

אחים אחרים

עדיאל שרמר

לא תתעב אדומי – מפני מה? כי אחיך הוא,
וגדולה אחוה.

(ספרי לדברים, רנב)

בשפות רבות מסומלים יחסים חברתיים מסוימים במונחים של קשרי שארות.¹ השימוש במונחי שארות לציונם של יחסים חברתיים אלה נועד לבטא את חשיבותם: מי שמונח השארות הוחל עליו איננו חבר סתמי בקהילה שאליה משתייך הדובר, אלא אדם שעמו מתקיימת מערכת יחסים מיוחדת ומחייבת.² מן הסיבה הזו השימוש במונחי שארות לשם סימולם של יחסים חברתיים כלשהם הוא מוגבל, ולעולם איננו פתוח וחופשי.

אחד ממונחי השארות הרווחים – בעברית (לכל רבדיה), כמו גם בשפות אחרות – לסימונה של קרבה לא-ביולוגית, שממנה נגזרת תחושה של אכפתיות ואחריות הדדית, הוא הכינוי "אח".³ השימוש הזה רווח מאוד במקרא,⁴ והוא מצוי

- 1 ראו M. Shell, *Children of the Earth: Literature, Politics, and Nationhood*, Oxford 1993
- 2 ראו ח' חזן, השיח האנתרופולוגי, תל אביב 1992, עמ' 47-48.
- 3 ראו P.A. Harland, "Familial Dimensions of Group Identity: 'Brothers' in Associations of the Greek East", *JBL*, 124 (2005), pp. 491-513
- 4 ראו א"ח פריימן, "אח ואחות", אנציקלופדיה מקראית, א, ירושלים תש"י, טורים 189-193; H. Ringgren, "ach; 'achoth", *Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botteraweck and H. Ringgren (eds.), Grand Rapids 1974, vol. 1, pp. 188-193

גם במקורות יהודיים שמימי הבית השני⁵ ובספרות התנאים⁶ ואולם, התנאים צעדו צעד נוסף ועשו בו שימוש הלכתי: הם ראו במילה המקראית "אחיך" מונח שתכליתו לקבוע את גבולות תחולתן של מצוות שונות. כפי שנראה להלן, כבר בלשונה של התורה עצמה מצויים ניצנים של המהלך הזה, שכן התורה מנגידה בכמה הקשרים את "אחיך" ל"נכרי" בצורה המלמדת ש"אחיך" משמש לעתים כמונח המסמן את היהודי בלבד. אבל חז"ל הלכו בעקבות המהלך המקראי הזה והחילו אותו גם במקום שאין הוא הכרחי ואין הוא מתבקש. החלה רחבה זו איננה דבר של מה בכך: יש בה הענקת משמעות לאומית למושג האחווה, דבר שעשויה להיות לו השלכה מרחיקת לכת על יחס היהודי כלפי הנכרי. במאמר הזה אני מבקש לעקוב אחרי מהלך הלכתי זה במקרה של מצוות השבת אבידה, ולהצביע על חתירה תחתיו בתוך ספרות התנאים גופה. חתירה זו, שבה הוחלה מצוות השבת אבידה גם על אבירתו של מי שאיננו בן העם היהודי, נעשתה באמצעות טענה פרשנית מרחיבה, שלפיה התורה, בהשתמשה במונח השארות "אחיך" בהקשר של השבת אבידה, לא התכוונה לקבוע את גבולות תחולתה של המצווה, אלא להביע את המסר, שגם אל הגוי ראוי להתייחס כאל "אח".

- 5 ראו H.F. von Soden, *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel and G.W. Bromiley (eds.), Grand Rapids 1964, vol. 1, pp. 144-146; A.I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Leiden 1997, pp. 61-62. כפי שציין דניאל שוורץ, "אחים" הוא מונח פנייה רווח באגרות ארמיות בין יהודים שנכתבו במהלך ימי הבית השני. ראו ד' שוורץ, ספר מקבים ב: מבוא, תרגום, פירושו, ירושלים תשס"ד, עמ' 73. וראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic*, Ramat Gan 2003, p. 30. כך היא גם לשונו של שמעון בן כוסבא באגרתו לאנשי עין גדי (פפירוס ידן 49): "אתן יושבוין אכלין ושתין מן נכסי בית ישראל ולא דאגין לאחיכן לכל דבר". ראו: Y. Yadin, J.C. Greenfield, A. Yardeni, and B.A. Levine (eds.), *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*, Jerusalem 2002, p. 282.
- 6 עיינו, למשל משנה, ביכורים ג, ג; תענית ב, א; סוטה ז, ח; מכות ג, טו. לעניינו של מאמר זה יש חשיבות לעובדה, שברבים מן המקומות בספרות התנאים שבהם מופיע הכינוי "אחים" הוא מציין בבירור את הציבור היהודי. עיינו, למשל, במדרש שבמשנה, סוטה ח, א: "אתם קריבים היום למלחמה על איביכם, על אויביכם ולא על אחיכם" (והשוו לספרי לדברים, קצב [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 1233]); מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי בשלח, ג (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 99): "אחים אלה ישראל, שנאמר: 'למען אחי ורעי';" ספרי במדבר, קסא (מהדורת הורוויץ, עמ' 222), ותוספתא, כיפורים א, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 224): "שמעוני אחינו בית ישראל"; ספרי לדברים, טו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 24): "בני אדם שנקראו אחים ורעים כרם חמדה צאן מרעית וכל לשון חיבה"; ספרי לדברים, קנז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 209): "הוא קוראן אחי ועמי". ועיינו גם בספרי לדברים, שנו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 424): "בשעת טובתן של ישראל אומות העולם מכחשין להן ועושין אותן כאילו הם אחים". רבים מן המקורות התנאיים האלה קדומים.

א

כינוי השארות "אח", עם כינוי השייכות החבור לנוכח ("אחיך"), מונגד בלשונם של כתובים אחדים בתורה לנכרי. כך, למשל, בפרשת השמיטה שבספר דברים מוחלת חובת שמיטת כספים במפורש על "אחיך" בלבד, ולא על הגוי: "את הנכרי תגש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ירך" (דברים טו, ג). כיוצא בכך בפרשת המלך: "מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא מקרב אחיך הוא" (דברים יז, טו). כך אנו מוצאים גם באיסור נטילת נשך: "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך" (דברים כג, כא). הנגדה זו מצויה גם בפרשת עבדים שבויקרא כה, לט. לגבי "אחיך" קובעת התורה שם: "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבד בו עבדת עבד", והנימוק לכך הוא: "כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד" (שם, מב). לעומת זאת, לגבי גויים היא קובעת בהמשך: "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבתיכם מהם תקנו עבד ואמה [...] לעלם בהם תעבדו ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך". הנגדה זו מורה שהמילה "אחיך" משמשת לעתים קרובות בלשון הכתוב כקטגוריה המסמנת את בן העם הישראלי, להוציא את הגוי.⁷

ואולם, לא בכל המקומות שבהם משתמשת התורה בכינוי השארות "אח" נעשית הנגדה שכזו, וההנחה שאף במקומות אלה תכלית השימוש בו היא לצמצם את תחולת המצווה הנדונה אך ורק לבני העם הישראלי איננה מתחייבת מלשון הכתוב גופו. כך, למשל, לשון הכתוב בפרשת עדים זוממים, "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים יט, יז), איננה חייבת להתפרש כמכוונת לקבוע כי תחום חלותה של המצווה מוגבל ליהודים בלבד. כיוצא בזה, שימושה של התורה בכינוי "אחיך" בפרשת גאולת קרקעות ("כי ימוך אחיך ומכר מאחזתו ובא גאלו הקרב אליו וגאל את ממכר אחיו" ויקרא כה, כה) – אין הכרח בהנחה שתכליתו לקבוע את גבולות תחולתה של המצווה, שהרי אפשר שהשימוש בו נועד לעורר תחושת סולידריות ואכפתיות חברתית.⁸

7 דומה שבאופן הזה מתפקדת המילה "אחיך" גם בדברים יח, טו: "נביא מקרבך מאחיך יקים לך ה' אלהיך" (כפי שניתן ללמוד מן ההדגשה שבמילה "מקרבך", בדומה ללשון הכתוב בפרשת המלך, "מקרב אחיך", שבה ברור לחלוטין ש"אחיך" מונגד ל"נכרי"). גם בויקרא כה, מז ("וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו ונמכר לגר תושב עמך" וכו') נראה די בכירור ש"אחיך" מסמן את הישראלי דווקא, שהרי הוא מונגד ל"גר" ול"תושב". בדברים כד, יד ("לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחיך או מגרך אשר בארצך בשעריך"), קשה להכריע אם "אחיך" מונגד ל"גרך" (ומכאן שהוא הישראלי בלבד), אם לאו.

8 יושם לב: אינני טוען כי הפרשה איננה מרברת בבני העם הישראלי דווקא, וכי גם הגוי כולל בה (אחרי ככלות הכול, התייחסותה של התורה למושג הנחלה שוללת אפשרות זו), אלא רק שהמילה "אחיך" בפרשה זו אינה משמשת לסימון הקבוצה שעליה חלים הדברים, אלא

אף על פי שלא בכל מקום יש הכרח להניח כי שימושה של התורה במונח השארות "אח" נועד לקבוע את גבולות תחולתה של המצווה הנזכרת, מכל מקום כך נתפרשה לשון הכתוב במדרשי ההלכה של התנאים גם במקומות אלה.⁹ כך, למשל, לשון הכתוב בפרשת עדים זוממים, "לעשות לאחיו", נתפרשה בספרי זוטא לדברים כבאה למעט את הגוי: "תל" לומר אחים(ם) ו[ו], [ב]אח דבר הכתוב לא דבר בגוי".¹⁰ באופן דומה נתפרשה בספרי לדברים המילה "מאחיק", שבכתוב האוסר הלנת שכר שכיר ("לא תעשק שכר עני ואביון מאחיק" ודברים כד, יד): "מאחיק – ולא מאחרים".¹¹ הואיל ו"אחרים" הוא כינוי רווח ביותר במדרשי ההלכה של התנאים לגויים,¹² ברור שכוונת הספרי היא שהאיסור על הלנת שכר חל רק על שכיר יהודי, לא על שכיר גוי.

הבנת זו עומדת גם בבסיסם של מדרשי ההלכה של התנאים בפרשת השבת אבידה. הכתובים בספר דברים כב, א-ג, שבהם נזכרת מצוות השבת אבידה, מציינים בהדגשה מרובה כי האבידה היא "אבידת אחיק":

לא תראה את שור אחיק או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיכם לאחיק. ואם לא קרוב אחיק אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיק אתו והשבתו לו. וכן תעשו לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיק אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם.

למטרה אחרת. וראו J. Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, p. 1646. מילגרם אמנם מודע לכך שהמונח "אחיק" בפרשה זו מציינ את הישראלי (ראו בפירושו לויקרא כה, כה, שם, עמ' 2193), אבל מטעים ששימושה של התורה במונח זה הוא מוטיווציוני (להזכיר לאדם שמדובר ב"אחיק"), ולא סימוני.

9 ואין צריך לומר שכך נתפרשה לשון הכתוב במקומות שבהם פירוש זה מתבקש. עיינו, למשל, ספרי לדברים, קנז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 208); שם, קעה (עמ' 221); שם, רעה (עמ' 296); מדרש תנאים לדברים יז, טו; שם, יח, טו.

10 עיינו ספרי זוטא לדברים יט, יז (מהדורת מ' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 279). תיקוני הנוסח שעשיתי הם בעקבות כהנא, שם, עמ' 280.

11 ספרי לדברים, רעה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 296); מדרש תנאים לדברים כד, יד (מהדורת הופמן, עמ' 159). ועיינו בבלי, בבא מציעא קיא ע"ב.

12 ראו י"ג אפשטיין וע"צ מלמד (מהדירים), מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, ירושלים תשכ"ד,² מפתחות, עמ' 263-264. ראו גם ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג (שבת-עירובין), ניו יורק תשכ"ב, עמ' 294 (והפניותיו בהערה 35, שם); שם, ט (בבא קמא-בבא מציעא), עמ' 121, ש' 49; S.D. Fraade, "Navigating the Anomalous: Non-Jews at the Intersection of Early Rabbinic Law and Narrative", in: *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, L.J. Silberstein and R.L. Cohn (eds.), New York and London 1994, p. 162, n. 15

מי הוא "אחיך" שבו מדברת התורה בפסוקים אלה? על פי קריאה אחת, השימוש החוזר ונשנה במילה "אחיך" בפסוקים אלה הוא רטורי, ותכליתו היא ליצור את תחושת הקרבה והאינטימיות הנדרשות כדי לגייס את האדם לקיים את מצוות השבת אבידה.¹³ ואולם, דרשות רבות מורות כי רבים מן התנאים לא קראו כך את לשון הכתובים, אלא ראו במילה "אחיך" קטגוריה המסמנת את העם היהודי, והסיקו מלשון התורה שאין מצווה זו חלה על אבידת הגוי.

בדרשה שנשתמרה במדרש הגדול, ומקורה ככל הנראה במכילתא האבודה לספר דברים, הבנה זו מוצגת בצורה מפורשת: "לכל אבדת אחיך – להוציא את הגוי".¹⁴ פירוש זה אמור גם בספרי זוטא לדברים, המצוטט בידי ישועה בן יהודה הקראי איש ירושלים בן המאה העשירית: "כי תראה שור אחיך [...] לכל אבדת אחיך' (דברים כב, א-ד) – באח דבר הכתוב, לא דבר בגוי".¹⁵ בכבלי, בבא קמא קיג ע"ב מובאת דרשה זו בשם רב: "אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: מנין לאבדת הגוי שהיא מותרת? שנאמר 'לכל אבדת אחיך', ולא אבדת הגוי". דרשות אלה מושתתות על ההנחה שתכליתה של המילה "אחיך" בפסוקים אלה היא לסמן את גבולות תחולתה של המצווה, והן קובעות שהיא חלה אך ורק על אבידתו של יהודי (שהוא בלבד נכלל במונח "אחיך"), ולא על אבידתו של גוי.¹⁶

13 באותו האופן ניתן להבין את שימושה של התורה במילה "אחיך" בויקרא כה, לה-לו: "וכי ימוך אחיך [...] וחי אחיך עמך". גם כאן כוונת לשון הכתוב היא שראוי לתמוך ולסייע לעני ולמך, והשימוש בלשון "אחיך" הוא רטורי ונועד לעורר את תחושת האינטימיות הדרושה לשם קיומו של רגש האחיות, שעליו מצווה התורה. כך גם בדברים טו, ז-יא: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך [...] ולא תקפץ את ירך מאחריך האביון [...] השמר לך [...] ורעה עיניך באחריך האביון [...] פתח תפתח את ירך לאחריך לעניך ולאבייך בארץ" – המילה "אחיך" בכתובים אלה איננה מכוונת לקבוע את גבולות תחולתה של המצווה, אלא לעורר תחושה של אחריות הדדית ואכפתיות. וראו S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on*

Deuteronomy, Edinburgh 1996, p. 250

14 מדרש תנאים לדברים כב, ד (מהדורת הופמן, עמ' 134); מדרש הגדול לדברים כב, ד (מהדורת פיש, עמ' תפו). וראו מ' כהנא, "דפים מן המכילתא לדברים פרשות האיזנו וזאת הברכה", תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 184, הערה 97. גם הפסוק הבא נתפרש באותו האופן: "חמור אחיך – פרט לגוי" (מדרש תנאים, שם; מדרש הגדול, שם [עמ' תפז]). אלא שסגנונו העברי של המשפט בשלמותו – "אחיך פרט לגוי ואם היה המשא שלישראל ואין הגוי מחמר אחר בהמתו הרי זה חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל" – מעורר חשד שאין הוא מדרש הלכה תנאי, אלא מבוסס על דברי הרמב"ם (הלכות רוצח יג, ט), כדרכו של בעל מדרש הגדול במקומות הרבה.

15 ראו כהנא, ספרי זוטא דברים (לעיל הערה 10), עמ' 327.

16 דבר זה נאמר בצורה מפורשת בירושלמי, בבא מציעא ב, ה (ח ע"ג) (מהדורת רוזנטל וליברמן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 48): "א"ר חונה ר' ביבי בר גזולון בשם רב: התיבון קומי ר': ואפי' כמן דמר גזילו של גוי אסור לית כל עמה מודיי שאבדתו מותרת?" [תרגום: אמר רבי חונה: רבי ביבי בשם רב [אמר]: הקשו לפני רבי: ואפילו כמי שאומר שגזילו של גוי אסור, כלום אין

קריאה זו רווחת במדרשי ההלכה של התנאים גם לגבי מונחי קרבה אחרים, כגון "רע" ו"עמית"¹⁷ אבל לגבי "אחיך" היא מוצגת במפורש כקריאה הברורה והפשוטה, הידועה לכול: "מאחיו מב' ישן[אל]" (דברים כד, ז) – ר' ישמעאל אומ': והלא בידוע שאחיו בן ישראל" וכו'.¹⁸ לדעת רבי ישמעאל, מובן הדבר מאליה ששימושה של התורה בכינוי השארות "אחיו" מסמן את תחולתה של המצווה ליהודים בלבד, ולפיכך הוא תמה על הציורוף "מאחיו מבני ישראל", שנראה לו כעודף ונטול צורך. ואכן, על רבי ישמעאל עצמו מסופר שלשון הכתוב בדברים א, טז, "שמע בין אחיכם", שימשה לו בסיס להעדפתו את היהודי על פני הגוי, במקרה שיהודי וגוי היו באים להידון בפניו: "כך היתה מדתו של רבי ישמעאל: כשהיו באים אצלו לדין לפניו, אחד ישראל ואחד גוי, אם בדיני ישראל היה מזכה את

הכל מודים שאבדתו מותרת?]. ובדומה לכך במכילתא לדברים לג, ג (כפי שנשמרה בקטג-גניזה): "מלמד שחלק הקב"ה חיבה לישראל יתר מכל האומות כידתני [...] גזילו של ישראל אסור ואבדתו שלגוי מותרת". ראו מ' כהנא, "דפים מן המכילתא לדברים", עמ' 196; הנ"ל, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 356. אמנם במקבילותיו של הטקסט בספרי לדברים, שמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 401), ובירושלמי, בבא קמא ד, ג (ד ע"ב) (מהדורת רוזנטל וליברמן, עמ' 12), לשון המשפט שונה בתכלית: "גזילו של נוכרי מותר ושל ישראל אסור", ועניין אבדתו של הגוי, שהיא "מותרת", לא נזכר כלל ועיקר. ולדעת א"ש רוזנטל, הסיום "ואבדתו של גוי מותרת", אינו אלא 'שיפוצו' (interpolatio) של ר' דוד העדני, הלכה למעשה, על-פי הבבלי ב"ק ק"ג ב (לפי נוסח כ"י המבורג): 'א"ר ביבי בר גוזלא [וכך] א"ר שמעון חסידא: גזלו [של גוי] אסור, אבדתו מותרת'. וכהכרעתו של רמב"ם, הל' גזילה ואבידה [...] י"א ג: 'אבידת הגוי מותרת'. ראו הנ"ל, "שני דברים", י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 471. ואולם, כפי שציין כהנא, העובדה שהנוסח המצוי במדרש הגדול מתועד בקטע הגניזה של המכילתא, שאותו הוא גילה, מלמדת שאין הנוסח במדרש הגדול פרי עיבודו של ר' דוד העדני, בעל מדרש הגדול, אלא "גם כאן ביסס ר' דוד העדני את מדרשו על המכילתא לדברים, כדרכו". ראו כהנא, "דפים", עמ' 184, הערה 98.

17 כך, למשל, המילה "רעהו" שבשמות כא, יד נתפרשה במכילתא דרבי ישמעאל ככאה להוציא את הגוי: "רעהו להוציא את אחרים" (מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ד [מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 263]). בדומה לכך נאמר במכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין יב (עמ' 290) "רעהו" – להוציא שור של נכרי, שור של כותי, שור של גר תושב". המכילתא דרבי ישמעאל היא חיבור המייצג את האסכולה של "רבי רבי ישמעאל" (ועיינו גם בדרשה שבמדרש תנאים לדברים כד, י [מהדורת הופמן, עמ' 158], הלכותה ככל הנראה מן המכילתא לדברים, שאף היא נמנית על אותה אסכולה: "כי תשה ברעך" – פרט לגוי"). אבל באופן דומה נתפרשה המילה "רע" גם בחיבורים הנמנים על האסכולה של "רבי רבי עקיבה": המכילתא דרשב"י לשמות, הספרא והספרי לדברים. עיינו, למשל, מכילתא דרשב"י, כא, יד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 171); שם, כא, יח (עמ' 173); שם, כב, ח (עמ' 204); שם, כב, ט (עמ' 204); שם, כב, יג (עמ' 206); ספרא, חובה כב, א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 211); ספרי לדברים, קיב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 173); שם, קפא (עמ' 224); שם, רסו (עמ' 286); שם, רסז (עמ' 287).

18 מדרש תנאים לדברים כד, ז (מהדורת הופמן, עמ' 156-157).

ישראל ואם בדיני אומות העולם היה מזכה את ישראל. אמר: מה איכפת לי? לא כך אמרה תורה, 'שמע בין אחיכם!'¹⁹. מובן היה לו, מאליו, לרבי ישמעאל, שציוויה של התורה לקיים משפט צדק חל אך ורק על מי שהם בני העם היהודי, ולא על גויים, וכל זאת בשל לשונה של התורה: "שמע בין אחיכם". כל המקורות האלה מורים שהמילה "אחיך" הובנה על ידי התנאים כקטגוריה המסמנת את בני העם היהודי וממעטת את הגוי.²⁰

ב

ההנחה הפרשנית שהמילה "אחיך" מסמנת קטגוריה ברורה (שעליה נמנים בני העם הישראלי בלבד, להוציא את הגוי), וששימושה של התורה במילה זו נועד לקבוע את גבולות תחולתה של המצווה, הייתה אפוא הנחה רווחת ביותר בבית המדרש של התנאים. הנחה זו ניצבת גם ביסוד דרשתו של הספרי לדברים בעניין השבת אבידה:

"שור אחיך" – אין לי אלא שור אחיך. שור אויבך מניין? תלמוד לומר: "אויבך" (שמות כג, ד), מכל מקום.²¹

נקודת המוצא של המדרש היא ההנחה שהמושג "אחיך" מסמן קבוצה מסוימת, שרק עליה החילה התורה בפסוקים אלה את מצוות השבת אבידה. הנחה זו היא המחייבת את השאלה: מה הוא המקור לחיוב – שהספרי מניח אותו כידוע וכמובן מאליו – להשיב אבידה גם למי שאיננו בגדר "אחיך", אלא "אויבך", וככזה איננו נמנה על הקבוצה.

19 ספרי לדברים, טז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 26). כפי שציין מנחם הירשמון, העמדה המיוחסת כאן לרבי ישמעאל נוגדת את עמדת "דבי ר' ישמעאל", כפי שזו באה לידי ביטוי במקורות אחרים. ראו מ' הירשמון, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו להכמת העמים, תל אביב 1999, עמ' 125.

20 הבנת המונח "אחיך" כקטגוריה שמסמנת את העם הישראלי הייתה כה מובנת מאליה בעולמם של התנאים עד שבמקום אחד הם מוצאים צורך מפורש לרחות את האפשרות הזאת, ולהבהיר שהכוונה (בפסוק הנדון) היא אך ורק ל"אחוה" ביולוגית, כלומר למי שנמנה על המעגל המשפחתי הקרוב, ולא ל"אחוה" לאומית. עיינו ספרי במדבר, קטז (מהדורת הורוויץ, עמ' 131): "וגם את אחיך" – שומע אני אף ישראל במשמע? ת"ל 'מטה לוי'. שומע אני אף הנשים במשמע? ת"ל 'את אחיך', להוציא את הנשים". הבנתו של המונח "אחיך" כמסמן את העם היהודי היא גם זו העומדת ביסוד הפירוש המדרשי ללשון הכתוב בתהלים נ, כ ("תשב באחיך תדבר, בבן אמך תתן דופי"), שמבין אותה כמדברת על "בן אומתך". עיינו דברים רבה, כי תצא ט (מהדורת ליברמן, עמ' 105); תנחומא, פקודי, ז.

21 ספרי לדברים, רכב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 255).

מי נמנה על הקבוצה המסומנת, על פי הבנתו של הספרי, במילה "אחיך"? ומה היא זהותה של הקבוצה המסומנת, על פי הבנתו של הספרי, במילה "אויבך"? הספרי עצמו איננו טורח להבהיר את זהותן של שתי הקבוצות האלה. ואולם, לאור העובדה שבמקומות אחרים בספר דברים לשון הכתובים מורה בכירור ש"אחיך" היא קטגוריה המסמנת את בן העם הישראלי, בניגוד לנכרי, ולאור העובדה שכך נתפרש שימושה של התורה במונח זה בפסוקי פרשת השבת אבידה ברבים ממדרשי ההלכה, סביר יהיה להניח שזו היא גם ההבנה שעמה פעל הספרי. כך גם לגבי המונח "אויבך", שאותו מנגיד הספרי ל"אחיך": מאחר שמונח זה נושא בכתובים אחרים שבתורה משמעות ברורה של האויב הלאומי של העם הישראלי,²² דומה כי ההנחה שזו היא משמעות המונח שעמה פעל הספרי מסתברת מאליה.

אמנם דרשת הספרי איננה מצהירה באופן מפורש שבתשתיתה ניצבת ההבנה ש"אחיך" היא קטגוריה המסמנת את היהודי, להוציא את הגוי, ואין היא אומרת דבר באשר לזהותו של "אויבך". ועובדה זו יכולה לתת מקום לאפשרות שביסוד הדרשה שבספרי מונחת הבנה שונה של המונחים "אחיך" ו"אויבך": לא כמסמנים את בן העם הישראלי, בניגוד לגוי, אלא כמסמנים את קרובו ואוהבו, האישי, של אדם, בניגוד לאויבו (האישי). הבנה כזאת איננה בלתי אפשרית, כמובן, אך בוודאי שאין היא הכרחית ואין לה כל יתרון על פני ההבנה האחרת. אדרבה, דומה כי כרוכים בה קשיים פרשניים בלתי מבוטלים, ויש לדחותה.

תחילה, על פי הבנה זו, הדגש הרב ששמה התורה על היות האבידה אבידתו של "אחיך" איננו מובן. שהרי כל כולה של מצוות השבת אבידה לא באה אלא לכונן יחס של קרבה ואכפתיות במקום שאלה אינם קיימים באופן טבעי! ואם "אחיך" הוא אוהבו האישי של אדם, מה הצורך לעודד ולהמריץ את השומע להשיב לו את אבידתו? ההנחה שכך הבין הספרי את הצו המקראי נמצאת אפוא טופלת על הספרי הבנה משונה ודחוקה של מצוות התורה. זאת, ועוד אחרת: התורה עצמה מעלה את האפשרות "ואם לא קרוב אחיך אליך", ומכאן ש"אחיך" איננו דווקא האוהב הקרוב.

גם ניתוח מבני של דרשת הספרי מקשה על ההנחה ש"אחיך" ו"אויבך" הובנו על ידי הספרי במונח האישי. כי המהלך המדרשי בדרשות מן הסוג שלפנינו – X , אין לי אלא Y ; X מניין? (כש- X הוא ציטוט מלשון הכתוב) – מחייב ש- X ו- Y הן שתי קטגוריות ברורות ומובחנות לחלוטין, ושהאחת איננה כוללת בשום פנים את השנייה. שאם לא כן יינטל הבסיס לטענה המדרשית: אם Y איננו מצוי לחלוטין

22 כך בדברים כא, י: "כי תצא למלחמה על אויבך", וכך בדברים כג, י: "כי תצא מחנה על אויבך". עיינו גם בדברים כח, נג; כח, נה; כח, נו. ועיינו משנה, סוטה ה, א: "אתם קריבים היום למלחמה על איביכם", על אויביכם ולא על אחיכם".

מחוץ ל- X , הרי אפשר שלשון הכתוב, X , כוללת למעשה גם את Y , ואין אפוא כל צורך לשאול "Y מניין?".²³ במקרה שלפנינו, אם "אויבך" איננו מסמן קבוצה המצויה לחלוטין מחוץ לזו המסומנת ב"אחיך", אלא "אחיך" הוא היהודי הקרוב לך בעוד ש"אויבך" הוא היהודי שאתה שונאו, או בד בבסיס למהלך המדרשי. נזכור, שהנחה זו קשה גם לאור העובדה שהתורה עצמה מעלה את האפשרות ש"אחיך" איננו "קרוב אליך ולא ידעתו".

קשיים אלה מורים, לדעתי, כי יש להעדיף את הפירוש הראשון, המניח כי ביסוד דרשת הספרי ניצבת ההנחה הרווחת גם במדרשי ההלכה האחרים שאותם ראינו, ש"אחיך" מסמן את היהודי דווקא. כפי שנראה להלן, את ההנחה הזאת בדיוק מבקשת דרשת הספרי לערער.

ג

מה הוא מקור ההנגדה שעשה הספרי בין "אחיך" ל"אויבך"? כפי שראינו, הקטגוריות "אחיך" ו"אויבך" מצויות בלשון התורה במקומות אחדים בספר דברים, ועובדה זו יכולה הייתה להביא למחשבה שהספרי "מחקה" את לשון התורה ומשתמש במונח השגור בה לסימון אויביו הלאומיים של העם הישראלי. ואולם, הספרי מבסס את טענתו, שמצווה להשיב אבידה גם ל"אויבך" ("אין לי אלא אחיך, אויבך מנין"), על לשונו המפורשת של פסוק, שעל פי הבנתו של הספרי מצווה כן: "תלמוד לומר 'אויבך'". מכאן ששימושו של הספרי במונח "אויבך" איננו בחינת "חיקוי" גרידא של לשון התורה בספר דברים, אלא יונק במישרין מלשונו של אותו פסוק ולמעשה "מפנה" אליו. זה הוא הכתוב בשמות כג, ד: "כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו", והספרי מבינו כמרחיב את מצוות השבת אבידה ומחיל אותה גם על האויב, לא רק על האח.

בעוד הספרי איננו מצהיר מפורשות על הבנתו את המונח "אויבך" (כשם שאין הוא מגלה לנו את הבנתו את המונח "אחיך"), במכילתא דרבי ישמעאל לשמות כג, ד, מזוהה "אויבך" במפורש כלא-יהודי:

23 על המהלך הדרשני בדרשות מסוג "אין לי אלא X , Y מניין?", ראו ל' אליאס בר-לב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: בין יצירה ערוכה לעריכה יצירתית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, עמ' 62-63. דרשות רבות מן הסוג הזה נדונו על ידי ח' ספראי וא' קמבל הוכשטיין, בספרן נשים בחוץ – נשים בפנים: מקומן של נשים במדרש, תל אביב 2008, עמ' 42-150. אמנם ספראי וקמבל הוכשטיין מתמקדות דווקא בדרשות שעניינן מגדרי (וברבות מהן הלשון הקבועה היא: "אין לי אלא איש, אשה מנין"), אבל המבנה הדרשני הנדון קיים כמובן גם בעניינים שאין להם כל זיקה למגדר. בכל המקרים X מוצג על ידי הדרשן כמביע תוכן ברור, ש- Y איננו כלול בו, ולכן מחפש הדרשן כתוב אחר, או מילים אחרות בכתוב המתפרש, שבהם ניתן, לדעתו, לתלות את Y .

"שור אויבך" (שמות כג, ד) – רבי יאשיה אומר: "אויבך" זה הגוי. וכן מצינו שהגוים קרוין אויבים לישראל בכל מקום. שנאמר: "כי תצא מחנה על אויבך" (דברים כג, י); "כי תצא למלחמה על אויבך" (דברים כא, י). רבי אליעזר אומר: בגר שחזר לסאורו הכתוב מדבר. רבי יצחק אומר: בישראל משומד הכתוב מדבר. רבי יונתן אומר בישראל עצמו הכתוב מדבר. ומה תלמוד לומר "אויבך"? אלא אם הכה את בנו או שעשה עימו מריבה נמצא אויבו לשעה.²⁴

המכילתא מציגה ארבעה פירושים שונים למונח "אויבך" שבלשון הכתוב, שמשותפת להם ההבנה היסודית כי המונח "אויבך" מסמן את מי שנמצא מחוץ לגבולות הקולקטיב היהודי. פירושו של רבי יאשיה אומר את הדברים במפורש ובלשון חד-משמעית: "אויבך זה הגוי", והוא אף מבסס את דבריו בטענה נחרצת: "וכן מצינו שהגוים קרוין אויבים לישראל בכל מקום". אבל גם פירושו של רבי אליעזר, ש"אויבך" הוא גר שחזר להתנהג כגוי, ופירושו של רבי יצחק, ש"אויבך" הוא יהודי שיצא מן המחנה ועבר למחנה האחר ("ביהודי משומד הכתוב מדבר"),²⁵ שותפים להבנה היסודית ש"אויבך" הוא מונח המסמן את מי שנמצא מחוץ לגבולות הקולקטיב היהודי. מנקודת המבט הזאת פירושו של רבי יונתן, ש"אויבך" הוא יהודי שעמו יש לך סכסוך, הוא בוודאי יוצא דופן.²⁶ ואולם, דרך התנסחותו

24 מכילתא דרבי ישמעאל, כספא כ (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 324), על פי נוסח כתבי היד (עיינו בשינויי הנוסחאות למקום). בנוסחו של קטג-גניזה אנטונין 239 (ראו כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה [לעיל הערה 16], עמ' 139) אין שינויים משמעותיים לענייננו. והשוו לדרשת המכילתא דרשב"י לשמות יב, מג (עמ' 35), המצוטטת על ידי הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה, קכח: "האזהרה שהוזהרנו מלהאכיל הפסח לישראל שנשתמד, והוא אמרו יתעלה 'כל בן נכר לא יאכל בו', אמר המבאר את הקבלה: כל בר ישראל דישתמד. ולשון המכילתא: 'כל בן נכר, זה ישראל משומד שעבד עבודה זרה'". על פי האמור כאן, משומד נחשב ל"בן נכר"! ואילו בכבלי, עבודה זרה כו ע"א-ע"ב (בנוסח כתב יד ניו יורק [אברמסון]) נאמר: "תני רבי אבהו קמיה דרבי יוחנן: הגוים והרועים בהמה דקה לא מעלין לא מורדין, אבל המינין והמסורות והמשומדין מורדין ולא מעלין. אמר ליה: אני שונה לכלל אבידת אחיך – לרבות את המשומד, ואת אמרת מורדין! סמי מכאן משומד!". ממקורות אלה נראה ששאלת מעמדו של המשומד ומידת הכללתו במעגל השייכות היהודי הייתה שנויה במחלוקת בתקופת התנאים והאמוראים.

26 אני מדגיש: מנקודת המבט הזאת, כי מנקודת המבט של הנפקות ההלכתית של הפרשנות ברור שהפירוש היוצא דופן הוא דווקא זה של רבי יאשיה: לדעת כל החכמים האחרים מצוות השבת אבידה חלה אך ורק על אבידתו של "ישראל" – אמנם, עם מתיחה מרבית של המושג "ישראל" עד ליהודי שנשתמד ואפילו עד למי שבהולדתו היה גוי אך נתגייר והפך בכך לישראל ועתה הוא חוזר לגויותו ("גר שחזר לסיאורו") – ואילו לדעת רבי יאשיה המצווה חלה אפילו על אבידתו של גוי. דעה זו היא שבאה לידי ביטוי בסיפור שבירושלמי, על

של רבי יונתן עצמו בהמשך דבריו – "ומה תלמוד לומר 'אויבך'? אלא אם הכה את בנו או שעשה עימו מריבה נמצא אויבו לשעה" – מעידה כמאה עדים שאף רבי יונתן בעצמו חש בקושי שיש בפירושו, מפני שההבנה הפשוטה והאינטואיטיבית של התנאים הייתה ש"אויב" הוא מושג שמסמן את מי שעומד מחוץ לגבולות הקהילה. אכן, עצם לשון פירושו של רבי יונתן – "נמצא אויבו לשעה" – מקפלת בתוכה הודאה בחצי-פה שיהודי איננו באמת יכול להיחשב "אויבך", אלא אך לרגע קט, לבטח מפני שאף רבי יונתן שותף היה להבנה היסודית שברגיל המונח "אויב" מסמן את מי שנמצא מחוץ לגבולות הקולקטיב היהודי.²⁷

הבנה זו באה לידי ביטוי גם בדרך התנסחותה של דרשת הספרי זוטא לדברים, כפי שהיא מצוטטת בדבריו של ישועה בן יהודה הקראי בפירושו לדברים כב, א:

[כי תפגע שור אויבך] (שמות כג, ד) – יכול שהוא מדבר בגוי? אמר להלן: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים" (דברים כב, א), באח דבר לא דבר בגוי. האמא [= הא מה] אני מקיים "אויבך"? אלא זה רשע שאינו מקיים את התורה.²⁸

אף על פי שדרשה זו הובאה במדרש הלכה לספר דברים, לאמתו של דבר היא מוסכת על הכתוב בשמות כג, ד.²⁹ כפי שציין מנחם כהנא בפירושו לדרשה זו, "כך

"אבא הושעיה איש טירייה" שהשיב אבידה לנכריה בנימוק ש"התורה גזרה שנחזיר". עיינו: ירושלמי, בבא מציעא ב, ה (ח ע"ג) (מהדורת רונטל וליברמן, עמ' 48). אפשר שעמדה זו באה לידי ביטוי גם בסיפור המובא בהמשך הסוגיה בירושלמי, על רבי שמואל בר סוסרטי, שהשיב אבידה למלכה הרומית דווקא בשל "יראת אלוהים" ("דחלתיה דרחמנא"), אבל אינני בטוח שיש להבין את הביטוי הזה כמכוון דווקא למצווה שבתורה, כשם שאין כל הכרח להחיל הבנה שכזו על המוטיבציה של שמעון בן שטח בחזירו אבידה לגוי, שעליה מסופר לעיל, בירושלמי, שם (ובמקבילתו העברית והמאוחרת שבדברים רבה, עקב ג' מהדורת ליברמן, עמ' 85).

27 ניתוח זה מעורר, כמובן, את השאלה: מדוע אפוא פרשו שלושת החכמים את הפסוק בשמות באופן שיחול אך ורק על אבידתו של יהודי? אני משער שההנחה שמצוות השבת אבידה חלה על אבידתו של יהודי נובעת מן ההבנה השלטת בעולמו של בית המדרש של התנאים באשר ללשונה של התורה בפרשת השבת אבידה שבספר דברים, הקובעת בהדגשה מרובה שהמצווה מדברת ב"אבידת אחיך", כמכוונת לישראל ומוציאה את הנכרי. העובדה שאין המכילתא מציגה את פרשנותם של שלושת החכמים ללשון הכתוב שבספר שמות כמסתמכת במפורש על הכתובים שבספר דברים מלמדת, שהמכילתא איננה מעוניינת להצדיק את הפרשנות שלהם, לבטח מפני שהיא מעדיפה את קריאתו של רבי יאשיה.

28 ראו כהנא, ספרי זוטא דברים (לעיל הערה 10), עמ' 327.

29 תופעה זו, שמדרש על הכתוב האחד מובא במדרש הלכה בהקשרו של הכתוב האחר, נמצאת גם במכילתא דרשב"י, כפי שנראה להלן, והיא אכן תופעה תמוהה שזקקת עיון.

עולה משאלתה בשו' 3 'האמא אני מקיים אויבך' שבפסוק זה, וכן משימושה בשו' 2 במונח 'להלן' בנוגע לפסוק המקביל בדב' כב, א". לנימוקים אלה ניתן להוסיף עוד כמה שיקולים: שאלת הדרשן, "יכול שהוא מדבר בגוי", המניחה את האפשרות שהמצווה חלה גם על אבידת הגוי (אם כי היא מבקשת לדחותה), אי אפשר שתהא מוסבת על פרשת השבת אבידה שבדברים, כי בפרשה זו אין כל יתד שניתן היה לתלות בו פרשנות שכזו (ולו לשם דחייתה). ועוד: הראיה שהדרשן מביא היא מן הכתוב בדברים, ועובדה זו מורה שהשאלה לא הייתה מוסבת על הפסוק הזה גופו. גם ממסקנתה של הדרשה – "באח דבר, לא דבר בגוי" – ניתן ללמוד שאין היא מוסבת על הפסוק בדברים, שהרי בפסוק זה נאמר במפורש "אחיך", ופסוק זה לא היה זוקק דרשה כדי להגיע למסקנה "באח דבר [הכתוב]". על כורחנו אפוא משפט זה מוסב על כתוב אחר, שבו לא נאמר "אח", והפסוק בדברים הובא כדי להאיר את הכתוב ההוא. ואיזה זה? הווה אומר הכתוב בשמות כג, ד, שבו נאמר "שור אויבך". השלמתו של כהנא את הכתוב הזה, כדיבור המתחיל לדרשה, היא מוצדקת אפוא לחלוטין.

שאלתו של הדרשן – "יכול שהוא מדבר בגוי?" – ותשובתו שאין לקבל אפשרות פרשנית זו, מלמדים שההנחה הטבעית והפשוטה, לדידו, הייתה ש"אויבך" הוא הגוי. אמנם הדרשן דוחה את ההבנה הזאת בשל לשונו של הכתוב בדברים כב, א, "שור אחיך", שאותו הוא מבין כמדבר באבידתו של יהודי בלבד, ושלדידו הוא הפסוק הבסיסי והחשוב יותר בקביעת אופייה של המצווה. ואולם, דרך התנסחותם של הדברים חושפת בפנינו בצורה חד-משמעית את ההבנה הבסיסית המוכרת לו באשר למשמעותו של המונח "אויבך" כמסמן את מי שמצוי מחוץ לגבולות העם היהודי, כלומר הגוי. בדומה לרבי יונתן במכילתא, ממשיג הדרשן בספרי זוטא לדברים מחדש את המונח "אויבך" באופן שחותר תחת ההבנה הרווחת הזאת, ותחת זיהויו עם הגוי הוא מציע את האפשרות שהמונח "אויבך" בהקשרים מסוימים יובן כמסמן סוג של יהודי, שקיים כלפיו יחס שלילי.³⁰ אבל בבסיס דרשתו וכנקודת

30 אמנם הפירוש הספציפי שמציע הספרי זוטא – ש"אויבך" הוא יהודי שאיננו שומר מצוות – קרוב דווקא לפירושו של רבי יצחק במכילתא, שאף הוא מפרש את "אויבך" שבשמות כג, ד כישראל משומד, שהרי מונח זה כרוך גם (אף כי לא רק) בנטישת התורה והמצוות. ראו ח' מיליקובסקי, "גיהנום ופושעי ישראל על פי 'סדר עולם'", תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 332; ובאחרונה: D. Hartman, *The Boundaries of Judaism*, London and New York 2007, pp. 36–43. ואולם, מנקודת המבט של המהלך הפרשני שאותו הוא מבצע הרי הוא קרוב לרבי יונתן. הואיל והנקודה הארכימדית בעבורו היא לשון הכתוב בדברים, שקובעת את תחולתה של מצוות השבת אבידה אך ורק ל"אחיך", הרי שהמהלך שלו מערער על ההנחה ש"אויבך" מסמן את מי שהוא מחוץ למעגל המוגדר במונח "אחיך". כנגד ההבנה הראשונית הזאת מציע הדרשן בספרי זוטא לדברים להמשיג מחדש את המושג "אויבך", ולהבין שהוא יכול להתייחס גם למי שנמצא בתוך המעגל של "אחיך". וכפי שראינו לעיל, את המהלך הזה עושה אך ורק

מוצא לה מונחת ההבנה הרווחת, ש"אויבך" הוא מונח המסמן את מי שמצוי מחוץ לגבולות הקולקטיב, דהיינו הגוי.

הן מחלוקת התנאים שבמכילתא, הן הדרשה שבספרי זוטא לדברים, מורות אפוא שהמונח "אויבך" הובן ברגיל על ידי התנאים כמסמן את הגוי.³¹ עובדה זו מוסיפה ותומכת בהנחה שגם הספרי, בהנגידו ל"אחיך" את "אויבך", השתמש בקטגוריות האלה כמסמנות את העם היהודי, להוציא את הגוי. אמנם, כפי שצינו לעיל, אין הספרי אומר דברים אלה מפורשות, ולכן יש מקום לבעל דין לערער על הנחה זו, אבל לאור כל השיקולים שהעלנו דומה כי ההנחה הזאת היא ההנחה המסתברת, וכי רשאים אנו לטעון שאילו ביקש הספרי לעבוד עם ההמשגה ה"חדשה" – זו שבפי רבי יונתן, וזו שמציע הדרשן האנונימי שבספרי זוטא לדברים – הוא היה מן הסתם נדרש לעניין זה ולא היה מניחו כדבר פשוט שאינו זוקק אקספליקציה והצדקה. תימוכין לטענה עקרונית זו ניתן למצוא בדרשה המצויה במדרש הגדול על הכתוב בשמות כג, ד, "כי תפגע שור אויבך", שמקורה ככל הנראה במכילתא דרשב"י, ובה מתרחש דבר זה בדיוק:

"כי תפגע" – אין לי אלא מצות עשה, מצות לא תעשה מניין? ת"ל "לא תראה את שור אחיך" (דברים כב, א). אין לי אלא אחיך, אויבך מניין? תלמוד לומר: "שור אויבך" (שמות כג, ד), מכל מקום. יכול אף שלאחרים כן? תלמוד לומר: "אחיך". מה אחיך שהוא עמות עמך, כך כל אדם שהוא עמות עמך [יצאו אחרים שאינם עמות עמך].³²

אף על פי שתחילתה של הדרשה מוסכת על הכתוב בשמות כג, ד ("כי תפגע"), ניכר שעיקרה הוא על הכתוב בדברים כב, א.³³ על המילה "אחיך" שבאותו כתוב אומרת הדרשה: "אין לי אלא אחיך, אויבך מניין? תלמוד לומר 'שור אויבך', מכל מקום" – בדיוק כדרשת הספרי לדברים לאותו הכתוב. ואולם, בשונה מן הספרי,

רבי יונתן (במכילתא), בעוד החכמים האחרים מחזיקים בתפיסה ש"אויבך" הוא מי שמחוץ למעגל.

31 הבנה זו באה לידי ביטוי גם בלשונה של המשנה, סוטה ח, א, שהוזכרה לעיל: "אתם קריבים היום למלחמה על איביכם, על אויביכם ולא על אחיכם".

32 מכילתא דרשב"י לשמות כג, ד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 215 [על פי מדרש הגדול]). המשפט האחרון שהוספתי בסוגריים רבועים הוא מסברא (ואפשר שנשמט מחמת הדומות), והוספתו כדי להקל על קריאת הדרשה והבנתה.

33 כפי שראינו, תופעה דומה מצויה בספרי זוטא לדברים: דרשה על הכתוב בשמות מצויה בו בהקשרו של הפסוק בדברים (ראו לעיל, הערה 29). אינני יודע כיצד להסביר את הישנותה של התופעה דווקא בהקשר של מצוות השבת אבידה.

כאן נוסף שלב פרשני, שבו, בעקבות המסקנה שמצוות השבת אבידה חלה גם על "אויבך" (כלשון הכתוב בשמות כג, ד), מעורר הדרשן את השאלה שמא המצווה חלה גם על אבידתו של גוי: "יכול אף שלאחרים כן?".³⁴ את האפשרות הזאת הדרשן אמנם דוחה – "תלמוד לומר: 'אחיך'; מה אחיך שהוא עמות עמך, כך כל אדם שהוא עמות עמך, ויצאו אחרים שאינם עמות עמך" – אך עצם היזקקותו למהלך מפורש של הבהרת משמעותו של המונח "אויבך" מורה שההבנה שבה הוא מבקש להחזיק ("אויבך" = שונאך האישי) לא יכולה הייתה להיאמר במובלע, אלא חייבה טיעון גלוי, לבטח מפני שהיא נוגדת את ההבנה שהייתה רווחת בבתי המדרש של התנאים, ש"אויבך" הוא הגוי.

ד

מכלול השיקולים שהעלנו עד כה תומך אפוא בהנחה הפרשנית, שהספרי השתמש במונחים "אחיך" ו"אויבך" בהתאם לקונוונציה הרווחת בכל המקורות התנאיים האחרים – דהיינו: ש"אחיך" מסמן את היהודי ו"אויבך" מסמן את הגוי. ואולם, הספרי ממשיך בכיוון מפתיע, שחותר תחת ההבנה הבסיסית הזאת גופה. הבה נשוב ונעיין בדרשתו:

"שור אחיך" (דברים כב, א) – אין לי אלא שור אחיך; שור אויבך מנין?
תלמוד לומר: "אויבך" (שמות כג, ד), מכל מקום. אם כן למה נאמר "אחיך"?
אלא מלמד שלא דברה תורה אלא כנגד היצר.³⁵

דרשה זו בנויה משני שלבים. בשלב הראשון מברר הספרי את גבולות תחולתה של המצווה וקובע, שמן האמור בשמות כג, ד יש להסיק שהיא חלה גם על אבידתו של "אויבך". בעקבות מסקנה זו עובר הספרי לשלב השני, שבו הוא שואל על אודות לשונו של הכתוב: "אם כן למה נאמר 'אחיך'?" אם חובת השבת אבידה חלה גם על אבידת "אויבך", מובן מאליו הדבר שמצווה זו חלה על אבידתו של "אחיך", ואין אפוא אפשרות להניח ששימושה של התורה במונח "אחיך" נועד לסמן את גבולות תחולתה של המצווה. אם כך, לשם מה השתמשה התורה במונח זה? תשובתו של הספרי היא שהתורה "לא דברה אלא כנגד היצר".
מה פשרה של תשובה זו? הטענה שהתורה "דברה כנגד היצר" מופיעה במקומות נוספים במדרשי ההלכה של התנאים,³⁶ ומהם ברור ש"היצר" מסמן נטיית לב

34 כאמור (לעיל, הערה 12), "אחרים" בלשונם של התנאים הוא כינוי לגויים.

35 ספרי לדברים, רכב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 255).

36 עיינו בספרא, קדושים ג, ט (על פי כ"י וטיקן 66 ורפוס צילום, מהדורת פינקלשטיין, עמ' תד);

טבעית (ומובנת) של האדם, שכנגדה, על פי הלוך המחשבה המדרשי, ביקשה התורה לפעול. כך, למשל, לשון הכתוב בויקרא יט, כה, "ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו", בסופה של פרשה המצווה להימנע מלאכול את פירות האילן במשך ארבע השנים הראשונות לנטיעתו (איסור "ערלה"), נתפרשה בספרא כמכוננת "נגד היצר":

"ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו" (ויקרא יט, כה) [...]
 ר' עקיבה אומר: דיברה התורה כנגד היצר, שלא יהא אדם או': "הרי ארבע שנים אני מיצטער בו חינם", לכך נא' "להוסיף לכם תבואתו".³⁷

השאלה הפרשנית שעליה מבקש רבי עקיבה לענות היא: מה תכליתן של המילים "להוסיף לכם תבואתו"? לדעתו, יש להבין מילים אלה כנימוק, שתכליתו לתת מענה לספק, הטבעי והמובן, שצפוי החקלאי להביע ("שלא יהא אדם אומר") כלפי האיסור, הכרוך בהפסד רב ונראה חסר היגיון. התורה, על פי פירושו של רבי עקיבה, מודעת לאפשרות שיצרו של אדם יביא אותו להטיל ספק בהגיונה של המצווה ("הרי ארבע שנים אני מיצטער בו חינם!"), ולכן "כנגד היצר" היא מציינת שמצוות ערלה איננה שרירותית, אלא יש לה תכלית מיטיבה: "להוסיף לכם תבואתו".³⁸

כאופן דומה נתפרשה לשון הכתוב בשמות לד, כד, "כי אורישי גוים מפניך ולא יחמד איש את ארצך", בדרשה שמקורה ככל הנראה במכילתא דרשב"י:

"כי אורישי גוים מפניך ולא יחמד איש את ארצך" (שמות לד, כד) – דברה תורה כנגד היצר. שלא יאמרו ישראל היאך אנו מניחין ארצינו ובתינו ושדותינו וכרמינו ועולין לרגל, שמא יבואו אחרים וישבו במקומותינו! לפיכך ערב להן הקב"ה: "ולא יחמד איש את ארצך בעלתך לראות".³⁹

מכילתא דרשב"י לשמות לד, כד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 223 ועל פי מדרש הגדול); מדרש תנאים לדברים כא, יא (מהדורת הופמן, עמ' 127 ועל פי מדרש הגדול). וראו ר' רוזן-צבי, "דברה תורה כנגד היצר": דברי ר' ישמעאל ומקורו של יצר הרע", תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 42-47.

37 ספרא, קדושים, שם.

38 פירושי מדגיש את המילה "אומר", ורואה בה את עיקר פועלו של היצר, שאליו מתייחסת הדרשה. טענת רבי עקיבה איננה שהיצר מסית את האדם שלא לקיים את המצווה, ושהתורה הייתה צריכה להתמודד עם הימנעות מקיום המצווה, אלא עם ספקות שהאדם עלול להביע. השוו לקריאתו של רוזן-צבי (לעיל הערה 36), עמ' 42.

39 מכילתא דרשב"י לשמות לד, כד (לעיל, הערה 36). האפשרות שמעלה מלמד, בהערותיו למקום, שמא אין זה מקור תנאי אותנטי, אלא דרשה מפרי עטו של רבי דוד העדני, בעל מדרש הגדול, איננה משכנעת, לדעתי, שהרי דרשה דומה מצויה גם בספרי לדברים, נב (מהדורת

ברומה לדרשת הספרא גם דרשה זו מבקשת להשיב על השאלה בדבר התכלית של משפט ("ולא יחמד איש את ארצך"), הבא בעקבות הציווי "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדן ה' אלהי ישראל". טענת הדרשן היא שמשפט זה מהווה מענה לתמיהה על הגיונה של המצווה, שיצרו של אדם עלול לעורר: "היאך אנו מניחין ארצינו ובתינו ושרותינו וכרמינו ועוליין לרגל, שמא יבואו אחרים וישבו במקומותינו!". טענתו של היצר היא שהמצווה לעלות לרגל נראית בלתי מתקבלת על הדעת, כי לא ייתכן שאוכלוסייה שלמה תעזוב כליל את בתיה כאילו הם הפקר לזרים, כפי שעולה לכאורה מציוויה של התורה: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדן ה' אלהי ישראל". טענתו של הדרשן היא שכמענה לטענתו המובנת והסבירה של היצר מבטיחה התורה: "ולא יחמד איש את ארצך", ולשם כך נכתב משפט זה.

ממקורות אלה עולה כי הביטוי "דברה תורה כנגד היצר" מבקש להעניק הסבר לתכליתה של לשון הכתוב, לאמור: אין הכתוב הנדון בא להוסיף פרט ביצויע כלשהו לפרטי המצווה הנדונה, אלא תכליתו להיות מענה למחשבות ולרגשות של פקפוק, שעלולים להתעורר אצל האדם המצווה, בשל מה שעלול להיראות בעיניו כחסר היגיון במצווה האמורה.⁴⁰

לאור זאת עלינו להבין את טענת הספרי לדברים בהקשרה של חובת השבת אבדה גם לאויב. הספרי טוען שלשונה של התורה ("אחריך") איננה מיועדת להוסיף פרט מפרטי המצווה, אלא אך ורק להוות מענה למחשבות היצר. היצר מעורר פקפוק באשר להגיונה של המצווה, מפני שהדרישה להשיב אבדה ל"אויב" נראית

פינקלשטיין, עמ' 119): "שמא יאמרו ישראל הרי אנו עולים להשתחוות, מי משמר לנו את ארצנו? אמר להם המקום: עלו, ושלכם אני שומר, שנאמר 'ולא יחמד איש את ארצך בעלותך ליראות'".

40 לפירוש המוצע כאן יכולה להיות תרומה מסוימת לדיונו של רוזן-צבי באופיו של "היצר" במקורות התנאים. לדעת רוזן-צבי, טענתו של "היצר" במקורות מ"דבי רבי ישמעאל" הן בעלות אופי אנטינומי, בעוד שבמקורות מ"דבי רבי עקיבה" הן מבטאות את נטיות הלב הטבעיות והמובנות של האדם. לאור הבירור שנעשה כאן אפשר שטיב טענתו של היצר, כפי שהן מוצגות במקורות מ"דבי רבי עקיבה", שונה אך במעט מטיב טענתו כפי שהן מוצגות במקורות מ"דבי רבי ישמעאל", שכן גם במקורות מ"דבי רבי עקיבה" טענתו של היצר מערערות על תקפותן של המצוות, על ידי הצגת פקפוק בהגיון. העמדות השונות נמצאות אפוא עומדות על רצף, ולא דווקא בשני צדיו של מתרס. בכך יש גם כדי להסביר את העובדה שהמונח "יצר הרע", שלדברי רוזן-צבי מאפיין דווקא את האסכולה של "דבי רבי ישמעאל", נוכח במשנה, ומפותח מאוד בתוספתא (ראו רוזן-צבי ולעיל הערה 36), עמ' 61-69), שהם חיבורים שמקובל לראותם כבעלי זיקה לאסכולה של "דבי רבי עקיבה", כמו גם את העובדה שהגישה, שלדעת רוזן-צבי מאפיינת דווקא את "דבי רבי ישמעאל", הפכה לבסוף להיות הגישה הדומיננטית בספרות חז"ל.

במבט ראשון בלתי מתקבלת על הדעת. כדי להתמודד עם פקפוק זה טורחת התורה להזכיר לאדם שאף ה"אויב", אחרי ככלות הכול, הוא בגדר "אח" ולכן המצווה להשיב לו את אבידתו איננה בלתי הגיונית.⁴¹

ה

העמדה העקרונית שרווחה בבית מדרשם של התנאים קבעה את גבולותיו של מעגל האחוה בעם הישראלי והוציאה ממנו את מי שאיננו יהודי. ביסודה של עמדה זו ניצבת הכרעה ערכית יסודית, שנודעו לה השלכות מרחיקות לכת. ואולם, בעולמם של התנאים ניתן למצוא הדים לחתירה תחת עמדה זו, ומהלך זה הוא דרמטי במידה שאיננה פחותה מבחינה תרבותית. חתירה זו, שבאה לידי ביטוי בדרשת הספרי (כפי שהצענו לפרשה לעיל), גלומה למעשה כבר בעמדתו של רבי יאשיה במכילתא דרבי ישמעאל, המחיל את מצוות השבת אבידה גם על אבידתו של גוי, בכך שהוא מזהה את "אויבך", שעל השבת אבידתו מצווה התורה בשמות כג, ד, עם הגוי. שהרי עצם המעשה של השבת אבידה למי שנחשב אויב יש בו כדי לערער את ראייתו ככזה ולפתוח פתח להרחבת מעגל האחוה. ואולם, בדברי רבי יאשיה אין מהלך זה אמור בצורה מפורשת, ואפילו דרשת הספרי, שבה מתפרש שימושה של התורה במונח "אחיך" כקביעה הצהרתית, שיש להתייחס אל האויב כ"אח", איננה טורחת להודיענו במפורש שהאויב שבו היא מדברת הוא הנכרי. הטענה שביקשתי להציע במאמר זה היא שהשימוש של הספרי במונחים "אחיך" ו"אויבך" איננו תמים, אלא שואב את משמעותו מן האופן שבו הובנו מונחים אלה בשיח בית המדרש של התנאים. לפיכך, יש להבין את טענת הספרי באופן הזה דווקא: מאחר ש"אויבך" נתפס בשיח של התנאים כמסמך את מי שנמצא מחוץ למעגל של עם ישראל, דהיינו הגוי, טענתו של הספרי באה לערער בדיוק את העמדה הזאת ולהכריז שגם אל הגוי ראוי להתייחס כאל אח.

מה הוא ההקשר ההיסטורי-תרבותי למהלך זה? במאמרו על "קידוש השם וגזירות השמד בימי הדריאנוס" ציין משה דוד הר, כי במהלך המאה השנייה

41 כעין פירושו של בעל רבי אברהם גומבינר, בעל "זית רענן", בפירושו לילקוט שמעוני, על אתר: "כנגד היצר – שיאמר אויבך הוא, אל תשב לו, לכן כתבה התורה: מ"מ (מכל מקום) אחיך הוא". נשים לב: הספרי איננו שואל מדוע התורה מצווה להשיב אבידה ל"אחיך" (דבר זה נראה לספרי, כאמור לעיל, מובן מאליו משיקול של "קל וחומר": אם ל"אויב" מצווה להשיב אבידה, קל וחומר שחובתו של אדם להשיב אבידה למי שאינו אויבו), אלא אך ורק מדוע השתמשה התורה בלשון "אחיך". לשון אחר: השאלה איננה מופנית כלפי גוף המצווה, אלא כלפי שימוש הלשון של התורה. טענתו של הספרי היא שבהשתמשה במונח "אחיך" הביעה התורה את דעתה, שאותו אחד שעלינו להשיב לו אבידה הרי הוא בגדר "אח", ואפילו אם הוא "אויב"! השוו לפירושו של רוזן-צבי (לעיל הערה 36), עמ' 44; וראו להלן, בנספח למאמר זה.

רעיונות של "אחוות המין האנושי" הלכו וכבשו להם מקום מרכזי בשיח הפוליטי בתרבות הרומית.⁴² רעיונות אלה אֶתגרו את חז"ל והם התמודדו עמם והגיבו להם בדרכים שונות.⁴³ כך, למשל, הספרי לדברים נותן פתחון פה לתרעומתם של יהודי התקופה באומרו: "בשעת טובתם של ישראל אומות העולם מכחישים להם ועושים עצמם כאילו הם אחים", בעוד ש"בשעת צרתם של ישראל אומות העולם מנכרים אותם ועושים עצמם כאילו אין מכירים אותם מעולם".⁴⁴ טענתו של הדרשן היא שהאידיאולוגיה הרומית של "אחוות המין האנושי" איננה אמתית, אלא משמשת את הרומיים אך ורק מן השפה ולחוץ.

אופן אחר של דחיית הקריאה הרומית לאחוה בין יהודים לנכרים ניתן למצוא בדרשה התנאית המפורסמת, שבה הצעתם של הגויים לישראל "בואו והצטרפו עמנו" ו"נלכה עמכם", נדחית מכול וכול:

אומות העולם שואלים את ישראל ואומרים להם: "מה דורך מדוד" שכך אתם מומתים עליו? – כענין שנאמר: "על כן עלמות אהבוך", ואומר: "כי עליך הורגנו כל היום" – כולכם נאים כולכם גיבורים! בואו ונתערבה יחד! וישראל אומרים: נאמר לכם מקצת שבחו ואתם מכירים אותו: "רודי צח ואדום", "ראשו כתם פז", "עיניו כיונים על אפיקי מים", "לחייו כערוגת הבשם", "ידיו גלילי זהב", "שוקיו עמודי שש", "חכו ממתקים וכולו ממתקים". כיון ששמעו אומות העולם נאותו ושבחו של הקדוש ברוך הוא אמרו להם: נבא עמכם! שנאמר: "אנה הלך דורך היפה בנשים אנה פנה דורך ונבקשנו עמך". מה ישראל אומרים להם? אין להם חלק בו, "אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים".⁴⁵

42 M.D. Herr, "Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days", *Scripta Hierosolymitana*, ראו

23 (1972), pp. 85–125

43 לדעת הר, שם, האידיאולוגיה של קידוש השם היא סוג של תגובה לשיח הרומי. אני מקווה

לעסוק בנושא זה במקום אחר.

44 ספרי לדברים, שכב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 371).

45 ספרי לדברים, שמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 399). דרשה כמעט זהה מצויה במכילתא דרבי

ישמעאל, שירתא ג (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 127), שם היא ממוקמת בצמוד לפירושן של

המילים "זה אלי ואנוהו" שבשירת היס, המוצע על ידי רבי עקיבה. צימוד זה הביא חוקרים

רבים להניח, כדבר המובן מאליו, שדרשתנו היא המשך דברי רבי עקיבה וליחסה לו. ואולם,

במכילתא דרשתנו קוטעת רצף של פירושים שונים למילה "ואנוהו" (לפניה – פירושו של

רבי עקיבה, ואחריה – פירושה של "חכמים"), שאף לא אחד מהם זוכה לפיתוח או להרחבה

כלשהם. עובדה זו מורה שאין לראות בדרשה חלק מדברי רבי עקיבה אלא תחיבה מעשה

ידי עורך בלבד. העובדה שבספרי אין היא מיוחסת לרבי עקיבה מאשרת ניתוח זה. וראו ד'

בויארין, "משהו לתולדות המרטיריון בישראל", ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים:

כפי שראה היטב סטיבן פראד, הסירוב להצעת "אומות העולם" נובע מחשש מפני אובדן הזהות היהודית הייחודית.⁴⁶ כלומר: המדרש הזה מציג בפנינו את הפיתוי ואת המאבק נגדו. הדרשן טוען: אנחנו עמו של הקב"ה, לגוים אין חלק בו, וגם אנחנו אפוא לעולם לא נהיה חלק מן הגוים.

לעומת זאת, בסיפורים תלמודיים מגוונים מושמת כפי יהודים הטענה שהפלייתם על ידי השלטונות הרומיים איננה ראויה דווקא משום שיהודים ונכרים הם "בני אב אחד" ו"בני אם אחת", כלומר "אחים".⁴⁷ סיפורים תלמודיים אחדים אף משמיעים ביקורת נגד העמדה היהודית המסורתית, המבחינה בין יהודי לשאינו יהודי, ובכך נראים כמאמצים את האידאולוגיה הרומית.⁴⁸ העובדה שסיפורים אלה כולם באים במקורות אמוראיים⁴⁹ מורה שמדובר בהתפתחות, וכי נדרש ליהודי ארץ ישראל זמן כדי להפנים את העמדה התרבותית הרומית, שדגלה ברעיון כי כל בני האדם הם כ"אחים". ואולם, אם הניתוח שהוצע לעיל למקורות התנאיים העוסקים בגבולותיה של מצוות השבת אבידה נכון, דומה כי נוכל להציע שיש לאתר את שורשיה של המהפכה שאנו רואים במקורות האמוראיים האלה כבר בדרשה התנאית שבספרי לדרבים.

מחקרים בספרות התלמודית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, 24 Stanford 1999, p. 111. ראו גם את המקבילה בשיר השירים רבה ז, ב (מהדורת דונסקי, עמ' 152).

ראו S.D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991, p. 43

47 עיינו בכלי, ראש השנה יט ע"א; סכוליון למגילת תענית, כח באדר. וראו ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד, עמ' 312.

48 עיינו, למשל, בסיפור שבאבות רבי נתן, נו"א, פרק טז (מהדורת שטר, לב ע"א), על רבי עקיבה ברומא, שסירב לקיים יחסי מין עם שתי נשים רומיות שניתנו לו ללילה. בעקבות עלבונן של הנשים מטיח הפקיד הרומי רם המעלה בפני החכם היהודי, שהתנהגותו היא בלתי מוסרית בעליל, מפני שהיא נובעת מסירוב להכיר בכך שכל בני האדם שווים: "לא בנות אדם כמוך הן? מי שברא אותך לא ברא אותן?". העוקץ שבביקורת זו הוא בכך שדווקא רבי עקיבה הוא החכם שהכריז "חביב אדם שנברא בצלם" (משנה, אבות ג, יד)! בסיפור יפהפה שנמצא בקהלת רבה יא, א מנוסחת הטענה הזאת בצורה מפורשת בזיקה למושג האחוה: רומאי שניצל מטביעה בים מבקש את עזרתם של יהודים, ומשנענע בסירוב הוא מטיח בהם: "לאו בר עשוי אחוכון אנא?" (כלום אין אני בן עשו אחיכם?). אין ספק שהסיפורים האלה מזדהים עם הטענה הזאת ומקבלים אותה, ועל כן יש לראותם כביקורת פנימית.

49 על הדגשתה של עובדה זו אני חב תודה לשלמה נאה.

נספח (להערה 41)

ישי רוזן-צבי, במאמרו העוסק במושג "יצר הרע" בספרות התנאים, נדרש לדרשת הספרי לדברים, שעמדה במוקדו של המאמר הנוכחי, והציע לפרשה "על פי המקבילה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: 'אם כפפת את יצרך לעשות שונאך אוהבך מבטיחך אני שאני עושה שונאך אוהבך'"⁵⁰. משפט זה בא במכילתא דרשב"י תכוף לדרשה שצוטטה לעיל (עמ' 171) ובה קבעה המכילתא, שמצוות השבת אבידה חלה אך ורק על "אדם שהוא עמות עמך", ולא על אבידת הגוי. לדעת רוזן-צבי, "לפי פירוש זה קובעת דרשת הספרי שמצווה אכן לסייע גם לאויב, ולשון 'אחיק' באה ללמד שעליך לנהוג אפילו באויב כאח"⁵¹.

הצעתו של רוזן-צבי מעוררת קושי משני היבטים. תחילה, לא ברור, אחרי ככלות הכול, כיצד הוא מבין את קביעת הספרי "לא דברה תורה אלא כנגד היצר". כי אם, כדבריו, "לשון 'אחיק' באה ללמד שעליך לנהוג אפילו באויב כאח", דהיינו להשיב לו את אבידתו, את החיוב הזה הביע הספרי כבר בחלקה הראשון של הדרשה: "אין לי אלא אחיק, אויבך מניין? תלמוד לומר 'אויבך'". מה הוסיפה אפוא פרשת השבת אבידה שבספר דברים על האמור בספר שמות, שמצווה להשיב אבידה לאויב? המשפט האמור במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי ("אם כפפת את יצרך לעשות שונאך אוהבך מבטיחך אני שאני עושה שונאך אוהבך") אכן מלמד שעל האדם לכוף את יצרו ולהשיב אבידה לשונאו, אבל, כאמור, בספרי מובעת דרישה זו כבר בחלקה הראשון של הדרשה, ולכן אין להבין את חלקה השני באותו האופן. ועוד: המשפט הזה מן המכילתא דרשב"י, הוא גופו זקק עיון: הואיל והוא בא בצמוד למהלך הפרשני שבו הדרשן מתאמץ להגדיר את "אחיק" כמסמן את המעגל של העם היהודי, וכמוציא את הגוי – "יכול אף שלאחרים כן? תלמוד לומר: 'אחיק'". מה אחיק שהוא עמות עמך, כך כל אדם שהוא עמות עמך ויצאו אחרים שאינם עמות עמך. אם כפפת את יצרך לעשות שונאך אוהבך מבטיחך אני שאני עושה שונאך אוהבך"⁵² – לא ברור כלל כיצד מתקשר המשפט הזה לאמור לפניו.

כפי שציין רוזן-צבי (בעקבות מהדיריה של המכילתא דרשב"י, על אתר), לוואיס פינקלשטיין, במאמרו על מסורת הנוסח של המכילתא דרבי ישמעאל, ציין כי משפט זה במכילתא דרשב"י מצוטט בספרו של ר"י אלנקווה, "מנורת המאור", בשם "מכילתא"⁵³. ואולם, פינקלשטיין באותו המאמר לא העתיק את נוסח הדרשה כפי שהיא מופיעה ב"מנורת המאור", אלא רק ציין את דבר ציטוטה שם, ולפיכך

50 ראו רוזן-צבי (לעיל הערה 36), עמ' 44.

51 שם.

52 ראו לעיל הערה 32.

53 ראו L. Finkelstein, "The Mekilta and Its Text", *PAAJR*, 5 (1933-1934), p. 27, n. 13b 53

אין בהפניה לרבך, כשלעצמה, כל תרומה לבירור נוסחה או לפירושה. ברם, בדיקת הציטט שב"מנורת המאור" מעלה הברל חשוב בנוסח הדרשה, שיש בו כדי להשפיע על שאלת היחס בינה לבין האמור בספרי לרבך. וכך כותב ר"י אלנקווה:

וגרסי' במכילתא: "כי תראה חמור שונאך" וגו', אם כפפת את יצרך לעשות שונאך אהובך! מביטיחך אני שאעשה שונאך אהובך!], דכתי' "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו".⁵⁴

ה"דיבור המתחיל", שעליו מוסבת הדרשה על פי הנוסח הזה, הן המילים: "כי תראה חמור שונאך", דהיינו הכתוב בשמות כג, ה. פסוק זה איננו הפסוק "כי תפגע שור אויבך", שעליו באה דרשת המכילתא דרשב"י המבחינה בין "אויבך" ל"אחיך", אלא הפסוק שאחריו! מכאן שמשפט הסיום בדרשת המכילתא דרשב"י בנוסחה המועתק במדרש הגדול ("אם כפפת את יצרך לעשות שונאך אוהבך מביטיחך אני שאני עושה שונאך אוהבך") איננו המשך לאמור לפניו, אלא מקורו במדרש על הפסוק הבא. אכן, מתוך לשונו של משפט זה גופו – "אם עשית שונאך אוהבך" וכו' – ניכר שמקורו בדרשה על הכתוב הבא (שבו מדובר במפורש ב"חמור שונאך"), ולא בדרשה העוסקת ב"שור אויבך".

שלושה נתונים אלה – אי־התחברותו של המשפט הנדון לאמור לפניו; נוסח הציטוט שב"מנורת המאור"; ולשונו של המשפט גופו – מורים שאין משפט זה חלק מן הדרשה על המילים "שור אויבך". משום כך יש להיזהר מלהזיק משפט זה לאמור בדרשה שבספרי לרבך ולפרש את הספרי על פי המכילתא דרשב"י.

54 ראו ישראל בן יוסף אלנקווה, מנורת המאור (מהדורת ה"ג ענעלאו, ניו יורק תר"ץ), חלק ד, עמ' 304. בדפוס הצילום של חיבור זה, שיצא לאור בהוצאת מקור, בירושלים בשנת תשל"ב, הקטע מצוי בכרך ה, עמ' 304.

