

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה
ע"ש חיים רוזנברג

לא

מתלמידיו של אהרן עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש

עורכים

דניאל באיאריץ, ורד נעם וישי רוזן-צבי

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:
פרופ' דוד אסף, פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן,
פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' יובל רוטמן, פרופ' דלית רום-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר עומר מיכאליס

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"א

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	תעודה כא-כב
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל

בעטיפה: אהרן כהן גדול. פרט מציור קיר בבית הכנסת בדורא אירופוס, המאה השלישית

ISSN 0334-1364

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
נדפס בדפוס אליגנר



פרופ' אהרן שמש

תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	שער ראשון: מקרא ומגילות
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	עיון ב־4Q159
91	כנה ורמן
	שער שני: מן הבית השני אל התנאים
	טומאת הממזר ו'נדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים
129	ידידה קורן
	מצוות פורים בימי הבית השני ובספרות התנאית: פרקים בתולדות
	ההלכה
169	משה בנוביץ
	הכל מוכן לשבת? בין ספרות בית שני לספרות התנאית
195	יואל קרצ'מר־רזיאל
	ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה
229	דניאל באירין
	שער שלישי: עריכה ונוסח
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת
	ברכות ובִּהְרָכְבָּה
251	שלמה נאה

	לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין
277	מנחם כהנא
	הגוי, החשוד ו'אחרים' אחרים: תהליכי עריכה, הלכה וחברה בתוספתא
315	חנן מזא"ה
	ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה אהרן עמית
349	
	שער רביעי: בין משנה למדרש
	שפת המדרש
367	משה הלברטל
	הגדות על דופי
381	עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי
	עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים
411	הלל מאלי
	מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה
451	דוד הנשקה
	שער חמישי: ספרות התנאים במבט בין־תרבותי
	בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח
481	מירה בלברג
	אישה הרה היוצאה ליהרג – גלגולו של פולמוס
505	יפעת מוניקנדם
	מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא
541	יאיר פורסטנברג
vii	תקצירים באנגלית

לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין

מנחם כהנא

לזכרו המבורך של אהרן שמש
חוקר צנוע וישר דרך
בהליכותיו ובמחקרו

חוקרי התלמוד הבבלי בדורות האחרונים הקדישו מאמצים רבים, שרובם נשאו פרי מבורך, לגילוי ולריכוז נוסחאות התלמוד בעדי הנוסח הישירים ובכתבי הגאונים והראשונים. בד בבד נידונו בהרחבה לשונו של התלמוד ומונחיו, נדבכי עריכתו, שלבי מסירתו בעל פה ובכתב והשוואת סוגיותיו לתלמוד הירושלמי. תשומת לב רבה הוקדשה גם לחשיפת הרבדים השונים המשוקעים בתלמוד ולקביעת זמנם ובית היוצר שלהם בישיבות ככל השונות. גם העיון הספרותי בסוגיות שלמות כפי שהגיעו לידנו נתברך לאחרונה¹ בכמה מחקרים חשובים,² אך דומני שהניסיון

* חן חן לישי רוזן-צבי, ליוכל בלנקובסקי, לחיים שפירא ולקורא האנונימי מטעם המערכת שזיכוני בהערותיהם.

1 תהליך דומה חל במחקר המקרא, אחיו הבוגר של מחקר התלמוד. לראשונה התמקרו החוקרים באופן טבעי במלאכת ההפרדה של המקורות ובאפיונם, ורק מאוחר יותר נפנו לעסוק גם בחקר הטקסטים כפי שהגיעו לידנו. על החידוש במתודה המחקרית בהשוואה לפרשנות המקרא המסורתית ושלבי התפתחותה ראה למשל, מ' הרן, 'פרשנות המדרש והפשט והשיטה הביקורתית במחקר המקרא', מ' בריאשר (עורך), מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 62-88.

2 ראה למשל דינונו המתודולוגי הנרחב של ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 3-153. והשווה M. Vidas, *Tradition and Formation of* the Talmud, Princeton 2014, וכן ביקורתו המושכלת של Y. Blankovsky, 'A Silent Revolution: The Talmudic Discussion about Tort Law', *The Jewish Quarterly Review* 109:1 (2019), pp. 1-23

לחשוף את מגמותיהן של הסוגיות נמצא עדיין בראשית דרכו,³ ובמאמר זה ברצוני להרים תרומה צנועה לקידום מחקרו.⁴

תפיסת היסוד של האמוראים שקיבלו על עצמם את סמכות המשנה בפרט, ואת סמכותם היתרה של המקורות התנאיים בכלל, לצד החלטת עורכי התלמוד לסדר את הסוגיות על פי סדר המשנה,⁵ שיוו לתלמוד בעיני לומדיו תדמית של חיבור המשך בעל אופי שמרני. ואכן, סמכות העל שהוענקה לתלמוד הבבלי במהלך השנים ותודעת ירידת הדורות שהפנימו לומדיו חיזקו את האמון הבסיסי שרוחשים הלומדים לפרשנות התלמוד, גם במקרים שהיא חורגת בקיצוניות מפשט דברי המשנה.⁶ ואולם, התלמוד הבבלי משופע במחלוקות לא מוכרעות בפרשנות המשנה ובנושאים אחרים, לרובם המכריע של דיוניו ההלכתיים לא נוספה פסיקת הלכה, ודווקא המשא והמתן הוא שתופס בו מקום מרכזי. כל אלו השפיעו על גיבוש התפיסה השגורה שהתלמוד הבבלי הוא חיבור דיאלקטי פתוח, אשר בדרך כלל אינו חותר להכרעה הלכתית או הגותית חד-משמעית.

האתגר העומד בפני חקר מגמות הסוגיה אינו פשוט, כי לעיתים הוא חותר תחת מטרם של עורכי הסוגיה, אשר טרחו להצניע את חידושיהם ולהסוותם, כדי לשכנע את הלומד כי הם צועדים בדרכם הסלולה של קודמיהם. עם זאת דומני כי ניתוח ספרותי על פי נקודת מבט חיצונית נטולת פניות מאפשר להבחין בידם המכוונת של עורכי סוגיות רבות בעזרת סממנים שונים ובראשם: ריבוי ראיות לדעתו של

3 תרומה משמעותית למחקר סוגיות הבבלי, הכוללת התייחסות למגמותיהן, העלה לאחרונה מרדכי סבתו בספרו, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק שלישי: מהדורה, פירוש ועיון משווה במקבילות, ירושלים תשע"ח, המצטיין בסברותיו הישירות והנכוחות.

4 ראה לעניין זה גם ספרי, 'מפני תיקון העולם': תלמוד בבלי מסכת גיטין פרק רביעי, ירושלים תש"ף.

5 החלטה זו אינה מובנת מאליה, שהרי מקורן של סוגיות תלמודיות רבות נעוץ בדיונים עצמאיים שאינם קשורים למשנה. חיבורי הלכה של ימי הביניים, שאינם עוקבים אחר דיוני המשנה או התלמוד, ובראשם משנה תורה לרמב"ם, ממחישים את האלטרנטיבה שעמדה בפני עורכי התלמוד לסדר את החומר על פי סידור נושאי מחודש. והשווה לעריכה הכפולה של החיבורים התנאיים על פי סדר המקרא במדרשי ההלכה מחד גיסא, ועל פי נושאים במשנה ובתוספתא מאידך גיסא.

6 אמון זה בא לידי ביטוי בפרשנות המשנה של הגאונים וחכמי ימי הביניים, והוא מוסכם על דעת רובם המכריע של שלומי אמוני ישראל עד היום. הדברים אמורים גם במחנכים מודרניים. דוגמה מובהקת לכך היא מאמרו של אברהם רון, 'האוקימתא והוראתה', י"ד גילת וא' שטרן (עורכים), מכתם לדוד: דברי תורה, מחקרים וחינוך לזכרו של הרב ד"ר דוד אוקס ז"ל, רמת גן תשל"ח, עמ' 274-286. והשווה ל'הערת העורך' שנוספה לאחר דבריו שם.

אמורא מסוים או קושיות עליו;⁷ אוקימתות חריפות של המשנה וברייתות תנאיות; הגהות של מקורות תנאיים ומימרות אמוראיות; פירושים דחוקים;⁸ קשיים וצרימות; מבנה תמוה של סוגיה; מסורות כפולות כגון 'איכא דאמרי', שאחת מהן חשודה כי אינה מקורית; הצגת מעשים הנראים כמלאכותיים; חשיפת רבדים שונים בסוגיה וניסיון לחדד את הפער ביניהם; ערנות למחלוקות ולמתח בין הישיבות השונות בכבל והאמוראים המייצגים אותן; העדפת עמדותיהם של אמוראי בכל על אלה של עמיתיהם בארץ ישראל; דעות שוות או שונות המשתקפות בסוגיות הבבלי במקומות אחרים; עדויות חיצוניות על דעות האמוראים בירושלמי והשוואה בין המסורות השונות המיוחסות לאותם אמוראים בשני התלמודים; והתמודדות עם זרמים דתיים מצרניים שהייתה לתפיסותיהם אחיזה בכבל.

התלמוד הבבלי הוא חיבור מתוחכם, ודומני שהירידה לסוף דעתם של עורכי דורשת אף היא הפעלת מתודות מתוחכמות וחשיבה יצירתית 'מחוץ לקופסה'. דא עקא, מסקנותיו של עיון מעין זה מבוססות לא אחת על ממד השערתו שאינו יוצא מגדר ספק. לאור זאת ברי כי בביסוס טענה על מגמת עורכי הסוגיה חשוב להסתמך על הצטברות כמה מהתופעות שפורטו לעיל בסוגיה אחת, המוליכות כולן לזיהוי אותה מגמה, גלויה או סמויה. דומני שחשיפה זו עשויה לעיתים לפענח את פשרן של סוגיות הנראות במבט ראשון כדחוקות ולפעמים אף מתעתעות, ובכוחה לשמש לא אחת כ'מפתח למנעולי התלמוד'. חשיפת העריכה המגמתית של סוגיות עשויה גם ללמד כי הדיאלקטיקה התלמודית אינה תמיד סימן לפתיחות, בחינת 'אילו ואילו דברי אלהים חיים'. לעיתים מזומנות זו דיאלקטיקה מתודית בלבד, המשמשת

7 הגאונים והראשונים כינו תופעה זו 'סוגיא דשמעתא' או 'סוגיא דעלמא'; קרי, מהלך דיון של סוגיה המטה את הכף להכרעה כאחת הרעות (על התפתחות ההוראות של מונחים אלה ראה א"ש רוזנטל, לעריכת מסכת פסח-ראשון בבלי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשי"ט, עמ' 5 והערות לעמ' 5). אומנם הם עשו זאת לרוב אגב רצונם לפסוק הלכה על פי התלמוד, ולא תמיד ביססו את טענתם על ממצאים המשתמעים ממהלך הסוגיות עצמן.

8 ראוי להדגיש כי פירושים דחוקים לצד אוקימתות מופלגות מתועדים תדיר גם בדבריהם של אמוראים נקובי שם, ראשונים כאחרונים, ולא רק במימרות סתמיות, והם מהווים נדבך מרכזי בפועלם היצירתי של האמוראים. בעקבות כך נראה שאי אפשר להסתמך בקביעת איחורם של קטעים סתמיים על אופיים הקלוש, כנוהגם של כמה חוקרים. ראה למשל ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד מסכת בבא בתרא, ירושלים תשס"ח, עמ' 1, 69-72, 111-112, אשר ביסס את השערתו על אודות ההוספות המאוחרות של ה'סתמאים' גם על השיקול של פירושים קלושים ודחוקים.

מסווה לעריכה מתוחכמת ולפרקים אף ערמומית של הסוגיה; עריכה המוליכה את הקורא בחבלי קסם – או אם תרצה אמור: באף – למסקנה שאליה חתרו עורכיה.⁹ בד בבד חשוב להדגיש כי לצד הסוגיות המגמתיות קיימות גם סוגיות רבות בעלות אופי סכולסטי, ובמחקר נושא זה על החוקר לנסות להיצמד למשתמע ממחקר נקי ככל האפשר של הנתונים עצמם ולא להטיל עליהם השערות ומסקנות הנובעות מהנחותיו הקדומות.

במאמר זה ברצוני להדגים את העריכה המגמתית של סוגיות בבבלי בעזרת עיון בשלוש סוגיות בפתיחת מסכת סנהדרין. כנקודת מוצא בחרתי בסוגיה בעלת מגמה גלויה, בסוגיה השנייה מגמה המתבארת בעזרת סוגיות אחרות, ובשלישית מגמה סמויה שרקעה התרבותי או הריאלי אינו ברור כל צרכו.¹⁰

[א] העניקת רשות לדון: בבלי, סנהדרין ד ע"ב – ה ע"ב¹¹

[1] תנו רבנן. דיני ממונות בשלשה ואם היה דיין מומחה לרבים דן אפלו ביחידי. אמר רב נחמן כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי. וכן אמר רב חונא¹² כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי.

9 כמה סוגיות מגמתיות מצטיינות גם בעיצוב ספרותי קפדני ומהודק, המזכיר במונח מסוים את העיצוב המוקפד והמהודק של הסיפורים בתלמוד הבבלי ולקחם המתוחכם, שעליו הצביע יונה פרנקל במחקריו פורצי הדרך. דמיון בסיסי זה מעלה את שאלת טיבו של היחס בין עורכי הסיפורים התלמודיים לעורכי הסוגיות ההלכתיות, ואכמ"ל בליכון נושא מורכב זה. 10 הסוגיות יידונו על פי לקחן המתודי ולא על פי סדרן בתלמוד. חשוב להדגיש כי בסוגיות אחרות בפתיחת מסכת סנהדרין, דוגמת סוגיית יש אס למקרא או למסורת בדף ג ע"ב – ד ע"ב והסוגיה על סמכות בית דין של שני דיינים בדף ה ע"ב – ו ע"א, לא ניכרת עריכה מגמתית מובהקת. עובדה זו ממחישה כי טענתי בדבר עריכתן המגמתית של סוגיות אינה טענה גורפת.

11 הציטוט בסוגיה זו על פי כ"י תימני בספריית יד הרב הרצוג, בכיר כתבי היד השלמים (ראה מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין [בבלי] ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח), בהשלמת קיצורי מילים, פיסוק, חלוקה לסעיפי משנה ותיקונים קלים. חילופי נוסח עיקריים יובאו בהערות.

12 'רב חונא' מתועד רק בכ"י התימני. גרסת רוב העדים 'ר' חייא' (דפוס, כ"י מינכן וכ"י סנקט פטרבורג T-S F 1 (2) = |להלן: ג¹; ק"ג קיימברידג' 12. Yevr. II A 409.4, רב שרירא גאון ושע"צ ד, ז, לה, ר"ח, ר"ף ויד רמ"ה). פסקי רי"ד: 'ר' זירא'. אפשר שגרסת כ"י התימני אינה אלא שיבוש (גרפי? אם כי גרסתו 'רב', שהוא תוארו של רב חונא, ולא 'ר', שהוא תוארו של ר' חייא, אינה מחזקת הצעה זו). אם הכוונה לרב חונא, ראש ישיבת סורא (החילוף רב חונא / רב חונא נפוץ מאוד), עדות זו סותרת את האמור בבבלי סנהדרין ז ע"ב (והוריות ג ע"ב): 'רב חונא כי הוה אתי דינא לקמיה מכניף ומיתי עשרה רבנן מבי רב, כי היכי דלימטיין שיבא מכשורא'. כלומר, רב חונא הקפיד

- [2] איביא¹³ להו. כגון אנא דגמירנא וסבירנא ונקיטנא רשותא מבי ריש גלותא אבל אי לא נקיט רשותא מבי ריש גלותא דיניה לאו דינא. או דלמא כגון אנא די גמירנא וסבירנא אע"ג דלא נקטנא רשותא מבי ריש גלותא דינא דינא. [3] תא שמע. זוטרא¹⁴ בריה דרב נחמן דן דינא וטעא. אתא לקמיה דרב יוסף. אמר ליה אי קרית להו זיל שלים, אי אינהו קארו לא תשלים.¹⁵ שמע מינה דיניה דינא ואע"ג דלא נקט רשותא מבי ריש גלותא שמע מינה. [4] אמר רב האי מן דבעי למידן דינא וכי טאעי ליפטר ולא לישלים לינקוט רשותא מבי ריש גלותא. וכן אמר שמואל האי מן דבעי למידן דינא וכי טאעי ליפטר ולא לישלים לינקוט רשותא מבי ריש גלותא. [5] פשיטא מהכא להכא ומהתם להתם ומהכא להתם מהניא רשותא, דהכא שבט והתם מחוקק.¹⁶ דתניא לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים. [6] אלא מהתם להכא מאי. תא שמע. דרבא בר חנא¹⁷ דן דינא וטעא. אתא

לא לדון לבר כדי שהאחריות לפסק תחלק בין הדיינים ולכל אחד מהם יגיע רק שבב מן הקורה אם יטעו. אפשרות אחרת היא שהכוונה לר' חונא, חכם ארץ ישראלי, כנראה בן הדור השלישי, ראה ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 232.

- 13 = 'איביעיא/אביעיא' בשאר העדים.
 14 'זוטרא' רק בכ"י התימני. בשאר העדים 'מר זוטרא'.
 15 כ"י תימני ור"ף: 'אי קרית... לא תשלים'. בשאר העדים (כולל ק"ג קיימברידג' West Talmud. I 52 = להלן: ק"ג ג'): 'אי קיבלוך עילויהו לא תשלם ואי לא זיל שלים' בחילופי כתיב קלים. והיא היא, ראה סבתו (לעיל, הערה 11), עמ' 70-71, 157.
 16 גרסתו היחידאית של כ"י פירנצה, 'דהתם שבט והכא מחוקק', היא ככל הנראה טעות סופר, כהערת רנ"ג רבינוביץ בדקדוקי סופרים, עמ' 5 הערה ה. וראה להלן, הערה 22.
 17 'רבא בר חנא' (כ"י תימני) = 'רבה בר חנה' (ק"ג ג' ודפוס) = 'רבה בר חנא' (תשובות גאונים אסף, חלק ב, עמ' 24). לעומתם גורסים כ"י פירנצה, מינכן וסנקט פטרבורג, ספר והזויר (משפטים, עמ' 102), מגילת אביתר (שכטר, סעדיאנה =| S. Schechter, *Saadyana: Geniza Fragments of Writings of R. Saadya Gaon and Others*, Cambridge 1903, עמ' 93), ר"ח, פסקי ר"ד ויד רמ"ה 'רבה בר בר חנה' בחילופי כתיב קלים. ק"ג ג' 'רבא בר רב הונא'. חילוף דומה מתועד גם בהמשך הסיפור בסעיף זה (ק"ג ג' שם: 'רבא בריה דרב הונא'). ונראה שנוסח כ"י התימני ורעיו עיקר, שהרי רבה בר חנה היה בן דורו של רב ור' חייא, שעם אחד מהם נפגש לפי סיפור זה (ראה בהערה הבאה), ועליו מסופר בגמרא להלן שקיבל סמיכה מרבי לפני שירד לבבל בהשתדלותו של ר' חייא (ראה א"ש רוזנטל, 'רב בן-אחי ר' חייא גם בן-אחותו?', ש' ליברמן ואחרים | עורכים), ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 298-300, הערה 48). הנוסח 'רבה בר בר חנה' נוצר ככל הנראה בהשראת תדירותו הרבה של אמורא זה בבבלי (על חילוף שגור זה גם בירושלמי ראה י"ג אפשטיין,

לקמיה דרב.¹⁸ אמר ליה אי קבלוך עילאויהו לא תשלים ואי לא זיל שלים. והא רבא בר חנא רשותא הוה נקיט מר'. שמע מינה מהתם להכא לא מהניא רשותא שמע מינה.

[7] ולא מהניא. והא רבא בר רב הונא¹⁹ כי הוה מינצי בהדיה דריש גלותא אמר להו מאי בעיתו בהדאי, אנא לא מניכו נקיטנא רשותא אלא נקיטנא רשותא מאבא מארי, ואבא מארי מרב, ורב מרבי חייא, ור' חייא מרבי. במילתא בעלמא²⁰ הוא דמוקים להו.

[8] וכי מאחר דלא מהניא רשותא, רשותא דינקט רבא בר רב הונא²¹ מאי מהניא ליה. לעיירות העומדות על הגבולין מהניא בלבד.²²

- מחקרים בספרות התלמוד ובשפות שמיות, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' 312). נוסח ג' 'רבא בר רב הונא' נוצר כנראה כאשגרה בהשראת הסיפור הבא בסעיף 7. 18 הנוסח 'דרב' מתועד בכ"י התימני וסנקט פטרבורג, בק"ג ג' ג' ור"ח. לעומתם גורסים הרפוס, כ"י מינכן ופירנצה, וכן והזהיר, מגילת אביתר ורש"י 'דר' חייא'. לפני יד רמ"ה וכנראה גם לפני רי"ד עמדו שני הנוסחים. גרסת כ"י התימני ורעיו פשוטה; רבה בר חנה, שירד לבבל, שאל בבבל את רב. לעומת זאת לפי גרסת שאר העדים חזר רבה בר חנה לארץ ישראל לשאול על הטעות שעשה בבבל (על אודות גרסתם המוחלפת של והזהיר ומגילת אביתר ראה להלן). ושמא אין זו רק אשגרה מר' חייא, המוזכר בסמוך כמה פעמים, אלא תיקון דעתני, שלפיו גם ר' חייא הארץ ישראלי מודה בסמכותם היתרה של חכמי בבל ובחוסר הסמכות של חכמים שקיבלו רשות מרבי לדון בבבל. תובנה דומה משתקפת בבבלי הוריות, ראה להלן.
- 19 הנוסח 'רבא בר רב הונא' מתועד בכ"י סנקט פטרבורג ובדומה לו בק"ג ג' ג', ברפוס ובכ"י פירנצה ('רבה בר רב הונא') ובק"ג ג' ג' ('רבא בריה דרב הונא'). נוסח זה הולם היטב את דבריו להלן בסמוך, 'אלא נקיטנא רשותא מאבא מארי [= רב הונא] ואבא מארי מרב'. נוסח כ"י התימני 'רבא בר חנא' הוא ככל הנראה אשגרה מנוסחו בסיפור הקודם בסעיף 6. ואכן הוא עצמו גורס בסעיף 8 להלן, 'רשותא דינקט רבא בר רב הונא', וכוונתו לסיפור כאן. נוסח כ"י מינכן 'רב הונא' הוא משובש (השמטה מחמת הדומות?). נוסח והזהיר ומגילת אביתר 'רבה בר בר חנה' הוא אשגרה מנוסחם בסיפור הקודם.
- 20 הנוסח 'במילתא בעלמא' מתועד בכ"י התימני ופירנצה ובק"ג ג' ג' ג'. שאר העדים גורסים 'במילתא דעלמא'.
- 21 הנוסח 'רבא בר רב הונא' מתועד בכ"י התימני ובק"ג ג' ג'. בדומה לכך גורס כ"י סנקט פטרבורג ('רבה בר רב הונא'), ולפיהם הכוונה לרשות המתוארת בסעיף 7 הסמוך. לעומתם גורסים ק"ג ג' ג' והרפוס 'רבה בר חנה', ואילו כ"י מינכן ופירנצה וכן והזהיר ומגילת אביתר גורסים 'רבה בר בר חנה', ולפיהם הכוונה לסיפור בסעיף 6 לפי גרסתם.
- 22 תמונת ראי של סוגיה זו משתקפת בספר והזהיר (הציטוט על פי מהדורת י"מ פריימאן, לייפציג תרל"ג, פרשת משפטים, עמ' 101-102 בתיקונים קלים על פי כתב היד [מינכן 205]). ובתוספת הפניה לסעיפים המקבילים בסוגיית הבבלי:

ומי הוא שנטל רשות מראש הגולה או מן ראש הישיבה ודן טעה אינו משלם מבתיו. [4] שכך אמר רב מי שהוא מבקש שיפטר מן התשלומין כשירדן ויטעה ולא ישלם יטול רשות מראש גולה. וכן אמר שמואל יטול רשות מראש הגולה ויפטר. [5] והוא שנטל רשות מראש גולה שבארץ ישראל ודן בכבל ובשאר ארצות. או שנטל רשות מראש גולה או מראש ישיבה שבכבל ודן בכבל ובשאר ארצות הוא שמועיל הרשות ואינו משלם. אבל אם נטל רשות מראש ישיבה שבכבל ודן בא"י אינו מועיל ואם טעה משלם. מה טעם לפי שבארץ ישראל נאמר שבט שנא' לא יסור שבט מיהודה. לפיכך רשותו פוטר מן התשלומין בין בא"י ובין בכל ארצות. אבל בכבל נאמר בה מחוקק שנא' ומחוקק מבין רגליו, ולפיכך אינו מועיל רשותו בא"י לפוטרו מן התשלומין, אבל בכבל ובשאר ארצות מועיל. [6] ועוד הל' למעשה. רבה בר בר חנה היה בארץ ישראל וטעה. בא לפני ר' חייא. אמר לו אם קבלוך בעלי הדין עליהם כקנין לא תשלם, פטור אתה. ואם לא קבלוך [כקנין] שלם תשלם להם. וחלקו חכמים בדבר הרי רבה בר בר חנה היה לו רשות היאך אמר לו ר' חייא שלם. ונתברר להם הדבר שמראש גולה שבכבל נטל רשות. וכיון שמראש גולה שבכבל היתה רשותו לפיכך אמר לו ר' חייא שלם. שאין מועיל רשות בכל בא"י לפוטרו מן התשלומין. [7] והשיבו חכמים תשובה על זאת, ורשות בכל בא"י אינו מועיל. והרי רבה בר בר חנה כשהיתה לו מריבה עם ראש גולה שבארץ היה אומר לו איני <י> צריך לרשותך אלא אני נוטל רשות מאבא מרי ואבא מרי מרב שבכבל ורב מר' חייא דודו, שרב בן אחיו וכן אחותו של ר' חייא, ור' חייא מרבינו הקדוש. ואם תאמר רשות בכל בא"י אינו מועיל היאך היה נוטל רשותו רבה בר בר חנה מבבל. ופתרו חכמים את הדבר ונתברר להם שכשנטל רשות רבה בר בר חנה מבבל לעיירות שכן שני הגבולים. ונפסקה הלכה שרשות בכל בא"י אינו מועיל לפוטרו מן התשלומין וכן הלכה.

נוסח דומה של סוגיית הבבלי משתקף גם במגילת אביתר (שכטר, סעדיאנה [לעיל, הערה 17], עמ' 92-93; מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, תל אביב תשמ"ג, ג, עמ' 400-401). לדעת ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ"ט, עמ' 245-246, הערה 279, הגרסה המקורית נשתמרה בספר והזהיר, וראיה לכך התאמתה לדברי אבבי בבבלי, פסחים נא ע"א 'דאנן כייפינן להו'. אולם בניגוד לשיקול הרמוניסטי זה, נראה שנוסח והזהיר הוא משני ומעובד. הד לכך אפשר למצוא בתשובת רבה בר בר חנה לראש הגולה בארץ ישראל בסעיף 7, שהייתה אמורה להסתיים במילים, 'איני <י> צריך לרשותך אלא אני נוטל רשות מאבא מרי ואבא מרי מרב שבכבל'. ואילו התוספת, 'ורב מר' חייא דודו [...] ור' חייא מרבינו הקדוש', היא ראיה לסתור המסגירה את מקורו בנוסח הבבלי הרווח. גם המונח 'ראש גולה שבארץ ישראל' בנוסח ספר והזהיר חריג (אומנם ראה ז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים תשכ"א, עמ' 152, 492, שלדעתו הוראה זו מתועדת בבבלי, שבת נה ע"א. והשווה ש' אברמסון, רב נסים גאון: חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 136; הנ"ל, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 271). ואכן, הדעה על משניותו של נוסח זה מוסכמת על רוב החוקרים, שנחלקו רק בנסיבות

במוקד סוגיה זו עומדת שאלת הרשות הניתנת לחכמים לדון, על השלכותיה וגבולותיה.²³ הסוגיה פותחת בברייתא, 'תנו רבנן. דיני ממונות בשלשה ואם היה דיין מומחה לרבים דן אפלו ביחידי', המצוטטת גם בבבלי ראש השנה כה ע"ב. בעקבותיה מובאת עדותם העצמית של שני חכמים שדנו דיני ממונות כדיינים יחידים: הראשון רב נחמן, והשני רב חונא, לפי נוסח כתב היד התימני, או ר' חייא לפי רוב העדים. להלן סעיף 3 מסופר שגם מר זוטרא בנו של רב נחמן דן יחידי.

היווצרותו. לדעת פריימאן, מהדיר ספר והזהיר, נבע נוסח זה מהבנה מוטעית של הביטויים 'הכא' ו'התם', ואולי גם מהתפיסה ההפוכה בבבלי, פסחים נא ע"א (וחולין יח ע"ב) 'דאנן כייפינן להו' (והשווה התוספות, ד"ה 'דהכא'). ח"צ טויבש, אוצר הגאונים למסכת סנהדרין, ירושלים תשכ"ז, עמ' ל, הערה 76, ציין בשם א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 111, 'שעל פי הפירוש המקובל יש כאן חידה נפלאה: מצד אחד נאמר שנטילת רשות מראש הגולה לדון דיני ממונות מועילה אף לארץ, ואילו נטילת רשות מן הנשיא בארץ אינה מועילה בבבל, ומצד אחר דיני קנסות הרבר להיפך ויותר מן ההיפך שסמיכת בבל אינה מועילה אף לבבל עצמה וסמיכת א"י מועילה גם לבבל', אך לא פירש אם לדעתו נוסח ספר והזהיר תוקן בעקבות כך או שמא הוא נוסח מקורי. מ"מ כשר, תורה שלמה, ויחי, עמ' 1084 העיר שאולי לפני ספר והזהיר עמד נוסח בבלי משוכש כנוסח כ"י פירנצה (ראה לעיל, הערה 16). כמו כן ציין, שם, עמ' 1085 כי אפשר שספר והזהיר הושפע מדרשות אחרות לפסוק, שמקורן לא נתברר, דוגמת מדרש הגדול לבראשית מט, י, מהדרת מ' מרגליות, ירושלים תש"ז, עמ' תתמב: 'ד"א לא יסור שבט מיהודה – אילו ראשי ישיבות וראשי סנהדריות שבארץ ישראל, כגון רבינו הקדוש, או מדרש לקח טוב לבראשית שם: 'לא יסור שבט מיהודה – אלו סופרים שביהודה כמו מושכים בשבט סופר, ומחוקק מבין רגליו – אלו יושבי יעבץ שמורין הלכות בישראל'. ונראים דברי מו"ר א"ש רוזנטל במאמרו, 'עיונים בתולדות הנוסח של התלמוד הבבלי', מ' בראש (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 576-577, שהסוגיה בנוסח והזהיר ומגילת אביתר 'עוברת צורתה בישיבותיה של ארץ-ישראל לאחר שהגיע הבבלי לידם כמקור ספרותי כתוב' (ודומה שיש להוסיף: וסמכותי). על אקטואליות הדיון על אודות סמכותם של צאצאי בני דוד בהקשר אחר ראה נ' וידר, 'שלוש דרשות לתענית גשמים מן הגניזה: שתיים בארמית גלילית', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 40-44.

23 בהמשך דן הבבלי בשאלת 'מאי רשותא'. אולם כבר העיר רוזנטל (לעיל, הערה 17), עמ' 303, הערה 52 על חוסר אחידותן של הסוגיות הניכר בפער בין סוגייתנו סעיף 7, שלפיה רב קיבל רשות מר' חייא (כפי שמשמע גם בבבלי, שבת סו ע"ב), ובין הסיפור בסוגיה הבאה שלפיו רב קיבל רשות מרבי. הד לצירוף הסוגיות מצא גם בחסרון שאלת הקישור 'מאי רשותא' בק"ג ג'. וראה גם י"ש צורי, תולדות המשפט הצבורי העברי, ספר שלישי כרך ראשון, לונדון תרצ"ג, עמ' 185-187, אשר העיר על הפער בין האמור בסוגייתנו ובין הסוגיה הבאה העוסקת בשאלה 'אי גמיר למה נקט רשותא', ע"ש.

הברייתא המוצגת כמקור למנהגו של רב נחמן מתועדת רק בבבלי.²⁴ עדותו של רב נחמן הולמת היטב את מעמדו כדיין בכיר, המקורב לראש הגולה²⁵ והמודע למעמדו.²⁶ דומה שהיא עשויה לעלות בקנה אחד גם עם דברי שמואל, רבו של רב נחמן, בסנהדרין ה' ע"ב, 'שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף', שרב נחמן תמך בהם והשיב על קושיות רבא נגדם.²⁷ זאת בניגוד לדבריו הפולמוסיים של ר' אבהו להלן שם, ו ע"א: 'שנים שדנו דיני ממונות לדברי הכל [!] אין דיניהם דין'. את קושיית ר' אבהו לר' אבהו שם ממשנת בכורות ד, ד, הקובעת כי דיין יחיד שטעה, 'מה שעשה עשוי ומשלם מתוך ביתו', מתרץ ר' אבהו בהעמדת משנת בכורות במציאות 'דקבלוה עילאוייהו אדעתא דדיינת לן דינא דאורייתא'.

דעת שמואל מובאת גם בירושלמי, סנהדרין א, א (יח ע"א), אלא ששם חלוקים עליה לא רק ר' אבהו, כפי שהוא בבבלי, אלא גם ר' יוחנן וריש לקיש, בכירי אמוראי ארץ ישראל בדור השני: 'שמואל אמר שנים שדנו דיניהן דין אלא שנקראו בית דין חצוף. ר' יוחנן וריש לקיש תריהון מרין אפילו שנים שדנו אין דיניהן דין'.²⁸ גם בירושלמי מקשים על דעתם ממשנת בכורות, וברומה לבבלי מתרץ זאת ר' בא בשם ר' אבהו (על פי המסורת השנייה שם) בהעמדת משנת בכורות: 'בשאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשלשה על מנת שתדינונו דין תורה וטעה ודנן משיקול הדעת. מה שעשה עשוי – מפני שטעה ודנן משיקול הדעת, ישלם מביתו – שהגיס דעתו לדון יחידי דין תורה'. זאת בתוספת הנמקה שאינה בבבלי: 'דתנינן [משנת אבות ד, ח] אל תהי דן יחידי שאין דן יחיד אלא אחד'.²⁹ לאחר מכן מובאים בירושלמי

24 בעל ספר והזהיר, עמ' 100, 'שכך שנו חכמים בתוספתא', כיוון ככל הנראה לברייתא בבבלי, כדברי המהדיר שם, עיין שם בהקשר. לטעות נוספת של ציון 'תוספתא' בספר והזהיר, ראה י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המישנה, ירושלים תש"ח, עמ' 768.

25 ראה אלבק (לעיל, הערה 12), עמ' 298-300; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, III, Leiden 1968, pp. 61-75

26 השווה בבלי, בכורות לז ע"א: 'שלשה מפירין את הנדר במקום שאין חכם [...] במקום שאין חכם כגון מאן – אמר רב נחמן כגון אנא'.

27 גופה. אמר שמואל שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף. יתיב רב נחמן וקא אמר לה להא שמעתא. אותיביה רבא לרב נחמן [...] אמר ליה [...] אותיביה [...] אמר ליה [...]. והשווה האמור ברף ג ע"א 'לרבא לית ליה דשמואל', שיידון בחלקו השני של המאמר.

28 המחלוקת בין שמואל ובין ר' יוחנן וריש לקיש מובאת גם בירושלמי, ברכות ז, א (ע"א) בהקשר לשאלה אם זימון בשלושה או בשניים, בתוספת הערה: 'רבנן דהכא בדעתון ורבנן דהתם בדעתון', ע"ש.

29 במשנה מיוחסת אמרה זו לר' ישמעאל בר' יוסי. באבות דרבי נתן נוב"ב, לד, עמ' 76 היא מיוחסת לר' אליעזר בנו של ר' אלעזר הקפר. המשנה באבות מובאת גם בדברים רבה, פרשה

מאמריהם של ר' יהודה בן פזי, ר' יוחנן ור' לעזר כי הקב"ה עצמו אינו דן יחידי אלא נמלך בבית דין.

זאת ועוד, בניגוד למסורת הבבלי – לפי רוב העדים – כי ר' חייא דן יחידי, מסופר בהמשך סוגיית הירושלמי שם: ר' יוחנן אזל מידון קומי ר' חייא רבה, אייתיב גביה חד תלמיד³⁰. אומנם על ר' אבהו עצמו מסופר בירושלמי שם: ר' אבהו הוה יתיב דיין בכנישתא מדרתא דקיסרין לגרמיה. אמרין ליה תלמידוי ולא כן אלפן ר' אל תהא דן יחידי. אמר לון כיון דאתון חמו לי יתיב דיין לגרמי ואתון לגביי, כמי שקיבלו עליהן. ותני כן במה דברים אמורים [ש'אל תהא דן יחידי] בזמן שלא קיבלו עליהן, אבל אם קיבלו עליהן דן אפילו יחידי'.

לצד שני, סוגיית הירושלמי שם כוללת כמה עדויות על חכמים שדנו יחידים: ר' בא ור' בנימין בר יפת הוו דיינין קומי ר' יצחק ונפק דינא עם ר' בנימין. אתא ר' בא בעי מיטרוף, על ר' אמי ואלף מומחה שכפף ודן דינו דין'. ולהלן שם: 'גזר דין נפקו מן דרב לגרמיה. מן דר' אחא לגרמיה. מן דר' יונה ור' יוסי לגרמיהון'. ואכן, לפי אחת המסורות בסוגיה אחרת בירושלמי³¹ נתן רבי לרב רשות 'לדון יחידי'. נראה אפוא כי לצד המלצתו הנמרצת של הירושלמי שלא לדון יחידי, שאינה מתועדת בבבלי, מכיר הירושלמי במציאות שנהגה בפועל, שחכמים נהגו לדון כיחידים וקבעו שאם היה הדיין מומחה – דינו דין. סביר שהסיבה העיקרית למציאות זו, בבבל ובארץ ישראל כאחד, הייתה יעילות המשפט³², ואפשר שהושפעה גם מן

א, י, ובקטעים מתנחומא-ילמדנו שפרסם א"א אורבך, קובץ על יד, ס"ח ו, א (תשכ"ו), עמ' 49. וראה גם בבלי, בבא קמא פ ע"א: 'אמר ר' שמעון שזורי מבעלי בתים שבגליל היו בית אבה. ומפני מה חרבו שהיו מרעין בחורשין ודיני דיני ממונות ביחיד'.

30 וראה גם שמות רבה מד, ט: 'אמר ר' יצחק [...] איזה דין מתקיים הנדון באחד או הנדון בג', הוי אומר הנדון בג' מתקיים'.

31 נדרים י, י (מב ע"ב) ומקבילתו בחגיגה א, ח (עו ע"ג), וראה ציטוטם להלן.

32 ערנות להיבט זה ניכרת גם בהלכות אחרות, דוגמת משנת סנהדרין ד, ב: 'דיני ממונות הטהרות והטמאות מתחילין מן הגדול ודיני נפשות מתחילים מן הצד'; מכילתא דרשב"י כג, ב, עמ' 214 (על פי ציטוט המכילתא בספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה רפג): 'לא תענה על רב לנטות – שלא תאמר בשעת מניין דיי שאהיה כר' איש פלוני אלא אמור מה שלפניך. יכול אף דיני ממונות כן תלמוד לומר אחרי רבים להטות' (רבים = חכמים, ראה מ' כהנא, נוסח המקרא המשתקף בכתב-יד רומי 32 לספרי במדבר ודברים, י' זוסמן וד' רוזנטל [עורכים], מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 5-7). והשווה השערתו של א' גולאק, יסודי המשפט העברי, ברלין תרפ"ב, ד, עמ' 35-37, אשר דן במציאות של דיין יחידי ובין השאר כתב: 'קשה להשיב בדיוק על השאלה, מתי נתפשט בית דין של דיין יחידי מומחה: אבל יש לשער ששנוי חשוב זה במהלך המשפט נעשה בראשית תקופת האמוראים [...] יש עוד מקום להשערה שבית דין של יחידי נתפשט תחילה בבבל, שהיה שלטונו של

הנוהג הרווח בכתי הדין של הנוכרים בסביבתם.³³

בסעיפים 2-4 עוסקת סוגיית הבבלי בקבלת הדיין רשות לרון, הפוטרת אותו מתשלום במקרה שטעה. מסקנתה מובאת הן בשם רב והן בשם שמואל, ראשי ישיבות סורא ופומבדיתא ברור הראשון: 'האי מן דבעי למידן דינא וכי טאעי ליפטר ולא לישראלים לינקוט רשותא מבי ריש גלותא'.³⁴ מכאן ואילך מציגה הסוגיה את חידושה העיקרי, כי רשות הניתנת בבבל מועילה גם לדיין שרן בארץ ישראל, ואילו רשות הניתנת בארץ ישראל אינה מועילה בבבל.

רשות בבל גם בארץ ישראל ('מהכא להתם') נלמדת בסעיף 5 מן הברייתא המדרשית לברכת יעקב ליהודה בבראשית מט, י: 'דתניא לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט.³⁵ ומחקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים'. היעדר התוקף של רשות ארץ ישראל בבבל ('מהכא להתם') נלמד בסעיף 6 מהסיפור על רבא בר חנא [= רבה בר חנה]. רבא בר חנא קיבל מרבי רשות לרון,³⁶ דן דין בבבל וטעה, וכאשר פנה לרב הוא פסק לו שאם בעלי הדין לא קיבלו אותו עליהם כדיין עליו לשלם את מחיר טעותו

ראש הגולה חזק בה, ודיין שנטל ממנו רשות היה כחו יפה למדי לרון גם יחידי. מבבל עבר בית דין של דיין יחידי גם לארץ ישראל על ידי חכמים רבים שעלו אז לארץ (ר' חייא, ר' אמי ועוד). אבל בארץ ישראל היו נוטים יותר אחרי הבית הדין הקודם של שלשה והיו מתרעמים על הדיין הדין יחידי'.

33 המשפט הפרטי במערכת המשפט הרומית הופקד בדרך כלל בידי דיין אחד, אך לעיתים נמסר לכמה דיינים. ראה י' שצמן, תולדות הרפובליקה הרומית, ירושלים תש"ן, עמ' 551-555. להשפעה אפשרית של החוק הרומי על קביעת משנת סנהדרין ג, א, 'דיני ממונות בשלשה זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהם בוררים להם עוד אחד' ראה T. Novick, 'The "Borer" Court: New Interpretation of mSan 3', *Zutot* 5,1 (2008), pp. 1-8 שהגיעו לידנו על המציאות בבבל הסאסאנית חסרים, אך כל העדויות שנתרו מדברות על דיין אחד. ראה J. Jany, 'Private Litigation in Sasanian Law', *Iranica Antiqua* XLV (2010), pp. 395-418 תודתי לד"ר יאיר פורסטנברג ולד"ר ש"י סקונדה שהפנו את תשומת לבי למאמרים הנ"ל.

34 על המציאות ההיסטורית המשתקפת מעדויות אלה ראה באסופת מאמריו של מ' בר, חכמי המשנה והתלמוד: הגותם, פועלם ומנהיגותם, רמת גן תשע"א, עמ' 152-158. למחקר היסטורי של מוסד ראש הגולה וזיקתו למוסד הנשיאים בארץ ישראל ראה למשל י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 94-104.

35 'שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס' (רש"י). והשווה משנה תורה לרמב"ם, הלכות סנהדרין ד, יג.

36 כמפורש בפתיחת הסוגיה הבאה בבבלי, סנהדרין ה ע"א: 'מאי רשותא נקיט ליה. כי הא דרבא בר חנא כי הוה קא נחית לבבל, אמר ליה ר' חייא לרבי: בן אחי יורד לבבל יורה? יורה. ידין? ידין. יתיר בכורות? יתיר'.

לבעל הדין שניזוק. על כך מקשה הגמרא בסעיף 7 מהסיפור על רבא/ה בר רב הונא, אשר במהלך ריב עם אנשי ראש הגולה אמר להם: 'אנא לא מניכו נקיטנא רשותא אלא נקיטנא רשותא מאבא מארי [= רב הונא] ואבא מארי מרב ורב מרבי חיאי ור' חיאי מרבי'. כלומר, סמכותו נובעת מחכמי ארץ ישראל ולא מראש הגולה בכבל. הגמרא דוחה את הדברים בטיעון: 'במילתא בעלמא הוא דמוקים להו'. בעקבות כך מקשה הגמרא בסעיף 8: 'וכי מאחר דלא מהניא רשותא, רשותא דינקט רבא בר רב הונא מאי מהניא ליה', ומתצת: 'לעיירות העומדות על הגבולין מהניא בלבד'. ניכר בעליל שטיעוני הסוגיה לדחיית שתי הראיות לתוקף שיש לרשות הניתנת בארץ ישראל גם בכבל קלושים ביותר. מהסיפורים בסוגיה הבאה על הרשות שנתן רבי לרבא בר חנא ולרב להורות ולדון בעת שירדו לכבל משתמע בכירור שרשות זו, אשר קיבלו בעזרת השתדלותו של ר' חיאי,³⁷ הייתה תקפה בכבל כולה ולא רק ב'עיירות העומדות על הגבולין', שבהן שהו לכל היותר בתקופת מעבר קצרה. הוא הדין לדחייה בקש של טיעונו של רבא בר רב הונא, ראש ישיבת סורא בדור השלישי: 'במילתא בעלמא הוא דמוקים להו'. גם הפסיקה של רב – שהוא עצמו קיבל מרבי את הסמכות לדון – כי הסמיכה שקיבל רבא בר חנא מרבי אינה מועילה אם בעלי הדין לא קיבלו עצמם עליהם, תמוהה מאוד. ודברים אלה אמורים ביתר שאת לפי הגרסה שר' חיאי – אשר טרח להעניק לרבא בר חנא רשות לדון בכבל – הוא שפסק זאת.³⁸

תפיסה דומה של סמכותם היתרה של ראשי הגולה בכבל בהשוואה לנשיאי ישראל משתקפת גם בכבלי הוריות.³⁹ המשנה בהוריות ג, ג שונה: 'אי זה הוא הנשיא זה המלך שנאמר [אשר נשיא יחטא] ועשה אחת מכל מצות יי אלהיו [אשר לא תעשינה ואשם. ויקרא ד, כב] – שאין על גביו אלא יי אלהיו'. על כך שונה בכבלי, הוריות יא ע"א-ע"ב:⁴⁰

37 על הרשות לרבא בר חנא ראה בהערה הקודמת. הרשות לרב מפורשת להלן שם: 'כי הוה נחית רב לבבל אמר ליה ר' חיאי לרבי: בן אחותי יורד לבבל. יורה? יורה. ידין? ידין. יתיר בכורות? אל יתיר'. אכן, רב היה בן אחותו של ר' חיאי כמוכח מבראשית רבה לג, ג, עמ' 306: 'ר' חייה רובא אליף לרב בר אחתיה כל כלליה דאורייתא'. ראה רוזנטל (לעיל, הערה 17), עמ' 305. וראה שם, עמ' 295-304 את שחזורו המזהיר לסוגיית הכבלי שעמדה בפני רב האי גאון. והשווה השגותיו של ע' שרמר, "בן-אחות": כינויי שארות ונישואי פנים בתקופת המשנה והתלמוד, ציון ס (תשנ"ה), עמ' 21-35.

38 ראה לעיל, הערה 18.

39 וכבר עמד על כך רב שרירא גאון. ראה אגרת רב שרירא גאון, מהדרות ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 73-74, 76-77, ותשובות גאונים הרכבי, שמט, עמ' 176-177 (נדפס גם באגרת רש"ג שם, נספח טו, עמ' 11).

40 הציטוט על פי כ"י פריז, בהשלמות ובתיקונים קלים במסוגר על פי כ"י מינכן.

ת"ר <נשיא> – יכול נשיא שבט כנחשון בן עמינרב. ת"ל מכל מצות יי אלהיו. ולהלן הוא אומר למען ילמד ליראה את יי אלהיו (רב' יז, יט). מה להלן נשיא שאין על גביו אלא יי אלהיו אף כאן נשיא שאין על גביו אלא יי אלהיו.⁴¹

בעא מיניה רבי מר' חייא כגון אני מה אני בשעיר. אמר ליה הרי צרתך בבבל. <איתיביה> מלכי ישראל ומלכי יהודה, הללו מביאין לעצמן והללו מביאין לעצמן. <אמר ליה> התם לא כייפי להדרי, מר מיכף כייפי להו. רב ספרא מתני הכי: בעא מיניה רבי מרב⁴² כגון אני <מהו בשעיר>. אמר ליה התם שבט והכא מחוקק, דתניא לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט. ומחוקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים.

לפי מסורות בבליות אלה התחבט רבי בשאלת מעמדו כנשיא, שאל על כך את ר' חייא, תלמידו המובהק, ור' חייא ענה לו שהוא כפוף למרותם של ראשי הגולה בבבל. דא עקא, מסורת זו אינה הולמת את כל הידוע לנו ממקורות אחרים על אודות עוז רוחו של רבי ועל מנהיגותו הכריזמטית, הניכרת בין השאר בעריכת המשנה, בהכרעותיו ההלכתיות וביוזמותיו המהפכניות.⁴³

יתרה מזו, לכל נדבכי הסוגיות בבבלי סנהדרין והוריות שהוצגו לעיל, אין מקבילות בספרות התנאית ובירושלמי, ולכמה מהן אף מסורות סותרות בספרות הארץ ישראלית. כך למשל לדרשת הברייתא על הפסוק 'לא יסור שבט מיהודה', המאדירה את כוחם של ראשי הגולה בבבל, אין מקבילות תנאיות,⁴⁴ ובספרות האמוראית הארץ ישראלית דרשה חלופית, שכלל אינה מזכירה את ראשי הגולה בבבל, ורואה דווקא בהלל התגשמות ברכתו-נבואתו של יעקב. ראה בראשית רבה צח, ח, עמ' 1259:⁴⁵

ד"א לא יסור שבט מיהודה – זו סנהדרי שהוא מכה ורודה.

41 מקורה של דרשה זו בספרא חובה פרשה ה, א, מהדרות פינקלשטיין עמ' 147, והיא מצוטטת גם בירושלמי, הוריות ג, ג (מז ע"ג).

42 כך בכ"י פריז. כ"י מינכן 'מר' חייא'. דפוס ונציה 'מרב נחמן'.

43 ראה למשל א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 190-191 והנסמן שם; א' אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים תשס"ז, עמ' 25-31.

44 השווה ספרי דברים, פיס' שנב, עמ' 411.

45 הציטוט על פי קטע גניזה עותק 12 בספרו של מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 186. נוסח דומה מתועד בדפוס, בכ"י וטיקן 30 ובק"ג עותק 10 בספרו של סוקולוף שם, עמ' 196.

ומחוקק מבין רגליו – אילו שני ס' <ו> פרי דיינים שהן עומדין לפנייהם אחד מימין ואחד משמאל.
 עד כי יבא שילה ולא יקתה עמים – נימנו משלמי היה הלל הזקן. אמר ר' לוי מגילת יחסים מצאו בירושלם כתוב בה הלל מן דדויד.⁴⁶

גם לסיפור על סמיכתו של רב על ידי רבי נשתמרה מסורת מקבילה שאינה כוללת כל הגבלה. ראה ירושלמי, נדרים י, י (מב ע"ב) (ומקבילתו בירושלמי, חגיגה א, ח ועו ע"ג):

מהו למנות זקינים לדברים יחידים. נישמענה מן הדא. רב מניתיה ר' להתיר נדרים ולראות כתמים. מן דדמך בעא גבי בריה מומי בכורות. אמר ליה איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא. אמר ר' יוסי ביר' בון כולא יחב ליה לדון יחדי ולהתיר נדרים ולראות כתמים ולראות מומין שבגלוי. מן דדמך בעא גביה בריה מומין שבסתר. אמר ליה איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא.

46 והשווה בראשית רבה צז, י, מהדרות תיאודור ואלבק, עמ' 1219, שיוסדה על פי כ"י לונדון: 'לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבכבל שרודין את עם ישראל במקל. ומחוקק מבין רגליו – אילו נשיאים שלבית רבי שמלמדים תורה ברבים בארץ ישראל'. אולם כידוע נוסח זה של בראשית רבה מבוסס על כתבי יד המוסרים מסורת תנחומאית, המושפעת מן הבבלי, ואילו הנוסח המקורי של בראשית רבה נשתמר בעדי נוסח אחרים שפורטו לעיל. כמה חוקרים, שלא היו מודעים לכך, התייחסו לדרשה זו כאל דרשה ארץ ישראלית. ראה למשל מ' בר, ראשות הגולה בכבל בימי המשנה והתלמוד, תל אביב תשל"ו, עמ' 36–37 (אומנם להלן שם ציין בצדק כי הדרשה המקורית של בראשית רבה נשתמרה בעמ' 1259); י' גפני, "שבט ומחוקק": על דפוסי מנהיגות חדשים בתקופת התלמוד בארץ ישראל ובבבל', י' גפני וג' מוצקין (עורכים), כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 80, הערה 10. הגדיל לעשות ס' שטרן במאמרו, 'Rabbi and the Origins of the Patriarchate', *Journal of Jewish Studies* 54,2 (2003), pp. 193–215, אשר הסתמך על דרשה זו כאחת מראיותיו להשערתו כי שושלת הנשיאות החלה רק בר' יהודה הנשיא. לדעתו (שם, עמ' 200–201), נוסח דרשה ארץ ישראלית זו, 'ומחוקק מבין רגליו – אלו נשיאים שלבית רבי שמלמדים תורה ברבים בארץ ישראל', מורה כי שלשלת הנשיאים בארץ ישראל התחילה רק מרבי. זאת בניגוד למסורת הברייתא בבבלי סנהדרין והוריות, 'ומחוקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים', הרואה בהלל את תחילת שלשלת הנשיאים בארץ ישראל. אך כאמור, זו היא מסורת משנית ומעובדת, ובנוסח המקורי של הדרשה בבראשית רבה מצוין דווקא ייחוסו של הלל לבית דוד. לדחיית ראייה נוספת שהביא להשערתו מרחיקת הלכת כי רק במסורות בבליות נשתמר הייחוס של רבי להלל ראה ספרי (לעיל, הערה 4) עמ' 90 הערה 14.

וראה להלן שם סיפור נוסף הממחיש את כוחם של נשיאי ישראל למנות חכם שידון בחוצה לארץ:

מהו למנות זקינים לימים. נישמענה מן הדא. דר' חייה בר אבא אתא לגבי ר' לעזר. אמר ליה פייס לר' יודן נשייא דיכתוב לי חדא איגרא דאיקר דאיפוק לפרנסתי לארעא ברייתא. ופייסיה וכתב ליה: הרי ששלחנו לך אדם גדול שלוחינו וכיוצא בנו עד שיגיע אצלנו. ר' חזקיה ר' דוסתי ר' אבא בר זמינא ומטו בה בשם ר' דוסתי סבא אכן כתב ליה: הרי שלחנו לך אדם גדול שאינו בוש לומר לא שמעתי.

סיפור המשקף את אותה מציאות מובא בבבלי, סנהדרין ה ע"ב, ועל פניו נראה שהוא אינו מתחשב בהסתייגות של ההיתר לדון רק בעיירות העומדות על הגבולין: 'לפלגא הא קא אמרינן דמהניא רשותא.⁴⁷ על תנאי מאי. תא שמע דאמר ליה ר' יוחנן⁴⁸ לרב שמין בא אבא הרי אתה ברשותינו עד שתבוא אצלנו'.⁴⁹

לסיכום, סוגיית הענקת הרשות בבבלי סנהדרין היא סוגיה בעלת מגמה גלויה, שנועדה לבסס את מעמדם הבכיר של ראשי הגולה בבבל בהשוואה לנשיאי ארץ ישראל. מגמה זו באה לידי ביטוי כברייתא דרשנית על הפסוק 'לא יסור שבט מיהודה' המתועדת רק בבבלי, ובהתמודדות עם סיפורים אותנטיים על רבי כמעניק סמכות לחכמים לדון בבבל בעזרת אוקימתות מופלגות ודחוקות. אותה מגמה באה לידי ביטוי גם בסוגיית בבלי הוריות, הטוענת שרבי ור' חייא עצמם הכירו בסמכותם היתרה של ראשי הגולה הבבליים. האוקימתות הלא פשטניות של הבבלי מתבהרות בעזרת דרשה חלופית של הפסוקים בכראשית רבה וסיפורים מקבילים בתלמוד הירושלמי על רבי כמעניק לחכמים היורדים לבבל רשות לדון. מסקנה זו הולמת היטב את פועלו הממוקד רבי של בהענקת מינויים⁵⁰ ואת דמותו הכללית, המצטיירת ממקורות רבים כחכם סמכותי בעל כושר מנהיגות. המודעות למגמתיות של סוגיה בבליית זו מערערת את היכולת להסיק ממנה מסקנות היסטוריות על

47 | בסיפור על סמיכתו של רב, שהובא לעיל.

48 | הגרסה 'ר' יוחנן' מתועדת ברפוס ובכ"י מינכן, סנקט פטרבורג ופולורנץ, וכן בר"ח, יד רמ"ה, פסקי ר"ד ומאירי. ואכן, רב שמן בר אבא היה תלמידו של ר' יוחנן, ועל ניסונו של ר' יוחנן למנותו, שלא צלח, מסופר גם בבבלי, סנהדרין יד ע"א ובירושלמי, ביכורים ג, ג (סה ע"ד). לעומתם גורסים כ"י תימני וק"ג ג' 'רב נחמן' (שיבוש גרפי משותף?!).

49 | לדיון בסיפור זה ובמקבילותיו ראה נ' גולדשטיין, "סמיכה על תנאי" ו"סמיכה לימים", ספר בראיילן יח-יט (תשמ"א), עמ' 137-143.

50 | ראה אופנהיימר (לעיל, הערה 43), עמ' 121-128; ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב תשנ"ט, עמ' 236-238.

אודות הסמכות היתרה של ראשי הגולה בכבל בהשוואה לנשיאים בארץ ישראל, כפי שטענו כמה חוקרים.⁵¹ בכוחה ללמד רק על המודעות העצמית של חכמי בבל, לפחות בתקופת עריכת התלמוד.

51 למשל אופנהיימר (שם), עמ' 38 המתייחס לסיפור על הדרושיה בין רבי ור' חייא כסיפור אותנטי. כך משתמע לכאורה גם מדברי א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 538, הערה 38. וראה בר (לעיל, הערה 34), עמ' 163-164, אשר כתב על פי הסוגיה שלנו: 'ניכר שרבי יהודה הנשיא הודה בעובדה שראשי הגולה עולים בסמכותם על הנשיאים בארץ ישראל'. על פי סוגיה בבלי אחרת הוסיף: 'ואפשר שעובדה זו בלטה גם בסגנונם של חכמי ארץ ישראל בפנייתם לראש הגולה'. אומנם להלן שם הסתייג וכתב, 'שלא כל חכמי ארץ ישראל הכירו בעליונות סמכותם המוסדית של ראשי הגולה על סמכותם של נשיאי ארץ ישראל', וביסס קביעה זו על עדויות בירושלמי [!], ע"ש. משקנה זו הוסקה על ידם בהשראת הסיפור בירושלמי, כלאים ט, ד (לב ע"ב) (ומקבילותיו בירושלמי, כתובות יב, ג [לה ע"א] ובראשית רבה לג, ג, עמ' 306):

ר' הוה ענון סגין והוה אמר כל מה דיימר לי בר נשא אנא עביד חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמון (מנשיאותיה) ומנוני. אין סליק רב הונא ריש גלותא להכא אנא מותיב ליה לעיל מיניי דהוא מן יהודה ואנא מבנימן, דהוא מן דכריא ואנא מן נוקבתא. חד זמן עאל ר' חייא רובא לגביה אמר ליה הא רב הונא לבר [שרצה לנסותו אם יקיים דבריו]. נתכרכמו פניו שלר'. אמר ליה ארונו בא. אמר ליה פוק וחמי מאן בעי לך לבר. ונפק ולא אישכח בר נש וידע דהוא כעיס עלוי.

אופנהיימר, שם, עמ' 38-39, 128, 138, פירש את דברי רבי, 'אנא מותיב ליה לעיל מיניי', כהצהרה על נכונותו לפנות את כס הנשיאות לרב הונא. כך פירשה גם מאיר (לעיל, הערה 50), עמ' 82. אולם פרשנות זו עומדת בניגוד לדברי הפתיחה של רבי שם: 'כל מה דיימר לי בר נשא אנא עביד חוץ ממה שעשו זקני בתירה לזקני דשרון גרמון מנשיאותיה ומנוני'. ודומה שרבי הצהיר רק על כוונתו לתת כבוד לרב הונא ולהושיבו למעלה ממנו. כך עולה ביתר ברור מנוסח המקבילה בבראשית רבה, 'ואין סליק רב הונא ריש גלותא להכא אנא קאים ליה' (כך בכ"י וטיקן 30 וטיקן 60, או 'קאים מקומוי' בכתבי יד אחרים, ראה חילופי הנוסח שם). ואומנם גם לכך לא התכוון ברצינות כפי שעולה מהמשך הסיפור. מכל מקום גם אם רבי הכיר בייחוסם הבכיר של ראשי הגולה, ברי שאין להסיק מסיפור זה כי רבי הכיר בסמכותם היתרה של ראשי הגולה למנות בכבל דיינים שירונו בארץ ישראל. ואכן גם בר (לעיל, הערה 46), עמ' 33-41, דן בפירוט בדרשת הבבלי לפסוק 'לא יסור שבט מיהודה' והסיק שמקורה של דרשה זו אינו בארץ ישראל אלא בבבל, לאחר מות רבי, בעת שרב ייסד את ישיבת סורא, ע"ש. וזכור לטוב צורי (לעיל, הערה 23), אשר עמד על חוסר הסבירות של האוקימתא הבבלית להגבלת כוחו של נשיא כרבי להעניק סמכות לדון רק בעירות העומדות על הגבולין (עמ' 188), ועל הדחייה בקש של סתם הבבלי את הראיה מדברי רבא בר רב הונא כי 'במילתא דעלמא הוא דמוקים להו' (עמ' 189). כמו כן ציין שאין רגליים לתפיסה המעניקה רשות לראש הגולה בכבל לדון בארץ ישראל – שאינה כפופה

[ב] דיני ממונות בשלושה – פירוש המשנה:

בבלי, סנהדרין ב ע"ב – ג ע"א⁵²

משנה: 'דיני ממונות בשלושה, גזילות וחבלות בשלושה, נזק וחצי נזק, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, האונס והמפתה והמוציא שם רע בשלושה דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים המוציא שם רע בעשרים ושלושה מפני שיש בו דיני נפשות'.⁵³

[1] אטו גולות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו. אמר ר' אבהו מה הן קתני;

מה הן דיני ממונות גולות וחבלות אבל הודאות והלואות לא.⁵⁴

[2] וצריכא, דאי תנא דיני ממונות ולא תנא גולות וחבלות הוה אמינא הוא

הדין דאפילו הודאות והלואות.⁵⁵ ואי תנא גזילות וחבלות ולא תנא דיני

ממונות הוא אמינא הוא הדין דאפילו הודאות והלואות נמי, והאי דקתני

גזילות וחבלות משום דעיקר תלתא כי כתיבי⁵⁶ בגולות וחבלות כתיבי.

גולות דכתיב ונקרב בעל הבית אל האלהים [שמ' כב, ז]; חבלות מה לי חבל

לסמכותו – וגם לא מצאנו שום סיפור המעיד על כך (עמ' 190). בדין הסיק כי המציאות ההיסטורית על כך שרבי העניק רשות לדון בבבל משתקפת בספורי הירושלמי, ואילו סוגיית הבבלי כפי שהגיעה לידנו משקפת תפיסה מגמתית מאוחרת של מסדרי סוגיית הבבלי לאור שינוי הנסיבות והעמדות (עמ' 180).

52 הצוטט על פי כ"י פירנצה בהשלמת קיצורי מילים, פיסוק, חלוקה לסעיפי משנה ותיקונים קלים. חילופי נוסח עיקריים יובאו בהערות (כ"י התימני פגום).

53 לדיון בסדר הנושאים המוזכרים במשנה זו ראה א' ווייס, 'לחקר המשנה והתלמוד', א' ווייס ול' גינצבורג (עורכים), קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק תש"ה, עמ' 127-148. במאמרו, עמ' 127-133, דן ווייס נכוחה גם בהיבטים שונים בסוגיית הגמרא שתידון להלן. אולם הוא התרכז בהארת מוזרויות המצביעות על איחור כמה מדינוניה, ולא הבחין במגמתה הכללית ובמכנה המשותף של מהלכיה שיוצגו להלן. דיון מפורט ועשיר בסוגיה זו דן גם ע' רדזינר בספרו דיני קנסות: מחקר במשפט התלמוד, שריגים-ליאון תשע"ד, עמ' 318-336. כמה מתובנותיו העיקריות משכנעות, אלא שהוא התרכז בהבלטת היסודות הקדומים והמאוחרים בסוגיה, כדי להפיק מהם ידע משפטי-היסטורי, ואילו מאמרי מתמקד בעיצובה הספרותי והתוכני של הסוגיה על ידי עורכיה האחרונים, כפי שהגיעה לידנו. לצד טיעונים וראיות בני קיימא שילב רדזינר בספרו גם סברות למדניות חריפות שאין להן עמידה מחקרית.

54 כ"י התימני וכן בשרידי ק"ג קיימברידג' T-S K 6.90 =| להלן: ק"ג ג' נוסף: 'ונתני דיני ממונות ולא באעי גזילות וחבלות'.

55 בדפוס ובכ"י מינכן נוסף: 'תנא גזילות וחבלות'. בכ"י התימני נוסף: 'וקא [משמע לן גזילות וחבלות]'.
56 'כי כתיבי' מתועד בכ"י התימני ומינכן. דפוס 'דכתיבי'. כ"י פירנצה 'כתיבי'.

בגופו ומה לי חבל בממונו. תנא⁵⁷ מה הן⁵⁸ דיני ממונות גזלות וחבלות אבל הודאות והלואות לא.

[3] למאי. אילימא דלא בענן שלשה והאמר ר' אבהו שנים שדנו דיני ממונות⁵⁹ לדברי הכל אין דיניהן דין. אלא דלא בענן מומחין.

[4] מאי קסבר. אי קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן נבעי נמי מומחין, ואי קסבר אין עירוב פרשיות כתוב כאן שלשה מנא ליה.⁶⁰ לעולם קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן וברדין הוא דלבעי נמי מומחין, אלא משום דר' חנינא. דאמר ר' חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שני' משפט אחד יהיה לכס. ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בענן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לוין.

[5] אלא מעתה טעו לא ישלמו. כל שכן שאתה נועל⁶¹ דלת בפני לוין.

[6] אי הכי תרתי קתני; דיני ממונות בשלשה הדיוטות גזלות וחבלות בשלשה מומחין. ועוד שלשה שלשה למה לי. אלא אמר רבא תרתי⁶² קתני משום דר' חנינא.

[7] רב אחא בריה דרב איקא אמר מדאורייתא חד נמי כשר דכתיב בצדק תשפט עמיתך אלא⁶³ משום יושבי קרנות. אטו תלתא⁶⁴ מי לא יושבי קרנות.⁶⁵ אי איפשר דלית בהו חד דגמיר.

[8] אלא מעתה טעו ולא ישלמו. כל שכן דנפשי יושבי קרנות.

[9] מאי איכא בין רבא לרב אחא בריה דרב איקא. איכא ביניהו דשמואל. דאמר שמואל שנים שדנו דיניהן דין אלא שנקראו בית דין חצוף. לרבא לית ליה דשמואל, לרב אחא בריה דרב איקא אית ליה דשמואל.

57 כ"י פירנצה נוסף 'נמי' ונמחק.

58 כ"י פירנצה קודם הגהה חסר 'הן'.

59 כ"י פירנצה ומינכן, ק"ג ג³ וקטע גניזה קיימברידג' T-S NS 329.955 [= להלן: ק"ג ג⁴ 'דיני ממונות'. דפוס 'בדיני ממונות'. כ"י תימני 'בהלואות', והוא כנראה נוסח מתוקן, ראה רדזינר (לעיל, הערה 53), עמ' 119, הערה 140.

60 כ"י פירנצה ומינכן 'מנא ליה'. דפוס וק"ג ג⁴ 'למה לי'. כ"י תימני וק"ג ג³ 'למא לי'.

61 כ"י פירנצה ותימני וק"ג ג³ 'שאתה נועל'. דפוס 'אתה נועל'. ק"ג ג⁴ 'דנעלתה'. כ"י מינכן 'דננעו'.

62 כ"י פירנצה, דפוס וק"ג ג³ ג⁴ 'תרתי'. כ"י תימני 'הכא תרתי'. כ"י מינכן 'לעול' תרתי'.

63 כ"י פירנצה ומינכן, דפוס וק"ג אוקספורד Heb. D 45/3 [= להלן: ק"ג ג⁴ 'אלא'. כ"י תימני וק"ג ג⁴ 'מה [ג'] 'ומה' טעם אמרו דיני ממונות בשלשה'.

64 כ"י פירנצה 'תלתא'. כ"י מינכן, דפוס וק"ג ג⁴ 'בתלתא'.

65 כ"י פירנצה 'מי לא יושבי קרנות'. כ"י מינכן ודפוס 'מי לא הוו יושבי קרנות'. כ"י תימני וק"ג ג⁴ 'לאו יושבי קרנות נינהו'.

סוגיה זו, הפותחת את דיון הגמרא במסכת סנהדרין, עוסקת בשני נושאים הכרוכים זה בזה: פרשנות הביטוי 'דיני ממונות' ושאלת הכשרתם של 'בשלשה' – דיינים מומחים או הדיוטות. בעקבות השאלה 'אטו גזלות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו' הובאו לפירושו המשנה שני פירושים. הפירוש הראשון של ר' אבהו שנדחה, והפירוש השני של רבא.

בפירושו הראשון (סעיף 1): 'אמר ר' אבהו מה הן קתני; מה הן דיני ממונות גזלות וחבלות אבל הודאות והלוואות לא'. כלומר, 'דיני ממונות' היא כותרת לשני הפרטים המוצגים אחריה בלבד, גזלות וחבלות, אבל היא אינה כוללת את ה'הודאות והלוואות'.⁶⁶ את הצורך בכפילות הביטויים הסבירה הגמרא (סעיף 2) כי אם המשנה הייתה שונה רק 'דיני ממונות בשלשה' או רק 'גזילות וחבלות בשלשה' אפשר היה להסיק בטעות שהוא הדין בהודאות והלוואות.⁶⁷ לאחר מכן (סעיפים 3-4) הסבירה הגמרא כי משמעות דברי ר' אבהו אינה יכולה להיות שבהודאות והלוואות מספיק דיין אחד, משום שר' אבהו עצמו אמר 'שנים שדנו דיני ממונות לדברי הכל אין דיניהן דין'. לכן הסיקה הגמרא שהמשנה מלמדת כי הדיון המשפטי בדיני ממונות (שהם גזלות וחבלות) צריך להתקיים בפני שלושה דיינים מומחים, ואילו הדיון בהודאות והלוואות יכול להתקיים בפני שלושה הדיוטות. בסעיף 6 הקשתה הגמרא מדוע לא נוכל ללמוד הלכה זו מאמירה מפורשת של המשנה במקום להסיק אותה בעזרת דיוק. כמו כן הצביעה הגמרא על הכפילות הבלתי מוסברת של המילה 'בשלשה' לפי פירושו של ר' אבהו. בעקבות כך הציעה הגמרא פירוש אחר למשנה, המובא בשם רבא, כי שתי ההלכות שנויות במשנה גופה: 'דיני ממונות | = הודאות והלוואות| בשלשה הדיוטות, גזלות וחבלות בשלשה מומחין'.⁶⁸

66 'שניהן על עסקי מלוה הן; הודאות שבא לדון בעדי הודאה שמביא עדים שאומרים בפנינו הודה לו, הלוואות שבא לדון בעדי הלוואה שמעידין בפנינו הלווהו. והלה כופר בשתייהן, כפירושו הראשון של רש"י (וראה להלן, הערה 99).

67 במהלך הדיון הזכירה הגמרא באופן סתמי את המונח 'עירוב פרשיות' שנקט ר' חייא בר יוסף בבבא קמא קו ע"ב ואילך, ע"ש. לדיון בפירוש הביטוי על ידי רש"י, ר"ת וריב"א, ראה תוספות לבבא קמא קו ע"א, ד"ה 'עירוב'. וברי שמקורו שם, כדברי ווייס (לעיל, הערה 53), עמ' 130.

68 כפירוש רש"י, ולא כפירושו המוקשה של ר"ח. ראה ווייס, שם, עמ' 129-130. קבלתו של רבא את ייחודן המשפטי של הודאות והלוואות וכנראה גם את דברי ר' חנינא משתמעת גם מדברי רבא בדרך לב ע"ב: 'מתניתין דהכא | = משנת סנהדרין ד, א, השונה 'דיני ממונות בדרישה וחקירה| בדיני קנסות, התם | = הברייטא שצוטטה בדרך לב ע"א| הודאות והלוואות', ע"ש בפירושי רש"י ויד רמ"ה (השחזור המפורט שהציע רדזינר [לעיל, הערה 53], עמ' 328-336 לשיטת רבא בפרשנות משנתנו מבוסס על סדרת ספקולציות חריפות, הבאות

הסבר דבריו של ר' אבהו בגמרא מוצע בעזרת סברות חלשות. ההסבר 'עיקר תלתא כי כתיבי בגזלות וחבלות כתיבי' מבוסס על החזרה המשולשת של 'אלהים' בשמות כב, ז-ח.⁶⁹ אך פרשייה זו עוסקת בגנבה [בסתר] ולא בגזלה [בכוח].⁷⁰ כמו כן ההיקש 'מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו' מתעלם מהבדלים יסודיים ביניהם, כגון חמישה תשלומים שבהם מחויב רק החובל בגופו ולא החובל בממונו.⁷¹ גם לפירוש דברי ר' אבהו על פי עיקרון דבריו של ר' חנינא אין ראייה מדברי ר' אבהו עצמו. ודוק, ר' חנינא הצביע על תקנת חכמים לוותר בדיני ממונות על דרישה וחקירה, ואילו בסוגיינתנו למדו מדבריו על שינוי נוסף, שבדיני ממונות אין צורך במומחים.⁷² יתרה מזו, פרשנות המשנה המיוחסת לר' אבהו, 'מה הן דיני ממונות גזלות וחבלות', מתעלמת מן הנאמר בהמשך המשנה על עברות נוספות שעונשן ממון והן נדונות בשלושה, ופירוש הביטוי 'דיני ממונות בשלשה' ככותרת היה אמור להתייחס גם אליהן.⁷³ גם פירושו של רבא כי יש לפרש את המילה 'בשלשה' פירוש שונה בשתי היקרויותיה הסמוכות בפתיחת המשנה אינו פשטני, ומסקנתו העיקרית כי בהודאות והלוואות אפשר להסתפק בשלושה הדיוטות חסרה מן הספר.⁷⁴

בסעיף 7 מוצגת דעתו של רב אחא בריה דרב איקא, החולק על התפתחות ההלכה ששורטטה על פי דבריו של ר' חנינא (דין תורה של שלושה מומחין שנה לשלושה הדיוטות 'כדי שלא תנעול דלת בפני לוי') ומציע התפתחות הפוכה:⁷⁵

לידי ביטוי קיצוני בהסתמכותו המופרכת על הרמב"ם ונוסח הגמרא שכביכול עמד לפניו ע"ש, ואכמ"ל (בו).

- 69 ראה על כך בסוגיית הגמרא בדף ג ע"ב שתידון בחלקו השלישי של מאמר זה.
- 70 על הבדל זה ראה למשל בבלי, בבא קמא עט ע"ב. הראשונים, שכנראה חשו בכך, פירשו את גזלות על פי הוראה רחבה יותר. ראה למשל פירוש הר"ן: 'ולשון גזלות כולל כל מה שאדם זוכה לעצמו משל חבירו, הן שחטף איזה חפץ, או שלח יד, או כופר בפקדון'. ואולם, בעקבות כך התחבט מדוע מונח זה לא כולל גם את החזרת הלוואות, ע"ש (והשווה י' זק"ש, 'קונטרס בגדר גזלן', שפורסם כנספח לחירושי הר"ן [שההירן], ירושלים תשל"ח, עמ' שלב-שמג).
- 71 וראה עוד הערת ווייס (לעיל, הערה 53), עמ' 128-129 על האופי החריג של 'צריכא' כאן, הבא להוציא פרשנות חלופית ולא ללמד על תוכנה חיובית, כמקובל.
- 72 כדברי רדזינר (לעיל, הערה 53), עמ' 326 הערה 179.
- 73 או בלשונו של ווייס (לעיל, הערה 53), עמ' 128: 'היתכן שיציעו רשימה של שתיים עשרה יחידות בצורה אחת ובלשון אחת, וכל יחידה ויחידה קובעת ברכה לעצמה, מלבד שתיים הראשונות, שאחת מהן היא אך ורק פירושה של השניה'.
- 74 וראה גם הערת ווייס, שם, עמ' 130, על סגנונה החריג של הסוגיה, שבה התירוץ 'אלא אמר רבא תרתי קתני משום דר' חנינא', כולל 'אך ורק את הקושיא בלשונה ובהויתה, בלי שום רעיון חדש כלל'.
- 75 הציטוט על פי ק"ג ג' בהשלמת קרחות על פי כ"י התימני.

'מדאוריתא חד נמי כשר, דכתיב בצדק תשפט עמיתך, ומה טעם אמרו דיני ממונות בשלשה משום יושבי קרנות'.⁷⁶ על כך מקשה הגמרא: 'אטו בתלתא לאו יושבי קרנות נינהו', ומתרת: 'אי איפשר דלית בהו חד דגמיר. אלא מעתה טעו לא ישלמו, כל שכן דנפישו יושבי קרנות'. גם מהלך זה מעורר תמיהות. הלימוד כי הפסוק 'בצדק תשפט עמיתך' אמור בהדיוט ולא במומחה אינו פשוט, והתפיסה שבכל הרכב של שלושה יושבי קרנות ישנו מלומד אחד 'דגמיר' אינה מציאותית.

עוד צריך עיון מדוע שולב פעמיים בסוגיה פרשנית וכללית זו הבירור ההלכתי הפרטני 'אלא מעתה טעו לא ישלמו וכיוון שדנו ברשות' וכו'.⁷⁷ את ההיקרות הראשונה בסעיף 5, 'אלא מעתה טעו לא ישלמו כל שכן שאתה נועל דלת בפני לווין', אפשר לתלות בהעברה מילולית מהדיון הראשוני בדבריו של ר' חנינא ברך לב ע"א-ע"ב.⁷⁸ אולם ההערה השנייה בסעיף 8 בהקשר לדברי רב אחא בריה דרב איקא מובאת רק בסוגייתנו.⁷⁹

נראה שכל המהלכים התמוהים והלא פשוטניים שפורטו לעיל נועדו לשרת את חידושה המרכזי של סוגייתנו, כי אפשר לדון ביני הודאות והלוואות בשלושה הדיוטות, ובד בבד – לדעת כל השיטות – אם הדיוטות אלה טעו הם ישלמו את מחיר טעותם.⁸⁰ חידוש זה משותף לרבא (על פי הרחבת דבריו של ר' חנינא) ולרב אחא בריה דרב איקא, וכן לשני פירושי האמוראים שהובאו למשנה. לפי שניהם הוא נלמד מן המשנה עצמה: על דרך השלילה, כלימוד שהוסק מדברי ר' אבהו ('מה הן דיני ממונות גזלות וחבלות אבל הודאות והלוואות לא'), או על דרך החיוב כלימודו של רבא ('דיני ממונות בשלשה הדיוטות גזלות וחבלות בשלשה מומחין').

76 'יושבי קרנות לשון קרן זויית. והן בטלנין שאין עוסקין במלאכה אלא יושבין בקרנות העיר ופעמים שבני אדם באין מאליהן ונידונין בפניהם' (יד ר"מ"ה).

77 הדין ייתורם של קטעים אלה אפשר למצוא בעובדה שר"ח אינו מזכיר אותם.

78 'אמר ר' חנינה דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בררשה וחקירה שני משפט אחד יהיה להם. ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בענן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווין. אלא מעתה טעו לא ישלמו, כל שכן שאתה נועל דלת בפני לווין. ההנמקה של נעילת דלת בפני לווין מובאת בפי אמוראים גם בהקשר לדינים אחרים. ראה בבלי, כתובות פ"ח ע"א, גיטין מט ע"ב, בבא קמא קז ע"ב, בבא בתרא קה ע"ב. וכן הוא בירושלמי, גיטין א, ה (מג ע"ד); שם ה, א (מו ע"ג).

79 בעקבות אזכור שני זה יש לרחות את השערת ווייס (לעיל, הערה 53), עמ' 130 הערה 9 כי האזכור הראשון, 'אלא מעתה טעו לא ישלמו כל שכן שאתה נועל דלת בפני לווין', הוא טעות מעתיק, אשר 'העתיק יותר מדי' מסוגיית סנהדרין לב ע"א-ע"ב.

80 תקפותו של הדין שנידון על ידי חכם בבלי שטעה וחיובו לפצות את בעל הדין שניזוק (אם לא קיבל רשות מראש גולה) מודגמת בסיפור על בנו של רב נחמן ברך ה ע"א, שנידון בחלקו הראשון של מאמר זה, ובדיון בדברי ר' אבהו ברך ו ע"א, ע"ש.

זאת בניגוד לפשוטה של המשנה המצריכה ב'דיני ממונות' שלושה מומחים, בדיוק כמו שלושת הדיינים המזכרים בהמשך המשנה בהקשר לגזלות וחבלות, נזק וחצי נזק וכו'.⁸¹ גם לימודי התנאים על מקור השלושה בהזכרה המשולשת של 'אלהים' בפרשה, הנדונים בסוגיה סמוכה בדף ג ע"ב, מובנים לאור הצורך בשלושה מומחים. כך עולה בפשטות גם מסוגיית הירושלמי, הכוללת את דרשות התנאים על לימוד מספר הדיינים מן שלושת ה'אלהים' בפרשה,⁸² וכלל אינה עוסקת באפשרות שהמשנה מתייחסת להודאות והלוואות בדומה לפירושים המופלגים בבבלי.

אומנם לא ברור מה המשמעות המדויקת של המשפט 'דיני ממונות בשלשה' במשנה. אפשר שזו כותרת לכל הדוגמאות המפורטות אחריה, כפי שעולה לכאורה מן המשפט החותם סעיף זה: 'וחכמים אומרים המוציא שם רע בעשרים ושלושה מפני שיש בו דיני נפשות'. משמעות כללית זו של 'דיני ממונות' כדינים שיש בהם תביעת ממון משתמעת גם מן האמור במשנת סנהדרין ד, א: 'אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה שנ' משפט אחד יהיה לכם'.⁸³ מה בין דיני ממונות לדיני נפשות, דיני ממונות בשלשה ודיני נפשות בעשרים ושלושה, ושאר ההבדלים המפורטים להלן שם. אפשרות אחרת היא לפרש את 'דיני ממונות בשלשה' כדינים העוסקים בענייני ממון, 'כגון ענייני הלוואה, ירושה ומתנה', כהוראה הסבירה של ביטוי זה במשנת סנהדרין ג, א: 'דיני ממונות בשלשה. זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהם בוררים להם עוד אחד'. 'וברירה זו אינה בידי הגולן והחובל'.⁸⁴

81 אומנם בהקשר לאמור בהמשך משנת סנהדרין, 'חליצה ומאונים בשלשה', ראה משנת יבמות יב, א: 'מצות חליצה בשלושה דיינים אפילו שלשתן הדיוטות'. אולם דין זה הוא יוצא מן הכלל שנתפרש (ראה גם מדרש תנאים כה, י, עמ' 167), ואין בכוחו ללמד על פרשנות של 'בשלשה' דיינים כהדיוטות גם ב'דיני ממונות' או בדינים אחרים המנויים במשנת סנהדרין, שלא נתפרשו בספרות התנאים כהדיוטות.

82 פתיחת הסוגיה בירושלמי קשה, וראה הדיון בעניינה אצל ווייס (לעיל, הערה 53), עמ' 132-133.

83 משמעותו ההלכתית של משפט זה אינה ברורה וכבר נתחבטו בכך הראשונים. לכאורה אין הוא תואם את ייעודן של שבע החקירות המנויות במשנת סנהדרין ה, א, שנועדו למעט הוצאת אנשים להורג ולא דווקא לברר את האמת, ראה כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 242. ושם מקורו בקובץ אחר, שלא הבחין בין 'חקירות' ל'בדיקות', ודגל בעמדה הדומה לתפיסת ספרי זוטא דברים כי מטרת הדרישה והחקירה בדיני נפשות וממונות כאחד היא בירור האמת. ראה ספרי זוטא דברים, עמ' 239-248 והערה 46 שם.

84 כפירושו של אלבק למשנה וכדבריו בהשלמותו שם, עמ' 441. משה בנוביץ, במאמרו 'עדי ממונות', ד' בויראין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 37-41 צידד בפירוש זה והביא לכך שני נימוקים: (א) 'שאם לא נפרש כך, הפריט החשוב ביותר של

מכל מקום הסוגיה הבבליית כלל לא נזקקה לדון באפשרויות אלה, ובמקומן הציגה שתי פרשנויות לא פשטניות, במטרה להפיק מהן את החידוש כי המשנה מלמדת שבהודאות ובהלוואות אפשר לדון בשלושה הדיוטות.

ודוק, לפי הבבלי גם ר' אבהו, החכם הארץי ישראל, אוהז בדעה כי מן המשנה משתמע שהודאות והלוואות נידונים בשלושה הדיוטות. אך בהחלט ייתכן כי ר' אבהו אמר רק, 'מה הן קתני', והתכוון לכך ש'דיני ממונות בשלשה' היא כותרת כללית המתנייחת לכל התחומים המפורטים במשנה אחריה.⁸⁵ לעומת זאת המשפט 'מה הן דיני ממונות גזלות וחבלות אבל הודאות והלוואות לא' הוא ביאור לא פשטני של דבריו שביארו עורכי הסוגיה הבבליית, ואף הוסיפו בעקבותיו את הדיון בסעיפים 2-4. ונראה כי העיבוד היצירתי של דברי ר' אבהו בבבלי ופרשנות דבריו 'דלא בענן מומחין' נועדו להכין את הרקע לפירושו המופלג יותר של רבא, שהתקבל לבסוף, כי אפשר להגיע לאותה מסקנה בעזרת פרשנות חיובית של המשנה גופה: 'דיני ממונות [= הודאות והלוואות] בשלשה הדיוטות'. סימן לדבר אי הצגת דבריו של רבא בפני עצמם אלא ניסוחם על פי תוכנות הסוגיה שהוצגו לעיל: 'רבא אמר תרתי קתני משום דר' חנינא'.⁸⁶

בסיום הסוגיה, בסעיף 9, מוצג הבדל ההלכתי המשתמע משני ההסברים השונים של התפתחות ההלכה בנושא זה: 'מאי איכא בין רבא ושבסנא עקרונית בתפיסתו של

"הודאות והלוואות", הכולל את רובם של דיני ממונות המגיעים בפועל למשפט, חסר מן המשנה'; (ב) 'משנת סנהדרין פ"א מ"ד, המקבילה למשנת סנהדרין פ"א מ"א במבנה שלה [שונה]: "דיני נפשות בעשרים ושלשה" [...]. הביטוי "דיני נפשות" אינו אפוא כותרת אלא פריט ראשון וראשי במשנה זו [...] והוא הדין גם ל"דיני ממונות" שבסנהדרין פ"א מ"א: הכוונה היא לסוג העיקרי של דינים המסתיימים בתשלום ממון'. אולם נימוקים אלה אינם מכריעים, כיוון שאין זה ודאי שמשנת סנהדרין פרק א נשנתה על ידי חכם אחד, שהקפיד לנסח במבנה אחיד, וטרם לכלול בה את כל התחומים הרלוונטיים. ובנוכחן עצמו הודה שהוראת הביטוי 'דיני ממונות' בפרק ד שונה, ע"ש.

85 כהצעתו של ווייס (לעיל, הערה 53), עמ' 146 והערה 66, ע"ש, וכהשערתו הבוטחת יותר של רדזינר (לעיל, הערה 53), עמ' 324-325 (אומנם בראיה שלו לכך שלא סביר שר' אבהו פירש את המשנה פירוש כה מופלג אין ממש. אוקימתות תלמודיות חריפות מובאות בשם אמוראים ראשונים כאחרונים ולא רק על ידי עורכים. גם לטיעונו כי ר' אבהו עצמו משתמש במונח 'דיני ממונות' בהוראה אחרת אין עמידה. ר' אבהו אינו אמור לנסח את דבריו בהלימה לפרשנות המשנה המוצעת על ידו, ובכלל דברי האמוראים המצוטטים בתלמוד אינם משקפים בהכרח ציטוט פרוטוקולי מדויק של לשונם).

86 מתודה דומה של 'יצירת פירוש חלש ודחיתו, המסייעת לקבלת הפירוש המובא אחריו, משתקפת לענ"ד גם בסוגיית 'זה בורר' בסנהדרין כג ע"א. ראה ההצעה שהובאה בשמי על ידי סבתו (לעיל, הערה 3), עמ' 69.

ר' חנינא] לרב אחא בריה דרב איקא. איכא ביניהו דשמואל, דאמר שמואל שנים שדנו דיניהן דין אלא שנקראו בית דין חצוף. לרבא לית ליה דשמואל,⁸⁷ לרב אחא בריה דרב איקא אית ליה דשמואל.⁸⁸ לכאורה תמוה מדוע לא התייחסה הגמרא כאן לדעת ר' אבהו החולק על שמואל, כפי שהוא בשאלתו,⁸⁹ ולר' חנינא. אפשר שניכרת כאן נטייה לכבד את דעתם של חכמי בבל.⁹⁰ ודוק, דברי רב אחא סותרים את הסברי התנאים בסוגיית 'שלשה מנא לן' (שתידון להלן), כי מקור הלימוד של דיני ממונות בשלושה הוא מהתורה. דומה שהם הובאו כאן כעוגן לדברי שמואל כי שניים שדנו דיניהן דין, אך לכאורה מקומם ההולם יותר בדיון הגמרא להלן ברף ה ע"ב בדברי שמואל לגופם. במבט ראשון נראה כי סעיף 9 אינו קשור למגמה המרכזית של הסוגיה. ושמא המחלוקת שלא הוכרעה, הנחשפת ב'איכא ביניהו' לאחר

- 87 התנגדותו של רבא לדינו של שמואל משתמעת בבירור בסוגיית סנהדרין ה ע"ב, שבה מקשה רבא שתי קושיות על דברי שמואל שצוטטו על ידי רב נחמן, ראה לעיל הערה 27.
- 88 והשווה מאמרו בסנהדרין ו ע"א על אודות מספר הדיינים בפשרה: 'אמר רב אחא בריה דרב איקא ואי תימא ר' יימר בר שלמיה מן דאמר תרי (דיינים בפשרה) סבר אפלו בחד סגי, והאי דקא אמר בתרי כי היכי דליהו עליה סהדי'.
- 89 ראה שאלות משפטים סה, מהדורת מירסקי, עמ' קע:

מאי איכא בין רבא דאמר שלשה מדאורייתא לרב אחא בר איקא דאמר שלשה דרבנן. איכא ביניהו דשמואל ודרבי אבהו. דאמר שמואל שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף, ורבי אבהו אמר לדברי הכל שנים שדנו אין דיניהן דין. רבא כרבי אבהו דאמר אין דיניהן דין [...] ורב אחא בריה דרב איקא דאמר כשמואל דאמר דיניהם דין [...].

- אפשר שעמד לפנינו נוסח אחר בגמרא, אך היות שבשאלות סיכום פרפרסטי של כל הסוגיה, ע"ש, לכאורה סביר יותר שהוא השלים זאת מדעתו. וראה לעיל, שם, בנוסח הדפוס ומקצת כתבי היד של השאלות: 'אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו. אמר רבא הכי קאמר שמואל דיני ממונות בשלושה הדיוטות ומאי ניהו הודאות והלואות'.
- 90 אומנם במחלוקת בין שמואל ור' אבהו לגופה לא ניכרת בסוגייתנו מגמת הכרעה. כך הוא גם ברף ה ע"ב ואילך שבו שני דיונים עצמאיים ב'גופא'; הראשון בדברי שמואל והשני בדברי ר' אבהו, ללא הכרעה. מחלוקת זו מוצגת כמחלוקת לא מוכרעת גם בסנהדרין פז ע"ב. לעומת זאת ברף ו ע"א מציעה הגמרא את האפשרות כי יסודה של מחלוקת ר' אבהו ושמואל במחלוקת תנאים ('לימא כתנאיי') של ר' מאיר וחכמים על אודות מספר הדיינים הדנים בפשרה, אך דוחה זאת ושונה: 'לא דכולי עלמא דין בשלשה', דהיינו כר' אבהו דווקא (ולכן פסק יד רמ"ה כמותו). וראה עוד הזכרת דברי שמואל בבבלי, סנהדרין ל ע"א וכתובות כב ע"א, שמהם עולה לכאורה שבתקופת אחרוני האמוראים לא נפסקה הלכה ברורה בנושא זה (לדיון בנוסח התלמוד שם ובזיקה בין שתי המקבילות ראה סבתו [לעיל, הערה 3], עמ' 723-730. בנוגע להצגת המחלוקת בירושלמי ראה בחלקו הראשון של המאמר).

דברי רב אחא,⁹¹ משמשת מעין הסוואה לחידושה המרכזי של הסוגיה המוסכם על כל החכמים, המבוסס כאמור על אוקימתא מופלגת. וצ"ע נוסף. המניע לאוקימתא החרیפה של פירוש המשנה בבבלי אינו מפורש כאן, אך דומה שהוא משתמע מסוגיות בבליות אחרות. המונח 'הודאות והלואות' מתועד רק בסוגיות בבליות ובפי אמוראי בבבל,⁹² ובכמה מהן מבואר מדוע מונח זה רלוונטי עבורם דווקא. ראה בבלי, גיטין פח ע"ב:⁹³

אביי אשכחיה לרב יוסף דיתבי וקא מעשה אגיטי.
אמר ליה והא הדיוטות אנן, ותנן היה ר' טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריות של גוים אע"פ שדיניהם דין כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם שנ' ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם – לפניהם ולא לפני גוים. דבר אחר לפניהם – ולא לפני הדיוטות.
אמר ליה שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות.
אי הכי גולות וחבלות נמי. <אמר ליה>⁹⁴ כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא, במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו.⁹⁵

בבא קמא פד ע"ב:⁹⁶

ההוא תורא דאלס [= שלעס] ידא דינוקא. אתא לקמיה דרבא. אמר להו זול שיימוה כעבדא. אמרו ליה רבנן לרבא והא מר הוא דאמר כל הנשום אין גובין אותו בבבל. אמר להו נפקא מינה דאי תפס.

91 ואכן, הפוסקים נחלקו אם הלכה כשמואל או כר' אבהו. ראה למשל מחלוקתם הערנית של הגאונים בשאלה זו המתועדת באוצר הגאונים לסנהדרין, עמ' יט-כב.

92 ראה סנהדרין לב ע"ב (רבא ורב ששת), גיטין פח ע"ב (אביי ורב יוסף), בבא קמא פד ע"ב (סתם הגמרא). וראה עוד שימוש ב'הודאה והלואה' בסנהדרין ל ע"ב בפי רב, רב נחמן בר יצחק, רב הונא בריה דרב יהושע ונהרדעי.

93 הציטוט על פי כ"י וטיקן 130 בהשלמת קיצורי מילים.

94 התוספת על פי כ"י פירקוביץ וכ"י מינכן. וכך יש להבין גם את שאר עדי הנוסח. על החסרון התדיר של 'אמר ליה' ראה רוזנטל (לעיל, הערה 17), עמ' 284-285 הערה 1; ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי', מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, ניו יורק תשל"ח, א, עמ' 346 הערה 3. והשווה מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"א-תשע"ה, עמ' 457 הערה 66.

95 לדין בסוגיה זו ובנוסחיה ראה רדוינר (לעיל, הערה 53), עמ' 424-434.

96 הציטוט על פי כ"י המבורג בהשלמת קיצורי מילים.

רבא לטעמיה דאמר רבא נזקי שור בשור ונזקי שור באדם גובין אותו בכבל, נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור אין גובין אותו בכבל. מאי שנא נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור דלא, 'האלהים' בענן וליכא, נזקי שור בשור ושור באדם ונזקי שור באדם נמי 'האלהים' בענן וליכא?
אלא שור בשור ושור באדם מאי טעמא דשליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות. אדם באדם ואדם בשור נמי שליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלואות?
[...] אמרי: כי עבדינן שליחותיהו בממונא, בקנסא לא עבדינן שליחותיהו. אדם באדם דממונא הוא נעביד שליחותיהו?
אמרי: כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא. אדם באדם דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו. בשת ופגם נמי דשכיחא נעביד שליחותיהו?
אמרי: אין הכי נמי דהא רב פפא אגבי ארבע מאה זוזי לבשתא. והא ליתה לדרב פפא. כדשלח ליה רב חסדא לרב נחמן ושלח ליה: חסדא חסדא קנסי קא מגבית בכבל.⁹⁷
אלא כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס. מילתא שכיחא ולית בה חסרון כיס, אי נמי אית בה חסרון כיס ולא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו.⁹⁸

נראה בכירור כי התוכנות בסוגיות אלה מאירות את המניע לאוקימתא הפרשנית של המשפט 'דיני ממונות בשלשה' בסוגייתנו. 'הודאות והלואות' הן דבר שכיח שיש בו חסרון כיס. חשוב היה לעורכי סוגייתנו הבבליים ללמוד מן המשנה עצמה כי מותר לחכמי בבל לדון בענייני ממון,⁹⁹ תוך אזהרה מודגשת שאם טעו ישלמו, מחמת החשש לנעילת דלת מפני לוויין, מחד גיסא, והחשש לעידוד יושבי קרנות לדון בלי ללמוד, מאידך גיסא. לעומת זאת אמוראי ארץ ישראל לא התחבטו בשאלה

97 על היעדר הסמיכה בכבל וחוסר היכולת הנגזרת מכך לדון בכבל דיני קנסות ראה בבלי, סנהדרין יג ע"ב – יד ע"א. על יוצאים מן הכלל, דוגמת רב חסדא המוזכר כאן ועוד, ראה למשל תוספות לסנהדרין ג ע"א, ד"ה 'שלא', רא"ש על אתר וראשונים נוספים. לדיון היסטורי במציאות זו ראה למשל גולאק (לעיל, הערה 32), ד, עמ' 39-41, וראה גם שם, ב, עמ' 15-17; ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל אביב תשכ"ז, עמ' 293; רדזינר (לעיל, הערה 53), עמ' 337-350.

98 לדיון נרחב בסוגיה זו ראה רדזינר, שם, עמ' 237-285.

99 הסבר דומה המתייחס לפירושו של רבא למשנה הציע רדזינר, שם. ראה בייחוד עמ' 336, 408-414. וראה הצעתו שם, עמ' 351-372 שההוראה הרחבה של המונח 'הודאות' מתייחסת לכל החיובים שמקבל האדם על עצמו או יוצר מרצונו בניגוד לחיוב מן הדין.

זו, כיוון שראו עצמם כשרים לדרון בנושאים הללו, ולכן גם לא ראו צורך לפרש את המשנה שלא כפשוטה.

סיכומם של דברים, סוגייתנו היא סוגיה מאוחרת,¹⁰⁰ ואפשר שיסודה בהצאת פתיחה מאוחרת למסכת, האופיינית לפתיחות של מסכתות ופרקים.¹⁰¹ ניתוחה מורה על עריכתה הספרותית המדוקדקת והתכליתית ככל מהלכיה (אולי למעט סעיף 9), אשר נועדה לשכנע את הלומד לקבל בלי משים וכלי ערעור את פירושה הלא פשטני של המשנה, על מנת לבסס על פי האמור במשנה את הלגיטימיות של אנשי בכל, חכמים ויושבי קרנות כאחד, לדרון בענייני ממון.¹⁰²

[ג] דיני ממונות בשלושה – מקור הלימוד: בבלי, סנהדרין ג ע"ב¹⁰³

[1] שלשה מנא לן.¹⁰⁴ דתנו רבנן ונקרב בעל הבית אל האלהים – הרי כאן אחד. עד האלהים יבא דבר שניהם – הרי כאן שנים. אשר ירשיען אלהים

100 כפי שעולה מציטוט דברי רב אחא בריה דרב איקא, שהוא אמורא בבלי בן הדור החמישי, בסעיף 7 ומן הדיון בהם בסעיף 9; מההסתמכות הסתמית על סוגיית 'עירוב פרשיות' שמקורה בבבא קמא בסעיף 4; מהשימוש בדברי ר' חנינא בסנהדרין לב, תוך הרחבתם לעניין אחר; מהשימוש החרגי במונח 'צריכא' בסעיף 2; ומן הניסוח של דברי רבא על פי התובנות שהוספו לפני כן בסעיף 6.

101 בדומה להצעתו של ווייס (לעיל, הערה 53), עמ' 131 הערה 14, והשווה לדבריו בספרו, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג, עמ' 12, 14. אומנם דומה שאין זו סוגיה סבוראית, כי לרוב סוגיות הפתיחה של הסבוראים מאפיינים אחרים, כפי שפירט ווייס עצמו שם, עמ' 8-18. וראה ספרות נוספת שציין ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: השוכר את האומנין, הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 1 הערה 1, ובמאמרי, 'גילוי דעת ואונס בגיטין', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 232 הערה 30.

102 על המציאות ההיסטורית של בית דין של הדיוטות ראה גולאק (לעיל, הערה 32), עמ' 32-35; מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשל"ג, עמ' 18-27. וראה דבריו שם, עמ' 13-18, על איסור ההתדיינות לפני בתי משפט נוכריים, שלדעתו אף היא עורדה את החלופה של בתי דין של הדיוטות.

103 הדיון בסוגיה זו מבוסס על הרצאתי ביום העיון לכבודו של פרופ' שמא יהודה פרידמן ב"ז באדר תשע"ז לרגל הגיעו לגבורות. הציטוט על פי כ"י התימני, ספריית יד הרב הרצוג, בהשלמת קיצורי מילים, פיסוק, חלוקה לסעיפי משנה ותיקונים קלים. חילופי נוסח עיקריים יובאו בהערות.

104 הרכב בית דין משלושה דינים אינו מוזכר במקרא, ועד כמה שדיעתי מגעת לא נותר לו תיעוד בספרות בית שני. בברית דמשק מוזכרים עשרה שופטים (ראה א' קימרון, מגילות מדבר יהודה החיבורים העבריים, א, ירושלים תש"ע, עמ' 44). יוספוס מציין בית דין של שבעה שופטים (ראה קדמוניות היהודים, ד, סעיף 287, והשווה שם, סעיף 214). אומנם כפי

– הרי כאן שלשה דברי ר' יאשיה. ר' נתן¹⁰⁵ אומר ראשון תחלה נאמר ואין דורשים תחלות. אלא עד האלהים יבא דבר שניהם – הרי כאן אחד. אשר ירשיען אלהים – הרי כאן שנים. אין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שלשה.

[2] נימא בדורשין תחלות קא מפלגי. דמר סבר דורשין תחלות ומר סבר אין דורשין תחלות. לא, כולי עלמא אין דורשין תחלות, אם כן לכתוב קרא ונקרב בעל הבית אל השופט, מאי אל האלהים, שמע מינה למנינא הוא דאתא. ור' נתן אמר לך לישאנא דעלמא כד אמרי אינאשי, מאן דאית ליה דינא ליקרב לגבי דינא.

[3] ור' יאשיה לית ליה בית דין נוטה. והתניא ר' אליעזר בנו שלר' יוסי הגלילי אומר לנטת אחרי רבים – התורה¹⁰⁶ אמרה עשה לך בית דין נוטה. סבר לה כר' יהודה דאמר שבעים, דתנן סנדרי גדולה היתה שלשבעים ואחד ורבי יהודה אומר שבעים.

[4] אימור דשמעת ליה לר' יהודה בסנהדרי גדולה דכתיבי קראיי, בסנהדרין קטנה¹⁰⁷ משמעת¹⁰⁸ ליה. וכי תימא הכי נמי¹⁰⁹ לא שנא¹¹⁰ והתנן סמיכת זקנים ועריפת העגלה בשלשה דברי ר' שמעון. ר' יהודה אומר בחמשה. ואמרינן מאי טעמיה דר' יהודה. וסמכו – שנים. זקני – שנים. אין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן חמשה.

שצייץ אלבק בהשלמותו למשנת סנהדרין א, א, עמ' 441 בספר יהודית ו, יד-טו מוזכרים שלושה ראשי העיר.

105 הגרסה 'ר' נתן' מתועדת בכ"י התימני גם בדיון הגמרא להלן סעיף 2, וכן הוא נוסח הברייתא בדפוס השאילתות משפטים סה, מהדורת מירסקי, עמ' קע ובדיון הגמרא בסעיף 2 בק"ג אוקספורד Heb. d. 45/3 = להלן: ק"ג ג'. שאר עדי הנוסח גורסים 'ר' יונתן' בשתי ההיקריות (דפוס, כ"י מינכן ופירנצה, ק"ג 12. T-S F 1(2).12 = להלן: ק"ג ג', וכן ק"ג ג' בציטוט הברייתא, וילקוט שמעוני משפטים, רמז שמו. כך הוא נוסח הברייתא המצוטטת גם בכתבי היד של השאילתות; ספר והזהיר, שמות, עמ' 99; ר"ח; מדרש הגדול לשמות כב, ה, מהדורת מרגליות, ירושלים תשכ"ז, עמ' תקי; תוספות לסנהדרין שם, ד"ה 'אין', יד רמ"ה, ר"ן ועוד). הנוסח 'ר' יונתן' מתועד גם בברייתא המקבילה במכילתא דר"י (בכל עדי הנוסח) ובירושלמי סנהדרין, ראה להלן.

106 'התורה' מתועד בכל העדים, למעט כ"י התימני הגורס 'התורה'.

107 'בסנהדרין קטנה' רק בכ"י התימני. בשאר העדים 'בשאר בי דינא/דינא', וראה להלן, הערות 111, 112.

108 'משמעת' רק בכ"י התימני = 'מי שמעת' בשאר העדים.

109 'הכי נמי' רק בכ"י התימני. בשאר העדים חסר.

110 כ"י התימני נוסף 'נמי' (שיבוש. אשגרה מלעיל?).

[5] דר' יאשיה עדיפא מדר' יהודה. דאלו ר' יהודה בסנהדרי גדולה הוא דלית ליה בית דין נוטה, בסנדררי קטנה¹¹¹ אית ליה, ואלו ר' יאשיה אפלו בסנדררי קטנה¹¹² נמי לית ליה. ור' יאשיה¹¹³ האי לנטות אחרי רבי¹¹⁴ מאי עביד ליה. מוקים ליה בדיני נפשות אבל בדיני ממונות לא.

[6] ואלא הא דתנן שנים אומרים זכאי ואחד אומר חייב – זכאי. שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי – חייב, לימא דלא כר' יאשיה. אפלו תימא ר' יאשיה, דמיתי לה בקל וחומר מדיני¹¹⁵ נפשות. ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובה, דיני ממונות לא כל שכן.

העיון בסוגיה זו מעורר תמיהות אחדות.

א. מפשט לשון הברייתא בפתוחת הסוגיה, שיש לה מקבילות מילוליות קרובות במכילתא דר' ישמעאל, פרשת נזיקין טו, עמ' 302 וירושלמי, סנהדרין א, א (יה ע"א),¹¹⁶ עולה בבירור שיסוד מחלוקת התנאים נעוץ בשאלה האם דורשים תחילות, כדעת ר' יאשיה, או אין דורשים תחילות, כדעת ר' נתן/יונתן, וההזכרה הראשונה של המילה 'אלהים' נצרכת לגופה. הגמרא אכן מציעה הסבר זה בתחילת סעיף 2, 'נימא בדורשין תחלות קא מפלגי',¹¹⁷ אך היא דוחה אותו ללא סיבה. מדוע?

111 'בסנדררי קטנה' רק בכ"י התימני. בשאר העדים 'בשאר בי דיני/דינא'.

112 'בסנדררי קטנה' רק בכ"י התימני. בשאר העדים 'בשאר בי דיני/דינא'.

113 'ור' יאשיה' רק בכ"י התימני. כ"י פירנצה, ק"ג ג' וילקוט שמעוני 'אלא'. כ"י מינכן ודפוס 'ואלא'. ק"ג ג' 'ואילא' ר' יושיה'.

114 'אחרי רבים' רק בכ"י התימני. בשאר העדים חסר.

115 הנוסח 'מדיני' מתועד בכ"י פירנצה ומינכן, ק"ג ג' ג' והדפוס. בכ"י התימני 'כדיני'.

116 לעומת זאת שונה מכילתא דרשב"י ב, ח, עמ' 204: 'ר' נתן אומר שלשה אלהים הכתובים בפרשה ללמדך שדיני ממונות בשלשה', כדעת ר' יאשיה במכילתא דר"י, בירושלמי ובבבלי. מסורת חלופית משתקפת גם במכילתא דר"י כספא ה, עמ' 335, השונה בהקשר לדרשת ר' ישמעאל את החזרה המשולשת על האיסור 'לא תבשל גדי בחלב אמו': 'ר' יושיהו אומר הראשון תחילה נאמר ואן [= ואין] דורשין תחילות', כדעת ר' יונתן במקורות הנ"ל, וכבר ציין לכך הרש"ש, ע"ש (צייטוט המכילתא על פי ק"ג, עותק א המעולה, ראה ספרי, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 147. וכן היא גרסת הדפוס, כתבי יד אוקספורד, וטיקן ומינכן וכן ילקוט שמעוני. רק מדרש חכמים גורס שם ר' יונתן ויעל פיו קבע הורוביץ את נוסח הפנים של מהדרותו, אך ברי שזהו נוסח מתוקן על פי המקבילות). וראה עוד תוספתא סנהדרין א, א, עמ' 414 ותוספתא שבועות ג, ח, עמ' 450. לדיון ביחס בין מקורות אלה ראה צ' דור, 'הרכב בתי הדין השונים בתקופת התנאים', דעות יד-טו (תשכ"א), עמ' 63-71.

117 וראה בבלי, סוכה ו ע"ב הצעת סתם הגמרא להעמיד את מחלוקת ת"ק ור' שמעון במספר דפנות הסוכה בשאלת דורשין או אין דורשין תחילות.

ב. איך מסיקה הגמרא בתחילת סעיף 3 כי 'ר' יאשיה לית ליה בית דין נוטה? הרי מן העובדה שהוא לומד את הצורך בשלושה דיינים משלושת האזכורים של 'אלהים' בפרשה לא משתמע בהכרח שהוא חולק על העיקרון של בית דין נוטה. ג. כהמשך למסקנה התמוהה כי 'ר' יאשיה לית ליה בית דין נוטה' מקשה עליו הגמרא בסעיף 3, ותוהה כיצד הוא חולק על 'ר' אליעזר בנו של 'ר' יוסי הגלילי, ומתרצת כי הוא סובר כר' יהודה. וקשה, הרי 'ר' יאשיה הוא תנא ולא אמורא, ומותר לו לחלוק על 'ר' אליעזר בנו של 'ר' יוסי הגלילי. ועוד, מה הרווחנו מהצמדת עמדתו לעמדת 'ר' יהודה?

ד. בסעיפים 4 ו-5 דוחה הגמרא את האפשרות שר' יאשיה סובר כר' יהודה ומסיקה כי 'ר' יאשיה אוחו בעמדה קיצונית יותר מזו של 'ר' יהודה: 'דאלו ר' יהודה בסנהדרי גדולה הוא דלית ליה בית דין נוטה, בשאר בי דינא¹¹⁸ אית ליה, ואלו ר' יאשיה אפלו בשאר בי דינא נמי לית ליה'. בעקבות דחיית האפשרות שר' יאשיה נסמך על 'ר' יהודה חוזרת הגמרא לנקודת המוצא שהעסיקה אותה בסעיף 3 ומקשה – הפעם ללא התמיהה המאולצת על סתירתו את דברי 'ר' אליעזר בנו של 'ר' יוסי הגלילי: 'ור' יאשיה האי לנטות אחרי רבים מאי עבד ליה'. ומתרצת: 'מוקים ליה בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות לא'. נשאלת השאלה מדוע טרחה הגמרא להציע מהלך סרק של הסתמכות 'ר' יאשיה על 'ר' יהודה. הרי היא הייתה יכולה לדלג על סעיפים אלה ולעבור ישירות מן השאלה בסעיף 3 – כיצד מסביר 'ר' יאשיה את הפסוק 'לנטות אחרי רבים להטות' – לתשובה בסעיף 5: שהוא מעמיד את הפסוק בדיני נפשות בלבד.¹¹⁹

ביסוד כל התמיהות הללו עומדת השאלה מדוע סתתה הגמרא מהפירוש הפשוט של מחלוקת התנאים בשאלה אם דורשים תחילות או לא, ומדוע היא ניסתה להשוות בין 'ר' יאשיה ור' יהודה. ודוק, הברייתא השונה את מחלוקת 'ר' יאשיה ור' יונתן מתועדת גם בפתחת סוגיית הירושלמי למסכת סנהדרין, אך שם כלל לא מתקיים עליה דיון אמוראי.

לדעתי, סטיות הגמרא ממהלכים פשטניים אינן פרי מקרה, אלא יסודן בכוונה אשר מוטל על הלומד לפענחה. דברים אלה אמורים ביתר שאת בסוגיות אחדות ועקיבות, דוגמת הסוגיה שלנו, שאחידותה באה לידי ביטוי בשתיים: כל מהלכיה סתמיים וכולה מתמקדת בליבון נושא אחד: בירור עמדתו של 'ר' יאשיה. סביר אפוא שסוגייתנו יצאה מתחת ידו של עורך אחד. ואולם, מה הייתה מגמתו? לבירור

118 כנוסח כל העדים, למעט כ"י התימני, ראה חילופי הנוסחאות לעיל.

119 הר לייתור זה אפשר למצוא בילקוט שמעוני, שדילג על מהלך זה בחציו השני של סעיף 3 וסעיף 4 וגרס: 'סבר לה [ר] יאשיה[ה] כר' יהודה דאמר שבעים ועדיפא מדר' יהודה...'

שאלה זו ראוי לתת את הדעת לכל החומר הנכלל בסוגיה, ובייחוד למרכיביה הלא פשטניים, משום שסביר כי בכוחם ללמד על תכליתה.

כאמור, הסוגיה כולה עוסקת בליבון שיטתו של ר' יאשיה. לדירה ר' יאשיה מודה לר' נתן/יונתן הן בעיקרון של 'אין דורשין תחילות' והן בעיקרון של 'אין בית דין שקול'. לעניות דעתי מאחורי דברים גלויים אלה מסתתרת מגמה סמויה של הסוגיה, השואפת להוכיח כי העיקרון של הכרעה על פי רוב, ולא על פי החלטה פה אחד של הדיינים, מפורש כבר בתורה ומוסכם על כל החכמים. בדבריי להלן אנסה להוכיח כי השערה זו עשויה לבאר היטב את כל מהלכי הסוגיה, על צרימותיה.

לפני שנחזור לסוגיה חשוב לתת את הדעת כי להכרעה אנושית על פי רוב דעות אין בסיס פשטני בתורה, בנביאים או בכתובים, והיא חידוש מופלג של חכמי התורה שבעל פה. לפי התורה שבכתב מקורם של החוקים והמצוות וההוראות להנהגה מעשית הוא בדברי אלוהים או נביאיו. כולם משקפים אמת מוחלטת, והאדם מצווה לציית להם. שאלות הלכתיות ומשפטיות חדשות המתעוררות לפרקים – או בלשון התורה בדברים יז, ח, 'כי יפלא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לְנֶגַע דְּבָרֵי רִיבֵת בְּשַׁעֲרֶיךָ' – יש להביא לפני הכוהנים, הלוויים והשופט אשר יהיה בימים ההם, 'וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט' (שם, ט). השופטים מצווים לדרוש ולחקור היטב, ותוצאת חקירתם מנוסחת בהקשר אחר במילים 'וְהִנֵּה אָמַת נִכּוֹן הֶדְבָּר' (דברים יג, טו; שם, יז, ד) ללא בדל של ספק.

מציאות זו לא הייתה יכולה להתקיים משעה שפסקה הנבואה, או המודעות לה.¹²⁰ בעולםם של חכמים, המבוסס על סברות אנושיות ולא על אמת מוחלטת, התפתחה המוסכמה כי יש להכריע במחלוקות על פי רוב. שחזור ההתפתחות ההדרגתית של קבלת עיקרון ההכרעה על פי רוב דורש עיון לעצמו. במקום אחר הטלתי ספק אם ר' אליעזר ואולי אף בית שמאי דגלו בעיקרון ההכרעה על פי רוב, ומה הייתה דעתם בשאלת הקוורום המוסמך לקבל הכרעות הלכתיות.¹²¹ כמו כן צריך עיון האם אנשי כת קומראן דגלו בהכרעה על פי רוב, ולאחרונה עסק בכך אהרן שמש וזכרוננו לברכה.¹²² מכל מקום ברי כי המשנה בכלל ומשנת סנהדרין

120 ראה א"א אורבך, 'מתי פסקה הנבואה', תרביץ יז (תש"ו), עמ' 1-11; הנ"ל, 'הלכה ונבואה', תרביץ יח (תש"ז), עמ' 1-27; ח' מיליקובסקי 'סוף הנבואה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, ספרות חז"ל והספרות שמסביב לה', סידרא י (תשנ"ד), עמ' 83-94; הנ"ל, סדר עולם: מהדורה מדעית פירוש ומבוא, ירושלים תשע"ג, ב, עמ' 520-531.

121 ראה מאמרי, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 51-64.

122 ראה ספרו *A. Shemesh, Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, California 2009, pp. 62-65. והשווה מנטל (לעיל), הערה

בפרט דוגלת בעיקרון ההכרעה על פי רוב, הן בדיני נפשות והן בדיני ממונות, ולא מוצגת בה דעה החולקת על כך.

מחלוקתם של ר' יאשיה ור' נתן/יונתן בכרייתא נסובה על הפסוקים בשמות כב, ו-ח: 'כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר וְגַב מִבֵּית הָאִישׁ [...] אִם לֹא יִמָּצֵא הַגָּנֵב וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים [...] עַד הָאֱלֹהִים יָבֵא דְבַר שְׁנֵיהֶם. אֲשֶׁר יִרְשִׁיעוּן אֱלֹהִים יִשְׁלַם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ'. השאלה מי הוא 'אלהים' המוזכר כאן העסיקה את התנאים. ראה למשל מכילתא דר"י נזיקין טו, עמ' 300: 'ונקרב בעל הבית אל האלהים – שומע אני ישאל באורים ותומים, ת"ל אשר ירשיעון אלהים – לא אמרתי אלא אלהים שהן מרשיעין'.

הערנות לייחודה של המילה 'אלהים' בפרשה זו משתקפת גם בסעיף 2 של סוגייתנו המסיקה: 'לא, דכולי עלמא אין דורשין תחלות, אם כן לכתוב קרא ונקרב בעל הבית אל השופט, מאי אל האלהים, שמע מינה למניאנא הוא דאתא. ור' נתן אמר לך לישאנא דעלמא, כדאמרי אינאשי מאן דאית ליה דינא ליקרב לגבי דיאנא, על פי הפרשנות של 'אלהים' כדיין.¹²³

ודוק, בנוסח המסורה נכתבה המילה 'ירשיעון' בכתוב חסר, ואפשר לקוראה ביחיד 'ירשיעון אלהים', בדומה לנוסח השומרני הגורס 'אשר ירשיענו האלהים'. קריאת 'ירשיעון' ביחיד עשויה לתמוך בפרשנות שמדובר בדיין יחיד, וכנגד פרשנות זו יצא רבי בדרשתו במכילתא:¹²⁴

ר' אומר עד האלהים יבא דבר שניהם בשנים הכתוב מדבר. אתה אומר בשנים הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא באחד. כשהוא אומר אשר ירשיעון אלהים אינו אומר כן, אלא ירשיעון אלהים, הא בשנים הכתוב מדבר, אין בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד הרי שלשה.¹²⁵

(22), עמ' 133-134 והערה 75 שם.

123 כדברי ר' שמעון בן יוחאי לר' נתן [!] במכילתא דר"י, ויהי בשלח ה, עמ' 101: 'אין אלהים בכל מקום אלא דיין', והשווה בראשית רבה כו, ה, עמ' 247.

124 הציטוט על פי נוסחה המקורי שנשתמר בכ"י וטיקן 299 וכן ב'כתאב אלתופחה' בכ"י הסמינר התיאולוגי בניו יורק JTS RAB. 1803 (על קובץ מדרשי זה, שנתחבר על ידי ר' שמריה הכהן במצרים, ראה לאחרונה, ר' נהרה, 'כתאב אלתפאחה: קובץ דרשות בערבית-יהודית על התורה מסוף המאה האחת עשרה או מתחילת המאה השתים עשרה: מבוא עם מהדורת הדרשות על ספר בראשית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשע"ז).

125 לדיון בנוסח שאר העדים של המכילתא שם, ששובשו (כ"י אוקספורד ומינכן) או שתוקנו בהשראת הבבלי (דפוס ומדרש חכמים ועל פי מהדורות הורוביץ ולויטרברך), ראה כהנא (לעיל, הערה 94), עמ' 1314 הערה 143. לדיון בדרשת המכילתא כולה (מ'יכן אמרו') ראה

בנוסף דומה מוצעת דרשת רבי גם בירושלמי.¹²⁶ ממקורות אלה ואחרים עולה כי אפשר היה לבסס על פי פרשייה מקראית זו את סמכותו של דיין אחד לרוב, בחינת 'בצדק תשפוט עמיתך'.¹²⁷ ואולם, אולי כתשובת המשקל לכך, לומדים ר' יאשיה, ר' נתן/יונתן וכן רבי דווקא מפסוקים אלה את הבסיס להלכה כי דיני ממונות בשלושה. הווי אומר, לא 'אלהים' המסמל את הצדק המוחלט יוציא את האמת לאור, אלא שלושה דיינים. עצם הצורך ביותר מדיין אחד כבר משקף את מגבלות הצדק האנושי, וקבלת הכרעה על פי רוב ולא על פי הסכמה פה אחד ממחישה זאת ביתר שאת. ובחזרה לסוגייתנו. מדברי ר' נתן/יונתן 'אין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד', משתמע שלדעתו אפשר לקבל הכרעה על פי רוב. שהרי הסיבה לעיקרון שמספר הדיינים יהיה אי זוגי נעוצה באפשרות ליצירת רוב בבית הדין. לעומת זאת ר' יאשיה לא פָּלַל עיקרון זה בדרשתו, ולכאורה אפשר היה לשער שר' יאשיה חולק על עיקרון בית דין נוטה ויכולת ההכרעה על פי רוב הנגזרת ממנו, וכי הוא סובר כי הכרעה משפטית צריכה להתקבל בהסכמת כל הדיינים. לדעתי, כדי להוציא מאפשרות זו טרח עורך הסוגיה ועיצב את סוגייתנו, שכאמור מתמקדת כולה בכירור עמדתו של ר' יאשיה.

כדי להגיע לכירור זה פתח העורך את הסוגיה בסעיף 2 בדחיית האפשרות הפשטנית שר' יאשיה ור' נתן חלוקים בשאלה אם דורשים תחילת. דחייה זו אפשרה לו להציע הסבר אחר למחלוקתם בשאלה האם 'אלהים' היא מילה מיוחדת שאפשר לדורשה, אם לאו. כאמור, הסבר זה חושף את ערנות העורך לייחודה של המילה 'אלהים' שעליה מבוססת דרשתם של ר' יאשיה ור' נתן/יונתן, ואולי אף משתקפת בו בת קול למודעות של העורך לקושי המתעורר בהמתו של 'אלהים' בפרשה המקראית בשלושה דיינים, כדעתם של ר' יאשיה ור' נתן/יונתן כאחד.

מאמרי 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 33 הערה 102; מ' סבתו, 'לשילובן של דרשות "מיכן אמרו" במדרשי ההלכה', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 410-415.

126 ר' אומר בשנים הכתוב מדבר. או אינו אלא באחד כשהוא אומר אשר ירשיעו [כך בכ"י לידן] אלהים אין כת' כן אלא אשר ירשיעו אלהים. אין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי שלשה'. מנוסה הירושלמי 'אין כת' כן' (שלא בנוסח דברי רבי במכילתא דר"י 'אינו אומר כן') משתמע שנוסח המקרא שעמד לפני רבי היה 'ירשיעו' בכתוב מלא, שלא בנוסח המסורה 'ירשיעו' בכתוב חסר, המשתקף גם בסוגיית בבלי, סנהדרין ג ע"ב, המשחזרת את דרשת רבי כנוקטת בתפיסה שיש אִם למקרא, בניגוד לדעת 'רבנן' הנוקטים בעמדה שיש אם למסורת, ע"ש.

127 ראה בבלי, סנהדרין ג ע"ב: 'רב אחא בריה דרב איקא אמר מדאורייתא חד נמי כשר דכת' בצדק תשפט עמיתך וויקרא יט, טו. מה טעם אמרו דיני ממונות בשלושה משום יושבי קרנות'. ראה על כך בחלקו השני של מאמר זה.

דחיית האפשרות הפשטנית שהמחלוקת נעוצה בשאלת 'דורשין תחילות' שימשה כקרבן קפיצה לבירור האם ר' יאשיה ור' נתן/יונתן חלוקים גם על העיקרון של בית דין נוטה, כמפורש בפתיחת סעיף 3: 'ור' יאשיה לית ליה בית דין נוטה'. כאמור, הניסיון ליחס לר' יאשיה את הדעה שהוא חולק על העיקרון של בית דין נוטה אינו פשטני, אך בעזרת שאלה זו יצר העורך עילה מלאכותית לצטט את דרשתו החשובה של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי: 'לנטת אחרי רבים – התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה'. דרשה זו מוכיחה שחובת עשיית בית דין נוטה כבר מפורשת בתורה, ושילובה הצורם של דרשת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, היוצרת את הרושם שאסור לר' יאשיה לחלוק עליה, כמפורט לעיל, מעיד על רצונו של העורך לצרפה לדיון.

מיותר לציין כי גם זו דרשה העומדת בניגוד חריף לפשט הכתוב. בפסוקים בשמות כג, א-ג, נאמר: 'אֵל תִּשָּׂא שְׁמֵעַ שָׁוְא. אֵל תִּשָּׂא יָדְךָ עִם רֶשַׁע לְהִיטֵ עֵד קָמָס. [ב] לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעַת. וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב, לְנִטַּת אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטַּת. [ג] וְדַל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ'.

קשה לדעת אם פסוק ב, 'לא תהיה אחרי רבים לרעות ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת', מתייחס לכל אדם, כמו פסוק א לפניו, או לדיון, כמו פסוק ג אחריו. מכל מקום ברור שהוא אוסר על הטיה בהשפעת דעת הקהל השלטת. והנה ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי התעלם מן המילית 'ולא' הפותחת את חציו השני של הפסוק, והפך את האיסור הכלול בו להוראה חיובית: 'התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה'.¹²⁸ וכבר ציינו זאת ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה,¹²⁹ רש"י, אבן עזרא ואחרים. התפיסה כי הפסוק 'אחרי רבים להטות' משמש כמקור להכרעה על פי רוב כבר נאמרה לפני כן על ידי רבן גמליאל. כך עולה משני המעשים שעליהם מעידות תוספתא, ברכות ד, טו, עמ' 22 ותוספתא, ביצה ב, יב, עמ' 289, שבהם נהג ר' עקיבא בניגוד לדעתו של רבן גמליאל. וכשנוף בו רבן גמליאל, 'עקיבא למה אתה מכניס ראשך לבין המחלוקת. אמר לו ור' עקיבא: למדתנו אחרי רבים להטות, אע"פ שאתה אומר כך וחביריך אומרים כך הלכה כדברי המרובין'.

128 וראה דרשתו הדומה של ר' יוסי הגלילי, אביו של ר' אליעזר, בתוספתא, סנהדרין ג, ח, עמ' 419: 'לא תענה על ריב לנטות – עשה לך בית דין נוטה'.

129 'ולא תענה על רב – ולא תהיה נוטה עם הרבים בזה לנטת אחרי רבים להטת. אומנם הקבלה ביארה זולת זה ועליה אנחנו עומדים ובוזה אנחנו מוגבלים והיא שאם נפלה מחלוקת במשפט בין הדיינים בדינים הלמדמים בהיקש ילך אחרי דעת הרבים' (פירוש התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם על בראשית ושמות, בתרגומו של המהדיר סלימאן ששון, לונדון תשי"ח, עמ' שנח).

כתשובה לשאלה איך יכול ר' יאשיה לחלוק על דרשת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי עונה הגמרא: 'סבר לה כר' יהודה דאמר שבעים, דתנן [במסכת סנהדרין א, ו] סנדרי גדולה היתה שלשבעים ואחד ור' יהודה אומר שבעים'.¹³⁰ לעיל הצבעתי על כך שהניסיון למצוא בדברי ר' יהודה תנא דמסייע לר' יאשיה התברר כניסיון סרק, ותמהתי מדוע שילבו העורך. נאמן לדרכי, שאין למצוא בסוגיות הערוכות עריכה קפדנית מהלכים סכולסטיים של 'יגדיל תורה ויאדיר', אני משער כי חשוב היה לעורך להבהיר כי גם ר' יהודה קיבל את עיקרון בית דין נוטה ואת יכולת ההכרעה על פי רוב הנגזרת ממנו, ולא התנגד אליו כפי שעשוי להשתמע מדעתו שמספר חברי הסנהדרין היה שבעים. ואכן, בסעיף 4 מבואר כי ר' יהודה נקט במספר שבעים רק משום ציווי ה' למשה 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל', והוא עצמו קיבל את העיקרון של בית דין נוטה כמפורש בהנמקה לדעתו שסמיכת זקנים ועריפת עגלה בחמישה דיינים: 'ואמרינן מאי טעמיה דר' יהודה. וסמכו – שנים. זקני – שנים. אין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן חמשה'. 'ואמרינן' זה הוא ציטוט מדברי ר' יהודה בכרייתא המובאת בשלמותה להלן דף יג ע"ב.¹³¹

לאחר נטרול האפשרות שר' יהודה חולק על עיקרון בית דין נוטה בסעיף 4, נזקק העורך בסעיף 5 לבחינת אפשרות אחרת: 'דר' יאשיה עדיפא מדר' יהודה. דאלו ר' יהודה בסנהדרי גדולה הוא דלית ליה בית דין נוטה, בשאר בי דינא אית ליה, ואלו ר' יאשיה אפלו בשאר בי דינא נמי לית ליה'. אולם לאור זאת מתעוררת שוב השאלה: 'ור' יאשיה האי לנטות אחרי רבים מאי עביד ליה'. תירוץ הגמרא: 'מוקים ליה בדיני נפשות אבל בדיני ממונות לא'. ואכן, במשנת סנהדרין א, ו, מובא הפסוק 'אחרי רבים להטות' כמקור להכרעה על פי רוב בדיני נפשות, כהערתם הנכוחה של רש"י ויד רמ"ה.

את השלכותיה החמורות של אפשרות זו, כי ר' יאשיה מקבל את עיקרון ההכרעה על פי רוב רק בדיני נפשות אך לא בדיני ממונות, מבארת הגמרא בסעיף 6: 'ואלא הא דתנן שנים אומרים זכאי ואחד אומר חייב – זכאי. שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי – חייב, לימא דלא כר' יאשיה' ('דאי כר' יאשיה כיון דשלישי מקראי יליף להו ולא משום נוטה צריך שתהא דעת שלשתן שוה' – רש"י). אפשרות זו נדחת מכוח קל וחומר: 'אפלו תימא ר' יאשיה דמית לה בקל וחומר מדיני נפשות. ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובה, דיני ממונות לא כל שכן'. כלומר, בסעיף 5 הובהר כי ר' יאשיה מקבל את דרשת 'לנטות אחרי רבים להטות'

130 לדיון בנוסחה של משנה זו ראה אפשטיין (לעיל, הערה 24), עמ' 958.

131 אפשר שמכאן ראה שהסוגיה שלנו מכירה את הסוגיה בדף יג ע"ב, אם כי ייתכן גם שסוגייתנו מסתמכת על הברייתא עצמה, שעמדה לפניה, או על מקבילתה בספרא חובה פרשה ד, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 144.

ומעמידה בדיני נפשות, ואם לדעתו מוציאים אדם להורג על פי הכרעת רוב ולא על פי החלטה משותפת של כל הדיינים, בוודאי הוא מסכים לכך שמעבירים ממון מאדם לרעהו על פי הכרעת הרוב.

נראה שמסקנתה הסופית של הסוגיה, כי עיקרון ההכרעה על פי רוב הן בדיני נפשות והן בדיני ממונות עשוי להתאים גם לשיטת ר' יאשיה (אפילו תימא ר' יאשיה), חושפת את מגמת הסוגיה כולה, בחינת סוף מעשה במחשבה תחילה. הווי אומר, עורך הסוגיה ניצל את דרשת ר' יאשיה בברייתא כדי לבנות על גבה דיון המאמץ את עיקרון ההכרעה על פי רוב. במהלך הסוגיה הובאו שני פסוקים שעשויים לכאורה ללמד על הצורך בהכרעה פה אחד ועל שלילת ההליכה אחרי הרוב: הראשון 'אשר ירשיען אלהים', והשני 'ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת', ושניהם נדרשו בכיוון הפוך. בד בבד נידונה עמדתם של שני תנאים, ר' יאשיה ור' יהודה, שלכאורה אפשר היה להסיק מדבריהם שהם חולקים על עיקרון 'בית דין נוטה' וההכרעה על פי רוב הנגזרת ממנו, והובהר שאין זה כך. לפי מסקנת הסוגיה מתברר שהדרשה המופלגת של הפסוק 'לנטות אחרי רבים' – התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה' ועיקרון ההכרעה על פי רוב מקובלים היו אפוא על כל החכמים. אפשר שחלק מן הטיעונים שהוצעו לעיל לוקים במידה מחוקה של ספקולציה. אולם לעניות דעתי עצם האפשרות להבהיר בעזרת ביאור יסודי אחד את כל התמיהות והצרימות בסוגיה, ואף את החומר שהחליט העורך לשלב בה אגב הילוכו, מחזקת את התפיסה כי סוגיה זו חותרת חתירה סמויה שמטרתה לבסס את עיקרון ההכרעה על פי רוב. ודוק, אילו העורך היה רוצה לדון בגלוי בשאלת הלגיטימיות של ההכרעה על פי רוב, סביר שלא היה ממקם את הסוגיה בהקשר לדברי המשנה 'דיני ממונות בשלושה' והסברה על ידי ר' יאשיה, אלא בהקשר לאמור במשנת סנהדרין, להלן א, ו. שהרי משנה זו מצטטת את דעתו של ר' יהודה, שמספר חברי הסנהדרין היה שבעים, ובה גם מובא הפסוק 'אחרי רבים להטות' כבסיס להכרעה על פי רוב, בדומה לדרשת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בסוגייתנו.

נמצינו למדים כי סוגיית סנהדרין דף ג ע"ב, הנראית במבט ראשון כסוגיה סתמית, טרחנית וקלושה, היא למעשה סוגיה מתוחכמת שבה משוקעים גופי תורה. אכן, הסוגיה אינה חפה מקשיים ומצרימות, אולם עיון ספרותי-תוכני בחולשות אלה מסייע לחשוף את מגמתה הסמויה של הסוגיה ואת עריכתה הקפדנית.

ועדיין צריך עיון מדוע הסווה העורך את מגמתו ולא יצר סוגיה האוחזת את השור בקרניו ודנה בשאלת הלגיטימיות של הכרעת הרוב? שאלה זו מתעצמת לנוכה הדיונים הרבים באילו תחומים הולכים אחר הרוב ובאילו תחומים אין הולכים אחר

הרוב בספרות התנאית¹³² והאמוראית¹³³, מחד גיסא, והיעדר דיון עקרוני וממצה בספרות התלמודית על אודות הלגיטימיות של ההכרעה על פי רוב, מאידך גיסא. האם עורך סוגייתנו היה מודע לעוצמת החידוש התנאי בנושא זה ולחולשת הראיות המאוששות אותו, ולכן העדיף להצניעו ולהטמיעו בשתיקה, בחינת 'אל תגעו במשיחי'? האם עורך סוגייתנו חשש מערעור הסדר החברתי או מהחלשת האמון בהלכה לנוכח העצמת הספק בכל ההכרעות המשפטיות וההלכתיות הנסמכות על רוב בלבד? האם עורך סוגייתנו התמודד עם תפיסה אקטואלית, מבית או מחוץ, אשר כפרה בלגיטימיות של הכרעת הרוב? לצערי, אין ביכולתי להתמודד עם שאלות נכבדות אלה, הכרוכות במחקר נרחב יותר בדבר גבולותיה של הפתיחות התלמודית, ובחינת היחס המתוח הניכר מבין קפליו של התלמוד הבבלי בין העצמת הדיאלקטיקה הסכולסטית מכאן, ועידוד הסגירות ההלכתית מכאן. מכל מקום דומה כי בכוחה של סוגיה זו להדגים את השכר הגנוז בחשיפת מגמות סמויות של סוגיות תלמודיות למחקרם העתידי של תהליכים והלכי רוח שאינם ידועים לנו.

*

שיפוט מתוך פרספקטיבה של לימוד תלמוד בתקופה של כאלף וחמש מאות שנה מלמד על הצלחתם המרשימה של עורכי התלמוד, הן בחיבור ספר שחכמים כה רבים נשבו בקסמו והקדישו לו את מיטב אונם, והן בכוח השכנוע של עיקרי פרשנותו. חדשנותו הגדולה של התלמוד ועריכתו הספרותית המושכלת והמוקפדת נעלמו מעיניהם של רוב לומדיו, ואין זה מפתיע כי דווקא מבט פילולוגי-היסטורי-ספרותי, שאינו רואה עצמו מחויב ללקחי התלמוד, מאפשר להתרשם נכוחה מעצמת פועלם היצירתי של חכמי התלמוד ועורכיו.

במאמר זה נעשה ניסיון להבליט את התופעה של סוגיות מגמתיות בתלמוד הבבלי, הערוכות עריכה מדודה והדוקה, והמנסות להטמיע בלומד את התוכנה המרכזית שהן רוצות להנחיל, לעיתים בגלוי ולעיתים באופן הסמוי מן העין. קשה שלא להביט בהשתאות על תחכומם של עורכי סוגיות אלה ועל הצלחתם המרשימה להעלים מעיניהם של דורות רבים של לומדי תורה מסורתיים, ולעיתים אף מעיניהם

132 ראה למשל משנת פרה ט, ז; שם, טבול יום ב, ג; תוספתא, דמאי א, יג; ד, י; תרומות ט, ח; הוריות א, ג; טהרות ה, ב, ו, א; מכשירין א, ז-ח.

133 ראה למשל בבלי, יומא פד ע"ב; ביצה י ע"ב; כתובות טו ע"א; בבא קמא כז ע"ב; כג ע"ב ורבים כיוצא בהם. והשווה ש' אלבק, 'רוב, מיעוט ויחידים במשפט התלמוד; דיני הקטן כמלמדים עיקרי יסוד של דיני ממונות', שנתון המשפט העברי א (תשל"ד), עמ' 21-44; ל' מוסקוביץ, 'לחקר דיני רוב ו"אתחזק איסורא" בספרות חז"ל', הגיון ד (תשנ"ז), עמ'

הביקורתיות של חוקרים, את עוצמת חידושיהם. לשם הבנת סוגיות אלה לאשורן יש להוסיף על הרובד של הלימוד התמים מבט חיצוני הבוחן את אופייה הספרותי של הסוגיה ומנסה לפענח את מגמות עורכיה. דומני כי הערנות להיבטים אלה עשויה לתרום תרומה ניכרת ורבת משמעות הן להבנה טובה יותר של סוגיות רבות בתלמוד הבבלי והן למחקר התפתחות ההלכה וההגות המשתקפת בהן.