מדע והשכל
כרך ב (תשפ"ו), עמ' 35-53
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

מאיר בר־אילן

סוכה ישנה: פרק בהשתלשלות ההלכה

משנת סוכה א, א כפשוטה

משנת סוכה א, א, עוסקת בשלוש הלכות שונות זו מזו: סוכה גבוהה, סוכה שחמתה מרובה מצילתה וסוכה ישנה. הדיון להלן יתמקד בסוכה ישנה, ששנו בה חכמים זאת:

> סוכה הישנה – בית שמי פוסלין ובית הילל מכשירין
> אי זו היא הישנה? כל שעשאה קודם לחג שלושים יום
> ואם עשאה לשם החג אפילו מתחילת השנה כשירה.[1]

עיון קל במשנה מגלה כי היא עשויה משלוש 'צלעות' או שכבות, שכל אחת מהן בעלת תפקיד ספרותי אחר. לצורך הבהרתה של משנה זו, כל אחד מחלקיה יידון בנפרד.

רישא

המשנה נפתחת בנושא שחלקו עליו בית שמאי ובית הלל, ומבנה ספרותי זה שכיח במשנה, כשם שהעמדות ההלכתיות של הבתים – בית שמאי אוסרים ובית הלל מתירים – הן רגילות במשנה. לדוגמה (פאה ז, ו): "כרם רבעי – בית שמאי אומרים אין לו [...] בית הלל אומרים יש לו" וכו'. אומנם המשנה הנדונה עתה אינה פותחת את המסכת או את הפרק, אך ראוי לשים לב שחמש מסכתות נפתחות במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל: ביצה, ראש השנה, חגיגה, קידושין וטבול יום, ולא מעט פרקים במשנה נפתחים במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, כגון (כלאים ד, א): "קרחת הכרם – בית שמאי אומרים עשרים וארבע אמות ובית הלל אומרים שש עשרה" וכו'.[2] יש מקום להניח כי הצבת מחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל בראש פרק או מסכת הייתה מעשה מכוון של מסדרי המשניות (או: 'העורך'), אך לא פחות מתקבל על הדעת להניח שאין זהו מעשה מכוון של 'עורך' כלשהו, אלא שהמשניות פתחו בהלכות הקדומות יותר, ולאחר מכן המשיכו בדברי תלמידיהם.

---

1 נוסח המשנה כאן לפי כתב יד קאופמן. נוסח המשנה בתלמוד הבבלי הוא: "סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ואיזו היא סוכה ישנה? כל שעשאה קודם לחג שלשים יום. אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה - כשרה". אין בחילופי גרסה אלו כדי להעלות או להוריד בדיון שלפנינו. אשר להימצאות או היעדרות ה"א הידיעה ב'ישנה', ראו: שרביט תשמ"ג; צרפתי תש"ן.

2 אלה הם פרקי משנה הנפתחים במחלוקת בית שמאי ובית הלל: ברכות ח, א; פאה ו, א; כלאים ד, א; שבת ג, א; יבמות ג, א; שם יג, א; כתובות ח, א; נזיר ב, א ועוד.

מציעתא

החלק השני של המשנה נפתח בשאלה רטורית, בעלת אופי פרשני או דידקטי פדגוגי, שאלה שכל מטרתה להבהיר את המונח 'ישנה' המובא ברישא. דומה כי המילה 'ישנה' היא מהדברים שאין להם שיעור, ובשל עמימות זו הרגיש התנא צורך לתת בה שיעורים, כדרכם של התנאים לתת שיעורים במצוות התורה, וכאן פירש התנא שמשמעות המושג 'ישנה' היא שלושים יום.[3] למעשה קטע זה משמש פירוש לרישא, כך שאפשר לראות בו פרשנות פנים־ספרותית, לאמור חלק בלתי נפרד מהטקסט שנועד לפרש את הטקסט שקדם לו. תופעה זו, פרשנות פנים־ספרותית (הנפתחת בשאלה), היא תופעה מוכרת היטב במשנה, כגון (עדויות ד, ז): "בית שמאי אומרים פוטר הוא את אשתו בגט ישן ובית הלל אוסרין. איזהו גט ישן?" וכו'.[4]

סיפא

החלק השלישי של המשנה פותח במילת סייג 'ואם' (ובגרסה אחרת: אבל), ולמעשה מציע פירוש חדש לגמרי. הרישא עוסק במילה שיש לה משמעות בממד הזמן 'ישנה', והמציעתא מפרשת זמן זה במידה כמותית, 'שלושים יום', ואילו עתה מוצע פירוש מסוג חדש. לאמור, לא ממד הזמן הוא הקובע אלא ממד הכוונה, ומבלי לבחון לעומקה את שאלת הכוונה בתורת התנאים,[5] די להעיר שלפי הסיפא עצם כוונת הלב דוחה את המושג 'ישנה', ולמעשה עוקר ממקומו לא רק את הפירוש הקודם, שלושים יום, אלא אף את ההלכה כולה, שכן המונח 'ישנה' הפך לחסר חשיבות לאחר שהוכנס גורם הכוונה לתמונה.[6] כלומר, המציעתא ממשיכה את קו החשיבה של הרישא, ואילו הסיפא מציג תפנית מחשבתית העוקרת את הפירוש הקודם ממקומו.

המיוחד במבנה הספרותי של המשנה הנדונה עתה הוא שיש קשר ספרותי בין שלוש חלקיה, קשר שאפשר לראות בו תלות יחסית, קומה על גבי קומה: הרישא משמש בסיס, למציעתא אין קיום עצמאי אלא היא תלויה במשנה הקודמת לה ו'רוכבת' עליה, ואילו הסיפא 'רוכב' על המציעתא

3 תקופת שלושים יום, שהיא ביטוי להתיישנות, מתגלה בהלכה שאמרו בפסחים ו ע"א: 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום'. כלומר תקופה זו משקפת את הזמן שבו אדם עשוי לכוון את דעתו לחג הממשמש ובא, כדרך שהשכחה היא מעל שלושים יום (ראש השנה לה ע"א). תופעה זו שלפיה שלושים יום הקודמים לחג 'שייכים' לחג, ניכרת אף בשביעית ב, ט; שקלים ז, ד ועוד.

4 לפרשנות פנים־ספרותית מעין זו דוגמאות רבות, ונסתפק להלן בכמה מהן: חולין ח, א: "העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל דברי בית שמאי [...] באיזה שלחן אמרו?"; אהלות ה, א: "בית שמאי אומרים כמלוא מקדח ובית הלל אומרים כדי שינטל מן החי וימות. באיזה מקדח אמרו?" וכו'. המילה 'אמרו' מביעה את האיחור היחסי של הפירוש בטקסט המתפרש ומדגישה את המאפיין העיקרי של המשנה, היותה תורה שבעל פה.

5 הביטוי "אם כיוון לבו – יצא" מופיע שלוש פעמים במשנה: ברכות ב, א; ראש השנה ג, ז; מגילה ב, ב (ובמקבילות).

6 פירוש זה במשנה תואם את התרגום המיוחס ליונתן על ויקרא כג, מב: 'מתעבדא לטולא לשום חגא'. אף על פי כן אמרו (סוכה ח ע"ב): "תנו רבנן: סוכת גוים, סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותים; סוכה מכל מקום כשירה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה". משמע אפוא שכל הסוכות כשרות ולא הצריכו 'כוונה' בסוכה.

והרישא כאחד, באופן שהמשנה ניכרת באופי השכבתי שלה. כלומר המבנה הספרותי של המשנה מדגים את התהליך ההיסטורי של התהוותה. תחילה שנו את המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, וקדמותה של הלכה זו ניכרת משמות החולקים, בין שבית שמאי מייצגים את ההלכה הקדומה,[7] ובין שהמחלוקות בין בית הלל לבית שמאי נחשבו לנקודת מוצא הלכתית (או אף ראשיתה של היהדות הרבנית). נקודת מוצא בראשיתית זו ניכרת בטענה שביבנה החלו לאסוף עדויות על המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל, עד שייתכן שמסכת עדויות, שרבות בה המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל (ורבות ממשניותיה מוכפלות במסכתות אחרות, ולרוב אין קשר בין הלכה אחת לחברתה), משקפת את ראשית התהוותה של המשנה.[8]

ויש כאן עוד עניין שראוי לתת עליו את הדעת, שכן היחס הספרותי בין חלקיה המגוונים של המשנה נראה משקף היטב את התפתחותה ההיסטורית של משנה זו, עד שניכר עליה שכל שכבה צמחה על גבי קודמתה. מבנה שכבתי זה גם מעורר תהייה שמא הפירוש הפנים־ספרותי לאו דווקא מכוון לאמת ההיסטורית, כאשר הסיפא המטה את הדיון מממד הזמן לממד הכוונה, מחזק הערכה זו. כידוע, כבר חכמינו הראשונים, ובייחוד חוקרי המשנה במאה התשע־עשרה, הציעו פירושים רבים במשנה המנוגדים לגמרא, ולעיתים אף סברו שהמשנה האחרונה אינה תואמת למשנה הראשונה (אך לא בעניין הנדון כאן).[9] ייתכן שהקושי לקבוע באיזו מידה הפירוש שהציעו תנאים מאוחרים מתאים למשנה הראשונה נובע מהטענה שהמציאות ההלכתית שהייתה מקובלת בעם ישראל באותה שעה רחוקה מלהיות מחוורת לנו, ואין אנו יודעים על איזה רקע היסטורי הלכתי נוסדה המשנה הראשונה.

מלבד עיון במבנה הספרותי של המשנה ראוי לבחון את הניסוח הלשוני של הרישא, ובחינה זו תיעשה באמצעות ניסוח מחדש של המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, ניסוח שיאפשר הבנה מחודשת במחלוקת שלפנינו. כידוע, בית שמאי חלקו על בית הלל יותר מ־200 פעם, כאשר ברוב המוחלט של המחלוקות בית שמאי מבטאים חומרה הלכתית בעוד בית הלל מבטאים קולה הלכתית, הכללה – למעט הלכות מוגבלות – שרבים ניסו למצוא בה עקרון־מנחה מסוג זה או אחר.[10] למעשה גם המחלוקת הנדונה עתה עשויה באותה מתכונת; בית שמאי אוסרים סוכה ישנה ובית הלל מתירים אותה, כלומר בית שמאי מחמירים ובית הלל מקילים. עם זה יש לשים לב לעוד בחינה של מחלוקת זו, והיא מנקודת המבט של יכולת לקיים את מצוות התורה. כלומר ההבדל בין שני הבתים הוא פשוט מאוד: מי שמתיר סוכה ישנה מאפשר בהכרח להרבה יהודים לשבת בסוכה על פי ההלכה שלו, ממי שאוסר סוכה ישנה ומחייב סוכה חדשה בלבד, גם בלי שהמילה חדשה תפורש. לשון אחרת, מספרם של מקיימי מצוות סוכה לדעת בית שמאי לעולם יהיה קטן יותר ממספר המקיימים מצוות סוכה לדעת

7 גילת תשס"ב, עמ' 165–166.

8 אלבק תשי"ט; גילת תשל"ג.

9 גפני תשנ"ט.

10 וולפיש תשס"ג.

בית הלל, שהרי אין להם מגבלת זמן על הקמת הסוכה, שלא כמו המחזיקים בדעת בית שמאי. למעשה מתברר שבית הלל הם פופוליסטיים לעומת בית שמאי, שכן בהיעדרה של מגבלת זמן בהקמת סוכה, הגדילו בית הלל את מספר מקיימי המצווה לשיטתם, כלומר מספרם של חסידי בית הלל גדול ממספר חסידי בית שמאי. עיון בסיפא של המשנה, המסיט את המוקד מממד הזמן לממד הכוונה, מחזק מגמה זו, שכן באמצעות הכוונה אפשר להקים סוכה בטווחי זמן בלתי מוגבלים, ומתוך כך אף יגדל מספר מקיימי המצוות לפי בית הלל והפרשנות שניתנה לעמדתם.

לא זו אף זו; הלכות נוספות במסכת סוכה משקפות מגמה דומה של פופולריזציה המתבטאת בהגדלת מספר מקיימי מצוות סוכה על פי השקפתם ההלכתית של בית הלל, מתוך ניגוד להשקפתם האליטיסטית או המצמצמת והמחמירה של בית שמאי. גישה זו חוזרת שלוש פעמים במסכת סוכה כפי שנראה במשניות האלה:

1. תקרה שאין עליה מעזיבה – רבי יהודה אומר בית שמאי אומרים מפקפק ונוטל אחת מבינתים, ובית הלל אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים (א, ז).
2. מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית; בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין (ב, ז).
3. (אתרוג) של דמאי; בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין (ג, ה).

בשלוש הלכות בסוכה ובהלכה אחת בארבעת המינים נקטו בית שמאי דרישה מחמירה שצמצמה את מספר מקיימי המצווה לשיטתם, ואילו בית הלל נקטו עמדה מקילה שמשמעותה המיידית הייתה הרחבת מספרם של מקיימי המצוות לדעת בית הלל. והינה, מלבד ארבע ההלכות הנדונות עתה, שמקורן במשנה ומנוסחות בלשון של איסור והיתר ולא במושגי הרחבה וצמצום (שאינם מושגים הלכתיים), בידינו שתי ברייתות נוספות המצטרפות לאמור כאן (ערכין ב ע״ב): ״הכל חייבין בסוכה [...] הכל חייבין בלולב״.[11]

לאמור, ברייתות אלו מבהירות שמגמת התנאים הייתה להגדיל את מספרם של מקיימי המצווה באמצעות הכללת כמה שיותר אנשים. מתברר שהיו יהודים שסברו כי אין הם חייבים בסוכה, כגון גרים,[12] והתנא שנה את משנתו שנועדה ככל הנראה להוציא מדעתם, מבלי להזכירם במפורש, ולחייב

11 לברייתא הראשונה מקבילה בחולין ב ע״ב, אך לשנייה אין מקבילה. אכן, מדובר בסוגיה סבוראית, אך אין כאן מקום להניח שברייתות אלו מאוחרות, ולו מן הטעם שלרוב הברייתות בסוגיה זו יש מקבילות בספרות התנאים.

12 מהברייתא (ערכין ג ע״ב) ״הכל חייבין בסוכה, כהנים לוים וישראלים״ למדו ש׳הכל׳ נאמרה כדי לחייב את הכוהנים, אך מופיע בספרא ש״ה, אמור יז (עמ׳ רו-רז): ״(האזרח) בישראל - לרבות גרים ועבדים משוחררים״. מתברר שמגמת ׳הכל׳ הייתה לחייב בסוכה פסולי ייחוס בשל הכתוב (ויקרא כג, מב): ״כל האזרח בישראל ישבו בסכת״, ו׳כל׳ בא לרבות גרים שאינם אזרח, וכן דעת הקראים שגרים פטורים מסוכה. ראו: הרכבי תרע״ב (בייחוד עמ׳ 110); צוקר תשי״ט, עמ׳ 396–399.

את כולם במצוות סוכה.[13] כיוצא בזאת, היו יהודים שסברו כי אין הם חייבים בלולב, בין מפני שסברו שמצווה זו מקוימת במקדש בלבד,[14] ובין מפני שסברו שארבעת המינים אינם נלקחים ביד אלא לצורך בניית הסוכה,[15] בא התנא והודיע כי "הכל חייבין בלולב", בדומה להלכה (ראש השנה כט ע"א): "תנו רבנן: הכל חייבין בתקיעת שופר: כהנים, ולוים, וישראלים, גרים, ועבדים משוחררים, וטומטום ואנדרוגינוס, מי שחציו עבד וחציו בן חורין". כלומר התנאים הכלילו את כל בני המעמדות שבחברה בחובות הדתיות: לתקוע בשופר, ליטול לולב, לשבת בסוכה וכיוצא בכך; הכול שווים בקיום המצוות ואין הבדל בין כהן יחסן לגר.

הווי אומר, העיקרון הפופוליסטי המופיע באופן חבוי במשנה (שהרי הוא התקבל מתוך היסק לאחר בחינה של שלוש משניות במסכת סוכה), הוא ההיתר לשבת בסוכה ישנה, תואם היגד גלוי בשתי ברייתות העוסקות באותו תחום, שאף הוא פופוליסטי. למעשה המחלוקות במשנה בין בית שמאי לבית הלל מבהירות כיצד הושגה הרחבה זו במספרם של מקיימי המצוות: באמצעות הורדה בדרישות הטכניות מן המצוות, כלומר הקלה הלכתית (שבדיעבד אפשר לקרוא לה התפשרות הלכתית). עצם ההיתר לשבת בסוכה ישנה וביטול הדרישה לשבת בסוכה חדשה דווקא, אינו אלא הרחבה של הזמן שבו אפשר לקיים את מצוות סוכה, ויש דמיון בינה למשנה (מגילה ב, ה): "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב" וכו'.[16] הרחבה של הזמן שאפשר לקיים בו מצוות אינה אלא צד אחר הניכר בהקלה בדרישות ההלכתיות מן המצוות,[17] ואלו

13 בדרך זו תפורש הברייתא (חולין קלב ע"ב): "תניא: במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון: אומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, עשה ציצית ואינו עושה - מכין אותו עד שתצא נפשו". לאמור, לא מפני שמצוות היו רפויות בידם, אלא שמנימוקים מסוימים (פסולי ייחוס ואחרים) לא רצו לקיים מצוות אלו מפני שסברו שהן מיועדות רק לישראל (אזרח בלשון המקרא), כדרך ישראל שיאמרו לו לברך ברכת כוהנים והוא מסרב.

14 בעת העתיקה סברו רבים שנטילת לולב יש לקיים במקדש בלבד. ראו: נחמיה ח, טו-טז; אלון תשי"ז, כרך א, עמ' 112-115; רובינשטיין 1995, עמ' 181-191.

15 ראו ספרא ש"ה, אמור יז, עמ' רז: "ישבו בסוכות - בסוכות של כל דבר. שהיה רבי יהודה אומר: והדין נותן שלא תהא סוכה אלא בארבעת המינים; ומה אם לולב שאינו נוהג בלילות כבימים אינו בא אלא בארבעת המינים, סוכה שהיא נוהגת בלילות כבימים אינו דין שלא תהא אלא בארבעת המינים? [...] אמרו לו לרבי יהודה [...] בסוכות של כל דבר". כידוע ר' יהודה הלך בשיטת ר' אליעזר (גילת תשכ"ח, עמ' 188 הערה 38 ובמפתח שם).

16 מן הסתם נקבעה הלכה זו כנגד הסוברים כי מצוות אלו יש לקיים במועדן המקורי, כגון בזמן שהיו מצוות אלו מקוימות במקדש (כעין זמנה של תפילת מוסף).

17 המשנה (סוכה ב, ג): "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשרה [...] בראש האילן או על גבי גמל כשירה", היא כדברי ר' עקיבא ושלא כרבן גמליאל (או ר' אלעזר בן עזריה) שסבר כנראה "תשבו - כעין תדורו" היא דרישת סף, עמדה המשתמעת מן האירוניה בדבריו (סוכה כג ע"א; ירושלמי סוכה ב, ד, נב ע"ד): "אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, היכן סוכתך?" (ובדומה לר' יהודה שפוסל סוכה בגמל). הרחבת אפשרויות אחרות ניכרת בהלכות (ראש השנה ג, ב): "כל השופרות כשרין, חוץ משל פרה"; (חולין א, ב): "ובכל שוחטין"; (ירושלמי סוטה ב, ב, יז ע"ד): "וחכמים מכשירין בכל המימות" (ובכל הכלים, שלא כתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל על במדבר יט, יז); (גטין ב, ג): "בכל כותבין"; (פרה ה, ה): "בכל הכלים מקדשים, אפילו בכלי גללים". הלכות אלו יוצאות מנקודת מבט שכל האמצעים כשרים למעשה מצווה, ומובן שלא כולם הסכימו עימהן.

תואמות את הרחבת חוג מקיימי המצוות בהיגד: "הכל חייבין" (הנתמך בשמו של עיקרון חברתי: שוויון בין־מעמדי).[18] לאמור, בהלכותיהם מגלים התנאים מערך כמעט שיטתי שבו הורחב מעגל עושי המצוות בשלושה היבטים שהצטרפו זה לזה: הרחבת חוג מקיימי המצווה, הורדת דרישות טכניות מהמצוות והרחבת הזמן שבו היה אפשר לקיים את המצוות. לשון אחר, עולמם ההלכתי של התנאים מגלה התעלמות מכוונת מייחוסו של העושה, של המעשה ושל הזמן שנעשה בו.

לאמור, הרחבתם של שלושה מעגלים אלו: החברתי, הטכני והזמני הם אלו שהגדילו את מספרם של מקיימי המצוות בשיטת בית הלל לעומת מספר תלמידיהם של בית שמאי.[19] מכאן ובהתחשב בכלל ההלכתי היסודי שלפיו ההלכה נפסקת לפי עמדת הרוב ולא לפי המיעוט, מתברר שהתגלתה עתה הסיבה שההלכה נפסקה כבית הלל, ככתוב (שמות כג, ב): 'אחרי רבים להטת'.[20] לשון אחרת, בית הלל הקלו על הבריות לקיים את מצוות סוכה וארבעת המינים, ובדרך זו התרחב מספרם של חסידיהם באופן טבעי. בתקופה מאוחרת כאשר תהו האמוראים כיצד ההלכה נוהגת בעניינים אחרים, הם אמרו (ברכות מה ע"א): "הלכתא מאי? אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר". לאמור, רוב העם נהג על פי הקולות של בית הלל, ובדרך זו התקבלה ההלכה כמותם.

ועתה, מתוך תובנות אלו בעניין מחלוקות בית שמאי ובית הלל בכלל, ומצוות סוכה וארבעת המינים בפרט – הסבר טכני של הורדת דרישות והרחבה בזמן ובחוג החברתי – ייבחנו להלן כמה הלכות חיצוניות העוסקות בסוכה ישנה, ואלו יסייעו לגלות את התשתית הרעיונית של המחלוקת במשנה שלפנינו. תחילה נעיין במקורות שקדמו למשנה, לאחר מכן נעיין במקורות כיתתיים המאוחרים למשנה, ולבסוף תיבחן שיטתו של ר' אליעזר בן הורקנוס מתוך השוואה לתנאים אחרים, ותתברר זיקתו לבית שמאי.

תקדימי בית שמאי בקומראן וממשיכיהם הקראים

בספר היובלים, שחובר במאה השנייה לפני הספירה, כתוב כי אברהם חגג את חג הסוכות ליד המזבח שבבאר שבע, וכן (שם טז, כא–כב): "ויבן סוכות לו ולעבדיו בחג ההוא, והוא ראשון עשה חג הסוכות בארץ".[21]

18 בר־אילן תשע"א.

19 בן־שלום תשמ"ח.

20 ההסבר המוצע כאן להתקבלותם של בית הלל על פי המספר הגבוה יחסית של מקיימי שיטה זו, כמובן, שונה מן ההסבר הצדקני שהובא בתלמוד (עירובין יג ע"ב): "מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן" (השוו: ירושלמי סוכה ב, ח, נג ע"ב). הסבר זה נובע ממידת חסידות, אך מעולם לא נקבעה הלכה על פי עיקרון זה.

21 כהנא תשט"ז, כרך א, עמ' רנו. בתרגומה של ורמן תשע"ה, עמ' 298: "ויבן סוכות לו ולעבדיו בחג הזה. זה ראשון לעשות את חג הסוכות על הארץ".

למקרא תיאור זה עשוי הקורא לחשוב שהואיל והטקסט עבר גלגולי תרגום, אין הוא מדויק, שהרי הכול יודעים שאת הסוכה בונים לפני החג ואילו לפי תיאור זה בנה אברהם את הסוכות בחג הסוכות, ומשתמע מכאן שאף עבדים חייבים בסוכה. כיוצא בזה במגילת המקדש מב:21 כתוב כך:

> והיו הסוכות נעשות עליהמה בכול שנה ושנה בחג הסוכות לזקני העדה לנשיאים לראשי בתי האבות לבני ישראל ולשרי האלפים ולשרי המאיות אשר יהיו עולים ויושבים שמה עד (ה)ע֯לות את עולת המועד אשר לחג הסוכות שנה בשנה.[22]

מחבר מגילת המקדש מורה על קיומה של מצוות סוכות באמצעות צרור של הלכות הפותחות בעובדה שהסוכות נעשות 'בחג הסוכות', כלומר לא קודם לכן. עם זה חובה להודות שהניסוח בצורת סביל במקום פעיל ומילת היחס 'עליהם' יוצרים משמעות מעורפלת. מכל מקום המחבר מוסיף ללמד שמצוות הסוכות מיועדת לראשי העם, ומתברר שכוונת דבריו היא לפטור את הגרים, ולא זו בלבד אלא שהוא כורך את מצוות סוכה עם עלייה לרגל, ומשתמע מדבריו שרק במקדש מקוימת מצוות סוכה, ולא בגבולין, בדומה לדעת התנאים בעניין שופר (בראש השנה שחל בשבת; ראש השנה ד, א).

אין אנו יודעים את המציאות ההלכתית בעת העתיקה, ואם היו קשרים בין עולמם של התנאים לאלו שהחזיקו בספר היובלים ובמגילת המקדש. מעט מהספרות הכיתתית הקדומה הגיעה לימי הביניים בדרך לא דרך,[23] אך אין אנו יודעים איזה חלק מהלכותיהם היה ידוע לחכמי התלמוד. מכל מקום היהדות העתיקה נחלקה לכיתות שונות זו מזו, והד לכך במקורות (ירושלמי סנהדרין י, ה, כט ע"ג): "אמר רבי יוחנן לא גלו ישראל עד שנעשו עשרים וארבע כיתות של מינים". הידיעות על כיתות אלו הן קלושות, אך מה שברור הוא שהכיתות היו פעילות קודם להופעתה של התנועה הקראית על במת ההיסטוריה, וגם לאחר מכן.[24]

והינה, כאלף שנים לאחר מחלוקת בית שמאי ובית הלל, נודעה לנו עדותו של הקרא יעקוּב אלקִרקִסאני מהמאה העשירית לספירה, וממנה ראוי להבין את העילה למחלוקת בין שני הבתים, נושא שנשאר עד כה חסר פשר. וכך כותב אלקִרקִסאני: 'העניים טענו שאת עשיית הסוכה חובה לעשות בבין הערביים של ליל ט"ו בחודש' (משקיעת החמה עד חשכה).[25] ייתכן שההסבר נמצא בדבריו של ענן הקראי שפירש את הפסוק (ויקרא כג, מ): "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר"

22 ידין תשל"ו, כרך א, עמ' 109; כרך ב, עמ' 126; קימרון תש"ע, עמ' 181.

23 ארדר תשס"ד.

24 נמוי 1930; צוקר תשמ"ד, עמ' 237–238, 441–447.

25 קרקסאני 1939–1943, כרך ד, עמ' 925 (בתרגומו של המתרגם עלום השם של מאמר זה, ושלו התודה והברכה). ראו: מאהלר תש"ט, עמ' 158 (ההפניה שלו התגלתה שגויה); עסיס תשמ"ב, הערה 2. על הגדרת 'בין הערבים', ראו: ארדר תשע"ג, עמ' 308–316.

וכו׳, והזכיר את החומרים שמהם נבנית הסוכה,[26] כלומר ארבעת המינים אינם ניטלים בפני עצמם, וכל הציווי לקחת אותם לא נאמר אלא לצורך הסוכה: ׳ביום הראשון׳ (ובאשר להיקש למצה ראו להלן).

את ההסבר שסוכה ישנה פסולה, הואיל והיא צריכה להיעשות ׳בזמנה׳, קרי ביום הראשון, מספק ר׳ אהרן בן אליהו ניקומודיאו שחי במאה הארבע־עשרה:

> והסומכים מן מאמר ״ולקחתם לכם ביום הראשון״ לאופן עשייתה אומרים כי העשייה צריך להיות בתחילה. ובאמת כי הכתוב חייב הישיבה בכל השבעה, וחיוב עשייתה מפני חיוב ישיבתה, ועל כן התחייב עשייתה בכל עת מן השבעה כדי לקיים חיוב הישיבה. ונראה כי על כן לא הורה בעשיית הסכה, שאם היה מורה עשייתה היה מורה זמן העשייה, והיה נראה כי באותה העת לבד תתחייב עשייתה, על כן יתלה חיוב עשייתה בחיוב ישיבתה, שכל זמן השבעה יש לו לעשותה.[27]

הווי אומר, אהרן בן אליהו, על סמך דברי ענן, מציע את הרציונל העומד מאחורי הדרישה להקים את הסוכה בחג עצמו ולא קודם לכן (כמשתמע מספר היובלים וממגילת המקדש), וזאת בשל היקש בין חובת הישיבה לחובת העשייה שאמורות לחפוף זו את זו.

ר׳ אליהו בשייצי, בן המאה החמש־עשרה, כותב רבות על מצוות הסוכה בספרו המסכם את ההלכה הקראית, ולהלן יובאו דבריו בקיצור:

> מצאנו בכתוב טעם הבי״ת כטעם קודם, כגון בי״ת ״באכלכם מלחם הארץ״, וכן טעם בי״ת ״ביום הראשון״, ר״ל [=רוצה לומר] קודם היום הראשון, כי כתוב ״בסכות תשבו שבעת ימים״, וראוי להיות הימים שלמים, ועוד שאי אפשר להעשות במועד אף על פי שהוא דבר מצוה [...] סוף דבר, עשיית הסכה ראוי להיות ביום ארבעה עשר לחדש השביעי, וקודם — אם תהיה מניעה, וזה חיוב בכל ישראל.[28]

לאמור ההלכה הקראית התקרבה להלכה הרבנית ברבות השנים; תחילה נקטה בעמדה המחייבת עשיית סוכה בחג עצמו (שיטת ענן), אך לאחר מכן נטתה ההלכה הקראית לכיוון שהוא נוח יותר מבחינה מעשית (עבודת חול לפני החג), כמו מבחינה הלכתית (שלא לחלל את קדושת החג שלא לצורך), וחייבה בניית סוכה ביום י״ד בתשרי, ערב החג (אלא אם יש מניעה), ומשמעות הדבר היא שהקראים המשיכו בשיטת בית שמאי שסוכה ישנה אסורה, על פי הדעה ש׳ישנה׳ היא מה שאינו בן־יומו.

---

26 הרכבי תרס״ג, עמ׳ 142, 146, 158. על דעה זו חזרו חכמי הקראים, כגון ר׳ אהרן בן יוסף הרופא (המאה השלוש־עשרה־ארבע־עשרה), ראו: אהרן בן יוסף תקצ״ה, אמור, מג ע״א: ״והנה טעם הפרשה שיקחו הדברים הנזכרים לעשות סכות״, שיטה שדחה ר׳ יהודה (לעיל הערה 15).

27 אהרן בן אליהו תרכ״ד, עניין חג הסכות, פרק ב, סה ע״ג.

28 בשייצי תקצ״ד, מז ע״ב.

כללו של דבר, גם אם ההלכה בספר היובלים ובמגילת המקדש אינה חד־משמעית, שיטתו של ענן מבהירה את החיוב ההלכתי להקים את הסוכה בחג עצמו, ואהרן בן אליהו הוסיף עליו הסבר. ואולם ברבות הימים התקרבה ההלכה הקראית לרבנית ונקבעה לפי שיטת בית שמאי, ביום הקודם לחג, וזה מתבטא בספרו של ר׳ אליהו בשייצי. הווי אומר, המחלוקת במשנה בין בית שמאי לבית הלל בנושא סוכה ישנה לא השאירה רושם בדברי האמוראים,[29] אך בחינה מדוקדקת בספרות החיצונית מגלה אזכורים רבים שלה למעלה מאלף שנה לפני זמנם של התנאים ולאחריהם.

ר׳ אליעזר בן הורקנוס: ממשיכם של בית שמאי

תחילה עמדנו על המבנה הספרותי של משנת סוכה והתבוננו בדרך שבה המשנה מנוסחת בסיועם של הלכות תנאיות אחרות. לאחר מכן עיינו בהלכה הקראית, אף שהיא מאוחרת יחסית, וזאת כדי לעמוד על ההקשר ההלכתי המשוער שבו נאמרה המשנה. מדרך הטבע משנת סוכה הייתה מפורסמת בעם ישראל, והיא אף נודעה לקראים גם אם הם נהגו שלא לפי דין המשנה. ואולם עתה הזמן לבחון את משנתו של ר׳ אליעזר בן הורקנוס בהלכות סוכה ולולב, הלכות שעל אף הופעתן בתלמוד לא זכו לבחינה מעמיקה עד כה. כפי שיתברר להלן, עיון בהלכות אלו ישמש כלי עזר חשוב להבנת משניות בית שמאי ובית הלל מזה ושיטת הקראים מזה.

עיון בהלכות סוכה שהובאו בשמו של ר׳ אליעזר, מגלה את תלותה של שיטתו בשיטת בית שמאי, וכבר בתלמוד אמרו (שבת קל ע״ב): ״דרבי אליעזר שמותי הוא״. והינה בהמשך הגמרא שם (קלא ע״א), הובאה ברייתא זו: ״והתניא: סוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר״, וראויים דבריו להתבוננות בנסיבות שבהן נאמרה ברייתא זו.[30] לכאורה יש מקום לומר כי ר׳ אליעזר דן במצב חריג, כגון מי שיצא מבית האסורים בערב שבת שחל בסוכות, ולדעת ר׳ אליעזר מצוות סוכה דוחה שבת, ועל כן הוא בונה סוכה בשבת. דא עקא, גלוי לעין כי פירוש זה הוא מסוג ׳אוקימתא׳ (ובלשון המשנה: ׳במה דברים אמורים׳), ואין זה סביר לתלות הלכה רגילה באירוע יוצא דופן.

עיון בגמרא שם (שבת קלא ע״א–ע״ב), מגלה כי ר׳ אליעזר אמר לכל הפחות חמש הלכות המנוסחות בדרך דומה, ואלה הן: ״לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת״, וכיוצא בזה הלכות אחרות שאת כולן אפשר לסכם בדרך הזו: ״לולב / סוכה / שופר / מצה / מילה / וכל מכשיריהן דוחין את השבת״. ניכר אפוא שלרבי אליעזר הייתה שיטה והיא שמצוות (שהזמן גרמן) וכל מכשיריהן דוחות שבת. לפיכך יש לדחות כל ניסיון להעמיד הלכות אלו במצב יוצא דופן של אנוס (כמו מי שיצא מבית

29 עם זה בירושלמי סוכה א, א, נב ע״ב (ומקבילה בפסחים) הובאה ברייתא על המשנה: ״תני: צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרי טפח, רבי יוסה אומר כל שהו. מן דאמר כל שהו, ובלבד על פני כולה״ (המאירי תשל״א, עמ׳ כה, הביא את הירושלמי בתוספת: ״חדוש בגופה הוי חידוש, שאין בגופה - אינו חדוש״). לא מן הנמנע כי קישוטי הסוכה הם המימוש ההלכתי של דברים אלו, כלומר סוכה ישנה מוכשרת באמצעות תוספת קישוט מנייר שהוא ׳כל שהו׳ (שאינו בגופה).

30 הפירוש כאן הוא על פי גילת תשכ״ח, עמ׳ 130–132.

האסורים), שכן נראה שמדובר בהלכה עקרונית ולא באירוע יוצא דופן. עוד זאת סופר בגמרא (יבמות יד ע"א): "במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל", ובעלי התוספות העירו על אתר כך: "במתכוין היו מביאים עצמם שיהיו צריכים לכך משום חיבוב מצוה".[31] כלומר ר' אליעזר הנהיג את אנשי קהילתו, לוד, על פי הטענה שמצוות מילה דוחה שבת, ובשל כך תושבי לוד נהגו, לכתחילה (ולא בדיעבד כפי שניתן לסבור), שאם הזדמנה להם מילה בשבת הם לא הכינו סכין למילה אלא בשבת עצמה הלכו לכרות עצים, להבעיר אש ולהכין את סכין המילה, וחילול שבת זה נעשה במופגן כדי שידעו הכול שמצוות מילה וכל מכשיריה דוחים את מצוות שבת.

פירושם של בעלי התוספות בעניין מצוות מילה ראוי לאימוץ, ולא זו בלבד אלא שהדעת נותנת שיש להחיל את עמדתם של בעלי התוספות גם על מצוות אחרות שר' אליעזר הורה עליהן כי הן דוחות את השבת: לולב, סוכה, שופר ומצה. כלומר הניסוח האחיד של ההלכות השונות בבחינת 'X' וכל מכשיריהן דוחין את השבת', מלמד על כוונה אחידה של מנסחי הלכות אלו. כלומר המסקנה העולה מעניין זה היא כי לשיטת ר' אליעזר, כשם שבכוונה לא הכינו סכין למילה אלא המתינו לשבת, ואז בו ביום הכינו את מכשירי המצווה, כך גם אם נפל סוכות בשבת, כרתו את הלולב או שבנו את הסוכה בשבת, וכן בעניין שופר בראש השנה או מצה בפסח.[32] לאמור ברייתות אלו נשנו על פי העיקרון שמצוות 'ישנות' פסולות,[33] ועל כן הן דוחות את השבת לכתחילה.

יתרה מזו, אם היה נדמה שמדובר בפירוש מאוחר של בעלי התוספות או של חוקר מודרני, הרי שהדברים מבוארים כבר בירושלמי פסחים פ"ב ה"ד, כט ע"ב: "מצה הישנה: תפלוגתא דבית שמאי ובית הלל. אמר רבי יוסה: דברי הכל היא, מכיון שלא עשאה לשם הפסח – דבר בריא שלא דיקדק בה".[34]

לאמור, שיטת ר' אליעזר שמצה וכל מכשיריה דוחים את השבת אינה אלא המשך שיטתם של בית שמאי האוסרים מצה ישנה, כך שהמחלוקת בין הבתים על סוכה ישנה מוצאת את מקבילתה במחלוקת על מצה ישנה (שאינה במשנה), כאשר בשתי המחלוקות הפרשנות המאוחרת המירה את ממד הזמן בממד הכוונה.[35] לשון אחרת, הדרישה הראשונית הייתה להקפיד על הזמן, ורק בשל

31 זהותם המדויקת של מחברי התוספות אינה ברורה (העריכה הסופית בידי ר' אליעזר מטוך). ראו: אורבך תש"ם, עמ' 620–625.

32 פשוט שהמשנה (רה"ש ד, ח): "שופר של ראש השנה: אין מעבירין עליו את התחום" וכו', שנויה שלא כשיטת ר' אליעזר, וייתכן אף שהדברים נועדו לדחות את המחזיקים בשיטת ר' אליעזר (בבחינת 'מצוה הבאה בעבירה').

33 שיטה דומה אנו מוצאים אצל ר' אליהו מפריס שהורה לקשור את התפילין מדי יום מחדש, מעין היקש בין "וקשרתם לאות" ובין "בשכבך ובקומך", ולא הניח תפילין 'ישנות'. ראו: ליברמן תשט"ו–תשל"ג, כרך א, עמ' 219.

34 ליברמן תרצ"ה, עמ' 407–408; ליברמן תשט"ו–תשל"ג, כרך ד, עמ' 507–508.

35 בתוספתא פסחא ב, כא (מהדורת ליברמן תשט"ו–תשמ"ח, עמ' 149): "יוצאין (בפסח) במצה מתובלת [...] ובמצה ישנה, ובלבד שעשאה מתחלה לשום פסח". וכן (ירושלמי סוכה א, א, נב ע"ב): "תני: צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרי טפח, רבי יוסה אומר כל שהו. מן דאמר כל שהו, ובלבד על פני כולה; אף במצה כן". כלומר כבר בירושלמי

אילוצים הוחלף ממד הזמן בממד הכוונה. לא יהיה זה מפליא לגלות שתופעה דומה התגלתה גם בין הקראים בנושא אפיית מצה כפי שכתב על כך ר׳ אליהו בשייצי:

> ואמר עוד החכם רבי׳ ענן שצריך שתאפה המצה בין הערבים, ממאמר ״בערב תאכלו מצות״, וזה מבואר הבטול, מפני שזה המאמר נאמר בעבור האכילה, לא בעבור האפיה. אבל האפיה אם תהיה קודם ימים, לבד שתהיה בטהרה מהחמץ – מותר להעשות.[36]

לאמור, ענן סבר שמצוות אפייה היא בערב החג, וברור שסבר שמצה ישנה אסורה. ואולם ר׳ אליהו בשייצי התיר בדיעבד שתיאפה המצה כמה ימים קודם לכן. לפי השקפות אלו מתברר שעמדתו של ר׳ אליעזר שלפיה מצוות שונות זו מזו דוחות שבת, נובעת משיטת בית שמאי שבשני מקרים לפחות אסרו מצווה ישנה. ואולם בעוד ההלכה הרבנית וההלכה הקראית התירו מצה ישנה מתוך התפשרות עם המציאות, סבר ר׳ אליעזר שיש לאפות מצה או להכין סוכה בחג עצמו. כלומר ר׳ אליעזר התיר לחלל את השבת לא רק בדיעבד אלא לכתחילה (בבחינת מצווה עשה אחת דוחה מצוות עשה אחרת), מתוך הפגנה שנועדה להראות לעולם מהי ההלכה הנכונה.

לתופעה זו, קיום מצווה בהתרסה ובלי פשרות כנגד עמדה הלכתית חולקת, קיימים שלושה תקדים. קצירת העומר הייתה נעשית אף בשבת, והתנא הסביר זאת (מנחות י, ג): ״שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב [...] וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול [...]״ כל כך למה? מפני הביתוסים וכו׳.

לא זו אף זו; בעת טקס שריפת הפרה האדומה מסופר זאת (פרה ג, ז): ״ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים שלא יהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית״. כיוצא בזה מסופר כי ״אמר יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם להוציא מליבם של צדוקים״,[37] ולפנינו אפוא שלוש עדויות שונות זו מזו מהזמן שבו בית המקדש היה קיים (הוא זמנם של בית שמאי ובית הלל), המלמדות כי חכמי התורה שבעל פה נהגו הלכות מתוך דווקניות ופומביות. ולא רק בהלכות שנאמר עליהן בפירוש שנעשו ׳מפני הביתוסים׳, ׳מפני הצדוקים׳ או ׳להוציא מליבם של צדוקים׳, אלא שעוד בימי המקדש היו הלכות אחרות שנקבעו מפני הכיתות, אף אם לא צוין הדבר בפירוש, כגון ששלוחי בית דין (המוזכרים בקצירת העומר), היו משביעים את הכהן הגדול לפני יום הכיפורים שלא ישנה דבר מכל מה שאמרו לו (יומא א, ה), תרומת הלשכה (שקלים ג, ג), ועוד.[38] לא נשאר אלא להזכיר כי הצדוקים היו כרוכים עם הכהונה, המקדש והעשירים, ואילו הפרושים נחשבו ל׳מפלגת העם׳ ופופולריים, כך שיש מקום להעריך שדעתם של הפרושים הייתה נפוצה הרבה יותר משל

הקישו בין מצה ישנה לסוכה ישנה. לגלגוליה של מצה ישנה, ראו: גרטנר תשל״ח; תבורי תשל״ט; תא־שמע תשמ״ד.

36 בשייצי תקצ״ד, לט ע״ג (חג המצות, הפרק השישי).

37 מדרש תנאים על ספר דברים יט; מנטל תשמ״ג, עמ׳ 171–172.

38 רעוועל תרפ״ה; אלבק תשכ״ג. הוסף תוספתא פרה ג, יב (צוקרמנדל תרצ״ח, עמ׳ 632): ״ר׳ אלעזר בר׳ צדוק מוסיף השליך והשליך והם אמרו לו הן והן והן שלש פעמים על כל דבר ודבר״.

הצדוקים. והעיקר, הגישה הדווקנית של התנאים (או קודמיהם הפרושים, עוד בטרם נולד התואר 'תנא'),[39] שהייתה שונה ומנוגדת לזו של הכיתות, והאופי הפומבי וההפגנתי הניכר בכך שהיו עושים זאת 'בעסק גדול' ('שכל העיירות הסמוכות מתכנסות לשם'), הביא להפצת עמדתם ההלכתית בקרב שכבות רחבות של הציבור.

נמצאנו למדים ששיטת ר' אליעזר בקיום מצוות עשה שהזמן גרמה בשבת, בדרך פולמוסית ובלי ניסיון התפשרות, אינה אלא המשך לשיטה שנהגה בימי הבית. לאמור במידה שהזדמנה מילה בשבת, אין להכין סכין לפני השבת, אלא להמתין לשבת ואז לחלל אותה בפומבי בהכנת הסכין למילה (לקושש עצים, להבעיר אש, להשחיז את הסכין), למען ידעו הכול מהי ההלכה הנכונה. כיוצא בזה סבר ר' אליעזר שאין להכין סוכה או מצה לפני זמנה, אלא לעשותן 'חדשות' או בו ביום, הוא המונח ההפוך ל'ישנה',[40] גם אם 'בו ביום' חל בשבת. ברור אפוא שר' אליעזר אימץ את שיטת בית שמאי שסוכה ישנה – פסולה, והוא אף פיתח את הרעיון בקביעה שסוכה וכל מכשיריה דוחים את השבת. עתה מתברר שר' אליעזר אף הקצין (כמו במילה), שלא יכינו את הסוכה קודם לחג, אלא שיכינו את הסוכה בחג עצמו, כדרך שנהגו במצוות העומר וכל מכשיריה שיהיו דוחים את השבת כפי שמתואר במשנת מנחות.

ר' אליעזר, כמו בית שמאי, סבר שסוכה נעשית בסוכות, ובהלכה זו החזיק גם ענן הקראי שנים רבות אחריו. ואולם ההבדל בין ר' אליעזר לענן היה שלדעת ענן שבת דוחה פסח וסוכה, שכן קבע זאת: "אם ט"ו בניסן חל ביום השבת, נדחה החג ביום אחד, שהוא יום ט"ז בחודש, וכך גם בסוכה".[41] לעומתו סבר ר' אליעזר שסוכה דוחה שבת, ולא רק היא אלא שכל מצוות עשה שהזמן גרמה, היא וכל מכשיריה, דוחים את השבת. ואולם שיטת ר' אליעזר נדחתה מפני שיטתו המאוחרת של ר' עקיבא, כמפורש במשנת פסחים (ו, א–ב), המובאת כאן בהשמטות:

> אלו דברים בפסח דוחין את השבת [...] הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת; רבי אליעזר אומר דוחין [...] כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר

---

39 במידה מסוימת אפשר לראות בכתוב כאן המשך לעמדתו של פינקלשטיין 1938 (בעניין קולות, לרוב בעם, אופי הפופוליסטי של הפירושים ועוד); נייט 1993.

40 איסור סוכה ישנה דומה למצוות יבשות (סוכה ג, א-ה): "לולב / הדס / ערבה / אתרוג הגזול והיבש - פסול", ואין 'יבש' אלא ישן. באותה נשימה עסק התנא לא רק במצווה גזולה אלא גם יבשה, ומתברר ששני איסורים אלו נאמרו כנגד שתי גישות קיצוניות. המהדרים במצווה העדיפו חדשה, ואפילו גזולה, והתנא דחה דבריהם שלא תהא מצווה הבאה בעבירה (סוכה ל ע"א). הרפויים במצווה סברו שאפשר לקיימה אף אם היא יבשה, וגם עמדה זו דחה התנא. קרוב להניח כי תיאור חיבוט ערבה בשביעי של סוכות (סוכה ד, ו-ז) ותיאור אכילת אתרוג בפי קטנים נועדו להראות שמצוות ישנות אסורות, וכוונת התנא הייתה לתאר הלכה יותר מלתאר ילדים (שאין דרכו של התנא לתאר מנהגי ילדים; טהרות ג, ז).

41 הרכבי תרס"ג, עמ' 130 (קרקסאני 1939–1943, עמ' 54); ארדר תשמ"ז. שיטה דומה אך אחרת ניכרת בעמדת השומרונים בעניין קורבן פסח שחל להיות בשבת. לדידם מקדימים את השחיטה ליום שישי, ומכיוון שממתינים למוצאי שבת, נהיה הבשר 'נותר', ועל כן נשרף. ראו: יעקב בן שפיק תרצ"ד.

לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת; שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת — דוחה את השבת.

לאמור, לפנינו שתי שיטות הלכתיות שונות זו מזו: לדעת ר׳ אליעזר מצוות עשה ומכשיריהן דוחות את השבת, וממילא סוכה ישנה אסורה, ואילו לדעת ר׳ עקיבא ״כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת״, וממילא סוכה ישנה מותרת (ודינה של סוכה ישנה בחג כמו בשבת). אך מיותר לומר שההלכה נקבעה על פי ר׳ עקיבא, וממילא הותרה סוכה ישנה, וכך היה אפשר להעתיק את ממד הזמן לממד הכוונה. לאמור המשנה בפסחים מבהירה מדוע התנאים תלמידי ר׳ עקיבא התירו סוכה ישנה מצד אחד, ומדוע ר׳ אליעזר סבר שסוכה וכל מכשיריה דוחים את השבת מצד אחר.

דומה כי את ההסבר לדמיון שבין שיטת בית שמאי בעניין סוכה ישנה לשיטת הקראים אפשר לראות בהסברו של יעקוּבּ אלקִרקִסאני שכתב כי בני ארץ ישראל הלכו בעקבות בית שמאי, וכן כתב: ״וספרו מן האיי ראש הישיבה כי הוא ואביו תרגמו ספר ענן מלשון ארמית לעברית, ולא מצאו בו דבר שלא ידעו את שרשו (מקורו) בדברי הרבנים, זולת שני דברים״, וכו׳.[42] גם אם נדמה שעמדה זו מוגזמת קמעה, על כל פנים נראה שהיא תקפה בדין סוכה ישנה, היינו שדעת הקראים בדין זה משוכה אחר בית שמאי (וגם בעניינים אחרים). יתרה מזו, במסכת סופרים כ, ג נפסק בעניין נר חנוכה: ״ואסור להדליק בנר ישן, ואם אין לו אלא ישן מלבנו באור יפה יפה״, ומתברר שבני ארץ ישראל הלכו בשיטת בית שמאי בשל חביבות המצווה, מתוך דגש על ׳בזמנה׳ בבחינת ישן אסור מן התורה. את דבריו בסוגיה זו מסכם ר״ש ליברמן במילים האלה: ״ואל תתמה על חומרא גדולה כזאת, כי הרבה חומרות היו רווחות בא״י שלא נתקבלו על ידינו, כידוע, מפני שלא התאימו להלכה של תלמודינו״.[43] נמצאנו למדים על תמימות דעים משני מקורות שונים זה מזה על אודות תלותה של ההלכה הקראית במסורת ארץ־ישראלית בכלל, ובעניין סוכה ישנה — בשיטת בית שמאי בפרט.[44]

את דבריו של ר״ש ליברמן על חומרות של בני ארץ ישראל יש לסמוך על כמה מנהגים של בני ארץ ישראל, כגון מנהגם לעמוד בקריאת שמע לפי בית שמאי, וכן על שאסרו הנחת קדרה בערב שבת כדי שתתבשל בשבת לפי שיטת בית שמאי, ונהגו חומרות באיסורים מגוונים בטומאת נידה,[45] טרפות

42 הרכבי שם, עמ׳ 128, ובהערות כתב שהכוונה היא לרב האיי בן דוד. ראו גם: רעוועל תרצ״ד; ליברמן תש״ל א, עמ׳ 21–26. עוד על תליית הלכה קראית בהלכה ארץ ישראלית, ראו: וויעזנער תרל״א עמ׳ 8, 13–15, 63 (אלא שהרחיק לומר שקראים שלטו בנוסח הירושלמי, עיינו שם); בן־שמאי תשמ״ז.

43 ליברמן תש״ל ב, עמ׳ 33–34. יש לתת את הדעת שר״ש ליברמן פירש ׳ישנה׳ במשמעות של כוונה, כשנוי בסוף משנתנו, אך כאן מתפרשת ׳ישנה׳ כפשוטו.

44 אין להפוך מקרה פרטי זה לכלל, והעניין טעון בדיקה. סלמון בן ירוחים שחי במאה העשירית לספירה, דחה רעיון זה מכול וכול בכותבו (דודזון תרצ״ד, עמ׳ 45): ״געיית בית שמאי על בית הלל לחלל דבריהם / וגם בית שמאי על בית הלל להפך פירושיהם / זה מברך וזה מקלל בראשיהם / תועבת ה׳ גם שניהם״. מנקודת ראותו של סלמון שיטתם של הקראים הייתה עצמאית ובלתי תלויה בבית שמאי, ולבטח גם לא בבית הלל. כלומר הדמיון בין בית שמאי לקראים אינו נובע מהשתלשלות הלכתית אלא מהדמיון בין שתי שיטות מחמירות.

45 כאן המקום להעיר על ברייתא דנידה שיש לה קשר בדוי לשמאי, ונראה שהתחברה בארץ ישראל בכת המקורבת לקראים. ראו: היגער תרצ״ח; אפטוביצר תש״א, עמ׳ 166–168.

ועוד.[46] ואולם מבלי לנסות למצות את שיטתם של בני ארץ ישראל לעניין הנדון כאן, חשוב לציין כי בני ארץ ישראל (ואף יהודי אלכסנדריה)[47] נטלו לולב בשבת, כפי שעולה בבירור מן המשנה, והמשיכו לנהוג כך גם מאות שנים לאחר מכן, כפי שעולה מספר החילוקים,[48] ונמצא שבני ארץ ישראל המשיכו לנהוג לפי שיטת ר׳ אליעזר שלולב דוחה את השבת. לעומת זאת בני בבל קיבלו עליהם את גזרתו של רבה שאסר נטילת לולב בשבת משום חשש טלטול, ועקב כך גזרו גם על תקיעת שופר בשבת.[49] לאמור מחלוקת בני בבל ובני ארץ ישראל בעניין מצוות לולב בשבת היא מעין המשך למחלוקת ר׳ אליעזר ור׳ עקיבא בדין זה.

אחר שהתברר כי בני ארץ ישראל נהגו שמצוות לולב דוחה שבת, לא ייפלא לגלות שהם סברו כי גם מצוות שופר דוחה שבת, כפי שעולה מעדות זו: ״רבי סימון מפקד לאילין דמחשבין יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתה בשבת ולא ערבתא בשבתא ואין אדחקתון עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא״.[50]

לאמור מחשבי הלוח התבקשו מר׳ סימון שלא יצא ראש השנה בשבת ולא הושענא רבה, הוא שביעי של סוכות, בשבת (קרי: ראש השנה ביום א׳),[51] ואם אין ברירה, אז מוטב שלא ייצא יום חיבוט ערבה בשבת, ואילו ראש השנה יצא בשבת (כי חיבוט ערבה נחשב למנהג נביאים שלא ייתכן שידחה שבת,[52] ואין אנו רוצים לבטלה, ועל כן נדחה או נקדים אותה, ואילו מצוות שופר היא מהתורה והיא דוחה שבת, לפי שיטת ר׳ אליעזר).

לדעתו של גולדברג יש ללמוד מכאן שבארץ ישראל נהגו יומיים ראש השנה, ואם חל ראש השנה בשבת אז היה אפשר לתקוע למחרת, ולפי פירושו, בארץ ישראל לא תקעו בשופר בראש השנה שחל בשבת.[53] ואולם הואיל ודברי ר׳ סימון נאמרו למחשבי הלוח, ברור שבמקומו היו בקיאים

---

46 לוין תש״ב, עמ׳ 1–6 (בני ארץ ישראל עומדים בקריאת שמע), עמ׳ 6–7 (מתאבלים על תינוק), עמ׳ 8–12 (אין משיאין מינקת בתוך כ״ד חודש), עמ׳ 14 (אין פוטרין אבל לפני הרגל עד ג׳ ימים), עמ׳ 27–29 (אוסרים שמן של גויים), עמ׳ 29–32 (אוסרים על נידה לעסוק בצורכי הבית), עמ׳ 43–44 (בודקים י״ח טרפות), עמ׳ 54 (אינם מקדשים אישה בשביעית), עמ׳ 65 (אין טוענים כספים בשבת), עמ׳ 68–72 (שומרת יבם שנישאת, תצא מזה ומזה), עמ׳ 78–80 (אוסרים מלאכת דבר האבד בחול המועד). לחומרות הארץ־ישראליות יש לצרף איסור חלב שחלבו גוי (מרגליות תרצ״ח, עמ׳ 180).

47 ירושלמי עירובין ג, ט, כא ע״ג; ליברמן תרצ״ה, עמ׳ 277.

48 לוין תש״ב, עמ׳ 104–105; מרגליות תרצ״ח, עמ׳ 176–177.

49 סוכה מב ע״ב; בהמשך הגמרא שם (מג ע״א): ״והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דמגילה״ מלמדת שהגזרה של רבה נאמרה בלולב דווקא, ומשם הועתקה לשופר (ודין מגילה כבר שנוי במשנה).

50 ירושלמי סוכה ד, א, נד ע״ב.

51 הניסוח המאוחר ׳לא אד״ו ראש׳, וליתר דיוק: לא א׳ ראש (השנה), נעוץ בגמרא זו, בעוד ש׳לא ד״ו ראש׳, נעוץ בראש השנה כ ע״א: ׳משום ירקיא, משום מתיא׳. הקדמה או איחור של המועדים אינה דבר חריג, וראו: שולחן ערוך, אורח חיים, סימנים תקן, תרפו.

52 סוכה מד ע״א; שבת קד ע״א: ״שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה״.

53 גולדברג תשכ״ד.

בזמנים, קרי מקום הסנהדרין שהיו מחשבים את הזמנים, כך שלא נוצר כל צורך שראש השנה יימשך יומיים, ולא השתנה דינו של מקום זה מדינו של המקדש, או כל מקום שיש בו בית דין, כאותה משנה ששנינו (ראש השנה ד, א):

> יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת: במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד; אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.

הווי אומר, במקום שחישבו את החודשים, כמו מקומו של ר׳ סימון, תקעו בשופר בראש השנה גם כאשר חל בשבת. ולא רק משנה מפורשת היא (אף בתלות במחשבי מועדים), אלא שמחבר ספר החילוקים מבהיר שבארץ ישראל נהגו ראש השנה יום אחד בלבד, ופייטן ארץ־ישראלי כתב מפורשות: ״כעת להריע במנוחת איתון / טל יניחו לנתון / רדומים להקיץ בשבת ושבתון״.[54] נמצא אפוא שמשנתו של ר׳ אליעזר שמצוות דוחות שבת, התקיימה בארץ ישראל הן בלולב הן בשופר, ואין צריך לומר שמילה דחתה שבת, שהרי זו ההלכה הנקוטה בידינו (אף שאין אנו ״כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל״).

סיכום

המעקב אחר דינה של סוכה ישנה מסביר את המבנה הייחודי של המשנה בסוכה העשויה משלוש שכבות, והתברר כי על שכבת היסוד, מחלוקת בית שמאי ובית הלל, נוספו שתי שכבות, שכל אחת מהן משקפת פרשנות לזו שקדמה לה.

תולדותיה של מצוות סוכה הוא נושא רחב שרק מקצתו נדון כאן. התברר כי המשנה בעניין סוכה ישנה, מייצגת קו חשיבה עקרוני של בית הלל, תחום שבו התקיימה מחלוקת ארוכת שנים, אף שבעלי התלמוד כמעט שלא היו מודעים לכך. עיון בספר היובלים במגילת המקדש ובדברי הקראים מבהיר את הרקע ההלכתי־היסטורי של הלכה זו. דבריו של ר׳ אליעזר, שנאמרו על מצוות מילה וכן המסורת על אנשי מקומו שהיו כורתים עצים בשבת (כך שהייתה להם סכין חדשה), מאירים את המחלוקת במשנת סוכה באור יקרות.

בית הלל וממשיכי דרכם נקטו גישה מקילה, כפי שמתבטא הדבר בהכלה של כל הסוכות, גם כאשר סוכות אלו לא עמדו בדרישת סף: ״תשבו כעין דורו״. גישה זו לוותה בחיוב כל בני החברה בסוכה, מתוך הרחבת הזמן שבו אפשר לקיים את מצוות הסוכה, ובשל שלוש גישות אלו, שכולן מביעות גידול, הורחב מעגל מקיימי מצוות סוכה לפי שיטת בית הלל, ונקבעה ההלכה כבית הלל (בסוכה ובמצוות אחרות). גם אם אי אפשר לראות קשר ישיר בין הקראים לבית שמאי אפשר לראות

54 מרגליות תרצ״ח, עמ׳ 161–164; לוין תש״ב, עמ׳ 81–82; הר תש״מ (בייחוד עמ׳ 76–80); הר תשמ״ג; הנשקה תשנ״ג; פליישר תשמ״ד; מוסקוביץ תשמ״ו. על עמדת הקראים, ראו: ארדר תשפ״ג.

קווי חשיבה דומים, ומנהגיהם של בני ארץ ישראל החלוקים על בני בבל, היו המשך למחלוקות קדומות.

ביבליוגרפיה

אהרן בן אליהו תרכ״ד — אהרן בן אליהו ניקומודיאו, ספר מצוות גדול הנקרא גן עדן (גוזלאוו: דפוס אברהם פירקוויץ, תרכ״ד).

אהרן בן יוסף תקצ״ה — אהרן בן יוסף הרופא, ספר המבחר וטוב המסחר (גוזלאוו: דפוס י. פינקלמן, תקצ״ה).

אורבך תש״ם — אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות. מהדורה רביעית מורחבת (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״מ).

אלבק תשי״ט — חנוך אלבק, מבוא למשנה (ירושלים: מוסד ביאליק–דביר, תשי״ט).

אלבק תשכ״ג — ---, ״למחלוקות הפרושים והצדוקים בענייני המקדש וקדשיו״, סיני נב (תשכ״ג), עמ׳ א–ח.

אלון תשי״ז — גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרכים א–ב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשי״ז).

אפטוביצר תש״א — אביגדור אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״א).

ארדר תשמ״ז — יורם ארדר, ״התקדימים לדחיית זבח פסח מפני ערב שבת בשיטת ענן״, ציון נב (תשמ״ז), עמ׳ 153–175.

ארדר תשס״ד — ---, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס״ד).

ארדר תשע״ג — ---, דרכים בהלכה הקראית הקדומה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע״ג).

ארדר תשפ״ג — ---, ״יום תרועה (א׳ בתשרי) בהלכה הקראית הקדומה״, פעמים 170–171 (תשפ״ג), עמ׳ 83–108.

בן־שלום תשמ״ח — ישראל בן־שלום, ״תלמוד תורה לכל או לעלית בלבד? (בבתי המדרש בימי בית שני ועד לסוף ימי רבי)״, בתוך אהרן אופנהיימר, אריה כשר ואוריאל רפפורט (עורכים), בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשמ״ח), עמ׳ 97–115.

בן־שמאי תשמ״ז — חגי בן־שמאי, ״הערות מתודיות לחקר היחס בין הקראים ובין כיתות יהודיות קדומות (בהקשר האסלאמי והארץ־ישראלי)״, קתדרה 42 (תשמ״ז), עמ׳ 69–84.

בר־אילן תשע״א — מאיר בר־אילן, ״הפולמוס בין חכמים וכוהנים בשלהי ימי בית שני״, מורשת ישראל 8 (תשע״א), עמ׳ 37–53.

בשייצי תקצ״ד — אליהו בשייצי, ספר המצות – אדרת אליהו (גוזלאוו: דפוס דוד בן מרדכי החזן, תקצ״ד).

גולדברג תשכ״ד — אברהם גולדברג, ״יומיים ראש השנה בארץ ישראל וביטול התקיעות בחג שחל בשבת״, מחניים עג (תשכ״ג), עמ׳ 132–135.

גילת תשכ״ח — יצחק דב גילת, משנתו של ר׳ אליעזר בן הורקנוס (תל אביב: דביר, תשכ״ח).

גילת תשל״ג — ---, ״אחרי מטתו של פרופ׳ ר״ח אלבק ז״ל״, סיני עב (תשל״ג), עמ׳ 290–295.

גילת תשס״ב — ---, ״למחלוקות בית שמאי ובית הלל״, בתוך ישראל משה תא־שמע וישראל צבי גילת (עורכים), יד לגילת: אסופת מאמרים של יצחק דב גילת (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ב), עמ׳ 156–166.

גפני תשנ״ט חנן גפני, הירש מנדל פינילים וחיבורו ״דרכה של תורה״, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ״ט).

גרטנר תשל״ח יעקב גרטנר, ״אפיית מצה בערב פסח״, סיני פב (תשל״ח), עמ׳ קכג–קלט [= י׳ גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה (ירושלים: המחבר, תשנ״ה), עמ׳ 210–224].

דודזון תרצ״ד ספר מלחמות ה׳: כולל טענות הקראי סלמון בן ירוחים נגד רב סעדיה גאון, מהדורת ישראל דודזון (ניו יורק: בית מדרש הרבנים דאמריקה, תרצ״ד).

היגער תרצ״ח מיכאל היגער, ״פרק נידה״, עלים לביבליוגרפיה ג (תרצ״ח), עמ׳ 61–69.

המאירי תשל״א מנחם המאירי, בית הבחירה על סוכה. מהדורת אברהם ליס (ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל״א).

הנשקה תשנ״ג דוד הנשקה, ״תקיעת שופר בשבת״, סדרא ח (תשנ״ג), עמ׳ 19–37.

הר תש״מ משה דוד הר, ״ענייני הלכה בארץ־ישראל במאה השישית והשביעית לספירת הנוצרים״, תרביץ מט (תש״מ), עמ׳ 62–80.

הר תשמ״ג ---, ״עוד על שני ימים של ראש השנה בארץ־ישראל (הערה למאמרו של ע׳ פליישר, לוח מועדי השנה בפיוט לרבי אלעזר בירבי קיליר, תרביץ, נב [תשמ״ג], 249 ואילך)״, תרביץ נג (תשמ״ג), עמ׳ 142–143.

הרכבי תרס״ג אברהם אליהו הרכבי, לקוטי קדמוניות: לקורות דת בני מקרא וספרותם, חלק שני 1 (זכרון לראשונים: מחברת שמינית) (פטרבורג: דפוס לורי, תרס״ג).

הרכבי תרע״ב ---, ״חדשים גם ישנים: א. חלק מספר המצות לרב שמואל בן חפני גאון״, הקדם ג (תרע״ב), עמ׳ 107–114.

וויעזנער תרל״א יונה אליהו וויעזנער, גבעת ירושלים (וינה: דפוס יאזעף האלצווארטה, תרל״א). https://benyehuda.org/read/46106#ch2316

וולפיש תשס״ג אברהם וולפיש, ״מן הנעשה בתחום המשנה״, נטועים י (תשס״ג), עמ׳ 97–109.

ורמן תשע״ה כנה ורמן, ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשע״ה).

ידין תשל״ו יגאל ידין, מגילת המקדש (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשל״ו).

יעקב בן שפיק תרצ״ד יעקב בן שפיק הכהן השמרוני, קרבן הפסח אצל השמרנים (ירושלים: דפוס ר״ח הכהן, תרצ״ד).

כהנא תשט״ז א׳ כהנא, הספרים החיצונים, כרכים א–ב. מהדורה שנייה (תל אביב: מסדה, תשט״ז).

כתב יד קאופמן http://kaufmann.mtak.hu/en/ms50/ms50-069v.htm

לוין תש״ב בנימן מנשה לוין, אוצר חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובני בבל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ב).

ליברמן תרצ״ה שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו (ירושלים: דרום, תרצ״ה).

ליברמן תש״ל א ---, שקיעין. מהדורה שנייה (ירושלים: ספרי ואהרמן, תש״ל).

ליברמן תש״ל ב ---, תשלום תוספתא. מהדורה שנייה (ירושלים: ספרי ואהרמן, תש״ל).

ליברמן תשט״ו–תשל״ג ---, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, כרכים א–ח (ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשט״ו–תשל״ג).

ליברמן תשט״ו–תשמ״ח שאול ליברמן (מהדיר), תוספתא על פי כתב יד וינה, כרכים א–ה (ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשט״ו–תשמ״ח).

מאהלר תש״ט רפאל מאהלר, הקראים (מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, תש״ט).

מוסקוביץ תשמ״ו — לייב מוסקוביץ, ״עוד על תקיעת שופר בארץ ישראל בראש השנה ושבת (על מאמרו של ע׳ פליישר, פיוט על סדרי התקיעה בארץ ישראל בראש השנה ושבת, תרביץ נד (תשמ״ה), עמ׳ 61–66)״, תרביץ נה (תשמ״ו), עמ׳ 608–610.

מנטל תשמ״ג — חיים דב מנטל, אנשי כנסת הגדולה (תל אביב: דביר, תשמ״ג).

מרגליות תרצ״ח — מ׳ מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תרצ״ח).

נייט 1993 — Gregory R. Knight, “The Pharisees and the Sadducees: Rethinking their Respective Outlooks on Jewish Law”, BYU Law Review, 1993, 3 (1993), pp. 925–948. https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol1993/iss3/8

נמוי 1930 — L. Nemoy, “Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity”, *HUCA*, 7 (1930), pp 317–397.

ספרא ש״ה — ספרא (ונציה: דפוס דניאל בומבירגי, ש״ה) (ד״צ ברלין תרפ״ה).

עסיס תשמ״ב — משה עסיס, ״על הפיסקה החדשה של ׳אשא משלי׳״, תרביץ נא (תשמ״ב), עמ׳ 665–669.

פינקלשטיין 1938 — Luis Finkelstein, *The Pharisees — The Sociological Background of Their Faith* (3th Edition) (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1938).

פליישר תשמ״ד — עזרא פליישר, ״פיוט על סדרי התקיעה בשופר בארץ־ישראל בראש־השנה ובשבת״, תרביץ נד (תשמ״ד), עמ׳ 61–66.

צוקר תשי״ט — משה צוקר, על תרגום רס״ג לתורה (ניו יורק: פלדהיים, תשי״ט).

צוקר תשמ״ד — ---, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ״ד).

צוקרמנדל תרצ״ח — תוספתא על פי כתבי יד ערפורט ווינה. מהדורת שמואל צוקרמנדל. מהדורה שנייה, עם תשלום תוספתא מאת שאול ליברמן (ירושלים: במברגר את ואהרמן, תרצ״ח).

צרפתי תש״ן — גד בן־עמי צרפתי, ״דרכי היידוע של הצירוף שם עצם ושם תואר בלשון־חכמים״, בתוך מנחם צבי קדרי ושמעון שרביט (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית מוקדשים לזכרו של ד״ר מנחם מורשת (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תש״ן), עמ׳ 153–167.

קימרון תש״ע — אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים, כרך א (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ע).

קרקסאני 1939–1943 — Yacqūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār wal-Marāqib: Code of Karaite Law,* ed. Leon Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939–1943).

רובינשטיין 1995 — Jeffrey L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (Atlanta: Georgia: Scholars Press, 1995).

רעוועל תרפ״ה — דוב רעוועל, ״תרגום יונתן על התורה״, נר מערבי ב (תרפ״ה), עמ׳ 77–122.

רעוועל תרצ״ד — ---, ״החלופים בין בני בבל ובין בני ארץ ישראל ומקורות ההלכה של הקראים״, חורב א (תרצ״ד), עמ׳ 1–20.

שרביט תשמ״ג שמעון שרביט, ״יידועם של המלך המשפט והאל המשפט׳, לשוננו לעם לד, שלט (תשמ״ג), עמ׳ 199–203.

תא־שמע תשמ״ד ישראל משה תא־שמע, ״מתי אופים מצות של פסח?״, בתוך שאול ישראלי, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד רבי יעקב דוב הלוי סולוביצ׳יק, כרך ב (ירושלים וניו יורק: מוסד הרב קוק, תשמ״ד), עמ׳ תתתפו–תתתצו.

תבורי תשל״ט יוסף תבורי, ״על אפיית מצה בערב הפסח״, סיני פד (תשל״ט), עמ׳ פג–פה.