

עשרת הדיברות – מעמדם ההלכתי והרעיוני במשנה

תקציר

עשרת הדיברות ומעמדם במשנה הוא חשוב במיוחד כי היא הבסיס לכל ספרות התורה שבעל פה שבאה בעקבותיה. במשנה כמעט שאין רושם של יישום עשרת הדיברות עצמם בהלכה, והוצע לכך הסבר היסטורי סוציולוגי. ועם זאת יש בה שימוש במעמד הר סיני כולו ובמתן תורה שהוא כעין תחליף המהווה משען בסיסי למשנה ולהלכותיה. המשנה השפיעה בנושא זה לאורך הדורות. **מילות מפתח:** עשרת הדיברות, משנה, קריאת שמע, תפילין, מינים.

מבוא ומטרות

התגלות ה' בהר סיני ובמוקדה אמירת עשרת הדיברות לישראל תוארו בספר שמות פרק כ. עשרת הדיברות נזכרים שם, בפסוקים ב–ג, יג, והתורה רואה במעמד זה את השיא שאליו הגיעו ישראל כעם וכבני אנוש.¹ עם זאת, מעמד זה נמשך לאחר מכן כי משה עלה להר, שהה בו ארבעים יום, ושם נאמרו לו מצוות נוספות וישראל חזרו לאוהליהם.² בהמשך, לאחר חטא העגל ולאחר שבירת הלוחות הראשנים, עלה משה

1 שמות יט, ט: "ויאמר יהוה אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם". שם כ, יח: "ויאמר יהוה אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם". שם כד, ז–ח: "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר יהוה נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת יהוה עמכם על כל הדברים האלה". ובעלייה להר סיני ללוחות השניים נאמר, שם לד, כז–כח: "ויאמר יהוה אל משה כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל. ויהי שם עם יהוה ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים". התורה חזרה על עשרת הדיברות בדברים פרק ו פסוקים ה–יז, ולאחר מכן, בפסוק יח, נאמר: "את הדברים האלה דבר יהוה אל כל הקהלם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי". פרשנות חקר המקרא ציינה את מרכזיותו של המעמד ההתגלות ונתינת התורה כמוטיב רעיוני ומשפטי מרכזי במקרא. ראו למשל: מ' ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה, תל אביב 2001, בעיקר עמ' 99–123. B. S. Childs, *EXODUS, A Commentary*, London: Bloomsbury, 1974, 385–439; W. H. C. Propp, *EXODUS 19-40, A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2006, 145–150, 166–181, 300–309.

2 במקבילה בדברים ה, כז: "ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים המשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ אשר אנכי נתן להם לרשתה" (ובשניונים, בשמות כד, יב).

להר סיני והוריד את הלוחות השניים עם עשרת הדיברות שכתבם הקב"ה. ניתן לצפות כי מעמד זה כולו, ובעיקר ההתגלות ועשרת הדיברות יתפסו מקום מרכזי במשנה כקובץ ההלכתי הראשון והמרכזי של התורה שבעל פה, וכזו שהשפיעה על ספרות חז"ל גם בדורות שלאחריה.³ כמו כן, הדיברות נראים כצווים, מצוות בסיסיות שיש לקיימן כדיבר הראשון – האמונה בבורא עולם וכיבוד אב ואם ומצוות שבת, או יש להימנע מלעשות, כיתר הדיברות. לכן מתבקש לדון בהם ובמעמדם במשנה, בנושאים חשובים בחיי האדם והחברה.

הדיון מתמקד בבעיית מעמד עשרת הדיברות בכללם, כקבוצה ייחודית, וכן ביחס לכל דיבר בפני עצמו, האם נזכר במשנה.⁴ במחקר נכתב לא מעט על עשרת הדיברות בדברי חז"ל.⁵ ברם, הדיון כאן מתייחד לבחינת מקור אחד: המשנה, ולא לקבוצת מקורות של התנאים או של התלמודים.⁶

3 רבי כעורך המשנה: "י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, מאגנס-דביר תשי"ז, עמ' 200–233; על חשיבותה: א' אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים 2007, עמ' 156–172.

4 וראו דעות חז"ל על ההתגלות הישירה: D. Weiss-Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (New York: Oxford University Press, 1991, 112–119).

5 על מעמדם ההלכתי בספרות חז"ל ולאחריה, ראו למשל: א"מ הברמן, "על התפילין בימי קדם", ארץ ישראל ג (תשי"ד), עמ' 174–178; א"א אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", בתוך: ב"צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 127–145, וכן במאמרים נוספים בקובץ זה. וכן: G. Stemberger, "Der Dekalog im frühen Judentum." *Jahrbuch für biblische Theologie* 4 (1989): 91–103; R. Langer, "The Decalogue in jewish liturgy". D. Markl (ed.). *The Decalogue and its cultural influence*. Vol. 58. Sheffield Phoenix Press, 2013. 85–101 R. Brooks, *The spirit of the Ten Commandments: shattering the myth of rabbinic legalism*, San Francisco: Harper & Row, 1990.

6 נושאים המשיקים לדיון הנוכחי נדונו אצל S. D. Fraade, "Moses and the Commandments: Can Hermeneutics, History, and Rhetoric Be Disentangled?" *The Idea of Biblical Interpretation*. Brill, 2004. 399–422, and n. 1 (= Idem, *Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectaricians and Sages*, Leiden, Brill, 2011, 477–499); S. D. Fraade, "Hearing and seeing at Sinai: Interpretive trajectories." *The Significance of Sinai*. Brill, 2008. 247–268 (Idem, *Studies*, ibid, 501522). להלן נשתמש בכמה ממסקנותיו, אף כי דינויו הם על בסיס כמה מקורות של חז"ל, וכאן הדיון נסוב רק על המשנה.

עשרת הדיברות משלהי ימי הבית השני ועד עריכת המשנה (לערך 1–220 לספירה)

בשלהי ימי הבית השני היה מעמד דתי חשוב לעשרת הדיברות.⁷ כך משתמע מדברי יוסף בן מתתיהו (יוספוס) בן דור החורבן, בספרו קדמוניות היהודים, ספר שלישי, סעיפים 89–101, 138. הוא מסכם את מעמד הר סיני בהתגלות האל ואמירת עשרת הדיברות כולם לישראל, וכתבתם על הלוחות. הוא מוסיף שאף אסור לאומרם במפורש ולפרטם בפה, ורק מותר לומר את תוכנם (שם, 90). איסור זה אינו ידוע ממקור אחר, ואינו נהיר כל צורכו, אך מעגן את היות עשרת הדיברות במעמד מקודש ורם בזמנו.⁸ בהמשך, מוסיף כי משה שם לפניו את החוקים "והורה להם את הדרך, בה עליהם לנהוג בעתיד בכל מערכות החיים" (שם, 94). נוסף על כך, הוא מפרט את התוכן המעשי ההלכתי של כל אחד מהדיברות. הוא אף מציין במפורש בחלק מהדיברות שהם מצוות שיש לקיימם, כגון הדיבר השני "מצווה שלא לעשות כל תמונה... הרביעי מצווה... השמיני מצווה... והעשירי מצווה". מכאן גם כי שעשרת הדיברות הם הלכות למעשה, ולא רק תכנים מוסריים. הרי זה מבט של מי שפעל בשלהי הבית, וראה את מעמדם הדתי הרם של עשרת הדיברות בדורו.⁹

7 ראו: מ' ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה: מהספרות המזמורית ועד לתפילות במגילות קומראן ובספרות חז"ל, ירושלים תשס"ד, עמ' 90–96, ובעיקר 215.

8 לפי התרגום של אברהם שליט, בקדמוניות היהודים כרך א. שם, בהערותיו, בכרך ב (1955), עמ' סג, הערה 48, שיער כי מדובר "בהלכה צדוקית קדומה", והיא קשורה "לטענת המינין" הנזכרת בתלמוד (ונדונה גם להלן). אך א"א אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות" (לעיל הערה 5), עמ' 132 בהערה 18, דחה השערה זו בצדק, וסבור כי כוונת יוספוס "שאינו לתרגם את עשרת הדיברות מלה במלה אלא יש למסור את תוכנם". גם כמה פירושים נוספים לדבריו אלה אינם סבורים כי הוא מייצג השקפה צדוקית. ראו: L. H. Feldman, *Flavius Josephus: Translation and Commentary, vol. 3, Judean Antiquities 1–4*, Leiden: Brill, 2000, 253 n. 190.

9 אף כי במקום אחר הוא מציג את משה כדמות עיקרית ומדבר רק על השראה אלקית למשה ולא מזכיר את ההתגלות ומתן עשרת הדיברות בסיני. ראו יוספוס, נגד אפיין, II, 156–167; L. H. Feldman *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley: University of California Press, 2000, 374–442; J. M. G. Barclay, *Flavius Josephus: Against Apion: Translation and Commentary*, ed. S. Mason, Leiden, Boston: Brill, 2007, 260–277, esp. 260, 273. ראו גם, נגד אפיין, תרגום מהמקור עם מבוא ופירושים, ירושלים: תשנ"ז, כרך ב', עמ' 445–447, 469.

See also R. Bloch, *Moses und der Mythos*, Leiden: Brill, 2011, esp. 36–37, 114–116, 194–195, על זיקת משה לאל גם בהר סיני. ובהרחבה, על הדמות המיתית של משה בספרות היהודית ההלניסטית וראשית התקופה הרומית. L. H. Feldman, *Flavius Josephus*.

כך משתמע גם מהמשנה המביאה מסורת מימי המקדש על מעמד עשרת הדיברות. משנה תמיד ה, א: "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו וקראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע תשמע ויאמר".

דברי המשנה הם חלק מתיאור הקרבת קורבן התמיד במקדש בכל בוקר. הממונה האחראי על עבודת הכוהנים במקדש היה אומר לכוהנים שהשתתפו בהקרבת התמיד בשחר שיברכו על התורה ויקראו את פסוקי עשרת הדיברות ושלוש פרשיות קריאת שמע: שמע, והיה אם שמוע, ויאמר. מועד הקריאה מעיד גם על חשיבותם הדתית וההלכתית המיוחדת. שכן התמיד היה קורבן הציבור החשוב ועבודתו הייתה מוקד הפעילות הקבועה בכל יום במקדש.¹⁰ מעמד זה במקדש הוא גם בעל משמעות חברתית שכן הייתה בקריאת עשרת הדיברות במקדש מעין פרופגנדה ציבורית של פרסום ושל הכרה בחשיבותם.¹¹

עם חורבן המקדש בשנת שבעים לספירה, בטלה עבודת המקדש ובכלל זה קורבן התמיד, ועמו גם אמירת הכוהנים את עשרת הדיברות וקריאת שמע. יש לבחון מה אירע לעשרת הדיברות בדורות שלאחר החורבן במסגרת ההלכה, ולשם השוואה גם לקריאת שמע. הדיון הנוכחי מתמקד כאמור בניתוח מעמדם במשנה שהיא בסיס התורה שבעל פה.

Translation and Commentary, vol. 3, Judean Antiquities 1–4, 252–256 and ns. 189, 190.

10 לפי המשנה, עשרת הדיברות נאמרו במקדש בהזדמנות נוספת, וגם קריאת שמע פעם בשבע שנים במעמד הקהל. המשנה, סוטה ז, ח, מתארת את קריאת המלך במוצאי יום טוב ראשון של סוכות, אחת לשבע שנים כשהתקיים מעמד ציבורי במקדש הידוע בשם הקהל. "וקראו (המלך) מתחילת "אלה הדברים (א, א) עד "שמע", ו"שמע" (שם ו, ד), "והיה אם שמוע" (שם יא, ג), ועוד כמה פרשיות מהמשך ספר דברים. אך גם זה זיכרון מהעבר של ימי הבית השני ולא לאחר החורבן. בתוספתא, המקבילה בסוטה ז, יז, הובאו שתי דעות, אחת כבמשנה, ואחרת החולקת: "ר' יהודה אומ' לא היה צריך להתחיל מראש הספר אלא שמע והיה אם שמע...". לדבריו, קראו רק מפרשת שמע (דברים ו, ד) ואילך, ואילו עשרת הדיברות המופיעים בתורה לפני כן, בפרק ה, לא נקראו. להבהרת הפרשיות שהמלך קורא, ראו: ד' הנשקה, "פרשת המלך כיצד? לדרכי עריכתה של המשנה", סידרא טז (תשי"ס), עמ' 21–32.

11 היו אנשי "המעמדות" שליוו את הקרבת התמיד בנפרד מעבודת הכוהנים שעסקו בהקרבת קורבן התמיד. הם ייצגו את החברה וקראו בתורה והתפללו. במחקר הוצע כי גם הם קראו את עשרת הדיברות כבמקדש. אך אין לכך רמז במקורות, כדברי ד' הנשקה, "מעמדות: 'שלב ראשון בתולדותיה של תפילת חז"ל" – כיצד?"; תרביץ פז (תשי"פ), עמ' 510–517, ובהערה 27.

אזכורים לשוניים של עשרת הדיברות במשנה

נפתח בביטויים הלשוניים הנזכרים במשנה וקשורים לעשרת הדיברות. במקרא המילה "דבור" היא מशורש "דבר", ומשמעה לרוב שיח מילולי בין שניים או יותר, וברבים, דברים. אך פעמים רבות הכוונה ל"דבור" של האל עם האדם, לרוב עם נביא, ולעיתים אף עם פחות ממנו. גם בספרות ימי הבית השני החוץ מקראית הדברים דומים.¹² כך גם הצימוד 'עשרת הדברים' מצוי במקרא,¹³ והובא במשנה תמיד הנזכרת: 'עשרת הדברים'. אך זו הפעם היחידה שמינוח זה נזכר במשנה בתיאור מעשה מהעבר, מימי המקדש ולא כהלכה או כרעיון מעשיים בהווה. כמו כן, אין במשנה צורה מקוצרת של עשרת הדברים, כגון: המילה דיברות או הדבור במונן דברי האל. לעומת זאת, בספרות התנאים והאמוראים, שלאחר המשנה, השימוש הרגיל הוא בצורת הריבוי של נקבה: עשרת הדיברות. לעיתים, אף בצורה מקוצרת: הדיברות.¹⁴ מיעוט האזכורים של עשרת הדיברות במשנה בולט גם בכך שאין אזכור

12 W. H. Schmidt, "dabhar", in Theological Dictionary of the Old Testament, 3:111–125, esp. 116–118; F. R. Ames, "dbr", in W.A. Vangemeren (ed.), New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Pu., 1: 912–915; A. M. Harman, Decalogue (Ten Commandments)", ibid, 4: 513–519; E. Carpenter, "Exodus: Theology of" ibid, 4: 605–615; M. W. Bartusch, "Decalogue", in R. L. Brawley (ed.), The Oxford Encyclopedia of the Bible and Ethics, Oxford University Press, 2014, M. G. Abegg, with J. E. Bowley & E. M. Cook: 1: 161–169. (in Consultation with E. Tov), The Dead Sea Scrolls Concordance, vol. 1: The Non-Biblical Texts from Qumran [Part One], Leiden, Boston: Brill, 2003, 184–189, esp. 4Q377 (2ii6) וידבר עם קהל ישראל פנים עם אל פנים. כאשר ידבר איש עם רעהו.... לנו מהר סיני. הובא גם אצל א' קימרון, מגילות מדבר יהודה-החיבורים העבריים, כרך ג, ירושלים 2014, עמ' 143.

Ibid, vol. 3, The Biblical Texts from the Judaean Desert [Part One], 2010, 177, Part

Two: 562 הפסוק בדברים ד, יג, נזכר בקומראן: 4Q 30 2–3il

13 שמות לד, כח, דברים ד, יג; י, ד. אין דיברות, יש רק המילה דברים כקיצור לעשרת הדיברות, ראו: שמות כ, א; כד, ג, ח; לד, א. יש שהכוונה לכל מה שקיבל משה בסיני, שמות לד, כז.

14 למשל תוספתא, שקלים ב, יח, מהדורת ליברמן (לעיל הערה 14), עמ' 212, ומקבילתה בתוספתא, סוטה יג, א, מהדורת ליברמן, עמ' 229: "ואין דבר אלא דיברות שבו", הלוחות שבארון. במכילתות, כגון, מכילתא דרבי ישמעאל (לעיל הערה 14), בא, מסכת פסחא, פרשה א, מהדורת הורוויץ, עמ' 1, 2, 6. שם, פרשה יא, עמ' 36. וראו גם במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (לעיל הערה 14), יט, ט עמ' 140, פעמיים.

והבחנה בין הדיברות הראשונים ובין האחרונים, הקיימת בספרות התנאים שלאחר המשנה.¹⁵

מילה נוספת הקשורה לעשרת הדיברות היא "לוחות". במקרא היא קיצור של לוחות הברית, או לוחות העדות, או לוחות האבן שעליהם נכתבו עשרת הדיברות.¹⁶ המילה "לוחות" נזכרת במשנה פעם אחת ועוד אחת בספק, ורק כמילה אחת ולא כבמקרא, כגון לוחות הברית.¹⁷ מילה אחרת היא "סיני", ולעיתים "הר סיני" הנזכרת במשנה שמונה פעמים.¹⁸ המשמעות של סיני היא כוללנית ומכילה את כל יום מתן תורה ובכלל זה ההתגלות ואמירת עשרת הדיברות. סביר לומר שזה כולל את עליית משה בשנייה להר סיני והורדת הלוחות השניים.

"סיני", או "הר סיני" מזוהה עם מתן התורה כולו ומשמש כבסיס למסגרת הדתית. כך במשנה הידועה בראש מסכת אבות (א, א): "משה קבל תורה מסיני", להדגיש כי תוקף המסורת הדתית שואבת את כוחה ואת שורשיה מברית סיני בכללה.¹⁹ כך גם הביטוי הידוע "הלכה למשה מסיני", שואב את כוחו מסיני. המילה "סיני" נזכרת יותר יחסית למילים הקשורות לעשרת הדיברות, ואף היא אזכורה מועטים.

פעמיים נזכר צמד המילים "מתן תורה", שבדומה למילה סיני הוא מינוח כללי המכיל את כל יום ההתגלות ואת האירועים שהיו בהר סיני, וכלל גם את מתן

15 תוספתא, בבא קמא ו, יח, מהדורת ליברמן (לעיל הערה 14), עמ' 24: "בדיברות הראשונות הוא אומי... בדיברות האחרונות הוא אומי". בתוספתא, בבא קמא ז, ד, מהדורת ליברמן, עמ' 29, הלשון מעט שונה: "לוחות הראשונים והשניות". במכילתא יש הבחנה אחרת בין "דיברות הר סיני", לעומת "דיברות אהל מועד", הציוויים שנצטווה במשכן, כך במכילתא דרבי ישמעאל (לעיל הערה 14), מסכת בחדש פרשה ג, עמ' 213, ומקבילה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, יט, כה, מהדורת מלמד-אפשטיין (לעיל הערה 14), עמ' 145.

16 שמות כד, יב; כז ח; לב, טו; לד, א, ד, לח ז; דברים ט, י; י, א, ג – לוחות האבן, שמות לא, יח [מופיע גם לוחות העדות]; דברים ד, יג; ה, יט; ט, ט, י, יא – לוחות העדות. לב טו, טו, יט, לד א, כח, כט; דברים ט, יז; י, ב, ה – בקיצור: לוחות. שמות לב טו, יט; לד, א, כח; דברים ט, ט, יז; י, ב, ג, ד, ה – לוחות הברית מינוח כפול: דברים ט, ט, יא – לוחות האבנים לוחות הברית.

17 בשני מקומות, משנה: תענית ד, ו (בספק, ראו להלן הערה 62), אבות ה, ו, שהם זיכרון מהעבר. ולשם השוואה בתוספתא נזכרת שש פעמים (אם כי כולם בהלכה אחת), ובמדרשי ההלכה היא נזכרת עשרים ושתיים פעמים.

18 לשם השוואה, בתוספתא נזכרת המילה "סיני" עשר פעמים, ובמדרשי ההלכה – מאתיים ושבע פעמים, ויש לכך משמעות מגוונת בדרשות.

19 גם בקומראן נזכר משפט קרוב 1Q22 (1i4): "הת[ו]רה אשר צוית[נ]י אותה[נ] בהר סיני. על סגנון זה הדומה גם לגישה במשנה, ראו: A. Feldman, "The Sinai Revelation According to 4Q377 (Apocryphal Pentateuch B)," *DSD* 18 (2011): 155–172.

הלוחות השניים. מכאן, שיש במשנה שני סוגי מילים שלהן זיקה לעשרת הדיברות; הישירה, זו המזכירה ישירות את עשרת הדיברות, והיא מופיעה פעם אחת בלבד, ופעמיים המילה לוחות. השנייה, המילים סיני, ומתן תורה, המבליעות את עשרת הדיברות בתוך כל אירועי מעמד הר סיני. נתונים אלה רומזים כי ההתייחסות לעשרת הדיברות במשנה היא מועטה באופן בולט.

כן, נבדוק האם עשרת הדיברות נזכרים כחטיבה ייחודית במשנה, כגון האם הובאו במסגרת הלכות או מצוות שיש לקיימן. והתשובה היא כי אין הם נזכרים בהקשר לפרשיות המוכנסות לתפילין או למזוזות או בכל מצווה או הלכה אחרת. יתר על כן, אף אזכור של כל דיבר מעשרת הדיברות בפני עצמה כמעט שאינם קיימים. סקירה בששת סדרי המשנה של כל דיבר בפני עצמו מעלה את התוצאות כדלקמן. הדיבר הראשון "אנכי ה'", אינו נזכר כלל במשנה.²⁰ גם הדיבר השני "לא יהיה לך", אינו נזכר כלל, אף כי לנושא עצמו של איסור עבודת אלהים אחרים, יוחדה מסכת שלמה בשם עבודה זרה. גם במסכת זו החומר אינו עוסק ברעיונות של עבודה זרה, אלא בהרחקה מעשית ומשפטית מחפצי עבודה זרה בעצמה, או בדברים הקשורים אליה, כגון מסחר בהם. וכן, בהרחקה מעובדי עבודה זרה ומחפצים מסחריים שלהם.²¹ ועם זאת לא נזכר הדיבר השני "לא יהיה לך", שהוא בסיס מסכת זו.

כך גם הדיבר השלישי "לא תשא" אינו נזכר כלל במשנה, ויוחדה לו מסכת שבועות כולה. גם הדיבר הרביעי "זכור" (או: "שמור", בדיברות האחרונות) אינו נזכר, ויוחדה לו מסכת שבת. הדיבר החמישי "כבד את אביך ואת אמך" אינו נזכר ותוכנו ההלכתי נזכר בשלוש הלכות בלבד העוסקות בכיבוד אב ואם.²² הדיבר השישי, המילים "לא תרצח" אינן נזכרות כלל במשנה, ואף על פי שהמילה רצח נזכרת במשנה 16 פעמים, ואף נזכרת בהלכות הנדרשות מפסוק אחר.²³ הדיבר השביעי "לא תנאף" אינו נזכר כלל במשנה, ואף על פי שבמשנה אחת נזכר השורש

20 המילה "אנכי" נזכרת פעמיים בהקשרים אחרים, משנה, סנהדרין ו, ב; יא, ה (שם זו דרשה מפסוק אחר!).

21 הובאו כמה פעמים פסוקים מהתורה לחזק הלכות או כסימוכין, אך לא הדיבר "לא יהיה לך". ראו, משנה, עבודה זרה א ט, ג-ו, ד ז (ובקצרה, תוספתא, עבודה זרה ו, ז), זו המשנה היחידה שיש בה סיפור, ויכוח בין חכמים ובין אישים שאינם יהודים ברומא על כוחו של האל ביקום.

22 משנה, פאה א, א; נדרים ט, א; כריתות ו, ט.

23 משנה, שביעית י, ח; משנה, מכות ב, ה, ח.

נאף פעמיים בצורה אחרת, וכציון זיכרון למאורעות מן העבר של ימי המקדש.²⁴ הדיבר השמיני, "לא תגנב" אינו נזכר, אף על פי ש-76 מקרי גניבה נזכרים במשנה.²⁵ הדיבר התשיעי "לא תענה ברעך עד שקר" נזכר במשנה פעם אחת, ואף המילה תענה נזכרת פעם אחת (משנה, מכות א, ג). הדיבר העשירי "לא תחמד" אינו נזכר במשנה, ושלוש פעמים נזכרות מילים מהשורש "חמד". לפי ממצאים אלה גם הדיברות, כל אחד בנפרד, אינם נזכרים במשנה, להוציא את "לא תענה". עם זאת, התוכן של כל עשרת הדיברות נדון במשנה מההיבט המשפטי, כגון גניבות מסוגים שונים. מכאן, שעשרת הדיברות כחטיבה אינה נדונה במשנה. גם הדיברות כל אחד בנפרד, אינם נזכרים, פרט, כאמור ל"לא תענה", ואותן המסכות במשנה העוסקות בתכנים שהובעו בדיברות, אינן מזכירות את פסוק המקור מעשרת הדיברות.

אומנם סגנון המשנה הוא משפטי, ברובו אפודיקטי וקצר המשקף רק ניסוח הלכה למעשה, ולרוב אין הוא מצטט פסוקים. על כן ניתן לטעון כי זו סיבה מרכזית לאי הופעת פסוקי עשרת הדיברות, ואולי אף כגוף קבוצתי במשנה. ברם יש פסוקים לא מעטים במשנה המצוטטים כחלק מהסימוכין על המקרא, כפי שצוטט הדיבר התשיעי "לא תענה".²⁶ הטיעון בעייתי גם מבחינת תוכני ההלכה שהרי במקדש הם נאמרו יחד עם קריאת שמע בכל בוקר, עדות למעמדם ההלכתי החשוב. ועוד, מדובר בקטע יחיד במינו בתורה המייצג את תוכן ההתגלות, ואין כמותו בכל התורה, והדיברות הם מעצבי ההלכה בתוכם.

קריאת שמע במשנה

כדי לחדד את הקושי בתופעה זו מעניין לבחון את מעמד קריאת שמע במשנה, שהרי היא נאמרה עם עשרת הדיברות בכל יום במקדש. יתר על כן, יש ביניהם גם קרבה רעיונית רבה. שניהם מייצגים קיום מצוות ואמונה בבורא, ובדיברות אף קיים

24 משנה, סוטה ט, ט: "משרבו המנאפים... כי תנאפנה".

25 כמעט כולם עוסקים בגנבה של ממון בחפצים או בכסף, פרט למקרה אחד במשנה, סנהדרין יא, א, המזכיר גניבת נפש, אך ללא סימוכין על המקרא. לשם השוואה במכילתא דרבי ישמעאל (לעיל הערה 14), מסכת בחודש, פרשה ח, עמ' 232-233, "לא תגנב" שבעשרת הדיברות מתפרש על גונב נפש. אומנם במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (לעיל הערה 14), כד, יג, עמ' 153, מתפרש לא תגנב על נטילת חפצים. ובמקבילה לזה בתוספתא, בבא קמא י, לו, הלימוד הוא מ"לא תגנבו" (ויקרא יט, יא).

26 מ' כהנא, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש; בחינת זיקות גומלין", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 76-17.

מרכיב ההתגלות הבורא על עמו. בשמע ישראל מצהיר המאמין כי הוא מאמין בבורא לעולם, וישראל עמו. על כן, אם במקדש הם נאמרו יחד, היה ניתן לצפות להתייחסות שווה אליהם גם לאחר החורבן.

עיון ראשוני במשנה כבר חושף את העובדה שקריאת שמע זוכה למקום חשוב למדי בהלכותיה. קריאת שמע היא הנושא הפותח את המשנה בכלל, בראש המסכת הראשונה. המשנה, בברכות א, א, פותחת במשפט הידוע: "מאימתי קורין את שמע בערבין". שלושת הפרקים הראשונים הוקדשו להלכות קריאתה פעמיים ביום, וכן נזכרה בכמה הלכות גם במשניות נוספות.²⁷ מרבית ההלכות באותם הפרקים יכולות היו להיות רלוונטיות גם לעשרת הדיברות, כגון זמני אמירתן בכל יום או ממותי עד מתי יש לאומרם, כגון מעלות השחר עד השקיעה, ואולי אף פעם נוספת בלילה. המשנה העדיפה אפוא את קריאת שמע ואת מעמדה ההלכתי החשוב והוקדשו לה נושאי דיון רבים יחסית למצווה אחת.

יתר על כן, באותם שלושת פרקי מסכת ברכות נזכרים חכמים שקדמו לעריכת המשנה ומתייחסים לקריאת שמע כאמירה קבועה יום-יומית. בית שמאי ובית הלל מהדורות האחרונים של הבית השני (20–70 לספירה, משנה, ברכות א, ג), קראו את קריאת שמע פעמיים ביום, בבוקר ובערב. אל משנה זו מתייחס רבי טרפון שפעל במחצית השנייה של תקופת יבנה (90–130 לספירה). לפני כן, שם, א, א, הובאה מחלוקת בין הבולטים שבחכמי המחצית הראשונה של תקופת יבנה, ר' אליעזר (בן הורקנוס), חכמים ורבן גמליאל (70–115 לספירה), והובא מעשה שעשה רבן גמליאל כדעתו. ובהמשך שם, הובא מעשה נוסף על רבן גמליאל שהקפיד במיוחד על קריאת שמע בערב (שם, ד). שם א, ב נחלקו ר' אליעזר (בן הורקנוס) וחברו ר' יהושע, וכן נזכר ר' אלעזר בן עזריה, שם א, ה.²⁸ כן נזכרים חכמי הדור שלאחר מרד בר כוכבא שפעלו סביב שנת 150 לספירה וכמה עשורים לאחר מכן, כגון ר' יהודה (שם ב, ב, ד; ג, ד, ו), ר' יהושע בן קרחה, ר' יוסי (שם ב, ג), רבן שמעון בן גמליאל (שם ב, ח).

27 משנה, ברכות ט, ה, בנושא אהבת ה' שאינו קשור לקריאת שמע. וכן נזכרת קריאת שמע במשנה, שבת ח, ג כפרשייה בתפילין. משנה, תענית ד, ג, קריאת שמע כמעשה קבוע. משנה, סוטה ז, א נקראת בכל לשון.

28 לתולדות זמני קריאת שמע מימי הבית ובתקופת יבנה, ראו: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב תשכ"ח, עמ' 92–94; ובשינויים מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע, ברכות פרק ראשון, מן התלמוד הבבלי, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ו, עמ' 401–413.

הדבר מלמד כי הלכות קריאת שמע שעמדו לפני עורך המשנה היו כבר מגובשות בעיקרן. הייתה ידועה החובה לומר קריאת שמע פעמיים ביום כבר כמה דורות לפניו, לפחות משלהי ימי הבית השני.²⁹ עם זאת, אין כלל במשנה מידע מה קרה עם עשרת הדיברות לאחר החורבן, הנזכרים רק פעם אחת במשנה במסכת תמיד בהקשר למקדש. קשה להימנע לפיכך מהמסקנה שכבר החכמים בדורות שלפני עריכת המשנה נמנעו מאמירת עשרת הדיברות דרך קבע במסגרות ציבוריות מחוץ למקדש, ועורך המשנה המשיך בכך במשנתו. זאת ועוד, כתבי קומראן מלמדים כי אף שכתבי חז"ל נערכו רק מהמאה השלישית לספירה ואילך, הם מספקים גם בסיס איתן להנחה שרבים מדברי חז"ל בהלכה ובאגדה אינם אלא מסירה של מסורות קדומות בהרבה, שנתגבשו בימי הבית השני,³⁰ וכך בנושא זה המשנה מייצגת מסורות שיסודן בימי הבית השני, כפי שיוכח גם מהממצא הארכיאולוגי שלהלן.

הממצא הארכיאולוגי

מידע מעניין עלה כבר בפירוט ממצרים המכונה פפירוס נאש, על שם רוכשו בשנת 1898, עוד לפני גילויו מדבר יהודה. הפפירוס מתוארך למאות השנייה או הראשונה לפני הספירה וכולל טקסט של עשרת הדיברות ומיד לאחריו (פסוק מתרגום השבעים שאינו קיים בנוסח המסורה של המקרא) הפסוק "שמע ישראל" והתחלת הפסוק הבא "ואהבת". מניחים שהיה זה טקסט בשימוש דתי לקריאה או אמירה

29 ראו: ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע (לעיל הערה 1), עמ' 124–162, וכן: A. Oppenheimer, "Removing the Decalogue from the Shema and Phylacteries: The Historical Implications", in H. G. Reventlow and Y. Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition*, New York: T&T Clark, 2011, 97–105. כי בברית החדשה אין רשימה מלאה של עשרת הדיברות. נזכרים חמשת הדיברות האחרונות, אלה המייצגים את המצוות שבין אדם לחברו, ראו: ד' פלוסר, "עשרת הדיברות והברית החדשה", בתוך: ב"צ סגל, עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 165 – 186. ראו עוד: P. Wick, "You Shall Not Murder... You Shall Not Commit Adultery": Theological and Anthropological Radicalization in the Letter of James and in the Sermon on the Mount", Reventlow and Hoffman, *Ibid.*, 88–96; R. A. Freund, "The Decalogue in Early Judaism and Christianity", C. A. Evans and J. A. Sanders (eds.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 124–141.

30 מ' קיסטר, "בין טקסטים מקומראן ולטקסטים נוצריים קדומים", מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, כרך ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 631 (629–648).

כתפילה.³¹ מכאן, שעשרת הדיברות נחשבו אז בשימוש הדתי במצרים כטקסט משותף עם קריאת שמע.

לעניין זה תורמים בעיקר הגילויים ממדבר יהודה. במערות קומראן נמצאו כשלושים זוגות תפילין וקרוב לכך גם קטעי פרשיות תפילין. בחלק מפרשיות יש גם עשרת הדיברות לפני קריאת שמע, ולעיתים יש פסוקים נוספים. התפילין והפרשיות הן לכל המאוחר משנת 68 לספירה כשהמקום ניטש לפני חורבן הבית השני. לרוב מתארכים את כתיבתן בין המאה השנייה לפני הספירה למאה הראשונה לספירה.³² לעומת זאת, נמצאו כשמונה יריעות של פרשיות התפילין במערות שבנחל חבר, בוואדי מורבעת ובנחל צאלים שבהם שהו לוחמי בר כוכבא בשנים 132–135 לספירה. התפילין במערות אלה הן ללא עשרת הדיברות ורק ארבעת פרשיות קריאת שמע המוכרות גם מההלכה של חז"ל.³³ ההבדל הבולט הוא בזמן: קומראן שייכת לימי הבית השני, והממצא במערות האחרות הוא מימי מרד בר כוכבא. וכבר העירו על כך, שהבדל בולט זה מסביר כנראה גם את ההבדל בין פרשיות התפילין. גם התפילין מקומראן יש להן בסיס משותף שכל ארבע הפרשיות מצויות כמעט ככולן, אלא שבחלק ניכר מהן יש תוספות של עשרת הדיברות ופסוקים נוספים.

E. Tov, *Textual Criticism of Hebrew Scripture and Scripture-Like Texts*, Collected Assays, vol. 3, Leiden, Boston: Brill, 2015, 207. 31

ד' נחמן, "הסדר והתוכן של פרשיות התפילין מקומראן וההלכה של חז"ל: הדומה, השונה, ומעט מסקנות היסטוריות", קתדרה 112 (תמוז תשס"ד), עמ' 11–31; הנ"ל, "תפילין ומזוזות בקומראן", בתוך: מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן – מבואות ומחקרים א, ירושלים תשס"ט, עמ' 143–156. E. Tov, *Textual Development*, vol. 4., Leiden, Boston, 2019. 32
413–428 קיימת הצעה להקדים את זמן השינוי בנוסחי התפילין בקומראן, ראו: A. Feldman, *Tefillin and Mezuzot from Qumran: New Readings and Interpretations*, de Gruyter, 2022, p. 20 and n. 6.

ע' טוב, "נוסח המקרא בבתי הכנסת הקדומים: עיונים בעקבות מגילות מדבר יהודה", מגילות א (2003), עמ' 185–201, בעיקר עמ' 199. L. H. Schiffman, "Phylacteries and Mezuzot", 33
L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: OUP, 2000, 675–677; E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Leiden; Boston: Brill, 2004); Y. Adler, "The Distribution of Tefillin Finds among the Judean Desert Caves." *The Caves of Qumran*. Brill, 2017. 161–173; Y. Adler, "Remains of Tefillin from Nahal Se'elim (Wadi Seiyal): A Leather Case and Two Inscribed Fragments (34Se 1 A–B): With Paleographic Analysis by Ada Yardeni." *Dead Sea Discoveries* 24.1 (2017), 112–137; Y. Adler, "Two Types of Four-Compartments Tefillin Cases from the Judean Desert Caves", *Dead Sea Discoveries* 29.1 (2021), 27–51.
שהתפילין מנחל צאלים הן מימי החורבן, ולא מימי בר כוכבא.

סבורים כי התפילין מקומראן מייצגות מחלוקת בין קבוצות או כיתות שונות, במשך כמה דורות לפחות בשלהי ימי הבית השני שחלקן נהגו להוסיף על ארבע הפרשיות פסוקים כעשרת הדיברות ועוד.

נראה שהפרושים לא נהגו להוסיף את עשרת הדיברות, וחכמים שהיו ממשיכיהם בהלכה לאחר החורבן, הלכו בעקבותיהם. לאחר החורבן לא נודעו עוד הכיתות, והמאבק ביניהן פסק. חכמים היוו מאז גורם דתי מרכזי והשפעתם משתקפת בפרשיות התפילין של לוחמי בר כוכבא. אך אין לנו מידע, מה היה יחס החכמים לעשרת הדיברות בהקשר לנושאים נוספים, שהרי במקדש אמרום יחד עם קריאת שמע, והם לא הודרו. הבעיה היא האם נכללו או הוצאו מקריאת שמע בימי הבית מחוץ למקדש, או שילבו בקריאה בתורה?³⁴ שכן, אם נאמרה קריאת שמע כאמירת חובה בימי הבית, וכמשתמע ממשנה, ברכות א, ג, שבה נחלקו בית שמאי ובית הלל אימתי זמנה של קריאת שמע בערבית, על פי הפסוק "בשכבך ובקומך", הרי שלפי משנה זו הם אמרו את שמע פעמיים ביום כבר בדורות האחרונים לפני חורבן הבית. אך על עשרת הדיברות המשנה אינה כותבת דבר, כאמור למעלה, ללמד כי פרט למקדש אין אזכור על שימוש בהם במרחב הציבורי והפרטי בקביעות וכחובה.

שני מקורות תנאיים אחרים עשויים לתרום להבנת מעמד קריאת שמע לעומת עשרת הדיברות גם במשנה, הם שני קובצי מדרשי הלכה על ספר דברים. האחד הוא ספרי דברים, מדרש הלכה תנאי על ספר דברים שנערך אחרי המשנה במהלך המאה השלישית לספירה. הוא נסמך הרבה בדרשות ההלכה שבו על המשנה.³⁵ השני הוא מדרש תנאים לדברים, הוא מדרש הלכה אבוד ששוחזר ברובו, וזמנו הוא לערך

קודמו.³⁶

34 ייתן להרהר האם עשרת הדיברות נאמרו בתפילה כלשהי, אף שהתפילה בלשון חז"ל היא תפילת שמונה עשרה ולא שותפו בה עשרת הדברים לפי נוסחה הידוע. וראו סיכום המחקר בהקשר לתקופת התגבשות תפילת הקבע, ומעמד התפילה בשלהי ימי הבית השני, ד' הנשקה, "לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 345–395.

35 י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 728–729. ע"צ מלמד, היחס בין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 9–181; מ"י כהנא, "מבוא למדרשי התנאים", מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר וד' רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 166–169; מ' כהנא, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש (לעיל הערה 26), עמ' 17–76, בעיקר, עמ' 18–19 ובהערות.

36 מקובל שמדרש תנאים הוא תנאי אף על פי שיש בעיות עם חלק מדרשותיו. ראו: M. Siegal, Bar Asher and A. Shmidman, "Reconstruction of the Mekhilta Deuteronomy Using

בספרי דברים, פיסקה לד, עמ' 60–61, על פרשת קריאת שמע יש הבחנה בין עשרת הדיברות לקריאת שמע. על המילים "ושננתם לבניך" (דברים ו, ז), נדרש: "עשר הדיברות שאינם בקשירה, אינו דין שלא יהיו בשנון" ולאחר דיון מסיימים: "תלמוד לומר ושננתם לבניך, אלו בשנון ואין עשר הדיברות בשנון". המקור מסיק כי רק פרשיות קריאת שמע בשנון, באמירה כל יום ולא עשרת הדיברות. זאת, בנוסף לכך שאינם בקשירה כחלק מארבע הפרשיות המוכנסות לתוך בתי התפילין. לימוד מקביל וכמעט זהה נזכר גם בהמשך שם, פרשה לה, עמ' 63, שעשרת הדיברות אינם בשנון, ומהמילה "וקשרתם" (דברים ו, ח), רצו ללמוד כי "עשר הדיברות שלא קדמום מצות אחרות, אינו דין שיהיו בקשירה", ודחו, ובסיום הדיון אמרו: "וקשרתם [...] אלו בקשירה ואין עשר הדיברות בקשירה".³⁷ בשני המקורות הוצאו עשרת הדיברות מהשנון והקשירה, אלא שבראשון הושם דגש על השינון והוסיפו את הקשירה בתפילין, ובמקור השני להיפך. הספרי הוסיף גם רעיון אחר שעשרת הדיברות לא קדמום מצוות אחרות. השימוש בטיעון זה מראה כי בעל הדרשה ראה בעשרת הדיברות חשיבות יתרה כי הם היו ראשית מתן המצוות לישראל כעם במעמד סיני, וזה היה אמור לתת להם עדיפות בהלכה, אך הם נדחו ממדרש הפסוק. גם במדרש תנאים לדברים ו, ז–ח, מהדורת הופמן, עמ' 26–27, באות דרשות אלה במקביל.

מדרשי הלכה אלה חוזרים פעמיים על דרשותיהם ומטעימים כי המקרא מלמד שכך היא ההלכה (מהתורה). לא ידוע מקור תנאי החולק על כך, ובמשנה עצמה לא נזכר שעשרת הדיברות אינם בשנון ובקשירה, ואין כלל התייחסות להלכות אלה. משנה אחת מזכירה את פרשת שמע כאחת מפרשיות בתפילין, וכן נזכר שהיו ארבע פרשיות בתפילין, אך לא פורש מה היו כל הפרשיות.³⁸ סביר להניח שהמשנה מתכוונת לארבע הפרשיות המקובלות אצל חז"ל, אך זה לא נאמר במפורש. אם כן, הספרי דברים ומדרש תנאים פירשו בצורה מפורשת יותר אף מהמשנה שעשרת הדיברות אינם בשנון באמירה, ובקשירה בתפילין. קביעות אלה מלמדות שבחברת

Philological and Computational Tools." *Journal of Ancient Judaism* 9.1 (2018),

2–25, וכן דברי כהנא שהובאו בהערה הקודמת.

37 כן הוא בכתב יד ותיקן 32, וכן אצל מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 256–259. ראו עוד א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 317, הערה 70.

38 פרשת שמע נזכרת במשנה, שבת ח, ג. ארבע הפרשיות ללא פירוט במשנה, סנהדרין יא, ג, מנחות ג, ז.

התנאים הילכה גישה המעדיפה את קריאת שמע על עשרת הדיברות, ולא רק באמירה בכל יום, אלא גם בפרשיות התפילין. מקובל גם כי הספרי ומדרש תנאים הושפעו מהמשנה באופן ניכר בחלק ההלכתי שבהם. לכן סביר להניח שהדרשות הנחרצות על השנון ועל הקשירה עשויים היו להיות מושפעים מעמדת המשנה.³⁹ עם זאת, מדרשי הלכה אלה עשויים לסייע להבין את יחס המשנה לקריאת שמע לעומת עשרת הדיברות, ולטעמם זה נלמד מהתורה. ברם, ממצאי קומראן ומדבר יהודה מלמדים באופן ברור כי היו הבדלי גישה ביחס לעשרת הדיברות בפרשיות התפילין עוד בימי הבית. משמע שהדבר היה שנוי במחלוקת בין קבוצות שונות ולא כולם היו מקבלים את הלימוד של שני מדרשי ההלכה.

העובדה שזה היה בקומראן רומזת כי היו אלה קבוצות שלא קיבלו את הגישה הפרושית. תושבי קומראן ודעותיהם שנחקרו רבות היו קרובי דעה של האיסיים, ומשנתם ההלכתית הייתה קרובה לצדוקים ורחוקה מהפרושים.⁴⁰ היה זה כנראה חלק מהמחלוקת המרכזית בין הכיתות, בעיקר מימי החשמונאים ואילך, שנסבה על התורה שבעל פה (המסורת). לפי חכמים היא נוספת לתורה שבכתב, ורק הם מקור הסמכות לפרשה. כיתות אחרות התנגדו לכך, כגון חלק מהכהנים ואחרים.⁴¹ בתורה שבכתב לא נאמר דבר מפורש על תוכן פרשיות התפילין, וסביב לתכנים אלה היו מחלוקות, אף כי ביחס לתפילין גופם נהגו בהן כל הקבוצות בקומראן. הסבר זה כוחו יפה גם להבין את גישת הספרי ואת מדרש תנאים שחיזקו את מניעת השינון ואת הקשירה בתפילין מעשרת הדיברות. הם למדו זאת מהתורה כדי להדגיש שהאיסור חמור, ובכך לרמוז כנגד אלה שהוסיפו את עשרת הדיברות בקשירת התפילין, ואולי שילבום בהלכות בנושאים נוספים.

הסבר חכמי התלמוד להוצאת עשרת הדיברות מהתפילה

התלמודים התייחסו לבעיית עשרת הדיברות בדונם בקריאת שמע ולא בפרשיות התפילין. העלאת הבעיה מוכיחה שהנושא היה קשה לחכמים שלאחר המשנה. התלמוד הירושלמי מרחיב בעניין, בברכות א, ה, ג ע"ג שאלו:

39 ראו במקורות שהובאו לעיל בהערות 33–34.
 40 י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת 'מקצת מעשי התורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 11–76.
 41 א' קימרון, מגילות מדבר יהודה (לעיל הערה 12), עמ' 139–140, והערה 8.

מפני מה קורין שתי פרשיו הללו (של קריאת שמע) בכל יום? ר' לוי ור' סימון. ר' סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה (במקרא: בשכבך ובקומך). ר' לוי א' מפני שעשרת הדיברות כלולין בהן; אנכי ה' אלהיך, שמע ישראל ה' אלהינו. לא יהיה לך אלהי אחרים על פני, ה' אחד. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ואהבת את ה' אלהיך, מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמי (מי שאוהב את המלך לא נשבע בשמו) ומשקר. זכור את יום השבת לקדשו, למען תזכרו, ר' או' זו מצות שבת, שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה [...] כבד את אביך ואת אמך, למען ירבו ימיכם וימי בניכם. לא תרצח, ואבדתם מהרה, מאן דקטיל מתקטיל (מי שהורג, נהרג). לא תנאף, לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. לא תגנב, ואספת דגנך ולא דגנו של חברך. לא תעני ברעך עד שקר, אני ה' אלהיכם, וכת' וה' אלהים אמת [...]. לא תחמוד בית רעך, וכתבת' על מזוזות ביתך, ביתך ולא בית חברך.⁴²

לשאלת הירושלמי למה קורין את שמע כל יום ניתנו שתי תשובות. הראשונה פשוטה, של ר' סימון מלוד מהדור השלישי לתלמוד בארץ ישראל. הדבר נרמז כמעט במפורש במקרא בפרשת שמע, שנאמר: בשכבך ובקומך (דברים ו, ז), מצווה לאומרה כל יום פעמיים ביום, בבוקר ובערב.⁴³ בדבריו יש מעין תשובה גם לבעיה מדוע נבחרו פרשיות שמע להיאמר כל יום, כי ניתן לפרש שהדבר רמוז במקרא כמעט במפורש. פרשנות זו אינה מתייחסת לבעיה מדוע עשרת הדיברות לא. הדעה השנייה של ר' לוי, בן אותו הדור מטבריה, המטעים לראשונה את הקשר בין קריאת שמע לעשרת הדיברות. לדבריו, עשרת הדיברות כלולים בשלוש פרשיות שמע ומשווה במפורט את קטעי שלוש פרשיות שמע; שמע ואהבת, והיה אם שמוע, ויאמר לבין עשרת הדיברות. כגון הדיבר הראשון "אנכי ה' אלהיך" מתאים למילים הראשונות של שמע, "שמע ישראל ה' אלקינו", המקבילות ומציינות את היסוד המרכזי של האמונה כי יש בורא לעולם. בהמשך, לא יהיה לך מקביל לאחד, וגם הוא יסוד מרכזי באמונה, וכן יתר הדיברות נרמזות בקריאת שמע. הרעיון עשוי

42 בנוסח שלפנינו נאמר כי עשרת הדיברות רמוזים בשתי הפרשיות הראשונות של שמע, אך הדיברות "לא תנאף" ו"לא תענה ברעך עד שקר", רמוזים רק בפרשה השלישית, ויאמר. בעל הפני משה, בפירושו על אתר, הקשה ופירש בעיה זו, והוא גורס במקום ב', ג', כלומר הדיברות רמוזים בכל שלוש הפרשיות הנקראות. זאת ועוד, שני הדיברות הנוכרים גם אינם עומדים לפי סדר פסוקי קריאת שמע, אלא הם הדיברות השביעי והתשיעי, והם הושוו לפרשה השלישית, ולא הדיברות התשיעי והעשירי.

43 רבי סימון נסמך על מחלוקת תנאים עתיקה במשנה, ברכות א, ג, בין בית הלל ובין בית שמאי.

לתת מענה לשאלה מדוע עשרת הדיברות אינם נאמרים בתפילה. אם הם כלולים בקריאת שמע הרי זה מיותר את אמירת עשרת הדיברות בכל יום כי הם נרמזים באמירת שמע. הסבר זה עשוי להיות מתאים גם לתפילין לפי אותו הרעיון שהם נרמזים בקריאת שמע. אם כי עדיין עומדת בעינה הבעיה מדוע לא להיפך, הרי הדיברות הם עיקר מעמד ההתגלות והאמונה.

חכם נוסף, בן אותו הדור, מחדד שם את הרעיון:

א"ר בא [...] שעשרי הדיברות הן הן גופה של שמע, דרב מתנה ורבי שמואל בר נחמן אמר, תרויהוון אמרין, בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן, מפני טענת המינין, שלא יהו אומי, אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני.

ר' בא (אבא) סבור כר' לוי אך מנסח בחדות יותר את ההשוואה כי "עשרת הדיברות הם גופה של שמע", הם תאומים של קריאת שמע, וכאילו אחד הם. הירושלמי מוסיף כי דברי ר' אבא מוכחים גם מדברי רב מתנה ור' שמואל בר נחמן, שקדמו לו בדור. הם אומרים כי היה צריך לומר את עשרת הדיברות בתפילה כל יום, אלא מפני טענת המינים ביטלו את אמירתם. קיים קושי, מדוע הוא זקוק להוכחה, שהרי אמירתו מובנת וברורה, ואין קשר בין ההוכחה שהביא התלמוד לדבריו, שכן מה טענת המינים ולזהות בין הדיברות לבין שמע?

אלא שההוכחה מסבירה כי טענת המינים מנעה את אמירת עשרת הדיברות, ובמקומם אומרים את קריאת שמע שהיא זהה להם או שהם כלולים בה. חכמים חששו מהשפעת המינים שטענו כי רק עשרת הדיברות נאמרו על ידי הקב"ה בעצמו, ואילו כל יתר התורה נאמרה על ידי משה, והיא דברי אנוש ואינה מחייבת כעשרת הדיברות. לכן מנעו אמירת עשרת הדיברות, והותירו את אמירת קריאת שמע כקבלת עול מלכות שמים.

ההוכחה מרב מתנה נועדה להבהיר מדוע ר' אבא ור' לוי בכלל משווים בין עשרת הדיברות ובין פרשיות קריאת שמע. כוונתם כי על אף הביטול מפני טענת המינים, לא נעלמו עשרת הדיברות, והם מוטמעים בקריאת שמע. וכאשר אומרים את קריאת שמע פעמיים ביום כאילו אומרים גם את עשרת הדיברות. בכך העלו את חשיבות קריאת שמע כי פרשיותיה כוללות את עשרת הדיברות. מאידך, התעמעם

מעמד עשרת הדיברות בתודעת הציבור.⁴⁴ כן יש להוסיף כי כל הדיון בירושלמי הוא רק ביחס לאמירת עשרת הדיברות יום יום, ולא לגבי נושא אחר כפרשיות התפילין. אך הדיון בספרי ובמדרש תנאים לדברים היוצר זיקה בין השננו לקשירה, נראה כמושתת על ההנחה כי טעמם זהה, ולדברי התלמודים הוא מפני המינים.⁴⁵

גם בבבלי יש מקבילה לטענת המינים. בבבלי, ברכות יב ע"א :

וקורין עשרת הדיברות שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים (ציטוט ממשנה, תמיד ה, א). אמר רב יהודה אמר שמואל: אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין.⁴⁶ רבה בר בר חנה סבר למקבעינהו בסורא, אמר ליה רב חסדא: כבר בטלום מפני תרעומת המינין. אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא, אמר ליה רב אשי: כבר בטלום מפני תרעומת המינין.

המאמר הובא בשם שמואל מהדור הראשון של חכמי בבל, שביטלו את אמירת עשרת הדיברות בתפילה עקב תרעומת המינים. לפי שמואל הביטול היה לפניו, כלומר לכל המאוחר בדור עריכת המשנה בימי רבי יהודה הנשיא, אך היה עשוי להיות גם לפני כן. בבבלי היו חכמים שרצו להחזיר את אמירת עשרת הדיברות לתפילה. בדור השלישי רצה לעשות כך רבה בר בר חנה, ורב חסדא מנעו מכך, ובדור החמישי רצה לעשות כן אמימר שהיה מראשי הדור, ומנעו מכך, תלמידו רב אשי. בשתי הפעמים המניעה הסתייעה בטיעון של תרעומת המינים. ניסיון חכמים

44 ראו במקורות שצוינו לעיל, הערה 5. ויש להוסיף לכאן את מ' רפלד, "עשרת הדיברות בתפילה: מסורת, הלכה וקבלה", דעת 42 (1999), עמ' 87-95. J-Ch. Attias, *The Jews and the Bible*, Stanford, California: Stanford University Press, 2015, 49, 71. וראו להלן, בהערה 66.

45 אומנם הירושלמי, מגילה ג, ז, עד ע"ב, מביא דעות של ר' סימון עצמו ור' אבהו בני הדור המחזקים חשיבות עשרת הדיברות לגבי קריאה בתורה פרשה זו, שיש לברך לפני קריאתם ולאחריה, בדומה לקטעים אחרים בתורה. אך זו לא פעילות יומית מחייבת כקריאת שמע וכן הנחת תפילין.

46 בדפוסים, נוסף כאן משפט: "תניא נמי הכי, רבי נתן אומר, בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין". אלא שהמשפט אינו נמצא בכתב יד מינכן, ובכתב יד פריז, ובכתב יד פלורנץ, חסרה ההתחלה: "ר' נתן אומר". וראו דקדוקי סופרים על אתר לברכות עמ' 52, 389. אורבך, מעמדם של עשרת הדיברות (לעיל הערה 5), עמ' 131 בהערה 16, משער כי נתן=מתנה. הוא מאחר את תקנת הביטול לדור השני-שלישי של התלמוד. ברם, הספרי דברים ומדרש תנאים הנוכרים כתבו שעשרת הדיברות אינם בשנון, והם קדמו לחכמים הנוכרים בבבלי, וכך כאמור, גם במשנה אינם משולבים בהלכה. לכן, קשה לאחר את תרעומת המינים לימי התלמוד.

בבליים להחזיר את האמירה נבע ככל הנראה מאי הנחת מהימנעות מאמירת קטע כה חשוב כעשרת הדיברות וערכם המיוחד.

טענת המינים – אימתי הייתה ומה היה טיבה?

המשנה לא הזכירה טעם למניעת אמירת עשרת הדיברות בקריאת שמע, אבל שני התלמודים שהם מפרשיה הזכירו טיעון זה. הבעיה היא מה הרקע ההיסטורי לדברי התלמודים, ומה התכוונו במילה מינים? וכך מה היה הטיעון או התרעומת שלהם? ניתן גם לשאול האם טיעון המינים שבתלמודים הוא מאוחר למשנה והוא הסבר השייך לתקופת התלמוד?

העדויות מקומראן וממדבר יהודה מוכיחות, כאמור, כי בעיית עשרת הדיברות החלה לפחות כמה דורות לפני החורבן. היה זה חלק מהמאבקים הבין כיתתיים בין הפרושים ובין קבוצות מגוונות אחרות. המאבקים היו דתיים-אידיאולוגיים, אך כללו גם היבטים חברתיים-כלכליים.⁴⁷ המשנה מזכירה את המינים מעט פעמים, בשלושה אזכורים. המינים הם קבוצות מימי הבית השני ובמקום אחד אף מפורש הדבר בהקשר לנוהג במקדש.⁴⁸ בשתי משניות אין סימנים לימי הבית, ואפשר לפרשן כעוסקות בבעיות מינים שלאחר החורבן.⁴⁹

47 ראו סיכום אצל A. J. Saldarini, "Sectarianism", in L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford: OUP, 2000, 853–856.

48 משנה, ראש השנה ב, א, קבלת עדות החודש, ולפי ההקשר של שלוש המשניות הבאות אחריה המשנה מתייחסת לימי הבית השני. משנה, פרה ג, ג, לפי כתב יד קויפמן מזכירה את המינים. משנה זו עוסקת בהכנות לשחיטת פרה אדומה שנעשו בימי הבית השני, ור' יוסי מזכיר את המינים. קשה להניח שהסיפור מדבר על ימי המקדש, ור' יוסי מתייחס לסוגי מינים שפעלו לאחריה. והבולטת בהן היא משנה, ברכות ט, ה, המזכירה את המינים שהשפיעו גם במתחם המקדש. וכן משתמע מהתוספתא, ברכות ו, כא שציטטה משנה זו. ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א', ניו יורק תשט"ו, עמ' 122–123, כתב כי המינים היו כיתות מימי הבית השני. בעקבותיו הרחיב ד' פלוסר, "מקצת מעשי התורה וברכת המינים", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 333–374, ובמיוחד, עמ' 340; וכן, ש', ז', וחי' ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכת ברכות, עם מבוא ופירושו, ירושלים תשע"א, עמ' 354–356. וראו עוד: R. Kimelman, "Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity" In P. Sanders, A. I. Baumgarten, and A. Mendelson (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Philadelphia: Fortress Press, 1981, 226–244.

49 משנה, סנהדרין ד, ה, המינים מאמינים ב"הרבה רשויות בשמים", הם יכלו להיות כמה קבוצות, וכן משנה חולין ב, ט, איסור שחיטה לתוך גומא בשוק.

על כן, אם התלמודים התכוונו במילה מינים למה שהמשנה מתכוונת הרי המינים היו כיתות אנטי פרושיות בימי הבית. אך בתלמודים השימוש במילה מינים הוא מגוון יותר וכולל כמה סוגי אישים וקבוצות הסוטים מההלכה של חז"ל. שכן, גם לאחר החורבן, משנעלמו הכיתות שפעלו בימי הבית, התגבשו קבוצות אחרות שמבחינת החכמים הם סטו מההלכה, כגון הנוצרים ואחרים, וחכמים התעמתו עימם. לכן גם דברי חכמי התלמודים יכלו להתכוון לסוגי סוטים חדשים ולאוו דווקא מהכיתות שכבר נעלמו. לפיכך המשיכו חכמים למנוע את אמירת עשרת הדיברות אף לאחר חורבן הבית עקב המינים החדשים, שהיו להם עמדות דתיות כדברי הירושלמי שאמרו שרק עשרת הדיברות הם דבר ה', וכל היתר הם הסברים אנושיים של משה, ועליהם ניתן לחלוק ולגבש תורה שבעל פה אחרת משל חכמים. דעה כזו קשה למצוא בין כיתות ימי הבית השני שהעריכו מאוד את כל דברי התורה שהיו מקודשים בעיניהם.⁵⁰

הסבר זה משמעו כי המינים היו הגדרה כוללת לקבוצות שונות לפני החורבן ואחריו. הם שגרמו לחכמים להשאיר בין היתר את עשרת הדיברות מחוץ לקריאת שמע ולתפילין. כמו כן, הדבר עשוי לסייע לאמץ גם את מגוון הדעות במחקר בנושא המינים בספרות חז"ל. חוקרים רבים התייחסו לאמירה של שני התלמודים על טענת-תרעומת המינים. הם דנו במשמעות המילה מינים, השתדלו לזהות לאיזו קבוצה התכוונו, ומה המשמעות ההיסטורית של אמירה זו.

מרבית העוסקים בטענת המינים סברו כי יש ליחסה למאה השנייה לספירה, סמוך לפני עריכת המשנה. חלק נכבד סברו כי הדבר נבע מחשש של השפעות נוצריות שהתחזקו בכלל במהלך המאה השנייה לספירה והדגישו את חשיבות עשרת הדיברות ביחס לכל התורה.⁵¹ הצעה אחרת הפוכה ולפיה היה זה תהליך פנימי בתוך עולם החכמים שהעילה הייתה המינים, אך העיקר היה הרצון לחזק

50 ראו דברי פלוסר (לעיל הערה 48).

R. M. Grant, "The Decalogue in Early Christianity." *Harvard Theological Review* 40.1 (1947): 1–17.
 תשי"א, כרך א, עמ' 166–167.

הוצע גם שביטול אמירת עשרת הדיברות נבע מקיום קבוצות של יהודים נוצרים בגוונים שונים שהייתה להם השפעה חברתית משמעותית על חוגי יהודים יודעי המקרא ופרשנותו. היו אלה שערכו את הקובץ: Didascalia Apostolorum בן המאה השלישית (כנראה באזור שנת 240 לספירה). עורכי הקובץ הושפעו מהמקרא ופרשנות חכמים באותו עידן. ראו: Ch. E. Fonrobert, "The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus", *Journal of Early Christian Studies*, 9: 4 (2001), pp. 483–509, and n. 54.

את מעמדם כמפרשי התורה וחזוק השפעתם בחברה, ואלה מנעו הבלטת עשרת הדיברות והדגשת עליונותם ומעמד נתינתם בהתגלות בסיני.⁵² הצעה שלישית משלבת בין שני ההסברים שהתהליכים החיצוניים והפנימיים גם יחד הם שגרמו להקפאת המעמד ההלכתי של עשרת הדיברות.⁵³ הסבר אחר למשמעות המילה המינים, שאליהם מתייחסים במשנה ובמקורות תנאיים שונים, מציע כי אלה היו קבוצות שפעלו לאחר החורבן, בשלהי המאה הראשונה לספירה, השנייה והשלישית, ומשקפים סוגי מינים שונים שסטו מההלכה, כגון נוצריות, בעלי אידאולוגיות שהושפעו מהעולם הרומי ואחרות. הוויכוח עימם מבחינת החכמים היה לא רק תיאולוגי, אלא גם חברתי, וראו בהן קבוצות פורשות מהנורמות הדתיות בחברה היהודית, והיה ביניהן מעין מאבק חברתי וטריטוריאלי לבין חכמים.⁵⁴

הסברים אלה עשויים להשתלב בתובנה הנזכרת. אכן, מבחינת חכמים או קודמיהם הפרושים, המינים היו כבר בימי הבית השני. לאחר החורבן התפתחו בהדרגה בתוך החברה היהודית קבוצות אחרות, כגון הנצרות, והחלו להשפיע במשך הדורות בצורות שונות. כלומר, דעות המחקר שהובאו עשויות להיות נכונות כי היו השפעות מבחוץ ומבפנים, ואלו גם אלו נקראו לעיתים מינים בספרות חז"ל.⁵⁵ לפיכך, הסברי התלמודים על תרעומת או טענת המינים התכוונו לכמה קבוצות מינים שפעלו בחברה היהודית או מחוצה לה לפני החורבן ואחריו ובמשך הדורות הבאים ועד לערך ראשית המאה הרביעית שאז פעלו החכמים הנזכרים בירושלמי שהביאו את הנימוק של טענת המינים, וכן מקביליהם בבבל. ויש להוסיף כי המילים טענת או תרעומת המינים אין כוונתן לומר כי למינים היו טענות או

52 א"א אורבך, חזל-פרקי אמונות ודעות (לעיל הערה 37), עמ' 316–320. הנ"ל, "מעמדם של עשרת הדיברות" (לעיל הערה 5), עמ' 136–141, אך הוא מאחר את תרעומת המינים לימי התלמוד. וסברה דומה המקדימה את הטיעון הפנימי הזה, הביא R. Kimmelman, "Polemics and Rabbinic Liturgy", in R. Ulmer (ed.), *Discussing Cultural Influences: Text, Context and Non-Text in Rabbinic Judaism*, Lanham, MD: University Press of America 2007, 59–98, and n. 171; Langer, "The Decalogue in Jewish Liturgy" והיא ממקדת יותר את הבעיה בקונפליקט בין הרבנים ובין מתנגדיהם בציבור, וביניהם היו המינים השונים.

53 ראו: Fraade, "Hearing and seeing at Sinai" (לעיל הערה 6).

54 A. Schremer, *Brother Estranged-Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 2010, esp. 14–68.

55 Schremer, *ibid.*, 52–79.

תרעומות, אלא להיפך, לחכמים היו טענות או טינה כלפי המינים עקב דעותיהם ומעשיהם שנגדו את הלכת חכמים ואת הגותם. כלומר, צריך לקרוא טענת (על) המינים או תרעומת (על) המינים. התרעומת מנעה אמירת עשרת הדיברות בלשון הירושלמי "ביטלו" את אמירתם, הכוונה שמנעו אמירתם, ולא שכבר אמרוה בקריאת שמע במרחב הציבורי והפרטי מחוץ למקדש, "הגבולין" בלשון שמואל בבלי. כך גם לשון הבבלי "ביקשו לומר", אך לא אמרו, כי כך קבעו החכמים.

מהדיון משתמע כי המשנה שלא הכניסה את עשרת הדיברות לקריאת שמע וכנראה גם לתפילין, ממילא אינה מזכירה את המינים בהקשרים אלה. עם זאת, המינים הנזכרים במשנה כמה פעמים היו פעילים, חלקם בימי הבית, וחלקם לאחריו. התלמודים הם שהזכירו את המינים כגורם שמנע הכנסת עשרת הדיברות לקריאת שמע. קשה לדעת מי הם המינים שאליהם התכוונו התלמודים, ייתכן שהם המינים הנזכרים במשנה, ואולי סוגים נוספים. מכל מקום נראה שהמינים שכבר נזכרו במשנה היו קבוצות מימי הבית ולאחריו, ואף בתלמודים הדבר כן. הדבר מסייע להניח שעשרת הדיברות שהוצאו מהתפילין כבר בימי הבית עקב מחלוקות בין כיתתיות, היו עשויים להיות מנועים מלהיכנס גם לתפילה בימי הבית במקרה שהייתה תפילת קבע "בגבולין", או לאחר החורבן בימי יבנה שבה עוצבה תפילת הקבע. שכן, בעיית המינים לא תמה, והיא נמשכה לאחר החורבן בקבוצות אחרות, וגם בימי התלמודים. לפי שני התלמודים אפוא המשיכו חכמים להימנע מלייחד לעשרת הדיברות מקום בקריאת שמע, בתפילה ובתפילין, ואולי במקומות נוספים כקריאה עקב בעיית המינים המתמשכת שחכמים עשו לה סייגים בהלכה כחלק מהרצון להרחיק את השפעתם מהחברה היהודית.

המשנה וזיקתה למעמד הר סיני ולהתגלות

המידע הנזכר כי עשרת הדיברות לא הותירו רושם הלכתי במשנה מציף בעיה. ערכם הייחודי כמוקד ההתגלות ומתן התורה לישראל בסיני היוו מרכיב כבד משקל במקרא. אף בשלהי ימי הבית השני היה להם מעמד דתי מקודש במיוחד. לכן, קשה הדבר מדוע אינם במשנה.

אכן, המשנה לא התעלמה מעשרת הדיברות, אלא שההתייחסות למעמד בסיני הוצג בצורה שונה, וככל הנראה מסיבה שונה. מקור בולט המבהיר היבט זה הוא

מסכת אבות שהיא המסכת הרעיונית היחידה בכל ששת סדרי המשנה.⁵⁶ בפתחה למסכת זו הוצג הבסיס הרעיוני של המסכת ולמעשה של המשנה כולה. המשנה, אבות א, פותחת בתיאור מקור תוקפה של ההלכה ושל חכמים: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרו לאנשי כנסת הגדולה, הם אמרו שלשה דברים..."

המשנה מתארת את שלשלת המסורת של מעבירי התורה ומלמדיה ממשה ועד אנשי כנסת הגדולה. המשפט הראשון "משה קיבל תורה מסיני", הוא תיאור מסכם שאינו מפרט את חלקי המעמד הגדול. החל מעליית משה להר, התגלות האל והישארות משה בהר סיני עד ירידתו, כל זה יחד נכלל במינוח "סיני". נאמרה גם המילה "תורה", הכוללת כל מה שנאמר למשה בסיני, כמשתמע מצירוף המילים הכלליות "תורה מסיני". עשרת הדיברות הם אפוא חלק, גם אם מרכזי, מכל מה שניתן בסיני.⁵⁷

המשנה מדגישה כי התורה ניתנה למשה, והוא העבירה לחכמי הדורות שבאו אחריו עד אנשי כנסת הגדולה שהחלו בפרסום חלק מהדברים שהיו ליסודות התורה שבעל פה, והנחו את החכמים אחריהם עד המשנה. הצגת המסורת מתן התורה היא בסיס כוחם של מוסרי המסורה. לכן המשנה אינה מתייחסת בנפרד לעשרת הדיברות כמרכיב עצמאי מכלל מרכיבי מתן התורה בהר סיני, אלא השתמשה במכלול המבטא גם את כוחו של משה וממשיכיו, חכמי המסורה פרשני התורה. משה, הנזכר במילה הראשונה בפתח, מופיע במשנה 26 פעמים. בכמה משניות צוין הביטוי: הלכה למשה מסיני, הבא לתקף מסורת הלכתית שאינה כתובה בתורה, כאילו ניתנה למשה בסיני, והוא העבירה כתורה שבעל פה.⁵⁸

56 אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (לעיל הערה 3), עמ' 232–233; ש' שרביט, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, באר שבע תשס"ו, עמ' 18–50. A. Tropper, *Wisdom, Politics, and Historiography (Tractate Avot in the Context of the Graeco Roman Near East)*, Oxford, 2005, 88–116.

57 לפירוש משנה זו, ראו: מ"ד הר, "הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה: לבירור ההיסטוריוגרפיה המקראית בהגותם של חז"ל", ציון נ (תשל"ט), עמ' 43–56, ובהערות 8, 28, 30, 38, 50 (לדעתו, התנסחה משנה זו לערך בין 100 לפני הספירה, לשנת 100 אחרי הספירה). Tropper, *wisdom, Politics, and Historiography*, 165–172, 168n37, 241–251.

58 משנה, פאה ב, ו, עדיות ח, ז, ידים ד, ג. וראו: ש' ספראי, "הלכה למשה מסיני (לעיל הערה 58), עמ' 11–38. גם המשנה בסוטה א, ט: "מי גדול ממשה שלא נתעסק בו אלא המקום, שנאמר: ויקבר אותו בני" (דברים לד, ו). רק משה עלה להר סיני וקיבל את התורה, ולכן אין גדול ממנו, ואין דומה לו שזכה שרק האל קברו. אזכור אחר, שלוש פעמים במשנה, יומא ג, ח; ד, ב; ו, ב,

משה נזכר גם במשנה, ראש השנה ב, יא, בסיפור המחלוקת בין רבן גמליאל ובין ר' יהושע בן חנניה על הסמכות לקדש חודשים. לאחר שרבן גמליאל גזר על ר' יהושע לבוא אליו ביום הכיפורים שחל לפי חשבוננו, היה ר' יהושע מצר על כל העניין. המשנה ממשיכה ומספרת:

בא לו אצל רבי דוסא בן ארכינס, אמר לו: אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל, צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ודין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנא: ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים איש מזקני ישראל (שמות כד, ט), ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים? אלא ללמדך, שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל, הרי הן כבית דינו של משה.

ר' דוסא בן הרכינס מוכיח את ר' יהושע, או לפי פירוש אחר, ר' יהושע בעצמו אומר את זה, כעין הודאה שמוטב לוותר כי מדובר בנושא עקרוני ובסיסי שהמחלוקת בו עלולה לסכן את עולם החכמים.⁵⁹ תיאור התוכחה מהווה מעין סיכום של סמכות החכמים שהוא תולה במשה רבנו שהיה גם ראש הזקנים בדורו. וכל בית דין שעמד אחריו הרי הוא במקום משה, ואם מערערים על סמכות רבן גמליאל מיד מערערים על כל שושלת בתי הדין ממשה שהוא מקור הסמכות. הפסוק מדבר על שבעים הזקנים, אך הם עלומי שם להדגיש כי כולם יחד בית דין, והם ליוו את משה להר סיני.⁶⁰ כלומר הם יונקים את כוחם ממשה העולה להר סיני ומקבל שם את סמכותו הדתית.

ביטוי נוסף המקשר לסיני הוא: מתן תורה. במשנה, נגעים ז, א, יש הבחנה ברורה בין לפני מתן תורה בהר סיני ובין אחריו. רק ממתן תורה בסיני ואילך חלה

ניסוח של וידוי הכהן הגדול במקדש, האומר בין היתר: "ככתוב בתורת משה עבדך". זה ציטוט משולש של קטע מפסוק בספר ויקרא טז, ל. המשנה כמקרא מדגישה כי על שמו נקראת התורה: תורת משה.

59 כדברי ד' הנשקה, "היאך קיבל ר' יהושע את סמכותו של רבן גמליאל? על שני סיפורים למעשה אחד" תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 81-104.

60 כך גם במשנה, סנהדרין א, ו: "סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד, וקטנה של עשרים ושלושה. ומנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד, שנאמר (במדבר יא, טז) אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, ומשה על גביהן, הרי שבעים ואחד. רבי יהודה אומר, שבעים". מקור זה כקודמו מביא את דברי ה' למשה שיאסוף שבעים איש שיפעלו לצידו. המשנה מביאה פסוק זה כסימוכין שהסנהדרין הם הזקנים, ההנהגה שמשה בראשה. לכן לפי חכמים הם שבעים ואחד, ואילו ר' יהודה חולק, שמשה לא נמנה עימם, כמנהיג הוא נפרד. המקור משלים את המשנה הקודמת ומלמד שהזקנים הם הסנהדרין הגדולה לצד משה, כפי שהם התלוו אליו גם להר סיני.

חובת קיום מצוות התורה על כל העם, גם אם קיבלו או נהגו לקיים מצוות לפני כן.⁶¹ מקור נוסף, מסופק, הוא בסיום של משנה, תענית ד, ח: "ביום חתונתו, זה מתן תורה".⁶² חשיבות מתן תורה בהתגלות במעמד הר סיני כולו כנישואין בין ה' ובין ישראל, זו ברית וזיקה הדדית מוחלטת.⁶³ מתן התורה במכלול האירועים בסני הוא יסוד ההלכה ומשם היא מתחילה.

מסכת אבות תורמת עוד היבט רעיוני המוכיח חשיבות סיני ומשמעותו כמקור הסמכות ההלכתית. משנה, אבות ג, יד: "[דברי רבי עקיבא] חביבין ישראל שנקראו בניס למקום. חבה יתרה נודעת להם שנקראו בניס למקום, שנאמר, בניס אתם לה' אלהיכם (דברים יד, א). חביבין ישראל, שניתן להם כלי חמדה. חבה יתרה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, שנאמר, כי לקח טוב נתתי לכם, תורתו אל תעזבו (משלי ד, ב)".

משנה זו בנויה מחזרה מרחיבה של התארים המפליגים על ישראל. הבסיס: "חביבין... חבה יתרה – בניס למקום", "חביבין" – לכן ניתן להם "כלי חמדה", "חביבה יתרה" – "כלי חמדה שבו נברא העולם". רבי עקיבא אינו מנתק את מעלות ישראל מהר סיני, שכן הוא תולה את שבחם בתורה שקדמה לבריאת העולם. אך

61 כגון גיד הנשה, שלפי דברי המקרא נהגו לא לאוכלו מאז מאבקו של יעקב עם המלאך שפגע בירכו (בראשית לב, לג). וראו משנה, חולין ז, ו: "אמר רבי יהודה, והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להן. אמרו לו, בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו". מעמד הר סיני הוא קו פרשת המים ביחס למחויבות כל ישראל במצוות. החובה התחדשה באותו מעמד, ולא לפני כן.

62 כך הוא בכתבי היד: קויפמן, לו [=לונדון], פרמה, פריז. עם זאת, במחקר יש סבורים כי זו תוספת. ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 35), עמ' 682, 686–687, 976. ובהרחבה, פ' מנדל, "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים: על המשנה האחרונה של מסכת תענית", תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 147–178, והערות 11, 12. לדעתו, כל הקטע האחרון, כולל הדרשה יום חתונתו, הוא תוספת מברייתא מאוחרת. להיבטים הספרותיים של דימוי מתן תורה לנישואין, ראו תמר קדרי, "יתוכו רצוף אהבה": על התורה כרעיה בדרשות תנאים לשיר השירים", תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 391–404; הני"ל, "שירה ופשרה: מבט חדש על דרשות חז"ל לשיר השירים", מחקרי ירושלים בספרות העברית כח (תשע"ו), עמ' 51–53.

63 כדברי חכם מרכזי בחברת התנאים המובאים במכילתא דרבי ישמעאל, יתרו מסכת בחדש, פרשה ב, עמ' 235: "ואביא אתכם אלי. לפני הר סיני, ר' עקיבא אומר, זה יום מתן תורה". לדברי ליברמן, שיטת התנאים הייתה שהם פירשו את שיר השירים כמתייחס למעמד הר סיני, או ליציאת מצרים: ש' ליברמן, "משנת שיר השירים, בתוך, ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל (בעריכת ד' רוזנטל), ירושלים תשנ"א, עמ' 36–44. וראו עוד דברי ש"י פרידמן, "מהו תענית הר סיני אצל שמיטה", סידרא כד–כה (תש"ע), עמ' 387–426, בעיקר, עמ' 417–423.

השבח כפול, ניתן להם כלי החמדה היא התורה, שניתנה בהר סיני. ועוד חשיבות יתרה לה, שבה נברא העולם, וקדמה לעולם הגשמי, וחזרה לעולם בהתגלות האל בסיני וניתנה לישראל.⁶⁴

לנדון שייכת גם המשנה, אבות ה, ת, המונה דברים שנבראו בנס בין השמשות, וביניהם: "הלחות והמכתב", הם לוחות הברית וכתב עשרת הדיברות שנכתבו עליהם. הרעיון של בריאתם הניסית בערב שבת לפני סיום מעשה בראשית, דומה בכללו לדברי רבי עקיבא על התורה. הלוחות והמכתב שעליהם הוכנו מראש בדרך ניסית, וכך מובן כיצד הם ניתנו למשה בסיני שהרי נאמר: "והלחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלחות" (שמות לב, טז). הלוחות נבראו כחומר מיוחד והוכנו כביכול לרגע ההתגלות וניתנו כחפץ ניסי המעצים את מעמדם בעת ההתגלות. מכאן, שהמשנה לא הפחיתה בערך מתן הלוחות שעליהם עשרת הדיברות כערך ייחודי בדת.

תיקוף הלכתי החלטי שגם נושא עונש כבד הובא במשנה, סנהדרין י, א: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר [...] ואין תורה מן השמים". בין האומרים שאין תורה מהשמים, ובכך כופרים בהתגלות ובמתן עשרת הדיברות והמצוות בסיני, עונשם הוא חמור במיוחד, ולפי המשנה אין להם חלק לעולם הבא.⁶⁵

סיכום

הדיון במאמר מתמקד במשנה שהיא המסד לכל התורה שבעל פה. עשרת הדיברות לא הותירו רושם הלכתי או רעיוני במשנה, ואין לכך מענה, אף על פי שהמשנה עצמה מתארת את חשיבותם בכך שנקראו בכל יום במקדש בימי הבית השני. עם זאת, הממצא הארכיאולוגי מקומראן מימי הבית השני מלמד כי היו כבר פרשיות תפילין עם עשרת הדיברות (הרוב בלעדיהן), והנוהג היה חלק ממאבק בין כיתתי. לעומת זאת פרשיות תפילין שנמצאו במערות אחרות במדבר יהודה, מימי מרד בר

64 דברי רבי עקיבא מתפרשים היטב גם לפי דבריו במדרשים נוספים. ראו: ד' בויראין, מדרש תנאים – אינטרסקטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א, עמ' 181–183, 191; B. Z. Rosenfeld, "Sage and temple in Rabbinic thought after the destruction of the Second Temple." *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 28.4 (1997): 437–464.

65 לדעת אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (לעיל הערה 3), עמ' 56, 418: "היא משנה אנטי צדוקית". וראו הדעות שהובאו אצל Schremer, *Brother estrange*, 57–62, and index, s.v. Sadducees.

כוכבא, היו ללא עשרת הדיברות וכללו רק את ארבע הפרשיות הידועות ממסורת חז"ל. מכאן, שהמשנה המשיכה קו הלכתי שקדם לה. התלמודים פירשו את הקושי של אי אמירת עשרת הדיברות מפני טענת המינים. דנו בטיבם של המינים, והוכח כי הם היו קבוצות כאלה עם משנה רעיונית ודתית מגוונת והם פעלו מימי הבית השני ועד ימי התלמודים. ביניהם היו קבוצות שהעדיפו את עשרת הדיברות על פני כל התורה בטענה שהם נאמרו ישירות מפי הקב"ה, והיתר לא. הדבר אֶתגר את החכמים שטענו כי הם ממשיכי משה רבינו מקבל התורה. ואף על פי שהקבוצות השתנו במשך הדורות וכן דעותיהם, החשש מהמינים נשאר. לפיכך לא הטמיעו חכמים את עשרת הדיברות במנגנוני ההלכה שלהם כבר מימי הבית, אבל בהמשך הוטמעה גישתם במשנה. ברם, עדיין נותר הקושי של חשיבות עשרת הדיברות כמייצגי ההתגלות ותורה מהשמים. המענה לכך הוא, כי המשנה כללה את עשרת הדיברות עם אירועי מתן תורה בסיני, והתייחסה אליהם כמכלול אחד המשקף את חשיבות המעמד כולו. במשנה נעשה שימוש במילים כוללניות כמתן תורה וסיני, המייצגות את בסיס התורה כולה ואת הלכותיה. והן גם מקור המחויבות למצוות, למסורת החכמים ותורתם ובתי דיניהם המשתלשלים ממשנה ועד עריכת המשנה. לבסוף, גישת המשנה לעשרת הדיברות השפיעה על ספרות הדורות שבאה אחריה והתוותה את הדרך בנושא זה. אומנם נעשו ניסיונות שונים כבר מימי התלמוד ואחריו לחזק את מעמדם ההלכתי של עשרת הדיברות, וכמעט שהדבר לא צלח. ומעניין שהטיעון העיקרי בספרות ההלכה במשך הדורות, אף זו העדכנית ביותר בימינו, נאחזת בטענת המינים, אף שעברו דורות רבים וחלו תמורות רבות בתולדות ישראל.⁶⁶

66 ראו לעיל הערה 44. ויש להוסיף את העדכון ההלכתי. לאור פסיקת השולחן ערוך, אורח חיים סימן א, סעיף ה: "טוב לומר [...] ועשרת הדיברות [...] הגה (הגהת הרמ"א) ודוקא היחיד מותר לומר עשרת הדיברות בכל יום אבל אסור לאמרם בצבור (תשובת הרשב"א)". הכוונה היא לפני תחילת התפילה בלבד. והביאו הרבה אחרונים גם את דברי האר"י שהביאם תלמידו רבי חיים ויטאל בהקדמתו לספר שער הכוונות. הוא מספר: "גם אני הייתי נוהג לומר בכל בוקר קודם התפלה פרשת המן ועשרת הדיברות וכיוצא בזה בפרשיות אחרות, ומנעני מורי ז"ל שלא לאומרם, ובפרט בעשרת הדיברות הזכיר לי טעמו של דבר כי הרי בימי הראשונים קבעום בתפלה ומפני המינים שלא יאמרו שאין עוד ח"ו תורה מן השמים אלא עשרת הדיברות בלבד לכן בטלום, ומי זה יערב אל לבו לחזק את המינים ולנהוג מה שביטלו רז"ל בגמרא עכ"ל". השפעת האר"י על התפילות והמנהגים ידועה, והביאו בעניין זה גם החיד"א בספרו מחזיק ברכה ועוד הרבה אחרונים. היו גם שהציעו שהאיסור לומר את עשרת הדיברות הוא לפני התפילה אך מותר לאומרם לאחר התפילה. וראו, משנה ברורה אורח חיים, סימן א' סעיף ה.