

תולדות ההלכה והופעת ההלכה

משה הלברטל*

[א]

השוואת המסורות המצויות בידינו מימי הבית השני להלכה במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה, מצביעה על חידושים מפליגים שהתחדשו בשדה ההלכה בבתי המדרש של החכמים.¹ אולם העיון בתולדות השינויים המסוימים הללו מכסה לעיתים על תמורה בעלת משמעות מרחיקת לכת, והיא עצם עלייתה ויציירתה של ההלכה. המקורות התנאיים חושפים אמנם מרחב מקיף של תמורות, מדיני השבת ועד למיתות בית דין, אולם מעבר לכך הם מעידים על משהו בסיסי יותר, והוא תופעת המעבר ממצווה להלכה.

ספרות בית שני לגווניה – הספרים החיצוניים, מגילות מדבר יהודה, כתבי פילון ויוסף בן מתתיהו – משופעת במסורות משפטיות שונות, אולם נעדרת ממנה יצירה הדומה ליצירה הלכתית. לדוגמה, החובה לקיים נדר מופיעה בספרות זאת מספר פעמים בעקבות המקרא, אולם משהו הדומה ולו במעט למסכת נדרים המסועפת והמורכבת כפי שהיא בפנינו במשנה, על אחד עשר הפרקים שלה ועל החומר הרב הנלווה לה בתוספתא, אינו מצוי בכל הספרות הזאת כלל ועיקר.² קל וחומר שיצירה פרשנית נמשכת, המרחיבה

- * ברצוני להודות לשרגא בר-און, מנחם כהנא, ברכיהו ליפשיץ, משה פרידמן, רפאל קרויזר, ישי רוזן-צבי, אהרון שמש ועדיאל שרמר על הערותיהם שסייעו לכתיבתו של מאמר זה.
- 1 ההלכה במגילות מדבר יהודה, הכוללת גם את השוואתה לספרות חז"ל, זכתה למחקרים מקיפים. אזכיר את המרכזיים שבהם: JOSEPH M. BAUMGARTEN, STUDIES IN QUMRAN LAW (1977); יהודה שיפמן הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה (1993); כנה ורמן ואהרן שמש גלגות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן (התשע"א); AHARON SHEMESH, HALAKHAH IN THE MAKING: THE DEVELOPMENT OF JEWISH LAW FROM QUMRAN TO RABBIS (2009); ורד נעם מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה (התש"ע); יעקב זוסמן "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה' תרביץ נט 11 (התש"ן).
- 2 ראה לדוגמא: עניין הנדר כברית דמשק – אלישע קמרון מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים 39, שורות 174-190 (התש"ע).

והמעכה את הוראות הנדרר בעשרות דפי התלמוד של מסכת נדרים בירושלמי ובבבלי, לא הייתה מתאפשרת לו נקודת המוצא לעשייה פרשנית זאת הייתה החומר הנורמטיבי הדליל המצוי בספרות בית שני. המעבר ממצווה להלכה הינו יצירה ייחודית, הכוללת את הופעת ההלכה המתממשת במשנה. מהותה של יצירה זאת הוא כינון שדה מעובה וסמיך של הוראות ברמות רזולוציה גבוהות שדה הנבנה לעיתים על בסיסה של מצווה כללית. המשנה אפוא לא רק מסמנת תמורות בתכני ההלכה, היא מסמנת את הופעת ההלכה עצמה. אם נקבל אפיון זה של ההלכה, ניתן יהיה לומר שההיסטוריה של ההלכה מתחילה מן החכמים ואילך. ככל התקופה שקדמה לחכמים אין להלכה היסטוריה, משום שהיא לא הייתה קיימת לפני הופעתה בעולמם של החכמים.³

לצורך הבהרת ההבחנה בין מצווה להלכה נדמה את השדה הנורמטיבי למפה טופוגרפית. במפה הטופוגרפית הצפיפות והפיזור של קווי הגובה שונים מאזור לאזור; מתווה הררי תלול שבו שינויי גובה מתרחשים בשטח קטן למדי יתבטא במפה בצפיפות גדולה יותר של קווי גובה שבמבט מרחוק תיראה ככתם סמיך, ואילו מרחב מישורי ללא הפרשי גובה חדים ישתקף בדלילות בקווי הגובה שיופיעו בחלק המפה המייצג אותו. פריסה של החוק בצורה של מפה תזוהה שרמת הסמיכות והעיבוי של כללים אינה אחידה; ישנם אזורים דלילים וישנם אזורים שבהם העשייה הנורמטיבית היא קדחתנית והאזור נעשה רווי בהוראות. לשם הגדרת מרחב נורמטיבי מסוים כהלכה ולא רק כמצווה, יש צורך במעבר סף מסוים של סמיכות הוראות שהעיבוי שלהם יסמן אזור רווי כללים.

המפה של שדה החוק המקראי תגלה שהאזורים שניתן לכנותם הלכתיים, דהיינו שהם בעלי סמיכות ועיבוי, קשורים בעליל למקדש. תמונת-על כזאת של החוק המקראי אינה עובדה מקרית. היא מסייעת לנו למעשה להגדיר את מהותו של המקום המקודש. הקודש הוא אותו מרחב רווי הוראות, שבו הנגישות, התנועה והעשייה אינם מיידיים, ולפיכך פעולות במרחב הזה תהיינה מתווכות בנורמות מרובות רזולוציה גבוהות. המקדש משול לשדה מוקשים שיש להלך בו בזהירות; מחיר הטעות בו גבוה מאוד, ולפיכך יש להגדיר בדקדוק כיצד לפעול כראוי. לא יפלא אפוא שההקשר החוקי הסמיך ביותר במקרא הוא הפרק העוסק בכניסת הכהן הגדול אל קודש הקודשים ובטכסי הכפרה והטהרה של היום. ככל שחודרים עמוק יותר אל לב הקודש כך הדרישות מדוקדקות ומרובות יותר. יצירה של הקשרי חוק רוויים וסמיכים בשדות אחרים לחלוטין, כפי שמחוללים החכמים, היא במקרים רבים מעין הרחבה של התחום המקודש. לדוגמה, הפרק במשנה ובתלמודים במסכת סוכה העוסק בארבעת המינים בחג הסוכות והמגדיר

3 כינוי התופעה החדשה הזאת של יצירת מרחבים מעובים וסמיכים של נורמות החורגות הרבה מעבר לתחום המצווה בשם 'הלכה' אינו שרירותי. הביטוי 'הלכה' שהוא עצמו ייחודי לספרות חז"ל מציין בין היתר את העולם הנורמטיבי שהוא הרבה מעבר למצווה שנגלתה בהתגלות שבכתב. על כך ראה אפרים א' אורבך ההלכה מקורותיה והתפתחותה 8 (1984).

ברזולוציות גבוהות את המינים הללו הרבה מעבר להוראה הכללית הנתונה במקרא, הוא מעין קידוש של הפעולה הזאת.

לפיכך, העולם של החכמים אינו שלב נוסף ומרכזי בתולדות ההלכה. הוא מכונן את עצם הופעתה. עיון בספרות הבית השני מלמד שההלכה של החכמים כפי שהיא בפנינו אינה שיאו של תהליך הולך ונמשך מימי ראשית הבית השני שבו נוספות הוראות ופרטי הוראות המתרכבות עם הזמן בעקבות אינרציה מוכתבת מראש. המשנה, על רמות הרזולוציה הגבוהות שהיא יוצרת בתחומים שבהם היא עוסקת, מייצגת קפיצת מדרגה של ממש שהתחוללה בבתי המדרש של החכמים. עניין זה אינו תלוי בשאלה עד כמה קדומה ההלכה בעולמם של החכמים. ייתכן שההלכה קדומה אפילו לראשית המאה השנייה לפני הספירה, וייתכן שהיא מאוחרת יותר. התיארוך הזה עצמו אינו חשוב לעצם הטענה שההלכה מופיעה בחוגי החכמים כתופעה ייחודית לחלוטין, ואין היא בנויה כנדבך נוסף על מה שהיה לפניו או בצידה במסורות אחרות בימי בית שני. הלכה כתופעה מצויה רק בספרות הקשורה לחכמים, בין אם ספרות זאת מאוחרת לזרמים אחרים של בית שני או בין אם הייתה קיימת בצדן של מסורות אלה.

מן הראוי להדגיש: במונח "הופעת ההלכה" אין אני מתכוון לתוספת של מצוות, תקנות וחובות בצד המצוות הקיימות. חובות כאלה אמנם נוספו במשך הזמן, וחגים חדשים ניתן למצוא בספר היובלים, ובוודאי בספרות חז"ל. בנוקטי במונח "הופעת ההלכה" אני מתכוון להפיכה של מצווה וחובה קיימת לרשת סמיכה של הוראות, או לחלופין, במקרה של עלייתה של חובה חדשה, להתווספות נפח נורמטיבי שיהפוך אותה להלכה. למשל, החכמים לא רק מקבלים את חג הפורים כחובה חדשה, אלא יוצרים סביבו את מסכת מגילה.

דוגמה מדינית טומאת המת תדגים את העניין הזה בצורה בהירה יותר. ענייני טהרה וטומאה העסיקו את הזרמים השונים בימי הבית, ולעיתים נוספו בכתביהם הוראות מעבר למה שנכתב פשוטו כמשמעו במקרא. אחת מההוספות הללו, ובוודאי לא החשובה שבהן, נוגעת לטומאת המת. כידוע קובעת התורה שהמת מטמא את אלה הנוגעים בו והוא גם מטמא באוהל. בכתביה מחדש של הפרשה נוסף במגילת המקדש הפרט הקובע שגם דם המת מטמא: "וכול איש אשר יגע על פני השדה בעצם אדם מת ובחלל חרב או במת או בדם אדם מת או בקבר".⁴ קביעה מחודשת זאת – "כדם אדם מת" – ביחס למקרא הייתה מקובלת גם על החכמים.⁵ כמו במקרים אחרים, התופעה של תוספת

4 מגילת המקדש נ (מהדרות ידין ב 156).

5 ורד נעם, שחקרה ביסודיות את תולדות ההלכה מבית שני לספרות חז"ל בתחום טומאת המת, סוברת שאולי בידינו מסורת משותפת קדומה לשני הזרמים הללו בימי בית שני. היא העלתה השערות מעניינות על התהליך הפרשני שאפשר הרחבה מעין זאת. על כך ראה לעיל נעם, ה"ש 1, בעמ' 149-156.

הוראות למצווה מצויה גם בספרות בית שני שקדמה לחכמים. אולם עיון באופן שבו הוצגה וטופלה הוראה זאת במגילת המקדש, ולעומתה במשנה, יכול ללמד אותנו רבות על מובנה של הופעת ההלכה.

במגילת המקדש הוזכר כאמור הדם כפריט נוסף בין חלקי המת המטמאים, ותו לא. לעומת זאת במסכת אהלות שבמשנה נוצר שדה נורמטיבי סמיך סביב ההוספה הזאת, שהופך את ההוראה להלכה של ממש. הצעד הראשון של יצירת השדה הזה מופיע במשנה הבאה: "רביעית דם, ורביעית דם תבוסה ממת אחד. רבי עקיבא אומר משני מתים. דם קטן שיצא כלו רבי עקיבא אומר: כל שהוא. וחכמים אומרים: רביעית" (משנה, אהלות פרק ב, ב). החכמים כדרכם קובעים שיעור לכמות הדם המטמאת. בעקבות קביעה זו עולה מחלוקת דינה של רביעית דם שמקורה משני מתים וכדינו של דם של קטן שאינו מגיע לידי שיעור רביעית אבל הוא כל דמו של הקטן. קביעת שיעורים מאפיינת את ההלכה של חז"ל, והיא מצויה לעיתים רחוקות כבר בספרות בית שני. אולם השאלות הנוספות הללו שבמשנה, שהפכו למושא של יצירה נורמטיבית ענפה, מכוננות את השדה ההלכתי. לפני שבאו החכמים לעולם איש לא שאלן כשאלות שאמורות לייצר עיכוי נורמטיבי של הוראה. במקרה שבפנינו משמעותו של הוויכוח בין רבי עקיבא לחכמים קשור בכך שהרביעית נחשבה כשיעור דמו של קטן, ועל כן היא מוגדרת כנפש.⁶ המחלוקת ניסובה על השאלה האם רביעית הדם המטמאת אמורה להיות נפש של אדם מסוים שמת, או שמידה זאת מסמנת כמות דם שיש בה כדי "שיעור נפש" באופן מוכלל יותר.⁷ כאמור, הגדרת שיעורים מאפיינת בין היתר את ההלכה של חז"ל, אולם היא קיימת גם ברבדים הקדומים של ספרות בית שני. הצעד הבא, המנסה לברר מהו בדיוק מובנו של השיעור, ומה דינה של רביעית דם שמקורה בשני מתים או כל דמו של קטן הפחות מרביעית, הוא המאפיין את המהפכה של החכמים.

בדיון הזה לא הסתיימה מלאכת יצירת ההלכה, והוראה זאת זכתה לפיתוח ולהרחבה נוספים: "רביעית דם שנבלעה בתוך הבית – הבית טהור. נבלעה בכסות, אם מתכבסת ויצא ממנה רביעית דם טמאה, ואם לאו – טהורה, שכל הבלוע שאינו יכול לצאת – טהור" (משנה, אהלות ג, ב). המשנה קובעת שבמקרה והדם חלחל ונבלע בקרקע הבית, הבית טהור, ושבמקרה והדם נספג בכד, אם ניתן לסחוט את הכסות כך שייצא ממנה

6 ההלכה אודות רביעית הדם הלכה קדומה היא בעולם החכמים. על כך ראה תוספתא, נזיר ה, א. וכן ראה דבריו של יעקב נחום אפשטיין **מבואות לספרות התנאים** 507 (התשי"ז). על שיעור רביעית ראה תוספתא, אהלות ג, ב וספרי זוטא במדבר יט, יא, ובפירוש המשנה לרמב"ם, אהלות, ב, ב: "אלא שנתנו לכך כעין טעם כמה שאמרו שהפחות ביותר שיש באדם מן הדם בתחילת ברייתו רביעית". ראה גם דברי הראב"ד על הרמב"ם, הלכות טומאת מת, פרק ד, הלכה יג.

7 מחלוקת זאת נשנתה גם בגרסה אחרת בתוספתא, אהלות ג, א.

דם הרי שהבית טמא.⁸ הדיון הזה, הנוגע למעמדו של הדם שחלחל או נספג, מסמן גם הוא את הפצעתה של ההלכה.

המשנה הבאה ממשיכה לעסוק בפיתוח השדה הנורמטיבי הסובב את דינו של דם המת באוהל:

נשפך באויר, אם היה מקומה קטפרס [מדרון] והאהיל על מקצתו, טהור. היה אשברן או שקרש, טמא. נשפך על האסקפה והיא קטפרס בין מבנים בין מבחוץ, והבית מאהיל עליו, טהור. היה אשברן או שקרש, טמא (משנה, אהלות ג, ג).

משנה זאת גם היא צומחת מהשאלות העולות מהאופי הנוזלי של הדם, והיא מטפלת במצב של דם שנשפך ומקצתו נמצא בתוך האוהל. המשנה מבחינה בין מקרה שהדם נשפך למדרון שחלקו בתוך הבית, ובו הבית טהור, למקרה שהדם נקבץ לתוך שלולית או נקרש ומקצתו בתוך הבית, ובו הבית טמא.⁹

משנה נוספת מציגה מחלוקת כפולה הנוגעת למוכנו של הביטוי "דם התבוסה". ביטוי זה הובן כמתייחס לדם המת שחלקו ניגר מאדם בעודו בחייו, וחלקו יצא ממנו בשעת מותו ולאחריה:

איזהו דם תבוסה, המת שיצא ממנו שמינית בחייו ושמינית במותו, דברי רבי עקיבא. רבי ישמעאל אומר: רביעית בחייו ורביעית במותו. נטל מזה ומזה רביעית, רבי אלעזר בר יהודה אומר: זה וזה כמים. איזהו דם תבוסה, צלוב שדמו שותת ונמצא תחתיו רביעית דם, טמא. אבל המת שדמו מנטף ונמצא תחתיו רביעית דם, טהור. רבי יהודה אומר: לא כי, אלא השותת טהור והמנטף טמא (משנה, אהלות ג, ה).

בלא להיכנס לפרטי הדיון ולפירושו ההבחנה האפשרית בין דם שותת לדם נוטף, ניכר בעליל שישנו קשר פנימי בין הניסיון לעיבוי השדה הנורמטיבי לבין התרחבותה של המחלוקת.¹⁰ על עניין זה נעמוד בהרחבה בהמשך.

הופעת ההלכה בתחומים אלה אצל החכמים אינה תוצר של תהליך איטי של הצטברות הוראות מתמשכת שראשיתה בספרות בית שני, אלא מפנה דרמטי המשקף רגישות דתית חדשה ושינוי בסיסי ביחס אל התורה. חללים נורמטיביים תמיד יהיו, ומילויים של חללים כאלה הוא עניין שבהחלטה ולא תופעה אינרטיית הקובעת שהחוק באשר

8 ייתכן שדברי המשנה מתייחסים לטומאת הכסות ולא לטומאת הבית. כך נראה מהתוספתא, אוהלות ד, ד.

9 ראה תוספתא, אוהלות ד, ד.

10 עוד על מחלוקת החכמים במוכנו של דם תבוסה ראה תוספתא, אוהלות ד, ה; וספרי זוטא במדבר יט, יא.

הוא חוק אינו סובל ואקום. אין שום סיבה להניח שלו הייתה כת מדבר יהודה ממשיכה להתפתח היא הייתה יוצרת משהו מעין המשנה. מסורות ריטואליות שונות מתקיימות מאות שנים ללא רזולוציות גבוהות מעין אלה של המשנה, ובכתבי בית שני לא נראית אפילו מעין התחלה שתייצר את הדינמיקה האופיינית להלכה. השאלות מה דינה של רביעית דם שמקורה משני מתים או של דם שחלחל ונספג, או של דם שמקצתו מחוץ לאוהל ומקצתו בתוכו, או של דם שמת מתבוסס בו וחלקו ניגר עוד בחייו, המכוננות שדה הלכתי, הינן חדשות לגמרי בספרות המצויה בדינו.¹¹ ייתכן ששאלות אלה נשאלו

11 דיונים ברמות רזולוציה מעין אלה שהמקורות התנאים משופעים בהם אינם מצויים כאמור בספרות בית שני. אחת הדוגמאות המאלפות לעניין זה קשור במגילת "מקצת מעשי התורה". חיבור זה, המעמיד את עמדת כת מדבר יהודה אל מול זאת של הפרושים, נידון בקרב החוקרים כמסמך מרכזי בתולדות ההלכה (על כך ראה זוסמן, לעיל ה"ש 1). העניינים השונים העומדים על הפרק במגילה הזאת, למרות שהם משתרעים על נושאים שונים בדיני התורה, אינם מגיעים לרמת הרזולוציה ההלכתית. כך לדוגמה קובל הדובר כנגד הפרושים שהם מקבלים קורבנות מן הנוכרים כאשר עמדתו אוסרת זאת. כמו כן, לעומת הלכת הפרושים הוא אוסר את כניסתם של המזור, המואבי והעמוני אל המקדש משום שהוא דורש את הפסוק "לא יבוא [...] בקהל ה'" כמתייחס אל הכניסה אל המקדש; ובסעיף אחר של המגילה הוא חולק על עמדתם של החכמים המתירים שחיטה של בהמה מעוברת, בעוד שהוא אוסר אותה, בעקבות ההלכה הכיתתית. חילוקי דעות אלה נוגעים למרחב הקשור בהוראות כלליות למדי.

הסעיף היחיד שיש בו כבר מעין רזולוציה הלכתית נוגע לוויכוח על דינו של הניצוק. בעל המגילה קובל על עמדת החכמים: "ואף על המוצקות אנחנו אומרים שהם שאין בהם [ט] הרה. ואף המוצקות אינם מברילות בין הטמא לטהור כי לכת המוצקות והמקבל מהמה כהם [לחה אחת" Elisha Qimron and John Strugnell, Miqsat Maase Ha-Tora] (1994) 55-58). השגה זאת עוסקת בוויכוח עם עמדת החכמים, הגורסת שניצוק אינו חיבור, ולפיכך משקה הנוצק מכילי טהור אל כלי קיבול תחתון טמא אינו יוצר חיבור בין הכלים, והכלי העליון ותכולתו נשארים בטהרתם. משמעותה של הפסקה הראשונה בקטע מהמגילה אינה ברורה כל צורכה, והיא זכתה לפירושים שונים (על כך ראה מנחם קיסטר "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח" תרביץ סח 317, 342-343 (התשנ"ט). אולם הפסקה השנייה טוענת בברור שמשקה הניצוק מחבר בין הכלים, ועל כן הכלי שממנו יוצקים את המשקה ייטמא בטומאת הכלי שאליו נוצק המשקה. קובלנה זאת בעניין הניצוק עלתה בפי הצדוקים כנגד הפרושים במשנה (משנה), מסכת ידים ד, ז), למרות שסעיף זה מתקרב לסוג הפירוט של ההלכה, יש לזכור שייציקה מכילי כללי היא מעשה שכיח למדי. כמו כן, עיון בעיסוק במשנה בדיני הניצוק מראה את השינוי האיכותי בין הוראות המגילה להלכת החכמים, דיון שהוא הרבה מעבר לוויכוח הכללי האם ניצוק הוא חיבור או לא. החכמים כדרכם עסקו בדין הניצוק ברמות רזולוציה גבוהות יותר, ומבחינתם השאלה האם ניצוק מחבר או לא היא כללית מדי, וצריך לסייג ולבחון את סוג המשקה הניצוק: "כל הניצוק טהור, חוץ מדבש הזיפין והצפחת. בית שמאי אומרים אף המקפה של גריסין ושל פול מפני שהיא סולדת לאחריה" (משנה, מכשירין ה, ט). לעומת שאר המשקים, הדבש הסמיך (הזיפין והצפחת) חוזר לאחוריו אל הכלי שממנו

בפועל על ידי קהילות מחוץ לעולמם של החכמים, ויהיה עלינו להבחין בין העדויות הספרותיות והריאליה ההיסטורית. הריאליה בעניין זה אינה ידועה לנו, אולם מה שנראה ברור הוא שלהלכה כתופעה ספרותית אין זכר בספרות המצויה מימי הבית או בעדויות חיצוניות על אודות קהילות אלה. אפשר שבן כת מדבר יהודה נתקל בשאלה מה דינו של דם שחלחל באדמת האוהל, או מה דינו של דם ששיעורו נצבר משני מתים. ייתכן שניתן לבעיה זאת פתרון מקומי על ידי אותו אדם או על ידי מאן דהוא בעל סמכות. אולם שאלה זאת לא זכתה לניסוח תקדימי מחייב ולא הפכה למוקד אינטנסיבי למחלוקת ולדיון בספרות בית שני. כמו כן, סביר מאוד להניח שאנשים הנאמנים למצוות מסוגלים לקיים אותן קיום מלא בלא להיזקק לרמות רזולוציה מעין אלה כלל ועיקר, וששאלות אלה לא הטרירו את המחויבים לתורה מחויבות מוחלטת. בני הכת הקפידו למשל על כך שלכלי חרס שנטמאו אין טהרה. ניתן להקפיד הקפדה מוחלטת על טהרת כלי חרס בלא להיזקק להגדרה המדויקת מהו כלי חרס שבור, שאלה שבה עסקו וחלקו החכמים בפירוט עצום.¹² משנשאלו שאלות בעולם של החכמים, נוצרת אינרציה פנימית של עיכוי השדה ההלכתי, ואולם עצם עלייתן כמקור ליצירה הלכתית אינטנסיבית היא מהפכנית. לא זאת בלבד, עליית ההלכה, דהיינו היצירה של מרחבים נורמטיביים צפופים ומעובים בתחום רחב של מצוות, היא האפיון המרכזי והחשוב ביותר של המשנה ושל עולמם של החכמים. חכמים בראש ובראשונה יוצרים הלכה.¹³

יוצקים אותו, ולדעת בית שמאי המרק הסמיך של גריסי הפול נחשב גם הוא כחיבור בין הכלים. כמו כן, המשנה הבאה מוסיפה הבחנה נוספת הקשורה בחום של הכלים, וכמו במשנה הקודמת גם היא מעלה מחלוקת: "המערה מחם לחם ומצונן לצונן ומחם לצונן, טהור. מצונן לחם, טמא. רבי שמעון אומר אף המערה מחם לחם וכחו של תחתון יפה משל עליון, טמא" (שם משנה י'). ניצוק מהצונן אל החם נחשב כמחובר, ולדעת רבי שמעון אפילו מהכלי החם אל הכלי החם כל עוד חומו של הכלי התחתון גדול יותר. כפי שעולה מהדיונים ב"מקצת מעשי התורה" אנו רואים אפוא שגם במסמך שבו העמידו אנשי כת מדבר יהודה את עמדתם אל מול הפרושים לא הופיעו דיונים מסוג הרזולוציה הגבוהה של ההלכה.

12 ראה משנה, כלים ב, ב.

13 בטענה שלא הייתה קיימת הלכה במובנה המלא לפני מפעלם של החכמים, אין כדי לטעון שלא היה קיים מדרש כתובים מתוחכם למדי או שלא הייתה הקפדה בעניינים של קיום מצוות בזרמים האחרים שמחוץ לחוגי החכמים. הקפדה עצומה הייתה קיימת בימי הבית השני, והיא עוגנה גם במדרש מתוחכם למדי כפי שעולה ממחקר המגילות. על כל אלה הצביע יעקב זוסמן במאמרו על חקר תולדות ההלכה (לעיל ה"ש 1) בהרחבה ובבהירות. לא זאת בלבד, לעיתים פיתוחה של הלכה בידי החכמים, על גרדייה ומושגיה ופרטיה, יוצר הקלות מרובות. תהליך המשגה ופירוט שיוצר קולות משמעותיות ניתן לראות בבירור בענייני שבת שבהם התפתחות מורכבת ומסובכת של מושג המלאכה לפרטיו יוצרת קולות רחבות.

בהמשך אתייחס לשאלה מהי המשמעות הדתית של התופעה הזאת ואנסה להעלות השערות שונות לרקע צמיחתה. אולם לפני מתן הסברים מעין אלה יש צורך להבהיר לעומק את התופעה כשלעצמה, ובין היתר לעמוד על האופן שבו פועל המכניזם המחולל אותה. האם ישנו מבנה מסוים שבאמצעותו מעבים החכמים מערכת נורמטיבית, ולשם מה? הניסיון שלי לשרטט את התשובה לשאלה איך נוצרת הלכה יסתייע בניתוח קרוב יותר של מסכת פאה. דוגמה זאת אינה אלא כטיפה מן הים, אולם אפשר שניתוח שלה יחשוף מבני תשתית מסוימים שניתן יהיה ללמוד מהם על הקשרים אחרים.

[ב]

בשני מקומות מצווה התורה על מצוות הפאה בלשון קצרה ומתומצתת: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדה לקצר ולקט קצירך לא תלקט" (ויקרא יט, ט), וציווי זה חוזר עם ההוספה שאת הפאה והלקט ייטלו העני והגר: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזב אותם" (ויקרא כג, כב).¹⁴ סביב שני הפסוקים האלה נוצר שדה הלכתי אינטנסיבי שגיבושו הספרותי הוא בארבעה פרקים של משנה, בתוספתא שנשמכה אליה, ובפרשנות המסועפת של פרקים אלה בתלמוד הירושלמי. לכינונו של שדה זה בעולם של החכמים לא קדמה תשתית ראשונית של הרחבה הולכת ומתעצמת. בספרות בית שני מוזכרת כמובן חובת הפאה, אולם אין בספרות זאת דבר הדומה ולו במעט למה שניתן לתאר כשלב ראשון של יצירה הלכתית.¹⁵

לצורך הבנה מלאה של אופני הופעת ההלכה, הניתוח להלן יעסוק בשני מרכיבים. הראשון נוגע לזיהוי המרחבים שעליהם נפרשת הרשת הנורמטיבית. בהקשר זה אנסה להבהיר מהם התחומים שאותם החכמים מנסים להבנות באמצעות ההלכה בבואם לטפל בחובה כמו זאת של נתינת הפאה. המרכיב השני נוגע לאפיון הגורמים המאיצים את התפתחות ההלכה, דהיינו אותם האמצעים שמסייעים ומגדילים את מה שנכנה האורגניזם ההלכתי. המרכיב הראשון עוסק בשאלה לאיזה כיוונים ההלכה מתרחבת

14 ייתכן שחובת הפאה מוזכרת גם בפסוק הבא "וכרמך לא תעולל" (ויקרא יט, י) וכמו כן בפסוקים שבספר דברים "כי תחבט זיתך לא תפאר אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה, כי תבצר כרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה" (דברים כד, כ-כא). החכמים פרשו את הפועל לעולל כמתייחס לאשכול ענבים שלא התפתח לכדי אשכול שיש להשאיר אותו לעניים. פירוש אחר, העולה גם מההקבלה בפסוקים, קושר את הפועל לעולל לשרוש על"ל, שעניינו האיסור לבצור את הכרם עד כלותו, ומכאן לחובת הפאה בכרם. ראה על כך: ברוך יעקב שוורץ תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה 300-303 (התשנ"ט).

15 על אזכורי חובת הפאה בספרות בית שני ראה קמרון, לעיל ה"ש 2, בעמ' 32, שורות 80-86; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים 4, 231; Philo, De Virtutibus, 90-93.

ומתפרשת, והשני עוסק בשאלה כיצד מתבצע תהליך ההתרחבות וההתפרשות ומהם הגורמים המאיצים אותו.

התחום הראשון שאותו מנסים החכמים להבנות ביצירת השדה ההלכתי הוא מה שאכנה מרכיבי היסוד של ביצוע החובה. מרכיבים אלה, שהפרק הראשון של משנת פאה עוסק בהם, כוללים את השאלה מהו שיעור הפאה,¹⁶ היכן יש להניחה,¹⁷ אלו יכולים חייבים בפאה,¹⁸ וממתי ועד מתי חל חיוב הפאה.¹⁹

המקרא עצמו אינו עונה על השאלה מהי הכמות אותה חייבים להשאיר לעני, ואין הוא מציין במפורש מהם היכולים החייבים בפאה ומתי יש להשאיר את חלק העניים. מלבד קביעת השיעור של מתנות עניים המופיע במגילות מדבר יהודה, בספרות בית שני

16 "אלו דברים שאין להם שיעור: הפאה, והבכורים, והראיון, וגמילות חסדים, ותלמוד תורה [...] אין פוחתין לפאה משישים, ואף על שאמרו אין לפאה שיעור. הכל לפי גדל השדה, ולפי רב העניים, ולפי רב הענוה" (משנה, פאה א, א-ב). היחס בין משנה א' ומשנה ב' בעניין שיעור הפאה הוא סבוך למדי. לכאורה עולה שמשנה ב' אינה מכירה את הרעיון שלפאה אין שיעור, ואכן יש חוקרים ששיעור שמשנה א' קשורה ברובד קדום יותר של המשנה ולאחריה נוספה משנה ב'. על כך ראה משה וייס סדר המשנה במסכת פאה ויחסה לתוספתא 60, 85-87 (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, התשל"ח). ראה גם אהרן שמש "דברים שיש להם שיעור" תרביץ ע"ג, ג, 387, 388-387 (התשס"ד). במאמרו הועלתה הצעה שהביטוי "אין פוחתין לפאה משישים" הוא מאוחר, וניתן היה לקרוא את משניות א-ב ברצף אחד ללא המשפט שנוסף אליהם מאוחר יותר. עמדה דומה, בלא להתייחס לרובדי המשנה, מציג הבבלי בחולין קלו ע"ב, הגורס שלמרות שלפאה אין שיעור, החכמים תיקנו כפי שעולה במשנה ב', ששיעורה המינימאלי הוא אחד לשישים. לפי פירוש זה, הקטע הבא של המשנה "ואף על שאמרו אין לפאה שיעור", חוזר ומתייחס למצב מדאורייתא. דהיינו למרות שאין לפאה שיעור מן התורה, מן הראוי לתת לפי גודל השדה, כמות העניים ואיכות היכול. אפשרות אחרת לפרש בפשוטה של המשנה היא כי עניינה של המשנה הראשונה הוא בשיעור המקסימאלי (כך בתוספתא, פאה א, א), ושהיא קובעת כי להבדיל ממצוות אחרות שאדם יצא בהן ידי חובה, וכי ההוספה אינה מוסיפה דבר, לפאה אין שיעור, וככל שאדם מרבה בה מתרבה שכרו. המשנה לפיכך אינה מתייחסת לשיעור מינימום, שהרי כל עניינה של המשנה הראשונה היא בחשיבותה של המצווה ובשכר המובטח עליה. ראה פירושו של אלבק למשנה.

17 "נותנין פאה מתחלת השדה ומאמצעה. רבי שמעון אומר ובלבד שיתן בסוף כשיעור. רבי יהודה אומר אם שייר קלח אחד סומך לו משום פאה, ואם לאו אינו נותן אלא משום הפקר" (משנה, פאה א, ג).

18 "כלל אמרו בפאה כל שהוא אוכל ונשמר, וגידוליו מן הארץ, ולקיתו כאחת, ומכניסו לקיום, חייב בפאה. והתבואה והקטניות בכלל הזה: ובאילן, האוג, והחרובין, והאגוזים, והשקדים, והגפנים, והרמונים, והזיתים, והתמרים חייבין בפאה" (משנה, פאה א, ד-ה).

19 "ולעולם הוא נותן משום פאה ופטור מן המעשרות עד שימרח, ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח" (משנה, פאה א, ו).

לא נעשה מאמץ יצירתי להגדיר את גדרי המצווה הזאת.²⁰ אולם באופן שונה מעניינים נוספים שיידונו בהמשך, הנדון בפרק הראשון של משנת פאה נוגע למרכיבי בסיס של כל ביצוע של המצווה. ביחס למרכיבים אלה קשה להניח שלא היה קיים נוהג מסוים, משום שביצוע רגיל של המצווה אינו אפשרי בלעדיהם. החקלאי המצוי שמר על מצוות פאה עמד ככל הנראה בפני נוהג מוכר בכל הנוגע לשאלה האם הוא חייב להותיר פאה מהירקות. ראשיתה של ההלכה הוא בניסיון לייצר המשגה שיטתית של מרכיבי היסוד הללו. בכך יוצקת ההלכה את הגדרים הראשוניים שתוחמים את אופייה של החובה. בהקשר של מה שאכנה מרכיבי בסיס, יצירת ההלכה אינה תוספת של הוראה במקום שהיה בו חלל נורמטיבי. עניינה של הופעת ההלכה בכל הנוגע לרובד הבסיסי הזה הוא ביצירה של המשגה שתלכוד את הנוהג במערכת שיטתית ומושגית.²¹ גם בכל הנוגע למבנים הבסיסיים הללו שלחלק מהם הייתה תשובה שבמנהג, לפיתוח של המשנה ולאופן המענה שלה על השאלות הללו יש משמעות ייחודית שלא היה לה תקדים.

אבהיר את הדברים בדוגמה שבפנינו. נניח שבכל הנוגע למקום הפאה המנהג הרווח היה להשאיר אותה בקצה השדה ובסוף הקציר. החכמים בעלי ההלכה, המחפשים את הפשר המושגי והשיטתי, ישאלו את השאלה הבאה: האם מנהג זה נובע מכך שעניינה של פאה היא שאסור לקצור את השדה עד כלותו ושיש להשאיר ממנו חלק לעניים, או שמא יש להשאיר פאה בקצה השדה דווקא. אם הציווי "לא תכלה פאת שדך" משמעותו "אל תקצור את השדה עד כלותו", הרי שניתן יהיה להשאיר פאה גם באמצע השדה. לפי גישה זאת, הנוהג הרווח של השארת הפאה בקצה השדה אינו אלא דרך מקובלת לבצע את החובה שלא לקצור את השדה עד כלותו. אולם אין זה אופן הקיום הבלעדי של המצווה,

20 בקטע המשוחרז מעותקים של ברית דמשק נקבע שיעור הפאה ומתנות העניים מהשדה, ראה קימרון, לעיל ה"ש 2, בעמ' 32; ראה שמש, לעיל ה"ש 16, בעמ' 387-405. ראה גם דבריו של מנחם כהנא על ההבדלים הפנימיים בשאלה זאת בתולדות ההלכה – מנחם כהנא ספרי במדבר: מהדורה מבוארת חלק ג, 689-690 והערה 96 (התשע"א).

21 לא כל הפרק הראשון כולל את מרכיבי הבסיס של הביצוע שלגביהם יש להניח את קיומו של נוהג קיים. לפני היווצרותו של אותו שלב שאני מגדיר כהלכה, נראה שהשאלה מה דין הפאה במקרה שלא הותירו אותה וכל היבול נקצר, וממילא עד מתי ניתן להפריש אותה לעניים, לא נשאלה כלל ועיקר. כמו כן נראה שבידי השואלים לא התקיימה מערכת מושגית שבאמצעותה ניתן להשיב על השאלה הזאת. עמדתה של המשנה האחרונה של הפרק שלנו מעצבת תפיסה מושגית מורכבת. את הפאה יש לתת לעניים גם אם היא לא הונחה בסוף הקצירה. הסיבה לכך היא שהפאה נחשבת לחלק העניים, ולא רק כחובה שמי שלא קיימה בזמנה נפטר ממנה בדיעבד. אולם, אם בעלי התבואה מרח את התבואה וזאת נתחייבה במעשר, הרי שעל בעל הבית להפריש בתחילה את המעשר ושיעור הפאה יינתן ממה שנשאר לאחר הפרשת המעשר ללוויים. הלכה זאת מניחה שלפני המירווח הפאה פטורה מהמעשר משום שהפאה עצמה נחשבת להפקר, והפקר פטור מהמעשרות משום שגם ללוי יש בו חלק. על כך ראה ספרי דברים ק"ט.

אלא דוגמה מוצלחת להפעלת כלל רחב יותר שניתן לבצעו באופן עקרוני שונה. כך סבר התנא קמא, הגורס שחלק העניים לא יושאר דווקא בקצה השדה אלא בסוף הקצירה, ולפיכך ניתן יהיה לקצור סביב-סביב ולהותיר פאה באמצע השדה. המגמה להגיע לכלל הגדרה משמעותית מהי פאה (התלויה בין היתר בקריאת הפסוק) אינה מצמצמת את אפשרויות הביצוע של המצווה, אלא להפך. לפי שיטת התנא קמא הגדרה זאת יצרה אפשרות ביצוע שייתכן והייתה שונה מהביצוע הראשוני והאינטואיטיבי של המצווה.

גם השאלה מה חייב בפאה הייתה מן הסתם עניין שבנוהג. קשה להניח שלא הייתה קיימת מדיניות מסוימת בכל הנוגע לשאלה האם גינת הירק למשל חייבת בפאה או לא, ובנוגע לשאלה האם כל האילנות חייבים בפאה או לא. מה שמסיפה המשנה הוא ניסיון המשגה שיטתי שיענה באמצעות כלל על השאלות הללו: "כלל אמרו בפאה כל שהוא אוכל ונשמר, וגידוליו מן הארץ, ולקטתו כאחת, ומכניסו לקיום, חייב בפאה" (משנה, פאה א, ד). לפי כלל זה, התאנה למשל פטורה מהפאה, משום שפרותיה נקטפים כל אחד בנפרד בהתאם למידת הבשלתו, ולקטת התאנים לפיכך אינה נעשית כאחת. הירק גם הוא פטור מפאה משום שלא אוצרים אותו והוא אינו מתקיים לאחר שנתלש, לפיכך הוא אינו בכלל הפירות ש"מוכנסים לקיום". נניח שהמנהג הרווח היה שלא להשאיר פאה מן הירק.²² העיגון של מנהג כזה באמצעות כלל הקובע שהקריטריון הוא "מכניסו לקיום" אינו רק המשגה המתארת את הנוהג. לעיתים המשגה הזאת עשויה לחולל שינוי בנוהג. כך לדוגמה, לפי הקריטריון המושגי שנוצק, הבצלים – למרות שהם ירקות – יהיו חייבים בפאה משום שהם נשמרים יבשים ומוכנסים לקיום.²³ המשגה מאפשרת בין היתר ליצור מבנה שיטתי הכולל הקשרים הלכתיים שונים. בכל הנוגע לחובת המעשר שנהגה כלל שנוסח בהשוואה ובהנגדה לכלל שנסנה לגבי פאה: "כלל אמרו במעשרות: כל שהוא אוכל ונשמר וגדוליו מן הארץ חייב במעשרות" (משנה, מעשרות א, א). מהכלל

22 המשנה, פסחים ד, ח, מעידה על אנשי יריחו שהיו נותנים פאה מן הירק וחכמים מיחו בידם. התוספתא, פסחים ג, כ גורסת שמנהג זה נגע רק ללפת ולקפלט, "מפני שלקטתן כאחד", ולפי גרסת הבבלי בשאלה זו הסיבה לכך נבעה מכך שישנם ירקות שאותם מכניסים לקיום על ידי כבישה או בישול. על כל העניין ראה שאול ליברמן **תוספתא כפשוטה פסחים – סוכה 542-543** (התשט"ו).

23 ראה ירושלמי, פאה ג, ב על המשנה, שממנו משמע בעליל שהבצל חייב בפאה: "ירק חייב בפאה מינו מכנסו לקיום". וראה את פירוש הריב"ם למשנה בעניין המידל בצלים לשוק לעומת המידל לבית. הבחנה דומה ניתנת להיאמר גם על העיקרון הקובע שפאה חלה רק על יבול שלקטתו כאחד. הכרם חייב בפאה, אולם ענבים המיועדים לאכילה אינם נקטפים כאחד כדרך הענבים המיועדים ליין. ייתכן שבמקרה כזה הכרם שבוצרים את ענביו לאכילה יהיה פטור מהפאה. על האפשרות של קיומו של מקור הסוכר כך ראה הערתו של מנחם כהנא **ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש 212-213** (התשס"ג).

הזה מושמטים הסייגים "לקיטתו כאחת ומכניסו לקיום", ומשום כך אילנות כמו התאנה וכן ירקות חייבים במעשר, מה שאין כן בפאה.²⁴

המרחב השני שעליו מתפרשת ההלכה נוגע לאותם הקשרים שהם הרבה מעבר למה שכינתי מרכיבי הבסיס של הביצוע של המצווה, מרכיבים שנידונו כאמור בפרק א' של מסכת פאה. פרקים ב' וג' של המסכת עוסקים בשני נושאים שבירורם אינו הכרחי לביצוע רגיל ופרדיגמטי של המצווה, והפיתוח שלהם מהווה שלב חשוב נוסף בהופעת ההלכה. שש המשניות הראשונות של פרק ב' (והמשנה הראשונה של פרק ג') עוסקות בהגדרת שדה. היות ואין להותיר פאה משדה אחד עבור השדה השני, נשאלת השאלה מה הופך שטח אחד לשני שדות, כך שבמקרה זה כל אחד מהשדות הללו יזוקק לפאה משלו. שאלה זאת לא זכתה לשום התייחסות בספרות בית שני, ומשעה שעלתה הפכה למקור אינטנסיבי של יצירה נורמטיבית. המשנה הראשונה של פרק ב' מפרטת את מה שמבחין בין שדות: "ואלו מפסיקין לפיאה – הנחל, והשלולית, ודרך היחיד, ודרך הרבים, ושביל הרבים, ושביל היחיד הקבוע בימות החמה ובימות הגשמים, והבור, והגיר, וזרע אחר. הקוצר לשחת מפסיק, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים, אינו מפסיק, אלא אם כן חרש" (משנה, פאה ב, א). משניות ד-ה יוצרות הבחנה בין שדה זרעים לבין שדה האילן. השדה המרווח של האילנות לא ייהפך לשני שדות בתנאים המחמירים של שדה זרעים, ויוגדר כשני שדות רק אם חוצה אותו גדר. בין יתר העניינים הנדונים בהקשר זה נחלקו בית שמאי ובית הלל האם מלבנות התבואה שבין הזיתים נחשבים כל אחד כשדה בפני עצמו או לא.

המשכו של פרק ג' עוסק בהגדרת הקצירה, וגם הוא נוגע להבניה של נורמות שהן הרבה מעבר למרכיבי הבסיס של הביצוע. בעניין זה המשנה יוצרת מערכת מושגית מורכבת על אודות חובת הפאה שיש בה מאפיינים מחודשים: א. עם תחילת הקצירה מתחיל חיוב הפאה, והוא חל על חלק השדה שלא נקצר הנקרא קמה, כדברי המשנה "חובת קציר בקמה". לפיכך, אם בעל הבית קצר חצי מהשדה ושאר השדה נקנה, הקונה יהיה חייב להפריש את הפאה מהחלק שקנה על כל השדה, משום שחובת הפאה נפלה בחלקו משעת הקצירה: "קצר חצייה ומכר חצייה, הלוקח נותן פיאה לכל. קצר חצייה

24 ראה משנה, נידה ו, ו; ראה גם אפשרות אחרת המועילית במדרש תנאים לדברים יד, כב. התנאי "לקיטתו כאחת" לחיוב הפירות בפאה נראה כתנאי סביר להבחנה בין פאה למעשרות. שהרי אם הפירות אינם נלקטים כאחד, קשה לתאר מצב שבו תהיה חובת פאה על השדה כולו. אולם התנאי הקובע שרק פרי ש"מכניסו לקיום" חייב בפאה אינו ברור לי די צורכו. מדוע תנאי זה תקף להגביל את היכול החייב בפאה? מדוע לא חויב הירק בפאה כפי שחויב במעשר? אפשר שכך סברו אנשי יריחו שחייבו את הירק בפאה. ניתן לומר בהקשר זה שהפאה נתפסה כמתנת עניים המספקת יכול לעני לזמן ארוך ולא לצריכה מיידית, משום שלצריכה מיידית הוא נזון מן הקופה ומן התמחוי. עוד על כך ראה את דברי רבנו תם בתוספות, פסחים נ"ו, ע"ב, ד"ה 'כלל אמרו'.

והקדיש חצייה, הפודה מיד הגזבר, הוא נותן פיאה לכל" (משנה, פאה ב, ח). ב. היות והקצירה היא זאת שיוצרת את החיוב בפאה, אם לא נעשתה קצירה או בעל השדה לא קצר, השדה אינו חייב בפאה: "שדה שקצרוה גויים, קצרוה לסטים, קירסמוה נמלים, שברתה הרוח או בהמה, פטורה" (משנה, פאה ב, ז). ג. כל קצירה וקצירה חייבת בפאה אם היא מובחנת מחברתה, למרות ששתי הקצירות מתרחשות בשדה אחד. כך למשל קובעת המשנה: "המחליק בצלים לחים לשוק, ומקיים יבשים לגורן, נותן פיאה לאלו לעצמן ולאלו לעצמן" (משנה, פאה ג, ג). ליקוט הבצלים הלחים למכירה מיידית לשוק, ואסיפת היבשים לאחר זמן לגורן לשמירה, מחייבים כל שלב כזה בפאה עצמאית.

באופן מובחן לחלוטין מהתחום הראשון שאליו התרחבה ההלכה, תחום זה עוסק בשאלות שביצוע רגיל אינו אמור להיתקל בהן. ניתן לקיים את מצוות הפאה בלא הגדרה מפורטת מהו שדה ומתי שדה אחד הופך לשניים, או מה יהיה דינה של קצירה שנחצתה לשני שלכים, האחד בידי הבעלים הראשון והשני בידי הקונה ממנו, או מה דינו של אדם שהתגיר באמצע קצירת השדה,²⁵ או מה דינו של אילן הנקנה בידי שני בני אדם.²⁶ עבודה הלכתית זאת עוסקת כאמור במקרי קצה שהופעתם המועטת אינה אמורה להטריד ולו במעט את המבצע הרגיל של המצווה ואינה מחייבת עיון מתמיד של אלה העוסקים בפרשת פאה.

המרחב השלישי והאחרון שעליו נפרשת ההלכה מצוי בפרק הרביעי של משנת פאה, והוא קשור בארגון שיטתי של אופן הלקיטה של הפאה על ידי העניים. המקרא לא פירט דבר בעניין זה, ובספרות בית שני כצפוי לא נקבעו שום הוראות המתייחסות לאופן לקיטת הפאה של העניים.²⁷ המשנה, כמו בעניינים הקודמים, יצרה שדה שלם של הוראות הנוגעות לנושא זה. המבנה הנורמטיבי שיוצרת המשנה מונע על ידי מתח בסיסי בין שני רעיונות. הרעיון הראשון מבוטא בהלכה הראשונה בפרק, "הפאה ניתנת במחובר לקרקע" (משנה, פאה ד, א), הקובעת שבעל השדה אינו יכול לקצור את הפאה ולחלק אותה בידי. הקביעה שפאה ניתנת במחובר לקרקע מפקיעה מהבעלים את האפשרות לקצור ולהעניק את הפאה לעני שהוא חפץ ביקרו, והיא יוצרת הגדרה ממונית של הפאה המחוברת כרכוש העניים. לעמדה זאת יש מחיר, והוא התחרות הנוצרת בין העניים על פירות ההפקר שעדיין מחוברים, תחרות שעלולה ליצור חוסר שוויון בחלוקת הפירות ולעורר מאבק אלים על המשאבים המוגבלים. המאמץ במשנה הוא לפיכך להגביל את חוסר השוויון הזה, ולנסות לצמצם את אפשרות הסכנה המתעוררת כתוצאה מן העמדה העקרונית שבעל השדה אינו יכול לארגן את החלוקה על ידי כך שיאסוף בתחילה את

25 משנה, פאה ד, ו.

26 משנה, פאה ג, ה.

27 מדברי פילון ויוסף בן מתתיהו (לעיל ה"ש 15) עולה שהעניים נכנסים לשדה ולוקטים מן המחובר.

הפאה וייתן אותה לעניים. המשנה לפיכך מסייגת את הכלל של החלוקה מהמחובר, ביחס לאותם פרות שבהם יש יתרון ברור לעניים הגבוהים והחזקים ושהגישה אליהם מלכתחילה אינה שווה, או שהגישה אליהם מסכנת את העניים.²⁸ כמו כן היא מגבילה את שיטות האיסוף של העניים, כדי למנוע השתלטות לא שוויונית על הפאה וכדי למנוע אלימות בניסיון ההשתלטות: "נטל מקצת הפיאה, וזרק על השאר – אין לו בה כלום; נפל לו עליה, פירס טליתו עליה – מעבירין אותו הימנה. וכן בלקט, וכן בעומר השכחה. פיאה – אין קוצרין אותה במגלות ואין עוקרין אותה בקרדומות, כדי שלא יכו איש את רעהו" (משנה, פאה ד, ג-ד). כן קובעת המשנה שלושה זמנים לחלוקת הפאה: "ג' אבעיות ביום בשחר ובחצות ובמנחה. רבן גמליאל אומר: לא אמרו אלא כדי שלא יפחתו, רבי עקיבא אומר: לא אמרו אלא כדי שלא יסיפו" (משנה, פאה ד, ה). לפי הירושלמי, זמנים אלה מתאימים לקבוצות שונות של עניים: "בשחר מפני המניקות ובחצות מפני התינוקות ובמנחה מפני הנמושות" (ירושלמי, פאה ד, ב). לכללים אלה, שנועדו כאמור לארגון חלוקת הפאה, אין זכר בספרות בית שני והם כבר מהווים שלב נוסף וחשוב בעיבוי רשת ההוראות סביב הפאה.

במסכת שבפנינו סדר הפרקים מסמך פחות או יותר שלושה מרחבים מובחנים. המרחב הראשון קשור כאמור במרכיבי הבסיס של הביצוע, דהיינו באותם הקשרים שהם הכרחיים לכל ביצוע שהוא של המצווה ושביחס אליהם ככל הנראה היה מנהג רווח – מקום הפאה, היבולים החייבים בפאה, ואולי גם שיעור הפאה. העבודה ההלכתית במרחב הזה אינה בבחינת מילוי חלל נורמטיבי, אלא יש בה המשגה של עניינים נוהגים היוצרת הבנה שיטתית של מרכיבים אלה, ובעקבותיה נוצרים לעיתים אפשרויות ביצוע חדשות ושינויים של הנוהג. המרחב השני שאליו התפרשה ההלכה נוגע לאותם הקשרים שהם מעבר למרכיבי הבסיס, ויש להניח שלגביהם לא הייתה בנמצא כל הנחייה או

28 "הפיאה ניתנת, במחובר לקרקע. בדלית ובדקל, בעל הבית מוריד, ומחלק לעניים; רבי שמעון אומר, אף בחליקי אגוזים. אפילו תשעים ותשעה אומרין לחלק, ואחד אומר לבו, לזה שומעין, שאמר כהלכה. ובדלית ובדקל אינו כן: אפילו תשעים ותשעה אומרין לבו, ואחד אומר לחלק, לזה שומעין, שאמר כהלכה (משנה, פאה ד, א-ב). להלכה זאת במשנה ייתכנו שני פירושים. האחד גורס שהיא באה להבטיח חלוקה שווה בין העניים ביבולים כמו דלית ודקל שבהם לגדול יש יתרון מובהק על הקטן, והפירוש השני גורס שההלכה באה להגן על שלומם של העניים שלא יטפסו ויסתכנו. התלמוד הירושלמי מביא בפירושו למשנה שתי דרשות שמהן נשמעים שני הטעמים: "כתיב לא תכלה פאת שדה בקצרך, מיכן שהפיאה ניתנת במחובר לקרקע. יכול אפילו בדלית ובדקל? תלמוד לומר קציר, מה קציר מיוחד שהקטן מושל בו בגדול, יצאו הדלית והדקל שאין הקטן מושל בו בגדול. אית דבעי משמעיה מן הרא "תעזוב", הנח לפנייה תבואה בקשה, תלתן בעמיר, תמרים במכבודת. יכול בדלית ובדקל כן? ת"ל "אותם". מה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו, אחר שריבה הכתוב מיעט, מרבה אני את אלו שאינן של סכנה ומוציא אני את אלו שהן של סכנה" (ירושלמי, פאה ד, א).

אפילו חשיבה. הם נוגעים למקרי קצה שהמבצע מן השורה של המצווה יכול להתעלם מהם, למרות שמדי פעם הם צפויים לעלות. הדברים אמורים לגבי ההנחיות המדוקדקות להגדרת השדה ולהגדרת הקצירה, והקשר שלהם לחובת הפאה. המרחב השלישי הוא הארגון השיטתי של אופן לקיטת הפאה בידי העניים.²⁹ גם כאן נראה שניתן לבצע את המצווה בלא מנהג מקובל או הנחות נורמטיביות מובלעות. העניים אספו את הפאה כך או אחרת, ואין סיבה להניח למשל שהייתה הבחנה בין אופן איסוף הפאה בתבואה לבין הדקל והגפן המודלית. אולם ההפיכה של מרחב זה למרחב שנשלט במערכת ענפה למדי של כללים מצביעה על כיוון הרחבה שונה מזה הקיים באזור השני של הגדרת השדה והקצירה. ניתן אמנם לקיים את המצווה ללא הוראות ברורות הנוגעות לאופן איסוף הפאה, אולם מרגע שנקבעו ההוראות הללו הן אמורות לחול על כל איסוף ואיסוף של תמרים ושל ענבים גבוהים.

מן הראוי להבחין אפוא בין שני מובנים שונים של המרחבים שהם מעבר למרכיבי הבסיס שאותם מבנה ההלכה. המרחב האחד נמצא מעבר למרכיבי הבסיס משום שהוא מתייחס לשאלות או למצבים שאינם מתרחשים בביצוע רגיל של המצווה, ועיצוב הוראות ביחס אליהם יחול רק באותם מקרים נדירים יחסית שבהם תופיע השאלה. סביר להניח שהשאלה האם מקרה כזה אכן יופיע כבעיה מטרידה אינה מעניינת את אלה העוסקים בתחום זה, משום שעניינם הוא בחשיבה תיאורטית שנולדת מתוך קיומו של השיח עצמו ותו לא. דוגמה להנחיה העוסקת במקרה-צד שכזה היא זו הקובעת את דין הפאה במקרה שבעל השדה מכר את השדה לאחר שהוא קצר את חציה והקונה קצר את החצי הנותר. המרחב השני, המצוי מעבר למרכיבי הבסיס, מסמן את תחום הביצוע שנשאר פתוח בנוהג הרווח, משום שניתן לבצע את המצווה גם בלי להגדיר אותו. אולם משעה שמרחב זה הוגדר ברשת של הוראות, הוא יתפרש כמעט על כל ביצוע של המצווה. ההוראות הנוגעות לאופן איסוף התבואה יחולו על כל מקרה של פאה משום שתמיד

29 אפשר שיש בפנינו הסבר לא רק לתחומים השונים של התרחבות ההלכה אלא לקביעת אופן העריכה של משנת פאה וסידורה. עורך המשנה הקדים את הדיון במרכיבי היסוד של הלכות פאה בראשית המסכת, ולאחר מכן המשיך בדיון מהו שדה ומהי קצירה, שהם דינים משניים כאמור. היחידה השלישית נקבעה לסוף עניין פאה משום שהיא מקשרת בין הפאה לשאר מתנות עניים שבכולם יש דינים השייכים לאופן שבו על העניים ללקוט את המגיע להם. עמדה אחרת בעניין זה ראה משה וייס, לעיל ה"ש 16, 136-137. אפשר שהקדמת כללי היסוד בראשית המסכת מסבירה מדוע לא שילב העורך את המשנה העוסקת בשיעור גודל השדה המתחייב בפאה, שבה נחלקו ארבע תנאים מדור יבנה (משנה, פאה ג, ז). השאלה מהו גודל השדה המינימאלי אינה עולה בכל ביצוע של המצווה, משום שגדלים מינימאליים מעין אלה שהוצעו על ידי התנאים אינם שדות סטנדרטיים. השאלה מהו שיעור הפאה שצריך להשאיר לעני היא הרבה יותר שכיחה ומשמעותית מהשאלה מהו גודל השדה שממנו צריך להשאיר את הפאה. העורך שלנו העדיף לפיכך להעביר את הדיון הזה לסוף היחידה העוסקת בשאלות מהי שדה ומהי קצירה.

יהיה בה איסוף. ההלכה כיצירה ייחודית של החכמים יוצרת שדה נורמטיבי בשלושה המרחבים השונים הללו באותו אופן של אינטנסיביות.³⁰

[ג]

ניתוח של הופעת ההלכה בעניין פאה והבנייתה מאפשר להבין לא רק את התחומים שאליהם נפרשות הנורמות של פאה אלא גם את הגורמים המאיצים את התעבותה של ההלכה במרחבים שאליהם היא נפרשת. המאיץ הראשון המאפיין את התרחבות האורגניזם ההלכתי והתפתחותו קשור בכך שהניסיון לעבור מנוהג לא מנוסח להגדרה ממצה מוליד בעקבותיו עמדות שונות המניעות את ההלכה לכיוונים שונים. הסיבה לכך היא שכל עוד נותרת המצווה ברמת הפשטה מוכללת ניתן לנסח אותה בלא מחלוקות, אולם המאמץ להגיע לרמת הפשטה ופירוט מדוקדקים יותר עשוי בעליל להעלות נקודות מבט שונות. לדוגמה, המחלוקת הראשונה במשנת פאה קשורה במקום שבו משאירים את הפאה. ניתן היה להניח שישנו איזשהו נוהג לא מנוסח לקיומה של המצווה, אולם שמשעה שבאים לקבוע בעניין הזה מסמרות חלוטות שאמורות לעמוד בהגדרה שיטתית עולות במשנה שלוש דעות שונות הקשורות כאמור בהבנת הפסוק "לא תכלה פאת שדך". התנא קמא סבור שנותנים פאה גם מתחילת השדה או מאמצעה, דהיינו חיוב הפאה אינו תלוי במקום

30 מן הראוי לציין שקפיצת המדרגה ברמות הרזולוציה של יצירת הנורמות יוצרת במקביל מפנה באופן קריאת הכתובים. המקרא אמור, מכאן ואילך, לספק תשובות לשאלות חדשות, והעומס הנורמטיבי שמוחל עליו נהפך לכבד בהרבה. הכתובים עצמם נקראים ברמת רזולוציה גבוהה, והם הופכים לטעוני משמעות נורמטיבית הרבה מעבר לרובד הקריאה הראשונית שלהם. כך לדוגמה הקשר בין חובת הפאה לקצירה נדרש בספרא באופן הבא: "ובקוצרכם – פרט לשקצורה הליסטים קרסמוה נמלים שיברתה הרוח או בהמה, ובקצרכם – פרט לשקצורה גוים. מיכן אמרו נכרי שקצר שדהו ואחר כך נתגייר פטור מן הלקט והשכחה והפיאה, ורבי יהודה מחייב בשכחה שאין שכחה אלא בשעת העימור" (ספרא, קדושים, פרשה א, פרק א). הביטוי "בקצרכם" הופך לטעון משמעות, והוא מספק מידע נורמטיבי הכורך את חיוב הפאה באקט הקציר. יש פה אופן חדש של קריאה אינטנסיבית שאינה מצויה ברבדים קדומים יותר של מדרש הכתובים בימי בית שני. בהמשך הספרא נלמדת ההלכה במשנה הקובעת שלמרות שמתן הפאה הוא במחובר בדלית ובדקל בעל הבית מוריד ומחלק: "תעזוב – הנח לפנייהם והם יבזבוזו [...] יכול בדלית ובדקל כן, תלמוד לומר: אותם [...] מה ראית לומר בדלית ובדקל לחלק ובשאר כל הפירות לבזבוז, אחרי שריבה הכתוב מיטע, תלמוד לומר: קציר, מה קציר מיוחד שהקטן משול בו כגדול, יצאו הדלית והדקל שאין הקט מושג בהם כגדול" (שם, פרק ג). הפועל 'תעזוב' אכן מציין עזיבה ולא חלוקה, והביטוי "אותם" שבא אחריו נלמד כביטוי הממעט אותם ולא את כל היבול. כאמור, להופעת ההלכה יש השלכות מרחיקות לכת על אופן קריאת הכתובים, ונוצרת מעין התאמה בין עליית המדרגה ברמת הרזולוציה של ההוראות לרמת הרזולוציה של קריאת הכתובים.

מסוים, והחלק הנשאר לעניים אינו חייב להיות בקצה השדה. לדעת רבי יהודה ניתן אמנם לתת מתחילת השדה או מאמצעה אולם יש לסמוך את הפאה שהושארה בשדה על שיבולת אחת שהושארה בקצה השדה, זאת לעומת רבי שמעון, הגורס שלשם כך יש להשאיר שיעור מלא של פאה בקצה השדה.³¹

מיקוד המבט על מחלוקת זאת חושף שני מאיצים נוספים בהיגיון הפנימי של יצירת ההלכה בכל שלביה. המאיץ השני קשור בכך שתהליך כינון ההלכה נעשה באמצעות חיבור שהוא עצמו נהפך לבעל סמכות, ומאחר שהוא מוצב ככזה, מובנה של ההלכה יהיה תלוי בפירושו. לפיכך, מלבד האפשרויות שנוצרו מעצם העלאת השאלה כשאלה שיש לתת עליה את הדעת, דהיינו היכן משאירים את חלק העניים, נפתחות שאלות חדשות משום שהניסוח במשנה המציע תשובה לשאלה זאת הוא עצמו פתוח לקריאות שונות. כך לדוגמה נוצרות שתי אפשרויות פרשניות שונות להבנת דברי התנא קמא. ניתן היה להבין, וכך אולי הוא פשוטה של משנה, שהתנא קמא קובע שמה שנתר לעניים נקבע בסוף הקצירה, וששאירת זאת יכולה להיות גם באמצע השדה אם בעל השדה קצר מסביבה עד שהותיר אותה. לפי תפיסה זאת, דברי התנא קמא מציינים גמישות בכל הנוגע למקומו של חלק העניים, אולם בכל הנוגע לזמן הפאה, יש להשאיר את הפאה בסופה של קצירת השדה. לעומת זאת, כפי שעולה מנוסח התוספתא של אותה מחלוקת עצמה, יש אפשרות קריאה גמישה יותר בדברי התנא קמא: "נותן אדם פאה מתחילה ובאמצע ובסוף, ואם נתן בין בתחילה בין באמצע בין בסוף יצא" (תוספתא, פאה א, ה). מנוסח זה, שנוסף בו על נוסח המשנה הביטוי "בין בסוף", עולה שהתנא קמא גרס שבעל השדה יכול להגדיר כפאה חלק מסוים של השדה בתחילתו או באמצעיתו לפני שאר השדה נקצר כולה.³² רבי שמעון חולק לפיכך על התנא קמא גם על מקום הפאה וגם על זמנה. לדעתו יש לתת את הפאה בסוף הקצירה ובקצה השדה. העובדה שהעיצוב של ההלכה נעשה בעצמו בחיבור מחייב מגיעה לפיכך את התהליך צעד נוסף, משום שחיבור זה בתורו פותח קריאות שונות הנובעות מעצם אפשרות ריבוי המשמעות הטמון בו.

מעבר לעובדה שיצירת חיבור סמכותי פותחת לכשעצמה אפשרויות פרשניות בעלות השלכות נורמטיביות, קיים מאיץ נוסף שלישי של צמיחת ההלכה הקשור בכך שהניסיון לייצר הגדרה מעלה בעקבותיו שאלות מחודשות הנוגעות לאפיונה של ההגדרה עצמה. התפתחות כזאת מוצגת בתלמוד הירושלמי בעקבות דברי רבי שמעון, הקובע כאמור שגם אם אדם השאיר פאה בתחילת השדה ובאמצעה עליו להשאיר פאה בסוף. השאלה

31 יש מפרשני המשנה שגרסו שדברי רבי יהודה אינם נוגעים למחלוקת שלפנינו אלא קובעים שניתן לתת פאה אפילו מהיבול שנקצר כל עוד נשאר בשדה קלח אחד שלא נקצר. ראה פירוש הר"ש למשנתנו.

32 ראה דבריו של ליברמן המבחין בין המשנה לתוספתא והסברו לסוגיית הירושלמי – שאול ליברמן תוספתא כפשוטה ברכות-תרומות 127-128 (התשנ"ג).

העולה בתלמוד הירושלמי שעל המשנה היא מהו שיעור הפאה שאותה צריך להשאיר בעל השדה בסוף הקציר, במקרה שהשאיר פאה לפני כן? האם שיעור הפאה הזאת צריך להיות לפחות אחד משישים של השדה כולו, או רק של אותו חלק מהשדה שנתר לאחר הפרשת הפאה בתחילה ובאמצע. על כך ניתנת התשובה הבאה: היות ורבי שמעון מחשיב את מה שהופרש בתחילה ובאמצע כפאה, הרי שבסוף צריך בעל השדה להותיר בשיעור יחסי רק על החלק הנשאר – "כשיעור המשתתיר"³³. השאלה מהו שיעור הפאה האחרון לאחר שהופרשו פאות לפני עשויה לעלות רק לאחר שניתנה תשובה לשאלה מתי והיכן צריך להשאיר את הפאה. הגדרות ראשוניות מעלות אפוא שאלות הצומחות בעקבותיהן, ואלה בתורן מאיצות האצה נוספת את התפשטות ההלכה לשאלות ולהגדרות משנה.

הדיון עד כאן מגלה שלושה מאיצים אופייניים ביצירת ההלכה. המאיץ הראשון של יצירת ההלכה מופיע עם השאלה היכן במדויק יש להשאיר את הפאה, שעליה השיבו החכמים תשובות שונות. המאיץ השני נגזר מהעובדה שהתשובה לשאלה זאת נמסרת בנוסח קנוני, שהוא עצמו הופך לאובייקט לפרשנות, והוא נמסר לנו במסורות שונות המאפשרות פירושים שונים הנוגעים במקרה שלנו לעמדתו של התנא קמא. המאיץ השלישי של הופעת ההלכה קשור בכך שהשאלה החדשה היכן יש להשאיר את הפאה מרחיבה כשלעצמה את השיח ההלכתי בכך שהיא מעלה בעקבותיה שאלה נוספת הנוגעת לשיעור הפאה בסוף, לאחר שהושארה פאה בתחילה ובאמצע. צעד זה מעבה את המבנה הנורמטיבי ברמת רזולוציה גבוהה יותר. מאיצים אלו שהודגמו כאן בהקשר של מצוות פאה ומסכת פאה חוזרים על עצמם בהקשרים רבים בכל מרחבי ספרות חז"ל. אחת התופעות המעניינות בתולדות ההלכה היא ששלושת הגורמים המאיצים

33 "ראשונה מהו? מן מה דתני הרי זו פאה וצריך ליתן בסוף כשיעור, הדה אמרה קידשה משום פיאה. מהו, כשיעור כל שדהו או כשיעור המשתתיר? איפשר לומר קידשה משום פיאה, ותימר כשיעור כל שדהו? אלא כשיעור המשתתיר" (ירושלמי פאה, טז ע"ג א, ג). נקטתי בהסברו של רבי שמשון משאנץ את תפיסת הירושלמי בדברי רבי שמעון, אולם הרמב"ם גרס ששיעור הפאה שבעל השדה משאיר בסוף צריך להתייחס לשדה כולו. לפי הרמב"ם, טענת הירושלמי שרבי שמעון מחייב להשאיר פאה רק ביחס למה שנתר, אינה מתייחסת למה שנתר מהתבואה בשדה לאחר נתינת הפאה הקודמת, אלא באה לקבוע שיש להפחית משיעור היכול שביחס אליו מחשבים את גודל הפאה את מה שבעל השדה הותיר כפאה בתחילה ובאמצע. היות ורבי שמעון מחשיב את מה שהושאר בתחילה ובאמצע כפאה, ברור שאין להכליל את הפאות הללו בכלל היכול שביחס אליו צריך להימדד שיעור הפאה בסוף. אולם לפי הרמב"ם, לדעת רבי שמעון מחיוב הפאה ביחס לכל השדה נפטרים רק בפאה בסוף השדה והקצירה, ומה שהופרש קודם לכן נעשה נספח לפאה שניתנה בסוף ותו לא. ראה פירוש המשנה לרמב"ם, פאה א, ג. וכן ראה משנה תורה, הלכות מתנות עניים ב, יב.

את תנועת ההלכה יכולים לשכפל את עצמם שוב ושוב, דבר הגורם להתפתחות כמעט בלתי נשלטת של האורגניזם ההלכתי.³⁴

[ד]

משנת פאה פיתחה אפוא מערכת נורמטיבית עשויה לתפארת שבה מצוות הפאה הפכה לשדה רווי הוראות. ממה שנמסר לנו במשנה ובתוספתא ברור שהופעת ההלכה באותו מובן שאנו עוסקים בו ראשיתה בחוגי החכמים עוד לפני החורבן. בית שמאי ובית הלל חלוקים בשאלה מה דינן של מלבנות התבואה בין הזיתים. השאלה כיצד מגדירים שדה, שכאמור היא הרבה מעבר למרכיבי הבסיס ההכרחיים של הביצוע, העסיקה לפיכך את החכמים עוד בפני הבית. כמו כן, דיון ברמת רזולוציה גבוהה הרבה יותר העוסק במערכת מורכבת של הבחנה הנוגעת לשתי שדות ולשתי קצירות מיוחס במשנה למסורת עתיקת ימים:

הזורע את שדהו מין אחד אף על פי שהוא עושהו שתי גרנות, נותן פאה אחת; זרעה שני מינין אף על פי שעשאן גורן אחת, נותן שתי פאות. הזורע את שדהו שני מיני חיטין אם עשאן גורן אחת, נותן פאה אחת; שתי גרנות, נותן שתי פאות.

34 ככל הנושאים שמשנת פאה עוסקת בהם מופיעות מחלוקות הנובעות מהניסיון לספק הגדרה והלכה ברמת רזולוציה גבוהה. למשל השאלה מהו שדה אחד מעלה מחלוקות שונות שאחת מהן היא מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאלה האם חלקות תבואה שבין עצי הזית נחשבות כל אחת לשדה בפני עצמו או שהם חלק אינטגרלי משרה הזית שהוא שדה אחד: "מלבנות התבואה שבין הזיתים, בית שמאי אומרים, פאה מכל אחד ואחד; ובית הלל אומרים, מאחד על הכול. ומודים, שאם היו ראשי שורות מעורבים, שהוא נותן פאה מאחד על הכול" (משנה, פאה ג, א). מחלוקת נוספת מופיעה בהגדרת השאלה מהי קצירה ומהן שתי קצירות: "המנמר את שדהו, ושייר קלחים לחים – רבי עקיבה אומר, פאה מכל אחד ואחד; וחכמים אומרים, מאחד על הכול" (משנה, פאה ג, ב). המאיץ השלישי חוזר ועולה בהקשרים השונים של התרחבות ההלכה, ובו נוצרות הוראות משנה נוספות כתוצאה מהרחבת המעגל הנורמטיבי. כך לדוגמה, בעקבות ההלכה במשנה הקובעת שהקונה את החצי הנתור משאיר פאה על כל השדה, עולה שאלה חדשה הנידונה בתלמוד הירושלמי והיא האם יכול המוכר, אם הוא עני, לזכות בפאה שהושארה מחצי השדה שאותו מכר. בעקבות המשנה, הקובעת שבדקל או בדלית על בעל הפרות לקטוף את הפרי ואחר כך לחלקו, נשאלה השאלה בתלמוד הירושלמי מי נושא בהוצאות המאמץ הזה. האם בעל הפרות יכול ליטול חלק מהפאה השייכת לעניים כשכר על הטרחה שטרח בקטיפתם, או שמה בשלב זה הוא עדיין עמל ברכושו שלו וההוצאות הללו מוטלות עליו? שאלה אחרת שעלתה בירושלמי בעקבות הוראת המשנה היא האם במקרה שבעל הבית עבר וקצר את הפאה עליו לחלק אותה מתוך ידו או להשאיר את החלוקה לתחרות בין העניים. שאלות-משנה אלה לא היו עולות אילולא ניתנה ההוראה הראשונית הקובעת את אופי חלוקת הפאה.

מעשה שזרע רבי שמעון איש המצפה לפני רבן גמליאל, ועלו ללשכת הגזית ושאלו. אמר נחום הלבלר, מקובל אני מרבי מיאשא, שקיבל מאבא, שקיבל מן הזוגות, שקיבלו מן הנביאים, הלכה למשה מסיני, בזרע את שדהו שני מיני חיטין, אם עשאן גורן אחת, נותן פיאה אחת; שתי גרנות, נותן שתי פיאות (משנה, פאה ב, ה-ו).

הרישא של משנה ה' קובעת שאם השדה נזרע בשני מיני זרע, אפילו אם נעשתה קצירה אחת, השדה מחויב בשתי פאות; ואם הזרע הוא ממין אחד, גם אם נעשו שתי קצירות או העמידו שתי גרנות, הרי שקיימת חובה לפאה אחת. הקריטריון המכריע לפיכך הוא מין הזרע. לאחר קביעה זאת עוברת הסיפא של המשנה לרמת ריבוי גבוהה יותר, ומטפלת בשאלה מה מעמדם של שני זנים של זרעי חיטה. בשאלה זאת, להבדיל מההוראה הקודמת, המשנה קובעת שהקריטריון המכריע הוא הגרנות. אם נעשתה גורן אחת, שני זני החיטה אינם הופכים את השדה לשני שדות, ואם נעשו שתי גרנות, הרי שהשדה חצוי וחייב בשתי פאות. המשנה מעגנת את ההכרעה הזאת באמצעות עדות מימי הבית, המוסרת שההלכה אודות שני מיני חיטים התקבלה מדורי דורות הלכה למשה מסיני. מהדיון הזה עולות שתי מסקנות, האחת שהעיסוק בהלכה כפי שהוגדרה לעיל הוא עניין הקיים כבר בפני הבית בחוגי החכמים, וכמו כן, שבתודעתם העצמית של החכמים עיסוק זה עד לרמה המרוקדת ביותר שלו היא עניין קדום עד למשה מסיני.³⁵ יצירת ההלכה כמרכיב מרכזי של מפעלם של חכמים מאפיין, לפי עדותה של

35 על המורכבות של הקטגוריה של הלכה למשה מסיני והפשר שהיא מקבלת בהקשרים שונים בספרות התלמודית ראה Christine Hayes, *Halakhah le-Moshe Mi-Sinai in Rabbinic Sources: a methodological case study*, in *THE SYNOPTIC PROBLEM IN RABBINIC LITERATURE* 61 (SHAYE J. D. COHEN ed., 2000). ראה שם הדיון המפורט של הייז במשנתנו, בעמ' 68-69. ראה גם דבריה על ריבוי הקולות, בהקשרה של השאלה האם יש טעם להלכה למשה מסיני, שם, בעמ' 86-87. נראה שהמשנה סומכת את ההוראה על אודות שני זני חיטה בהלכה למשה מסיני משום שקשה למצוא טעם עקבי וברור להכרעה זו. הקושי נעוץ בכך שהמשנה הקובעת ששני זני חיטה חייבים בפאה אחת אם הם נעשו בגורן אחת מלמדת אותנו שהם נחשבים למין אחד. אם הם היו נחשבים לשני מיני זרעים, השדה היה חייב בשתי פאות גם אם נעשתה גורן אחת. לאחר מכן קובעת המשנה שאם נעשו שתי גרנות הרי שהשדה חייב בשתי פאות, אולם אם אכן שני זני החיטה אינם נחשבים לשני מינים, העובדה שנעשו שתי גרנות אינה אמורה לשנות את פני הדברים, משום שכפי שלמדנו מין אחד שעשו אותו בשתי גרנות חייב בפאה אחת. הצורך בין שני זני החיטה ושתי הגרנות אמור כנראה ליצור את ההבחנה, אולם כאמור בצרוף הזה יש שרירותיות מסוימת.

בהתאם לגישה זאת, הירושלמי על משנתנו קושר בין חוסר הפשר הכללי של ההלכות למשה מסיני לבין המקרה שבפנינו: "מר רבי זעירא בשם רבי יוחנן, אם באת הלכה תחת ידיך ואין את יודע מה טיבה אל תפליגינה לדבר אחר, שהרי כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולן משוקעות במשנה. אמר רבי אבין ויאות היא, שני מיני חיטים אילולי שבא

המשנה, את עולמם כבר מראשיתו עוד בימים שלפני החורבן, ותחום זה של יצירה, המאופיין על ידי תהליכי עיבוי נורמטיבי הולך וגובר, הוא למעשה המאפיין המרכזי של פעולתם של החכמים.

מן הראוי להפנות עתה את המבט לשאלה הרחבה יותר, הנוגעת לפשרו של המהלך הגדול הזה ולמשמעותו הדתית. לשם הופעתה של הלכה יש צורך בשכבה של תלמידי חכמים המתמסרת לעניין, ולמוסד של בית המדרש המספק הקשר מאורגן למאמץ מעין זה המתגבש בסופו לחיבור מעין קנוני. קיומה של קבוצה כזאת העוסקת בעיון מתמיד ומרוקדק, בהמשגה ובפירוט של שדה ההוראות, הוא תנאי הכרחי להופעתה של ההלכה הנסמכת על עלייתה של דמות מופת חדשה של התלמיד חכם. כמו כן ניתן לומר שעיבוי השדה ההלכתי של המצוות מעניק לקבוצה זאת כוח רב, משום שמשעה שהוטלה הרשת הצפופה של ההלכה, ביצועה של המצווה דורש מומחיות. עם הופעת ההלכה נדחית האפשרות להסתפקות בנוהג כללי עם אפשרויות פתוחות; המבצע הופך לתלוי יותר ויותר במומחה שינווט אותו ברשת הסבוכה של כללי הביצוע.

ואולם קיומה של שכבת תלמידי חכמים והעובדה שמהלך כזה עשוי להעצים את כוחה אינם מספקים הסבר מלא לטיבו של המהלך. לכל היותר הם מהווים את תנאי הרקע המאפשרים אותו. מה מניע את סוג השאלה שעניינה לדוגמה הוא לא רק מהי כמות דם המת הנדרשת לטמא באוהל אלא מה דינה של רביעית דם הבאה משני מתים? למפנה עצום מעין זה, שהיגו כאמור המאפיין המרכזי של מפעלם של החכמים בכלל, אין לחפש מקור או מניע אחד. כמו בכל תמורה בעלת היקף ועומק מסוג זה, כמה מניעים חוברים לחולל אותה ולעיתים הם גם עומדים במתח אחד עם השני. הניסיון להתוות תשובה אפשרית לשאלה זאת צריך גם להתאים לתחומים השונים שאליהם ההלכה נפרשת ושאליהם מכווון העיבוי הנורמטיבי המאפיין את הופעת ההלכה.

הפשר הראשון של המהלך קשור בדחף לארגון ולשיטתיות של אופני הביצוע הבסיסיים שביחס אליהם ישנו נוהג קיים. כאמור, מן הסתם היה נוהג מסוים בכל הנוגע ליכולים החייבים בפאה, אולם החכמים מנסים לעצב עקרון שיטתי – "גידולו מן הארץ לקיטתו כאחת ומכניסו לקיום" (משנה, פאה א, ד) – שיתאים לתפיסתם את חיוב הפאה ויספק תשתית להכללה ולהנגדה בכל הנוגע לחובות אחרות שחלות על יכולים כמו תרומות ומעשרות. עבודה זאת, הקשורה בתחום הראשון של התפשטות ההלכה המגדירה את מקום הפאה, את זמנה, את יחסי הבעלות הקשורים בה ואת השיעור שלה,

נחום ופירש לנו יודעין היינו? (ירושלמי, פאה ב, ד יז א). רבי יוחנן מזהיר מפני דחייה של הלכות במשנה או פירוש מחודש שלהן משום שגם אם לא נאמר הדבר במפורש שורשן של הלכות אלה במסורת בעלת סמכות למשה מסיני. רבי אבין מחזק את דבריו ממשנתנו, שהרי ללא עדותו של נחום הבלר לא היינו יודעים שהלכה אודות שני זני חיטם נמסרה למשה מסיני והיינו מטילים ספק במעמדה בגלל הקושי הפנימי שבה.

מקנה לביצוע הרווח סוג של רצינות לאחר שמרכיבי הבסיס שלו עברו בכור ההיתוך של חשיבה מארגנת ומושכלת. דחף כזה יאפיין את יצירת ההלכה בכל נושא ונושא שבו היא עוסקת. הפשלת השרוולים המשפטית הזאת, המעוניינת להמשיג, להגדיר, לתחום ולאפיין את כל מקצועות התורה, מלבד העובדה שהיא עצמה מהפכה של ממש, יוצרת לעיתים מרובות תמורות ענייניות בכל נושא שהיא נוגעת בו.

כפי שראינו, מרכיב זה של הופעת ההלכה הנוגע למרכיבי הביצוע הבסיסיים של החובה אינו אלא תחום אחד שאליו משתרעת ההלכה. השאלה מתי הופך שדה לשני שדות, או מה דינו של שדה שנמכר באמצע הקצירה ובידי הקונה נשארה המחצית השנייה של השדה, או של שדה שקצרו אותו ליסטים, היא כבר הרבה מעבר לארגון שיטתי של ביצוע בסיסי של החובה. ניתן היה לטעון שפשרה של פעילות נורמטיבית מסועפת זאת בחרדה אובססיבית המובילה לניסיון לשלוט בכל האפשרויות שעמידות לעלות, מתוך הנחה שיש דרך נכונה ויש דרך לא נכונה לבצע כל שלב ושלב של החובה. מרכיב כזה בודאי קיים בתולדות ההלכה, בתנאים שבהם הריטואל הופך לאובססיה קולקטיבית. באווירה מעין זאת לא ירחקו הימים שמלבד הקביעה המדויקת של שיעור אכילת המצה בליל הסדר ומהירות אכילתה, תעלה גם השאלה האם יש ללעוס את המצה בצד ימין של הפה או בצד שמאל. עצם העובדה שיש חלל נורמטיבי עשויה לעורר חרדה, ויש לשכך את החרדה הזאת בהנחיות ברורות שיכסו את כל מגוון השאלות האפשרי.

אולם נראה שמה שמניע את המהלך הזה בעולם החכמים הוא עניין עצמאי במושג, בלא קשר לשאלות יישומו. שאלות הגבול הללו, כמו מה דינו של השדה שנקנה באמצע הקצירה, או מה דין השרה שבעליה התגייר באמצע קצירתה, מסייעות להגדרה של חובת הפאה כזאת ש"חובת קציר בקמה". השאלה מהו שדה או מהי קצירה, או האם רביעית הדם היא נפשו של מת אחד או "שיעור נפש", הופכת לעניין שיש לענות בו בפני עצמו. בהקשרים אלה הופעת ההלכה אינה לכוון פעילות בעולם. היא למעשה יוצרת לו תחליף מדומיין. היא משמשת למגע בלתי אמצעי עם דבר האל ופיתוחו, ויש למגע זה חיכוך מוגבל ביותר עם היישום היום יומי של המצווה.

אין בדעתי לטעון שמקרי גבול מעין אלה לא יתרחשו; ייתכן בהחלט ששדה תימכר באמצע הקצירה, אבל הדיון בשאלה זאת אינו מתעורר בגלל הניסיון לשלוט במצב האפשרי הזה באמצעות נורמה. העלאת מקרה הקצה הזה מאפשרת חידוד מושגי של מקומה של חובת הפאה החלה על היבול שלא נקצר עדיין – הקמה. התחום השני הזה של התרחבות ההלכה הופך אפוא את ההוראה עצמה לעניין שיש לפתח אותו בלא גבול, ללא כל קשר לאופי עיצוב הפעולה. ההוראות הללו יוצרות רשת מסועפת שבה מהלכים בעלי ההלכה כבעולם סגור בפני עצמו. אם ניקח בחשבון את העובדה שהמאייצים של התגבשות ההלכה יכולים לפעול בכל שלב שלה, האורגניזם ההלכתי מתפתח לכדי הוויה עצמאית השואבת לתוכה את אלה העוסקים בה.

הכיוון השלישי של התפשטות ההלכה חושף דחף שונה ופשר שונה. בתחום זה, כפי שבא לידי ביטוי בפעילות ההלכתית של הבניית איסוף הפאה, ההוראות שנוצרו נגעו לכל ביצוע של החובה, למרות שהן לא כוונו למרכיבי הבסיס של הביצוע. עשייה הלכתית זאת הפכה את אופי איסוף הפאה בידי העניים לתחום רווי הוראות. מגמתן של הוראות אלה היה להבנות את האיסוף כך שמחד הוא ישקף את הפקעת הבעלות על הפאה, ומאידך הוא ייצור אפשרות לתחרות שווה בין העניים בלקיטת הפאה. בתחום זה של הופעת ההלכה, ההוראות מכוונות לעיצובו של עולם העשייה, לתקן אותו ולעצב אותו בדפוסים ראויים. הוראות מתפשטות ומתרחבות בהקשר זה משום שהם אמורות להביא לידי ביטוי אינטרסים וערכים ולכוון את אופייה של הפעילות ואת תוצאותיה.

המתבונן במפעל העצום הזה של הופעת ההלכה יזהה אפוא דו משמעות שחוצה אותו מבפנים, והקשורה בשני כיווני ההתפשטות של ההלכה שהם מעבר למרכיבי הבסיס של הביצוע.³⁶ לעיתים נראה שעניינה של ההלכה הוא יצירת עולם בצד העולם. הרשת הסמיכה והמעובה של הוראות והוראות משנה, שהן עצמם אובייקט מתמיד להתבוננות ולהתרחבות, מציבה עולם חליפי שבו שוכן מי שממית עצמו באוהלה של תורה; ובו זמנית מגמתה של ההלכה מוכוונת אל העולם במטרה לתקנו ולקדשו באמצעות תיווכו בסבך של הוראות שעניינם הפעולה הראויה המקיפה את כל אופני חייו של האדם.

המושותף לכל התחומים של הופעת ההלכה ומשמעותה הוא עלייה של רגישות דתית חדשה, שמכאן ואילך תאפיין את דת ישראל לדורותיה. היא משקפת את עולמו של התלמיד חכם המחליף את הנביא והכהן. בעולמו של הנביא, המוקד של הדרמה הדתית הוא הזמן. הנביא רואה בהיסטוריה את מדיום ההתגלות האלוהית, הוא צופה אותה ומפרש אותה. הכהן רואה במקדש, במרחב ובמקום את מוקדה של ההתגלות. ההלכה כאמור מעתיקה את רמות הסמיכות והעיבוי הקשורות במקרא במקדש אל כל תחומה של פעילות דתית באשר היא. החכמים מרחיבים את תחום המקדש מהמקום אל הפעולה ומייסדים תודעה דתית שאינה תלויה במקום ובזמן. המקדש הנודד של ההלכה מצמיח מיקרו-דת שבה האדם פוגש את בוראו בפיתוחם ובקיומם של פרטי הפרטים של המצוות. עולם ההלכה, שהוא בלתי תלוי באפוס דרמטי, נעשה משוחרר מהתלות במטוטלת המאנית דפרסיבית של ההיסטוריה.³⁷ הרחבה והמרה זאת של העולם הדתי הִחֲלָה בחוגי החכמים עוד בטרם חרב הבית. ביצירת ההלכה הם שאפו לכוון ממלכת כוהנים, ומבחינתם אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד עוד לפני שחרב הבית. אין ספק שמשעה שחרב הבית קיבלה תנועה זאת תנופת יתר משום שהיא הכינה מבעוד מועד חלופה משמעותית וכוללת להסתר הפנים של אוכרן המקום והזמן.

36 על שני כיווני ההתפתחות הללו במשנה, ראה את הניסוח של ישי רוזן-צבי הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה 252-253 (2008).

37 ראה דבריו של דוד הרטמן: DAVID HARTMAN, A LIVING COVENANT 204-228 (1985).

