

תפקידם הספרותי של נושאים נלווים במשנה¹

א. מבוא

בדור האחרון התפתח תחום מחקרי חדש – מחקר ספרותי של המשנה. ענף מחקרי זה עוסק בטקסט השלם של המשנה על היבטיו הספרותיים השונים ועל הרעיונות העולים מן התוצר הסופי.² אף אם ניתן לזהות את השלבים השונים והמקורות השונים שמהם בנויה המשנה, הם הגיעו לידינו כחלק ממארג שלם וכטקסט גמור וחתום. את הטקסט הזה ניתן לחקור ולפרש, ואפשר להסיק ממנו מסקנות. מחקר זה התפתח בעבר בתחום המקרא, ובאיחור ניכר הגיע אף לחקר המשנה ושאר ספרות חז"ל.

מוסכם על הכול כי המשנה הינה תוצר של מלאכת ניסוח, איסוף, סינון ועריכה של דברי התנאים, שהשלב האחרון שלו נעשה על ידי רבי יהודה הנשיא.³ עם זאת, השאלה עד כמה עורך המשנה היה מעורב בתכנים נתונה במחלוקת

1 כתיבת המאמר מתאפשרת הודות למענק המחקר מטעם מכללת אורות ישראל. רבים מהרעיונות התגבשו והתחדדו בעקבות ההוראה במכללת אורות ישראל ובמת"ן – מכון תורני לנשים. תודתי נתונה גם לרב ד"ר אברהם וולפיש שניאות לעבור על המאמר מספר פעמים, העיר והאיר, חידד ודייק והוסיף רבות.

2 לסיכום מגמות בפרשנות המשנה ראו: י"י וויינברג, "לחקר המשנה", ש' ברנשטיין וג"א חורגין (עורכים), ספר היובל לכבוד שמואל מירסקי, ניו יורק תשי"ח, עמ' 222–247; א"א אורבך, "פירוש המשנה לחנוך אלבק", מ"ד הר וי' פרנקל (עורכים), מחקרים במדעי היהדות ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 708–709; ולאחרונה: ח' גפני, "פשוטה של משנה", עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב 2011.

3 כפי שמקובל אף במסורת חז"ל. ראו גם: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים 1957, עמ' 200 ואילך. יש לציין שהן במסורת חז"ל הן במחקר מצוין ר' נתן כעורך נוסף לרבי. ראו: בבלי, בבא מציעא פו ע"א, וכן שרבי ערך את המשנה לאחר עריכות קודמות (של הלל, של ר' עקיבא ור' מאיר ועוד). ראו לדוגמה: ז' פרנקל, דרכי המשנה ודרכי הספרים הנלוים אליה: תוספתא, מכילתא, ספרא, ספרי, ורשה תרפ"ג, עמ' 226; וסיכום דעות אצל א"א אורבך, "מבוא למשנה" ומאה שנים לחקר המשנה", מחקרים במדעי היהדות ב, עמ' 724–736.

גדולה.⁴ א' וולפיש, מחלוצי המחקר הספרותי של המשנה, יחד עם חוקרים אחרים⁵ זיהו מספר כלים ספרותיים המופיעים במשנה,⁶ כגון: שימוש במילה המנחה, לשון נופל על לשון, משחקי לשון, תקבולות, מבנים ספרותיים, קשרים אינטר-טקסטואליים, שימוש בצורות לשון מיוחדות כגון ריבוי של פעלים סבילים או פעילים, שימוש במספור הפרקים לשם הבעת משמעות ועוד. זיהוי הכלים הספרותיים, המצביעים על טביעות האצבע של העריכה, מעיד, לדעת חוקרים אלו, על כוונת מכוון ועל מטרה מודעת. את העריכה המכוונת של המשנה לא צריך להסביר רק או דווקא כפסיקת הלכה,⁷ אלא נראה שמטרתה

4 לדעת וויס (דור דור ודורשיו ב, ניו יורק וברלין תרפ"ד, עמ' 183 ואילך) ואלבק (מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 99–115) עורך המשנה לא התערב כמעט בכלל בחומרים שלפניו, וממילא המשנה איננה ספר פסיקה אלא אנתולוגיה 'מדעית' של התורה שבעל פה. ראו גם: Zlotnik, D., *The Iron pillar – Mishnah: Redaction, Form and Intent*, J-m 1988, pp. 218–227. לעומת זאת, לדעת פרנקל (דרכי המשנה, שם, עמ' 214–213), אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 200–226), גולדברג (A Goldberg, "The Mishna – A Study Book of Halakha", *The Literature of the Sages, I*, Assen 2006, pp. 215–227) ואחרים, ניתן להוכיח כי העורך אכן עיבד את המקורות שהיו לפניו במידה מסוימת, וממילא הספר נועד לפסוק הלכה ולא לשמש רק כאנתולוגיה. זיהוי הכלים הספרותיים, הקושרים בין החלקים השונים של המשנה, ואף מעידים על מלאכת עריכה גדולה יותר, תומך בשיטתם של פרנקל, אפשטיין וגולדברג.

5 לסיכום המחקר והרמזים לתופעות הספרותיות בספרות המחקר הקלאסית ראו א' וולפיש, "שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 5 ובהערות. וראו גם מאמרים וספרים נוספים של: א' וולפיש, ח' יחיאלי, נ' זהר, ד' סבתו, י' בן-פזי, מ' קליין, י' נון, ד' ברקוביץ, א' זגלמן, מ' פרי ועוד.

6 אמצעים אלו מצטרפים לשאלות של מבנה וסדר הפרקים והמסכתות שכבר נידונו בדורות קודמים, כבר מימיהם של הרמב"ם (הקדמת הרמב"ם למשנה, מהדורת י' קפאח, ירושלים תשכ"ג, זרעים, עמ' יג ואילך) ושל בעלי התוספות (לדוגמה על בבלי, שבת ב ע"א ד"ה יציאות השבת).

7 ראו לדוגמה דברי א"א אורבך, "מבוא למשנה" ומאה שנה לחקר המשנה" [לעיל הערה 3], עמ' 736: "אלא בעצם מעשה המבחר והצרוף מתוך קבצי המשניות של בתי המדרש השונים שאף כנראה רבי לגוון את משנתו ולתת בה מעין ייצוג לכל קבצי המשניות הידועים בזמנו כדי שתקבל על דעת כולם. במעשה זה היה משום הכרעה". ראו גם: א' גולדברג, "דרכו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה", תרביץ כח, ג (תשי"ט), עמ' 260–269, ובמיוחד עמ' 264.

משנה בודדת או חטיבות שלמות של משניות שאינן קשורות באופן ישיר לנושא המשנה.¹³

כך לדוגמה, במשנה במסכת שבת, במסגרת ההלכות הנוגעות לפריטי הלבוש שבהם מותר או אסור לצאת לרשות הרבים בשבת (פרקים ה-ו) מופיעה התייחסות לשאלה כיצד מטבילים פריטים אלו (ה, א)¹⁴ או האם מותר לטבול בפריטים אלו (ו, א).¹⁵ כמו כן במסכת ראש השנה ישנה השוואה בין תקיעת שופר בראש השנה לבין תקיעה בשופר ביובל ותקיעה בחצוצרות בתעניות (ג, ב) – פריטים אלו נכנסו דרך השוואה לנושא העיקרי, אך הם אינם מעניין המסכת. משנה שלמה בלתי קשורה מופיעה בפרק ד של ראש השנה. אגב תקנת ריב"ז אודות תקיעה בשופר בראש השנה שחל בשבת לאחר חורבן המקדש, מובאת משנה (ג) המתארת תקנות נוספות של ריב"ז המתייחסות למציאות שלאחר חורבן הבית. חטיבה שלמה של משניות ניתן למצוא בפרק הראשון של מסכת מגילה, שם אגב הביטוי "אין בין אדר הראשון לאדר השיני אלא קריאת מגילה ומתנות לאביונים" מופיעה חטיבה שלמה שהמאפיין העיקרי שלה הוא "אין בין... אלא...". דוגמאות רבות נוספות מופיעות לאורך כל ששה סדרי משנה, ואף במסכתות שצוינו כאן יש דוגמאות מכל הסוגים.

וממילא שייך יותר לתחום המובהק של שילוב האגדה בתוך ההלכה. מכל מקום, מכיוון שנראה שהוא נכנס ב"דרך אגב" – בעקבות האסוציאציה הלשונית של הזכרה לשבח ולגנאי – כמו הקובץ במסכת מגילה, ראוי לציין את הדמיון בין השניים. בשני המקרים נראה במבט ראשון שהשילוב של הקובץ במסכת נובע מהאסוציאציה הלשונית, אך הוא מוסיף גם מהבחינה הרעיונית. ראו לדוגמה: מ' פרי, "מקבילים נפגשים, הארות על עיצובן הספרותי של משניות יומא", נטועים יג (אלול תשס"ה), עמ' 29–32.

13 בניסוח של וולפיש, עבודת דוקטור (לעיל הערה 5), עמ' 4: "גם אם כל הכללים שהוצעו כאן נכונים הם, עדיין רב הסתום על המפורש, ובמיוחד קשה להבין את הפתאומיות שבה מתחלף העיקרון, אשר על-פיו מסודרות המשניות. בולט הדבר במיוחד בתופעת 'אגב גררא' הידועה, בה משתרבת לתוך קובץ תוכני-הגיוני משנה או סדרת משניות הקשורה בקשר אסוציאטיבי לאחת המשניות בקובץ הבסיסי. ככל הידוע לי, אין תופעה זאת מצויה בקודקסים אחרים הסדורים על-פי עיקרון תוכני-הגיוני".

14 "במה בהמה יוצא ובמה אינה יוצא (לא) יצא הגמל באפסר והנקה בחטם ולבדקס בפרומבייא והסוס בשיר וכל בעלי השיר יוצאין בשיר ונימשכין בשיר ומזין עליהן וטובלין במקומן".

15 "במה אשה יוצא ובמה אינה יוצא לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן לא ברצועה שבראשה ולא תטבול בהן עד שתרפם...". ראו הערה על משנה זו בתחילת הפרק הבא.

הדרך לבחון אם הנושאים הללו קשורים לנושא (של המסכת או של הפרק) או שהם "נושאים נלווים", היא בבחינה פשוטה: האם הנושא הנידון (שיכול להיות מוגדר לפי הכותרת של המסכת או לפי התכנים העיקריים שבה) היה חסר אילו הפרטים הללו היו מושמטים מן הדיון? הגדרה זו כוללת נושאים בלתי קשורים בעליל (כגון אזכור תקנות נוספות אגב תקנות ריב"ז בנוגע לתקיעה בשופר), אך גם נושאים שהמשנה משווה בינם לבין פרט בתוך הנושא העיקרי של המסכת (כגון ההשוואה בין תקיעת השופר של ראש השנה לתקיעת החצוצרות של התעניות). בשני המקרים הללו, השמטת הפרטים הנוספים (התקנות הנוספות והמקרים הדומים) לא הייתה פוגמת במידע הנחוץ להבנת הנושא הכללי של הפרק או של המסכת, ועל כן הם יוגדרו "נושאים נלווים".

נוסיף: לעתים יש פרטים הקשורים לנושא הכללי של המסכת, אך ההקשר שבו הם משולבים הופך אותם לנושאים נלווים. כך, לדוגמה, מסכת פסחים עוסקת, בין היתר, בהקרבת קרבן פסח וקרבת נוספים הנלווים אליו (קרבן התמיד שקרב לפניו וקרבן החגיגה שקרב ביחד אתו). מטבע הדברים נמצא במסכת זו דינים הקשורים באופן ישיר לקרבת בכלל ולקרבן הפסח בפרט. עם זאת, שילוב של דינים מעין אלו דווקא בתוך פרק העוסק בביעור חמץ (משנה, פסחים ג, ז-ח),¹⁶ הופך אותם לנושאים נלווים בתוך המסגרת של הפרק הזה.¹⁷

ב. התפיסה המקובלת

חכמי התלמוד לא עמדו על תופעה זו בכללותה, אבל מתוך דבריהם עולים שני הסברים אפשריים לתופעת שילוב הנושאים הנלווים. הסבר אחד הוא שהשילוב של הנושא הנלווה נחוץ מבחינה הלכתית. כך מוסבר בגמרא (בבלי, שבת נז ע"א) כי הדין שמותר לטבול בפריטים מסוימים רק במקרה שהם רפויים מסביר מדוע אסור לצאת בהם לרשות הרבים בשבת.¹⁸ לפי ההסבר הזה, אין

16 ראו להלן סעיף ג, 3.

17 ראו עוד להלן, הערה 28.

18 הגמרא אינה מרבה לתת הסברים מעין אלו, אך לעתים אפשר לעמוד עליהם באופן עצמאי. כך בעלי התוספות (בבלי, שבת ב ע"א, ד"ה יציאות השבת) מסבירים את הקדמת מלאכת הוצאה לראש מסכת שבת, שלא במקומה (גם מיקום נושא השייך למסכת שלא במקום הראוי לו יכול לתפקד כמו נושא נלווה, כפי שצוין במבוא, ראו עוד להלן, הערה 28). הם מסבירים שזוהי

מדובר באמת בנושא נלווה, ומכל מקום הוא בוודאי אינו יכול להסביר את רוב המקרים.

הסבר נוסף העולה מדברי התלמוד הוא שרבי ניצל את הבמה שעסקה בנושא אחד כדי ללמד, על הדרך, נושא אחר לחלוטין. כך הבבלי קובע מספר פעמים "מילתא אגב אורחיה קמשמע לך"¹⁹ גם הביטוי "אגב גררא" מופיע פעמיים בבבלי, והוא מופיע בצורה מסודרת ושיטתית יותר בדברי הראשונים והאחרונים.²⁰ הסבר זה הוא ההסבר המקובל על פי רוב במחקר התלמודי. לפי

הקדמה לדין האומר שהחייט לא יצא במחטו והבלבר בקולמוסו בערב שבת, והיא נועדה להסביר את הרקע ההלכתי לכך (איסור הוצאה). ראו עוד להלן סעיף ג, 1.

19 בבלי, ברכות ב ע"א; עירובין קד ע"א; ראש השנה טו ע"א ועוד רבים. לרשימת המופיעים המלאה של ביטוי זה, כולל חילופי הנוסח בין ביטוי זה לבין הביטויים "הא קמ"ל" ו"אגב אורחא קמ"ל", ראו ב' שפיגל, "מילתא אגב אורחיה קמ"ל" – המונח ומאפייניו בסוגיית הבבלי", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 113–132. שפיגל מצביע על ארבעה מאפיינים של השימוש בביטוי זה: א. הוא מצביע על חידוש משני לצד חידוש עיקרי; ב. החידוש מבוסס בטקסט התנאי; ג. החידוש אינו מגוף העניין; ד. החידוש ידוע ממקור אחר (עמ' 114–115). ההבחנה שעושה שפיגל בין עיקרי למשני, וההגדרה שמדובר על "חידוש שאינו מגוף העניין" קשורות באופן הדוק להגדרות של נושא נלווה, כפי שהוצגו לעיל. ואמנם, נושא נלווה (או משני, כהגדרתו של שפיגל) יכול לבוא כניסוח אלטרנטיבי לניסוח הממוקד יותר בנושא העיקרי. המאפיין שלו הוא שהוא אינו מחדש דבר לגבי הנושא הנידון, ולכן אומר דרשני. שפיגל קובע כי ביטוי זה (על נוסחיו המקבילים) מקורו, ככל הנראה, בדברי סתם הגמרא. ולדעתו, שימוש במונח זה מבטא תפיסה פרשנית: "שלושן התנאים מיטבי – אין ייתורים לשוניים במשנה ובברייתות, וכל מילותיהן שקולות ומדודות, מחד גיסא; ומאידך גיסא, אין התיימרות להעלות שום חידוש הלכתי מתוך לשון התנאים אלא להציע ולעגן בתוך דבריהם את הידוע, המוסכם והמקובל" (עמ' 132). הנחת יסוד זו, שדברי התנאים שקולים ומדודים, ועל אחת כמה וכמה שהעריכה של המשנה שקולה ומדודה, מהווה יסוד למאמר זה.

20 הביטוי מופיע פעמיים בגמרא – בבלי, בבא מציעא ד ע"ב, שבועות מ ע"ב – באותו הקשר. ניסוח חלקי לרעיון זה מופיע בגמרא בביטוי: "אידי דתנא", והוא מתייחס בעיקר לניסוחים המופיעים בחלק אחד של משנה בגלל ניסוח דומה בחלק אחר של המשנה. ראשונים ואחרונים בפירושים לגמרא נעזרו ברעיון זה. לדוגמה, רש"י, תמיד כו ע"ב ד"ה שהכהנים שומרים; תוספות, סוכה לח ע"א ד"ה באמת אמרו ועוד רבים. המאירי, שנתן בפתח פירושו פעמים רבות הקדמה למסכת כולה מרבה להשתמש ברעיון ה"גלגול" (לדוגמה בהקדמות למועד קטן ולמגילה) או "דברים המשתלשלים" (הקדמה למסכת שקלים). אף פרשני המשנה אימצו כלל זה. לדוגמה: ר"ע מברטנורא, שביעית ה, ט; תוספות יו"ט, שקלים ז, ו; תפארת ישראל (יכין), מקוואות ד, ה ועוד. לדעות החוקרים ראו בהערה הבאה.

נוסיף שבעלי התוספות וראשונים אחרים מקשים מדוע רק במקרים מסוימים הגמרא תוהה על שילוב הנושאים הנלווים, ועונים שהשאלה עולה רק כשהקשר האסוציאטיבי רחוק מדי.

הסבר זה, בשל העיסוק בנושא אחד, נכנסו נושאים אחרים בדרך אגב, בגלל דמיון כלשהו לנושא העיקרי, כפי שראינו בדוגמאות לעיל.

הימצאותן של חטיבות שלמות – המעוצבות על פי גורם מאחד²¹ – כאשר ברור שעריכתן של חטיבות אלו קדמה לשילובן במשנה, וכאשר הפריט הראשון של החטיבות קשור למסכת, היא הראיה הטובה יותר לסברה זו, ועל כך מתבססים חוקרי המשנה והתלמוד.²²

לדעתם, גרירה של משהו ממין העניין היא תופעה מוכרת שאינה דורשת הסבר, אולם גרירה של משהו שאינו ממין העניין כלל דורשת הסבר. ראו דברי רבינו תם המצוטטים בחידושי הרשב"א, שבת נז ע"א.

21 לפי ההסבר המקובל, הדבר נעשה לצורך הקלה על זיכרון הפרטים. ראו: ירושלמי, שקלים ה, א (מח ע"ג): "אמר רבי אבהו כתיב משפחות סופרים יושבי יעבץ מה תלמוד לומר סופרי אלא שעשו את התורה ספורות ספורות חמשה לא יתרומו חמשה דברים חייבין בחלה..." וראו גם ספרי דברים, פיסקה שו (מהדורת פינקלשטיין) עמ' 338–339.

כך מופיע באוצר הגאונים, (ב"מ לוין, כרך ג, ירושלים תרצ"א, עמ' 18, ע"פ המצוי בספר שארית יוסף של ר' יוסף ו' וירגא, מנטובה שס"ה): "ראיתי תשובה לגאון [...] ותירץ שרבי כשסדר המשנה פעמים מצא דברים סדורים ובאים ופעמים סדרם הוא כפי חכמתו איש על מקומו, ואותם שסודרו כבר על ידי הראשונים לא נראה לו לשנות הסדר וזה מטעם שחייב אדם לומר כלשון רבו [...] ולא תקשה להם למה עשו כך כי הם היו שונין באותו סגנון לפי שהיה מועיל להם שלא לשכחם, כדמיון הדברים האוחזים זה לזה וזכרו עד כאן". ראו לדוגמה: אלבק על חטיבת המשניות במסכת מגילה (פירוש למשנה, סדר מועד, עמ' 352). ראו גם: Zlotnik, Iron Pillar (לעיל הערה 4), עמ' 43–50.

ראו: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל אביב 1957, עמ' 17–18; ב' דה-פריס, מבוא כללי לספרות התלמודית, תל אביב 1966, עמ' 12–13. לסיכום שיטות ראו גם: א' וולפיש, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם", נטועים א (תשנ"ד), עמ' 33–35 ובהערות. לפי החוקרים השונים, חטיבות של משניות שעוצבו על מנת להקל על הזיכרון משתמשות בכלים שונים: קיצור (בבלי, פסחים ג ע"ב), ארגון לפי מספרים, מבנה ספרותי דומה, פזמון חוזר, שמות חכמים וכו'. ראו: Zlotnik הני"ל, י' פאור הלוי, "השינון על-פה והשפעתו על סיגנון המשנה ומינוחה", מי בניהו (עורך), אסופות: ספר שנה למדעי היהדות ד, ירושלים תשי"ן, עמ' כז–לד.

22 עם זאת, ההסברים הללו אינם מספקים, במיוחד כאשר בוחנים שלושה נתונים חשובים (ראו גם וולפיש, עבודת דוקטור [לעיל, הערה 5], עמ' 23, בנספח ח, עמ' 365–384 ובספרות המצוינת שם):

א. המיקום – כל פרט או חטיבה ששולבו במשנה "אגב" פרטים אחרים, היו יכולים להשתלב אף במקומות אחרים במשנה. כך לדוגמה, החטיבה של "אין בין... אלא..." שבמסכת מגילה (פרק א) כוללת בתוכה משניות המופיעות גם במסכתות נדרים (ד, א), ביצה (ה, ב)

ועוד. הבחירה עמדה בפני רבי אם לשלב חטיבה זו במסכת מגילה או באחת מן המסכתות האחרות.

גם החטיבה "מקום שנהגו" שבמסכת פסחים (ד, א-ה), העוסקת במנהגים שונים התלויים במקומות שונים, כוללת הלכות הנוגעות לעבודה זרה, ליום הכיפורים, לתשעה באב ולשמיטה, וממילא הייתה יכולה למצוא את מקומה בכל אחת מן המסכתות העוסקות בנושאים אלו – יומא, תענית או שביעית. כמו בחטיבה במסכת מגילה, אף כאן אחת מן המשניות (ד, ג) מופיעה כלשונה במקום אחר – במסכת עבודה זרה (א, ו) – ואגב משנה זו היה ניתן לשלב את החטיבה כולה. כך גם חטיבה המופיעה במסכת שבת ועוסקת בראיות מן הפסוקים להלכות שונות (ט, א-ד) מביאה את דעת ר' עקיבא אודות טומאת עבודה זרה, המופיעה בצורה דומה מאוד במשנה, עבודה זרה ג, ו.

ב. מספר הפרטים בקובץ – השוואת הקבצים במשנה לקבצים המקבילים בתוספתא מראה כי בפני עורך המשנה עמדו, ככל הנראה, יותר פרטים מאשר אלו ששולבו בסופו של דבר בתוך המשנה. כך השוואת החטיבה שבמסכת מגילה לתוספתא המקבילה (א, ז-כא [מהדורת ליברמן, עמ' 345-348]) מגלה פרטים רבים נוספים שלהם משותף הנוסח "אין בין... אלא". וכן במקומות אחרים (לדוגמה: תוספתא פסחים א, ח [מהדורת ליברמן, עמ' 345]; תוספתא, כלאים ד, יג [מהדורת ליברמן, עמ' 221]). גם בענייני המנהגים במסכת פסחים מופיעים פרטים נוספים בתוספתא המקבילה. ראו: ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג, עמ' 46. כך גם משניות שטיבן "אף על פי שאין ראייה לדבר", כגון אלו שבחטיבה במסכת שבת, מופיעות במקומות אחרים במשנה ובתוספתא (משנה, סנהדרין ח, ב; תוספתא, ברכות א, א [מהדורת ליברמן, עמ' 1]; תוספתא, פסחא א, א [מהדורת ליברמן, עמ' 140]; י, ה [שם, עמ' 196-197]; ועוד רבים). בתוספתא שביעית יש רצף של שתי הלכות כאלו (ז, יא-יב [שם, עמ' 197]) ועוד אחד בפרק נוסף (ד, ב [שם, עמ' 179]); וכך בתוספתא שבת יש שתי הלכות סמוכות זו לזו, בתוך אותו רצף (ז, ד, י [שם, עמ' 26]). יש לציין כי חטיבת המשניות במסכת שבת אף נוקטת בלשון נוספת "מנין ל...", המופיעה עוד עשרות פעמים במקורות התנאיים, בין היתר בתוספתא המקבילה לחטיבה זו במסכת שבת (תוספתא, שבת ח, כג-ל [שם, עמ' 34-35]). עדויות אלו מצביעות על כך שרבי בחר את הפרטים שישולבו בחטיבה בכללה (בניגוד לדעתו של ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 103) בנוסף לבחירת המסכת שבה תשולב החטיבה. עמד על כך גם ד' ברקוביץ, הדף הקיומי – תובנות לחיים בסוגיות התלמוד, מועד, יומא-חגיגה, ירושלים 2013, עמ' 302-303.

ג. סידור הפרטים בקובץ – הקבצים בתוספתא לא רק מכילים פרטים שונים מאלו שבמשנה, אלא הם גם מסודרים בסדר אחר. ליברמן, פרידמן וספראי שעסקו בחטיבה שבמסכת פסחים הוכיחו מכאן כי סדר הקובץ והרכבו שונו (מן הקובץ שבתוספתא או מקובץ אחר שממנו התוספתא עיבדה את הרשימה שלה) כדי להתאימם להקשר החדש. שילוב הקובץ במשנה השפיע, ככל הנראה, על עיצובו של הקובץ. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, פסחים-סוכה, ישראל תשנ"ג, עמ' 532; ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא, פירוש ומבוא כללי, רמת גן תשס"ג, עמ' 354-356 ובדיונים שם. נראה שכך הדבר אף בקבצים האחרים. ראו: א'

ג. דרשה חיצונית הקושרת בין הנושאים הנלווים לעיקריים

במאמר זה בכוונתי לדון בסוג אחד של נושאים נלווים – בבחירה לשלב מפעם לפעם פרטים לא קשורים ולא הכרחיים, במה שאכן נראה "אגב גררא"²³. בכוונתי להציג ראייה לתפיסה הרואה בשילוב נושאים נלווים כלי ספרותי מכוון. את ההוכחה הברורה יותר להבנה הספרותית-רעיונית של שילוב נושאים נלווים במשנה ניתן לראות במקרים שבהם הקשר שבין הנושא העיקרי לנושא הנלווה מתועד במקומות אחרים. מאותם המקרים, שבהם לנושא העיקרי ולנושא הנלווה מקור לימודי-דרשני משותף, המופיע אף מחוץ למשנה, אפשר ללמוד כי אף במשנה הקשר בין השניים איננו אגבי אלא מכוון ונועד ללמד על מכנה משותף.²⁴

הטענה שקישור בין נושאים – במדרשים או במשנה – הינו בעל משמעות רעיונית מבוססת על ההנחה, שדרשות חז"ל מניחות בחובן גם תפיסה רעיונית. הנחה זו מקובלת מאוד בתחום של מדרשי האגדה,²⁵ ומספר מחקרים הראו כי

וולפיש, "תקבולת במשנה", נטועים ג (אייר תשנ"ו), עמ' 75. ממילא, הטענה שהקבצים שולבו דווקא במסכתות שלהן התאימה המשנה הראשונה שבקובץ איננה עומדת במבחן, אלא נראה שהקבצים סודרו מחדש כך שיתאימו למקום שבו שולבו. התונים הללו מעידים הן על בחירה לשלב פרטים מסוימים דווקא, הן על בחירה במקום המדויק שבו הם שולבו.

23 כפי שהוצג בהערה הקודמת, לדעתי גם הקביעה שחטיבות שלמות נכנסו באופן שרירותי ואסוציאטיבי לוקה בחסר, ועל כך עמדו כבר החוקרים שהוצגו שם. אני מקווה לתת את הדעת על סוגיה זה במאמר נפרד.

24 החוקרים מתחבטים בשאלת היחס בין מדרשי ההלכה לבין המשנה. ראו לדוגמה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, כרך ב, ירושלים תשס"א, עמ' 728 ואילך; ע"צ מלמד, היחס שבין מדרשי-הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז, במיוחד עמ' 180–181, ומ"י כהנא, M.I. Kahana, "The halakhic Midrashim", *The Literature of the Sages II*, Assen 2006, pp. 44-57, 40-55. ואולם, לנידון במאמרנו אין הדבר משנה. כי גם אם נאמר שדברי המשנה קדמו בעניין הזה למובא במדרשי ההלכה (או שעריכת המשנה קדמה לעריכת מדרשי ההלכה), הרי שעדיין אפשר לומר שהם שותפים לאותן תפיסות רעיוניות.

25 חוקרים שונים מציגים היבטים שונים של מדרשי האגדה. יש המתמקדים במסר הרעיוני, יש המדגישים את ההקשר ההיסטורי של המסר, ויש המצביעים גם על הטריגר הפרשני של המדרש. אך הצד השווה של כולם הוא ההנחה בדבר המסר הרעיוני שהמדרש מבטא. לסיכום הדעות השונות בחקר המדרש ראו: ד' בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מדרש, תרגום: ד' לוביש, ירושלים תשע"א, עמ' 9 ואילך.

הדבר נכון אף לגבי מדרשי הלכה רבים.²⁶ הסיבה שבגללה חכמים דרשו את הפסוקים באופן מסוים, נובעת מהבנה רעיונית של המצווה הנידונה, בין אם היא עולה מתוך הכתובים (גם אם הם במקומות אחרים), ובין אם אלו רעיונות שאינם נמצאים בטקסט באופן ברור.²⁷

בדברים שלהלן אראה כיצד הנושא הנלווה המשולב במשנה קשור לנושא העיקרי של המשנה אף במדרש חיצוני. מכך ארצה לגזור ששילוב הנושאים הנלווים במשנה הוא צורה אחרת של מדרש. בהמשך לכך, אציע רעיון אפשרי שיכול לנבוע מתוך "מדרש" זה.²⁸ מהלך זה ממשיך את המתודולוגיה של בווארין וולפיש,²⁹ בנוגע לשימוש בראיות אינטר-טקסטואליות כדי להוכיח שתופעות ספרותיות הן בעלות משמעות פרשנית.

26 טענה זו מבוססת על מחקר הולך ומתפתח החוקר את התפיסות הרעיוניות שבבסיס חוקים שונים, המבוססים (בין היתר) על דרשות פסוקים. ניצני התפיסה מופיעים אצל א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח עמ' 2 ואילך, ובאים לידי פיתוח במחקרים רבים נוספים. ראו לדוגמה: "י תבורי, "שילוח הקן, על היחס שבין טעם המצוה ודיניה", מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד עמנואל רקמן, ירושלים 1995, עמ' 121–141; מ' הברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15–22, 181–203; מ' הירשמן, התורה לכל באי העולם – זרם אוניברסאלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב 1999; "י נגן, "ארבעת המינים בהלכה של חז"ל", דעת 49 (תשס"ב), עמ' 5–33; "י לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד; הנ"ל, מלך אביון, המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת-גן תשס"ח; ועוד רבים.

27 ראו על כך עוד אצל הברטל, שם.

28 כפי שהוצג בדברי המבוא, לצד נושא נלווה התורם לנושא העיקרי מעצם זרותו, יש פעמים שמיקום פרט הקשור לנושא העיקרי במקום לא טבעי משמש כמו נושא נלווה, ויש בו להצביע על רעיון נוסף, מעבר לעצם הפרט המצוין בו. דוגמה לכך: המיקום של מלאכת הוצאה בתחילת מסכת שבת, אף שהיא שייכת רק לפרקים הבאים, הופך אותה לנושא נלווה בתוך הפרק הראשון. מיקום מוזר זה מצטרף להיקף הרחב של נושא ההוצאה לאורך כל המסכת, ומצביע על חשיבות נושא ההוצאה לכלל המסכת. על מלאכת ההוצאה כמרכיב מהותי בהלכות שבת ראו לדוגמה: "י שביב, "מדוע פתחה מסכת שבת במלאכת הוצאה", סיני קה (שבט-אדר תש"ן), עמ' ר-רכ. גם וולפיש עוסק בכך במספר מקומות בעבודת הדוקטור שלו (לעיל, הערה 5).

29 על אינטר-טקסטואליות ככלי מרכזי בהבנת ספרות חז"ל, ראו: ד' בווארין, לעיל הערה 25, ובמחקרים רבים נוספים. על התשתית המתודולוגית של אינטר-טקסטואליות כהוכחה למגמת העורכים של המשנה, ראו: וולפיש, עבודת דוקטור (לעיל, הערה 5), עמ' 7–11; ח'

לשון אחרת, למאמר זה שתי מטרות. המטרה הראשונה היא להראות מספר מקרים שבהם שילובם של נושאים נלווים במשנה איננו אקראי, אלא משקף תפיסה בנוגע לקשר בין הנושאים העיקריים והנלווים, תפיסה שבאה לידי ביטוי גם בדרשות חיצוניות למשנה. הקישור איננו אקראי, שרירותי או אסוציאטיבי אלא הוא מהווה מתודה דרשנית. בעקבות העדויות הישירות הללו, אני מציעה כי קשר דרשני בין נושאים עיקריים לנלווים עשוי להיות מכוון, גם כשאין עדויות חיצוניות לעניין.

המטרה השנייה היא להציע הסברים אפשריים לרעיונות הבאים לידי ביטוי בעצם השילובים הללו. הסברים הללו ממשיכים, ולמעשה משלבים בין דעותיהם של שתי אסכולות מחקריות: א. האסכולה המחקרית הסבורה שהדרשה ועיצוב פרטי ההלכה מהווים ביטוי לתפיסה הרעיונית של ההלכה הנידונה; ב. האסכולה המחקרית הסבורה שהתופעות הספרותיות במשנה מעידות על מסרים ורעיונות שעורך המשנה רצה להביע.

1. מסכת ראש השנה

במסכת ראש השנה, לצד דיני תקיעה בשופר בראש השנה (פרקים ג-ד), משולבים דיני התקיעה בחצוצרות בתעניות (ג, ד) ודיני התקיעה והברכות ביובל (ג, ה):³⁰

[ג] שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר.
 [ד] בתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות.
 [ה] שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות רבי יהודה אומר בראש השנה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים.
 משניות ג-ד משוות בין שופר של ראש השנה לבין השופר של התעניות, ואילו משנה ה משווה בין השופר של ראש השנה לבין השופר של היובל. במבט ראשון

יחיאלי, "רמיזות אינטר טקסטואליות בחלקיה ההלכתיים של המשנה (ברכות, ראש השנה ותענית)", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט.
 30 כך גם בתוספתא, ראש השנה ב, ג, (מהדורת ליברמן, עמ' 313, שם החצוצרות המדוברות הן של המסעות של בני ישראל במדבר).

נראה שמשניות ג-ד באות דווקא להבחין בין ראש השנה לבין התעניות. ברם, ר' יהודה שבמשנה ה קובע שבראש השנה תוקעים בשל זכרים, וממילא הוא דווקא משווה בין השופר של תעניות לשופר של ראש השנה. בכך ישנה מחלוקת הלכתית בשאלה אם השופר של ראש השנה הוא כמו של התעניות (בשל זכרים) או כמו של יובל.

יחד עם הדמיון ההלכתי-טכני בין ראש השנה, תעניות ויובל (תקיעה בכלל, ושילוב במקדש בין תקיעה בשופר לתקיעה בחצוצרות בפרט), ישנו קשר עמוק יותר, שכן פסוקי היובל מחד ופסוקי החצוצרות מאידך מהווים מקור לדינים שונים של תקיעה בשופר בראש השנה. כך המדרש בספרא (בהר, קו ע"ד),³¹ לומד מהיובל את מספר התקיעות ("שלוש של שלש שלש") וצורתן ("פשוטה לפניו ולאחריה"):

[ו] ומניין שהוא בשופר תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים' (ויקרא כ"ה ט) שאין תלמוד לומר 'בחודש השביעי' ומה תלמוד לומר 'בחודש השביעי' הרי תרועת שביעית כזו מה זו בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר:

[ז] ומניין שהיא פשוטה לפניו תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה' ומנין שהיא פשוטה לאחריה תלמוד לומר 'תעבירו שופר'. אין לי אלא ביובל בראש השנה מניין תלמוד לומר 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים' שאין ת"ל 'בחודש השביעי' ומה ת"ל 'בחודש השביעי' הרי תרועה [כל חדש שביעי] כזו מה זו פשוטה לפניו ופשוטה לאחריה אף תרועת ראש השנה פשוטה לפניו ופשוטה לאחריה:

[ח] ומניין ליתן את האמור ביובל בראש השנה ואת האמור בראש השנה ביובל תלמוד לומר 'בחודש השביעי' 'בחודש השביעי' (ויקרא כ"ג כד) לגזירה שוה:

31 ובמקבילה ספרא, אמור, קא ע"ב. ראו גם ברייתא סתמית בבבלי, ראש השנה לג ע"ב ובשם ר' עקיבא בירושלמי, ראש השנה ג, ה (נח ע"ד), וחלקו מוזכר גם בספרי במדבר עג (מהדורת כהנא עמ' 176–177). וראו גם תוספתא, ראש השנה ב, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 319).

לעומת זאת, בספרי במדבר עג (מהדורת כהנא, עמ' 176) מספר התקיעות וצורתן נלמדים דווקא מפסוקי החצוצרות (ע"פ כתי"י וטיקן 32):³²

'ותקעתם תרועה' (במדבר י'), תרועה בפני עצמה ותק' בפ' עצי או תקי' ותר' כאחת הכת' מדבר, כשהוא או' יובהקהיל' (שם) הרי תקיעה אמורה הא מה תיל' 'ותקעתם' ת(רו)קי' בפני עצי' ותר' בפני עצמה, או אין לי אלא תקי' בפני תרו' (ו)תקי' לאחר תרו' מני' תיל' 'תרוע' יתקעו למסע" נא' כן תרו' ונא' להלן תרו' מה תרו' האמ' להלן תקי' לאחר תרו' אף תרוע' האמ' כאן תקי' לאחר תרו', ומה כן תקי' לפני תרו' אף להלן תקי' תרועה הא למדנו שתוקע ומריע ותוקע. ר' יוחנן בן ברוקה או' הרי הוא או' 'ותקעתם תרו'" אין תיל' 'שנית' אלא בא בנה אב לתקי' שתהי שנייה לתרועה הא למדנו שתוקעין ומריעין ותוקעין. אין לי אלא במדבר בראש השנה מני' תיל' תרועה מה תרו' האמ' להלן תוקע ומריע ותוקע אף תרועה האמ' כאן תוקע ומריע ותוקע [...]

בנוסף לדרשות אלו, ר' נתן בספרי במדבר, פסקה עז (מהדורת כהנא, עמ' 183)³³ דורש את הקשר שבין הזכרונות למלכויות מפסוקי החצוצרות (ע"פ כתי"י וטיקן 32):

'אני ייי אליכם' למי' נא'. לפי שהוא או' 'דבר אל בני ישי' לאמר בחדש השביעי [וגו' זכרון תרועה'] (ויקרא כ"ג כד) אבל מלכות לא שמענו תיל' ייי אליו עמו ותר' מלך בו' (במדבר כג כא) זה שופר ומלכות. ר' נתן אומ' אינו צריך שהרי כבר נא' 'ותקעתם בחצ"י' (במדבר י' ז) הרי שופר 'והיו לכם לזכרון' זה זכרון 'אני ייי אליכם' זה מלכות.

בנוסף, הקשר בין ראש השנה לחצוצרות הוא דו-כיווני, שכן לפי תנא קמא במשנה בתענית (ב, ג) בתעניות אומרים (בתוך שאר הברכות) זכרונות ושופרות.³⁴

32 גם שתי דרשות אלו מופיעות בבבלי, ראש השנה לג ע"ב ובירושלמי. על היחס שבין הדרשות השונות בספרי במדבר, בבבלי ובירושלמי, ראו בדיון של מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלק ג: פירוש פיסקאות נט-קו (פרשת בהעלותך), ירושלים תשע"א, עמ' 502-504.

33 באופן דומה ר' יוסי בר יהודה בבבלי, ראש השנה לב ע"א. לדיון במקבילות וביחס ביניהן ראו כהנא, שם, עמ' 524 ובהערה 37 שם.

34 ר' יהודה חולק עליו, ולפי רב אדא דמן יפו (בבלי, תענית טז ע"ב-יז ע"א), הסיבה היא שלדעתו: "לפי שאין אומרים זכרונות ושופרות אלא בראש השנה, וביובלות, ובשעת מלחמה".

אם כן, הקישור בין שופר של ראש השנה לשופר של יובל מחד ולחצוצרות של תענית מאידך מתועד אף במקומות נוספים.³⁵ אלא שבעוד שבמקומות הנוספים (מדרשי הלכה, תלמודים) הקישור נעשה בצורה מפורשת באמצעות דרשת הכתובים, במשנה הקישור הוא מרומז ונעשה באמצעות השוואה בין הדינים ועצם הדיון המשותף בהם. תופעה זו איננה ייחודית למסכת ראש השנה והיא מופיעה במקומות נוספים.³⁶

מה הרעיון בבסיס הדרשות-השוואות הללו – בין השופר לחצוצרות מחד ובין השופר ליובל מאידך? ומדוע תנא אחד לומד מיובל ותנא אחר לומד מחצוצרות?³⁷ כמדומני, שהתנא שלמד מיובל הבין שהרעיון של תקיעת השופר בראש השנה דומה לרעיון של תקיעת השופר ביובל. הקריאה לעם לשחרר עבדים ולהחזיר קרקעות נובעת מן הרעיון (ויקרא כה, נה): "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים" ו"כִּי לִי הָאָרֶץ" (שם כג), ותפקיד השופר בהקשר זה הוא לפנות לעם, להזכיר לו את העובדה הזו ולעורר אותו (שם ט): "תִּעְבְּרוּ שׁוֹפָר בְּכָל אֶרְצְכֶם". לעומת זאת, התנא שלמד מהחצוצרות הבין שהרעיון של תקיעת השופר בראש השנה

גם כאן ר' יהודה קושר בין היובל לבין השופר ובינם לבין החצוצרות, אלא שלא מדובר על חצוצרות של תענית אלא חצוצרות של מלחמה. המשנה עצמה בהמשך המסכת קובעת התרעה (תקיעה לשם תפילה וצום) גם במקרה של מלחמה (ג, ז): "ועל אילו מתריעים בשבת על עיר שהקיפוא (!) גויים [...]".

35 לצד הקשר שבין שופר לחצוצרות של תענית ניתן למצוא גם קשר בין השופר לחצוצרות של מסע המחנות (במדבר י, ה–ז). כך בתוספתא, ראש השנה ב, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 313): "בתעניות תוקעין שלש על שלש, ובמסעות שלש על שלש". הקישור בין מסע המחנות לבין תקיעת השופר מתועד אף הוא בסוגיה בבבלי (ראש השנה לג ע"ב), שם יש תנא הלומד את מספר התקיעות ואופיין ממסע המחנות. כך גם דעת ר' ישמעאל בירושלמי, ראש השנה ג, ה (נח ע"ד) ובמקבילות (לדיון והפניות ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, ביצה-חגיגה, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 1038–1039). לא עסקתי בדרשות אלו כאן, מכיוון שאין ביטוי במשנה לדרשות הללו.

36 על החשיבות הספרותית של הצמדת נושאים שונים עמד וולפיש בעבודת הדוקטור שלו (לעיל, הערה 5) שעסקה במשניות של מסכת ראש השנה, והוא אף התייחס להצמדה זו המוזכרת כאן (ראו להלן בהערות). אני מוסיפה על דבריו הן בעיסוק הכולל בתופעת הנושאים הנלווים הן בהוספת הבסיס האינטר-טקסטואלי להתייחסות אל התופעה הזו כבעלת משמעות פרשנית.

37 ישנן דרשות נוספות שאליהן לא התייחסנו במסגרת זו, ואף הן מבטאות תפיסות רעיוניות של מצוות התקיעה בשופר.

דומה לרעיון של התקיעה בחצוצרות – פניה לה' כדי להיזכר לפניו (במדבר י, ט):
 "וְהִרְעַתְּם [...] וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם".

לשני הרעיונות הללו יש גם השלכות הלכתיות שונות, המעידות על מחלוקת מהותית בתפיסת משמעות השופר. המחלוקת הראשונה צוינה לעיל. המשנה מביאה שתי דעות בשאלת בעל החיים שמקרניו עשוי השופר של ראש השנה. לדעת תנא קמא של משנה ג השופר של ראש השנה הוא של יעל, בניגוד לשופר של תעניות שהוא של זכר, ואילו לדעת ר' יהודה במשנה ה, השופר של ראש השנה הוא דווקא של זכר בדומה לתעניות. מכאן שאכן יש שתי דעות, לא רק ברמה של דרשת הכתוב, אלא גם בפרטי ההלכה, למה לדמות את השופר של ראש השנה – לשופר של התעניות או לשופר של היובל.

ישנה השלכה נוספת למחלוקת מדרשית-רעיונית זו הרמוזה בהמשך המשנה במחלוקת אודות היחס שבין תקיעת השופר במקדש לתקיעה במדינה בשבת, ובאה לידי ביטוי בסוגיות הגמרא בעניין. כך מופיע במשנה (ד, א):

יום טוב שלראש השנה שחל להיות בשבת במקדש תוקעים אבל לא במדינה.

מישחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי לעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעים אלא ביוונה בלבד אמרו לו אחד ביוונה ואחד בכל מקום שיש בו בית דין.

אם כי הדבר לא נאמר במפורש לגבי שימוש בחצוצרות בעת צרה, ניתן להבין מהפסוק הצמוד אודות תקיעה בחצוצרות במועדים, שזיכרון "לפני ה'" נעשה יחד עם הקרבת קרבנות (במדבר י, ט-י):³⁸

וְכִי תֵבֵאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֲתֶכֶם וְהִרְעַתְּם בְּחִצְצֹרֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם. וּבַיּוֹם שִׁמְחֹתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֵאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בְּחִצְצֹרֹת עַל עֲלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

לפי ההבנה שתקיעת ראש השנה (יום הזיכרון) קשורה לתקיעה בחצוצרות ("ונוזכרתם [...] לזכרון"), עיקר התקיעה צריכה להיות "לפני ה'", דהיינו "על

38 משמעות הביטוי "לפני ה'" לאורך ספר ויקרא מתייחס למיקום מסוים במשכן.

עולותיכם [...] לפני אלהיכם", ועיקרה במקום המקדש,³⁹ והיא מהווה מעין תפילה המלווה את הקרבנות.⁴⁰ לפיכך, כאשר ראש השנה יוצא בשבת, רק במקדש תוקעים שכן שם עיקר המצווה. עיקרון זה תואם את פירוש רשב"י בירושלמי הקושר בין התקיעה בראש השנה לבין הקרבנות.⁴¹ לעומת זאת, לפי ההבנה שתקיעת השופר נועדה לעם, בהתאם לרעיון התרועה של היובל ("בכל ארצכם"), התקיעה איננה מוגבלת למקדש, והגבלת התקיעה במדינה בשבת היא תקנת חכמים⁴² הנובעת מטעמים טכניים. זוהי

39 אין הסכמה בין הראשונים בשאלה אם תקיעת החצוצרות הייתה דווקא במקדש אם לאו. ראו מחד את דברי הרמב"ם הלכות תענית פ"א ה"א ובמצוות עשה נט, לעומת דברי הרמב"ן (חינוכי הרמב"ן על תענית טו ע"א) הסובר שהתקיעה בשעת מלחמה הייתה בתוך המחנה. לגבי התקיעה בתעניות ראו משנה, תענית ב, ה, ואף הרמב"ן מסכים שתקעו במקדש.

40 ראו לדוגמה: תוספות, סוכה מג ע"א ד"ה אינהו דידעי בקביעה דירחא; רש"י, ראש השנה כו ע"ב ד"ה שוה היובל. יש לציין שראיית תקיעת השופר כסוג של תפילה משתלבת עם שילוב השופר בברכות תפילת מוסף, כפי שבא לידי ביטוי בפרק ד של המשנה. ראו גם: י' נגן, נשמת המשנה, עמ' 89–90 (בעקבות הרב י"ד סולובייצ'יק).

41 ירושלמי, ראש השנה ד, א (נט ע"ב): "תני ר"ש בן יוחי והקרבנות במקום שהקרבנות קריבין". כך דעת מספר ראשונים (ראב"ד, מאירי ועוד), וכן ככל הנראה דעת פילון (על החוקים לפרטיהם, ב, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים תש"ס, עמ' 60, ברם ראו הערה 283 שם) וחלק מן הקראים ("יום תרועה", אדרת אליהו, ישראל תשכ"ג, עמ' 152). בנושא זה עסקו רבים, ואין כאן המקום לפתוח את הדיון, אלא רק לציין כי השימוש בנושאים נלווים במשנה היא דרך אחת שבה רבי הביע את דעתו על הנושא. כפי שאני מראה, בנושא שלנו רבי ככל הנראה לא הכריע בשאלה אלא רק רמז לדעות השונות.

42 הן הבבלי (ראש השנה כט ע"ב) הן הירושלמי (ד, א, [נט ע"ב]) מציינים גם דרשת כתובים לדין זה. לפי דרשה זו, הפסוקים "זכרון תרועה" (ויקרא כג, כד) ו"יום תרועה" (במדבר כט, א) סותרים, ופתרון הסתירה הוא שכאשר ר"ה חל בשבת יש זכרון תרועה (זוכרים את התרועה אך לא מריעים בפועל) ואילו כאשר ראש השנה חל ביום חול יש יום תרועה ומריעים בפועל. דרשה זו נדחית בשני התלמודים, שכן היא איננה מסבירה את ההבדל בין המקדש לבין המדינה. הרי אם אין תוקעים בראש השנה שחל בשבת, אז גם במקדש לא אמורים לתקוע. עם זאת, יש לציין כי דרשה זו מבטאת את התפיסה שבאה לידי ביטוי בהשוואה שבין השופר של ראש השנה לשופר של היובל, שכן בשניהם הזיכרון הוא של העם. העם זוכר את התרועה. זאת בניגוד לתפיסה שלפיה התרועה נועדה להיות לזיכרון לפני ה', תפיסה הבאה לידי ביטוי בהשוואה בין השופר לבין החצוצרות. עם זאת, השוואה דעותיהם של וולפיש ושל הנשקה, שדחיית הדרשה קשורה להבדל בין הבבלי לירושלמי בהגדרה של תקיעת השופר כמלאכה או כחכמה. ראו: וולפיש, עבודת דוקטור (לעיל, הערה 5), עמ' 163; ד' הנשקה, "תקיעת שופר בשבת", סידרא ח (תשנ"ב), עמ' 37–19.

שיטת רבה המוזכרת בבבלי.⁴³ מחלוקת זו באה לידי ביטוי בהבנת התקנה של ריב"ז – אם התקיעה ביבנה היא זכר למקדש,⁴⁴ או משום שיבנה היא בית דין והתקיעה ביבנה פותרת את הבעיה הצדדית שהתעוררה בגבולין.⁴⁵ יש לציין שבמקרה זה משולבים שני נושאים נלווים שהרעיון שנלמד מכל אחד מהם הוא אחר. שילוב שני הנושאים הנלווים זה לצד זה מהווה מיוזג של רעיונות שונים לתוך מסגרת המשנה, באופן דומה להבאת מחלוקת הלכתית במסגרת המשנה.⁴⁶

43 בבלי, ראש השנה כ"ט ע"ב: "דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאיין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב, והיינו טעמא דמגילה".

44 כפי שעולה מההשוואה לתקנה ליטול לולב שבעה ימים "זכר למקדש" המופיעה במשנה ג.

45 הספרא (בהר, קיד ע"ב), המשווה בין תרועת היובל לתרועת ראש השנה קובעת שהתקיעה בראש השנה שחל בשבת תהיה בבית הדין (שבתחילה היה ממוקם בפועל בבית המקדש), ואולי זה בשל התפקיד המשמעותי שיש לבית הדין גם בהקשר של יובל (כגון בספירת השנים, שם, קיד ע"א). עם זאת, לפי הספרא ביובל תקיעת השופר נעשית "בכל ארצכם" גם בשבת. שניות זו של מצוות השופר כמצווה של מקדש או כמצווה (גם) של גבולין מופיעה במשניות נוספות. כך גם משנה, ג, ג עוסקת באופן פשוט וטבעי – בלי לציין זאת – בשופר של המקדש (שופר מצופה, מלווה בחצוצרות) לצד משניות ו-ז העוסקות בתקיעה במדינה (התקיעה היא ב"בית הכנסת", והיא מופיעה לצד קריאת מגילה).

בנוסף, יש לציין, כי הנושאים הנלווים של החצוצרות והיובל מופיעים בפרק ג. לצד אלו, בפרק ד מופיעה חטיבה שלמה של נושאים נלווים, והם תקנות ריב"ז בנוגע לנטילת לולב, הנפת העומר וקבלת עדי קידוש החודש. כל התקנות הללו המוזכרות בחטיבה זו קשורות בטבורן למצוות של מקדש (ההשלכה של קבלת עדי קידוש החודש נוגע לשיר ששרים על הקרבן). שילוב חטיבה זו במשנה מצטרף להשוואה שבין תקיעת השופר לתקיעה בחצוצרות, בכך שהוא מצביע על התקיעה בשופר כחלק אינטגרלי מעבודת המקדש דווקא.

46 על תפיסות שונות אודות נושאי המשנה השוכנים זה לצד זה ראו גם י' אלדן, "משנת תענית, דמותו של ציבור החי בצל הנידוי", אקדמות יט (תשס"ז), עמ' 165–182. ראו גם בויארין (Boyarin, D., "Inner Biblical Ambiguity, Intertextuality and the Dialectic of Midrash: The Waters of Marah", *Prooftexts* 10 (1990), pp. 29-48), על הדרשות השונות הצמודות זו לזו במדרשי ההלכה הבאות לבטא את הרב-משמעות של הטקסט. עם זאת, יש לציין את דעת וולפיש (עבודת דוקטור, לעיל הערה 5, עמ' 113–115) שהצמדה של שני הנושאים הנלווים יחד מבטאת הבנה של מסגרת מורכבת של השופר שהיא בין זה לזה.

2. מסכת שקלים

גם במסכת שקלים, לצד הנושא העיקרי של גביית כספי השקלים (ותרומות נוספות למקדש) והשימוש בהם, משולב נושא נלווה של צדקה.⁴⁷ נושא הצדקה מופיע מספר פעמים לאורך המסכת (ב, ה; ⁴⁸ ד, ג; ⁴⁹ ה, ו; ⁵⁰ ה, ו). גם בעניין זה, יש קישור דרשני מפורש בין צדקה לבין התרומה למקדש.⁵¹ כך בספרי דברים, פיסקא רסה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 286), ובמקבילות⁵² על דברים כג, כד ("מוצא שפתיך תשמור ועשית פאשר נדרת לה' אלהיך נדבה אֶשֶׁר דְּבַרְתָּ בְּפִיךָ"): 'מוצא שפתיך', מצות עשה. 'תשמור', מצות לא תעשה. 'ועשית', הרי זו אזהרה לבית דין שיעשוד. 'כאשר נדרת', זה נדר. 'לה' אלהיך', אלו ערכים וחרמים והקדשות. 'נדבה', זו נדבה. 'אשר דברת', זה הקדש בדק הבית. 'בפיך', זו צדקה.

גם כאן, בעוד מדרשי ההלכה קושרים בין צדקה לבין נדבה למקדש באמצעות דרשת פסוק, המשנה עושה זאת באמצעות הדיון בצדקה אגב הדיון בתרומות למקדש וההשוואה ביניהם.

47 וולפיש רואה במילה עני מילה מנחה למסכת זו, אם כי הוא אינו עומד על המשמעות של ההיקריות השונות של המילה, ועל הישנותה כנושא. ראו וולפיש, שם, נספח ז, עמ' 364. אחת ההגדרות שלו למילה מנחה היא: "המילה אינה צפויה בהקשרים (או בחלקם) שבהם היא מופיעה" (שם, עמ' 363), ובכך היא מתחברת לתופעת הנושאים הנלווים. וולפיש גם מראה את חשיבות ההתייחסות לעניים בתופעה הספרותית של חיבור בין ראשי פרקים וסופי פרקים – שם, עמ' 327, 329.

48 "מותר שקלים חולים [...] מותר שבויים לשבויים [...] מותר לעניים לעניים [...]". והשוו: תוספתא, שקלים א, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 204).

49 "רבי עקיבה אומר אין משתכרין בשל הקדש אף לא משלעניים". והשוו: תוספתא, שקלים ב, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 208).

50 "שתי לשכות היו במקדש אחת לשכת חשים (=חשאים) ואחת לשכת הכלים. לשכת חשיים יראי חט נותנים לתוכה בחשיי ועניים בני טובים מתפרנסין מתוכה בחשיי". ניתן להוסיף על כך את: א, ז (קלבון למי ששוקל בעבור עני); ה, ב ("אין עושין סררה על הציבור בממון פחות משנים", והשוו: משנה, פאה ד, טו).

51 אמנם אין מדובר על שקלים אלא על נדרים ונדבות, ברם המסכת כולה עוסקת גם בשימוש המקדש בנדרים ובנדבות.

52 במדרש תנאים לספר דברים על פסוק זה (מהדורת הופמן, עמ' 152; קטע זה משוחזר, כך שהוא עשוי להיות מבוסס על הספרי ולפיכך אינו מהווה מקור עצמאי) ובבבלי, ראש השנה ו ע"א (ובאופן חלקי בבבלי, נדרים ז ע"א, ערכין ו ע"א); ובמדרשי האגדה.

גם הבחירה לדרוש את פסוקי הנדר והנדבה על מצוות הצדקה היא, לדעתי, ביטוי לתפיסה רעיונית. המניע הפרשני לדרשה זו הוא הדמיון הטכני שבין הקדשת כספים או רכוש למקדש לבין הקדשת כספים או רכוש לעניים. בשני המקרים אדם לוקח מן הכסף או מן הרכוש שעמל להשיגם ותורם אותו למטרה נעלה. הדמיון הזה מופיע גם בתורה, כגון בדברים יד, כב-כט בהצמדה שבין מעשר שני (הנאכל לפני ה' בירושלים) למעשר עני, הניתן ללוי, לגר, ליתום ולאלמנה.⁵³

גם במקרה זה נראה שהקישור הדרשני, המסביר את שילוב הנושא במשנה, מבטא רעיון חשוב (בין אם הדרשה מבוססת על הרעיון ובין אם היא מבססת את הרעיון). הדרשה, המציגה את המקור לדין החיוב בהקדשת צדקה, באותו פסוק המדבר על הקדשת דבר מה לה', מצביעה על התפיסה שערך הצדקה שקול לערך של הקדש.⁵⁴ דרשה זו, כמו גם שילוב הנושא במשנה, מעידים על הערך הדתי (ולא רק החברתי) הגבוה של הצדקה, ורומזת כי נתינה צדקה לעני שקולה מבחינה דתית כנתינה להקדש.

כאן גם ההקשר ההיסטורי ניכר לעין, והוא הצורך למצוא תחליף לתרומה למקדש בתקופה שלאחר חורבן הבית.⁵⁵ הקישור בין צדקה לבין תרומה למקדש מציע שבעידן שאין אפשרות לתרום למקדש, שכן המקדש חרב, נותרה בידינו האפשרות להמשיך את מצוות התרומה דרך מתן צדקה לעניים, וסוגיות רבות קושרות בין השניים.⁵⁶ נראה לי שהשילוב של נושא זה דווקא במסכת שקלים

53 ראו גם הנגדה בין השניים, והעדפה של החדש על פני הקרבת קרבנות בהושעו, ו; מיכה ו, ו-ח ועוד.

54 וכך סוברים גם ספראי (ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל, שקלים, ירושלים תשי"ע, עמ' 108). וראו מקורות נוספים שמצוינים שם ובהערות.

55 צורך זה מחריף על רקע העובדה שהרומים דרשו שהיהודים ימשיכו את מצוות מחצית השקל בתרומה לקיסר, ולעובדה ששעבוד הרומים גם הרבה באופן משמעותי את מספר העניים (יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, י"ג שמחוני [תרגום], גבעתיים-רמת גן 1968, ספר ז, פרק ו, סעיף ו, עמ' 388). הפסוקים שהובאו לעיל מעידים שזו תפיסה שלא נולדה לאחר חורבן המקדש, אלא רק התחזקה.

56 גם אם חלקים מתוך מסכת שקלים קדומים ואפשר לתארך אותם לימי המקדש (ראו: י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים 1957, עמ' 25-27), ברור שחלקים רבים, ובתוכם חלקים העוסקים בצדקה, הם מאוחרים הרבה יותר. כך המשנה ב, ה העוסקת

(ולא במסכת ערכין, העוסק בהקדשות באופן כללי), נובע מהצורך להשלים את החלל שנוצר כאשר לא יכלו לתת את השקלים למקדש. בעוד ששאר ההקדשות באות מנדבת האדם, היה צורך לתת תחליף למצוות השקלים שחייבה כל אדם. רעיון זה בא לידי ביטוי מפורש בדברי ר' אלעזר (האמורא) בסוגיה בבבלי, בבא בתרא ט ע"א, העוסקת רבות בנושא הצדקה:

וא"ר אלעזר: בזמן שבהמ"ק קיים, אדם שוקל שקלו⁵⁷ ומתכפר לו, עכשיו שאין בהמ"ק קיים, אם עושין צדקה – מוטב, ואם לאו – באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע, ואעפ"כ נחשב להן לצדקה, שנא': (ישעיהו ס, יז) ונוגשין צדקה.⁵⁸

וכן במקום אחר באותה סוגיה:

במותר של סוגים שונים של כספים, מביאה את דברי ר' מאיר ור' נתן בנוגע למותר המת. משנה ד, ג מביאה את דברי ר' עקיבא הקובע כי "אין משתכרין בשל הקדש ולא משל עניים". עם זאת, ברור שכבר בימי המקדש הקשר בין הקדש לבין צדקה היה מבוסס, כפי שניתן לראות אף במסכת זו המתעדת את לשכת החשאים שהייתה קיימת במקדש עצמו. וכפי שמציינים ש' וז' ספראי (לעיל, הערה 54, עמ' 189–191), כבר בימי המקדש פותח הרעיון המרכזי של הצדקה, כפי שבא לידי ביטוי בדברי שמעון הצדיק בתחילת מסכת אבות (א, ב): "שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה (= עבודת הקרבנות) ועל גמילות חסדים". מסכת שקלים עצמה קושרת בין כספי המקדש לכספי צדקה הן בזמן שהמקדש שעמד על תילו (לשכת החשאים) הן בשילוב הלכות שרלוונטיות גם בעולם ללא מקדש (שימוש במותר גביית צדקה וסחורה בכספי עניים). בכך נוצרת רציפות לעולם המקדש גם כאשר נעדר האלמנט של כספים ייעודיים למקדש.

57 בכתבי היד: נותן שקליו/שקלו.

58 כך בדפוסים. בכתבי היד ניתן לראות שני נוסחים עיקריים. בכת"י אסקוריאל ופירנצה הנוסח הוא: "אמ' ר' אלעז' בזמן שביית המקדש קיים אדם נותן שקליו ומתכפר לו עכשו שאין בית המקדש קיים באין אומות העולם ונוטלין אותן בזרוע שנאמ' הלא פרש לרעב לחמך ואם לאו ועניים מרודים תביא בית אמ' מר עוקבא אעפ"כ נחשב לנו צדקה שני ונתתי פקדתי שלום ונוגשין צדקה". לפי גרסה זו, מכל מקום אומות העולם גובים מאתנו את השקלים (כפי שאכן היה המצב בתקופת השלטון הרומי שלאחר חורבן הבית), אלא שלדעת מר עוקבא זה נחשב כצדקה. לעומת זאת, בכתבי היד מיינכן 95, פריס ובקטע גניזה JTS 2352.21, הנוסח מבחין בין "זכה" ל"לא זכה": "ואמ' ר' אלעזר בזמן שביית המקדש קיים אדם נותן שקלו ומתכפר לו עתה שנחרב בעונותי זכה פרוש לרעב לחמך לא זכה באין אומות העולם ונוטלין אותו בזרוע שני ועניים מרודי' תביא בית אמ' מר עוקבא אעפ"כ כן נחשב להן צדקה שני ושמתי פקודתך שלום וגו'". גרסה זו דומה יותר לגרסת הדפוסים המאפשרת לאדם לבחור אם כספו ייתן לצדקה במקום לשקלים או שכספו יילקח על ידי אומות העולם.

ת"ר: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברין, ואף על פי שאין ראייה לדבר – זכר לדבר, שנאמר: (מל"כים ב יב, טז) ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים.

א"ר אלעזר: אף על פי שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו – יצור וימנה, שנאמר: (מלכים ב יב, יא) ויצורו וימנו...

אמר רב אסי:⁵⁹ לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] שלישית השקל בשנה, שנא': (נחמיה י, לג) והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו.

ואמר רב אסי: שקולה צדקה כנגד כל המצות, שנאמר: והעמדנו עלינו מצות וגו', מצוה אין כתיב כאן אלא מצות [...]

דרשות אלו, הלקוחות מתוך סדרה שלמה של דרשות בבבלי בבא בתרא דורשות את פסוקי המקרא העוסקים בהקדשת כספים למקדש (בין כספי השקלים ובין כספי נדבה) באופן שיחולו על נתינת צדקה. הפסוקים ממלכים ב יב העוסקים בכסף שנאסף למקדש נדרשים על גבאי צדקה, והחלטות בימי עזרא ונחמיה על תמיכה במקדש נדרשות על מתן צדקה.

דרשות רבות נוספות מעין אלו ניתן למצוא בספרות חז"ל. העולם הדתי היה צריך להתמודד עם המציאות שלאחר חורבן הבית,⁶⁰ וכך מצוות רבות הקשורות למקדש הומרו במצוות אחרות (שהתקיימו עוד בזמן המקדש). כך גם תלמוד תורה קיבל תוספת משמעות כתחליף למקדש.⁶¹ המרה זו היא חלק ממגמה גדולה יותר, שעליה הצביעו מספר חוקרים, של "המרת" רעיונות ומעשים שהיו

59 בכתה"י אין אחדות בנוגע לדוברים.

60 על התאמת עולם ההלכה מתקופת המקדש לתקופה שלאחריה ראו, בין היתר: א' אדרת, "מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה לאחר חורבן בית שני", א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 265–251.

61 ראו לדוגמה: א' וולפיש, "משחקי לשון במשנה", נטועים ב (תשנ"ה), עמ' 82–84.

מצויים בזמן התנ"ך, אך לא היו ישימים לאחר חורבן הבית, ברעיונות ובמעשים אחרים.⁶²

3. מסכת פסחים

דוגמה נוספת ניתן למצוא בשילוב ענייני שריפת קרבנות בתוך דיני ביעור חמץ במסכת פסחים. בפרק א (ו-ז) המשנה משווה בין שריפת החמץ לשריפת קודשים טמאים:⁶³

רבי חנניה סגן הכהנים אומר, מימיהם שלכהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שניטמא בולד הטמאה עם הבשר שניטמא באב הטמאה, אף על פי שמוסיפין לו טומאה על טומאתו. הוסיף רבי עקיבה ואמר, מימיהן שלכהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שניפסל בטבול יום בנר שניטמא בטמא מת, אף על פי שמוסיפין לו טומאה על טומאתו. אמר רבי מאיר, מדבריהם למדנו, ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בפסח. אמר לו רבי יוסה אינה היא המידה. מודה רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה, ועל מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה שרבי אליעזר אומר תשרף זו לעצמה וזו לעצמה ורבי יהושע אומר שתיים כאחת.

בפרק ג (ז-ח) לצד הדיון בביעור חמץ של מי שעזב את ביתו מופיע הדין של שריפת קדשים של מי שיצא בטעות מירושלים:

62 כך גם פסוקים הקשורים למעמדו המדיני של עם ישראל הומרו ל"מלחמתה של תורה". לדוגמה בבלי, סנהדרין מב ע"א; שבת סג ע"א; ועוד רבים. היינמן קרא לתהליך זה "אלגוריה פציפיסטית" (J. Heinemann, *Altjudische Allegoristik*, Breslau 1936, p.).
63 מצוטט אצל פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 210, 221-223. פרנקל (שם) רואה את האלגוריה הזו כחלק מ"אלגוריה ספיריטואלית", של העברת העולם המוחש כולו אל העולם הרוחני, והוא משתלב עם המשלת המים לתורה וכיו"ב. מכל מקום, האלגוריה הזו, ה"פציפיסטית" במיוחד, מאפשרת לאדם לפעול במקומות שבהם הוא לא היה יכול אילולא זה (כגון מלחמה ועצמאות מדינית), ואף מחייבת את האדם לפעול במקומות שלפני כן היו בתחום פעילותו של ה'. ראו גם את התפתחות המושג "גבורה" מגבורה פיזית לגבורה רוחנית, אצל א"א אורבך, חז"ל, אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 68-81.

63 ראו גם: א' וולפיש, "מבנה וסדר במשניות פסחים", עלון שבות בוגרים ב, תשנ"ד.

ההולך לשחוט את פסחו, ולמול את בנו, ולאוכל סעודת ארוסים בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך הבית, אם יכול לחזור ולבער ולחזור במצותו, יחזור. ואם לאו, יבטלו בלבו. ולהציל מן הגייס, ומיד הנהר, ומיד הדליקה, ומיד המפלות, יבטלו בלבו. וישבות שביתת הרשות, ויחזור מיד.

וכן מי שיצא מירושלים וניזכר שיש בידו בשר הקודש, אם עיבר הצופים, שורפו במקומו. ואם לאו, חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה. ועד כמה הן חוזרין, רבי מאיר אומר, זה וזה [בכזית] [בכביצה].⁶⁴ רבי יהודה אומר, זה וזה [בכביצה] [בכזית]. וחכמים אומרים, בשר הקודש כזיית, וחמץ כביצה.

גם במקרה זה ניתן לראות שבמקומות אחרים בספרות חז"ל יש היקש בין ביעור החמץ לבין דינים הקשורים לקרבנות, ובמיוחד לדין הנותר. דרשה המבטאת את הקשר שבין ביעור חמץ לביעור נותר מופיעה באופן מפורש מפי ר' יהודה.⁶⁵ ר' יהודה קובע כי איסור החמץ נלמד מאיסור הנותר, שכן שניהם מוגבלים בזמן ולאחר תום הזמן יש חובה לבערם. כך במכילתא דרשב"י על יב, טו (מהדורת אפשטיין ומלמד, עמ' 17, ע"פ כתי"י):⁶⁶

ר' יהודה אוי ממתין עד שיגיע לישוב וישרפנו שהיה ר' יהודה אוי אין מצות השבתתו אלא שריפה. והרי דין ומה נותר שאין כתוב עליו בל יראה ובל ימצא טעון שריפה חמץ שכתוב עליו בל יראה ובל ימצא אין דין שיטען שריפה אמרו לו לר' יהודה כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין הרי מי שלא ניתמנה לו אור לשורפו יהא יושב ומשמרו ויהיה עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא והתורה אמרה תשביתו שאר מבתים משביתו אתה בכל דבר. היה ר' יהודה [דנו] [דינו] דין אחר (ה)נותר אסור באכילה וחמץ אסור באכילה מה נותר טעון שריפה אף חמץ טעון שריפה [...]

64 בסוגריים העגולים נכתב בגוף הטקסט, בסוגריים מרובעים מופיע מה שתוקן ביד שנייה.

65 ר' יהודה הוא גם זה שמשוה במשנה בין החמץ לבין הקודשים שיש לחזור אחריהם לשרפם: "זה וזה בכזית".

66 השו"י: ירושלמי, פסחים ב, א (כח ע"ג), בבלי, פסחים כז ע"ב ועוד.

השילוב של ביעור קודשים במסכת פסחים, בצמוד לביעור החמץ אינו נובע רק מדמיון טכני אלא הוא מושפע מן ההבנה שהדין בתחום הלכתי אחד (שריפת קודשים) הוא המקור לדין בתחום ההלכתי האחר (שריפת חמץ).

הקישור שנעשה על ידי ר' יהודה בין שריפת נותר לבין שריפת חמץ, קישור הבא לידי ביטוי במשנה בשילוב דיני שריפת קודשים עם דיני שריפת חמץ, אפשר שאף הוא מעיד על תפיסה מהותית של ביעור החמץ. אפשר שהקישור בין שריפת חמץ לדין הנוטר בקודשים נעוץ בתפיסה ההלכתית והרעיונית שאיסור חמץ נובע מדיני הקרבת קרבנות. בספרות חז"ל ישנה מחלוקת מדוע יש חובה לבער את החמץ (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מסכתא דפסחא פרשה ח, מהדורת הורביץ-רבין עמ' 27-29):⁶⁷

אך ביום הראשון וגו'. מערב יום טוב אתה אומר מערב יום טוב או אינו אלא ביום טוב עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי (שמות לד, כה) לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל.

רבי יונתן אומר אינו צריך הרי כבר נאמר כל מלכה לא יעשה בהם. שריפה מעין מלאכה היא. הא מה תלמוד לומר תשביתו שאור מערב יום טוב.

רבי יוסי הגלילי אומר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מבערב יום טוב אתה אומר כן או אינו אלא ביום טוב עצמו תלמוד לומר אך ביום, חלק.

כפי שניתן לראות כאן, הקשר שבין ביעור חמץ לבין זביחת קרבן פסח למעשה נתון במחלוקת תנאים, כאשר ר' ישמעאל סבור שביעור חמץ דווקא ביום י"ד בניסן קשור לאיסור קיום החמץ בזמן הקרבת קרבן הפסח. לדעתו, איסור החמץ קשור באופן מובהק לדיני הקרבת קרבנות. זהו אף ההסבר הפשוט יותר להקדמת חובת ביעור החמץ לאמצע יום י"ד. לדעת התנאים האחרים, ביעור החמץ הוא חלק מאיסור החמץ וחובת אכילת המצה של חג המצות

67 לדרשה זו מקבילה בבבלי, פסחים ה ע"א, שם שמות החכמים שונים. במקום ר' יונתן – ר' עקיבא, ובמקום ר' יוסי הגלילי – ר' יוסי. בבבלי מובאים גם דברי אמוראים הממשיכים את הדעות השונות של התנאים.

המתחיל ביום ט"ו, ומטעמים שונים הוא הוקדם ליום י"ד.⁶⁸ על ההבדלים בין ההסברים השונים לחובת ביעור החמץ עמדו מספר חוקרים.⁶⁹ ברצוני להציע, שהשילוב של דיני קרבנות בתוך דיני ביעור החמץ הן רמיזה לתמיכה בתפיסתו של ר' יהודה ור' ישמעאל בניגוד לתנאים האחרים.

לתפיסה זו השלכות רעיוניות רבות, בין היתר בנוגע לקשר שבין הבית הפרטי של האדם (שם, בין היתר, עליו לבער את החמץ) לבין הקרבת הקרבן במקדש. בפסח מצרים הקריבו את קרבן הפסח בתוך הבית, כפי שמופיע בדברי המכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דפסחא, פרשה ו, מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 18):⁷⁰

ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף (שמות יב, ז) [...] נמצינו למדין ששלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים המשקוף ושתי המזוזות. ר' ישמעאל אומר ארבע' היו הסף והמשקוף ושתי המזוזות.

לפי הבנה זו, אכילת המצות עוד בפסח מצרים עשויה להיות קשורה לאיסור החמץ המופיע בספר ויקרא ב, יא-יב:

כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרְבוּ לַה' לֹא תַעֲשֶׂה חֶמֶץ כִּי כָּל שָׂאֵר וְכָל דָּבָשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אִשָּׁה לַה'. קִרְבַּן רֵאשִׁית תִּקְרְבוּ אֹתָם לַה' וְאֵל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יֵעָלוּ לְרִיחַ נִיחָח.

ההצמדה של דיני ביעור חמץ לדיני הקרבת קרבן פסח הן בדברי ר' יהודה ור' ישמעאל במדרש הן בשילוב הנושאים הנלווים במשנה, רומזת לכך שגם לדורות יש קשר בין הבית הפרטי של כל אדם (שצריך להיות "ראוי" להקרבה) לבין הקרבת הקרבן הפסח.

סיכום

במאמר הוצגו שלוש דוגמאות של נושאים נלווים, נושאים שנכנסו לתוך המשנה, במה שנראה במבט ראשון כ"דרך אגב" – דיני שופר היובל וחצוצרות

68 איסור עשיית מלאכה בחג, כדי לוודא שלא יהיה חמץ כבר בתחילת החג יחד עם ההבנה שהביעור צריך להיות באמצע היום: "אך – חלק", וראו בדברי רש"י ותוספות על פסחים ד ע"ב-ה ע"ב.

69 ראו לדוגמה: מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 93-104, ובמיוחד עמ' 96, וכן עמ' 109-113. השוו': י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 123-134.

70 ראו גם בבלי, פסחים צו ע"א.

התענייות אגב העיסוק בשופר של ראש השנה, דיני צדקה אגב העיסוק בדיני השקלים ודיני ביעור קודשים אגב דיני ביעור חמץ. בכלם יש דמיון מסוים לנושא העיקרי שבו דנה המשנה, ונראה כי הם נכנסו באופן אסוציאטיבי. עם זאת, בשלוש הדוגמאות הללו הראיתי שהקישור בין הנושא העיקרי לנושא הנלווה אינו נעוץ רק בדמיון חיצוני גרידא, אלא יש קשר מהותי בין הנושאים השונים, הבא לידי ביטוי מחוץ למשנה בדרשות הקושרות בין השנים ולומדות מזה על זה.⁷¹

תיעוד זה – המהווה ראייה אינטר-טקסטואלית – מוכיח קשר מהותי בין הנושאים השונים ששולבו יחד במשנה, לפחות במספר מקרים. מתוך התפיסה שהוצגה במאמר זה ניתן להמשיך ולבחון אף מקרים נוספים שבהם אין תיעוד חיצוני לדרשה הקושרת בין הנושאים, ולראות אם גם בהם יש הבנה דרשנית הבאה לידי ביטוי, ובעקבות כך לבחון מה המגמה ההלכתית או הרעיונית העומדת בבסיס השילוב של כל נושא נלווה בתוך המסכת שבו הוא משולב.

71 ישנן דוגמאות רבות נוספות שעליהן ניתן לעמוד במקומות אחרים: השילוב של דיני פרייה ורבייה בתוך מסכת יבמות (משנה, יבמות ו, ה-ו), המעיד על קשר מהותי אפשרי בין השניים; ההשוואה בין טומאת תרומה לטומאת נשים (על ידי אונס) במסכת תרומות (ח, יא-יב והשוו גם לשון המשנה במשנה ח המתייחסת לטומאה של תרומה באמצעות הביטויים תורפה/מוצנע/כיסוי שאף הם משווים לענייני נשים), מעידה על קשר שבין תרומה לבין נישואין, כפי שבא לידי ביטוי גם בירמיה ב, א-ג; וכן רבים.