

הסוגיא הרביעית – כל המרבה (מא ע"א-מא ע"ב)

משנה

משנה ב

כל המרבה בבדיקות הרי זה משובח. מעשה וברק בן זכאי בעוקצי תאנים.
ומה בין חקירות לבדיקות?
חקירות, אחד אומר: איני יודע – עדותן בטלה;
בדיקות, אחד אומר: איני יודע, ואפילו שנים אומרים: אין אנו יודעין – עדותן קיימת.
אחד חקירות ואחד בדיקות, בזמן שמכחישין זה את זה – עדותן בטלה.

גמרא

(א)

- [1] אמר רב חסדא, אחד אומר: בסייף הרגו, ואחד אומר: בארירן הרגו – אין זה נכון. אחד אומר: כליו שחורין, ואחד אומר: כליו לבנים – הרי זה נכון.
- [2] מיתבי: "נכון" – שיהא נכון. אחד אומר: בסייף הרגו, ואחד אומר: בארירן הרגו; אחד אומר: כליו שחורין, ואחד אומר: כליו לבנים – אין זה נכון.
- [3] תרגמה רב חסדא: בסודר שחנקו בו, דהיינו סייף וארירן.
- [4] תא שמע: אחד אומר סנדליו שחורין, ואחד אומר סנדליו לבנים – אין זה נכון.
- [5] התם נמי, כגון שבעט בו בסנדלו והרגו.
- [6] תא שמע: מעשה וברק בן זכאי בעוקצי תאנה;
- [7] אמר רמי בר חמא: כגון שעקץ תאנה בשבת, דעלה קא מיקטיל.
- [8] והא תניא, אמרו לו: תחת תאנה הרגו!
- [9] אלא אמר רמי בר חמא: כגון ששפרו בייחור של תאנה.
- [10] תא שמע: אמר להן: תאנה זו עוקציה דקין? עוקציה גסין? תאנים שחורות? תאנים לבנות?
- [11] אלא אמר רב יוסף: מבן זכאי לותיב איניש? שאני בן זכאי, דבדיקות כחקירות משוי ליה.

(ב)

- [12] מאן בן זכאי? אילימא רבי יוחנן בן זכאי, מי הוה בסנהדרין?
- [13] והתניא: כל שנותיו של רבי יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה – ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, ארבעים שנה למד, ארבעים שנה לימד.
- [14] ותניא: ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות.
- [15] ואמר רבי יצחק בר אבודימי: לומר שלא דנו דיני קנסות.
- [16] דיני קנסות סלקא דעתך? אלא שלא דנו דיני נפשות.
- [17] ותנן: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי!

[18] אלא בן זכאי דעלמא.

[19] הכי נמי מסתברא. דאי סלקא דעתך רבן יוחנן בן זכאי, קרי ליה: רבי בן זכאי?

[20] והתניא: מעשה וברק רבן יוחנן בן זכאי בעוקצי תאנים!

[21] אלא תלמיד היושב לפני רבו הוה, ואמר מילתא ומסתבר להו טעמיה

(מא ע"ב)

וקבעוה בשמיה.

[22] כי הוה למד, 'בן זכאי' הוה קרי ליה, כתלמיד היושב לפני רבו.

כי הוה לימד, הוה קרי ליה 'רבן יוחנן בן זכאי'.

[23] כי קרי ליה 'בן זכאי', על שם דמעיקרא.

וכי קרי ליה 'רבן יוחנן בן זכאי', על שם דהשתא.

מסורת התלמוד

[1] אמר רב חסדא אחר אומר וכו' סנהדרין ל ע"ב; מדרש הגדול לספר דברים.¹ [2] תוספתא סנהדרין ט א. [6] מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנה משנה סנהדרין ה ב; לעיל ט ע"ב, מ ע"א, פא ע"א; מדרש תנחומא שופטים א. [7] ירושלמי סנהדרין כב ד, ה ב; נזיר נב ד, ג ז; יבמות טו ע"א, טו ה. [13] כל שנותיו של רבי יוחנן בן זכאי ספרי דברים שנו ז; ראש השנה לא ע"ב; בשינויים קלים, במדרש תנאים לדברים לד ז; בתנחומא שופטים א; בבראשית רבה ק י. [14] ארבעים שנה קודם חורבן הבית שבת טו ע"א; ראש השנה לא ע"א; עבודה זרה ח ע"ב. [16] ירושלמי סנהדרין יח א, א א; כד ב, ז ב. [17] משחרב בית המקדש התקין ריב"ז משנה סוכה ג יב; ראש השנה ד א, ד ג, ד ד; מנחות י ה; בבלי ראש השנה כט ע"ב, ל ע"א, ל ע"ב; סוכה מא ע"א, מא ע"ב; ביצה ה ע"א; מנחות סח ע"ב; ירושלמי חלה נו ע"ג, א א; סוכה נג ע"ב, ג יא; ספרא אמור י יב; ויקרא רבה כט יב.²

רש"י

ארירן יושרמ"א בלעז. אין זה נכון ועדותן בטלה, והוא והם פטורים מיד. הרי זה נכון דלא שייכי בדיקות להכחיש אלא בגופה של עדות. בסודר שחנקו בה שהעידו שחנק את חבירו בסודרו, ועל הסודר היו נבדקין שחור היה או לבן היה. שעקץ קקץ וחתכה מעוקצה. תאינה הפרי קרי תאינה. ששיפרו לשון שפור. תאינים שחורות תאינים לבנות דעל כרחך בתאינים עצמן אי אפשר להרוג. כחקירות משוי ליה לבדוק בכל אשר יוכל כדי להכחיש, וכי היכי דבחקירות מתכחשי בדבר אחר, זה אומר במקום פלוני וזה אומר במקום פלוני, דהיינו דבר אחר, דהמקום לא הרגו, הכי נמי בדיקות. מי הוה בסנהדרין בשעה שהיו דנין דיני נפשות. ארבעים שנה ראשונים עסק בפרקמטיא, אמצעיים למד, אחרונים לימד ונעשה דיין ומורה הוראות. בחנות מקום היה בירושלים וכן שמו. דינו קנסות סלקא דעתך וכי לשכת הגזית גורמת לדיני קנסות? אלא דיני נפשות שאין דיני נפשות בכל מקום אלא בעוד שסנהדרי נוהגת בלשכת הגזית, שנאמר (דברים יז ח): וקמת ועלית אל המקום, מלמד שהמקום גורם, וכיון דחזו דנפישו רוצחים ולא היו מספיקין לדון, עמדו וגלו משם. ותנן משחרב בית המקדש וכו' וכיון דרבן יוחנן בן זכאי היה קיים אחר חורבן, נמצא דארבעים שנותיו האחרונים לא דנו נפשות, דהא ארבעים קודם חורבן בטלו. ואמר מילתא לפני הדיינין רבותיו, ואיסתבר להו טעמיה. וקבעוה בשמיה והאי דקרי ליה בחדא מתניתין בן זכאי ובחדא רבן יוחנן בן זכאי, לא תיקשי. מאן דקרי ליה בן זכאי, על שם ההיא שעתא דאמרה להא מילתא. ומאן דקרי ליה רבן, על שם סופיה קרי ליה.

1 מהדורת ש' פיש, עמ' שפב. ממדרש זה העתיק רד"צ הופמן, מדרש תנאים לספר דברים, עמ' 100.

2 על פי מהדורת מרגליות.

מבנה הסוגיא

חלקה הראשון של הסוגיא [1-11] מבוסס על שתי מימרות אמוראיות. אחת של רב חסדא [1], המחדש שכשהעדים מכחישים זה את זה בבדיקות, עדותם בטלה רק אם ההכחשה נוגעת לגוף העדות ממש, אולם אם הם מכחישים זה את זה בדבר שאינו מגוף העדות אין עדותם בטלה; זאת בניגוד למשנה הקובעת באופן חד משמעי שאחד חקירות ואחד בדיקות, בזמן שמכחישים העדים זה את זה עדותם בטלה.

המימרא השנייה היא מימרא של רמי בר חמא [7] המעמיד את המשנה באדם שקטף תאנה בשבת ולפיכך עוקצי התאנים הם גוף העדות. מימרא זו משלימה את המימרא של רב חסדא שכן היא מיישבת את הסתירה שבין דבריו לבין המעשה בריב"ז.

שאר החומר בחלק הראשון הוא חומר סתמאי המבוסס על ציטוט מן המשנה [6] ועל ארבעה קטעי ברייתא [2, 4, 8, 10]. מהמקורות התנאיים עולה שגם הכחשה בדברים שאינם מגוף העדות פוסלת את העדות. הסתמא מיישבת את שיטת רב חסדא באמצעות העמדת הברייתא במקרה שבו ההכחשה היא אכן בגוף העדות. את הסתירה שבין שיטת בן זכאי לדברי רב חסדא מיישב בסופו של דיון רב יוסף על ידי הוצאת המשנה מפשוטה וקביעה שהמעשה בבן זכאי לא בא לסייע לתנא קמא אלא לחלוק עליו [11]. הבנה זו במשנה מייטרת את אוקימתת רמי בר חמא [7, 9].

חלקה השני של הסוגיא [12-23] דן בזהותו של בן זכאי המוזכר במשנה. חלק זה כולו סתמאי ויש בו תוספות פרשניות מאוחרות [22-23].

פירוש הסוגיא

[1] אמר רב חסדא

כבר כתבתי בסוגיא א³, שרב חסדא חולק על דרשת רב יהודה בעניין שבע החקירות בשני דברים: האחד, שהוא סובר שגם בבדיקות הן מדאורייתא ואף על פי כן אין להן שיעור; השני, שהוא דורש את המילים "אמת נכון הדבר" לבדיקות ולא לחקירות, כלומר, הוא לא רואה צורך לייתר כל כך הרבה מקראות לעניין החקירות.

[1] ארירן

לפי העניין נראה שארירן הוא כלי נשק. אולם נחלקו המפרשים בביאורה המדויק של המילה ובאטימולוגיה שלה.

רש"י מפרש: ⁴ ארירן – יושרמ"א בלעז.

יושמר"א – גרון קרב בעל ידית ארוכה, מעין רומח שמצורף אליו גרון.⁵

אבל בתשובות הגאונים נכתב:⁶

וששאלתם ארירן מהו, שאמרו: אחד אומר בסייף הרגו ואחד אומר בארירן הרגו, אמרו: כגון אחמל, ונקרא אלשפרה.

'אלשפרה' הוא בערבית 'סכין עקום'. אולי הוא הכלי שנקרא בערבית המדוברת 'שברייה'.

3 לעיל, עמ' 12-13.

4 בסוגיותנו, ולעיל ל ע"ב.

5 מ' קטן, אוצר לעזי רש"י, עמ' 129; י' גוקאוויצקי, תרגום הלעז, עמ' 48; דרמסטטר-בלונדהיים, עמ' 85 מס' 617. וכן פירוש זה משמע לפי רמב"ם: או שאמר האחד בסייף הרגו והשני אמר ברוח שאין כאן עדות (הלכות עדות ב, ב).

6 הרכבי סי' שסג, עמ' 183, מובא באוצר הגאונים לסנהדרין, עמ' שמו. וראו עוד בתשובות הגאונים, אסף, ח"ג, עמ' 168. גם מקור זה מובא באוצר הגאונים, שם.

בערוך, ערך 'אררן',⁷ מובאים שני הפירושים: "פירוש, כעין איזמל ויש אומרים כמין גרזן".⁸ קוהוט מעיר שבספר הערוך כ"י גייגר הנוסח הוא "ארידן" (בדל"ת). הוא מציע פירוש אפשרי שמקור למילה זו הוא בשפה הפרסית: מקל עבה מעץ שקדים. לנוסח זה אין סימוכין בעדי הנוסח של התלמוד שלנו, והוא אף סותר את מסורת הגאונים. אבל הוא מתאים לנוסח התוספתא (ט א): "במה הרגו: בסייף הרגו? במקל הרגו?", ולנוסח הירושלמי:⁹ "אחד אומר: בסייף הרגו, ואחד אומר: במקל הרגו".

המילה 'ארידן' הינה מילה יחידאית, המופיעה בספרות חז"ל רק במימרא זו של רב חסדא ובברייתא הבאה בסוגייתנו לאחריה. מאחר שלשון המימרא והברייתא הינה, כרגיל, עברית, נראה לכאורה מתאים לשייך מילה זו לאחת הלשונות שהיו מדוברות בארץ ישראל (יוונית או לטינית) ולא לשפות שהיו מדוברות בבבל. מתוך גישה זו ניקד קוהוט: 'אַרְרָן', וכתב ש"הוא מיוונית: χορδύνη בהשמטת האות ח". אכן, הופעתה של מילה זו בתלמוד הבבלי דווקא והיעדרה ממקורות ארץ ישראלים מוליכים אותי להעדיף זיהוי מזרחי על פני זיהוי המבוסס על היוונית. בהסתמך על נוסח הערוך שהוזכר לעיל, אני נוטה לקבל שארידן אינו אלא שיבוש של ארידן הפרסי, שמהווה תרגום ופירוש למילה 'מקל' הנזכרת בתוספתא ובירושלמי. השיבוש ארידן < ארידן עשוי היה להתרחש כבר בבבל, ויכול היה להיקלט משנשתכחה המילה המקורית, אחר שתפסה הערבית את מקום הארמית והפרסית בפי בני בבל. אמנם שפת המימרא בכללותה היא עברית, אולם, משנוקק רב חסדא לתיאור המקל השתמש בשם המקובל בזמנו ובמקומו. ממימרת רב חסדא השתרבבה מילה זו, אולי באשגרא, לברייתא ממנה הקשו בסוגיא על רב חסדא. משכך, נוצרה בזה ברייתא בבליית הנבדלת במשהו ממקורה הארץ-ישראלי.

ראוי לציין כי ההתלבטות בפירושי ארידן/ארידן אינה חפה משיקולים הלכתיים: אם ארידן מתפרש כגרזן או סכין וכיוצא בזה, הרי הוא על כל פנים כלי נשק שעשוי מתכת שוודאי יש בו כדי להמית, וסתירת דברי העדים אם 'בסייף הרגו' או 'בארידן הרגו' אינה חמורה כל כך. לעומת זאת, אם ארידן הוא 'ארידן' - מקל, הרי שיש ויכוח משמעותי יותר בין העדים, האם הרצח השתמש בדבר שוודאי יש בו כדי להמית או בדבר שאפשר שאין בו כדי להמית [18]. אמנם לגבי פירוש סוגייתנו אין בזה נפקות, שהרי רק כאשר סתירת דברי העדים היא בדבר צדדי כמו 'כליו שחורים' - 'כליו לבנים' מקבל רב חסדא את עדותם, אבל בכל סתירה באשר לכלי בו נעשה הרצח, גם כאשר הסתירה בדברי העדים היא רק אם הסודר שחנקו בו היה שחור או לבן, נפסלת העדות, וכתירוץ התלמוד שמיוחס לרב חסדא "בסודר שחנקו בו, דהיינו סייף וארידן" [פיסקא 3]. גם הירושלמי, שכפי שהזכרנו לעיל גורס בדברי רב "אחד אומר בסייף הרגו ואחד אומר במקל הרגו", אינו מייחס חשיבות לפער שעשוי להיות בין "בסייף הרגו" ובין "במקל הרגו", ומדמה סתירה זו בדיני נפשות לסתירת "זה אומר מן הכיס וזה אומר מן הצרור", וכנראה נוקט בפשיטות שהמקל האמור הוא מקל שיש בו כדי להמית. אמנם נראה שהתוספתא (ט א) אינה נוקטת בפשיטות שמקל יש בו כדי להמית, וכשהיא מתארת את החקירות הנחוצות היא מסמיכה לשאלה "במה הרגו: בסייף הכהו? במקל הכהו?" את השאלה "על שוקו הכהו או על צפר נפשו הכהו?", שאלה שנייה זו, החותרת לברר את טיבה של המכה שבגינה מת הנרצח, ללא ספק נדרשת לשאלה האם יש במכה כדי להמית, והדעת נותנת שאף השאלה שקדמה לה, "בסייף הרגו? במקל הרגו?" נדרשת לבירור מקביל באשר לכלי הרצח, האם יש בו כדי להמית או לא.

התאמת מימרת רב חסדא לשיטת הירושלמי

לשון התוספתא (ט א):

במה הרגו: בסייף הרגו? במקל הרגו? על שוקו הכהו או על צפר נפשו הכהו? להיכן היה פניו הפוכות בשעה שהרגו?

7 ערוך השלם, כרך א, עמ' 304.

8 בעקבות הגאונים והערוך, פירש בן יהודה במילונו, בערך 'אררן', כרך א, עמ' 392: "כעין סכין עקומה ישמש שני תשישים, כלי אומנות של הרצען ישתמש בו לקטע בו העור וגם כלי זין". וכן במילון Jastrow, בערך 'אררן', עמ' 126 — dagger.

9 יבמות טו ג, טו ע"א; נזיר ג ה, נב ע"ד; סנהדרין ה א, כב ע"ד.

לשון הירושלמי (ה ב, כב ע"ד):¹⁰

רב אמר: הכחיש עדות בתוך עדות – לא¹¹ בטלה העדות. ורבי יוחנן אמר: הכחיש עדות בתוך עדות¹² – בטלה העדות. דברי הכל: הכחיש עדות לאחר עדות – לא בטלה העדות. חייליה דרבי יוחנן מהדא, דמר רבי בא בר חייה בשם ר' יוחנן: הוהזק המונה; זה אומר: מן הכיס מנה, וזה אומר: מן הצרור מנה, הכחיש עדו' בתוך עדו' – אוף רב מודה שבטלה העדות. מה פליגין? בשהיו שתי כיתי עדים. אחת אומרת: מן הכיס מנה, ואחת אומרת: מצרור מנה, הכחיש עדות בתוך עדות – בטלה עדות; וכרב – לא בטלה עדות.¹³ אחת אומרת: לתוך חיקו מנה, ואחת אומרת: לתוך פונדתו מנה, דברי הכל: הכחיש עדו' בתוך¹⁴ עדות – לא בטלה העדות. אחד אומר: בסיף הרגו, ואחד אומ': במקל הרגו, הכחיש עדות בתוך עדות – אוף רב מודה שבטלה העדות. מה פליגין? בשהיו שתי כיתי עדי'. אחת אומרת: בסיף,¹⁵ ואחת אומרת: במקל, הכחיש עדות בתוך עדות – בטלה עדות;¹⁶ וכרב – לא בטלה עדות. אחת אומרת: לצפון נטה, ואחת אומרת: לדרום פנה, דברי הכל: הכחיש עדות לאחר עדות – לא בטלה העדות ... מתניתא פליגא על רב: אחד חקירו' ואחד בדיקות, בזמן שמכחישין זה לזה – עדותן בטילה. מה עבד לה רב? אמר רבי מנא: פתר לה רב עד בעד. אמר רבי אבין: אפילו יפתר כת בכת, שנייא היא לדיני נפשות, דכתיב: צדק צדק תרדוף (דברים טז כ).

נסכם את מחלוקת רב ורבי יוחנן כפי שמוסברת בירושלמי:

<u>המקרה:</u>		<u>"עדות בתוך עדות"</u>	<u>"עדות אחר עדות"</u>
		סתירה באשר לאופן ביצוע המעשה עליו מעידים העדים.	סתירה בדבר שאינו נוגע ל'ליבת העדות', אלא בדבר צדדי.
		<u>ממון:</u> מכיס/מצרור	<u>ממון:</u> לחיקו/לפונדתו
		<u>נפשות:</u> בסיף/במקל	<u>נפשות:</u> לצפון/לדרום
<u>הדין:</u>	<u>בכת אחת</u>	מוסכם שבטלה העדות	מוסכם שלא בטלה עדות
	<u>בשתי כיתי עדים</u>	מחלוקת רב ורבי יוחנן. רבי אבין: מחלוקת רק בממון, בנפשות מודה רב שבטלה עדות.	

הן רב והן רבי יוחנן אינם פוסלים עדות שיש בה סתירה בדבר שאינו גופו של העניין הנידון. הדוגמאות בירושלמי הן כאשר הסתירה נוגעת לפרט שהתרחש אחר גוף העדות: היכן הניח הלווה את הכסף אחר שקיבל אותו מן המלווה – "לתוך חיקו ... לתוך פונדתו" ולהיכן נמלט הרוצח אחרי הרצח – "לצפון נטה לדרום פנה". נראה שדברי רב חסדא שבראש סוגייתנו עוסקים אף הם בהפרש שיש בין 'עדות בתוך עדות' ובין 'עדות אחר עדות', כאשר לפי הצעתנו 'ארידן' – מקל הדוגמא שנוקט רב חסדא לסתירה בתוך העדות היא בדיוק הדוגמא שנותנת סוגיית הירושלמי [וראה 'מראה הפנים' על הירושלמי שהעיר אל-נכון שודאי אין "אחד אומר

10 עם מקצת חילופי הנוסחאות על פי כ"י עסיס.

11 בכ"י עסיס ליתא "לא".

12 בכ"י עסיס ליתא "בתוך עדות".

13 בכ"י עסיס ליתא "וכרב לא בטלה עדות".

14 בכ"י עסיס, במקום "בתוך" – "לאחר".

15 בכ"י עסיס נוסף: "הרגו".

16 בכ"י עסיס ליתא "בטלה עדות".

בסייף הרגו אחד אומר במקל הרגו... "מדברי רב, שאם כן כיצד יכול רבי אבין לתרץ לשיטת רב "שנייא היא לדיני נפשות". אכן, חידושו של רב חסדא, שבסתירה באשר לצבע הבגדים לא נפסלת העדות, עוסק במה שלא עסקה בו סוגיית הירושלמי: בסתירת "עדות אחר עדות" בכת אחת. לנוכח החילוק המפורש בירושלמי בשיטת רב בין סתירה בכת אחת ובין סתירה בשתי כתות, ניתן היה לכאורה להציע לישוב באופן זה את הברייתא ממנה מתייבא סוגייתנו על רב חסדא: הברייתא פוסלת בסתירת עדות אחר עדות (שחורין/לבנים) בכת אחת, ואילו רב חסדא הכשיר בשתי כתות. אכן, מובן מדוע לא נקטה הסוגיה בדרך זו, שהיה בה כדי לחסוך את האוקימתות הדחוקות "בסודר שחנק בו", "כגון שבעט בו בסנדלו": ניסוח דברי רב חסדא, "אין זה נכון... הרי זה נכון", מתייחס ללא ספק לסתירה בכת אחת. בעוד שדברי רב בירושלמי, "לא בטלה עדות", אמנם מנוסחים באופן סתום יותר, המאפשר להעמיד דבריו בשתי כתות.

[7] כגון שעקץ תאנה בשבת

רמי בר חמא מעביר את דברי בן זכאי מעיסוק ברצח או בעבודה זרה לחילול שבת. דבר זה אמנם לא נאמר במשנה במפורש, אך הוא מתאים לדברי הירושלמי (ה ב, כב ע"ד) המפרש את בדיקות בן זכאי באופן שהמעשה עליו מעידים העדים קשור לעוקצי התאנים. "במה לקטן? בעוקציהן לקטן. במה אכלן? בגלעיניהן". מכאן נראה שהירושלמי סובר גם הוא כרמי בר חמא שמדובר במחלל שבת.¹⁷

דברים דומים נאמרו בשם רמי בר חמא גם בבבא קמא ע"ב:

גנב ומכר בשבת וכו'; והתניא: פטור! אמר רמי בר חמא: כי תניא ההיא דפטור, באומר לו: עקץ לך תאינה מתאינתי ותיקני לי גניבותיך...

נראה שהירושלמי אינו מכיר את הברייתא הבבליית 'אמרו לו תחת תאנה הרגו' [8], ברייתא שבגללה משנה הסתמא הבבליית את דברי רמי בר חמא מ"כגון שעקץ תאינה בשבת" ל"כגון ששפרו ביחור של תאינה". הירושלמי אינו מכיר גם את הסיפא של ברייתא זו: "אמר להן: תאנה זו עוקציה דקין? עוקציה גסין? תאנים שחורות? תאנים לבנות?". זוהי הפיסקא שבגללה קבע רב יוסף [11], בניגוד לפשט המשנה,¹⁸ שכן זכאי חולק על תנא קמא, ולת"ק עוקצי תאנים וכיוצא בהם אינם כבדיקות לבטל העדות בהכחשתן.

לאור המקבילות הנ"ל, זו שבבבא קמא וזו שבירושלמי, נראה שדברי התלמוד "אלא אמר רמי בר חמא כגון ששפרו ביחור של תאינה" [9] אינם אלא תירוץ של הסתמא ולא רמי בר חמא אמרם. ואילו רמי בר חמא ניסח בלשונו את המשתמע מהברייתא "כמה לקטן" שהובאה בירושלמי.

חיזוק מסוים לפירושונו אפשר למצוא בחלוקת הפיסקאות הייחודית של כ"י יד הרב הרצוג בסוגייתנו:

נוסח רוב עדי הנוסח ¹⁹	נוסח כ"י הרצוג
התם נמי כגון שבעט בו בסנדלו והרגו	התם נמי כגון שבעט בו בסנדליו והרגו
תא שמע מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים	מתניתין כל המרבה בבדיקות הרי זה משובח מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים...
אמר רמי בר חמא כגון שעקץ תאנה בשבת	גמר אמ' ראמי בר חמא כגון שעקץ תאינה בשבת

17 וכן כתבו בעל הפני משה ואחרונים נוספים.

18 כבר הרגישו בכך ראשונים ואחרונים ונדחקו לתרץ: חידושי רבנו יונה למסכת סנהדרין, עמ' עד; יד רמ"ה — חידושי הרמ"ה למסכת סנהדרין, עמ' קעה; י"ח גרינימן, חידושים וביאורים למסכת סנהדרין סי' ז ס"ק ז, דף כא ע"ב.

19 יש בין עדי הנוסח כמה שינויים שאין להם שייכות לנושא הדיון כאן ולכן לא הצגתי אותם. ראו בחלק הנוסח, עמ' 149-150.

ברוב עדי הנוסח אין כאן פיסקא חדשה אלא ציטוט (בהצעה של "תא שמע") של משפט קצר מן המשנה לצורך קושיא על דברי רב חסדא. דברי רמי בר חמא הם תירוץ לקושיא זו. כך גם אצל רבינו חננאל. אולם בכ"י יד הרב הרצוג זוהי פיסקא חדשה המתחילה במילה 'מתניתין' וממשיכה במובאה רחבה מן המשנה, הכוללת את כל משנה ב ומסיימת במילה 'גמר' (=גמרא), כך שהמעשה בבן זכאי הוא רק חלק קטן ממנה. על פי חלוקה זו, דברי רמי בר חמא עומדים בפני עצמם ואינם תירוץ לקושיא שקדמה להם. לדעת סבתו²⁰ זהו שיבוש של כתב היד. אולם בקטע הגניזה ששרד לדף מ"ב בפרקנו,²¹ חלוקת הפיסקאות תואמת במדויק לחלוקה של כ"י יד הרב הרצוג. ניתן אפוא להניח שגם בסוגיא שלנו חלוקת הפיסקאות אינה המצאה של מעתיק כ"י יד הרב הרצוג אלא משקפת מסורת קדומה. ייתכן שכ"י יד הרב הרצוג משמר משהו מן העריכה הקדומה שעל פיה דברי רמי בר חמא עומדים בפני עצמם כמימרא שנאמרה ישירות על המשנה ולא כתגובה לקושיא, דבר התואם במדויק למסורת הקדומה של התלמוד הירושלמי. אמנם המשך הסוגיא כמות שהיא לפנינו גם בכ"י יד הרב הרצוג בנוי ללא ספק על איחוי דברי רמי בר חמא על בן זכאי שבמשנה עם הקושיות על רב חסדא, שהרי תשובת רב יוסף אין לה מובן אם אינה מוסבת על דברי רב חסדא.

[11] אמר רב יוסף

אם רב יוסף המוזכר כאן הוא רב יוסף האמורא הגדול בן הדור השלישי, חברו של רבה ורבה של אביי ורבא, נצטרך לומר שמסדר הסוגיא הציב את הצעירה: תירוץ של רמי בר חמא, לפני הבכירה: תירוץ של רב יוסף. שינוי הסדר נובע כנראה מן העובדה שתירוץ של רמי בר חמא נדחה ותירוץ של רב יוסף נראה לעורך כתירוץ העיקרי. עוד נצטרך לומר שרב יוסף המבוגר ורמי בר חמא הצעיר יותר תירצו שניהם את דברי רב חסדא כל אחד כדרכו ללא שנשאו ונתנו זה עם זה ועם רב חסדא עצמו הגם שחיו ופעלו באותה תקופה.²² ועוד, לפי העריכה הקדומה המשתקפת בנוסח כ"י יד הרב הרצוג, דברי רב יוסף תלושים לחלוטין ממהלך הדיון. משום כך סביר יותר לומר שרב יוסף המוזכר בסוגייתנו הוא רב יוסף הסבורא שבימיו נחתם התלמוד.²³ דבריו נוספו לסוגיא בעריכה האחרונה לאחר שדברי רמי בר חמא אוחדו עם קטע הסוגיא שלפניו, כפי שכתבתי לעיל.

עוקץ – גלגולו של ביטוי

החוקרים הראשונים ניסו את ידם במונח זה, ועתה הועמדו הדברים על דיוקם. כוונתי לדברי גלוסקא²⁴ שמקור המילה בארמית ושממנה נכנסה ללשון המשנה. בלשון חז"ל משמש ביטוי זה במשמעויות רבות: קצה חד²⁵ ופינה,²⁶ וממנו נגזרו שם איבר העקיצה של בעלי חיים²⁷ והפועל 'לעקוץ' – לדקור,²⁸ ובהשאלה: לקנטר.²⁹ כמו כן נגזר מהשורש הזה 'עוקצי תאנים' – הענף

20 עמ' 285.

21 עיינו בחלק הנוסח בסינופטיס, שורות 182-238.

22 במספר מקומות בתלמוד מצאנו שרב יוסף ורב חסדא חולקים זה על זה (מגילה ט ע"ב; כתובות מח ע"א; הוריות יב ע"ב), נושאים ונותנים זה עם זה (כתובות נג ע"ב) ומזכירים זה את מימרתיו של זה (רב חסדא מזכיר מימרא של רב יוסף בברכות מא ע"ב, ורב יוסף מזכיר או מפרש מימרא של רב חסדא בשבת מג ע"א, צו ע"א; בעירובין סב ע"ב; בגיטין פט ע"א). לשונות התלמוד גם מחליפים בין רב חסדא לרב יוסף (ביצה כח ע"ב; חולין קב ע"א).

23 אגרת רבנו שרירא גאון, נוסח ספרדי ונוסח צרפתי, עמ' 97, וראו הערת ר' ב"מ לויין שם.

24 ראו י' גלוסקא, השפעת הארמית על לשון המשנה, עמ' 879, 910. ראו גם: מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, עמ' 269.

25 עירובין ק ע"ב: "הא דאית ליה עוקצי הא דלית ליה עוקצי" (נוסח הערוך: "עוקסא").

26 שבת קו ע"ב: "כל היכא דליכא עוקצי עוקצי (נוסח הערוך: "אוקצי עוקסי") ביבר קטן ואידך ביבר גדול".

27 ברכות נח ע"ב: "עוקצא (נוסח הערוך: "עוקסא") דעקרבא".

28 משנה אבות ב י: "ועקיצתן עקיצת עקרב", וראו גלוסקא ומורשת שם.

29 בכורות לא ע"ב: "מאן דעקיץ, ליעקיצה (נוסח הערוך: "דעקס עקסתייה") עקרבא". כנראה משום שתגובתו העצבנית של מי שמכעיסים אותו דומה לתגובתו של מי שנעקץ.

הדק שהוא קצה הפרי ושבאמצעותו הפרי מחובר לעץ. מכאן נגזרה גם משמעות נוספת לפועל 'לעקץ': לחתוך דבר בקצהו.³⁰

בכל עדי הנוסח שלנו השורש הוא עק"ץ, אולם נראה שלר' נתן בעל הערוך היו כמה נוסחאות שבהן היה כתוב 'עקס', 'אקס' או 'אקץ',³¹ ולכן הוא קובע: "באלו שתי תיבות, עקס ועקץ א' וע' חד הם ס' וצ' חד הם".³²

ביאור דברי הירושלמי

באשר לדברי הירושלמי שהובאו לעיל (ה ב, כב ע"ד), "במה לקטן? בעוקציהן לקטן. במה אכלן? בגלעיניהן". קשה על הירושלמי: מה שייך "במה אכלן" לעברת הלקיטה עצמה? הלוא זוהי בוודאי 'עדות לאחר עדות' כמו "אחת אומרת לצפון פנה ואחת אומרת לדרום פנה", ובסתירה כזו לשיטת הירושלמי בטלה עדות?

כתב על כך הרב דב מלאכי (אנגלנדר):³³

פי' אם הם מעידים עליו שלקט תאינים בשבת, אנחנו שואלין ובודקין אותם "במה לקטן בעוקציהן לקטן". ואם הם מעידים שאכל ביום הכיפורים שואלים "במה אכלן בגלעיניהן", דשייכי בהו בדיקות להכחישן דהא בגופה של עדות היא. כדאמרו במשנה יומא פ"ח מ"א האוכל ככותבת הגסה היא וגרעינתה.

[11] בדיקות כחקירות משוי לה

הלשון אינו מדויק. בן זכאי אינו משווה לגמרי דין בדיקות לדין חקירות. אם אמר אחד מהעדים או שניהם: "איני יודע כיצד היו עוקצי התאנה או מה היה צבע התאנים", מודה בן זכאי שעדותם קיימת. לא נחלק בן זכאי אלא כשהיו דבריהם סותרים זה את זה – זה אומר: "עוקציה דקין", וזה אומר: "עוקציה גסין"; זה אומר: "תאנים לבנות", וזה אומר: "תאנים שחורות". יותר מדויק לומר שבן זכאי מתייחס לבדיקות שאינן מגוף העדות כאל בדיקות שהן מגוף העדות.

סיכום: השתלשלות מימרת רב חסדא

הבנתה הפשוטה של המשנה היא שבדיקת בן זכאי בעוקצי תאנים היא דוגמה לבדיקות שעליהם אומרת המשנה שריבויין משובח, ושהכחשה אף בהן פוסלת את העדות. ההבנה המקובלת של בדיקת עוקצי תאנים היא שבדיקה זו מעמיקה לבדוק את עצם העבירה, דהיינו שהעבירה עליה מדובר היא חילול שבת בגידד התאנים מן העץ. כך מפורש בברייתא המבאת בירושלמי, וכך הסביר רמי בר חמא בסוגייתנו. משכך, אין מניעה לקבל את דברי רב חסדא שסתירת דברי העדים באשר לדבר צדדי שאינו חלק מן העבירה הנידונה אינה פוסלת את העדות. בירושלמי מפורש שהן רב והן רבי יוחנן מודים שסתירה כזו, הנקראת בירושלמי "עדות אחר עדות", אינה פוסלת בשתי כתות עדים. אין בירושלמי התייחסות לסתירה דומה בכת אחת. והגם שבשיטת רב מצאנו שסתירה בשתי כתות קלה מסתירה בכת אחת, ובשתי כתות מתעלם רב אף מסתירות בנוגע לעצם מעשה העבירה – "עדות בתוך עדות", מכל מקום אין סיבה לחשוב שהירושלמי יחלוק על המשתמע מהברייתא "במה לקטן? בעוקציהן לקטן" שהובאה אף היא בירושלמי, וממנה עולה שבדיקות אינן מחפשות סתירה מסוג 'עדות אחר עדות', ואף בדיקות בן זכאי היו התחקו אחר סתירות מסוג 'עדות בתוך עדות'. וממילא סתירה בצבע הכלים לא תפסול את העדות גם בכת אחת.

30 משנה פאה ז ג: "עקץ את האשכול". וכאן: "כגון שעקץ תאינה בשבת". וראו גלוסקא ומורשת, שם.

31 אולי ניתן למצוא עקבות של הנוסח הקדום בכ"י פירנצה, עיינו בחלק הנוסח, עמ' 150.

32 ערך 'עקץ' א. ועיינו שם בהערותיהם של ר' בנימין מוספיה ור' קהוט. חילופי סמ"ך/צדיי שכיחים גם במקורותיה הארמיים של המילה. ראו גלוסקא ומורשת שם.

33 בספר זהב הארץ, עמ' מו.

סוגייתנו מעמתת גישה זו, שנוסחה על ידי רב חסדא, עם ברייתא שלא נודעה ממקורות אחרים. ברייתא זו חולקת במפורש על המוסכמה האמורה ופוסלת עדים כשיש בעדותם סתירה בפרט צדדי ("סנדליו שחורין/לבנים – אין זה נכון", [פיסקא 4]). בהתאם לזה מעמידה הברייתא את בדיקת עוקצי תאנים שנוכרה במשנתנו בכיוצא בזה ("עוקציה דקין? עוקציה גסין? תאנים שחורות? תאנים לבנות?", [פיסקא 10]). התלמוד מנסה כדרכו לישוב את המקורות השונים ולהעלותם בקנה אחד, ולמטרה זו נכנס לשרשאת אוקימתות דחוקות. באוקימתות אלו – "בסודר שהרג בו" [פיסקא 3], "כגון שבעט בו בסנדלו" [פיסקא 5], "כגון ששפדו בייחור של תאנה" [פיסקא 9] – מוציא התלמוד את הברייתא מפשוטה ומעמיד אותה בבדיקות הנוגעות לעצם העדות, כך שלא תסתור את דברי רב חסדא. משלא מוצא התלמוד אפשרות להוציא את הברייתא ממשמעה המקורי, כאשר הברייתא (כנראה אותה ברייתא) מתארת את חקירת 'עוקצי תאנים' באופן שוודאי אינו עוסק בעצם העדות, מעדיף רב יוסף (חכם מאוחר, כך מסתבר) לחדש שבדיקה זו של בן זכאי, ובמשמע המעשה בבן זכאי שהובא במשנה, הינה דעת יחיד.

מסקנת חלקה השני של הסוגיה, שבן זכאי "תלמיד היושב לפני רבו הוה, ואמר מילתא ומסתבר להו טעמיה וקבעוה בשמיה" [פיסקא 21] אינה מתיישבת עם דברי רב יוסף, לפיהם המשנה לא מסכימה עם בן זכאי. קריאה הרמונית של הסוגיה עשוייה להוביל למסקנה שסוף דבר הסוגיה אינה מאמצת את דברי רב יוסף, ומאחר שכבר נתייחס התלמוד מלהעמיד הברייתא באופן שלא תסתור את דברי רב חסדא, הרי שלא נותרה ברירה אלא לאמץ את הברייתא הבבליית, לפיה גם סתירה בפרטים שאינם מעצם העבירה עליה מעידים העדים פוסלת את עדותם.

פסיקה כזו תתאים לסוגית הבבלי לעיל, סנהדרין ל ע"ב, בה מחלק רב יהודה בין דיני ממונות לדיני נפשות, ומתוך הסברו של רבא בא התלמוד למסקנה המתבקשת שלפי רב יהודה גם סתירה בפרט צדדי כמו צבע הבגדים תפסול את העדות בדיני נפשות. הסוגיא שם אמנם מעמתת מסקנה זו עם דברי רב חסדא ומאשרת את קיומה של מחלוקת – "גברא אנברא קא רמית?":

אמר רב יהודה: עדות המכחשת זו את זו בבדיקות – כשרה בדיני ממונות.
אמר רבא: מסתברא מילתיה דרב יהודה באחד אומר בארנקי שחורה ואחד אומר בארנקי לבנה. אבל אחד אומר מנה שחור ואחד אומר מנה לבן – אין מצטרפין.
וארנקי שחורה בדיני נפשות לא? והאמר רב חסדא: אחד אומר בסיף הרגו ואחד אומר בארין הרגו אין זה נכון, אחד אומר כליו שחורים ואחד אומר כליו לבנים הרי זה נכון!
– גברא אנברא קא רמית?!

בהמשך הסוגיה מובאת דעת נהרדעי החולקים על רבא, ולדעתם בממונות גם בסתירה מהותית (מנה שחור – מנה לבן) מצטרפין. אמנם מסתבר שגם לשיטתם בנפשות די בסתירה בפרט צדדי לפסול את העדות, ולא כרב חסדא.

ואכן הרמב"ם פסק:³⁴

ועוד מרבין לבדוק העדים בדברים שאינן עיקר בעדות ואינה תלויה בהם, והם הנקראים בבדיקות וכל המרבה בבדיקות הרי זה משובח, כיצד הן הבדיקות ... מה היה לבוש הנהרג או ההורג: בגדים לבנים או שחורים? עפר הארץ שנהרג עליה לבן או אדום? אלו וכיוצא בהן הם הבדיקות. מעשה שאמרו העדים: הרגו במקום פלוני תחת התאנה, ובדקו העדים ואמרו להם: תאנים שלה – שחורות היו או לבנות? עוקצין של אותם התאנים – ארוכות היו או קצרות? וכל המרבה בבדיקות וכיוצא בהן הרי זה משובח.

כלומר, הרמב"ם פוסק כבן זכאי הגם שלפי תירוצו של רב יוסף בן זכאי חולק על תנא קמא ויחיד ורבים הלכה כרבים. מכאן שהרמב"ם הבין שתירוצו של רב יוסף אינו מתקיים למסקנה ומבין את המשנה כפשוטה שאין מחלוקת.

אמנם חקירת 'עוקצי תאנים' נתפרשה ברמב"ם כדרך שנתפרשה בברייתא – בדבר צדדי, ומשום כך פסק הרמב"ם שלא כרב חסדא, ופסל עדות שנחלקה בצבע הבגדים:³⁵

אם כיוונו הכל ואמרו להן הדיינים: כליו היו שחורים או לבנים? ואמרו: אין אנו יודעים ולא שמנו לבנו לדברים אלו שאין להן ממש – הרי עדותן קיימת. אמר אחד: כלים שחורים היה לבוש, והשני אמר: לא כן, אלא לבנים היה לבוש – הרי עדותן בטלה... שנאמר: נכון הדבר, וכיון שהכחישו זה את זה באי זה מכל הדברים – אין זה נכון.

הרמב"ם פוסק כמו פשוטה של הברייתא, ומכאן שהוא מבין שסוף דבר מקוימת הברייתא ונדחים דברי רב חסדא.³⁶

מעשה ריב"ז ומעשה שושנה

תמצית מעשה שושנה³⁷

שושנה בת חלקיה אשת יהויקים היתה אשה יפה ויראת ה'. בבית יהויקים ישבו שני דיינים זקנים שחשקו באשתו אולם היא לא נענתה להם. כדי לנקום בה העידו שניהם שראוה מזנה בגן של בעלה ופסקו את דינה למוות ללא דרישה וחקירה כמשפט התורה. דניאל, שהיה עדיין נער, שכנע את הקהל להניח לו לחקור את העדים כדין. הוא הפריד ביניהם ושאל את האחד: תחת איזה עץ ראית אותם? ענה הזקן: בטנה. השני ענה: אלה. ראה הקהל את חכמת דניאל והמית את העדים כאשר זממו לעשות לאחותם. לפי רוב הנוסחים, ההוכחה לכך שהזקנים העידו עדות שקר הייתה נעוצה בהכחשה שהכחישו זה את זה, אולם במקצת הנוסחים³⁸ הוכיח דניאל את זממם מכך שבדקו ומצאו שאין עצים כאלה בגן.

בספר יוסיפון מופיעה גירסא נוספת. שם שם האישה הוא חנה אשת חנניה הכהן ושם מצילה נחמן. לדעת ישראל לוי,³⁹ הסיפור ביוסיפון הוא עיבוד של התרגום הלטיני. הגירסא המאוחרת ביותר של הסיפור מופיעה בכתבי הכנסיה האתיופית.⁴⁰ לפי הנוסח האתיופי, מושיעה של שושנה הוא המלאך מיכאל, והוא שואל את עדי השקר באיזה מקום ובאיזו שעה אירע המעשה.

היחס בין סוגייתנו למעשה שושנה

היו חוקרים שביקשו לקשר בין משנתנו לבין מעשה שושנה. גייגר⁴¹ ראה במעשה שושנה מקור הלכתי המשקף את ההלכה הקדומה. לדעתו, מקור זה מוכיח שההלכה הקדומה דנה דין עד זומם בכל מקרה שבו דברי העדים סתרו זה את זה. לדעתו, המעשה בריב"ז הוא מעשה שושנה בגלגול מאוחר. לפיכך, מטרתו של ריב"ז היתה להזים את העדים ולא רק לפסול את עדותם. רק ההלכה המאוחרת יותר קבעה שאין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו על ידי עדים אחרים האומרים: "עמנו הייתם". לעומתו, חוקרים אחרים כתבו שמעשה שושנה נתחבר כדי להוכיח את נחיצותה של שיטת חקירת העדים הפרושית לעומת הסכנה שבחקירה לא מספקת

35 הל' עדות ב:א-ב

36 ר' בצלאל אשכנזי בשו"ת שלו, סימן ד, עמד על כך שדברי הרמב"ם אינם כשיטת רב חסדא והוא טורח טרחה מרובה ליישבם, ולענ"ד שלא לצורך. לעומת זאת, ר' יואל סירקיס בשו"ת הב"ח הישנות מ' צ"ד כתב בדבריו.

37 שני המקורות העיקריים לסיפור הם תרגום השבעים והתאודוטיון. השתמשתי בתרגומיהם של א"ש הרטום, הספרים החיצוניים כתובים אחרונים, כרך ב, עמ' 68-75; א"מ הברמן, חדשים גם ישנים, עמ' 17-19. ישנם שינויי נוסח רבים בין המקורות השונים של הסיפור, אולם ציינתי רק את אלה שיש להם שייכות לענייננו.

38 ראו הרטום, עמ' 72; הברמן, עמ' 19.

39 ראו Moore, עמ' 86, הע' 14.

40 שם, הע' 17.

41 א' גיגר, המקרא ותרגומיו, עמ' 124-125. ראו גם ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 94, 160; ש"י פרידמן, "לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין (בבלי מכות ה ע"ב)", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 190-191 והע' 87.

כדעת הצדוקים. במעשה שושנה קיים המוטיב של חקירת העדים בנוגע למקום ביצוע העברה, ובנוסף האתיופי מופיעה גם חקירה בנוגע לזמן.

לפי נוסח תאודוטיון, דניאל הצעיר מוזמן לשבת עם הזקנים, דבר המזכיר מאוד את דברי משנתנו: "אמר אחד מן התלמידים: יש לי ללמד עליו זכות, מעלין אותו ומושיבין אותו ביניהם ולא היה יורד משם כל היום כולו", ואת דברי התלמוד על בן זכאי: "תלמיד היושב לפני רבו הוה, ואמר מילתא, ומסתבר להו טעמיה וקבעיה בשמיה".

מוטיב משותף נוסף הוא המקום שבו נעשה הפשע: תחת העץ. אמנם שם אין מדובר בתאנה אלא בבטנה או באלה.

לדעת רא"ש רוזנטל,⁴² מעשה שושנה חובר בימים שבהם שימש ריב"ז כתלמיד היושב לפני רבו הלל. באותה תקופה טיפח הורדוס את המנהיגות העולה מבבל על מנת לדחוק את רגלי האליטות הירושלמיות שתמכו בחשמונאים. החיבור הוא רֶאָקְצִיָה אנטי בבליית על רקע המהפכה החברתית שאירעה בירושלים בהשראת הורדוס.

אולם כל ההשערות הללו אינן מבוססות. חוקרים רבים סבורים שמעשה שושנה אינו אלא עיבוד ברוח יהודית של מעשיות עממיות נפוצות שהרעיון המרכזי בהן הוא להראות כיצד עולה חכמת נער קטון על חוכמת המבוגרים ומתקנת את אשר עיוותו. רעיון זה מופיע בגוונים שונים באגדות מוסלמיות. כך מוסבר נוסח סיום הסיפור בתרגום השבעים: "לכן חביבים הנערים ליעקב בתומם ואנחנו נשגיח עליהם אשר יהיו בני חיל כי יהיו הנערים יראי א-לוהים ותהיה רוח דעה ובינה לעולמי עד".

מעשה שושנה מתאים גם לטיפוס נוסף של אגדות עממיות המתאר את האשה הצנועה שמוסרת נפשה על שמירת צניעותה ולבסוף מנצחת את רודפיה. כך מוסבר נוסח הסיום של העיבוד שהועתק על יד הברמן, המזהיר את הקורא להתרחק מן הבטלה המביאה לידי שעמום ועברה ומן החמדנות.

[23-12] מאן בן זכאי⁴³

הריבוד ההיסטורי בקטע שלפנינו

ישנם בקטע שלפנינו סימנים ברורים המעידים על כך שהוא נוצר בתקופה מאוחרת, ובסופו נשתרבה תוספת פרשנית מאוחרת עוד יותר.

הקטע הנדון מורכב מציטטות ממקורות תנאיים ומשקלא וטריא הכתוב כולו בארמית, אין בו ציון שמות החכמים הנושאים ונותנים ואין בו עניין הלכתי אלא בירור היסטורי גרידא.

הטיעון המרכזי מתבסס על שתי מימרות אגדיות:

כל שנותיו של רבי יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה – ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, ארבעים שנה למד, ארבעים שנה לימד [13].

ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות [14].

הדיוק ההיסטורי של שתי מימרות אלו מוטל בספק, כפי שנוכיח להלן.

42 כפי שהביא בשמו י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, עמ' 76.

43 על ריב"ז, תולדותיו ופועלו כתבו רבים. אסתפק בציון החוקרים האחרונים המסכמים גם את המחקרים שקדמו להם ומפנים אליהם: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, עמ' 273-219 (מאמר זה הוא הרחבה של: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, כרך א, 78-53); S.B. Hoening, *The Great Sanhedrin*; (ובתרגום לעברית: ש"ב הוניג, סנהדרין גדולה); J. Neusner, *A Life of Rabban Yohanan Ben Zakkai*; בכל המהדורות, ראה ביבליוגרפיה. ח' מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין; י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, עמ' 68-80.

זאת ועוד: המשפטים האחרונים בקטע זה, [פיסקאות 22-23], אינם אלא תוספת הסבר מוכפלת הנראית מיותרת, ובולט היעדר פיסקאות אלו מכ"י יד הרב הרצוג.⁴⁴

המסורת ההיסטורית של בעל הסתמא

התלמוד מנסה לברר את זהותו של התנא הנזכר במשנתנו בשם בן זכאי. ההסבר הפשוט, שמדובר ברבן יוחנן בן זכאי, אינו מתיישב עם המסורת שבידי בעל הסתמא. מסורת זו מתבססת על ברייתא בבליית שהיא ככל הנראה עיבוד של הברייתא שבספרי דברים שנו ז':⁴⁵

ומשה בן מאה ועשרים שנה;

זה אחד מארבעה שמתו בן מאה ועשרים שנה ואלו הם: משה והלל הזקן ורבן יוחנן בן זכאי ורבי עקיבה.

משה היה במצרים ארבעים שנה ובמדין ארבעים שנה ופירנס את ישראל ארבעים שנה; הילל הזקן עלה מבבל בן ארבעים שנה ושימש חכמים ארבעים שנה ופירנס את ישראל ארבעים שנה;

רבן יוחנן בן זכאי עסק בפרגמטיא ארבעים שנה ושימש חכמים ארבעים שנה ופירנס את ישראל ארבעים שנה;

רבי עקיבה למד תורה בן ארבעים שנה ושימש את החכמים ארבעים שנה ופירנס את ישראל ארבעים שנה.

שש זוגות ששנותיהם שוות: רבקה וקהת, לוי ועמרם, יוסף ויהושע, שמואל ושלמה, משה והלל הזקן, ורבן יוחנן בן זכאי ורבי עקיבה.

ברור שמניין השנים בברייתא סמלי ואין בכוונתו למסור מידע היסטורי. מטרת הברייתא היא להשוות את פועלם של שלושת התנאים הגדולים: הלל, ריב"ז ור' עקיבא, לפועלו של משה רבינו. כל אחד משלושה אישים אלו הקים בדורו את עולה של תורה והחזיר עטרה ליושנה ובכך הוא שקול למשה:⁴⁶

הלל הוכתר כנשיא כמאה שנה לפני החורבן.⁴⁷ בו בזמן הכחיד הורדוס את בית חשמונאי שנטו חסד לכהנים ולצדוקים. בחביבותו ובסובלנותו התחיל הלל במהפך שהשיב את הבכורה להלכה הפרושית. מבחינה פוליטית הוא ייסד שושלת נשיאותית ארוכת שנים שחז"ל מייחסים לבית דוד.⁴⁸

ריב"ז נחשב, בעיקר במסורת הבבליית, למשקם לימוד התורה ביבנה לאחר החורבן.⁴⁹

44 את שינויי הנוסח במלואם ניתן לראות במדור הנוסחים.

45 וכן הוא בשינויים קלים במדרש תנאים לדברים לד ז; בתחומא שופטים א; בבראשית רבה ק י.

46 המקובלים מצאו תכונות פנימיות משותפות לאישים אלו. כתוב בספר הכוונות בשם האר"י ז"ל, דף יג ע"א: "עניין הלל ומשה הם שני שמות ע"ב היוצאים מג' פסוקי' ... וכן ריב"ז וכן ר' עקיבא היו שני זרועי' ימין ושמאל דמשה מעוברי דקין ולכן שנותיהם שוין ק"ך שנה ...". בעקבותיו כותב ר' נתן נטע שפירא בספרו, מגלה עמוקות, דף כא ע"ב: "הראה הקב"ה למשה ה' פעמים הסנ"ה שהוא רמז על ה' בני אדם שיהיו יונקים ממשוה שכל אחד מהם יחיה ק"ך שנה כמנין שנותיו של משה (כדאיתא בבבא בתרא ובמדרש רבה סוף פרשת ויחי). והנה, ד' פעמים כתיב הסנ"ה, הם כנגד משה והילל ור' עקיבא ורבי יוחנן בן זכאי. אבל פעם חמישית כתיב והסנה, שהוא כנגד יהושע שהיה ראוי לחיות גם כן ק"ך שנה כמשה ... והנה שלשה בני אדם הם תנאים שהיו כמו משה וגם היה יניקת שלשתם ממשוה. ר' יוחנן בן זכאי יונק מימינו של משה לכן נקרא בן זכאי ממש שהוא מצד זכות (וראו עוד מה שאכתוב בזה לקמן בהערה 79). ר' עקיבא מצד שמאל של משה (לכן ר' עקיבא הוא עיקר תורה שבע"פ שהוא מצד שמאל), הילל מגופו".

47 ברייתא בשבת טו ע"א: "... הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן לפני הבית מאה שנה ...". אמנם גם את מניין השנים בברייתא זו יש לראות כהערכה בלבד.

48 ירושלמי תענית סח א, ד ב, וכן בבראשית רבה מהדורת תיאודור-אלבק, צט י: "... אמר רבי לוי: מגילת יוחסין מצאו בירושלם, וכתוב בה: הלל מן דוד ..."; סנהדרין ה ע"א (דומה לו בהוריות יא ע"ב ובבראשית רבה צו ז): "... כדתניא: לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים...".

49 גיטין נו ע"ב. אולם המסורת הארץ ישראלית מציגה עמדה יותר ביקורתית כלפי מעשיו של ריב"ז בעת המצור על ירושלים (ראו אלון, מחקרים, עמ' 219-252). ואכן, המשניות באבות ב, ח-ט, המפרטות את שלשלת הקבלה, מדלגות על רבן יוחנן בן זכאי ושבות להזכירו רק לאחר שמנו שלושה דורות אחריו בשלשלת עד רבן גמליאל בנו של רבי, כמבקשות לרמז לכך ששלשלת הקבלה עברה מהלל אל צאצאיו ושלריב"ז היה תפקיד משני בלבד בהמשכותה של שלשלת זו.

רבי עקיבא הוא רבם של כל התנאים ששרדו לאחר מרד בר כוכבא, ורוב תורת התנאים שבידינו מיוחסת לו ולתלמידיו.⁵⁰

כבר הראשונים⁵¹ נתנו דעתם על כך שצירוף כל המסורות שבידינו: הבבלי הקובע שהלל עלה לנשיאות מאה שנה לפני החורבן, קביעת הספרי שהלל שימש כנשיא ארבעים שנה, שממנה עולה שהלל נפטר כשישים שנה לפני החורבן, וכן שריב"ז – שקיבל מהלל – החל ללמוד רק כשהיה בן ארבעים, מכריח אותנו לומר שריב"ז היה בן למעלה ממאה בעת החורבן וחי שנים ספורות בלבד אחריו.⁵² זאת גם אם נניח שריב"ז, שהיה קטן תלמידיו של הלל,⁵³ שימש אותו שנים מעטות בלבד. נמצא שבגיל כה מבוגר ובתקופה כל כך קצרה הוא הצליח לשקם את לימוד התורה ביבנה, לתקן הרבה תקנות חשובות, להחזיר את הנשיאות לרבן גמליאל ולהקים בית מדרש חדש בברור חיל. לפיכך, לדעת חוקרים רבים⁵⁴ אין לקבל את הכרונוולגיה של חז"ל כפשוטה אלא לראות במספרים ארבעים ומאה ועשרים מספרים סמליים.⁵⁵ עם כל זאת ניתן להניח שיש במסורת זו גרעין עובדתי של מסגרת זמן כללית.

גלות הסנהדרין – הבעיה והניסיונות לפותרה

הברייתא הקובעת את גלות הסנהדרין לארבעים שנה קודם החורבן אינה ברייתא כלל וכלל אלא מימרא של רב כהנא בשבת טו ע"א ובעבודה זרה ח ע"ב.⁵⁶ התלמוד מתייחס לדברי רב כהנא כאל ברייתא משום שרב כהנא אומר את הדברים בשם ר' ישמעאל ברבי יוסי שאמר את הדברים בשם אביו, התנא ר' יוסי בן חלפתא.

מסורת דומה נמסרה בתלמוד הירושלמי:⁵⁷

קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות,
ובימי שמעון בן שטח⁵⁸ ניטלו דיני ממונות.
אמר רבי שמעון בן יוחי: בריך רחמנא דלינא חכים מידון.

קביעת זמן גלות הסנהדרין וביטול דיני נפשות לארבעים שנה קודם לחורבן גורמת לבעיה בקביעת סדר הזמנים של חיי ריב"ז. כבר כתבתי לעיל שתירוץ התלמוד לבעיית סדר הזמנים של חיי ריב"ז, דחוק. ככל הנראה, הקביעה שלפיה ריב"ז אמר את דבריו כשהיה עדיין תלמיד היא בהשערה של בעלי הסתמא, שאינה מבוססת על מסורת היסטורית.

הוניג⁵⁹ מציע לקרוא "ארבע" תחת "ארבעים". את השינוי הוא תולה בטעות סופר או בניסיון להקדים את זמן ביטול הסנהדרין למשפט ישו כדי להדגיש שלא היה לסנהדרין חלק במשפט, שהתקיים בשנת 33, שלושים ושבע שנים קודם החורבן. לדעת הוניג, סמכויות הסנהדרין נפגעו רק עם הפסקת עבודת הקורבנות ותחילת המרד הגדול, ארבע שנים קודם החורבן. הוניג טוען

50 סנהדרין פו ע"א: "... דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא ...".

51 רש"י ראש השנה לא ע"ב ד"ה ותנן; בעלי התוספות שבת נד ע"ב ד"ה היה מעשר, ובעקבותיהם: ז' פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 39, 68.

52 לשון רש"י: "לאחר החורבן היה שנה או שנים"; לשון בעלי התוספות: "שהרי רבי יוחנן בן זכאי משך נשיאותו אחר החורבן שנה או שנים". אבל לדעת ההיסטוריונים (כגון: יעבץ, תולדות ישראל, כרך 1, עמ' 27, הע' 2) נמשכה נשיאותו תשע או עשר שנים.

53 אבות דרבי נתן נוסחא א פרק יד, נוסחא ב פרק כח; ירושלמי נדרים לט ב, ה 1; סוכה כח ע"א; בבא בתרא קלד ע"א.

54 יעבץ ופרנקל, שם.

55 ומעין זה בירושלמי יומא מג ע"ג, ו ג: "ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה". וכולם בעקבות מנהיגי ספר שופטים, "ותשקוט הארץ ארבעים שנה".

56 מ' היגער, אוצר הבריתות, כרך ח, עמ' 15, הע' 1; עמ' 97, סי' תפב. וראו עוד ד"ב רטנר (מהדיר), סדר עולם רבה, עמ' עא, הע' נב.

57 סנהדרין א א, יח ע"א; ז ב, כד ע"ב.

58 כך בירושלמי סנהדרין א א, יח ע"א; אבל בירושלמי סנהדרין כד ע"ב, ז ב הנוסח הוא "ר"ש בן יוחי".

59 עמ' 125 ואילך. וראו גם מנטל, עמ' 164, הע' 11.

שעם בוא הנציבים חלו תמורות רק במנהל הפוליטי של המדינה, בעוד שהשיפוט הדתי, שהיה בסמכות הסנהדרין, לא נפגע כלל.⁶⁰ יתר על כן, שינו בתוספתא:⁶¹

תינוק הייתי, והייתי רוכב על כתיפו של אחד, וראיתי בת כהן שזינתה בירושלם והקיפיה חבילי זמורות ושרפיה. אמרו לו: תינוק הייתה ואין עדות לתינוק.

וכבר הרגיש בעל שיירי הקורבן בסתירה שבין מעשה זה למסורת שלפיה ארבעים שנה קודם החורבן הפסיקו לדון דיני נפשות. כמו כן ידוע ממקורות חיצוניים שהזכות להעניש במיתה כל נכרי שנכנס למקדש נתקימה בידי היהודים עד סמוך לחורבן.⁶² אירועים נוספים שלדברי חז"ל אירעו ארבעים שנה קודם החורבן, כגון פתיחת דלתות ההיכל מאליהן,⁶³ קרו אף הם לפי יוסף בן מתתיהו רק שנים ספורות קודם החורבן, סמוך לפרוץ המרד.⁶⁴

אולם להשערה שלפיה טעות סופר גרמה לחילופי ארבע/ארבעים אין סיוע אף לא באחד מעדי הנוסח. גם ההשערה השנייה, שלפיה יש כאן צנזורה עצמית של עורכי התלמוד, היא די מפוקפקת, ומה עוד שהרי עניין לנו כאן במספרים עגולים.

הצעתי לפתרון הבעיה

החוקרים כולם מתעלמים משני הברלים עקרוניים בין הירושלמי לבבלי:

- א. הירושלמי אינו תולה את ביטול דיני הנפשות בגלות הסנהדרין.
- ב. הירושלמי משתמש בפתל 'ניטלו', שממנו נראה שביטול דיני נפשות היה גזרה של המלכות, בעוד שמהבבלי עולה שביטול דיני הנפשות היה מעשה שנעשה ביזמת חכמי הסנהדרין.⁶⁵



נודי הסנהדרין אחרי חורבן בית המקדש השני (באדיבות סופר מפות)

60 ראו יוסף בן מתתיהו, קדמוניות טז, ו ב, מתוך הכרות אוגוסטוס: "נראה בעיני ובעיני יועצי להעניק ליהודים חופש לנהוג לפי מנהגיהם וחוקי אבותיהם...". וכן מוכח מדברי פילטוס ביחס לישו (יוחנן יח לא): "קחו אותו וכתורתכם שפטוהו". מאורע זה אירע 37 שנים קודם לחורבן והוא מנוגד לדברי התלמוד שארבעים שנה קודם לחורבן פסקו דיני נפשות. בעמ' 105 ציין הונוג שזה היה בדרך כלל נוהגם של הרומאים גם בפרובינציות אחרות.

61 סנהדרין ט יא. מובאת גם בירושלמי ז ב, כד ע"ב, ומעין זה גם במשנה ז ב ובבבלי נב ע"ב.
 62 נאומו של טיטוס על פי יוספוס, מלחמות, ו, ב, ד. שתי כתובות, שנמצאו בשנת 1871 ובשנת 1935, מאשרות ידיעה זו. ראו גם מנטל, עמ' 356-355; JQR, XXXVII, p. 387-405; E. J. Bickerman.

63 יומא לט ע"ב; ירושלמי ו ג, מג ע"ג.
 64 יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים, ספר ששי 5 3, עמ' 293.
 65 וכן פירשו הראשונים: רש"י כאן ד"ה אלא דיני נפשות ובראש השנה שם, ד"ה מלשכת הגזית לחנויות. עמד על כך אפרון במאמרו: "הסנהדרין בחזון ובמציאות של ימי בית שני", עמ' 167-204.

נראה לי שהברייתא שבירושלמי אינה מתכוונת כלל לומר שדיני נפשות ניטלו לצמימות אלא ניטלו וחזרו וניתנו לסירוגין על פי העליות והמורדות של מערכת היחסים בין השלטון הרומאי למנהיגות היהודית.⁶⁶ ואף לשיטת הבבלי יש מרבתינו הראשונים שכתבו⁶⁷ שלפעמים, לצורך שעה, היו הסנהדרין חוזרים ללשכת הגזית לדון דיני נפשות.⁶⁸ וכן נראה בפשטות ממאמרו של ר' חייא:⁶⁹ "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו". כלומר לא בטלו דיני נפשות לגמרי עד לחורבן. מעין זה אומר הירושלמי על דיני ממונות שניטלו בימי שמעון בר שטח,⁷⁰ ובוודאי שאין הכוונה שניטלו לצמימות. לפיכך נראה שדינו של ריב"ז היה לאחר שכבר הוסמך להוראה באחת מאותן תקופות שבהן חזרו לדון דיני נפשות וישנה סיבה אחרת לכך שלא נזכר בשמו ובתוארו המלאים כפי שנראה להלן.

הכינוי בן זכאי

סתם התלמוד טוען שריב"ז נקרא 'בן זכאי' בהיותו תלמיד היושב לפני רבו וטרם הגיע להוראה.⁷¹ מכאן הסיק רב שרירא גאון ש"רבי לא חיבר את המשנה מלבו אלא סידר מה שלמדו הראשונים שלפניו",⁷² שהרי אף על פי שבימי רבי כבר היה ידוע שמדובר בריב"ז, שהיה 'נר ישראל', עמוד הימיני, פטיש החזק", מכל מקום, לשון המשנה הראשון לא זו ממקומו.

מכאן הסיק רד"צ הופמן שמשנתנו היא מן המשניות הקדומות:

הדברים הללו שבמשנה הנ"ל הנם אולם רק חלק מחלק משנה יותר גדול הקשור זה בזה והמוסר לנו בפרטות את סדרי דיני נפשות. הלא הם דברי המשנה סנהדרין פרק ד' משנה א' עד פרק ו' משנה ו'. רק במקומות אחדים מוצאים אנו פה פלוגתות ושמקורם בודאי בזמן קדום. אף על פי שתנאים מאוחרים הם נושאים.⁷³

וכן כתב רי"ן אפשטיין:

וקבעוה בשמיה: קבעוה במשנתם כמו "קבעוה תנאי" – הכניסו הגהת האמורא בנוסח המשנה (זבחים קיד ב) ... כלומר שמ שנת בן הדור (רב או חבר) לפנינו ועל כן לא נזכר כאן כרגיל בשם "רבן יוחנן בן זכאי" אלא "בן זכאי".⁷⁴

החוקרים הנ"ל מסתמכים על תירוצו של סתם התלמוד ורואים בו עובדה היסטורית מבוססת. אולם כפי שנראה להלן יש מקום לפקפק במהימנותו ההיסטורית של תירוץ סתמאי זה.

ישנם מקומות נוספים שבהם נקראו חכמים על שם אביהם:

ותו, הא דתניא, רבי יהודה אומר משום בן בתירה: העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג האחרון מזכיר, הי בן בתירה? אילימא רבי יהודה בן בתירה, הא אמר: בשני בחג הוא מזכיר! אמר רב נחמן בר יצחק: תהא ברבי יהושע בן בתירה; זמנין דקרי ליה בשמיה וזימנין דקרי ליה בשמיה דאבא, והא מקמי דליסמכוהו והא לבתר דליסמכוהו.⁷⁵

66 ג' אלון, תולדות היהודים, כרך א, עמ' 130 ואילך, מצטט את עדותו של אוריגינס (מן המאה ה-3) על כך שבימיו היה הנשיא דן דיני נפשות.

67 בעלי התוספות כתובות ל ע"א וסנהדרין לו ע"ב ד"ה מיום שחרב; רבינו יונה בחידושו לסנהדרין, עמ' סט.

68 אמנם הם כתבו שגם כשהיו חוזרים לא היו דנים דיני רציחה אלא רק שאר דיני נפשות שהרי לא הגלו את עצמם אלא משום שרבו הרצחנים, אבל בפשטות נראה שהיו חוזרים לכל דבר. ומכל מקום, כל זה לשיטת הבבלי. אולם לשיטת הירושלמי גלו בעל כורחם, ובוודאי כששבו, לכל שבו.

69 כתובות שם. ובסנהדרין שם בשם תני דבי חזקיה. אמנם לראשונים הנ"ל יש דרך אחרת בפירוש דברי ר' חייא ור' חזקיה, אולם הפשט הוא לדעתי כפי שכתבתי.

70 סנהדרין א א, יח ע"א. ראו לעיל, ליד הערה 58.

71 גם בחולין נב ע"א מובאת מימרא שאמר עולא בשם בן זכאי. אולם שם מדובר ככל הנראה באמורא. וראו רש"י שם.

72 באיגרתו, עמ' 23 ואילך. וכן כתב ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 67-68. וראו עוד י"א הלוי, דורות הראשונים, כרך ד, עמ' 446.

73 המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי, עמ' 25-26.

74 מבואות לספרות התנאים, עמ' 55, וכן במחקרים בספרות התלמוד ובלשונית שמיות, כרך ב, עמ' 5-6.

75 תענית ג ע"א.

גם כאן, המילים 'זמנין' וכו' או לפחות 'זהא ... והא ...' אינן אלא תירוץ של סתם התלמוד ואינן מדברי רב נחמן בר יצחק ולכן קשה לייחס להן משמעות היסטורית. 'בן זומא' ו'בן עזאי' – רש"י: ⁷⁶ "תלמידים היו ובחורים ולא באו לכלל סמיכה", נראה שפירש כן על פי סוגייתנו והסוגיא בתענית.

לדעת מהרי"צ חיות ⁷⁷ יש חכמים הנוכרים בתלמוד בפסידונים על שם הלכה מיוחדת שהורו. בעקבותיו הולך הרב ראובן מרגליות, ⁷⁸ הטוען שגם הכינוי 'בן זכאי' הוא פסידונים ועניינו הוא שבעודו תלמיד היושב לפני רבותיו נמנה עמהם ליכות הנידון. לכן, מכיוון שהתחיל רבן יוחנן את הוראותיו בלימוד זכות ומסתבר להו טעמיה, קבעו הלכה זו בשמו וקראוהו בן זכאי על שם הזכות שלימד, ולא שהיה שם אביו 'זכאי'. ⁷⁹ אבל חיות עצמו כותב שאין לייחס כינוי על שם הלכה כי אם למי שנזכר פעמים מועטות בתלמוד. ⁸⁰ ואם כן, כיצד אפשר לומר שריב"ז, אשר שמו נזכר מאות פעמים במשנה ובתלמוד בעניינים רבים ושונים, נקרא על שם הלכה אחת בלבד? בלשון חכמים יש משמעות נוספת לכינוי בשם האב. ⁸¹ צורת פנייה זו נחשבת לפעמים כזלזול וגנאי, כגון המדרש המציג את תלונתו של דוד: ⁸² "עד מה כבודי לכלימה קורין אותי בן ישי ולית לי שם?"; המדרש המציג את דברי זמרי למשה: ⁸³ "בן עמרם, זו אסורה או מותרת?"; בדברי כלב: ⁸⁴ "ויהס כלב – אמר: וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם? סברי, בגנותיה משתעי..."; בדברי ליצני ישראל: ⁸⁵ "אפשר השכינה שורה על ידיו של בן עמרם?"; בבבלי: ⁸⁶ "...אמר ההוא סבא: טיהור בן יוחי בית הקברות...". וכן: ⁸⁷ "...אמרו לו תלמידיו: חכים ליה בן יוחאי...". ואפשר שגם במקרא יש רמז לדבר: שאול, השונא, קורא לדוד 'בן ישי', ואילו יהונתן, האהב, קורא לו דוד. ⁸⁸ וכן בעניינו של ריב"ז עצמו, מצאנו שבחלק מן המקורות שבהם כונה 'בן זכאי' בלבד הכוונה היא לגנאי:

א. תוספתא פרה ג ח: ⁸⁹

ומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה וידע בו רבן יוחנן בן זכאי ובא וסמך שתי ידיו עליו ואמ' לו: אישי כהן גדול, מה נאה אתה להיות כהן גדול, רד טבול אחד! ירד וטבל ועלה. אחר שעלה, צרם לו באזנו. אמ' לו: בן זכאי, לכשאפנה לך! אמ' לו: כשתפנה. לא שהה שלשה ימים עד שנתנהו בקברו. בא אביו אצל רבן יוחנן בן זכאי ואמ' לו: בן זכאי, לא נפנה בני.

רי"ן אפשטיין כותב ⁹⁰ שפניית הצדוקי לריב"ז בכינוי 'בן זכאי' היא משום שהיה בן דורו והכירו קודם שנסמך, ולפיכך קראו כך. ודבריו תמוהים: וכי מה אכפת להם לצדוקים בין ריב"ז קודם שנסמך לריב"ז לאחר שנסמך? אלא בוודאי היתה כוונתו של הצדוקי להפגין כלפיו זלזול.

- 76 קידושין מט ע"ב ד"ה בן עזאי ובן זומא. וראה ש"י פרידמן, "לאופיין של הבריינות בתלמוד הבבלי", נטיעות לדוד, ספר היובל לדוד הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' רמח-רנו.
- 77 מבוא התלמוד, עמ' 39.
- 78 לחקר שמות וכינויים בתלמוד, עמ' י. לעניין זה ראה ש"י פרידמן, "השם גורם: דברי החכם נופלים על שמו", ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים, ב, בעריכת א' דמסקי, אוניברסיטת בראיילן (תשנ"ט), עמ' נא-עז.
- 79 כבר כתבתי לעיל, בהערה 46, שלדעת בעל 'מגלה עמוקות' נקרא ריב"ז 'בן זכאי' על שום מהותו הפנימית על פי הסוד. ר' אלעזר רוקח מאמסטרדם (להבדילו מר' אלעזר בן יהודה רוקח מגרמיזא בעל ספר המנהגים 'מעשה רוקח'), בפירושו למשנה, מעשה רוקח, עמ' עד, הבין מדבריו ש"אין הפירוש שאביו היה שמו זכאי, אלא רבן יוחנן בעצמו היו לו שני שמות, יוחנן ובן זכאי". וכבר כתב החיד"א שאין דבריו מחזורין (עין זוכר, מערכת ב, סי' מ, דף מ ע"ב).
- 80 ולא נעלמו דבריו ממרגליות, שהביאם בספרו בעמ' ו.
- 81 כפי שמרגליות עצמו מעיר שם בהע' יד.
- 82 במדבר רבה יח יז; שוחר טוב ד ח.
- 83 סנהדרין פב ע"א.
- 84 סוטה לה ע"א.
- 85 שמות רבה נב ג.
- 86 שבת לד ע"א וכן במקבילות: בראשית רבה עט ו; קהלת רבה י א.
- 87 מעילה יז ע"א.
- 88 שמואל א כ כז-ל.
- 89 על פי כ"י וינה.
- 90 מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, כרך ב, עמ' 5-6.

ב. אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק ו: 91

... כיון שיצא ריב"ז חוץ מפתחה של ירושלים הלך ושאל בשלזמו של אספסיאנוס כדרך ששואלין בשלזמה של מלכות ... אמר לו: את הוא בן זכאי? אמר לו: הן ...

כאן מדובר בזקנותו של ריב"ז, לאחר שכבר הוסמך והיה לרבן של ישראל, ובכל זאת שם בעל האגדה בפי אספסיאנוס את הכינוי 'בן זכאי'. כוונתו של בעל הגדה היא בוודאי להדגיש את תחושת העליונות של אספסיאנוס לעומת נציג היהודים העומד לפניו.

ג. ברכות לד ע"ב:

אמר רבי יוחנן בן זכאי: אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו.

כאן מדבר ריב"ז על עצמו. לכן, מתוך ענווה הוא מכנה עצמו בשמו הפשוט ללא תארי כבוד. ד. שבת לד ע"א:

... אמר ליה ההוא סבא: כאן קיצץ בן זכאי תורמסי תרומה. עבד איהו נמי הכי. כל היכא דהוה קשי טהריה, וכל היכא דהוה רפי צייניה. אמר ההוא סבא: טיהר בן יוחי בית הקברות ...

אותו זקן התכוון לזלזל בכבודו של ריב"ז כפי שזלזל אחר כך בכבודו של רשב"י משום שנראה לו שהם מטהרים את הטומאות בקלות יתרה.

ניתן להסביר עניין זה על פי מסקנת מחקרו של גדליה אלון⁹² בביוגרפיה של ריב"ז. חוקרים רבים התלבטו בשאלה אם ריב"ז שימש כנשיא. הראשונים – רב שרירא גאון,⁹³ ר"ש מקינון⁹⁴ ורשב"ץ,⁹⁵ נקטו בפשיטות שהיה נשיא, אבל בין החוקרים אין הדבר מוסכם: קרוכמל,⁹⁶ א"ה ווייס⁹⁷ וז' יעבץ⁹⁸ סוברים שהוא אכן היה נשיא. אולם לדעת ז' פראנקל,⁹⁹ י' בריל¹⁰⁰ וי"א הלוי¹⁰¹ הוא לא היה נשיא.

גדליה אלון הקדיש לסוגיא זו מחקר מקיף.¹⁰² מסקנתו היא שריב"ז אכן היה נשיא. הוא תומך את דבריו בשני נימוקים עיקריים:¹⁰³ א. הצמדת התואר 'רבן', השמור לנשיאים בלבד, לשמו. ב. ריב"ז לא יכול היה לתקן את תשע התקנות המיוחדות לו אלמלא היה נשיא.

אולם מצד שני הוא מוכיח שחלק גדול מהחכמים לא קיבלו את סמכותו של ריב"ז ולכן נאלץ לבסוף לפרוש מיבנה לברור חיל. להלן עיקר ראיותיו בקיצור נמרץ:

החכמים הכהנים, כגון ר' חנינא סגן הכהנים, ר' צדוק, ר' טרפון ועוד, אשר להם תפקיד חשוב בשימור המסורת על העבודה בבית המקדש לפני חורבנו, אינם מצויים בבית מדרשו של ריב"ז. לדעת אלון, הסיבה לכך היא שתמיד היתה תחרות בין הכהנים לנשיאות על ההנהגה, אלא שכל זמן שהנשיא היה מזרע הלל, המיוחס לבית דוד, היו הכהנים כפופים להם. לאחר החורבן,

91 וכיוצא בזה במדרש משלי (בובר) טו ל.

92 מחקרים, עמ' 253 ואילך.

93 בתשובות שנדפסו בנספחים לאיגרת רב שרירא גאון, עמ' 125, 128. אמנם באיגרת מופיע בעמ' 128 ש'רבן' הוא תואר השמור לנשיאים "שהם מזרע הלל שהיה מזרע דוד מאמו ולא מאביו ... כמו רבן גמליאל ורבן שמעון בן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי(ו)".

94 ספר הכריתות, ימות עולם, שער א, עמ' קנט. כך כתב אלון בשמו של הר"ש מקינון. אולם המעיין בתוך דברי הר"ש עצמם יראה מיד שמסורתו בעייתית מאוד שכן הוא טוען שריב"ז היה נשיא במשך ארבעים שנה! ועיינו היטב בהערת המהדיר שם.

95 בפירושו מגן אבות למסכת אבות א טז, עמ' 65.

96 ש' ראבידוביץ (עורך), כתבי ר' נחמן קרוכמאל, עמ' קה.

97 דור דור ודורשיו, כרך ב, עמ' 34.

98 תולדות ישראל, כרך ו, עמ' 8, 28.

99 דרכי המשנה, עמ' 67. לטענתו, בכל נוסחאות המשנה והברייתא איתא "רבי יוחנן בן זכאי" ולא "רבן". אבל טענה זו מנוגדת להרבה עדי נוסח שבידינו, ובעיקר לאיגרת רב שרירא גאון.

100 מכוא המשנה, כרך א, עמ' 57-60.

101 דורות הראשונים, חלק א, כרך ה (כרך ג בד"צ), עמ' 51-71.

102 מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, עמ' 253-255; תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, כרך א, עמ' 61.

103 אלון מאריך שם. כאן הבאתי רק את מסקנותיו.

משפסקה לזמן מה שושלת בית דוד, ביקשו הכהנים להשיב לעצמם את ההנהגה, עד שבא רבן גמליאל השני והחזיר את עטרת בית דוד ליושנה. באותה שעה שבו הכהנים וכפפו עצמם למרות הנשיא.

מספר חכמים גדולים מתקופת החורבן וסמוך לה אינם מצויים בישיבת ריב"ז אך נזכרים במחיצת רבן גמליאל. מהם: ר' דוסא בן הרכינס, ר' נחוניא בן הקנה ונחום איש גמזו, ואף חלק מתלמידיו המובהקים של ריב"ז: ר' אלעזר בן ערך, ר' יוסי הכהן ור' שמעון בן נתנאל.

מצאנו בברייתא¹⁰⁴ שגם בני בתירא ערערו על סמכותו של ריב"ז ביבנה.

אלון מוכיח ממספר מקורות שרבן גמליאל לא השלים עם נשיאותו של ריב"ז עד שבסופו של דבר דחק את רגליו מיבנה לברור חיל.

לדעת אלון הסיבה העיקרית לכך היא שחכמים אלו לא ראו בעין יפה את כניעת ריב"ז לרומאים ואת שיתוף הפעולה שלו עמהם. עד כאן תורף דבריו.

לאור כל זאת נראה להציע שלא בצעירותו של ריב"ז נשתנה משנה זו אלא מאוחר יותר, בימים שבהם היה מעמדו בקרב החכמים שנוי במחלוקת ועדיין לא שככה הביקורת וסערת הרוחות סביב התנהגותו בעת החורבן, התנהגות שבעיני חלק מהחכמים נחשבה כבגידה. ריב"ז נתכנה כאן 'בן זכאי' כביטוי לזלזול מסוים בו. ייתכן אף שכוונתו המקורית של מי שסיפר את המעשה היתה ללגלג על הסטנותו היתרה בחריצת דין,¹⁰⁵ דבר שנראה למתנגדיו כנובע מאופיו ה'תבוסתני' ומעיב על יכולת המנהיגות שלו. בימי רבי נשתכחה כבר המחלוקת, ובזיכרון הלאומי נשאר רק פועלו החיובי. הגנאי הפך לשבח ולדוגמה לזהירות הנכונה והרצויה בעת הדיון בדיני נפשות. אמנם, רבי, שדרכו היתה למעט בעריכת המקורות שלפניו,¹⁰⁶ קבע את משנתו כלשונו המקורי. בעלי הסתמא הבבלים, שלא היו מודעים לעומקו של המתח בין ריב"ז למתנגדיו, חיפשו הסבר לכינוי 'בן זכאי' ושיערו מה ששיערו.

[14] חנות

המילה 'חנות', וברבים 'חניות', מופיעה עשרות פעמים בש"ס. בדרך כלל משמעותה בית ממכר קמעונאי. מכאן הסיק Jermias שהיו חניות בחצר המקדש.¹⁰⁷ אבל בברייתא נאמר שהסנהדרין גלתה מלשכת הגזית לחנות, ומכאן שהחנות אינה בחצר המקדש אלא במקום אחר בהר הבית. אמנם Jermias מבסס את דבריו על עדויות רבות בדברי חז"ל להימצאותם של שולחנים, סוחרי יונים ובהמות במקדש,¹⁰⁸ אולם זו אינה ראיה שהיו בניינים מסחריים שם משום שמסתבר שבעלי עסקים אלו לא ישבו בחניות אלא בסטיו.

לדעת רש"י,¹⁰⁹ 'חנות' כאן אינה חנות ממש אלא "מקום בהר הבית וחנות שמו". וזו גם דעת רבינו יונה.¹¹⁰

ובמקום אחר כתב רש"י:¹¹¹ "חניות עשו להם בהר הבית וישבו שם...". כלומר חנות אינה בהכרח מקום ממכר אלא חדר, תא, לשכה. וכן כתב בן יהודה במילוניו: "חדר חשוב מתחת לבנין". זו גם ככל הנראה משמעות המילה במקרא: "פִּי בָּא יִרְמְיָהוּ אֶל בַּיִת הַבּוּר וְאֶל הַחֲנִיּוֹת וַיֵּשֶׁב שָׁם יִרְמְיָהוּ יָמִים רַבִּים".¹¹² ובלאו הכי יש לשאול עד כמה יש להסיק מסקנות היסטוריות על פי אגדת הברייתות שבתלמוד הבבלי. לכן מסקנת Jermias שמסחר אכן היה קיים בחצר הבית היא בגדר השערה בעלמא.

104 ראש השנה כט ע"ב.

105 כדברי J. Neusner, *Development of a Legend*, p. 52.

106 כדברי רב שרירא גאון שם; לנראה כעת A. Tropper, "Yohanan ben Zakkai, Amicus Caesaris: a Jewish Hero in Rabbinic Eyes", *JSIJ* 4 (2005), pp. 133-149.

107 Jermias J., *Jerusalem in The Time of Jesus*, p. 20: "It is likely that there were shops even in the Temple court"

108 שם, עמ' 49. וראו גם עמ' 113, הע' 17; עמ' 210, הע' 201.

109 עבודה זרה ח ע"ב.

110 חידושי רבנו יונה על מסכת סנהדרין, עמ' כב.

111 ראש השנה לא ע"א ד"ה מלשכת הגזית לחניות.

112 ירמיהו לו טז. ועיינו בפירושו של מנחם בולא בדעת מקרא שם.