

The Affliction of Minors on Yom Kippur

Rabin Shushtri, Bar-Ilan University

Abstract

In this article, I examine the development of the halakhic laws regarding the affliction of minors, and the considerations in determining said law. We have ancient testimonies that claim that minors were afflicted on Yom Kippur in accordance with the ancient tannaitic law that states that a minor is obligated to undergo all afflictions that he can fulfil. However, the Mishnah nonetheless determines that minors cannot be afflicted on Yom Kippur. An analysis of the Mishnah reveals that it is referring only to fasting, meaning that although the minor is obligated to undergo all other afflictions, he is permitted to eat. The consideration that led to this was cruelty towards minors via affliction, and the prevention thereof.

In the Tosefta and the Babylonian Talmud we see a later opinion that exempts the minor from all afflictions, even those that he can fulfil, but forbids an adult from helping him transgress. In accordance with this later opinion, the laws regarding afflicting a minor are more like standard laws regarding minors in other commandments. The Talmuds discuss the laws of afflicting a minor on Yom Kippur. The Babylonian Talmud proposes three Amoretic opinions regarding education. These methods have multiple textual versions, but an analysis of all the opinions on a general level reveals that the main textual strain is that of Rav Nachman, which survived in three different versions. An analysis of the different versions in comparison with the Talmudic passage shows that the corrections of Rabbi Nachman's opinions occurred in ancient times and influenced the editing of the Talmudic passage to adapt it to the new opinion. The purpose of this changes was to reduce the standard length of education from two years to one and was done to minimize the affliction of minors as well.

תקציר

המאמר בוחן את ההתפתחות של הלכות עינוי הקטן והשיקולים לקביעת ההלכה. יש עדויות קדומות לכך שהיו מענים קטנים ביוהכ"פ כפי שמקובל בהלכה התנאית הקדומה שהקטן חייב במצוות שיכול לקיימן. אולם המשנה קובעת שאין מענים את הקטנים ביוהכ"פ. ניתוח המשנה מלמד שהיא עוסקת בהיתר אכילה ושתייה בלבד.

ולא בשאר עיניי. כלומר, למרות שהקטן חייב בשאר מצוות פטרו אותו מחובת הצום. מסתבר שהשיקול שהוביל לכך הוא האכזריות בעיניו הקטן. בתוספתא ובבבלי משתקפת השיטה המאוחרת הפוטרת קטן מכל המצוות גם אם מסוגל לכך ומאידך אוסרת על גדול להעביר אותו באיסור. לפי שיטה זאת הלכות עינוי קטן מתאימות לכללים הרגילים הנוהגים בקטן בשאר מצוות. התלמודים דנים בדיני חינוך קטן ביוהכ"פ. הבבלי מציע שלוש שיטות אמוראים בדיון חינוך. בשיטות אלה רבו הגרסאות, אך ניתוח של כלל השיטות מלמד שחילוף הגרסה העיקרי הוא בשיטת רב נחמן ששרדה בשלוש גרסאות שונות. ניתוח הגרסאות בהשוואה לסוגיה מלמד שהגהת שיטת רב נחמן אירעה בזמן קדום והשפיעה על עריכת הסוגיה כדי להתאימה לשיטה החדשה. הגהה זאת נוצרה כדי לצמצם את החינוך לשנה אחת של השלמה במקום שנתיים, ומסתבר שנעשתה במטרה לצמצם את עינוי הקטנים.

השיקולים בקביעת הלכות עינני קטן ביום הכיפורים

רבין שושטרי
אוניברסיטת בר-אילן

הלכות עינני הקטן ביוהכ"פ נמצאות במגוון מקורות מתקופות שונות - המשנה, תוספתא, תלמודים והפוסקים הקדומים והמאוחרים. במאמר אבקש לבחון את השיקולים בקביעת הלכות עינני הקטן בספרות חז"ל (בנספח אוסיף דיון חשוב מימי הביניים שמשקל לדיון המרכזי). כלומר, האם ההלכה בנושא זה נקבעה לפי הקריטריונים הרגילים של הלכות הקטן או שהחריגו זאת לקולא משיקולים ערכיים כדי למנוע את האכזריות שטמונה בכך.¹ כמו כן, אראה שבבבלי מצמצמים את חיוב החינוך באמצעות הגהה וכן ע"י פרשנות לייתור בלשון המשנה.

בחלק הראשון של המאמר (סעיפים א-ג) אעסוק בהיקף הפטור של קטן מעינני בספרות התנאים והבבלי. גילת הקדיש מחקר לשאלת גיל חיוב המצוות, והוא תיאר את שיטת ההלכה התנאית הקדומה והשינוי שחל בה בהלכה התנאית והתלמודית. ברם, הבדיקה מלמדת שיש שיטה ייחודית בעינני שאינה הולמת את השיטה הכללית ואעמוד על היווצרות שיטה זאת והתפתחותה. מאידך אראה שהתוספתא והבבלי התאימו את ההלכה לשיטה המאוחרת בדיני קטן. בסעיף ג אדון בעיבוד בבלי של שני מעשים מהתוספתא ואנסה לעמוד על המניעים לעיבוד זה לאור השינוי בהלכות עינני קטן.

בחלק השני של המאמר (סעיפים ד-ו) אדון בדיון חינוך לקטן בעינני יוהכ"פ. בתלמודים יש שיטות שונות כיצד מחנכים ומהן שנות החינוך. בבבלי יש חילופי גרסה רבים בהצעת השיטות השונות. העיון בחילופים אלה מלמד שחלקם נובעים מהערות שנוספו כדי להתאים את שיטות האמוראים להלכה המקובלת בגיל החיוב במצוות. החילוף העיקרי הוא בשיטת רב נחמן בחינוך לעינני יוהכ"פ. ההכרעה בחילוף זה אינה פשוטה ואציע שהגהה זאת קדומה והיא השפיעה על עריכת הסוגיה. כמו כן, אעמוד על המניע להגהה זאת. בסעיף ו אדון בצמצום מאוחר בדיון חינוך והשפעתו על גרסת הסוגיה.

שיטת התנאים הקדומה בעינני קטנים ביוהכ"פ

דין הקטנים בעינני יום הכיפורים נמצא במשנה ובתוספתא. ההשוואה מלמדת על הבדלים הלכתיים בין שני המקורות. בסעיף זה אעמוד על ההבדלים ביניהם ובעיקר על שיטת התנאים הקדומה בדיון קטנים בעינני יום הכיפורים ויחסה לדין הקטנים

1 על השיקול הערכי כמניע לפרשנות וקביעת ההלכה ראו מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז. במדרשי ההלכה ניתן לעיתים לראות במפורש את השיקול הערכי בדיונו של הדרשן. במאמר הנוכחי אין חומר במדרשי ההלכה והשיקולים נסתרים מעינני, אולם ברצוני לטעון ששיקול זה מסביר בצורה הטובה ביותר חלק מההלכות בנושא זה. ראו הלברטל, עמ' 10.

בשאר מצוות. להלן טבלה משווה של המשנה והתוספתא בהלכות העינוי והשילוב של הלכות הקטן בהלכות אלה:

משנה יומא ח ²	תוספתא כפורים ד ³
[א] יום הכיפורים אסור [במלכה] באכילה ובשתייה [ו] ברחיצה וביסיכה ובינעילת הסנדל ובתשמיש המיטה...	[א] יום הכפורים אסור באכילה ובשתייה ברחיצה וביסיכה ובינעילת הסנדל בשמיש המטה אפי' באנפיליא של בגד קטנים מותרין בכולן ואסורין בנעילת הסנדל מפני מראית העין [ב] תינוקות סמוך לפרקן מחנכין אותן בפני שנה ובפני שנים ⁴ בשביל שיהיו רגילין במצות ר' עקיבא היה מפטיר ⁵ בבית המדרש בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם מעשה בשמי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו והאכילה בידו [ג] האוכל ביום הכפורים ככותבת הגסה... וכל דבר שאין ראוי באכילה פטור... אכל חזר ואכל חזר ואכל... כשם שאכילה בכזית כך שתייה בכזית אכילה ושתייה אין מצטרפין...
[ב] האוכל ביום הכיפורים [כ] כותיבית הגסה... כל האוכלים מצטרפין... [ג] אכל ושתה בעלם אחד אינו חייב... אכל אכלים שאינן ראויים לאכילה... התינוקות אי(ו) [ז] מענין אותם ביום הכיפורים אבל מחנכין אותם קודם (ל) שנה וקודם שנים בשביל שיהיו רגילים למצות [ד] עברה ש(ו) [ה] אריחה (נ) אכילין אות(ם) [ז] [ה?] עד שתשוב נפשה... [ה] מי שאחזו בולמו? ס? מאכילין אותו אפילו דברים טמאים...	[ד] מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל... ר' יהודה או' עוברה שהריחה שביעית תוחבין לה בכוש הריחה תרומה תוחבין לה ברוטב

2 עפ"י כ"י קויפמן (שם זאת משנה ג). לחילופי הגרסה ראו: י' רוזנברג, 'משנה "כיפורים" - מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה, ב, עמ' 92-91; ד' הלבני, מקורות ומסורות - ביאורים בתלמוד לסדר מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' קלח הערה 1 (להלן: הלבני, מקורות ומסורות).

3 עפ"י כ"י וינה.

4 בכ"י ארפורט 'לפני שנה ולפני שנים'.

5 בכ"י ארפורט 'מבטל'.

ההלכה של עינוי קטנים נמצאת במשנה ג ובתוספתא בסוף הלכה א ובהלכה ב. בתוספתא יש שלוש הוספות עיקריות שאינן במשנה:

- א. המעשה ברבי עקיבא שמחזק את ההיתר של התינוקות לאכול ואף מוסיף היתר להאכיל את התינוקות.
- ב. המעשה בשמאי שלא רצה להאכיל את בנו וחולק על ההיתר של הקטנים בעינוי יוהכ"פ. המשנה לא מביאה עמדה זאת.
- ג. התוספתא מבארת שמחנכין את התינוקות סמוך לפירקן, ומכאן שעד גיל הבגרות פטורים מעינוי יוהכ"פ.⁶

ברם, ההבדל המשמעותי בין המשנה לתוספתא הוא בניסוח ההלכה הפוטרת קטנים מעינוי. המשנה אומרת 'התינוקות אין מענין אותם ביום הכיפורים', ואילו התוספתא 'קטנים מותרין בכולן ואסורין בנעילת הסנדל מפני מראית העין'.

הניסוח של התוספתא מתון יותר ומשקף עמדה שאינה מחייבת את הקטן בעינוי, ואילו הניסוח של המשנה משקף עמדה האוסרת לענות את הקטן ביוהכ"פ ולא רק שאינה מחייבת אותו בעינוי.⁷ ייתכן שיש כאן שתי מסורות שונות החולקות ביניהן בשאלת איסור העינוי לקטן, התוספתא אינה אוסרת והמשנה אוסרת. אולם אפשר שהתוספתא משמרת ניסוח קדום יותר של ההלכה (תוספתא עתיקתא) לפיו פטרו את הקטן מעינוי, ואילו המשנה לא מסתפקת בכך וניסחה זאת בלשון איסור.⁸ ברם, יש הבדל נוסף בין התוספתא והמשנה שיש בו כדי להאיר באור שונה את הניסוח השונה ביניהן. התוספתא מתירה לקטן גם לרחוץ ולסוך ('מותרין בכולן'), ואילו הניסוח של המשנה שאוסר לענות את הקטן הולם את העינוי מאכילה ושתייה בלבד ומחייב אותם לאכול ולשתות.

הבדל זה מוכח מהמיקום השונה של הלכות הקטן במשנה ובתוספתא. המשנה הראשונה של הפרק מונה את כל העינויים. משנה ב ותחילת משנה ג עוסקות בהלכות איסור האכילה. משניות ד ו-ה' עוסקות בהיתר אכילה לעוברת ולמי שאחזו בולמוס. מסתבר שגם סוף משנה ג עוסקת באכילה ושתייה בלבד. מאידך התוספתא הביאה הלכה זאת בסוף ההלכה הראשונה שמונה את העינויים (בהלכה השנייה מובא דין

6 מסתבר שכך היא שיטת המשנה, שהרי אם גיל החיוב הוא לפי הגיל שבו יכולים לצום אם כן מדוע מחנכים ומענים אותם קודם לכן. וכן מפרש ח' אלבק, משנה מועד, ת"א תשי"ט, עמ' 245-246: 'קודם לגדלם. ואימתי זמן גדלם? בבן כשהגיע לשלש עשרה שנה ויום אחד ובבת כשהגיעה לשנים עשרה שנה ויום אחד'.

7 ניסוח המשנה קצת קשה, שהרי אם יש איסור לענות את הקטן כיצד המשנה ממשיכה שצריך לחנך אותו? אכן באמוראים יש שיטות שהכוונה רק לחינוך לשעות (אדון בכך להלן סעיף ד). רש"י מפרש שאין כאן איסור לענות אותם אלא רק פטור מעינוי: 'אין מענין אותן - אין חייבין למנוע מהן מאכל'. ברם, נראה שכוונת המשנה לתינוקות שעדיין אינן בני חינוך ועליהם יש איסור לענות אותם כפי שפוסק הרמב"ם הל' שביתת עשור ב, יא: 'קטן שהוא פחות מבן תשע אין מענין אותו ביום הכיפורים כדי שלא יבא לידי סכנה'.

8 לשיטות השונות בשאלת יחס המשנה והתוספתא, ראו: ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 15-74 (להלן: פרידמן, תוספתא עתיקתא).

חינוך והמעשים ברבי עקיבא ושמואי), ולאחר מכן הביאה את הלכות איסור האכילה ופיקוח נפש.

משום כך, התוספתא לא יכלה לנסח זאת בלשון איסור, שהרי אין חובה לקטן לרחוץ ולסוך ביוהכ"פ, ולכן היא נקטה בניסוח המתון שהם מותרין. לפיכך אין ללמוד מהניסוח של התוספתא ('מותרין') שאין איסור על עינוי קטן מאכילה ושתייה, שהלוא הניסוח הוא בגלל כריכת הפטור של אכילה ושתייה עם רחיצה וסיכה. נמצא שהתוספתא משקפת עמדה המתירה לקטן גם שאר עינויים, ואילו המשנה פוטרת אותו מעינוי של אכילה ושתייה בלבד.

ברם, גם התוספתא אוסרת על קטנים את נעילת הסנדל. אומנם היא מנמקת זאת משום מראית עין ולא מעיקר הדין. אך הנימוק 'מפני מראית העין' לא נמצא בבריייתא המקבילה בבבלי 'ומא עז ע"ב. בנוסף לכך, נימוק זה קשה, שהרי מראית עין קיימת גם ברחיצה וסיכה.⁹ לפיכך מסתבר שנימוק זה מאוחר ואינו מעיקר ההלכה בתוספתא. החיוב של קטן בשאר עינויים לפי המשנה ובנעילת הסנדל לפי התוספתא מובן לאור גיל חיוב המצוות בתקופת התנאים. י"ד גילת¹⁰ מסיק מתוך העיון במקורות התנאיים שאין בהם גיל מסוים ואחיד שבו עובר הילד מקטנות לגדלות ומתחייב במצוות. החיוב במצוות שעיקרן עשייה ופעולה נקבע לפי היכולת הפיזית של הילד לבצע אותן, וממילא אין הזמן אחיד כפי שנאמר בתוספתא חגיגה א, ב (עפ"י כ"י וינה):

קטן יוצא בעירוב אמו וחייב בסוכה¹¹ ומערבין עליו מזון שתי סעודות בעירובי תחומין¹² יודע לנענע חייב כלולב יודע להתעטף חייב בציצית יודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם יודע לשמר תפיליו אביו לוקח תפילין¹³...

התוספתא עוסקת בזמן החיוב של מצוות עשייה שונות וקובעת שהזמן נקבע לכל מצווה לפי היכולת לקיים אותה, וממילא יהיה הבדל בין מצוות שונות שדורשות מיומנויות שונות וכן הבדל בין הילדים שמתפתחים בקצב שונה.¹⁴

9 ליברמן בביאור הקצר על מהדורת התוספתא, עמ' 249 הערה 3 מבאר: 'שלא יאמרו שהגדולים הנעילו אותם, שהרי כמה מן הקטנים אוהבים ללכת יחד ביום חם'. כלומר, רק במגעל יש חשש של מראית עין כי הקטנים אינם עושים זאת לבד. ביאור זה של התוספתא קשה, וכי רחיצה וסיכה הקטנים עושים לבדם. וראו להלן סעיף ב שהבבלי נדחק לבאר מדוע ברחיצה וסיכה אין מראית עין.

10 י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 19-31 (=י"ד גילת, 'בן שלוש עשרה למצוות?', מחקר תלמוד, א [תש"ן], עמ' 39-53) (להלן: 'גילת, פרקים).

11 בכ"י ארפורט, לונדון ובדפוס ראשון 'קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה', וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה חגיגה, עמ' 1268.

12 בכ"י ארפורט ליתא לדין עירוב. בכ"י לונדון ובדפוס ראשון (עפ"י כ"י): 'קטן שצריך לאמו יוצא בעירוב אמו ושאינו צריך לאמו מערבין עליו מזון שתי סעודות בעירובין תחומין'.

13 לעניין תפילין נאמר במכילתא דר' ישמעאל (בא פרשה יז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 68): 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה... לא אמרתי אלא במי שיועד לשמור תפילין מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין הרי הוא עושה לו תפילין'. כלומר, בתפילין המדרש דורש שלא מספיקה יכולת טכנית להניח תפילין אלא צריך גם יכולת לשמור תפילין (המאירי סוכה מב ע"א כותב: 'יודע לשמור תפילין בנקיות שלא לישן בהם ושלא יכנס בהם לבית הכסא').

14 במדרשי התנאים יש ריבוי מיוחד לחיוב קטנים במצוות חגיגה ובמצוות סוכה. בספרי ראה

לפי עיקרון זה מובן שיש לחייב את הקטן בעינוי שהרי יכול לבצע זאת. אכן, גילת מתייחס לדעת שמאי בתוספתא שממנה עולה שגם קטנים חייבים בצום יוהכ"פ והוא מבאר אותה לפי השיטה שקטנים חייבים במצוות כאשר יכולים לקיים אותן.¹⁵ ברם, יש לשאול מדוע לשיטת המשנה והתוספתא קטן פטור מעינוי ביוהכ"פ (לפי המשנה אכילה ושתייה ולפי התוספתא אף מרחיצה וסיכה), הרי יכול להתענות? ייתכן שהעינוי מסוכן לקטן ולכן לא חייבו אותו. אך קשה להניח שיש בכך סכנת חיים עד גיל בגרות.¹⁶ זאת ועוד, הלוא המשנה בעצמה אומרת שמחנכים אותם ואם כן יש זמן שאין בו סכנה.¹⁷ בנוסף לכך, התוספתא מתירה גם רחיצה וסיכה שאין בהן סכנה. נראה ששיטת המשנה והתוספתא היא שאין זה ראוי לענות קטנים על אף שאין בכך סכנה. כלומר, מבחינה טכנית הדבר אפשרי אך משום האכזריות שבדבר קבעו שלא מענים את הקטנים. לאחר שדחו את הקריטריון של יכולת טכנית לצום העבירו זאת לגיל אובייקטיבי של בגרות (מינית או שכלית) וכך ניתקו לחלוטין את גיל החיוב מבדיקת היכולת הטכנית.¹⁸ ניתוק זה מחזק את ההלכה האוסרת על עינוי קטנים, שהרי כלל לא חל עליהם חיוב אף אם יכולים לצום. בעקבות העברת החיוב לגיל אובייקטיבי והפטור שניתן לקטן למרות שיכול לקיים את המצווה חידשו חיוב חדש מדרבנן (חינוך) כדי להרגילו במצוות. חיוב זה מפחית את החשש שיענו קטנים כיוון שתוקפו חלש יותר, ובעיקר הוא נגרר אחרי החיוב העיקרי ומתחיל אותו סמוך אליו ולא בגיל קטן מדי.

- פיסקא קמג (מהדורת פינקלשטיין, 'עמ' 196) דורשים את הפסוק 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך': 'כל זכורך להביא את הקטנים'. בספרא אמור (פרק יז, ט) דורשים את הפסוק 'בסכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת': 'כל האזרח לרבות את הקטנים'. מדוע נצרך ריבוי זה דווקא בשתי מצוות אלו? האם במצוות אחרות אין החיוב קיים בקטן? נראה שבשתי מצוות אלו החיוב הוא אפילו בקטן שעדיין צריך לעזרת הגדול בקיום המצווה - שיביאו לירושלים או יכניסו לסוכה (גם לשיטת בית הלל במשנה חגיגה א, א וחכמים במשנה סוכה ב, ח), ולכן בשתי המצוות הללו יש ריבוי מיוחד שמייחד אותן משאר מצוות.
- בעמדת שמאי בתוספתא ובברייתא בבבלי אדון בסעיף ג. וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 813 ששמאי רצה להתחיל בחינוך לפני שהיו בני דעת. אך אין נראה שעשה זאת מדין חינוך אלא מעיקר הדין כפי שבמשנה סוכה ב, ח סיכם בשביל קטן בן יומו ואין שייך שם חינוך (אכן ראשונים ואחרונים התקשו בהבנת המעשה בסוכה שסיכם בשביל קטן והרי אין שייך שם חינוך, ראו בבלי סוכה כח ע"ב בריטב"א, רש"ש, פנ"י, אלבק משנה מועד, עמ' 475).
- כאמור, שמאי חייב בעינוי אפילו את הקטנים ולא נראה שהיה מסכן אותם. בכל אופן, גם אם יש סכנה לתינוקות עדיין לא נראה שהסכנה היא עד גיל בגרות.
- אומנם יש המפרשים זאת כחינוך לשעות (ראו להלן סעיף ד), אך פשט המשנה הוא שהם צריכים לקיים את המצווה כראוי כדי שיתרגלו במצוות. וראו הלבני, מקורות ומסורות (לעיל הערה 2), עמ' קלט-קמא שטוען שבמקור כל השיטות סוברות שמחנכים לצום מלא אך חל שיבוש בירושלמי (בשיטת רב הונא הבבלי) ובבבלי (בשיטת ר' יוחנן הא"י). הרמב"ם הלכות שביית עשור ב, יא כותב: 'קטן שהוא פחות מבן תשע אין מענין אותו ביום הכפורים כדי שלא יבא לידי סכנה'. כלומר, הסכנה היא לפני גיל חינוך.
- לפי הבבלי זמן החיוב שונה בין זכר (גיל 13) לנקבה (גיל 12). הרמב"ם בפירוש המשנה נדחק לבאר זאת בגלל היכולת לצום: 'ודע כי הזכרים משלש עשרה [שנה] שלמים חייבים, והנקבות משתים עשרה שנה שלמים הם חייבות להתענות מדאורייתא אם הביאו שתי שערות, כי הנקבות סובלות התענית יותר מהזכרים לפי שמזג הזכרים חם והנמס מגופן יותר'. כאמור, נראה שהמשנה יצרה קריטריון חדש שאינו קשור ליכולת לצום.

התוספתא ממשיכה את השימוש בקריטריון החדש (גיל בגרות) ומחילה אותו גם על רחיצה וסיכה (מתירה לקטן לרחוץ ולסוך). כלומר, התוספתא מרחיבה את חידוש של העברת גיל החיוב לגיל בגרות לאיסורים נוספים הקרובים לאיסור אכילה ושתייה. כאמור, שיטת שמאי מתאימה לקריטריון הרגיל בחיוב המצוות שהוא היכולת הטכנית. גילת מביא ראיות נוספות לקיומה של שיטה זאת מהשומרונים¹⁹ ומתרגום שני למגילת אסתר ג, ח המספר שהמן הרשע מאשים את עם ישראל שמענים את טפם ואינם חסים עליהם.

נמצא שחכמים ושמאי חולקים בגיל החיוב בעיניו. מחלוקתם היא בקריטריון המחייב בעיניו, לפי שמאי היכולת הטכנית²⁰ ואילו לפי חכמים גיל הבגרות.²¹ כאמור, חכמים סטו כאן מהקריטריון הרגיל בחיוב מצוות כיוון שזאת אכזריות לענות קטנים. נימוק זה מסביר את תגובתם החריפה כלפי שמאי (גוזרים עליו להאכיל את בנו נגד דעתו), כיוון שהם רואים בכך אכזריות שאינה ראויה.²² במילים אחרות, אין כאן מחלוקת הלכתית רגילה שעליה נאמר 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' אלא דעה שאין מקומה בעולם ההלכה.

אם נכונים דברינו, ניתן להציע שדין קטן בעיניו יוהכ"פ התחיל את העברת חיוב המצוות לגיל בגרות והניתוק מהקריטריון של היכולת הטכנית, ולאחר מכן חידוש זה הורחב לכלל המצוות.²³

שיטת חז"ל המאוחרת בחיוב קטנים בעיניו יוהכ"פ

כאמור, הלכת התוספתא ביסודה ללא הנימוק 'מפני מראית העין' (כך במקבילה בברייתא בבבלי) מייצגת את השיטה התנאית הקדומה המחייבת קטנים במצוות שהם

19 גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 24. וכן במסכת סופרים פי"ח ה"ז, הוצ' היגר, עמ' 318: 'וכן היה מנהג טוב בירושלים לחנך בניהם ובנותיהם הקטנים ביום צום, בן שנה עד עצם היום, בן שתיים להשלים, ואחר כך סובלו ומקברו לפני כל זקן וזן'. וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 813 והערה 18; ש' ליברמן, 'מסכת סופרים בהוצאת מיכאל היגער', קריית ספר, טו (תרצ"ח), עמ' 56-57 את ביקורתו על היגער שתיקן את הנאמר במסכת סופרים כל סמך כ"י אחד נגד ששה כתבי יד.

20 גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 23 מציע ששמאי סמך על הכתוב 'כל הנפש אשר לא תענה... ונכרתה מעמיה'. אולם במקרה זה אין צורך בדרשה לרבות קטנים (אכן אין דרשה כזאת) כיוון שיש לקטן את היכולת וממילא חייב, ואילו בסוכה וחגיגה (לעיל הערה 14) הדרשה מרבה שאפילו שצריך עזרה בביצוע המצווה הוא חייב.

21 השוו למחלוקת בסוכה ב, ח שבה שמאי סובר שקטן חייב בכל גיל ואילו חכמים מחייבים קטן שאין צריך לאמו. וכן בחגיגה א, א בית שמאי סוברים שקטן שיכול לרכוב על כתפי אביו חייב ואילו בית הלל מחייבים קטן שיכול לאחוז בידו של אביו. במקרים אלה בית שמאי ושמאי סוברים שהקטן חייב עוד קודם ליכולת הטכנית (מרבית זאת מדרשה), ואילו בית הלל וחכמים מחייבים כאשר יש יכולת מסוימת אף על פי שאינה יכולת מלאה.

22 אין זה מוכרח ואפשר שבמקרה של שמאי מדובר בתינוק קטן שהדבר מסוכן לו ולכן הגיבו החריפות.

23 גילת מסביר את השיטה המאוחרת כנובעת ממגמת סטנדרטיזציה השואפת לקבוע גיל אחיד. אין ספק שזה המניע הראשי, אך לאור הצעתי ששינוי זה חל כבר בתקופה קדומה בעיניו יוהכ"פ ייתכן שהוא זירז את המגמה בשאר מצוות והיווה אבטיפוס לשיטה החדשה.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

יכולים לעשותן ולכן אסורים בנעילת הסנדל, ואילו הפטור משאר עינויים הוא חריג ויוצא דופן ודורש הסבר.

ברם, בתוספתא נוסף הנימוק 'מפני מראית עין'²⁴ כדי לבאר דווקא את האיסור על הקטן את נעילת הסנדל. כלומר, שמא יחשדו שגדול נעל לו את הסנדל ולכן אסור גם לקטן לנעול את הסנדל. תוספתא זאת משנה לחלוטין את שיטת ההלכה המובאת בתוספתא. לפי נימוק זה התוספתא סוברת שמעיקר הדין מותר לקטן לנעול את הסנדל אך אסור לגדול לנעול לו את הסנדל, ולכן האיסור הוא משום מראית עין.

כאמור, השיטה התנאית הקדומה היא שגיל החיוב במצוות תלוי ביכולת הטכנית. גילת עומד על התפתחות השיטה המקובלת לפיה גיל חיוב מצוות הוא אחד ולא נקבע לפי היכולת הטכנית. כבר בהלכה התנאית היו הלכות שלא נהגו לפי הקריטריון של היכולת הטכנית. במצוות בעלות משמעות משפטיות הלכתיות לא די ביכולת הטכנית ויש צורך בהתפתחות הביולוגית או השכלית של הילד. בעניינים הנוגעים למעמד האישי (קידושין, גירושין, ייבום וחליצה) הבגרות הפיזיולוגית המינית היא המעניקה את הסטטוס של גדול.²⁵ ואילו בעניינים הנוגעים לנדרים והקדש יש צורך בהתפתחות שכלית (הבנת הנושא).²⁶

הוא מציע שהמצב הזה הכביד על המערכת המשפטית ההלכתית השואפת לכללים אחידים. משום כך, חכמים קבעו גיל אחד לחיוב כל המצוות האמורות בתורה. התפתחות חשובה זאת אירעה כבר בימי התנאים כפי שאומרת המשנה נדה ו, יא (=תוספתא חגיגה א, ג):

תינוקת שהביאה שתי שערות, או חולצת או מתיבמת, וחיבת בכל מצות האמורות בתורה. וכן תינוק שהביא שתי שערות, חייב בכל מצות האמורות בתורה.

מאוחר יותר החלו לראות בגיל שתיים עשרה ושלוש עשרה כגיל הקובע לגדלות.²⁷ בעקבות שינוי זה הבבלי מבאר את משנת חגיגה (א, א) ומשנת סוכה (ב, ח) המחייבות את הקטן כחיוב מדין חינוך ולא מדאורייתא.²⁸ כמו כן, רש"י סוכה מב, א ד"ה "חייב בלולב" מפרש את הברייתא שמחייבת את הקטן במצוות לפי היכולת לקיים אותם: 'לחנכו מדבריהם'.

24 על נימוק זה בספרות התנאים ראו: א' עמית, 'ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה', תעודה, לא (תשפ"א), עמ' 349-364.

25 לדוגמה משנה נדה ו, א: 'בא סימן תחתון... או חולצת או מתיבמת'.

26 לדוגמה משנה נדה ה, ו: 'בת שתיים עשרה ויום אחד נדרה קיימין... בן שלש עשרה שנה ויום אחד נדריו קיימין'. וראו על כך בברייתא המובאת בבבלי נדה מה ע"ב.

27 אומנם גיל זה נמצא במשנה אבות ה, כא: 'הוא היה אומר... בן שלוש עשרה למצוות'. אך משנה זאת היא תוספת מאוחרת. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 978 (להלן: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה); גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 19-20.

28 בבלי חגיגה ד ע"א: 'אמר מר כל זכור לרבות את הקטנים והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן אמר אביי לא קשיא כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא אין ה"נ וקרא אסמכתא בעלמא'; בבלי סוכה כח ע"ב: 'אמר מר כל לרבות את הקטנים והתנן נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך קטן שהגיע לחינוך דרבנן הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא'.

הנימוק 'מפני מראית עין' משקף את ההלכה המאוחרת הפוסטת קטן שלא הגיע לבגרות מכל המצוות והאיסורים, ולכן היה צורך לבאר דווקא את איסור נעילת הסנדל לקטן. לפי נימוק זה האיסור אינו מעיקר הדין. מאידך לפי נימוק זה יש איסור לגדול לעשות לקטן, שהרי האיסור בנעילת הסנדל הוא כדי למנוע מראית עין שיחשדו בגדול שנעל לו את הסנדל ומכאן שיש איסור לגדול לעשות לו.

י"צ גילת²⁹ עומד על היווצרות ההבחנה בין ההיתר לקטן לעבור על האיסור לבין הגדול שאסור לו להכשיל את הקטן באיסור. הוא מסיק שאין כל תימוכין במקורות התנאיים לדעה שהקטן פטור מאיסורי תורה ושמותו לו לעבור עליהם (כפי שהקטן חייב בכל מצווה שהוא מסוגל לעשותה כך גם אסור לו לעבור על האיסורים אף שאין בו דעת). האזהרות שנמצאות בתנאים ואוסרות על הגדולים להאכיל את הקטנים באיסור³⁰ אינן מלמדות שהקטנים אינם מצווים, אלא נועדו להגן על הקטן שאין בו דעת וכוונת להתנגד. לאחר שהתקבלה ההלכה הקובעת גיל אחיד לחיוב במצוות, הקטן אינו מצווה על האיסורים אך מכל מקום נשאר האיסור להאכילו איסור בדיינים כפי שנמצא במקורות התנאיים.³¹

נמצא שהנימוק משום מראית עין שממנו עולה שלקטן מותר אך לגדול אסור לעשות לו הולם את השיטה המאוחרת המתירה לקטן לעבור על איסור ואוסרת על הגדול להעביר אותו. כלומר, התוספתא המנמקת את האיסור של נעילת הסנדל משום מראית עין הולכת בשיטה של ההלכה המאוחרת הסוברת שלקטן מותר לעבור על איסורים אך לגדול אסור להעביר אותו איסור.

הבבלי³² יומא ע"ב דן בביריתא המתירה רחיצה וסיכה לקטן ואוסרת נעילת הסנדל :

תנו רבנן: תינוקות מותרין בכולן, חוץ מנעילת הסנדל.
מאי שנא נעילת הסנדל - דאמרי: אינשי עבדו ליה. הנך נמי, אמרי: אינשי עבדו ליה.
רחיצה וסיכה - אימר מאתמול עבדי ליה !

29 י"צ גילת, 'על מי מוטלת החובה לחנך את הבן הקטן לקיום מצוות?', סידרא, יא (תשנ"ה), עמ' 28-34 (להלן: גילת, החובה לחנך).

30 ספרא שמיני פרק יב, ב, מהדורת וייס, נז ע"א: 'יכול יאכילום לקטנים תלמוד לומר לא יאכלו'; ספרא אחרי מות, פרק יא, יב, מהדורת וייס, פד ע"ב: 'ודם כל בשר לא תאכלו להזהיר גדולים על הקטנים'.

31 ראו בבלי יבמות ק"ג ע"ב שר' פדת אינו מחייב להפריש קטן מאיסור. בעקבות מדרשי התנאים האוסרים להאכיל קטן נאלץ הבבלי להבחין בין הפטור מהפרשה מאיסור לאיסור האכילה בידיים (ספיה). הבחנה זאת הולידה דיונים רבים בגדרו, תוקפו ונימוקו של איסור ספיה לקטן ראו לדוגמה תרומת הדשן, פסקים, סי' סב: 'והא דאיתי קרא דאסרה תורה דלא ליספו ליה בידיים, יש לומר הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות, וכשיגדל יבקש לימודו', וראו שו"ת חתם סופר, או"ח סי' פג; אחיעזר חלק ג, סי' פא ס"ק ד. על היחס בין ההלכה שאינה מחייבת להפריש את הקטן מאיסור לדין חינוך ראו גילת, החובה לחנך (לעיל הערה 29), עמ' 34-36 סקירת השיטות בעניין זה.

32 לפרק זה שישנה כתבי יד שלמים, דפוס ספרדי ודפוס ונציה. כמו כן, לסוגייתנו יש שני טפסי גניזה חשובים שהם המייצגים העיקריים של שני ענפי הנוסח של הפרק. ראו ר' שושטרי, 'תרומתם של שני טפסים מן הגניזה לזיהוי ענפי הנוסח של פרק יום הכיפורים בבבלי', גניז קדם, יג (תשע"ז), עמ' 75-170 (להלן: שושטרי, שני טפסים) (רשימת כתבי היד בעמ' 76 הערה 7. צירוף הקטעים של שני הטפסים בעמ' 77-78). התייחסות לחילופי גרסה בסוגייתנו ראו שם בעמ' 83-84; 93-94; 100; 108.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

סנדל נמי, אימר מאתמול עבדי ליה.
סנדל לא אפשר דמאתמול עבדי ליה, דאמר שמואל: האי מאן דבעי למיטעם
טעמא דמיתותא - ליסים מסאני וליגני.
והא מותרין לכתחלה קתני!
אלא: הנך דלאו רביתיהו - גזרו בהו רבנן, הנך דרביתיהו הוא - לא גזרו בהו רבנן.
דאמר אביי, אמרה לי אם: רביתיה דינוקא - מיא חמימי ומשחא. גדל פורתא -
ביעתא בכותחא, גדל פורתא - תבורי מאני. כי הא דרבה זבין להו מאני גזוי
דפחרא לבניה, ומתברי להו.

הברייתא בבבלי מובאת ללא הנימוק להחרגת נעילת הסנדל והגמ' מבררת זאת. בחלק
הראשון של הסוגיה הגמ' מציעה שהאיסור הוא משום שאנשים יאמרו שגדול נעל
להם (מראית עין), ואילו ברחיצה וסיכה יחשבו שעשו להם מאתמול.
הגמ' דוחה זאת ושואלת 'והא מותרין לכתחלה קתני', ומתרצת שלא גזרו על
פעולות המועילות להתפתחותו של התינוק.³³ יש שני פירושים עיקריים לחלק זה של
הסוגיה:

- א. רש"י מפרש את הדחייה: 'שאם בא לימלך אומרים לו האכילהו ורחוץ
אותו והאי שפיר ידע דהיום עשאו לו'.³⁴ לפי פירוש זה הגמ' מפרשת
שהברייתא מתירה לגדול לרחוץ ולסוך את הקטן, כיוון שהם חשובים
להתפתחותו, ואילו נעילת הסנדל שאינה נחוצה להתפתחותו אסורה ע"י
גדול אך מותרת ע"י עצמו.³⁵
- ב. המאירי מביא פירוש נוסף: 'והא מותרים קתני כלומר ואם טעם ההיתר
אינו אלא מפני שיאמרו מאתמול סכום והרחיצום היאך מותרין לכתחלה'³⁶
עד שהשיבו שכל שמועיל בגדול התינוק הותר על ידי עצמו ולא חששו
לחשד הרואים הא על ידי גדול אסור'.³⁷ לפי פירוש זה הברייתא בבבלי
מתפרשת כתוספתא שאסור לקטן לנעול משום מראית עין וההיתר לרחוץ
ולסוך הוא רק לקטן ולא לגדול העושה לקטן.³⁸

- 33 ראו שושטרי, שני טפסים (לעיל הערה 32), עמ' 100 שבענף ב תירוצן הגמ' שבדבר המועיל
להתפתחות לא גזרו רבנן הוא מרבא ואילו בענף א מהסתמא.
- 34 וכן מפרש המאירי: 'והא מותרין לכתחלה קתני כלומר עד שאם בא גדול לימלך אומרים לו
לסייעו ולעשות על ידו ואף לכשיאמרו אחריני עבדי להו לא נקפיד שאם עשו כדן עשו'.
- 35 לפי פירוש זה הברייתא עוסקת בעשיית הפעולות ע"י גדול ועיקר החידוש הוא ההיתר לגדול
לרחוץ ולסוך את הקטן ואילו האיסור לנעול לו את הסנדל מובן. כמובן, שאין זה כשיטת
התוספתא האוסרת נעילת הסנדל לקטן עצמו משום מראית עין ומתירה רחיצה וסיכה רק לקטן
עצמו. המאירי כותב: 'ומותר אף בסיוע גדול אבל נעילת הסנדל הואיל ואין בה תועלת לגדולו
אסור לעשות מיהא על ידי גדול אלא שאם נעל מעצמו אין מוחין בידו'.
- 36 רבנו אליקים מפרש את הדחייה שמשמע שמותרים אפילו אם ניכר שהרחיצה נעשתה היום,
ואם כן מדוע לא גזרו משום מראית עין.
- 37 המאירי מביא שלפי פירוש זה נעילת הסנדל אסורה מכיוון שההורים מצווים להפרישו. המאירי
טוען נגד ביאור זה שאין על ההורים חובה להפרישו. אולם אין צורך בביאור זה ונעילת הסנדל
אסורה בגלל מראית עין ורק ברחיצה וסיכה לא גזרו.
- 38 בכ"י לונדון 400 ובכ"י ניו יורק (JTS Rab. 218(270 EMC) לא גורסים 'אלא' (הנך דלאו
רביתיהו). אך בשאר כתבי היד ובשני טפסים מהגניזה גורסים 'אלא'. וראו דקדוקי סופרים יומא,

הפירוש הראשון קשה בלשון ובתוכן הסוגיה. ראשית, דחיית הגמ' לביאור ההלכה משום מראית עין אינה מובנת, שהרי ההלכה 'מותרין' אינה מרמזת על היתר לגדול לעשות לו והיא מוסבת על הקטן. בנוסף לכך, תירוץ הגמ' אינו מובן כיצד חכמים התירו לגדול לעשות לקטן,³⁹ הרי אסור לגדול להאכיל את הקטן איסורים.⁴⁰ נראה שפשט הסוגיה הוא כפירוש השני. כלומר, אסור לגדול לעשות לקטן וההיתר הוא רק לקטן לבד מנעילת הסנדל שאסורה משום מראית עין.⁴¹ נמצינו למדים, שלפי השיטה התנאית הקדומה החרגנו את הקטן ופטרו אותו מעינוי והתירו לו לאכול וממילא מותר גם לגדול להאכילו וכך היא שיטת המשנה וההלכה בתוספתא ללא הביאור המאוחר. אולם לפי השיטה המאוחרת שפוטרת קטן ממצוות אך אוסרת לגדול להאכיל אותו, אזי הקטן פטור מעינוי אבל אסור לגדול לעשות לקטן וכך היא שיטת התוספתא עם הביאור 'מפני מראית עין' והבבלי.

האכלת קטנים ביוהכ"פ: המעשים בתוספתא ומקבילותיהם בבבלי

לפי שיטת התוספתא (לאחר הנימוק 'מפני מראית עין') והבבלי אסור להאכיל קטנים ביוהכ"פ, שהרי כל ההיתר הוא לקטן לעבור על איסור אך לגדול אסור להאכיל אותו, ואילו המשנה מחריגה את הקטן ומתירה לו לאכול וממילא מותר גם לגדול להאכילו. המעשים המופיעים בתוספתא על רבי עקיבא ששולח את הנמצאים בבית המדרש

עמ' 253 אות פ שיש לגרוס 'אלא'. ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 809 טוען שלפי הפירוש השני אין לגרוס 'אלא' כיוון שקיים הטעם הראשון (משום מראית עין). יש להעיר על כך, אומנם הטעם הראשון קיים אך הביאור לכך שלא גזרו ברחיצה משום מראית עין נדחה והגמ' מסיקה שההסבר הוא שלא גזרו בדבר המועיל להתפתחות התינוק, ולכן יש לגרוס 'אלא' גם לפי פירוש זה (אפשר להידחק שכדי שיהיו מותרים לכתחילה צריך שני תנאים: ייתכן שעשו מאתמול ומועילים להתפתחות, ולכן אין לגרוס 'אלא' כי צריך את שני התנאים).

דיון בשיטה זאת ראו בנספח. 39

הר"ן (א, א בדפי הרי"ף) מוכיח מסוגייתנו שרק אכילה ושתייה אסורים מדאורייתא ואילו רחיצה וסיכה אסורים מדרבנן: 'ומוכח בגמ' דמותרין בכולן דקאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן וכמו שנפרש עלה דההיא בס"ד והא הני ודאי לתענוג עבדי להו ואי מנעין הני מנייהו חד יומא לא מסתכני ואי מדאורייתא היכי שרי והא כתיב לא תאכלום וקרי ביה לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים'. יש הסבורים שאיסור ספייה הוא מדרבנן ראו קרית ספר מאכלות אסורות יז, כו שהמדרשים האוסרים זאת הם אסמכתא בעלמא. לפי שיטה זאת חכמים יכולים להתיר רחיצה וסיכה.

40

ר"ח והרי"ף מביאים את הברייתא כפשוטה, ונראה שגם התינוק עצמו אסור בנעילת הסנדל ולא רק ע"י גדול. הרמב"ם (שביתת עשור ג, ז) מדגיש שגם לקטן אסור: 'מונעין אותן ממנעל הסנדל'. אך ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 809 שטוען מסתימת לשון ר"ח והרי"ף שהאיסור הוא רק לגדולים. כאמור, הם מביאים את לשון הברייתא ואדרבה מסתימת לשונם משמע שגם לקטן אסור. ליברמן מביא מראשוני אשכנז (הראב"ה וראב"ן) הסוברים שנעילת הסנדל אסורה לקטן משום מראית עין, ואם כן הם מפרשים את הסוגיה כפירוש השני. הם מבארים שבנעילת הסנדל יש מראית עין כי לא עושים מאתמול וכן אינו מועיל להתפתחותם ולכן גזרו. מכל מקום, אין להסיק מהם שאינם גורסים 'אלא' כיוון שלגבי רחיצה וסיכה אין הנימוק הראשון מספיק ודי בנימוק השני, ולכן הוא נשאר למסקנה ורק כדי לבאר את האיסור בנעילת הסנדל הם צריכים לבאר ששני הנימוקים לא קיימים שם, שלא כגלויני הש"ס שהעיר שאין צורך להתייחס לשני הנימוקים כדי לבאר את איסור נעילת הסנדל.

41

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

להאכיל את בניהם וחכמים הגוזרים על שמאי להאכיל את בנו יתפרשו לפי שיטת התוספתא בקטנים שאי האכלתם היא בגדר סכנה. בבבלי יש שתי ברייתות המקבילות למעשים המובאים בתוספתא ואערוך השוואה ביניהן. להלן המעשה ברבי עקיבא:

תוספתא כפורים ד, ב	בבלי פסחים קט ע"א
ר' עקיבא היה מפטיר ⁴² בבית המדרש	תניא אמרו עליו על ר' עקיבא מימיו לא
בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם	אמר הגיע עת לעמוד בבהמ"ד חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים
	בע"פ בשביל תינוקות כדי שלא ישנו
	וערב יוה"כ כדי שיאכילו את בניהם ⁴³

הברייתא בתוספתא לא מציינת את הזמן שבו מדובר, אך מסתבר שרבי עקיבא נהג כך ביוה"כ פ' שהרי בערב יוה"כ פ' אין צורך להאכיל את התינוקות שפטורים ממילא מהצום.⁴⁴ מעשה זה דומה לעמדת חכמים במעשה הבא שגוזרים על שמאי להאכיל את בנו ביוה"כ פ'. בברייתא בבבלי המעשה הוא בערב יום הכיפורים, ואם כן מדובר בבנים גדולים החייבים בחינוך ופירוש 'שיאכילו' הוא שצריך להכין ולהגיש להם את האוכל. אכן בכ"י מינכן 95 גורס 'שיאכלו' המוסב על גדולים האוכלים לבדם. כמו כן, יש שגרסו 'בניו ובני ביתו' כדי להבהיר שמדובר בגדולים בדומה לבני ביתו. מסתבר שגרסאות אלה אינן מקוריות אלא תיקון בעקבות הקושי בגרסה הרווחת. אולם עדיין קשה מדוע רבי עקיבא שולח אותם כדי שהבנים יאכלו ולא כדי שהם עצמם יאכלו (ושמא לבנים דרוש יותר זמן כדי להספיק לאכול?).⁴⁵

הבבלי צירף שתי ברייתות העוסקות ברבי עקיבא שחרג ממנהגו ושלח את הלומדים לביתם.⁴⁶ ייתכן שבעקבות צירוף זה הוא איחד את הסגנון ושנה את המעשה בערב יוה"כ פ' בדומה למעשה בערב פסח. הסבר זה קשה בעיניי, וכי עורך הברייתא בבבלי לא שם אל לבו את הקושי שנוצר בעקבות העברת המעשה לערב יוה"כ פ'?

42 בכ"י ארפורט 'מבטל'.

43 בכ"י מינכן 95: 'כדי שיאכלו בניהם'. בכ"י וטיקן 109, ק"ג St. Petersburg: Yevr. III B 969 ובר"ח: 'כדי להאכיל בניו ובני ביתו'.

44 מעשה דומה נמצא בירושלמי יומא פרק ו, ד (מג, ד): 'ר' אחא כד מפני מוספא הוה אמר קומיהון אחינן מאן דאית ליה מיינוק ייזיל בגיניה'. וראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 812 שמדבריו ר"ת בספר הישר והמאירי בעירובין מוכח שפירשו את התוספתא ביוה"כ עצמו, וגם ליברמן מסיק כך בפירושו התוספתא.

45 רבינו יהונתן מלוניל מפרש: 'שיאכילו את בניהם כדי שיוכלו להתענות ביום הכיפורים, ולא יאכלו (בניחור) [במהירות] ובטיוח הדעת, משום שמא יחשך השמש ולא יאכלו התינוקות די ספקם'. הריטב"א סוכה כח ע"א מפרש: 'וערבי יום הכפורים משום סעודה שכל האוכל בו כאילו התענה תשיעי ועשירי'. בסוגיה שם (שבחי רבן יוחנן בן זכאי) לא מוזכר 'כדי שיאכילו את בניהם', ואכן הריטב"א מפרש זאת בגלל חיוב הסעודה לאדם עצמו ולא בשביל הבנים.

46 ראו פרידמן, תוספתא עתיקתא (לעיל הערה 8), עמ' 325 הערה 30: 'ודומה שעניינים שבתוספתא כאן ("בית המדרש", "הגיע עת") הצטרפו עם עניינים מתוספתא יומא פ"ד ה"ב ונשנו יחד בברייתא בבבלי פסחים קט ע"א...'. וראו פרידמן שם ששבח זה עבר לבבלי סוכה כח ע"א לברייתא המונה את שבחי רבן יוחנן בן זכאי.

47 ייתכן שמכיוון שהמעשה הוא בבית המדרש משמע שפסקו מלימוד תורה, ולכן טעו ושנו זאת בערב יוה"כ פ' ולא ביוה"כ פ'. כמו כן, ביוה"כ פ' עצמו אימו של התינוק יכולה להאכיל אותו, ולכן

נראה לי שעיבוד מכוון לפנינו⁴⁸ שמגמתו לא להביא את ההוראה להאכיל בניו ביוהכ"פ, ולכן נדחק לפרש זאת בערב יוהכ"פ. כאמור, לפי ההלכה שהתקבלה מותר לקטנים לאכול איסור אך אסור לגדול להאכיל אותם. משום כך עיבדו את הבריייתא והעבירו את המעשה לסעודה קודם הצום כך שלא ישתמע ממנה שכשם שמותר לקטנים לאכול מותר להאכיל אותם.⁴⁹ להלן המעשה בשמאי:

תוספתא כפורים ד, ב (כ"י וינה)	תוספתא כפורים ד, ב (כ"י ארפורט)	בבלי יומא עז ע"ב
מעשה בשמאי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו ⁵⁰ והאכילה בידו	ומעשה בשמאי הזקן שהיה רוצה להאכיל את בנו בידו אחת וגזרו עליו שיאכילו בשתי ידיו	תנא דבי מנשה רבן שמעון בן גמלי' אומ' מדיח' אשה ידה אחת במים ונותנת פת לחינוק ואינה חוששת אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצ' להאכיל בידו אחת וגזרו עליו להאכיל בשתי ידים מאי טעמא אמר אביי משו' שיבתא

בתוספתא מעשה זה עוסק בהלכות האכלת קטנים ומסופר ששמאי לא האכיל את הקטן וחכמים גוזרים עליו להאכילו בידו. בבבלי מעשה זה מובא בהקשר של הלכות רחיצה ביוהכ"פ. לפי ההקשר החדש שמאי לא מאכיל את בנו כיוון שאינו מקבל את ההיתר לרחוץ יד אחת כדי להאכיל את בנו (אין זאת רחיצת תענוג).⁵¹ חכמים גוזרים עליו להאכיל בשתי ידיים.⁵²

- שנו זאת בערב יוהכ"פ שמחכים לאבי המשפחה כדי לאכול. אך עדיין לא נראה לי שבשל כך היו טועים ושונים זאת בערב יוהכ"פ שאין ברור מדוע צריך להפסיק בשבילם.
- 48 ראו: ש"י פרידמן, 'בריייתות שבתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן בתוספתא', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית לכבוד ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201. וראו שם עמ' 183-193 דיון מפורט בעמדות החוקרים השונים בסוגיה זאת. וכן ראו: ר' נעם, "הויי דמוסיפין ומחדשין רבנן בתראיי": לגלגוליה של סוגיית נזיקין, תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 168 הערה 67.
- 49 אומנם יכלו להעמיד את המעשה בקטנים מאוד שזאת סכנה עבורם, אך ע"י עיבוד זה הסירו חשש שישתמע מכאן היתר להאכלת כל קטן גם אם אין סכנה.
- 50 בכ"י לונדון ובדרפוס ראשון נוסף 'חכמים'.
- 51 הבבלי מביא בסוף הסוגיה את נימוקו של אביי לאיסור נגיעה באוכלים ללא רחיצה וכך משתמע ששמאי לא מאכיל בגלל בעיית השיבתא. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 813: 'ומתוך התוספתא כאן מוכח שהטעם של שיבתא דבוק לרישא גרידא... והסמיכו את המעשה של שמאי הזקן שלא רצה להאכיל את ילדו אפילו בשינוי'. כאמור, נראה לי שמטרת הבבלי בקביעת המעשה כאן לתת למעשה של שמאי תוכן אחר ולא רק להביא מעשה דומה. רבנו אליקים הרחיק לכת ומפרש בבריייתא בבבלי ששמאי האכיל את הקטן אך לא רחץ את ידיו וגזרו עליו שירחץ את ידיו.
- 52 מדוע גוזרים עליו שיאכיל בשתי ידיו? הריטב"א מביא שני פירושים, והוא מסיק: 'וגזרו עליו

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

מסתבר שעיבוד יצירתי זה של הבבלי⁵³ מטרתו לא להשאיר זכר לשיטה האוסרת להאכיל קטנים אפילו בני יומם ביוהכ"פ ומסכנת אותם, ולכן בבבלי שמאי לא מאכיל בגלל בעיית הרחיצה ולא בגלל איסור האכלת קטנים!⁵⁴ גרסת כ"י ארפורט מבטלת לחלוטין את השיטה האוסרת האכלת קטנים. גרעין ההגהה של כ"י ארפורט נלקח מהבבלי והוא גורס עפ"י הברייתא בבבלי 'בירו אחת... בשתי ידיו'.⁵⁵ ברם, סופר כתב היד לא יכול היה להסתפק בהעתקת הברייתא הבבלי, כיוון שבתוספתא הברייתא נמצאת בהקשר של דיני האכלת קטנים ואם היה מתנסח כבבלי עדיין לפי ההקשר בתוספתא הדברים היו מתפרשים על איסור האכלת קטנים. משום כך, בכ"י ארפורט נאלצו להגיה את הברייתא באופן יותר אגרסיבי ולגרוס ששמאי רצה להאכיל רק ביד אחת (בשינוי?) וחכמים גזרו שיאכיל באופן רגיל. בכל אופן, גם כאן לא נשאר זכר לעמדה האוסרת האכלת קטנים ביוהכ"פ.

נמצא שהמגיה רצה לשמור על שיטת הברייתא הבבלי ששמאי אינו אוסר האכלת קטנים, ולכן הגיה את הברייתא כך שגם בהקשרה בתוספתא תשתקף שיטה זאת. כלומר, הבבלי עיבד את הברייתא כך שגם לשמאי אין איסור בהאכלת קטנים ע"י קביעתה בהקשר אחר, ואילו כ"י ארפורט הגיה אותה כך שגם בהקשר בתוספתא לא תישאר שיטה זאת. מכל מקום, כ"י ארפורט משתמש בברייתא בבבלי לצורך ההגהה ובעיקר שומר על התוכן של הברייתא בבבלי בנוגע לשיטת שמאי בהאכלת קטנים.

שיטות האמוראים בהשלמה דאורייתא והתאמתן להלכה המקובלת

המשנה פסקה 'אבל מחנכין אותם לפני שנה ולפני שנתיים, בשביל שיהיו רגילין במצוות'. בסוגיית הבבלי (יומא פב ע"א) מובאת מחלוקת אמוראים בדין חינוך ובזמן ההשלמה מדאורייתא. לסוגיה חילופי גרסה רבים ואביא את שלוש הגרסאות העיקריות:

- כנגד המשחיתים שיטול ויאכיל בשתי ידיו.
- 53 ייתכן שלפני הבבלי עמדה מסורת אחרת שבה המעשה בשמאי מובא בהלכות רחיצה. ברם, הניסוח של המעשה מוכיח שהוא שייך להלכות אכילה, כיוון שאם הוא מהלכות רחיצה צריך היה לומר ששמאי לא רחץ את ידו כדי להאכיל את בנו. הניסוח 'שלא רצה להאכיל' מוכיח שבהלכות אכילה עסקין והבבלי עיבד זאת ע"י העברת המעשה להקשר אחר.
- 54 אין סתירה בין העיבודים השונים שנעשו לברייתת רבי עקיבא ולברייתת שמאי. אצל רבי עקיבא חששו שילמדו משם היתר גורף להאכלת קטנים שאינם בסכנה, ולכן העבירו זאת לערב יוהכ"פ. לעומת זאת, אצל שמאי המעשה מזכיר את המעשה במשנת סוכה שסייך בשביל קטן בן יומו ויכלו ללמוד מכאן שיש דעה האוסרת האכלת קטן בן יומו, ולכן העבירו זאת לבעיית רחיצה.
- 55 תיקונים בכ"י ארפורט עפ"י הבבלי הם תופעה ידועה ראו: 'זוסמן', 'ירושלמי כתב יד אשכנזי וספר ירושלמי', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 62-63; פרידמן, תוספתא עתיקתא (לעיל הערה 8), עמ' 79-80. דיון בשאלה האם חילופי הגרסה בין כ"י לכ"י של התוספתא מקורם בתיקון ועיבוד או במסורות שונות ראו: 'ע' שרמר, 'למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני בעקבות שאלו ליברמן', *JSIS*, 1 (2002), עמ' 43-11.

רבין שושטרי

הנוסח הרווח ⁵⁶	כ"י מינכן 6	רי"ף ⁵⁷
אמ' רב הונא בן שמונה בן תשעה מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין אותו מדרבנן בין שתים עשרה משלימין מדאוריית' ובתינוק ⁵⁸	אמ' רב הונא בן שמונה ובן תשע מחנכין אותן [ל]שעות עשר ואחת עשרה משלים בדרבנן שתים עשרה משלים בדאורייתא ובתינוקת ותינוק בן תשע ובן עשר מחנכין אותן לשעות בן אחת עשרה ובן שתים עשרה משלימין בדרבנן בן שלש עשרה משלים מדאורייתא [נ'] בכאן טעות]	אמר רב הונא בן שמונה ובן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין מדרבנן בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא
ורב נחמ' אמ' בן תשע (י)ן עשר מחנכין לשעות בן אחת עשרה (י)ן שתים עשרה משלימין מדרבנן (י)ן שלש עשרה משלימין מדאורייתא ובתינוק ⁵⁹	ורב נחמן אמ' בן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין בדרבנן בן שתים עשרה משלימין בדאורייתא ובתינוקת ור' יוחנן אמ' השלמה בדרבנן ליכא	ורב נחמן אמר בן תשע בן עשר מחנכין אותו לשעות בן אחת עשר משלימין מדרבנן בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא ור' יוחנן אמר

56 עפ"י כ"י אוקספורד 366. גרסה דומה נמצאת ב: מינכן 95, לונדון 400, ניו יורק JTS Rab. 1623/2 (271 EMC), דפוס ספרדי (גואדלחרה רמב), דפוס ונציה, ק"ג קיימברידג' T-S F 17.42 וק"ג קיימברידג' T-S F(1).34. על גרסת כ"י ניו יורק JTS Rab. 218 (270 EMC) ראו להלן הערה 59. גרסה זאת נמצאת בר"ח וברש"י.

57 גרסה זאת נמצאת גם בבעל המאור והרמב"ן.

58 בכ"י לונדון 400 ובדפוס ספרדי 'בתינוקות'. בכ"י מינכן 95 נוסף: 'ותינוק בן תשע בן עשר מחנכין אותן לשעות בן אחת עשר ובן שתים עשרה משלימין בדאורייתא'. הוא דילג מחמת הדומות (לאחר תיבת 'משלימין') על 'מדרבנן בן שלוש עשרה משלימין'. בק"ג קיימברידג' T-S F(1).34 'בן שת' >...< עשרה ושלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. בק"ג קיימברידג' T-S F 17.42: >...< עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'.

59 בכ"י מינכן 95 נוסף: 'ובתינוקת בן שמונה בן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחד עשר משלימין מדרבנן בין שתים עשרה משלימין מדאורייתא'. בכ"י ניו יורק JTS Rab. 218 (270 EMC): אמ' רב חונא שמונה ותשע מחנכין שעות עשר ואחת עשרה משלים מדרבנן שתים עשרה משלים מדאורייתא ובתינוק'. הוא דילג מחמת הדומות על שיטת רב נחמן, אך הוא גורס 'ובתינוק' שכפי הנראה שייך לדברי רב נחמן, ואם כן סביר שגרסתו כגרסת הנוסח הרווח.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

אלא בן עשר בן אח' עשרה מחנכין לשעות בן שתיים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת	אלא עשר ואחת עשרה מחנכין אותן שעות שתיים עשרה משלים בדאורייתא ובתינוקת ותינוק אחת עשרה ושתיים עשרה מחנכין אותן לשעות שלש עשרה משלימין בדאורייתא	בן עשר בן אחת עשרה מחנכין אותן לשעות בן שתיים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת
בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק ⁶⁰	ובן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק	

דברי האמוראים מכילים את דעתם לגבי חינוך לשעות, השלמה מדרבנן והשלמה מדאורייתא. זמן ההשלמה מדאורייתא שונה בין תינוק לתינוקת, ובתינוקת הוא מוקדם בשנה.

יש חילופי גרסה בכל שיטות האמוראים בסוגיה, אם כי שיטת ר' יוחנן ורב הונא יחסית דומה בעדים השונים ועיקר החילופים נמצאים בשיטת רב נחמן.

אפתח בשיטת ר' יוחנן כיוון שבה נמצאת ההבחנה בין תינוק לתינוקת בכל העדים (חוץ מדפוס ונציה). בירור הבחנה זאת חשוב להבנת השיטות והגרסאות. בגרסת הרי"ף וחלק מכתבי היד בנוסח הרווח ר' יוחנן אומר שבשנת שתיים עשרה משלימים מדאורייתא לתינוקת ובשלוש עשרה משלימים מדאורייתא לתינוק.⁶¹ הראשונים חולקים בפירוש שיטת ר' יוחנן. הרי"ף פוסק כר' יוחנן שהשלמה דאורייתא מבן שלוש עשרה, אך פוסק כרב נחמן שמתחילים לחנך מבן תשע לשעות ומבן אחת עשרה משלימים מדרבנן. כמו כן, הרי"ף סובר שאין הבדל בתחילת זמן חינוך בתינוק ותינוקת⁶² אלא רק בהשלמה דאורייתא.⁶³ הרמב"ן והר"ן לומדים מפסק הרי"ף שהאמוראים חולקים אם השלמה דאורייתא של בן היא בגיל שתיים עשרה (רב הונא ורב נחמן) או בגיל שלוש עשרה (ר' יוחנן). כמו כן, זמן החינוך מתחיל באותה שנה לבת ולבן, ונמצא שחינוך של בן ארוך בשנה מחינוך הבת.⁶⁴ שיטה זאת מדויקת בדברי

60 בדפוס ונציה ליתא 'בתינוקת בן שלש עשרה משלימים מדאורייתא בתינוק'. בכ"י לונדון 400: 'בתינוקת בן אחת עשרה ובן שתיים עשרה מחנכין לשעות בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. וכעין זה בכ"י מינכן 95: 'בתינוקת ותינוק (?) [בן] אחת עשרה ? בן שתיים עשרה מחנכין לשעות בן שלש עשרה משלימין בדאורייתא'.

61 לפי גרסאות אלה אין פירוט של דין חינוך בתינוק ומצוין רק דין השלמה מדאורייתא בתינוק. בכ"י מינכן 95, מינכן 6 ולונדון 400 מפרטים את דין חינוך בתינוק, ראו לעיל הערה 60.

62 הרמב"ם הלכות שביית עשור ב, ט-י פוסק כרי"ף.

63 לפי הרי"ף רב נחמן סובר שבן שתיים עשרה משלים מדאורייתא ואין הלכה כמותו בכך אך הלכה כמותו בחינוך. ברם, הרי"ף פוסק כמותו שגיל החינוך מתחיל בגיל תשע למרות שהלכה משלים מדאורייתא רק בגיל שלוש עשרה. נמצא שבגיל תשע ועשר מחנכין לשעות ובגיל אחת עשרה ושתיים עשרה משלים מדרבנן (לפי רב נחמן הוא משלים מדרבנן רק שנה אחת). הרא"ש סי' יב מקשה על הרי"ף מדוע הוא פוסק שמשלימים מדרבנן שנתיים ולא שנה כרב נחמן. נראה שהרי"ף סובר שגיל חינוך נגזר מהיכולת של התינוק לצום, ולכן גם אם מאחרים את דין השלמה דאורייתא אין סיבה לאחר את דין חינוך (מסיבה זאת גם אין הבדל בין בן לבת ראו להלן הערה 68).

64 בשאלות דרב אחאי, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ז, דברים, שאילתא קפו, עמ' פג: 'ור' יוחנן אמר השלמה מדרבנן ליכא אלא בן עשר ובן י"א מחנכין אותו לשעות ובן י"ב משלימין מדאורייתא בתינוקת ובן י"ג משלימין מדאורייתא בתינוק והלכתא כר' יוחנן'. אולם בכ"י נ,ס,פ,ר (על ענף נוסח זה ראו: י' ברודי, לתולדות נוסח השאלות, ירושלים תשנ"ב, עמ'

ר' יוחנן שמבחינן בין בן לבת רק לגבי השלמה דאורייתא, אך קשה מאוד בפירוש המשנה והסוגיה, שהרי לפי שיטה זאת חינוך הבן הוא שלוש שנים.⁶⁵ בעל המאור מפרש שהחינוך של בן מתחיל שנה מאוחר מהחינוך של בת. לפי דבריו יוצא שר' יוחנן סובר שחינוך לשעות הוא שנתיים, בת מתחילה בגיל עשר ובן מתחיל בגיל אחת עשרה. שיטה זאת נוחה בפירוש המשנה והסוגיה, אך קשה בלשון ר' יוחנן שלא מתייחס לתחילת החינוך של בן. גרסת כ"י מינכן 95, מינכן 6 ולונדון 400 מיושבת וחפה מהקשיים הנ"ל. לפי גרסה זאת מפורש שר' יוחנן סובר שתחילת גיל חינוך שונה בין בן לבת. חינוך לשעות הוא שנתיים קודם לחיוב דאורייתא לבן ולבת והחיוב דאורייתא הוא שונה.

לכל הפירושים והגרסאות קשה מדעת ר' יוחנן בנדה מה ע"ב הסובר שתוך הזמן כלאחר הזמן.⁶⁶

פרנצוס⁶⁷ טוען בצדק שהפסקה 'בתינוקת ובן י"ג משלימין מדאורייתא ובתינוק' אינה מדברי ר' יוחנן אלא מסתם הגמרא. המחלוקת נשנתה בסתם (בתינוק) ור' יוחנן לשיטתו שתוך הזמן כלאחר הזמן ולכן בן י"ב משלים מדאורייתא. סתם הגמרא הוסיפה משפט זה כיוון שההלכה נפסקה שתוך הזמן כלפני הזמן, ולכן מעירים שזה בתינוקת ובתינוק בן י"ג משלים מדאורייתא. ההערה מוסבת על כל דברי האמוראים (לפי גרסת הרי"ף שבה אין התייחסות לכך אצל רב הונא ורב נחמן וגם הם סוברים שבן י"ב משלים מדאורייתא), ולכן לא פירטו את דין חינוך השונה בבן ובבת. בכ"י מינכן 95, מינכן 6 ולונדון 400 הטמיעו הערה זאת בדברי ר' יוחנן, ולכן פירטו את דין החינוך השונה בבן ובבת.

נמצא שאין הבדל במשך זמן החינוך בין בן לבת ואת שניהם מחנכים שנתיים לשעות וההבדל הוא בזמן ההשלמה דאורייתא. לפי ר' יוחנן חינוך לשעות הוא שנתיים ובן משלים מדאורייתא בגיל י"ב ולפי ההלכה המובאת בהערת הסתמא בגיל

35-55) הגרסה היא: 'בן שנים עשרה משלימין אותו מדרבנן' (ולא 'משלימין מדאורייתא בתינוקת'). גרסה זאת עולה גם מדברי השאילתא שם (עמ' פב): 'וקיימא לן כר' יוחנן דאמר בן י"ב משלימין מדרבנן בן י"ג משלימין אותו מדאורייתא'. לא נראה שזאת גרסת השאילתא בתלמוד אלא פירושו לגרסה שלפנינו. כלומר, הוא מפרש את דברי ר' יוחנן כרי"ף שזמן התחלת החינוך שווה בבן ובבת, ולכן גם בן מתחיל בגיל תשע חינוך לשעות ובן שנים עשרה משלים מדרבנן ולא רק מחנכין לשעות (הרי"ף לא התייחס מה הדין של בן שנים עשרה לפי ר' יוחנן האם שעות או משלים). פירוש זה קשה, שהרי הוא סותר את תחילת המשפט 'השלמה מדרבנן ליכא', וראו על כך בהעמק שאלה ובהערות של מירסקי על השאילתא. בהלכות גדולות, מהדורת ע' הילדסהיימר, 'ירושלים תשל"ב, עמ' 320 כותב: 'וקיימא לן הלכתא כר' יוחנן דאמר בת י"ב שנים ויום אחד משלימין מדאורייתא בתינוקת ובן י"ג ויום אחד משלימין מדאורייתא בתינוק'. 'פרנצוס, נוסח ופירוש בסוגיית יומא פב ע"א, תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 40 הערה 24 (להלן: פרנצוס, נוסח ופירוש) מוכיח מהעדים העקיפים שמצטטים את בה"ג שנשמטו בו המילים: 'בן עשר בן אחת עשרה מחנכין לשעות'. מכל מקום, בה"ג לא מתייחס במפורש לדין תחילת החינוך בבן אלא רק מצטט את דברי ר' יוחנן.

65 ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 41 את הקשיים בשיטה זאת והתירושים בראשונים.

66 הרי"ן סובר שר' יוחנן חזר בו בסוגייתנו, הרמב"ן והמאירי מתרצים בדרך אחרת ע"ש. וראו הלבני, מקורות ומסורות (לעיל הערה 2), עמ' קמא.

67 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 42-43.

י"ג. הרכבת ההערה הכללית בסוף דברי ר' יוחנן הובילה לפירושים שסברו שיש הבדל במשך זמן החינוך בין בן לבת, אך הם לא הולמים את המשנה והסוגיה.⁶⁸ לאור הדברים הללו אברר את דעות רב הונא ורב נחמן בעדים השונים.

בכל העדים רב הונא סובר שחינוך לשעות הוא שנתיים, השלמה מדרבנן שנתיים והשלמה מדאורייתא בגיל שנים עשרה. הרי"ף אינו גורס בדברי רב הונא 'בתינוקת' והוא סובר שדבריו נאמרו בבן שמשלים מדאורייתא בגיל י"ב (תוך הזמן כלאחר הזמן). בעל המאור גורס כרי"ף אך מפרש את דברי רב הונא בתינוקת. בנוסח הרווח,⁶⁹ כ"י מינכן 6 ורש"י גורסים במפורש בדברי רב הונא 'בתינוקת' והוא סובר שתוך הזמן כלפני הזמן. בכ"י מינכן 6 ומינכן 95 אף הוסיפו את דין התינוק שחובת החינוך שלו מתחילה בגיל תשע ומשלים מדאורייתא בגיל י"ג.

בק"ג קיימברידג' T-S F1(1).34 'בן שת' <...> עשרה ושלוש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. גרסה זאת אינה מובנת האם התינוק משלים מדאורייתא בגיל י"ב או י"ג. מסתבר שפירשו את גיל י"ב על תינוקת והוסיפו את דין התינוק אך לא הוסיפו לגרסה שגיל י"ב הוא בתינוקת.

בק"ג קיימברידג' T-S F 17.42 שחלק גדול מהדף שלו קרוע הגרסה היא: 'בן עשר בן אחת עשרה משלימין <...> עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. לפי גודל הקרע נראה שגרסתו היא כגרסת קטע הגניזה האחר וצריך להשלים 'מדרבנן בן שנים עשרה ושלוש'.

הגרסה 'בתינוקת' קשה כפי שמקשה הרמב"ן במלחמות על פירוש בעל המאור: 'שאינן להעמיד ממרא סתם בתינוקת ולא בתינוק שאין כן דרכן ומדתן של חכמים לומר סתם דין לנשים אלא לאנשים אבל סתם דיניהם בזכרים שונים אותם'...

מסתבר שגרסה זאת היא תוספת מאוחרת שבאה להתאים את דברי רב הונא להלכה המקובלת שבת י"ב משלימה מדאורייתא ולא בן י"ב. הערה זאת נוספה בכל כתבי היד על ר' יוחנן נוספה בעדים אלו גם על רב הונא כדי להתאימו להלכה המקובלת. אולם רב הונא עצמו סובר שבן י"ב משלים מדאורייתא ודבריו נאמרו על תינוק ולא על תינוקת.

בשיטת רב נחמן יש הבדלים משמעותיים בין העדים. בנוסח הרווח הוא סובר שמחנכין לשעות שנתיים, משלימים מדרבנן שנתיים ומשלימים מדאורייתא בגיל י"ג בתינוק.⁷⁰ לפי גרסת הנוסח הרווח הכוללת את ההערה בדברי רב הונא 'בתינוקת', אזי אין מחלוקת בין רב הונא לרב נחמן⁷¹ כפי שמפרש רש"י 'לא פליג רב נחמן אדרב

68 הם סוברים שחינוך קשור ליכולת ולכן אין הבדל בין בן לבת בעניין תחילת גיל החינוך. רש"י סובר שתחילת החינוך שונה בין בן לבת, ובכתובות נ ע"א ד"ה 'ובתינוקת' מבאר זאת בגלל היכולת השונה של בן ובת ('שהיא ממחרת להביא כח שאינה מתשת כח בלימוד תורה'). אך תוספות שם ד"ה 'ובת' מבארים שתחילת החינוך נקבעה בשיעור קבוע מגיל החיוב ולא קשורה ליכולת.

69 בדפוס ספרדי ובכ"י לונדון 400 גורסים 'בתינוקת'. גרסה זאת שגויה, שהרי דין התינוק והתינוקת שונה.

70 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), הערה 11 דן האם רש"י גורס 'בתינוק'. יש להעיר, שאין זה משנה אם מילה זאת מופיעה בגרסתו, שהרי ברור שאם משלימים מדאורייתא בגיל שלוש עשרה מדובר בתינוק.

71 אפשר שרב הונא ורב נחמן חולקים בתחילת זמן חינוך, לפי רב הונא בגיל שמונה בין לבן ובין לבת ולפי רב נחמן בגיל תשע בין לבן ובין לבת. ברם, כפי שהעירו על שיטת הרי"ף שיטה זאת לפיה תחילת גיל החינוך הוא אחיד אינה נוחה במשנה ובסוגיית הגמרא, ראו לעיל הערה 65.

הונא אלא מר פירש מילי דתינוקת ומר פירש מילי דתינוק.⁷² גרסה זאת דחוקה מאד, שהרי נראה שרב נחמן חולק על רב הונא. אולם אם נסיר את ההערה 'בתינוקת' בדברי רב הונא, אזי רב הונא ורב נחמן חולקים בגיל שבו משלימים מדאורייתא (רב הונא-תוך זמן כלאחר זמן. רב נחמן-תוך זמן כלפני זמן).

לפי גרסת מינכן 6 רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנה ומשלימים מדרבנן שנתיים. לפי גרסה זאת רב נחמן אומר זאת בתינוקת. כאמור, קשה להניח שהוא עסק בתינוקת וכפי הנראה זאת תוספת מאוחרת שנועדה להתאים את ההלכה עם ההלכה המקובלת.⁷³ לפי גרסת הרי"ף רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנה. כמו כן, הוא סובר שתוך הזמן כלאחר הזמן ובגיל שנים עשרה משלימים מדאורייתא.

נמצא שאם אנו מסירים את התוספות ('בתינוקת'/'בתינוק') שנועדו להתאים את שיטות האמוראים להלכה המקובלת שתוך הזמן כלפני הזמן, אזי לפי גרסת הנוסח הרווח רב נחמן ורב הונא אינם חולקים במספר שנות החינוך אלא בגיל השלמה דאורייתא,⁷⁴ ואילו לפי גרסת כ"י מינכן 6 וגרסת הרי"ף רב נחמן ורב הונא חולקים במספר שנות החינוך (מינכן 6) או במספר שנות ההשלמה מדרבנן (רי"ף) ואינם חולקים בגיל ההשלמה מדאורייתא.⁷⁵

חילופי הגרסה בשיטת רב נחמן והשפעתם על עריכת הסוגיה

בשיטת רב נחמן יש שלוש ורסיות לגבי מספר שנות החינוך לשעות ושנות ההשלמה מדרבנן. לפי הנוסח הרווח מחנכים לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנתיים. לפי כ"י מינכן 6 מחנכים לשעות שנה אחת ומשלימים מדרבנן שנתיים. לפי הרי"ף מחנכים לשעות שנה אחת ומשלימים מדרבנן שנתיים. מהי הגרסה המקורית בשיטת רב נחמן?

72 וכן בראב"ד הל' שביתת עשור ב, י: 'זהלכה כרב הונא ורב נחמן דקיימי בחדא שיטה ולא פליגי אהרדי אלא מר מיירי בתינוק ומר מיירי בתינוקת'. לפי גרסת כ"י מינכן 95 רב הונא ורב נחמן עוסקים גם בתינוק וגם בתינוקת ושיטתם זהה לחלוטין, וראו דקדוקי סופרים עמ' 267 אות ט: 'ונסחא מוטעת היא דהן דרבי רב הונא ואולי צ"ל וכן א"ר נחמן'. לפי קטעי הגניזה רב הונא עוסק בתינוקת ובתינוק ואילו רב נחמן רק בתינוק.

73 ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 43 שרב נחמן סובר שתוך זמן כלאחר זמן, ואם כן מסתבר שהוא חייב תינוק להשלים מדאורייתא בגיל שנים עשרה.

74 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 39 טוען נגד גרסת הנוסח הרווח 'בתינוקת' בסוף דברי רב הונא. אכן, נראה שזאת תוספת מאוחרת וקשה להניח שאין מחלוקת בין רב הונא לרב נחמן.

75 בספר החינוך פרשת אמור מצווה שיג: 'וכלל דמילתא לפי קצת מן המפרשים, דשתי שנים קודם גדלות בבריא משלימין מדרבנן, ושתי שנים קודם לכך מחנכין אותם לשעות. ויש שפירשו שנה אחת קודם גדלות משלימין מדרבנן בין תינוק בין תינוקת. ויש שפירשו שאין משלימין מדרבנן רק בתינוקת לבר, שנה אחת קודם גדלות, אבל תינוק אינו משלים כלל מדרבנן. וגדלות הוא בתינוק י"ג שנה ויום אחד, ובתינוקת י"ב שנה ויום אחד'. השיטה הראשונה היא שיטת רב הונא ולפי הנוסח הרווח ורש"י אף שיטת רב נחמן. השיטה השנייה היא שיטת רב נחמן לפי גרסת הרי"ף (אולם לפי פירוש הרי"ף התחלת גיל חינוך לבן ובת זהה, ואילו לפי שיטה זאת משך זמן החינוך של בן ובת הוא שווה ולא מתחילים באותו גיל). השיטה השלישית תמוהה ואינה מתאימה לגרסאות והפירושים שלפנינו וכן אין זה הגיוני שתינוקת תשלים מדרבנן ותינוק לא ישלים. ברי שנפלה כאן טעות וצ"ל 'רק בתינוק לבר... אבל בתינוקת' ושיטה זאת סוברת, כשאלתא בפירוש ר' יוחנן שתינוקת אינה משלימה מדרבנן ותינוק משלים מדרבנן שנה אחת, ראו לעיל הערה 64.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

פרנצוס כותב שגרסת הרי"ף היא הגרסה המקורית כיוון שגרסאות חכמי ספרד מדויקות וזוהי גם גרסת הגאונים.⁷⁶ ברם, יש לציין שגרסת הנוסח הרווח נמצאת בכתבי יד מתפוצצות שונות וביניהם כתבי היד התימניים המדויקים, שני קטעי גניזה ובר"ח. כמו כן, אין להתעלם מגרסת כ"י מינכן 6 שהוא המייצג המובהק של נוסח ענף א המשובח.⁷⁷

עיון בסוגיית הבבלי על מחלוקת האמוראים מלמד שכל הגרסאות קשות. הסוגיה עוסקת בפירוש דין חינוך במשנה לפי האמוראים. יש לציין, שבירושלמי האמוראים עצמם מפרשים את המשנה. הירושלמי יומא ח, ד (מה ע"א)⁷⁸ אומר:

רב חונה פתר מתנית' תינוקות אין מענין אותן ביום הכיפורים ולא מחנכין אותן קודם לשנה קודם לשנתיים מחנכין
ר' יוחנן פתר מתנית' תינוקות אין מענין אותן ביום הכיפור' אבל מחנכין קודם לשנה קודם לשנתיים משלימין
עד איכן ר' אחא ר' חננה ר' יעקב בר אידי בשם ר' שמעון בן חלפתא כבן תשע וכבן עשר

כאמור, בירושלמי האמוראים מפרשים את המשנה.⁷⁹ רב חונה מפרש שחינוך במשנה הכוונה לשעות (המילה 'לשעות' לא נמצאת בדבריו אך מתוך דברי ר' יוחנן אנו למדים שסתם חינוך הכוונה לשעות). ר' יוחנן מפרש שחינוך במשנה הוא שמשלימים צום רגיל,⁸⁰ והוא מוסיף שמחנכין לשעות קודם לכן (יש לדון האם זאת חובה או רק

76 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 39. ובהערה 22 מביא שכך מעיד הכלבו ס' סט: 'קטן בן תשע או בן עשר מחנכין אותו לשעות... בן י"א בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצות, וכן פסק רב האי גאון ז"ל והרי"ף ז"ל'. רב האי פוסק כרב נחמן שמחנכים לשעות מבין תשע וכן פוסק שזכר ונקבה מתחילים את החינוך באותו גיל. ברם, פסיקה זאת מתאימה גם לגרסת הנוסח הרווח לפיה רב נחמן סובר שמתחילים לחנך לשעות בגיל תשע במשך שנתיים ומשלים מדאורייתא בגיל שלוש עשרה, ולפי רב האי תחילת גיל חינוך שווה בבן ובבת (ראו לעיל הערה 71). פסיקת רב האי לא מתאימה לגרסת כ"י מינכן 6. השאילתא קפו מביאה את דעות רב הונא ורב נחמן רק לגבי חינוך לשעות ולפי גרסתה רב נחמן סובר שכן תשע ועשר מחנכים לשעות. גרסתה אינה ככ"י מינכן 6 אך אין משם ראיה האם גרסתה כרי"ף או כנוסח הרווח, וראו פרנצוס שמביא שההעמק שאלה טוען שהשאילתא גורסת כרי"ף. אך ההעמק שאלה כותב שהשאילתא כרי"ף לעניין תחילת זמן חינוך ולא לעניין הגרסה ברב נחמן. יש לציין, שעמדת רב האי והרי"ף לגבי תחילת זמן חינוך יוצרת מצב שלהלכה אין הבדל בין גרסת הנוסח הרווח לגרסת הרי"ף כיוון שהם פוסקים שתחילת הזמן היא אחידה ובשתי הגרסאות תחילת הזמן היא בגיל תשע ומחנכים לשעות שנתיים ולהלכה בן שלוש עשרה משלים מדאורייתא. כאמור, עמדה זאת הסוברה שתחילת הזמן היא אחידה אינה הולמת את המשנה והסוגיה, ולכן נראה שגרסאות הנוסח הרווח והרי"ף חלוקות במשך זמן השלמה מדרבנן.

77 ראו שושטרין, שני טפסים (לעיל הערה 32), עמ' 150-151.

78 עפ"י כ"י לידן (סקליגר 3 [Or. 4720]).

79 המונח 'פתר מתניתא' מציע פרשנות למשניות ולברייתות. ראו: ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 530-532.

80 ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורה, עמ' 811: 'ור' יוחנן אינו מגיה את משנתו אלא הוא מפרש מחנכין שבמשנתנו - משלימין'. אך ראו הלבני, מקורות ומסורות (לעיל הערה 2), עמ' קלט-קמא. יש לציין, שהמילים אצל ר' יוחנן 'אבל מחנכין' מוסבות על חינוך לשעות ומזכירות

אפשרות). הירושלמי מביא אמוראים שמגבילים את החינוך לשעות לפי ר' יוחנן לבן תשע ועשר.

בבבלי דברי האמוראים מובאים כפסיקת הלכה ומתוך פסיקתם צריך לעמוד על פירושה למשנה.⁸¹ בבבלי יומא פב ע"א נאמר:

[א] תנן התינוקות אין מענין אותן ביוה"כ אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנים בשלמא לרב הונא ורב נחמן לפני שנה ולפני שנים לפני שנה לדבריהן ולפני שנים לדבריהן אלא לרבי יוחנן קשיא.

אמר לך רבי יוחנן מאי שנה או שנים סמוך לפירוקן.

[ב] ת"ש דתני רבה בר שמואל תינוקות אין מענין אותן ביוה"כ אבל מחנכין אותן שנה או שנים סמוך לפירוקן בשלמא לר' יוחנן נחא אלא לרב הונא ולרב נחמן קשיא.

אמרי לך רבנן מאי חינוך נמי דקתני השלמה ומי קרי לחינוך השלמה והא תניא באי זה חינוך היה רגיל לאכול בשתי שעות מאכילין אותו לשלש בשלש מאכילין אותו בארבע.

אמר רבא בר עולא תרי חנוכי הוו.

בחלק הראשון של הסוגיה הגמ' מבררת את פירוש המשנה. היא טוענת שהמשנה מובנת לפי רב הונא ורב נחמן ופירושה הוא שמחנכין לשעות שנתיים לפני שמשלימים מדרבנן⁸² אך לר' יוחנן קשה.⁸³ הגמ' מתרצת שר' יוחנן יבאר את המשנה שמחנכין לשעות קודם שמשלימים מדאורייתא (סמוך לפרקן). לפי חלק זה של הסוגיה רב הונא ורב נחמן מפרשים את דין חינוך במשנה כחינוך לשעות.

בחלק השני של הסוגיה הגמ' מבררת את פירוש הברייתא. היא טוענת שהברייתא מובנת לפי ר' יוחנן כיוון שלפי הברייתא החינוך הוא סמוך לפרקן. הגמ' מתרצת לרב הונא ורב נחמן שחינוך שבברייתא הוא השלמה מדרבנן ורבא בר עולא מסביר שגם השלמה מדרבנן קרויה חינוך.

החלק הראשון שמבאר את המשנה לפי רב הונא ורב נחמן בחינוך לשעות אינו מתאים לגרסת כ"י מינכן 6 לפיה רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנה אחת.⁸⁴ החלק

את דברי המשנה, אך נראה כליברמן שהן לא מוסבות על פירוש חינוך שבמשנה ופירוש 'מחנכין' במשנה הוא משלימים.

81 אכן בבבלי לא ברור האם המשנה מתפרשת לפי רב הונא ורב נחמן על חינוך לשעות או על השלמה דרבנן. בירושלמי מפורש ששיטה זאת מפרשת את המשנה על השלמה דרבנן. על ההבדל בין הבבלי לירושלמי ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 44-45.

82 כך לפי גרסת ענף א ופירושה בתוספות רי"ד. לפי גרסת ענף ב ורש"י המשנה בחלק זה של הסוגיה מתפרשת אחרת, וראו להלן סעיף ו שגרסה זאת אינה מקורית, ולכן אפשר כאן לפי גרסת ענף א.

83 מהלך זה של הסוגיה קשה, שהרי פשט המשנה הוא שלפני שנה ושנתיים הוא סמוך לפרקן, והיה צריך להקשות על רב הונא ורב נחמן ולתרוץ שהם יפרשו את המשנה כסמוך להשלמה מדבריהם, וראו תוספות רי"ד.

84 הדקדוקי סופרים עמ' 268 אות ט מציע לפרש את הסוגיה לפי גרסת כ"י מינכן 6 שלפני שנה ולפני שתיים הכוונה שמחנכים לשעות לפני השנה שמשלים מדבריהם בחולה ולפני השנתיים שמשלים מדבריהם בבריא. אכן בכ"י מינכן 6 הגרסה היא 'לפני שנה דדבריהן ולפני שנים

השני שמבאר את הברייא לפי רב הונא ורב נחמן בהשלמה דרבנן אינו מתאים לגרסת הרי"ף⁸⁵ לפיה רב נחמן סובר שמשלימים מדרבנן שנה אחת.⁸⁶ מאידך שני חלקי הסוגיה מתאימים לנוסח הרווח לפיו רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנתיים. אולם גם גרסת הנוסח הרווח קשה, שהרי מסתבר שהמחלוקת היא בדין חינוך ולא בהשלמה דאורייתא. כמו כן, רב נחמן סובר שתוך הזמן כלאחר הזמן.⁸⁷

כידוע הגרסה הקשה עדיפה בדרך כלל.⁸⁸ בחילוף שלפנינו כל הגרסאות קשות וצריך לברר מהי הגרסה המקורית, מה פתרון הסוגיה וכיצד השתלשלו ממנה שאר הגרסאות.

הגרסה היחידה שמתאימה לסוגייתנו על שני חלקיה (פירוש המשנה ופירוש הברייא) היא גרסת הנוסח הרווח. ניתן היה להציע שהיא הגרסה המקורית ושתי הגרסאות האחרות הן תוצאה של הגהה כדי ששיטת רב נחמן תחלוק בדין חינוך ולא רק בדין השלמה דאורייתא. הגהה זאת יצרה קשיים, שהלוא שתי הגרסאות אינן מתאימות לשני חלקי הסוגיה אלא רק לאחד מהם (גרסת הרי"ף לחלק הראשון וכ"י מינכן 6 לחלק השני). הסבר זה אינו נראה לי כיוון שקשה להניח שגרסת הנוסח הרווח

דבריהן' (בשאר העדים 'לדבריהם') ומשמע ששיעור שנה ושתיים מוסב על הזמן שלפניו מחנכים ולא על זמן החינוך (הקדוקי סופרים לא העיר על גרסה זאת שמסייעת לפירושו לגרסת כ"י מינכן 6). ברם, ביאור זה ל'לפני שנה ולפני שתיים' דחוק, וברי שביטוי זה מוסב על הזמן של שנות החינוך ולא על הזמן שלפניו מחנכים. מסתבר שגרסת כ"י מינכן 6 תוקנה ל'דבריהם' כדי לתרץ את הקושי לגרסת רב נחמן.

85 בשו"ת הרשב"א ג, שנא נשאל כיצד ליישב את הסוגיה עם גרסת הרי"ף. הרשב"א משיב שלפי גרסת רש"י אין קושי כיוון שגם רב נחמן סובר שנתיים להשלמה דרבנן וכן לפי גרסת כ"י מינכן 6 אין קושי בחלק האחרון של הסוגיה וגם את המשנה אפשר לפרש על שנתיים השלמה מדבריהם, אך לגרסת הרי"ף קשה. הרשב"א משיב שעיקר הקושי מהברייא היא שמוכח ממנה שאין השלמה מדרבנן כלל ועל כך תירצו שכוונת הברייא להשלמה מדרבנן. תירוצ זה לא מובן, הרי הברייא מחייבת שנתיים השלמה מדרבנן ועדיין קשה לרב נחמן. נראה שכוונת הרשב"א שאומנם הברייא מצריכה שנתיים השלמה מדרבנן אך רב נחמן יבאר את המשנה על חינוך לשעות לפני השלמה דרבנן והיא חולקת על הברייא בשנות ההשלמה מדרבנן, אך אין זה מסתבר שהמשנה והברייא חולקות האם יש השלמה דרבנן ועדיין צ"ע. פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 44 מבאר את הברייא לפי גרסת הרי"ף שהכוונה שנה השלמה מדאורייתא ועוד שנתיים חינוך לשעות. אך אין בסוגיה זכר לפירוש זה בברייא שמפריד בין החינוך של שנה לשתיים כך שכל אחד עוסק בסוג חינוך שונה (הברייא אומרת 'שנה או שתיים' ולפירושו תיבת 'או' אינה מתאימה). זאת ועוד, לפי פירושו צריך לפרש את הברייא באופן שונה לפי רב הונא ולפי רב נחמן ואילו הסוגיה כרכה אותם יחד.

86 לפי שיטת הרי"ף שהתחלת החינוך היא אחידה והשלמה דאורייתא בגיל שלוש עשרה, אזי חינוך משלים מדרבנן שנתיים. ברם, לפי גרסת הרי"ף רב נחמן סובר שהשלמה דאורייתא לבן היא בגיל שנים עשרה. כמו כן, הפירוש של הרי"ף שהתחלת החינוך אחידה אינו הולם את המשנה והסוגיה, ראו לעיל הערה 65.

87 ראו לעיל הערה 73.

88 ישנם קריטריונים חיצוניים להכרעת הגרסה שמסתמכים בעיקר על רוב כתבי היד ומעמדם. יש קריטריונים פנימיים להכרעה ובעיקר הכלל הגרסה הקשה עדיפה (*lectio difficilior*). ראו: ע' טוב, 'קריטריונים להערכת גרסאות טקסטואליות: ההגבלות של כללים קבועים', בית מקרא, 30 (תשמ"ה), עמ' 127-118; B. Albrektson, 'Difficilior Lectio Probabilior: A Rule of ; 127-118', OTS, 21 (1981), pp. 5-18. Textual Criticism and Its use in Old Testament Studies

היא המקורית ורב נחמן חלק רק בדין השלמה דאורייתא ובעיקר שהוא סובר שתוך הזמן כלאחר הזמן.⁸⁹

נראה שבמקרה זה כדי לברר את התפתחות הגרסאות בסוגייתנו (ביקורת נמוכה) יש לעסוק כאן במקביל בשחזור עריכת הסוגיה (ביקורת גבוהה). כלומר, ההגהה היא קדומה ובעקבותיה הסוגיה עברה עריכה מחדש והתאמה לגרסה החדשה, אך נותרו שרידים מהסוגיה הקדומה שאינם מתאימים לגרסה החדשה.⁹⁰ החלק הקדום של הסוגיה נמצא בסופה והוא תירוצו של רבא בר עולא שחנכי הוי. כלומר, גם השלמה דרבנן היא חינוך. תירוץ זה נועד לבאר את דעת רב הונא ורב נחמן שסבורים שמשלימים מדרבנן וכך הם מפרשים את ההלכה התנאית שמחנכים לפני שנה ולפני שתיים. מסתבר שבסוגיה הקדומה הגמרא ביארה את המשנה לפי רב הונא ורב נחמן שחינוך משמעותו השלמה דרבנן, ורבא בר עולא מבאר שגם השלמה דרבנן קרויה חינוך. נמצא שהסוגיה הקדומה עסקה בביאור המושג חינוך במשנה לפי רב הונא ורב נחמן ותירצה שפירושו השלמה מדרבנן. שיטת רב נחמן שעמדה לפני סוגיה אמוראית קדומה זאת היא שמשלימים מדרבנן שנתיים כגרסת כ"י מינכן 6 או הנוסח הרווח.

מאוחר יותר צמצמו את זמן ההשלמה מדרבנן והגיהו את שיטת רב נחמן לשנה אחת כפי שנמצא בגרסת הרי"ף. ברם, מסורת זאת לא מתאימה למשנה. משום כך הוסיפו את החלק הראשון של הסוגיה שבו מפרשים בדוחק את המשנה על חינוך לשעות סמוך להשלמה מדרבנן ולא סמוך לפרקן כפשוטה של משנה.⁹¹ כמו כן, תירוצו של רבא בר עולא הוסב על הברייתא שנוקטת במפורש סמוך לפרקן, וכך נותרו שרידים מהסוגיה האמוראית הקדומה לפיה מדובר על השלמה מדרבנן. אומנם הברייתא קשה לשיטת רב נחמן המאוחרת אולם המטרה העיקרית של העריכה הייתה לתרץ את המשנה בשונה מרבא בר עולא כדי להתאים אותה לגרסה החדשה, ואילו הבאת הברייתא נועדה כדי להסב את דברי רבא בר עולא עליה ולא כדי לתרץ את הברייתא לפי רב הונא ורב נחמן.⁹² ולכן נשאר חלק צורם בסוגיה שלא מיושב עם שיטת רב נחמן המאוחרת.⁹³

89 ראו לעיל הערה 73.

90 דוגמה למצב הפוך שבו תוספת שלב משמעותי בהתפתחות עריכת הסוגיה הצריכה להגיה את גרסת הסוגיה ע"י העורך המאוחר ראו: ר' שושטרי, 'האומנם מצטרף סכך פסול לסכך כשר? הגהות קדומות ומאוחרות בתלמוד הבבלי', סידרא, כז-כח (תשע"ג), עמ' 293-313.

91 אפשר שזאת הסיבה שהשאלת לא מביאה את דין השלמה מדרבנן בדברי רב הונא ורב נחמן ומסתפקת בדעתם בחינוך לשעות שהוא הפירוש למשנה, ראו לעיל הערה 76.

92 ראו לעיל הערה 85 שני הסברים כיצד רב נחמן יכול לבאר את הברייתא. בכל אופן, העורך השאיר זאת ללא הסבר כי עיקר מטרתו הייתה להעביר את דברי רבא בר עולא על הברייתא ולפרש את המשנה על חינוך לשעות. כמו כן, הוא לא השאיר את דברי רבא בר עולא על המשנה לפי רב הונא לחוד, אלא פירש את המשנה על שעות לפי שניהם והציג זאת כפירוש הפשוט של המשנה וכך חיזק פירוש זה.

93 ניתן היה להציע שגרסת הרי"ף היא הגרסה המקורית (שנתיים חינוך לשעות) והסוגיה כללה רק את החלק הראשון שמבאר את המשנה על חינוך לשעות. שיטת רב נחמן הוגהה לשיטת כ"י מינכן 6 (שנתיים השלמה מדרבנן), ולכן יצרו את החלק השני שמבאר את על השלמה דרבנן. ברם, הסבר זה לא נוח כיוון שהחלק האמוראי (רבא בר עולא) מבאר את דין חינוך התנאי על השלמה דרבנן ומסתבר שהוא החלק הקדום של הסוגיה.

מהי דעת רב נחמן לפני שהוגהה? נראה לי שדעתו כגרסת כ"י מינכן 6 כיוון שלפי גרסת הנוסח הרווח צריך להידחק שמחלוקת רב הונא ורב נחמן אינה בשנות החינוך, וכן קשה מדעת רב נחמן הסובר שתוך זמן כלאחר זמן.

כיצד נוצרה גרסת הנוסח הרווח? כאמור, עריכת הסוגיה על שני חלקיה לפיה ניתן לבאר את דין חינוך שבמשנה גם על שעות וגם על השלמה לא הותאמה כראוי לשיטת רב נחמן החדשה הסוברת שמשלימים מדרבנן שנה אחת, ולכן כבר במזרח בזמן קדום (קטעי הגניזה ור"ח) נוצרה מסורת הנוסח הרווח הגורסת שרב הונא ורב נחמן אינם חולקים במשך זמן חינוך ולדעת שניהם מחנכים לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנתיים.⁹⁴

לסיכום, דעת רב נחמן היא שמחנכים לשעות שנה אחת ומשלימים מדרבנן שנתיים והמשנה עוסקת בהשלמה דרבנן. שיטת רב נחמן הוגהה בזמן קדום. הגהה זאת יצרה צורך לפרש את המשנה באופן אחר וכך נוצר החלק הראשון של הסוגיה שבו מפרשים את המשנה בדוחק לפי רב נחמן שמחנכים לשעות שנתיים קודם להשלמה מדרבנן.⁹⁵ ואילו את החלק האמוראי הקדום הסבו על הברייתא.⁹⁶ הגהה זאת ועריכת הסוגיה שבעקבותיה יצרו קשיים בסוגיה וכך כבר בזמן קדום הגיהו שוב את שיטת רב נחמן.⁹⁷

מהי הסיבה להגהת שיטת רב נחמן לשנתיים חינוך לשעות ושנה השלמה מדרבנן? הגהה זאת לא נוצרה בעקבות קושי בשיטתו, שהרי אדרבה השיטה החדשה הצריכה לפרש את המשנה בדוחק ששנתיים האמורות במשנה הן סמוך להשלמה מדבריהם והיא אף לא מתאימה לברייתא. מסתבר שמגמת עורך הסוגיה להקל בהשלמה דרבנן, ולכן הגיהו את דעת רב נחמן כדי לצמצם את זמן ההשלמה מדרבנן לשנה אחת בלבד ובעקבות זאת יצרו את החלק הראשון של הסוגיה. יש לציין, שעמדת רב נחמן בסוגיה היא חשובה, שהרי הוא בתראי והלכה כמותו (רב האי, ר"ח, הרי"ף והרמב"ם פוסקים כר' נחמן).

94 שלב נוסף במסורת הנוסח הוא התאמת הסוגיה להלכה המקובלת שתוך זמן כלפני הזמן, ולכן הוסיפו הערה בסוף הסוגיה (בתינוק משלים מדאורייתא בגיל שלוש עשרה) ובנוסח הרווח גם על רב הונא (בתינוק) ורב נחמן (בתינוק). הערה זאת יצרה בעיות פרשניות כפי שראינו ברי"ף, הרמב"ן ובעל המאור. בנוסח הרווח ההערות הללו הובילו לפרש בדוחק שכלל אין מחלוקת בין רב הונא ורב נחמן, ראו לעיל סעיף שיטות האמוראים בהשלמה דאורייתא והתאמתן להלכה המקובלת.

95 עורך הסוגיה חזק שיטה זאת והציג את הפירוש הנ"ל כפירוש הפשוט ואף הקשה מכאן על ר' יוחנן ותירץ שהוא יפרש זאת סמוך לפרקן.

96 ניתוח זה מדגיש את הקושי בהגדרת הגרסה המקורית. מצד אחד דעת רב נחמן המקורית היא כגרסת כ"י מינכן 6 ומאידך הגרסה המקורית בדעת רב נחמן בסוגיית הבבלי הערוכה לפנינו המפרשת את דין חינוך על שעות היא גרסת הרי"ף.

97 כאמור, גרסת כ"י מינכן 6 היא הגרסה המקורית של דעת רב נחמן. אין זה מוכרח שהיא שרדה והתגלגלה לכ"י מינכן 6 וייתכן שגרסה כ"י מינכן 6 היא הגהה של נוסח הרי"ף. כאמור, נוסח הרי"ף לא מתאים לחלק השני של הסוגיה, ולכן ייתכן שהגיהו את שיטת רב נחמן כדי להתאימה רק לחלק השני שבו מפורש שיש שנתיים השלמה (אומנם גרסה זאת אינה מתאימה לחלק הראשון, אך בסוף הסוגיה המשנה והברייתא מיושבות לשיטת רב נחמן משא"כ לגרסת הרי"ף). כמו כן, לא הגיהו לגרסת הנוסח הרווח כיוון שלפיה רב הונא ורב נחמן אינם חולקים בדין חינוך. מכל מקום, גם אם גרסה זאת היא הגהה של גרסת הרי"ף לגרסת מינכן 6 היא הצליחה מבלי דעת לשחזר את שיטת רב נחמן המקורית.

האם יש דין מיוחד של שנות חינוך לחולה?

אסיים בצמצום נוסף שנמצא בסוגיית הבבלי. הסוגיה על משנת החינוך (יומא פב ע"א) פותחת:

השתא בפני שנים מחנכין להו, בפני שנה מבעיא?
אמר רב חסדא: לא קשיא; הא - בחולה, הא - בבריא.

רב חסדא מתיר את הייתור במשנה (בפני שנה) כדי בפני עצמו המוסב על חולה. פרנצוס⁹⁸ מעיר בצדק שהבחנה זאת אין לה זכר במשנה, תוספתא, ירושלמי ובהמשך סוגיית הבבלי. בנוסף לכך, קושיית הגמ' אינה קושיה חמורה שהרי משניות רבות נוקטות ב'לא זו אף זו'. ולכן הוא מסיק שסוגיה זאת הועברה לכאן. המשנה יומא ב, א אומרת שאם שני כהנים הגיעו לתוך ארבע אמות של המזבח כדי לתרום את הדשן עורכים פייס ביניהם ולצורך הפייס הכהנים מוציאים אחת או שנים. הבבלי יומא כג ע"א אומר:

השתא שנים מוציאים, אחת מבעיא? אמר רב חסדא: לא קשיא; כאן - בבריא, כאן בחולה.

והתנאי: אחת - מוציאים, שנים - אין מוציאים, במה דברים אמורים - בבריא, אבל בחולה - אפילו שנים מוציאים, והיחידים מוציאים שנים, ואין מוגין להן אלא אחת.

בסוגיה שם מובאת ברייתא המבחינה בין חולה לבריא ומסתבר שדברי רב חסדא מקורם בסוגיה שם. ההעברה של תירוצו רב חסדא לסוגייתנו מצמצמת את דין החינוך ומאפשרת לחולה להסתפק בשנה אחת של חינוך. כמובן, לא מדובר כאן בסכנה אלא חולשת הגוף המקשה עליו לצום פטרת אותו משנתיים חינוך ויכול להסתפק בשנה אחת. העברה זאת יצרה קושי בחלק הבא של הסוגיה ולהגהת הסוגיה שם. כזכור, בחלק הראשון של הסוגיה על מחלוקת האמוראים הגמ' מקשה על ר' יוחנן מהמשנה 'אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנים'. הגמ' מבארת שהמשנה מתאימה לרב הונא ורב נחמן ומתפרשת כך⁹⁹:

ענף א¹⁰⁰ (עפ"י דפוס ונציה): 'לפני שנה לדבריהן ולפני שנים לדבריהן'.

ענף ב¹⁰¹ (עפ"י מינכן 95): 'לפני שנה לדבריהם לפני שנים לדברי תורה'.

לפי ענף א הגמ' מבארת שחינוך לשעות הוא שנתיים לפני השלמה מדרבנן, ואילו לפי ר' יוחנן אין השלמה מדרבנן והמשנה קשה. הגמ' מתרצת שלפני שנה ולפני שנים הכוונה סמוך לפרקן. עיקר התירוץ הוא במילים 'סמוך לפרקן' (אין כאן הגהה אלא פירוש).

98 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 38-39.

99 על החלוקה לענפים ראו שושטרי, שני טפסים (לעיל הערה 32), עמ' 149-151.

100 מינכן 6 (ראו לעיל הערה 84 על גרסתם ופירושה), ניו יורק JTS Rab. 218 (270 EMC) ניו יורק JTS Rab. 1623/2 (271 EMC) (דילג מחמת הדומות על 'לפני שנים לדבריהם'). הב"ח הגיה את נוסח הדפוס ל: 'לפני שנה לדבריהן ולפני שנים לדברי תורה'.

101 אוקספורד 366, מינכן 95, לונדון 400, דפוס ספרדי (דפוס גואדלחרה רמב).

גרסת ענף ב נמצאת ברש"י. הוא מפרש ש'לפני שנה' הכוונה היא לשנה שלפני השנה דהיינו שנתיים לפני השלמה מדרבנן, ולפני שנתיים דהיינו שלוש שנים לפני השלמה מדאורייתא.¹⁰² רש"י מעמיד זאת בחולה שמשלים מדרבנן רק שנה אחת ושנתיים חינוך לשעות, ולכן החינוך הוא לפני שנה מדבריהם (שנתיים) ולפני שנתיים מדברי תורה (שלוש שנים).¹⁰³ הגמ' מתרצת לר' יוחנן שצריך להגיה את המשנה¹⁰⁴ לשנה או שנים סמוך לפרקן.¹⁰⁵ עיקר התיורן הוא בהחלפת המילה 'לפני' במילה 'או'.¹⁰⁶ ביאורו של רש"י למילים 'לפני שנה' דחוק, ובאופן פשוט הכוונה היא לאותה השנה. כמו כן, קשה להעמיד את המשנה בחולה דווקא.

נראה שרש"י מפרש כך כדי לקיים את ההבחנה בין חולה לבריא לכל האמוראים. הבחנה זו בין בריא וחולה מתאימה לפי רב הונא רק להשלמה דרבנן ולא לחינוך לשעות, מכיוון שאם הבחנה זו מוסבת גם על חינוך לשעות אזי ההלכה 'בן שמונה בן תשע מחנכין אותו לשעות' אינה נכונה, שהרי חולה בן עשר מחנכין לשעות ובן אחת עשרה משלים מדרבנן.¹⁰⁷ כמו כן, אי אפשר לפרש את ההבחנה בין בריא לחולה רק על חינוך לשעות כי אם כן המילים 'בן אחת עשרה' בהלכה 'בן עשר בן אחת עשרה משלימין מדרבנן' מיותרות ודי בבן עשר, שהרי גם חולה משלים כך. בנוסף לכך, בהמשך הסוגיה מובאת ברייתא האומרת שמחנכים אותם שנה או שנים והגמ' מבארת אותה לרב הונא ורב נחמן על השלמה מדבריהם, ואם כן ההבחנה בין חולה לבריא נצרכת שם שהרי הברייתא נקטה שנה או שנים. נראה, שלכן רש"י לא מפרש לפני שנה לפני שנים סמוך לדבריהם, כיוון שחינוך לשעות הוא תמיד שנתיים. משום כך, הוא מבאר זאת כביטוי שבא ללמד על זמן ההשלמה מדבריהם בחולה שהוא רק שנה.

102 רש"י מפרש שלפי רב חסדא חולה מחנכים שנתיים (לפני שנה) ובריא שלוש שנים (לפני שנתיים).
103 וכן הגרסה באו"ז. הגר"א מפרש ש'לפני שנה' הכוונה עד לפני שנה של חיוב מדאורייתא, וחולה מחנכין עד אז. ו'לפני שנים' הכוונה עד לפני שנתיים מחיוב דאורייתא, ובבריא מחנכין עד אז (לפי פירושו גורסים 'לפני שנה לפרקן לפני שנים לפרקן' ראו: ד' קמנצקי, הגהות רבנו הגר"א על תלמוד בבלי, ירושלים, עמ' 15).

104 בכתבי היד המונח המובא בתיורן לר' יוחנן הוא 'אימא' לבד מאוקספורד 366 שלייתא 'אימא' ודפוס ונציה הגורס 'מא' (ראו להלן הערה 106). על המונח 'אימא' ראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 27), עמ' 509: 'אימא הוא כרגיל פירוש' ובעמ' 510: 'ישנם כמה "אימא" שהם "הגהה"....'

105 רבנו יהונתן מלונל מפרש כך: 'ובלשון משנתנו פליגי אמוראי היכי גרסינן אי שנה ושנים אי לפני שנה ולפני שנים'. פירוש זה הוא כרש"י לפיו המחלוקת היא בגרסת המשנה ו'לפני שנה ולפני שנים' היא הגרסה המתאימה רק לרב הונא ורב נחמן.

106 בק"ג קיימברידג' T-S F1(1).34 השאלה לר' יוחנן לא קריאה, אך בתיורן גורס כלשון המשנה 'בפני שנה', ואם כן מסתבר שגורס כענף א שהרי לפי רש"י עיקר התיורן הוא במילה 'או'. בק"ג קיימברידג' T-S F 17.42 השאלה והתיורן אינם קריאים. אך בברייתא שמביא רבה בר שמואל הגרסה בק"ג 'בפני שנה <...>' (בשאר העדים 'שנה או שנים' מלבד בק"ג קיימברידג' T-S F1(1).34 'בפני שנה בפני שתיים?'). בברייתא הפירוש הוא שנה ממש שהרי מקשים ממנה לרב הונא ורב נחמן, ואם כן לא יכול לפרש את הקושי מהמשנה כרש"י (רש"י על הברייתא מודגיש: 'שנה או שנים כר' יוחנן ולא תני לפני שנה ולפני שנים'). בדפוס ונציה גורס בלשון התשובה 'מא' שנה או שנים סמוך לפרקן'. גרסה זאת מתאימה לענף א ולפיה עיקר התיורן במילים 'סמוך לפרקן'.

107 יש ראשונים שמבארים כך ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 37-38.

כאמור, ההבחנה בין חולה לבריא הועברה לסוגייתנו ואף אינה מוכרחת, שהרי את לשון המשנה יש לפרש כ'לא זו אף זו'. ולכן נראה שגרסת ענף א עדיפה, ואין צורך להידחק בפירוש 'לפני שנה ולפני שתיים' בסוגיית הגמ' הדנה בשיטות האמוראים.¹⁰⁸

סיכום

במאמר בחנתי את העיצוב של הלכות עינוי הקטן והשיקולים לקביעת ההלכה. יש עדויות קדומות לכך שהיו מענים קטנים ביוהכ"פ, אולם המשנה קובעת שאין מענים את הקטנים ביוהכ"פ. ניתוח המשנה מלמד שהיא עוסקת בהיתר אכילה ושתייה בלבד ולא בשאר עינויים וכן לא מסתבר שהיא מתירה זאת משום סכנה שהרי היא מחייבת את הקטן בחינוך. בתוספת ההיתר לקטן הוא גם ברחיצה וסיכה אך לא לנעילת הסנדל. מתוך כך הסקתי ששיטת המשנה היא להחריג את עינוי יוהכ"פ משאר המערכת ההלכתית הנוהגת בקטנים ולאסור על עינוי קטנים למרות שהם מסוגלים לכך. מסתבר שהשיקול שהוביל לכך הוא האכזריות בעינוי הקטן. שיטה זאת של המשנה הורחבה בהלכה המובאת בתוספתא (ללא הנימוק המאוחר 'מפני מראית עין') גם להיתר רחיצה וסיכה אך לא לנעילת הסנדל.

התוספתא מנמקת את האיסור לנעילת הסנדל מפני מראית עין, וכך גם מבאר הבבלי את האיסור. נמצא שבתוספתא ובבבלי משתקפת השיטה המאוחרת הפותרת קטן מכלל מערכת המצוות גם אם מסוגל לכך ומאידך אוסרת על גדול להעביר אותו באיסור. לפי שיטה זאת הלכות עינוי קטן מתאימות לכללים הרגילים הנוהגים בקטן בשאר מצוות.

התלמודים דנים בדיני חינוך קטן ביוהכ"פ. הבבלי מציע שלוש שיטות אמוראים בדין חינוך. בשיטות אלה רבו הגרסאות, אך ניתוח של כלל השיטות מלמד שחילוף הגרסה העיקרי הוא בשיטת רב נחמן ששרדה בשלוש גרסאות שונות. ניתוח הגרסאות בהשוואה לסוגיה מלמד שהגהת שיטת רב נחמן אירעה בזמן קדום והשפיעה על עריכת הסוגיה כדי להתאימה לשיטה החדשה. הגהה זאת נוצרה כדי לצמצם את החינוך לשנה אחת של השלמה במקום שנתיים, ומסתבר שנעשתה במטרה לצמצם את עינוי הקטנים.

צמצום נוסף של דין החינוך נעשה ע"י העברת ההבחנה בין חולה לבריא לסוגיית חינוך. רש"י אף מרחיב הבחנה זאת לכלל שיטות האמוראים בסוגיה.

108 יש לציין, שלפי גרסת הרי"ף ברב נחמן אזי ההבחנה בין חולה לבריא היא בחינוך לשעות וההשלמה דרבנן תמיד שנה אחת. לפי גרסה זאת אין בעיה לפרש זאת סמוך לדבריהם, שהרי אפשר ששנה לחולה ושנתיים לבריא. מכל מקום, לפי רב הונא ההבחנה בין חולה לבריא אינה בחינוך לשעות.

נספח - עיון בשיטת הראשונים המתירה האכלת קטנים ביוהכ"פ

בסעיף ב הבאתי את פירוש רש"י לשאלת הבבלי יומא ע"ב 'והא מותרין לכתחלה קתני': 'שאם בא לימלך אומרים לו האכילהו ורחוץ אותו והאי שפיר ידע דהיום עשאו לו'. לפי פירוש זה הגמ' מפרשת שהברייתא מתירה לגדול לרחוץ ולסוך את הקטן, כיוון שהם חשובים להתפתחותו, ואילו נעילת הסנדל שאינה נחוצה להתפתחותו אסורה ע"י גדול אך מותרת ע"י עצמו.

כאמור, בדיון שם פירוש זה דחוק מאוד בביאור הסוגיה. מדוע רש"י ודעימיה נדחקים לפרש כך את הסוגיה? ייתכן שכדי ליישב את המקורות המתירים להאכיל את הקטן (המעשים ברבי עקיבא ושמאי), רש"י מפרש את הסוגיה כך שלמסקנה יהיה מותר לגדול להאכיל את הקטן. אולם לא נראה שזה המניע לפירוש זה, שהרי אפשר היה להעמיד את ההיתר להאכיל בקטנים ממש שיש בהם סכנה ואין ללמוד מכאן לרחיצה וסיכה.¹⁰⁹

לכן נראה להציע שרש"י העדיף לפרש כך את הברייתא (מותרין=ע"י גדול) כדי להרחיב את ההיתר לגדול להאכיל את הקטן גם לקטנים שאינם בסכנה והם ברי דעת אך לא בני חינוך. משום כך, רש"י נאלץ להתיר בדוחק גם רחיצה וסיכה ע"י גדול כיוון שנמצאים יחד בברייתא. כלומר, המניע לפירוש זה של 'מותרין' שבברייתא הוא לא קושי טקסטואלי כי אם מגמה הלכתית מחודשת של רש"י כדי שהגדולים ידאגו שהקטנים יאכלו והוא מעגן אותה בברייתא.

ברם, עדיין יש לשאול מדוע מותר להאכיל קטן שאין בו סכנה, הלא לפי פירוש זה ההיתר בסוגיה הוא ברחיצה וסיכה שהם מדרבנן?

דיון בסוגיה זאת נמצא בשאלת ר' משה בר' אברהם מפונטיזא ובתשובת ר"ת:¹¹⁰

עוד ילמדנו רבינו, כי רבו עובדי אלהים המתפרשים בטהרה ובפרישות בישראל, ואינם רוצים להאכיל את בניהם הקטנים ביה"כ אע"פ שלא הגיעו לחינוך, ועל המאכילים אומרים שהם עוברים בלאו, דכל איסורים שבתורה אמרינן להזהיר גדולים על הקטנים היכא דקא ספי ליה בידים, כדמוכח ביבמות וגם רבינו שי' פיר' בפרק אחרון דיומא בההיא דתניא תינוקות מותרין בכולם וכו'. ויש מתירין בדבר משום דקא מסיים התם כל מילי דאית ביה רבואתא לינוקא לא גזרו רבנן, ומאן דאסר סבר משם ראיא כל מילי דגזרינן ומדרבנן הוא בגדולים, אי אית ביה רבואתא לינוקא לא גזרו, אבל מידי דמדאורייתא גדול מוזהר עליו כגון אכילה להאכילו נמי מוזהר עליו מדאורייתא וכן על שתייה, ורבינו יפרנסנו מחיטי עלייה.

ר' משה מציע את נימוק האוסרים להאכיל קטנים ביוהכ"פ, כיוון שההיתר הוא רק ברחיצה וסיכה שאסורים מדרבנן ולא באכילה ושתייה שאסורים מדאורייתא.¹¹¹

109 ראו לדוגמה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 810 שבעלי השיטה במאירי האוסרת רחיצה ע"י גדול מבארים את המקורות המתירים להאכיל תינוק משום סכנה מה שאין כן ברחיצה וסיכה.

110 ספר הישר, מהדורת רוזנטל, חלק התשובות, ברלין תרנ"ח, סי' נא, עמ' 108 (השאלה); סי' נב, עמ' 111 (התשובה).

111 גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 24 מביא את דעתם כדוגמה לשריד לשיטה הקדומה שגם

ר"ת משיב:

והשיב ר"ת ועל המאכילים קטנים שלא הגיעו לחינוך נראה היתר גמור דאמרין מדיחה אשה ידה במים ונותנת פת לבנה קטן... דלא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים לא שייך אלא בדברים שאסורים ואפשר כמו שרצים דם ותורמה אבל אכילה ושתייה אי אפשר דאע"ג דלא סכנה היא חיישינן ולא גזור ולא דמו לשרצים, וסיכה ורחיצה נמי אע"ג דאפשר כיון דרבנותא דינוקא הוא לא גזור...

ר"ת מתיר להאכיל קטנים כפי שמותר לרחוץ אותם, אך הוא מציין שההיתר להאכיל הוא כי אי אפשר ללא אכילה למרות שאין בזה סכנה! ואילו רחיצה אפשר בלעדיה אך חכמים התירו כי היא מועילה להתפתחות.¹¹² הניסוח של ר"ת הוא מאלף והוא יוצר קטגוריה חדשה של היתר במצב של 'אי אפשר' (חיישינן) שאינה נובעת מסכנה ממשית! נראה לי שקטגוריה זאת היא לא רק בגלל החשש אלא נובעת מהאנושיות הפשוטה המחייבת דאגה לקטנים שיאכלו.¹¹³

קטנים חייבים בעיניו (לעיל הערה 19). ברם, אין זה נכון בשיטתם והיא נובעת מההלכה המקובלת הפוטרת קטן מאיסורים ומאידך אוסרת על גדול להאכיל אותו איסורים. הלכה זאת גרמה להם לפסוק את הפטור מעיניו לקטן רק על עצמו ולא על האכלה ע"י גדולים. בעלי עמדה מחמירה זאת מכונים בשאלת ר' משה 'עובדי אלוהים המתפרשים בטהרה ובפרישות בישראל'. וראו א' ריינר, 'רבנו תם ובני דורו: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2002, עמ' 208-211 שאין מדובר בתנועה פרושית מצפון צרפת כפי שסובר אורבך אלא בקבוצה בקרב בעלי תלמוד והלכה הנוטה להחמרה (ראב"ן 2). ריינר טוען שהם מפרשים את סוגיית יומא באופן מחודש כדי לאשש מנהג ארץ ישראל נשכח ששרד בקהילות אשכנז. ניתוח המקורות מחזק טענה זאת, שהרי איסור זה עולה מפשט התוספתא והבבלי, ורק רש"י פירש באופן מחודש את הברייתא והבבלי כך שהם מתירים לעשות ע"י גדולים. גם לפי פירושו של רש"י טוענים האוסרים שאין ההיתר חל על אכילה ושתייה. כאמור, ראשונים רבים אינם מפרשים כך את הסוגיה והם ודאי סוברים שאסור להאכיל את הקטנים אם אין בכך סכנה.

112 השוו לפסקי הרי"ד: '... באכיל' בשתייה וברחיצה, דרבנותיה היא. כדאמ' אב"י אמרה לי אם רבותיה דינוקא מיא חמימי. ולא גזור בהו רבנן'. הרי"ד מתיר גם אכילה ושתייה כי לא גזור על דבר המועיל להתפתחות. מסתבר שהוא מפרש את הסוגיה שההיתר הוא לקטן בלבד ולא גזור משום מראית עין על דבר המועיל להתפתחות. ר"ת מפרש שהסוגיה מתירה לגדול לעשות לקטן, ולכן הוא לא יכול להסתפק בתירוץ שלא גזור בדבר המועיל להתפתחות כדי להתיר להאכיל קטנים וצריך ליצור קטגוריה חדשה המתירה לגדול לעשות לקטן.

113 ר"ת מבאי ראה נוספת מבבלי עירובין מ ע"ב האוסרת לתת את יין הקידוש ביוהכ"פ לקטן משום סירכא אך אם אין סירכא מותר. ר"ת אומר שלא מדובר שם שהקטן עדיין לא קיבל את החג כי אם כך אין סירכא, אך ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 811. סוגיית עירובין ויחסה לאיסור ספייה נידונה בראשונים ואכמ"ל.