

שאלות:

1. מה בין הפרה להתרה?
2. מה עלינו לעשות כאשר ישנו לימוד מפסוק שסותר שיקול של קל וחומר?
3. מה יותר קשה: לעקור את הצמח או למנוע את קליטת הזרע?
4. מה לכל זה ולמשפטי התנאים?
5. האם כל הראשונים מסכימים בשאלה מהי 'גזירת הכתוב'?
6. על היררכיה שבעוצמה והיררכיה שבסוג.

המידות:
קל וחומר.

וְאִם בֵּית אִישָׁה נִדְרָה אוֹ אֶסְרָה אֶסֶר עַל נַפְשָׁהּ בְּשִׁבְעָה: וְשָׁמַע אִישָׁה וְהַחֲרֵשׁ לָהּ לֹא הִנִּיא אֶתְהָ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אֶסֶר אֲשֶׁר אֶסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יִקּוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֶתְם אִישָׁה בְּיוֹם שָׁמְעוּ כָּל מוֹצֵא שְׁפִתֶיהָ לְנִדְרֶיהָ וְלֹאֶסֶר נַפְשָׁהּ לֹא יִקּוּם אִישָׁה הַפָּרִם וְיִקְנֹק יִסְלַח לָהּ: כָּל נֶדֶר וְכָל שִׁבְעַת אֶסֶר לְעֵנֶת נַפְשׁ אִישָׁה יִקְיָמֶנּוּ וְאִישָׁה יִפְרֹנוּ: וְאִם הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁה מִיוֹם אֵל יוֹם וְהִקִּים אֶת כָּל נְדָרֶיהָ אוֹ אֶת כָּל אֶסְרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הִקִּים אֶתְם כִּי הַחֲרֵשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוּ: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֶתְם אַחֲרֵי שָׁמְעוּ וְנָשָׂא אֶת עֹנָהּ: (במדבר ל, יא-טו)

מתנני'. האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני הרי הן קיימין - לא אמר כלום; הרי הן מופרין - ר' אליעזר אמר: מופר, וחכ"א: אינו מופר. אמר ר"א: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור? אמרו לו, הרי הוא אומר: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר.

גמ'. איבעיא להו: לר"א מיחל חלין ובטלין, או דלמא לא חלין כלל? למאי נפקא מינה? כגון דאתפיס אחרינא בהדין נדרא, אי אמרת חלין - הויא תפיסותא, אי אמרת לא חלין - לא איכא מששא, מאי? ת"ש, אמר רבי אליעזר: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור? שמע מינה לא חלין. מי קתני שאינן באין? שלא באו קתני, עדיין לא באו. ת"ש, אמר להן ר"א: ומה במקום שאין מיפר נדרי עצמו משנדר - מיפר נדרי עצמו עד שלא ידור, מקום שמפר נדרי אשתו משתדור - אינו דין שיפר נדרי אשתו עד שלא תדור; מאי לאו דאשתו דומיא דיליה, מה [הוא] דלא חיילין, אף אשתו נמי דלא חיילין. לא, הא כדאיתא והא כדאיתא. ת"ש, אמרו לו לר"א: ומה מקוה שמעלה את הטמאין מטומאתן - אין מציל על הטהורים מליטמא, אדם שאין מעלה את הטמאין מטומאתן - אינו דין הוא שלא יציל על הטהורין מליטמא; שמע מינה לא חיילין. אימא סיפא, אמרו לו לר"א: אם מטבילין כלי טמא לטהר, יטבילו כלי לכשיטמא לטהר? שמע מינה חיילין! אמרי: רבנן לא קיימי להון בטעמיה דר"א, והכי קאמרי ליה: מאי סבירא לך? אי סבירא לך דחיילין ובטלין - תהוי כלי תיובתך, אי לא סבירא לך דחיילין - תהוי מקוה תיובתך. ת"ש, אמר להם ר"א: ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע - טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן; ש"מ לא חיילין. ורבנן לא דרשי ק"ו? והא תניא: יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה? אמרת ק"ו: מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר! אין, בעלמא דרשי ק"ו, ושאני הכא, דאמר קרא: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, את שלא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר.

א. על סוג ייחודי של קל וחומר סברתי

מבוא

כאשר אישה נודרת נדר (בדברים שבינו לבניה או שיש בהם משום עינוי נפש), הוא תלוי בבעל. אם הבעל מקים אותו ביום שומעו, שוב אין אפשרות להפר אותו. אולם אם הבעל מפר את הנדר ביום שומעו הנדר מופר. בנדר של כל אדם אחר, מי שמתיר את הנדר הוא החכם (או ביי"ד). התרת

החכם והפרת הבעל לאשתו (וגם האב לבתו) הם מנגנונים שונים: החכם מתיר את הנדר, ולאחר שהוא עושה זאת הנדר כלל אינו קיים מעיקרא.¹ לעומת זאת, אצל הבעל זה קרוי 'הפרה' (ולא 'התרה'), ושם הנדר חל בעת שהיא נודרת, אלא שהוא מופר מרגע הפרת הבעל (אם ההפרה היתה ביום שמעו') והלאה. ראה על כך בבבלי כתובות עד ע"ב.

המהלך הכללי של הגמרא

משנתנו עוסקת בהפרת נדרים עתידיים. כאשר הבעל אומר לאשתו שכל הנדרים שהיא תיזכר בעתיד (עד לרגע שהבעל יגיע) יהיו קיימים, או מופרים. במקרה הראשון (=כשאמר שהנדרים יהיו קיימים) ברור לכולי עלמא שאין בדבריו כלום, כלומר עד שהבעל מגיע הנדרים אינם קיימים (=הם עוד לא באו לכלל הקמה). ואילו במקרה השני (=כשאמר שהם מופרים) נחלקו תנאים: ר"א סובר שהם מופרים, ונימוקו הוא שיקול של קל וחומר: אם ניתן להפר נדרים שכבר חלו, כי אז פשיטא שניתן להפר נדרים שעוד לא חלו (שאותם קל יותר להפר). חכמים, לעומתו, סוברים שיש לימוד מהפסוק בפרשתנו שנדרים שעדיין לא באו לכלל הקמה (שבזה כולם מסכימים, זהו הדין שברישא) הם אינם יכולים גם להיות מופרים.

בתחילת הגמרא מתעורר דיון בשאלה מהי כוונת דברי ר"א: האם הנדר של האישה חל כאשר היא נודרת, ומייד לאחר מכן הוא מופר, או שמא הוא לא חל כלל, שהרי הפרתו קדמה לזמן שהאישה נדרה.² בתחילת הגמרא נראה שמגינים על העמדה שלפי ר"א הנדרים הללו חלים ומופרים מייד לאחר מכן. אמנם במהלך החלק השני של הסוגיא נראה ההיפך, ולבסוף המסקנה היא שהנדרים הללו אינם חלים כלל.

בתוך הסוגיא מובא גם דיון שמתנהל בין ר"א לחכמים אודות שיקול הקל וחומר עצמו. חכמים מביאים שיקולי אד-אבסורדום: שיקולי קל וחומר כמו זה של ר"א, שברור בעליל (וכנראה מוסכם גם על ר"א עצמו) שהם אינם תקפים. הם מנסים להוכיח מכך שגם טיעונו של ר"א אינו תקף. אמנם אין בדבריהם נימוק מהי באמת הבעיה בשיקול הקל וחומר של ר"א. אין כאן אלא הוכחה עקיפה לכך שהוא לא יכול להיות נכון. להלן נעמוד על נקודה זו.

הגמרא ממשיכה ותמהה האם ייתכן שחכמים כלל לא דורשים קו"ח, שהרי מפורש בפרשת אמה עבריה שכן עושים קל וחומר (ראה פירוט בהמשך דברינו). מסקנת הסוגיא היא שגם חכמים מסכימים שיש שיקול של קל וחומר, אולם במקרה דידן יש להם פסוק מפורש שמוציא מידי הקו"ח.

קשיים במהלך הגמרא

מהלך הגמרא אינו ברור, וזאת מכמה אספקטים:

1. במשנה כבר מופיע שחכמים דורשים פסוק כנגד הקו"ח, אם כן מדוע הגמרא מתלבטת בעניין זה עד הגעתה למסקנה הצפויה מראש.
2. מדוע הגמרא מביאה כראיה לכך שכולם צריכים להודות לשיקולי קל וחומר דווקא את הקל וחומר מאמה עבריה. סביר יותר היה להביא את הדוגמא מהברייתא דדוגמאות (שמובאת גם במקומות אחרים בתלמוד, כמו ב"ק כה ע"א ומקבילות, מהפסוק: "ואביה ירק ירק בפניה"). ראה בדף לפרשת בהעלותך?
3. הקושיא הקודמת מתחדדת עוד יותר עקב העובדה שהקל וחומר בו מדובר כאן אינו קו"ח מידותי אלא קל וחומר מסברא אשר מבוסס על נתון אחד (ראה בדף לפרשת נח ועוד הרבה). זהו בדיוק הקו"ח המובא בברייתא דדוגמאות, ולכן הדוגמא שם היתה יכולה להיות קולעת מאד.
4. אם באמת חכמים מקבלים את המידה של קל וחומר, וחולקים רק על השיקולים הספציפיים מן הסוג של ר"א, כי אז עלינו להבין מהי באמת הבעיה בקלין וחמורין מן הסוג הזה? מדוע הם אינם כמו כל קו"ח אחר, שאותו מקבלים גם חכמים?

דעת חכמים: בהו"א ובמסקנה

נתחיל אולי מן הסוף. ממהלך הגמרא ברור שכלל לא היתה הו"א שחכמים אינם מקבלים את מידת הדרש של ק"ו באופן כללי. ברור שלכו"ע יש מידת דרש כזו (וכן משמעות לשון הגמרא ב"ק כה ע"א, שמניחה שגם העיקרון של ה'דיו', שהוא רק פרט מדיני הק"ו, חייב להיות מקובל בהכרח על כל התנאים). אם כן, גם בהו"א של הגמרא, כאשר חשבו שחכמים אינם מקבלים את הק"ו של ר"א, הויכוח נסוב רק על סוג ק"ו מסויים אחד, ולא על המידה הזו בכללה. כך באמת מוכח מלשון הראשונים לקראת סוף הסוגיא. המפרש כותב:

ורבנן לא דרשי ק"ו – בתמיהה, כי האי גוונא דדריש ר"א בנדרים.

¹ אמנם ראה שיעורי ר שמואל (רוחבסקי), מכות ס"ו תכ, מה שביאר בדעת הרא"ש.

² הנפקא מינא היא לגבי מי ש'התפיש' נדר אחר בנדר הזה של האישה. אם הנדר של האישה חל ורק א"ח"כ מופר, כי אז ההתפסה מועילה - והנדר השני חל גם הוא. אולם אם הנדר של האישה לא חל כלל אז אין לנדר השני במה להיתפס, ולכן הוא לא חל.

כך גם כותב הר"ן שם :

**ורבנן לא דרשי ק"ו - אמאי פליגי עליה דר"א וכי לא מודו אינהו נמי דדרשינן ק"ו
ממה שחל על מה שלא חל והתניא דדיינינן ק"ו כי האי גוונא.**

זוהי הסיבה לכך שהראיה נגד חכמים המוכיחה שגם הם חייבים להודות לשיקול של ק"ו מובאת מאמה עבריה ולא מהדוגמא של "אביה ירק ירק בפניה". הגמרא חיפשה דווקא ק"ו מן הסוג הזה שיהווה ראיה שגם חכמים דורשים אותו. בזה נתיישבו קשיים 2-3. יש לציין כי ממסקנת הסוגיא נראה לכאורה שחכמים אינם מתווכחים על סוג הק"ו הזה, אלא רק מביאים פסוק שנוגד את מסקנת השיקול הספציפי בסוגייתנו. כלומר סוג השיקול הזה מקובל גם עליהם, אולם בנושא של הפרת נדרים מראש ישנה דרשה שסותרת את השיקול הזה. אולם לאור הקושי 4, עלינו להמשיך לשאול את עצמנו גם אליבא דמסקנה: מדוע באמת השיקול הסביר לכאורה של ר"א אינו נכון? לשון אחר: מה מלמד אותנו הפסוק, ומהו ההיגיון שביסודו? הרי בשורה התחתונה באמת יוצא מן הפסוק הזה מצב הלכתי תמוה: הפרת הבעל יכולה לעקור נדרים שכבר חלו, אולם היא אינה יכולה למנוע את חלותם של נדרים עתידיים. ניתן לומר שבכל זאת ישנה כאן, למעשה, דחיית ההיגיון שביסוד הק"ו. הדרשה מהפסוק רק מהווה מקור לטענה זו של חכמים, ולא גזירת הכתוב לגבי חריג. לפי הצעה זו חכמים אכן מתווכחים על סוג הק"ו הזה בכללו, גם לפי מסקנת הגמרא. כמוכח שזה מוליך אותנו לבחון את הדוגמאות המקבילות אשר מובאות בסוגיית הגמרא. לפי דרכנו, שהדרשה מהווה ראיה נגד ההיגיון של הק"ו של ר"א, יוצא שחכמים אמורים לחלוק על ר"א בכל הדוגמאות המבוססות על אותו ההיגיון. להלן נביא גם ראיה ברורה לכך מתוך מהלך הגמרא. אמנם כבר כאן חשוב לציין כי הר"ן והתוס' בסוף הסוגיא אינם סוברים כך. לדעתם במסקנה חכמים מודים באופן עקרוני להיגיון של ר"א, ורק לגבי השאלה של הפרת נדרים מראש הם חורגים מסברתם עקב הפסוק.

שיקול הקל וחומר של ר"א

נתחיל את הדיון בהבנת הק"ו של ר"א. ההיגיון שמנחה את ר"א הוא לכאורה פשוט: אם פעולת ההפרה מצליחה לעקור נדר שכבר חל, כי אז ק"ו שהיא תוכל למנוע את חלות הנדר לפני שהוא חל. הסברא שביסוד הק"ו של ר"א היא שקל יותר למנוע ממשוה להיווצר מאשר לעקור אותו לאחר שהוא נוצר. לפי המיון שהוזכר אצלנו כבר כמה פעמים, זהו ק"ו מן הסוג השלישי (קו"ח שמבוסס על סברא. ראה על כך בדף לפרשת נח). כפי שנראה בהמשך, זהו סוג ההיגיון גם בשאר הדוגמאות הנוספות שמובאות בסוגיא. כל אלו הם ק"ו מן הסוג השלישי, והסברא שביסודם היא אותה סברא (שיותר קל למנוע חלות מאשר לעקור אותה). נעבור כעת על מהלך הסוגיא.

המשך הברייתא: האדם עצמו

בתחילת הסוגיא, לאחר חידוד האיבעיא, מובא המשך המו"מ בין התנאים החולקים מתוך ברייתא. ר"א מעלה שם נגד חכמים טענה נוספת של ק"ו, בה הוא משווה בין הפרה של האדם לגבי נדרי עצמו לבין הפרת נדרי אישתו. האדם יכול להפר את נדרי עצמו על ידי מסירת מודעה לפני שהוא נודר (כמו בהתרת נדרים בר"ה), ובמקרה כזה נדריו אינם חלים כלל. לעומת זאת, לאחר שהוא נודר האדם עצמו אינו יכול להפר את נדרי עצמו (רק חכם מתיר לו). אם כן, טוען ר"א, הרי יש כאן ק"ו: ומה האדם עצמו שאינו יכול להפר את נדריו לאחר שחלו - יכול להפר אותם לפני חלותם, אז לגבי אישתו שהוא יכול להפר לאחר שחלו ודאי שיוכל להפר לפני שהם חלים.³ כפי שכבר הזכרנו, הקל וחומר שמופיע במשנה הוא קל וחומר שמבוסס על סברא. לעומת זאת, בברייתא המצוטטת כאן הקו"ח הוא מידותי רגיל (הוא מבוסס על הכללה משלושה נתונים. ראה על כך בדף לפרשת נח).

מדוע באמת ר"א חושב שחכמים אשר חולקים עליו בק"ו שמופיע במשנה יסכימו לק"ו המידותי שהוא מביא בהמשך. מה חזק יותר בק"ו הזה לעומת קודמו? דומה כי הק"ו הזה מביא ראיה לסברא שביסוד הק"ו שבמשנה. הרי לגבי האדם עצמו מסכימים חכמים שהוא יכול להפר לפני שנדר ואינו יכול להפר לאחר שנדר. אם כן, מכאן ראיה שקל יותר למנוע את היווצרותה של חלות מאשר לעקור אותה לאחר שהיא חלה. ממילא ר"א מצפה שחכמים יודו לסברתו גם בק"ו שבמשנה. כלומר בניגוד לק"ו במשנה שמניח את הסברא הזו כמובנת מאליה, בק"ו שבברייתא ישנה הכללה מתוך דיני הפרת נדרי עצמו, אשר מבססת את הסברא הזו. לכן לדעת ר"א זהו ק"ו חזק יותר, ומכוחו הוא מצפה מחכמים להודות לו. תשובת חכמים, שאולי מצויה בברייתא, אינה מופיעה בסוגייתנו. מסתבר שחכמים השיבו לר"א גם על קושייתו זו מכוח הדרשה שלהם מפרשתנו (ההיקש בין הקמה להפרה).

³ השיקול הזה אינו מופיע בסוגיא כטענה נגד דעת חכמים. תשובת חכמים כנראה מצויה בברייתא, אולם הגמרא אינה מביאה אותה. כאן השיקול הזה מופיע רק כהוכחה לכך שכוונת ר"א היא לומר שהנדרים של האישה כלל אינם חלים (כמו נדריו של האדם כשהוא מוסר מודעת הפרה לפני שנדר). הגמרא דוחה שהפרה לעצמו והפרה לאישתו הם שני דברים ואין לדמותם זה לזה. אין בסוגיא הסבר ענייני לשורשו של ההבדל ביניהם.

מדברינו עולה כי במשנה חסרה המציעתא של הדיון התנאי. הוא מתחיל כמו"מ על הק"ו של ר"א עצמו. חכמים חלקו על הק"ו מכוח סברא גרידא (כלומר הם לא קיבלו את הסברא שקל יותר למנוע היווצרות של חלות מאשר לעקור חלות קיימת). ולאחר שר"א הביא נגדם את הראיה מהאדם עצמו, כלומר את הק"ו המבוסס, רק אז הם הביאו את הדרשה שמובאת בסוף המשנה. אם כנים דברינו, אז המו"מ השלם והמלא בין התנאים התנהל בדיוק כפי שהוא מופיע בגמרא. ממילא מיושב קושי מס' 1 מלמעלה: הגמרא רק רוצה לשחזר את המו"מ שהתנהל בין התנאים, ובעיקר את החלק החסר במשנה בין הרישא לבין הסיפא.⁴

אמנם מכאן עולה נקודה נוספת. לפחות בתחילת הדיון ברור כי חכמים אכן חולקים על סברת ר"א (הם לא מקבלים את הסברא שמניעת היווצרות קלה מעקירה). רק בסיום המו"מ ביניהם (כמו במסקנת הסוגיא) הם מביאים את הלימוד מהפסוק. כלומר רק כאן ייתכן לומר שהם חזרו בהם, והם מודים לסברת ר"א, ושהמחלוקת היא ספציפית רק בנושא הפרת נדרים (כדעת התוס' והר"ן). נזכיר כי לפי הצעתנו לעיל חכמים נותרו בעמדתם גם במסקנה. ראה על כך עוד להלן.

הקו"ח במקווה ובזרעים⁵

בשלב הבא מופיעה בגמרא טענה שנראית לקוחה מן ההמשך של אותה ברייתא, והפעם זוהי טענה של חכמים נגד ר"א. ישנן כמה גירסאות לטענת חכמים (ראה במפרש ובר"ן על אתר), אולם בתורף הדברים הם מביאים ק"ו מן הסוג שלו, ומראים שמסקנותיו אינן נכונות (זהו טיעון של רדוקטיו אד-אבסורדום):⁶ מקווה מצליח להעלות טמאים מידי טומאתם (=לטהר אותם). אם כן, לפי הק"ו של ר"א כל שכן שטבילה במקווה היתה צריכה להועיל גם למנוע טומאה עתידית. אולם דין זה אינו נכון לכולי עלמא. מוכח מכאן שק"ו כזה אינו נכון. גם מכאן רואים שלפחות בשלב זה חכמים חולקים על עצם סברת ר"א, ולא רק לגבי הפרת נדרים עתידית.

לאחר מכן מביא ר"א ק"ו לגבי זרעים. מתוך הדין שזרעים טמאים אשר נזרעים בקרקע עולים מידי טומאתם (=נטהרים) אנו למדים שזרעים אשר זרועים ועומדים בקרקע כלל אינם נטמאים. כוונת ר"א כנראה לומר שגם חכמים צריכים להודות שמקור הדין שזרעים מחוברים אינם נטמאים הוא מק"ו כזה, שכן אין לכך מקור אחר (כך גם כותב הר"ן על אתר).

מעצם הדמיון שהביא ר"א, הגמרא מוכיחה שכוונתו היא שבהפרה על העתיד הנדר כלל לא חל, כמו שהזרעים שבקרקע כלל אינם נטמאים.

מחלוקת ר"א וחכמים

כל הדיון הישיר בגמרא הוא אך ורק ביחס לאיבעיא בדעת ר"א. המו"מ בין ר"א לחכמים אינו מופיע במלואו, שכן לא הוא נושא הסוגיא. על כן לא ברור מן הסוגיא מה ענה ר"א לחכמים על מקווה ומה ענו חכמים לר"א על זרעים. ננסה להשלים את התמונה, ולהבין את התשובות הללו בעצמנו.

נתחיל בק"ו של ר"א בזרעים. לכאורה שם טיעון הק"ו כלל אינו תקף. הזרעים שבקרקע כלל אינם מקבלים טומאה, אולם זה לא בגלל שנעשה בהם מעשה זריעה בקרקע. אי היכולת שלהם לקבל טומאה היא מפני שבפועל הם מחוברים לקרקע, והמחובר אינו מקבל טומאה. אם כן, לא המעשה (=הזריעה) מטהר אלא המצב כשלעצמו (=היותם מחוברים). כך באמת כותב המפרש על אתר: "לא כל שכן שלא יקבלו טומאה, שכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע". אולם העובדה שהם מחוברים כעת אינה פועלת בגלל שהחיבור קדם לטומאה, כפי שטוען ר"א, אלא מפני שגם לאחר טומאתם הם עדיין במצב מחובר. כלומר גם אם הק"ו של ר"א אינו תקף, ולכן הזריעה בקרקע בעבר לא יכולה למנוע היטמאות עתידית, בכל זאת הזרעים המחוברים לא יקבלו טומאה, שכן סוף סוף הם עדיין מחוברים, ועצם החיבור הוא המונע את ההיטמאות שלהם.

לעומת זאת, במקרה של המקווה בהחלט ניתן להבין כי ההיטהרות שר"א טוען לטובתה היא מפאת מעשה הטבילה, ולא מתוך עצם ההימצאות במקווה. אולם מעשה הטבילה נעשה בעבר, וכעת כבר אין לו כל זכר. אם כן, אם הק"ו של ר"א איננו שיקול נכון, אזי הטבילה במקווה ודאי לא תמנע טומאה עתידית. המסקנה היא שבניגוד לק"ו של זרעים מקרה זה אכן תלוי במחלוקת ר"א וחכמים.

הוא הדין לגבי הפרת נדרים עתידיים. גם שם מעשה ההפרה הוא המפר את הנדר, ולא מצב כלשהו. אולם מעשה ההפרה כבר נעשה בעבר, וכעת אין לו כל זכר. אם כן, אם הק"ו של ר"א אינו נכון (כפי שסוברים חכמים) אז ברור שאין אפשרות להפרה מראש. גם כאן ההלכה תלויה במחלוקת התנאים לגבי הק"ו.

⁴ ראה בתוספתא נדרים פ"ו מ"ו, שם כנראה מובאת מחלוקת התנאים הזו. אמנם נראה שחסרה שם התחלת המו"מ ביניהם (זו שמופיעה במשנתנו), אולם הסיום בהחלט מזכיר את דברינו כאן. ההסבר שלנו מאחד את התוספתא והמשנה ויוצר מהם מקשה שלימה אחת, אשר מקבילה למהלך סוגיית הגמרא.

⁵ שתי הטענות הללו מובאות בכדי לפשוט את הספק לגבי ר"א, האם החלוקת חלה ונעקרת או לא חלה כלל. אנו נעסוק בטענות הללו רק מבחינת יחסם של חכמים לקו"ח של ר"א, ולאבחנה בדבר ייחודו.

⁶ בתוספתא מוצג הטיעון הזה כראיה שמביא ר"א נגד חכמים, אך שם נושא הדיון הוא כנראה אחר (ראה בפירושו מנחת ביכורים שם).

לסיכום, מהמקרה של זרעים לא ניתן להוכיח נגד חכמים. להיפך, ההיזקקות של ר"א לק"ו במקרה זה היא תמוהה. לעומת זאת, המקרה של מקווה מהווה באמת ראיה לטובת חכמים. ניתן להביא ראיה לדברינו מכך שהגמרא עצמה כאשר היא מביאה ראיה לכך שגם חכמים צריכים לקבל את סוג הק"ו של ר"א, אינה מביאה אותה מהק"ו של זרעים שהביא ר"א עצמו. הגמרא מביאה את ראייתה מאמה עבריה. לכאורה מוכח מכאן שלפי חכמים אין בכלל צורך להיזקק לק"ו הזה לגבי זרעים, והן הן דברינו. שוב ראינו שכך כותב הר"ן עצמו על אתר:

ונראה בעיני דמש"ה פריך הש"ס מהך ברייתא טפי מק"ו דזרעים דאמו להם ר"א משום דלא קים להו להש"ס דעתייהו דרבנן בזרועין ועומדין ומשום הכי פריך מהך ברייתא דליכא מאן דפליג עלה אי נמי אפשר דסבירא להו לרבנן דלזרועין ועומדין לא פריך קל וחומר דמקרא דעל כל זרע זרוע גופיה נפקי כך נראה בעיני.

סיכום ביניים: בין ראיה לסברא

כללית נראה לכאורה שמסקנת הסוגיא היא שחכמים הם הצודקים וההגיוניים, ודעת ר"א היא המוקשה. מאידך, על אף שלא מצאנו ראיה לטובת ר"א ונגד חכמים מן המקרים הללו, בכל זאת עלינו לשאול את עצמנו: מהי באמת סברת חכמים? הרי לכאורה מבחינת הסברא נראה שר"א הוא הצודק בסברתו. מניעת היווצרות צריכה להיות קלה יותר מאשר עקירת דבר קיים. אמנם לא ניתן להביא לכך ראיה מזרעים, אך לא ברור מדוע חכמים לא מקבלים את הסברא הזו כשלעצמה?

ב. סברת חכמים: האם מניעת היווצרות באמת קלה יותר מאשר עקירה

מבוא: האם חכמים חולקים רק בהפרה או במחלוקת עקרונית

כפי שראינו למעלה, בהחלט סביר להניח שחכמים חולקים על ר"א במחלוקת עקרונית. הלימוד מהפסוק אינו יכול להוות תחליף לסברא, אלא לכל היותר ראיה לסברת חכמים שבמחלוקת. הוא מוכיח שמניעת היווצרותה של חלות אינה בהכרח קלה מעקירת חלות שכבר נוצרה. השאלה היא: מדוע באמת לא? לכאורה ההיררכיה הזו היא סברא נכונה, ואנו משתמשים בה לא מעט בהלכה. גם לדעת התוס' והר"ן אשר סוברים כי למסקנת הסוגיא חכמים מקבלים את הק"ו של ר"א, עדיין ההו"א (שלמעלה הוכחנו את קיומה מתוך המו"מ בברייתא) לפיה חכמים חולקים על ר"א בסברת הק"ו עצמה טעונה ביאור.

היה מקום לומר שדעת ר"א היא שמבחינה הלכתית ההפרה כביכול נעשית באופן מתמשך כל הזמן, ולכן היא עוקרת את הנדר כאשר הוא נידר. לפי זה, חכמים שחולקים על ר"א סוברים שמעשה העקירה הסתיים בעת ביצועו, והוא אינו נחשב כמעשה מתמשך. אולם לא משמע כן מהגמרא, שהרי לפי זה יוצא שהמנגנון הפשוט יותר שלגביו כולם מסכימים הוא דווקא העקירה, ולא מניעת היווצרות. חידושו של ר"א הוא שמעשה העקירה נעשה כל העת, ולכן תמיד יש כאן עקירה. לפי הסבר זה יוצא שגם מניעת היווצרות היא עקירה, ולכן היא מועילה לפי ר"א. זה כמובן מנוגד לפשט הגמרא, שממנו עולה כי לשיטת ר"א המניעה היא הקלה והפשוטה יותר.

אם כן, מסתבר שחכמים מעלים כאן טענה עקרונית נגד ההיררכיה שנראית לר"א כה פשוטה. טענה כזו אמורה לגעת בכל הקלין וחמורין מן הסוג שפגשנו בחלק א, ולא רק בשאלת ההפרה מראש.

המחלוקת העקרונית

הר"ן במהלך הסוגיא (עו ע"א סוף השורות הבינוניות) כותב ששמע מכאן "דלא בקולא וחומר" תליא מילתא". כלומר לדעת חכמים (לפחות בשלב זה בסוגיא) ההבדל בין לעקור חלות לבין למנוע את היווצרותה אינו שאלה של קולא וחומר.

בדברי הר"ן הללו מצויות שתי נקודות חשובות מאד, הראשונה נוגעת לכל שיקול של ק"ו, והשנייה לסוג הק"ו של ר"א: 1. בכל פעם שאנו עושים ק"ו, עלינו לשאול את עצמנו האם ההיררכיה בין המלמד ללמד מבוססת על קולא וחומר או על שיקולים ספציפיים אחרים.⁷ 2. נראה שישנה מחלוקת יסודית ורחבה בין ר"א לחכמים (לפחות בהו"א, לפי הר"ן), אשר אינה מתמצה רק בשאלה של הפרת נדרים מראש, אלא נוגעת לעצם הסברא של ההיררכיה בין עקירה לבין מניעת היווצרות. כפי שראינו, סברא זו עולה בכמה הקשרים הלכתיים שונים, ובכולם אמורות להיות השלכות למחלוקת זו.

אמנם כל זה הוא רק בשלב הביניים בסוגיא. כפי שכבר הזכרנו, הר"ן בסוף הסוגיא (עו ע"ב) כותב במפורש שלמסקנה המחלוקת בין ר"א לחכמים נוגעת רק להפרה מראש, בגלל הדרשה מהפסוק. כך גם כותבים בעלי התוס' שם. נזכיר כי לפי הצעתנו לעיל, גם למסקנה המחלוקת נוגעת לעצם ההיגיון של הק"ו אשר משווה בין מניעת היווצרות לבין עקירה. הר"ן עצמו בסוף הסוגיא מביא

⁷ כבר עמדנו על נקודה זו כמה פעמים. ראה, למשל, בדף לפרשת שמיני, ועוד.

לכך ראייה ברורה (שגם התוס' הרגישו בקיומה): הרי חכמים עונים לר"א ממקווה שממנו מוכח נגד ההיגיון שלו. והנה, אם חכמים היו מקבלים את ההיגיון של ר"א וחולקים עליו רק בהפרה (כפי שכותבים הר"ן והתוס'), אז מה הראייה שלהם נגדו ממקווה? לכאורה זוהי ראייה ברורה להצעתנו, שהמחלוקת בין ר"א לחכמים היא עקרונית, והפסוק רק מהווה ראייה לדעת חכמים (ולא גזיה"כ לגבי מקרה חריג, כפי שאולי ניתן היה להבין את מסקנת הסוגיא). הר"ן והתוס' דוחים זאת בהסברים דחוקים.

שתי אפשרויות בהבנת דעת חכמים לפי הצעתנו

ראינו בסעיף הקודם שלפי התוס' והר"ן במסקנת הסוגיא אין מחלוקת מהותית בין חכמים לר"א. אולם לפי הצעתנו ישנה מחלוקת כזו, וגם לפי התוס' והר"ן ישנה מחלוקת כזו בהו"א. אם כן, בכל אופן עלינו להסביר כיצד ייתכן לחלוק על הסברא הפשוטה של ר"א. נראה כי ניתן להסביר זאת בשתי צורות עקרוניות:

- א. ייתכן שחכמים חולקים חזיתית על ר"א, וסוברים שמניעת היווצרות באמת אינה קלה יותר מאשר עקירה. לכן כלי שיועיל לביצוע העקירה לא בהכרח יועיל למניעת היווצרות.
- ב. ייתכן שחכמים פשוט טוענים שמניעת היווצרות, גם אם היא בדרך כלל קלה יותר, היא מנגנון שונה במהותו מאשר עקירת הדבר שנוצר, ומנגנון שונה דורש כלים שונים לביצועו. לדוגמא, עקירת צמח דורשת הפעלת כוח ומשיכתו החוצה. מניעת זריעתו או קליטתו באדמה יכולה להיעשות באמצעות השקיית האדמה בחומר רעיל. אמנם נכון הוא כי יותר קל למנוע את הקליטה מאשר לעקור, אולם הכלי של משיכה החוצה לא יועיל לבצע זאת. אם כן, היחס של קולא וחומרא כן קיים כאן, אולם הוא לא הפרמטר היחיד. ישנם פרמטרים ספציפיים נוספים אשר שולטים על ההבדל בין המלמד ללמד.

המסקנה: אמה עבריה

מה שמאלץ את התוס' והר"ן להסיק שאין מחלוקת מהותית בין ר"א לחכמים לגבי ההיגיון של ר"א, הוא הראייה בסוף הגמרא מאמה עבריה. לפי דרכנו השיקול הזה טעון ביאור: כיצד יסבירו אותו חכמים אם הם אינם מקבלים את ההיגיון של ר"א, שמניעה קלה מעקירה? הגמרא מביאה ק"י שאם כאשר ילדה גדלה ונעשית נערה היא יוצאת ממצב של עבדות, אז ק"י שאב אינו יכול למכור את בתו לאמה כשהיא גדלה ונעשית נערה. לכאורה לפי מה שביארנו בדעת חכמים זהו ק"י מופרך, שכן לדעתם מניעה אינה בהכרח קלה מעקירה. נמצאנו למדים כי גם לפי חכמים ישנם מקרים שבהם ההיגיון הזה כן קיים (במונחי הסעיף הקודם: כאשר לא מדובר ב'כלים', או מנגנונים, שונים). באמה עבריה אנו דנים האם העובדה שהיא גדלה מונעת את מכירתה לאמה או שרק מוציאה אותה מרשות האדון. כאן מדובר על משהו שמתרחש מאליו, ולא באמצעות כלים כלשהם. אם כן, במקרה כזה גם לפי שיטת חכמים יש בהחלט מקום להשוואה היררכית בין מניעה לעקירה. חכמים חולקים על ר"א רק במקומות שבהם יכולים להיות כלים שונים שמבצעים את הפעולות הנדונות, כמו שביארנו לעיל. סביר יותר להבין זאת לפי האפשרות ב שהבאנו למעלה (שכן לפיה ההיררכיה בין מניעה לבין עקירה קיימת גם לפי חכמים, אלא שהיא לא בלעדית). לפי האפשרות א, אין כלל היררכיה כזו, ולפי זה בשום מקרה לא סביר שחכמים יסכימו לקיומה של היררכיה כזו. אם כן, נראה כי הצעתנו חלוקה על התוס' והר"ן בהבנת מסקנת הסוגיא בהתאם לשתי האפשרויות הללו. עד עתה ראינו אפשרות סבירה למדיי לפרש את מסקנת הסוגיא באופן שונה ממשט לשונה (ובשונה מהתוס' והר"ן). ראינו גם סיבות טובות לעשות כן. אמנם עד כה לא מצאנו דעה בראשונים שמצדדת בכיוון כזה. בסעיף הבא נראה עמדה כזו, ודווקא בסוגיא שונה לגמרי.

שוב, לפרשת השבוע: דוגמא מדיני תנאים

נראה כעת את שני הכיוונים שהעלינו במחלוקת ר"א וחכמים, מיושמות בדיני תנאים. כידוע ישנם דינים שונים אשר נדרשים לגבי תנאים בהלכה (=משפטי התנאי), ורובם (ואולי כולם) נלמדים מפרשת בני גד וראובן. למשל, יש לכפול את התנאי, יש להקדים תנאי למעשה, וגם הן ללאו ועוד (ראה רמב"ם פ"ו מהל' אישות ועוד). לפי דעה אחת בתוד"ה 'הרי זו', כתובות נו ע"א, כל משפטי התנאים נדרשים מפני שמטרת התנאי היא לעקור מעשה. לדוגמא, תנאי בקידושין מיועד לעקור את מעשה הקידושין (אם לא יתקיים מה שהמקדש דורש אותו בהתנייה). באופן הרגיל בהלכה דיבור אינו עוקר מעשה. לפי דעה זו בתוס', חידוש התורה בפרשת התנאים הוא שאם אדם מתנה לפי כל משפטי התנאי - אז הדיבור של התנאי כן יכול לעקור את המעשה. והנה בשו"ת רעק"א סי' מח הביא בשם השטמ"ק נזיר יא ע"א, שבנזיר שמתנה על נזירות אין צורך למשפטי התנאים. הסיבה לכך היא שנוזירות נידרת באמצעות דיבור, ולעקירת דיבור די לנו בדיבור רגיל. משפטי התנאי נדרשים רק כאשר אנו רוצים שהדיבור יעקור מעשה. ר' אלחנן וסרמן, בספרו קובץ שיעורים (ח"א, כתובות אות קסח הלאה) מקשה על דברי רעק"א והשטמ"ק הללו קושיא חזקה: לאחר שהנזירות חלה זה אינו נחשב כבר כדיבור אלא כמעשה. ניתן לעקור את דיבור הנזירות כדיבור כל עוד הוא לא פעל את פעולתו. אולם לאחר שהוא החיל

את חלות הנזירות יש בפנינו מציאות ממשית. בכדי לעקור מציאות כזו לכאורה לא יכול להועיל דיבור גרידא. אם כן, גם בעניין נזירות, בכדי שתנאי יועיל לעקור נזירות היה עלינו לדרוש להתנות אותו לפי משפטי התנאים.

לכאורה סברת בעל הקו"ש היא בדיוק סברת ר"א. הוא טוען שדיבור רגיל (גם ללא משפטי התנאי) יכול לעקור חלות לפני היווצרותה. אולם לאחר שהיא כבר נעשתה אז לא יועיל דיבור, ונצטרך מעשה (או דיבור עם משפטי התנאי, שהוא חזק יותר). זוהי בדיוק הסברא שלעקור משהו קיים קשה יותר מאשר למנוע את היווצרותו.⁸

רעק"א והשטמ"ק כנראה סוברים שאין סברא כזו. לדעתם אין הבדל בין מניעת היווצרות לבין עקירה. ההבדל המהותי כאן הוא בין דיבור לבין מעשה. לשיטתם, כאשר מחילים משהו על ידי מעשה לא ניתן לעקור אותו באמצעות דיבור רגיל, גם לפני שהוא חל. לעומת זאת, כאשר מחילים משהו באמצעות דיבור, ניתן לעקור אותו בדיבור רגיל, וזאת גם לאחר שהוא חל. אלו הן בדיוק שתי האפשרויות שראינו למעלה להבין את דעת חכמים לפי מסקנת סוגיית נדרים.⁹

סיכום: מה עושים כשיש ק"ו מול ילפותא אחרת מפסוק?

עיקר הדיון כאן נוגע בשאלה מה עלינו לעשות כאשר יש לנו ק"ו הגיוני, ומולו עומד פסוק, או לימוד כלשהו מפסוק. לכאורה הלימוד מהפסוק גובר, שכן דחיית ק"ו אינה מייטרת מאומה. הפסוק חידש שכאן אין ליישם את ההיגיון של הק"ו, ותו לא מדי.

אולם הדבר איננו פשוט כלל ועיקר. סוף סוף אם הפסוק מחדש שהפרה יכולה לעקור אך לא למנוע היווצרות, אז לפחות דה-פקטו נפרכת בזאת הסברא של ר"א. אם כן, מי לידינו יתקע שבמקומות נוספים ניתן לסמוך על סוג סברא כזה. מדוע לפי חכמים המקרה הזה עצמו לא יהווה פירכא על כל שאר הקלין וחמורין מאותו סוג. לדוגמא, לפי תוס והר"ן יוצא שלמסקנת הגמ' חכמים מודים לר"א בק"ו של זרעים אשר מסתמך על סברא זו. אולם אם בהפרה מצאנו שסברא כזו אינה קיימת, אז מוכח שיש מצבים שבהם מניעת היווצרות אינה קלה יותר מאשר העקירה. אם כן, זה גופא מהווה פירכא על הק"ו של זרעים. אם כן, מדוע לפי תוס' והר"ן חכמים בכ"ז מודים לק"ו הזה בזרעים?¹⁰

מסיבה זו הצענו את הצעתנו, שבאמת הסברא של ר"א היא עצמה נדחית מכוח הפסוק, ולכן חכמים אינם מקבלים אותה גם למסקנת הסוגיא. אולם, כאמור, התוס' והר"ן לא למדו כך את הגמרא.¹¹

לכאורה נראה מכאן שהר"ן והתוס' מקבלים את המושג 'גזירת הכתוב' באופן שונה ממה שראינו בחידושי המאירי שהובא בדף לפרשת וירא. המאירי שם הסביר שגזירת הכתוב גם היא סברא, אלא שרק לאחר הגילוי אנחנו אמורים להבין אותה בשכלנו שלנו. מדברי הר"ן והתוס' כאן עולה כי גזיה"כ היא אכן משהו ללא היגיון, ולשיטתם אסור לנו להתחשב בו אפילו לצורך העלאת אפשרות פירכא על קלין וחמורין אחרים. על פניה זוהי גישה תמוהה, ואנו נותיר אותה כאן בצ"ע.

⁸ אמנם ישנו כאן הבדל מסוים, שכן כאן ההבחנה הזו נתלית ביחס בין דיבור למעשה ולא בין עקירה למניעת היווצרות. אין כאן המקום לפרט בזה יותר.

⁹ יש גם אפשרויות אחרות, מעניינות לא פחות, להבין את המחלוקת הזו, ואכמ"ל בזה.

¹⁰ חשוב להבין שלצורך פירכא על ק"ו די לנו בקיומה של אפשרות בלבד. מספיק שישנה אפשרות במקרים מסויימים שמניעת היווצרות אינה קלה מעקירה, בכדי להעלות פירכא על הק"ו של זרעים, ולומר: הפרה תוכיח.

¹¹ הר"ן בסוף הסוגיא מסביר שגם במקווה וגם בהפרה מראש יש פסוק שמלמד שהקו"ח של ר"א אינו תקף במקומות אלו. אם זה בשני מקרים אז עוד הרבה יותר קשה יהיה לומר שזוהי חריגה לא שיטתית. למעשה זהו הקושי מס' 4 שהעלינו למעלה. בשיטת הר"ן והתוס' הוא נותר קשה.