

THE REATION BETWEEN
MISHNA AND TOSEFTA
ROSH - HASHANA

M.A. THESIS
F
FOR PROFESSOR CAMPSTY
RELIGIOUS STUDIES DEPT.

BY JACOB BARZEL
UNIVERSITY OF CAPE TOWN

October 1976

The copyright of this thesis is held by the
University of Cape Town.
Reproduction of the whole or any part
may be made for study purposes only, and
not for publication.

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

Preface

In the following paper a comparison between the Mishnah and the Tosefta of Rosh Ha-Shanah is presented.

Many theories have been put forward and much valuable material collected to explain the nature of the Tosefta. Nevertheless there are many points upon which no agreement has been reached and which require clarification and further discussion, such as: the sequence of the halakhoth in the Tosefta as compared with those of the Mishnah; does the Tosefta comprise elements differing in character and origin from those of the Mishnah? is the Tosefta an independent work paraleling the Mishnah or not?

An effort is made in this work to answer these questions by approaching the subject from a different angle, and by giving examples taken from Rosh Ha-Shanah.

It is proposed to show that the Tosefta is the first Talmud of the Mishnah. For this reason the Tosefta is found to propound explanations of, and to contain quotations from, the Mishnah, in the same manner as does the Talmud. The Tosefta adds to the Mishnah: laws, opinions not in the Mishnah, Tannaitic conclusions in opposition to the Mishnah, and the names of tannaim not mentioned in the Mishnah. Moreover, like the Mishnah, the Tosefta consists of different strata some of which were added after the completion of the Mishnah. The sequence of the Tosefta follows that of the Mishnah which preceded it. Reasons are given in the chapter, "The Sequence in Mishnah and Tosefta", for any divergencies from the sequence. The work of necessity deals with: Who compiled the Tosefta; when was it compiled; the attitude of the Talmudim and ^AAmoraim to it; the relationship between Tosefta and Beraita; the character of the Tosefta as described by scholars.

The theory here presented is that of Professor Goldberg of the Hebrew University in Jerusalem, and was composed, with his permission, in support of his theory.

The introduction contains a review of the history of research on the Tosefta, including a review of the literature and the development of research in such matters as, The Place of the Tosefta in the Talmudic

literature, as well as the topics mentioned previously. The work is divided into separate subjects each having an introduction giving the views of different scholars, then that of Professor Goldberg, followed by examples from Rosh Ha-Shanah in support of the latter's theory.

My thanks are due to Rabbi Duschinsky for his advice, guidance, and helpful constructive criticism; to Professor Campsty for enabling me to write the thesis; and to Professor Goldberg for his teaching, his help in choosing the subject, and for sending me essays from Israel.

The Place of the Tosefta in Tannaitic Literature.

The Tosefta is one of the works that have survived from the tannaitic era. Many scholars have dealt with it and attempted to follow its nature. In recent years it has benefited from the studies of four outstanding and important scholars: H. Albeck, J.N. Epstein, S. Lieberman, and A. Goldberg (and in this work I have based myself mainly upon the studies of these four). Their works are the main foundations for the study of the Tosefta at the present time.

What is the Tosefta? Both in Hebrew and Aramaic its name connotes an addition^{1,2}, an addition to the Mishnah, being a collection of Beraitot following the order of the Mishnah.

Like the Mishnah, the Tosefta is divided into six orders, and each order into tractates (following the pattern of the Mishnah). Each tractate is divided into chapters and each chapter into halakhot. Each tractate of the Mishnah (except Midoth, Kinnim, and Tamid) has its counterpart in the Tosefta which is four times as large as the Mishnah.

The name Tosefta is mentioned several times in the Talmud,^{3,4} and also by the Geonim (Responsa of Amram Gaon, Geonica, p. 328).

The Tosefta was compiled in Erez Israel (It is obviously the same language and is written in like manner, e.g. verbs whose third radical is a yad end with two yads תני תני etc.). All the characteristics of the Mishnah appear in the Tosefta too (such as: repetitions, contradictions, sections containing halakhot and matters unconnected with the subject matter of the tractate). Like the Mishnah, the Tosefta is not a law book, but comprises halakhot and aggadot (but whilst the aggadic part of the Mishnah is very limited, in the Tosefta it is more extensive). The Tosefta is written chiefly in Hebrew, with a very little Aramaic (the Mishnah too has very little Aramaic), chiefly in deeds and official documents (Git. 9:3). It contains more Greek words than does the Mishnah.

It would appear that the same principles which determined the order of Mishnah also determined the order of the Tosefta. In some tractates the material is more extensive than that of the Mishnah (e.g. Sotah) and in others it is more limited (e.g. Shekalim). The quantitative disparity between the Mishnah and the Tosefta was one of the problems which confronted

scholars.

The Manuscripts

There are three main manuscripts known to us: 1) MSS Erfurt of which a critical scientific edition was first published by Zuckermandel in 1881⁵ with variae lectiones (in part) of MSS Vienna and the first printed edition, and references to the Talmud; 2) MSS Vienna, of which a critical edition, with variae lectiones of MSS Erfurt, MSS London, and the first printed edition, was published by S. Lieberman, and contains references to the Talmud and the Midrashim; and a short commentary; 3) and MSS London. The Tosefta was first printed together with the halakhot of Alfasi in 1521. Since then it has been frequently reprinted in the same context.

Commentators. At the end of the 18th century David Pardo⁶ wrote a commentary which he called Hasdei David and which was printed in the Rom edition of the Vilna Talmud. It was written in stages: Zeraim and Nashim in 1777, Nezikim in 1790, Kadashim and Toharot in 1790 (in Jerusalem).

Hagra Elijah of Vilna wrote notes to the Tosefta, basing himself mainly on the Talmudim, but also on MSS. For he added two chapters to the Tosefta of tractate Toharot which has no Tosefta.

Minhat Bikkurim by Menahem of Tashwas, printed in the Vilna Talmud of Rom. Mizpeh Shmuel, ib. references.

Hazon Yehezkel by Rabbi Ezekiel Abramski; the first volume appeared in 1925.

Tosefta Kifeshuta⁷ by S. Lieberman, a lengthy commentary in which the Tosefta is explained, reference to the Talmudim, Midrashim, and early authorities.

The problem of the identity of the Tosefta, its author, and relationship to the Mishnah, were some of the main questions confronting scholars during the past millenium. Medieval scholars (R. Sherira Gaon, Maimonides, etc.) as well as modern scholars (Frankel, Epstein, etc.) suggested a variety of hypotheses to solve these problems. Additional problems discussed by scholars include: the relationship of the Talmudim to the Tosefta; its sequence; its sequence as compared to that of the Mishnah; its relationship to the Beraitot; the time and place of its composition; its purpose, and authority. To all these problems different

scholars put forward differing theories, there being as many theories as there were scholars. Nevertheless some common ground can be found amidst the different theories (these will be dealt with later in this work).

The Identity of the Tosefta - What is the Tosefta?

Early authorities held the Tosefta in our possession to be the source of the Beraitot in the Talmud (R. Sherira Gaon⁸), and they term the Beraitot that appear in the Talmud, Tosefta.

Frankel (Darhei Ha-Mishnah p. 325) writes that when Tosefta is referred to in the Talmudim it means either the whole Tosefta or, rarely, one of its halakhoth. But it refers to our Tosefta.

In opposition to this view:

R. Sh. of Kenon⁹: The Tosefta in the Talmud is not what we term Tosefta but additions added to explain the Mishnah.

The Meiri¹⁰: The Tosefta of the Talmud is that of Bar Kappara, which has been lost. The Tosefta in our possession is that of R. Hiyya and R. Hoshaya (the original Tosefta having been that of Bar Kappara).

Albeck¹¹: There are places where the Tosefta is referred to by the word, addition or Tosefta, but the reference is to other halakhot not to our Tosefta.

Frankel¹²: The Talmud frequently quotes a Beraita. The meaning of the Beraita is an external Mishnah. But there is no work called Beraita. Frankel notes that many scholars regard Tosefta and Beraita as different entities, and that many statements distinguished in the Talmud by the preface, "R. Hiyya taught" or "R. Hoshaya taught" are taken from the Tosefta. But the word Beraita includes both halakhot from the Tosefta and from the Halakhic Midrachim, the intention being to refer to a Mishnah which is not in the Mishnah of Rabbi. Not only did Hiyya teach Mishnahs in addition to the Mishnah of Rabbi, but the greatest of the early Amoraim like Bar Kappara, Levi, and Samuel, also did so. In the Tosefta now in our possession are embedded Beraitot of these sages.¹³

5. Lieberman¹⁴: The early authorities gave the name Tosefta to the Beraitot added in the Talmud. But those Beraitot do not appear in our Tosefta. The early authorities were referring to the Tosefta of the authors

of the Talmud.

15

J. N. Epstein: Our Tosefta served as the source of the Beraitot in the Jerusalem Talmud; though the Beraitot in the Jerusalem Talmud differ from them. There was an early Tosefta which served as the source of both our Tosefta and the Beraitot in the Babylonian Talmud; though there are differences between the early Tosefta and our Tosefta as well as the Beraitot in the Babylonian Talmud.

16

A. Goldberg: It is difficult to suppose that wherever the Tosefta is mentioned it does not refer to our Tosefta. For this gives rise to forced explanations. It is more simple to assume that our Tosefta was before the Talmudim.¹⁷

Summary: It must be assumed that the Tosefta referred to, in the Talmudim and the early authorities was our Tosefta. This can be proved by the way the Talmudim used the Tosefta. The examples from the Tosefta cited by the Talmud prove that the reference is to our Tosefta.

Raba's words in Yoma 70a : "It can be explained only " etc. refer to our Tosefta. For the Beraita he cites is found in Tosefta Yoma 3: 9,19, and the Talmud discusses the topic at length (A. Goldgerg in the aforementioned article, see note 17).

The Relationship of the Beraitot to the Tosefta.

18

Lieberman: The early authorities held the source of the Beraitot in the Talmud to be the Tosefta, and they term the Beraitot appearing in the Talmud Tosefta. But these Beraitot do not appear in our Talmud. They must therefore mean the Tosefta of the authors of the Talmud. It follows that in his opinion a distinction must be made between our Tosefta and the Beraitot appearing in the Talmud which are seemingly from another source. Thus there were two collections, our Tosefta and the Tosefta of the Talmud.

19

Epstein: He differentiates between the Beraitot of R. Hiyya and R. Hoshaya and our Tosefta and concludes that the "Halakhot Gedolot" of R. Hiyya and R. Hoshaya are a Mishnah parallel to our Mishnah which establishes halakhah etc, whereas the purpose of the Tosefta is to supplement the Mishnah.

20

According to the author of "Seder Tannaim ve-Amoraim"²⁰ the word tana (: it teaches) introduces a quotation from the Tosefta, whilst tanu rabbanan (= our rabbis taught) introduces either a Beraita

or a Tosefta.

According to R. Abraham b. David ha-Levi,²³ Bar Kappora wrote the Tosefta, and R. Hiyya, the great, R. Hoshaya, and R. Simeon wrote the Beraitot.

R. Sh. of Kenen²⁴ held the Tosefta and the Mishnah of R. Hiyya to be different works.

A. Goldberg²⁵ holds that the statements, "Levi taught", "R. Hiyya taught" must be understood as additions to the Tosefta, a late addition intended to explain, enlarge upon, or add to the Tosefta.

Summary. It is certain that many Beraitot from the Tosefta the Midrashim and many other sources, are cited in the Talmud. It is obvious sometimes that the Beraitot parallel and sometimes amplify the contents of the Tosefta. For example, Tosefta Rosh-Ha-Shanah 2:4 reads; "If a long shofar has been shortened, it is fit for use. If he abrades it either inside or outside, it is fit for use". The Babylonian Talmud at 27b reads: "The rabbis taught: "If he abrades it either inside or outside, it is fit for use. If he abrades it and reduces it to its covering it is fit for use. If a shofar is placed inside a shofar, it is fit for use" etc. There are other Beraitot on the same page dealing with the same topic.

Most scholars, including medieval ones, distinguish between our Tosefta, from which the Talmudim also quote, and other Beraitot cited from other sources.

The Relationship of the Mishnah and the Tosefta

Z. Frankel²⁶ concludes that its name points to its function - the Tosefta is an addition to the Mishnah. Accordingly it is obvious that Frankel considered the Tosefta as adding to the Mishnah. He then explains: the Tosefta is meant to supplement the Mishnah should something be lacking in the latter. Similarly if the Mishnah teaches a halakhah too briefly, the purpose of the Tosefta is to amplify that halakhah in all directions and to add to it. For example: Sukkah Mishnah 2:4, Those sent upon a religious errand are not liable to the precept of Sukkah. The sick and their attendants are not liable to the precept of Sukkah.

Tosefta 2:1, Those sent upon a religious errand are not liable to the precept of Sukkah. Although the Sages say, it is not praiseworthy for a man to leave his house during a festival, it once happened that R. Ilai etc.

Tosefta 2:2, The sick and their attendants are not liable to the precept of Sukkah. This applies not only to those whose life is in danger, but even to a sufferer from headache, etc.

27

The Tosefta sometimes has a passage from the Mishnah, and then proceeds to explain and enlarge upon it. Sometimes there is an inner tie between the Tosefta and the Mishnah as if commenting on the previous section. In some places the Tosefta is, as it were the sequel of the Mishnah. (The Tosefta does not cite the Mishnah everywhere).

An example of a Tosefta containing a passage from the Mishnah is:

MBM 1:8: If he found in a satchel or bag... a roll of documents, he must restore them. How many count as a bundle of documents? Three tied up together.

T BM 1:8: What is a bundle of documents? Three tied. What is a roll of documents etc. What is a satchel etc.

The Tosefta does not mention the laws of the Mishnah: If he finds a bundle of documents etc, but merely explains what a bundle of documents and a roll are. Nor does it follow the order of the Mishnah. The Mishnah has, a satchel, a roll, a bundle, but the Tosefta, a bundle, a roll, a satchel. The change is intentional. For the Mishnah explains what is meant by a bundle, and the Tosefta commences with this.

28

The Tosefta cites disputes not mentioned in the Mishnah, or where the Mishnah has given just one opinion anonymously. When the Mishnah does cite a dispute, the Tosefta also gives the arguments of the disputants, whereas the Mishnah is brief. For example:

M BM 2:1, R. Simeon b. Eleazar says: New merchandise need not be proclaimed.

T BM 2:1: R. Simeon b. Eleazar agrees that if new merchandise has been used, it must be proclaimed. R. Simeon b. Eleazar says, Whenever it says that the lost property is his, this applies only etc... These are counted as new merchandise.

In comparing the Mishnah with the Tosefta in this case, it seems:

- a) The words of the Tosefta are a continuation of the Mishnah. R. Simeon b. Eleazar says, New Merchandise need not be proclaimed, R. Simeon b. Eleazar agrees that if new merchandise etc.
- b) The Tosefta expands the statement of R. Simeon b. Eleazar.
- c) It explains what is meant by new merchandise.

d) It cites a further statement of R. Simeon b. Eleazar that is not necessarily related to new merchandise (he who saves from the jaws of a lion etc.)²⁹

³⁰
According to J.N.Epstein: A Tosefta which explains and adds to a Mishnah was wont to be learnt along with each Mishnah and combined with it without any special indication. This statement of Epstein is an important principle for understanding the method of learning the Mishnah and the Tosefta, and also for the method of editing and the sequence of these works.

³¹
Hoffman includes: It is impossible to understand whether the Tosefta is an independent work, since there are passages in the Tosefta which are an actual continuation of a statement in the Mishnah, although the Tosefta does not cite the Mishnah.

³²
Albeck: The Tosefta contains additions to the Mishnah, in the form of supplements and explanations. Some statements appear independently in the Tosefta without the Mishnaic statement to which they refer: For example: The Tosefta of Yom Ha-Kippurim has: Why is the high priest taken away from his house etc, (as M Yoma 1:1); 1:8, Why did he turn aside and weep (M 1:5); Why did they need to adjure him (M ib); 1:9, Which is the middle finger? (mentioned in M 1:7). In most cases however, the Tosefta quotes the whole of the Mishnah or that part to which the Tosefta refers.³³
The Tosefta also contains entire topics which are either not explained at all, in the Mishnah or are insufficiently clarified, and which in the original were taught in a different sequence and in a different context from that taught and put in order in our Mishnah;³⁴ but the editor of the Tosefta cites them as he received them. The editor's aim was to supplement the halakhot of the Mishnah in accordance with his sources, and he also used the Mishnah as a peg to which he attached statements which deal with the same subject as the Mishnah, inserting them in the sequence in which they were arranged in his manuscript. Albeck differs from Frankel and Epstein. The latter understood, the Tosefta to have been studied in conjunction with the Mishnah and to have come into being in the same era as the Mishnah, whereas Albeck writes that the Tosefta is much later than the Mishnah and served merely as a peg to which the statements of the Tosefta were attached, this being the explanation of quotations from the Mishnah that appear in

the Tosefta.

³⁵
Lieberman holds otherwise, "Commentators were often led into error, because they did not know that what was being presented was ² a passage (or the remnant of a passage) of the Mishnah. Passages were omitted by scribes, in the same way as they sometimes omitted the whole, or part of a passage from the Talmudim."³⁶ According to Lieberman the Tosefta was the Talmud of the Mishnah. Just as the Babylonian and Jerusalem Talmudim contain passages of the Mishnah which the Talmud explains and discusses, so too does the Tosefta.

³⁷
Goldberg says that the Tosefta proclaims stridently and in well nigh each halakhah that it is a supplement and continuation of the Mishnah. In fact it is the first Talmud of the Mishnah. If the views of Frankel, Epstein, Lieberman, and Goldberg are combined it will be apparent that all agree that the Tosefta was learnt together with the Mishnah. The Mishnah was studied together with additions, supplements, and explanations. It also necessarily follows that the composition of the Tosefta took place after the ordering and completing of the Mishnah, because the sages continued explaining, supplementing, and teaching the Mishnah in the same way as they taught previously. Thus the final version and its sequence also took place after the final ordering of the Mishnah.³⁸

Author and Date of Composition

This is a central problem in the discussion of scholars. In the view of a number of the greatest medieval scholars, as well as modern scholars, the Tosefta was compiled by R. Hiyya, or by R. Hiyya and R. Hoshaya.

³⁹
R. Sherim Gaon The gaon was asked by the scholars of Kairouan: Who compiled the Tosefta? How was it compiled? Why the material found in the Tosefta is absent from the Mishnah? He replied that R. Hiyya, a disciple of Rabbi, compiled the Tosefta and explained the Mishnah in the Tosefta. Rabbi wrote his Mishnah concisely, and R. Hiyya explained it and added to it in the Tosefta. The Tosefta is a Mishnah which each studied on his own, and it was not studied at all in the Yeshibah,⁴⁰ i.e. it was not the official Mishnah⁴¹.

⁴²
Maimonides. R. Hiyya explained the Mishnah.⁴³ ^{Hameiry} ⁽⁴³⁾ The early Tosefta of Bar Kappara has been lost and the one we have is that of R. Hiyya and R. Hoshaya.

⁴⁴
Rashi writes in a number of places that R. Hiyya and R. Hoshaya were the authors of the Tosefta.

⁴⁵
B. Sh. of Kenan. The Tosefta is that of R. Hiyya and R. Hoshaya.

⁴⁶
Frankel holds that R. Hiyya and R. Hoshaya added to the Tosefta of R. Nehemiah. Hence it was called after them.

⁴⁷
Shafner holds that R. Hiyya wrote his commentary on the margins of the Mishna of Rabbi and a Mishnah which antedated Rabbi and this became the Tosefta. Later someone collected this material and added parts of the Mishnah to indicate where they occurred in the margin, but he then erred in the order. In this way he desired to explain what appears to be the absence of order in the Tosefta and the fact that it does not agree with the order of the Mishnah.

⁴⁸
⁴⁹
Goldberg holds the most likely conclusion to be that R. Hiyya did indeed edit the Tosefta. He was the most outstanding of Rabbi's disciples and hence the most fitted to have edited the Tosefta.

⁵⁰
Schwartz too regards it as a historical development. The source of our Tosefta is in two Toseftas, that of R. Nehemiah and that of R. Hiyya. When these were compiled into one, both were utilized indiscriminately. In his opinion the Tosefta is a teaching that did not find its way into the Mishnah. R. Nehemiah, a disciple of R. Akiba, introduced into the Tosefta the teaching of R. Akiba that was not admitted into the Mishnah of R. Akiba, as well as the teaching of R. Meir, another disciple of R. Akiba, that was not introduced into the Mishnah of R. Meir. Schwartz explains that, "an unspecified Mishnah is from R. Meir", means that a Mishnah devoid of additions, explanations and midrashim, is the work of R. Meir. An unspecified Tosefta means one without midrashim. That which Rabbi did not introduce into the Mishnah, R. Hiyya introduced into the Tosefta. Schwartz concludes that R. Akiba could not have had a Tosefta. It was R. Akiba's disciples who first compiled the Tosefta.

⁵¹
⁵²
Boaz Cohen holds the Tosefta to be a compilation of the school of Rabbi. Hence with reference to the era of its compilation he has the same opinion as those previously given. The Tosefta is a collection of sources from different periods, but our collection did not exist as a separate work until the time of Rabbi. It cannot be assumed that Rabbi had the Tosefta, since its purpose is to supplement the Mishnah, and since no collection of

Mishnayoth was recognised by Rabbi, there was no need of a supplement, for a work that did not exist.

Frankel and Schwartz are right in regarding the Tosefta not as ~~the~~ work of one era, but as the development of and addition to, a work, built up in stages. Goldberg too holds this view. Frankel also concludes that Rabbi added the last layer to the Mishnah and that is why it is called by his name. Similarly R. Hiyya added the last layer⁵³ to the Tosefta and so it was called after him. As to those halakhot cited in the name of R. Hiyya but which differ from what appears in the Tosefta,⁵⁴ it is not impossible to suppose that R. Hiyya differed from the halakhot he edited in the Tosefta. His opinion is to be found in those Beraitot not included in the Tosefta. Just as the view of Rabbi differing from a Mishnah was not included but may be found in a Beraita.

On the other hand several scholars hold that the Tosefta was not edited by R. Hiyya: Thus Weiss⁵⁵ holds: It is impossible for either R. Hiyya or R. Hoshaya to have been the editors of the Tosefta. Its author was a native of Erez Israel but lived in Babylon at the end of the fifth century. He took his material from the Talmudim and various sources. It was edited in the time of R. Zevid and R. Papa (during the time of the teachers of the school of R. Hiyya and R. Hoshaya (this being the cause of all who erred and ascribed it to R. Hiyya and R. Hoshaya). Many of the Beraitot in the Tosefta correspond to those in the Babylonian Talmud, whereas the Beraitot in the Jerusalem Talmud differ from the Tosefta. Hence it is reasonable to suppose that the Tosefta was compiled in Babylon. Weiss also shows that most of the orthography in the Tosefta is Babylon. Although some words retain remnants of the Erez Israel orthography, yet as its author came from Erez Israel, this is explicable.⁵⁶

Dinur⁵⁷ holds the Tosefta to have been compiled after the two Talmudim, in accordance with the Beraitot in the Talmudim, and ~~the~~ emendations of Amoraim. Thus his view of the time it was compiled is close to that of Weiss.

Albeck⁵⁸ follows Dinur with regard to the time of the compilation of the Tosefta, but not with regard to its sources. Wherever a tosefta is referred to, by that name or as an addition, it is not our Tosefta that is meant, but other Toseftas and halakhot. Our Tosefta is not that of R. Hiyya and

R. Hoshaya, since their collections must certainly have comprised all the Beraitot which they taught. And only a small number of their Beraitot are found in the Jerusalem and Babylonian Talmudim.

The Tosefta in our possession is a collection of Beraitot. Those who arranged the Tosefta utilized various collections of the very same sources utilized by the "tannaim" of the Talmud, as well as of material transmitted by the Amoraim. Albeck cites a long list of Beraitot quoted in the Talmud in the name of Amoraim. Wherever the Talmud begins a Beraita with, "R. so and so taught", or "R. So and so taught before R. So and so", these Beraitot did not come from the Tosefta, because these names are not mentioned there. The Talmud knew these Beraitot only because they were put forward by R. So and so before R. So and so.⁵⁹ These proofs are not decisive. For Epstein in Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 253 has already shown that Amoraim quoted Beraitot of the Tosefta without indicating that they were Beraitot. In consequence they were thought to be statements of the Amoraim themselves.

The editor of the Tosefta used the sources he had and collected them to explain and supplement the Mishnah.

⁶⁰
Hoffman holds that though the Tosefta is cited as "R. Hiyya taught," its author was Rav.

⁶¹
Epstein too is of the opinion that the compilation of the Tosefta preceded the Talmudic era. He also argues that there was a Tosefta earlier than R. Hiyya. Further, there is no basis for the early authorities⁶² ascribing the Tosefta to R. Hiyya. The Tosefta contains statements which parallel an early Mishnah, and which are not parallel to our Mishnah. There was an early Tosefta of R. Nehemiah⁶³ which was the Tosefta of R. Akiba's Mishnah, and additions were made to it in order to make it correspond to the Mishnah of Rabbi. It was compiled from both early and later sources, just as was the Mishnah. The Tosefta contains the editings of Bar Kappara, Samuel, Rav, and others. His proofs are based, among other things, on the fact that the statements in the Tosefta appear without mention of the author's name, whereas elsewhere the same Beraitot are quoted in the name, e.g. of Bar Kappara. This shows that the particular Beraita came from Bar Kappara's collection⁶⁴ And many such instances occur.

Epstein writes that R. Hiyya could not possibly have compiled the Tosefta, since in many cases he disagrees with the statements in the Tosefta; and he cites many examples⁶⁵. He describes the Mishnah of R. Hiyya as a compilation that corresponded to that of Rabbi, and gives particulars that distinguish the Mishnah of R. Hiyya from the Mishnah of Rabbi. In his opinion there existed an early Tosefta of R. Nehemiah from which our Tosefta was formed.

To sum up. It can be said that many medieval and modern scholars hold the Tosefta to have been compiled by R. Hiyya in Erez Israel even before the formation of the Talmud. It is also possible by a critical literary examination (i.e. by comparing the text of the Mishnah with the Tosefta) to perceive to how great an extent the Tosefta is similar to the Mishnah in the manner in which it was edited, in its arrangement, in language, and in the subject matter dealt with by both. Hence one may conclude that the Tosefta is a direct continuation of the Mishnah both with regard to the time it was edited and its editors. It is permissible to speak of R. Hiyya as the editor of the Tosefta, seeing that he continued in the Tosefta the work of Rabbi in the Mishnah.⁶⁶

The Authority of the Tosefta

Opinions differ about the authority of the Tosefta, the main disputants being the medieval scholars. It is apparent from the Talmudim, especially the Jerusalem Talmud, that the same importance was ascribed to the Mishnah and to the Tosefta.⁶⁷ For them the Tosefta was as much a tannaitic source as the Mishnah. They discussed and explained it. However here too, opinions differ:

⁶⁸
R.I.Z. Gayoth holds that if the Talmud does not mention a Beraita in the Tosefta, this indicates it to be emoneous and it cannot be relied upon. Otherwise, why did the authors of the Talmud not rely upon it and make it a subject of study? Hence it is not to be relied upon.⁶⁹ He adds further⁷⁰ that if the Talmud does not cite a Tosefta in support of, or as an objection, this indicates it to be emoneous.

⁷¹
Rashbam holds this does not prove it to be defective but to have been a "Beraita with which they disagreed".

⁷²
Albeck quotes early authorities who say that if a Beraita in the Tosefta is contrary to the Talmud, the Beraita may be said to be emoneous.

On the other hand, early authorities write that if the Beraitot are consonant with the conclusions of the Talmud they may be relied upon. Albeck writes that according to some early authors, ⁷³ e.g. Rashbam (above) and Rambam, ~~and which~~ ^{Beritot which were unknown to the Talmud and which} there are some (and which it had not heard of. He assays to prove thereby that the Talmudim (and Amoraim in their personal capacity) were completely unaware of the Tosefta. According to Albeck the authority of the Tosefta was not a problem for the Talmudim, whilst the authority of the Beraitot was inferior to that of the Mishnah, ⁷⁴ since the Babylonian Talmud abbreviated the Beraitot or quoted their content without using their actual language.

The Attitudes and Theories of Different Scholars

Those dealing with the tannaitic source of this type of Tosefta may be divided into two groups: a) Those whose attitudes is that of the traditional halakhah; b) Those whose attitude is critically scientific. In the Talmudic and medieval eras the emphasise on the study of the Tosefta was a source of halakhah. Hence its authority was much discussed. The problem of its authorship also stemmed from this approach. According to traditional halakhah, tradition determined what had been transmitted from one generation to the next. Sherira Gaon writes that R. Hiyya compiled the Tosefta. He had received this as a tradition, and each generation regarded its predecessor as more authoritative than itself. The nearer one gets to the time of Moses the greater was the authority of that generation. Hence if something was stated by the previous scholars it could be relied upon. There was also the problem of the extent of the Tosefta's consequences for the halakhah, and in view of the rule "Halakhah may be learnt neither ⁷⁵ from the Mishnah nor from the Tosefta", it was learnt only from the Talmud. Hence whatever was found in the Talmud was the correct version, and so the Tosefta was corrected and emended in accordance with the Beraitot in the Talmud. (Elijah of Vilna wrote emendations to the Tosefta based upon the Talmud.) Albeck in Mevo Le-Talmudim p. 71 ff, writes that some places ⁷⁶ in the Tosefta were emended in accordance with the Talmudim. (Lieberman gives examples of where the Tosefta was corrected in accordance with the Talmudim.).

Recent Attitudes and Theories

The critical scientific attitude, on the other hand, is not content with the transmitted tradition, but subjects the works to a critical scientific examination. (Those using this method are termed modern scholars. Some regard the first modern scholar to be R. N. K.). Those using this method also differ in their attitude:

Frankel examines the halakhah and its sources (Mishnah, Tosefta, Midrashim) by a historical evolutionary method. He regards the halakhah as having been evolved, for the problem of whether the sole source of the oral law was given as a halakhah to Moses at Sinai has not yet been solved. ⁷⁷ In his Daekhei Mishnah he writes of the method of the Mishnah and the Talmud, and shows that temporal needs greatly influenced new halakhot. (He makes allowance for the historical tradition together with temporal needs).

Schwartz had a similar approach, having been Frankel's disciple at the Theological Seminary in Breslaw. His work was directed towards understanding the methodology of the Talmud.

Weiss approaches the sources critically, and wrote on the history of the oral law. Hence his approach is close to that of Frankel and Schwartz. But the tendenciousness in his works is very patent. He writes on the lines of the haskalah, puts forward his views of the sources, and depicts the scholars and their works in accordance with these views. He sometimes draws conclusions from a solitary example without a thorough investigation of the total material. (He was opposed to immigration to Erez Israel. This may have been why he writes that the author of the Tosefta was a native of Israel who went to Babylon where he wrote the Tosefta. He also writes that the Beraitot in the Babylonian Talmud are more like those of the Tosefta than are those in the Jerusalem Talmud.)

The proofs of Gutmann and Shafeneier are superficial. They attempted to explain what appeared to them a lack of order in the Tosefta by the help of unproven theories. And indeed Epstein in the Mevo Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 250 disproves these theories.

On the other hand, other scholars tackled the problem from the literary angle:

Hoffman, who was the first orthodox Jew to examine and explain the Talmud by a scientific method, had a historico-literary approach. He also made

use of the targumim of the Bible and Jewish Hellenistic literature. In his opinion the Tosefta is not an independent work. It contains many passages which cannot be understood without the relevant passage in the Mishnah. He mainly opposes the view of Zeckermann.

Lieberman has a critical literary approach. He compares the Mishnah with the Tosefta, the Tosefta with the Beraitot in the Talmud and Midrashim (in his commentary Tosefta Ki-Feshuta), as well as with the manuscripts of the Tosefta; He then comes to conclusions about the meaning of the Tosefta and its correct text.

Albeck too used the literary method. The editors of the Mishnah, the Talmud, the Tosefta, etc. edited the material without re-constructing or abbreviating it, since their purpose was to assemble the scattered material and collect it as it was. There are many indications by which it is possible to recognise the original sources from which the collectors took their material. (He uses the same method in the Tosefta as in the Mishnah).⁷⁸ In the Mishnah early Mishnayot are recognisable by the conciseness of their language, and their style show them to have been taught in the same school. E.g. BK 1:2. "If I am answerable for the care of a thing" etc. Some Mishnayot are in the form, "There is no difference between", and these are from the same school. His attitude is that the sole purpose of the final editing of the Mishnah and the Tosefta was not to formulate and style, but to select from a large collection, to glean from different schools, and to insert the original statements. It is this that explains the repetitions, differences, and lack of order. All this stemmed from the different method of teaching in the various schools.

It was simply the different ways of teaching and the differing views which moulded the style of the Mishnah and which are the reason for a lack of unity in its literary form.

⁷⁹ Epstein is not so extreme as Albeck. He takes the view that things may have been changed in the final editing. Nevertheless he too holds that the Mishnah and the Tosefta were compiled from different sources. It is possible to identify these sources (of the Mishnah, the Tosefta, and the halakhic Midrashim) different means, and to know to which era they belong or which sage stated the halakhah. One means is to discover the

historical era by literary analysis. E.g. Mishnayot describing what occurred in the Temple must have already been formulated and compiled at the time of the Temple. The Mishnah contains the Mishnayot of R. Jose and those of R. Judah etc. whilst the Tosefta contains Mishnayot of R. Hiyya and Bar Kappara etc. Another method is that of literary comparison. E.g. a statement cited in one source without the name of the teacher may be found in a parallel source bearing his name.

In addition Epstein engaged in the lexicography of the Mishnah and the Tosefta, and in his work wrote a commentary on the Mishnah to a number of tractates.

Goldberg too has a literary approach, but puts the main emphasis on the editing of the Mishnah and of the Tosefta. Even if the sources of the Mishnah and the Tosefta were assembled from different generations and also from different schools, the final editor formulated the statements and styled and ordered them, in accordance with a definite method which was influenced by many considerations. ⁸⁰ But his analysis was directed to discovering of the generation in which a certain halakhah or Mishnah (or part of a Mishnah or a halakhah in the Tosefta) was formulated, and to which of the strata a halakhah belonged. He also attempts to discover what considerations moved Rabbi in the formulation of the Mishnah and the inclusion of the opinions of the sages in the Mishnah and the Tosefta. He made use of many means; comparing the text of the Mishnah and the Tosefta (on the assumption that the Tosefta supplemented the Mishnah), finding parallels, and comparing them.

The History and Development of Research in the Tosefta

In an article on "The Tosefta in Print" Ezra Abramski ⁸¹ lists five periods in the evolution of Tosefta study: a) Until Elijah of Vilna ⁸² only solitary scholars engaged in its study ; b) The Gaon of Vilna wrote his notes on the Tosefta and thenceforth its study spread; c) The study of the Tosefta spread in Austria and Hungary. He appears to be referring to Frankel, Hofmann, Schwartz, and Weiss (the author of Dor Dor ve-Dorshav). These reveal a intical scientific attitude to the Mishnah and the Tosefta, and may be regarded as the forerunners of modern research; d) This period commences with the discovery by Zuckerman of MSS Erfort which was a turning point in Tosefta research.

It gave an incentive to textual criticism, and in general broadened research in the Tosefta; e) This begins with the publication of Hazon Yehezkel and the studies of Lieberman and Albeck. This is Abramski's view.

In my opinion five different eras are to be distinguished:

a) Until the appearance of the commentary Hasdei David by David Pardo, the early authorities were mainly interested in the question of the authority of the Tosefta and dealt with it from the point of view of its consequences for the halakhah; b) Pardo was the first to write a commentary in the whole Tosefta. (The Gaon of Vilna too wrote a commentary and notes on the Tosefta). This was the beginning of the second period; c) This commences with the studies of Frankel, Weiss, and others whose approach was scientifically critical and who stressed the historical development of the halakhah;⁸³ d) The discovery of MSS Erfust and the publication of a scientific edition by Zuckermann. This gave an impetus to an examination of the text in a critical scientific manner and extended research on the Tosefta; e) Albeck, Epstein, Lieberman, and Goldberg, combined literary criticism with textual criticism. (Epstein in Mevo Le-Nusah Ha-Mishnah. Lieberman in, the scientific edition of the Tosefta MSS Vienna with variae lectiones).

In his article Abramski lists all those scholars who wrote about the Tosefta until 1953 (excluding J.N. Epstein and A. Goldberg). It also gives a list of the commentaries on the Tosefta.

⁸⁴
Schurer also lists those scholars who wrote on the Tosefta until his own time.

Zeitlin was chiefly interested in an analysis of the tannaitic sources. He was aware of, and distinguished between (a) the era before the destruction, and (b) the following era. Because the destruction was an important cause for changes in laws, institutions, and concepts: He holds that the scholar in his research must free himself from theological influences. His approach is historico-literary, and an attempt to ascertain the historical background from the sources themselves. For this reason he is critical of Lieberman⁸⁵ for not taking into account the historical background of the halakhah- "sufficient allowance is not made for the internal evidence, textually, of the Tosefta itself".⁸⁶

To sum up . Though indeed there is no harmony of views in respect of the various problems connected with the Tosefta and its relationship to the Mishnah, yet there is much common ground in the opinions of many scholars. Most agree that the Tosefta is a commentary and supplement to the Mishnah.

This study is intended to display that there is a close connection between the Tosefta and the Mishnah. The Tosefta follows the order of the Mishnah, is a continuation of its teaching, explains and supplements it, and was studied in conjunction with the Mishnah. Examples will be cited from tractate Rosh Ha-Shanah. Although one should be wary of drawing conclusions from a single tractate to the whole of the Tosefta, nevertheless the same principles and procedure can be observed in the relationship of the Tosefta to the Mishnah in any tractate. Hence tractate Rosh Ha-Shanah may be used as a representative example.

Notes

1. Albeck, Mevo Latalmudim (Devir) 51
2. J.N. Epstein, Mevo Lesifrut Ha-^{Tannaim}Amoraim (Magnes, 1957)241
3. Ib. Both Albeck and Epstein give sources in the Talmud.
4. However, Albeck states that the Talmudim are not referring to our Tosefta but to Beraitot that were added.
5. To this critical addition, S. Lieberman, head of the Harry Fischel Institute in Jerusalem added a supplement: Tosefta Zuckerman Im Tashlum Me-et Sh. Lieberman (Wahrman, Jerusalem 1970).
6. In this work I have not dealt with the MSS, but merely relied upon the editions of Zuckerman and Lieberman and the variae lectiones there cited.
7. Edition: ~~etc.~~ *Machon Meir New York 1955*
8. Igereth R. Sherira Gaon (ed. Lewin p. 39).
9. Part 4, Section 1, paragraph 12, as cited in *1965 or 1966*
10. Introduction to Avot p. 14b , as cited in *ע"פ ד"ר א"ר*
11. Meva Le-Talmudim p. 51. *1922*
12. Darkhei Ha- Mishnah p. 329
13. Ibid. p. 331; v J.N. Epstein Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 246
14. Tashlum Tosefta, ^{Pg. 6} ~~Zuckerman~~ Edition (Wahrman, Jerusalem, 1936).
15. Mevo Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 246
16. Kiryat Sefer XLVII, vol. 1 (Kislev 1972) 14
17. E.g. A. Goldberg, "Shimusho Shel Raba be-Tosefta" in Tarbiz XL, vol 2 (Tevet 1971) 155.
18. Tashlum Tosefta p. 6 (1936)
19. Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 243
20. Shem Ha-Gedolim ed. Kahana, sec, 865-66, p. 29, as quoted by H. Albeck.
21. Note 21 was omitted.
22. Note 22 was omitted.
23. Sefer Ha-Kabbalah, end of Seder Tannaim.
24. Sefer Keritot Part IV, sec. 1, par. 12.
25. Mevo Le-Mishnah ve-Tosefta ed. M. Asulin (Jerusalem 1970) 143.
26. Darkhei Ha-Mishnah, 322/4.
27. For the passages see below. All the Examples are the authors.
28. An example from Rosh Ha-Shanah 2:6. In dealing with the questions put

to the witnesses the Mishnah gives only one answer: "If he says, 'facing the sun', he has said naught". In the Tosefta 1:17, this matter is dealt with first: "If he says, 'facing the sun', he has said naught, but if he says 'With back to the sun', his evidence stands". It then continues with answers to the other questions which the Mishnah mentions.

29. ~~29.~~ It is also apparent that the Tosefta used the methods of the Mishnah. For the Mishnah too quotes statements of a tanna already mentioned, although those statements are unconnected with the subject under discussion. E.g. In R H 4 are the decrees of R. Johanan in connection with the Lulab and the Day of Waving the Omer.
30. Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim, 248.
31. M.G.W.J. 1882.
32. Mevo Le-Talmudim 74.
33. R. Tam in a responsum copied in the Shibolei Ha-Leket HaShalom, Tefillah, 10; 28, 14a As it is cited in Tashlum Tosefta pg. 21.
34. This is not necessarily so, as will be made clear when the sequence in Mishnah and Tosefta is discussed. In fact, it will be shown there that it is the order of the Mishnah which is the order of the Halakhot in the Tosefta.
35. Tashlum Tosefta, S. Lieberman pg. 21
36. The problem of passages of the Mishnah in the Tosefta is also discussed in the theories of Gutman and Shafaneier; v Introduction p. 11
37. Kiryat Sefer XVVII, No. 1 (Kislev 1972) "Talmud, Midrashim, Rabbinic Literature."
38. De Fries Memorial Volume, Tosefta Le- Masekhet Tamid (Jerusalem 1969) 18-19.
39. Iggeret Sherira Gaon, Lewin p. 34
40. This too answers the question of why the material of the Tosefta is not found in the Mishnah. For it was not the official Mishnah. It also deals with the purpose of the Tosefta (it was to explain the Mishnah).
41. J.N. Epstein, Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 255.
42. Introduction to the Order Zeraim, beginning "He then saw fit, "Kapah's edition p. 34; and in the Introduction to the Mishnah Torah.
43. Introduction to Tractate Avot 5 p. 14 b. cited in Mevo Letalmudim pg.53
44. BM 85b, Beginning with "Matnita"; Er. 19a, beginning "Debei".

45. Sefer Keritot Pt. I section 4, paragraph 12.
46. Darkhei Ha-Mishnah p. 324. It is to be noted that Frankel assumes an evolutionary development of the halakhah. His work is a historical approach to the subject as may be seen from his views. For he holds that both the Mishnah and the Tosefta were not edited on one occasion, but that each generation added to that of the previous generation. The first to compile the Mishnah and the Tosefta was R. Akiba. R. Meir continued the work of R. Akiba in arranging the Mishnah, and R. Nehemiaiah continued his work on the Tosefta. This is the meaning of the statement unspecified Mishnahs are from R. Meir, and unspecified Toseftas from R. Nehemiaiah. Rabbi continued R. Meir's work of arranging the Mishnah and because he completed it, it is called by his name. In like manner did R. Hiyya adapt the Tosefta of R. Nehemiaiah.
47. Tekufat, Ha-Tosefta Be-Sifrut Ha-Tannaim (1922)
48. Epstein, Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 261, refutes Shafneiers theory.
49. Mevo Le-Mishnah ve Tosefta p. 129, edited by M. Asulin.
50. Introduction to Zeraim and to Baba Kamma -Ha Tosefta Lefi Seder Ha-Mishnayot.
51. Without doubt Frankel influenced the theory of Schwartz (who was Frankel's pupil in the Theological Seminary), and the latter too supported the method of historical development in the halakhah.
52. Ha-Yahas Bein Mishnah ve-Tosefta, a doctorate theses published in 1935. His method is to compare laws. Hence he engaged in a critical comparison of the Mishnah and Tosefta.
53. Although, in Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim p. 255, Epstein refutes Schwartz's theory, nevertheless the notion that the Tosefta is a developed work and was not compiled at one time in a single generation may be accepted.
54. Epstein, ibid 243
Der Dor ve-Dorshariv
55. D and D, a pamphlet published by Goldenberg (Vilna 1910) p. 194 ff
56. Mevo Le-Talmudim p 607 refutes this, because it is based on the orthography of copyists. It is possible to determine where the fragments were copied, but not where they were compiled. In fact the MSS of the Tosefta contain only the writing of Erez Israel. Weiss' tendentiousness is patent. He was opposed to the Hibat-Zion movement and in consequence sought to be independent of Erez Israel. Hence "the author of the Tosefta was a native of Erez Israel who removed to Babylon."

57. Ha-Teoriut Al Mekor u'mahut Ha-Tosefta 1874, a critical satirical study. In this work he describes the different methods and attitudes of scholars with regard to the Tosefta and its importance.
58. Mevo Le-Talmudim p. 57
59. Mehkarim Be-Beraita ve-Tosefta p. 66 ff.
60. M.G.W.J. 1882. It mainly opposes the theory of Zuckermann.
61. Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim o. 241 ff.
62. He rejects the views of Sherira Gaon, Maimonides, Rashi and many other early writers.
63. He accepts Schwartz's view in part.
64. In actual fact quotations in the name of Bar Kapara are also cited in Jerusalem Talmud in the name of R. Johanan (MK 33a), and sometimes in the name of R. Hiyya. It is certain that the opinions of R. Hiyya, of R. Hoshaya, and of Rav are to be found in the scanty latest layers of the Tosefta.
65. His proofs are not decisive. R. Hiyya was not obliged to agree with the halakhot in the Tosefta. He had his own opinion, and could disagree even though he edited the main and major layer of the Tosefta. In the same way as Rabbi disagrees with statements which he put forward in the Mishnah. And it is not said that Rabbi was not the editor of the Mishnah because he disagrees with it.
66. Zeitlin in an article, The Tosefta in J.Q.R. 1957, cites the views of different scholars who contradict and refute each other with respect to the authors of the Tosefta and the date of its compilation, and writes: "All this tends to show that the date of composition of the Tosefta and its authority are uncertain. But this proves only that the source of the Tosefta and its relationship to the Mishnah have not yet been solved, though, as stated above, the above conclusion can be established.
67. Goldberg
68. Part 1. 53 cited in Mevo Letalmudim pg. 59
69. This is not a real proof, being merely negative. There may be many other reasons why the Talmud does not mention it.
70. Hul, Chap. 3; 764.
71. Responsa Raban 145 d. cite in Mevo Letalmudim pg. 61
72. Mevo La-Talmudim p. 60
73. The Rambam printed in the novellse of the Rashba, to Ket. 53 a.

74. Nachmanides and ~~Maimonides~~ however write that there are ~~BB~~ Beraitot of which the Talmudim were unaware. Consequently the reverse could be inferred, namely, the Talmudim were aware of the Tosefta but some Beraitot were unknown to them.
75. Mavo Le-Talmudim p. 71.
76. J. Peah 2, 17a; if Hag. 1, 76d in the name of Samuel.
77. Tashlum Tosefta, ~~Zuckerman~~
78. He was discreet, in view of the caustic criticism of orthodox Judaism (Samson Raphael Hirsch).
79. Mevo Le-Mishnah p.
80. Mevaot Le-Sifrut Ha-Tannaim. Introduction to the Mishnah and Introduction to the Tosefta.
81. See also Sherira Gaon in his letter - "Every teacher taught his pupil in his own style and Rabbi converted it all into one style."
82. Kiryat Sefer XXIX (1953/4) p. 149-161.
83. It is not clear what is meant. For the Talmud contains many citations from the Tosefta. Boaz Cohen in his Mishnah and Tosefta, Tractate Shabbat, cites a list of Amoraim who were aware of the Tosefta. Many medieval scholars, such as Sherira Gaon, Maimonides, Nachmanides, Rashi and numerous others, wrote and discussed the matter.
84. This refers to their general outlook. For with historical changes in the condition of the nation, the halakhah "progressed" and gradually changed.
- 85.
86. J.Q.R. 1957 - "The Tosefta"
87. In this article there is also a summary of the statements by scholars on the Tosefta, and a list of a number of commentaries on it. He also criticizes Lieberman's scientific edition of the Tosefta for failing to deal with such problems as who compiled the Tosefta, when, and the like

יחס משנה וחוספחא מסכת ראש - השנה

מוגשת לפרופ' קמפסטי

על-ידי

יעקב ברזל

במסגרת תואר שני

באוניברסיטה של קייפטאון

אוקטובר 1967

חש"י תשל"ז

The copyright of this thesis is held by the
University of Cape Town.
Reproduction in whole or any part
may be made for private purposes only, and
not for publication.

תוכן הענינים

	הקדמה
12 - 1	מבוא
32 - 13	פרק א': התוס' משלימה ומפרשת את המשנה
45 - 33	פרק ב': סדר משנה ותוס'
69 - 46	פרק ג': יחס התלמודים לתוס'
92 - 70	פרק ד': ההתפתחות ההיסטורית בסידור התוס'
94 - 93	נספח
115 - 95	הערות
116	ספרות
	הזלק האנגלי

הקדמה

בעבודה זו יש השוואה בין משנה ותוס' מט' ר"ה.

אמנם הרבה תאוריות הוצעו וחומר בעל ערך רב נאסף ונכתב כדי להסביר את טיבה של התוס', אף על פי כן הרבה בעיות עדיין לא נפתרו, וזקוקות להבהרה ולדיון נוסף: שאלות כמו האם הסדר של ההלכות בתוספתא הוא כמו סדר ההלכות במשנה, או האם התוס' נערכה כספר נפרד מקביל למשנה או לא? בעבודה זו יש נסיון לענות לשאלות הנ"ל, בגישה השונה במקצת ממה שנעשה עד כה. ויש דוגמות לכך ממסכת ראש השנה.

בעבודה זו נראה כי התוס' היא התלמוד הראשון של המשנה וכתלמוד התוס' מפרשת את המשנה. יש בתוס' פסקאות, כמו שאנו מוצאים בתלמוד.

התוס' מוסיפה על המשנה: הלכות, דעות נוספות (של חולקים) או של נושאים ונותנים בהלכה שלא הוזכרו במשנה.

בנוסף לכך נראה כאן כי יש שכבות למוד שונות בתוס' כפי שזה מצוי במשנה.

הסדר בתוס' הוא עקבי ועוקב אחרי הסדר במשנה. הסדר המקורי הוא במשנה והתוס' הולכת לפי סדר זה. אם יש שינויים בסדר הרי הם נובעים מסיבות שונות ועל כן בפרק העוסק בנושא זה. חבור זה יגע בהכרח בבעיות של חבור התוס' מתי ומי חיבר אותה. היחס של התלמודים לתוס', יחס תוס' ובריתא. ומהותה של התוס' כפי שתוארה ע"י החוקרים.

ההנחה שהובאה לעיל היא של פרופ' גולדברג מהאוניברסיטה בירושלים וברשותו העבודה הזו באה להוכיח את גישתו.

במבוא יש סקירה על התוס' מהותה, ומתי חוברת התפתחות במחקר התוס', גישותיהם של חוקרים שונים. שיטות מחקר שונות, ספרים ומחקרים שנכתבו בנושא. וכן על דרך העבודה והשיטה בעבודת מחקר זו.

גוף העבודה מסודר לפי נושאים, לכל נושא מבוא משלו ובו דעות של חוקרים על הנושא, דוגמאות ממסכת ר"ה, וסכום קצר.

תודתי נתונה לרב דושינסקי אב"ד של קייפטאון על הדרכתו אותי בעבודה ובקורתו המועילה, כמו"כ לפרופ' קמסטי ראש המחלקה לדתות באונ' של קייפטאון. וכן לפרופ' גולדברג על הוראת נושא זה באונ' בירושלים, הצעתו בבחירת הנושא ובשליחת חומר מודפס מירושלים. תבוא הברכה על כולם.

מ ב ו א

ספר התוספתא הוא אחד הספרים ששרד לנו מתקופת התנאים. רבים הם החוקרים
בספרות התנאים שעסקו בתוס' וניסו לעמוד על טיבה.

בעת האחרונה זכינו ללמוד ממחקריהם של ארבעה חוקרים גדולים ו חשובים והם:
ה. אלבק, י. נ. אפשטיין, ש. ליברמן וא. גולדברג. (בעבודתי זו אסתמך בעיקר על
ארבעת אלה) ספריהם מהווים את עמודי התווך של לימוד התוס' היום.

מה היא תוס'?

תוספתא - בעברית: תוספת, רבים - תוספות. בארמית: תוספתא, רבים - תוספתא.
פרוש השם: הוספה⁽¹⁾ הוספה למשנה. (אוסף של ברייתות שסודרו לפי הסדר של המשנה).

התוספתא כמו המשנה מחולקת לששה סדרים, וכל סדר לאותן מסכתות כמו של
המשנה. כל מסכת מחולקת לפרקים, וכל פרק מחולק להלכות. לכל מסכת במשנה (חוץ
משלוש: מדות, קינים, ותמיד) יש מקבילה בתוספתא. התוספתא רחבה פי ארבעה מאשר
המשנה.

השם תוספתא נזכר בתלמוד מספר פעמים⁽³⁾ וגם אצל הגאונים⁽⁴⁾.

התוספתא חוברה בארץ ישראל (רואים שיש אותה לשון בתוס', כמו במשנה,
כתיב ארץ-ישראל: כגון מלים משרש לי' מסתימות בשני י' - תניי, בניי ועוד)
כל התכונות המאפיינות את המשנה מופיעות גם בתוס' (חזרות, נגודים, חלקים
המכילים הלכות ודברים, שאינם שייכים לענייני המסכת).
בתוס', כמו במשנה, יש הלכות ואגדות (החלק האגדי במשנה מצומצם מאד ובתוס'
רחב יותר).

התוס' נכתבה עברית ומעט מאד ארמית (גם במשנה יש מעט מאד ארמית - בעיקר
בשטרות ובכתבים רשמיים (גיטין פט' מג')). בתוס' יש יותר מלים יווניות מאשר
במשנה.

נראה שאותם עקרונות שקבעו את סדור המשנה קבעו גם את סדור התוספתא.
יש מסכתות שבהן התו' מכילה הרבה יותר מן המשנה (כגון מסכת סוטה), ויש מסכתות
שהחומר בתוס' מצומצם יותר מזה של המשנה (מסכת שקלים). היחס הכמותי בין המשנה
והתוס' היה אחת השאלות שעמדו בפני החוקרים.

כתבי היד

אנו מכירים בשלושה כתבי-יד עיקריים של התוס': כתב-יד ערפורט שהתפרסם ב-1881 בהוצ' מדעית בקורתית ע"י צוקרמנדל⁽⁵⁾ (עם שינויי נוסחאות מכתב-יד וינה (חלקי) ודפוס ראשון. וכך מראה מקומות לתלמוד. כתב-יד וינה שעל פיו הוציא ש. ליברמן מהדורה מדעית של התוס' (עם שינויי נוסחאות על-פי כתב-יד ערפורט וכתב-יד לונדון ודפוס ראשון), עם מראי מקומות לתלמוד ומדרשים ועם באור קצר. וכתב-יד לונדון.

התוס' נדפסה לראשונה עם הלכות של הרי"ף (בשנת 1521) ומאז הודפסה פעמים רבות באותו קונטקסט.

פרשנים: בסוף המאה ה-18 כתב דוד פרדו⁽⁶⁾ פירוש לתוס': "חסדי דוד". הפירוש הודפס בש"ס וילנא הוצאת רא"ס. הוא כתב את פירושו בשלבים: זרעים ונשים 1777, נזיקין 1790, קדשים וטהרות 1790 (בירושלים).

הגר"א - במחצית השנייה של המאה ה-19 כתב הגהות לתוס' על פי התלמודים בעיקר, אבל גם לפי כתב-יד (שכן כתב שני פרקים לתוס' למסכת טהרות שאין להם תוספתא).

מנחת בכורים של ר' מנחם מטשווס, שנדפס בש"ס וילנא הוצ' רא"ס.

מצפה שמואל - (מראה מקומות) ונדפס כנ"ל.

חזון יחזקאל - הרב יחזקאל אברמסקי כתב את פרושו לתוס' "חזון יחזקאל",

וב-1925 יצא הכרך הראשון.

תוס' כפשוטה⁽⁷⁾ - ש. ליברמן כתב פירוש ארוך לתוס' בשם "תוס' כפשוטה",

ובו הוא מפרש את התוס' על-פי התלמודים, מדרשים וראשונים.

שאלת זיהוי התוס' שלנו, העורך שלה, כמו כן שאלת היחס בין המשנה והתוס'

היו הבעיות העיקריות שעמדו לפני החוקרים במשך אלף השנים האחרונות. גם חכמי ימי הביניים (הרש"ג, הרמב"ם ועוד) וגם חוקרים מודרניים (פרנקל, אפשטיין ועוד), העלו השערות שונות לפתרון בעיות אלה.

בעיות נוספות עליהן עמדו החוקרים: יחס התלמודים לתוס', הסדר בתוס',

והסדר בה בהשוואה לסדר שבמשנה, יחס הברייתות לתוס', זמן חיבור התוס' ומקום

חיבורה, מטרת חיבור התוס' וסמכותה. לכל הבעיות האלה העלו החוקרים השונים

השערות שונות, וכמספר החוקרים כך מספר הדעות. בכל זאת אפשר למצוא דברים משותפים

בין השערותיהם השונות.

לשאלת זיהוי התוס' - מה היא תוספתא?

הראשונים סברו שמקור הברייתות בתלמוד היא התוס' שבידינו היום (רש"ג) (8)

הם קוראים לברייתות המופיעות בתלמוד: תוספתא.

פרנקל ("דרכי המשנה" עמ' 325) כותב שהמלה תוס' הנזכרת בתלמודים הכוונה

לכלל התוס' או לעתים רחוקות להלכה אחת מתוך התוס', והכוונה לתוס' שלנו.

אבל בניגוד לזה:

ר"ש מקינון: (9) מה שבתלמוד "תוס'" זה לא מה שאנו קוראים תוספתא, אלא הוספה,

מה שהוסיפו לבאר את המשנה.

המאירי (10): התוס' של התלמוד היא של בר-קפרא (והיא אבדה) ובידינו התוס'

של ר' חייא ור' הושעיא (זו של בר-קפרא היתה התוס' המקורית).

אלבק (11): יש מקומות שבהם נזכרת התוס' בשם תוספתא או תוספתא. אבל אין הכוונה

לתוס' שלנו אלא להלכות אחרות.

פרנקל (12): הרבה פעמים הובאה בש"ס ברייתא - ברייתא פירושה משנה חיצונית.

אבל אין ספר (קובץ) אשר נקרא ברייתא. ופרנקל מציין שהרבה חכמים סברו שתוס' לחוד

וברייתא לחוד. והרבה מאמרים המצויינים בתלמוד כ"תני ר' חייא" "תני ר' הושעיא",

הם מן התוס'. אבל, במלה "ברייתא" כללו גם את ההלכות מן התוס', וממדרשי ההלכה,

כי הכוונה למשנה חיצונית שהיא חיצונית למשנתו של רבי. לא רק ר' חייא שנה

משניות נוספות על משנת רבי, אלא גם גדולי אמוראים ראשונים, כגון בר-קפרא לוי

ושמואל, ובתוס' שבידינו היום, נשתקעו ברייתות של החכמים האלה (13).

ליברמן (14): הראשונים קראו לברייתות המופיעות בתלמוד תוס', אבל הברייתות

הנ"ל לא נמצאות בתוס' שלנו, וכוונתם היא לתוס' של בעלי התלמוד.

י.נ. אפשטיין (15): התוס' שבידינו שמה מקור לברייתות שבירושלמי אבל הברייתות

שבירוש', שונות מן הברייתות שבתוס'. היתה תוס' קדומה שהיא שמה מקור לתוס' שלנו

ולברייתות שבתלמוד הבבלי. ויש הבדלים בין התוס' הקדומה והתוס' שלנו והברייתות

שבבבלי.

א. גולדברג (16): קשה להניח שבכל מקום שמוזכרת התוס' זו לא התוס' שלנו

כי אז יש צורך בפירושים דחוקים. פשוט יותר לקבל כי התוס' שלנו היתה לפני התלמודים (17)

לסיכום: צריך להניח שהתוס' הנזכרת בתלמודים ובראשונים הוא ספר התוס' שבידינו.

שכן אפשר להוכיח בזאת גם מדרך השמוש של התלמודים בתוס'. רבוי הדוגמאות המובאות

בתלמוד מן התוס' מוכיח שהכוונה לתוס' שלנו, שכן יש מקבילות רבות מאד לתוס' שלנו.

דברי רבא במס' יומא (דף ע' ע"א): "לא משכחת לה מתקנתא וכו'" מכוונים לתוס' שלנו,

והראיה: הברייתא שרבא מביא, נמצאת בתוס' פ"ג ה"ט יט', והתלמוד דן בענין זה באריכות. (א. גולדברג במאמר הנ"ל, ראה הערה 17).

לבעיית יחס הברייתות לתוספתא:

ליברמן⁽¹⁸⁾: הראשונים סברו שמקור הברייתות בתלמוד היא התוס', והם קוראים

לברייתות המופיעות בתלמוד תוס', אבל הברייתות הנ"ל לא נמצאות בתוס' שלנו, וכוונתם היא לתוס' של בעלי התלמוד. לפי דעתו יש אפוא להפריד בין התוס' שלנו לבין הברייתות המופיעות בתלמוד שהן כנראה ממקור שונה והיו אפוא שני אספיים. התוס' שלנו והתוס' של התלמוד.

אפשטיין⁽¹⁹⁾: מביחין בין ברייתות דר' חייא ור' אושעיא ובין התוס' שלנו,

וקובע ש"הלכות גדולות" של ר' חייא ור' אושעיא הן משנה מקבילה למשנתנו הקובעת הלכה וכו', ואילו התוס' באה להשלים את המשנה.

לפי בעל "סדר תנאים ואמוראים"⁽²⁰⁾: "תנא" - היא תוספתא. "תנו רבנן" -

ברייתא ותוס'. כלומר סימן לצטוט מן התוס' בתלמוד: "תנא" או "תנו רבנן". אבל "תנו רבנן" - פתיחה גם לברייתא וגם לתוס'.

ראב"ד הלוי⁽²¹⁾: בר קפרא כתב התוס' ור' חייא ורב אושעיא ברבי ור' שמעון

כתבו הברייתות.

ר"ש מקינון⁽²²⁾: תוס' ומשנת ר' חייא שני דברים הם.

א. גולדברג⁽²³⁾: יש להבין את לשון "תני לוי", "תני ר' חייא" כעין

תוספתא לתוספתא. כהוספה מאוחרת הבאה לבאר, להרחיב או להוסיף על התוס'.

לסכום

ברור שבתלמוד מובאות ברייתות רבות, מן התוס', מן המדרשים וממקורות רבים

אחרים. לעתים אפשר לראות שהברייתות הן מקבילות בתוכנן למה שיש בתוס' ולעתים

מרחיבות את הנאמר בתוס'. לדוגמא במסכת ראש-השנה, תוס', פ"ב הלכה ד': שופר

שארון וקיצרו - כשר. גרדו בין מבפנים ובין מבחוץ - כשר. בבלי דף כז" ע"ד, ת"ר:

גרדו בין מבפנים בין מבחוץ - כשר, גרדו העמידו על גלדו כשר, הניח שופר בתוך

שופר - כשר, וכו'. ויש עוד ברייתות במסכת ר"ה בעמוד זה העוסקות באותו נושא.

רוב החוקרים ואף חכמי ימי-הביניים מבדילים בין התוס' שלנו (שגם ממנה

מצטטים התלמודים) ובין הברייתות האחרות המובאות בתלמודים ממקורות אחרים.

ר"ז פרנקל⁽²⁴⁾ קובע כי שם הספר מורה על עצמו - הוספות כלומר למשנה. לפי

- דברים אלה ברור כי פרנקל חושב שהתוס' מוסיפה על המשנה, ואחר כך הוא מפרט:
- א. התוס' באה להשלים את המשנה אם נפקד חלק מחלקיה. וכך אם המשנה שונה הלכה בקיצור נמרץ, התוס' באה להרחיב את כל צדדי ההלכה והנאמר בה, ומוסיפה עליהם.
- ב. בתוס' יש פעמים צטוט מן המשנה - פסקה⁽²⁵⁾ ואח"כ דברי הסבר והרחבה. התוס' נקשרת לפעמים בחיבור פנימי עם המשנה, כעין פירוש לחלק הקודם. יש מקומות שבהם התוס' היא כעין סיפא לדברי המשנה. (ולא בכל המקומות יש בתוס' "פסקה" מן המשנה).
- ג. התוס' מביאה מחלוקות שלא נזכרו במשנה, או שהמשנה סתמה כאחת הדעות ובתוס' יש מחלוקת. גם במחלוקת המופיעה במשנה, מביאה התוס' באותה מחלוקת משא ומתן בין החולקים, מה שאין במשנה, כי היא מקצרת.

לפי י.נ. אפשטיין⁽²⁶⁾: "את התוס' המפרשת והמוסיפה היו שונים בצד כל משנה ומשנה ומשלים אותה בה בלי כל סימן מיוחד". דברי אפשטיין אלה הם יסוד חשוב להבנת דרך הלימוד של המשנה והתוס' וגם לדרך העריכה והסידור של חיבורים אלה.

- הופמן⁽²⁷⁾ קבע: אי אפשר להבין את התוס' אם היא ספר בפני עצמו, כי יש קטעים בתוס' שהם ממש המשך לדברי המשנה ואף בלי שהתוס' מצטטת מן המשנה.
- אלבק⁽²⁸⁾: התוס' מחזיקה תוספות למשנה, היינו השלמות ופירושים למשנתנו. יש מאמרים בתוס' המופיעים בפני עצמם בלי מאמר המשנה שעליו מוסבות. דוגמאות: תוס' יום הכפורים: "למה מפרישין כהן גדול מביתו וכו'" (כמו במשנה, שם פ"א מ"א). בהלכה ה': למה הוא פורש ובוכה (משנה שם, א"ה) ולמה צרכו להשביעו (משנה, שם שם) ובהלכה ט': איזו היא אצבע צרידה (הנזכרת במשנה פ"א מ"ז)? אבל על-פי ר"ב מביאה התוס' כל מאמר המשנה או מקצתו שאליו קשורה התוס'⁽²⁹⁾. התוס' מכילה גם ענינים שלמים שלא נתבררו כלל במשנה או לא נתבררו כל צרכן ובמקורם היו שנויים בסדר אחר ובקשר אחר ממה שהיו שנויים וסדורים במשנתנו⁽³⁰⁾: "ועורך התוס' סדרן כמו שקבלן". כוונת העורך הייתה להשלים את ההלכות במשנה לפי מקורותיו והשתמש במשנה אף כיחד לתלות בה שרשרות של מאמרים שיש בהם אותו ענין כמו במשנה וקבעם בסדר שהיו ערוכים לפניו". יש הבדל בין דעתו של ח. אלבק על התוס' ובין רז"פ ויזנ. אפשטיין. בעוד רז"פ ואפשטיין הבינו כי התוס' נלמדה בצמוד למשנה והתהוותה באותה תקופה של המשנה, כותב אלבק, כי התוס' היא מאוחרת הרבה, והמשנה רק שמשה יחד לתלות בה מאמרי התוס' וזהו פשר הצטוטים של המשנה המופיעים בתוס'.

לא כך הביין ש. ליברמן⁽³¹⁾: "וכמה פעמים השתבשו המפרשים ע"י זה שלא ידעו כי יש לפנינו פסקה (או שריד של פסקה) מן המשנה. והפסקאות הושמטו ע"י הסופרים כפי שהם השמיטו בתלמודים לפעמים כל הפסקה ולפעמים חלק ממנה⁽³²⁾. לפי ש. ליברמן התוס' היתה תלמוד למשנה. וכמו שבתלמוד הבבלי והירוש' יש פסקאות מן המשנה, והתלמוד מסביר אותן ודן בהן, כך גם בתוס'.

א. גולדברג⁽³³⁾: התוס' מכריזה על עצמה במאה קולות, ובכל הלכה והלכה, כמעט, שהיא השלמה והמשך למשנה. התוס' היא למעשה התלמוד הראשון למשנה. אם נצרף את דעת רז"פ אפשטיין, ליברמן וא. גולדברג נראה כי כל אלה מסכימים שהתוס' היתה לימוד מלווה למשנה. למדו משנה יחד עם ההוספות ההשלמות והפירושים. התהוות התוס' נמשכה בהכרח גם אחרי סידור וחתירת המשנה, מפני שהמשיכו לפרש ולהשלים וללמד את המשנה כפי שנהגו גם קודם לכן. לכן גם הניסוח הסופי והסידור שלה היו אחרי הסידור הסופי של המשנה⁽³⁴⁾.

בעית מחבר התוס' וזמן חיבורה:

בעיה זו היא המרכזית בדיוניהם של החוקרים. ר' חייא היה מחבר התוס' או ר' חייא ור' הושעיא חיברו את התוס'. זו דעה של מספר גדול מחכמי ימי הביניים, וגם של חוקרים מודרניים.

רש"ג⁽³⁵⁾ ר' שרירא גאון קבע כי: ר' חייא חיבר את התוס'. הרש"ג נשאל על-ידי חכמי קירואן: מי חיבר את התוס', איך נתחברה, ומדוע החומר שנמצא בתוס' לא נמצא במשנה. והוא ענה שר' חייא שהיה תלמיד של רבי חיבר את התוס' והוא פירש את המשנה בתוס'. רבי כתב את דבריו בקיצור במשנה, ור' חייא פירשם בתוס' והוסיף עליהם. התוס' היא המשניות שכל אחד למד לעצמו ולא נלמדו כלל בישיבה⁽³⁶⁾. הכוונה שזו לא היתה המשנה הרשמית⁽³⁷⁾.

רמב"ם⁽³⁸⁾: ר' חייא פירש את המשנה בתוספתא.

מאירי⁽³⁹⁾: התוס' הקדומה של בר-קפרא אבדה וזו שבידינו היא של רב חייא

ורב הושעיא.

רש"י⁽⁴⁰⁾: במספר מקומות כותב שר' חייא ור' הושעיא מחברי התוס'.

ר.ז. פרנקל⁽⁴¹⁾: ר' חייא ור' הושעיא הוסיפו על התוס' של ר' נחמיה ולכן

נקראת התוספתא על שם.

שפנייר⁽⁴²⁾: ר' חייא כתב את פירושו בגליונות של משנת רבי ולמשנה שקדמה

לרבי, וזו היא התוס'. מקבץ מאוחר הוסיף מן המשנה כדי לציין מקום בגליונות וטעה

אח"כ בסידורם. (בזה רצה להסביר את מה שנראה כ"אי-סדר בתוס" "וחוסר התאמה של הסדר שבתוס" לסדר שבמשנה")⁽⁴³⁾.

א. גולדברג⁽⁴⁴⁾: המסקנה הסבירה היא כי ר' חייא כן ערך את התוס'. הוא

תלמידו המובהק של רבי ולכן הוא המתאים לערוך את התוס'.

שוורץ⁽⁴⁵⁾: גם הוא רואה את הדברים כהתפתחות הסטורית. מקור התוס' שלנו

הוא בשתי תוספתות: זו של ר' נחמיה וזו של ר' חייא. כשנתחברו לתוס' אחת שמשו שתייהן בערבוביה. לדעתו התוס' היא לימוד שלא נכנס למשנה. ר' נחמיה תלמיד ר"ע, הכניס לתוס' את הלימוד של ר"ע שלא נכנס למשנת ר"ע, וכן גם את לימוד ר"מ (גם הוא תלמיד ר"ע) שלא נכנס למשנת ר"מ.

שוורץ מפרש את הביטוי "סתם משנה ר"מ": משנה סתם בלי ההוספות והפירושים

והמדרשים, זה של ר"מ. "סתם תוס'" - הכוונה תוס' סתם, בלי המדרשים. ומה שלא הכניס רבי למשנתו הכניס ר' חייא לתוס'. שוורץ קובע שלא יכלה להיות תוס' לפני ר"ע. ותלמידי ר"ע הם הראשונים לחיבור התוספתא⁽⁴⁶⁾.

בוועז כהן⁽⁴⁷⁾: לדעתו התוס' היא חיבור של בית רבי. ובכן לפחות לגבי זמן

חיבורה של התוס' דעתו דומה לדעות שהובאו לעיל. התוס' היא אוסף של מקורות מזמנים שונים, אבל האוסף שלנו לא התקיים כספר עד זמן בית רבי. אין להניח שהיתה תוס' לפני רבי, כי תפקיד התוס' הוא להשלים את המשנה, ומכיוון שלא היה אוסף משניות מוכר לפני רבי, לא היה צריך בהשלמה לספר שלא היה קיים.

צודקים החוקרים פרנקל ושוורץ הרואים בתוס' לא חיבור של תקופה אחת אלא

התפתחות והוספה על ספר, נדבך על נדבך. גם א. גולדברג הוא בדעה זו. פרנקל קובע גם, שאת השכבה האחרונה במשנה חיבר רבי ולכן חיבור המשנה נקרא על שמו. כמו כן ר' חייא חיבר את השכבה הרחבה ביותר בתוס' ולכן היא נקראת על שמו⁽⁴⁸⁾. באשר להלכות שהובאו בשם ר' חייא והן חולקות על הנאמר בתוס'⁽⁴⁹⁾, אין זה מן הנמנע כי ר' חייא יחלוק על הלכות שערך בתוס', ודעתו נמצאת בברייתות שלא נכנסו לתוס'.

כשם שדעת רבי החולקת על המשנה לא נכנסה למשנה אלא נמצאת בברייתא.

לעומת זאת היו חוקרים אחרים שסברו שלא ר' חייא ערך את התוס':

הנה וייס⁽⁵⁰⁾: לא יתכן שר' חייא או ר' הושעיא היו עורכי התוס'. מחבר

התוס' היה בן ארץ-ישראל, אבל חי בבבל בסוף המאה החמישית. הוא לקח את החומר מן התלמודים ומקורות שונים. התוס' נערכה בימי רב זביד ורב פפא (בימי תנאי דבי רב חייא ור' הושעיא" ולכן כולם טעו וייחסו את התוס' לר' חייא עצמו). הרבה ברייתות בתוס' מתאימות לאלה שבבבלי ואילו הברייתות בירושלמי שונות מן התוס', לכן מתקבל

על דעתו שהתוס' התחברה בבבל. כמו כן הוא מוכיח מן הכתיב שהוא - בתוס' - לרוב כתיב בבלי. אמנם יש מלים שנשאר בהן שריד לכתיב א"י, אבל הרי "מחבר התוס' מקורו מא"י" ולכן זה יתכן⁽⁵¹⁾.

דינר⁽⁵²⁾: לדעתו התוס' התחברה אחרי שני התלמודים, על פי הברייתות של התלמודים ותיקוני אמוראים. דעתו אם כן קרובה לדעתו של וייס בענין זמן חיבור התוס'.

אלבק⁽⁵³⁾: הולך בעקבות דינר לגבי זמן חיבור התוס', אבל לא לענין מקורותיה. המקומות בהן נזכרת התוס' בשם זה או בשם חוספת - אין הכוונה לתוס' שלנו אלא לתוס' ולהלכות אחרות. התוס' שבידינו אינה הקובץ של ר' חייא ור' הושעא, מפני שקבציהם כללו בודאי את כל הברייתות שהם שנו. וכן מוצאים רק חלק קטן מן הברייתות שלהם המופיעות בתלמודים ירושלמי ובבלי.

התוס' שבידינו היא אוסף של ברייתות. מסדרי התוס' השתמשו בקבצים שונים, ובאותם מקורות שהשתמשו התנאים שבתלמוד, וכן במה שנמסר מאמוראים, (מביא רשימה ארוכה של ברייתות שמובאות בתלמוד על שם אמוראים, "תני ר' פלוני ותני ר' פלוני קמיה דר' אלמוני". במקום שהתלמוד פותח ברייתא בתני ר' פלוני או תנו רב פלוני קמיה ר' פלוני - ברייתות אלה לא נלקחו מן התוס' מפני שבתוס' לא מוזכרים שמות אלה, והתלמוד ידע את הברייתא רק מן ההרצאה של ר' פלוני לפני ר' פלוני⁽⁵⁴⁾). אין לראות הוכחות אלה כמוכחות כיוון שי.נ. אפשטיין ב"מבואות לספרות התנאים" עמ' 253, כבר הראה שאמוראים צטטו ברייתות מן התוס' בלי לציין שזו ברייתא, עד שחשבו שאלה דברי האמוראים עצמם).

מסדר התוס' השתמש במקורות שהיו לפניו ואסף אותם כדי לפרש את המשנה ולהשלים אותה.

הופמן⁽⁵⁵⁾: התוס' מצוטטת כתני ר' חייא אבל לדעתו רב הוא מחבר התוס'. גם י.נ. אפשטיין⁽⁵⁶⁾ בדעה שזמן חיבור התוס' קדם לחקופת התלמוד. הוא אף טוען שהיתה תוס' קדומה לר' חייא. ועל מחבר התוס': אין כל יסוד לייחוסם של הראשונים⁽⁵⁷⁾ שייחסו את התוס' לר' חייא. יש בתוס' דברים מקבילים למשנה קדומה ולא תמיד מקבילים למשנתנו. היתה תוס' קדומה של ר' נחמיה⁽⁵⁸⁾ והיא היתה התוס' למשנת ר"ע והוסיפו בה דברים כדי להתאימה למשנת רבי.

התוס' חברה ממקורות קדומים ומאחרים, כשם שהמשנה היא פזאת, ויש בתוס' מעריכת בר-קפרא, שמואל, רב ועוד. הוכחותיו מבוססות בין השאר על כך שבתוס' הדברים מופיעים ב"סתם" (בלי שם האומר), ובמקורות אחרים אותן ברייתות מופיעות בשם רב קפרא למשל. הרי שלפנינו ברייתא בסידור בר קפרא⁽⁵⁹⁾. ויש הרבה כאלה.

לא יתכן שר' חייא חיבר את התוס', כותב אפשטיין, כי ר' חייא חולק במקומות רבים על הנאמר בתוס' ומביא דוגמאות רבות לענין זה⁽⁶⁰⁾. הוא מתאר את משנת ר' חייא כחיבור מקביל למשנת רבי, ומוסיף תאורים המבדילים את משנת ר' חייא ממשנת רבי. לדעתו: היתה קיימת תוס' קדומה של ר' נתמיה וממנה נוצרה התוס' שבידינו.

לסכום בעיה זו ניתן להאמר כי, הרבה מחכמי ימי-הביניים ומהחוקרים המודרניים סברו כי את התוס' חיבר ר' חייא והיא חוברה בא"י ועוד לפני יצירת התלמוד. גם מתוך גישה ספרותית בקורתית (היינו של השואת הטכסט של המשנה לזה של התוס') אפשר לראות עד כמה קרובה התוס' למשנה בצורת עריכתה, בסדר שלה, בלשונה, בענינים שבהם עוסקים שני המקורות האלה, לכן המסקנה היא כי התוס' מהווה המשך ישיר למשנה באשר לזמן עריכתה ולעורכיה, ואפשר לדבר על ר' חייא כעורך התוס' שכן הוא ממשיך בתוס' את מפעלו של רבי במשנה⁽⁶¹⁾.

סמכות התוס'

נחלקו הדעות באשר לסמכות התוס', ובעיקר חלקו חכמי ימי-הביניים בענין זה. מן התלמודים רואים כי הם התייחסו (בעיקר הירושלמי) באותה רצינות למשנה ולתוס'⁽⁶²⁾. בשבילם, התוס' היא מקור תנאי כמו שהמשנה היא כזאת, והם דנו בה ופרשו אותה. אולם אף בענין זה יש דעות הנוגדות אלו את אלו:

רי"ץ גיאת⁽⁶³⁾: אם התלמוד לא מזכיר את הברייתא שבתוס' סימן שהיא משובשת ואין לסמוך עליה. שאם לא כן מפני מה לא סמכו עליה בעלי התלמוד וקבעו אותה לתלמוד ממנה. לפיכך אין לנו לסמוך עליה⁽⁶⁴⁾.
הוא מוסיף ואומר⁽⁶⁵⁾ אם אין התלמוד מביא את התוס' לשם ראיה או לשם קושיא סימן שהיא משובשת.

רשב"ם⁽⁶⁶⁾: לא שהיא משובשת אלא שאין יודעים אותה "ברייתא דלא שמיעא לה".
אלבק⁽⁶⁷⁾: מביא ראשונים שאמרו שאם הברייתא בתוס' סותרת את התלמוד אומרים שהברייתא משובשת.

לעומת זאת כותבים הראשונים כי אם הברייתות תואמות את מסקנות הגמרא יש לסמוך עליהן.
אלבק (שם) כותב כי יש ראשונים שכתבו שיש ברייתות שהתלמוד לא ידע מהן, כגון: הרשב"ם (כנ"ל). הרמב"ן⁽⁶⁸⁾: יש ברייתות שהתלמוד לא ידע ולא שמיע להו. והוא משתמש בדברים אלה להוכיח כי התלמודים (והאמוראים כיהידים) לא הכירו את התוס' כלל.⁽⁶⁹⁾ לפי אלבק לא קיימת בעית סמכות התוס' בתלמודים. ואילו סמכות הברייתות פחותה מזו של המשניות⁽⁷⁰⁾ שכן דרך הבבלי לקצר בהבאת ברייתות או שמביא את תוכנן בלבד ולא את לשונן.

גישות ושיטות מחקר של החוקרים השונים

אפשר לחלק את העוסקים במקור תנאי מסוג זה של התוס' לשתי קבוצות:

א. אלה שגישתם היא מסורתית הלכתית. ב. אלה שגישתם היא מדעית בקורתית. בתקופת התלמוד ובימי-הביניים היה הדגש על לימוד התוס' כמקור להלכה, ולכן דנו הרבה בסמכות התוס'. השאלה מי חיבר את התוס' גם היא נבעה מתוך הגישה הזו. בגישה המסורתית הלכתית, קובעת המסורת (מה שמסרו מדור לדור). רש"ג כותב כי ר' חייא חיבר את התוס'. כך הוא קיבל במסורת וכל דור ראה את הדור שלפניו, כבעל סמכות יותר גדולה מסמכותו הוא, וככל שמתקרבים לזמנו של משה רבנו סמכות הדורות הולכת וגדלה. לכן אם הראשונים אמרו הרי יש לסמוך עליהם. כמו כן עמדה השאלה באיזו מידה יש לתוס' השלכות לגבי ההלכה, והיות ו"אין לומדים מן המשנה ומן התוספות" (71) למדו רק מן התלמוד.

הם השבו כי מה שנמצא בתלמוד, זה הנוסח הנכון ולכן תקנו והגיהו את התוס' על-פי הברייתות בתלמוד. (הגר"א כתב הגהות לתוס' ע"פ התלמוד).

גישות ושיטות מחקר של החוקרים השונים בעת החדשה

לעומת זאת הגישה המדעית בקורתית אינה מסתפקת רק במה שנמסר במסורת, אלא מעמידה את הספרים לדיון מדעי בקורת. (ואלה שעסקו בכך נקראים חוקרים מודרניים. יש רואים את ראשון החוקרים המודרניים של המשנה ברנ"ק). גם בדרכם של חוקרים אלה יש גישות שונות:

ר.ז. פרנקל: שטתו היא: התפתחות הסטורית שיטתית של ההלכה, ומקורות חז"ל (משנה, תוס' ומדרשים). הוא רואה בהלכה התפתחות, "שכן לומר שהמקור היחידי של כל התורה שבע"פ הוא הלכה למשה מסיני, זו בעיה שלא נפתרה עדיין" (72). בספרו "דרכי משנה" הוא כותב על המתודה של המשנה והתלמוד, ומראה כי צורכי הזמן השפיעו מאד על הלכות חדשות. (גישתו היתה: התחשבות במסורת ההסטורית יחד עם צורכי הזמן).

א. שוורץ: גם לו היתה גישה דומה. הוא היה תלמידו של פרנקל בסמינר התיאולוגי בברסלאו. עבודתו כוונה להבנת המתודולוגיה של התלמוד.

וייס: גישה ביקורתית למקורות. כתב על ההסטוריה של התורה שבע"פ. אם כן, גם הוא קרוב לגישתם של פרנקל ושוורץ. אבל המגמתיות בחיבוריו ברורה מאד. הוא כתב בכיוון ההשכלה והציג את השקפותיו על המקורות, ותאר את החוקרים והחיבורים שלהם בהתאם להשקפות אלה. לפעמים הגיע למסקנות כוללות, מתוך דוגמאות בודדות, מבלי שבדק היטב את כל החומר. (הוא היה נגד עליה לא"י ולכן, אולי, כתב כי מחבר התוס' היה

חושב א"י שבא לבבל ושם כתב את התוס', וכך כתב שהברייתות שבבבלי דומות יותר לאלה שבתוס' מאשר הברייתות שבירושלמי).

ראייתם של גוטמן ושפנייר היא ראיית "פני השטח". מה שנראה להם כ"חוסר סדר" בתוס' ניסו להסביר בעזרת תיאוריות שאינן מוכחות, ואכן אפשריין (במבוא לספרות התנאים עמ' 250) סתר תיאוריות אלה.

לעומת זאת גישתם של החוקרים האחרים היתה גישה ספרותית:

ר' דוד הופמן: (הראשון בין היהודים האורתודוקסים שחקר ופירש את התלמוד בשיטה מדעית) גישתו היתה הסטורית ספרותית. (ניצל גם את תרגומי המקרא והספרות היהודית ההלניסטית). לדעתו התוס' אינה עצמאית. יש בה הרבה קטעים שאי אפשר להבינם בלי הפסקה מן המשנה. יצא בעיקר נגד שיטת צוקרמנדל.

ליברמן: גישה ספרותית ביקורתית. הוא משווה בין המשנה והתוס', ובין התוס' והברייתות בתלמוד ובמדרשים, (בפירושו לתוס' "תוס' כפשוטה"), וכך בין כתבי היד של התוס', ומכל זה הוא מסיק מסקנות לענין פרוש התוס' והנוסח הנכון שלה. גם גישתו של אלבק ספרותית: עורכי המשנה, התלמוד, התוס' וכו' ערכו את החומר בלי עיבוד מחדש, או תמצות, כי מטרתם היתה לאסוף את החומר המפוזר ולכנסו כפי שהוא. אפשר לראות לפי סימנים רבים מה היו המקורות הראשוניים שמהם לקחו המאספים. (כדרכו במשנה כך גם דרכו בתוס').

במשנה⁽⁷³⁾: רואים שיש משניות קדומות, לפי קוצר הלשון בהן, והסגנון מראה שנשנו בבית מדרש אחד: "כל שחבתי בשמירתו" וכו'. יש משניות שנוסחו בצורת "אין בין" והן נבעו מבימ"ד ש אחר. גישתו היא אפוא: לעריכה האחרונה של המשנה והתוס' לא היה תפקיד לנסח ולסגנון, אלא לבחור מתוך אוסף גדול, ללקט מבתימ"ד שונים, ולשבץ את הדברים במקוריותם, וזו הסיבה לכפילויות, לשינויים ולאי סדר. כלומר כל זה נובע מצורת הלימוד השונה בבתי המדרש השונים.

צורת הלימוד השונה, והדיעות השונות הן הן שעיצבו את סגנון המשנה, והן היסוד לחוסר האחידות בצורה הספרותית שלה.

י.נ. אפשריין⁽⁷⁴⁾: הוא פחות קיצוני מאלבק. לדעתו יתכן שהדברים השתנו בעריכה אחרונה. עם זאת גם לפי דעתו המשנה והתוס' חוברו ממקורות שונים. מקורות אלו (של המשנה, התוס' ומדרשי ההלכה) אפשר לזהות באמצעים שונים, ולדעת מאיזו תקופה, או איזה חכם אמר את ההלכה. אחד האמצעים הוא ניתוח ספרותי לגילוי התקופה ההיסטורית. למשל: המשניות המתארות את מה שהתרחש בביהמ"ק, נוסחו וחוברו כבר בזמן ביהמ"ק. במשנה אנו מוצאים את משנת ר' יוסי, ומשנת ר' יהודה וכו'. בתוס': משנת ר' חייא ומשנת בר-קפרא וכדו'. אמצעי אחר הוא ספרותי השוואתי, למשל: מה

שמו בא במקום אחד בלי שם של האומר יש למצוא במקבילות את שם האומר.

נוסף על כך עסק אפשטיין גם בלקסיקוגרפיה של המשנה והתוס', וכתב בספרו

דברי ביאור, למספר מסכתות במשנה.

א. גולדברג: גישתו אף היא ספרותית, אלא שהוא שם את הדגש על העריכה של

המשנה והתוס'. גם אם מקורות המשנה והתוס' נאספו מדורות שונים ואף מבת-מדרש

שונים, הנה העורך האחרון ניסח את הדברים, סיגנן אותם וסידר אותם, לפי שיטה

מסוימת מתוך שיקולים רבים⁽⁷⁵⁾. ניתוחו מכוון גם למצוא באיזה דור נוסחה הלכה

מסוימת או משנה (או חלק מהמשנה או הלכה בתוס'), מהי שכבת הלימוד של הלכה זו או

אחרת, כמו כן דרכו היא לעקוב אחרי השיקולים של רבי בניסוח המשנה ובהכללת דעות

החכמים במשנה ובתוס'. האמצעים בהם השתמש: השוואת הטקסט של המשנה והתוס' (מתוך

הנחה שהתוס' משלימה את המשנה) מציאת מקבילות והשוואתן.

תולדות והתפתחות מחקר התוס'

מאמר "התוס' בדפוס" של עזרא אברמסקי⁽⁷⁶⁾: הוא מונה חמש תקופות בהתפתחות

לימוד התוס': א. עד הגר"א היו בודדים שעסקו בתוס'⁽⁷⁷⁾. ב. הגר"א כתב את הגהותיו

לתוס' ומיני אז נתפשט לימודה, ואז נכתבו הפרושים: תכלת מרדכי, הגיון אריה ועוד.

ג. התפשטות לימוד התוס' באוסטריה והונגריה.

ד. תקופה זו מתחילה עם גילוי כתב-יד ערפורט ע"י צוקרמנדל. גלוי זה היווה

מפנה בחקירת התוס', ונתן את הדחיפה לדרך של ביקורת הטקסט ולהרחבה של חקירת

התוס' בכלל. וכוונתו לפרנקל, הופמן, שוורץ ווייס (דור דור ודורשיו) ועוד, שגילו

גישה בקורתית מדעית למשנה והתוס', ויש לראות בהם את ראשית המחקר המודרני.

ה. מתחילה לדעתו עם הופעת הפירוש "חזון יחזקאל" ומחקריהם של ש. לברמן וח. אלבק.

זוהי אפוא התפתחות במחקר התוס' לפי ע. אברמסקי.

לדעתי יש להבחין ב-5 תקופות שונות:

א. עד הופעת הפרוש של דוד פרדו "חסדי דוד". עד אז עסקו הראשונים בעיקר

בשאלת סמכות התוס', ועסקו בה מבחינת השלכותיה על ההלכה.

ב. דוד פרדו היה הראשון שכתב פרוש לכל התוס'. (גם הגר"א פרש וכתב הגהות

לתוס') ממנו מתחילה התקופה השנייה.

תקופה ג. מתחילה עם מחקריהם של פרנקל ווייס וחכמים אחרים, אשר גישתם למשנה

ולתוס' היתה מדעית בקורתית, והם שמו דגש על ההתפתחות ההסטורית של ההלכה⁽⁷⁸⁾.

תקופה ד. מתחילה עם גילוי כ"י ערפורט והוצאתו המדעית של צוקרמנדל. הוצאה זו נתנה את הדחיפה לחקור בכיוון הביקורת המדעית של הטכסט ולהרחבה של חקירת התוס'.

ה. אלבק, אפשטיין וליברמן: גישה ספרותית בקורתית עם בקורת הטכסט. (אפשטיין - מבוא לנוסח המשנה, ליברמן - הוצאה מדעית של התוס' לפי כ"י וינה עם שינויי נוסחאות). במאמרו מביא אברמסקי את רשימת כל החוקרים שכתבו על התוס' עד שנת 1953 (חוץ מי.נ. אפשטיין וא. גולדברג). כמו כן יש רשימה של הפרושים שנכתבו על התוס'.

שירר⁽⁷⁹⁾: גם הוא מביא רשימה של חוקרים שכתבו עד זמנו על התוס'.

צייטלין: התענינותו העיקרית היתה ניתוח של המקורות התנאיים. הוא הכיר והבחין בין התקופות: א. זו שלפני החורבן. ב. זו שלאחריו. שהרי החורבן היה גורם חשוב בשינוי חוקים ומוסדות ומושגים. לדעתו על החוקר להשתחרר מהשפעות תיאולוגיות בחקירתו. גישתו היא ספרותית הסטורית, ועמידה על הרקע ההסטורי מתוך המקורות עצמם. על כך הוא בא בבקורת על ש. ליברמן⁽⁸⁰⁾ שאינו מתחשב ברקע ההסטורי של ההלכות, "אין מספיק התחשבות בעדות פנימית מן התוס' עצמה, בבחינת הטכסט"⁽⁸¹⁾.

לסכום

אמנם אין תמימות דעים ביחס לבעיות השונות הקשורות בתוס' וביחסה למשנה. אבל יש הרבה מן המשותף בדיעותיהם של חוקרים רבים. רובם מסכימים כי התוס' היא פירוש והשלמה למשנה.

מחקר זה יראה כי התוס' והמשנה קשורים בקשר הדוק ביותר. הסדר של המשנה הוא הסדר של התוס'. התוס' היא המשך של לימוד המשנה, מפרשת ומשלימה אותה, ונלמדה בצמוד למשנה. הדוגמאות יובאו ממסכת ראש-השנה. אמנם קיים חשש מה בהסקת מסקנות ממסכת אחת על כל התוס', אבל אפשר היה לקחת כל מסכת שהיא, ואף בה היינו רואים אותם כללים ואותו נוהג של התוס' ביחסה למשנה. לפיכך מסכת ראש-השנה יכולה לשמש דוגמא מיצגת.

בפרק זה נוכל לראות שהתוס' משמשת כתלמוד למשנה. כתפקידו של תלמוד התוס' מפרשת את המשנה מוסיפה עליה (מחלוקות שלא נזכרו במשנה, דעות של חכמים שלא נזכרו במשנה ועוד) ומשלימה את דברי המשנה.

ר' שרירא גאון⁽¹⁾ כתב: כי ר' חייא פרש את המשנה של רבי בתוס'. גם הרמב"ם⁽²⁾ כתב: ר' חייא פרש את המשנה בתוס'. הראשונים קבעו אפוא שתפקיד התוס' הוא לפרש את המשנה ולשם כך חוברה. ר' זכריה פרנקל⁽³⁾: מתאר את היחס בין המשנה לתוס': "התוס' נקשרת לפעמים בחיבור פנימי עם המשנה כעין פרוש לחלק הקודם. ולפעמים מביאה התוס' מאמר המשנה עם תוספת איזה מלים לבאור. התוס' באה להשלים את המשנה אם נפקד חלק מחלקיה". אם המשנה שונה הלכה בקיצור, התוס' מרחיבה את כל צדדי ההלכה והנאמר בה. "התוס' מביאה המחלוקות אשר לא נזכרו במשנה או שהמשנה סתמה כאחד החולקים". והתוס' מביאה את המחלוקת. יש גם שהתוס' מביאה שקלא וטריא בין החולקים ובמשנה הדברים מופיעים בקצור. דבריו של פרנקל באים לתאר את תכונות התוס', יחסה למשנה, ותפקיד התוס' - אפשר לומר שבעקבות פרנקל הלכו החוקרים: ח. אלבק, י.ג. אפשטיין, ש. ליברמן וא. גולדברג.

ח. אלבק⁽⁴⁾: התוס' מחזיקה תוספות למשנה, היינו השלמות ופרושים למשנתנו. כוונת העורך היתה להשלים את ההלכות במשנה על פי מקורותיו והשתמש במשנה אף כיתד לתלות בה שרשרות של מאמרים שיש בהם אותו ענין כמו במשנה. אלבק אינו רואה בתוס' ספר שהתפתח מן המשנה ובמקביל לה אלא ספר שבא בנוסף למשנה מבחוץ והעורך שלו שאף להשלים את מה שהמשנה חסרה. (כי הרי לפי דעתו התוס' נתחברה בסוף תקופת התלמוד).

י.ג. אפשטיין⁽⁵⁾ מצטט את דברי רז"פ מדרכי המשנה ומראה בכך שהוא מסכים לתיאור תכונות התוס' על ידי רז"פ "אח"כ מוסיף אפשטיין שבתוס' אפשר למצוא הרבה מאד ממשנה תנא אחר מה שלא נמצא במשנה, ודן בדבר זה באריכות עם הוכחות רבות, כי לדעתו התוס' כמו המשנה עשויה מקורות מקורות⁽⁶⁾. והוא מוסיף⁽⁷⁾, כי "את התוס' המפרשת והמוסיפה היו שונים בצד כל משנה ומשנה ומשלים אותה בה, בלי כל סימן מיוחד, וכך היא משולבת ונספחת למשנה בלי כל ציון גם בבבלי וגם בירוש'". וכאשר הוא מתאר את ההבדל בין התוס' למשנת ר' חייא⁽⁸⁾, הוא כותב כי "התוס' היא בעקרה השלמת המשנה ע"י אספת החומר הישן, ע"י העתקת המחלוקת, ע"י הבאת משנת תנא אחר, ע"י "פרוש" שאינו פרפרזה אלא באור לנוסח קבוע". ובהמשך הוא כותב: "התוס' היא

חלק מן התלמוד של אותו זמן שכלל מדרשי הלכה וויכוחי חכמים, מחלקותיהם ומקורות שונים שלא נכנסו למשנה הרשמית".

י.נ. אפשטיין הוסיף אפוא על תאוריו של פרנקל ופרט דברים רבים נוספים על מנת לתאר את תכונותיה ותפקידיה של התוס'. לפי אפשטיין התוס' היא ממקורות שונים מקבילים למשנה. אם במשנה מופיעה דעת תנא אחד (ר' יהודה) בתוס' תופיע דעת תנא אחר (ר' יוסי) ולהיפך⁽⁹⁾.

גם א. גולדברג הולך בעקבות רז"פ, אלא שהוא חושב כי התוס' היא המשך ללמוד המשנה⁽¹⁰⁾ "התוס' מכריזה על עצמה במאה קולות ובכל הלכה והלכה כמעט שהיא השלמה והמשך למשנה. התוס' היא למעשה התלמוד הראשון למשנה. התוס' רגילה להביא את לשון המשנה בשלוב פרוש אל תוך ההבאה".

⁽¹¹⁾ "אין הבדל בין משנה ותוס' ובריתא אלא הבדל כרונולוגי, והתוס' במיוחד היא המשך של המשנה". לפי א. גולדברג אין לראות את המשנה והתוס' כקבצים נפרדים אלא כהמשך המשנה עצמה - "כי התכונות של התוס' הן גם התכונות של שכבות אחרונות שבמשנה". נקודה זו הוא פתח והרחיב במאמרו "תוס' למסכת תמיד"⁽¹²⁾: "אין שום הבדל מהותי בין דרך הלימוד של המשנה והתוס'⁽¹³⁾, כמו שאפשר לראות את התוס' כמשנה פרושית לשכבות של למוד במשנה שקדמו לה וכו'". התוס' היא המקור הראשון לפרוש המשנה"⁽¹⁴⁾.

לעומת דעות החוקרים שהובאו לעיל, יש חוקרים אחרים שמתוך התאוריה שלהם יוצא שתפקיד התוס' לא היה לפרש את המשנה.

וייס⁽¹⁵⁾ הטוען שהתוס' חוברה בסוף תקופת האמוראים וכן דינר הסובר שהתוס' קובצה מתוך התלמודים. שוורץ, צוקרמנדל והופמן - כל אלה מתייחסים אל התוס' כאל חיבור עצמאי, שלא בא בצמוד למשנה כדי לפרשה, אלא בא ממקורות אחרים וכדו'. תאוריות אלה נדחו (בעיקר על ידי י.נ. אפשטיין)⁽¹⁶⁾.

נשאר לנו, אם כן, אותן דעות הקובעות שאכן התוס' מפרשת את המשנה. מתוך עיון במסכת ראש השנה במשנה ובתוס' רואים שבמקומות רבים התוס' מפרשת את המשנה, מוסיפה עליה ומשלימה אותה. נוכל למצוא לאורך כל מסכת ר"ה עדות מתוך התוס' עצמה לתאורים של פרנקל וא. גולדברג ובמיוחד יכולה מסכת זו לשמש דוגמא של תוס' שהיא ממש המשך ללמוד המשנה.

בנתוח המקורות בפרק זה, אלך לפי סדר הפרקים והמשניות (שבמשנה) ונראה איך קושרת עצמה כל הלכה שבתוס' למשנה. נעמוד ונבדוק כל הלכה שבתוס' במה היא מפרשת או משלימה את המשנה, או מוסיפה על מה שיש בה - במשנה.

פ"א מ"א: ארבעה ראשי שנים הם
 באחד בניסן ר"ה למלכים ולרגלים
 פ"א ה"א: ניסן ר"ה למלכים לרגלים
 ולחדשים ולתרומת שקלים וי"א אף
 לשכר בתים, כיצד למלכים וכו'.

בתוס' אין "ארבעה ראשי שנים" היא מתחילה מיד ב"ניסן" וכו' בתוס' לא
 מנויים ארבעה ראשי שנים, רק שלושה מוזכרים שם (17).

"ניסן ר"ה למלכים" וכו' - זהו צטוט מן המשנה (פסקה) - אבל יש כאן שינוי
 ושינוי לשם פרוש. אחד בניסן אינו ר"ה לרגלים (הרי פסח הוא הרגל הראשון והוא חל
 בט"ו בניסן) ולכן לא כתוב בתוס' אחד בניסן, אלא רק ב"ניסן" הבבלי (18) שואל: הרי
 אחד בניסן לא ר"ה לרגלים? ורב הסדא עונה: רגל שבו, ר"ה לרגלים.

מסדר התוס' ידע את השאלה המתעוררת למקרא המשנה ולכן כתב "ניסן ר"ה לרגלים"
 כדי להמנע מן הקושיא.

חסדי דוד (19): "ומשום הכי דייק בלשונו: ניסן ולא אחד בניסן" (בגלל קושיות
 הגמרא) ליברמן (20) ולפי לשון התוס' אין מקום לקושיא.

יש אפוא כוונה לכתחילה בשנוי שבתוס'.

התוס' מוסיפה על המשנה: "לחדשים לתרומת שקלים" (21) וכו' הוספת התוס' היא
 בהמשך לדברי המשנה, דברי התוס' משולבים בדברי המשנה (22). יש כאן השלמה: לדין המשנה (23)
 "ושש אומרים אף לשכר בתים" ירוש' (24); הוסיפו עליהן שכר בתים ותרומת שקלים "הוסיפו
 עליהן" זו תוס'.

כיצד למלכים: המשך הלכה א' מפרש את דברי המשנה: ב"אחד בניסן ר"ה למלכים"
 כיצד אחד בניסן ר"ה למלכים? "מת באדר" וכו' גם התלמודים (25) מביאים את התוס' הנ"ל
 בשביל לפרש את המשנה.

תוס' פ"א ה"ב: "ביצד לרגלים" גם כאן מפרשת התוס' את המשנה איך ניסן הוא
 ראש השנה לרגלים. התוס' מביאה מחלוקת שלא הוזכרה במשנה. במשנה יש רק דעת אחד
 החולקים (26), ר' שמעון ובתוס' דעת ת"ק ודעת ר' שמעון (27).

בהלכות ג' ד' ה' מפרשת התוס' את ההוספה שהובאה בראש ה"א (ההוספה על המשנה)
 "כיצד לחדשים" וכו' "כיצד לתרומת שקלים וכו' וכיצד לשכר בתים", כפי שנוהגת התוס'
 לגבי המשנה (מפרשת: "כיצד למלכים") כך היא מפרשת את הדברים שנוספו בתוס'.

דין התוס' לענין שקלים מתאים למה שנא' במס' שקלים פ"א מ"א (לפי פרושו של
 הבבלי לשקלים).

ההוספה של התוס' לענין שכר בתים באה כ"יש אומרים", כלומר שסתם התק* של התוס' אינו סובר שניסן ר"ה לשכר בתים והוא סובר כמו התנא של המשנה⁽²⁸⁾.

משנה

תוס'

פ"א מ"א: באחד באלול ר"ה למעשר בהמה ר' אליעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי.	פ"א ה"ו: באחד באלול ר"ה למעשר בהמה ר' לעזר ור' שמעון וכו' אמר ר' שמעון בן עזאי הואיל ואילו אומרים באחד באלול ואלו אומרים באחד בתשרי יהו האלוליים מתעשרין בפני עצמן כיצד נולדו חמשה באב וחמשה וכו'.
--	--

בתוס' יש פסקה מן המשנה. ועליה מוסיפה התוס' את דברי ר' שמעון בן עזאי. דברי בן עזאי: "האלוליים מתעשרין בפני עצמן" נמצאים במשנה בכורות פ"ט מ"ה. (שם הוא חולק על ר' מאיר. והמשנה שם מגלה שת"ק במשנה - ובתוס' - הוא ר"מ). התוס' כאן נותנת טעם לדברי בן עזאי ותולה את דבריו במחלוקת המופיעה במשנה. כלומר: מדוע אמר בן עזאי שהאלוליים מתעשרין בפני עצמם מפני שיש מחלוקת בין ר"מ ור"א ור"ש. (הירוש'²⁹ שואל "ובן עזאי מכריע על דברי תלמידיו?" והירוש' עונה: שהמחלוקת הזו היא מחלוקת קדומה וחלקו בה כבר ר"ע ור' ישמעאל³⁰ ובבבלי³¹): "תניא אמר בן עזאי וכו' א"ר יוחנן מפי השמועה אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי"). ולכן אומרת התוס' אמר ר' שמעון בן עזאי הואיל ואילו אומרים וכו' בכך זורקת התוס' אור על המשנה ומרחיבה את הנאמר בה בענין המחלוקת של מעשר בהמה. התוס' כאן מפרשת את דברי בן עזאי כיצד "האלוליים מתעשרין בפני עצמן"? "נולדו חמשה באב וחמשה באלול וכו'".

משנה: פ"א מ"א

תוס' פ"א ה"ו:

באחד בתשרי ר"ה לשנים לשמיטין	תשרי ר"ה לשנים לשמיטין וליובלות ולנטיעה ולירקות
------------------------------	---

בתוס' יש פסקה מן המשנה והיא מוסיפה בשלוב עם הפסקה: "למעשרות ולנדירים", בתוס' לא כתוב "אחד בתשרי ר"ה" אלא תשרי ר"ה וכו'. התוספתא מנוסחת לדברי הכל, כי משנתנו היא כמו ר' ישמעאל בנו של ריב"ב³³ שאומר שאחד בתשרי ר"ה ליובלות וחכמים: י' בתשרי, ר"ה ליובלות. והתוס' קובעת בצורה סתמית, שבתשרי יש ר"ה למספר דברים ומה שמתאים לא' בתשרי הרי הוא בא' בתשרי ומה שמתאים לי' בתשרי הרי ראש השנה שלו י' בתשרי. התוס' משנה מלשון המשנה ובכך היא מפרשת. "כיצד לשנים וכו'" התוס' מפרשת את דברי המשנה איך "תשרי הוא ר"ה לשנים". אין מונין לשנים אלא מתשרי³⁴.

הל' ח': "כיצד לנטיעה". התוס' מפרשת איך תשרי ר"ה לנטיעה: אם נטע עץ שלושים יום לפני ר"ה, הרי בתשרי עלתה לו שנה, תשרי הוא, אפוא, התאריך הקובע לנטיעה, וזה פרוש שהתוס' נותנת למשנה.

התוס' שלנו כאן מקבילה לתוס' שביעית (פ"ג ה"ג).

תוס' זו, בשביעית, באה להוסיף על המשנה שביעית פ"ג מ"ו.

תוס' פ"ג ה"ג

משנה שביעית פ"ג ל"ו

הנוטע והמבריך והמרכיב שלושים יום לפני ר"ה, עלתה לו שנה מותר לקיימן בשביעית, פחות מכאן לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית פרות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט אם ערלה ערלה ואם רבעי רבעי

אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין, ערב שביעית, פחות משלושים יום לפני ר"ה

המשנה שונה בצורה שלילית: אין נוטעין ואין מבריכין וכו'. התוס' בצורה

חיובית: "אחד הנוטע וכו'" התוס' בשביעית מרחיבה ומפרשת את מה שנאמר במשנה שביעית בקיצור. כמו-כן התוס' מרחיבה את הלימוד, אינו נוגע רק לר"ה, אלא גם לערלה ולנטע רבעי. והתוס' ר"ה מקבילה לתוס' שביעית⁽³⁵⁾.

ה"ט: "כיצד לירקות, ליקט ירק בערב ר"ה עד שלא בא השמש וכו'".

התוס' נותנת דוגמה איך א' בתשרי הוא ר"ה לירקות⁽³⁶⁾. אם לקט ירק בערב ר"ה לפני שקיעת השמש וחזר ולקט אחרי שקיעת השמש, אין מעשרין מזה על זה "מפני שזה חדש וזה ישן". בלימוד התוס' יש חדוש: רגע אחד קובע למעשר וזהו המושג של "ר"ה לירקות"⁽³⁷⁾. מה שנלקט עד לשקיעת השמש בערב ר"ה שייך לשנה קודמת ומה שאחרי השקיעה שייך לשנה החדשה. בהמשך התוס' כתוב: "וחזר ולקט משבא השמש" בכתי"ל - וחזר ולקט אחר משבא השמש. בירוש'⁽³⁸⁾: "ליקט ממנו ישראל ערב ראש השנה וגוי משחשכה". תוספות⁽³⁹⁾ מציינים לירוש' הנ"ל. הר"ח⁽⁴⁰⁾: "ולקט נכרי משבא השמש" - אבל הם הולכים בעקבות הירוש'.

הקושי שבו נתקל הירוש' היה: איך יתכן שילקוט אחרי השקיעה והרי זה חג

ואסור ללקוט ירק, לכן פרש: "לקט ממנו ישראל ערב ר"ה וגוי משחשכה". והר"ח והתוס' הלכו בעקבותיו. ובכתי"ל "וחזר ולקט אחר משבא השמש" אבל אפשר אולי לקרוא "וחזר ולקט אחר משבא השמש".

בשני כתבי יד על קלף של הרמב"ם אין המלה "אחר" וכתוב שם: וחזר ולקט משבא

השמש. וברמב"ם פ"ה מהל' תרומות: וחזר ולקט אחר שבאה השמש, הרמב"ם הבין אפוא, ופרש, שהתוס' נקטה דוגמה, שתלמדנו את ההלכה, שרגע אחד קובע למעשר, אבל לא שזה מקרה מציאותי, ודבר זה אפשר ללמוד מן הדוגמה של "ליקט אחרוג" שבהמשך התוס' כאן:

"לקט אתרוג בערב חמישה עשר בשבט עד שלא באה השמש וחזר ולקט משבא השמש, אין תורמין וכו'". (כאן יש רק בדפוסים המלה "אחר". ו"בהכרח פרושו אתרוג אחר")⁽⁴¹⁾ גם כאן התוס' באה להראות שרגע אחד קובע למעשר וממקרה זה אנו יכולים ללמוד גם על הדוגמה של לקיטת ירק ב"ה.

הל' י': "כיצד לנדריים" - התוס' מפארת את דברי המשנה וגם את ההוספות שנוספו בתוס' על המשנה. בתוס' שלושים יום בשנה חשובים כשנה⁽⁴²⁾. במשנה מס' נדריים פ"ח מ"א: משנה העוסקת בהגדרות של זמן - לגבי נדריים: "לשנה זו אטור בכל השנה, ור"ה לעתיד לבוא". והתוס' שלנו מתיחסת למשנה זו.

תוס' הל' י א'

בראש השנה כל באי עולם עוברין לפנינו נומרון שנא' היוצר יחד לבם וגו' ואו' תקעו בחדש שופר וגו'. ואו' כי חוק לישראל הוא וגו'. אם קדשוהו בית דין, הדין נכנס לפניו וכו'. הלכה יב: וכן אתה מוצא במן וכו'. אמר ר"ע: אמרה תורה הבא עומר שעורים בפסח שהוא פרק שעורים כדי שתתברך לכם תבואה, וכו'. הלכה יג: הכל נדונין בר"ה וגזר דינו נחתם ביו"כ דברי ר"מ. ר' יהודה אומר, הכל נדונין בר"ה וגזר דינו של כל אחד ואחד בזמנו: בפסח על התבואה וכו' וגזר דינו של אדם נחתם ביו"כ וכו'.

משנה ב'

בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן ובראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבנו מרון שנא' היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. ובחג נדונין על המים.

בהל' י"א: בתוס' יש פסקה מן המשנה⁽⁴³⁾. (התוס' מקצרת בהבאת הפסוק) ומוצאים

אנו פסוקים נוספים, פסוקים אלה באים להדגיש את הענין שראש השנה הוא יום הדין. אפשר לראות פסוקים אלה כהמשך לפסוק שהתוס' מצטטת: היוצר יחד לבם וכו' (שבתוך הפסוק מן המשנה)⁽⁴⁴⁾, ומהם לומדים שכש"חק לישראל" אז "משפט לאלקי יעקב" כשבי"ד קדשו את חודש תשרי, בי"ד של מעלה דן את האנשים, וכאן קושרת התוס' גם ענין צדדי, ענין המן, שכשבי"ד מחליטים מתי ר"ח לפי זה יורד מן או אינו יורד, כלומר שקביעת בי"ד מתי ר"ח היא חשובה מאד ואפילו הקב"ה מתחשב בכך.

הל' י"ב: "אמר ר"ע אמרה תורה וכו'". דברי ר"ע משמשים יסוד למשנה ב' ולהל'

י"ג בתוס'. ר"ע אמר את דבריו כעין דרשה: "אמרה תורה הבא עומר שעורים בפסח שהוא פרק שעורים וכו'", הוא לא דבר על זמנים של דין, רק על ראש השנה (מה שאנו מוצאים

בהתחלת הל' י"א: "כל באי עולם עוברין לפניו וכו'" , ראש השנה הוא זמן של דין .

תלמידיו של ר"ע חולקים בפרוש דברי ר"ע: (הל' י"ג) ר"מ: ר"ע אומר שכל האנשים והבריות ומעשה הבריאה נדונין בר"ה וגזר דינם נחתם ביו"כ⁴⁵ . ואלו ר"י אומר שאדם נדון לחוד והבריות נדונות לחוד. והזמנים, עליהם דיבר ר"ע, הם זמנים של דין. ולכן צריך להביא עומר בפסח כדי שיכריע את הכף לזכות וכו'. בתוס' יש מחלוקת אבל במשנה רק דעת אחד החולקים, ר' יהודה - (לפי הירוש')⁴⁶ בארבעה פרקים העולם נידון וכו' - זה לפי דעת ר' יהודה. הבבלי: (טז' ע"א) אומר שמשנתנו אינה אף כאחד מתלמידי ר"ע, אלא מבית מדרשו של ר' ישמעאל היא. ואלו התוס' היא מחלוקת תלמידי ר"ע. יוצא אפוא שלפי הירוש' התוס' מוסיפה על המשנה ומראה שהענין במשנה שנוי במחלוקת⁴⁷ ולפי הבבלי: המשנה ממקור אחד (בימ"ד של ר"י) והתוס' מקור שני (ר"ע).

משנה מ"ג

תוס'

על ששה חדשים שלוחים יוצאים
על ניסן מפני הפסח וכו' על אדר מפני
הפורים וכשהיה ביהמ"ק קיים יוצאין
אף על אייר מפני פסח קטן.

"על ששה חדשים וכו'" תוס': זוהי פסקה מן המשנה ועליה הוספת התוס' ר' התקין

וכו'. בתוס' לא מנויים כל החדשים כי הם מנויים במשנה, כאן התוס' קצרה והמשנה רחבה יותר, אולי מפני שהחדשים והחגים הם חשובים מאד ולכן השמות במשנה ולא בתוס'. בתוס': ר' התקין שיהו יוצאין אף על אדר השני מפני הפורים ובמשנה לא מונין את אדר השני בין החדשים שבהם השלוחים יצאו. לפי הבבלי (י"ט ע"ב) רבי חולק על משנתנו, התנא של משנתנו טובר שאין יוצאין על אדר שני, מפני שחודש אדר ראשון תמיד מלא ולכן אין צורך להודיע מתי ר"ח אדר ב'. אבל רבי הוא בדעת אביו רשב"ג שחודש אדר ראשון לעתים מלא ולעתים חסר ולכן יש צורך להודיע מתי חל ר"ח אדר שני.

על משניות ד' עד סוף פרק א' אין לתוס' מה להוסיף ולכן לא נמצא בתוס' הלכות

מקבילות למשניות אלה.

פ"ב מ"א: משנה

תוס' פ"א הל' ט"ו

אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר
להעידו, בראשונה היו מקבלים עדות
החודש מכל אדם משקלקלו המזנים
התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן
המכירין.
בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם
פעם אחת שכרו ביתוסיין שני עדים לבוא
להסעות את החכמים, לפי שאין ביתוסיין
מודים שתהא עצרת אלא אחר השבת, בא אחד
ואמר עדותו והלך לו וכו'.

הל' ט"ז: אם אינן מכירין אותו, משלחין
 עדין עמו אפי' בשבת. מעשה בר' נהוראי
 שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו.

בתוס' יש פסקה מן המשנה. התוס' מתחילה בחלק השני של המשנה (בראשונה
 היו וכו') והתוס' ממשיכה את דברי המשנה, ומביאה ספור המנמק מדוע שינו את ההלכה
 שבמשנה. התוס' אינה מפרטת מה היתה ההלכה החדשה, אחרי קלקול המינים, כי דין זה
 המשנה מפרטת. בתוס' מסודרים הדברים לפי הסדר בהם התרחשו ולא לפי סדר עריכת
 הדברים במשנה. בראשונה קבלו את העדות מכל אדם, אח"כ קרה מעשה הקלקול ואח"כ אפשר
 לדון במקרה של: "אם אינם מכירים אותו". מה שמנוסח במשנה בצורה כללית "משקלקלו
 המינים". התוס' מפרטת, כמו שמוצאים בירוש':⁽⁴⁸⁾ "מה קלקול הוה תמן וכו', פעם
 אחת שכרו ביתוסיין וכו'". ולגבי ההלכה הראשונה במשנה: "בראשונה היו מקבלין עדות
 החודש" וכו', גם כאן התוס' מוסיפה "אפי' בשבת"⁽⁴⁹⁾ ומוסיפה את הספור על ר' נהוראי
 שבא לאושא להעיד על העד. התוס' אם כן מפרטת את המשנה שאפילו בשבת שולחים עדים
 להעיד על העד שראה את מולד הלבנה וגם לעדים אלה מותר לחלל שבת לשם כך⁽⁵⁰⁾.

יש הבדל בין לשון התוס' והמשנה. במשנה משלחין עמו אחר להעידו ובתוס'

משלחין עדין עמו, אפשר לראות בלשון התוס' פרוש לדברי המשנה.

מה הכוונה במשנה "משלחין עמו אחר" הכוונה משלחין עדים אחרים⁽⁵¹⁾.

תוס' פ"א הל' י"ז

משנה פ"ב מ"ב

בראשונה היו מסייעין מסעות בראשי ההרים
 הגבוהים בהר המשחה בסטרבה ובגרופינא
 בתבור בחוורן בבית בילתי, ר' שמעון בא"ר
 אומ' אף בהרים ותבור וגרור וחברותיה.
 ממתי מסייעין את החודש לאור עבורו, כיצד
 חל להיות ערב שבת ושבת מסייעין עליו
 למוצאי שבת ואם בא בזמאנו וכו'.

בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו
 הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין
 מ"ג: כיצד משיאין משואות מביאין
 כלונסות של ארז וכו'.
 מ"ד: מנין היו משיאין מהר המשחה
 לסרטה ומסרטה לגרופינא ומגרופינא
 לחוורן ומחוורן לבית בלתיין ומבית
 בלתיין לא זזו משם וכו'

בהל' י"ז בתחלת יש פסקה מן המשנה ואליה מצטרפים דברי התוס' שהם פרוש:

היו משיאים בראשי ההרים הגבוהים. מסייעין מסעות - כמו משיאין משואות ואף בכתי"ל:
 משאין משואות⁽⁵²⁾, התוס' מפרשת כי ההרים המוזכרים במשנה הם ההרים הגבוהים בסביבה.
 התוס' מוסיפה על המקומות שהמשנה מזכירה (תבור) ואף את דברי רשב"א שציין מקומות
 נוספים. ש. ליברמן: אגב"א:⁽⁵³⁾ התוס' הוסיפה מה שהמשנה לא הביאה, בדברי רשב"א:

"אף חרים כייר וגדור" יש גרסאות שונות וש. ליברמן מקבל את הגירסה הרי מכוור וגדור⁽⁵⁴⁾.

ממתי מסייעין - הכוונה אמתי מסייעין כמו בכת"י ארפורט. "חל להיות ערב שבת ושבת" ערב שבת או שבת - ו' המחלקת לפנינו. "על כל ראשי חדשים" מסייעין מסעות - הכוונה רק לראשי חדשים חטרים⁽⁵⁵⁾, כמו שהתוס' עצמה אומרת: "אם בא בזמנו מסייעין עליו, ואם לאו אין מסייעין עליו. מה שלא פרשה המשנה פרשה התוס'. - אין משיאין על כל החדשים אלא רק על החטרים. התוס' דנה בשאלה מתי היו משיאין משואות - במשנה לא מופיעה שאלה כזו כלל. יש כאן הרחבת לימוד המשנה והוספה על מה שנאמר בה.

משנה פ"ב מ"ו

תוס' פ"א הי"ז

כיצד בודקין את העדים

זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון ומכניסין את הגדול שבהן ואומרים לו, אמור כיצד ראית את הלבנה לפני חמה או לאחר חמה, לצפונה או לדרומה כמה היה גבוה ולאן היה נוטה וכו' אם אמר לפני חמה לא אמר כלום. וכו'

אמר אחד לפני חמה ראיתיו לא אמר כלום, לאחריה דבריו קיימין - לצפונה, לא אמר כלום לדרומה, דבריו קיימין, אחד אומר ראיתיו גבוה שתי מרדעות ואחד אומר שלושה, עדותן קיימת, אחד אומר שלושה ואחד אומר חמשה אין מצטרפין וכו'. אחד אומר ראיתיו מוטה ואחד אומר ראיתיו זקוף וכו'. ראיתיו חציו בעשיש חציו בענן לא אמר כלום וכו'.

במשנה יש השאלות ששאל בית הדין את העדים, בתוס' לפנינו יש תשובות העדים לשאלות הבאות במשנה ומה דין העדות, (אם העדים סותרים בתשובותיהם וכד') בכל אחת מחשובות העדים.

במשנה מופיעה רק אחת מן התשובות של העדים לדוגמה - בסוף; "אם אמר לפני חמה לא אמר כלום" ומדוע מופיעה רק תשובה אחת? מפני שזהו המקרה היחיד שבו ברור ש"לא אמר כלום" בכל הנסיבות, מפני שבמקרים האחרים (בשאלות האחרות) יתכנו וריאציות שונות⁽⁵⁶⁾. לכן המשנה הביאה רק את הדוגמה הזו ולא אחרות. אבל התוס' הרחיבה ונתנה גם תשובות לשאלות אחרות הנמצאות במשנה.

משנה: אם אמר לפני חמה לא אמר כלום. - בתוס': אמר אחד לפני חמה ראיתיו לא אמר כלום, אין כאן ציטוט מדויק, אבל זה בגלל סגנון התוס' כי בכל התשובות של העדים הכתובות בתוס' מופיע סגנון כזה, בשעה שבמשנה, זו רק דוגמה לתשובה של עד. התוס' מתחילה דוקא מן הדבר האחרון המופיע במשנה ומסיקה את המסקנה שלה מכך: "לאחריה דבריו קיימים" - אם "אמר לפני חמה לא אמר כלום" מכאן מסקנה שאם אמר "לאחריה" דבריו קיימים.

במשנה "כמה היה גבוה" בתוס': אחד אומר ראיתיו גבוה שתי מרדעות וכו'. התוס' מפרשת ומביאה דוגמות לתשובות העדים מתי הסתירה בדבריהם פוסלת את העדות ומתי לא. ואף יש שעדותם אינה מכוונת ליכולים להצטרף לעדות אחרת.

יש גם אפשרויות נוספות: איך נראה המולד? בענן במים וכד' והתוס' מוסיפה

מקרים אלה על הנאמר במשנה.

משנה פ"ב מ"ז

תוס' פ"א הל' י"ז

ראש' בית דין אומר מקודש וכל העם
עונים אחריו מקודש מקודש, בין
שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו
מקדשין אותו ר"א בר צדוק אומר:
אם לא נראה בזמנו, אין מקדשין אותו
שכבר קידשוהו שמים.

ר' לעזר בר' צדוק אומר, אם לא נראה
בזמנו, אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים
וכן היה ר"א בר' צדוק אומר: אין השלוחין
יוצאין בסוריה עד שישמעו מפי בי"ד למחר.

בתוס' יש פסקה מן המשנה ומיד אחריה תוספת: לכן היה ר"א בר' צדוק אומר

אין השלוחים יוצאים בסוריה (=לסוריה - ב' ול' השמוש בלשון חז"ל מתחלפות)

עד שישמעו וכו'. ר"א בר' צדוק התייחס בדבריו לחדשים ניסן ותשרי: ש"בהם שלוחים
יוצאים לסוריה" כפי שמפורש בפ"א מ"ד. ואין הם יוצאים אלא עד שישמעו מפי בי"ד
מקודש, מפני שאלה חדשים חשובים. התוס' מצטטת כאן את דברי ראב"ז כי הוסיפה עוד
דבר שאמר ראב"ז גם כן בקשר לקדוש החדש.

משנה פ"ב מ"ט

תוס' פ"א הי"ח

שלח לו ר"ג גוזרני עליך שתבוא אצלי
במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל
להיות בחשבונך וכו'. הלך ומצאו ר"ע
מיצר וכו'. אמר לו אם באין אנו
לדון אחר בית דינו של ר"ג צריכים
אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין
שעמד מימות משה ועד עכשיו שנא' ויעל
משה ונדב ואביהוא ושבעים מזקני
ישראל. למה לא נתפרשו שמותן של זקנים
אלא ללמד שכל שלושה ושלושה עמדו בי"ד
על ישראל הרי הוא כבית דינו של
משה וכו'.

למה לא ספר שמותן של צדיקים שלא יהא כל
אחד ואחד אומר הריני בא להקיש את ר'
פלוגי לאלדד ומידד והריני מקיש את ר'
פלוגי לנדב ואביהוא. וכן הוא אומר ה'
אשר עשה את משה לאת אהרון ואומ' וישלח
ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת
שמואל ירובעל זה גדעון, בדן זה שמשון
יפתח כמשמעו וכו' שקל הכתוב שלושה קלי
עולם בין שלושה גדולי עולם. ללמדך שבית
דינו של ירובעל גדול לפני המקום כבי"ד
של משה וכו'. להודיעך שכל מי שנתמנה
פרנס על הצבור אפי' קל שבקלים שקול
כאביר שבאבירים וכו'.

בדפוס ראשון וכן בכתי"ל וערפורט: "ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים" כמו

במשנה, שלוש הנוסחות הנ"ל הן כנגד נוסחת כתי' וינה, לכן אפשר לקבל את הנוסח

בתוס': "ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים" ואם כן יש לפנינו בתוס' פסקה מן המשנה (57).

התוס' באה כאן לפרש ולתת דוגמות של בתי"ד שאותם מזכירה המשנה בקצור

שעמדו לישראל במשך הדורות והיא מרחיבה את דברי המשנה בענין זה.

בתוס' לא מופיע כל הספור שבא במשנה (על ר"ג ור"י יהושע וכו'). התוס'

מוסיפה דברים למה שהיא מעוניינת להוסיף והמגמה היא להוכיח שהקטבות של בי"ד

שבכל דור אינו נופל מן סמכות של ביה"ד של משה, שהוא מקובל כמוכן כסמכות הגבוהה

ביותר. ולכן יש לקבל את הכרעה ר"ג ובי"ד ואי אפשר לערער על הסמכות הזו.

והפרק בתוס' מסתיים בחריזת פסוקים (דרך המדרש) כפי שהמשנה גם היא מסיימת

בדברי אגדה.

תוספתא פ"ב ה"א

משנה פ"ג מ"א

ראהו בית דין וכל ישראל נחקרו
העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד
שחשיכה הרי זה מעובר. ראוהו בי"ד
בלבד יעמדו שנים ויעידו לפניהם
ויאמרו מקודש מקודש, ראוהו שלושה
והן בי"ד וכו'.

קדשו את החודש בזמנו ונמצאו עדיו
זוממין הרי זה מקודש. קדשוהו בלילה אינו
מקודש. קדשוהו אנוסין שוגגים מזידיים
ומוטעין הרי זה מקודש, קדשוהו לפני זמנו
או לאחר עבורו, פחות משלושים יום או יותר
וכו'. לא נראית לבנה לשני ימים יכול
יקדשוהו לאחר שני ימים? וכו'

במשנה לא מפורש שאין מקדשים את החודש בלילה, וכן מה אם בדיעבד קדשו ביה"ד

את החודש בלילה, התוס' מפרשת מדוע אם "לא הספיקו לומר מקודש" עד שחשיכה הרי
זה מעובר מ"פני שאם קדשוהו בלילה אינו מקודש. יש כאן בתוס' השלמה למשנה. התנא
בתוס' סובר שאם קדשו את החודש בלילה אינו מקודש. בתוס' יש גם קשר לסוף פרק א':
"קדשו את החודש ונמצאו עדיו זוממין הרי זה מקודש" קדשוהו אנוסין שוגגים מזידיין
ומטעין הרי זה מקודש" וזה מה שעשה רבן גמליאל, אף אם ר"ג טעה הרי מה שעשה עשוי.
ואף אם שגה או אפילו הזיד, ואפילו אם העדים זוממין מה שעשה עשוי. ויש כאן השלמה
להלכה האחרונה של פ"א. בפ"ב ה"א: דין תאורטי למה שמובא בסוף פ"א. בצורת דרשה
ובמשנה כספור.

כשם שהמשנה קובעת שקדוש החודש תלוי בהכרזת בי"ד, כך גם התוס' קובעת זאת

והיא מוסיפה שאף אם נמצאו עדים זוממים וכו' גם אז החודש - מקודש אם בי"ד כבר

הכריזו על כך, כל זה בתנאי שלא יקדשוהו לפני זמנו או לאחר עבורו וכאן באה הל'

ב' להשלים את הל' א' (58).

לסכום: רואים שהתוס' בהלכות א' ב' משלימה ומפרשת את פ"א מ"א ומוסיפה על

הנאמר במשנה זו.

פ"ג מ"ד

בתעניות בשל זכרים כפופים וכו' ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצוות היום בחצוצרות.

פ"ג מ"ה

שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות ר' יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים.

תוס' פ"ב ה"ג

בתעניות תוקעין שלוש על שלוש ובמסעות שלוש על שלוש על כל דגל ודגל דברי ר' יהודה וכו'. ובמה הן תוקעין בחצוצרות שעשה משה. ר' יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובל בשל יעלים. נתנו חכמים את המצוי למצוי ואת שאין מצוי לשאין מצוי.

כיוון שהמשנה הזכירה תקיעה בתעניות, עוסקת בזאת גם התוס'. כמו כן התקיעה בתעניות היא בחצוצרות לכן התוס' מזכירה עוד הזדמנות בה היו תוקעים בחצוצרות ותוקעים שלוש על שלוש. המשנה לא מזכירה כמה היו תוקעים בתעניות, באה התוס' ומשלימה בתעניות תוקעים שלוש על שלוש. וכו'.

בחלק השני של ההלכה הזו: פסקה מן המשנה (מ"ה) דברי ר' יהודה וטעם לדברי ר' יהודה. התוס' מסבירה מדוע חולק ר' יהודה על חכמים בר"ה תוקעים בשל זכרים מפני שזה דבר מצוי וביובל בשל יעלים - כי זה לא דבר מצוי ובכדי לעשות הבדל בין יובל לר"ה. לפנינו אפוא תוספתא מסבירה מפרשת את הנאמר במשנה.

משנה פ"ג מ"ו

שופר שנסדק ודבקו פסול דבק שברי שופרות פסול. ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר.

תוספתא פ"ב ה"ד

שופר שארוך וקצרו כשר. גרדו בין מבפנים ובין מבחוץ כשר. צפהו מבפנים פסול מבחוץ כשר, צפהו מקום הנחת פיו או שהוסיף עליו כל שהוא אפי' במינו פסול. ניקב וסתמו אפי' במינו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר. נתן שני שופרות זה בחוץ זה ותקע אם קול הפנימי שמע יצא אם קול חצון שמע לא יצא, כמה הוא שעל שופר כדי שיאחז בידו אחת ויתקע.

המשנה והתוס' דנות בשנויים שנעשו בשופר, המשנה מדברת רק על שנויים שנעשו כדי לתקן את השופר, והתוס' על שנויים שנעשו לאו דוקא לתקון השופר חוץ ממקרה אחד: "ניקב וסתמו" שבא גם במשנה, והתוס' מוסיפה על דין זה: אפי' סתם את הנקב במינו אם מעכב את התקיעה פסול. ואם לאו כשר. השנויים האחרים שנעשו בשופר (שאותם מביאה התוס') נוגעים לשעור השופר, קצר את השופר או גרדו (ואולי השופר דק מדי). או שהשופר היה פחות מהשעור והוסיף עליו או שהוסיף עליו אף אם היה בו כשעור פסול.

ובתוס' יש בסוף ההלכה סכום לנאמר בה: "וכמה הוא שער שופר כדי שיאחז בידו אחת ויתקע". על כל פנים תוס' זו באה להשלים את הנא' במשנה.

משנה פ"ג מ"ז

התוקע לתוך הבור או לתוך החדות או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא וכן מי שהיה עובר אחרי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו.

תוס' פ"ב ה"ו ה"ז

התוקע ומתעסק והתוקע ומתלמד והמלמד את בנו והמלמד את תלמידו אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא. ה"ז: רועה שהרביץ צאנו אחורי בית הכנסת, וכן חולה שהיה מוטל אחורי ביהכ"נ, ומי שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא.

המשנה והתוס' דנות בסוגי תקיעות שיוצאים בהן ידי חובה. (או לא יוצאים). במשנה: תקיעות לתוך כלי גדול וכד'. וכוונה בתקיעות. ובתוס' רק כוונה בתקיעות. התוס' מוסיפה על המשנה את ענין "התוקע ומתעסק". מוסיפה על המשנה (בפ"ד מ"ח) "אם כוון לבו יצא יצא ואם לא, לא יצא".

התוס' מצרפת דין זה לענין של כוונת הלב⁽⁵⁹⁾.

במשנה: "וכן מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ" או "מי שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ". והתוס' נותנת דוגמות. במשנה: "עובר אחורי בית הכנסת". בתוס': "רועה שהרביץ צאנו אחורי ביהכ"נ". ו"חולה שהיה מוטל אחורי ביהכ"נ"⁽⁶⁰⁾. בדוגמות אלה התוס' מפרשת את דברי המשנה. אח"כ ממשיכה התוס' במקרה שהמשנה מביאה "מי שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ" וכו'. ומסיימת בלשון המשנה "אע"פ שזה שמע וזה שמע" וכו' ומוסיפה פרוש לענין: "שאיך הכל הולך, אלא אחר כוונת הלב". ובכדי לסיים את הענין התוס' מביאה דרשה חורזת פסוקים, ודבר זה מקביל למשנה המסיימת אף היא בענין של מדרש ואגדה. לפי התוס' נראה שצריך כוונה לצאת ידי המצווה וזה מוכח מן הפסוקים שהתוס' מביאה (שנא' תבין לבס תקשיב אזנך וכו') אותם פסוקים מביאה התוס' גם לענין תפלה (ברכות פ"ג ה"ד) והמשמעות שם בודאי שצריך כוונה בתפילה. ואף במשנה רואים שצריך שיתכוון, ובמאירי: אם הבבלי אומר שמצוות אינן צריכות כוונה, זה רק בדיעבד, אבל לכתחילה כמובן שצריך שיתכוון לצאת.

משנה פ"ג מ"ח סיפא

תוס' פ"ב ה"ה

חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.

הכל חייבין בתקיעת שופר, כהנים לויים וישראלים גרים ועבדים משוחררין סריס אדם סריס חמה וכו' נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן.

תוס' זו מפרטת מאד את דין המשנה, מי פטור ומי חייב ומי מוציא אחרים ידי חובתם. יש הדרגתיות בהלכה זו בתוס'. בסוף מופיע הצרוף: נשים ועבדים וקטנים פטורים ולא כמו במשנה: חרש שוטה וקטן. התוס' מתיחסת רק לאנשים הפטורים ממצוות התקיעה בשופר ולא פטור רחב יותר של חרש שוטה וקטן (הפטורים מהרבה יותר מצוות מאלו של נשים).

משנה פ"ד מ"ב

תוס' פ"ב ה"ה

ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין וביבנה לא היו תוקעין אלא בבי"ד בלבד.

ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא, שלושה דברים אלו בתוכה תוקעין בה וביבנה לא היו תוקעין אלא בבי"ד בלבד.

בתוס' צטוט מדויק של המשנה, אלא שבתוס' נוספו כמה מלים לפרוש: "שלושה דברים אלו בתוכה".

משנה זו היא המשך למשנה א', היא מוסיפה עוד יתרון שהיה לירושלים על יבנה, התוס' מפרשת את הו' במשנה כ-ו' מוסיפה ולא מחלקת. צריכים להיות כל שלושת⁽⁶¹⁾ התנאים ואז אפשר לתקוע באותה עיר. ואם לא, לא יתקעו.

משנה פ"ד מ"ד

תוס' פ"ב ה"ט

בראשונה היו מקבלין עדות החודש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר התקינה שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו יום קודש ולמחר קודש. משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהו מקבלין עדות החודש כל היום.

ר' לעזר בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו שכבר קדשוהו שמים, ר' שמעון בן אלעזר אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר חודש שלפניו קדשו. שמעון בן הסגן אומר אם באו עדים מן המנחה ולמעלה תוקעין היו אבל אין מוסיפין קריבין, אלא עד שיקדשו החודש.

בתוס' בה"ט מובאת דעת ראב"ז בשניה (הובאה כבר בפ"א הי"ז) והקשר הוא:

אמנם לא יקדשו אותו כשלא נראה בזמנו, אבל יתקעו בשופר אפילו שלא בבי"ד. ואגב דעתו, הובאה גם דעת ר"ש בר' אלעזר - שאפילו אם בא חודש בזמנו אין מקדשין אותו אבל יתקעו בו בשבת רק בפני בי"ד, מפני שהם מקיימים את החודש⁽⁶²⁾. לפי חסדי דוד

הובאו דברי ר' אלעזר בר"צ, כדי להראות שרשב"א חולק עליו. התוס' כאן מוסיפה על המשנה ואומרת: בזמן שהיתה התקנה (שלא יבואו עדים אחרי המנחה) אם באו עדים אחרי המנחה, כבר לא יקדשו את החודש, כיוון שקדשוהו שמים (לפי ראב"צ) או מפני שחודש שלפניו קדשו (לפי רשב"א), אבל יתקעו בו בשופר. במשנה: "אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו יום קודש ולמחר קודש" ובתוס': "אם באו עדים מן המנחה ולמעלה תוקעים היו וכו'". התוס' מוסיפה על המשנה כאן ומפרשת מה שהמשנה סתמה: המשנה אינה מפרשת אם היו תוקעים ביום הראשון או לא. התוס' מפרשת זאת⁽⁶³⁾.

שמעון בן הסגן אומר וכו'. דברי שמעון בן הסגן בתוס' באים להוסיף על הנאמר במשנה. אמנם היו תוקעים בשופר ביום הראשון (אם באו עדים מן המנחה ולמעלה) אבל לא היו מקריבים את המוספים עד למחרת כשבי"ד קדשו את החודש. ובתוך דברי שמעון בן הסגן אנו מוצאים פסקה מן המשנה, "אם באו עדים מן המנחה ולמעלה"⁽⁶⁴⁾. ולא רק שהיו נוהגים באותו יום קודש (לפי המשנה) אלא היו גם תוקעים באותו יום.

המשך ה"ט

אמר ר' יהושע בן קרחה דברים אלו התקין ריב"ז משחרב בית המקדש לכשיבנה הבית במהרה בימינו⁽⁶⁵⁾ יחזרו דברים אלו ליושנן.

המשך משנה ד'

אמר ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת התקין ריב"ז שאפילו ראש בי"ד בכל מקום שלא יהו העדים הולכים אלא למקום הועד.

בתוס' יש סיכום לתקנות ריב"ז על ידי ר' יהושע בן קרחה. ומדברי התוס' רואים שר' יהושע בן קרחה השתתף בדיון על תקנות ריב"ז ובודאי הוא שהביא לפחות חלק מן הדברים במשנה.

תוס' פ"ד ה"י

ר' יהודה או ר' ליעזר אומר: "שבתוך" אומר קדושת היום "זכרון" אלו זכרונות "תרועה" אלו שופרות וכו'. אמר לו ר"ע מפני מה לא נאמר שבתוך שבות, שכן הוא פוגע בשביתה ראשון, אלא "זכרון" אלו זכרונות וכו'.

הל' י"א

מקום שנהגו לומר כדברי ר"ע אומר כדבר ר"ע, כדברי ריב"ז אומר כדברי ריב"ז רשב"ג אומר קדושת היום עם הזכרונות אמר רשב"ג, מה מצינו בכל מקום אומרה רביעית אף כאן אומרה רביעית ר' אומר מה מצינו בכל מקום אומרה אמצעית אף כאן וכו'. וכשקדשו את השנה באושה ביום הראשון עבר ר' יוחנן בן ברוקא ואמר כדברי ריב"ז, אמר

משנה פ"ד מ"ה

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע וכו'. דברי ריב"ז אמר לו ר"ע: אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר, אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע וכו'.

רשב"ג לא היינו נוהגין כן ביבנה. ביום השני עבר וכו' ואמר כדברי ר"ע, ואמר רשב"ג כך היינו נוהגין ביבנה.

הלכה י': ר' יהודה מביא מחלוקת בין ר"ע ור' אליעזר (מחלוקת שלא הוזכרה במשנה) מנין לומדים זכרונות ושופרות וקדושת היום (שמזכירין ברכות אלה בתפלות של ר"ה) והם חולקים בדרשת הפסוק (כי מספר הברכות היה מקובל בידם) (66). הבבלי (67) מביא עוד ברייתא של רבי שהיא תוספתא לתוספתא, מנין שלומדים שאומרים מלכיות, הלכה י' בתוס' באה להוסיף על משנה ה' ולהראות שיש מחלוקת מנין לומדים שאומרים את הברכות.

במשנה ה' יש מחלוקת ר"ע וריב"נ מהו סדר הברכות בתפלת ר"ה. התוס' בהל' י"א מוסיפה על המשנה ודבריה הם המשך לדברי המשנה. אין כאן אפילו פסקה מן המשנה אלא כאילו ההמשך הטבעי (68) של דברי המשנה נמצא בתוס'. "אמנם מקום שנהגו לומר כריב"נ אומר כריב"נ" אע"פ כן שינו את מנהג אושא הגלילי (שהיה לפי ריב"נ כמו שאומר הירוש') והשליטו שם את מנהג יבנה ("יהודה" שהיה לפי ר"ע) ולכן מובא הספור בסוף ההלכה הזו: ביום הראשון עבר ר' יוחנן בן ברוקא וכו'.

התוס' מביאה גם מחלוקת בין רבי ורשב"ג, היכן אומר את קדושת היום, גם זו תוספת על הנאמר במשנה (במשנה יש רק מחלוקת ר"ע וריב"נ בענין) לפי הבבלי (ל"ב ע"א) יוצא שרשב"ג חולק על ר"ע ורבי הוא בדעת ר"ע (שרבי אומר, אומרה רביעית - כלומר עם המלכיות).

יתכן שהתוס' באה כאן לגלות שהיתה מחלוקת בין תלמידי ר"ע במסורת המחלוקת שבין ריב"נ ור"ע. ח"ק מטר שהמחלוקת היא: ר"ע אומר לצרף את מלכיות עם קדושת היום וריב"נ: לצרף מלכיות עם קדושת השם. ורשב"ג אומר שר"ע אומר לצרף קדושת היום עם זכרונות ומלכיות בפני עצמה ואלו רבי סובר כמו הת"ק. ויש רמז לכך גם בגמרא הבבלי (שם) מביא את התוס' הל' י"א: "וכשקדשו את השנה באושא וכו' למימרא דרשב"ג כר"ע סבירא ליה והא אמר ר"ע מלכיות עם קדושת היום וכו'. ורשב"ג אומר: קדושת היום עם הזכרונות אמר להו. אמר ר' זיבא לומר שתוקעין למלכיות". רשב"ג מטכים שתוקעין למלכיות, אבל היכן אומרים את קדושת היום הוא חולק על המסורת שבמשנה.

משנה פ"ד מ"ו

תוס' פ"ב הל' י"ב

אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות ומעשרה שופרות ריב"נ אומר אם אמר שלוש שלוש מכולן יצא.

אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות ומעשרה שופרות אם אמר שבע מכולן יצא דברי ר"ע. ריב"נ אומר אין פחות משבע אם אמר שלוש מכולם יצא.

בתוס' פסקה מן המשנה. (עד "עשרה שופרות"). במשנה לא כתוב מי הוא ת"ק החולק על ריב"נ. התוס' מפרשת ואומרת זהו ר"ע. במשנה אין דעת ר"ע בדיעבד ולא דעת ריב"נ לכתחלה התוס' מוסיפה על המשנה ומשלימה אותה. ר"ע אומר אם בדיעבד אמר שבע יצא וריב"נ אומר לכתחילה יש לומר שבעה פסוקים ובדיעבד גם בשלושה יצא. ההבדל בין המשנה והתוס' הוא: המשנה מציגה את המחלוקת בצורתה הקיצונית יותר (מספר מקסימלי ומספר מינימלי) ואילו התוס' מראה שיש נקודה משותפת בין החולקים (ענין ספרותי הוא).

הבבלי והירוש' (69) חולקים ביניהם באשר לדברי ריב"נ לפי הבבלי יוצא שריב"נ מחייב שלושה פסוקים לכל ברכה כנגד תורה נביאים וכתובים, ולפי הירוש' יוצא שריב"נ מחייב רק פסוק אחד לכל ברכה (70).

המשך הל' י"ב

אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר אם היתה פורענות של גויים מזכירין אותה בפני עצמה. המתחיל מתחיל בשל תורה ומסיים בשל תורה ואומר של נביאים וכתובים באמצע. אין אומרים מלכיות עם הזכרונות ולא זכרונות עם השופרות, אם אמר לא אמר כלום וצריך לאמרן שניה.

המשך משנה ו'

אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות. מתחיל בתורה ומשלים בנביא. ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא.

בתוס' יש פסקה מן המשנה. לפי המשנה: ת"ק ור' יוסי חולקים רק על דבר אחד ודברי ר' יוסי לענין השלמה בתורה מובאים רק בדיעבד. התוס' משלימה את המשנה: א' המחלוקת בין ת"ק ור' יוסי היא כפולה. ר' יוסי חולק גם לענין פסוקי פורענות וגם לענין השלמה לכתחילה. פסוקי פורענות: ת"ק: אין אומרים כלל פסוקי פורענות ר' יוסי סובר שפסוקי פורענות של גויים אומרים. לענין הפסוק המשלים: ת"ק סובר שמשלים בנביא ור' יוסי סובר שלכתחילה משלים בתורה ואם השלים בנביא יצא - לפי הבבלי (71). התוס' מפרשת אפוא שדברי ר' יוסי אינם בדיעבד אלא לכתחילה יש להשלים בתורה. גם לפי הירוש' (נ"ט ע"ג) "א"ר יוחנן, כן היא מתניתין ר' יוסה אומר צריך להשלים בתורה". יש "לתקן" את גירסת המשנה. הבבלי מוצא דרך של פשרה בגלל לשון המשנה "אם השלים בתורה" ואומר: משלים בתורה ואם השלים בנביא יצא.

תוס' "אין אומרים מלכיות עם הזכרונות וכו'". בעל מנחת בכורים מפרש:

שאין אומרים מלכיות וזכרונות בברכה אחת ולפי זה התוס' באה להוסיף על המשנה ולומר שצריך לומר כל ברכה לחוד.

אבל לפי זה לא מובן הקשר בין הלכה זו להלכה שלפניה, שכן הלכה זו שייכת לענין הברכות ולפי זה היא שייכת להלכה י"א. אפשר אולי שהכוונה לפסוקים שאין אומרים מלכיות יחד עם זכרונות באותו פסוק. ואם אמר, לא אמר כלום וצריך לאמר שניה. וזה מתאים לדעת ר"י יהודה (לפי התוס' שלהלן הל' י"ג י"ד) "ולא זכרונות עם השופרות" (ותרועה ר"י יהודה לא מחשיב לשופרות). יש בהלכות י"ג י"ד דוגמות של מלכיות עם שופרות או זכרונות עם תרועה ופסוקים כאלה אפשר לומר) אבל פסוקים של מלכיות עם זכרונות אין לומר לפי ר"י יהודה ואם אמרן צריך לאמרן שנית.

תוס' פ"ב הל' י"ג

משנה פ"ד מ"ו

אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה פקדונות כזכרונות שנא' וה' פקד את זכרונות מעשרה שופרות שרה וכו'. ר"י יוסי אומר אמרן עם הזכרונות.

במשנה יש מחלוקת ר"ע וריב"נ ובתוס' מחלוקת תלמידי ר"ע מהם הפסוקים שאותם יש לומר ומה אין לומר, המחלוקת היא אליבא דר"ע.

תוס' פ"ב הל' ט"ז

משנה פ"ד מ"ח

שופר של ראש השנה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים וכו'. אין מעבירין את התינוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו.

משנה ח' עוסקת בדברים שיש בהם משום שבות ומשום טרחה יתירה ביו"ט ואף אם רוצה לקיים מצוות תקיעה ביו"ט אסור לו לעבור על שבות דרבנן ולתקוע. ודברים שאין בהם טרחה יתירה כגון ליתן בתוכו מים או יין או להתעסק עם התינוקות יכול לעשות זאת ביו"ט.

התוס' בהל' ט"ז מוסיפה על המשנה שגם בר"ה שחל בשבת אין לעכב את הנשים מלתקוע. "ומלמדין לתקוע" גם בשבת אע"פ שלא תוקעים אלא בפני בי"ד (בזמן יבנה). התוס' ממשיכה בענין ר"ה שחל בשבת ומצרפת כאן (בבלי י"ז) את המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל, אם אומר את ברכת השבת בפני עצמה או לא, ומביאה גם דין ודברים שהיה בין ב"ש וב"ה בענין הזה.

משנה פ"ד מ"ט

סדר תקיעות שלוש של שלוש שלוש שלוש
שעור תקיעה כשלוש תרועות שעור
תרועה כשלוש יבבות, תקע בראשונה
ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא
אחת. מי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר
תקע ומריע ותקע שלוש פעמים.

תוס' פ"ב הל' ט"ו

סדר תקיעות שלוש של שלוש שלוש שלוש
שש תקיעות ושלוש תרועות, שמע שש תקיעות
ושלוש תרועות מתשעה בניאדם כאחד יצא.
וכו'. שמע תקיעות וברכות בין שהקדים
תקיעות לברכות ובין שהקדים ברכות
לתקיעות יצא. תקע והריע ותקע וחזר
להריע ותקע אין בידו אלא אחת. תקע
והריע ותקע בנשימה אחת לא יצא.

בתוס' בהל' ט"ו יש פסקה מן המשנה ואח"כ התוס' מפרשת את הבטוי "תקיעות

שלוש של שלוש שלוש" "שש תקיעות ושלוש תרועות" כלומר סך כל הקולות שש תקיעות
ושלוש תרועות וזו כוונת המשנה: "שלוש של שלוש שלוש, שלוש פעמים ובכל פעם שלושה
קולות ובזה יוצא ידי חובה.

וכאן לדין זה מוסיפה התוס' אם שמע את כל הקולות כאחד יצא, או אם שמע

לטרובגין את הקולות הנ"ל אח"כ מופיע במשנה: "מי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר" וכו'
התוס' מפרשת דין זה "שמע תקיעות וברכות בין שהקדים תקיעות לברכות" וכו'. בכך
היא גם מוסיפה עוד דין על המשנה (אם יצא או לא) מי שתקע ואח"כ שמע ברכות (72).

במשנה: "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת". בתוס':

"תקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת". הרוקח (73) פרש את התוס' אין בידו
אלא תרועה אחת (וצריך אם כן רק לחזור ולתקוע). הרמב"ן והרא"ה (74) הביאו את התוס'
כגירסת כת"ל וכתיו"ו ופרשו ואין בידו אלא תקיעה אחת, כיוון שהתרועה השניה בטלה
את התקיעה והתרועה שלפניה. שהרי הפסיק בקול אחר. (כיון שהפסיק בקול אחר של
שופר שהתכוון לצאת ולא כסדרו).

גישתו של הרשב"א (75) שונה. הוא אמר שנראית לו יותר גירסת התוס' של הדפוסים.

תקע והריע ותקע וחזר והריע ותקע וחשב שהתקיעה (האמצעית) תעלה לו משום שתי
יבבות, אין בידו אלא אחת פשוטה אחת שלאחר התרועה, ואילו לגבי הבבא השניה צריך
לחזור ולתקוע.

לפי גירסת הרשב"א ופרושו, התוס' באה לפרש את המשנה: "תקע בראשונה וכו'"

לפי הרמב"ן והרוקח והרא"ה התוס' מוסיפה הלכה על המשנה, ולא מפרשת כאן את דין
המשנה "תקע והריע ותקע בנשימה אחת" - זו הרחבה של דין המשנה. במשנה השמיע אותו
קול בנשימה אחת, ואילו כאן אע"פ שהשמיע מספר קולות בנשימה אחת אין שנוי הקול
כהפסק ולכן לא יצא, שבלי הלסט (76) "ומה שסתמה משנתנו פרשה התוס' גם הוא אם כן
רואה כאן שהתוס' מפרשת את המשנה.

כשם ששליח הציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן. רבן גמליאל אומר שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתן וחכמים אומרים כל אחד ואחד מוציא את עצמו אמר להם אם כן למה מורידים אותו לפני התבה וכו'. אמר להם כשם שהוא מוציא את מי שאינו יודע כך הוא מוציא את מי שהוא יודע.

בתוס' יש סכום לדין המשנה ואח"כ מופיע המשא והמתן שהיה בין החולקים (77):

התוס' מסכמת במלים שלה את המחלוקת במשנה. "רבן גמליאל אומר שליח הציבור מוציא את הרבים וכו'" וחכמים אומרים כל אחד ואחד מוציא את עצמו" (והעיקר בא עתה: הדיון בבית המדרש ומשא ומתן בין החולקים) התוס' גם מפרשת את דברי החולקים כוונת חכמים במשנה שכל אחד מוציא את עצמו ושליח הציבור אינו מוציא את כולם.

במשנה מופיעה דעת החכמים בתחילה וזה כעין המשך לחלק הקודם (במשנה ט')

"מי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר וכו' מפני שכל יחיד ויחיד חייב". יתכן שאחד ברוך אבל לא היה לו שופר, לכך כשהתמנה לו שופר הוא תוקע ומריע ותוקע שלוש פעמים ולא יסמוך על הש"ץ. התוס' מסגננת את המחלוקת ופותחת בדברי ר"ג. ובתוס' נסחו את המחלוקת בפני עצמה בלי קשר למה שנאמר לפני כן והשוואת הסגנון בדברי חכמים לסגנון שבדברי ר"ג "ש"ץ מוציא ידי חובה" ותכ"א כל אחד ואחד מוציא את עצמו.

לסכום הפרק: מתוך פרק זה אנו לומדים כי לאורך כל מסכת ראש-השנה התוס'

מפרשת את המשנה מוסיפה עליה ומשלימה אותה. מפרשת את הטעון הסבר ונוקטת דרכים שונות לענין זה: פסקה בשנוי, פסקה עם הוספת דברים לשם הסבר, התוס' מרחיבה את דין המשנה, משנה לפעמים מן הסדר כדי לפרש. מביאה פסקה (כמו התלמוד) ומפרשת אותה. לא נוכל להתעלם כאן מדרך התוס' ומתכונתה העיקרית: המשך לימוד המשנה והשלמתו. זאת ראינו מכל הלכה והלכה במסכת ראש השנה.

עורך המשנה ערך את המשנה ממקורות שונים. האם הסדר שבמשנה הוא סדר מקורי או לא? האם הסדר בתוס' שלפנינו בנוי לפי הסדר שבמשנה, או שלתוס' סדר עצמאי משלה? ממה נובעות הכפילויות שבמשנה ובתוס'? אולי יש כאן הוכחה לסדר לא מקורי של המשנה או התוס'. כמו כן ידוע שלא תמיד מקביל הסדר בתוס' לזה שבמשנה. ומזה אפשר להסיק לכאורה שאין קשר בסדר של המשנה והתוס'.

שורץ (1) רואה בתוס' ערבוביא ובמשנה סדר מקורי. (לדעתו חוסר זהירות של עורכים אחרונים גרמה לשבוס הסדר בתוס'). והוא אף חיבר סדר חדש לתוס' - התוס' לפי הסדר של המשנה. גם גוטמן (2) ושפנייר (2) רואים "ערבוביא" בתוס'. לפי שפנייר הגליונות שעליהן נכתבה התוס' סודרו בטעות ע"י המסדר וזו הסבה לאי-הסדר בתוס'. ולפי גוטמן הפתקאות עליהן כתבו את התוס' התערבבו והמעתיק העתיק אותן בסדר לא נכון.

אבל לפי דעתו של י.נ. אפשטיין (3) אין סדר התוס' תלוי בסדר משנתנו אלא בכמה וכמה מקומות, הסדר שלה הוא סדר של משנה אחרת, קדומה למשנתנו, סדר מקורי יותר והגיוני יותר. ה"ערבוביא" בתוס' לפי אפשטיין היא מפני "שהתוס' השתמשה בכמה וכמה קבצי משניות קדומים ומאוחרים". הסדר המבולבל הוא במשנתנו ומקורו במקורות השונים שמהם נתחברה המשנה (4). לא סדר התוס' הוא המעורבב אלא שיטת סדור משנתנו היא שגרמה לסדר משנתנו שלא תמיד הוא הסדר המקורי העיקרי. אפשטיין נזהר מלכלול הכללות ולומר, כי בכל מקום סדר המשנה הוא לא המקורי, אלא שהוא לא תמיד הסדר המקורי. וכן, סדר התוס' משקף בכמה מקומות סדר הקדום למשנתנו ולכן באותם מקומות הוא סדר מקורי יותר והגיוני יותר. והנה לענין משנת ראש-השנה (5): "הסדר שונה אפוא בתוס' הרבה". ובאשר למשנה הוא קובע שבמשנת ר"ה יש הרבה מקורות, חלוקת הפרקים אינה מדויקת והסדר במשנה אינו מקורי לפי אפשטיין.

גם לפי ח. אלבק (6) "עורך התוס' קבע את הדברים בסדר שהיה ערוך לפניו". המסדר לקח ענינים שלמים ולא קטע. (דעת אלבק לגבי המשנה היא גם כן שהמחבר לקח מקורות כפי שהיו בשלמותם ולא שינה ולא סירס את החומר שהיה לפניו) (7). הוא הקפיד על הקשר שבין ההלכות שלא יפגע והעדיף אותו על פני סדור ההלכות לפי התוכן. הוא שמר על הסדר באותו מקור שהיה לפניו כפי שבא מאותו בית מדרש.

ובכן לפי ח. אלבק סדר התוס' לא היה תלוי בסדר המשנה לעורך היה סדר משלו.

אמנם הוא "השתמש במאמרי המשנה כיתד לתלות בה שרשרות של מאמרים שיש בהם אותו ענין כמו במשנה, אבל ערך את המאמרים בסדר שהיה לפניו".

לעומת הקודמים לו קובע א. גולדברג⁽⁸⁾ שאין הכרח להניח שהיה סדר קדום של

המשנה השונה מזה הנמצא לפנינו. הסדר הוא מחושב הגיוני ראשוני, בנוי לפי כללים וביחוד כללים המתאימים לספר הנלמד בע"פ. וכן הדבר לגבי התוס'. ומסדר התוס' הלך לפי סדר המשנה וכל שנוי וכל סטיה בסדר נבעו מצרכי פרוש, שכן התוס' הוא פרוש הרחבה והמשך למשנה. שנוי הסדר בהרבה מקומות הוא חלק בלתי נפרד מן הפרוש. לא היה לבעל התוס' כל סדר אחר קדום. הסדר של משנתנו היה לפניו, והסדר שלנו הוא הראשוני והמקורי. אין לנו שום הוכחות למציאות סדר אחר. א. גולדברג מתיחס גם אל הכפילויות הניגודים, הפיזור והדברים שאינם נוגעים לעניני אותה מסכת ונמצאים בה, וגם אותם מכליל בתוך העקרון שהמסדר קבע את הדברים לפי כללים המתאימים לטיזור ספר הנלמד בע"פ הקשר החיצוני הוא הקשר העיקרי.

ובמס' ר"ה נוכל לראות מספר דוגמאות לדברים שסודרו יחד בגלל קשר חצוני ביניהם:

פ"א משנה א' "ארבעה ראשי שנים הם" מ"ב: "בארבעה פרקים העולם נדון", מ"ג: "על ששה חדשים השלוחים יוצאים" מ"ד: "על שני חדשים מחללים את השבת". כל המשניות מתחילות במספר. פ"ב מ"א: "אם אין מכירין אותו וכו'". בראשונה היו מקבלין וכו'. מ"ב: "בראשונה היו משיאין משואות" מ"ה: חצר גדולה וכו' בראשונה לא היו זזים משם וכו'. פ"ד: מא' עד מד': תקנות ריב"ז והנוסח: "משחרב ביהמ"ק התקיף ריב"ז" חוזר בכל משנה ~~בפ"ב~~: בראשונה וכו' משחרב ביהמ"ק התקיף ריב"ז אותו דבר במשנה ג' ואותו דבר במשנה ד'.

מובן שלא רק הקשר החיצון קבע את הסדר של המשניות כפי שהוא במסכת ר"ה.

משנה א' ומשנה ב' בפרק א' הן כעין הקדמה למסכת כולה. שני הענינים העקריים במסכת הם: ענין קדוש החודש⁽⁹⁾ (פרקים א' ב' ומשנה א' בפ"ג) וענין שני: שופר של ר"ה וברכות תפילת מוסף שבהן קשורות התקיעות⁽¹⁰⁾ (פרקים ג' ד') משנה א' - לפי י.נ. אפשטיין⁽¹¹⁾ "התחילה: בעיקרה ובראשונה: "בחדשים": "אחד בניסן ר"ה לחדשים למלכים

ולרגלים" כמו סדר המדרש. או "למלכים לרגלים ולחדשים" כמו סדר התוס'. התחילה

בחדשים ובר"ה שלהם ניסן ועברה לר"ה לשנים תשרי והמשך במשנה ב' - ר"ה סתם שהוא

תשרי". אפשר לראות אפוא את משנה א' כהקדמה לחלק הראשון של המסכת העוסק בעניני

ראש חודש ועדות על קדוש החודש (ניסן ר"ה לחדשים)⁽¹²⁾. ומשנה ב' כהקדמה לענין השני

והוא ענין ר"ה שבו המצווה העיקרית היא תקיעה בשופר. לכן נקבעו משניות א' ו-ב'

בראש המסכת. גם בתוך המשניות עצמן יש סדר: "מתחיל בניסן" כי "סדר המשנה כסדר הזמנים" (13) ורואים שבמשנה יש הקפדה (במשניות א עד ד') על הסדר לפי הסדר של החגים בתורה. החל במשנה ג' מתחילים להתבאר עניני קדוש החודש, מ"ג מתחילה במספר ולכן יש לה קשר למשנה ב' (ענין חצוני, מלאכת שלמה: פ"א מ"ג - ד"ה: "על ששה חדשים" וכו') ומשנה זו הבאה בראש עניני קדוש החודש, באה להדגיש כי קביעת הלוח, חגי השנה וראש חודש הכל תלוי בבי"ד ושלוחי בי"ד הם המגיעים לכל מקום להודיע על קדוש החודש.

ומכאן למשנה ד', העוסקת בשני חדשים המוזכרים בין החדשים שבמשנה ג' ניסן ותשרי: "מפני תקנת המועדות" (במ"ג) "ובהן מתקנין את המועדות" (במ"ד) לפנינו תאור תהליך של קדוש החודש, החל בפ"א משנה ד' וכלה בפרק ב' מ"ז. תאור תהליך זה עובר כחוט מרכזי במשנה, ועל אף שיש דברים צדדיים הקשורים אמנם לענין - כגון פסולי קדוה בפ"א מ"ח, או משואות פ"א מ"ב מ"ג מ"ד. תמיד חוזרת המשנה ל"חוט המרכזי" הנ"ל. יש כאן תאור, כיצד היה מתרחש התהליך הנ"ל מן הרגע שהעדים ראו את מולד הלבנה עד הרגע שבו בי"ד הכריז על קדוש החודש. ההלכות הנמצאות במשניות אלה קשורות גם לענין שבת, חלול שבת בשביל להעיד על מולד הלבנה. חכמים ראו את ענין עדות על המולד כחשוב כל כך עד שאפשר לחלל עליו את השבת. (לחדשים תשרי וניסן) ולכן באה משנה ד' להקדים ולומר שכזמן הזה מחללים רק על שני חדשים ניסן ותשרי (14) ואילו בזמן ביהמ"ק חיללו אף על כולם, מפני תקנת הקרבן (כדי שיקריבו קרבן ר"ח בזמנו).

והמשניות הבאות קשורות כולן לענין חלול שבת בשביל להעיד עדות החודש.

משנה ה' אומרת זאת במפורש: "בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת וכו'. משנה ו' "מעשה שעברו יותר מארבעים זוג וכו'". "ובשבת היה" (15). משנה ז': "אב ובנו שראו את החודש ילכו - כלומר בשבת" (16).

לפי הענין במשניות ו' ז' מוכח שהן עוסקות בשבת. במשנה ו' לא מובן מדוע עכב ר"ע את העדים מללכת ולהעיד, אלא אם כן היה הדבר בשבת, והוא לא רצה שהרבה אנשים יחללו את השבת. ובמשנה ז': - החידוש של משנה ז' הוא שאע"פ שאב ובנו הולכים להעיד (החידוש הוא לר' יוסי, כמובן) ואולי לא ימצא שם מי שיצטרף אליהם. בכ"ז מותר להם לחלל שבת ואם לא נפרש את המשנה שמדובר בשבת, אין כאן חידוש (17).

והמשניות כאן מסודרות לפי סדר של "לא רק זו אלא אף זו" - לא רק שמחללים שבת - במשנה ד' אלא שאף על הספק מחללים שבת - מ"ה - (אולי כבר היו עדים - כשנראה בעליל) ולא רק אם ספק - יש עדים או לא - מחללים, אלא, אפילו אם ודאי היו עדים, מותר גם לאחרים לחלל שבת (מ"ו). ואפילו אם הם אינם זוג (שאינם יכולים להעיד כזוג

עדים מפני שהם קרובים) ילכו, כי אחד יכול להצטרף לאחר שיבוא להעיד. ולא נאמר שאחד הולך שלא לצורך כי כל אחד מהם יכול להצטרף עם עד אחר להעיד. ומכיון שהזכיר פסילת עדים לעדות החודש הביאו משנה מסנהדרין העוסקת בפסולי עדות בכלל. משנה ט' גם היא עוסקת בענין של חלול שבת לצורך עדות החודש ויש אף פסוק במשנה זו - ממנו לומדים את הדין שמותר לחלל שבת בשביל להעיד על מולד הלבנה. יש כאן נתינת טעם לכל הנאמר במשנה. (מלאכת שלמה פ"א מ"י). הפרק מסתיים כאן בדרשה. גם פרק ב' מסתיים באגדה, ופ"ג בדרשה. (ענין הנחש) משנה י' היא כעין סכום למה שנאמר עד-כה. שהרי "על שני חדשים מחללים את השבת, על ניסן ועל תשרי שבהן מתקנין את המועדות". וכאן רואים שתקון המועדות שיחולו בזמנם חשוב מאד ולומדים מן הפסוק שמותר לחלל שבת בשביל דבר זה.

משנה א' בפ"ב. גם היא קשורה לחלול שבת בשביל להעיד על עדות החודש. "אם אינן מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו" (18) ובתוס' פ"א הט"ז: "אפילו בשבת". ומשנה זו היא חלק של התהליך המתואר לפנינו. לפני שהעד מגיע לביה"ד כדי להעיד על עדות החודש יש צורך להעיד עליו שהוא עד נאמן. "אם אינם מכירין אותו" מפני שהמינים "קלקלו" (19). משנה ב' קשורה למשנה א': (א) בגלל צורתה החצונית, "בראשונה... ומסקלקלו וכו'" * התקינו - ניסוח זה מופיע גם במשנה א' וגם במשנה ב'. (ב) בשתייהן מדובר על תקנה שהתקינו בגלל קלקול (של כותים או של מינים). משניות ג' ו-ד' הובאו אגב משנה ב' וגם הן עוסקות בענין המשואות. אחר כך ממשיכה המשנה לפי ה"חוט המרכזי" בתאור התכנסות העדים בחצר בירושלים וכו' (מ"ה) ושוב קשור הענין גם לשבת ולכן מוזכרים עוד ענינים שלגביהם תקנו את התקנה של אלפיים אמה לכל רוח.

משנה ו' ממשיכה בענין, והוא בדיקת העדים שנאספו בביה"ד. אחרי בדיקת העדים "אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת" ואז קראש בי"ד אומר מקודש (מ"ז). בזה מסתיים התהליך של קדוש החודש (20).

הכרזת בי"ד היתה בטכס, כשהוא אומר מקודש וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש. דברי ראב"ז נכללו במשנה זו כיון שהוא חולק על ת"ק, ודברי ראב"ז קשורים גם למה שנאמר במשנה ח'. המשנה (מ"ח) באה לחדש שלא הסתמכו רק על עדים. אלא היו מסתמכים גם על החשבון, ולכן בא הספור על רבן גמליאל (מ"ח) שהיו לו דמות צורות לבנות (21) והויכוח בין החכמים ביבנה. כמו כן המשנה באה להראות שקידוש החודש הוא מסמכותו של הנשיא, ואי אפשר לערער על סמכות זו. (מ"ט) ענין זה מתחיל במ"ז: "ראש בי"ד אומר מקודש וכו' (22) ומסתיים בטוף הפרק.

פרק ב' מסתיים בדברי אגדה (בוא בשלום רבי והלמידי וכו') פרק ג' מ"א: משנה

א' בפרק זה שייכת בנושא שלה לפרק ב', שכן היא עוסקת עדיין בעניני קדוש החודש. ואילו פ"ג עוסק בהלכות שופר של ר"ה. בהקדמה למס' ר"ה כותב ח. אלבק: "כדרך ההוספות הנקבעות בסוף ענין, נקבעה משנה זו בסוף כל הלכות קדוש החודש, לשם השלמה, ומשום שלא רצו לשטש את החתימה הנאה של הפרק השני, חברו הלכה זו לראש הפרק השלישי". לפי ח. אלבק זו משנה שנוספה במאוחר למסכת ולכן היתה צריכה להיות בסוף הענין (סוף פרק ב') אלא שמסבות ספרותיות (חתימה נאה של פרק ב') לא צרפו את המשנה לסוף פרק ב' אלא לתחילת פרק ג'.

י.נ. אפשטיין²³: חלוקת הפרקים אינה מדויקת. אפשטיין פותר את השאלה, מדוע

הצטרפה משנה א' לפרק ג', בצורה פשוטה: חלוקת הפרקים אינה מדויקת (הוא טוען כך גם לגבי פרק ב' מ"א - רישא - חלק זה שייך לפי דעתו לפרק א') אבל בכל זאת אפשר לראות, כי גם בחלוקה שלפנינו יש מחשבה, ונוכל לסמוך על דברי בעל תפארת ישראל: (הוא מסתמך על רש"י דף ל' עמ"ב) שבזמן קדוש החודש משחשכה כ"ט אלול נהגו בו קודש וכן למחר וכו' "ולהכי סמך תנא משנה זו אצל פרקים הבאים דמיירי בר"ה וכו'. כלומר בעל תפארת ישראל רואה משנה זו כמחברת את פרק ב' עם פרק ג' שכן יש בה משני הענינים, גם מענין פ"ב קידוש החודש, אבל גם מענין ר"ה כי משנה זו מדברת דוקא על ר"ה, שהיינו חושבים שהיות וכבר נהגו באותו יום בקדושת ר"ה כבר התפרסם הדבר ונהג בו ר"ה מפני שהעדים העידו, וכו'. באה משנה זו לומר שלא ננהג בו ר"ה. גם משנה א' בפרק ב' מקשרת בין פ"א ופרק ב' שכן יש בה גם מן הנושא של פ"א (חלול שבת בשביל להעיד) וגם מפרק ב' (בראשונה וכו') לכן לא נאמר ש"חלוקת הפרקים אינה מדויקת", אלא יש גם כאן מחשבה לכתחילה.

במשנה ב' מתחילים להתברר הלכות שופר. בראשונה סוגי השופרות | אלה הכשרים לתקיעה ואלה שלא, מ"ב, ובמה תוקעים בימים שונים (משניות ג' ד' ה'). אגב דינים אלה מביאה משנה גם תאור איך היה מעמד התקיעות בתעניות ובר"ה. (מ"ג מ"ד) אח"כ הלכות שופר שיש בו פגם (במ"ו) והמשנה מראה שיש הבדל בין שמיעה לשמיעה בתקיעות (התוקע לתוך הבור או לתוך החדות וכו' במ"ז) וכן "אם כיוון לבו" - גם זה שייך לענין של שמיעה, כיוון ששמע ולא כיוון ולא יצא יד"ח²⁴ ומכאן ממשיכה המשנה לעסוק בענין של כוונת הלב. בסוף משנה זו (בכת"י קופמן זו משנה חדשה) "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים וכו'" אולי מפני שהמשנה מדברת על כוונת הלב ויציאה ידי חובת המצווה היא מוסיפה כאן בסוף שחרש שוטה וקטן אינם מוציאים, אף אם האנשים כיוונו לצאת ידי חובה.

ואולי מסדר המשנה לא רצה לסיים את הפרק בדבר רע - "היו נמוקיך" ולכן הביא משנה זו בסוף, (גם היא שייכת כמובן לענין הנדון בפרק), גם פ"ג מסתיים בדברי מדרש ואגדה (כמו פ"א ופ"ב).

פ"ד: פרק זה עוסק ביו"ט של ר"ה (כפי שאנו רואים בפתיחת המשנה הראשונה) והענין הראשון: יו"ט של ר"ה שחל בשבת ותקנת ריב"ז בענין זה. משנה ב' היא המשך למשנה א'. והיא אומרת לנו איזו עוד מעלה יתירה היתה בירושלים שלא היתה ביבנה. משנה ג' אמנם לא שייכת למס' ר"ה אבל הובאה בגלל הענין: תקנת ריב"ז ויש דוגמאות רבות במשנה לענינים המובאים במסכת אחת ואינם קשורים לענין המסכת, אבל הם מובאים בגלל קשר חיצוני ("איך בין" במס' מגילה) הדברים המעכבים אלו את אלו ושאינם מעכבים אלו את אלו במס' מנחות, או מפני שיש בהם ענין משהו למשניות של המס' הזו. כגון כאן: תקנת ריב"ז (סוכה פ"ה מ"ח - הובאה כהמשך לנאמר במ"ז ואף היא קשורה לענין הנדון במ"ו). אחרי הזכרת תקנת ריב"ז (הקשורות דווקא לענין של חג, או חג שחל בשבת) ממשיכה המשנה בענין יו"ט של ר"ה: מ"ה: הברכות בתפילת ר"ה, סדר הברכות, מספר הפסוקים בכל ברכה (מ"ו) אם מזכירין פסוקים של פורענות או לא ומה סדר הפסוקים בכל ברכה. מ"ז גם היא עוסקת ביו"ט של ר"ה: באיזו תפילה תוקעים בשחרית או מוסף. גם מ"ח עוסקת ביו"ט של ר"ה ומה הדברים שאסורים משום שבט' ודוקא לענין שופר, כי היינו חושבים שאולי מפני ששופר מצוותו מן התורה, מותר לעבור על שבות דרבנן אומרת המשנה שלא. וכן לגבי למוד לתינוקות אם יש בזה משום שבות או לא. ואגב כך מביאה המשנה דין המתעסק (מפני שכתוב: ומתעסקין עמהן עד שילמדו)⁽²⁵⁾ לבסוף מ"ט: עוסקת במספר התקיעות בר"ה ובהפסק של בין תקיעה לתקיעה או בין הברכות לתקיעות⁽²⁶⁾. וכן בהלכה האם שלוח הצבור מוציא את הרבים י"ח או לא (בברכות של ר"ה). ומשנה זו עוסקת בשני הענינים המתבררים בפרקים ג' ו-ד': שופר, תקיעות וברכות של תפילת ר"ה, בזה מסכמת משנה ט' את פרקים ג' ו-ד'.

יש אפוא סדר במשנה, והוא הגיוני ומקורי. הסדר בנוי לפי מחשבה ותכנון מראש ולא רק אוסף של משניות לפנינו.

ובאשר לסדר התוס': י.נ. אפשטיין⁽²⁷⁾ כותב כי סדר התוס' שונה בהרבה מסדר המשנה. באותו מקום הוא מפרט ומראה לאיזו משנה קשורה כל הלכה בתוס'. ובאופן סכמטי יראו הדברים כדלהלן:

תוס'	משנה
פ"א: הל' א' עד הל' יג	פ"א: מ"א מ"ב
הל' יד'	מ"ג
-----	מ"ד עד מ"ט
הל' טו'	פ"ב: מ"א סיפא
הל' טז' 1	מ"א רישא
הל' יז' - רישא	מ"ב מ"ג (א27) מ"ד
-----	מ"ה
הל' יז' סיפא	מ"ו
2 רק דברי ראב"ד ודבריו כפולים	מ"ז מ"ח
-----	מ"ט רישא
הל' יח'	מ"ט סיפא
פ"ב: הל' א' הל' ב'	פ"ג: מ"א
הל' ג' - רישא - הקדמה לפ"ג מ"ב	3 → הקבלה לפ"ד מ"ט רישא
-----	מ"ב מ"ג מ"ד
הל' ג' סיפא	מ"ה:
4 → הל' ד'	הקבלה למ"ג
הל' ד'	מ"ו
הל' ה'	מ"ח סיפא
5 → הל' ו' - הלכה בענין המתלמד - כפולה	הקבלה לפ"ד מ"ח סיפא
הל' ז'	מ"ז מ"ח
-----	פ"ד: מ"א
הל' ח'	מ"ב
6 → הל' ט' - דברי ראב"ד שהם כפולים	הקבלה לפ"ב מ"ז סיפא
פ"ב	פ"ד מ"ג
פ"ה: הל' ט' סיפא	מ"ד
הל' י' יא' יב' יג' יד'	מ"ה מ"ו
-----	מ"ז
7 הל' טז'	מ"ח סיפא
הל' טו'	מ"ט
הל' יז'	-----
הל' יח'	מ"ט

מסדר זה מסיק אפשריין שהתוס' הלכה לפי סדר הגיוני יותר מאשר המשנה וסדר

התוס' שונה בהרבה.

השאלות המתעוררות עם עיון בטבלה הנ"ל הן: (א) האם באמת הסדר שונה בהרבה?

או שרואים דוקא, שיש יותר מקומות בהם הסדר בתוס' מתאים לסדר במשנה ורק במיעוט

מקומות הסדר שונה? (ב) האם בכל אותם מקומות שאין בתוס' חומר מקביל למשנה, זה

מפני שהתוס' הלכה לפי סדר אחר? אולי יש לחפש את הפתרון בדרך אחרת?

ולהפך, אפשר לראות לפי הטבלה כי התוס' שומרת עקרונית על הסדר שבמשנה,

ויש מספר מקומות (שבעה) שבהם הסדר שונה וכן יש מקומות שבהם אין בתוס' חומר מקביל

למשנה אבל יש לכך סיבות, סיבות ספרותיות, ולא דוקא מפני שלתוס' היה סדר קדום

יותר. אמנם עלינו להניח שהסדר בתוס' לא תלוי בסדר המשנה, יש לערוך התוס' רשות

לערוך סדר משלו, אבל הוא עשה זאת רק כשהיה צורך בכך (אם זה מוסיף פרוש וכד')

ובאופן עקרוני הלך מסדר התוס' לפי סדר המשנה.

גם בתוס' נדונים שני עניינים עקריים (כמו במשנה). קדוש החודש והלכות ר"ה

(תקיעת וברכות) ובהתאם לכך מתחלקת המסכת לשני פרקים (לפי כת"י וזנה²⁸) והמסדר

של התוס' היה כה נאמן לסדר המשנה עד שחיקה את החלוקה של המשנה. וכשם שפ"ג במשנה

(ששייך לענין שופר של ר"ה וכו') פותח בענין קידוש החודש (מ"א) כך גם פ"ב בתוס'

פותח בענין השייך עדיין לפרק הקודם (ה"א ה"ב) ענין קידוש החודש. תוס': פ"א-ה"א:

הלכה זו קשורה לפ"א מ"א, וכפי שכתבתי לעיל (בפ"א) התוס' מפרשת כאן את משנה א',

ומוסיפה עליה, מרחיבה אותה, גם הל' ב' מפרשת כנ"ל. ה"ג מפרשת את הוספת התוס':

ניסן ר"ה... לחדשים וכן הל' ד' ו-ה'. גם הן מרחיבות את הוספת התוס' למשנה. הלכה

ו' מוסיפה על המחלוקת במ"א: לענין "אחד באלול ר"ה למעשר בהמה" וכו'. אחרי שהתוס'

סיימה את הדיון ב"ניסן" היא הולכת לפי סדר המשנה (לפי סדר הזמנים) וממשיכה ב"אלול"

(הל"ו) ואח"כ בתשרי (הלע"ז). בה"ז יש הוספה לדברי המשנה (כפי שכבר כתבתי בפ"א

של העבודה) התוס' מפרשת את הדברים וגם את מה שהוסיפה על דברי המשנה (ה"ה ה"ט

ה"י) עד הל' י' קשורות כל ההלכות בתוס' למשנה א'.

הל' יא' קשורה למ"ב: בארבעה פרקים העולט נידון. בפסח וכו' (פסח הוא הרגל

הראשון בשנה והמשנה הולכת לפי סדר הזמנים) אבל התוס' אינה מזכירה ארבעה פרקים

אלא פותחת בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו וכו'. התוס' מדגישה את ר"ה כזמן של

דין. ובהמשך, בהלכה יא' באים פסוקים נוספים לענין "ר"ה זמן של דין". התוס' מביאה

פסוקים נוספים ולומדת מכאן ש"אם קדשוהו בי"ד הדין נכנס לפניו" וכו' יש כאן דברי

אגדה: אם ביה"ד שלמטה קובעים ר"ח (ובמקרה זה ר"ה) הרי הדבר נקבע גם למעלה (בבי"ד של מעלה) וכן לגבי המן ובכך קשורה הלכה יב' להלכה יא'.

התוס' מוסיפה על המשנה - וכאן היא מוסיפה על משנה ב' את דברי ר"ע שעליהם חלקו תלמידיו. רישא של הלכה יא' - עד "היוצר יחד לבם וגו'" וסיפא של הלכה יב': "אמר ר"ע אמרה תורה וכו'" על דברים אלה נחלקו תלמידיו והמחלוקת נמצאת בהל' יג'. ואילו במשנה ב' אנו מוצאים רק את דעת ר' יהודה (לפי הירוש') אם כן הלכות יא' יב' ו-יג' קשורות למשנה ב', הלכה יד' קשורה למ"ג. על ששה חדשים וכו'.

בתוס' אין חומר מקביל למשניות ד' עד סוף הפרק. לא היו שכבות פרושיות למשניות אלה, למחבר התוס' אין מה להשלים למשניות אלה או להעיר עליהן. הל' טו' קשורה לפ"ב משנה א'. וכן ה' טז'. אלא שהלכות טו' מקבילה לסיפא של מ"א בפ"ב ואילו הלכה ט"ז מקבילה לרישא של משנה זו.

התוס' רוצה להסביר מה הביא לשנוי ההלכה במשנה והיא משלימה קודם כל את השכבה המאוחרת יותר במשנה. מחבר התוס' יכול לבחור בסדר משלו כדי להסביר את הדברים. המשנה כבר היתה לפניו. ומצא לנכון ללכת לפי הסדר הנ"ל. הל' טו' מצטטת את המשנה: "בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם" ואח"כ מביאה את הספור כדי להסביר מדוע השתנה הדין ואח"כ (בה"טז) מבארת את דין המשנה "אם אינך מכירין אותו" (בתוס' אין הדין החדש מופיע כלל: התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין" דין זה כתוב במשנה, לתוס' יש רק להוסיף על החלק הראשון: ש"משלחים עמו אחר להעידו", "אפילו בשבת").

הל' י"ז: חלק ראשון "בראשונה היו מסייעין מסעות וכו'" עד "וחברותיה" מקביל לפ"ב מ"ב. ולפ"ב מ"ד. התוס' מקשרת בין מ"ב למ"ד בכך שהיא מצטטת את המשפט הראשון של מ"ב: "בראשונה היו משיאין משואות" ומוסיפה "בראשי ההרים הגבוהים" וממשיכה בהזכרת שמות ההרים ומוסיפה עליהם. התוס' לא דנה בענין של מ"ב ומ"ג. וכן לא למשנה ה'. נראה שאין לתוס' מה להוסיף על משניות אלה.

חלק שני בהי"ז: "אמר אחד וכו'" חלק זה קשור למשנה ו' - "כיצד בודקין את העדים". החלק האחרון בהי"ז: ר' אלעזר בר' צדוק אומר וכו' קשור למ"ז: "ראב"ד אומר וכו'". אם כן התוספתא הולכת בעקרון לפי סדר המשנה מוסיפה כאשר יש להוסיף וכשאינן, היא עוברת לדון בענין הבא במשנה.

הל' יח' בתוס' קשורה למ"ט. "ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים וכו'" התוס' גם היא מסיימת בענין של מדרש כמו המשנה. ובכך בא לסיימו החלק הראשון של מס' ר"ה

(העוסק בענין קדוש החודש). פ"ב ה"א: הלכה זו וכן ההלכה שלאחריה ה"ב קשורות לפ"ג מ"א. לפנינו שוב סדר המשנה, בתוס'.

ה"ג: כיוון שמשנה ד' בפ"ג מזכירה ענין של תעניות, מזכירה גם התוס' ענין

זה. ומוסיפה כמה תקיעות היו בתעניות, ומפני שהיא מזכירה תעניות, שבהן היו

תוקעים בחצוצרות, הזכירה עוד הזדמנות שבה היו תוקעים בחצוצרות: היינו במסעות

ומביאה מחלוקת ר' יהודה וחכמים לענין זה ⁽²⁹⁾. *משנה ב' וד' בסוף*

כלומר: בתוס' אין הלכות מקבילות למשניות ב' ג'. למשנה ב' - אין לתוס' מה להוסיף

ומשנה ג' היא תאור הסטורי ולתוס' אין מה להוסיף. אמנם משנה ד' גם היא תאור

הסטורי, אבל בעוד שבר"ה, המשנה מציינת כמה תקיעות תוקעין (בפ"ד מ"ט) אין היא

עושה זאת לענין תעניות ולכן מוסיפה התוס' כמה היו תוקעין בתעניות ⁽³⁰⁾. בסוף ה"ג:

ר' יהודה אמר וכו' "חלק זה קשור למשנה ה' בפ"ג.

ה"ד קשורה לפרק ג' מ"ו: התוס' אם כן עוקבת אחרי הסדר של המשנה. בתוס' אין:

"שופר שנסדק", ו"דבק שברי שופרות", כי התוס' אינה מצטטת כל פרט במשנה ועוסקת בו,

אלא רק במה שמצריך הסבר והרחבה בתוס': "וכמה הוא שיעור שופר וכו'" דין זה מופיע

בסוף כמסכת את דיני המשנה והתוס' כאן. שופר שנסדק ונשאר בו שיעור שופר או ארוך

וקצרו ונשאר בו שיעור וכד' וכמה הוא השיעור זאת מפרטת התוס' בסוף.

ה"ה: הל' זו קשורה לסוף פרק ג' מ"ח, "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים

וכו'". במשנה יש כאן כעין סדר של הליכה מן הפרטים אל הכלל. (אינדוקציה) בתחלה

עוסקת המשנה בענין של כוונת הלב - ומתי אדם יוצא ידי חובה ומתי לא ובתקיעות

שבהן יוצא יד"ח או לא יוצא, ומסיימת בכלל: "חשו" אין מוציאין וכו' זה הכלל וכו'".

יש כאן אפילו דין כללי שאינו שייך רק לענין ר"ה (תפארת ישראל: לאחויי ברכת

הנהנין וכן תג"ט). ואלו מחבר התוס' הלך בדרך של מן הכלל אל הפרטים (דדיקציה)

דן קודם באופן כללי מי מוציא ידי חובה ומי לא ואח"כ פרטים: אם כוון או לא, חולה

שוכב אחורי ביהכ"נ ועוד. יש בדרך זו השלמה למשנה ותוספת של ביאור. בתחילה הענין

הכללי וממנו מתבארים ונמשכים הפרטים.

בהל' זו אנו רואים סדר פנימי הגיוני. קבוצה ראשונה (כוללת שתי תת-קבוצות):

אנשים החייבים וגם מוציאין אחרים יד"ח וגם בתוך קבוצה זו יש סדר לפי הייחוס:

תת-קבוצה א' כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים וחללים (כל אלה אין בהם

אסור חיתוך עט ישראל). תת קבוצה ב': נתינים ממזרים, טריס אדם טריס חמה כרות שופכה

פצוע דכא (כל אלה יש בהם איסור לבוא בקהל, אעפ"כ חיבים ומוציאים).

קבוצה ב': חיבים אבל אין מוציאים את הרבים, ואת היחיד עתים מוציאים עתים לא,

אנדריגונוס - חיב ומוציא את בני מינו. טומטום אף את בני מינו אינו מוציא ומי

שחציו עבד וחציו בן חורין אף את עצמו אינו מוציא.

קבוצה ג': הפטורים לגמרי נשים ועבדים וקטנים.

ה"ו: "התוקע ומתעסק" קשורה לכאורה לפ"ד מ"ח, ואם כן אין מקומה כאן, אבל

כנראה שמחבר התוס' שבץ כאן את דין המשנה המופיע בפ"ד מ"ח כי הוא מתאים לנושא

שבו עוסקת המשנה (מ"ז ב פ"ג) ענין של כוונת הלב. מדוע המתעסק לא יצא? - מפני שלא

כוון לבו. המשנה מביאה דין זה בפ"ד מ"ח מפני שהיא עוסקת בדיני שבות וטרחה יתירה

ביו"ט והלכה זו שייכת לענין טרחה יתירה ביו"ט, והתוס' על ידי שהיא משנה את מקום

ההלכה וקובעת אותה בקבוצת ההלכות העוסקות בענין כוונת הלב, מסבירה שהמתעסק לא

יצא מפני שלא כוון לבו. יש כאן בשנוי הסדר משום הסבר⁽³¹⁾.

ה"ז: הל' זו קשורה למ"ז: "מי שעובר אחורי ביהכ"נ" והתוס' מפרטת: רועה

שהרביץ צאנו אחורי ביהכ"נ או "מי שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ והתוס' מביאה דוגמא:

חולה שהיה מוטל אחורי ביהכ"נ. וכו'. התוס' חוזרת פסוקים לענין של כוונת הלב

ומסיימת ענין זה בדרשה כמו שהמשנה מסיימת בדברי מדרש ואגדה (מ"ח).

בתוס' אין הלכה מקבילה לפ"ד מ"א. הל' ח בתוס' קשורה למשנה ב' (על מ"א אין

לתוס' מה להוסיף). "ועוד זאת היתה ירושלים וכו'".

ה"ט קשורה למשנה ד'. (על משנה ג' אין לתוס' מה להוסיף כי היא לא עוסקת

בעניני ר"ה). בהלכה זו באים דברי ראב"ץ בשניה (הובאו כבר לעיל בתוס' בפ"א הל'

יז'). וסמוך לדבריו, דברי רשב"א, לפי פרוש חסדי דוד, הובאו דברי ראב"ץ, כדי

להראות שר"ש ב"א חולק עליו. לפי פרושו של ליברמן⁽³²⁾ הובאו דברי ראב"ץ, לומר, שאף

בר"ה, אם לא נראה בזמנו, לא יקדשו אותו (ולא רק בשאר חדשים), ומה מקומם של דברי

רשב"א לכאן? ליברמן בפרוש הקצר⁽³³⁾ אומר שרשב"א, הביא את דברי שמעון בן הסגן,

ודברי שמעון בן הסגן מתיחסים למה שנאמר במ"ד - "התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד

המנחה"⁽³⁴⁾ ומכיוון שהביאו מאמר אחד של רשב"א הקשור בענין קדוש החודש הביאו דבר

נוסף משמו ש"אם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו וכו'" והראו שהוא חולק על דברי

ראב"ץ ולכן הביאו שוב את דברי ראב"ץ כאן. כל זה יוצא לפי פרוש ליברמן (וגם לפי

פרוש בעל תוספות בכורים)⁽³⁵⁾ ורואים אין מתקשרים דברי ראב"ץ ורשב"א לסדר ההלכות

בתוס' (דבריהם קשורים לתקנות שהוזכרו במשנה).

בסוף ה"ט מובאים דברי ריב"ף, כהמשך לדברי המשנה, הוא מסכם את כל תקנות ריב"ז המנבאות במשניות א' עד ד' (36).

הל' י' מניין לומדים שאריכים לומר מלכיות זכרונות ושופרות "והלכה זו קשורה למשנה ה". שם המחלוקת בין ר"ע וריב"נ על סדר הברכות, היא מהווה כעין הקדמה למשנה ה' ולכל ענין הברכות בתפלת ר"ה. הל' יא' - קשורה למשנה ה' ודברי התוס' הם המשך לדברי המשנה. הל' יב' קשורה למ"ו וכן הלכות יג' ויד'. מ"ו עוסקת במספר הפסוקים בכל ברכה של תפלת ר"ה וכן אלו פסוקים אין אומרים ובמה לסיים, ובתוס': הלכות יב' יג' ו-יד' עוסקות גם הן בענינים אלה. אם כן סדר המשנה לפנינו בתוס'.

אפשר לראות את הלכה יז' בתוס' כמקבילה למ"ז, מ"ז מוסרת לנו מה היתה ההלכה אחרי הגזירה (37), והתוס' מביאה מחלוקת ב"ש וב"ה שהיתה עוד לפני הגזירה (38). ויוצא מכאן שהלכה יז' בתוס' "אינה במקומה" שכן היתה צריכה לבוא לפני הט"ו ואז היתה נמצאת במקום מקביל בדיוק למשנה. אלא כפי שנראה להלן הל' ט"ו קשורה להל' יד', ולכן הובא הענין שבהל' יז' אח"כ יחד עם הלכה נוספת העוסקת בר"ה שחל בשבת מתלמדין לתקוע בשבת וכו'.

הל' ט"ו: מקבילה לפ"ד מ"ט. התוס' ראתה צורך לשנות מן הסדר במשנה, היא העדיפה להמשיך בענין של מספר התקיעות מיד אחרי הדיון בפסוקים והברכות של מלכיות זכרונות ושופרות וכו' מפני שבברכות אלה תוקעים אחרי כל אחת מהן, ועלינו לדעת כמה תוקעים ומה ההפסקות בתקיעות והאם אפשר לברך לחוד ולתקוע לאחר זמן או לא. ואילו עניני שבות (המזכרים במ"ח: "מתלמדים לתקוע בשבת וכו'") הביאה התוס' בתוך קבוצה של עניני תפלה בר"ה וביו"ט החלים בשבת. (כמה ברכות מברכים ומחלוקת ב"ש וב"ה בענין זה). הל' טז' ו-יז' עוסקות בר"ה שחל בשבת, הל' טז' מקבילה למח' - סיפא. (התוס' אינה מצטטת את כל המשנה אלא רק את החלק עליו היא מוסיפה, כגון: "מתלמדים" - גם בשבת).

הל' יח': מרחיבה את המחלוקת בין החכמים ור"ג שבמשנה ט' (בסוף המשנה) ואם כן התוס' מסיימת באותו ענין שמסיימת המשנה.

לסכום: השתדלנו להראות כי הסדר במשנה הוא הגיוני ומקורי. מסדר המשנה תכנן מראש את הסדר בה. גם בתוס' יש סדר ובאופן עקרוני הסדר בתוס' הוא סדר המשנה, באותם מקומות שיש סטיות בתוס' מן הסדר במשנה יש סבות לכך: מפני שהתוס' רוצה לפרש את המשנה (והשנוי הוא חלק אינטגרלי של הפרוש) כמו בהל' ו' בפ"ב בתוס': דין המתעסק,

שהוא במקביל למשנה ז' בפ"ג העוסקת בענין כוונת הלב, כדי לפרש מדוע המחטק לא יצא ידי חובה, כמו כן הל' טו' המקבילה לסיפא של מ"א בפ"ב והלכה ט"ז המקבילה לרישא של אותה משנה, דרך פרשנית יש כאן כדברי הירוש' (39): "הכין צרכה מתנית' וכו' אמר ר' יוסה וכו' אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו למה? שבראשונה היו מקבלין" וכו' וזאת באה התוס' להסביר למה משלחין עמו אחר להעידו מפני שפעם שכרו ביחוסין וכו'. או: מפני שלבעל התוס' נראית דרך אחרת להעמדת הדברים (כגון: מן הכלל אל הפרט - בה"ה בפ"ב). או קשר אחר (מאשר במשנה) שמוצא בעל התוס' ולכן הוא מצרף דברים שבמשנה הם רחוקים יותר. כגון: הט"ו סדר תקיעות המצטרפת לענין ברכות ופסוקים בחפלת ר"ה שבהלכות הקודמות.

אין עדות למציאת סדר קדום למשנה ר"ה או לתוס' ר"ה. אפשר אם כן להניח, שסדר המשנה המצוי לפנינו הוא המקורי והתוס' הולכת לפי סדר המשנה.

בנושא יחס התלמודים לתוס' התייחסו חוקרים רבים לשאלות הבאות:

מה סמכותה ההלכתית של התוס' (לפי יחס התלמודים אליה)?

האם הכירו התלמודים את התוס' כפי שהיא בידינו?

האם התוס' המוזכרת בתלמוד ואצל ראשונים היא התוס' שבידינו או כוונתם לאוסף אחר, שונה מן התוס' שלנו?

מה היתה סמכות התוס' בעיני התלמודים, האם השתמשו בה לצורך הבאת ראיות, שאלות,

קושיות, פירוש המשנה ופתרון בעיות, או לא השתמשו בה?

גם אם נצא מתוך הנחה שהרבה בריתות בתלמוד הן מן התוס' שלנו, הנה יש הבדלים ולעיתים אף הבדלים גדולים בין הנוסחאות, ואף בזה נחלקו החוקרים, מה הסיבות לשינויים אלה?

חכמי ימי הביניים וגם החוקרים המודרניים נחלקו בתשובותיהם אלה:

רי"ץ גיאת⁽¹⁾: כתב על סמכות התוס': אם התלמוד לא מביא את התוס' סימן שהיא

משובשת. מדבריו ניתן להסיק: א. שהתלמוד כן מביא את התוס', וכאשר הוא מביאה היא אינה משובשת. ב. יש מקומות שהתלמוד מתעלם מן התוס' וזה סימן שהיא משובשת, לכן התלמוד לא הביאה.

אוחו דבר אנו מוצאים גם אצל הרי"ף⁽²⁾.

הרשב"ם⁽³⁾: כותב שכוונת הדברים: לא שהיא משובשת, אלא שאין יודעים אותה

"בריתא דלא שמייע להו", יש מקרים שבהם האמוראים לא ידעו על קיום בריתא מסוימת⁽⁴⁾.

אלבק⁽⁵⁾: מביא הרבה ראשונים שאמרו שאם הבריתא בתוס' סותרת את דברי התלמוד,

הם אומרים שהיא משובשת.

לעומת זאת כותבים הראשונים כי אפשר לסמוך על הבריתות בזמן שהן תואמות את

מסקנות התלמוד.

הראשונים התייחסו, אפוא, לבעיה מנקודת ראות של סמכותה ההלכתית של התוס',

ולכן כשיש סתירה בין התוס' והתלמוד, הם מקבלים את דעת התלמוד. ברם, החוקרים

המודרניים לא התייחסו רק לבעית הסמכות של התוס', ויחסה לתלמודים מבחינה זו, אלא

גם לבעיות רבות אחרות, כפי שפורטו לעיל. יש מהם שלא התייחסו בפירוש לנושא זה אבל

אפשר להסיק מסקנות מתוך דבריהם.

ר' זכריה פרנקל⁽⁶⁾: "הרבה קטעים בתוס' שונים מאלה שבירוש'", כלומר, הוא רוצה לקבוע כי התוס' דומה יותר לבריתות שבבבלי ולא לאלה שבירוש'. לעומתו קובע צוקרמנדל שטה הפוכה. לדעת צוקרמנדל⁽⁷⁾: "התוס' היא משנת ארץ ישראל המקורית. המשנה שלנו היא הגלגול של המשנה שעובדה בידי אמוראי בבל. התוס' היתה מוכרת לירוש' כמקור תנאי יחיד. מתחילה כללה התוס' גם את המשנה שלנו וזו משנת הירוש'. הבטוי בירוש' "תמן תנינן", הכוונה ב"בבל שנינו" וזו המשנה. רבים מאד יצאו נגד שיטת צוקרמנדל (הופמן ועוד). ביקרו את שיטתו ואף הפריכו אותה.

ר' דוד הופמן⁽⁸⁾: גם הוא בדעת פרנקל ונגד צוקרמנדל. "הרבה קטעים מן התוס' שונים מן הירוש' ומתאימים לבבלי. הרבה קטעים מן התוס' אינם מוכרים לירוש' אבל מוכרים לבבלי".

ויס⁽⁹⁾: הלך בעקבות דינר ואמר כי התוס' נערכה בסוף תקופת האמוראים (בימי רב פפא ורב זביד). לפי זה לא יתכן כי התלמוד הכיר את התוס'.

דינר⁽¹⁰⁾: קבע כי התוס' נערכה בסוף תקופת התלמודים לפי הבריתות שבתלמודים⁽¹¹⁾. גם אייזיק הלוי⁽¹²⁾ בדעה דומה לדעת וויס ודינר. גם הוא מאחר את זמן חיבור התוס' לסוף ימי האמוראים.

אם כן, לפי דעת שלושתם (וייס, דינר ואיזיק הלוי) אין לדבר כלל על הכרת התלמודים בתוס'.

לעומת זאת חוקרים בזמן האחרון עסקו בפרוט בבעיות אלה:
בוועז כהן⁽¹³⁾: בספרו "משנה ותוס' מסכת שבת".
ח. אלבק בספרו "מחקרים בבריתא ותוס'" וב"מבוא לתלמודים".
י.נ. אפשטיין: "מבוא לספרות התנאים" מבוא לתוס'.
בוועז כהן - נוטה לדיעה שאמוראים הכירו את התוס'. שמה נזכר לעתים תכופות, וכן מוצאים אצל אמוראים רבים שידעו בריתות מן התוס'. באותם מקומות שהאמוראים מתעלמים או אינם יודעים חלק מן התוס', זה מוכיח שידיעתם בתוס' לא היתה שלמה או שלא הכירו בסמכות המלאה של התוס'. כשמוצאים שינויי גירסאות, ונוסחאות בין הברייתות בתוס' ובתלמודים - ספק הוא, אם מדובר כאן בשינויים באותו קובץ, או שמא לקוחים הדברים ממקור אחר. לפי סברתו, אותן הבריתות המתאימות כמעט מלה במלה נראות כלקוחות מן התוס', ואילו אלה שיש בהן שינויים נכרים לקוחות ממקורות אחרים.

אפשטיין - התוס' היתה ידועה לאמוראים, אבל לדעתו היתה תוס' קדומה וממנה התפתחה התוס' שלנו. מתוס' זו נוצרו הברייתות שבירוש', ומן התוס' הקדומה נוצרו הברייתות שבבבלי - מפני שה"תנאים" שינו את הסגנון הא"י והוסיפו עליו. יש בבבלי הרבה ברייתות משל "תנא אחר" כלומר מקבצים אחרים שהיו קיימם (בר קפרא ועוד). גם הירוש' משתמש בקבצי ברייתות נוספים). הירוש' והבבלי נהגו לצרף תוס' ומשנה בלי לציין מה בא מן המשנה ומה בא מן התוס', ויש שאפילו שלבו תוס' למשנה שאינה שייכת לה⁽¹⁴⁾.

יש ברייתות שהובאו בתלמודים בפרפרזות וכתבו על כך התוספות - בבבלי הגיגה כד' ע"ב. בבבלי וגם בירוש' יש צטוטים רבים מן התוס' ובבלי לציין מהו המקור.

לסכום יאמר: לדעת אפשטיין, התל' לא הכיר את התוס' כפי שהיא בידינו, אלא השתמש בתוס' הקדומה. התלמוד החשיב את התוס' כמפרשת את המשנה. ואילו הירוש' הביא את הברייתות שלו מן התוס' שבידינו. אם לא ידעו האמוראים ברייתא זו או אחרת - אין זו ראייה לאיחורה של התוס' - אלא ברייתא דלא שמיע להו⁽¹⁵⁾, ואמרו על רב: שמיע ליה, ולא הדר ביה. ומוצאים אפילו שנעלמה מעיני אמוראים משנה זו או זו.

אלבק: סבור כי האמוראים והתלמוד לא הכירו⁽¹⁶⁾ את התוס'. הוא מאחר את זמן חבור התוס' לסוף תקופת התלמוד, והתוס' נתחברה ממקורות תנאיים שלא היו ידועים לאמוראים. בספרו הוא מביא שיטות שונות של הראשונים שעליהם הוא מבסס את דעתו. כגון: ר"ש מקינן⁽⁴⁷⁾: מה שבתלמוד תוס' זה לא מה שאנו קוראים תוס', אלא הוספה, מה שהוסיפו לבאר המשנה. אלבק מביא גם את דברי ש. ליברמן⁽¹⁸⁾: הראשונים סברו כי מקור הברייתות בתל' היא התוס'. אבל כוונתם לתוס' של בעלי התלמוד.

הוכחותיו של אלבק נובעות מתוך השוואת הברייתות שבתוס' לאלה שבתל', והוא מראה שהשינויים הם כה רבים עד שלא יתכן שיש כאן ציטוט. ובעיקר: הרבה ברייתות הנמצאות בתוס' לא הובאו בתלמודים על אף שיכלו לפתור הבעיה בסוגיה בעזרת ברייתא זו. התל' נכנס לאריכות גדולה ללא צורך בשעה שיש ברייתא בתוס' שיכולה לפתור בקלות את הבעיה. מכאן ראייה שהתל' לא הכיר את מקורות התוס'. הוא טוען עוד כי התל' דייק בהבאת מקורות: הבבלי מביא נוסחאות שונות: "ואמרי לה" ועוד. ו"אל יאמרו הנקרבנים שהתלמוד שינה". אלא שלתל' היו מקורות אחרים ומהם לקח את הברייתות. "אם הבבלי משלב בתוך הסוגיא תוס', ולא בצמוד למשנה, סימן שהיה לו מקור בו היתה הברייתא ללא צמידות למשנה, ולכן הביא אותה כך. אחרת לא ברור מדוע נהג כך הבבלי".

את דעת שלושת החוקרים הנ"ל הביא בנימין דה-פריז^(18א): הוא מבקר את דעת

שלתם ומעמיד את הבעיה בצורה זו: האם התוס' שבידינו היא גם מה שהתל' קורא תוס' ? - הוא בדעה כי אלבק וקודמיו צדקו בענין אי ידיעתה או אי התחשבותה של הסוגיה התלמודית בחלקים חשובים ואינטגרליים של התוס'. אלא שיש טעמים הסטוריים לכך: יתכן שהתל' השתמש לעתים בתוס' ולעתים דחה אותה, או הסיח דעתו ממנה, מפני המנטליות המיוחדת של חכמי התל', (כיון שהדעה בברייתא לא התאימה להלך הרוח של חכמי התלמוד) או מפני התפתחות קו עצמאי של המחשבה התלמודית⁽¹⁹⁾. על אף החילופים, ההוספות והשנויים בין התוס' והתל', אפשר עדיין לומר כי הפרק המסויים המצוי בשינוי בתלמודים היה ידוע לאמוראים ומשם לקחוהו.

לדעת דה-פריז התוס' היתה כתובה והרבה שנויים נבעו מתוך טעות בכתיבה. קשה להסביר את השנויים אם הם היו רק מתוך השנון בע"פ של התנאים⁽²⁰⁾. דה-פריז מביא דוגמאות מספר לשינויים שיתכן שנבעו רק אם התוס' היתה כתובה.

למסקנה הוא כותב כי היו קבצי ברייתות רבים, ובהם השתמש התלמוד. הוא מביא הוכחות כי התוס' שלנו לא שמשה מקור לשני התלמודים. לא נראה שהתוס' והברייתא שבירוש' מקורן בתוס' קדומה אחת. התלמודים לא השתמשו בתוס' שלנו בתור מקור המלווה את המשנה ואת הסוגיה. והיו הרבה מאד קבצי ברייתות שנבדלו אלו מאלו כל כך עד ש"אין לראותם כמהדורות שונות של טיפוס אחד".

לעומת דעות קודמיו, א. גולדברג בדעה כי התלמודים הכירו את התוס' כפי שהיא בידינו, ולא היתה תוס' קדומה ערוכה כספר בפני עצמו. התלמודים הביאו את התוס' (במקום שראו לנכון) השתמשו בה. לדוגמה:

בבלי דף ב' ע"ב	תוס' פ"א ה"א
ת"ר מת באדר ועמד אחר תחתיו	כיצד למלכים מת באדר ועמד אחר
באדר וכו'	תחתיו באדר וכו'

א. סוף הברייתא בבבלי שונה מזה שבתוס'. בבבלי: מונין ראשונה לראשון ושניה לשני. תוס': הראשונה נמנית לראשון והשניה לשני.

הבדל זה אינו קובע שיש שני מקורות לפנינו. הנוסח של הבבלי הוא קצר יותר ודרכו של התל' לקצר בהבאת ברייתות⁽²¹⁾.

כמו כן הבבלי מביא את התוס' לאחר שהביא כבר ברייתא הדנה באותו נושא, דף ב' ע"א. מן הברייתא הראשונה הוא לומד: אף אם מינו את המלך באדר כיון שהמליכוהו מניסן

תחשב לו רק שנה אחת. וכן שניסך ר"ה למלכים ויום אחד בשנה חשוב כשנה. אבל מן התוס' הוא לומד חידוש גדול יותר: א. ששנה אחת תחשב לשני מלכים כאחד. ב. שיום אחד בשנה חשוב שנה גם בתחילתה ולא רק בסופה. ג. שאף מלך בן מלך אם מינו אותו באדר: מונים לו רק מניסך⁽²²⁾.

ירושלמי⁽²³⁾: "כיצד למלכים מת באדר ועמד מלך באדר נמנית שנה לזה ושנה לזה"⁽²⁴⁾.

הירוש' כדרכו מקצר בהבאת בריחות מן התוס'⁽²⁵⁾.

התלמודים התייחסו אל התוס' כמפרשת המשנה. לדוגמא:

בבלי ר"ה ט" ע"ב	תוס' פ"א ה"ח	ירוש' פ"א ה"ב נז" ע"א
ולנטיעה - מנלן?	כיצד לנטיעה אחד הנוטע	כיצד לנטיעה? תני, הנוטע
דכתיב וכו'. ת"ר:	ואחד המבריך ואחד	והמבריך והמרכיב שלושים
אחד הנוטע אחד	המרכיב שלשים יום לפני	יום לפני ר"ה עלתה לו שנה
המבריך ואחד המרכיב	ר"ה עלתה לו שנה	שלמה ומותר לקיימן בשביעית
ערב שביעית שלושים	ומותר לקיימן בשביעית	וכו'. אבל אמרו פירות נטיעה
יום לפני ר"ה עלתה	פחות מכאן לא עלתה לו	זו אסורים עד חמישה עשר בשבט.
לו שנה ומותר לקיימן	שנה ואסור לקיימן	
בשביעית פחות	בשביעית ופירות נטיעה	
משלשים יום וכו'.	זו וכו'.	

א. התלמודים: הירוש' והבבלי הביאו את התוס' שלנו כמעט מלה במלה. (יש

שינויים מועטים).

ב. התלמודים הביאו את התוס' כדי להסביר איך תשרי הוא ר"ה לנטיעה. (לפי

האמור במשנה א' תשרי ר"ה לנטיעה).

בבבלי כתוב: "ערב שביעית" אבל בתוס' אין "ערב שביעית", וכן המלים האלה

אינן במסכת שביעית (תוס' פ"ב ה"ג) שם מקור הבריתא הזאת. מלים אלה נראות מיותרות

בבבלי.

בירושלמי: כיצד לנטיעה? תני וכו'. הירוש' מכניס לברייתא מלים לבאור וכן

בסיפא (שם): "אבל אמרו פרות נטיעה זו אסורים וכו'" ומלים אלה אינן בתוס'⁽²⁶⁾.

המלים "אבל אמרו" באו לפרש את התוס'. הירוש' מקצר בסוף הברייתא ואינו כותב:

"אם ערלה ערלה ואם רבעי רבעי" כמו שזה בתוס' (שם) ובבבלי (שם). דרכו של הירוש'

לקצר ברייתות. לדוגמא⁽²⁷⁾:

תוס' פ"ב הל' יב'	ירוש' נט' ע"ג פ"ד ה"ז	בבלי לב' ע"א
אין פוחתיך מעשר מלכיות	אין פוחתיך מעשרה מלכיות	הני עשרה מלכויות כנגד
ומעשרה זכרונות ומעשרה	כנגד עשרה קלוסיך שאמר	מי אמר רבי (רב לוי)
שופרות. אם אמר שבע מכולם	דוד וכו' מעשרה זכרונות	כנגד עשרה הלולים שאמר
יצא דברי ר"ע. ריב"ן אומר אין	כנגד עשרה וידויים שאמר	דוד. הלולים טובא היו
פחות משבע אם אמר שלש	ישעיהו וכו' מעשרה שופרות	וכו'.
מכולן יצא. אין מזכירים	כנגד שבעה כבשים וכו'	ר' יוחנן בן נורי אומר
זכרון ומלכות ושופר של	ר' יוחנן בן נורי אומר	אם אמר שלש שלש מכולן
פורענות, מתחיל בתורה	אם אמרו שלש יצא. הוינן	יצא. איבעיא להו היכי
ומשלים בנביא ר' יוסי	סברי למימר שלש מכל אחד	קתני שלש מן התורה שלש
אומר אם היתה פורענות	ואחד אשכחתי תני אפילו	מן הנביאים וכו' ת"ש
של גויים מזכירין אותה	שלש מכולן יצא. מתחיל בשל	דתניא: אין פוחתיך מעשרה
בפני עצמה, המתחיל מתחיל	תורה ומשלים בנביא.	מלכיות מעשרה זכרונות
בשל תורה ומסיים בשל תורה	מה לשעבר, הא בתחילה לא.	מעשרה שופרות, ואם אמר
ואומר של נביאים ושל	א"ר יוחנן כני מתניתא ר'	שבע מכולן יצא כנגד שבעה
כתובים באמצע.	יוסי אומר צריך להשלים	רקיעין. ר' יוחנן בן נורי
	בתורה.	אומר הפוחת לא יפחות משבע
		ואם אמר שלש מכולן יצא.
		כנגד תורה נביאים וכתובים
		ואמרי לה כנגד כהנים
		לויים וישראלים וכו'.

הירוש' והבבלי משתמשים כאן בתוס' לפתרון בעיה שנוצרה עם לימוד המשנה.

התוס' מפרשת ולכן השתמשו בה כדי להסביר את המשנה.

הירוש': "הוינן סברי למימר, שלש מכל אחד ואחד" - בהתחלה חשבו לפי המשנה

שצריכים שלשה פסוקים מהתורה ושלשה מנביאים ושלשה מכתובים לכל ברכה. אבל אשכחתי

תני (יש ברייתא = תוס') שאומרת שאפילו שלש מכולן יצא. אחד מתורה ואחד מנביאים

ואחד מכתובים לכל ברכה. ובאמת בתוס' ר' יוחנן בן נורי אומר "אם אמר שלש מכולן יצא".

ובמשנה (לפי כת"י קופמן) כתוב "ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמרו שלש שלש יצא",

וזו כנראה הגירסה שהיתה לפני הירוש' שלפיה חשב שצריך שלושה פסוקים מכל חלק לכל

ברכה. ולכן הוא מביא את התוס' (28).

הבבלי: גם הוא מפרש את המשנה על פי התוס' (29). איבעיא להו היכי קתני שלש

מן התורה ושלש מנביאים וכו' השאלה בתלמוד היא: האם שלשה מן התורה שלשה מן הנביאים

ושלשה מן הכתובים לכל ברכה ואז המחלוקת בין ר"ע וריב"ן היא רק על פסוק אחד, או

שלא אחד מן התורה אחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים לכל ברכה (30) ומביא את התוס'

כדי לפתור את הבעיה⁽³¹⁾. בעצם העמדת השאלה רוצה הבבלי להראות שהמשנה אינה מובנת אם לומדים אותה בפני עצמה. ובמלים "אם אמר שלש שלש יצא" - לא ברור למה הכוונה. האם ר' יוחנן בן נורי חולק רק בדיעבד או גם לכתחילה? והאם יש הבדל גדול בינו ובין ר"ע במספר הפסוקים? הבבלי מציין לתוס' שעל פיה אפשר לדעת את התשובה לשאלה זו. לפנינו אם כן שוב דרך אופיינית לתלמודים להראות שלימוד התוס' משלים את המשנה ובלי השלמה זו לימוד המשנה אינו שלם⁽³²⁾.

דוגמא נוספת לשמוש בתוס' כמפרשת המשנה:

תוס' פ"ב ה"ד	ירוש' פ"ג ה"ג נח" ע"ד	בבלי כז" ע"ב
שופר שארוך וקצרו כשר	פיו מצופה זהב - צפהו זהב	ת"ר ארוך וקצרו כשר,
גרדו בין מבפנים בין	מבפנים - פסול, מבחוץ -	גרדו והעמידו על גלדו
מבחוץ כשר, צפהו מבפנים	כשר, ציפהו מקום הנחת פיו	כשר, ציפהו זהב במקום
פסול מבחוץ כשר.	או שהיה קולו עבה מחמת	הנחת פה פסול, שלא במקום
צפהו מקום הנחת פיו,	הצפוי - פסול.	הנחת פה כשר. צפהו זהב
או שחוסיף עליו כלשהו	פ"ג הל' ו', נט' ע"א	מבפנים פסול, מבחוץ כשר.
אפילו במינו פסול.	ר' חייא בשם ר' יוחנן דר'	אם נשתנה קולו מכמות
ניקב וסתמו אפי' במינו	נתן היא דתני ניקב וסתמו	שהיה פסול, ואם לאו כשר.
אם מעכב את התקיעה פסול	בין במינו בין שלא במינו	ניקב וסתמו אם מעכב את
ואם לאו כשר. נתן שתי	אם היה מעכב את התקיעה -	התקיעה פסול, ואם לאו
שופרות זה בתוך זה	פסול, ואם לא - כשר.	כשר. נתן שופר בתוך
ותקע אם קול פנימי שמע	ר' נתן אומר במינו כשר	שופר אם קול פנימי שמע
יצא, אם קול חיצון שמע	שלא במינו - פסול וכו'	יצא, ואם קול חיצון שמע
- לא יצא. כמה הוא שעור	נתן שופר בתוך שופר ותקע	לא יצא.
שופר, כדי שיאחזו בידו	- יצא, אם קול חיצון שמע	
אחת ויתקע.	- לא יצא. ר' אבונא בעי	
	הפכו מהו. נשמעיניה מן	
	הדא. גרדו מבפנים פסול	
	מבחוץ - כשר. לא אמר אלא	
	גרדו וכו'	

מן הירוש' כאן אפשר לראות דוגמא לדרך האפיינית לתלמוד. משלב משנה ותוס' ואינו מציין מה משנה ומה תוס'⁽³³⁾. כמו כן הירוש' "מפרק" את הברייתא שבתוס' ומביא כל חלק ממנה על יד החלק המתאים לו מן המשנה⁽³⁴⁾.

הירוש' משתמש בתוס' כדי לפרש את המשנה, וכן כדי לפתור בעיה:

ר' אבונא בעי: הפכו מהו נשמעיניה מן הדא: "גרדו מבפנים פסול, מבחוץ כשר".

הרא"ש פ"ג סי' ד' מעתיק בשם הירוש': "גרדו בין מבחוץ ובין מבפנים כשר". אם כן דין

התוס' נמצא בירוש' שלפנינו. לענין "ניקב וסתמו" הירוש' אינו משתמש בתוס' אלא מביא ברייתא אחרת שבה יש דעת ר' נתן. כי הירוש' קובע שדיני המשנה "דבק שברי שופרות" וכן "שופר שנסדק" הם של ר' נתן, וכן "ניקב וסתמו".

גם הבבלי מביא את התוס' - כדי לפרש את המשנה אלא שיש בבבלי הוספות: גרדו והעמידו על גלדו (בהמשך הבבלי מביא עוד ברייתא ושם: "גרדו בין מבפנים ובין מבחוץ כשר. גרדו והעמידו על גלדו כשר". לכן הכניס גם כאן הבבלי "העמידו על גלדו"). בתוס': "צפהו מקום הנחת פיו". בבבלי: "צפהו זהב". כי במשנה (מ"ג) כתוב: "שופר וכו' ופיו מצופה זהב".

אלבק טוען שהתלמודים לא הכירו את התוס', והם השתמשו במקורות תנאיים אחרים. כי רואים שהברייתות בתלמוד לא דומות במקרים רבים לברייתות בתוס'.

לטענה זו משיב א. גולדברג כי האמורא מביא ברייתא לפי צורך הנידון⁽³⁵⁾ ולכן לפעמים בשינויים ובהשמטות ובקיצורים⁽³⁶⁾. הסיבות לשנויים הן רבות: לפעמים כדי לפרש, או להרחיב, או כדי להבליט ענין. הנה דוגמא להשמטה בגלל צורך הענין הנידון⁽³⁷⁾: "עד שלא בא השמש וחזר וליקט משבא השמש, אין תורמין ומעשרין מזה על זה, מפני שזה חדש וזה ישן. היתה שניה ונכנסה לשלישית הראשון מתעשר מעשר שני וכו'. ליקט אתרוג בערב חמשה עשר בשבט עד שלא בא השמש וחזר וליקט משבא השמש אין תורמין ואין מעשרין מזה על זה, מפני שזה חדש וזה ישן. היתה שלישית ונכנסה רביעית הראשון מתעשר מעשר עני" וכו'.

בבלי: יב"ע"א: "ת"ר: ליקט ירק ערב ר"ה עד שלא תבוא השמש וחזר וליקט משבא השמש אין תורמין ואין מעשרין מזה על זה, לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. אם היתה שניה נכנסת לשלישית" וכו'.

הבבלי מביא כאן רק חצי ברייתא והוא מסתפק רק בדוגמא של ירק כי בזה הוא עוסק⁽³⁸⁾. הוא מביא את הברייתא כדי להסביר כיצד אחד תשרי הוא ר"ה לירקות, ומביא לשם כך את הקטע ~~הענין~~ בתוס' המתאים לו.

אבל בדף יד"ע"ב, בא הענין השני: ענין אתרוג שבהמשך התוס' כדי להקשות ממנו קושיא "מיתבי רשב"א ליקט אתרוג ערב טו" בשבט עד שלא תבוא השמש, וחזר וליקט משתבוא השמש אין תורמין ואין מעשרין מזה על זה, לפי שאין תורמין ומעשרין וכו"⁽³⁹⁾.

בתוס' כאן אין שמו של רשב"א מופיע, ואילו בבבלי (שם) אומר את הדברים רשב"א.

אבל תוס' זו נמצאת גם בתרומות פ"ב ה"ו ושם אמר את הדברים רשב"א. בדף טו' ע"א:
הבבלי שואל מאי שנא התם דקתני אם היתה שניה נכנסת לשלישית ומאי שנא הכא דקתני
אם היתה שלישית נכנסת לרביעית? (התם - הכוונה לחלק הראשון של הברייתא שהובא
בסוגיא הקודמת דף יב' ע"א). ומשיב "מילתא אגב אורחא קמל" וכו'.

איך ספק שהבבלי ידע את כל הברייתא בתוס' והביאה בחלקים לפי צורך הנידון (40).
ואף דן בהבדלים שבין חלקי הברייתא בתוס' (41).

ירוש' פ"א ה"ב נז' ע"א: כיצד לירקות? ליקט ממנו ישראל ערב ר"ה עד שלא
חשכה, וגוי משחשכה, מעשר זה בפני עצמו וזה בפני עצמו.
א. הירושלמי כדרכו מקצר מאד בהבאת הברייתא מן התוס'.
ב. הירוש' מביא כאן את תכך הברייתא ולא את לשונה.
ג. בתוס' איך: "ליקט ממנו ישראל וכו' עד שלא חשכה וגוי משחשכה". הירוש'
מפרש את הברייתא: לא יתכן שישראל ילקט אחר חשכה מפני שזה חג, לכן הוא מטביר
שמדובר בגוי שלקט אחר חשכה.

ר"ח הלך בעקבות הירוש' וגם הוא מצטט: "לקט ממנו ישראל".
התלמודים מביאים את התוס' כדי לפרש את המשנה אבל מביאים אותה תוך כדי
שינויים כדי לקצר או לפרש. לדוגמא:

תוס' פ"א הל' טו'	ירוש' פ"ב ה"א נז' ע"ד	בבלי כב' ע"ב
בראשונה היו מקבלין עדות	ומה קלקול הווה תמן שהיו	תנו רבנן: מה קלקול קלקלו
החודש מכל אדם. פעם אחת	אומרין עצרת לאחר השבת	הביתוסין? פעם אחת בקשו
שכרו ביתוסין שני עדים	והיו יוצאין עליו מבעוד	הביתוסין להטעות את החכמים
לבוא להטעות את חכמים לפי	יום בחזקת שנתקדש וכו'	שכרו שני בני אדם בד'
שאיין ביתוסין מודים שתהא	מעשה ששכרו ביתוסין שני	מאות זוז, אחד משלנו ואחד
עצרת אלא אחר השבת. בא אחד	עדי שקר להעיד על החדש	משלהם, שלהם העיד עדותו
ואמר עדותו והלך לו. בא	שנתקדש. ובא אחד והעיד	ויצא, שלנו אמרו לו:
השני ואמר עולה הייתי	עדותו והלך לו. ובא אחר	אמור כיצד ראיית את הלבנה?
במעלה אדומים וראיתיו	ואמר עולה הייתי במעלה	אמר להם: עולה הייתי במעלה
רבוץ בין שני סלעים, ראשו	אדומים וראיתיו רבוץ בין	אדומים וראיתיו שהוא רבוץ
דומה לעגל אזניו דומות	שני סלעים, ראשו דומה	בין שני סלעים ראשו דומה
לגדי, קרניו דומות לצבי	לעגל אזניו דומות לגדי	לעגל, אזניו דומות לגדי,
וזנבו מונחת לו בין	וראיתיו ונבהלתי ונרתעתי	קרניו דומות לצבי, וזנבו
ירכותיו ראיתיו נבעתתי	לאחורי, והרי מאתים זוז	מונחת לו בין ירכותיו.
ונפלתי לאחורי והרי מאתים	קשורים באפונדחי. אמרו לו	הצצתי בו ונרתעתי ונפלתי
זוז צרורים לי בסדיני	הרי מאתים זוז נתונים לך	לאחורי, ואם איין אתם

תוס' פ"א הל' טו'	ירוש' פ"ב ה"א נז' ע"ד	בבלי כב' ע"ב
אמרו לו מאתים זוז נתונים	במתנה ושלוחין יבואו	מאמינים לי הרי מאתים
לך במתנה והשוכר ימתח על	וילקו. אתה למה הכנסת	זוז צרורין לי בסדיני.
העמוד מה ראית ליזקק לך?	עצמן למספק? אמר להן	אמרו לו: מי הזקיקך לך?
אמר להם: שמעתי שהביתוסין	ראיתי אותן מבקשים להטעות	אמר להם: שמעתי שבקשו
מבקשים להטעות את חכמים	את חכמים, אמרתי מוטב שאלך	ביתוסין להטעות את החכמים,
אמרתי מוטב אלך אני ואודיע	אני ונודיע לחכמים.	אמרתי אלך ואודיע להם שמא
את החכמים.		יבואו בני אדם שאינם
		מהוגנים ויטעו את החכמים.
		אמרו לו: מאתים זוז
		נתונים לך במתנה והשוכר
		ימתח על העמוד. באותה שעה
		התקינו שלא יהו מקבלין
		אלא מן המכירין.

- א. יש הבדלים רבים בין הברייתא בתוס' שלנו, ובין הברייתות בירוש' ובבבלי. אבל אין לומר שלפנינו מקורות אחרים, וכי היו קיימות כל כך הרבה בריתות מקבילות? או כל כך הרבה אספים מקבילים של בריתות בעלות תוכן מקביל? לשם מה לחבר כל כך הרבה בריתות? כי אם נגיד שמקורות שונים לפנינו הרי יש הבדלים בין הירוש' והבבלי, ולפי זה נאמר ששלוש בריתות שונות לפנינו כאן. אבל סביר יותר להניח שהברייתות בירוש' ובבבלי הן הן הברייתא שבתוס' ולשינויים יש סיבות, כדלהלן:
- א. הבבלי הכניס את השאלה "מה קלקול קלקלו הביתוסים" לתוך הברייתא. בתוס' אין שאלה זו מופיעה כלל. בירוש' השאלה מופיעה בהתחלת הענין ואחרי השאלה אין ציון שזו ברייתא⁽⁴²⁾. הבבלי כלל את השאלה הטבעית המתעוררת עם לימוד המשנה בתוך לימוד הברייתא.
- ב. בבבלי: והצאתי בו. בתוס': ראיתיו. יש כאן יותר דרמטיזציה במלה הצאתי בו מאשר במלה וראיתיו.
- ג. בבבלי שכרו שני בני אדם ב-400 זוז - שהרי תארו לעצמם החכמים שעסקו בתוס', שאם העד השני אמר והרי מאתים זוז צרורין לי וכו', בודאי קיבל גם העד הראשון כסף עבור עדותו. ויש כאן תוספת בתל' לשם פרוש הדברים הבהרתם ופרוטם.
- ד. העד הראשון היה משלהם לפי הבבלי, כיון ש"אמר עדותו והלך לו", הוא לא מן הפרושים.

ה. בבלי: "ואם איך אתם מאמינים לי", בתוס' לא נמצאות מלים אלה. יש כאן הרהבת הדיאלוג⁽⁴³⁾ בין העד ובית הדין.

יש כאן בהתחלת הברייתא שנוי לשם הדגשה. בתוס'⁴: "פעם אחת שכרו ביתוסין שני עדים לבוא להטעות את החכמים" ואילו בבבלי: "פעם אחת בקשו ביתוסין להטעות את החכמים, (מה עשו) שכרו שני בני אדם". ההדגשה היא שהביתוסין רצו להטעות את החכמים ולכן שכרו שני בני אדם וכו'. בסוף הברייתא בתוס': "אמרו לו מאתים זוז נתונים לך במתנה וכו' מה ראית להזקק לכך?" לפי הספור בתוס': קודם, נתנו לו את הכסף כמתנה על מעשיו הטובים, ואח"כ שאלו, אותו מדוע עשית כך? ואילו בבבלי: בתחילה, שאלו אותו מדוע עשית כך? וכשראו שכונתו מתחילה היתה טובה, נתנו לו את המתנה. יש כאן מגמה ספרותית של הבבלי לתת לספור גם אספקט חנוכי ולכן שינה את סדר הדברים⁽⁴⁴⁾.

התלמוד הבבלי מביא את הברייתא מן התוס' (והתוס' היא כל סוגיית הבבלי

בענין זה) אלא שכדרכו הוא מרחיב, מפרש, מכניס דברי הסבר, הופך את הספור למושך יותר. לשון הברייתא בבבלי דומה לברייתא שבתוס' יותר מאשר לשון הברייתא שבירוש'⁽⁴⁵⁾.

לעתים אנו רואים שהבבלי או הירוש' הכניסו שנויים לתוס' כדי לפרש ולהבהיר דברים, או שהביאו את דברי התוס' בפרפרזה. לדוגמא⁽⁴⁶⁾:

תוס' ר"ה פ"א ה"ב	ירוש' פ"א ה"א נו' ע"ב	בבלי ד' ע"א
כיצד לרגלים. אחד הנודר	מאן תנא רגלים ר"ש. א	ורבי שמעון הוא דתניא
ואחד המעריך ואחד המקדיש	דר' שמעון אמר ג' רגלים	אחד הנודר ואחד המקדיש
אינו עובר משום בל תאחר	כסדרן ובלבד חג המצות	ואחד המעריך. כיון שעברו
עד שיעברו עליו רגלי שנה	ראשון אשכחת אמרת פעמים	עליו שלשה רגלים עובר
כולה. ר' שמעון אומר שלשה	חמשה פעמים ארבעה, פעמים	שלשה רגלים עובר בבל תאחר.
רגלים כסדרן וחג המצות	שלשה. לפני עצרת חמשה,	ר"ש אומר שלשה רגלים
ראשון. וכך היה ר' שמעון	לפני החג ארבעה, לפני	כסדרן וחג המצות תחילה.
אומר: פעמים שהם ארבעה	הפסח ג'. ר' לעזר בר"ש	וכן היה ר"ש בן יוחאי
פעמים שהם חמשה כיצד? נדר	אמר: ובלבד חג המצות	אומר: רגלים, פעמים שלשה,
לפני הפסח עד שיעברו עליו	אחרון. אשכחת אמרת פעמים	פעמים ד' פעמים חמשה.
הפסח והעצרת והחג. נדר	ג', פעמים שנים, פעמים אחד.	כיצד נדר לפני הפסח ג',
לפני עצרת עד שיעברו עליו	וחכמים אומרים: רגל שפגע	לפני עצרת חמשה, לפני
עצרת והחג והפסח ועצרת והחג	בו תחילה ובלבד שיעברו	החג ארבעה.
נדר לפני החג וכו'.	עליו רגלי שנה כולה.	

מהשוואת התוס' לירוש' אנו רואים: א. כי הירוש' מביא את התוס' תוך כדי פרושים והוספות מלים, כגון: "ובלבד" (חג המצות ראשון) או: "אשכח את פועמי חמשה" וכו' (47).

ב. הירוש' מקצר (אינו מביא את הראש של הברייתא: "אחד הנודר" וכו'. גם את דעת חכמים הוא מביא רק בסוף. מתחיל בדעת ר' שמעון כי זהו הנחוץ לו להוכיח שהמשנה כר' שמעון. "לפני עצרת חמשה" - אינו מזכיר בכל פעם את שמות החגים כפי שזה בתוס'. מתחיל במספר הגדול ביותר "לפני עצרת חמשה" ועובר למספר הקטן ביותר (ולא כפי שזה בתוס' לפי סדר החגים פסח שבועות וסוכות). זה בכדי להדגיש את החדוש בדברי ר"ש לומר שר"ש מקל, כי יש מקרה שרק אם יעברו חמשה חגים עובר בכל תאחר. והולך בשטה של "זו ולא כ"ש זו".

הירוש' מביא גם את דעת ראב"ש ומוסיפה לברייתא זו. (דעת ראב"ש נמצאת בתוס' בערכין פ"ג הל' יח') וגם בדברי רשב"א הוא הולך מן המספר הגדול לקטן. בהשוואת הברייתא בבבלי לתוס' אנו רואים כי יש הבדל בסדר המלים בדברי תנא קמא. כי הבבלי רוצה להדגיש שכיון שעברו עליו שלשה רגלי שנה (ולא כסדרן עובר בכל תאחר, בנגוד לדעת ר' שמעון שפסח צריך להיות הראשון. ואילו לגבי החלק האחרון: כיצד וכו' הבבלי מקצר (כמו הירוש') ואינו כותב בכל פעם את שמות החגים אלא כותב ג' ד' ה' וכו', הבבלי הולך לפי סדר התוס': סדר החגים.

בתוס' כתוב רק ר' שמעון וכן גם בירוש', ואילו בבבלי: ר"ש בר יוחאי. אבל במס' ביצה (48) נמצאת ברייתא זו ושם כתוב רק ר"ש.

הבבלי מביא עוד ברייתא מן התוס' בערכין (49), ומברייתא זו אנו רואים כי המחלוקת בין ר"ש וחכמים רחבה יותר בשני דברים: א. נוגעת ליותר ענינים - חרמין, הקדשות, לקט, שכחה ופאה ועוד. ב. דעות נוספות של חכמים. הבבלי דן בברייתא זו ומביא טעמיהם של החולקים.

התל' הבבלי מרחיב את ידיעת הלמוד ומביא את כל הדעות האפשריות בענין. (בדף ו' ע"ב⁵⁰) יש עוד ברייתא ותוס' מערכין פ"ג ובה: "אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהן שנה בלא רגלים או רגלים בלא שנה - עובר בכל תאחר". הלשון בערכין שונה במקצת: שנה של רגלים ורגלים של שנה עובר עליהן וכו'. לשון זו אינה ברורה כל צרכה ומצריכה פרוש, ולכן הבבלי שינה במקצת בכדי לפרש.

אלה הן הדעות המופיעות בברייתות הנ"ל ובברייתא נוספת המובאת בבבלי בדף

ו ע"ב: (גם היא מערכין):

ר"ש	ר" מאיר	ר"א בן יעקב	ר"א בר"ש	ח"ק	דעה נוספת
שלשה כסדרן	רגל אחד	שני רגלים	חג הסכות	שלושה	שנה בלא
חג המצות	כל שהוא.	כל שהם.	בירוש':	רגלים	רגלים או
ראשון.			ובלבד חג	כלשהם.	רגלים בלא
			המצות אחרון.		שנה.
	אינו בתוס' ערכין				

אלו הן כל הדעות האפשריות בענין.

לטכום: אין לומר שלפנינו בריתות אחרות בתלמודים. רואים שזאת היא הברייתא

מן התוס' אלא שהתלמודים עוסקים בברייתא, מפרשים אותה, מביאים אותה כדי לפרש את המשנה, ולקבוע כדעת מי המשנה.

במקום אחר אפשר לראות שנוי בברייתא שבבבלי כדי להבליט ענין:

תוס': פ"א הל' יז'	בבלי כד' ע"א	ירוש' פב' ה' נח" ע"א
אמר אחד לפני חמה ראיתיו	תני חדא: <u>לצפונה</u> דבריו	לצפונה לדרומה. אית תניי
לא אמר כלום לאחריה דבריו	קיימין לדרומה לא אמר כלום. תני לצפונה דבריו קיימין	קיימין. לצפונה לא אמר
קיימין. לצפונה לא אמר	והתניא איפכא: <u>לדרומה</u>	אית תניי תני לדרומה דבריו
כלום לדרומה דבריו קיימין.	דבריו קיימין <u>לצפונה</u> לא	קיימין וכו'.
אחד אומר ראיתיו גבוה שתי	אמר כלום. ת"ר: אחד אומר	כמה היש גבוה זה אומר מלא
מרדעות ואחד אומר שלשה,	גבוה ב' מרדעות ואחד אומר	מרדע אחד וזה אומר מלא
עדותן קיימת. אחד אומר	ג' עדותן קיימת. אחד אומר	שני מרדעים.
שלשה ואחד אומר חמישה, אין	ג' ואחד אומר ה' עדותן	
מצטרפין זה עם זה, אבל	בטילה אבל מצטרפין לעדות	
מצטרף הוא עם אחרים.	אחרת.	

גם הבבלי וגם הירוש' מעמידים את הדין בתוס' "לצפונה לא אמר כלום, לדרומה

דבריו קיימין" מול ברייתא השונה להיפך. הירוש' כדרכו מקצר מאד בהבאת שתי הברייתות

ומראה את הסתירה ביניהן, ומתקן: "מאן דאמר לצפונה קיימין מן שבת ועד תמוז. מאן

דאמר לדרומה וכו' מן תמוז ועד שבת".

אותה סתירה נמצאת גם בבבלי והתל' הבבלי מביא את החלק מן התוס' בו הוא

מעונין, ובשינוי. בתוס': "לצפונה לא אמר כלום לדרומה" וכו'. ובבבלי: "לדרומה

דבריו קיימין לצפונה לא אמר כלום". לפנינו אותו דין אבל בשינוי הסדר. אין כאן

ברייתא אחרת אלא דין התוס' יש כאן, ומדוע שינה התל' את הסדר? השנוי בא בגלל

הברייתא הראשונה המביאה בהתחלה את המקרה שדבריו קיימין, והבבלי משנה את התוס'

לפי מבנה הברייתא הראשונה, וע"י כך הניגוד בן הברייתות בולט יותר.

לענין כמה היה גבוה (שתי מרדעות או שלש וכו') הבבלי מביא את הברייתא מן התוס'. במקרים רבים הבבלי מחלק ברייתא אחת מן התוס' למספר חלקים ומתחיל כל חלק ת"ר כאילו שזו היתה ברייתא נפרדת. אבל הבבלי מביא כל חלק לדון בו, לפי צורך הענין ולכן הוא מפריד בין החלקים. לעומת זאת בירוש' יש ברייתא אחרת החולקת על התוס' (מלא מרדע אחד).

בסוגיות הראשונות אפשר לראות כי הבבלי הולך לפי סדר התוס' ובונה את

סוגיותיו בהתאם לאותו הסדר. לדוגמא:

תוס' פ"א ה"א	בבלי דף ב' ע"א	ירוש' פ"א ה"א נו' ע"ד
ניסן ר"ה למלכים ולרגלים	ת"ר: מלך שעמד וכו'. דף	הוסיפו עליהן שכר בתים
לחדשים ולתרומת שקלים ויש	ב'. ע"ב: מת באדר ועמד	והרומת שקלים א"ר יונה
אומרים אף לשכר בתים.	אחר תחתיו באדר וכו'.	והוא שאמר שנה זו אבל
כיצד למלכים וכו'.	מקביל להל' א'.	אם אמר שנה אחת נותן
הל' ב': כיצד לרגלים וכו'.	דף ד' ע"א: ר' שמעון הוא	מעט לעת.
ה"ג: כיצד לחדשים וכו'	דתניא אחד הנודד ואחד	
שנאמר החדש הזה לכם	המקדיש וכו' מקביל לה' ב'.	
ראש חדשים.	דף ז' ע"א: ת"ר: באחד	
ה"ד: כיצד לתרומת שקלים	בניסן ר"ה לחדשים, לעבורין	
וכו'.	ולתרומת שקלים, ויש אומרים	
ה"ה: כיצד לשכר בתים:	אף לשכירות בתים. לחדשים	
המשכיר בית לחברו לשנה	מנלן? דכתוב החדש הזה לכם	
שכר הימנו שנים עשר חדש	ראש חדשים וכו' (מקביל	
מיום ליום. אם אמנם לשנה	להל' ג') ולתרומת שקלים	
זו אפילו לא שכר ממנו אלא	מנלן? וכו'. (מ להל' ד)	
באחד באדר אין לו אלא עד	תנ"ה: קרבנות צבור הבאים	
אחד בניסן.	באחד בניסן מצוה להביאן	
	מן החדש וכו'.	
	דף ז' ע"ב: וי"א אף	
	לשכירות בתים, ת"ר:	
	המשכיר בית לחברו לשנה	
	מונה שנים עשר חדש מיום	
	ליום ואם אמר לשנה זו	
	אפילו לא עמד אלא באחד	
	באדר כיון שהגיע ניסן עלתה	
	לו שנה.	

התלמוד בונה כאן את סוגיותיו לפי סדר התוס' ובסס את דבריו על דברי התוס'.

והנה בדף ז' ע"א: ת"ר באחד בניסן וכו', בתוס' הכותרת לכל זה היא "ניסן ר"ה למלכים

וכו' ואילו בבבלי באחד בניסן, אלא שהתוס' כללה תחת הכותרת "ניסן ר"ה וכו' גם

דברים שלא אחד בניסן הוא ראש-השנה שלהם, אלא דוקא פסח (רגל שבו ר"ה לרגלים דף ד' ע"א)⁵¹, ולכן הכותרת היא: ניסן. אבל הבבלי מונה כאן רק את הדברים שאחד בניסן הוא ר"ה שלהם, ודוקא אחד בניסן, ולכן הוא פותח במלים "אחד בניסן". "לעבורין" - לא מוזכר בתוס', אבל בבבלי הוסיפו בגלל התוס' בסנהדרין. ועתה הבבלי מפרש את חלקי הברייתא הזו כמו שהתוס' עושה. אלא שהוא מרחיב עוד יותר את הלימוד. לחדשים מנלן? - משתמש בפסוק שהתוס' מביאה: "החדש הזה לכם" (שמות יב' א'), ובכך הוא מפרש. "ולחרומת שקלים וכו'" - מביא ברייתא הדומה בתכנה לתוס':

תוס' פ"א ה"ד	בבלי ז' ע"א
כל קרבנות צבור קריבין באחד בניסן	קרבנות צבור הבאין באחד בניסן
אם בא חדש בזמנו קריבין מן החדשה	מצווה להביאן מן החדש, ואם הביא
אם לא קריבין מן הישנה.	מן הישן יצא אלא שחסר מצוה וכו'

לבסוף: ויש אומרים אף לשכירות בתים והבבלי הביא כאן את התוס' כלשונה (יש אומרים) לא כולם סוברים שניסן ר"ה לשכירות בתים, ובדף ז' ע"ב הבבלי דן בהבדלים בין המשנה והתוס' - מדוע במשנה לא כתוב ניסן ר"ה ניסן ר"ה לשכירות בתים. ואף התנא קמא של התוס' אינו סובר שניסן ר"ה לשכירות בתים. בתוס': "שכר הימנו שנים עשר חדש". בבבלי: "מונה שנים עשר חדש". בכתב-יד ערפורט: "מונה שנים עשר חדש". יש אפוא בסיס לנוסח הברייתא בבבלי, ולפנינו אותה ברייתא שבתוס'.

להלן תובא דוגמא נוספת: הבבלי הולך לפי סדר המשנה וממשיך באופן טבעי לפי סדר התוס'.

התלמוד מחשיב את התוספתא כהמשך ללמוד המשנה וסדר הסוגיות בגמרא הוא לפי סדר המשנה והתוס'.

משנה: פ"א מ"א

באחד בתשרי כ"ה לשנים לשמיטין וליובלות ולנטיעה ולירקות.

תוס' פ"א ה"ז	בבלי דף ה' ע"א
תשרי ר"ה לשנים לשמיטין וליובלות	באחד בתשרי ר"ה לשנים, למאי הלכתא?
לנטיעה ולירקות ולמעשרות ולנדורים.	דף ה' ע"ב: ולשמיטין מנלן? וכו'
כיצד לשנים ולשמיטין וליובלות	וליובלות: יובלות באחד בתשרי? וכו'
ה"ח כיצד לנטיעה וכו'	דף ט' ע"ב: ולנטיעה מנלן? וכו' ת"ר אחד הנוסע וכו'
ה"ט כיצד לירקות וכו'	דף י"ב ע"א: ולירקות, תנא: לירקות ולמעשרות
	ולנדורים, לירקות מאי ניהו? ת"ר

תוס' פ"א ה"י	ליקט ירק ערב ר"ה וכו'.
כיצד לנדריים וכו'	ולנדריים: ת"ר
המודר הנאה מחברו לשנה נדר הימנו	המודר הנאה מחברו לשנה מונה שנים עשר חודש
שנים עשר חודש מיום אל יום, אם	מיום ליום ואם אמר לשנה זו אפי' לא עמד אלא
אמר לשנה זו, אפי' לא נדר הימנו	
אלא מאחד באלול אין לו, אלא עד	בעשרים ותשעה באלול, כיוון שהגיע יום אחד
אחד בתשרי.	בתשרי עלתה לו שנה.

התלמוד דן קודם כל בענינים של המשנה ואח"כ ממשיך בענינים הבאים בתוס' (ואינם במשנה). כגון: "ולנדריים" // "ולירקות". התלמוד מביא פסקה מן המשנה ואח"כ את הקטע בתוס' בו הוא מעונין לדון (יש כאן איסולציה לשם הדיון) והוא מראה כיצד מתקשר חלק זה בתוס' אל המשנה: "ולירקות ולמעשרות ולנדריים". המלה "ולנדריים" מופיעה כפסקה - אבל זאת פסקה מן התוס' ועליה דן הבבלי, בדיוק באותה צורה בה הוא דן בפסקה מן המשנה. ויש כאן המשך טבעי בדיון.

"כיצד לנדריים" הבבלי מביא את הברייתא מן התוס' בשנויים: בתוס' "נדר

הימנו שנים עשר חודש", בבבלי: "מונה שנים עשר חודש". אבל בכת"י ערפורט אנו מוצאים כמו בבבלי, אם כן יש לנוסחה בבבלי מקור.

בתוס': "אפילו לא נדר הימנו אלא מאחד באלול, אין לו אלא עד אחד בתשרי".

בבבלי: "אפילו לא עמד אלא וכו' כיוון שהגיע וכו' עלתה לו שנה".

לתוס' סגנון משלה ולבבלי סגנון משלו⁽⁵²⁾. הבטוי: "כיוון שהגיע... עלתה לו שנה" חוזר מספר פעמים בבבלי וזהו סגנונו.

חסדי דוד מציין שהתלמוד מביא את התוס' בשנוי לשון, וצריך להגיה בתוס'

"אפי' לא נדר אלא מכס' באלול". "ונראה בהדיא דמוכח להגיה כדאמרן". ליברמן (הבה"א

עמ' 1022): ולפיכך מסתבר שבתוס' צ"ל: אלא מאחר (מאחרון) באלול, והסופרים כתבו

באחד באלול באשגרתא מלעיל (ענין של שכירות בתים). ובירוש' נדרים: נדר לשנה זו

ר"ה לעתיד לבוא - הכוונה לתשרי, ואף אם נדר יום אחד לפני ר"ה, גם אז ראש השנה לעת"ל.

דוגמה נוספת לענין זה:

תוס' פ"א הל' י"ז	ירוש' דף נח' ע"א
בראשונה היו מסייעין מסעות וכו'	אין משיאין ליל זמנו, אלא ליל עבורו.
מימחי מסייעין את החודש לא ור	ליל זמנו אין משיאין, מפני יו"ט וכו'
עבורו ⁽⁵³⁾ כיצד חל להיות וכו'	אין משיאין, אלא על החדשים המיושבים בזמנן
מסייעין עליו למוצאי שבת וכו' אם	מפני יו"ט שחל להיות בע"ש וכו'.
בא בזמנו מסייעין עליו ואם לאו	
אין מסייעין עליו.	

54) על כל ראשי חדשים היו משיאיין משואות.

רואים שהירוש' הולך לפי סדר הברייתא והוא הולך ומסביר את הברייתא בתוס' ואינו מצטט. הירוש' מנמק את הדין בתוס' מדוע משיאיין משואות רק בחדשים החסרים: "ליל זמנו אין משיאים מפני יו"ט שחל להיות בע"ש, ליל זמנו אין משיאיין מפני יו"ט וכו'".

במספר מקומות רואה התל' את התוס' כמשלימה את המשנה והוא דן בהבדלים בין המשנה והתוס' וקובע שבתוס' יש אספקטים נוספים על מה שהמשנה הביאה. התוס' אינה ספר נפרד מן המשנה שאם ביה כך, מדוע יש צורך להסביר בכל פעם את הסיבות להבדלים בין המשנה והברייתא. דף ז' ע"א: "ותנא דידן? בשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי" רש"י ד"ה: ותנא דידן: "דלא תנא במתני' ר"ה לחדשים" (55).

באותו דף: לענין עבוריין: "ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי". רש"י ד"ה: בהפסקה לא מיירי - "בראשי שנים בהפסקה לא קמיירי". כלומר: במשנה מנויים רק ראשי שנים להתחלת דברים ולא לסוף.

דף ז' ע"ב: לענין תרומת שקלים: "ותנא דידן? כיון דקתני אם הביא יצא, לא פסיקא ליה." רש"י ד"ה: "ותנא דידן: דלא תניא במתניתין" ד"ה: כיון דקתני וכו': "מילתא דלחשבה בראשי שנים" (56) התל' שואל מדוע במשנה אין: אחד בניסן ר"ה לתרומת שקלים? ועונה: מפני שניסן ר"ה לתרומת שקלים הוא לא ענין מוחלט, כי הרי בדיעבד אם הביא מן הישן יצא ולכן לא מנה את תרומת שקלים. דף ז' ע"ב: "ותנא קמא דברייתא, ותנן דידן? בניסן נמי מישכח שכיחי קטרי". רש"י ד"ה: ות"ק דברייתא: דלא אמר לשכירות בתים. התלמוד שואל: מדוע במשנה שלנו אין אחד ניסן ר"ה לשכירות בתים. (וכן מדוע זה מופיע כ"ש אומרים" בברייתא סימן שת"ק לא סובר שאחד בניסן ר"ה לשכירות בתים) והתשובה: מפני שהתנא במשנה וכן התנא קמא בברייתא אומרים כיון שיש עדיין גשמים בניסן, ניסן לא יכול להיות ר"ה לשכירות בתים, כיון שבעונת גשמים אדם לא יצא מדירה להתחיל לחפש לו דירה.

הירוש' מציין שזו תוס' על ידי המלים "הוסיפו עליהן", התוס' כאן היא הוספה למשנה לפי הירוש'. דברי ר' יונה "והוא שאמר שנה זו" נראים כמבוססים על התוס' ואין הכרח לומר כדברי ש. ליברמן (57) - שהברייתא לא היתה לפני ר' יונה. אבל גם אם נאמר כדברי ליברמן, הנה ידוע כי לא פעם נעלמו דברי הברייתות מן התלמודים.

תוס' פ"א הל' ז'	בבלי דף יב' ע"א
תשרי ר"ה לשנים לשמיטין	(58) תנא לירקות ולמעשרות ולגדרים וכו'.
וליובלות, לנטיעה ולירקות,	ותנא דידן? תנא דרבנן וכל שכן
ולמעשרות ולגדרים. כיצד לנטיעה וכו'.	דאורייתא.

רש"י: ד"ה ותנא דידן: "דתנא לירקות ולא תנא למעשות, תנא דרבנן, ואשמועינן דיום קבוע לו, כ"ש דאורייתא" גם כאן שואל הבבלי מדוע במשנה יש לירקות ולא למעשרות, ועונה שבמשנה שנה רק מה שמדרבנן ואנחנו יכולים להביין, שאם יש יום קבוע למעשרות מדרבנן כ"ש שיהיה יום קבוע למעשרות מדאורייתא. אבל התוס' כן פרשה שתשרי הוא ר"ה למעשרות דאורייתא. אין כאן שאלה מדוע התוס' כתבה "למעשרות" שהרי אפשר ללמוד זאת מק"ו, מפני שהתוס' מרחיבה ומשלימה את לימוד המשנה וזה מקובל גם על התלמוד.

תוס' פ"א הל' יז'	בבלי כג' ע"ב	ירוש' נח' ע"א
בראשונה היו מסייעין	תניא ר"ש בן אלעזר אומר	תני בהרי מכור
מסעות בראשי ההרים	אף חרים וכייר וגדר	וגדור.
הגבוהים בהר המטחה	וחברותיה איכא דאמרי ביני	
בטרטבה בגרופינא בתבור	וביני הוו קיימי איכא	
בחורן בבית בילתי,	דאמרי להך גיסא דארץ	
רשב"א אומר: אף בהרים	ישראל הוו קיימי מר חשיב	
ותגור גרור וחברותיה	דהאי גיסא ומר חשיב דהאי	
וכו'	גיסא.	

התל' שואל שאלה נסתרת: מה הוסיף רשב"א על דברי המשנה? ועל כך יש שתי תשובות: יש אומרים שהמקומות אותם הזכיר רשב"א נמצאים בין המקומות המוזכרים במשנה. ויש אומרים שבמשנה החשיב את המקומות שהם בצד אחד של א"י, ובתוס' את המקומות שהם בצד שני של א"י. (רש"י ד"ה: באידך גיסא). גם כאן הבבלי דן בהבדלים בין המשנה והתוס' ורואה בתוס' השלמה למשנה. התלמוד התעלם מן החוס' כשהיו טיבות טובות לכך.

תוס' הל' יב' פ"ד	ירוש' פ"ד ה"ז נט' ע"ג	בבלי לד' ע"ב
ר' יוסי אומר אם היתה		אם השלים דיעבד אין לכתחילה
פורענות של גויים מזכירין		והתניא ר' יוסי אומר המשלים
אותה בפני עצמה המתחיל	מתחיל בתורה ומשלים בנביא	בתורה הרי זה משובח. אימא
בשל תורה ומסיים בשל תורה	מה לשעבר הא בתחלה לא א"ר	משלים. והא אם השלים קתני
ואומר של נביאים ושל	יוחנן כיני מתניתא ר' יוסה	דיעבד אין לכתחילה לא הכי
כתובים באמצע.	אומר צריך להשלים בתורה.	קאמר וכו' ב' יוסי אומר
		משלים בתורה ואם השלים
		בנביא יצא. תניא נמי הכי וכו'.

הירוש' שואל על המשנה הרי מן המשנה יוצא שר' יוסי סובר שרק בדיעבד אם השלים בתורה יצא. אבל לכתחילה לא ישלים בתורה. מה הפריע לירוש' הברייתא בתוס' היתה ידועה לאנשים שדנו בסוגיא זו ושם: ר' יוסי אומר משלים בתורה. ולכן בא מאמר ר' יוחנן כתובה: הרי בברייתא: ר' יוסה אומר צריך להשלים בתורה. הירוש' משתמש בתוס' להרחיב את למוד המשנה: לא רק בדיעבד, אלא אפילו לכתחלה צריך להשלים בתורה⁽⁵⁹⁾. הבבלי אינו מביא את התוס' כדי לענות על השאלה (דיעבד אין לכתחילה לא) אלא הוא מביא ברייתא אחרת. מדוע הביא הבבלי ברייתא אחרת ולא את התוס'? הבבלי רוצה: א. להבליט את קושיא: הרי ר' יוסי עצמו אמר שמי שמסיים בשל תורה הרי זה משובח, לא רק שיש לסיים לכתחילה אלא זאת אפילו מצווה. ב. להרויח לימוד. והיא: שמי שמשלים בתורה הרי זה משובח והוא מביא גם תניא נמי הכי וותיקין היו משלימין אותה בתורה. וותיקין אלו אנשים הזריזים במצוות⁽⁶⁰⁾.

לכן התלמוד הבבלי מתעלם כאן מן התוס' (בשעה שהתלמוד הירוש' מתיחס אליה כאן).

מתוך דוגמה זו אפשר גם ללמוד שהתלמוד הירוש' החשיב את הברייתא בתוס' כאותה סמכות כמו המשנה.

ירוש' נז' ע"ד	תוס' פ"א הל' טז'
מכירו מכירו מהו לחלל עליהם את השבת? נשמעיניה מן הדא א"ר נהוראי - בר שנייא, מעשה שירדתי להעיד על עד אחד, באושא ולא היו צריכין לי אלא עילה בקשתי להקביל פני הברי.	אם אינן מכירין אותו משלחין עדין עמו אפילו בשבת. מעשה בר' נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו.

בתוס' לא מופיע הסיפור כולו והוא מסופר בגוף שלישי ולא בגוף ראשון. הירוש' אינו מצטט את התוס' אלא מביא את כל הספור שהיה בסיס גם למסופר בתוס'. הירוש' מרוויח בצורה זו למוד נוסף: על אף שלא היו צריכים את העד (ר' נהוראי) מותר היה לו להשתמש בהיתר הנ"ל (ללכת מחוץ לתחום בשביל להעיד) כדי להקביל פני חברו ודבר זה מותר לעשותו. התוס' הסתפקה רק בדוגמה שיותר לאדם המעיד על עדי קדוש קדוש החודש לחלל שבת בשביל עדות זו.

האם התלמוד הבבלי דייק בהבאת מקורות תנאיים? ה. אלבק טוען שהתלמוד דייק, אבל מדוגמות להלן יוכיחו שהבבלי שינה כשהיה צורך בכך.

הל' יג' פקדונות כזכרונות שנא' וכו'

בבלי ל"ג ע"ב: פקדונות הרי הן כזכרונות כגון וה' פקד את שרה. הבבלי מפרש את הנאמר בתוס' פקדונות כזכרונות הכוונה הרי הן כזכרונות. מביא את ההלכות מן התוס' בפרפרזה ותוך כדי פרוש ובאמצע הוא שואל ומשיב. (ולר' יוסי נהינמי דפקדונות הריהן כזכרונות וכו').

להלן השוואה בין התוס' הירוש' והבבלי לענין המחלוקת בין ר' יוסי ור'

יהודה מה הם הפסוקים אותם אומרים בברכות השונות.

תוס' הל' יג'	בבלי לב' ע"ב	ירוש' נט' ע"ג
פקדונות כזכרונות. אפשר לפרש:		
א. פקדונות שהן כזכרונות	פקדונות הריהן כזכרונות	
ב. פקדונות נחשבים לזכרונות		
וה' פקד את שרה	וה' פקד את שרה	
פקד פקדתי	פקד פקדתי אתכם	
ר' יוסי או' אומרן עם הזכרונות.	דברי ר' יוסי	
ר' יהודה: לא היה אומרן עמהן	ר' יהודה אומר אינו כזכרונות	
	שאו שערים ראשיכם וכו'	
	ראשונה שתיים שניה שלוש	
	דברי ר' יוסי.	
	ראשונה אחת שנייה שתיים	
	דברי ר' יהודה	
	זמרו אלקים זמרו וכו'	
	ר' יוסי אומר שתיים	
	ר' יהודה אומר אחת	
	מלך אלקים על גויים	
	שוין שזו אחת	
זכרון שיש בו תרועה	זכרון שיש בו תרועה	
זכרון תרועה מקרא קדש	שבתוך זכרון תרועה	
ר' יוסי: עם הזכרונות	ר' יוסי: עם הזכרונות	
ועם השופרות	ועם השופרות	
ר' יהודה: רק עם הזכרונות	ר' יהודה: רק עם הזכרונות	

ירוש'	בבלי	תוס'
אלקות עולין לו לשם מלכות - דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר: אינן עולין	מלכות שיש עמו תרועה ה' אלקיו עמו ר' יוסי: מלכויות ושופרות	
אלקות ומלכות עולין לו משום שני דברים דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר אינן עולין	ר' יהודה: רק מלכויות תרועה שאין עמה כלום יום תרועה יהיה לכם ר' יוסי עם השופרות ר' יהודה לא אומרה כלל	תרועה שאין עמה זכרון יום תרועה יהיה לכם. ר' יוסי: עם השופרות ר' יהודה: לא אומרה
	בשלמא זכרונות ושופרות וכו', אלא מלכויות וכו' ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו. ויהי ביטורון מלך ה' ימלוך לעולם ועד.	מלכות עם שופר בחצוצרות וקול שופר עם המלכויות ועם השופרות (לא כתוב דברי מי) ר' יהודה: רק עם השופרות
זמרו לאלקים זמרו ר' יהודה: משום שנים	ואנן בעינן וגו' אמר רב הונא ת"ש:	מלכות שאין עמה שופר זמרו לאלקים זמרו ר' יוסי: עם המלכויות
ר' יוסי: אינם עולים ר' זעירא בעי וכו' חשובה: מי שאמר: מלך אלקים, הכל מודים שהוא אחד, הוא גם החושב שחולקים גם בהמשך.	שמע ישראל ה' אלקינו וכו' ר' יוסי: מלכות ר' יהודה: אינה מלכות וידעת היום והשבות וגו' אותה מחלוקת.	ר' יהודה: לא אומרן. שמע ישראל וכו' ר' יוסי: עם המלכויות ר' יהודה: לא אומרן וידעת היום והשבות וגו' ר' יוסי: עם המלכויות
	אתה הראית לדעת אותה מחלוקת	ר' יהודה לא אומרן.
שאו שערים ראשיכם וכו' ר' יהודה: הראשון אחד והשני שנים.		שאו שערים ראשיכם ר' יוסי: כל אחד בפני עצמו ר' יהודה: כולם כאחד.
ר' יוסי: הראשון שנים והשני שלושה.		זכרונות לענין הקשת. ר' יוסי: כולן כאחד.
		ר' יהודה: ראשונים לעצמם ושניים לעצמם
		שופרות בענין גדעון ויהושע ר' יוסי: כל אחד בפני עצמו ר' יהודה בשעת מעשה לעצמן ובשעת פקודה לעצמן

כדרכו התלמוד הבבלי מראה את החדוש שבענין הנדון ולעתים אף משנה את המקורות לצורך זה. בתוס': מלכות שיש עמה שופר. בבבלי לב' ע"ב: שיש עמה תרועה. בתוס' כגון: בחצוצרות וקול שופר. בבבלי ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו. החידוש הוא לר' יוסי שאע"פ שאין שופר מוזכר כאן בכל זאת אומר את הפסוק עם המלכיות ועם השופרות אבל בר"ח גורס גם: "ה' אלקיו עמו" וגם "בחצוצרות וקול שופר", ור' יהודה אומר אומרה עם המלכיות בלבד מפני שההדגשה בפסוק במה שהוזכר הראשון - היינו - בחצוצרות והשופר נעשה טפל. לכן אין הפסוק עולה משום שופרות⁽⁶¹⁾.

בירוש' נט' ע"ג יש טעות שופר ובכולן צריך להיות: בראשונה דברי ר' יוסי ואח"כ דברי ר' יהודה. (חוץ מ"שאו שערים ראשיכם") וטעות שופר כזו יכולה לנבוע מ- ר"י ר"י (ר' יוסי ↔ ר' יהודה).

לירוש' ולבבלי היתה גירסה שונה בפסוק "שאו שערים ראשיכם". בתוס': ר' יהודה אומר אומרן כולן כאחד ואילו בבבלי ובירוש': ר' יהודה אומר הראשון משום אחד והשני, שניים. יש כאן מטרת אחרת בדברי ר' יהודה.

לסכום: המחלוקת בין ר' יוסי ור' יהודה⁽⁶²⁾ שניהם תלמידי ר"ע מובאת בהרחבה בתוס'. מחלוקת זו מובאת בירוש' בקצור רב ובבבלי גם כן בצורה מקוצרת. יש להניח שבשני התלמודים זו התוס' שלנו, אם כי הבבלי מביאה בקיצור ובשינויי סדר, והירוש' כדרכו מקצר מאד.

האמוראים בדרך כלל לא נהגו לציין מה המקור ממנו לקחו את דבריהם⁽⁶³⁾.

תוס' פב' ה"א	ירוש' פרק ג' ה"א. נח' סוף ע"ג
קדשו את החודש בזמנו	ר' יעקב בר אחא ר' אימי בשם ר' יהודה
ונמצאו עדים זוממים הרי זה מקודש.	בר פזי. קדשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממים
	הרי זה מקודש.

קם ר' יוסי עם ר' יהודה בר פזי א"ל אתה שמעת מן אבוק הדא מילתא א"ל: כן אמר אבא בשם ר' יוחנן אין מדקדיקין בעדות החודש. ר' יעקב בן אחא מביא דברים בשם אמוראים והדברים נמצאים בתוס'. ור' יוסה שאל האם שמעת מאבין דבר זה? ענה לו שאביו אמר בשם ר' יוחנן אין מדקדיקין בעדות החודש. כלומר, ר' יהודה שמע מאביו רק את דברי ר' יוחנן שנאמרו על התוס'. אבל ר' יהודה ציטט את התוס' כאילו אלה היו הדברים שנמסרו. רואים אם כן שיש מקרים שהאמוראים לא ציינו שדבריהם מן התוס'.

דבר דומה אפשר לראות בדוגמה הבאה:

תוס' פ"ג הל' ג'	ירוש' פ"ג הל' ה'. נט' ע"א
ר' יהודה אומר בראש השנה תוקעין בשל	א"ר יוחנן טעמיה דר' יהודה לייתן
זכרים וביובל בשל יעלים נתנו חכמים	את המצוי על המצוי ואת שאינו מצוי על
את המצוי למצוי ואת שאין מצוי לשאין	שאינו מצוי.
מצוי.	

בירושלמי ר' יוחנן אומר את הדברים הנמצאים במפורש בתוס'. ונראה בירוש'

כאלו הם דברי ר' יוחנן עצמו. והנה י.נ. אפשטיין⁽⁶⁴⁾ כותב גם הוא שהאמוראים

נוהגים להביא ברייתות מן התוס' מבלי לציין שהן ברייתות וכאילו אלו דברי עצמם⁽⁶⁵⁾.

לסיכום פרק זה אפשר לומר, כי התלמודים והאמוראים הכירו את התוס' והביאו

ולמדו את הברייתות שבה: הל' יח' רבן גמליאל אומר וכו' במשנה - פ"ד מ"ט: כשם

ששליח הצבור חייב וכו' רבן גמליאל אומר שליח ציבור מוציא את הרבים יד"ח.

הבבלי לד' ע"ב מביא את התוס'.

תוס' כתי"י וינה	בבלי	תוס' כתי"י לוונדון
אמר להם: למה מורידים		
אותו לפני התבה? אמרו לו:		
להוציא את מי שאינו יודע.		
אמר להם: למה מתפללים	אמרו לו: למה צבור	אמרו לו למה מתפללין
כל אחד לעצמו.	מתפללין	כל אחד לעצמו?
אמרו לו: ש"ץ מתקין	אמר להן: כדי להסדיר ש"ץ	אמר להן: מפני שש"ץ מתקין
עצמו	תפלתו	עצמו
אמר להם: למה מורידים	אמר להם: למה ש"ץ יורד	אמר להם: למה מעבירין
אותו לפני התבה?	לפני התבה?	אותו לפני התבה?
אמרו לו: להוציא את מי	אמרו לו: להוציא את מי	אמרו לו - להוציא את מי
שאינו יודע	שאינו בקי.	שאינו יודע.
אמר להם: כשם שהוא מוציא	אמר להם: כשם שמוציא את	אמר להן - כשם שמוציא את
מי שאינו יודע כך הוא	מי שאינו בקי כך מוציא	מי שאינו יודע כך מוציא
מוציא מי שיודע.	את הבקי.	את מי שיודע.

רואים שהבבלי הביא את נוסח כתי"ל ולא את כתב יד וינה. ובאמת כתב יד לוונדון

נראה נכון יותר מצד ההגיון.

א. בכתי"ו יש חזרה על אותה השאלה (למה מורידין אותו) בהתחלה ובסוף.

ב. מתאים יותר שחכמים ישאלו את ר"ג, למה כל אחד מתפלל לעצמו, כיוון שאם (לפי דברי

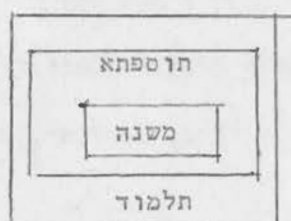
ר"ג) ש"ץ מוציא את כולם, למה יתפלל כל אחד לעצמו: ואלו לפי כתי"ו ר"ג שואל זאת

את חכמים. והרי התשובה ברורה מאליה, שהרי אין ש"ץ מוציא את מי שבקי (לפי חכמים)

לכן צריך כל אחד להתפלל בעצמו, ולכוון מחשבותיו וכו'. - ואלו התשובה הניתנת כדי שש"ץ יסדיר תפילתו אינה צריכה (אם חכמים הם העונים). לפיכך: הבבלי ל"ד ע"ב מביא את התוס' כמי שהיא בכת"ל, אמנם יש שינויים קטנים (מי שאינו יודע = מי שאננו בקי) אבל הם אינם מהותיים והבדלי מלים אלה אינם מציינים שלפנינו מקור אחר. יש הבדלים בין שני התלמודים הבבלי והירוש' בגישתם לחומר שבתוס' והם:

- א. הירוש' מביא את הענין שבתוס' ולא את הניסוח במדויק.
- ב. מביא את התוס' בקיצור.
- ג. מביא רק הלקים מן התוס' מה שהוא צריך לסוגיא ואף לסוגיות אחרות.
- ד. משתמש במקורות נוספים (ברייתות ארץ ישראליות שבחלקן הן תוספתא לתוס' או גם הן באו לפרש את המשנה וכד'). ובברייתות מן המדרשים.
- ה. משתמש בתוס' כדי לדון במשנה לפרש אותה, להראות כיצד התוס' זורקת אור על המשנה ומרחיבה אותה.

- א. הבבלי מביא את לשון התוס' יותר במדויק מאשר הירוש'.
- ב. מביא את התוס' בפרפרזה.
- ג. מפרש תוך כדי הבאת דברים - שואל ומשיב ומפרש ומצטט הלאה.
- ד. מביא חלק מן התוס' מפרש אותו מביא עוד חלק וחוזר חלילה.
- ה. מביא בשינוי לשון (כדי לפרש).
- ו. משתמש במקורות נוספים (כדי לחדש או כדי להראות שיש ברייתות חולקות על התוס' וכדו').
- ז. משתמש בתוס' כדי לדון במשנה לפרש אותה, להראות כיצד התוס' זורקת אור על המשנה ומרחיבה אותה.



כך רואים התלמודים את היחס והקשר בין המשנה והתוס' וחשיבות התוס'. התלמוד דן במשנה ב"עטיפת התוס'" פעמים רבות ולעתים בתוס' בפני עצמה.

א. גולדברג: התלמודים מתיחסים למשנה ולתוס' כאל מקורות תנאיים שויים בערכם וכן כאל לימוד מקביל וממשיך למשנה הטעון פירוש ודיון כמו המשנה עצמה.

ובתוספתא בכלל, ובמסכת ראש-השנה בפרט

בפרק זה אדון בבעיה, איך נערכו המשנה והתוס', ומה היו הבחנים לקביעה, מה יכנס למשנה ומה יכנס לתוס', באופן כללי, עם דוגמאות ממסכת ר"ה. כמו כן, אדון בשכבות הלימוד של המשנה והתוס' ואיך נערכו, ומה ההתפתחות ההיסטורית בסדור ההלכות במסכת ר"ה.

בתחילה נסקור דעותיהם של חכמים שונים לענין זה והראשון שהתייחס לבעיה

זו הוא ר' שרירא גאון⁽¹⁾: "ולא הווה חד מן הראשונים דכתב מדעם עד סוף יומי

דרבנו הקדוש וכך נמי לא הווה גרסי כולהו בפה אחד ולשון אחד אלא טעמיהו הובעין

להון. כל אחד ואחד מתני לתלמידיו באיזה חיבור שירצה וכו'". ויש שאוחז דרך קצרה

וכו' ראית דתני כללות ואת דתני פרטי ואית דתני מרווחין⁽²⁾.

⁽³⁾ "ואסכים לתרוצי הלכתא דגרסין להון רבנן כולהון פה אחד ולשון אחד ולא

לגרוס כל חד וחד לישנא דנפשיה" וכו'⁽⁴⁾. רבי סידר מה שלמדו הראשונים שלפניו

ובלשונם (כגון: מעשה ובדק בן זכאי בעוצקי תאנים סנהדרין - פ"ה מ"ב).

⁽⁵⁾ אילו ביקש רבי לכתוב ולחבר כל מה שהיה שנוי בימיו היו הדברים מתארכים,

אלא רבי כתב עקרי הדברים בקיצור.

מדברי רש"ג יוצא, כי בכל בית מדרש שנו בלשון אחרת ועד ימי רבי לא היה

מי שערך את הלימוד בלשון אחת, כי פרוש הדברים היה ברור להם. ולא שנו בלשון

אחידה ומסוגננת, אלא כל אחד בחר לו את הדרך שבה ילמד את תלמידיו. השמועות

שנמסרו במסורת היו אותן שמועות, אלא שנלמדו בלשון שונה. רבי יהודה הנשיא החליט

לסדר את כל ההלכות בלשון אחת, כדי שלא ילמדו כל אחד בלשונו הוא, והחליט על נוסח

אחיד של המשנה. אבל רבי סדר מה שלמדו הראשונים שלפניו, ולעתים אף השאיר את

הדברים כפי ששנו אותם חכמים קדמונים (שקדמו לו). לדוגמא: "מעשה ובדק בן זכאי

בעוצקי תאנים ולא כתוב רבן יוחנן בן זכאי, כי באותה שעה היה תלמיד היושב לפני

רבו.

⁽⁶⁾ רש"י: עד רבי לא היו משניות סדורות, אלא כל תלמיד שמע מפי גדול ממנו,

מסר מה ששמע, ובימי רבי הוא כינס את המשניות וחבר את המשנה. דעת רש"י על דרך

סידור המשנה דומה לדעת רש"ג.

⁽⁷⁾ רמב"ם: עד רבי לא נסדרה המשנה אלא כל אחד כתב לעצמו זכרון דברים ממה ששמע.

ר' זכריה פרנקל⁽⁸⁾: היו משניות קדומות מאד (מזמן הבית ומזמן אנשי כנסת

גדולה) אבל סדור המשנה כספר, התחיל עם ר"ע. ר"ע הוסיף לפרש המשניות הקדמוניות⁽⁹⁾. גם הוסיף עליהן הלכות חדשות וזהו דרך התוס'. תלמידי ר"ע בררו את דברי ב"ש וב"ה (שם עמ' 159) והביאו הרבה מחלוקות של ב"ש וב"ה שלא נזכרו במשנה.

לפי רז"פ⁽¹⁰⁾: שלשה היו מסדרי המשנה: ר"ע ר"מ ורבי. את הבטוי "משנה ראשונה"

מפרש רז"פ: הלכה שנאמרה בימים קדמונים (שם עמ' 221). רוב ההלכות הקדמוניות, מחלוקות ב"ש וב"ה וגם מחלוקות ר"א ור' יהושע נאספו בידי ר"ע (שם עמ' 225). ר"מ הוסיף על ההלכות האלה מה ששמע מפי ר"ע, ומחלוקות ר"ע עם בני דורו. רבי היה המאסף הגדול, הוא אסף את לימוד תלמידי ר"ע וכן לימוד דור ר"ע, שר"מ השמיט, מחלוקות ב"ש וב"ה וגם מחלוקות ישנות שהשמיטו ר"ע ור"מ. רבי עצמו לא חיבר הלכות אלא סידר כמו שהיה לפניו, לא שינה ולא תיקן. הוא בא לקבוע הלכה (שם עמ' 226) יש גם משניות מאוחרות שנכנסו למשנה גם אחרי רבי. לדעת ר' זכריה פרנקל יש שרידי הלכות קדומות במשנתנו ותפקיד העורכים היה לאסוף ולקבץ את החומר, אלא שאת למודם הם, לא הם הכניסו למשנה אלא בדור שאחריהם הכניסו למשנה. את הפירושים להלכות שבמשנה ואת ההוספות הכניסו לתוס' (שם עמ' 324), ורבי עצמו בא לקבוע הלכה במשנה וזה בוחר חשוב מאד מדוע הכניס הלכה זו אחרת למשנה, או מדוע סתם משנה זו או אחרת כדעת פלוני. כלומר הקביעה בדעת מי לבחור ולהכניס למשנה, היתה לפי הבוחן הזה של קביעת ההלכה כפי שנראתה בעיני רבי.

י.נ. אפשטיין⁽¹¹⁾: היו קבצי משניות קדומים, שסודרו בידי תנאים שונים לפי

סדר מסוים. כגון סימנים חיצוניים: דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ועוד. הלכות קדומות מאד שנסדרו כבר בימי הורדוס. כל המשניות המתארות מה שהיה בבית המקדש (שם עמ' 25) סודרו כבר בזמן הבית, לדעת אפשטיין. בודאי שהיה לפניהם קבץ של הלכות שעל פיו הורו ולמדו (שם עמ' 20), ויש הוספות של ר"ע על המשניות הקדומות האלה: כלאים פ"א מ"ג. פסחים פ"א מו' ועוד.

יש במשנתנו ממשניותיהם של ר"א ור' יהושע, ר"ע ותלמידי ר"ע: ר"מ, ר' יוסי, ר' יהודה ועוד, ואפשר להבחין ולהפריד בין המקורות ולדעת מה הן המשניות של כל אחד מאלה.

(שם עמ' 71) לפני ר"ע סדרו משניות, אבל ר"ע הוציא הלכות רבות משלו ובדק

את הקבלה ותיקן אותה. ההלכה המדרש והאגדה היו מעורבים יחד ובא ר"ע ובירר מתוך החומר את המדרש ועשה אותו מדרש הלכה, ואת ההלכה עשה משנה וכו', ותלמידיו בחרו להם והשתמשו כל אחד בדבר אחר. ר"מ - משנה, ר"י - ספרא, ר' נחמיה - תוספתא⁽¹²⁾.

רבי בא לפסוק הלכה במשנה (שם עמ' 225) הוא שינה ותיקן והגיה (עמ' 214) אבל לא שינה שינויים קיצוניים כיוון שהמשנה היתה רשמית שנויה בפי כל. "ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה" רבי צרף מקורות למקורות והניח עד כמה שאפשר את מקורותיו כמו שהם. אבל, ברור הוא, שהשינויים נבעו מתוך הרצון לקבוע הלכה כדעת חכם זה או אחר, או להתאים הלכות לדעתו של רבי (במקרים מסוימים).

י.נ. אפשטיין הולך בעקבות רז"פ בקבעו כי רבי בא לפסוק הלכה במשנה והנה דוגמה שהוא מביא ממס' ר"ה: (שם 225) פ"ד מט': "רבן גמליאל אומר שליח הצבור מוציא את הרבים ידי חובתם".

ירוש' פ"ד ה"י נט' ע"ד: "ר' חונה רבה דצפורין בשם ר' יוחנן הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא וכו'. א"ר זירא ויאות כל תנייא תנא לה בשם ר"ג ור' הושעיא תנא לה בשם חכמים". ומתוך זה שהירוש' אומר שר' הושעיא תנא את דברי רבן גמליאל בשם חכמים ולכן הלכה כמותו, (שהרי הלכה כסתם לפי דברי ר' יוחנן בירוש' יבמות פ"ד ו' ע"א), מסיק אפשטיין, כי רבי שנה את דעת ר"ג במשנה, כי רצה לקבוע שההלכה כמותו.

ח. אלבק¹³: דרך העריכה האחרונה לא לשנות את המקורות לא לישרם ולא להוסיף עליהם. עורך המשנה לא שינה ולא סירס ולא קטע את החומר שהיה לפניו אלא קבע אותו במשנתנו כמו שקבלו (שם עמ' 102), אותן משניות שנשנו במשנתנו בכמה מקומות בצורות שונות או בחכך שונה, אינן באות ממקור אחד, אלא נקבעו בכל בית-מדרש במסגרת אחרת, וכך הם נטדרו במשנתנו בלי שינוי (שם עמ' 103). אפיה של העריכה היה לכנס ולקבץ ולא לשנות, למחוק או להוסיף (שם עמ' 105).

מדוע לא הכניס רבי את מה שכלל בחוס' לתוך משנתנו?

(שם עמ' 110) מפני שמיד, עוד לפני שרבי גמר לסדר את המשנה נחפשה משנתו בכל רחבי ישראל, ולא שינו אותה אע"פ שנוספו עוד הלכות, אבל הלכות אלה נכנסו לתלמוד של בית רבי.

לפי אלבק התחיל סדור המשנה ביבנה. מט' עדויות היתה המסכת הראשונה (שם עמ' 106). בעקרון קבע אלבק שרבי לא בא לפסוק הלכה במשנה ולא שינה כלל מן המקורות שמצא לפניו¹⁴. ואף בסדר הדברים לא שינה אלא הכניס כל דבר כפי שהיה לפניו. רבי רק אסף את החומר. בכל בימ"ד שבו בצורה אחרת וכך זה נכנס למשנה, ואפילו אם ההלכה במשנה מתנגדת לדעת רבי. דוגמא מר"ה (שם עמ' 106) בבלי ר"ה יט' ע"ב,

על המשנה פ"א מ"ג: "על ששה חדשים השלוחים יוצאים וכו'" אומר התלמוד: "ואילו, נתעברה השנה יוצאין אף על אדר שני מפני הפורים* לא קתני מתניתין דלא כרבי דתניא וכו'".

דעת אלבק: עורך המשנה לא התכוון לפסוק הלכה (שם עמ' 270 ואילך נספח ז')

ולכן ההחלטה מה להכניס למשנה ומה לא להכניס, לא היתה לפי הבוחן הזה.

צורת עריכת התוס' דומה לצורת עריכת המשנה לפי ח. אלבק⁽¹⁵⁾: היינו העורך

אסף את הברייתות המפרשות ומשלימות את המשנה והשתמש במשנה כ"יתד לתלות בה שרשרות

של מאמרים הדנים בעניינים שיש בהם צד שווה לעניינים הנידונים במשנה". אלבק רואה

אם כן את סדור המשנה והתוס' כאיסוף חומר לימוד מבתי מדרש שונים ולא כהתפתחות

מסודרת ומאורגנת⁽¹⁶⁾.

א. גולדברג: עיקר שיטתו היא: המשנה והתוס' לא נערכו בדור אחד⁽¹⁷⁾. יש

במשנה ובתוס' שכבות למוד שונות שנערכו החל בדור יבנה⁽¹⁸⁾ (המשנה) השכבה הראשונה

היתה של ריב"ז⁽¹⁹⁾. השכבה השנייה היתה: למוד ר' יהושע, ר' אליעזר ובני דורם

ומחלוקת ב"ש וב"ה והיא סדרה על-ידי ר"ע⁽²⁰⁾. שכבה שלישית: למוד ר"ע ובני דורו,

סודר בדור של רבן שמעון בן-גמליאל⁽²¹⁾. שכבה רביעית: למוד תלמידי ר"ע - סדר רבי.

הלימוד של רבי ובני דורו לא נכנס כמעט למשנה, אלא לקובץ המקביל הנקרא תוס'.

סידור התוס' נעשה על ידי ר' חייא, תלמידו של רבי. גם לימודו של ר' חייא נכנס

לתוס' בדור מאוחר יותר. ע"י ר' הושעיא תלמידו⁽²²⁾.

א. גולדברג טוען כי התוס' היא המשך המשנה וההבדל העיקרי ביניהם הוא הבדל

כרונולוגי. גם אותם חלקים הנמצאים בתוס' מדורות קדומים לרבי, התכונה שלהם היא

המשך המשנה. אין התוס' דבר נפרד מן המשנה אלא המשך לימודה⁽²⁹⁾.

לדעתו (תוס' למס' תמיד עמ' 19) שכבות מאוחרות במשנה יש להן אופי של תוס',

לדוגמא: מס' ר"ה פ"ב מ"א: "אם אינך מכירין אותו משלחין אחר עמו להעידו, בראשונה

היו מקבלין עדות החדש מכל אדם, משקלקלו המינים החקיננו שלא יהו מקבלין אלא מן

המכירין".

שתי שכבות במשנה זו, "אם אינך... להעידו" זו שכבה ראשונה קדומה יותר.

שכבה שנייה: "בראשונה" עד הסוף, מפרשת את השכבה הראשונה - מדוע מקבליים רק מן

המכירים. כשכבה מפרשת ברור שהיא מאוחרת יותר לדין הראשון במשנה זו⁽²³⁾.

והתוס': פ"א הל' טו' טז', מרחיבה את מה שהמשנה אומרת.

דוגמא אחרת: פ"ב מ"ב: "בראשונה היו משיאיין משואות משקלקלו הכותים התקינו

שיהו שלוחים יוצאים". משנה זו שייכת לפ"א מ"ג: "על ששה חדשים השלוחים יוצאים".

משנה ב' בפ"ב מתארת את הנוהג הראשון וזו אם כן ה"תוספתא" של משנה ג' בפ"א⁽²⁴⁾.

והרי היא שכבה מאוחרת לפ"א מ"ג. התוס' פ"א ה"יז' מוסיפה על המשנה בפ"ב.

יש אם כן להבחין בין שכבות קדומות ומאוחרות במשנה ובתוס'. עד רבי לא היה

מוחלט איזה לימוד הוא משנה ואיזה לימוד הוא תוס'. (הוסיף ר"ע - ⁽²⁵⁾ או משא ומתן

בין החולקים וחלקים אלה נשארו לעתים במשנה גם אחרי סדורו של רבי).

המשנה והתוס' אינם רק אוסף של מקורות, המשנה וגם התוס' נערכו כספר⁽²⁶⁾

עם כללי עריכה⁽²⁷⁾, היתה כאן בניה מחושבת של ספר מתוך תכנון מראש עם שקולים

שונים מה להכניס למשנה ומה לתוס'. גם הסדר תוכן (גם במשנה וגם בתוס' - כפי

שהוכח בפרק "סדר משנה ותוס'" לעיל). היו לרבי מספר שקולים לפיהם קבע איזו דעה

תכנס כדעה סתמית למשנה, כגון: "רבי לא סדר את כל מסגרת הלימוד אלא רק את הנקודות

המרכזיות שבו, שמחן אפשר להגיע בקלות יתרה לשאר הלמוד"⁽²⁸⁾.

פ"א מ"א: "ארבעה ראשי שנים הם, באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים,

באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, ר' לעזר ור' שמעון אומרים באחד בתשרי".

בבלי דף ד' ע"א, ירוש' פ"א ה"א גו' ע"א - קובעים שההלכה: ניסן ר"ה לרגלים -

של ר' שמעון היא. ושני התלמודים מביאים את התוס' פ"א ה"ב כדי להוכיח זאת. ובתוס':

מופיעות שתי דעות ת"ק סתמי ודעת ר"ש, והבבלי דף ד' ע"א מביא עוד ברייתא שיש בה

דעות נוספות⁽²⁹⁾. מתוך כל התנאים נבחרה דעת ר' שמעון כדעה סתמית במשנה וממנה

אפשר להגיע לשאר הלמוד. ומדוע נבחרה דוק דעת ר"ש? - התשובה נוגעת לשיקול נוסף

בדרכי העריכה: השיטה המרכזית יותר⁽³⁰⁾ ויש בה החידוש הגדול ביותר. ר' שמעון מקל

יותר משאר כל התנאים כיון שלפי דעתו יתכן שיעברו חמישה רגלים ורק אז יעבור על

כל תאחר (תוס' פ"א ה"ב).

בבלי דף ז' ע"ב: "באחד באלול ר"ה למעשר בהמה. מני? ר"מ היא דתנן ר"מ

אומר באחד באלול, ר"ה למעשר בהמה. ולרגלים מני? ר"ש היא, אימא סיפא וכו' רישא

וסיפא ר"ש ומציעתא ר"מ? אמר רב יוסף רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי, ברגלים סבר

לה כר"ש ובמעשר בהמה סבר לה כר"מ".

במשנה יש מחלוקת לענין מעשר בהמה. דעה סתמית: "באחד באלול ר"ה למעשר בהמה", ואח"כ דעת חולקים ר"ש ור"א. הבבלי קובע שהדעה הסתמית במשנתנו היא של ר"מ, ומביא הוכחה מבכורות פ"ט מ"ה, שם מפורשת דעת ר"מ (ושם לא מופיעה דעת ר"ש ור"א לענין ר"ה למעשר בהמה). והשאלה היא איך יתכן שמשנה אחת היא לפי שני חכמים שונים: ועוד שהסיפא והרישא של ר"ש והאמצע של ר"מ? ותשובת רב יוסף: רבי סדר את המשנה וקבע את דעת ר"ש כסתמית ברישא, ואת דעת ר"מ כסתמית באמצע, והוסיף את המחלוקת של ר"א ור"ש. החל"ק קובע במפורש שרבי ערך משנה זו והלמוד במשנה הוא של תלמידי ר"ע.

לסיכום יאמר: רבי ערך את המשנה ניסה את הדברים, הוסיף או גרע, תיקן

והגיה לפי כללים שקבע לעצמו. רבי לא בא לקבוע הלכה במשנה ⁽³¹⁾.

בפרקים קודמים ראינו כי התוס' משלימה ומפרשת את המשנה ומוסיפה עליה.

ברור, אם כן, שלפני מסדר התוס', כבר היה אותו חלק של המשנה שאליו הוא מתיחס,

ושבשבילו, ערך את הפרוש או ההשלמה וההוספה, ולכן אפשר לקבוע כי כל חלק בתוס'

הוא מסידור מאוחר יותר מן הקטע במשנה, שאליו הוא מתיחס. המשנה לא נערכה בפעם

אחת, היו כמה עריכות. כל דור הוסיף שכבה על דור קודמיו. בכל שכבת לימוד היה:

לימוד של אותו דור (הלכות שהתחדשו באותו דור) ⁽³²⁾, פרוש דברי החכמים בדור שקדם

להם, פרוש מחלוקות והלכות, ומחלוקות על דברי חכמים שקדמו להם. כל זה אנו מוצאים

גם בתוס'. אולם בתוס' נמצא בשכבותיה השונות הרחבה של השכבות השונות במשנה. כל

שכבה בתוס' משלימה ומרחיבה את השכבה המקבילה לה במשנה ובמידת מה גם את השכבה

שקדמה לה בתוס'.

במסכת ר"ה נמצא, גם במשנה וגם בתוס', שכבות למוד שונות, החל בדור יבנה

וכלה בסדור רבי (משנה), וסדור ר' חייא (תוס').

בטבלה שלהלן אפשר לראות אלו משניות והלכות (שבתוס') שייכות לתקופה זו או

אחרת ולהלן יובאו כל ההסברים וההוכחות לקביעה זו. המטרה היא לסדר את הלמוד במשנה

ובתוס' לפי השכבות השונות, כדי לראות את ההתפתחות ההיסטורית של סידור ההלכות

במס' ר"ה.

דור ראשון של סדור המשנה דור יבנה ⁽³³⁾:

פ"א משנה ג': על ששה חדשים השלוחים יוצאים וכו'. שלוחים יצאו כבר בזמן

בית המקדש. שהרי בסוף המשנה: "וכשהיה בית המקדש קיים וכו'" משניות המוסרות לנו

תאורים היסטוריים מזמן ביהמ"ק, סודרו סמוך לחורבן, אם כן בדור יבנה ⁽³⁴⁾.

פ"א מ"ד: "על שני חדשים מחללין את השבת וכו' וכשהיה ביהמ"ק קיים מחללין אף על כולן וכו'". גם משנה זו היא בסדור רבן גמליאל. את הדין במשנה זו "על שני חדשים מחללין את השבת" תקנו בדור ריב"ז. בבלי כא"ע"ב: "ת"ר בראשונה היו מחללין אף על כולם משחרב ביהמ"ק אמר להן רבן יוחנן בן זכאי: וכי יש קרבן החקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ותשרי".

מ"ג מדברת על ששה חדשים בהם השלוחים יוצאים ואילו מ"ד⁽³⁵⁾ על שנים מתוך הששה האלה: ניסן ותשרי שעליהם מחללים את השבת, כי "אין השלוחים יוצאים להודיע על קידוש החדש עד שישמעו מפי בי"ד למחר", מפני שאלה חדשים חשובים⁽³⁶⁾ ומשנה זו בודאי קדמה לר' אלעזר בר צדוק שפרש בתוס' (פ"א הי"ז) "אין השלוחין יוצאין לסוריא עד שישמעו מפי בית דין למחר"⁽³⁷⁾.

פ"ב משנה ה': "חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת וכו' בראשונה לא היו זזים משם כל היום התקין רבן גמליאל הזקן וכו'". משנה זו מתארת מה היה עוד לפני רבן גמליאל הזקן שהיה בזמן ביהמ"ק. העדים היו באים לירושלים כי שם היתה סנהדרין שקדשה את החדש⁽³⁸⁾. פ"ג מ"ב מ"ד: משניות אלה מתארות את מעמד התקיעות בראש-השנה ובתעניות כפי שהיה בבית-המקדש. תאור נוסף יש במסכת תענית פ"ב מ"ה: "מעשה ברבי חלפתא ורבי חנניא בן תרדיון וכו' תקעו הכהנים תקעו וכו' וכשבא הדבר לפני חכמים וכו' לא היינו נוהגים כן אלא בשער מזרח ובהר הכית". זו שכבת הלימוד הראשונה במסכת ראש-השנה, משניות העוסקות בתאור היסטורי.

שכבה שניה: סדור ר"ע למוד של דור יבנה ומחלוקות ב"ש וב"ה

פ"א מ"א: "אחד בתשרי ר"ה לשנים וכו', באחד בשבט ר"ה לאילן וכו'" זו מחלוקת ב"ש וב"ה. ("בכתב יד קופמן זו משנה ב"). אחד בתשרי ר"ה לשנים" זו דעת ר"א, כמו שאומר הבבלי⁽³⁹⁾: "דר' זירא אמר לתקופה ור' אליעזר היא דאמר בתשרי נברא העולם". ובדף י' ע"ב ודף יא' ע"א יש ברייתא, ובה מחלוקת בין ר' יהושע ור' אליעזר בתשרי נברא העולם או בניסן נברא. ור' עקיבא סדר מחלוקות ר"א ור' יהושע⁽⁴⁰⁾.

נראה שהמילה: "וליובלות", במשנה זו, נוספה מאוחר יותר ע"י רבי מפני שזו דעת ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא⁽⁴¹⁾. ור' ישמעאל בנו של ריב"ב היה בזמן רשב"ג אביו של רבי⁽⁴²⁾.

פ"ד מ"ט: במשנה זו יש מחלוקת חכמים ורבן גמליאל אם שליה הציבור מוציא את הרבים ידי חובה או לא. מחלוקת זו קדומה מאד ורבי עקיבא סדר אותה.

לסכום: גם בשכבה שניה של סדור מטכת זו יש תאורים של נוהגים קדומים. שמות התנאים משכבה זו הם: רבן גמליאל ורבי אליעזר שהיו בדור יבנה.

המשניות בשכבת הלמוד השלישית: בסדור תלמידי ר"ע (בעיקר ע"י הנשיא רשב"ג)⁽⁴³⁾

פ"א מ"ט: משנה זו, מובאת בסוף הפרק, והיא סכום לפרק כולו. (למשניות ד' עד ט', העוסקות בחילול שבת של העדים הבאים לעדות החדש; לחדשים ניטן ותשרי, שעליהם מחללים שבת), ודרשה זו, של רבי עקיבא,⁽⁴⁴⁾ היא אולי היסוד לכל ההלכות המתירות לחלל שבת בשביל עדות החדש.

פ"ב מ"א: "אם אינן מכירים אותו משלחים עמו אחר להעידו". נראה כי קטע זה במשנה הוא למוד ר' עקיבא וסדור תלמידיו. וההוכחה מן התוס' פ"א ה"טז: "אם אינן מכירין אותו משלחין עדין עמו אפילו בשבת, מעשה ברבי נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא וכו'". יש כאן פסקה מן המשנה (אמנם בשינוי, אבל ההסבר לכך ניתן כבר לעיל) ואחרי הפסקה, הוספה שהיא המשך הדברים במשנה. "ומעשה ברבי נהוראי", רבי נהוראי הלך לאושא, אושא היתה המרכז בימי רשב"ג אביו של רבי. אם כן משנה זו כבר היתה סדורה בימי רשב"ג. (ומה שהוסיפו עליה נוסף בתוס').

פ"ב מ"ב: משנה זו מאוחרת למשנה ג' בפ"א, שכן היא מתארת מה היה לפני שהשלוחים יצאו, ומדוע יצאו השלוחים. יש לה אופי של תוס' שכן היא מסבירה משנה משכבה קדומה יותר⁽⁴⁵⁾.

פ"ב מ"ג מ"ד: משניות אלה הן המשך לנאמר במשנה ב' והובאו אגב משנה ב'. הן מתארות תאור הסטורי (המשואות התחילו מהר המשחה, כשהיה ביה"ד המקדש את החדש, בירושלים). והן מלמוד תלמידי ר"ע, כמו משנה ב'.

פ"ב מ"ה מ"ט: במשניות אלה מובאים ספורי מעשה, בענין קידוש החודש, ממה שהתרחש בדור יבנה. משניות אלה סודרו ע"י רשב"ג, הן באות להראות את כוחו של הנשיא (רבן גמליאל דיבנה), ושהוא הקובע בקידוש החודש. יש כאן מאבק על הסמכות בין ר' יהושע ורבן גמליאל⁽⁴⁶⁾, הוא מתואר ע"י רשב"ג במשנה.

פ"ג מ"א: משנה זו היא למוד של ר"ע וסדור של תלמידיו. משנה זו באה ללמד שאין מקדשים את החודש בלילה, וכך שהדיינים עצמם שראו את המולד יכולים להעיד על כך, וכך להדגיש שקידוש החודש תלוי בהכרזת ביה"ד⁽⁴⁷⁾.

בתוס' פ"ב ה"א יש הרחבה למשנתנו: "קדשוהו בלילה אינו מקודש. קדשוהו אנוסין שוגגין מזידין ומוטעין הרי זה מקודש וכו'". זהו למודו של ר"ע שהוכנס לתוס' ע"י רבי. בבלי כה' ע"א בברייתא: "הרי הוא אומר וכו', אתם ג' פעמים, אתם שוגגים, אתם אפילו מזידיים וכו'". והרי אלו הם דברי ר"ע. מזה ניתן להסיק כי למודו של ר"ע במשנה שלפנינו.

פ"ד מ"ה: במשנה זו יש מחלוקת רבי עקיבא וריב"ן, מהו סדר הברכות בר"ה. מחלוקת זו סידרו תלמידי ר"ע. המשך לענין זה והרחבתו אנו רואים בתוס' פ"ב הלכות י' יא' יז'. עצם הענין של מספר הברכות בתפילת עמידה של ר"ה, קדום הוא⁽⁴⁸⁾. ואנו מוצאים מחלוקת ב"ש וב"ה בהלכה יז' בפ"ב, ובה הם חולקים, אם בראש השנה שחל בשבת יש עשר ברכות או תשע. (והברכה הנוספת היא בגלל שבת). המחלוקת לענין יו"ט סתם נמצאת בתוס' ברכות פ"ג, ומובאת גם בביצה דף יז' ע"א. (וזו בעקרון אותה המחלוקת). מן המחלוקת של ב"ש וב"ה בתוס' ר"ה רואים שהם חולקים על ענין ידוע, מספר הברכות היה מקובל בידם. ר"ע ור"א חולקים, מנין לומדים שיש מלכויות זכרונות ושופרות בברכות של ר"ה, ומחלוקת זו בה"י בתוס'. גם להם היה ידוע מספר הברכות שבתפילה. גם ר"ע וריב"ן במשנה, אינם חולקים על מספר הברכות אלא על צירופיהן (למה לצרף את מלכויות) ואילו רשב"ג ורבי חולקים למה לצרף קדושת היום.

לסכום: אפשר לראות במחלוקות אלה, התפתחות בלמוד ההלכה, והמשנה והתוס'

ביחד נותנות את התמונה השלמה:

- א. מספר הברכות בתפילת עמידה של ר"ה הוא תשע - היה מקובל בידם.
- ב. מחלוקת ב"ש וב"ה בר"ה שחל בשבת⁽⁴⁹⁾ - פ"ב ה"יז בתוס'.
- ג. מחלוקת ר"ע ור"א מנין לומדים מלכויות וכו' - פ"ב ה"י בתוס'.
- ד. מחלוקת ר"ע וריב"ן למה לצרף את מלכויות - פ"ד מ"ה.
- ה. אחרי הגזירה העבירו את התקיעות למוסף - פ"ד מ"ז.
- ו. היו מקומות שנהגו כמו ר"ע ומקומות אחרים כמו ריב"ן - תוס' פ"ב ה"יא.
- ז. מחלוקת רשב"ג ורבי למה לצרף קדושת היום - תוס' פ"ב ה"יא.

פ"ד מ"ו רישא: גם כאן מחלוקת ר"ע וריב"ן לפנינו, כמה פסוקים אומרים בכל ברכה וחלק זה סודר ע"י תלמידי ר"ע⁽⁵⁰⁾.

מן התוס', אנו מוצאים את ההלכות הבאות, משכבה למוד זו:

פ"ב ה"טו "סדר תקיעות של שלוש שלוש וכו'". תוס' זו מוסיפה על פרק ד' מ"ט מרחיבה משנה זו ומפרשת אותה. משנה ט' בפרק ד' נערכה ע"י ר"ע כפי שנכתב לעיל, והלכה זו בתוס' היא הלמוד הנוסף של ר"ע על משנה זו ונערכה ע"י תלמידיו (51).

פ"ב ה"יח: הלכה זו מרחיבה את משנת ט' בפ"ד, יש בה משא ומתן בין החולקים (רבן גמליאל וחכמים) מה שאין במשנה. כפי שנכתב לעיל מ"ט היא בסדור ר"ע והלכה זו הבאה להרחיבה היא בסדור תלמידיו.

המשניות בשכבת הלימוד הרביעית - בסדור רבי:

רוב המשניות במס' ר"ה הם מסדורו של רבי. רבי ערך את לימוד תלמידי ר"ע, בעיקר, והוסיף את לימודם למה שהיה לפניו (52).

פ"א מ"א: "ארבעה ראשי שנים הם אחד בניסן וכו'", עד "באחד בתשרי". משנה זו היא בסדור רבי כפי שנכתב לעיל, במבוא לפרק זה.

בחלק השני של משנה זו (בכתב-יד קופמן זו משנה ב') "באחד בתשרי ר"ה לשנים וכו'", נוסף בימי רבי - "וליובלות" - כי זה דין של ר' ישמעאל בנו של ריב"ב. וכנ"ל בעמ'.

פ"א מ"ב: "בארבעה פרקים העולם נידון וכו'". בתוס' פרק א' ה"ג יש מחלוקת תלמידי ר"ע בענין זה. (ר"מ, ר' יהודה ור' יוסי) אם כן משנתנו בסדור רבי היא. הירוש' (53) אומר שמשנתנו כר' יהודה. הירוש' מביא את התוס' ולפי הירוש' אין הבחנה בין תחילת דין לגזר דין (54).

ירוש' (דף נז' ע"ב): "משנתנו כרבי עקיבא". (המשנה אומרת שבחג נידונין על המים, ודעת ר"ע היא, שבחג נידונין על המים). ר' יהודה תלמיד ר"ע הוא והירוש' קובע שהמשנה מבית מדרשו של ר"ע וכך יתכן שהוא אומר שמשנתנו גם כר' יהודה וגם כר"ע (55). לפי הירוש' הנ"ל יוצא, שמשנתנו נערכה ע"י רבי, ובה מופיעה דעת ר' יהודה,

שאותה אנו מוצאים בתוס'. כפי הנראה לימודו המקורי של ר"ע היה: "בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון שנא' וכו'" (והלימוד הזה בא גם במשנה עם הפסוק) וההמשך: "אמר ר"ע: אמרה תורה, הבא עומר שעורים בפסח וכו'". אמנם בבבלי (טז' ע"א): "א"ר יהודה משום ר"ע מפני מה אמרה תורה וכו'", אבל גם בתוס' טוכה פ"ג ה"ז: "אמר ר"ע: אמרה תורה וכו'". לבבלי היתה מסורת שר' יהודה הוא אשר מסר כאן את לימוד ר"ע.

בהלכה יב" (פ"א) בדברי ר"ע, אין ענין של דין, ותלמידיו נחלקו בפרוש דבריו; ר' יהודה אומר: אם "אמרה תורה הביאו עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה", הרי ברור שבפסח נידונים על התבואה, והבאת העומר תכריע את הכף לזכות, וכך באחרים. ר' יהודה שנה את דברי ר"ע בהרחבה ויישם את דבריו לענינים נוספים⁽⁵⁶⁾. ואילו ר"מ שנה את דברי ר"ע בלי הוספות ופרושים, אם ר"ע אמר: "בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו" הרי כולם נידונים רק בר"ה וגזר דין כולם נחתם ביום כיפור. הן נידונים מכל הבחינות גם במצבם הכלכלי. רבי, הביא במשנה את דעת ר' יהודה (לפי הירוש')⁽⁵⁷⁾.

פ"א מ"ה: במשנה זו יש מחלוקת תלמידי ר"ע מתי מחללים שבת בשביל קדוש החודש ומתי לא? ת"ק: "בין שנראה בעליל (הירח נראה בברור)⁽⁵⁸⁾ ובין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת". כלומר, למרות שנראה בעליל מותר לעדים ההולכים להעיד, לחלל שבת, למרות, שאולי יש עדים קרובים יותר לבית הדין שהם לא יחללו שבת. אבל, ר' יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללים שבת, כי יהיו עדים קרובים יותר. תנאים אלה חולקים בדבר המסקנה מן המעשה (המובא במ"ו) שהיה עם ר"ע ורבן גמליאל. "מעשה שעברו יותר מארבעים זוג"⁽⁵⁹⁾, ועכבן ר"ע בלוד", מפני שחשב שהעדים הראשונים שעברו, הם מספיקים, ואין צורך שעוד עדים יחללו את השבת. ואילו רבן גמליאל שלח לו שאין לעכב אותם, כי אחרת מכשילים אותם לעתיד לבוא. ר' יוסי⁽⁶⁰⁾ חשב שאף אם קיבל ר"ע את דברי רבן גמליאל, בכל זאת במקרה שנראה בעליל, העדים לא צריכים לצאת כלל אם הם יודעים שיחללו שבת. רק אם יצאו אין לעכב אותם עוד. ואילו ת"ק, החולק על ר' יוסי אומר: ר"ע קיבל את דברי רבן גמליאל ולא רק במקרה שהעדים יצאו כבר, אלא לכל מקרה שבו נראה כאילו אין צורך כבר בעדים, ילכו העדים, אף אם יחללו שבת, שכן שבת נדחית מפני עדות החודש. ת"ק במשנה ה', יתכן שהוא ר' יהודה השונה את משנת ר"ע בהרחבה ובפירושים בד"כ⁽⁶¹⁾.

פ"א מ"ו גם היא בסדור רבי. רבי סדר את המחלוקת התיאורית במשנה ה' ואחריה. את המעשה שהיה בסיס למחלוקת זו במשנה ו'⁽⁶²⁾.

פ"א מ"ז: במשנה זו יש מחלוקת רבי יוסי ור' שמעון תלמידי ר"ע, אם קרובים כשרים לעדות החודש או לא. משנה זו סודרה ע"י רבי סדר מחלוקת תלמידי ר"ע⁽⁶³⁾. הלימוד הסתמי של ר"ע היה: שקרובים פטולים לעדות, כפי שאנו רואים בסנהדרין פ"ג מ"ד: "ואילו הן הקרובין וכו'", אמר ר' יוסי זו משנת ר"ע וכו'". ותלמידיו חלקו אם קרובים פטולים גם לעדות החודש או לא. ר"ש שלימודו קרוב ללימוד ר"מ⁽⁶⁴⁾, אמר שר"ע אמר את דבריו רק לענין עדות בדיני ממונות ונפשות אבל לא לעדות החודש. ואילו ר'

יוסי העביר את הענין גם לעדות החודש⁽⁶⁵⁾.

פ"א מ"ה: משנה זו הובאה דרך אגב משנה ז'. מ"ז מדברת על קרובים הפסולים לעדות החודש ומשנה ח' מדברת על פסולים בכלל והיא משנת ר' יהודה⁽⁶⁶⁾. על פי התוס' בסנהדרין ורבי הוא עורך משנה זו⁽⁶⁷⁾.

פ"ב מ"א טיפא: במשנה זו שתי שכבות כפי שנכתב כבר בעמ' לעיל. הירוש'⁽⁶⁸⁾ מביא דעת ר' יוסה והוא מפרש את המשנה כערוכה בצורת מתן נמוק. השכבה השניה מנמקת: אפי' כמתניתין אתיא היא: אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו, למה? לפי שבראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם וכו'. הרישא - משכבת לימוד קדומה יותר, והטיפא מסדור רבי.

בתוס' פ"א הל' טז' אנו לומדים: "אם אינן מכירים אותו משלחין עדיו עמו אפי' בשבת, מעשה בר' נהוראי שבא עם העד בשבת לאושה והעיד בו" ר' נהוראי חי בזמן רשב"ג⁽⁶⁹⁾ והלך לאושא, מקום מושב הסנהדרין, אז, להעיד על העד. מעשה זה מובא בתוס' על ידי רבי. וזו תוס' לרישא של משנה א' בפרק ב', הרישא של מ"א בפ"ב, כבר היתה קיימת ואילו הטיפא של משנה זו היא משכבה מאוחרת יותר ולפיכך יש לומר שנערכה על ידי רבי.

פ"ב מ"ז: במשנה זו יש תאור הטכס של קידוש החודש ונראה שהוא טכס עתיק שנשמר במשך תקופה ארוכה. במשנה זו יש מחלוקת בין תנא קמא ור' אלעזר בר צדוק, אם תמיד מכריזים "מקודש מקודש" או לא. ת"ק אומר שבין אם החדש שעבר היה חסר (נראה בזמנו) ובין אם החודש היה מלא (נראה שלא בזמנו) מקדשים אותו. ור"א בר צדוק: "אם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו וכו'". מחלוקת זו היתה לפני רבי, שכן ר' אלעזר בר צדוק חי בדור שלפניו⁽⁷⁰⁾. והנה בתוס' פ"א הל' יז' יש הוספה למשנה זו. ר' ליעזר בר צדוק אומר וכו' וכן היה ר' ליעזר בר צדוק אומר אין השלוחין יוצאין לסוריא וכו'. הוספה זו נמצאת כאן, מכיון שהביאו דבר אחד שאמר ר' אלעזר בר צדוק, ולפי סדר המשנה מקום הדברים הוא כאן. ולהם הוסיפו עוד דבר שאמר ר' אלעזר בר צדוק על אף שהם שייכים למשנה ד' בפרק א'. תוס' זו בסדור ר' חייא שכן היא מוסיפה על משנת רבי.

פ"ג מ"ב: כל השופרות כשרים וכו'. במשנה זו מחלוקת תלמידי ר"ע: ת"ק סובר ששופר של פרה פסול מפני שהוא קרן, ור' יוסי סבר ששופר פרה כשר. משנה זו נערכה ע"י רבי שערך מחלוקת תלמידי ר"ע.

פ"ג מ"ה: מחלוקת תלמידי ר"ע: ת"ק: גם בר"ה וגם ביובל תוקעים בשופר של יעל פשוט (אלבק פרוש המשניות עמ' 319) ור' יהודה: בר"ה בשל זכרים וביובל בשל יעלים.

(התוס' נותנת נמוק לדבריו של ר' יהודה בפרק ב' ה"ג בסופה, וחלק זה נוסף בעריכת ר' חייא). המשנה הזאת היא בעריכת רבי.

פ"ג מ"ו: שופר שנסדק ודבקו וכו'. לפי הירוש': (פ"ד ה"ו נט' ע"א): משנת זו של ר' נתן היא. אפשר לפי זה לראות את המשנה כסדרו של רבי. (ר' נתן היה בתקופת רשב"ג אביו של רבי).

פ"ג מ"ז: התוקע לתוך הבור וכו' - ח. אלבק: פרוש המשניות⁷¹ - "וכבר פירש

רב האי גאון שבשעת השמד היו יראים לתקוע בגלוי והיו מתחבאים בכורות וכד' ותוקעין". מדובר אם כן בשעת השמד והלכות אלו נוצרו בזמנים הקשים שאחרי מרד בר כוכבא ונוסחו ע"י רבי. בהמשך המשנה: "מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ וכו'" זו משנת ר' יוסי⁷² לפי הבבלי דף כט' ע"א: "תנאי היא דתניא וכו' אמר ר' יוסי בד"א בשליח צבור, אבל ביחיד לא יצא עד שיתכון שומע ומשמיע". ולכן יש במשנה דוגמא של עובר אחורי בית-הכנסת שאז שליח הצבור מוציא כל אחד ולכן יצא ידי חובה.

פ"ג מ"ח: משנה זו היא מדרש פסוקים. ומסיימת את ענין כוונת הלב היא מהווה

המשך למשנה ז' אפשר לראות משנה זו גם כן משכבת לימוד של תלמידי ר"ע וסדרו של רבי. אנו רואים שפרקים א"ב"ג" מסתיימים בדברי מדרש ואגדה.

פרק א': דרש הפסוק: אשר תקראו אותם במועדס. פרק ב': "בוא בשלום רבי ותלמידי

וכו'". פרק ג': בדרשה של "מסתכלין כלפי מעלה וכו'". אמנם לפרק ג' הצטרפה משנה:

חרש שוטה וקטן אין מוציאים את הרבים ידי חובתן וכו' אבל אולי צרפו משנה זו בסוף מפני שלא רצו לסייע בדבר רע. ("היו נמוקין")⁷³. התוס' פ"ב ה"ה: מרחיבה מאד את המשנה הזו ("חרש שוטה וקטן וכו'")⁷⁴. ומפרטת מי הם האנשים החייבים המוציאים גם אחרים ידי חובה ומי לא.

פ"ד מ"א: במשנה זו יש מחלוקת תלמידי ר"ע: ת"ק: ר' יוחנן בן זכאי התקין

שהיה תוקעין (בר"ה שחל בשבת) בכל מקום שיש בי"ד. ור' אלעזר: "לא התקין ריב"ז

אלא ביבנה בלבד". ולפי הבבלי⁷⁵ יש שלש דעות במשנתנו: ת"ק: ריב"ז התקין שהיהו

תוקעין בכל מקום שיש בו בי"ד אף אם ביה"ד לא קבוע, ור"א סובר: רק ביבנה ובבית

הדין בלבד. ו"תנא דאמרו לו" סובר: בכל מקום שיש בו בית דין קבוע תוקעין. אפשר

שהת"ק של משנתנו הוא ר' יהושע בן קרחה וכן הת"ק במשנה ד'. ובסוף משנה ד': אמר

ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת התקין ריב"ז וכו'. הוא מוסיף על מה שאמר בתחילה.

ובתוס': פ"ב ה"ט: "אמר ר' יהושע בן קרחה דברים אלו התקין ריב"ז משחרב בית המקדש

וכו'". ריב"ק משתתף בדיון במסירת הדברים שהתקין ריב"ז אחרי החורבן ומסכם אותם.

ריב"ק חי בדור רשב"ג⁷⁶ משנה א' היא בסדר רבי.

פ"ד מ"ב: ועוד זאת היתה ירוש' וכו', סוף משנה זו: וביבנה לא היו תוקעים
אלא בבי"ד בלבד - זו דעת ר' אלעזר הבאה במשנה א' ולכן משנה ב' היא של ר' אלעזר.⁷⁷
בבלי ל' ע"א: "מאי ועוד זאת? וכו' והמסקנה: דאילו בירושלים תוקעין בין בפני בי"ד
ובין שלא בפני בי"ד, וביבנה בפני בי"ד אין שלא בפני בי"ד, לא, וזאת דעת ר' אלעזר.
אם כן גם את המשנה ב' סידר רבי.

פ"ד מ"ג: משנה זו באה לכאן ממסכת סוכה. פ"ג מ"יב.

ושיהא יום הנף כולו אסור - אם דין זה מתקנת ריב"ז או לא, זו מחלוקת בין תלמידי
ר"ע: מנחות פרק י' מ"ה: "משקרב העומר וכו' דברי ר"מ. ר' יהודה אומר ברצון חכמים
היו עושים וכו' משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא יום הנף כולו אסור, אמר ר' יהודה
והלא מן התורה הוא אסור וכו'. משנתנו (גם המשנה בסוכה) אינה כר' יהודה אלא כר'
מאיר.

רבי קבע משנה זו כאן כי גם היא מדברת על תקנות ריב"ז שלאחר החורבן, ודרכו
של רבי היתה להביא ענינים, שיש להם נושא היצוני משותף, יחד, אף אם אינם שייכים לענין
מבחינת התכן⁷⁸. אבל כאן רבי לא ראה צורך לפרט המחלוקת בענין כי מחלוקת זו נמצאת
במנחות ואין צורך להביאה כאן. (כי ענינה לא שייך למס' ר"ה וכן הדעה החולקת, סוברת
שאינה מתקנת ריב"ז ואילו כאן, עצם הבאת משנה זו, היא רק מפני שיש דעה, שהיא
מתקנת ריב"ז).

פ"ד מ"ד: במשנה זו שני ענינים ושניהם נוגעים לקידוש החדש ולתקנות ריב"ז.

משנה זו הובאה כאן שוב בגלל קבוצת המשניות העוסקות בתקנות ריב"ז אחרי החורבן
(ולא הובאה בפרק ב').

משנה זו מתארת את ההסטוריה של ההלכה לענין קבלת העדים. בראשונה קבלו את
עדות העדים כל היום, משנתקלקלו הלויים התקינו עד המנחה. וריב"ז, התקין אחרי
החורבן, שיחזרו לנוהג ראשון (כי אין חשש שהלויים יתקלקלו בשיר), תקנה זו מובאת
בלי לציין את שם האומר אבל בהמשך: אמר ריב"ז ועוד זאת התקין וכו', ניתן לשער
שגם את החלק הראשון של המשנה אומר ר' יהושע בן קרחה⁷⁹.

כאמור ריב"ז חי בדור רשב"ג ורבי הוא מסדר משנה זו⁸⁰.

לסכום: את משניות א"ד בפ"ד סידור רבי. לכל המשניות האלה יש נושא משותף:

תקנות ריב"ז⁽⁸¹⁾. רואים במשניות אלה מחלוקות תלמידי ר"ע על תקנות אלה, מה היו השקולים בבחירת תקנות אלה לכותבן במשנה? הראשונה (משנה א') שייכת כמובן למסכת זו, וכך השתיים האחרונות (מ"ד) כי הן עוסקות בקידוש החודש, ויש להן מקום במסכת ר"ה. ענין לולב - גם דין זה עוסק ביו"ט שחל בשבת, ולכן יש לו קשר למשנה א'. "יום הנף" מופיע יחד עם ענין לולב במס' סוכה, ולכן הובא גם כאן. אבל לשאר התקנות אין קשר למסכת ר"ה (גר שנתגייר לשון של זהורית, וכרם רבעי). תקנה נוספת הובאה בפרק א' מ"ד אבל היא סודרה במשנה עוד בימי רבן גמליאל ולא ע"י רבי. (לא נזכר במשנה שם שזו תקנת ריב"ז)⁽⁸²⁾.

פ"ד מ"ו סיפא: במ"ו יש שתי שכבות, הראשונה מחלוקת ר"ע וריב"ן, סודרה ע"י תלמידי ר"ע והשניה: מחלוקת תלמידי ר"ע לענין סדר הפסוקים בברכות של תפילת ר"ה, וכן לענין פסוקים של פורענות. ר"ע אמר שצריך עשרה פסוקים בכל ברכה, ואם אומרים שלשה פסוקים מכל חלק בתנ"ך, נשאר פסוק אחד להשלמה, ועל זה חולקים תלמידי ר"ע, במה להשלים בנביא או בתורה. ת"ק אומר: בנביא. ור' יוסי אומר: בתורה. גם בתוס' פ"ב הל' יב' יש שתי שכבות המקבילות לשכבות במשנה והיא משלימה הן את מחלוקת ר"ע וריב"ן והן את מחלוקת תלמידיו. הסיפא של משנתנו (מ"ו) בעריכת רבי, והוא הוסיפה למה שהיה סדור לפניו (מחלוקת ר"ע וריב"ן) כי התלמידים חולקים באותו ענין. לענין פסוקים של פורענות: רבי סתם את המשנה רק כת"ק, ולא הביא את דעת ר' יוסי החולק.

פ"ד מ"ז: משנה זו נשנתה אחרי הגזירה (שגזרו שלא יתקעו בשופר) כי בתחילה היו תוקעים בשחרית ובמשנתנו: "השני מתקיע" היינו מי שמתפלל מוסף הוא תוקע בשופר. ירוש'⁽⁸³⁾ ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן מפני מעשה שאירע וכו' ולכן אמרו שיחקעו במוסף. בבלי (לב' ע"ב) אמר ר' יוחנן בשעת גזירת המלכות שנו. רש"י ד"ה: "בשעת גזירת המלכות שנו: אויבים גזרו שלא יתקעו וכו'". גזירה זו יש ליחס לגזירות שהיו אחרי מרד בר-כוכבא⁽⁸⁴⁾. הלכות אלה נאמרו בדור ר"ע ואחריו, וסודרו במשנה ע"י רבי. בתוס' פ"ב ה"ז יש מחלוקת ב"ש וב"ה כמה ברכות בתפילת ר"ה שחל בשבת. ליברמן⁽⁸⁵⁾ כותב כי מחלוקת זו היא בענין תפילת שחרית, וגם בתוס' למסכת ברכות⁽⁸⁶⁾ הוא כותב כי המחלוקת של ב"ש וב"ה היתה כשהם התפללו תשע ברכות בתפילת שחרית.

פ"ד מ"ח: שופר של ר"ה אין מעבירין עליו וכו' לא עולים באילן וכו'".

על חלק זה כותב י.נ. אפשטיין⁽⁸⁷⁾ שאינו מתאים ללשון המשנה (כל המשנה אין

מעבירין וכדו' ואילו חלק זה של "לא עולין וכדו'"). אלא הובא מביצה⁽⁸⁸⁾. בבבלי (לג' ע"א):

הדין "אם רצה ליתן לתוכו מיט וכו'" של אבא שאול הוא. ובאותו מקום בבבלי

הדין: "אין מעכבים את התנוקות מלהקוע (אבל נשים מעכבים)" הוא של ר' יהודה.

משנתנו היא ממספר מקורות, כולם מלימוד תלמידי ר"ע ורבי סידר משנה זו. המשנה

בביצה, הנ"ל, היא של ר' יהודה לפי י.נ. אפשטיין⁽⁸⁹⁾.

ובתוספתא נמצא את ההלכות הבאות (סידור רבי):

פ"א הל' י"א: בהלכה י"א בתוס' יש שתי שכבות: א': "בראש השנה" עד "היוצר

יחד לבט" זו פסקה מן המשנה (פ"א מ"ב). המשך שכבה זו הוא: "אמר ר"ע אמרה תורה

וכו'" - בהל' יב'.

שכבה שניה בהלכה זו: "ואומר תקעו בחודש שופר וכו'" עד סוף הי"א וכן המלים

בהל' יב' "וכן אתה מוצא במן". רואים ששכבה ב' היא הוספה, (הוספת פסוקים על

הנאמר בשכבה א').

שכבה א' המציינת את למודו המקורי של ר"ע נערכה על ידי רבי כי אנו רואים

בה שכבה משלימה למשנה ב' בפ"א (בארבעה פרקים העולם נדון) תוס' זו נותנת לנו את

הרקע למחלוקת תלמידי ר"ע (המחלוקת נמצאת בתוס' בהל' יג') ורבי קבע את דעת ר'

יהודה במשנה ב' (לפי הירוש'). לפי הירוש' רבי סדר את משנה ב' ולכן יש לראות גם

את הל' י"א ויב' כסדורו של רבי. (רק דברי ר"ע שם) ואלו שכבה ב' של הלכות אלה

נערכה בידי ר' חייא.

ליברמן⁽⁹⁰⁾ כותב כי במליס: "כי חוק לישראל הוא" מתחיל ענין חדש. ובכתב יד

ערפורט ולונדון יש כאן אפילו הלכה חדשה. יש לראות את הקטע: "ואומר כי חוק

לישראל הוא וכו', וכן אתה מוצא במן" (בתחילת הלכה יב') כהוספה שהוסיפו מאוחר

יותר (בסדור ר' חייא). גם החלוקה להלכות כאן, יכולה אולי, להוכיח. בהלכה יב'

"וכן אתה מוצא במן" ענין זה שייך למה שנאמר בסוף הלכה י"א, ומדוע הפרידו כאן

לשתי הלכות? אלא שהחלוקה הנ"ל, היא רק לפי כת"י וינה, אבל בכ"י ערפורט ולונדון

ההלכה מתחילה לפני: "ואן" כי חוק לישראל הוא". והמשך: "וכן אתה מוצא בעומר של

מן וכו'".

לטכום: הלכה י"א רישא ויב' סיפא (דברי ר"ע) הן בסדורו של רבי.

פ"א הל' טז': "אם אינך מכירים אותו וכו'". לפנינו פסקה של המשנה (אמנם בשינוי)

ואח"כ הוספה של התוס' לענין. ר' נהוראי היה בזמן רשב"ג ולכן אפשר לראות הלכה זו

כסדורו של רבי בתוספתא. המשנה נשנית בקיצור בלי המעשה, והתוס' היא המרחיבה את הלימוד.

פ"א הל' יז': הלכה זו עוסקת בכמה ענינים: א. ענין המשואות. ב. השאלות שביה"ד שאלו את העדים ותשובותיהם. ג. דברי ראב"ג: מתי מקדשים את החודש ומתי לא, ומתי השליחים יוצאים.

בחלק הראשון יש הרחבה למשנה ב' בפ"ב. פ"ב מ"ב - סדור תלמידי ר"ע, כפי שהוכח לעיל. וחלק זה מן התוס' בסדרו של רבי. דברי רשב"א נכנסו כנראה מאוחר יותר לתוס' זו ע"י ר' חייא. כי רשב"א חי בדור רבי (91).

החלק השני - השאלות ששאלו את העדים ותשובותיהם - הוא חלק קדום לסדור תלמידי ר"ע. את ההתפתחות בסדור החלכות בענין זה יש לראות כדלהלן: פ"ב מ"ה "היו בודקים את העדים וכו'" - סדור רבן גמליאל, פ"ב מ"ו פרוט כיצד היו בודקים אותם, סדור ר"ע. תוס' ה"ז חלק שני, תשובות העדים לשאלות.

חלק שלישי - דברי ראב"ץ: כפי שכבר נכתב לעיל, ראב"ץ היה בדור של רשב"ג לפיכך, רבי, הכניס את דבריו לתוס', על משנה ז' בפ"ב.

במ"ז בפ"ב יש מחלוקת בין ת"ק וראב"ץ מתי מקדשים את החודש. ת"ק אומר: שבין בחודש מלא ובין בחודש חסר, ראש ב"ד אומר "מקודש", ואילו ראב"ץ אומר כשהיה החודש מלא אין אומרים "מקודש". רבי כתב את דברי ראב"ץ גם בתוס' בכדי לצרף להם עוד דבר שאמר ראב"ץ: "אין השלוחים יוצאים לסוריה וכו'" ותוספת זו מתיחסת לפ"א מ"ד (92).

פ"א הל' יח': הלכה זו בתוס' באה להרחיב את פ"ב מ"ט. מ"ט סודרה על ידי רשב"ג (כפי שהוכח לעיל) תוס' זו סודרה על ידי רבי. פ"ב הל' א': "קדשו את החודש בזמנו ונמצאו עדין זוממין הרי זה מקודש". זהו למוד ר"ע, אשר הובא בתוס' כתוספת לפ"ג מ"א. גם משנה א' בפרק ג' היא למוד ר"ע, אשר סודר בידי תלמידיו במשנה. למוד נוסף שהרחיב את מה שנמצא במשנה, נכנס לתוס' וכנראה בדור מאוחר יותר, על ידי רבי. יש לפנינו בהלכה זו נסוח תאורטי של הלכה לאחר המעשה שהיה ביבנה (הויכוח בין ר' יהושע ור"ג). יסוד הלכה זו בדברי ר"ע. (בבלי כה' ע"א) "אמר לו רבי תרשיני לומר וכו'", הרי הוא אומר אלתם וכו', אתם ג' פעמים, אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין, בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני וכו' אצל ר"ע דרשת הפסוק היתה ראייה חזקה יותר מן המעשה ולכן הוא מביא את דרשת הפסוק והדין בתוס' מנוסח כבר בצורה פורמלית הן על יסוד המעשה שהיה והן על יסוד דרשת ר"ע מן הפסוק. יתכן שאת הדין התאורטי הנ"ל אמרו תלמידי ר"ע ורבי ערך אותו בתוס'.

פ"ב הל"ב: הלכה זו היא המשך⁽⁹³⁾ של הל"א וגם בה יש למוד דומה לזה של הל"א ואותם מונחים של דרשה מבית מדרשו של ר"ע "יכול... ת"ל".

פ"ב ה"ג: לענין תקיעות במסעות, יש מחלוקת תלמידי ר"ע: ר"י יהודה: במסעות תוקעים, שלוש על שלוש, שלוש על שלוש על כל דגל, וחכמים אומרים שלוש על כל מטה ומטה, ואין מחלוקת ביניהם על מספר התקיעות אלא על חלוקתן⁽⁹⁴⁾.

את מחלוקת תלמידי ר"ע סדר רבי, ומכיוון שאין הדברים נוגעים ישירות לר"ה נכנסו הדברים לתוס'.

פ"ב הל"יב: רישא: מחלוקת ר"ע וריב"ן, על מספר הפסוקים לברכות, מלכיות זכרונות ושופרות, הלכה זו באה להרחיב את המחלוקת במשנה, פ"ד מ"ו. במשנה זו שתי שכבות, כפי שהוכח, ואף בתוס' בהל"יב הנ"ל יש שתי שכבות, השכבה הראשונה סודרה על ידי רבי, כהרחבה למחלוקת בין ר"ע וריב"ן בפ"ד מ"ו. (משנה קזו סודרה על ידי תלמידי ר"ע). המשנה מדגישה את ההבדל הגדול שיש בין ר"ע וריב"ן בענין זה. (ולכן מפרטת את הדין לכתחילה לפי ר"ע ודיעבד לפי ריב"ן) והתוס' מראה שיש נקודה משותפת לחולקים.

השכבה השנייה: "אין מזכירין זכרון וכו'" של פורענות, היא מחלוקת תלמידי

ר"ע, על דברי ר"ע ("אין פוחתין מעשרה מלכיות וכו'") והיא סודרה על ידי ר' חייא, שהרי היא מוסיפה על המחלוקת בין תלמידי ר"ע, שבאה במשנה ו', ומשנה ו' סודרה על ידי רבי כפי שנכתב לעיל. אם כן נחזור ונאמר שהשכבה השנייה בהל"יב סודרה בדור מאוחר יותר היינו על ידי ר' חייא. לסכום משנה ו' בפ"ד והל"יב בתוס' הנה הטבלה דלהלן:

<u>תוס'</u>	<u>משנה</u>	
	אין פוחתין מ-10 מלכיות - מחלוקת ר"ע וריב"ן	סידור תלמידי ר"ע
מחלוקת ר"ע וריב"ן מקום שנהגו וכו' יש הוספה על המשנה.	אין מזכירין שופר של פורענות. מסיים בשל תורה וכו'. מחלוקת ת"ק ור"י יוסי	סידור רבי
מחלוקת ת"ק ור"י יוסי שופר של פורענות ובמה מסיים (השלמת המשנה)		סידור ר' חייא

כאן רואים בברור רב את האפייני לשכבות במשנה ובתוס' ואת התלות של השכבות

של התוס' בשכבות המשנה. סדור רבי במשנה מרחיב מה סדרו תלמידי ר"ע, וסידור ר' חייא בתוס' מרחיב את סידור רבי במשנה.

פ"ב הל' יג' ויד': לפנינו מחלוקת תלמידי ר"ע: ר' יהודה ור' יוסי, שלא נזכרות במשנה כלל. הם חולקים מה הם הפסוקים אותם לומר בתפילת ר"ה. דברי ר"ע שמשו יסוד למחלוקת מכיוון שדבריו הם כלליים⁹⁵: "איך פוחתין מעשרה מלכיות וכו'", מה הפסוקים האלה ומה סדרם בזה חולקים תלמידיו. במשנה יש רק עקבות למחלוקת אלו (שופר של פורענות וכו') והתוס' מביאה את המחלוקת בהרחבה. הלכות אלה סודרו אם כן על ידי רבי ונכנסו לתוס'.

סידור ר' חייא:

השכבה העיקרית והרחבה ביותר בתוס' ר"ה היא מסידור ר' חייא. אפייני לשכבה

זו, שהיא מרחיבה ומפרשת את השכבות הקודמות לה המשנה, בעיקר מסידור רבי.

פ"א ה"א: הלכה זו מוסיפה פרטים על מה שמשנה א' מביאה, ומפרשת כל פרט ופרט.

איך ניסן ר"ה למלכים (לפי האמור לעיל משנה א' סודרה על ידי רבי וזו תוס' המוסיפה עליה - כלומר למודו של רבי על המשנה ור' חייא סידר לימוד זה בתוס'⁹⁶).

"ויש אומרים אף לשכר בתים", ויש אומרים הכוונה לר' נתן ור' יצחק⁹⁷. ר'

נתן ור' יצחק היו בזמנו של רבי⁹⁸ ור' חייא סדר את לימוד בתוס'⁹⁹. פ"א ה"ב:

הלכה זו גם היא מרחיבה את משנה א' שסודרה על ידי רבי. ואנו מוצאים שמה שסתם רבי במשנה (אחד בניסן ר"ה לרגלים) הוא בעצם מחלוקת תלמידי ר"ע, במשנה מופיעה דעת ר' שמעון, את התוס' המרחיבה (המביאה את המחלוקת) סידר ר' חייא.

פ"א ה"ג: הלכה זו מפרשת את מה שהוסיפה התוס' על המשנה, אבל אפשר להניח,

שמי שהוסיף ללימוד המשנה: "ניסן ר"ה לחדשים", הוא גם פרש הלכה זו ולכן גם הל'

ג' בסידור ר' חייא. (הוא ערך וסידר את לימוד רבי ובני דורו). דבר דומה אפשר

לומר גם על הל' ד' ו-ה'.

פ"א ה"ו: בהל' זו אנו מוצאים, פיסקה מן המשנה: מחלוקת תלמידי ר"ע. והוספה

על מחלוקת זו, היינו דברי בן עזאי, ופרוש לדברי בן עזאי. המחלוקת בין תלמידי ר"ע

במשנה היא בעריכתו של רבי, והתוס' הזו אם כן הבאה להשלים ולהוסיף היא בסידור ר'

חייא.

פ"א ה"ז: בהלכה זו אנו מוצאים פסקה מן המשנה והוספה עליה: "למעשרות ולנדריים"

אח"כ בא פרוש לדבריים: "כיצד לשנים וכו'". הציטוט מן המשנה כולל גם "וליובלות", מילה זו נוספה למשנה על ידי רבי (כפי שנכתב לעיל). לפיכך יש לראות תוס' זו כלימוד של רבי על המשנה וסידור ר' חייא.

פ"א ה"ח: הלכה זו באה לפרש את האמור במשנה: "אחד בתשרי ר"ה לנטיעה" משנה

זו היתה בסדור ר"ע (כפי שנכתב לעיל). יתכן מאד שסידור משנה זו היתה בסדור ר"ע וכלל רק: "אחד בתשרי ר"ה לשנים ולשמיטין" ואילו "לנטיעה ולירקות" הוסיף ר"ע ללימוד ולימוד זה נכנס למשנה, על ידי תלמידיו.

במשנה שביעית (פ"ב מ"ו) שנינו: אין נוטעין ואין מדריכין וכו' פחות משלושים

יום לפני ר"ה. ואנו מוצאים מחלוקת תלמידי ר"ע בכמה זמן הנטיעה נקלטת.

בתוס' שביעית פ"ב ה"ג: הנוטע והמדריך והמרכיב שלושים יום לפני ר"ה עלתה

לו שנה וכו'". המשנה שונה בשלילה: "אין נוטעין ואין מבריכין" ואילו התוס' שונה

בצורה חיובית: "הנוטע והמברין וכו'". במשנה יש מחלוקת תלמידי ר"ע, בתוס' בשביעית,

אין. יש בתוס' כעין שחזור לימודו המקורי של ר"ע: *נוטעים מבריכים ומרכיבים שלושים

יום לפני ר"ה ובלבד שהנטיעה תקלוט¹⁰⁰, תלמידיו חולקים בכמה זמן תקלוט. את

המחלוקת הזאת סידר רבי במשנה שביעית, וכן גם את שחזור הלימוד המקורי של ר"ע סדר

רבי (בתוס'). בתוס' ר"ה השתמש ר' חייא במה שסידר רבי בשביעית והביא את התוס'

כאן להסביר את המשנה: "אחד בתשרי ר"ה לנטיעה".

גם הלכה ח' היא בסידור ר' חייא. לטכום אפשר לראות את התפתחות סידור

ההלכה כאן כדלהלן:

<p>סידור ר"ע של לימוד קודמיו או לימוד ר"ע עצמו.</p>	<p>משנה א' (ר"ה): אחד בתשרי ר"ה לנטיעה</p>
<p>שחזור הלימוד המקורי של ר"ע.</p>	<p>תוס' שביעית: הנוטע והמברין וכו' שלושים יום לפני ר"ה עלתה לו שנה</p>
<p>מחלוקת תלמידי ר"ע, סודרה בידי רבי.</p>	<p>משנה שביעית: אין נוטעין ואין מבריכין וכו'</p>
<p>סידור ר' חייא על פי התוס' בשביעית</p>	<p>תוס' ר"ה: אחד הנוטע ואחד המברין וכו'.</p>

פ"א ה"ט: הלכה זו, בודאי נקבעה רק לאחר תקנות אושא. אחת מן התקנות היתה, שאתרוג

לאחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית¹⁰¹, והתוס' כאן מביאה כדוגמה למעשר, אתרוג:

"ליקט אתרוג ערב חמישה עשר בשבט וכו'".

אפשר להניח שר"ח היא סידר הלכה זו המפרשת את משנתנו: "אחד בתשרי ר"ה... לירקות".
פ"א ה"י: הלכה זו באה לפרש את התוספת של התוס' על המשנה וגם כאן מי שהוסיף על למוד המשנה, הוא גם פרש את התוספת, הלימוד עצמו הוא של רבי ובני דורו- והסידור של ר"ח היא.

פ"א ה"א סיפא: בהל' י"א שתי שכבות, הראשונה היא למוד ר"ע שסודר על ידי רבי במשנה. והחל במליט: "ואו" תקעו בחודש שופר וכו' אם קדשוהו בית הדין וכו'" זו תוספת מאוחרת יותר. ליברמן⁽¹⁰²⁾ כותב כי מכאן ואילך מתחיל ענין חדש, ואף בכת"י ערפורט ולונדון מתחילה כאן הלכה חדשה. אפשר אם כן להניח שזו תוספת.

המשכה של תוספת זו הוא בהל' יב' בחלקה הראשון: "וכן אתה מוצא בעמר של מן וכו'" (עד אמר ר"ע אמרה תורה וכו'), זו אם כן שכבת לימוד מאוחרת יותר והיא בסידור ר"ח היא.

פ"א ה"ג: במשנה ב': "בארבעה פרקים העולם נידון" זו דעת ר"ח יהודה (לפי הירוש'⁽¹⁰³⁾) רבי סתם במשנה כדעת ר"ח יהודה, ר"ח היא סידר בתוס' בהל' יג' את שאר הדעות של תלמידי ר"ע בענין זה.

פ"א ה"ד: "על ששה חדשים השלוחים יוצאים ר"ח התקין וכו'" יש כאן פסקה מן המשנה (פ"א מ"ג) והוספה⁽¹⁰⁴⁾ של התוס' - מה שרבי התקין, את מה שהתקין רבי, סידר ר"ח היא בתוס'. אנו מוצאים מספר דברים שהתקין רבי בענין קידוש החודש. ירוש'⁽¹⁰⁵⁾: "מי ביטל את המשואות? רבי ביטל את המשואות, והתיר רוצח, והתיר עד מפי עד. והתיר שיהו יוצאין עליו מהערב בחזקה שנתקדש".

פ"א ה"ו: כבר נכתב לעיל, כי בפ"ב מ"א, יש שתי שכבות והחלק השני ("בראשונה היו מקבלין עדות החודש, מכל אדם") הוא בעריכת רבי. התוס' באה להרחיב את השכבה הזאת במשנה; יש כאן פסקה מן המשנה, ואח"כ ספור המעשה, מה היה קלוקל המינים. תוס' זו היא בסידור ר"ח היא.

פ"א ה"ז: בהלכה זו נוספו דברי רשב"א. רשב"א היה בדור רבי⁽¹⁰⁶⁾, את דבריו הוסיף ר"ח היא לתוס'.

פ"ב ה"ג סיפא: יש כאן פסקה מן המשנה (פ"ג מ"ה) שערך רבי, ונתינת טעם לדברי ר"ח יהודה. את ההוספה הזו ("נתנו חכמים את המצוי למצוי וכו'") סידר ר"ח היא בתוס'.

פ"ב ה"ד: הלכה זו באה להוסיף על משנה פ"ג מ"ו. משנה זו לפי הירוש'⁽¹⁰⁷⁾

היא של ר' נתן. אם כן יוצא שאת משנה ו' ערך רבי¹⁰⁸ ור' חייא סידר את לימוד רבי על המשנה בתוס'.

פ"ב ה"ה: הלכה זו מרחיבה ומפרשת את סוף משנה ח' בפרק ג'. "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים וכו'". כפי שנכתב לעיל, רבי סידר את משניות ז' ח' בפ"ג העוסקות בכוננת הלב, את ההוספה למשניות אלה, סידר ר' חייא. ואנו מוצאים את הלימוד של רבי (שנוסף על משניות אלה) בהלכות ה' ו' ז'. בהלכות אלה אפשר לראות שהמשנה כבר היתה ערוכה לפני המסדר (ראה לעיל בנושא סדר משנה ותוס') והוא (העורך) סידר את הדברים, כפי הסדר הנראה בעיניו והוסיף על-הלימוד. (כגון: בה"ז כתב דוגמאות "רועה שהרביץ את צאנו" או "חולה").

פ"ב ה"ח: ז' עוד זאת היתה בירושלים" וכו' פסקה מן המשנה (פ"ד מ"ב) התוס' מוסיפה כאן ("שלושה דברים אלו בתוכה וכו'") משנה זו היא משנת ר' אלעזר כפי שנכתב לעיל והיא בעריכת רבי. התוס' הזו היא בעריכת ר' חייא.

פ"ב ה"ט: הלכה זו היא השלמה למשנה ד' בפ"ד. את משנה ד' ערך רבי. את ההשלמה שהיא לימוד רבי על המשנה סידר ר' חייא בתוס'. בהלכה זו שני חלקים: א' - דברי ראב"ז ורשב"א (הכוללים את דברי שמעון בן הסגן¹⁰⁹) ב - השלמה לדברי ר' יהושע בן קרחה במשנה. ריב"ק אמר את דבריו, על כלל תקנות ריב"ז שהיו לאחר החורבן ודבריו הובאו בתוס' כאן.

פ"ב ה"א: בהלכה זו יש מחלוקת רבי ורשב"ג אביו, מחלוקת זו סודרה לדעתי על ידי ר' חייא. התוס' כאן ממשיכה את משנה ה' בפ"ד. (במשנה: "סדר ברכות וכו'") - מחלוקת ר"ע וריב"ז) התוס' אינה מזכירה את המחלוקת בין ר"ע וריב"ז שבמשנה, אלא אומרת: מקום שנהגו לומר כר"ע אומרים וכו' ויש גם מעשה שאירע בימי רשב"ג, מעשה זה הוא דוגמה למה שהתוס' אומרת: מקום שנהגו וכו' ונראה שר' חייא שערך תוס' זו שילב את מחלוקת רבי ורשב"ג בתוך מחלוקת ר"ע וריב"ז והמקומות שנהגו לפי זה ולפי האחר.

פ"ב ה"ב: בחלק האחרון של הלכה זו, יש מחלוקת ר' יוסי ותנא קמא אם מזכירין שופר של פורענות וכן במה מתחיל ובמה מסיים (אם בפסוקים של תורה או של נביאים) במשנה יש רק עקבות למחלוקות אלה: פ"ד מ"ו: "אין מזכירין מלכות ושופר של פורענות, מתחיל בתורה ומשלים בנביא, ר' יוסי אומר אם השלים בתורה, יצא".

את המשנה הזאת ערך רבי. בתוס' יש צטוט מן המשנה והוספה. הלכה זו סודרה

על ידי ר' חייא (110).

פ"ב הט"ז: "מתלמדין לתקוע בשבת וכו' הלכה זו היא הוספה למשנה ח' בפרק ד': "אין מעכבין את התינוקות וכו'" (בבלי לג' ע"א): "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע - האנשים מעכבין, והתניא אין מעכבין את הנשים וכו' אמר אביי לא קשיא: הא רבי יהודה, הא ר' יוסי ור' שמעון וכו'". המשנה בשיטת ר' יהודה והברייתא (שהבלי מביא) וכן התוס' הל' ט"ז בשיטת ר' יוסי ור' שמעון.

פ"ב הי"ז: בהלכה זו יש מחלוקת ב"ש וב"ה. אבל בתוס' ברכות פ"ג (מובא גם בבבלי ביצה יז' ע"א) נוסף לברייתא: רבי אומר אף חותם בה מקדש ישראל והזמנים. תוספת זו של רבי בודאי שנוספה על ידי ר' חייא תלמידו. יתכן שכל המחלוקת הזאת סודרה בתוס' על ידי ר' חייא והוא הוסיף לה את דברי רבי.

לסכום: בפרק זה ראינו אלו הלכות מן המשנה והתוס', נלמדו בכל שכבת לימוד.

קביעה זו עוזרת לנו להבין את השקולים שקבעו את העריכה של המשנה והתוס', היא חשובה לקביעה על ידי מי סודרו המשנה והתוס' ואיך נערכו שני החיבורים התנאיים האלה. פרק זה מאיר מנקודה נוספת את היחס בין המשנה והתוס', יש כאן חתך לרוחב המסכת, בשני החיבורים. אנו רואים כאן כי יש הוכחה לטענה כי התוס' היא לימוד המשך למשנה.

לסיכום הפרק הנה הטבלה שלהלן:

תוספתא	משנה	
	פ"א: מ"ג, מ"ד. פ"ב: מ"ה,	דור יבנה, לימוד של
	פ"ג: מ"ג, מ"ד	ריב"ז, סידור רבן גמליאל
	פ"א: מ"א (רק חלק ב': אחד בחשרי	מחלוקות ביבנה,
	ר"ה וכו'). פ"ב: מ"ו. פ"ד: מ"ט.	לימוד ר"א ור" יהושע,
		סדור ר"ע
פ"א: הי"ז (החלק של	פ"א: מ"ט, פ"ב: מ"א (רישא),	לימוד ר"ע ובני דורו,
תשובות העדים),	מ"ב, מ"ג, מ"ד, מ"ה, מ"ט,	סידור תלמידי ר"ע
פ"ב: הט"ו, הי"ח.	פ"ג: מ"א, פ"ד: מ"ה, מ"ו (רישא)	
פ"א: הי"א (רישא),	פ"א: מ"א (רישא), מ"ב, מ"ה,	לימוד תלמידי ר"ע
הי"ב (חוץ מן הרישא),	מ"ו, מ"ז, מ"ה.	ומחלוקותיהם, סידור רבי
הט"ז, הלי"ז, הי"ח,	פ"ב: מ"א סיפא, פ"ב מ"ז.	
פ"ב: ה"א, ה"ב, ה"ג	פ"ג: מ"ב, מ"ה, מ"ו, מ"ז, מ"ח	
(רק תעניות ומסעות),	פ"ד: מ"א, מ"ב, מ"ג, מ"ד	
הי"ב (רישא), הי"ג, הי"ד.	מ"ו (סיפא), מ"ז, מ"ח.	
פ"א: ה"א, ה"ב, ה"ג,		לימוד רבי ובני דורו
ה"ד, ה"ה, ה"ו, ה"ז,		סידור רבי חייא
ה"ח, ה"ט, ה"י, הי"א		
(סיפא), הי"ב (רישא),		
הי"ג, הי"ד, הט"ו,		
הי"ז (דעת רשב"א).		
פ"ב: ה"ד, ה"ג (סיפא),		
ה"ה, ה"ו, ה"ז, ה"ח,		
ה"ט, הי"א, הי"ב (סיפא),		
הט"ו, הי"ז.		

נ ס פ ח

על אודות סמכות נשיא ישראל, וענין קידוש החודש, כפי שמשתקף ממס' ראש השנה:

במסכת ראש השנה נשקף מאבק עז להגדלת סמכות נשיא ישראל וביסוס מעמדו. אחת

מן הפעולות החשובות שהיתה תלויה בנשיא היתה קביעת ראשי-חדשים. פ"ב מז' "ראש
בי"ד אומר מקודש וכל העם אומרים מקודש מקודש", כאן היה טכס שבו נכחו אנשים
רבים. ראש ביה"ד מכריז על קידוש החודש והעם עונפם לו (1).

דעת ת"ק הסתמי, שתמיד היו מקדשים את החודש בין חסר ובין מלא. אמנם ראב"צ
חולק ואומר ש"רק בזמנו מקדשים אותו" ורשב"י אומר ש"אין מקדשים חדשים כלל", אבל
גם לפי חכמים אלה, ביה"ד קבעו ר"ח. וכן רואים אנו שמשניות אחרות מתיחסות דוקא
לדעה שצריך לומר "מקודש" (פ"ג מא'), ההכרזה הזאת הדגישה את סמכותו וכוח שלטונו
של הנשיא. האחריות לחקירת העדים, גם היא היתה בידי הנשיא. פ"ה מה': "דמות צורות
לבנות היו לר"ג בעליתו" וכו'. ה"כזה ראית או כזה?" וכו'. גם ביאת העדים לבית
הדין היתה מדאגתו של הנשיא: פ"א מו' "שלה לו רבן גמליאל, אם מעכב אתה את הרבים
נמצאת מכשילן לעת"ל", רוצה לומר שהנשיא דאג לכך שיגיעו עדים רבים ככל האפשר,
(אם אם יחללו שבת), והקל עליהם עד כמה שאפשר - פ"ה מה': "שיהיו מהלכין אלפיט
אמה לכל רוח". כל זאת עשה כדי שלא ימנעו ~~פלבוא~~ ^{מלבוא} את שאר העדים והיו שואלים
ראשי דברים כדי שלא יצאו בפחי נפש, שיהיו רגילים לבוא" (פ"ב מו'). עדות העדים
היתה חשובה מאד למרות שיכלו לקדש את החודש על פי חישוב, (פ"ב מ"ט) וכן לפי הגמ':
בבלי כה' עא' "מקובלני מביח אבא, פעמים בא בארוכה ופעמים בקצרה". פרסום רב
ניתן לביאת העדים, כל העם ידע שבאו עדים.

על פי קידוש החודש נקבעו חגי ישראל לכל הגולה. זה היה הדבר העיקרי שבו
הגולה כולה וא"י כולה היו תלויים במרכז - בביה"ד ובנשיא. פגיעה בסמכות הנשיא
בענין זה, נחשבה לדבר חמור בעיני ר"ג, ולכן - (פ"ב מט') - הגיב בחריפות כלפי
ר' יהושע, כשנסה לחלוק עליו. "גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובתרמילך ביוה"כ
שחל להיות בחשבונך". וכשר' יהושע עשה כך, שמח ר"ג שכן אפילו מתנגדו הראשי הכיר
בסמכותו. כמו כן הכירו בסמכותו גם החכמים האחרים. ר' דוסא בן הרכינס: ^{אם} באים
אנו לדון" וכו'. ר' עקיבא: יש לי ללמד שכל מה שעשה ר"ג עשוי". ובהמשך לדברי
ר' דוסא בן הרכינס: "הרי הם כבית דינו של משה. כשם שלא יבוא איש לערער על
סמכותו של משה, כך לא יבוא איש לערער על סמכותו של ר"ג". התוס' ר"ה מוסיפה
על השקפה זו ומחזקת אותה, היא מסיימת במלים: "אין לך אלא השופט שבדורך כפי שהוא".

כל הדרשות, הן במשנה והן בתוס', באות כדי להראות שיש לכבד את מוסד הנשיאות ואת הנשיא ואסור לערער על קביעתו.

רבן גמליאל, אמנם, לא דאג לכבודו ולכבוד בית אביו, הוא ידע שאם תערער סמכות הנשיא, תיעשה התורה כשתי תורות או יותר. כל אחד יעשה עצמו לרב ויקבע הלכות. הזמנים היו קשים. הדבר היה אחרי חורבן בית המקדש, חלק גדול של העם הוגלה ע"י הרומאים וחי תחת שלטון זרים. ר"י בן זכאי התקין, אחרי החורבן, שהעדים המעידים על החודש ילכו לבית הוועד (פ"ד מד') ואע"פ שהנשיא (ראש בי"ד⁽²⁾) בכל מקום. מכל מקום ילכו העדים לבי"ד המקדש את החודש, ולא למקומו של הנשיא. אבל נראה שבזמן רבן גמליאל, היו קידוש החודש ועיבור השנה תלויים בדעתו (עדויות פ"ז מז'). מעשה בר"ג שהלך ליטול רשות מהגמון בסוריא וכו' ועיברו את השנה על תנאי שירצה ר"ג, וכשבא אמר רוצה אני, ונמצאת השנה מעוברת. בית הדין תלה איפוא, את הדבר בדעת הנשיא.

אפשר לראות מאבק גם, בין חכמי ארץ ישראל לבין החכמים שישבו בבבל לענין קידוש החודש ועיבור השנה. המאבק על מרכזיות ההלכה, השלטון בהלכה, ולמי תהיה הסמכות לקבוע את חגי ישראל, לפי זה יקבע המרכז הרוחני של עם ישראל. מאבק כזה היה בזמן המשנה - שלחו לחנניה אחי יהושע מדוע אתה מקדש חדשים ומעבר שנים בבבל, והוא ענה מפני שלא הנחתי אחרי כמותי בא"י. אמרו לו: גדיים שהנחת אחריך נעשו תישים. רצו לומר: בא"י יש חכמים כמוך ואולי אף גדולים ממך ואין לראות עתה את בבל כמרכז התורה⁽³⁾, אלא המרכז והסמכות יחזרו לא"י. (כשנסה חנניה אחי יהושע להתנגד, רצו לנקוט אמצעים נגדו).

דבר דומה מוצאים אנו בזמן הגאונים. כשהגאונים בירושלים (בן מאיר) ניסו לקבוע את מרכז החזרה בירושלים, והיו מפרסמים משם את קביעת החגים, ערערו בכך על סמכות הישיבות בבבל, לקבוע בענין זה. לכן הוחרמו בן מאיר וסיעתו⁽⁴⁾.

רואים אם כן, שהמאבקים על השלטון בהלכה, נסבו פעמים רבות סביב ענין קידוש החודש, היות וזה היה ענין מרכזי וחיוני.

שושלת רבן גמליאל הזקן, רצתה לחזק את סמכות הנשיא ככוח הרוחני העליון של עם ישראל⁽⁵⁾ ולכן התייחסותם המיוחדת לנושא קדוש החודש.

ה ע ר ו ת

מ ב ו א

- 1) אלבק: מבוא לתלמודים, הוצאת דביר, עמ' 51.
- 2) י.נ. אפשטיין: מבוא לספרות האמוראים, עמ' 241, הוצ' מגנס 1957.
- 3) כנ"ל באלבק ובאפשטיין: מפרטים המקומות בתלמוד.
- 4) אמנם ח. אלבק (שם) אומר שאין הכוונה בתלמודים לתוס' שלנו אלא לסתם ברייתות שנוספו, שבאו כתוספת.
- 5) להוצ' מדעית זו נוסף תשלום תוס' ע"י ש. ליברמן שהיה יו"ר מכון הרי-פישל בירושלים. תוס' צוקרמנדל עם תשלום תוס' מאת ש. ליברמן, הוצאת ספרי ואהרמן, ירושלים, תש"ל.
- 7) תוס' כפשוטה - הוצאת מכון מאיר לייב רבינוביץ ע"י בית המדרש לרבנים, ניו יורק תשט"ו.
- 8) איגרת רש"ג הוצ' לויין, עמ' 39.
- 9) ספר כריתות, הוצאת דברי סופרים ירושלים תשכ"ה. חלק ד' שער א' סימן יב'.
- 10) פתיחה למסכת אבות דף יד' ע"ב. (כפי שמופיע בהשלום תוס' של ש. ליברמן בעמ' 6 בהוצאה הנ"ל).
- 11) מבוא לתלמודים עמ' 51.
- 12) דרכי המשנה עמ' 329.
- 13) שם עמ' 331. ועיין י.נ. אפשטיין "מבואות לספרות התנאים" עמ' 246.
- 14) "תשלום תוספתא" עמ' 6, הוצאת במברג את וואהרמן, ירושלים תרצ"ה.
- 15) מבוא לספרות התנאים, עמ' 246.
- 16) קריית ספר, כרך מז' חוב' א', כסלו תשל"ב עמ' 14.
- 17) לדוגמא: תרביץ שנה מ' חוברת ב' סבת תשל"א עמ' 155. א. גולדברג: שמוש של רבא בתוס' וכו'.
- 18) תשלום תוס' הוצ' במברגר וואהרמן תרצ"ח, עמ' 6.
- 19) "מבואות לספרות התנאים", עמ' 243.
- 20) שה"ג, אות ס', סימן סה-סו', הוצ' כהנא, עמ' 29.
- 21) ספר הקבלה, סוף סדר תנאים.
- 22) ס' כריתות, חלק ד', שער א', סימן יב'. חזינא דתוס' ומשנת ר' חייא ור' אושעיא הוו תרי מילי.
- 23) "מבוא למשנה ותוס'" בעריכת מ. אסולין, ירושלים, תש"ל, עמ' 143.

- (24) דרכי המשנה עמ' 324-322.
- (25) לענין הפסקאות ראה בהמשך.
- (26) מבואות לספרות התנאים עמ' 248.
- (27) 1882 M.G.W.J.
- (28) מבוא לתלמודים עמ' 74.
- (29) ר"ת - תשובה של ר"ת שנעתקה בשיבולי הלקט השלם, ענין תפילה ס"י כה" יד" ע"א. כפי שמופיע בתשלום תוספתא ש. ליברמן עמ' 21.
- (30) בזה אין הכרח כפי שיובהר בנושא סדר משנה ותוס' ולמעשה מוכח שם כי דוקא סדר המשנה הוא סדר ההלכות בתוס'.
- (31) תשלום תוס' מאת ש. ליברמן ההוצאה הנ"ל, עמ' 21.
- (32) בעית הפסקאות של המשנה בתוס' שימשה נושא לדיון גם בתיאוריות של גוטמן ושפנייר. עמ' 6 במבוא.
- (33) קרית ספר כרך מז' חוברת א' כסליו תשל"ב, דפוסי ישראל, תלמוד מדרשים ספרות רבנית.
- (34) ספר הזכרון לדה-פריז: תוס' למסכת תמיד, עמ' 18-19, ירושלים תשכ"ט.
- (35) איגרת רש"ג: הוצ' לויין עמ' 34.
- (36) בזה גם ענה לשאלה: מדוע לא נכנס החומר שבתוס' למשנה? - כיון שזו לא היתה משנה רשמית. כמו כן התייחס למטרת חיבור התוס' (לפרש את המשנה).
- (37) י.נ. אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים", עמ' 255.
- (38) הקדמה לסדר זרעים ד"ה: "אחר כך ראה", מהדורת קפ"ח, עמ' לד'. ובהקדמה למשנה תורה.
- (39) פתיחה למסכת אבות דף יד' ע"ב. כפי שמופיע במבוא לתלמודים ח. אלבק, עמ' 53.
- (40) בבא מציעא פה" ע"ב ד"ה: "מתניתא". עירובין יט', א" ד"ה: "דבי".
- (41) דרכי המשנה עמ' 324; יש להעיר כי דרכו של פרנקל היא דרך התפתחות ההלכה. עבודתו היא מנקודת ראות הסטורית שטתית ואפשר לראות זאת גם בדעותיו, שהרי הוא סובר שגם המשנה וגם התוס' לא עברו עריכה אחת, חד-פעמית, אלא כל דור הוסיף על דור קודמיו. הראשון לחיבור המשנה והתוס' היה ר"ע. ר"מ היה ממשיכו של ר"ע בסידור המשנה. ר' נחמיה היה ממשיכו של ר"ע בסידור התוס', וזהו המאמר: סתם משנה ר"מ, וסתם תוס' ר' נחמיה. רבי הוסיף על עבודתו של ר"מ לסידור המשנה וכיון שהוא השלים את המלאכה היא נקראת על שמו. כמו כן עשה ר' חייא לגבי התוס' של ר' נחמיה.
- (42) תקופת התוס' בספרות התנאים 1922. כפי שמופיע במבואות לספרות התנאים, י.נ. אפשטיין, עמ' 261.

- (43) אפשטיין, "מבואות לספרות התנאים", עמ' 261, סותר את התאוריה של שפנייר.
- (44) "מבוא למשנה ותוס'", עמ' 129, עריכת מ. אסולין.
- (45) הקדמה לזרעים, והקדמה לבב"ק (התוס' לפי סדר המשניות).
- (46) אין ספק ששטתו של פרנקל השפיעה על התאוריה של שוורץ /שוורץ היה תלמידו בסמינר התיאולוגי) וגם הוא עמד על שיטה של התפתחות היסטורית של ההלכה.
- (47) "היחס בין משנה ותוס' מטכת שבת" - עבודה דוקטור, פורסמה ב-1935 שיטתו: השוואת חוקים, ולכן עסק בהשוואה גביקורתית של המשנה והתוס'.
- (48) אמנם י.נ. אפשטיין ב"מבואות לספרות התנאים" עמ' 255, סותר את התיאוריה של שוורץ, בכל זאת אפשר לקבל את הרעיון כי התוס' היא התפתחות ולא חוברה בדור אחד, חיבור חד-פעמי.
- (49) אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, כנ"ל עמ' 243.
- (50) דו"ד: חלק ב' עמ' 194 ואילך, הוצ' גולדברג, וילנא 1910.
- (51) אלבק: מבוא לתלמודים עמ' 607 סתר הוכחה זאת, כיוון שהוא הסתמך על כתיב של מעתיקים ואפשר לקבוע איפה הועתקו הקטעים אבל לא איפה חוברו. ובאמת בכת"י של התוס' מוצאים כתיב ארץ-ישראלי דוקא. המגמתיות בדבריו של וייס ברורה. הוא היה נגד תנועת חיבת-ציון ולכן השתדל לא להיות קשור לא"י. לפיכך: מחבר התוס' היה בן א"י שעבר לבבל.
- (52) התאוריות על מקור ומהות התוס' 1874. גישה היסטורית ביקורתית. בספרו הוא מתאר את השטות השונות והגישות של החוקרים בענין התוס' וחשיבותה.
- (53) מבוא לתלמודים עמ' 57.
- (54) מחקרים בברייתא ותוס' - 1944 עמ' 66 ואילך.
- (55) *M. G. W. J.* 1882 - יצא בעיקר נגד שיטה צוקרמנדל.
- (56) מבואות לספרות התנאים עמ' 241 ואילך.
- (57) דוחה את דיעותיהם של רש"ג ורמב"ם רש"י ועוד הרבה.
- (58) מקבל חלק מדברי שוורץ.
- (59) האמת היא, שמה שמובא בשם ר' קפרא מובא גם בשם ר' יוחנן, בירושלמי מו"ק דף לג' ע"א, וכן פעם בשם ר' חייא. ובודאי שדעת ר' חייא נמצאת בתוס', וכן דעת ר' הושעיא וכן דעת רב, בשכבות האחרונות המצומצמות של התוס'.
- (60) הוכחותיו אינן מוכחות. כיון שר' חייא לא חייב להסכים עם ההלכה שבתוס'. יש לו דעה משלו ומותר לו להלוק, אף על פי שהוא ערך את השכבה העיקרית והרחבה בתוס'. כשם שרבי חלק על דברים שהציע במשנה, ולא נאמר, שרבי לא ערך את המשנה, מפני שהוא חולק עליה.
- (61) צייטלין במאמר "התוס'" ב- *J. Q. R.* 1957, מביא דעות שונות של חוקרים הנוגדות וסותרות זו את זו, באשר למחבר התוס' וזמנו וכותבו: כל זה מראה שזמן הבור התוס' וסמכותה לא ברורים. זה מוכיח שמקור התוס' ויחסה למשנה הם דברים שלא פתרו אותם עדיין. אבל כפי שראינו לעיל ולפי מה שעוד יוכח בעבודה זו אפשר לומר כי המסקנה היא כדלעיל.

- (62) א. גולדברג
- (63) חלק א' עמ' נג'. כפי שמובא בח. אלבק מבוא לתלמודים, עמ' 59.
- (64) אלץ פאן יהוכחה של ממש, מפני שזו הוכחה על דרך השלילה. אם התלמוד לא מזכיר - סימן שהיא משובשת. הרי יתכנו סיבות רבות אחרות.
- (65) חולין פ"ג סימן תשסד.
- (66) חשובתו לראב"ן - ראב"ן קמה' סוף עמ' ד'. כפי שמובא בח. אלבק מבוא לתלמודים, עמ' 61.
- (67) מבוא לתלמודים עמ' 60.
- (68) רמב"ן הנדפס בחידושי הרשב"א, כתובות נג' סוף ע"א.
- (69) אבל הרמב"ן והרשב"ם כתבו כי יש ברייתות שהתלמודים לא יודעים מהם, מזה אפשר להגיע למסקנה הפוכה: שהתלמודים ידעו את התוס', אבל היו ברייתות דלא שמיע להו.
- (70) מבוא לתלמודים, עמ' 71.
- (71) ירוש', פאה פרק ב', דף יז', ע"א / שוה חגיגה פרק א' דף עו' ע"ד בשם שמואל.
- (72) הוא היה זהיר בגלל הביקורת החריפה של היהדות האורתודוקסית (ר' שמשון רפאל הירש).
- (73) מבוא למשנה עמ' 65
- (74) מבואות לספרות התנאים - מבוא למשנה ומבוא לתוס'. עמ' 246
- (75) ראה גם רש"ג, איגרת - כל רב שנה לתלמידיו בסגנון שלו, ורבי תיקן הכל לסגנון אחד.
- (76) קריה ספר כט 1953, 1954, עמ' 149-161.
- (77) לא ברור למה הכוונה, כי הרי בתלמוד יש מובאות רבות מאד מן התוס'. בועז כהן בספרו "משנה ותוס'", מטכת שבת" מביא רשימה של אמוראים שהכירו את התוס'. כמו כן רש"ג, רמב"ם, רמב"ן, רש"י ועוד רבים בימי הביניים כתבו ודנו בענין זה.
- (78) זאת כמובן בהתאם לתפישתם הכללית, שעם השינויים ההיסטוריים במצב העם, ההלכה "התקדמה" והשתנתה בהדרגה. לפיכך גם בימיהם על ההלכה להשתנות בהדרגה.
- (79) אמיל שירר: היסטוריה... בימי ישו ניו יורק 1924
- (80) J. Q. B. 1957 - מאמר "התוספתא".
- (81) במאמר זה יש גם קיצור של דברי חוקרים על התוס', ומספר פירושים לתוס'. כמו כן הוא יוצא בביקורת על ההוצאה המדעית של התוס' של ליברמן, שאין בה התיחסות לבעיות כמו, מי חיבר את התוס' מתי נערכה וכדו'.

- (1) איגרת רש"ג הוצאת לויין, עמ' 34.
- (2) הקדמה לפירוש המשניות.
- (3) דרכי המשנה הוצאת משה ציילינגולד 1923, עמ' 322 ואילך.
- (4) מבוא לחלמודים עמ' 73.
- (5) מבוא לספרות התנאים עמ' 246.
- (6) מבואות לספרות התנאים, עמ' 257.
- (7) שם עמ' 248.
- (8) שם עמ' 243.
- (9) שם עמודים 247, 248.
- (10) קרית ספר, כרך מד' חוברת א' תשל"ד, עמ' 16.
- (11) שם, עמ' 13.
- (12) ספר הזכרון לדה-פריז ירושלים תשכ"ט, עמ' 18 / ואילך.
- (13) שם, עמ' 40.
- (14) תרביץ שנה ג' חוברת ב' תשל"א, "שמושו של רבא וכו'" עמ' 144.
- (15) דו"ד חלק ב'.
- (16) מבוא לספרות התנאים, עמ' 1-250, 2-261, י.נ. אפשטיין מפרט את התאוריות של חוקרים אלה ודוחה אותן.
- (17) המספר ארבעה ראשי שנים שנוי במחלוקת, בבלי דף ז' ע"ב. ואולי מסדר המשנה רצה להדגיש את ארבע עונות השנה ולכן פתח: ארבעה ראשי שנים ובמ"ב - בארבעה פרקים העולם נידון. יש לפנינו כאן קביעת סדרי הלוח.
- (18) דף ד' עמ' א.
- (19) חסדי דוד על התוס' מביא את קושית הגמרא ואת התרוץ ומוסיף: משום הכי וכו'.
- (20) הבה"א עמ' 1017.
- (21) הבבלי דף ז' ע"א דן בהבדל בין המשנה והתוס' מדוע לא הזכירה המשנה ר"ה לתרומת שקלים לחודשים ולשכר בתים.
- (22) אפשטיין מבואות כנ"ל עמ' 248. פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 322 (תוספת מליים).
- (23) א. גולדברג כפי שהובא במבוא לפרק זה.
- (24) דף נ"ו ע"ד פ"א ה"א.
- (25) ירוש' נ"ו ע"ב פ"א ה"א, בבלי ב' ע"ב.
- (26) דף נו' ע"ד פ"א ה"א.

- (27) פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 322 התוס' מביאה מחלוקת שלא נזכרו במשנה או שהמשנה סתמה כדעת אחד החולקים. וראה להלן במשנה ב'.
- (28) ועל זאת עמד הבבלי בדף ז' ע"ב.
- (29) דף פ"א ה"א דף נ"ו ע"ד.
- (30) ליברמן הבה"א: עמ' 1020/ברור שדברי בן עזאי נסמכו למחלוקת שנויה.
- (31) בכורות נח' ע"א.
- (32) דרך התוס' - קודם מצטטת מן המשנה ואח"כ מוסיפה את ההוספה: "ניסן ר"ה למלכים ולרגלים" זה מן המשנה. "ולחדשים" זו הוספה. כמו כן: "תשרי ר"ה לשנים" זה מן המשנה ואח"כ "ולמעשרות ולנדירים". בבלי דף יב' ע"א דן בהבדל המשנה והתוס', מדוע אין "ולמעשרות" במשנה ובתוס' יש. החשובה שבמשנה כתוב רק ירק שהוא מדרבנן ואפשר ללמוד ק"ו למעשרות שהן דאורייתא. ואפשר להוסיף: אבל בתוס' על אף שאפשר ללמוד בק"ו בכל אופן היא כותבת: מעין: "מילתא דאתיא בק"ו, טרח וכתב להו קרא" וזה תפקיד התוס' - להרחיב. (את מה שכתוב במשנה). ומדוע כתוב בתוס' קודם ירקות ואח"כ מעשר: "אידי דתביבא ליה (כי ירק הוא מדרבנן) אקדמה וכו'". יש כאן סיבה דרשנית, ציורית יותר, אבל הסיבה הספרותית היא כפי שנכתב לעיל.
- (33) בבלי דף ח' ע"ב.
- (34) בבלי דף ח' ע"א תרוצו של רב חסדא בשם ר' זירא דומה לפרוש שהתוס' נותנת ויתכן שפרושו נסמך לתוס'.
- (35) ובשתייהן לא נאמר: שלושים יום לפני שבועות אלא לפני ר"ה. כלומר הלימוד של התוס' רחב יותר וכולל דברים אחרים גם כן.
- (36) ב"ירק הולכים אחר לקיטה" זו דעת רבן גמליאל - בכורים פ"ב מ"ו.
- (37) התוס' מפרשת ר"ה לירקות - למעשר ירק בבלי דף יב' ע"א.
- (38) דף נז' ע"א.
- (39) בבלי יב' ע"ב: ד"ה: משתבוא השמש.
- (40) בבלי יב' ע"ב.
- (41) ליברמן הבה"א 1021.
- (42) ש. ליברמן הבה"א עמ' 1022 כותב כי מסתבר שצריך היה להיות בתוס': אלא מאחר (מאחרון) באלול ולא מאחד באלול ואז יוצא כי התוס' סוברת שיום אחד בשנה חשוב שנה. וכן גם בבבלי דף י"ב ע"ב. ולזה מתאימה גם המשנה בנדירים פ"ח מ"א.
- (43) המשנה: ערבין לפניו כבנו מרון - כך בכת"י קופמן. בדפוסים של המשנה ובכת"י לונדון וערפורט של התוס' כתוב: כבני מרון. ובכת"י וינה שלפנינו: נומרון. אבל רואים שיש יסוד ל"כב" במשנה ובתוס' ולכן קובע ש. ליברמן בה"א (עמ' 1022) שגם בתוס' הכוונה כבנו מרון. כלומר כבגדוד. גם הירוש' (דף נ"ז ע"ב פ"א ה"ב) והבבלי (דף יח' ע"א) מפרשים נומרון שהכוונה לגדוד של חיילים שעוברים בזה אחר זה במקום צר. ליברמן תוהה על הפרוש שנתן י.נ.א פשטיין (במבוא לנוה"ג עמ' 722) למילה נומרון.

- (44) ומה שכוחב ש. ליברמן בבה"א עמ' 1023 כאן מתחיל ענין חדש אין הכוונה ענין חדש ממש, אלא ענין נוסף הקשור למה שנאמר קודם והענין החדש הוא: שבי"ד של מעלה תלוי כביכול בהחלטות של בי"ד שלמטה (לענין קידוש החודש).
- (45) ומה שאמר לגבי שערס בפסח אין זה זמן של דין, אלא ה' יברך את התבואה וכו'.
- (46) דף נז' ע"א פ"א ה"ג.
- (47) פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 323.
- (48) ירוש' פ"ב ה"א נז' ע"ד.
- (49) ש. ליברמן, הבה"א, עמ' 1027.
- (50) ש. ליברמן, שם, עמ' 1027.
- (51) אין כאן סתירה בין המשנה והתוס'. בתוס' "עדין" אין הכוונה שנים גרידא אלא עדים כל שהם. לפי הרשב"א לה" ובהידושי הר"ן ופ"ב כפי שמביא ש. ליברמן בבה"א. ובבבלי: כ"ב ע"ב: שאלו וחד מי מהימן והתניא וכו'. תני עדו (כך לפי גרסאות שונות ובדקדוקי טופרים) רב פפא אמר מאי? "אחר" זוג אחר. אבל דעת סתם התלמוד הוא שעד אחד נאמן להעיד שהוא מכירו כמו שמפורש בירוש' פ"ב ה"א נז' ע"ד "משלך נתנו לך" וכו'.
- (52) ש. ליברמן הבה"א עמ' 1028.
- (53) הבה"א עמ' 1030.
- (54) הבה"א עמ' 1031 לפי הירוש' שביעית לה' ע"ד, פ"ט ה"ב. - הבבלי דף כ"ג ע"ב, דן בתוספת זו של דברי רשב"א: המקומות האלה.
- (55) הבה"א עמ' 1032/היו בין המקומות שהמשנה מזכירה או שהיו בצד אחר של א"י.
- (56) כגון: לצפונה ולדרומה - תלוי אם זה בימות החמה או בימות הגשמים בבלי כד' ע"א. לענין הגובה, לפעמים אפילו אם העדים סותרים עדותם מתקבלת, או שיכולים להצטרף לעדות אחרת.
- (57) וכן הוא בבבלי כה' ע"א. בבבלי שם.
- (58) מן המשנה יוצא שאין מקדשים את החודש בלילה לכתחילה. מן התוס' רואים שאין מקדשים את החודש בלילה גם בדיעבד. הירוש' סנהדרין (כב' ע"ב) א"ס דן בלילה דיעבד דינו דין". אבל בירוש' שביעית: רואים שהירוש' הולך בעקבות תו"כ ודורש "מימים ימימה" (שדנים רק ביום) וממילא בדיעבד אינו מקודש. גם בבבלי (סנהדרין יא' ע"ב); בדיעבד אינו מקדש.
- (59) לפי י.נ. אפשטיין התוס' כאן אינה כמו המשנה (פ"ד מ"ח). היא חולקת על המשנה. אבל אין הכרח לומר כך. התוס' מסבירה כאן את המשנה ואומרת כי מה שנאמר במשנה המתעסק לא יצא הכוונה כשלא כוון את ליבו. גם מן הבבלי ל"ג ע"ב: משמע שהבבלי הבין את המשנה שמדובר שלא כוון את ליבו ולכן לא יצא.
- (60) התוס' נקטה דוגמות אלה: רועה צריך לשים לב לצאק שלו ולכן אם כוון ליבו לשמוע שופר יצא. וכן חולה המתייסר בטורים, אם כוון ליבו לשמוע שופר יצא יד"ח.
- (61) לפי הבבלי ל' ע"א ולפי הירוש' נ"ט ע"ב, יוצא שיש ארבעה תנאים במשנה, אבל כנראה שבעל התוס' מפרש: קרובה ויכולה לבוא כאחת. ליברמן: הבה"א 1049.

- (62) תוספות בכורים. דל' אט לא נראק בדמיו
- (63) במשנה נאמר שהיו נוהגין כל אותו היום קודש, היו מסיימים את היום בקדושה, למרות שידעו שבי"ד יקדשו את החודש רק למחר.
- (64) לפי הפרוש הקצר של ליברמן (עמ' 315) בברי ר' שמעון בן הסגן הם מדברי רשב"א.
- (65) "לכשיבנה הבית במהרה בימינו וכו'" כאן מובעת התקווה, לבניית בית המקדש, דבר שהיה בתפילתו של כל יהודי. התוס' מדגישה זאת כנגד דעות הנוצרים שהיו אז שביהמ"ק נחרב ושוב לא יבנה. ("אבן על אבן לא תשאר מפני שלא קבלו את יושע) וכן בזמן גזרות הש"מ שהיו אחרי מרד בר-כוכבא, ויש כאן הבעת תקווה לשוב להיות עם עצמאי בארצו משוחרר מעול זרים.
- (66) ליברמן הצה"א 1062.
- (67) דף לב' ע"א.
- (68) דברי רז"פ בדרכי המשנה עמ' 322 - התוספתא נקשרת לפעמים בחבור פנימי עם המשנה.
- (69) בבלי לב' ע"א. ירוש' פ"ד ה"ו נט' ע"ג.
- (70) י.נ. אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, טוען שהפרוש הפשוט של המשנה הוא: "אם אמר שלוש" וכו' הכוונה, פסוק אחד לכל ברכה. אבל לא נראה שזהו הפרוש הפשוט של המשנה. מן הירוש' נט' ע"ג משתמע שהפרוש הפשוט הוא שאומר שלוש פסוקים לכל ברכה (הוינן סברי למימר וכו') אלא אשכחתי תני וכו'. וזו התוס' שלנו: "שלוש מכולן יצא". ואף הוכחה אפשטיין מברכת המלך הקדוש אינה הוכחה מפני שאין צורך להזכיר פסוקים בברכה של קדושת השם שכן אין שם מלכויות כלל, שהרי אנו נוהגים כר"ע כולל מלכויות עם קדושת היום.
- (71) דף לב' ע"ב.
- (72) אמנם התוס' לא מצטט מן המשנה אלא מביאה את דין המשנה בפרפרזה (אותו ענין במלים שונות) ותוך כדי כך מפרשת.
- (73) מעשה רוקח סי' קכ"ד עמ' ל'.
- (74) רמב"ן: מלחמות סוף המסכתא. דא"ה: לפי ארחות היים ה' סי' יא צ"ח ע"ב.
- (75) רשב"א: ל"ג ב' עמ' 203.
- (76) שבלי הלקט הקצר כלל י' סי' צ"ט מ"ג ע"ג (כפי שמובא בבה"א של ליברמן, עמ' 1060).
- (77) רז"פ בדרכי המשנה עמ' 323: יש גם שהתוס' מביא שקלא וטריא בין החולקים ובמשנה הדברים באים בקיצור.

- (1) כפי שמובא בי.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 255.
- (2) שם, שם, עמ' 261, 262.
- (3) שם, שם, עמ' 256, 257.
- (4) שם, עמ' 259.
- (5) שם, עמ' 364.
- (6) מבוא לתלמודים עמ' 73 ואילך.
- (7) ה. אלבק, מבוא למשנה, עמ' 102.
- (8) דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, כרך ג' 1972, עמ' 81 ואילך "סדר ההלכות במשנה ובתוס'".
- (9) דוקא מסכת ר"ה היא המסכת שבה מתאים לכלול את דיני קדוש החודש, כי ר"ה הוא החג היחידי שהוא גם ראש חודש ולכן יש מקום לדיון רחב בעניני קדוש החודש במסכת זו.
- (10) ה. אלבק, מבוא למס' ר"ה, עמ' 305-307.
- (11) מבואות לספרות התנאים, עמ' 364.
- (12) כמו כן אפשר לראות שהתנא במשנה מדגיש את ענין "ארבעה ראשי שנים" ו"בארבעה פרקים העולם נדון" המספר "ארבע" קובע אצלו: ארבע תקופות בשנה וזה ענין של קביעת סדרי הלוח ועונות השנה, שקדוש החודש הוא עיקר בהם.
- (13) מבואות לספרות התנאים, עמ' 368.
- (14) וזו היתה תקנת ריב"ז: בבלי דף כ"א ע"ב.
- (15) ה. אלבק פרוש המשניות עמ' 313 בשם המאירי.
- (16) י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 369.
- (17) ומלאכת שלמה מציין בפרוש שזה היה בשבת. פ"א מ"ז ד"ה וילכו.
- (18) בעל מלאכת שלמה פ"ב: ד"ה משלחין עמו אחר וכו': ואותו אחר נמי מחללין עליו את השבת.
- (19) י.נ. אפשטיין: מבואות לספרות התנאים עמ' 365. "אם אינן מכירין אותו שיין בוודאי לסוף פ"א מ"ט ועוסק בשבת וכן יוצא מן התוס' וכו'. אבל אין לומר שחלוקת הפרקים לא מדויקת כאן. א) כפי שנכתב פ"א מסתיים בדרשה וכן פ"ב בענין אגדה, וכן פ"ג שוב דרשה. ב) אמנם "אם אינן מכירין אותו" שיין לפ"א אבל יש כאן בכל זאת ענין הקשור לפרק ב' והוא: הלכות שהשתנו בגלל קלקול המינים או הלכות שנאמרו בגלל הרצון לחזק את מוסד קדוש החודש. (ראה בנספח). לכן התחילו כאן פרק חדש, אבל לא פתחו ב"בראשונה" כמו במשנה ב' כ' רצו לקשור את פ"א לפ"ב.

- (20) י.נ. אפשטיין במבואות הנ"ל, עמ' 366, כותב כי "פ"ב מ"א סיפא (בראשונה) עד פ"ב מ"ה לקוח בודאי ממקור אחר". אבל אין הכרח לומר כך; כי רואים שהקשר בין המשניות הוא קשר חיצוני - ניסוח. וגם קשר בתוכן (הלכות שהשתנו בגלל קלקול המינים), וכן ברור הוא, שענין המשואות קשור לקידוש החודש אלא שנשנה כאן מן הסיבות שפרטתי.
- בהמשך דברים אלה כותב י.נ. אפשטיין: "פ"ב מ"ה עד פ"ג מ"א שייך אחרי פ"ב מ"א רישא", גם כאן אין הכרח לומר כך כי בודאי שהסיפא נוספה כשכבה מאוחרת יותר למשנה זו, כדי להסביר מדוע אין מקבלים אלא מן המכירים.
- (21) י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 366 כותב כי משנה ה' שייכת אחרי משנה ו'. (ענין של בדיקת העדים) אבל אין הכרח בזאת, מן הסיבה הנ"ל.
- (23) מבואות לספרות התנאים, עמ' 366
- (24) עפ"י פירוש תפארת ישראל למשנה ז' - "וכן מי שהיה עובר" ולכן כתבה המשנה וכן מי שהיה עובר כי היא מוסיפה על הדין הקודם, כיוון שיש הבדל בין שמיעה לשמיעה וכנ"ל (פרוש המשניות לאלבק עמ' 319 למשנה זו).
- (25) למרות שהמתעסק לא יצא מפני שלא כוון לבו ואולי הדין הזה היה צריך להיות בפ"ג מ"ז, אבל יש כאן אמצעי לזכרון, כיוון שהזכירו מתעסקין עמהן עד שילמדו מזכירים גם דין המתעסק.
- (26) לפי י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 366 שייכת משנה זו ל מ"א אבל נראה דווקא, שאחרי שהמשנה מבררת כל דיני השופר וברכות בתפלת ר"ה, היא תברר את מספר התקיעות שבהן יוצא אדם יד"ה בר"ה, וכן אחרי שעסקה בברכות של תפלת ר"ה היא מביאה מחלוקת אם ש"ן מוציא בתפילתו את הרבים או לא.
- (27) מבואות לספרות התנאים עמ' 364
- (28) בכתי' ערפורט יש ארבעה פרקים כמו במשנה, כי המעתיק רצה להיות נאמן לחלוקה של המשנה ולהתאים את מספר הפרקים בתוס' לאלו שבמשנה (כמו שכותב י.נ. אפשטיין במבואות הנ"ל בעמ' 262) אבל טעה בחלוקה שביין פ"א לפ"ב והיה צריך לכלול את הט"ו בפ"ב כי גם במשנה ענין זה כלול בפ"ב. כמו כן לא ברורה החלוקה בכתי' ערפורט בין פ"ג לפ"ד: הלכות ה' ו' ז' (לפי כת"ו) שייכות לפרק ג' במשנה, והמעתיק של כת"ע ערפורט היה צריך להתחיל פרק ד' אחרי ענין של כוונת הלב ולפני ההלכה: "ועוד זאת היתה ירושלים וכו'" (ה"ח בכתי"ו).
- (29) ש. ליברמן בבה"א עמ' 1038 כותב: הברייתא שלנו (ה"ג) נסמכה לפ"ג מ"ד: "בתעניות בשל זכרים" ואין לראות (לפי דברי ליברמן) בהלכה זו הקדמה לפ"ג מ"ב כפי שכותב אפשטיין (מבואות לספרות התנאים, עמ' 364) אלא השלמה למשנה ד' כמו שכותב ליברמן.
- (30) אמנם אפשטיין במבואות הנ"ל עמ' 364 כותב כי לפנינו הקבלה לפ"ד מ"ט אבל, ברור שכאן המקום להוסיף כמה תקיעות היו חוקעין בתעניות מפני שהמשנה מדברת על העניות במקום זה.

- (31) דברי הקונגרס החמישי למדעי היהדות, כרך ג' 1972, א. גולדברג: סדר משנה ותוס' עמ' 81.
- (32) הבה"א עמ' 1049.
- (33) עמ' 315.
- (34) ועל זה הוסיף שמעון בן הסגן ואמר: אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, אמנם לא יקדשו את החודש אבל יתקעו. אבל מוסיפין יקרבו למחר.
- (35) בעל תוס' בכורים מחזק עוד יותר את הקשר בין דברי ראב"צ ורשב"א לתוס' כאן.
- (36) הבה"א (ש. ליברמן), עמ' 1051.
- (37) כשפחדו לתקוע בשחרית ולכן תקעו במוסף, רש"י דף לב' ע"ב ד"ה: בשעת גזרת המלכות שנו.
- (38) ליברמן, הבה"א, עמ' 1062.
- (39) דף נז' ע"ד.

פ ר ק ג

- (1) עיין לעיל עמ' 99 והערה 63
- (2) חולין פ"ג (סימן תשס"ד).
- (3) עיין לעיל עמ' 99 והערה 66
- (4) הרבה עדויות לכך. והרי ה"תנאים" הם ששנו לפניהם את הברייתות: "תני תנא תני קמיה ר' פלוני וכו'".
- (5) מבוא לתלמודים עמ' 60.
- (6) מבוא הירוש' דף 622.
- (7) משנה וברייתא חלק א'.
- (8) *M. G. W. J.* 1882, יצא בעיקר נגד שיטת צוקרמנדל.
- (9) דו"ד ח"ב, עמ' 218 ואילך.
- (10) התאוריה של מקור התוס' ומהותה 1874. (גבן →) (1870).
- (11) שורץ השיג על דעתו של דינר: אם כן, מדוע לא הכניסו לתוס' את כל הברייתות הנמצאות בתלמודים? וכן, איך קבלו את התוס' לסדר שהרות שאין לו תלמוד, או לסדר זרעים שיש לו רק תלמוד ירוש'?
- (12) דורות ראשונים.

- (13) משנה וחוס" מסכת שבת 1935.
- (14) יש לשער שבמקומות אלה זה נעשה לשם פרוש - ודבר מקובל הוא לשלב מקור בתוך מקור אחר לשם פרוש. זה מראה שהתלמודים החשיבו את התוס" כמפרשת את המשנה. (הערת כותב העבודה).
- (15) כמו דעת הרשב"ם - לעיל.
- (16) את הביטויים השונים בתלמוד בהם מובאת המלה "חוס" הוא מפרש בצורות שונות, כגון: יומא ע"א: "לא משכחת ליה וכו", או לר"ע בתוס": "רבא התכוון לברייתא סתמית המוסיפה על המשנה. "סתם תוס" ר' נחמיה": המאמר הוא סתום ועמום - כותב אלבק. וכן בכל המקומות שבהם נזכרת התוס" בשם תוספת או תוספתא אין הכוונה לתוס" שלנו אלא לתוספות והלכות אחרות.
- (17) ר"ש מקינון ח"ד שער א' סימן יב'.

- (18) ש. ליברמן ספרי וואהרמן ירושלים תשל"ל עמ' 9 (תוס" צוקרמנדל עם השלום תוס").
- (18א) בהרצאה - הקונגרס העולמי השני למדעי היהדות, תשי"ז.
- (19) דעה דומה הביע גם א. גולדברג.

- (20) למרות הכל לא מוכרחים לומר שהתוס" היתה כתובה. כי לפי מה שיובא להלן, השנויים המהותיים הם מכוונים וצריך לעמוד על הסבות. וכאשר אינם מהותיים אלא לשוניים יש לתלות זאת בהרצאת דברי האמורא או התלמוד וכד'.

- *21 (22) דרך הבבלי כאן מעניינת: הבבלי מראה שמן התוס" אפשר ללמוד הידוש גדול יותר בכל אחד מן התלמודים שהוא לומד מן הברייתא. לדוגמא:

תוספתא	ברייתא
א. ניסן ר"ה למלכים רק למלך אחד ולא ל לשניים. ואפשר למנות שנה אחת בשביל שני מלכים.	א. ניסן ר"ה למלכים.
ב. לא רק בסופה, אלא גם בתחילתה.	ב. יום אחד בשנה חשוב שנה
ג. גם אם הוא בן מלך ומינוהו באדר לא נמנה לו בניסן שנה שניה.	ג. אף אם מינוהו באדר לא נמנה לו בניסן שנה שניה.
ולא שהדברים מפורשים בתוס", אלא כך מפרש הבבלי את התוס'.	

- (23) נו" ע"ב: פ"א ה"א.
- (24) הירוש' מסתפק בהבאת דוגמא אחת איך ניסן ר"ה למלכים, ומביא רק את הרישא של התוס' כדי לפרש את המשנה: איך ניסן ר"ה למלכים.
- (25) ליברמן הבה"א: עמ' 1017, רק הרישא של הברייתא מן התוס' מובאת בירושלמי.
- (26) דבר דומה מוצאים להלן: ירוש' נו" ע"ב פ"א ה"ג: אמרה תורה הבא שעורים בכורים בפסח שתתברך לפניך תבואה, הבא חטים וכו' אמור מעתה נסוך המים בחג שיתברכו לפניך המים. תוס' פ"א ה"ב: "אמר ר"ע אמרה תורה הבא עומר שעורים בפסח שהוא פרק שעורין כדי שתתברך לכם תבואה וכו', הבא נסוך המים בחג כדי

*21 רמב"ן בהידושו לבב"מ מ"ה ע"ב ד"ה: "ר' יהודה אומר" וכן בתוספות זבחים כד' ע"ב ד"ה: "והרי" ועוד. ויש עוד מקומות רבים והביא אותם ה. אלבק במבוא לתלמודים עמ' 71, 72 הערה 55.

שיתברכו עליך מי גשמים". המלים "אמור מעתה" שבירוש' אינן בתוס', אלא הירוש' כותב כאילו את דרך מחשבתו של ר"ע. איך הגיע ר"ע למסקנה שנסוך המים בחג הוא מדאורייתא: "אמרה תורה", לענין עומר בפסח ובכורים בעצרת, אבל נסוך המים אינו מפורש בתורה, לכן "אמור מעתה" נסוך המים בחג "כדי שיתברכו עליך המים".

(27) אמנם הירושלמי מרחיב כאן חלק אחד של הברייתא אבל מקצר בדברי ר' יוחנן בן נורי.

(28) אפשטיין במבואות לספרות התנאים עמ' 371 שלש שלש וכו'. וכפשוטו פרושו של ממלכיות זכרונות ושופרות יחד. ז"א אחד למלכיות, אחד לזכרונות ואחד לשופרות. ואמנם במלכיות שבקדושת ה' (במשנה ה') שבתפילת שחרית ומוסף יש לנו רק פסוק אחד ועיין עמ' בעבודה זו.

(29) הבבלי מעמיד אותה הבעיה המופיעה בירוש' (פ"ד ה"ז) בצורה ספרותית יפה יותר ומורחבת יותר, האם ההבדל בין החולקים הוא רק פסוק אחד או יותר. (עיין הרביץ שנה מ' חוברת ב' שבת תשל"א עמ' 151 הערה 23, א. גולדברג שמושו של רבא וכו').

(30) רש"י ל"ב ע"א, ד"ה: או דלמא.

(31) הבבלי מוסיף הסברים ודברים משלו לתוך הברייתא (דבר אופיני - אפשטיין מבואות לספרות התנאים עמ' 254): "כנגד שבעה רקיעים". "כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לויים וישראלים". והוספות אלה משלימות את מה שכתוב לעיל לדברי ר' עקיבא: "הני עשרה מלכיות כנגד מי? כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים". והבבלי הביא כאן את סוגיה הירוש' והרחיב אותה: בירוש': כנגד עשרה קלוסין שאמר דוד, הללוקה הללו קל בקדשו עד כל הנשמה תהלל וכו'. והבבלי שואל בהמשך: "הלולים טובא הווי' ועונה: "הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר".

(32) י.נ. אפשטיין - מבוא לנסוח המשנה עמ' 415: הנוסח במשנה ו' צריך להיות: "אם אמר שלש מכולן יצא". ולא: "אם אמר שלש שלש יצא". והנוסח בתוס' הל' יב', בדברי ר"ע: אם אמר שלש מכולן יצא (ולא שבע כפי כתיב ו'). ושאלת הבבלי היא: "אם ריב"ן אומר שבדיעבד שלשה לכל ברכה או שלשה פטוקים לכל הברכות? אפשטיין מסתמך על הנוסח בהלכות פטוקות והלכות גדולות: "אם אמר שלש מכולן יצא". (ודברים אלה מקבילים למשנה: "אם אמר שלש שלש יצא") ולפי דעתו, כך מפרש הבבלי. ויוצא שצריך לומר רק פסוק אחד לכל ברכה. כדוגמא הוא מביא את הברכה של המלך הקדוש שבה יש רק פסוק אחד.

(33) י.נ. אפשטיין - מבואות לספרות התנאים, עמ' 248, 249.

(34) במשנה: "פיו מצופה זהב", בתוס': "צפהו מבפנים פסול וכו'". נתן שופר בתוך שופר הוא מתאם למשנה: התוקע לתוך בור וכו' אם קול שופר שמע וכו'.

(35) ועיין הרביץ שנה מ' חוברת ב' שבת תשל"א עמ' 151. א. גולדברג שמושו של רבא בתוס' וכו'.

- (36) ועיין אלבק מבוא לתל"עמ" 71.
- (37) תוס' פ"א ה"י.
- (38) יש אמנם הבדלים בין נוסח הברייתא בבבלי ובין נוסח בתוס'. בתוס': "מפני שזה חדש וזה ישן". בבבלי מסבירים את הקטע הזה ולא מצטטים בדיוק: "לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש". ויש כאן לשון התוס' שבביעית פ"ב: "ר' שמעון בן שזורי, פול המצר' וכו'".
- (39) הבבלי חוזר כאן על הנוהג שלו ברישא. הוא מסביר תוך כדי צטוט התוס'.
- (40) ועיין תרביץ שנה מ' טבת תשל"א חוברת ב'. אג' גולדברג: שמושו של רבא וכו' עמ' 151 - תופעה זו מצויה הרבה בבבלי וכו'.
- (41) ואף ידע את הברייתא בתוס' תרומות שכן שם מופיע שמו של רשב"א בענין הזה, ספר התוס' היה ערוך לפני הבבלי.
- (42) מבואות לספרות התנאים עמ' 249.
- (43) גם במדרשים יש תופעה דומה: בראשית כב' פסוק יב' (רש"י ד"ה כי עתה ידעתי).
- (44) בראשית פר' כד' פס' כב-כג'. רש"י פס' מז' ד"ה: ואשאל ואשים.
- (45) דוגמאות נוספות: הל' ח' בתוס' "כיצד לנטיעה" הירוש' מקצר, הבבלי מביא את כל התוס' (אמנם בשני חלקים: בבלי יב' עמ' א', ו-טו' ע"א. / תוס' הל' יח' "למה לא ספר שמותן של צדיקים" וכו' ירוש' נח' ע"ב, בבלי כה' ע"א: בכל המקרים הנ"ל הירוש' מקצר ואילו הבבלי מביא את לשון התוס'. זה בנגוד לצוקרמנדל וי.נ. אפשטיין, אבל כמו פרנקל והופמן.
- (46) ועיין י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 254. דברים שהובאו בפרפרזה ובפרט בירוש' וכו'. ופירושים בארמית שבתוך ברייתות רגילים מאד בבבלי וכו'.
- (47) במקום מה שמופיע בתוס': וכן היה ר' שמעון אומר.
- (48) דף יט' ע"ב. ועיין מסורת הש"ס בדף ד' ע"א.
- (49) פ"ג ה"ה.
- (50) ברייתא זו הובאה כדי לשאול ממנה קושיא - ובכן רואים שהתל' משתמש בתוס' כדי לשאול ממנה.
- (51) ועיין עמ' 15 של העבודה. וליברמן הבה"א עמ' 1017. וחסדי דוד.
- (52) דוגמות: תוס' פ"א ה"ה: "שכר הימנו שנים עשר חודש מיום ליום אם אמר לשנה זו אפי' לא שכר ממנו אלא מאחד באדר, אין לו אלא עד האחד בתשרי". (יש כאן אותם מלים כמו בדוגמה של "נדר", אלא שיש "להחליף" את המלים "שוכר" ב"נדר" ותקבל אותה ברייתא. בבלי דף ד' ע"א: בעשרים ותשעה באדר כיוון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה, דף יב' ע"ב אפילו לא עמד, אלא בעשרים ותשעה באלול, כיוון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה. הבבלי מבדיל יפה בין דברים שיום אחד קובע לגביהם ובין דברים שחודש קובע בהם. מלך, יום אחד בשנה חשוב שנה. שכירת בית: ואפילו למ"ד יום אחד בשנה חשוב שנה, שאני הכא דלא טרח איניש למיגר ביתא לבציר מחלתיך יומין. ואילו לענין נדרים: אפי' למ"ד יום אחד בשנה אינו חשוב שנה לצעורי נפשיה קביל עליה והא אצער ליה.

- (53) "לאור עבורו" בתוס' זהה ל"ליל עבורו" שבירוש'. הירוש' מסביר את התוס' בלי שהוא מצטט פסקה מן התוס'. יום העבור הוא יום ל"א והוכיח זאת ברנשטיין במאמר "פליטה מני קדם", הודפס בספר היובל להרכבי עמ' 88.
- (54) על כל ראשי חדשים החטרים - ליברמן הפרוש הקצר והבה"א.
- (55) וראה עוד אלבק בהשלמות למס' ר"ה עמ' 486.
- (56) מעניינת דרכו של רש"י כפרשן בדיבור זה: והיא אופיינית לרש"י, גם בתורה וגם בתל' מביא את דברי ההסבר שלו כהמשך ישיר למה שנאמר בתורה או בגמ' ובכך הוא מפרט: "כיון דקתני אם הביא לא פסיקא ליה מילתא דליחשבא בראשי שנים. (אין להבדיל כאן היכן מסתיימים דברי הגמ' והיכן מתחילים דברי רש"י). וכך עושה התוס' עם המשנה בהרבה מקומות.
- (57) הבה"א עמ' 1019.
- (58) סימנים לציטוט ברייתא מן התוס': כאן: "תנא". בדף ב' ע"ב "תנו רבנן". בדף ד' ע"א: "דתניא" החל' משתמש במספר סימנים לציון ברייתא מן התוס' ולכן אין לדון על פי סימנים אלה אם ברייתא מן התוס' כאן או ברייתא אחרת.
- (59) י.נ. אפשטיין מבוא לנוסח המשנה עמ' 275 - "ר" יוחנן דחה את המשנה מפני הברייתא" לדעתי אין צורך לקבוע שר' יוחנן דחה את המשנה, אולי הוא בא לומר שהתוס' משלימה.
- (60) וותיקין היו גומרים אותה עם הנץ ברכות: דף ט' ע"ב.
- (61) ליברמן הבה"א עמ' 1055.
- (62) דברי ר"ע: אין פוהתיך מעשרה פסוקים לכל ברכה. ותלמידיו חלקו מהם הפסוקים הבאים בחשבון.
- (63) תרביץ שנה ג' חוברת ב' טבת תשל"א. א. גולדברג: שמושו של רבא בתוספתא וכו' קרית ספר כרך מכ' חוברת א' עמ' 15.
- (64) מבואות לספרות התנאים עמ' 253.
- (65) בבלי ר"ה: כו' ע"ב: נותן טעם אחר לדברי ר' יהודה. ת"ק טובר: בר"ה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעליא. (זהו נמוק דומה למה שבא בירושלמי פ"ג הל' ג' א"ר יונה כדי שיפשוטו לבם בתשובה)

- (1) איגרת רש"ג (לויך) עמ' 18.
- (2) השאלה היא האם לדעת רש"ג כל מורה שנה לתלמידיו רק בדרך אחת ("כללי"), או שהיו דברים אחרים ששנה להם בדרך אחרת גם כן.
- (3) עמ' 21, שם.
- (4) עמ' 23, שם.
- (5) שם, עמ' 36.
- (6) בב"מ לג' ע"ב, ד"ה: ובימי רבי.
- (7) הקדמה למשנה תורה.
- (8) דרכי המשנה עמ' 220.
- (9) שם עמ' 123.
- (10) י.נ. אפשטיין מפרש בניגוד לזאת: "משנה ראשונה" - כסדר משניות קדומות. מבואות לספרות התנאים עמ' 21.
- (11) מבואות לספרות התנאים - הוצ' מגנס, 1957, עמ' 13 ואילך.
- (12) ובזה הוא מסביר את המשפט: סתם משנה ר"מ, סתם תוס' ר' נחמיה וכו' וכולהו אליבא דר"ע. והוא הולך בזאת בעקבות א. שורץ - הקדמה לסדר זרעים, והקדמה לבב"ק - "התוס' לפי סדר המשנה".
- (13) מבוא למשנה (הוצ' ביאליק דביר תשי"ט) עמ' 102 ואילך.
- (14) וזה בנגוד למה שכתבו רז"פ ואפשטיין כפי שנכתב לעיל.
- (15) מבוא לתלמודים עמ' 73.
- (16) עיין קרית-ספר כרך מז' חוברת א' כסלו תשל"ב עמ' 17, דברי א. גולדברג.
- (17) עיין ספר הזכרון לדה-פריז "תוספתא למס' תמיד" מאת א. גולדברג עמ' 18.
- (18) דרכי המשנה עמ' 47, עמ' 61. מבוא למשנה ה. אלבק עמ' 219, עמ' 222, וויס דו"ד חלק ב' עמ' 65 פרק שמיני.
- (19) דרכי המשנה עמ' 225.
- (20) שם, שם.
- (21) למוד המסדר ובני דורו לא נכנס בדרך כלל לספר שהוא מסדר אלא במקרים יוצאים מן הכלל. קרית ספר כרך מז' חוברת א' עמ' 18.
- (22) קרית ספר כנ"ל עמ' 13.
- (23) ירוש' פ"ב ה"א דף נז' ע"ד, דעת ר' יוסה: "אפילו כמתניתין אתיא היא: אם אינן מכירין אותו משלהין עמו אחר להעידו למה שבראשונה היו מקבלין וכו'".
- (24) תוס' למס' תמיד - ספר הזכרון לדה-פריז, עמ' 21.
- (25) עיין י.נ. אפשטיין מבואות לספרות התנאים, עמ' 21. אפשטיין מביא דוגמאות רבות של "זו משנת ר"ע אבל משנה ראשונה" וכו' (כגון: סנהדרין פ"ג מ"ד). הוסיף ר"ע: כלאים פרק א' מ"ג. פסחים פ"א מ"ו. ועוד. עיין דרכי המשנה עמ' 221.

- (26) תוס' למס' חמיד עמ' 18.
- (27) שם עמ' 40.
- (28) תרביץ לח' חוברת ג' ניסן תשכ"ט, א. גולדברג "וכולהו דרבי עקיבא" עמ' 245.
- (29) למעשה, רק לפי ר"ש ניסן ר"ה לרגלים, ואלו לפי שאר הדעות אין ר"ה לרגלים כלל.
- (30) שם, עמ' 246. תרביץ כח' חוברת ג' ד' תשי"ט, א. גולדברג: "דרכו של רבי בסידור המשנה", עמ' 264.
- (31) ח. אלבק - מבוא למשנה, עמ' 270 ואילך.
- (32) דרכי המשנה עמ' 158. תרביץ כח' חוברת ג' ד' תשי"ט עמ' 263, א. גולדברג: "דרכו של רבי בסידור המשנה".
- (33) עמ' הערה 4 בפרק זה.
- (34) י.נ. אפשטיין - מבוא לספרות התנאים עמ' 365 - המשנה על ששה חדשים וכו' נשנית בימי רבי אף שהיא לא כדעת רבי. (בבלי יט' ע"ב). אבל מתוך המשנה עצמה מוכח ששלוחים יצאו אף בזמן הבית וקלוקל הכותים גם הוא היה בזמן הבית (ליברמן הבה"א עמ' 1029) ובפ"ב מ"ב שנינו שלוחים יצאו, אחרי שהכותים קלקלו את ענין המשואות, ואם כן משנתנו (מ"ג) בודאי קדומה לפ"ב מ"ב המתארת את הנוהג הראשון - עיין בתוס' למס' תמיד" ספר הזכרון לדה-פריז עמ' 21.
- (35) במבואות לספרות התנאים עמ' 365, כותב י.נ. אפשטיין: מ"ד קדומה למ"ג "ונראה, שבזמן הבית עד רשב"ג היו שלוחים יוצאים, רק על שני חדשים, שבהם מתקנים את המועדות (ואפשר שהיו אוספים שקלים). ובשאר החדשים היו מסתפקים במשואות", אבל אין לו הוכחות ממשיות להנחה זו.
- (36) בבלי דף כ"א ע"ד רש"י ד"ה: "אין שלוחין יוצאין".
- (37) ליברמן הבה"א עמ' 1035, ובפרוש הקצר עמ' 311.
- (38) אפשטיין, מבוא לספרות התנאים עמ' 369 - כותב שהמשנה נשנית בזמן הבית ו"ירושלים" מוכיחה - ירושלים מוכיחה הכוונה שהעדים היו באים לירושלים, זה היה בודאי בזמן הבית, אמנם אין הכרח שהמשנה נשנתה כבר בזמן הבית, אבל ודאי שזו משנה משכבה קדומה. והיא קדומה לתקנת ריב"ז שתיקן שהעדים ילכו לבית הועד.
- (39) בבלי ח' ע"א.
- (40) ח. אלבק - מבוא למשנה, עמ' 95. ותוס' למס' תמיד, ספר הזכרון לדה-פריז, עמ' 18.
- (41) בבלי דף ח' ע"ב.
- (42) רז"פ - דרכי המשנה, עמ' 195.
- (43) ספר הזכרון לדה-פריז, עמ' 18.
- (44) בבלי כה' ע"א: ר' עקיבא אמר לר' יהושע: "הרי הוא אומר: אתם אתם וכו'", רש"י: "אתם אתם שלשה זימנין כתיב" וכו' אשר תקראו וכו'. ר' עקיבא הוא שמשתמש בפסוק זה לדרשה.

- (45) ספר הזכרון לדה-פריז, עמ' 21.
י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 365: "משנה זו נשנית בימי רבי".
כי הוא חשב ש"רבי בטל את המשואות" האמור בירוש', פרושו שמזמן רבי התחילו
שלוחים לצאת. אבל ליברמן הבה"א עמ' 1029 הוכיח ששלוחים יצאו כבר בזמן
הבית. ומה שכתוב בירוש' פ"ב ה"א נח' ע"א "רבי בטל את המשואות" הכונה,
לגמרי. כי נהגו בהן עד ימיו, למרות ששלוחים יצאו. ואף-על-פי-כן לא בטלו
לגמרי. (שם בירוש': לא בטלו מים טבריה).
- (46) פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 94.
- (47) ואפשר שמשנה זו, נוספה מאוחר יותר לפרק ג'. ראה ח. אלבק, מבוא למסכת ר"ה
עמ' 308. אבל לפי פרוש תפארת ישראל משנה זו מדברת על ר"ה, ולכן היא
שייכת לפ"ג, ולא נוספה מאוחר יותר, כדברי ח. אלבק (היא מחברת את הענין
של פ"ב עם פרק ג' העוסקת בהלכות ר"ה).
- (48) עיין ליברמן, הבאור הארוך, עמ' 1062, והוא מוכיח שזה ענין קדום.
- (49) ליברמן - הבה"א עמ' 1062, כותב, כי מחלוקת ב"ש וב"ה היתה עוד לפני
הגזירה ותקעו בתפילת שחרית. בבלי לב' ע"ב (על פ"ד מ"ז) אמר ר' יוחנן
בשעת גזירת המלכות שנו". ולכן העבירו את התקיעות ואיתן את הברכות המיוחדות
לר"ה, לתפילת מוסף. המשנה מתארת לנו מה היה אחרי הגזירה והתוס' משלימה
בכך, שהיא מביאה לימוד של מה שהיה לפני הגזירה.
- (50) פרנקל, דרכי המשנה עמ' 225, לדעתו ר"מ סידר פלוגתות של ר"ע וחבריו, אבל
לעומת זאת א. גולדברג בספר הזכרון לדה-פריז עמ' 18 קובע שרשב"ג סידר את
לימוד ר"ע ובני דורו.
- (51) דרכי המשנה עמ' 324, "רבי נחמיה השלים ע"י ר"ע בסדור התוס'".
- (52) דרכי המשנה, עמ' 225. ספר הזכרון לדה-פריז עמ' 18. וויס דו"ד חלק ב'
עמ' 163.
- (53) פ"א ה"ג, נז' ע"א.
- (54) ליברמן, הבה"א עמ' 1026. אמנם הירוש' אינו מצטט בדיוק את התוס' וכך אינו
אומר בפרוש שמשנתנו כר' יהודה, אבל, הוא מביא את הדעות הנזכרות בתוס',
ואומר שמשנתנו כמי שאומר: "כולהם נידונים בר"ה וגזר דינם של כל אחד ואחד
מתחתם בזמנו, וזה מתאים לדעת ר' יהודה בתוס'".
- (55) לפי הבבלי ט"ז ע"א, משנתנו כתנא דבי ישמעאל, ומדובר בתחילת דין.
(הבבלי דוחה את פרוש הירוש', עיין שם).
- (56) תרביץ לח' חוברת ג' תשכ"ט, א. גולדברג: וכולהו אליבא דר"ע עמ' 243 244
(הערה 3) ועמ' 245.
- (57) אולי התכוון רבי להדגיש את ענין ארבע עונות בשנה, וקביעת סדרי הלוח ולכן
פותחת המסכת במלים: "ארבעה ראשי שנים", וכך מ"ב: "בארבעה פרקים העולם
נידון". ובכך משניות אלה הן באמת פתיחה למסכת ר"ה, שהציה מוקדש לענין
של קדוש החדש, וקביעת הלוח, וחציה לענין ר"ה.
- (58) אלבק, פרוש למשנה, עמ' 312.

- (59) "ובשבת היה" - אלבק בפרוש המשניות שלו בשם המאירי, אפשטיין: מבואות לספרות התנאים, עמ' 369.
- (60) ר' יוסי בלימודו קרוב יותר לדעת ר"מ, ור"מ שנה את משנת ר"ע בלי פרושים (עיין הערה 56 בעמ' הקודם).
- (61) כנ"ל הערה 56 בעמ' הקודם.
- (62) ובמשנה יש דוגמות רבות, לדין תאורת, שמובא אחריו, מעשה ששימש בסיס להלכה התאורתית. דוגמא: תענית פ"ג משניות ה' ו'.
- (63) אמנם מחלוקת זו בין ר' יוסי ור"ש היא מחלוקת קדומה שהרי נחלקו בה בזמן ביהמ"ק, בית דין של כהנים פסלו את העבד וסברו שקרובים כשרים לעדות החודש; ור"ש בדעה זו. ובית דין של חכמים סברו שקרובים פסולים לעדות החודש ור' יוסי בדעה זו. אין פלא שהכהנים פסלו את העבד, כי אין לו יחוס, ואילו הם בני המעמד המיוחס רצו להדגיש את ענין היחוס.
- (64) א. גולדברג: תרביץ לח' תשכ"ט וכולחו אליבא דר"ע מאת א. גולדברג. עמ' 243 הערה 43.
- (65) הבבלי דף כב' ע"א: אמר רב חנן וכו' הלכה כר"ש. א"לרב הונא וכו' ר' יוסי ומעשה ואת אמרת הלכתא כר"ש? וכו'. כלומר שהתנא קמא במשנה הוא ר' יוסי. ור' יוסי הביא את המעשה להוכיח את דעתו.
- (66) י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 369.
- (67) משנה ח' הובאה מסנהדרין בשינויים: א. בסנהדרין אין "עבדים" והתוספות דף כב' ע"א ד"ה "אלו הן הפסולים" אומרים, כי במשנה בסנהדרין אין עבדים, כי שם מדובר על פסולים מדרבנן ולא פסולים מדאורייתא. ואילו כאן, כדי שלא נחשוב שעבדים יהיו כשרים לעדות החדש, כמו שקרובים כשרים לפי ר"ש, לכן הזכירה המשנה עבדים. כאן בסוף המשנה: "זה הכלל וכו'", ולא מופיע בסנהדרין. יש צורך בכלל הזה כאן, כיון שהאשה אינה כשרה לעדות החודש (למרות שהענין הזה אינו דיני ממונות, והפסולים לא יהיו חשודים כאן על דבר), ובכדי להדגיש שהפסולים האלה, לא יכולים להעיד עדות החדש, כמו שהאשה אינה יכולה להעיד. (למרות שיש עדויות שהאשה כן כשרה להן).
- (68) פ"ב ה"א דף נז' ע"ד.
- (69) ח. אלבק, מבוא למשנה, עמ' 231.
- (70) אלבק, מבוא למשנה, עמ' 231.
- (71) עמ' 319.
- (72) י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 370.
- (73) יש למשנה זו שייכות לפרק כי הרוב בפרקנו מדבר על תקיעות שיוצאין בהן וכאלו שאין יוצאים בהן, ולזה מצרפת משנה זו שהחרש והשונטה והקטן אין מוציאים את הרבים.
- (74) בכת"י קופמן באה הלכה זו כמשנה בפני עצמה.
- (75) דף כט' ע"ב.

- (76) פרנקל, דרכי המשנה עמ' 187. ח. אלבק, מבוא למשנה: עמ' 230.
- (77) י.נ. אפשטיין המבואות הנ"ל, עמ' 371.
- (78) עיין תרביץ כח' חוברת ג' ד', א. גולדברג: דרכו של רבי בסידור המשנה, עמ' 264.
- (79) י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 371. אפשטיין טוען כי דברי ר' יהושע בן קרחה חסרים במשנה וישנם בתוס' הנ"ל. והמלים: ועוד זאת התקין הם סתם משנה ואינם דברי ריב"ק ואמר ריב"ק שבתוס' הוא רק ציטוט מן המשנה. לא ברור מה הכריח את אפשטיין לקבוע כך ונראה מוזר שבמשנה יופיע אמר ריב"ק ולא יהיה כתוב מה אמר.
- (80) בבלי דף לא' ע"ב: בברייתא: אין הכהנים וכו' וזו אחת מתשע תקנות שהתקין ריב"ז. היו אם כן תשע תקנות של ריב"ז ומתוכן נכתבו חמש במשניות א'-ד' בפרקנו.
- (81) בבלי דף לא' ע"ב ברייתא: אין הכהנים וכו' וזו אחת מתשע תקנות שהתקין ריב"ז. היו תשע תקנות של ריב"ז ומתוכן נכתבו חמש במשניות א'-ד' בפרקנו.
- (82) כנ"ל הערה 81.
- (83) פ"ד ה"ח נט' ע"ג.
- (84) א. ויס. דו"ד חלק ב' עמ' 120 כותב, כי הגזירות של אדריאנוס, הן עצמן, הצמיחו חוקים חדשים.
- (85) הבה"א עמ' 1062.
- (86) תוס' כפשוטה חלק א' עמ' 41.
- (87) מבואות לספרות התנאים, עמ' 372.
- (88) ביצה פ"ה מ"ב.
- (89) י.נ. אפשטיין, מבואות לספרות התנאים עמ' 362.
- (90) הבה"א עמ' 1023.
- (91) פרנקל, דרכי המשנה עמ' 197.
- (92) ש. ליברמן, הבה"א עמ' 1035.
- (93) ש. ליברמן, הבה"א עמ' 1037.
- (94) ש. ליברמן, הבה"א עמ' 1039.
- (95) תרביץ לח' תשכ"ט חוברת שלישית. א. גולדברג "וכולהו אליבא דר"ע עמ' 243, 244.
- (96) ספר הזכרון לדה-פריז תוס' למסכת תמיד עמ' 18.
- (97) ש. ליברמן הבה"א עמ' 1017 ועמ' 1019.
- (98) ח. אלבק, מבוא למשנה, עמ' 232.
- (99) בירוש' פ"א ה"א נו' רע"ד הוסיפו עליהן שכר בתים ותרומת שקלים. כלומר: הוסיפו על לימוד המשנה. את שני הפרטים האלה, לפי הירוש'.
- (100) *...* טכסט שאינו קיים במציאות לזה יש להוסיף את לימוד ר"ע שתשרי ר"ה לנטיעה וזה מוסכם על תלמידיו.

- (101) תוס' שביעית סוף פ"ג ר"ה טו' ע"א (בבלי).
וויס דו"ד חלק ב' עמ' 131.
- (102) הפרוש הקצר עמ' 307 הבה"א עמ' 1023.
- (103) פ"א ה"ג דף נז' ע"א.
- (104) ש. ליברמן הדה"א עמ' 1026.
- (105) פ"א ה"א נח' ע"א.
- (106) פרנקל דרכי המשנה עמ' 197.
- (107) פ"ג ה"ו נט' ע"א.
- (108) עיין לעיל עמ' 81.
- (109) ש. ליברמן, הפרוש הקצר, עמ' 315.
- (110) במשנה הביא רבי רק את דעת ת"ק לענין שופר של פורענות, ולא הביא את דעת ר' יוסי.

נספח

- (1) טכס זה מעלה אסוציאציות של טכס קצירת העומר, מנחות י' מ"ג "שליח בי"ד אומר להם בא השמש" וכו' "והן עונין הן" על כל שאלה שלש פעמים "הן". והמשנה אומרת: כדי שיהיה נקצר בעסק גדול. וכל כך למה מפני הביתוסים" וכו'. גם כאן היה הטכס ברוב עם ובעסק גדול.
- (2) הנשיא היה גם ראש ביה"ד. אמנם בזמן הזוגות היו אלה תפקידים נפרדים, אבל אחרי הלל ושמאי (שהיו הזוג האחרון) הנשיא היה גם ראש ביה"ד.
- (3) הדבר היה אחרי מרד בר-כוכבא (תולדות תנאים ואמוראים היימן, חלק ב', עמ' 504), בזמן המרד ומיד אחריו ברחו הרבה לבבל, ביניהם תלמידי ר' ישמעאל וגם מתלמידי ר"ע. תלמידי ר"ע חזרו לארץ ישראל, ותלמידי ר' ישמעאל נשארו בבבל. כשבאו תלמידי ר"ע שוב לא"י וקבעו את מרכזם בגליל, שאפו להחזיר את העטרה ליושנה, ולקבוע שמא"י תצא תורה. לכן התנגדו להנביא אחי יהושע. והספוד מובא בברכות ס"ג ע"א, ושם השוו את מי שקובע מועדים בחו"ל כעובד ע"ז.
- (4) אם כי אחרי מות רבן גמליאל דיבנה הפרידו בין הנשיא ובין נשיא הסנהדרין. הנשיא ייצג את עם ישראל ומעמדו היה פוליטי יותר, ואילו "ראש המדברים" היה ראש הסנהדרין. בימי רבי חזר הדבר לקדמותו, שכן רבי היה הנשיא לעניני חולין וגם נשיא הסנהדרין וראש הישיבה.
- (5) הריב על העבור: מאמר של ח.י. בורנשטיין ב"התקופה" תמוז-אלול תרפ"ב, עמ' 237 ואילך.

ספרות

1. הבה"א של ש. ליברמן תוס' כפשוטה. הוצאת בית המדרש לדבניס ניו יורק תשכב
2. מבואות לספרות התנאים, י.נ. אפשטיין, הוצאת מגנס 1957.
3. מבוא למשנה, ה. אלבק. מוסד ביאליק 1959
4. יחס משנה ותוס' שבת ב. כהן 1935.
5. מאמרים ומחקרים של א. גולדברג: ספר הזכרון לדה-פריז, תוס' למס' תמיד, קריית ספר מז' חוברת א', תלמוד מדרש ספרות רבנית.
6. יחס חלמודים לתוס' מאמר של דה-פריז.
7. התוס' בדפוס, מ.ע. אברמסקי, קריית ספר. כ"ט 1953 עמ' 147-161
8. מבוא לנוסח המשנה, י.נ. אפשטיין.
9. שירר מקובבת, The History of The Jewish People Edinburg T&T BY E. SCHÜRER 1924
10. תדפיסים מתוך תרביץ, א. גולדברג: חוברת רביעיית תשכ"ד, חוברת שלישית תשכ"ט, חוברת ב' תשל"א.
11. דברי הקונגרס החמישי למדעי היהדות, כרך ג', סדר ההלכות במשנה ובתוס'.
12. מבוא לחלמודים, אלבק. הוצ' דביר תשכ"ט
13. תוספתא צוקרמנדל עם תשלום תוס' ליברמן. הוצאת ספר' ואהרן פרנקל, דרכי המשנה, הוצאת משה ציילינגולד.
14. וויט-דוד דור ודורשיו, הוצ' גולדנברג וילנא 1910
15. מור הסנהדרין הגדולה,
16. J. A. R. - 1951, מאמר "התוס'" של צייטלין.
17. משנה, משניות אלבק עם השלמות והוספות.
18. משניות עם תפארת ישראל ומלאכת שלמה.
19. תלמוד בבלי, ש"ס וילנא (עם רי"ף ותוס').
20. תלמוד ירוש' (מודפס בסוף תלמוד בבלי)
21. תוס' עם פרוש חסדי דוד ומנחת בכורים - מודפס בש"ס וילנא רי"ף.