזה ממימרת רב ושמואל באמצעות דיוק מדבריהם. זאת ועוד: הפירוש הזה עומד בסוגיית הבבלי, כמו בסוגיית הירושלמי, להידחות, ואיך אפשר לדחות דין שנזכר במפורש בלשון המשנה עצמה?

לכן אין ספק שפירוש דברי התלמוד בפיסקא [1] הוא: "הכיר [את מצות שבת] ולבסוף [חזר ו]שכח [את מצות שבת] חייב על כל שבת ושבת", וזאת למרות שהדברים סותרים, לפי פירוש זה, את הבבא הראשונה של משנת כלל גדול: "כל השכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת". והנה, הפתרון שהציע התלמוד כדי לתרץ סתירה זו אינו בעייתי פחות מן הסתירה עצמה, שהרי הציעו שיש להבין את לשון המשנה כך: שכח = מעולם לא ידע דווקא, אבל ידע ושכח – לא! ואמנם דחו, בסופו של דבר, את הפירוש התמוה הזה, אבל עדיין צריכים אנו להסביר מדוע העלו פירוש כה תמוה מלכתחילה.

ההסבר היחיד שיש לי להציע – ואף הוא אינו יוצא מגדר "אולי ואפשר" – הוא שמימרת רב ושמואל והפירוש שלה בפיסקא [1] במקורם היו מוסבים על הנוסח הקצר של המשנה, כמו בסוגיא המקבילה בירושלמי שנתבארה לעיל. אולם, בבבלי דחו את מימרת רבי שמואל ורבי אבהו בשם רבי יוסה בן חנינא, ואימצו את הנוסח הארוך של משנת כלל גדול – כולל "דין חילוק שבתות" אשר בו. מעתה, תוכנו של לשון התלמוד לפי פירושו המקורי ("הכיר [את מצות שבת] ולבסוף שכח [את יום שבת] חייב על כל שבת ושבת") הפך מ"הוה אמינא" ל"מסקנה", ונאלצו בעלי סתם התלמוד להוציא אותו מפשוטו, עם כל הקשיים הכרוכים בכך, כפי שנתבארו לעיל. ואם אכן מתמודדת סוגיית הבבלי כאן עם עמדה הלכתית מקבילה ומתחרה – עמדה המשתקפת לא רק בסוגיית הירושלמי, אלא אף בנוסח הקצר של המשנה עצמה, העומד ביסודה – אולי יש בכך כדי להסביר את אריכות הלשון של התלמוד בפיסקאות [2-4], ובמיוחד הציטוטים הארוכים של הנוסח הארוך של משנת כלל גדול, במגמה להוציא מלבם של הלומדים כל ספק בנוגע לנוסח הנכון של המשנה ולפירושה. וצ"ע.

ביאור המהלך השני בבבלי – פיסקאות [6-9]

גם בפיסקאות [6-7] יש להבחין בין רובד אמוראי לבין רובד ביאורי של סתם התלמוד. דומני שכל הההתייחסות ל"הכיר ולבסוף שכח" בשתי הפיסקאות האלו היא מדברי סתם התלמוד, כפי שהיה במהלך הראשון של הסוגיא [1, 3, 5]. לכן נראה שיש להציע את היסוד האמוראי שבפיסקאות [6-7] בצורה זו:

רב ושמואל דאמרי תרויהו: תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים – חייב; רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרויהו: תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים – פטור.

בלי ההוספות הביאוריות של סתם התלמוד, מתגלות מימרות אלו כמימרות עצמאיות, שאינן מוסבות על שום מקור חיצוני. במימרות אלו נחלקו האמוראים הללו לגופה של הלכה בעניין שנזכר בראשון: "תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים"¹³. בלשון הכפול הזה מתגלה גם המקור הכפול של המהלך השני של סוגייתנו. מצד אחד היא שואבת ממסורת הירושלמי, שבו הזכיר רב "קטן שנשבה בין הגוים"; ומצד שני היא שואבת ממסורת התוספתא (שבת ח ה) שהזכירה "גר שנתגייר בין הגוים". שילובן של שתי המסורות האלו יחד בסוגיית הבבלי הוא גם, ככל הנראה, הסיבה לרוב הקשיים הפרשניים שבמהלך השני של הסוגיא.

הא כיצד? ראינו לעיל בביאור פיסקא [ב] של סוגיית הירושלמי שרבי אלעזר שנה במשנתו "כל השכח עיקר שבת" (= פיסקא [5] בבבלי), וביקשו בעלי סתם הירושלמי לדייק מדבריו שרבי אלעזר סבור שהתינוק שנשבה בין הגוים אכן פטור (= פיסקא [7] בבבלי), ושוב ביקשו שם לדחות דיוק זה באמצעות דברי רב, המקבילים (כפי שכבר ציין אפשטיין במלנוה"מ עמ' 54) לחלקה הראשון של הברייתא שבפיסקא [8] של הבבלי:

בבלי פיסקאות [8א]	ירושלמי פיסקא [ב]
מיתיבי, כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת.	מן מה דרב תני מתניתין [= כלל גדול אמרו בשבת: כל השכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא אחת]
כיצד? תינוק שנשבה לבין הגוים, וגר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת.	ופתר לה: אי זהו שאינו יודע עיקר שבת? קטן שנשבה בין הגוים.

אף העובדה שהעמידו את פיסקא [7] בבבלי מול עמדת רב [ושמואל] תואמת את מסורת הירושלמי, שהרי רב הוא המייצג שם את העמדה שקטן שנשבה בין הגוים אכן חייב. אולם, התרומה החשובה ביותר של סוגיית הירושלמי להבנת הבבלי היא שמעתה אנחנו מבינים מדוע הובאה הברייתא בפיסקא [8] כקושיא על עמדתם של רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש [= רבי אלעזר בירושלמי], וזאת למרות שהברייתא כפי שהיא לפנינו בבבלי כוללת גם את עמדת מונבז ("מונבז פטור"), ובפיסקא [9] נאמר: "אמרי לך רבי יוחנן וריש לקיש: לא מי איכא מונבז דפטור? אנן דאמרינן כמונבז". והנה הסוגיא הקדומה לא כללה את המשך הברייתא, שמקורה בתוספתא, ולא בירושלמי, ואילו הקושיא מחלקה הראשון של הברייתא [= דברי רב בירושלמי] היא אכן על עמדת רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש [= רבי אלעזר בירושלמי] בלבד.

אפשר להציע מספר שיקולים אפשריים להחלטת עורכי הבבלי לצרף יסודות ממסורת התוספתא לחלקה הראשון של הברייתא שבפיסקא [8]: א – רב הזכיר בירושלמי "קטן שנשבה בין הגוים", וסביר להניח שעורכי הבבלי ראו בכך רמז ברור ללשון התוספתא, שבת ח ה עמ' 30: "גר שנתגייר בין הגוים"; ב – בבבלי ההלכה בפיסקא [7] ("תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים פטור") נמצאת – שלא כמו בסוגיית הירושלמי – בדברי האמוראים עצמם, ואי אפשר לדחות אותה באמצעות מימרא של אמורא בלבד; לכן נאלצו עורכי הבבלי לשלב את דברי התוספתא לתוך דברי רב המקוריים, כדי להעניק להם תוקף של מקור תנאי שממנו ניתן להקשות על מימרא מפורשת של אמורא; ג – יתכן שהכירו בעלי סוגיית הבבלי בעובדה שתוכנו של הדיוק מדברי רבי אלעזר בירושלמי ("הא אם אינו יודע כל עיקר פטור") אכן תואם את עמדת מונבז בתוספתא, ולא רצו לדחות אותו על הסף – לא באמצעות דברי רב, ולא באמצעות דברי תנא קמא של התוספתא – והעדיפו להביא אסמכתא לשיטה זו בדמותו של מונבז.

13 צורת המימרות כמימרות עצמאיות מתחייבת גם ממסקנת המהלך הראשון של הסוגיא, שהרי נאמר בפיסקא [5]: "מתניתין בשחכיר ולבסוף שכח, ודרב ושמואל הכי איתמר", כלומר: משנת "כלל גדול" לא עסקה בשאלת "תינוק שנשבה לבין הגוים", ואף רב ושמואל לא ביקשו להציע "תינוק שנשבה לבין הגוים" כאוקימתא למשנתנו, אלא רצו להתחסל ל"תינוק שנשבה לבין הגוים" כעניין נוסף ולקבוע את ההלכה שהתינוק שנשבה חייב. משום כך השמיטו את הלשון "מתניתין ב..." מתחילת המימרא, והוסיפו את המלה "חייב" בסופה. וזאת למרות שמוכח מהמסורת המקבילה בירושלמי שצורת המימרא בפיסקא [1] קרובה יותר לצורתה המקורית של דברי רב.

מקורות הברייטא בבבלי פיסקא [8]

כאמור, נוסח הברייטא בפיסקא [8] משקף שילוב של שתי המסורות – ירושלמי שבת ותוספתא שבת. אם נשווה את נוסח הברייטא בבבלי לנוסח הברייטא המקבילה בתוספתא, נראה שהוא מתחלק באופן ברור לשני חלקים, כאשר הראשון הוא בעיקר דברי רב מהירושלמי, עם הוספות מסוימות ממסורת התוספתא; ואילו חלקה השני של הברייטא מהווה מקבילה די מדוייקת של חלקו השני של נוסח התוספתא. עם שינויי עריכה נקודתיים בלבד. הנה נוסח הברייטא בהשוואה לתוספתא:

תוספתא שבת פ"ח ה"ה עמ' 30

סוגייתנו פיסקא [8]

גר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכה בשבת
ר' עקיבא מחייב,

כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר
שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות
הרבה – אינו חייב אלא אחת. כיצד?
תינוק שנשבה לבין הגוים, וגר שנתגייר בין
הגוים ועשה מלאכות הרבה בשבתות
הרבה – אינו חייב אלא חטאת אחת.
וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל
עבודה זרה אחת;

ומונבו פוטר

ומונבו פוטר.

והדין נותן שיהא פטור הואיל ושווג חייב
חטאת ומזיד חייב כרת מה מזיד אינו חייב
עד שיבא לכלל ידיעה אף שווג לא יהא
חייב עד שיבא לכלל ידיעה

וכך היה מונבו דן לפני רבי עקיבא: הואיל
ומזיד קרוי חוטא, ושווג קרוי חוטא, מה
מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שווג שהיתה לו
ידיעה.

אמ' לו ר' עקיבא מוסיף אני על דברך מה
מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה
בשעת מעשה אף שווג לא יהא חייב עד
שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה

אמר לו רבי עקיבא: הריני מוסיף על דברך,
אי מה מזיד שהיתה לו הידיעה בשעת
מעשה, אף שווג שהיתה לו ידיעה בשעת
מעשה.

אפשר לראות מיד שאין חלקה הראשון של הברייטא דומה כלל לקטע המקביל בנוסח התוספתא, וכבר ביארנו לעיל ששורשי חלקה הראשון של ברייתא זו נמצאים בעיקר בדברי רב בסוגיא המקבילה בירושלמי. עורכי הבבלי פירשו את דברי רב, וגם צירפו ללשונו המקורי ("קטן שנשבה בין הגוים" = "תינוק שנשבה לבין הגוים") את הלשון המקביל בתוספתא ("וגר שנתגייר בין הגוים"). עורכי הבבלי גם הוסיפו הלכה חדשה בסוף דברי תנא קמא ("וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל עבודה זרה אחת"). ונראה שגם מקורה של הלכה זו היא בתוספתא שבת שבת (ח ו עמ' 31): "השוכח את התורה ועבר עבירות הרבה חייב על כל אחת ואחת". עורכי הבבלי פירשו את לשון התוספתא כך: "השוכח את התורה כיצד? תינוק שנשבה לבין הגוים, וגר שנתגייר בין הגוים ועבר עבירות הרבה חייב חטאת אחת על כל שם איסור ושם איסור בפני עצמו",¹⁴ ואינו יוצא ידי חובתו אם הביא חטאת אחת בלבד על כל שמות האיסור יחד.¹⁵ לגבי

14 אולם ראה את לשון הסיפא בתוספתא שם: "כיצד? היה יודע שיש חלב ואמר אין זה חלב שחייבין עליו היה יודע שיש דם ואמר אין זה דם שחייבין עליו חייב על כל אחת", ונראה שבעל הסיפא פירש את לשון הרישא כך: "השוכח את התורה ועבר עבירות הרבה [השייכות לשם איסור אחד], חייב על כל אחת ואחת". נראה, אפוא, שההלכה ברישא נוטה לדעתו של רבי אליעזר במשנת כריתות ג י, ואילו תנא דסיפא נוטה לשיטתו של רבי יוסה בספרא, המחייב חטאת על כל טעות במציאות השייכת לשם איסור אחד, כפי שנתבאר בפירוש המשנה הראשונה לעיל, ואכמ"ל.

15 עיין בתוספות סח ע"ב ד"ה 'וחייב על הדם אחת', שהסיקו מניסוח הבבלי ("אינו חייב אלא אחת") שדווקא התינוק שנשבה אינו חייב על הדם אלא אחת – הא כל אדם חייב על כל אחת ואחת, והקשו "דמילתא דפשיטא היא, דאכל מה שאכל דם אינו חייב אלא אחת, כיון שאין בדם חילוק איסור כמו שיש בשבת חילוק מלאכות. וכל אדם נמי, בלא תינוק שנשבה, אכל דם ודם, אינו חייב אלא אחת!". אולם, ברור שלשון הבבלי כאן הושפע מלשון המשנה, והעיקר הוא בלשונה המקורי של התוספתא: "חייב על כל אחת ואחת".

שמות האיסורים שנזכרו בברייתא, יש לציין שאיסורי דם וחלב נזכרו מפורשות בסיפא של התוספתא שם. כמו כן, סביר להניח שעורך הברייתא הוסיף לרשימה זו גם את המקרה של עבודה זרה – שלא נזכר בתוספתא – בגלל ריבוי הדיונים והשיטות בשאלת מספר החטאות שאפשר להתחייב על איסורי עבודה זרה, הן בבבלי הן בירושלמי.¹⁶ העורך רצה, כנראה, להדגיש בזה שבכל המקרים הללו לולי עלמא מדויים ש"תינוק שנשבה לבין הגוים" אינו חייב אלא אחת בלבד.

מחלוקת רבי עקיבה ומונבו – דברי הקדמה

לפי נוסח התוספתא נחלקו רבי עקיבה ומונבו בשאלה אחת בלבד: האם גר שנתגייר בין הגוים – שמעולם לא שמע על איסורי התורה – חייב או פטור על העבירות שעשה. לעומת זאת, נתברר במסורת בבלי – בריש סוגיא ג' להלן, ובמקומות אחרים בתלמוד – שנחלקו רבי עקיבה ומונבו גם בשאלה אחרת: האם אדם שעבר עברה, ובשעת המעשה עצמו כבר היתה לו ידיעה שהוא עובר עבירה, נחשב בהכרח כמזיד, או האם ייתכן שהוא עדיין ייחשב כשוגג? אמנם, עיקר הדיון בשאלה אחרונה זו נמצא בסוגיא הבאה ("שגגה במאי"), ונדון בה לגופה שם. אולם, היסוד הטקסטואלי לשיטת מונבו בשאלה זו תלוי בשינויים בין נוסח התוספתא לבין נוסח הברייתא בבבלי בסוגייתנו, ונדון בשאלה זו בביאור כאן רק מבחינה זו. בדיון הזה נתמקד במבנה המשא ומתן בין רבי עקיבה ומונבו, ובמונחים המופיעים במשא ומתן הזה. מכיון שאותו המבנה ואותם המונחים נמצאים גם במחלוקת אחרת בין רבי עקיבה ומונבו בספרא מצורע פרשה א ד, נקדיש דיון קצר גם למקור המקביל הזה.

השם מונבו (= מולבו) נזכר מספר פעמים בהקשרים שונים הן בספרות התלמודית, הן בדברי יוסיפוס (עיי' במסורת התלמוד), וברובם המכריע הוא קשור לדמות הידועה של המלך מונבו השני, בנה של הלני המלכה. רק בשני מקורות תלמודיים מופיע השם מונבו בהקשר של דיון הלכתי: תוספתא שבת ח ה עמ' 30–31, וספרא מצורע פרשה א ד. קשה לדעת אם מפגש פנים אל פנים בין מונבו לבין רבי עקיבה היה אפשרי מבחינת סדר הזמנים, ומכל מקום קשה ליישב בין דמותו של מונבו כפי שנצטיירה במקורות, בעיקר בידי יוסיפוס (קדמויות ספר כ, פ"ב–פ"ד), לבין דמותו של חכם המשתעשע בדברי תורה עם גדול חכמי התנאים. לכן העלה אברהם גולגברג ("הלני המלכה ומונבו המלך", מחניים עה, תשכג) את ההשערה שדמותו של מונבו נבחרה בתוספתא שבת – מסיבות ספרותיות, ולא היסטוריות – כדי לייצג את עמדת מי שמקל על הגר שנתגייר בין הגוים, וזאת משום שהוא בעצמו היה גר שנתגייר בין הגוים (יוסיפוס, שם). גולדברג הציע שוב (שם) שהדיון בספרא משקף העברה ספרותית, הן בנוגע למבנה הדיון, הן בנוגע לשמות החולקים עצמם, מתוספתא שבת. לענייננו אין צורך להכריע, לא בשאלה ההיסטורית, ולא בשאלה הספרותית אם הדיון בספרא משקף העברה מתוספתא שבת, או להיפך. החשוב לענייננו הוא אופיו הספרותי של מבנה ההדיון בתוספתא ובספרא, ואופן השפעתם על מבנה הדיון בבבלי.

16 עיין ירושלמי שבת פ"ז ה"א ט ע"א = שם ה"ב ט ע"ג: "תני רבי זכאי קומי רבי יוחנן זיבח קיטר וניסך בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת אמר ליה רבי יוחנן בבלייא עברת בידך תלתא נהרין ואיתברת אינו חייב אלא אחת"; בבלי סנהדרין סב ע"א: "תני רבי זכאי קמיה דרבי יוחנן: זיבח וקיטר וניסך והשתחוה בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. אמר ליה: פוק תני לברא". ועיין להלן בסוגיות ה, ג, י.

מבנה הדיון בין רבי עקיבה ומונבו בספרא מצורע פרשה א ד

הנה נוסח ספרא מצורע פרשה א ד (על פי כ"י רומי 66 עמ' רפח):

[א] "ביום טהרתו והובא אל הכהן" – שלא ישהא. [ב] שהיה מולבו דן לפני ר' עקיבה: אם מישפטרתי בעמידתו, אחזתיו בהליכתו שבעה; אם משאחזתיו בעמידתו שבעה, אינו דין שאחזינו בהליכתו שבעה? [ג] אמר לו ר' עקיבה: מוסיף אני על דברך! וכי במה החמירה התורה, בימי גמר או בימי ספר? חמורין ימי גמר מימי ספר, שבימי ספר אינו מטמא משכב ומושב, ואינו מטמא בביאה; ובימי גמר מטמא משכב ומושב ומטמא בביאה. אם לימי ספר הקלים נתתה לו שבעה, לימי גמר החמורין, אינו דין שאתן לו שבעה? [ד] אמר לו: ר', כל שכן הוספתה! כשנתתה¹⁷ לימי גמר שבעה, [נעשו] אף הן ימי ספר, ונמצאו אלו ואלו ארבעה עשר! אם לימי ספר הקלים נתתה לו ארבעה עשר, לימי גמר החמורין, אינו דין שאתן לו ארבעה עשר? נמצאתה מרבה והולך עד לעולם! [ה] הא מפני הדין [הזה] צריך הכתוב לומר ביום טהרתו והובא אל הכהן שלא ישהא.

לפני שנדון במבנה המדרש, עלינו להבהיר משהו בנוגע לתוכנו. והנה, בדברי מונבו הראשונים מצאנו מספר לשונות ("פטרתי", "אחזתיו", "עמידתו", "הליכתו") שאינם מופיעים שוב בשום מקור הלכתי אחר. לכן קשה לעמוד על משמעותם המדויקת. לעומת זאת, רבי עקיבה משתמש במינוח המוכר לנו מספרות התנאית במקומות רבים. לכן, נתחיל מדברי רבי עקיבה, ונחזור לדון בדברי מונבו הראשונים.

"ימי גמר" הם פרק הזמן שבו נחשב האדם "מצורע מוחלט" (עיין ויקרא יג מה-מו). אם מתרפא המצורע מצערותו (ויקרא יד ג), יעבור המצורע (לאחר בדיקת הכהן והחלטתו) תהליך של טהרה ראשונה (ויקרא יד ד-ח), שבסופו נאמר: "וְאַחַר יָבוֹא אֶל הַמִּחְנֶה וְיֵשֵׁב מִחוּץ לָאֵהָלֹ שְׁבַע יָמִים", והיינו "ימי ספר". בסוף "ימי ספר" עובר המצורע טהרה שניה, כמבואר בויקרא יד ט ואילך. והנה טומאתו "בימי גמר" חמורה לאין ערוך מטומאתו "בימי ספר", כמבואר בדברי רבי עקיבה. לכן הוא הציע את הדין הזה: אם בבואו לצאת מטומאתו הקלה חייב המצורע – לפני שיוכל לעבור את תהליך הטהרה האחרונה עצמה – להמתין שבעה ימים כהכנה לכך, אינו דין שבבואו לצאת מטומאתו החמורה יצטרך להמתין שבעה ימים, כהכנה לפני שיוכל לעבור את תהליך טהרתו הראשונה?

זהו, כמובן, דין "היפותטי" בלבד – הווה אמינא – כרגיל במדרשי הלכה רבים. לפי רבי עקיבה, אמר הכתוב: "ביום טהרתו והובא אל הכהן", כדי להדגיש שביום ש"הובא אל הכהן" (כדי שיבדוק אותו הכהן ויכריז: "נִרְפָּא נִגַע הַצִּרְעָת מִן הַצִּרְעָה"), באותו יום ממש יהיה "יום טהרתו", כלומר, היום שבו יעבור את טהרתו הראשונה. כל מטרתו של הדין שהציע רבי עקיבה היתה להעלות פירוש חלופי אפשרי לפירוש שנזכר בתחילתו של המדרש ("ביום טהרתו והובא אל הכהן" – שלא ישהא), כלומר להציע "הווה אמינא" שעליו להמתין שבעה ימים לפני טהרתו הראשונה. וכך היתה, לכאורה, מטרתו של מונבו בדבריו הראשונים וגם בדבריו האחרונים, כפי שנאמר במפורש בסוף המדרש עצמו: "הא מפני הדין [הזה] צריך הכתוב לומר "ביום טהרתו והובא אל הכהן" – שלא ישהא".

מבלי להתחייב לפירוש מדויק של דבריו הסתומים, נראה שגם מונבו התכוון בסיום דבריו הראשונים ("אינו דין שאחזינו בהליכתו שבעה") למסקנה היפותטית הדומה לזו של רבי עקיבה, כלומר: "אינו דין שאחזינו [= אעכבנו, אחייב אותו להמתין] בהליכתו [= בצאתו מטומאה

17 בדפוסים: "אמר לו ר' כל שכן הוספתה, [אמר לו ר' עקיבה] כשנתתה וכו', והיא הוספה מאוחרת; עיין תוסכ"פ שבת עמ' 109 דע' 15.

חמורה, מימי "גמר" שלו] שבעה [ימים, לפני שיוכל לעבור את תהליך טהרתו הראשונה]. ואם כן, פתיחת דבריו של רבי עקיבה – "מוסיף אני על דבריך" – איננה סימן למחלוקת, אלא לכל היותר סימן לתחרות, מי יכול להמציא הוה אמינא טובה יותר. כמו כן, פתיחת דברי מונבז האחרונים – "ר', כל שכן הוספתה" – איננה סימן למחלוקת, אלא ביטוי לאותה מגמה להעצים את כוחה של ההוה אמינא, אפילו עד כדי אבסורד: "נמצאתה מרבה והולך עד לעולם".

והנה, יש נקודה שתומה גם בדברי מונבז האחרונים, שהרי הדבר המבדיל, לכאורה, בין טומאה חמורה ("ימי גמר") לבין טומאה קלה ("ימי ספר") איננו הכרזתו של הכהן "נָפָא נָגַע הַצֶּרֶעַת מִן הַצֶּרֶעַת בְּלִבָּד, אלא בעיקר טהרתו הראשונה, שנדחתה בשבעה ימים לפי הדין של רבי עקיבה. ואם כן, איך אפשר לומר "כשנתת לימי גמר שבעה, [נעשו] אף הן ימי ספר", וצ"ע. מכל מקום, עולה בבירור מדבריהם שאין בכל הדיון בין רבי עקיבה ומונבז בספרא שום מחלוקת בהלכה, אלא רק לימוד משותף של שני חכמים המשתעשעים בדברי תורה, כאשר כל אחד בונה על דברי השני, ומוסיף עליהם. מכאן שפתיחת דברי רבי עקיבה "מוסיף אני על דבריך" מתפרשת בספרא כפשוטה, שהוא אכן קיבל את דברי מונבז ואף הוסיף עליהם; וגם פתיחת דברי מונבז האחרונים "ר', כל שכן הוספתה" מתפרשת בספרא כפשוטה, ואף הוא קיבל את דברי רבי עקיבה, ואכן הוסיף עליהם.

מבנה הדיון בין רבי עקיבה ומונבז בתוספתא

יש דמיון רב בין מבנה הדיון בין רבי עקיבה ומונבז בתוספתא לבין מבנה הדיון המקביל הספרא. אולם, המסגרת ההלכתית שבה משתלב הדיון בתוספתא הוא שונה מאד מהמסגרת המדרשית בספרא. לשינוי הזה השלכות בנוגע לפרשנות מבנה הדיון בתוספתא. הנה נוסח תוספתא שבת ח ג עמ' 30–31:

[א] גר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכה בשבת ר' עקיבא מחייב ומונבז פוטר. [ב] והדין נותן שיהא פטור הואיל ושווג חייב חטאת ומזיד חייב כרת מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה אף שווג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה. [ג] אמ' לו ר' עקיבא מוסיף אני על דבריך מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה אף שווג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה. [ד] אמ' לו כל שכן שהוספת אם בא לכלל ידיעה בשעת מעשה – אף הוא אינו שווג אלא מזיד.

נקודת המוצא של הדיון בתוספתא [ב–ד] היא מחלוקת בהלכה [א]. טענת מונבז לפי התוספתא [ב] היא שהצד המשותף לשווג ולמזיד הוא היותם "חייבים". "חיובו" של המזיד תלוי בכך שהוא "בא לכלל ידיעה", ומכאן הסיק מונבז שגם "חיובו" של השווג תלוי בכך שהוא "בא לכלל ידיעה". עמדתו של מונבז היא שחטאו של השווג דומה מהותית לחטאו של המזיד – שניהם נענשים ("חייבים"), ועונשיהם משקפים סוג של אחריות מוסרית התלויה בידיעה. הסבר דומה לאחריות השווג למעשיו מצאנו בדברי הרמב"ם בהלכות שגגות ה' ו:

שהשווג היה לו לבדוק ולדקדק. ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות, לא היה בא לידי שגגה. ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה, צריך כפרה.

לפי תפיסה זו, האחריות המוסרית והידיעה העומדת ביסודה הן הגורם המשותף לשווג ולמזיד גם יחד, ורק בשל אחריות זו ניתן לקרוא להם חוטאים. המזיד עבר על מצוות התורה במודעות מלאה, והוא אחראי על מעשיו אחריות מלאה. משום כך עונשו חמור. השווג עבר על מצוות התורה בגלל רשלנות. אחריותו למעשיו פחותה בהשוואה למזיד, ומשום כך, העונש הצפוי לו קל. והנה, לדעת מונבז, הגר שנתגייר בין הגוים, שלא שמע מעולם על התורה או על מצוותיה, אין לו אפילו הידיעה המזערית הדרושה כדי לאפשר לו לשאול ולחקור. משום כך אין לו אפילו אחריותו הפחותה של השווג, ואי אפשר אפוא לקרוא לו "חוטא" כלל. לכן הוא פטור מקרבן חטאת, שהרי אינו בגדר שווג אלא נחשב כאנוס.

טענת רבי עקיבה משקפת תפיסה שונה של היחס בין שוגג למזיד:

[ג] אמ' לו ר' עקיבא: מוסיף אני על דבריך. מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה, אף שוגג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה.

רבי עקיבה מסכים לעצם הרעיון שאחריות מוסרית תלויה בידיעה. אולם לדעתו אין האדם "חייב" ואינו נקרא "חוטא" במובן המוסרי עד שתהיה לו "ידיעה בשעת מעשה". אולם, מי שיש לו ידיעה בשעת המעשה הוא המזיד, ולא השוגג, כפי שמשיב לו מונבו במפורש: "אם בא לכלל ידיעה בשעת מעשה – אף הוא אינו שוגג אלא מזיד". הוזה אומר, שמונבו ורבי עקיבה מסכימים בנוגע לאחריות המוסרית של החוטא במזיד, והיותה תלויה ב"ידיעה בשעת המעשה". נחלקו הם בשאלת מהותו של החטא בשוגג. רבי עקיבה סבור שהאחריות המוסרית היא הגורם המגריד את החטא במזיד בלבד, והמבדיל בינו לבין חטא בשוגג. לדעת מונבו האחריות המוסרית היא הצד המשותף לשניהם כאחד.

לדעת רבי עקיבה אין החטא בשוגג קשור לאחריות מוסרית, ומשום כך גם אינו תלוי בידיעה. לכן נחשב גם הגר שנתגייר בין הגויים חוטא בשוגג, וגם הוא צריך כפרה. יש לשאול, אפוא, לדעת רבי עקיבה מאיזו סיבה מביא החוטא בשוגג קרבן חטאת. והנה, מצאנו רמז לסיבה חלופית בדברי רבי עקיבה עצמו בסוף מסכת יומא (ח ט):

אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל. לפני מי אתם מיטהרין? מי מטהר אתכם? אביכם שבשמים. שנאמר: וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, ואומר: מקוה ישראל ה' – מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

אם משול החטא לטומאה והכפרה לטהרה, ניתן לצפות לכך שהחטא לא יהיה תלוי בהכרח במודעות האדם ובידיעתו כשם שאין הטומאה תלויה במודעותו ובידיעתו. משום כך אין סיבה להתייחס אל הכפרה כאילו היא סוג של עונש, כדעת מונבו. לפי רבי עקיבה, גם גר שנתגייר בין הגויים ועבר עברות חמורות שונות "נטמא" בכך בטומאות חמורות: באיסורי ביאה, במאכלות אסורים ובעבודה זרה – והוא צריך כפרה כדי לטהר עצמו מטומאות אלו.

מבנה הדיון בתוספתא משקף, אפוא, התנצחות בין שני חכמים בעניין הלכתי, כאשר בכל שלב מנסה האחד להחליש את טענת יריבו ולחזק את טענת עצמו על חשבון השני. בתוספתא לשון הפתיחה של רבי עקיבה "מוסיף אני על דבריך" מתפרש כך: הרי מוסיף על הבניין שבניתי, במגמה להרוס את יסודותיו. אין הוא מסכים עם דברי מונבו, לא עם תוכנם ולא עם מגמתם, אלא מנצל אותם לצורך הוויכוח בלבד. גם לשון הפתיחה של מונבו "כל שכן הוספתה" מתפרש בתוספתא בצורה דומה, ואף מונבו אינו מודה לדברי רבי עקיבה, אלא רואה בהם – מנקודת המבט שלו – כאישור נוסף לעמדתו המקורית.

מבנה הדיון בין רבי עקיבה ומונבו בבבלי

ישנם שינויים רבים בין נוסח הברייתא בבבלי ובין נוסח התוספתא, הן בסגנון הן במבנה הדיון:

בבלי פיסקא [8]

תוספתא שבת ח ה עמ' 30–31

- [א] תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים [...] חייב [...] ומונבו פוטר. [א] גר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכה בשבת ר' עקיבא מחייב ומונבו פוטר.
- [ב] וכך היה מונבו דן לפני רבי עקיבא: הואיל ומזיד קרוי חוטא, ושוגג קרוי חוטא – מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה. [ב] והדין נותן שיהא פטור הואיל ושוגג חייב חטאת ומזיד חייב כרת מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה אף שוגג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה.
- [ג] אמר לו רבי עקיבא: הריני מוסיף על דבריך! אי מה מזיד שהיתה לו הידיעה בשעת מעשה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה. [ג] אמ' לו ר' עקיבא מוסיף אני על דבריך מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה אף שוגג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה.
- [ד] אמר לו: הן, וכל שכן שהוספת! אמר לו: לדבריך, אין זה קרוי שוגג אלא מזיד. [ד] אמ' לו כל שכן שהוספת אם בא לכלל ידיעה בשעת מעשה – אף הוא אינו שוגג אלא מזיד.

רוב השינויים האלו הם, כרגיל, שינויים קלים מאוד שאין להם כל חשיבות לגבי הבנת הברייתא, ובאופן כללי אפשר לומר שכל מה שנאמר ונתבאר בנוגע לעיקר המחלוקת בין רבי עקיבה ומונבו בדיון על נוסח התוספתא לעיל נכון ותקף גם בנוגע לנוסח הברייתא בבבלי. אולם, בסוף הדיון [ד] שונה מבנה הדיון בבבלי ממבנה הדיון המקביל בתוספתא, ובעקבות השינוי הזה נשתנו גם תוצאות הדיון. פיסקא [ד] בתוספתא הוא כולו דברי מונבו, והוא דוחה בהם את נסיונו של רבי עקיבה לייחס לו העמדה הרואה ב"ידיעה בשעת המעשה" תנאי הכרחי לאחריות מוסרית. לעומת זאת, בבבלי רק המלים "הן, וכל שכן שהוספת" הם דברי מונבו, כאשר תוספת המלה "הן" מוכיחה שמונבו הסכים לדברי רבי עקיבה, והוא אכן סבור ש"ידיעה בשעת המעשה" היא תנאי הכרחי לאחריות מוסרית.¹⁸ זאת ועוד: מדברי רבי עקיבה בהמשך פיסקא [ד] ("לדבריך, אין זה קרוי שוגג אלא מזיד") משמע שלדעת מונבו החוטא הזה שיש לו ידיעה בשעת המעשה נחשב כשוגג, ולא כמזיד. ואכן זאת מסקנת סתם התלמוד הבבלי בתחילת הסוגיא השלישית להלן, ששם שאלו: "ואלא מונבו שגג במאי?" – כלומר, אם כבר ידע האדם בשעת המעשה שהוא עובר עבירה – כך שבעיני רבי עקיבה מזיד הוא – במה שגג (לדעת מונבו) כך שהוא נחשב כשוגג?

בשאלה זו ובתשובות השונות אליה נדון בביאור הסוגיא הבאה. במסגרת הביאור לסוגיא השניה כאן נשאר לנו רק לשאול על השיקולים השונים שהיו יכולים להביא לשינוי בנוסח הבבלי בפיסקא [ד] לעומת נוסח התוספתא. והנה נוסח הבבלי בתחילת פיסקא [ב] ("וכך היה מונבו דן לפני רבי עקיבא") הוא כלשון הפיסקא המקבילה בספרא, ולא כלשון התוספתא, ואולי מכאן אפשר להסיק שלפני עורכי הבבלי עמד לא רק הנוסח המקביל של הברייתא בתוספתא, אלא גם נוסח הדיון המקביל בספרא. והרי בספרא פירוש הלשון "כל שכן שהוספת" בפיסקא [ד] הוא "כפשוטו", כלומר שמונבו אכן קיבל את דברי רבי עקיבה ובנה עליהם, ואולי השפיעה תיקבולת זו – במודע או שלא במודע – על נוסח הדיון בבבלי. שיקול אפשרי נוסף נמצא בעובדה שלפני עורכי הבבלי כבר היו תקדימים של חכמים שונים שסברו שמי שיש בידו ידיעה מסוימת בשעת

18 נראה, אפוא, שדיוק לשון הברייתא מחזק את עמדת האומרים אליבא דמונבו שרק מי שיש לו ידיעה בשעת מעשה חייב בקרבן (רבינו חננאל). מאידך, מובנת – מבחינה השכל הפשוט – גם עמדתם של האומרים שכונת בבלי היתה לומר אליבא דמונבו שאפילו מי שיש לו ידיעה בשעת מעשה חייב בקרבן, ואין צורך לומר שלא היתה לו ידיעה בשעת המעשה (רש"י).

המעשה עדיין נחשב כשוגג, ולא כמזיד, ונשתלבה עמדתו של מונבז – במוקדם או במאוחר – בדיון התלמוד המתפתחת בשאלות אלו. בשיקול האחרון הזה נדון בביאור הסוגיא הבאה.

דרשת הכתוב לשיטת מונבז – פיסקאות [10-11]

לפי הבבלי נחלקו רבי עקיבה ומונבז במחלוקת כפולה. נחלקו בשאלה אם גר שנתגייר בין הגוים חייב או פטור, כאשר עמדתו של מונבז באה לידי ביטוי בפיסקא [ב]: "מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה" – פרט לגר שנתגייר בין הגוים, שמעולם לא היתה לו ידיעה. המחלוקת השניה נרמזה בדברי רבי עקיבה שהציע תיקון בדברי מונבז: "מה מזיד שהיתה לו הידיעה בשעת מעשה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה". והנה בפיסקא [10] הציע התלמוד דרשת הכתוב כדי לשמש יסוד לעמדת מונבז, ובו נזכר רק הלשון המקורי של מונבז: "מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה". מכאן שהדרשה בפיסקא [10] מציעה מקור מקראי לעמדתו המקורית והמפורשת של מונבז – גר שנתגייר בין הגוים פטור – ואין התלמוד מתיחס בפיסקא [10] לשאלת "ידיעה בשעת מעשה" כחלק מעמדת מונבז, כפי שנרמזה בנוסח הברייתא בבבלי [ד], וכפי שנידונה בסוגיא השלישית להלן.

לא מצאנו מקור לדברי התלמוד בפיסקא [10], ואפשר לשער שהם בנויים על דגם הדרשה שהובאה בפיסקא [11], הקשורה למסורת מדרשית והלכתית עתיקה; עיין במסורת התלמוד. אין כמובן כל חיוזק לעמדת "רבנן" במחלוקתם עם מונבז מהדרשה בפיסקא [11], והיא משמשת להם פירוש חלופי של הכתובים בלבד.