

א. הצגת הבעיה

"דומה התורה לבעל חיים: יש להתבונן בה בשלמות ומתוך זהירות ולהכיר את כוונתה, לא להרוס את ההרמוניה שלה ולא לפרק את אחדותה". דברים אלה של פילון¹ מבטאים לכאורה יפה אף את השקפת חז"ל. ברם, לעולם אין להסתפק בהשקפה הקרויה "השקפת חז"ל", ותדיר יש לבדוק את השיטות השונות המגוונות המנמרות את פניה של ספרות חז"ל.

והנה, בביאורו לברייתא דר' ישמעאל האריך ר' מאיר איש שלום (ספרא במהדורתו, ברעסלויא, תרע"ה, עמ' 24-27) לקבוע, כי מחלוקת יסודית היתה בין ר' ישמעאל לר' עקיבא בגישתם לשני כתובים המכחישים זה את זה. הכל מודים שאם אין כתוב שלישי המכריע, יש לפתור את סתירת הכתובים על-פי סברה, המעמידה כל אחד מן הכתובים לעניין שונה.² אך כשבא הכתוב השלישי ומכריע בסתירה, נחלקו התנאים בדרך ההכרעה: לר' ישמעאל, הכתוב השלישי "מכריע" במובן מפשר, באופן שכל אחד מן הכתובים הסותרים יתקיים במקצתו. ואילו לר' עקיבא, הכתוב השלישי "מכריע" במובן החלטה וקביעה, שאחד מן הכתובים יתקיים כמות שהוא – זה המסתייע מן השלישי: ואילו הכתוב השני צריך להידרש. וכבר בירר י"נ אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' [40] 205-211) בעניין אחר, כי שני מובנים אלה של "הכרעה" אכן מצויים במקורות חז"ל. אף ב"ז באכר (אגדות התנאים, תרגום אז"ר, כרך א חלק ב, פ"ו, תרפ"א, עמ' 51 והע' 5), ח"ש הורוביץ (מכילתא דר' ישמעאל במהדורתו, עמ' 13 הע' לשו' 20) וד' הלבני (מקורות ומסורות לשבת לט ע"א, עמ' קיא) מייחסים לר' עקיבא את שיטת ההכרעה במובן ההחלטה, עפ"י רוב של שני כתובים כנגד אחד: אלא שבניגוד לרמא"ש, לא התייחסו חכמים אלה לשאלה, מה ייעשה לכתוב שהוכרע עפ"י רוב כנגדו. ואילו א' שוורץ³ קובע במפורש, כי לפחות במקום אחד (שיובא להלן) סבור ר' עקיבא שההכרעה בסתירת כתובים נעשית על-פי הכלל "אחרי רבים להטות": שני כתובים מכריעים כנגד הכתוב האחד, אשר מתבטל בפשטות במיעוטו.

מסקנה אחרונה זו, אם נקבלנה, יש בה עניין מרובה. הרי שיטה שכזו מחייבת להניח גישה פונקציונאלית לדברי התורה, תחת גישה פרשנית-לימודית: אין לנו אלא להכריע עפ"י רוב מהו ההיגד המחייב מתוך כלל ההיגדים השונים שבתורה: ומשנענתה שאלה זו, שוב פטורים אנו כליל משאלות פרשניות. שיש לנו לברור מתוכם את המחייב – ותו לא.

האמנם מצויה גישה שכזו אצל חז"ל?⁴

ב. האם ירד הכבוד למטה?

מקור העניין נפתח בזו ששינו במכילתא, מסכתא דבחדש פרשה ט, מהד' הורוביץ-רבינ, עמ' 238:

כי מן השמים דברתי עמכם (שמות כ, יח) – כתוב אחד אומר "כי מן השמים", וכתוב אחד⁵ אומר "וירד ה' על הר סיני" (שם יט, כ), כיצד יתקיימו שני מקראות [41] הללו? הכריע השלישי⁷: מן השמים השמיעך את קולך ליסרך" (דברים ד, לו), דברי רבי ישמעאל: רבי עקיבא אומר <כתוב אחד אומר "כי מן השמים", וכתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני" אל ראש ההר⁸ > "מלמד שהרכין הקב"ה שמים⁹ העליונים על ראש ההר ודבר עמה מן השמים¹⁰, וכן הוא אומר "ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו" (תהלים יח, י).

מכאן הסיק רמא"ש לנכון, כי לר' ישמעאל הכריע הכתוב השלישי באופן של פשרה: "מן השמים השמיעך את קולו", אך "על הארץ הראך את אשו הגדולה", כהמשך הישיר של הכתוב השלישי.¹¹ נמצא שהכתוב "כי מן השמים" מתפרש לעניין הקול, והכתוב "וירד ה'" מתפרש לעניין האש.¹² אבל באשר לר' עקיבא, רמא"ש אינו מודע לגירסת כ"י אוקספורד (שהובאה לעיל ממהד' הורוביץ-רבינ בסוגריים מזוותים) בהצגת הכתובים הסותרים: ולביאור שיטתו מסתמך רמא"ש על ברייתא ד"ג מידות של ר' ישמעאל בראש הספרא, על-פי נוסח הדפוסים:

שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, כיצד? כתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני", וכתוב אחד אומר "מן השמים השמיעך את קולו ליסרך", הכריע השלישי "כי מן השמים דברתי עמכם", מלמד שהרכין הקב"ה שמי שמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם, וכן אמר דוד בספר תלים "ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו".

רמא"ש סבור שברייתא זו נשנתה בשיטת ר' עקיבא, שהרי הביאור "מלמד" וכו' נאמר במכילתא שם בשם ר' עקיבא: אך כאן למדים אנו, שהכתובים הסותרים לר' עקיבא אינם [42] אלה שהציג ר' ישמעאל במכילתא. שכן את הכתוב "וירד ה' על הר סיני" עימת ר' עקיבא עם הכתוב השלישי של ר' ישמעאל, "מן השמים השמיעך" וגו': ואילו הכתוב השלישי והמכריע לר' עקיבא הוא "כי מן השמים" וגו'. נמצא שלר' עקיבא הכריע השלישי במובן החלטה וקביעה,

שאכן מן השמים דיבר ה', שכן נאמר ברוב הכתובים: ואילו "וירד ה' על הר סיני" צריך להידרש, באמצעות הביאור "מלמד שהרכין" וכו'.

ברם, נוסח זה בברייתת י"ג מידות אינו אלא נוסח הדפוס: ואילו כל שאר עדי הנוסח כולם גורסים ממש כגירסת המכילתא לעיל, הן בהצגת הכתובים המכחישים והן בכתוב השלישי והמכריע.¹³ רמא"ש שם יודע זאת, אך סבור שנוסח כתבי-היד הוא פרי תיקון המעתיקים, שסברו כי ברייתא זו בשיטת ר' ישמעאל שנויה, שהרי ב"ג מידותיו עסיקין, ויש אפוא לתקנה על-פי שיטת ר' ישמעאל במכילתא. אבל רמא"ש סבור שפיסקה זו בברייתת י"ג מידות היא ממשנת ר' עקיבא, ונוסח הדפוס הוא המקורי. וכך הוא במכילתא שם פרשה ד, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 216, שנסתמה לדעת רמא"ש כר' עקיבא:

"וירד ה' על הר סיני" – שומע אני על כלו, ת"ל "אל ראש ההר", יכול ממש, שירד הכבוד והוצע על הר סיני, ת"ל "כי מן השמים דברתי עמכם", מלמד שהרכין הב' השמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני, כאדם שהוא מציע את הכר על ראש המטה וכאדם שהוא מדבר מעל גבי הכר וכו'. רבי יוסי אומר: הרי הוא אומר "השמים שמים לה" והארץ נתן לבני אדם" – לא עלה משה ואלהו למעלה, ולא ירד הכבוד למטה, אלא מלמד שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר "ויקרא ה' למשה".

י"ג אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 641-642) חולק על רמא"ש ומקיים את נוסח כתבי-היד בברייתת י"ג מידות שם: והרי הוא סבור אפוא שמדרש זה שנוי אליבא דר' ישמעאל במכילתא, וכן נסתמה כמותו הברייתא האחרונה שבמכילתא. דבר זה משמש בידי אפשטיין לצורך קביעתו, שברייתא ד"ג מידות אכן מדבי ר' ישמעאל.

ברם, אפשטיין לא הבחין שדרשת "מלמד שהרכין" וכו' היא דווקא דרשתו של ר' עקיבא במכילתא, המקיים את שני הכתובים כמשמעם: ה' דיבר מן השמים – אע"פ שירד להר סיני: שהרי עצם השמים הורכנו לראש ההר, ומעליהם דיבר ה'. ואילו לר' ישמעאל במכילתא לא דיבר ה' אלא מן השמים, שנותרו במקומם: והכתוב "וירד ה'" וגו' אינו עניין אלא לאש הגדולה, שאכן נראתה על הארץ. אף זו: דרשת "מלמד" וכו' של ר' עקיבא במכילתא אינה נזקקת לכתוב שלישי כל עיקר,¹⁴ ובדין: הרי שני הכתובים הסותרים מתיישבים לדרשתו כדיוקם, ללא כל פשרה. ואילו מדרשו של ר' ישמעאל בנוי כולו על הפשרה העולה מן הכתוב השלישי, המבחין בין קולו של ה' לבין אשו הגדולה.

אין ספק אפוא שדרשת "מלמד שהרכין" וכו' היא אליבא דר' עקיבא, לא רק במכילתא פרשה ט, שם מפורש הדבר, אלא אף בסתמא שבפרשה ד. והרי שינוי מטבע לשון הדרשה שם מרמז אף הוא על מקורה: "שומע אני על כלו, ת"ל" אל ראש ההר, יכול ממש וכו' מלמד שהרכין" וכו'. פתח בלשון "שומע אני", האופייני לבית מדרשו של ר' ישמעאל, [43] ועבר ללשונו "יכול" ו"מלמד", המשמשים ברגיל בבית מדרשו של ר' עקיבא. שכן מתיבת "יכול" ואילך מביאה המכילתא את מדרשו של ר' עקיבא, לפיכך אין כאן כתוב שלישי כל עיקר. ואמנם, אף במכילתא דרשב"י לכתוב זה, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 144-145, שנינו:

<וירד ה' על הר סיני א>ל ראש ההר – יכול ירד ודאי? תל' לו' כי מן השמים <דברתי עמכם יכול >לא ירד ודאי <תל' לו' וירד ה' על הר סיני א>ל ראש ההר אמור מעתה נבקעו שמי השמים העליונים ונתנה <רשות לאש ללהט את המים וכן >הוא או' כקדוח אש המסים <מים תבעה אש, ירד לו היציע העליון ועמד לו על >גבי הר סיני, מה תל' לו' אתם >ראיתם כי מן השמים ג' אלו שמים שעל גבי הר סיני >"וכו'.

הרי לפנינו מעין דרשת ר' עקיבא, שסתירת הכתובים מתיישבת ע"י ירידת השמים על ההר, ובלא כל כתוב שלישי. והמכילתא דרשב"י מאסכולת ר' עקיבא היא, כידוע.¹⁵

אף משמעותה הרעיונית של הפלוגתא מורה כך. שהרי כמעט אין ספק שמגמתו של ר' ישמעאל בדבריו היא ליתן חיץ בין שמים לארץ: קולו של ה' לא נשמע אלא מן השמים, ורק אשו היא שנראתה על הארץ. שהרי מעולם "לא ירד הכבוד למטה", כדברי ר' יוסי דלעיל. ואילו ר' עקיבא, כדרכו, ממעט ומפחית חיץ זה שבין שמים וארץ, ונוקט דימויי האנשה מובהקים כלפי שמיא: "כאדם שהוא מציע את הכר כו' וכאדם שהוא מדבר" וכו'.¹⁶ ובמקבילה שבמכילתא דרשב"י דלעיל מצויים תיאורי העולמות העליונים בצורה הקרובה לרוחו של ר' עקיבא,¹⁷ ולא כן לר' ישמעאל.¹⁸

מעתה יש בידנו לדון על ברייתת י"ג מידות. ודאי צדק אפשטיין שיש לנו לאחוז בגירסת כתבי-היד, ולא ברמא"ש: והרי אף במכילתא מפורש כן לגירסת כ"י אוקספורד דלעיל. אך מאידך גיסא, צדק רמא"ש שדרשת "מלמד שהרכין" וכו' היא דרשת ר' עקיבא, החולק על מדרשו של ר' ישמעאל: שהרי זה האחרון סבור שמעולם לא הורכנו השמים אל הארץ. ברור אפוא מעתה, כי בברייתת י"ג מידות הוצמדו זו לזו שתי דרשות שונות וחלוקות – בלא תיבות קישור או מעבר:¹⁹ תחילה הובאה דרשת ר' ישמעאל, שהכתוב השלישי הכריע כי מן השמים נשמע הקול ועל ההר ירדה רק האש. ועיקר הברייתא מדבי ר' ישמעאל היא, כדעתו של אפשטיין. אלא שעל כך ניתוספה אף דרשת ר' עקיבא, הפותחת "מלמד שהרכין" [44] וכו': ולפיה אין צורך בכתוב שלישי, שכן שני הכתובים נכונים במלואם: ה' דיבר מן השמים, אלא שהשמים ירדו אל ההר.²⁰

נמצינו למדים, שאין ללמוד מכאן דבר על דרכו של ר' עקיבא בהכרעת הכתוב השלישי: שהרי בדרשה זו אין לר' עקיבא כתוב שלישי כל עיקר, ושני הכתובים מתיישבים ביניהם, כדרשות רבות מטיפוס זה. ואמנם, עובדה זו, שר' עקיבא פותר את סתירת הכתובים בלא הכרעת כתוב שלישי המפשר ביניהם, בניגוד לר' ישמעאל, אינה כנראה מקרית כלל. שכן נראים הדברים שכאן חלוקים ר' ישמעאל ור' עקיבא לשיטתם בעניינים אחרים: לר' ישמעאל, לא כל

אות וקוץ שבתורה צריכים להידרש, ולכך אין תימה בדבר אם שני כתובים הסותרים זה את זה נותרים לבסוף בסתירתם ואף בייחורם, שכן כתוב שלישי מפשר ביניהם באופן שרק מקצת מן האמור בכל אחד מהם מתקיים. כל משמעותה של מידה זו של ר' ישמעאל היא בכך, ששני הכתובים המכחישים אינם נדרשים באופן שיתקיימו במלואם כל אחד לעניינו, ואין לכתובים אלה משמעות מעבר לזו העולה מן הכתוב השלישי המפשר ביניהם. ר' ישמעאל אמנם אינו חולק על האפשרות לפתור סתירת הכתובים בלא כתוב שלישי, על-ידי העמדת כל אחד לענינו;²¹ אך מכל מקום הוא סבור, שיש כתובים שהתורה כבר מפשרת ביניהם בכתוב שלישי – ואזי אין לדרשם וליישבם יתר של הפשרה שבכתוב השלישי, אף-על-פי שנמצאים שני הכתובים לא מדויקים ומיותרים לאחר שכבר בא הכתוב השלישי. אבל זוהי דווקא ממידותיו של ר' ישמעאל: ואילו ר' עקיבא חלוק על מידה זו, וסבור שפשרה המתקיימת רק מכוחו של כתוב שלישי, אין בה די מבחינת חובת המדרש. שהרי אם אין ללמוד משני הכתובים יתר על האמור בכתוב השלישי, נמצאים שני הכתובים הראשונים מיותרים. לר' עקיבא, שני הכתובים הסותרים עצמם צריכים אפוא להידרש, על-ידי העמדת כל כתוב לענינו, כמות שעשה בדוגמה דלעיל.

מעתה יש אפוא לבחון את שאר דוגמאותיו של ר"מ איש שלום לכלל הגדול שקבע.

ג. היכן נתוועדו ה' ומשה?

מדרש נוסף בשיטת הכרעה במובן החלטה וקביעה כאחד מן הכתובים (ולא פשרה ביניהם), מוצא רמא"ש בספרי לבמדבר, פסיקא נח, מהד' הורוביץ, עמ' 55-56:

"[45] ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו" (במדבר ז, פט) – למה נאמר? לפי שהוא אומר "וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" (ויקרא א, א) – שומע אני מאהל מועד ממש? ת"ל "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת" (שמות כה, כב), אי אפשר לומר מאהל מועד שכבר נאמר מעל הכפורת, ואי אפשר לומר מעל הכפורת שכבר נאמר מאהל מועד, כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? זו מדה בתורה: שני כתובים זה כנגד זה והרי הם סותרים זה על ידי זה יתקיימו במקומם עד שיבא כתוב אחר ויכריע ביניהם, מה ת"ל ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו – מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באהל מועד והקול יורד משמי שמים לבין שני הכתובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים.

לדעת רמא"ש סתמא זו כר' עקיבא, המכריע – במובן קביעה והחלטה – עפ"י שני כתובים כנגד האחד: הכתוב "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו" מצטרף לכתוב "וידבר ה' אליו מאהל מועד", ואלה מכריעים כנגד הכתוב "ודברתי אתך מעל הכפורת". ברם, באמת לפנינו הכרעה טיפוסית במובן של פשרה. שכן בכתוב השלישי נאמר "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מבין שני הכתובים". הרי אפוא הכרעת פשרה: ה' דיבר אמנם מעל הכפורת, אך משה לא שמעו אלא מאהל מועד: "היה משה נכנס ועומד באהל מועד, והקול מדבר אליו מבפנים."

ואמנם, אין זה אלא מדרשו של בית ר' ישמעאל, ההולך לשיטתו במדרש שני כתובים מכחישים, כדלעיל. אבל בבית מדרשו של ר' עקיבא נחלקו על מדרש זה. כך שנינו בספרא, דבורא דנדבה, פרק ב הל' יב:

"מאהל מועד" – יכול מכל הבית? ת"ל "מעל הכפורת". אי מעל הכפורת, יכול מעל הכפורת כולה? ת"ל "מבין שני הכתובים", דברי ר' עקיבא.

ר' עקיבא אינו רואה אפוא ניגוד בין "אהל מועד" ל"מעל הכפורת", וממילא אין למצוא לשיטתו את ההפרדה החדה בין מקום עמידתו של משה למקום דיבורו של ה'. על-פי זה שנינו בספרא, אחרי מות, פרשתא א הל' ו, על הכתוב "דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן" (ויקרא טז, ב): "אחרי ב'אל יבא" ואין משה בבל יבא". ופירש הראב"ד שם: "שהרי משה תמיד היה נכנס לפני ולפנים לשמוע הדיבור מבין שני הכתובים."²²

אין ספק אפוא שברייתת הספרי מבית מדרשו של ר' ישמעאל היא, ככללו של מדרש הלכה זה: ואף כאן, כדלעיל פרק ב, חותר ר' ישמעאל להפרדה בין גבוה להדיוט, ואילו ר' עקיבא מפגיש ביניהם.

ד. קרבן פסח ומיתת בני אהרן

[46] בשתי הדוגמאות הקודמות נתברר, כי אין עניין כלל לשיטת ר' עקיבא המכריע, לפי הטענה, כרוב כתובים: אם מפני שר' עקיבא אינו דורש כתוב שלישי כלל, או לפי שבהכרעת פשרה מדובר, ובשיטת ר' ישמעאל דווקא הדברים אמורים. אך לא כן הוא בדוגמה הבאה, מן המכילתא, מסכתא דפסחא פרשה ד, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 13:

ר' עקיבא אומר: כתוב אחד אומר "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר" (דברים טז, ב), וכתוב אחד אומר "מן הכבשים ומן העזים תקחו" (שמות יב, ה), כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? אמרת, זו מדה בתורה: שני כתובים זה כנגד זה

וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן, ת"ל "משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח" (שם כא) – צאן לפסח ולא בקר לפסח.

הרי שאין ר' עקיבא פותר כלל את סתירת הכתובים, אלא, לכאורה, מכריע בה באמצעות הרוב של שני כתובים כנגד האחד. המפרשים נתלבטו בדבר, ²³ ואף הגהות שונות הוצעו בדרשת ר' עקיבא. ²⁴ אבל נוסח זה מקוים בעיקרו גם בכ"י וטיקן 32 של הספרי לדברים פיסקא קכט, מלבד כל עדי הנוסח שלמכילתא, ואין ספק במקוריותו. מכאן אפוא עולה לכאורה בבירור דרכו המיוחדת של ר' עקיבא בפתרון כתובים המכחישים זה את זה, כאמור.

ברם, הדברים מתמיהים הרבה. ראשית, הרי עלה לנו לעיל ש"מדה זו בתורה" המצוטטת כאן היא מידתו של ר' ישמעאל דווקא, המשתמש בה להכרעת פשרה בין כתובים סותרים. לשון ר' ישמעאלית זו נקוטה כאן אפוא בפי ר' עקיבא – ולא כבמקורה: שם (בדוגמאות דלעיל) הכתוב השלישי מכריע בפשרה שבין שני הכתובים, וכאן הכתוב השלישי מצטרף לראשון, והללו מכריעים כנגד השני ומבטלים אותו. אך יתר על כן קשה, מה הביאו לר' עקיבא לדרוש כאן על דרך זו? האמנם לא הכיר ר' עקיבא את דרשת ר' אלעזר רבו, המובאת שם במכילתא, הפותר את הסתירה בנוסחה "צאן לפסח ובקר לחגיגה" ²⁵ האם לא ידע ר' עקיבא שכבר הלל הזקן פתר כך סתירה זו ²⁶? והואיל ועצם קיומה של החגיגה מקובל גם על דעת ר' עקיבא, ²⁷ מה הניאו מלהשתמש בפתרון זה? ולבסוף: אפילו לא רצה ר' עקיבא לנקוט פתרון זה מסיבה כלשהי, כלום אין בידו לפתור את הסתירה אלא באמצעי [47] טכני זה של הכרעת רוב? הייפלא דווקא מר' עקיבא, המופלא שבדרשנים, לדרוש כתובים אלה, שכל חבריו ידעו לפתרם?

והנה, מתכונת זו ממש שבדרשת ר' עקיבא מצויה גם בדרשתו בעניין מותם של בני אהרן, ותימה שרמא"ש שם לא הביאה לסיוע. וכך שנינו בספרא, ראש פרשת אחרי מות:

בקרבתם לפני ה' וימותו – ר' יוסי הגלילי אומר: על הקרבה מתו, לא על הקריבה. ²⁸ ר' עקיבא אומר: כתוב אחד אומר "בקרבתם לפני ה' וימותו", וכתוב אחד אומר "ויקריבו לפני ה' אש זרה" (ויקרא י, א), הכריע "בהקריבם אש זרה לפני ה'" (במדבר ג, ד) – הוי, על הקריבה מתו, לא מתו על הקרבה. ²⁹ ר' אלעזר בן עזריה אומר: כד"י קריבה לעצמה וכד"י קרבה לעצמה.

אף כאן לא ביאר ר' עקיבא כלל מהו אפוא פתרון הסתירה, ונראה כמכריע עפ"י רוב הכתובים כנגד האחד הבטל במיעוטו. ³⁰ מחד גיסא, הרי לנו עד נוסף שכך היא אמנם דרכו של ר' עקיבא בכתובים מכחישים. אך מאידך גיסא, אף כאן קשים הדברים הרבה לגופם. אם אמנם הכתובים סותרים זה את זה, ור' עקיבא הכריע בסתירה עפ"י רוב, מה היתה סברת ר' יוסי הגלילי? הרי משיטתו יוצא כאילו הכריע ככתוב אחד נגד שני כתובים, שהרי אף הוא לא פתר בדבריו את הסתירה. והואיל וכבר הראה ר' אלעזר בן עזריה שהסתירה נפתרת בנקל, מה צידוק יש להכרעותיהם של ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא – אם אכן הסתירה היא העומדת ברקע דבריהם? ואף כאן, כבמקרה הקודם, קשה מאוד להבין כיצד אין בידו ר' עקיבא, אביר הדרשנים, כדי לפתור את הסתירה – אלא באמצעות השתקת הכתוב האחד וביטולו.

ברם, יש לשים לב להבדל חשוב בין שני המקורות: לאחר שהוצגו שני הכתובים בתורת כהנים, מובא מיד השלישי המכריע: אבל במכילתא ניתוספה להצגת הכתובים השאלה "כיצד יתקיימו שני מקראות הללו, ³¹ ובעקבותיה – קודם הבאת הכתוב השלישי – תיאור העקרון הכללי: "זו מדה בתורה" וכו'. דומה שמכאן ניתן להתקדם לפתרון העניין, כדלהלן.

ה. לשימוש המונח "כתוב אחד אומר... וכתוב אחד אומר"

[48] בדיקת הטרמין "כתוב אחד אומר... וכתוב אחד אומר" מעלה, שאף-על-פי שהשאלה העולה מהצגת הכתובים היא בדרך-כלל שאלה של סתירה, מצויים אף מקרים שלא בסתירה מדובר, אלא בבדיקת היחס בין שני הכתובים – מבחינות שונות: שאלה של ייתור אחד מן הכתובים ³²: שאלה של משמעות ההבדל בין הכתובים, כשאין ביניהם סתירה ³³: פירוט תנאי הדין, כפי שעולים מצירוף הכתובים שבנידון ³⁴: ואף שאלת ברירה בין הכתובים: כתוב אחד מזכיר תנאים שונים בדין מסוים, וכתוב אחד מזכיר רק חלק מהם, מהו הקובע ³⁵? ועוד. במקרים אלה משמש הביטוי "כתוב אחד אומר... וכתוב אחד אומר" – בלא ההמשך "כיצד יתקיימו שני הכתובים הללו", שהרי לא בסתירה מדובר. ³⁶

אך הואיל וברובן של היקרויות הביטוי מדובר אכן בסתירה, לפיכך יש שהביטוי נתפס כמכוון להצגת סתירה, בשעה שלאמיתו של דבר מכוון לשימוש אחר. נדגים את הדבר לצורך ענייננו במכילתא דווקא, מסכתא דבחדש פרשה ח, מהד' הורוביץ-רבי, עמ' 234:

[49] לא תחמוד – רבי אומר: כתוב אחד אומר "לא תחמוד" וכתוב אחד אומר "לא תתאוה" (דברים ה, ז), כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? הרי זה אזהרה לעוקף אחר הנואף. ³⁷

המפרשים נתקשו בביאור הדברים, שאם יש כאן סתירה בין חימוד לתאווה, הרי לא מובן כיצד נתיישרה: לפיכך הגיהו את הנוסח באופן שאינו אלא כתיבתו מחדש, ובלא יסוד של ממש.³⁸ ברם, רח"ש הורוביץ שם, בעקבות רמ"ש ב"מאיר עין" שם, כבר פירש, שלא סתירת הכתובים היא המעסיקה את רבי במדרשו, כי אם סמיכות הכתוב "ולא תחמוד אשת רעך" (דברים שם) ל"ולא תתאוה בית רעך" הבא שם אחריו. המדרש הוא אפוא: לא תגרום לניאוף שיאפשר לך לקחת מן הנואף את ביתו ונכסיו.³⁹ פסיקה זו הועברה אפוא מן המדרש על עשרת הדיברות שבדברים: אבל בעשרת הדיברות שבשמות נאמר "לא תחמד בית רעך", ואין שם "לא תתאוה".⁴⁰

אף-על-פי שפירוש זה נראה אמנם הולם לכוונת המדרש, אין הוא יכול להתיישב עם המשפט "כיצד יתקיימו שני מקראות הללו?" שהרי משפט זה מורה בבירור, שסתירת הכתובים היא דווקא נושא המדרש. ואמנם, בלקח טוב שם (סט ע"ב – ע"א) תיבות אלה [50] בדיוק חסרות – כנגד כל שאר עדי הנוסח. נראה אפוא שהשמה זו יסודה בפרשנות: המדרש אינו עונה על שאלת סתירה, אלא על שאלת סמיכות, ולכך השמיט בעל לקח טוב את המשפט המורה על סתירה. מעתה יש לומר, שהמשפט "כיצד יתקיימו שני מקראות הללו?" נוסף מתוך אשגרה: שהרי דרך-כלל הביטוי "כתוב אחד אומר... וכתוב אחד אומר" משמעו הצגת סתירה דווקא.⁴¹ ומסתבר שתוספת זו נוספה על-ידי מעבירי המדרש, שנטלו ממקורו בעשרת הדיברות של ספר דברים והעמידוהו כאן בספר שמות: ומהלך ההעברה לווה בעיבוד האמור.

מעתה נראה שכך אירע אף במכילתא שבענייננו, במדרשו של ר' עקיבא על בקר שבפסח. מדרשו המקורי של ר' עקיבא לא היה אלא כמתכונת מדרשו בתורת כהנים: כתוב אחד אומר "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר", וכתוב אחד אומר "מן הכבשים ומן העזים תקחו", הכריע "משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח" – צאן לפסח ולא בקר לפסח. עורכי המכילתא ומסדריה, האמונים על מטבעות הלשון של בית ר' ישמעאל, הם שעיבדו את מדרשו של ר' עקיבא: ראשית, הוסיפו להצגת הכתובים את השאלה "כיצד יתקיימו שני המקראות הללו", כבדוגמה הקודמת. ולא בלי יסוד עשו כן, שהרי כתובים אלה עצמם הועמדו כבר בידי הלל הזקן כסותרים (ירושלמי פסחים פ"ו ה"א, לג ע"א), והמוסיפים סברו לפי תומם שאף ר' עקיבא נתכוון לסתירה זו, כדרכו הרווחת של המונח "כתוב אחד אומר" וכו', כאמור. אך כאן, הואיל ומובלט ומודגש במדרשו של ר' עקיבא שלא פתר כלל את הכתוב "צאן ובקר", ראו המעבדים צורך להוסיף: "זו מדה בתורה" וכו', כרוצים לומר: אין לתמוה על המדרש, שהרי מידה היא בתורה שהכתוב השלישי הוא המכריע. אף-על-פי שהכתובים הסותרים "יתקיימו במקומם". הסגנון "זו מדה בתורה" כבר הוכר בידי חוקרי המדרש⁴² כמאפיין את בית מדרשו של ר' ישמעאל דווקא, ואמנם אינו מצוי אלא במדרשי ההלכה שמבית מדרשו. ואף כל עצמו של המשפט כאן ("זו מדה בתורה: שני כתובים זה כנגד זה כו' ויכריע ביניהן") לקוח מלה במלה מן הספרי לבמדבר שהובא לעיל (פרק ג).⁴³

ויש להוסיף כי לשונו של משפט זה, שהועבר, להצעתנו, מן הספרי לבמדבר להקשר שאינו תואם לו, אף הוא מורה כך. שהרי כבר עמד שוורץ⁴⁴ על כך, שבמקורות חז"ל "מכריע" אינו מצטרף למלת היחס "בין", אלא לרוב עומד "מכריע" לעצמו, ועתים מצטרף לעיל.⁴⁵ ויש להסביר אפוא מדוע לא די היה בתיאור מידתנו לומר: "עד שיבוא [51] הכתוב השלישי ויכריע", בלא "ביניהם" החורג מדרך הלשון. וכבר הרגיש שוורץ שם, כי תיבת "ביניהם" באה להדגיש שההכרעה אינה כאחד מן הכתובים (כפי שאפשר היה להסיק מן הלשון "ויכריע" ותו לא), אלא דווקא "ביניהם" – בפרשה העומדת בתווך בין שניהם. וכלשון הירושלמי חגיגה א, א (עו ע"א): "ר' יוחנן בשם ר' ינאי... כתוב אחד אומר כו' וכתוב אחד אומר כו' טול בנתיים". ופירש בעל קרבן העדה: "קח הממוצע". והוא מעין הלשון "מעין שניהם" המתאר סוג זה של הכרעה בירושלמי.⁴⁷ וכבר העמיד א"א פינקלשטיין על לשון "ביני" ככינוי למתווך העומד בין שני הקצוות,⁴⁸ ובעקבותיו ציין רא"ש רוזנטל⁴⁹ ללשון הפסיקתא דרב כהנא (בחודש השלישי, מהד' מנדלבום עמ' 214): "ומשה שלישי ביניהם, אנכי עמד בין ד' וביניהם".⁵⁰ כן ציין רוזנטל שם לדברי ר' עקיבא בתורת כהנים (דבורא דחובה, פרק כב הל' ד): המפקיד אצל חבירו ואינו רוצה שתדע בו נשמה אלא השלישי שביניהם, לפיכך בזמן שהוא מכחש מכחש בשלישי שביניהם.⁵¹ אף הכתוב השלישי שבענייננו, המכריע ביניהם (בין שני הכתובים), מכריע אפוא הכרעת פשרה, בתווך שבין שניהם. והואיל ור' עקיבא כאן משתמש במידה זו כדי להכריע דווקא כאחד מן הכתובים ולשלול את שכנגדו, אין כאן צורך בתיבת "ביניהם", והיה לו לומר כדרך הלשון: עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע – ותו לא. אף מכאן יש אפוא לדון, שהמשפט אינו מקורי בדרשת ר' עקיבא, אלא לקוח ממקורו במידותיו של ר' ישמעאל: ושם הכתוב השלישי אכן מכריע "ביניהם" דווקא, כפי שנתבאר לעיל.

ו. לביאור מדרשו של ר' עקיבא

מעתה יש לפרש, למה נתכוון מדרשו המקורי של ר' עקיבא בפתיחה "כתוב אחד אומר" וכו' – בלא ההמשך המורה על סתירה? דומה שמבין שימושיו שלביטוי, כמות שנסקרו למעלה (פרק ה), מתאים לכאן ביותר זה האחרון שנזכר שם: כתוב אחד אומר "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר", ומזה משתמע שאף הבקר בכלל מושג הפסח: וכתוב אחר אינו כולל במושג הפסח אלא את הצאן. מה אפוא כלול בגדר הפסח ומה עומד מחוצה לו? בכך הכריע הכתוב השלישי: "משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח" – דווקא הצאן בגדר הפסח, ולא הבקר.

השאלה שעמדה לפני ר' עקיבא לא היתה אפוא כלל כיצד לפתור את סתירת הכתובים בשאלה אם הבקר כשר לקרבן הפסח: שהרי סתירה זו נפתרה דורות הרבה לפניו, בידי הלל ועוד קודם לו,⁵² והכל יודעים שהבקר האמור שם אינו אלא חגיגה הבאה עם הפסח.⁵³

[52]השאלה שעדיין היתה צריכה לפנים לא היתה אלא: מהו יחסה של חגיגה זו הקרבה עם הפסח אל הפסח עצמו? האם כלולה היא בגדר הפסח, באופן שתכונותיו ההלכיות שלפסח חלות אף עליה ברב או במעט, או שקרבן בפני עצמו היא, ואין שם הפסח חל עליה כל עיקר. ובדבר זה אכן נתלבטו חכמים. כך שנינו בפסחים ע"ב:

תנאי: יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום,⁵⁴ אמר: אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה⁵⁵ בשבת, מה הן אומרים לו? תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, שהן⁵⁶ חכמים גדולים ודרשנין גדולים, ולא אמרו להם לישראל חגיגה דוחה את השבת.

ועל כך גרסין התם:

אמר רב מרי:⁵⁷ מאי טעמיה דבן דורתאי? דכתיב וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר, והלא אין פסח אלא מן הכבשים ומן העזים? אלא "צאן" זה פסח, "בקר" זו חגיגה, ואמר רחמנא וזבחת פסח.⁵⁸

הרי שבן דורתאי, לפרשנותו המסתברת של רב מרי, הסיק מלשון הכתוב שהבקר כלול במושג הפסח: וזבחת פסח – הכולל צאן ובקר: שאף-על-פי שבקר זה אינו אלא חגיגה, מכל מקום תכונותיו ההלכיות שלפסח חלות אף עליה, והרי היא דוחה את השבת כפסח. כיוצא בזה סבור בן תימא (פסחים ע"א) ש"חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח, ואינה [53] נאכלת אלא ליום ולילה.⁵⁹ כנגד שיטות אלה, המחילות על החגיגה את תכונותיו של הפסח, דרש ר' עקיבא את מדרשו האמור: צאן לפסח, ולא בקר לפסח: שהרי הכתוב השלישי הצטרף לראשון, והכריע – במובן החלטה וקביעה – שאין הפסח כולל אלא את הצאן, והבקר אינו כלול במושגו.⁶⁰

נמצינו למדים: ר' עקיבא אמנם השתמש בהכרעת רוב כתובים כנגד המיעוט: אך דבר זה לא נעשה כלל לצורך פתרון סתירות בכתובים, כי אם לצורך קביעת עיקר וטפל: רוב הכתובים המגדירים את מושג הפסח הוא הקובע מהו שנכלל בו, והכתוב האחד מזכיר גם את הבקר בזיקה לפסח אינו מגדיר את מושג הפסח, אלא רק טופל אל הפסח את הבקר שמחוצה לו.

על-פי זה נעיין אף במדרשו של ר' עקיבא על מיתת בני אהרן, המובא לעיל (פרק ד). כבר ראינו שר' יוסי הגלילי קבע שבני אהרן מתו על הקרבה, ולא על הקריבה – בלא שהתייחס כלל לכתובים התולים לכאורה את מיתתם בהקרבת אש זרה. מסתבר אפוא שלדעתו אין כתובים אלה סותרים כלל לכתוב "בקרבתם לפני ה'": שכן אף-על-פי שהקרבת האש הזרה (הקריבה) עבירה היא, מכל מקום אין בה כדי לחייב מיתה, והמיתה לא באה אלא על הקרבה.⁶¹ כן ראינו, שלר' אלעזר בן עזריה כל אחד מן הגורמים בפני עצמו ראוי הוא לחייב מיתה, ואף לדעתו אין כאן אפוא כל סתירה בין הכתובים. לפיכך נראה שר' שאף עקיבא לא [54] הציג כאן כתובים המכחישים זה את זה, אלא כתובים האומרים "דרשנו": כתוב אחד תולה את הדבר בקרבה, וכתוב אחר – בקריבה: מהו אפוא הגורם למוות? האם משקל שני הכתובים שווה ושניהם חברו לחייב מיתה, כדעת ר' אלעזר בן עזריה? או שמא רק אחד מהם גרם, כדעת ר' יוסי הגלילי, אלא שעדיין יש לברר מן הכתובים איזהו שגרם?

"כתוב אחד אומר... וכתוב אחד אומר" שבפי ר' עקיבא כאן, משמעו אפוא כחבירו בדרשת ר' עקיבא שבמכילתא לעיל, וכמקומות נוספים שבהם מצוי טרמין זה: אין כאן הצגת סתירה, אלא העלאת שאלה – מי מן הכתובים מבטא את הגורם המכריע (בהגדרת הפסח או בסיבת המוות), ומי אינו אלא מצטרף אליו כטפל. אלא הואיל וכאן בתורת כהנים שמבית מדרשו של ר' עקיבא עסיקין, נותרה לפנינו לשונו המקורית, ולא עיבדוה במטבעות לשון מדבי ר' ישמעאל כפי שנעשה במכילתא.

הכתוב השלישי כאן הכריע אפוא – במובן קביעה והחלטה – שסיבת המוות היא הקריבה, ולא הקרבה: שהואיל ובשני כתובים הוצגה זו הראשונה כסיבת המוות, הרי בא הכתוב ללמדנו שזו עיקר, ובקרבה כשלעצמה לא היה כדי להמית. ואף כאן הולך ר' עקיבא לשיטתו (לעיל סוף פרק ג), שאין להקים חיץ בלתי עביר בין רשות הדיוט לרשות גבוה, ועל עצם הקרבה לזו האחרונה לא היו בני אהרן מתחייבים מיתה.

אף הכרעה זו אינה משמשת כפתרון סתירה בכתובים, שכן אף כאן פתרון הסתירה ידוע וברור: ומעולם לא סבר ר' עקיבא שלפתרון כתובים מכחישים נוקטים אנו טכניקה של רוב, ללא פרשנות מדרשית למיעוט הכתובים. ואמנם בשום מקום אחר לא מצינו לר' עקיבא פתרון לכתובים מכחישים, אלא באמצעות התאמה מדרשית הדדית.

ויש להוסיף כי למתודה זו של ר' עקיבא מתייחסת אף סוגיית הירושלמי בסוטה פ"א ה"ז, יז ע"א. במשנה שם שנינו: "בירך התחילה בעבירה תחילה ואחר כך הבטן, לפיכך תלקה הירך תחילה ואחר כך הבטן". ושאלו על כך בירושלמי שם:

כתוב אחד אומר "לצבות בטן ולנפיל ירך", וכתוב אחר אומר "וצבתה בטנה ונפלה ירכה", וכתוב אחר אומר "בתת ה' את ירךך נופלת ואת בטנך צבה" – מקרא אחד מכריע שני מקראות?!

השאלה אינה על סתירת הכתובים, אלא על המשנה:⁶² כיצד קבעה המשנה שהירך לוקה תחילה, כמקרא אחד נגד שני מקראות? אבל אילו נקטה המשנה שהבטן לוקה תחילה היה הדבר מובן, שכן שני כתובים מכריעים כנגד השלישי, כשיטת ר' עקיבא. ואמנם אף כאן ברי שאין הכתובים מכחישים זה את זה: שהרי אפשר להם לנקוט את סדר

האברים על-פי סדר ענישתם – אך באותה מידה אפשר לנקטם לפי חשיבותם או לפי מיקומם בגוף וכל כיו"ב. לפיכך אין השאלה אלא מהו הכתוב שאכן מבטא את סדר הענישה, ומה שסדרו אינו משמעותי לעניין זה. ובכך היה מקום להכריע עפ"י רוב הכתובים, התופסים את עיקר הסדר, היינו את סדר הענישה. ואילו המשנה, שנקטה דווקא ככתוב הבודד, מוקשית מעתה. ועל כך השיבו בירושלמי שם: ⁶³

[55]הדעת מכרעת: ירך תחילה בעבירה תחילה ואח"כ הבטן, לפיכך חלקה הירך תחילה ואח"כ הבטן.

הסברה הכריעה אפוא ככתוב אחד כנגד שני כתובים: ואף מכאן ברור שלא בכתובים מכחישים מדובר, אלא בשאלת עיקר וטפל. ובזו ודאי אף הדעת מכרעת.

סיכומם שלדברים: העמידה על משמעות לא רווחת של טרמין מדרשי ("כתוב אחד אומר... וכתוב אחד אומר"), על גלגוליו ועיבודיו, יש בה כדי ליישב הידוריה של הסוגיה האחרונה (פרקים ד-ו). ואילו העמידה על דרך עריכת המדרש, המסמך לעתים דרשות מנוגדות וחלוקות זו לזו, ללא תיבות מעבר ביניהן, מיישבת קשייה של הסוגיה הראשונה (פרק ב). ומשנצטרף לאלה בירור הסוגיה השנייה (פרק ג), יש בידנו להסיק: בספרות חז"ל לא מצינו שיטה הרואה עצמה מחויבת רק לכתובי הרוב, ומותירה את מיעוט הכתובים בלא התייחסות פרשנית: אלא "כל התורה עניין אחד" (תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ה). "כי לא דבר ריק הוא מכם", ואם ריק הוא – מכם, שאין אתם יודעים לדרוש" (בראשית רבא א, יד, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 12 ושי"נ).

השלמה לפיסקה אחרונה של פרק ה (עמ' 51)

ואמנם, אף שלא במידת שני כתובים מצינו 'מכריע בין', בירושלמי עירובין ד, א (כא ד): "חנניה בן אחי ר' יהושע אומר: כל היום היו דנין אילו כנגד אילו עד שבא אחי אבא והכריע ביניהן, והתקין שתהא הלכה כרבן גמליאל וכו' אלעזר בן עזריה בספינה, וכו' יהושע וכו' עקיבא בדיר וסהר" (וראה גם דק"ס לבבלי שם מג ע"א, אות ה). הרי שלשון זה אכן משמש להכרעת פשרה.

הערות שוליים:

*המספרים בסוגריים המרובעים מצינים את מספרי העמודים כפי שהם בכתב העת שבו פורסם המאמר.

1.שאלות ותשובות על ספר בראשית 3, III עפ"י תרגומו של י' היימן, דרכי האגדה, ירושלים, תשי"ד2, עמ' 59.

2.ראה, לדוגמה, משנה ערכין סוף פרק ח: "ר' ישמעאל אומר: כתוב אחד אומר 'תקדיש' וכתוב אחד אומר 'אל תקדיש', אי אפשר לומר תקדיש שכבר נאמר אל תקדיש, ואי אפשר לומר אל תקדיש שכבר נאמר תקדיש, אמור מעתה: מקדישו אתה הקדש עילוי ואי אתה מקדישו הקדש מזבח". וראה להלן הע' 21. אשר לר' עקיבא ראה, לדוגמה, משנה סוטה ה, ג: "ביום דרש ר' עקיבא: 'ומדום מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה' וגו', ומקרא אחר אומר 'מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב', אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלפים אמה, ואי אפשר לומר אלפים אמה שכבר נאמר אלף אמה, הא כיצד? אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום שבת". שני התנאים דורשים אפוא סתירת כתובים בלא כתוב שלישי. והשווה פירוש הראב"ד לברייתת י"ג מידות שבראש הספרא, מהד' ר"א שושנה, ירושלים, תנש"א, עמ' 21-22: "למדו רבותינו למקומות... שמכחישים זה את זה ולא בא כתוב השלישי להכריע... ואלו הכריעו ביניהם מדעתם ותרצו אותם לפי ראייתם". עי"ש.

3. A. Schwarz, Die Hermeneutische Antinomie in der Talmudischen Literatur, Wien, 1913, S. 204. שוורץ מתקומם בחריפות נגד שיטה זו, אך סבור שזוהי מכל מקום דעתו של ר' עקיבא. וראה להלן. וראה עוד: רע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים, תשל"ג, עמ' 193 סע"ח.

4.שיטה שכזו בהכרעת כתובים מכחישים ייחס א' וייס (מחקרים בתלמוד, ירושלים, תשל"ה, עמ' 153) לביתוסים, ותלה בה את שורש מחלוקתם עם הפרושים בכמה עניינים: הראשונים נוקטים כאחד מן הכתובים המכחישים (ולאו דווקא עפ"י רוב), ואינם מזדקקים כלל לכתוב שכנגדו; ואילו הפרושים רואים עצמם מחויבים לדרוש את כל הכתובים ולהתאימם זה לזה, עי"ש בדוגמאותיו. וראה גם: מ' וייס, "שני כתובים", סיני, קיב (תשנ"ג), עמ' לט ואילך. אך אף באשר לשיטת הביתוסים עדיין צריך עיון בדבר, ואכמ"ל. [ש' נאה, תרביץ, סב (תשנ"ג), סע"מ 458 ואילך, מייחס לי פירוש זה לגישת הביתוסים לכתובים מכחישים, וטוען שאם כדברי"הרי כאן "תרומה מהפכנית להכרת היהדות של ימי בית שני" וכו'. אך נוסף לכך שגישה זו הוצעה, כאמור, זה מכבר, הן בייחס לביתוסים והן באשר לחז"ל, הרי בדבריי שם, עמ' 446, שאליהם מפנה נאה, מפורש ממש ההיפך בייחס לביתוסים; ושלילת שיטה זו לדעת חז"ל היא נושא דברינו שבכאן. אריכות דברי נאה בהמשך שם אינה אפוא עניין כלל לדבריי].

5.יש מעדי הנוסח הגורסים במטבע לשון זה: "וכתוב אחר אומר"; ולא נציין חילוף זה מכאן ואילך, לפי שאינו עניין לנידונו.

6.יש מעדי הנוסח הגורסים במטבע לשון זה: "כתובים"; ולא נציין מכאן ואילך חילוף זה, שאינו עניין לנידונו.

7.השלישי" ליתא בכתבי היד (אוקספורד ומינכן שציין הורוביץ, וכן וטיקן 299). אף במקבילה שבריש תורת כהנים (המובאת להלן) אין "השלישי" מקוים אלא בדפוסים; ראה מהד' פינקלשטיין שם. וראה להלן.

8.כך הוסיף הורוביץ לנוסח הדפוס על-פי כ"י אוקספורד; וליתא בשאר עדי הנוסח. וראה להלן.

9.בכתיב-היד (אוקספורד ומינכן שציין הורוביץ, וכן וטיקן 299): "המקום שמי שמים". "שמי שמים" אף בלקח טוב שם, ובאחד מכתבי-היד של מדרש הגדול שם (מהד' מרגליות, עמ' תמ), וכן בתנ"כ שם. וכן הדפיס לויטערברך במהדורתו למכילתא שם, עמ' 276. חילופי "המקום" ב"הקב"ה" מצויים אף במקורות אלה, ויש הנוקטים את צירופם: "המקום ברוך הוא". וראה: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשל"ו, עמ' 54 והע' 4-5; י' זוסמן, "פרקי ירושלמי", מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 266 הע' 270. וראה להלן.

10.הורוביץ הוסיף פה בסוגריים מזוותים: "שנאמר מן השמים וגו'". אך תוספת זו אינה מקוימת אלא בעד נוסח משני, כ"י מדרש חכמים, וליתא בכל עדי הנוסח שלמכילתא והתנ"כ שם. וראה להלן.

11.בלקח טוב ובמדרש הגדול שם אכן הוסיפו סיפא זו של הכתוב לצורך הביאור, וכן הדפיס לויטערברך שם. אף בתנ"כ שם נוספה הסיפא בכמה עדי נוסח משניים, עיין פינקלשטיין שם.

12.דבר זה לא הובן ע"י שוורץ (לעיל הע' 3), שסבר כי הכתוב "מן השמים השמיעך" הכריע (במובן החליט) ככתוב "כי מן השמים"; והואיל וסבר שזו שיטתו של ר' עקיבא בהכרעת כתובים מכחשיים, כדלעיל, לפיכך לא היסס (שם, עמ' 28, 205) להפוך את השמות שבפיסקא זו: דרשה ראשונה דרש ר' עקיבא, ושנייה – ר' ישמעאל. אין צריך לומר שלהגהה אלימה זו, נגד כל עדי הנוסח ונגד המקובל להקדים דברי ר' ישמעאל לר' עקיבא, אין יסוד. אף הלבני (מקורות ומסורות לשבת לט ע"א) לא הבחין בכך שר' ישמעאל מכריע כאן בדר הפשרה (המחלוקת בין הקול לבין האש), ולכך קבע שכאן הוחלפו שיטותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא. אך באמת הדברים פשוטים, כראמ"ש, וכן פירש רש"י לשמות כ, יט, ושאר מפרשים. וראה: גזי קדם לב"מ לוין, ג, עמ' 69-70, מדברי רב האי גאון.

13.ראה פינקלשטיין שם. וראה מדרש תהלים יח, יג, ובהערות בובר במהדורתו שם, עמ' 142.

14.ראה לעיל הע' 10.

15.על סתמות במכילתא דרשב"י, דרך כלל כר' עקיבא, ראה לדוגמה: א' גולדברג, "לשונות 'דבר אחר' במדרשי ההלכה", בתוך: עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל לכבוד ע"צ מלמד, רמת-גן, תשמ"ב, עמ' 99 ואילך.

16.ראה את המובאות שאסף בעניין זה א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א, לונדון וניו-יורק, תשכ"ב, עמ' 191 ואילך. יש צורך, כרגיל בחיבור זה, לברור מתוכו את הדברים העומדים בביקורת הפילולוגית-היסטורית, אלא שבעניין זה הדברים מבוססים בלא ספק, ע"ש. והוסיף את האמור להלן (פרק ג) על המחלוקת במיקומו של משה כשה' מדבר עמו, ואת האמור להלן (פרק ו) על המחלוקת אם קירבה לה' גוררת מוות.

17.ראה, לדוגמה: י' דן, "חדרי מרכבה", תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 49-55.

18.ראה, לדוגמה: י' דן, "גילוי 'סודו של עולם', ראשיתה של המיסטיקה העברית הקדומה", דעת, 29 (קיץ תשנ"ב), עמ' 17.

19.על חסרון "דבר אחר" בין דרשות שונות בספרי זוטא עמד ר"ש ליברמן, ספרי זוטא, ניו-יורק, תשכ"ח, עמ' 75 הע' 1. אך אע"פ שהדבר נפוץ במיוחד בספרי זוטא, הרי הוא מצוי פה ופה אף בשאר מדרשי הלכה. וראה דוגמאות נוספות במאמרי (שבדפוס) "לתולדות קדושת רבא", תעודה ט, הע' 30; "לשון 'התעמר' בפרשנות התנאים", לשוננו נח, הע' 17.

20.ויש לציין שבפירוש הרא"ש לברייתא ד"ג מידות (בספרא מהד' ר"א שושנה, א, ירושלים, תנש"א, עמ' 125) העתיק את לשון רש"י לשמות כ, יט: "בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם, דכתיב מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה וגו', הא כיצד? כבודו בשמים ואיש וגבורתו בארץ, דבר אחר: שהרכין שמים ושמי השמים והציעם על ההר" וכו'. דברי רש"י מיוסדים על המכילתא שם, המביאה את מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא, ורש"י הביא דברי ר' עקיבא בפתיחה "דבר אחר". אבל פירוש הרא"ש מוסב לברייתא ד"ג מידות, ונראה אפוא שאף הוא ראה את דרשת "שהרכין" וכו' כשונה וחולקת, ולכך הקדים לה "דבר אחר". ובעקבות רש"י, כנראה, הגיה הגר"א את נוסח התנ"כ והוסיף "דבר אחר" בין שתי הדרשות.

21.ראה במובא לעיל הע' 2; וראה: מכילתא, מסכתא דבחדש פרשה ז, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 228, ובמקבילות, ועוד. מידת "שני כתובים" זו שאינה מזקקת לכתוב שלישי, קדומה הרבה לר' ישמעאל, והיא אחת מז' מידותיו של הלל הזקן; ראה מאמרי: "עיונים במידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה'", דברי הקונגרס העולמי ה"א למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך א, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 39 ואילך; שימוש של מידה זו נפוץ ומקובל על כלל החכמים.

22.אמנם, ר"י רזין, צפנת פענח לויקרא טז, ב (ירושלים, תשכ"ב) העיר על דברי הראב"ד: "חן ושלום, רק בהיכל!" [דומה שדרך ביטוי זו של בעל צפנת פענח קשורה בחשדותיו כלפי אמינות העתקתו של פירוש הראב"ד ביד א"ה וייס; ראה צפנת פענח שם יט, ט, עמ' קפד, המעיר על לשון הראב"ד: "הלשון בפה פלאי ואתמה, ולפ"ד היתה זו הוספה מן המגיה, אשר היה כופר כידוע". וראה תשובת רמ"מ כשר לטענה זו, בהערות וביאורים שבסוף הספר שם, עמ' רפז ואילך]. אך כבר כתב רמ"מ כשר, תורה שלמה לשמות כט אות קמו, שפשט לשון הספרא מורה כדעת הראב"ד, והצדק עמו. ויש להוסיף שכך מפורש במדרש הגדול שם, מהד' שטיינזלץ, עמ' תסב: "אחרי' בל יבוא ואין משה בל יבוא, אלא כל זמן שירצה נכנס ועומד בין שני הכרובים ורוח הקודש לובשתו" וכו'.

23.גישת רוב המפרשים היא, שר' עקיבא פתר את הסתירה קדומיו שם, ע"י הנוסחה "צאן לפסח ובקר לחגיגה", ודרשתו באה לקבוע שאף לדורות אין הפסח בא אלא מן הצאן. אך כבר העיר הורוביץ שם, שאין בדברי ר' עקיבא רמז להבחנה בין פסח מצרים לפסח דורות. רמא"ש בביאורו לתנ"כ, עמ' 7, קבע: "דברי ר' עקיבא על כרחנו קטועים", ועי"ש מה שהעמים נתוספת שאין לה רמז בדרשת ר' עקיבא.

24.בליקוט שמעוני רמז קצד, מהד' הימן-שילוני, עמ' 135, מנוסחת דרשת ר' עקיבא כך: "צרן לפסח ובקר לחגיגה, ולא בקר לפסח". עוד יותר ראדיקאלי היה בעל ילקוט תלמוד תורה לדברים שם (כ"י אוקספורד 2638, קנע ע"ב), המוחק את כל ייחודה של דרשת ר' עקיבא, וגורס בדבריו: "צאן לפסח ובקר לחגיגה!"

25.והיא דרשה רווחת מאוד, ומקורה הראשוני במקרא; ראה מאמרי דלעיל הע' 21.

26. ירושלמי פסחים פ"ו ה"א, לג ע"א. לביאור ייחודה של דרשת הלל ראה במאמרי הנ"ל.

27. משנה פסחים י, ט. ועיין ירושלמי סוף פסחים. השיטה שחגיגת י"ד אינה מן התורה היא שיטה מאוחרת לר' עקיבא, וכל כך בס"ד במקום אחר; וראה להלן הע' 54.

28. כצ"ל, עיין הערות מ' מרגליות לויקרא רבא במהדורתו, עמ' תסא הע' ג, והשווה רבנו הלל לספרא שם. וראה גם: א' שאנא, "חטאיהם של דב ואביהוא באגדת חז"ל", תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 206 הע' 30. ה"קריבה" היא אפוא הקירבה לה, ו"הקריבה" היא הקרבת האש הזרה.

29. מקום זה הביאו שוורץ, באכר והלבני (לעיל פרק א), לביסוס גישתו זו של ר' עקיבא. אף כאן נתקשו המפרשים (אך לא ראשוניהם: עיין ראב"ד ורבנו הלל שם), ואף כאן הוצעו תיקוני נוסח: ב"מסרת התלמוד" לספרא שם ציין א"ה וייס לגירסת הילקוט שמעוני, רמז תקעא, בדברי ר' עקיבא: "על הקרבה מתו, ולא מתו על הקרבה לבד". לדעתו, זהו תיקון שבא ליישב את הקושי האמור: מתו הן על הקרבה והן על הקרבה. וראה: שוורץ (לעיל הע' 3), עמ' 204; א' צפרוני, "שני כתובים המכחישים זה את זה", השלח, לא (תרע"ד-תרע"ה), עמ' 227 הע' 1. ברם, בילקוט שם הנוסח: "...ולא מתו על הקרבה בעצמה", ונוסח זה אינו אלא תולדה של דילוג הדומות, כמתברר מכ"י אוקספורד שם (מהד' הימן-שילוני, עמ' 499): "...על ההקרבה מתו, ולא מתו על הקרבה, ר' אלעזר בן עזריה אומר כדי הקרבה בעצמה וכדי הקרבה בעצמה". בדפוסים נשמטו דברי ר' אלעזר בן עזריה מפני דילוג הדומות ("הקריבה" – "הקריבה"), ונוצר הנוסח: "על הקרבה בעצמה".

30. כסגנונו הרגיל של דבי ר' ישמעאל, ראה להלן הע' 35.

31. ראה, לדוגמה, תוספתא ע"ז פ"ג הט"ו, מהד' צוקרמנדל, עמ' 464: "כתוב אחד אומר 'לא תכרת להם ברית', וכתוב אחד אומר 'לא תחנם', אם תלמד על הברית הרי ברית אמורה, אם כן למה נאמר לא תחנם – מלמד שאין [כך בדפוס ובכ"י יונה] נותנין להן מתנות חנם". דומה שהבבלי, המכיר את הביטוי בעיקר ביחס להצגת סתירה, הוסיף לו ביאור במקום שנתכוון לשאלת ייתור; עיין זבחים לו ע"א: "אמר רבי אלעזר תרי קראי כתיבי בנותר, כתור אחד אומר לא תותירו ממנו עד בקר, וכתוב אחד אומר לא יניח ממנו עד בקר, אם אינו עניין להניח תנאו עניין למחשבת הינוח". בשאר מקומות בבבלי שבהם מופיע הביטוי הארמי "תרי קראי כתיבי", הרי המשכו הישיר הוא "כתיב... וכתוב" הארמי, כראוי; דומה אפוא שכאן הורכב הביטוי הארמי "תרי קראי כתיבי" על מימרתו העברית המקורית של ר' אלעזר: "כתוב אחד אומר" וכו'. שכן ר' אלעזר השתמש בביטוי זה לשאלת ייתור, כבתוספתא דלעיל, אבל הבבלי, המכיר בעיקר להצגת סתירה, הרכיב עליו את הביטוי "תרי קראי כתיבי" כדי להבהיר שבייתור עסקין. ועיין שבועות טז ע"ב.

32. עיין, לדוגמה, ירושלמי שקלים פ"ח ה"ג, נא ע"ב: "כתוב אחד אומר 'מעשה רוקם', וכתוב אחד אומר 'מעשה חושב', 'מעשה רוקם' – פרצוף אחד, 'מעשה חושב' – שני פרצופות". ועיין גם בראשית רבא סוף פרשה לה, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 333 = ירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"ד.

33. עיין, לדוגמה, ירושלמי ר"ה פ"א ה"ב, נו ע"ד: "כתוב אחד אומר 'וחג האסיף בצאת השנה', וכתוב אחר אומר 'וחג האסיף תקופת השנה', אי זהו חדש שיש בו חג ותקופה ואסיף ושנה יוצא בו? אי (זה) זה זה תשרי".

34. עיין, לדוגמה, ירושלמי פסחים פ"ז ה"ה, לד ע"ג: "רבי יוחנן רבי ישמעאל בשם ר' יהושע: כתוב אחד אומר 'אך בכור שוד או בכור כשב או בכור עז וגו' – את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר וגו' ובשרם יהיה לך, וכתוב אחד אומר 'וזרק הכהן את הדם על מזבח ה' פתח אהל מועד והקטיר החלב לריח ניחוח לה' – עד שיהא שם או בשר לאכילה או אימורין להקטר". ועיין במקבילה שבבבלי פסחים עט ע"א.

35. כבר עמדו חוקרי המדרש (ראה: רד"צ הופמן, לחקר מדרשי התנאים, בתוך: א"ר (מתרגם), מסלות לתורת התנאים, תל-אביב, תרפ"ח, עמ' 45; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 568) על כך, שהטרמין "כיצד יתקיימו שני כתובים הללו" אופייני למדרשי ההלכה מדבי ר' ישמעאל, ואילו באלה מדבי ר' עקיבא משמש תחתיו "הא כיצד". אלא שאין זה כלל מוחלט, ואף הביטוי הארוך מופיע לעיתים מועטות בדבי ר' עקיבא; ראה: אוצר לשון התנאים לספרא ולספרי, בערך; מפתח מונחים ולשונות מדרש שבסוף מכילתא דרשב"י, מהד' אפשטיין-מלמד; ספרי זטא, מהד' הרוביץ, עמ' 254. ומכל מקום, במקרים הנידונים כאן אף הביטוי הקצר ("הא כיצד?") לא יופיע.

36. בבבלי היד: "מאחר המנאף".

37. ראה הערות הרוביץ שם, שתמצת שיטת המפרשים: הברייתא שלפנינו בותקה לדרכם לשני חלקים: המשפט "הרי זה אזהרה לעוקף אחר הנואף" נותק מהקשרו כאן והועבר למכילתא דלעיל, על הכתוב "לא תנאף"; ולהצגת הסתירה שבדברי רבי צורפה ה"מכילתא" שהביא הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה רסו. כל זאת כנגד כל עדי הנוסח, ובלא שיקלו לידע – כפי שהעיר הרוביץ – ש"מכילתא" זו שהביא הרמב"ם היא המכילתא דרשב"י (ירושלם, תשט"ו, עמ' 153), ואינה עניין למכילתא דידן. וראה עוד: ע"צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלם, תשמ"ו, עמ' 337.

38. עיין במקבילה שבבבלי שבועות מז ע"ב ובמפרשים שם.

39. ואמנם, הדברים מתבססים אף מן הפסיקה הקודמת, ועל כך כבר עמד רע"צ מלמד, שם (לעיל, הע' 37), עמ' 432, אף שלא מיצה את הדברים. וכך היא הצעתם: לאחר המדרש על "לא תענה" (שם, עמ' 233), נפתחת הפסיקה הבאה במלים: "כיצד ניתנת עשרת הדברות?", המתארת את ההקבלה שבין חמשת הדיברות שבלוח האחד לאלה שבלוח השני. כבר הגר"א נתקשה במיקומה של פסיקה זו, שצריכה היתה להיסדר לאחר סיום עשרת הדיברות, היינו לאחר המדרש על "לא תחמוד" (עמ' 234-235). לפיכך הגיה הגר"א, כדרכו, והעביר את הפסיקה לסוף – כנגד כל עדי הנוסח. אך כבר כתב רמא"ש ב"מאיר עין" שם, שתוכן ההקבלה שעורכת הפסיקה מורה, שהיא מוסבת על עשרת הדיברות שבדברים. שהרי בסיומה נאמר: "כתיב כבוד את אביך ואת אמך, וכנגדו כתיב לא תחמוד, מגיד הכתוב שכל מי שהוא חומר סוף מוליד בן שהוא מקלל את אביו" וכו'. הרי ש"לא תחמוד": הנדרש כאן הוא זה האמור בדברים, שם נאמר "לא תחמוד אשת רעך"; אבל בעשרת הדיברות של שמות נאמר "לא תחמוד בית רעך", ואינו עניין להקבלה לכבוד אב. לפיכך, אומר רמא"ש, נסדרה פסיקה זו כאן – קודם המדרש על "לא תחמוד" שבפרשתנו. אך הבחנתו הנכונה של רמא"ש, שיסוד הפסיקה בעשרת הדיברות של דברים, אין בה כשלעצמה כדי להסביר את מיקומה. אלא נראה לומר, שפסיקה זו הועברה ממקורה שבמדרש עשרת הדיברות של דברים, והיתה בתחילה בגליון של המכילתא. ומן הגליון נכנסה פנימה – שלא במקום הנכון, כמצוי הרבה. והרי זה מעין ה"גופים הזרים" שדנו בהם החוקרים אף בשאר מקומות ובשאר מדרשי ההלכה (ראה: מ' כהנא, "גופים זרים מ"דבי רבי" במדרשי ההלכה", בתוך: מחקרים במקרא ובתלמוד (ש' יפת

עורכת), ירושלים, תשמ"ז, עמ' 69-85, ובספרות שצוינה בהערותיו). מעתה מסתבר, שאף דרשת רבי על "לא תחמוד" היתה חלק מגליון זה שהועבר ממדרש ספר דברים, וכל הגליון נכנס יחד למקום שנכנס.

40. הביטוי "כתוב אחד אומר" וכו' בלא המשכו ("כיצד יתקיימו שני כתובים הללו") מצוי במכילתא רק פעם אחת – מסכתא דיוסע פרשה ג, מהד' הורוביץ-רבי, עמ' 165; אף שם נתקשו בדברים (ראה הורוביץ שם: "אינו מובן" וכו'), ונולדו חילופי נוסח (ראה שם), אלא שבירור הדברים שם חורג ממסגרתו.

41. ראה: רד"צ הופמן (לעיל הע' 35), עמ' 46; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 569.

42. על כך שהמכילתא דר"י נערכה במאוחר לספרי לבמדבר, ראה: כהנא (לעיל הע' 39); ותופעת שימושם של עורכי המכילתא האחרונים בספרי לבמדבר צריכה עיון בפני עצמו.

43. שוורץ (לעיל הע' 3), עמ' 200.

44. על החריג שבתוספתא סוטה פ"ה ה"ב, מהד' ליברמן, עמ' 180-181, ראה דבריו הנכוחים של שוורץ שם.

45. לשוורץ, שם, די היה בעובדה זו כדי למחוק בפשטות תיבת "ביניהם" בהקשר למידת שני כתובים בכל היקרויותיה. וברי שאין יסוד להגהה אלימה זו.

46. ראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 205.

47. א"א פינקלשטיין, "ללשונם של התנאים", תרביץ, כ (תש"י), עמ' 96, באשר לאבות דר' נתן פ"א נ"א, מהד' שכטר א ע"א, ע"ש. וראה גם: ז' בן חיים, תיבת מרקה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 348 הע' 2.

48. א"ש רזנטל, "למילון התלמודי", Talmudica Iranica איראנו-יודאיקה, לחקר פרס והיהדות, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 48. רזנטל, לפי דרכו שם, רוצה לטעון שעצם הלשון 'שלישי' משמעה אמצעי, העומד בתווך, ע"ש ואכמ"ל; ומכל מקום אין הוא דן כלל ב'כתוב השלישי'. יש להעיר כי דברי אפשטיין (לעיל הע' 46) נעלמו כנראה מרזנטל שם לפי שעה, ע"ש.

49. כך במיטב עדי הנוסח; ראה שינויי הנוסחאות שבמהד' מנדלבוים שם.

50. ועל ה'מקבילה' שאצל פילון ראה רזנטל שם, הע' 92-96, ואכ"מ.

51. ראה במצוין לעיל הע' 25.

52. על איחורו של מדרש ההלכה שבמשנת מנחות ז, ו ולכתוב זה, הריני עומד במאמרי "דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין – לתלמודם של התנאים", העתיד להתפרסם בס"ד. ועל איחורה של הפרשנות המסיבה את החגיגה לחגיגת ט"ו, ראה להלן הע' 54.

53. לשאלת יחסם של יהודה בן דורתי ופרישתו לכיתות של בית שני ראה: י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 39 והע' 131; ויש להוסיף את פירוש הריב"ן לפסחים שם, ירושלים, תדש"ס: "בן דורתי... השווה דעתו עם המינין". וכנגד זה, ר"י ב"ר קלונימוס, יחוס תנאים ואמוראים, בערכו, מהד' רמ"י בלוי (תחת השם 'ערכי תנאים ואמוראים'), א, ניו יורק תשנ"ד, עמ' ע.

54. בכתבי-היד התימניים) קולומביה X893T14a וענלאו 271): (חגיגת ט"ו". ועיין גם פירוש ר"ח שם. ואין כאן אלא פרשנות ותיקון מאוחרים, המיוסדים על השיטה המאוחרת שחגיגת י"ד אינה מן התורה, ולכך היסבו את דברי בן דורתי לחגיגת ט"ו. על איחורה של השיטה כי חגיגת י"ד אינה מן התורה אעמוד בס"ד במק"א, ולפי שעה דיינו לציין שהמדרש המובא בתלמוד (כדלהלן בפנים) לשיטת בן דורתי ("צאן זה פסח בקר זו חגיגה, ואמר רחמנא זזבחת פסח") רווח במקורות חז"ל (ראה לעיל הע' 25), ובכולם נאמר "חגיגה", ולא חגיגת ט"ו, וגופו של המדרש מוכיח כן, שהרי אין מקום לכלול את חגיגת ט"ו, הנהגת אף בשאר רגלים, בכלל קרבן הפסח. תודתי לרב י' הוטנר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שלידי הרב הרצוג בירושלים, על השימוש באוצר חילופי הנוסחאות, המסודר במכון לכל הבבלי.

55. מנוסח זה, "שהן" ולא "שהיו", דייק ר"י ב"ר קלונימוס (לעיל הע' 53) שכן דורתי היה בזמנם של שמעיה ואבטליון; וראה גם: זוסמן (לעיל הע' 53) ובהע' 131 שם. גירסת "שהן" מקוימת בכל עדי הנוסח – חוץ מ"י מינכן 6, הגורס אמנם: "שהיו".

56. כך הוא בכל כתיב-היד, למעט כ"י וטיקן 125, הגורס: "רבינא". בדפוסים: "רב".

57. כן הוא נוסח רוב כתיב-היד ובדפוסים; יש בכתבי-היד גם ניסוחים אחרים – אבל התוכן זהה (אלא שכתבי-היד התימניים מסיבים את הדיון לחגיגת ט"ו, כדלעיל הע' 54).

58. הבבלי שם מייחס לבן תימא שיטה קיצונית בהרבה, שלפיה החגיגה אף צריכה להיצלות דווקא ולבוא רק מן הצאן – כפסח עצמו; וראה במאמרי "עיונים במידת שני כתובים" (לעיל הע' 21), הע' 14.

59. בהרצאתו בקונגרס העולמי הי"א למדעי היהדות העלה פרופ' י' תבורי את ההשערה המעניינת, שדברי בן דורתי נאמרו באירוניה: לדעתו, הפסח עצמו אינו דוחה את השבת, והרי הוא מלגלג על שמעיה ואבטליון, כיצד לשיטתם לא הורו, על-פי דרכי המדרש שבידם, שאף חגיגה דוחה את השבת! להשערה זו, ר' עקיבא דידן משיב במדרשו על טענה זו, בהבחינו בין מושג הפסח לחגיגה שמחוצה לו. ואמנם, זוהי גם מגמת מדרשו של ר' ישמעאל, הבא בסמוך לדרשת ר' עקיבא במכילתא שם: כבר נתבאר (במאמרי דלעיל הע' 21) שר' ישמעאל מפרש כך את הכתוב: זזבחת [עם ה] פסח לה' אלקיך צאן ובקר, באופן שכל הכתוב עוסק בחגיגה. נמצא שלא נכללה כאן החגיגה במושג הפסח. מגמה זו, לנתק את החגיגה ממושג הפסח, מתבטאת גם בדרשת המכילתא דרשב"י, ירושלים, תשט"ו, עמ' 12: "שחטו אותו – שלא ישחט

עמו חולין ושלח ישחט עמו חגיגה". ובהמשך שם: "יאכלו אותו – שלא יאכלו עמו חולין ושלח יאכלו עמו חגיגה". במדרש הגדול שם, מהד' מרגליות, עמ' קפא, הוסיף לדרשה הראשונה: "ולדורות שוחטין עמו חגיגה". נמצא שפירש שכוונת המכדרשב"י למעט פסח מצרים מחגיגה. אבל בדרשה השנייה כבר אי-אפשר לפרש כן, כפי שכבר הרגיש רמ"מ כשר, תורה שלמה שם, אות קמט; שאם כבר נשללה שחיטת החגיגה בפסח מצרים, מה מקום למעט את אכילתה? וברור שאף בדרשה הראשונה אין הכוונה אלא לפסח דורות, ונאסר שם לשחוט את החגיגה – ולאחר מכן גם לאכלה – כשהיא מעורבת עם הפסח, כשם שהדבר אסור ביחס לחולין. בעלי הלכה שלא הכירו את המכדרשב"י, עסקו מדעתם בשאלות אלה, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'חגיגת ארבעה עשר', ציונים 81-91; ויש מהם שכתבו כי החגיגה נשחטת יחד עם הפסח, שהרי כתוב "וזבחת פסח וגו' צאן ובקר" – משמע שזביחתם כאחד. המדרש שבמכדרשב"י, השולל שיטה זו כאמור, תואם אפוא למגמת ר' עקיבא במדרשו הנ"ל, לנתק את החגיגה ממושג הפסח.

60. נוסף לכתוב שעליו מתבסס ר' יוסי הגלילי ("בקרבתם לפני ה' וימותו"), ונוסף להמשך שם ("ואל יבוא בכל עת אל הקדש... ולא ימות"), הרי אף בכתוב המתאר את המעשה (שם י', א-ב), ואפילו בכתוב המכריע לר' עקיבא (במדבר ג, ד), מודגש כמה פעמים שההקרה והמיתה היו "לפני ה'". אין אפוא לר' יוסי הגלילי קושי לטעון, שקרבתם "לפני ה'" היא עיקר העילה למותם, ואין ההקרה אלא עבירה נוספת, שכלעצמה אינה גוררת מיתה.

61. כפירוש בעל קרבן העדה שם, ועיין פני מה שם. והשווה לסוגיית הבבלי המקבילה, שם ט ע"ב.

62. הבין השאלה דלעיל לבין התשובה שלפנינו מופיעה פיסקה שאינה אלא מאמר מוסגר: "אמר רבי מנא: כאן למעשה וכאן לתנאין. אמר רבי אבין: ואפילו תימר כאן וכאן למעשה כאן וכאן לתנאין, 'לצבות בטן ולנפיל ירך' – לבועל, 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה' – לאשה". המפרשים, שסברו כי תשובת ר' מנא מוסבת לניגוד דלעיל שבין הכתובים, הוכרחו להעמיס בדבריו את סוגיית הבבלי המקבילה (שם ט ע"ב), שאין לה כאן רמז, ע"ש; ובאשר לתשובת ר' אבין, שאינה מיישבת כלל את הסתירה, הוכרחו המפרשים להוסיף לה תוספות שאינן, בעוד שהמצוי אינו נמרץ כלל, ע"ש. ונראים הדברים, כי ר' מנא ור' אבין אינם עוסקים כלל בסתירת שני הכתובים לשלישי, אלא בשאלת הצורך בשני הכתובים הראשונים: "וצבתה בטנה ונפלה ירכה", "לצבות בטן ולנפיל ירך". כפילות זו ביאר ר' מנא בהבחנה בין המעשה בפועל, המתואר בכתוב "וצבתה בטנה", לבין התנאי, היינו השבעתו של הכוהן, המתוארת בכתוב "לצבות בטן" וגו', ללמדנו שהכוהן צריך להתרות בה בכך, ושכך הדבר יתקיים אף בפועל. ואילו ר' אבין סבור שמן התנאי היינו למדים למעשה, והכפילות מלמדת כי גם הבעל נענש באותה מידה. הסברי ר' מנא ור' אבין הוכנסו לכאן אפוא כמאמר מוסגר, לביאור הצורך בשני הכתובים; ומכאן חוזר הירושלמי לשאלת הברירה בין שני אלה לכתוב השלישי.

ביבליוגרפיה:

כותר:	על גישת חז"ל לסתירות במקרא
מחבר:	הנשקה, דוד
תאריך:	, 1994גליון י'
שם כתב העת:	סידרא : כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה
בעלי זכויות:	הוצאת אוניברסיטת בר אילן
הוצאה לאור:	הוצאת אוניברסיטת בר אילן