

"היילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו": הנוסח התימני למסכת סוכה (בבלי) ויחסו לרמב"ם*

רבין שושטרי**

פתיחה

בירור הנוסח הוא מאבני היסוד של המחקר התלמודי בכלל ומחקר הבבלי בפרט. זה מכבר ידוע שמחקר הנוסח בבבלי הוא הבסיס לכל מחקר העוסק בשאלות עריכה והתהוות. מאמר זה עוסק בהיבט אחד שיש בו כדי לסייע בבחינת טיבם של כתבי היד למסכת סוכה בבבלי.

למסכת סוכה בבבלי עדי נוסח ישירים רבים מתפוצות שונות.¹ הבדיקה מלמדת שעדי הנוסח הישירים של המסכת נחלקים לשני ענפים:²

- א. ענף הנוסח התימני שמיוצג על ידי שני כתבי היד התימניים למסכת (סימונם: **תב**) ושלושה קטעים תימניים שמכילים כמה דפים מהמסכת.
- ב. ענף הנוסח הרונח שכולל את שאר כתבי היד של המסכת והדפוסים (סימונם: **מולסאנד**). אמנם גם בתוך הענף הרונח ניתן לעמוד על חלוקה בין העדים, אולם החלוקה העיקרית היא בין שני הענפים הנ"ל.

* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי, מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע. אני מבקש בהזדמנות זו להודות למורי ד"ר מרדכי סבתו על הנחייתו המסורה.

** המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן.

¹ נותרו בידינו שמונה כתבי יד שלמים, דפוסים וקטעי גניזה וקטעי כריכה. מוצאם של כתבי היד הוא מתפוצות שונות באשכנז, בספרד, בתימן ובמזרח. עושר כמותי זה ותפוצתם הרחבה של העדים מאפשר לעמוד היטב על מסורות הנוסח של המסכת. להלן רשימת עדי הנוסח הישירים וסימונם (קטעי הגניזה והכריכה יצוינו בתוך הדוגמאות): **מ** = כ"י מינכן 95; **ו** = כ"י וטיקן 134; **ל** = כתב-יד לונדון (British Library (Harl. 5508) = קטלוג מרגליות מס' 400; **ס** = כתב-יד סמינר: JTS RAB. 1608 = אדלר 850; **א** = כתב-יד אוקספורד (Opp. Oxford Bodleian (Add. Fol. 23) = קטלוג נויבאור-קאולי 366/3; **ג** = כ"י מינכן 140; **ת** = כ"י אוקספורד בודלי Heb. E-51 2667; **ב** = כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים EMC 270, Rab. 218; **ד** = דפוס פיזורו רע"ה; **ת**₂ = כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים EMC 319, Rab. 108. לתיאור כתבי היד ראה מ"צ פוקס, מהדורה ביקורתית של משניות סוכה עם מבוא והערות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, עמ' סא-סח; ד' גולינקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי: מהדורה מדעית עם פירוש, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח, עמ' כא-נ; ר' שושטרי, מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 3-15.

² שושטרי (לעיל, הערה 1), עמ' 43-80.

בין הענפים יש הבדלים רבים בלשון, בסגנון ולעיתים אף בתוכנו של סוגיות רבות. לא נעסוק כאן בטיבם של ההבדלים ומשמעותם. במאמר זה רצוננו לברר את מקומם של כתבי היד התימניים במסורת הנוסח. לשם כך בדקנו את הנוסח התימני והתאמתו לפסקי הרמב"ם ופירושי הרמב"ם בחיבוריו 'משנה תורה' ו'פירוש המשניות'. בדיקה זו העלתה התאמה כמעט מוחלטת.

אמנם כמות הנתונים אינה גדולה (בהשוואה, לדוגמה, לפירוש רבנו חננאל, שפירושו למסכת הגיע אלינו בשלמותו), אולם חשיבות נתונים אלה היא רבה. בדוגמאות הנ"ל בדרך כלל אין מדובר בזהות בין נוסח הרמב"ם לגרסה שנמצאה בכתבי היד אלא בפסקים ופירושים של הרמב"ם שמובנים לאחר בירור הנוסח. הסברה שחכמים ולמדנים שינו את נוסח התלמוד כדי להתאימו לפסק או לפירוש של הרמב"ם היא רחוקה, ועיון בדוגמאות הנ"ל מוכיח שהיא בלתי אפשרית. המסקנה המתבקשת היא שלפנינו מסורת נוסח משותפת, ולא מדובר בהשפעה חיצונית.³

חשיבות נוספת לבדיקה זו היא פתרון סתומות אצל גדול הפוסקים בימי הביניים: הרמב"ם. מאז כתב הרמב"ם את חיבוריו, ובעיקר את חיבורו 'משנה תורה' ועד הנה, נשתברו קולמוסים רבים הן בספרות הרבנית הן בספרות המחקרית התלמודית כדי לבאר ולתרץ את פסיקותיו של הרמב"ם שבמקומות רבים סותרות, לכאורה, את המסקנה העולה מהסוגיה התלמודית. יש שנקטו הסברים מקומיים, ויש שחיפשו הסבר כולל המבוסס על הבנת מתודולוגיית הפסיקה של הרמב"ם.⁴

³ ראה לדוגמה א' סגל, מסורות הנוסח של בבלי מגילה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 226: "יש להדגיש שלגבי כמה וכמה קריאות המשותפות לרי"ף ו-ת נראה שמדובר בהוספות או תקונים שהועתקו מהרי"ף לטקסט התלמוד, דבר שנותן מקום לחשוד שגם במקרים אחרים בכתב יד זה אירע תהליך של ניסוח הבבלי על פי הרי"ף". אך ראה מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 112 הערה 134. א"ש רוזנטל קרא לענף התימני של מסכת פסחים "לישנא אחרינא", ומדבריו ניכר שנוסח זה טיבו משובח. ראה א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 28: "ובין אלה ישנן דוגמות שמלמדות על טיבה המשובח של מסורת הנוסח של לישנא אחרינא שיש בידה להחזיר לנו אבידה יקרה שאבדה ונשתקעה בתוך נוסח הוולגאטה". וראה סבתו, עמ' 341 שכותב: "עבודתנו זו מוכיחה כי כ"י ת אכן עדיף על פני כל כתבי היד האחרים למסכת סנהדרין". אך גם סבתו מעלה את הבעיות שבכתב יד זה. ראה שם, עמ' 343. אבל א' עמית, "כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים", *HUCA* 73 (2002), חלק עברי, עמ' לא-עז, טוען שגרסת כתבי היד התימניים למסכת פסחים היא משנית. וראה ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 87-88. מחלוקת זו על כתבי היד התימניים לפסחים נתעוררה שוב בעניין גרסה בכתבי יד אלה ויחסה לר"ח. ראה א' עמית, "על גרסת רבנו חננאל בבבלי פסחים ח ע"ב", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 133-144; מ' סבתו, "על מוקדם ומאוחר בעדי הנוסח של התלמוד הבבלי", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 145-155. לרשימה המלאה של העבודות שנעשו על כתבי היד התימניים ותמצית מסקנותיהן ראה סבתו, עמ' 1 הערות 6-7 ובעמ' 308 הערה 78. אם כן, טיבם של כתבי היד התימניים טעון בדיקה בכל מסכת לעצמה, ואין להסיק מסקנות כלליות. וידועים דבריו של הגר"ש ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים תשל"ל, עמ' 39: "החכמה התימנית היתה באיסוף וליקוט, ולא דוקא באיסוף ממקורות נבחרים אלא באיסוף וליקוט מכל מקום".

⁴ י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה; ב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד, ירושלים תשס"ג; מ"ש פלדבלום, "פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו

דרך נוספת להבנת דברי הרמב"ם היא שלפניו עמדה גרסה אחרת בתלמוד.⁵ וידועים דבריו בהלכות מלווה ולווה, פרק טו הלכה ב:

יש נוסחאות מן הגמרא שכתוב בהן שהאומר לחבירו אל תפרעני אלא בעדים ואמר לו פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים אינו נאמן וטעות ספרים הוא ולפיכך טעו המורים על פי אותן הספרים וכבר חקרתי על הנוסחאות הישנות ומצאתי בהן שהוא נאמן והגיע לידי במצרים מקצת גמרא ישנה כתוב על הגוילים כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה ושתי נוסחאות מצאתי מן הגוילים בהלכה זו ובשתייהם כתוב ואם אמר פרעתי בפני פלוני ופלוני והלכו להן למדינת הים נאמן.

הרמב"ם עוסק במחלוקת הלכתית שתלויה בגרסאות התלמוד. הוא מעיד שכדי להכריע במחלוקת זו הוא חקר בנוסחאות הישנות כדי להכריע בגרסאות התלמוד. מלבד זה הרמב"ם מתאר כתב יד עתיק שזמנו כ-500 שנה לפני זמנו, וניכר שהרמב"ם מחשיב מאוד את עדות הנוסח העולה מכתב יד זה.⁶ הבלין ונאה העירו על המונח בפי הרמב"ם המתאר כתב יד זה "גוילים". לדעתם, המונח "גוילים" מורה במקרה זה על צורת הספר שכתוב כמגילה. צורה זו שונה מצורת הקודקס הנהוגה בזמנו של הרמב"ם ואפשרה לו לתארך את כתב היד לשנת 700 בערך, כשהדלו לכתוב במגילות.⁷

מעדות זו של הרמב"ם ניתן ללמוד על נגישותו לכתבי יד ולנוסחאות ישנות כדבריו, ואין ספק שדיון בדבריו צריך לכלול עיון מעמיק בנוסח הבבלי.

נסקור את דברי הרמב"ם המתבארים על ידי בירור הנוסח בשלוש קטגוריות: (א) פסקי הלכות; (ב) פרשנות שאינה נוגעת להלכה; (ג) השמטת הלכות. בסוף הסקירה ננתח את הממצאים והמסקנות העולות מהם.

לחומר הסתמי שבבבלי", *PAAJR*, 46-47 (1980), חלק עברי, עמ' קיא-קכ. אך ראה י' ברודי, "על יחס הרמב"ם ל'סתם' התלמוד", בר אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 37-49, ולעומתו ש"י פרידמן, "אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא, שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות הבבלי", פורסם באתר http://www.atranet.co.il/sf/al_titma.doc

⁵ י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 90-91; י' פרנצוס, "לאוקמי גירסא וליישובו של רמב"ם מוקשה", סיני קלח (תשס"ו), עמ' לב-מב, ועוד מחקרים של הנ"ל; סבתו (לעיל, הערה 3), עמ' 208-214.

⁶ יש לציין שרנ"ג קורוניל בספרו בית נתן על מסכת ברכות, שבו הוא עוסק בגרסאות של כתב יד הכולל את זרעים ומועד שהגיע לידו בירושלים, כותב על כתב היד שבידו: "והגם שאיני אוכל להעיד על זמן כתיבתו מ"מ מהותו וחזותו מוכיחים עליו שהוא מזמן קדמון קודם שיצא מלאכת הדפוס בעולם ולדעתי קרוב הדבר ש"ס הנזכר היה נמצא ביד הרמב"ם [...] כי כן מזכיר הרמב"ם פט"ו מהל' מלוה וז"ל הגיע לידי במצרים מקצת גמרא ישנה כתוב על הגוילים כמו שהיו כותבים קודם לזמן הזה בקרוב חמש מאות שנה [...] והש"ס הלזו היה ביד הרב מופת הדור חיד"א כמבואר בשם הגדולים [...] גם בארץ מצרים ראיתי ברכות וסדר מועד ש"ס על קלף כתיבת יד". לדברים אלה אין כל שחר, וכתב יד זה שנמצא היום באוקספורד נכתב להערכת החוקרים באזור ספרד במאה ה-14 או ה-15. ראה גולינקין (לעיל, הערה 1), עמ' לה-מ.

⁷ ש"ז הבלין, תורתן של גאונים, ירושלים תשנ"ג, א, עמ' 28-29; ש' נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים", תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 512-515.

1. פסקי הלכות**1.1. ד ע"א**

הסוגיה מביאה רצף שמועות שעוסקות בסוכות כשרות ופסולות.⁸ השמועה הראשונה עוסקת במיעוט גובה הסוכה מעשרים אמה כדי להכשירה:

תבן ובטלו הוי מיעוט וכל שכן עפר ובטלו תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת ר' יוסי ורבנן.

מבוטל	ובטלו	וצרורות	או	תבן	שמילאהו	בית	דתנן	מ
בטל	ובטלו	וצרורות	או	תבן	שמילהו	בית	דתנן	ו
בטל	ובטלו	וצרורות	או	תבן	שמילאהו	בית	דתנן	ל
בטל	ובטלו	וצרורות	או	תבן	שמילאהו	בית	דתנן	ס
מבוטל	ובטלו	וצרורות	או	תבן	שמלאהו	בית	דתנן	א
מיעוט	הוי	וצרורות	או	תבן	שמלאהו	בית	[דתנן]	ג
		וצרורות	או	תבן	שמ(ל)אהו	בית	דתנן	ת
		וצרורות	או	תבן	שמילאהו	בית	דתנן	ב
מבוטל	ובטלו	וצרורות	או	תבן	שמילאהו	בית	דתנן	ד
	בטלו	וצרורות	או	תבן	שמילאהו	בית	דתנן	ק"ג ⁹

לא	ביטלו	לא				אין	ביטלו	מ
לא	ביטלו	לא				אין	ביטלו	ו
לא	ביטלו	לא	[..	הז..	בבי	פין	[ביטול	ל
לא	בטלו	לא				אין	בטלו	ס
לא	בטלו	לא				אין	בטלו	א
לא	בטלו	לא				אין	בטלו	ג
								ת
								ב
לא	ביטלו	לא				אין	ביטלו	ד
לא	בטלו	לא				אין	בטלו	ק"ג

ותני עלה רבי יוסי אומר תבן אין עתיד לפנותו הרי הוא כעפר סתם ובטל עפר ועתיד לפנותו הרי הוא כסת' תבן ולא בטיל

את הדין בעניין מיעוט הסוכה בתבן ועפר הגמרא לומדת ממשנה במסכת אהלות ומברייתא שמוסיפה עליה. במשנה אהלות, ט"ו ז (כ"י קאופמן) נאמר:

⁸ על רצף המימרות הנ"ל ראה מ' כץ, "קובצי מאמרים בבבלי – פסקי הלכות או בירורים אנליטיים?", JSIJ 8 (2009), עמ' 35-49.

⁹ קיימברידג' T-S F2(2).49.

בית שמילהו עפר או צרורות ביטלו וכן כרי שלתבואה או גל שלצרורות אפילו כגלו שלעכן [...] טומאה בוקעת ועולה ובוקעת ויורדת.

בעדי הנוסח של המשנה יש חילוף גרסה: יש שגורסים "בטלו", ויש שגורסים "ובטלו".¹⁰ לפי גרסת כ"י קאופמן ("ביטלו"), הפועל "ביטלו" מוסב על בית, דהיינו כאשר מילא את הבית בעפר, הבית בטל. ברם, גם לגורסים "ובטלו" (כ"י לו) מבאר אפשטיין שניתן לפרשו כביטול הבית, והוא מכריע כמשמעות זו.¹¹ תוספות, ד"ה בית, מעירים על נוסח המשנה כפי שמובאת בסוגייתנו:

ולא גרסינן נמי במסכת אהלות וביטלו בטל אלא טומאה בוקעת ועולה טומאה בוקעת ויורדת והיא היא דהא בהא תליא אלא שדרך הש"ס לקצר משניות של סדר טהרות כשמביאם.

תוספות מעירים שהלשון "בטל" אינה מופיעה במשנה, אלא שהבבלי קיצר ונקט את הדין בלשון זו (בטל/מבוטל), המופיעה בכל כתבי היד של הבבלי, לבד מתב ובק"ג. בנ נקט לשון "הוי מיעוט", שנלקחה מסוגייתנו העוסקת במיעוט הסוכה – תוצאה של ביטול העפר והתבן. בתב ובק"ג גרסת ליתא, ובחילוף זה הם מתאימים לנוסח המשנה. קשה להניח שעדים אלו שינו על פי נוסח המשנה, כיוון שאם כן, מדוע גרסו תיבת "תבן" שאינה לשון המשנה?¹²

נעיר על חילוף נוסף בסוגייתנו. על פי הנוסח הרוניח, הבבלי מדייק ממשנת אהלות "בטלו אין לא בטלו לא". דיוק זה לא נמצא בתב.¹³ לפי גרסת הנוסח הרוניח "ובטלו מבוטל", המילה "וביטלו" מוסבת לתבן ולעפר, דהיינו שהמלא את הבית ביטל את התבן והעפר. משמעות זו עולה גם מדיוק הגמרא "בטלו אין לא בטלו לא".

לפי נוסח ק"ג שגורס "בטלו", המשמעות היא שהבית בטל. אך מאידך גיסא ק"ג גורס את דיוק הגמרא "בטלו אין לא בטלו לא", ומכאן שהבבלי סובר שהמשמעות היא שביטל את התבן והעפר.

¹⁰ את שינויי הנוסחאות במשנה ראה אצל א' גולדברג, מסכת אהלות, מהדורה מדעית עם פירוש ומבוא, ירושלים תשט"ו, עמ' 111.

¹¹ ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח (דפוס צילום ירושלים תש"ס), עמ' 1077, הטוען שגם לגורסים "ובטלו" אפשר להבין את הוי"ו כוי"ו הנשוא. אפשטיין מוכיח שהפירוש הוא שהבית בטל, שאם לא כן היה צריך לומר "ובטלן" (ר"ה גורס "ובטלן", אך ראה להלן, הערה 17).

¹² במשנה הגרסה היא "עפר או צרורות", ואילו הבבלי גורס בעקבות סוגייתנו "תבן או צרורות". תוספות ד"ה בית כותבים: "והיא משנה במסכת אהלות פט"ו ולא כתב שם תבן אלא עפר או צרורות ומשום דמייתי לה הכא ובעירובין אתבן טעו להגיה הספרים תבן במקום עפר". וראה אפשטיין (לעיל, הערה 11), עמ' 820; ד' רוזנטל, "על הקיצור והשלמתו: פרק בעריכת התלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 821.

¹³ במקבילה בבבלי עירובין ע"ב הגרסה בכ"י מינכן 95 ווטיקן 109 "ובטלו" ואינם גורסים "בטל", אך הם גורסים את הדיוק: "טעמא דבטלו".

לפי נוסח הענף התימני שגורס "ובטלו" אפשר שהמשמעות היא שהבית בטל. כמו כן הענף התימני אינו גורס את דיוק הגמרא "בטלו אין לא בטלו לא", ואין הוכחה נגד פירוש זה.

כאמור, פשט המשנה הוא שהלשון "ובטלו" משמעותה הדין במקרה זה, דהיינו הבית בטל, ולא ש"בטלו" היא הפעולה של האדם שמבטל את העפר. לגרסת רוב העדים של הבבלי, הלשון "ובטלו" מתפרשת כפעולת האדם, והדין הוא "בטל" או "מבוטל". לכן הבבלי מסיק מהמשנה שדווקא כאשר ביטלו בטל, אך באופן אחר אינו בטל.¹⁴

לגרסת **תב** אפשר שתיבת "ובטלו" משמעותה שהבית בטל, ולא נזכר כאן שיש צורך בפעולת ביטול כדי לבטל את העפר והתבן, ולכן ליתא לדיוק הבבלי מהמשנה שדווקא בבטלו בטל. אך אם נפרש כך, יש להבין כיצד לגרסה זו ופירושה לומד הבבלי שלפי רבנן צריך לבטל את התבן והעפר כדי שימעטו את גובה הסוכה, והלוא המילה "ובטלו" מוסבת על הבית. אפשר שלגרסה זו אכן דעת רבנן אינה מפורשת במשנה, ולומדים מדברי ר' יוסי את דעת המשנה שהיא דעת רבנן, כלומר מתוך שר' יוסי בברייטא מפרט אימתי בטל מסיקה הסוגיה שר' יוסי חולק על המשנה, ואם כן, ר' יוסי סובר שתבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם בטלים, ולדעת המשנה אינם בטלים. לביאור זה מובנים דברי הגמרא בסוגיינתנו – "תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת ר' יוסי ורבנן". משפט זה עורר קושי אצל הראשונים, מדוע הגמרא לא נקטה שגם בעפר ואין עתיד לפנותו נחלקו רבנן ור' יוסי, שהוא חידוש גדול יותר, שהרי לרבנן גם עפר ואין עתיד לפנותו אינו בטל כיוון שלא ביטלו.¹⁵ אך לביאורנו בגרסת

¹⁴ אפשטיין (לעיל, הערה 11), עמ' 1077, מסכם: "א"כ אין מקום לדיוקו של הבבלי ביטלו אין לא ביטלו לא שאין ובטלו תנאי אלא נשוא". יש לציין שמהירושלמי עירובין משמע שמפרש את תיבת "ובטלו" שהבית בטל. הירושלמי, עירובין ז, ג (כד ע"ג), דן במשנה שם: "הא תבן לבטלו לא ביטל מתנית' דלא כר' יוסי דר' יוסי אמ' תבן ובטלו מבוטל". לדעת הירושלמי, משנת עירובין סוברת שתבן אינו בטל, ואם כן יש לומר שהמשנה באהלות שסוברת שתבן בטל היא לדעת ר' יוסי. לפי זה תיבת "בטלו" שמוסבת לעפר פירושה שהבית בטל, שהרי לר' יוסי אין צורך לבטל את העפר (אך ראה גולדברג [לעיל, הערה 10], עמ' 112, שמפרש גם לירושלמי שהמשנה באהלות היא אליבא דרבנן ואינה עוסקת בתבן אלא בעפר. אך לפירושו צריך לחלק בין תבן לכרי של תבואה, וזה דוחק. וראה ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד מיומא עד חגיגה, ירושלים תשל"ה, עמ' קנט הערה 9). מלבד זה רב הונא סובר שמשנת אהלות היא כדעת ר' יוסי (בבלי, עירובין עט ע"א), ואם כן נראה שמפרש את "ובטלו" שהבית בטל (אך ראה הלבני, עמ' קנט-קס שמסתבר יותר שרב הונא לא בא לענות על קושיית הגמרא אלא קבע כלל בעלמא שמסכת אהלות שלנו נלקחה לרוב ממשניות ר' יוסי וראה נ' עמינח, עריכת מסכתות סוכה ומועד קטן, תל אביב תשמ"ט, עמ' 174).

¹⁵ ראה לדוגמה תוספות, ד"ה בית: "והא דקאמר עפר סתם [...] הוה מצי למימר דבעפר ואין עתיד לפנותו נמי פליגי דרבנן לא בטיל אא"כ בטלו [...] אלא משום ר' יוסי נקט עפר סתם דאפילו בסתם קבטיל ולא חש להאריך [...] ועיין במהרש"א ובערוך לנר. אך ראה בחידושי הריטב"א על הש"ס, מהדורת א' ליכטנשטיין, ירושלים תשנ"ה, עמ' כט: "ומסתברא דליכא פלוגתא אלא במאי דפריש ר' יוסי, דהיינו תבן ואין עתיד לפנותו אבל עפר ואין עתיד לפנותו אפ' רבנן מודו דבטיל והיינו דאמרינן דעפר סתם מחלוקת הא עתיד לפנותו אינו מחלוקת ולכו"ע בטל ולא קתני ובטלו אלא לאפוקי עפר סתם דלא בטיל כר' יוסי", וכן הוא בקיצור בחידושי הרא"ה, מהדורת אהבת שלום, ירושלים תש"ס, עמ' יט, ובספר העיטור, מהדורת מ' יונה, וילנא תרל"ד (דפוס צילום ירושלים תשמ"ז), עמ' 157.

תב הדברים מובנים, שהרי במשנה לא מפורש שצריך ביטול, ואם כן אפשר שלדעת רבנן אין צריך דווקא לבטל את העפר, ודי שאין עתיד לפנותו. הביאור שהצענו לגרסת הענף התימני אפשרי בסוגיית סוכה אך לא ייתכן בסוגיית עירובין, שבה הגמרא לומדת ממשנת אהלות לבדה שעפר סתם אינו בטל ואינה נזקקת להביא את הברייתא כדי להסיק זאת.¹⁶ ייתכן שהגרסה בסוגייתנו "מבוטל בטלו אין לא ביטלו לא" הועברה לכאן מסוגיית עירובין, שבה הגמרא אכן מדייקת כך. רבנו חננאל אינו גורס את הדין "מבוטל" אך גורס את דיוק הבבלי מהמשנה: "דייקינן מינה מדקתני ובטלן מכלל שאם לא ביטלו מפורש אלא בסתם אינן מבוטלים".¹⁷ גם בק"ג אינו גורס את הדין וגורס את הדיוק, אך שם הגרסה היא "בטלו", ואם כן אין פירושו ביטול העפר אלא ביטול הבית, וקשה אפוא כיצד הגמרא מדייקת "בטלו אין לא בטלו לא". נראה שגרסת ק"ג היא שלב ביניים שבו הועבר הדיוק מהמשנה מסוגיית עירובין אך עדיין לא הגיהו את המשנה. נמצא שהשינוי ראשיתו עוד במזרח וסופו מאוחר יותר בנוסח הרונן. הרמב"ם הל' סוכה ד, יג כותב: "מיעטה בתבן ובטלו הרי זה מיעוט, ואין צריך לומר עפר ובטלו. אבל בעפר סתם אינו מיעוט". דברי הרמב"ם עוררו דיון משום שלא פירש

¹⁶ בבלי, עירובין עה ע"ב. הבבלי שם מדייק מהמשנה שם שעפר סתם בטל, ומקשה על כך מהמשנה באהלות שמצריכה ביטול. רב הונא מתרץ שם שמשנת אהלות היא כשיטת ר' יוסי, ועל כך מקשה הבבלי שר' יוסי לא מתאים לדעת המשנה, ואם כן לדעת הבבלי שם יש לומר שהפירוש במשנה הוא שצריך לבטל, שאם לא כן אין הוכחה מהמשנה לבדה שעפר סתם אינו בטל. כמו כן המשנה יכולה להיות אליבא דר' יוסי. מכל מקום, גם לתירוצי האמוראים שם בסוף הסוגיה, שמהם עולה שהמשנה באהלות היא לא כר' יוסי, אין זה מוכרח שפירשו כך את המשנה. ואפשר שפירשו את המשנה כפי שכתבנו כאן לגרסת **תב**, דהיינו שלא כדברי ר' יוסי, וסוברים שעפר סתם אינו מבוטל. מכל מקום, לדברי הגמרא שם ודאי שיש לומר שכך פירשה את המשנה. וראה י' בורגנסקי, מסכת סוכה של תלמוד בבלי מקורותיה ודרכי עריכתה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשל"ט, עמ' 109: "קשה גם להניח שהדיון ראשוני בסוכה ומכאן הועברה משנת אהלות לסוגיית עירובין שכן סוגיית עירובין היא אמוראית קדומה שהרי רב הונא מתרץ שם את הקושיא ממשנת אהלות וברור שסוגיית סוכה לא קדמה לה". לפי מה שכתבנו בביאור הסוגיה לגרסת **תב**, אמנם רב הונא קודם לסוגייתנו, שהרי מעמיד את משנת אהלות כר' יוסי, אך סוגיית עירובין שמדייקת "בטלו אין לא בטלו לא" מאוחרת לסוגייתנו, שאינה מדייקת כך. וראה עמינה (לעיל, הערה 14), עמ' 174: "הפירוש ביטול במשנת אהלות לביטול העפר והצורות כבר היה לפני רב הונא בריה דרב יהושע ורב אשי [...] כיון שהסוגיה שלפנינו בסתם, נראה שהעורכים מאוחרים למו"מ שבעירובין, היינו מאוחרים לרב אשי". ולפי מה שכתבנו בביאור סוגייתנו לגרסת **תב**, אפשר שלפני רב הונא בריה דרב יהושע ורב אשי עדיין עמד הפירוש שביטול הוא ביטול הבית, ואם כן אפשר שהוא קודם לסוגייתנו. אך הגמרא בסוגיית עירובין, שמדייקת "בטלו אין לא בטלו לא", מאוחרת לסוגייתנו. וראה בורגנסקי, עמ' 109, שסובר שהקשו מברייתא ומנמק: "כיוון שנאמר בה בפירוש 'ובטלו בטל' ונוח לו להקשות ממנה מאשר מן המשנה המאריכה בפרטים". לאור גרסת **תב** נראה שאין בטענתו ממש, שהרי "בטלו" אינו מעשה האדם אלא הדין, ולכן ודאי שהציטוט הוא מהמשנה ולא מברייתא.

¹⁷ פירושי רבנו חננאל, מהדורת א' סולוביצ'יק וד' מצגר, ירושלים תשנ"ד, עמ' ו. בפירוש ר"ח הגרסה במשנה היא "ובטלן", אך המהדיר בהערה 56 מעיר שבכ"י ב' של ר"ח ובפירוש ר"ח למקבילה בעירובין הגרסה "ובטלו" (המהדיר כותב שקאי על הבית, אך אין זה מדויק, שהרי ר"ח מביא את דיוק הגמרא).

את הדין ב"עפר ואין עתיד לפנותו".¹⁸ קושי נוסף בדברי הרמב"ם הוא שבהלכות טומאת מת ז, ו, כותב: "בית שמלאו עפר או צורות בטל הבית". מניסוח הלכה זו עולה שהרמב"ם מפרש את תיבת "בטלו" על הבית,¹⁹ ואילו מסוגייתנו עולה ש"ביטלו" הוא פעולת האדם, וכן פוסק בהלכות סוכה.²⁰ והנה, לגרסת תב הדברים מיושבים, שהרי גם לסוגייתנו הפירוש במשנה הוא שהבית בטל, ומכל מקום הבבלי בסוכה העמיד זאת לרבנן, ובעפר סתם אינו בטל כיוון שהמשנה חולקת על ר' יוסי, ובעפר ואין עתיד לפנותו יש להסתפק מה דעת רבנן. נראה שלפני הרמב"ם עמדה גרסה דומה לגרסת תב.

הרי"ף כותב על סוגייתנו: "תבן ובטלו הוי מיעוט וכל שכן עפר ובטלו". הוא השמיט את הדין ב"עפר ואין עתיד לפנותו".²¹ אפשר שלפניו עמדה גרסת תב, ולכן בעפר ואין עתיד לפנותו אין זה ברור מה סוברים רבנן, כפי שכתבנו בביאור דעת הרמב"ם.

1.2. ד ע"ב

בסוגיה מובאת הברייתא: "נעץ ארבע קונדיסין וסיכך על גבן ר' יעקב מכשיר וחכמים פוסלין". בביאור ברייתא זו נחלקו רב הונא ורב נחמן. רב הונא סובר שמחלוקת חכמים ור' יעקב היא בשפת הגג, אבל באמצע הגג דברי הכול פסולה. בדברי רב נחמן יש שלוש גרסאות עיקריות:

הנוסח הרווח	כתבי היד התימניים	רא"ה
ורב נחמן אמ' באמצע הגג מחלוקת איבעיא להו באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת תיקו	ורב נחמן אמ' באמצע הגג מחלוקת אבל בשפת הגג דברי הכל כשרה	ור' נחמן אמר באמצע הגג נמי מחלוקת

בנוסח הרווח הגרסה היא:

¹⁸ והשווה לדברי השו"ע או"ח סי' תרלג ג, שנוקט את לשון הרמב"ם אך מוסיף בעניין עפר "עד שיבטלנו בפה". וראה אוצר מפרשי התלמוד, ירושלים תשמ"א, סוכה א, עמ' סב-סג ובהערות 14-13.

¹⁹ וכן מפרש הרמב"ם בפירושו למשנה (משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ח, טהרות, עמ' קצד): "בטלו כלומר בטל דין הבית".

²⁰ ראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' סג ובהערה 16.

²¹ ראה פירוש רבנו אברהם מן ההר, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשל"ה, עמ' יט שכותב על הרי"ף: "ואע"פ שקיצר יותר מדאי מ"מ לא הכשיר בעפר ובתבן אלא ע"י ביטול". וכעין פירוש זה ראה בשיטת ריב"ב על הרי"ף. וכן מבאר הריטב"א (לעיל, הערה 15), עמ' ל, את דברי הרי"ף.

ורב נחמן אמ' באמצע הגג מחלוקת איבעיא להו באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשירה או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת תיקו.²²

בגליון ג נוספה תיבת "אף" ("אף באמצע הגג מחלוקת"). כעין גרסה זו גורס הרא"ה: "ור' נחמן אמר באמצע הגג נמי מחלוקת". לגרסה זו רב נחמן סובר שהמחלוקת היא בין בשפת הגג בין באמצע הגג, ולפיה אין לגרוס "איבעיא להו".²³ בכתבי היד התימניים הגרסה היא: "ורב נחמן אמ' באמצע הגג מחלוקת אבל בשפת הגג דברי הכל כשרה".²⁴ גרסת כתבי היד התימניים מובאת גם אצל ר' יצחק אבן גיא²⁵ בשם הגאונים:

ורבנו שרירא לא גריס הדין בייעיא אלא רב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה ופסיק לה הכי עכשיו ק"ל דבאמצע הגג הלכה²⁶ כר' יעקב דמכשיר ובשפת הגג פליגי רב הונא ורב נחמן לרב הונא דאמר פסולה שסובר כי בזו חלוקתן הלכה כרבנן דפליגי ולרב נחמן כשרה בשפת הגג דברי הכל כשרה ורב ישראל הכהן גריס נמי הכי ופסק לה כרב נחמן.

²² במ נוסף עוד צד בספק "או דילמ' בשפת הגג מחלוקת אבל באמצע הגג דברי הכל פסולה". גרסה זו היא שיבוש, שהרי רב נחמן אומר שבאמצע הגג מחלוקת, וצד זה הוא כדעת רב הונא, ולא ייתכן שזאת דעת רב נחמן.

²³ ראה דקדוקי סופרים, עמ' 8, אות א', שכותב על גרסת גיליון ג: "ונוסחא מוטעית היא דא"כ מאי בעי הגמ' ונראה שכן היה לפני רש"י ומחקו". דחייתו של בעל דקדוקי סופרים לגרסה זו מה"איבעיא להו" אינה דחיה, כיוון שלגורסים זאת אין לגרוס את ה"איבעיא להו", ואכן הרא"ה אינו גורס את ה"איבעיא להו".

²⁴ בד הגרסה היא גרסת כלאים: "אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה איבעיא להו" (בדפוסים מאוחרים תיקנו וגרסו רק "איבעיא להו"). רש"י כותב: "הכי גרסינן ורב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת". קשה לדעת מהי הגרסה שרש"י דוחה. וראה ו' נעם, "מסורות נוסח קדומות בהגהות רש"י לתלמוד", סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 139, הערה 249: "אפשר שרש"י נתכוון כאן לתקן את הנוסח הרווח איבעיא להו וליצור נוסח כמו זה התימני". השערה זו קשה, כיוון שהיה צריך להביא את הנוסח בשלמותו – "אבל בשפת הגג דברי הכל כשרה" שהוא עיקר הגהתו. נעם ערה לבעיה זו וכותבת: "ושילב כאן פירוש ושב אל הגירסה המוגהת אשר נתפסה אח"כ כדיבור המתחיל הלקוח מן ההמשך". אך ביאור זה דחוק, שהרי לפיו דווקא המשפט הצמוד ל"הכי גרסינן" אינו חלק מהגהתו של רש"י. ואם כן, אדרבה: אפשר שבא לדחות את הגרסה התימנית "אבל בשפת הגג דברי הכל כשרה". אלא שאז היה צריך להביא בהגהתו את המילים "איבעיא להו". נראה יותר שרש"י בא לדחות את גרסת הרא"ה – "באמצע הגג נמי מחלוקת". יש להעיר שבכתבי היד של רש"י (מינכן 216 ובית המדרש לרבנים 832 Rab.) דברי רש"י אינם פותחים במילים "הכי גרסינן", ואם כן, אפשר שבדפוסים הוסיפו מילים אלו, אף כי אינני מוצא סיבה להוספה זו, ועדיין צריך עיון.

²⁵ שערי שמחה, מהדורת במברגר, פירטה תרכ"א, עמ' ע. והביאו בספר העיטור (לעיל), הערה 15), עמ' 159.

²⁶ במברגר בפירושו "יצחק ירנן" על ריצ"ג מעיר שצריך לגרוס "אין הלכה".

לחילוף הגרסה יש השלכה להלכה. לגאונים שגורסים בדברי רב נחמן "אבל על שפת הגג כשרה" הרי כיוון שהלכה כרב נחמן פוסקים כך. אך לגורסים "איבעיא להו" דעת רבנן בשפת הגג מסופקת, ולכן יש להחמיר ולפסול.
הרמב"ם בהלכות סוכה ד, יא כותב:

נעץ ארבעה קנדסין על ארבע זויות הגג וסיכך על גבן, הואיל והסוכך על שפת הגג כשרה, ורואין את המחיצות התחתונות כאלו הן עולות למעלה עד שפת הסיכך.

השגות הראב"ד: וזה אינו מחזור דאפילו לרב נחמן קאי בתיקו ולחומרא.

הרמב"ם פוסק שעל שפת הגג כשרה, ואם כן נראה שגורס כגרסת הגאונים שעל שפת הגג אין מחלוקת.²⁷ אך הראב"ד, שלפניו עמדה הגרסה "איבעיא להו", תמה על הרמב"ם וסובר שאף בשפת הגג פסולה כיוון שיש להחמיר בספק.
ר' אברהם בן הרמב"ם²⁸ נשאל על פסק זה של אביו:

שאלה: והאי דקא פסק ז"ל: נעץ ארבעה קונדסין בארבע זויות הגג וסיכך על גבן הואיל וסיכך על שפת הגג כשרה ורואין וכו'. מנא ליה הא הא לא איפשיט במחלוקת ר' יעקב ורבנן באמצע הגג אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה. ולא מיבעיא לרב הונא דאמר מחלוקת על שפת הגג אבל באמצע הגג דברי הכל פסולה ואיתותב באמצע הגג ובשפת הגג לא איתותב, אלא אפילו לרב נחמן דאמר באמצע הגג מחלוקת לא איפשיט דעל שפת הגג דברי הכל כשרה ואם כן קשיא לי אמאי קא סמיך ופסק.

תשובה: לא ידעתי מאי קושיא דבפירוש אמרינן בגמרא: **ורב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת אבל בשפת הגג דברי הכל כשרה** והילכתא כרב נחמן דרב הונא דאמר מחלוקת על שפת הגג אבל באמצע הגג דברי הכל פסולה כבר איתותב וסלקא ליה בתיובתא דארץ כאמצע הגג דמי. והאי דאמרת לא איפשיט דמחלוקת רבי עקיבא ורבנן באמצע הגג אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה, **כבר איפשיט בדברי רב נחמן**. וזה שאמרת אפילו לרב נחמן דאמר באמצע הגג מחלוקת לא איפשיט דעל שפת הגג דברי הכל כשרה, **לא ידעתי האיך יתכן דבר זה עם נוסח דברי ר' נחמן שכתבנו למעלה**, ושמא בספריכם חסרון בדברי רב נחמן. והאי דאיבעיא לן בגמרא שמא בין זו ובזו מחלוקת לא איכפת לן בה, **מדאמר רב נחמן דמחלוקת באמצע הגג בלבד** ולא אתותב כדאתותב רב הונא, שמע מינה שתירוץ הברייתא כדבריו דמחלוקת באמצע הגג אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה.

²⁷ ר' וידאל מטולושה מבאר בספרו מגיד משנה על משנה תורה את פסק הרמב"ם לפי גרסת הגאונים, וכן כותב המאירי (בית הבחירה, מהדורת א' ליס, ירושלים תשל"א, עמ' יז): "גדולי המחברים מכשירים וכדעת רב נחמן שאמר בשמועה זו אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה". אך ר' שם טוב אבן גאון מבאר בספרו מגדל עוז על משנה תורה את פסק הרמב"ם גם לגרסת הנוסח הרווח, עיין שם.

²⁸ שו"ת ברכת אברהם, מהדורת אליעזר זילברמאן, ליק תרכ"ה, סי' כו, עמ' נז.

השואלים תמהים על פסק הרמב"ם שמכשיר על שפת הגג, והרי לדעת רב נחמן הגמרא הסתפקה אם בשפת הגג חולקים, או שמא לכולי עלמא כשרה, ואם כן יש להחמיר בספק זה. ר' אברהם בן הרמב"ם מכיר רק את הגרסה "אבל בשפת הגג דברי הכל כשרה", ולכן אינו מבין את תמיהת השואלים על פסק הרמב"ם, שהרי לגרסה זו רב נחמן אומר בפירוש שעל שפת הגג לדברי הכול כשרה. הדגשנו בתשובה ארבעה מקומות שמהם ניתן ללמוד על הנוסח שעמד לפני ר' אברהם בן הרמב"ם. מדברים אלה של ר' אברהם עולה בפירוש שהנוסח שעמד לפניו הוא "אבל בשפת הגג דברי הכל כשרה" ותו לא. ואם כן, לפני ר' אברהם בן הרמב"ם עמדה גרסת הגאונים.

אמנם ר' אברהם כותב: "דאיבעיא לן בגמרא שמא בין זו ובזו מחלוקת", ומכאן, לכאורה, שגורס "איבעיא להו" כנוסח הרו"ח. אך משפט זה בדברי ר' אברהם אינו יכול להיות מכוון לדברי רב נחמן, שאם כן נמצא ר' אברהם סותר את עצמו מיניה וביה. משפט זה נוגע להמשך הסוגיה, ששם הגמרא מסתפקת שמא לרב הונא ניתן לפרש את הברייתא שהמחלוקת היא בין באמצע הגג בין בשפת הגג. ר' אברהם מנסה להבין מנין הסיקו השואלים שיש ספק בשפת הגג ומעלה את האפשרות שהסיקו זאת מהספק שהגמרא מעלה בפירוש הברייתא, אך מיד דוחה זאת ש"לא איכפת לן בה מדאמר רב נחמן". לשונו של ר' אברהם "שמא בין בזו ובזו מחלוקת" איננה ציטוט מדויק של הגמרא אלא תמצות שלה.²⁹

ר' וידאל מטולושה (מגיד משנה, הל' סוכה ד, יא) כותב על גרסת הגאונים שכן נראה עיקר, משום שלגורסים "איבעיא להו" קשה מדוע הניח בספק את הדין בשפת הגג שבו יש השלכה לדעת רבנן ופירש רק את הדין באמצע הגג שבו יש השלכה רק לדעת ר' יעקב. ועוד מקשה המגיד משנה לגרסה זו מהמשך הסוגיה. הגמרא מביאה ברייתא – "נעץ ד' קונדיסין בארץ", וגם שם נחלקו ר' יעקב ורבנן, ומדייקת הגמרא שחולקים דווקא בארץ שהיא כאמצע הגג, "אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה לימא תיהוי תיובתא דרב הונא בתרתי". דיוק זה אינו עולה בקנה אחד עם הסתפקות הגמרא בדעת רב נחמן, ונראה פשוט שלרב נחמן אין ספק, ואינם חולקים בשפת הגג.³⁰

לאור קשיים אלו שמעלה המגיד משנה יש לדון בחילוף הגרסה בסוגייתנו. אם גרסת "איבעיא להו" היא הגרסה המקורית, מובן מדוע הגיהו והסירו את הספק. אך אם גרסת הגאונים היא הגרסה המקורית, אין זה מובן מדוע הגיהו וגרסו שיש ספק בשפת

²⁹ הרי"ף השמיט בהלכותיו את סוגייתנו. הרא"ש מבאר את השמטת הרי"ף: "וכיון דסלקא בתיקו עבדינן לחומרא כרבנן דפסלי בזו ובזו ואליבא דר"נ ולכך השמיטה הרב אלפס ז"ל". ר"נ וייל מבאר בספרו קורבן נתנאל על הרא"ש שהרי"ף סמך על מה שהביא לקמן – שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח. בהמשך דבריו מביא הרא"ש את גרסת הגאונים ואת פסק הרמב"ם אך מסכם: "ובכל הספרים שלנו ישנה הבעיא הלכך לא סמכינן אגירסת רב שרירא להקל וכן פסקו רבינו ישעיהו וה"ר אבי"ה ז"ל". וראה רבנו חננאל (לעיל, הערה 17), עמ' ז: "ואסיקנא אליבא דרב הונא פליגי באמצע הגג והוא הדין על שפת הגג". המהדיר בהערה 68 רוצה לדייק מדברי ר"ח שלא גרס את האיבעיא, מכיוון שאם גרס את האיבעיא, הרי רב הונא הוא כרב נחמן לצד האיבעיא, שחולקים גם בעניין האמצע וגם על שפת הגג. דברי המהדיר אינם מוכרחים, שהרי אין אלו דברי רב הונא אלא תירוץ הגמרא אליבא דרב הונא, ואין ללמוד מכאן על דעת רב נחמן שמתכוון לדברי רב הונא המקוריים, שבאמצע הגג פסול לכולי עלמא.

³⁰ ראה עמינח (לעיל, הערה 14), עמ' 142, שגם מקשה זאת על גרסת הרו"ח: "קושיא זו רואה לפניו דיוק פרשני כמו זה שבגירסת רב שרירא גאון. ואם היה לפני המקשה גרסת האיבעיא להו אין מקום לקושיא. ובוודאי לא לומר לימא תהוי תיובתא דרב הונא בתרתי".

הגג, גרסה קשה בסוגיה. לפי זה, יש לכאורה להכריע נגד גרסת הגאונים ולנסות ליישב את גרסת הנוסח הרוֹנֵחַ.³¹ אך עדיין יש להקשות מנין נוצרה גרסת הרא"ה וגיליון ג. גרסה זו קשה, שהרי אם לדעת רב נחמן חולקים גם בשפת הגג, מדוע בהמשך הסוגיה, ששם הגמרא מקשה לרב הונא ומוכיחה מהברייתא שאינם חולקים על שפת הגג, אינה מקשה משם גם לרב נחמן?³²

לכן נראה שהגרסה המקורית בדברי רב נחמן היא "באמצע הגג מחלוקת" ותו לא. דעתו של רב נחמן בשפת הגג לא נתבארה, והמסרנים השלימו אותה.³³ וכיוון שההשלמה נעשתה לאחר שהסוגיה דחתה את הדיוק "אבל בשפת הגג כשרה", היה אפשר להשלים את דעתו ש"אף על שפת הגג מחלוקת" או להשאירה בספק.³⁴

1.3. יב ע"ב

רב יהודה אומר בשם רב³⁵ שסיכוך בהצים זכרים כשר, ואילו סיכוך בהצים נקבות פסול. על זה הגמרא מקשה שהדין בנקבות הוא פשוט ומתרצת שיש בו חידוש.³⁶ בתירוץ הגמרא יש חילוף גרסה בעל משמעות:

³¹ ראה עמינח (לעיל, הערה 14), עמ' 142 שכותב: "מבין שתי הגירסאות דומה שבסוגיא, כמות שהיא לפנינו, צריך להעדיף את גרסת רב שרירא גאון [...] אבל אחרי שתירצו אמר לך רב הונא פליגי באמצע הגג [...] אפשר היה לתקן את הגירסא לאיבעיא להו גם בכתבי יד שהעתיקו את גרסת רב שרירא". דבריו אינם מובנים, שהרי מדוע לשנות את גרסת הגאונים המרווחת ל"איבעיא להו"? אדרבה: נראה שלאור הקושי בגרסה זו יש להכריע כמותה ולא כגרסת הגאונים.
³² ואין לומר שזאת הגרסה המקורית, כיוון שאם כן מדוע הגיהו ל"איבעיא להו" ולא לגרסת הגאונים? וראה הלבני (לעיל, הערה 14), עמ' קס, הערה 2, שכותב על גרסה זו: "גם גירסה זו לא גרסה את האיבעיא להו [...] ומסתבר שהיא גרסה בגמרא לימא תיהוי תיובתיה דרב נחמן במקום דרב הונא בתרתי שבגרסאות שלנו". כאמור, גרסה זו קשה מהמשך הסוגיה, והצעתו של הלבני לשינוי הגרסה בהמשך הסוגיה זקוקה לראיה טקסטואלית.

³³ ראה נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 139, הערה 249: "מלמד שמלכתחילה היתה הגרסה ורב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת ותו לא היו שהוסיפו". וראה הלבני (לעיל, הערה 14), עמ' קסב הערה 9: "מסתבר שרב נחמן במקור אמר כמו שהוא בנוסחאות שלנו: באמצע הגג מחלוקת ונחלקו אח"כ הגרסאות בפירוש דבריו גירסת רב שרירא גאון הבינה דוקא באמצע הגג וגירסת גליון שבכת"י ב'אף' אמצע הגג". הלבני אינו מזכיר שגם "האיבעיא להו" מקורו בגרסנים.
³⁴ יש לציין שדחיית הגמרא דחוקה מאוד. המחלוקת בשפת הגג והמחלוקת באמצע הגג נובעות כל אחת מטעם אחר, ולכן התירוץ "להודיעך כוחו" לא מתאים, וראה רש"ש והלבני (לעיל, הערה 14), עמ' קסב.

³⁵ בס חסר "אמר רב"; במ חסר "אמר רב יהודה".

³⁶ בנ ליתא לשאלה והתשובה, והושלמו בגיליון. נראה שדילג מחמת הדומות (המילים הדומות "קא משמע לן"). אך ראה י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמימות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 403 שמעיר על הנוסח בשאלתא: "דברי התלמוד לענין בית קיבול העשוי למלאות לא נזכרו כאן כלל, מפני שכל אמר מר אינו מגוף התלמוד וליתא בכ"י מ' ב' וכבר נדחקו הראשונים בו". יש להעיר על מסקנתו של אפשטיין, שלפנינו נמצאת רק השאלה, אך תשובת השאלות לשאלה זו חסרה לפנינו (אפשטיין, עמ' 415), ואפשר ששם מופיע הדיון בבית קיבול העשוי למלאות. ראייתו של אפשטיין מגרסת ליתא שבכ"י ג אינה ראייה, מכיוון שאפשר שדילג מחמת הדומות.

כתבי היד התימניים	הנוסח הרווח ³⁷
מהוא דתימא בית קיבול העשוי להמלאת הוא וכל בית קיבול העשוי להמלאת לא שמיה בית קיבול קא מש' לן	מהו דתימא בית קיבול העשוי למלאות לא שמיה קיבול קמשמע לן

לגרסת הנוסח הרווח החידוש הוא שבית קיבול העשוי להתמלא הוא בית קיבול, ולכן בהצגים נקבות אף שעשויות למלא מקבלות טומאה ופסולות לסיכוך. בגרסה זו דנים בהלכה הכללית של בית קיבול ומסיקים שההלכה היא שבית קיבול העשוי להתמלא הרי הוא בית קיבול.³⁸

לגרסת כתבי היד התימניים, החידוש הוא שהצגים נקבות אינם שייכים להלכה הכללית של בית קיבול העשוי להתמלא. לגרסה זו, ההלכה היא שבית קיבול העשוי להתמלא אינו בית קיבול, אך הצגים נקבות אינם בית קיבול העשוי להתמלא. הרמב"ם בהלכות כלים ב, ג כותב:

בית קיבול העשוי למלאותו אינו בית קיבול כיצד, בקעת של עץ שחוקקין בה בית קיבול ותוקעין בו הסדן של ברזל אם של נפחין הוא אינה מקבלת טומאה, שאף על פי שיש בה בית קיבול לא נעשה זה אלא למלאותו וכן כל כיוצא בו.

ובהלכות סוכה ה, ה הוא כותב:

סיככה בחצין בזכרים כשרה בנקבות פסולה אף על פי שהוא עשוי להתמלאות בברזל בית קיבול הוא ומקבל טמאה ככל כלי קיבול.

לכאורה, פסקי הרמב"ם סותרים זה את זה. בהלכות כלים פוסק הרמב"ם שבית קיבול העשוי להתמלא אינו בית קיבול ואינו מקבל טומאה, ואילו בהלכות סוכה הרמב"ם פוסק שכאשר סיכך בנקבות הסוכה פסולה, ואף על פי שהוא בית קיבול העשוי להתמלא, מכל מקום מקבל טומאה.³⁹

והנה לגרסת כתבי היד התימניים מיושבים פסקי הרמב"ם. מהסוגיה על פי גרסה זו עולה שבית קיבול העשוי להתמלא אינו בית קיבול, והמקרה של הצגים שונה מההלכה הכללית של בית קיבול העשוי להתמלא. ביאור זה מדויק גם בלשון הרמב"ם שדן בדבריו במקרה של הצגים ("בית קיבול הוא"), ומשמע שדווקא הם נחשבים בית

³⁷ וכן בקטע גניזה אוקספורד (2676.1) Heb. d. 21/1-2.

³⁸ ראה תוספות, ד"ה מהו: "משמע מהכא דשמיה קיבול [...] ודוחק לומר דהכי קאמר קמשמע לן דכי האי דחיצין שמיה בית קיבול לפי שלפעמים שנוטלין הברזל מן העץ". תוספות מקשים לפירוש רש"י בסנהדרין שמפרש שר"א וחכמים נחלקו אם בית קיבול העשוי למלאות שמיה בית קיבול, ומשמע עולה שלר"א שמיה בית קיבול וא"כ סוגייתנו כר"א שהוא שמותי. מכל מקום, תוספות מבארים שמסוגייתנו עולה שההלכה היא שבית קיבול העשוי למלאות שמיה בית קיבול, וראה תוספות שבת נב ע"ב ד"ה היא, ובתוספות שבת יז ע"א ד"ה ועל.

³⁹ ביישוב הסתירה הנ"ל נאמרו תירוצים רבים. ראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' שצג-שצד.

קיבול, ואם חֲצִים אינם מקרה שונה, היה כותב בלשון כללית "שבית קיבול העשוי למלאות הוא בית קיבול".

עדיין צריך לבאר מדוע לדעת הרמב"ם הדין בחֲצִים שונה מזה של כל בית קיבול העשוי להתמלא, ושמא סובר כהצעת התוספות שאינו מילוי קבוע, לפי שלפעמים נוטלין הברזל מן העץ.⁴⁰
רבנו חננאל מבאר:⁴¹

אבל אם חקוקים והן נכנסים בהן, כיוון שיש בהם חלל כדי ליכנס בו החץ ולמלאותו, עכשיו כיוון שיש בו בית קיבול חשובין ככלים ומקבלים טומאה ופסולין הן לסיכוך.

ר"ח סובר שדווקא עכשיו, דהיינו קודם שמילאו את החֲצִים, חשוב בית קיבול, ואם כן נראה שבית קיבול העשוי למלא אינו בית קיבול, אך חֲצִים הם מקרה אחר, משום שטרם מילא אותם.

נראה לבאר כך גם את הרמב"ם, וחֲצִים נקבות כשרים לסיכוך כיוון שעדיין לא מילא אותם, וכן מדויק מלשונו שבהלכות כלים – "העשוי למלאותו" (תיאור כללי של הכלי), ואילו בהלכות סוכה כותב "עשוי להתמלאות" (תיאור מצבו הנוכחי של הכלי).⁴²

הרי"ף כותב: "בנקבות פסולה בית קבול הוא ואע"ג דעשוי למלאות שמייה קבול".⁴³ הרי"ף אינו מנסח זאת כהלכה כללית, שבית קיבול העשוי למלאות שמייה בית קיבול,⁴³ אלא שחֲצִים נקבות הם בית קיבול אף שעשויים להתמלא, ונראה שגם הוא גורס כגרסת כתבי היד התימניים.

ניתן לראות בגרסת הנוסח הרוֹנֵחַ דילוג מחמת הדומות, אך אין זה נראה סביר לאור ריבוי העדים שגורסים כך. גרסת כתבי היד התימניים היא הגרסה המוקשית, כיוון שאם בית קיבול העשוי להתמלא לאו שמייה בית קיבול, מדוע אסור לסכך בחֲצִים נקבות? נראה שמשום קושי זה הגיהו את הגרסה בנוסח הרוֹנֵחַ לכך שהחידוש הוא שבית קיבול העשוי להתמלא שמייה בית קיבול, ולכן אין לסכך בהם.

⁴⁰ ראה לעיל, הערה 38.

⁴¹ ר"ח (לעיל, הערה 17), עמ' כד.

⁴² ריצ"ג (לעיל, הערה 25), עמ' עה, כותב: "ואין מסככין בו מפני שיש לו בית קבול ודומה לכלים המקבלים טומאה ואע"פ שבית הקבול העשוי למלאות הוא דסופו להכניס בו חודו של ברזל כלי קיבול הוא ופסול לסוכה". מדברי ריצ"ג משמע שחֲצִים נקבות אינם מקבלים טומאה ופסולים מדרבנן משום שדומים לכלים המקבלים טומאה. לפירוש זה, מתייחסים להלכה הכללית של בית קיבול, והמסקנה היא שלגבי סוכה הוי בית קיבול, ואם כן גורס כנוסח הרוֹנֵחַ. ביאור זה אינו תואם את דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם כותב שחֲצִים נקבות מקבלים טומאה, ושלא כנ"א רבינוביץ, יד פשוטה, ירושלים תשנ"ט, זמנים ב, עמ' תשמ, שביאר את הרמב"ם על פי ריצ"ג.

⁴³ והשווה לרא"ה (לעיל, הערה 14), עמ' סד: "ויש להן בית קיבול ומקבלין טומאה וכן הלכה דבית קיבול אע"פ שעשוי להתמלא שמייה בית קיבול". וכן באור זרוע, זיטאמיר תרכ"ב, ב, עמ' 131 מנסח בכלליות: "בית קיבול העשוי למלאות בית קיבול שמייה ומקבל טומאה".

1.4. יב ע"ב

רבה בר רב הונא מביא בשם רב⁴⁴ את דיני הסיכוך בפשתן ומחלק בין הוצני שכשר לסיכוך לאניצי פשתן שפסולים לסיכוך. לדין בהושני יש שני נוסחים עיקריים:

הנוסח הרווח	כתבי היד התימניים; וטיקן 134; ק"ג ⁴⁵
אמ' רבה בר רב חנה אמ' רבי יוחנן סיככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשרה בהושני פשתן איני יודע והושנין עצמן איני יודע מהן מה נפשך אי דיק ולא נפיץ הושני קרי ליה אבל תרי ולא דיק הצני קרי ליה או דילמא תרי ולא דיק נמי הושני קרי ליה	אמ' רבא בר רב חונא אמ' רב סיככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשרה בהושני פשתן איני יודע ⁴⁶ אי דדיק ולא נפיץ אבל תרי ⁴⁷ ולא דחק הוצני הוא או דלמא תרי ולא דייק הושני הוא

א. לפי הנוסח הרווח יש שני ספקות הנוגעים להושני: ספק אחד הוא מה הדין בהושני, והספק האחר הוא מהו הושני.⁴⁸ לכאורה, יש קושי מסוים בספק השני הנוגע לפשתן

⁴⁴ כך הגרסה ב**ואתב** ובק"ג (סימונו להלן, הערה 45), וכן גרסת הרי"ף. במלסד הגרסה "אמר רבה בר רב חנה אמר ר' יוחנן" (וכך עולה מרש"י, ד"ה בהוצני וז"ל: "שמעתי מר' יוחנן"). בנ ובתשובת גאונים (קהלת שלמה, ירושלים תרנ"ט, סי' נה, עמ' נ = ב"מ לוי, אוצר הגאונים, ירושלים תשמ"ד, ו, עמ' 20): "אמר רבה בר רב הונא".

⁴⁵ אוקספורד (2676.1) Heb. d. 21/1-2.

⁴⁶ ב-ו ובק"ג גורסים "מה נפשך", ואם כן אפשר שדילגו מחמת הדומות על "והושני עצמן איני יודע" (המילים הדומות "איני יודע" ולפניהם ליתא "מהן"), אך אין בכך כדי להסביר את גרסת **תב** שאינם גורסים "מה נפשך" (אף כי אפשר שלפניהם עמדה גרסת **ס** שאינו גורס "מהן מה נפשך", ואם כן עדיין אפשר שדילגו מחמת הדומות). מכל מקום, הימצאותה של גרסה זו בשלושה עדים בלתי תלויים זה בזה מקשה על ההנחה שמדובר בדילוג מחמת הדומות.

⁴⁷ בק"ג גורס: "תיר **נפיץ** ולא דיק". גרסה זו אינה נכונה, שהרי הניפוץ נעשה לאחר הדיוק, ולכן נראה שהמילה "נפיץ" השתרבבה בטעות.

⁴⁸ וכן גרסת רש"י, העיטור, או"ז, ראבי"ה, רי"ד, שבולי הלקט והרא"ה. בתשובת הגאון (קהלת שלמה [לעיל, הערה 44], סי' נה עמ' נ=אוצר הגאונים [לעיל, הערה 44], עמ' 20-21): "אמר רבה בר רב הונא סיככה בעניצי פשתן שאלתם מהו עניצי וחניצי והוצני פשתן [...] חושני פשתן איני יודע אם כשרה היא אם פסולה שיצאו מכלל חוצני ועדאן לא נכנסו למקום פשתן והושני עצמו איני יודע מה הוא. וקא מיבעיא ליה איני יודע היכי דאמי אי דדיק ולא נפיץ דקרוב ליה לכלל פשתן ולא מחסר אלא מינפץ בלבד ומשום הכין מספקא ליה לפסלה אבל תרי ולא דייק דמחסר תרתי מידק ומינפץ פשיטא ליה דכשרה דעדאן כהוצני דאמי וכשירה או דילמא תרי ולא דיק נמי כיון דבעולם תרי אע"ג דיק נפק ליה מתורת הוצני וקרוב להושני וקרוב ליה [לפשתן ופסולה]". הגאון גורס שיש שני ספקות בעניין "הושני": מה דינו, ומהו "הושני". בשאלות דרב אחאי, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ז, ה, עמ' צט (=אפשטיין [לעיל, הערה 36], עמ' 403): "אלא כי קא מיבעיא לן בהושני שיצאו מכלל הוצני ועדאין לא נכנסו לכלל פשתן כהוצני דאמו ושרי לסוכי בהו או דילמא כיון דיצאו מכלל עץ לא מסכינן בהו הילכתא מאי". בעל

שנשרה ולא דייק אם שמו הוצני או הושני, ולכאורה מה עניין שמו לעניין כשרותו לסוכה? וכי רק משום ששמו הוצני הוא יהיה כשר לסוכה? בעקבות קושי זה מפרש רש"י: "והושני עצמן איני יודע מאי קרי ר' יוחנן הושני". לפירושו, ר' יוחנן הסתפק בדין הושני, ואילו רבב"ח הסתפק מהו הושני, ולכן הספק בשם משפיע להלכה.⁴⁹ ב. לפי גרסת **ותב** וק"ג הספק הוא מהו "הושני", ולכאורה חסר דיון בדין הושני.⁴⁹ נראה לבאר גרסה זו שהדין בהושני תלוי בשאלה מהו הושני, כלומר כאשר "תרי ולא דייק", הרי כשר לסיכוך, והשאלה היא אם "תרי ולא דייק" הוא הושני או הוצני.⁵⁰ אם במקרה זה הוא הוצני, הרי הושני אינו כשר לסיכוך, ואם במקרה זה הוא הושני, הרי יש הושני שכשר לסיכוך. לביאור זה אין ספק להלכה, וכאשר תרי ולא דייק – כשר לסיכוך.
הרי"ף כותב:

אמ' רבה בר רב הונא אמ' רב סככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשרה פ' הוצני כתנא דלא דייק ולא נפיץ דעדין עץ הוא.

הרי"ף פוסק שכאשר לא דייק כשר לסכך, ולכאורה אף בתרי כשר, ורק כאשר דייק פסול.⁵¹ הר"ן מבאר את פסק הרי"ף:

ואע"ג דבגמ' מסתפק לן כל היכא דתרי אע"ג דלא דייק ולא נפיץ כיון דמדרבנן בעלמא הוא וכדכתבנא נקיט ליה הרב אלפסי ז"ל לספיקא ולקולא.⁵²

השאלות מציג את השאלה על דין הושני אך אינו מציג את השאלה מהו "הושני". קשה להסיק מכאן מהי גרסת השאלות, מכיוון שבעל השאלות מנסח שאלות מעצמו, ואין זה מעיד שבתלמוד שלפניו הדבר בספק, ולכן ניתן להסיק מסקנות רק מתשובתו, ששם מצטט את התלמוד, אך התשובה לשאלה זו אינה לפנינו (ראה אפשטיין [לעיל, הערה 36], עמ' 415).⁴⁹ ראה בפירוש מבית מדרשו של רש"י (א' קופפר, מיקיצי נרדמים, ירושלים תשמ"ד), עמ' 177, שגורס כנוסח הרווח ופותח ב"ה"ג", ואפשר שכוונתו לדחות את גרסת **ותב** וק"ג.⁵⁰ יש לציין ש**מנתב** לא גורסים תיבת "נמי" (כתב "א" דלמא תרי ולא דיק הושני הוא", וכעין זה במנ). גרסה זו קשה, שהרי גם לצד זה בספק עדיין כאשר דייק ולא נפיץ הושני הוא, ואם כן יש לגרוס "נמי". אך לפי מה שביארנו לגרסת כתבי היד התימניים, גרסה זו מובנת. לביאור זה מושא הדיון הוא תרי ולא דייק ולא הושני, לכן מתייחסים למקרה זה, ואין צורך לציין שגם כאשר דייק ולא נפיץ הושני קרי להו.

⁵¹ והשווה לריצ"ג (לעיל, הערה 25), עמ' עו: "וחושנק לא איפשיט אי דייק ולא נפיץ ולא תרי ותרוייהו לחומרא ואסירי" (י' במברגר כותב בפירושו 'יצחק ירנן' שיש טעות סופר בריצ"ג ומתקן על פי ציטוט של הריצ"ג באורחות חיים, וצריך לומר "דייק ולא נפיץ או תרי ולא דק תרוייהו אסורים"). מלשוננו "ותרוייהו לחומרא" משמע שבשני המקרים הנ"ל יש ספק בסוגיה. במקרה שלא דייק, הספק הוא אם זה הושני ומה הדין בהושני, ובמקרה שדייק ולא נפיץ, הספק הוא מה הדין בהושני.

⁵² טעם הפסול של אניצי פשתן נתון במחלוקת גדולה בראשונים. יש מן הראשונים שנימקו זאת בטומאה, ואם כן הפסול הוא מדאורייתא. אך הרמב"ם, הל' סוכה ה, ד, כותב: "מפני שנשתנית צורתו וכאלו אינן מגדולי קרקע", ואם כן הפסול הוא מדרבנן. וראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' שצה-שצט.

הסבר זה של הר"ן קשה, שהרי אם הרי"ף מכשיר משום שהוא ספק מדרבנן, היה לו להכשיר אף בדיוק ולא נפיץ, שהרי אף הוא ספק בגמרא.⁵³ והנה לגרסת ותב וק"ג מיושבים דברי הרי"ף. כאמור, לגרסה זו הספק הוא מהו הושני, אך אין ספק להלכה, ורק בתרי ולא דייק כשר לסכך, כפי שפוסק הרי"ף.⁵⁴ הרמב"ם בהלכות סוכה ה, ד כותב: "סיככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשרה שעדיין עץ הוא ואם דק ונפץ אותו אין מסככין בו". הרמב"ם מכשיר את הפשתן לסיכוך כאשר תרי ולא דייק, כפי שמכשיר הרי"ף, אך לא ברור אם הרמב"ם מכשיר אף בדיוק ולא נפיץ. בעניין זה המסקנה מדבריו ברישא סותרת את המסקנה מדבריו בסיפא. מסתבר שדעת הרמב"ם כדעת הרי"ף ומכשיר דווקא בלא דייק, כפי שמצינו בגרסת כתבי היד התימניים.⁵⁵

גרסת ותב וק"ג היא הגרסה המוקדמת, כיוון שחסר בה הדין בהושני. נראה שגרסה זו היא המקורית, וביאורה כפי שכתבנו למעלה. בנוסח הרו"ח הגיהו והוסיפו שהדין בהושני אינו ידוע.

1.5. יג ע"א

המשנה (סוכה א, ו) אוסרת לספך בחבילי קש ובחבילי עצים ובחבילי זרדים. רב חסדא עוסק בכמות הענפים הדרושה כדי להיחשב חבילה ולומד זאת מהמשנה שעוסקת באגודת אזוב שנעשית בטהרת פרה אדומה:

מצות אזוב שלשה קלחים ובהן שלשה גבעולין [...] ר' יוסי אומר מצות אזוב שלשה גבעולין ושיריו שנים וגרדומיו כל שהוא.

הסוגיה דנה במחלוקת ר' יוסי ורבנן ומבררת מהו אגד לדעתם. יש שני נוסחים עיקריים בסוגיה זו (החילופים העיקריים מודגשים):

⁵³ כך מקשה ר"נ וייל בספרו קורבן נתנאל על הרא"ש, שמעתיק את לשון הרי"ף. וראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' שצט-ת, תירוצים לקושי על הרי"ף. הריטב"א (לעיל, הערה 15), עמ' קלב, מביא גרסה אחרת ברי"ף: "ותימה מן הרי"ף ז"ל שכתב בהוצני פשתן כשרה והיינו כיתנא דדיק ולא נפיץ ואיכא נוסחי בהלכות דגרסי כיתנא דלא דייק ולא נפיץ ואלו גירסא קמיתא לא אפשר דהא פשיטא ליה לתלמודא דכל היכא דדייק הושני הוא ולא הוצני". נראה שהגרסה הראשונה שמביא הריטב"א ברי"ף נוצרה בעקבות הקושי שהרי"ף פוסק להיתר רק בתרי אף שהספק הוא גם בדיוק ולא נפיץ. מכל מקום, כפי שכתב הריטב"א, גרסה זו אינה נכונה, ואם כן קשה על הרי"ף. אך בהמשך דבריו הריטב"א מסיק שגם דייק ולא נפיץ כשר, ומכריע כגרסה הראשונה ברי"ף ומבאר אותה כך: "והשתא דפרישנא דפסולה דרבנן הוא אזלינן לקולא ושרינן בהושני [...] ולא אסרינן אלא באניצי פשתן דדייק ונפיץ [...] ולא דקדק בלשונו בין הוצני והושני אלא בענין וכן דרכו בהרבה מקומות". ד"ר עזרא שבט מסר לי שבכל כתבי היד וקטעי הגניזה של הרי"ף הגרסה היא "דלא דייק ולא נפיץ".

⁵⁴ ר"ח (לעיל, הערה 17), עמ' כד, כותב: "אניצי פשתן פשתים דדיק ונפיץ העומד לטויה הוצנין פשתי העץ דליתיה לא דייק ולא נפיץ הושני לא איפרשא היכי נינהו". ר"ח אינו מציין שיש ספק בדיון, ורגליים לדבר שגרסתו גרסת ליתא כגרסת ותב וק"ג.

⁵⁵ על השמטת המקרה בדיוק ולא נפיץ ראה מה שמבאר נ"א רבינוביץ (לעיל, הערה 42), זמנים ב, עמ' תשלט. לביאור, אכן הרמב"ם פוסל כאשר דייק ולא נפיץ. וראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' ת, סקירת הדעות בביאור הרמב"ם.

כתבי היד התימניים	הנוסח הרווח
ומידשייריו שנים תחלתו נמי שנים והאי דקאמ' שלשה למצוה ואי דלרבי יוסי למצוה לרבנן לעכב ורמינהו אזוב תחלתו שנים ושייריו אחד פסול ואינו כשר עד שיהא תחלתו שלשה ושייריו אחד	קא סלקא דעתין מדשיריו שנים תחילתו נמי שנים והאי דקתני שלשה למצוה ומדברי יוסי שלשה למצוה לרבנן לעכב והתניא רבי יוסי אומ' אזוב תחילתו שנים ושיריו אחד פסול ואינו כשר עד שיהא תחילתו שלש ושיריו שנים
שייריו אחד פסול הא אמרת כשר אימא תחלתו כשרין אחד	איפוך לרבי יוסי שלש לעכב לרבנן שלשה למצוה והתניא אזוב תחילתו שנים ושיריו אחד כשר ואינו פסול עד שיהא תחילתו ושיריו אחד שיריו אחד פסול הא אמרת שיריו אחד כשר אלא אימא עד שתהא תחילתו כשיריו אחד

אלו שלבי הסוגיה לגרסת הנוסח הרווח:

- א. הסוגיה מסיקה שלר' יוסי אזוב כשר בשניים ולמצווה צריך שלושה ולרבנן שלושה לעכב.
- ב. הסוגיה מקשה על כך מברייתא שבה ר' יוסי סובר שאזוב תחילתו שלושה.
- ג. הסוגיה חוזרת בה ומסיקה שלר' יוסי שלושה לעכב ולרבנן שניים לעכב.
- ד. הסוגיה מביאה ברייתא לדעת רבנן שממנה עולה שסוברים שתחילתו שניים ושייריו אחד.

גרסת כתבי היד התימניים שונה מגרסת הנוסח הרווח בכמה פרטים:

- א. כתבי היד התימניים אינם גורסים "קס"ד" לפני ההשערה בדברי ר' יוסי.
- ב. בכתבי היד התימניים ליתא "ר' יוסי" בברייתא שממנה מקשים.
- ג. בכתבי היד התימניים ליתא "שנים איפוך [...]" תחילתו ושיריו".
- ד. כתבי היד התימניים אינם גורסים בהגהת הברייתא "עד שתהא".

כמובן, החילוף העיקרי הוא הקטע "שנים איפוך [...]" תחילתו ושיריו", שלא נמצא בכתבי היד התימניים. אמנם ניתן לבאר שכתבי יד אלה דילגו מחמת הדומות, אך לאור החילופים הנוספים נראה שזאת גרסתם, כפי שנפרשה להלן.
נראה לבאר את שלבי הסוגיה לגרסת כתבי היד התימניים כך:

א. מכך שר' יוסי מכשיר בשייריו שניים הסוגיה מסיקה שמכשיר אף בתחילה בשניים. מכאן ניתן ללמוד שלרבנן שמכשירים בתחילה בשלושה יש להכשיר בשייריו רק בשלושה (אם מצריכים בשייריו אגודה) או באחד (אם לא מצריכים בשייריו אגודה).

ב. הסוגיה מקשה לדעת רבנן מהברייתא שמצריכה שלושה כרבנן אך פוסלת בשייריו אחד, ומשמע ממנה שבשניים כשר.⁵⁶ לפירוש זה השאלה מהברייתא היא לדעת רבנן, ואכן כתבי היד התימניים אינם גורסים בברייתא "ר' יוסי".

ג. הסוגיה מתרצת שיש להגיה את הברייתא, ועולה ממנה שכשר בשייריו אחד. לפירוש זה ההגהה ("אימא") היא ברישא של הברייתא, ואכן כתבי היד התימניים אינם גורסים בלשון ההגהה "עד שיהא", שהיא לשון הברייתא בסיפא. מגרסה זו ופירושה עולה שגם למסקנת הסוגיה ר' יוסי מכשיר בתחילתו בשניים, ואילו רבנן מצריכים שלושה,⁵⁷ ואכן כתבי היד התימניים אינם גורסים "קס"ד" לפני ההשערה בדברי ר' יוסי.

הרמב"ם בהלכות פרה אדומה יא, ד כותב:

מצות אזוב שלשה קלחין וכל קלח וקלח גבעול אחד, נמצאו ג' גבעולין, ושייריו שנים או אם לקח ב' בתחילה ואגדן כשר.

הרמב"ם פוסק שצריך שלושה למצווה ושניים לעכב, ושייריו שניים. פסיקה זו סותרת את המסקנה העולה מסוגייתנו, שלרבנן שניים לעכב ושייריו אחד, ולר' יוסי שלושה לעכב ושייריו שניים.⁵⁸

לגרסת כתבי היד התימניים ופירושה פסק הרמב"ם מובן. הרמב"ם פוסק כר' יוסי ולכן סובר שתחילתו שניים ושייריו שניים. ואכן בפירוש המשניות (פרה יא, ט) כותב הרמב"ם שהלכה כר' יוסי.⁵⁹

⁵⁶ השאלה היא בעקבות ההשוואה בסוגיה בין דין שייריו לתחילתו. ללא השוואה זו אפשר שהדין בשייריו אינו מדין אגודה, ומכל מקום צריך שניים, ואם כן אין להסיק מכאן על דעת ר' יוסי בתחילתו.

⁵⁷ למסקנת הסוגיה על פי הנוסח הרונח עולה שלר' יוסי תחילתו שלושה ושייריו שניים. מסקנה זו קשה, שהרי אם שניים הם אגודה, לשם מה תחילתו בשלושה? וראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' תיג, שבספר משנה אחרונה מקשה על מסקנה זו, עיין שם. בספרי במדבר, פיסקא ככד (מהדורת הורביץ, עמ' 156): "ולקח הכהן נאמרה כאן לקיחה ונאמרה להלן לקיחה מה לקיחה האמורה להלן שלשה אף לקיחה האמורה כאן שלשה". לגרסת כתבי היד התימניים, הלכה זו שבספרי היא לדעת רבנן, ואילו לנוסח הרונח – לדעת ר' יוסי.

⁵⁸ וכן הקשה ר"י קארו בפירושו כסף משנה על משנה תורה לרמב"ם. וראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' תיג-תטו, סקירת התירוצים שנכתבו על קושי זה.

⁵⁹ פירוש המשניות (לעיל, הערה 19), טהרות, עמ' רפח. הריטב"א (לעיל, הערה 15), עמ' קלו כותב: "ואסיקנא דרבנן מצות אזוב מן התורה לעכב בג' דבלאו הכי לא שמיה אגד ולר' יוסי שנים מן התורה הוי אגודה ושלשה מדרבנן". מסקנה זו של הריטב"א סותרת את העולה מסוגייתנו (כך הקשו הערוך לנר והשפת אמת), אך לגרסת כתבי היד התימניים הדברים מובנים, שהרי גם למסקנה ר' יוסי סובר שתחילתו בשניים. ר"ח (לעיל, הערה 17), עמ' כה, כותב: "ואוקימנא לר'

גרסת כתבי היד התימניים מוקשית כיוון שלגרסה זו השאלה היא על דעת רבנן בשייריו, דעה שכלל לא הוזכרה קודם לכן. נראה שעקב קושי זה הגיהו בנוסח הרון את הברייתא והוסיפו שהיא לדעת ר' יוסי, וכך השאלה היא מתחילתו ולא משייריו. כמו כן בסוף הברייתא הגיהו בשייריו שניים כשר כדעת ר' יוסי במשנה, ולכן לא יכלו לתרץ על ידי הגהת הברייתא כפי שנמצא בנוסח כתבי היד התימניים. משום כך תירצו "איפוך" וחזרו מההשערה הראשונית בדברי ר' יוסי⁶⁰ והוסיפו ברייתא לסיוע לדעת חכמים,⁶¹ ועליה הסבו את דיון הגמרא שבסופו הגהת הברייתא "תחילתו כשייריו".

1.6. יג ע"ב

רבי אבא בשם שמואל מפרט את הדינים בירקות שעליהם אמרו חכמים שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח. ירקות אלו אינם חוצצים בפני הטומאה, והם פוסלים את הסוכה משום אוויר. בדין הבאת הטומאה בירקות אלה יש חילוף גרסה:

מוסאד: "מביאין את הטומאה";⁶² **לנתב,** ק"ג⁶³, ק"כ:⁶⁴ "אין מביאין את הטומאה".⁶⁵

נבאר תחילה את הגרסה "מביאין את הטומאה". לגרסה זו הירקות המאהילים נחשבים אוהל ומביאים את הטומאה ומכל מקום אינם חוצצים בפני הטומאה. הראשונים נחלקו מדוע אינם חוצצים בפני הטומאה. לדעת רש"י, הירקות חוצצים בפני הטומאה מדאורייתא, אך מדרבנן אינם חוצצים כיוון שכשתייבשו ייפלו, ואם כן הטעם שמובא

יוסי ג' גבעולים לעכב כלומר השנים אינן נאגדין לפיכך פסולין". מסקנה זו של ר"ה תואמת את גרסת הנוסח הרון, וכן הוא בריצ"ג, בעיטור וברא"ה. במ קיצר וגרס "איפוך" ללא הפירוט, וראה דקדוקי סופרים, עמ' 34, אות ר, שמנסה לבאר גרסה זו. לביאורו הגמרא מתרצת שיש להפוך את הדעות בברייתא, ואם כן הברייתא שסוברת שלושה לעכב היא לדעת רבנן. נמצא שהברייתא האחרונה היא לדעת ר' יוסי. וראה בורגנסקי (לעיל, הערה 16), עמ' 239, שמסכים לביאור זה. אך ביאור זה דחוק, שהרי לר' יוסי שייריו בשניים, ועיין שם מה שנדחק לפרש לדעת ר' יוסי. לפי ביאור זה מבאר דקדוקי סופרים את הריטב"א שכותב שלמסקנה לרבנן שלש לעכב. אך אין בהסבר זה כדי לבאר את הרמב"ם שמצריך שייריו בשניים, ואילו לביאור זה ר' יוסי מכשיר בשייריו אחד.

⁶⁰ במ גורס "איפוך" וליתא לפירוט (ראה לעיל, הערה 59), ונראה שמשקף את תחילתה של ההגהה.

⁶¹ חיזוק נוסף שחלק זה של הסוגיה הוא תוספת מאוחרת ניתן להביא מגרסת ואנ, קטע כריכה (Fr. Ebr. 338.1 Bologna, Archivio di Stato) ור"ה שגורסים "והתניא לרבנן". רש"י מעיר על גרסה זו: "לרבנן לא גרסינן שאין זו לשון גמרא ומיהו על כרחך רבנן קאמרי לה דהא ר' יוסי שלשה לעכב שמעינן ליה". אפשר שבעקבות ההגהה והוספת הברייתא הבהירו המגיהים שהיא לדעת רבנן. לאחר זמן, משהושרשה מסורת זו, הסירו את סממניה המאוחרים.

⁶² וכן הוא ברש"י, תוספות והרא"ה.

⁶³ אוקספורד (2676.1) Heb. d. 21/1-2.

⁶⁴ Fr. Ebr. 338.1 Bologna, Archivio di Stato

⁶⁵ וכן הוא בריצ"ג (לעיל, הערה 25), עמ' עז; פירוש מבית מדרשו של רש"י (לעיל, הערה 49), עמ' 181 (פותח את דבריו ב"ה"ג"); תוספות ר"ד, ירושלים תשל"ד, עמ' 92; ר"א מן ההר (לעיל, הערה 21), עמ' נ.

בסוגיה מוסב גם על הדין בטומאה ולא רק על סוכה.⁶⁶ הרשב"ם סובר שאין חוצצים משום שמקבלים טומאה, והטעם שמובא בסוגיה כוונתו שלעניין סוכה הרי הם כאוויר.⁶⁷

נבאר כעת את הגרסה "אין מביאין". הריטב"א כותב:

ואית דמפרשי לפום נוסחי דגרסינן אין מביאין דכלא מדינא נינהו ולא מדרבנן,
דכיון דלאו בני קיומא נינהו לשבעת ימים מהשתא חשיבי כמאן דליתנהו,
והראשון יותר נכון.⁶⁸

לביאור הריטב"א לגרסה זו החידוש שמובא בסוגייתנו נוגע לכל הדינים: הבאת טומאה, חציצה וסיכוך. המאירי מבאר באופן אחר את הגרסה "אין מביאין":⁶⁹

וכן כל הירקות בדין זה חוץ מארבע מפורשות במקומן שעליהם רחבים וגסים ומתקיימים הרבה [...] ויש גורסין בזו מביאין את הטומאה אלא שגדולי המחברים הביאוה כשיטתנו וכן לענין סוכה כל שסיכך בירקות חוץ מארבע אלו נידון כאויר.

המאירי מעיד שהרמב"ם גורס "אין מביאין את הטומאה". לביאור המאירי החידוש בסוגייתנו נוגע רק לסיכוך, והדין על טומאה מובא במשנת אהלול. כדי להבין את ביאורו נעייין במשנה זו (ח, ה): "אלו לא מביאין ולא חוצצין הזרעים והירקות המחוברים לקרקע חוץ מן הירקות שמנו". והרמב"ם בפירושו המשניות מפרש:⁷⁰ "לפי שהמנוים הללו מתקיימין ומחזיקין מעמד בימי הקיץ ולפיכך עשאוהו כאילנות שכבר קדם הדין בהן שהן מביאין וחוצצים". וכך פוסק בהלכות טומאת מת יג, ג.

הרמב"ם סובר שכל הירקות אינם מביאים ואינם חוצצים כיוון שלא מתקיימים חוץ ממקרים מעטים שהוא מונה. מכאן שהחידוש בסוגייתנו הוא לעניין סוכה, והדין לעניין טומאה כבר נאמר במשנת אהלול, ואותו פוסק הרמב"ם. וכן בתוספות רי"ד:⁷¹

ושמואל אין מביאין את הטומאה ואין חוצצין בפני הטומאה לא איצטריך ליה למימר דמתניתא הוא [...] אלא הא איצטריך ליה למימר שהן פוסלין הסוכה משום אויר.

⁶⁶ תוספות, ד"ה ירקות, כותבים שאי אפשר לומר שאינם חוצצים, משום שמקבלים טומאה: "דהא מפרש טעמא משום דכי יבשי מפרכי ונפלי ולא מסתבר למימר דאסוכה לחודה קאי דלכאורה אכולה מילתא קאי ועוד דאי בהכי תלי טעמא ממתניתין דאהלות שמעינן ליה דקחשיב אוכלין טמאין אלא ודאי מדרבנן הוא".

⁶⁷ תוספות, חולין קכט ע"א, ד"ה בית. וראה בערוך לנר שמבאר את החידוש בסוגייתנו לשיטת הרשב"ם.

⁶⁸ ריטב"א (לעיל, הערה 15), עמ' קלז. גם הראב"ה, מהדורת א' אפטוביצר, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' 354, מכיר את שתי הגרסאות: "ואית דגרסי ואין מביאין ויש מביאין ראייה ממסכת אהלול ואין צורך לנו בזה להאריך".

⁶⁹ מאירי (לעיל, הערה 27), עמ' מה.

⁷⁰ בפירושו המשניות (לעיל, הערה 19), טהרות, עמ' קעג.

⁷¹ ראה לעיל, הערה 65.

כמו כן דין זה נוגע לא רק לירקות שאמרו חכמים אלא לכל הירקות חוץ מהמנויים באהלות. ואכן המאירי כותב: "וכן לענין סוכה כל שסיכך בירקות חוץ מארבעה אלו נידון כאויר".

הרמב"ם בהלכות סוכה ה, ג כותב: "סיכך בירקות שאם יבשו יבולו ולא ישאר בהן ממש אע"פ שהן עתה לחים הרי מקומן נחשב כאלו הוא אויר וכאלו אינם". הרמב"ם מביא את ההלכה בענין סיכוך בירקות אך אינו מביא דין זה לענין הבאת הטומאה.⁷² לפי דברי המאירי הדברים מובנים. הרמב"ם אינו פוסק את האמור בסוגייתנו מכיוון שסובר שכל הירקות אינם מביאים ואינם חוצצים חוץ ממקרים מעטים שהוא מונה, וכך פוסק בהלכות טומאת מת יג, ג.⁷³

נראה אפוא שהגרסה בסוגייתנו תלויה בפירושה של משנת אהלות. למבארים את משנת אהלות שהירקות אינם מביאים את הטומאה משום שאין להם קיום הגרסה בסוגייתנו היא "אין מביאים". ביאור זה קשה, משום שלפיו אין חידוש בסוגייתנו לענין הבאה וחציצה, ואין זה דווקא בירקות שיוצאים בהם ידי חובה בפסח אלא בכל הירקות לבד מן המנויים שם.⁷⁴ נראה שלכן ראשונים רבים פירשו את משנת אהלות שאין מביאים את הטומאה משום שהרוח מנענעת אותם ודווקא במחובר, אך בתלוש הדין אחר, ומביאים את הטומאה.⁷⁵ גרסת הרמב"ם כאן נתמכת על ידי הענף התימני וקטע גניזה (ונראה שאף רבנו חננאל), וכפי הנראה היא הגרסה המקורית, אך היא הוגהה עקב הקשיים הנזכרים לעיל.

1.7. כח ע"א

הברייתא מפרטת את שבחי רבן יוחנן בן זכאי, ואחד השבחים הוא שלא אמר "הגיע עת לעמוד מבית המדרש". בשבח זה יש חילוף גרסה: במסאד, ובק"ג,⁷⁶ בין השיטין של ג, ברש"י ובעין יעקב הגרסה היא "חוץ מערב פסח וערב יום הכיפורים" (בשינויים

⁷² ראה ערוך לנר שדן בהשמטת הרמב"ם.

⁷³ וראה דק"ס, עמ' 35, אות ג: "ועיקר מלתא דשמואל הוא לאשמעינן דחשבינן להו כאויר בסוכה ואגב אמר כולהו דינייהו אע"ג דלא צריך להו". ר"ח (לעיל, הערה 17), עמ' כו, כותב: "ירקות פוסלין הסוכה מאי טעמא כיון דלכי יבשי". ר"ח מביא את הדין של כל הירקות ואינו מביא את הדין לענין טומאה. לביאור המאירי הדברים מובנים, שהרי דין זה נוגע לכל הירקות חוץ מהמנויים באהלות, והדין בטומאה נמצא במשנת אהלות ולכן אינו מביא אותו כאן. וכן הוא בעיטור (לעיל, הערה 15), עמ' 162, וזה לשונו: "ומסתברא כ"ש שאר ירקות".

⁷⁴ ראה מרומי שדה שמתרץ קושי זה.

⁷⁵ ראה תוספות, ד"ה ירקות, שמבארים את המשנה באהלות, ולדבריהם המשנה עוסקת רק בירקות מחוברים, ושם רק המנויים מביאין וחוצצין, אבל בתלושים כל הירקות מביאין וחוצצין חוץ מהמנויים בסוגייתנו שאינן חוצצים. אמנם יכלו לנקוט שדווקא ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח אינם מביאים את הטומאה כאשר תלושים ולקיים את הגרסה שבסוגייתנו, אולם נראה שכדי להפריד לחלוטין בין משנת אהלות לסוגייתנו נקטו שהטעם שחשובים כאויר אינו משפיע על הבאת הטומאה וגרסו בסוגייתנו שירקות אלו מביאים את הטומאה.

⁷⁶ קיימברידג' T-S NS 329.473. הכתב הוא ספרדי בינוני, וזמנו סביב המאה ה-13.

קלים). בולג, ר"ח, 77 הרמב"ם, 78 במאירי ובאגדות התלמוד הגרסה היא "חוץ מערבי שבתות וימים טובים". בתב ליתא. הרא"ה כותב:

חוץ מערבי שבתות וימים טובים לכבוד שבת ויום טוב. וגרסא דייקא חוץ מערבי פסחים וערבי יום כיפור משום מצה ומשום האוכל בתשעה בו כאלו נתענה תשיעי ועשירי.⁷⁹

בבבלי, פסחים קט ע"א: "תניא אמרו עליו על ר"ע מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מביהמ"ד חוץ מערבי פסחים וערב יוהכ"פ". לאור ברייתא זו נראה שהגרסה המקורית בסוגייתנו היא "חוץ מערבי שבתות וימים טובים", והיא הוגהה בעקבות הברייתא בפסחים.⁸⁰

בתב ליתא, ונראה שהשמיטו (בב הוסיף בגיליון עפ"י הדפוס).⁸¹

1.8 כט ע"א

נאמר בברייתא: "היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור". הסוגיה מסתפקת אם לגרוס בברייתא "שיאור" או "שיעור". הסוגיה פושטת זאת מברייתא, ומצאנו שלוש גרסאות עיקריות בקטע זה:

⁷⁷ ר"ח (לעיל, הערה 17), עמ' נב. המהדיר בהערה 23 מעיר שבגוף כתב היד כתוב "פסחים", ותוקן מעליו "שבתות".

⁷⁸ הרמב"ם, הלכות תלמוד תורה ב, ב, כותב: "ולא יבטלו התינוקות כלל חוץ מערבי שבתות וימים טובים", וכן פוסק בשולחן ערוך, יו"ד סי' רמה סי"ב. ר"מ רבקה מקשה בחיבורו באר הגולה מנין מקור דין זה, ומבאר שבפסחים קט ע"א החמיר בזה רבי עקיבא והתיר רק בערב פסח ובערב יום הכיפורים, ואם כן ניתן להסיק ששאר החכמים עשו כן בכל ערב יום טוב, ומכאן המקור לדברי הרמב"ם והשולחן ערוך. ר"מ קרקובסקי מבאר בספרו עבודת המלך שמקור הדברים בסוגייתנו: "וידוע דרבינו נמשך אחרי גרסאות רבינו חננאל ברוב המקומות".

⁷⁹ רא"ה (לעיל, הערה 15), עמ' קמט. הריטב"א מביא רק את הגרסה דייקא.
⁸⁰ ראה ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 325 הערה 30: "וקרוב לומר שהיא הגרסה המקורית [...] ואח"כ הגיהו בגרסאות המאוחרות להשוות את הדברים לנאמר על ר"ע ממש". רבינוביץ בדקדוקי סופרים, עמ' 82 אות א, מביא ראייה לגרסה "ערבי שבתות" מכך שבפסחים מביאים בשם ר' עקיבא שלא אמר הגיע עת חוץ מערב פסח ולא מרבן יוחנן בן זכאי שקדם לו, ועיין שם בביאורו לגרסת הדפוס. ביאור נוסף לגרסת הדפוס ניתן להביא על פי פרידמן, עמ' 325 הערה 30, שטוען שברייתא זו היא אוסף של שבחים שנאמרו על חכמים אחרים, ולכן השבח נאמר במקור על ר' עקיבא והועבר לברייתא זו (ואף על פי כן פרידמן סבור שהגרסה המקורית אינה כן, וכותב על הברייתא שבסוגייתנו: "ועפ"י המסופר על ר' עקיבא הכלילו ואמרו את הדברים לגבי כל ערבי שבתות וימים טובים").

⁸¹ כדרכו של ב להגיה בגיליון ובין השיטין מהדפוס. ראה שושטרי (לעיל, הערה 1), עמ' 34-36. וראה פרידמן (לעיל, הערה 80), עמ' 325 הערה 30, שמשער שגרסת תב הייתה כגרסת ולג, וכשבאו להגיה רק מחקו ולא החליפו.

הנוסח הרוֹחַ	כ"י מינכן 95	כתבי היד התימניים
תא שמע עד שיאור ויעלה עמוד השחר תרתי אלא אימא עד שיעור ויעלה עמוד השחר	ת"ש עד שיאור ו[י]עלה עמוד השחר תרתי אל' אימ' עד שיאור מאמתי משיעלה עמוד השחר	תא שמע עד שייאר ויעלה עמוד השחר

בנוסח הרוֹחַ המסקנה היא "עד שיעור משיעלה עמוד השחר".⁸² לגרסה זו צריך לעלות לסוכה רק שהתקיימו שני התנאים: התעוררות ועלות השחר. וכותב בעל המאור על סוגייתנו:

מצאתי כתוב בהלכות עד שיאור באל"ף ואנן ל"ג אלא עד שיעור בעי"ן ונקיטין מינה שאם ניעור בעוד לילה אין מטריחין אותו לעלות עד שיעלה עמוד השחר ואצ"ל אם עלה עמוד השחר ועדיין לא ניעור שאין מעוררין אותו עד שיגמור שינתו והא לא איבעיא לן מידי דהוה אאוכל בסוכה וירדו גשמים וירד שאין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו.

והרמב"ן ב'מלחמות ה' טוען כנגד בעל המאור מעדויות הנוסח שלפניו:

אבל כל הגאונים ז"ל גורסים שיאור באל"ף, וכן כתוב בהלכות ראשונות לר' שמעון קיארא ובפירושה של ר"ח ובהלכות רב יצחק בן גיאות ז"ל.

אכן, בכל העדים המזרחיים הגרסה היא "עד שיאור".⁸³ גרסה זו נמצאת בעדים הבאים: שאילתות,⁸⁴ פירוש קדמון,⁸⁵ ר"ח, ריצ"ג,⁸⁶ רי"ף,⁸⁷ רמב"ם⁸⁸ ובספר הנייר.⁸⁹ לגרסה זו צריך לעלות משעלה עמוד השחר אף אם עדיין לא התעורר מעצמו.

⁸² וכן ברש"י, מחזור ויטרי (מהדורת ש"ה הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג, עמ' 408, 412), סידור רש"י (מהדורת י' פריימאן, ירושלים תשכ"ג, עמ' 123, 127), ר"י מלוניל, אור זרוע (לעיל, הערה 43), ב, עמ' 133), רי"ד, ריבב"ן, השלמה, מאורות, סמ"ק, מכתם, שבולי הלקט סי' שמג, ר"א מן ההר, רא"ש ובאגודה. ובראב"ן, מהדורת שלום אלבק, וורשא תרס"ה (דפוס צילום ירושלים תשד"מ), דף נב ע"ב "עד שיעיר" וליתא "עמוד השחר" וצ"ע.

⁸³ בקטע קיימברידג' T-S F1(1).14 גורס כנוסח הרוֹחַ, אך הכתב הוא ספרדי בינוני, וזמנו סביב המאה ה-14.

⁸⁴ שאילתות דרב אחאי (לעיל, הערה 48), עמ' קב (= אפשטיין [לעיל, הערה 36], עמ' 406). וכן בהלכות פסוקות, מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א, עמ' ל. וכן בהלכות גדולות, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, א, עמ' 339.

⁸⁵ התפרסם על ידי מ"י בלוי (לעיל, הערה 21), עמ' שיד.

⁸⁶ ריצ"ג (לעיל, הערה 25), עמ' צג.

⁸⁷ ד"ר עזרא שבט מסר לי שכך הוא בכל כתבי היד של הרי"ף, וכן הוא בדפוס קושטא רס"ט. אך בדפוס וילנה "שיעור". ובספר השלמה (גנוזי ראשונים, מסכת סוכה, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשכ"ב), עמ' 153, כותב: "והרב אלפסי גריס עד שיאור משיעלה עמוד השחר" (וכן מעידים על גרסת הרי"ף בספר המאורות ובר"א מן ההר).

הגרסה "עד שיעור" מוקשית, כיוון שבברייתא הראשונה וב"איבעיא להו" נוקטים זמן אחד שבו חייב לחזור לסוכה, ואילו לגרסתם חייב רק כאשר שני השיעורים מתקיימים. בעל המאור טוען שוודאי שאין מעוררים אותו כפי שבאכילה יכול לגמור סעודתו,⁹⁰ וכל הספק בגמרא הוא על התנאי "עד שיאור", ולכן אם הגרסה בברייתא היא "עד שיאור", הכוונה שצריך את קיום שני התנאים כדי שיעלה. לדבריו, מסקנת הסוגיה היא שהגרסה בברייתא הראשונה היא "עד שיאור".⁹¹

פירוש זה דחוק, שהרי גורס בברייתא השנייה "עד שיעור", ולכאורה כך הוא גם בברייתא הראשונה. מלבד זה, אם פשוט שלא מעירים אותו, מדוע מצינים בברייתא השנייה "עד שיעור"?⁹²

גם הגרסה "עד שיאור" משיעלה עמוד השחר" מוקשית, משום שאין בה תירוץ לשאלה "תרת"י.⁹³ יש להעיר שבנוסח הגאונים לא נמצאת השאלה "תרת"י, ואפשר שכלל לא הייתה בנוסח שלפניהם.⁹⁴

⁸⁸ הרמב"ם, הלכות סוכה ו, י, כותב: "אין מטריחין אותו לחזור [...] אלא יישן בביתו עד שיעלה עמוד השחר". רבנו מנוח מפרש את דבריו: "ומשמע מדבריהם שאם לא הקיץ ועלה עמוד השחר מטריחין אותו עד שיעור משנתו". ובספר העיטור (לעיל, הערה 15), עמ' 171), הראב"ה (לעיל, הערה 68), עמ' 367), הרוקח, כלבו ובאורחות חיים כותבים "עד עמוד השחר", ונראה שגורסים "שיאור".

⁸⁹ ספר הנייר, מהדורת ג' אפעל, ירושלים תשנ"ד, עמ' פב.

⁹⁰ הר"ן חולק על ההשוואה בין שינה לסעודה וז"ל: "דסעודה אין לה זמן ידוע אבל שינה אפשר שכיון שזמנה אינו אלא בלילה, כל שעלה עמוד השחר הוי כגמר לגבי סעודה, ומיהו אם תקפתו שינה משמע ודאי דפטור משום מצטער".

⁹¹ לפי זה גם לגרסת הגאונים ("עד שיאור") צריך את שני התנאים, ואם כן בעל המאור אינו חולק על המסקנה העולה מגרסת הגאונים. שיטה זו בגרסת הגאונים נמצאת ברא"ה, הגורס "עד שיאור" אך מצריך את שני התנאים: "ונראה דהיה ישן משיאור ועדיין לא ניעור שאין מטריחין אותו לעלות עד שיעור דיגמור סעודתו דמי", וכן הוא בריטב"א.

⁹² בתוספתא, סוכה ב, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 262): "עד שיעור". התוספתא אינה תואמת את נוסח הגאונים אך גם לא לנוסח הרו"ח שמצריך את שני התנאים. וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו יורק וירושלים תשס"ב, ד, עמ' 855: "ובכ"ע עד שיעור (מנוקד) והניקוד מוכיח שיש כאן תיקון ושמה היה כתוב בספר שהיה לפני הסופר עד שיאור". לפי השערתו של ליברמן התוספתא בכ"ע תואמת את נוסח הגאונים.

⁹³ רש"י והר"י מלוניל מבארים את השאלה "תרת"י ששני השיעורים הללו סותרים זה את זה, ואם כן הברייתא אינה מתורצת לגרסה "עד שיאור" (אך רש"י, ד"ה איבעיא, מפרש ש"יאור" פירושו שיעלה עמוד השחר. וראה במהרש"ל, שמבאר ברש"י ש"יאור" סתם הוא עמוד השחר, אך כאשר סמוך ל"יעלה עמוד השחר", פירושו שיאיר המזרח, וראה דברי ערוך לנר, ואכמ"ל). הריטב"א מפרש: "דאי חד שיעורא נינהו למה לי למיתנינהו, בחד מינייהו סגי, ואי לאו חד שיעורא נינהו כ"ש דקשיא דהוה תרת"י דסתרי אהדדי" (וכן הוא ברא"ה). לפירוש הריטב"א אפשר שהשאלה היא שאחד השיעורים מיותר, וגם לפירוש זה עדיין קשה לגרסת "עד שיאור". ונראה שלגורסים "עד שיאור" השיעורים אינם סותרים, והשיעור "משיעלה עמוד השחר" מבאר את השיעור "משיאור" (בתירוץ הגרסה בברייתא היא "משיעלה" שכוונתה שזהו פירוש ל"שיאור" ומפורש יותר במל"ג ובקטע בולוניה [לעיל הערה 64 "מאימתי"). ולא נקטו רק שיעור "משיעלה עמוה"ש", כיוון שברייתא זו מבארת את דברי הברייתא "משיאור" (ומתורץ גם לפירוש רש"י אליבא דמהרש"ל, כיוון שאין כאן שני שיעורים ולכן אין סתירה).

⁹⁴ אפשטיין (לעיל, הערה 36), עמ' 407 סוף הערה 51: "תרת"י וכו' לא הובא בשאלתא ולא בהל' ראו וה"ג ומסופקני אם היה בתלמודם".

הגרסה "עד שיאור" בתירוץ הגמרא נמצאת רק במ ובגיליון ג. כתבי היד התימניים אינם גורסים "תרת... השחר", ונראה שגורסים כנוסח הגאונים, שאף הם לא גרסוה.⁹⁵

לסיכום, ביאורו של בעל המאור לגרסה "עד שיעור" דחוק, וגם עדי הנוסח המשובחים (גאונים, ר"ח, רי"ף ורמב"ם) תומכים במסקנה "עד שיאור". לכן נראה להכריע כגרסה "עד שיאור", והיא הוגהה עקב הקושי שצוין לעיל.

2. פרשנות שאינה נוגעת להלכה

2.1. ח ע"ב

בסוגיה מובאות שתי ברייתות: אחת עוסקת בסוכת גנב"ך, ואחת – בסוכת רקב"ש. הברייתות מסיימות שסוכות אלה כשרות, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. בהמשך יש חילוף גרסה.

בולסאד ובגיליון ג: "מאי כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל".⁹⁶ לגרסה זו רב חסדא מבאר את דברי הברייתא.

במנתב, בה"פ,⁹⁷ ברי"ף וברי"ד: "אמ' רב חסדא והוא שעשויה לצל".⁹⁸ לגרסה זו רב חסדא מוסיף על דברי הברייתא. וכן היא גרסת ר"ח, שנוקט את שני התנאים: "תנו רבנן סוכת גוים סוכת נשים סוכת בהמה סוכת כותים סוכה מכל מקום כשירה ובלבד שתהא עשויה לצל ומסוככת כהלכתא".⁹⁹

נראה שהשאלה "מאי כהלכתה" נוספה מכיוון שלא הובן הצורך באמירה זו בברייתא.¹⁰⁰

הרמב"ם בהלכות סוכה ה, ט כותב: "סוכה שנעשת כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה והוא שתהיה עשויה לצל". הרמב"ם נוקט את שני

⁹⁵ אמנם אין זה ודאי שזהו נוסח הגאונים, ואף כתבי היד התימניים אפשר שדילגו מחמת הדומות, אולם שתי עדויות מסופקות אלה וקרבתן במקומות נוספים הופכות את הספק לקרוב לוודאי.

⁹⁶ וכן הוא בשלושה קטעי גניזה. בקיימברידג' T-S F2(2).49: "מאי <...> חסדא"; בקיימברידג' T-S F2(1).28: "מסוככת כהילכת <...> אמ רב חסדא" (על פי גודל הרווח ניתן לקבוע בסבירות גבוהה שהשאלה מובאת שם). בניו יורק, בית המדרש לרבנים ENA 2074.1: "מאי כ... <...> שעשאה לצל". וכן גורסים רש"י, ריצ"ג (לעיל, הערה 25), עמ' פה, הרא"ה והמאירי.

⁹⁷ הלכות פסוקות (לעיל, הערה 84), עמ' כו, וכן הוא בהלכות גדולות (לעיל, הערה 84), א, עמ' 329.

⁹⁸ וכן הוא במדרש הגדול, מהדורת ש' פיש, ירושלים תשל"ה, דברים, עמ' שסא, שורה 20.
⁹⁹ בפירוש מבית מדרשו של רש"י (לעיל, הערה 49), עמ' 160-161: "ולא גרסינן מאי הלכתא דכי לא הוה ידע מאי הלכות סוכה". וכן לאחר ברייתת רקב"ש כותב: "ולא גרסינן נמי הכא מאי הילכתא".

¹⁰⁰ ראה הלבני (לעיל, הערה 14), עמ' קסו-קסז, הסובר שהגרסה "מאי כהלכתה" קשה משום שהמילה "והוא" אינה באה אחר שאלת פירוש (כך גורסים כל העדים אצל רב חסדא לבד מן שגורס "ובלבד"), וקשה לפרש את "שתהא מסוככת כהלכתה" המוסב על הסכך במובן שעשאה לצל המוסב על הסוכה כולה. הלבני מבאר שהמילים "ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה" הן עצה טובה שלא יסמוך שמן הסתם נעשו כהלכתן ומביא קצת ראיה לפירוש זה מהירושלמי, עיין שם. וראה J. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995, p. 220, n. 146

התנאים (כהלכתה ועשויה לצל), ואם כן גם בגרסתו ליתא "מאי כהלכתה". גרסה זו היא כגרסת מנתב.

2.2. טז ע"א

הסוגיה מביאה את משנת כלים, שבה נחלקו ר"א וחכמים על טומאת מיטה. חכמים סוברים שמיטה מטמאת אברים, ומבאר רב חנן שהכוונה לארוכה ושני כרעיים או קצרה ושני כרעיים. על זה שואלת הגמרא למה הם ראויים,¹⁰¹ ובתשובתה יש חילוף גרסה:

מ	למסמכינהו	אגודא	למיתב	עילויה	ומישרי	מישר	אשלי
ו			למיתב	עילויה	ומישרי	מישר	אשלי
ל	חזיא	למסמכינהו	אגודא	למיתב	עליה	ומישר	אשלי
ס	חזי	למסמכינהו	אגוד'	למיתב	עליהו	למישר	אשלי
א	חזו	למסמכינהו	אגודא	למיתב	עליהו	ולמישרי	אשלי
ג			למיתב	על[י]ה	ומישרי	מישר	אשלי
ת			למכתב	עליהו	ומישדאשלא		
ב			למכתב	עליהו	ומיש?ר\ד?א		[א]שלא
ד		למסמכינהו	אגודה	ולמיתב	עליהו	ומשרא	אשלי

המאירי כותב:

שהרי ראויה הוא לנעוץ אותם הזרועות בכותל במקום כרעים ויסרג ומתוך כך אנו גורסים בזו למאי חזי חזי למסמכינהו אגודה ומישד אשלי ואין גורסין למיתב עליהו ומישד אשלי.

גרסת "למיתב עלה" קשה, שהרי איך ישב קודם שסרגה בחבלים – לכן המאירי אינו גורס זאת. גם הרא"ה אינו גורס זאת, והוא מפרש: "פ"י לסומכה לכותל לאותו צד [...]" ואפשר לסרגה בחבלים ולישכב ולישב", וכן הגרסה בריטב"א.¹⁰² הרמב"ם בהלכות כלים כו, י כותב:

מטה שנפרקו איבריה אם נשברה ארוכה ושתי כרעיים או קצרה ושתי כרעיים הרי אלו מתטמאין מפני שראויין לסומכן בכותל ולישן עליהן.¹⁰³

נראה שהרמב"ם אינו גורס "למישד אשלא".

¹⁰¹ על שימוש חוזר בכלים ראה J. Schwartz, "Reduce, Reuse and Recycle: Prolegomena on Breakage and Repair in Ancient Jewish Society: Broken Beds and Chairs in Mishnah Kelim", *JSIJ* 5 (2006), pp. 147-180

¹⁰² וראה דקדוקי סופרים, עמ' 43, אות ט: "וכן ליתא בר"ש וברא"ש שם".

¹⁰³ וכן הוא בפירושו המשניות (לעיל, הערה 19), טהרות, עמ' קז: "באר התלמוד שענינו שתהא ארוכה ושתי כרעיים או קצרה ושתי כרעיים הרי היא אז מתטמאה ואף על פי שהיא חלק של מטה, מפני שראויה להניחה בצד מקום גבוה ולהניח הקרשים עליה ולישון עליה".

ר"ח כותב:

דחזיא למיסמכא אגודה ולמיתב עלה ולמישד אשלא עלה פירש גאון למיתב עלה ולמישד אשלא ראויה היא לישב עליה ולטוות נעורת או פשתן.¹⁰⁴

ר"ח מביא פירוש מהגאון לגרסת "מישד אשלא", ולפיה אין הכוונה שמסרג את המיטה אלא לטוות פשתן לחבלים.¹⁰⁵ נראה שהמילה "למישד" היא שגרמה את חוסר ההבנה שמדובר בטווייה, ולכן פירשו זאת שמסרג בחבלים.¹⁰⁶ בנוסח הרוֹנָה גורסים "למיתב עלה", אך לא גורסים "למישד" אלא "מישר".¹⁰⁷ נת (בב הקריאה מסופקת)¹⁰⁸ ור"ח שמרו על הצורה המקורית "מישד".¹⁰⁹ גרסת "למיתב עלה" נמצאת בכל כתבי היד לבד ממ.

2.3. יז ע"א

המשנה אומרת:

בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות פסולה וכן חצר שהיא מוקפת אכסדרה סוכה גדולה שהקיפיה בדבר שאין מסכנין בו אם יש תחתיו ארבע אמות פסולה.

הגמרא מבארת את הצורך בשלושה מקרים במשנה. על החידוש במקרה של חצר המוקפת אכסדרה על פני בית שנפחת יש חילוף גרסה בגמרא (החילוף מודגש):

¹⁰⁴ וכן הוא בערוך השלם, מהדורת ח"י קאהוט, וינה תרל"ח-תרנ"ד, ח, ערך שד, עמ' 29.
¹⁰⁵ פירוש זה הביא גם ר"ת (ספר הישר, מהדורת ש' ראזענטהאל, ירושלים תשל"ב, סי' צח, עמ' 206) בשם רב האי גאון. וראה סוקולוף, M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat-Gan 2002, p. 173 (ערך "אשלא") בסוגייתנו: "to twist ropes". לפירוש זה המילים "למיתב עלה" מציינות שמדובר בטווייה בשיבה. ראה ד' שפרבר, תרבות חומרית בא"י בימי התלמוד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 111-112, בעניין אריגה בשיבה ובעמידה.

¹⁰⁶ הפירוש הנפוץ של "שדי" הוא להטיל. אך ראה סוקולוף (לעיל, הערה 105), עמ' 1112, המביא מובן נוסף ל"שדי": "to spin or twist thread". וראה אפשטיין (לעיל, הערה 36), ירושלים תשמ"ד, א, עמ' 72-73, הכותב על תשובת גאונים: "מובנן של מישד ושדא כאן אינו [...] להטיל להעביר חוט [...] אלא לטוות [...] וסוכה טז ע"א ומשדא אשלי".

¹⁰⁷ נראה שכוונתם להתיר חבלים.

¹⁰⁸ בכתבי היד התימניים טעו וגרסו "למכתב", וליתא "למיסמכיהו אגודא".

¹⁰⁹ יש לציין, שבדפוסים מאוחרים הגרסה היא "מישדא" ושמא תיקנו עפ"י הערוך, ראה דק"ס עמ' 43 אות ט.

הנוסח הרוֹנָה	כתבי היד התימניים
דאי אשמעינן בית שנפחת משום דהני מחיצות לבית עבידן אבל חצר המוקפת אכסדרה דמחיצות לאו לאכסדרה עבידן אימא לא	דאי תנא בית שנפחת משום דמחיצות לבית עבידן אבל חצר המוקפת אכסדרה דמחיצות לאכסדרה הוא דעבידן אימ' לא

נבאר את הצריכותא לפי כל אחת מהגרסאות:

א. הנוסח הרוֹנָה: הגמרא מבארת שבבית שנפחת המחיצות עשויות לבית, ולכן ממשיכים את המחיצות לתוך הבית, וחל עליהן דין דופן עקומה. אך באכסדרה מכיוון שהמחיצות אינן עשויות לאכסדרה אלא לבית, היה אפשר לחשוב שלא ממשיכים את המחיצות לאכסדרה, והסוכה פסולה, לכן המשנה מחדשת שהסוכה כשרה. ביאור זה נוגע ליחס שבין המחיצות לתקרת הבית או לאכסדרה.

ב. הנוסח התימני: בכתבי היד התימניים הגרסה היא "לאכסדרה הוא דעבידן" (בגיליון ב הוסיף כדרכו על פי הדפוס "לאו"). קשה להניח שלפנינו טעות סופר, אף כי אין לשלול זאת לחלוטין.¹¹⁰ נראה לבאר גרסה זו, שבבית המחיצות עשויות לכל תקרת הבית – גם לחלק שנפחת, ואילו באכסדרה המחיצות אינן עשויות למקום שבו נבנתה הסוכה אלא לאכסדרה, ולכן היה אפשר לחשוב שהמחיצות אינן מועילות והסוכה פסולה.¹¹¹ לגרסה זו, החידוש אינו משום היחס בין המחיצות לאכסדרה אלא היחס בין המחיצות לסוכה.¹¹²

נראה שהגרסה המקורית היא ככתבי היד התימניים. לגרסה זו הצריכותא היא לא רק לסוברים שהדין במשנה הוא משום דופן עקומה אלא גם לדעה שסכך פסול אינו פוסל בפחות מד' אמות.¹¹³ היות שבצריכותא נזכרה האכסדרה ולא הסוכה, הגיהו בנוסח

¹¹⁰ אפשר שאשגרה מלהלן, יט ע"א, שורה 3, "לאכסדרה הוא דעבידי". אך שם תב גורסים "לגואי עבידן", אף כי אפשר שגרסתם שם מאוחרת ואיחדו את הסגנון עם הסוגיה בהמשך (שורה 27), שנוקטת "לגואי עבידן", ואכמ"ל.

¹¹¹ ראה להלן, יט ע"א, סברה דומה שמעלה הגמרא: "לאכסדרה הוא דעבידי אבל הכא לאו לסיכוך". גם שם החילוק הוא שכאשר פי התקרה לא נעשה לסוכה אפשר שלא יועיל כמחיצות לסוכה, ובסוגיה שלאחר מכן "הואיל ולגואי עבידי ולבראי לא עבידי", ורש"י שם מפרש שהמחיצות לא נעשו לסוכה זו, ולכן הוא אמינא שפסול. וראה בתוספות שם פירוש אחר, וראה להלן, הערה 118.

¹¹² ר"ד מנרבונה (ספר המכתם, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשכ"ב, עמ' קלו) מפרש את הצריכותא: "משום דמחיצות שבה לתוך הסוכה עשויות אבל באכסדרה דמחיצות שבה לבראי הם עשויות כלומר לצורך הבתים שלאחר האכסדרה לא לצורך האכסדרה וכל שכן שלא נעשו לצורך מה שחוץ לאכסדרה שהוא מקום הסוכה". המכתם מבאר שהחילוק עוסק ביחס שבין המחיצות והסוכה וגורס "לאו לאכסדרה", אך ביאורו לגרסה זאת דחוק ונאלץ לומר "וכ"ש".

¹¹³ ראה פני יהושע שמקשה על סוגייתנו: הלוא הצריכותא שהמחיצות לאו לאכסדרה עבידן מתאימה רק אם הטעם הוא משום דופן עקומה ולא אם הטעם הוא משום שסכך פסול אינו פוסל אלא בד' אמות. והרא"ה (לעיל, הערה 15), עמ' פט מפרש (ואולי אף גורס) שהצריכותא היא

הרוֹנָח את הגרסה ל"לאו לאכסדרה", מכיוון שאם "לאכסדרה עשויה", לכאורה, היינו הצלע הראשונה שלבית עשויה ואם כן מה החידוש במקרה זה. נראה שהגמרא לא נקטה "לאו לסוכה" מכיוון שגם בצלע הראשונה "לאו לסוכה נעשו" אלא לבית, וההבדל הוא בין נעשו לבית או נעשו לאכסדרה, ומכאן נגזר היחס השונה לסוכה. הרמב"ם כותב בפירוש המשנה:¹¹⁴

ואכסדרה היא המדרכה שעושין לפני הבתים. והזכיר שלש בבות אלו כדי להשמיעך שדין דופן עקומה דין שדין בו באיזה אופן שיהיה בין בבית שאותן הדפנות נעשו לבית, בין בחצר שלא נתכוננו באותן הדפנות שיהיו דפנות לסכך¹¹⁵ שיעשו בחצר ולא נבנו אלא לשמור על הבתים מן הדרך הכבושה לרבים, בין בסוכה גדולה שמבדיל סכך פסול בין הדפנות לסכך כשר.

הרמב"ם מביא בפירושו למשנת "בית שנפחת" את הצריכותא שבסוגיית הבבלי. הרמב"ם מבאר שהחידוש במקרה של אכסדרה הוא שהדפנות נעשו לא לסכך אלא לשמור על הבתים.¹¹⁶ ביאור זה נוגע ליחס שבין המחיצות לסכך.¹¹⁷ נראה שהרמב"ם אינו גורס "לאו לאכסדרה" אלא "לאו לסכך", ופירושו שנעשו להגן מהאכסדרה, דהיינו להגן מהדרך שלפני הבתים (אם הגרסה שלפניו הייתה "לאו לאכסדרה", הרי לא היה אפשר לשמוע מלשון זו ש"לאו לסיכוך", שהרי לא נזכרת מטרת המחיצה אלא היחס בין המחיצה לאכסדרה).¹¹⁸

לעניין דופן עקומה, וזה לשונו: "אימא לא אמרינן דופן עקומה". וראה בורגנסקי (לעיל), הערה 16), עמ' 299-300, שמעיר שהצריכותא היא לביאור שמשום דופן עקומה. וראה הלבני (לעיל), הערה 14), עמ' קפ: "ג"כ בעל הצריכותא כנראה הניח שהכל סוברים שהטעם שפחות מד"א כשרה הוא משום דופן עקומה לכן נימק את הצריכותא על פיו [...] נמצא שלגירסתנו במשנה ולשיטת רב ור' חייא ועוד השאלה כל הני למה לי במקומה עומדת", ועיין שם מה שמבאר לשיטה זו. והנה, לגרסת כתבי היד התימניים מיושבת שאלת הפני יהושע מכיוון שהצריכותא אינה נוגעת ליחס שבין האכסדרה למחיצות אלא ליחס שבין הסוכה למחיצות. לפי זה הצריכותא שייכת לכל ביאורי האמוראים למשנה ואינה נוגעת לדין דופן עקומה.

¹¹⁴ משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ג, מועד, עמ' קעח.

¹¹⁵ הרב קאפח מעיר (הערה 45): "בנדפס 'לתקרה שמקרים' ולא דק", וראה עוד להלן, הערה 119.

¹¹⁶ ראה בהערה הקודמת, שבתרגום שבדפוסים "שלא נתכוננו באותן הדפנות לתקרה שמקרים". תרגום זה עולה בקנה אחד עם הנוסח הרוֹנָח.

¹¹⁷ אמנם הרמב"ם מפרש בתחילת דבריו שהמשנה משמיעה את דין דופן עקומה, ואילו ביאור זה מתאים גם לסוברים שסכך פסול פוסל בד' אמות. אך נראה שמפרש כך משום שפוסק להלכה שסכך פסול פוסל בד' טפחים, ואין להסיק מכאן שלדעתו הצריכותא לא מתאימה לדעה שסכך פסול פוסל בד' אמות.

¹¹⁸ יש לציין שהרמב"ם אינו מביא את האוקימתא להלן, יט ע"א, בקנים היוצאים לאחורי הסוכה (ראה לעיל, הערה 111, וראה כסף משנה, הל' סוכה ד, ג). לפי פירוש הרמב"ם בפירוש המשניות הדבר מובן, שהרי החידוש באוקימתא זו הוא שאין צורך שהדפנות ייעשו לסיכוך, וחידוש זה מופיע כבר במשנתנו (ואף שהחידוש דומה, אין בכך קושי. ראה אוצר מפרשי התלמוד [לעיל, הערה 18], עמ' תרו).

לאור גרסת כתבי היד התימניים לסוגייתנו אין צורך לומר שהרמב"ם גורס "לאו לסיכוך", ואפשר שגורס "לאכסדרה עבידי", ופירושו שלא נעשה לסיכוך.¹¹⁹

2.4. מב ע"ב

רבה מבאר את הסיבה שלא נוטלים את הלולב בשבת. בנוסח הרוֹנָה הגרסה היא "שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים".¹²⁰ בתב, ת₂ וריצ"ג¹²¹ ליתא "וילך אצל בקי ללמוד".

הרמב"ם בהלכות לולב ז, יג כותב: "גזרה שמא יוליכנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים", וכן הוא בהלכה יח. וכן בפירוש המשניות: "גזרה שמא יטלנו בידו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים".¹²² אך בהלכות שופר וסוכה ולולב ב, ו הוא כותב:

ולמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, או מוציאו מרשות לרשות ויבא לידי איסור סקילה, שהכל חייבים בתקיעה ואין הכל בקיין לתקוע.

וכן בהלכות מגילה וחנוכה א, יג: "גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים".

יש הבדל בולט בין הצגת הגזרה בהלכות לולב ובין הצגתה בהלכות שופר ובהלכות מגילה. בהלכות לולב הרמב"ם אינו מזכיר שמא ילך אצל בקי ללמוד, מה שאין כן בהלכות שופר ומגילה (יש לציין שבכ"י קולומביה התימני למסכת מגילה נמצא "וילך אצל בקי ללמוד").¹²³

קשה להניח שהרמב"ם וכתבי היד התימניים ישימו מילים אלו, ולכן נראה שנוספו בנוסח הרוֹנָה מניסוח הגזרה על שופר ומגילה.

2.5. מד ע"א

הסוגיה עוסקת בשאלה מדוע לולב ניטל כל שבעה זכר למקדש, ואילו ערבה לא ניטלת כל שבעה. רב זביד משיב שלולב יש לו עיקר מן התורה בגבולין, מה שאין כן בערבה. העדים נחלקו בנוסח דבריו על ערבה:

¹¹⁹ בכ"י ב העתיקו את פירוש המשניות לרמב"ם בצדי דף הגמרא. הנוסח שם הוא: "ואע"פ שהאכסדרה בחצר הפלטורין הגדולים או בבתיים שאלו הדפנות לא בנאן על מנת לעשות עליהן תקרה ומעזי' ואין עושין אותן אלא משום שיהיו גדורות מרשות הרבים". בתרגום זה לא נזכר במפורש שלא נעשו לסיכוך (כפי שמתרגם הרב קאפח), אך אין הכוונה לתקרת האכסדרה (כפי שמשמע מהתרגום בדפוסים), אלא שהמחיצות לא נעשו כדי לקרות את החצר הפנימית ולכן הן לא נועדו לסכך.

¹²⁰ וכן גורס בהלכות גדולות (לעיל, הערה 84), א, עמ' 342, ר"ח והרי"ף.

¹²¹ ריצ"ג (לעיל, הערה 25), עמ' קט.

¹²² רמב"ם (לעיל, הערה 114), מועד, עמ' קפד.

¹²³ ראה פני יהושע (להלן, מג ע"ב), שמקשה מה הצורך ללמוד אצל בקי על ערבה, ולכן מסיק ש"ילך אצל בקי" הוא לרווחא דמילתא, ועיקר החשש שיטעו לחשוב דעיקר מצוותן דוחה את השבת.

בנוסח הרוֹנֵחַ הגרסה היא "ערבה דלית ליה עיקר מן התורה בגבולין".¹²⁴ **במתב** הגרסה היא "ערבה דלית ליה עיקר מן התורה", וליתא "בגבולין". רש"י מפרש: "יום אחד מיהא יש לו שורש אבל ערבה אין לה שום שורש מן התורה בגבולין". לפירושו של רש"י תיקנו כלול כל שבעה משום שחייב יום אחד בגבולין מן התורה, ואילו בערבה אין כלל חיוב מהתורה בגבולין. הרמב"ם בהלכות לולב ז, כב כותב:

וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה.

הרמב"ם מבאר שבערבה לא תיקנו כל שבעה משום שחיובה אינו מפורש בתורה.¹²⁵ ביאור זה של הרמב"ם אינו תואם את גרסת הנוסח הרוֹנֵחַ "דלית ליה עיקר מן התורה בגבולין", שהרי ערבה אינה מפורשת בתורה כלל, אף לא במקדש.¹²⁶ אך גרסת **מתב** שאינם גורסים "בגבולין" תואמת את ביאור הרמב"ם, ולפיה תירוץ הגמרא הוא שערבה אינה מפורשת בתורה, ואילו לולב מפורש בתורה ואפילו בגבולין.¹²⁷ נראה שהיות שערבה חיובה מהלכה למשה מסיני, הגיהו בנוסח הרוֹנֵחַ וגרסו שאין לה עיקר מן התורה בגבולין. כמו כן לביאור הרמב"ם המילה "גבולין" ללולב אינה נצרכת, שהרי החילוק כפי שמבאר אותו הרמב"ם נכון גם במקדש,¹²⁸ ואפשר שעקב הזכרת "גבולין" אצל לולב גרסו "גבולין" גם אצל ערבה, ומכאן נולד פירושו של רש"י ושאר ראשונים לסוגייתנו.

פירוש הרמב"ם למילים "עיקר מן התורה" עולה גם מגרסת הרי"ף לסוגיית הפתיחה של הפרק (מג ע"א שורות 5-7). הגמרא שם שואלת מדוע כאשר יום טוב ראשון חל בשבת נוטלים לולב ולא גוזרים שמא יטלטל. העדים נחלקו בנוסח התירוץ: בנוסח הרוֹנֵחַ הגרסה היא "ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין".¹²⁹ **באתב, תג** וברי"ף הגרסה היא "ראשון דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין". חילוף זה נמצא גם בדף מג ע"א, שורה 15.

הגמרא משיבה שיום ראשון חשוב יותר משום שחיובו מן התורה אף בגבולין, ולכן לא גזרו בו. לכאורה, הגרסה "דאית ליה עיקר" אינה מתאימה כאן. ניסוח זה מובא

¹²⁴ וכן גורסים ר"ח, העיטור, ראב"ן והריטב"א.

¹²⁵ המילים "עיקר מן התורה" מופיעות בעוד שתי היקרויות בבבלי: "שאני טומאה, הואיל ויש לה עיקר מן התורה" (עירובין לו ע"א); "כי אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון – במילתא דאית לה עיקר מה"ת, אבל מילתא דלית לה עיקר מן התורה – לא" (גיטין סה ע"א). בשני המקומות הנ"ל המשמעות היא שחיובם מהתורה ולא שחלק מחיובו הוא מן התורה.

¹²⁶ ראה מגיד משנה שמקשה על הרמב"ם: "וזהו היא מסקנא דגמ' וא"כ היה לו לרבנו להזכיר כן לפי שאין לערבה עיקר כלל מן התורה בגבולין לא תקנו לה שבעה ואולי היה לו לרבינו גרסה אחרת בזה וצ"ע". וראה הלבני (לעיל, הערה 14), עמ' רלב, הערה 8.

¹²⁷ ר"ש מחעלמא (מרכבת המשנה, ירושלים תשס"ב, זמנים, עמ' שי) כיוון לגרסה זו מדעתו, עיין שם. על חילוף זה כבר העיר ד' הנשקה, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ז), עמ' 109 הערה 22.

¹²⁸ אפשר שהמילה "גבולין" בעניין לולב הועברה מהתירוץ לעיל, מג ע"א, העוסק בחיוב בגבולין.

¹²⁹ וכן גורסים ר"ח, הערוך (ערך גבל ב') והרי"ד.

בדף מד ע"א כתירוץ לשאלה מדוע בלולב תיקנו כל שבעה זכר למקדש, ועל זה השיבו שללולב יש עיקר בגבולין, דהיינו יש לו שורש מהתורה בגבולין מכיוון שחייב ביום הראשון.¹³⁰ אך בדף מג ע"א נושא הדיון הוא יום ראשון, ועליו אין זה נכון לומר שיש לו שורש, אלא שחייב מהתורה.

ברם, מסוגייתנו עולה שהרמב"ם מפרש את המשפט "יש לו עיקר מהתורה" שחייב מהתורה ואף כתוב בפירוש בתורה. לביאור זה גרסת הרי"ף "דאית ליה עיקר מהתורה" אפשרית, דהיינו יום ראשון חשוב יותר, שאף בגבולין חייבים, והוא מפורש בתורה.¹³¹

בקטע גניזה (סנט פטרבורג Yevr. II A 293.10) הגרסה בדף מג ע"א, שורות 7-5, "דאיתיה מן התורה בגבולין". אך בשורה 15 גורס "וראשון דאית ליה עקר בגבולין מן התורה מנא לן" כגרסת אהב, ת, והרי"ף שם, וכפי שפירשנו.¹³²

2.6. מח ע"א

המשנה אומרת שההלל והשמחה שמונה. הגמרא מביאה שהמקור הוא מהפסוק "והיית אך שמח", שהוא מיותר ובא לרבות. בנוסח הרו"ח: "לרבות לילי יום טוב האחרון". באתב, ת, בר"ח וברמב"ם: "לרבות יום טוב האחרון".¹³³ הנוסח הרו"ח קשה, שהרי ברייתא זו מובאת כמקור למשנת ההלל והשמחה שמונה, ואם כן, הברייתא מוסכת גם על היום השמיני ולא רק על ליל יום טוב האחרון. רש"י מבאר את הנוסח הרו"ח:

לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה שלפניו לכוללו עם שבעת הימים, שיזבח שלמים בשביעי כדי לאכול ליל שמיני [...] וכיון דאתרבי לילי יום טוב האחרון שהוא טפל קל וחומר היום שהוא עיקר שחייב בשמחה.

בריייתא זו נמצאת גם בבבלי, פסחים עא ע"א, ושם היא מובאת כדי לברר מדוע בליל יום טוב הראשון פטור משמחה. בפסחים גם ר"ח גורס "ליל יום טוב האחרון". רש"י בפסחים מפרש "לרבות [...] כשאר לילי החג", ולא כפי שמפרש בסוגייתנו.¹³⁴

¹³⁰ בעל המאור כותב: "והרי"ף ז"ל כתב בהלכות במקום הזה ראשון דאית ליה עיקר מה"ת בגבולין ולא שייך למימר כי הדין לישנא אלא לענין מעבד ז' זכר למקדש וכדאיתא בגמ' במסקנא דשמעתין אבל הכא לא שייך למימר אלא ראשון דאיתיה מה"ת בגבולין וכמו שהוזכר בגמ'". וראה הלבני (לעיל, הערה 14), עמ' רלא, הערה 2.

¹³¹ יש להעיר שפירוש הרמב"ם בסוגייתנו תלוי בגרסה. אך בסוגייתנו א אינו גורס כרמב"ם, ואם כן לא יכול לפרש את המילים "שיש לו עיקר מן התורה" כרמב"ם, ולכן נראה שבסוגיית מג ע"א גורס כך בהשפעת הרי"ף. על טיבו של הקשר בין א לרי"ף במסכת סוכה ראה שושטרי (לעיל, הערה 1), עמ' 254. וראה סגל (לעיל, הערה 3), עמ' 226, על הקשר בין א לרי"ף במסכת מגילה.

¹³² אין לנו החילוף בדף מד ע"א בקטע זה.

¹³³ רמב"ם (לעיל, הערה 114), מועד, עמ' קפה: "אמר ה' והיית אך שמח ואמרו לרבות יום טוב האחרון לשמחה".

¹³⁴ תוספות בפסחים ד"ה לילי כותבים בעקבות סוגייתנו: "הלכך נראה לפרש דלילי יום טוב האחרון לאו דווקא דהוא הדין ביום". על הסתירה בפירוש רש"י ראה ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 161 ובהערה 7.

נראה שהגרסה המקורית בברייתא היא "לילי יום טוב האחרון", ור"ח והרמב"ם הגיהו בסוגייתנו כדי לבאר את המקור למשנת ההלל והשמחה שמונה.¹³⁵ באתב, תג, אמנם גורסים כר"ח והרמב"ם "לרבות יום טוב האחרון", אך בהמשך הברייתא גורסים "אתה אומר לילי יום טוב האחרון [...] ומה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון".¹³⁶ ר"ח והרמב"ם אינם מצטטים את כל הברייתא אלא את תחילתה, וניכר שעדים אלו הושפעו מר"ח והרמב"ם והגיהו על פי ציטוטם החלקי.

3. השמטת הלכות

3.1. ז ע"ב

בסוגיה מובאות שלוש מימרות של רבה. במימרה הראשונה רבה אומר שמחיצות הסוכה שהן שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח מועילות לעניין שבת להחשיב את המקום כרשות היחיד, ואין צורך בשלוש דפנות ("מיגו דהויא דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת"). במימרה השנייה והשלישית רבה אומר שמחיצות שדי בהן לשבת ("פסי ביראות ומבוי שיש לו לחי") מועילות לסוכה, ואין צורך בשתי דפנות. הרי"ף כותב:

אמ' רבא סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשר ואמ' רבא סיכך על גבי פסי ביראות כשרה מגו דהויא¹³⁷ דופן לענין שבת הויא¹³⁸ דופן לענין סכה וצריכא דאי אשמעינן מבוי שיש לו לחי דאיכא שתי דפנות מעליתא אבל פסי ביראות דליכא שתי מחיצות אימא לא צריכא ואי אשמעינן גבי פסי ביראות דאיכא שם ארבעה מחיצות אבל מבוי שיש לו לחי דליכא שם ארבע מחיצות אימא לא צריכא.

הרי"ף והרמב"ם (הלכות סוכה ד, י) מביאים להלכה רק את המימרות שעוסקות במחיצות שבת שמועילות לסוכה והשמיטו את ההלכה שמחיצות סוכה מועילות לשבת.¹³⁹

כדי לבאר השמטה זו יש לעיין במהלך הסוגיה. הסוגיה פותחת בהבאת המימרה של רבה על מחיצות הסוכה שמועילות לשבת. אביי מקשה על מימרת רבה מהברייתא "יתירה שבת על סוכה שהשבת אינה ניתרת אלא בעומד מרובה על הפרוץ". אביי מפרש ברייתא זו "יתירה שבת דסוכה אסוכה", ואם כן מחיצות הסוכה אינן מועילות לשבת להחשיב את המקום כרשות היחיד. אביי לא מפרש ברייתא זו כפשוטה שאמורה בשבת ובסוכה, כיוון שאם כן מדוע לא נקטו גם את המקרה ההפוך "יתירה סוכה על שבת". לפירושו של אביי מובן מדוע לא נקטו את המקרה ההפוך ("יתירה סוכה דשבת אשבת") מכיוון שבמקרה זה מחיצות השבת מועילות לסוכה.

¹³⁵ הנשקה (לעיל, הערה 134), עמ' 161: "ואמנם לאותה תוצאה שהוצרך רש"י להגיע בדרך הפרשנות היינו שהריבוי כולל גם את היום השמיני הגיעו גם בדרך ההגהה".

¹³⁶ ראה הנשקה (לעיל, הערה 134), עמ' 162.

¹³⁷ בדפוס קושטא "דמיגו דהוי".

¹³⁸ בדפוס קושטא נוסף "נמי".

¹³⁹ ראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' קעח-קעט, מה שנדחקו הראשונים והאחרונים לפרש בזה.

הגמרא משיבה לשיטת רבה שפירוש הברייתא הוא "יתירה שבת דעלמא על שבת דסוכה", ולפירוש זה מחיצות הסוכה מועילות להחשיב את המקום כרשות היחיד בשבת, כפי שסובר רבה. על פירוש זה מקשים שאם כן מדוע לא נקטו גם את המקרה ההפוך "יתירה סוכה דעלמא אסוכה דשבת", ומשיבים שאין צורך לנקוט מקרה זה מכיוון שאפשר ללמוד אותו מן הקביעה שאפילו מחיצות הסוכה הקלה מועילות לשבת החמורה, וקל וחומר שמחיצות השבת החמורה יועילו לסוכה.¹⁴⁰

בהמשך הסוגיה מובאות המימרות של רבה על מחיצות השבת שמועילות לסוכה. התירוץ לשאלתו של אבבי מהברייתא דחוק מאוד, שהרי אם די לנקוט את ההלכה של מחיצות הסוכה שמועילות לשבת ואין צורך לנקוט את ההלכה של מחיצות השבת שמועילות לסוכה, מדוע רבה בעצמו מביא שלוש מימרות שעוסקות במחיצות שבת ובמחיצות סוכה?

אמנם הגמרא נדרשת לצורך של רבה לנקוט שלוש הלכות, ובין השאר מבארת שצריך היה לנקוט גם את המימרה על מחיצות הסוכה שמועילות לשבת, מכיוון שלא היה אפשר ללמוד זאת מהמימרה על מחיצות השבת שמועילות, היות ששם מדובר מחמור לקל. אולם צריכותא זו לוקה בחסר, שהרי אין בה כדי לבאר מדוע לא נקטו רק את המימרה של מחיצות הסוכה שמועילות לשבת, ששם מועיל אפילו מקל לחמור (שלא כשתי המימרות על מחיצות השבת, שבהן הצריכותא נוגעת לצורך בשתי המימרות).¹⁴¹

והנה בכתבי היד התימניים מופיעה הצריכותא לשתי המימרות העוסקות במחיצות השבת, אך לא מופיעה הצריכותא למימרה העוסקת במחיצות הסוכה. ייתכן שצריכותא זו חסרה משום שדילגו מחמת הדומות, אך אין לשלול את האפשרות שכלל לא הייתה בגרסתם.¹⁴² נראה שאין לבאר את הצורך במימרה על סוכה ובמימרה על שבת, שהרי הנושאים שונים זה מזה, ואין ללמוד מאחד על האחר. בעקבות התירוץ הדחוק שהגמרא תירצה לשאלתו של אבבי עולה שאין צורך במימרה על מחיצות השבת, ואפשר ללמוד זאת ממחיצות הסוכה. משום כך בנוסח הרוֹנָה נאלצו להוסיף צריכותא למימרה של רבה העוסקת במחיצות הסוכה. אך, כאמור, צריכותא זו לוקה בחסר.

נראה שלפני הרי"ף והרמב"ם עמד נוסח כתבי היד התימניים, ובו לא מופיעה הצריכותא למימרה של מחיצות הסוכה, וניכר בו שהתירוץ לשאלתו של אבבי מהברייתא דחוק ואינו עומד במבחן המימרות של רבה עצמו. לכן קיבלו הרי"ף

¹⁴⁰ **במותבד** התשובה מובאת בסתם, ואילו ב**לסאנ** ובתשובת הגאון (ל' גינצבורג, גאוניקה, ניו יורק תרס"ט, II, עמ' 239=אוצר הגאונים [לעיל, הערה 44], עמ' 13) "אמ' ליה" (בס נוסף "רבא" וכן הוא בתשובת הגאון). ר"ח כותב "ודחי רבא". נעיר שהתשובה הראשונה והשאלה שעליה מובאות בכל העדים בסתם, ואף בר"ח כותב "ודחינן [...] ואקשינן עליה" (אין בידינו תשובת הגאון לקטע זה).

¹⁴¹ וכן הקשה בפירוש מבית מדרשו של רש"י (לעיל, הערה 49), עמ' 156: "ותמיהה ולימא הך וכן לשבת דהויא מקילתא לחימרת' ואנן ידעינן הנך דמבוי ובור דהוא מחמירתא לקילתא לא כל שכן", וראה מה שדנו בזה הפני יהושע והערוך לנר.

¹⁴² בפירוש מבית מדרשו של רש"י (לעיל, הערה 49), עמ' 156, פותח צריכותא זאת ב"ה"ג" ואפשר שכוונתו שיש שאינם גורסים צריכותא זו.

והרמב"ם את עמדת אב"י בסוגיה ולא פסקו כתירוץ הדחוק של רבה.¹⁴³ בנוסח הרוֹנֶחַ קיבלו תירוץ זה, ולכן נאלצו ליישב את המימרות של רבה עם העולה מתירוץ זה והוסיפו עוד צריכותא.

3.2. יט ע"א

הגמרא דנה בפירושה של הברייתא "פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה". ר' אושעיא מפרש שהכוונה לסכך פסול פחות משלושה בסוכה קטנה, ויוצא מן הסוכה פירושו שיוצא מתורת סוכה. רב הושעיא מקשה: הרי אין חידוש בכך, ואפילו אוויר פחות משלושה אינו פוסל. בתירוץ ר' אבא יש חילוף גרסה:

הנוסח הרווח	כתבי היד מסתב
זה מצטרף וישנים תחתיו	זה מצטרף וישנין תחתיו
וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו	וזה אין מצטרף ואין ישנין תחתיו

על תירוץ זה מקשה הגמרא, ומתריך ר' יצחק בן אלישב:

ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר אמ' ר' יצחק בן אלישב אין טיט הנדוק יוכיח שמצטרף לארבעים סאה והטובל בו לא עלתה לו טבילה.

נחלקו העדים בנוסח תשובתו של ר' אבא. בנוסח הרוֹנֶחַ: "זה מצטרף וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו"; **במסתב**: "זה מצטרף וישנים תחתיו וזה אין מצטרף ואין ישנים תחתיו" (תיבת "אין" סומנה למחיקה במס).

גרסת **מסתב** קשה, שהרי ר' הושעיא טוען שסכך פסול מצטרף, ואם כן כיצד משיב ר' אבא שאינו מצטרף? אבל גם הנוסח הרוֹנֶחַ אינו פשוט כלל ועיקר. רש"י מפרש את תירוץ ר' אבא לגרסה זו שבאוויר פחות משלושה אין ישנים תחתיו. על מסקנה זו כבר הקשו התוספות (ד"ה לא) שהרי אוויר פחות משלושה חשוב סתום על ידי לבוד, ואם כן עדיף על סכך פסול, שאין שייך לעשותו סתום בסכך כשר, ואיך אפשר להיזהר שלא לשבת מתחת לנקבים שבסוכה? תוספות מבארים שהמשפט "ואין ישנים תחתיו" מוסב על סכך פסול ולא על אוויר.¹⁴⁴ אך גם על פירוש זה קשה, שהרי בסככה בשפודין כשרה כאשר יש רווח ביניהן כמותן, וכיצד אפשר שלא יישן תחת הסכך הפסול.¹⁴⁵

¹⁴³ ר"ש מחעלמא (לעיל, הערה 127), עמ' שא, כותב שהרי"ף והרמב"ם השמיטו את המימרה על מחיצות סוכה משום שפסקו כאב"י דברייתא דמקשה מיניה משמע שפיר כוותיה. לאור נוסח כתבי היד התימניים הדברים ברורים יותר, ובתוך הסוגיה עצמה ניכרת חולשתו של התירוץ.

¹⁴⁴ ראה בעל המאור שנוקט כרש"י אך מעיר: "ונמצא בדברי הגאונים פירוש בחילוף זה". ובגמרא מפורש כשיטת רש"י ("אור") [זה] מצטרף ואין ישנין תחתיו" וכ"ה ברא"ה (לעיל, הערה 15), עמ' ק (אך ראה בהערת המהדיר שאפשר שחסר ברא"ה וא"כ שיטתו כתוספות). והראב"ה (לעיל, הערה 68), סי' תרכו, עמ' 360, מביא את שתי השיטות.

¹⁴⁵ ראה תוספות, יט ע"א, ד"ה לא, שבעקבות קושי זה נדחקים לפרש שרק בסוכה קטנה אין ישנים תחת הסכך הפסול, ומכל מקום אינם מבארים מה החילוק בין קטנה לגדולה. לתירוץ נוספים ראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' תריד. ועיין ריצ"ג (לעיל, הערה 25),

ר"ח כותב בפירושו סוגייתנו:

ודחי רבא אויר פחות מג' מצטרף וישנים תחתיו דקיימא לן כלבוד דמי אבל
 סכך פסול מצטרף לד' אמות מן הצד ואין ישנים תחתיו כדתנן נתן עליה נסר
 שרחב ד' טפחים כשרה ובלבד שלא ישן תחתיו ויש שמחליף ומפרש.

ר"ח מפרש את הסוגיה פירוש מפתיע מאוד. לפירושו, המשפט "זה מצטרף ואין ישנים
 תחתיו" מוסב על מקרה שיש בסכך הפסול ד' אמות, ומכאן שכאשר אין בו ג' טפחים
 ישנים תחתיו, ואין הבדל בין סכך פסול לאוויר. אך עדיין צריך ביאור מהו תירוצו של
 ר' אבא, הלוא הסוגיה עוסקת בסכך פסול שפחות מג' טפחים. ונראה שכוונתו היא
 שמכיוון שבסכך פסול יש שאינו פסול אך אסור לישון תחתיו, הדגישו שבפחות מג'
 טפחים מצטרף, ואפשר לישון תחתיו.¹⁴⁶ לפירושו ר"ח אין צורך להידחק ולומר
 שבפחות מג' טפחים באוויר או בסכך פסול אין לישון תחתיו. אך פירושו של ר"ח דחוק
 בלשון "מצטרף", מכיוון שבסוגייתנו משמעותה שמצטרף לשיעור סוכה, ואילו ר"ח
 נאלץ לפרש שמצטרף לד' אמות מן הצד. דוחק נוסף בפירושו של ר"ח הוא שד' אמות
 מן הצד אינן חשובות כלל סכך אלא דופן עקומה, ואם כן אין דמיון לסכך פסול פחות
 מג' טפחים.

לאור דברי ר"ח נראה שניתן להציע פירוש לגרסת **מסתב**. כוונת ר' אבא לסכך
 פסול פחות מד' טפחים אך יותר מג' טפחים שאינו מצטרף לשיעור סוכה, ולכן בסוכה
 גדולה אין ישנים תחתיו. כיוון שבשיעור זה אין מצטרף לשיעור סוכה ואין ישנים
 תחתיו בסוכה גדולה, הבהיר ר' הושעיא שבפחות מג' טפחים מצטרף וישנים תחתיו.¹⁴⁷
 לגרסה זו מבוארת הלשון "אין מצטרפין". אם זאת הגרסה המקורית, מובן מדוע שינו
 אותה, שהרי הסוגיה עוסקת בסכך פחות מג' טפחים שמצטרף.
 לגרסה בביאור זה עולה שבין בסכך פחות מג' טפחים בין באוויר פחות מג' טפחים
 ישנים תחתיהם.

על תירוצו של ר' אבא מקשה הגמרא: "ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא
 עצמו אינו כשר", ומשיבה: "טיט הנירוק יוכיח". לנוסח הרוּנַח פירשו הראשונים
 שהשאלה היא על אוויר פחות מג' טפחים שמצטרף אך אסור לישון תחתיו. ביאור זה
 העלה קושי בדמיון לטיט הנירוק.¹⁴⁸ אך לגרסת **מסתב** שאלה זו מתפרשת על סכך

עמ' עט, שסובר כתוספות שדווקא בסכך פסול ובסוכה קטנה אין ישנים תחתיו, ומבאר את
 החילוק: "דפחות מד' בסוכה גדולה לא חשיב בסוכה קטנה חשיב ואפילו פחות מג' נמי מחשב
 חשב"

¹⁴⁶ וכן מפרש המהדיר על ר"ח (לעיל, הערה 17), עמ' לט, הערה 30 בשם ספר סיעתא דשמיא,
 עיין שם.

¹⁴⁷ יש להעיר שר"ח לא יכול לפרש כך לשיטתו מכיוון שסובר שאף ביותר מג' טפחים מצטרף
 לשיעור סוכה (כך עולה מפירושו לסוגיה ביז ע"ב. וראה י' ברודי, תשובות רב נטרונאי, ירושלים
 תשנ"ד, עמ' 320 ובהערה 3, ואכמ"ל). אם כן, אפשר שר"ח הוא שהגיה את הגרסה, משום
 שלשיטתו סכך פסול מצטרף ביותר מג' טפחים.

¹⁴⁸ ראה תוספות, יט ע"ב, ד"ה טיט.

פסול שמצטרף אף שבפני עצמו הוא פסול (דווקא בפני עצמו, שהרי כשמצטרף אינו פסול), ומכאן מובנת התשובה מטיט הנירוק.¹⁴⁹
נעניין בפסקי הרמב"ם הנוגעים לסכך פסול ולאוויר. בהלכות סוכה ה', טז הוא כותב:

סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסכך הפסול רוחב שלשה טפחים אלא פחות [...] כשרה.

ובהלכות יט-כ:

סכך שהיו בו חלונות חלונות שהאוויר נראה מהן [...] כשרה במה דברים אמורים בשלא היה במקום אחד אויר שלשה טפחים.
ה'שפת אמת' (סוכה יט ע"א) כותב על הרמב"ם: "ומשמעות סתימת לשון הרמב"ם בה' סוכה נראה דבאוויר ובסכך פסול בשניהם מותר לישן תחתיהם בפחותין מג' דאל"כ הו"ל לפרושי".¹⁵⁰

לאור גרסת **מסתב** מיושבים פסקי הרמב"ם, שהרי לביאורנו בגרסתם עולה שאין איסור לישון מתחת לסכך פסול או אוויר פחות מג' טפחים, ולכן הרמב"ם אינו מביא איסור זה.¹⁵¹

¹⁴⁹ יש לציין שכך מבאר המאירי (לעיל, הערה 27), עמ' סב, את השאלה: "ובא ללמד שאעפ"י שהוא פסול בעצמו מצטרף הוא להשלים את השיעור". אך כדי שלא יקשה ממהלך הסוגיה החליף את הסדר, ותחילה הביא את הדיון מטיט הנירוק ולאחר מכן את החילוק מאוויר פחות מג' טפחים, עיין שם. וכן בר"א מן ההר (לעיל, הערה 21), עמ' סט: "אסכך פסול קאי דקאמר שמצטרף וישנים תחתיו והוא בעצמו פסול". וכן מבארים הערוך לנר והשפת אמת, וכך מיישבים את הקושי שמעלה תוספות. ועיין במהדיר על ר"ח (לעיל, הערה 17), עמ' לט הערה 30, שמתקשה בביאור שאלה זו לפירוש ר"ח, ולפי מה שכתבנו הדברים מבוארים.

¹⁵⁰ יש לציין, שגם הרי"ף אינו מביא את הדין בסוגייתנו שאסור לישון תחתיהם בפחות מג' טפחים. מהרי"ף אין ראיה מכיוון שאינו מביא כלל את סוגייתנו, אך הרמב"ם מביא שתיים מהאוקימתות הקודמות. וראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל, הערה 18), עמ' תריז, יישובי האחרונים לפסק הרמב"ם.

¹⁵¹ אך ראה תוספות, יט ע"א, ד"ה לא: "ובירושלמי דברכות פרק שלשה שאכלו משמע דאוויר מצטרף ואין ישנים תחתיו כפירוש הקונטרס וז"ל אנן קיימין בסוכה וילפינן מטיט הנירוק דתנינן תמן הרחיק הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים פסולה פחות מכאן כשרה מהו לישן תחתיו התיב ר' יצחק בר אלישיב הרי טיט הנירוק שמשלים במקוה ואין מטבילין בו אף הכא משלים בסוכה ואין ישנים תחתיו". לכאורה, התוספות מביאים מקור מהירושלמי שממנו מוכח שאסור לישון מתחת לאוויר פחות מג' טפחים. וראה שפת אמת שמיישב את סוגייתנו אליבא דהרמב"ם ומסיים: "אבל עדיין ש"ס דירושלמי אינו מיושב ודוחק לעשות פלוגתא בין הבבלי והירושלמי". אך מעיון בירושלמי ניתן לראות שהדברים אינם פשוטים. הירושלמי, סוכה א, י (נב ע"ג) הוא המקור לסוגיה זו, ושם נאמר: "אוויר פסול פוסל בשלשה טפחים דתנינן הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים פסולה סכך פסול אינו פוסל אלא בארבע אמות דתנינן בית שנפחת וסיכך גב(ו) [י] אם יש בין כותל לסיכוך ארבע אמות פסולה הא פחות מיכן כשירה מהו לישן תחתיו". מסוגיית הירושלמי בסוכה נראה שהשאלה "מהו לישן תחתיו" מוסבת על סכך פסול פחות מארבע אמות, שבו חידשה הגמרא שכשר, ועליו שאלו אם גם מותר לישון (עיין בשיירי הקורבן שמפרש: "מיהו י"ל דבין אוויר ובין אסכך פסול קאי ובברכות לא חש למיתי כולא מתניתין". אך נראה שלא מדובר כלל באוויר, משום שבאוויר הגמרא מוכיחה שפסול בג' טפחים ולא עוסקת בגדרי הכשרות. וראה ב'

3.3. לה ע"א

הברייתא דורשת את המילים "עץ מאכל" על ערלה. על פי הדרשה, כוונת הפסוק לעץ שטעם עצו ופריו שווה, ואלו הפלפלין. בהמשך דברי הברייתא יש חילוף גרסה: בנוסח הרוֹנַח ובר"ח הגרסה היא "שהפלפלין חייבין בעורלה ואין א"י חסרה כלום"; **במתב, ת** הגרסה היא "שאין ארץ ישראל חסירה כלום".¹⁵² בנוסח הרוֹנַח יש שני קשיים:

- א. הראשונים הקשו מדוע צריך לרבות פלפלין, ולכאורה אין סיבה לפטור אותם.¹⁵³
- ב. האחרונים הקשו מדוע דורש מילי דאגדה ולא הסתפק בהלכה הנלמדת.¹⁵⁴

לגרסת **מתב, ת**,² אכן הדרשה לא באה לרבות פלפלין שחייבים בערלה אלא עוסקת רק בענייני אגדה.¹⁵⁵ בעל דקדוקי סופרים כותב: "והנה גם הרמב"ם השמיטו ואולי לא היה לפניו".

נראה שהוספת משפט זה תחילתה במקבילות בברכות לו ע"ב וביומא פא ע"ב, שם מקשים מברייתא זו ומוכיחים שפלפלין קרויים אוכל, ומשום כך הבינו שעצם חיובם בערלה נלמד מהדרשה, ולכן הוסיפו משפט זה.

4. סיכום

במאמר זה השווינו את הנוסח התימני למסכת סוכה לדברי הרמב"ם בחיבוריו משנה תורה ופירוש המשניות. נדונו כאן 17 מקומות שבהם דברי הרמב"ם התבארו על ידי גרסת הסוגיה. נסכם את הממצאים העולים מניתוח חילופי הגרסה הנ"ל:

רטנר, אהבת ציון וירושלים, וילנא תרע"א, ח, עמ' 79, שלא דק בזה). נראה שהמעתיקים בסוגיית ברכות קיצרו והביאו רק את תחילת המשנה וסמכו על סוגיית סוכה (וראה ביפה עיניים שמבאר: "רק כאן י"ל דקאי על סכך פסול דקאמר אויר פוסל בשלשה דתנינן [...] אפשר דהיינו תחת סכך פסול על הא דסליק מיניה ובברכות קיצר הירושלמי מלאסוקי הך דסכך פסול"), ואם כן, מהירושלמי אין מקור לאיסור שינה מתחת לאוויר פחות מג' טפחים. וראה בורגנסקי (לעיל, הערה 16), עמ' 320, שכותב על הירושלמי: "ואסור לישן תחתיו בשני המקרים ודלא כמסקנת הבבלי". דברי בורגנסקי אינם מדויקים, שהרי אין הכרח שהירושלמי עוסק באוויר ואף אם עוסק באוויר, הרי אינו עוסק בסכך פסול פחות מג' טפחים אלא פחות מד' אמות שוודאי אסור לישון תחתיו (לכאורה, הירושלמי יכול להשיב מהמשנה, יד ע"א, שאוסרת לישון מתחת לנסר ד' טפחים, וצריך עיון).

¹⁵² במקבילות בבבלי (ברכות לו, ב ויומא פא, ב) גורסים כל העדים משפט זה מלבד כ"י תימני ליומא (ביהמ"ל 270). בילקוט שמעוני (פרשת אמור, רמז תרנ"א) מצטט את סוגייתנו ומסיים "הוי אומר זה פלפלין" וכלל לא מביא את הלימוד משום שאינו נצרך בסוגייתנו. אך בילקוט שמעוני (פר' קדושים רמז תרט"ז) מצטט את הסוגיה בברכות וביומא ומביא את הדרשה כנוסח הרווח.

¹⁵³ ראה רש"י, תוספות ד"ה ללמדך, רא"ה והריטב"א.

¹⁵⁴ ראה אוצר מפרשי התלמוד, ירושלים תשמ"ט, סוכה ב, עמ' רי.

¹⁵⁵ דקדוקי סופרים, עמ' 107, אות ר, כותב על גרסת כ"מ: "ונראה שטעות הוא דכל עיקר דרשה הוא דחייב בערלה דאי רק שאין א"י חסירה כלום מלא תחסר כל בה ידעינן ע"כ נראה שנשמט בשגגה".

ב-15 מקומות נוסח הענף התימני תואם את דברי הרמב"ם. בשני המקומות האחרים יש מקום אחד שבו נוסח הענף התימני משני (1.7), ומקום אחד שבו נוסח הרמב"ם משני (2.2). נמצינו למדים שעמדה לפנייהם מסורת נוסח משותפת. מה טיבה של מסורת נוסח זו?

במקום אחד מדובר במסורות מאוחרות ולא בנוסח מקורי ומשני (1.2). במקום אחד נוסח הרמב"ם הוא משני ונמצא כבר אצל ר"ח, וכפי הנראה השפיע על הנוסח התימני (2.6). בשאר 13 המקומות נראה שהחילוף נובע מהגהה, והכרענו בסבירות כלשהי שהנוסח התימני הוא הנוסח המקורי והוגה בנוסח הרו"ח.¹⁵⁶ אימתי נתהווה הנוסח הרו"ח במקומות אלו?

בתשעה מקומות הנוסח הרו"ח נמצא כבר במזרח: שני מקומות בגאונים (1.4), (2.4); חמישה מקומות בר"ח (1.1, 1.5, 2.5, 3.2, 3.3); שני מקומות בקטעי גניזה מזרחיים (1.3, 2.1).

בשני מקומות אין עד מזרחי נוסף (2.3, 3.1).

בשני מקומות גרסת הענף התימני נמצאת בכל העדים המזרחיים, ומתברר שהנוסח הרו"ח מאוחר והתהווה רק באירופה (1.6, 1.8).

נתונים אלה מלמדים שעיקרו של הנוסח הרו"ח התהווה עוד במזרח.¹⁵⁷ עוד נמצא שברובם המוחלט של המקרים משקפת מסורת הנוסח התימנית את הנוסח המקורי בטרם הוגה. ממצא זה מלמד על טיבה המשובח של המסורת התימנית שכמעט שאינה מושפעת מהגהות מאוחרות. אין ספק שמקומות אלו משקפים את מסורת הנוסח התימני, והאפשרות שחכמים ולמדנים שינו את נוסח התלמוד כדי להתאימו לפסק הרמב"ם היא רחוקה, ועיון בדוגמאות הנ"ל מוכיח שהדבר בלתי אפשרי. מסורת זו המשיכה להתקיים אף אצל גדול חכמי ההלכה בימי הביניים – הרמב"ם, ועל כן בבואנו לנתח את דברי הרמב"ם שלעתים אינם עולים בקנה אחד עם מסקנת הסוגיה יש להביא בחשבון את האפשרות שלפניו עמדה מסורת נוסח אחרת, והיא העומדת ביסוד דבריו.

¹⁵⁶ יש מקומות שלגרסת הענף התימני מצטרפים עדים נוספים, ובעיקר כ"מ. ראה שושטרי (לעיל, הערה 1), עמ' 369-370.

¹⁵⁷ ראה רוזנטל (לעיל, הערה 3), עמ' 10, שמסיק שהפיצול לענפים במסכת פסחים אינו פיצול בין כתבי יד אשכנזיים לספרדיים או בין מזרח למערב, אלא נתהווה כבר במזרח עצמו. אחת הראיות שלו היא שכבר בגניזה מיוצגים שני הענפים. גם סבתו (לעיל, הערה 3), עמ' 333-337, מסיק שההתפלגות היסודית שבין הענף הרו"ח לענף התימני אירעה כבר במזרח, משום שברוב הציטוטים נוסח ר"ח זהה לנוסח המסורת הרווחת, ורק במיעוט מקרים נוסחו זהה לנוסח התימני. וראה נעם (לעיל, הערה 24), עמ' 110-111, שמסקמת את המחקרים שמצאו פילוג בין שתי מסורות שהתרחש כבר במזרח.