

הסוגיא החמישית: 'נביאים' (מד ע"א-ע"ב)

- [1] אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר: ערבה יסוד נביאים, וחד אמר: מנהג נביאים. א. מחלוקת אמוראי ארץ ישראל בעניין מעמדו של נוהג הערבה
- [2] תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר יסוד נביאים? דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: ערבה יסוד נביאים הוא. תסתיים. ב. דיון בעמדת רבי יוחנן
- [3] אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים הלכה למשה מסיני! אשתומם כשעה חדא ואמר: שכחום וחזרו ויסדום.
- [4] ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: דלכון אמרי, דלהון היא!
- [5] לא קשיא – כאן – במקדש, כאן – בגבולין.
- [6]

מסורת התלמוד

[1] חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר מנהג נביאים – השוו עירובין קד ע"ב (ונביאים שביניהן התיירו להם. ולא נביאים שביניהם, אלא מנהג אבותיהם בידיהם). ערבה יסוד נביאים – ירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב. והשוו משנה תענית ד ב ("התקינו נביאים ראשונים עשרים וארבע משמרות"); ספרי דברים שמג (מהד' פינקלשטיין, עמ' 395, "שמנה עשרה ברכות שתיקנו נביאים הראשונים"); ירושלמי עירובין ג ט, כא ע"ג ("...שני ימים טובים של ראש השנה שהן מתקנת נביאים הראשונים"). מנהג נביאים – ראו להלן, מד ע"ב (פרק ד, סוגיא ו, 'אייבו', [10]). [6-2] השוו מועד קטן ג ע"ב-ד ע"א. [3] השוו לעיל, מד ע"א (פרק ד, סוגיא ד, 'בעלי מומין', [3]). והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן ... הלכה למשה מסיני – ירושלמי סוכה ג א, נד ע"ב; לעיל, מד ע"א (פרק ד, סוגיא ג, 'ערבה', [39]); לעיל, מד ע"א (פרק ד, סוגיא ד, 'בעלי מומין', [4]). עשר נטיעות – משנה שביעית א ו; בבלי מועד קטן ג ע"א-ד ע"א. וראו גם תוספתא נגעים ו ב (מהד' צוקרמנדל, עמ' 625); אבות דרבי נתן נוסחא א לה; אבות דרבי נתן נוסחא ב לט. וניסוך המים – משנה סוכה ג ט. וראו בבלי זבחים קי ע"ב. [4] אשתומם כשעה חדא – דניאל ד טז; בבלי שבת מז ע"א; מועד קטן ג ע"ב; חולין כא ע"א. שכחום וחזרו ויסודום – ירושלמי שביעית א ה, לג ע"ב; סוכה ד א, נד ע"ב. והשוו ירושלמי פאה א א, טו ע"ב; פאה ב ד, יז ע"א; חגיגה א ח, עו ע"ד; כתובות ח יא, לב ע"ג; בבלי שבת קד ע"א; יומא פ ע"א; מגילה ג ע"א (2). [5] דלכון אמרי דלהון היא – בבא קמא קיז ע"ב. והשוו ירושלמי שביעית א ה, לג ע"ב; סוכה ד א, נד ע"ב; עבודה זרה ד א, מג ע"ד.

רש"י

יסוד נביאים הוא תקנת נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי, שהיו ממתקני תקנות ישראל באנשי כנסת הגדולה. מנהג הנהיגו את העם, ולא תקנו להם, ונפקא מינה דלא בעיא ברכה, דליכא למימר וצונו, דאפילו בכלל לא תסור ליתא. ומי אמר רבי יוחנן יסוד נביאים היא, והא הלכה למשה מסיני היא. שכחום בגלות בבל שכחו את התורה והמצות במקצת, וזו נשכחה לגמרי. וחזרו נביאים אחרונים. ויסודום על פי הדבור. והאמר ר' יוחנן דלכון אמרי דלהון היא רב כהנא היה מתלמידי רב, והיה חריף מאד, וברח לארץ ישראל לפני רבי יוחנן מחמת מרדין, [שהרג לאדם אחד] כדאמרינן בפרק בתרא דבבא קמא (קיז, א), והוצרך לו רבי יוחנן לכמה ספיקות, והיה אומר רבי יוחנן לבני ארץ ישראל: סבור הייתי שתורה שלכם, שלא גליתם מארצכם ולא היה לכם טירוף הדעת, אבל ראיתי שהיא של בני בבל, שאף על פי שגלו, עמדה להם חכמת החרש והמסגר שגלו עם יכניה, כדכתיב (מלכים ב כד) הכל גבורים עושי מלחמה ותניא בסדר עולם: וכי מה גבורה עושין בני אדם הנתונים בשלשלאות של ברזל, אלא, שגבורים היו במלחמתה של תורה – אלמא סבירא ליה לרבי יוחנן דלא נשתכחה תורה בגלות בבל. במקדש הלכה למשה מסיני. בגבולין יסוד נביאים.

תקציר

בסוגיא זו מובאות שלוש דעות סותרות בעניין מעמד נוהג הערבה, וכולן מיוחסות לרבי יוחנן: במימרא אחת טען רבי יוחנן שמדובר בהלכה למשה מסיני, במחלוקת עם רבי יהושע בן לוי טען רבי יוחנן שמדובר בהלכה מיסוד נביאים, דהיינו מצווה מדרבנן, בניגוד למנהג נביאים, ובהזדמנות אחרת הגדיר רבי יוחנן את נוהג הערבה כמנהג בבלי. ההסבר בסוגיא הוא שהנוהג שבמקדש הוא הלכה למשה מסיני, אך היא נשתכחה וחזרו נביאים וייסדו אותה. יהודי בבל הם שהנהיגו את נטילת הערבה ואת חיבוטה בגבולין.

מניתוח סוגיא זו והמקבילה בירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב עולה שרבי יוחנן אכן הבחין בין הטקס במקדש, שאותו הגדיר כהלכה למשה מסיני, לבין הנוהג בגבולין, שאותו הגדיר כמנהג בבלי. אחרים סברו שהטקס במקדש היה יסוד נביאים, ותלמידי רבי יוחנן הסבירו שאין כאן מחלוקת בטענה שנשתכחה ההלכה וחזרו הנביאים וייסדוה. הביטוי "יסוד נביאים" או "יסוד נביאים ראשונים" מבוסס על דברי הימים א ט כב ומשנה תענית ד ב אשר לפיהם ייסדו דוד המלך ושמואל הרואה את משמרות הכהונה. מצוות ערבה מיוחסת אף היא לדוד בתור מחבר ספר תהילים, שכן לפי מזמור קיח כז יש לקשור ענפים למזבח. כיוצא בזה, בכל מקום שיוחסה הלכה ל"נביאים" או ל"נביאים ראשונים" ניתן להצביע על רמז לנוהג בפסוקים הקשורים בדוד או בשמואל.

נספח לפירוש הסוגיא עוסק ביחס שבין סוגיא זו לבין המקבילה בבבלי מועד קטן ג ע"ב-ד ע"א.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

ביסוד סוגיא זו עומדות שלוש מימרות סותרות של רבי יוחנן בעניין מוצא נוהג הערבה: לפי הראשונה סובר רבי יוחנן שערבה היא מצווה מדרבנן מיסוד נביאים [2]; לפי השנייה – הלכה למשה מסיני, אשר לה מעמד של מצווה מדאורייתא [3]; לפי השלישית – מנהג בבלי [5].

תחילה מביא בעל הסוגיא מחלוקת בין רבי יוחנן לרבי יהושע בן לוי בעניין מעמד מצוות ערבה. הוא מתקשה לקבוע מי מהם כינה את נוהג הערבה "יסוד נביאים" – כלומר, מצווה 'מדרבנן' שהיא תקנה של הנביאים – ומי כינהו 'מנהג נביאים' בלבד [1]. ממימרא של רבי אבהו בשם רבי יוחנן מתברר שזה האחרון סבר ש"ערבה – יסוד נביאים הוא" [2]. אולם כפי שמעיר רבי זירא לרבי אבהו [3] וכפי שראינו בשתי הסוגיות הקודמות, רבי יוחנן אמר משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן שערבה "הלכה למשה מסיני", ואם כן, יש למצוות ערבה מעמד של מצווה מדאורייתא, ולא של מצווה מדרבנן. לבסוף מובאים דברים נוספים מפי רבי יוחנן, המופנים ככל הנראה לתלמידיו הבבלים, ואשר לפיהם "דלכון אמרי דלהון היא" [5], "שלכם אומרים שלהם היא", כלומר, חכמי בבל טוענים שערבה היא מנהג בבלי.¹ מהו אפוא מקור נוהג הערבה אליבא דרבי יוחנן – הלכה למשה מסיני, אשר לה מעמד של מצווה מדאורייתא; יסוד נביאים, אשר לו מעמד של מצווה מדרבנן; או "של אנשי בבלי", כלומר מנהג בבלי בלבד?

תשובת הסוגיא באה בשני שלבים: רבי אבהו מתרץ את הסתירה בין מוצא הערבה ב"יסוד נביאים" לבין מוצאה כ"הלכה למשה מסיני" בטענה שזו באמת הלכה למשה מסיני, אלא שהיא נשתכחה, ובאו הנביאים וייסדוה מחדש, אבל מעמדה הקודם כמצווה מדאורייתא לא זו ממקומו [4]. באשר לדברי רבי יוחנן לתלמידיו הבבלים, שלפיהם חכמי בבל סבורים שערבה היא מנהג בבלי, מתרץ בעל הסוגיא שהכוונה איננה למצוות ערבה שנהגה במקדש מסיני למזבח, אלא לחיבוט הערבה בהושענא רבה בגבולין, מנהג המוכר מימי האמוראים.²

1 כפירוש מו"ר ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק תשנ"ג, עמ' 164. ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [5].

2 מנהג הערבה הבבלי היה לחבוט בערבה (להלן, מד ע"ב, סוגיא ו, 'איבו', [9]) בהושענא רבה בלבד (לעיל, מד ע"א, סוגיא ג, 'ערבה', [34]).

מקבילה לסוגייתנו על כל יסודותיה מצאנו בירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב (= שביעית א ה, לג ע"ב).
זוה לשון הירושלמי סוכה:

לולב וערבה ששה ושבעה כו'.

[א] רבי זעורה רבי אילא רבי יסא בשם רבי יוחנן: ערבה – הלכה למשה מסיני.
ודלא כאבא שאול, דאבא שאול אומר: ערבה דבר תורה. וערבי נחל (ויקרא כג מ) – שתיים:
ערבה ללולב וערבה למקדש.

[ב] רבי בא, רבי חייה בשם רבי יוחנן: ערבה וניסוך המים – הלכה למשה מסיני.
ודלא כרבי עקיבה, דרבי עקיבה אמר: ניסוך המים דבר תורה. בשיני "ונסכיהם", בשישי
"ונסכיה", בשביעי "כמשפטם" – מ"ם יו"ד מ"ם: מים.

[ג] רבי חייה בר בא בעא קומי רבי יוחנן: ועכשיו למה הם חורשין בזקינות?

אמר ליה: בשעה שניתנה הלכה, לכך ניתנה, שאם ביקשו לחרוש, יחרוש.

[ד] רבי בא בר זבדא בשם רבי חונייא דברת חוורן: ערבה וניסוך המים ועשר נטיעות – מיסוד
הנביאים הם.

מה? ופליג? רבי יוסי בי ר' בון בשם לוי <שביעית: "רבי לוי", וכצ"ל>: כך היתה הלכה בידם
ושכחוהו, ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים. ללמדך שכל דבר שנותנין נפשם בית דין
עליו סופו להתקיים בידן כמה שנאמר למשה בסיני.

ואתיא כהיא דאמר ר' מנא: "כי לא דבר יק הוא" – ואם יק הוא, "מכם". למה? שאין אתם
יגיעין בו. "כי הוא חייכם" – אימתי הוא חייכם? בשעה שאתם יגיעים בו.

[ה] רבי יוחנן אמר לרבי חייה בר בא: בבלייא, תרין מילין סלקון בידיכון: מפשיטותא
דתעניתא וערובתא דיומא שביעיא. ורבנן דקיסרין אמרין: אף הדא מקזתה.

פיסקא [ג] אינה מובנת בהקשר הנוכחי,³ אולם היא מסתברת כסוגיא עצמאית למשנה שביעית א
ו.⁴ לעומת זאת, עיקר עניינן של פיסקאות [א-ב], [ד-ה] הוא ערבה וניסוך המים. לכן נראה
שפיסקא [ג] בירושלמי היא הסוגיא המקורית למשנה שביעית א ו (א ה לפי המספור של
הירושלמי), ואילו פיסקאות [א-ב], [ד-ה] היו הסוגיא המקורית למשנה סוכה ד א. תחילה הועברו
הפיסקאות [א-ב], [ד-ה] מסוכה לשביעית, והסוגיא המקורית בשביעית (פיסקא [ג]) שובצה
באמצע, משום שהביטוי 'ניתנה הלכה' שבפיסקא [ג] נתפסה כרמז ל'הלכה למשה מסיני' שנדונה
בפיסקאות [א-ב].⁵ ברבות הזמן העתיקו גרסנים את כל חמש הפיסקאות משביעית לסוכה.⁶

3 היא מוסבת על דין 'עשר נטיעות' שבמשנה שביעית א ו, המתירה חרישה בערב שביעית בשדה של בית סאה שיש בו עשרה
שתילי אילנות, אך לא אילנות בוגרים ('זקינות'). אולם דין עשר נטיעות אינו מוזכר כלל בפיסקאות [א-ב]. ראו קרבן העדה על
אתר, שנאלץ להגיה בדברי רבי בא, רבי חייה בשם רבי יוחנן שבפיסקא [ב], ולוסיף: "ועשר נטיעות" (על פי המקבילה בסוגיא
שלנו בבבלי). כדי ליצור הקשר נאות לפיסקא [ג]. וראו גם התלבטותו של י' פליקס, תלמוד ירושלמי מסכת שביעית, ירושלים
תשס"א, כרך א, עמ' 67. אך נראה כדעת פני משה, שפיסקא [ג] מוסבת היישר על משנה שביעית א ו. וראו בהערה הבאה.

4 המשנה ההיא מתירה חרישה בערב שביעית בשדה של בית סאה שיש בו 'עשר נטיעות' או שתילי אילנות, אבל לא בשדה שיש
בו 'זקינות' – אילנות בוגרים. אולם לפי תוספתא שביעית א א (מהד' ליברמן, עמ' 165; מסורת המובאת מפי רבי יוחנן
בירושלמי שביעית א א, לג ע"א, ומפי רבי יהושע בן לוי בשם בר קפרא בבבלי מועד קטן ג ע"ב) ביטלו רבן גמליאל (ככל הנראה
בנו של רבי יהודה הנשיא; עיינו פליקס, שם, עמ' 23) ובית דינו כליל את איסור החרישה בערב שביעית, ומכאן השאלה "ועכשיו
למה הן חורשין בזקינות", והתשובה, שהגורה על חרישה בערב שביעית כללה אפשרות לביטול במקרה הצורך.

ולא זו בלבד שפיסקא [ג] מסתברת כסוגיא עצמאית, אלא ששאלתו ותשובתו של רבי יוחנן בפיסקא זו אף מופיעות בפני עצמן,
במילים אחרות, גם בירושלמי שביעית א א, לג ע"א: "רבי קרוספי בשם רבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני
פרקים הראשונים [= זקינות]. ר' יוחנן בעי, לא כן תנינן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהא גדול ממנו
בחכמה ובמיניין? ר' קרוספי בשם רבי יוחנן: שאם ביקשו לחרוש – יחרשו".

5 ככל הנראה שלא בצדק, שהרי: א. קשה מאוד לומר שהלכה למשה מסיני כללה 'פתח מילוט' המאפשר את ביטול ההלכה בעת
הצורך; ראו: מועד קטן ג ע"ב-ד ע"א; להלן, עיינו הפירוש לפיסקא [3], ד"ה עשר נטיעות, ובנספח. ב. הדרישה בין רבי חייה בר
אבא לרבי יוחנן בפיסקא [ג] זהה כאמור לדברי רבי יוחנן בירושלמי שביעית א א, לג ע"א (ראו בהערה הקודמת). ומהדיון שם
ברור שהאיסור המקורי הוא איסור דרבנן ('דברי בית דין חבירו'), ולא הלכה למשה מסיני; ראו י' פליקס (לעיל, הערה 3), עמ'
66-67, 82-86. וייתכן שהגרסן שסידר את החומר בירושלמי שביעית, ותפס את דברי רבי יוחנן לרבי חייה בר בא כרמז להלכה
למשה מסיני, הושפע מסוגיית מועד קטן ג ע"ב-ד ע"ב וממירת רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן כפי שהיא מופיעה שם
ובסוגיא שלנו בבבלי. ראו להלן, בסוף הנספח.

6 לתופעה זו של העתקת מקבילות בירושלמי פעמיים עם שכלול ותוספת בכל מקום, ראו M. Benovitz, "Transferred Sugyot
in the Palestinian Talmud: The Case of Nedarim 3:2 and Shevuot 3:8", *Proceedings of the American Academy for
Jewish Research* 59 (1993), pp. 11-57, והפניות שם, עמ' 11-16, הערות 1-12.

הסוגיא בסוכה כללה אפוא במקורה את הפיסקאות [א-ב], [ד-ה] בלבד. לפי רבי זעורא, רבי אילא ורבי יסא בפיסקא [א] בירושלמי, רבי יוחנן עצמו חידש את הדעה שערבה היא הלכה למשה מסיני, שלא כמו בבבלי, שם מביא רבי יוחנן עמדה זו בשם רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן. דעה זו מונגדת בפיסקא [א] לעמדת אבא שאול, שלפיה ערבה מן התורה ממש, אבל למעשה, הן לדעת אבא שאול הן לדעת רבי יוחנן יש לערבה מעמד של מצווה מן התורה. רבי בא ורבי חייא מוסיפים שלדעת רבי יוחנן ניסוך המים אף הוא הלכה למשה מסיני [ב], ואם כן, אומר הירושלמי, דעת רבי יוחנן מונגדת לדעת רבי עקיבא הדורש את ניסוך המים מפסוקים, אבל למעשה, גם לדעת רבי יוחנן יש לניסוך המים מעמד של מצווה מן התורה.⁷

לעומת העמדות המובאות בשם אבא שאול, רבי עקיבא ורבי יוחנן בפיסקאות [א-ב], הרואות בערבה ו/או בניסוך המים הלכות מדאורייתא, מציג רבי בא בר זבדא בפיסקא [ד] דעה בשם רבי חונייא דברת חוורן (הוא רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן בבבלי) שלפיה שלוש הלכות: השתיים שהוזכרו, ודין 'עשר נטיעות' – ההיתר לחרוש בערב שביעית בשדה שיש בו עשרה שתילי אילנות בשטח של בית סאה (משנה שביעית א ו) – אינן אלא מדרבנן, כלומר 'מיסוד נביאים'. אולם אמוראי ארץ ישראל מתקשים להאמין שרבי חונייא דברת חוורן חולק על רבי עקיבא, על אבא שאול ועל רבי יוחנן ומגדיר את כל ההלכות הללו 'יסוד נביאים' – מצוות מדרבנן. ואכן, רבי יוסי ברבי בון מסביר בשם לוי שגם אליבא דרבי חונייא דברת חוורן הלכות אלה הן למשה מסיני, אלא שנשתכחו, וחזרו נביאים וייסדו. בהמשך לטענה זו מוצגת מימרת רבי מנא: דרשה שלפיה מי שמתייגע בהלכה מסוימת יכול לשחזרה ולנהוג בה כנאמר למשה בסיני.⁸

לבסוף, בפיסקא [ה] פונה רבי יוחנן לרבי חייא בר בא כנציג אמוראי בבל או כנציג תלמידיו הבבלים, ואומר: "בבלים, שני דברים עלו בידכם:⁹ נפילת אפיים בתענית ציבור וערבה ביום השביעי". רבני קיסריה הוסיפו לרשימה זו את "הדא מקותה" – מילה המתועדת רק כאן ובמקבילות, ושמשמעותה אינה ברורה כל צורכה,¹⁰ ואולי יש בה רמז למנהגים בבליים הקשורים בהקזת דם.¹¹

ההבדלים הבולטים בין הסוגיא בבבלי לזו שבירושלמי הם בעניין ייחוס הדעות. רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן הוא רבי חונייא דברת חוורן,¹² אולם בבבלי נמסר שלדעתו ערבה היא הלכה למשה מסיני בעוד שבירושלמי נמסר שלדעתו ערבה היא מיסוד נביאים. זאת ועוד: בבבלי יש סתירה של ממש בין שלוש העמדות – מצווה מדרבנן, מצווה מדאורייתא ומנהג בבלי – משום שכולן מוצגות בשם רבי יוחנן או על ידי רבי יוחנן (הדעה שלפיה מדובר בהלכה למשה מסיני מוצגת על ידי רבי יוחנן בשם רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן), בעוד שבירושלמי, העמדה שלפיה 'ערבה יסוד נביאים' מיוחסת לרבי בא בר זבדא בשם רבי חונייא דברת חוורן ללא קשר לרבי יוחנן. אולם גם בירושלמי מתקשים להאמין שרבי חונייא חולק על העמדה שלפיה ערבה

- 7 ומכיוון שרבי יוחנן אינו חלוק על אבא שאול ועל רבי עקיבא בעצם ההלכה, ואף לא בנוגע למעמדה כהלכה מדאורייתא, אלא רק על מוצא ההלכה, אין כאן מקרה של אמורא החולק על תנאים. ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [3], ד"ה ערבה וניסוך המים.
- 8 נראה שמימרת רבי מנא שובצה כאן בין היתר כדי להוציא מידי אפשרות שהנביאים שחזרו את ההלכה על פי רוח הקודש, שהרי "אין נביא רשאי לחדש דבר" בתוקף מעמדו כנביא (לעניין זה ראו בין היתר: א"א אורבך, "מתי פסקה הנבואה?", בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-20; B. Jackson, "The Prophet and the Law in Early Judaism and the New Testament", *Cardozo Studies in Law and Literature* 4 (1992), pp.123-166; S. L. Stone, "The Transformation of Prophecy", *ibid.*, pp. 167-177), ולכן טרח בעל הסוגיא בירושלמי להוסיף דרשה זו, שממנה ברור ש'נביאים' אלו פעלו בבית דין, ושהשחזור התבסס על 'נתינת נפש' ועל 'יגיעה' ולא על נבואה.
- 9 כך בסוכה ובשביעית. פיסקא זו מופיעה גם בירושלמי עבודה זרה ד א, מג ע"א, ושם: "סלקון מן גביכון" – עלו מאצלכם; ראו להלן בסמוך.
- 10 ראו סקירת פירושים אצל פליקס (לעיל, הערה 3), עמ' 68-70. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 326, משאיר את ההגדרה בצריך עיון. אך ראו בהערה הבאה.
- 11 כך פירשו ר' שמעון סיריליו ובעל פני משה, על אתר. ראו ברכות ס ע"א (תפילות בשעת הקזת דם) ושבת קכט ע"ב (מועדי הקזת דם). על פניו היה צריך לפסול פירוש זה מבחינה לקסיקוגרפית, משום שבבבלי משמשים הפועל 'הקזו' ושם העצם 'הקזה' ממשורש נק"ז במובן זה רק בעברית; הביטוי הארמי המקביל הוא 'פורסא דדמא' (ראו שבת קכט ע"ב). קשה אפוא לומר שדווקא בארץ ישראל יכנו את פעולת ההקזה הבבלית הזאת 'מנקותה', בארמית. ואכן, כאמור בהערה הקודמת, מ' סוקולוף אינו מצדד בפירוש זה או בכל פירוש אחר לביטוי 'מנקותה'. אולם בנספח למילון (עמ' 837) הוא מביא נתון חדש שלפיו בפיוט ארמי ארץ ישראל שפרסם הוא עצמו יחד עם יוסף יהלום מתואר המן הרשע כבעל המקצוע 'מקון וספר', 'מקיו [דם] וספר'. ומכאן שהשורש נק"ז שימש בארמית גלילית במובן הקרוב לשימושו העברי, וייתכן אפוא שאכן, גם שם העצם 'מנקותה' פירושו 'הקזת דם'.
- 12 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [3], ד"ה רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן.

מדאורייתא וסבור שהיא אינה אלא מיסוד נביאים. רבי יוסי ברבי בון מתרץ בשם לוי שאכן גם לפי רבי חוניא דברת חורן מדובר בהלכה למשה מסיני, אלא שהיא נשתכחה, וחזרו הנביאים וייסדוה, וכפי שתירץ רבי אבהו את הסתירה בדברי רבי יוחנן בסוגיא שלנו בבבלי [4]. פרט לכך, בירושלמי מוצגת דעה שלפיה ניסוך המים אף הוא יסוד נביאים, כלומר מדרבנן, בעוד שבסוגיא שלנו אין זכר לעמדה זו.¹³ ובסוגיא שלנו אומר רבי יוחנן שהבבליים סבורים שערבה היא 'דלהון' [5], כלומר מנהג בבלי, בעוד שבירושלמי הוא אומר לבבליים ששני דברים 'סלקון בידיון', עלו בידים: ערבה ביום השביעי ונפילת אפיים בתענית ציבור. פשר הביטוי 'סלקון בידיון' אינו ברור כל צורכו. במקבילה בירושלמי עבודה זרה ד א, מג ע"ד מצאנו 'סלקון מן גביכון', ומשמע שפירושו כמו בסוגיא שלנו בבבלי – מנהגים אלו עלו מאצלכם, כלומר מדובר במנהגים שהם בבליים במקורם. אולם על פי הגירסא 'סלקון בידיון' המופיעה בירושלמי סוכה ובירושלמי שביעית ניתן להבין שהלכה עתיקה – דאורייתא, דרבנן או מנהג ארץ ישראל מימי הנביאים – נשתמרה דווקא בבבל ולא בארץ ישראל, וניתן להבין את הביטוי 'סלקון בידיון' במובן 'הצליחו בידים', או במובן המילולי: מנהגים אלו 'עלו בידים' או 'מאצלכם', מבבל לארץ ישראל,¹⁴ כלומר, רבי יוחנן אימץ הלכות עתיקות שעלו עם תלמידיו הבבליים לארץ ישראל.

מכיוון שהמסורות הן מסורות ארץ ישראליות, הנחת העבודה צריכה להיות שהמסורות והייחוסים שבבבלי משניים.¹⁵ במקור הדברים אמר רבי חוניא דברת חורן ששלוש הלכות אלו: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים, הן מצוות מדרבנן מיסוד הנביאים או מיסוד הנביאים הראשונים. ברם רבי עקיבא ואבא שאול מצאו לניסוך המים ולערבה, בהתאמה, מקור בתורה, וראו בהם מצוות מדאורייתא, ולפחות בנוגע לערבה נראה שכך נתפס העניין על ידי הפרושים בימי הבית, שהרי לפי המשנה, ערבה בשביעי דוחה שבת, ואין זה סביר שמצווה שהיא מיסוד נביאים תדחה שבת. לכן הגדיר רבי יוחנן מחדש את ההלכות שהוגדרו על ידי רבי חוניא איש בקעת בית חורן 'יסוד נביאים' כ'הלכה למשה מסיני'.¹⁶ לדעת רבי יוחנן יש להלכות אלו מעמד

13 אך ראו זכאים קי ע"ב, שם מיוחסת עמדה זו לרבי עקיבא.
14 במקבילה בעבודה זרה ד א, מג ע"ד: "סלקון מן גביכון" – עלו מאצלכם, מתוככם.
15 אבל זו הנחת עבודה בלבד, והיא תקפה רק כל זמן שאין סיבה לחשוב אחרת. להלן נעלה את ההשערה שהדו-שיח בין רבי זירא לרבי אבהו בסוגיא שלנו [4-3] אותנטי, ובירושלמי הוא הומר בדברי רבי לוי (פיסקא [ד]), שנאמרו במקורם בהקשר אחר. ובאשר למימרת רבי יוחנן 'דלכון אמרי דלהון היא' [5], שנשתמרה בסוגיאנו בארמית ארץ ישראלית, נראה שהיא לא פחות אותנטית מהדברים שאומר רבי יוחנן ל'בבליא' בירושלמי [ה], ובאמת אין סתירה ביניהן והן משלימות זו את זו: רבי יוחנן אומר שמנהג הערבה – שלפי הבבליים הוא מנהג שיסודו בבבל – עלה בידי תלמידיו מבבל לארץ ישראל. ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [4], [6].

16 פליקס (לעיל, הערה 3), עמ' 69, סבור שהביטויים 'יסוד נביאים', 'מנהג נביאים' והלכה למשה מסיני הם ביסודם לאו דווקא; הם משמשים זה לצד זה ככינויים לנהג עתיק שמוצאו אינו ידוע. משתמע מדרבנן שהניסוך להבחין ביניהם אינו אלא מאמץ של בעלי הסוגיא בבבלי ובירושלמי, שאין לו יסוד בדברי החכמים עצמם. כיוצא בזה מצוינים באינציקלופדיה התלמודית, ערך 'הלכה למשה מסיני', כרך ט, טורים שטס-שע, שני מקרים שבהם הביטוי 'הלכה למשה מסיני' הוא לפי פרשנים רבים לאו דווקא (ראו ציונים שם ובפירושי המשנה): במשנה ידים ד ג אומר רבי אליעזר: "...הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית", הגם שמצוות מעשרות אינה חלה עליהן כלל מדאורייתא, ובפסחים קי ע"ב אומר רב דימי שאיסור אכילת זוגות לגבי כמה פירות הוא איסור הלכה למשה מסיני, אולם פוסקים רבים מפקקים בכך ואומרים שדרבנן לאו דווקא.

אך מוכח מתוספתא ידים ב טז (מהד' צוקרמנדל, עמ' 683): "צא אמור להן: אל תחושו למנינים. מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי שקיבל מן הזוגות והזוגות מן הנביאים ונביאים משה: הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית", שהלכה למשה מסיני שם היא דווקא. היו שפירשו שהקב"ה אמר למשה בסיני מה שעתידיים החכמים לתקן (רדב"ז על הרמב"ם הלכות תרומות ו א, וראו ציונים נוספים באנציקלופדיה התלמודית, שם, הערה 62). ולאחרונה הציע מ' כהנא וריאציה מעניינת על פירוש זה, שלפיה יש בדברי רבי אליעזר במשנה ידים ד ג "אישור לתוקף מעמדה של הישיבה ולסמכותה לחדש ... והנהוג ההלכתי המוקפד ... מוכח כנכון וכבר תוקף" (מ' כהנא, "עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ומגמותיה", תרביץ עג [תשס"ד], עמ' 61) – כלומר, 'הלכה למשה מסיני' אישרה את התהליך שהביא לפסיקה "עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית" כפי שהיא מתוארת במשנה היא (עיינו שם). אולם גם כהנא מודה שמסר זה אינו משתמע מהתוספתא (ראו הערה 48 שם). על כל פנים, נראה ברור הן מלשון המשנה הן מלשון התוספתא שתפיסת רבי אליעזר כלפי הנושא ההלכתי הנוהג שונה מתפיסת שאר החכמים, ולדעתו, "עמון ומעשר מעשרים מעשר עני בשביעית" גם ללא הכרעת החכמים בנדון, על סמך קבלה שקיבל מקדמת דנא שיסודה בהלכה למשה מסיני. ושמה לדעת רבי אליעזר, עמון ומואב – ארץ הקיני והקניזי והקדמוני שהובטחה ולא נכבשה – חייבת במעשרות מדאורייתא, אבל פטורה משביעית, התלויה בנחלה, דאורייתא, ולכן לשיטתו כבר נוקקה הלכה למשה מסיני לשאלה איזה מעשר מעשרים בהן בשביעית. בבבא בתרא נו ע"א אומר רב יהודה בשם שמואל שארץ הקיני, הקניזי והקדמוני אינה חייבת במעשרות מדאורייתא, אבל עצם ההיזקקות לשאלה מעלה על הדעת שהיה מי שחלק על כך, וכך משתמע גם מספרי במדבר סוף קיט (מהד' הורוביץ, עמ' 146).

באשר לאיסור זוגות המופיע בפסחים קי ע"ב, העובדה שהפוסקים המאוחרים לא ראו באיסור זה הלכה למשה מסיני ממש אינה מעידה על כך שרב דימי לא סבר כך. אמנם לפני כן בסוגיא שם נאמר שיתר אמוראי 'מערבא' לא הקפידו על זוגות, והחוקרים הראו שלמעשה מדובר בחשש המבוטס על אמונות פרסיות (ראו ישעיה גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ'

של מצוות מן התורה ללא קשר לדרשות רבי עקיבא ואבא שאול, ומשום כך התעקשו עליהן הפרושים ואף סברו שערבה דוחה שבת. ומכיוון שמדברי רבי חוניא דברת חוורן עולה חשש מינות – דעתו נראית כדעת הצדוקים שכפרו בניסוך המים וכדעת ביתסין שסברו שערבה אינה דוחה שבת – פירשו תלמידי רבי יוחנן בירושלמי שגם לדעת רבי חוניא איש בקעת בית חורתן יש לדינים אלו מעמד של הלכה למשה מסיני, והוא כינה אותם 'יסוד נביאים' משום שנשתכחו וחזרו הנביאים וייסודם.

ולפי זה קל להבין מדוע מיוחסת בבבלי העמדה שלפיה שלוש המצוות הן הלכה למשה מסיני לרבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, הוא רבי חוניא דברת חוורן. הרי לאחר הקושיא "מה? ופליגי?" בירושלמי, והתשובה "כך היתה הלכה בידם ושכחה" [ד], מתברר שגם רבי נחוניא סבר שמדובר בהלכות שניתנו במקורן למשה בסיני. אבל כל זה אינו אלא לפי פשרת תלמידי רבי יוחנן: רבי לוי בירושלמי ורבי אבהו בבבלי. למעשה, רבי יוחנן הוא שחידש את הרעיון שהלכות אלו הן למשה מסיני. בתקופת התנאים התייחסו להלכות או כמצוות מדאורייתא ממש – וכפי שמשקף בדרשת רבי עקיבא בעניין ניסוך המים ובדרשת אבא שאול בעניין ערבה¹⁷ – או כיסוד נביאים, כדברי רבי נחוניא/חוניא. ההבדל בין עמדת רבי נחוניא לעמדת הצדוקים בעניין ניסוך המים ועמדת ביתסין בעניין ערבה בשבת הוא זה: הצדוקים וביתסין התנגדו לטקסים אלו משום שאין להם בסיס בתורה, בעוד שרבי נחוניא/חוניא ודעימיה סברו שמדובר בטקסים לגיטימיים, אלא שהם מיסוד נביאים, כלומר מדברנן, ולא מן התורה. קשה לומר שמצווה שהיא יסוד נביאים דוחה שבת, אולם ממשנה סוכה ד ט מתברר שלא חיללו שבת כדי לנסך את המים, וממשנה סוכה ד ו נראה שדאגו לכך שרוב הפעולות הדרושות לקיום מצוות ערבה בשביעי שחל בשבת נעשו מערב שבת. אמנם, לפי פירושנו לעיל חבטו בערבות אלו בשבת עד כדי השרת עליהן ואף הוליכו את ערבי הנחל ממוצא למקדש בשבת, ובכך היה משום חילול שבת, אולם ראינו גם שרבי יהודה הנשיא, בן דורו של רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, ניסה להצניע עובדות אלו וקבע שהביאו את הערבות בערב שבת והניחון בגיגיות של זהב מלאות מים, ולא חבטו בהן עד כדי השרת עליהן, ונראה שלשיטתו אין צורך להניח שלמצוות ערבה מעמד של מצווה מן התורה.¹⁸

170, וציון שם הערה 109). אך אלה שהקפידו על כך ראו בזה עניין הלכתי "משום סכנה", והרי ברייתא מתחום האגדה בברכות לב ע"ב מוכיחה שבתודעה העממית נתפס האיסור להסתכן כאיסור דאורייתא של "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד ... ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" (דברים ד ט, טו), ועל סמך פסוקים אלו או שיקולים דומים פסק רב יוסף שפוסק אדם מתפילתו כדי להשיב שלום למלך אומות העולם, בניגוד לפשוטה של משנה ברכות ה א. לא מן הנמנע אפוא שרב דימי ייחס דברים ספציפיים האסורים משום סכנה להלכה למשה מסיני.

י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, תל אביב תשכ"ח, עמ' 257-258, והערה 172 שם, מביא דוגמאות נוספות לשימוש לא מדויק – של רבי אליעזר דווקא – בביטוי 'הלכה למשה מסיני', אך לא ירדתי לסוף דעתו בדוגמאות אלה, שהרי לגביהן אין שום סיבה לחשוב שלא מדובר בדין אשר לו מעמד של מצווה מן התורה: מדובר שם בפרטים מהלכות טומאת כלי עור והלכות מצה, ושתייה מן התורה. גילת מציינת גם למשנה ידיים ד ג הנ"ל ולמשנה פאה ב ו המזכירה קבלה שקיבלו הנביאים הלכה למשה מסיני בדין פאה, שהוא מדאורייתא, ורואה בכך ערבוב של המושגים 'הלכה למשה מסיני' ו'יסוד נביאים'. ולא היא: שם משמשים הנביאים חלק משושלת המסירה של ההלכה למשה מסיני, בעוד שהמושג 'יסוד נביאים' אינו דו-משמעי כלל, ומשמעו הברור הוא שמוצא ההלכה אינו בסיני אלא בהחלטת הנביאים.

ואף אם מצאנו במספר מקומות שימוש בביטוי 'הלכה למשה מסיני' במובן מסורת עתיקה, לאו דווקא כזו עם מעמד של מצווה מדאורייתא, מה שאינו נראה, מכל מקום נראה שמקור הביטוי 'הלכה למשה מסיני' או 'הלכה' הוא במדרשי ההלכה (ספרא צו פרק יא הלכה ו, מהד' וייס, לה ע"א; ספרי דברים קכב), ושם ברור שהביטוי משמש כחלופה לדרשת הכתובים, כפי שמתברר מדברי בעלי הסוגיות בבבלי ובירושלמי כאן, ואינו כינוי רופף למנהג עתיק. ואף על פי שמבחינה היסטורית אכן נראה שמדובר בתיאורים של הלכות עתיקות שמוצאן לא היה ידוע לתנאים ולאמוראים, נראה שתיאורים אלו שונים במהותם, ולא הרי זה כהרי זה, ומי שאומר שנוהג עתיק הוא 'הלכה למשה מסיני' אכן מתכוון לכך שיש לו מעמד של מצווה מן התורה היכולה לדהות שבת ואין דין רשאי לבטלה בשום מקרה, בעוד שמאן דאמר 'יסוד נביאים' מעניק לה מעמד של מצווה מדברנן (ומיסוד נביאים דווקא; ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1]), ומאן דאמר 'מנהג נביאים' מעניק לה מעמד של מנהג בלבד, וכפי שמתברר מהסוגיות התלמודיות.

17 וכפי שראינו לעיל, בדיון בסוגיא ג, 'ערבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': ערבה כמצווה נפרדת ממצוות ארבעת המינים, מסתבר שמצוות ערבה נתפסה במקורה כמצווה מדאורייתא, משום שההלכה הקדומה חייבה לקחת ערבי נחל טריות דווקא, ולשמוח בהן לפני ה' בשבעת ימי ההג, והלכה זו אינה ניתנת לביצוע אלא במבצע כמו זה המתואר במשנה סוכה ד ה כ"מצוות ערבה".

18 ראו לעיל, בדיון בסוגיא ג, 'ערבה', מג ע"ב-מד ע"א, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': מצוות לולב ומצוות ערבה בשבת ובחול, ושם, 'מצוות ערבה בספרות התנאים'.

נמצינו למדים שבין התנאים רווחו שתי דעות: לפי דעה אחת – המשקפת כנראה את המציאות של ימי הבית – מצוות ערבה יש לה מעמד של מצווה מן התורה, היא דוחה שבת בשביעי של ערבה, והיא המקור לחיבוט הערבות בשביעי של ערבה. לפי הדעה השנייה, מצוות ערבה היא מדרבנן, וקיומה בשבת לא היה כרוך בחילול שבת של ממש. והוא הדין לניסוך המים.

תלמידי רבי יוחנן – רבי אבהו לפי הבבלי ורבי לוי לפי הירושלמי – הם שיצרו פשרה בין דעות אלו וקבעו שמדובר בהלכה למשה מסיני שנשתכחה וחודשה על ידי הנביאים. רבי יוחנן הוא בעל הרעיון שמדובר בהלכה למשה מסיני; נראה שעד ימיו סברו כל אלו שראו בערבה מצווה מן התורה כאבא שאול: "וערבי נחל – שתיים", או כפי שפירשנו ש"ערבי נחל" הן דווקא מן הנחל, דהיינו ממוצא, וקיימו מצווה זו באמצעות טקס הערבה הנפרד. רבי יוחנן חידש שאין כל קשר בין טקס הערבה לבין ערבי הנחל המוזכרות בויקרא כג מ, ושמדובר במצווה נפרדת שהיא הלכה למשה מסיני. אשר לדעת רבי חוניא/נחוניא, שלפיה מדובר ב'סוד נביאים', פירשו תלמידי רבי יוחנן שגם רבי חוניא סבר שמדובר בהלכה למשה מסיני, אולם היא נשתכחה, וחזרו נביאים וייסדה.

מימרא נוספת מיוחסת לרבי יוחנן בשני התלמודים: בירושלמי מיוחסת לו האמירה לבבלים שנוהג הערבה בהושענא רבה "עלה בידיהם" (או "מאצלם"), ובבלי מיוחסת לו האמירה שחכמי בבל סבורים שנוהג זה הוא "דלהון" – "משלהם". כפי שהראה מו"ר ש"י פרידמן, ברור מהדברים שנשתמרו בירושלמי שהכוונה במילה 'דלהון' בבבלי היא 'משל עצמם', כלומר: מנהג בבלי.¹⁹ כיצד ייתכן שאותו רבי יוחנן שייחס את נוהג הערבה להלכה למשה מסיני מתייחס אליו כאן כאל מנהג בבלי? תשובת הבבלי: "כאן במקדש כאן בגבולין", היא במקום. בירושלמי מייחס רבי יוחנן לבבלים שני מנהגים: "מפשיטותא דתעניתא וערובתא דיומא שביעיא", וממספר מקורות מתברר²⁰ שלא נהגו ליפול אפיים בארץ ישראל מחוץ למקדש עקב האיסור "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה" (ויקרא כו א) – בארצכם אסור להשתטח על רצפת אבנים, מה שאין כן במקדש, וכנראה, לפחות לפי הבבלים: מה שאין כן בחוץ לארץ.²¹ הווה אומר: הלכה מימי הבית – השתחויה בפישוט ידיים ורגליים – נשתכחה בארץ ישראל ונשתמרה רק בבבל, וכמנהג בתענית ציבור דווקא. ונראה שהוא הדין לחיבוט ערבה בשביעי של ערבה. לאחר החורבן התקין רבן יוחנן בן זכאי נטילת לולב כל שבעה בגבולין זכר למצוות לולב שבמקדש, אבל לא התקינו חכמים שום זכר למצוות ערבה (פרט, אולי, לערבה שנייה בלולב). זאת משום שמצוות ערבה – נטילה והקפה, זקיפה או חיבוט – זוהתה לחלוטין עם המזבח ועם סדרי העבודה, כמו ניסוך המים, ולא היה לה "עיקר מן התורה בגבולין" כלל. כיצד אפוא נשתמר מנהג חיבוט הערבה ביום השביעי בבבל ללא קשר למזבח? ממזמור קלז א-ב מתברר שהערבה ("ערבים בתוכה") היא עץ אופייני לבבל, ודווקא גדלה "על נהרות בבל", כלומר: מדובר בערבי נחל. אפשר שעוד בימי הבית חבטו הבבלים בערבי נחל ביום השביעי, וכפי שנהגו בבית המקדש, מתוך הזדהות עם עבודת המקדש מרחוק.²² לעומת זאת, לא טרחו להנהיג את מצוות ערבה בגבולין בארץ ישראל בימי הבית – גם לא לאחר החורבן כזכר לחורבן – משום שהיא זוהתה כל כך עם המזבח, וכך יצא שחלק זה של העבודה נשתמר דווקא בבבל. ובימי האמוראים הביאו תלמידי רבי יוחנן הבבלים את המנהג לארץ ישראל. כנראה היו אלו שראו בחיבוט הערבה ביום השביעי בגבולין מצווה ממש, כחיבוט מסביב למזבח, שצריכה לדחות שבת בארץ ישראל, וכדי למנוע זאת, דאגו לכך – לאחר שהובא המנהג לארץ ישראל – ששביעי של ערבה לא יחול בשבת.²³

19 ש"י פרידמן (לעיל, הערה 1).

20 ירושלמי עבודה זרה ד א, מג ע"ד – גם שם מובאת מימרת רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא; בבלי מגילה כב ע"ב.

21 אך לא כולם דרשו כך. מן הירושלמי ומן הבבלי שם מתברר שהיו חכמים שהורו לבבלים להטות על צדם בהשתחויות כדי שלא ליפול אפיים ממש על רצפת אבנים, ולפי הסיפור שבבבלי שם, רב לא נפל על אפיו כלל.

22 כך על כל פנים סבר בעל הגמרא לפי הגירסא שלפנינו לפיסקא 6]: "כאן במקדש כאן בגבולין", ניסוח המשמש בציון תופעות מקבילות מימי הבית (השוו לעיל, מד ע"א, סוגיא ג, 'ערבה', [33]). אך ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא 6].

23 ראו לעיל, בדיון בסוגיא ג, 'ערבה', עיוני הפירוש לפיסקאות [13-31].

עיוני פירוש

[1] אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר: ערבה יסוד נביאים

הביטוי 'יסוד נביאים' פירושו כאמור תקנה 'מדרבנן' שייסדו הנביאים. גם לפי רבי בא בר זבדא בשם רבי חוניא דברת חוורן במקבילה לסוגייתנו שבירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב (= שביעית א ה, לג ע"ב), הערבה היא 'מיסוד הנביאים', יחד עם ניסוך המים ועשר נטיעות.

בנוסף הסוגיא המקבילה שנשתמרה בירושלמי שביעית הביטוי הוא "מיסוד הנביאים הראשונים" דווקא. שלוש תקנות נוספות מיוחסות במפורש ל"נביאים הראשונים" בספרות חז"ל:

א. משנה תענית ד ב, ותוספתא תענית ג ב (מהד' ליברמן, עמ' 336-337) ומקבילותיה, מייחסות ל'נביאים הראשונים' את תקנת כ"ד משמרות הכהונה.

ב. מקצת העדים בספרי דברים שמג²⁴ מייחסים לנביאים הראשונים את תקנת שמונה עשרה ברכות העמידה (העדים האחרים שם מייחסים תקנה זו ל"חכמים").²⁵

ג. ירושלמי עירובין ג ט, כא ע"ג, מייחס לנביאים הראשונים את תקנת יום טוב שני של ראש השנה, הנוהגת גם בארץ ישראל ונתפסת כתקנה שקדמה לתקנת יום טוב שני של גלויות.

ואף על פי שחז"ל נוהרו מאוד בדרך כלל שלא לייחס הלכות לנביאים, בין היתר כפולמוס נגד הנצרות,²⁶ כאן מתפקדים הנביאים כחלק משלשלת הקבלה, שומרי המסורת ומתקני התקנות בדמות חז"ל עצמם, ללא קשר לכוחות הנבואה שלהם, וכפי שהופך תפקידו העיקרי של משה אצל חז"ל מנביא ל'רבינו'. וכך עולה גם ממשנה אבות א א: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". ומכאן כנראה ההקפדה על השימוש בלשון 'יסוד נביאים', כלומר עניין שייסדו הנביאים מדעתם, המצאה שלהם, ולא דבר שקיבלו בנבואה.

הביטוי 'יסוד נביאים' מופיע בספרות חז"ל רק בנוגע למצוות ערבה, ואילו בשאר התקנות המיוחסות ל'נביאים הראשונים' משמש הפועל 'תיקן' או 'התקין'. ואף על פי כן נראה שמקור הביטוי 'יסוד נביאים', וראש וראשון לתקנות הנביאים הראשונים בכלל לפי תפיסת חז"ל, הוא דווקא תקנת עשרים וארבע משמרות הכהונה. בתיאור תקנה זו רמוזה גם זהותם של 'נביאים' או 'נביאים ראשונים' אלו וסיבת ייחוס הלכות אלה להם דווקא ולא ל'אנשי כנסת הגדולה', ל'סופרים' או לעזרא, כפי שמצאנו בתקנות קדומות אחרות. במשנה תענית ד ב שנינו:

אלו הן מעמדות. לפי שנאמר: צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי, וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות. על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם של כהנים של לויים ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות – כהנים ולויים עולים לירושלם, וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית.

במשנה מתוארת אמנם תקנה זו בלשון 'התקינו נביאים הראשונים', ולא בלשון 'יסוד נביאים', אולם בתוספתא שם, ג ב, שנוי:

שמנה משמרות תיקן משה לכהונה, ושמנה ללויה. משעמד דוד ושמאל הרואה עשאוים עשרים וארבע משמרות כהונה ועשרים וארבע משמרות לויה, שני: "המה יסד דוד ושמאל הרואה באמונתם" (דברי הימים א ט כב) – אילו משמרות כהונה ולויה. עמדו נביאים

24 כך נוסח הפנים במהד' פיקנלשטיין, עמ' 395, על פי כ"י ברלין, המסומן שם א', וכ"י מדרש חכמים, המסומן שם מ'.

25 כך בקטע גניזה המסומן שם 51, בכ"י לונדון ובדפוס. וזאת בהתאם למסורות הרווחות שלפיהן תפילת העמידה נתקנה על ידי אנשי כנסת הגדולה או ביבנה. ראו ירושלמי ברכות ז ג, יא ע"ג (= מגילה ג ז, עא ע"א); בבלי ברכות כח ע"ב, לג ע"א; יומא סט ע"ב; מגילה יז ע"ב, כה ע"א.

26 ראו לעיל, הערה 8, וציונים שם.

שבירושלם וקבעו שם עשרים וארבעה עמודים כנגד עשרים וארבע משמרות כהונה ולויה, שנ': צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי – אי איפשר לומ': כל ישראל, אלא מלמד ששלוחו של אדם כמותו.

הוזה אומר: לפי דברי הימים א ט כב, שמואל הרואה ודוד ייסדו את משמרות הכהונה והלוויה, ועם בניין הבית הראשון קבעו 'נביאים שבירושלים' מעמדות מקבילים לישראלים, לא על סמך נבואה, אלא כדי לפתור בעיה אמיתית בקיום מצוות התורה, וכפי שנוהגים החכמים. 'נביאים הראשונים' הם אפוא נביאים מימי דוד ושלמה, והפועל 'יסד' משמש כבר במקרא לתקנותיהם. ומכאן שהביטויים 'יסוד נביאים' ו'נביאים הראשונים' משמשים כשמבקשים תנאים ואמוראים לייחס תקנות לימי דוד ושמאל והבית הראשון, כשם שהביטוי 'אנשי כנסת הגדולה' משמש כשמבקשים לייחס תקנות לתחילת ימי הבית השני.²⁷ ביטויים אלו משקפים את תפיסת חז"ל שלפיה החוליה בשלשלת הקבלה שקדמה לאנשי כנסת הגדולה – שפעלו בתחילת ימי הבית השני – היתה 'נביאים' (אבות א א).²⁸ הביטוי 'נביאים ראשונים' בא למעט את חגי, זכריה ומלאכי, המכונים 'נביאים אחרונים',²⁹ ונחשבים כחלק מאנשי כנסת הגדולה³⁰ או כחוליה בשלשלת המסירה בין 'נביאים' ל'אנשי כנסת הגדולה'.³¹

מדוע יוחסו דווקא התקנות ערבה, ניסוך המים, עשר נטיעות, משמרות הכהונה, תפילת שמונה עשרה ויום טוב שני של ראש השנה לנביאים הראשונים, דהיינו "דוד ושמאל הרואה" או נביאים מימי הבית הראשון? באשר למשמרות הכהונה מצאנו כאמור במפורש בספר דברי הימים שדוד ושמאל הרואה תיקנום. והנה כיוצא בזה מצאנו לגבי כל שאר התקנות המיוחסות לנביאים, פרט לעשר נטיעות,³² רמזים מקראיים הקושרים אותן לדוד או לשמואל!

ערבה: בסוגיא ט, 'אסרו חג', [3], להלן מה ע"א-ע"ב, סומך רבי אבהו את מצוות ערבה לפסוק "אל ה' ויאר לנו, אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח" (תהלים קיח כז). כידוע, ספר תהלים מיוחס על ידי חז"ל לדוד המלך, ואם נצא מתוך הנחה שמזמור זה נתפס על ידם כיצירה של דוד המלך, או שהוא כלל את המזמור הזה בספרו, הרי שכבר בימיו נהגו לזקוף ערבות מסביב למזבח. רבי חוניא דברת חוורן, שייחס את מצוות ערבה לנביאים, קדם אמנם לרבי אבהו, אולם נראה שמסורת זו – הקושרת בין העבותים ("ענף עץ עבת") שעל קרנות המזבח לבין זקיפת הערבות מסביב למזבח – קדומה יותר (ועל כך ראו להלן בדיון בסוגיא ט, 'אסרו חג', עיוני הפירוש לפיסקא [3]).

ניסוך המים: שתי הדמויות שלהן מיוחסת תקנת הנביאים בעניין משמרות הכהונה: שמואל הרואה ודוד המלך, מנסכים מים לה', בשמואל א ז ו ובשמואל ב כג טז בהתאמה, ובירושלמי סנהדרין ב ה, כ ע"ג אף פירשו שניסוך המים של דוד היה בסוכות.

תפילת שמונה עשרה: שמונה עשרה הברכות הן לפי רבי יהושע בן לוי (בירושלמי ברכות ד ג, ז ע"ד-ח ע"א) כנגד שמונה עשר מזמורי התהלים הראשונים, ולפי רבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני (בברכות כח ע"ב) כנגד שמונה עשרה אזכרות שבמזמור כט, 'מזמור לדוד'.

יום טוב שני של ראש השנה: בשמואל א כ ה-ו אומר דוד ליהונתן: "הנה חדש מחר ... ושלחתי ונסתרת בשדה ... ואמרת: נשאל נשאל ממני דוד לרוץ בית לחם עירו כי זבח הימים שם לכל

27 וכך מסתבר גם על פי שימושים נוספים בביטוי 'נביאים ראשונים' ולא דווקא בנוגע לייסוד תקנות. במשנה יומא ה ב שנינו: "משניטל הארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים, ושתייה היתה נקראת", ו'משניטל הארון' מתייחס לפרשנות חז"ל למעשה יאשיהו המלך המתואר בדברי הימים ב לה ג. לפי משנה סוטה ט יב: "משמתו נביאים ראשונים בטלו אורים ותומים", והכוונה היא ודאי לימי הבית הראשון. בתוספתא נגעים ו ב שנוי שאין קוברים בירושלים ואין נטעים נטיעות בירושלים "חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו שם מימות הנביאים הראשונים ... חוץ מגינת ורדים שהיתה שם מימות הנביאים הראשונים", דהיינו ימי הבית הראשון, שהרי חולדה פעלה בימי יאשיהו. וראו להלן בסמוך, עיוני הפירוש לפיסקא [3], ד"ה עשר נטיעות.

28 שלשלת הקבלה של התורה שבעל פה ושלשלת בעלי סמכות החקיקה היינו הך, וזאת על פי פרשנות חז"ל לדברים יז יא. ראו ספרי דברים קנך ומדרש תנאים לספר דברים, על אתר.

29 תוספתא סוטה יג ג (מהד' ליברמן, עמ' 230-231); ירושלמי סוטה ט יג, כד ע"ב; שיר השירים רבה ח ג; בבלי סנהדרין יא ע"א. מגילה יז ע"א: "מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים".

30 אבות דרבי נתן נוסחא א א; נוסחא ב א: "חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים. אנשי כנסת הגדולה קבלו מחגי זכריה ומלאכי".
32 על עשר הנטיעות ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [3].

המשפחה". "זבח הימים" פירושו זבח השנה, ומסתבר ש"חדש" זה הוא ראש חודש תשרי, הוא "תקופת השנה" (שמות לד כב) הוא "תקופת הימים", שהיה גם תאריך זבח המשפחה של אלקנה (שמואל א א כ). והנה, בשמואל א כ כז מצאנו של"זבח הימים" הזה של משפחת דוד היה המשך בב' בתשרי: "ויהי ממחרת החדש השני, ויפקד מקום דוד. ויאמר שאול אל יהונתן בנו: מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם?", ויהונתן משיב לאביו: "נשאל נשאל דוד מעמדי עד בית לחם, ויאמר: שלחני נא כי זבח משפחה לנו בעיר...". הרי שדוד נפקד מן הלחם של שולחן שאול בחודש וביום החדש השני, שהם ימי "זבח הימים" בתקופת הימים, הוא ראש החודש של תקופת השנה – ראש השנה.

נמצינו למדים שכל התקנות שיוחסו ל'יסוד נביאים' או ל'נביאים ראשונים' מרומזות במקרא בחיי דוד המלך ובני דורו. תקנת עשר הנטיעות תידון להלן, בעיוני הפירוש לפיסקא [3].

וחד אמר: מנהג נביאים

הצירוף 'מנהג נביאים' מופיע רק כאן ובסוגיא ו, 'אייבו', מד ע"ב, [10], שם מסיק בעל הגמרא שמי שאינו מברך על חיבוט הערבה סבור שערבה היא 'מנהג נביאים'. הביטוי מוקשה מכמה בחינות:

א. מנהגים 'נוהגים', אבל בדרך כלל קשה לעמוד על נקודת הזמן שבה הם 'הונהגו' או על דמות כלשהי ש'הנהיגה' אותם. טיבם של מנהגים הוא שמכירים בהם רק לאחר שנהגו במשך כמה דורות. נביא או בית דין יכולים לגזור גזרות ולתקן תקנות, אך קשה לומר שהם 'מנהיגים' מנהג, ואכן, לא מצאנו במקומות אחרים שמייחסים את מקור המנהג לגורם ספציפי כלשהו, וכששמו של גורם כלשהו קרוי על מנהג אין זה אומר אלא שכך הוא נוהג, משום שכך נהגו לפניו. אולם במקרה שלנו קשה לומר ש'מנהג נביאים' פירושו מנהג שנהגו בו נביאים: הרי כל העם נוהג מנהג ערבה.

ב. אם מדובר במנהג נביאים בלבד, מדוע התעקשו הפרושים לקיימו אף בשבת, ותוך כדי חילול שבת?

מסיבות אלו נראה שהדיכטומיה החדה המוצגת כאן כמחלוקת בין רבי יוחנן לרבי יהושע בן לוי היא פרי יצירתו של בעל ה'איתמר', העורך שניסח את המחלוקת בלשון 'איתמר'. מטבע הדברים, למחלוקת המובאות בבבלי בלשון 'איתמר' יש אופי מסוגנן ומעובד; שתי הדעות מוצגות באיזון, במילים כמעט זהות, שאינן מתיימרות כלל לשמר את לשון המקורי ולפעמים אפילו לא את תוכן המדויק³³ של המימרות של כל אחד מבני הפלוגתא. וכל שכן במקרה כגון זה שלנו, כששמותיהם של בני הפלוגתא נשתמרו רק במעומעם יחד עם מימרותיהם, ובעל הסוגיא נאלץ לסיים (מלשון 'תסתיים') את זהותם של בעלי המימרות בהוכחות נוספות. נראה שלא רבי יוחנן ולא רבי יהושע בן לוי הגדירו את נוהג הערבה שבמקדש 'מנהג נביאים'. לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה', ראינו שדברי רבי יוחנן בירושלמי ובבבלי, המגדירים את הערבה כמנהג בבלי ("תרין מילין סלקון בידיכון" בירושלמי, ו"דלכון אמרי דלהון היא" בפיסקא [5] אצלנו), אכן מתייחסים – כדעת בעל הסוגיא שלנו – למנהג הושענא רבה בגבולין או בזמן הזה, ולא למצוות ערבה שבמקדש. ונראה שאף על פי ששתי הדעות כאן: 'ערבה יסוד נביאים הוא', ו'מנהג נביאים', מוצגות כדעות מונגדות בלשון 'איתמר', ואחת מהן מיוחסת לרבי יוחנן והשנייה לרבי יהושע בן לוי, למעשה אין כאן מחלוקת כלל. מי שאמר "ערבה יסוד נביאים הוא" התייחס למצוות ערבה שבמקדש, ובא להוציא מדעת המעניקים למצוות ערבה שבמקדש מעמד של מצווה מן התורה או הלכה למשה מסיני. לעומת זאת, מי שהגדיר את הערבה כ'מנהג נביאים' התייחס למעמדו של מנהג חיבוט הערבה בהושענא רבה לאחר החורבן, ובא להוציא

33 לדוגמאות לתופעה זו שנדונו במחקר ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד, עמ' 378-381, בנוגע למחלוקת "איתמר: אביי אמר... תנן, ורבה אמר... תנן" (פסחים סד ע"ב; קידושין סט ע"ב; בבא מציעא פ ע"א), שלדעת אפשטיין אין בהן מחלוקת כלל, אלא הגירסא האותנטית במשנה מובאת בשם אביי, ולצדה פירושו של רבא לאותם ביטויים שבמשנה (ועל כך ראו גם ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, כרך הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 227); מ' בנוביץ, פרק שבועות שנים בתרא, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 270-277, שם מוכח שרק עמדתו של שמואל במחלוקת "איתמר: שבועה שורק פלוני צרור לים ושלא זרק – רב אמר: חיב, ושמואל אמר: פטור" (שבועות כה ע"א) נאמרה במישרין על המקרה הזה, ואילו דעתו של רב עוצבה מכלל מימרא אחרת שלו, המובאת בשבועות מט ע"ב.

מדעת הסוברים שערבה בהושענא רבה בזמן הזה היא המשך מצוות ערבה מדאורייתא, והיתה דוחה שבת אלמלא ספקא דיומא והיגררות ארץ ישראל אחר בבל בעניין זה,³⁴ ומדעת הסוברים שמדובר במצווה מדרבנן המקבילה לתקנת רבן יוחנן בן זכאי בעניין לולב בגבולין בזמן הזה.³⁵ המסורת שלפיה רבי יוחנן אמר שערבה היא 'מנהג נביאים' היא עיבוד של דברי רבי יוחנן המובאים להלן ובירושלמי, שלפיהם מנהג ערבה בגבולין עלה בידי הבבלים, והם טוענים שמדובר במנהג בבלי. אפשר ש'מנהג נביאים' לאו דווקא, אלא הכוונה היא למנהג באופן כללי, ורק עם ניסוח הדברים בלשון 'איתמר' הומצא הביטוי 'מנהג נביאים' במקביל לביטוי התנאי/ אמוראי האותנטי 'יסוד נביאים' המופיע גם בירושלמי, וכדרכן של מחלוקות המנוסחות בלשון 'איתמר', שלשונן הוא עיבוד של עורך המשווה לשתי הדעות אופי סימטרי.³⁶ וייתכן שבעל ה'איתמר' הבין מדברי רבי יוחנן בעניין הבבלים כפי שהם מנוסחים בירושלמי ו/או בבבלי, שהנביאים חגי, זכריה ומלאכי הביאו מנהג בבלי זה לארץ ישראל בימי שיבת ציון, ולכן כינה את המנהג הבבלי 'מנהג נביאים'.

אם אכן יש לייחס את שתי הדעות שב'איתמר' לרבי יוחנן, ולהעמיד אחת מהן בערבה שבמקדש ואחת בערבה שבגבולין, האם יש לרבי יהושע בן לוי זיקה כלשהי לנושא זה, או שמא השתרבב שמו לכאן בתור בר פלוגתא של רבי יוחנן כשהוחלט להעמיד את שני הלשונות זה מול זה בסגנון 'איתמר'? נראה שללא כל זיקה של רבי יהושע בן לוי לאחת הדעות או לשתייהן לא היה מקום לבעל הגמרא לראות בשני המונחים 'יסוד נביאים' ו'מנהג נביאים' עמדות מנוגדות המשקפות מחלוקת. קשה לומר שרבי יהושע בן לוי זוהה עם העמדה שלפיה ערבה בזמן הזה היא מנהג; כפי שראינו, הן בבבלי הן בירושלמי מוצגת עמדה זו על ידי רבי יוחנן בשיחה עם תלמידיו הבבלים, ומנהג ערבה הונהג בארץ ישראל לראשונה בימי רבי יוחנן ותלמידו רבי סימון, וקשה לומר שרבי יהושע בן לוי מזוהה עם דעה זו. נראה יותר שרבי יהושע בן לוי, כמו רבי חוניא דברת חוורן ורבי יוחנן, היה מזוהה עם העמדה שלפיה "ערבה יסוד נביאים". אך מצאנו גם שרבי יוסי ברבי בון מוסר בשם לוי או רבי לוי בפיסקא [ד] בירושלמי שמצוות ערבה היתה במקורה הלכה למשה מסיני שנשתכחה ובאו נביאים וחזרו וייסדוה. ואפשר שבעל ה'איתמר' בסוגיא שלנו, המתייחס למסורות שהגיעו אליו בעמעום וללא ייחוס מפורש, התכוון לעמדה זו של רבי לוי.³⁷ בייחסו את אחת העמדות לרבי יהושע בן לוי.

[2-4] תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר יסוד נביאים? דאמר רבי אבהו, אמר רבי יוחנן: ערבה יסוד נביאים הוא. תסתיים. אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים – הלכה למשה מסיני! אשתומם כשעה חדא ואמר: שכחום וחזרו ויסדום

כפי שפירשנו בעיוני הפירוש לפיסקא הקודמת, כלל לא היתה מחלוקת בין רבי יוחנן לרבי יהושע בן לוי בשאלת מעמדה של מצוות ערבה. העמדה שלפיה "ערבה מנהג נביאים" היא עיבוד ספרותי של עמדת רבי יוחנן בנוגע למעמד הערבה בהושענא רבה לאחר החורבן, ואילו הדעה "ערבה יסוד נביאים היא" מתייחסת למצוות ערבה שבמקדש, שהיא "יסוד נביאים" לדעת רבי חוניא דבר חוורן בירושלמי, ולדעת רבי לוי בירושלמי, אף רבי יוחנן – הסבור שערבה הלכה למשה מסיני – מודה שהלכה זו נשתכחה וחזרו נביאים וייסדוה. אם מוסר רבי אבהו בשם רבי יוחנן שמצווה זו היא מדרבנן ('יסוד נביאים'), אין זה אלא משום שרבי אבהו סבר, כמו רבי לוי בירושלמי, שגם רבי יוחנן סבור היה שהלכה למשה מסיני זו נשתכחה ונוסדה מחדש על ידי הנביאים, וכפי שהוא מוסר בהמשך לרבי זירא.

34 כך סבור בעל הגמרא לעיל, מד ע"א, סוגיא ג, 'ערבה', המציע שבאופן עקרוני צריכה היתה ערבה בזמן הזה לדחות שבת בארץ ישראל אילולא נגררו אנשי ארץ ישראל אחר ספקא דיומא הבבלי. ראו לעיל, בדיון בסוגיא ג, 'ערבה', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה: מלאכת עורך הסוגיא'.

35 כך סוברים אבני ורבה לעיל, מד ע"א. ראו לעיל, בדיון בסוגיא ג, 'ערבה', עיוני הפירוש לפיסקאות [34-38].

36 ראו דוגמאות לעיל, הערה 33.

37 ברור שאין מדובר בלוי תלמידו של רבי יהודה הנשיא, אביו של רבי יהושע בן לוי, שהרי הוא מגיב שם לקושיא על רבי יוחנן, כי אם ברבי לוי (שהוא כנראה האמורא המוכר בבבלי כלוי בר חמא או לוי בר לחמא).

ברם לפי זה יוצא שרבי אבהו מסר בשם רבי יוחנן שערבה יסוד נביאים; רבי זירא הקשה עליו ממימרת רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, ורק אחר כך הגה רבי אבהו את הפשרה "שכחום וחזרו ויסודום". למה התכוון רבי אבהו כשמסר בשם רבי יוחנן שערבה "יסוד נביאים"? לא ניתן לומר שרבי אבהו התכוון לייחס דעה זו לרבי יוחנן בעקבות 'פשרת רבי אבהו' שאותה הגה בעצמו לאחר שמסר את הדברים לרבי זירא!

תמיהה זו תוסר אם נניח שרבי אבהו ורבי זירא הכירו את המימרות בעניין 'יסוד נביאים' והלכה למשה מסיני לפי הייחוסים שבירושלמי, ולא לפי אלו שבסוגיא הנוכחית בבבלי. אם נרכיב את הייחוסים שבירושלמי על הדו-שיח שבין רבי אבהו לרבי זירא בבבלי, מתוך הנחה שבדו-שיח המקורי בין רבי זירא לרבי אבהו הם התייחסו לדברים כפי שנמסרו במקורם ארץ ישראל, נקבל שחזור זה של החומר האמוראי שבפסקאות [2-4]:

[תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר יסוד נביאים? דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: ערבה יסוד נביאים הוא. [תסתיים].

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים – הלכה למשה מסיני!

אשתומם כשעה חדא ואמר: שכחום וחזרו ויסודום.

ולפי זה, רבי אבהו מסר בשם רבי יוחנן מפי רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן את הרעיון ש'ערבה יסוד נביאים הוא', רבי זירא הקשה עליו מהעובדה שרבי יוחנן עצמו מזוהה עם הרעיון שמדובר בהלכה למשה מסיני, ובעקבות זאת הגה רבי אבהו את הפשרה, ממש כפי שהדברים מופיעים בירושלמי.

עורך הסוגיא שלנו הוא שהעביר את הייחוס לרבי נחוניא איש בקעת בית חורתן ממימרת רבי יוחנן "יסוד נביאים" למימרת רבי יוחנן "הלכה למשה מסיני". הוא לא היסס לעשות כן ולא ראה בכך שכתוב כלל, שהרי בסופו של דבר מתברר על פי פשרת תלמידי רבי יוחנן – רבי לוי בירושלמי ורבי אבהו בבבלי – שהן רבי יוחנן הן רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן סבורים היו שמדובר בהלכה למשה מסיני שנשתכחה וחזרו נביאים ראשונים וייסדוה.

אבל מה ראה בעל הגמרא לעשות כן? שתי תשובות בדבר: נראה שהיה חשוב לבעל הגמרא שלנו לייחס דווקא את הדעה שלפיה מדובר בהלכה למשה מסיני לדמות המעבר רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, ונראה שהיה לו עניין לייחס את העמדה שלפיה מדובר ב'יסוד נביאים' לרבי יוחנן. ואפשר שזה וזה גרם:

היה חשוב לבעל הגמרא שלנו לייחס את העמדה שלפיה ערבה הלכה למשה מסיני לרבי נחוניא איש בקעת בית חורתן משום שלפי שיטת הבבלי בסוכה לג ע"ב, העמדה שלפיה ערבה היא הלכה למשה מסיני היא עמדה תנאית, שיטתם של 'רבנן' – התנאים החלוקים על אבא שאול בדרשת הפסוק 'ערבי נחל'.³⁸ תמוה אפוא שמסורת ייחסה עמדה זו לרבי יוחנן דווקא, ויש חשיבות רבה לייחוס העמדה לדמות המעבר רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, שניתן לראות בו תנא.

בנוסף, היה חשוב לבעל הגמרא שלנו לייחס את העמדה שלפיה ערבה יסוד נביאים ישירות לרבי יוחנן, ולא לרבי יוחנן בשם דמות אחרת. הרי בעל גמרא בבלי, בעל ה'איתמר', ניסח את המחלוקת שבפיסקא [1] בצורת 'איתמר' על סמך מסורות שהיו בידי ושלפיהן רבי יוחנן סבר שערבה היא יסוד נביאים או מנהג נביאים. פיסקא [2] היא ניסיון של עורך הסוגיא 'לסיים', כלומר לייחס בוודאות את הדעה שלפיה מדובר ביסוד נביאים לרבי יוחנן. לצורך זה עדיף שהמימרא שמוסר רבי אבהו תשקף את עמדת רבי יוחנן עצמו, ולא את העמדה שמביא רבי יוחנן מפי רבי נחוניא, שהוא עצמו אולי חלוק עליה.

38 ראו לעיל, בדיון בסוגיא ג, 'ערבה', עיוני הפירוש לפיסקאות [39-40]. עמדה 'תנאית' זו אף מצאה את דרכה לתוספתא סוכה ג א (מדה' ליברמן, עמ' 266), עיינו שם, אולם נראה שלשם היא חדרה ממקורות בבליים. כבר עמד ש' ליברמן על 'בבליותן' של הברייתות שבתוספתא סוכה ב ח-ג א. ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, כרך ד, מועד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 861.

[3] רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן

כאמור, הוא "רבי חוניא דברת חוורן" שבמקבילה בירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב (=שביעית א ה, לג ע"ב). חוורן שבעבר הירדן מוזכרת ביחזקאל מז טז, יח. היא היתה אחת מארבע הפרובינקיות של הבשן שניתנו על ידי אוגוסטוס להורדוס ושהיו לטטרארכיה של פיליפוס, בנו של הורדוס, לאחר מות אביו.³⁹

בירושלמי שביעית ט א, לח ע"ג, מצאנו: "הורי רבי חוניא דמן חוורן בבית חוורן כהדה רבי יודה". אם גירסא זו מהימנה,⁴⁰ מסתבר ש'בית חוורן' או 'ברת חוורן' היתה העיר הראשית של אזור חוורן, ורבי חוניא נקרא לפעמים 'רבי חוניא דמן חוורן' ולפעמים 'רבי חוניא דברת חוורן'. יהודה פליקס מציע ששני השמות: 'בית חוורן' ו'ברת חוורן', מצביעים על כך ששמו העברי המקורי של המקום היה 'בת חורן'.⁴¹ ולפי זה, הצורה 'ברת חוורן' שבמקבילה לסוגייתנו בירושלמי (ובמרבית אזכורי רבי חוניא זה בירושלמי ובבראשית רבה) היא תרגום ארמי של המילה 'בת', והגירסא 'בית חורתן' בסוגיא שלנו בבבלי (ובכל אזכורי מקום זה בבבלי, כולל אחד: עירובין יא ע"א, שאינו קשור לרבי נחוניא) איננה אלא שיבוש של 'בת חוורן'. ואפשר ש'בית חורתן' ואפילו 'ברת חוורן' הם וריאנטים שנועדו להבחין בין עיר זו לבין בית חוורן שביהודה. 'בקעת בית חורתן' שבבבלי היא כנראה האזור שמסביב ל'בית חורתן'; העיר נקראה על שם האזור, ואז נקרא שוב האזור (או לפחות חלקו) על שם העיר.

עשר נטיעות

כפי שראינו לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה', רק ברשימתנו בתלמוד הבבלי מוצע שהדין של עשר נטיעות הוא הלכה למשה מסיני. במקבילה שבירושלמי מופיע 'עשר נטיעות' כפריט ברשימת 'יסוד נביאים', אבל ברשימת ההלכות למשה מסיני, המיוחסת בירושלמי לרבי יוחנן עצמו ולא לרבי יוחנן בשם רבי נחוניא/חוניא, מצאנו ערבה וניסוך המים, ללא הפריט 'עשר נטיעות'.⁴²

ברם ישנו קושי עצום בהגדרת ההלכה של עשר נטיעות כהלכה למשה מסיני, כדברי רבי יוחנן בשם רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן בבבלי, וקושי עצום לא פחות בהגדרתה כיסוד נביאים, כדברי רבי חוניא איש בקעת חוורן בירושלמי. ההלכה 'עשר נטיעות' אינה עומדת בפני עצמה. מדובר בפרט בדיני תוספת שביעית: האיסור לחרוש בחודשים האחרונים של השנה השישית כדי לטייב את האילנות העתידיים להניב פירות בשביעית (משנה שביעית א א). לפי משנה שביעית א ו, איסור זה אינו חל על שדה שיש בו עשר נטיעות – עשרה שתילי אילנות צעירים ("ילדות") המפוזרים על פני שטח של בית סאה. והנה, לפי רבי יוחנן בירושלמי שביעית א א, עצם האיסור של תוספת שביעית, שההיתר של 'עשר נטיעות' אינו אלא פרט מפרטי דינו, אינו לא איסור דאורייתא ולא איסור מיסוד הנביאים אלא גזרה כלשהי של בית דין; ומכיוון שלפי משנה שביעית א א, בית הלל ובית שמאי הסכימו על תקנה זו, מדובר מן הסתם בתקנת בית הלל ובית שמאי, וכך היא מכונה במפורש על ידי האמוראים בבבלי מועד קטן ד ע"א! כיצד ייתכן אפוא שהאיסור לחרוש בערב שביעית הוא איסור מייסודם של בית הלל ובית שמאי, ואילו ההיתר לחרוש בערב שביעית בשדה שיש בו עשר נטיעות הוא הלכה למשה מסיני או יסוד נביאים?!

39 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יז, 319, מלחמה ב 95.

40 י"ג אפשטיין רואה במילים אלו גירסא משנית לעומת גירסת המקבילה בביצה א א, ט ע"א, משום שמן המקבילה בביצה עולה שאותה הוראה נמסרה בשם רבי חנינה לציפוראי, וכן משמע גם מהמשך הסוגיא בירושלמי שביעית ט א, לח ע"ג.

41 פליקס (לעיל, הערה 3), עמ' 68.

42 אמנם היו שהציעו להגיה את הירושלמי על פי הבבלי ולהוסיף למימרת רבי בא רבי חייא בשם רבי יוחנן בירושלמי (פיסקא [ב] לפי המספור שלנו לעיל) את המילים 'עשר נטיעות', כדי שניתן יהיה להסביר את המשך הסוגיא בירושלמי כרצף אחד (ראו לעיל, הערה 3). אולם אין יסוד להגהה זו, וכבר ראינו שפיסקא [ג] בירושלמי עומדת בפני עצמה כסוגיא עצמאית על משנה שביעית א ו, ואיננה חלק מרצף הסוגיא שיסודה בירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב. אמנם, העורך שסמך את פיסקא [ב], שיסודה בירושלמי סוכה, לפיסקא [ג], שיסודה בירושלמי שביעית, רומז לתפיסה שלפיה עשר נטיעות הלכה למשה מסיני, אבל כפי ששיערנו שם (ליד הערה 3), נראה שגרסן זה כבר הכיר את הרעיון הבבלי שלפיו גם 'עשר נטיעות' הלכה למשה מסיני.

הגדרת ההלכה של עשר נטיעות כהלכה למשה מסיני מסתברת אך ורק אם נניח שתוספת שביעית עצמה היא איסור דאורייתא ממש על פי גזרת הכתוב. לא ייתכן, כאמור, שעיקר האיסור של חרישה בערב שביעית הוא מדרבנן ואילו ההיתר במקרה של עשר נטיעות הוא הלכה למשה מסיני. לכן לא ייתכן לייחס את העמדה שלפיה עשר נטיעות הלכה למשה מסיני לרבי יוחנן כפי שעושה בעל הסוגיא שלנו, שהרי לפי רבי יוחנן, תוספת שביעית אינה אלא מדרבנן. אבל גם לא ייתכן להגדיר את 'עשר נטיעות' כהלכה למשה מסיני, אם עצם ההלכה של תוספת שביעית היא הלכה למשה מסיני, שהרי אם כך, היה על רבי יוחנן ו/או רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן לומר: "תוספת שביעית, ערבה וניסוך המים – הלכה למשה מסיני", במקום להתמקד בפרט אחד מפרטי הלכות תוספת שביעית. עמדת הבבלי שלפיה גם עשר נטיעות, ולא רק ערבה וניסוך המים, היא הלכה למשה מסיני, תיתכן אך ורק אם נניח שעצם ההלכה של תוספת שביעית היא גזרת הכתוב. ואכן, כך טוען רב נחמן בר יצחק במועד קטן ד ע"ב:

והני, הלכתא ניהו? קראי ניהו. [דתניא]: בחריש ובקציר תשבת (שמות לד כא) – רבי עקיבא אומר: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר: שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר (ויקרא כה ד)! אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית ... אלא אמר רב נחמן בר יצחק: כי גמירי הלכתא – למישרי ילדה; קראי – למיסר זקינה.⁴³

ונראה שבעל הגמרא שלנו, שהגדיר את עשר הנטיעות כהלכה למשה מסיני, אכן סבר כרבי עקיבא וכרב נחמן בר יצחק, שתוספת שביעית היא מן התורה, ושההיתר בעשר נטיעות הוא הלכה למשה מסיני. את העמדה הזו הוא ייחס לרבי יוחנן בשם רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, אבל כאמור, אין לעמדה זו יסוד ארץ ישראלי של ממש.

לעומת זאת, המקורות הארץ ישראלים הגדירו את ההלכה של עשר נטיעות כיסוד נביאים. הגדרה זו מוקשית לא פחות. לא זו בלבד ש'עשר נטיעות' היא ההלכה היחידה המיוחסת לנביאים או לנביאים ראשונים שלא מצאנו לה רמז במקראות הקושר אותה לימי דוד או לימי הבית הראשון, אלא שלא ייתכן כלל שיסודה בתקופה זו. ממה נפשך: אם תוספת שביעית היא איסור מן התורה מפאת גזרת הכתוב או הלכה למשה מסיני, כיצד ייתכן שבאו נביאים ראשונים והתירו לחרוש בערב שביעית שדה שיש בו עשר נטיעות? כלום מוסמכים נביאים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה? ואם איסור החרישה בערב שביעית ("תוספת שביעית") הוא גזרה של בית שמאי ובית הלל, כיצד ייתכן שנביאים ראשונים, שלפי הגדרתנו פעלו קודם הקמת הבית הראשון או בימי הבית הראשון, כבר התירו את שעתידים בית שמאי ובית הלל לאסור?

ובאמת, המושג 'יסוד נביאים' אינו מופיע בירושלמי שביעית בנוגע לדין עשר נטיעות, פרט לאותו קטע שהועבר לירושלמי שביעית מירושלמי סוכה. הווה אומר: 'עשר נטיעות' הופיעה יחד עם ערבה וניסוך המים ברשימת פריטים שהם 'יסוד נביאים' – רשימה שהגה רבי חוניא דברת חורן. ומהרשימה עצמה לא עולה כל רמז לפירוש המושג 'עשר נטיעות', ואין הכרח לזהות את הנטיעות שברשימה עם ההלכה בעניין תוספת שביעית שבמשנה שביעית א ו.

והנה מצאנו בתוספתא נגעים ו א-ב רשימה של הלכות מיוחדות שנאמרו בנוגע לירושלים:

[א]... וירושלם אינה מטמאה בנגעים. אמר ר' יהודה: אני לא שמעתי אלא בבית המקדש בלבד.
[ב] אין מודדין הימנה, ולחלל אין מביאין עגלה ערופה, ואינה נעשית עיר הנדחת. ר' נתן אומר: אף אין בה משום בן סורר ומורה, שנ': והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו – פרט לירושלם, לידוע שהוא של ישראל. אין מולינין בה את המת ואין מעמידין בתוכה עצמות אדם ואין משכירין בתוכה בתים ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב ואין מקימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו שם מימות הנביאים הראשונים. ואינה לא ניטעת ולא נזרעת ולא נחרשת ... ואין מקימין בה אילנות חוץ מגנת

43 סתם התלמוד שם דוחה אמנם את דברי רב נחמן בר יצחק בטענה "וכיון דהלכתא למשרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסירה?", אבל קושיא זו אינה אלא לרווחא דמילתא, שהרי כך ניתן לטעון תמיד כשמייחס פרט של הלכה כלשהי להלכה למשה מסיני, כגון צבע התפילין: ממילא משתמע שחייבים להניח תפילין, והפסוק מיותר.

ורדין שהיתה שם מימות נביאים הראשונים. ואין מקיימין בה אשפתות מפני טומאה ואין מוציאין הימנה זיוין וגזוזטראות לרשות הרבים מפני אוהל הטומאה.

ובמקבילה באבות דרבי נתן א לה:

[עשרה דברים נאמרו בירושלים:] אין ירושלים מטמאה בנגעים ... וכשפינו את הקברות, מפני מה לא פיננו? אמרו: מחילה היתה שם שהיתה מוציאה הטומאה לנחל קדרון. ואין נוטעים בה נטיעות ואין עושין בה גנות ופרדסין חוץ מגנות ורדים שהיו שם מימות נביאים הראשונים ...

ובאבות דרבי נתן ב לט:

בעשרה דברים ירושלים משוכחת מכל שאר ארצות: שאין משכירין בתים בתוכה ... ואין קוברים את המת בתוכה ואין מלינין את המת בתוכה חוץ מקברי מלכי בית דוד וקבר ישעיה וקבר חולדה. ואין נוטעים בתוכה כל נטע חוץ מגנת ורדים [שהיתה] נטועה מימות הנביאים הראשונים. ממגדל עדר ועד חומות ירושלים, המוכר בהמה לחבירו, ראייה למוכר לומר חולין מכרתיה. ושאר כל ארץ ישראל ראייה ללוקח לומר לחולין לקחתיה.

ושמא ואולי אפשר להציע שעשר הנטיעות של רבי חוניא דברת חוורן אינן עשר הנטיעות של משנה שביעית א, ו, אלא הנטיעות שמותר לקיימן בירושלים, דהיינו "גנת ורדין" של תוספתא נגעים ו בהמקבילות שבאבות דרבי נתן. אפשר שלפי רבי חוניא היו בגינה זו עשר נטיעות, ואלו ניטעו בהיתר מיוחד של הנביאים הראשונים בימי דוד ושלמה. וכשם שמצאנו רמזים מקראיים לקשרים בין ההלכות האחרות המיוחסות לנביאים הראשונים לבין דוד ושלמה כך מצאנו בנוגע לגינות בירושלים בקהלת ב ד-ז:

הגדלתי מעשי. בניתי לי בתים, נטעתי לי כרמים. עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי. עשיתי לי ברכות מים להשקות מהם יער צומח עצים. קניתי עבדים ושפחות ובני בית היה לי גם מקנה בקר וצאן הרבה היה לי מכל שהיו לפני בירושלים.

גרסן מאוחר ראה את מימרת רבי חוניא דברת חוורן בירושלמי סוכה, קשר בין 'עשר נטיעות' שברשימה זו לבין משנה שביעית א, ו, והעביר את הסוגיא מסוכה לשביעית. על ידי כך נוצר הרושם כאילו ההיתר לחרוש בערב שביעית שדה שיש בו עשר נטיעות אף הוא מיסוד נביאים ראשונים. ומכיוון שבבבלי מצא הפריט 'עשר נטיעות' את דרכו לרשימת ההלכות למשה מסיני דווקא, היא הוגדרה בהלכות תוספת שביעית כהלכה למשה מסיני, דבר שגרר אחריו תפיסה שלפיה תוספת שביעית כולה היא דין דאורייתא.

ערבה וניסוך המים

במקבילה שבירושלמי מצאנו שתי מימרות שונות אליבא דרבי יוחנן המייחסות הלכות אלו למשה מסיני:

רבי זעורה, רבי אילא, רבי יסא בשם רבי יוחנן: ערבה – הלכה למשה מסיני.

ודלא כאבא שאול. דאבא שאול אומר: ערבה דבר תורה, "וערבי נחל" – שתים: ערבה ללולב וערבה למקדש.

רבי בא, רבי חייה בשם רבי יוחנן: ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני.

ודלא כרבי עקיבה. דרבי עקיבה אמר: ניסוך המים דבר תורה – בשיני: "ונסכיהם"; בשישי: "ונסכיה"; בשביעי: "כמשפטם", מ"ם יו"ד מ"ם: מים.

בעל הגמרא בירושלמי ניצל את קיומן של מימרא אחת בעניין ערבה, ומימרא שנייה הכוללת גם ערבה וגם ניסוך המים, כדי להעמיד את רבי יוחנן במחלוקת עם אבא שאול מצד אחד ועם רבי עקיבא מצד שני. בעניינים אלו אין מניעה שאמורא יחלוק על תנא, שהרי אין כאן מחלוקת הלכה למעשה: רבי יוחנן מסכים עם אבא שאול שערבה במקדש היא מצווה מן התורה, ועם רבי עקיבא שניסוך המים הוא מצווה מן התורה, ואינו חולק אלא על האמצעי שדרכו מגיעים למסקנה זו: הלכה למשה מסיני לעומת מדרש הלכה.

מבנה הסוגיא שבירושלמי מסתיר את המחלוקת האמתית כאן: בעוד שרבי בא ורבי חייה סברו שרבי יוחנן חלק הן על דרשת אבא שאול הן על דרשת רבי עקיבא, סברו רבי זעורה, רבי אילא ורבי יסא שהוא קיבל את דרשת רבי עקיבא ולא חלק אלא על דרשת אבא שאול. נראה שהסיבה לכך נעוצה בהבדל התהומי שבין שתי הדרשות: דרשת אבא שאול מושתתת על תופעה אמתית בפסוק – העובדה שמבין ארבעת המינים מופיע רק המין 'ערבי נחל' באופן חד משמעי ברבים, וכבר פסק רבי עקיבא שדי בערבה אחת ללולב. לעומת זאת, דרשת רבי עקיבא בעניין ניסוך המים תלושה כל כך מכל קשר לכתובים, שהיא קרובה לדרשות שיוחסו לרבי עקיבא – על דרך הגוזמא בלבד – המבוססות על הייתור שבתגית האותיות. והנה מצאנו שבסוכה לג ע"א מגיעים באופן עצמאי למסקנה ש'רבנן' הדורשים 'וערבי נחל' לרבות ערבי הרים וערבי בעל סבורים שערבה למזבח היא הלכה למשה מסיני, ומבלי שהכירו את דעת רבי יוחנן בנדון. ולכן נראה שדרשת רבי עקיבא נתפסה בתודעה התנאית כאסמכתא בעלמא, וגם אלו שלא חלקו עליו במפורש ראו בניסוך המים הלכה למשה מסיני הנרמזת בכתובים. לעומת זאת, דרשת אבא שאול היא מדרש הלכה במיטבו, ומי שמייחס את מצוות ערבה להלכה למשה מסיני על אף הדרשה ההיא, 'חולק' על הדרשה במלוא מובן המילה. ואף על פי כן אין כאן מחלוקת הלכה למעשה, שהרי גם לדעת רבי יוחנן יש למצוות ערבה מעמד של מצווה מן התורה, ובצדק ייחס לו בעל סוגיא ג', 'ערבה', דף מג ע"א, [2], את הגישה הארץ ישראלית הכללית שלפיה יש למצוות ערבה מעמד של מצווה מן התורה, והיא דוחה שבת כדי לפרסם זאת ברבים: "אמר רבי יוחנן: כדי לפרסמה שהיא מן התורה".

[4] אשתומם כשעה חדא ואמר: שכחום וחזרו ויסדום

במקבילה שבירושלמי מצאנו כאמור במקביל לתשובה זו של רבי אבהו לרבי זירא את המימרא הבאה:

רבי יוסי בי ר' בון בשם [רבי] לוי: כך היתה הלכה בידם ושכחום, ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים. ללמדך שכל דבר שנותנין נפשם בית דין עליו סופו להתקיים בידן כמה שנאמר למשה בסיני.

הן לשון הבבלי המיוחס לרבי אבהו: "שכחום וחזרו ויסדום", הן לשון הירושלמי המיוחס לרבי לוי: "כך היתה הלכה בידם ושכחום, ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים, ללמדך שכל דבר שנותנין נפשם בית דין עליו סופו להתקיים בידן כמה שנאמר למשה בסיני", משמשים גם בהקשרים אחרים. הביטוי שבבבלי משמש גם בנוגע לשיעורים ולעונשים, או שיעורים של עונשים, שיטודם בהלכה למשה מסיני, ו"שכחום וחזרו ויסדום" – בימי בית דינו של יעבץ (יומא פ ע"א); וכן גם לגבי האותיות הסופיות מנצפ"ך (שבת קד ע"א; מגילה ב ע"ב) ותרגומי המקרא (מגילה ג ע"א). שנאמרו בסיני וחזרו הנביאים וייסדום. מימרת רבי לוי מופיעה גם בנוגע לתקנת חומש נכסים למצוות (ירושלמי פאה א א, טו ע"ב) ולגזרת טומאה על כלי זכוכית (ירושלמי שבת א ד, ג ע"ד; כתובות ח יא, לב ע"ג).

שני הניסוחים אינם מסתברים כל כך בהקשר שלנו. בבבלי, "שכחום וחזרו ויסדום" מיבעי, שכן רק לגבי מצוות ערבה מצאנו מסורות סותרות בבבלי. השימוש בלשון רבים מצביע על כך שמקור הביטוי באחד המקרים האחרים שבהם הוא מופיע: 'שיעורים של עונשין', אותיות מנצפ"ך או תרגומי המקרא. מימרת רבי לוי בירושלמי מתאימה יותר למקרה שבו נשתכחה תקנת חכמים 'ראשונים' והיא שוחזרה על ידי 'שניים', ואילו במקרה שלנו, 'הראשונים' אינם אלא הקב"ה

בכבודו ובעצמו, שציווה את משה רבינו בעניין ערבה כ'הלכה למשה מסיני'. הדעת נותנת שגם מימרת רבי לוי יסודה באחד ההקשרים האחרים שבהם היא מופיעה: חומש מנכסיו למצוות או גזרת טומאה על כלי זכוכית, שבנוגע לשניהם מצאנו מסורות סותרות בעניין זהות בית הדין שתיקן את התקנה.

ההקשר שלנו אינו אפוא השימוש המקורי, לא של הביטוי שבבבלי ולא של זה שבירושלמי. ברם נראה שעל אף שאילת הביטוי 'שכחום וחזרו ויסדום' ממקום אחר, הדרושיח בין רבי זירא לרבי אבהו שבבבלי אכן התרחש במתכונת מסוימת. על אף הנחת היסוד שלנו שהמימרות הארץ ישראליות המרכיבות את סוגיית הבבלי ואת סוגיית הירושלמי נשתמרו בצורה טובה יותר בירושלמי, הדעת נותנת שבמקרה זה, דווקא הדרושיח שבבבלי בין רבי זירא לרבי אבהו הוא האותנטי (גם אם המילים המדויקות 'שכחום וחזרו ויסדום' שאולות ממקום אחר), ובעל הסוגיא בירושלמי הוא שהמיר את הדרושיח הזה במימרא של רבי לוי המופיעה במספר מקומות בירושלמי. וזאת משתי סיבות:

1. הרעיון שלפיו הדורות הראשונים שכחו את ההלכה למשה מסיני וחזרו האחרונים וייסודה גלום אמנם במימרת רבי לוי, אולם המימרא עצמה יש בה הרבה מעבר לפתרון פשוט זה של הסתירה. המימרא כוללת גם מוסר השכל שברור שיסודו בעניין אחר, שהרי בהקשר שלנו אין 'ראשונים' שלדעתם הסכימו הנביאים. ואדרבה: הנביאים שהסכימו להלכה למשה מסיני שנשתכחה הם המכונים במקרים אחרים 'הנביאים הראשונים'.⁴⁴ לעומת זאת, הביטוי 'שכחום וחזרו ויסדום' – אף שיסודו במקום אחר – מבטא אל נכון את התירוץ הבסיסי לסתירה ללא עיבוד.

2. לתיאור הדברים שבבבלי יש אופי אותנטי: רבי אבהו הוא שמוסר בשם רבי יוחנן שערבה 'יסוד נביאים'. רבי זירא מוסר בפניו דעה אחרת בשם רבי יוחנן. רבי אבהו מגיב בהשתוממות של מבוכה, עד שהוא מתעשת ופותר את הסתירה. אמנם גם השתוממות קלה זו: "אשתומם כשעה חדא", היא השתוממות 'ספרותית' שיסודה בדניאל ד טז ושמופיעה במקומות אחרים בבבלי, אך היא מתאימה כאן משום שבגירסת הבבלי יש מקום למבוכה מצדו של רבי אבהו. קשה לומר שכל זה הוא עיבוד ספרותי של בעל הגמרא שלנו, שהתבסס על דברי רבי לוי שבירושלמי. נראה אפוא שתיאור הדברים בבבלי יסודו במעשה שהיה,⁴⁵ אלא שבעל הגמרא בחר בביטויים הספרותיים 'אשתומם כשעה חדא' ו'שכחום וחזרו ויסדום' שאותם שאל ממקומות אחרים כדי לספר את הסיפור.⁴⁶ בירושלמי המירו את הדו-שיח הספרותי הזה במימרא הסטנדרטית שהיתה בידיהם, של רבי יוסי ברבי בון בשם רבי לוי, המשמשת בהקשרים דומים, אף על פי שהביטוי 'ראשונים' לא התאים כל כך בהקשר שלנו.

[5] ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: דלכון אמרי, דלהון היא!

דברי רבי יוחנן אלו: "דלכון אמרי דלהון היא", נמצאים גם בבבא קמא קיז ע"ב: לאחר שמספר בעל האגדה שם שרבי יוחנן הכיר בגדולתו של רב כהנא, גרם בטעות למותו וביקש עליו רחמים והחיה אותו, מעיר בעל האגדה: "היינו דאמר רבי יוחנן: דלכון אמרי דלהון היא", או בגירסת הגניזה שהיתה לפני הגאונים: "והיינו דאמר ר' יוחנן: דילכון אמר".⁴⁷ ובגיטין פד ע"ב מביא רבי

44 ועל כך ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

45 ראו נח עמינח, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן מן התלמוד הבבלי, תל אביב תשמ"ט, עמ' 230-231, הטוען שהדברים הובאו לבבל על ידי רבי זירא, ובגלל זה "נטבעו בסגנון של התרחשות, המיחד אותן מן המסורות הא"י שבירושלמי". עמינח מביא דוגמאות נוספות לדברי רבי זירא הטבועים בסגנון של התרחשות בבבלי, לעומת מסורות מקבילות בירושלמי שאין בהן משום רבי זירא ואין בהן משום התרחשות (בבלי מועד קטן ג ע"ב לעומת ירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב [אולם לשיטתנו, סוגיית הבבלי שם מושפעת מסוגייתנו. על כך, להלן בנספח]; בבלי קידושין לט ע"א לעומת ירושלמי ערלה ג ח, סג ע"ב; בבלי שבת מז ע"א לעומת ירושלמי שבת ג:ז, ו ע"ג). אולם עמינח אינו מתייחס לשאלת האותנטיות של ההתרחשויות שאותן מתאר רבי זירא ולהקשרים המקוריים שבהם נאמרו דברי רבי לוי והמסורות האחרות בירושלמי.

46 ראו עמינח, שם, עמ' 231.

47 ראו פרידמן (לעיל, הערה 1), עמ' 164.

יוחנן תירוץ לקושיא בלשון 'דלכון אמר' – 'שלכם אומר'. הדברים זכו לפירושים רבים ומגוונים, מקצתם מתאימים יותר בהקשר אחד וקצתם מתאימים יותר בהקשר אחר.

בגיטין פירש רש"י שרבי יוחנן פונה לחזקיה בן רבי חייא, שאביו רבי חייא עלה מבבל לארץ ישראל, ומצטט בפניו את רב כהנא שעלה אף הוא מארץ ישראל לבבל, בכינוי 'דלכון' – 'משלכם' – כלומר החכם 'שלכם', של הבבלים. כאן ובבבא קמא גרס רש"י: "דלכון אמרי דלהון היא", ופירש 'אמרי' לשון 'אמרתי' בארמית בבליית, וזאת חרף העובדה ששאר המימרא מופיע באופן יוצא דופן דווקא בארמית ארץ ישראלית – 'דלכון' במקום 'דידכו', 'דלהון' במקום 'דידהו' – כיאה למובאה מדברי אמורא ארץ ישראלית המתייחס לבבלים. לפי רש"י, רבי יוחנן פונה לתלמידיו הארץ ישראלים ואומר להם: "שלכם אמרתי? שלהם היא!", כלומר, סבור הייתי שהתורה שלכם, אבל [בעקבות היכרותי עם רב כהנא שעלה מבבל, ראיתי ש]היא של בני בבל! פירוש רש"י מתאים בבבא קמא, אבל מוקשה מאוד בסוגייתנו. רש"י נאלץ להסביר כאן:

רב כהנא היה מתלמידי רב, והיה חריף מאד, וברח לארץ ישראל לפני רבי יוחנן מחמת מרדין [שהרג לאדם אחד], כדאמרינן בפרק בתרא דבבא קמא (ק"ז ע"א), והוצרך לו רבי יוחנן לכמה ספיקות, והיה אומר רבי יוחנן לבני ארץ ישראל: סבור הייתי שתורה שלכם, שלא גליתם מארצכם ולא היה לכם טירוף הדעת, אבל ראיתי שהיא של בני בבל, שאף על פי שגלו, עמדה להם חכמת החרש והמסגר שגלו עם יכניה, כדכתיב (מלכים ב כד טז): הכל גבורים עושי מלחמה, ותניא בסדר עולם: וכי מה גבורה עושין בני אדם הנתונים בשלשלאות של ברזל? אלא שגבורים היו במלחמתה של תורה, אלמא סבירא ליה לרבי יוחנן דלא נשתכחה תורה בגלות בבל.

לפי רש"י, שאלת סוגייתנו בפייסקא [5] היא: כיצד יכול רבי אבהו לטעון שמצוות ערבה היא הלכה למשה מסיני שנשתכחה וחזרו וייסדוה, מן הסתם לאחר גלות בבל? הרי "לא נשתכחה תורה בגלות בבל"! אך בצדק מעירים התוספות שכיוצא בזה ניתן להקשות בכל מקרה של שכחום וחזרו וייסדום, ומה עניין גדולתם של אמוראי בבל בתורה בימי רבי יוחנן לשימור הלכות למשה מסיני בימי שיבת ציון, לאחר גלות בבל?

ובתוספות על סוגייתנו, ד"ה והא"ר יוחנן דלכון אמרי דלהון היא, מצאנו גירסא ופירוש אחרים:

ורבינו חננאל גרס: דלכון אמר דלהון היא, ומפרש רבינו תם שהיה ר' יוחנן אומר לתלמידיו שהיו לפניו מבבל: אחד משלכם אומר דהוא, רב כהנא שעלה מבבל, דלהון היא, משלהם היא ערבה, כלומר שהיא מנהג נביאים ... והשתא ניחא, דפריך הכא שפיר דרבי יוחנן אדר' יוחנן דאמר יסוד נביאים ודלהון היא, משמע דמנהג הנביאים ולא יסוד. והשתא נמי ניחא פרק המגרש (גיטין פד ע"ב) אמתני' דכיצד יעשה? יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה, דאמר חזקיה: רשב"א היא שמצריך כן פרק הזורק (שם, ע"א) גבי כנסי שטר חוב זה, ור' יוחנן אמר: אפי' תימא רבי, דילכון אמרי: שאני הכא הואיל וקנאתו ליפסל בו, ופי' שם בקונט' דר' חייא ובניו עלו מבבל, כדאמרינן לעיל בסוף פ"ק (כ ע"א), וחזקיה בנו של ר' חייא היה, וא"ל ר' יוחנן: אחד משלכם, דהוא, רב כהנא שעלה מבבל, כמותו אומר דאתיא אפי' כר'. וקשה, והלא חזקיה, רבו של ר' יוחנן היה, כדמוכח פרק אלו קשרים (שבת קיב ע"ב), וכשעלה רב כהנא היה ר' יוחנן ראש ישיבה, כדמוכח בהגוזל בתרא (ב"ק ק"ז ע"א), וזקן גדול היה, דמסרחו ליה גביניה, וסתמא לא היה ר' יוחנן ראש ישיבה כל ימי חזקיה רבו ... ולפירוש ר"ת ניחא, דלתלמידיו שמבבל היה אומר ר' יוחנן: דלכון אמרי אפי' תימא ר'.

התוספות גרסו: "דלכון אמר דלהון היא", ופירשו: שלכם [=רב כהנא] אומר שהיא שלהם, של הנביאים, כלומר: מנהג נביאים. הקושיא מופנית אפוא כלפי רבי אבהו שטען שלפי רבי יוחנן מדובר ביסוד נביאים ולא במנהג נביאים. אבל קשה לומר שהביטוי 'דלהון' בסתם מוסב על הנביאים, ויתרה על כך: גם אם מתייחסת המילה 'דלהון' לנביאים, נראה שמשמעה צריך להיות 'תקנת נביאים' ממש, כדברי רבי אבהו, ולא מנהג נביאים, שהרי יסוד נביאים פירושו המצאה של הנביאים, ואילו מנהג נביאים הוא דבר שהחלו לנהוג בו בימי הנביאים ולא דווקא משהו

'שלהם'. וכיוצא בזה מצאנו שהכינוי 'מדבריהם' מתייחס בכל מקום לתקנות שתיקנו החכמים ולא למנהגים שנהגו בימיהם.

פירוש פשוט יותר הוצע על ידי הריטב"א. וזה לשון הריטב"א לסוגיא שלנו, ד"ה והא דאקשינן:

... אבל הענין כי תלמידים מבבל היו שם, לומדים תורה לפני רבי יוחנן, ורב כהנא היה מבבל, והיה רבי יוחנן אומר שמועות משמו ממעשה דפרק הגזול זוטא, דאמרינן התם דשייליה כל ספיקי דהווי ליה, וזהו שהיה אומר בכאן לתלמידיו בני בבל: התלמיד שלכם, דהיינו רב כהנא, אמר כי הערבה משל סופרים, ודכותה קאמר רבי יוחנן בשם רב כהנא במסכת גיטין: דלכון אמרי, הואיל וקנאתו להתגרש בו, וכדכתיבנא התם. וכן פירש ר"ת ז"ל.

ואף על פי שהריטב"א מביא את רבינו תם כאסמכתא לפירוש, יש הבדל גדול בין פירוש הריטב"א לפירוש רבינו תם כפי שהוא מוכר מדברי בעלי התוספות. לפי הריטב"א, 'דלכון' פירושו 'מצווה מדרבנן', והקושיא איננה מופנית כלפי טענת רבי אבהו שלפיה רבי יוחנן סבור שערבה יסוד נביאים, אלא כלפי טענתו וטענת רבי זירא ואחרים שלדעת רבי יוחנן מדובר במצווה מדאורייתא, הלכה למשה מסיני שנשכחה ושוחזרה על ידי הנביאים. על כך מקשה בעל הסוגיא: 'ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: דלכון [רב כהנא] אמר דלהון [מדבריהם, דרבנן] היא'. ולפי זה, 'דלהון' משמש במובן 'מדבריהם' ממש, ובא להקשות על הטענה שלפיה לדעת רבי יוחנן ערבה הלכה למשה מסיני. ועל כך משיבים שערבה במקדש היא הלכה למשה מסיני, ואילו ערבה בגבולין היא מדרבנן.

אולם גם פירוש זה מוקשה. אף על פי שמצאנו בעברית את הביטוי 'מדבריהם' המשמש במובן 'דברי סופרים' או מצוות מדרבנן, לא מצאנו את הכינוי 'דלהון' בארמית ארץ ישראלית או 'דידהו' בארמית בבליית במובן זה. ואדרבה: 'דידהו' ו'דידהו' בבבלי פירושה תמיד גורם מסוים שעליו מדובר,⁴⁸ ולא 'דרבנן' בניגוד ל'דאורייתא'. זאת ועוד: כפי שראינו, במקבילה בירושלמי אמר רבי יוחנן לבני בבל שנוהג הערבה הוא דבר ש"עלה בידיהם", וכפי שהראה מו"ר ש"י פרידמן, דברי רבי יוחנן כאן אינם אלא גלגול של המימרא ההיא. 'דלהון' אמרי דלכון היא פירושו: 'שלכם' [החכמים שלכם – הבבלים – בכלל, לאו דווקא רב כהנא] אומרים ששלהם היא, כלומר: חכמי בבל רואים בערבה מנהג בבלי דווקא, ולפי דברי רבי יוחנן כפי שנשתמרו בירושלמי, בני בבל העלו אתם לארץ ישראל את מנהג הערבה בהושענא רבה בימי רבי יוחנן, ולפי המשך הסוגיא שם, הדבר גרם לרבי סימון לדאוג לתיקון הלוח כדי שלא יחול הושענא רבה בשבת. כל זה מספק את הרקע הברור לדברי רבי יוחנן כאן, ומוכיח שהכוונה היא לכך שבני בבל אומרים שמנהג הערבה הוא שלהם, של בני בבל, וכפי שפירש מו"ר.⁴⁹

[6] לא קשיא. כאן במקדש, כאן בגבולין

בסוגיא ג, 'ערבה', מג ע"ב-מד ע"א, [32], דוחה בעל הסוגיא את הטענה הבאה לידי ביטוי בסוגיא א, 'רבה', מב ע"ב-מג ע"א, שלפיה מצוות נטילת לולב ביום ראשון של חג דוחה שבת בארץ ישראל גם לאחר החורבן, בלשון זה:

ואלא קשיא הני תרתי; דתנא חדא: כל העם מוליכים את לולביהם להר הבית, ותניא אידיך: לבית הכנסת. ומתצינן: כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים. לא. אידי ואידי בזמן שבית המקדש קיים, ולא קשיא: כאן במקדש, כאן בגבולין.

48 כגון בביטויים הרווחים 'אימא טעמא דידהו, אימא טעמא דידי', ל'דידהו קאמר להו' וכיוצא באלו. גם במועד קטן ג ע"ב: 'דידהו' היא? הלכה למשה מסיני היא!', שם לפי השערתנו (להלן בנספח) השתמש בעל הסוגיא בביטוי 'דידהו' בהשפעת המילה 'דלהון' בסוגייתנו, ושאותו פירש במובן 'מדרבנן', מתייחסת המילה 'דידהו' לא לרבנן בכלל כי אם לבית שמאי ולבית הלל בפרט.

49 פרידמן (לעיל, הערה 1), עמ' 163-164. ולפי זה, מקור הביטוי דווקא בסוגייתנו. ועיינו שם היטב בנוגע לגירסא ולפירוש בגיטין ובבבא קמא. ישראל בורגנסקי, מסכת סוכה של תלמוד בבלי, מקורותיה ודרכי עריכתה, דיסטריציה, רמת גן תשל"ט, עמ' 614-615, סובר אף הוא שמימרת רבי יוחנן בבבלי היא גלגול של המימרא בירושלמי "בבליא תרין מילין סלקין בידיכון", אלא שהוא ניסה לדחוק ולפרש שיטה זו לפי ההנחה ש'דלהון' פירושו 'יסוד נביאים' (ולא מנהג כפי שפירשנו) ו'מתייחס לדורות של אבותיהם הקדמונים עולי בבל' או 'מקומה הקדום של מצות ערבה בגבולין', ולא כפירוש הפשוט – שייסוד הנהגה במנהג בבלי, ללא קשר לתארוך המנהג.

הוזה אומר, הצמד 'במקדש/בגבולין' אינו זהה לצמד 'בזמן שבית המקדש קיים/בזמן שאין בית המקדש קיים', אלא משמעו הבחנה בין הנוהג במקדש בזמן שבית המקדש קיים לבין הנוהג בגבולין בזמן שבית המקדש קיים. אם נצא מתוך הנחה שבעל הסוגיא משתמש בביטוי 'כאן במקדש כאן בגבולין' באותה משמעות, הרי שהטענה כאן היא שכבר בימי הבית נהגו הבבלים ליטול ערבה בהושענא רבה בגבולין, אולם נוהג זה לא נתפס כהלכה למשה מסיני כפי שנתפסה מצוות ערבה שבמקדש, אלא כמנהג בלבד. טענה זו תמוהה במקצת: אם מדובר במנהג שנהג בימי הבית בגבולין, מדוע אומר רבי יוחנן "דלכון אמרי דלהון היא", כלומר, הבבלים טוענים שמדובר במנהג בבלי. מדוע נהגו כך דווקא הבבלים? כלום לא היה מקום לנהוג כך גם בארץ ישראל מחוץ למקדש?

ואכן, כתבי היד התימניים גורסים: "כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאינו קיים", במקום "כאן במקדש כאן בגבולין". אולם אילו היתה זו הגירסא המקורית, קשה להבין כיצד שובשה לגירסת רוב העדים. ונראה שבמקרה זה יש להעדיף את הקריאה הקשה: רבי יוחנן אומר שהבבלים טוענים שמוצא המנהג בבלי, ובעל הסוגיא אומר שמנהג זה נהג בגבולין – בבבל ואולי גם בארץ ישראל – עוד בימי הבית. וכך מסתבר. הרי מצווה לעלות בחג לרגל, והציבור הרחב השתתף בדרך זו או אחרת בטקס הערבה במקדש, כך שלא ראו צורך במנהג ערבה מיוחד מחוץ למקדש בימי הבית. לעומת זאת, יהודי בבל רצו להשתתף במצוות ערבה באופן סמלי, ולכן נהגו ליטול ערבה בהושענא רבה כבר בימי הבית. ובאמת נראה שתקנות ומנהגים ארץ ישראליים שהתפתחו כזכר למקדש, כגון תקנות רבן יוחנן בן זכאי, התפתחו דווקא לאחר החורבן. אבל כשנוהג מסוים התפתח בבבל מתוך הזדהות עם המתרחש במקדש, סביר להניח שיסודו בימי הבית. על כל פנים, כפי שראינו, רבי יוחנן עצמו אינו מייחס את המנהג לבבלים דווקא; הוא רק אומר שהם מייחסים את המנהג לאבותיהם. במקבילה שבירושלמי מעיד רבי יוחנן שהמנהג לא היה מוכר בארץ ישראל; הוא השתמר בבבל והובא לארץ ישראל על ידי תלמידי רבי יוחנן הבבלים. נמצינו למדים שאם אכן נהג מנהג בבלי זה ברחבי הגבולין בימי הבית, כולל בארץ ישראל, הרי שלאחר החורבן בוטלה מצוות ערבה במקדש ויחד איתה מנהג ערבה בהושענא רבה בגבולין של ארץ ישראל, והמנהג הבבלי השתמר רק בבבל לאחר החורבן.⁵⁰

50 תופעה דומה מצאנו בנוגע לנר חנוכה. ראו מ' בנוביץ, "עד דכליא ריגלא דתרמודאי: נר חנוכה בארץ ישראל בימי התנאים האמוראים", בתוך: תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, בעריכת ד' גולניקין, מ' בנוביץ, מ"ע פרידמן, מ' שמלצר, וד' שפרבר, ירושלים תשס"ח, עמ' 39-78.

נספח: זיקת הסוגיא במועד קטן ג ע"ב-ד ע"א לסוגיא שלנו

במועד קטן ג ע"ב-ד ע"א מצאנו סוגיא בעניין דין 'עשר נטיעות' שבמשנה שביעית א ו, ולה נקודות מגע רבות עם הסוגיא שלנו ועם מקבילתה בירושלמי (נקודות מגע אלו מופיעות בריווח):

[א]...כדתנן: עד מתי חורשין בשדה אילן ערב שביעית? בית שמאי אומרים: כל זמן שיפה לפרי, ובית הלל אומרים: עד העצרת. וקרובין דברי אלו להיות כדברי אלו. ועד מתי חורשין שדה הלכן ערב שביעית? משתכלה הלחה, וכל זמן שבני אדם חורשים ליטע מקשאות ומדלעות. רבי שמעון אומר: אם כן, נתנה תורה שיעור לכל אחד ואחד בידו! אלא: בשדה הלכן – עד הפסח; ובשדה האילן – עד העצרת.

[ב] ואמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום.

[ג] אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו, ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל, והא תנן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין?!

[ד] אשתומם כשעה חדה. אמר ליה: אימור, כך התנו ביניהן: כל הרוצה לבטל, יבוא ויבטל. [ה] דידהו היא?

הלכה למשה מסיני היא! דאמר רבי אסי, אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים – הלכה למשה מסיני.

[ו] אמר רבי יצחק: כי גמירי הלכתא, שלשים יום לפני ראש השנה, ואתו הני, תקון מפסח ומעצרת ואתנו בדידהו: כל הרוצה לבטל, יבוא ויבטל.

[ז] והני, הלכתא ניהו? קראי ניהו! דתנן (מסורת הש"ס: [דתניא]): בחריש ובקציר תשבת (שמות לד כא) – רבי עקיבא אומר: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר: שוך לא תזרע וכרמך לא תזמר (ויקרא כה ד)! אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית. רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות, אף קציר רשות. יצא קציר העומר שהיא מצוה.

[ח] אלא אמר רב נחמן בר יצחק: כי גמירי הלכתא – למישרי ילדה; קראי – למיסר זקינה. וכיון דהלכתא למשרי ילדה, לאו ממילא זקינה אסירה? אלא: הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא.

[ט] ורבי יוחנן אמר: רבן גמליאל ובית דינו, מדאורייתא בטיל להו. מאי טעמא? גמר "שבת" "שבת" משבת בראשית – מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין, אף כאן: היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין.

[י] מתקיף לה רב אשי: מאן דאמר הלכתא, אתיא גזרה שוה עקרה הלכתא? ומאן דאמר קרא, אתיא גזרה שוה עקרה קרא? אלא אמר רב אשי: רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה. וכי גמירי הלכתא, בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים. אבל בזמן שאין בית המקדש קיים – לא.

לא זה המקום לדון בכל פרטי סוגיא מרתקת זו, שבה באות לידי ביטוי תפיסות מעניינות מאוד בנוגע לתולדות ההלכה ולסמכות החכמים. כאן נדון רק בזיקות שבין סוגיא זו לסוגיא שלנו ולמקבילתה בירושלמי. זיקה בסיסית קיימת כמובן בגין הנושא: שתי הסוגיות מביאות את

רשימת ההלכות למשה מסיני של רבי אסי בשם רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: "עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים", משום שהסוגיא שלנו עוסקת בערבה, והסוגיא במועד קטן – בעשר נטיעות. אך מעבר לכך, מצאנו בסוגיא במועד קטן זיקה לארבעה יסודות שונים בסוגייתנו שהם כמעט כל מניינה ובניינה:

1. בשתי הסוגיות מצאנו דו-שיח בין רבי זירא לרבי אבהו בעניין היחס להלכה מסוימת בשתי תקופות היסטוריות (3-4) בסוגיא שלנו; [ג] במועד קטן);
 2. בשתייהן משיב רבי אבהו לרבי זירא רק לאחר ש"אשתומם כשעה חדא" (4) בסוגיא שלנו; [ד] במועד קטן).
 3. בשתייהן מצאנו את הצורות דידהו/דילהון שהן צורה בבלי וצורה ארץ-ישראלית של אותו כינוי ('שלהם') המשמש ציון למוצא הלכה מסוימת (5) בסוגיא שלנו; [ה] במועד קטן).
 4. שתי הסוגיות מסתיימות בקביעה שההלכה למשה מסיני מוגבלת לבית המקדש או לימי הבית, ואינה נוהגת מחוץ למקדש או לאחר החורבן (6); [ז] במועד קטן).
- וכן מצאנו שתי זיקות אחרות בין הסוגיא במועד קטן לבין המקבילה לסוגיא שלנו שבירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב (=ירושלמי שביעית א ה, לג ע"ב):

1. בשתי הסוגיות מופיעה מחלוקת לגבי מוצאה של הלכה מסוימת, אם בגזרת הכתוב אם בהלכה למשה מסיני (ז) במועד קטן; [א-ב] בירושלמי סוכה ושביעית).
2. בשתי הסוגיות מצאנו שהלכה נאמרה בדור אחד תוך התניה שניתן יהיה לבטלה בדור אחר (ז) במועד קטן; [ג] בירושלמי סוכה ושביעית).

מכיוון שבעל הסוגיא במועד קטן משתמש כמעט בכל היסודות של סוגיות הבבלי והירושלמי סוכה בעניין מוצא מצוות ערבה בבואו לדון במוצא דין 'עשר נטיעות', הדעת נותנת שהוא הכיר יסודות אלו, ושהסוגיא במועד קטן מבוססת על הסוגיא שלנו ועל מקבילתה שבירושלמי, ולא להפך.¹ ונראה שמכיוון שבעל הסוגיא במועד קטן הכיר את שתי הסוגיות המקבילות, הסוגיא שלנו בבבלי ומקבילתה בירושלמי, בצורה זו או אחרת, וביקש לפרש סתומות בשתייהן, הוא שילב חומרים מהסוגיות בעניין ערבה לתוך דיונו בדין עשר נטיעות בדרך המבהירה את משמעות הדברים, כדלהלן:

הקושיא והתירוץ בעניין ביטול גזרת בית שמאי ובית הלל על ידי רבן גמליאל ובית דינו מיוחסים במועד קטן לרבי זירא ולרבי אבהו, או לחלופין לריש לקיש ולרבי יוחנן. כפי שראינו לעיל, קושיא ותירוץ אלה מיוחסים בירושלמי שביעית א א, לג ע"א, לרבי קרוספי בשם רבי יוחנן, והם הקושיא והתירוץ המיוחסים בפיסקא [ג] שבמקבילה לסוגיא שלנו בירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב (=ירושלמי שביעית א ה, לג ע"ב, והוא הקטע שיסודו בשביעית) לרבי חייא בר בא ולרבי יוחנן. אפשר אפוא להבין את הייחוס במועד קטן לריש לקיש ולרבי יוחנן: רבי יוחנן הוא דמות מרכזית בדו-שיח זה לכל הדעות, ואילו ריש לקיש שובץ בדיון משום שהיה בר פלוגתא של רבי יוחנן. אולם מה פשר הייחוס החלופי לרבי זירא ולרבי אבהו? ייחוס זה, כמו גם השימוש במוטיב 'אשתומם כשעה חדא' קודם תירוצו של רבי אבהו, הם כלי פרשני בידי בעל הסוגיא במועד קטן להבליט את הדמיון שבין תולדות הלכות ערבה ותולדות ההלכה 'עשר נטיעות'. בעל הגמרא שם הכיר את הקושיא ואת התירוץ "בשעה שניתנה הלכה לכך ניתנה: שאם ביקשו לחרוש יחרשו" מהסוגיות שבירושלמי, ומן הסתם הכיר גם את המשך הסוגיא בירושלמי [ד]: דברי רבי לוי שלפיהם מצוות ערבה נשתכחה וחזרו נביאים וייסודה. אבל כמונו, הוא ראה בדו-שיח המקביל שבבבלי סוכה בין רבי אבהו לרבי זירא את הביטוי המקורי לרעיון זה.

ונראה שבעל הסוגיא במועד קטן הכיר בכך שלמעשה התרחשו תהליכים הפוכים בנוגע לערבה ולעשר נטיעות. בנוגע לערבה, שכחה גרמה לקטיעת רצף שמירת המצווה, אולם בסופו של דבר

1 שהרי לא כל היסודות שבמועד קטן מופיעים בבבלי ובירושלמי סוכה. ועוד, התופעות נמצאות חלקן בירושלמי וחלקן בבבלי, וקשה לומר שבעל הסוגיא בירושלמי סוכה ובעל הסוגיא בבבלי סוכה הכירו שניהם את תוכן הסוגיא בבבלי מועד קטן ו'חילקו ביניהם' את התופעות הראויות לחיקוי.

התגברו הדורות על שכחה זו וחזרו להלכה המקורית. בנוגע לעשר נטיעות, לעומת זאת, לא נשתכח כלום, אולם דור אחד התנה שדור אחר יוכל לשנות את ההלכה. כדי להבליט שמדובר בשני מודלים הפוכים הציע בעל הגמרא במועד קטן ייחוס אלטרנטיבי לדו-שיח בעניין עשר נטיעות: אותן דמויות הנושאות ונותנות בעניין ערבה – רבי זירא ורבי אבהו. ובעל הסוגיא הדגיש שרבי אבהו התלבט לא פחות כשהציע שההלכה הראשונה היתה על תנאי מאשר כשהציע שההלכה הראשונה נשתכחה ושוחזרה. בשני המקרים מדובר בסוגי התפתחות הלכתית שראוי להציעם רק לאחר מחשבה והשתוממות.

בעל הסוגיא במועד קטן משתמש בסוגיא שלו כבמה לפרש את הסוגיא שלנו גם בכל הנוגע לדברי רבי יוחנן "דלכון אמרי דלהון היא". לעיל הוצע לפרש ביטוי זה כפי שפירש מו"ר ש"י פרידמן, על פי המקבילה בירושלמי "תרין מילין סלקון מביניכון", דהיינו 'דלהון' במובן 'בבלי', אך הזכרנו את הפירוש הרווח שלפיו 'דלהון' פירושו 'מדרבנן'. וכך פירש בעל הסוגיא במועד קטן, ולכן שילב בתוך דבריו את המילים 'דידהו היא? הלכה למשה מסיני היא!' – דידהו במובן "של בית שמאי ובית הלל", כלומר מדרבנן.

אף סוף הסוגיא שם מפרש את סוף הסוגיא שלנו. גירסת רוב העדים בפיסקא [6] בסוגיא שלנו היא: "כאן במקדש, כאן בגבולין". אולם כפי שראינו, ביטוי זה מוקשה, שכן על פניו, המנהג הבבלי החל לאחר החורבן, ובסוגיא ג, 'ערבה', מג ע"ב-מד ע"א, ראינו שמקפידים להבחין בין הביטוי 'בגבולין', שמשמעו גבולין בימי הבית, לבין 'בזמן שאין בית המקדש קיים' פשוטו כמשמעו. העלינו את ההצעה שבעל הסוגיא התכוון 'בגבולין' ממש, ורצה לציין שמבחינת הבבלים, מנהג ערבה בהושענא רבה יסודו בבבל בימי הבית, במקביל לטקס שהתרחש במקדש מסביב למזבחה. אולם כתבי היד התימניים פירשו אחרת, והמירו את הביטוי 'כאן במקדש כאן בגבולין' ביכאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים. גם בעל הסוגיא במועד קטן דאג להבחין בין עשר נטיעות כהלכה למשה מסיני בזמן הבית – דומיא דניסוך המים – לבין ביטול דין תוספת שביעית לאחר החורבן על ידי רבן גמליאל ובית דינו, ובכך ביקש להבהיר בעדינות שגם הביטוי 'במקדש' שאצלנו, פירושו שההלכה למשה מסיני בעניין הערבה חלה רק בימי הבית, ואילו המנהג הבבלי מתקיים בזמן שאין בית המקדש קיים.

גם בשתי ההתייחסויות בסוגיא במועד קטן למקבילה לסוגיא שלנו שבירושלמי סוכה ושיעית יש ממד פרשני. לעיל הסברנו שאף על פי שמשמע מתחילת הסוגיא בירושלמי שהאמורא רבי יוחנן חולק על התנאים אבא שאול ורבי עקיבא, למעשה אין זו מחלוקת, משום שרבי יוחנן מסכים עם התנאים על כך שערבה וניסוך המים יש להם מעמד של מצוות מדאורייתא, אלא שלדעתו אין לראות בהם גזרות הכתוב אלא הלכה למשה מסיני, ומחלוקת כזו אינה מחלוקת של ממש. וכך מפרש גם בעל הסוגיא במועד קטן לפי מסקנתו בפיסקא [ח]: "הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא", אבל אין להבחנה זו שום השלכה מעבר לכך.

כמו כן, בסוגיא המקבילה לסוגיא שלנו בירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב, ובירושלמי שביעית א ה, לג ע"ב, אומר רבי יוחנן: "בשעה שניתנה הלכה, לכך ניתנה, שאם ביקשו לחרוש, יחרוש" [ג], וכן אומר רבי יוחנן בירושלמי שביעית א א, לג ע"א: "שאם ביקשו לחרוש, יחרוש". ביטויים אלו סתומים במקצת, שכן לא נאמר במפורש שהמבקשים לחרוש הם בית הדין באחד הדורות הבאים, והשומע עלול לחשוב שאיסור החרישה בערב שביעית הותנה בכך שכל יחיד ויחיד המבקש לעבור על התקנה ולחרוש, יחרוש. אתמהה. בעל הסוגיא במועד קטן מבהיר שהכוונה היא ש"כך התנו ביניהן: כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל", ובהקשר זה, מיד לאחר המובאה ממשנה עדויות א ה: "שאינ בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו", ברור ש"הרוצה לבטל" פירושו בית דין המבקש לבטל, ולא יחיד.

בעל הסוגיא במועד קטן אומר בפירוש שמי שגזרו על החרישה בערב שביעית הם בית שמאי ובית הלל, וכפי שפירשנו את דברי רבי יוחנן בירושלמי שביעית א א, לג ע"א, ובמקבילה לסוגיא שלנו שבירושלמי שביעית א ה, לג ע"ב, ובירושלמי סוכה ד א, נד ע"ב. אבל בהמשך הסוגיא במועד קטן אומר רבי יוחנן: "רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטלי להו", ורב אשי מסביר בסוף הסוגיא שם שרבן גמליאל ובית דינו פשוט הכירו בכך שפג תוקפה של ההלכה למשה מסיני,

שלא היתה תקפה אלא בימי הבית. ואפשר שווריאציות אלה על שיטת רבי יוחנן, שלפיה ההלכה המקורית היתה מדאורייתא או הלכה למשה מסיני, היו מוכרות לגרסן הסוגיות בירושלמי המקבילות לסוגיית שלנו (שביעית א ה, לג ע"ב, וסוכה ד א, נד ע"ב), שכרך את הסוגיא המקורית שבשיעית בתוך הסוגיא המקורית שבסוכה ויצר את הרושם כאילו דברי רבי יוחנן "בשעה שניתנה להלכה לכך ניתנה" מתייחסים להלכה למשה מסיני, ולא לתקנת חכמים קדומה מיסוד נביאים או מיסוד בית שמאי ובית הלל.²