

שאין בונים ערים ללא בעלות על הקרקע וללא שטחי חקלאות בסביבתן, שיש בהם כרי לפרנס את יושבי הערים הללו.

אזן שארה היתה כנראה בבית סירא, מערבית לבית חורון תחתון בסביבת מבוא חורון של ימינו. ור' משה זיידל פירש ש"אזן מלשון מבצר הוא"²⁹. ומכאן שגם תחומי ערים אלו היו בבעלותה, ולפיכך הן היו ערים בצורות וקרובות לספר, אם היה צריך לבנותן כמבצרים.

בעצם קריאת עיר בשמה יש משום הכרזת בעלות של נותן השם לאותו מקום ש"אין אדם נותן שם לדבר שאינו שלו..."³⁰ "וכל הסיפורים האלה ... וקריאת השמות להודיע כי בארץ ישראל המוחזקת... קרא שמות כרצונו והיו בני המקום קוראים אותן כך..."³¹.

ייחודה של שארה

בהיותה אשת חיל היא בונה שלוש ערים ושולטת בהן ובתחומיהן. מה שלא נאמר על אף אשה אחרת בתנ"ך. גם גברים שבנו ערים, כחנוך³², כאיש אשר בנה את לוז³³, ועוד, לא נאמר עליהם שבנו שלוש ערים, חוץ ממלכים [כשלמה³⁴ רחבעם³⁵, או אסא³⁶]. שארה לא היתה מלכה במובן המקובל ובכל זאת הצליחה לבנות בכוחות עצמה שלוש ערים [אולי על כן מספר עליה ר' יהודה החסיד שהיא "חיה בטוב"].

לסיכום, הארכנו בענין בני אפרים, אך שארה, בהיותה בת אפרים, אין להבין את מעמדה ומעשיה מבלי להתייחס לתקופה שבה היא נולדה ובה פעלה. שארה היתה בת למשפחה מיוחסת ועשירה, שלה נכסים בארץ. ובהיות שארה מוכשרת, ואולי בגלל שאביה כבר לא היה מסוגל לדאוג לרכוש המשפחה, נשלחה היא לארץ ישראל, כדי לדאוג לנכסי המשפחה. מן הסתם עשתה זאת בצורה מעוררת השתאות, השתלטה [מחדש?] על הקרקעות, וכדי להגן עליהן בנתה ערים מבוצרות, ואולי עצם קריאת העיר בשמה שלה, היה כדי להרתיע אנשים מלהציק לעיר וליושביה, לאחר שכה הצליחה במאבקים להחזרת הקרקעות לבעלות משפחתה, כי ברור, שסיפור בני אפרים מתאר מצב של מלחמה או לפחות מתיחות בין בני אפרים ליושבי הארץ או שכניהם. ועל אשת חיל זו נוכל לומר את הפסוק ממשלי: "זממה שדה ותקחהו מפרי כפיה נטעה כרם... רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה... ויהללוה בשערים מעשיה"³⁷.

29. דברים כג, יד.

30. הכתב והקבלה בראשית כו, כו.

31. רד"ק, בראשית כו, כג.

32. בראשית ד, יז.

33. שופטים א, כו.

34. מלכ"א ט, יז ודבהי"ב ח, ד.

35. דבהי"ב יא, ז-י.

36. מלכ"א טו, כב. 37. משלי לא, טז-כט-לא.

על הקריאה בתורה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד

מאת
שלמה נאה

בכרך קכג-קכד של סיני (ספר רפאל), התפרסם מאמרו של רחמים שר שלום הדין בתולדותיו של מנהג הקריאה בתורה בשבת בתקופת המשנה והתלמוד¹. במאמר שני חלקים; בחלק הראשון סוקר שר שלום בידענות רבה את המקורות העיקריים במשנה ובתלמוד המלמדים על מנהגי קריאת התורה, ומנסה לבנות תיאוריה מקיפה המתארת את תהליכי היווצרות המנהגים וקובעת את הזמן המדויק של לידתם. בחלק השני של המאמר תוקף שר שלום שתי שיטות קודמות שדנו באותן השאלות – שיטתו של פליישר, שטען שהקריאה במחזור החד-שנתי קדמה בארץ ישראל למחזור התלת-שנתי², ושיטתי שלי על המחזור השבע-שנתי שבו סיימו את התורה פעמיים משמיטה לשמיטה, כמצוות "הקהל"³. לא אתייחס כאן לביקורת שמותח שר שלום על שיטתו של פליישר ואסתפק בהפרכת טענותיו כנגד שיטתי. כדי שלא להטריח על הקורא בחזרה על מה שכבר נכתב לא אתאר כאן מחדש את שיטתי לפרטיה, אבל מאחר שהמחבר אינו מוסר אותה בנאמנות אני מרשה לעצמי לבקש מן הקוראים לשוב ולקרוא את דברי במקורם על מנת שיוכלו לשפוט נאמנה בפרשה זו.

השגותיו של שר שלום בחלק השני של המאמר מבוססות על עקרונות התיאוריה שהוא מציע בחלקו הראשון. לכן כדי לדחות את טענותיו עלי לדרון תחילה ביסודות העיקריים של שיטתו: ראשיתה של קריאת התורה על הסדר והמעבר לקריאת סדרים קצובים וידועים במחזור ה"תלת-שנתי". בחלק הראשון של דברי אראה עד כמה רופפים היסודות האלה, ובחלק השני אשיב על טענותיו אחת לאחת.

1. ר' שר שלום, "הקריאה בתורה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", סיני סב (תש"ס), כרכים קכג-קכד [ספר רפאל: מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של ד"ר יצחק רפאל ו"ל], עמ' תרכ-תרמב.
2. כפי שהיא מוצעת במאמרו "קריאה חד-שנתית ותלת-שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 25-43.
3. ש' נאה, "סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש", תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 167-187.

[א]

א. ראשיתה של קריאת התורה על הסדר (עמ' תרכא-תרכג).
 תיאורו של שר שלום את ראשית הקריאה על הסדר מיוסד על קביעות נחרצות שאינן מבוססות כראוי. טענתו השלילית (כלומר הטענה בדבר אי-קיומו של הנוהג לפני מרד ברכוכבא) בנויה על מתודה בעייתית ביותר: לדעתו כל דבר שאין לו תיעוד מפורש בתקופה מסוימת לא היה קיים בתקופה זו. בכך הוא שוגה שגיאה חמורה, והיא הקפיצה מן "לא ידוע" אל "ידוע שלא". הטענה כי דבר מסוים אינו קיים, או לא היה קיים, קשה ביותר להוכחה וטעונה אישוש נכבד יותר מאשר הצבעה על מחסור בתיעוד. אבל טיעונים מסוג זה מצויים לרוב במאמרו, ולמעשה התיאוריה כולה בנויה עליהם (כמו גם ביקורתו על שיטתי).

כשל זה מופיע כבר בתיאור ראשיתו של מנהג הקריאה בתורה: "התלמודים" מייחסים למשה רבנו את התקנה לקרוא בתורה בשבתות, בימים טובים, בראשי חודשים ובחולו של מועד [...] בתקנות הנ"ל המיוחסות למשה ועזרא אין שום התייחסות לקריאה על הסדר. כלומר אין התקנות הנ"ל מחייבות שהקריאה בתורה תהיה על הסדר ברצף ובלי דילוג" וכו' (שר שלום, עמ' תרכ-תרכא). אילו היה בידינו נוסח התקנות כפי שיצאו מידיהם של משה ועזרא אפשר שהיה מקום ללמוד גם ממה שלא נזכר בהן. אבל נוסח כזה איננו בידינו, ואין לנו אלא ייחוס שמייחס התלמוד את המנהג לקדמונים. האם אפשר ללמוד מזה מה לא היה כלול בתקנה הקדומה? מובן שלא. מי שייחס את התקנה לקדמונים לא התכוון אלא לומר שהמנהג הירוע הוא תקנה קדומה מאוד. הוא התייחס למה שירוע לשומעיו כמכלול שלם ולא היה צריך לפרט מה נכלל בתקנה הקדומה ומה לא. ודאי שלא כל הפרטים הנהוגים בסופו של התהליך היו חלק של התקנה הראשונה, ומותר לחוקר להניח — בליווי התמיכה הנדרשת — שהמנהג לקרוא על הסדר לא היה חלק של התקנה הקדומה. אבל בכדי להוכיח זאת דרושות ראיות חד-משמעיות לזמן שהמנהג התחיל לנהוג בו או לכך שהמנהג לא היה קיים בתקופה הראשונה; אי אפשר לעשות זאת בדרך שעושה המחבר.

לדעת שר שלום הקריאה על הסדר ניתקנה אחרי מרד ברכוכבא, והראיה לכך היא שתלמידי ר' עקיבא "עוסקים בפתרון בעיות שהתעוררו בעקבות הנהגת הקריאה על הסדר כחובה המוטלת על כלל ישראל" (עמ' תרכב). העובדה שאין במשנה תיעוד של דעות חכמים קדומים יותר מלמדת לדעתו שהדבר לא היה קיים לפני מרד ברכוכבא. אפשר שהמסקנה נכונה אבל אפשר גם שלא; מכל מקום הוכחה אין בה (ולמעשה המחבר סותר

4. בעמ' תרכ הערה 1 שר שלום מפנה לבבלי ב"ק פב, א ולירושלמי מגילה פ"ד ה"א. אבל הייחוס הזה נזכר רק בירושלמי ולא בבבלי. באשר לקריאה בשני ובחמישי ובמנחה של שבת הוא אומר: "הבבלי מייחס את תקנת הקריאה בימים אלו לנביאים של דור המדבר ואילו לפי הירושלמי הקריאה בימים אלו היא מתקנת עזרא הסופר" (עמ' תרכ). אבל גם הבבלי שם מביא את הברייתא המפורסמת על תקנות עזרא וביניהן התקנה על הקריאה בתורה בימים אלו. אי דיוקים מעין זה פוזרים לרוב בכל המאמר, ולא אעיר עליהם אלא במקום שיצטרך לעניין.

את עצמו בהתייחסותו לעניין זה, ראה להלן ר"ה "עמלתי הרבה". העובדה שהתיעוד המפורש במשנה הוא בדרך כלל מן הדורות האחרונים תלויה בשאלות תולדותיה ועריכתה של הספרות ההלכתית, ואין זה פשוט ללמוד מממנה, כשלעצמה, על המציאות ההלכתית בתקופת המשנה. על כך בדיוק שאל רבנו יעקב ב"ר נסים מקירואן את רב שרירא גאון: "מאי טעמא שבקו רבנן קמאי רובה לבתראי?"⁵, והשיבו הגאון: "לאו מילתא היא, ולא שבקו להון קמאי רובה לבתראי, אלא כולהון בתראי מילי דקמאי גרסין וטעמיהון מתנו"⁶. אף שהגאון מציע את שיטתו בניסוח החלטי וכוללני הטעון סיוג, הרי הוא מצביע על אחת מעובדות היסוד של ספרות חז"ל: חכמים מאוחרים שונים מסורות קדומות.

אם נעמיק בתשובת רב שרירא נגלה שהוא עומד על גורם חשוב נוסף בהיווצרות ההלכות המיוחסות לחכמים בשמם המפורש: תיעוד כזה נוצר רק במקום שיש מחלוקת⁷. בהרחבה מסוימת של העיקרון הזה נאמר: אין מתעדים את מה שהוא מובן מאיליו ומקובל על הכל. מהבנה זו יוצא שלפעמים חוסר התיעוד יכול להעלות דווקא את הסברה (לא הוכחה!) ההפוכה: יתכן שהדבר כל כך פשוט ולכן לא נוצר סביבו תיעוד מפורש. בנושא שלנו יפים לכאן דבריו של פליישר: "יש להניח שמקור שתיקתם של הקדמונים בנושא הזה [כלומר קריאת התורה] בעובדה שהפרקטיקה בעניינים הללו היתה שגורה וידועה בכל עת ובכל מקום"⁸. בעניין קריאת התורה, כבעניינים אחרים, המשנה אינה מביעה בפירוש את העקרונות הכלליים המנחים את המערכת ההלכתית, אלא דנה בבעיות מיוחדות בלבד. כך למשל העקרון החשוב של קריאת כל התורה על הסדר אינו מובע במשנה בניסוח עקרוני העומד בפני עצמו, אלא רק בדרך אגב ("בחמישית חוזרין לסדרן" [מגילה ג, ד]), ולפי דרכה של המשנה אפשר היה שלא יוזכר כלל. אופן הבעה זה עשוי ללמד שבזמן שנתנסחה המשנה הזאת כבר הייתה הקריאה על הסדר נוהגת ובאה, ואכן הראיתי במאמרי שקריאת כל התורה על הסדר משתקפת כבר במנהג "הקהל" שבמקדש כפי שהוא מתואר במשנה (סוטה ז, ח)⁹. מובן שבכל מקרה ומקרה יש לבחון היטב את העובדות המצויות לפנינו, ואת החללים בתיעוד יש לדרן בצורה מבוקרת בעזרת מקורות אחרים; אבל אין מקום לדרכו הפסקנית של שר שלום: לא כתוב - לא היה.

התופעה הספרותית של חוסר תיעוד מפורש, או של תיעוד מאוחר, ידועה בספרות התלמוד אבל אינה מיוחדת לה. צא ולמד מן המחלוקת על סדרן של הפרשיות בתפילין, המתועדת בספרות שלנו רק מימי הביניים, אבל הממצאים במדבר יהודה מלמדים שכבר בזמנו של ברכוכבא נהגו שני המנהגים¹⁰. דוגמה זו מלמדתנו דבר חשוב נוסף והוא

5. אגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוין, עמ' 5.

6. שם, עמ' 7. ועיין שם בהמשך הדברים.

7. "ראשונים שמהתהון לא איתודעו [...] משום דלא הוה אית בהון מחלוקת" (שם, עמ' 8).

8. ע' פליישר, "בירורים בשיטת הקריאה בתורה של בני ארץ ישראל הקדומים", *HUCA* 42 (1991), עמ' מה.

9. במאמר הנזכר לעיל, הערה 3, עמ' 184.

10. ראה למשל את דבריו של הרב שלמה גורן, "התפילין ממדבר יהודה לאור ההלכה", בתוך: תורת המועדים, תל אביב תשכ"ד, עמ' 497-502.

שגבולותיו של התיעוד שבידינו הם במידה רבה מקריים. הרי מציאת התפילין במדבר יהודה הייתה מקרית, ואפשר שלא הייתה מתרחשת כלל. שאלה זו צריכה להטרידנו גם כשאנו עוסקים בתיעוד המפורש במשנה ובתלמוד¹¹.

הארכתי בדיון בבעיה המתודית הזאת, מכיוון שהכותב משתמש בטיעונים כאלה כמעט בכל עניין שהוא דן בו, והם מיסודות ביקורתו על שיטתי. די במה שנאמר כדי לשלול את תוקפן של הראיות מן הסוג הזה בכל מקום שהובאו, וכדי שלא להטריח את הקורא לא אחזור על ההשגה הזאת בכל מקום ומקום.

לאחר שעמדנו על טיבן של הראיות לטענה השלילית של שר שלום, נבחן את הראיות והנימוקים החיוביים שהביא. לפי התמונה שהוא מצייר, הקריאה על הסדר נתקנה אחרי מרד ברכוכבא כנגד התעמולה הנוצרית שהלכה והתגברה בעקבות כשלון המרד (עמ' תרכא-תרכב). הכותב תולה את התקנה הזאת בתקנה אחרת: ביטול קריאת עשרת הדברות בקריאת שמע "מפני תרעומת המינים". באשר לתקנה זו הוא קובע: "מדובר כאן בתעמולה שניהלו המינים — הלא הם הנוצרים הראשונים". אבל כבר הראה אורבך כי בכתבי הנוצרים הראשונים אי אפשר למצוא סמך לטענה שהם ייחסו מעמד מיוחד לעשרת הדברות וסברו שרק הם אמת¹². כידוע, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד היו מינים שונים של מינים, וטיבם של המינים שהתרעמו על קריאת עשרת הדברות אינו ברור כלל. בידור טיבם של המינים הללו הוא תנאי הכרחי לתיאור ההיסטורי של התקנה, אבל ייתכן שגם בכך לא יהיה די, שכן גם אם יוכח שמדובר כאן בנוצרים עדיין לא יהיה בזה כדי לקשור את ייסוד התקנות הללו לחורבן ביתר.

אבל עצם ההשוואה של תקנת הקריאה על הסדר לביטול עשרת הדברות בקריאת שמע אינו מחזור. שלא כקריאת שמע בצורתה הקדומה, שהייתה טקס עמידה בברית, מטרת הקריאה בתורה היא לימודית, שהעם יכיר היטב את התורה לפרטיה. האם לימוד התורה בציבור נעשה חשוב לחכמים רק בגלל שהייתה תעמולה נוצרית נגד קיום המצוות? המצוות על קריאה סדירה של התורה, שמטרתה לימוד וידיעת המצוות, מצויה כבר בתורה: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם [...] למען ישמעו ולמען ילמדו [...] ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת"¹³, ומה לזה ולתעמולה הנוצרית?

ראשיתה של הקריאה על הסדר, לדעת שר שלום, בימי ר' מאיר ור' יהודה, שחלקו על דרך הקריאה בשני וחמישי ובשבת במנחה. ליבונה של סוגיה זו חשוב במיוחד מכיוון

11. טול למשל את קריאת המגילה בפורים. החכמים (ששמותיהם מפורשים) העוסקים בהלכות מקרא מגילה הם מן הדור האחרון של המשנה ואילך, אלא שבמקום אחד מוסר ר' אלעזר ב"ר יוסי הלכה משמו של ר' זכריה בן הקצב (תוספתא מגילה א, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 345]). מסורת זו אין לה זכר במקום אחר ולא קשה להעלות על הדעת שהייתה עלולה להשתקע ולא להגיע לידינו כלל. לשיטתו של שר שלום, כיצד היה עלינו לדון או את "שתיקתם" של החכמים עד לסוף ימי המשנה?

12. א"א אורבך, "מעמדם של עשרת הדברות בעבודה ובתפילה", עשרת הדברות בראי הדורות, בעריכת ב"צ סגל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 127-145.

13. דברים לא. יב.

שהכותב תולה בה הררים גדולים. החכמים נחלקו אם הקריאות בשני ובחמישי ובמנחה של שבת "עולות מן החשבון", כלומר אם בשבת הבאה יחזרו על הקריאה שקראו בשני ובחמישי (שיטת ר' יהודה) או שימשיכו ממקום שפסקו (שיטת ר' מאיר). שר שלום טוען: "מן העובדה שהתוספתא מביאה את שיטתו של ר' מאיר כהלכה סתמית, שר' יהודה חולק עליה, ניתן להבין שבתחילה נהגו הכל כשיטת ר' מאיר. אבל רבי התעלם משיטתו של ר' מאיר ובמשנה שערך אין הוא מביא את המחלוקת אלא רק את שיטתו של ר' יהודה" (עמ' תרכג). על הטענה הזאת הוא חוזר להלן: "מהתוספתא משתמע באופן ברור ששיטת הקריאה הקדומה בתקופת המשנה היתה שבכל יום מימי הקריאה הקבועים כאשר פתחו את ספר התורה לקרוא בו אזי המשיכו לקרוא מהמקום בו הפסיקו בפעם הקודמת" (עמ' תרלו), כלומר כשיטת ר' מאיר. שים לב: מסתימת התוספתא נובעת יריעה היסטורית מוצקה על "שיטת הקריאה הקדומה בתקופת המשנה"! אנו פוגשים שוב בכשל המתורי שהצבענו עליו קודם: הכותב מוציא מסקנות היסטוריות ודאיות ממה שאינו עניין אלא לשאלת טיבה הספרותי של ספרות חז"ל ודרכי עריכתה. סיבות שונות יכולות להיות לכך שהתוספתא מוסרת את דעת ר' מאיר בסתם (למשל, שניסוח זה של ההלכה יצא מבית מדרשו של ר' מאיר ולכן לא פורש שמו), וכבר נכתב הרבה על משמעותן של עובדות ספרותיות מעין אלה¹⁴. מכל מקום, הטענה שהרעה המובאת כהלכה סתמית משקפת מנהג שהכל הסכימו לו היא רחוקה ביותר (ולפי טיבם של הסתמות בספרות התנאים נראית בלתי אפשרית).

עמלתי הרבה להבין את כוונתו של המחבר בביטוי "שיטת הקריאה הקדומה בתקופת המשנה". בסופו של דבר נראה לי שכוונתו לשיטה שכבר בתקופת המשנה הייתה קדומה. כך עולה מדבריו בהמשך: "מנהג זה שיוחס לר' מאיר נדחה ע"י ר' יהודה" (עמ' תרלו). כלומר המנהג הקדום איננו המצאה של ר' מאיר אלא הוא רק מיוחס לו, ור' יהודה דוחה אותו. הרי שבימי ר' מאיר כבר נהג מנהג של קריאת כל התורה כולה על הסדר. מובן שזה עומד בסתירה לסענתו שלידתה של הקריאה על הסדר הייתה בימי ר' מאיר ור' יהודה.

וכאן אנו באים לטענה העיקרית של שר שלום בסוגיה זו: "אין צריך להתאמץ כדי להבין שמדובר כאן [כלומר ב"שיטה הקדומה" המיוחסת לר' מאיר] במציאות בה אין חלוקה לסדרים והקריאה היא קריאה על הסדר ותו לא" (עמ' תרלו). אבל באמת המחלוקת של החכמים היא רק בשאלה אם הקריאות של שני וחמישי "עולות מן החשבון", כלומר אם צריך לחזור עליהן בשבת הבאה, ומחלוקת זו אינה קשורה כלל בשאלת החלוקה לסדרים קבועים. הרי גם בשיטת קריאה בעלת חלוקה קבועה ביותר, כשיטתנו היום, יש מקום למחלוקת כזאת. האם לפי "השיטה הקדומה" לא ייתכן שלכל שבוע היה סדר קבוע משלו, שחלקו נקרא בשבת במנחה, חלקו בשני, חלק נוסף בחמישי, והחלק האחרון בשבת הבאה? ואם יטען הכותב שהסדרים במחזור הארץ ישראלי קצרים מכדי לספק די פסוקים לכל הקריאות הללו, נענה, שהוא עצמו הראה את הפתרון בתארו את שיטת הקריאה של בני ארץ ישראל: "העובדה שבסדר אין 12 פסוקים לא הטרידה אותם. הם יכלו לחזור על

14. ראה למשל: ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט, עמ' 99-115, 270-283.

הסדר מספר פעמים או להמשיך ולקרוא מן הסדר הבא פסוקים נוספים להשלמת הקריאה [...] (ובשבת הבאה חזרו שוב על פסוקים אלה). אינני מבין מדוע מה שהיה טוב ל"בני ארץ ישראל" לא יהיה טוב גם ל"שיטה הקדומה בתקופת המשנה".

ב. המעבר לקריאה בסדרים קצובים במחזור התלת-שנתי (עמ' תרכד-תרכח).

הכל מודים שבזמן התלמוד קראו בארץ ישראל את התורה במחזור "סגור" של שלוש שנים לערך¹⁵. לפי תיאור ההתפתחות שמצייר לפנינו שר שלום, אחרי תקופת המשנה התרחש שינוי גדול ומהותי במנהג קריאת התורה: מ"שיטת הקריאה הקדומה", שלא הייתה לה כל קצבה, עברו לשיטה הקוראת התורה במנות קצובות וידועות. מה יכולה להיות הסיבה לשינוי הגדול הזה? שר שלום מסביר: "מנהגם של בני א"י לקרוא בתורה על הסדר ולסיים את הקריאה לשבעת העולים בכל מקום שירצו היה בו קושי מסוים שכן לא תמיד יכלו לזכור היכן הפסיקו בשבת שעברה" (עמ' תרכד-תרכח). קשה לקבל את ההסבר הזה. הרי לפי "השיטה הקדומה" (בדרכו של שר שלום) יכלו להפסיק בכל מקום שרצו, ולמה לא יפסיקו במקום שלא קשה לזכור אותו? רוב התורה מחולקת לפרשות קצרות יחסית, ואין כל בעיה לעצור מדי פעם בסוף פרשה ובסוף עניין. אמנם, כפי שהוא מעיר, בסיפורי יעקב ויוסף יש פרשות ארוכות מאוד, אך גם באלה לא קשה למצוא מקומות טובים להפסקה בתוך הרצף הסיפורי (וכל ילד בבית הכנסת היה מזכיר לקורא באיזה שלב של הסיפור הפסיקו בקריאה הקודמת...) ¹⁶.

כעזר לזיכרון, טוען אפוא שר שלום, לקחו להם בני ארץ ישראל חלוקה קדומה של התורה שהייתה קיימת ממילא בימיהם: "בני א"י פנו אל המקורות ומצאו שם את החלוקה הקדומה למאה-חמישים וחמישה חלקים כמנין קנ"ה. רמז לחלוקה קדומה זו אנו מוצאים במדרש" (עמ' תרכח), וכאן מובא המדרש באסתר רבה א, ג¹⁷. לא הצלחתי להבין לאשורו את הביטוי "פנו אל המקורות", אבל נניח לזה. בעיה קשה יותר היא ההסתמכות על המדרש. מלבד העובדה שאסתר רבה הוא המאוחר שבמדרשים שלפני התנחומא, וראוי שלא להיסמך עליו בהוכחת "חלוקה קדומה", המדרש עצמו עמום ביותר וספק גדול אם ההבנה שמבין בו שר שלום יש לה על מה לסמוך. זו לשון המדרש (בהוצאות הרגילות):

15. מנהגם של בני ארץ ישראל לסיים את התורה מדי שלוש שנים נזכר בתלמוד (בבלי מגילה כט, ב). מכיוון שאזכור זה מופיע בחלק סתמי של התלמוד אי אפשר להצביע במדויק על זמנו. משמעות הביטוי "בזמן התלמוד" שאני משתמש בו כאן רחבה אפוא ביותר.

16. אגב, הבעיה לא הייתה לזכור "היכן הפסיקו בשבת שעברה", כלומר ברווח של שבוע בין קריאה לקריאה, אלא היכן הפסיקו ביום חמישי, שהרי לפי שר שלום השיטה הקדומה הייתה שבשבת המשיכו ממקום שהפסיקו ביום חמישי, ובין קריאה אחת לחברתה לא עברו יותר משלושה ימים.

17. בהפנייה למדרש בהקשר זה כבר קדמוהו חכמים גדולים, וראשון להם שי"ר, רבה של פראג (בתשובה שכתב בשנת תר"ג [ראה: הליכות קדם, אמסטרדם תר"ז, עמ' 11]. שר שלום, כבמקרים אחרים במאמרו, אינו מזכיר את החכמים שקדמוהו). עם זאת יש להדגיש שחכמים אלה סברו שהמדרש רומז לחלוקה הידועה לסדרים, ולא טענו שמשתקפת בו חלוקה עתיקה שקדמה לחלוקת הסדרים.

"[והתמכרתם שם לעבדים ולשפחות ואין קנה] — רב אמר: ע"י שלא הקניתם דברי הברית, שאין בכם מי קונה דברי חמשה ספרי תורה מנין של קונה". המדרש הזה משתמש במילה "קונה" במובנה הפשוט: "שלא הקניתם דברי הברית, שאין בכם מי קונה" וכו'. כדי להפיק את הדרשה אין אפוא כל צורך בהערה האחרונה — "מנין של קונה" — ומבחינה זו היא עומדת בניגוד לגוף הדרשה וכוונתה אינה ברורה כלל. ומכל מקום, קשה מאוד לפרש שהכוונה לחלוקה של התורה ל-155 חלקים, שכן פעולת הגימטריא כאן משווה שני ביטויים לשוניים. המדרש מקביל את "מניין של קנה" ל"חמשה ספרי תורה", ואילו התכוון לחלוקת התורה היה צריך לומר משהו מעין: "שלא קיימתם דברי מאה חמישים וחמישה חלקי התורה מנין של קנה". המדרש הזה נראה משובש¹⁸, ובכל מקרה עמימותו הרבה אינה מאפשרת לבנות עליו תיאוריות גדולות.

אבל הבה נניח שהמדרש אכן מספר על חלוקה של התורה ל-155 חלקים, כסברתם של שי"ר וחבריו. הקורא חייב לשאול מה הייתה מטרתה של חלוקה זו. התורה מחולקת בכתבה לפרשיות, לשם מה יחלק אותה מישהו בחלוקה אחרת? לכל חלוקה של הטקסטים יש תכלית; אין מחלקים את כתבי הקודש (ולא כל טקסט קדום אחר) סתם, לשם החלוקה כשלעצמה. החלוקה (הנוצרית) המאוחרת של המקרא לפרקים נעשתה על מנת לאפשר הפנייה קלה לכל מקום בעזרת מספרי הפרקים. אם זו הייתה מטרתה של החלוקה ל-155 חלקים, כפי שסבור שר שלום, תמוה הדבר שאיננו מוצאים את בני ארץ ישראל, ואף לא חכם אחר, משתמשים בה למטרה זו. ככל שהבנתי משגת, לא נשאר לנו אלא להניח שחלוקה זו נעשתה לשם הקריאה בתורה. כלומר, הייתה כאן מחשבה מארגנת שהתכוונה לקבוע מתכונת אחידה של מנות קצובות לקריאה בתורה. מעתה, במקום ללכת בדרך נפתלת ולהניח שהייתה קיימת "חלוקה קדומה" שתכליתה נסתרת ועלומה, ושחלוקה זו נשאלה לאחר זמן כדי לשמש עזר לזיכרון בקריאת התורה, ושבעקבות זה נוצר מחזור הקריאה בן קנ"ד הסדרים, מדוע לא נאמר בפשטות, שאם משתקפת במדרש מאוחר זה חלוקה של התורה, הרי זו חלוקת התורה לסדרי הקריאה הידועים מן המחזור הארץ ישראלי?¹⁹

אם נתעלם מן העובדה שמדרש אסתר רבה הוא מדרש מאוחר, ונתפוס את לשונו באופן מילולי (כפי שעושה שר שלום), ואם נניח שמדרש זה אכן מדבר על חלוקה של התורה (כפי שעושה שר שלום), נצטרך אפוא לומר שחלוקת התורה לסדרים הידועים

18. נראית בעיני הצעת התיקון ר' דוד לוריא בפירושו למד"ש: שאין בכם מי קונה דברי חמשה ספרי תורה מנין של הברית. "הברית" = ה+ברית = 612+5; "תורה" (עם הכולל) = 612; לכן: "דברי הברית" = "דברי חמשה ספרי תורה", והפסוק ומדרשו באים על מקומם בשלום. וזהו של "ברית" עם "תורה" נעשה כבר במדרש הקדום, וגם הוא תלוי בפסוק הנדרש במדרש שלנו: "אין ברית אלא תורה שנאמר אלה דברי הברית" (מכילתא דר"י, פסחא ה [מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 15; ספרי במדבר קיא [מדורת הורוביץ עמ' 116]). ולא קשה להניח שדרשן מאוחר קישט את המשוואה הזאת בגימטריא המתבקשת.

19. כפי שעשו שי"ר וההולכים אחריו. ההבדל בין קנ"ה ל-קנ"ד אינו מהותי, כפי שטענו בצדק שי"ר וחיבריו, וגם שר שלום (עמ' תרכו הערה 24).

הייתה קיימת כבר בימי רב, כלומר ממש בסוף תקופת המשנה. מובן ששר שלום לא יאהב את המסקנה הזאת, ולכן כדאי גם לו שלא יסמוך על המדרש הזה בכלל. דא עקא. המדרש הזה הוא הבסיס היחיד לקביעתו של שר שלום כי החלוקה לקנ"ה/קנ"ד היא "חלוקה קדומה" שעליה נוסד המחזור הארץ ישראלי, ורק בתקופה מאוחרת יותר נוספו בו החלוקות הידועות האחרות, כלשונו: "כל החוקרים תמימי דעים שהחלוקות לקמ"א ולקס"ז הן מתקופה מאוחרת" (עמ' תרלט הערה 67*). כל החוקרים? לא זכור לי חוקר אחד הסבור שיש הבדל של זמן בין חלוקה "קדומה" לקנ"ד חלקים לבין חלוקות "מאוחרות" לקס"ז ולקמ"א חלקים. אבל שר שלום יוצר עבורנו את האפקט הזה כשהוא בונה "סדר זמנים": "חלוקה זו של קנ"ד סדרים לא הייתה מחייבת ובני א"י אימצו אותה מטעמי נוחות [...] חלוקה זו, בקוויה הכלליים, נעשתה חלוקה רומיננטית ובמאה החמישית אנו מוצאים את ינאי עורך את פיוטיו לשבתות עפ"י חלוקה זו של סדרים. מאוחר יותר אימצו אנשי המסורה חלוקה זו וסימנו אותה בחומשים. בתקופה מאוחרת יותר מתגלית רשימה של 167 סדרים ולפני כארבעים שנה גילה יששכר יואל את ה"כתר" [...] שחלוקתו הפנימית היא ל-141 סדרים" (עמ' תרכז-תרכח).

לכשנבדוק את החוליות ב"סדר זמנים" זה נגלה שכולן מוטעות ומטעות. (א) על ה"אימוץ" של החלוקה הקדומה כבר דיברתי לעיל; (ב) הטענה כי ינאי ערך את פיוטיו לפי חלוקה של קנ"ד היא מפוקפקת. אין בידינו פיוטים של ינאי לכל סדרי התורה, אבל מאלה שיש בידינו עולה שפיוטיו ערוכים לפי חלוקה הדומה יותר לחלוקה של קס"ז סדרים²⁰. (ג) הטענה כי אנשי המסורה אמצו רווקא את החלוקה לקנ"ד היא טעות חמורה, שהרי מקומה של החלוקה לקס"ז בכתביהיד של המקרא ובספרות המסורה הוא לפחות כמקומה של החלוקה לקנ"ד. אולי שר שלום מתכוון לומר שמחקר המסורה התוודע אל החלוקה לקנ"ד קודם שהכיר את החלוקות האחרות. בדרך זו הוא אכן הולך בחוליות הבאות של "סדר הזמנים", כשהוא מזכיר את (ד) גילוייה של החלוקה לקס"ז "בתקופה מאוחרת יותר", ואת (ה) גילוייה של החלוקה לקמ"א "לפני כארבעים שנה". יש כאן ערבוב בין סדר היווצרותן של החלוקות לבין סדר התגלותן. החלוקות לקס"ז ולקמ"א באמת נתגלו מאוחר יותר, ובסדר זה, אבל האם זה נוגע במשהו לזמן היווצרותן? (הרי לא נאמר, למשל, שהמגילות מקומראן מאוחרות לכתבים מן הגניזה מפני שנתגלו חמישים שנה לאחריהם).

[ב]

אעבור עתה להשיב על טענותיו של שר שלום בחלק השני של מאמרו (עמ' 20).

אמנם יואל סבר שפיוטיו ינאי ערוכים לפי החלוקה לקנ"ד אבל הוא סייג את דבריו: "אין להביא מהם ראיה חותכת, כי כידוע אין בידינו הפיוטים לכל הסדרים" (במאמרו הנזכר אצל שר שלום בהערה 30, עמ' 127). לעומתו, רבינוביץ שייסד את מהדורתו על מספר גדול יותר של פיוטים קובע שפיוטיו ינאי מתאימים למניין של קס"ז סדרים. (צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטיו רבי ינאי לתורה ולמועדים, תל אביב תשמ"א, עמ' 12-13). מסקנות דומות העלו מחקרים באשר לקבצי פיוטים אחרים הבנויים לפי הסדרים הארץ ישראליים; ראה למשל מאמרו של פליישר הנזכר שם בהערה 45.

תרלה-תרמא). לא אחזור כאן על עיקרי שיטתי, המפורטים ומפורשים היטב במאמר הנזכר לעיל²¹, וארון רק בנקודות שמעלה שר שלום. כמה מן היסודות העקרוניים שביקורתו בנויה עליהם כבר נתרועעו בחלק הראשון של דברי, ואין צורך לחזור על הרברים בכל אריכותם. לכן למשל לא אתיחס שוב לטענה החוזרת ונשנית בדבר העדר תיעוד. על שאר טענותיו אשיב כסדר הופעתן במאמרו.

א. שר שלום מתנגד לשימוש בחישובים ככלי לדיון בסדרי הקריאה בתורה, ולדעתו "המספרים וצירופיהם הם בידנו כחומר ביד היוצר וניתן ליצור מהם כל רעיון" (עמ' תרלו).

השגה זו יכולה להיות נכונה במקום שהבחינה המספרית אינה עומדת בתשתית החומר המתפרש, למשל גימטריאות למיניהן הנעשות על פסוקים או על צירופים לשוניים אחרים. במקרים אלו הבחינה המספרית אינה מתשתית הטקסט שאת משמעותו צריך לחשוף באמצעים לשוניים (כך בדרך כלל). האפשרות לצרף גימטריאות באופנים שונים איננה אלא קוריוז מעניין, אבל אינה נוגעת במשמעות הבסיסית של המסר הלשוני. לעומת זאת במקרה שלנו מדובר במערכת, וממילא חייבת להישאל השאלה אם יש חוקיות בהתארגנות המערכת הזאת. אחת הדרכים החשובות לענות על השאלה הזאת היא הבחינה המספרית. ואם מתגלה שיש חוקיות מספרית במערכת, או בהתאמה בינה לבין מערכות אחרות, יש לדון בזה בכובד ראש ולא לפטור את הממצא באמירה מזלזלת. מר שר שלום מוזמן בזה להתמודד ברצינות עם הממצא המספרי.

ב. כך מתאר שר שלום את התיאוריה שלי: "זוהי פשוט תיאוריה דמיונית שאין לה שום קשר למציאות המשתקפת במקורות הקדומים" (שם).

במובן מסוים כל תיאוריה היא "דמיונית" (כוונתי לכך שתיאוריות הן ניסיון יצירתי לקשור את כל העובדות הרלוונטיות בהסבר כללי אחד); ומכל מקום, תיאוריה אינה נבחנת לפי מדרג של "דמיוניות" (הקיים רק בדמיונו של הקורא), אלא בהתאמתה לעובדות שהיא צריכה להסביר (במקרה שלנו – עובדות ספרותיות), וביכולתה לספק הסבר פשוט ואחיד למספר הגדול ביותר של נתונים. אני סבור שהתיאוריה שלי עומדת יפה בקריטריונים האלה. באשר ל"מציאות המשתקפת במקורות הקדומים": מציאות זו אינה נתונה לנו, אלא היא הדבר שאנו מנסים לחשוף בעזרת כלים פרשניים ובעזרת תיאוריות; אני עשיתי זאת בדרכי ושר שלום בדרכו, וכבר ראינו עד כמה מבוססת "המציאות ההיסטורית" ששר שלום מתאר לפנינו בחלק הראשון של מאמרו.

ג. שר שלום: "מהתוספתא משתמע באופן ברור ששיטת הקריאה הקדומה בתקופת המשנה היתה שבכל יום מימי הקריאה הקבועים כאשר פתחו את ספר התורה לקרוא בו אזי המשיכו לקרוא מהמקום בו הפסיקו בפעם הקודמת. אין צורך להתאמץ כדי להבין שמדובר כאן במציאות בה אין חלוקה לסדרים" (שם).

מהתוספתא משתמע דעתו של ר' מאיר כיצד יש לקרוא בשני ובחמישי. לא כלום יותר מזה, ובוודאי שלא משתמע ממנה "באופן ברור" מה היתה "שיטת הקריאה הקדומה

בתקופת המשנה. ראה על כך לעיל, בביקורתי על שיטתו של שר שלום²². ואם נתעלם מהמלצתו של שר שלום שלא להתאמץ בפירוש הברייתא, ונברוק היטב מה מונח ביסודה, נגלה כי אין בה שום דבר העשוי ללמד "שמדובר כאן במציאות בה אין חלוקה לסדרים"; ראה גם על כך לעיל, שם²³.

ד. לפירושה של הברייתא של ר' אלעזר בר' שמעון על קריאת הקללות לפני עצרת ולפני ראש השנה (השגות של שר שלום בעמ' תרלז). שר שלום מתרעם על שלא קיבלתי אף אחד מן הפירושים שהביא לתקנת עזרא והמצאתי לה פירוש חדש. אבל הפירוש שהוא מחזיק בו כקריאה פשוטה של הברייתא תלוי בהנחות היסטוריות מסובכות שאין להן ביסוס: "עלינו להניח שבתקופה הקדומה לפני הנהגת הקריאה על הסדר היו נהוגות עוד קריאות מיוחדות שהיו מקובעות בלוח השנה. ר' שמעון בן אלעזר מזכיר לנו את תקנת עזרא לקרוא בקללות שבתורת כהנים לפני עצרת ושבמשנה תורה לפני רה"ש (מגילה לא, ב). נראה שמובעת כאן מורת רוח מביטול קריאתם של פרשת התוכחה" (עמ' תרכג, שגיאות הרקדוק במקור). מדוע "עלינו להניח" כך? על הכותב לשכנע את הקורא מדוע עליו להניח הנחות היסטוריות מפותלות כדי לפרש לאורן את הברייתא בזמן שאפשר לפרשה באופן אחר; ובמיוחד שהנחות אלה אינן פשוטות.

אם היה מנהג קדום לקרוא את הקללות בשבתות שלפני עצרת ולפני ראש השנה, כפי שסבורים כמה מן המפרשים האחרונים²⁴, מדוע אין הוא נזכר ברשימת הקריאות המיוחדות שבמשנה (מגילה ג, ד-ו)? וכאן אין מדובר בחוסר תיעוד בעלמא, אלא ברשימה מפורטת שהמשנה טרחה להביא, והפרטים הללו לא נזכרים בה. ובמיוחד שקריאת הקללות באמת נזכרת במשנה במסגרת הקריאות המיוחדות, אבל לא במועדים האלה אלא בתעניות! כדי להתגבר על הקושי הזה מניח שר שלום התפחות היסטורית מסובכת: המנהג נוסד על ידי עזרא, אבל בוטל "בעקבות החורבן והנהגת הקריאה על הסדר"²⁵, ועל כך מתרעם ר' שמעון בן אלעזר. נראה לי רחוק למצוא את כל זה מקופל בדבריו של רשב"א²⁶. ומלבד זאת, ההסבר שהוא מציע לביטול קריאות התוכחה קלוש. אם ביטלו אותן "בעקבות התפשטות המנהג לקרוא בתורה על הסדר" היה להם לבטל את כל הקריאות המיוחדות. ואם חורבן הבית גרם, מתבקש היה שיבטלו גם את הקריאות בפרשות שקלים ופרה, שעניינן נוהג רק במקדש. לכותב יש הסבר נוסף: "לאחר שקבעו לקרוא את התוכחות בתעניות על עצירת גשמים לא נראה להם לחז"ל שיש לשוב ולקרוא אותם

22. לעיל, חלק א, סעיף א, ד"ה "ראשיתה של הקריאה" ואילך.

23. ד"ה "וכאן אנו באים".

24. ראה את פירוטם בעמ' תרלג, הערה 49. לאור רשימת המפרשים שהוא מביא שם קשה לקבל את קביעתו כי "זהו הפירוש המקובל על רוב החוקרים והפרשנים" (שם).

25. עמ' תרלג.

26. אפשר שיאים לכאן דבריו של שר שלום עצמו: "נפלא מבינתי איך אפשר [...] לייחס לו [כלומר לרשב"א] דברים שאפילו לא רמז עליהם ועוד להסיק מהם מסקנות מרחיקות לכת כאלה" (עמ' תרלז).

בשבתות מיוחדות²⁷, אך גם הוא אינו מובן: מניין לו שתיקון הקריאות לתעניות היה אחרי שהקריאות המיוחדות הללו (לשיטתו), לפני עצרת ולפני ר"ה, כבר היו קבועות? ואפילו נניח כך קשה להבין מדוע יבטלו קריאה קבועה וחשובה שתיקן עזרא, שממהותה צריכה להיקרא בזמן המיוחד שלפני עצרת ולפני ר"ה²⁸, מפני שהיא נקראת גם בתענית ציבור; ומה יעשו בשנה שהייתה ברוכה בגשמים ולא היו בה תעניות ציבור?

בגלל הקשיים האלה נראה לי שעדיף לאחוזו בפירוש המקובל על הראשונים, הסבורים שדברי ר' שמעון בן אלעזר משקפים את מחזור הקריאה על הסדר, שבו נקראו פרשות התוכחה לפי עצרת ולפני ראש השנה. אבל בצורתו המקובלת של פירוש זה, לפיה מדובר כאן במחזור החד-שנתי, יש צד הטעון הסבר, שהרי איננו מצפים שתנא ארץ ישראלי ישקף בדבריו את המנהג הבבלי. גם לפי רעתי, כרעת הראשונים, ר' שמעון בן אלעזר מדבר על מחזור קריאה ידוע ולא על קריאה בשבתות מיוחדות, אלא שלפי פירושי הוא מדבר על המחזור הארץ ישראלי, כראוי לתנא משלהי תקופת המשנה.

ה. שר שלום מקשה: "מדוע לא בחרו את חג השבועות של השנה השביעית!?" (עמ' תרלח הערה 64, וחוזר על זה בעמ' תרלס הערה 68).

חג השבועות של השנה השישית נבחר כנקודת רגולציה המאפשרת תיאום וארגון של הקריאה באופן שלא יחסרו סדרים לקריאה בכל שבת רגילה עד סוכות שאחרי השנה השביעית. חג השבועות של השנה השביעית לא יכול למלא את התפקיד הזה מכיוון שהוא סמוך מדי לסוף המחזור, ויש מקום לחשש שקהילות מסוימות, שקראו במשך קרוב לשבע שנות המחזור מספר רב של סדרים, יגיעו לסוף התורה לפני הזמן הרצוי ויאלצו "למתוח" את הסדרים האחרונים יותר ממה שראוי לעשות. במקרים קיצוניים (שאינם בלתי אפשריים) יתכן שאף יסיימו את קריאת כל התורה לפני שבועות של השנה השביעית. בחינת כל האפשרויות מראה שחג השבועות של השנה השישית הוא הזמן המתאים ביותר לקביעת נקודת הרגולציה.

ו. שר שלום מתאר את תוצאות החישובים שלי: "הוא מוצא שהיו קיימים 40,000 אפשרויות..." (השגה 2 בעמ' תרלח, שגיאת הדקדוק במקור).

למען כבוד המספרים ותרבות הדיוק אני מבקש מן הקורא לעיין במאמרי, בהערה 37, ושם ימצא את המספר המדויק: 14,336. בחינת הקשר האפשרי בין שני המספרים הללו מראה כי המספר 40,000 בתיאורו של שר שלום איננו קירוב או עיגול של המספר המדויק, וגם לא נגרם בטעות הדפוס. נראה אפוא כי שר שלום הולך כאן לשיטתו ש"המספרים הם בדידנו כחומר ביד היוצר".

ז. שר שלום משיג: "בין אפשרויות אלה ניתן למצוא גם שנים פשוטות בהן 348 ימים בלבד וגם שנים מעוברות בהן 390 ימים. במאמרו לא מצאתי שימוש בנתונים אלה" (שם).

מי שמתייחס לחישובי הלוח ברצינות, ולא "כחומר ביד היוצר", יודע שכרי

27. עמ' תרכג הערה 13 (שגיאת הדקדוק במקור).

28. ראה על כך את דברי שר שלום בעמ' תרלג הערה 50.

שהשיקולים המספריים יוכלו לשקף מציאות אפשרית אין להביא בחשבון צירופים שהם בלתי אפשריים בעליל. הצירופים שמציע שר שלום אמנם קיימים בין 14,336 האפשרויות המספריות, אך אינם אפשריים לא מצד המציאות וגם לא מצד ההלכה (ראה תוספתא ערכין א, ז [מהדורת צוקרמנדל עמ' 543]). לא עשיתי במאמרי שימוש בנתונים שהם בלתי אפשריים בעליל, והערתי על כך במפורש (עמ' 175 הערה 38).

ח. שר שלום טוען: "בתוספתא יש מחלוקת תנאים אם מותר לעבר שנה אחרי שנה, אבל אף אחד מהתנאים לא פוסל אפשרות לעבר שנים לסירוגין כגון השנים א-ג-ה-ז. 4 שנים מעוברות במחזור של 7 שנים משבשות את כל חישוביו של נאה" (שם).

את שיטתי אכן ביססתי על כך שבשבע שנים יש לא פחות משתי שנים מעוברות ולא יותר משלוש. היה מקום לטענתו של שר שלום אילו היה הצעתו אפשרית. אבל כאשר אנו דנים בלוח השנה כפי שהוא פועל באופן ממשי בעולם איננו שואלים רק מה מותר היה לחכמים לעשות, אלא בעיקר מה היה מעשי. אמנם מותר לעבר לסירוגין כמה שנים שנרצה, אבל מי יעשה כך? הרי עיבור השנה נועד לתאם את לוח הירח עם התקופה ועם עונות השנה. ובירודע שגם עונות השנה מוגבלות פחות או יותר לזמנים. אם יעברו ארבע שנים מתוך שבע יחרוג הלוח הרבה מעבר למידה הנכונה, לא רק מיום התקופה אלא גם מעונת השנה. בתוספתא שהזכיר שר שלום (לא ציין היכן) נמצאת דעתו של ר' שמעון: "מעברין שנה אחרי שנה"²⁹. האם נאמר שבגלל שר' שמעון מתיר לעבר שנה אחרי שנה אפשר היה לדעתו לעבר כל שנה ושנה בשבע שנים? ואולי בעשרים שנה? מה שאמר ר' שמעון הוא שבמקרים מיוחדים (כמו המעשה בר' עקיבא בבית האסורים) מותר לעבר שנה אחרי שנה, אבל אף אחד לא העלה על דעתו לעשות כך לאורך זמן. קשה אפוא להניח שאי פעם עיברו ארבע שנים לסירוגין בזו אחר זו, ואם נעשה כדבר הזה היה זה ארוע חריג ביותר. אין טעם להתחשב בזה בעריכת לוח הקריאות הקבוע. יתר על כן, הדעת נותנת שלפי ההלכה של החכמים לא רק שלא היה הגיון בעיבור ארבע שנים מתוך שבע, אלא שהדבר אף היה אסור. כך אומרת התוספתא: "אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה תקופה חסירה עד רובו של חודש"³⁰. אחרי שעיברו שלוש שנים מתוך שבע, לא ייתכן שהתקופה תהיה חסרה רובו של חודש, אלא להפך, בדרך כלל היא תבוא ברווח גדול. נראה אפוא שרצף עיבורים כזה כפי שמציע שר שלום איננו אפשרי מכל הבחינות. כפי שכבר אמרתי לעיל, בחישובים שעשיתי לבחינת ההתאמה בין מערכת הסדרים לבין הלוח התעלמתי בכוונה מכל צירוף שהוא בלתי אפשרי בעליל, ועל כך הערתי במפורש. ט. להשגה 3 בעמ' תרלט (על סיבו של יום ל' בחודש). הדעת נותנת שכאשר קדשו את החודש לפי הראייה, אזי ביום שלאחר יום כ"ט נהגו כאילו הוא ראש חודש, שהרי אפשר שיבואו העדים במשך כל היום ויקדשו על פיהם את החודש: "דמשחשיכה לילי עשרים ותשעה נהגו בו קודש שמא יבואו עדים מחר ויקדשוהו בית דין"³¹. המעשה באמא

29. תוספתא סנהדרין ב, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 417).

30. שם, הלכה ז.

31. לשון רש"י בפירושו למשנה, ר"ה ל, ב ד"ה "נוהגים אותו היום קודש". לפי זה מה שהשתנה אחרי

שלום אינו מלמד מאומה, שכן הסיפור שבבבלי הוא הגרסה הבבלית של המעשה, ומנהגם של אנשי בבל היה לעשות חודש מלא וחודש חסר לסירוגין, כפי שעולה מן התוספתא: "בגליות נוהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר". מנהג בבלי זה עולה גם ממקורות אחרים.³² לפי מנהג זה יום ל' בחודש לא היה אפילו ספק ראש חודש, ולכן בני בבל לא נהגו ביום ל' מנהגי ראש חודש מספק. המנהג הזה הוא המשתקף בלשון התלמוד שם: "איחלף לה בין מלא לחסר". ניסוח זה מתאים למנהג הבבלי ואיננו אפשרי במקום שמקדשים את החודש לפי הראייה.

י. שר שלום: "מההלכה המובאת בתוספתא "אין משיירין בסוף הספר אלא כדי שיקראו שבעה" מתברר שמדובר במציאות בה אין סדרים קבועים" (השגה 4 בעמ' תרלט). נכון שהלכה זו מתייחסת למקרה שלא קראו את התורה לפי הסדרים הקבועים, אבל עדיין אין זה מלמד בהכרח על המציאות. לכולי עלמא סדרי הקריאה המאורגנים אינם גופי הלכות אלא מנהגים, ואם מישהו מתעקש לנהוג אחרת הרשות בידו. ההלכה הקבועה חייבת אפוא להתייחס גם לבסיס ההלכתי הראשוני ולציין את הגבולות המינימליים של המותר והאסור.

יא. שר שלום: "בירושלמי מתייחסים לאפשרות שיקראו את פסוקיה האחרונים של התורה בר"ח ומשם ניתן ללמוד [...] שהיו שנהגו לא להפסיק את הקריאות שעל הסדר בר"ח [...] המסקנה [הזאת] משבשת את כל החישובים של נאה למספרי השבתות" (שם). האם בגלל ש"היו שנהגו לא להפסיק" משתבש החישוב? הרי החישוב צריך להיות בנוי דווקא על אלה הנוהגים להפסיק כדי שיוכל לכלול את כל האפשרויות. ולמעלה מזה: המנהג להפסיק הוא המנהג של המשנה ("לכל מפסיקין, לראשי חודשים" וכו'), ולכשנניח לצידה את הירושלמי, שממנו עולה "שהיו שנהגו לא להפסיק", תעלה מאליה המסקנה שהמנהג הקדום היה להפסיק, ואחר כך היו שבחרו שלא להפסיק לראשי חודשים (אולי מכיוון שאינם מועדים גמורים). לשיטתי המחזור השבע-שנתי היה קיים כבר בזמן המשנה, ותבניתו נקבעה לפי המנהג הקדום שהפסיק לראשי חודשים. אם אחר כך היו קהילות שנהגו שלא להפסיק לראשי חודשים הן יכלו לסדר את קריאותיהן במסגרת המחזור הקיים ללא כל בעיה.

יב. לעמ' תרלט הערה 67*. דבריו של שר שלום בהערה זו הם גיבוב שלא הצלחתי להבינו. האפשרות שבמחזור הראשון יסיימו את קריאת התורה בראש חודש אינה תלויה

החורבן נוגע רק לעניין "אם באו עדים מן המנחה ולמעלה": לפני החורבן לא היו מקבלים אותם ומתקנת ריב"ז ואילך קיבלו אותם. אבל גם לאחר תקנת ריב"ז לא היה שינוי בהלכה שאם לא באו עדים "נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש" (אלא שעכשיו "לא באו" משמע כל היום). הראשונים נחלקו אם המשנה מדברת על ראש השנה דווקא או על כל ראשי חודשים (השוה למשל רש"י שם לרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ג ה"ה וה"ו), אבל גם לשיטה הראשונה אין סיבה שלא להקיש ממנה באופן הגיוני על שאר ראשי חודשים.

32. ראה על כך מאמרו של יששכר שטרן, "Calendar Reckoning in Amoraic Babylonia", שיראה אור בקרוב בדברי הקונגרס היהודי העולמי ה-12 למדעי היהדות.

כלל בזה שבמחזור הראשון קראו קמ"א סדרים ובשני קס"ז. די בכך שהיו שני מחזורים, יהיו אשר יהיו, כרי שסיום המחזור הראשון יוכל ליפול בראש חודש. על המשך דבריו: "כל החוקרים תמימי דעים" וכו' כבר הגבתי לעיל³³.

יג. שר שלום: "מספר הימים שבין עצרת לרה"ש לא היה יציב" (השגה 5 בעמ' תרמ). — נכון, ובדיוק לכן נבחר חג השבועות, משום שמספר הימים שאחריו איננו יציב! יד. שר שלום מכריז: "תעניות ומעמדות" אינן סתם 'גרירות' כפי שסבור נאה, אלא הוכחות השוללות את התיאוריה שלו" (השגה 6 בעמ' תרמ).

לא זכיתי להבין את דבריו. אפילו נניח שההפסקה לתעניות ומעמדות היא בקריאה של שני וחמישי כפי שהוא טוען, מה לזה ולתיאוריה שלי?³⁴ אבל באמת נראה שהמשנה מדברת על הפסקות בקריאה של שבת ולא בקריאות של שני וחמישי, ולכן אני עדיין סבור שיש לפרש את "תעניות ומעמדות" כגרירה; ומכל מקום כל זה אינו מעלה ולא מוריד מאומה לביסוסה או לשלילתה של התיאוריה שלי, ובמאמרי לא נכנסתי לעניין זה אלא כהערת שוליים לפירוש המשנה.

טו. שר שלום תוקף: "לפי המשנה והבבלי וכך הבינו המפרשים, מועד הקהל היה במוצאי יו"ט ראשון של סוכות כלומר ביום הראשון של חול המועד. אבל לפי נאה כל המקורות הללו אינם קיימים והם מלהזכיר אותם. בשבילו קיימת אך ורק 'הנוסחה לפי כתבי-היד הטובים' לפיה היה מעמד הקהל במוצאי יו"ט האחרון של סוכות... אומנם בירושלמי הנוסח הוא 'במוצאי יו"ט האחרון', אך הוכח שזהו שיבוש גמור [...] ובעיני נאה זוהי 'הנוסחה לפי כתבי-היד הטובים'... ומדוע מתעלם נאה מנוסח המשנה והבבלי המקובל בדינו? פשוט משום שלפי דעתו" וכו' (השגה 7 בעמ' תרמ).

מה כוונתו בביטוי "לפי המשנה"? כיצד אנו יודעים מה נוסח המשנה אם יש הבדלי נוסח בין כתבי-היד ובין הדפוסים? ברור שבמקרה כזה עדיף ללכת לפי הנוסח שבכתבי-היד הטובים, כדרכם של רבותינו הראשונים, ואין כאן מקום לזלזול הלעגני שמפגין שר שלום כנגד המתודה המדעית של חקר המשנה. שלא כדבריו של שר שלום הנוסח "במוצאי יום טוב האחרון" רווח במסורות רבות ולא רק בכתבי-היד ובירושלמי, וחבל שבחפזו לא בדק את העובדות (או שהתעלם מהן). ואלה המסורות הגורסות "במוצאי יום טוב האחרון": כתב-יד קאופמן, כתב-יד פרמה, כתב-יד קיימברידג', קטע הגניזה מקיימברידג' (TS E1 79), כתב-יד פרמה 3174 (משנה עם פירוש הרמב"ם), פירוש רב נתן אב הישיבה, לקח טוב (וילך עמ' 104), ספר אגודה, כפתור ופרח (עמ' תעד), פירוש רבנו מיוחס לדברים לא, י, רש"י למגילה ה ע"א ר"ה "וחגיגה", פירוש ר"א אברהם מן

33. חלק א, סעיף ב, ד"ה "אם נתעלם מן העובדה".

34. שר שלום סבור כנראה שלשון "הפסקה" הנאמרת על הקריאה שבשני ובחמישי מחייבתנו לקבל את שיטת ר' מאיר, ועל פי דרכו שיטת ר' מאיר היא שיטה שאין בה סדרים. אבל ברור שגם לפי ר' יהודה קריאת תעניות ומעמדות בשני ובחמישי יכולה להיחשב "הפסקה". ואפילו נסכים שהמשנה היא לשיטת ר' מאיר, כבר ראינו שגם לשיטתו אין כל מניעה להניח שקראו בתורה לפי סדרים קבועים (לעיל, חלק א, סעיף א, ד"ה "וכאן אנו באים").

ההר שם, פירוש ריבב"ן שם ופסקי רי"ד שם. דבריו של שר שלום כנגדי חוזרים אפוא על עצמו, ומעתה נאמר: "לפי שר שלום כל המקורות הללו אינם קיימים והם מלהזכיר אותם"³⁵.

טז. שר שלום מסכם את ביקורתו: "מדובר כאן בתיאוריה שאינה יכולה להתקבל על הדעת כמו שפירושו אינו מתקבל על הדעת" (השגה 8 בעמ' תרמא).
נאמנה עלינו עדותו של שר שלום שהתיאוריה שלי אינה יכולה להתקבל על דעתו, אלא ש"התקבלות על הדעת" היא מושג יחסי, והיא תלויה לא רק בדבר שצריך להתקבל אלא גם בדעת שעליה הוא צריך להתקבל, ויפה אמרו חכמינו "שאין דעתם דומה זה לזה". אני מניח אפוא לקורא לשפוט את הדברים בדעתו שלו.

מסמך מס' 13092

מסמך מס' 13092

35. כמעט כל הפרטים שהבאתי כאן נמצאים בספר המצוי תחת יד הכל, ואיננו חיבור "מדעי" חס ושלום, כוונתי ל"דקדוקי סופרים השלם" בהוצאת יד הרב הרצוג (מסכת סוטה, כרך ב, עמ' קצו). הפירוט השלם המופיע כאן לקוח ממאמרו של דוד הנשקה "אימתי הוא זמנו של 'הקהל' (לתלמודם של התנאים)", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 177 הערה 3. מחקר זה מוזכר במאמרי במקום ששר שלום ציטט ממנו [עמ' 178 הערה 46]. אילו סרת שר שלום לבדוק זאת היה ניצל מגיבוב דברי רהב ריקים, והיה לומד כי מסתבר שדווקא הנוסח "יום טוב האחרון" הוא המקורי במשנה, וכי לסענתו "הוכח שזה שיבוש גמור" (כסברתו של אלבק שנוסח זה נולד מקריאה מוטעית של קיצור) אין עמידה.