

עמדות הלכתיות כמוסות בספרות התלמוד: משמעותן ודרכי מסירתן

אבירם רביצקי*

מבוא

קיומם של סודות, של ידע נסתר שהפצתו מוגבלת ושל תכנים שפרסומם אסור, מאפיין את התרבות האנושית מימי קדם.¹ תורות סוד ודרכי מסירתן והוראתן מהוות מוטיב מרכזי גם בהגות היהודית, בעת העתיקה ובימי הביניים, לענפיה השונים. בספרות המחקר ניתנה הדעת להיבטים השונים של מושג הסוד ושימושו בהגות היהודית לדורותיה, ואף נחקרו המקורות הספרותיים והתרבותיים שהשפעתם ניכרת על התפיסות האזוטטריות היהודיות – למן ספרות כת קומראן והספרות הגנוסטית ועד האזוטריקה ההלניסטית והערבית.² בכל הנוגע למושג הסוד בספרות התלמודית, ניתנה הדעת במחקר בעיקר לתחומי "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה", להגבלות החלות על הוראת תחומים אלה, ולקשר של תחומים מדרשיים אלה לספרות ההיכלות והמרכבה, על גרורותיה התלמודיות.³ במאמר זה ברצוני לעמוד על כך שלמושג הסוד ולמודעות לקיומו של ידע נסתר שהפצתו מוגבלת, ישנם שורשים הנטועים גם בחלקה ההלכתי של הספרות התלמודית.

- * המחלקה למורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל בשומרון.
- 1 ראו עמוס פונקנשטיין ועדין שטיינזלץ **הסוציולוגיה של הבערות** 9–14 (1987).
 - 2 ראו למשל יוסף דן **תולדות תורת הסוד העברית** כרכים א–יא (התשס"ט–התשע"ו) (להלן: **דן תורת הסוד**). פרקים ארוכים ונכבדים בסדרת ספריו זו של דן נוגעים באופן מיוחד בנושאי התורות האזוטטריות בהגות היהודית לדורותיה; משה הלברטל **סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים** (סדרת יריעות – מסה, עיון ומחקר במדעי היהדות המשיקים למדעי הרוח והחברה הכלליים, אלחנן ריינר, ישראל מ' תא-שמע וגדעון אפרת עורכים, 2001) (להלן: **הלברטל סתר וגילוי**); רב שוורץ **סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים** (התשס"ב); שרה קליין-ברסלבי **שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם** (התשנ"ז).
 - 3 ראו למשל הלברטל **סתר וגילוי**, שם, בעמ' 10–28; דן **תורת הסוד** כרכים א–ג, שם, ושם ביבליוגרפיה ענפה.

אומנם, שורשים אלה אינם יכולים לתפוס מקום ניכר במסגרת ההלכתית, שכן, מטיבה של מסגרת זו שהיא מפורסמת לרבים כדי לכוון את התנהגותם ולעצב את אופיים ואת אישיותם הדתית, אך בבחינת מוטיב שבשוליים זהו מוטיב שנוכחותו ברורה.⁴ ואכן, כפי שנראה, בשולי עולם ההלכה התלמודית ישנו תחום של הלכות שאותן אין מפרסמים בכל שכבות העם אלא מורים אותן ליחידים או בחוגים מצומצמים בלבד. על פי רוב, הכמנת ההלכות הללו נעשית מסיבות שעיקרן הכוונת התנהגות הציבור באופן מיטבי ובשל שיקולי מדיניות חברתית או חינוכית. בכך שונה ההסתרה בתחום ההלכה מן ההסתרה בתחום המיסטי-תיאולוגי העוסק בידע תיאולוגי ובחוויה דתית, שבו ההסתרה נעשית מפני עצם תוכנו וטיבו של הידע, ולא מפני שיקולים חינוכיים-נורמטיביים.⁵

המקורות המעידים על אזוטריות הלכתית – על הסתרת הלכות מן הציבור או מחלקים ממנו (פשוטי העם, עמי הארץ, תלמידי בית המדרש) – בספרות חז"ל, יכולים ללמד אותנו על הדרך בה תפסו חכמים את התורה כתורת העם, ואת תפיסתם את תפקידם ואחריותם כמורי התורה בהכוונת התנהגותם ותודעתם הדתית של הציבור.

כך, למשל, מספר התלמוד הבבלי: "כי מורי להו רב לתלמידיה, מורי להו כר' מאיר. וכי דריש בפירקא, דריש כר' יהודה – משום עמי הארץ".⁶ כלומר כאשר רב היה מורה לתלמידיו את ההלכה בעניין מבשל בשבת,⁷ היה מורה להם כשיטתו המקלה של רבי

4 חומר הלכתי-תלמודי בעניין זה נידון במסגרות שונות. ראו למשל צבי הירש חיות דרכי ההוראה כרך א, עמ' ריז-רכה (התשי"ח); "הלכה ואין מורין כן" אנציקלופדיה תלמודית כרך ט, עמ' שלט (התשי"ט). היבטים שונים של הנושא נידונו גם אצל ש' ע' וזנר "על כללי התנהגות והכרעות שיפוטיות בהלכה ובמשפט" עיוני משפט לב 305 (2010) (להלן: וזנר "על כללי התנהגות"); ש' ע' וזנר "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה: בירור ראשוני של ההבחנה בין לכתחילה ודיעבד" דיני ישראל כ-כא 87 (2001) (להלן: וזנר "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה"). במאמרי הנוכחי, נידונים כמה וכמה מקורות תלמודיים שלא נזכרו בספרות הנ"ל. הנושא הנידון במאמר זה אף קיבל פנים רלוונטיות לפני זמן לא רב. ראו עידו פכטר "הלכה ליודעי ח"ן" מקור ראשון – מוסף שבת 6 (כ"ח בשבט, התשע"ג).

5 גם בעולם המשפט אנו יכולים למצוא הסתרה של תכנים מן הציבור הרחב. ראו Meir Dan-Cohen, *Decisions Rules and Conduct Rules: On Acoustic Separation in Criminal Law*, 97 HARV. L. REV. 625 (1983). דן-כהן משתמש בהבחנה בין "כללי התנהגות" ל"כללי הכרעה" ורן בדוגמאות, בעיקר מן המשפט הפלילי, של הסתרת כללי הכרעה שלא אמורים להדריך את התנהגות הציבור, מן הציבור הרחב. להצדקתה של הסתרה זו מנקודת ראותו של החוק עצמו, ראו שם, בעמ' 665-677. לדיון בהבחנה בין שני סוגי הכללים הנ"ל ולניתוח אופני ההסתרה של כללי הכרעה, בעיקר במשפט העברי, ראו וזנר "על כללי התנהגות", לעיל ה"ש 4, בעמ' 305-337; וזנר "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה", לעיל ה"ש 4, בעמ' 51.

6 בבלי, חולין טו, ע"א.

7 רש"י, שם, ד"ה "הוראה ביחיד".

מאיר הסובר: "המבשל בשבת, בשוגג – יאכל, במזיד – לא יאכל"⁸. רב בטח בתלמידיו שיקפידו על הגבולות שמציבה ההלכה. אולם כשהיה רב דורש ב"פירקא", כלומר "ביום השבת ברבים"⁹, היה מורה כדעת רבי יהודה המחמיר ואומר: "בשוגג – יאכל במוצאי שבת; במזיד – לא יאכל עולמית"¹⁰. אף שרב סבר שההלכה היא כדעת רבי מאיר, בכל זאת, לדעתו אין להורות את עמדת רבי מאיר המקלה לפני "עמי הארץ"¹¹, כנראה בגלל החשש שאלו לא יקפידו על גבולות ההיתר ויתירו למבשל בשבת לאכול מה שבישל אף במזיד. כמורה הוראה, שקל רב מה נכון להורות לציבורים שונים בקהילה, ומה יהיו ההשלכות של הוראה מקלה ושל הוראה מחמירה על התנהגותם של הנמענים, בהתאם לאופי הקהלים השונים שבהם מדובר.¹²

העובדה שעורכי הסוגיה תיעדו את מדיניות הפסיקה האזוטריית של רב מלמדת אותנו משהו על הדרך שבה תפסו עורכי התלמוד את החיבור שמתהווה על ידם.¹³ מסתבר שעורכי הסוגיה לא ראו בתייעוד הספרותי של ההלכות הנסטרות משום פריצה של גבולות ההסתרה ההלכתית (שרב היה מעוניין בה). נראה שהם הניחו שסוגיה תלמודית זו לא

- 8 ראו לעיל ה"ש 6.
- 9 ראו לעיל ה"ש 7. על הדרשות בהלכה שהיו נערכות בשבת בתקופת המשנה והתלמוד – ה"פירקא" – ראו יום טוב ל' צונץ **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית** 166–167 (חנוך אלבק עורך, התשי"ד); ראו עוד על הדרשות בקהל אצל יונה פרנקל **דרכי האגדה והמדרש א** 17–23 (1991). על הוראת ההלכה בפירקא וייחודה ראו עוד בבלי, נדרים כג, ע"ב; בבלי, תענית כו, ע"ב.
- 10 ראו תוספות, חולין טו, ע"א, ד"ה "המבשל בשבת" ניתוח עמדות רבי מאיר ורבי יהודה.
- 11 כאן "עמי הארץ" הם מי שאינם תלמידי חכמים, שהרי ניגודם הוא תלמידיו של רב. למקורות התלמודיים למובן זה של המונח "עם הארץ", ראו אברהם ביכלר **עם הארץ הגלילי** 21–26 (ישראל אלדר מתרגם, התשכ"ד) (להלן: **ביכלר**); אהרן אופנהיימר **עם הארץ: פרק בתולדות החברה היהודית בימי התעצמותה של ממלכת החשמונאים ועד סוף תקופת התנאים** 107–122 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1973) (להלן: **אופנהיימר**). למהדרה מתורגמת של ספר זה, ראו AHARON OPPENHEIMER, *THE 'AM HA-'ARETZ: A STUDY IN THE SOCIAL HISTORY OF THE JEWISH PEOPLE IN THE HELLENISTIC-ROMAN PERIOD* 97–114 (להלן: OPPENHEIMER).
- 12 שיקול דומה, אף שאין בו היבט של הסתרת ההלכה מן הציבור, נמצא במקרים שבהם החכמים פסקו את הדין מתוך מגמה שלא לאפשר ל"צדוקין" ללגלג על תורת הפרושים, או "מפני תרעומת המינין". ראו משנה, פרה ג, ג; בבלי, יומא מ, ע"ב (וראו עוד בבלי, עירובין ע, ע"א, ורש"י, שם, ד"ה "לא מינכרא מילתא"); בבלי, ברכות יב, ע"א.
- 13 ודבר זה נכון בין אם ספרות זו, או חלקים שבה, במקורם נערכו על פה או בכתב. ראו על נושא זה יעקב נ' הלוי אפשטיין **מבוא לנוסח המשנה כרך ב** 692–706 (התשכ"ד); שאול ליברמן "פרסומה של המשנה" **יונית ויונות בארץ ישראל: מחקרים באורחות חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד** 213 (התשכ"ג) (להלן: ליברמן **יונית ויונות בארץ ישראל**); יעקב זוסמן "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד" **מחקרי תלמוד ג** 209 (התשס"ה).

תלמד על ידי אותו ציבור שמפניו הוסתרו ההלכות הנידונות. אכן, הסבר זה אינו מובן מאליו. המדיניות החינוכית של חכמים בנוגע להנחלת התורה הייתה שבאופן עקרוני יש להפיץ את התורה בכל שכבות האוכלוסייה, עשירים ועניים, גדולים וקטנים.¹⁴ חכמים ראו את התורה כתורת העם כולו ופיתחו אידיאל של הוראת התורה לכל שכבות הציבור.¹⁵ אך, כאמור, מסתבר שחכמים הבחינו בין האידיאל לבין המציאות, והניחו שעמי הארץ לא ילמדו את הסוגיה. זאת ועוד, ייתכן שההנחה הייתה שכל מי שייחשף לסוגיה התלמודית ולעמדת ההלכתית האמיתית של רב – הרי הוא נכלל מיניה וביה בקבוצה של תלמידי החכמים שאין צורך להסתיר מהם את ההלכה האמיתית.

אולם לעיתים יחסם של החכמים העורכים כלפי ההלכות המוכמנות מעלה תהיות שונות. אתן דוגמה. התלמוד¹⁶ דן בדברי המשנה: "מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי.

14 לדיון בתקנת יהושע בן גמלא (בבלי, בבא בתרא כא, ע"א): "שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע", ותקנת שמעון בן שטח (ירושלמי, כתובות ח, יא, לב ע"ג): "והוא התקין – שמעון בן שטח – שלשה דברים [...] ושיהו התינוקות הולכין לבית הספר", ראו משה אברבך **החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד: מחקרים ועיונים** 19–20 (התשמ"ג); שמואל גליק **החינוך בראי החוק וההלכה** 34–47 (התשנ"ט). מדיניות זו הייתה שונה מן המקובל במתכונת המוסדות החינוכיים שהיו נהוגים בערים ההלניסטיות, ובעיקר – היא כוונה כנגד האידיאולוגיה הצדוקית. כדברי שמואל ספראי "החינוך העממי ומשמעותו הדתית והחברתית בתקופת התלמוד בימי הבית ובימי המשנה ב 141 (התשנ"ו) (להלן ספראי "החינוך העממי"): "עצם הרעיון של הפצת התורה ולימוד ברבים הוא מיסודות השקפת עולמם של הפרושים. ואין ספק כי ייסוד בתי הספר והתקנת ההלכות על חובת הלימוד נעשו בהשפעתם ובדרבונם של חכמי הפרושים [...] עצם הוראתם ופירושה את דברי התורה לפי המסורת הפרושית הרחיבו את דעת התורה ברוח זה וכן איפשרו את נצחונה הגמור של היהדות הפרושית והחישו אותו".

15 אכן, מדיניות הפרושים בעניין הפצת התורה והטלת החובה על הוראתה ולימודה בכל שכבות העם, התייחסה יותר לחינוך הילדים מאשר להוראת בוגרים. ביחס להוראת הבוגרים התקיימו מגמות שונות בין חכמים: היו כאלה שדגלו בהוראת התורה לכולם והיו מי שחשבו ש"כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש". ראו בבלי, ברכות כח, ע"א, עמדת רבן גמליאל. וראו עוד אבות דרבי נתן נוסח ב, ד (מהדורת שניאור ז' שכטר, בתוספת אקדמות מילין מאת מנחם קיסטר, ז ע"ב): "והעמידו תלמידים הרבה: בית שמאי אומרים: אין שונין אלא לכשרים, לבני אבות ולבני בני אבות. בית הלל אומרים: לכל אדם" (והשוו שם, נוסח א, לורוסיה המורחבת של הדברים). עוד ראו ספראי "החינוך העממי", שם, בעמ' 125, ולהלן בפרק ב של מאמר זה, בסעיף ט. לעניין השיטות השונות בהוראת התורה ראו ישראל בן-שלום "תלמוד תורה לכל או לעלית בלבד? (בבתי המדרש בימי בית שני ועד לסוף ימי רבי)" **בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים** 97 (אהרון אופנהיימר ואח' עורכים, התשמ"ח).

ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור".¹⁷ כלומר, מי שבשעת כניסת השבת נמצא ברשות הרבים, התיירו לו חכמים לנקוט פעולות שונות לשמירה על ממונו, אף שיש בהן צד איסור כלשהו, משום ש"קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו. אי לא שרית ליה, אתי לאיתויי ארבע אמות ברשות הרבים".¹⁸ מתוך החשש של חכמים שאדם יעבור על איסור חמור של טלטול ברשות הרבים כדי לשמור על ממונו, התיירו לו לעשות מעשים שיש בהם איסור קל יותר. בסוגיית התלמוד נזכרות גם אפשרויות נוספות להצלת הממון: לתת את הכיס לחרש, שוטה וקטן, ולבסוף נשאלת השאלה: "אין שם לא נכרי, ולא חמור, ולא חרש, ולא שוטה, ולא קטן – מאי?" – האם מוצו האפשרויות וההיתרים שניתנו לאדם הבהול על ממונו, או שישנן עוד אופציות שלא נזכרו בסוגיה? על כך משיב התלמוד:

אמר רבי יצחק: עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה.
 מאי "עוד אחרת היתה"? – מוליכו פחות פחות מארבע אמות.
 אמאי לא רצו חכמים לגלותה? – משום "כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר" (משלי כה 2).
 והכא מאי "כבוד אלהים" איכא? – דילמא אתי לאתויי ארבע אמות
 ברה"ר.¹⁹

יושם אל לב: רבי יצחק לא לימד במפורש את האפשרות להוליך את הכיס פחות מד' אמות ולהניחו, להוליכו פחות מד' אמות ולהניחו – פעולה שאין בה משום איסור תורה של טלטול ברשות הרבים, אלא רק רמז על קיומה של אפשרות נוספת, שלא פורשה על ידי החכמים הראשונים.²⁰ אילו סבר רבי יצחק שלדעת החכמים הראשונים רק החכמים ותלמידיהם ייפגשו בדבריהם ולא "עמי הארץ", מדוע לדעתו הם לא גילו את ההלכה אלא הכמינו אותה? יתרה מזו, מדוע רבי יצחק עצמו רומז בעמימות להלכה ואינו מורה אותה במפורש? מסתבר שלדעת רבי יצחק החכמים הראשונים הכמינו את דבריהם מכל

- 17 בבלי, שבת כד, ע"א. ציטוטי המשנה, כאן ולהלן, הם על פי מהדורת אלבק. בציטוטי המקורות במאמר זה הושלמו קיצורים ונפתחו ראשי תיבות במקום שהדבר נדרש, על פי המקובל בכתב העת דיני ישראל.
- 18 בבלי, שבת קנג, ע"א. תרגום: ברור להם לחכמים, שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו. אם לא תתיר לו, יבוא להביא (=להעביר) ארבע אמות ברשות הרבים.
- 19 תרגום: אמר רבי יצחק [...] מה "עוד אחרת היתה"? [...] מדוע לא רצו חכמים לגלותה? [...] ומהו "כבוד אלהים" שישנו כאן? – שמא יבוא להביא (=להעביר) ארבע אמות ברשות הרבים.
- 20 על דעת החכמים האם רצוי, או לא רצוי, היה להתיר הולכה פחות פחות מארבע אמות, ראו בסוגיה שם להלן: "תניא ר"א אומר [...]", על פי פירושי רש"י ותוספות במקום. לפי פירושיהם, חכמים לא רק לא גילו את אפשרות ההולכה פחות פחות מארבע אמות, אלא למעשה אסרו אותה, לפחות כשישנה אפשרות לתת את הכיס לנוכרי.

חלקי העם, כולל תלמידי החכמים, משום שמבחינתם ההלכה עשויה להגיע לכל אדם מישראל, כולל עמי הארץ, ומסיבה זו עצמה גם הוא מגלה טפח בלבד. אולם החכמים המאוחרים יותר חקרו: "מאי עוד אחרת היתה?", וחשפו במפורש את מה שלדעת רבי יצחק חכמים ראשונים העלימו. נראה שמבחינת החכמים העורכים, המבארים את הלכת המשנה ואת דברי רבי יצחק ומתעדים אותם בספרות, השיקול של "כבוד אלהים הסתר דבר"²¹ אינו רלוונטי, והם מתייחסים לדברי רבי יצחק ככל חומר הלכתי אחר שאפשר לדון בו בגלוי, להבינו ולתעד אותו.

ושמא יש להבין את הדברים בדרך אחרת: רבי יצחק התכוון שהחכמים הראשונים אכן לימדו את ההלכה לתלמידיהם (כאופן שלא נשאר ממנו תיעוד), תוך הסתרתה מהמון העם, והוא עצמו גם נהג כך. לפי זה, חקירת התלמוד: "מאי עוד אחרת הייתה", מובנת כניסיון להבהיר ולתעד את מה שבאמת רבי יצחק והחכמים הראשונים לימדו לתלמידיהם, בהכרה שהבהרה ותיעוד אלה ממילא לא יגיעו לידיהם של "עמי הארץ". כפי שנראה בהמשך, דוגמה זו איננה יחידה. במקרים נוספים חכמים מאוחרים עסקו בפירושו של הלכות נסתרות ובכך חשפו אותן לידיעת הלומדים, לא פעם תוך כדי מחלוקת על תוכנו ועל סיבת הסתרתן.

מעבר להשלכות שיש למושג האוטוריית ההלכתית על הבנת עולמם של החכמים ועורכי הספרות התלמודית, יש למושג זה השלכות גם על הבנת השימוש בקטגוריית הסוד בימי הביניים. כאמור, ההתעניינות המחקרית במושג הסוד התרכזת בעיקר בהגות היהודית בימי הביניים ובספרות המיסטיקה העברית הקדומה. הצבעה על השוליים האוטוריים של ההלכה התלמודית, שוליים שכאמור נוכחותם בספרות המשנה והתלמוד ניכרת, עשויה לתרום להבנת מקורותיה של האוטוריית היהודית בין הוגי הדעות בימי הביניים. הסודיות ההלכתית בספרות התלמוד עשויה הייתה לשמש לחכמי ימי הביניים הצדקה לראייה הטרוגנית של החברה היהודית ולהבחנה בין רמות הפרסום הראויות לכל סוג של ידע, באופן שלא כל תחום ידע מתאים להימסר לכל חלקי הציבור.

בספרות המשנה והתלמוד ישנה מודעות לכך שלא כל תוכן ראוי להימסר לכל אדם. בדוגמה הבאה נראה שלא רק הלכות המכוונות התנהגות הוכמנו מהמון העם, אלא גם תכני ידע (במקרה שבדוגמה – פרשיות מקראיות), עניין שמבחינות מסוימות דומה יותר לתחומם של מעשה בראשית ומעשה מרכבה מאשר לגופי הלכות. המשנה²² מוסרת רשימה של פרשיות בתורה שאין קוראים או מתרגמים אותן בציבור, בשל

21 כפי שהדבר הובן כאן – החשש שמא אדם לא יקפיד על גבולות ההיתר שניתן לו, ויעבור על איסור. וראו להלן ה"ש 31, על משמעותה הרחבה יותר של דרשת "הסתר דבר" שלפנינו.

22 משנה, מגילה ד, י.

היבטים בעייתיים שיש בהן: "מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם" [...] מעשה עגל הראשון נקרא ומתרגם, והשני נקרא ולא מתרגם.²⁴ ברכת כהנים, מעשה דוד ואמנון, לא נקראין ולא מתרגמין.²⁵ אין מפטירין במרכבה²⁶ [...] רבי אליעזר אומר: אין מפטירין ב'הודע את ירושלם' (יחזקאל טז).²⁷ במקרים אלה, חששו חכמים לכבודם של גדולי האומה המקראיים, ולהבנה לא נכונה של פרשיות הדרושות עיון, שעלולה הייתה לעלות בלב הציבור הרחב. לעיתים ראו חכמים לנכון לקרוא את הדברים בציבור, ולסייג את ההפצה הפופולרית של פרשיות אלו באמצעות מניעת תרגומם לארמית. ולעיתים מנעו החכמים אף את קריאתן של אותן פרשיות בציבור.²⁸ היו מן החכמים שייחסו מגמה דומה של הסתרה כבר לתורה עצמה. כך, כשאמר ר' עקיבא "מקושש זה צלפחד", ענה לו ר' יהודה בן בתירא: "עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין: אם כדבריך, התורה כיסתה ואתה מגלה אותו [...]"²⁹.

- 23 הכוונה לפסוק: "וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו" (בראשית לה 22), משום ש"חיישינן לגנותו" של ראובן (רש"י, מגילה כה, ע"א, ד"ה "ולא מתרגם").
- 24 סיפור אהרון למשה על מעשה העגל, בשמות לב 21-35, שכתוב בו "ויצא העגל הזה", רש"י, מגילה כה, ע"א, ד"ה "ומעשה עגל הראשון": "ולא יתרגם פן יטעו עמי הארץ ויאמרו ממש היה בו, שיצא מאליו" והרמב"ם בפירושו למשנת מגילה ד, ח אומר: "מפני כבוד אהרון" (ראו יוסף קפאח ויעקב אביר משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון: תרגום ומקור מועד רלח, התשכ"ג-התשכ"ז).
- 25 ברכת כהנים, "לפי שנאמר בה 'ישא ה', ויחשבו ההמון שזה סותר מה שנאמר 'אשר לא ישא פנים' (דברים י 17) (קפאח ואביר משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, שם), ומעשה דוד ואמנון "מפני כבוד דוד" (שם).
- 26 "כדי שלא ישאלו ההמון כשישמעוה, על דברים שאינם מוסיפים להם אלא ספקות" (שם).
- 27 משום "כבוד לישראל ולירושלים" (שם).
- 28 לשיקולים החינוכיים שעומדים בבסיס ההלכות שבמשנה זו ראו גם את סוגיות התלמודים, בבלי, מגילה כה, ע"א-ע"ב; ירושלמי, מגילה ד, יא (ע"ג).
- 29 בבלי, שבת צו, ע"ב. ראוי להזכיר בהקשר זה סוג אחר של הסתרה הלכתית, אשר קשור לדרך התייעוד וההפצה של ההלכה, והשונה באופיו מן ההסתרות של ההלכות הנידונות במאמר זה. בעוד ההלכות מוסתרות מנימוקים של הכוונת התנהגות, ההסתרה בדוגמה הבאה קשורה לאופי האוראלי של התורה שבעל פה. כך אנו מוצאים בבלי, שבת ו, ע"ב: "דאמר רב: מצאתי מגלת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה: איסי בן יהודה אומר: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואינו חייב אלא אחת" (בהמשך דיונה מסיקה הגמרא שיש לומר: "אינו חייב על אחת מהן", כלומר שעל אחת מל"ט אבות מלאכה אין חיוב סקילה). מגילת "סתרים" זו קשורה למודעות התלמודית לכך ש"ספר", הוא ספר התורה, ואילו כתב אחר הוא בבחינת רשימה פרטית של חכם לעצמו – עניין שעמד בוויכוח בין הפרושים לצדוקים (על העמדה הצדוקית, המנוגדת לדרכם של חכמים, ראו אפרים א' אורבך "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים" מעולמם של חכמים 65 (התשס"ב). כתב זה הוא "מגלת סתרים" במובן זה שאינו ציבורי, אולם כפי שמשמע מפירושו של רש"י על אתר, אופייה הפרטי של ה"מגילה" מבטא גם את מגמת חכמים להסתיר אותה, גם אם לא את תוכנה,

בעולמם של חכמים הייתה מודעות לתכנים אוטוריים ולצורך לעצב את החיים הדתיים על פי שיקולים אוטוריים. אולם בנוגע ל"הלכות כמוסות", יש לשאול: מה טיבן של אלו? ומה מקור המוטיבציה לקיומן? סודות הלכתיים שונים בטבעם מתחומים כגון "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". בתחומים כגון אלה, המוטיבציה לקיומן של סודות והפונקציה שסודות אלה ממלאים, יכולות להיות מוסברות בכמה דרכים: תחומים אלה מפגישים את הלומד עם אושיות ההוויה ועם עולם האלוהות. כפי שעולה מן המקורות, פגישה כזו מצריכה הכנה והכשרה מצד הלומד, כמו גם יכולות וכישרון, ולא כל אדם זוכה לכל אלה.³⁰ הסבר אחר אפשרי הוא שהעיסוק בתחומים אלה נתפס על ידי החכמים כפגיעה ב"אינטימיות" האלוהית וכחילולה, בבחינת "זנו עיניהם מן השכינה".³¹ משום כך, בתחומים אלה, המוטיבציה שהייתה לחכמים לשמור את התכנים במסגרת חוגית אקסקלוסיבית מובנת. כך גם מובנת המוטיבציה שלא להפיץ פרשיות מקראיות מביכות או תכנים שעלולים לגרום לנזקים חינוכיים או להקשות על תודעתו הדתית של הציבור. לעומת תחומים אלה, ההלכה מבקשת לכוון את התנהגותן ואת תודעתן ואופיין של הבריות, ומעצם טבעה היא צריכה לכאורה להיות מפורסמת לרבים.³² אכן, כפי שנראה, על פי רוב, הסתרת ההלכות בספרות התלמודית מגובה בשיקולים של אחריות חינוכית וציבורית. לאמור, החשש הוא שפרסום הלכות שיש להסתירן יביא לזלזול בתורה, לזלזול בחכמים, ובכלל – לשמירה פחותה של התורה על ידי הכלל.³³ הסתרתם של

מן הציבור: "שהסתירה מפני שלא ניתנה ליכתוב (ראו בבלי, גיטין ס, ע"ב; ובבלי, תמורה יד, ע"ב), וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבית המדרש וכותבין אותן שלא ישתכחו, מסתירין את המגילה" (עוד ראו המקורות הנזכרים לעיל בה"ש 13).

30 ראו משנה, חגיגה ב, א; בבלי, חגיגה יג, ע"א; ירושלמי, חגיגה ב, א (עו, ע"א-ע"ב).

31 ויקרא רבה, חלק ב, פרשה כ, פס' י, תסו (מהדרות מרדכי מרגליות). וראו הלבטרל סתר וגילוי, לעיל ה"ש 2, בעמ' 18-24, על "האתיקה של המבט". תודעה זו שלפיה יש בראיית מה שאמור להיות מכוסה משום חילול והשפלה, נוכחת גם בתחום ההלכתי. ראו הדיון בבבלי, שבת קנג, ע"ב. הפסוק המובא שם "כבוד אלהים הסתר דבר" מבטא את התודעה שבנסיבות מסוימות, אוטוריות הלכתיות היא כבודו של אלוהים, בעוד חשיפת סודות בהלכה היא חילולו וביושו.

32 ראו למשל יוסף ד' הלוי סולובייצ'יק איש ההלכה – גלוי ונסתר 44 (התשנ"ב): "איש ההלכה הוא בתפיסתו הדתית אכסוטרי ביותר. פניו מוסבות כלפי העם. התורה היא, בין במדרש ובין במעשה, קניינה של כנסת ישראל כולה. הכול, משופטי העם וראשיו עד חוטבי עציו ושואבי מימיו, חייבים לחיות על פי התורה [...] אין האידאל של חיי עולם רשות היחיד של בני עליה או בלי האשכולות, אלא רשות הרבים של כל ישראל".

33 אומנם, לעיתים ההלכה התלמודית מבחינה בין דינים המכוונים לציבור הכללי לבין דינים הפונים אל אדם בנסיבותיו הייחודיות. למשל "אדם חשוב שאני" (ראו למשל בבלי, שבת יב, ע"ב, נא, ע"א; בבלי, פסחים קי, ע"א); "אישה חשובה" (בבלי, שבת נט, ע"ב; בבלי, פסחים קח, ע"א); "שאני של בית רבן גמליאל דקרובין למלכות הור" (בבלי, סוטה מט, ע"ב); וראו עוד בבלי, שבת נח, ע"א: "[...] לבר מינך דלא קפדי עליך דבי ריש גלותא";

דינים מסוימים באה, ברוב המוחלט של המקרים, במטרה לחזק את שמירת התורה ואת כבוד חכמיה, ולא לשם הגבלת הידע לשמה.³⁴

העיון במקורותיהן של ההלכות האזוטטריות בספרות התלמוד אינו מלמד תמיד מה היו הטעם והמוטיבציה להסתרת הלכות אלו על ידי החכמים. בחלק מן המקרים, המקורות עצמם מוסרים לנו את הסיבה לשמירתם של תחומים הלכתיים שונים ככמוסים מפני הציבור, או חלקים ממנו, או למניעת הוראת ההלכה בגלוי (למשל, הנימוק התלמודי: "הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין"³⁵), או שנמצא התלבטות, או דיון, במקורות בשאלה זו.³⁶ אולם ישנם מקרים שבהם ברור שהחכמים המאוחרים אינם

בבלי, מגילה כח, ע"ב: "ואין ניאותין בהן" – אמר רבא: חכמים ותלמידיהם מותרין", ועוד (וראו להלן ה"ש 123 על ההבחנה בין חכם לעם הארץ). מצד שני, לעיתים התלמוד מביע התנגדות לסוג כזה של הבחנות משום "נתת דבריך לשיעורין" (למשל בבלי, שבת לה, ע"ב; בבלי, גיטין יד, ע"א). על כל פנים, אינני חושב שההלכה התלמודית במהלכה הכללי, מכירה בכך שלציבורים מסוימים ולאישים מסוימים יש לפסוק הלכה שונה מאשר לציבורים או לאישים אחרים. נושא זה קשור לסוגיה שנידונה לא מעט בעיקר באשר למשנת הרמב"ם, היא סוגיית ה"יורש". ראו גם דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם: עיונים במורה נבוכים ג, לד (חגינה בן מנחם וברכיהו ליפשיץ עורכים, התשס"ד).

34 תודעת הצורך בהסתרת הלכות באה לידי ביטוי בתלמוד גם בפיהם של גויים, מנימוקים מוסריים-פוליטיים. כך אנו מוצאים בבבלי, בבא קמא לח, ע"א: "תנו רבנן: וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל: למדונו תורתכם. קראו ושנו ושלשו. בשעת פטירתן אמרו להם: דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים שור של ישראל שנגח שור של כנעני – פטור, של כנעני שנגח שור של ישראל – בין תם בין מועד משלם נזק שלם [...] ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות". כלומר, אותם סרדיוטות (קציני צבא) רומאים החליטו שלא לגלות למלכות רומי את ההלכה היהודית שבה הם מצאו חוסר שוויון בין יהודי לגוי, כדי לא לעורר עוינות כלפי היהודים (כלומר הסרדיוטות התכוונו "לעשות חסד" עם החכמים. ראו הפירוש המובא בשיטה מקובצת הגדפס על דף התלמוד). לפי רש"י, שם, ד"ה "חוץ מדבר זה", הם (כלומר החכמים) לא גילו להם (לסרדיוטות) טעמו של דבר, שיהא ממונו של כנעני בחזקת הפקר, מפני הסכנה. כלומר חוסר אמון מפני הלשנה הוא הבסיס במקרה זה להכמנתה של ההלכה מצד חכמים.

35 בבלי, ביצה ל, ע"א; בבלי, בבא בתרא ס, ע"ב, וראו תוספות, שם, ד"ה "מוטב".

36 למשל בנוגע להלכת המשנה, חגיגה ב, א: "אין דורשין בעריות בשלושה", דן התלמוד עצמו בשאלה מה ההבדל בין הוראת הנושאים הנוגעים למיניות לשני תלמידים לבין הוראתם לשלושה. לפי הסוגיה התלמודית, נושאים אלה "נפשו [של אדם] מחמתן ומתאוה להם" (בבלי, חגיגה יא, ע"ב), ומשום כך בהוראה לשלושה תלמידים, כשעשוי המורה להקדיש תשומת לב לתלמיד אחד, עשויים שני תלמידים לדון בינם לבין עצמם בחומר, ולהתיר את האסור. אכן, פירושים שונים נאמרו על תחומן של "ערייות" ועל משמעות המונח "בשלושה", ובפירושי הלכתי בדרכו של רש"י שם. וראו הספרות שהביא על משנה זו שאול ליברמן, תוספתא חגיגה ב (מהדורת ליברמן כפשוטה ה, 1286-1287).

יודעים מהו ההסבר לכך שהלכה מסוימת נמסרה ב"סוד".³⁷ בחלק אחר מן המקרים דרוש שחזור של הנסיבות והשיקולים שיסבירו מדוע הלכה מסוימת נתפסה כחומר אזוטרי בעיני החכמים, ושחזור כזה, מטבעו, שזור בספקולציות פרשניות, שלעתים עלולות לגלות את עולמו של הפרשן יותר מאשר את עולמם של החכמים.

דרכנו במחקר זה היא להסתמך על הפרשנים ועל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, בהבנת הסוגיות. אף שדרך זו מחייבת לעיתים להיכנס למחלוקות פרשניות, השתדלתי שלא להכניס ראשי בין הרים גדולים, ולהציע את הפירוש הפשוט יותר לדעתי, שכן ענייני אינו בהבנה המלאה והממצה של סוגיה זו או אחרת, אלא בהצבעה על קיומן של תורות הלכתיות כמוסות ועל מכניזמים שונים שכיוונו את השתלשלותן.

ארבע הסוגיות הראשונות שיידונו להלן עוסקות בהסתרת ההלכה בתוך בית המדרש, כלומר הסתרתה מפני תלמידים או חכמים, מנימוקים שיתבררו להלן. הסוגיות החמישית והשישית עוסקות בהסתרת ההלכה מן הציבור הרחב ומאייאלו תלמידים – מפני החשש של זלזול בהלכה. הסוגיה השביעית עוסקת בהסתרת ההלכה מקבוצה מוגדרת: עמי הארץ – אף כאן מפני החשש של זלזול בהלכה. הסוגיות השמינית והתשיעית עוסקות במה שנראה כשיטה עקרונית של הסתרת התורה, או לפחות הסתייגות מהוראתה הפומבית. הסוגיה העשירית מדגימה כיצד קטגוריית הסוד התלמודית, על מונחיה ותוכנה, יושמה בין חכמינו בימי הביניים.

דיון בסוגיות ההלכות המוסתרות

א. "שתוקו, לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו"

אומרת המשנה:

עור שסכו בשמן שלשביעית – רבי אליעזר אומר: ידלק, וחכמים אומרים: יאכל כנגדו. אמרו לפני רבי עקיבא, אומר היה רבי אליעזר: עור שסכו בשמן שלשביעית ידלק. אמר להם: שתקו! לא אמר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו.³⁸

שמן של שביעית אסור בשימוש החורג מהנאות גופו של האדם, ולכן אסור לסוך בו עורות.³⁹ המשנה שהובאה לעיל, עוסקת בעור שסכו בשמן של שביעית באיסור. הרישא

37 ראו להלן, פרק ב של המאמר, סעיף ד.

38 משנה, שביעית ח, ט.

39 משנה, שביעית ח, ב: "שביעית נתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה. לאכול דבר שדרכו לאכול, ולסוך דבר שדרכו לסוך. לא יסוך יין וחמץ, אבל סך הוא את השמן". סיכה מותרת זו אינה סיכת כלים אלא סיכת הגוף, כפי שמבהירה המשנה (שם ח, ח): "אינן סכיני כלים בשמן שלשביעית, ואם סך יאכל כנגדו". כלומר יוציא מממונו כדמי השמן ויקנה דברי מאכל,

של המשנה מוסרת בעניין זה מחלוקת בין ר' אליעזר לבין חכמים, כשדעתו של ר' אליעזר הייתה שיש לשרוף עור זה.⁴⁰ אולם בסיפא מובאת דעתו של ר' עקיבא שהחזיק במסורת אחרת מפיו של ר' אליעזר, שמטעם כלשהו לא היה מוכן לפרשה לחבריו.⁴¹ ר' עקיבא⁴² הסתיר אפוא את דעתו של ר' אליעזר, וסבר שהיא אינה נתונה לפרסום, כלומר הלכה של "סוד".

הצהרה על קיומו של סוד מהווה הזמנה לחכמים לנסות ולשער מהו תוכן הסוד. בכך, למעשה, הצהרת "סוד" עלולה להביא לאיבוד השליטה על תוכן הסוד. מכניזם זה ידוע בהגות היהודית בימי הביניים, למשל, מן הניסיונות שנעשו על ידי פרשני ימי הביניים לפענח את סודותיהם של ר' אברהם אבן עזרא, הרמב"ם, הרמב"ן ואחרים. אפשר לזהות מכניזם דומה בנידון דידן, בדרך שבה נתפרשו דברי ר' עקיבא בירושלמי:

עור שסכו בשמן מה אמר בו רבי ליעזר? אמר רבי יוסי: עצמותיו של אותו האישי ישרפו. רבי חזקיה בשם רבי אחא אמר: מותר.⁴³

- 40 "משום קנסא" (תוספות יום טוב, שביעית ח, ט, ד"ה "וחכמים אומרים"), ו"כדי שלא יהא חוטא נשכר" (מלאכת שלמה, שם, ד"ה "ידלק").
- 41 יש שפירשו, משום שמאחר שנבלע השמן בעור לא יוכל לקיים בשמן מצוות ביעור, בכוא זמן הביעור, ומשום כך יישרף העור כולו כדי לקיים בשמן מצוות ביעור (משנה ראשונה). ונחלקו הפרשנים אם ר' אליעזר חולק גם על דעת חכמים המובאת במשנה ח שנזכרה בה"ש הקודמת, שלפיה אם סך כלים בשמן של שביעית "יאכל כנגדו". לדעת בעל תוספות יום טוב, ר' אליעזר חולק אף בכלים (וראו בהערת תוספות אנשי שם על דעה זו), בעוד לדעת ר' יהוסף אשכנזי (המובאת במלאכת שלמה על אתר), יש לתמוה מדוע לא חלק ר' אליעזר על דעת חכמים גם בנוגע לכלים.
- 41 וכפי פירוש הרמב"ם בפירושו למשנה שם (בתרגום קאפח, עמ' קנח): "לא אומר לכם – אי אפשר לי לאמרו".
- 42 כידוע, ר' עקיבא היה מגדולי החכמים ששמו נקשר עם תורות הסוד הקשורות ל"פרדס", ושיטותיו בפרשנותם ההלכתית של הכתובים נקשרו במחקר עם עמדותיו המיסטיות, ראו למשל שלמה ז' הבלין "להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל" מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל 73 (משה בר עורך, התשנ"ד). שמואל ספראי רבי עקיבא בן יוסף: חייו ומשנתו 34-63 (התשמ"ט). אומנם אינני בטוח שיש לקשור בין האוטוריית של תחום ה"פרדס" לזו שלפנינו בתחום ההלכה, אולם ייתכן שמודעות לקטגוריית ה"סוד" בתחום אחד אפשרה לר' עקיבא את יישומה בתחום אחר. לדיון ביחס בין המתודה הנקוטה בענייני ה"סודות" הקבליים לבין המתודה הנקוטה בענייני ההלכה ופרשנות התלמוד, במשנת הרמב"ן, ראו שלם יהלום בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן 270-277 (התשע"ג). אף שהדיון הנ"ל עוסק בחכם הרחוק ריחוק רב, בזמן ובמקום, מרבי עקיבא ומשאר חכמי הספרות התלמודית, יש בו כדי ללמדנו על הזיקות האפשריות שבין נטייתו של חכם בענייני סודות אלוהיים-מיסטיים לנטייתו בענייני הלכה, ובמובן פנומנולוגי הוא יכול לשרת גם את הדיון על שיטתו של רבי עקיבא.
- 43 ירושלמי, שביעית ח, ט (לח ע"ב).

ומפרש הרידב"ז: "דר' יוסי סבירא ליה דלא רצה ור' עקיבא] לגלות להן החומרא מפני שהחמיר ור' אליעזר] כל כך עד שקילל על זה שישרף עצמותיו של אותו האיש. אבל ר' חזקיה בשם ר' אחא סבירא ליה דלא רצה לגלות מפני שהקיל לגמרי, דסבירא ליה מותר אף לכתחלה". לפי פירוש זה, הן ר' יוסי הן ר' חזקיה (בשם ר' אחא) מסכימים שר' עקיבא הסתיר את דעת ר' אליעזר בגלל היותה קיצונית. אולם לדעת ר' יוסי, ר' אליעזר היה קיצוני לחומרא וסבר כי הסך עור בשמן של שביעית ומזלזל בדיני שביעית מתחייב בנפשו (כנראה לדעת ר' יוסי, ר' עקיבא סבור ש"ידלק" שבדברי ר' אליעזר, לא מוסב על העור אלא על האדם הסך).⁴⁴ לעומת זאת, ר' חזקיה (בשם ר' אחא) סובר שר' אליעזר היה קיצוני לקולא וסבר כי מותר מלכתחילה לסוך עור בשמן שביעית, ואין בדבר כל איסור.⁴⁵

פירוש בכיוון אחר נמצא בפני משה. לדבריו: "אמר ר' יוסי, כך היה אומר ור' אליעזר]: עצמותיו של אותו האיש ישרפו, כלומר שקילל להעושה כן, אבל בעור עצמו לא אמר שום איסור, אחר שכבר עבר וסך אותו. ואמר להם ר' עקיבא: שתוקו, ולא רצה לגלות דעתו של רבי אליעזר שלא היה מחמיר כמו שאמרו משמו. ר' חזקיה אמר מותר, אפילו לכתחילה היה אומר בו ר' אליעזר, ומפני כך לא אמר להם ר' עקיבא, לפי שהיה ר' אליעזר מיקל בו ביותר". לפי פירוש זה, מסכימים ר' יוסי ור' חזקיה (בשם ר' אחא) שלדעת ר' עקיבא, ר' אליעזר הקל ביחס לעמדה ההלכתית שיוחסה לו על ידי חכמים. המחלוקת ביניהם היא בשאלה עד כמה הקל. לדעת ר' יוסי, ר' אליעזר הקל מעט (שאף שאסור מלכתחילה לסוך עור בשמן של שביעית אין העור הניסוך נאסר בדיעבד),⁴⁶ ואילו לדעת ר' חזקיה הוא הקל הרבה (שמותר אף מלכתחילה לסוך עור בשמן של שביעית). אומנם, שומה עלינו לשאול, בין אם סבר ר' עקיבא שר' אליעזר מחמיר יותר מן המיוחס לו, בין אם הוא מקל יותר מן המיוחס לו, מדוע סבר ר' עקיבא שאין להודיע

44 ראו יהודה פליקס תלמוד ירושלמי: מסכת שביעית, מפורשת ומבוארת כרך ב 206, ליד הערה 167 (התשמ"ז) (להלן: פליקס ירושלמי שביעית). יהודה לוי ואריה כרמל תלמוד ירושלמי: מסכת שביעית, עם פירוש קב ונקי קפב (התשל"ט).

45 ולפי פירוש זה ר' אליעזר סובר שפירות שביעית משמשים לא רק לאכילה ושתייה וסיכת אדם, אלא אף לשימושים אחרים של האדם (ראו משנה ראשונה, שם). הסבר אחר מובא בפירושו של ר' שלמה סיריליאו לירושלמי שביעית: "וקסבר ר' אליעזר דחום הרגל אוכל השמן והיינו סיכה". כלומר מדובר בעור של מנעל שסכו בשמן של שביעית. ראו מסכת שביעית מן תלמוד ירושלמי עם ביאורי הגר"א [...] ומסכת שביעית מן תלמוד ירושלמי עם פירוש רבנו שלמה בכ"ר יוסף סיריליאו, בעמ' רצט (התשי"ח).

46 ייתכן שהפני משה מנסה לקרב את דעת ר' יוסי לפירושים של הרמב"ם ושל ר' עובדיה מברטנורה לדעת ר' עקיבא.

באופן מפורש את דעתו של ר' אליעזר?⁴⁷ הסבר מעניין ומעורר מחשבה לעניין זה נמצא בדברי בעל משנה ראשונה:

אפשר טעמו של ר"ע שלא רצה לגלות מה שר' אליעזר מיקל לנגד חכמים, לפי שכבר ברכוהו בתנורו של עכנאי שהיקל בו. אפילו אי אשכחן בכמה דוכתי [= אפילו אם מצאנו בכמה מקומות] דתני לן מה שר' אליעזר מיקל [= ששונה לנו מה שר' אליעזר מיקל], ר' עקיבא תלמידו לא רצה לגלותו ואמר להם שתוקן, כלומר שלא ידברו וישאלו מתלמידים אחרים מה אמר ר' אליעזר, שמא יתגלה הדבר לחכמים.

לפי פירוש זה, הסיבה לכך שר' עקיבא הסתיר את דעת רבו היא כדי לשמור על כבודו של ר' אליעזר. ר' עקיבא חשש מביקורתם של חכמים על הקלותו של ר' אליעזר ורצה להגן עליו.⁴⁸

ב. "פת כותים" כ"בשר חזיר"

סוגיה נוספת, המקבילה במבנה שלה לקודמת, מובאת בהמשכה הישיר של המשנה שנידונה לעיל. וכך אומרת המשנה:

ועוד אמרו לפניו [לפני ר' עקיבא]: אומר היה רבי אליעזר: האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר. אמר להם: שתקו, לא אמר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו.⁴⁹

כמו בדוגמה הקודמת, אף כאן מאבד ר' עקיבא את השליטה על תוכנו של הסוד לאחר (או שמא בעקבות) הצהרתו על קיומו של סוד כזה. וכך מובא בירושלמי שם:

47 לפי הרידב"ז מסכימים האמוראים שר' עקיבא הסתיר את דעת רבו מפני שהיו קיצוניים. אולם הסיבה שבגללה יש להסתיר עמדות קיצוניות, אינה ברורה. לדברי יהודה פליקס בפירושו לעמדת ר' יוסי, לא רצה "רבי עקיבא להעלות לפני תלמידיו ביטוי חריף זה של רבי אליעזר". ובפירושו לעמדת ר' חזקיה (בשם ר' אחא) אומר פליקס: "ורבי עקיבא לא רצה לפרסם קולא מפליגה זו, מפני רבי אליעזר, שכרגיל הוא מחמיר בדין" (ראו פליקס ירושלמי שביעית, לעיל ה"ש 44). לענ"ד, השאלות עודן במקומן עומדות: מדוע יש להסתיר ביטוי חריף, ומדוע לא לפרסם קולא של מי שכרגיל מחמיר?

48 ונראה מן הדברים שלפי פירוש זה, סיבת נידויו של ר' אליעזר במחלוקת תנורו של עכנאי לא הייתה רק בשל העובדה שר' אליעזר הוכיח את דעתו על ידי ניסים והתגלויות, אלא גם בגלל שהוא טיהר את התנור והקל בו, נגד דעתם המחמירה של חכמים. לסיפור המעשה ראו בבלי, ברכות יט, ע"א; בבלי, בבא מציעא נט, ע"א-ע"ב; ירושלמי, מועד קטן ג, א, פא ע"ג-ע"ד. על ההשלכות והפרשנויות לאירוע זה ראו יצחק ד' גילת משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס: ומקומה בתולדות ההלכה 322-325 (תשכ"ח) (להלן: גילת); יצחק אנגלרד "תנור של עכנאי: פירושה של אגדה" שנתון המשפט העברי א 45 (התשל"ד).

49 משנה, שביעית ה, י.

ועוד אמרו לפניו. אמר רבי יוסי: זאת אומרת⁵⁰ שאסור ליקח בתו⁵¹ של עם הארץ. רבי חזקיה בשם רבי אחא: מתיר היה רבי ליעזר חמיצן של כותים לאחר הפסח מיד.⁵²

ר' יוסי טוען שדעת ר' אליעזר (שאותה ר' עקיבא לא רצה לגלות) היא שבתו של עם הארץ אסורה. אפשר לשער שעמדה זו גורסת שלא רק פת כותים אסורה באכילה – כפי שאמרו חכמים בשם ר' אליעזר – אלא גם פת של עם הארץ, ואיסור פת עם הארץ הוא משום בתו של עם הארץ. ומכאן שדעת ר' אליעזר, שאותה ר' עקיבא הסתיר, היא שבתו של עם הארץ אסורה.⁵³ הרי לפנינו מעין גזרת פתם משום בנותיהם שגזרו חכמים על גויים.⁵⁴ זוהי בוודאי דעה קיצונית מבחינה חברתית, אף שמצאנו דומות לה, ואף בניסוחים קשים ממנה המפורשים בתלמוד.⁵⁵

לשיטה זו אפשר לשער מדוע ביקש ר' עקיבא להסתיר את דעתו של ר' אליעזר. "עם הארץ" שבדברי ר' יוסי הוא ניגודו של תלמיד חכמים,⁵⁶ ועמדתו המחמירה של ר' אליעזר עלולה להעמיק את הפער והמתיחות, שממילא היו קיימים ברמה הדתית והחברתית, בין עמי הארץ ובין החכמים.⁵⁷ וייתכן שלא במקרה ר' עקיבא הוא המסתיר

50 הגר"א מחק את המילים "זאת אומרת" (ראו שנות אליהו למשנה שביעית ח, י; כן ראו בפירוש הרידב"ז לירושלמי, שם), אולם הן מופיעות גם בכ"י לידן של הירושלמי וגם בכ"י וטיקן של הירושלמי סוטה וזרעים.

51 הגר"א הגיה כאן: פתו (ראו שנות אליהו, שם, וראו עוד פני משה לירושלמי, שם: "בתו כמו פת"), אולם בכ"י לידן של הירושלמי, וכמוכן בירושלמי דפוס ונציה: בתו, וכן בכ"י וטיקן, שם: בת.

52 ירושלמי, שביעית ח, י (לח ע"ב).

53 ראו הסבר אחר אצל פליקס ירושלמי שביעית, לעיל ה"ש 44, בעמ' 208. ר' שלמה סיריליאו פירש את הקשר בין איסור פת כותי לאיסור בת עם הארץ: "אסור ליקח בתו של עם הארץ, שחשודה על המעשרות ועל החלה ופתה דמי לפת כותי" (ראו פירוש רבנו שלמה בכ"ר יוסף סיריליאו, עמ' רצט). נראה שלדעת הר"ש סיריליאו "עם הארץ" כאן הוא ניגודו של "חבר" ולא של "תלמיד חכמים", וראו להלן ה"ש 58.

54 ראו בבלי, שבת יז, ע"ב; בבלי, עבודה זרה לו, ע"ב: "גזרו על פתן ושמןן [של גויים] משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן".

55 בבלי, פסחים מט, ע"ב: "תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם [...] ולא ישא בת עמי הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ, ועל בנותיהן הוא אומר 'ארור שוכב עם כל בהמה' (דברים כז 21)".

56 ראו ביכלר וחיבוריו של אופנהיימר, לעיל ה"ש 11.

57 על המתח שבין עמי הארץ והחכמים ראו למשל בבלי, פסחים מט, ע"א-ע"ב; וראו אופנהיימר, שם, בעמ' 177-204 וכן OPPENHEIMER, שם, בעמ' 170-199.

דעה זו, משום שר' עקיבא מודע היה למתח זה וידע אותו על בשרו: "תניא: אמר רבי עקיבא: כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור."⁵⁸

לדעת ר' חזקיה בשם ר' אחא, מגמת ר' אליעזר, לפי ר' עקיבא, הפוכה. לדעתו ר' אליעזר לא אסר כלל פת כותי, ואף היה מתיר את פיתן לאחר הפסח מיד. דעה זו עלולה הייתה לגרום לקירוב בין ישראלים וכותים, וגם סכנתה של דעה זו ליציבות החברה ברורה, ומוכן הצורך בהסתרתה.⁵⁹

ג. "דברים הנאמרים בלחשה" (א)

התלמוד דן ב"בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהורים":

תנו רבנן: בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים – טהור. נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי וכן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק.

פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא. חד תני: שנאה, וחד תני: לחשה.⁶⁰ מאן דתני שנאה, משום בטול תורה

58 בבלי, פסחים מט, ע"ב. אפשרות אחרת היא ש"עם הארץ" בדברי ר' יוסי מנוגד ל"חבר" (או ל"נאמן" – ראו ביכלר, לעיל ה"ש 11, בעמ' 13-18; אופנהיימר, שם, בעמ' 128-175; OPPENHEIMER, שם, בעמ' 118-169) – המקפיד על דיני טומאה וטהרה ועל דיני תרומות ומעשרות. במקרה זה, עמדת ר' אליעזר עלולה לגרום למצב שבו לא רק ה"חברים" יהיו מתבדלים מעמי הארץ, אלא אף שאר החכמים יהיו מתבדלים מהם. שהרי לפי פירוש ר' יוסי לדברי ר' אליעזר, "אסור ליקח בתו של עם הארץ" בסתם, משמע זהו דין שחל לא רק על מי שהוא "חבר", אלא על כלל שומרי התורה. כך או כך, סכנתה של דעת ר' אליעזר, על פי ר' עקיבא, לשלמות החברה, והפוטנציאל הטמון בה להעמקת הקיטוב בעם, ברורים, ומוכנת אפוא עמדת ר' עקיבא שהסתיר אותה. על ריחוק ה"חברים" מעמי הארץ ראו למשל משנה, דמאי ב, ב-ג; אופנהיימר, שם וכן OPPENHEIMER, שם. עוד ראו "חבר" אנציקלופדיה תלמודית כרך יב, עמ' תקט (התשכ"ז). אכן, בכתב יד וטיקן של הירושלמי סוטה וזרעים, שם: "א"ר יוסה זאת אומרת שאסור לחבר לישא בת של עם הארץ [...]", ובכ"י לידן, שם, הובאה גרסה זו ועליה סימן מחיקה, ובהמשך שם, הובאה הגרסה הנמצאת בדפוס ונציה (כידוע, נדפס הירושלמי בוונציה מתוך כ"י לידן הנ"ל, ראו שאול ליברמן "מבוא לכתב-יד לידן" מחקרים בתורת ארץ ישראל 233 (דוד רוונטל עורך, התשנ"א)). לפי גרסת כ"י וטיקן, עמדת ר' יוסי בפירוש דעת ר' אליעזר מתונה יותר (מבחינה זו שאין היא מתייחסת אלא להרחקה של חבר מעם הארץ, ולא להרחקה של כלל החכמים מעם הארץ).

59 על יחסו השלילי של ר' אליעזר לנכרים ראו גילת, לעיל ה"ש 48, בעמ' 300-305. מסתבר יותר לייחס לר' אליעזר עמדה שלילית ביחס לכותים, מאשר עמדה המאפשרת קירוב בין כותים ליהודים.

60 כלומר האמוראים נחלקו בנוסח הברייתא בנוגע לבן עזאי, האם בן עזאי שנאה לתלמידיו בשוק או לחשה לתלמידיו בשוק (ראו רש"י ברכות כב, ע"א, ד"ה "חד תני").

ומשום בטול פריה ורביה. ומאן דתני לחשה, שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים.⁶¹

הסוגיה שלפנינו מבוססת על אחת מתקנות עזרא, שלפיה בעל קרי צריך לטבול במקווה כדי שיהיה רשאי ללמוד תורה (וכן לברך או לקרוא קריאת שמע בלא הגבלות).⁶² הברייתא המובאת לפנינו מוסרת עדות על היתר משמעותי הנוגע לתקנת עזרא: שבעל קרי נטהר גם בנתינת תשעה קבין מים עליו, ואינו צריך לטרוח ולטבול במקווה כשר.

לפי הברייתא, ההלכה נשמרה כ"סוד", אשר הועבר "בלחשה" במסורת בין חכמים לתלמידיהם: נחום איש גם זו "לחשה" לר' עקיבא ור' עקיבא "לחשה" לכן עזאי. כאשר לדרכו של בן עזאי בסוגיה זו, ישנן שתי גרסאות בדברי האמוראים הארץ-ישראליים: "מאן דתני 'שנאה', משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה". כלומר לדעת הגורס "שנאה", בן עזאי הפיץ את ההלכה שבעל קרי נטהר (לעניין זה שהוא רשאי ללמוד תורה), בנתינת תשעה קבין מים, ואינו צריך טבילה במקווה. השיקול לפרסום ההלכה המוסתרת היה שמחמת טורח הטבילה יימנעו בעלי קריין מללמוד, ומפני טורח הטבילה יימנעו אנשים מתשמיש המיטה (כדי שלא יצטרכו לטבול לאחריו). "ומאן דתני 'לחשה'" סבר שגם בן עזאי כקודמיו הסתיר את ההלכה שדי בנתינת תשעה קבין כדי "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים". היינו כדי למנוע מתלמידי חכמים שעסקם בתורה מלהרבות בתשמיש המיטה.⁶³ מדברי התלמוד אפשר אולי ללמוד שזה היה גם שיקולם של נחום איש גם זו ושל ר' עקיבא⁶⁴ כשהסתירו עניין הלכתי זה.

לפי התלמוד, המוטיבציה מאחורי ה"סוד" ההלכתי בסוגיה זו היא הכוונת התנהגותם של תלמידי חכמים לכיוון אסקטי בקיום יחסי מין. כתמונת דאי למוטיבציה של שימור ה"סוד" ההלכתי, עומדת המוטיבציה שמיוחסת לבן עזאי לפי גרסת האמורא הארץ-ישראלית

- 61 בבלי, ברכות כב, ע"א.
 62 כך עולה מפירושו של רש"י למשנת בבלי, ברכות כ, ע"ב, ד"ה "בעל קרי". וראו גם משנה ברכות, שם; תוספתא ברכות, ב, 12-13. להסברה של תקנת עזרא ראו בבלי, בבא קמא פב, ע"ב.
 63 השו"ת ירושלמי, ברכות ג, ד: "אמר ר' יעקב בר אבון: כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו, משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל", וראו מראה הפנים, שם, ד"ה "כל עצמן". לנתיוח העמדות הסותרות בהבנת מעשהו של בן עזאי, ראו דניאל בוויאריין **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד** 58 (עדי אופיר מתרגם, התשנ"ט).
 64 על יחסו של ר' עקיבא לאהבה שבין איש לאשתו ראו נפתלי רוטנברג **בעקבות האהבה: על אהבה וזוגיות במקורות היהודיים** 67-74 (התש"ס). לדיון מפותח יותר ראו נפתלי רוטנברג **אילת אהבים: עיונים בחוכמת האהבה** 71-154 (2004). אף שלדברי רוטנברג "רבי עקיבא שלל את הרווקות מכל וכול" (שם, בעמ' 95), מן העובדה שהוא מסר את ההיתר הנידון כאן בלחשה, ומתוך הסבר התלמוד, אפשר לומר שבעיני התלמוד ר' עקיבא גם מיתן וריסן את תשמיש המיטה, לפחות בנוגע לתלמידי חכמים, אם לא לכלל העם.

השני – שגם מטרתה הכוונת התנהגות בצורה אופטימלית: החשש מפני ביטול תורה אצל אלה שמצויים אצל נשותיהם, וביטול פריה ורביה אצל אלה שלא מצויים אצלן.

ד. "דברים הנאמרים בלחישה" (ב)

הירושלמי דן בשאלה אם תרנגולת מותרת בטלטול:

ר' הושעיה רבה אמר לר' יודן נשייא: ⁶⁵ שמעת מאביך תרנגולת מותר לטלטלה? מה אם היתה מוכנת לשחיטה – מותרת, ואם לאו – אסורה. ואין כל תרנגולין מוכנין לשחיטה? לכן צריכה אפילו אינה מוכנת. אמרה לו בלחישה. ⁶⁶ אמר לו: למה את אומרה לי בלחישה? אמר לו: כשם ששמעתי⁶⁷ בלחישה כך אני אומרה לך בלחישה.⁶⁸

בסוגיה זו, רבי הושעיה רבה שואל את רבי יהודה נשיאה אם שמע מאביו, רבן גמליאל, אם מותר לטלטל תרנגולת ביום טוב. רבי יהודה נשיאה עונה לו שהדבר תלוי במעמדה של התרנגולת: אם היא הוכנה ומיועדת לשחיטה אזי מותר לטלטלה, ואם לא, אסור לטלטלה. ⁶⁹ רבי הושעיה רבה (או סתם התלמוד) שב ומקשה: הלא כל התרנגולות מוכנות לשחיטה, ואם כך את כל התרנגולות מותר לטלטל ביום טוב, ואם כן אין מקום להבחנה בין תרנגולת המוכנת לשחיטה לזו שאינה מוכנת לשחיטה. על כך עונה ר' יהודה נשיאה

65 הוא רבי יהודה נשיאה, בן רבן גמליאל בנו של רבי. ראו אהרן היימאן **תולדות תנאים ואמוראים** א 112, 609 (התשכ"ד).

66 "שלא לפרסם הדבר" (פני משה, שם); "אמרה [...] לו לבד, שלא ברכים" (קרבן העדה, שם).

67 "מאבא" (קרבן העדה, שם).

68 ירושלמי, ביצה א, יא (ס ע"ד-סא ע"א).

69 כך מפרשים קרבן העדה ופני משה על אתר. אולם ראו בפירוש הרידב"ז שם, שפירש באופן אחר. לפי הרידב"ז, ר' הושעיה רבה הבין שההיתר הוא לטלטל תרנגולת בסתם, בלא שידוע למה היא הוכנה, ועל זה הוא מקשה: הלא היתר הטלטול תלוי במעמד התרנגולת, כלומר רק אם בפירוש הוכנה לשחיטה מותר לטלטלה, שהרי ישנן תרנגולות העומדות לגדל ביצים. רבי יהודה נשיאה עונה לו שזה גופו החידוש וזה גופו ההיתר, שתרנגולת בסתם מותר לטלטלה, ורק אם ידוע שהוכנה לגדל ביצים אסור לטלטלה (הרידב"ז רומז שיש בעמדת רבי יהודה נשיאה חידוש ביחס לעמדת הירושלמי שלפיה אין כל התרנגולים מוכנים לשחיטה. ראו ירושלמי, ברכות א, א (ס ע"א), ובפירוש הרידב"ז שם, ד"ה "אחרים אומרים"). נראה שהרידב"ז הבין שהמילים "שמעת מאביך תרנגולת מותר לטלטלה" אינן שאלת ר' הושעיה רבה, אלא יש לקוראן בניחותא, לאמור: ידוע לי ששמעת מאביך שמתר לטלטל כל תרנגולת, אף שלא ידוע מעמדה. ועל זה ר' הושעיה רבה מקשה את קושייתו. לפי פירוש זה, עצם ההלכה שסתם תרנגולת מותרת בטלטול הייתה ידועה לר' הושעיה רבה, וייתכן שגם לחכמים אחרים. לפי זה ה"סוד" הנאמר "בלחישה" לא היה עצם הדין, אלא ההבהרה שלו, או הסרת עמימות שהייתה בו (שר' הושעיה רבה ביטא אותה), לאמור, שאכן רק אם התרנגולת עומדת לגדל ביצים היא אסורה בטלטול.

(או סתם התלמוד), כי החידוש שבדבר הוא שאפילו כשהתרגולת אינה מוכנה בפירוש לשחיטה, גם אז מותר לטלטלה ביום טוב. ורק אם הוכנה בפירוש לגדל ביצים אסור לטלטלה ביום טוב.⁷⁰

בדוגמה זו, ההלכה כי סתם תרנגולת עומדת לשחיטה, ולכן מותר לטלטלה ביום טוב, מועברת כהלכה "סודית", אף שכבר ר' הושעיה רבה, שקיבל הלכה זו בסוד, תמה מדוע יש צורך בהסתרתה. כמו כן נראה מדברי רבי יהודה נשיאה, המוסר הלכה זו בסוד, כי גם הוא אינו יודע את הטעם להסתרתה, ולדעתו יש לשמר את הסתרת ההלכה גם כשהטעם לכך אינו ברור.⁷¹

ה. "השיאו לדבר אחר"

המשנה מספרת סיפור מאלף על שיחה שבין ר' יהושע לתלמידו ר' ישמעאל:

אמר ר' יהודה: שאל רבי ישמעאל את רבי יהושע כשהיו מהלכין בדרך.

אמר לו: מפני מה אסרו גבינות הגוים?⁷²

אמר לו: מפני שמעמידין אתה בקבה שלנבלה.⁷³

אמר לו: והלא קבת העולה חמורה מקבת הנבלה, ואמרו: כהן שדעתו

יפה שורפה חיה⁷⁴ [...] חזר ואמר לו: מפני שמעמידין אתה בקבת עגלי

עבודה זרה.⁷⁵

אמר לו: אם כן למה לא אסרוה בהנאה?

- 70 כך לפי פני משה וקרובן העדה, שם.
- 71 נראה שעמדת רבי יהודה נשיאה מנוגדת לדעת בן עזאי, כפי שזו מוסכרת על ידי אותו חכם ארץ-ישראלי הסבור שבן עזאי שבר את מסורת ה"לחישה" מנימוקים חברתיים-ערכיים (ראו לעיל, סעיף ג). שהרי בן עזאי, על פי אותה שיטה, סובר שמנימוקים ערכיים-חברתיים יש לחרוג ממסורת הסוד ההלכתית, והוא אינו סובר שעצם העובדה שישנה מסורת בעניין הסתרת ההלכה מצדיקה את המשכה של מסורת זו.
- 72 השאלה מוסכת על גזירת חכמים לאסור גבינות של גויים באכילה, ולא בהנאה. רש"י לעבודה זרה כט, ע"ב, ד"ה "מפני מה אסרו".
- 73 כלומר מקפייאים ומקשים את החלב באמצעות חלב חמוץ שנמצא בקיבת עגל יונק שנעשה נבלה, ונמצא חלב של נבלה מעורב בחלב המתגבן. ראו בפירושו של אלבק לעבודה זרה כט, ע"ב, ד"ה "בקיבה שלנבלה".
- 74 כלומר כוהן שאינו מואס בכך, גומעה בלא בישול. ונמצא שקיבת העולה שאסורה אף בהנאה, החלב הנמצא בה אינו אלא כפרש בעלמא ואינו אסור באכילה. קל וחומר שיש להתיר באכילה גבינות של גויים – אם אומנם טעם האיסור הוא כפי שענה ר' יהושע. ראו רש"י שם ד"ה "אבל אמרו".
- 75 וחלב שנמצא בעגל שהוקרב לעבודה זרה, אף שהוא כפרש, נחשב כתקרובת עבודה זרה, ואסור אף בהנאה. שהרי העובד נהנה מכך שהעגל מלא ותפוח ונראה מכובר להקרבה. ראו רש"י שם ד"ה "בקיבת עגלי עבודת כוכבים".

השיאו⁷⁶ לדבר אחר. אמר לו: ישמעאל אחי, היאך אתה קורא: "כי טובים דודיך מייך" (שיר השירים א 2), או "כי טובים דודיך"?⁷⁷ אמר לו: "כי טובים דודיך". אמר לו: אין הדבר כן, שהרי חברו מלמד עליו: "לריח שמניך טובים"⁷⁸ (שם, א 3).⁷⁹

שאלתו של ר' ישמעאל מתפרשת במשנתנו כמוצדקת, ונותרה, בסופו של דבר, ללא מענה הלכתי מצד ר' יהושע. המשנה אף מבהירה בפירוש שר' יהושע נמנע מלענות בפירוש ו"השיאו לדבר אחר", כשהסיבה לאיסור אכילתן של גבינות עובדי כוכבים נשאת בלתי ברורה – לא רק לר' ישמעאל, אלא גם ללומדי המשנה, שמוצאים את עצמם כמו ר' ישמעאל נבוכים, ללא הבנת טעמה של הלכה. השאלות שהשאירה המשנה ללומדים הן: מהו הטעם להלכה שבגינות של עובדי כוכבים אסורות באכילה ומדוע לא רצה ר' יהושע לגלותו? מעבר לכך, נשאלת השאלה אם יש קשר תוכני בין השאלה על דרך קריאת הפסוק משיר השירים לבין שאלתו של ר' ישמעאל על אודות גבינות של עובדי כוכבים.⁸⁰

הבבלי מתייחס לשאלות אלה, וכן למשמעות הפסוק משיר השירים, שעליו שאל ר' יהושע את ר' ישמעאל:

מאי שנא האי קרא דשיליה? אמר ר' שמעון בן פזי ואיתימא ר' שמעון בר אמי: מרישיה דקרא קאמר ליה: "ישקני מנשיקות פיהו" – אמר ליה: ישמעאל אחי, חשוק שפתותיך זו בזו ואל תבהל להשיב.⁸¹

- 76 כך הניקוד במהדורת אלבק ובכתב יד קאופמן. לשאלה אם יש לנקד והשיאו או והשיאו, ראו תוספות, עבודה זרה לד, ע"ב, ד"ה "השיאו".
- 77 כלומר מי האומר מילים אלו: הרעיה – כנסת ישראל – לרוד – הקב"ה, או הודו לרעיה?
- 78 שהרי סוף הפסוק: "על כן עלמות אהבוך" אינו שייך לומר לנקבה. ומכאן שהקריאה הנכונה היא שהרעיה מדברת אל הודו. רש"י שם ד"ה "חבירו מלמד עליו".
- 79 משנה, עבודה זרה ב, ה.
- 80 לפרשנות מחודשת למשנה זו ולהתייחסות לשאלות העולות ממנה, ראו שלמה נאה "טובים דודיך מייך": מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה" מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ 411 (אריה אדרעי ואח' עורכים, התשס"ה) (להלן: נאה "טובים דודיך מייך").
- 81 בבבלי, עבודה זרה לה, ע"א-ע"ב. תרגום: מה שנה (מלשון שינוי, מה מיוחד) פסוק זה ששאלו? אמר ר' שמעון בן פזי [...] מראש הפסוק אמר לו: "ישקני מנשיקות פיהו" [...]. לפני דברים אלו אומר הבבלי: "מאי 'כי טובים דודיך מייך'? כי אתא (כשבא) רב דימי: אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם עריבים עלי דברי דודיך [רש"י: 'דברי סופרים'] יותר מיינה של תורה" – ואף כאן, נראה שהתלמוד מבין שדברי ר' יהושע מכוונים לא כהסחת דעתו של ר' ישמעאל אלא כרמז שאין לערער בקושיות את גזירות חכמים, גם אם הבסיס ההלכתי שלהן מגומגם. "חברייה בשם ר' [יוחנן]: דודים דברי סופרים לדברי תורה וחביבים יותר מדברי תורה [...] רבי בא בר כהן בשם בר פזי: תדע לך שדברי סופרין

דברים דומים בעניין זה נמצאים גם בירושלמי: "אמר ר' לא: יש דברים שמשיקין עליהן את הפה, היכמה דאת אמר 'ישקני מנשיקות פיהו' (שיר השירים א 2)".⁸² בהקשר זה הירושלמי מביא מימרות ודרשות שעניינן הצורך להסתיר דברי תורה:

אמר רבי יצחק: כתיב "ואותי צוה י"י" (דברים ד 14) – "אותי" "ואותי" – נאמר לי דברים שנאמר לכם, ונאמר לי דברים שנאמר ביני לבין עצמי. ר' שמעון⁸³ בן חלפתא, ר' חגי בשם ר' שמואל בר נחמן: "כבשים ללבושך ומחיר שדה עתודים" (משלי כז 26), "כבשים" כתיב, הא כיצד? בשעה שתלמידין קטנים כבוש לפניהן דברי תורה. הגדילו ונעשו כעתודים, גלה להם רזי תורה.

ורא מסייעה למה דתני ר' שמעון בן יוחאי: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא 1), מה הסימה⁸⁴ הזאת אינה נגלית לכל ברייה, כך אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני בני אדם כשירין.⁸⁵

לפי שני התלמודים, העלאת הדיון בשיר השירים א 2 לא הייתה בבחינת "הפלגת דברים בעלמא" – ניסיון להסיח את דעתו של ר' ישמעאל – אלא היוותה מבחינת ר' יהושע רמז לכך שר' ישמעאל אמור להפסיק לשאול על הנושא הנידון – מהו הטעם באיסור אכילת גבינות של גויים.⁸⁶ ואם כן, לפנינו הכרה ברורה, גם אם לא מפורשת, בכך שהנושא נסתר ואין לחשוף אותו.

ואומנם הבבלי ממשיך להסביר מדוע לא הבהיר ר' יהושע לר' ישמעאל את הסיבה לאיסור אכילת גבינות של גויים, אלא רמז לו להפסיק לחקור בעניין:

מאי טעמא? אמר עולא ואיתימא רב שמואל בר אבא: גזרה חדשה היא ואין מפסקין בה. מאי גזירתא? אמר ר' שמעון בן פזי אמר ריב"ל: משום ניקור.⁸⁷

ולימא ליה 'ר' יהושע לר' ישמעאל: משום ניקור?

חביבין יותר מדברי תורה [...] תני ר' ישמעאל: דברי תורה יש בהן איסור ויש בהן היתר, ויש בהן קלין ויש בהן חמורין, אבל דברי סופרין כולן חומר [...]". ירושלמי, עבודה זרה ב, ח (מא ע"ג). התוספת "ויוחנן" היא על פי תלמוד ירושלמי, שם (מהדורת האקדמיה, עמ' 1390).

82 ירושלמי, עבודה זרה ב, ח (מא ע"ג).

83 בירושלמי, שם (מהדורת האקדמיה 1390: שמ(ואל)ועון).

84 "סימה" פירושו אוצר חבוי, מטמון. הדרשה מפרשת את הציווי "ואלה המשפטים אשר תשים", במובן "עשה את המשפטים כאוצר חבוי".

85 ירושלמי, שם, (מא ע"ד). בשיר השירים רבה, פרשה א, פס' א, הובאו דברי הירושלמי בנוסח אחר.

86 ראו עוד נאה "טובים דודיך מיין", לעיל ה"ש 80, בעמ' 418.

87 חשש שמא נחש הטיל ארס בחלב שממנו נעשית הגבינה.

כדעולא, דאמר עולא: כי גזרי גזירתא במערבא לא מגלו טעמא⁸⁸ עד תריסר ירחי שתא, דלמא איכא איניש דלא סבירא ליה ואתי לזלזולי בה.⁸⁹

אף הירושלמי ואמר דברים דומים: "מפני מה לא גילה לוי? אמר ר' יוחנן מפני שבקרוב אסרום,⁹⁰ ורבי ישמעאל היה קטן".⁹¹ הנחת התלמודים היא שפרסום טעמה של גזרה חדשה עלול לפגוע בתוקפה.⁹² על דברי עולא כותב שאול ליברמן: "כאן לפנינו עדות מפורשת, שהחכמים נמנעו לפעמים מלגלות את הטעמים שהניעום להתקין תקנה חדשה".⁹³ לדברי ליברמן: "גדולה מזו, החכמים הביאו לעתים נימוקים פורמאליים תחת הטעמים הממשיים כדי להניע את העם לקבל את התקנה החדשה".⁹⁴

טעם איסור אכילת גבינות גויים המשיך להעסיק את חכמי התלמוד. מביחנתם, יש להמשיך ולחקור בדבר כבכל הלכה או גזירה אחרת. התלמודים מוסרים על הצעות שונות שהעלו חכמים בניסיון להבינו.⁹⁵ קשה לדעת אם הנימוקים שבדברי האמוראים

88 אין מגלים "למה גזרו עליו" (רש"י, שם).

89 "אבל השתא דלא מגלו טעמא דמלתא, בדלי מיניה (מגבינות עוברי כוכבים, או מכל דבר שעליו נגזרה גזירה אחרת) כולי עלמא, דסברי: קמו רבנן במלתא דאתי מיניה חורבא ואנן הוא דלא בקיאנן בטעמא" (רש"י, שם).

90 "ולא היה רוצה לגלות, שלא יזלזלו בדבר" (פני משה, שם).

91 ירושלמי, עבודה זרה ב, ח (מא ע"ג). מפרש הפני משה: "ועוד, דבאותה שעה ששאלו עדיין קטן היה ר' ישמעאל ואין מגליו טעמי תורה לקטן, כדלקמיה". וראו דברי הרידב"ז שם, ד"ה "ומפני מה", שלפיו לא מדובר בשתי תשובות אלא באחת: ר' יהושע לא רצה לגלות את הגזרה החדשה מפני שר' ישמעאל היה קטן. אילו היה מחכמי הדור וגדוליו לא היה מקום להסתיר מפניו טעמה של גזרה חדשה.

92 "בקרוב אסרום", לפי הירושלמי; "עד תריסר ירחי שתא", לפי הבבלי, כלומר, לפי פירוש רבינו חננאל לבבלי שם, ד"ה "עד דתפשוט בכל ישראל", או בניסוח הרמב"ם: "עד שיתפרסם אסור אותו הדבר ויתפשט אצל הנשים וההמון" (כפירושו לעבודה זרה ב, ה, מהדורת קאפח, נזיקין, עמ' רל). והשוו בבלי, סנהדרין כא, ע"ב: "ואמר ר' יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם. כתיב 'לא ירבה לו נשים' (דברים יז 17), אמר שלמה אני ארבה ולא אסור, וכתיב 'ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו' (מלכים א, יא 4). וכתיב 'לא ירבה לו סוסים' (דברים יז 16), ואמר שלמה אני ארבה ולא אשיב, וכתיב 'ותצא מרכבה ממצרים בשש' וגו' (מלכים א, יז 29)". אף כאן, הנחת הדרשן היא שהבנת טעמו של החוק עלולה לעורר שיקול אנטינומיסטי. וראו עוד לעניין זה ששה סדרי משנה, טהרות (מהדורת אלבק 609). אך ראו לעומת זאת בבלי, יומא סז, ע"ב (וראו גם משנה תורה, מעילה, פרק ח, הלכה ח; שם, תמורה, פרק ד, הלכה יג).

93 ראו ליברמן *יוניות ויונות בארץ ישראל*, לעיל ה"ש 13, בעמ' 253.

94 שם.

95 בבלי, עבודה זרה לה, ע"א-ע"ב: "א"ר חנינא: לפי שא"א [שאי אפשר] לה בלא צחצוחי חלב (שאריות חלב טמא שנמצא בגומות הגבינה – ראו רש"י, שם, ד"ה "לפי שא"א", וראו גם תוספות, שם, ד"ה "לפי שא"א"); ושמואל אמר: מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבלה (והרי העור אינו פרש בעלמא, אלא נבלה האסורה באכילה) וראו רש"י, שם, ד"ה

"ממשיים", או שמא הם רק "פורמאליים", והם נועדו "להניע את העם לקבל את התקנה החדשה", כדברי ליברמן. על כל פנים, מבחינת הלך מחשבתם של התלמודים, אין בניסיונות האמוראים הללו משום גילוי הסוד שר' יהושע הסתיר מר' ישמעאל, שהרי אמוראים אלו חיו שנים רבות לאחר גזירת האיסור.

ו. "הלכה ואין מורין כן"

פרסום מגוון ניכר של הלכות הוגבל על ידי החכמים במטבע הלשון "הלכה ואין מורין כן", או במטבע לשון דומה.⁹⁶ עם זאת, נראה שלא תמיד התייחסו החכמים להגבלה זו באותו אופן. במקרה אחד נראה שההגבלה היא להורות את ההלכה לציבור הרחב, ובאחר היא אף לאדם פרטי. יתרה מזו, השיקולים להסתרת ההלכה אינם חד-משמעיים והם נתונים לוויכוח בין הפרשנים. כדרכנו, נפרש את הסוגיות לאור פירושי הראשונים וננסה דרכם להכין את דברי חכמינו.⁹⁷

הבבלי דן בדברי המשנה: "והבועל ארמית קנאין פוגעין בו".⁹⁸ בהקשר להלכה זו אומר התלמוד: "א"ר חסדא: הבא לימלך אין מורין לו. איתמר נמי: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: הבא לימלך אין מורין לו".⁹⁹ ופירש רש"י: "קנאי הבא לימלך בבית דין ובשעת מעשה, אם יפגע בו – אין מורים לו. שלא נאמרה [הלכת קנאים פוגעים בו] אלא למקנא מעצמו ואינו נמלך".¹⁰⁰

"בעור קיבת נבלה"); [...] רב מלכיא משמיה דרב אדא בר אהבה אמר: מפני שמחליקין פניה בשומן חזיר; רב חסדא אמר: מפני שמעמידין אותה בחומץ (וחומץ, שהיה מתחילתו יין, אסור בהנאה שמא ניסכו הגוי לעבודה זרה. ראו משנה, עבודה זרה ב, ג); רב נחמן בר יצחק אמר: מפני שמעמידין אותה בשרף הערלה (ושרף פירות הערלה אסור בהנאה כמו פירות ערלה עצמם. ראו בבבלי, שם. ואמנם התלמוד מקשה על עמדות רב חסדא ורב נחמן בר יצחק שלפי הסבריהם היה על חכמים לאסור גבינות של גויים אף בהנאה ולא רק באכילה). הצעה אחרת מעלה גם הירושלמי, שם (מא ע"ג): "ר' יעקב בר אחא, ר"ש בר בא בשם ר' יהושע בן לוי: מפני שרוב עגלים ששם נשחטין לשם ע"ז" (וראו פני משה, שם, ד"ה 'ר' יעקב בר אחא').

96 למשל, בבלי, עבודה זרה לו, ע"ב. כן ראו "הלכה ואין מורין כן", לעיל ה"ש 4. לעתים התלמוד מיישם עיקרון זה שלא באמצעות המינוח המסוים הזה. למשל, בבלי, ביצה כט, ע"א-ע"ב: "אמר אביי: השתא דאמר שמואל: אסור [...] שמואל הלכה למעשה אתא לאשמועינן", ראו רש"י, שם, ד"ה "השתא דאמר שמואל".

97 לניתוח הכלל "הלכה ואין מורין כן", ראו וזנר "על כללי התנהגות", לעיל ה"ש 4, בעמ' 313-314.

98 משנה, סנהדרין ט, ו.

99 בבלי, סנהדרין פב, ע"א.

100 ד"ה "אמר רב חסדא". וראו "בועל ארמית" אנציקלופדיה תלמודית כרך ג, עמ' טו (התשי"א), ליד הערה 57, דעת ר' מאיר הלוי אבולעפיה ביד רמ"ה, שהנמלך בבית דין

הרגישות של הלכת "הבוועל ארמית קנאין פוגעין בו" וההשלכות הדתיות, החברתיות והממסדיות שלה – מובנות. במעשהו הקנאי לוקח את תפקיד בית הדין ועוקף את הליך השיפוט, גביתה הערויות, הכרעת הדין וגזירתו. מדובר בדיני נפשות במעשה שיש בו עבירה דתית "כלפי שמיא", וערעור הזהות החברתית של הקהילה והאומה – מעשה שראוי היה להביאו לפני בית דין. במקרה זה, עמדת התלמוד שלפיה "הבא לימלך אין מורין לו" מתבקשת כדי לשמור על האיזון העדין שבין מעשה הקנאי – שההלכה מכירה בו ומגבה אותו (גם אם במידה מוגבלת¹⁰¹) – לבין הצורך בשמירה על נורמות ממסדיות וחברתיות של סדר וצדק, על הליכים משפטיים ראויים.

אולם, נמצא גם שהעמדה "הלכה ואין מורין" מיושמת לגבי מקרי היתר שלא ניכר בהם ייחוד משמעותי, או השלכות דתיות וחברתיות חריגות. אתן כאן שתי דוגמאות:

א. הבבלי דן במשנה האומרת: "אין משחזין את הסכין ביום טוב"¹⁰². אגב הדין מובאת הברייתא האומרת: "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד. ר' יהודה מתיר אף מכשירי אוכל נפש"¹⁰³. לדברי הגמרא, המשנה האוסרת השחזות סכין ביום טוב מבטאת את דעת תנא קמא שבברייתא. לדעתו, אסור להשחזי סכין ביום טוב, משום שהשחזות סכין אינה חלק מעצם הכנת האוכל ליום טוב. אולם לדעת ר' יהודה מותר להשחזי סכין ביום טוב משום שפעולה זו היא המאפשרת את הכנת האוכל. ממשך הבבלי ומספר: "אמר ליה רבא לרב חסדא: דרשינן משמך הלכה כר' יהודה?¹⁰⁴ אמר ליה: יהא רעוא דכל כי הני מילי מעלייתא תדרשון משמאי. אמר רב נחמיה בריה דרב יוסף: הוה קאימנא קמיה דרבא, והוה קא מעבר לסכינא אפומא דקולא. ואמרי ליה: לחדדה קא עביד מר, או להעביר שמנוניתה? ואמר לי: להעביר שמנוניתה. וחזיתי לדעתיה

הרי הוא כשליח בית הדין והלכת הבועל ארמית לא נאמרה אלא למקנא עצמו ולא על ידי שליח. לניתוח סוגיית קנאים פוגעים בו, ראו עוד וזנר "על כללי התנהגות", לעיל ה"ש 4, בעמ' 320-323.

101 ראו בבבלי, סנהדרין פב, ע"א: "ולא עוד אלא שאם פירש זמרי [...] נהפך זמרי והרגו לפנחס [...]".

102 משנה, ביצה ג, ז.

103 בבלי, ביצה כח, ע"א-ע"ב. לפי הגמרא שם, היתרו של רבי יהודה הוא רק במקרים שבהם אי אפשר היה לעשות את המלאכה לפני יום טוב, כגון שכלי נתקלקל ביום טוב עצמו ובערב יום טוב לא היה צורך לתקנו, או שהיה האדם טרוד בערב יום טוב (ראו רש"י, שם); פירוש אחר הוא שאם המלאכה תיעשה בערב יום טוב יהיה בה הפסד או חיסרון, כגון אפיית לחם או שחיטת בהמה (ראו משנה תורה, יום טוב, פרק א, הלכה ה; שם, ח).

104 כלומר, האם אוכל לדרוש ברכים שלדעתך, רב חסדא, הלכה כר' יהודה, המקל במכשירי אוכל נפש ביום טוב?

דלחדדה קא עביד, וקסבר הלכה ואין מורין כן".¹⁰⁵ בהמשך מדווח התלמוד שגם אביי סיפר על מקרה דומה שקרה לו אצל רבו.

לפי רש"י על אתר,¹⁰⁶ דעת רבא היא כדעת רב חסדא שהלכה כר' יהודה, כלומר שמותר לכל אדם להשחז את הסכין ביום טוב. אולם "אין מורין לרבים כן, שלא יזלזלו אף בשאפשר לעשותו מבעוד יום" – נסיבות שבהן גם רבי יהודה אוסר מכשירי אוכל נפש.¹⁰⁷ דעת הרמב"ם לעניין החשש שבגללו "אין מורין כן", שונה מזו של רש"י. לדעתו: "אין משחזין את הסכין במשחזת שלה, אבל מחדדה על גבי העץ או על גבי חרש או אבן. ואין מורים דבר זה לרבים כדי שלא יבאו לחדדה במשחזת".¹⁰⁸ אולם גם רש"י וגם הרמב"ם מדגישים שבהקשר זה האיסור הוא להורות את ההיתר לרבים. ייתכן שלדעתם העובדה שרבא שאל את רב חסדא אם אומנם לדרוש ברבים בשמך היתר זה של המשחזת הסכין מראה שלדעת רבא לא נכון היה לדרוש את ההיתר ברבים. ממילא ברור, שדעת רבא שלפיה "הלכה ואין מורין כן" פירושה בהקשר זה: אין מורין כן ברבים.

ב. הבבלי עוסק בסוגיית איסור הטיית הנר בשבת.¹⁰⁹ בהקשר זה דנה הגמרא בשאלה אם שמש (העוסק בארגון הכלים והסעודה), שאינו מועסק על תקן קבוע על ידי בעל הבית שבו הוא משמש, יכול לבדוק את הכלים (את נקיותם ותקינותם¹¹⁰) לאור נר המכיל שמן: "איבעיא להו: שמש שאינו קבוע, בדמשחא, מהו? [=נשאלה להם (שאלה): שמש שאינו קבוע, בנר) של שמן, מהו?] אמר רב: הלכה ואין מורין כן. ור' ירמיה בר אבא אמר הלכה ומורין כן".¹¹¹ על פי רש"י, צדדי השאלה הם אלה: היות שהשמש אינו קבוע אין הוא חושש מבעל הבית שבו הוא משמש, וממילא אינו מקפיד לבדוק את הכלים באופן יסודי ואין חשש שמא יטה את הנר להגביר את אורו. מצד שני, שמן, בניגוד לנפט, הוא

105 תרגום: אמר לו: יהי רצון שכל מה שהם כדברים המעולים הללו, תדרשו משמי. אמר רב נחמיה בנו של רב יוסף: הייתי עומד לפני רבא והיה מעביר את הסכין על פיו של סל הנצרים. ואמרת לי: (כדי) לחדדה (את הסכין) אדוני עושה, או (כדי) להעביר שמנוניתה? ואמר לי: להעביר שמנוניתה. וראיתי את דעתו ש(כדי) לחדדה הוא עושה [...]. כלומר הסיבה שרבא לא אמר לי שכוונתו הייתה לחדד את הסכין היא שלדעתו הלכה ואין מורין כן לאחרים. והשוו בבלי, מנחות לו, ע"ב, דברי רבינא בשבתו לפני רב אשי, שם הסיפור בתבנית דומה לסיפור הנידון כאן.

106 ד"ה "הלכה".

107 ראו לעיל ה"ש 103.

108 משנה תורה, יום טוב, פרק ד, הלכה ט. על הבנת הגמרא לפי פסקו של הרמב"ם ראו דיונו של הכסף משנה, שם, ד"ה "אין משחזין".

109 על הנר בספרות התלמודית ראו יהושע בראנד כלי החרס בספרות התלמוד שלז-שעח (התשי"ג).

110 ראו רש"י, ביצה כח, ע"ב, ד"ה "הלכה". וראו משנה תורה, שבת, פרק ה, הלכה טז. מפסק הרמב"ם ברור שהוא פירש שהכוונה להבחין בין כלים דומים.

111 בבלי, שבת יב, ע"ב.

חומר שאינו מסריח, ולכן בו בזמן שאין חשש שהשמש יטה נר של נפט מפאת ריחו, נר שמן אינו דוחה את הנהנים מאורו ויש חשש שמא השמש יטה אותו, להגביר את אורו. לדעת רב, ההלכה היא שבנסיבות אלה מותר לשמש לבדוק את הכלים לאור הנר, כלומר ההיבט שלפיו השמש אינו קבוע, הוא הגובר כאן. אולם, אין לפרסם ולהורות הלכה זו בפירוש, "שלא יזלזלו"¹¹² כלומר שלא יבואו שמשים, אף שאינם קבועים, להטות את הנר בעקבות ההיתר שניתן להם לבדוק את הכלים לאורו.¹¹³ לעומתו סובר ר' ירמיה בר אבא שמורין היתר זה, ככל הנראה על פי רש"י, משום שהוא אינו חושש שמא יזלזלו.

מיד לאחר מחלוקת זו ממשיך התלמוד: "ר' ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי. קם שמעיה"¹¹⁴ קא בדיק לנהורא דשרגא. אמרה ליה דביתהו"¹¹⁵: ומר לא עביד הכי.¹¹⁶ אמר לה: שבקיה, כרכיה סבירא ליה"¹¹⁷.

מסיפור זה משמע ש"אין מורין כן" פירושו במקרה זה שאין להורות היתר זה אפילו לשמש האישי המשרת בבית. שהרי רב אסי אמר לאשתו, ששמשו של ר' ירמיה בר אבא בדק את הכלים לאור הנר כשיטת רבו, שאמר "הלכה ומורין כן". ומשמע שלשיטת רב, וכן לדעת רב אסי עצמו, לא נכון להתיר לשמש לנהוג כך, אף שמצד ההלכה הדבר מותר. כלומר הדעה "אין מורין כן", פירושה שלא זו בלבד ש"אין מורין כן" בציבור (כעין דרשה ב"פירקא"), ולא זו בלבד ש"אין מורין כן" לשואלים יחידים הבאים לשאול את הדין, אלא אף בביתו שלו אין החכם ראוי להורות את ההיתר כשהשמש אינו קבוע.¹¹⁸

112 רש"י, שם, ד"ה "ואין מורין כן".

113 לפי פירוש זה אף שמצד עיקר הדין אין אנו חוששים בנר של שמן, ששמש שאינו קבוע יטה את הנר, אין מורין כן מחשש שמא יזלזל ויטה בכל זאת. ותמוה הוא שנמצאנו חוששים למה שמצד עיקר הדין אין לחשוש לו. ואומנם ראו משנה תורה, שם, שלדעתו החשש הוא בנר של שמן זית, שמא השמש "יסתפק" מן הנר. כלומר שמא יבוא השמש ליהנות מן השמן המוקצה מחמת איסור (ראו משנה תורה, שבת פרק כו, הלכה יד, והסוגיה בבבלי, שבת מד, ע"א; שם, קנז, ע"א), חשש הקיים כשמדובר בנר של שמן זית.

114 שמשו "דר' ירמיה, דהוא שמש שאינו קבוע בבית רב אסי" (רש"י, שבת יב, ע"ב, ד"ה "קם שמעיה").

115 אשתו של רב אסי לרב אסי (רש"י, שם, ד"ה "אמרה ליה").

116 כלומר, אתה – רב אסי – אינך מתיר לשמש שאינו קבוע בביתך לבדוק את הכלים לאור הנר.

117 תרגום: ר' ירמיה בא אבא נזדמן לביתו של רב אסי. עמד שמשו ובדק לאור הנר. אמרה לו אשתו: ואדוני לא עושה כן. אמר לה: הניחי לו, הוא סובר כרבו.

118 הסברתי את הסוגיה לאור פירוש רש"י. וראו תוספות, שם, ד"ה "שמש שאינו קבוע", שרבונו תם גרס גרסה שונה בסוגיה זו, ואף פירש את מעמדם של שמש קבוע ושאינו קבוע בדרך הפוכה מזו של רש"י. מדברי המשנה תורה, שם, עולה כי הבין את הסוגיה בדרך אחרת. ראו מגיד משנה על המשנה תורה, שם, ד"ה "כלים הדומין זה לזה", וכסף משנה על המשנה תורה, שם, ד"ה "כלים הדומים זה לזה". לשאלת הגרסאות השונות בסוגייתנו ראו רפאל נתן נטע ראבינאוויטץ דקדוקי סופרים כרך א והערה פ (התשל"ז).

ואומנם כך היא לשון הרמב"ם בהלכה זו: "ואם היה נר של שמן זית אין מורין לו לברוק ואע"פ שהוא מותר, גזירה שמא יסתפק ממנו".¹¹⁹ "לו" דייקא, ואין צריך לומר שאין מורים כן ברבים.

ז. "ודבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ"

מצינו מקומות שבהם חלק מן החכמים דרש להסתיר הלכות, לא מפני הציבור הרחב – בהוראות פומביות או בהוראות ליחידים, כעין הדוגמאות שנידונו לעיל – אלא מפני "עם הארץ". כלומר – בהקשר זה – מפני מי שאינו מחבורת הלומדים, או תלמידי החכמים.¹²⁰ כך למשל מוסר התלמוד: "אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש' וספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה", ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאמרו בפני עמי הארץ".¹²¹ על פי רש"י, המחלוקת נסובה סביב שיקול של הכוונת התנהגות: לדעת רבי יוחנן, עם הארץ יאמר שדי בקריאת שמע "ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה".¹²² לעומתו סובר רבא שעם הארץ יאמר: אם בעקבות קריאת שמע מקבל אדם שכר גדול של מצוות תלמוד תורה, קל וחומר ששכרו גדול כשלומד אדם כל היום, "ומרגיל את בניו לתלמוד תורה".¹²³

ח. "דין גלי רזיא": גילוי סודות וסילוק מן החבורה

התלמוד מוסר:

ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר

עשרין ותרתין שנין.¹²⁴ אפקיה רב אמי מבי מדרשא, אמר: דין גלי רזיא.¹²⁵

- 119 משנה תורה, שבת, פרק ה, הלכה טז.
- 120 ראו ביכלר ואופנהיימר, לעיל ה"ש 11. וראו בהקשר לנושא הנידון כאן ספראי "החינוך העממי", לעיל ה"ש 14, בעמ' 141-143.
- 121 בבלי, מנחות צט, ע"ב.
- 122 ראו בבלי, ברכות מז, ע"ב: "תנו רבנן: איזהו עם הארץ? [...] ר' נתן בר יוסף אומר: כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה".
- 123 רש"י, שם, ד"ה "אסור לאמר", וד"ה "מצוה לאמר". כן ראו שם לשון אחר בהסבר דעת רבא. והשוו תבנית דומה בבבלי, נדרים מט, ע"א, אף ששם אין מדובר בנושא הלכתי מובהק. לפסיקה שאינה משקפת את דעת החכם הפוסק, מחשש מעמי הארץ, ראו בבלי, חולין טו, ע"א (לעיל ה"ש 6). להבחנה בין דינים המופנים לעמי הארץ לבין דינים המופנים לחכמים ראו עוד בבלי, נדרים יד, ע"א. לדינים המופנים לתלמידי חכמים ראו בבלי, בבא מציעא עא, ע"א; שם, עה, ע"א.
- 124 היינו, שגילה דבר כ"ב שנים לאחר שנאמר בבית המדרש (ראו רש"י, סנהדרין לא, ע"א, ד"ה "בתר עשרין ותרתין שנין").
- 125 בבלי, סנהדרין לא, ע"א. תרגום: אותו תלמיד שיצא עליו קול שגילה דבר שנאמר בבית המדרש לאחר עשרים ושתיים שנים. הוציאו רב אמי מבית המדרש, אמר: זה גילה סודות.

הסוגיה שם עוסקת בהגבלות על פרסום פרטי דיון שהתנהל בבית דין, שבו צד אחד מזוכה וצד שני מחויב. על כגון פרטים אלה אמרה המשנה: "ומנין לכשיצא אחד מן הדיינים לא יאמר: אני מזכה וחברי מחיבין, אבל מה אעשה שחברי רבו עלי? על זה נאמר 'לא תלך רכיל בעמך' ואומר 'הולך רכיל מגלה סוד'".¹²⁶ אולם בסיפור שלפנינו אין כל ראייה כי ה"רזיא" (ה"סודות") שגילה התלמיד הם פרטי דיון משפטי (עלינו לזכור גם כי ייתכן שהצמדת המעשה הזה אל הסוגיה בבבלי סנהדרין שם, אינה אלא מעשה ידי העורכים). גם אין כל ראייה כי המדובר בעניינים שנשנה לגביהם איסור פרסומם, כגון עריות, מעשה בראשית או מעשה מרכבה. ייתכן שעמימות תוכנו של ה"סוד" שנתגלה הוא שהביא את רש"י לומר: "ודבר לשון הרע היה".¹²⁷ אולם כשלעצמו, סיפור זה אכן יכול לשמש כעדות על לימוד של הלכה "סודית" שנלמדה בבית המדרש (מסוג ההלכות שנדונו לעיל), באופן שתלמיד שגילה את ה"סוד" הוצא מבית המדרש וסולק מן החבורה. ייתכן שלכך מכוון פירושו של רבינו חננאל: "ההוא תלמיד דנפיק ליה מלתא דאתאמרא בבי מדרשא בסוד [...]".

מסגרות של חבורות אוטוריות היו ידועות בעת העתיקה, בישראל ובעמים, וכך גם ידועים מקרים שחבר מן החבורה האוטורית, שהפיץ את סודות החבורה, הוצא מן החבורה – כך אנו מוצאים בתקנון כת מדבר יהודה וכך גם ידוע מן העדות על החבורות הפיתגוראיות.¹²⁸ ייתכן שמשוהו מהלכי הרוח של החבורות הסודיות התקיים גם בבתי המדרש של ראשוני האמוראים ואולי אף אצל התנאים.¹²⁹

126 משנה, סנהדרין ג, ז, וכך גם הברייתא שהובאה בסמיכות למעשה הנדון כאן, בבבלי, סנהדרין לא, ע"א.

127 רש"י, שם.

128 ראו בהקשר זה על תקנון כת מדבר יהודה אצל יעקב ליכט מגילת הסרכים: מגילות מדבר יהודה: סרך היחד, סרך העדה, סרך הברכות 8, 154 (התשנ"ו). ולהשוואה בין תקנון הכת לבין הלכות ה"חברים" הידועות מספרות חז"ל, ראו Saul Liberman, *The Discipline in* *the So-called Dead Sea Manual of Discipline*, 71 J. BIBLICAL LIT. 199 (1952) שמואל שקולניקוב **תולדות הפילוסופיה היוונית: הפילוסופים הקדם-סוקראטיים** 68 (התשמ"א) (על היפאסוס, שעליו מסופר כי "הפר את שבועת הסודיות וגילה ברכים את דבר האירציונליות של אלכסון הריבוע כלפי צדדיו, ועל כן גורש מן החבורה הפיתגוראית"); GEOFFREY S. KIRK AND JOHN E. RAVEN, *THE PRESOCRATIC PHILOSOPHERS* 231 (1964).

129 ראו בבבלי, יבמות פד, ע"א: "תניא: א"ר [=אמר רבי]: כשהלכתי ללמוד תורה אצל ר' אלעזר בן שמוע, חברו עלי תלמידי כתרנגולים של בית בוקיא ולא הניחוני ללמוד אלא דבר אחד במשנתינו – רבי אליעזר אומר אנדרוגינוס חייבין עליו סקילה כזכר". רש"י, שם, ד"ה "של בית בוקיא", מסביר: "בקיאים וחריפים ואין מניחים תרנגול נכרי ביניהם". כלומר תלמידי ר' אלעזר בן שמוע התנהגו, לפחות ביחס לרבי, כחוג סגור שתורתו אינה נמסרת לכל אדם. בירושלמי, יבמות ח, ו (ט ע"ד), מסיקים שתלמידי ר' אלעזר בן שמוע לא הניחו לרבי ללמוד את דיני אנדרוגינוס מרבם, משום שלדעתם רבי "אינו כדוי", כלומר אינו חכם

ט. "מה ירך בסתר – אף דברי תורה בסתר"

מחלוקת שאפשר שגם היא קשורה לענייננו מופיעה בתלמוד¹³⁰ בהקשר לדיון על פרטי הלכות נזיפה ונידוי:

שוב פעם אחד גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק. מאי דרש? "חמוקי ירכיך כמו חלאים [מעשה ידי אמן]" (שיר השירים ז 2).¹³¹ מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר.

יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק – לרב ולרבה בר בר חנה – שמע רבי, אקפד. [...] מאי טעמא עבד מר הכי?¹³² אמר ליה: דכתיב: "חכמות בחוץ תרונה" (משלי א 20). אמר ליה: אם קרית לא שנית, ואם שנית לא שילשת, ואם שילשת לא פירשו לך [...]

והא כתיב: "לא מראש בסתר דברתי"? ההוא ביומי דכלה.¹³³

לפי הבנת התלמוד, דעת רבי היא שאומנם, לעיתים, מלמדים תורה בפומבי, אך זאת רק בנסיבות מוגדרות המיועדות לכך – בזמן ימי כלה. באופן רגיל, אין לדעת רבי להורות תורה "בשוק", אלא "בסתר". משמעות הדברים, לפחות כפי שהבינו אותה חכמי התלמוד, מתבררת מן הניגוד שעורך התלמוד בין הוראה "בסתר" ל"יומי דכלה" (שהם ימי הוראה המונית): הוראה "בסתר" פירושה בתנאים ובנסיבות שבהם אין שומעים רבים.¹³⁴ ומכאן שדעת רבי חייא, המנוגדת לזו של רבי, היא שתורה מורים "בחוץ", כלומר בפומבי, אף לא בנסיבות המיועדות לדרשה המונית. אומנם בסוגיה זו נראה שרבי אינו דורש להורות תורה "בסתר" בגלל תוכן ההוראה, כאילו מדובר בהלכה שעלולה לגרום להמון לזלזול בתורה או בחכמיה. נראה יותר שרבי חושש לכבודה של התורה. לדעתו, הוראה

דיו כדי ללמוד תורה מר' אלעזר בן שמוע (עוד ראו ליברמן יוונית ויוונית בארץ ישראל, לעיל ה"ש 13, בעמ' 222).

130 בבלי, מועד קטן טז, ע"א-ע"ב.

131 "ואין חלאים אלא רבנן, כדגרסינן בנדרים (מט ע"א) מאן חולים – רבנן. והן שמתעסקים בתורה שהיא מעשה ידי אמן" (פירוש רבינו חננאל, שם, ד"ה "סוגיא דשמעתא").

132 כך שואל רבי את רבי חייא.

133 תרגום: שוב פעם [...] שמע רבי, כעס [...] מדוע עשה אדוני כך? אמר לו: שכתוב: "חכמות בחוץ תרונה". אמר לו [...] והרי כתוב: "לא מראש בסתר דיברתי"? אותו (כתוב) הוא בימי כלה. ימי כלה – דרשה שהכל מצויין שם" (הפירוש הנדפס המיוחס לרש"י, על אתר. על פירוש רש"י לבבלי, מועד קטן, ראו אפרים קופפר פירוש רש"י למסכת מועד קטן (התשכ"א) (מבוא); אברהם גרוסמן חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית²¹⁷, הערה 277 (תשנ"ה) (להלן: גרוסמן חכמי צרפת הראשונים).

134 אכן, במעשהו של רבי חייא ההוראה הייתה רק לשני בני אחיו, אך מכיוון שהייתה "בשוק" שוב אינה "בסתר", משום שבשוק כל אדם יכול לשמוע את הדברים, והרי אלו נסיבות הדומות להוראה המונית.

מכובדת וראויה אינה יכולה להתבצע בפומבי, בהמוניות, או בשוק. אולם בסופו של חשבון, מגמתו של רבי בדרישתו זו היא צמצום הפומביות של הוראת התורה,¹³⁵ וממילא גם צמצום ההלכה לקהל אקסקלוסיבי יותר.¹³⁶

י. קטגוריית הסוד ההלכתית בימי הביניים

יישום קטגוריית הסוד בתחום ההלכה בין חכמי ההלכה ופרשני התלמוד של ימי הביניים, אינו בגבולות מאמר זה. עם זאת, אזכיר כאן עניין אחד המראה כי ההלכות האזוטוריות שבתלמוד נתנו את אותותיהן במינוח ובתוכן בין חכמינו הראשונים.

בפירושו לתלמוד מסביר רש"י על סמך מה יש להתיר בשר בהמה שנשחטה ואבדה ריאתה קודם שהספיקו לבדוק אותה: "והיכא דאיתרמי דאיפרשה ריאה ולא בדק – מתאכלא, דסמכינן אהא"¹³⁷ ואדרב הונא דאמר: נשחטה – בחזקת היתר עומדת,¹³⁸ ומוסיף רש"י: "ואין מפרסמין הדבר".¹³⁹ כאן מצהיר רש"י, כי על אף שבמחנית עיקר הדין, אם אבדה הריאה קודם בדיקה אין הבהמה נאסרת, אין לפרסם דין זה, כנראה כדי שלא יזלזלו הטבחים בבדיקת הריאה בדרך כלל.

כידוע, דין זה של ריאה שאבדה נתון במחלוקת גדולה בין רש"י לרבותיו, שרש"י התיר בניגוד לדעת רבותיו "פולמוס קשה ביותר נפל ביניהם"¹⁴⁰ בעניין זה. ישראל תא־שמע מנתח קטע מספר הפרדס, בו מקשה תלמיד אחד לרבו על נושא הקשור באופן ישיר בעניין "פלוגתת הריאה". אותו תלמיד מוסר כי: "על דבר זה גער בי למאד על

135 לניתוח סיפור זה ומאפייניו הספרותיים בהקשר למכלול יחסי רבי ורבי חייא, ראו משה לביא "הפסיפסיפור התלמודי: בין הוראת התורה לגדולה וגאולה: סיפורי רבי ורבי חייא כדוגמה לשחזור פרק בדימוי העבר התנאי בתלמוד הבבלי" JSIJ 8, 51, 66–68 (2009). ראו שם, בעמ' 82: "אם מקורות ארץ ישראל מאפשרים לצייר את רבי (ואת ממשיכיו בשושלת הנשיאות) ואת רבי חייא כשותפים במפעל של הפצת התורה, הרי במקורות בכל עולה הניגוד שבין השניים, כאשר רבי חייא עוסק בהפצת התורה, ואילו רבי בהגבלת הפצתה, ככל הנראה כמרכיב בשימור כוחו הפוליטי".

136 והשוו בבלי, סוכה מט, ע"ב. כן ראו ההקשר שבו דן ספראי ("החינוך העממי", לעיל ה"ש 14, בעמ' 131) בעמדת רבי. עוד ראו דרשות הר"ן לרבנו נסים בן ראובן גירונדי (מהדורות אריה ל' פלדמן, פ (התשל"ז)).

137 הכוונה שסומכין על דין רוב – שרוב בהמות אינן טרפות, ראו בבלי, שם, יא, ע"א-יב, ע"א (כל הסוגיה).

138 בבלי, חולין ט, ע"א.

139 רש"י, חולין יב, ע"א, ד"ה "פסח".

140 ישראל מ' תא־שמע מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון 78 (התשנ"ב) (להלן: תא־שמע מנהג אשכנז הקדמון). על פלוגתת הריאה ראו עוד גרוסמן חכמי צרפת הראשונים, לעיל ה"ש 133, בעמ' 127.

שהקשיתי לשאול, וכשנתרצה אמר לי בלחשיה: דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירם בפניהם". כפי שמנתח תא-שמע:

דרכם של לומדים צעירים הדנים לפני רבותיהם, סוגה היתה במאה הי"א בגדרים של זהירות, ונשמר פיקוח על דרך לימודם והתפתחותם [...] היו "גוערים" בתלמיד אם רצו להניאו מלהעמיק בנושא מסוים, וגערו בו "מאד" אם עמד בעקשנותו להעמיק במקום שאמרו לו שלא להעמיק. לא היה זה ברצונם ללמד עקרון-היתר "חסוי" למי שאינו ראוי לכך עדיין, כדי שלא יגרום בפזיזותו לפריצת-דרך ולהריסת המנהגים [...]. מאידך גיסא, לא רצו גם להעלים ממנו את האמת כפי שהיא מתחייבת מן העיון השלם במקורות, ועל-כן היו משתדלים לכוון את התלמיד מן העיון באותו נושא פרובלמאטי ברמיזה ובגערה, עד שימצאוהו כשר לכך. אכן, היחידים המעותדים לרבנות, שנפשם חשקה בתורה בלא שיו, או שסקרנותם לא הניחה להם, החזיקו בעיונם, והם קודמו בזהירות ובאיטיות ("למחר") ו"בלחשיה" אל ידיעת משא-נפשם.¹⁴¹

אילולא היינו יודעים כי המדובר בניתוח של חניכת תלמיד בתחומים אוטוריים הלכתיים, דומני כי לא היה קשה לראות את ניתוחו של תא-שמע כעוסק בניתוח של חניכת תלמיד בתחומים אוטוריים מטאפיזיים ותיאולוגיים. עובדה זו מעידה כי לעיתים, בשני התחומים – ההלכתי והמטאפיזי, נוכל למצוא רבדים אוטוריים.¹⁴²

סיכום

על הדוגמאות התלמודיות שנידונו במאמר זה אפשר היה להוסיף עוד כהנה וכהנה,¹⁴³ אך דומני כי הכלל נאמר: בשולי עולם ההלכה התלמודית ישנו תחום של הלכות שאותן אין מפרסמים לכל שכבות העם אלא מורים אותן ליחידים או בחוגים מצומצמים בלבד. אף שתחום זה מוגבל בכמותו, הוא ניכר, נוכחותו בספרות התלמודית ברורה, והוא נתן את אותותיו במחשבתם של חכמינו בימי הביניים, בתחום ההלכה, ולטעמי, אף בתחום האמונות והדעות.

141 תא-שמע מנהג אשכנז הקדמון, שם, בעמ' 79.

142 לפסיקה מן הסוג האוטורי אצל הרמב"ם ראו יעקב לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק 125-148 (התש"ן). כאמור, פסיקת הלכות אוטוריות, או יישום קטגוריית ההלכה האוטורית בפרשנות הספרות התלמודית, בין חכמינו בימי הביניים, אינה מענייניו של מאמר זה, ועוד חזון למועד.

143 כגון: בבלי, ראש השנה כ, ע"ב: "דתניא בסוד העיבור" (רש"י, שם, ד"ה "סוד העיבור": "בריייתא שנויה ברמזים"); בבלי, כתובות קיא, ע"א: "ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים" (רש"י, שם, ד"ה "ושלא יגלו את הסוד": "אמרי לה סוד העיבור ואמרי לה טעמי תורה"), ועוד.