

'שיטה מחודשת'

הצעה לשיטת לימוד והוראה של המשנה
והתלמוד בעידן המחשב

גבריאל חזות



הוצאת תם

כפר חסידים
חשוון תשע"ב 2011

© כל הזכויות שמורות לגבריאל חזות
ולעמותת "מידה טובה לחקר ההגיון היהודי".
ת.ד. 5217 כ. חסידים, מיקוד: 20400
midatova@netvision.net.il

ניתן להזמין את הספר בטל': 04-9847757

סדר ועימוד: סטודיו תם
עיצוב הספר והכריכה: שפרה ברנדייס
התקנת מפתחות: שפרה ברנדייס
הודפס בספריית בית-אל

אודות עמותת 'מידה טובה'

'מידה טובה' החלה בפעולתה בתחילת שנת תשס"ה, בהוצאת דף שבועי לבתי כנסת. מטרתה הינה להעמיק את ההתעניינות והעיסוק בדרכי הדרש. הוכרז על הקמתו של כתבי-עת לנושאי המידות, ועל הוצאת ספרי מאמרים בנושאי המידות (ראה ב'קול קורא' בדף לפרשת שמות - תשס"ה שחולק בבתי הכנסת).

עמותת 'מידה טובה' לחקר ההגיון היהודי, שמה לעצמה מטרת מקיפות הרבה יותר. ראשית, להרחיב ולהעמיק את תחומי המחקר בדרכי הדרש ואת האינטנסיביות שלו, ולאחר מכן לפעול לכינונו של מחקר תורני ברוח ישיבתית בתחומים רבים נוספים, אקטואליים ותיאורטיים כאחד. בהמשך הדרך מתוכננת התרחבות נוספת של המחקר לכיונם של מדעי הרוח בכלל. מתוכננים בתי ספר קיץ, כנסים, אתר אינטרנט, פיתוח תכניות לימודים בתחומי העיסוק של העמותה ועוד.

עמותת 'מידה טובה' מבקשת לגבש צוותי חשיבה ומחקר בתחומים השונים, אשר יבואו מדיסציפלינות שונות, אקדמיות וישיבתיות, וינסו לגבש את היתרונות שבכל אחת מן הדיסציפלינות הללו לכינונם של מתודולוגיה ודרכי מחקר שיטתיות אשר יתאימו לרוח הישיבתית. כל זה ייעשה מתוך מחויבות מלאה ליושר אינטלקטואלי ופתיחות מחד, ולהלכה ומכלול המסורת היהודית מאידך. העיקרון המשמש נר לרגליה של העמותה הוא מאמר חז"ל: חותמו של הקב"ה האמת.

יש לדברים הללו חשיבות רבה, עיונית ומעשית, והעמותה מאמינה כי ניתן להתקדם לקראת השגת מטרתיה אלו בכוחות משותפים של ציבור הלומדים והחוקרים כולו. העמותה תשמח לרעיונות והצעות, להערות מכל סוג, ולשיתופי פעולה עם גורמים שונים בהקשרים הנוגעים לתחומי העניין שלה.

הוקרה

בהוקרה לנאות ביתי רותי, שלה אני חייב הכל.
לבני בכורי ניר ניסים וכלתי יפעת, ונכדי אביה, עמיחי אור, ויאיר הלל.

לבני תומר יעקב

לביתי אור נטע

לבני אסף חיים ולכלתי מורן ולנכדתי שקד

ולביתי ליטל

תוכן העניינים

מבוא

פרק א - עשרת נושאי הליבה של ה'שיטה המיוחדת'

נושא 1 - טבלת 'רכיבי הטיעון'

א. מבוא

ב. דוגמה מס' 1 - הבחנה בין מקרים שונים

ג. דוגמה מס' 2 - על איזה 'מקרה' מדובר

ד. דוגמה מס' 3 - הזהות המתודולוגית של כל חלק במשנה

ה. דוגמאות מעולם ההלכה והפרשנות

ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב

ז. שאלות נוספות למחקר ועיון

נושא 2 - עקרון 'הסדרתיות'

א. מבוא

ב. דוגמה מס' 1 - משנה, בבא מציעא ט, ח

ג. דיון ברכיב 'הסדרתיות' שבמשנה

ד. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות

ה. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב

ו. שאלות נוספות למחקר ועיון

נושא 3- עקרון 'הדווקאות'

א. מבוא

ב. דוגמה מס' 1 - לימוד עקרון משפטי

ג. דיון בבבלי למשנתנו

ד. דיון קצר בדוגמאות נוספות

- ה. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות
- ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב
- ז. שאלות נוספות למחקר ועיון

נושא 4 - רכיב הכרונולוגיה במשנה

- א. מבוא
- ב. טיפול 'עקיף' בגורם הזמן
- ג. שאלות נוספות למחקר ועיון

נושא 5 - הרחבת גבולות הסוגיא (מקבילות)

- א. מבוא
- ב. דוגמה מס' 1 - הקבלה מתוחכמת ורבת שלבים
- ג. דוגמה מס' 2 - התייחסות 'סלקטיבית' למקורות מקבילים

נושא 6 - שמוש מושכל במחשב

- א. מבוא
- ב. בחינת 'מונחים' בראייה כלל תלמודית
- ג. דוגמה 'מקומית' למשמעות היוצאת מן הדיון בביטוי 'מאן חכמים'
- ד. מקורות מקבילים
- ה. המשמעות של מושג/מונח מתוך הקונטקסט שבמופעיו
- ו. אישים וביוגרפיה
- ז. חיפושים 'מתוחכמים'

נושא 7 - מאמץ ל'הדמיית' הדיון התנאי

- א. מבוא
- ב. נושאים לדיון במסגרת 'ההדמיה'

נושא 8 - קזואיזם וכל השאר

- א. מבוא
- ב. הטיפולוגיה של צורות סגנוניות במשנה
- ג. דוגמאות
- ד. הניסוח האפודיקטי והקזואיסטי ומה שביניהם
- ה. שילוב עיקרון 'הדווקאות' ועקרון 'הסדרתיות' בניסוח הקזואיסטי
- ו. היצירה של ניסוח אחד ממשנהו אינה דדוקטיבית

נושא 9 - 'העקרון המשפטי' החבוי בניסוח המשנה

- א. מבוא
- ב. הצעה לטיפולוגיה של ה'כללים'
- ג. הטכניקות האניברסליות לניתוח המשנה לצורך חשיפת 'הכלל'
- ד. סיכום

נושא 10 - נוסחאות ו'כתבי יד'

- א. מבוא
- ב. הנוסח שהשתמר בידינו הוא 'נס'
- ג. ההתייחסות הפרשנית ל'שינויים' בנוסח
- ד. תובנות כלליות הנוגעות לנוסחים וכתבי יד

פרק ב - רכיב שמות "המוסרים" במשנה

- א. מבוא
- ב. דיון במשנה - בבא מציעא ז, ה
- ג. דיון בסוגיא התלמודית בבבלי
- ד. מקורות מקבילים בהקשר של שמות 'המוסרים'
- ה. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות
- ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב בפרוייקט השו"ת
- ז. שאלות נוספות למחקר ועיון

פרק ג - נתוח רכיב 'המקרה' במשנה

- א. מבוא
- ב. דיון במשנה בבא קמא ב, ג
- ג. דיון בסוגיא התלמודית
- ד. מקורות מקבילים
- ה. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות
- ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב בפרוייקט השו"ת
- ז. שאלות נוספות למחקר ועיון

פרק ד - רכיב 'הקביעה הנורמטיבית' במשנה

- א. מבוא
- ב. דיון במשנה בבא מציעא ב, ג
- ג. דיון בסוגיא התלמודית
- ד. מקורות מקבילים למשנתנו
- ה. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות
- ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב בפרוייקט השו"ת
- ז. שאלות לתרגול ולהרחבה

פרק ה - הנימוק במשנה

- א. מבוא
- ב. הטיפולוגיה של 'מילות המפתח' למציאת 'הנימוק' הכתוב במשנה
- ג. האופי המתודולוגי של 'הנימוקים' במשנה
- ד. ה'איון' של ה'נימוק'

פרק ו - הטיפול במקורות תנאיים מקבילים

- א. מבוא
- ב. דוגמאות לבחינת מקורות חלוקים
- ג. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות
- ד. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב
- ה. שאלות נוספות למחקר ועיון

פרק ז - שלבי הלימוד ודוגמאות

- א. שלבי הלימוד המוצעים
- שלב א:** יצירת 'טבלת רכיבי טיעון' למשנה.
- שלב ב:** דיון ראשוני בממצאי 'טבלת רכיבי הטיעון'.
- שלב ג:** מקורות מקבילים.
- שלב ד:** דיון בנושאים הבאים:
 - (1) מקום המשנה בתוך הפרק.
 - (2) דיון ב'סידור' המשנה על פי רכיב 'המוסר'.
 - (3) 'סידורים' מיוחדים.
 - (4) השוואה לתוספתא.
 - (5) היחס בין מדרש ההלכה למשנה.
 - (6) חשיפת 'הכלל' החבוי, אם ישנו.
 - (7) המשמעות של ביטויים 'דווקאיים'.
 - (8) מושגים ייחודיים.
 - (9) דיון בבעיית 'הסדרתיות' אם ישנה.

(10) 'סימולציות' הדיון התנאי - השערות.

שלב ה: מיון כל התובנות על פי ארבעת 'רכיבי הטיעון', ודיון בתוצאה המתקבלת.

דיון ב'כתבי היד'. כתיבת 'תסריט' אפשרי לדיון האמוראי.

שלב ו: דיון בפרשנות התלמוד הבבלי. השוואת רכיבי הסוגיא של הבבלי להשערות המוקדמות.

ב. פירוש בסיסי לשלבי הסוגיא האמוראית למשנתנו

ג. תיאור סכמטי של שלבי הסוגיא

ד. סכום

ביבליוגרפיה

אינדקס ומפתחות

מבוא

ההתלבטות

כתיבת ספר המציע 'שיטה מחודשת' (ולא חדשה) להוראת המשנה והתלמוד¹ גובלת בהעזה. אין מדובר בכתיבת מערכי שיעור למשנה מסוימת. המדובר בהצעה **מחודשת** ללימוד החלק הארי של התורה שבע"פ.² מדובר על הטקסטים המקודשים של עם ישראל מקדמא דנא, טקסטים שמליוני יהודים קראו, למדו, ולומדים בשקיקה במשך כ-2000 שנה ברציפות. טקסטים שמליוני זוגות עיניים חקרו באהבת אין קץ, טקסטים ששוננו, הולחנו, הועברו, הודפסו, ופורשו כמעט מכל זווית אפשרית. טקסטים שמהם נוצרה ונוצרת ההלכה היהודית. והנה לאחר כל זאת, אני בא ומציע 'שיטה מחודשת' ללימודם ולהוראתם. אין אני ושכמותי יכולים או מסוגלים להתוות דרך **חדשה** בלימוד משנה ותלמוד. דרך זו כבר קיימת, סלולה, בדוקה ומוכחת. בדרך זו בה הלכו אבותינו ואבות אבותינו נמשיך ללכת גם אנו לעולמי עד.³

מה אם כן העיר את הצורך להציע 'שיטה מחודשת'? ומה פירוש 'מחודשת' ולא 'חדשה'? יש במענה על השאלה השניה גם תשובה לראשונה. מסיבות שאמנה בהמשך, אני מציע **להתחיל** את הדיון על הסוגיא התלמודית, **בחקירה**

¹ בתוך הספר אני עושה שימוש באופן מתחלף בין המושגים גמרא ותלמוד. הוראתם זהה וכוונתי הינה לתלמוד הבבלי, אלא אם יצוין אחרת.

² הוראת 'התורה שבע"פ' בספר זה כוללת: משנה, תוספתא, תלמודים, מדרשי הלכה, מדרשי אגדה, פרשנות תלמודית, ספרות הפסיקה, ספרי שו"ת, ספרות ההלכה, תפילה. ההתמקדות הינה על המשנה ועל התלמוד הבבלי.

³ כבר בשלב זה אבקש לשחרר אותי מחובת הדיון בשאלת 'חדש מן התורה' ובמיוחד מאמירתו המפורסמת של החת"ם סופר: "חדש אסור מן התורה בכל מקום", שאמר על **משנה מסכת ערלה פרק ג' משנה ט'**. בהתבסס על סיסמה זו הוא הורה על התבדלות מוחלטת של האורתודוכסיה ועל דחייה מוחלטת של חידושי ההשכלה והרפורמה.

השיטה המחודשת אינה מבוססת על חידושים שנובעים ו/או באים לחזק חלילה את התיזה העיקרית של זרמים אלו, אף שאני מציע לעשות שימוש בטכניקות חקר שנראים כאילו הם ממאפייני המתודולוגיה של אנשי 'חכמת ישראל' בחקר התלמוד. אין ליחס לשימוש בטכניקות חקר כל שהן כוונה כל שהיא מעבר להיותן שיטות חקר, ותו-לא. טיעון זה ישים באותה מידה, גם כאשר אני מציע לעשות שימוש בטכניקות חקר הקשורות לעולם המחשבים ו/או לשיטות הוראה אוניברסאליות.

מאומצת של המשנה הנדונה.⁴ לא בקריאה של המשנה ופרשניה ולאחריה קפיצה נחשונית לסוגיא התלמודית, אלא דיון עמוק, ארוך, מאתגר, ואולי אפילו 'מתיש' טרם הצלילה לעולם התלמוד.⁵ זוהי בדיוק הדרך בה ניסו האמוראים לפצח את צפונותיה של המשנה. בשל כך אני קורא לתהליך זה - **'שיטה מחודשת'**. לאמוראים לא היתה ברירה, הם היו בעצמם 'פרשני המשנה' הראשונים, בלשון אחרת: הם לא יכלו להיעזר ברש"י, רמב"ם, וברטנורא כדי לעמוד על צפונותיה. לסיטואציה הזו שאותה אני מכנה בשם סימולציה, אני מציע להשיב את הלומד בעת ניתוח המשנה. כל זאת כמובן, כמבוא ללימוד הסוגיא התלמודית.⁶

במה נעזרו חכמי הגמרא כדי לפרש את המשנה?

הם נעזרו בתנ"ך, במסורות תנאיות (משנה, תוספתא, מדרשים, ברייתות), ובהרבה מאוד הגיון. התוצאה לפנינו: ים התלמודים (בבלי וירושלמי). בנסותנו לפצח את הסוגיא התלמודית, אנו מנסים בעצם להבין את המשנה דרך עיניהם הפרשניות

⁴ הרמב"ם לדוגמה כתב את פירושו למשנה כדי ש: "יהיו בו ארבע תועליות גדולות", דהיינו: פירוש נכון, הלכה, הכנה ללימוד התלמוד, אמצעי לזיכרון. ר' משה בן מימון, **הקדמות לפירוש המשנה**, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ז, עמ' פ"ז. הדגש ב'שיטה המחודשת' הוא על הכנה ללימוד התלמוד.

⁵ לדוגמה, אנו מוצאים אצל הרב קוק את סדר הלימוד המומלץ על ידו, שאין בו כלל התייחסות ללימוד המשנה:

בסדר הלימוד ראוי שתשים אל לבך לעבור על הסוגיא הנלמדת בדיוק הראוי, בתחילה על פי רש"י ותוספות, ואחר כך בהרא"ש והרי"ף ומפרשיו, ואח"כ לעיין בדברי הפוסקים באותו עניין, ברמב"ם ומפרשיו ובשו"ע ומפרשיו. ובעת הלימוד עם הצעירים, להזכיר עד כמה שאפשר את חילוקי השיטות וענפיהן הראשיים. ומה טוב אם תעבור על ביאורי הגר"א. ומה טוב יהיה אם תתרגל להניח על הכתב את תמצית הסוגיא וחילוקי שיטותיה...

הרב אברהם יצחק הכהן, **אורות התורה**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, ת"ש, עמ' פ"ז.

⁶ רבינו תם, מבעלי התוספות כבר קבע: "אנו העוסקים בתלמוד בבלי, דינו, כי הוא בלול במקרא, במשנה ובתלמוד". **תלמוד בבלי, "עבודה זרה" דף י"ט ע"ב**, תוספות דיבור המתחיל: "ישלש". לעומתו, המהר"ל מפראג ביקש להרחיב את לימוד המשנה, אבל לא עלתה בידו. ראה גם, קלינברגר אהרון, **המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג**, הוצאת מאגנס האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 135. על פי המהר"ל המשנה צריכה לתפוס מקום של כבוד בתוכנית הלימודים מפני שהיא מייצגת את צורת הזכירה הנכונה לצורך קיום ההלכה.

של האמוראים. דא-עקא, בידינו לא נמצאים הפרוטוקולים של הדיונים שקדמו לפרשנות שלפנינו. על אף אריכות הדברים של האמוראים והסבוראים, חסר לנו מידע רב לגבי השיקולים שעמדו בבסיס ניסוח ועריכת הסוגיות שבתלמודים. חקירת המשנה בדרך סימולטיבית ראויה, כמוה כניסיון לשחזר פרוטוקולים אלו. יותר מכך, דיון מאומץ בחקירת המשנה כפי שאני מציע, עשוי להניב פירות נוספים: חשיפת גרעין הסוגיא התלמודית עצמה המלווה לרוב בחוויית 'גילוי' מדהימה. כל לומד חש סיפוק עצום, ביוצרו באופן 'עצמאי' פרשנות שנראית כלקוחה מפרשנותם של חכמינו. 'המכוון לדעת גדולים', הוא הביטוי המתאים לתיאור חוויה זו.

מה מעיר את הצורך ב'שיטה מחודשת'?

המוני בית ישראל מבקשים להתחבר לנכסי הרוח של עמנו, אולם אין בידיהם כלים מתאימים. ה'שפה' במשמעותה הרחבה והצרה; קשה, לא מובנת, ומהווה מחסום כמעט בלתי עביר לנכסי 'צאן ברזל' אלו.⁷ האדם המודרני אמון על שפה, תבניות חשיבה, וצורות היסק רחוקים לכאורה מאלו המוצגים בתלמודים שלנו.⁸

⁷ התיאור הנ"ל הוא עדין ביותר ביחס למציאות. תיאור עגום יותר נמצא אצל: דומוביץ בנימין, "חשיבה דידיקטית חדשה על הוראת התלמוד", ניב המדרשיה, כרך כ"ב-כ"ג תש"ן, עמ' 286.

המציאות העגומה היא, שרבים מתלמידינו בשיבות התיכונות, מבטלים תורה תוך כדי ישיבתם ליד הגמרא הפתוחה בשיעורים וב'סדרים'; ולאחר שש שנות לימוד בחטיבת הביניים הישיבתית או התורנית ובחטיבה העליונה, ובחמשת אלפים (5000) שעות לימוד תלמוד רשמיות, אין הבוגר המצוי יודע להכין כראוי ובאופן עצמאי דף גמרא, ואף אינו קובע עיתים לתורה, אלא אם כן הוא ממשיך ללימוד בישיבה גבוהה. אצל הרב ריינס: ריינס יצחק יעקב, **חותם תכנית**, דפוס רפאל חיים הכהן, ירושלים, תר"מ. התפרסם שוב בירושלים בשנת תרצ"ד. בתוך 'דבר אל הקוראים' ללא ציון מספר העמוד, תיאור מוקדם ושונה של הבעיה:

רבים הם אשר יתאמצו להשפיל כבוד התורה שבעל פה בפרט והאומה בכלל, באומרם כי התורה שבעל פה בהלכותיה מלאה עניינים מעורבבים ומבולבלים באין שום קשר הגיוני, ובאגדותיה ומדרשיה היא מלאה הזיות ואמונות טפלות.

⁸ בשל כך רבים הם הניסיונות להציע לימוד משנה כבסיס והכנה ללימוד התלמוד עצמו. שוורץ יהודה, שמעבודתו (שוורץ יהודה, הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי, באספקלריא של תוכניות הלימודים והספרות הדידקטית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ג. להלן - שוורץ), לקחתי את מירב ההערות בפרק זה מתאר ניסיונות אלו כך: דרך ההוראה מתבססת על עיון במשנה ובמקורות הנלווים, תוך הקפדה על התבוננות

זאת רק לכאורה, משום שפיצוח הסוגיות, קשות ככל שיהיו, אפשרי היום יותר מתמיד בשל שפע 'הכלים' העומדים לרשותנו. מה שנדרש לפחות בתחילת הדרך הוא מעין 'מילון', שמתרגם תובנות חי"ליות מורכבות ל"שפה מודרנית".⁹

מדוקדקת בכל שינוי לשון, בכל היגד ובכל טיעון. במהלך ההוראה עוסקים התלמידים בבירור הנחות יסוד של כל חכם, יסודות של כל מחלוקת וסיבות לויכוח בין הפרשנים השונים. התלמידים מתאמנים בהצגת סברות והשערות, ומתרגלים את דרכי ההוכחה והדחייה של הטענות השונות.

כאמור, גישה זאת היא מעין לימוד תלמוד ללא תלמוד, ועל כן מרבים להשתמש במהלך הלימוד בפירוש רבי עובדיה מברטנורא, שהוא מעין סיכום לפירוש הגמרא על המשנה, ובתוספות יום-טוב, שבמקרים רבים מתייחס לפירושי התוספות והראשונים על הגמרא בהקשר הרלוונטי לפירוש המשנה. היו שהציעו מתכנת של "שיעורי בית קבועים", דהיינו מערכת של שאלות קבועות שעל פיהן יש לעיין בכל משנה, ועיקרן הוא קריאה בלתי משוחדת של הטקסט, פירוק המשנה לגורמים ובירור הנימוקים לכל טענה והיגד שבמשנה.

בשולי גישה זאת יש לציין, כי ניתן לזהות מאפיינים מיוחדים בניסוחם של המשניות, אשר תפקידם היה כנראה לחדד את חשיבתם של המעיינים ולהוסיף ברק אינטלקטואלי לשינון המשניות⁴⁵. יש משניות הערוכות לפי סדר חיצוני הבא להקל על זיכרון הלומדים בעזרת מילים מנחות; וכן יש ניסוחים במשנה הכוללים חידות, שאלות, מאמרים סתומים, והם נכתבו כדי לדרבן את הלומדים למצוא ביאורים, פירושים ופתרונות.

סיוע מה לגישה זו ניתן למצוא גם אצל:

- בולה מנחם, "הוראת התורה שבעל פה בחינוך הדתי", החינוך, 22, תש"ט, עמ' 123.
- בן דוד י', "שיעור במשנה", בשדה חמ"ד, תשכ"ג, חוברת א', עמ' 46.
- בן שלמה אליעזר, "חומר עזר להוראת דיני סוכה", שמעתין 23, תשל"ל, עמ' 21.
- בן שלמה אליעזר, "הוראת פרק המניח ברמה מוגברת", שמעתין 35, תשל"ג, עמ' 57.
- בן שלמה אליעזר, "הדגמה ללימוד משנה בעיון", שמעתין 41, תשל"ה, עמ' 40.
- בן שלמה אליעזר, "שיעור בהחובל משנה א'", שמעתין 43, תמוז תשל"ה, עמ' 15.
- בן שלמה אליעזר, "הוראת משנה במחזור השני של הלימוד", שמעתין 50, תשל"ז, עמ' 130.

בקר מנחם, חוברות עבודה במשנה למסכת סנהדרין לכתה ו' ולמסכת בבא מציעא לכתה ח', הוצאת אברהם ציוני, תל אביב, תשי"ח.
תדריך למורה בכיתות ד' - ה' של בית הספר הממ"ד לפי תכנית הלימודים החדשה, הוצאת אמן, ירושלים, תשכ"ח.

עבודות במשנה לכיתות ד' - ח', הוצאת אמן, ירושלים, תשכ"ט.
 כך כבר הציע 'רב צעיר', טשרנוביץ חיים (רב צעיר), **תולדות ההלכה**, הוצאת ועד היובל, ניו יורק, תרצ"ה - תש"י, בהקדמה עמ' 6:

... החומר הכמותי של התלמוד מצד אחד וחסרון סיגולו לדרך ההרצאה המודרנית מצד שני הם המונעים העיקריים להכשרת הבנתה של היצירה הענקית הזאת.

המיומנות לפיצוח הסוגיא התלמודית הבבלית נרכשת על פי הצעתי, בחקירה מוקדמת ועמוקה של **המשנה**.¹⁰ 'סעיפי החקירה' המוצעים לניתוח המשנה ב'שיטה המחודשת' מתבססים על 'סעיפי החקירה' בסוגיות התלמודיות. היצמדות עיקשת לסעיפים אלו, תניב **בהכרח** את השאלות ופעמים את **הפתרונות** המוצעים על ידי האמוראים והפרשנים הקדמונים והמאוחרים יותר.

בדורנו זכינו לטכנולוגיות נפלאות בתחומים רבים ובמיוחד בתחום המידע. המחשב הוא כלי שיכול להיות לברכה רבה אם יעשה בו שימוש נאות. הגישה המהירה אל המקורות התנאיים המקבילים לדוגמה, פותחת **עידן חדש בלימוד המשנה ובלמוד התלמוד**. רבים מאוד נעזרים ביכולותיו של המחשב לצרכי הצגה ויזואלית, שמירת מידע ואחסונו, וחיפוש מידע. ברם, טרם הוצעה **שיטה כוללת לחקר וללימוד המשנה והתלמוד**, שעושה שימוש נכון במחשב גם בשלבי החקירה והלימוד. המחשב בכלל ובהקשר דידן בפרט (שימוש בתוכנת ה"שו"ת לדוגמה), הוא כלי **מסוכן** ככל הטכנולוגיות החדשות, אם לא יעשה בו שימוש נכון וחכם. המחשב חוסך זמן יקר וחושף מידע רלוונטי 'במהירות האור'. הכנסתו לדיון ב'בית המדרש האמוראי', בנסיוננו לפצח את הקודים של משנת רבי יהודה הנשיא, מפצה אותנו במידה מועטה בלבד על 'אובדן הפרטוקולים' החסרים של הדיון האמוראי. 'השיטה המחודשת' מציעה דיון סימולטיבי למה שהתרחש בבית המדרש בבוא האמוראים לחקור ולפרש את המשנה. המחשב הוא מעין 'תנא', המנגיש ללומד את המקורות במהירות ובדיוק רב. המשנה, ההגיון, והמחשב (פרויקט ה"שו"ת לדוגמה), 'מספיקים' כדי ליצור דיון עירני, תוסס, עמוק ומועיל

¹⁰ החקירה צריכה להתבצע באופן הדרגתי ובהתאמה ליכולת של קבוצת הלומדים. על אף הגיונו של העיקרון הפדגוגי הזה, אין הוא נשמר בקפידה במרבית מסגרות הלימוד. יש אפילו הסבורים כי מוטב לו לתלמיד לצלול מיד לסוגיא, עמוקה ככל שתהיה וכך 'ילמד לשחות בים התלמוד'. המלצה פדגוגית ברוח הצעתי מנוסחת על ידי נפתלי הרץ כך:

וכן בתחילת לימוד המשנה והגמרא צריך שילמדו עם התלמיד בהדרגה גדולה, ואל יעמיסו עליו ללימוד עמו מיד דף שלם או חצי דף כמנהג במדינתנו. כי כל עצמו של לימוד נעורים כזה אינו אלא להרגילו בלשון החכמים ובמשנתם, ואיך למדו הדברים בפשטי הכתובים. וכה יאריך עם תלמידיו לאט לאט להובילם בהבנת לשון המשנה והתלמוד. אבל לא יבלבל מוחו בדברי חריפות ודרשות רחוקות.

ויזל נפתלי הרץ, מכתב לאנשי טרייסט שנקרא: "**רב טוב לבית ישראל**", נדפס בהמשך ל"דברי שלום ואמת", עמ' 42-43.

לחשיפת הגרעין של הסוגיא התלמודית. זוהי גישה שעשויים להיות לה נתיבים ללבן של האדם המודרני בלימוד הסוגיא התלמודית.

להעמיק או להספיק?

'השיטה המחודשת' אינה מציעה קיצור דרך, אדרבא, היא מאריכה מאוד את דרך הלימוד. 'השיטה המחודשת' מוצעת לאותן מסגרות בהן התלמיד מתעמק בלימודו ולא למסגרות בהן הוא לומד כדי 'להספיק'.¹¹ 'משנה אחת קטנה' יכולה לפרנס מפגשי לימוד רבים. כבכול 'עקומת למידה' גם כאן יתכנו שלבים טכניים שמקצרים את זמן החקירה, אולם בד בבד צפוי שרמת העמקות תגדל, כך שסך הזמן לחקירת 'משנה אחת קטנה' לא יתקצר באופן משמעותי.¹²

למי מיועדת 'השיטה המחודשת'?

¹¹ זהו אחד מנושאי המחלוקת בעניין הוראת משנה ותלמוד. נגד הגישה אותה אני מציע, יש לא מעט הסבורים כי ההיקף הרב הנדרש ב'מקצועות' אלו הכרחי, בשל הצורך להקיף את עולם ההלכה. כך לדוגמה סבור שנרב אריה:

כבודה של הדידקטיקה במקומה מונח, אולם אין להרבות באמצעי עזר, בהפעלה, בשימוש בלוח ובטבלאות וכו', אלא צריך להספיק הרבה חומר כדי להקיף את עולם ההלכה. על התלמידים לשנן את המשנה ולהקיף בה פרקים הרבה.

שנרב אריה, "כל יתר כנטול דמי", בשדה חמ"ד, תשכ"ד, חוברת ה'ל', עמ' 267.

כאן המקום להזכיר כי ששת סדרי המשנה כוללים 525 פרקים וכ 4225 משניות.

¹² במונחי הדידקטיקה המודרנית ניתן לכנות את החשיבה הנדרשת ב'שיטה המחודשת' - 'חשיבה מסדר גבוה', ראה: אמנון גלסנר, עדי בן דוד, עינת איגר, "פיתוח חשיבה מסדר גבוה. סקירת ספרות", מחקר עבור משרד החינוך, ינואר, 2009, עמוד 27:

המושג חשיבה מסדר גבוה הינו מושג-על עמום שהחוקרים אמנם חלוקים בהגדרתו, אך מסכימים שמדובר ביכולת למצות ולהפיק מהמידע מעבר למוצג, לאמץ גישה ביקורתית, להעריך מידע ותהליכים, לפתח מודעות מטה-קוגניטיבית ויכולת של פתרון בעיות. היכולת לחשוב באופן עצמאי והיכולת להחליט באופן מושכל מתוך שיקול דעת, כל אלה הן האיכויות המבוקשות לתפקוד מיטבי במילניום הנוכחי.

זוהר, ע', "ללימוד, לחשוב וללמד לחשוב", ירושלים: מכון ברנקו וייס לטיפוח החשיבה, 1996, עמ' 21, מגדירה זאת בפירוט רב יותר:

חשיבה מסדר גבוה אינה אלגוריתמית ודפוסי המחשבה אינם ברורים ומוגדרים מראש. לעתים קרובות היא מסתיימת בפתרונות מרובים, שלכל אחד מהם יתרונות וחסרונות, אך לא קיים פתרון יחיד וברור. חשיבה כזו קשורה במיומנויות של פתרון בעיות, של שאילת שאלות, של חשיבה ביקורתית, של קבלת החלטות ושל לקיחת אחריות.

העקרונות של 'השיטה' יכולים להיות מיושמים ברמות שונות, גם נמוכות, תוך ויתור במודע על חלק מן השלבים הקשים לדעת המורה. 'השיטה המחדשת' מוצעת לכל מאן-דבעי גם למיומנים ולבקיאים. מומלצת היא מאוד בכמה מסגרות: קבוצות לומדים בוגרות ומשכילות בעלות מוטבציה, מורים לעתיד בתחום ספרות חז"ל, השתלמויות מורים למשנה ותלמוד, תלמידי ישיבות/אולפנות בכל הכתות ובכל הרמות (הלימודים במעבדת המחשב), תלמידי יא/יב במסגרות הממלכתיות, במכינות ובמדרשות.¹³

רכיבים ומאפיינים טכניים של הצגת 'השיטה המחדשת' בספר זה:

א. שמוש בסיסי במחשב בעיקר בפרויקט השו"ת.¹⁴

¹³ אמנון גלסנר, עדי בן דוד, עינת איגר, "פיתוח חשיבה מסדר גבוה. סקירת ספרות", מחקר עבור משרד החינוך, ינואר, 2009, עמוד 9, מונים את רשימת המיומנויות הנדרשות מ'חשיבה בסדר גבוה', מיומנויות אלה הם תוצאה של מחקרים רבים. על בסיס ההגדרות והתובנות שבמחקרם, אני סבור כי שיטת החקר המוצעת על ידי הינה 'חשיבה מסדר גבוה'. מעבודתם אני מצטט במסגרת הערות השוליים, תובנות המפרות את הדיון, בשל תוספת התוקף התיאורטי שמתלווה לכך. ישפוט הקורא בעצמו לגבי קביעתי בדבר ההתאמה שבין 'השיטה המחדשת' לבין 'חשיבה מסדר גבוה'. לקמן רשימת המיומנויות הנ"ל שבעיני הן אותן המיומנויות הנדרשות מן התלמיד בחקר המשנה בשיטה המוצעת:

בין המיומנויות של חשיבה מסדר גבוהה נמצא מיומנויות כגון: הוצאת עיקר מטפל, ארגון ומיפוי של מידע וידע, חיפוש סיבות לתופעות, עריכה השוואות בין תופעות והסקת מסקנות בהתאם, גילוי נקודות מבט שונות ואף מנוגדות, מציאת הוכחות, הצדקות ונימוקים לטיעונים שונים שמקורם הן בנושא עצמו והן בלומד, תהליכי פתרון בעיות, שימוש מושכל במטאפורות ואנלוגיות, חשיפת הנחות העומדות ביסוד טיעונים, בחירת נושא לחקר וחקירתו עד לשלב של הפצת הידע הנרכש, שימוש מושכל במאגרי מידע בחירת מידע רלוונטי לפתרון הבעיה, אבחון מהימנותם של מקורות מידע, הבחנות בין דעות/ עובדות/ הנחות/ השערות/ אמונות, קבלת החלטות שקולה ומנומקת, ועוד.

¹⁴ מורים נוספים הציעו בעידן המחשבים שימוש בטכנולוגיה זו כאמצעי עזר להוראה, ראה לדוגמה:

לוי חיים, "הוראת התלמוד בעידן המחשב", בשדה חמ"ד, חוברת ז'-ח', תשנ"א, עמ' 7. הנ"ל, "הוראת מבנה הדיון ומושגי יסוד בסוגיא תלמודית באמצעות לומדה ממחשבת לתלמידי חט"ב הממ"ד", שמעתין 104-105, תשנ"א, עמ' 70. אחיטוב שמיר, "התלמיד המחשב והחוויה האבודה", בתוך כתב העת "גיליון" - ניסן תשנ"ד, (כתב עת של נאמני תורה ועבודה) עמ' 30.

- ב. פעמים מוצגים בספר נתונים 'יבשים' רבים העולים מן החיפוש בפרויקט השו"ת. תיאור יבש זה נועד להציג את הממצאים האמיתיים כפי שהם מתקבלים מן המחשב, מעין צילום של 'מסך'.
- ג. יש בספר שימוש במושגים ומונחים לועזיים (במשורה), כאשר המונח/המושג המקביל בעברית אם הוא ישנו, אינו מתאר במדויק את מה המתבקש, (כיצד נתרגם 'קזואיסטי'? 'מקרי?').¹⁵
- ד. יש בספר התעלמות מכוונת ממסקנות מחקריות ו/או מפולמוסים מוכרים, ורק כאשר הדיון מחייב זאת הם מוזכרים בקצרה. התעלמות זו מאפשרת התמקדות בעקרונות ה'שיטה'.
- ה. רוב הדוגמאות לקוחות משלושת ה'בבות' שבסדר נזיקין.
- ו. בחלק מן הדיונים מוצגות השאלות בלבד מסיבות מתודולוגיות.¹⁶
- ז. מדורי ההרחבה: יישומים, שאילתות מחשב, ושאלות למחקר ולעיון, נמצאים בסופי הפרקים, אך לא בכולם. הדילוג על סעיפים אלו אינו אמור לפגום בהבנת עקרונות ה'שיטה'.
- ח. בחלק מן הדיונים נעשה שימוש במושגים מושאלים מתחום המחשוב ו/או

¹⁵ עוד ראה דוגמה נוספת אצל: דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 91:

סינטזה היא מילה יוונית ופרושה למזג יחד את הנחות היסוד של הנושא, או את המרכיבים של שהשלם. מצערת מאוד השטחיות שבה רואים רבים בסינטזה חיבור פשוט של חלקים נפרדים, ואולי נובע הדבר מכך שטרם נקבעה מילה עברית המוכשרת לבטא את התהליך האורגני הטבעי של איחוי דברים לאחדות ממוזגת במונח מדויק המביע את הניגוד לאנליזה.

¹⁶ הצגת שאלות הינה חלק משיטת הלימוד 'הביקורתית' במובן הדידקטי של המונח ולא במובנים אחרים שעשויים ליצור התנגדות. אמנון גלסנר, עדי בן דוד, עינת איגר, **"פיתוח חשיבה מסדר גבוה. סקירת ספרות"**, מחקר עבור משרד החינוך, ינואר, 2009, עמוד 13, מגדירים 'חשיבה בקורתית' על פי אניס (1989, Ennis), באופן הבא: "אניס ציין כי המושג חשיבה בקורתית עוסק ביכולת להעריך באופן מושכל טיעונים באמצעות יכולת לוגית אנליטית ובאמצעות יכולת להפעיל חשיבה רפלקטיבית שתפקידה לעורר ספק לגבי אמונות תפיסות ודרכי פעולה". מובן שאני מתנגד לחלוטין להגדרה זו בהקשר של ה'שיטה' המחודשת'. אין כאן חלילה כל כוונה לעורר ספק כל שהוא באמצעות השאלות. הקאנוניות של הטקסטים בספרות חז"ל אינה רק במובן של מקובלות אלא גם במובן של קדושה. המטרה של הצגת השאלות הינה דידיקטית ופדגוגית בלבד.

המתמטיקה ברמה מאוד בסיסית.

ט. מקורות אחדים נדונים שוב ושוב מאספקטים שונים. החזרות והכפילויות מתוכננות.

י. ההערות צומצמו ככל שניתן כדי לא להסיט את הדיון מן העיקר.

עקב האריכות, נדונה בספר דוגמה אחת בלבד על כל שלביה. דוגמאות נוספות פזורות בכל פרקי הספר בשלבים שונים של פיתוח והצגה. בספר השני, 'שיטה מחודשת' - דוגמאות, יוצג אי"ה דיון שיטתי על פי עקרונות ה'שיטה המחודשת' בחמש סוגיות תלמודיות.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 1 – טבלת 'רכיבי הטיעון'¹⁷.

א. מבוא

בדפוסים ובעולם הפרשנות, המשנה היא החלק הקטן ביותר של הפרק. אולם, כל 'משנה' ניתן לחלק לחלקים קטנים יותר הקרויים בעבודה זו: 'טיעון' או 'הלכה'. חלוקת הפרק למשניות שונות (=גבולות הגזרה של המשנה), אינה זהה בכתבי היד והדפוסים השונים של המשנה (כאלה, יש לפחות 30 מוכרים).¹⁸ חלוקת

¹⁷ הטיעון שייך ל'תורת הטיעון', ובלועזית ארגומנטציה. מה היא ארגומנטציה? אמנון גלסנר, עדי בן דוד, עינת איגר, "פיתוח חשיבה מסדר גבוה. סקירת ספרות", מחקר עבור משרד החינוך, ינואר, 2009, עמוד 76, מגדירים זאת כך:

ישנן הגדרות שונות לארגומנטציה, אבל כולן מציינות פעילות של טיעון, כלומר פעילות שבה מעלים טיעונים ומעריכים אותם (arguments). המילה טיעון בעברית מציינת גם את תוצר הפעולה וגם את התהליך שלה. טולמין (Tolmin, 1958) מתייחס לארגומנטציה כפעילות שבה מעלים טענות, מבססים אותן בעזרת הפקת נימוקים, מבקרים את הנימוקים הללו, מפריכים את הבקורות וכך הלאה. הגדרה זו תופסת את הארגומנטציה כפעולה של בניית טיעונים ושל הערכתם.

יש להבחין בין רטוריקה לבין ארגומנטציה, על פי -

<http://www.org.dictionaries-online-Websters.org>

הרטוריקה כתורת השכנוע עוסקת באמצעים השונים העומדים לרשותו של נואם כדי לשכנע את קהל היעד שלו לקבל את טענותיו. הנואם יכול לעשות זאת באמצעות: פתוס, אתוס, ולוגוס. הפתוס פונה לרגש לצורך שכנוע. האתוס מסתמך על סמכות מקצועית, דתית או לאומית כדי לשכנע את האחרים. הלוגוס פונה אל הלוגיקה ואל ההגיון. ברור כי הטיעון ההלכתי החז"לי על פי הגדרה זו, אינו עושה שימוש ברכיב הפתוס. האתוס הוא שמות המוסרים והמקורות המקבילים, כל שאר הרכיבים כלולים בלוגוס.

¹⁸ כתב היד של המשנה החשוב ביותר הוא כתב יד **קאופמן** (או קויפמן) שזמן כתיבתו מוערך למאה ה-12-13 לספירה. כ"ז זה מכיל את כל נוסח המשנה למעט דף אחד. הניקוד שכנראה התווסף אליו מאוחר יותר מוסיף מימד חשוב של הבנה. כתב היד נמצא בספריית האקדמיה למדעים בבודפשט. כתב יד נוסף חשוב אף הוא, הוא כתב יד **פרמה**. גם הוא מכיל את כל נוסח המשנה והוא נכתב כנראה באיטליה במאה ה-11. החלק הראשון של כתב היד מנוקד ניקוד מלא, והשאר בניקוד חלקי. כתב יד מאוחר יותר (1350 לספירה, לערך), הוא כתב יד **קיימברידג' לו** (lowe). כתב יד אף מוקדמים יותר נמצאו **בגניזה הקהירית**, הם חלקיים, אבל חלקם הוא עוד מימי הגאונים.

הפרק למשניות, כמו חלוקת המשנה ל'טיעונים' הינה 'מעשה פרשני' מובהק.¹⁹ חלוקת ההלכה הבודדת למרכיביה, ובלשון עבודה זו - **'טבלת רכיבי הטיעון'**, הינה מלאכת פיצוח מתודולוגית הדומה באופייה לחלוקת המשנה להלכות ו/או לחלוקת הפרק למשניות. 'הטיעון' ההלכתי הבודד שבמשנה, אפשר שיכיל ארבעה רכיבים: שם המוסר, 'המקרה' (CASE), 'הקביעה הנורמטיבית' (=הדין, ההוראה, ההמלצה), והנימוק. בהמשך אני דן בכל אחד מרכיבים אלו בפרק שלם המוקדש לכל רכיב בנפרד.²⁰

כבר עתה ניתן לומר כי לא לכל טיעון יש ארבעה רכיבים, ולא בכל טיעון ניתן לבדוד את הרכיבים באופן שאינו שנוי במחלוקת. מפאת הניסוח הקצר שבמשנה, יש צורך מתודולוגי להשלמת רכיבים בטיעון, באמצעות הסימן [...], שמשמעותו הינה: הוספה שאינה כתובה בפירוש בלשון המשנה. השלמת רכיבי הטיעון החסרים בטקסט המקור נועדה להציג טיעון שלם.

השלמת רכיבים בטיעון הינה חלק מן 'המעשה הפרשני' של הלומד. הטיפול ברכיב בודד של הטיעון שבמשנה, הוא טיפול ביחידת המידע הקטנה ביותר של המשנה. הטיפול ברכיב הטיעון הבודד משפיע על הבנת הטיעון כולו, וזה משפיע

¹⁹ כל עיבוד פדגוגי של התלמוד לשם הוראתו הוא מעשה של פרשנות, ראה: שקדי אשר וניסן מרדכי, **עולמם הפדגוגי תכני של המורים לתנ"ך חקרי מקרה של מורים בבית הספר הממלכתי כללי**, דו"ח מחקר, האוניברסיטה העברית, ירושלים, אפריל 1998, עמ' 7.

²⁰ המונח בו אני עושה שימוש הוא **'טיעון הלכתי'** ובעקבותיו **'טבלת רכיבי הטיעון'**. אין מדובר על הלכה במובן של פסיקה הלכתית, משום שהמשנה כוללת גם אמירות שלא נקבעו להלכה. מאידך, אינני מתכוון כמובן ל'טיעון' לוגי (דידוקטיבי או אינדוקטיבי), מונח הלקוח מתחום ה'לוגיקה הקלאסית'. לצורך הבידול בין **'טיעון לוגי'** לבין המונח שאותו אני מציע לצורך פירוק המשנה לחלקיה הקטנים - **'טיעון הלכתי'**. לפניך ההגדרה הקלאסית למונח **'טיעון לוגי'** כפי שהיא עולה מדברי קופי:

כל טיעון מבוסס על ההנחה שהקדמותיו מספקות עדות לאמיתות מסקנתו. רק טיעון דדוקטיבי מתחייב לכך שהקדמותיו מספקות עדות **מכרעת**. במקרה של טיעונים דדוקטיביים, המונחים 'תקף' ו-'לא-תקף' משמשים במקום המונחים 'נכון' ו-'מוטעה'. טיעון דדוקטיבי הינו **תקף** כאשר הקדמותיו, אם הם אמיתיות, מספקות עדות **מכרעת** למסקנתו. [...] מאידך גיסא, ארגומנט אינדוקטיבי איננו מתיימר שהקדמותיו נותנות עדות **מכרעת** לאמיתות מסקנתו, אלא רק שהן מספקות לה **עדות כלשהי**.

א"מ קופי, **מבוא ללוגיקה**, תל-אביב תשל"ז, עמ' 38.

על הבנת המשנה ו/או הפרק.

יצירה של 'טבלת רכיבי טיעון' למשנה מסוימת, שכאמור יש בה 'מעשה פרשני' חושפת באחת, ואף באופן טכני 'חוסרים' שיש לדון בהם ולהציע הצעות להשלמתם. באופן בולט (אפילו חזותי) ניתן לראות כי חסרים 'נימוקים' לרוב ההלכות במשנה. יש צורך כמעט בכל משנה להשלים רכיבים על פי מיטב הבנתו של הלומד (כנ"ל, בסימן [...]). שני סעיפים אלו: 'משבצות' לא מליאות, והשלמות עצמיות של הלומד מהוות את מצע הדיון הראשוני בכל משנה באופן כמעט אוטומטי.

'טבלת רכיבי הטיעון' הינו כלי הניתוח הטכני העיקרי המומלץ ב'שיטה המחודשת'.²¹ זהו אלמנט מתודולוגי הכרחי להצגה של כל מקור תנאי ולא דווקא של המשנה הנדונה. ניתוח משניות כעומדות בפני עצמן, השוואת מקורות תנאיים מקבילים, וניתוח 'רכיבי הטיעון' בצירים שונים, יתבצעו תמיד על בסיס 'טבלאות רכיבי הטיעון'. זאת ועוד, השפה המומלצת (=מוסר, מקרה, 'קביעה' נורמטיבית' או 'קביעה' בקצור, ונימוק) הינה 'שפת הדיבור' ב'שיטה המחודשת'. תובנות רבות, מורכבות ומסובכות מנוסחות בקצרה בעזרת 'שפה' זו. לדוגמה, משפט כמו: בפרק ב' באלו מציאות', יש רק שלוש סוגי 'קביעות' שונים, יכול להיות ניסוח של משפט תמציתי המהווה תוצר של בדיקה מחקרית ממוחשבת. להלן אדון בדוגמאות שונות מתוך המשניות ב'סדר נזיקין' כדי לעמוד על החשיבות וצורת היישום של יצירת 'טבלת רכיבי הטיעון' במשנה. הדיון בדוגמאות השונות יתמקד רק בהיבט המתודולוגי של 'טבלת רכיבי הטיעון', ולא יכנס לעומק ההבנה של כל משנה. בכל דוגמה להלן אדון באספקט שונה של הנושא הנדון.

²¹ שורף כותב על סוגי טבלאות שמוצעות על ידי **טלמון** (הערה 12) ובהן מידע דומה: "המקרה והדין, קושיא ותרוץ, משנה מול תוספתא, קשר ענייני בין שני מקרים, קשר מילולי בין שני מקרים, באור הסתום, החידוש בדין, השוואה בין פסוק ומדרשו, ארמית ועברית...".
ב'שיטה המחודשת' כל אחד מסעיפים אלו הוא נושא העומד בפני עצמו. 'המקרה והדין' בלשון טלמון הם רק שני רכיבים אפשריים מתוך ארבעה שעשויים להימצא בתוך 'הטיעון ההלכתי'. טלמון 'ויתר' על שם **המוסר** ועל **הנימוק**, שני רכיבים שאינם מצויים תמיד בניסוחי המשנה. אני דן ברכיבים אלו כאשר הם ישנם בניסוח, וביתר שאת כאשר הם נעדרים מן הניסוח. ניסיון ההשלמה של הרכיבים החסרים הוא אחד מעקרונות 'השיטה המחודשת'.

ב. דוגמא מס' 1 – הבחנה בין מקרים שונים

משנה מסכת בבא-קמא פרק ג, משנה ג

המוציא את תבנו ואת קשו לרשות הרבים לזבלים והוזק בהן אחר, חייב
 בנזקו וכל הקודם בהן זכה. רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל המקלקלין
 ברשות הרבים והזיקו חייבין לשלם, וכל הקודם בהן זכה. ההופך את הגלל
 ברשות הרבים והוזק בהן אחר, חייב בנזקו.

הצעה ל'טבלת רכיבי טיעון'

הלכה	'מוסר'	'המקרה'	'הקביעה הנורמטיבית'	'הנימוק'
1	סתם משנה	"המוציא את תבנו ואת קשו לרשות הרבים לזבלים והוזק בהן אחר"	"חייב בנזקו"	אין
2	סתם משנה	"וכל הקודם בהן"	"זכה"	אין
3	רשב"ג אומר	"כל המקלקלין ברשות הרבים והזיקו"	"חייבין לשלם"	אין
4	[רשב"ג]	"וכל הקודם בהן"	"זכה"	אין
5	[רשב"ג]	"ההופך את הגלל ברשות הרבים והוזק בהן אחר"	"חייב בנזקו"	אין

דיון בדוגמה 1

- (1) 'מבט טכני' – אין נימוקים לאף אחת מן ההלכות במשנה. התבצעה השלמה פרשנית לדברי ה'מוסר' בהלכות (4) ו (5).
- (2) ייחוס הלכה (4) לרשב"ג יש לה על מה לסמוך בשל תוספת ואו' החיבור: "וכל הקודם בהן". ייחוס הלכה (5) לרשב"ג מוצע בזה, רק עקב עיקרון 'הסדרתיות', עיקרון שיוסבר להלן. בשל עיקרון מתודולוגי זה אנו משערים כי הלכה (5) נאמרה בשמו של רשב"ג על כל מה שמשתמע מכך.
- (3) במשנה זו שלש סוגי 'קביעות נורמטיביות': חייב בנזק, זכה, וחייבין לשלם. האם יש הבדל בין "חייב בנזקן" לבין "חייבין לשלם"? בהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' שאף הוא יתואר להלן, אנו מניחים כי יש הבדל במשמעות המשפטית של שתי הקביעות, על אף שאיננו יודעים מהי.
- (4) האם 'המקרה' ב (1) זהה/שווה ל'מקרה' (3)? האם לפנינו מחלוקת בין 'סתם משנה' לרשב"ג? האם רשב"ג מתנסח באופן כללי, ו'סתם משנה' באופן קזואיסטי ולמעשה אין מחלוקת ביניהם?
- (5) מהן דעות 'סתם משנה' ורשב"ג לגופו של עניין? האם מותר מלכתחילה להוציא את תבנו וקשו לרשות הרבים? האם רק "כשהוזק בהן אחר" מתברר למפרע כי פעולה זו אסורה? האם היא מותרת מלכתחילה בתנאי שאף אחד לא יפגע?
- (6) מהם ההבדלים המשפטיים ברכיב 'המקרה' בין (1) (3) ו (5)?
- (7) מה עומד אחר ההלכה - "וכל הקודם בהן זכה"? האם זהו **קנס** למוציא זבל לרשות הרבים, או **עונש** הרתעתי על פגיעה פוטנציאלית בזכותו של הפרט להלך בטחנה ברשות הרבים?
- (8) מדוע אין רבי יהודה הנשיא פותח את המשנה בדברי רשב"ג אביו? האם 'חתימת' המשנה כדעת אביו נושאת אופי של 'קוד הלכתי'?
- למותר לציין, כי שאלות אלו ודומיהן, הנובעות גם מניתוח שיטתי של 'טבלת רכיבי הטיעון', נדונות ומתבררות בסוגיא האמוראית למשנתנו. אין כאן ניסיון לטעון כי **כל השאלות** הנ"ל הוסקו באופן טכני מרכיבי הטבלה. חלקן הוסקו מניתוח שיטתי של רכיבי הטבלה, אולם רובם הוסקו בהתבסס על שאר שלבי

'השיטה המחודשת' שטרם נדונו. בדוגמה זו יש לשים לב בעיקר לשני נושאים. האחד: דוגמאות ראשונות ופשוטות לבעייתיות הכרוכה בניתוח המשנה לרכיביה המתודולוגיים הקטנים ביותר. השני: הבעייתיות הכרוכה בהבחנה שבין ה'מקרים' השונים שבמשנה. להבחנה זו שמזדקרת באופן טכני מ'טבלת רכיבי הטיעון' משמעויות פרשניות מרחיקות לכת בנושאים כמו: האם יש מחלוקת במשנה? כצד קבע רבי את סדר ההלכות במשנה, והאם יש משמעות הלכתית לסדר זה? האם רבי מציג באותה משנה 'מקרים' זהים מבחינה משפטית אך שונים בניסוחם?

כדי לחדד וליצור גירוי כבר בשלב הזה של הדיון, ושלא כמוצע בעקרונות של ה'שיטה', נפנה אל הסוגיא התלמודית למשנה זו, שבה אנו מוצאים:

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא פרק ג - המניח [דף כז עמוד א]

גמ'. לימא, מתני' דלא כר' יהודה! דתניא, ר' יהודה אומר: בשעת הוצאת זבלים, אדם מוציא זבלו לרה"ר וצוברו כל שלשים יום, כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה, שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ! אפי' תימא רבי יהודה, מודה רבי יהודה שאם הזיק - משלם מה שהזיק. והתנן, רבי יהודה אומר: בנר חנוכה - פטור, מפני שהוא ברשות; מאי לאו משום רשות בית דין! לא, משום רשות מצוה; דתניא, רבי יהודה אומר: בנר חנוכה - פטור, מפני שהוא רשות מצוה.

ת"ש: כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים, אם הזיקו - חייבין לשלם, ורבי יהודה פוטר!

אמר רב נחמן: מתני' - שלא בשעת הוצאת זבלים, ור' יהודה היא. רב אשי אמר: [דף ל עמוד ב] תבנו וקשו תנו, משום דמשרק.

בקטע תלמודי זה מנסה הגמרא לברר את היחס בין משנתנו לבין דברי רבי יהודה. בחינת המשנה תוך השוואתה למקורות מקבילים, הינה להערכת מקור המידע העיקרי שעמד בפני חכמי התלמוד, והקטע שלפנינו מוכיח זאת. ברם, יש לשים לב לעיקר. בחינת הברייתא בדוגמה זו אינה מטרה העומדת בפני עצמה, אלא **אמצעי מתודולוגי חשוב לבירור פרטי 'המקרה' במשנתנו**. רב נחמן סבור כי משנתנו אינה מדברת על 'שעת הוצאת זבלים' ורב אשי סבור כי 'תבנו וקשו'

אינו תיאור קזואיסטי אלא **דווקאי**, "משום דמשרקי" (=גורם להחלקה בשל קשיות התבן והקש).

בהתבסס על לשון 'השיטה המחודשת' התיאור של הקטע התלמודי הנ"ל היא כך: חכמי התלמוד מנסים בהתבסס על המקורות המקבילים למשנה להשלים את פרטי '**המקרה**' החסרים במשנה לדעתם. רב נחמן ורב אשי נצמדים באופן מוקפד ללשון המקור המקביל (= "בשעת הוצאת זבלים") או ללשון המשנה (= "תבנו וקשו") כדי לחזק את דעתם. ב'שיטה המחודשת' אני מציע לעשות את אותו הדבר **אבל בהיפוך הזמנים**. בירור פרטי '**המקרה**' שייך לעיקרון הראשון של השיטה הנדון בפרק זה: '**טבלת רכיבי הטיעון**'. הפנייה לברייתא מתבססת על עיקרון יסודי נוסף הקרוי: '**פנייה למקורות המקבילים למשנה**'. העיקרון עליו מתבססת טכניקת ההוכחה של האמוראים הנ"ל, קרוי בלשון 'השיטה': '**עיקרון הדווקאות**'.

בהתבסס על התיזה כי התלמוד עושה שימוש קונסיסנטי גם בעקרונות הנ"ל, אני מציע לנתח את המשנה על פי עקרונות אלו **טרם** שנפנה אל פרשני המשנה ו/או אל הסוגיא התלמודית. זהו תיאור סכמטי למונח סימולציה אותו אני מזכיר פעמים רבות בספר.²²

²² כבר עתה, על בסיס הדוגמה הראשונה, ועל בסיס העיקרון הראשון מבין עשרה, ניתן לשאול: מה טיבה של גישה זו? אלו מטרות יושגו בניסיונות להשיב על שאלות אלו? כדי להשיב על שאלה זו נעזר בדברי **שוורץ** המסכם בעבודתו את שש הגישות הטיפוסיות להוראת המשנה בחינוך הדתי ובחינוך הממלכתי:

גישות להוראת משנה בחינוך הדתי:

1. הוראת משנה כבסיס ללימוד מחשבת ישראל והקניית ערכים
2. הוראת המשנה כבסיס להכרת ההלכה והבנת יסודותיה
3. הוראת המשנה כבסיס לפיתוח חשיבה תלמודית והבנת היסודות של המשא והמתן העיוני
4. הוראת המשנה בגישה ספרותית תבניתית
5. הוראת המשנה בזיקה למקצועות אחרים
6. הוראת המשנה בגישה אינטגרטיבית.

ניתן להצביע על שש גישות להוראת המשנה בבית הספר הממלכתי:

1. הוראת הריאלייה של המשנה
2. הוראת מחשבה יהודית וערכים יהודיים במשנה
3. הוראת המשפט העברי במשנה

ג. דוגמה מס' 2 – על איזה 'מקרה' מדובר?

משנה, מסכת בבא בתרא, פרק א, משנה ג

המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית, מגלגלין עליו את הכל: הצעה ל'טבלת רכיבי טיעון'

הנימוק	'הקביעה הנורמטיבית'	המקרה	המוסר	הלכה
אין	"אין מחייבין אותו"	"המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית"	'סתם משנה'	1
אין	"מגלגלין עליו את הכל"	"אם עמד וגדר את הרביעית"	"רבי יוסי אומר"	2

דיון בדוגמה מס' 2

(1) משנה 'פשוטה' זו אינה מכילה השלמות פרשניות של הלומד ובכל זאת היא אניגמטית. המבנה הסכמטי שלה, דעת יחיד של רבי יוסי מול 'סתם משנה' יכול להעיד על מחלוקת תנאית אולם בחינת רכיב 'המקרה' מעלה כי אין

4. הוראת משנה בהתייחסות לדרכי החשיבה של חז"ל בהלכה

5. הוראת המשנה בזיקה למקצועות אחרים

6. הוראת המשנה בגישה אינטגרטיבית.

נראה לי כי הגישה אותה אני מציע, ובהתבסס על דברי שוורץ אלו, מכוונת להשיג בעיקר את המטרות הבאות: פיתוח החשיבה התלמודית, הכרת ההלכה ויסודותיה, הכרת יסודות המשפט העברי, והכרת דרכי החשיבה של חז"ל. המטרות 'מתאימות' לשני המגזרים ואין תימה בכך.

- רואים כלל במה הם חולקים. רבי יוסי מדבר על הגדר ה**רביעית** ו'סתם משנה' על גדר **ראשונה, שניה ושלישית**?²³
- (2) אם אכן מחלוקת במשנתנו מה ההבדל בין "אין מחייבין אותו" לבין "מגלגלין עליו את הכל"? האם 'סתם משנה' מדבר על עצם החיוב לבנות גדר רביעית אולם רבי יוסי מדבר על גובה ההשתתפות?²⁴
- (3) האם מפירוט 'המקרה' ב (2) אנו יכולים להסיק כי מחלוקת התנאים במשנתנו מתייחסת רק לגדר הרביעית, אולם לגבי שלשת הגדרות הראשונים רבי יוסי מסכים עם 'סתם משנה'?²⁵
- (4) למי הכוונה ב"אין מחייבין אותו"? למקיף או לניקף? מניתוח רכיבי הלשון נראה כי הכוונה הינה למקיף שהרי הוא הנושא במשפט. בשל כך יש לומר כי "אותו" הוא "המקיף" המוזכר בתחילת המשפט.²⁶
- (5) "מגלגלין עליו את הכל", על מי? על המקיף או על הניקף? ובכלל מי הוא זה

²³ במונחים של ה'שיטה המחודשת', המבנה הסכמאטי של מחלוקת, כל מחלוקת באשר היא, הינו כך:

מוסר א, מקרה x, קביעה y

מוסר ב, מקרה x, קביעה z

השוני בקביעה בין שני המוסרים המתייחסים לאותו המקרה בדיוק (x), הוא הוא המחלוקת. ברם אם המבנה הסכמאטי של הדיון יהיה כך:

מוסר א, מקרה x, קביעה y

מוסר ב, מקרה t, קביעה z

אין זו מחלוקת, משום שמוסר א מדבר על 'שעורים' ומוסר ב מדבר על 'חיטים'. זוהי גם הטכניקה הנפוצה להצעה הרמוניסטית לפתרון סתירות. ברם, במשנתנו מצד אחד שמות של שני מוסרים המוסרים את דבריהם בזה אחר זה, עובדה הרומזת על מחלוקת אפשרית, מאידך, ה'מחלוקת' המתוארת במשנה אינה עומדת בתנאי הבסיסי לתיאור סכמאטי נכון של מחלוקת.

²⁴ כאן אנו נאחזים בהבדל הלשוני של שתי ה**קביעות** כדי לשער את יסוד המחלוקת התנאית במשנה, אם היא קיימת.

²⁵ אם כך הוא המצב, על איזה עיקרון סידורי או עריכתי התבסס מסדר המשנה כדי לומר לנו זאת? האם לעיקרון זה יש שם? האם נוכל לצפות כי גם במקרים דומים נוכל להציע את אותה הצעה?

²⁶ התשובה לשאלה זו מחייבת הבנה בלשון ותחביר, במיוחד של לשון חכמים. לכך התכוון דוב רפל בכותבו כי על המורים למשנה: " לצרף אל ההוראה ההלכתית גם את ההארה ההיסטורית והלשונית". ראה: רפל דוב, "הוראת משנה על צד ההרחבה", נתיבות 15, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשל"ה, עמ' 109 .

ש"עמד וגדר את הרביעית"?

(6) מן ההיבט 'הסדרתי', האם - "אם עמד וגדר את הרביעית" מתייחס לאותו אחד שאין "מחייבין אותו"? האם, "אם עמד וגדר את הרביעית" מתייחס לאותו אחד "המקיף את חבריו משלש רוחותיו"? בהנחה שאלו אנשים שונים!

מן ההיבט המתודולוגי ובשפת 'השיטה המחודשת' אנו דנים בנושאים הבאים:

- (1) מהו 'המקרה' עליו מדברת המשנה ב (1) וב(2)?
- (2) במה חולקים 'סתם משנה' ורבי יוסי? האם מחלוקת זו מרומזת בשפת הקוד של רבי יהודה הנשיא בניסוח 'הקביעה הנורמטיבית' בשני המקרים?
- (3) מהו 'הנימוק' החסר ב (1) וב (2), והאם מנימוק חסר זה היינו יכולים לדעת את פרטי 'המקרה' עליו חלוקים התנאים במשנה?

אין ספק כי גם בדוגמה זו יש לצפות כי התלמוד הבבלי ינסה בדרכו הייחודית לברר תחילה באיזה 'מקרה' מדובר, שאלמלא כן לא ניתן להבין במה חולקים התנאים. לכשתובה תמונת 'המקרים' המליאה, או אז יתברר למפרע כי ניסוחו ועריכתו של רבי יהודה הנשיא הם מדויקים ברמה כמעט מתימטית. בדוגמה זו יותר מאחרות עולה המסקנה כי בהבנת השפה העברית התנאית אין די כדי להבין אפילו את תיאור המקרה שבמשנה. רבנו הקדוש עושה שימוש בכללי עריכה וניסוח שאינם בדינו, עד כדי כך, שמשנה כה ברורה מן ההיבט הלשוני, הופכת להיות אניגמטית לחלוטין מן ההיבט התכני. כדי לנסות ולפצח את כוונתו של רבי אנו צריכים להסתייע בניתוחים פילולוגיים ובניתוחים לוגיים. 'טבלת רכיבי הטיעון' שמבליטה את הבעייתיות בהבנת המשנה יכולה בעצמה להוות מצע מתודולוגי לניסיונות הפתרון. כל תוספת פרשנית שתוצע על ידי הלומד תוצג במקומה הראוי בתוך הטבלה. לאחר ההשלמות הללו, תיבחן כל הלכה בהתאם להגינה הפנימי החדש ובהתאם למקומה בתוך המשנה.

ד. דוגמה מס' 3: הזהות המתודולוגית של כל חלק במשנה

משנה, מסכת בבא-בתרא, פרק ב, משנה ח

מרחיקין גורן קבוע מן העיר חמשים אמה. לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך

שלו אלא אם כן יש לו חמשים אמה לכל רוח, ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו, כדי שלא יזיק:
הצעה ל'טבלת רכיבי טיעון'

הנימוק	'הקביעה הנורמטיבית'	המקרה	המוסר	חלקי הטיעון
				הלכה מס'
אין	מרחיקין מן העיר חמישים אמה	גורן קבוע	'סתם משנה'	1
?	לא יעשה אדם, אלא אם כן יש לו חמישים אמה לכל רוח	גורן קבוע בתוך שלו	'סתם משנה'	2
"כדי שלא יזיק" ?	מרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו	[אם אדם עושה גורן]	'סתם משנה'	?3

דיון בדוגמא מס 3

- (1) לפנינו שתי 'קביעות' שונות האחת – "חמישים אמה" והשניה "חמישים אמה לכל רוח", 'הקביעות' שונות זו מזו מן הסתם בשל היותן 'קביעות' ל'מקרים' שונים.
- (2) הלכה (1) פונה בלשון סתמית – "מרחיקין גורן" והלכה (2) – "לא יעשה אדם", כלומר: הלכה (1) מתייחסת לגורן קיים שיש להרחיקו מן העיר, בכון אחד בלבד (מן הסתם מקצה העיר). הלכה (2) הינה מלכתחילה.
- (3) האם אפשר ללימוד את ההלכה (1) מתוך הלכה (2)? התשובה היא לא, שאם כן לא היה כותב רבי את שתי ההלכות בסמיכות זו לזו ובאותה יחידת מידע ממש. מה אם כן ההבדל ביניהם?
- (4) מן הביטוי 'גורן קבוע' משמע שיש גם 'גורן לא קבוע', ומה דינו של זה לא פורש במשנתנו.

- (5) מה משמעותה של הלכה (3)? האמנם זו הלכה עומדת בפני עצמה? שמא נאמר כי (3) הוא הנימוק של (2)?
- (6) האם "ומרחיק מנטיעותיו של חברו ומנירו כדי שלא יזיק" הוא 'המידתיות' והנימוק של (2)? דהיינו: אדם עושה גורן קבוע בתוך שלו רק אם יש לו חמישים אמה לכל רוח, אולם, המרחק בפועל יקבע בהרחקה מנטיעותיו ומנירו של חברו בשיעור (=כדי) שלא יזיק?!
- (7) האם "כדי שלא יזיק" הוא הנימוק ב (3), או השיעור של ההרחקה ("כדי שלא יזיק")?
- (8) מה מוסיף הנימוק "כדי שלא יזיק", אם הוא אכן 'נימוק'? ומדוע אין נימוקים ל-(1) ול-(2)?
- (9) למי שייכת ההתייחסות ב (3) ל-(2)? ל-(1)? לשניהם? או אולי זו הלכה עצמאית?

מדוגמה זו נמצאנו למדים כי חלוקת המשנה להלכות, וחלוקת ההלכות ל'רכיבי הטיעון' אינה פשוטה כפי שהיא נראית ממבט ראשון. זהותו המתודולוגית של החלק ה (3) במשנה אינה ברורה, יתכן שזו הלכה עצמאית ויתכן שזהו נימוק ל (1), ו (2). המילים "כדי שלא יזיק" יכולים להיות: 'קביעה נורמטיבית', שיעור המרחק, חלק מ (3) 'כנימוק' של (3) או חלק מ (3) 'כנימוק' של (1) ו/או (2). במשנה זו, הניסיון למלא את 'רכיבי הטיעון' נאמנים ככל שניתן לטקסט המקורי יוצר בעייתיות מיוחדת. הלומד נאלץ לפרק את הטקסט המקורי כדי לשבצו בטבלה במקומו 'הנכון'. כל ניסיון להתאים 'טבלת רכיבי טיעון' למשנה זו, מאלץ את הלומד לקבוע עמדה פרשנית ברורה בסדרת שאלות הנובעות מן הניסוח והעריכה. בולט הדבר בהלכה (3). עצם כתיבתה בשורה נפרדת מעיד על היותה הלכה עצמאית על כל המשתמע מכך. זאת כמובן לדעת יוצר הטבלה.

ה. דוגמאות מעולם ההלכה והפרשנות

בסדרת הדוגמאות שלהלן אנו נראה כי הראשונים והאחרונים דנים אף הם בפיצוח מעשה הניסוח והעריכה של רבי יהודה הנשיא. בכל דוגמא תודגש נקודה אחת בולטת יותר מן האחרות, בעיקר כדי להצביע על המקורות מהם נשאבו

‘שפתה’ ועקרונותיה של ‘השיטה המחודשת’.²⁷

דוגמא 1 – מהו ‘המקרה’?

משנה מסכת בבא קמא פרק ד, משנה ט

מסרו לשומר חנם ולשואל לנושא שכר ולשוכר נכנסו תחת הבעלים, מועד - משלם נזק שלם, ותם - משלם חצי נזק. קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק, אחד תם ואחד מועד חייב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: תם חייב ומועד פטור, שנאמר: (שמות כא) ולא ישמרנו בעליו ושומר הוא זה. רבי אליעזר אומר אין לו שמירה אלא סכין:

רש"י מסכת בבא קמא דף מד עמוד ב

מתני'. מסרו לשומר חנם - עד שלא נגח, ולא ארישא קאי אלא מילתא אחריתי היא.

במשנה ט מתואר ‘המקרה’ כך: “מסרו לשומר חנם, ולשואל, וכו’...”, ‘הקביעה’ הינה: “נכנסו תחת הבעלים, מועד - משלם נזק שלם, ותם - משלם חצי נזק”. בפשטות: אדם שמסר שורו לאחד מארבעת השומרים, נכנסים אלו במקומו ומתחייבים על כל נזקי השור. ‘המקרה’ במשנה הוא אם כן: ‘מסר בעל השור את שורו לשומר חנם, וכו’...”.

רש"י בפרשנותו מדגיש שני דברים הנראים תמוהים! האחד – “עד שלא נגח”, כלומר: טרם שנגח. ברם, מדוע צריך רש"י לומר לנו זאת? האם זו אינה הערה מיותרת? השני - “ולאו ארישא קאי, אלא מילתא אחריתי היא”. ‘מקרה’ זה אומר רש"י, “מסרו לשומר חנם...”, אינו עוסק ברישא וזהו ענין חדש לגמרי! על איזה רישא מדבר רש"י והלא זוהי הרישא עצמה!?

התשובה לתמיהות אלו נמצא בהרכבה וגבולותיה של המשנה (לא הפרק אלא החלק הקטן יותר בפרק) שאליה התייחס רש"י. גבולותיה של משנתנו מוצגים אחרת בקבצים אחרים, לדוגמה:

²⁷ לדעת דניאל שפרבר, מחוקרי ספרות ההלכה, המחקר משתמש בעצם במתודות של ה“ראשונים”, מפרשי התלמוד, שהיו בעצמם ביקורתיים מאוד. בשל כך אין לדבריו לפסול שילוב של מתודות מחקריות בלימוד התלמוד גם בעולם הישיבות. שפרבר דניאל, “בין לימוד ישיבתי ללימוד מדעי”, בתוך: מים מדליין, שנתון מכללת ליפשיץ, תשנ”ה, עמ’ 343.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מד עמוד ב (נוסח וילנא)

מתני'. שור שהוא יוצא ליסקל והקדישו בעליו - אינו מוקדש, שחטו - בשרו אסור; ואם עד שלא נגמר דינו הקדישו בעליו - מוקדש, ואם שחטו - בשרו מותר. מסרו לשומר חנם ולשואל, לנושא שכר ולשוכר - נכנסו תחת הבעלים, מועד - משלם נזק שלם, ותם - משלם חצי נזק.

זוהי הרישא של המשנה שעמדה בפני רש"י והיא מתחילה ב'מקרה' אחר לחלוטין: "שור שהוא יוצא ליסקל והקדישו בעליו-אינו מוקדש". זהו שור שהמית אדם, והמשנה דנה בשאלה: ממתי מופקע כוח הבעלים ורשותם ממנו. מיד ובסמיכות ל'מקרה' זה, מוצגת 'משנתנו': "מסרו לשומר חנם...". על כך אומר רש"י: אין מדובר על אותו שור שנגח והמית אדם שעליו דנו ברישא של המשנה (זו שעמדה בפניו), המדובר על 'משנה' חדשה ועל 'מקרה' חדש שאין לו כל שייכות ל'מקרה' הקודם.²⁸

מדברי רש"י אלו אנו למדים כי גבולות הגיזרה של מה שאנו מכנים 'המשנה' אינם זהים בקבצים השונים של המשנה. ניתן להניח בסבירות גבוהה כי החלוקה לפרקים של המשנה הינה מבית מדרשו של רבי יהודה הנשיא, אולם לא החלוקה של הפרק למשניות. הערתו של רש"י מעידה על המודעות לבעייה זו.

דוגמה 2 – תוספת ל'מקרה' או ל'נימוק'?

משנה מסכת בבא מציעא פרק ו, ג

[ג] השוכר את החמור להוליכה בהר והוליכה בבקעה, בבקעה והוליכה בהר, אפילו זו עשר מילין וזו עשר מילין ומתה - חייב. השוכר את החמור והבריקה או שנעשית אנגריא, אומר לו: הרי שלך לפניך. מתה או נשברה חייב להעמיד לו חמור.

²⁸ האפשרות לקשור את העניינים הנמצאים בסמיכות תחת 'מקרה' אחד, נובעת מעיקרון 'הסדרותיות', הרכיב שידון בסעיף הבא.

ברישא שלפנינו שני 'מקרים' שונים. 'טבלת רכיבי הטיעון' המוצעת לרישא של המשנה תיראה כך:

נימוק	'קביעה'	'מקרה'	מוסר	'מס'
אין	חייב	"השוכר את החמור להוליכה בהר והוליכה בבקעה... אפילו זו עשר מילין וזו עשר מילין ומתה"	'סתם משנה'	1
אין	חייב	"השוכר את החמור להוליכה... בבקעה והוליכה בהר, אפילו זו עשר מילין וזו עשר מילין ומתה"	'סתם משנה'	2

ענייננו במשנה זו היא התוספת: "אפילו זו עשר מילין וזו עשר מילין". בטבלה המוצעת לעיל, שובצה תוספת זו בכל אחד משני 'המקרים'. מה מבקשת תוספת זו להוסיף על הבנת המשנה? בניתוח הגיוני של 'המקרים' ניתן להעלות על הדעת כמה כוונים הזוקקים בירור, להלן שני כוונים אפשריים: **האחד**: עשר מילין (כקילומטר אחד) מתארים מרחק **גדול** עבור החמור. 'במקרה' מס' 1 התוספת מהווה **חידוש** על אף שהחמור נשכר להליכה של עשר מילין **בהר**, אם בסופו של דבר הוא הלך בבקעה, שם קל יותר ללכת, ומת, חייב השוכר. מדוע? משום

שבפועל לא פעל השוכר על פי ההסכם בינו ובין המשכיר. ברם, יש לשאול מה החידוש לפי זה ב'מקרה' מס' 2? מדוע שם יש צורך להוסיף "אפילו עשר מלין"? **השני:** 'עשר מילין' הוא סתם מספר לדוגמה, כדי לומר כי המרחקים שווים. מדוע אם כן, לא כתבה המשנה בפשטות: אפילו שתי הדרכים שוות? במקרה זה לא היינו מייחסים משמעות משפטית למידת **האורך** של הדרך אלא רק **לשויון**, ועל מה שמשמע מכך.

כך או כך, (ויש כמובן עוד אפשרויות הבנה) ברור כי ההתלבטות המתודולוגית הינה בפרשנות שניתן לתוספת זו. נפנה לפרשני המשנה כדי לבחון כיצד הם התמודדו עם סוגיא זו:

ר' עובדיה מברטנורא מסכת בבא מציעא פרק ו

בהר והוליכה בבקעה ובקעה והוליכה בהר - בראש ההר. ואף על פי שהדרך חלק וישר, חייב כשמתה מחמת אוירא שלא הוחלקה ולא הוחמה, דהואיל ושינה בה יכול לומר לו לא מתה זו אלא מחמת שלא היתה לימודה באויר הר וקשה לה, או לא היתה לימודה באויר בקעה וקשה לה. ומשום הכי לא מפליג הכא בין הוחלקה להוחמה כמו דמפליג בסיפא:
אם החליקה פטור - שבהר היא ראויה להחליק יותר, שראש ההר חד ומשופע לצדדין:

הון עשיר מסכת בבא מציעא פרק ו

אפילו זו עשר מילין וזו עשר מילין. מדלא קתני סתם שמהלך שניהם שוה והזכיר סכום המילין, נראה דקמ"לן דבמהלך עשר מילין אפשר שתמות מחמת שינוי האויר וחייב, פחות מזה אין המיתה באה לה מחמת האויר ונסתפחה שדהו של משכיר ופטור. ומפני ששיעור מהלך זה שאפשר לו לגרום המיתה הוא שוה בהר ובבקעה, קתני בשניהם עשר מילין, אף על גב דאפילו בהיות הדרך שהלך בה קצרה מהדרך שהתנה להלך חייב כמ"ש התי"ט בשם התוספות (עח. ד"ה אפילו), דאי לא תימא הכי הוה ליה לשנות כשהלך בדרך קצרה בפירוש לרבותא:

שני הפרשנים הנ"ל המסתמכים על פירוש הגמרא אומרים כך: המשכיר יכול לטעון שהואיל והשוכר שינה את ההסכם, החמור מת מחמת שינוי האויר (האקלים)

בין תנאי ההשכרה לתנאי העבודה בפועל, (ברטנורא). המספר **עשר מילין** הוא בדווקא. זוהי מידת אורך הדרך **המינימלית** שיכולה לגרום למוות החמור בשל שינוי באקלים בין הר לבקעה וההיפך, (הון עשיר).

בלשונה של ה'שיטה המחודשת' אנו אומרים כי התוספת הנ"ל הינה תוספת מבהירה ל'קביעה' והיא מהווה מעין 'נימוק' סמוי.²⁹

התוספת על פי פרשנים אלו מסייעת ליצור את המידע הבא:

- (1) אין הבדל בין שני המקרים, משום שהבעיה נובעת מאי עמידה בהסכם.
- (2) החמור מת מחמת שינוי באקלים.
- (3) גם אם הדרך היתה קצרה יותר, המשכיר היה חייב.

ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב³⁰

בסעיף זה, תורחב היריעה בנושא הנדון באמצעות השימוש במחשב.³¹ השימוש במחשב לצורך חשיפת משניות שבהם קשיים בכתבת 'טבלת רכיבי טיעון' מגוון ביותר. כמעט ואין בנמצא משנה 'קלאסית' ש'טבלת רכיבי הטיעון' שלה פשוטה, מבהירה, ואינה זוקקת פירושים והשלמות. בפרקים הבאים יידונו ארבעת 'רכיבי הטיעון' בנפרד בפרקים שונים, וכל רכיב יאופיין מתודולוגית. בסעיף זה אני מבקש להציע ולהדגים שימוש במחשב בנושא 'טבלת רכיבי הטיעון' רק 'על קצה המזלג'. נושאים אלו יובהרו ויודגשו שוב בכל אחד מפרקי הספר.

²⁹ כלומר כתיבתה תחת הכותרת של 'המקרה' אינה נכונה.

³⁰ בכותבי מחשב אני מתכוין לרוב לאתרי אינטרנט רלוונטיים ובעיקר לפרויקט השו"ת של בר-אילן.

³¹ הביטוי 'שימוש במחשב' מכוון כנ"ל לעשיית שמוש במאגרי מידע רלוונטיים, גם מקוונים. בדורנו אנו ניצבים בפני בעייה הפוכה מזו שבפניה עמדו חכמינו בדורות קודמים. בשתי מילים ניתן להגדיר בעייה זו כגודש מידע. סלומון, ג', **טכנולוגיה וחינוך בעידן המידע**, אונ' חיפה זמורה ביתן, חיפה, 2000, עמ' 45, הציע להתמודד עם כמויות עצומות כאלו של ידע בשלוש צורות לפחות: נגישות למידע, הפיכת המידע לידע, הפיכת הידע לשימושי- הפעלה של הידע. בהמשך הוא מוסיף להערכתו את משפט הפתח בנדון זה: "השאלה החשובה כבר איננה מהו הידע שאתה שולט בו ויכול לשלוף אותו מנכבי זיכרוןך, אלא לאיזה מידע אתה יודע להגיע ומה אתה יודע לעשות עם מידע זה", (שם, עמ' 46). כל הדוגמאות במדור זה נועדו להדגמה של הטכניקות שעוזרות ליישום נכון של תובנה חשובה זו.

האם המילה 'כי' יכולה לרמוז על משניות שיש בהן 'נימוק'?

מהו המונח הלשוני במשנה המכוון אל 'הנימוק'? במילים אחרות: תחת אילו 'מילות מפתח' ניתן למצוא את כל המשניות המנומקות? באופן אינטואיטיבי נשיב כמובן כי המילה 'כי', הינה מילת נימוק אפשרית. על אף האריכות שבהצגת המשניות הבאות, אני מקפיד להציגן כפי שהתקבלו משאילתת המחשב. הצגה זו של המשניות חשובה כאן, משתי סיבות: האחת - להציג את הנוסח של המשנה במלואו כדי לעמוד על משמעות המילה 'כי' מתוך הקונטקסט של המשנה, ולא לסמוך רק על ניתוחי. השניה - להדגים את יכולתו של המחשב לשלוף עבורנו מידע.

השליפה נעשית רק מתוך שלושת הברות, תוצאותיה הם כדלקמן:

1. משנה מסכת בבא קמא פרק ג משנה יא

[יא] שור שהיה רודף אחר שור אחר והוזק זה אומר שורך הזיק וזה אומר לא כי אלא בסלע לקה המוציא מחבירו עליו הראיה היו שנים רודפים אחר אחד זה אומר שורך הזיק וזה אומר שורך הזיק שניהם פטורין אם היו שניהן של איש אחד שניהן חייבים היה אחד גדול ואחד קטן הניזק אומר גדול הזיק והמזיק אומר לא כי אלא קטן הזיק אחד תם ואחד מועד הניזק אומר מועד הזיק והמזיק אומר לא כי אלא תם הזיק המוציא מחברו עליו הראיה היו הניזוקין שנים אחד גדול ואחד קטן והמזיקים שנים אחד גדול ואחד קטן הניזק אומר גדול הזיק את הגדול וקטן את הקטן ומזיק אומר לא כי אלא קטן את הגדול וגדול את הקטן אחד תם ואחד מועד הניזק אומר מועד הזיק את הגדול ותם את הקטן והמזיק אומר לא כי אלא תם את הגדול ומועד את הקטן המוציא מחברו עליו הראיה:

2. משנה מסכת בבא קמא פרק ד משנה ד

[ד] שור של פקח שנגח שור של חרש שוטה וקטן חייב ושל חרש שוטה וקטן שנגח שור של פקח פטור שור של חרש שוטה וקטן שנגח בית דין מעמידין להן אפוטרופוס ומעידין להן בפני אפוטרופוס נתפקח החרש נשתפה השוטה והגדיל הקטן חזר לתמותו דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר הרי הוא בחזקתו שור האצטדין אינו חייב מיתה שנאמר (שמות כא) כי יגח ולא

שיגיחוהו:

3. משנה מסכת בבא קמא פרק ו משנה ה
[ה] השולח את הבערה ואכלה עצים או אבנים או עפר חייב שנאמר (שמות כ"ב) כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה עברה גדר שהוא גבוה ארבע אמות או דרך הרבים או נהר פטור [ו] המדליק בתוך שלו עד כמה תעבור הדליקה רבי אלעזר בן עזריה אומר רואין אותו כאילו הוא באמצע בית כור רבי אליעזר אומר ששה עשר אמות כדרך רשות הרבים רבי עקיבא אומר חמשים אמה רבי שמעון אומר (שמות כ"ב) שלם ישלם המבעיר את הבערה הכל לפי הדליקה:
4. משנה מסכת בבא קמא פרק ז משנה א
[א] מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד שנא' (שמות כ"א) כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו וגו' אין הגונב אחר הגנב משלם תשלומי כפל ולא הטובח ולא המוכר אחר הגנב משלם תשלומי ארבעה וחמשה:
5. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ז
[ז] המפקיד פירות אצל חברו הרי זה יוציא לו חסרונות לחטין ולאורז תשעת חצאי קבין לכור לשעורין ולדוחן תשעה קבין לכור לכוסמין ולזרע פשתן שלש סאין לכור הכל לפי המדה הכל לפי הזמן אמר רבי יוחנן בן נורי וכי מה איכפת להן לעכברין והלא אוכלות בין מהרבה ובין מקימעא אלא אינו מוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד רבי יהודה אומר אם היתה מדה מרובה אינו מוציא לו חסרונות מפני שמותירות:
6. משנה מסכת בבא מציעא פרק ה משנה י"א
[יא] רבן גמליאל אומר יש רבית מוקדמת ויש רבית מאוחרת כיצד נתן עיניו ללות הימנו והיה משלח לו ואומר בשביל שתלוני זו היא רבית מוקדמת לזה הימנו והחזיר לו את מעותיו והיה משלח לו ואמר בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי זו היא רבית מאוחרת רבי שמעון אומר יש רבית דברים לא

יאמר לו דע כי בא איש פלוני ממקום פלוני:

7. משנה מסכת בבא מציעא פרק ט משנה יג

[יג] המלוה את חברו לא ימשכנו אלא בבית דין ולא יכנס לביתו ליטול משכנו שנאמר (דברים כ"ד) בחוץ תעמוד היה לו שני כלים נוטל אחד ומניח אחד ומחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום ואם מת אינו מחזיר לירשיו רבן שמעון בן גמליאל אומר אף לעצמו אינו מחזיר אלא עד שלשים יום ומשלשים יום ולהלן מוכרן בבית דין אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה שנאמר (דברים כ"ד) ולא תחבול בגד אלמנה החובל את הרחים עובר בלא תעשה וחייב משום שני כלים שנאמר (דברים כ"ד) לא יחבול רחים ורכב ולא רחים ורכב בלבד אמרו אלא כל דבר שעושין בו אוכל נפש שנאמר (שם/דברים כ"ד) כי נפש הוא חובל:

8. משנה מסכת בבא בתרא פרק ח משנה ב

[ב] סדר נחלות כך הוא (במדבר כ"ז) איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו בן קודם לבת וכל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת בת קודמת לאחין יוצאי יריכה של בת קודמין לאחין אחין קודמין לאחי האב יוצאי יריכו של אחין קודמין לאחי האב זה הכלל כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין והאב קודם לכל יוצאי יריכו:

מתוך 8 המקורות שנמצאו בחיפוש, אין אפילו משנה אחת שבה המילה 'כי' מנמקת את 'הקביעה' במשנה. על אף שהמילה 'כי' משמשת היום גם כמילת נימוק, אין הכרח לומר שכך היא משמעותה גם ב'לשון חכמים' ואף לא בלשון המקרא. זוהי מסקנה חלקית בשל מספר המקורות שבהם נבדקו היקריותיה, וכדי לבסס זאת כתיזה יש כמובן לחקור את הנושא לעומקו בכל ספרות חז"ל.³²

³² זוהי דוגמה פשוטה ביותר שקושרת וכורכת עניינים רבים זה בזה: דיון במונחים בסיסיים לנימוק ההלכה שבמשנה, חיפוש מידע בטקסט של המשנה באמצעות המחשב, בחינת תיזה מעניינת באשר למשמעות המילה 'כי' כמילת נימוק בלשון התנאים. השוואת לשון חכמים ללשונו, ועוד. 'מחקר' מעין זה ניתן לביצוע אפילו בכיתות היסוד של בית הספר היסודי. תוצאות 'המחקר' ובעיקר צורת יישומו יידונו כמובן בהתאם לרמת התלמידים.

האם המילה 'מפני' יכולה לרמוז על משניות שיש בהם 'נימוק'?

נמצאו 25 מקורות בשלושת הבבות שבהם המילה 'מפני'. להלן ציטוט מקוצר של המשניות הנ"ל:

1. משנה מסכת בבא קמא פרק ב משנה ג
[ג] הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים משלם נזק שלם מפני שהן מועדין.
2. משנה מסכת בבא קמא פרק ג משנה י
חייב והוא שחבל באביו ואמו פטור שורו שהדליק את הגדיש בשבת חייב והוא שהדליק את הגדיש, בשבת פטור מפני שהוא מתחייב בנפשו:
3. משנה מסכת בבא קמא פרק ז משנה ז
, אין מגדלין תרנגולים בירושלם מפני הקדשים ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות.
4. משנה מסכת בבא קמא פרק ח משנה ה
[ה] המכה אביו ואמו ועשה בהן חבורה והחובל בחברו בשבת פטור מכולן מפני שהוא נדון בנפשו והחובל בעבד כנעני שלו פטור מכולן:
5. משנה מסכת בבא קמא פרק י משנה ב
[ב] נטלו מוכסין את חמורו ונתנו לו חמור אחר גזלו לסטים את כסותו ונתנו לו כסות אחרת הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתאשין מהן.
6. משנה מסכת בבא מציעא פרק א משנה ו
וחכמים אומרים בין כך ובין כך לא יחזיר מפני שבית דין נפרעין מהן:
7. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ו
[ו] המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין לא יגע בהן רבן שמעון בן גמליאל אומר מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים:
8. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ז
אינו מוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד רבי יהודה אומר אם היתה מדה מרובה אינו מוציא לו חסרונות מפני שמותירות:
9. משנה מסכת בבא מציעא פרק ד משנה יא
באמת ביין התירו לערב קשה ברך מפני שהוא משביחו.

10. משנה מסכת בבא מציעא פרק ד משנה יב
רבי יהודה אומר לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות מפני שהוא מרגילן לבא אצלו וחכמים מתירין.
11. משנה מסכת בבא מציעא פרק ה משנה א
[א] איזהו נשך ואיזהו תרביית איזהו נשך המלוה סלע בחמשה דינרין סאתים חטין בשלש מפני שהוא
12. משנה מסכת בבא מציעא פרק ה משנה ב
[ב] המלוה את חברו לא ידור בחצרו חנם ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא רבית .
13. משנה מסכת בבא מציעא פרק ה משנה ו
[ו] אין מקבלין צאן ברזל מישראל מפני שהוא רבית .
14. משנה מסכת בבא מציעא פרק ה משנה ח
שהיה רבן גמליאל מלוה את אריסיו חטין בחטין לזרע ביוקר והוזלו או בזול והוקרו נוטל מהן כשער הזול ולא מפני שהלכה כן אלא שרצה להחמיר על עצמו:
15. משנה מסכת בבא מציעא פרק ו משנה ד
לדוש בקטנית ודש בתבואה פטור לדוש בתבואה ודש בקטנית חייב מפני שהקטנית מחלקת:
16. משנה מסכת בבא מציעא פרק ו משנה ה
[ו] השוכר את החמור להביא עליה חטים והביא עליה שעורים חייב תבואה והביא עליה תבן חייב מפני שהנפח קשה .
17. משנה מסכת בבא מציעא פרק ו משנה ז
אבא שאול אומר מותר אדם להשכיר משכונו של עני להיות פוסק עליו והולך מפני שהוא כמשיב אבדה:
18. משנה מסכת בבא מציעא פרק ז משנה ו
[ו] קוצץ אדם על ידי עצמו על ידי בנו ובתו הגדולים על ידי עבדו ושפחתו הגדולים על ידי אשתו מפני שיש בהן .
19. משנה מסכת בבא מציעא פרק ז משנה ו

- אבל אינו קוצץ על ידי בנו ובתו הקטנים ולא על ידי עבדו ושפחתו הקטנים ולא על ידי בהמתו מפני שאין בהן דעת:**
20. משנה מסכת בבא מציעא פרק ט משנה ד
[ד] המקבל שדה מחבירו ולא רצה לנכש ואמר לו מה אכפת לך הואיל ואני נותן לך חכורה אין שומעין לו מפני שיכול לומר לו למחר אתה יוצא ממנה ומעלה לפני עשבים:
21. משנה מסכת בבא בתרא פרק ב משנה יד
רבי שמעון אומר כל האילן כנגד המשקולת מפני הטומאה:
22. משנה מסכת בבא בתרא פרק ח משנה ז
ולאחר מיתה דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אינו צריך הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו האב אינו יכול למכרו מפני שהן כתובין לבן והבן אינו יכול למכור מפני שהן ברשות האב
23. משנה מסכת בבא בתרא פרק ט משנה ד
השולח לחבירו כדי יין וכדי שמן אין נגבין בבית דין מפני שהן גמילות חסדים:
24. משנה מסכת בבא בתרא פרק ט משנה ז
בשנים עשר מנה ומתה וקיימו את דבריה אמר להן בני רוכל תקברם אמן וחכמים אומרים בשבת דבריו קיימין מפני שאין יכול לכתוב.
25. משנה מסכת בבא בתרא פרק י משנה א
רבי חנינא בן גמליאל אומר מקושר שכתבו עדיי מתוכו כשר מפני שיכול לעשותו פשוט רבן שמעון בן גמליאל אומר הכל כמנהג המדינה:
בכל המקורות מנומקת 'הקביעה' באמצעות מילת המפתח - 'מפני'. בפרק העוסק ב'נימוק' יוצעו 'מילות מפתח' נוספות, ברם, כבר עתה ניתן לקבוע כי 'מפני' הינה מילת הנימוק הנפוצה ביותר בסדר נזיקין. בבואנו לדון בסוגיית 'הנימוק' שבמשנה יש בידינו הכלים לגשת במהירות לרוב משניות אלו כדי לדלות מתוכן מה שנדרש להבנת מנגנון 'הנימוק' שבמשנת רבי יהודה הנשיא.

בחינת גבולות הגיזרה של המשנה אצל פרשני המשנה

לשאלת גבולות המשנה או לשאלת הייחוס של אמירה כל שהיא במשנה, מוצעות בזאת 'מילות המפתח' - 'ארישא קאי'. את החיפוש יש לעשות על קבצי הפרשנות למשנה בפרויקט השר"ת.³³ להלן הממצאים:

בכל המשנה נמצאו 71 התייחסויות של פרשני המשנה (מתוך פרויקט השר"ת, גירסה 18) למילות מפתח אלו. מתוכן, 3 משניות הינן בבנות של סדר נזיקין:

45. תוספות יום טוב מסכת בבא קמא פרק ד משנה ט

מסרו לשומר חנם ולשואל וכו' - עד שלא נגח ולא ארישא קאי אלא מלתא אחריתא הוא.

46. תוספות יום טוב מסכת בבא מציעא פרק ה משנה ז

וכלומר הואיל ולענין מי שפרע מיהא קנה. וכמ"ש לעיל בדבור ויין אין לו: ופוסק עמו [כשער הגבוה] - ארישא קאי יצא השער פוסקין .

47. תוספות יום טוב מסכת בבא מציעא פרק ה משנה ז

מדיוקא שמעינן לה ועלה קאי ופוסק עמו. וכן מבואר בל' הרמב"ם פ"ט מהלכות מלוה ובל' הטור סימן קע"ה דארישא קאי.

במקורות אלו אנו יכולים לצפות לבעייתיות באחד מן התחומים הבאים: גבולות הגיזרה של המשנה שהיתה מונחת לפני הפרשן, ייחוס אמרה או קביעה כל שהיא במשנה למוסר מסוים. הבעייתיות מן הסוג הראשון מטופלת במסגרת 'נוסחים וכתבי יד', הבעייתיות מן הסוג השני מטופלת במסגרת עיקרון 'הסדרתיות'.

³³ למילות מפתח אלו יכול התלמיד להגיע באחת משני הדרכים: מפי מורו, או, מתוך בדיקותיו העצמיות לבחינת מונחים שיכולים לרמוז על בעייה בגבולות הגיזרה של המשנה. מה שחשוב בשלב זה של הדיון הוא היכולת שלנו למצוא במהירות מקורות תנאיים שבהם יש לצפות בעייתיות בגבולות הגיזרה בהתבסס על מילות מפתח מתאימות. זוהי צורת דיון 'חדשה' בספרות חז"ל המחויבת מן הטכנולוגיה של עולם המחשבים. נדמה לי שרעיון זה מבוטא היטב על ידי רייניץ, ראה: רייניץ יעקב קופל, "פיתוח החשיבה בהוראת משנה", שמעתי 53, תשל"ח, עמ' 60, הכותב:

מעטים הם המורים המחזיקים עדיין בדעה כי עיקר מטרתה של הוראת המשנה היא לרכוש מושגים ולצבור ידע. ההשקפה המקובלת כיום היא, כי על המורה לטפח את החשיבה היוצרת ולעורר עניין אצל הלומד כדי לקרב אותו אל הערכים הטמונים בחומר הנלמד. ואף לימוד המשנה אינו יוצא מכלל זה.

ה'דווקאות' של 'המקרה'

תחת מילות המפתח 'לאו דוקא' בפירושים על המשנה לשלושת הברות, נמצאו 35 היקריות. (לא מכולם עולה המשמעות המוצעת כאן). מונח זה 'לאו דוקא' מתאר בתלמוד הבבלי ואצל הפרשנים, אפשרות לפרשנות 'לא דווקאית' לניסוח שבמשנה, (עיקרון 'הדווקאות' ידון בהמשך). לרוב נלקח הפירוש ה'לא דווקאי' מפירוש הגמרא. ביטוי נפוץ לנוסח **הלא דווקאי** הוא: 'אורחא דמלתא נקט'. משל היה אומר: אין להיאחז בנוסח זה באדיקות, משום שהתנא עצמו נקט בלשון השגורה, ולא התכוון שהלומד ידייק דיוק משפטי מלשון זו. לשון זו ('לאו דווקא') מצביעה על כל רכיבי הטיעון ולא רק על 'המקרה'. המקורות שעולים בחיפוש זה, מהווים פוטנציאל למקורות שבהם **מחלוקת פרשנית** על הניסוח של המשנה בשאלה: האם יש מקום לדייק מלשונה דיוק משפטי?

'שלש מחלוקות'

זהו מקרה מיוחד בו מוצגות במשנה שמות של שלשה 'מוסרים' אך לא ברור האם לפנינו מחלוקת של שני תנאים או של שלשה.³⁴ בחיפוש תחת 'שלש מחלוקות' נמצאו 4 היקריות בברות של סדר נזיקין. במקורות אלו (ראה לדוגמה משנת ב"ק, ד, ט) דעה תנאית שלישית במשנה, שלא ברור האם באה להוסיף, לחלוק על אחד התנאים, או להביע עמדה עצמאית. אלו הן משניות מסובכות בדרך כלל, שהדיון בהן זוקק 'טבלאות רכיבי טיעון' מורכבות.

'מלות מפתח' נוספות

להלן רשימת מלות מפתח נוספות המצביעות כולן על 'טבלאות רכיבי טיעון' מורכבות: כלומר, קסבר, חסורי מחסרא, דמוקי לה, דכתיב, הכי קאמר (ה"ק), מודה, וכן דעת, ונפקא מינה. כל הנ"ל בחיפוש בלשון פרשני המשנה.

³⁴ מקור תנאי שבו 'סתם משנה' בצרוף שמות שני מוסרים נוספים יכול להיחשב אף הוא כמקור שבו שלשה מוסרים.

ז. שאלות נוספות למחקר ולעיון

שאלה 1

משנה מסכת בבא מציעא פרק ח, משנה ג

[ג] השואל את הפרה ושלחה לו ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו או ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו של שואל ומתה פטור אמר לו השואל שלחה לי ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי או ביד בנך ביד עבדך ביד שלוחך או שאמר לו המשאיל הריני משלחה לך ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי או ביד בנך ביד עבדך ביד שלוחך ואמר לו השואל שלח ושלחה ומתה חייב וכן בשעה שמחזירה: א. פסק את המשנה ומלא 'טבלת רכיבי טיעון' לכל 'המקרים'. כמה 'מקרים' שונים יש במשנה?

ב. השלם 'נימוקים' אפשריים לכל הטיעונים.

ג. נסח 'עיקרון משפטי' שמסביר את כל הטיעונים שבמשנה.

ד. בהתבסס על השלמותיך, האם ההחזרה ("וכן בשעה שמחזירה") הינה בתוך תקופת ההשאלה או מעבר לה? נמק!

שאלה 2

משנה מסכת בבא בתרא פרק ב, משנה י

[י] מרחיקין את המשרה מן הירק ואת הכרישין מן הבצלים ואת החרדל מן

הדבורים. רבי יוסי מתיר בחרדל:

א. מלא 'טבלת רכיבי טיעון' לכל 'המקרים' שבמשנה.

ב. האם רבי יוסי חולק על תנא-קמא רק בחרדל? נמק!

ג. מה רבי יוסי מתיר בחרדל? מי מזיק למי בחרדל לדעת רבי יוסי?

ד. השלם 'נימוקים' אפשריים לדעת שני הצדדים.

ה. מצא בעזרת המחשב מקורות תנאיים נוספים שיכולים לסייע בהבנת משנתנו והראה כיצד הם מסייעים.

ו. חזור לסעיפים א-ד, האם יש שינוי בתשובותיך, נמק!

שאלה 3

משנה מסכת בבא בתרא פרק ה , משנה ט

[ט] השולח את בנו אצל חנוני ופונדיון בידו ומדד לו באיסור שמן ונתן לו את האיסור שבר את הצלוחית ואבד את האיסור חנוני חייב רבי יהודה פוטר שעל מנת כן שלחו ומודים חכמים לרבי יהודה בזמן שהצלוחית ביד התינוק ומדד חנוני לתוכה חנוני פטור:

א. פסק את המשנה והשלם באמצעות מלונים את הפרשנות לפנדיון, איסור, צלוחית.

ב. מה 'המקרה' עליו מדובר במשנה זו?

ג. מלא 'טבלת רכיבי טיעון' לכל המקרים שבמשנה.

ד. במה חולקים רבי יהודה ותנא-קמא? השלם נימוקים לכל אחד מן הצדדים.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המהודשת'

נושא 2 – עיקרון 'הסדרתיות'³⁵

א. מבוא

לצורך הבהרת העיקרון והסביבה המתודולוגית בה הוא פועל נדון בהרחבת מה בדוגמה דמיונית. הבה נניח כי קיימת הלכה **דמיונית** שיש בה מחלוקת כדלקמן:

'יצא עם תכשיט לרשות הרבים, תנא – x סבור כי היוצא חייב בשבת אולם הוא פטור ביום טוב, תנא – y סבור כי הוא פטור בשבת ופטור ביום טוב ואין בכך כלום'

נציג מחלוקת זו בכמה צורות 'מודרניות':

אפ' א – מטריצה דו- מימדית: 'יצא עם תכשיט לרשות הרבים'

	יום תנא	שבת	יום טוב
תנא – x		חייב	פטור
תנא – y		פטור	פטור

אם מבטו של הקורא תופס 'עמודות' כאפשרות עדיפה, אזי יש לומר כי בולטת העובדה שהמחלוקת בין התנאים הינה ביום **שבת**.

אפ' ב – מטריצה דו-מימדית: 'יצא עם תכשיט לרשות הרבים'

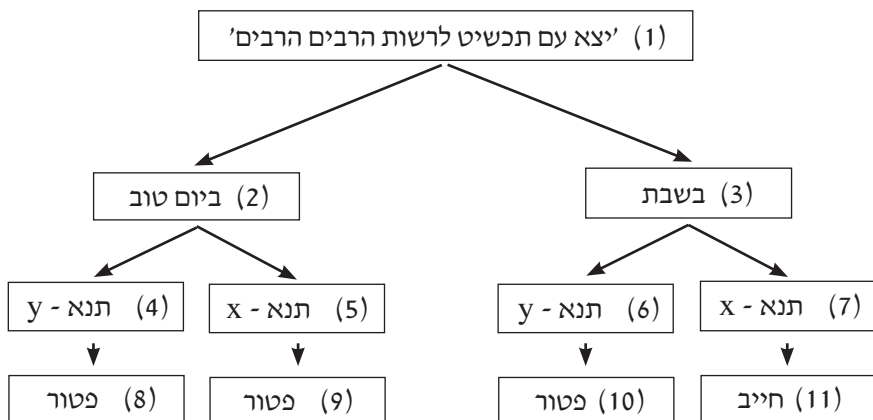
³⁵ המונח '**סדרתיות**' לקוח מתחום עיבוד הנתונים במחשב. שם קיים המונח - 'עבוד סדרתי', ובלועזית Sequential processing. משמעותו, עיבוד של מידע או של רשומות נתונים לפי סדר התרחשותם או סדר הופעתם בקובץ. במונחים של ניתוח המשנה, עיקרון זה עוסק ב'סידור' הטעונונים המשנה, במיוחד ברכיב 'המוסר'.

	תנא - x	תנא - y
תנא / יום	חייב	פטור
שבת	חייב	פטור
יום טוב	פטור	פטור

אם מבטו של הקורא תופס 'עמודות' כאפשרות עדיפה, אזי יש לומר כי בולטת העובדה שעמדתו של תנא - x, עושה הבחנה בין ה'קביעה' ביום שבת ל'קביעה' ביום טוב. תנא - y לעומת זאת אינו עושה הבחנה כזו.

שתי טבלאות המטריצה בשתי האפשרויות המוצגות לעיל מציגות את אותו המידע ואת מלא המידע אולם מדגישות עניינים 'שונים': צורת הצגת המידע באפ' א תשמש כבסיס לדיון בשאלה לדוגמה: מה יש בו ביום השבת שבו קיים הבדל ב'קביעה' בין שני התנאים? באפ' ב תידון השאלה לדוגמה: מה גורם לתנא - y לקבוע שאין הבדל בין שבת ליום טוב בעניין זה?

אפ' ג - 'תרשים עץ'



זהו תרשים המתאים מבחינת 'מבנה עץ' לאפ' א לעיל, שכן 'שבת' ו'יום טוב' הם

נושאי העמודות. נבחן תרשים זה ונשאל מה ההבדל מבחינה מתודולוגית בינו ובין אפ' א לעיל?³⁶

כדי לקבל את דעת תנא – x בשבת לדוגמה, יש לזרום עם החיצים לתחנות (1) 'יצא עם תכשיט לרשות הרבים' (3) בשבת, (7) תנא – x סבור, (11) שחייב. 'הזרימה' מתבצעת מלמעלה למטה ולאורך החיצים. תוך כדי ה'תנועה' המידע המצטבר הופך להיות מידע שלם, של כל הטיעון. כדי ל'רכוש' טיעון זה באפ' א לעיל (=מטריצה דו-מימדית) יש צורך בכישורים 'אחרים': בהצלבות מידע משני כוונים, ובחיבור המידע הזה ל'מקרה' הכולל הנמצא מחוץ למטריצה. שליפת המידע במטריצה מחייבת כישורים 'הנדסיים' של הבחנה בין ציר – x לציר – y, וקביעת נקודת המפגש ביניהם.

	ציר - y	
יום טוב	שבת	
	?	תנא - x

ההבחנה ב'תרשים עץ' ב'ים פריטי המידע' מתקיימת הודות לשימוש בסימנים גרפיים: מלבנים, קווים וחיצים. 'הזרימה' חופשית ואינטואיטיבית. ההבחנה במטריצה בין פירטי המידע מתקיימת הודות לרעיון ההנדסי שמבחין בין ציר – x לציר – y.

הצגת המידע במטריצה (=אפ' א לעיל) נראית מצומצמת יותר בהשוואה לויזואליות מרובת הפרטים שבתצוגת 'תרשים העץ'. צמצום זה אפשרי בשל הנחת יסוד מוקדמת שחוסכת בפרטים. ה'שפה' של המטריצה, דהיינו: הרעיון ההנדסי המפגיש בין ציר – x לציר – y הינה 'שפה' שללא היכרות מוקדמת עמה לא ניתן לפענח את הנתונים במטריצה. מלבד צורות הצגה אלו של המידע, קיימות צורות שונות ונוספות של הצגת

³⁶ אני מבקש להתייחס אל מספר הבדלים הנוגעים לענייננו ולא לכל ההבדלים האפשריים.

מידע טקסטואלי או אחר, המותאמות לדיסציפלינות השונות על פי אופיין המתודולוגי. בדוגמאות לעיל ראינו כי קיימות צורות שונות של הצגת מידע טקסטואלי בסיסי ביותר. ניתן כמובן לעבור מצורת הצגה אחת לרעותה, הכל בהתאם למטרות הפדגוגיות של המלמד.

הנוסח של רבי יהודה הנשיא

כיצד היה מציג רבי יהודה הנשיא את המידע שבדוגמה זו במשנתנו, ומדוע? אני סבור כי רבי יהודה הנשיא היה מציג מידע זה בלשון מעין זו:

'יצא עם תכשיט לרשות הרבים, תנא – x אומר: ביום טוב פטור ובשבת

חייב, תנא – y אומר: פטור'

לפני הדיון בלשון זו יש תחילה לקבוע, כי כל לומד גמרא מתחיל יודע בוודאות להציג מתוך ניסוח זה את צורות הצגתו האלטרנטיביות כפי שהוצגו לעיל. 'ניסוח' קצר זה האופייני כל כך לניסוחי רבי יהודה הנשיא מכיל את כל המידע המצוי בצורות ההצגה האחרות. בהשאלה מן הדוגמאות לעיל שומה עלינו לשאול כעת: מהי 'השפה' או הנחות היסוד המוקדמות לניסוח מעין זה? נבחן תחילה את מאפייניו המתודולוגיים:

- (1) קצר ביותר, אין חזרה על שום פריט מידע.
- (2) הצורה הסכמטית של ההלכה שומרת על 'רכיבי הטיעון', דהיינו: מוסר, מקרה, קביעה ונימוק (החסר בדוגמה זו).
- (3) 'המקרה' מנוסח בתחילת 'המשנה' פעם אחת בלבד, משום שהוא משמש את שתי הדעות החולקות, והוא עצמו, 'המקרה', לא מצוי במחלוקת.
- (4) קיים 'סדר' מסוים ב'קביעות': פטור, חייב, פטור.
- (5) בהקשר ל (4) ברור כי דעתו של תנא – y המליאה הינה: בשבת וביום טוב פטור, על אף שהוא לא התנסח כלל בהקשר ליום, אלא בהקשר ל'קביעה הנורמטיבית' בלבד.

הנחות היסוד בניסוח רבי יהודה הנשיא

נחזור שוב לשאלה, מהיא 'השפה' או הנחות היסוד עליהם מסתמך רבי בניסוחים

מעין אלו? לפחות בדוגמה זו נוכל להצביע על שתי הנחות: האחת – דעה תנאית שניה המתייחסת לאותו 'מקרה' משמעותה 'מחלוקת' מליאה או חלקית עם 'המוסר' הראשון. המשנה אינה מציגה את שמות כל התנאים המסכימים עם המוסר הראשון, ואף לא את חלקם, אלא את החולקים בלבד. תבנית מעין זו מכוונת כמעט בכל המקרים למחלוקת. השניה – עיקרון 'הסדרתיות': פריטי המידע 'מסודרים' אחד אחר השני באופן שכל פריט מתיחס אל אלו שלפניו בדרגות התייחסות שונות:

(1) 'המקרה'

(2) תנא – x אומר

(3) תנא – y אומר

'קביעתו' של תנא – x מתייחסות למקרה (1), 'קביעתו' של תנא – y מתייחסת לדברי תנא – x , ואף הוא מדבר על אותו 'מקרה' (1). דברי תנא – y אינם עומדים בפני עצמם אלא נראים כמתייחסים לדברי תנא – x , משל היה אומר: אני חולק עליך וסבור כי גם בשבת יהא פטור. על פי עיקרון 'הסדרתיות', אנו גוזרים את דעת תנא – y מתוך התייחסותו לדברי תנא – x . אין הגיון לומר כי הוא מתייחס לפטור ביום טוב, שהרי הוא בא לחלוק, ואם נאמר שהוא מתכוון ליום טוב אין בכך מחלוקת. על אותה הדרך יש לפרש כי תנא – y בקביעתו "פטור" מתכוון לאותו 'מקרה' משותף המנוסח בתחילת הטיעון. עיקרון 'הסדרתיות' מאפשר הצמדת וצבירת מידע בדילוגים מ-(3) ל(1).

צורת ההצגה הטובה ביותר והאילוצים הטכנולוגיים

איזו צורת 'הצגה' של המידע טובה ונכונה יותר? מטריצה? 'תרשים עץ'? ניסוח טקסטואלי 'סדרתי'? מנקודת מבט של בהירות בעמדות הצדדים נראה כי 'מטריצה' ו'תרשים עץ' בהירים יותר. עובדה היא כי המורה בבואו לפרש את דברי המשנה, פעמים שהוא עושה שימוש בשתי טכניקות אלו. כלומר: צורות ההצגה אלו מהוות אמצעי פרשני לצורך הבהרת התמונה המליאה במשנה. מדוע מהוות שתי צורות ההצגה אלו אמצעי פרשני מבהיר לנוסח הטקסטואלי? בתשובתי אני מבקש להדגיש צד אחד בלבד של היתרון בשימוש בשתי צורות אלו. הגישה

לפריטי המידע בשתי צורות אלו הינה ישירה ומפורשת (Direct Access). בדוגמה זו: ארבעת ההלכות השונות מפורשות וכל מה שנדרש מן הלומד הוא 'הטכניקה' לקריאת המידע. ברם, נוסח הטקסט שבמשנה הינו לרוב 'סדרתי'. המידע מסודר רובד אחר רובד כדרכם של טקסטים כתובים וכדרכה של שפת 'הדיבור' היום יומית. בהשאלה מעולם עבוד הנתונים במחשב, הגישה אל המידע הינה סיקוונציאלית (Sequential). יש בטקסט רציפות של משפטים הנקראים בזה אחר זה. הקריאה של המשפטים עוקבת ונגררת זה מזה.

האילוצים הטכנולוגיים והדידקטיים שעמדו בפני רבי ובית הוועד שלו יצרו את נוסח המשנה 'הסדרתי'. על אף המגבלות הריאליות של אותם ימים, עשו רבי ותנאיו מאמצים כבירים ליצור נוסחים המשיגים לפחות שתי מטרות חשובות: האחת: סיוע ליכולת השינון בע"פ, השניה: שמירה על מבנה קבוע של ההלכה (=רכיבי הטיעון), שאף הוא מסייע לזכירתה בע"פ. אחד מן 'המחירים' ההכרחיים שאותן 'יש לשלם' בצורת הצגה זו הינו: אי בהירות מספקת בשל עיקרון 'הסדרתיות'.

הניסוח הפשוט ל'מקרים מורכבים'

'השפה' המיוחדת והמקודדת של רבי בהקשר לעיקרון 'הסדרתיות' הינה הרבה יותר מורכבת מן הדוגמה הדמיונית והפשוטה שהצגתי לעיל. פעמים שיש צורך להציג מחלוקות משולשות (=שלש דיעות) מליאות או חלקיות (=התנאים חולקים רק על חלק מן ההלכה הנדונה). בהיעדר: צבעים, חיצים, מלבנים ותרשימים, היו צריכים רבי ותנאיו ליצור ניסוחים 'פשוטים' אך 'מורכבים', קלים לשינון אך מכילים את כל המידע הרלוונטי.

ברקע תמיד ניצבת בעיית 'הסדרתיות' המאיימת על ההבנה המליאה של המשנה. האמוראים עמדו כמובן על קשיים הנובעים מן 'הסדרתיות' ופירשו אותן בכל אתר. ההתחקות שלנו אחר עבודת הפרשנות האמוראית מחייבת אותנו 'לקרא לילד בשמו', דהיינו: לדון באופן מפורש וסיסטמטי בכל משנה בבעיות שנובעות מאילוץ הכתיבה 'הסדרתי'.

הצגת המידע בשיטות אחרות כגון אלו המוצגות לעיל הינה תמיד 'מעשה

פרשני' כדוגמת חלוקת ההלכה ל'רכיבי הטיעון'. להלן מעט דוגמאות המציגות את בעיות ההבנה הנובעות מן הניסוח 'הסדרתי' במשנתו של רבי.

ב. דוגמה מס' 1 – בבא-מציעא פרק ט, משנה ח
המקבל שדה מחברו לזרעה שעורים, לא יזרעה חיטים; חטים – יזרעה שעורים. רבן שמעון בן גמליאל אוסר. תבואה – לא יזרעה קטנית; קטנית – יזרעה תבואה. רבן שמעון בן גמליאל אוסר.

הצעה לטבלת 'רכיבי הטיעון':

הנימוק	'הקביעה'	המקרה	המוסר	רכיבים הלכה
אין	לא יזרענה חטים	המקבל שדה מחברו לזרעה שעורים	סתם משנה	1
אין	יזרענה שעורים	[המקבל שדה מחברו לזרעה] חטים	סתם משנה	2
אין	[אוסר] לא יזרענה [חטים]	[המקבל שדה מחברו לזרעה שעורים]	[רשב"ג]	3
אין	אוסר לא יזרענה [שעורים]	[המקבל שדה מחברו לזרעה חטים]	רשב"ג	4
אין	לא יזרענה קטנית	[המקבל שדה מחבירו לזרעה] תבואה	סתם משנה	5
אין	יזרענה תבואה	[המקבל שדה מחבירו לזרעה] קטנית	סתם משנה	6
אין	[אוסר] לא יזרענה קטנית]	[המקבל שדה מחבירו לזרעה תבואה]	[רשב"ג]	7
אין	אוסר לא יזרענה תבואה]	[המקבל שדה מחבירו לזרעה קטנית]	רשב"ג	8

ג. דיון ברכיב ה'סדרתיות' שבמשנה

כבר מטבלת 'רכיבי הטיעון' של משנה קצרה זו. אנו למדים על הכמות הגדולה של רכיבי הסדרתיות. רובם של 'הרכיבים' הכתובים בתוך סוגריים [...], הינם רכיבים שמושלמים עקב עיקרון הסדרתיות. רכיבי הלכה (1) כתובים במפורש במשנה, והשאר מושלמים כאמור על בסיס עיקרון הסדרתיות. 'המקרה' בהלכה (2) לדוגמה אינו "חטים - יזרענה שעורים" אלא: "[המקבל שדה מחבירו לזרעה] חטים, יזרענה שעורים".

עמדת רשב"ג מנוסחת בניסוח הקצר ביותר האפשרי, במילה אחת: "אוסר". 'קביעה נורמטיבית' זו מייצגת למעשה שתי הלכות של רשב"ג, הלכה (3) והלכה (4). הלכה (3) שלא הזכרה אפילו ברמז על ידי רשב"ג, מוסקת על ידינו על בסיס 'הגיון' שיובהר להלן. הלכה (4) מוסקת על ידינו על בסיס עיקרון הסדרתיות. על פי עיקרון זה, המשפט: "רשב"ג אוסר" מתייחס לאמירה/לדברים שקדמו למשפט זה, דהיינו: למשפט, המובא בשם 'סתם משנה': "חטים - יזרענה שעורים". על הלכה זו: "[המקבל שדה מחבירו לזרעה] חטים, יזרענה שעורים" חולק רשב"ג והוא סבור כי: "[המקבל שדה מחבירו לזרעה] חטים [לא יזרענה שעורים]".

הלכה (3) שכאמור אינה מוזכרת אפילו ברמז בדברי רשב"ג מוסקת על ידינו בדרכי 'ההגיון'. למעשה, רשב"ג אינו חולק על 'סתם משנה' בהלכה זו, שהרי אם נאמר כי המילה "אוסר" מכוונת גם להלכה (1), לא תוצר מחלוקת בשל כך, שהרי זו גם דעת 'סתם משנה'. אנו מניחים כי לרשב"ג החולק על 'סתם משנה' יש דיעה גם על הלכה (1), ואנו משלימים אותה באופן עקיף בשל המילה "אוסר", בדרכי ההגיון של השלמת המידע שאינו כתוב במפורש.

המחלוקת המובעת בהלכות (1) - (4), חוזרת על עצמה בהלכות (5) - (8). ההבדל בין שתי הבהות הללו הוא בפרטי 'המקרה'. בבבא ראשונה המחלוקת הינה על הצמד שעורים-חטים, ובבבא השניה המחלוקת הינה על הצמד תבואה-קטנית. מעיון בדברי הפרשנים הקלאסיים של המשנה נראה כי החטה או הקטנית מכחישים את הקרקע יותר מן השעורים והתבואה, בהתאמה.³⁷

³⁷ מבלי להיכנס לפרטים חקלאיים הנחוצים להבנת המשנה, יש לשאול מדוע צריך שתי בהות החוזרות על אותו הרעיון בדיוק? הפתרון לשאלת הנחיצות של שתי הלכות דומות לכאורה, קרוי בלשון התלמוד: 'צריכותא'.

מדוע רשב"ג אוסר פעמיים?

גם אם נניח שיש צורך בשני זוגות הצמדים: שעורים-חטים, תבואה-קטנית, עדיין נוותר עם שאלת האריכות בניסוח. על רקע הקיצור הקיצוני בניסוח משנה זו, מדוע יש צורך לכתוב את המשפט: "רבן שמעון בן גמליאל אוסר" פעמיים? לכאורה ניתן היה לנסח את המשנה כך: 'המקבל שדה מחברו לזרעה שעורים, לא יזרענה חטים; חטים-יזרענה שעורים. תבואה-יזרענה קטנית; קטנית-יזרענה תבואה, רבן שמעון בן גמליאל אוסר'. זהו ניסוח קצר יותר מן הניסוח של המשנה. בהשפעת עיקרון 'הסדרתיות' יש לשער כי דברי רשב"ג "אוסר" מתייחסים לשני זוגות הצמדים. כ"כ, בהשפעת אותו 'הגיון' שהצגתי בתחילת הסעיף נוכל להשלים את דעת רשב"ג גם בהלכה שעליה הוא מסכים עם 'סתם משנה'. מדוע אם כן, חזר רבי על אותו המשפט פעמיים באותה משנה? יש הכרח לומר כי הניסוח האחרון המוצע על ידי, היה יכול דווקא בשל עיקרון הסדרתיות להביא **למסקנה שגויה** שלפיה דברי רשב"ג מתייחסים רק לצמד האחרון: תבואה-קטנית, ולא לצמד שלפניו. החשש מפני מסקנה שגויה זו, אילץ את מנסחי המשנה להוסיף משפט נוסף, שימנע טעות בהבנת המשנה. המשפט הפותח של המשנה: "המקבל שדה מחברו" הוא משפט משותף לשתי הבבות, והוא בעצם הסיבה המתודולוגית לכך שאנו מתייחסים לשתי הבבות הללו כאל משנה אחת. מיקומו בתחילת המשנה כפתיח משותף לשמונה הלכות (ראה 'טבלת רכיבי הטיעון') אינו נפגע מעיקרון הסדרתיות, משום שהוא מגדיר את 'המקרה' שעליו אין מחלוקת.

לסיכום, רבי יהודה הנשיא משתמש בעיקרון הסדרתיות לרוב כדי לקצר את לשון המשנה לצורך שינונה וזכירתה. בצמתים בהם יש חשש ל'תקלה' בשל עיקרון זה, מוסיף רבי מלים ומשפטים שלימים, כדי למנוע 'תקלה' אפשרית זו. לרוב זהו המצב, אולם פעמים נוצרת מחלוקת אמוראית בפרוש דברי המשנה דווקא בשל רעיון הסדרתיות.

ד. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות

משנה מסכת בבא בתרא פרק ב

אילן שהוא נוטה לשדה חבירו, קוצץ מלא המרדע על גבי המחרישה ובחרוב

ובשקמה כנגד המשקולת. בית השלחין - כל האילן כנגד המשקולת. אבא שאל אומר: כל אילן סרק כנגד המשקולת.

בבואנו לכתוב 'טבלת רכיבי טיעון' מליאה, נשים לב כי משנתנו מבחינה בין 'שדה בעל' ל'שדה שלחין' וכן בין 'עץ פרי' ל'עץ סרק'. במקום שמשנתנו אינה קובעת במה מדובר אנו מניחים כי היא מכוונת לכל המקרים האפשריים. תחת הנחה מחמירה זו נבנה 'טבלת רכיבי טיעון' לכל ה'מקרים' שבמשנה. לפני בניית הטבלה נעמוד על הבנת המושגים שבמשנה.

הסבר 'המקרים' שבמשנה

לצורך הבנת המושגים ו'המקרים', לפנינו פרשנותם של רמב"ם, ר' עובדיה מברטנורא, ו'בית הבחירה' למאירי.

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת בבא בתרא פרק ב

[יג] **מרדע, הוא עץ בקצותיו שתי חתיכות ברזל שמנהיגים בו הבקר בזמן החריש. ומחרשה, הוא כלי החרישה שיש בראשו יתד ברזל, וכאלו אמר גובה המרדע אם הועמד על המחרשה שבראשה הברזל. ובית השלהין, האדמה הצמאה והיא שדה הבעל, וצל האילנות מזיק לה מפני שהוא מונע את הטל ממנה ולפיכך כל האילן כנגד המשקולת, וענין כנגד המשקולת, ההקבלה כלומר שנקצצין הענפים כנגד הגבול שבין שתי השדות. ואבא שאל חולק על אמרם. בחרוב ובשקמה כנגד המשקולת ואמר שאילן סרק בלבד הוא שנקצצין ענפיו כנגד המשקולת מחמת מיעוט תועלתו, לפי שאילן סרק הוא כל שאינו עושה פירות כגון הארז והברוש ודומיהם. ואין הלכה כאבא שאל.**

ר' עובדיה מברטנורא מסכת בבא בתרא פרק ב

קוצץ - הענפים עד גובה מלא מרדע, שלא יעכבוהו מלהוליך מחרשתו שם: מרדע - מלמד הבקר:

החרוב והשקמה - שצילן מרובה וקשה לשדה:

כנגד המשקולת - קוצץ כל מה שנוטה לתוך שדהו. משקולת, חוט שבוני החומה תולים בה משקולת של אבר:

ואם בית השלחין היא - ארץ צמאה למים:

כל האילן כנגד המשקולת - אפילו אינו חרוב ושקמה, קוצץ כנגד המשקולת. שהצל רע לבית השלחין:

אבא שאול אומר כו' - ארישא קאי, דאמר ת"ק קוצץ מלא מרדע ואפילו היא אילן סרק חוץ מחרוב ושקמה, ואמר ליה אבא שאול כל אילן סרק שאינו עושה פירות קוצץ כנגד המשקולת. ואין הלכה כאבא שאול:

בית הבחירה למאירי מסכת בבא בתרא דף כז עמוד ב

אמר המאירי: אילן הנוטה לתוך שדה חברו קוצץ מלא מרדע, ר"ל, קוצץ מן הענפים הנוטים לתוך שדהו מאותן התחתונים עד שיוכל להעביר תחת הענפים הנשארים כל גובה המרדע שלא יעכבוהו מהוליך מחרשתו לשם ומלהרים את המרדע להכות בו את הצמד. ואם היה אילן זה חרוב ושקמה, שצלם מרובה וקשה לשדה, קוצץ כנגד המשקולת. ר"ל, כנגד קו השווה למצר המחלק בין התחומין עד שלא ישאר מן הנוטה כלום דכל דבר שאדם מדקדק במדידתו על ידי משיחה נקרא משקולת, על שם שקו הידוע לאומנין נעשה בחוט על ידי משקולת של עופרת ובו מכוונין כל מדידותיהם. וכן אם היה נוטה על בית השלחין אפילו בשאר אילנות, קוצץ כנגד המשקולת. אבא שאול אומר: כל אילן סרק כנגד המשקולת שדרשו בגמ' שהוא חוזר לראש המשנה. ר"ל, בבית הבעל, שלדעת תנא קמא אינו קוצץ כנגד משקולת אלא בחרוב ושקמה, ולדעת אבא שאול בכל אילן סרק כן. והלכה כתנא קמא: זהו ביאור המשנה וכלה הלכה היא ולא נתחדש עליה בגמ' דבר:

'טבלת רכיבי הטיעון'

"אילן שהוא נוטה לשדה חבירו מלא המרצע על גבי המחרשה". כאמור לעיל, ת"ק אינו מבחין בהלכה זו בין סוגי עצים או סוגי שדות ועל כן כוללת ההלכה את כל 'המקרים' הבאים.

מקרה מס'	מוסר	המקרה	'הקביעה'	הנימוק
1	'סתם משנה'	"אילן [סרק] שהוא נוטה [בשדה בעל] לשדה חבירו"	"קוצץ מלא המרדע על גבי המחרשה"	אין
2	'סתם משנה'	"אילן [פרי] שהוא נוטה [בשדה בעל] לשדה חבירו"	"קוצץ מלא המרדע על גבי המחרשה"	אין
3	'סתם משנה'	"אילן [סרק] שהוא נוטה [בשדה שלחין] לשדה חבירו"	"קוצץ מלא המרדע על גבי המחרשה"	אין
4	'סתם משנה'	"אילן [פרי] שהוא נוטה [בשדה שלחין] לשדה חבירו"	"קוצץ מלא המרדע על גבי המחרשה"	אין

”ובחרוב ובשקמה כנגד המשקולת”

”חרוב ושקמה” הם עצי פרי על כן מספר ‘המקרים’ הוא רק שניים.

מס’	מוסר	המקרה	‘הקביעה’	הנימוק
5	‘סתם משנה’	”חרוב ושקמה [שנוטה לשדה בעל של חבירו]”	”[קוצץ] כנגד המשקולת”	אין
6	‘סתם משנה’	”חרוב ושקמה” [שנוטה לשדה שלחין של חבירו]”	”[קוצץ] כנגד המשקולת”	אין

”בית השלחין-כל האילן כנגד המשקולת”

זהו ‘תיקון’ של הלכה ראשונה. בבית השלחין בכל סוגי האילנות ‘הקביעה’ תהיה: כנגד המשקולת. ולא “קוצץ מלא המרדע על גבי המחרשה”. המדובר על מקרים (3), (4) לעיל, שבהם יש ‘לתקן’ את ‘הקביעה’ על פי ת”ק:
 (3): “אילן [סרק] שהוא נוטה [בשדה שלחין] לשדה חבירו” - “כנגד המשקולת”
 (4): “אילן [פרי] שהוא נוטה [בשדה שלחין] לשדה חבירו” - “כנגד המשקולת”.

הצגת כל נתוני ההלכות של ת”ק בצורה פרמטרית

הפרמטרים המשפיעים על ‘הקביעה’ הם כאמור לעיל שילוב של סוג העץ (פרי/סרק) עם סוג השדה (בעל/שלחין). נשתמש רק בפרמטרים אלו, ולאחר ‘התיקון’ של הלכה א ונקבל את טבלת ההלכות הבאה לפי ת”ק:

- | | | |
|---------------|-----------|----------------|
| (1): אילן סרק | שדה בעל | קוצץ מלא המרדע |
| (2): אילן פרי | שדה בעל | קוצץ מלא המרדע |
| (3): אילן סרק | שדה שלחין | כנגד המשקולת |

- (4): אילן פרי שדה שלחין כנגד המשקולת
 (5): חרוב ושקמה שדה בעל כנגד המשקולת
 (6): חרוב ושקמה שדה שלחין כנגד המשקולת

על פי ר' עובדיה מברטנורא והמאירי, "בית השלחין" היא ארץ צמאה למים, והצל רע לה. בשל כך הוא קוצץ כנגד המשקולת, על פי ת"ק.
 הקציצה העדינה יותר (מלא המרדע...) על פי ת"ק, הינה רק ב'שדה הבעל'.
 ב'חרוב ושקמה' ש"צילן מרובה וקשה לשדה" גם בשדה הבעל קוצץ כנגד המשקולת וקל וחומר בשדה השלחין.

"אבא שאול אומר: כל אילן סרק כנגד המשקולת"

משנה זו מוצגת לדיון בסעיף 'הסדרתיות' בשל דעתו של אבא שאול. על פי עיקרון זה אבא שאול מתייחס להלכה האחרונה שהוצגה במשנה לפני הצגת דעתו: "בית השלחין כל אילן כנגד המשקולת". על פי 'סתם משנה' כל סוגי האילן **בבית השלחין** כנגד המשקולת. אבא שאול **חולק**: אילנות סרק בבית השלחין כנגד המשקולת, אולם אילנות פרי בבית השלחין, "מלא המרדע". מעיון בטבלה הקודמת נראה כי אבא שאול חולק על הלכה (4).³⁸

המחלוקת לפי זה הינה כך:

- (4) ת"ק: אילן פרי שדה שלחין 'כנגד המשקולת'
 (1) אבא-שאול: אילן פרי שדה שלחין 'מלא המרדע'.

אבא-שאול מחמיר יותר עם בעל הקרקע בהשוואה לת"ק, משום שאינו מתיר לקצוץ 'כנגד המשקולת'. מה ההגיון בעמדה זו? אבא-שאול אינו מתיר בשדה השלחין לקצוץ 'כנגד המשקולת' עץ פרי, משום היותו עץ פרי. יש תימוכין מה לדיעה זו שהיא גם ב (2), שם מודים חכמים שקוצץ 'מלא המרדע', וגם שם מדובר על אילן פרי. מאידך, קשה לפי הגיון זה (מ1), מדוע אינו קוצץ שם 'כנגד המשקולת'? הלא אין מדובר שם בעץ פרי?

³⁸ המסקנה מוסקת בדרך האלמינציה.

ייחוס דעת אבא-שאול לרישא

אם נייחס את דעת אבא-שאול לא לנאמר בסיפא (= בית השלחין כל אילן כנגד המשקולת), אלא לרישא שבמשנה, נקבל מחלוקת אחרת שונה מזו המוסקת עקב עיקרון 'הסדרתיות'. 'אילן סרק' נמצא ב (1) וב (3). ב (1) סבור ת"ק ש'קוצץ מלא מרדע', וב (3) סבור ת"ק ש'קוצץ כנגד המשקולת'. אבא-שאול חולק, וסבור כי "כל אילן סרק כנגד המשקולת" דהיינו: הוא חולק על ת"ק ב (1). המחלוקת לפי זה הינה כך:

(1) ת"ק: אילן סרק שדה בעל קוצץ מלא מרדע.

(2) אבא-שאול: אילן סרק שדה בעל קוצץ כנגד המשקולת.

על פי זה אבא-שאול מקל ביחס לת"ק. יש הגיון רב בעמדה זו שהרי יש כאן שתי סיבות להקלה: שדה בעל, ואילן סרק.³⁹

הדיון בגמרא

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף כז עמוד ב

גמ'. איבעיא להו: אבא שאול ארישא קאי או אסיפא קאי? תא שמע, דתניא: בית השלחין - אבא שאול אומר: כל האילן כנגד המשקולת, מפני שהצל רע לבית השלחין; שמע מינה ארישא קאי, שמע מינה. אמר רב אשי: מתניתין נמי דיקא, דקתני: כל אילן סרק; אי אמרת בשלמא ארישא קאי, היינו דקתני כל אילן, אלא אי אמרת אסיפא קאי, אילן סרק מיבעי ליה! אלא לאו שמע מינה ארישא קאי, שמע מינה.

ההתלבטות בסעיף הקודם בשאלה: האם להבין את דברי אבא-שאול בהסתמך על עיקרון 'הסדרתיות' או לא, הינה נושא 'האיבעיא' בסוגיית הבבלי. הבבלי מכריע **כנגד** עיקרון 'הסדרתיות' והוא מוכיח זאת בשתי סוגי הוכחות: הראשונה מברייתא **מנומקת** של אבא-שאול: "כל האילן כנגד המשקולת, מפני שהצל רע לבית השלחין", ומשמע מכאן שדעתו כמות"ק בשדה השלחין. בשל כך, הוא אינו חולק על הסיפא (=עיקרון 'הסדרתיות'=בית השלחין) אלא על הרישא. הוכחה

³⁹ זוהי דוגמה מובהקת לברור דעות החולקים במשנה בהתבסס על קבלת/אי קבלת עיקרון הסדרתיות. המסקנות אינן רק שונות זו מזו אלא הפוכות במגמת החמרה/ההקלה.

שניה הינה של רב-אשי מלשונו של אבא-שאול: "כל אילן סרק". אין דברים אלו יכולים להתייחס לדברי ת"ק בסיפא, שהרי ת"ק מתיר לקצוץ במשקולת כל אילן ומה בה אבא-שאול להוסיף?⁴⁰

'הסדרתיות' במשנה זו

דווקא בשל העובדה כי עיקרון 'הסדרתיות' פועל ונכון בדרך כלל, נוצרה 'איבעיא' זו. בדוגמה זו עיקרון 'הסדרתיות' לא התיישב היטב עם הברייתא המפורשת של אבא שאול וכן עם הוכחתו של רב-אשי. מן הסתם, רב-אשי ותלמידיו הם יוצרי 'האיבעיא' הזו **שנאלצו** לפרש את דברי אבא-שאול בנגוד למתחייב מעיקרון 'הסדרתיות'. היוצא מכך: דברי אבא-שאול מוצגים אמנם בסוף המשנה אך הם מתייחסים לרישא של המשנה.

מדוע לא נוסחה משנה זו אחרת?

כאן מקום לשאלה המתבקשת. הואיל ולמסקנה, דברי אבא שאול מתייחסים לרישא של המשנה, מדוע לא הובאה דעתו שם, מיד לאחר הרישא? נבחן את הנוסח האפשרי ל"משנה זו":

- (1) "אילן שהוא נוטה לשדה חבירו קוצץ מלא המרדע על גבי המחרשה"
 - (2) "בחרוב ובשקמה כנגד המשקולת"
 - (3) "אבא-שאול אומר: כל אילן סרק כנגד המשקולת"
 - (4) "בית השלחין כל האילן כנגד המשקולת"
- ברור כי נוסח זה אינו אפשרי כלל, והוא מטעה יותר מן הנוסח הקודם. על פי נוסח זה (4) הוא מדברי אבא-שאול בשל עיקרון **הסדרתיות**, וזה אינו.⁴¹

⁴⁰ בלשון מדויקת ניתן לומר כי הברייתא מהווה **הוכחה**, והדיוק הלשוני מלשון המשנה הוא **סיוע** להוכחה מן הברייתא.

⁴¹ כדי לפתור בעיה זו צריך היה מנסח המשנה לחזור ולהצביע על שם המוסר הקודם, דהיינו: סתם משנה, כמוסר של הלכה זו. ברם, כיצד הוא היה מתנסח? 'סתם משנה' אומר!! מה יהא אז על עיקרון הקיצור? מה יהא אז על עיקרון אי החזרה על שם המוסר באותה יחידת מידע קטנה?

פסיקת הרמב"ם

רמב"ם הלכות שכנים פרק י

מי שהיה אילן חבירו נוטה לתוך שדהו קוצץ כמלא מרדע על גבי המחרישה, ובחרוב ובשקמה קוצץ כל הנוטה עד שיהיה שקול כנגד המצר, וכן אם היה נוטה על בית השלחין של חבירו או על בית האילן קוצץ את כל הנוטה עד שיהיה שקול כנגד המצר.

מתוך דבריו אלו אנו למדים כי הוא פסק כדעת ת"ק במשנה ועל פי פשיטות האיבעיא בגמרא:

"אילן חבירו נוטה לתוך שדהו קוצץ כמלא מרצע על גבי מחרשה", הם הלכות (1), (2).

"ובחרוב ובשקמה קוצץ כל הנוטה עד שיהיה שקול כנגד המצר", הם הלכות (5), (6).

ואם היה נוטה על בית השלחין של חבירו... קוצץ את כל הנוטה עד שיהיה שקול כנגד המצר", הם הלכות (3), (4).

הלכה כאבא-שאלו בעד 'הסדרתיות'?

מצאנו פסיקה של הרב אבן מגש כדעת אבא-שאלו.

בית יוסף חושן משפט סימן קנה

כו היה אילן של חבירו נוטה וכו' עד כדי שיהא גמל ורוכבו עובר. הכל משנה שם (כז:). ופירש רש"י קוצץ. הענפים עד גובה מלא מרדע שלא יעכבהו מלהוליך מחרשתו שם: החרוב והשקמה. צלתם מרובה וקשה לשדה. ודע שרש"י גורס בית השלחין כל האילן כנגד המשקולת. שפירש ואם בית השלחין היא כל האילן אפילו אינו חרוב ושקמה קוצץ כנגד המשקולת, כלומר כל מה שנוטה לתוך שדהו, שהצל רע לבית השלחין. אבל רבינו נראה שגורס בית השלחין וכל האילן כנגד המשקולת כלומר אם היתה שדה בית השלחין או שדה בית האילן שהצל קשה להם קוצץ איזה אילן שיהיה כנגד המשקולת וכן נראה מדברי הרמב"ם (סוף) פרק י' מהלכות שכנים. ודע דבמתניתין פליג אבא שאלו ואמר שאם האילן הנוטה היה אילן סרק אפילו שלא בבית השלחין קוצץ כנגד המשקולת וכתב הרב המגיד פסקן 'מיגא"ש

**כאבא שאול ורבינו חננאל פסק כתנא קמא וזה דעת המחבר. וכן דעת רבינו
ובדין נוטה לרשות הרבים אף על גב דפליגי התם רבי יהודה ורבי שמעון
פסק כתנא קמא:**

חידושי הרשב"א מסכת בבא בתרא דף כז עמוד ב

**אבא שאול אומר כל אילן סרק כנגד המשקולת, אסיקנא דאבא שאול
לחומרא קאמר, וכתב הרב אבן מגש ז"ל מדשקלינן וטרינן לפרושה לדאבא
שאול ש"מ דהלכתא כותיה, ור"ח ז"ל פסק כתנא קמא:**

על אף דברי הרשב"א: "אסיקנא דאבא שאול לחומרא קאמר", אין להסיק מכך
כי תוצאת האיבעיא נדחתה על ידו, מה שמראה לכאורה כי עיקרון 'הסדרתיות'
התקבל גם במקרה זה ולא נדחה. החומרה נובעת מפירוש אחר לדברי אבא-
שאול (=פירוש שלישי), ולא מקבלת עיקרון הסדרתיות. על פי פירוש זה אומר
אבא-שאול כי רק אילן סרק כנגד המשקולת אבל לא חרוב ושקמה שהם בעצמם
פרי, ולכן, ובנגוד לת"ק, קוצץ מלא המרדע. לפירוש זה, אבא-שאול מחמיר יותר
מת"ק גם ברישא. ברם, לענייננו חומרא זו אינה נובעת מקבלת עיקרון הסדרתיות
(=דחיית פשיטות האיבעיא בגמרא), אלא מפרשנות לדבריו. אפשר שזוהי הסיבה
לכך שהרב אבן מגש פסק כמותו.⁴²

ה. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב

קאי

'קאי' (=עומד, עוסק ב...), הינה 'מילת המפתח' בפרשנות למשנה, שיש בה
יכולת יותר מכל 'מילת מפתח' אחרת להצביע על עיקרון 'הסדרתיות'. בחיפוש
בפרוייקט השו"ת בקבצי הפרשנות למשנה בשלשת הברות של סדר נזיקין
נמצאו 97 מופעים של המילה הארמית 'קאי'. לא כל מופע של 'קאי' מצביע על
'סדרתיות' על כן יש לבחון כל 'מקרה' לגופו. 'ארישא קאי' או 'אסיפא קאי' הם
ביטויים פרשניים מובהקים שמצביעים על כך כי דעה/אימרה מסוימת מכוונת

⁴² זהו דיון חדש: האם מחלוקת הראשונים בפירוש המשנה והסוגיא התלמודית נוגעת לעיקרון
הסדרתיות או לעניין אחר?

לרישא או לסיפא, ראה לדוגמה: ב"ב, פרק ב, משנה י"ג, בפירושו של רבי עובדיה מברטנורא. כיון שהרמב"ם כתב את פירושו למשנה בעברית לא מצאנו בפירושו 'מילת מפתח' זו.

'מילות מפתח' נוספות

'מלות מפתח' נוספות שיכולות לרמוז על ניסוח סדרתי 'בעייתי' הינן:
'אמילתיה'⁴³.
לדוגמה:

ר' עובדיה מברטנורא מסכת בבא קמא פרק ז

כי קא טבח דהקדש קא טבח ולא דבעלים:

ר"ש אומר קדשים שחייב באחריותם וכו' - ר"ש לאו אמילתיה דת"ק קאי ולא פליג עליה בגנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר. אלא שמעיניהו ר"ש לרבנן בדוכתא אחריתי דאמרי וכו'

ר' עובדיה מברטנורא מסכת בבא מציעא פרק ד

ואחר כך מחזיר לו את מעותיו:

רבי שמעון אומר כל שהכסף בידו על העליונה - רבי שמעון אמלתיה דתנא קמא קאי דאמר נתן לו מעות ולא משך ממנו פירות יכול לחזור בו בין מוכר בין לוקח ואתא רבי

'בבי', 'בבות', 'בבא' - הם 'מילות מפתח' המתייחסות לחלקי המשנה הקרויים 'בבות'. ביטויים אלה הנמצאים בדברי הפרשנים למשנה (41 מופעים בסדר נזיקין), מרמזים על כך כי הפרשן עוסק בדיונו בחלקי המשנה, בסדר שלהם או ביחס ביניהם. להלן דוגמה מסדר נזיקין:

תוספות יום טוב מסכת בבא קמא פרק ו משנה ד

שדה לגופה של קרקע. דהיינו לחכה נירו [חרישה שלא נזרע] וסכסכה אבניו. גמרא: עברה גדר גבוה ד' אמות - מפרש בגמרא. שהגדר גבוה ד' אמות מעצי הדליקה. והכי משמע לישנא דעברה: דרך הרבים - כתב הר"ב ט"ז אמות כדגלי מדבר. ולשון רש"י מעגלות דדגלי מדבר ילפינן במסכת שבת פי"א דף

⁴³ המופיעה במידת קירבה לא קבועה למילה 'קאי'

צ"ט. ובגמרא דהך בבא ר"א דסיפא היא.

רמזים נוספים לניסוח סדרתי 'בעייתי' נמצא 'במלת המפתח' 'מחלוקת' והוריאציות שלה: חולק, חלוק, להלן דוגמאות ל'מילת המפתח' - 'חולק' בדברי הפרשנים למשנה:

פירוש הריב"מ"ץ למשנה מסכת פאה פרק א משנה ג

ורוצה עוד להוסיף אמ' ר' יהודה אם שייר קלח אחד בשדהו שלא כילה עדיין שדהו, על כל שמוסיף סומך לו משום פיאה ואינה חייבת במעשר, כמו הפיאה, אבל אם כולה כל שדהו שוב אינו יכול להוסיף, ואי מוסיף לענין פיאה חייבת במעשר, אלא אם נותן לשם הבקר, כלומ' להבקר יכול, אבל לענין פיאה שוב אינו יכול ליתן, ונמצא חולק עם רבי שמעון, דר' שמעון סבר אע"פ שכילה שדהו מוסיף לשם פיאה מן התלוש.

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת בבא בתרא פרק א משנה ו

אלא אם היה מפתח בית זה עד פתח השני שש עשרה אמה, ודין זה אינו אלא בחצרות הכפרים, כלומר חצרות שהם מחוץ לעיר כגון בתי החצרים שדרך להיות בהם צאן ובקר וכיוצא בצרכי שמוש אלו, אבל בתי המגורים אשר בערים הרי אלו מתחלקים ואף על פי שאין בחצרותיהם ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה, ואין ר' יהודה חולק על חכמים, אלא דבר לפי מקומו, לפי שבמקומו של ר' יהודה היתה מביאה הקרקע שיש במדתה תשעת חצי קבין כמו שמביאה קרקע שיש במדתה כפלים ממנה אצל מי שאמר תשעת קבין. ובית רובע, רוצה לומר מדת בית רובע והוא רביע מדת בית קב, כבר ביארנו בשני דכלאים שמדת בית רובע מאה אמה וחמש אמות.

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת סנהדרין פרק ט משנה ג

[ג] דברי ר' יהודה אמורים על מה שלא נתבאר כאן, והוא, שחץ או אבן שיצא מבין אנשים הרבה והרג ולא נודע מי זרקו, כולם פטורים, ואין בזה מחלוקת. אבל שור שהרג ונגמר דינו ונתערב בשוורים אחרים סוקלין את כולם. ור' יהודה חולק על בבא זו ואומר כונסין אותן לכיפה. ואין הלכה כר' יהודה. ולא כר' שמעון.

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת שבועות פרק ז משנה ו

כדרך שביארנו בחנוני והפירות באותם התנאים עצמם, וכפל הדברים מן הטעם שהזכירו בתלמוד, והוא, שהיה עולה בדעתינו שתנא קמא מודה לר' יהודה בשלחני לפי שאין דרכו להיות נותן איסר עד שנוטל את דינרו ולפיכך ישבע בעל הבית בכל אחד משני האופנים. ואלו השמיענו הדין בשלחני היינו אומרים שאין ר' יהודה חולק אלא בשלחני אין שדרכו להיות נותן איסר עד שנוטל את דינרו אבל מוכר הפירות מחמת להיטותו למכור יש שהוא נותן את הפירות קודם שיקבל את הדמים ולפיכך מודה הוא לחכמים שהחנוני נשבע, לכך השמיענו שהם חלוקים בחנוני ובשלחני גם יחד. ואין הלכה כר' יהודה בשניהם.

ו. שאלות נוספות למחקר ועיון

1. שור שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו, מועד לאדם ואינו מועד לבהמה, מועד לקטנים ואינו מועד לגדולים, את שהוא מועד לו - משלם נזק שלם ואת שאינו מועד לו - משלם חצי נזק. אמרו לפני רבי יהודה: הרי שהיה מועד לשבתות ואינו מועד לחול? אמר להם: לשבתות, משלם נזק שלם, לימות החול משלם חצי נזק. אימתי הוא תם? משיחזור בו שלשה ימי שבתות:
 - א. רשום את רשימת 'המקרים' על פי ת"ק שבהם משלם נזק שלם, ואת רשימת 'המקרים' בהם משלם 'חצי נזק'.
 - ב. "מועד לקטנים ואינו מועד לגדולים", לאדם? לעגלים? או לשניהם? הוכח!
 - ג. האם רבי יהודה חולק על ת"ק? אם כן במה?
 - ד. כיצד יתכן לדעתך ששור מועד רק בשבתות?
2. מצא שתי משניות שבהם בעיית 'סדרתיות' בהסתמך על 'מילות מפתח' מתאימות? תאר את 'הבעייתיות' ואת הפתרון המוצע על ידי הגמרא ו/או הפרשנים.
3. משנה מסכת בבא בתרא פרק ב משנה יא מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה ובחרוב ובשקמה חמשים

אמה, בין מלמעלה בין מן הצד. אם הבור קדמה, קוצץ ונותן דמים, ואם אילן קדם לא יקוצץ. ספק זה קדם וספק זה קדם, לא יקוצץ. רבי יוסי אומר: אף על פי שהבור קודמת, לאילן לא יקוצץ שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו.

א. כתוב 'טבלת רכיבי טיעון' לכל 'המקרים' במשנה.

ב. על איזה 'מקרה' חולק רבי יוסי ומדוע?

ג. האם יש סתירה בין משנתנו לבין משנה ז בפרק זה? נמק והסבר.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 3 – עיקרון 'הדווקאות'⁴⁴

א. מבוא

עפ"י עיקרון זה היחס אל הטקסט במשנה דומה ליחס של חכמים לטקסט המקראי. זה כמו זה (האחד אלוקי והשני אנושי) מנוסח בקפידה, בקצרה, ובלשון 'דווקאית' שניתנת להידרש. כל הרכיבים של הטיעון נבחרו על ידי יוצריהם באופן מכוון כדי 'להוציא' מניסוחים אחרים. על אף האופי הלוגי של טכניקת 'הדווקאות' אין להתייחס לעיקרון זה כאל עיקרון מתימטי הפועל תמיד ובאופן דדוקטיבי. פעמים נבחרו ניסוחים מסוימים בשל מגבלות השפה ו/או הריאליה ולא דווקא בשל פוטנציאל הדיוק מן הניסוח. פעמים כפי שנראה בדוגמאות להלן, גברו שיקולים אחרים על פני עיקרון 'הדווקאות' וטכניקת הדיוק עשויה להניב תוצאה לא 'נכונה'.⁴⁵

⁴⁴ הדיוק בלשון המקרא אינו מידת דרש פורמלית, בשל היותו טריוויאלי, ראה: דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 133:

הדיוק הוא העמדת מילה או פסוק או עניין על משמעו העיקרי והייחודי, תוך שלילת ההיפך של משמעות זו או מה ששונה ממנה... כפי הנראה הוא נתפס, בדומה להשוואה או למיון ולדירוג כיסוד פשוט כל כך בחשיבה ההגיונית, עד שאין כל צורך לראות בו מיזיה המתייחדת כדי לשמש את הפרשנות.

דוגמאות לסוגי דיוקים ניתן למצוא אצל: ע"צ מלמד בספרו '**פרקי מבוא לספרות התלמוד**', פרק ח', דיוק בלשון המשנה, עמ' 370-371. הוא מציג דוגמאות רבות של דיוקי אמוראים בדברי המשנה, אולם הוא לא מנסה למיין אותם לפי סוגיהם.

⁴⁵ מבחינה זו, עיקרון הדווקאות הוא העיקרון המתודולוגי הקרוב ביותר ברמת דיוקו למשפטים מתחום המתמטיקה. אף שהדיוק מן הלשון הוא חלק אימננטי מן הטבע של האדם היהודי, אני מציג אותו בספר זה, בדומה לשאר העקרונות כעיקרון פורמלי. כך ניסח זאת המורה אמיתי, אמיתי ש', "**הוראת המשנה**", החינוך, חוברת ג', תשט"ז, עמ' 266:

הוראת המשנה צריכה לשאוף קודם כל להפוך את המקצוע למקצוע פורמליסטי, המטפח את החשיבה הנכונה והנבונה. אכן מלבד מקצוע המתמטיקה, איני רואה מקצוע אחר שיכול לתרום כל כך הרבה לפיתוח כוח המחשבה. כדי להשיג זאת, צריך המורה להביא את התלמידים לכלל חשיבה והסקת מסקנות.

יצירת מידע חדש על בסיס עיקרון 'הדווקאות' יכול כנ"ל לפעול על כל אחד מרכיבי הטיעון וניתן על פי זה להשלים רכיב אחד או הלכה שלימה. ברם, 'השלמת' הלכה שלימה ב'טבלת רכיבי הטיעון' אינה מתבססת על עיקרון 'הדווקאות' בלבד אלא גם על תובנות נוספות הנובעות בהכרח מטקסט המשנה, כפי שיודגם להלן.

הדרשנות 'הדווקאית' יוצרת באופן טבעי מידע חדש על בסיס לוגי/פילולוגי. 'כלב שקפץ מראש הגג' יכול להידרש על פי עיקרון זה כך: כלב ולא תרנגול, שקפץ מראש הגג ולא מעבר לגדר. הדיוק מתייחס לכל ביטוי בנפרד. ברובד גבוה יותר, וכדי לחשוף לדוגמה את מידת ההתאמה של 'המקרה' לעיקרון משפטי החבוי בניסוחו, העיקרון פועל גם על שילובים ניסוחיים. לדוגמה: "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים, משלם נזק שלם"; יכול להידרש על בסיס עיקרון 'הדווקאות' כך: **כלב וגדי** ולא תרנגול ואווז, **שקפצו** ולא שנפלו, **מראש הגג** ולא בקפיצה מן המקום. כל הדיוקים הנ"ל פועלים על ביטויים בודדים העומדים בפני עצמם, ברם, שילוב תוצאת כל הדיוקים עשויה להניב תובנה משפטית שלמה.

ניתן לנסח זאת גם כך: לפנינו מעין תבנית ניסוחית המכילה מס' פרמטרים המשפיעים על 'הקביעה הנורמטיבית': [הכלב והגדי] [שקפצו] [מראש הגג] ושברו את הכלים - משלם נזק שלם. אם נחיל את עיקרון 'הדווקאות' על **שילוב** הפרמטרים הנ"ל אז יש לומר כי שינוי באחד או יותר מן הפרמטרים עשוי להביא ל'קביעה נורמטיבית' שונה מאשר "משלם נזק שלם". תבניות 'המקרה' הבאות, שעשויות להביא ל'קביעה' שונה יכולות להיראות לדוגמה כך:

[1]: [התרנגול והאווז] שקפצו מראש הגג - ?

[2] הכלב והגדי [שנפלו] מראש הגג - ?

[3] הכלב והגדי שקפצו [במקומן] - ?

עיקרון 'הדווקאות' שעל פיו נוצרו שלשת 'המקרים' האחרונים פועל גם על ה**שילוב** של הביטויים הבודדים. במשנה זו לדוגמה, חבוי עיקרון משפטי בתוך הניסוח הקזואיסטי וכל ביטוי 'במקרה' מייצג רכיב מסוים בעיקרון זה. בשל כך ניתן לנסות ולהחיל את עיקרון 'הדווקאות' גם על הביטוי הבודד וגם על כל השילובים בתבנית.

בדוגמה זו העיקרון המשפטי המוצע על ידי האמוראים הינו: "כל שתחילתו

בפשיעה וסופו באונס – חייב". 'הפשיעה' באה לידי ביטוי בניסוח 'המקרה' בשילוב של [כלב וגדי] ו – [ראש הגג]. "כלב וגדי" צהובים זה לזה ו/או לשניהם אופי קופצני בעל פוטנציאל של הרס. העלאה לגג של שני בעלי חיים אלו לגג שממנו הם יכולים לקפוץ ולהזיק, מתארת את רכיב 'הפשיעה' שבעיקרון הנ"ל. העלאה של [צב] על ראש הגג שאין לו פוטנציאל קפיצה, אין בה 'פשיעה', והכנסה של [כלב וגדי] לחצר מגודרת שאין בה רכוש של הזולת ודאי שאין בה 'פשיעה'. **השילוב** של שני 'הרכיבים' הנ"ל הוא אם כן הכרחי כדי ליצור התאמה מירבית של הניסוח הקזואיסטי לעיקרון המשפטי.⁴⁶

כיצד ניתן על פי 'מלות מפתח' לחשוף סוגיות אמוראיות שבהן מיושם עיקרון 'הדווקאות'? שלש תבניות לפחות של 'מלות מפתח' מסיעות לנו למצא דיוקים שהאמוראים עושים בלשון המשנה: (1) [א... הא], לדוגמה: "המקיף את חברו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו; **הא** רביעית מחייבין אותו".

(2) [טעמא... הא], לדוגמה: "טעמא דקפצו, **הא** נפלו – פטור".

(3) [א... דייק], לדוגמה: "אביי דייק מרישא, רבא דייק מסיפא".⁴⁷

חכמי התלמוד משתמשים בעיקרון 'הדווקאות' לשלל מטרות מתודולוגיות, ביניהן אנו מוצאים את המטרות הבאות:

(1) דיוק 'דווקאי' בלשון המשנה כדי להשיג התאמה מירבית לעיקרון משפטי תנאי או אמוראי.

⁴⁶ אפשר שלכך התכוין ריינס בדברו על חוכמת ההפרדה וההרכבה. בלשון עבודה זו, זהו המעבר הדו-כווני בין הניסוח הקזואיסטי של הטיעון לבין העיקרון המשפטי הכללי שעליו הוא מתבסס. בלשונו של ריינס, ריינס יצחק יעקב, **חותם תכנית**, דפוס רפאל חיים הכהן, ירושלים, תר"מ. התפרסם שוב בירושלים בשנת תרצ"ד, עמ' ל: דע כי היסוד הראשי בכל התורה שבעל פה ובייחוסה לתורה שבכתב ורוח החיה בכל אופניה הוא הידיעה להפשיט הכוחות הפנימיים. ולימוד מלאכת ההפשטה בתכליתה היא לעשות מן הפרטים כללים והיא ערך חכמת ההרכבה וההפרדה בנמצאים הגשמיים.

כדי לבצע מלאכה קשה זו יש תחילה לזהות את מידת הקזואיזם של הטקסט ואת מורכבתו, לבצע טרנספורמציה מן הניסוח הקזואיסטי לניסוח הכללי יותר, ובכך ליצור כלל/עיקרון משפטי חדש יש מאין.

⁴⁷ המילים המודגשות הן 'מילות המפתח'.

- (2) דיוק 'דווקאי' בלשון המשנה לתמיכה נוספת בתובנה שנלמדת במפורש ממקור תנאי מקביל.
- (3) דיוק 'דווקאי' בלשון המשנה כדי לייחס דיעה אנונימית במשנה לדעת תנא – x, המוצגת במפורש במקור תנאי אחר.
- (4) חשיפת 'סתירה' חבויה בין הרישא לסיפא במגוון טכניקות, שחלקן מעמידות זה מול זה 'רישא' מול 'דיוק מסיפא' או ההיפך.
- (5) חשיפת 'סתירה' למקור תנאי מקביל, שמתאפשרת רק מדיוק 'דווקאי' במשנה.

על אף האמור לעיל מצאנו כי עיקרון 'הדווקאות' אינו פועל תמיד, מן הסיבות הבאות:

- (1) המנסח של המשנה ויתר במכוון על עיקרון 'הדווקאות' בשל תובנה אחרת שלדעתו קודמת לו, כגון: שמירה על סדר כיאסטי בכל חלקי המשנה.
- (2) לא ניתן לבצע 'איון' דווקאי של 'הקביעה הנורמטיבית' בשל אופייה הלא דדוקטיבי של 'הקביעה' במשנה.
- הגמרא או הפרשנים יהיו אלה שיוכיחו ו/או יסבירו מדוע במקרים מסוימים אין להחיל את עיקרון הדווקאות בשל תוצאתו הפוטנציאלית השגויה. להלן מספר דוגמאות לכל הנ"ל:

ב. דוגמה מס 1 – לימוד עיקרון משפטי

משנה מסכת בבא בתרא פרק א משנה ג

המקיף את חבריו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו, רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כ עמוד ב

תנן: המקיף חבריו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו; הא רביעית - מחייבין אותו, ש"מ: זה נהנה וזה לא חסר - חייב! שאני התם, דאמר ליה: את גרמת לי הקיפא יתירא.

ת"ש, א"ר יוסי: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל;

טעמא דגדר ניקף, הא מקיף - פטור, ש"מ: זה נהנה וזה לא חסר - פטור!
 שאני התם, דאמר ליה: לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא.
 הצעה ל'טבלת רכיבי טיעון'

נימוק	קביעה	מקרה	מוסר	רכיב מס'
אין	"אין מחייבין אותו"	"המקיף את חברו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית"	סתם משנה	1
-	[מחייבין אותו]	[אם עמד וגדר את הרביעית]	[סתם משנה]	2
אין	"מגלגלין עליו את הכל"	"אם עמד וגדר את הרביעית"	רבי יוסי אומר	3
-	[אין מגלגלין עליו את הכל]	[המקיף את חברו... ואת השלישית]	[רבי יוסי]	4

במשנה זו שתי הלכות בלבד, 'סתם משנה' מתייחס לשלש גדרות ראשונות אבל איננו יודעים את דעתו לגבי גדר רביעית. רבי יוסי מתייחס לגדר רביעית אבל איננו יודעים את דעתו לגבי שלש גדרות ראשונות. על פי עיקרון 'הדווקאות' אנו משלימים שתי הלכות **שלימות**: הלכה (2) והלכה (4). הלכה (2) מושלמת באופן 'דווקאי' על בסיס האיון של הלכה (1). על פי עיקרון 'הדווקאות' 'סתם משנה סבור ש"אין מחייבין אותו" רק כאשר הקיף את חברו בשלש גדרות אבל אם

הקיף בגדר רביעית 'הקביעה' צריכה להיות שונה מן 'הקביעה' הקודמת. האיון של הקביעה 'אין מחייבין אותנו' הוא 'מחייבין אותנו'. באותה הדרך מושלמת הלכה (4) על בסיס האיון של 'הקביעה' בהלכה (3): מגלגלין עליו את הכל. השלמת הטבלה בטיעונים נוספים במשנה אניגמטית זו, התבצעה עד כה באופן טכני לחלוטין, על בסיס עיקרון 'הדווקאות'. נבחן עתה, האם השלמה 'דוקאית' זו מסייעת לנו בהבנת המשנה.

דיון במחלוקת על פי עיקרון 'הדווקאות' בשדה 'הקביעה'

בהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' בלבד, נציג את הנתונים בטבלה באופן שונה מעט, להבהרת המחלוקת:⁴⁸

הלכה	המוסר		רבי יוסי
	המקרה		
1	"המקיף את חברו משלש רוחותיו..."	"אין מחייבין אותנו"	[לא מגלגלין עליו את הכל]
2	"אם עמד וגדר את הרביעית"	[מחייבין אותנו]	"מגלגלין עליו את הכל"

'הקביעה הנורמטיבית' בדברי 'סתם משנה' נראית כמתייחסת לשאלה העקרונית של החיוב: האם מחייבין או לא, ולא לשאלה הכמותית: בכמה מחייבין? 'הקביעה' בדברי רבי יוסי נראית כ'קביעה' מ'סדר שני' הכוללת בתוכה לא רק את עצם החיוב אלא גם את גובהו: "מגלגלין עליו את הכל" או האיון של קביעה זו: [אין מגלגלין עליו את הכל].

השלמת 'הקביעה' בדעת 'סתם משנה' על פי עיקרון הדווקאות נלקחת מהניסוח של 'סתם משנה' עצמו דהיינו: [מחייבין אותנו], זאת בכדי לשמור על הקוהרנטיות בניסוחו. גם השלמת 'הקביעה' בדברי רבי יוסי מושלמת באותו

⁴⁸ דהיינו: הצגת אותם נתונים במטריצה דו-מימדית, כדי להבליט את השוני ב'קביעה הנורמטיבית' בין שני ה'מוסרים' ובכך לנסות ולהבין את מחלוקתם.

הדרך, על פי אותו עיקרון וגם כאן כדי לשמור על הקוהרנטיות בניסוחו של רבי יוסי.

בכדי למקד את הדין המורכב בנושא הדווקאות, נדון במחלוקת שנוצרה תחת ההנחות הבאות:

- (1) 'סתם משנה' ורבי יוסי חולקים בשתי ההלכות.
- (2) 'הקביעות' מנוסחות מלכתחילה באופן דווקאי.
- (3) המחלוקת נמצאת בשדה 'הקביעה' ולא בתיאור 'המקרה'.
תחת הנחות אלו ובהיפוך של צירי הטבלה נקבל את המחלוקות הבאות:

המחלוקת בהלכה (1) בהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' בשדה 'הקביעה'.

"המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר הראשונה ואת השניה ואת השלישית, אין מחייבין אותו. [רבי יוסי אומר: אין מגלגלין עליו את הכל]. אם נשלים את ניסוח 'הקביעה' בדברי רבי יוסי מדברי 'סתם משנה', תהא מחלוקתם כך: "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר הראשונה ואת השניה ואת השלישית, אין מחייבין אותו. [רבי יוסי אומר: מחייבין אותו אך לא מגלגלין עליו את הכל]."

המחלוקת בהלכה (2) בהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' בשדה 'הקביעה'.

"רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, 'סתם משנה' אומר: מחייבין אותו]. אם ננסח את 'הקביעה' בדברי 'סתם משנה' בניסוח הלקוח מדברי רבי יוסי, תהא מחלוקתם כך: "רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, 'סתם משנה' אומר: מחייבין אותו אך אין מגלגלין עליו את הכל]."

נתוח 'הקביעות' היוצאות מעיקרון הדווקאות:

על פי הניתוח דלעיל לפנינו שלש 'קביעות' שונות:

- (1) 'איו מחייבין אותו', פירושו: אין כל חיוב.
- (2) 'מגלגלין עליו את הכל', פירושו: חיוב מלא.
- (3) 'מחייבין אותו' פירושו: 'לא מגלגלין עליו את הכל', חיוב חלקי שכמותו

אינה מוגדרת.

לאחר 'פישוט' המחלוקת ובהתבסס על ההיסק מעיקרון הדווקאות, היא תיראה כך:

הלכה	המוסר		רבי יוסי
	המקרה		
1	"המקיף את חברו משלש רוחותיו..."		חיוב חלקי
2	"אם עמד וגדר את הרביעית"		חיוב מלא

בתיאור מחלוקת זו, אין הבדל בין המקיף לניקף, כלומר: ה'קביעה' אינה תלויה בשאלה מי ביצע את פעולת הגידור. רבי יוסי נראה כמחמיר יותר עם הניקף בשתי ההלכות.⁴⁹

תיאור המחלוקת על פי עיקרון 'הדווקאות' בשדה 'המקרה' (א)

הביטוי "אם עמד" וגדר את הרביעית יכול להתפרש כניקף ולא כמקיף. ביטוי זה מתפרש באופן דווקאי כניקף ולא כמקיף עקב המילים 'אם עמד' שנראים לכאורה מיותרים. על פי עיקרון 'הסדרתיות' דברי רבי יוסי מתייחסים ל'מקרה' שעליו דן 'סתם משנה' דהיינו: "המקיף את חברו". לו אמר רבי יוסי: 'אם גדר את הרביעית' ולא "אם עמד וגדר את הרביעית", ברור שכוונתו היתה למקיף ולא לניקף. על פי זה, ובהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' לכל הרכיבים, יש לומר כך: "רבי יוסי אומר אם עמד [ניקף] וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, [אבל אם המקיף גדר את הרביעית אין מגלגלין עליו את הכל]". היוצא מכך: רבי יוסי חולק על 'סתם משנה' רק בהקפת הגדר הרביעית על ידי המקיף ומחלוקתם באופן פשוט תיראה כך:

⁴⁹ מן ההיבט הלוגי, הקונסיסטנטיות בדעות שני הצדדים הוא פרמטר טוב לבחינת איכות הפרשנות המוצעת.

רבי יוסי	'סתם משנה'	המוסר	הלכה
		המקרה	
[אין מחייבין אותנו]	"אין מחייבין אותנו"	"המקיף את חברו משלש רוחותיו..."	1
"מגלגלין עליו את הכל"	[מגלגלין עליו את הכל]	"אם עמד [ניקף] וגדר את הרביעית"	2
[אין מגלגלין עליו את הכל]	[מגלגלין עליו את הכל]	[אם עמד מקיף וגדר את הרביעית]	3

מתיאור המחלוקת בדרך זו יוצא כי רבי יוסי הוא המקל ביחס לניקף. על פי תנא-קמא (= 'סתם משנה') אין זה משנה מי הקים את הגדר הרביעית, מגלגלין על הניקף את הכל. אולם על פי רבי יוסי רק אם הניקף גילה את דעתו ביחס לגדרות הקודמים על ידי הקמת הגדר הרביעית, יגלגלו עליו את הכל.

תיאור המחלוקת על פי עיקרון 'הדווקאות' בשדה 'המקרה' (ב)

בניתוח 'הדווקאי' הקודם, הפוקוס היה על המילה 'עמד' שהתפרש על ידינו כניקף ולא כמקיף. ברם, אם נחיל את עיקרון 'הדווקאות' על 'המקרה' בפוקוס אחר, אנו עשויים לקבל מחלוקת אחרת. באפשרות זו 'הגדר הרביעית' נמצאת 'בעין הסערה' ולא שאלת המקיף או הניקף. על פי עיקרון 'הסדרתיות' ו'הדווקאות' גם יחד יש לומר כי דברי 'סתם משנה' מתייחסים לשלשת הגדרות הראשונים בלבד, שרק בהם אין מחייבין אותנו, אולם בגדר הרביעית מחייבין אותנו. הואיל ורבי יוסי חולק על 'סתם משנה' אין לומר שמחלוקתם נוגעת לגדר הרביעית שהרי הוא אומר במפורש: "אם עמד וגדר את הרביעית, מגלגלין עליו את הכל". במה אם כן הוא חולק על 'סתם משנה'? יש לומר שהוא חולק על סתם משנה בשלש גדרות ראשונות והוא סבור כי גם שם משלם המוקף למקיף.

המחלוקת לפי זה תיראה כך:

הלכה	המוסר המקרה	רבי יוסי	
		'סתם משנה'	
1	"המקיף את חברו משלש רוחותיו..."	"אין מחייבין אותו"	[מגלגלין עליו את הכל]
2	"אם עמד וגדר את הרביעית"	[מחייבין אותו]	"מגלגלין עליו את הכל"

תיאור המחלוקת על פי דרך זו **שונה** מתיאור המחלוקת באפשרות הראשונה לעיל (=עפ"י שדה 'הקביעה'). כאן, רבי יוסי מחמיר מאוד עם הניקף ולמעשה הניקף על פי רבי יוסי משתתף בתשלום כל הגדרות בכל המקרים. דעת 'סתם משנה' שנלמדת באופן דווקאי הינה שאין מחייבין אותו **רק** בשלש רוחות ראשונים אבל מחייבין אותו, אם "עמד וגדר את הרביעית". כדי להבין טוב יותר את דעת רבי יוסי על פי אפשרות זו יש להוסיף את המלה 'גם' לדבריו: "רבי יוסי אומר: [גם] אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל". אם נחיל את עיקרון 'הדווקאות' גם על דברי רבי יוסי, דהיינו: "**רק** אם עמד וגדר את הרביעית – מגלגלין עליו את הכל", אבל בשלש רוחות ראשונים אין מחייבין אותו, מה ההבדל אם כן בינו לבין 'סתם משנה' בהלכה 1?

ג. דיון בבבלי למשנתנו

הדיון הראשון:

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף ד עמוד ב

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' יוסי, דאמר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל, ל"ש עמד ניקף, ל"ש עמד מקיף. איתמר, רב הונא אמר: הכל - לפי מה שגדר; חייא בר רב אמר: הכל - לפי דמי קנים בזול.

תנן: המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו, הא רביעית - מחייבין אותו; אימא סיפא, רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל; בשלמא לרב הונא דאמר: הכל - לפי מה שגדר בה, היינו דאיכא בין ת"ק ורבי יוסי, ת"ק סבר: הכל - לפי דמי קנים בזול אין, ומה שגדר לא, ורבי יוסי סבר: הכל - לפי מה שגדר; אלא לחייא בר רב דאמר: הכל - לפי דמי קנים בזול, מאי איכא בין ת"ק לר' יוסי? אי דמי קנים בזול לא קיהיב ליה, מאי קיהיב ליה?

אי בעית אימא: אגר נטירא איכא בינייהו, תנא קמא סבר: אגר נטירא אין, דמי קנים בזול לא, ורבי יוסי סבר: דמי קנים בזול. ואי בעית אימא: ראשונה שניה ושלישית איכא בינייהו, ת"ק סבר: רביעית הוא דיהיב ליה, אבל ראשונה שניה ושלישית - לא יהיב ליה, ור' יוסי סבר: ראשונה שנייה ושלישית נמי יהיב ליה.

איבעית אימא: מקיף וניקף איכא בינייהו, דת"ק סובר: טעמא דעמד ניקף דמגלגלין עליו את הכל, אבל עמד מקיף - אינו נותן לו אלא דמי רביעית; ורבי יוסי סבר: ל"ש ניקף ול"ש מקיף, אם עמד וגדר - מגלגלין עליו את הכל.

לישנא אחרינא: מקיף וניקף איכא בינייהו, ת"ק סבר: אם גדר מקיף את הרביעית נמי יהיב ליה; ורבי יוסי סבר: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב ליה, דגלי דעתיה דניחא ליה, אבל אם גדר מקיף - לא יהיב ליה מידי.

הגמרא בתחילת הדיון מכריעה כמה הכרעות. האחת: הלכה כרבי יוסי. השניה: אין מדייקים מן המילה 'עמד' מאומה, "ולא שנא עמד ניקף, לא שנא עמד מקיף". מתוך הדיון אנו רואים כי התיאור השונה של המחלוקות (=איבעית אימא), מבוסס כולו על דיוקים שונים בלשון המשנה. רוב ככל הדיוקים הינם 'דווקאיים'. תיאור שלושת המחלוקות האפשריות שחשפנו בדיון המוקדם מצויים בתוך הסוגיא התלמודית הזו.

הדיון השני:

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כ עמוד ב

מתניתין היא. הי מתניתין? א"ל: לכי תשמש לי. שקל סודריה כרך ליה. א"ל: אם נהנית - משלמת מה שנהנית. אמר רבא: כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה! דאע"ג דלא דמי למתניתין קבלה מיניה, האי זה נהנה וזה חסר, והאי זה נהנה וזה לא חסר הוא. ורמי בר חמא? סתם פירות ברשות הרבים אפקורי מפקר להו.

תנן: המקיף חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו; הא רביעית - מחייבין אותו, ש"מ: זה נהנה וזה לא חסר - חייב!

שאני התם, דאמר ליה: את גרמת לי הקיפא יתירא.

ת"ש, א"ר יוסי: אם עמד ניקף וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל; טעמא דגדר ניקף, הא מקיף - פטור, ש"מ: זה נהנה וזה לא חסר - פטור! שאני התם, דאמר ליה: לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא.

מטרת הדיון בב"ק הוא בירור העיקרון המשפטי "זה נהנה וזה לא חסר". הדיוק הראשון מן הרישא של המשנה: "הא רביעית - מחייבין אותו", מוביל למסקנה ש"זה נהנה וזה לא חסר - חייב". הדיוק השני מן הסיפא: "טעמא דגדר ניקף, הא מקיף פטור", מוביל למסקנה ש"זה נהנה וזה לא חסר - פטור". לענייננו, הדיוק הראשון והשני עושים שמוש בעיקרון 'הדווקאות' ברכיב 'המקרה', כדי לחשוף את העיקרון המשפטי המצוי בבסיס ההלכה הנדונה במשנה. הדחייה של משנתנו כמקור לבירור העיקרון המשפטי הנ"ל אינה דוחה את תוצאות הדיוק בעזרת עיקרון 'הדווקאות'. הגמרא ביטלה את תוצאת הדיוק הדווקאי בטיעונים שמבטלים את הקשר לעיקרון המשפטי (= "דאמר ליה: וכו'"), ולא בדרך של דחיית הדיוק 'הדווקאי'. הדיוק 'הדווקאי' נתפס כטכניקת דיוק פרשנית, ישימה, חזקה, וברת תוקף שנעזרים בה גם כדי לחשוף עקרונות משפטיים חבויים בניסוחים הקזואיסטיים של המשנה.

ד. דיון קצר בדוגמאות נוספות

(1): הדיוק במשנה כתוב בפרוש במקור מקביל:

משנה מסכת בבא קמא פרק ב

הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים משלם נזק שלם, מפני שהן מועדין. הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש, על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק:

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב

גמ'. טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור, אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור. תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו - פטורין. הניחא למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר?

גם בדוגמה זו עושה הגמרא שמוש בעיקרון הדווקאות כדי לחשוף עיקרון משפטי: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס". מהלך הגמרא כולל שלשה שלבים:

שלב א: דיוק דווקאי בלשון המשנה: "טעמא דקפצו, הא נפלו פטור".

שלב ב: חשיפת העיקרון המשפטי בהתבסס על הדיוק: "אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור".

שלב ג: 'חיזוק' לדיוק הדווקאי בלשון המשנה מלשון התוספתא: "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו - פטורין".

מן ההיבט המתודולוגי ניתן היה ליצור את מהלך הגמרא תוך ויתור על שלב א או על שלב ג שיוצרים את אותה הלכה, האחד בלשון דיוק 'דווקאי' והשני במפורש. המשמעות המתודולוגית היוצאת מאי ויתור על אחד משני השלבים הללו חשובה לדיון זה. ציטוט התוספתא (בעיבוד לשונה) אינו בא לאשר את הדיוק של הגמרא שהרי דיוק זה אפשרי גם ללא הסיוע מן התוספתא. ציטוט התוספתא נועד למטרה אחרת, להציג חזית מתואמת בין המשנה והתוספתא בעניין העיקרון המשפטי. קשה לומר שדעת התוספתא ודעת המשנה שוות ותואמות ללא הדיוק 'הדווקאי' שיוצר מתודולוגית את הבסיס להשוואה. הדיוק 'הדווקאי' בדוגמה זו משמש כלי מתודולוגי בידי הסתמא כדי ליצור 'אחדות

דעות' בעניין העיקרון - "תחלתו בפשיעה וסופו באונס".⁵⁰

(2): עיקרון 'הדווקאות' לא תופס תמיד

משנה מסכת בבא קמא פרק ג

[א] המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור, ואם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו. נשברה כזו ברשות הרבים והוחלק אחד במים או שלקה בחרסיה חייב. רבי יהודה אומר: במתכוין חייב, באינו מתכוין פטור.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כח עמוד א

ת"ש: המניח את הכד ברה"ר, ובא אחר ונתקל בה ושברה - פטור; טעמא דנתקל בה, הא שברה - חייב! אמר רב זביד משמיה דרבא: הוא הדין אפי' שברה, והאי דקתני נתקל? איידי דקבעי למיתני סיפא: אם הוזק - בעל חבית חייב בנזקו, דדוקא נתקל, אבל שבר לא, דהוא אזיק נפשיה, קתני רישא נתקל!

ע"פ הדיוק 'הדווקאי' אם שבר את החבית בכוונה ולא נתקל בה היא חייב. הדיוק הזה מתאפשר עקב הפועל 'נתקל' שבתיאור 'המקרה'. רב זביד מחדש: אין לעשות שמוש בעיקרון 'הדווקאות' מן הפועל 'נתקל', משום שהלה נכתב לצורכי הסיפא ולא לצורכי הרישא. ההלכה בסיפא: "ואם הוזק בה בעל החבית - חייב בנזקו", היא דווקא בנתקל, אבל לא אם הזיק לעצמו כאשר הוא שבר את החבית בכוונה. לו כתבה המשנה כך: 'המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ושברה פטור, ואם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו', למדים היינו כי ברישא היא פטור אם שברה ולא אם נתקל בה!! וזה אינו.

מדוגמה זו אנו למדים כי הדיוק 'הדווקאי' נכון וישים רק על ביטוי הכרחי לדין הנדון. אם הביטוי אינו הכרחי לדין הנדון, כגון זה, ש'נתקל' הכרחי לסיפא ולא לרישא, אין לדייק בלשון המשנה. מאידך, הביטוי 'נתקל' על אף שהוא מיותר ברישא הוא נכתב בכל זאת שם ולא בסיפא, עקב עיקרון 'הסדרתיות'. כל

⁵⁰ מובן ש'אחדות הדיעות' יוצרת גם תוקף גדול יותר לטיעון, שהרי זו אינה רק דעת המשנה אלא גם דעת התוספתא.

'המקרה' המורכב הנ"ל מתואר כרגיל פעם אחת בלבד, ברישא של המשנה. כל ניסיון לחלקו ל'מקרים' שונים בין הרישא לסיפא היה יוצר מורכבות ניסוחית ש'שכרה אינו בצידה'.⁵¹

(3): הדיוק יכול להעיד על מקור ההלכה?

משנה מסכת בבא קמא פרק ה

[ב] הקדר שהכניס קדרותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות ושברתן בהמתו של בעל הבית פטור, ואם הוזקה בהן בעל הקדרות חייב, ואם הכניס ברשות, בעל חצר חייב. הכניס פירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות ואכלתן בהמתו של בעל הבית פטור, ואם הוזקה בהן, בעל הפירות חייב, ואם הכניס ברשות בעל החצר חייב.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מז עמוד ב

גמ'. טעמא דשלא ברשות, הא ברשות - לא מיחייב בעל קדירות בנזקי בהמתו דבעל חצר, ולא אמרינן קבולי קביל בעל קדירות נטירותא דבהמתו דבעל חצר, מני? רבי היא, דאמר: כל בסתמא לא קביל עליה נטירותא; אימא סיפא: אם הכניס ברשות - בעל חצר חייב, אתאן לרבנן, דאמרי: בסתמא נמי קבולי קביל עליה נטירותא! ותו, רבי אומר: בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו בעל הבית לשמור; רישא וסיפא רבי, ומציעתא רבנן?
אמר ר' זירא: תברא, מי ששנה זו לא שנה זו.
רבא אמר: כולה רבנן היא, וברשות - שמירת קדירות קבל עליו בעל החצר ואפילו נשברו ברוח.

המקרה עליו מדובר במשנה הינו: "קדר שהכניס קדרותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות, ושברה בהמתו של בעל הבית - פטור". כלומר: בהמת בעה"ב שברה את

⁵¹ בדוגמה זו אנו נכנסים באופן סימולטיבי לדיון של 'וועדת הניסוח' אותה מינה רבי כדי לשמר לדורות הלכה זו. פרשנותו של רב זביד משמו של רבא הינה על פי הסימולציה הזו: גילוי או חשיפת הפרוטוקולים של הדיון בוועדה זו. זה אינו המקום לשאול, מנין לרבא פרשנות זו? הדיון בדוגמה זו נועד להפניית תשומת ליבו של הקורא למקרה בו עיקרון הדווקאות לא תופס. הדיון בשאלה זו מוביל אותנו לדיון אחר, לפרוטוקולים של הדיון האמוראי שאף הוא חסר לנו, ובו יעסקו הראשונים והאחרונים.

קדרותיו של הקדר. בעה"ב פטור משום שהקדר הכניס קדרותיו **שלא ברשות**. הדיוק 'הדווקא' ממקרה זה יהא כך: 'אבל אם הכניס הקדר את קדרותיו לחצר בעל הבית **ברשות** ושברה בהמתו של בעל הבית - **חייב**'. כלומר: בעה"ב יהא חייב בנזקי הקדר שהרי הוא הכניס קדרותיו ברשות לחצר זו. הדיוק מתבסס על התובנה שבעל החצר בהסכמתו להכנסת הקדרות לחצרו, **קיבל עליו את הסכמתו לשמירתן ולכן חייב אם ניזוקו**.⁵²

תובנה זו אינה עולה יפה עם דעתו של רבי המובעת בסוף משנתנו: "רבי אומר: בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו לשמור". בדוגמה זו, לכאורה, לא היתה הסכמה של בעל החצר לשמור על קדרותיו של הקדר כאשר הכניסן **ברשות** לחצרו, ובכל זאת הוא חייב, בנגוד לדעת רבי!! הדיוק מן הרישא מעיד אם כן שהרישא הינה כדעת (רבנן) הסבורים שגם "בסתמא קבולי קביל עליה נטירותא". להפתעתנו, הגמרא מדייקת מן הרישא דיוק שונה לחלוטין: "טעמא דלא ברשות, הא ברשות-לא מיחייב בעל קדירות בנזקי בהמתו דבעל חצר, ולא אמרינן קבולי קביל בעל קדירות נטירותא דבהמתו דבעל חצר, מני? רבי היא, דאמר: כל בסתמא לא קביל עליה נטירותא".

הדיוק הראשון הינו: '...אבל **ברשות** - בעל הבית חייב בנזקי הקדר...'. הדיוק השני הינו: '... אבל **ברשות** - לא חייב הקדר בנזקי בהמתו של בעל החצר...'. הדיוק השני, מעיד דווקא כי הרישא הינה אליבא דרבי. חצר זו נחשבת כחצר משותפת, כאשר הכנסת הקדרות הינה ברשות. כשם שבעל הבית אינו אחראי לנזק של הקדירות אם לא קיבל על עצמו את שמירתן במפורש, כך לא קיבל על עצמו בעל הקדירות נזק אפשרי לבהמת בעל הבית אם לא קיבל זאת על עצמו במפורש. זוהי דעתו של רבי המובעת בסוף המשנה (=הדדיות בהתחייבויות של שני הצדדים).

השאלה מן ההיבט המתודולוגי הינה כמובן, מדוע הדיוק הראשון אינו נכון על פי הסתמא? בעלי התוספות ד"ה 'אימא סיפא' על אתר, נזקקו לשאלה זו והשיבו את אשר השיבו (יובהר בהמשך). רבא בשולי הסוגיא מדייק דווקא

⁵² במונחי 'השיטה המחודשת', תובנה זו הינה הצעה ניסוחית של **נימוק** שאופיו המתודולוגי הינו כשל **כלל משפטי**.

כדיוק ראשון, אך מנתק את קשר ההדדיות בחובת השמירה. בעל החצר קיבל עליו את חובת השמירה על הקדרות ובעל הקדירות לא קיבל על עצמו את חובת השמירה על בהמת בעה"ב. ניתוק זה משמעותו שרק דיוק ראשון אפשרי ולא דיוק שני.

מן ההיבט המתודולוגי ובהתבסס על דברי התוספות יש לשים לב לדיוק של הסתמא בסוגיא זו בשל מורכבתו. המשנה בבבא ראשונה מדברת על שני סוגי הנזקים **באותו מקרה** (=שלא ברשות). האחד - "בעל הבית פטור מנזקי בעל הקדרות", השני - "ואם הוזקה בהן - בעל הקדירות חייב". הסתמא בסוגייתנו עושה שימוש בעיקרון הדווקאות בהתבססו על סוג **הנזק השני**. משל היה אומר: "הקדר שהכניס קדירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות... אם הוזקה בהמת בעל הבית, בעל הקדרות חייב". מכאן, שאם הכניס קדרותיו **ברשות** והוזקה בהמת בעל הבית מן הקדרות, בעל הקדרות **פטור**. בלשונו של הסתמא: "טעמא דלא ברשות, הא ברשות - לא מחייב בעל קדירות בנזקי בהמתו דבעל חצר ולא אמרינן וכו'..".

הדיוק של הסתמא מתבסס אם כן על הבבא הראשונה כיחידת מידע אחת שהמקרה המתואר בה עולה על כל רכיביה. דהיינו: "הקדר שהכניס קדרותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות", הוא הרכיב המרכזי שממנו מתפצלים שני מקרים, (1): "ושברה בהמתו של בעל הבית", ו (2): "ואם הוזקה בהן - בעל הקדרות חייב". אפשר כדעת הסתמא לדייק מדין ראשון, ואפשר כדעת רבא לדייק מדין שני, והתוצאות שונות בתכלית.

ה. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קמו עמוד א

מתני'. השולח סבלונות לבית חמיו, שלח שם מאה מנה ואכל שם סעודת חתן אפילו בדינר - אינן נגבין, לא אכל שם סעודת חתן - הרי אלו נגבין. שלח סבלונות מרובין שיחזרו עמה לבית בעלה - הרי אלו נגבין, סבלונות מועטין שתשתמש בהן בבית אביה - אין נגבין.

גמ'. אמר רבא: דוקא דינר, אבל פחות מדינר לא. פשיטא, דינר תנן!

מהו דתימא הוא הדין דאפילו פחות מדינר, והאי דקתני דינר - אורחא דמילתא קתני, קא משמע לן.

אכל תנן, שתה מאי? הוא תנן, שלוחו מאי? שם תנן, שגר לו מאי? תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל: מעשה באדם אחד ששגר לבית חמיו מאה קרונות של כדי יין ושל כדי שמן ושל כלי כסף ושל כלי זהב ושל כלי מילת, ורכב בשמחתו, והלך ועמד על פתח בית חמיו, והוציאו כוס של חמין ושתה ומת, וזו הלכה העלה רבי אחא שר הבירה לפני חכמים לאושא, ואמרו: סבלונות העשוין ליבלות - אין נגבין, ושאין עשוין ליבלות - נגבין; שמע מינה אפילו שתה. שמעת מינה אפילו פחות מדינר!

אמר רב אשי: מאן לימא לן, דלא שחקי ליה מרגניתא דשויה אלפא זוזי ואשקיה? שמעת מינה אפילו שגרו לו! דלמא כל פתח בית חמיו כבית חמיו דמי.

להלן הפרשנות הבסיסית למשנתנו:

ר' עובדיה מברטנורא מסכת בבא בתרא פרק ט

השולח סבלונות - מנהג חתנים למחרת הקידושין שולחין לבית הארוסה תכשיטים ומיני מגדנות וכדי יין וכדי שמן, ופעמים הולך החתן ואוכל שם: אינן נגבין - אם מת הוא או מתה היא או שבא לגרשה. דמחמת חבת שמחת אכילה מחל. ודוקא שאכל בדינר, אבל אכל פחות מדינר לא מחל וגובה הסבלונות:

שלח סבלונות מרובים - ואפילו מועטים, אם פירש על מנת שיבואו עמה לבית בעלה הרי אלו נגבין. ואורחא דמלתא נקט, שדרך הסבלונות ששולחין כדי שיבואו לבית בעלה להיות מרובין, ואותן ששולחין כדי שתתקשט בהן בבית אביה דרכן להיות מועטין:

הצעה ל'טבלת רכיבי טיעון' למשנה:

מס'	מוסר	מקרה	'קביעה'	נימוק
1	'סתם משנה'	"השולח סבלונות לבית חמיו, שלח שם מאה מנה ואכל שם סעודת חתן אפילו בדינר"	"אין נגבין"	אין
2	'סתם משנה'	"[השולח סבלונות לבית חמיו, שלח שם מאה מנה], לא אכל שם סעודת חתן"	"הרי אלו נגבין"	אין
3	'סתם משנה'	"שלח סבלונות מרובין שיחזרו עמה לבית בעלה"	"הרי אלו נגבין"	אין
4	'סתם משנה'	"[שלח] סבלונות מועטין שתשתמש בהן בבית אביה"	"אין נגבין"	אין

הבחנה בין 'המונחים' במשנה:

סוגי הסבלונות: 'סבלונות' (הלכות 1,2)

'סבלונות מרובין' (הלכה 3)

'סבלונות מועטין' (הלכה 4)

הפרמטרים ב'מקרה' שמשפיעים על 'הקביעה':

הלכה 1: סבלונות, אכילת סעודת חתן בבית אביה.

הלכה 2: סבלונות, לא אכל סעודת חתן בבית אביה.

הלכה 3: סבלונות מרובין, תנאי שיחזרו עם האשה לבית בעלה.

הלכה 4: סבלונות מועטין, אישור שתשתמש בהן בבית אביה.

ב'סבלונות' סתם, נראה כי הפרמטר היחיד הקובע ל'נגבין' היא 'אכילת סעודת חתן בבית אביה'.⁵³ הרשב"ם מסביר על אתר: שמחמת חיבת שמחת אכילה שאכל ושתה ושמוח עמהן - מחל סבלונות העשויין ליבלות". רשב"ם אם כן 'משלים מידע' למה שכתוב במשנה: האכילה של החתן מן ההיבט המשפטי היא מחילה על הסבלונות. ו'סבלונות' סתם שבהלכות (1), (2), הם "סבלונות העשויין להיבלות".

הלכות (3), (4) אינן ברי השוואה משום שאין בהם פרמטר משותף 'שניתן לקיזוז' כדוגמת 'סבלונות' שבהלכות (1) ו (2). 'סבלונות מרובין' ו'סבלונות מועטין' שונים בודאי זה מזה. וכן 'תנאי החזרה' שונה 'מאשר השמוש'. כאן מקום לשאלה: מה תהיה 'הקביעה' אם 'הסבלונות מועטין' אבל נלווה אליהם 'תנאי החזרה'? וכן לשאלה: מה תהיה 'הקביעה' אם 'הסבלונות מרובין' אבל עם 'אישור שמוש'? לפחות לגבי השאלה השנייה, התשובה נראית ברורה, זכותו של החתן לתת מתנה לכל מי שירצה ולכן 'אישור השימוש' גורם ל"אין נגבין". ביחס לשאלה הראשונה משיב הרשב"ם על אתר: "והוא הדין למועטים אם שלחן לכך, אלא דאורחא דמילתא נקט, מרובים-רגיל לשלוח ולפרש כדי שיבואו עמה לבית בעלה, ומועטין - כדי שתשתמש בהן בבית אביה".

מהיא "אכילת סעודת חתן אפילו בדניר"?

בהלכות (1) ו(2) כנ"ל, זהו הפרמטר המשפיע על 'הקביעה'. בתיאור 'המקרה'

⁵³ שהרי בשתי ההלכות נמצא הפרמטר של **סבלונות** וכביכול הוא מתקזז.

החתן שלח מאה מנה (עשרת אלפים זוז) **ואכל** בדינר (דינר זהב=עשרים וחמש זוז). בהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' יש לשאול: מה פירוש "אפילו בדינר"? האם דינר הוא הערך של סעודה מועטה? רגילה? יקרה? באופן הגיוני, ועקב המילה "אפילו" יש לומר כי גם אם האכילה **מועטה**, היות והוא מחל על ידי אכילה זו (רשב"ם), הסבלונות לא יגבו חזרה לביתו. על פי הגיון זה יש לומר כי הניסוח הוא מעין 'אפילו אם אכל בדינר **בלבד**'. היחס בין "מאה מנה" לבין "דינר" יכול להוות סיוע לפירוש זה. הסבלונות בעלי ערך רב (10,000 זוז) והסעודה צנועה (25 זוז). עיון בסוגיית הגמרא מעלה כי הגיון זה אינו תופס אצל רבא. רבא עושה שימוש בעיקרון הדווקאות באופן קיצוני ביותר: "דווקא דינר, אבל פחות מדינר לא!" יותר מכך, הגמרא שואלת "פשיטא!" מה מחדש רבא הלא כתוב במשנה "דינר"?! התשובה 'מוזרה' עוד יותר: "מהו דתימא, הוא הדין דאפילו **פחות** מדינר". ההיגיון שהובא לעיל בטעות יסודו לפי הגמרא!! עיקרון הדווקאות אינו מאפשר לחשוב כך. המשנה נקטה ב'דינר' לא בשל "אורחא דמילתא" אלא בכוונת מכוון. על פי רבא, המשנה מלמדת אותנו כי שווי הסעודה צריך להיות משמעותי **ולפחות** דינר, ולא **אפילו דינר**. כיצד נוכל להסביר עמדה קיצונית זו של רבא העומדת לכאורה נגד ההיגיון המוסק מלשון המשנה: "אפילו בדינר"? תשובה אחת כנ"ל היא היצמדות קנאית לעיקרון **הדווקאות**.⁵⁴ תשובה שניה נמצאת בנוסח אחר של המשנה:

שיטה מקובצת מסכת בבא בתרא דף קמו עמוד א

מתניתין: לא אכל שם סעודת חתן כו'. בהלכות הרי"ף גריס לא אכל שם סעודת חתן הרי אלו נגבין ולא גריס אפילו בדינר אחד הרי אלו נגבין. והכי משמע דאי גרסינן במתניתין לא אכל שם סעודת חתן אפילו בדינר הרי אלו נגבין מאי אתא רבא לאשמועינן בגמרא. ויש לומר אפילו למאן דגריס ליה

⁵⁴ אפשר לומר כי הדיוקים הקיצוניים שמבצעים האמוראים בלשון התנאים, הם סוג מסוים של דה-קונסטרוקציה (על פי דרידה). בשל היחס האמביוולנטי הקיים לתיאוריה זו, עלולה להשתמע מכאן חלילה ביקורת שלילית לשיטת פרשנות זו. היטיב לדחות רעיון זה דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 277: דרך זו מראה לנו שוב שהדקונסטרוקציה אצל חז"ל הינה פרודוקטיבית. היא מביאה תועלת להבנתנו, ואינה באה להרוס לא את המקובל ואת הנוהג ואף לא את הערכים. ודוגמה זו תוכיח.

**אצטריך דאי ממתניתין הוה אמינא דהאי אפילו בדינר לא קאי אאכל שם
אלא אסבלונות קאי שאם לא אכל שם אפילו לא יהיה הסבלונות אלא דבר
מועט כגון שהיה דינר אפילו הכי הרי אלו נגבין. ה"ר יונתן ז"ל:**
אם הנוסח במשנה הוא אכן "אפילו", שואל השטמ"ק: "מאי אתא רבא לאשמועינן
בגמרא?" בגירסת הנוסח של הרי"ף הדין בגמרא מיותר לכאורה. בשם ה"ר
יונתן מציג השטמ"ק תשובה שמבטלת את התמיהה על דברי רבא.

הדין 'הדווקא' בהמשך הסוגיא

מטרת הדין בגמרא הינה לברר את קביעתו של רבא: "דווקא דינר אבל פחות
מדינר לא". בסוף הדין נראה כי אין הוכחה נגדית לדברי רבא. זאת, מן ה"מעשה
באדם אחד ששגר לבית חמיו מאה קרונות". ברם, התחלת הדין בגמרא נראה
'מוזר':

"אכל תנן – שתה מאי"?

"הוא תנן – שלוחו מאי"?

"שם תנן – שגר לו מאי"?

זוהי סדרת שאלות הנובעת כולה מהחלת עיקרון 'הדווקאות' על לשון המשנה!
מה מטרת השאלות? היכן הנסיונות להשיב עליהן מתוך ובהתבסס על **תוכן
המשנה**? אני מציע לראות בשאלות אלו מעין 'תגובת נגד מתודולוגית' לקביעתו
של רבא. משל היה אומר הסתמא בפראפרזה: 'אם עורך הסוגיא עומד על
דעתו להגן על עמדתו של רבא (כפי שאכן קרה בפועל) הנובעת מהחלת עיקרון
'הדווקאות' באופן קיצוני, גם לי יש שאלות קשות, הנובעות מעיקרון זה!!'
בסיפור 'המעשה' יש תשובה לכל אחד ממרכיבי השאלות 'הדווקאיות'.
החתן במעשה: "שגר לבית חמיו", הוא "עמד על פתח בית חמיו" ולא "שם", וכן
"הוציאו כוס של חמין ושתה" ולא "אכל". המסקנה: הניסוחים במשנה: "אכל",
"הוא", ו"שם" אינם דווקאיים, אך "דינר" הוא בדווקא.

פסיקת הרמב"ם ושו"ע

שולחן ערוך אבן העזר הלכות קידושין סימן נ

[ו] השולח סבלונות לבית חמיו, בין מרובין ובין מועטין, בין שאכל שם סעודת ארוסין בין שלא אכל, בין שמת הוא בין שמתה היא, או שחזר בו האיש, יחזרו הסבלונות כולם חוץ מהמאכל והמשתה.

[ז] וכן מעות וכן כלים מועטים ששלח לה להשתמש שם בבית אביה, אם נשתמשה בהם ובלו או אבדו, אינם משתלמין; אבל אם הוו קיימין, חוזר הכל וגובה אותם בבית דין, שהדבר ידוע שלא שלחם אלא דרך נוי בלבד.
הגה:

[ח] ואז אפילו מה שהוא בעין אינו חוזר, אבל אי לא אכל שם, חוזר הכל (שם טור).

רמב"ם הלכות זכיה ומתנה פרק ו, הלכה כא

השולח סבלונות לבית חמיו בין מרובין בין מועטין בין שאכל שם סעודת אירוסין בין שלא אכל בין שמת הוא בית שמתה היא או שחזר בו האיש יחזרו הסבלונות כולן חוץ מן המאכל והמשתה.

הרמב"ם פוסק נגד המשנה, ואין כאן מקום לדון במקורות ובסיבות לפסיקתו. ברם, יש לשים לב לכך שהרמב"ם והשו"ע בעקבותיו אינם מתייחסים באופן ישיר לערכה של הארוחה (= "אפילו בדינר"). האם פסיקות הרמב"ם והשו"ע מושפעים מיחסם להיסקים הדווקאיים שבסוגיא זו? אינני יודע.

ו. הרחבות באמצעות שאילתות מחשב

'דווקא'

'מילת מפתח' העיקרית לאיתור סוגיות בהן דנים בדיוקים לשוניים 'דווקאיים', הינה כמובן 'דווקא'. בקבצי הפרשנות למשנה בפרויקט השו"ת (לשלשת הבבות בסדר נזיקין) – 194 מופעים, ובקבצי התלמוד הבבלי (לשלשת הבבות בסדר נזיקין) – 219 מופעים. אלו הם מספרים גדולים באופן יחסי, והם יכולים להעיד על מקובלותה הרבה של שיטת ההיסק הזו.

בקבצי התלמוד ניתן לצפות דיונים על בסיס עיקרון הדווקאות גם באמצעות התבניות הבאות: [תנא x ... הא]

[טעמא... הא]

[דיקא נמי... דקתני]

[מתניתין נמי דיקא]

תבניות אלו אינם חייבים להצביע על דיוק דווקאי בהכרח, והמשמעות הרלוונטית בכל אחד מהם הינה תלוית הקשר.

'מילות מפתח' בתבנית: [גמ'. טעמא]

זוהי תבנית מעניינת בשל מציאת סוגיות תלמודיות שמתחילות את הדיון על המשנה בדיוק 'דווקא'.⁵⁵ בסדר נזיקין בבבלי מצאנו על פי תבנית זו את המופעים הבאים:⁵⁶

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב

גמ'. טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור, אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור. תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו - פטורין. הניחא למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר? כגון דמקרבי כלים לגבי כותל, דכי קפצי בקפיצה לא נפלי עליהו, ואפילו תחלתו בפשיעה ליכא. אמר רב זביד משמיה דרבא: פעמים שאפילו נפלו נמי חייב, משכחת לה בכותל רעוע. מאי ניהו? דאבעי ליה לאסוקי דעתא דנפיל ארחי? סוף סוף לא נפל ארחי ונפול אינהו, תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא! לא צריכא, בכותל צר: תנו רבנן: הכלב והגדי שדלגו ממטה למעלה - פטורין.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מז עמוד ב

גמ'. טעמא דשלא ברשות, הא ברשות - לא מיחייב בעל קדירות בנזקי בהמתו דבעל חצר, ולא אמרינן קבולי קביל בעל קדירות נטירותא דבהמתו דבעל חצר, מני? רבי היא, דאמר: כל בסתמא לא קביל עליה נטירותא; אימא

⁵⁵ תבנית החיפוש הזו מעניינת משום שהיא עושה שימוש במילה 'גמ' הנמצאת בתחילת הטקסט של הפרשנות התלמודית, מיד לאחר המשנה. זוהי תבנית שמצויה בפרויקט השו"ת, אך אין הכרח שתמצא גם בקבצים אחרים של התלמוד.

⁵⁶ העובדה שהתלמוד מתחיל את הדיון בשאלת הדווקאות על לשון המשנה, מעידה כי הוא רואה בכך מעין תנאי הכרחי להבנה ודיון בהמשך.

סיפא: אם הכניס ברשות - בעל חצר חייב, אתאן לרבנן, דאמרי: בסתמא נמי קבולי קביל עליה נטירותא! ותו, רבי אומר: בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו בעל הבית לשמור; רישא וסיפא רבי, ומציעתא רבנן? אמר ר' זירא: תברא, מי ששנה זו לא שנה זו. רבא אמר: כולה רבנן היא, וברשות - שמירת קדירות קבל עליו בעל החצר ואפילו נשברו ברוח.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מט עמוד א

גמ'. טעמא דמתכוין לחבירו, הא מתכוין לאשה - משלם דמי ולדות; לימא, תיהוי תיובתא דרב אדא בר אהבה, דאמר רב אדא בר אהבה: שוורים שנתכוונו לאשה - פטורים מדמי ולדות! אמר לך רב אדא בר אהבה: הוא הדין דאפי' נתכוונו לאשה נמי פטורים מדמי ולדות, והא דקתני שור שהיה מתכוין לחבירו? אידי דקא בעי למיתנא סיפא אדם שהיה מתכוין לחבירו, דהכי כתיב קרא, קתני רישא נמי שור שהיה מתכוין לחבירו. אמר רב פפא: שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה - משלם דמי ולדות; מאי טעמא? חמרתא מעברתא בעלמא הוא דאזיק, דאמר קרא: +בראשית כ"ב+ שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קל עמוד א

גמ'. טעמא דאחר במקום בת ובת במקום בן, הא בן בין הבנים ובת בין הבנות - דבריו קיימין; אימא סיפא, רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם אמר על מי שראוי ליורשו - דבריו קיימין; היינו תנא קמא! וכי תימא: רבי יוחנן בן ברוקה אפילו אחר במקום בת ובת במקום בן קאמר, והתניא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: לא נחלקו אבא וחכמים על אחר במקום בת ובת במקום בן שלא אמר כלום, על מה נחלקו? על בן בין הבנים ובת בין הבנות, שאבא אומר: יירש, וחכמים אומרים: לא יירש! איבעית אימא: מדקאמר לא נחלקו, מכלל דתנא קמא סבר נחלקו. איבעית אימא: כוליה דרבי יוחנן בן ברוקה היא, וחסורי מחסרא והכי קתני: האומר איש....

המטרות המתודולוגיות של הדיוק בכל אחד מן המופעים שונות זו מזו.

במקור 1: חשיפת כלל משפטי חבוי בניסוח הקזואיסטי של המשנה.

במקור 2: ייחוס ההלכה במשנה לתנא מסוים (רבי או רבנן).

במקור 3: הצבעה על המשנה (באמצעות הדיוק) כמקור סותר לדברי רב אדא בר אהבה.

במקור 4: בירור הנוסח או הייחוס של המשנה למי מן התנאים. ("כוליה דרבי יוחנן בן ברוקא, וחיסורי מחסרא היא").

דוגמאות אלו מעידות על תוקפו ורב-גוניותו של עיקרון זה. לדעתי, אפשר אפילו לקבוע כי הדיוק **הדווקאי** הוא מסימני ההיכר הבולטים של המשנה והתלמוד.

ז. שאלות נוספות למחקר ולעיון

1. מצא בכל המשניות, דוגמאות שבהן הבבלי עושה דיוקים דווקאיים למטרות הבאות:

א. השלמת רכיב 'המקרה' שבמשנה.

ב. יצירת 'הלכה חדשה' על בסיס זו הקיימת במשנה.

ג. חשיפת סתירה בין הרישא לסיפא.

ד. תמיכה בברייתא או במשנה אחרת.

ה. חשיפת סתירה לדברי תנא – x.

ו. ייחוס דברי המשנה לבית הלל/בית שמאי.

2. מצא בכל המשניות דוגמאות למקורות בהם הגמרא טוענת כי הניסוח במשנה **אינו דווקאי**. מנה את הסיבות האפשריות לויתור על עיקרון הדווקאות.

3. האם 'מילות המפתח' 'מתניתין נמי' יכולים להעיד על דיון שיש בו היסק דווקאי? הוכח!

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 4 – רכיב הכרונולוגיה במשנה

א. מבוא

הדיון בגורם 'הזמן' במשנה יכול לעורר ובצדק, התנגדות, אלא אם כן יובהר היטב למה כוונתי. 'השיטה המחודשת' אינה מציעה פרשנות אלטרנטיבית כלשהיא לא למשנה ולא לתלמוד. בחלק מן השיטות הקיימות המציעות הצעות אלטרנטיביות לפרשנות המסורתית והקלאסית, משתמשים בגורם 'הזמן' כגורם שעשוי לבטל 'סתירות' ולהאיר מקורות בדרך שונה מזו היוצאת מפרשנותם של חכמינו לתלמודים. לדרך זו המעוררת התנגדות אצל הלומדים בעולם הישיבות יש 'גוונים' שונים והיא קשורה בטבורה לשאלות פילוסופיות, אמוניות ופילולוגיות. 'השיטה המחודשת' אינה מציעה לדון בגורם 'הזמן' כגורם פרשני לתיאור רבדים של טקסטים קאנוניים, ו/או לביצוע הרמוניזציה בין מקורות סותרים.⁵⁷ גורם 'הזמן' על פי 'השיטה המחודשת' הוא גורם **טכני** חבוי בתוך הטקסט בדיוק כמו 'עקרונות משפטיים' נסתרים בתוך תיאורים קזואיסטיים. הדיון בגורם 'הזמן' בדרכים המסורתיות שנדונות בבבלי באופן קבוע אין ספור פעמים, נועד כמו כל האמצעים המתודולוגיים, לעזור בניסיון להבין את משנתנו.

'השיטה המחודשת' מציעה לדון במשנה גם בביטויים שיש בהם רכיב חבוי של 'זמן' כמו: באמת אמרו, שהרי אמרו, בו ביום וכו'. הבבלי ופרשניו, ובמיוחד 'פרשני הכללים' מצביעים כבשגרה על ביטויים וניסוחים שונים שמחביאים את 'גורם הזמן' כאמצעי להבנת נוסח המשנה.

⁵⁷ ראה יעקב כץ, **גוי של שבת**, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 14: "לפשרה בין מקורות סותרים עשויה להיות משמעות מעשית - טיבה יכריע בין היתרו של דבר לאיסורו." "השיטה הנפוצה ביותר בגמרא לאוקימתא של משנה הבאה כדי ליישב סתירה בין שתי משניות או ברייתות, היא לייחס כל משנה לתנא אחר", כך כותב דוד בית הלחמי, **האוקימתא בתלמוד**, בני ברק, 1987, עמ' 34.

הזמן כגורם עקיף לחשיפת שמות המוסרים

גורם 'הזמן' בשיטה המחודשת הוא גורם עקיף שבעזרתו ניתן לחשוף שמות של 'מוסרים' לצורך הבנת הטקסט התנאי, בדומה לשאלת הבבלי על דעה תנאית סתמאית: "מאן תנא"? הבבלי בדונו בשאלות מסוג זה עושה שימוש טכני בגורם 'הזמן' למטרה אחת: בירור הדיעות התנאיות. כאשר הבבלי מתנסח כך: "ר' תנחום ור' ברייס אמרי משום זקן אחד" (בבלי, ב"ק, פב ע"א), הוא מיד ישאל: "ומנו?" וישב: "רבי יהושוע בן לוי". באמירת דברים 'בשם זקן אחד' חבוי גורם של 'זמן' שהרי דברים אלו שנמסרו בשם 'זקן' זה קודמים לדברי המוסר את דברי 'הזקן'. הביטוי 'קודמים' מעיד בעצמו על פער של 'זמן' בין דברי 'שני המוסרים' ופעמים שיש לכך חשיבות בהבנת דבריהם, במיוחד כאשר דברי האחד מתייחסים לדברי השני.

'משנה קדומה' ו'משנה ראשונה'

הביטוי 'משנה קדומה' שמצוי בדברי הפרשנים (ראה לדוגמא: צל"ח, פסחים, לד ע"א ד"ה ושם איתביה רבי) או 'משנה ראשונה' שבדברי התנאים עצמם (ראה לדוגמא: משנה, כתובות, פרק ה, משנה ג), מעיד על 'סדר' של 'זמן' בין המשניות. ההבדלים בין ה'משנה הקדומה' ל'משנה המאוחרת' מוצגים על ידי הפרשנים 'על אתר' כנובעים מפערי 'הזמן' בין המשניות. 'השיטה המחודשת' מבקשת להצביע על הביטויים הללו כביטויים שמצביעים על גורם 'הזמן', דבר שהוא פשוט ומובן מאליו, ולא להציע פרשנות הרמוניסטית שמתבססת על פערי זמן אלו. רק רבותינו המוסמכים יכולים להציע הצעות מעין אלו ואין זה מן המטרות של 'השיטה המחודשת'.

ב. טיפול 'עקיף' בגורם 'הזמן'

גורם 'הזמן' באמצעות שם 'המוסר' יכול פעמים רבות להאיר את דברי המשנה במקום אחר בדרך שונה, בבחינת: 'דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר'. בהתבסס על גורם 'הזמן' באופן עקיף או באופן ישיר ניתן לברר את עמדות המשנה במקום אחר או בזמן אחר. משנתנו שהיא משנת רבי יהודה

הנשיא הינה משנה **ערוכה**, שאינה כוללת את 'הפרוטוקול' המלא של הדיון התנאי. פעמים שמובאת במשנה דעה חולקת אנונימית, שנחשפת במקום אחר (=באחד מן המקורות התנאיים) על יסוד רכיב 'הזמן', ושם, במקום השני מובאת המחלוקת 'המליאה'.

'המעשה' במקורות התנאיים, קשור לרוב בשמות של תנאים, והוא מובא במשנה למטרות מסוימות (= 'מעשה לסתור'?). לרכיבים המצויים לרוב ב'מעשה' שבמשנה: שמות תנאים, ההלכה הנדונה, ו'המעשה' עצמו, יש קשר של 'זמן'. במקורות אלו ניתן לדון בהשפעה שבין ההלכה הנדונה במקור זה לבין 'המעשה'. ההשפעה הינה תלוית 'זמן', דהיינו: האם ההלכה הינה תוצר של 'המעשה' או 'המקור' ל'מעשה'. ה'זמן' שהוא גורם טכני בלבד חבוי בביטויים אלו ומאפשר את החשיפה והדיון בהם.

ספרי 'הכללים' קובעים אפילו את זהות התנא האנונימי המוזכר ב'מעשה'. כך לדוגמה אומר בעל 'הליכות עולם' (שער ראשון, פרק ג): כל מעשה בחסיד הוא ר' יהודה בר אלעאי". ב'מבוא התלמוד' לר' יוסף בן עקיני (פרק א) הוא קובע: "כל מעשה בחסיד אחד, או ר' יהודה הנשיא או ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר-אלעאי". ידיעת שמו של התנא מוסיפה ללומד את מימד הזמן בלימוד המשנה ופעמים יש לכך רלוונטיות.

ג. שאלות נוספות למחקר ולעיון

1. האם 'באמת אמרו' הוא מונח שמתאר 'הלכה' סתם או 'הלכה למשה מסיני'? הוכח!
2. כמה פעמים הוזכר המונח 'באמת אמרו' בתוספתא? במשנה? האם ההלכות שהוזכרו במשנה תחת המונח 'באמת אמרו' מוזכרים בתוספתא? אם כן, תחת איזה מינוח ובאיזה נוסח?
3. מהם הלכות 'בו ביום'? מנה דוגמאות מספר להלכות 'בו ביום'.
4. מנה את כל ההלכות שנמנו כ'משנה ראשונה' במשנה ובתוספתא. כיצד השתנו הלכות אלו על ידי מי ומדוע?
5. מהי מסכת עדויות ומתי נשנתה?

6. באיזה הקשר נאמר "משנה ראשונה לא זזה ממקומה", הסבר לפי בעל 'הליכות עולם'.
7. כיצד יתכן שתלמידים חולקים אליבא דרבם? הסבר לפי 'יד מלאכי-כללי התלמוד'.
8. האם אשה יכולה לברך ברכת מזון לבעלה על פי המשנה? האם זהו מעשה נכון? מה המינוח שמלווה את ההלכה הזו וכיצד הוא תורם להבנתה?
9. כמה פעמים מבררת הגמרא את שמו של 'המוסר' בשלשת הבבות? מנה לפחות שלש סיבות שמחייבות בירור זה.
10. תאר את מה שהתרחש בבית המדרש 'בו ביום' על פי רב שרירא-גאון.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 5 – הרחבת גבולות הסוגיא (מקבילות)

א. מבוא

במה הסתייעו האמוראים בשבתם בבית מדרשם, כדי ל'פצח' את משנת רבי יהודה הנשיא? לתנ"ך, ולמסורות (=מקורות תנאיים ואמוראיים המתייחסים למשנה הנדונה), יש להוסיף את החכמה העצומה שלהם, ואלו הם **סך המקורות** מהם שאבו האמוראים את פירושם למשנה. משנה שזכתה למקורות מקבילים/משלימים הינה משנה 'עשירה', למפרשה יש במה 'להיאחז'. המקורות המקבילים הינם: קבצי המשנה עצמה, התוספתא, המדרשים (מדרשי ההלכה בעיקר), וברייתות. לבבלי צורות מינוח שונות המותאמות למקור התנאי אליו הוא פונה. התוספתא (לבד מן המשנה) הינה להערכת המקור המקביל החשוב ביותר והיחס של התלמודים אליה זהה ליחס אל קבצי המשנה בעצמה.

הפניה אל המקורות המקבילים נעשית ב'ד אומן'

בצורת ניתוח יבישה (כמו זו המוצעת ב'שיטה המחודשת'), הפנייה אל המקורות המקבילים נעשית כמעט בצורה טכנית: איתור המקורות, לרוב באמצעות מלות מפתח; דיון שיטתי במקורות; השוואת רכיבים ותבניות מן הדיון אל המשנה הנדונה. זוהי צורת ניתוח שיטתית חסרת 'השראה' שחסרונותיה ויתרונותיה בצידה. צורת יישום זו הינה הכרחית בשל המתודולוגיה של 'השיטה המחודשת'. זוהי אינה דרכו של הבבלי, שבפרשנותו איננו נחשפים לשלבי הדיון המוקדמים כדוגמת זה המוצע ב'שיטה המחודשת'. הסוגיא האמוראית ערוכה, וחלקיה מקושרים זה לזה באופן שהיא מציגה את הפאזה האחרונה של הדיונים בבית המדרש האמוראי/סבוראי.⁵⁸

בדיונים אלה, הפנייה אל המקורות התנאיים המקבילים של הסוגיא הינה פנייה רבת השראה - 'מעשה ידי אומן'. 'המקור התנאי המקביל' משמש כלי

⁵⁸ או בלשון אחרת זוהי העריכה האחרונה של הסוגיא.

חשוב ביותר ביד יוצר הסוגיא שהשימוש בו: מגוון, מתוחכם, והוא משרת את מטרותיו המתודולוגיות.

מקורות תנאיים חלוקים

אמונתנו בדבר 'אחדות ההלכה' אינה מאפשרת קיומן של 'סתירות' ברובד ההלכתי של התורה שבע"פ, וסתירה בין מקורות תנאיים מחייבת התייחסות פרשנית מוסמכת. 'התעלמות' של הבבלי ממקור תנאי מוסמך אינה מתפרשת לרוב כאי ידיעה בדבר קיומו של מקור זה. הראשונים ו/או האחרונים 'יחשפו' מקור זה ויסבירו מדוע הבבלי 'התעלם' ממנו. דיונים מסוג זה הנערכים לרוב על ידי 'בעלי התוספות' מרחיבים את גבולות הסוגיא. תיאורטית ומעשית, הקוהרנטיות בין ובתוך המקורות נבחנת על ידי בעלי 'התוספות' על מצע הכולל את כל התורה שבע"פ.⁵⁹ ההשוואה בין מקורות תנאיים חלוקים המתבצעת כאמור במגוון שיטות מתודולוגיות, נועדה לברר את תוקפן של המסורות השונות ומידת השפעתן על משנתנו, משנת רבי יהודה הנשיא. מישור ההתייחסות הוא **המשנה**, היא זו העומדת ב'אור הזרקורים', וכל המסורות האחרות מתלבנות בהתייחסותן אליה.

הפיסוק והגדרת גבולות הציטוט של המקורות המקבילים הינן 'מעשה פרשני'. פעמים מוסיף יוצר/עורך הסוגיא האמוראי בשולי הציטוט הערה מבהירה או 'השלמה טבעית' המקשה על הגדרת גבולו של המקור המצוטט. פעמים מצוטט המקור באופן שונה מזה המצוי בידנו בקבצים הקאנוניים. פרשני הסוגיא, ראשונים כאחרונים, מודעים לבעייתיות זו והם מכריעים בה כל אימת שהם נתקלים בה. דיון בין הפרשנים בשאלה האם מקור מסוים בבבלי הינו 'תוספתא' או 'ברייתא' סתם, אינו 'חזיון נפרץ'.

המשנה עצמה מפנה למקורות אחרים, ובמיוחד, במוצאנו את המונח - 'שנאמר', המפנה לרוב אל מקורות מדרשיים, ו/או אל פסוקי המקרא.

הדיון של האמוראים ב'סתירות' והצעותיהם בנדון, מניחות בבירור כי התנאים היו מודעים ל'סתירות' אלו. הטקסט של המשנה שלפנינו, הוא התוצר

⁵⁹ ראה הגדרה בפרק המבוא.

המזוקק של הדיונים המוקדמים שהתרחשו בבתי המדרש התנאיים ובמיוחד בזה של רבי ובית הוועד שלו. הדיון התלמודי בסתירות התנאיות הינו בבחינת שחזור פרוטוקול הדיון המוקדם בבית המדרש התנאי. האמוראים אינם 'מגלים' סתירות תנאיות חדשות שהתנאים לא היו מודעים אליהם, אלא משחזרים את הדיונים כנ"ל, כאשר המשנה עצמה הינה התוצר הסופי של דיונים אלה.

קירבתם של האמוראים ל'זירת האירועים' בזמן ובמקום, מאפשרת להם להציג בפנינו מקורות תנאיים רבים שאינם נמצא במקורות הקאנוניים שלפנינו (=ברייתות). על אף הנגישות שלנו אל המקורות התנאיים המוכרים באמצעות המחשב ובטכניקת 'מלות מפתח', לא נוכל לקבל תמונה מליאה של המקורות התנאיים ללא אלו המוצגים בתוך הסוגיא על ידי האמוראים. גם טכניקת 'מלות המפתח' אינה יכולה להועיל במקרים רבים בשל מקורות מקבילים שאינם כוללים 'מלות מפתח' אלו. הדרך הטובה ביותר להתמודד עם בעיה זו מחייבת את הלומד לעבור באופן שיטתי על פרק התוספתא המקביל למשנה. בחינה ודיון שיטתי בפרק התוספתא המקביל, מעבר למעלות הרבות הקשורות בכך, יחשוף כמעט תמיד ניסוחים הלכתיים מקבילים לאלו שבמשנה שאין בהם שימוש באותן 'מלות מפתח'. כל האמור לגבי התוספתא נכון גם ל'מדרשי ההלכה' בהסתניגויות המתאימות.

הבבלי, באומנתו הנפלאה, 'חושף' ומציג מקורות מקבילים גם בטכניקות אחרות. פעמים לדוגמה, הבבלי יוצר את ההלכה 'ההפוכה' לזו שמוצגת במשנה באמצעות עיקרון 'הדווקאות', ורק אז הוא מוצא להלכה זו את המקור התנאי המקביל.

כיצד מתמודדים האמוראים עם 'סתירות' בין מקורות תנאיים ו/או עם דעתו של אמורא הסותרת את דעתו של תנא?

להלן מעט מן השיטות האמוראיות והמשמעות המתודולוגית הנגזרת מהן:

(א): 'ייחוס הסתירה' לשני מקורות תנאיים חלוקים

כאשר מתגלה סתירה בין דעתו של אמורא לדעתו של תנא, מה שאינו אפשרי, ינסה הבבלי לסמוך את דעת האמורא על דעת תנא החלוק עם

התנא דידן. המחלוקת האמוראית הינה 'המשך' של המחלוקת התנאית כאשר כל אחד מן האמוראים מייצג דעה של התנא 'שלו' בהתאם.

(ב): ביטול הסתירה

על ידי הגהה בנוסח המסורת (=שבשתא, חסורי מחסרא)

(ג): נסיונות הכרעה בשיטות הרמנויטיות

הבבלי ינתח מקור מסוים (מסורת, שמועה) בשלל טכניקות הרמנויטיות כדי להכריע בין המקורות.⁶⁰

(ד): הרמוניזציה

ההרמוניזציות התלמודיות הן הצעות פרשניות לביטול סתירות בין מקורות. ההרמוניזציה המוצעת הינה במקום, בזמן, ובמיוחד בייחוס הסתירה ל'מקרים שונים'. ההרמוניזציה, במיוחד זו האחרונה, נסמכת ונתמכת לרוב מדיוקים לשוניים בטקסט של המקורות.

להלן מס' דוגמאות להבהרת הנושא:

ב. דוגמה מס' 1: הקבלה מתוחכמת ורבת שלבים

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב

מתני'. הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, מפני שהן מועדין. הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש - על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק.

גמ'. טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור, אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור. תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו - פטורין. הניחא למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו

באונס - פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר?

⁶⁰ ראה יום טוב ליפמאן צונץ, **הדרשות בישראל**, מוסד ביאליק, עמ' 25: "ההלכה כקו המידה לחיים המעשיים צריכה להיות נשמעת, כלומר מקובלת ולפיכך נקראה גם 'שמעתא' (מה שנשמע), לעומת זאת היתה ההגדה רק דבר שהוגד"

ההלכה ברישא של המשנה על פי 'טבלת רכיבי הטיעון' הינה כך:

הנימוק	'הקביעה'	המקרה	
"מפני שהן מועדין"	"משלם נזק שלם"	"הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים"	סתם משנה

שלבי הדיון בסוגיא התלמודית

שלב א: על בסיס עיקרון 'הדווקאות' קובע הסתמא בבבלי כי: 'הכלב והגדי שנפלו מראש הגג ושברו את הכלים - פטור'. ובלשון הסתמא: "טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור".

שלב ב: "אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור". על בסיס הדיוק בשלב א, מסיק הסתמא כי סתם משנה מבסס את ההלכה המנוסחת בלשון קזואיסטית על עיקרון משפטי, לפיו: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור". הפשיעה מתבטאת בהעלאה (או במציאות) של 'כלב וגדי', בעלי חיים קופצניים 'על ראש הגג', מה שעלול לגרום להם לקפוץ לחצר השכן ולשבור את כליו. על עצם המציאות הנ"ל אין דרך לחייב את בעל הכלב והגדי, אלא אם כן הם הזיקו. או אז, מתברר למפרע, כי היתה 'פשיעה' בעצם המציאות הנ"ל. מן המשנה עצמה, באופן ישיר, ובלא עיקרון הדווקאות, אין ללימוד עיקרון משפטי זה שהרי המשנה עצמה דנה בתחילתו בפשיעה (=כלב וגדי על ראש הגג) וסופו בפשיעה (=שקפצו מראש הגג), ועל כגון דא, אין מחלוקת. הדיוק - "טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור", מאפשר ללימוד מן המשנה באופן עקיף את העיקרון המשפטי המצוי במחלוקת: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס".

שלב ג: "תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו-פטור". הבחנה מפורשת זו בין קפצו לנפלו לקוחה מן הברייתא המצוטטת על ידי הבבלי. ברייתא זו, אפשר שהיא התוספתא המקבילה שזו לשונה:

תוספתא, מסכת בבא-קמא (ליברמן), פרק ב

”הכלב והגדי שנפלו והזיקו הרי אלו פטורין, קפצו והזיקו הרי אלו חייבין”.

בין אם הברייתא שבבבלי הנה ברייתא שאינה התוספתא, ובין אם היא התוספתא אלא שלשונה עובדה על ידי הבבלי, היא כוללת במפורש את ההבחנה בין קפצו (חייב) לבין נפלו (פטור). כך או כך, הבבלי עושה שימוש במקור תנאי מקביל כדי לתמוך בעמדתו המתודולוגית. הבבלי מבקש להראות כי ‘מן המשנה’ יש הוכחה עקיפה לעיקרון המשפטי: “תחלתו בפשיעה, וסופו באונס-פטור”.

כאן, מקום לשאלה: מה תפקידו של שלב ג בדיון? מן ההיבט המתודולוגי, הברייתא המצוטטת על ידי הבבלי (=התוספתא?) מלמדת אותנו שלשה דברים: **האחד**: הדיוק בלשון המשנה שיוצר הבחנה בין ‘קפצו’ ל‘נפלו’ מוזכר במפורש במקור תנאי מקביל. **השני**: ב‘נפלו’ ושברו את הכלים: פטורין. הדיוק בלשון המשנה יכול רק לקבוע כי ב‘נפלו’ ‘אינו חייב’, אבל הוא אינו יכול לקבוע שהוא פטור. המקור המקביל קובע במפורש, “נפלו - פטורין”. **השלישי**: אפשר ממקור זה ללימוד באופן ישיר, שלא כמו ממשנתנו את העיקרון המשפטי: “תחלתו בפשיעה וסופו באונס-פטור”.

למה אם כן התכוון הסתמא בכותבו: “תניא נמי הכי”? לאחד מדברים אלו? לחלק מהם? או לשלושתם? לעניות דעתי, יש להשיב על שאלה זו בהסתמך על מקומו של המקור המקביל בעריכת הסוגיא. לו ביקש הסתמא להיעזר במקור המקביל כדי להצדיק את עצם הדיוק שביצע במשנה, היה לו להציג מקור זה מיד לאחר הדיוק, כדי לומר בפראפרזה: ‘הדיוק שביצעתי: נפלו - פטור, כתוב בפרוש במקור זה’. ברם, הסתמא הציג את המקור המקביל רק לאחר שלב ב ולא לפניו. משל היה אומר: חשיבותו הגדולה של המקור המקביל אינה בסיוע לדיוק במשנה, שהרי ניתן לדייק בלשון המשנה גם ללא מקור מקביל תומך. החשיבות הגדולה הינה בתובנה השלישית הנגזרת ממנו לעיל. זהו מקור מקביל שממנו נלמד באופן ישיר העיקרון המשפטי הנ”ל.

הכוונה המתודולוגית של עורך סוגייתנו הינה לעסוק בשאלת העיקרון המשפטי החבוי בינות למילים שבמשנה. הסתמא מצטט את המקור המקביל (יתכן, תוך עבוד לשונו) כדי לתמוך בעמדתו, ולכן הוא מצטט אותו רק לאחר

שהוא קובע כי התנא במשנתנו סובר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור". הציטוט של המקור המקביל מציג תמונה שלפיה, שני מקורות תנאיים (מן המשנה על בסיס דיוק, ומן המקור במפורש) תומכים בעיקרון המשפטי הנ"ל. מובן, שהמקור התנאי שנמצא ב'עין הסערה' היא משנתנו ולא המקור המקביל, ולכן תחילת הדיון הינה בדיוק הנלמד ממשנתנו. נמצאנו למדים, כי הבבלי מצטט מקורות תנאיים באופן לא טכני. העיבוד הלשוני, המיקום, והסדר יכולים להעיד על כוונתו, כעולה מדוגמה זו.

ג. דוגמה מס' 2: התייחסות 'סלקטיבית' למקורות מקבילים

משנה מסכת בבא מציעא פרק ב

[ג] מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין או בשבילין שבשדות הרי זה לא יגע בהן. מצא כלי באשפה, אם מכוסה לא יגע בו, אם מגולה נוטל ומכריז. מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו. מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו, מחציו ולפנים של בעל הבית, אם היה משכירו לאחרים אפילו בתוך הבית, הרי אלו שלו:

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כה עמוד ב

גמרא. מאי טעמא? דאמרינן: הני אינש אצנעינהו, ואי שקיל להו - לית להו למרייהו סימנא בגווייהו, הלכך לשבקינהו עד דאתי מרייהו ושקיל להו. ואמאי? ליהוי קשר סימנא! - אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: במקושרין בכנפיהן, דכולי עלמא הכי מקטרי להו.

ולהוי מקום סימן! - אמר רב עוקבא בר חמא: במדדין. אי במדדין - מעלמא אתו, ומותרין! - איכא למימר מעלמא אתו, ואיכא למימר אינש אצנעינהו, והוה ליה ספק הינוח, ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר.

מצא כלי באשפה, מכוסה לא יגע בו מגולה - נוטל ומכריז. ורמינהו: מצא כלי טמון באשפה - נוטל ומכריז, שכן דרך אשפה לפנות!

אמר רב זביד: לא קשיא: הא - בכובי וכסי, הא - בסכיני והמניק. בכובי וכסי - לא יגע, בסכיני והמניק - נוטל ומכריז.

רב פפא אמר: הא והא בכובי וכסי, ולא קשיא; כאן - באשפה העשויה לפנות, כאן - באשפה שאינה עשויה לפנות.

אשפה העשויה לפנות אבידה מדעת היא! - אלא, באשפה שאינה עשויה לפנות, ונמלך עליה לפנותה.

בשלמא לרב פפא - היינו דקתני שכן דרך אשפה לפנות, אלא לרב זביד מאי שכן דרך אשפה לפנות? - שכן דרך אשפה לפנות לה כלים קטנים.

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב

מצא באשפה חייב להכריז שדרך האשפה להיטלטל.

ברישא של המשנה שתי הלכות: האחת בעניין 'גוזלות מקושרין' שנמצאו 'אחר הגפה' או אחר 'הגדר' או ב'שבילין שבשדות'. ההלכה השניה עוסקת במציאת כלי באשפה. להלכה זו שני 'מקרים' שונים ושתי 'קביעות' בהתאם. נסכם הלכות אלו ב'טבלת רכיבי הטיעון':

הנימוק	'הקביעה'	'המקרה'	המוסר	מס' הלכה
אין	"הרי זה לא יגע בהן"	"המוצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין, או בשבילין שבשדות"	סתם משנה	1
אין	"לא יגע בו"	"מצא כלי באשפה, אם מכוסה"	סתם משנה	2
אין	"נוטל ומכריז"	"[מצא כלי באשפה] אם מגולה"	סתם משנה	3
תוספתא				
"שדרך האשפה להיטלטל"	"חייב להכריז"	"מצא באשפה"	סתם תוספתא	4

כעולה מן הטבלה, הלכה (4) הלקוחות מן התוספתא המקבילה למשנתנו, אינה

מבחינה בין 'מכוסה' ל'מגולה' וקובעת באופן קטגורי - "נוטל ומכריז". זאת ועוד, התוספתא מנמקת את ההלכה: "שדרך האשפה להיטלטל", נימוק החסר בהלכות המקבילות שבמשנה. משנתנו אם כן 'עשירה' שכן מצאנו לה מקורות מקבילים היכולים להשלים את 'התמונה' בביאורה. הגמרא בצטטה את התוספתא כותבת "שכן דרך אשפה לפנות", ולא כמוצג בנוסח התוספתא שלפנינו: "שכן דרך האשפה להיטלטל". זוהי בעיית הציטוט המוזכרת לעיל במבוא לסעיף זה. אפשר שזו ברייתא שאינה תוספתא, אפשר שזהו הנוסח של התוספתא כפי שהשתמר אצל הסתמא, ואפשר שזהו עבוד מכוון של לשון התוספתא.

השאלה הראשונה שבה הבבלי חייב לדון הינה שאלת היחס בין המקורות המקבילים: האם המקורות חלוקים או לא? הואיל והמחלוקת בין (4) ל (2) 'מתגלית' דרך שדה 'הקביעה', ניתן אולי היה לומר כי התוספתא (4) עוסקת רק בכלי מגולה, כמו הלכה (3) במשנה. הלכה (2) במשנה אינה בסתירה ל (4) על פי 'תרוץ' זה, משום שהתוספתא (4) אינה עוסקת ב'מקרה' זה. דיון מעין זה ודאי שהתרחש בין כותלי בית המדרש של רבותינו בעלי הגמרא. הביטוי: "ורמינהו" שבלשון הגמרא, הוא מינוח שנבחר על ידי העורך שמעיד כי סיכום הדין הנ"ל מראה כי המקורות חלוקים. גם רב זביד וגם רב פפא מציעים הרמוניזציה שמבטלת את המחלוקת בין המקורות. בסיכום הדין נראה כי שני האמוראים נאחזים בלשון הנימוק ש'בתוספתא': "שכן דרך האשפה לפנות", כדי להצדיק את ההצעה ההרמוניסטית שלהם.

רבי אבא בר זבדא בשם רב חושף את העיקרון המשפטי עליו מבוססת ההלכה שבמשנתנו: "כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר". העובדה שעיקרון זה מובא בשם רב מעידה כי הדין בבית המדרש של רבי יהודה הנשיא עסק בעיקרון הנ"ל, אולם הניסוח שנבחר לייצגו הוא דווקא ניסוח קזואיסטי. זוהי עדות ממקור ראשון, שכן רב זכה ללימוד בבית מדרשו של רבי.⁶¹

⁶¹ רבי הקים כביכול לפחות שתי וועדות, האחת - איתור השמועות והמסורות ההלכתיות עד לזמנו. השניה - וועדת ניסוח להלכות שעברו את כל הניפויים הנדרשים. בפני וועדה זו עמדו לפחות שתי אופציות ניסוחיות שיוכנסו לנוסח המשנה: ניסוח קזואיסטי, או ניסוח של כלל משפטי. בדוגמה נפלאה זו אנו רואים כי הוועדה קבעה שיש להכניס למשנה את הניסוח

לחלק מן ההלכות (1) ו(2) שברישא של המשנה מצאנו מקבילה בתוספתא:
תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב

אי זו היא אבידה? מצא קרדום באסרטה וטלית באסרטה ופרה רועה בין הזרעים הרי זו אבידה. טלית מונחת בצד הגדר, וחבית מונחת בין הגדר, וחמור רועה בין עשבים, אין זו אבידה. מצאן שלשה ימים זה אחר זה הרי זה אבידה.

בסוגיא התלמודית, איננו מוצאים התייחסות למקבילה זו. נציג את שתי ההלכות שנראות כמבוססות על אותו עיקרון משפטי:

משנה

הלכה	המוסר	'המקרה'	'הקביעה'	הנימוק
1	סתם משנה	"המוצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין, או בשבילין שבשדות"	"הרי זה לא יגע בהן"	אין

הקזואיסטי, אולם מ'עדותו של רב' אנו למדים גם על הניסוח של האופציה השניה. באופן כללי ניתן להצביע על המאפיינים הבאים בעבודת רבי ותנאיו:

- א – איסוף המסורות.
- ב – מיון המסורות.
- ג – בדיקת המסורות.
- ד – ניפוי המסורות.
- ה – הכנסה של מסורות קדומות לקובץ המשנה בלי התערבות ניסוחית.
- ו – הכנסה של מסורות תוך כדי שינויים בנוסח.
- ז – ניסוח חדש להלכות קדומות או בכלל.

תוספתא

הנימוק	'הקביעה'	'המקרה'	המוסר	הלכה
אין	"אין זו אבידה"	"מצא... טלית מונחת בצד הגדר"	סתם תוספתא	5

היחס בין מקורות (1) ו(5) מורכב ביותר בשתי השדות: בשדה 'המקרה' ובשדה 'הקביעה'. בשדה 'המקרה' יש לדון בשאלה: האם 'גוזלות מקושרין' לדוגמה זהים משפטית ל'טלית'? בשדה 'הקביעה' יש לדון בשאלה: האם "הרי זה לא יגע בהן" זהה או שונה משפטית מ"אין זו אבידה"? באופן פשוט ואינטואיטיבי אנו חשים בהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' כי 'המקרים' ו'הקביעות' שונות זו מזו, אולם קשה לנו בהיעדר מידע נוסף להצביע על פרטי השונות שבין ההלכות.

לענייננו חשוב לדון בתופעה: **הגמרא אינה יוצרת סוגיא משני מקורות אלו**, על אף שאין ספק כי העניין נדון בבתי המדרש של רבותינו בעלי הגמרא. קשה לנו לשער מדוע. מאידך, ראשונים ואחרונים מרחיבים את גבולות הסוגיא והם דנים באריכות במקורות אלו.⁶²

בדוגמה זו, להלן חלק מפירושו של הרשב"א:

חידושי הרשב"א מסכת בבא מציעא דף כה עמוד ב

הוה ליה ספק הינוח וכו'. ונ"ל דמשום דמדדין הוא דאוקימנא בקשורין בכנפיהם דכולי עלמא הכי קטרי ולא הוה קשר סימן, שאלו היו קשורין בקשר אחר היה נוטל ומכריז אבל כשאין מדדין בין קשורים בכנפיהם בין קשורין בקשר אחר שיש בו סימן ואף על פי שהמקום נמי הוי סימן הר"ז לא יגע בהן כלל דכודאי הנוח חשבינן ליה, והיינו ברייתא דקתני לקמן בגמ' מצא חמור או פרה, מצא טלית בצד גדר קרדום בצד גדר אין זו אבדה שהוא חייב להזקק לה אלא יניח דכיון שהן בצד גדר כודאי הנוח חשבינן ליה ולא יגע בהן כלל, ומאן דמקשה ולהוי מקום סימן כלומר ויטול ויכריז דהר"ז

⁶² מבחינה זו ממשיכים הראשונים את הסוגיא התלמודית.

אבדה וקסבר דבשאינן מדדין היא שנויה, מטעא הוה טעי דקסבר דכשאינן מדדין אי אית בהו סימן נוטל ומכריז דלאו ודאי הנוח היא, ומאן דמשני ליה במדדין ה"ה דהו"ל לאוקמה כשאינן מדדין והיא הנותנת דלא יגע בהן דודאי הנוח חשבינן ליה, אלא דאגב אורחיה ניחא ליה לאשמועינן דינא דספק הנוח בדבר שאין בו סימן כנ"ל.

הרשב"א מסביר כי 'טלית בצד גדר' אינה מייצגת מקרה של 'ספק הינוח' אלא של 'ודאי הינוח'. הקביעה "הרי זה לא יגע בהן" שונה לפי זה מן הקביעה "אין זו אבידה". לדבריו: "מצא טלית בצד גדר, קרדום בצד גדר, אין זו אבדה שהוא חייב להיזקק לה, אלא יניח, דכיון שהן בצד גדר כודאי הנוח חשבינן ליה, ולא יגע בהן כלל". 'גוזלות מקושרין' מייצגים 'אבידה' שהיא 'ספק הינוח', 'טלית או קרדום' מייצגים 'אבידה' שהיא 'ודאי הינוח'.

מן ההיבט המתודולוגי עונה הרשב"א על השאלה שהצגתי לעיל. משנתנו דנה ב'ספק הינוח' ולכן לא הציגה הגמרא את הלכה (5) מן התוספתא, בהיותה עוסקת ב'ודאי הינוח'. נראה כי לרבותינו בעלי התלמוד, העניין היה ברור כשמש ובשל כך הם לא עסקו בהשוואה זו שבין המקורות המקבילים.

היוצא מכך: בדיון התלמודי יש להתייחס לא רק למקורות המקבילים הנדונים על ידי הבבלי אלא גם לאלו שהוא 'התעלם' מהם. הראשונים כמו בדוגמה זו, מרחיבים את 'הסוגיא' ומסבירים מדוע אין הבבלי דן במקורות אלו. ב'שיטה המחודשת' אין אנו יודעים מראש במה ידון הבבלי ובמה ידונו הראשונים והאחרונים. יש לצפות, שהדיון הסיסטמטי יחשוף אמנם גם מקורות אלו, שהבבלי לא ידון בהם. ההצעות לבחינת היחס שבין מקורות אלו לבין משנתנו כמוהם כניסיון לצפות אף את דברי הפרשנים, שהם בשלב זה של הדיון (ולא אנחנו) יודעים כי מקורות אלו לא נדונו על ידי הבבלי.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 6 – שמוש מושכל במחשב

א. מבוא

המחשב הוא כלי רב עוצמה ורב סיכון בחקר ובלימוד המשנה והתלמוד. הנגישות, המהירות והדיוק הם יתרונות עצומים ללומד בן המאה ה-21, אולם 'אליה וקוץ בה'. גודש מידע, אי רלוונטיות וחוסר הבנה בסיסית של מקור השאלות (בפרויקט השו"ת לדוגמה) יכולים להיות בעוכרי המחפש עד כדי ביטול הכדאיות של שימוש במחשב בכלל. 'השיטה המחודשת' ממליצה על צורות יישום שונות שאין בהם 'סכנה'. השמוש במחשב כאמצעי חיפוש של מקורות על פי 'מלות מפתח' חייב להיות מושכל ורק לאחר רכישת הידע הבסיסי ההכרחי להבחנה בין המקורות השונים.

להלן דוגמאות מעשיות לשימוש מושכל לנ"ל:

(1) ברור זהות ה'חכמים' שבמשנה באמצעות השאלתא בתלמוד הבבלי: "מאן חכמים".

(2) ברור הזהות של 'המוסרים' לשתי דעות שוות במשנה, באמצעות השאלתא בתלמוד הבבלי: "חכמים היינו - x".

(3) איפיוני הדיוק: "טעמא... הא", **כפתיח** של הסוגיא האמוראית למשנה באמצעות השאלתא המתוחכמת: "גמ'. טעמא... הא".

(4) ברור ההגדרה היישומית ל'קביעה נורמטיבית' לא ברורה כגון: "לא יגע בהן", באמצעות בחינת היקריותיה במקורות שונים.

(5) 'מציאת' מקורות מקבילים באמצעות 'מלות מפתח' שבמשנה.

הדיון בתוצרי החיפוש של המחשב כגון אלו המוזכרים לעיל, שאינם נדונים בסוגיא הבבלית, מצוי בעיקר בספרות הראשונים והאחרונים שהרחיבו את 'גבולות הגיזרה' של הסוגיא האמוראית על בסיס היכרותם העמוקה את אוקינוס התלמוד.

ב. בחינת 'מונחים' בראייה כלל תלמודית

טכניקת 'מלות המפתח' שמאפשרת לנו למצוא ולגשת למקורות באמצעות המחשב, מוגבלת בסופו של דבר ל'מלות המפתח'. 'מלות המפתח' שמוגדרות כ'מונחים' אינן מצביעות רק על כתובת הטקסט שבה הם נמצאים, אלא גם על אופיו המתודולוגי של המקור המצוטט. השילוב של 'מונח' עם יכולת החיפוש של המחשב נותן בידי הלומד כלי בעל עוצמה.

לדוגמה, משמעות שאלת הגמרא 'מאן חכמים' בכל מקום הינה: מה שמות התנאים המסתתרים אחר מילת הקוד 'חכמים' המצויה לרוב במקורות התנאיים? רבי לדוגמה, עושה שימוש בשם קוד זה ('חכמים') 555 פעמים במשנתנו.⁶³ הגמרא ב-33 מקומות 'חושפת' את שמו המפורש של התנא שזכה לכינוי 'חכמים' בלשון המשנה או בלשון המקורות התנאיים האחרים:⁶⁴

1. תלמוד בבלי מסכת עירובין דף פג עמוד א

⁶³ החיפוש מתייחס למילה 'חכמים' לא רק במשמעות של שם המוסר. ניתן לצמצם את החיפוש לשם המוסר באמצעות השאלתה: 'חכמים אומרים', אם כי גם זה אינו מדויק לחלוטין, כמו במקרה של הניסוח: 'חכמים מתירין'. יש צורך אם כן לבצע מיונים משניים באופן ידני כדי לבקר את התוצאות. גם מלאכה זו שכרה בצידה, בשל העובדה שאנו חוזרים ומעיינים במשניות השונות בהקשרים שונים.

⁶⁴ זוהי דוגמה מובהקת ליכולת החיפוש של המחשבי במרחבי 'ספרות חז"ל'. חקירת השאלה: מה משמעות המילה 'חכמים' בדברי המשנה, מתחילה באיתור המקומות הנ"ל, פעולה ש'גזלה' זמן יקר וחשוב ללומדי וחוקרי התורה בדורות שקדמו לדור המחשבים. בשימוש מעט יותר מתוחכם ניתן למיין מופעים אלה בשיטות שונות ומגוונות כגון: על פי המסכתות והסדרים. תוצאת המייון הראשוני יכולה להיות בעצמה תוצאה מחקרית בעלת משמעות. כיצד נוכל להסביר את העובדה לדוגמה שבמשנת תמיד איננו מוצאים כלל את המילה 'חכמים'?

יתר על כך, אנו יכולים להתחיל להתמודד עם שאלה זו גם דרך עיניהם הפרשניות של רבותינו בסוגה הספרותית הקרויה 'ספרות הכללים'. כל זאת כמובן, באמצעות חיפוש במחשב בפרויקט השו"ת תחת מילות המפתח - 'מאן חכמים'. להלן חלק מן התוצאות המדברות בעד עצמן:

של"ה - כללי התלמוד (יג) כלל לשונות סוגיות

שמג. מאן חכמים רבי פלוני. לפעמים התלמוד שואל על חכמים הסתומים במשנה מי הם. ואומר מאן חכמים, ומשיב רבי פלוני. וקשה, אמאי קרי במשנה ליחיד בשם רבים. והרמב"ם ז"ל בהקדמת סדר זרעים (הפרק הששי) כתב, שהטעם בהיות המקבלים רבים, שקבלו מן החכם ההוא, ובעבור היות אנשי הדעת ההיא רבים, יקראם 'חכמים',

- יהודה ורבי יוסי, אבל חכמים אומרים: כביצה ומחצה שוחקות. ומאן חכמים - רבי יוחנן בן ברוקה. פשיטא! - שוחקות אתא לאשמועינן.
2. תלמוד בבלי מסכת תענית דף ו עמוד א
- ומלקוש בניסן, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: יורה בכסליו. מאן חכמים? - אמר רב חסדא: רבי יוסי היא. דתניא: איזו היא רביעה ראשונה?
3. תלמוד בבלי מסכת תענית דף כו עמוד ב
- ומוסף - יש בהן נשיאת כפים, מנחה ונעילה - אין בהן נשיאת כפים. מאן חכמים - רבי יהודה היא. דתניא: שחרית ומוסף, מנחה ונעילה, כולן יש בהן
4. תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יב עמוד ב
- גברא אשתטי בחמריה. מיד וחמתו בערה בו. ויאמר המלך לחכמים, מאן חכמים - רבנן, ידעי העתים - שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים.
5. תלמוד בבלי מסכת יבמות דף מו עמוד ב

ואפילו שיהיה לאיש אחד, עד כאן לשונו.

יד מלאכי כללי התלמוד כלל תו

מאן חכמים ר' פלוני, משמע דהיכא דאיתמר האי לישנא בגמרא לאו למימרא דיחידאה הוא ולא קי"ל הכי אלא אדרבא אשמועינן תלמודא דאע"ג דסברא יחידאה היא הכי קי"ל ולמודך דחכמים דקתני מתניתין אין זו סברת רבים אלא יחידאה היא ורבים קבלו מאותו יחיד סברא זו ומשום הכי הלכה כמותו והיינו דאפקה רבי בלישנא דחכמים וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לסדר זרעים פ"ו וז"ל אבל מה שנאמר במשנה חכמים ר"ל כי לפעמים יכנה בחכמים בשביל אחד מן האנשים שהקדמנו שמותם ופעמים ירצה לומר בשביל כל המון החכמים ופעמים יבאר בתלמוד ויאמר מאן חכמים ר"פ ואולם יעשה זה בהיות המקבלים רבים שקבלו מן החכם ההוא ובעבור היות אנשי הדעת ההוא רבים יקראם חכמים ואפילו שיהיה לאיש אחד עכ"ד ואתה למד מדבריו שאם לא היו המקבלים ממנו רבים לא מפקינן לה בלשון חכמים, אבל צריך לבאר דלפעמים הגם שלא היו המקבלים ממנו רבים מ"מ שנאה רבינו הקדוש בלשון חכמים להיות שטעם אותו יחיד הסכימו בו בני ישיבת רבי שטעמו נכון וברור לפסוק כמותו והיינו דאמרינן בפרק כסוי הדם [דף] פ"ה א' א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראה רבי דבריו של ר"מ באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים ודברי ר"ש בכסוי הדם ושנאו בלשון חכמים ע"כ וזה ככל הסתמיות דמתני' שסתם כן אף שהם דברי יחיד מצד שנראה לו לר' לפסוק כמותו וכמ"ש רש"י ז"ל בסוף פ"ב דמציעא [דף] ל"ג ב' וז"ל וסתם נמי במשנה דברי יחידים שראה רבי את דבריהם ושנאם סתם כדי לקבוע הלכה כמותם ע"כ.

- לעולם אינו גר עד שימול ויטבול. פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים! מאן חכמים? רבי יוסי; דתניא: הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי - מטבילין אותו....
6. תלמוד בבלי מסכת יבמות דף קה עמוד ב
 חכמים אומרים: איש כתיב בפרשה, אשה - בין גדולה בין קטנה. מאן חכמים? רבי יוסי היא. דר' חייא ור' שמעון בר רבי הוו יתבי, פתח חד מינייהו
7. תלמוד בבלי מסכת כתובות דף ו עמוד ב
 הכונס את הבתולה - לא יבעול בתחלה בשבת, וחכמים מתירין. מאן חכמים? אמר רבה: רבי שמעון היא, דאמר: דבר שאין מתכוין - מותר.
8. תלמוד בבלי מסכת כתובות דף לג עמוד ב
 מיניה. אי בטובח על ידי אחר, מאי טעמייהו דרבנן דפטרי? מאן חכמים? [עמוד א] ר' שמעון היא, דאמר: שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה.
9. תלמוד בבלי מסכת גיטין דף כב עמוד א
 וחכמים מכשירין. מאן חכמים? אמר רבי אלעזר: [עמוד ב] ר' אלעזר היא, דאמר: עדי מסירה כרת. ואמר ר"א: לא הכשיר ר"א אלא לאלתר, אבל מכאן....
10. תלמוד בבלי מסכת גיטין דף מו עמוד ב
 דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא, כדשנינן; דרבנן אדרבנן לא קשיא, מאן חכמים? ר' מאיר, דאמר: בעינן תנאי כפול, והכא במאי עסקינן - בדלא
11. תלמוד בבלי מסכת גיטין דף עו עמוד א
 כפליה לתנאיה, הכא בדכפליה לתנאיה; ורבנן אדרבנן לא קשיא, מאן חכמים דהכא? רבן שמעון בן גמליאל היא, דאמר: כל עכבה שאינה הימנה - הרי ...
12. תלמוד בבלי מסכת קידושין דף טו עמוד ב
 אבא א"ר יוחנן: זו דברי רבי יוסי הגלילי ור"ע, אבל חכ"א: הכל לשחרור. מאן חכמים? רבי היא, דמפיק ליה להאי באלה לדרשה אחרינא, ומקרא נדרש בין.....

13. תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף עא עמוד א
ליה בדרבה מיניה. ואי בטובח על ידי אחר, מ"ט דרבנן דפטרי! אמרי:
מאן חכמים? ר"ש, דאמר: שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה. אמרי:
בשלמא.....
14. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף ס עמוד ב
לתרעא. ולא יבור את הגריסין דברי אבא שאול, וחכמים מתירין וכו'.
מאן חכמים - רבי אחא, דתניא: רבי אחא מתיר בדבר הנראה.
15. תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף סו עמוד א
גמרא. מאן חכמים - רבי מנחם ברבי יוסי הוא. דתניא, רבי מנחם ברבי
יוסי אומר: (ויקרא כ"ד) בנקבו שם יומת, מה תלמוד לומר שם - לימד על
מקלל....
16. תלמוד בבלי מסכת שבועות דף לו עמוד א
והמקלל אביו ואמו וכו'. מאן חכמים? רבי מנחם בר יוסי; דתניא, רבי
מנחם בר יוסי אומר: (ויקרא כ"ד) בנקבו שם יומת - מה ת"ל שם? לימד
על.....
17. תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ז עמוד ב
לו: נשתקע הדבר ולא נאמר. והאיכא רבנן בתראי דקיימי כוותיה! מאן
חכמים? נחום המדי הוא. תניא אידך, נחום המדי אומר: מוכרין להן סוס
זכר....
18. תלמוד בבלי מסכת הוריות דף ג עמוד א
לרוב צבור קמיפלגי, מ"ס: ב"ד משלים לרוב צבור, ומ"ס: אין ב"ד משלים
לרוב צבור. ואיבעית אימא: הוורו ב"ד ועשו רובו של קהל, ומאן חכמים?
רבי שמעון היא, דאמר: צבור מייתי וב"ד מייתי.
19. תלמוד בבלי מסכת הוריות דף ה עמוד ב
וחכמים אומרים: לעולם אינו חייב אלא על הוראת בית דין הגדול, מאן
חכמים? אילימא רבי מאיר, רובא בעי! אלא לאו רבי שמעון היא, שמע
מינה.

20. תלמוד בבלי מסכת זבחים דף מב עמוד א
 דחד מתיר הוא. אי הכי, מאי טעמא דרבנן? אמר רבא: מאן חכמים? רבי אליעזר היא, דתנן: הקומץ, והלבונה, והקטורת, ומנחת כהנים, ומנחת כהן....
21. תלמוד בבלי מסכת מנחות דף פח עמוד ב
 ליה לאוזוזה מצי מיזי לה? אלא אימא: לא היתה זזה ממקומה, ומאן חכמים? ר' אלעזר הוא; דתניא, רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: כמין טס של זהב.....
22. תלמוד בבלי מסכת חולין דף עט עמוד א
 חוששין לזרע האב, אבל חכמים אומרים כל מיני פרדות אחת הן, מאן חכמים - חנניה הוא, דאמר חוששין לזרע האב, והאי בר.....
23. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף יד עמוד ב
 אותה אותה למעוטי בעל מום מעיקרא. אבל חכ"א: אם מתו - יקברו. מאן חכמים? תנא דבי לוי הוא, דתנא דבי לוי: הכל היו בכלל העמדה והערכה,.....
24. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף יז עמוד א
 לא חזרה שייות למקומן. רב אשי אמר: כגון שיש בו מקצת סימנין, ומאן חכמים - ר"ש, דאמר עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו: אמר רבי יוחנן: מודה.....
25. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף ל עמוד א
 אבל חכמים אומרים חשוד על השביעית - חשוד על המעשר. מאן חכמים? רבי יהודה, דבאתריה דר' יהודה שביעית חמירא להו, דההוא דהוה קרי.....
26. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף ל עמוד א
 אבל חכמים אומרים חשוד על המעשר חשוד על השביעית, ומאן חכמים - רבי מאיר היא, דאמר: חשוד לדבר אחד - הוי חשוד לכל התורה כולה.
27. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף ל עמוד ב
 אמר: אבל חכ"א חשוד על השביעית - [עמוד ב] חשוד על המעשר, ומאן

חכמים - ר' יהודה; וחד אמר: החשוד על המעשר - חשוד על השביעית, ומאן.....

28. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף ל עמוד ב

חכמים - ר' יהודה; וחד אמר: החשוד על המעשר - חשוד על השביעית, ומאן חכמים - ר' מאיר, דתניא: עם הארץ שקיבל עליו דברי חבירות, ונחשד.....

29. תלמוד בבלי מסכת תמורה דף ל עמוד ב

באה לבית דברי רבי אלעזר, וחכמים אומרים לרבות את הריקועין. מאן חכמים? אמר רב חסדא: רבי יוסי בר' יהודה היא; דתניא, נתן לה זהב רבי.....

30. תלמוד בבלי מסכת תמורה דף לג עמוד ב

אומרים: אפילו בעל מום מעיקרו הי' בכלל העמדה והערכה! א"ל: מאן חכמים - תנא דבי לוי. אי הכי, זו דברי ר"ש ותו לא? זו דברי ר"ש ומחלוקתו.....

31. תלמוד בבלי מסכת נדה דף ח עמוד ב

אין לקטף שביעית, וחכ"א: יש לקטף שביעית, מפני שקטפו זהו פריו. מאן חכמים? לאו רבנן דפליגי עליה דר"א? א"ל ההוא סבא, הכי א"ר יוחנן: מאן.....

32. תלמוד בבלי מסכת נדה דף ח עמוד ב

חכמים? לאו רבנן דפליגי עליה דר"א? א"ל ההוא סבא, הכי א"ר יוחנן: מאן חכמים - ר"א דאמר קטפו זהו פריו. אי ר"א, מאי איריא אילן שאינו עושה.....

33. תלמוד בבלי מסכת נדה דף נב עמוד ב

גמ'. מאן חכמים! ר' חנינא בן אנטיגנוס היא, דתניא, ר"ח בן אנטיגנוס אומר: כתמים אין בהן משום זוב. ופעמים שהכתמים מביאין לידי זיבה.

מקורות אלו נמצאו בעזרת מלות המפתח: "מאן חכמים". עתה ניתן במסגרת הניסיון לפצח את הקוד 'חכמים', לאפיין את המקורות שבהם נחשף שמם של

התנאים המסתתרת אחר מילת הקוד. לדוגמא:

(א) לאילו דורות של תנאים הם שייכים?

(ב) האם השימוש בקוד זה, רווח יותר במסכתות מסוימות יותר מאחרות?

(ג) מה היה הצורך המתודולוגי של התלמוד בחשיפת השם בכל מקור? זוהי בחינה של מונח בראיה כלל תלמודית, סוג של חקירה בעל חשיבות רבה שמתאפשר היום, ולכל אחד, עקב יכולתו של המחשב. 'חקירות' מסוג זה התבצעו בעבר הקרוב והרחוק במיוחד על יד 'בעלי הכללים' באמצעים ידניים, פעולה ש'גזלה' זמן יקר וחשוב.

ג. דוגמה 'מקומית' למשמעות היוצאת מן הדיון בביטוי 'מאן חכמים'

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף מו עמוד א

ת"ר: גר שמל ולא טבל - ר"א אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו, שמלו ולא טבלו; טבל ולא מל - ר' יהושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באמהות, שטבלו ולא מלו; וחכמים אומרים: טבל ולא מל, מל ולא טבל - אין גר, עד שימול ויטבול.

'חכמים' בברייתא זו סבורים שיש צורך גם בטבילה וגם במילה. בהמשך אומרת הגמרא: "אמר חייא בר אבא אמר יוחנן: לעולם אינו גר עד שימול ויטבול", ומיד היא שואלת? פשיטא! יחיד ורבים הלכה כרבים! תשובת הגמרא: "מאן 'חכמים'?" רבי יוסי! כלומר: זו אינה מחלוקת בין רבים ויחיד המייתרת את דברי רבי יוחנן, אלא מחלוקת של 'יחיד' מול 'יחידים'. רבי יוחנן באמצעות אמירתו, רצה לומר בפארפרזה: על אף ש'חכמים' הוא רבי יוסי, וזו נראית כדעת יחיד, הלכה כמותו. לולא נחשף שמו של רבי יוסי כעומד אחר המונח 'חכמים' לא היו דבריו של רבי יוחנן מובנים. אין כאן ניסיון להתחקות אחר משמעות המונח עצמו, קרי, אחר כוונתו של רבי, אלא אחר משמעות יישומית מקומית בלבד.

ד. מקורות מקבילים

זהו, כמדומה, השימוש הנפוץ ביותר והחשוב ביותר של המחשב ככלי עזר לחיפוש מידע. טכניקת 'מלות המפתח' כנ"ל הינה הטכניקה היחידה. כפי שראינו בסעיף

קודם, ניתן באמצעות 'כלים' שונים להתגבר על חלק ממגבלותיה. ה'חיפוש הטבלאי' שבפרויקט השו"ת (כולל נגזרותיו המקומיות) הוא אחד 'מכלים' נוספים אלו המגבירים את יכולות המחשב בחיפוש אחר מקורות מקבילים רלוונטיים.

ה'חיפוש הטבלאי' כמו ה'חיפוש הפשוט' מצריכים כושר יצירה ודמיון בבחירת 'מלות המפתח' ו/או מקבילותיהן ו/או המרחקים בין המילים. כמו בכל הטכניקות, המיומנות נרכשת עם הזמן ובתרגולים רבים. פעמים, שימוש ב'מילת המפתח' הבולטת בטקסט אינה מעלה כל ממצא רלוונטי ודווקא מילה לא 'בולטת' 'צדה' את המקור, (דוגמאות מעשיות ומפורטות בהמשך הספר). 'מצא באשפה' לדוגמה, לא יעלה ממצא בתוספתא משום ששם כתוב 'אישפה'. שני מונחים בעלי הוראה הפוכה נמצאים בתלמוד הבבלי: 'תניא נמי הכי', 'ורמינהו'. זה כמו זה מפנים למקורות תנאיים מקבילים, האחד למקור מקביל מסייע והשני למקור מקביל 'סותר'. אלו הם מן המונחים הבולטים (=מ'מילות המפתח' של התלמוד הבבלי) המפנים למקורות תנאיים מקבילים על ידי התלמוד עצמו. מקורות אלו המצויים בסוגיא למשנתנו, שלא 'נצודו' בעזרת המחשב, יעמדו לרשות הלומד לצורך הדיון עצמו, ממש מתוך הסוגיא התלמודית, כדי שהתמונה של המקורות המקבילים תהא מליאה ככל שניתן. הפנייה למקורות אלו שבתוך הסוגיא עצמה, הינה אפשרות בעדיפות אחרונה, רק לאחר שלא נמצאו מקורות תנאיים מקבילים בעזרת המחשב ו/או בדיון בפרק התוספתא/ המדרש הרלוונטי.

המשנה עצמה מפנה לפסוק באמצעות המונח: 'שנאמר'. עיון במקור זה יציג לרוב מקבילה מדרשית.

ה. המשמעות של מושג/מונח מתוך הקונטקסט שבמופעי

פעמים, מושג/מונח או 'סתם' ביטוי במשנה יכול דרך מופעיו להאיר צדדים שונים בהבנת המשנה. תובנה זו נגזרת מעיקרון 'הדווקאות' שלפיו, לא רק הביטויים 'המשפטיים' נבחרו באופן דווקאי על ידי רבי ובית הוועד שלו, אלא אף ביטויים 'תמימים' נבחרו/נוסחו באופן 'דווקאי' כדי להתאימן לשאר המופעים בקבצים

השונים, מה שניתן אולי לכנות בשם - 'קורולציה מושגית'.

דוגמה לבחינת ה'קביעה' - 'לא יגע'

משנה מסכת בבא מציעא פרק ב

[ג] מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין או בשבילין שבשדות הרי זה לא יגע בהן. מצא כלי באשפה אם מכוסה לא יגע בו, אם מגולה נוטל ומכריז. מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו, מחציו ולפנים של בעל הבית, אם היה משכירו לאחרים אפילו בתוך הבית, הרי אלו שלו:

משנה מסכת בבא מציעא פרק ב

מצא ספרים קורא בהן אחת לשלשים יום ואם אינו יודע לקרות גוללן אבל לא ילימוד בהן בתחלה ולא יקרא אחר עמו. מצא כסות, מנערה אחת לשלשים יום ושוטחה לצרכה אבל לא לכבודו כלי כסף וכלי נחושת משתמש בהן לצרכן אבל לא לשחקן. כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבא אליהו. מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול:

משנה מסכת בבא מציעא פרק ג

[ו] המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג

המפקיד פירות אצל חבירו אפי' הן אובדין לא יגע בהן, לפיכך, בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר. רבן שמעון בן גמליאל אומר: באובדין ימכור בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג

המפקיד פירות אצל חבירו והרקיבו יין והחמיץ שמן והבאיש אפי' הן אובדין לא יגע בהן, דברי ר' מאיר. וחכמים אומר: עושה אותן דמים בבית דין, מוכרן לאחרים ואין מוכרן לעצמו.

הביטוי 'לא יגע' משמש כ'קביעה נורמטיבית' בסדרה של 'מקרים' במסכת בבא- מציעא. 'המקרים' מתייחסים לפקדון או לאבידה שנמצאה. נציג את המקרים

הנ"ל:

(1) "מצא אחר הגפה... גוזלות מקושרין.... הרי זה **לא יגע בהן**"

(2) "מצא כלי באשפה אם מכוסה **לא יגע בו**"

(3) "כלי זהב וכלי זכוכית **לא יגע בהן** עד שיבא אליהו"

(4) "המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין **לא יגע בהן**"

המשמעות המשפטית היוצאת מביטוי זה הינה תלויות הקשר. במקרים (1) ו(2) משמעות הביטוי הינה: **אי התערבות** בשיקולי בעל הגוזלות או הכלי משום שמדובר על "ספק הינוח". במקרה (3) משמעות הביטוי הינה: **אי שימוש בכלי כדי לשמרו** (בנגוד לכסות שמנערה או כלי כסף שמשמש בהם לצרכן). במקרה (4) משמעות הביטוי הינה: **פטור מן הצורך** להציל את רכוש הזולת מסיבות שונות (לדעת סתם משנה ולא לדעת רשב"ג החולק עליו).

מסקנה: על אף 'התמימות' המילולית היוצאת מן ההוראה 'לא יגע', מעיון במופעי הביטוי ביחידת מידע הומוגנית (מסכת בבא-מציעא) עולה, כי הביטוי הוא ניסוח משפטי לקביעה נורמטיבית שאינה 'תמימה' כלל וכלל.

ו. אישים וביוגרפיה

המחשב בצרוף תוכנה מתאימה (כדוגמת פרויקט השו"ת), הינו כלי מעולה לבניית תמונה ביוגרפית של דמות מן התנאים ו/או האמוראים. האפשרות לצבור מידע על הדמות מכל כך הרבה מקורות בלחיצת כפתור אחת הינה אפשרות מלהיבה. פעמים, משליכים המקורות זה על זה בבחינת 'עניים דברי תורה במקום אחד ועשירים במקום אחר'. הדבר אמור במיוחד על משנתנו שבה כמעט אין 'הרחבות' כלשהן על דמויות התנאים אלא תוכן דבריהם בלבד. להלן דוגמה מבהירה:

משנה מסכת בבא מציעא פרק ז

אוכל פועל קישות אפילו בדינר וכותבת אפילו בדינר. ר' אלעזר חסמא אומר: לא יאכל פועל יתר על שכרו, וחכמים מתירין, אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן ויהא סותם את הפתח בפניו.

משנה זו דנה בזכותו המקראית של הפועל לאכול מן התוצרת של בעל הבית בזמן עבודתו. **רבי אלעזר חסמה** נראה כמחמיר עם הפועל בהשוואה לחכמים.

מחלוקת זו, עם אותם הדמויות מוצגת גם בתוספתא.

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ח

אוכל פועל עד שלא יתחיל במלאכה אשכל אפי' בדינר וקישות אפי' בדינר וכותבת אפי' בטריסית. משם ר' לעזר חסמא אמרו: לא יאכל פועל יתר על שכרו וחכמים מתירין.

בהלכה ט שבתוספתא מכונה התנא: ר' לעזר חסמא, ונראה עקב הדמיון שבין לשון המשנה לתוספתא כי מדובר על אותו תנא ועל אותה מחלוקת. מצאנו את שמו של תנא זה גם במקור תנאי נוסף: תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף ג עמוד א

תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין, אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותין.

אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה? - שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה. - ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל. - ומה דרש בה? (דברים ל"א) הקהל את העם האנשים והנשים והטף אם אנשים באים ללימוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן.

אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני!

ממקור זה אנו למדים מספר פרטים ביוגרפיים על רבי אלעזר בן חסמא, כגון שהיה מתלמידיו של רבי יהושע בפקיעין. עוד אנו למדים כי היה מן התלמידים שהלכו לשמוע את דרשת השבת של רבי אלעזר בן עזריה כאשר התמנה לנשיא במקום ר"ג. מצאנו את שמו במקור נוסף שמאיר את דמותו מזוית מפתיעה: תלמוד בבלי מסכת הוריות דף י עמוד א

כי הא דר' גמליאל ורבי יהושע הוו אזלי בספינתא, בהדי דר' גמליאל הוה פיתא, בהדי רבי יהושע הוה פיתא וסולתא, שלים פיתיה דר' גמליאל סמך אסולתיה דרבי יהושע.

אמר ליה: מי הוה ידעת דהוה לן עכובא כולי האי דאיתית סולתא?

אמר ליה: כוכב אחד לשבעים שנה עולה ומתעה את (הספינות) [הספנים],

ואמרתי: שמא יעלה ויתעה [אותנו]

אמר ליה: כל כך בידך ואתה עולה בספינה?

א"ל: עד שאתה תמה עלי, תמה על שני תלמידים שיש לך ביבשה, רבי אלעזר

חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא, שידועין לשער כמה טפות יש בים, ואין להם

פת לאכול ולא בגד ללבוש!

נתן דעתו להושיבם בראש.

במעשה זה ארבע דמויות של תנאים: רבן גמליאל, רבי יהושע, רבי אלעזר חסמא, ורבי יוחנן בן גודגדא. מערכת היחסים 'המתוחה' שבין רבן גמליאל ורב יהושע מוכרת ממעשה אחר ("תפילת ערבית רשות או חובה"?). במעשה ההוא אנו נחשפים לעוניו המרוד של רבי יהושע, אולם במעשה זה אנו נחשפים לעוניים המרוד של רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא ש"אין להם פת לחם לאכול ולא בגד ללבוש". המעיד על עוניים הנורא של תלמידיו הוא רבי יהושע עצמו ששט בספינה עם רבן גמליאל.

התנא העצום הזה (רבי אלעזר חסמא), שידוע "לשער כמה טפות יש בים", העני המרוד, הוא זה שקבע במשנה: "לא יאכל פועל יותר על שכרו". דווקא הוא העני המרוד שאמור **להקל** בעניינים אלה מוצג במשנה **כמתמיר** ביחס לחכמים החולקים עליו. דעתו של רבי אלעזר בן חסמא אודות זכויותיו של הפועל בעבודתו אינה מושפעת ממצבו הסוציאלי האישי.

ז. חיפושים 'מתוחכמים'

מעבר לכלי החיפוש המתוחכמים שמעמיד פרויקט השו"ת לרשות משתמשיו, ניתן לבצע חיפושים 'מתוחכמים' בכלים 'הפשוטים' של פרויקט השו"ת, בהתבסס על הסימונים של הקבצים בפרויקט השו"ת. נניח לדוגמה שאנו מבקשים למצא ולדון בסוגיות בבלי מיוחדות. בסוגיות אלו **מבצע הבבלי 'דיוק' על לשון המשנה כבר בפתח של הסוגיא מיד לאחר הצגת המשנה**. ה'דיוק' מלשון המשנה כפי שראינו לעיל מתבצע באמצעות התבנית "טעמא... הא". ברם, כיצד ניתן למצוא סוגיות שבהם מתבצע ה'דיוק' מיד לאחר המשנה? כאן אנו יכולים להיעזר בסימן: "גמ". שמצוי בפרויקט השו"ת תמיד, מיד בתחילת הפרשנות של הבבלי

על המשנה הנדונה. מלות המפתח: "גמ' טעמא" אכן, ימצאו את הסוגיות הנ"ל (בחיפוש בכל הבבלי נמצאו 19 סוגיות מסוג זה, מתוכן 4 סוגיות בסדר נזיקין):

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב

גמ'. טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור, אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור. תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו - פטורין. הניחא למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר? כגון דמקרבי כלים לגבי כותל, דכי קפצי בקפיצה לא נפלי עליהו, ואפילו תחלתו בפשיעה ליכא. אמר רב זביד משמיה דרבא: פעמים שאפילו נפלו נמי חייב, משכחת

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מז עמוד ב

גמ'. טעמא דשלא ברשות, הא ברשות - לא מיחייב בעל קדירות בנוקי בהמתו דבעל חצר, ולא אמרינן קבולי קביל בעל קדירות נטירותא דבהמתו דבעל חצר, מני? רבי היא, דאמר: כל בסתמא לא קביל עליה נטירותא; אימא סיפא: אם הכניס ברשות - בעל חצר חייב, אתאן לרבנן, דאמרי: בסתמא נמי קבולי קביל עליה נטירותא! ותו, רבי אומר: בכלן אינו חייב עד שיקבל עליו בעל הבית לשמור; רישא וסיפא רבי, ומציעתא רבנן? אמר ר' זירא:

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מט עמוד א

גמ'. טעמא דמתכוין לחבירו, הא מתכוין לאשה - משלם דמי ולדות; לימא, תיהוי תיובתא דרב אדא בר אהבה, דאמר רב אדא בר אהבה: שוורים שנתכוונו לאשה - פטורים מדמי ולדות! אמר לך רב אדא בר אהבה: הוא הדין דאפי' נתכוונו לאשה נמי פטורים מדמי ולדות, והא דקתני שור שהיה מתכוין לחבירו? אידי דקא בעי למיתנא סיפא אדם שהיה מתכוין לחבירו, דהכי כתיב קרא, קתני רישא נמי שור שהיה מתכוין לחבירו.

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קל עמוד א

גמ'. טעמא דאחר במקום בת ובת במקום בן, הא בן בין הבנים ובת בין הבנות - דבריו קיימין; אימא סיפא, רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם אמר על מי שראוי לירשו - דבריו קיימין; היינו תנא קמא! וכי תימא: רבי יוחנן בן ברוקה אפילו אחר במקום בת ובת במקום בן קאמר, והתניא, רבי ישמעאל

**בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: לא נחלקו אבא וחכמים על אחר במקום
בת ובת במקום בן שלא אמר כלום, על מה נחלקו? על בן בין הבנים ובת..**
מן ההיבט התכני ניתן לומר כי בסוגיות אלו, ה'דיוק' בלשון המשנה ומה שבא
בעקבותיו, נראה כהכרחי לדעת הבבלי, עד כדי התחלת הדיון בו. כאן לא המקום
לברר את הנחיצות שב'דיוק' כבר בתחילת הדיון אלא רק 'הצבעה' על היכולת
למצוא בקלות סוגיות מסוג זה.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 7 – מאמץ ל'הדמיית' הדיון התנאי

א. מבוא

המאמץ הגדול ל'הדמיית' הדיון התנאי שבמשנה הוא 'החייאת' הדיון, **משל היינו נוכחים בבית המדרש בכל השלבים עד לקבלת התוצאה שבידינו**.⁶⁵ הניסוחים הקצרים שבמשנה עומדים לכאורה נגד רצון זה. מה כבר אפשר לומר על אופי הדיון התנאי בהסתמך על שורה הלכתית 'יבשה'? שאלה קודמת לשאלה זו הינה: לשם מה? מה תועלת תצמח מ'חשיפת' פרטים כאלה או אחרים אודות הדיון שקדם לניסוח ההלכה הנדונה במשנה? אכן, אם הכוונה ב'הדמיה' הינה לחשוף פרטים טכניים כדוגמת 'סוג המקטרת' שעישן תנא – x, אזי היא מיותרת ואף מזיקה מכל היבט.⁶⁶

המאמץ ל'הדמיה' שאליו אני מכוון נוגע לשאלות תוכן שהבבלי כבשגרה עוסק בהם. מאמץ זה קרוי 'הדמיה' משום שאנו רק מעלים השערות לגביו. ככל שלהשערות אלה יש 'במה להיאחז' כך תהא סימולציית ההדמיה קרובה יותר אל המציאות התכנית כפי שהיתה. כל הלכה שבמשנה, קטנה ככל שתהיה, 'נושאת על גבה' 'מטען כבד' של מידע שגרם ליצירתה ולניסוחה כמות שהיא. הרמזים הגלויים והסמויים של 'מטען כבד' זה מצויים בטקסט של ההלכה, ובקונטקסט הצר והרחב שבו היא שרויה. אהבת המשנה, דמיון, יצירתיות, וידע יכולים לשחזר

⁶⁵ זהו סעיף חדש בניסוחו, ברם, הוא כולל פרקטיקות מוכרות מקדמה-דנא. פרקטיקות אלו המובאות בגוף העבודה מציעות מסגרת פורמאלית תחת הסעיף - 'הדמיה'. במלים אחרות: מוצע בזה להרחיב את הידיעות על המשנה הנדונה ולא להסתפק בשלבי הדיון המוכרים. עמקות על חשבון הספק. כך הציע לדוגמה רפל דוב, "הוראת משנה על צד ההרחבה", נתיבות 15, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשל"ה, עמ' 118: במקום ללמד את המסכת כולה מוטב להסתפק בשליש ואולי אף בפחות מזה, ולהרחיב את היריעה של כל משנה ואת האופקים של התלמידים.

⁶⁶ למען הסר כל ספק אינני מצדד בדעת 'אחד העם' שצייד בלימוד תורה שבע"פ מתוך גישה תרבותית ולא מתוך גישה הלכתית, ראה: אחד העם, "תורה שבלב", בתוך: על פרשת דרכים: קובץ מאמרים מאת אחד העם, יודישער פערלאג, ברלין, תר"צ, עמ' צ"ב. ההרחבה אינה אמורה להיות 'שעשוע אינטלקטואלי' אלא 'עמל של תורה'.

את 'הפרוטוקולים' של הדיונים החסרים לנו, ממש כפי שהבבלי עושה בדרכו הנפלאה. בסופו של דבר ישמש הבבלי כ'מדד' לנסינותינו. המאמץ להדמיה של הדיון התנאי אינו 'שעשוע אינטלקטואלי', זהו 'עמל של תורה' כפשוטו. עצם המאמץ הקשה כשלעצמו מחבר את הלומד אל המשנה ואל הסוגיא שתבוא בעקבותיה. הדרך המאומצת פותחת פרספקטיבה חדשה של דיון שמקלה על הבנת הפרוש התלמודי. כאן מקום לשאלה: כיצד עושים זאת? במה להתמקד? מה חשוב ומה טפל? כיצד ניתן למנוע היסחפות 'מחקרית' מיותרת של אלמנטים בלתי הכרחיים?⁶⁷ קשה מאוד לענות על שאלות אלו, והתשובה נתונה בידי הלומד העצמאי או המורה. 'השיטה המחודשת' מציעה רשימת נושאים שיש לדון בהם, כדי לצמצם ככל שניתן את ההיסחפות המיותרת.

ב. נושאים לדיון במסגרת 'ההדמיה'

(1) איפיון מתודולוגי לתרומת רבי ובית הוועד שלו

מידת ההתערבות של רבי ותנאיו בניסוח המשנה נע ממצב של 'מסירה' ללא התערבות ועד למצב של יצירה וניסוח מלא של המשנה. באופן כללי ניתן להצביע על המאפיינים הבאים בעבודת רבי ותנאיו:

א – איסוף המסורות.

ב – מיון המסורות.

⁶⁷ הביטוי 'הכרחיים', עמוס וטעון. מידת ההכרחיות של הנושא הנלמד ומיקומו בסדר הלימוד, משקפת את עמדת המורה והזרם אליו הוא משתייך. מבלי להיכנס לעובי הפולמוסים הקיימים בנושא זה אני מבקש להבהיר כי ה'שיטה המחודשת' אינה מתיימרת על אף המוצג בה, להציע סינתזה של השיטות הקיימות. זו אינה מטרת ה'שיטה' ואף לא הכוח המניע שלה. השימוש במונחים/פרקטיקות הלקוחות מתוך עולם המחקר לא נועדו למטרה זו.

המתח בין הזרמים השונים ביחס ללימוד תורה שבעל פה מתואר בין השאר אצל: אדר צבי, **החינוך היהודי בישראל ובארה"ב**, גומא הוצאת ספרים, תל אביב, תש"ל. וכן אצל: רוזנשטיין מרק, "היהודי החדש": הזיקה למסורת היהודית בחינוך התיכוני הציוני הכללי בא"י מראשיתו ועד הקמת המדינה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ה.

ג – בדיקת המסורות.

ד – ניפוי המסורות.

ה – הכנסה של מסורות קדומות לקובץ המשנה בלי התערבות ניסוחית.

ו – הכנסה של מסורות תוך כדי שינויים בנוסח.

ז – ניסוח חדש להלכות קדומות או בכלל.

מאפיינים א-ד הינם **מאפיינים כלליים** לתיאור עבודת רבי ותנאיו (בניסוח רבי חייא ורבי אושעיא),⁶⁸ שמטרתן להגדיר מי יכנס לקאנון (=ששה סדרי משנה) ומי ישאר בחוץ (=ברייתות). מאפיינים ה-ו הינם מאפיינים להגדרת **מידת ההתערבות** של רבי בניסוח המשנה שלפנינו.

הניסיון במסגרת פעולת 'ההדמיה' לדון בשאלת 'מידת ההתערבות' של רבי בניסוח המשנה שלפנינו, כמוהו כניסיון לדון בפרוטוקולים של הדיון. הבבלי בפרשנותו עוסק לרוב בנושא זה אף שהוא אינו מכנה את מאמציו הפרשניים בשמות המוזכרים לעיל.

לדוגמה, כאשר התלמוד מפנה לברייתא לא אנונימית הדומה בניסוחה למשנה סתמאית, משל היה שואל בפארפרזה, גם את השאלה הבאה: מדוע השמיט רבי את שם המוסר? הלא הלכה זו שבמשנה נאמרה בשם תנא – x בברייתא, ומדוע לא הוזכר שמו במשנה כמוסר? (בהנחה כמובן שהברייתא הזו קדמה לניסוח המשנה).⁶⁹

על השאלה, מנין ההלכה שבמשנה? יכולה הגמרא להשיב לדוגמה: מסורת מתנא – x, או היסק שנובע מדרשה הלכתית. כך או כך, הגמרא מצביעה על מקור ההלכה, ובעקיפין על 'השינויים' שביצע רבי בהלכה זו כעולה מן הניסוח שבמשנה.

הנה כי כן, הדיון תחת הכותרת: 'מידת ההתערבות של רבי בניסוח המשנה' הוא חלק מפרשנותו של הבבלי למשנה. כל השוואה למקור מקביל בכל רכיב,

⁶⁸ לפי הגמרא: תלמוד בבלי מסכת חולין פרק יב - שילוח הקן, קלח ע"ב:

אמר ליה ר' זירא: לאו אמינא לכו כל מתניתא דלא תניא בי [דף קמא עמוד ב] רבי חייא ובי רבי אושעיא - משבשתא היא, ולא תותבו מינה בי מדרשא,

⁶⁹ בפרוש, זוהי שאלה על מידת התערבותו של רבי בניסוח משנה זו, ובלשון מפורשת יותר: השמטת שם המוסר.

כמוהו כדיון בשאלה: מדוע ניסח רבי את ההלכה במשנה בשונה מזו שבמקור המקביל? (שוב, בהנחה של קדמות המקור המקביל)

אי מציאת מקור מקביל להלכה שבמשנה ואף לא רמז קל שבקלים למקור זה, מהווה עדות אפשרית לניסוח חדש של רבי ובית הוועד שלו. זה אינו הכרחי כמובן, אולם הדיון בשאלה זו ותחת הנחה זו יכול להוביל לתובנות מעניינות. הבבלי בדונו בהלכה זו לא יתייחס אליה במפורש כאל הלכה שנוצרה ונוסחה על ידי רבי. ברם, מתוך פרשנותו, אפשר אולי למצוא צידוק לניסוח זה, כגון: שינויים בריאליה ובתנאי החיים שגרמו לרבי ליצור ולנסח הלכה חדשה.

כאשר ישאל הבבלי מה חידוש יש בהלכה שבמשנה? הלא הלכה מעין זו כבר נאמרה בניסוח אחר! אפשר כי רוצה הוא לשאול בלשון אחרת: מה היתה תרומתו של רבי בעניין זה? מדוע לא הסתפק בהלכה המוכרת?

פרשנות שונה של הירושלמי להלכה שבמשנה, מן ההיבט המתודולוגי, משמעותה התייחסות שונה של אמוראי ארץ ישראל מזו של אמוראי בבל, אל יצירתו של רבי. כאשר דנים בהשוואת הבבלי לירושלמי בפרספקטיבה זו, יש מקום לשאלה: האם יש הבדל בין עמדת הבבלי לירושלמי בשאלת היחס ליצירתו של רבי?⁷⁰

(2) דיון בניסוח הקזואיסטי של המשנה

מטרת 'ההדמיה' בסעיף זה הינה לבחון את השאלה האם הניסוח הקזואיסטי שבמשנה מייצג דיון מוקדם ב'עיקרון משפטי' שנוסח כך עקב סיבות שונות? ההנחה הינה שהדיון המקורי בבית מדרשו של רבי היה מופשט, כללי, עקרוני, ומשפטי. ברם, מנימוקים מתודולוגיים שונים בחר רבי להציג את העיקרון המשפטי בניסוח קזואיסטי. לדוגמה, הניסוח: 'מצא גוזלות מקושרין בכנפיהן ליד גדר, הרי זה לא יגע' מייצג את ה'עיקרון המשפטי': כל ספק הינוח הרי זה לא יגע'. בדוגמה זו: [גוזלות מקושרין] בצרוף המקום [ליד גדר] מייצג את המונח המשפטי: 'ספק הינוח'.

⁷⁰ זוהי שאלה המוגדרת כשאלת ביקורת גבוהה, שאף בה ובדומותיה יש לעסוק לפי הצורך, בכדי לברר את ההלכה.

הרעיון, שניתן לחשוף עיקרון משפטי חבוי בתוך הניסוח הקזואיסטי של המשנה הוא רעיון מלהיב אולם ממבט ראשון הוא נראה כמעט בלתי ישים. ההתעסקות בנושא זה אכן מהווה 'הצצה מליאה' לבית המדרש התנאי והיא אכן מחזקת מאוד את רעיון 'ההדמיה'. בד בבד יש לומר, כי חשיפת 'עיקרון משפטי' חבוי בניסוח קזואיסטי הינה מלאכה קשה, 'מקצועית' מאוד, שמחייבת הכרה מוקדמת של יסודות 'המשפט העברי' והתמצאות עמוקה במרחבי אוקינוס התלמוד. על אף כל המגבלות הנ"ל נראה כי בכל זאת יש מקום לדיון מסוג זה במשניות המתאימות.

הדיון ב'עיקרון המשפטי' החבוי בניסוח המשנה, דומה באופיו להשלמת 'נימוק' חסר. אלו הם שני צדדים משלימים, באופן שהניסיון להשלמת 'נימוק' חסר כמוהו כהשלמת 'חוליה' ממשית מאלו המרכיבות את ה'עיקרון המשפטי' המופשט. בדוגמה לעיל, יש לשאול: מהו 'הנימוק' החסר להלכה שבמשנה? מדוע המוצא גוזלות מקושרין ליד הגדר, לא יגע בהן? בהשלמת הנימוק, שהיא משימה קלה יותר באופן יחסי, ניתן לשער כי הסיבה לכך הינה: אי התערבות בשיקולי המניח. אפשר שה'גוזלות' לא אבדו אלא 'הונחו', ובהתערבותנו (=להכריז, לקחת) אנו רק גורמים נזק למניח. אם אכן זו היא הסיבה ל'קביעה הנורמטיבית' - 'לא יגע', הדרך לניסוח ה'עיקרון המשפטי' סלולה יותר, אף אם הניסוח לא יהא תואם את הניסוח התנאי/אמוראי.

הניסוחים יכולים להיות לדוגמה כך:

- אין להתערב בשיקולי האדם ששם ליד הגדר בעל-חיים לצורך שמירה זמנית. זוהי זכותו לקבוע כיצד לשמור על רכושו.
- אין לגעת במוצר שספק אם אבד עד שיתברר מצבו המשפטי: האם הוא אבידה או לא?
- אין לגעת במוצרים שנמצאים במקום ש'שומר' עליהם כגון גדר, משום שהונחו שם בכוונה.

ה'עיקרון המשפטי' יוכל להתבהר יותר ויותר כאשר לצורך ניסוחו תהיה חובה להתחשב: בכל המקרים שבמשנה (=גוזלות מקושרים ליד גפה, גדר, ובשבילין שבשדות), בדיוקים העולים מעיקרון 'הדווקאות', בהתאמת הכלל לספור

'מעשה' אם ישנו, וכו'. עצם הניסיון לחשיפת העיקרון ויהיו תוצאותיו אשר יהיו, מסייע מאוד ב'הדמיית' הדיון התנאי, והוא יוצר רכיב מלהיב של דיון בקבוצת לימוד.

פעמים, באמצעות 'מלות מפתח' מתאימות ובחיפוש במרחבי התורה שבע"פ מתגלים כללים שנראים נוגעים למשנתנו. הכללים יכולים להיות 'נצודים' מן התוספתא, המדרשים, ובעיקר מן הסוגה הקרויה: 'ספרות הכללים'. זהו תרגיל 'למתקדמים' והוא מומלץ לכל אחד, במיוחד אם 'הכלל' מצביע בעצמו על משנתנו כמקור.⁷¹

(3) שמות התנאים במשנה

רכיב 'ההדמיה' בסעיף זה עוסק בדמויות התנאים שישבו על 'המדוכה' ביצירת/ניסוח ההלכה שבמשנה.⁷² אין כאן כוונה רק לחברי ו/או תלמידי רבי אלא לכל התנאים המוזכרים במשנה הנדונה. בסעיף זה אנו מבקשים להרחיב את 'ההדמיה' של הדיון גם במידע אודות התנאים עצמם, תורתם והגותם שנלמדת ממקומות אחרים. שמות התנאים המשפיעים על משנתנו אינם לקוחים רק מן המשנה הנדונה אלא מכל הפרק (נושא שיידון בסעיף הבא) של המשנה ו/או מן המקורות המקבילים שדנים בנושא של משנתנו.

שמות התנאים משמשים מעין 'מלות מפתח' שבאמצעותם קיימת יכולת גישה מהירה למקורות המשלימים ידע על התנא, תורתו והגותו, אם יש לאלו תוספת הסבר להלכה שבמשנה. דוגמה מבהירה לעניין זה יכולה לשמש משנה שבה מחלוקת בין בית הלל ובין בית שמאי. הידיעה המוקדמת (אותה ניתן לחשוף ממקורות אחרים באמצעות מלות המפתח: 'בית שמאי') אודות 'חומרות בית שמאי' מהווה מעין הדרכה פרשנית, באמצעותה ניתן להסביר מדוע בית שמאי הם המחמירים במשנה מסוימת. פעמים, מושלמים פרטים ביוגרפיים או תכניים של דברי התנא במקום אחר, באופן שהם משליכים על הבנת משנתנו.

'ההדמיה' בסעיף זה מכוונת לדיון שבו מתרחש ניסיון לנמק דעות תנא

⁷¹ זהו 'גילוי' ש'עמל התורה' שבו מאופיין על ידי יכולת 'חיפוש' ופחות ביכולת 'דיון'.

⁷² לא כמטרה בפני עצמה, אלא רק בהקשר ההלכתי.

x – במשנתנו מתוך עמדותיו במקום אחר, עמדות שאינן מתייחסות באופן ישיר לתוכן משנתנו. דיון מסוג זה מניח עקביות וקוהרנטיות בדעות התנא, הנחה סבירה ומתבקשת. 'ההפתעות' בדיון מסוג זה מתגלות כאשר מתברר כי 'סתימת' דעה מסוימת במשנה (סתמאית=אנונימית) הינה מעשה עריכה של רבי, ולמעשה ניתן לדעת בדיוק מי הוא 'המוסר'. חשיפת שם 'המוסר' הסתמאי שבמשנה באמצעות מקור מקביל, פותחת את הדרך ל'הדמיית' הדיון התנאי. באופן סכמטי השאיפה הינה לדמות דיון ב'שתי מערכות'.

ב'מערכה הראשונה', שאת עקבותיה אנו מוצאים פעמים בקבצי מדרשי ההלכה, אנו נחשפים לדיון כפי שהתרחש בבית המדרש התנאי. בדיונים אלה העריכה מינימליסטית בהשוואה לניסוח שבמשנה. במשנה אנו נחשפים לתוצאת הדיון **ב'מערכה השנייה'**, דיון שבסופו נקבע לדורות הניסוח שרבי ביקש לשמר. המידע מ'שתי המערכות' הוא דו-כווני, גם הניסוח המינימליסטי שבמשנה יכול להשליך על שחזור הדיון המקורי, וזו אחת ממטרות ההדמיה בסעיף זה. אם המשנה 'מבורכת' בעושר מקורות מקבילים מסוגים שונים, השחזור של 'שתי המערכות' קל יותר ומדויק יותר. אם המשנה 'עניה' במקורות מקבילים, השחזור של שתי המערכות קשה יותר, מאתגר יותר, אך אפשרי.

(4) מקומה של המשנה בתוך הפרק

בסעיף 'הדמיה' זה, הנתונים קיימים, זמינים, ומזמינים. מסיבות טכניות ומתודולוגיות סודרו סוגיות הבבלי בגירסת הדפוס, סוגיא סוגיא אחר המשנה הרלוונטית. ה'הדמיה' של הדיון התנאי אינה יכולה להתעלם מן הדיון ברמת ה'פרק' של המשנה, שהרי חלוקה זו **לפרקים** הינה עבודתו של רבי ובית הוועד שלו. בפועל, נלמדו בעבר הרחוק **פרקי הפרשנות** של הבבלי בהקבלה **לפרק המשנה** המתאים. יחידת המידע הקטנה היתה פרק ולא **משנה** (במובן של 'יחידת מידע' קטנה). כמות המידע הרלוונטית הנלמדתמן המשנה ברמה ה**פרקית**, הנה עצומה

וערכה לא יסולא בפז.⁷³

ה'הדמיה' של הדיון בנושא: 'מקומה של המשנה בתוך הפרק' הינה הדמיה 'קלה' יחסית בשל שפע הנתונים שמספק הפרק. מובן כי חלק מן הפרשנים (פרשני המשנה במיוחד) מתייחסים בפרשנותם גם לרכיבי ניסוח וסדר **ברמה הפירקית**. בסעיף זה אני מבקש ללימוד מפרשנותם, ואף להציע 'תבניות קבועות' של דיון בכדי להשיג מטרה אחת: הבנה טובה יותר של **משנתנו** בשל **שיבוצה** ומקומה בתוך הפרק. מן ההיבט המתודולוגי אנו מבקשים ל'דמות' את הדיון בבית מדרשו של רבי יהודה הנשיא בבואו לשבץ את המשניות בתוך פרק מסוים במסכת. לאחר שהדיון הסתיים, ונקבעו כללי השיבוץ של המשניות בתוך הפרק (ניסוחן, קישורן, ומקומן), אוזננו כרויות ל'שמוע' את מגוון הנימוקים לשיבוצה של **משנתנו** בתוך הפרק. בתהליך ה'הדמיה' ננסה ל'שחזר' את השיקולים ברמה **הפירקית**, ולאחר מכן נבדוק את השפעתן ברמת **'משנתנו'**.

מפאת האריכות של הדברים, להלן בקצרה רשימה אפשרית של נתונים שניתן להפיק מתוך כלל הנתונים ברמה הפירקית. נושא זה נדון בהרחבה ובהדגמה גם במקומות אחרים בספר זה. בסעיף זה אני מבקש לדון בעיקר בהשפעה אפשרית של נתונים אלה על משנתנו:

חלוקה

חלוקת הפרק לחלוקה משנית תוך קביעת הנושא המשותף לקבוצות המשניות שנוצרו בחלוקה. ההנחה שבבסיס הדיון בחלוקת הפרק לחלוקה משנית הינה

⁷³ חכמים בסוף המאה השש עשרה ותחילת המאה השבע עשרה בדברי הביקורת שלהם על סדרי החינוך בארצותיהם ציינו כדגם חיובי את סדרי החינוך בארץ ישראל. למשל: ר' שלמה אפרים לונטשיץ בספרו **'עמודי שש'** שנתחבר בשנת שס"ז (1607), מזכיר את ר' משה בר' אהרון מורבציק בן דורו הצעיר של הנ"ל, שהיה מלמד תינוקות, וכתב ספר קטן: **'כיצד סדר משנה'**. בספר זה הוא מזכיר שבארץ ישראל היו סדרים מתוקנים, והיה מצוי שידעו תלמידים כל המשנה בע"פ כמו שבקיאים כאן ב"אשרי". הוא מזכיר מקור אנונימי נוסף שאומר כי בארץ ישראל נהגו ללימוד לפני התלמוד משנה בפרושה וגם בעל פה. הוא מזכיר מקורות נוספים כמו ר' משה חאגיז, שכתב כי היה מחלק מעות לתלמידים כדי שילמדו בעל פה כל הששה סדרי משנה (אסף, כרך ד' עמ' ס"ב), או את ר' משה קורדובירו שכתב כי רוב בעלי בתים לומדים משנה בעל פה, ויש מהם יודעים שני סדרים ויש שלשה (אסף, כרך ד' עמ' כ"ו).

שהמידע בתוך הפרק מאורגן ומסודר באופן לוגי. למשנתנו יש קונטקסט מקומי בתוך **תת-הפרק** שבו היא מצויה, וקונטקסט רחב יותר בתוך **הפרק** עצמו. אפשר שמשנתנו הינה חלק מחטיבת 'הלכות' שהתקבלה במסורת כחטיבה אחת ושובצה כולה בתוך הפרק. מקומה של המשנה בתוך החטיבה (=תת-פרק) מספק מידע רב: הנושא הכללי של תת-הפרק, היחס בין ההלכות בתוך תת-הפרק, האיפיון של 'המקרים' או ה'קביעות', דרוג אפשרי של ההלכות (כגון: מן הקל אל הכבד או ההיפך), תאור 'המקרה' בשל עיקרון 'הסדרתיות' ברמה תת-פרקית, ועוד.

הקשר למקרא

בפרקים מסוימים, משניות מסוימות הינן בעלי צביון מדרשי/מקראי בעיקר בשל המונח: 'שנאמר'. זאת ועוד, המונחים וה'מקרים' לקוחים לפעמים מן הריאליה במקרא או אף מן הניסוח של המקרא. משניות אלו אמורות בדרך כלל להצביע על הלכות קדומות בעל זיקה פרשנית/מדרשית לפסוקי המקרא. באופן טבעי, משניות אלו צריכות להיות משובצות בתחילתן של 'חטיבות' של הלכות או אפילו של פרקים, ופעמים בסוף 'יחידת המידע'. 'זיהוי' משניות מסוג זה וקביעת היחס של 'משנתנו' אליהן יכול לשמש כנושא לדיון ב'הדמיה'. חשיפת הקשר אם ישנו בין ניסוח המשנה לאופיה 'המקראי' יכול להוסיף רובד של הבנה כנ"ל. נושא זה מכונה על ידי: '**מן הפסק אל הפסוק**'.

שמות התנאים בפרק

ריכוז שמות התנאים בפרק ומיונם על פי 'סדר הדורות' יכול לפעמים להעיד על 'הסביבה הכרונולוגית' של **חטיבות המשניות** בתוך הפרק ובכלל. **אין כאן** אמירה שלפיה השיבוץ של רבי ברמה הפירקית הינו על פי דור מסוים של תנאים משום שזה אינו המצב. הטיעון בהגדרה יותר מדויקת הוא כך: בתוך **חטיבת משניות** שנושאה משותף יכול להיות מיון פנימי על בסיס כרונולוגי (על פי שמות 'המוסרים'). לדוגמה, אם בחטיבת הלכות אנו פוגשים בשמותיהם של תלמידי רבי עקיבא בלבד, ורק בהלכה אחת השייכת לחטיבה זו אנו מוצאים הלכה המובאת בשמו של תנא קדום יותר, הדבר זקק בירור.

מדוגמה זו אנו יכולים לשער כי נושא זה נדון כבר אצל התנאים הקדמונים בשל ההלכה הקדומה הנ"ל. כאן מקום לדיון במסגרת ה'הדמיה', לגבי אופיה המתודולוגי של עבודת רבי בהקשר זה: האם זו ההלכה היחידה שהשתמרה מן התנאים הקדמונים? מה היתה תרומת רבי ואנשיו לחטיבת הלכות זו? האם רבי 'השלים' את ההלכה הקדומה ברכיב מסוים? אם כן, מהו? וכו'. גבולות הגיזרה של קבוצת ההלכות (=תת-פרק) ושמות התנאים ביחידת מידע זו, מהווים 'טריגר' בלבד לדיון סימולטיבי של מה שהתרחש בבית המדרש של רבי.

מיון ההלכות בפרק

ניתן למיין את ההלכות בפרק על פי מפתחות שונים שבכולם נחשפת עבודת העריכה של רבי ברמה הפירקית. כך לדוגמה ניתן למיין את ההלכות על פי המפתחות הבאים: על פי 'קביעה' (כגון: כל ההלכות שבהם 'חייב להכריז'), על פי שם 'המוסר' (=כל ההלכות בפרק שהובאו בשם תנא - x, או בסתמא), כל ההלכות שלהן יש/אין מקבילה בתוספתא, כל ההלכות שאינן שנויות במחלוקת, כל המחלוקות התנאיות בפרק, ועוד. בחינת 'מצבה' של משנתנו בתוך כל אחת מן החלוקות הללו, מוסיפה מידע רב לדיון הסימולטיבי. לדוגמה: אם כל ה'קביעות' בפרק מסוים הינן: 'חייב להכריז' או 'אלו שלו', הקביעה 'לא יגע' נראית חריגה וזוקקת הסבר ודיון. בדיון שיוצר את ה'הדמיה' בבית המדרש התנאי יעלה מאן דהוא את התמיהה: מדוע לא השתמש רבי באחת מן ה'קביעות' הללו? האם 'לא יגע' היא הוראת התנהלות משפטית או המלצה בעלמא? מדוע רק במקרה מסוים (=משנתנו) הקביעה הינה 'לא יגע'? הדיון ב'קביעה' המיוחדת הוא כעת מפרספקטיבה פרקית. התמיהות על ניסוח ה'קביעה' 'לא יגע' מועצמות על רקע העובדה שבפרק זה 'קביעות' אחרות, יותר מובנות. ב'הדמיה' של הדיון, מנסה הלומד לעמוד על 'הלך הרוחות' בדיון **ביום שבו שובצה** משנה עם 'קביעה' מיוחדת בתוך פרק שבו אין 'קביעה' כזו.⁷⁴

⁷⁴ מובן שאינני מכוון למשמעות הדומה לזו היוצאת מהלכות 'בו ביום'. ההפרזה בביטוי 'ביום שבו שובצה' נועדה בדומה לשאר המונחים בהם אני עושה שימוש בספר זה, להחיות את הדיון ולתת לו ממשות במיוחד לגילאים המושפעים מכך.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 8 – קוואזים וכל השאר

א. מבוא

אפילו מקריאה ראשונה ולא מעמיקה של מספר משניות ניכר בעליל כי למשנה צורות סגנוניות שונות. לדוגמה: "כל שחבתי בשמירתו; הכשרתי את נזקו, הכשרתי במקצת נזקו; חבתי בתשלומין כהכשר כל נזקו" (משנה ב"ק א, ב). זוהי צורה סגנונית בעלת מאפיינים של: כלל (=כל) חידתי מסתורי (=אניגמטי). כאן, יש צורך בפצוח 'החידה' בשלל דרכים כדי לעמוד על ההלכות החבויות בתוך הניסוח האניגמטי.

בדוגמה אחרת אנו מוצאים: "כוי, יש בו דרכים שוה לחיה, ויש בו דרכים שוה לבהמה, ויש בו דרכים שוה לבהמה ולחיה, ויש בו דרכים שאינו שוה לא לבהמה ולא לחיה", (משנה בכורים ב, ח). זוהי צורה סגנונית אפיגרמית (=מיכתם, אימרה שנונה). חכמים בחרו בדוגמה זו ללמדנו את הלכות הכוי בדרך מאוד מאתגרת. בדרך זו מושוות הלכות הכוי לבהמה ולחיה השוואה לוגית. ההשוואה אינה לבהמה ולחיה כיחידה אחת אלא יותר מורכבת.

הטבלה הבאה מציגה את כל האפשרויות על פי המשנה:

	תכונות				סוג
	4	3	2	1	
חיה	-	x	-	x	
בהמה	-	x	x	-	
כוי	x	x	x	x	

מקרא: [x] מבטא הימצאות התכונה בסוג הנדון.

[-] מבטא היעדר התכונה בסוג הנדון.

לקבוצת התכונות מ (1) עד (4) קוראת המשנה 'דרכים'. חכמים התלבטו בהלכות הנוגעות למין זה. על פי הרמב"ם: "מין שצורתו בין העזים והצבאים, והם אמרו: כוי, בריה בפני עצמו הוא". הם בחרו בדרך ההשוואתית המורכבת כדי ללמדנו הלכות אלו, במקום למנות את ההלכות בצורה מפורשת ובלי להתייחס לבהמה ולחיה. על הצורך בניסוחים מורכבים אלו אעמוד בהמשך ולעת עתה אני מבקש להפנות את תשומת לב הקורא לדוגמאות של צורות סגנוניות מבלי לדון במשמעות הנגזרת מכך. צורות סגנוניות של משניות מסוג זה ניתן לכנות כ'משניות יש ויש'.

יצירת טיפולוגיה השוואתית של צורות סגנוניות בניסוחי המשנה מבטאת את עמדת הפרשן הממייץ.⁷⁵ ההנחה הינה כי לקבוצת משניות בעלת צורה סגנונית דומה יש מאפיינים דומים כגון: קדמות. מאפיינים אלו נדונים לרוב על ידי פרשנים וחוקרים ואין אני בא לדון בסעיף זה בפרשנותם. אני מבקש להצביע על התופעה באופן סיסטמטי (ויש בכך כמובן משום מעשה פרשני), ובעיקר, לדון בתופעה מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת'.

האיפיון והטיפולוגיה של צורות התנסחות של המשנה הינה סכמטית ו'גבולות הגיזרה' בין רכיביה גמישים למדי. **חפיפה** בין צורות סגנוניות שונות אפשרית וקיימת. הבחינה העיקרית שעל הלומד לבצע באפיינו צורה סגנונית במשנה כל שהיא, 'קשורה בטבורה' לנושאי הליבה האחרים של 'השיטה המחודשת'. האם לדוגמה ניתן ליצור 'טבלת רכיבי טיעון' מצורת התנסחות אנגימטית? מה

⁷⁵ על השימוש בטיפולוגיה השוואתית ניתן ללימוד מהמקורות הבאים:
 אייזנשטדט שמואל נח, הערך: "ובר מקס" בתוך האנציקלופדיה העברית, כרך ט"ו, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 760.
 אייזנשטדט שמואל נח, במבוא ל: **מבחר כתבים של מקס ובר**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תש"מ, עמ' ט'.
 סולוביצ'יק יוסף דוב, **איש ההלכה**, בתוך: **בסוד היחיד והיחד**, הוצאת אורות, ירושלים, תשל"ו, עמ' 39, הערה 1. (שם אזכור ספרו הגרמני של שפרנגר אדוארד, Spranger und Psychologie Geisteswissenschaftliche Lebensformen, Eduard (1922, Halle, Persönlichkeit der Ethik)
 כאן המקום להזכיר שוב כי הפניות מסוימות ובכללן הפנייה זו 'שאלתי' מעבודתו של שוורץ יהודה, **הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי, באספקלריא של תוכניות הלימודים והספרות הדידקטית**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ג.

משמעות יש ל'מקרה' לא ידוע ול'קביעה נורמטיבית' שאינה מבטאת נורמת התנהגות יישומית אלא אמירה עקרונית? פתרונות מוצעים לבעיות מסוג זה המוסקים מדוגמה ספיציפית עשויים להיות לתועלת ללומד בדונו במשנה נוספת בעלת צורת התנסחות דומה.

ב. הטיפולוגיה של צורות סגנוניות במשנה להלן רכיבי הטיפולוגיה הנ"ל המוצעים על ידי:

(1) מאפיין משפטי

נתקלנו כבר בסעיפים קודמים בניסוח קזואיסטי של ההלכה במשנה. צורה סגנונית זו נשמעת ללומד בין דורנו לפעמים כניסוח ססגוני ומעט 'פורימי' כגון: 'מצא גוזלות מקושרין אחר הגפה או אחר הגדר לא יגע בהן'. אחד מנושאי הליבה של 'השיטה המחודשת' מוקדש לבירור הרעיון כי ניסוח קזואיסטי מסתיר לרוב עיקרון משפטי החבוי במילותיו. לית מאן דפליג כי הניסוח הקזואיסטי הוא **ניסוח משפטי** לכל דבר. זוהי פאזה לשונית אחרת של הניסוח האפודיקטי (=מוכח, בדוק) שאף הוא כמובן **ניסוח משפטי** של ההלכה. שתי צורות סגנוניות אלו הנמצאים במרבית המשניות,⁷⁶ מאופיינות כשתי צורות **ניסוח משפטי**, שהזיקה ביניהם תדון בהמשך. ניסוח אפודיקטי שקול לניסוח הקזואיסטי בדוגמה לעיל יכול להיות בפארפרזה כך: 'המוצא חפץ שספק אם נפל מבעליו או הונח על ידי בעליו, לא יגע בו'. מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת', השאלה המסקרנת והמאתגרת הינה: מדוע נבחרה צורת התנסחות אחת על פני 'רעותה' כמבטאת נכון יותר את הטיעון ההלכתי הנדון?⁷⁷

(2) מאפיינים ספרותיים

ראינו לעיל דוגמאות לניסוח אניגמטי (חידתי) ולניסוח אפיגרמי (אימרה שנונה). אלו הן מאפיינים **ספרותיים** המצויים לרוב במשנת רבי. איפיונים אלה

⁷⁶ המצוי יותר הוא הניסוח האפודיקטי.

⁷⁷ ובמלים אחרות, אנו חוזרים שוב לעניין 'הוועדות' שהקים רבי יהודה הנשיא.

כמו אחרים מוסברים ברצון להקל את הזכירה של המשנה. ניסוחים אלה קרובים להיות פיוטיים ואין זה מן הנמנע שאף הלחינו ושרו אותם במסגרות שונות.

(3) מאפיינים מבניים

המשנה המפורסמת: "אלו מציאות" הינה דוגמה למשנה שבה ניתן לזהות את המבנה הפנימי שלה ואף לתאר אותו. המשפט הפותח של המשנה: "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז" הינו פתיח המהווה מעין 'כותרת' לדיון שבא בעקבותיו. זהו 'הכלל' ומה שבעקבותיו הם 'הפרטים'. מנקודת מבט של השיטה המחודשת, 'כותרת' זו מנפקת ללומד רכיב חיוני בתיאור 'המקרה' (= 'מציאה') הנוגע לכל הפרטים שיובאו בהמשך, וכן את 'הקביעה הנורמטיבית': 'שלו' או 'חייב להכריז'.

פעמים שאנו מוצאים כי המשנה 'מזכירה' או 'מפרשת' משנה אחרת. התנסחות מעין זו יכולה להעיד על מבנה של משניות 'קשורות'. 'הסדר הכיאסטי' הוא מאפיין ספרותי אבל גם 'מבני'. בכל אלו וכפי שיודגם בהמשך, יש מקום לנתח את התוכן של המשנה בהתבסס גם על המאפיין המבני שלה. בדוגמה הראשונה שהובאה לעיל יש מקום לשאלה מדוע יש צורך להזכיר את 'הקביעה' גם בפתיח וגם בסוף כל פיסקה? שאלה זו היתה נשאלת על המשנה גם מבלי לעמוד על 'המבנה' שלה. ברם, תשובה אפשרית לשאלה זו נגזרת מן ההתנסחות בעל האופי המבני.

(4) מאפיינים לשוניים ייחודיים

ביטויים ייחודיים שחוזרים על עצמם בקבוצות של משניות מהוות מעין 'רמז' לאופיין של משניות אלו. האמוראים ו'ספרות הכללים' עסקו בביטויים אלו והציעו להם פרשנויות שונות. להלן דוגמאות לביטויים אלה:

'כיצד': משניות שנוסחו באופן אפודיקטי והן תפורשנה מאוחר יותר.⁷⁸

'שאמרו': משניות בעלות אופי מדרשי המהוות לרוב מעין סיכום להלכות מן

⁷⁸ במשנה 264 מופעים של מילת המפתח - 'כיצד'.

התורה.⁷⁹ הניסוחים במשניות אלו מבטאים את המעבר מן המדרש להלכה המופשטת. ניתן למצא את הביטוי גם בואריציות שלו כגון: אמרו, כשאמרו, שאמרו.

להלן רשימת ביטויים נוספים בלא הצעות להסבר: 'באמת אמרו', 'יש... ויש', 'הכל', 'חומר ב...', 'מעשה', 'זה הכלל', 'כללו של דבר', 'כלל אמרו', 'בו ביום', ועוד.

ג. דוגמאות:

התנסחות אפיגרמית (מיכתם שנון)

משנה מסכת בבא קמא פרק א

כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו. הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומין כהכשר כל נזקו. נכסים שאין בהן מעילה, נכסים של בני ברית, נכסים המיוחדים ובכל מקום חוץ מרשות המיוחדת למזיק, ורשות הנזיק והמזיק, וכשהזיק, חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ:

הבבלי (ב"ק, ט, ע"ב) מיד ישאל: "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, כיצד?" והוא משיב: "שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו חייב לשלם, מה שאין כן באש". 'פירוש' זה מוצג באופן דומה בשני מקורות נוספים: בתוספתא (ב"ק, ליברמן, א, א): "כל שחבתי בשמירתו חבתי בנזקו, זה השור והבור". כ"כ מצאנו בירושלמי על משנתנו: "תני רבי חייה, זה השור והבור, והאש לא תנה".

מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת' יש מקום לדון בדוגמה זו בשאלות הבאות:⁸⁰

- (1) מה יהיו רכיבי 'טבלת רכיבי הטיעון'? האם רכיבים אלו רלוונטיים לדיון?
- (2) מדוע התנסחה המשנה כך?
- (3) האם הניסוח האפיגרמי הוא עצמו הכלל המשפטי המופשט שאותו הפכו התוספתא והירושלמי לניסוח קזואיסטי?

⁷⁹ במשנה 63 מופיעים.

⁸⁰ התשובות לשאלות מעין אלו יובאו בהמשך בדיון במשנה אחרת, שבה רעיון הקזואיזם וגבולותיו בולט יותר.

- (4) האם ניתן להחיל את עיקרון 'הדווקאות' על ביטויים שרמת המופשטות שלהם כל כך גבוהה? כנ"ל לגבי עיקרון 'הסדרתיות'?
- (5) כיצד נגדיר את 'מקצת נזק' באופן מידתי?

מאפיין ספרותי: השוואה

משנה מסכת ביכורים פרק ב

כוי, יש בו דרכים שוה לחיה, ויש בו דרכים שוה לבהמה, ויש בו דרכים שוה לבהמה ולחיה, ויש בו דרכים שאינו שוה לא לבהמה ולא לחיה:

לעיל בסעיף המבוא דנתי בקצרה בדוגמה זו. הלשון 'דרכים' במקום 'דברים' נדונה בבבלי (קידושין ג, ע"א). הגמרא שם קובעת: "אלא, כל היכא דאיכא פלוגתא-תני דרכים, וכל היכא דליכא פלוגתא-תני דברים". הבבלי זיהוה/יצר/חשף כלל הקשור ללשון שבמשנתנו. אין מחלוקת על פי הבבלי ביחס לדרכים שבהם **שוה** הכוי לבהמה ולחיה או **שונה** מהם. מה אם כן מטרת הניסוח המשווה שבמשנה? מדוע לא ינקוב התנא ברשימת תכונותיו של הכוי מבלי להשוותן לבעלי חיים אחרים?

הרמב"ם בפירושו למשנה משיב על שאלה זו כך: "... ולא הכריעו בו חכמים אם מין חיה או מין בהמה ונתנו עליו חומרי חיה וחומרי בהמה". הניסוח המשווה על פי הרמב"ם מהותי להבנת המשנה. התכונות של הכוי משוות אל בהמה וחיה משום **שהם הגורם המגדיר אותו עצמו**. ההשוואה מעלה (ראה טבלה במבוא) כי לא ניתן להכריע בשאלת דמיונו/שונויותו של הכוי מבהמה וחיה ועל כן המסקנה שהוא "בריה בפני עצמה". הניסוח **השוואתי** הוא הכרחי להוכחת התיזה ולא ניסוח אלטרנטיבי לתיאור תכונותיו של הכוי. מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת' הדיון בשאלת הנוסח של משנה זו הוא ראשוני והכרחי כתנאי להבנת המשנה.

התנסחות אניגמטית (חידתית)

משנה מסכת שבת פרק א

יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ, כיצד? העני

עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס, בעל הבית חייב והעני פטור פשט העני את ידו לפנים ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא, שניהן פטורין. פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס, שניהם פטורין:

חלקה הראשון של המשנה הוא **אניגמטי**: "יציאות השבת שתיים, שהן ארבע בפנים, ושתיים שהן ארבע בחוץ". שמונת המקרים המתוארים בהמשך המשנה פותרים את הניסוח החידתי שברישא של המשנה. במשנה זו אם כן נמצאת לשון החידה ופתרונה. השאלה הנשאלת כמובן מניסוח זה הינה, מדוע? מדוע יש צורך בהקדמה חידתית שזוכה לפתרון מיידי? בלשון אחרת: האם ניתן לגזור את ההקדמה האניגמטית כהיסק ישיר מניסוח 'המקרים' שבמשנה? האם התוספת האניגמטית מוסיפה מידע כלשהו על זה שבתיאור המפורט של המקרים? באופן 'פשוט' ניתן לענות על שאלות אלו כך: החלק האניגמטי הוא המשנה הקדומה, והתוספת המנהירה הינה מאוחרת אליו.⁸¹ אפשר עוד להציע כי הרישא האניגמטית מסייעת לזכרון של שמונת המקרים ומלבד זאת אין לה השפעה על הבנת המקרים עצמם.⁸² תשובות אלו אינן מספקות דיין, התשובה הראשנה רק **מאחרת** את זמן השאלה. 'רבי 'הותר' את ניסוחי הרישא והסיפא על כנן והשאלה במקומה עומדת, מדוע?

הבבלי מברר שאלה זו תוך השוואת נוסח זה למסכתות אחרות, כגון במסכת שבועות. "שבועות שתיים שהן ארבע", וכן במקורות תנאיים נוספים. מתברר אם כן שזוהי מעין 'מטבע לשון' חידתית. על בסיס ההנחה שהוראתה זהה בכל המקומות יכול הבבלי לשאול על ההבדלים בין מקור למקור: "מאי שנא הכא

⁸¹ זה אינו ניסיון להשיב על השאלה בשיטת 'הרבדים' או 'השכבות', כולם מודים כי רבי לא ניסח את כל המשניות שלפנינו.

⁸² על המספרים במשנה כ'מארגני זכירה', ראה: דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 77:

הואיל והמשנה שמשנה משך מאות רבות בשנים כתורה שבעל פה, עד כי חז"ל קבעו כי 'אי אתה רשאי לאומרה בכתב', נוצרו במשנה מאות רבות של מארגני זכירה.

דתני ב' שהן ד' בפנים, וב' שהן ארבע בחוץ, ומאי שנא התם דתני שתיים שהן ארבע ותו-לא?" מתוך פירוש הגמרא בהמשך מתברר כי המשפט "שתיים שהן ארבע בפנים" אינו סיכום מספרי של המקרים הנדונים בהמשך המשנה, אלא הבחנה בין 'אבות' ל'תולדות'. בלשון אחרת: יש **שתי** מלאכות של העברה מרשות לרשות האסורות מן **התורה**, שהן **ארבע** בצירוף שתי מלאכות **מדרבנן** וכו'.

הניסוח האניגמטי הוא אם כן מהותי להבנת המשנה.

במשנה זו שילוב בין הפתיח האניגמטי לבין המשך המשנה; שמונה 'מקרים' המנוסחים באופן קזואיסטי. למעשה עוסקת משנתנו במלאכת ההוצאה מרשות לרשות. במלאכת ההוצאה (או הכנסת החפץ מרשות הרבים לרשות היחיד) יש שלשה חלקים: עקירת החפץ, העברתו לרשות אחרת והנחתו ברשות זו. מי שעושה את שלשת חלקי המלאכה בשבת עובר על איסור מלאכה מדאורייתא. כל המקרים במשנה זו מתארים עשיית מלאכה זו בשלמות או בחסרון (=לא ביצע את שלשת חלקי המלאכה). כדי ללמדנו הלכה זו מציגה המשנה שמונה 'מקרים' המתארים העברה מרשות לרשות בין 'בעל הבית' לבין 'העני'.

כאן יש מקום לשאלה האם הניסוח במשנה זו אמנם קזואיסטי? ניתן לתאר הלכות אלו שבמשנה לפחות בשלשה נוסחים שונים:

ניסוח א: הוא הניסוח של המשנה, הקזואיזם מתבטא ב'סיפור': 'עני', 'בעל הבית', 'נתן לתוך ידו'.

ניסוח ב: כנ"ל אבל בניסוח כללי יותר: 'איש אחד עומד ברשות הרבים' ו'איש אחד עומד ברשות היחיד'.

ניסוח ג: ניסוח מופשט של ההלכה כגון: 'המוציא והמכניס מרשות לרשות חייב מדין תורה אם עשה עקירה, העברה והנחה'.

הפרשנים אכן דנים בניסוח הקזואיסטי של המשנה. לדוגמה, הרמב"ם בפירושו למשניות כתב כי נקט 'עני' ו'בעל הבית' ולא 'איש אחד עומד ברשות הרבים' כדי לאחוז בדרך קצרה. רבי עובדיה מברטנורה כתב שנקט הוצאה בלשון 'עני ועשיר' כי אגב כך משמיענו התנא שמצוות צדקה, אם היא "באה בעבירה" של חילול שבת חייבין עליה עונש.

מן ההיבט המתודולוגי יש לומר כי פרשנים אלו חלוקים על **גבולות המידתיות**

של הניסוח הקזואיסטי. לית מאן דפליג שהמסר העיקרי של המשנה הוא זה שמוצע לעיל כניסוח ג. ניסוח זה הוא הניסוח **האפודיקטי** של ההלכה. ברם, במקרה דנן זהו ניסוח מופשט של ההלכה, והוא נראה **כעיקרון משפטי** החבוי בין 'המקרים' השונים שבמשנה. הניסוח האפודיקטי (=ודאי, מוכח, בדוק) של ההלכה הוא לרוב הניסוח החבוי בתוך הניסוח הקזואיסטי והנגזר ממנו. כאשר הניסוח האפודיקטי כמו במשנתנו כללי ומופשט מידי, נוקטת המשנה בניסוח קזואיסטי מפורט שמוסיף מידע רב על פני האפודיקטי והוא ברור ומובן מקריאה ראשונה. לרוב, הניסוח במשנה הוא אפודיקטי ואין מקום **לפשט** אותו יותר מצד אחד, ואף לא לתארו כ'מקרה' פרטי מצד שני.

מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת' השאיפה בדיון המוקדם הינה ליצור/להציע נוסחים אקוויוולנטיים לנוסח שבמשנה, כדוגמת ג הנוסחים לעיל. כאשר הניסוח הנתון הינו קזואיסטי יש לנסות ולפשט אותו וכך לאפשר את הדיון בגבולות הקזואיזם, כדוגמת המחלוקת בין הרמב"ם ורע"ב לעיל. כאשר הניסוח הוא אפודיקטי או אחר, יש לנסות לנסח 'מקרים' שנגזרים מן הניסוח. זוהי מלאכה קשה בכל מקרה אך 'שכרה בצידה'. הלבלי במרבית המקרים יפרש ויתרגם ניסוחים חידתיים ו/או מופשטים ל'שפת המעשה', כך שתמיד יהיה לנו מדד לבדיקת נסיונותינו.

משנה ו'מעשה'⁸³

פעמים מוזכר בלשון המשנה המונח 'מעשה ב...'. ענייננו בסעיף זה הוא לדון במשנה שנוסחה לקוח ו/או נשען על 'מעשה' המוצג במקור תנאי אחר. כך הוא המקור הבא:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף קמז עמוד א:

הרוחץ במי מערה ובמי טבריא ונסתפג אפילו בעשר אלונטיאות - לא יביאם בידו. אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטיא אחת פניהם ידיהם ורגליהם, ומביאין אותן בידן. סכין וממשמשיין, אבל לא מתעמלין ולא מתגררין. אין יורדין לקורדימא, ואין עושין אפיקטויזין, ואין מעצבין את הקטן, ואין

⁸³ 220 היקרויות במשנתנו למילת המפתח 'מעשה'.

מחזירין את השבר. מי שנפרקה ידו ורגלו לא יטרפם בצונן, אבל רוחץ הוא כדרכו, ואם נתרפא - נתרפא.

משנה זו מנוסחת כולה בלשון קזואיסטית: 'מי מערה', 'טבריא', 'הרוחץ' וכו'.
הבבלי מסביר ענינה של הרישא במשנה זו כך:
תלמוד בבלי מסכת שבת דף קמז עמוד ב:

נסתפג אפילו בעשר אלונטיות. רישא רבותא קא משמע לן, וסיפא רבותא קא משמע לן. רישא רבותא קא משמע לן - דאפילו הני דלא נפישו בהו מיא, כיון דחד הוא - אתי לידי סחיטה. וסיפא רבותא קא משמע לן, אפילו הני דנפישו בהו מיא, כיון דרבים נינהו - מדכרי אהדדי. תנו רבנן: מסתפג אדם באלונטית, ומניחה בחלון.

בלשון אפודיקטית ניתן לנסח משנה זו כך: אדם אחד יכול להתגנב אפילו בעשר מגבות אבל לא יביאן בידו שמא יסחטן. אם יש עמו אחר, יכול להביאן גם אם הם רטובות מאוד. או בלשון כללית יותר: 'אדם שהתגנב יכול להביא את המגבת לביתו אם אין חשש שיסחטנה'. בהתבסס על עיקרון 'הדווקאות' לומדת הגמרא כי "הרוחץ - דיעבד אין, לכתחילה - לא", וכן: "קתני מי מערה דומיא דמי טבריא, מה מי טבריא - חמין, אף מערה חמין". התיאור 'הקיצוני' ("אפילו עשר אלונטיות" ו-"עשרה בני אדם") נועד למטרה אחת, לרמוז על 'הנימוק' החסר באופן מפורש במשנה: כמות המים שנספגה במגבת אינה משפיעה על ההלכה, אלא רק היכולת להזכיר לאדם המחזיק במגבת לבל יסחטנה. כאשר האדם אינו לבד אין חשש לסחיטה ולכן אין גוזרין עליו שישאיר את המגבת במקום ששטף את גופו.

נוסח זה שבמשנה מצוי כ'מעשה' של רבי בשלשה מקורות נוספים: בתוספתא, בירושלמי, ובברייתא שבבבלי.

נבחן את הנוסח שבתוספתא (עירובין (ליברמן), ה, כ"ד):

אמר רבי, כשהייתי למד תורה אצל רבי שמעון בתקוע, הינו מוליכין שמן באלנטיות מחצר לגג ומגג לקרפין ומקרפין לקרפין אחר, עד שמגיעין אנו למעין והיינו רוחצין שם.

זהו ה'מעשה' שעליו מבוססת ההלכה שבמשנה: "אבל עשרה בני אדם מסתפגין וכו'". מתוך לשון התוספתא מדובר על 'רבים' בשל הלשון "היינו מוליכין" (זו אינה דעת התוספות על אתר). אין חשש לסחיטה שכן מדובר על תלמידים רבים או על רבי ורבי שמעון שאף הם 'רבים'.

על אף ה'מעשה' של רבי, קבע רבי יוחנן בסוגייתנו: "הלכה, מסתפג אדם באלונטית ומביאה בידו לתוך ביתו". רבי יוחנן על אף שהכיר את דעת 'סתם משנה' ברישא של משנתנו לא פסק כמותו. הניסוח הקזואיסטי שבמשנה מושפע אם כן מסיפור ה'מעשה' בתלמידי רבי שמעון שרחצו במעין. רבי מסר את עדותו בקשר להבאה רק דרך גגים, קרפיפים וחצרות.

מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת', הרכיב החסר ב'טבלת רכיבי הטיעון' הוא ה'הנימוק'. במשנה זו, על אף שחלק מניסוחה הוא 'מעשה', השלמת ה'הנימוק' החסר מלשון המשנה, קלה יותר מאשר מנוסח ה'מעשה'. ה'מעשה' אינו מזכיר כלל את עניין 'יביאן בידו' מצד אחד, אבל משתמע ממנו שמלכתחילה היו 'רוחצין' ולא 'בדיעבד' כמו שהבבלי דייק בלשון המשנה, 'הרוחץ'.

משנה עם רכיב הסטורי

משנה מסכת חגיגה פרק ב

יוסי בן יעזר אומר שלא לסמוך יוסי בן יוחנן אומר לסמוך. יהושע בן פרחיה אומר שלא לסמוך ניתאי הארבלי אומר לסמוך. יהודה בן טבאי אומר שלא לסמוך שמעון בן שטח אומר לסמוך. שמעיה אומר לסמוך אבטליון אומר שלא לסמוך. הלל ומנחם לא נחלקו. יצא מנחם, נכנס שמאי. שמאי אומר שלא לסמוך הלל אומר לסמוך, הראשונים היו נשיאים ושניים להם אב בית

דין:

הסבר קצר: כל קרבנות היחיד טעונות 'סמיכה' פרט לבכור, מעשר בהמה, וקרבת פסח. קרבנות הצבור אינן נסמכים. ה'סמיכה' נעשית בהנחת שתי ידי של האדם על הקרבן ו'בכל כוחו' כלומר: בהישענות על הקרבן. ה'סמיכה' צריכה להיות צמודה לשחיטת הקורבן מבחינת הזמן והמקום, ואין להזיז את הקורבן בין סמיכתו לשחיטתו. הנושא הנדון במשנה הוא השאלה: האם ביום טוב,

שאסור במלאכה צריך לסמוך על הקרבנות? ברקע הדיון עומדת ההלכה מדרבנן: האיסור לרכב על בעלי חיים ביום טוב. ה'סמיכה' כרוכה בהישענות על בעלי חיים שאסורה ביום טוב כמו הרכיבה. לדעת המתירים, המצווה לסמוך גוברת על האיסור מדרבנן בשל הישענות על בעלי חיים. זהו הפירוש המקובל למחלוקת זו, אם כי קיימים פירושים נוספים. התנאים המוזכרים במשנה זו כשותפים לדיון כמעט ואינם מוזכרים בששה סדרי משנה. המחלוקת שבמשנה לא הוכרעה במשך דורות מסיבה שלא ברורה לגמרי. יש מן הפרשנים הסבורים שלנשיא או לאב בית הדין יש 'זכות וטו' על ההצבעה, ומכוון שנחלקו בה הנשיאים עם אבות בית הדין לא הושגה הכרעה. על ההכרעה שהושגה לבסוף בתקופת הלל הזקן, מספרת הגמרא:

מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליה ביום טוב. חברו עליו תלמידי שמאי הזקן, אמרו לו: מה טיבה של בהמה זו?... ואותו היום גברה ידם של בית שמאי על בית הלל, ובקשו לקבוע הלכה כמותן. והיה שם זקן אחד מתלמידי שמאי הזקן, ובבא בן בוטא שמו, שהיה יודע שהלכה כבית הלל, ושלח והביא כל צאן קדר שבירושלים והעמידן בעזרה, ואמר: כל מי שרוצה לסמוך - יבא ויסמוך. ואותו היום גברה ידן של בית הלל וקבעו הלכה כמותן, ולא היה שם אדם שערער בדבר כלום.

מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת', לפנינו צורה סגנונית ייחודית: רכיבים הסטוריים של מחלוקת הלכתית. התיאור הלאקוני של המחלוקת רבת הדורות 'מסתיר' מידע רב והוא מספק שאלות יותר מתשובות. באופן טבעי וכמתחייב מיצר הסקרנות המתעורר מניסוח המשנה יש לדון בשאלות מהותיות ותכניות, אולם גם בשאלות פחות תכניות ומהותיות. השאלה הראשונה כמובן נוגעת להבנת מהות המחלוקת. ברם, גם לאחר הבנת מהות המחלוקת (= "אמר רבי יוחנן: לעולם אל תהא שבות קלה בעיניך, שהרי סמיכה אינה אלא משום שבות, ונחלקו בה גדולי הדור"), עדיין יש צורך בדיון בשאלה 'צדדית': מדוע דווקא מחלוקת זו נמשכה דורות רבים, ומדוע היא עוררה יצרים כה עזים? הדיון ברכיבים **ההסטוריים** של משנה זו אינם 'צדדיים' והם מהותיים להבנת המשנה. אפשר שמחלוקת 'הסמיכה' הינה רק דוגמה לדיון בנושא עקרוני ואקוטי: היחס

לאיסורים מדרבנן כאשר הם מתנגשים עם 'איסורים' אחרים. זה אינו המקום לפתח סוגיא סבוכה זו אלא רק להצביע על הניסוח של המשנה כמעורר של הדין.⁸⁴

הבבלי בסוגיא 'על אתר' ובמקומות נוספים יעסוק בנושאים הנובעים ישירות מניסוח המשנה כגון: בירור התפקידים של הזוגות המוזכרים במשנה, בירור הביטוי: 'יצא מנחם', אך ובעיקר, בירור מהות המחלוקת.

מאפיין מבני- 'כלל ופרט'

משנה מסכת מגילה פרק ב

הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן. רבי יהודה מכשיר בקטן. אין קורין את המגילה, ולא מלין, ולא טובלין, ולא מזיין. וכן, שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר:

הניסוח הקצר שברישא של המשנה, כולל שלשה 'טיעונים':

- א – הכל כשרים לקרות את המגילה, על פי 'סתם משנה'.
 - ב – חרש שוטה וקטן אינם כשרים לקרות את המגילה, על פי 'סתם משנה'.
 - ג – רבי יהודה מכשיר את הקטן לקרות את המגילה.
- טיעונים ב' וג' מתארים מחלוקת לגבי 'קטן' הקורא את המגילה. ברם, מה טיבו המתודולוגי של 'הטיעון' הראשון? אפשר לכאורה לנסח את המשנה גם בדרך הבאה: 'חרש שוטה וקטן אינם רשאים לקרות את המגילה, רבי יהודה מכשיר בקטן'!

במילים אחרות: מה מוסיף טיעון א ומה היחס בינו לבין טיעון ב? על פי עיקרון א של 'השיטה המחודשת' יש לפרק את הטיעונים שבמשנה לרכיביהם על פי 'טבלת רכיבי הטיעון'. טיעונים ב' וג' ניתנים לפירוק באופן פשוט ובהיר כדלקמן:

⁸⁴ על כגון זה כתב רפל דוב, "הוראת משנה על צד ההרחבה", נתיבות 15, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשל"ה, עמ' 109: "לצרף אל ההוראה ההלכתית גם את ההארה ההיסטורית והלשונית".

נימוק	קביעה	מקרה	מוסר	
אין	אין קריאתן כשירה	חרש שוטה או קטן שקראו במגילה	'סתם משנה'	(2)
אין	קריאתו כשירה	קטן שקרא במגילה	רבי יהודה	(3)

כיצד 'נפרק' את טיעון א' לרכיביו?

אין	קריאתו כשירה	כל הקורא במגילה	'סתם משנה'	(1)
-----	--------------	--------------------	------------	-----

טיעון זה בהיותו נדון בפני עצמו נמצא ב'סתירה' לטיעון (2) שהרי הטיעון ב(2) מונה שלשה סוגים של אנשים שקריאתן אינה כשירה!⁸⁵ 'האחריות' לביטול 'סתירה' זו נופלת על התבנית: "הכל... חוץ מ...". זהו הניסוח המבטא מבנה של 'כלל ופרט'. טיעון (2) בלבד חסר ואינו מספיק, שהרי הוא מונה רק את אלו שקריאתם אינם כשירה, אולם אין הניסוח מעיד על הטיעון שאלו הם **יוצאים מן הכלל**.

יותר מכך: טיעון (1) אינו מנוסח רק בשל היותו 'כלל' שעל רקע ניסוחו ניתן להבין את (2). פרשני המשנה (רמב"ם, רבי עובדיה מברטנורא, תוספות יום טוב) למדים מן המלה הכל: "הכל, ואפילו אשה". ובעל תוספות יום טוב כותב: "פירש הרב עובדיה מברטנורא, לאתויי נשים שאף הן היו באותו הנס, גמרא ריש ערכין". על פי פירושים אלה 'המקרה' בטיעון (1) צריך להיות מנוסח בפראפרזה כך: 'כל הקורא במגילה ואפילו אשה'.

דוגמה זו מבהירה כיצד שילוב של 'טבלת רכיבי טיעון' (=נושא א ב'שיטה המחודשת') עם התייחסות ל'מאפיינים מבניים', יכול לסייע ולעזור באיכות וברמת הדיון בניתוח לשון המשנה.

⁸⁵ זוהי 'סתירה' ולא 'מחלוקת', שכן מדובר על אותו 'מוסר'.

ניסוחים הקושרים את המשנה ל'קבצים' אחרים⁸⁶

פעמים שהמשנה 'מפנה' את הלומד למידע המצוי ב'מקום אחר' להלן שלש דוגמאות:

דוגמה 1

משנה מסכת בבא קמא פרק א, משנה ד

חמשה תמין וחמשה מועדין. הבהמה אינה מועדת: לא ליגח, ולא ליגוף, ולא לשוך, ולא לרבוץ, ולא לבעוט. השן מועדת: לאכול את הראוי לה. הרגל מועדת לשבור בדרך הלוכה, ושור המועד, ושור המזיק ברשות הניזק, והאדם, והזאב, והארי, והדוב, והנמר, והברדלס, והנחש הרי אלו מועדין. רבי אליעזר אומר: בזמן שהן בני תרבות אינן מועדין, והנחש מועד לעולם. מה בין תם למועד? אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו ומועד משלם נזק שלם מן העלייה:

משנה מסכת בבא קמא פרק ב, משנה ה

שור המזיק ברשות הניזק, כיצד? נגח, נגף, נשך, רבץ, בעט ברשות הרבים, משלם חצי נזק. ברשות הניזק: רבי טרפון אומר נזק שלם, וחכמים אומרים חצי נזק. אמר להם רבי טרפון: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור החמיר עליהם ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום

⁸⁶ כאשר משנה אחת 'מצטטת' משנה אחרת, לפנינו מערכת טקסטואלית מורכבת שיש בין מרכיביה 'יחסי גומלין' טקסטואליים, אם ניתן לכנות זאת כך. מן ההיבט המתודולוגי ההתניחות למשנה מסוג זה מחייבת שימת לב לפרטים שאינם קיימים במשנה מסוג אחר, כגון: מיהו המקור ומיהו המצטט? ראה בעניין זה את דבריו המוחימים של דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 249:

הפרשנות האינטרדטקסטואלית והאינטרדסציפלינרית. שיטות אלו מפענחות את הקשרים בין הטקסט הראשי לטקסטים וליסודות אחרים המובאים או מרומזים בטקסט הראשי הנדון. על ידי השוואת שתי מערכות הטקסטים עשויים להתגלות יחסים של אמון, של נכונות לקבל בחיוב..... בכלליהן ובפרטיהם אתה מוצא את פירושו ואת מבנהו של הטקסט שאתה בא לפרשו. שטקסט משולב הממוזג טקסטים מרבדים אחרים ומתחומים שונים, מגלה לנו את מגמותיו ואת שיטותיו של המחבר אף אם הוא מבקש להסתירם, והוא אף מגלה לנו את היקף ידיעותיו בתחומי התרבות שהוא נוגע בהם ביצירתו.

שהחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם חצי נזק אינו דין שנחמיר עליה ברשות הניזק לשלם נזק שלם! אמרו לו דיו לבא מן הדין להיות כנדון: מה ברשות הרבים חצי נזק אף ברשות הניזק חצי נזק. אמר להם: אני לא אדון קרן מקרן אני אדון קרן מרגל ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים החמיר בקרן, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק אינו דין שנחמיר בקרן! אמרו לו דיו לבא מן הדין להיות כנדון. מה ברשות הרבים חצי נזק, אף ברשות הניזק חצי נזק:

משנה ה הינה למעשה פירוט של "שור המזיק ברשות הניזק" שבמשנה ד. הפתיח של משנה ה מצוין זאת במפורש: "שור המזיק ברשות הניזק, כיצד?". משנה ה מפרשת אם כן חלק מ"חמשה מועדין" שבכותרת של משנה ד. קשה לקרא לקשר שבין משנה ה למשנה ד 'הפנייה', בשל סמיכותם ובשל היותם באותו פרק של המשנה (פרק א במשנת בבא-קמא).

מן ההיבט המתודולוגי אין כאן לכאורה שום חידוש משום שהפרק של המשנה הוא יחידת מידע בסיסית שיצא מבית מדרשו של רבי. ברם, בתלמודים של היום, הפרק מחולק למשניות ובעקבות כל משנה מוצג הפירוש של הבבלי. הקשר בין המשניות שמרכיבות את הפרק מיטשטש והולך עם ההתעמקות בסוגיא האמוראית, עד כדי שכוח העובדה הפשוטה שכל המשניות בפרק מסוים הינם יחידת מידע אחת. זאת באשר לקשר בין המשניות אבל לא להומוגניות שלהן מצד 'המוסר'. הבבלי טוען לדוגמה כי משנתנו (משנה ה) אינן מתנא אחד והוא מנסה להגיה את הנוסח באמצעות 'חסורי מחסרא'. העובדה שמשנה אחת מפרטת/מפרשת משנה סמוכה שקודמת לה, אינה מהווה ערובה לכך שהם יצאו מתחת ידו של תנא אחד, כפי שהבבלי מראה בסוגיא 'על אתר'.

דוגמה 2

משנה מסכת כלים פרק יז

כזית שאמרו, לא גדול ולא קטן אלא בינוני, זה אגורי. כשעורה שאמרו, לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, זו מדברית. כעדשה שאמרו, לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, זו מצרית. כל המטלטלין מביאין את הטומאה בעובי

המרדע לא גדול ולא קטן אלא בינוני. איזה הוא בינוני? כל שהקיפו טפח.
המונח שקושר את הרישא של המשנה למקורות אחרים הוא: 'שאמרו'. כך לדוגמה אחת מיני רבות מצאנו את המשנה הבאה:
משנה מסכת ביצה פרק א

ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים תאכל ובית הלל אומרים לא תאכל. בית שמאי אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת, ובית הלל אומרים זה וזה בכזית:

משנה ח בפרק יז שב'מסכת כלים' מגדירה מהוא כזית: "לא גדול ולא קטן, אלא בינוני, זה אגורי". עניננו בפירוש משנה זו אינו ב'כזית' או ב'אגורי'. עניננו הוא במונח "שאמרו". למה הכוונה 'שאמרו'? מי אמר מה ומתי? על פי רבי עובדיה מברטנורא: "כגון: כזית מן המת ומן הנבלה שמטמא, ורוב שיעורים בתורה בכזית". פרשן המשנה מצביע על שתי עובדות: האחת - ציון מקור תנאי לדוגמה 'שבו יש שימוש בגודל 'כזית' מבלי להגדיר מהוא גודל זה. השני - ציון העובדה שרוב השיעורים שבתורה הם 'כזית'. שתי עובדות אלו מהוות הצדקה לצורך של משנתנו לעסוק בהגדרה מדויקת יותר לגודל 'זית', כשיעור נפוץ ביותר בתחומים רבים. מן ההיבט המתודולוגי: למשנה יש מונחים ספרותיים הקושרים משנה מסוימת לקבצים אחרים, לצורכי הגדרה או פרשנות מרחיבה.

דוגמה 3

תלמוד בבלי מסכת שבת דף יג עמוד ב

ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון שעלו לבקרו. נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל, ושמונה עשר דברים גזרו בו ביום.

שלא כדרכו מוסיף התנא במשנה זו מידע 'צדדי' רב חשיבות: מקום הווצרות ההלכות, זמן ההווצרות, אופן קבלת ההלכה, ("נמנו ורבו") מספר ההלכות, קצב הקביעה של ההלכות ("בו ביום"). התיאור התמציתי במשנה זו מכיל מידע רב אודות ה"שמונה עשר דברים שגזרו בו ביום".

מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת' ובהתבסס על 'עיקרון הדווקאות' יש לכל רסיס מידע במשנה זו חשיבות להבנתה כיחידה ספרותית אחת. הפרשנים

פורשים לפנינו יריעה רחבת היקף המתארת תמונה מקיפה של מה שאירע בעליית חנניה בן חזקיה באותו יום גורלי שבו רבו ב"ש על ב"ה ופסקו כמותם. הגמרא מונה את ההלכות שנקבעו באותו יום (י"ח דבר) כולל הנימוקים להוצרותן. זהו פרוטוקול מפורט למדי בהשוואה לנוסחים הקצרים שבמשנת רבי. הלכות אלו השתמרו בזכרון חכמים שבכל הדורות כהלכות שנוצרו "בו ביום", על כל המשתמע מכך. המונח המקשר בשונה משתי הדוגמאות האחרות מפנה אותנו לא אל 'קבצים' אחרים אלא אל פרוטוקול עלום של הדיון שהתרחש באותו יום גורלי.

ד. הניסוח האפודיקטי והקזואיסטי ומה שביניהם

הניסוח האפודיקטי (מוכח, בדוק) הינה צורת הניסוח העיקרית במשנה. פעמים, הניסוח שבמשנה הינו קזואיסטי. במשניות אלו ינסה הבבלי לא רק לחשוף את הנימוק החסר אלא אף להציג את הפאזה החסירה לניסוח הקזואיסטי, את הניסוח האפודיקטי.

נציג זה מול זה שתי פאזות ניסוחיות אלה, כדי לבחון את היחס ביניהן, לדוגמה: **הניסוח הקזואיסטי שבמשנה הינו:** "מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין, או בשבילין שבשדות - הרי זה לא יגע בהן". **הניסוח האפודיקטי שבבבלי הינו:** "ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל לא יחזיר".

נציג את שתי הפאזות בטבלת רכיבי הטיעון:

נימוק	קביעה	המקרה	מוסר	סוג הניסוח
אין	"הרי זה לא יגע בהן"	"מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין או בשבילין שבשדות"	סתם משנה	קזואיסטי (1)
אין	"לכתחילה לא יטול"	"כל ספק הינוח"	רב זבדא בשם רב	אפודיקטי (2)
אין	"לא יחזיר"	"כל ספק הינוח [...] אם נטל"	רב זבדא בשם רב	אפודיקטי (3)

בניסיון לענות על השאלה: כיצד מזהים ניסוח קזואיסטי? נוכל על פי דוגמה זו להשיב תשובה בנאלית: כאשר '**המקרה**' אינו מתואר באופן אפודיקטי, אלא כ'מקרה פרטי' אזי יש לומר כי זוהי פאזת הניסוח הקזואיסטי.

מה בדבר שדה 'הקביעה'? האם נוכל לזהות ניסוח קזואיסטי גם על פי רכיב 'הקביעה'? התשובה הינה חיובית, אם כי ההבחנה בין שני הניסוחים (=הקזואיסטי והאפודיקטי) ברכיב 'הקביעה' עדינה יותר. קשה לקבוע את האופי הניסוחי **רק** בהתבסס על רכיב זה. נוסח 'הקביעה' האפודיקטי בדוגמה זו יכול להיות מוצב גם בניסוח הקזואיסטי ועדיין תישמר המשמעות הכוללת של הטיעון. לדוגמה: 'מצא אחר הגפה גוזלות מקושרין, **לכתחילה לא יטול**'. הצבת נוסח 'הקביעה' הקזואיסטי בנוסח האפודיקטי לא תיתן תוצאה דומה: 'כל ספק הינוח, הרי זה לא יגע בהן'. הסיבה לכך ברורה: הנוסח האפודיקטי כללי יותר ואינו מותאם למקרה ספציפי ועל כן ניתן להציבו גם ב'מקרה' הפרטי, אך לא להיפך. אפשר, בכדי להתאים את הנוסח הקזואיסטי של 'הקביעה' לנוסח האפודיקטי

של 'המקרה' להתנסח כך: 'כל ספק הינוח הרי זה לא יגע'. ברם, השינוי בין "לא יגע בהן" (בגזלות המקושרין), לבין 'לא יגע' סתם, הוא הוא ההבדל בין הנוסח הקזואיסטי לבין הניסוח האפודיקטי, בשדה 'הקביעה הנורמטיבית'.

ההבדל בין 'נימוק' חסר בהלכה לבין חשיפת הניסוח האפודיקטי

על השאלה: מדוע אם 'מצא אחר הגפה גוזלות מקושרין, הרי זה לא יגע בהן'? ניתן להשיב שתי תשובות, ושתיהן נכונות. **האחת**: יתכן שהבעלים הניחו את הגוזלים ב'שמירה זמנית'. אם המוצא יקחם הוא יגרום בכך ליאוש של הבעלים משום שאין להם סימנים בכדי לדורשם חזרה מן המוצא. **השניה**: משום שקיים כלל האומר: 'כל ספק הינוח לא יטול'.

מה ההבדל בין שתי התשובות? התשובה הראשונה עונה על השאלה המתודולוגית: **מהו הנימוק החסר בניסוח הקזואיסטי?** התשובה השניה עונה על השאלה המתודולוגית: **מהו הניסוח האפודיקטי האפשרי** (ובמקרה זה מדובר על עיקרון משפטי החבוי בינות למילים של הניסוח הקזואיסטי) לניסוח הקזואיסטי? כדי להשלים באופן **חד-ערכי** את התשובה לשאלה, יש לנסח את השאלות כך: **האחת**: מהו הנימוק החסר במשנה להלכה של 'מצא גוזלין וכו'? **השניה**: מהו הניסוח האפודיקטי האפשרי לניסוח הקזואיסטי שבמשנה? גם התשובה לשאלה השניה עדיין לא **משלימה** את הנימוק החסר במשנה. ניסוח אפודיקטי, אם אינו משלים 'נימוק' (מה שקורה בדוגמה זו), אינו **מהווה** תחליף ל'נימוק' החסר בנוסח הקזואיסטי. הבחנות אלו אף בניואנסים עדינים יותר עולות מן הפירוש האמוראי למשנה זו:

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כה עמוד ב

מאי טעמא? דאמרינן: הני אינש אצנעינהו, ואי שקיל להו - לית להו למרייהו

סימנא בגווייהו, הלכך לשבקינהו עד דאתי מרייהו ושקיל להו.

ואמאי? ליהוי קשר סימנא! - אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: במקושרין

בכנפיהן, דכולי עלמא הכי מקטרי להו.

וליהוי מקום סימן! - אמר רב עוקבא בר חמא: במדדין.

אי במדדין - מעלמא אתו, ומותרין! - איכא למימר מעלמא אתו, ואיכא למימר אינש אצנעניהו, והוה ליה ספק הינוח, ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר.

הדיון בבבלי מתחיל בשאלה "מאי טעמא"? על פי תשובת הגמרא אנו למדים שהיא משיבה על השאלה: מהו 'הנימוק' החסר בהלכה שבמשנה? ברם, בסוף הדיון הזה חושפת הגמרא את הניסוח האפודיקטי (=עיקרון משפטי, במקרה זה) להלכה שבמשנה: "ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר".

לאור ההבחנות דלעיל נוכל לתאר את הדיון התלמודי כדלהלן: בפרשנותו עושה הבבלי מאמץ להוכיח כי 'גוזלות מקושרין שנמצאו ליד גפה' הוא 'מקרה' שמתאים להגדרת 'המקרה' בניסוח האפודיקטי, דהיינו: זהו מקרה של "ספק הינוח". במסגרת מאמצים אלו קובע הבבלי כי הגוזלות מקושרין "**בכנפיהן**", וכן שהם "**מדדין**", ובשל כך המקום אינו יכול לשמש סימן. תוספות אלו הן תוספות **פרשניות** של הבבלי משום שאינן כתובות במשנה. התוספות הכרחיות לדעת בעל הסוגיא דידן כדי שתוצר התאמה חד-ערכית בין הניסוח הקזואיסטי של 'המקרה' במשנה, לניסוח האפודיקטי של 'המקרה' כפי שנמסר בשם רב. הניסוח הקזואיסטי שבמשנה **בתוספת הפרשנות של הבבלי תומך** בהצעת הניסוח האפודיקטי של רב. בעל הסוגיא הבבליית ביקש לחזק את הניסוח האפודיקטי של רב, ובשל כך הוא **פירש** את הניסוח הקזואיסטי שבמשנה באופן שהקורא/ הלומד יבין כי 'המקרה' שבמשנה הוא מקרה פרטי הנובע מן הכלל המיוחס לרב.

ה. שילוב עיקרון 'הדווקאות' ועיקרון ה'סדרתיות' בניסוח הקזואיסטי
עיקרון 'הדווקאות' פועל על שתי הפאות של הניסוחים הנפוצים במשנה: האפודיקטי והקזואיסטי, כמו שהוא פועל על כל תבניות הניסוח של המשנה. זהו עיקרון שלפיו הניסוח, ויהא אשר יהא: מדויק, מכוון, ו'דווקאי'. יותר מכך: הניסוח של המשנה יכול להיות משולב: קזואיסטי ואפודיקטי באופן שעיקרון 'הדווקאות' ועיקרון ה'סדרתיות' חלים על שני סוגי הניסוח בו זמנית.

להבהרת הנושא, נבחן את הדוגמה הבאה:
תלמוד בבלי מסכת שבת דף קמז עמוד א

הרוחץ במי מערה ובמי טבריא ונסתפג אפילו בעשר אלונטאות - לא יביאם בידו. אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת פניהם ידיהם ורגליהם, ומביאין אותן בידן. סכין וממשמשין, אבל לא מתעמלין ולא מתגרדין. אין יורדין לקורדימא, ואין עושין אפיקטויזין, ואין מעצבין את הקטן, ואין מחזירין את השבר. מי שנפרקה ידו ורגלו לא יטרפם בצונן, אבל רוחץ הוא כדרכו, ואם נתרפא - נתרפא.

נמלא את טבלת 'רכיבי הטיעון' לרישא של המשנה:

נימוק	'קביעה'	'מקרה'	מוסר	מספר
אין	"לא יביאן בידו"	"הרוחץ במי מערה ונסתפג אפילו בעשר אלונטיות"	סתם משנה	1
אין	"לא יביאן בידו"	"הרוחץ במי טבריא ונסתפג אפילו בעשר אלונטיות"	סתם משנה	2
אין	"מסתפגין באלונטית אחת פניהם ידיהם ורגליהם ומביאין אותן בידן"	"עשרה בני אדם [שרחצו במי מערה או במי טבריא]"	סתם משנה	3

שני סוגי ניסוח במשנה

הניסוח של (1), (2) הם למעשה ניסוחים קזואיסטיים. הקזואיזם מתבטא בעיקר בשל 'מי מערה' או 'מי טבריא' הכתובים בפועל באותה 'מקרה'. הניסוח של (3) הוא ניסוח אפודיקטי על אף שאת רכיבי 'המקרה', כלומר: "רחצו במי מערה או מי טבריא" אנו לוקחים מ (1) ו(2), בהתבסס על עיקרון 'הסדרתיות'. יותר מכך: "ונסתפג" שב (1) ו(2) לקוח מתיאור 'המקרה' בניסוח הקזואיסטי, וכפי שראינו הוא נלקח מסיפור 'מעשה' שקרה. ברם, "מסתפגין", אינו חלק מן 'המקרה' אלא חלק מן 'הקביעה הנורמטיבית'. לו ביקש מנסח המשנה לקבוע ש'מסתפגין' הוא חלק מן 'המקרה', היה צריך לנסח את 'המקרה' בדומה לניסוח הקזואיסטי שלפניו, כך: 'עשרה בני אדם שנסתפגו באלונטית אחת, פניהם ידיהם ורגליהם מביאין אותן בידן', וזה אינו. בפארפרזה כאילו היה מנסח המשנה אומר כך: 'מותוך מקרה שקרה בפועל (=המעשה של רבי בתקוע) אנו למדים כי מי שרחץ במי מערה או במי טבריא ונסתפג אפילו בעשר אלונטיות, לא יביאן בידו לביתו, גזרה שמא ישכח ויסחטם. אולם אני קובע: (=לשון אפודיקטית), עשרה בני אדם יכולים להסתפג מלכתחילה אפילו באלונטית אחת, ידיהם ורגליהם ואף להביאן בידן, משום שאין חשש שמי מהם ישכח ויסחטם.

עיקרון 'הדווקאות' בניסוח הקזואיסטי

הבבלי מפרש משנה זו כך: "קתני מי מערה דומיא דמי טבריא, מה מי טבריא-חמין, אף מי מערה חמין. הרוחץ - דיעבד אין, לכתחילה לא. מכלל דלהשתטף כל גופו, אפילו לכתחילה - שפיר דמי".

מהשוואת 'מי מערה' ל'מי טבריא' מדייק הבבלי כי מדובר אפילו על מים חמים. מלשון המשנה שנקטה 'הרוחץ' ולא 'רוחץ' מדייק הבבלי, כי רחיצה אסורה מלכתחילה, ומה שמוותר מלכתחילה הוא רק 'שטיפה' (=שופכין עליו מים חמים). 'דיוקים' אלו שנגזרו מן הלשון הקזואיסטית, דהיינו: שטיפה במים חמים מותרת מלכתחילה ולא רחיצה, שייכים גם בניסוח האפודיקטי שב (3). בשל כך מותר היה לתאר את 'המקרה' ב'טבלת רכיבי הטיעון' כך: "עשרה בני אדם [שרחצו במי מערה או במי טבריא]".

העברת המידע מסוג ניסוח אחד למשנהו, הנמצאים באותה הלכה, הינה **זו כוונתית**. לדוגמה: בתיאור המקרה ב (3) כתוב: "פניהם ידיהם ורגליהם". פירוט איברים זה אינו מצוי ב (1) וב (2). שם כתוב רק "הרוחץ" ותו-לא. על מילים אלו כותב רבי עובדיה מברטנורא: "פניהם ידיהם ורגליהם: אורחא דמלתא נקט והוא הדין לכל גופן". ברור לחלוטין כי גם ב (1) וב (2) הכוונה לכל גופן ואנו למעשה מעבירים מידע בכוון ההפוך: מן הניסוח האפודיקטי לניסוח הקוזאיסטי, משל הם היו 'שפה אחת ודברים אחדים'.

ניכר לעין כי הרישא של משנה זו מנוסחת בשני אופני ניסוח **משלימים**. ב (1) ו (2) המבוססים על 'מקרה' שקרה, נלקחו המילים מתיאור 'המקרה' כפי שקרה בפועל (= "עד שהיינו מגיעין אצל מעין שהיינו רוחצין בו"). ב (3) ניסח התנא במשנה הלכה חדשה בסגנון אפודיקטי, ובשל כך הוסיף "פניהם ידיהם ורגליהם", כדי **להרבות** בספיגת המים שבאלונטית, ובכך להבליט את 'הקביעה' המתירה להביאן בידו.

ו. היצירה של ניסוח אחד ממשנהו אינה דדוקטיבית

נבחן שוב את פירוש ה'תוספות' לדוגמה שהובאה לעיל:

תוספות מסכת שבת דף קמו עמוד ב

דתניא: א"ר כשהיינו למדין תורה כו' - מסתמא יחידי היה שלא היה אלא אחד מתלמידיו עמו כשהיה רוחץ כדתניא במקום שנהגו (פסחים דף נא.) שלא ירוחץ תלמיד עם רבו ואם היה רבו צריך לו מותר ומסתמא ר"ש לא היה צריך אלא לאחד כשהיה רוחץ וכשהיו שבים לביתם היה התלמיד נושא האלונטית בפני עצמה שר"ש לא היה נושא עמו דהא ס"ל שיחיד מותר להביאה ולא חיישינן לסחיטה. והא דקאמר היינו, ר"ל, כל אחד ואחד בפני עצמו כשהיה מגיע יומו לשמש רבו. ולעיל בפ' כירה (דף מ:): גרסינן מעשה בתלמיד של ר' מאיר שנכנס אחריו לבית המרחץ. ויש ספרים דגרסי תלמידיו ואיננו, ובכל הספרים גרסי לקמן בפרק שואל (דף קנא:): תלמידו, מ"ר.

בעלי 'התוספות' למדים מן 'המעשה' של רבי בהיותו תלמיד בתקוע דברים שונים

מאלו שהצגתי לעיל בביאור דוגמה זו:

(1): רבי היה היחיד ב'מעשה'. הוא ורק הוא, בלבד הלך עם רבי שמעון לרחוץ במי טבריא. מדוע? משום "שלא ירחוץ תלמיד עם רבו, ואם רבו היה צריך לו מותר, ומסתמא, רבי שמעון לא היה צריך אלא לאחד כשהיה רוחץ". ברם, רבי עצמו משתמש בלשון רבים באומרו: "היינו מעלין שמן ואלונטית", ואיך אפשר לומר כי היה לבד עם רבי שמעון? על כך משיבין בעלי התוספות: "רוצה לומר, כל אחד ואחד בפני עצמו".

(2): אין כאן סתירה עם ההלכה הראשונה שבמשנה שלפיה: "הרוחץ במי מערא ובמי טבריא יסתפג אפילו בעשר אלונטיות - לא יביאן בידו", "דהא סבירא ליה שיחיד מותר להביאה ולא חיישינן לסחיטה". הרישא שבמשנתנו אינה אליבא דרבי שמעון משום שהוא מתיר.

היוצא מכך: מן 'המעשה' של רבי שמעון ניתן ללימוד לפחות שתי הלכות: **האחת**: בכל מה שנוגע לדיני עירובין: "רבי שמעון אומר: מותר להכניס ולהוציא ממבוי לחצר ומחצר לגג ומגג לקרפיף, שכל זמן ששכחו ולא עירבו, כולן רשות אחת הן". 'ההוכחה' להלכה זו נלקחת מעדות רבי. אכן במקור הבא אנו מוצאים את ההלכה ואת 'המעשה' בסמיכות: תוספתא מסכת עירובין (ליברמן) פרק ה

אנשי חצר ששכחו ולא עירבו אסור להכניס ולהוציא מחצר לבתים ומבתים לחצר. וכלים ששבתו בחצר, מותר לטלטל בחצר. חמש חצרות פתוחות למבוי, אסור להכניס ולהוציא מחצר למבוי וממבוי לחצר. כלים ששבתו בחצר, מותרין לטלטל, בחצר שבמבוי אסורין, ור' שמעון מתיר. וכן היה ר' שמעון או': מותר להכניס ולהוציא ממבוי לחצר ומחצר לגג ומגג לקרפיף, שכל זמן ששכחו ולא עירבו כולן רשות אחת הן.

אמ' ר': כשהיתי למד תורה אצל ר' שמעון בתקוע היינו מוליכין שמן באלנטיות מחצר לגג ומגג לקרפיף ומקרפיף לקרפיף אחר עד שמוגיעין אנו למעין והיינו רוחצין שם.

אמ' ר' יהודה: מעשה בשעת סכנה שהיינו מעלין ספר תורה מחצר לגג ומגג לגג אחר והיינו קורין בו.

אמרו לו: אין שעת סכנה ראייה.

השניה: כפי שניסחו בעלי התוספות: "דהא סבירא ליה (לרבי שמעון, ח.ג.), שיחיד מותר להביאה ולא חיישין לסחיטה".

פירוש זה של 'בעלי התוספות' מציע למעשה שני ניסוחים אפודיקטיים, לשתי הלכות המבוססות על 'המעשה', שהוא ודאי ניסוח קזואיסטי לעילא ולעילא. הניסוח הקזואיסטי ש'במעשה' משמש אם כן בסיס ליצירת שני ניסוחים אפודיקטיים **סותרים** בעניין 'הבאת האלונטית' לאחר 'הרחיצה'. על פי מה שפירשתי לעיל בביאור הדוגמה, ועל פי חלק מן הפרשנים, סיפור 'המעשה' אינו בסתירה ל'הלכה' ראשונה שבמשנה בשל העובדה כי מדובר על 'רבים', ולכן נוסח 'המעשה' תומך גם בחלק השני של ההלכה: "אבל עשרה בני אדם מסתפגין וכו'". ברם, על פי פירוש 'בעלי התוספות', סיפור 'המעשה' נמצא בסתירה להלכה הראשונה שבמשנה, ואין תימה בכך, שהרי זו דעת רבי שמעון המתיר גם **בדיני עירובין וגם אינו גוזר על הבאה ביחיד מחשש לסחיטה**.

מן ההיבט המתודולוגי יש לשאול: כיצד יתכן שמאותו ניסוח קזואיסטי עצמו נגזרים שני ניסוחים אפודיקטיים סותרים? עוד יש לשאול: האם צורת היישום של 'עיקרון הדווקאות', שעליו מתבססים בדוגמה זו כדי ליצור את הניסוח האפודיקטי משתנה בהתאם ליוצר של הניסוח? התשובה לשאלה האחרונה הינה חיובית. 'עיקרון הדווקאות' הוא 'כלי' אחד מני רבים 'בארגז הכלים' של פרשני המשנה והבבלי בכלל זה. ההיסק הדווקאי כמו הניסוח האפודיקטי שמתבסס על הניסוח הקזואיסטי אינם תוצרים הכרחיים/דדוקטיביים והם תלויים במטרות הפרשן.

להלן פרשנות הריטב"א המציגה את שני הפרשנויות שלעיל:

חידושי הריטב"א מסכת שבת דף קמז עמוד ב

מכלל דלהשתטף כל גופו אפילו לכתחלה. יש שפירשו דדייק לה מדקתני הרוחץ ולא קתני המשתטף, ואינו מחוור דלישנא דתנא מן הסתם רחיצה היא ושטפיה נקט, אבל הנכון דדייקין לה ממשנה יתירה דלא הוה ליה למתני אלא הרוחץ בשבת ונסתפג וכו', דאלו ברחיצה גופה לא אשמעינן מידי דהא חמי טבריא אפילו לכתחלה שרו, וחמי האור של מערה פשיטא דלכתחלה אסורים, וכל עיקר לא תני לה אלא למידק מינה דלהשתטף

אפילו לכתחלה, ומשום דאיהו לא נחית השתא אלא לאשמעינן דין הבאת אלונטית נקט לישניה ברחיצה כי אורחיה, ונקט הרוחץ בדיעבד משום האי דיוקא, וכן פירשו בתוספות.

רבי דתניא [אמר רבי] כשהיינו למדים תורה אצל רבי שמעון היינו מעלין שמן ואלונטית מחצר לגג ומגג לקרפף. פירוש לטעמיה דרבי שמעון דאמר התם דכל אלו רשות אחת הן כדאיתא בפרק כל הגגות (עירובין פ"ט א'), והקשו בתוספות היכי שמעינן מהכא דהבאת אלונטית שריא ביחיד דהא הכא אחריני הוּו בהדיה וכדקתני והיינו מעלין, ואפילו רבנן לא אסרו אלא ביחיד כדמוכח ברישא דמתניתין, ותירצו דסתמא [ד]מילתי' כיון דסבירא ליה כותיה בחצר וגג [ו]קרפף שהם רשות אחת הכי נמי סבר ליה כותיה בהא, והא דקתני והיינו מעלין מפני שעושים כן פעמים הרבה כל אחד [ב] יומו, פירוש לפירושם דאי לא דסבירא ליה כותיה לא היו מתכנפין שיוליכנה שנים או שלשה ביחד שלא לכבוש את המלכה עמו בבית, ויש לתרץ עוד דהכא פוק חזי מאן גברא רבה מסהיד עליה, ורב יוסף הכי גמר לה שזה מה שנתכוון רבי להשמיענו על ידי מעשה זה שהיו עושים מעשה כרבי שמעון אף בזה כמו בהיתר גג וקרפף וחצר, כנ"ל.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 9 – 'העיקרון המשפטי' החבוי בניסוח המשנה

א. מבוא

'עיקרון משפטי': המונח

הבבלי, בדונו במשנה בסעיפי ה'קביעה' וה'נימוק' מציע/חושף ניסוחים של 'כללים' העולים מתוך הדיון על משנה ספציפית. 'כללים' אלו אינם כתובים במפורש בנוסח המשנה הנדונה ו'חשיפתם' על ידי הבבלי הוא 'מעשה פרשני' מובהק. הדרכים בהם 'פרשנות' זו עוזרת להבנת המשנה ובכלל, הם רבות. 'הכלל' במקרים מסוימים, הוא הדיון המקורי שהתרחש בבית המדרש התנאי, וניסוח ההלכה שבמשנה היא 'תבנית הניסוח' שנקבעה כדי לשמר את הכלל ונגזרותיו לדורות הבאים. משל, הקימו התנאים יוצרי ומנסחי המשנה שתי 'וועדות': זו שדנה בעניין העקרוני באופן מופשט, וזו שבחרה את 'תבנית הניסוח' הנכונה לדורות הבאים. חשיפת 'הכלל' שנמצא בבסיס ההלכה שבמשנה מסייע להשלמת 'המקרים' וה'נימוקים' בניסוח של המשנה, חושף ומציג מחלוקות תנאיות, מאפשר את יחוס ההלכה לתנא מסויים, ועוד.

ל'כללים' ו'לעקרונות המשפטיים' הנדונים בתלמודים כתוצרים פרשניים למשנה הנדונה, יש רמות 'מופשטות' ורמות 'הכללה' שונות. פעמים מהווה הניסוח האפודיקטי של ההלכה הקזואיסטית במשנה מעין 'כלל', ופעמים ניתן ליצור 'כלל' גם מן הניסוח האפודיקטי עצמו, ברמת 'הכללה' ו'מופשטות' גבוהות יותר.

חשיפת 'עיקרון משפטי' מתוך לשון המשנה הוא החלק הקשה ביותר ב'שיטה המחודשת'. הצעה לניסוח של כלל משפטי מחייב כישורי חשיבה משפטית וכושר ניסוח מעולה. האתגר ו'עמל התורה' הכרוכים בניסיון זה גדולים מניסיונות אחרים והשכר בהתאם. אם יותר לי לשבח אני סבור, כי ניתן לראות בניסיון האמוראים לחשוף או ליצור 'עקרונות משפטיים' על בסיס דברי התנאים, את

אחת מפסגות יצירתם. הכללים והעקרונות יוצרים: אחידות, שיטתיות, עקיבות ושלמות. הכלל שנוצר מן הפרטים ההלכתיים שקדמו לו, מהווה בעצמו מקור ליצירת פרטים הלכתיים חדשים, וחוזר חלילה.⁸⁷

שלב הניסוח של הכלל הוא השלב האחרון בדיון התיאורטי. הקיצור, הדיוק, ומידת ההתאמה של ניסוחו **למרבית** הרכיבים שמהם הוא נגזר, הם המדדים לבחינת תוקפו ואיכותו המשפטית.

ב. הצעה לטיפולוגיה של ה'כללים'

ניתן ליצור מפת 'כללים' ו'עקרונות' ממויינת על פי ה'מפתחות' הבאים:

- (1) רמת ה'מופשטות' וה'הכללה' של הכלל.
- (2) כללים תנאיים וכללים אמוראיים.
- (3) תחום היישום של הכלל: ממון, איסור והיתר, וכו'.
- (4) כללים שלהם מקור מדרשי מפורש, ואחרים.
- (5) כללים מוסכמים וכללים במחלוקת.
- (6) האופי של הכלל.

'מפתחות' אלו חופפים זה את זה, והמיון על פי אחד מהם קובע את שדה המיון הראשי בלבד. מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת', אני מבקש לדון בקצרה במפתח מס (6): האופי של הכלל.

למרבית הכללים והעקרונות יש משמעות משפטית מעשית יישומית, על אף שמתוך הניסוח קשה לגזור את צורת היישום. מה שניתן יותר בקלות לגזור מתוך הניסוח הוא את אופיו של הכלל. האופי יכול לרמוז ולכוון על תחום היישום האפשרי ו/או על המקור שממנו נגזר הכלל ו/או על מידת התאמתו הפוטנציאלית להלכה הנדונה במשנה. להלן דוגמאות לכללים בעלי אופי שונה:

⁸⁷ היטיב לנסח ולהדגיש את העניין המשפטי בלימוד המשנה זלצין בן ציון, "המשנה בבית

הספר העממי", בתוך דרכי החינוך (במקום החינוך), תש"ד, חוברת י"ז, עמ' 67:

ההלכה התלמודית משתפת את התלמיד בעיון ובברור הבעיות המשפטיות - תרבותיות ועושתהו על ידי כך שותף למסקנות המשפטיות - המוסריות, שהן עיקרה של היהדות. ערכו של לימוד זה הוא גדול ועצום בשביל בן דורנו, דור עברי מגשים ומניח יסודות לחיי אומה חופשית, בונה ויוצרת, כי יש בו בלימוד זה, מכל הסממנים הדרושים ליצירת טיפוס של יהודי חדש וטוב, הן מבחינה לאומית והן מבחינה אנושית חברתית

דוגמה 1: כלל בעל אופי פילוסופי/מדעי

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף עח עמוד א

מתני'. היתה עומדת ברשות הרבים וזרקו לה, קרוב לה - מגורשת, קרוב לו - אינה מגורשת, מחצה על מחצה - מגורשת ואינה מגורשת. וכן לענין קדושין. וכן לענין החוב, אמר לו בעל חובו זרוק לי חובי וזרקו לו, קרוב למלוה - זכה המלוה, קרוב ללוה - הלוח חייב, מחצה על מחצה - שניהם יחלוקו. גמ'. היכי דמי קרוב לה, והיכי דמי קרוב לו? אמר רב: ארבע אמות שלה - זהו קרוב לה, ארבע אמות שלו - זהו קרוב לו. היכי דמי מחצה על מחצה? אמר ר' שמואל בר רב יצחק: כגון שהיו שניהן עומדין בארבע אמות. וליחזי הי מינייהו קדים? וכי תימא דאתו תרוייהו בהדי הדדי, והא אי אפשר לצמצם! אלא אמר רב כהנא: הכא בח' אמות מצומצמות עסקינן.

אחת מן האופציות שנבדקו על ידי הגמרא ב'מקרה' של 'מחצה על מחצה' הוא כגון שהיו הבעל והאשה עומדים שניהם בארבע אמות. הגמרא, בכדי להסביר את הקביעה: "מגורשת ואינה מגורשת", מעלה כ'הוא אמינא' את האפשרות שהם הגיעו 'בו זמנית' לגט, ובשל חוסר האפשרות להכריע מי היה קודם, נקבע כי היא 'מגורשת ואינה מגורשת'. אפשרות זו נדחית על ידי הגמרא כך: "והא אי אפשר לצמצם?!". מתברר כי משפט מעניין זה, הוא כלל שנמצא במחלוקת תנאים מפורשת:

משנה מסכת בכורות פרק ב משנה ו

רחל שלא בכרה וילדה שני זכרים ויצאו שני ראשיהן כאחד, רבי יוסי הגלילי אומר: שניהם לכהן, שנאמר (שמות י"ג): "הזכרים לה". וחכמים אומרים: אי אפשר, אלא אחד לו ואחד לכהן. רבי טרפון אומר: הכהן בורר לו את היפה. רבי עקיבא אומר: משמנים ביניהן והשני ירעה עד שיסתאב וחייב במתנות. ר' יוסי פוטר. מת אחד מהן, רבי טרפון אומר: יחלוקו. רבי עקיבא אומר: המוציא מחברו עליו הראיה, זכר ונקבה אין כאן, לכהן כלום:

באנציקלופדיה התלמודית (כרך א, ערך: 'אי אפשר לצמצם', טור תפו) מוגדר הכלל כך: "אי אפשר לצמצם שני דברים הבאים כאחד, או שני דברים השווים במידה, אי אפשר לכיין שיבואו בדיוק בזמן אחד ממש, או שיהיו שווים במדתם

בדיוק מוחלט".

בלשון פילוסופית, הכלל 'אי אפשר לצמצם' טוען לחוסר יכולת לוודא מציאות של שני תרחישים שקורים בו זמנית. או שאין מלכתחילה מציאות כזו או שלא ניתן לבררה. זוהי טענה שאופיה נתפס כפילוסופי/מדעי אבל חז"ל עושים בה שימוש משפטי קונקרטי.

דוגמה 2: כללי החזקות

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף סג עמוד ב

מתני'. קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתיה, ובא אחד ואמר אני קידשתיה - נאמן. זה אמר אני קידשתיה, וזה אמר אני קידשתיה - שניהם נותנים גט, ואם רצו - אחד נותן גט ואחד כונס.

גמ'. אמר רב: נאמן ליתן גט ואין נאמן לכונס: נאמן ליתן גט, אין אדם חוטא ולא לו; ואין נאמן לכונס, אימא יצרו תוקפו. רב אסי אמר: אף נאמן לכונס. ומודה רב אסי, באומרת נתקדשתי ואיני יודעת למי נתקדשתי, ובא אחד ואמר קידשתיה - שאין נאמן לכונס. תנן: רצו - אחד נותן גט ואחד כונס.

רב מסביר כי אדם שקידש את ביתו הקטנה אבל אינו יודע למי קידשה, ובא אחד שאמר 'אני קידשתיה', נאמן לתת גט אבל לא נאמן לקחתה לאשה. הגמרא (או רב עצמו) מסבירים: "נאמן ליתן גט, אין אדם חוטא ולא לו".

באנציקלופדיה התלמודית (כרך א, ערך: 'אין אדם חוטא ולא לו', טור תקלו) מגדירים כלל זה כך: "אין אדם חוטא ולא לו. אין אדם עשוי לחטוא בשביל הנאתם של אחרים, חזקה זו הבנויה על יסוד תכונות נפש של האדם, נאמרה ביחס לחטא במעשה ובדיבור". בלשון האנציקלופדיה התלמודית, כלל זה בעל האופי הפסיכולוגי, הוא כלל משפטי לכל דבר. הכלל שייך לקבוצה גדולה מאוד של כללים המוגדרים בלשון חכמים כחזקה. "חזקה (מלשון אחיזה, כמו "ועודך מחזיק במ", שמות ט, ב), הינה ראייה והוכחה על מצבו או דינו של גוף או דבר מסוים, על יסוד מה שהיה בעבר או הקיים בהווה, או על יסוד טבעו ותכונותו של אדם", (אצ"ת, ערך 'חזקה', כרך יג, עמודה תנג).

כך אנו מוצאים במסגרת כללי החזקה, גם את הכללים הבאים לדוגמה:

(1): 'אדם קרוב אצל עצמו'.

(2): 'אין אדם מוציא דבריו לבטלה'.

(3): 'אין אדם מעיד על עצמו'.

(4): 'אין הולכים בממון אחר הרוב'.

(5): 'אין חבין לאדם שלא בפניו'.

(6): 'אין דוחין נפש מפני נפש'.

כללי 'החזקה' לסוגיהם, מהווים מחלקה מיוחדת וגדולה של כללים המשמשים כולם ככללים **משפטיים** ישומיים.

בדוגמה שלמעלה, קשה עד מאוד לחשוף את הכלל: "אין אדם חוטא ולא לו", כנימוק החסר ל'קביעה' של 'סתם משנה': "נאמן". יותר מכך, רב פירש את 'נאמן' שבמשנה ל"נאמן ליתן גט" אבל לא "נאמן לכנוס", מה שאינו עולה במפורש מלשון המשנה. אדרבא, לשון המשנה: "נאמן" באופן קטגורי, מתפרשת כדעת רב אסי בגמרא: "אף נאמן לכנוס". מן ההיבט של 'השיטה המיוחדת', אנו צריכים להשלים את 'הנימוק' ל'מקרה' ול'קביעה' המפורשים במשנה, וזו כנ"ל כותבת: "נאמן" סתם. מהו הנימוק החסר ל'קביעה' שבמשנה "נאמן" כדעת רב אסי? כאן, ניתן להציע שלל 'נימוקים' בדרגות 'הכללה' שונות, כגון:

(1) לפנינו צירוף של עדויות, אחת מליאה ואחת חלקית (של האבא ושל המקדש). ב'תבנית הניסוח' **הקזואיסטי** ניתן להתנסח כך: 'מצרפים את עדות האב לעדות המקדש, והוא נאמן בשל כך גם לכנוסה אם ירצה בכך'. בתבנית הניסוח **האפודיקטי** ניתן להתנסח כך: 'בקידושין ובגיטין מצרפים עדות מסופקת לעדות בטוחה'.

(2) אין אדם מעיז לשקר לחותנו לעתיד, ולכן מקבלים את עדותו והוא אכן בעלה של האשה.

בהצעה (1) הושם דגש על **צירוף עדויות** לא מליאות, ובהצעה (2) הושם דגש על דיני '**חזקות**' (= 'אין אדם מעיז לשקר מול חותנו לעתיד', זוהי כמובן 'חזקה' דמיונית).

כך או כך, הכלל: "אין אדם חוטא ולא לו" שבפי רב, יכול להיחשף רק אם 'הקביעה' שבמשנה תורחב ותפורש על פיו, דהיינו: "נאמן ליתן גט ואין נאמן

לכנוס". זוהי דוגמה טובה לטיעון הפשוט, כי חשיפת הכלל העומד בבסיס ההלכה במשנה 'קשור בטבורו' לתיאור המלא והשלם של ההלכה. בלשון אחרת: תיאור 'מקרה' ו/או 'קביעה' שונים, גורמים בהכרח ל'נימוק' שונה ולחשיפת 'כלל' אחר בהתאם.

היוצא מכך, השלמת 'טבלת רכיבי הטיעון' באופציות שונות, הינה תנאי הכרחי לחשיפת הכללים שבמשנה. בסוגיא שלפנינו, וכדרכו, עשה הבבלי את שתי המלאכות בו זמנית. גם הציג את המחלוקת בין רב לרב אסי לגבי 'הקביעה' "נאמן", וגם הציג נימוקים שונים לנגזר מכך. הנימוק בדברי רב: "אין אדם חוטא ולא לו" הוא 'כלל' בעל אופי פסיכולוגי מדיני החזקות, "אימא: יצרו תוקפו", הוא נימוק פסיכולוגי פשוט שאינו מוגדר כ'כלל'.

דוגמה 3: כלל בעל אופי פסיכולוגי

תלמוד בבלי מסכת נזיר דף ט עמוד א

מתני'. הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה - בש"א: נזיר, ובה"א: אינו נזיר. אמר רבי יהודה: אף כשאמרו ב"ש, לא אמרו אלא באומר הרי הן עלי קרבן. גמ'. הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה - ב"ש אומרים: נזיר. ואמאי? +במדבר ו+ מכל אשר יעשה מגפן היין אמר רחמנא! ב"ש סברי לה כר"מ, דאמר: אין אדם מוציא דבריו לבטלה; וב"ה סברי לה כרבי יוסי, דאמר: בגמר דבריו אדם נתפס, והאי נדר ופתחו עמו הוא. ובית שמאי נמי, נדר ופתחו עמו הוא! אלא, ב"ש סברי לה כרבי מאיר, דאמר: אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, כי קאמר מן הגרוגרות ומן הדבילה לאיתשולי הוא דקאתי, וב"ש לטעמייהו, דאמרי: אין שאלה בהקדש, וכיון דאין שאלה בהקדש, אין שאלה בנזירות; ובית הלל סברי כר"ש, דתנן: ור"ש פוטר, שלא התנדב כדרך המתנדבים.

הצעה ל'טבלת רכיבי טיעון' למחלוקת שבמשנה:

מוסר	מקרה	'קביעה'	נימוק
בית שמאי	"הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה"	נזיר	אין
בית הלל	"הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה"	אינו נזיר	אין

זוהי כמדומה מחלוקת 'פשוטה' ביותר מבחינת רכיביה. על אותו 'המקרה' בדיוק, בית שמאי אומרים שהוא "נזיר" ובית הלל, "אינו נזיר". אין 'נימוקים' לשתי הדיעות, ובדיוננו, אנו יכולים 'להיאחז' בלשון 'המקרה' בלבד. הבעייתיות ב'מקרה' ברורה למדי: חלקו הראשון של המשפט הינו בלשון תקנית מחייבת: "הריני נזיר", אולם חלקו השני של המשפט נמצא בסתירה לחלקו הראשון, שהרי 'נזירות' לא שייכת בגרוגרת ודבילה אלא רק: "מכל אשר יעשה מן הגפן".

בכדי להציע 'נימוקים' אפשריים לשני הצדדים אנו צריכים תחילה לשער את **תחום** המחלוקת. ניתן להעלות על הדעת לפחות שני תחומים: **האחד: בתחום הפסיכולוגי**, האם נאחזים בדיני נדרים בדבריו של אדם (= 'האדם הסביר') שאין להם קיום, בטענה שהתכוון למשהו שיש בו קיום? **השני: בתחום הפורמאלי**, למה מייחסים חשיבות הלכתית? לחלקה הראשון של האמירה שהיא בעלת משמעות, או לחלקה השני של האמירה שהיא ללא משמעות?

הניסוחים לעיל של המחלוקת במשנה על פי שני התחומים הללו, הם ניסוחים אפודיקטיים אפשריים לניסוח הקזואיסטי שבמשנה. על פי דוגמה זו, כאשר הבבלי עבר מן הניסוח הקזואיסטי לניסוח האפודיקטי, הוא בעצם עבר לניסוח של 'כללים משפטיים', שיכולים להוות נימוקים אפשריים לבירור המחלוקת התנאית. בלשון הבבלי, 'הנימוק' לדעת בית שמאי במשנה הינו: "אין אדם מוציא

דבריו לבטלה", וה'נימוק' לדעת בית הלל במשנה הינו: "בגמר דבריו אדם נתפס". הניסוח של 'הנימוק' לדעת בית שמאי, הוא ניסוחו של רבי מאיר והניסוח של 'הנימוק' לדעת בית הלל, הוא ניסוחו של רבי יוסי.

אם הדעות שבמשנה יצאו מהלל ושמאי עצמם, אזי יש לומר כי הגמרא משתמשת בניסוחים פורמאליים מאוחרים, של 'כללים משפטיים', כדי להסביר מחלוקות קדומות. מלשון הגמרא נראה לכאורה כי לפנינו אנכרוניזם: "ב"ש סברי לה כרבי מאיר". גם אם כאמור לעיל, המחלוקת הינה בין הלל לשמאי, אין כאן אנכרוניזם. מה שמיוחס לרבי מאיר ולרבי יוסי אינו יצירת הכלל אלא ניסוחו הפורמאלי. אפשר שתנאים אלו, רבי מאיר ורבי יוסי, הראשונים שחלקו **בפירוש** ב'כללים' אלו ובשל כך הם מיוחסים אליהם. דוגמה זו ממחישה את הרעיון שידון בהמשך, לגבי שלבי היצירה של הכללים המשפטיים. ניתן להבחין באופן סכמאטי בשלשה שלבים: השלב ההיולוי-**הקזואיסטי**, השלב **הפורמאלי**, ושלב **ההמשגה**. הגמרא, בדרך כלל, עושה שימוש בניסוח המוגמר של 'הכלל המשפטי' לאחר שעבר את כל שלבי ההתפתחות דלעיל.

מדברי הגמרה לעיל, עולה שאלה חשובה מאוד לענייננו: על מה בעצם חולקים בית הלל ובית שמאי? אם הנימוק של בית שמאי הינו: "אין אדם מוציא דבריו לבטלה", והנימוק של בית הלל הינו: "בגמר דבריו אדם נתפס", אזי יש לומר כי מחלוקתם אינה נוגעת לכללים עצמם!! המחלוקת כפי שהיא מוצגת, נראית כמחלוקת מתודולוגית בשאלה: מאיזה תחום לשאוב את 'הכלל' הנוגע למשנתנו? מן **הפסיכולוגיה** (כדעת בית שמאי ועל פי רבי מאיר), או מן **הפורמאליסטיקה** (כדעת בית הלל, ועל פי רבי יוסי)? מה טיבה של מחלוקת זו? ומה תהא דעת בית הלל לגבי 'הכלל' המנמק של בית שמאי, וכן ההיפך?

בפראפרזה: המחלוקת על פי הבבלי מוצגת בפאזה הראשונה בשני 'סולמות' שונים שאינם מבהירים מספיק את נקודות המחלוקת. זו הסיבה שהגמרא בהמשך משווה ומגדירה יותר את נקודות המחלוקת בין ב"ש וב"ה כדי ליצור בסיס משותף לדיון. אני מבקש להפסיק כאן את הדיון בסוגיא זו ולחזור לעניין 'הכללים המשפטיים'.

הנה כי כן, גם התנאים וגם האמוראים עושים שמוש ב'תבניות נסוח' שונות

להשלמת 'הנימוקים' החסרים במשנה. "בגמר דבריו אדם נתפס" הינו ניסוח כללי יותר לניסוח הקזואיסטי: 'יש להתייחס לגרוגרת ולדבילה שבדברי הנודר'. הכלל: "בגמר דבריו אדם נתפס" הוא ניסוח מעט פחות כללי מן הניסוח: 'סוף המשפט, הוא החלק ההלכתי הקובע בדיני נדרים'. לענייננו, גם אם הלומד יצפה את הניסוח הקזואיסטי, יש לראות בכך הצלחה כבירה.

נבחן דוגמה נוספת באותו תחום.

תלמוד בבלי מסכת ערכין דף ה עמוד א

גמ'. ת"ר המעריך פחות מבן חדש - ר"מ אומר: נותן דמיו, וחכמים אומרים: לא אמר כלום. במאי קמיפלגי? ר"מ סבר: אין אדם מוציא דבריו לבטלה, יודע שאין ערכין לפחות מבן חדש וגומר ואמר לשם דמים; ורבנן סברי: אדם מוציא את דבריו לבטלה. כמאן אזלא הא דאמר רב גידל א"ר: האומר ערך כלי עלי - נותן דמים? כר"מ. פשיטא דכר"מ אתיא! מהו דתימא אפילו כרבנן, התם הוא דטעי, סבר: כי היכי דאיכא ערכין לבן חודש איכא נמי לפחות מבן חודש, אבל הכא דליכא למיטעי, ודאי אדם יודע שאין ערך לכלי וגומר ואמר לשם דמים, קמשמע לן.

"נערך" מלשון האומר: 'הרי עלי ערך כזה'. "הערך, הוא שיאמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי אם היה לאותו פלוני ערך", (פירוש הרמב"ם למשנה). "הנדר, הוא שיאמר דמי עלי או דמי פלוני עלי, הרי זה משלם מה ששוה אותו הנדר כאילו הוא עבד הנמכר בשוק", (פירוש הרמב"ם למשנה).

תינוק פחות מבן חודש נידר כי יש לו ערך כל שהוא, אולם אינו נערך, שלא נאמר ערך בפרשה שבמקרא אלא מבן חודש ומעלה.

הגמרא דנה, במצב שאדם העריך פחות מבן חודש למרות שידע כי "פחות מבן חודש אינו נערך", (משנתנו). רבי מאיר אומר: "נותן דמיו" משום "שאין אדם מוציא דבריו לבטלה". חכמים אומרים: "לא אמר כלום" כי "אדם מוציא דבריו לבטלה". כאן, מעמידה הגמרא את המחלוקת התנאית שבברייתא, "תנו רבנן", **בקבלת הכלל 'הפסיכולוגי' או באי קבלתו.** זהו ויכוח לגיטימי על כלל בעל אופי פסיכולוגי שיש לו השפעה על ההלכה.

כאן, מקום לשאלה: האם פסיקת ההלכה כאחד מן הצדדים דוחה גם את

הכלל עליו הוא מסתמך? אינני יודע להשיב על שאלה זו בבטחה. בפשטות יש לומר כי במקרה בו תנא מנמק בעצמו את ההלכה והצד שכנגד משתמש בנימוק סותר או בנימוק המבטל את נימוקו של התנא הראשון, אזי לא ניתן 'להפריד את החבילה'. קבלת 'הקביעה' כמוה כקבלת 'הנימוק' על כל המשתמע מכך וכן ההיפך. ברם, בשתי הדוגמאות שהובאו לעיל, התנאים עצמם אינם מנמקים את דעתם. בסוגיית נזיר מייחסים האמוראים לבית שמאי ובית הלל 'כללים משפטיים' המיוחסים לרבי מאיר ולרבי יוסי בהתאמה. בסוגיא זו כפי שראינו בפאזה הראשונה של תיאור המחלוקת, בית הלל אינם סותרים או דוחים את 'הכלל' של בית שמאי. בסוגיית ערכין, בברייתא (לא במשנה), מפרשים האמוראים את דעות שני הצדדים בקבלת או באי קבלת 'הכלל'. כאן, אולי יש מקום לומר במלא הזהירות כי אם תיקבע ההלכה כמו חכמים אזי יש לומר כי הכלל הקובע להלכה הוא דווקא זה האומר: "אדם מוציא דבריו לבטלה".

באנציקלופדיה התלמודית מגדירים כלל זה כך: "**אין אדם מוציא דבריו לבטלה**. אין אדם אומר דברים שאין להם קיום, ואנו תולים שבודאי נתכוין בדבריו לאופן אחר, שיש לו קיום, אף שאינו במשמעות הפשוטה של לשונו".

דוגמה 4: כלל 'משפטי טהור'

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף לג עמוד ב

מתניתין: המפקיד אצל חברו בהמה או כלים, ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע, שהרי אמרו: שומר חנם נשבע ויוצא, נמצא הגנב - משלם תשלומי כפל. טבח ומכר - משלם תשלומי ארבעה וחמשה. למי משלם - למי שהפקדון אצלו. נשבע ולא רצה לשלם, נמצא הגנב - משלם תשלומי כפל. טבח ומכר - משלם תשלומי ארבעה וחמשה. למי משלם - לבעל הפקדון.

גמרא. למה ליה למתני בהמה, ולמה ליה למתני כלים? צריכי, דאי תנא בהמה - הוה אמינא: בהמה הוא דמקני ליה כפילא - משום דנפיש טירחה לעיולה ולאפוקה, אבל כלים דלא נפיש טירחייהו - אימא לא מקני ליה כפילא. ואי תנא כלים - הוה אמינא: כלים הוא דמקני ליה כפילא - משום דלא נפיש

כפלייהו, אבל בהמה דכי טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה - אימא לא מקני ליה כפילא, צריכא. מתקיף לה רמי בר חמא: והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ואפילו לרבי מאיר, דאמר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם - הני מילי כגון פירות דקל, דעבידי דאתו, אבל הכא (דף לד עמוד א) מי יימר דמגנבא, ואם תמצי לומר דמגנבא - מי יימר דמשתכח גנב, ואי משתכח גנב - מי יימר דמשלם, דלמא מודי ומפטר. אמר רבא: נעשה כאומר לו: לכשתגנב ותרצה ותשלמני - הרי פרתי קנויה לך מעכשיו. - מתקיף לה רבי זירא: אי הכי, אפילו גיזותיה וולדותיה נמי. אלמה תניא: חוץ מגיזותיה וולדותיה! - אלא אמר רבי זירא: נעשה כאומר לו חוץ מגיזותיה וולדותיה. - ומאי פסקא? - סתמא דמלתא, שבחא דאתא מעלמא - עביד איניש דמקני, שבחא דמגופה - לא עביד איניש דמקני. איכא דאמרי, אמר רבא: נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני, סמוך לגניבתה קנויה לך. מאי בינייהו? - איכא בינייהו קושיא דרבי זירא. אי נמי, דקיימא באגם.

הצעה לטבלת רכיבים לשני מקרים מתוך המשנה:

מס'	המוסר	המקרה	הקביעה	הנימוק
(1)	סתם משנה	המפקיד אצל חברו בהמה שנגנבה. שילם ולא רצה להשבע ונמצא הגנב.	הגנב משלם תשלומי כפל למי שהפקדון אצלו.	אין
(2)	סתם משנה	המפקיד אצל חברו בהמה שנגנבה. נשבע ולא רצה לשלם ונמצא הגנב.	הגנב משלם תשלומי כפל לבעל הפקדון.	אין

דיון ברכיב 'הנימוק' החסר

הטבלה דלעיל מבוססת על הניסוח שבמשנה. מעיון קל בטבלה נראה כי ההבדל בין שתי 'הקביעות' נובע מתגובת הנפקד לגנבה. במקום שהוא "שילם ולא רצה לישבע", הוא גם זכה באופציה לקבל את תשלומי הכפל של הגנב. במקום שהוא "נשבע ולא רצה לשלם", הוא לא זכה באופציה לקבל את תשלומי הכפל של הגנב. משנה בסיסית וחשובה זו זכתה לפירושים רבים מאוד. מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת' אני מבקש לדון רק במקרה (1), ורק מן ההיבט שהגמרא דנה בו: "והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם!"

באופן פשוט יש לומר כי הנפקד קנה את תשלומי הכפל הפוטנציאליים של הגנב, בשל התשלום שלו למפקיד. השלמת הניסוח ל'נימוק' החסר במשנה יכול להיות כך: 'הגנב משלם תשלומי כפל לנפקד משום שהנפקד קנה את הזכות לקבל את תשלומי הכפל'. ב'מקרה' (2) 'הנימוק' הוא בהתאם: 'משום שהנפקד לא קנה את הזכות לקבל את תשלומי הכפל'. המינוח 'קנה' יכול להיות מוחלף גם במונחים תחליפיים כמו: 'רכש', 'קיבל', 'זכה', ועוד. למעשה, בכך הגיע לסיומו שלב 'השלמת' הנימוק' החסר. דא-עקא, ניתוח משפטי של 'הנימוק' מציף שאלה משפטית טהורה: כיצד 'קנה' הנפקד את הזכות לקבל את תשלומי הכפל מן הגנב? לשאלה עקרונית זו פנים משפטיות רבות: באיזו נקודת זמן קנה הנפקד זכות זו? מה היה האקט הפורמאלי שסימן את קניית הזכות? והעיקר: כיצד יכול אדם 'לקנות' דבר שטרם בא לעולם? ברזולוציות גבוהות יותר ניתן לשאול גם שאלות מן הסוג: האם 'הקניין' צריך הסכמה של שני הצדדים? האם הקניין מחייב 'דבר' שיחול עליו הקניין?

שאלות אלו ודומיהן מדגימות את הרעיון כי על אף ש'הנימוק' הבסיסי, האינטואיטיבי, ברור למדי, עדיין מלאכה מרובה לפנינו עד שנוכל לומר בבטחה כי ההלכה שבמשנה נהירה דיה. השאלה בדבר היכולת של אדם 'להקנות' או לא להקנות דבר שלא בא לעולם' זוקקת בירורים רבים מאוד בעלי אופי משפטי, במקרה זה בדיני קניין. רמת הבירורים במקרה זה הינה פונקציה של ידיעות מוקדמות של הלומד ו/או של יכולותיו להתעמק בנושא. הדרך הסלולה, הבטוחה, והקצרה, להבין על בוריין את כל צדדי הקניין ב'דבר' שבא או שלא בא

לעולם' מחייב את הלומד לעבור על כל 'מופעי' הנושא הנ"ל בספרות חז"ל. זו אינה משימה קלה לאף לומד וקל וחומר למשולל יסודות מתאימים. אם הלומד מבקש להעמיק בהבנת הכלל המשפטי שעליו מתבססת ההלכה שבמשנה, (לאחר זיהוי וניסוחו האפשרי) פתוחות לפניו דרכים רבות. דרך מומלצת במקרה זה הינה פנייה ל'אנציקלופדיה התלמודית'. באנציקלופדיה חשובה זו, מוצגים הערכים בצורה תמציתית ומדויקת עד מאוד, (ערכי האנציקלופדיה הועלו גם על תקליטורי פרויקט השו"ת, החל מגירסה מסויימת). האנציקלופדיה התלמודית מציגה לכל ערך: הגדרה, הסבר-קצר, תחומי תחולה, דוגמאות, גדרי הערך וטעמים אפשריים, הכל בהתבסס על 'ספרות חז"ל' ופרשניה המוסמכים בכל הדורות.

בדוגמה זו, **הגדרת** הכלל שבו אנו דנים הינו כך: **"דבר שלא בא לעולם**. דבר שעדיין לא נמצא בעולם, או שעדיין לא הגיע לרשות האדם בנוגע להקנתו והתפסת חלות עליו".

הפרקים בו עשוי כלל זה להשפיע בהלכה הינם:

- (1) בקנינים.
 - (2) בשותפות.
 - (3) בשעבוד והתחייבות.
 - (4) בשינר ובתנאי.
 - (5) בקידושין.
 - (6) בהקדש וקינמות.
 - (7) בתרומה.
 - (8) לדבר שלא בא לעולם.
 - (9) גוף לפירותיו.
 - (10) דבר שלא בא לרשותו.
 - (11) בסילוק ומחילה.
 - (12) כשאינו מחוסר מעשה.
- "מובנו של דבר שלא בא לעולם הוא בשני אופנים:**
- (1): שהדבר עדין לא נברא כלל.

(2): שהדבר הוא בעולם אלא שאינו בידו"

"בטעם הדבר שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יש שכתבו שהוא מפני שלא סמכה דעתו של הלוקח עליו, מכיון שבשעת המכר לא היה הדבר בעולם. ויש שכתבו שדוקא בדבר שאינו ברשותו הטעם שאין קנין חל הוא משום שלא סמכה דעתו, אבל בדבר שלא בא לעולם הטעם הוא מפני שאין על מה שיחול הקנין".

דוגמה 5: 'כלל גדול'

משנה מסכת בבא קמא פרק ג

שור שהיה רודף אחר שור אחר והוזק, זה אומר שורך הזיק וזה אומר לא כי אלא בסלע לקה, המוציא מחבירו עליו הראיה. היו שנים רודפים אחר אחד, זה אומר שורך הזיק וזה אומר שורך הזיק, שניהם פטורין. אם היו שניהן של איש אחד שניהן חייבים. היה אחד גדול ואחד קטן, הניזק אומר גדול הזיק והמזיק אומר לא כי אלא קטן הזיק, אחד תם ואחד מועד, הניזק אומר מועד הזיק והמזיק אומר, לא, כי אלא תם הזיק, המוציא מחבירו עליו הראיה. היו הניזוקין שנים אחד גדול ואחד קטן, והמזיקים שנים אחד גדול ואחד קטן, הניזק אומר גדול הזיק את הגדול וקטן את הקטן, ומזיק אומר, לא, כי אלא קטן את הגדול וגדול את הקטן, אחד תם ואחד מועד, הניזק אומר מועד הזיק את הגדול ותם את הקטן, והמזיק אומר, לא, כי אלא תם את הגדול ומועד את הקטן, המוציא מחבירו עליו הראיה:

בבואנו למלא את טבלת 'רכיבי הטיעון' למשנה זו נתקל בבעיה 'חדשה': כיצד נתייחס לכלל שבמשנה האומר: "המוציא מחבירו עליו הראיה"? האם זוהי 'הקביעה'? האם זהו 'הנימוק'? או שמא נאמר כי לשון הכלל המפורסם הזה מייצגת את 'הקביעה' ואת 'הנימוק' גם יחד? נראה שהאפשרות השלישית היא הנכונה, וכך מפרש הרמב"ם את המשנה:

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת בבא קמא פרק ג

כל זה ברור ונכון, ואמרו המוציא מחבירו עליו הראיה, אם לא יביא ראיה אין לו כלום ואפילו דבר שהודה לו בו המזיק באמרו תם הזיק או קטן הזיק, לפי

שכלל הוא אצלינו בדינים טענו חטים והודה לו בשעורים פטור אף מדמי שעורים, אלא אם תפש הניזק שיעור מה שהודה לו בו המזיק זכה ואין מוציאין מידו. וכן אם היה אצל התובע כדי מה שהודה לו בו מן השעורים אין מוציאין מידו.

אם נמלא את 'טבלת רכיבי הטיעון' לרישא של המשנה, ועל פי פירוש הרמב"ם למשנה זו, נקבל את 'הטיעון' הבא:

מוסר	המקרה	'הקביעה'	'הנימוק'
סתם משנה	"שור שהיה רודף אחר שור אחר והוזק. זה אומר: שורך הזיק, וזה אומר: לא, כי אלא בסלע לקה"	'אם לא יביא ראיה, אין לו כלום' (רמב"ם)	"המוציא מחבירו עליו הראיה"

"אם לא יביא ראיה" בלשון הרמב"ם הוא התנאי לתשלום, הנלקח מלשון הכלל: "המוציא מחבירו עליו הראיה". מנקודת המבט של 'השיטה המחודשת', ובבואנו לדון ב'רכיבים' החסרים של 'טבלת רכיבי הטיעון' ללא פירושו של הרמב"ם, כיצד היינו אמורים להתמודד עם משנה זו? לפנינו מקרה של 'ספק במציאות', וללא ראייה כלשהיא של אחד מן הצדדים. ההגיון אומר שבמצב של ספק במציאות - חולקין, כמו "זה אומר: כולה שלי וזה אומר: כולה שלי"! האם יתכן, ובניגוד לפירוש הרמב"ם כי "המוציא מחבירו עליו ראיה", ובהיעדר ראיה, יחלוקו? מדוע לא כתב התנא בפירוש את 'הקביעה הנורמטיבית'? האמנם פירושו של כלל זה, כל כך מקובל וידוע, עד כדי ויתור על הצורך בכתיבת 'הקביעה'?! התשובה לשאלה זו הינה חיובית.

הכלל נעשה כל כך מוכר וידוע ומשמעותו הבסיסית ברורה לכל אחד. כל אדם שתובע דבר שנמצא בחזקת הנתבע צריך להביא ראיה לדבר, ובהיעדר ראיה משאירים את המצב כמות שהוא. הוכחה לפירוש זה של הכלל, נמצאת

במשנה זו בהלכה הבאה: "היו שנים רודפים אחר אחד, זה אומר: שורך הזיק, וזה אומר: שורך הזיק, שניהם פטורין". כאן כתב התנא את 'הקביעה' במפורש ובהתבסס על אותו כלל. הואיל ולבעל השור הניזק אין ראייה ביחס לזהות השור המזיק, שני 'הרודפים' פטורין. אם הלומד היה מותיר את רכיב 'הקביעה' רק בשל היעדר יכולת פיצוח של המשמעות היישומית של הכלל, היתה בכך תועלת רבה ללימוד. אדרבא, הדיון שהיה נוצר בשל כך היה מפרה מאוד את הלימוד ומאלץ את הלומדים לדון לעומק, בכלל הבסיסי הזה.

בשל חוסר היכולת 'הטכנית' למלא באופן ברור את רכיבי ה'קביעה' וה'נימוק' היו מן הסתם נשאלות השאלות הבאות לדוגמה:

(1) מה המשמעות היישומית (= 'הקביעה') שנובעת מן הכלל ב'מקרה' זה?

(2) האם אין חולקים לכלל זה?

(3) מה מקורו של 'הכלל'? ההגיון והסברה? המקרא? או מקור אחר?

הדיון בשאלות אלו ודומיהן, היו חושפים באחת חלק מרכיבי הדיון האמוראי על המשנה, וזו הרי אחת ממטרותיה המוצהרות של 'השיטה המחודשת'.

מצאנו אמנם את החולקים על הכלל המפורסם:

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מו עמוד א

מתני'. שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה, ואין ידוע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה - משלם חצי נזק לפרה ורביע נזק לולד. וכן פרה שנגחה את השור ונמצא ולדה בצדה, ואין ידוע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה - משתלם חצי נזק מן הפרה ורביע נזק מן הולד.

גמ'. אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי סומכוס, דאמר: ממון המוטל בספק חולקין, אבל חכמים אומרים: זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה. למה לי למימר זה כלל גדול בדין? אצטריך, דאפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא - המוציא מחבירו עליו הראיה. אי נמי, לכי הא דאתמר: המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, רב אמר: הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר: יכול שיאמר לו לשחיטה מכרתיו לך. אמאי? וניחזי אי גברא דזבין לרדיא, אי גברא דזבין לנכסתא! לא צריכא, בגברא דזבין להא ולהא. וניחזי אי דמי רדיא - לרדיא, אי דמי נכסתא - לנכסתא! לא צריכא, דאוקיר בישרא וקאי

בדמי רדיא. אמרי:

ממקור זה אנו למדים כי קיימות שתי דעות חלוקות: "חכמים אומרים: כלל גדול בדין, המוציא מחבירו עליו הראיה". **סומכוס**: "ממון המוטל בספק חולקין".

להלן פירוש הרמב"ם למשנה זו:

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת בבא קמא פרק ה

משנה זו היא לסומכוס שאומר ממון המוטל בספק חולקין, שאלו נתברר לנו שאחר שהפילה זה העובר נגחה אינו חייב כלום על העובר. ואלו נתברר לנו שנגחה והיא מעוברת והפיל עוברת כי אז היה חייב חצי נזק כלומר דמי חצי העובר, וכיון שהדבר ספק משלם רביע דמי העובר שהוא חצי החצי, במה דברים אמורים בתם, אבל אם היה מועד משלם נזק שלם לפרה וחצי נזק לעובר. וכן אם נגחה פרה את השור ונמצא ולדה בצדה, אם נמצאת הפרה לוקח החצי נזק ממנה כמו שקדם, ואם אבדה הפרה ולא נמצאת ונמצא הולד משתלם ממנו רביע נזק. לפי שאלו נתברר לנו שהיה בבטנה בשעה שנגחה היה הדין שמשתלם חצי נזק מן הולד לפי הכלל שאצלנו מעוברת שנגחה היא ועוברת נגחה, וכיון שהדבר ספק משתלם רביע כמו שביארנו, ואין הלכה כסומכוס בכל זה, אלא כחכמים שאומרים המוציא מחברו עליו הראיה. ואפילו אמר הניזק ברי לי והמזיק אומר איני יודע אין מוציאין ממנו כלום אלא בראיה.

על אף הניסוח שבמשנה זו שאינו רומז למחלוקת, קובע הרמב"ם שאין הלכה כסומכוס בכל זה, אלא כחכמים שאומרים: המוציא מחבירו עליו הראיה.

'כלל גדול'

רב יהודה בשם שמואל מכנה כלל זה בשם: "כלל גדול בדין". הגמרא שואלת: "למה לי למימור זה כלל גדול בדין"? והיא משיבה: "דאפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא - המוציא מחבירו עליו הראיה". זוהי תשובה המקנה ערך יישומי קונקרטי לביטוי "כלל גדול". אני מבקש להיאחז באותם מילים עצמן ולפרשן באופן שאינו נמצא בסתירה עם שני פירושי האמוראים לעיל. זהו כלל גדול,

עקרוני, וחשוב במשפט העברי. התנאים עצמם ניסחו אותו והציבו אותו בתוך המשנה במשבצת 'הקביעה' וה'נימוק' גם יחד. על בסיס אותו רעיון, הגאונים מגדירים כללים נוספים ככללים גדולים, מצאנו: תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד שער ב סימן ה

שכלל גדול בדין כל הנשבעין שבתורה, נשבעין שבתורה, נשבעים ולא משלמים,

תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד שער ד סימן לה

כי זה כלל גדול בדין, מודה מקצת הטענה ישבע.

המקור לכלל

ביחס למקורו של הכלל אנו מוצאים דעה תנאית אחת ושתי דעות אמוראיות: אנציקלופדיה תלמודית כרך ט, [המוציא מחברו עליו הראיה] טור תנא

המוציא מחברו עליו הראיה. התובע דבר, שהוא בחזקת הנתבע, צריך להביא הוכחה לדבריו.

כלל גדול בדין: המוציא מחברו עליו הראיה, וכן שנו חכמים בכמה מקומות: המוציא מחברו עליו הראיה, ומן התורה הוא. תנאים למדו דין זה מן המקרא: ושפטתם צדק, צדיק בצדקו תובע ומביא ראיות, זה עוטף טליתו וזה אומר שלי היא, זה חורש בפרתו וזה אומר שלי היא, זה יושב בתוך ביתו וזה אומר שלי הוא, זה מחזיק בשדהו וזה אומר שלי הוא, לכך נאמר ושפטתם צדק, צדיק בצדקו תובע ומביא ראיות, שמשמעו שמצדיק עצמו ותובע ואומר טלית שעליך שלי היא, שפטהו שיביא הראיה שהיא שלו, ויש מפרשים שאפילו אם הוא צדיק בצדקתו אל תאמינו בתביעתו בלא ראיה ותפסקו לו הדין המוציא מחברו עליו הראיה. אמוראים בגמרא למדו הדין מפסוק אחר: אמר ר' שמואל בר נחמני מנין להמוציא מחברו עליו הראיה, שנאמר: מי בעל דברים יגש אלהם, יגיש ראיה אליהם, שבעל דברים הוא התובע, שיש לו דין ודברים על חברו, ועליו להביא עדים לברר את הספק. רב אשי אמר שאין צריך ללימוד הדבר מן המקרא, שכן סברא היא שהמוציא מחברו עליו הראיה, שמי שכואב לו כאב [טור תנב] הולך לבית הרופא. יש

מהראשונים מפרשים הלימוד מן המקרא שמשו רבנו נתן כלל גדול לשבעים זקנים ואהרן וחור שלא ידונו שום הוצאת ממון בדעה מכרעת ורוב אלא בראיה, ורב אשי השיב שזו סברא היא, שלא יגרע הדין ממשפט הרופאים שאינם דנים את החולה לפי סברתם לבדם עד שמראה החולה פנים ואומר מקום החולי, וכך התובע צריך להראות פנים שתביעתו חזקה וברורה, והיינו בעדים.

המקור לכלל: "המוציא מחברו עליו הראיה" הוא אם כן המקרא: "ושפטתם צדק" (דברים, א, טז).

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מו עמוד ב

תניא נמי הכי: שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה, ואינו יודע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה - משלם חצי נזק לפרה ורביע נזק לולד, דברי סומכוס; וחכמים אומרים: המוציא מחברו עליו הראיה. א"ר שמואל בר נחמני: מניין להמוציא מחברו עליו הראיה? שנאמר: (שמות כד) מי בעל דברים יגש אליהם, יגיש ראייה אליהם. מתקיף לה רב אשי: הא למה לי קרא? סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא!

ממקור זה אנו למדים כי האמוראים הנ"ל מציעים דעה שונה מזו של הספרי. לפי האמורא רב שמואל בר נחמני, המקור לכלל הוא מן הפסוק: "מי בעל דברים יגש אליהם" (שמות כ"ד). רב אשי מייתר את המקור המקראי ולדבריו זוהי סברא: "דכאיב ליה כאיבה, אזיל לבית אסיא!" (=מי שכואב לו כאב, הולך לבית הרופא). על פי האנציקלופדיה התלמודית (כרך ט, ערך המוציא מחברו עליו הראיה, טור תנא): "שלא יגרע הדין ממשפט הרופאים, שאינם דנים את החולה לפי סברתם לבדם עד שמראה החולה פנים ואומר מקום החולי. וכך התובע צריך להראות פנים שתביעתו חזקה וברורה והיינו בעדים". (הדברים הובאו מן 'השיטה המקובצת' בשם הר"ר יהונתן בב"ק).

בדוגמא זו (משנה ב"ק, פרק ג, משנה יא) ניסוחים שונים של 'נימוקים' ברמות הכללה שונות שמסתיימות בפרשנות לפסוק מן המקרא. על 'הקביעה' בלשון הרמב"ם: "אם לא יביא ראייה, אין לו כלום", ניתן להציע מספר ניסוחים לרכיב הנימוק:

- (1) **ניסוח קזואיסטי:** משום שלא ניתן להוכיח האם השור הוזק מן השור הרודף או מן הסלע.
- (2) **ניסוח אפודיקטי:** משום שאין ראייה לשום צד התומכת בטענתו, ועל כן משאירים את המצב כמות שהוא.
- (3) **ניסוח אפודיקטי מופשט (=עיקרון משפטי):** "המוציא מחבירו עליו הראיה".
- (4) **ניסוח מדרשי:** נימוק לכלל: "המוציא מחבירו עליו הראיה", משום שנאמר: ושפטתם צדק" (ספרי) או משום שנאמר: "מי בעל דברים יגש אליהם". (רב שמואל בר נחמני).
- יושם לב כי כל סוגי הניסוחים הנ"ל קיימים במשנה. הניסוח (4) קיים בעיקר ב'מדרשי ההלכה' או במשניות בעלי אופי מדרשי שמצטטות את ההלכה מקבצי המדרש. סימן ההיכר ל(4) הוא המונח 'שנאמר'.

ג. הטכניקות האוניברסליות לניתוח המשנה לצורך חשיפת 'הכלל'

מבוא

נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת' ייחודיים למשנה. חלקם, כמו: 'טבלת רכיבי הטיעון' מהווים בעצמם 'טכניקה' ייחודית לניתוח הטקסט התנאי. חלקם, כמו: עקרונות 'הסדרתיות' ו'הדווקאות' אינם טכניקות ניתוח, אלא הצבעה על עקרונות הרמנויטיים, שעל פיהם סידר או ניסח רבי את המשנה. נושאים כמו 'קזואיזם' ו'עקרונות משפטיים' מטפלים ב'תבנית הניסוח' של המשנה מנקודת מבט ייחודית למשנה. בסעיף זה אני מבקש לדון ב'טכניקות אוניברסליות' לניתוח טקסטים מורכבים. 'טכניקות' כמו: טבלאות מבהירות, ניתוחים לוגיים, בחירת אפשרויות על פי שיטת האלמינציה, ועוד, אינן שיטות ייחודיות לניתוח טקסטים של המשנה, אולם מקומן גם בניתוח הטקסט של המשנה. ההדגמה והדיון השיטתי ב'טכניקות' אלו נדחה עד לנושא זה (=העיקרון המשפטי), בשל הרצון לשלב בינן לבין נושאי הליבה האחרים. השימוש ב'טכניקות' מוכרות אלו מומלץ בכל ניתוח ובכל נושא, אולם נדמה שהן מסייעות לדיון באופן אופטימלי,

דווקא בנושא הנדון בפרק זה: בחשיפת 'הכלל' המשפטי שבמשנה.

דוגמאות ל'טכניקות' אוניברסליות:

- (1) בירור מציאות מורכבת על ידי ניתוחים 'לוגיים'.
- (2) צמצום אפשרויות בשיטת האלמינציה.
- (3) 'השלמות' של: 'מקרים', 'קביעות', ו'נימוקים' כהצעות לדין.
- (4) טבלאות מבהירות.
- (5) עידוד ביצירת שאלות גם כאלו שאין עליהן תשובה 'מספקת'.
- (6) הסתייעות ב'מונחים' מקובלים מן הדיסציפלינה הנדונה.
- (7) ניסיונות מעבר מניסוחים פרטיים לכלליים וכן ההיפך (כגון: מן הקזואיסטי לאפודיקטי).
- (8) מיון מידע, איחודו ופיצולו לצורך מציאת השונה או המשותף ל'מקרים' שונים.

דוגמה 1: 'החובל בחברו': (מעבר מתבנית ניסוח אחת לשניה, שאלות לדין, השלמת נימוקים, וכו')

משנה מסכת בבא קמא פרק ח

החובל בחברו חייב עליו משום חמשה דברים: בנזק, בצער, ברפוי, בשבת, ובבשת.

בנזק כיצד? סימא את עינו, קטע את ידו, שיבר את רגל, ורואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה.

צער - כואו בשפוד או במסמר ואפילו על צפורנו, מקום שאינו עושה חבורה, אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך.

רפוי - הכהו, חייב לרפאותו. עלו בו צמחים, אם מחמת המכה - חייב, שלא מחמת המכה, פטור. חייתה ונסתרה חייתה ונסתרה חייב לרפאותו. חייתה

כל צרכה, אינו חייב לרפאותו.

שבת - רואין אותו כאילו הוא שומר קשואין שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו.

בשת - הכל לפי המבייש והמתבייש. המבייש את הערום המבייש את הסומא והמבייש את הישן- חייב, וישן שבייש פטור. נפל מן הגג והזיק ובייש, חייב על הנזק ופטור על הבושת, שנאמר (דברים כ"ה): "ושלחה ידה והחזיקה במבושיו", אינו חייב על הבשת עד שיהא מתכוין.

המבנה של המשנה

ברישא של המשנה, הכלל: החובל בחברו חייב עליו משום חמשה דברים וכו'. המשנה מונה את חמשת הדברים, לאחר מכן המשנה מפרטת כל אחד מסעיפים אלה. לדוגמה: **בנזק**, כיצד? **צער**: וכו'. הרישא מנוסחת בניסוח אפודיקטי, שאר חלקי המשנה הם ניסוחים קזואיסטיים המדגימים כל אחד מן הסעיפים שבניסוח האפודיקטי.

נמלא את 'טבלת רכיבי הטיעון' ל'דבר' השני: לצער.

מוסר	'המקרה'	'הקביעה'	הנימוק
סתם משנה	"צער: כואו בשיפוד או במסמר ואפילו על ציפורנו, מקום שאינו עושה חבורה".	"אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך"	אין

'המקרה', כגון: גרם לכוויה אפילו על צפורניו מקום שאינו עושה לו פצע, מכל מקום הוא גורם לו צער.

'הקביעה' "חייב" נאמרה בתחילת המשנה על חמשת הדברים ו'צער' בתוכם. הניסוח ש'בקביעה' מתייחס יותר לטכניקת האומדן הכספי ל'צער' ולא לעצם החיוב שהוזכר כבר כנ"ל ברישא של המשנה. מכאן שהשאלה '**כיצד**' שבפתיח של המשנה מתייחסת לשאלת האומדן הכספי ולא לשאלת עצם החיוב. דרך ובאמצעות טכניקת האומדן ל'חמשת הדברים' אנו למדים מהי ההגדרה של

כל אחד מ'חמשת הדברים' שהחובל חייב בהם. להלן הדגמה לשאלות הנובעות מ'טבלת רכיבי הטיעון'

שאלות לדיון

- (1) מדוע, ומנין הוא חייב על 'צער'?
- (2) מדוע חייב על 'צער' גם כשאין 'נזק' (=חבורה) כפי שעולה מן התיאור הקזואיסטי שבמשנה?
(3) כיצד אומדין את 'הצער' בדרך החיוב או בדרך השלילה? **בדרך החיוב**: כמה אדם רוצה לקבל כדי שמאן דהו יכוה אותו בציפורנו אפילו בלא חבורה? **בדרך השלילה**: כמה אדם ירצה לשלם כדי שמאן דהו לא יכוה אותו בצפורנו אפילו בלא חבורה? המינוח: "רוצה ליטול" מצביע לכאורה על האפשרות '**בדרך החיוב**'. איזו מן אפשרות היא זו? באלו נסיבות אדם רוצה שיכוו אותו תמורת תשלום? אם אין נסיבות כאלה, הניסוח הקזואיסטי אינו מועיל שכן אין 'מקרה' כזה!
- (4) האם שיטת האומדן הכספי משקפת את הערך הכספי של 'צער' בצורה הטובה ביותר?
- (5) האם הניסוח האפודיקטי של 'הקביעה' מעיד על היותה '**קביעה**' הלכתית או '**הצעה**' בלבד?
- (6) האם יש להשלים 'נימוק' לשאלת החיוב ב'צער' באופן עקרוני? ל'קביעת' האומדן כפי שהוא מנוסח במשנה? לשניהם?

הכלל החבוי בניסוח הקזואיסטי

על פי הניסוח הקזואיסטי שבמשנה נראה שהתנא מבקש ללמדנו כי **צער** משתלם גם במקום שלא נגרם **נזק** פיזי לנחבל. **נזק** הוא הרכיב הראשון ברשימת 'חמשת הדברים', ועל פי המשנה, הדוגמאות לנזק הם: "סימא את עינו", "קטע את ידו", "שיבר את רגלו". האם כוונה בציפורן אינה **נזק**? הניסוח הקזואיסטי של 'המקרה' מכיל רכיב אפודיקטי: "מקום שאינו עושה חבורה". כלומר: יש כאב אולם אין **נזק**. אפשר שדרגת הנזק אינה משמעותית, ואפשר שהנזק שנגרם אינו

מפריע לתפקוד היום יומי כמו עוורון או קטיעה. ניכר לעין כי המשנה התנסחה באופן קזואיסטי כדי לנטרל את אלמנט 'הנזק' ככל שניתן ובכך הדגישה את אלמנט 'הצער'.

מאמץ זה של המשנה מוביל אותנו לנסח את 'המקרה' באופן אפודיקטי: 'מי שציער את גוף חברו על אף שלא הזיקו חייב משום צער'. ניסוח זה ברמת הכללה גבוהה יותר יכול להיות מנוסח ככלל משפטי שמסתתר בינות למלים של המשנה: 'יש תשלום על צער גם שלא במקום נזק'.

'כלל' זה מציב בפנינו שאלה חדשה: מה בדבר היחס שבין 'נזק' ל'צער'? הלא בכל 'נזק' יש 'צער', האם הכוונה ב'צער' שבמשנה ל'צער' המלווה ל'נזק' או שיש 'צער' אחר שאינו מלווה ל'נזק'? האם התשלומים הללו 'חופפים' או 'מקבילים'? באופן מעשי: האם אדם שנקטעה רגלו מקבל תשלום כפול תחת הסעיף 'צער'? על מנת לא להכנס ל'עובי הקורה' ובכך לסטות מן הדיון, להלן דברי 'המאירי' שמבהירים עניין זה.

בית הבחירה למאירי מסכת בבא קמא דף פג עמוד ב:

בצער וכו' - וצריך שתדע שהצער חלוק לשני דרכים: צער במקום נזק וצער שלא במקום נזק. צער במקום נזק, הוא שקטע את רגלו ואף על פי שפרע זה דמי רגלו והיה לו לחתכה, מ"מ שמין באדם כזה אלו היתה ידו מוכתבת למלכות לחתכה על כל פנים, והרי בדרך המלכות לחתכה בסייף, כמה היה זה רוצה ליתן שיחתכוה בסם, ונותן לו כחשבון זה. ומ"מ, במשנה זו לא דבר אלא בצער שלא במקום נזק, כגון: מכה שלא נפחתו דמיו עליה, כגון: כואו בשפוד או במסמר במקום שאינו עושה חבורה, ואין שם בטול מלאכה כדי לשום בו פחת דמים, ונאמר בכאן ששמין לו דמי צערו. ואף על פי שמשנתנו אמרה שחייב בחמשה דברים והרי אין כאן נזק, מ"מ, חייב בחמשה דברים, בצדדים שיש מקום לכלם, ואם אין מקום לכלם, פורע מקצתם כפי שיש להם מקום לחיוב.

הסוגיא התלמודית

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף פד עמוד ב

צער - כוואו בשפוד או במסמר וכו'. צער שלא במקום נזק משתלם - מאן תנא? אמר רבא: בן עזאי היא; דתניא, רבי אומר: כויה נאמרה תחילה, בן עזאי אומר: חבורה נאמרה תחילה. במאי קא מיפלגי? רבי סבר: כויה - דלית בה חבורה משמע, כתב רחמנא חבורה, לגלויי עלה דכויה, דאית בה חבורה - אין, אי לא - לא; ובן עזאי סבר: כויה - דאית בה חבורה משמע, כתב רחמנא חבורה, לגלויי עלה דכויה - דלית בה חבורה. מתקיף לה רב פפא: אדרבה, איפכא מסתברא, רבי אומר: כויה נאמרה תחילה, סבר: כויה - דאית בה חבורה משמע, כתב רחמנא חבורה, לגלויי עלה דכויה - דלית בה חבורה; בן עזאי אומר: חבורה נאמרה תחילה, סבר: כויה - דלית בה חבורה משמע, כתב רחמנא חבורה, לגלויי עלה דכויה, דאית בה חבורה - אין, אי לא - לא, ואמסקנא קיימי; אי נמי, דכולי עלמא, כויה - בין דאית בה חבורה בין דלית בה חבורה משמע.....

בהקשר לענייננו אנו למדים מסוגיא זו שני דברים: **האחד**: הגמרא כצפוי 'חושפת' את 'הכלל' שבדוגמה הקזואיסטית שבמשנה: "צער שלא במקום נזק משתלם". **השני**: הגמרא מייחסת 'כלל' זה לתנא בן-עזאי שחולק על רבי בפירוש הפסוק: "ונתתה... כויה תחת כויה, פצע תחת פצע, חבורה תחת חבורה", (שמות כא, כה). על פי רבי אין חיוב תשלומי 'צער', אלא כאשר החובל מחויב לשלם גם על 'ריפוי' ואגב הריפוי משלם גם על ה'צער', אבל "שלא במקום חבורה", שאין בו לא 'נזק' ולא 'ריפוי' אלא 'צער' בלבד, אינו חייב לשלם. מחלוקת זו מן ההיבט המתודולוגי עוסקת ב'צער' עצמו, דהיינו: ברישא של המשנה.

דוגמה 2: 'כריכות ברשות' - א'

משנה מסכת בבא מציעא פרק ב

אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז? אלו מציאות שלו? מצא: פירות מפוזרין, מעות מפוזרות, כריכות ברשות הרבים ועגולי דבילה, ככרות של נחתום, מחרוזות של דגים וחתוכות של בשר וגיזי צמר הבאות ממדינתן ואניצי פשתן ולשונוות של ארגמן - הרי אלו שלו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: כל שיש בו שינוי חייב להכריז. כיצד? מצא עגול ובתוכו חרס, ככר ובתוכו

מעות, רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל כלי אנפוריא, אין חייב להכריז.

מצאנו גם:

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כב עמוד ב:

כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו. אמר רבה: ואפילו בדבר שיש בו סימן. אלמא קסבר רבה: סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן. רבא אמר: לא שנו אלא בדבר שאין בו סימן, אבל בדבר שיש בו סימן - חייב להכריז. אלמא קסבר רבא: סימן העשוי לידרס - הוי סימן. ואיכא דמתני להא שמעתא באנפי נפשה; סימן העשוי לידרס, רבה אמר: לא הוי סימן, ורבא אמר: הוי סימן. תנן: כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו, ברשות היחיד נוטל ומכריז. היכי דמי? אי דלית בהו סימן - ברשות היחיד מאי מכריז? אלא לאו - דאית בהו סימן, וקתני: ברשות הרבים הרי אלו שלו, אלמא: סימן העשוי לידרס לא הוי סימן, תיובתא דרבא! - אמר לך רבא: לעולם דלית בהו סימן, ודקא אמרת ברשות היחיד מאי מכריז - מכריז מקום. ורבה אמר: מקום לא הוי סימן. דאיתמר: מקום, רבה אמר: לא הוי סימן, ורבא אמר: הוי סימן. תא שמע: כריכות ברשות הרבים - הרי אלו שלו, ברשות היחיד - נוטל ומכריז. והאלומות, בין ברשות הרבים בין ברשות היחיד - נוטל ומכריז. רבה היכי מתרץ לה ורבא היכי מתרץ לה? רבה מתרץ לטעמיה - בסיומן, ורבא מתרץ לטעמיה - במקום.

נשווה את הדין בעניין 'כריכות' בשתי 'המקורות':

מוסר	המקרה	'קביעה'	נימוק
רבי מאיר	"מצא... כריכות ברשות הרבים"	"הרי אלו שלו"	אין
'סתם'	"מצא... כריכות ברשות היחיד"	"חייב להכריז"	אין

בהתבסס על תיאור 'המקרים' במשנה נראה לכאורה כי ההבדל ב'קביעה' נובע מפרמטר אחד בלבד: הרשות שבה נמצאו הכריכות. מן ההיבט הפורמאלי (הלא

מספק במקרה זה), השלמת הנימוק בכל אחד מן המקרים תהיה כך:

(1) "מצא כריכות ברשות הרבים, הרי אלו שלו" משום שנמצאו ברשות הרבים.

(2) "מצא כריכות ברשות היחיד, חייב להכריז" משום שנמצאו ברשות היחיד.

השלמת נימוק בדרך זו, בהתבסס על רכיב קובע ככל שיהיה, ובהתבסס על התיאור הקזואיסטי שבמשנה, מפנה את תשומת לב הלומד אל 'הכוון הנכון' של הפתרון אולם אינה מציעה פתרון של ממש. הפורמאליות היבישה של הפתרון במקרה זה, אינה מציעה דבר מהותי.

הניסוח האפודיקטי כמדד להבנת 'המקרה'

הוכחה לטיעון שבסעיף הקודם תובלט, אם ננסה להציע ניסוח אפודיקטי להלכות אלו, ובהתבסס על השלמת 'הנימוק' הפורמאלי שהוצע לעיל. משימה זו כמעט בלתי אפשרית בהתבסס על המידע שבידינו. אם אכן 'הרשות' שבא נמצאו הכריכות, היא **בלבד** משפיעה על 'הקביעה', הניסוח האפודיקטי יכול להיות כך: 'כל מה שנמצא ברשות הרבים הרי אלו שלו'. **ניסוח זה ודאי אינו נכון משום בחינה.**

הרכיב 'הקזואיסטי' היחיד שבניסוח המשנה הוא 'כריכות', וויתור עליו לטובת הניסוח האפודיקטי יוצר 'הלכה' שאינה נכונה בעליל. כיצד נתרגם את 'הכריכות' המהוות לכאורה 'דוגמה' בלבד לניסוח אפודיקטי? עוד יש מקום לשאלה: האם 'כריכות' היא דוגמה קזואיסטית שיכולה להיות מתורגמת לניסוח אפודיקטי? אולי 'כריכות' הוא מונח אפודיקטי בעצמו, שהעלאתו לרמת הכללה גבוהה יותר יוצרת ניסוח לא סביר?! תחת אפשרות זו, ובמילים אחרות: מה מייצגים ה'כריכות', כך ששילוב מציאתם ב'רשות הרבים' דווקא, יוצרת את 'הקביעה': "הרי אלו שלו".

נמצאנו למדים כי פעמים, המעבר מן הניסוח הקזואיסטי לכאורה, אל הניסוח האפודיקטי מהווה מדד להבנת 'המקרה' שבמשנה. מדוגמה זו ברור כי השילוב של 'כריכות' מחד, עם 'רשות הרבים' מאידך, הוא זה שיוצר את 'הקביעה': "הרי אלו שלו". עובדה היא, ששילוב של 'כריכות' עם 'רשות היחיד' יוצר 'קביעה' אחרת: "חייב להכריז". 'כריכות בלבד, ו'רשות' – 'א' בלבד אינם יוצרים את

'הקביעה' במשנה זו.

'מיון' המידע במשנה כמדד להבנת 'המקרה'

כל התובנות שהוצגו בדיון האחרון הם תובנות טריוויאליות ללומד ממוצע. כמעט כל אדם שקורא את ההלכה: "מצא כריכות ברשות הרבים, הרי אלו שלו", מבין ש'הקביעה' הינה פונקציה של ה'דבר שנמצא' ושל 'המקום' בו הוא נמצא. זו אינה תובנה היסקית לוגית אלא תובנה הנגזרת באופן פשוט מן הלשון הדווקאית של המשנה. הבנה זו בלבד, וכפי שראינו לעיל אינה מספקת. ההבנה האינטואיטיבית - טבעית במקרה זה, הינה כולה פורמאלית, ואינה תורמת דבר להבנה המהותית של המשנה. 'השיטה המחודשת' מביעה רעיונות ותובנות אלו במונחים מפורשים ולא רק במצג של תחושות אינטואיטיביות. כאן מקום לעשות שימוש בטכניקות ניתוח נוספות, אוניברסאליות, כדי לנסות ולפצח את המשנה.

'כריכות ברשות הרבים' ו'כריכות ברשות היחיד' הם פריטים בתוך רשימת פריטים שיש לה מן הסתם מכנה משותף שגורם ל'קביעה'. הפריטים במשנה הראשונה (=הרי אלו שלו) נראים כולם כפריטים שאין בהם סימן. לפירות מפוזרין אין סימן בשל פיזורן. לככרות של נחתום אין סימן משום שהם מיוצרים באופן אחיד (=של נחתום). באף אחד מן הפריטים שבמשנה זו לא הוזכר 'מקום המציאה', מלבד 'כריכות ברשות הרבים'. המסקנה המתבקשת מן 'המיון' והחיפוש אחר ה'מכנה המשותף' הינה ש'כריכות ברשות הרבים' אקוויוולנטיים לדוגמה ל'פירות מפוזרין' ולשניהם 'אין סימן'. היעדר **סימן** אינו מאפשר הכרזה על האבידה, שהרי כיצד יוכיח המאבד כי החפץ הנמצא הוא שלו ללא סימן?

שיוך 'כריכות ברשות הרבים' לכל הקבוצה פתח אומנם אפשרות לטענה כי ב'כריכות ברשות הרבים' אין סימן כמו לשאר הפרטים בקבוצה. ברם, בד בבד נוצרת קעת קושייה חדשה: אם אין בהם סימן, כמו שאין סימן ב'פירות מפוזרין', מדוע הדגישה המשנה את מקום המציאה: "רשות הרבים"? מדוע לא מנתה המשנה את 'כריכות' בלבד מבלי לציין את מקום המציאה, הלא בכריכות 'אין סימן'? מאידך, אם ל'כריכות' סתם אין סימן, כיצד נקבע ש"כריכות ברשות היחיד, חייב להכריז"? על מה יכריז אם אין סימן ל'כריכות'?

פתח אפשרי לפתרון הבעייה נמצא בהגדרה של 'אין סימן'. אפשר שבכריכות סתם, 'יש סימן' (כגון: צורת הקשירה), אולם סימן זה עשוי להימחק ('להידרס', בלשון חכמים) ברשות הרבים, ולכן בפועל 'אין סימן'. המכנה המשותף של קבוצת הפריטים במשנה, אינו רשימת פריטים שאין בהם סימן, אלא רשימת פריטים שאין בהם סימן ו/או שהסימן שיש בהם עשוי להימחק במקום מציאתם.

מן ההיבט המתודולוגי, **מיון המידע במשנה ודיון בשאלת 'המכנה המשותף' לפריטים בעלי אותה 'קביעה', העלתה אפשרות להבנת 'המקרה' בצורה שונה מזו שעולה באופן פורמאלי.** הטכניקה הזו אינה ייחודית ל'שיטה המחודשת', אלא טכניקה אוניברסאלית שמיושמת על כל טקסט משמעותי ובעל תוקף ובכל דיסציפלינה.⁸⁸

הניתוח הלוגי כמדד להבנת 'המקרה'

התובנה מן הדיון לעיל מעניינת ופותרת במידת מה את הבעייתיות בהבנת 'המקרה', אולם היא בגדר השערה בלבד. נמשיך את הדיון בנקודה זו תחת השערה זו והיפוכה. אופי הדיון שמניח הנחות ובוחן אותן בשיטות האלמניציה או בשיטות אחרות, הוא בעל אופי לוגי. נניח שתי הנחות: שלכריכות 'יש סימן' עצמי (כגון צורת הקשר) או ש'אין להם סימן'. נשלים את ניסוח 'המקרה' בהתאם להנחות אלו ונבחן את ההלכות המתקבלות.

⁸⁸ ראה דב לנדאו, **כיצד שואלים, כיצד חושבים וכיצד משיבים?**, חיפה, תשס"ד, עמ' 100: ראוי שנקבל את דעת המחברים שגרפים, דיאגרמות וטבלאות מארגנים בהחלט את החשיבה. ברור שאילוסטרציות כאלו ואחרות מרסנות את החשיבה ומכוונות אותה אל אותם אספקטים שבתוכן, המוצגים בסכמה או בטבלה וכו'. כמו כן ראה שם עמ' 117, את הרעיון שדרוג הוא מארגן חשיבה מובהק ודוגמאות נוספות.

הנחה א: לכריכות 'יש סימן' עצמי

נימוק	'הקביעה'	המקרה	מוסר
אין	"הרי אלו שלו"	"מצא... כריכות ברשות הרבים" על אף שיש בהם סימן	רבי מאיר (1)
אין	"חייב להכריז"	"מצא... כריכות ברשות היחיד" שיש בהם סימן	'סתם' (2)

ה'חידוש' על פי הנחה זו נמצא ב(1). על אף שיש בכריכות אלו סימן - "הרי אלו שלו", משום שסימן זה עשוי להידרס ברשות הרבים, ולכן יש להתייחס אל כריכות אלו, כאל כריכות 'שאין בהם סימן'.

הניסוח האפודיקטי ל (1) עשוי במקרה זה להיות כך: 'סימן העשוי להידרס אינו סימן'. ניסוח זה עשוי אף להיות הצעה ל'נימוק' החסר ב (1). 'רשות הרבים' לפי זה הוא הניסוח הקזואיסטי של 'עשוי להידרס'.

הנחה ב: לכריכות 'אין סימן' עצמי

נימוק	'הקביעה'	המקרה	מוסר
אין	"הרי אלו שלו"	"מצא... כריכות ברשות הרבים"	רבי מאיר (1)
אין	"חייב להכריז"	"מצא... כריכות ברשות היחיד" שאין בהם סימן	'סתם' (2)

החידוש על פי הנחה זו נמצא ב (2). על אף שאין בכריכות אלו סימן עצמי - "חייב להכריז". מדוע? ניתן להעלות השערה כי ב'רשות היחיד' המקום של המציאה יכול להוות 'סימן' שבגינו 'חייבים להכריז'.

הכלל החבוי במשנה

בהתבסס רק על הניתוחים האחרונים ניתן להעלות על הדעת שני ניסוחים לשני 'כללים' אפשריים. **האחד**: 'סימן העשוי להידרס אינו סימן'. **השני**: 'מקום המציאה יכול להוות סימן'. הניסוח של 'כללים' אלו אינו מצוי בלשון המשנה והוא 'פרי עמל' של דיון באמצעות טכניקות אוניברסאליות, המתבססות על טכניקת הבסיס של 'השיטה המיוחדת': 'טבלת רכיבי הטיעון'.

אין לומר בבטחה שאכן אלו הם 'הכללים' המסתתרים אחר הניסוח הקזואיסטי במשנה ב (1) וב (2). הניסוח הנכון והזהיר יותר מצביע רק על אפשרות כזו ולא על וודאות. זאת מדוע? במהלך הדיונים האחרונים שנועדו להדגים את השימוש בטכניקות אוניברסאליות לניתוח טקסטים, הונחו הנחות שונות שלא דנו בהם עד כה. כך לדוגמה יש לדון בשאלות הבאות:

(1) עובדתית, האם יש ל'כריכות' סימן עצמי או לא? התשובה לשאלה זו מן ההיבט הפורמאלי, הינה גם התשובה לשאלה המסקרנית: האם 'כריכות' נוטה יותר לניסוח קזואיסטי או שמה 'כריכות ברשות הרבים' הוא הניסוח האפודיקטי של הלכה זו?

(2) הלכות (1) ו (2) הוצגו בתוך 'טבלת רכיבים' אחת, משל היו שתי הלכות בלתי סותרות, שההגיון מחייב להתייחס אליהן כאל 'יחידה הומוגנית' אחת. דא-עקא, 'המוסרים' של שתי ההלכות **שוניים**: האחד, הוא רבי מאיר והשני הוא 'סתם'. אין זה מן הנמנע שהלכות אלו אינן יחידה הומוגנית ונטולת סתירות. בתיאור התמונה הנכונה יש להתחשב גם בפרמטר 'שם המוסר'. במלים אחרות: יש להציע הצעה כוללת שמתחשבת גם בשני הנושאים האחרונים שהוצעו.

סוגיית הבבלי

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כב עמוד ב

כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו. אמר רבה: ואפילו בדבר שיש בו סימן. אלמא קסבר רבה: סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן. רבא אמר: לא שנו אלא בדבר שאין בו סימן, אבל בדבר שיש בו סימן - חייב להכריז. אלמא

קסבר רבא: סימן העשוי לידרס - הוי סימן. ואיכא דמתני להא שמעתא באנפי נפשה; סימן העשוי לידרס, רבה אמר: לא הוי סימן, ורבא אמר: הוי סימן. תנן: כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו, ברשות היחיד נוטל ומכריז. היכי דמי? אי דלית בהו סימן - ברשות היחיד מאי מכריז? אלא לאו - דאית בהו סימן, וקתני: ברשות הרבים הרי אלו שלו, אלמא: סימן העשוי לידרס לא הוי סימן, תיובתא דרבא! - אמר לך רבא: לעולם דלית בהו סימן, ודקא אמרת ברשות היחיד מאי מכריז - מכריז מקום. ורבה אמר: מקום לא הוי סימן. דאיתמר: מקום, רבה אמר: לא הוי סימן, ורבא אמר: הוי סימן. תא שמע: כריכות ברשות הרבים - הרי אלו שלו, ברשות היחיד - נוטל ומכריז. והאלומות, בין ברשות הרבים בין ברשות היחיד - נוטל ומכריז. רבה היכי מתרץ לה ורבא היכי מתרץ לה? רבה מתרץ לטעמיה - בסימן, ורבא מתרץ לטעמיה - במקום.

הבבלי בדרכו התמציתית והנפלאה פורש לפנינו את 'התמונה' כולה. אין כאן מקום לדיון מקיף בכל הסוגיא אלא רק להציג את העיקר מנקודת המבט של הדיון בנושא 'הכללים':

- (1) האמוראים רבה ורבא אכן חולקים בכלל: "סימן העשוי לידרס". "רבה אמר: לא הוי סימן, ורבא אמר: הוי סימן". יסוד המחלוקת ביניהם מרומז בניתוח הלוגי שהתבצע לעיל.
- (2) רבה ורבא חולקים גם ב'כלל' השני: "דאיתמר: מקום, רבה אמר: לא הוי סימן, ורבא אמר: הוי סימן".
- (3) המחלוקת נובעת על פי הסוגיא מפרשנות שונה למקורות התנאיים הנ"ל.

דוגמה 3: 'שומרי פירות'

משנה מסכת בבא מציעא פרק ז

שומרי פירות אוכלין מהלכות מדינה אבל לא מן התורה. ארבעה שומרין הן: שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר. שומר חנם, נשבע על הכל והשואל משלם את הכל ונושא שכר והשוכר נשבעים על השבורה ועל השבויה ועל המתה ומשלמין את האבדה ואת הגנבה.

כיצד נמלא 'טבלת רכיבי טיעון' לרישא של המשנה שקובעת כי 'שומרי פירות' אוכלין מהלכות מדינה אבל לא מן התורה? האם נבקש להשלים את 'הנימוק' החסר לקביעה כי 'הלכות מדינה' שונים 'מן התורה'? ומדוע דווקא בדין 'שומרי פירות' קיים הבדל זה? לאיזה רכיב בטבלה יש לשייך את הקביעה הנ"ל? האם 'הנימוק' החסר צריך לנמק את הדין המיוחד ל'שומרי פירות' דווקא?

באופן אינטואיטיבי, אנו מבינים שהשאלות הנ"ל נוצרות בשל 'המורכבות' של ההלכה ברישא. 'מורכבות' זו מטשטשת את אופיו המתודולוגי של כל רכיב בטיעון. הפתרון המתבקש מאליו הינו: לפרק את ההלכה שברישא לשתי הלכות שונות. זהו פתרון פשוט שניתן לכנותו אף הוא: **טכניקת ניתוח אוניברסאלית**. ברם, הפירוק של ההלכה למרכיביה אינו פותר אותנו מן הצורך לדון בהלכה המורכבת בשלב מאוחר יותר. אפשר, שיש משמעויות ל'מורכבות', מעבר למשמעויות הנובעות מן ההלכות 'המפורקות', כל אחת בפני עצמה.

טבלת 'רכיבי הטיעון' להלכות 'המפורקות'

המוסר	המקרה	הקביעה	הנימוק
'סתם משנה' (1)	'מהלכות מדינה, שומרי פירות'	אוכלין	אין
'סתם משנה' (2)	'מן התורה, שומרי פירות'	אינן אוכלין	אין

כעת יתמקד הדיון בהשלמת 'הנימוק' לכל אחד מן המקרים לחוד. נתמקד תחילה בהלכה (2), ובכך נעקוף את הצורך בדיון בשאלת היחס שבין 'התורה' ל'הלכות מדינה' הנובעת מן הניסוח 'המורכב' שבמשנה.

מעיון קל בפרק של משנתנו (ב"מ, פרק ז) אנו מוצאים במשנה ב': "ואלו אוכלין מן התורה: העושה במחבר לקרקע בשעת גמר מלאכה; ובתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו; בדבר שגדולו מן הארץ". משנה זו מדברת על היתר אכילת פועל בשעת מלאכתו הנובע מן הפסוקים: "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך... כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך", (דברים כג, כה-כו).

ממשנתנו עולה אם כן כי 'שומר פירות' אינו הפועל שעליו דברה תורה ולכן הוא אינו מן האוכלין ב'שעת העבודה'.

השלמת 'נימוק' חסר להלכה (2)

באופן פורמאלי גרידא, ניתן לנסח את הנימוק כך: 'התורה דברה על פועל, ושומר אינו פועל'. בלשון פחות פורמאליות ויותר 'סברתית' ניתן לנסח את 'הנימוק' החסר כך: פעולת השמירה אינה דומה לפעולת העבודה (=פועל). זו האחרונה, בשל אופיה, מזכה באכילה, וזו (=השמירה) אינה מזכה באכילה בשעת העבודה. הצעת 'הנימוק' הראשונה הינה בעלת אופי דרשני על פסוקי התורה. על אף שבתורה לא כתוב בפרוש 'פועל', אנו דורשים זאת ב'דווקאות' מקראית. הצעת 'הנימוק' השניה פותחת פתח למעין 'כלל' משפטי, שלפיו, 'שמירה' אינה 'עבודה' של פועל'. אפשר שלניסוח זה השלכות נוספות על 'מקרים' דומים, בהם מושווה 'פועל' ל'שומר'.

ההצעות הנ"ל להשלמת ה'נימוק' החסר, מפנות באופן טבעי את תשומת הלב לשאלת אכילתו של 'הפועל' עצמו. מדוע התירה התורה לפועל לאכול מפירותיו של בעל הבית בזמן עבודתו? הדיון בשאלה זו, כמוהו כהשלמת 'הנימוק' החסר למשנה הנ"ל, שבה קבעה המשנה, כי לפועל מותר לאכול בזמן עבודתו בתנאים מסוימים. אפשר שהנימוק לכך הוא **פסיכולוגי**: אין לחסום פועל מלאכול בשעת עבודתו. זהו פיתוי גדול מידי, ואין להעמיד את הפועל בפני פיתוי זה. אפשר שהנימוק לכך הוא **גם כלכלי**: הפועל מסייע לבעל הבית כאדם יצרני. בעזרתו מממש בעל הבית את יכולותיו הכלכליות. ללא מספר פועלים מתאים בזמן הבשלת הפירות, לא יוכל בעל הבית כאמור, לקטוף את כל פירותיו, שהבשילו בבת אחת ויגרם לו הפסד בשל כך. האכילה הינה מעין חלק מן השכר המשולם, אף אם לא מתחשבים על כך במדויק.

אם נרצה להסתמך על ההסברים הנ"ל ולהשליכן על **השומר**, נהיה חייבים לטעון טענות חילופיות:

(1) לשומר אין 'פיתוי' דומה לזה של הפועל בשעת עבודתו, ולכן לא התירה לו התורה לאכול בזמן שמירתו.

(2) מן ההיבט היצרני, פעולת 'השמירה' תורמת פחות לבעל הבית בהשוואה ל'מלאכה' ממש.

ביחס לטיעון (1), ניתן לתאר מציאות כזו. אפשר כי המונח 'שומר פירות' מתייחס לשומר 'גינות ופרדסים' שבהם, הפירות טרם הבשילו על העצים והם אינם מהווים פיתוי. אפשר ש'שומר פירות' מכוון לשמירה על ארגזים מוכנים למשלוח שכבר נמכרו, והאכילה מהם כמוה כגזילה של הקונה שטרם קיבל את הסחורה. ביחס לטיעון (2), קשה לאדם המודרני לעכל את הרעיון ששומר תורם **כלכלית** פחות מפועל ייצור בשעת עבודתו. בסופו של דבר כל מי ש'מסייע' לבעל הבית בפעולותיו החקלאיות, 'תורם' את חלקו באופן יחסי לפרנסתו של בעל הבית. למה אם כן יגרע חלקו של השומר בזכות לאכילה בשעת השמירה? אפשר שבשל טיעון זה, איפשרו חכמים גם את 'אכילת' השומר במסגרת 'הלכות מדינה' ולא 'מן התורה' שדברה דווקא על פועל בשעת עבודתו.

אין בידניו כלים בשלב זה של הדיון, להכריע בסברות ובטיעונים. כך או כך, נראה כי מפתח אפשרי להבנה טובה יותר של המשנה נמצא בפיצוח המונח 'שומר פירות' שנשמע פשוט להפליא, אולם סתום משפטית במשנתנו.

פירות מחוברים ופירות תלושים

הבחנה פשוטה אך אפשרית המתבססת על המונח 'שומר פירות', הינה בין פירות מחוברים לפירות תלושים. אפשר שמונח זה 'שומר פירות' מכוון לאחד משני סוגים אלה, וכאן נעוץ ההבדל בין 'פועל' ל'שומר'. אם ב'פירות' הכוונה הינה ל'פירות תלושים' אזי ניתן להבין את משנתנו כך: מן התורה אין 'שומר' יכול לאכול כלל, לא במחוברים ולא בתלושים. אולם, אם הפירות תלושים, אין השומר יכול לעמוד בפיתוי שבאכילתם, בדומה למצבו של הפועל בשעת עבודתו, ולכן הוא יוכל לאכול מ'הלכות מדינה'. הבחנה זו מתבססת על הרעיון שהנימוק להיתר האכילה בשעת העבודה הוא עניין 'הפיתוי' שבו עומדים הפועל/השומר בשעת עבודתם. השומר לפי זה, אינו עומד בפני 'פיתוי' כאשר הפירות מחוברים וטרם נתלשו. אפשר שלשומר אין גישה כלל לפירות אלו, משום שהוא שומר מחוץ לגינה או לפרדס. אפשר שפירות אלו טרם הגיעו לבשלות ולכן אינם מהווים

'פיתוי' לשומר.

הרמב"ם בפירושו למשנה המתבסס על התלמודים מפרש את משנתנו בדרך הבאה:

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת בבא מציעא פרק ז

שומרי פירות, רוצה לומר אם היו תלושים, אבל אם שמרם כשהם מחוברים לקרקע כגון שומרי הגנות אינן אוכלין לא מן התורה ולא מהלכת המדינה, וארבעה שומרים אלו דיניהם מפורשים בתורה, והוא כי אמרו יתעלה כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים וכל הפרשה בא בקבלה שדין זה בשומר חנם, והפרשה השניה והוא אמרו כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכו' בא בקבלה שהיא בשומר שכר והשוכר לפי שדינם אחד. והפרשה השלישית ברורה שהיא בשואל והוא אמרו כי ישאל איש.

הטבלה המסכמת את פירושו הינה כך

דיני השומרים על הפירות

מקור הדין	מקור הדין	מקור הדין
מקור הדין	מקור הדין	מקור הדין
מקור הדין	מקור הדין	מקור הדין
מקור הדין	מקור הדין	מקור הדין

יש לשים לב לכך, שלדעת הרמב"ם השומרים יכולים לשמור על מחוברים או על תלושים. ברם, משנתנו הקובעת כי 'שומרי פירות' אוכלים, כוונתה לשומרי פירות תלושים. הרמב"ם אינו מציין כדרכו את הנימוק לקביעותיו/פירושו ואנו מניחים כמובן כי הוא מתבסס על פירושי הבבלי והירושלמי למשנתנו.

פירוש הבבלי למשנתנו

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף צג עמוד א

גמרא. שומרי פירות. אמר רב: לא שנו אלא שומרי גנות ופרדסין, אבל שומרי

גיתות וערימות - אוכלין מן התורה. קסבר: משמר כעושה מעשה דמי. ושמואל אמר: לא שנו אלא שומרי גיתות וערימות, אבל שומרי גנות ופרדסים - אינן אוכלים לא מן התורה ולא מהלכות מדינה. קא סבר: משמר לאו כעושה מעשה דמי.

מתיב רב אחא בר רב הונא: המשמר את הפרה - מטמא בגדים. ואי אמרת משמר לאו כעושה מעשה דמי - אמאי מטמא בגדים?
אמר רבה בר עולא. גזירה שמא יזיז בה אבר.

מתיב רב כהנא: המשמר ארבע וחמש מקשאות - הרי זה לא ימלא כרסו מאחד מהן, אלא מכל אחד ואחד אוכל לפי חשבון. ואי אמרת משמר לאו כעושה מעשה דמי - אמאי אוכל?

אמר רב שימי בר אשי: בעקורין שנו. - עקורין? והלא נגמרה מלאכתן למעשר!
- שלא ניטל פיקס שלהם.

אמר רב אשי: כוותיה דשמואל מסתברא, דתנן: ואלו אוכלין מן התורה: העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה ובתלוש כו' - מכלל דאיכא דלא קא אכיל מן התורה אלא מהלכות מדינה.

אימא סיפא: ואלו שאינן אוכלין, מאי אינן אוכלין? אילימא שאין אוכלין מן התורה אלא מהלכות מדינה - היינו רישא, אלא לאו - שאין אוכלין לא מן התורה ולא מהלכות מדינה. ומאי ניהו - עושה במחובר לקרקע בשעה שאין גמר מלאכה, וכל שכן שומרי גנות ופרדסות.

שומרי גנות ופרדסים, הם שומרי פירות מחוברים. שומרי גיתות וערימות, הם שומרי פירות תלושים. נעשה שוב שמוש בטכניקה בסיסית, בטבלאות מבהירות, לבירור דעותיהם של רב ושמואל.

אכילת שומר בדעת רב:

מן התורה	הלכות מדינה	מקור הדין
		סוג פירות
אינן אוכלין	אוכלין	תלושין (גתות וערמות)
אינן אוכלין	אוכלין	מחוברין (גנות ופרדסים)

אכילת שומר בדעת שמואל:

מן התורה	הלכות מדינה	מקור הדין
		סוג פירות
אינן אוכלין	אוכלין	תלושין (גתות וערמות)
אינן אוכלין	אינן אוכלין	מחוברין (גנות ופרדסים)

הגמרא גם מבארת את 'הכלל' החבוי במשנה על פי כל אחד מן האמוראים. **על פי רב:** "משמר - כעושה דמי". אין הבדל בין 'שומר' ל'פועל'. השומר מן ההיבט ההלכתי נחשב על פי התורה כפועל לכל דבר ועניין. מעשה 'השמירה' הוא מעשה 'המלאכה' של הפועל. 'השומר' אינו אוכל במחוברין מדין תורה, לא בשל היותו שונה מן 'הפועל', אלא בשל היות הפירות מחוברין עדיין, ולא הגיעה שעתן לגמור מלאכתן. גם פועל אינו אוכל אלא בשעת גמר מלאכה. הלכה זו נאמרה במשנה בלעיל: "ואלו שאינן אוכלין": העושה במחובר לקרקע, בשעה שאין גמר מלאכה". משנתנו חידשה על פי רב כי במקרה זה יכול השומר לאכול מ'הלכות מדינה'.

על פי שמואל: "משמר - לאו כעושה מעשה דמי". אין זכות לשומר לאכול כדין פועל. פעולת 'השמירה' אינה פעולת 'מלאכת' הפועל. בשל כך, אין השומר אוכל בכל מצב מדין תורה. המשנה חידשה שבמצב אחד, בפירות תלושין, יאכל השומר מדין הלכות מדינה, משום שהפירות הם בשלב של גמר מלאכה. לירושלמי פרשנות שונה מזו של הבבלי, והרמב"ם פסק כדעת שמואל.

לעניננו, יש להבליט את הקשר בין 'הכלל' לבין 'טבלת הדינים'. ערכי הטבלה הם 'הקביעות הנורמטיביות' לארבעת המקרים. המשנה מבחינה אמנם בין שני מקרים בלבד: 'הלכות מדינה' ו'מן התורה'. ברם, האמוראים ביצרו את ההבחנה

בין 'גינות' ו'גתות', המקבילה להבחנה בין 'מחוברין' ל'תלושין', יצרו למעשה ארבעה מקרים. מן הטבלאות בלבד, קשה עד בלתי אפשרי לחשוף את 'הכלל' שעל פיו נקבעו הערכים בטבלה. בהתבסס על 'הכלל' קל יותר למלא את הערכים שבטבלה, ובכך ליצור ארבע הלכות שונות.

המחלוקת בין רב ושמואל הינה על 'הכלל', האם 'משמר-כעושה מעשה דמי'? קשה לדעת, האם המחלוקת על 'הכלל' קדמה למחלוקת על פירוש המשנה, והיא למעשה השפיעה על פירוש המשנה. או שפירוש המשנה, קדם למחלוקת על 'הכלל', ולמעשה המחלוקת על 'הכלל' הינה התוצר של פירוש המשנה. מה שחשוב לענייננו הוא חשיפת 'הכלל' מתוך דברי המשנה. הדיון המתודולוגי והשיטתי בדברי המשנה עשוי לתרום ללומד בחשיפת 'הכלל', עוד בטרם הוא יפגשנו בדברי האמוראים.

ד. סיכום

דוגמאות של טכניקות לניתוח המשנה, לצורך חשיפת 'הכלל':

- (1) בירור מציאות מורכבת (= 'מקרה' או שילוב של 'מקרה' עם 'קביעה נורמטיבית') על ידי ניתוחים לוגיים. כגון: פירוק הטיעון המרכזי לטיעונים משניים.
- (2) בחירת אפשרויות פירוש או הצעות ניסוח בשיטת האלמנציה.
- (3) השלמות 'נימוקים' ברמה הקזואיסטית או האפודיקטית. מעבר מתבנית ניסוח אחת לשניה, מעבר להצעות ניסוח מכלילות יותר.
- (4) שימוש בטבלאות עזר מבהירות.
- (5) הסתייעות במונחים בבבלי המפנים ל'תיזות' שיכולים להוות 'כלל', כגון: 'במאי קא מפלגי?' 'אלמא קסבר', 'הניחא למאן דאמר', וכו'

ה'ניסוח' של 'הכלל'

- (1) הניסוחים הבסיסים במשנה הם: הקזואיסטי והאפודיקטי. לרוב, הניסוח הוא אפודיקטי וכאשר הוא קזואיסטי יש לדון בשאלה: מדוע הוא נוסח

כך?

- (2) גם אם 'הנימוק' מנוסח ניסוח בעל אופי דרשני (= 'שנאמר'), יש מקום להמשיך ולדון במידת הגיונו של הכלל, מעבר להיותו נדרש מפסוקי המקרא.
- (3) מידת הקירבה של הניסוח המוצע אל הניסוח בפועל של חז"ל, תלויה בהכרות מוקדמת של עקרונות 'המשפט העברי' וביכולת ההתנסחות של הלומד.
- (4) לכל 'עיקרון משפטי' היו שלשה שלבים בהוצרותו: השלב המוקדם (= 'ההילולי'), שלב הפרורמליזציה, ושלב ההמשגה. הצעות הניסוח של הלומד מכוונים בעיקר לשני השלבים הראשונים.
- (5) ניסוחים מאוחרים של 'עקרונות משפטיים' (= שלב ההמשגה), משמשים בידי הבבלי כאמצעים פרשניים, גם כדי לפרש 'סוגיות' קדומות, שנוצרו לפני שלב ההמשגה של 'העיקרון המשפטי', מה שנראה כעין 'אנכרוניזם פרשני'.
- (6) המדד הראשון לבדיקת נכונות ותוקף הניסוח המוצע של 'הכלל', הוא יכולתו לפרש את 'המקרה' ואת 'הנימוק' בו-זמנית.
- (7) מדד נוסף לניסוח 'הכלל', הוא יכולתו לפרש גם 'הלכות' אחרות שאינן שנויות במשנה הנדונה.
- (8) מדד נוסף לניסוח 'הכלל', הוא יכולתו לפרש סוגיות קדומות אפילו בדרך אנכרוניסטית גלויה.
- (9) גבול המופשטות של הניסוח קובע את היקף תחולתו. מעבר של הגבול הנ"ל יכול להפוך את 'הכלל' לחסר ערך.
- (10) מדד נוסף לבדיקת נכונותו ותקפותו של 'הכלל' המוצע, יכול להיות: השלמת מידע לרכיבי הטיעון במשנה שאינן כתובים במשנה אך מחויבים על פי 'הכלל'.
- (11) הפרשנות של הירושלמי, וניסוח ההלכה על ידי הרמב"ם מהווים אף הם מקורות לבחינת 'הכלל'.
- (12) להרחבת הידע על 'הכלל' מומלץ לעיין 'בערך' המתאים באנציקלופדיה

התלמודית. יש לשים לב לנושאים הבאים: מקור, גדר, היקף, ותחולה של 'הכלל', והאם הוא נמצא במחלוקת? עיון בדוגמאות בולטות ומייצגות, מספקות את ההבהרה הנדרשת להבנה טובה יותר של הנושא.

פרק א' – עשרת נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'

נושא 10 – נוסחאות ו'כתבי יד'

א. מבוא

בעיני רבים מעולם המחקר האקדמי, נחשב נושא זה כנושא החשוב ביותר ב'חקר התלמוד'. בעיני החוקרים הללו, מהווה ענף זה מעין מנוף שמוביל את המחקר האקדמי למסקנות חשובות בנושאים כמו: תולדות הנוסח, בעיות עריכה והתהוות התלמוד בכלל. 'השיטה המחודשת' אינה שיטה ביקורתית לניתוח הטקסטים של חז"ל. היא אינה מציעה 'פרשנות' או 'הכרעות פרשניות' מכל סוג, ובשל כך היא פטורה מלהציג את השוואת 'כתבי היד' זה לזה, כתנאי להתחלת הדיון בסוגיא. 'השיטה המחודשת' אינה מתיימרת לטעון, כי ניתוח כתבי היד והנוסחים של המשנה 'עשוי לצפות' את גרעין הסוגיא התלמודית. רכיבי הנוסח 'הנכון' ו'הענף' ממנו הגיע, עשויים אמנם לסייע בהבנת הסוגיא, אולם, כך אני סבור, תרומתם **בשלב המוקדם** של הדיון אינה מכרעת כשאר הנושאים. ההתעסקות הטכנית הרבה והמיומנות הנדרשת ביחס לתרומה הצפויה, כמעט מכריחים אותנו לעסוק בנושא זה רק **לאחר** הדיון בסוגיא. עם זאת, ובעקבות **כל הפרשנים** לדורותיהם, איננו פטורים מלעסוק בנושא זה.

'השיטה המחודשת' אינה מציעה דיון סיסטמטי בשינוי הנוסח ו'כתבי היד', אלא אם פרשני המשנה והתלמוד עושים כן בעצמם. פרשני המשנה המוסמכים זיהו ודנו בשינוי נוסח חשובים להבנת המשנה, כפי שיובהר להלן. בעקבותיהם, ועל סמך שיקול דעתם, יש חובה לדון בשינוי הנוסח שהם דנו בהם, שאילמלא כן, לימוד והבנת הסוגיא לא יהיו שלמים.

נושא זה הוא אם כן **חריג** ביחס לשאר נושאי הליבה של 'השיטה המחודשת'. מוצע בזאת להתעסק בו רק לאחר פיצוח הסוגיא התלמודית, ורק בהתבסס על הפרשנים המוסמכים של המשנה. להלן, אני מבקש לדון בקצרה בתובנות הבסיסיות הנוגעות ל'שינויי נוסח' ו'לכתבי היד', כדי לספק ללומד הממוצע

כלים ראשוניים להתמודדות אפשרת.

ב. הנוסח שהשתמר בדינו הוא 'נס'

המקורות שבידנו עברו 'מסירה' של כ-2000 שנה. לאור שיטות 'המסירה' בכל התקופות, ובמיוחד בתקופה הקדומה שבה הועברו המקורות בע"פ, זהו 'נס' גלוי' להיווכח כי בסך הכל, מצויים בדינו פחות או יותר אותם מקורות. שלב 'ההדפסה' כמעט קיבע את הנוסח האחרון שנבחר לדפוס, אולם לכולם ברור כי נוסח זה אינו הנוסח המקורי בהכרח. אין אנו בטוחים כי מה שאנו קוראים היום בספרים המודפסים (ומבחינה זו אין הבדל בין 'ספר', לטקסט שבמדיות האחרות, כולל אינטרנט), הם הם, הדברים כפי שנמסרו במקורם. הספק הזה אינו נחלתו של 'החוקר המודרני'. הספק הזה **קדום מאוד**, והוא התעורר מיד עם חתימת המשנה.

האמוראים מנסים בכל דרך אפשרית לברר את נוסח המשנה כפי ששנה רבי. מבחינה זו מהווה עדותו של רב (כדוגמה לאחד מתלמידי רבי) עדות מכרעת לגבי נוסח המשנה המקורי, במיוחד אם הדברים 'יצאו מפיו'. התלמוד הבבלי עצמו מעיד על מחלוקות במסירה: "בסורא מתני הכי... ובפומבדיתה מתני הכי...", השמועות אם כן הגיעו לשתי הישיבות בנוסחים שונים.

'נתק' זה שהתחיל בתחילת הדרך ודאי שהתעצם בהמשך, כדוגמת התוצאה של המשחק 'טלפון שבור'. לתלמוד הבבלי יש מונחים שמכוונים לבירור נוסחאות השמועה, ואף הצעות לתיקון, כגון: 'חסרי מחסרא', ו'הכי קתני'. מול עינינו צריך להציב כל הזמן את העובדה שאין מדובר על חיבור של אדם אחד. מדובר על קבצים עצומים שנוצרו על ידי עשרות ומאות תנאים ואמוראים, ובתקופות שונות. 'תורה שבעל פה', כשמה כן הוא. מסלול המסירה הזה אילץ את כל המשתתפים לדייק בלשונם ובמסירתם עד קצה גבול היכולת האנושית, והתוצאות מדברות בעד עצמן.

ג. ההתייחסות הפרשנית ל'שינויים' בנוסח

יש להתייחס לשני סוגי שינויים: אלו שנוצרו בחומר ה**כתוב**, השינויים הגרפיים,

ושינויים שנוצרו משמיעת האוזן. בחומר המודפס, בספרים שלנו, מצויים שני סוגי השינויים בלי 'עקבות'. אם ברצוננו לאפיין את שינויי הנוסח של מקור אחד ביחס למשנהו, נצטרך לדון ולהעריך מה לפנינו: טעות בהעתקה או במסירה, הוספה של מאן-דהו באחד משלבי המסירה/הכתיבה, הגהת חכם בזמן מן הזמנים, או שמא נוסח מקורי 'אחר'.

הבחנה אחרת הקיימת אף היא בעולם המחקר הינה: 'בקורת גבוהה' ו'בקורת נמוכה'. בעבודות הראשונות של החוקרים (לדוגמה בעבודותיו של פרופסור י"נ אפשטיין) ניכר מאמץ לדון בנושאים כגון: עריכה והמשמעות הנגזרת ממנה, מקורות התלמוד, וכו'. זהו התחום של 'הבקורת הגבוהה'. ברם, העיסוק ב'בקורת הגבוהה' עובר דרך העיסוק ב'בקורת הנמוכה', דהיינו: 'בקורת הנוסח' והטיפול ב'כתבי היד'. שאלות 'הבקורת הגבוהה' עסקו בענינים 'גדולים' כמו: האם התלמוד נוצר מעריכה אחת? האם הציטוטים הקדומים של התלמוד לקוחים מ'תלמוד אחד'? זהו 'התחום' לדוגמה שבו 'לחמו' פרופסור אפשטיין ופרופסור ליברמן במלחמתה של תורה, בשאלה: האם מסכת נזיקין שבירושלמי נובעת משיבת קיסרין ('תלמודה של קיסרין', ירושלים, תרצ"א), או של ישיבה אחרת, (לא משיבת טבריה, שם נוצר ונערך עיקר הירושלמי)?

שאלות אלו ודומיהן אינן אמורות להעסיק את הלומדים ב'שיטה המחודשת'. פרופסור זוסמן עסק בשנות הששים אף הוא בשאלות 'כבדות משקל': האם נערך אי פעם תלמוד בבלי לשני 'סדרים' החסרים-זרעים וטהרות אך הוא אבד? או שמא לא היה מעולם תלמוד לשני 'סדרים' אלו? (שאלה דומה קיימת ביחס לשני 'הסדרים' החסרים בירושלמי - קדשים וטהרות). אלו אינן סוג השאלות שבהן עוסקת 'השיטה המחודשת'!

ברם, כאשר רש"י או פרשן אחר מציינים במפורש 'על אתר': "הכי גרסינן", זהו מוקד אפשרי לדיון בבעיות הנוסח. בפראפרזה אומר רש"י: זהו הנוסח הנכון לדעתי, בהתבסס על שיקול דעתי, או 'כתב היד' שלפני. במיקד פרשני כזה, וכאשר הוא מכוון למשנה, יש מקום לדון בשאלות הבאות:

(1) האם הנוסח שעליו דנים הוא 'טעות סופרים' או 'נוסח שני' שמייצג מסורת

אחרת?

- (2) האם מי מן הפרשנים כמו הרי"ף 'תיקן' את הנוסח? ומהו נוסח זה?
- (3) מהי הנפקא-מינא ההלכתית או בכלל לשינוי הנוסח המוצע על ידי הפרשן?
- (4) האם אפשר ששינוי הנוסח נובע מבעיה מתודולוגית של מבנה המשנה הספציפית, כגון: שהסיפא מפרשת את הרישא?
- (5) האם ניתן ללימוד מפסקי הרמב"ם, מהוא הנוסח ש'עמד לפניו'? האם דברי הרמב"ם עצמו הם 'העתקה' (כמו דברי הרי"ף) או 'פרשנות'?
- בהקשר זה כדאי להזכיר את דברי הרמב"ם עצמו (הלכות מלוה ולווה, פט"ו, ה"ב):

"יש נוסחאות מן הגמרא שכתוב בהן: 'האומר לחבירו אל תפרעני אלא בעדים ואמר לו. פרעתך בפני פלוני ופלוני, והלכו למדינת הים-אינו נאמן'. ו'טעות סופרים' הוא, ולפיכך טעו המורים על פי אותן ספרים. וכבר חקרתי על הנוסחאות הישנות ומצאתי בהן שהוא 'נאמן'. והגיע לידי במצרים מקצת גמרא ישנה ככתוב על הגוילים, כמו שהיו כותבין קודם לזמן הזה חמש מאות שנה. ושתי נוסחאות מצאתי מן הגוילים בהלכה זו, ובשתיים כתוב: 'ואם אמר פרעתי בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים-נאמן'. על פי זה, היה לפני הרמב"ם תלמוד בכתב יד על גוילים משנת 700!

מספר האפשרויות ל'הסבר' הנוסח' הוא רב. בשל כך לא כל אחד יכול לעסוק בנושא זה. כך לדוגמה ניתן למצוא שינויי 'נוסח' בתלמוד כתוצאה מ: כתיבה בשולי הגליון שחדרה לתוכו, פרשנות שחדרה ללשון המשנה עצמה, כגון: פרוש הרמב"ם למשנה, בעיות 'מסירה' כנ"ל, שינויי נוסח של התלמודים עצמם ש'השפיעו' על נוסח המשנה, תוספות 'גאוניות', ועוד. פרשנינו המוסמכים מודעים היטב וטוב מאתנו, ל'בעיות' אלו, והם הציעו פתרונות 'על אתר' שבהם יש לעסוק על פי 'השיטה המחודשת'.

ד. תובנות כלליות הנוגעות לנוסחים וכתבי יד

להלן תובנות כלליות בנושא הנדון שעשויות לסייע בניתוח 'המקרים' שבהם סוגיות של 'שינויי נוסח':

- (1) נוסח הגמרא שלפנינו נקרא לרוב 'נוסח הדפוס' והוא מבוסס לרוב על 'דפוס וילנא'. נוסח זה מבוקר, והיותו מודפס אינה מוסיפה או גורעת מתקפותו. זהו 'צילום מצב' של המדפיסים, מתוך 'כתבי היד' שעמדו לרשותם, ולאחר הגהות שעשו המדפיסים תחת עינם הפקוחה של רבנים ומומחים.
- (2) הבבלי עצמו יוצר 'סוגיות' שבהם הוא דן בשינויי נוסח של המשנה. אלו הן סוגיות חשובות שהשינויים הנדונים בהם קדומים. בסוגיות אלו, דן הבבלי בשאלת הנוסח בהתבסס על שתי אפשרויות עקרוניות: בעיות 'מסירה' או 'שתי מסורות'.
- (3) סוגיות אלו 'מורחבות' מאוד על ידי הפרשנים, ראשונים כאחרונים. בפרשנות זו מצויה 'תורת תולדות הנוסחים' של פרשנינו.
- (4) נוסח המשנה שבירושלמי שונה לפעמים מנוסח המשנה שבבבלי. התשובה להבדלים נמצאת כנראה במקורות שמהם 'שאבו' 'המדפיסים'. יתר על כן, פעמים שהבבלי והירושלמי עצמם חולקים על הניסוח של המשנה. מחלוקות אלו מיוחסות לרוב לבעיות 'מסירה' בשל הזמן והמקום שבהם נוצרו שני התלמודים. נוסח המשנה שבירושלמי משמש כעדות לנוסח מסוים, בדומה לעדות 'כתבי היד' של המשנה.
- (5) גם 'בעלי התוספות' דנים בשינויי נוסח בדומה לראשונים אחרים. 'בעלי התוספות' כדרכם, מביאים לפעמים תימוכין גם בסוגיות אלו, ממקום אחר ב'ים התלמוד'.
- (6) אפשר שטקסט הגמרא המודפסת שבידנו עבר הגהה על פי 'הכי גרסינן' של רש"י.
- (7) חשיבות פירושו של הרי"ף ('תלמוד קטן') מהיבט זה, נוגעת לאופי 'פירושו': 'העתקה' כמעט מילה במילה של הטקסט התלמודי. נוסח הרי"ף כמו 'משנת הירושלמי', יכול לשמש כאחד מ'עדי הנוסח', ולהצטרף לעדויות של 'כתבי היד' השונים של המשנה והתלמוד.
- (8) דרך פרויקט השו"ת ניתן לאתר בספרות השו"תים, 'מקרים' של ממש בהם הוכרעו להלכה שאלות בהתבסס על 'עדי נוסח'.
- (9) גם לנושא זה ('עדי נוסח') נוצרו 'כללים' שנכנסו ל'סוגה' הקרויה 'ספרות

הכללים'.

- (10) 'עדויות נוסח' ניתן למצוא גם במדרשים, בספרי הגאונים, בתוספתא, ובפירושי הראשונים הקדמונים.
- (11) יש מן הפרשנים שמוסיפים על המשנה, ופעמים לא ברור מה היה במקור ומה הוסף.
- (12) 'מלות מפתח' למחשב, למציאת סוגיות בהם 'עדויות נוסח', יכולים להיות: 'גרסינן', 'ויש ספרים', 'בספרים שבידנו'.
- (13) ב'סוגיות' בהם יש דיון לקביעת הנוסח הנכון, נעשה שימוש בסברות ובכל 'טכניקות החקר' שנמנו ב'שיטה המחודשת'.
- (14) גם במחלוקות קדומות על 'הנוסח הנכון', מוצעות לפעמים הצעות הרמוניסטיות שמבטלות הוכחות מן 'ההקשר' או מן 'המבנה'.
- (15) הלבלי עצמו, בדונו בסוגיות 'נוסח' תנאיות, יכול לפעמים לעשות שימוש ב'מקורות מקבילים'. זוהי התייחסות פרשנית, כמו אל כל נושא נדון אחר.
- (16) בתחום זה, מוכרעות לפעמים המחלוקות השונות בהתבסס על קביעות הלכתיות מפורשות. בפראפרזה: הפוסק המוסמך, הכיר את 'עדי הנוסח' השונים והכריע כאחד מהם בשל חקירתו/סברתו.
- (17) הכרעותיו של רש"י בעניני הנוסח, 'הכי גרסינן' לדוגמה, מתפרשות לפעמים כהכרעה לצורך ההלכה, ופעמים לצורך 'פרשנות' מקומית.
- (18) להכרעה 'בעד נוסח' במקום מסוים, יש השלכה גם על מקומות אחרים במשנה או בתלמוד.
- (19) לצורך הדיון השיטתי ב'כתבי היד' ניתן כיום להיעזר: ב'כתבי יד' של המשנה, התוספתא, והתלמוד שבאינטרנט. (= 'אוצר כתבי יד תלמודיים'), מדור 'שינויי נוסחאות' שבפירושי המשנה (כגון: פירושי המשנה של הוצאת 'תורה לעם', ירושלים), וצילומים של 'כתבי היד' בספריות השונות, ועוד.
- (20) הטכניקה מענף חקר זה, השוואת הטקסטים של 'כתבי היד', מכונית לפעמים: 'סינופסיס'. בתרגום חופשי: סיכום תמציתי, סקירה כוללת המציגה מספר נושאים.

להלן מס' דוגמאות מבהירות. הדיון בדוגמאות אלו לא יהא מלא, אלא ממוקד בנושא הנדון בלבד דהיינו: בנוסחאות ו'כתבי יד'.

דוגמה מס' 1:

הבבלי כמקור לעדות הנוסח במשנה

משנה מסכת בבא קמא פרק י

מוכין שהכובס מוציא הרי אלו שלו, ושהסורק מוציא הרי אלו של בעל הבית. הכובס נוטל שלשה חוטין והן שלו, יתר מכך - הרי אלו של בעל הבית. אם היה השחור על גבי הלבן נוטל את הכל והן שלו. החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו ומטלית שהיא שלש על שלש הרי אלו של בעל הבית. מה שהחרש מוציא במעצד הרי אלו שלו ובכשיל של בעל הבית, ואם היה עושה אצל בעל הבית, אף הנסרות של בעל הבית.

רבי עובדיה מברטנורא, פרשן המשנה כותב על משנתנו כך:

ר' עובדיה מברטנורא מסכת בבא קמא פרק י

מוכין שהכובס מוציא - מלבן הצמר מוציא מן הצמר דבר מועט ע"י שטיפה:

הרי אלו שלו - שאין הבעל [בית] מקפיד. ואם הקפיד לא הוי קפידא: ושהסורק מוציא - הסורק את הצמר והמנפצו, מה שמוציא הוי דבר חשוב ורגילים להקפיד:

הכובס נוטל שלשה חוטים - דרך בגדי צמר להניח בסוף אריגתו ג' חוטין ממין אחר. והכובס נוטלן ומשוה הבגד ומיפהו. ואם חוטין שחורין הם ארוגים בבגד לבן, רשאי הכובס ליטול הכל, לפי שהשחור בלבן מגנה אותו ביותר:

החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו - שהוא כמלוא אורך המחט: ומטלית שהיא שלש על שלש - גרסינן. חייט שהשוה את תפירתו וקוצע ממנה מטלית קטנה שלש אצבעות על שלש אצבעות, חייב להחזיר לבעל הבגד:

**מעצד - כלי שמחליק בו הנגר את פני הלוח. ושפאין שהוא מוציא דקין הן:
 כשיל - קרדום. ומפיל שפאין גסין:
 אצל בעל הבית - כשכיר יום:
 אף הנסורת - דק דק היוצא מתחת המקדח שהם דקים מאד. של בעל
 הבית:**

בתוך פרשנותו של רע"ב (=רבי עובדיה מברטנורא), תופסת את תשומת לבנו השורה הבאה: "ומטלית שהיא שלש על שלש-גרסינן". הביטוי 'גרסינן' (במשמעות של: זוהי הגירסה הנכונה), מתייחס לביטוי: "ומטלית שהיא שלש על שלש". עיון קל במשנתנו (שהודפסה מתוך פרויקט השו"ת) מראה שגם במשנתנו הביטוי הוא כך. למה התכוון אם כן רע"ב בהערתו "גרסינן"? ברור כי לפני הרע"ב היו נוסחאות שונות של ביטוי זה, והוא הכריע ביניהם באופן שלדעתו הנוסח 'הנכון' הינו: "ומטלית שהיא שלש על שלש". נצא אם כן ל'סיוור קצר' במחוזות 'כתבי היד' והנוסחים השונים כדי לגלות אולי, למה התכוון הרע"ב ובמה הוא הכריע. נתחיל תחילה בתוספתא, שם אנו מוצאים:

תוספתא מסכת בבא קמא (ליברמן) פרק יא

החייט ששייר מן החוט פחות ממלוא מחט ומטלית פחותה משלש על שלש, והנותן עורות [לעבדן] כולן אצל בעל הבית (לעבדן), הרי אילו משל בעל הבית.

בבבלי עצמו, בפרושו למשנתנו הוא מצטט 'ברייתא' תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף קיט עמוד ב

החייט ששייר (מן) [את] החוט כו'. וכמה לתפור? אמר רב אסי: מלא מחט חוץ למחט. איבעיא להו: מלא מחט וחוץ למחט כמלא מחט, או דלמא מלא מחט וחוץ למחט משהו? ת"ש, דתניא: החייט ששייר את החוט פחות מכדי לתפור בו, ומטלית שהיא פחותה משלש על שלש, בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן - הרי אלו של בעל הבית, אין בעל הבית מקפיד עליהן - הרי אלו שלו; אי אמרת בשלמא מלא מחט וחוץ למחט כמלא מחט, פחות מכאן חזי לסיכתא, אלא אי אמרת מלא מחט וחוץ למחט משהו, פחות מכאן למאי חזי? אלא ש"מ: מלא מחט וחוץ למחט כמלא מחט, שמע מינה.

הרי"ף (מתוך פרויקט השו"ת), 'מעתיק' את משנתנו מתוך 'כתב היד' שלפניו:
רי"ף מסכת בבא קמא דף מה עמוד ב

**מתני' אין לוקחין מן הרועין צמר וחלב וגדיים ולא משומרי פירות עצים
ופירות. אבל לוקחין מן הנשים כלי פשתן בגליל וכלי צמר ביהודה ועגלים
בשרון. וכולן שאמרו להטמין אסור: ולוקחין ביצים ותרנגולין מכל מקום:
מוכין שהכובס מוציא הרי אלו שלו: ושהסורק מוציא הרי אלו של בעל הבית:
הכובס נוטל ג' חוטין והן שלו יתר מכן של בעל הבית. ואם היה שחור על גבי
לבן נוטל את הכל והן שלו. החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו ומטלית
שהיא שלש על שלש חייב להחזיר לבעלים. מה שהחרש מוציא במעצר הרי
אלו שלו ובכשיל הרי אלו של בעל הבית. ואם היה עושה אצל בעל הבית אף
הנסורת של בעל הבית:**

בארבעת הנוסחים הנ"ל, אנו מוצאים הבדל אחד בלבד: המלה 'פחות' או 'פחותה'.
הנוסח שבמשנתנו (פרויקט השו"ת, המבוסס על דפוס וילנה), וכן הרי"ף, אינם
מתייחסים למלה זו. התוספתא והברייתא שבבבלי (וילנא) מתייחסים לגודל
שהוא: 'פחות משלש על שלש'

רע"ב, לפי זה, הכריע כנוסח שברי"ף. לפניו עמד כנראה נוסח של 'פחות' והוא
אינו מקבלו.

'כתבי היד'

התחנה הבאה בבדיקת משמעות 'גרסינן' שנמצאת אצל רע"ב, הינה בדיקת
'כתבי יד' המוכרים למשנה. בדיקה זו מתבצעת באמצעות האינטרנט באתר:
'כתבי יד תלמודיים'. לפנינו 'צילום' של שני עמודים רלוונטיים:

כלי פשתן בגליל ונעלים בשירון וסלס
 שאמר והטמן אסוד לוקחם ביצים
 ותורנבים מכל מקום וא מוכים
 שהכתם מוציא אהרי אלו שלו שהסחק
 מוציא אהריון של יביל הבית הכובס
 נוטל שלשה חוטין וזן שלו יתר מיכן
 של בעל הבית ואם היה שחור על גבי
 לבן נוטל את הכל הן שלו יב החיט
 ששייר מן החוט כדי לתפור בו מידול
 שהיא של שלוש של שלוש חייב לחזור
 לבעלים מה שחריש מוציא במיני
 הרי אלו שלו ובכשיל הרי אלו של בעל
 הבית אם היה עתה אצל בעל הבית
 אחר הקסדות של בעל הבית
 פרו הל ט
 שנים אחדים ברלת זה אומ אמניא
 מינאיתיק וזה אומ אמניאיתיק זה אי
 כולה שלי וזה אומ כולה שלי זה יושבע
 שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע
 שאין לו בה פחות מחציה וחלוקן
 זה אומ כולה שלי וזה אומ חציה שלי
 האומ כולה שלי ישבע שאין לו בה
 פחות משלושה חלקים והאומ חציה
 שלי ישבע שאין לו בה פחות מדבר
 זה נוטל שלושה חלקים וזה נוטל רביע
 ב היו שנים רבובים על גבי בהמה
 או שהיה אחד רכוב ואחד מוחך זה אומ
 כולה שלי וזה אומ כולה שלי זה ישבע
 שאין לו פחות מחציה וזה ישבע שאין
 לו פחות מחציה וחלוקן בזמן שהן מוחך

שנייה

בה
בה

ג. הכביר את כליו או ספריו בידאחי
 אם יצא לו שם גניבה בניער ישיבע כשההוציא
 ויטול ואם לאו לאהכל טענו שני אינער ב
 ככרן לאחד ולקחן זה טענו ד זה באת
 בחבירו שליין וזה בא בכדו שלדבש נסדקה
 חבית שלדבש ושפר זה את יינו והעיל את
 הדבש לתוכה אין לו אלא שכרו אם אכ לו
 אינל את שלך ואתה נתן לו דמי שלי חייב
 ליתן לו ה שטח נקר חבירו וחטור ח
 חבירו שלו יפה טעו ושלחבירו פארהם ה
 העח את שלו והעיל את שלחבירו אין לו
 אלא שכרו ואם אכ לו אינל את שלך ואת
 נתן לו דמי שלי חייב ליתן לו ו הנזול
 שרה ונטלוה פסיקים אם כפת מדינה היא
 אוכר לו הרי שלך לפנך ואם נחטבה הנזול
 חייב להניעיד לו שדה אחר שטסה נה אכ
 לו הרי שלך לפנך ו הנזול את חבית
 או שולוה טענו או שהפקיד לו ביושב לא
 יחזיר לו בכדבר על כנת לצאת בכדבר יח
 יחזיר לו בכדבר ח האוטר לחבירו ג
 עלתך והלויהני הפקדה אינלי ואיני יודע
 אם חזרתך יך ואם לא חזרתך חייב לשלם
 אבל אם אכ איני יודע אם עלתך אם ה
 הלויהני אם הפקדה אינלי ואם לא הפקדה
 פטור מלשלם ט העגב טלה מן היער
 והחזירו מיה או נגנב חייב באחריותו אם
 לא ידע בו הביעלים כונניתו ובחזירתו או
 טע את היצאן והיא שלימה פטור מלשלם
 ו אין לוקחין מן הדוניס צער וחלב
 ונדיק ולא מטופרי פירות יצנים ופירות
 אבל לוקחין מן הנשיס כלי פשתן בגליל ו
 ועגלים בשדון וכלם שאמרו הטען אכר
 לוקחים ביצים והרנגלים ככל פקוס יא
 נופים שהכובס פוציא הרי אלו שלך

שהכרוך פוציא הרי אלו שלבעל הבית
 הכובס נוטל שלשה חוטין והן שלו יותר מוכן
 שלבעל הבית ואם היה שחור על גבי לבן על
 נוטל את הכל והן שלך יב החייט
 ששייר מן החוט כדי לתפור בו פטילות שהיא
 שלש על שלש חייב להחזיר לבעלים מה שח
 שחריש פוציא בניצנד הרי אלו שלך ובכשיל
 שלבעל הבית ואם היה יעשה אינל בעל הבית
 אף הנסורת שלבעל הבית
 ה' יב פרק יא

שנים אוחזין בטלה זה אינער אנו פוצאניה
 וזה אוכ אני פוצאניה זה או כולה שלי וזה
 או כולה שלי זה יישבע שאין לו בה פחות
 מחציה וזה יישבע שאין לו בה פחות מחצ
 מחציה ויחלקו זה או כולה שלי וזה אוטר
 חציה שלי האוטר כולה שלי יישבע שאין
 לו בה פחות מחציה והאוטר חציה שלי יישבע
 שאין לו בה פחות מרביע זה נוטל שלשה חל
 חלקים וזה נוטל רביע ב היו עגבים
 רכובים על גבי בהמה או שהיה אחר רכוב ו
 ואחד פנהיו זה או כולה שלי וזה או כולה שלי
 זה יישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה י
 יישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלקו
 בזמן שהן נודים או שיש להם עדים חולקין
 בלא שמועה ג היה רכוב על גבי בהמה
 ודאה את הפציה ואכ לחבירו תנה לו ונשלה
 ואכר אנו זכיתי בה זכה בה אם פשתנה לו
 א אנו זכיתי בה תחילה לא אכ כלום ד
 ראה את הפציה ונפל לו עליה ובא אחר ו
 והחזיק בה זה שהחזיק בה וכה בה ראה אותם
 רצים אחר הפציה אחר עבי שבור אחר
 עזלות שלא פיריחו ואכ זכת לו שרז זכת לו
 היה עבי רץ כדרכו או שהיו נזלות מפניחין
 ואכר זכת לו שרז לא אכר כלום ה

ישלשה חלקים

בכתב יד קאופמן A50 (כתב היד המלא והמנוקד של המשנה, משמש ככתב יד מועדף למשנה אצל החוקרים), אנו מוצאים נוסח אחר ממה שמצאנו עד כה: "החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו מטלת שהיא שלוש על שלוש, חייב לחזיר לבעלים". **גם בכתב יד פרמה (דה רוסי 138)** אנו מוצאים: "החייט ששייר מן החוט כדי לתפור בו מטלית שהיא שלש על שלש, חייב להחזיר לבעלים". בשני 'כתבי היד' הללו מנוסחת הלכה **אחת** בלבד: 'החייט ששייר מן החוט חייב להחזיר לבעלים'. 'כדי לתפור בו מטלית שהוא שלש על שלש' אינו הלכה נוספת כעולה מן הנוסחים שדנו בהם בסעיף הקודם, אלא **אומדן** לאורך החוט שהחייט חייב להחזיר לבעלים. בנוסחים שבסעיף הקודם (משנה מדפוס וילנה, רי"ף, ברייתא שבבבלי-וילנא, תוספתא-ליברמן), מדובר על שתי הלכות המחוברות בוא"ו החיבור. האחת: חוט כדי לתפור בו, השנייה: ומטלית שהיא שלש על שלש (או פחות מכך).

לאחר 'גילוי' זה, 'הדרא קושיא לדוכתא': למה התכוון רע"ב? בנוסף לאפשרות שהעלינו בסעיף הקודם, דהיינו: השמטת 'פחות' מן הנוסח המתוקן, עולה לפנינו אפשרות חדשה - אפשר שרע"ב הכריע בלשון - 'ומטלית', המכוונת **לשתי הלכות** במקום הנוסח העולה מ'כתבי היד' הללו!

אפשרות א, השמטת 'פחות' נובעת גם מסברא. כיצד אפשר לומר ש'מטלית פחותה משלש על שלש' של בעל הבית?! הלא 'פחותה משלש על שלש' יכולה להיות במידה כלשהיא! מה ההיגיון להחזיר פיסת בד ללא 'שיעור' לבעליה? **אפשרות ב**, שלפיה מדובר רק על הלכה אחת, נראית סבירה יותר על פי אמות מידה של ההיגיון. החוט שיש בו כדי לתפור מטלית בגודל שלש על שלש הוא חוט בעל 'שיעור' כלכלי, והחייט צריך להחזירו לבעליו.

למה התכוון רע"ב? המשפט המצוי בפירושו: "ומטלית שהיא שלש על שלש - גרסינן", סובל את שתי האפשרויות לעיל. 'ומטלית' בוא"ו החיבור רומזת לבחירת האפשרות שמדובר על שתי הלכות ולא הלכה אחת כעולה מ'כתב היד'. "שלש על שלש" תוך השמטת 'פחות/פחותה' רומזת על דחיית הנוסח של הברייתא שבבבלי ושל התוספתא. בשני אלו 'פחותה' ו'פחות' בהתאמה.

פרשנות ל'גרסינן'!!

בפרשנות לדברי רע"ב, במשניות לסדר נזיקין, הוצאת 'תורה לעם', ירושלים, מצוי מדור הקרוי: '**חלופי נוסחאות ושנויי נוסחאות**' ושם מצאנו: "שהוא שלש. בכי"מ (=כתב יד מיינכן) - שהוא פחות משלש, ומוכח מן הגמרא דטעות סופרים הוא, ולזה כוון הרע"ב כאן". על פי פירוש בעל מדור זה לדברי רע"ב, אנו למדים כי הנוסח אותו פסל רע"ב הוא: "שהוא **פחות** משלש על שלש", נוסח שלדבריו נמצא ב'כתב יד' - מיינכן. ברם, אנו מצאנו נוסח זה גם בתוספתא-ליברמן, (נוסח שיתכן כי לא עמד בפני רע"ב כפי שהוא לפנינו) ובברייתא שבבבלי!! (נוסח וילנא, זה שלפנינו).

כיצד יכול בעל המדור לומר כי "מוכח מן הגמרא דטעות סופרים הוא"? הלא זהו הנוסח של הברייתא שבבבלי: "ומטלית שהיא **פחותה** משלש על שלש"? אפשר אמנם לומר כי בעל המדור התכוון להוכחה מן ה**תוכן** ולא מן ה**נוסח**. ברם, גם הוכחה מסוג זה, ובהקשר זה, אינה עולה מטקסט הגמרא שהובא לעיל. הגמרא דנה בכל מקרה בגודל החוט כפונקציה של אורך ה**מחט** ואין היא דנה בגודל החוט כפונקציה של גודל ה**מטלית**. מכל מקום, מה שחשוב לציון, הוא העובדה, שבעל המדור ביקש לתמוך את הכרעת הרע"ב מתוך "**הגמרא**". הביטוי "מוכח מן הגמרא", וכפי שראינו, לא תמיד נהיר דיו, בשל האפשרויות הרבות שאותם הוא מגלם. לא רק בשל 'הנוסח' שעמד בפני רע"ב, אלא בשל אופיה המתודולוגי של ההוכחה.

דיון 'בנוסח' באמצעות 'תוספתא כפשוטה'

כאשר קיימת זיקה מחקרית בין לשון המשנה לבין התוספתא הרלוונטית, יש לצפות כי הגר"ש ליברמן ידון בנושא בספרו 'תוספתא כפשוטה'. זהו המצב בנושא דידן. נעבוד על דברי הגר"ש באופן סיסטמטי כדי לעמוד על היבטים נוספים של בעיות 'הנוסח'.

שם אנו מוצאים (ב"ק, פי"א עמ' 61, שורות 44-45): "**החייט ששייר מן החוט**

פחות ממלוא מחט, ומטלית פחותה משלש על שלש וכו'. וכ"ה בד ובכ"ע".

ביאור: המשפט הפותח אותו מבאר הגר"ש ליברמן לקוח מן התוספתא ב"ק. וכן

הכתוב גם בד (=בתוספתא, דפוס ראשון), ובכ"ע (כתב יד ערפורט). גם על פי פתיח זה לא ברור למה בדיוק מכוון הגר"ש בהערתו. אפשר שהוא מתכוון לנוסח "פחותה" ואפשר שהוא מתכוון לנוסח "ומטלית". דבריו יובהרו בהמשך:

ובבבלי קי"ט ב': דתניא החייט ששייר את החוט פחות מכדי לתפור בו, ומטלית שהיא פחותה משלש על שלש... ובמשנתנו סוף פרקין: החייט ששייר את החוט כדי לתפור בו, ומטלית שהיא שלש על שלש, הרי אלו של בעל הבית. ועיין בסיום הבבא להלן. ברם, ברוב רובן של הנוסחאות, ומלא"ש מעיד בשם ר' יוסף אשכנזי שכן הוא בכל הנוסחאות, הגירסא היא: כדי לתפור בו מטלית שהיא שלש על שלש, ואף בברייתא בבבלי גורס באו"ז: לתפור בו מטלית וכו

ביאור: הגר"ש מצייץ כי הנוסח בבבלי ובמשנתנו הוא אכן של שני מקרים: "ומטלית שהיא שלש על שלש". מבחינה זו מתאים הנוסח שבבבלי (וילנא) לנוסח התוספתא (דפוס ראשון) ולנוסח כ"י ערפורט. ברם, "ברוב רובן של הנוסחאות" הגירסא היא: "כדי לתפור בו מטלית שהיא שלש על שלש". גירסא זו מתקנת את עניין 'ומטלית' ואת עניין 'פחות' גם יחד. במלא"ש (מלאכת שלמה) יש עדות שכן הוא בכל הנוסחאות. באו"ז (באור זרוע, רבי יצחק ב"ר משה, 1180-1250), גם הגירסא של ברייתת הבבלי הינה: "לתפור בו מטלית...". אכן מצאנו ב'אור זרוע' כך:

ספר אור זרוע ח"ג פסקי בבא קמא סימן תסט

[שם] **מתני': החייט ששייר את החוט כדי לתפור בו מטלית שהיא שלש על שלש חייב להחזיר לבעלים. וכמה? אמר רב אשי אמר רב יהודה מלא מחט חוץ למחט. ואוקמינן מלא מחט וחוץ למחט כמלא מחט. תניא: החייט ששייר את החוט פחות מכדי לתפור בו מטלית פחותה משלש על שלש בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו של בעל הבית, אין בעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו שלו. ירוש': תני בר קפרא מלא משיכת מחט, תני ר' חייא: מלא מחט. מה פליגי מה דתני ר' חייא מלא מחט - דבית ר' ינאי פתרינ לה כפלים מלא מחט, מה דתני בר קפרא מלא משיכת מחט - דבית ר' פתרינ לה כפלים במשיכת מחט.**

גירסת הנוסח ב'אור זרוע' פותחת פתח להבנה מחודשת בדברי המדור 'חילופי נוסחאות ושינויי נוסחאות' ובדברי רע"ב. אפשר שכוונת הבירור הנ"ל היתה בבעיית 'ומטלית' ולא בבעיית 'פחות/פחותה'. "ההוכחה מן הגמרא" לקוחה מן הנוסח שעמד בפני בעל 'אור זרוע', שכאמור לעיל אינו גורס 'ומטלית', אלא "בכדי לתפור בו מטלית".

בסוף דבריו, ולאחר הוכחה נוספת, כותב הגר"ש ליברמן: "ומהרי"ן אפשטיין ז"ל במבוא לנוה"מ עמ' 1103 דן בזה **ועדיין צ"ע**". הגר"ש ליברמן לא **הכריע** בנוסח והוא משאיר את העניין בצריך עיון, ודי לנו בזה כדי לעמוד על מורכבות העניין.

דוגמה 2: 'תקון לשון המשנה' על ידי הראשונים

משנה מסכת בבא מציעא, פרק ח

השואל את הפרה ושאל בעליה עמה, או שכר בעליה עמה, שאל הבעלים או שכרן ולאחר כך שאל את הפרה ומתה - פטור, שנאמר (שמות כב): "אם בעליו עמו לא ישלם", אבל שאל את הפרה ואחר כך שאל את הבעלים או שכרן ומתה - חייב, שנאמר (שם/שמות כב): "בעליו אין עמו שלם ישלם". במקרה הראשון המוצג במשנה, שאילת הפרה לוותה בשאילת בעליה עמה. במקרה השני: "או שכר בעליה עמה", לא ברור האם הפרה עצמה הושאלה או נשכרה. בהתחשב בעיקרון 'הסדרתיות' נראה כי "השואל את הפרה" מהווה נושא לשני המקרים שבהם הבעלים הושאלו או נשכרו יחד עם הפרה.

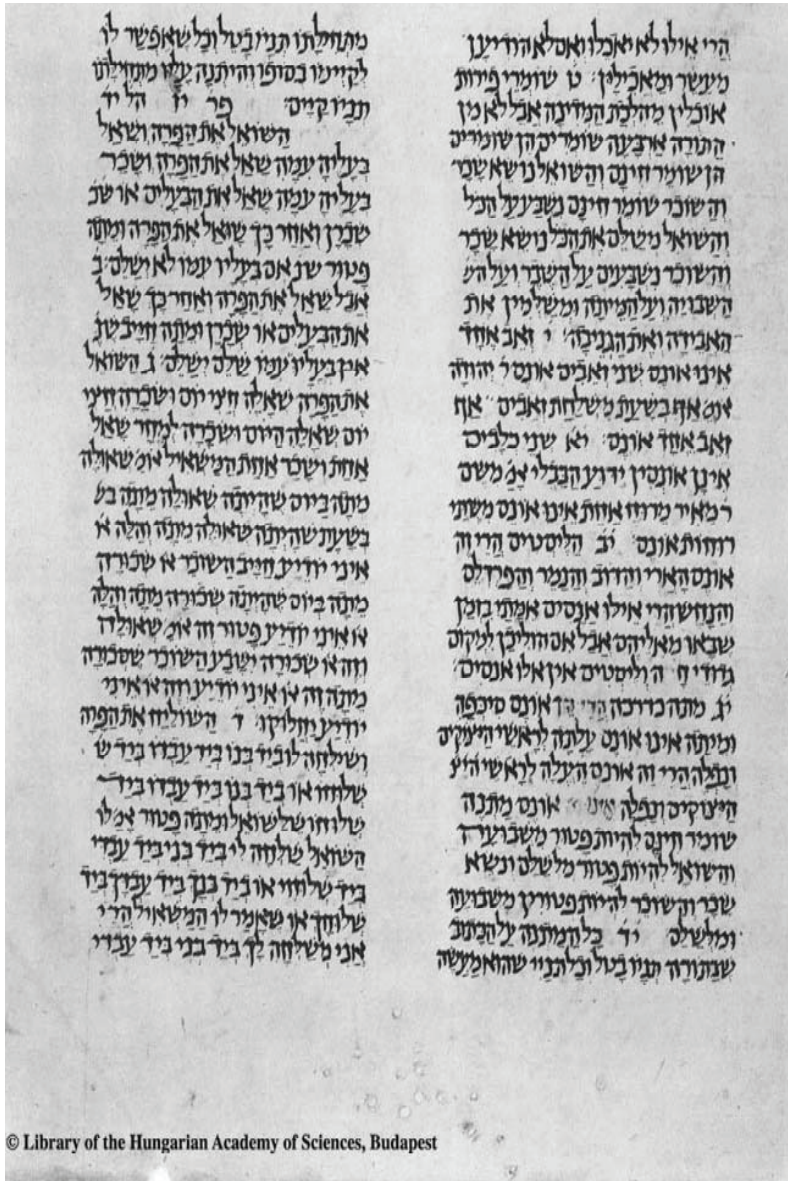
לפי זה מדובר על שני המקרים הבאים:

(1) "השואל את הפרה ושאל בעליה עמה"

(2) "[השואל את הפרה] ושכר בעליה עמה".

'הבעלים' בשאילה או בשכירה והפרה בשאילה בלבד. המשנה לפי זה אינה דנה כלל **בשכירת** הפרה. בהמשך המשנה, בבבא הבאה, מוצגים אותם 'מקרים' ורק הסדר משתנה. שאילה ושכירות בבעלים ולאחר מכן רק **שאילה** בפרה. גם כאן אין המשנה דנה במצב של **שכירות** בפרה. המשנה הנ"ל מפרויקט השו"ת מבוססת על נוסח המשנה שבתלמוד וילנא.

נבחן את הנוסח בכתב יד קאופמן:



ב'כתב יד' זה, נוסח הבבא הנדונה הנו כך: "השואל את הפרה ושאל בעליה עמה, שאל את הפרה ושכר בעליה עמה". גם בנוסח זה, אין המשנה דנה בשכירת הפרה, אולם, הוא שונה מזה שבמשנה באריכות שלו. כאן, אין צורך להתבסס על עיקרון 'הסדרתיות' לתיאור 'המקרה' השני, שכן הוא כתוב במפורש: "שאל את הפרה ושכר בעליה עמה".

ההבדל שבין שני הנוסחים יכול להיות מבוטא באחד משני אופנים. בראשון, שבו 'נוסח' המשנה דידן עמד בפני המנסח/היוצר/המעתיק של כ"י קאופמן, הוסיף 'הסופר' את: "שאל את הפרה" במקרה השני, כדי למנוע בלבול אפשרי, וכדי לומר כי מדובר רק על שאילת פרה ולא על שכירתה. בשני, שבו נוסח כ"י קאופמן עמד לפני המנסח/היוצר/המעתיק של המשנה דידן, השמיט ה'סופר' את "שאל את הפרה" במקרה השני, כדי לקצר, תוך התבססות על עיקרון 'הסדרתיות'. דיון זה הוא תיאורטי בלבד, ונועד להמחיש/להדגים/להבהיר מעט משיקולי 'המעתיקים' בעושה שימוש בעיקרון 'הסדרתיות'.

בדומה לנוסח כ"י קאופמן מצאנו גם במשנה שבירושלמי:

תלמוד ירושלמי מסכת בבא מציעא פרק ח דף יא טור ג/מ"א

השואל את הפרה ושאל בעליה עמה, שאל את הפרה ושכר בעליה עמה, שאל את הבעלי או שכרן ואחר כך שאל את הפרה ומתה - פטור, שנאמר: "אם בעליו עמו לא ישלם" ב' אבל שאל את הפרה ואחר כך שאל את הבעלין או שכרן ומתה - חייב, שנאמר: "בעליו אין עמו שלם ישלם".

"הכי גרסינן" בפירוש רש"י למשנה

רש"י מסכת בבא מציעא דף צד עמוד א

השואל, הכי גרסינן: השואל את הפרה ושאל בעליה עמה או שכר בעליה עמה - לא גרסינן שכירות בכולה מתניתין גבי פרה אלא גבי בעלים, דאשמעינן היכא דפרה שאולה, כל היכא דהווי בעלים עמו במלאכתו, בין בשאילת גופו ובין ששכר אצלו - קרינא ביה אם בעליו עמו, אבל בפרה שכורה לא אשמעינן מתניתין דפטור בבעלים, אבל מברייתא שמעינן לה.

הציטוט מן המשנה שעליו חל פירושו של רש"י הינו: "השואל את הפרה ושאל

בעליה עמה או שכר בעליה עמה". פירוש זה לקוח אף הוא מפרויקט השו"ת שמבוסס על בבלי - וילנא. דברי רש"י בהירים וברורים לחלוטין. מדבריו עולים הדברים הבאים:

האחד - הנוסח שעליו הוא סומך את ידו, הוא זה המצוטט לעיל במשנה דידן.⁸⁹ השני - לדבריו, אין אנו גורסים שכירות בפרה בכל המשנה. כל המקרים שבמשנה מתייחסים **לשאלת הפרה**, אולם לשכירות או לשאלת הבעלים. השלישי - על 'מקרה' של שכירת הפרה, אין משנתנו אומרת שזהו מקרה שפטור 'בבעליו עמו'. הרביעי - דין זה, שאינו כתוב במשנתנו נלמד מן הברייתא שבסוגיא התלמודית למשנתנו.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף צה עמוד ב

דכתיבא בהדיא - קתני, דאתיא מדרשא - לא קתני. תא שמע: שאלה ושאל בעליה עמה, שכרה ושכר בעליה עמה, שאלה ושכר בעליה עמה, שכרה ושאל בעליה עמה, אף על פי שהבעלים עושין מלאכה במקום אחר ומתה - פטור. סברוה, הא מני - רבי יהודה היא, דאמר: שוכר כשומר שכר דמי, והא האי תנא קתני מילתא דאתיא מדרשא, ואילו שומר חנם לא קתני! - הא מני - רבי מאיר היא, דאמר: שוכר כשומר חנם דמי, ותנא שומר חנם והוא הדין לשומר שכר. איבעית אימא: כדמחליף רבה בר אבוה ותני: שוכר כיצד משלם? רבי מאיר אומר: כשומר שכר, רבי יהודה אומר: כשומר חנם.

אכן מדברי הברייתא נראה כי 'מקרים' של שכירת הפרה כלולים ב'בעליה עמה'.

הברייתא 'מסודרת' יותר מן המשנה דידן:

(1) "שאלה ושאל בעליה עמה"

(2) "שכרה ושכר בעליה עמה"

(3) "שאלה ושכר בעליה עמה"

(4) "שכרה ושאל בעליה עמה"

הפירוש של רש"י בבבלי הנוגע לברייתא זו הינו:

רש"י מסכת בבא מציעא דף צה עמוד ב

דכתיבא בהדיא - שואל, דכתיב ביה פטור בבעלים בהדיא, קתני מתניתין:

⁸⁹ וכנ"ל, אפשר שהנוסח הנ"ל מוגה על פי רש"י.

בבעלים פטור.

[דאתיא מדרשא] - שאר שומרים, דאית בהו פטור מדרשא - לא קתני.

הכא בברייתא גרסינן - שכרה ושכר בעליה עמה.

במקום אחר - שלא במקום הפרה, ובלבד שתהא מלאכתו של שואל או של שוכר.

כשומר שכר דמי - ותנא: שוכר בבעלים פטור, והוא הדין לשומר שכר, אבל שומר חנם - לא קתני.

ותנא שומר חנם - שאף על פי שאין חיובו אלא פשיעה - פטור בבעלים.

והוא הדין לשומר שכר - בין בפשיעה ובין בשאר חיובים.

רש"י נאמן להצהרתו בפירושו למשנה כותב: "הכא בברייתא גרסינן: 'שכרה ושכר בעליה עמה'". יש מקום לומר כי לפני רש"י עמד נוסח שונה מנוסח זה ועל כן הוא כותב כיצד צריך לגרוס בברייתא. הקורא מן הטקסט שבדפוס וילנא, אפשר שאינו מבין מה חידש רש"י! הלא הנוסח שעליו ממליץ רש"י הוא הנוסח שלפנינו!! התשובה ל'תמיהה' זו היא פשוטה: **אדרבא, הנוסח שלפנינו מוגה על פי פירושו של רש"י.**

בעיית הנוסח שנדונה בדוגמה זו ייחודית בכך, ש'הנפקא מינא' ההלכתית הנגזרת ממשמעותה אינה ברורה. רש"י אינו טוען שההלכה במקרה של 'שכירות' הפרה יחד בעליה אינה פוטרת את המשכיר. רש"י טוען שהלכה זו אינה נלמדת מן המשנה אלא מן הברייתא. הבחנה דקה זו יוצרת בעייתיות בחקירה שמטרתה למצוא את הנוסח המקורי. גם אם ימצא נוסח משנה שונה מזה המומלץ על ידי רש"י (ובפניו ודאי שהיה קיים, שאילמלא כן, את מה הוא הגיה?), עדיין ניתן יהא לטעון שזה אינו הנוסח המקורי אלא המתוקן, משום שלהלכה אין הבדל ביניהם. זו אינה אפשרות רחוקה מן המציאות כפי שנראה בהמשך בפירושו של הרי"ף.

נוסחים 'שונים' מן הנוסח המוגה של רש"י

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ח

השואל את הפרה ובא והעמידה על איבוס בעליה ונגנבה או אבדה, אם הודיע בה לבעלים, פטור, ואם לאו חייב. השואל את הפרה ושאל בעלה

עמה, השוכר את הפרה ושכר בעלה עמה, שאלה ושאל בעלה, שכרה ושכר בעלה, שאלה ושכר בעלה, שכרה ושאל בעלה - ומתה או נשברה, אף על פי שהבעלים עומדין וחורשין במקום אחר, נפלה ומתה - פטור, שנ': "אם בעליו עמו לא ישלם".

נוסח זה, מזכיר את הנוסח שבברייתא המצוטטת על ידי הבבלי, כאן כמו בברייתא נדונים 'המקרים' של שכירות הפרה באופן סיסטמטי ואפילו 'מסודר' יותר מזה שבברייתא. נוסח זה אינו סותר את ההגהה של רש"י כאמור לעיל, משום שרש"י הגיה את הנוסח של המשנה והוא אינו מתנגד להלכות שבתוספתא/בברייתא. כן הוא הנוסח של המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כב

(יד) "בעליו אין עמו שלם ישלם", יכול ואם בעליו עמו לא ישלם (שם יד)? וכי אין אנו יודעין שבעליו אין עמו שלם ישלם ואם בעליו עמו לא ישלם? אלא פעמים שבעליו עמו חייב ואין בעליו עמו פטור. כיצד? השואל את הפרה ושאל בעלה עמה, השוכר פרה ושכר בעלה עמה, שאלה ושכר בעלה, או שכרה ושאל בעלה, אף על פי שהבעלים עומדין וחורשין במקום אחר נפלה ומיתה - פטור, שנא': "אם בעליו עמו לא ישלם". אבל, שאלה ואחר כך שאל בעלה, או שכרה ואחר כך שכר בעלה, שכרה ואחר כך שאל בעלה, שאלה ואחר כך שכר בעלה, אף על פי שהבעליו עומדין וחורשין על גבה נפלה ומיתה - חייב, שנאמ': "בעליו אין עמו שלם ישלם".

ברם, הנוסחים הבאים הם נוסחים של המשנה ואליהם התכוין כנראה רש"י בכותבו: "לא גרסינן שכירות בכולה מתניתין גבי פרה אלא גבי בעלים". נוסחים אלו עמדו בפני הראשונים אף אלו המאוחרים לרש"י.

רי"ף מסכת בבא מציעא דף נד עמוד ב

השואל את הפרה ושאל בעלה עמה, השוכר את הפרה ושכר בעלה עמה, שאל את הבעלים או שכרן ואחר כך שאל את הפרה ומתה - פטור, שנאמר: "אם בעליו עמו" וגו' אבל, שאל את הפרה ואח"כ שאל את הבעלים או שכרן ומתה - חייב, שנאמר: "בעליו אין עמו וגו'".

בית הבחירה למאירי מסכת בבא מציעא דף צד עמוד א

והמשנה הראשונה ממנו אמנם תיוחד לבאר ענין החלק הראשון והוא שאמר השואל את הפרה ושאל בעלה עמה, השוכר את הפרה ושכר בעלה עמה, שאל את הבעלים או שכרן ואחר כך שאל את הפרה, ומתה - פטור, שנאמר: "אם בעליו עמו לא ישלם". אבל, שאל את הפרה ואחר כך שאל את הבעלים, או שכרן ומתה - חייב, שנאמר: "בעליו אין עמו שלם ישלם". אמר הר"ם מפי השמועה למדנו שזה שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם ר"ל אם שאל בעליו עמו בשעת שאלה. והעקר אצלנו באלו הדינים היה עמו, בשעת שאלה אינו צריך להיות עמו, בשעת שבורה ומתה חייב, ולא נאמר בזה בעליו עמו. ומן העקרים גם כן בששאל פרה ובעליה אפילו פשע בה פטור.

בספר 'אור זרוע' מצאנו נוסח מעניין:

ספר אור זרוע ח"ג פסקי בבא מציעא סימן שב

[שם] השואל את הפרה ושאל בעליה עמה. השוכר את הפרה ושכר בעליה עמה שאל בעלים או שכרו ואחר כך שאל את הפרה ומתה פטור שנאמר ואם בעליו עמו לא ישלם אבל שאל את הפרה ואחר כך שאל את הבעלים או שכרו ומתה חייב שנאמר בעליו עמו שלם ישלם ול"ג השוכר בכולה מתני' גבי פרה אלא גבי בעלים דאשמעינן היכא דפרה שאולה כל היכי דהווי בעליה עמו במלאכתו בין בשאילת גופו בין שנשכר אצלו קרינן ביה אם בעליו עמו אבל בפרה שכורה לא אשמעינן מתני' דפטור בבעלים אבל מברייתא שמעינן לה דתניא שאלה ושאל בעליה עמה שכרה ושאל בעליה עמה. שאלה ושכר בעליה עמה אף על פי שהבעלים עושים מלאכה במקום אחר ומתה פטור:

רבי יצחק ב"ר משה (בעל 'אור זרוע') כותב בתוך דבריו: "ולא גרסינן השוכר בכולה מתניתין גבי פרה אלא גבי בעלים", ציטוט כמעט במילה מדברי רש"י. מאידך, בפתח של הלכה זו כתוב בפירושו: "השוכר את הפרה ושכר בעליה עמה" (כנוסח של התוספתא, המכילתא, והרי"ף). 'אור זרוע' משלב אם כן את נוסח 'ההלכה' עם הנוסח הנכון לדבריו בדברי המשנה, שהוא כנוסח המוגה של רש"י. נראה אם כן שלפנינו מחלוקת עקרונית בנוגע לנוסח 'הנכון' בין רש"י לרי"ף.

נסיים בדברי רדב"ז (רבי דוד בן שלמה אבן זמרא, 1479-1573):

שו"ת רדב"ז חלק א סימן תקפד

שאלת ממני אודיעך דעתי בגרסת הריא"ף ז"ל. השואל את הפרה ושאל בעליה עמה השוכר הפרה ושכר בעליה עמה וכו'. ובסוגית הגמרא משמע דלא גרסינן במתניתין השוכר את הפרה, וכן כתב רש"י ז"ל דגרסינן: תנן, השואל את הפרה וכו', ואלו שומר חנם לא קתני. וליטעמיך, שומר שכר מי קתני? אלא תנא מלתא דכתב בהדיא בקרא קתני, דאתיא מדרשא לא קתני. משמע בהדיא לא גרסינן במתניתין שכר את הפרה אלא בברייתא גרסינן לה כדכתב רש"י ז"ל.

תשובה דרכו של הרב ז"ל בכמה מקומות לתקן לשון המשנה ולקצר בדבר שהוא מסכים אל האמת. תדע, שהרי קצר בה בבא אחת או שכר בעליה עמה שישנה בכל הספרים והוא ז"ל השמיט אותה ושם במקומה השוכר את הפרה ושכר בעליה עמה השנויה בברייתא ונמצאת כוללת כל הדינין שברישא. השוה שאלת הפרה ושכירתה ובסיפא השוה שאלת הבעלים ושכירתן, דקתני שאל את הבעלים או שכרן ואח"כ שאל את הפרה ומתה פטור. אלא דאכתי ק"ל אותם דהווי גרסי לה כדמשמע מפרש"י ז"ל דכתב לא גרסי שכירות בכולה מתני' גבי פרה היכי הווי מפרשי סוגיית הגמ' דאי מתניתין ר' מאיר היא דמשוי שוכר לשומר חנם היכי אמרינן ואלו שומר חנם לא קתני הא קתני שוכר וה"ה לשומר חנם? ואי מתני' ר' יהודה דמשוי שוכר לשומר שכר היכי אמרינן וליטעמיך ש"ש מי קתני הא קתני שוכר וה"ה לשומר שכר? ויש לפרש דלעולם כר' מאיר מוקמי למתני' בין המקשה בין המתרץ דסתם מתני' ר' מאיר וה"ק אף על גב דקתני שוכר דדינו כשומר חנם מ"מ שומר חנם הוה ליה למתני בהדיא דפשיעה ביה כתיבה וליטעמיך וכו' בשלמא לדידי תנא שוכר וה"ה לשומר חנם אלא לדידך דאמרת דמאי דכתיב בהדיא קתני הוה ליה למתני שומר שכר שהוא אחד מג' שומרים דכתיבי בקרא בהדיא מי קתני אלא מאי אית לך למימר דתנא מלתא דכתיבא ביה בהדיא דפטור בבעלים קתני מלתא דאתיא מדרשא לא קתני אבל לא צריך להאי טעמא דקתני שואל משום דביה כתיב אם בעליו עמו וקתני שוכר לאשמעינן דהיינו שומר חנם לדעת ר' מאיר דכתיב ביה פשיעה

בהדיא ושומר שכר לא צריך למתנייה דהא כתיב וכי ישאל וא"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון והשתא דאתינן להכי א"ש גרסת הריא"ף ז"ל במתני' ולא צריכין למימר המוסיף גורע במשנה אעפ"י שכן הוא דרכן ז"ל במקומות אחרים כל דאפשר לתרוצי מתרצינן ומאן דהוה גרסי לה לאו קטלי קני באגמא הוה ודוק. הנל"ד כתבת.

מתשובתו הארוכה לשאלת הנוסח הנכון במשנתנו אנו למדים כמה דברים חשובים:

- (1) מנוסח הגמרא שהיה בידיו יש עדות לנוסח המשנה כפי שהוגה על ידי רש"י, הוא הנוסח שבידינו, דפוס וילנא.
 - (2) הוא הכיר היטב את דעת רש"י בנדון.
 - (3) הריא"ף (=הרי"ף) **תיקן** את לשון המשנה, ובשל כך נוצרו 'שני נוסחים' של המשנה. לדבריו, הרי"ף "קצר בבא אחת": "או שכר בעליה עמה" שנמצאת בכל הספרים והוא ז"ל (=הרי"ף) "השמיט אותה ושם במקומה: השוכר את הפרה ושכר בעליה עמה השנוייה בברייתא". צורת 'תקון' זו של לשון המשנה היא דרכו האופיינית של רי"ף בעל האוריינטציה ההלכתית.
 - (4) צורת 'התיקון' שעשה הרי"ף למשנה, מציעה מצג סיסטמטי של הלכות (בלשונו של הרדב"ז: "השווה").
 - (5) לדבריו, חוץ מן הרי"ף, שהוסיף על מה שכתוב במשנה, יש (מי הם?) שגורסין במשנה ממש כגירסת הרי"ף, **כנוסח נכון** ולא **כתוספת הלכתית**. על אלו קשה ממהלך הגמרא בהמשך. קושי זה נפתר בדרך הרמוניסטית על ידי רדב"ז, ואין מקום להאריך בדברים.
 - (6) בסוף דבריו כותב הרדב"ז: "והשתא דאתינן להכי אתו שפיר גרסת הריא"ף ז"ל במתניתין ולא צריכין לומר, המוסיף גורע במשנה, אפע"פ שכן הוא דרכן ז"ל במקומות אחרים". עתה, מכשיר רדב"ז את גירסת הרי"ף, לאור תירוצו על הקושי שנוצר ממהלך הגמרא.
- ובכן, האם נוסח הרי"ף הוא נוסח 'מקורי' שעמד מול רש"י ואותו הגיה רש"י? או שמא זהו נוסח 'מותקן' על ידי הרי"ף לצרכים הלכתיים? אינני יודע.

דוגמה 3: "וסד בסיד" או "או סד בסיד"

מקורות חז"ל

משנה מסכת בבא בתרא פרק ב

לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חבירו ולא שיח ולא מערה ולא אמת המים ולא נברכת כובסין, אלא אם כן הרחיק מכותל חבירו שלשה טפחים, וסד בסיד.

מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חבירו שלשה טפחים וסד בסיד.

מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים ומרחיקין את הרחים שלשה מן השכב שהן ארבעה מן הרכב ואת התנור שלשה מן הכליא שהן ארבעה מן השפה.

תיאור 'המקרה' ברישא של המשנה לא ברור דיו. התחיל ב'בור' וסיים 'בכותל'. הגמרא והפרשנים דנים בשינוי הנושא ומפרשים אותו. לענייננו 'הקביעה' ברישא הינה: "אלא אם כן הרחיק מכותל חבירו שלשה טפחים וסד בסיד", נדרשות שתי פעולות: הרחקה וסיד.

בנוסח המשנה שלפנינו (מתוך פרויקט השו"ת, בבלי וילנא), נוסח 'הקביעה' בבבא הבאה זהה לזו שברישא. בבבא זו דנה המשנה בהרחקת 'חומרים' מסויימים מכותלו של חבירו. גם כאן 'הקביעה' הינה: "מרחיקין... שלשה טפחים וסד בסיד", והיא כוללת: הרחקה וסיד, כמו ברישא.

על אף 'הקביעה' הזוהי בין שתי הבבות, מחולקת המשנה לשתי בבות **שונות**. רשימת 'הדברים' המורחקים ברישא כוללת: בור, שיח, מערה, אמת מים ונברכת כובסין. רשימת 'הדברים' המורחקים במציעתא כוללת: גפת, זבל, מלח, סיד, וסלעים. גם מבלי להכנס לשאלת 'אופי' הנזק הנגרם מן 'הדברים' שברישא לבין 'הדברים' שבמציעתא ניכר כי אופי 'הדברים' שונה, ויש 'הצדקה' לחלוקת ההלכה לשתיים.

בנוסח המשנה שבירושלמי (=משבי"ר) אנו מוצאים שינוי משמעותי ביחס לנוסח שבבבלי וילנא:

תלמוד ירושלמי מסכת בבא בתרא פרק ב דף יג טור א/מ"א

לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו ולא שיח ולא מערה ולא אמת המי' ולא נברכת הכובסין אלא אם כן הרחיק מכותלו של חברו שלשה טפחי' וסד בסיד.

מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחי' או סד בסיד.

מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים מרחיקין את הריחים שלשה מן השכב שהן ארבעה מן הרכב ואת התנור שלשה מן הכלייה שהן ארבעה מן השפה.

בנוסח זה מספר שינויים, העיקרי והחשוב שבהם הוא 'הקביעה' שבמציעתא: "מרחיקין... או סד בסיד" על פי הירושלמי נדרשת או הרחקה או סיד ולא שניהם.

בתוספתא הרלוונטית מצאנו:

תוספתא מסכת בבא בתרא (ליברמן) פרק א, הלכה ב

מרחיקין את הנברכת ואת הבקיע ואת ירקות מכותלו של חברו שלשה טפחים וסד בסיד.

מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים ואת החול מכותלו של חברו שלשה טפחים וסד בסיד.

מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מימי רגלים מן הכותל שלשה טפחים

התוספתא מקצרת בלשונה בייחס למשנה. אולם אם 'המקרים' הנדונים בה דומים לאלו שנדונים במשנה, נראה כי הנוסח בתוספתא הוא "וסד בסיד" ולא "או סד בסיד" כפי שעולה מנוסח המשנה שבירושלמי.

הבבלי בפירושו לסוגייתנו מתייחס פעמיים לנושא זה:

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף יח עמוד א

מרחיקין את הגפת ואת הזבל, המלח, ואת הסיד, ואת הסלעים מכותלו של חברו ג' טפחים או סד בסיד; טעמא דאיכא כותל, הא ליכא כותל - סומן! לא, כי ליכא כותל נמי לא סמין. ואלא מאי קא משמע לן? הא קא משמע

לן, דהני קשו לכותל. תא שמע: מרחיקים את הזרעים, ואת המחרשה, ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים; טעמא דאיכא כותל, הא ליכא כותל - סמיך! לא, כי ליכא כותל נמי לא סמיך. ואלא מאי קמ"ל? הא קא משמע לן, דמתונתא קשה לכותל. תא שמע: ואת הריחים - ג' מן השכב שהן ד' מן הרכב; טעמא דאיכא כותל, הא ליכא כותל - סמיך! לא, כי ליכא כותל נמי לא סמיך. ואלא מאי קא משמע לן? הא קא משמע לן, דטיריאי קשה לכותל. תא שמע: ואת התנור - שלשה מן הכליא שהן ד' מן השפה; טעמא דאיכא כותל, הא ליכא כותל - סמיך! לא, כי ליכא כותל נמי לא סמיך. אלא מאי קא משמע לן? הא קא משמע לן, דהבלא קשה לכותל.

הבבלי מצטט את משנתנו (את המציעתא) ומנסה להתייחס אל המילים 'כותל חברו' בדיוק 'דווקאי' לצורך בירור מחלוקת אבבי ורבא. לענייננו, הציטוט של הבבלי שלפנינו הוא בנוסח 'או סד בסיד' בשונה מן הנוסח של המשנה, וזאת באותו הקובץ עצמו.⁹⁰

בסוגיא תלמודית זו קיימת יחודיות - יש התייחסות מפורשת של הבבלי עצמו לשינויי הנוסח האפשריים במשנה:

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף יט עמוד א

וסד בסיד. איבעיא להו: וסד בסיד תנן, או דילמא או סד בסיד תנן? פשיטא דוסד בסיד תנן, דאי סלקא דעתך דאו סד בסיד תנן, אם כן ליערבינהו וליתנינהו! דילמא משום דלא דמי האי היזיקא להאי היזיקא, רישא - היזיקא דמתונא, סיפא - היזיקא דהבלא. ת"ש, רבי יהודה אומר: סלע הבא בידיים - זה חופר בורו מכאן, וזה חופר בורו מכאן, זה מרחיק ג' טפחים וסד

⁹⁰ 'תופעה' זו של הדפסת המשנה בנוסח מסויים והצגתה בהמשך, בתוך דברי הגמרא או בתוך דברי הפרשנים, בנוסח שונה, אינה תופעה נדירה. בספרים המודפסים יש התייחסות לתופעה באמצעות הערות שמזכירות ללומד כי קיימת נוסחה אחרת. אולם, בפרויקט השו"ת (ממנו ציטטתי לעיל את המשנה ואת התלמוד) אין בגוף הטקסט הערות נוסח ובשל כך מתקבלת תופעה 'מוזרה' לכאורה: נוסח מסויים במשנה, ובאותו הקובץ עצמו, מצוטטת אותה משנה בנוסח אחר. מובן שמנהלי הפרויקט מודעים לכך, הם סומכים על הלומד שידע להבין את 'התופעה', וההסבר ל'תופעה' פשוט למדי. הטקסט המוצע על ידי פרויקט השו"ת מבוסס על נוסח אחד בלבד, וממקור מסויים שאותו יוכל הלומד לראות בסעיף הביבליוגרפיה של הפרויקט. אילוץ זה, כמו בדוגמה שלפנינו יכול פעמים להציג טקסטים 'סותרים' של אותו מקור.

בסיד, וזה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד; טעמא דבא בידי, הא לא בא בידי - לא! ה"ה דאף על גב דלא בא בידי נמי סד בסיד, ובא בידי איצטריכא ליה, סד"א כיון דבא בידי ליבעי רווחא טפי, קמ"ל.

הגמרא שואלת אם כן בפירוש: "וסד בסיד" או "או סד בסיד"? תשובת הגמרא: 'בדרך השלילה' יש להוכיח כי "וסד בסיד" תנן. מדוע? אילו "או סד בסיד תנן" לא היתה צריכה הגמרא להפריד בין קבוצת 'מקרים' ראשונה (=רישא), לבין קבוצת 'מקרים' שניה (=מציעתא), אלא למנות את כולם בקבוצה 'מקרים' אחת, שהרי 'הקביעה' שלהם זהה! איחוד 'המקרים' לקבוצה אחת מוגדרת בגמרא כך: "ליערבינהו וליתנינהו". מן העובדה שמסדר המשנה לא עשה זאת ניתן להוכיח, כי הסיבה לכך הינה 'קביעה' שונה, וזה 'מה שהיה להוכיח'.
ראייה זו בדרך 'השלילה' נדחית על ידי הגמרא. אין להוכיח שהפרדת 'הקבוצות' מוכיחה על 'קביעות' שונות, יתכן שההפרדה נובעת מאפיון 'מקרים' שונים! (= "משום דלא דמי האי היזקא להאי היזקא"). קבוצת 'המקרים' הראשונה מאופיינת על ידי היזק של לחות ורטיבות וקבוצת 'המקרים' השניה מאופיינת על ידי היזק של 'חום' החומר המזיק. גם ההוכחה הבאה נדחתה.⁹¹ סיכומו של דבר: עניין הנוסח "וסד בסיד" או "או סד בסיד" לא הוכרע!

"או", "או" או "דילמא"

הדיון בבבלי, נראה על פניו כניסיון לבירור הנוסח 'המקורי' הנכון שבמשנה. ברם, מספר שאלות נובעות מאופיו המתודולוגי של הדיון. תחילה נדון בשאלת התוכן. על איזה חלק במשנה נסובה שאלת הגמרא: "איבעיא להו וסד בסיד תנן, או דילמא או סד בסיד תנן"? מילים אלו "וסד בסיד", "או סד בסד" יכולות תיאורטית להיות 'מוצבות' ברישא, ובמציעתא בשלל אפשרויות. כדי להיות בטוחים בכוונת השואל ב'איבעיא', אנו זקוקים ל'נוסח' המשנה שהיה בפניו, וזה הרי הקושי שאנו ניצבים בפניו!

⁹¹ הדיון בגמרא מתייחס בעצם לשאלת העריכה של המשנה. הקיצור הכרחי לצורך זכירה קלה, מנחה את העורך לחבר את שתי הרשימות לאחת, תחת 'קביעה' נורמטיבית אחת. השוני באופי ה'מקרים' מנחה את העורך להאריך את לשון המשנה בכך שהוא חוזר פעמיים על אותה 'קביעה'. מתוך לשון הגמרא נראה כי אין הכרעה בשאלה זו.

על פי נוסח ה'איבעיא' אנו יכולים לכאורה להיאחזו באלמנט אחד: באחד מחלקי המשנה (רישא או מציעתא) הנוסח שהיה 'בפני השואל' היה "או סד בסיד". אין משמעות להוכחת הגמרא 'בדרך השלילה', "דאי סלקא דעתך דאו סד בסיד תנו, אם כן ליערבנהו וליתנינהו", אם הנוסח 'הבטוח' היה "וסד בסיד"! כיצד ניתן לצרף את הרישא והמציעתא אם 'הקביעה' בשניהם אינה זהה?! על פי הוכחה זו, מה שצריך לעשות הוא 'רק' לקבוע היכן נציב את 'וסד בסיד' והיכן נציב את "או סד בסיד".⁹²

לאחר ניתוח לוגי שבוחן את כל האפשרויות, נראה שקיימות שתי אופציות הבנה: **האחת:** ה'איבעיא' דנה **ברישא**, שם לא ברור אם הנוסח הוא "וסד בסיד" או "או סד בסיד", ובמציעתא, קרי: בקבוצת 'החומרים המזיקים' הנוסח הוא "או סד בסיד". **השניה:** ה'איבעיא' דנה **בסיפא**, שם לא ברור אם הנוסח הוא "וסד בסיד" או "או סד בסיד", וברישא, קרי: בקבוצת סוגי 'החפירות', הנוסח הוא או "וסד בסיד".

קיים יסוד סביר להניח כי במקום בו הנוסח הוא "או סד בסיד", ההיזק הפוטנציאלי חמור פחות מבמקום שבו הנוסח "וסד בסיד", משום שהאדם מתבקש לבצע **רק** פעולה אחת הרחקה או סיוד. על פי יסוד זה יש לומר כי באופציה הראשונה, לקבוצת 'המזיקים' יש פוטנציאל חמור פחות מלקבוצת 'סוגי החפירות'. הבחירה באופציה השניה מצביעה על מסקנה הפוכה. גם בשאלה זו, שאלת החומרה של ההיזק אין הכרעה מלשון הגמרא. למסקנה היא קובעת שקבוצות ההיזק אינן דומות **באופיין** ולכן הן נמנו כשתי קבוצות שונות. אופי הנזק: "היזקה דמתונה", ו"היזקה דהבלא", אינו מעיד על יחסי **חומרא/קולא** בין שתי הקבוצות אלא רק על **שוני** בצורת ההיזק.

המסקנה החשובה לדיון זה הינה שאין לנו 'נקודת אחיזה' בתוכן ו/או בלוגיקת הטיעון של ה'איבעיא', כדי לקבוע מהו הנוסח 'הנכון' של המשנה.

מסקנה זו יש לומר בהסתייגות. על פי **לשון המקשה** ולא בהתבסס על לשון ⁹² ברישא או במציעתא. הצבה זו תיצור סדרת שאלות אחרות כפי שנראה בהמשך בגוף העבודה.

המסקנה, יש לומר **כי הנוסח של 'הקביעה' ברישא ובמציעתא שונה זה מזה, ותו לא**. על פי מסקנת הגמרא, שלפיה אין הכרע בשאלת ה'איבעיא', גם היסק זה אינו הכרחי. לפנינו אם כן, תוצאה 'מהופכת': אם הנוסח במשנה יוכרע כאחת מן האופציות שנמנו לעיל, ישפיע הדבר על הבנת ה'איבעיא' ומהלך הגמרא בכלל. 'הנוסח' ו'התוכן' תלויים זה בזה אהדדי, הכרעה בספק שנוצר באחד מהם משפיעה במישרין על השני.

"הכי גרסינן", בפירושו של רש"י

מה אומר רש"י בנדון? "ה"ג או סד בסיד תנן". על מה עולים דברים אלו של רש"י? 'הכי גרסינן' (ה"ג) היא הכרעה של רש"י בבעיית נוסח. מהו הנוסח השגוי שעמד בפני רש"י על פי המשפט הנ"ל? עיון קל בלשון ה'איבעיא' מראה כי לכאורה לא יתכן שרש"י מגיה את לשון **התלמוד**, שהרי התלמוד שואל: "וסד בסיד תנן או דילמא או סד בסיד תנן"? שאלה זו כוללת את שתי האפשרויות השונות בהכרח!! אין זה סביר שהניסוח השגוי היה אחר, והוא כלל שתי אפשרויות זהות!!

נראה לומר אם כן כי דברי רש"י חלים על המילים המצוטטות מן **המשנה**, שעליהם חל הפירוש התלמודי. בנוסח הדפוס, זה שלפנינו, מלים אלו מן המשנה הם: "וסד בסיד" ומיד לאחר מכן - "איבעיא להו וכו'...". על מלים אלו כותב רש"י, שיש לגרוס "או סד בסיד". הציטוט מן המשנה שעליו חל הפירוש התלמודי על פי רש"י הוא כך: "**או סד בסיד**: איבעיא להו, וסד בסיד תנן דילמא או סד בסיד תנן"? ועדיין לא למדנו מהיכן לקוח הציטוט מן הרישא או מן המציעתא. קביעת מקום הציטוט, תקבע באחת את הנוסח של המשנה ברישא ובמציעתא, ואת הבנת כוונת השואל ב'איבעיא' כפי שהסברתי לעיל. זאת עושה רש"י לכאורה בהמשך, בפירושו למילה "ליערבנהו", וכך הוא כותב:

רש"י מסכת בבא בתרא דף יט עמוד א

ה"ג או סד בסיד תנן - כלומר או ירחיק או סד.

ליערבניהו - לתרתי בבי, רישא ומציעתא. דהתם או סד בסיד תנן. אלא מדלא

ערבניהו ש"מ - דברי שא וסד בסיד תנן, דבעינן תרווייהו הרחקה וסיד.

בא בידיים אצטריך - למנקט ליה לתנא ואף על גב דה"ה ללא בא בידיים.

"ליערבנהו לתרתני בבי: רישא ומציעתא" – לערבב את שתי הבבות במשנה את הרישא ואת המציעתא. "דהתם, או סד בסיד תנן" – ששם, קרי במציעתא, הנוסח הנכון במשנה הוא "או סד בסיד". "אלא מדלא ערבינהו ש"מ דברי שא וסד בסיד תנן" – מכך שהמשנה לא צירפה את שתי הרשימות יש להסיק ש'קביעתם' שונה. ברישא: "וסד בסיד", ובסיפא: "או סד בסיד". "דבעינן תרוויהו, הרחקה וסיד" - משמעות 'הקביעה' ברישא "וסד בסיד" הינה לחייב את החופר בהרחקה וגם בסיד.

רש"י אם כן, השלים את מהלך ההגהה ב'נוסח' וב'תוכן'. האופציה הראשונה שהעלינו לעיל הינה האופציה העולה מפירושו. לפי אופציה זו, האיבעיא דנה על הרישא ששם התלבט השואל ביחס לנוסח של 'הקביעה'. במציעתא לפי רש"י אין ספק, נוסח 'הקביעה' הינו: "או סד בסיד".

נחזור חזרה לדברי רש"י לעיל: "ה"ג: 'או סד בסיד' תנן, כלומר: ירחיק או סד". על מה עולה משפט זה של רש"י? על פי פירושו 'המלא' עד כה, ה'איבעיא' דנה ברישא. במציעתא, הנוסח הודאי לדבריו הוא "או סד בסיד". משפט זה: "ה"ג: וכו'..." הוא משפט 'מוזר'! הוא מביע התייחסות לגירסה הנכונה לדבריו, מבלי לומר מהיא הגירסה הלא נכונה, ובעיקר מהיכן היא מצוטטת בגוף המשנה! לו היה כתוב כך: "וסד בסיד: ה"ג או סד בסיד", ברור לכל אחד את מה היא מגיה ומהיכן זה לקוח, וזה אינו. יותר מכך, מתוך המיקום של דברי רש"י נראה שהוא דן בדברי ה'איבעיא', ולכן, ובניגוד למסקנה הקודמת, נראה כי רש"י מגיה את נוסח ה'איבעיא' שבבבלי, ולא את הציטוט מן המשנה כנ"ל. הנוסח שלפנינו הינו: "איבעיא להו: וסד בסיד תנן דילמא או סד בסיד תנן". אם דברי רש"י מתייחסים לסוף הניסוח ש'באיבעיא': "או סד בסיד תנן", מן הסתם, לפני רש"י עמד נוסח אחר, לא נכון בעיניו. מהו נוסח זה?
נעיין בכתב יד פריז:

לזנח בל יואד לא סמך למה לל כמלה רמז אא מרב פאמ בוקא אבוק
 כי אכא דקאמא מרחק עור מאי ספוד יוסו עד אפ משה ודיק אאמ
 רבינא לילס לא בוקא קסיר רבנן על המוק להרחק עצמו ממלך ויסת
 על העגל להרחיק עצמו אעל הנקא אפ משה ודיקנמי אל עלסו יוסני על
 המוק להרחיק עצמו סמלה והוכי קאמ לחוריס לרבנן בשלמא תד תד תד
 מוקי תד תד לאמקי העל אחר ורבי תד מוק אחר ורבי מוקי לרד
 לאמקי ליה אביתא לא משכח ליה איבט פאחד פארי וסבר יוסיע תמו
 להרחיק עצמו והתנן יוס אפ אפ שהכור קסלא יקין שח חפר בעד שחוח
 עמט פתך שח אעל עלסו יוסיע על העגל להרחק עצמו סמלה ורבי יוסיע לחב
 ורבנן קאמ לחורידיע על הנקלה הרחק את עצמו אפ משה ודיקנמי לאמני
 לארחוק לרבי ורבי אמריתו על המוק להרחיק את עצמו בשלמא תד תד
 תד מוקי תד תד לאמקי העל אחר ורבי תד מוקי אחר ורבנן ורבי
 לחדל לאמקי ליה אביתא לא משכח ליה איבט פאחד פארי ורבי
 נבית הסבסין אמרנמן אמר חבסר אסח לא שטאמן מחמנין אב
 מן הדק ארבע אמות תנאנמי המולבסית הסבסין ארבע אמות והאנן
 תנן שלשה פזא אלא שטסר דבנחמין סמ אסא דמלה מדמא תנן ולמ
 הסבסין שלשה טפח והענא ארבע אמות אמרנן אמר חבסר אסח לא
 קשא סאמן מחמנין סאמן תנן רבי יוסר אוימתע לה סדי אא אסן
 הרחק משפת מחמנין לסיג שלשה טפחים וסר בסד אבניא לה וסר בס
 תנן אוסר בסדתגן פשיטא וסר בסד תנן ראי סר אוסר בסד תנן לעיבעת
 ולתעדי רבא משורא דמי האי הויקא להא הויקא רישא הויקא רמתענא
 ספא הויקא רבלי תשרי ויהא אפ סלענא במדים והחפר ברו מכאן
 חה חפר ברו מכאן והמרחיק שלשה ספא וסר בסד וזה מרחק שלשה ספא
 וסר בסד מנפ רבא במדים הא לא במדים לא הוא חין ראינא אבא במדים
 וסר בסד נמי ובא במדים אפסח כאלח סדא מין רבא ביד לביע חוהא טפ קמ
מתני מרחיק את תפלת ואת חבל ואת המלה תנן תם כמה מוטמן

מתוך 'כתב יד' זה נראה כי קיים נוסח שגורס כך: "איבעיא להו וסד בסיד תנן או או סד בסיד תנן", (ההדגשה שלי, ח"ג). על פי זה יתכן כי רש"י בכותבו: "ה"ג: 'או סד בסיד' תנן" ולא פעמיים "או", התכוון לומר שאין בכך טעות. אפשר שהמילה 'דילמא' שנכתבה במקום "או' הראשון פתרה את בעיית ה"או" הכפול ואפשר שנוספה לנוסח שבידינו בעקבות ההגהה של רש"י. המילה "דילמא" חוצצת בין שתי האפשרויות באופן ברור ופותרת את בעיית ה"או" "או".

בכתבי יד אחרים: פירנצה ווטיקן אין "דילמא".

כיצד אם כן התכוון רש"י לפתור את בעיית "או" "או" הכפול בכותבו: "ה"ג או סד בסיד תנן"? בסופו של דבר, על פי לשונו אין אנו יודעים האם השמיט את ה"או" הראשונה? והאם בגירסה שלפניו קיימת המילה "דילמא"? כאן, שוב, אני יכול רק לשער כי הפרשנות שלו שמתלווה ל'נוסח' הנכון בעיניו, פותרת את בעיית ההבנה. כך הוא כותב: "כלומר או ירחיק או סד". כאן, אין מקום לספק, רש"י מסביר כי ה"או" אינו בא להבחין בין "סד" לבין "וסד", אלא להבחין בין 'הרחקה' ל'סיד'. אם הנוסח המוגה של רש"י כולל רק "או" אחד, פירושו של רש"י הוא ה**נכוח**. הנוסח: "וסד בסיד תנן או סד בסיד תנן", למי שלא התעמק בסוגיא, מתפרש כפי שהוא נראה. ה'איבעיא' כביכול מתלבטת בין 'וסד בסיד' לבין 'סד בסיד', וזה אינו.

זה היה תיאור של דיון שהתרחש באופן אינטואיטיבי וכמעט ללא עריכה רטורואקטיבית. הדיון מדגים את הבעייתיות הרבה הקשורה בהגהות של נוסחים, ואפילו בניסיון הבנה של גדול פרשננו - רש"י.

יש להבחין בין הדיון בתיקון הנוסח של רש"י המתחיל בביטוי "הכי-גרסינן", לבין הדיון התלמודי בנוסח המשנה: "וסד בסיד תנן דילמא או סד בסיד תנן". הדיון של רש"י חל על ה**נוסח הכתוב** שלפניו. אולם, כיצד נבין את 'איבעיית' הגמרא: "וסד בסיד תנן או דילמא או סד בסיד תנן"? האם למקשה האנונימי היו שני נוסחים **כתובים** של המשנה והוא התלבט ביחס למידת דיוקם? האם המקשה התלבט ביחס לשתי מסורות **לא כתובות**? ניתן אף להציע הצעה 'שלישית' משלימה! אפשר שהמקשה האמוראי התלבט ביחס לאות וא"ו של "וסד בסיד", האם זו וא"ו שמחייבת שני תנאים: 'הרחקה' ו'סיד' או אחד מהם בלבד! על פי אפשרות זו אין צורך להכריע בשאלת ה'ביקורת הגבוהה': האם היתה או לא היתה משנה 'כתובה' בפני שואל ה'איבעיא'? ההתלבטות קיימת לפי אפשרות זו גם בנוסח ה**כתוב** וגם בנוסח ה**לא כתוב**.

פעמים, ניתן ללימוד מתוך אופיה המתודולוגי של התשובה על ה'איבעיא', את כוונת השואל ב'איבעיא', אולם בסוגייתנו, נסיון ההוכחה הראשון שנכשל מנסה להשיב על ה'איבעיא' מתוך מבנה העריכה של המשנה. האופי המתודולוגי של ניסיון זה 'סובל' את כל אפשרויות ההתלבטות לעיל, בניסיון ההבנה של

השואל. גם המלה 'תנן' המהווה מילת 'מפתח' בניסיון ההבנה של השואל, אינה יכולה לשמש 'נקודת אחיזה' לפיצוח כוונת השואל. המונח 'תנן' מכיל כל כך הרבה אפשרויות פירוש, כולן מעשיות, שאף הוא 'סובל' את כל אפשרויות הפירוש לעיל. אלו הן מקצת מן ההתלבטויות בניסיון ההבנה של הבירור אותן עושה הבבלי, בנסותו לברר את 'נוסח' המשנה.

לא פלא אם כן שאנו מוצאים התייחסות של עשרות רבות של פרשנים, המנסים איש איש וגישתו, להאיר צד אחר של ה'איבעיא'. להלן אני מבקש להביא התייחסות זו בקצרה (מפאת רבויי הפרשנים). במהלך הדיון יש לשים לב: לאופי הבירור של הפרשן, להמשכיות הפרשנות של קודמיו, ובעיקר ל'נפקא מינא' היוצאת מבירור הנוסח.⁹³

ספרות הגאונים

לפנינו ציטוט מספר 'הלכות גדולות' (רבי שמעון קיירא, מגאוני בבל, המאה ה-9 לספירה)!

ספר הלכות גדולות סימן מו - הלכות בבא בתרא עמוד תקד

לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חבירו, ולא שיח ולא מערה ולא אמת המים ולא נברכת הכובסין, אלא אם כן הרחיק מכותלו של חבירו שלשה טפחים וסד בסיד. מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים. מרחיקין את הריחים שלשה מן השכב שהן ארבעה מן הרכב, ואת התנור שלשה מן הכליה שהן ארבעה מן השפה.

ההלכה הראשונה הינה הרישא של משנתנו. ההלכה השניה הינה הסיפא של משנתנו. היכן נעלמה המציעתא? הגירסה ברישא הינה כמו זו שלפנינו דהיינו: "וסד בסיד"

פרשני המשנה הקדומים

תוספות יום טוב מסכת בבא בתרא פרק ב

וסד בסיד - לשון הרמב"ם ודברים אלו מרפין את הכותל כשנוגעים בו.

⁹³ ה'נפקא מינא' בסופו של דבר הינה 'הלכתית' וזו מעניקה חיזוק נוסף לצורך בדיון מסוג זה.

ולפיכך צריך לסוד בסיד. עד כאן. דקדק לפרש כשנוגעים בו. כלומר דלא אמרו וסד בסיד כשהרחיק ג' טפחים אלא כשנוגעים בו. דאו סד בסיד קתני. וכן כתב בהדיא בחבורו פ"ט מהלכות שכנים. או סד בסיד. וכן בגמרא דפשיטא ליה לגמרא דסיפא או סד בסיד קתני. וברישא איבעיא להו וכתבו התוספות דאין נראה דגרסינן בסיפא או סד בסיד דא"כ לא תבעי ליה ברישא. דודאי מדלא תנן נמי או סד. דוסד דוקא קתני. והא דפשיטא ליה בגמרא דסיפא הוה או סד. היינו משום דאין ההיזק כל כך מרובה שלא יועיל לו סיד לחודיה. ע"כ. ולפ"ז טעו המדפיסים שהדפיסו במקצת משניות או סד. אבל בנוסח משנה דירושלמי ראיתי ג"כ שנדפס או סד. ובב"י סימן קנ"ה ראיתי מבוכה שכתב בסעיף (י"ב) [צ"ל ח'] דאבעיא היא בסיפא ולא ברישא וליתא. וגם הוא בעצמו בסעיף (ח') [צ"ל י"ב] לא העתיק כן:

רבי יום טוב ליפמן הלוי הלר פעל בגרמניה בשנים 1579-1654, תלמידו של המהר"ל מפראג. פירושו הנרחב מהווה הרחבה לפירושו של רבי עובדיה מברטנורא. מדבריו אנו למדים את הדברים הבאים:

(1) מתוך לשון הרמב"ם הוא מדייק כי התנאי הנוסף להרחקה "וסד ובסיד" הוא רק כשנוגעים בכותל, לפי שדברים אלו (=הרשימה שבמציעתא) מרפין את הכותל.

(2) הציטוט של המציעתא עליו חל הפירוש הוא: "**וסד בסיד**", הפירוש: "כלומר דלא אמרו **וסד בסיד**", אולם: "**דאו סד בסיד קתני**". רבי יום טוב אינו '**מתרגש**' מן המילים אלא מן המשמעות האפשרית להלכה.

(3) ההוכחה לעניין התוכן, לקוחה מלשון הרמב"ם בהלכה.

(4) 'האיבעיא' הינה ברישא שלא כדעת 'בעלי התוספות'. (ההוכחה של התוספות תובא בהמשך, בדבריהם).

(5) הרשימה במציעתא אינה משקפת רק אופי נזק אחר, אלא היזק פחות חמור מזה של הרישא, ולכן מספיק לבצע פעולת הרחקה.

(6) על פי פירוש 'בעלי התוספות': "טעו המדפיסים שהדפיסו במקצת המשניות או סד", (הכוונה למציעתא כמובן, בהתאם לדעת 'בעלי התוספות'). מצד שני: "אבל הנוסח המשנה דירושלמי ראיתי ג"כ שנדפס או סד". ובכן, מהיא

ההכרעה? כדעת רש"י? רמב"ם? 'בעלי התוספות'?

(7) "ובב"י ('בית יוסף', רבי יוסף קארו, מסודר לפי ספרי 'הטור', ח.ג.) סימן קנ"ה ראיתי מבוכה שכתב בסעיף (י"ב) [צ"ל ח'] דאבעיא היא בסיפא ולא ברישא ולתא. וגם הוא בעצמו בסעיף (ח') [צ"ל י"ב] לא העתיק כן". מהם דברי הב"י? מהם דברי 'תוספות יום טוב'? ומהם דברי המגיה של 'תוספות יום טוב'?

(8) עוד פירוש קדמון למשנה:

הון עשיר מסכת בבא בתרא פרק ב

ואת הסלעים וכו' וסד בסיד. בנוסח המשנה דבבלי ודירושלמי גרסינן בהך סיפא או סד בסיד, וליכא למימר דטעות נפל בספרים שהרי ה"ג בירושלמי בפירקין (ה"א ג ב) לא יחפור וכו', כיני מתניתא וסד בסיד, אם סד בסיד כל שהוא אם לא סד בסיד שלשה טפחים, מהדא מרחיקין את הגפת והזבל והמלח והסיד והסלעים מכתל חבירו שלשה טפחים או סד בסיד, ע"כ. ואין ספק דטעות נפל בספרים וצ"ל כיני מתניתא או סד בסיד, שהרי מפרש ואזיל ומוכיח שאו זה או זה דיו, וזה מוכיח אותנו מסיפא כדקאמר מהדא וכו', הרי מפורש דאו בפירוש גרסינן בסיפא. ותמהני מהתוספות (דף יז. ד"ה וסד בסיד) שכתבו התי"ט דלא רצה לגרוס אותן.

והא דלא ערבינהו התנא לפי דברי הירושלמי דחולק אבבלי וס"ל דאך ברישא או או קתני, י"ל מן הטעם עצמו שכתב הבבלי (דף יט א) דרישא הוי בהזיקא דמ(מ)[ת]ונא וסיפא בהזיקא דהבלא, ושאיין זה הכרח לפרש ברישא וסד אי לאו דאית ליה ראיא מפורשת מברייתא אחרת כמבואר בש"ס דהוי דינא הכי, והירושלמי לא סלה"ו כאותה ברייתא, ואפשר משום דהיא יחידאה דתניא ר' יהודה אומר וכו', וס"ל לירושלמי דתנא דידן פליג עליו, ומה"ט לא הביא הירושלמי לברייתא זו כלל. ומה שהקשו התוספות (יז. שם) דאי גרסינן או בסיפא בפירוש, הוה ליה לתלמודא לפשוט הבעיא דרישא הוי וסד דווקא, מדלא תנן או כמו בסיפא. מלשון הירושלמי מוכח דאין זה הכרח, שהרי אדרבא הם פירשו לרישא דומיא דסיפא באו, משום שכן דרך התנא לפעמים לסתום דבורו ברישא והדר פרושי קמפרש יותר

בסיפא, ולסתימתו דרישא היינו יכולים ליתן טעם ולומר דרצה לרמוז לנו אף אם היה האמת כפי הירושלמי דאו או קתני דמ"מ ההיזק השנוי ברישא הוא היזק גדול יותר מדסיפא, והראיה דסתם דבורו והראה לנו לכאורה דתרתני בעינן, באמרו וסד אע"פי שאין כוונתו כך, משא"כ בסיפא דקתני או סד בפירוש. ונפקא מינא לידע חילוק זה להקל או להחמיר בעניינים אחרים הדומים לאלו שאינם מפורשים במשנה, וא"א לומר דלא הוי ההיזק הראשון חמור, שהרי תלמודא דידן פירשוהו בפירוש כפשוטו דהוי לחומרא דתרתני בעינן משא"כ בסיפא:

המחבר של פירוש זה הוא רבי רפאל עמנואל חי בן רבי אברהם ריקי, איטליה, 1688-1743. להלן עיקרי פירושו הנוגעים לעניין הנוסח שבמשנה:

- (1) על פי הציטוט: "ואת הסלעים וכו..." רבי רפאל דן במציעתא. בנוסח שלפניו הנוסח הינו: "וסד בסיד", אולם לדבריו: "בנוסח המשנה דבבלי וירושלמי גרסינן בהך סיפא או סד בסיד".
- (2) נוסח זה ("דבבלי וירושלמי") אינו שגוי, לא ניתן לומר "דטעות נפלה בספרים, שהרי ה"ג בירושלמי בפירקין". כאן מביא רבי רפאל הוכחה לדבריו לא מנוסח המשנה שבירושלמי אלא מן הדיון בסוגיית הירושלמי. אולם ההוכחה תקיפה בתנאי שנתקן את נוסח הירושלמי עצמו: "ואין ספק דטעות נפלה בספרים וצ"ל כיני מתניתא או סד בסיד".
- (3) הוא תמה על התוספות שהוזכרו בדברי ה'תוספות יום טוב' שלא רצו לגרוס 'או' במציעתא כדעת רש"י!
- (4) קיימת מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בטיב ההוכחה (= "דלערבינה") שמצביעה על הנוסח 'המקורי'. הבבלי והירושלמי משתמשים באותו הטעם למסקנות הפוכות.
- (5) ההיזק ברישא לפי הירושלמי בהסברו של 'הון עשיר', הוא "היזק גדול יותר מדסיפא". יותר מכך: "באמרו וסד אפעפ"י שאין כוונתו כך". כלומר, ניסיון הברור אינו ניסיון 'הנוסח' אלא ניסיון לעמוד על 'הכוונה'.
- (6) מהיא 'הנפקא מינא' לברור זה? והוא משיב: "לידע חילוק זה להקל או

להחמיר בעניינים אחרים הדומים לאלו שאינם מפורשים במשנה".⁹⁴
 (7) ההיזק הראשון (רשימה ראשונה, ח.ג.) חמור יותר משום "דתלמודא דידן פירושוהו בפירוש כפשוטו דהוי לחומרא דתרתני בעינן מה שאין כן בסיפא".

מפירושי הראשונים

הרי"ף (רבי יצחק אלפסי, אלגיריה, 1013-1103)

רי"ף מסכת בבא בתרא דף ט עמוד א

לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו ולא שיח ולא מערה ולא אמת המים ולא נברכת של כובסים אא"כ הרחיק מכותלו של חברו שלשה טפחים וסד בסיד מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חברו ג' טפחים או סד בסיד מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל ג' טפחים מרחיקים את הריחים ג' מן השכב שהן ד' מן הרכב ואת התנור ג' מן הכליא שהן ד' מן השפה: ברישא "וסד בסיד", במציעתא: "או סד בסיד". לפירוש הרי"ף קוראים גם 'תלמוד קטן' בשל אופיו המתודולוגי. הרי"ף 'העתיק' מתוך התלמוד שלפניו את החלקים הרלוונטים לדעתו לצורכי ההלכה.

רמב"ם הלכות שכנים פרק ט

מרחיקין את הגפת ואת הזפת ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחים או סד בסיד, ומרחיקין את הזרעים ואת החרישה ואת הגומא שמתקבץ בה מימי רגלים מן הכותל שלשה טפחים.

זהו נוסח ההלכה של הרמב"ם, אמנם העתקה מילה במילה מתוך נוסח המשנה, אבל זוהי לשון ההלכה ולא דווקא הנוסח שעמד בפני הרמב"ם. הראייה ללשון המשנה מתוך לשון ההלכה הינה ראייה אפשרית אך לא הכרחית, הרמב"ם פוסק גם שלא כלשון המשנה. ראינו לעיל שבעל 'תוספות יום טוב' ביקש לתמוך את דבריו בעניין לשון המשנה מתוך לשון ההלכה של הרמב"ם, אולם 'ראיה' מסוג זה

⁹⁴ אף הוא מוצא הצדקה הלכתית לעיסוק זה, לא רק במשנתנו אלא גם בעניינים אחרים הדומים לאלו.

אינה גדולה או נופלת בערכה מראיות אחרות.

תוספות מסכת בבא בתרא דף יז עמוד א

וסד בסיד - נראה לר"י דבסיפא נמי גרס וסד בסיד ולא גרס או דאי גרסי בסיפא או סד בסיד אם כן תפשוט דברי שא וסד בסיד תנן מדלא קתני או סד ברישא כמו בסיפא אלא ודאי בסיפא נמי גרס וסד והא דפשיטא ליה בגמרא (לקמן דף יט.) דבסיפא הוי או סד בסיד היינו משום דאין ההיזק כל כך מרובה שלא יועיל לו סיד לחודיה.

בנגוד לדעת רש"י סבור ר"י הזקן (מ'בעלי התוספות') כי הגירסה הנכונה הינה: "וסד בסיד" גם ברישא וגם בסיפא (הכוונה הינה למציעתא על פי גבולות המשנה שבידינו). ההוכחה של התוספות הינה 'סברה פשוטה' על 'דרך השלילה'. דאי גרסינן "או" בסיפא, אם כן יש 'פשיטות' ל'איבעיא': שברי שא "וסד בסיד תנן", "מדלא קתני או סד ברישא כמו בסיפא". הואיל וה'איבעיא' לא הוכרעה, כנראה ש'בסיפא' לא כתוב "או" אלא "וסד בסיד". אולם, "הא דפשיטא ליה בגמרא דבסיפא הוי או סד בסיד היינו משום דאין ההיזק כל כך מרובה שלא יועיל לו סיד לחודיה". נראה כי ר"י הזקן לא מכריע **בנוסח** אלא **במשמעות**. מה פירוש "והא דפשיטא ליה בגמרא"? האם הגמרא גורסת שצריך להיות "או" או שהגמרא גורסת שניתן לפרש את "וסד" כ"או סד"? על פי לשון התוספות נראה כי ההצעה השניה נראית יותר.

ה'סברא' של הגמרא הינה כי 'או' שבמציעתא מעידה על 'וסד בסיד' שברי שא (על פי רש"י). לו היה 'וסד בסיד' גם במציעתא לא היתה המשנה מפצלת את הרשימה לשניים.

ה'סברא' של 'בעלי התוספות' הינה כי אם נאמר "או" במציעתא אין 'איבעיא' ברישא, ולכן במציעתא "וסד בסיד" תנן.

כך או כך אלוהן 'סברות' המבוססות על שיקולי העריכה של רבי ("ליערבנהו"), או על המניע התלמודי ליצירת ה'איבעיא'. אלו הן בלשון המשפטית, ובהשאלה, 'ראיות נסיבתיות'. גם ראיות 'כתובות' ב'כתבי היד' אינן ראיות חותכות שהרי מנין לנו כי הנוסח ב'כתב היד' יהא אשר יהא, הוא הנוסח המקורי?!

רמב"ן (רבי משה בן נחמן, גירונדי 1194-1270)

חידושי הרמב"ן מסכת בבא בתרא דף יט עמוד א

הכי גרסי' במתני' בכולה וסד בסיד בוא"ו, דאי ס"ד סיפא קתני או סד בסיד ורישא וסד בסיד פשיטא דרישא דוקא, דאי לאו הכי ליתני רישא או, כדקתני בסיפא, ועוד היכי דחינן דילמא משום דלא דמי האי היזיקא להאי היזיקא אי לא ערבינהו ליתנינהו בחד לישנא, אלא ודאי ש"מ דתרוייהו וסד גרסי' ומשום דלא ערבינהו ידעינן דחד מיניהו או בעי למימר ומסתמא סיפא הוא דקתני או, שאינו היזק גדול כי ההוא דרישא, ומסברא הוא דנפקא לן, והכי איתא בנוסחי עתיקי, ובתוספתא נמי קתני בכולהו וסד בסיד, אלא שרבינו הגדול כתב בהלכות בסיפא או.

בלשון קצרה ובהירה מסכם הרמב"ן את העניין כך:

- (1) גורסין "וסד בסיד" בכולה מתניתין (כדעת תוספות).
- (2) ההוכחה הגיונית: אם יש הבחנה בין "וסד" לבין "או סד", דווקא קתני!! הבעיה מתחילה כאשר אין הבחנה בלשון, ואז ההתלבטות הינה במשמעות, כלומר: כאשר בשניהם "וסד בסיד".
- (3) גם מניסיון הדחייה של הפשיטות יש להוכיח כי בשניהם "וסד". כיצד ניתן לומר שאפשר היה לומר אותן בחד לישנא, אם 'הקביעה' שונה בשניהם!?
- (4) עקב שתי הרשימות במשנה "דחד מיניהו או בעי למימר", ומן הסתם זו הסיפא, כי שם ההיזק אינו גדול כל כך.
- (5) רעיון זה הוא סברא אבל גם מצוי "בנוסחי עתיקי" ובתוספתא.
- (6) "אלא שרבינו הגדול כתב בסיפא או!" וזה נמצא בסתירה לכל התיזה! מה אם כן עושים עם ניסוח ההלכה של הרמב"ם?

'אור זרוע' (רבי יצחק ב"ר משה, וינה, 1180-1250)

רבו של מהר"ם מרוטנבורג, ספר פסיקה.

ספר אור זרוע ח"ג פסקי בבא בתרא סימן לב

[שם] מתני' וסד בסיד. איבעיא להו וסד בסיד תנן או סד בסיד תנן כלומר או רחיק סד ולא איפשיט. מתני' מרחיקין את הגפת. פסולת זיתים שנתעצרו

בבית הבד ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים אבנים שהאור יוצא מהן מכותלו של חבריו שלשה טפחים כותל לבינים של טיט הבנוי על גבי קרקע שכל אלו קשים לחומה שמוציאים הבל. וסד בסיד. מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל ג' טפחים:

- (1) ההסבר של ה'איבעיא': "או ירחיק סד" אינו ברור ונראה שיש כאן שיבוש.
- (2) "ולא איפשיט", 'האיבעיא' לא נפשטה, הראיות נדחו והשאלה נותרה על כנה.
- (3) בחלקי המשנה המצוטטים יש רק "וסד", אולם הרישא של המשנה אינה מצוטטת. נראה כי הגירסא לפניו היתה "וסד" בכולה מתניתין כמו זו שעמדה בפני הרמב"ן.

'ספר מצוות גדול' (רבי משה מקוצי, מבעלי 'התוספות' המאה ה-13)

הספר מבוסס על 'משנה תורה' לרמב"ם ואף הוא בעל אופי הלכתי.

ספר מצוות גדול עשין סימן פב

בפרק שני (יז, ב), לא יחפור אדם בורקנג או שיח או מערה ולא יביא אמת המים ולא יעשה בריכת המים לשרות בה בגדים לכבס בצד כותל בורו של חברו אלא אם כן הרחיק מכותל בורו של חברו שלשה טפחים ויסוד בסיד לכותל בור זה או מקוה מים זה [כנגד זה] כדי שלא יבליעו המים ויזיקו כותלו של חברו (עי' רמב"ם פ"ט ה"א). מרחיקין את הגפת ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותל[ו] של חברו שלשה טפחים או סד בסיד (רמב"ם ה"ב), כן מוכיח שם (יט, א) דאז סד בסיד תנן בזו הבבא (יז, א תד"ה וסד). מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה ואת הגומא שמתקבץ בה מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים (המשך לשון הרמב"ם). ומרחיקין את הרחים מן הכותל, שלשה טפחים מן הרחיים התחתונה שהן ארבעה מן העליונה כדי שלא יתנענע הכותל על ידי כן (ע"פ רמב"ם ה"ג ע"ש). ומרחיקין [את] התנור מן הכותל שלשה טפחים מקרקעיתו שהן ארבע משפתו כדי שלא יחם הכותל (ה"ד). לא ישתין אדם מים בצד כותל[ו] של חברו אלא אם כן הרחיק ממנו שלשה טפחים, במה דברים אמורים בכותל לבנים אבל בכותל \של\

**אבנים ירחיק טפח ואם היו האבנים צחיח סלע משתין בצדו בלא הרחקה
(רמב"ם ה"ו):**

ברי שא: "וסד", במציעתא: "או סד בסיד". הנימוקים: כך עולה מלשון הרמב"ם שמבוססת על המהלך התלמודי. אולם מי שהוסיף מראה מקומות לדברי רבי משה מקוצי, מצביע על (יט, ט) ועל (יז, א תד"ה וסד) כעל 'המקומות' מהם הוא מוכיח (הרמב"ם? הבבלי?) גירסה זו. ברם, מן התוספות ד"ה 'וסד' ראינו כי אדרבא, יש לגרוס 'וסד' גם ברישא וגם במציעתא!

שו"ת מהר"ם מרוטנברג

(רבי ברוך מרוטנברג, גרמניה, 1215-1293, רבו של ה'אור זרוע')

שו"ת מהר"ם מרוטנברג חלק ג (דפוס קרימונה) סימן כג

שאלתוני על אודות ראובן שיש לו חפירה בחצירו וכל מי חצירו מקלחין לתוכה ונבלעין במקומן, ואותה חפירה סמוכה לחומת אבנים של שמעון, וטוען כשהחפירה מלאה אז המים נכנסין לתוך חומתו ונכנסין המים בביתו, והשיב ראובן החזקנו בה יותר מכד' שנה ולא מחיתה בנו מעולם, והשיב שמעון בשביל שלא הוזק לי עד כאן. ע"כ לשונכם.

נראה דאם החפירה מופלגת מן החומה טפח, בהא לית דין ולית דיין ופשיטא דבהכי סגי, כדתיניא בהדיא בפרק לא יחפור [ב"ב יט, ב] אבל בכותל אבנים בכדי שלא יזיק וכמה טפח. ואפילו אם לא הפליג טפח ועתה רוצה למלאות גומתו עפר עד שתתרחק חלל הגומא טפח מן החומה בהכי סגי, אף על פי שלא סד בסיד, דכיון דבעיא היא או סד בסיד תנן או וסד בסיד תנן [שם, א] ולא אפשיטא, כל תיקו לממונא לקולא, ומספיקא לא מפקינן ממונא ולא כפינן ליה לסוד בסיד.

(1) הדין אינו בעל אופי תיאורטי אלא מעשי, (בסגנון השו"ת, שאלות ותשובות).

(2) הפסיקה שנפסקה במקרה זה, הרחקה בלבד ללא סיוד, מתבססת על ה'איבעיא' שבבבלי.

(3) 'נוסח' ה'איבעיא' שונה מן הניסוחים שנתקלנו בהם עד כה: "או סד בסיד תנן או וסד בסיד תנן". על פי לשון זו נראה לכאורה, כי צד ראשון של

'האיבעיא' הוא 'סד בסיד' בלבד ללא הרחקה.
 (4) העובדה ש'איבעיא' זו לא נפשטה (=הוכרעה) הינה עובדה שיש לה 'נפקא מינא' הלכתית: "כל תיקו לממונא לקולא, ומספיקא לא מפקינן ממונא, ולא כפינן ליה לסוד בסיד".

רשב"א (רבי שלמה בן אדרת, 1235-1310)

חידושי הרשב"א מסכת בבא בתרא דף יט עמוד א

איבעיא להו וסד בסיד תנן או דילמא או סד בסיד תנן, יש מי שמדקדק מיכן דבכולה מתני' בין ברישא בין בסיפא וסד בסיד בוא"ו גרסינן דאי ס"ד דסיפא קתני או סד בסיד מאי קא מבעיא ליה פשיטא דרישא ג"ט וסד בסיד נמי בעי דאי לא ליתני כאן וכאן או סד, ומיהו פשיטא להו מסברא דבסיפא או סד קאמר דהבלא דגפת אינו נזק גדול שלא יציל ממנו סיד, ופשיט ליה דרישא תרוייהו בעי דאי לא ליערבינהו, ויש מי שמדקדק מכאן בהפך דבסיפא גרסינן או סד דאי גרסינן אפי' בסיפא וסד אמאי פשיט ליה טפי בסיפא מרישא, והיכי אהדר ליה פשיטא דוסד תנן דאי לא ליערבינהו וליתנינהו כלומר ליערב רישא בהדי סיפא דהיא וסד, אלא דגירסא דרישא מספקא להו אי וסד גרסי' או דילמא או סד גרסי', והראשון נראה עיקר והכי תני להו בתוספתא:

(1) רשב"א מסכם את האפשרויות מי אמר מה, מבלי לנקוב בשמות. הדקדוק לדבריו נובע מלשון 'האיבעיא'.

(2) אפי' א: "וסד" בכולה מתניתין. לא יתכן "או" בסיפא כי אז אין משמעות ל'איבעיא' בכלל. ברור שבסיפא "או" קאמר דהבל הגפת "אינו נזק גדול שלא יציל ממנו סיד".

אפי' ב': בסיפא גרסינן "או", שאם לא "אמאי פשיט ליה טפי בסיפא מברישא?" ואיך תיתכן תשובת 'ליערבנהו' אם הנוסח שונה בשתי הבבות? אלא שמסתפק בגירסת הרישא.

(3) ההכרעה כדעה ראשונה: "והראשון נראה עיקר והכי תני להו בתוספתא".

(4) הרשב"א עושה הבחנה לשונית בין "גרסינן" לבין "קאמר". זוהי הבחנה

חשובה ומפורשת בין מה שצריך לגרוס (=הנוסח הכתוב, או המסורת) לבין המשמעות היוצאת מן הגירסא - "קאמר". זוהי משמעות המשפט: "ומיהו פשיטא להו מסברא דבסיפא או סד קאמר".

הרא"ש (רבי אשר בן יחיאל, 1250-1327)

תלמידו של מהר"ם מרוטנברג. בנו רבי יעקב חיבר את 'ספר הטורים' רא"ש מסכת בבא בתרא פרק ב

א ב [דף יז ע"א] לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו ולא שיח ולא מערה ולא אמת המים ולא נברכת הכובסין אא"כ הרחיק מכותלו של חברו שלשה טפחים וסד בסיד. מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחים *וסד בסיד מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה את מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים. מרחיקין את הרחים שלשה טפחים מן השכב שהן ארבעה מן הרכב ואת התנור שלשה מן הכליא שהן ארבע מן השפה:

(1) גירסת הנוסח כאפ' א בדברי הרשב"א שעליה כתב הרשב"א: "והראשון נראה עיקר".

(2) דברי הרא"ש הם 'העתקה' של נוסח המשנה שהיה לפניו. ברם, המגיהים והמדפיסים, מתקנים 'העתקות' אלו בהתבסס על 'תובנות' מכל הסוגים שראינו עד כה, ו/או על 'כתבי יד'. כיון שהרא"ש לא התייחס באופן פרשני לבעיית הנוסח אלא 'העתיק' בלבד, יש לקבל את (1) לעיל בהסתייגות זו.

בקטע 'פרשני' יותר כותב הרא"ש כך:

רא"ש מסכת בבא בתרא פרק ב

ד [דף יט ע"א] ולא את נברכת הכובסין. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לא שנו אלא מן המחמצן אבל מן הניידן ד' אמות איכא דרמו מירמא דתניא עד שירחיק ארבע אמות והא אנן תנן שלשה טפחים אלא לאו ש"מ כדרב נחמן שמע מינה. איבעיא להו וסד בסיד תנן או דלמא או סד בסיד תנן ולא איפשיטא הלכך אם עשה אחד מהן אין כופין אותו לעשות יותר* [דף יט ע"ב] ואת מי רגלים מן הכותל וכו' תניא לא ישתין אדם מים בצד כותלו של

חבירו א"כ הרחיק ממנו שלשה טפחים במה דברים אמורים כותל לבינים אבל בכותל אבנים בכדי שלא יזיק וכמה טפח ושל צונמא מותר [דף כ ע"ב] ומרחיקין את הרחים וכו' מ"ט משום טריא והא דתניא ושל חמור שלשה מן האיציטרובל שהן ארבע מן הקלת התם מאי טריא איכא. משום קלא: כאן כבר כותב הרא"ש: "ולא איפשיטא", והמסקנה ההלכתית הינה: "אם עשה אחד מהן אין כופין אותו לעשות יותר". זוהי פרשנות הלכתית מאי 'הפשיטות' של 'האיבעיא', בדומה למסקנת מהר"ם מרוטנברג.

ה'מרדכי' (רבי מרדכי ב"ר הלל, אשכנז, 1240-1298)

מרדכי מסכת בבא מציעא פרק הבית והעלייה רמז תיא

ראובן שתבע לשמעון לדין וטען תקנת חפירה מלאה אבנים להקות לשם מי חצרך אצל מרתף שלי ומימך נופלים למרתף שלי ושמעון משיב מה שתקנתי בשל עצמי תקנתי ואם מזיק לך שום דבר תתקן [*לעצמך] כיון דשמעון מימיו מרובין גירי דיליה הוא ועליו לתקן ורבינו מאיר פסק בתשובה *דאם החפירה מופלגת מן החומה טפח [*בהא] לית דין ולית דיין דפשיטא דבהכי סגי כדתניא פרק לא יחפור אבל בכותל אבנים בכדי שלא יזיק וכמה טפח ואפילו לא הפליג טפח ועתה רוצה למלאות [*גנתו] [*גומתו] עפר עד שתתרחק מן חלל הגומא טפח עד החומה בהכי סגי אף על פי שלא סד בסיד כיון דבעיא היא או סד בסיד תנן או וסד בסיד תנן ולא איפשיטא וכל תיקו דממונא לקולא ומספיקא לא מפקינן ממונא ולא כייפינן ליה לסוד בסיד:

תלמידו המובהק של מהר"ם מרוטנברג, כותב בסגנונו (שו"ת) ומצטט ממנו כמעט מלה במלה.

'בית הבחירה' למאירי (רבי מנחם בן שלום המאירי, פרובנס, 1249-1315)

בית הבחירה למאירי מסכת בבא בתרא דף יז עמוד א

והמשנה הראשונה ממנו תכוין להתחיל בביאור עניני החלק הראשון והוא שאמר לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו לא שיח ולא מערה ולא

אמת המים ולא נברכת הכובסין א"כ הרחיק מכותלו של חברו שלשה טפחים וסד בסיד. מרחיקין את הגפת ואת הזפת ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחים או סד בסיד. מרחיקין את הזרעים ואת המחרשה ואת מי רגלים מן הכותל שלשה טפחים מרחיקין את הרחים שלשה מן השכב שהם ארבעה מן הרכב ואת התנור שלשה מן הכוליא שהם ארבעה מן השפה.

- (1) נוסח 'העתקה' של המשנה, אבל "או" במציעתא. ראה את ההסבר לדברי הרא"ש לעיל.
- (2) אם הנוסחים שלפנינו לא עברו בעצמם הגהה/תיקון נראה כי הנוסח שעמד לפני הרא"ש שונה מזה שעמד לפני המאירי.

ריטב"א (רבי יום טוב בן אברהם אשבילי, ספרד, 1250-1320)

חידושי הריטב"א מסכת בבא בתרא דף יט עמוד א

איבעיא להו וסד בסיד תנן או דילמא או סד בסיד תנן. יש מפרשים דודאי רבנן דבי מדרשא בקיאי בגירסא דמתניתין, דבכי הא דתלי עיקר דינא לא היו שוכחין הגירסא כל בני הישיבה, אלא דקים להו דגרסינן וסד בסיד אלא פירושא דההיא וא"ו קמבעיא להו, ולפי שיטה זו יש להם לומר דודאי בסיפא נמי גרסינן וסד דאי בסיפא גרסינן או סד פשיטא דברישא דקתני וסד היינו וסד ממש מדלא תני או כמו בסיפא, אלא בתרוייהו גרסינן וסד וכן הוא בתוספתא, והא דפשיטא לן הכא דבסיפא או סד בעי למימר היינו משום דסברא הוא דלהבלא בחד מינייהו סגי אבל רישא דמשום מתונא מספקא להו.

- (1) כמו הרשב"א, מציג הריטב"א את שתי אפשרויות הפירוש בצורה מפורטת ובהבחנות ברורות ומדויקות.
- (2) לראשונה, קובע פרשן במפורש שהבעיה אינה גירסת נוסח (בכתב או בע"פ) שהרי: "דודאי רבנן מדרשא בקיאי בגירסא דמתניתין", מדוע? "דבכי הא דתלי עיקר דינא לא היו שוכחין הגירסא כל בני הישיבה". עיקר הדין נלמד מן הגירסא, ואת זה לא שוכחים!

(3) מה אם כן טיבו של הדיון בגמרא? הריטב"א משיב לפי אופציה א כי גורסים "וסד בסיד", אולם הם מתלבטים **בפירוש** של אותה וא"ו. ההתלבטות (=איבעיא') שייכת לפי אופציה זו רק אם **הגירסא** הינה "וסד" בשתי הבבות.

(4) על פי האופציה השניה, לא יתכן שהגירסא בשתי הבבות עם וא"ו, כי אז שתי הבבות מתפרשות באופן זהה. "אלא גירסא **ממש** שכחה מהם, ובעו היכי גרסינן ברישא". בסיפא ברור שיש לגרוס (=לכתוב) "או" כמו שמצאנו ברוב הנוסחים (הכתובים).

(5) הוכחה לפירוש זה, שעל פיו שאלת 'האיבעיא' דנה בשאלת ה**נוסח** ולא בשאלת ה**פרשנות** מביא הריטב"א משאלה דומה שנשאלה בשבת ע"ז, ב. זהו הפרשן הראשון, שמבדיל באופן חד-משמעי באילו שאלות דנה ה'איבעיא' תוך הוכחת דבריו מסוגיות אחרות.

(6) "לעניין הפסק נראה דקיי"ל דתנן וסד". יש להדגיש, הריטב"א אינו מכריע בעניין ה**נוסח** אלא בעניין הפסק. גם ההוכחה לדבריו מובעת בלשון פסק: "וכן פסקו הרמב"ם והר"י ז"ל".

(7) בפראפרזה: 'מה שחשוב באמת אינו קביעת ה**נוסח** הנכון/המקורי, אלא ההלכה הנובעת מן ההיקף של הדיון, הכולל גם את ה**נוסח** הכתוב'.⁹⁵

נימוקי יוסף' (רבי יוסף חביבא, סרגוסה, 1340-1420), מעין פירוש/השלמה לדברי הרי"ף.

נימוקי יוסף בבא בתרא דף ט עמוד א

גפת. היא פסולת של זיתים מה שנשאר אחר שנעצר מהן השמן וסלעים הם אבנים שמוציאין מהם אש קודולס בלע"ז וכל הני מחמת חמימותם מזקי לכותל ולפיכך צריך להרחיקם ומיהו אינם מזיקין כל כך ולפי' די בהרחקת ג' או סד בסיד וכולה מתני' מפרש בגמרא:

המשפט: "ומיהו אינם מזיקין כל כך" שנאמר על קבוצת החומרים, הוא **פרשנות**

⁹⁵ כך ניתן לנסח את הטיעון הרבני שמתייחס לשאלת הנוסח כאל שאלה אחת מיני רבות ולא כדווקא החשובה שבהן.

שמקבלת את ניסיון 'הפשיטות' של האיבעיא' כניסיון שצלח ולא כניסיון שהשאיר את השאלה עומדת בעינה. בשל כך מספיק אחד התנאים, הרחקה או סיוד.

פירוש זה, שמשליך על בעיית הנוסח אינו עולה מדברי 'מגיד משנה', פרשן הרמב"ם, 'הרב המגיד' וחבירו של רבינו ניסים.

'מגיד משנה' (רבי וידל טולושוא, ספרד, 1300-1370)

מגיד משנה הלכות שכנים פרק ט

לא יחפור אדם בור ולא שיח ולא מערה וכו'. משנה פרק לא יחפור (דף י"ז) ובגמרא מתבאר. ומ"ש וסד בסיד לומר דתרתני בעינן הרחקה וסיד והוא בעיא בגמרא (דף י"ט) ואמרו פשיטא דתרתני בעינן דאי ס"ד וכו' ונדחה זה שם אבל כתבו המפרשים ז"ל דכיון דכך אמרו דפשיטא דתרתני בעינן הכי קי"ל וזה דעת המחבר:

(1) רבי וידל, מסביר את מהלך 'האיבעיא' באופן שתתמוך בהלכה הפסוקה של הרמב"ם.

(2) לדבריו, ניסיון הפשיטות לאיבעיא נדחה אמנם, אבל "כתבו המפרשים ז"ל, דכיון דכך אמרו, דפשיטא דתרתני בעינן, הכי קי"ל, וזה דעת המחבר", הוא הרמב"ם. עצם העלאת הרעיון 'דתרתני בעינן' מעיד על נכונותו **ההלכתית**. דברים אלו נאמרו על "המפרשים", שלהם בלבד הסמכות לפרש את משמעות ה'איבעיא' ואת ניסיון 'פשיטותה' בעיקר מן ההיבט ההלכתי.

סיכום

למי שקובע כי זמן 'הראשונים' מסתיים פחות או יותר ב'גירוש ספרד' (1492), אלו היו דברי הראשונים. ממגוון הדיעות, התובנות, וסוגי ההוכחות ניתן ללימוד דברים רבים. לעניין סעיף זה (למי ששכח - נוסחים וכתבי יד'), דוגמה זו הינה דוגמה מאלפת (ומעט מעלפת) לאופי הדיון אצל חכמינו הראשונים. **כולם ללא יוצא מן הכלל ובעקבות הגמרא עצמה, דנו בבעיית 'הנוסח'**. הנושא כפי שהודגם, מורכב למדי. בשל השלכותיו ההלכתיות אין לנו לסמוך אלא על

חכמינו ועל פסיקותיהם. הם היו מודעים היטב לבעיית 'הנוסח' ופסיקותיהם כפי שראינו לקחו בחשבון גם מרכיב זה. ה'אחרונים' המשיכו לדון בנושא ואף לחדש חידושים. בשל אריכות הדברים אינני דן בדברי האחרונים .

פרק ב' – רכיב שמות "המוסרים" במשנה

א. מבוא

שם 'המוסר' הוא עוד כלי ב'ארגז הכלים' של רבי

במבט ראשון נראה כי הדיון בשמות "המוסרים" במשנה מיותר, מה כבר אפשר ללימוד או לומר על שמות תנאים? בהשוואה לחלקים אחרים של הטיעון כגון: 'המקרה' או 'הנימוק' נראה לכאורה שהשם של 'מוסר' ההלכה חסר משמעות מתודולוגית. ברם, בהעמיקנו את המבט נגלה כמה רכיב זה בעל משמעות. שמות התנאים כמו היעדד השמות (= 'סתם משנה', או 'חכמים') הם כלים נוספים בארגז העריכה והסידור של רבי יהודה הנשיא.⁹⁶ יש מקום לנתח רכיב זה לא רק

⁹⁶ הגמרא מניחה שרבי השמיט בכוונה תחילה את שם התנא בעת עריכת המשניות. ראה מסכת ביצה ב ע"ב: "מאן סתמיה למתניתין? רבי", עוד ראה: יבמות סד, ע"ב, שבועות ד, ע"א. רש"י בביצה על אתר כותב:

מאן סתם לן למתניתין רבי - הוא סדר המשנה, וכשראה דברי חכם וישרו בעיניו - שנאן סתם, ולא הזכיר שם אומרו עליהן, כדי שלא יהו שנויה מפני יחיד, ונראין כאילו נשנו מפני המרובים, ויעשו כמותן.

ראה גם אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוין, תשל"ב, עמ' 30. הגאון מייחס אף הוא את מעשה הסתימה לרבי, וזאת, כדי שלא יטעו ויחשבו שהן של יחידים ואין הלכה כמותן. הגמרא קובעת במפורש בשם רבי יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל ומתלמידי רבי, יבמות מב, ע"ב, וב- 24 מקומות נוספים: "אמר רבי יוחנן, הלכה כסתם משנה".

למעשה קיימת מחלוקת בין החוקרים בעניין זה, להלן תמציתה:

יעקב נחום אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים, 1957, עמ' 200: משנתנו היא משנת רבי, ציון של כל המקומות בגמרא שבהן רבי עצמו סתם את המשניות, ואפילו משניות שאינן תואמות את דעתו.

חנוך אלבק, **מבוא המשנה**, ירושלים, תשי"ט, עמ' 106: רבי לא הרשה לעצמו לשנות את משנת קודמיו, הסתימה כבר קיימת במקור שהגיע לידי רבי.

אייזיק הירש וייס, **דור דור ודורשיו**, ירושלים, תשכ"ד, ח"ב, עמ' 84: כל מעשה העריכה וסתימתה הוא מפעלו הבלעדי של רבי.

יצחק איזיק הלוי, **דורות הראשונים**, פרנקפורט, 1901, חלק שני, עמ' מ': רבי סתם את המשנה על פי החלטת חכמי הוועד ביבנה, לא עולה על הדעת כי יחיד יכריע בנושא חשוב זה.

זכריה פראנקעל, **דרכי המשנה**, תל - אביב, עמ' 226: רבי לא הכריע מדעת עצמו אלא עשה בעצת החכמים אשר ישבו לפניו.

מן ההיבט ההלכתי אלא גם מהיבטים נוספים כפי שיודגם בסעיף זה. 'ספרות הכללים' עוסקת רבות בנושא זה, וממנה עולה כי רבי 'נתן סימנים' גם **בסדר** שמות 'המוסרים' במשנה. שיקולי רבי לא כללו כנ"ל רק שיקולים הלכתיים אלא גם רצון לשמירה על יחידות מידע מקוריות שלא עברו עריכה, שמירה על מטבעות לשון, וכו'.

שמות 'מוסרים', רמז למחלוקת

שמות 'מוסרים' במשנה, מרמזים לרוב על מחלוקת. ברם, מחלוקות אלו המתוארות במשנה באופן תמציתי אינן תמיד מחלוקות מקוריות על כל המשתמע מכך. המשנה הערוכה והמסודרת של רבי אינה פרוטוקול המתאר את סדר הדוברים ודעותיהם בדיון. יש על כן להעריך כי הסידור והעריכה של רבי כלל גם רכיב זה, וגם בו הושקעה מחשבה עמוקה של רבי ובית דינו.

'סתם משנה' ו'חכמים'

'סתם משנה' היא ביטוי למשנה שאינה כוללת את שמו של ה'מוסר', ורבים מאוד הם ההלכות במשנה הנמסרות כ'סתם משנה'. מאידך, 'חכמים' הוא מונח כולל לשמות החולקים באותו בית מדרש ו/או באותו דור על דעתו של התנא היחיד. ברם, מהם הכללים שהנחו את רבי למסור לנו הלכה כ'סתם משנה' או כדעת 'חכמים'? והאם 'חכמים' זו דעת הרוב או אפשר שזו דעת יחיד שנקבעה להלכה? לפנינו אם כן, תורת 'שמות' או היעדר שמות שיש לנסות ל'פצח' אותה.⁹⁷

הרב עדין שטיינזלץ, **מסכת שבת** עמ' 276, מדור 'עיונים' מדגיש את העניין ההלכתי הקשור בידיעת שמו של המוסר: "כיוון שכלל בידינו, כי ההלכה כרבי יוסי כנגד רבי מאיר, הרי פסק ההלכה בנושא זה קשור בקביעת הגירסה הנכונה, שההלכה היא כשיטת רבי יוסי".

ראה לדוגמה דיון קצר ב'הליכות עולם' שער ראשון פרק ג: ⁹⁷

א. בכנויי החכמים אשר לא נקבו בשמות. אחרים אומרים רבי מאיר. ויש אומרים רבי נתן. והעלו להם אלו השמות משום מעשה שהיה בסוף הוריות שבקשו לזלזל ולעקור כבודו של רשב"ג נשיא ישראל וקנסינהו דלא לימרו שמעתתא משמיהו ואסיקו לר' מאיר אחרים ולר' נתן יש אומרים. והיה קשה למורי החכם נר"ו על זה הכלל קושיא נצחת שהרי נמצא בהרבה מקומות דתני אחרים ורבי מאיר וכן במקומות אחרים. אח"כ מצאתי בכריתות שאומר שכשהיה רבי מאיר אומר דבריו בשם אלישע בן אבויה אשר בשם אחר יכונה אז היו אומרים עליו אחרים אומרים. והתוס' ז"ל כתבו הן אחרים אינו

הצגת שמות ה'מוסרים' בזה אחר זה, הדנים באותו עניין ובאותה יחידת מידע (=משנה) מרמזת אמנם כנ"ל על מחלוקת אפשרית. ברם, מניתוח רכיבי התוכן של דברי 'המוסרים' במשנה, לא ניתן בכל מקרה לעמוד על פרוט המחלוקת בלי ניתוח הגיוני או ניתוח של מקורות מקבילים למשנה. הניתוח ההגיוני לברור דעות החולקים, מתברר, כולל גם דיון בשמות 'המוסרים' ובסדר הופעתם במשנה.⁹⁸

בעיית ה'סדרתיות' ברכיב שמות ה'מוסרים'

אחת מן הבעיות בנייתוח דברי 'המוסרים' נובעת מעיקרון ה'סדרתיות'. בעיה זו נוגעת לשאלה האם קטע מידע המצוי בסוף המשנה מתייחס עקב מקומו ל'מוסר' שלפניו במשנה או אולי אף לחלק מן 'המוסרים' הקודמים לו? הרצון לקצר ככל שניתן מאלץ פעמים את עורך המשנה לשבץ מידע זה בסוף המשנה, על אף שהוא נוגע לכל 'המוסרים'. מבחן התוכן הוא כמובן המבחן העיקרי כדי לבדוק את השייך של מידע זה למי מן 'המוסרים' האחרים במשנה. ברם, בעיית ה'סדרתיות' הנוגעת לשמות 'המוסרים' אינה קיימת כלל ללא שמות או כינוי 'המוסרים' במשנה! ללא השמות, אנו משייכים באופן טבעי את כל המידע במשנה לגורם אחד.

הקשר בין שם 'המוסר' לתוכן דבריו

היכרות עמוקה יותר עם הביוגרפיה של ה'מוסר' יכולה פעמים לשפוך אור על דעותיו ואף להציע כוון מחקר בצומת של ספק. שו"ט תנאי אנכרוניסטי נחשף אף

רבי מאיר. והכי נמי איכא טובא יש אומרים שאינו רבי נתן. כל מקום שתמצא משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני רבי עקיבא מוכח פ"ק דעירובין שהוא ר"מ אשר שמש את שניהם בישיבה:

⁹⁸ ראה לדוגמה, 'סדר תנאים ואמוראים', חלק ב:

יא. כל סתם משנה הלכה, מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם, סתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם, סתם במשנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם, מחלוקת במשנה וסתם בברייתא אין הלכה כסתם הלכך כל מקום שחולקין שני חכמים בתוספתא בספרא ובספרי וסתם במתניתין כחד מנייהו הלכה כמאן דסתם מתניתין כוותיה. וכל מילתא דפליגי בה במתניתין וסתמא בברייתא לית הלכתא כאותה ברייתא.

הוא עקב שמות 'המוסרים', או אז צצה שאלת העריכה מאליה. פעמים, מסודרת דעת תנא מוקדם אחרי דעת תנא מאוחר, ללא סיבה תכנית מיוחדת הנראית לעין. במקרה זה, יש לבחון האם אין לפנינו שם של תנא מאוחר, זהה לשמו של התנא המוקדם (כגון: רשב"ג), ולמעשה הסדר הכרונולוגי נכון. במקרה זה, אנו למדים על זהותו המדויקת של התנא עקב סידורו של רבי יהודה הנשיא. דוגמאות אלו הם מעט מזעיר משלל האפשרויות הנדונות בספרות האמוראית ברכיב שמות 'המוסרים' במשנה. לבבלי, מונחים לטיפול בבעיות מסוג זה, ובסעיף זה אני דן לדוגמא במונח 'מאן חכמים',⁹⁹ שמטרתו לחשוף לצורכי הדיון המתודולוגי את שמו של התנא שזכה לכינוי 'חכמים' בניסוחו של רבי. להלן דוגמא לניתוח רכיב שמות 'המוסרים' במשנה.

ב. דיון במשנה בבא מציעא ז, ה

"אוכל פועל קישות אפילו בדינר וכותבת אפילו בדינר, ר' אלעזר חסמא אומר: לא יאכל פועל יתר על שכרו וחכמים מתירין. אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן ויהא סותם את הפתח בפניו"

⁹⁹ ראה לדוגמה, של"ה - 'כללי התלמוד' (יג, כלל לשונות סוגיות: שמג. מאן חכמים רבי פלוני) לפעמים התלמוד שואל על חכמים הסתומים במשנה מי הם. ואומר מאן חכמים, ומשיב רבי פלוני. וקשה, אמאי קרי במשנה ליחיד בשם רבים. והרמב"ם ז"ל בהקדמת סדר זרעים (הפרק הששי) כתב, שהטעם בהיות המקבלים רבים, שקבלו מן החכם ההוא, ובעבור היות אנשי הדעת ההיא רבים, יקראם 'חכמים', ואפילו שיהיה לאיש אחד, עד כאן לשונו.

טבלת נתוח רכיבי הטעון למשנה

הנימוק	'הקביעה הנורמטיבית'	המקרה (CASE)	'המוסר'	חלקים
אין	[מותר]	אוכל פועל קישות אפילו בדינר וכותבת אפילו בדינר	סתם משנה	1
אין	[אסור]	לא יאכל פועל יתר על שכרו	ר' אלעזר חסמא	2
אין	מתירין	[יאכל פועל יתר על שכרו]	חכמים	3
[שמא] יהא סותם את הפתח בפניו	?	אבל מלמדים את האדם שלא יהיה רעבתן	?	4

דיון ברכיבי ה'מוסר' במשנה

ענייננו במשנה זו הוא רכיבי ה'מוסרים' של ההלכות במשנה. במשנתנו שם מפורש של תנא אחד בלבד - ר' אלעזר חסמא. הלכה (1) היא 'סתם משנה', הלכה (3) נמסרה בשם 'חכמים', ברם, אין אנו יודעים את שמם ואפילו לא את דורם של חכמים אלו. 'הלכה' (4) עקב סמיכותה להלכה (3) ועקב מילת התנאי 'אבל' משויכת באופן טבעי (= 'סדרתי') לחכמים. ברם, מתוך **התוכן** אפשר לשייך אותה גם ל'מוסר' ב'סתם משנה' שהרי הוא כמו חכמים סבור שפועל יכול לאכול אפילו קישות בדינר. יותר מכך, אפשר לשייכה אפילו לר' אלעזר חסמא שהרי הוא אינו אוסר אכילת פועל בכלל, אלא **רק** אכילה יתר על שכרו, וכאילו היה אומר, שעל הפועל לצמצם את אכילתו ככל הניתן שמא יתקשה למצוא עבודה בשל רעבתנותו. מכל מקום, 'הגבול העליון' למידת האכילה של הפועל על פי ר' אלעזר חסמא הוא שכרו.

בעיית 'הסדרתיות' במשנה שיש בה שמות 'מוסרים'

הספק באשר לשיוך 'הלכה' (4) למי מן התנאים נוצר בשל מקומה של 'ההלכה' בסוף המשנה. לו נכתבה 'הלכה' זו מיד לאחר הלכה (1) היא היתה משויכת בודאות ל'סתם משנה'. כן הדבר אם היתה כתובה מיד לאחר הלכה (2), או אז היא היתה משויכת לר' אלעזר חסמא. זוהי בעיית 'הסדרתיות'. כבר עתה, וכפי שאנו רואים במשנתנו, בעיית 'הסדרתיות' בהלכה (4), נוצרת עקב ריבוי ה'מוסרים' במשנה. הואיל ודעות ה'מוסרים' נראות כחלוקות זו על זו, נוצרת בעיית השיוך נמצאנו למדים שדווקא עקב שמות שונים של 'מוסרים' אנו מתקשים בשיוך 'הלכה' (4) למי מהם.

האם הלכות (1) ו-(3) שוות?

בעייה 'חמורה' יותר נוצרת מהשוואה של הלכה (1) להלכה (3). בקריאה ראשונה ואינטואיטיבית נראות הלכות אלו שוות זו לזו ושונות אך ורק בניסוחן. הלכה (3) מנוסחת ככלל, והלכה (1) **מדגימה** את הכלל. האפשרות לטעון שהלכה (1) שונה מ(3) קיימת רק אם נניח שדינר גדול/ קטן משכרו של פועל. במקרה זה

חלוקים 'סתם משנה' וחכמים בהיבט הכמותי של אכילת הפועל. 'סתם משנה' מגביל אכילה זו **בדינר**, וחכמים מגבילים את האכילה **בשכרו** של הפועל. על פי אפשרות זו מישור המחלוקת המשולשת אינו ברור. רבי אלעזר חסמא וחכמים מדברים על אותו גבול: שכרו של הפועל, ו'סתם משנה' מדבר על דינר. אם דינר הוא פחות משכרו של הפועל, זו הרי דעת ר' אלעזר חסמא, ואם דינר גדול משכרו של הפועל, זו הרי דעת חכמים. מדוע אם כן להוסיף את דעת 'סתם משנה'? אם אנו מניחים ש'המקרה' ב(1) וב(3) שווה, הבעייתיות הזו נוצרת אך ורק בשל שמות 'מוסרים' שונים.

'סתם משנה' ו'חכמים'

מדוע סידר/ ערך/ניסח רבי יהודה הנשיא שתי הלכות שוות ביחידת מידע אחת, וייחס אותן לשני גורמים, 'סתם משנה' ו'חכמים'? שאלה זו אינה עולה כלל לדיון אם ההלכות אינן שוות, ובמקומה תשאלנה שאלות מסוג אחר שהעיקרית שבהן הינה: מה אם כן ההבדל להלכה בין דעת 'סתם משנה' לדעת 'חכמים'? נראה אם כן שיש לנתח את המשנה ברכיבי 'המוסרים' תחת שתי הנחות: שיון, ואי שיון בהלכות (1) ו-(3).

כל השאלות מניחות במודע כי מלאכתו הפנומנאלית של רבי יהודה הנשיא ובית דינו הינה מושלמת מכל היבט. 'סתם משנה' ו'חכמים' אינם מונחים/ביטויים שווים. 'סתם משנה' כמשקפת את דעת רבי מאיר, המוסר העיקרי של משנת רבי עקיבא הינה טכניקה ניסוחית, היכולה להצביע על מקורה ומקובלותה של ההלכה.¹⁰⁰ 'חכמים' הוא כינוי לבעלי הדעה הרווחת בנושא זה של אלו החולקים על דעת היחיד שבמשנה, ובמקרה דנן: רבי אלעזר חסמא. ברם, היחס בין 'סתם משנה' ו'חכמים' אינו פשוט, משום שהוא אינו משוה רק את **המקורות** להלכה, כדוגמת היחס בין תנא x- לתנא y. מונחים אלו כמו כל הניסוחים במשנה כתובים בשפת הקוד של רבי, אותה אנו מנסים לפצח.

¹⁰⁰ על פי הכלל הידוע, ראה לדוגמה, **סדר תנאים ואמוראים**, חלק ב:

א. כל סתם משנה רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא ר' יהודה בר אלעאי, סתם ספרי ר"ש בן יוחאי, וכלהו אליבא דרבי עקיבא והם היו תלמידי רבי עקיבא ולאחר מותו נחלקו על דעתו.

שאלות הנובעות מהנחת שיוון בין הלכה (1) להלכה (2)

על רקע דברים אלו ותחת ההנחה שהלכה (1) ו-(3) שווים יש לשאול:

(א) מהו היחס בין 'סתם משנה' ל'חכמים'?

(ב) אם 'חכמים' הם הרוב מדוע צריך להזכיר את דעת 'סתם משנה'?

(ג) מדוע אין מתחילים בדברי 'חכמים' שהם הרוב, וניסוחם אף כללי יותר?

התשובות לשאלות אלו הן השערות בלבד, וכדי להוציאן מחזקת השערה לטיעון של ממש יש כמובן להיעזר במידע נוסף. ברם, עצם העלאת השאלות, הדיון בהם, והתשובות האפשריות מחזקים את תחושת הסימולציה המתרחשת בין כותלי בית המדרש התנאי והאמוראי. אפשר כי רבי במסגרת מפעלו העצום, אסף מסורות בירר וניפה אותן, אך לא תמיד התערב בניסוחן. במקרה שלנו הוא בחר להותיר את שתי הדעות המתירות לפועל לאכול יותר משכרו, מבלי לשנותן, ומבלי לוותר על אחת מהן. הוא בחר ב'סתם משנה' כדעה ראשונה בשל ניסוחה הקזואיסטי. יתכן שחכמים אינם מייצגים רוב של ממש אלא דעות יחיד או יחידים, ולכן לא שיבצן רבי בראשיתה של יחידת מידע זו.¹⁰¹

השאלה הנובעת מהנחת שונות בין הלכה (1) להלכה (2)

תחת ההנחה שהלכות (1) ו-(3) שונים, מזדקרת לה השאלה, ובמה הם שונים? האם זו מחלוקת משולשת או זוגית? במה שונה דעת 'סתם משנה' החלוקה על חכמים מדעת רבי אלעזר חסמא? ההבדל הראשון הבולט לעין הוא 'הלכה' (4): "אבל מלמדים את האדם שלא יהא רעבתן". על פי 'הסדר' במשנה זוהי דעת חכמים שאינה דעת רבי אלעזר חסמא וכמובן אינה דעת 'סתם משנה'. מן ההיבט הפורמלי היבש אכן זוהי מחלוקת, ברם, מן ההיבט התכני איזו מחלוקת היא זו? וכי מה אכפת ל'סתם משנה' לאמץ אף הוא המלצה זו? האם יש בכך פגיעה בעמדתו ההלכתית? האם המלצה זו בלבד, גרמה לרבי להציב את 'סתם משנה'

¹⁰¹ אף שאפשר למצוא תימוכין לדעות אלו מתוך 'ספרות הכללים', אינני עושה זאת באופן מוצהר, אלא באופן חלקי ובגוף ההערות, מסיבות פדגוגיות בלבד. העלאת השערות הנ"ל היא חלק מן ההתלבטות של בעלי הכללים עצמם. לכשנמצא תימוכין בספרות זו להשערותינו, נשיג שוב את חוויית הגילוי, בדומה לחווייה העיקרית, בעת לימוד הפרשנות התלמודית.

כחולק על חכמים? מתוך בדיקת מקורה המקראי של ההלכה ניתן לשער שאכן בכך מחלוקתם. יתכן ש'סתם משנה' רואה בהמלצה זו התערבות של חכמים הנוגדת במידת מה את צווי התורה בנדון, ובשל כך הוא התנסח באופן קיצוני כדי להוציא מדעת חכמים.

עוד אפשר לשער כי המחלוקת עוסקת בגבול ההיתר שניתן לפועל באכילה. ניכר מדברי 'סתם משנה' הרצון להקצין מאוד את זכותו של הפועל לאכול בשעת עבודתו, לעומת הניסוח של חכמים העומד על זכותו של הפועל באכילה, אבל עם גבולות מסוימים ועם המלצות לבל יפריז. ההבדל בניסוח על פי השערה זו אינו בין קזואליזם לבין אפודיקטיות, אלא בתיאור גבול האכילה של הפועל. להצעה זו יש חיסרון, משום שאם זו היתה המטרה, צריך היה רבי להציב לאחר דברי 'סתם משנה' את דברי 'חכמים'. מאידך גיסא, אפשר שמחלוקת רבי אלעזר חסמא וחכמים הינה יחידת תוכן אחת שגובשה בזמן או במקום מסוים ואי אפשר היה להפרידה רק כדי להדגיש את מחלוקת 'סתם משנה' ו'חכמים'.

אתנחתא קלה

לסיכום, רכיב 'המוסרים' בצירוף התוכן של דבריהם מהווה אכן גורם מעורר מחשבה ומאתגר ביחס לאופיה, טיבה ותוכנה של 'המחלוקת' הנדונה במשנה זו. אין פרשן שיכול להתעלם מן השאלות המזדקרות לעין בניתוח פשוט של רכיב זה. ברם, רק מניתוח רכיב זה לא ניתן להשיב באופן נחרץ על השאלות הנ"ל. לאושרנו, המידע המצוי במשנה הוא רק 'קצה הקרחון', ובניתוח דקדקני של יתר הרכיבים, התמונה הכוללת תתבהר יותר. הואיל וספר זה כתוב בצורה שיטתית ומדורגת, אני מפסיק את הדיון התיאורטי בנקודה זו, ועובר הישר לדיון התלמודי.

ג. דיון בסוגיא התלמודית בבבלי

תלמוד בבלי, בבא מציעא, צב ע"א

גמרא. חכמים היינו תנא קמא! – איכא בינייהו אבל מלמדין, לתנא קמא – לית ליה מלמדין, לרבנן – אית להו מלמדין.
 איבעית אימא: איכא בינייהו דרב אסי. דאמר רב אסי: אפילו לא שכוו אלא לבצור אשכול אחד – אוכלו. ואמר רב אסי: אפילו לא בצר אלא אשכול אחד – אוכלו. וצריכא, דאי אשמעינן הך קמייתא – משום דלא איכא למיתב לכליו של בעל הבית, אבל היכא דאיכא למיתב לכליו של בעל הבית – אימא ליתב ברישא, והדר ליכול. ואי אשמעינן בהא – דאפשר לקיומי לבסוף, אבל הכא דלא אפשר לקיומי לבסוף – אימא לא, צריכא.
 איבעית אימא: איכא בינייהו דרב. דאמר רב: מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא, וכתוב בה: איסי בן יהודה אומר "דברים כ"ג" כי תבא בכרם רעך – בביאת כל אדם הכתוב מדבר. ואמר רב: לא שבק איסי חיי לכל בריה.
 אמר רב אישי: אמריתיה לשמעתיא קמיה דרב כהנא דלמא בעושיין בסעודת, דאבדו ואכלו? – אמר לי: אפילו הכי, ניחא ליה לאיניש לאוגר אגורי וניקטפיה לפרדיסיה, ולא ניתו כולי עלמא ואכלו ליה.

ניתוח מתודולוגי

כבר בתחילת הסוגיא הסתמא תמה: "חכמים היינו תנא – קמא!" הצבת תמיהה זו בראשית הסוגיא התלמודית מעידה על חשיבות הנושא. משל היה אומר: יש תחילה לברר את היחס בין שתי הדעות לפני שיתבארו דברים אחרים במשנה זו. תשובת הסתמא: "איכא בינייהו – אבל מלמדין". בפשטות, התוספת 'אבל מלמדין' משויכת כיוצא ממקום סידורה במשנה לחכמים בלבד. הסתמא אינו מסביר את הסיבות להבדל ו/או את המשמעות ההלכתית. תשובתו הפשוטה לכאורה של הסתמא לקוחה מן 'התורה' של ניתוח טקסטים קאנוניים. לדיעה זו שאינה יחידה, (שכן מובאים בהמשך הסברים נוספים), מקומה של ההצעה "אבל מלמדין", מצביע בירור על שייכותה לדברי חכמים. דווקא מתוך התמיהה והתשובה של הסתמא אנו למדים שקביעה זו אינה נכונה בכל המקרים, שאם כן

מדוע צריך היה לשאול ולהשיב? הלא קביעה זו לכאורה אינה מוטלת בספק?!

'איבעית אימא' ראשון

ב'איבעית אימא' הראשון, מציע רב אסי רעיון אחר: "אפילו לא שכרו אלא **לבצור** אשכול אחד - אוכלו". מתוך גירסת הנוסח שעמדה לפני רש"י אנו למדים ש: תנא קמא אית ליה דרב אסי - והכי קאמר: פועל אוכל קישות שהיא לבדה ואין עוד, ואפילו היא שוה דינר. ואתא רבי אלעזר למימר: בין שהיא לבדה בין ששכרו לה ולחברותיה, אם שוה יותר על שכרה - לא יאכלנה, ואתו רבנן בתראי למימר: יותר על שכרו מותר הוא לאכול אם שכיר יום הוא, אבל שכרו להקישות לבדה - לית להו דרב אסי.

הצעתו של רב אסי ועל פי פירושו של רש"י **נצמדת** לטקסט התנאי במשנה בצורה **קיצונית**, באופן שכמעט כל השאלות נופלות מאליהן. על פי הצעתו של רבי אסי, 'קישות' שבדברי 'סתם משנה' (=תנא קמא, בלשון הבבלי), אינה דוגמא סתמית אלא 'קישות אחת בלבד' ו'דינר' מייצג אכילה יותר משכרו של הפועל. תחת פרשנות זו נבדוק את דעות התנאים במשנה.

'סתם משנה' - אוכל קישות אפילו בדינר - זו ההצעה המקילה ביותר עם הפועל, גם אם קישות זו הינה קישות אחת בלבד, (= 'קישות', כמוסבר לעיל) וגם אם ערכה שווה יותר משכר פועל (= 'דינר', כמוסבר לעיל).

רבי אלעזר חסמא: "לא יאכל פועל יותר על שכרו", משל היה משיב לדברי 'סתם משנה' בלשון הבאה: 'קישות' אפילו לבדו, אוכל, ולכך אני מסכים, אבל לא בדינר כפי שתנא קמא סובר. בפאפריזה ובלשונו של 'סתם משנה' הוא סבור: פועל אוכל אפילו קישות אחת אבל לא בדינר, כלומר: לא יותר משכרו.

חכמים: "מתירין". הם חולקים על דברי רבי אלעזר חסמא, הם מתירין לאכול אפילו בדינר. מאידך, דעתם בכל זאת שונה מדעת 'סתם משנה' שאילמלא כן מדוע צריך את דעת שניהם? בשל כך יש לומר כי בעניין 'קישות אחת' הם חולקים על 'סתם משנה' וסבורים שאינו אוכל 'קישות אחת' אפילו אם היא פחות משכרו. דעה זו נלמדת גם מהצעתם: "אבל מלמדים", שבהחלט מתאימה לאוכל קישות אחת. בפאפריזה: אוכל אפילו בדינר אבל לא במצב שיש רק קישות אחת.

נמצאנו למדים שהמחלוקת **משולשת**: צורת כתיבתה, ניסוחה, וסדר ההלכות שבה מדויקים כמעט באופן **מתימטי**.¹⁰² להלן דעות הצדדים על פי רב אסי:

יותר מקישות אחת השוים יותר משכרו	קישות אחת יותר משכרו	קישות אחת פחות משכרו	'ה'מוסר"
אוכל	אוכל	אוכל	'סתם משנה'
אינו אוכל [כי זה יותר משכרו]	אינו אוכל [כי זה יותר משכרו]	אוכל	רבי אלעזר חסמא
אוכל [כי זו אינה קישות אחת, ואוכל יותר משכרו]	אינו אוכל [כי זו קישות אחת]	אינו אוכל [כי זו קישות אחת]	חכמים

על פי הצעתו של רב אסי, אין דרך אחרת **מדויקת יותר וקצרה יותר**, לתאר את המחלוקת המשולשת. ברור שניסוח מדויק כזה אינו הקלטה מפרוטוקול של הדיון בבית המדרש התנאי, אדרבא, זהו עיבוד ניסוחי ועריכתי מושלם לדעות הצדדים מבית מדרשו של רבי יהודה הנשיא או מבתי מדרש קדומים יותר. אמנם במישור העקרוני 'סתם משנה' וחכמים אינם חלוקים, שכן שני הצדדים מסכימים כי פועל אוכל יותר משכרו, אך בכל זאת הם חלוקים על המקרה המיוחד שבו פועל אוכל 'קישות אחת בלבד'.

פרשנות המוסקת מהיצמדות מכסימלית לטקסט

מן ההיבט המתודולוגי, לפנינו דוגמה מבהירה, והייתי אומר אף בולטת מאוד, לפרשנות המוסקת מהיצמדות מכסימלית לטקסט התנאי. ייחודה של פרשנות

¹⁰² בין אם נניח כי משנה זו התקבלה כמות שהיא ממקורות קדומים לרבי, ובין אם נניח כי רבי ובית הוועד שלו התערבו במידה מסוימת בניסוחה הסופי, התוצאה מדברת בעד עצמה.

זו כמו קודמתה (של הסתמא) הוא עובדת היותה נובעת מניתוח טקסטואלי מלא השראה, ללא הזדקקות למקורות ידע נוספים כגון: מדרשים או ברייתות. האם אפשר היה להגיע לפרשנות זו אך ורק מניתוח רכיב 'המוסרים' ומדבריהם? זוהי שאלה שלהערכת לא ניתן להשיב עליה בבטחה משום שגם הטקסט בתלמוד מציג את השלב האחרון והממצה של הדיון, ובו בלבד לא מצויה התשובה לשאלה זו. ברור, וגם 'הצריכותא' בדברי רב אסי מעידה על כך, שהיה דיון ארוך בבית מדרשו של רב אסי או בדבריו של רב אסי, שאת תוצאתו בלבד הגמרא מציגה לפנינו. דיון זה, כמו הדיון התנאי לו היה לפנינו במלואו, היה חושף בפנינו את מערכת השיקולים לפרשנות זו. ברם, טענה זו הנכונה לכל סוגיא תנאית/ אמוראית אסור לה לרפות את ידינו מלנסות תחילה לנתח את הטקסט התנאי **כמות שהוא** מבלי להזדקק לפרשנות ו/או למקורות נוספים. זהו אמצעי דידיקטי ממדרגה ראשונה המסייע לנו לחדור 'לנשמתה' של הסוגיא. הטקסט התלמודי יהא בסופו של התהליך - **הבקרה** לשיטת הניתוח שלנו.

אבל, וזה אחד מן היתרונות הבולטים בשיטה מוצעת זו: הבנת דברי רב אסי אפשרית, מיידית, וקלה לאין שיעור לאחר הדיון המוקדם כפי שהודגם עד כה. דיון ישיר חסר הכנה בדברי רב אסי: "אפילו לא שכרו אלא לבצור אשכול אחד", היה בודאי מעלה תמיהות באשר לצורך בפרשנות מרחיקת לכת זו. הדיון הסימולטיבי המוקדם הכין את הכלים והתבניות לקליטת הפרשנות באופן מידי וללא 'הרמת גבות' מיותרת.

לאחר הדיון המוקדם נחשפת הגאונות בפרשנות של רב אסי. לפני פירושו, הפרשנות נשמעת 'מאולצת'. הסתמא הבבלי, בהיותו מודע לנקודה זו, פתר את 'הבעייה' תוך שימוש בפונקציות של ניסוח ועריכה. דברי רב אסי משובצים ב'איבעית אימא' הראשון, כנסיונות תשובה לשאלה 'שהוצגה' בבית המדרש: "חכמים היינו תנא-קמא?! ברם, גם דברי הסתמא כנ"ל, קצרים וממצים. ב'בקעה שהותיר להתגדר בה' כננסים כמובן פרושי הראשונים והאחרונים, כדוגמאת דברי רש"י שצוטטו לעיל.

הצעתו של איסי בן יהודה

על פי ההצעה השניה של רב 'בשם' איסי בן יהודה (= "מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא"), המחלוקת בין 'סתם משנה' לבין 'חכמים' הינה בקבלת או באי קבלת דברי איסי בן יהודה. בפירוש דברים אלו חולקים הראשונים.¹⁰³ מכל מקום, צד אחד מתיר **לכל אדם לאכול** ככתוב: "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך" (דברים כג,כה), צד שני מתיר **רק לפועל** לאכול בעבודתו. גם פרשנות זו מסתייעת ומוסקת מלשון המשנה. לפירוש רש"י, 'סתם משנה' מחמיר יותר משום שנקט בלשון פועל דווקא. לפירוש הרא"ש, חכמים בתראי מחמירים יותר שהרי הם מוסיפים המלצה (= 'מלמדים').¹⁰⁴ המחמירים לפי כל פירוש אינם

¹⁰³ ראה לדוגמה. 'שיטה מקובצת' מסכת בבא מציעא, דף צב עמוד א.

גמרא: אי בעית אימא דרב אסי איכא בינייהו. פירש רש"י ז"ל דתנא קמא אית ליה דרב אסי דסתמא קתני פועל אוכל קישות ואפילו מדינר ואפילו אין שם אלא הוא ואתא רבי אלעזר חסמא למימר שאינו אוכל יותר משכרו ואפילו יש שם הרבה ואתו רבנן לטפויי על דרבי אלעזר שאוכל פועל יותר על שכרו ומיהו דוקא כשיש שם הרבה ולית ליה דרב אסי ואף על גב דתנא בתרא לטפויי קאתי הכא רבנן אדרבי אלעזר קיימי והא מיטפו עליה.

ואחרים פירשו בהפך דתנא קמא לית ליה דרב אסי דמדלא קתני אלא שאוכל קישות אפילו בדינר מכלל דלית ליה רבותא אחריתי אלא הא דאוכל אפילו בדינר דאי לא כי היכי דקתני האי אפילו הוה ליה למתני אידך אפילו דרב אסי אלא ודאי לית ליה. ורבי אלעזר פליג ואמר דאפילו יש שם לא יאכל אלא כדי שכרו. וחכמים מתירים אפילו כדרב אסי ואפילו יותר על שכרו וזה יותר נכון.

ולכלהו פירושי מסתברא דהלכתא כרב אסי כיון דליכא אמורא דפליג עליה בין דקאי כתנא קמא ובין דקאי כרבנן. ותמה על הרא"ש שדחה דברי רב אסי.

ויש אומרים לפי דבריו דכיון דרב אסי עבדא מימרא ולא נקטה לדברי חכמים או לדברי תנא קמא מכלל דאיהו סבירא ליה דהא דרבי הכל היא וכיון דתלמודא סבר דפליגי בה תנאי ואוקמוה דלא כסתם מתניתין לפום פירושא בתרא מכלל דסבירי להו דליתא לדרב אסי ואין כל זה מספיק. הריטב"א:

¹⁰⁴ רא"ש מסכת בבא מציעא פרק ז, סימן יב:

יב ואיבעית אימא איכא בינייהו דרב דאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר כי הבא בכרם רעך בביאת כל אדם הכתוב מדבר. אמר רב לא שביק איסי חיי לכל בריה. א"ר אשי אמריתא לשמעתיא קמיה דרב כהנא ודלמא בעושינן בסעודתן. א"ל אפ"ה ניחא לאיניש לאוגר אגירי ונקטפיה לפרדיסיה ולא ליתו כולי עלמא וליכלו מיניה.

פרש"י ת"ק לית ליה דאסי דהא אוכל פועל קתני. ורבנן בתראי אית להו הא דאסי וה"ק וחכמים מתירין לאכול יותר על שכרו דהא אפי' לאו שכיר נמי אכיל. ולמאי

מקבלים את דברי איסי בן יהודה המתיר לכל אדם לאכול. קשה להעלות על הדעת שיש מאן דהו שיכול לפרש משנה זו כדברי איסי בן יהודה, בהתבסס על הלשון בלבד, בשונה מפרוש קודם של רב אסי. לולא הפרשנות ב'מגילת הסתרים' איך ניתן לומר בהתבסס על לשון המשנה כי חכמים מדברים על כל אדם ולא רק על פועל?! ומדוע למען הסר כל ספק לא יכתב כי חכמים מתירין לכל אדם, אם אכן זהו שורש מחלוקתם? נראה לומר כי הראיה מן הלשון המובאת בדעת הראשונים הינה רק 'לאחר מעשה' (=חשיפת הפרשנות ב'מגילת הסתרים') ולא לפניו. במה אם כן יכול היה ניתוח המשנה המוקדם לתרום להבנת 'איבעית אימא' השני? נראה לומר שאדרבא, דווקא הסיוע לפרשנות רחוקה זו מלשון המשנה, תורמת להבנתה.

גרעין הסוגיא הבבלית

לסיכום, גרעין הסוגיא הבבלית למשנתנו עוסק אכן בעיקרי השאלות שנחשפו בדיון המוקדם ברכיב 'המוסרים' ותוכן דבריהם. ככל שהדיון והניתוח המוקדמים יהיו ממוקדים ועמוקים יותר בדיון הסימולטיבי, כך יגדלו ההנאה מן הגילוי, וההנאה מן 'הכוון לדעת גדולים'.

בסעיף זה הפוקוס כוון אל רכיב 'המוסרים', כטריגר ראשוני לניתוח, אף שהניתוח המוקדם לא התבסס רק עליו. התבנית שעוררה את הדיון ברכיב 'המוסרים', דהיינו: סתם משנה, רבי אלעזר חסמא וחכמים, הינה כמובן דוגמא אחת מיני רבות. השאלות שיתעוררו ברכיב זה במקומות נוספים לא יתבססו על תבנית זו דווקא אלא אף על תבניות אחרות.

בתבניות אלו, אפשר שתתעוררנה שאלות ברכיב 'המוסרים' עקב: כפילויות, סדר לא כרונולוגי, אי בהירות ביחס ל'מוסר' בעיקר בשימוש בשם 'חכמים'

דפרישית דהלכה כחכמים א"כ הלכה נמי כהך דאיסי. ונראה לפרש **דתנא קמא אית ליה הך דאיסי** דכי היכי דשרי לאכול יותר על שכרו הכי נמי מיקל ומתיר לאכול לעושיין בסעודתן. ופועל משמע כל מי שרוצה לפעול אפי' בסעודתו. ור' אלעזר אומר לא יאכל פועל יותר על שכרו וכ"ש אם אין נותנין לו שכר דלא יאכל כלום. וחכמים מתירין שיאכל פועל יותר על שכרו אבל אם אינו נוטל שכר לא יאכל דלית לן דאיסי. ורב אשי נמי לא קאמר אלא ודלמא בעושיין בסעודתן וקבל מה שאמר ליה רב כהנא אפי' הכי ניחא ליה לאיניש וכו'.

כ'מוסרים', שימוש ב'סתם משנה' ובשם רבי מאיר באותה משנה, שמות של 'מוסרים' חלוקים המעידים על אנכרוניזם, ועוד. הבירור והדיון המתחיל מדברי 'המוסרים' מתגבש ומתבהר מתוך הניתוח של שאר 'רכיבי הטיעון' כפי שיודגם אי"ה בהמשך.

ד. מקורות מקבילים בהקשר של שמות 'המוסרים'

מטרת סעיף זה אינה לעסוק במקורות מקבילים באופן שיטתי. הדיון במקורות אלו יהא ממצה ומטרתו לבחון בעיקר, כיצד התמודדו במקורות אלו עם השאלות שנוצרו **בניתוח רכיב שמות 'המוסרים'**. הדיון המתודולוגי המסודר **במקורות התנאיים המקבילים** יתבצע בפרק המתאים בהמשך.

מקור א - תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ח הלכה ח

אוכל פועל עד שלא יתחיל במלאכה אשכל אפי' בדינר וקישות אפי' בדינר וכותבת אפי' בטריסית. משם ר' לעזר חסמא אמרו: לא יאכל פועל יתר על שכרו, וחכמים מתירין.

שתי תוספות במקור זה שאינן במשנתנו: אכילת הפועל הינה - "עד שלא יתחיל במלאכה" (ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 262), וכן "כותבת אפילו בטריסית". מאידך, 'ההמלצה' של חכמים 'מלמדים' שנמצאת במשנתנו לא מצויה בתוספתא. לענייננו, המבנה הבסיסי של המחלוקת **המשולשת** עולה גם מן התוספתא. השינויים במשנתנו ביחס לתוספתא זו, משמעותיים אך לא לעניין שמות 'המוסרים'.

מקור ב - ספרי דברים פסקא רסו ד"ה (כה) כי

(כה) "כי תבא בכרם רעך", יכול לעולם? תלמוד לומר: "ואל כליך לא תתן", בשעה שאתה נותן לתוך כליו של בעל הבית. "רעך", פרט לאחרים. "רעך", פרט לגבוה. "ואכלת", ולא ממצץ. "ענבים", ולא תאנים. מיכן אתה אומר: היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, בענבים לא יאכל בתאנים, אבל מונע את עצמו עד שמגיע למקום היפות ואוכל. רבי אלעזר חסמה אומר: מנין

שלא יאכל פועל יותר על שכרו? תלמוד לומר: "כנפשך". וחכמים אומרים: "שבעך". מלמד שאוכל פועל יותר על שכרו.

במקור זה המחלוקת המוצגת הינה בין ר' אלעזר חסמא לבין חכמים, ודעת ר' מאיר לא מוצגת. המחלוקת ההלכתית מוצגת ברובד המדרשי: רבי אלעזר חסמה, "כנפשך" - שלא יאכל פועל יותר על שכרו. חכמים - "שבעך", מלמד שאוכל פועל יותר משכרו. מחלוקת זו מזכירה את פירושו של רב אסי בסוגיא הבבליית.¹⁰⁵ ממקור זה נראה שמחלוקת ר' אלעזר וחכמים הינה יחידת **מידע אחת**, ואנו אף נחשפים מעט יותר לפרוטוקול הדיון ביניהם. במדרש הבא, אנו מוצאים את דעת חכמים במלואה.

מקור ג - מדרש תנאים לדברים פרק כג פסוק כה

"כנפשך", כן נפשו של פועל, מה נפשך אתה אוכל ופטור אף פועל אוכל ופטור. "שבעך", ולא אכילה גסה. "ואל כליך לא תתן", בזמן שאתה נותן לכליו של בעל הבית אתה אוכל ובזמן שאין אתה נותן לכליו של בעל הבית אין אתה אוכל. ד"א, "כנפשך", אוכל הוא פועל קישות אפלו בדינר [וכותבות אפלו בדינר] ואפלו היה יתר על שכר, שנאמר: "שבעך", אבל מלמדן את האדם שלא יהא רעבתן ויהא סותם את הפתח בפניו.

כאן אנו 'מוצאים' את דעת 'סתם משנה' ממשנתנו משולבת בדעת חכמים במשנתנו. במקור זה: "אפילו בדינר, ואפילו היה יתר על שכרו", כלומר, אין זה הכרח שדינר יהא תמיד יתר על שכרו. בירושלמי, מסיק רבי ינאי שדינר הוא יתר על שכרו של פועל באופן מפורש.

מקור ד - תלמוד ירושלמי מסכת בבא מציעא פרק ז דף יא טור ב/ה"ד

אוכל פועל קישות אפילו בדינר. רבי לעזר בן אנטיגנס אומר בשם רבי לעזר בי רבי ינאי: זאת אומרת, אוכל פועל יותר על שכרו.

ממקור זה סיוע לדעה כי 'סתם משנה' במשנתנו בכותבו קישות אפילו בדינר

¹⁰⁵ סדר הזמנים הוא כמובן הפוך, דהיינו: פרשנותו של רב אסי מושפעת מן המדרש ולא ההיפך.

מתכוון ליותר משכרו של פועל. במקור זה דעת 'סתם משנה' שבמשנתנו (=) "אוכל פועל קישות אפילו בדינר" (מוצגת בברייתא כדעת יחיד, ובצורה מורחבת ביחס למשנתנו. עריכת רבי במשנתנו, אם התבססה על מקורות אלו שהובאו לעיל, חיברה את דעות הצדדים המוצגות לסרוגין. דעות היחיד והמחלוקות הזוגיות מוצגות במשנתנו כמחלוקת **משולשת**. מבנה זה של מחלוקת משולשת עולה גם מן התוספתא דלעיל, על כן יש לשער שהמשנה והתוספתא 'שאבו' מאותן מקורות.

ה. ישומים מעולם ההלכה והפרשנות.

ראוי להתחיל את הדיון בסעיף זה בדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה. הקדמת הרמב"ם למשנה - פרק ששי

..... אבל כשיאמר במשנה משום ר' ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני ר' עקיבה הוא ר' מאיר, ואמרם הדנים לפני חכמים הם חמישה אנשים, ר' שמעון בן עזאי, ור' שמעון בן זומא, ור' שמעון בן ננס, וחנון, וחנוני איש אונו. ור' מאיר נקרא גם ר' נהוראי וענינם אחד ושמו העיקרי ר' נחמיה, אבל כשיאמר במשנה 'חכמים' פעמים שמכנים בשם חכמים לאחד מן החכמים שקדם זכרם, ופעמים שהמון חכמים נקראין חכמים, ופעמים רבות מבאר התלמוד ואומר מאן חכמים ר' פלוני ועושים כן כשרואים הרבה חכמים תופשים סברת אותו חכם, ולפי שבעלי אותה סברא רבים נקרא חכמים אע"פ שהוא יחיד.

אבל כשיאמר ב"ש וב"ה ר"ל החבורה התופשת שטת שמאי והחבורה התופשת שטת הלל, כי תלמידי האדם הם אנשי ביתו. ורבי הוא רבינו הקדוש, והוא רבי יהודה הנשיא הששי להלל הזקן, והוא מחבר המשנה. וכל מקום שנאמר במשנה באמת הוא הלכה למשה מסיני. אבל סתם משנה הוא מה שהסכימה עליו דעת הרוב והושוו בו בעיון ולא היתה בו מחלוקת, או שהוא קבלה חבורה מפי חבורה עד משה כמו שחילקנו בתחלת דברינו, והמקבל האחרון שאליו נתיחסה אותה שמועה הוא ר' מאיר, וזהו ענין אמרם סתם משנה ר' מאיר, זולתי מקצת סתמות שהם לר' מאיר לבדו ואחרים חולקים

עליו, או שהם לאדם אחר זולת ר' מאיר, והתלמוד מבארם. וכשאספוק

ההלכה כדעת מי היא בכל הלכה שבכל המשנה תמצא מבקשך בענין זה.

הנה כי כן, הכינוי 'חכמים' על פי הרמב"ם יכול לייצג "אחד מן החכמים שקדם זכרם" ופעמים "המון חכמים". האפשרות ש'חכמים' מייצג דעת יחיד, נבחנת על ידי הבבלי בקביעה "מאן חכמים? ר' פלוני". במשנתנו גם 'חכמים' וגם 'סתם משנה' מייצגים דעות שונות, (וב'סתם משנה' - העדר כינוי בכלל). יש אם כן לתלות את בחירת שמות 'המוסרים' במשנתנו, גם בהיבט ההלכתי.

דעת הרי"ף

אנו מוצאים שהרי"ף קבע הלכה כחכמים מתוך כך שלא הזכיר את דעת רבי אלעזר חסמא.

רי"ף מסכת בבא מציעא דף נב עמוד א

גמ' תניא: "כי תבא בכרם רעך", נאמר כאן "כי תבא" ונאמר להלן "ולא תבוא עליו השמש", מה להלן בפועל הכתוב מדבר אף כאן בפועל הכתוב מדבר. "רעך", ולא הקדש. "ואכלת", ולא מוצץ ענבים ולא ענבים ודבר אחר. "כנפשך", כך נפשו של פועל, מה נפשך אתה אוכל ופטור אף פועל אוכל ופטור. "שבעך", ולא אכילה גסה. "ואל כליך לא תתן", בזמן שאתה נותן לכליו של בעל הבית אתה אוכל ובזמן שאין אתה נותן לכליו של בעל הבית אין אתה אוכל.

כך פסק גם הרא"ש - "לתנא קמא לית ליה מלמדו, לרבנן אית להו מלמדו, והלכה כחכמים ולא כסתמא דרישא". אפשר שמן הדין הלכה כ'סתם משנה', כאשר אין חכמים חולקים עליו, ברם, רבי 'חתם' את הדין במשנה זו בדברי חכמים, כדי לקבוע שהלכה כמותם. ב'בית יוסף' (חושן משפט סימן שלז) כותב בפירושו שכאשר הרי"ף משמיט דעת תנא מסוים משמע שאין הלכה כמותו.

על אף פשטות ההסבר לעיל בענין היחס בין חכמים לתנא-קמא, נראה שאין הדבר כה ברור ומוחלט. מצאנו בשו"ת חוות יאיר:

שו"ת חוות יאיר סימן צד ד"ה ומ"ש בש"ס

ומ"ש בש"ס בכמה דוכתי לדחות המשנה ולומר יחידאי היא, או לומר: "מאן

חכמים" ר"פ (רבי פלוני). ל"ק (לא קשיא), כי אע"פ שרבי ראה דברי אותו יחיד ושנאו סתם או בלשון חכמים, מ"מ באיסוף הגדול בימי רב אשי לא ראו דבריו, כמו שלא פסקו הלכה במ"ש בפי' במשנה הלכה כדבריו. ודעת רבי גופי' שהורה דעתו דס"ל כמ"ד בפנים שונו' לפעמים סתם לגמרי ולפעמים סתם ובר פלוגתת' בצדו. ופ' כתבו בלשון חכמים ופעמי' כתב הלכה כדבריו, נעלם ממני:

בביטוי "נעלם ממני" מתכוון רבי חיים מאיר בכרך לומר שלא מצא הסבר מניח את הדעת לניסוחי רבי יהודה הנשיא הרומזים על הדעה שנקבעה להלכה בימיו. פעמים הוא כותב 'הלכה' ופעמים כמו במשנתנו כתב דעה זו בשם 'חכמים'. בשו"ת 'הלכות קטנות' (חלק ב סימן קיג) סבור שאדרבא, במשנתנו ההלכה כחכמים כיון שרבי העמיד את 'חכמים' מול 'סתם משנה' וזו לשונו:

שו"ת הלכות קטנות, חלק ב, סימן קיג

בפרק הפועלים (צ"ב) תנן: אוכל פועל קשות אפי' בדינר. ר"א וכו' וחכמים מתירים ופריך בגמרא חכמים היינו ת"ק? איכא בינייהו מלמדיו, ופסקו חכמים מטעמם. ולי נראה דהיינו טעמא דיש לפסוק כחכמים, משום דקי"ל (סנדרין /סנהדרין/ פ"ו) סתם מתניתין ר"מ. וכיון דלא איתברר הני חכמים מאן נינהו, איכא למימר כל חכמי ישראל הם מלבד ר"מ דסתמא כוותיה. ור"א שהוזכר בפירוש דכיון דלא אשכחן יחיד דאית ליה האי סברא דחכמים דנימא מאן חכמים רבי פלוני כדאמרינן בפרק כיוסי הדם (פ"ה:): ואותו ואת בנו ראה רבי דבריו של ר"פ ושנאן בלשון חכמים. התם משום דאשכחן בהדיא ר"ש דס"ל שחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה אבל מסתמא חכמים הוי כ"ע דאטו תנאי שקלת מעלמא. (ביצה דף י"ט ע"א עי' יד מלאכי סי' תרס"א).

יתר על כך, פעמים שרבי שנה בשם 'חכמים' והתכוון לעצמו.

שו"ת הרמ"ע מפאנו, סימן צ, ד"ה - 'ואין להקשות'

דת"ר: תנור שהסיקו בקלפי ערלה ואפה בו את הפת, ר' אומר: הפת אסורה, וח"א: הפת מותרת. ושמואל מפרש מאן חכמים שהתירו בית דינו של רבי, חזר רבי ושנה סתם כבית דינו שרבו עליו, והוא הוסיף ואני אומר חכמים

הראשונים היו אוסרים, למימרא שאף הוא לא אסר תחלה מסברא אלא משמה דגמרא והלכתא כותיה לאסורא משום יש שבח עצים בפת ודכוותה טובא.

אפשר שזהו המקרה גם במשנתנו, משום שהתלמוד בסוגייתנו אינו שואל 'מאן חכמים'. יש מקום לסברה זו, משום שדעות 'סתם משנה' ו'חכמים' אינן חלוקות באופן קוטבי לפי פירוש ראשון בגמרא. נמצאנו למדים שתבנית שמות 'המוסרים' במשנתנו העסיקה את עולם הפרשנות, ראשונים ואחרונים כמו את עולם ההלכה. המונחים, הסדר, והיחס ביניהם הם קודים עם משמעויות שיש לפצחן.

ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב בפרוייקט השו"ת

בדורנו זכינו לכלי רב עוצמה - המחשב. 'בלחיצת כפתור' מושכלת ניתן להגיע למידע עצום ומפתיע, שרבותינו בדורות קודמים הקדישו את כל ימי חייהם, הונם ואונם בכדי להשיגו. ברם, 'אליה וקוץ בה': גודש המידע עשוי להיות לרועץ בדרכו של משתמש המחשב. הבנה בסיסית במקורות המידע הוא תנאי הכרחי להתחלת השימוש בכלי רב עוצמה זה.

בסעיף זה אנסה להדגים שוב שימוש מושכל בכלי זה, כחלק מן השיטה המוצעת לניתוח המשנה. החיפוש בפרוייקט השו"ת באמצעות 'מילות מפתח' מתאימות, עשוי לתרום בתחומים הבאים: מתודולוגיה, מושגים, אישים, מדרשי חז"ל, ברייתות, תופעות לשוניות, ועוד. יש תחילה לקבוע שני פרמטרים: 'מילות מפתח', ומאגר החיפוש. צימצום או הרחבה מוגזמת של 'מילות המפתח' עשוי להביא לגודש תוצאות או לאובדן תוצאות בהתאם. יש על כן להתאמן בהגדרת 'מילות מפתח' המביאות לידי תוצאה אופטימלית, קרי: מעט יותר מן הנדרש.

לאחר ניפוי ידני הכרחי תוותרנה התוצאות הדרושות. קביעת מאגרי החיפוש למילות המפתח הדרושות הינה קריטית והיא יכולה לגרום לתוצאות מעוותות ובלתי הגיוניות בעליל, לדוגמא: אם נחפש 'מאן חכמים' במקורות תנאיים בלבד לא נקבל שום תוצאה, שהרי נושא זה נבדק ע"י האמוראים או הסבוראים, ולכן יש לחפשו בספרות שאינה תנאית. החיפוש הממוחשב בפרוייקט השו"ת חושף

לפעמים בלי משים את הלומד/החוקר לשאלות מחקריות רבות משקל. באופן סכמטי וגם למדי, שתי מטרות עיקריות ל"שאלתות" המחשב, האחת - מציאת היקריות נוספות לנושא הנחקר, השניה - מציאת פרשנות מחזקת ו/או דוחה לפרשנות מוצעת. עיקר התועלת הינה בניתוח התוצאות הנ"ל ולא במציאתן בלבד. להלן הדגמות מספר לנ"ל:

השאלתה - 'מאן חכמים', המאגר לחיפוש - התלמוד-הבבלי

33 תוצאות לשאלתה זו. מתוצאות אלו יש לנפות את המקור שבו השאלה היא על 'חכמים' המוזכרים במגילת אסתר ולא במשנה. מבדיקה סטטיסטית פשוטה נראה ש'חכמים' ברוב המקורות מכוונים לתלמידי רבי עקיבא או לדורות תנאים קודמים מהם. פעמים שהכינוי 'חכמים' מכוון לרבי מאיר על אף שיש לו קוד כינוי אחר, 'סתם משנה - רבי מאיר'. במקור אחד, הכינוי 'חכמים' מיוחס לרבי עצמו. מניתוח זה נראה שכאשר הבבלי סבור ש'חכמים' במשנה הוא דעת יחיד, הוא אינו מהסס לשאול 'מאן חכמים'?

בשאלתה אחרת - 'חכמים' במשנה, מתקבלת תוצאה של 555 היקריות. גם לאחר ניפוי תוצאות לא רלוונטיות ניתן לקבוע בודאות ש'חכמים' ברוב היקריות במשנה מכוון אכן לרוב חכמי אותו דור/בית מדרש כמשמעות האינטואיטיבית הראשונה היוצאת למשמע הכינוי. התופעה של הכינוי 'חכמים' כמייצג דעת תנא יחיד מצויה אמנם (32 היקריות) על פי חכמי התלמוד, אבל היא מהווה רק כ-5% מן היקריות. על רקע תוצאות אלו, תבנית שמות 'המוסרים' במשנתנו: 'סתם משנה', רבי אלעזר חסמא, 'חכמים' אכן חריגה ומושכת תשומת לב.

השאלתה 'חכמים היינו' בבבלי

שאלת/תמיהת הגמרא בסוגייתנו "חכמים היינו תנא - קמא!" מכוונת לכך שיש במשנה שתי דעות דומות האחת אנונימית (= 'סתם משנה') והשניה תחת הכינוי 'חכמים'. מתברר, לאחר הרצת שאלתה זו (= 'חכמים היינו'), כי תופעה זו חוזרת על עצמה 13 פעמים. בניתוח הסטטיסטי מתבררת עובדה 'מפתיעה', זו תופעה המאפיינת את **תנא קמא** במרבית המקרים. במקרה אחד הבבלי שואל על רבי

מאיר, ובמקרה אחר שואל הבבלי על רבי יוסי. במרבית הסוגיות משתמש הבבלי באותה תבנית חשיבתית כדי לפתור את בעיית הכפילות לכאורה: "איכא בינייהו", כמו בסוגיותנו. העולה מכך, לפנינו כ-13 סוגיות תלמודיות המטפלות באותה תופעה הנובעת משמות 'המוסרים' במשנת רבי. אתגר ממדרגה ראשונה יהיה לנתח סוגיות אלו מן ההיבט המתודולוגי, כדי לקבוע את מידת הקונסיסנטיות בשתי המערכות, בניסוח והעריכה של רבי, ובתשובות המוצעות על ידי התלמוד. זוהי לרוב מלאכתן של 'בעלי התוספות' הרואים באוקיינוס התלמוד סוגיא אחת ואחדותית שאין סתירות ברכיביה. בעלי התוספות בסוגיותנו לא 'עשו סוגיא' מנושא זה ועל כן יש להניח 'שבדיקתן' לא העלתה ממצאים חריגים.

השאלתה 'אלעזר חסמא' – בספרות התנאית

זוהי שאלתה שנועדה למצא מידע על התנא בכדי להשיב על השאלה: האם יש קשר בין ביוגרפיית התנא לדעתו בנדון. בניטרול 'ילקוט שמעוני' שאינו מהווה 'מקור תנאי' נמצא כי ר' אלעזר חסמא מוזכר במקורות התנאיים 31 פעם (לפני ניפוי בשל חזרות). מתברר כי הוא תנא בדור השלישי מחכמי יבנה. הוא חולק על רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, והיה כנראה תלמידו של רבי יהושע משום שמסר הלכות בשמו. יחד עם ר' יוחנן בן ברוקא הלך להקביל פניו של ר' יהושע בפקיעין ושניהם ספרו לו על דרשת ר' אליעזר בן עזריה (בבלי, חגיגה ג, עא). היה חכם בחשבוניות אך עני מרוד. כינוי חסמא נדבק לו בשל ספור מעשה שהיה לו.¹⁰⁶

¹⁰⁶ ויקרא רבה (וילנא) פרשת אחרי מות, פרשה כג:

ד רב חנן דציפורי פתר קריא בגמילות חסדים בנוהג שבעולם עשרה בני אדם נכנסין לבית האבל ואין אחד מהם יכול לפתוח את פיו ולברך ברכת אבליים ואחד מהם פותח פיו ומברך דומה כשושנה בין החוחים בנוהג שבעולם עשרה בני אדם נכנסין לבית הכנסת ואין א' מהם יכול לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה ואחד מהם יודע דומה כשושנה בין החוחים, רבי אלעזר אזל לחד אתר אמרו ליה פרוס על שמע אמר להן לינא חכם עבד לפני התיבה אמר להן לינא חכם אמרין דין הוא ר"א דין הוא דאתון מתגלגלין ביה על מגן צווחין ליה רבי נתכרכמו פניו והלך לו אצל ר"ע רבו אמר ליה למה פניך חולניות תני ליה עובדא א"ל צבי מרי דיליף א"ל אין אלפיה לבתר יומין אזל להווא אתרא אמרו ליה פרוס על שמע פרס עבוד לפני התיבה עבר אמרין איתחסם ר' אלעזר וקורין ליה רבי אלעזר חסמא, ר' יונה הוה מליף לתלמידיו ברכת אבליים אמר

אם כן המחלוקת במשנה נוצרה במהלך של דור אחד או שניים. אפשר לשער שהחולקים במשנתנו הם מבני דורו של רבי אלעזר חסמא או דור אחד אחריו. רבי קבע שהמחלוקת משולשת והיא מתחילה מ'סתם משנה' המייצג את דבי רבי עקיבא. חכמים, החולקים על רבי אלעזר חסמא, הם שאר חכמי דורו או הדור שלאחריו. יש עוד לציין, שעל אף היותו עני מרוד, מייצג רבי אלעזר חסמא את האינטרס של 'בעל הבית' יותר מאשר את האינטרס של הפועל, בקובעו: שאין הפועל אוכל יותר משכרו. זו מן הסתם היתה דעת יחיד שכן לא נקבעה ההלכה כמותו אלא כדעת חבריו החולקים. חשיפת מעט מדמותו של התנא בהקשר הנדון במשנה (=ייצוג האינטרס של בעל הבית, בעניין אכילת הפועל), הינה חשיפה פדגוגית שמאירה את הסוגיא גם במימדים מוסריים, תרבותיים, ואקטואליים.¹⁰⁷

ז. שאלות נוספות למחקר ולעיון

שאלה 1 - חפש באמצעות פרוייקט השו"ת את המונח 'טריסית' בספרות התנאית.

- (1) כמה מקורות נמצאו לאחר הניפוי?
- (2) אלו מונחים מקבילים (לא שווה ערך כספי) קיימים בספרות התנאית למונח זה?
- (3) מה אתה יכול לשער ביחס לשאלת היחס בין ההיקריות במשנה לעומת

יהוון גברין בכל מלה.

¹⁰⁷ ניסוח תמציתי של הנ"ל ראה אצל: אליהם איתן, **תפיסותיהם ועולמם המקצועי של המורים לתלמוד. חקר מקרים בהוראת תלמוד בבית הספר הממלכתי**, עבודת גמר לתואר שני באוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 6.

התלמוד נחשב כחומר לימודי עתיר פוטנציאל פדגוגי ונתפס על ידי המורים כמסגל דפוסי חשיבה לוגית, כחומר שמסגל דפוסי הבעה בכתב ובעל פה, כחומר שמביא להעשרת השפה, לפיתוח מיומנויות של דייקנות, כשרי ארגון ודרכי חקירה. התלמוד נחשב כחומר שמחנך לניקיון הדעת, ליושר אינטלקטואלי ולרגישות אנושית. הוא מאופיין בדינמיות וחיוניות, במידה רבה של ויטאליות המאפשרות כמעט מגע חושי עם הסיטואציות המתוארות בו. התלמוד נוגע בשאלות שיש להן רלוונטיות קיומית תרבותית ומוסרית לעולם של התלמידים וכניתן לאקטואליזציה במאמץ סביר.

התוספתא?

- (4) מה אתה יכול לומר ביחס לערכה של ה'טריסית' מתוספתא מעשר שני (ליברמן) פרק ד הלכה יג?
- (5) מהו המקור בתלמוד הבבלי שממנו משמע שדינר כסף וטריסית – כולם מין מטבע אחת? צטט והסבר את משמעות המשפט.
- (6) מהו טריסית לפי 'הערוך' ועל איזה מן המקורות מסתמך הערוך בהסברו?
- (7) צטט את המקור ממנו משמע שטריסית קשור בשמו לעיר בישראל.

שאלה 2 - חפש באמצעות פרויקט השו"ת את המונח 'מגילת סתרים' בספרות חז"ל.

- (1) מי הדמות שקשורה למושג זה? שער מדוע.
- (2) מה החידוש שכתוב ב'מגילת הסתרים' במקור הבא: ילקוט שמעוני, פרשת עקב, רמז תתעג?
- (3) האם על סמך המקורות בכל ספרות חז"ל, תוכל לשער מדוע נכתבו דברים מסוימים ב'מגילת הסתרים' ואחרים לא נכתבו?
- (4) מתי נפסק הנוהג לכתוב ב'מגילת הסתרים'?
- (5) האם העובדה שמידע מסוים נמצא ב'מגילת הסתרים' הוסיף תוקף למידע או גרע ממנו? הוכח מסוגייתנו.

שאלה 3

- (1) על מי נאמר בספרות התנאית 'והלכה כדבריו'?
- (2) האם יתכן שהלכה כפלוגי עקב כך שדעתו היתה כתובה ב'מגילת סתרים'? הוכח!
- (3) אלו מונחים וביטויים במשנה ובתוספתא כוללים את המונח 'הלכה', באר ככל שניתן את משמעותם.

שאלה 4

- (1) צטט את מדרשי ההלכה העוסקים בדרשנות של המונחים המקראיים

'כנפשך' 'שבעך'.

- (2) מיין בטבלה את הדרשנויות והמחלוקות בנידון.
- (3) הצע התאמה אפשרית בין הדעות במדרשי ההלכה לדעות התנאים במשנתנו.
- (4) אלו מן המדרשים מצוטטים על ידי הבבלי והירושלמי ואלו אינם מצוטטים.
- (5) מיין את שמות התנאים הדרשנים של המונחים הנ"ל, מן הדור הקדום אל הדורות המאוחרים יותר. האם ניתן לשער את זמן הוצרתם של מדרשים אלו?
- (6) כתוב בכל דרשה, את מידת הדרש ו/או את הרעיון הדרשני עליו מבסס הדרשן את דרשנותו.
- (7) האם קיים עיקרון מטא-הלכתי שעליו מבוססים הדרשות השונות לנ"ל, אם כן מהו?
- (8) האם ההמלצה "מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן ויהא סותם את הפתח בפניו" הינה המלצה המוסקת בדרך דרשנית מן המקרא או סברא עצמית של חכמים? נמק!

שאלה 5

הוכח מדברי השות"ם, שרבי כינה את **החולקים** במשנה על רבי מאיר בשם חכמים!

שאלה 6

מי מן המפרשים/הפוסקים סבר שדינר הוא רק דוגמה לסיכום המהווה את כל שכרו של הפועל? צטט, וכתוב איזה ביטוי יכול להוות 'מילת מפתח' בשאלה זו?

שאלה 7

באלו מקומות נוספים בספרות חז"ל ו/או בדברי הפרשנים מומלץ לאדם לא להיות רעבתן? מהו המקור ובאיזה הקשר מובאת ההמלצה?

שאלה 8

איזה פרשן מעלה את האפשרות שרבי שנה הלכה מסוימת פעמיים באותה יחידת מידע כדי לעמוד בהמלצת חז"ל להזכיר דבר בשם אומרו? צטט, והסבר.

שאלה 9

האם "מלמדים את האדם שלא יהא רעבתן", היא המלצה בעלמא או פרט הלכתי חיוני? מי מן הראשונים שואל שאלה זו, הבא את תשובות ר' יהונתן והריטב"א לשאלה זו.

שאלה 10

הבא את מחלוקת הראשונים ביחס לדברי הגמרא "איכא בינייהו דרב", מי המחמיר ומי המקל לפי כל דעה?

שאלה 11

נתונה המשנה הבאה:

משנה מסכת סנהדרין, פרק ב, משנה ה

[ה] לא ירבה לו נשים אלא שמנה עשרה רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו ר' שמעון אומר אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה אם כן למה נאמר (דברים י"ז) לא ירבה לו נשים אפילו כאביגיל (שם/דברים י"ז) לא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו (שם/דברים י"ז) וכסף וזהב לא ירבה לו מאד אלא כדי ליתן אספניא וכותב לו ספר תורה לשמו יוצא למלחמה מוציאה עמו נכנס מכניסה עמו יושב בדין היא עמו מיסב היא כנגדו שנאמר (שם/דברים י"ז) והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו:

(1) כמה מוסרים במשנה בעניין ריבוי הנשים? כתוב טבלת רכיבי טיעון לכל המוסרים.

(2) מצא בעזרת המחשב את דעת הרמב"ם בעניין מספר המוסרים במשנה זו.

(3) מה תפקיד הפיסקה הבאה לפי הרמב"ם: "לא ירבה לו נשים אלא שמנה

עשרה" מי אמרה ולצורך מה?

- (4) כמה מחלוקות מוצגות במשנה על פי פרשני המשנה שנמצאים בפרויקט השו"ת? פרט את המחלוקות.
- (5) מה דעת הרמב"ן לגבי מספר המוסרים במשנה זו? (רמז: ראה השגותיו לשורשי הרמב"ם, שורש חמישי).
- (6) האם תוכל להאיר את המחלוקת בין רמב"ם לרמב"ן בשורש החמישי בהסתמך על מספר המוסרים במשנה זו?

פרק ג' - נתוח רכיב 'המקרה' במשנה

א. מבוא

הבעייתיות הקשורה בפענוח רכיב 'המקרה'

רכיב 'המקרה' בטיעון שבמשנה, הוא מן הסתם הרכיב החשוב ביותר, ועיקר הדיונים בתלמודים הוא בבחינת פרטיו. בניגוד לרכיבים אחרים כגון: 'המוסר', או 'הקביעה הנורמטיבית' אין להעלות על הדעת 'טיעון' שאין בו 'מקרה'. לרוב מוצג 'המקרה' לאחר שם 'המוסר' (אם המקור אינו אנונימי), אבל אין הדבר הכרחי.

ניתן לחלק את הבעייתיות הקשורה בפענוח רכיב זה לחלוקת משנה כדלקמן:

(1) אי הבנה של 'המקרה' בשל בעיות לשון או ריאליה המרוחקת מעולמנו המודרני. המילונים השונים לשפת התנאים יכולים לשמש לעזר במקרה זה, ובמיוחד מילון 'הערוך'.

(2) אי-בהירות, בשל המציאות/הסיטואציה עליה מדובר ב'מקרה'.

(3) קיצורים ו/או קישורים שהמשנה עושה בעצמה (כגון: שימוש באות ו'או' החיבור) בחלקיה השונים היוצרים אי בהירות בתיאור 'המקרה' בבבא מסוימת.

(4) ניסוח המקרה בשפת-קוד משפטית, המסתירה עיקרון ו/או תובנה משפטית כללית.

כיצד מפצח הבבלי את 'המקרה' במשנה?

דווקא, 'המקרים' הפשוטים ביותר, המנוסחים בבהירות רבה והמובנים מאליהם יכולים להיות 'מקרים' שניסוחם הפשוט והברור על ידי רבי ובית-דינו, מסתיר 'סיבוכיות' שאותה יש לפענח. אחת מן הטכניקות המקובלות בספרות האמוראית ל'פיצוח' מקרים מסוג זה הינה להתייחס באופן 'דוקאי' לכל מילה בתאור 'המקרה', ובכך לחשוף את כוונת המנסח של 'המקרה'. זהו עיקרון פרשני

מקובל המתבסס על ההנחה כי הניסוח של רבי ובית דינו הוא מכוון, מדויק, והוא תוצר של דיונים מתמשכים. דא-עקא, לא תמיד תוביל ההיצמדות לעיקרון ה'דווקאות' לתובנות בעלות משמעות משפטית/הלכתית, בשל 'רעשים' מיותרים של השפה. בכוונתי לומר, שפעמים **אילוץ השפה העברית**, מחייבים שימוש בביטוי או במונח מסוים, והמניע לכתובתו לא היה מלכתחילה 'דווקא'. קשה אם כן, להחיל את עיקרון ה'דווקאות' הפרשני באופן אבסולוטי על כל ה'מקרים' במשנה.

ניסוח 'המקרה' כמייצג כלל משפטי¹⁰⁸

חשיפת עיקרון משפטי המסתתר אחר דוגמה קזואליסטית, הינו מן המלאכות החשובות של פרשני המשנה והאמוראים בראשם. זוהי מלאכה מלהיבה, מליאת השראה וגורמת להתפעמות רוחנית, ובשל כך בחרתי בדוגמה כזו לניתוח רכיב ה'מקרה'. בין אם השיטה המוצעת על ידי תחשוף את העיקרון המשפטי ובין אם אין בכוחה לעשות זאת, ברי לי שהיא תתקרב מאוד לכך, בהתאם לכוח ניתוחו של הלומד.

כמו בניתוח רכיב 'המוסר' יש לציין ולחזור ולציין שנית, כי ניתוח רכיב 'המקרה' אינו מנותק מניתוח שאר הרכיבים בטיעון. מן ההיבט המתודי יש בפרק זה התמקדות ברכיב 'המקרה', אבל ברור כי 'התמונה' כולה מתבררת רק מחיבור כל המידע הרלוונטי. עוד יש לציין כי בפרק זה מנותחים גם 'המקרים' של מקורות תנאיים מקבילים על פי אותה השיטה. יש בכך כדי להגביר את התרגול ואת הידע בנושא.

¹⁰⁸ כך מנסח זאת משה זילברג, **כך דרכו של תלמוד**, ירושלים, עמ' 19:

....לכשנעיין בדבר נראה, כי העמדה לעתים קרובות, אינה אלא קפנדריה, המובילה מן ההלכה התנאית הסתומה, דרך המקרה המיוחד ש"הוקמה" עליו, אל העיקרון החדש - המופשט העולה הימנו. נמצא, כי צמצום זה צורך הרחבה הוא, כי כל הפשטה היא הרחבת גבול, שכן היא מנתקת את הדין מן הרקמה הקונקרטי של ההלכה השנויה.

ב. דיון במשנה ב"ק ב,ג

הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים משלם נזק שלם מפני שהן מועדין.

טבלת נתוח רכיבי הטיעון:

המקור	המוסר	המקרה (CASE)	'הקביעה הנורמטיבית'	הנימוק
משנה ב"ק ב,ג	'סתם משנה'	"הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים"	"משלם נזק שלם"	"מפני שהם מועדין"

עיון ברכיבי הטיעון

בקריאה ראשונה, ההלכה במשנה זו פשוטה, ברורה, ואפילו שלא כדרכה מנומקת. דווקא מתוך בהירותה ופשטותה של משנה זו, אנו נעמוד על החכמה העצומה הטמונה בניסוחה.

מהו **המקרה** המתואר במשנתנו? כלב וגדי שקפצו מראש גג ושברו כלים, מן הסתם לא כליו של בעל הכלב או הגדי שהרי הוא משלם נזק שלם. הנימוק ל'קביעה הנורמטיבית' - משלם נזק שלם מפני שהם מועדין, יכול להתייחס לעצם חובת התשלום או לגובהו (=נזק שלם).¹⁰⁹ בין כך ובין כך נראה לכאורה שהנימוק 'מיותר', שהרי ברור לעין כל כי לבעלים יש חובת שמירה על בעלי החיים שברשותו. אם בעלי חיים אלו הזיקו לרכוש זולתו, מדוע שמאן דהו ירצה לפטור אותו מחיוב? אבל המשנה בכל זאת נימקה את ההלכה, וזה מהווה יותר

¹⁰⁹ ברור כי הנימוק בטיעונים משפטיים, מהווה צידוק משפטי ל'קביעה הנורמטיבית' כגון זה שלפנינו. ברם, 'הקביעה' עצמה מורכבת משני חלקים, האחד מובלע בשני: חובת התשלום, וגובה התשלום. קשה לקבוע רק מתוך ניסוח הנימוק, איזה מן הרכיבים ב'קביעה' הוא בא להצדיק. קביעה זו אם תוכח בטכניקות חקר אחרות, משפיעה במישרין על הבנת המקרה עצמו.

מרמז לחובת הבדיקה של המקרה שלפנינו.

ההיסקים על פי עיקרון הדווקאות:

בהיצמדות לעיקרון ה'דווקאי' נראה ש'המקרה' במשנתנו משלב שלשה רכיבים המשפיעים על הדין: **כלב וגדי, קפיצה, ומראש הגג**, כיוצא מלשון המשנה.¹¹⁰ על פי עיקרון ה'דווקאות' שינוי באחד מרכיבים אלו עשוי לגרום לשינוי בדין. זוהי צורת ניתוח פשוטה וישימה של 'המקרה', העשויה לחשוף בפנינו את העקרונות המשפטיים או המטא הלכתיים 'המסתתרים' תחת הלשון הבהירה של 'המקרה' במשנתנו.

'כלב וגדי' דווקא, ולא לדוגמה תרנגול. האם כלב וגדי נבחרו לתיאור המקרה עקב ייחודיות שיש בהם ואין בבעלי חיים אחרים? אם אכן, זהו המצב, מה יהיה הדין במקרה הבא - **תרנגול** שקפץ מראש הגג ושבר את הכלים? האם יהיה חייב בכלל, ואם כן כמה? חצי נזק? נזק שלם?

ניתן לשער שכלב וגדי הם בעלי חיים 'קופצניים', שאינם נרתעים מלקפוץ מראש הגג, בעוד שבעלי חיים אחרים נרתעים מלעשות זאת. אם אכן אבחנו זו נכונה, בעל הבית צריך היה לקחת בחשבון התנהגות זו של בעלי החיים הללו, ובהתעלמותו הוא פשע, ולכן הוא חייב בנזקם. עוד ניתן לשער כי המשנה בחרה בשני בעלי חיים אלו, עקב הרתיעה וההפחדה שהם גורמים **אחד לשני** בהיותם יחד במקום כמו ראש גג. תכונה זו אף מגבירה את פוטנציאל ה'קופצנות' שלהם, אם יהיו יחד על ראש הגג.¹¹¹

פרשנות זו, עונה גם על שאלה נוספת: מדוע מנתה המשנה שני בעלי חיים ולא אחד מהם בלבד! יש אם כן לשער, שכלב וגדי הם 'דווקא'. תכונותיהם והמציאות בה הושמו גרמה לקפיצתם אפילו מראש הגג. הבעלים פשע בכך, שעל אף שידע כי בעלי חיים אלו 'קופצניים' וכן שהם 'צהובים זה לזה', שם אותם יחד במציאות מסוכנת (=ראש הגג), ובשל כך הוא משלם אם הזיקו. מכאן, ניתן לשער שאם הניח על ראש הגג בעל **חיים אחד** ופחות **קופצני**, כגון: תרנגול, לא יהיה חייב נזק

¹¹⁰ ברזולציות גבוהות יותר ניתן להתייחס גם לפרטים, 'כלב וגדי' בקבוצת בעלי החיים המזיקים, כאל פרטים המשפיעים אף הם על ה'קביעה'.

¹¹¹ ומכאן כי השילוב 'כלב וגדי' הכרחי להבנת המשנה, ולכן הם נידונים כפרמטר אחד.

שלם אם שבר את הכלים בקפיצתו. קל וחומר אם הניח בעל חיים שאינו מסוגל לקפוץ כגון צב.

'שקפצו'

שקפצו דווקא, ולא דילגו, מעדו, נפלו. האם נקטה המשנה בלשון קפיצה 'דווקא'? ומה יהיה הדין אם 'הכלב והגדי **נפלו** מראש הגג ושברו את הכלים? האם בחירת המשנה בלשון קפיצה, נובעת מאופיין של בעלי חיים אלו (הכלב והגדי), הרגילים לקפוץ תדיר או שמא נאמר כי החיוב בנזקן הוא דווקא אם קפצו, אבל אם נפלו אין לחייב בנזקן? האם הלשון קפיצה שבמשנה כוללת בתוכה גם משמעות של נפילה, אך המשנה נקטה בלשון מצויה?

הבה ונתחם שתי אופציות עקרוניות אלו:

(1) הקפיצה כוללת נפילה (2) והקפיצה אינה כוללת נפילה. על פי האפשרות הראשונה, פשעו של בעל הבית אינו בקפיצה ו/או בנפילה של בעלי החיים אלא בכך שהוא העלה אותם לראש הגג, במציאות מסוכנת כנ"ל. המשנה נקטה בלשון קפיצה דווקא עקב סיבות של ריאליה ולא מתוך הבחנה משפטית מכוונת. בעל הבית יהא חייב בין אם **קפצו** ובין אם **נפלו**. החיוב נגרם בשל שבירת הכלים, ומה לי קפצו ומה לי נפלו?! גם במקרה שצב נפל מראש הגג ושבר את הכלים יהא חייב.

על פי האפשרות השניה הקפיצה אינה כוללת נפילה, והמשנה מחייבת בנזק שלם רק על מקרה של קפיצה. לאפשרות זו בעייתיות מסוג אחר: כיצד ניתן להבחין אם בכלל, על פי תוצאת הנזק (=שבירה) שהנזק נגרם מקפיצה או מנפילה?! האם הניזוק יצטרך להוכיח (=צילום וידיאו?) כי הכלב והגדי קפצו ולא נפלו?! ניתן לשער כי הקפיצה נגרמה בשל המעקה המקיף את הגג. במקרה זה מרחק הנפילה מקיר הבית יכול להוות מעין הוכחה משפטית לשאלת הקפיצה או הנפילה. אם הכלב והגדי שברו את הכלים הנמצאים בסמיכות של ממש לקיר הבית, מן הסתם לא היתה כאן קפיצה רגילה, אלא נסיון טיפוס על המעקה שנכשל, מעידה, ונפילה. ברם, אם הנזק נגרם במרחק מה מקיר הבית ברור לעין כל, כי הכלב והגדי קפצו מעל המעקה שבראש הגג. מרחק הנפילה מקיר

הבית, בשל חוקים פיזיקליים פשוטים מוכיח כי הכלב והגדי קפצו ולא נפלו. על פי אפשרות זו המשנה יוצרת הבחנה משפטית ברורה בין קפיצה לנפילה, בכך שכתבה את הדין במקרה של קפיצה בלבד. אין לדעת בברור ומתוך המשנה מה הדין בנפילה, אבל ברור כי הוא שונה מדין קפיצה.

במה אם כן 'אשם' בעל הבית על פי אפשרות זו? יש לשער שבעל הבית צריך היה לקחת בחשבון במקרה זה אפשרות של קפיצת הכלב והגדי מעל המעקה שבראש הגג. בשל כך, אם הזיקו בקפיצתו, הוא חייב בנזק שלם, אם במקום **נפילתו כתוצאה מקפיצתו** הרחוק מקיר הבית, היו כלים שנשברו (של השכן כמובן). ברם, אם נפלו, יהיה הדין שונה. ברור מלשון המשנה, על פי אפשרות זו שהדין בנפילה יהיה קל יותר (=חצי נזק או פטור?) שאילמלא כן, היתה המשנה כותבת לשון נפילה המעידה על אונס והיינו למדים ממנה גם קפיצה בקל וחומר. אם בנפילה חייב בנזק שלם קל וחומר בקפיצה! העונש המירבי (=נזק שלם) ניתן אם כן במקרה של קפיצה, ובנפילה, מן הסתם יהא העונש קל יותר.

על פי שתי האפשרויות הללו, לית מאן דפליג שהיתה כאן פשיעה בעצם המציאות שנוצרה בשל מחדלו של בעל הבית, בין אם המעבר לראש הגג לא נסגר כראוי בפני בעלי חיים אלו, וקל - וחומר אם הוא העלה אותם בעצמו לראש הגג. מכאן הדיון ברכיב השלישי - 'מראש הגג'.

'מראש הגג'

'מראש הגג' דווקא, ולא ממקום אחר. מדוע צריך היה בתיאור המקרה ל'עלות עד ראש הגג', כדי לחייב בנזק שלם? מה הדין אם הכלב והגדי קפצו מעבר לגדר אל גינת השכן ושברו את כליו? ומה יהיה הדין אם הכלב והגדי קפצו ממקומן וחזרו אל אותה נקודה ובכך שברו כלים? ההיגיון מחייב לומר שהבעלים יחוייבו גם במקרים אלו. מדוע אם כן, נקטה המשנה בלשון זו דווקא? על בסיס הדיון שנערך עד כה, נראה כי יש הבדל בעוצמת 'האשמה' של הבעלים בין 'המקרה' שבמשנה לבין מקרים אלו.

אשמתו של בעל הבית על פי 'המקרה' המתואר במשנה גדולה יותר, משום שהוא פשע בעצם העלאת בעלי חיים קופצניים לראש הגג. אף שניתן להתווכח על

מידת אחריותו בעצם הקפיצה ו/או הנפילה, אין מקום לויכוח באשר לאחריותו בעצם הימצאותם של בעלי חיים 'קופצניים' אלו על ראש הגג. מידת 'הפשיעה' של בעל הבית אם בכלל, במקרה של קפיצה מעבר לגדר של השכן נמוכה יותר. אף שדרכם של אלו 'לקפוץ', אין להניח שיקפצו מעבר לגדר סתם כך אלא אם כן נוצרה סיבת אונס כל שהיא.

בהתבסס על היגיון זה, נראה כי לשון המשנה גם ברכיב זה ('מראש הגג'), יכולה להיות דווקאית. מקרה 'פשוט' זה שבמשנה מתאר מציאות מורכבת משתי סצנות. בראשונה, אשם בעל הבית בכך שנוצרה מציאות מסוכנת בעטיו. עצם הימצאותם של שני בעלי חיים 'קופצניים' בראש הגג, הינה מציאות מסוכנת, שהוא אחראי לה. ברם, נראה כי אין דרך משפטית להעניש את בעל הבית רק בשל מציאות זו שהסכנה בה היא פוטנציאלית בלבד. כאשר סכנה זו מתממשת והיא יוצא מן 'הכח לפועל' בכך שבעלי החיים הללו קפצו מראש הגג ושברו את הכלים, יש מקום להעניש את בעל הבית בחומרה יתירה. אפשר שהוא אחראי לנזקי בעלי החיים שברשותו בכל מקרה ובכל מציאות, אבל כאן הוא **אשם יותר** בשל המציאות המסוכנת שנוצרה בעטיו.

כאן יש מקום לשער כי הנימוק של המשנה "מפני שהן מועדין" בא לספק הסבר נאות לקביעה שהוא משלם **נזק שלם**, במובן של תשלום מקסימלי למקרה זה. התשלום של נזק שלם (ולא פחות מכך) הוא העונש המצטבר לשתי הסצנות. בעל הבית נענש **גם** על המציאות שנוצרה בראש הגג **וגם** על שבירת הכלים.

מה יהיה הדין, אם בעל חיים זה שבר את הכלים רק ב'סצנה השנייה'? האם העונש המירבי (=נזק שלם) הוא כולו תוצאה של 'הפשיעה' ב'סצנה הראשונה', או רק בחלקו? מתוך לשון משנה זו קשה לענות על שאלות אלו, דווקא בשל הניסוח 'הפשוט' לכאורה של המשנה.

כפי שנכתב בתחילת דיון זה, 'הקביעה הנורמטיבית' הינה תוצאה של 'מקרה' המורכב משלשה רכיבים המשפיעים כולם על התוצאה. לשון אחרת, אין בידנו כלים (ממשנה זו) לקבוע מה מידת ההשפעה כל רכיב בנפרד על התוצאה הסופית.

סיכום ביניים

לסיכום, הניסוח של 'המקרה' במשנתנו אינו כה 'פשוט' כפי שהוא נראה. הדיון עד כה עסק בהצעת תשובות לשאלות הבאות:

- א. האם הניסוח במשנה דווקאי, על כל המשתמע מכך?
- ב. האם הניסוח של 'המקרה' במשנתנו מכוון לעיקרון הלכתי/משפטי מסויים, אם כן מהו? (בדיון לעיל, הוזכר העניין בביטוי 'שתי סצנות').
- ג. מהי המציאות 'המדויקת' אליה מתכוונת המשנה בתיאור 'המקרה', והאם הניסוח מכוון למציאות זו בלבד?

עיקר הדיון, באמצעות רעיון הניסוח 'הדווקאי' חשף תובנות רבות, שאת מידת נכונותן נצטרף לבדוק באמצעות הסוגיא הבבלית. לא נעשה שימוש בשלב זה של הדיון במקורות מקבילים או בכל פריט מידע חיצוני אלא בניתוח הגיוני/לשוני קר. זוהי סימולציה ב'זעיר אנפין' לדיון שהתרחש בין כותלי בית המדרש האמוראי. האם חשפנו בכך את מלא ההבנה של המשנה? האם כווננו בכך לכל חלקי הסוגיא האמוראית? התשובה היא לא רבתי! גם הדיון המלא במשנה, על פי כל רכיבי השיטה המוצעת, לא יצפה מעולם את מלא הרכיבים בסוגיא התלמודית, אבל יתקרב מאוד לכך מהיבטים מתודולוגיים רבים.

ג. דיון בסוגיא התלמודית

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב

גמ'. טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור, אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור.

תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו - פטורין.

הניחא למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר? כגון דמקרבי כלים לגבי כותל, דכי קפצי בקפיצה לא נפלי עלייהו, ואפילו תחלתו בפשיעה ליכא.

אמר רב זביד משמיה דרבא: פעמים שאפילו נפלו נמי חייב, משכחת לה בכותל רעוע. מאי ניהו? דאבעי ליה לאסוקי דעתא דנפיל ארחי? סוף סוף

לא נפל ארחי ונפול אינהו, תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא! לא צריכא, בכותל צר:

תנו רבנן: הכלב והגדי שדלגו ממטה למעלה - פטורין, מלמעלה למטה - חייבין; אדם ותרגול שדלגו, בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה - חייבין.

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כב עמוד א

והתניא: הכלב והגדי שדלגו, בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה - פטורין! תרגמא רב פפא: דאפיך מיפך, כלבא בזקירא וגדיא בסריכא. אי הכי, אמאי פטורים? פטור מנזק שלם, וחייבין בחצי נזק.

ניתוח מתודולוגי

טעמא דקפצו, הא נפלו-פטור, אלמא קסבר:

תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פטור.

הבבלי קובע כבר בתחילת הדיון כי 'קפצו' שבמשנה הוא ב'דווקא', ומכאן משמע שאם נפלו-פטור. לדיוק זה הוא נזקק כדי לחשוף את העיקרון המשפטי המסתתר לדבריו אחרי המילים הפשוטות שבמשנה והוא: "תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פטור". במילים קצרות אלו של הבבלי נפתרות לכאורה רוב התמיהות שהעלנו בדיון המוקדם. הסתמא הבבלי מתאר את 'המקרה' שבמשנה באמצעות עיקרון משפטי שלפיו, הימצאותם של כלב וגדי על ראש הגג הוא מעשה שיש בו פשיעה משפטית. חיוב נזק שלם על שבירת הכלים במקרה של קפיצה, היא תוצאה של פשיעה זו. ברם, אם בעלי החיים הללו **נפלו** ולא **קפצו** אזי הוא פטור, ולנפילה קורא הבבלי אונס.

תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים-משלם נזק

שלם, נפלו-פטורין.

זוהי הוכחה נוספת ממקור תנאי (תוספתא) שבו כתוב במפורש כי נפלו-פטורין, והוא אינו מסיק זאת רק מדיוק לשוני. על פי פרשנות זו של הסתמא הבבלי, הניסוח של 'המקרה' במשנה נועד למטרה אחת, להביע בדרך קזואיסטית את העיקרון המשפטי שלפיו - 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס-פטור'. ברם, מצאנו

שאמוראים נחלקו בעיקרון משפטי זה, ועל כן קשה ממשנתנו למאן דאמר -
 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב!
 ותשובת הסתמא - "כגון דמקרבי כלים לכותל. דכי קפצי בקפיצה לא נפלי
 עלייהו, ואפלו 'תחילתו בפשיעה' ליכא"

הכלים היו קרובים מאוד לכותל, ולא יכלו להינזק מהקפיצה לרוחק, ולכן הוא
 לא פשע כלל בשמירתם ופטור אם נפלו. יתר על כך, "אפילו תחילתו בפשיעה
 ליכא". היוצא מכך: למאן דאמר "תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פטור", משנתנו
 עוסקת בשקפצו מן הגג ולא שנפלו ממנו. בשל כך אין כאן 'סופו באונס', והוא
 חייב נזק שלם. פרוש זה מתבסס על הדיוק הלשוני מ'קפצו', וכן על מקור תנאי
 מפורש שעושה הבחנה בין קפצו לנפלו.

למאן דאמר 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס-חייב', ניתן להציע את הפרשנות
 הבאה: משנתנו עוסקת במקרה שהכלים קרובים מאוד לקיר, ולכן לא היתה כאן
 פשיעה אפילו מלכתחילה, שכן ההנחה היא שאם הכלב והגדי יקפצו מעל המעקה
 הם לא יפגעו בכלים הקרובים לקיר. גם למאן דאמר זה, קיימת הבחנה בין קפיצה
 לנפילה, שבקפיצה חייב ובנפילה פטור, משום שנפילה היא אונס. ברם, החיוב
 במשנה אינו מהווה הוכחה לעיקרון המשפטי, משום שאין כאן תחילתו בפשיעה
 כלל. מותר על פי מאן דאמר זה להעלות כלב וגדי לראש הגג ואין בכך פשיעה.
 הוא כמובן חייב לשומרן לבל יקפצו מעל המעקה, ולכן אם בכל זאת קפצו הוא
 חייב בנזקן ואם נפלו (מחמת אונס) הוא פטור בנזקן.
 נסכם את המחלוקת התלמודית בפרוש המשנה באמצעות טבלה מבהירה על פי
 הפרשנות לעיל:

מאן דאמר: 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב'.	מאן דאמר: 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פטור'.	
אין כאן 'תחילתו בפשיעה' בעצם ההעלאה לגג, כי הכלים קרובים לקיר הבית, ובקפיצה לא חייבים להפגע.	יש כאן 'תחילתו בפשיעה' בעצם העלאת כלב וגדי לראש הגג. בלי שום קשר למרחק הכלים מקיר הבית.	האם יש כאן 'תחילתו בפשיעה'?
לא העריך נכון את פוטנציאל הקפיצה, לא שמר כראוי - לכן חייב בנזקן.	כי 'קפצו' אינו אונס ולכן חייב.	מדוע ב'קפצו' חייב?
נפילה היא אונס - ובאונס פטור בכל מקרה.	נפילה היא - אונס, 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פטור'.	מדוע 'נפלו' פטור?
ההלכה במשנה אינה מהווה הוכחה לעיקרון המשפטי, משום שהמשנה לא דנה במקרה כזה כלל.	ההלכה במשנה מנוסחת באופן שהיא מהווה הוכחה לעיקרון המשפטי דלעיל, לא באופן ישיר.	האם יש הוכחה מן המשנה לעיקרון המשפטי?

מניתוח הסוגיא הבבליית נראה כי ההתלבטויות בהבנת המשנה די דומות לאלו שהוצגו בתחילת הדיון בפרק זה. מה אם כן ההבדל המתודולוגי בין שני סוגי הניתוחים למשנתנו? הדיון בתחילת הפרק התבסס על ניתוח לשוני 'דוקאי'. ניתוח זה חשף אמנם את מרבית ההתלבטויות שהתלמוד התלבט בהם, אבל הוא לא חשף ולא היה יכול לחשוף **מחלוקת** אמוראית בעיקרון משפטי. העיקרון לכשעצמו נחשף מתוך הדיון הרחב, אף אם לא במונחים המשפטיים המדויקים שבהם משתמש הבבלי.

הסוגיא התלמודית שלפנינו מתחילה מסוף הדיון שבפרוטוקול החסר. אם לשפוט על פי תוכן וניסוח הסוגיא התלמודית נראה כי הסתמא, **מתחיל** את הדיון בהתלבטות, האם המשנה מהווה הוכחה לעיקרון המשפטי שהזכרנו לעיל או לא? אם ננתח (כפי שיתבצע להלן) את ההנחות הטמונות בהצגת התלבטות זו, נוכל להוכיח בוודאות כי קודם להצגת התלבטות זו כבר סוכמו תובנות רבות, המהוות מסקנות מדיון רחב היקף שאינו לפנינו. אלו הנחות/תובנות אם כן טמונות בהתלבטות של הסתמא שבסוגיא המפורשת? והאם תובנות אלו אכן נחשפו בדיון המוקדם שלנו בתחילת הפרק?

(1) מתוך עיון בטבלת המחלוקת אנו למדים כי עיקר המחלוקת מתחילה בשאלה האם היתה או לא היתה כאן מציאות של 'תחילתו בפשיעה'? במונחי הדיון שערכנו בתחילת הפרק יש לשאול, מהם הרכיבים הלשוניים שבמשנה המהווים הוכחה וסיוע לשני הצדדים החולקים? למאן דאמר שהמציאות במשנתנו הינה 'תחילתו בפשיעה' יש לומר כי הרכיבים **'כלב וגדי'** ו'**ראש הגג'** הם הרכיבים המסייעים כפי שהסברנו בתחילת הדיון: **'כלב וגדי'** קופצניים והנחתן ב'**ראש הגג'** ללא שמירה מהווה פשיעה. למאן דאמר שהמציאות במשנתנו אינה 'תחילתו בפשיעה' יש לומר ש'**כלב וגדי'** ו'**ראש גג'** - 'לאו דווקא'. זהו קזואיזם שאינו מעיד על עיקרון משפטי סמוי אלא מפשט את 'המקרה' מתוך עולם הריאליה של התנאים.

(2) מדוע ב'קפצו' חייב לפי כל שיטה?

למאן דאמר 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פטור', מדובר על 'תחילתו בפשיעה', ראה סעיף קודם. למאן דאמר 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב' אין מדובר במשנתנו על מציאות של 'תחילתו בפשיעה' שהרי הפשיעה יכולה להתייחס רק לפוטנציאל השבירה של הכלים ולא להעלאת בעלי חיים 'קופצניים' לראש הגג. פוטנציאל שבירת הכלים לא היה קיים לפחות בעיני בעל הבית שהרי הכלים קרובים לקיר, וגם אם יקפצו בעלי החיים מעל המעקה הם לא יפגעו בכלים. החיוב בכל זאת נובע מהערכה מוטעית של המציאות אך לא מפשיעה מוקדמת. לשון המשנה מסייעת אף למאן דאמר זה, שהרי מלשון המשנה אין התייחסות כלל למעשה ההעלאה של הכלב

והגדי לראש הגג. עמדת המשנה על פי לשונה היא עמדה ניטרלית ביחס למעשה ההעלאה. הסיפור מתחיל אליבא דלשון המשנה ממצאות ניטרלית: כלב וגדי **המצויים** על ראש הגג וממנו קפצו, (בלשון חכמים 'בדיעבד' ולא 'מלכתחילה').

(3) נפילה - היא אונס לפי שתי השיטות החלוקות. בנקודה זו קיימת הסכמה בין שני הצדדים שהפועל קפצו הוא 'דווקא' והוא שונה מנפילה שהיא אונס כנ"ל. האמוראים אינם יכולים לחלוק בנקודה זו משום שההבחנה בין קפיצה לנפילה אינה נובעת רק מדיוק לשוני 'דווקא' אלא מאמירה מפורשת בתוספתא.

מסיכום ניתוח זה נראה כי עיקר המחלוקת המתודולוגית בין שתי השיטות התלמודיות נוגעת בשאלה, האם כל רכיבי הניסוח של 'המקרה' במשנתנו 'דווקאיים' או רק רכיב ה'קפצו'? אפשר שהדעות כאן עקרוניות ונוגעות גם לרכיב 'קפצו', אלא שלגביו קיים מקור תנאי מפורש האומר כן.

צורת העריכה של הסוגיא התלמודית רומזת לויכוח עקרוני זה. בתחילה מדייק הסתמא האמוראי "טעמא דקפצו - הא נפלו פטורים", והרושם הנוצר הוא כי דיוק זה נובע כולו מן ההיבט הלשוני 'הדווקא'. ברם יש לשאול על דיוק זה, ומניין שבנפלו הוא פטור? שמא יהא חייב פחות מנזק שלם אך לא יהיה פטור?! ברי לכל שהקביעה 'פטור' אינה נובעת מן הדיוק הלשוני אלא מן הקביעה המפורשת שבתוספתא. הנה כי כן, על אף שהדיוק כולו כתוב במפורש בתוספתא, בוחר הסתמא ללמוד אותו תחילה כדיוק לשוני גרידא, אך לתמוך אותו לבסוף בביטוי "תניא נמי הכי" המכוון לתוספתא. זוהי אמירה מתודולוגית כמעט מפורשת התומכת במוצהר בשיטת הדיוק הלשוני 'הדווקא', המוצג כהוכחה ראשונה שהתוספתא מהווה לה 'סיוע' תומך.

הוכחנו אם כן כי התובנות הסמויות שעליהן מתבססת הסוגיא התלמודית, הן הן התובנות שנחשפו על ידינו בניתוח מוקדם של המשנה. זוהי מסקנה מתודולוגית חשובה, לאמר: גם אם הדיון והניתוח המוקדם של המשנה אינו תואם במלואו את הדיון התלמודי, הוא מהווה לפחות רקע נאות והכרחי להבנת הסוגיא.

בהמשך הסוגיא מובעת דעה, שתיתכן מציאות שבה גם 'נפלו' היא חייב. המסקנה בדיון מתארת מציאות זו כנפילה מכותל צר. מן ההביט המתודולוגי יש לשאול, מדוע ניסה רב זביד בשמו של רבא לחפש בכלל מציאות כזו של חיוב גם ב'נפלו'? בהמשך ניתוח שביצענו לעיל, התשובה ברורה למדי. מתוך הניתוח הקודם הגענו למסקנה כי שני הצדדים החלוקים מקבלים את הדיוק הלשוני בעניין 'קפצו', ובמיוחד לאור ההוכחה מן המקור בתוספתא. מעבר לדיוק זה שעליו יש הסכמה, אני סבור כי קיימת מחלוקת עקרונית בניתוח המתודולוגי של 'המקרה' במשנתנו.

דעה אחת, מייחסת חשיבות 'דווקאית' לכל רכיב ב'מקרה' ויוצרת סביב זה מציאות משפטית מסוימת. דעה שניה, אינה תומכת בשיטת ניתוח זו, ו'המקרה' במשנתנו הוא רק דוגמא מעולם הריאליה התנאי. ניסיונו של רב זביד נראה כתומך בדעה השניה. הוא סבור שגם הדיוק: קפצו - חייב, נפלו - פטור, מיותר אם מדובר על כותל - צר (=עובי המעקה שבראש הגג, ראה רש"י על אתר). המניע המתודולוגי לניסיונו של רב זביד בשם רבא, מעיד אם כן על היותו שייך לבית מדרש מסויים שבו לא התבצעה שיטת ניתוח לשונית 'דווקאית' במשנתנו.

מה יאמרו מחזיקי הדעה השניה לגבי ההוכחה המפורשת מן התוספתא? אפשרות אחת הינה לטעון שזו מחלוקת בין המשנה לבין התוספתא, אפשרות שניה הינה לטעון שמחזיקי הדעה השניה אינם שוללים לחלוטין את הדעה הראשונה המדייקת באופן דווקאי בלשון המשנה, אלא מתבטאים באופן לא מוחלט: 'פעמים שאפילו נפלו נמי חייב'. כלומר: המציאות במשנתנו אינה מתייחסת למקרה אחד בלבד.

במרכיב האחרון של הסוגיא, מתקיים דיון לגבי הקפיצה של הכלב והגדי. האם ה'קופצנות' של הכלב והגדי שייכת רק למצב בו הם היו על ראש הגג או אף אם קפצו מעבר לגדר של השכן? בברייתא אחת מובעת דעה דומה לזו שבמשנתנו: כלב וגדי חייבים רק אם קפצו **מלמעלה למטה** ולא להיפך. שוב, יש להניח שהראייה לדעה זו ממשנתנו מתבססת על הרכיב 'ראש הגג' שבתיאור 'המקרה'. המשנה באמצעות ניסוח רכיב זה, מדברת על קפיצת הכלב והגדי **מלמעלה למטה** ולא להיפך. אפשר, כהמשך להצעה לעיל לטעון כי הברייתא

שאינה מבחינה בכוון הקפיצה אינה מקבלת את הדיוק הדווקאי שבמשנה. ההרמוניזציה אותה מציע רב פפא לפתרון הסתירה בין הברייתות מתבססת אף היא על דיוק לשוני דווקאי - 'כלב וגדי'. המשנה בחרה בניסוחה דווקא בשני בעלי חיים אלו לא רק בשל 'קופצנותם' הטבעית אלא גם בשל **אופיים** 'הקופצני' ("כלב בזקירא וגדיא בסריכא").

נראה אם כן, ש'חוט השני' המתודולוגי העובר לאורך כל הסוגיא התלמודית קשור לשאלת מידת ההסתמכות על הדיוק הלשוני 'הדווקאי' בניסיון הפענוח של כוונת המשנה. הקו המוביל נראה כתומך בשיטת פרשנות זו, על אף שראינו ניסיונות לא אנונימיים לצמצם מעט מכוחה של שיטה פרשנית זו. הניתוח והדיון המוקדם של 'המקרה' במשנה, סייע לא מעט כדי לעמוד גם על נקודה חשובה זו - 'חוט השני' המתודולוגי של הסוגיא התלמודית למשנתנו.

ד. מקורות מקבילים

תוספתא מסכת בבא קמא (ליברמן) פרק ב הלכה א

"הכלב והגדי שנפלו והזיקו, הרי אילו פטורין. קפצו והזיקו, הרי אילו חייבין.

אבל אדם שקפץ בין מלמעלה בין מלמטה והזיק, הרי זה חייב"

טבלת ניתוח רכיבי הטיעון בתוספתא:

הנמוק	'הקביעה הנורמטיבית'	המקרה (CASE)	המוסר	רכיבים מס'
איו	"הרי אילו פטורין"	הכלב והגדי שנפלו והזיקו	'סתם תוספתא'	(1)
אין	"הרי אילו חייבין"	[הכלב והגדי] קפצו והזיקו	'סתם תוספתא'	(2)
אין	"הרי זה חייב"	אבל אדם שקפץ בין מלמעלה בין מלמטה והזיק	'סתם תוספתא'	(3)

תחילה יש לשים לב שבתוספתא קיימת הבחנה מפורשת בין נפילה לקפיצה. הבחנה זו מוסקת בסוגייתנו באופן 'דווקאי' מלשון המשנה. הברייתא המצוטטת בסוגיית הבלבלי דומה בהלכות שבה אל ניסוח התוספתא, אבל לא דמיון מוחלט. הברייתא המצוטטת בסוגיא התלמודית הבלבליית הינה: "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק שלם, נפלו - פטורין". אפשר שהסתמא הבלבלי, ציטט את עיקרי הברייתא מזכרונו ואף התאים מעט את סגנונה לזו של המשנה, כל זאת כמובן בהנחה שהברייתא המצוטטת אכן היא התוספתא דלעיל. ננתח תחילה את 'המקרים' שבתוספתא, ולאחר מכן נדון בהשוואה בינם לבין המשנה. השוואה זו, תחת ההנחה שהתוספתא קדמה למשנה, ורבי יהודה הנשיא הכיר אותה בנוסח שבידנו, יכולה להעמידנו על שיקולי הניסוח של רבי.

עיקר ההבדל נמצא ב'קביעה הנורמטיבית', "פטורין" מול "חייבין". נראה כי התוספתא ביקשה להדגיש את ההבדל בדיון בין קפיצה לנפילה של הכלב והגדי. המשנה שלא כתבה הבחנה זו במפורש, קובעת שהתשלום יהיה נזק שלם ולא רק חיוב, ומכאן מקום לשער כי כוונת המשנה בניסוח 'מקרה' זה שונה מכוונת מנסח התוספתא. גם תוספת הנימוק במשנה, מחזקת תיזה זו.

הלכה (3), "אבל אדם שקפץ..", נראית כמנוגדת להלכות (1) ו-(2) בגלל המילה "אבל" היוצרת ניגודיות. המשמעות היוצאת מן הניגודיות הינה, שאדם חייב בנזק קפיצתו בלי שום קשר לכוון הקפיצה - מלמעלה למטה או מלמטה למעלה. ברם, כלב וגדי לא יהיו חייבים על שני הכוונים, אלא רק ככתוב בהלכה (2) - "קפצו והזיקו הרי אלו חייבין". מכאן, שקפצו שבהלכה (2) הינה מלמעלה למטה, שאלמלא כן, לא תהיה משמעות ל'אבל' שבהלכה (3).

הלכה (2) יכולה להילמד בשני אופנים סותרים: על פי הניגודיות מ (3) [= "אבל"], קפיצת הכלב והגדי שב (2) הינה מלמעלה למטה. הוכחה נוספת לשיטת לימוד זו, תתקבל מחיבור הלכה (2) להלכה (1) ברכיב 'המקרה'. משל היה אומר: 'הכלב והגדי שקפצו מאותו מקום שמדובר עליו ב (1) שממנו נפלו, הרי אלו חייבין'. אם אכן 'המקרה' ב (2) הוא אותו 'מקרה' ב(1), המשמעות הינה חיוב רק על כוון אחד בלבד מלמעלה למטה, שהרי נפילה שב (1) אפשרית מלמעלה למטה בלבד. מאידך, אם נלמד את (2) כהלכה עצמאית ש'המקרה'

המתואר בה שונה מ'מקרה' (1), יש לומר, שהתוספתא אינה מבחינה בכוון הקפיצה של הכלב והגדי. המילה 'אבל' שמתארת ניגוד, מתייחסת במקרה זה לא ל'מקרה' אלא ל'קביעה', דהיינו - הכלב והגדי פעמים חייבים (קפיצה) ופעמים פטורים (נפילה), אבל האדם תמיד חייב. נמצאנו למדים, שלשון התוספתא ב (2) ביחס לכוון הקפיצה של כלב וגדי אינה נהירה דייה.

אי בהירות זו ביחס לכוון הקפיצה בתוספתא, נפתרה על ידי המשנה (וגם על ידי ציטוט 'התוספתא' בברייתת הבבלי) בניסוח - **'מראש הגג'**. המלים 'מראש הגג' על פי השערה זו, נוספו על ידי רבי בניסוח המשנה, כדי להסיר את הספק מכוון הקפיצה, שהרי מראש הגג קופצים תמיד מלמעלה למטה, כל עוד שחוקי הכבידה בתוקף. אם רבי מסכים לפטור בעניין הנפילה של הכלב והגדי יש לומר, שרבי תמצת את שתי ההלכות שבתוספתא להלכה אחת הדנה ב'קפיצה' באופן 'דווקאי'. קיימת אם כן הסכמה בין המשנה לתוספתא בשני רכיבים של 'המקרה': ההבחנה בין קפיצה לנפילה, ו'כלב וגדי' דווקא. קיימת אי בהירות לגבי כוון הקפיצה, ובשל כך מצאנו התלבטות בעניין זה בסוגייתנו.

(2) תלמוד ירושלמי מסכת בבא קמא פרק ב דף ג טור א/ה"ה

הכלב והגדי שקפצו מראש הגג כו', אית תניי תני שקפצו, אית תניי תני

שנפלו. אמר רבי יוחנן: כיני מתניתא שקפצו, נפלו לא בדא.

רבי יוחנן בניגוד לסוגיית הבבלי שמעמידה את משנתנו פעמים גם ב'נפלו', סבור שמשנתנו ב'קפצו' דווקא. בלשון 'פני-משה' על אתר: "ר' יוחנן הוא דמכריע שכך צריך לשנות במתני' בדווקא, אבל נפלו לא בדא אמרו שהוא בכלל חיוב". יש לשער שגם בבית מדרשו של רבי יוחנן בטבריה דנו ב'מקרה' של משנתנו, על פי שיטת הניתוח שהוצעה בתחילת הפרק. כאן, כמו בבבלי, הסעיף האחרון שבפרטוקול הדיון הוא הכרעתו של רבי יוחנן. אמירה זו של חכמי ארץ ישראל מייחסת לרבי ניסוחים "דווקאיים" לתיאור המקרה, כשיטה וכדרך מועדפת.

נקודה נוספת ראויה לציון, המאפיינת את הפרשנות של הירושלמי הינה הקיצור וההתמקדות. מכל פרטוקול הדיון בבית המדרש בטבריה, מציג הירושלמי שלפנינו את מסקנתו של ר' יוחנן בלבד, כמכריע. ומתוך דיון נעלם זה, מתמקד הירושלמי בנקודה אחת בלבד בשאלת ההבחנה בין קפצו לנפלו.

ה. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות

רי"ף מסכת בבא קמא דף ט עמוד ב

גמ' ת"ר: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ממעלה למטה (ושברו כלים) - חייבין, ממטה למעלה - פטורים מנזק שלם וחייבין בחצי נזק. ובדאפיך מיפך, כלבא בסיקרא וגדיא בסירכא, אבל כלבא בסירכא וגדיא בסיקרא, בין ממעלה למטה בין ממטה למעלה חייבין נזק שלם. וכן אדם ותרנגול שדילגו בין ממעלה למטה ובין ממטה למעלה חייבין נזק שלם. אדם מועד לעולם ותרנגול אורחיה הוא.

הניסוח של הרי"ף כולל בלשונו הקצרה את 'כל סוגיית הבבלי'. הוא מדגיש בתחילת דבריו שהקפיצה מראש הגג הינה **ממעלה למטה**, מה שלא כתוב בפרוש במשנה. כ"כ הוא מעמיד את משנתנו ב"דאפיך מיפך" כלומר: שלא כדרכם של בעלי חיים אלו. הבחנה זו, מלמעלה או מלמטה שייכת רק אם קפצו שלא כדרכן, אך אם קפצו כדרכן, אין הבחנה בכיוון הקפיצה ויהיו חייבין נזק שלם בכל מקרה.

על אף ההבחנה המפורשת בין קפצו לנפלו שבסוגיא התלמודית, אין הרי"ף מתייחס להבחנה זו באופן מפורש בפרושו המוצג לעיל. הרי"ף מוסיף בפירושו על טקסט המשנה את המילים "ממעלה למטה": "... שקפצו מראש הגג ממעלה למטה (ושברו כלים)". תוספת זו מתבססת כמובן על פירושו לברייתות שבסוגיא הדנות בעניין כיוון הקפיצה. נסכם את דעת הרי"ף בטבלה מבהירה, וננסה לדלות מתוכה את עמדתו ביחס לשאלת ההבחנה בין קפצו ונפלו שאינה מצויה בפירושו למשנתנו.

ההלכה על פי הרי"ף בהתבסס על סוגייתנו

		הכּוּוֹן התנהגות הכלב והגדי
ממטה למעלה	ממעלה למטה	
משלם חצי נזק	משלם נזק שלם	אפיך מיפך
משלם חצי נזק	משלם נזק שלם	דלא אפיך מיפך

על פי טבלה זו, משנתנו דנה רק בכּוּוֹן **ממעלה למטה**, שהרי הכלב והגדי היו על 'ראש הגג'. צורת ההתנהגות של הכלב והגדי אינה משנה את ההלכה ובכל מקרה משלם נזק שלם. מכאן, שהרי"ף מתייחס לעניין הכּוּוֹן כגורם השפעה מרכזי על ההלכה, והוא כביכול גורם הפגיעה המשפטי שבגללו משלם בעל הבית נזק שלם. הרי"ף מפרש אם כן את משנתנו כחלוקה על התוספתא המצוטטת על ידי הבבלי. על פי משנת רבי ובפרושו של הרי"ף, ההבחנה שקובעת את הדין הינה בכּוּוֹן הקפיצה ולא בצורתה (=קפיצה או נפילה).

מה אנו יכולים להסיק מפרשנות זו, אודות המתודולוגיה הפרשנית של הרי"ף? יש לשער שהרי"ף אינו מקבל את עיקרון ה'דווקאות' הפרשני במונח 'קפצו', אך הוא מקבלו בענין הרכיב 'ראש הגג' שבנוסח המשנה. על מה יכול היה הרי"ף להתבסס במתודולוגיה פרשנית זו? שוב, יש לשער כי הרי"ף מתקשה לקבל את ההבחנה בין קפצו לנפלו **בהיבט ההלכתי היישומי**. כיצד יהיה ניתן לקבוע באופן מעשי האם היתה כאן קפיצה או נפילה? האם המרחק מקיר הנפילה אכן יכול לשמש כראיה משפטית להבחנה זו? מאידך, כוון הנפילה הינו נתון במציאות, שאינו יכול להיות שנוי במחלוקת ההלכתית, ועל כן לדידו הוא הרכיב הקובע את ההלכה. כראייה תומכת לגישה מתודולוגית זו יכול הרי"ף להסתייע בברייתות

העוסקות בכוון הקפיצה. נמצאנו למדים, שהרי"ף מתייחס בפירושו למקרה שבמשנה, לשני רכיבים באופן 'דווקאי', 'ל'כלב וגדי' ול'ראש הגג' אבל לא לרכיב 'קפצו'.

יותר מכך, 'הקביעה הנורמטיבית' **חייבין בנזק שלם** ולא סתם **חייבין**, נובעת בשל העובדה שהקפיצה (או הנפילה) היו ממעלה למטה ולא בכוון ההפוך. כלומר, זהו חידושו של רבי ב'הלכה פשוטה' זו שבמשנתנו.

ראב"ן בבא קמא ד"ה הכלב והגדי

הכלב והגדי [ב"ק כ"א ב] שקפצו מראש הגג ושיברו את הכלים משלמין נזק שלם. טעמא דקפצו הא נפלו פטור אלמא קסבר תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, ותניא נמי הכי דנפלו פטור דסופו באונס פטור. וכן הלכה כאיכא דאמרי [ב"מ מ"ב א] אמר רב יוסף תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, דמתני' וברייתא דמסייע ליה, ואע"ג דללישנא דקאמר חייב מוקמי' להו דמקרבי כלים לגבי כותל דאי קפצי לבראי קפצי, שינוייה הוא ולא סמכינן עלה. ולגבי כספים קיימא לן כלישנא קמא דרב יוסף דשמואל קאי כוותיה בכספא ואמר [שם] אין להם שמירה אלא בקרקע ואם שמרן במקום אחר הוי פשיעה ואפילו סופו באונס.

הראב"ן מצטט את הבבלי כמעט מילה במילה. גם לראב"ן אוריינטציה הלכתית והוא פוסק כמאן דאמר "תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור". עיקרון משפטי זה שעליו מבוסס המקרה במשנתנו, אפשרי אך ורק בשל הדיוק ה'דווקאי' קפצו ולא נפלו. הדיוק 'הדווקאי' קפצו ולא נפלו כל כך מקובל על ראב"ן, עד כדי כך שהוא מתייחס אליו כאל דבר הכתוב במפורש במשנה וכך הוא כותב: - "דמתני' וברייתא דמסייע ליה". ההבחנה **המפורשת** שבברייתא (=תוספתא), מסייעת לאמירה הלא מפורשת שבמשנה.

את האפשרות שמשנתנו תומכת גם במאן דאמר "תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב" הוא דוחה. את המציאות המאפשרת זאת, המוצעת על ידי הבבלי - "דמקרבי כלים לגבי כותל" הוא דוחה ב: "שינוייה הוא ולא סמכינן עלה". מן **ההיבט המתודולוגי הנוגע לשיטת הניתוח של 'המקרה' במשנתנו, אין לדייק קפצו ולא נפלו - בשום מקרה. אין לפי הראב"ן מציאות של חיוב ב'נפלו' בשום**

מצב. זוהי עמדה קוטבית והפוכה לזו של הרי"ף. הנה כי כן, ההלכה הינה גם תלויית פרשנות מתודולוגית למקרה שבמשנה.

רמב"ם הלכות נזקי ממון פרק ב הלכה טו

הכלב והגדי שקפצו מראש הגג מלמעלה למטה ושברו את הכלים משלמין נזק שלם מפני שהן מועדים לדבר זה, וכן אם נפלו והזיקו, שעלייתן לראש הגג פשיעה ואע"פ שנפילתן אונס כל שתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

'לשון הזהב' של הרמב"ם הינה 'מעשה מרכבה' מסוג חדש. מן ההיבט ההלכתי נראית דעתו כתואמת את דעת הרי"ף. גם הרמב"ם מוסיף את המילים "מלמעלה למטה" לאחר המילים "מראש הגג". הוא מסביר בדומה לרי"ף את הנימוק "מפני שהן מועדים לדבר זה", בהסבר ל'קביעה הנורמטיבית' המפורשת שחייבין נזק שלם. עד כאן הדמיון.

בהמשך, מתייחס הרמב"ם בצורה מפורשת ל'נפלו' והוא קובע בנגוד לדיוק בגמרא שנפלו - חייבין! מדוע? "שעלייתן לראש הגג פשיעה... כל שתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב". האם אנו יכולים להסיק מכאן, שהרמב"ם מתנגד לעיקרון הפרשני 'הדווקאי'? התשובה היא לא! גם הרמב"ם מקבל עיקרון פרשני זה, אלא שהוא מיישם אותו באופן שונה מצורת היישום של הסתמא. לפי שיטת הרמב"ם יש ללימוד זאת כך - 'קפצו - חייב בנזק שלם, נפלו - אינו חייב בנזק שלם'. כלומר: הדיוק הלשוני שולל את 'הקביעה הנורמטיבית' של קפצו, אך לא קובע שנפלו - פטורין, כפי שהסתמא האמוראי קבע, בהסתמכו על התוספתא. אכן אם נדייק בלשון הרמב"ם נראה כי הוא קובע, על 'המקרה' שנפלו - "... וכן אם נפלו והזיקו... חייב". אפשר שיהא חייב במקרה של נפלו חצי נזק במקום נזק שלם. בנקודה זו שונה דעת הרמב"ם מדעת הרי"ף. על פי הרי"ף, התשלום של חצי נזק יתקיים ב"אפיך מיפך" ובכוון 'מלמטה למעלה', על פי הרמב"ם, יתקיים מצב זה ב'נפילה' ולא בקפיצה.

גם הרמב"ם כמו הרי"ף יסבור כי משנתנו חלוקה על התוספתא. ברם דעותיהם תהיינה חלוקות בעניין 'נפילה' כנ"ל. אפשר שדעותיהן חלוקות גם בעניין ההלכה לגבי העיקרון המשפטי - "תחילתו בפשיעה וסופו באונס". דבריו הקצרים של

הרמב"ם אינם 'מכסים' את כלל ההתלבטויות שנוצרו עקב ניתוח 'המקרה' במשנה והוא הותיר 'בקעה להתגדר בה' ל'נושאי כליו'.
 מן ההיבט המתודולוגי של ניתוח המקרה כמודגם בתחילת הפרק, הרמב"ם מתייחס בקביעותיו לשלשת הרכיבים שבמשנה: 'כלב וגדי', 'קפצו', ו'ראש הגג'. ניתוח הרכיבים במשנה בצרוף הפירוש שלו לסוגיא התלמודית, ובמיוחד להכרעה במחלוקת בעניין העיקרון המשפטי (=תחילתו בפשיעה וסופו באונס), יצרו הלכה שונה מדעות פוסקים אחרים.

ו. הרחבות באמצעות שאילתות מחשב בפרויקט השו"ת

(1) השאילתא: גמ' טעמא הא - בבבלי

מטרת שאילתא זו הינה לבדוק ולנתח את הסוגיות שבהם מתבצע דיוק לשוני 'דווקא' כמו בסוגייתנו. בנוסף, כדי לוודא שהדיוק מתבצע רק על רכיבי המידע **שבמשנה**, אנו מוסיפים לתחילת השאילתא את המילה **גמ'** המבטיחה לנו כי במקורות אלו התבנית 'טעמא... הא' מתייחסת לנאמר במשנה המהווה נשוא לפרשנות זו. ברור כי שכחות התבנית 'טעמא...הא' שלא בסמיכות למשנה, גדולה לאין ערוך מן השכיחות הנבדקת על פי השאילתא 'גמ'... טעמא... הא'. לענייננו מספיקות 21 תוצאות אלו כדי להסיק מהן מסקנות מתודולוגיות חשובות. מתוך עיון שטחי בלבד בהיקרויות שעלו בשאילתא בולטת מסקנה חשובה. **מטרת** הדיוק הלשוני 'הדווקא' משתנית ממקור למקור. להלן דוגמאות לנ"ל:¹¹²

¹¹² 1. תלמוד בבלי מסכת יבמות דף ל עמוד א

גמ'. טעמא דעבד בה מאמר, הא לא עבד בה מאמר - נכרית יבומי נמי מייבמה; אמר רב נחמן, זאת אומרת: אין זיקה ואפילו בחד אחא.

2. תלמוד בבלי מסכת יבמות דף קיז עמוד ב

גמ'. טעמא דנשאת, הא לא נשאת - לא תנשא, והאמר עולא: כ"מ שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים, ואין דבריו של אחד במקום שנים! הכי קאמר: עד אחד אומר מת, והתירה להנשא, ובא אחד ואמר לא מת - לא תצא מהיתירה הראשון.

3. תלמוד בבלי מסכת יבמות דף קיח עמוד א

גמ'. טעמא דאמרה לא מת, הא אישתיקא - תנשא, הא אין צרה מעידה לחברתה! לא מת איצטריכא ליה, סד"א הא מיית, והא דקאמרה לא מת? לקלקלה לצרה היא דקמיכוונא +שופטים ט"ז+ ותמות נפשה עם פלשתים קאמרה, קמשמע לן.

4. תלמוד בבלי מסכת כתובות דף טז עמוד א
 גמ'. טעמא דאיכא עדים, הא ליכא עדים - בעל מהימן; לימא, תנן סתמא דלא כרבן
 גמליאל, דאי ר"ג, הא אמר: איהי מהימנא! אפילו תימא רבן גמליאל, עד כאן לא קאמר
 ר"ג התם - אלא בברי ושמא, אבל הכא בברי וברי לא אמר.
5. תלמוד בבלי מסכת כתובות דף עה עמוד ב
 גמ'. טעמא דמייתי האב ראייה, הא לא מייתי האב ראייה - הבעל מהימן, מני? רבי יהושע
 היא, דאמר: לא מפיה אנו חיינן, אימא סיפא: נכנסה לרשות הבעל - הבעל צריך להביא
 ראייה; טעמא דמייתי הבעל ראייה, הא לא מייתי הבעל ראייה - האב מהימן, אתאן לר"ג,
 דאמר: נאמנת! א"ר אלעזר: תברא, מי ששנה זו לא שנה זו.
6. תלמוד בבלי מסכת נדרים דף יג עמוד ב
 גמ'. טעמא דאמר חולין שאוכל לך, הא אמר לחולין שאוכל לך - משמע לא לחולין
 ליהוי אלא קרבן, מני מתניתין? אי רבי מאיר, הא לית ליה מכלל [עמוד א] לאו אתה
 שומע הן!
7. תלמוד בבלי מסכת גיטין דף סב עמוד ב
 גמ'. א"ל רב אחא בריה דרב אויב לרב אשי: טעמא דלא שויתיה איהי שליח לקבלה, הא
 שויתיה איהי שליח לקבלה, רצה לחזור - לא יחזור, ש"מ: הולך כזכי דמי!
8. תלמוד בבלי מסכת גיטין דף עא עמוד ב
 גמ'. טעמא דלא אמר תנו, הא אמר תנו - נותנין, מני? ר"מ היא, דאמר: מיילי מימסרן
 לשליח; אימא סיפא: עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו, אתאן לר' יוסי, דאמר:
 מיילי לא מימסרן לשליח; רישא ר"מ וסיפא רבי יוסי? אין, רישא ר"מ וסיפא רבי יוסי.
9. תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב
 גמ'. טעמא דקפצו, הא נפלו - פטור, אלמא קסבר: תחלתו בפשיעה וסופו באונס -
 פטור. תניא נמי הכי: הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים - משלם נזק
 שלם, נפלו - פטורין
10. תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מז עמוד ב
 גמ'. טעמא דשלא ברשות, הא ברשות - לא מיחייב בעל קדירות בנוקי בהמתו דבעל
 חצר, ולא אמרינן קבולי בעל קדירות נטירותא דבהמתו דבעל חצר, מני? רבי היא,
 דאמר: כל בסתמא לא קביל עליה נטירותא; אימא סיפא: אם הכניס ברשות - בעל חצר
 חייב, אתאן לרבנן, דאמרי: בסתמא נמי קבולי קביל עליה נטירותא! ותו, רבי אומר:
 בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו בעל הבית לשמור; רישא וסיפא רבי, ומציעתא רבנן?
11. תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף מט עמוד א
 גמ'. טעמא דמתכוין לחבירו, הא מתכוין לאשה - משלם דמי ולדות; לימא, תיהוי
 תיובתא דרב אדא בר אהבה, דאמר רב אדא בר אהבה: שוורים שנתכוונו לאשה -
 פטורים מדמי ולדות! אמר לך רב אדא בר אהבה: הוא הדין דאפי' נתכוונו לאשה נמי
 פטורים מדמי ולדות, והא דקתני שור שהיה מתכוין לחבירו? אידי דקא בעי למיתנא
 סיפא אדם שהיה מתכוין לחבירו, דהכי כתיב קרא, קתני רישא נמי שור שהיה מתכוין
 לחבירו.
12. תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קל עמוד א

במקור מס' 1: (יבמות ל, ע"א) - רב נחמן מסיק מן הדיוק הלשוני עיקרון משפטי
- "זאת אומרת אין זיקה ואפילו בחד אתא".

- גמ'. טעמא דאחר במקום בת ובת במקום בן, הא בן בין הבנים ובת בין הבנות - דבריו קיימין; אימא סיפא, רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם אמר על מי שראוי ליורשו - דבריו קיימין; היינו תנא קמא!
13. תלמוד בבלי מסכת שבועות דף לג עמוד ב
 גמ'. טעמא דאיש פלוני כהן, דאיש פלוני לוי, הא מנה לפלוני ביד פלוני - חייבין, הא קתני סיפא: עד שישמעו מפי התובע! אמר שמואל: בבא בהרשאה. והאמרי נהרדעי: לא כתבינן אורכתא אמטלטלי! ה"מ היכא דכפריה, אבל לא כפריה כתבינן.
14. תלמוד בבלי מסכת מנחות דף יב עמוד ב
 גמ'. טעמא דלאכול ולהקטיר, הא לאכול ולאכול דבר שאין דרכו לאכול - מצטרף, והקתני רישא: לאכול דבר שדרכו לאכול ולהקטיר דבר שדרכו להקטיר, דבר שדרכו לאכול אין, שאין דרכו לאכול לא! מאן תנא? א"ר ירמיה: הא מני? ר"א היא, דאמר: מחשבין מאכילת אדם [לאכילת] מזבח ומאכילת מזבח [לאכילת] אדם, דתנן: הקומץ את המנחה לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר דבר שאין דרכו להקטיר - כשר, ור"א פוסל.
15. תלמוד בבלי מסכת חולין דף לא עמוד א
 גמ'. טעמא דנפלה, הא הפילה הוא - כשרה ואע"ג דלא מיכוין, מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה? אמר רבא: ר' נתן היא, דתני אושעיא זעירא דמן חבריא: זרק סכין לנועצה בכותל, והלכה ושחטה כדרכה - ר' נתן מכשיר, וחכמים פוסלים. הוא תני לה, והוא אמר לה: הלכה כר' נתן.
16. תלמוד בבלי מסכת חולין דף לג עמוד א
 גמ'. טעמא דלא יצא מהן דם, הא יצא מהן דם - אין נאכלים בידיים מסואבות, אמאי? ידיים שניות הן, ואין שני עושה שלישי בחולין!
17. תלמוד בבלי מסכת חולין דף קל עמוד א
 גמ'. טעמא, דכתב רחמנא אותם, הא לאו הכי הוה אמינא קדשים חייבין במתנות? איכא למיפרך: מה לחולין - שכן חייבין בבכורה!
18. תלמוד בבלי מסכת חולין דף קלה עמוד א
 גמ'. במוקדשין מאי טעמא לא? אמר קרא: +דברים י"ח+ צאנך - ולא צאן הקדש; טעמא דכתב רחמנא צאנך, הא לאו הכי הוה אמינא קדשים חייבים בראשית הגז? הא לאו בני גיזה נינהו, דכתיב: +דברים ט"ו+ ולא תגוז בכור צאנך!
19. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף ז עמוד ב
 גמ'. טעמא דחזיניה דבלע, הא לא חזיניה דבלע - אמרי אשרוצי אשריץ, מנלן דתניא: דג טמא - משריץ, דג טהור - מטיל ביצים אי הכי כי חזינא דבלע אמר' האי איעכלא, והאי אשרוצי אשריץ! אמר רב ששת: כגון שמצאו דרך הריעי, רב פפא אמר: כגון שמצאו דרך בית הבליעה, רב נחמן אמר: כגון שמצאו שלם, רב אשי אמר: רוב דגים במינן משריציין, וכמי שבלע לפנינו דמי.

במקור מס' 2: (יבמות קיז, ע"ב) - הסתמא מגלה **סתירה** בין הדיוק לבין דברי עולא - "והאמר עולא וכו'".

במקור מס' 4: (כתובות טז, ע"א) - מתוך הדיוק למדים **למי לייחס את המשנה** - "לימא, תנן סתמא דלא כרבן גמליאל, דאי ר"ג... וכו'".

במקור מס' 8: (גיטין עא, ע"ב) - מתוך הדיוק מייחסים את אחת מבבות המשנה לאחד ה**תנאים**, ואז מראים כי בבא אחרת במשנה מיוחסת **לתנא אחר** - "מני? ר"מ היא, דאמר: מילי מימסרן לשליח; אימא סיפא: וכו'".

בשאר הדוגמאות של שאילתא זו, חוזרות על עצמן המטרות של הדיוק הלשוני כפי שהודגמו לעיל. נסכם ונאמר כי הדיוק הלשוני 'הדווקאי' בתבנית [טעמא... הא] מסייע מן ההיבט המתודולוגי להשגת המטרות הבאות:
- חשיפה של עקרונות משפטיים ו/או תובנות כלליות מוכרות.
- חשיפת סתירות עם רכיבי מידע חיצוניים למשנה.
- יחוס/אי יחוס המשנה ל'מוסר' כל שהוא.
- חשיפת היחוס של חלקי המשנה למוסרים שונים, ו/או סתירה בין חלקי המשנה.

כל המטרות הללו המושגות באמצעות הדיוק הלשוני 'הדווקאי', מושגות בשל שיקולי הניסוח והעריכה של רבי במשנה. אם ניקח את משנתנו כדוגמה, שבה נחשף עיקרון משפטי (=תחלתו בפשיעה וסופו באונס), יש לומר שרבי העדיף להציג את העיקרון המשפטי באמצעות ניסוח קזואיסטי מעולם הריאליה. זו לכשעצמה שאלה נכבדה, מדוע העדיף רבי דרך זו על פני הצגת העיקרון באופן מפורש? הדיון בשאלה זו חורג ממטרות הספר ועל כן אני מותיר את השאלה

20. תלמוד בבלי מסכת בכורות דף יד עמוד א

גמ'. טעמא דנפדו, הא לא נפדו - פטורין מן הבכורה ומן המתנות, קסבר: קדושת דמים מדחה מן הבכורה ומן המתנות.

21. תלמוד בבלי מסכת תמורה דף כב עמוד ב

גמ'. טעמא - דהקריב אחרת תחתיה, הא לא הקריב אחרת תחתיה - רועה, מני - רבן היא, דאמרי אבודה בשעת הפרשה - רועה; אימא סיפ': המפריש מעות לחטאת, ואבדו והפריש אחרים תחתיהם - יביא מאלו ומאלו, והשאר יפלו לנדבה, טעמא - מאלו ומאלו, הא הביא מאחד מהן - השני יוליכו לים המלח, אתאן לרבי דאמר אבודה בשעת הפרשה - מתה; רישא רבן וסיפא רבי!

כשאלה פתוחה, אף שחלק מחוקרינו עסקו בה מזויות שונות. על זו הדרך, יש לנתח את שאר המטרות המושגות בדיוק הלשוני 'הדווקאי' כפי שהוצגו לעיל.

ז. שאלות נוספות למחקר ולעיון

שאלה 1:

רא"ש מסכת בבא קמא פרק ב סימן ז

גמ': ואם נפלו פטורים היכא דמקרבי כלים לגבי כותל, דהוי תחלתו וסופו באונס שלא היו ראויים לשבר בקפיצה. ואם הכלי ארוך וראשו אחד רחוק מן הכותל וראשו אחד קרוב לכותל ונפל ושברוהו בקרוב לכותל חייבין. דהוי תחלתו בפשיעה לישבר ברחוק בקפיצה וסופו באונס בנפילה וחייב. ואם היה הכותל צר אפילו נפלו חייבין דגם לענין נפילה פשע. ואם דלגו מלמטה למעלה פטורים לגמרי דהוה ליה אונס שאין דרכו בכך כלל. ואם הפכו שיטתן שהכלב דילג בזקירה וגדיא בסריכא מלמטה למעלה פטורין דאונס הוי. מלמעלה למטה משלמים חצי נזק דמשונין נינהו.

(1) האם הרא"ש מתבסס על הדיוק הלשוני 'דווקאי' קפצו - אין, נפלו - לא?

הוכח!

(2) כמו מי מן הצדדים מכריע הרא"ש בשאלת העיקרון המשפטי "תחלתו בפשיעה וסופו באונס"?

(3) איזה פרט מן הדיון שבסוגיא התלמודית הכניס הרא"ש להלכה, שלא הוכנס על ידי הרי"ף, הראב"ן והרמב"ם? שער מדוע?

(4) באיזה ביטוי משתמש הרא"ש במקום קפיצה מלמטה למעלה ומדוע?

(5) אילו רכיבים לשוניים מתוך משנתנו באים לידי ביטוי בהלכות הרא"ש על משנתנו? הוכח!

שאלה 2:

חידושי הרשב"א מסכת בבא קמא דף כב עמוד א

גירסת הספרים והתניא הכלב והגדי שדלגו בין מלמטה למעלה בין מלמעלה

למטה פטורין, ולפי גירסא זו רמינן לה בין אמתני' בין אברייתא דהא תנן מלמעלה למטה חייבים, ולא לתר הוה מצי למרמי אמתניתין אלא דנטר עד דסדר ברייתא בתר מתני' ורמי לה אתרוייהו, ופרקינן תרגומה רב פפא דאפיך מיפך כלומר שאין דרך הכלב לרדת בזקירא ולא הגדי בסריכא.

- (1) אילו גירסאות לברייתא בסוגייתנו מוצגות בדברי הרשב"א?
- (2) אחת מגירסאות אלו קשה על משנתנו, מדוע לא חשפה הגמרא את הסתירה מיד בתחילת הסוגיא, לדברי הרשב"א?
- (3) מה אתה יכול לשער לגבי הסיבה האפשרית לריבוי הגירסאות התנאיות הדנות בכוון הקפיצה של הכלב והגדי?
- (4) למה מתכוון הרשב"א בכותבו "גירסת הספרים"?

שאלה 3:

לחם משנה הלכות נזקי ממון פרק ב הלכה טו

הכלב והגדי שקפצו וכו'. רבינו גורס כגירסת ההלכות דגריס והתניא הכלב והגדי שקפצו בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה חייבין. תרגמה רב פפא - באפיך מיפך. לפי זה תרגמה רב פפא קאי אברייתא קמייתא, וה"ק: מאי דאמר אברייתא קמייתא דמלמטה למעלה פטורין הוא דאפיך מיפך ולכך פטורים מנזק שלם וחייבין בחצי נזק. אבל רש"י ובעלי התוספות ז"ל גרסי: הכלב והגדי שדלגו בין מלמעלה וכו' פטורים תרגמה רב פפא וכו' ומשום דגרסי בברייתא דמייתי פטורים לכך צריך עכ"פ לפרש דתרגמה רב פפא קאי אההיא ברייתא דתני פטורים. ולגרסת רבינו והרי"ף ז"ל ניחא מאי דהקשו התוס' ז"ל דאמאי לא פריך מהאי ברייתא אמתניתין דלעיל דקאמר הכלב והגדי שקפצו מראש הגג וכו' משלמים נזק שלם והך ברייתא קאמרה דבין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה פטורין והוצרכו לתרץ דנטר עד הכא למיפך אברייתא ואמתני', אבל לגרסת הרי"ף ורבינו ז"ל דגרסי חייבין, ליכא פירכא אמתניתין אלא אברייתא:

- (1) כמו איזו גירסה פוסק הרמב"ם לפי 'לחם משנה'?
- (2) האם יש משמעות מבחינת הרמב"ם להבחנה קפצו/נפלו? הוכח מדברי 'לחם

משנה'.

- (3) למי מן הפוסקים/פרשנים דומה דעת הרמב"ם? במה דעותיהם שוות ובמה הם חולקים?
- (4) מהי קושיית התוספות על הברייתא בסוגייתנו? למי מן הפרשנים קושייה זו לא תופסת ומדוע?
- (5) מה החידושים בדברי 'לחם משנה' שאינם כתובים בפרוש בדברי הרמב"ם, וכיצד הוסקו על ידיו?

שאלה 4:

נחלת דוד מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב

תוס' ד"ה הא נפלו. וא"ת היכי דמי אי מקרבי כו' ואי מרחקי היכי משתברו בנפילה עכ"ל. לענ"ד נראה פשוט דבנפילה יכולין להשתבר גם אי מרחקי, דהיו יכולין ע"י נפילה להתגלגל בנפילתן עד שיגיעו למקום דיכולים להגיע ע"י קפיצה, וכן משמע בנימוקי יוסף (ט, ב ד"ה מפני) שכתב הלכך אי דמרחקי בין נשתברו ע"י קפיצה בין ע"י נפילה לעולם חייבין עכ"ל, משמע להדיא מדבריו דמרחקי יכולין להשתבר בין ע"י קפיצה בין ע"י נפילה, ובחנם דחקו עצמם התוס' בזה.

שם בגמ' משכחת לה בכותל רעוע מאי ניהו דאיבעי ליה לאסוקי דעתא דנפיל ארחי סוף סוף לא נפיל ארחי כו' תחילתו בפשיעה וסופו באונס כו'. נראה פשוט דהך דנפילה היינו ע"י מה שהעלן על הכותל ומדרכן לקפוץ וע"י קפיצתן על הכותל ממקום למקום ינדנדו הארחי ויפלו, ולכך הוי תחילתן בפשיעה משום דהאונס בא ע"י הפשיעה, דאילולי שהעלן לראש הכותל לא היו מפילים את הארחי וגם לא היה בא האונס דנפלו אינהו, וכמו שכתב הרמב"ם (בפ"ב מהל' נזקי ממון הט"ו) שהעלתן לראש הגג הוא הפשיעה עיי"ש בדבריו ובשו"ע (סי' שצ"ו ס"א), וכן הוא להדיא בחידושי הרשב"א עיי"ש. ולפי זה לדידן דקיימא לן תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אם האונס בא מחמת הפשיעה, א"כ הך שינויא דכותל רעוע נמי הלכתא הוא, ואין שום טעם בזה להשמטת הפוסקים שהשמיטו להך שינויא דכותל

רעוע, רק שצריך לומר שקצרו במובן. ומהרש"ל בים של שלמה הבין דהך דנפלי ארחי ר"ל שיפלו מעצמם מהכותל אף בלא העלאת הכלב והגדי וא"כ לא הוי האונס מחמת הפשיעה, ורצה ליתן טעם בזה להשמטת הפוסקים שהשמיטו להך שינויא דכותל רעוע משום דבכהאי גוונא גם לדידן פטור כיון שאין האונס בא מכח הפשיעה, ולבסוף דחה זה משום דהפשיעה הוא במאי דלא סתר כותלו, דאילו היה סותר הכותל לא היו עולין עליו ולא הוּו באו לידי נפילה, ומשמע מדבריו שעלו מעצמם על הכותל ואין שום טעם בדבריו, והעיקר כמוש"כ בשם הרשב"א ופשוט.

- (1) כיצד מבין הפרשן את שאלת התוספות בסוגייתנו (תוס' ד"ה הא נפלו)? מהי תשובתו של הפרשן לשאלה זו? מנין הוא מוצא אשור נוסף להצעתו? והאם באמת תשובת תוספות מיותרת לדעתך?
- (2) מהי הפשיעה בכותל רעוע לפי הפרשן?
- (3) מהי ההלכה בכותל רעוע? מי השמיט הלכה זו בדבריו? מי הזכיר הלכה זו בדבריו? ומהו הסברו של הפרשן ל'תופעה' זו?
- (4) כיצד ניסה מהרש"ל להשיב על שאלת ההשמטה של 'כותל רעוע' מן ההלכה הפסוקה אצל חלק מן הפוסקים?
- (5) מהי דעת 'נחלת דוד' על נסיונו של מהרש"ל?

פרויקט השו"ת

שאלה 5:

- (1) מצא את כל המקורות בבבלי שדנים בעיקרון המשפטי 'תחלתו בפשיעה וסופו באונס'.
- (2) מן ההיבט המתודולוגי, מה מאפיין את כל המקורות הנ"ל?
- (3) באיזה מן המקורות יש הכרעה 'הלכתית' בשאלת העיקרון (=חייב או פטור)? צטט והסבר, האם הכרעה זו מקובלת עליך? נמק!

שאלה 6:

- (1) מצא את כל המופעים בספרות התנאית של 'ראש הגג'.
- (2) מנה את הסיבות המתודולוגיות לשימוש במושג 'ראש-הגג' במקורות שמצאת.
- (3) האם תוכל להצביע על מקורות בהם השימוש במונח זה, אינו הכרחי, הדגם והוכח.
- (4) מנה את כל המקורות בהם 'ראש הגג' מייצג מקום גבוה, ומדוע צריך 'מקום גבוה' במקומות אלו?

שאלה 7:

- (1) מצא את כל המקורות התנאיים שבהם מדובר על 'מועדין'.
- (2) מי הם 'המועדין' על פי המקורות התנאיים, ומה המאפיינים המשפטיים שלהם לענין נזיקין?
- (3) האם 'הכלב והגדי' נמצאים ברשימת המועדין? שער מדוע כתבה משנתנו את הנימוק להלכה 'מפני שהן מועדין'?
- (4) האם יש הבדל בין התוספתא למשנה בענין 'המועדין' אם כן, מהו?
- (5) מי הם התנאים, שעסקו בנושא 'המועדין'? מיין אותם לפי סדר כרונולוגי וכתוב מה הוסיף כל אחד לעניין זה.

שאלה 8:

- עיינ ב'שיטה מקובצת' על סוגייתנו והשב על השאלות הבאות:
- (1) מדוע מדקדקת הגמרא 'נפלו-פטורין' ואינה מדקדקת בעניין הכוון, דהיינו: מראש הגג - חייבין ומלמטה - פטורין?
 - (2) מצא בדברי 'השיטה' הוכחה לכך, שכל הדקדוק 'נפלו - אין' אינו נובע מהגיון פרשני אלא מסיבה אחרת? מהיא הסיבה? האם לדעתך זוהי פונקציה עריכתית? הוכח!
 - (3) באיזה מינוח צריך היה הסתמא האמוראי להשתמש במקום 'תניא נמי הכי', ומדוע הוא לא השתמש בו לבסוף?
 - (4) מנין ש'פטורין' - הכוונה לגמרי?

פרק ד' - רכיב 'הקביעה הנורמטיבית' במשנה

א. מבוא

למעשה, כל הרכיבים בטיעון ההלכתי התנאי מסייעים לפענוח הצמד: 'מקרה' - 'קביעה נורמטיבית', משל היה הדבר פונקציה מתימטית. 'הקביעה הנורמטיבית' ובקצור 'הקביעה', היא מעין 'התוצאה' של הפונקציה המתימטית. מידת חומרתה/קולתה משקפת את שילוב הרכיבים שבמקרה. פעמים, עקב קשר הגיוני זה, ניתן להשלים רכיב 'במקרה' אם ידועה לנו 'קביעתו'. בהמשך לדוגמה בפרק הקודם: נניח כי ידועה לנו ההלכה הדמיונית ש - 'כלב וגדי שקפצו והזיקו משלמים נזק שלם'. מאידך, ידוע שפעמים הם פטורים אם הזיקו, אך איננו יודעים בבטחה מה הם כן עשו. לפנינו אם כן המבנה הבא:

(1) כלב וגדי, קפצו והזיקו - חייבים נזק שלם.

(2) כלב וגדי, [x] - פטורים.

מתוך ה'קביעה' 'פטורים' אנו למדים שהרכיב המקביל ל'קפצו והזיקו' הוא הגורם המשפיע על קולתה של 'הקביעה' ביחס למקרה (1). ניתן לשער כי - x הוא 'נפלו והזיקו' ולכן 'פטורים'. השערה זו אפשרית בשתי דרכים מובחנות, האחת: עיקרון 'הדווקאות' שהוא עיקרון לשוני/לוגי, דווקא 'קפצו' חייבים נזק שלם, אבל 'לא קפצו', כגון: 'נפלו' - אינן חייבים נזק שלם. השניה: השלמה של רכיב חסר ב'מקרה' אם ידועה 'הקביעה הנורמטיבית' שלו. שתי שיטות חשיבה והיסק אלו הן אינטואיטיביות, והבחירה באחת מהן תלויה בגורמים נוספים. רוב 'הקביעות הנורמטיביות' המצויות בספרות חז"ל מוכרות, נפוצות, ומותאמות לתחום משפטי מסויים. בדיני שבת לדוגמה מוכרות הקביעות: חייב, פטור, ואסור. בדיני היתר ואיסור מוכרות הקביעות: מותר, אסור, ובדיני טומאה וטהרה: טמא, טהור.

ניתן לחלק את הבעייתיות הקשורה בפענוח רכיב זה לחלוקת משנה כדלקמן: (1) חשיפת ה'קודים' הפנימיים והמשניים ב'קביעות' הפשוטות לכאורה. יש הבדל בין 'כלב וגדי שקפצו והזיקו' - חייב, לבין 'כלב וגדי שקפצו והזיקו' - חייב נזק שלם. פעמים מתכוון המחוקק ל'חייב' במובן שאינו 'פטור',

ופעמים ל'חייב' במובן של 'נזק שלם'. בשל כך אנו עדים לפעמים ליצירת כללים (בעיקר של פוסקים/פרשנים), שנועדה לעשות סדר בתחום ה'קביעות' הפשוטות, על פי תחומי משפט מוגדרים. כך לדוגמה בדיני שבת - 'פטור', הוא 'פטור אבל אסור'.¹¹³

- (2) אי 'בהירות' של 'הקביעה' בשל הצמדתה ל'מקרה' מסוים דווקא.
 (3) חיבור של שתי הלכות ממקורות שונים (שבמקורם נועדו לטפל בנושאים שונים) במשנה אחת. השימוש באותו רכיב 'קביעה' לשתי ההלכות עשוי להוביל להבנה 'שגויה' בשל כך.
 (4) ספיקות ביחס לניסוח הנורמה במשנה, האמנם לפנינו 'קביעה נורמטיבית', או המלצה בעלמא?
 (5) ספיקות ביחס לגבול שבין 'המקרה' לבין 'הקביעה'.
 (6) ניסוח 'הקביעה' בלשון מיוחדת, המחייבת את ניתוח 'הקביעה' באותם כלים שבהם מנותח 'המקרה' עצמו. בחרתי לדיון דוגמה מעין זו, בשל התובנות הרבות היוצאות מניתוחה.

הצמד 'מקרה' - 'קביעה' הוא לב הטיעון ההלכתי ואי אפשר לזה בלי זה. ברם, מן ההיבט המתודולוגי סדר הדיון וניתוח הרכיבים יכול להתבצע מן 'הבטוח' אל 'המסופק' ולא דווקא מן 'המקרה' אל 'הקביעה'. פעמים שני הרכיבים אינם ברורים דיים ויש צורך בגיוס משאבים מיוחדים ונוספים לפיענוח הצמד. השיטה המוצעת אינה כוללת רק ניתוח ודיון ברכיבים אלה, אלא כוללת גם שימוש בסוגי מידע נוספים כמו: מקורות מקבילים, פונקציות סדור ועריכה, ונוסחים של כתבי-יד, כך שלמרבת המקרים 'המסובכים' יכול להימצא פתרון. ניתוח רכיב 'הקביעה' אינו מתבצע לעולם כעומד בפני עצמו, אלא תמיד בהקשר ל'מקרה'. בשל כך יש תמיד, ובכל מצב חובה לאחר ניתוח הטיעון לרכיביו,

¹¹³ ראה: יד מלאכי, 'כללי התלמוד' כלל שכא:

כל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מהני תלת דפטור ומותר וכו', לא אמרו כן אלא היכא דאמרו שהוא פטור מחמת שאינה מלאכה גמורה דומיא דמתניתין אבל פטורי אחריני איכא במסכת שבת שהוא פטור ומותר דתנן בפרק במה מדליקין בשביל החולה שישן פטור ואוקימנא בחולה שיש בו סכנה פטור ומותר הוא וכל הזריז הרי זה משובח, הרשב"א ז"ל בשיטתו שבת דף ב' ג' ועיין בספר יראים דף מ' סוף ע"ב דדיקא פטור ופטורין הוא דקאמר שמואל אך לא ר"פ פוטר:

לדון ב'מקרה'. גם כאשר משווים מקורות מקבילים למשנתנו, יש תמיד לנתח את הטיעון במקורות אלו לרכיביו כצעד חובה מתודולוגי, שבלעדיו ההשוואה לא תהיה שלימה. כאשר ימצאו ביחידת מידע אחת 'קביעות' שונות, יש כמובן לחשוף את סיבת השינוי ברכיבי 'המקרה'.

כאשר עושה המשנה שימוש ב'קביעות' 'תקניות' ומוכרות כגון: חייב ופטור, ישא הדיון לרוב אופי מתודולוגי של חקירת הצמד 'מקרה' - 'קביעה'. ברם, כאשר נוסח 'הקביעה' ייחודי, יש לשאול בנוסף, מהם האלטרנטיבות הניסוחיות שעמדו בפניו? מדוע הוא לא השתמש ב'קביעות' הרגילות? גם משיקולים אלה בחרתי לדון במשנה שיש בה מספר 'קביעות' רגילות אך גם 'קביעה' אחת בנוסח ייחודי. דוגמא אחת מני רבות המעידה על הכלל.

ב. דיון משנה בבא-מציעא פרק ב משנה ג

מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין או בשבילין שבשדות, הרי זה לא יגע בהן. מצא כלי באשפה אם מכוסה לא יגע בו, אם מגולה נוטל ומכריז. מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו. מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו, מחציו ולפנים של בעל הבית. אם היה משכירו לאחרים אפילו בתוך הבית הרי אלו שלו:

טבלת ניתוח רכיבי הטיעון:

הלכה	מקור	מוסר	'מקרה'	'קביעה' נורמטיבית'	נמוק
(1)	משנה ב"מ ב, ג	סתם משנה	"מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין"	"הרי זה לא יגע בהן"	אין
(2)	משנה ב"מ ב, ג	סתם משנה	[מצא גוזלות מקושרין] בשבילין שבשדות	"הרי זה לא יגע בהן"	אין
(3)	משנה ב"מ ב, ג	סתם משנה	"מצא כלי באשפה... מכוסה"	"לא יגע בו"	אין
(4)	משנה ב"מ ב, ג	סתם משנה	[מצא כלי באשפה], "מגולה"	"נוטל ומכריז"	אין
(5)	משנה ב"מ ב, ג	סתם משנה	"מצא בגל ובכותל ישן"	"הרי אלו שלך"	אין

דיון ברכיבי 'הקביעה הנורמטיבית'

משנה זו עוסקת במקרים מסוימים השייכים לדיני אבידה. דינים אלו נלמדים מפסוקי המקרא, בעיקר מדברים כ"ב, א-ג. הפרק כולו ('אלו מציאות') דן בפרטי מצווה זו (השבת אבידה). במקרים מסוימים קיימת אי בהירות משפטית ביחס

למציאות הקלאסית המתוארת בתורה, כגון: בירור מי בעל האבידה? כיצד מוכיחים בעלות על החפץ הנמצא? אלו אבידות שייכות למוצא? ועוד. הגורם הקובע למי שייכת האבידה הוא 'יאוש בעלים'. כאשר הבעלים מתייאשים מן האבידה הרי כאילו הפקירו אותה לכל מוצא. יש על כן לברר בכל מקרה האם קיים 'יאוש בעלים'?

אני מבקש לנתח חמשה מן המקרים במשנתנו על פי סדר הופעתן. המציאות בכל המקרים [למעט מקרה (5)], מתוארת על ידי שני רכיבים: **החפץ** שנמצא, **והמקום** שבו נמצא. אם נתאר את המקרים על פי רכיבים אלו, תתקבל הטבלה הבאה:

'הקביעה הנורמטיבית'	'המקרה'		הלכה
	המקום	החפץ	
הרי זה לא יגע בהן	אחר הגפה או אחר הגדר	גוזלות מקושרין	(1)
הרי זה לא יגע בהן	בשבילין שבשדות	גוזלות מקושרין	(2)
לא יגע בו	באשפה	כלי מכוסה	(3)
נוטל ומכריז	באשפה	כלי מגולה	(4)
הרי אלו שלו	בגל ובכותל ישן	?	(5)

ברור אם כן, **ששילוב הרכיבים ב'מקרה'** הוא שיוצר את 'הקביעה הנורמטיבית' המתאימה. יש להניח שבמקרה (5), כיון שחסר בו רכיב 'החפץ' אין זה משנה מבחינת המשנה על איזה חפץ מדובר, ותמיד, כל מה שימצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו. מאידך, אפשר שהמלה 'מצא' בתיאור במקרה ב-(5) מתייחסת לאותו חפץ שעליו דובר ב-(4) דהיינו - כלי כל שהוא. אפשר עוד לומר, כי מה שבדרך כלל מוצאים בתוך כותל ישן הוא דברי ערך קטנים, כגון: תכשיטים ומטבעות

מכל סוג.¹¹⁴

על פי עיקרון 'הדווקאות' יש להניח כי אם מצא 'גוזלות מקושרין', במקום אחר **שאינו דומה באופיו** לגפה או גדר, הדין לא יהיה - "הרי זה לא יגע בהן". ובאותה מידה יש לומר, שאם מצא חפץ **שאינו דומה באופיו** ל'גוזלות מקושרין', אחר גפה או אחר גדר, הדין לא יהיה "הרי זה לא יגע בהן". מה אם כן מייחד את השילוב בין 'גוזלות מקושרין' ובין 'גפה או גדר' שיוצר את 'הקביעה הנורמטיבית': "הרי זה לא יגע בהן"? בלשון אחרת ניתן לשאול, מה המשותף ל-(2) ול-(3) הגורם לכך, שה'קביעה הנורמטיבית' במקרים אלו תהיה זהה? האם השקול המשפטי של 'גוזלות מקושרין' הוא 'כלי מכוסה'? האם השקול המשפטי של 'שבילין שבשדות' הוא 'אשפה'?

בהשאלה מן המתמטיקה, אם נתון:

$$a+b = x \quad (1)$$

$$c+d = x \quad (2)$$

אין לומר ש $c=a$ או $d=b$, הינם תוצאות הכרחיות אלא רק ש- $b+a = d+c$ נראה לכאורה כי הרכיבים שנבחרו על ידי המשנה לתיאור המקרים השונים, אינם עומדים בפני עצמם. רק השילוב של שני רכיבים מתאימים יוצר את המצב המשפטי המסוים (הנעלם מאתנו ברגע זה), שעליו נאמרת 'הקביעה הנורמטיבית' המתאימה. אם ננסה 'לערבב' את הרכיבים' זה בזה נקבל לרוב, טיעונים הלכתיים חסרי משמעות. לדוגמה: לא נוכל לומר כי 'אם מצא כלי מכוסה בשבילין שבשדות' הרי זה לא יגע בו!! התוספת 'מגולה' או 'מכוסה' משמעותית כך נראה רק לכלי שנמצא באשפה. מן הסתם, מצא 'גוזלות מקושרין' רלוונטי לשבילין שבשדות ולא לאשפה! זוג הרכיבים שבכל הלכה, מקושר ומחובר לעצמו ול'קביעה' בקשרים פנימיים 'נסתרים' לתיאור מציאות משפטית מסוימת,

¹¹⁴ על אף שתיאור המקרה בהלכה זו מתחיל אף הוא במילה - מצא, יש לשים לב כי המשנה 'חוזרת' על מילה זו, על אף שהיא מוצגת בתחילת המשנה וכן בתחילה של כל בבא. עובדה זו מאפשרת לתאר את 'המקרה' באופן שונה מבבא אחת לשניה. יותר מכך, הואיל וכל בבא ניתנת להילמד כיחידת מידע עצמאית ואינה זוקקת את 'מצא' שבתחילת משנתנו, ניתן לומר שלפנינו משניות שונות כמספר הבבות העצמאיות. החלוקה למשניות אינה מבית מדרשו של רבי.

שאותה מבקש רבי להעביר לנו. מהיא מציאות זו? וכיצד חושפים אותה? עניינו של פרק זה, ובאמצעות דוגמה זו, להראות את השפעת ה'קביעה' על הבנת 'המקרה'. טכניקה זו, להיעזר ב'קביעה' כדי לחשוף את 'המקרה' אפשרית ומסייעת כאשר 'הקביעה' עצמה ברורה לחלוטין. אבל פעמים כמו במשנתנו, 'הקביעה' עצמה אינה נהירה דיה ולא ברור כיצד נוכל בתהליך גרסיבי ומתודולוגי

לחשוף בעזרתה את אופיו המשפטי של ה'מקרה'. במה דברים אמורים? בחמשת 'המקרים' שבמשנתנו שלשה סוגי קביעות: 'לא יגע', 'נוטל ומכריז', 'הרי אלו שלו'. שני האחרונים מתארים מצבים קוטביים. 'נוטל ומכריז' הינה 'קביעה' המתייחסת למצב משפטי (= 'מקרה') שבו חלה על המוצא חובת השבת אבידה. 'הרי אלו שלו' הינה קביעה המתייחסת למצב משפטי (= 'מקרה') שבו לא חלה על המוצא חובת השבת אבידה, עקב אי יכולת כלשהיא בקיום המצווה, ולכן החפץ יהיה של המוצא. אבל מהי 'הקביעה' 'לא יגע'? אם קיימת חובת השבת אבידה במקרה זה, מדוע אינו נוטל ומכריז? ואם לא קיימת חובת השבת אבידה במקרה זה, מדוע אין החפץ שלו? 'הקביעה הנורמטיבית' 'לא יגע' מכוונת אם כן, למציאות שבה לא ברור האם קיימת בה חובת השבת אבידה. **המתודולוגי אנו למדים כי 'הקביעה' 'לא יגע' בהלכה זו, מסייעת בחשיפת המציאות המשפטית המתוארת על ידי שני רכיבים קזואליסטיים.**

מקרים (4) ו (5) מתארים חובת השבת אבידה ואי חובת השבת אבידה בהתאם. 'כלי מגולה באשפה' נוטל ומכריז משום שמן הסתם יש בכלי סימן ובעליו לא התיימש. מצא בגל ובכותל ישן, הר אלו שלו, כי לא ברור מי בעלי המטבעות, ו/או שבעלי המטבעות התיימשו. ברם, מדוע לא יגע בכלי מכוסה באשפה? משום שלא ברור האם יש כאן בכלל מציאות של 'אבידה'!! **כיסוי הכלי** יכול להעיד על כך שהכלי לא הגיע באופן אקראי אל מקום האשפה. מאן דהו ביצע פעולה זו וכוונתו עמו. מאידך, **מקום הנחת הכלי, קרי - אשפה,** אינו מקום המיועד לשמירת כלים, והוא יכול להעיד באופן מסוים על 'אבידה'. שילוב שני רכיבים אלו (כלי מכוסה+מקום אשפה) יוצר מציאות של **ספק אבידה**. 'הקביעה הנורמטיבית' של המשנה - 'לא יגע בו' **הינה ההוכחה לכך,** ששני רכיבים אלו על פי רבי יהודה הנשיא, מבקשים לתאר מצב של 'ספק אבדה'.

קשה אפילו להגדיר 'קביעה' זו כקולא או כחומרא. אפשר שהחפץ הונח שם בכוונה, ואי הנגיעה של המוצא פועלת לטובת המניח של החפץ. אפשר שהחפץ הגיע לשם בלי כוונה (=אבד), ואי הנגיעה של המוצא פועלת לרעת בעל הכלי, שהרי המוצא אינו נוטל ומכריז, מה שהיה מגדיל את סיכויי בעל הכלי למצוא את אבידתו.

נסכם, מניתוח רכיב ה'קביעה הנורמטיבית' נראה כי המקרים שבמשנה שבהם ה'קביעה' הינה 'לא יגע', הם מקרים שבהם יש ספק האם הם מוגדרים משפטית כמצב של אבידה. הואיל והמציאות אינה של 'אבידה' אין המוצא נכנס לכלל חיוב כמוצא אבידה. חכמים יצרו 'קביעה נורמטיבית' מיוחדת למצב זה שלדעתם זוהי 'הקביעה' שתגרום נזק מינימלי לשני הצדדים (המוצא והמאבד). כעת נוכל לשאול, מדוע שלשה מקרים של 'לא יגע בהן'? מדוע הפרידה המשנה ב'גוזלות מקושרין' בין 'מקרה' (1) אחר הגפה ואחר הגדר, לבין 'מקרה' (2) בשבילין שבשדות? ומדוע לא מנתה את כל המקומות הללו ברשימה אחת? מתוך עיון בטבלת המקרים אנו למדים ש'הקביעה' 'לא יגע בהן' אפשרית עקב גורם 'המקום' כגורם דומיננטי [=מקרים (1), (2)], ופעם אחרת עקב גורם 'החפץ' כגורם דומיננטי [=מקרים (3), (4)]. מקרים (1), (2) לא יכולים להעיד על תובנה זו בבירור, שכן ה'קביעה' בהם לא משתנה ממקרה למקרה. ברם, מקרים (3) ו (4) שונים ב'קביעתם', כאשר גורם אחד בלבד משתנה ממקרה למקרה, והוא נראה כגורם הדומיננטי המשפיע על 'הקביעה'. בשני מקרים אלו [(3) ו- (4)] המקום נשאר קבוע - אשפה, והשינוי הוא בחפץ. כאשר הכלי **מנוסה**, 'הקביעה' הינה 'לא יגע בו', כאשר הכלי **מגולה** 'הקביעה' הינה 'נוטל ומכריז'. אפשר אם כן להסיק, כי גורם החפץ הוא הדומיננטי בהשפעתו על 'הקביעה'. ניתוח דומה במקרים (1) ו (2) מעלה כי שם המצב שונה. החפץ לא משתנה, הוא נשאר 'גוזלות מקושרין', וגם כאשר משנים את המקום (=מ'אחר הגפה והגדר' אל 'שבילין שבשדות') 'הקביעה' נשארת במקומה - 'לא יגע בהן'.

משיקולי הניסוח והעריכה, יש אם כן להסיק את המסקנות הבאות:

- מקרים (1) ו (2) המוצגים במשנה בבבא אחרת, תחת אותה 'קביעה', נדרשים למטרה מתודולוגית מסוימת, או להדגשת אספקט מסוים של הכלל המשפטי

החבוי בינות למילים.

- המשנה חזרה על 'מקרה' נוסף ב (3) תחת אותה 'קביעה' (=לא יגע), כדי לבדל בין (3) לבין (1) ו-(2), וזוהי מטרה מתודולוגית אחרת, או הדגשת אספקט אחר של הכלל.

אפשר שמקרים (1) ו (2) נדרשים כדי להדגים מצבים קיצוניים, שבשניהם ה'קביעה' הינה-לא יגע'. מקרה (1) קרוב מאוד למצב של 'נוטל ומכריז' משום שהגוזלים מקושרים, וקשר יכול לשמש סימן, מאידך הם נמצאים במקום שיכול להעיד על הנחה מכוונת - אחר הגפה או אחר הגדר. המשנה, קבעה במקרה זה שלא יגע בהן, שמא הונחו שם בכוונה, ובכוונת בעליהן לחזור ולקחתן. מקרה (2) קרוב מאוד למצב של 'הרי אלו שלו', עקב הימצאותן של הגוזלות בשבילין שבשדות. וכי מי שומר גוזלות מקושרין בשבילין שבשדות? אפשר אמנם, שהבעלים הניחו אותם במקום אחר והגוזלות דידו לשבילין שבשדות. ספק זה, יחד עם היותן מקושרין, הביא את חכמים לקבוע שגם במקרה זה 'לא יגע בהן'. על פי הצעה פרשנית זו. המשנה כתבה **שני מקרי קיצון, והבדילה ביניהם** כדי לקבוע שבשניהם 'לא יגע'. המשנה חזרה שוב על 'מקרה' שבו הקביעה 'לא יגע', כדי ללמדנו שספק אבידה, הוא מצב היכול להיגרם גם בשל התייחסות **לחפץ** כאל גורם דומיננטי [= (3)]. ולא רק בהתייחסות **למקום** כאל גורם דומיננטי [= (1) ו-(2)]. גורם **המקום** ב (1) ו (2) יכול להתבטל בשל 'גוזלות מקושרין'. חפץ מיוחד זה, יכול לנוע במידה מסויימת ובכך מתבטל גורם **המקום** כמשפיע על 'הקביעה'. אבל, עדיין לא יצאנו מכלל ספק, האם הגוזלות הונחו שם או דידו לשם. ברם, במקרה (3) נראה כי גורם **המקום** אינו נמצא בספק, מקום האשפה אינה 'נע' והמשנה טרחה להדגיש את השינוי בחפץ כגורם משפיע על 'הקביעה'. בשלב זה של הדיון כבר יש מקום לברר את כוונת חכמים ב'קביעה הנורמטיבית' - 'לא יגע בהן'. ניתן להעלות על הדעת לפחות שתי פרשנויות ל'קביעה' לא שגרתית זו, שיש ביניהם 'נפקא-מינה'. אפשר שהניסוח הקיצוני של חכמים הוא כפשוטו. **אין לגעת בכל צורה שהיא בחפץ**. לדוגמא: אין להעביר את הגוזלות ל'מקום מבטחים', אין להתיר את הקשר, אין להסיר את הכיסוי מן הכלי שבאשפה, אין להעבירו למקום אחר באשפה. כללו של דבר: כל נגיעה יכולה

לגרום לאובדן מידע שעשוי להועיל לבעל החפץ לאתר אותו אם אכן הונח שם בכוונה.

ומה אם בכל זאת היתה נגיעה? על פי הפירוש הנ"ל, כל עוד לא נפגע המידע (בחפץ או במקום) לא קרה דבר. המצב 'הפיך' כל עוד לא נוצרו שינויים במציאות העשויה לפגוע בסיכוי בעל החפץ למוצאו. 'הקביעה' על פ' פרשנות זו נראית כהוראה טכנית. ברם, אם המוצא בכל זאת יצר שינויים משמעותיים במצב 'האבידה', מה יהיה הדין? זהו אינו מצב היפותטי, אדרבא, זו מן הסתם תהיה המציאות הרווחת במקרים המתוארים במשנה, עקב אופיו של האדם באשר הוא. יש להניח על פי פרשנות זו ל'קביעה', כי המוצא 'אשם' במצב החדש שנוצר. גם אם לא ידע כיצד לנהוג במקרה זה, והוא לקח את החפץ ל'שאלת חכם', הוא עבר על מצוות חכמים באי-ידיעה, והאחריות למצב החדש נופלת עליו. יש לשער כי במקרה זה, השינוי במצב נגרם בעטיו, אבל הוא אינו יודע אפילו את מי לפצות, ואפשר שהחפץ יופקד בבית-דין עד שיבוא אליהו.

אפשרות שניה הינה להניח שניסוח 'קביעה' בלתי שגרתית זה, הוא ניסוח קצר ומשפטי לאקויוולנט הבא: 'זה אינו מצב של 'נוטל ומכריז' וזה אינו מצב של הרי אלו-שלו'. זו אינה הוראת התנהלות טכנית, זהו מצב של שווי משקל משפטי, שבו אם המצב יוסט מעט, הוא יכנס מיד לסטטוס מוכר של 'נוטל ומכריז' או 'הרי אלו שלו'. היוצא מכך הוא, **שעל פי הפרשנות הראשונה, אם בחפץ לא יהיה סימן, המוצא יפקיד את החפץ בב"ד, ועל פי הפרשנות השניה החפץ יהיה שלו.** כל זה כמובן אם 'עבר' על דברי חכמים ובכל זאת הוא נגע.

ההתלבטות בפרשנות ל'קביעה' זו, נובעת מכמה סיבות מתודולוגיות: האחת - ייחודיות הניסוח והיקריותו המעטות ביחס לקביעות אחרות. השניה - ה'קביעות' האחרות בקטגוריה משפטית זו מנוסחות בלשון חיובית (מכריז, הרי אלו שלו), וזו מנוסחת בלשון שלילית - 'לא יגע'. אין התייחסות למצב שבו הוא כן נגע. השלישית - שתי ה'קביעות' האחרות בקטגוריה משפטית זו, מגדירים חובה/זכות משפטית. 'קביעה' זו, על פי פרשנות ראשונה לפחות, נשמעת כהוראה טכנית ופחות כהגדרת חובה/זכות משפטית. הספיקות ביחס לפרשנות היו מוסרים לו היה המשך לקביעה זו בנוסח ואם בכל זאת נגע - הרי זה x.

הדיון בפרשניות השונות ל'קביעה הנורמטיבית' שבמשנה, חשפו עוד מימד משפטי שיש בו פוטנציאל של השפעה, החבוי בניסוח הקזואיסטי של 'המקרה'. האם בחפצים שעליהם מדובר במשנה, היה או לא היה סימן? אם היה סימן ובכל זאת החפץ הוזז ממקומו ראינו לעיל נפקא-מינה מעניינת. על פי אפשרות ראשונה - החפץ לא יהיה של המוצא, ועל פי אפשרות שניה - החפץ יהיה של המוצא. לחשיפת הדיון בשאלה זו, שאלת הסימן בחפץ, ניתן היה להגיע גם בניתוח 'המקרה'. ברם, החשיפה של השאלה בניתוח רכיב 'הקביעה' נראה טבעי יותר, והוא אף מציג בפנינו אתגר הלכתי משפטי מעשי.

עתה משהתברר על פי הדיון כי שאלת 'הסימן' פתוחה לדיון, אפשר להציג את השאלה גם מכוון אחר יותר עקרוני. נניח שהעיקרון המשפטי החבוי במשנה ב'קביעה' 'לא יגע' הינו כדלקמן: 'במצב של 'ספק אבידה' אין לנגוע בחפץ'. על איזה חפץ מדובר, שיש בו סימן או שאין בו סימן? זוהי שאלה נכבדה ועקרונית. האם 'גזולות מקושרין' דווקא, כדי ללמדנו שיש בהם סימן, או כדי ללמדנו שהם יכולים לדדות ממקום למקום ולכן המקום אינו סימן? האם 'כלי מכוסה' דווקא, כדי ללמדנו שהכיסוי מהווה סימן, או ללמדנו שבעל החפץ הניחו שם בכוונה, אך הכיסוי עצמו אינו סימן?

על בסיס הדיון הנ"ל ניתן לנסח את העיקרון המשפטי החבוי במשנה בשתי דרכים שונות: **האחת** - במצב של 'ספק אבידה' אין לנגוע בחפץ, גם **כשיש בחפץ סימן**. הרצון לא לקלקל את כוונתו המקורית של מניח החפץ, **גובר** על הספק שמא זו אבידה שחייבים מדין תורה להשיבה. גם אם יש בחפץ סימן, ואפשרות ההכרזה קיימת, אין להתערב בכוונת המניח אלא להשאיר את המצב כמות שהוא (=לא יגע בהן). **השניה** - במצב של 'ספק אבידה' אין לנגוע בחפץ, אבל **רק כשאין בחפץ סימן**. אם יש בחפץ סימן, חובת השבת אבידה **גוברת** על הספק ב'מקרה', האם להגדירו כאבידה או כהנחה מכוונת מראש. מובן, שתשובה על שאלה זו, תספק מענה גם על השאלה 'ומה אם בכל זאת נגע'? אם משנתנו עוסקת בחפץ שאין בו סימן, והמוצא בכל זאת נגע, אין אופציית הכרזה בכלל, הואיל ואין סימן. במקרה זה יתכן, שהחפץ ישאר ברשות המוצא. אם משנתנו עוסקת בחפץ שיש בו סימן, והמוצא בכל זאת נגע יש אופציית הכרזה ויתכן שהמוצא יהא חייב

בהכרזה. התשובה לשאלה 'ומה אם בכל זאת נגע?' תלויה אם כן בפרטי 'המקרה' שבמשנה.

לסיכום הדיון ברכיב 'הקביעה הנורמטיבית' יש לומר:

- זהו רכיב 'פשוט' בד"כ, ולרוב, 'הקביעות' מתאימות לתחומי משפט מסוימים.
- 'הקביעה' באנלוגיה, הינה מעין התוצאה של המשוואה המתמטית. אפשר כפי שהוכח בדיון, לגזור את פרטי 'המקרה' מתוך דיון ונתוח של 'הקביעה'.
- אין לדעת בוודאות, מה מידת ההשפעה של כל רכיב ב'מקרה' על 'הקביעה הנורמטיבית'. במקרה קיצוני, ניתן פעמים דרך ניתוח הגיוני לבודד השפעה מעין זו.
- 'הקביעה' בצרוף 'המקרה', הם הרכיבים העיקריים שבעזרתם נחשף הכלל המשפטי במשנה, במיוחד אם הניסוח קזואיסטי.
- מיון והשוואת ההלכות שלהן 'קביעה' זהה, יכולה לחשוף תובנות רבות של המחוקק. זאת, אם אוסף ההלכות מצוי בסמיכות ביחידת מידע אחת (=בבות באותה 'משנה'). ככל ש'הקביעה' הינה בעל ייחודיות, כגון: 'לא יגע בהן', יש מקום לדון גם בהיקריות נוספות שלה במקומות לא סמוכים.
- כאשר הקביעה אינה שגרתית בניסוחה, יש מקום לבחון את כוונת מנסחיה, בבדיקת האלטרנטיבות הניסוחיות שעמדו בפניהם. הדיון במקרה זה צריך להיות בשיטת האלמינציה.

ג. דיון בסוגיא התלמודית

בבא-מציעא כה, ע"ב

גמרא. מאי טעמא? דאמרין: הני אינש אצנעינהו, ואי שקיל להו - לית להו למרייהו סימנא בגווייהו, הלכך לשבקינהו עד דאתי מרייהו ושקיל להו. ואמאי? ליהוי קשר סימנא! - אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: במקושרין בכנפיהן, דכולי עלמא הכי מקטרי להו. - ולהוי מקום סימן! - אמר רב עוקבא בר חמא: במדדין. - אי במדדין - מעלמא אתו, ומותרין! - איכא למימר מעלמא אתו, ואיכא למימר אינש אצנעינהו, והוה ליה ספק הינוח,

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר.

מצא כלי באשפה, מכוסה לא יגע בו מגולה - נוטל ומכריז. ורמינהו: מצא כלי טמון באשפה - נוטל ומכריז, שכן דרך אשפה לפנות! - אמר רב זביד: לא קשיא: הא - בכובי וכסי, הא - בסכיני והמניק. בכובי וכסי - לא יגע, בסכיני והמניק - נוטל ומכריז. רב פפא אמר: הא והא בכובי וכסי, ולא קשיא; כאן - באשפה העשויה לפנות, כאן - באשפה שאינה עשויה לפנות. - אשפה העשויה לפנות אבידה מדעת היא! - אלא, באשפה שאינה עשויה לפנות, ונמלך עליה לפנותה. בשלמא לרב פפא - היינו דקתני שכן דרך אשפה לפנות, אלא לרב זביד מאי שכן דרך אשפה לפנות? - שכן דרך אשפה לפנות לה כלים קטנים.

דיון מתדולוגי

כבר משאלת הגמרא הראשונה "מאי טעמא" אנו עדים לכך, שהסתמא האמוראי אינו 'מבין' את הטעם 'לקביעה הנורמטיבית' - 'הרי זה לא יגע בהן'. תשובת הגמרא - לקיחת החפץ, תגרום לאובדן האפשרות של הבעלים לזכות בחפץ באמצעות סימן, ולכן "לשבקינהו עד דאתי מורייהו ושקיל להו". תשובה זו אינה מספקת, אם יש בחפץ סימן. ומה בכך שהוזז ונלקח ממקומו, תמיד יוכל בעל החפץ לקבל אותו כנגד סימנים!?

רבי אבא בר זבדא בשם רב, **סבור שבמשנתנו אין לחפצים סימן. הקשר** אינו סימן, משום שכך כולם קושרים, **והמקום** אינו סימן, משום שהגוזלות מדדין, (=תשובתו של עוקבא בר-חמא). מן ההיבט המתודולוגי אנו למדים שהגמרא מעמידה את המשנה בחפצים שאין בהם סימן, עקב 'הקביעה הנורמטיבית' - 'לא יגע בהן'. אין דרך להבין את ההתנהגות הנורמטיבית הנדרשת מן המוצא, אלא אם כן נניח שאין סימן בחפץ המונח.

על פי מהלך הגמרא עד כה יש לשאול, כיצד מתפרשת 'הקביעה' - 'לא יגע בהן' על ידי הגמרא? הואיל ובחפץ אין סימן, הזזתו (לקיחתו) עלולה לגרום לאובדן האפשרות של הבעלים לזכות בחפץ באמצעות סימן. אם בכל זאת נלקח

החפץ ממקומו שוב אין למי להחזירו, ועל כן מתפרשת ההוראה 'הרי זה לא יגע בהן', כ'קביעה' משפטית שנועדה להגן על בעל החפץ, באמצעות הוראה מחמירה למוצא. זהו ניסוח קיצוני ומכוון, הנראה כמוצא אפשרי יחיד למציאות מסובכת זו.

בהמשך מסיקה הגמרא כי 'גוזלות מקושרין' הם מדדין, ובשל כך מקום הימצאם אינו יכול להוות סימן. אפשר שנפלו מבעליהם ואפשר שהונחו שם בכוונה. בשל כך מגדירה הגמרא מצב זה כ'ספק הינוח'. זהו המצב המשפטי שאותו חשפנו בדיון המוקדם ברכיב ה'קביעה'. רב זבדא בשם רב, אף קובע את הכלל המשפטי החבוי במקרים שבמשנתנו - **"כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל לא יחזיר"**.

חלקו הראשון של הכלל, אכן מוסק מן 'הקביעה' שבמשנתנו, אבל מנין לו לרב ש"אם נטל לא יחזיר"? מתוך הניסוח בסוגיא התלמודית, אין הוכחות שכלל זה הוסק במקומות אחרים והועתק אף לכאן. אדרבא, נראה ממהלך הגמרא כי זוהי תוצאה של הדיון עד כה. כאשר הוכרעה שאלת הסימן בחפץ, נראה שאופציית ההכרזה לאחר נטילת החפץ כבר אינה קיימת. נותרו אם כן שתי אופציות נוספות: להחזיק את החפץ בבית הנוטל עד שיבא אליהו או להחזיקו כך בבית הדין, ומכל מקום הוא לא יהיה של המוצא. רב לא הכריע כך, אלא קבע בלשון נגיטיבית: "ואם נטל - לא יחזיר". רב אינו מתבטא בלשון המשנה: 'לא יגע' - ואם נגע לא יחזיר, אלא - 'לא יטול ואם נטל - לא יחזיר'. היוצא מכך, רב מבין את עניין הנגיעה לא במובן של הזזת החפץ אלא במובן של נטילה לרשות המוצא.

היסק זה הקושר את הכלל המשפטי למהלכים קודמים בדיון, אכן תלוי במהלכים אלו ובמיוחד בקביעה שמשנתנו עוסקת בחפץ שאין בו סימן. ברם, אפשר לנתק את הכלל המובא בשם רב ממהלך הדיון הקודם ולטעון, כי דברי רב אלו הם כלליים ונכונים גם אם בחפץ יש סימן. הם הובאו במקום זה דווקא, **לא כהיסק** ממהלך הדיון, אלא כסיכום מתאים לדיון זה. אפשרות זו נתמכת בשתי הוכחות. האחת - לשונו של רב כנ"ל אינה תואמת את הניסוח במשנתנו שבא נאמר 'לא יגע'. השניה: לו ביקשה הגמרא ללמדנו שהכלל בפי רב הינו היסק ממשנתנו, צריכה היתה להשתמש בביטוי 'אלמא' במקום 'ו' החיבור. היוצא

מכך, על אף שקיימת הכרעה במשנתנו בעניין הסימנים בחפץ, אין תשובה חד משמעית לשאלה, האם - "אם נטל-לא יחזיר" הוא רק אם אין סימנים בחפץ, או על אף שיש סימנים בחפץ?

מתודולוגית, כל רכיבי הסוגיא התלמודית נחשפו על ידינו בניתוח סיסטמטי של 'הקביעה הנורמטיבית'. יותר מכך, בדיון המוקדם הוצגו שאלות נוספות שלא נדונו בטקסט הגמרא שלפנינו, ואפשר שידונו על ידי פרשני משנה נוספים, ראשונים ואחרונים. כרגיל, הדיון הממצה של הגמרא אינו אלא מסקנות הדיון 'הגדול' שאינו בידינו, אך אנו יכולים לדמיין אותו מעט, כפי שהודגם בניתוח המוקדם של המשנה.

ד. מקורות מקבילים למשנתנו

תוספתא בבא-מציעא (ליברמן) פרק ב הלכה יא

"מצא באישפה חייב להכריז, שדרך האשפה להיטלטל"

מצאנו בסוגיא התלמודית ברייתא המזכירה את התוספתא - "מצא כלי טמון באשפה - נוטל ומכריז, שכן דרך אשפה לפנות" נציב את המקורות שבידינו זה מול זה, תוך הפרדה של שני המקרים שבמשנה, בכל המקרים המוסר הוא ב'סתם'.

המקור	המקרה	הקביעה	הנמוק
משנתנו (מקרה 1)	"מצא כלי באשפה... מכוסה"	"לא יגע בו"	אין
תוספתא	"מצא באישפה"	"חייב להכריז"	"שדרך האשפה להיטלטל"
ברייתא	"מצא כלי טמון באשפה"	"נוטל ומכריז"	"שכן דרך האשפה לפנות"
משנתנו (מקרה 2)	"מצא כלי באשפה", "מגולה"	"נוטל ומכריז"	אין

שלשת המקורות (משנה, תוספתא, ברייתא) נראים כסותרים מכל היבט. 'המקרה' שבמשנה נראה דומה ל'מקרה' שבברייתא אלא שבמשנה 'הקביעה' - 'לא יגע בו', ובברייתא 'הקביעה' - 'נוטל ומכריז'. הברייתא אף מנמקת את חובת ההכרזה - "שכן דרך האשפה לפנות". גם התוספתא סותרת את המשנה, שכן בתוספתא אין שני רכיבים (חפץ ומקום) אלא קביעה קטגורית כללית "מצא באשפה" שמשמעותה - כל מה שנמצא באשפה חייב להכריז, "שדרך האשפה להיטלטל".

נימוק זה המנוסח בצורה מעט שונה בתוספתא ובברייתא, מהווה נימוק דומה לאותה 'קביעה' בתוספתא ובברייתא - "חייב להכריז". הניתוח והדיון בדרכים להשוואת מקורות ידון בע"ה בפרק המתאים. לעת עתה, אני מבקש לנתח מקורות מקבילים אלו בעיקר דרך רכיב 'הקביעה הנורמטיבית' שהיא נושא פרק זה.

מנקודת המבט הייחודית של 'הקביעה הנורמטיבית' אנו למדים כי במשנה נקבעה הלכה ייחודית, "הרי זה לא יגע בו", בשונה מ'נוטל ומכריז' שבברייתא. על אף שהמשנה משתמשת בלשון 'מכוסה' והברייתא בלשון 'טמון', אנו מניחים לצורך דיון זה ולעת עתה שהוראתם של המונחים זהה. מהו אם כן יסוד מחלוקתם של שני מקורות אלו? כדי שהשערתנו תתבסס על הטקסט בלבד, יש לומר שהנימוק בברייתא, שאינו מוצג במשנה יכול להוות מעין רמז למחלוקתם. הברייתא כמו התוספתא מייחסים חשיבות, (על פי הנימוק שהם מציגים) לאופיו של מקום ההטמנה - אשפה. דרך האשפה להיטלטל או להתפנות, על כן אין להניח שאדם שמר בכוונה את כליו במקום כזה. המשמעות המשפטית של קביעה זו הינה, שמדובר על כלי/חפץ **שאבד** ויש על כן להכריז עליו, אם יש בו סימן. רבי יהודה הנשיא אינו שולל את רעיון האשפה המיטלטלת, אלא שלדעתו מרכיב אחר, חשוב יותר ב'קביעה'. זהו מרכיב הכוונה של המטמין או המכסה, המעיד על כוונתו שחפץ זה ישתמר במקום זה, על אף היותו מטלטל.

'מכוסה' או 'מגולה' היא ההבחנה שאותה קבע רבי במשנתנו כדי לבדל את המקרים שהחפץ הוטמן אולי בכוונה (=מכוסה), לבין אבד כרגיל (=מגולה). 'הקביעה הנורמטיבית' החדשנית - "לא יגע בו", הינה תוצאה של הבחנה עדינה זו. הבחנה זו על אף שנרמזת בברייתא (=טמון) אינה קיימת במקורות המקבילים,

שם הדגש הוא אך ורק על אופייה המיטלטל של האשפה המחייב הכרזה. כדי לחזק פרשנות זו, ניתן עוד לטעון כי 'טמון' שבברייתא, היוצר את הסתירה עם 'מקרה' (1) במשנה, אינו 'מכוסה'. כלומר: 'טמון' אינו מעיד על כוונת המניח, אלא תאור פשטני בלבד של מציאת החפץ. 'מכוסה' הוא ביטוי מובהק יותר לומר כי מדובר על **הנחה ושמירה ומכוונת** של החפץ. אפשר שהתוספתא, הכירה 'בעייתיות' זו ובשל כך התעלמה לחלוטין מ'טמון' וכתבה רק "מצא באישפה" ובכך עקפה את הבעיה.

הגמרא בסוגיתנו ופרשנים של התוספתא (בעיקר ליברמן) עמדו על הסתירות הללו ופירשו אותן בשיטות הרמוניסטיות מקובלות. פרשנותי זו, לא נועדה להציג פרשנות אלטרנטיבית לגדולים ממני אלא להדגים כיצד ניתן באמצעות רכיב 'הקביעה' לחשוף את הסתירות, ואף להציע פתרונות מתודולוגיים מבוססי טקסט. נמצאנו למדים, מתוך בדיקת ה'קביעות' במקורות המקבילים שאפשר כי קיימת מחלוקת תנאית ב'מקרה' של מצא כלי מכוסה באשפה. העדר הנימוק במשנה להלכה זו, מובן מאוד על פי פרשנות זו, שכן הנימוק "דרך האשפה להטלטל" מחייב דווקא הכרזה ולא אי נגיעה, כיוצא מן המקורות המקבילים.

תלמוד ירושלמי בבא-מציעא פרק ב דף ח טור ג/ה"ד

**הלכה ד' מצא אחר הגפה כו' רב יהודה אמר ובלבד גוזלות מקושרין בכנפיהן.
רבי בא בר זבדא אשכח חמור מכסי בחפיסה ונסתיה. אזל שאל לרב. אמר
ליה: לא עבדת טבות. אמ' ליה חזריה? א"ל לא! דנימר אתא מריה בעי ליה
ולא אשכחיה ואיתיאש מיניה.**

על פי הסיפור שלפנינו - רבי בא בר זבדא מצא חמור מכוסה בחפיסה (=נוד של עור, ראה 'פני משה' על אתר) ולקחו. הלך ושאל את רב מה הדין? תשובת רב היתה 'לא עשית טוב' שלקחתו. לשאלה האם להחזירו למקומו השיב רב, לא!! לפי שחוששין אנו שמא בתוך כך יבואו הבעלים לא ימצאו אותו וייתיאשו. זהו סיפור משמעותי לנוסח 'הקביעה' שבמשנתנו - 'לא יגע', ולהבנת ההבחנה שעשה רבי במשנה בין 'מכוסה' ל'מגולה'.

תחילה להבנת פסק ההלכה של רב. עד לרגע החזרת החמור למקומו לא ברור לאף אחד, האם בעליו כבר היה במקום ההנחה או לא. בהנחה שהיה כבר שם,

ראה שהחמור נעלם, אפשר שהוא התיימש והוא לא יפנה לבית הדין לבדוק אם מאן דהו הכריז עליו. מאידך, אם היתה ניתנת הרשות למוצא להחזיר את החמור למקומו, היה בכך כדי לפטור אותו מחובת ההכרזה שכן הוא כבר 'השיב' את החמור למקומו. זוהי תוצאה בלתי נסבלת ביחס לבעל החמור, ועל כן פסק רב שאין להשיב את החמור ולהיפטר מחובת ההכרזה. בהמשך הסיפור לא כתוב במפורש שרבי בא בר זבדא נשלח להכריז.

תנא זה, רבי בא בר זבדא (בבבלי - רבי אבא בר זבדא), הוא הוא התנא שקבע (בסוגיית הבבלי) בשם רב - "כל ספק הינוח-לכתחילה לא יטול, ואם נטל-לא יחזיר". זהו אכן תמצית פסק ההלכה של רב כמוצג בסיפור שבירושלמי. יש לשים לב, גם הכלל שקבע רבי אבא בר זבדא אינו קובע מה יש לעשות כאשר הוא בכל זאת נטל. הוא רק קובע - "אם נטל לא יחזיר", ומשמעותו כך מסתבר מן הסיפור, לא יחזיר למקומו. אפשר, אם יש סימן בחפץ, שהמוצא יכנס במקרה זה למחוייבות של 'הכרזה' ולא יקח את החפץ לעצמו.

רב כתלמיד בבית מדרשו של רבי, הכיר מן הסתם את נוסח 'הקביעה' במשנתנו - 'לא יגע', ועל כן יש התאמה מליאה בין פסיקתו לבין הכתוב במשנה. על פי הסיפור שבירושלמי, נראה שיש מקום גם לשער מה ההלכה במידה ונגע בכל זאת בחפץ. הפסיקה של רב - 'לא יחזיר', ודאית, ברורה, ואינה בסתירה לאף אחת מן הקביעות שבמשנתנו. גם במשנתנו במקרים שבהם ה'קביעה' 'לא יגע', ההמשך ברור - אם נגע 'לא יחזיר', מאותו הטעם שרב הסביר לרב זבדא. הבחירה באפשרות של 'הכרזה' או לקיחה (=הרי אלו שלו), תלויה כנראה בשאלה, אם לחפץ היה סימן. לחמור שבירושלמי היה סימן, וכנראה ששם התבקש בר זבדא גם להכריז. במשנתנו, וכפי שהגמרא קבעה הקשר אינו סימן, והמקום אינו סימן, ולכן יש יסוד סביר להניח שאם בכל זאת 'לקח' 'הרי אלו שלו'. ברם, אם מצא כלי מגולה באשפה - חייב להכריז, משום שיש בכלי זה סימן. את כל התובנות הללו, העביר רבי בניסוחיו המיוחדים שבמשנה.

היוצא מכך, הקביעה המיוחדת "הרי זה לא יגע בהן" נראית כיוצאת מבית מדרשו של רבי יהודה הנשיא. תלמידו רב, ידע והכיר את פרטי ההלכה ואת השיקולים ליצירתה/ניסוחה ובשל כך פסק כפי שפסק בסיפור שבירושלמי.

מקור זה מחזק את הקשר בין 'הקביעה הנורמטיבית' במשנה, לבין הכלל של רב זבדא - "כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל לא יחזיר". הבבלי צירף את דבריו לסוף הסוגיא מבלי לומר שהם מבוססים על הסיפור שבירושלמי. קורא הסוגיא שאינו מכיר את הסיפור שבירושלמי יכול לייחס את הכלל להיסק מן הדיון שקדם לו, כפי שראינו בניתוח הסוגיא שבבבלי.

ה. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות

רא"ש מסכת בבא מציעא פרק ב

למיתב ולמישקלינהו. הלכך נשבקינהו עד דאתו מרייהו ולישקלינהו. וקשר לא הוי סימן דמיירי במקושרין בכנפיהן דכ"ע הכי מקטרי להו. ומקום לא הוי סימן דמיירי במדדין. והוה ליה ספק הנוח דאימא מעלמא אתי או שמא איניש אנחינהו ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב זאת אומרת ספק הנוח לכתחלה לא יטול ואם נטל לא יחזיר. כללא דמילתא דהנוח במקום המשתמר כגון ודאי הנוח ואפילו יש בו סימן כגון קורדום בצד גדר וטלית בצד גדר לא יטול דאין זה אבידה שכן דרך עובדי אדמה לתת שם כלי מלאכתם ומלבושיהן ואין זו אבידה שחייב בהשבתה. ואם נטלו ולא הוליכו משם יחזירו למקומם כיון שאינו אבידה לא נתחייב בשמירתה בהגבהתה. ואם נטלו והוליכו לביתו לא יחזירוהו למקומן דדילמא בעוד שהוליכו לביתו באו הבעלים וחפשו ולא מצאו. כדאיתא בירושלמי רבי אבא בר זבדא אשכח חמרא מכוסה בחפיסה. נסבה ואתא שאיל בי מדרשא א"ל לאו יאות עבדת. א"ל אהדריה. א"ל לא דלמא אתי מריה ולא אשכחיה ואיאוש מיניה. אלא יכריזו ויתנו הבעלים סימן או בגוף האבידה או במקום. ואם הוא במקום המשתמר קצת כגון אחר הגפה והגדר ושבילין שבשדות או כריכות ברה"י נוטל ומכריז ומחזיר בסימן החפץ או בסימן המקום. וכיון שאינו במקום המשתמר יפה ניחא לבעלים שהמוצא יטלו ומכריז. ואבידה היא שחייב בהשבתה. כי הבעלים הניחום שם לפי שעה ולשוב לקחתו ובמקרה לא יכלו לקחתו מיד. ואינה אבידה מדעת כיון שהמקום משתמר קצת. וכן נמי ספק הנוח בדבר שיש בו סימן נוטל ומכריז. אבל בדבר שאין בו סימן לא בגוף

החפץ ולא במקום כגון גוזלות המדדין לא יטול. שמא הניחום ויבואו הבעלים ויטלום ואם יטלום אין בהן סימן ואם נטל לא יחזירונו למקומו דאבידה היא שחייב בהשבתה וצריך לעשות השבה מעלייתא. *ובמקום שאין משתמרת כלל ואין בו סימן ואפילו ודאי הנוח נוטל והוא שלו. כגון כריכות ברה"ר דאין בהן סימן מקום דמנשתפי ומעיקרא הניחום שם להקל ממשאן ושכחן שמה ונתייאש כיון דאין סימן לא בגוף ולא במקום. מצא כלי באשפה מכוסה לא יגע בו. ואם מגולה נוטל ומכריז. והא דתניא מצא כלי טמון באשפה נוטל ומכריז שכן דרך אשפה לפנות. אוקמא רב זביד בסכיני והימניק מפני שדרך אשפה עשויה לפנות לה כלים קטנים כשמכבדים הבית עם עפר הכיבוד הושלכו שם והוי אבידה שיש בו סימן ונוטל ומכריז. מתניתין בכובי וכסי שדרך הטמנה נותנים שם וכל זמן שהוא מכוסה משתמר יפה והוי כמו טלית וקורדום בצד גדר ולא יגע בו. ורב פפא מוקי ברייתא באשפה שאין עשויה לפנות ונמלך עליה לפנותה. ושתי האוקימתות הלכתא נינהו:

פרשנותו של הרא"ש למשנה יסודית ומקיפה, ומכילה את כל הרכיבים שאותם חשפנו בדיונים הקודמים, כולל הסוגיא התלמודית וכולל התייחסות למקורות מקבילים. נדון בעיקרי דבריו של הרא"ש מן ההיבט המתודולוגי המעניין אותנו בפרק זה - רכיב 'הקביעה הנורמטיבית'.

תחילה קובע הראש שמקרים (1) ו (2) במשנתנו עוסקים בשאין בהם סימן (לא קשר ולא מקום, כמסקנת הסתמא האמוראי), כ"כ אופיו המשפטי של 'המקרה' במשנתנו הוא 'ספק הנוח'. בשלב זה קובע הרא"ש כלל: "כללא דמילתא דהנוח במקום המשתמר כגון: ודאי הנוח ואפילו יש בו סימן כגון: קרדום בצד גדר וטלית בצד גדר לא יטול דאין זה אבידה, שכן דרך עובדי אדמה לתת שם כלי מלאכתם ומלבושיהן ואין זו אבידה שחייב בהשבתה, ואם נטלו ולא הוליכו יחזירוהו למקומם... ואם נטלו והוליכו לביתו... אלא יכריז...". הכלל עוסק ברכיבים ודאיים: ב'הנוח' ולא ב'ספק הנוח' ובמקום המשתמר. 'הקביעה' אף היא ברורה: לא יטול ואפילו יש בו סימן, ואם נטל חייב להחזיר. זה אינו המקרה במשנתנו שכן במשנתנו מדובר כנ"ל, ב'ספק הנוח', עקב הדידיו של הגוזלות, וגם המקום אינו ממש מקום המשתמר.

אם הוא במקום המשתמר קצת, כגון: אחר הגפה והגדר ושבילין שבשדות...
נוטל ומכריז. "ומחזיר בסימן החפץ או בסימן המקום... ואבידה היא שחייב
בהשבתה... ואינה אבידה מדעת כיון שהמקום משתמר קצת". זה אינו המקרה
שבמשנה, משום שכנ"ל, במשנתנו מדובר על כך שאין סימנים כלל לא בחפץ ולא
במקום. ההבדל בין 'מקום המשתמר' לבין 'מקום המשתמר קצת' הינו שב'מקום
המשתמר' - 'לא יטול', ובמקום 'המשתמר קצת' - יטול ויכריז.
דין זה של 'מקום המשתמר קצת', הוא בדיוק כמו מקרה של "ספק הינוח
בדבר שיש בו סימן", שגם שם מלכתחילה נוטל ומכריז. אבל כאשר יש 'ספק
הינוח' ו"בדבר שאין בו סימן לא בגוף החפץ ולא במקום, כגון גוזלות המדדין לא
יטול... ואם נטל לא יחזירנו למקומו דאבידה היא שחייב בהשבתה וצריך לעשות
השבה מעלייתא".

נציב את תמצית הדינים של הרא"ש בטבלה מבהירה:

שלב ג אפשרות החזרה, אם לקח את החפץ לביתו	שלב ב אפשרות החזרה, כשנטל אך לא עזב את המקום	שלב א נגיעה ראשונה	שלבים המקרים
יכריז	יחזירו למקומו	לא יטול	(1) מקום המשתמר, ודאי הינוח, ואפילו עם סימן
-	-	יטול מלכתחילה ויכריז	(2) מקום המשתמר קצת
-	-	יטול מלכתחילה ויכריז	(3) ספק הינוח, בדבר שיש בו סימן
צריך השבה מעלייתא	לא יחזירו למקומו	לא יטול	(4) ספק הינוח, בדבר שאין בו סימן (משנתנו)

חידושים רבים בפסקי ההלכה של הרא"ש בהשוואה לעולה מן הלימוד של הסוגיא (משנה+סוגיית בבלי+מקורות מקבילים). ברור כי הניואנסים, המושגים, והמצבים המתוארים הם תוצר של חדירה לנשמת אפה של הסוגיא המורחבת, כולל ידיעות ותובנות מוקדמות שאינן כתובות בסוגייתנו. אין בכוונתי לנתח את כל דברי הרא"ש אלא להתעכב על מס' נקודות שאפשר כי הבנתן תתאפשר גם משיטת הניתוח המוצעת על ידי.

תחילה יש לשים לב כי הרא"ש משתמש בביטויים **נוטל**, **נטל**, **ולא יטול** ולא בלשון המשנה "הרי זה לא יגע". האם ניסוח זה מכוון? האם הרא"ש מבחין בין 'לא יטול' לבין 'לא יגע'? האם השימוש ב'לא יטול' דווקא, הוא רק בשל כך שרוב

זבדא עצמו השתמש במונח זה?

עוד אנו רואים כי הרא"ש יוצר שלשה שלבים מובחנים, באופן התגובה של המוצא. שלב ההחזרה למקום של החפץ אם המוצא טרם עזב את המקום, לא נכתב ולא נרמז במשנה או במקורות המקבילים. מנין לו לרא"ש שבמקרה (1) בשלב ב - יחזירוהו למקומו, ואילו ב (4) בשלב ב - לא יחזירוהו למקומו? אני מציע לתלות הבחנה זו בלשונה הייחודית של המשנה - "הרי זה לא יגע בהן", שמשמעותה על פי הרא"ש, אפילו 'לא יחזירוהו למקומו'. ההחזרה למקום, אינה מבטלת את הנגיעה, על אף שהמוצא טרם עזב את המקום. רבי ביקש להתייחס כל כך בחומרה למקרה זה (=ספק הינוח בדבר שאין בו סימן) עד כדי ניסוח 'קביעה נורמטיבית' חריגה ושונה מן המקובל, כדי ללמדנו שהנגיעה שוללת את החזרת המצב לקדמותו אפילו אם המוצא טרם עזב את המקום. אפשר שלשון 'הקביעה' הייחודי הוא שגרם לרא"ש לנסח הבחנה עדינה זו.

הרא"ש קובע על ה'מקרה' של משנתנו (=ספק הינוח בדבר שאין בו סימן), "שאם נטל לא יחזירוהו למקומו דאבידה היא שחייב בהשבתה וצריך לעשות השבה מעלייתא". למה מתכוון הרא"ש במילים אלו "השבה מעלייתא"? אם הכוונה להכרזה, כיצד יכריז והלא אין ב'מקרה' זה סימנים כלשהם?! ואם הכוונה להשיב את החפץ למקומו, הלא הוא שלל זאת במילים "ואם נטל לא יחזירוהו למקומו"?! אינני יודע למה התכוון הרא"ש בדיוק, אבל ליבי אומר לי שאין כאן 'קביעה' משפטית רגילה, אלא הטלת אחריות כללית על המוצא שימצא פתרון למצב שנוצר בעטיו. להשיב למקומו אינו יכול, להכריז אינו יכול, אבל הוא שגה בכך שעבר על דברי חכמים - 'הרי זה לא יגע בהן', ועל כן מוטלת עליו האחריות להשיב את 'האבידה' לבעליה בדרך מעולה, (ואולי בבחינת חזרה בתשובה). הריטב"א חולק על הרא"ש.

חידושי הריטב"א בבא-מציעא כה, ב

מתני' מצא אחר הגפה או אחר הדלת או בשביל שבשדות. פירוש זה מקום המשתמר קצת, וגוזלות מקושרות נמי אפשר שבאו שם בדרך נפילה או שכחה או שבאו בדרך הנחה להצניעם שם לפי שעה ומשום הכי קרי להו בגמ' ספק הינוח, ודוקא מקושרין דאלו מפריחין ודאי דרך נפילה הם ודינם

כמציאה דעלמא דמקום לא הוי סימן, ואם אין בהם סימן הרי הם שלו ואם יש בהם סימן נוטל ומכריז, וסיפא דקתני מצא כלי באשפה אם מכוסה לא יגע בו משום דזה לא בא בדרך נפילה וגם לא בדרך הנחת שכחה שאין אדם יושב באשפה אלא ודאי הינוח דהצנעה הוא

הריטב"א מבין את לשונו של רבי זבדא כפשוטה. לא יחזיר - כלומר הרי אלו שלו, אם אין בהם סימן.

רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק טו הלכה ו

מצא גוזלות מקושרין בכנפיהן ומדדין אחר הגדר או אחר הגפה או בשבילין שבשדות הרי זה לא יגע בהן שמא בעליהן הניחום שם, ואם נטלן הרי אלו שלו, ואם היו קשורין קשר שהוא סימן חייב להכריז, וכן אם מצאן קבועים במקומן חייב להכריז שהמקום סימן. +/-השגת הראב"ד/ מצא גוזלות מקושרין בכנפיהן וכו'. א"א זה שבוש כל ספק הינוח יעמוד עד שיבא אליהו.+

להלן מס' דגשים היוצאים מניסוחו של הרמב"ם:

- הרמב"ם מוסיף "מקושרין בכנפיהן ומדדין", ומכאן שעניין הקשר נועד כדי ללמדנו שאין כאן סימן של 'מקום' הואיל והגוזלות מדדין ממקום למקום.
- הרמב"ם מחבר, בשונה מן המשנה את כל 'המקרים' ברכיב המקום: "אחר הגדר או אחר הגפה או בשבילין שבשדות".
- "ואם נטלן הרי אלו שלו", בנגוד לדעת הרא"ש וכדעת הריטב"א. זאת, בתנאי שאין בהם סימן, כלומר הקשר בכנפיהן אינו קשר מיוחד.
- הראב"ד משיג על דברי הרמב"ם. לדבריו הלכה זו היא "שבוש, כל ספק הינוח יעמוד עד שיבא אליהו". מנין לראב"ד הלכה זו? שוב, אם נסתמך על הכלל של רבי זבדא: כל ספק הינוח לא יטול, **ואם נטל לא יחזיר**, 'האשמה' נופלת על הביטוי 'לא יחזיר'. זוהי 'קביעה' בלשון נגטיבית שאינה מורה לנו על הנורמה החיובית הנדרשת. הראב"ד מבין את המילים בצורה פילוסופית וכנורמה חיובית דווקא. אבידה במציאות זו תישאר לדבריו כל הזמן במצב של אי החזרה, וזהו יעמוד עד שיבוא אליהו. בל נשכח, ועל פי מהלך הדיון עד כה, שגם כללו של רבי זבדא, מתבסס בסופו של דבר על 'הקביעה הנורמטיבית'

שבמשנה - "הרי זה לא יגע בהן". הניסוח הנגיטיבי גם במשנה כנ"ל, מתפרש באופנים שונים וסותרים בדומה לביטוי של רבי זבדא "לא יחזיר".

ו. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב בפרויקט השו"ת

השאילתא 'לא יגע בהן' – במקורות תנאיים:

נסכם בטבלה, את המשמעות 'לא יגע בהן' על פי המקורות השונים

מקור	לא יגע בהן	הערות
משנה ב"מ ב, ג	מוצא גוזלות מקושרין וכו'	-
משנה ב"מ ב, ח ומדרש תנאים לדברים, פרק כב פסוק ב	מצא כלי זהב וכלי זכוכית	עד שיבוא אליהו
משנה ב"מ ג, ו	המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין	רשב"ג חולק - מוכרן בפני ב"ד
תוספתא ב"מ (ליברמן) ג, ז	המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אובדין	רשב"ג חולק - ימכור בפני ב"ד
תוספתא ב"מ (ליברמן) ג, ח	המפקיד פירות אצל חברו והרקיבו, יין והחמיץ, שמן והבאיש	חכמים חולקין - עושה אותן דמין בב"ד

הביטוי 'לא יגע בהן' מצוי רק בדיני נזיקין, ורק במסכת ב"מ. למעשה מדובר על שני סוגי **מציאות**: גוזלות מקושרין, וכלי זהב וכלי זכוכית, ועל סוג אחד של **הפקדה** - פירות או דברי מאכל שמתקלקלים. בדיני אבידות (גוזלות וכלים) במשנתנו, לא ברור למה הכוונה ב'לא יגע בהן', אבל במציאת כלי זהב וכלי זכוכית 'הכוונה' הינה 'עד שיבוא אליהו'. המשמעות המשפטית של ביטוי זה קשה בהקשר למציאת כלי כסף וכלי זהב, אבל קשה עוד יותר בהקשר ל'גוזלות

מקושרים'. אפשר שבשל כך, נוצרו פרשנויות שונות ל'קביעה' זו שבמשנתנו, ובכל מקרה, בשונה ממציאת כלי זהב וכלי זכוכית לא הוצמד לביטוי זה ההמשך 'עד שיבוא אליהו'.

הראב"ד השיג אמנם על הרמב"ם בנקודה זו בדיוק, ולדבריו גם במציאת 'גוזלות מקושרים' אם נגע בהן, "יעמוד עד שיבוא אליהו". במקרים האחרים (שהם למעשה 'מקרה' אחד, הכתוב בשלשה מקורות תנאיים שונים), אנו למדים שלדעת רבי מאיר – גם אם הפרות מתקלקלים, "לא יגע בהן", במשמעות חמורה של **אי התערבות**. אין לשומר שיקול דעת כל שהוא ביחס לרכושו של הזולת גם אם הוא אובד לנגד עיניו. חכמים מציעים אלטרנטיבות אחרות שמטרתן להציל פירות אלו למטרות חיוביות, מבלי שלשומר תהיה תועלת כל שהיא מכך.

כאן יש מקום לשאלה, לאילו מן המקרים דומה יותר המקרה שבמשנתנו? האם למוצא כלי זהב וכלי זכוכית, או למפקיד פירות אצל חברו והרקיבו? אני סבור שעל אף שמדובר על דיני אבידה במשנתנו, המציאות המשפטית דומה יותר למפקיד אצל חברו פירות שהרקיבו, בשל החשש שיגרם נזק בלתי הפיך, בהתעלמותו. אפשר שזהו השיקול שעמד בפני פרשני המשנה שלא פירשו את 'לא יגע בהן' באופן אבסולוטי כדעת הראב"ד. כמו חכמים ורשב"ג החולקים על רבי מאיר, גם פרשני המשנה לדורותיהם פירשו את 'לא יגע בהן' כ'קביעה נורמטיבית' אידיאלית ומלכתחילה, שברור כי ברוב המקרים לא תתרחש כך בעולם המציאות. בשל כך, כמעט כל הפרשנים והפוסקים החל מתקופת האמוראים התייחסו משפטית למקרה שבכל זאת הוא נגע. והנה, על אף שהקביעה הינה, 'לא יגע בהן', הפרשנות ברובה המכריע מתייחסת למקרים שבהם הוא בכל זאת נגע.

דיון קצר זה, הוא דוגמה לסוגיא 'חדשה' המתאפשרת בשל היתרון העצום שזכינו לו בדורנו בשל פרויקט השו"ת. אפשר שגם 'סוגיא' זו נדונה בבית המדרש התנאי ו/או האמוראי ועקבותיה/תוצאותיה הם המוצגים ב'סוגיא' התלמודית האמיתית שלפנינו. נעים ומרגש לגלות כי גם ניתוח 'מודרני' של הנתונים בעזרת המחשב והשו"ת יכול להניב תוצאות המחזקות ו/או מבססות את הידוע לנו עד כה בשיטת הניתוח הרגילה.

ז. שאלות לתרגול ולהרחבה

(1) מצא את כל מופעי "הרי אלו שלו" במקורות התנאיים: משנה ותוספתא, והשב על השאלות הבאות:

(א) לאיזה סדר מששה סדרי משנה שייכת 'קביעה' זו ומדוע?

(ב) מהו הגורם המשפטי השכיח לנימוק ה'קביעה' - "הרי אלו שלו"?

(ג) האם אפשר להניח כי זהו הגורם היחיד בסדר נזיקין המנמק את "הרי אלו שלו"? הוכח!

(ד) האם אפשר על סמך סעיף (ג) לקבוע, כי גם במשנתנו מהווה גורם זה נימוק יחיד לקביעה ב (5), "הרי אלו שלו"? נמק!

(ה) באילו מופעים משמעות 'הקביעה' הינה "הרי אלו שלו" ואינו חייב לבצע פעולה כלשהיא, ובאילו מופעים, משמעות 'הקביעה' הינה הוראת שייכות של החפץ הנדון?

(2) קרא את חידושי הריטב"א לסוגיא הבבליית למשנתנו (ב"מ כה, ע"ב, ד"ה, מ"ט הא איניש ועד - "זהו תורף דבריהם והאמת מורה דרכו") וענה על השאלות הבאות:

(א) האם סוגייתנו הינה ב"ספק הינוח" בדבר שיש בו סימן או בדבר שאין בו סימן?

(ב) מדוע אין הריטב"א מגדיר את המקרה שבמשנתנו [(1)], כ'אבידה מדעת'?

(ג) אלו תנאים צריכים להתקיים כדי שהמוצא לא יגע בחפץ גם כשיש בו סימנים?

(ד) השוה בין דעת 'התוספות' לבין דעת 'מורינו', כיצד מסביר הריטב"א את כל מהלך הגמרא בסוגייתנו לפי דעת 'מורינו'?

(ה) האם תוכל להוכיח מדברי הריטב"א על המשנה, כדעת מי הוא סבור? הוכח ונמק!

(ו) מצא בעזרת פרויקט השו"ת ובדברי הריטב"א מהיא "השבה מעלייתא"! הסבר בעזרת פירוש זה את דברי הרא"ש 'על אתר'.

(3) מצא בעזרת השו"ת את המקורות בחז"ל הדנים בשאלה האם מקום מהווה

סימן?

- (א) האם מחלוקת זו תנאית או אמוראית?
- (ב) מי קובע שברשות היחיד מקום מהווה סימן?
- (ג) האם מסיקים מסוגייתנו שמקום מהווה סימן? נמק!
- (ד) מי מן הגאונים, קבע שמקום אינו מהווה סימן? צטט!
- (ה) מה הדין בסימן העשוי לידרס?
- (4) מצא בפרויקט השו"ת, שו"תים המתייחסים להשגת הראב"ד על הרמב"ם, שבספק הינוח יעמוד עד שיבא אליהו, והשב על השאלות הבאות:
- (א) האם יש הסכמה עם דברי ראב"ד אלו?
- (ב) מי מן הפרשנים (=שו"ת), משתמש בביטוי חמור של תמיהה ביחס לדברי ראב"ד אלו, מיהו הפרשן, ובאיזה ביטוי הוא השתמש?
- (ג) מה הנימוקים הענייניים לדחיית השגת הראב"ד על הרמב"ם בענין ספק הנוח.
- (ד) כיצד מסבירים בכל זאת את דברי ראב"ד 'התמוהים'?
- (5) מצא בעזרת פרויקט השו"ת את כל מופעי 'לא יחזיר' הנוגעים לסוגייתנו, והשב על השאלות הבאות:
- (א) השלם את כל האפשרויות למשפט הבא - "לא יחזיר - אלא...".
- (ב) מיין בטבלה את שמות הפרשנים 'המשלימים' משפט זה באופן זהה.
- (ג) כיצד פירש הרמב"ם 'לא יחזיר' במשנתנו, על פי 'מגיד משנה' הלכות גזלה ואבדה!
- (ד) האם תוכל למצא סיוע לכל אחד מן הפירושים במשנתנו מתוך 'המופעים' הכלליים של 'לא יחזיר' בספרות חז"ל? נמק!
- (6) מצא את דברי 'כסף משנה' על סוגייתנו (בפרושו לרמב"ם) וענה על השאלות הבאות:
- (א) כיצד מפרש בעל 'כסף משנה' את דברי הרמב"ם על מאמרו של רבי זבדא בסוגייתנו.
- (ב) האם יש סתירה לפירוש זה מהסבר הגמרא ל'קביעה הנורמטיבית' שבמשנה? נמק!

- (ג) האם יש סתירה לפירוש זה משאלת הגמרא, 'ולהוי קשר סימן'? נמק!
- (ד) האם הקשר שבגזלות המקושרין מהווה או לא מהווה סימן לפי פירוש של כסף 'משנה'?
- (ה) מה בדברי הרמב"ם אילץ את דעת 'כסף משנה' לפרש כמו שפירש?

פרקה ה' - הנימוק¹¹⁵ במשנה

א. מבוא

מרבית ההלכות במשנה אינן מנומקות. חוסר הנימוק אינו פוגע בטיעון משפטי בעל אופי הלכתי, אדרבא, הוא יכול להוסיף לו תוקף. טיעון משפטי/הלכתי חסר נימוק נמצא במעמד של חוק, וכידוע הנימוק בחוק מוריד מתוקפו. החובה לציית לחוק אינה נובעת ממידת הגיונו (=נימוק) אלא מעצם היותו חוק. ידועים ומוכרים המקרים בספרות חז"ל שבהם 'הנימוק' להלכה איתגר את מקבליה לעבור עליה. בשל כך אין להתפלא כאשר המשנה **אינה מנמקת** את הלכותיה אלא אדרבא כאשר היא **מנמקת** את ההלכה.¹¹⁶

אי כתיבת הנימוק בגוף ההלכה מהווה עילה במקרים מסוימים לשאלת הגמרא 'מאי טעמא?' ברם, לא בכל מקום שבו לא כתוב הנימוק ישאל הבבלי 'מאי טעמא', אלא רק כאשר תהיה לו סיבה טובה לכך. הסיבה הטובה ביותר לשאלה זו הינה קרוב לודאי חוסר הבנה של ההלכה או של מה שנגזר ממנה. על פי שיטת הניתוח והדיון המוצעת בספר זה, יש לנסות ול'השלים' את רכיב 'הנימוק' בכל טבלה המציגה את רכיבי הטיעון, בשלל אמצעים מתודולוגיים. השלמת

¹¹⁵ מבחינה אפיסטמולוגית (תורת הידיעה או הדרך בה מפיקים את הדעת) יש להבחין בין שני סוגי נימוקים המייצגים שני דרכים לידיעת דבר מה:

א. נימוק: (reason) מסוג ראייה (evidence). בעברית אנו מכנים נימוק זה בשם ראייה.

תפקיד הראיה הינו לספק לטיעון באמצעות הנימוק את רכיב התוקף או את האמת.

ב. נימוק מסוג הסבר תיאורטי. (explanation theoretical) שתפקידו יותר להסביר

את הטענה, על בסיס אמיתותה לדעת יוצרה.

קשה להתיחס אל הנימוקים שמשנה כאל ראיות. ברור שלכל צד במחלוקת שבמשנה יש

נימוק, על אף שלרוב הוא אינו כתוב במשנה. הבחנה זו אינה משקפת להערכתי את ההבדל

בין הנימוקים השונים שבמשנה, ויותר נראית לי ההבחנה המוזכרת בגוף העבודה.

עוד ראה אצל: דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 67, על

ההבחנה אצל חז"ל בין ראייה להוכחה.

¹¹⁶ ראה לדוגמה: תלמוד בבלי מסכת שבת, דף יב, עמוד ב:

מיתיבי: **לא יקרא לאור הנר שמא יטה**. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא

אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא

יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע

קריתי והייתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

רכיב 'הנימוק' בטיעון אינה משימה קלה כפי שיודגם להלן. אי כתיבת הנימוק בטיעון התנאי, מעלה שתי סוגי שאלות: (1) מהו הנימוק החסר? (2) מדוע הוא לא נכתב? השאלה הראשונה היא מתחום הפרשנות וההבנה של ההלכה. גם אם הבבלי לא ישאל שאלה זו, במפורש, אין ספק בכך שהשאלה נדונה בבית המדרש האמוראי, ופרשנותו נשענת באופן ישיר או עקיף על ידיעת נימוק זה. ברם, השאלה השנייה לקוחה מתחום העריכה של רבי יהודה הנשיא והיא לרוב לא נשאלת בתלמוד הבבלי, בין היתר בשל ההסבר המוזכר לעיל.

בשלב הדיון המוקדם במשנה יש לנסות ולהשלים את רכיב 'הנימוק' החסר במשנה על ידי העלאה של הצעות שונות. שתי דרכים מובחנות אך משלימות עומדות בפני הלומד להשגת מטרה זו: הגיון, והסתיעות במקורות מקבילים. עצם העלאת ההצעות והעמדתן למבחן היא חלק מן הדיון הסימולטיבי למה שהתרחש בבית המדרש האמוראי. חשיפת הנימוק התנאי להלכה שהנימוק אינו כתוב בצידה היא חלק מן הפרשנות הבבלית למשנה. המטרה אינה התעניינות אינטלקטואלית גרידה במה שהתרחש בבית המדרש לפני ניסוח ההלכה. יש בכך, מהות ועמידה על שורשי ההלכה וההסתעפויות היוצאות ממנה.

'חשיפת' הנימוקים לעמדות הצדדים יכולה לבאר: מחלוקות, ניסוחים, ומעשי פסיקה בכל הדורות. השימוש בהגיון לחשיפת נימוק אפשרי יכול להיות לפעמים גם 'חרב פיפיות' שאין שכרו בצידו. עיקר הבעיה המודגמת גם להלן, הינה שימוש בהיסקים לוגיים לחשיפת נימוק חסר במחלוקות דו-צדדיות ואף משולשות. בקצרה ניתן לקבוע כי 'היפוכיות' ב'קביעה הנורמטיבית' אינה מובילה בהכרח ל'היפוכיות' ברכיב 'הנימוק'. **היחסים בין רכיבים אלו אינם יחסים מתימטיים.** פעמים שקיימת חפיפה חלקית בין הנימוקים ופעמים צד א' אינו שולל את הנימוק של צד ב' לאותה הלכה, אבל הוא סבור שנימוקו גובר על נימוקו של האחר בשל סיבות שונות.

הבנת והשלמת רכיב 'הנימוק' במחלוקות תנאיות קשורה בטבורה לשאלה אחרת, שאלת אופיה המתודולוגי של המחלוקת. ניסוח המחלוקת במשנה אפשר שהוא משקף מחלוקת **אותנטית**, שבה שמות המוסרים ועיקרי אמירותיהם

לקוחים מ'פרוטוקול' הדיון המקורי. ברם, פעמים 'המחלוקת' היא 'עריכתית', קרי: רבי יהודה הנשיא ובית דינו הציבו זה מול זה דעות חלוקות בנושא מסוים אף שבפועל לא התרחש שו"ט זה מעולם. במקרה זה יש להניח שגם נימוקי הצדדים מוצגים (או לא מוצגים) בשל שיקולי עריכה של רבי יהודה ובית דינו. ההתייחסות בסוג משניות זה אל 'הנימוק' החסר מפנה את הזרקורים אל שיקולי הניסוח והעריכה של רבי יהודה, בעוד שבמשניות 'אותנטיות', אפשר שרבי יהודה הציג את המסורת המקובלת כפי שהיתה בידו, עם התערבות מינימלית מצידו. להלן סקירה על 'הנימוק' שבמשנה, תוך התמקדות בדוגמאות שבשלשת הברות, שבסדר נזיקין. המטרה הינה לספק רקע והצעות לדרכי טיפול ברכיב 'הנימוק' החסר או הקיים במשנה.

ב. הטיפולוגיה של 'מילות המפתח' למציאת 'הנימוק' הכתוב במשנה¹¹⁷

מתברר כי 'מילת המפתח' הנפוצה ביותר שמעידה על נימוק במשנה הינה המילה 'מפני'. בשלשת הברות שבסדר נזיקין 27 מופעים של המילה 'מפני' במשמעות של מילת פתיח לתיאור ה'נימוק' בהלכה. בהתחשב במספר המשניות ובמספר ההלכות זה אינו מספר גדול. זאת ועוד, אפשר לקבוע, לפחות על פי שלושת הברות כי רוב ההלכות במשנה אינן **מנומקות**. **בשמונה** הלכות מתוך מופעים אלו, משמשת המילה 'מפני' מילת מפתח לנימוק של אחד הצדדים במחלוקת. לדוגמה: (משנה ב"מ, פרק ד, משנה י"ב) "רבי יהודה אומר לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות **מפני** שהוא מרגילן לבא אצלו, וחכמים מתירין".

¹¹⁷ הטיפולוגיה ההשוואתית כדוגמת זו שלפנינו, מאפשרת ניתוח של דעות, 'הרחבת היריעה', גיבוש עמדות ובסוס מבנים הגיוניים של הנושא הנדון. על הטיפולוגיה ההשוואתית כטכניקה פרשנית ניתן לקרא גם במקורות הבאים:

אייזנשטדט שמואל נח, הערך: "**ובר מקס**" בתוך האנציקלופדיה העברית, כרך ט"ו, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 760.

אייזנשטדט שמואל נח, במבוא ל: **מבחר כתבים של מקס ובר**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תש"מ, עמ' ט'.

סולוביצ'יק יוסף דוב, **איש ההלכה**, בתוך: בסוד היחיד והיחד, הוצאת אורות, ירושלים, תשל"ו, עמ' 39, הערה 1.

מלים אחרות המפנות ל'נימוק' אינן 'מילות מפתח' והמופעים שלהם חד-פעמיים. כך ניתן למצוא את המילים הבאות: 'שלוה' (ב"ק, ג, ה), 'לפי' (ב"ק, ד, ז), 'שאם' (ב"ק, ז, ג), 'שבית' (ב"מ, א, ו). סה"כ **ארבע** הלכות מנומקות נוספות. 'המקרים' בהם יש מחלוקת תנאית, ורק צד אחד מנמק את דבריו (בשלשת הבהות, מצאנו שמונה 'מקרים' כאלו כנ"ל, ובכולם 'נימוק' רק לצד אחד במחלוקת) הם 'מקרים' מעניינים מן ההיבט המתודולוגי. הבנת 'הקביעה' בלבד, של הצד שאינו מנמק את קביעתו, אינה מספיקה לצורך הבנת המשנה. ב'מקרים' אלו יש להתייחס גם ל'נימוק' של הצד-שכנגד. הבנת עמדת התנא שאינו מנמק את 'קביעתו' מחייבת השלמת 'נימוק' לדעתו, וכן התייחסות פרשנית ל'נימוק' של חברו החולק.

בדוגמה לעיל יש לשאול: מדוע חכמים מתירין לחנווני לחלק קליות ואגוזים בניגוד לדעת רבי יהודה? האם הם חולקים על 'הנימוק' של רבי יהודה ששולל זאת בטענה: "מפני שהוא מרגילן לבא אצלו"? חכמים אינם מנמקים את דעתם. ב'שיטה המחודשת' יש חובה להתייחס לאי הנימוק של חכמים ב'מקרה' זה, שאלמלא כן לא ניתן להבין גם את דברי רבי יהודה המנומקים.

השלמת 'נימוק' לחכמים שנוגד את ה'נימוק' של רבי יהודה, יכול בדוגמה זו להיות אחד משניים: אפשר כי חכמים סבורים שמותר באופן עקרוני להרגיל את התינוקות לבא לקנות אצל החנווני. בלשון בת ימינו, חכמים סבורים כי **מותר לפרסם** את העסק ולמשוך קונים באמצעות מבצעים וכדומה. רבי יהודה לפי זה **אוסר פרסום** ומבצעים מכל סוג. אולם, אפשר כי שני הצדדים אינם חלוקים ביחס לשאלת הפרסום ושניהם מתירים פרסום ומבצעים. המחלוקת ביניהם מתייחסת לסוג המבצע הזה: קליות ואגוזים לתינוקות. רבי יהודה סבור כי סוג זה של 'מבצע' המושך אליו **תינוקות תמימים** ובעקבות כך את הוריהם אינו 'הוגן'. חכמים לפי זה יסברו כי משיכת הורים באמצעות ילדיהם הוגן ומותר. הגמרא אכן דנה בעקיפין בנושא זה. להלן פירושו של בעל 'תוספות יום טוב':

תוספות יום טוב מסכת בבא מציעא פרק ד

וחכמים מתירין - דאמר ליה אנא מפליגנא אמגוזי. ואת פליג שיסקי.

גמרא:

כגונב את העין - אפשר דלהכי לא קרי ליה גונב העין ממש לומר שאע"פ שמודיעו שלא בירר אלא מעל פי מגורה דאפ"ה אסור לפי שאפשר שע"י שרואה בשעת המכירה על פי המגורה שכולן יפות ואין בהם פסולת מתוך כך לא יעלה על לבו תמיד שיש פסולת בו ולפיכך לא קורוהו אלא כגונב את העין:

על פי פירוש זה (המבוסס כאמור על הגמרא), יכול חנווני אחד לומר למתחרהו: 'אני מחלק אגוזים ואתה מחלק שסק'. הגמרא לפי זה אינה שוללת את עצם המבצעים לתינוקות. חכמים על פי הגמרא, מצביעים על העובדה כי הזכות למבצעים מוקנית באופן שווה לשני הצדדים. בשל כך, מותר לחנווני לתת קליות ואגוזים לתינוקות.

מובן כי כל הדיון הזה הוא בראשיתו, מיידו, ואינטואיטיבי. חיזוק או דחיית ההשערה ביחס ל'נימוק' שבמשנה אינו מתחיל ואינו מסתיים בדרך כל כך פשוטה ומהירה. יש לבחון את ההשערות ביחס ל'נימוק' בכל שלבי 'השיטה המחודשת' ותחת 'מסננות' נוספות כפי שיודגם בפרק ז'.

ג. האופי המתודולוגי של 'הנימוקים' במשנה

(1): הצדקת 'הקביעה'

זהו סוג 'הנימוק' השכיח במשנה. בדרך כלל, 'הנימוק' מבהיר את 'המקרה'. לדוגמה: (משנה ב"ק, ב, ג) "הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים משלם נזק שלם, מפני שהן מועדין". רש"י וכל הנוהים אחריו מפרש כך:

רש"י מסכת בבא קמא דף כא עמוד ב

מתני'. מפני שהן מועדין - לקפוץ, וברשות הניזק קאמר דתולדה דרגל היא.

על החררה משלם נזק שלם - דהוי שן ברשות הניזק.

ועל הגדיש חצי נזק - מפרש בגמ'.

'הנימוק' בא להצדיק את התשלום של "נזק שלם" ב'מקרה' הנדון. **ההצדקה**

על פי רש"י מתוארת על ידי שלושה רכיבים משפטיים (שאינן כאן מקום להיכנס לאופן הסקתם): הכלב והגדי מועדין **לקפוץ**, מדובר על **רשות הניזק**, ופעולה זו הינה תולדה של **'רגל'**.

מן ההיבט המתודולוגי ועל פי רש"י, הצדקת 'הקביעה' של 'נזק שלם' באמצעות הנימוק "שהן מועדין", משלימה רכיבים ב'מקרה' שאינן כתובים כלל בתיאור שבמשנה. דוגמה מבהירה מן הריאליה שלנו הינה בפראפרזה כך: 'נהג שנסע באוטוסטרדה שילם **קנס** בסך 100 שקלים, בשל נסיעה במהירות גבוהה'. הנימוק 'בשל נסיעה במהירות גבוהה' משלים את פרטי 'המקרה' המתואר. הנהג לפי זה, נסע באוטוסטרדה במהירות שאינה מותרת על פי החוק. ללא הנימוק 'בשל מהירות גבוהה' היו חסרים פרטים בתיאור המקרה, ואי אפשר היה לדעת מדוע הוא שילם קנס של 100 שקלים.

(2) נימוק 'הכרחי'

משנה מסכת בבא קמא פרק ג

מעשה עצמו, פטור על מעשה שורו וחייב על מעשה עצמו. שורו שבייש, פטור, והוא שבייש חייב. שורו שסימא את עין עבדו והפיל את שינו, פטור, והוא שסימא את עין עבדו והפיל את שינו חייב. שורו שחבל באביו ואמו חייב, והוא שחבל באביו ואמו פטור. שורו שהדליק את הגדיש בשבת חייב, והוא שהדליק את הגדיש בשבת פטור, מפני שהוא מתחייב בנפשו:

אדם שהדליק את הגדיש של חבירו בשבת פטור!! זוהי הלכה 'מוזרה'! מה לי יום חול מה לי יום שבת? איזו סיבה יכולה להיות כדי לפטור אדם **מתשלום** על הדלקת הגדיש של חבירו? הנימוק של המשנה: "מפני שהוא מתחייב בנפשו", נראה כמעט הכרחי כדי לא להשאיר את ההלכה ב'מוזרותה'. מדוע אם כן הוא פטור לפי המשנה? התשובה המליאה נמצאת אף היא במשנה אחרת:

משנה מסכת כתובות פרק ג

ואלו שאין להן קנס: הבא על הגיורת, ועל השבויה, ועל השפחה, שנפדו, ושנתגירו, ושנשתחררו. יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד. רבי יהודה אומר: שבויה שנפדית הרי היא בקדושתה אף על פי שגדולה. הבא על בתו,

על בת בתו, על בת בנו, על בת אשתו, על בת בנה, על בת בתה, אין להן קנס מפני שמתחייב בנפשו, שמיתתו בידי בית דין, וכל המתחייב בנפשו אין משלם ממון, שנאמר: (שמות כא) ולא יהיה אסון ענוש יענש:

מבלי להיכנס ל'עובי הקורה' בנסיון להבין את 'הכלל' הזה, ברור כי המקור ל'כלל' נמצא במשנה בכתובות ולא במשנתנו בב"ק. המשפט: "מפני שהוא מתחייב בנפשו" רוצה לומר כך: זהו ציטוט חלקי של הכלל המוזכר במלואו במשנה שבכתובות. ההלכה שבמשנתנו שייכת לקבוצת הלכות בעלי מכנה משותף שכולן פוטרים את האדם מעונש ממון בשל חיובו בדיני נפשות על אותו מעשה: "כל המתחייב בנפשו אין משלם ממון, שנאמר: ולא יהיה אסון, ענוש יענש".

כיצד יכול היה הלומד הממוצע לדעת פרט חשוב זה מבלי לעיין בפרשני המשנה? התשובה לכך הינה: בעזרת המחשב. חיפוש במקורות התנאיים (= "מתחייב בנפשו") היה מעלה באופן מיידי גם את המקור במשנת כתובות.

הבנת 'הנימוק' במשנתנו אפשרי אם כן, רק אם נעיין היטב ב'מקור' שבמשנת כתובות. עובדה זו לכשעצמה יוצרת 'סוגיא' חדשה: היחס בין ה'כלל' שבכתובות לזה שבמשנתנו. האמנם עומד ה'מקרה' שבמשנתנו בהגדרה שבכתובות? אין כאן מקום להיכנס לסוגיא פרשנית זו, אלא להצביע על העובדה כי המשנה היא שקובעת זאת. אנו בעקבות קביעת המשנה, פונים למשנת כתובות ומנסים להשליך ממנה על משנתנו.

(3) הנימוק 'הכללי'

משנה מסכת בבא קמא פרק ז משנה ז

אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל. אין מגדלין תרנגולים בירושלם מפני הקדשים, ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות. אין מגדלין חזירים בכל מקום. לא יגדל אדם את הכלב, אלא אם כן היה קשור בשלשלת. אין פורסין נישבים ליונים, אלא אם כן היה רחוק מן הישוב שלשים ריס:

בערך 'טהרה' שבאנציקלופדיה התלמודית מוסברת הלכה זו כך:
 אנציקלופדיה תלמודית כרך יט, [טהרה] טור טו

אין מגדלים תרנגולים בירושלים מפני הקדשים, ופירשו ראשונים שישראל
 אוכלים שם בשר קדשים קלים ודרך תרנגולים לנקר באשפה וחוששים שמא
 יביאו כעדשה מן השרץ ויטמאו את הקדשים. וכן אין עושים בה אשפתות
 מפני השרצים, שדרכם ליגדל באשפה ומרבים טומאה ומטמאים הקדשים.
 ומכבדים שווקי ירושלים בכל יום, מפני השרצים שלא יטמאו הטהרות.
 ואמרו: אין הכהנים מגדלים תרנגולים בארץ ישראל מפני הטהרות, לפי
 שהכהנים אוכלי תרומה הם, וצריכים להיזהר בטהרתם.

הנימוקים "מפני הקדשים" וכן "מפני הטהרות" הם נימוקים כלליים הזקקים
 פירוש. עובדה היא שבאצ"ת משתמשים בביטוי: "ופירשו ראשונים וכו'..."
 לצורך ההסבר של המלים, "מפני הקדשים" ו"מפני הטהרות".

במשנה זו הלכות נוספות בלתי מנומקות. מדוע לדוגמה אסור לגדל בהמה
 דקה בארץ ישראל אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל? השונות
 ב'קביעות הנורמטיביות' מרמזות על 'הנימוק' האפשרי. בארץ ישראל, שם יש
 חשש לגזל (=אכילת הצאן באיזור מרעה פרטי) אסרו את גידול הבהמה הדקה,
 אולם במדברות שם אין חשש לגזל, התירו. 'נימוק' אפשרי זה המוסק מן השונות
 ב'קביעה' כלל אינו כתוב במשנה, אפשר בשל 'פשטותו'. גם הפירוט התנאי
 לגידול כלב: "אלא אם כן היה קשור בשלשלת", מרמז על 'הנימוק' החסר. זהו
 סוג אחר של נימוק הנוטה להיות קרוב יותר למונח 'הסבר'.

מדוע אם כן הזכירה המשנה במפורש את הנימוקים לגידול תרנגולים
 בירושלים ובארץ ישראל? בפשטות יש לומר, כי ללא הזכרת הנימוקים הנ"ל
 קשה היה בשל הקונטקסט לשער את הנימוק החסר. ללא כוון כללי זה: החשש
 מקדשים וטהרות, אפשר היה לשער כי החשש לגידול תרנגולות בירושלים נובע
 מאותו נימוק שאסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, ולא היא.

המשנה אם כן 'הסתפקה' ב'נימוק' כללי שזוקק פירוש כנ"ל, כדי לשלול
 נימוקים אחרים המרומזים אף הם במשנה. יותר מכך, היא מבחינה ב'נימוקים'
 בין ישראל המבקש לגדל תרנגולים בירושלים לבין כהן המבקש לגדל תרנגולים

בארץ ישראל כולה. אף שהחשש מפני "קדשים" ומפני "טהרות" זוקק פירוש, למדנו כי החששות שונים זה מזה.

(4) הפניה ל'סעיף משפטי'

משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ו

המפקיד פירות אצל חברו, אפילו הן אבודין, לא יגע בהן. רבן שמעון בן

גמליאל אומר: מוכרן בפני בית דין, מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.

משנה זו תדון בפירוט בפרק ז להלן. לעת עתה נבחן את נימוקו של רשב"ג ל'קביעה': "מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים". שאלות רבות נשאלות על 'נימוק' זה. 'הנימוק' במשנה זו ייחודי בכך שהוא מנמק צד אחד למחלוקת (רשב"ג), אבל מותיר אותנו ללא ידיעה ביחס לנימוק של 'הצד שכנגד' (סתם משנה), ובעיקר: לתגובת 'הצד שכנגד' לנימוק של רשב"ג.

כיצד ובאיזה אופן מהווה משפט זה 'נימוק' ל'קביעה': "מוכרן בפני בית דין"? מדוע הוא נחשב כמשיב אבידה ולא משיב אבידה ממש? ומה בכך שהוא נחשב "כמשיב אבידה", האם השוואה זו מחייבת אותו למכור את הפירות האבודין בבית הדין? מה היה נגרע מתוקף הנימוק אילו נוסח כך: 'לפי שהוא מציל את ממון חברו?! עוד יש לשאול: "אבידה", 'מאן דכר שמיה'? הלא מדובר על פקדון?! (=המפקיד פירות אצל חברו)!

רשב"ג, במענה אפשרי לשאלות אלו, אפשר שיאמר בפרפראזה כך: 'אני סבור כי 'מקרה' זה על אף שהוא שייך לדיני 'פקדון' דומה יותר באופיו המשפטי ל'דיני אבידה'. אמנם לא מדובר על 'אבידה' של ממש לכן הוא רק 'כמשיב אבידה'. היות וכך, אני סבור כי יש למכור את הפירות האבודין בבית דין כדי לצמצם את הנזק ככל שניתן ל'בעל הפקדון' (=המאבד).

על פי פירוש זה נראה כי 'סתם משנה' ורשב"ג חלקו בתשובה לשאלה: לאיזה 'סעיף משפטי' יש לשייך 'מקרה' זה? 'הנימוק' בדברי רשב"ג משיג שתי מטרות, האחת: היא מסביר את 'הקביעה' של רשב"ג. השניה: הוא מפנה אל 'הסעיף המשפטי' (=דיני 'אבידה' המקראיים) הרלוונטי. משל היה אומר: אני לא רק מנמק את 'הקביעה' אלא גם מצביע על המקור ל'נימוק'. הסבר זה יכול להוות

תשובה לשאלה שנשאלה, מדוע לא נוסחה 'הקביעה' כך: "לפי שהוא מציל את ממון חבריו". 'נימוק' זה אף שהוא נכון בפני עצמו, אינו מתאר את כל 'התמונה'.

(5) 'מעשה' כ'נימוק'

משנה מסכת בבא מציעא פרק ה משנה ח

מלוה אדם את אריסיו חטין בחטין לזרע אבל לא לאכול, שהיה רבן גמליאל מלוה את אריסיו חטין בחטין לזרע, ביוקר והוזלו או בזול והוקרו, נוטל מהן כשער הזול, ולא מפני שהלכה כן אלא שרצה להחמיר על עצמו.

הרקע: אריסים מקבלים את השדות מבעל הבית לעבדם כדי לתת לו מחצה, שלישי או רביע מן התבואה. בעה"ב יכול לתת להם סאה חיטים על מנת לקבל מהם אותה מידה בשעת הקציר. היתר זה ניתן רק לזריעה ולא לאכילה, משום שאסור להלוות 'סאה בסאה' שמה יוקרו החיטים ונמצא ששילם לו ריבית (משנה ט להלן). רבן גמליאל הלווה את אריסיו חטין בחטין לזרע, אולם בניגוד להלכה שבמשנה הוא נטל מהן **כשער הזול**. התנהלותו של רבן גמליאל הינה לפנים משורת הדין ועומדת בסתירה להלכה שבמשנה, ועל כן מוסיפה המשנה: "ולא מפני שהלכה כן אלא שרצה להחמיר על עצמו".

ר"ע מברטנורא מפרש כך: "**שהיה רבן גמליאל**, כלומר, לכך הוצרך לשנות משנה זו". ההלכה במשנה, דהיינו: "מלווה אדם את אריסיו חטין בחטין לזרע, אבל לא לאכול", נשנתה על ידי רבי כדי לומר **כי זו ההלכה**, ולא התנהלותו של רבן גמליאל שהחמיר מאוד על עצמו.

זוהי משנה חריגה. המשנה מנמקת את 'עצמה'. המילה 'מפני' שמציינת בדרך כלל פתיח ל'נימוק' ש'בקביעה', משמשת כאן ב'תפקיד' אחר, היא מסבירה את ההתנהלות של רבן גמליאל וכתוצאה מכך את ניסוח ההלכה של רבי במשנתנו. זהו 'מעשה לסתור', כלומר: 'המעשה' סותר את 'ההלכה'. בשל האפשרות שמא ינהגו אחרים כרבן גמליאל (כדין, ולא 'לפנים משורת הדין'), הובאו ההלכה, המעשה וההכרזה - "ולא מפני שהלכה כן", במשנה אחת. זוהי הצעה נדירה למערכת השיקולים של רבי בעריכת המשנה והיא זוקקת בירורים רבים שהצורך לדון בהם נוצר עקב 'הנימוק' המיוחד שבמשנה זו.

(6) 'לפיכך'

משנה מסכת בבא בתרא פרק א משנה א

[א] השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינים בונים הכל כמנהג המדינה בגויל זה נותן שלשה טפחים וזה נותן שלשה טפחים בגזית זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה בכפיסין זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים בלבנים זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם:

במשנה זו שתי הלכות: האחת - " השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע", השניה - " אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם". ההלכות משורשרות ביניהן באמצעות מילת הנימוק 'לפיכך'. בקריאה ראשונה קל מאוד לייחס למילה זו משמעות של מסקנה ולא של נימוק. במונחי ה'שיטה', ה'קביעה' בהלכה השניה (= "המקום והאבנים של שניהם") מנומקת בשל תיאור ה'מקרה' וה'קביעה' שבהלכה הראשונה.

ניסוח ההלכה השנייה כהלכה לא משורשרת באמצעות המילה 'מפני', יניב את התוצאה הבאה: 'כותל השותפין שנפל, המקום והאבנים של שניהם, מפני שהוחזקו בו שניהם'.

לעומת זאת, הניסוח האקויוולנטי באמצעות המילה 'לפיכך', יניב את התוצאה הבאה:

'הואיל ושני השותפין הוחזקו שוה בשוה בכותל שבנו, לפיכך אם נפל, המקום והאבנים של שניהם'.

ההשוואה בין שני הנוסחים מצביעה על כך כי בנוסח הראשון מילת הנימוק 'מפני' קודמת לנימוק, ברם, בנוסח השני הנימוק עצמו קודם למילת הנימוק 'לפיכך'.

באופן סכמטי ובלשון 'השיטה', לפנינו שני מבנים:

מבנה הטיעון במילת נימוק 'מפני' - מקרה, קביעה, נימוק.

מבנה הטיעון במילת נימוק 'לפיכך' - נימוק, מקרה, קביעה.

המילה 'לפיכך' שבמשנה מייצגת לפי זה את הנימוק, ובמילים אחרות את כל

מרכיבי ההלכה שברישא.

הרמב"ם, בהיותו מודע למשמעות המתודולוגית של המילה 'לפיכך' בלשון התנאים, מפרש קטע זה במשנתנו כך:

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת בבא בתרא פרק א

"המקום והאבנים של שניהם" - ואפילו היו ברשותו של אחד מהם לא נאמר

המוציא מחברו עליו הראיה, לפי שהוחזקו לשניהם.

בפירוש זה נקט הרמב"ם בשתי דרכים: האחת - הוא עשה שימוש במילת נימוק אחרת קרובה יותר למילה המוכרת 'לפני'. השניה - הואיל והוא לא השתמש במילה 'לפיכך' אלא במילה 'לפי', הוא נאלץ לשנות את המבנה הסכמאטי של הטיעון למבנה הבא:

"ואפילו היו ברשותו של אחד מהם" - זהו תיאור 'המקרה', אם הכותל נפל כולו ברשות אחד מהם.

"לא נאמר המוציא מחברו עליו הראיה" - זהו תיאור 'הקביעה', המקום והאבנים של שניהם, ואין אומרים: 'המוציא מחברו עליו הראיה'.

"לפי" - זוהי מילת הנימוק.

"שהוחזקו לשניהם" - זהו הנימוק.

זהו הסדר הסטנדרטי של הטיעון במשנה: מקרה, קביעה, נימוק. בדוגמה זו אנו נחשפים לרובד חדש של הבנה. כנ"ל, מילת הנימוק 'לפיכך' מצביעה על כל ההלכה ברישא של המשנה כ'נימוק' להלכה השניה שבמשנה. כאן יש מקום לשאלה המתודולוגית: אלו רכיבים מתוך אלו המוזכרים בהלכה ראשונה שבמשנה מהווים נימוק להלכה השניה? הרמב"ם ענה על שאלה זו במילים שאינן כתובות במשנה: "שהוחזקו לשניהם". מדוע? האם עקב היותם שותפים? או אולי כיון שבנו את הכותל באמצע? בשאלה זו אכן חלוקים הראשונים. אפשר ששאלה זו לא היתה מתעוררת אם המשנה היתה מנמקת את ההלכה השניה במילה 'מפני'. הנימוק במקרה זה היה מפורש יותר, המשנה היתה מצביעה על הרכיב האחראי למצב המשפטי שהוגדר על ידי הרמב"ם: "שהוחזקו לשניהם". ההתלבטות של הראשונים ביחס לרכיבים המשפטיים המסתתרים אחר

המילה 'לפיקך', מעידה בעצמה על היותה של מילה זו מילת **נימוק**, ולא **מסקנה** דדוקטיבית הנגזרת מתוך דברי הרישא. על מסקנה דדוקטיבית כמעט ולא ניתן לחלוק, על רכיבי הנימוק האפשריים ניתן לחלוק, וזהו המצב במשנתנו.

ד. ה'איון' של 'הנימוק'

משנה מסכת בבא מציעא פרק ז משנה ו

קוצץ אדם על ידי עצמו, על ידי בנו ובתו הגדולים, על ידי עבדו ושפחתו הגדולים, על ידי אשתו, מפני שיש בהן דעת. אבל, אינו קוצץ על ידי בנו ובתו הקטנים, ולא על ידי עבדו ושפחתו הקטנים, ולא על ידי בהמתו, מפני שאין בהן דעת:

לצורך הדיון ומתוך הרשימה במשנה, נתייחס לגורם אחד בלבד, לדוגמה: לבנו ולבתו.

טבלת רכיבי הטיעון:

המוסר	המקרה	'הקביעה'	הנימוק
'סתם משנה'	"קוצץ אדם על ידי בנו ובתו הגדולים?"	כן	"מפני שיש בהן דעת"
'סתם משנה'	האם "קוצץ אדם על ידי בנו ובתו הקטנים?"	לא ("אבל אינו קוצץ")	"מפני שאין בהן דעת".

הרקע: פועל יכול להתנות (= "קוצץ אדם") כי ימנע מלאכול בזמן עבודתו תמורת דמים שנותן לו בעל הבית. ברישא של המשנה, רשימת כל האנשים שהאדם יכול להתחייב בשמם שלא יאכלו משל בעל הבית בעת עבודתם, על אף שהם זכאים לכך מן התורה. ויתור זה אינו בחינם אלא כנגד תשלום מוסכם מראש. בסיפא של המשנה מנויה רשימה אחרת. רשימה זו כוללת את: בנו ובתו הקטנים, עבדו ושפחתו הקטנים ובהמתו. על אלו **אין** האדם יכול לקצוץ, "מפני שאין בהם דעת".

'בטבלת רכיבי הטיעון' האדם קוצץ על בנו ובתו הגדולים "מפני שיש בהן דעת", אך אינו קוצץ על בנו ובתו הקטנים "מפני שאין בהן דעת". ענייננו בסעיף זה לברר את הצורך בכתיבת 'הנימוק' בסיפא של המשנה, על אף שניתן לכאורה להסיק נימוק זה באמצעות שיקולים לוגיים. **משנה זו מבהירה באופן חד-משמעי כי שלילת 'הקביעה' אינה גוררת בהכרח את שלילת 'הנימוק'**. לו היה כלל זה נכון, לא הייתה המשנה 'חוזרת' על 'הנימוק' בסיפא, והיינו מסיקים אותו בדרך של 'איון' הנימוק שברישא.

במילים יותר מפורשות: על אף שאדם קוצץ לבנו ובתו הגדולם מפני שיש בהן דעת, **אין** להסיק כי הוא אינו קוצץ לבנו ובתו הקטנים מפני שאין בהם דעת. אמנם במשנתנו כך הוא המצב אבל לא מפאת ההיסק הלוגי שהוא אינו נכון, אלא מפאת היותו כתוב במפורש במשנה. **מדוע קוצץ אדם על ידי בנו ובתו הגדולים?** התשובה שמשבה המשנה לשאלה זו הינה: "מפני שיש בהן דעת". עובדה זו כשלעצמה אינה מבהירה את 'הנימוק'. ומה בכך שיש להם דעת? אדרבא, הם יכולים להתנגד למעשה אביהם, ומדוע שיסכימו לוותר על זכותם מן התורה לאכול משל בעל הבית בעת עבודתם? האם הכסף המתקבל תמורת הויתור על האכילה משולם להם או לאביהם? על פי היגיון זה יש להפוך את 'הקביעות'!! בבנו ובבתו הגדולים אינו יכול לקצוץ משום שהם אינם ברשותו, ובבנו ובבתו הקטנים הוא יכול לקצוץ משום שהם ברשותו ופרנסתם בכל מקרה מוטלת עליו!

מן ההיבט המתודולוגי אנו למדים כי על אף 'הנימוק' המפורש, אין הלכה זו ברורה דיה. פרטי 'המקרה' אינם ברורים מצד אחד, ו'הנימוק' אינו נהיר דיו מצד שני. היוצא מכך: אין אנו יכולים לדון ב'נימוק' בסיפא, המיותר לכאורה, שהרי אין אנו מבינים את 'הנימוק' שברישא, ואף לא את פרטי 'המקרה' ברישא ובסיפא.

הדיון בבבלי (ב"מ צב ע"ב – צג ע"ג)

מן הדיון ומפירושי הראשונים נראה כי מדובר על מחילה של הגדולים לאביהם. רש"י לדוגמה מפרש כך: "מפני שיש בהן דעת – וידעי וקא מחלי". לקטנים אין דעת כדי למחול על אכילתם ולכן "אינו קוצץ על ידי בנו ובתו הקטנים". מדובר

אם כן על הסכם בין האב לבניו, והסכם משפטי ניתן לעשות עם גדולים ולא עם קטנים.

עתה, לאחר בירור חלקי של פרטי 'המקרה' נשוב לשאלת 'הנימוק' בסיפא. אם 'יש בהן דעת' הכוונה למחול, מדוע איננו יכולים לוותר על הנימוק בסיפא? חייבים לומר כי הויתור על 'הנימוק' בסיפא היה מוביל אותנו לתוצאות שגויות, על אף ש'הנימוק' ברישא ברור יותר. לו נכתבה ההלכה בסיפא בלשון הבאה: 'אבל אינו קוצץ לא על ידי בנו ובתו הקטנים, ולא על ידי עבדו ושפחתו הקטנים, ולא על ידי בהמתו', היינו מעלים 'נימוקים' שיובאו להלן, ולא דווקא את הנימוק: "מפני שאין בהן דעת". כך לדוגמה היינו 'מנמקים' את ההלכה בסיפא כך:

(1): הוא אינו קוצץ לבנו ובתו הקטנים משום שבכל מקרה הוא חייב במזונותיהם, מה אם כן ירויח ממניעת אכילתם?

(2): הוא אינו קוצץ לבנו ובתו הקטנים משום שהם מצטערים יותר מאחיהם הבוגרים.

'נימוקים' אלו הוצעו בדיון שבבבלי בניסיונו להעמיד את המשנה ב'מקרה' מסוים. 'נימוקים' אלה אינם קשורים לדעתן הדלה ולכן אף לא ליכולתן למחול. אם ה'נימוקים' הללו היו תופסים, היה בכך משום אפשרות לשינוי ההלכה שברישא! כך לדוגמה היינו אומרים שאם בנו ובתו הגדולים נזונים על ידי אביהם, ו/או מצטערים בשל מניעת האכילה בזמן העבודה, יש לאסור על האב לקצוץ, וזה הלא אינו כתוב במשנה!! החזרה על נוסח 'הנימוק' בסיפא, משמעותה ברורה: הסיבה שבגללה **מוותר** לו לקצוץ ברישא היא אותה סיבה עצמה (ולא אחרת), שבגללה **אסור** לו לקצוץ בסיפא, דהיינו: היכולת המשפטית למחול על זכות מוקנית.

פרק ו' - הטיפול במקורות תנאיים מקבילים

א. מבוא

על פי שיטת הלימוד המוצעת בספר זה, המקורות התנאיים המקבילים מהווים ערוץ מידע מרכזי להבנה מליאה יותר של המשנה ולחשיפת גרעין הסוגיא התלמודית. עבודתו של רבי יהודה הנשיא בחתימת המשנה, כללה את בירור המסורות, ניפויין, ניסוחן ועריכתן. חלק ממסורות אלו השתמרו בידינו בקבצים קאנוניים הנגישים לכל אחד בלחיצת כפתור. 'התוספתא' הוא הקובץ המקביל למשנת רבי יהודה הנשיא (=המשנה), ובנוסף לה מדרשי חז"ל וברייתות. מדרשי חז"ל מצויים ברובם המכריע בקבצים מקוריים אולם הברייתות משוקעים בתוך הבבלי. לתלמודים סידרת מונחים, בהם הוא עושה שמוש כאשר הוא מפנה את הלומד לקובץ תנאי מן הסוגים המוזכרים לעיל. מונחים אלה (כגון: תניא, תנא, תניתוה, תני, וכ') משמשים גם אותנו בבואנו 'לשלוף' את המקור התנאי מתוך הסוגיא הבבלית.

ניתן למיין את המקורות התנאיים בשיטות מיון שונות כגון: **על פי המקור** - משנה, תוספתא, מדרשים וברייתות הבבלי. **על פי האופי המתודולוגי** - מקורות שעניינם אגדה, ומקורות שעניינם הלכה, ועוד. ברם, בעבודה זו ענייננו הוא היחס המתודולוגי שבין המשנה למקור המקביל. מעבר למציאת המקור המקביל, יש לקבוע האם מקור זה חלוק או משלים עם/את משנתנו. אחת מפעולותיו של התלמוד הבבלי היא ביצוע הרמוניזציה בין שתי מסורות סותרות, בעלי תוקף דומה. גילוי מוקדם של סתירה **על ידינו** בשלב הטיפול במקורות התנאיים המקבילים, מחזק את חויית הגילוי **ומכשיר אותנו** לקבלת ההרמוניזציה שתוצע על ידי הבבלי. ללא ספק, זהו אחד מן השלבים החשובים אם לא החשוב ביותר, שהתקיים בבית המדרש האמוראי בבואו לפרש ולפענח את צפונות המשנה. יש לנו בנושא זה 'יתרון' על פני האמוראים, בנגישות הקלה והמהירה למקורות אלו, יתרון המצוי בידי כל אחד ואחד מאתנו.

הדיון במקורות המקבילים למשנתנו ולאו דווקא באלו המצוטטים על ידי הבבלי עצמו, יוצר למעשה 'סוגיא' גדולה ומורחבת. הדיון במקורות אלו לא רק

צופה את הדין של הסוגיא הבבלית אלא גם עוסק בשאלה אחרת וחשובה אף היא, מדוע אין הבבלי מתייחס למקור מסוים? ומדוע אינו מביא אותו כגורם מסייע או פורך לפרשנותו? שאלות מסוג זה נידונות לרוב על ידי **הראשונים**, המרחיבים כאמור לעיל את הסוגיא באופן ניכר. עולם הפרשנות המסורתי מניח לרוב כי 'התעלמות' הבבלי ממקור תנאי רלוונטי הינה מכוונת, ולא נובעת מחוסר 'נגישות' או חוסר 'ידיעה' של מקור זה. על בסיס הנחה זו, ועל פי השיטה המוצעת בספר זה ננסה גם אנו את כוחנו בהצעה של פתרונות למצב זה. דיון מסוג זה לא רק מסייע בהבנת הסוגיא הבבלית, אלא אף יכול לצפות ולסייע בהבנת דברי הראשונים והאחרונים.

הבבלי 'בצטטו' מן המקורות התנאיים שלפניו, פעמים 'ליטש' את הניסוח ואולי אף 'תיקן' אותו, ביחס לזה המצוי בידינו בקבצים השונים. בשל כך, אחת מן השאלות הנכבדות הינה: מהו מקור ה'ציטוט' שבבבלי? לדוגמה: האם הוא מן התוספתא שבידינו או של ברייתא שאינה בידינו? בשאלה זו והמשתמע ממנה עוסקים הפרשנים השונים. זהו כמדומה אחד מן התחומים בהם קיים הבדל בין הפרשנות המסורתית לבין המחקר הביקורתי. מנקודת מבטי, כמקובל על ידי רבותינו, כל ברייתא המוזכרת בתוך הסוגיא בבבלי הינה מקור תנאי 'שווה ערך' לאחרים. אם שינוי הנוסח בין הברייתא לבין התוספתא 'מזעריים ושוליים' יכול הלומד להניח על דעת עצמו שזו דעת התוספתא. לייחוס הציטוט למקור תנאי מסוים דווקא, אין ערך העומד בפני עצמו אלא רק לנגזר ממנו בחקירת ובהבנת המשנה והסוגיא התלמודית. לדוגמה: אם מה שנגזר מההנחה שמקור מסוים הוא 'תוספתא' הינו מחלוקת תנאים בתוספתא המשפיעה באופן ישיר על הבנת המשנה, יש מקום לדון בשאלה זו, ולכל הפחות בשתי אופציות פרשניות. ברם, אם 'התוכן' אינו מושפע בדרך כלל שהיא מייחוס המקור התנאי לקובץ מסוים, אין להקדיש לכך זמן יקר. זו אינה בעיה באמונה, ופרשנינו הקדומים קובעים בעצמם בצטטם מידי פעם מקור תנאי מסוים – היא היא התוספתא.¹¹⁸

¹¹⁸ ראה לדוגמה: ערוך לנר, מסכת סוכה, דף מח, עמוד א:

ועוד י"ל דהנה לענין ברכה הביא רש"י פה הפי' ע"פ התוספתא (פ"ד) דהיינו ברכת המלך ואף דהכא מיייתי ג"כ הפי' דאיירי לענין ברכת המזון ותפלה מ"מ בר"ה (ד ב) ובחגיגה (יז א) לא כתב רק כפי' התוספתא הרי דתפסו לעיקר **משום דהך ברייתא**

איך מחפשים ואיך מוצאים מקורות תנאיים מקבילים למשנתנו?

שלב א' – שמוש ב'מילות מפתח' ובחיפוש פשוט בפרויקט השו"ת. אין לוותר על אף רכיב לשוני במשנה שעשוי להניב תוצאות בלתי צפויות. עיקר המלאכה בשלב זה הינה לנפות תוצאות לא רלוונטיות. לדוגמה: במשנה "מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא", יש להשתמש במלות המפתח: 'מצא', 'מצא פירות', 'פירות בכלי', 'כלי כמות'. הקבצים לחיפוש הם כמובן הקבצים התנאיים: משנה, תוספתא ומדרשי חז"ל. פעמים שיש צורך בחיפוש 'טבלאי' בפרויקט השו"ת. זהו חיפוש 'מורכב' המנצל באופן יעיל את כוחו של המחשב, למקרים בהם החיפוש הפשוט 'מפספס' את 'המטרה'. ככל שיתרבו האלטרנטיבות החיפשיות תחת אפשרות החיפוש 'או', כך ירבו הסיכויים למציאת 'מקור עקשן' שאינו נופל ברשת החיפוש 'הפשוט'. בשלב זה של החיפוש מתקבלת בד"כ רשימה מכובדת למדי של מקורות תנאיים שיש לברר את מידת שייכותם לנושא הנדון.

שלב ב' – על אף יכולתו של המחשב לשלוף במהירות מקורות תנאיים מקבילים, יש לו בכל זאת שני חסרונות: מצד אחד 'רעשים' מיותרים מכל הסוגים, מקורות לא רלוונטיים, וגודש מידע, מצד שני, המחשב 'פספס' תמיד מקורות מקבילים שלא 'נצודו' עקב מילות המפתח. לדוגמה: במקום 'אשפה' התוספתא כותבת 'אישפה' ובשל כך לא ימצא המקור התנאי המקביל החשוב מן התוספתא. יש חובה לעבור על הפרק הרלוונטי במשנה, בתוספתא, ובמדרשי ההלכה העיקריים.

ל'קריאה חופשית' זו יתרונות נוספים מעבר למציאת מקור מקביל שלא נמצאה לו מילת מפתח מתאימה. הקריאה מספקת רקע נאות להבנת המשנה כמעט מכל היבט. אני מוכן לקבוע בפסקנות שקריאה זו **תמיד** תוסיף מידע נדרש וחשוב לדיון כגון: שמות המוסרים התנאיים העיקריים הדנים בנושא זה, מושגים החוזרים על עצמם בפרק זה, 'קביעות נורמטיביות' שכיחות לנושא הנדון, מקומה של ההלכה הנדונה בתוך הקונטקסט הרחב, ועוד.

שלב ג' – 'שליפת' המקורות התנאיים בסוגיא עצמה. מילות המפתח כנ"ל, הם המונחים לפנייה למקורות תנאיים, כגון: תניא, תנא, תני, תניתיה וכו'.

דמייתי הכא היא התוספתא .

במקרים 'קיצוניים' אמורה רשימת מקורות זו להיות שונה מן הרשימה שנוצרה עד כה בשל מקורות שהבבלי מציג אך הם לא נמצאו על ידינו בקבצים המקבילים למשנה. פעמים כפי שהוזכר לעיל, המקורות 'דומים' אך 'שונים' מאלו שנמצאו קודם לכן. יש מכל מקום להציג מקורות אלה כמות שהם תחת הכינוי 'ברייתות הבבלי', אלא אם נוצרה זהות ודאית בינן לבין המקורות מן השלבים הקודמים. או אז, יש לכנות מקור זה בשם מדרש או תוספתא. לרשימת מקורות זו, יש מעמד מתודולוגי מיוחד שכן אנו בטוחים שהבבלי דן במקורות אלו שהרי משם נלקחו. אין כאן 'משחק מכור' שהרי אין אנו אמורים לעיין בשלב זה בדיון האמוראי עצמו אלא רק 'לשלוף' את המקורות התנאיים שבהם הוא דן.

בעיה נוספת המאפיינת מקורות אלו מעבר לזיהויין הינה **גבולות הציטוט** של המקור התנאי. האמוראים כנ"ל 'מתקנים' מקורות תנאיים ופעמים לא ברור, היכן נגמר הציטוט התנאי ומתחילה ההתייחסות התלמודית. אין 'לקבוע מסמרות' בנושא מורכב זה וכל מקרה ידון לגופו. ניתן בכל זאת להסתייע בכלל 'אצבע פשוט' שדברי התנאים נכתבו בעברית, ואפשר במרבית המקרים 'להפריד בין הדבקים'.

גורמים מסייעים להשלמת הרשימה שנוצרה הם ההפניות המוכרות, כגון: 'מסורת הש"ס' או ההפניות ב'תוספתא כפשוטה' של הגר"ש ליברמן, וכו'. התוצאה הסופית של שלבי איסוף החומר הינה רשימת מקורות תנאיים מקבילים למשנתנו שתשמש מצע לדיון.

כיצד מתמודדים עם שאלת **ריבוי** מקורות מקבילים? פעמים שהחיפוש המתואר לעיל מעלה מס' תוצאות רב המקשה מאוד למיין את ההצעות ולסווגן כתואמות או כחלוקות זו על זו, ובמיוחד היחס בינן ובין משנתנו. למקרה זה מוצעת הדרך הבאה-

שלב א' – חובה ליצור טבלת רכיבים לכל טיעון ובכל מקור בנפרד. אירגון הטיעון בסדר המבוקש לפי רכיביו מבליט דעות תואמות או חלוקות במבט חד ומהיר על פי כל רכיב בנפרד.¹¹⁹

¹¹⁹ טבלת 'רכיבי הטיעון', הינה הבסיס המשותף להשוואה בין מקורות מקבילים, ראה: דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 100: בבואנו להשוות בין שני דברים (בין שני טקסטים עיוניים) עלינו למצוא תחילה את

שלב ב' – ניסיון למיון הטיעונים על פי נושאים, כגון: מיון לפי 'מקרה' או לפי 'שם המוסר'. זוהי 'טכניקה' יעילה לגילוי 'סתירות' אמיתיות או מדומות בדברי תנא מסוים.

שלב ג' – ניסיון להשלמת רכיבים חסרים על פי עיקרון 'הדווקאות', כך שנוצרות הלכות 'מסדר שני'. הלכות 'מסדר שני' הם הלכות מעובדות על פי עיקרון מתודולוגי כל שהוא מתוך ההלכה המקורית. **פעמים שהבידול או הזהות בדעות נחשפם רק הודות להצגת ההלכה 'מסדר שני'**. זוהי טכניקה תלמודית מקובלת שעמדנו עליה בפרקים קודמים. התבנית האמוראית: 'טעמא...הא' לדוגמה, עושה שימוש בטכניקה זו. פעמים, נוצרת 'הלכה חדשה' 'מסדר שני' על ידי השלמת נימוק ממקורות מקבילים ורק אז נחשפת 'סתירה' בין מקור זה לבין מקור אחר.

היחס בין משנתנו לבין המקור התנאי המקביל יכול להיות: **שווה, חלוק באופן ישיר, חלוק באופן עקיף או לא נהיר דיו**. קביעת היחס בין המקורות אינה משימה קלה כלל ועיקר, אלא אם הלשון של המקורות זהה לחלוטין. כל שינוי באחד מן הרכיבים יכול לשמש 'עילה' להסבר פרשני על היחס בין המקורות הללו. גילוי סתירות ישירות או מדומות, מחייב לפעמים עיבוד מסוים של ההלכה במקור כדי שניתן יהיה להשוותה להלכה במקור אחר.

ההשוואה בין מקורות מקבילים אף אם הם נראים מנוסחים בפשטות ובבהירות הינה אומנות שמחייבת יצירתיות וניסיון. השיטה המוצעת בספר זה נאחזת בשלבים מתודולוגיים כמעט טכניים שעשויים להקל את מלאכת ההשוואה. השלבים הללו כך אני משער אינם אלא מעין סימולציה עכשווית למה שהתרחש בין כותלי בית המדרש האמוראי/סבוראי. להלן דוגמה פשוטה יחסית, המתארת את השלבים הללו, צעד אחר צעד.

הבסיס המשותף שבין שני הגורמים שמושוים. עלינו להביא בחשבון כי השוואה אפשרית רק בין דברים המצויים על אותו מישור ושיש להם מאפיין משותף כגון: צורות דמות, גדלים דומים, כמויות דומות, עקרונות, כללים, מחשבות, רגשות, תכנים, פרטים ודומיהם, הדומים ביניהם.

ב. דוגמה לבחינת מקורות חלוקים

בדוגמה זו הדיון יתמקד צעד אחר צעד בשלבי החיפוש והמיון של מקורות מקבילים ופחות בחשיפת גרעין הסוגיא התלמודית.

משנה מסכת בבא מציעא פרק ב

[ב] ואלו חייב להכריז: מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא מעות, בכיס או כיס כמות שהוא, צבורי פירות, צבורי מעות, שלשה מטבעות זה על גב זה, כריכות ברשות היחיד וככרות של בעל הבית, וגיזי צמר הלקוחות מבית האומן, כדי יין וכדי שמן, הרי אלו חייב להכריז:

זהו 'חלקה השני' של המשנה הפותחת את פרק 'אלו מציאות' בפרק השני בבבא-מציעא. במשנה ראשונה, נמנים 'המקרים' שבהם 'הרי אלו שלו' ובמשנה זו נמנים 'המקרים' שבהם 'הוא חייב להכריז'. אני מבקש להתמקד במציאת פירות בכל הצורות הנמנות במשנה.

להלן טבלת הרכיבים לטיעונים שבמשנתנו.

מס'	המקור	המוסר	המקרה	'הקביעה'	הנימוק
(1)	משנה ב"מ ב, ב	סתם משנה	מצא פירות בכלי	חייב להכריז	אין
(2)	משנה ב"מ ב, ב	סתם משנה	או כלי כמות שהוא	חייב להכריז	אין
(3)	משנה ב"מ ב, ב	סתם משנה	צבורי פירות	חייב להכריז	אין

לפנינו אם כן שלשה מקרים שבכולם חייב להכריז, מן הסתם כיון 'שיש בהם סימן'. מקרה מס (2) – "כלי כמות שהוא" נראה כלא שייך לעניין, ברם עקב המילה 'או' הקושרת אותו ל'פירות בכלי' נתייחס אליו כאל 'מקרה' נוסף הקשור לפירות.

שלב א – חפוש מקורות תנאיים מקבילים בפרויקט השו"ת

- **מילת המפתח 'מצא'** – מניבה 2286 תוצאות. כל התוצאות **במשנה** של מילה זו מרוכזים במסכת בבא-מציעא למעט מקרה אחד בבבא-קמא. זהו אינדיקטור טוב, אבל מדובר על 'גודש מידע'. נצמצם את החיפוש על ידי הוספת המילה 'פירות'.
- **מילות המפתח 'מצא פירות'** – כאן מתקבלות 17 תוצאות בספרות חז"ל בחלוקה כדלקמן.¹²⁰

¹²⁰ להלן המקורות שנמצאו:

1. משנה מסכת בבא מציעא פרק ב משנה א
 [א] אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז אלו מציאות שלו מצא פירות מפוזרין מעות מפוזרות כריכות ברשות הרבים ועגולי דבילה ככרות של נחתום מחרוזות של דגים וחתיכות של בשר וגיזי צמר הבאות ממדינתן ואניצי פשתן ולשונוות של ארגמן הרי אלו שלו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר כל שיש בו שינוי חייב להכריז כיצד מצא עגול ובתוכו חרס ככר ובתוכו מעות רבי שמעון בן אלעזר אומר כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז:
2. משנה מסכת בבא מציעא פרק ב משנה ב
 [ב] ואלו חייב להכריז מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא מעות בכיס או כיס כמות שהוא צבורי פירות צבורי מעות שלשה מטבעות זה על גב זה כריכות ברשות היחיד וככרות של בעל הבית וגיזי צמר הלקוחות מבית האומן כדי יין וכדי שמן הרי אלו חייב להכריז:
3. תוספתא מסכת מעשר שני (ליברמן) פרק ב הלכה יא
 היו לו שתי מגורות אחת של תרומה ואחת של מעשר שני ומצא ביניהן פירות קרוב לתרומה יפלו לתרומה למעשר שני יפלו למעשר שני מחצה על מחצה מטילין אותו לשני חמורין .
4. תוספתא מסכת מעשר שני (ליברמן) פרק ה הלכה א
 מצא כלי וכתוב עליו אלף דלת ריש תיו הרי זו תרומה יוד מם הרי זה מעשר פי שין הרי זה שני וחכמים אומ' כולן שמות אדם הן אבל מצא חבית מליאה פירות [וכתוב עליה תרומה הרי זו תרומה מעשר הרי זו מעשר אמר ר' יוסי אפילו מצא חבית מלאה פירות] וכתוב עליה תרומה הרי אילו חולין שאני אומ' אשתקד היתה מליאה פירות ופנה אם היתה חדשה אומ' אני תרומה כנס לתוכה ופנה וחזר ומלאה חולין.
5. תוספתא מסכת מעשר שני (ליברמן) פרק ה הלכה א
 עליו אלף דלת ריש תיו הרי זו תרומה יוד מם הרי זה מעשר פי שין הרי זה שני וחכמים אומ' כולן שמות אדם הן אבל מצא חבית מליאה פירות [וכתוב עליה תרומה הרי זו תרומה מעשר הרי זו מעשר אמר ר' יוסי אפילו מצא חבית מלאה פירות] וכתוב עליה

- תרומה הרי אילו חולין שאני אומ' אשתקד היתה מליאה פירות ופנה אם היתה חדשה אומ' אני תרומה כנס לתוכה ופנה וחזר ומלאה חולין.
6. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב הלכה ו
מצא פירות צבורין חייב להכריז מפוזרין אין חייב להכריז מקצתן צבורין ומקצתן מפוזרין חייב להכריז.
7. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב הלכה ח
מצא כלי ולפניו פירות כיס ולפניו מעות חייב להכריז מקצתן בכלי מקצתן בארץ מקצתן בכיס ומקצתן בארץ חייב להכריז.
8. תלמוד בבלי מסכת יבמות דף קיד עמוד א
על דעת אביו. דכוותיה גבי עובד כוכבים דעושה על דעת ישראל מי שרי? עובד כוכבים אדעתא דנפשיה עביד. ת"ש: בן חבר שרגיל לילך אצל אבי אמו עם הארץ - אין חוששין שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנים, מצא בידו פירות - אין זקוק לו!
9. תלמוד בבלי מסכת יבמות דף קיד עמוד א
והאמר ר' יוחנן: בעושה על דעת אביו! אלא, רבי יוחנן ספוקי מספקא ליה, קאי הכא מדחי, קאי הכא מדחי. ת"ש: בן חבר כהן שרגיל לילך אצל אבי אמו כהן עם הארץ - אין חוששין שמא יאכילנו תרומה טמאה, מצא בידו פירות - אין זקוק לו! בתרומה דרבנן. תא שמע: יונק תינוק והולך מעובדת כוכבים ומבהמה טמאה, ואין חוששין ביונק שקץ, ולא יאכילנו נבלות וטרפות שקצים ורמשים, ומכולך יונק מהם ואפילו בשבת, ובגדול - אסור;
10. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כא עמוד א
אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז? אלו מציאות שלו: מצא פירות מפוזרין, מעות מפוזרות, כריכות ברשות הרבים, ועגולי דבילה, ככרות של נחתום, מחרוזות של דגים, וחתיתכות של בשר, וגיזי צמר הלקוחין ממדינתך, ואניצי פשתן, ולשוונות של ארגמן - הרי אלו שלו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: כל שיש בו שינוי חייב להכריז. כיצד? מצא עגול ובתוכו חרס, ככר ובתוכו מעות.
11. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כא עמוד א
גמרא. מצא פירות מפוזרין. וכמה? אמר רבי יצחק: קב בארבע אמות. היכי דמי? אי דרך נפילה - אפילו טובא נמי, ואי דרך הינוח - אפילו בציר מהכי נמי לא! - אמר רב עוקבא בר חמא: במכנשתא דבי דרי עסקינן: קב בארבע אמות דנפיש טרחייהו - לא טרח איניש ולא הדר אתי ושקיל להו, אפקורי מפקר להו. בציר מהכי - טרח והדר אתי ושקיל להו, ולא מפקר להו.
12. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כד עמוד ב
משנה. ואלו חייב להכריז: מצא פירות בכלי, או כלי כמות שהוא, מעות בכיס, או כיס כמות שהוא, צבורי פירות, צבורי מעות, [עמוד א] שלשה מטבעות זה על גב זה, כריכות ברשות היחיד, וככרות של בעל הבית, וגיזי צמר הלקוחין מבית האומן, כדי יין וכדי שמן - הרי אלו חייב להכריז.
13. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כה עמוד א
גמרא. טעמא - דמצא פירות בכלי, ומעות בכיס. הא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות

משנה – 2 תוצאות

תוספתא – 5 תוצאות

תלמוד בבלי – 7 'תוצאות'

תלמוד ירושלמי – 3 'תוצאות'

למעשה, רשימת התוצאות הנ"ל אינה נכונה משום שהמשניות נמנות 3 פעמים: במשנה עצמה, כחלק מן הקובץ של הבבלי בפרויקט השו"ת, וכחלק מן הקובץ של הירושלמי בפרויקט השו"ת.

בשלב זה מעניינים אותנו התוצאות במשנה ובתוספתא. לאחר פסילת התוצאות הלא רלוונטיות אנו נותרים עם המקורות הבאים, המצויים כולם אכן

- הרי אלו שלו. תנינא להא, דתנו רבנן: מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות - הרי אלו שלו. מקצתן בכלי ומקצתן על גבי קרקע, מקצתן בכיס ומקצתן על גבי קרקע - חייב להכריז. ורמינהו: מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן - חייב להכריז. בא בעל סימן ונטל את שלו - זכה הלה בדבר שאין בו סימן!
14. תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כה עמוד א

גמרא. טעמא - דמצא פירות בכלי, ומעות בכיס. הא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות - הרי אלו שלו. תנינא להא, דתנו רבנן: מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות - הרי אלו שלו. מקצתן בכלי ומקצתן על גבי קרקע, מקצתן בכיס ומקצתן על גבי קרקע - חייב להכריז. ורמינהו: מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן - חייב להכריז. בא בעל סימן ונטל את שלו - זכה הלה בדבר שאין בו סימן!
15. תלמוד ירושלמי מסכת מעשרות פרק ג דף נ טור ג/ה"א

לבית היא ונמצאת תרומה גדולה טבולה לתרומת מעשר אמר ר' מתניה בקורא שם על מעשרותיו עד כדון דבר שאין לו גורן אבל דבר שיש לו גורן מפרישין תרומת מעשר ואין צריך להפריש תרומה גדולה כהדא דתני מצא פירות ממורחין בשדה מכונסין אסורין משום גזל מפוזרין מותרין משו' גזל בין כך ובין כך חייבין במעשרות ופטורין מתרומ' גדולה שאי אפשר לגורן שתיעקר אא"כ נתרמ' מעשרו'.
16. תלמוד ירושלמי מסכת בבא מציעא פרק ב דף ח טור א/מ"א

/מ"א/ אילו מציאות שלו ואילו שחייב להכריז אילו מציאות שלו מצא פירות מפוזרין מעות מפוזרות כריכות ברשו' הרבי' ועיגולי דבילה וככרו' של נחתום מחרוזות של דגים וחתוכות של בשר וגויזי צמר הבאות ממדינתן ואניצי פשתן ולשונו' של ארגמן הרי אילו שלו.

17. תלמוד ירושלמי מסכת בבא מציעא פרק ב דף ח טור א/מ"ג

/מ"ג/ ג' ואילו חייב להכריז מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא מעות בכיס או כיס כמות שהוא ציבורי פירות וציבורי מעות שלשה מטביעות זה על גבי זה כריכות ברשות היחיד וככרות של בעל הבית וגויזי צמר הלקוחות מבית האומן כדי יין וכדי שמן חייב להכריז.

ב'סדר נזיקין' ובמסכת ב"מ:

משנה ב"מ ב, א

משנה ב"מ ב, ב

תוספתא ב"מ ב, ו

תוספתא ב"מ ב, ח

בבבלי מצאנו גם ברייתא כדלקמן:

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כה עמוד א

דתנו רבנן: מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות - הרי אלו שלו. מקצתן

בכלי ומקצתן על גבי קרקע, מקצתן בכיס ומקצתן על גבי קרקע - חייב

להכריז.

בירושלמי, יש ציטוט של משנתנו והמקור במסכת מעשרות אינו רלוונטי.

- מילות המפתח 'פירות בכלי' - לא העלו ממצאים חדשים.

- מילת המפתח - 'כלי', מניבה 5250 תוצאות.

- מילות המפתח - 'כלי כמות' - לא העלו ממצאים חדשים.

- מילת המפתח - 'ציבורי' - לא העלתה ממצאים חדשים.

- מילת המפתח - 'מקצתן' - לא העלתה ממצאים חדשים.

רשימת המקורות התנאיים למשנתנו שהתקבלה עד כה, הינה:

משנתנו ב"מ ב, ב

משנה ב"מ ב, א

תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ו

תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ח

ברייתת הבבלי ב"מ כה ע"א

בחיפוש 'טבלאי' נוסו צמדי מילים כדלקמן: כלי-פירות, מצא - סימן, כלי - סימן,

פירות - סימן, פירות - צבורין, סימן - צבורין וכו' המרחק בין מילה אחת לשניה

נקבע באופן שרירותי כמרחק של 7 תווים.

במילות המפתח 'מצא-סימן' - נמצא המקור התנאי הבא:

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב

מצא דבר שיש בו סימן בצד דבר שאין בו סימן, חייב להכריז. אם בא בעל

סימן ונטל את שלו, זכה זה בדבר שאין בו סימן.

מקור זה נמצא גם בסוגיא התלמודית למשנתנו תחת המונח הבבלי 'ורמינהו'. המקור 'עלה' גם בחיפוש 'הטבלאי'. מעיון בפרק ב' במשנת ב"מ, מצאנו הלכה נוספת הנוגעת לפירות שאפשר שיש לה נגיעה לענייננו.

משנה מסכת בבא מציעא פרק ב

הלוקח פירות מחבירו או ששלח לו חבירו פירות ומצא בהן מעות - הרי אלו

שלו. אם היו צרורין, נוטל ומכריז.

גם בתוספתא (ליברמן) פ"ב ט"ו (עמ' 69) מצאנו:

הלוקח בהמה מחבירו ומצא עליה דבר שיש בו שוה פרוטה חייב להכריז.

במסורת הש"ס, ובהפניות של הגר"ש ליברמן בתוספתא-נזיקין, יש הפניות רק לחלק מן המקורות שהצלחנו ללקט עד כה בעזרת המחשב ובעיון בפרקים הרלוונטיים במשנה ובתוספתא.

בדוגמה זו, נראה כי יש מקורות תנאיים **רבים** יחסית ועל כן נדון בה, כמתואר לעיל.

'טבלת רכיבי הטיעון' לכל המקורות התנאיים שנחשפו עד כה:

מס'	המקור	המוסר	המקרה	הקביעה	הנימוק
1	משנתנו ב"מ ב, ב	סתם משנה	מצא פירות בכלי או	חייב להכריז	אין
2	משנתנו ב"מ ב, ב	סתם משנה	כלי כמות שהוא	חייב להכריז	אין
3	משנתנו ב"מ ב, ב	סתם משנה	צבורי פירות	חייב להכריז	אין
4	ברייתא בבלי ב"מ כה ע"א	סתם	מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות	הרי אלו שלו	אין
5	ברייתא בבלי ב"מ כה ע"א	סתם	מקצתן בכלי ומקצתן על גבי קרקע, מקצתן בכיס ומקצתן על גבי קרקע	חייב להכריז	אין
6	תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ט	סתם	מצא דבר שיש בו סימן בצד דבר שאין בו סימן	חייב להכריז	אין

אין	הרי אלו שלו	הלוקח פירות מחברו או ששלח לו חברו פירות ומצא בהן מעות	סתם	משנה ב"מ ב, ד	7
אין	נוטל ומכריז	אם היו צרוזין	סתם	משנה ב"מ ב, ד	8
אין	חייב להכריז	הלוקח בהמה מחברו ומצא עליה דבר שיש בו שוה פרוטה	סתם	תוספתא (ליברמן) פ"ב ט"ו	9
אין	הרי אלו שלו	מצא פירות מפוזרין, מעות מפוזרות	רבי מאיר	משנה ב"מ ב, א	10
אין	חייב להכריז	מצא פירות צבורין	סתם	תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ו	11
אין	אין חייב להכריז	[מצא פירות] מפוזרין	סתם	תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ו	12

13	תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ו	סתם	[מצא פירות] מקצתן צבורין ומקצתן מפוזרין	חייב להכריז	אין
14	תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ח	סתם	מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות	חייב להכריז	אין
15	תוספתא (ליברמן) ב"מ ב, ח	סתם	מקצתן בכלי מקצתן בארץ, מקצתן בכיס ומקצתן בארץ	חייב להכריז	אין

ההלכה המרכזית במשנתנו דנה במציאת כלי שבתוכו פירות. המשנה מבקשת כך נראה, להדגיש את החיוב להכריז גם על הפירות אע"ג שאין בהם סימן, עקב מציאתם בתוך הכלי, שלו ודאי יש סימן. גם הפירות עצמם אם נמצאו לבד ולא בתוך כלי אלא כ – "צבורי פירות", יש להכריז עליהם, והסימן יכול להיות צורת הצבירה או המקום, שהרי אין להניח כי נפלו באקראי והסתדרו מעצמם. עיקר החידוש כך נראה הוא בהלכה מס (1) במשנתנו.

השילוב של חפץ ללא סימן עם חפץ שיש בו סימן, אינו פוטר מחובת ההכרזה. ברם, שילוב זה מה טיבו? על פי המשנה נראה שהשילוב (פירות בכלי) אינו מותר

מקום לספק באשר לקשר שבין הפירות לכלי ולכן הוא חייב להכריז. אולם מה יהיה הדין אם הקשר בין שני סוגי החפצים (=עם סימנים וללא סימנים) אינו ברור כל כך? זהו מן הסתם הנושא שהעסיק את התנאים במקורות המקבילים שמצאנו.

אם נמייך את המקורות על פי מפתח זה נקבל את החלוקה הבאה.

פירות מפוזרין

- מקור 10 (משנה, ב"מ ב, א) – הרי אלו שלו.
- מקור 12 (תוספתא, ב"מ, ב, ו) – אין חייב להכריז

פירות צבורין (או מעות)

- מקור 3 (משנה, ב"מ ב, ב) – חייב להכריז
- מקור 8 (משנה, ב"מ ב, ד) – נוטל ומכריז
- מקור 11 (תוספתא, ב"מ ב, ו) – חייב להכריז
- מקור 9 (תוספתא, פ"ב ט"ו) – חייב להכריז

יחס ברור בין 'כלי' ל'פירות'

- מקור 1 (משנה, ב"מ ב, ב) – חייב להכריז.

יחס לא ברור בין 'כלי' ל'פירות'

- מקור מס' 4 (ברייתא, בבלי, ב"מ, כה, ע"א) – הרי אלו שלו
 - מקור מס' 5 (ברייתא, בבלי, ב"מ, כה, ע"א) – חייב להכריז
 - מקור מס' 13 (תוספתא, ב"מ, ב, ו) – חייב להכריז
 - מקור מס' 14 (תוספתא, ב"מ, ב, ח) – חייב להכריז
 - מקור מס' 15 (תוספתא, ב"מ, ב, ח) – חייב להכריז
- ברשימה זו היחס בין ה'כלי' ל'פירות' משתנה ממקרה למקרה: פעמים זה "כלי ולפניו פירות", פעמים זה "מקצתן בכלי ומקצתן על גבי קרקע", ופעמים זה "מקצתן צבורין ומקצתן מפוזרין". באחרון, היחס אינו בין 'כלי' ל'פירות' אלא

בין 'פירות' עם סימן לבין 'פירות' ללא סימן.

מקור מיוחד הוא מקור מס' (6) שראוי לכנותו 'כלל' – "מצא דבר שיש בו סימן בצד דבר שאין בו סימן – חייב להכריז". כלל זה תואם ב'קביעתו הנורמטיבית' את 'הקביעה' שבקבוצת המקורות האחרונה (=יחס לא ברור בין 'כלי' ל'פירות' או בין 'פירות' ל'פירות'), למעט ה'קביעה' שבמקור מס' (4) – 'הרי אלו שלו'. מן המיון ומן העיון בקבוצות המקורות אנו מגלים קוהרנטיות בהלכה, על אף ריבוי 'המקרים' הדומים. בולט לעין ומזדקר הוא מקור מס' (4), שנמצא בסתירה מוחלטת למקור מס' (14). מקור מס' (4) – "מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות- **הרי אלו שלו**", לעומת מקור מס' (14) – "מצא כלי ולפניו פירות כיס ולפניו מעות – **חייב להכריז**".

לולא 'הקביעה הנורמטיבית' השונה בשתי המקורות היינו יכולים לטעון שמקורות (4) ו (5) המכונים 'ברייתא' הם בעצם 'התוספתא', דהיינו: מקורות (14) ו-(15). השינוי הלשוני שבין "מקצתן בארץ" לבין "מקצתן על גבי קרקע" הוא שינוי 'קל' בהשוואה להבדל בין "הרי אלו שלו" לבין "חייב להכריז". בשל כך אין להיחפז ולקרא לברייתא מסויימת שבבבלי – 'תוספתא', ודוגמה זו תוכיח. האם אנו יכולים לצפות לכך שהבבלי בסוגייתנו ייצור סוגיא 'מסתירה' זו? התשובה לכך לא ברורה מכמה סיבות: האחת - איננו יודעים בבטחה האם לפנינו שני מקורות חלוקים או ציטוט 'לא נכון' של אחד מהם. השנייה – הסתירה בין שני מקורות אלו אינה קשורה באופן ישיר למשנתנו. הסוגיא על משנתנו אמורה לדון על "מצא פירות בכלי" ולא על "מצא כלי ולפניו פירות". הבבלי אמור 'למקם' את הדיון ב'סתירה' זו במקום הראוי לה, דהיינו: במשנה שדנה במקרה של "מצא כלי ולפניו פירות". דא-עקא, אין משנה שדנה במקרה זה, ושתי המקורות החלוקים הם 'ברייתא' ו'תוספתא'.

אם נעשה שימוש בעיקרון ה'דווקאות' או שננסה את כוחנו בהשלמת נימוקים למשנתנו אנו עשויים לחשוף בכל זאת 'סתירה' לא ישירה בין משנתנו לבין אחד מן המקורות הנ"ל. על פי עיקרון ה'דווקאות' יש לומר כך: דווקא אם "מצא פירות **בכלי**" – חייב להכריז, אבל אם מצא 'כלי ולפניו פירות' – אינו חייב להכריז. יצרנו אם כן במשנתנו הלכה מ'סדר שני' (=דיוק) כדלקמן: הלכה מקורית: "מצא

פירות בכלי" – חייב להכריז. הלכה 'מעובדת' – 'מצא כלי ולפניו פירות' – אינו חייב להכריז. **כעת יש 'סתירה' בין 'משנתנו' (=הלכה 'מעובדת')** לבין מקור (14) – "מצא כלי ולפניו פירות... חייב להכריז". דרך חשיבה זו אופיינית לבבלי ויש לצפות לכך שהבבלי ייצור סוגיא מסתירה זו בדרך המתוארת לעיל.

ניתן להגיע כנ"ל ל'סתירה' גם בדרך הבאה: הנימוק להלכה (1) במשנתנו יכול להיות כך: הואיל והוא מצא דבר שאין בו סימן **בתוך** דבר שיש בו סימן הולכים אחר הדבר שיש בו סימן. הקשר בין שני סוגי החפצים אינו מוטל בספק שהרי הוא מצא את הפירות בתוך הכלי (=בכלי"). מכאן, ועל פי עיקרון 'הדווקאות' ניתן להסיק 'שאם מצא דבר שאין בו סימן **ליד** דבר שיש בו סימן – 'אינו חייב להכריז'. היסק זה נמצא בסתירה למקור מס (6) תוספתא, שבה נאמר במפורש "מצא דבר שיש בו סימן **בצד** דבר שאין בו סימן – **חייב להכריז!**"

נבחן מחדש את אופי ה'סתירות שגילינו' תוך דיון במקורות התנאיים המקבילים:

סתירה מס' 1

מקור (4), ברייתא בבבלי – "מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות – הרי אלו שלו".

מקור (14), תוספתא – "מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות – חייב להכריז".

זוהי סתירה ישירה ומפורשת שלא ברור כיצד ניתן להתגבר 'עליה'. לא ברור כלל האם התלמוד הבבלי ייצור 'סוגיא' מסתירה זו בדיון על משנתנו, שהרי אין משנתנו דנה באופן ישיר במקרים אלו. האפשרות ל'ביטול' סתירה מעין זו יכולה להיות תיקון חריף באחד מן הנוסחים (ברייתא או תוספתא) או ייחוס כל אחת מן המסורות לתנא אחר, אם אכן יש 'רגליים לכך'. על פי האפשרות האחרונה לפנינו מחלוקת תנאים, שאת עקבותיה יש למצוא במקורות התנאיים. קשה לבצע הרמוניזציה קלאסית בבבלי בסתירה זו, משום שהניסוח הזה לחלוטין ואין 'במה להיאחז'. ניתן לשער שאם הבבלי לא ייצור סוגיא מסתירה זו, סימן ואות הוא לכך שלפניו לא היתה סתירה. המשמעות הקונקרטית המשתמעת

מכך עברנו צריכה להיות: תיקון חריף ב'קביעה הנורמטיבית' של אחד משני המקורות, שיכולה להסביר מדוע אין הבבלי יוצר סוגיא מ'סתירה' זו.

סתירה מס' 2

המהלך המתודולוגי לתיאור סתירה זו הוא כדלקמן:

שלב א – עיבוד של הלכה (1) במשנתנו ברכיב 'המקרה'. "מצא פירות בכלי – חייב להכריז" אבל – 'מצא פירות ליד הכלי – אינו חייב להכריז'.
שלב ב – השוואה למקור (14) תוספתא: "מצא כלי ולפניו פירות... – חייב להכריז". הסתירה היא בין מקור (14) לבין **העיבוד** של מקור (1) במשנתנו. צורת דיוק (=עיבוד) זו כל כך נפוצה, אינטואיטיבית, ומקובלת עד כדי כך שנמצא מי מן המפרשים שיאמרו כי **משנתנו** עצמה נמצאת בסתירה מפורשת עם מקור (14).
 המקור המשותף לשתי הסתירות הללו הוא מקור (14). מן **ההיבט התכני** של הסתירה יש זהות בין שתיהן. לפי מקור (14) – "מצא כלי ולפניו פירות – חייב להכריז" ולפי מקור (4) "הרי אלו שלו", אך 'קביעה' זו יוצאת גם מן העיבוד של ההלכה (1) במשנתנו. חולשת 'הסתירה' הזו (=סתירה מס' 2) נמצאת במהלך המתודולוגי (=עיבוד, דיוק) המוביל אליה. ההיסק מהלכה (1) מניח שההלכות 'הופכיות', וכאילו יש שתי 'קביעות נורמטיביות' בלבד למקרים אלו. במילים אחרות: "מצא כלי ולפניו פירות" הוא מקרה 'הפוך' מ"מצא פירות בכלי", ולכן אם באחד הוא 'מכריז', בשני יש הכרח לומר 'הרי אלו שלו!' ברם, כבר עמדנו על כך בפרק הקודם שהיחס בין 'מקרים' ו/או בין 'קביעות' אינו יחס של 'איון' (=היחס אינו כשל הפוך מתימטי).

בנוסף, כמו במקרים אחרים תמיד תעמוד מול עינינו שאלת 'המידתיות'. יש לשאול לדוגמה, מה המרחק בין 'הפירות' ל'כלי' שאינה יוצרת זיקה הכרחית ביניהם? ובלשון אחרת "מצא כלי ולפניו פירות", כמה ואיך "לפניו"? דיון מפורט בשאלות מסוג זה, בבחינת מידת וסוג הזיקה בין 'הפירות' ל'כלי' יכולה להוביל לסוג של הרמוניזציה. בשל כך יש להניח כי 'סתירה' מסוג זה אם תידון בבבלי, תוכל להידחות בהצבעה על חולשת ההיסק ליצירת ההלכה מ'סדר שני', ו/או בביצוע הרמוניזציה.

הזהות התכנית היוצאת מהלכה (4) בברייתא לבין עיבוד ההלכה (1) במשנתנו, יכולה להצביע על עמדה תנאית בית מדרשית אחת או עמדה פרסונלית, במיוחד כאשר היא עומדת מול עמדה נוגדת בתוספתא (מקור 14). זהו כוון חקירה שהבבלי יצטרך לבחון. במילים אחרות, השאלה הניצבת בפני הבבלי הינה, האם לפניו מחלוקת תנאים עקרונית הבאה לידי ביטוי בסתירות המתוארות לעיל? האם הדיון במקורות המקבילים חשף מחלוקת תנאית נעלמה?

סתירה מס' 3

המהלך המתודולוגי לתיאור סתירה זו הוא כדלקמן:

שלב א – השלמת 'נימוק' (=עיקרון משפטי כללי) להלכה (1) במשנתנו. מדוע "מצא פירות בכלי – חייב להכריז"? משום ש'מצא דבר שאין בו סימן בתוך דבר שיש בו סימן, חייב להכריז'. הזיקה בין ה'פירות' ל'כלי' מוחלטת וברורה ולכן 'חייב להכריז'.

שלב ב – עיבוד 'הנימוק' באופן 'דוקאי', בנוסח – 'אבל מצא דבר שאין בו סימן ליד/בצד דבר שיש בו סימן – הרי אלו שלו'.

שלב ג – השואה למקור (6) – "מצא דבר שיש בו סימן בצד דבר שאין בו סימן, חייב להכריז". שוב, כמו בסתירות קודמות, העולה ממשנתנו באופן עקיף (בשני שלבים) הינו ההקלה ביחס לתוספתא. 'הסתירה' הפעם אינה עם מקור (14) אלא עם הכלל במקור (6) בתוספתא.

תיאור 'הסתירה' הזו, עושה אף הוא שימוש בעיקרון 'הדווקאות' אבל לא ברכיב 'המקרה' אלא ברכיב 'הנימוק' החושף עיקרון משפטי כללי, שאותו אנו משלימים לצורך חשיפת 'הסתירה'. ה'חסרונות' וה'פתרונות' האפשריים ל'סתירה' זו דומים באופיין המתודולוגי ל'סתירה' מס 2. יש בכל זאת יתרון להצגת הסתירה בדרך זו, בהשואה לשתי קודמותיה. הסתירה נראית עקרונית, סתירה בין שני נימוקים כלליים, סתירה בין עקרונות משפטיים ולא בין שתי הלכות קזואיסטיות. קיומה האפשרי של 'סתירה' זו מותנה כמובן בשלבים א, ב, כמתואר לעיל.

'יתרון' בולט נוסף להצגת 'סתירה' בדרך זו, שולל את הפתרון ההכרחי לתיקון 'חריף' באחד מן הנוסחים כמוצע בסתירה מס 1. שם עמדנו על ההכרח לשנות את 'קביעה' באחד משני הנוסחים בשל הזהות ב'מקרים' וב'קביעות' בשני המקורות. אם אין לפנינו מחלוקת תנאים, יש הכרח לשנות אחת מן 'קביעות'. ברם, בסתירה שלפנינו קיים מקור **אחד בלבד** הקובע את הכלל "דבר שיש בו סימן בצד דבר שאין בו סימן – חייב להכריז". אין לניסוח זה מקורות מקבילים זהים או דומים עם 'קביעה' הפוכה, ולכן אין 'הכרח' לבצע תיקון חריף בטקסט. זוהי כמדומה 'סתירה' יותר מבוססת.

בדיקת הסוגיא התלמודית למשנתנו כפי שתובא להלן מראה כי אכן אין בה התייחסות ישירה לסתירה מס (1) שחשפנו בין המקורות התנאיים. ברם, יש ויש בה התייחסות לסתירות (2) ו-(3) במתודולוגיה שונה ממה שציפינו שתהיה. פרשני התוספתא ('חסדי דוד' והגר"ש ליברמן) התייחסו בדבריהם לסתירה מס' (1). טבעי הדבר כי פרשני התוספתא יתייחסו לסתירה זו, שהרי הסתירה קיימת בין התוספתא אותם הם מפרשים לבין הברייתא המוצגת בסוגיא הבבליית למשנתנו.

להלן דברי הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, ב"מ, פ"ב, עמ' 158) :

מצא כלי ולפניו פירות כיס ולפניו מעות, חייב להכריז" וכ"ה בד וכי"ע. אבל בבבלי כ"ה א': הרי אלו שלו, ודייקו כן גם ממשנתנו שם. והקשו מן הסיפא להלן בסמוך, ותירצו שבמקום שיש סמוכין לדבר שמן הדבר שבצידו נפל, חייב להכריז. ומסתבר שגם לפנינו צ"ל: [אינן] חייב להכריז, כמו שהכריע בח"ד (בעל 'חסדי דוד', ח.ג.) וכן משמע מן הסיפא להלן. אבל ודאי גמור אין כאן, ושמא....

הגר"ש ליברמן הכריע אם כן שתי הכרעות, האחת: יש לבצע תיקון חריף בטקסט, השניה: יש לתקן את התוספתא ולא את הברייתא המוצגת בסוגיית הבבלי למשנתנו. כך גם הכריע בעל 'חסדי דוד' (ר' דוד פארדו, 1718-1792). על אף ש"ודאי גמור אין כאן" ההכרעה נפלה בתיקון התוספתא דווקא, בשל העובדה שנוסח הברייתא נתמך ממשנתנו (= "ודייקו כן גם ממשנתנו שם").

דיון קצר בסוגיא התלמודית

נבחן כעת את התייחסות הבבלי למשנתנו, (בבלי, ב"מ כה ע"א):

טעמא-דמצא פירות בכלי, ומעות בכיס. הא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות – הרי אלו שלו.

תנינא להא, דתנו רבנן – מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות – הרי אלו שלו. מקצתן בכלי ומקצתן על גבי קרקע, מקצתן בכיס ומקצתן על גב קרקע – חייב להכריז. ורמינהו – מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן – חייב להכריז. בא בעל סימן ונטל את שלו – זכה הלה בדבר שאין בו סימן.

אמר רב זביד: לא קשיא – הא בכובה וכיתנה הא בצנא ופירי.... וכו'

לצורך הצגת הסתירה בין המקורות ומן ההיבט המתודולוגי ביצע התלמוד הבבלי את השלבים הבאים: **שלב א**: דיוק, בשיטת 'הדווקאות' מניסוח המשנה. ההלכה ב'סדר שני' שנוצרה מן הדיוק הינה: "כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות – הרי אלו שלו". **שלב ב**: ביסוס ההיסק ממשנתנו על ידי השוואתו לברייתא, שבה נכתבת הלכה זו במפורש. ברייתא זו, 'נשלפה' על ידינו טרם הדיון והיא מוצגת בטבלת המקורות, במקורות מס' (4) ו- (5). **שלב ג**: שלב ההשוואה וחשיפת הסתירה בין המסקנה משלבים א, ב לבין התוספתא: "מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן חייב להכריז", (בהיפוך הסדר ביחס לנוסח שבידינו).

הסתירה לפי הבבלי הינה אם כן: היסק מן המשנה בצרוף מקור (4), מול מקור (6). זוהי סתירה המשלבת בשיטה המוצעת בה את סתירה (3) וסתירה (2) שחשפנו בדיון המוקדם במקורות התנאיים המקבילים. השיטה להצגת הסתירה המוצעת על ידי הבבלי נכונה יותר מהצעותינו בדיון המוקדם. כדי להציב זה מול זה את משנתנו מול התוספתא עשה הבבלי מהלך מוקדם שבו הוא תפס 'שתי ציפורים במכה אחת'. לו הציב הבבלי את 'הדיון' ממשנתנו מול התוספתא באופן ישיר, אפשר היה לכאורה לתקוף את ההיסק 'הדוקאי' בהפניה למקור ההפוך בתוספתא (מקור 6) או בהטלת ספק באשר להיסק ה'דווקאי'. במקום זאת, ביסס הבבלי תחילה את ההיסק, בכך שסמך אותו מ'ברייתא' שבה נאמר היסק זה במפורש.

קשה לדעת איזה נוסח של מקור (6) היה בפניו, זה שלפנינו או זה המתוקן על ידי 'חסדי דוד' והגר"ש ליברמן. הבבלי 'עקף' עבורנו בעייה זו, והוא נסמך מ'ברייתא' מפורשת שיתכן אמנם שהיא היא התוספתא, אבל מה לנו כי נטיל ספיקות באי הוודאות של הגר"ש ליברמן בעצמו!?

סיכום לאופן הטיפול של הבבלי

הבבלי הכיר בודאי את המקורות המקבילים למשנתנו, ברם, הוא לא דן בהם כקבוצת מקורות בלתי תלויה. עיקר עניינו של הבבלי היא לברר את ההלכה שבמשנה ועל כן הוא עושה שימוש סלקטיבי במקורות אלו כדי להשיג את מטרתו המתודולוגית. לו ניתן היה להניח את ידינו על 'פרוטוקולי' הדיון בבית המדרש האמוראי מן הסתם היינו מגלים כי למתודה המוצעת בדיון זה יש עקבות גם ב'פרוטוקולים' של האמוראים. יש לשער כי בדיון הרחב שלא בא לידי ביטוי בסופו של דבר בנוסח הבבלי שלפנינו, עלו ה'סתירות' והפתרונות שהוצעו בדיון זה.

'ההתעלמות' של הבבלי בסוגייתנו מסתירות אחרות בין המקורות, אינה מעידה על 'התעלמות' מתודולוגית מכוונת, בבחינת אין סתירה אין פתרון. אדרבא, שאלות הראשונים והאחרונים על סתירות אלו, כמו התשובות לשאלות אלו, מעידות על ההנחה הפרשנית כי האמוראים היו מודעים לסתירות אלו. מן הדיון בניסוח של שלבי הסתירה בסוגייתנו, אנו נחשפים לאומנות הנפלאה של עריכת הבבלי. בין השיטין אנו למדים כי לבבלי יש מודעות ברורה **למתודולוגיית ההשוואה האופטימלית של מקורות תנאים**. הסתירה בין המקורות בסוגייתנו נבנית בשלבים: שלב הדיוק מלשון המשנה, ושלב התימוכין ממקור תנאי אחר טרם הצגת הסתירה. האמוראים 'לשין' את המקורות כדי ליצור את הסתירה האופטימלית, מתוך מודעות עמוקה לאפשרויות הדחייה של הרכיבים המרכיבים אותה.

הדיון המוקדם המוצע ב'שיטה המחודשת' אינו אלא 'קצה הקרחון' של הדיון האמיתי שהתרחש בבית המדרש האמוראי. ברם, על אף היקפו ועמקותו המצומצמים הוא עדיין בבחינת המעט ההכרחי. גם הנאת הגילוי וההבנה של

מתודולוגיית ההשוואה בניסוח הבבלי נמנעת מאיתנו בבואנו לטקסט באופן ישיר ומיידי, טרם העמל הקשה של ההכנה המוקדמת.

ג. יישומים מעולם ההלכה והפרשנות

רי"ף מסכת בבא מציעא דף יג עמוד ב

גמ'. טעמא דפירות בכלי או כלי כמות שהוא, מעות בכיס או כיס כמות שהוא, הא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות, הרי אלו שלו. פירוש, המעות והפירות. תנינא להא דתנו רבנן: מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות, הרי אלו שלו. מקצתן בכלי ומקצתן ע"ג קרקע - חייב להכריז, דחיישינן דלמא לבעל כלי נינהו. ואי קשיא לך, הא דתניא מצא דבר שאין בו סימן ומאי ניהו פירות, בצד דבר שיש בו סימן ומאי ניהו כלי, חייב להכריז דאלמא חיישינן דלמא לבעל כלי נינהו.

פרשנותו הייחודית של הרי"ף מאופיינת בהעתקה כמעט מילה במילה של נוסח התלמוד שהיה לפניו, ובתוספות פרשניות בין השיטין. לרוב העתיק הרי"ף את החלקים שיש להם משמעות אפשרית להלכה. בסוגייתנו, מתוך כוונה לבסס את מתודולוגיית ההשוואה של הבבלי (=משנה למקורות תנאיים מקבילים), מוסיף הרי"ף על דברי התלמוד הבבלי מספר מילים מועט.

להלן מס' הבדלים שיש להם משמעות פרשנית לענייננו:

(1) הבבלי כותב: טעמא דמצא פירות בכלי ומעות בכיס

הרי"ף כותב: "טעמא דפירות בכלי או כלי כמות שהוא, מעות בכיס או כיס כמות שהוא".

(2) הבבלי כותב: "הא כלי ולפניו פירות כיס ולפניו מעות הרי אלו שלו".

הרי"ף כותב: "הא כלי ולפניו פירות כיס ולפניו מעות הרי אלו שלו, פירוש המעות והפירות".

(3) הבבלי בהשוואה למקור החלוק על הדיוק ממשנתנו כותב: ורמינהו: מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן חייב להכריז, בא בעל סימן ונטל את שלו, זכה הלה בדבר שאין בו סימן

הרי"ף, כדי להשיג את אותה מטרה מתודולוגית כותב: "ואי קשיא לך הא

דתניא מצא דבר שאין בו סימן **ומאי ניהו פירות** בצד דבר שיש בו סימן, **ומאי ניהו כלי**, חייב להכריז, דאלמא חיישינן דלמא לבעל כלי ניהו".

(4) לתיאור הסופי של הסתירה, הבבלי אינו מוסיף מאומה על הנאמר בסעיף קודם (=סעיף ד), הרי"ף לעומת זאת מוסיף הערה משמעותית לעניננו: **"והכא קתני מצא כלי ולפניו פירות** הרי אלו שלו, ולא חיישינן לפירי דלמא לבעל כלי ניהו".

ברור לעין, כי 'התוספות הפרשניות' של הרי"ף ביחס לטקסט של הבבלי נועדו להקל על הלומד את הבנת הסתירה שבין משנתנו למקור המקביל אליה. בסופו של דבר, כפי שניתחנו את מהלך הגמרא בדיון הקודם, הסתירה הינה בין העיקרון המשפטי היוצא מן המשנה לבין הכלל המצוטט על ידי הבבלי: "מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן וכו'". הבבלי מעמיד את הסתירה כולל השלב הסופי שלה בדרך קצרה. מתודולוגיית ההשוואה מתבססת על 'השלמות' אינטואיטיביות של הלומד. לא כן כותב הרי"ף. כבר בשלב הציטוט מן המשנה, מצטט הרי"ף את המשנה במלואה (יתכן אמנם שזהו נוסח הבבלי שהיה לפניו השונה מזה שלפנינו בגירסת הדפוס): "טעמא דפירות בכלי או **כלי כמות שהוא**" לאמור – ההיסק (=עיקרון 'הדווקאות') אינו נובע רק מן המילים המצוטטות על ידי הבבלי "פירות בכלי", אלא גם מ"כלי כמות שהוא". מן ההיבט הלוגי, ההיסק 'הדווקאי' – "הא כלי ולפניו פירות... הרי אלו שלו", תקף יותר כאשר הוא מוסק משני מקרים 'שונים': "פירות בכלי או כלי כמות שהוא". משל היה אומר: 'ההלכה שבמשנתנו המחייבת הכרזה, שווה למקרה שהפירות נמצאו בתוך כלי או שנמצא כלי כמות שהוא, שהרי מה שקובע לעניין ההכרזה הוא הקשר בין הפירות לבין הכלי. מעמדו של כלי שבתוכו פירות זהה למעמדו של כלי כמות שהוא, משום שהוא העיקר, רק בו יש סימנים ועליו ניתן להכריז'. מכאן, שאם נמצא כלי ולפניו פירות, הרי אלו שלו, שהרי הזיקה בין הפירות לכלי נותקה.

כדי למנוע בלבול מן ההיסק הזה, מוסיף הרי"ף בהבדל מס' (2) לעיל: "הרי אלו שלו, פירוש **המעות והפירות**" ולא "הכלי כמות שהוא". כל זאת מדוע? כדי שההשוואה לכלל תהיה מליאה (הבדל מס' 3 לעיל). הדבר שאין בו סימן הוא 'הפירות' והדבר שיש בו סימן הוא "הכלי כמות שהוא". כך, באופן מפורש,

ההיסק ממשנתנו המנוסח בצורה קזואיסטית תואם במדויק את הכלל המנוסח כנדרש בצורה אפודיקטית.

בסוף פירושו, כאשר הוא מתאר במדויק את הסתירה, הוא כותב: **"והכא קתני מצא כלי ולפניו פירות הרי אלו שלו"**. למה מתכוון הרי"ף במילים: "הכא קתני"? באופן פשוט יש לומר שאלו הן דברי הברייתא ממש: "מצא כלי ולפניו פירות, כיס ולפניו מעות הרי אלו שלו". ברם, אם נאמר שאלו הן דברי הברייתא נתקל בשני קשיים: האחד: והיכן הסתירה עם משנתנו? השני: מה פירוש "הכא"? האם ציטוט של ברייתא הוא "הכא"? יש על כן לומר כי במילים אלו מתכוון הרי"ף **למשנתנו**.

הזהות היוצאת מן ההיסק 'הדווקאי' לבין דברי הברייתא המפורשים יוצרים הלכה אחת ברורה, שמבחינת הבבלי כאילו היתה כתובה ממש במשנתנו ולא רק מוסקת ממנה. הרי"ף באופן מודע, וכדי להשלים את תיאור הסתירה המורכב מכמה שלבים מתודולוגיים, בוחר בביטוי כל כך אינטואיטיבי - "והכא קתני". ההיסק 'הדווקאי' מן המשנה, מתלכד עם הברייתא המפורשת ובכך נוצרת סתירה בין הכלל לבין **משנתנו**.

בצורה דומה ובלשון קצרה והלכתית מנוסח העניין גם ב'ספר מצוות קטן':

ספר מצוות קטן מצוה נב

מצא דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן, חייב להכריז, אם נראה שהדבר שאין בו סימן בא מדבר שיש בו סימן, כגון: כלי ולפניו פירות, ולפי אותם חילוקים שמחלק התלמוד.

ד. הרחבות בעזרת שאילתות מחשב

(1) השאילתא "טעמא.... הא"

זהו הביטוי המובהק ביותר שהבבלי עושה בו שימוש כדי ליצור היסק 'דווקאי'. הרצת הביטוי בשיטת החיפוש הטבלאי מעלה 407 מקרים שבו מופיעה תבנית זו (על פי מרחק של 9 תוים בין 'טעמא' לבין 'הא'). גם אם 'ננקה' מופעים שבהם התבנית אינה דומה לתבנית שבסוגייתנו, עדיין נותר עם מקרים רבים מאוד:

כ-400 מופעים של היסק 'דווקאי'. הרצה של שאילתא זו **במסכת בבא-מציעא** בלבד, מעלה 28 מופעים, שמתוכם כ-20 מופעים בעלי צביון מתודולוגי דומה למה שמוצג בסוגייתנו. לאחר ההיסק בתבנית "טעמא... הא" מוצגת לרוב: שאלה, תמיהה, קושי, של הדובר הקודם לדיון או סתירה להיסק זה ממקור אחר. 'הקביעה הנורמטיבית' לאחר ההיסק נראית תמיד 'הפוכה' לזו שקדמה לה.

(2) השאילתא "תנינא להא"

בתלמוד הבבלי 19 מופעים כנ"ל. לעומת זאת אנו מוצאים מונח הפניה זה ללא הביטוי 'להא' אלא 'תנינא' בלבד 399 פעם בתלמוד הבבלי. כלומר: התבנית תנינא להא הינה ייחודית ואינה נפוצה כל כך. בעיון נוסף בתבנית זו אנו למדים כי בכל המופעים התבנית המליאה הינה תנינא להא דתנו-רבנן, כי ברשימת מקורות אלו, הפנייה לרוב הינה לתוספתא, כדי להביא סיוע ממנה לדיון הרלוונטי. נוסח הפנייה 'דתנו - רבנן' מעיד על הלכה מקובלת של חכמים, שהעורך מסתייע בה לצורך טיעוניו. ברם, התבנית: 'טעמא... הא... תנינא להא' נמצאת בתלמוד הבבלי בסדר זה, **פעם אחת בלבד בסוגייתנו**. מה המשמעות המתודולוגית, 'לגילוי' זה? ראינו בדיון לעיל כי העורך האמוראי יצר 'סתירה' בין משנתנו למקור תנאי אחר בשלבים. עתה מתברר כי המתודולוגיה הזו 'ייחודית'. 'הסתירה' בין משנתנו לבין הכלל – "מצא דבר שאין בו סימן וכו'", מתבצעת על פי עורך סוגייתנו באופן שההיסק 'הדווקאי' והמקור המקביל אליו, עומדים מול הכלל הנ"ל. סתירה זו כפי שראינו בדיון, מהותית יותר מצורות אחרות של 'סתירות' שהוצעו על ידינו. כדי לעמוד בצורה זו של השוואת המקורות התנאיים יצר העורך האמוראי תבנית ייחודית: "טעמא... הא... תנינא להא דתנו רבנן... ורמינהו...".

ה. שאלות נוספות למחקר ועיון

1. עיין במשנה ב"מ א, ה – "מציאת בנו ובתו הקטנים... הרי אלו שלהן".
- א. חלק את המשנה לחלקים ולכל חלק צור טבלת 'רכיבי טיעון' מתאימה.
- ב. מצא את כל המקורות המקבילים התנאיים הדנים במציאת: עבד, פועל

ואמה עברייה.

- ג. מיין את כל המקורות לפי נושאים ובנה לכולם טבלאות 'רכיבי טיעון'.
- ד. נסה להעמיד זה מול זה את כל המקורות, קבע מי מהם סותרים זה את זה (רמז: יש לפחות 6 מקורות תנאיים מקבילים).
- ה. העלה השערות הרמוניסטיות משלך ל'סתירות' שגילית.
- ו. עיין בסוגיא התלמודית למשנה, השווה את ממצאיך לאלו שבסוגיא התלמודית.
2. עיין במשנה ב"ק ב, ג – "הכלב והגדי שקפצו... מפני שהן מועדין" כ"כ עיין בתוספתא המקבילה: "הכלב והגדי... הרי אלו חייבין".
- א. צור טבלאות 'רכיבי טיעון' לשני המקורות.
- ב. השלם (השערות) רכיבים.
- ג. מנה את הפעלים המתארים את 'המקרה' במשנה והשווה אותם לאלו שבתוספתא. מה תוכל לומר על ההבדל ביניהם?
- ד. מה ניתן ללימוד מן האפשרות כי 'הזיקו' בלשון התוספתא הוא 'שברו' בלשון המשנה?
- ה. מדוע לדעתך מנמקת המשנה את 'הקביעה' והתוספתא אינה מנמקת?
- ו. אם רבי יהודה הנשיא הכיר את התוספתא, מדוע לדעתך הוא ניסח כך את משנתנו?
- ז. האם לדעתך המשנה והתוספתא חלוקים?
3. עיין במשנה ב"מ ב, ג – "מצא אחר הגפה... הרי אלו שלו".
- ענה על כל השאלות הרלוונטיות כפי שהן מוצגות בשאלה 1 לעיל.

פרק ז' - שלבי הלימוד ודוגמאות

א. שלבי הלימוד המוצעים¹²¹

שלב א: יצירת 'טבלת רכיבי טיעון' למשנה.

שלב ב: דיון ראשוני בממצאי 'טבלת רכיבי הטיעון'.

שלב ג: מקורות מקבילים.

שלב ד: דיון בנושאים הבאים:

- (1) מקום המשנה בתוך הפרק.
- (2) דיון ב'סידור' המשנה על פי רכיב 'המוסר'.
- (3) 'סידורים' מיוחדים.
- (4) השוואה לתוספתא.
- (5) היחס בין מדרש ההלכה למשנה.
- (6) חשיפת 'הכלל' החבוי, אם ישנו.
- (7) המשמעות של ביטויים 'דוקאיים'.
- (8) מושגים ייחודיים.

¹²¹ אם לשפוט על פי תוצאות המחקר של 46 מומחים מהאגודה האמריקאית לפילוסופיה, המיומנויות הקוגניטיביות לחשיבה ביקורתית כוללות את המרכיבים הבאים:
פרשנות: ארגון מכליל קטגוריזציה, פענוח והבהרת משמעות.
ניתוח: בחינת רעיונות, זיהוי של טיעונים וניתוחם.
הערכה: הערכת טיעונים ודרישות.
היסק: חקירת ראיות ועובדות, השוואת אפשרויות, הסקת מסקנות.
הסבר: הצבת תוצאות, הצדקת תהליכים, הצגת טיעונים. **ניהול עצמי:** בחינה עצמית, תיקון עצמי.

ראה: אמנון גלסנר, עדי בן דוד, עינת איגר, "פיתוח חשיבה מסדר גבוה. סקירת ספרות", מחקר עבור משרד החינוך, ינואר, 2009, עמוד 14. שלבי הלימוד המוצעים כוללים את כל המרכיבים הללו אם כי לא בדיוק לפי הסדר הזה. הבחינה העצמית והתיקון העצמי מתבצע לדוגמה בשלב ו: דיון בפרשנות התלמוד הבבלי. השוואת רכיבי הסוגיא של הבבלי להשערות המוקדמות. שוב יש להזכיר כי אינני מתכוין לשיטת הלימוד הבקורתית אלא לחשיבה הבקורתית, ראה הערה 15 בפרק המבוא. לשלבים אלו יש להוסיף את מסקנתו של מקמהון (McMahon, שם עמ' 18): שימוש במחשב ובאינטרנט ע"פ מקמהון, "מזמנים ומקדמים חשיבה ברמה גבוהה בתהליכי הלמידה. כמות הזמן המוקדשת ללמידה באמצעות המחשב היא גורם המשפיע, ע"פ מחקרו, באופן חיובי על ביצועים של חשיבה בקורתית וחשיבה יצירתית".

(9) דיון בבעיית 'הסדרתיות' אם ישנה.

(10) 'סימולציות' הדיון התנאי - השערות.

שלב ה: מיון כל התובנות על פי ארבעת 'רכיבי הטיעון', ודיון בתוצאה המתקבלת.

דיון ב'כתבי היד'. כתיבת 'תסריט' אפשרי לדיון האמוראי.¹²²

שלב ו: דיון בפרשנות התלמוד הבבלי. השוואת רכיבי הסוגיא של הבבלי

להשערות המוקדמות.

סדר השלבים המוצעים בנוי בצורה אינטואיטיבית, כפי שיודגם להלן. על אף

שחלק מן הסעיפים חופפים זה את זה במידת מה, אינני רואה בכך פגם, אלא

אדרבא, אלו הן חזרות שמחזקות ומגבשות את התובנות הנוצרות מן הדיון.

במהלך הדוגמאות בהמשך יובהרו סעיפים אלו. לרוב, השלבים אינם חופפים את

'עשרת נושאי הליבה של השיטה המחודשת'. 'עשרת נושאי הליבה' הן **היסודות**

המשוקעים באופן חלקי או מלא בתוך השלבים המוצעים. לפעמים **כמו בשלב ד**

סעיף (7), השלב תואם באופן מלא את אחד מנושאי הליבה. הסעיפים **בשלב ד**

אינם רלוונטיים בכל משנה שתדון, הכל בהתאם לניסוחה ואופייה המתודולוגי.

כל הציטוטים אם לא יאמר אחרת לקוחים מפרויקט השו"ת של בר אילן.

דוגמה כוללת: 'המפקיד פירות'

משנה מסכת בבא מציעא פרק ג

המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין לא יגע בהן. רבן שמעון בן

גמליאל אומר: מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים:

¹²² ה'שיטה המחודשת' עושה שימוש רב באופן יחסי, במיונים ובארגון החומר בכל אחד משלבי הלימוד. דב לנדאו, **על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה**, חיפה, 2006, עמ' 68, כותב על נושא המיון כך:

המיון, או הקלאסיפיקציה, הוא חלוקה, או ארגון שיטתי של העצמים, של התופעות, של המושגים, של הרעיונות ושל הרגשות שבעולם, ע"פ קנה מידה קבועים באותה פעולת מיון..... אין כמובן ספק שהסידור, הארגון, המיון והדרוג משמשים כיסודות המארגנים גם את החשיבה, והם גם מקילים ביותר על הזכירה. מבחינות אלה המיון הוא גם יסוד של המדע, הוא שימש אותו מצד אחד אך גם התפתח על ידו מהצד האחר.

שלב א: 'טבלת רכיב הטיעון'

מס	המוסר	המקרה	'הקביעה'	הנימוק
(1)	סתם משנה	"המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין"	"לא יגע בהן"	אין
(2)	רשב"ג	["]	"מוכרן בפני בית דין"	"מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים"

שלב ב: דיון ראשוני בממצאי 'טבלת רכיבי הטיעון'

אלמנטים 'טכניים'

- (1) הרכיב היחיד שחסר במשנה זו הוא הנימוק לדעת 'סתם משנה'.
- (2) הטיעון של רשב"ג מלא לחלוטין, כל הרכיבים כולל הנימוק מוצגים במשנה, למעט 'המקרה'.
- (3) השלמת 'המקרה' באמצעות הסימן - ["], מתבקשת בשל עיקרון 'הסדרתיות'. אין משמעות כלשהיא לאמירה של רשב"ג ללא תיאור 'המקרה' שברישא.
- (4) הביטוי "אפילו הן אבודין" שהוכנס לתיאור 'המקרה' נראה כביטוי שמתאר 'מידתיות' של הנזק שנגרם לפירות. הגיוני יותר לצרף את תיאור מידת הנזק לתיאור 'המקרה' ולא ל'קביעה'. 'הקביעה' הינה הדין שנוגע ל'מקרה' המתואר במשנה, וה'מקרה' המתואר כולל גם מידת נזק חמורה (=אפילו הן אבודין).
- (5) צירוף המשפט: "אפילו הן אבודין" ל'נימוק' יוצר את הטיעונים הבאים:
 - (א) סתם משנה: 'המפקיד פירות אצל חברו, לא יגע בהן אפילו אם הן אבודין'.
 - (ב) רשב"ג: [המפקיד פירות אצל חברו], מוכרן בפני בית דין, אפילו אם הן

אבודין'.

הטיעון של רשב"ג בצורת הצגה זו מבליט יותר את הבעייתיות שבו. אם הן אבודין, מה יש לו למכור בפני ב"ד?! בעייתיות זו קיימת גם בצורת ההצגה שבטבלה לעיל.

(6) הרישא של המשנה 'סתומה' (=אנונימית), ו'חתימת' המשנה הינה כדעת רשב"ג.

הנימוקים במשנה

'הנימוק' של רשב"ג נראה ונשמע משכנע. ניסיון ההצלה של פירות החבר כאשר הם 'אבודין', נראה ממש מתבקש מכל היבט. רשב"ג אפילו מנמק את קביעתו: "מוכרן בפני בית דין", בנימוק מעין 'מקראי'. זוהי מצווה שנראית כמצוות השבת אבידה לבעלים. על רקע הנימוק המשכנע של רשב"ג לא ברורה קביעתו הפסקנית והמוחלטת של 'סתם משנה' - "לא יגע בהן".

באופן פשוט ובמבט ראשון נראה לכאורה כי הנימוק החסר בדעת 'סתם משנה' הוא שלילת הנימוק של רשב"ג. 'סתם משנה' סבור לפי זה כי אין כאן 'השבת אבידה' מקראית ואף לא דמיון ל'השבת אבידה'. כאן מקום לשאלה, אם אכן זהו הנימוק, מדוע זה לא נאמר במפורש?

מן ההיבט הלוגי, קשה לומר טיעון מסוג זה. הנימוקים במשנה אינם 'מתנהגים' כמשתנים מתימטיים. נימוק של 'סתם משנה' לא חייב להיות בהכרח שלילת הנימוק של רשב"ג. הנימוקים יכולים להיות 'שוללים' זה את זה אבל גם 'מקבילים', וגם 'חופפים', וגם 'שונים', בלי נקודת השקה. זאת ועוד, גם אם נאמר כן, העיקר עדיין לא נאמר! מדוע סבור 'סתם משנה' לכאורה כי אין כאן 'השבת אבידה' ורשב"ג סבור להיפך? בשל שתי הסיבות הללו קשה לומר כי הנימוק של 'סתם משנה' היא שלילת הנימוק של רשב"ג.

במה ניתן עוד ל'היאחז' בשלב זה כדי לנסות ולהשלים את 'הנימוק' החסר ב'סתם משנה'? ניתן אולי ל'היאחז' בקירבה הלשונית שבין 'אבידה' שבלשון רשב"ג לבין "אבודין" שבלשון 'סתם משנה'. רשב"ג לפי הצעה זו אינו מתייחס לכל המצבים בהם שרויים הפירות המופקדים אלא רק למצב שהם 'אבודין'. על

'מקרה' זה בלבד אומר רשב"ג "מוכרן בפני ב"ד ולא על כל שאר מצבי הפירות. הצעה זו שיש לה מידת מה של תימוכין בטקסט, מבוססת על 'טבלת רכיבי טיעון' שונה מזו שכתבנו לעיל. על פי הצעה זו 'המקרה' מחולק לשניים: 'לא אבודין' ו'לאבודין'. בדעת 'סתם משנה' אין כל התלבטות שהרי הוא אומר: "אפילו הן אבודין, לא יגע בהן", כלומר: שני המקרים כלולים באותו 'קביעה'. אולם, בדעת רשב"ג יש לומר: כי רק ב'אבודין' הוא סבור שיש למוכרן בפני ב"ד ולא במצב של 'לא אבודין'. מה תהיה אם כן דעתו במצב זה? התשובה האפשרית לכך הינה כי הוא 'יודה' ל'סתם משנה' ש'לא יגע בהן'.

הצגת שתי 'קביעות' שונות על ידי שני תנאים שונים, באותה משנה, ועל 'אותו מקרה' משמעותה **מחלוקת**. בדעת 'סתם משנה' אין התלבטויות, הוא פוסל באופן קטגורי התערבות כלשהיא של הנפקד (=השומר) בשיקולי המפקד. בדעת רשב"ג אין לומר כי יש חובה למוכרן בפני ב"ד בכל מצב!! לא יעלה על הדעת כי עם הגילוי של התפוח הרקוב הראשון הוא ירוץ מיד לבית הדין למכור את הפירות!!

כפועל יוצא של הצעה זו נקבל את טבלת המצבים הבאה:

		המצב / הדעות
'אבודין'	'לא אבודין'	
לא יגע בהן	לא יגע בהן	'סתם משנה'
מוכרן בפני ב"ד	לא יגע בהן	רשב"ג

המחלוקת במשנתנו דנה אם כן רק במצב של 'אבודין'. האם לפי הצעה זו דיעות הצדדים יותר מובנות? נראה שחלה התקדמות מועטה בלבד בניסיון לפצח את נימוקי שני הצדדים. הבנת דעתו של 'סתם משנה' נשארה כפי שהיתה. גם במצב של נזק גדול לפירות המופקדים, אין אישור לנפקד לגעת בפירות אלו. זכותו של בעל הפירות המופקדים, לבל יגעו בפירותיו, גוברת על החשש של הנפקד מן

הנזק שיגרם לפירות המפקיד. מן הסתם, המפקיד מבוגר ואחראי למעשיו, והוא אינו סובל התערבות בשיקוליו.

רשב"ג לעומת זאת סבור כי במקרה של 'אבודין', שבה מידת הנזק גבוהה ולא סבירה, יש להתעלם משיקולי המפקיד, ואדרבא, לנסות ולהציל ככל שניתן. זוהי התקדמות מעטה בלבד בהבנת המחלוקת שבין שני הצדדים, משום שהצעה זו פותחת פתח לשאלות רבות נוספות, כגון: מהו הכלל הזה עליו מבסס 'סתם משנה' את דעתו? האם 'סתם משנה' אינו חרד לרכושו של הזולת כפי שרשב"ג חרד? מהיא המידתיות הנכונה של 'אבודין'? מהו ההיבט הכמותי של 'אבודין', אם הוא קיים, למצב שבו עובר רשב"ג מ'לא יגע בהן' ל'ימכרן בפני בית דין'? ובעיקר: האם הטקסט של המשנה 'סובל' את פיצול המקרים לשניים כעולה מהצעה זו?

ניתן היה 'לקנות בשתי ידיים' הצעה זו, לו אמרה המשנה כך: 'רשב"ג אומר באבודין מוכרן בפני ב"ד מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים'. נוסח זה מגדיר היטב באופן דווקאי את המחלוקת שלפיה, רשב"ג יודה ל'סתם משנה' ב'לא אבודין'. ברם, זה אינו, ואנו מעלים הצעה זו רק בהסתמך על עיקרון 'הסדרתיות'. מדיון זה עולה כי שאלת 'הנימוק' החסר בדעת 'סתם משנה', ולא רק מן ההיבט הטכני, הינה שאלה קרדינלית, לא ניתן להבין את הנאמר במשנה ללא פיצוח 'הנימוק' החסר!

הניסוח של 'הקביעות' במשנה

'הקביעה' של 'סתם משנה' 'לא יגע בהן' נראית ונשמעת כצורת התבטאות חופשית של סגנון דבור, ולא של ניסוח משפטי. אם מתכוין 'סתם משנה' לשלול את 'הקביעה' של רשב"ג מדוע אינו אומר: 'לא ימכרן'? ברור שזהו ביטוי סמלי שבא לחייב אופן התנהלות קיצוני. לא יעלה על הדעת כי 'סתם משנה' מתכוין לומר שאין 'לנגוע' כפשוטו בפירות המופקדים!

אפשר ש'סתם משנה' מתכוין לשלול מצב אחר, עשיית שימוש בפירות אלה. משל היה אומר: לא יאכלן, לא ימכרן, ולא יעשה בהם כל שימוש. הניסוח הקיצוני של 'הקביעה' בהשוואה לנורמליות הביטוי של רשב"ג מבליטה את דעתו

הקיצונית של 'סתם משנה'. עמידה קיצונית זו על דעתו, מגדילה את התמיהה העולה מניסוחו.

כיצד מתמודדים עם חשיפת הכוונה המשפטית העומדת אחר הביטוי: 'לא יגע בהן'? ראינו כי מתוך לשון המשנה עצמה קשה מאוד להבין זאת. בחינת ההיקריות הנוספות של ביטוי זה. במיוחד אם הוא מוצג ב'מקרים' דומים, יכולה אולי לשפוך אור גם על כוונת משנתנו.

גם 'הקביעה' 'מוכרן בפני בית דין' מעלה שאלות, כגון: האם הכוונה לנוכחות נציגות בית הדין בשעת המכירה? אם כן, מדוע? מדוע בכלל צריך לערב את בית הדין במכירת פירות של חבר שהופקדו אצל מאן דהו? מדוע אין להסתפק ב'קביעה' 'מוכרן בשוק'? האם 'הנימוק' "כמשיב אבידה לבעלים" מנמק את רכיב 'הקביעה' "מוכרן" או את רכיב 'הקביעה' "בפני בית דין"?

סיכום הדיון על פי ארבעת רכיבי הטיעון בשלב ב:

המוסר

(1) סתם משנה ורשב"ג.

המקרה

- (1) 'המקרה' מושלם בטבלה באופן טכני, עקב עיקרון הסדרתיות.
- (2) 'אבודין' מתאר 'מידתיות' ולכן הוכנס ל'מקרה' ולא ל'נימוק'.
- (3) הקירבה הלשונית בין 'אבודין' ל'אבידה' שבנימוק, יכולה לרמוז על כך שהמחלוקת התנאית הינה רק על 'אבודין'. בשלב זה אין לכך תימוכין נוספים.
- (4) לו כתבה המשנה - 'באבודין מוכרן', היה יותר קל לטעון כי המחלוקת הינה רק על 'אבודין'.

'הקביעה'

(1) אפשר ש'סתם משנה' יודה לרשב"ג במצב של 'לא אבודין'.

- (2) דעתו הקטגורית והמוחלטת של 'סתם משנה' יכולה לרמוז על כלל/עיקרון שעליו מתבססת דעתו.
- (3) 'הקביעה' 'לא יגע בהן' נשמעת כצורת התנסחות בלשון דיבור ולא כנוסח משפטי.
- (4) לא ברור האם המכירה בפני ב"ד נועדה לצורך פיקוח על המחיר או שבאה לבטא את רעיון המכירה בכלל.

הנימוק

- (1) באופן טכני זהו הרכיב החסר.
- (2) אם 'אבודין' מתאר נזק חמור, מה נותר למכור לפי רשב"ג?
- (3) הנימוק של 'סתם משנה' אינו חייב להיות שלילת הנימוק של רשב"ג.
- (4) שאלת 'הנימוק' החסר ב'סתם משנה' נראית קרדינלית והכרחית להבנת המשנה.

שלב ג: מקורות מקבילים

תחת מילות המפתח "המפקיד פירות" נמצאו מקורות רבים ב'ספרות חז"ל'. להלן המקורות שנבחרו לדיון:

משנה מסכת בבא מציעא פרק ג, משנה ז (המשך למשנה בה אנו דנים)

המפקיד פירות אצל חברו, הרי זה יוציא לו חסרונות: לחטין ולאורז תשעת חצאי קבין, לכור לשעורין ולדוחן תשעה קבין, לכור לכוסמין ולזרע פשתן שלש סאין לכור, הכל לפי המדה, הכל לפי הזמן. אמר רבי יוחנן בן נורי: וכי מה איכפת להן לעכברין והלא אוכלות בין מהרבה ובין מקימעא? אלא אינו מוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד. רבי יהודה אומר: אם היתה מדה מרובה אינו מוציא לו חסרונות מפני שמותירות.

מתברר כי משנה ז שהיא המשך למשנתנו (משנה ו), דנה בהוצאת 'חסרונות' למפקיד על פי סוג 'הפירות'. זוהי מעין 'טבלת פחת' שמשמשת את שני הצדדים לצורך התחשבות על מידת הנזק הטבעי שנוצר לפירות המופקדים. ה'חסרון' של חטים ואורז לדוגמה, הינו: תשעה חצאי קבין לכור. פרטי ה'מקרה' שנדון במשנה

זו 'לוטה בערפל', נראה כי אצל חז"ל היתה טבלת פחת טבעי של 'פירות' שונים. האם יתכן, כי המלה 'אבודין' שבמשנתנו מכוונת למידת נזק הגדולה ממידת הפחת שבטבלה?

המקבילה העיקרית למשנתנו

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג

המפקיד פירות אצל חברו, אפי' הן אובדין לא יגע בהן, לפיכך, בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר. רבן שמעון בן גמליאל אומר: באובדין, ימכור בפני בית דין, מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.

מקבילה זו מן התוספתא אינה 'מאכזבת'. היא 'מספקת' לנו מידע נוסף וחשוב ששופך אור על משנתנו. להלן ההבדלים העיקריים בינה לבין משנתנו:

- (1) הנוסח בתוספתא הוא: "אפילו הן **אובדין** לא יגע בהן", במקום "אבודין".
- (2) בתוספתא, 'נימוק' שאינו במשנה: "לפיכך, בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר".
- (3) "רשב"ג אומר: **באובדין** ימכור..." ולא כמוצג במשנתנו: "רשב"ג אומר: מוכרן בפני בית דין...".

הבדלים אלה נראים כחשובים להבנת המשנה, והם יידונו בהמשך סעיף זה.

מקבילה משלימה למשנתנו

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג

המפקיד פירות אצל חברו והרקיבו, יין והחמיץ, שמן והבאיש, אפי' הן אובדין, לא יגע בהן, דברי ר' מאיר. וחכמים אומר: עושה אותן דמים בבית דין, מוכרן לאחרים ואין מוכרן לעצמו.

תוספתא זו מתחילה באותה לשון כמו קודמתה, וכמו הפתיח שבמשנתנו. ברם, בהמשך היא דנה "בפירות שהרקיבו, יין והחמיץ, שמן והבאיש". כאן אנו מוצאים את רבי מאיר כתנא הסבור "לא יגע בהן". על פי 'הקביעה', הוא לכאורה התנא המקביל ל'סתם משנה' במשנתנו. כאן, כמו בתוספתא שלפניה: "אובדין" ולא "אבודין".

בסיפא אנו פוגשים את 'חכמים' המקבילים ל'רשב"ג' במשנה. אלא שהדעה כאן שונה במקצת: "עושה אותן דמים בבית דין ומוכרן לאחרים ואין מוכרן לעצמו", במקום - "מוכרן בפני בית דין" שבמשנתנו.

השאלה המסקרנת כמובן הינה: מה מידת הזיקה שבין תוספתא זו לבין קודמתה שראינו לעיל? וכן, מה הזיקה בינה ובין משנתנו? אלו הן שתי שאלות שונות. הראשונה דנה בקובץ התוספתא. איך יתכן, ששתי 'הלכות' כתובות בזו אחר זו, מדברות לכאורה על אותו 'ענין' וכל כך שונות זו מזו? השאלה השניה נוגעת ליחס למשנתנו. אל מי מן ההלכות שבתוספתא נשווה את משנתנו? אל הראשונה, אל השניה או לשתייהן?

העולה מכך: יש צורך תחילה לפתור את בעיית 'הכפילות' לכאורה בתוך התוספתא, ורק לאחר מכן לבחון את משמעות התוצאה המתקבלת אל מול משנתנו.

המקבילה למשנה ז בפרקנו

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג

כיוצא בו גבאי צדקה שלא מצאו עניים לחלק להן את הפת, מוכרין לאחרים ואין מוכרין לעצמן. גבאי צדקה פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמן. המפקיד פירות אצל חבירו הרי זה יוציא לו חסרונות, במה דברים אמורים? בזמן שעירבן עם פירותיו, אבל אם היו מונחין בפני עצמן יאמר לו הרי שלך לפניך. אחד מערב ואחד קורא שם מעשר שיני.

תוספתא זו מציעה פתרון בקושי שנוצר בהבנת 'המקרה' של משנה ז בפרק ג. משנה זו כנ"ל, דנה בהוצאת 'חסרונות' על פי טבלת פחת טבעי. בדיון הראשוני לעיל התלבטנו בקשר ל'מקרה' עליו מדברת המשנה. אם אכן יש הקבלה בין משנה זו (משנה ז), לבין הלכה זו בתוספתא (הלכה ט), אזי יש לומר שלפחות בעייה זו 'נפתרה'. התוספתא כותבת במפורש כי החסרונות שמוצאים למפקיד פירות הם: "בזמן שעירבן עם פירותיו, אבל אם היו מונחין בפני עצמן יאמר לו: הרי שלך לפניך".

האם משנה ו מדברת על 'פירות מופקדים שעירבן עם פירותיו'? התשובה שלילית. אם עירבן עם פירותיו מדוע לא יגע בהן? הלא הוא מוציא לו חסרונות?

משנה ז מדברת אומנם על 'מקרה' בו הנפקד עירב את פירותיו עם פירות המפקיד, אבל מה שאנו יכולים ללמוד משם לענייננו הוא דבר אחר: קיימת מידת פחת מקובלת לפירות, ומידה זו כנראה שהייתה מקובלת ומוכרת בציבור הרחב. תובנה זו יכולה לסייע בידינו כפי שנכתב לעיל, בהגדרת 'המידתיות' של פירות 'אבודין' או 'אובדין' שבמשנה ובתוספתא.

מקורות מקבילים רחוקים מן העניין שנדון במשנה

תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ד

המפקיד פירות אצל עם הארץ הרי זה בחזקתן למעשרות ולשביעית. אם היו של טבל, עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר, או קורא שם לתרומה ומעשר שבהם. אם היו של מעשר [טבל עושה אותן תרומה מעשר על מקום אחר או קורא שם לתרומת מעשר שבהן אם היו של מעשר] שני, מחללן על המעות והמעות מחללן על השני. אמ' לו: נטלתים והנחתי לך, ישנים תחתיהם, מתוקנין תחתיהם, אם את מאמינו שנטל האמינו שנתן, ואם אין את מאמינו שנתן אל תאמינו שנטל.

תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ד

המפקיד פירות אצל כותי, הרי הן בחזקתן למעשרות ולשביעית, ואם היו של טבל עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר, וקורא שם לתרומת מעשר שבהן. ואם היו של מעשר [טבל עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר וקורא שם לתרומת מעשר שבהן ואם היו של מעשר] שני, מחללן על המעות והמעות מחללן על השיני. אמ' לו: נטלתים והנחתי לך, ישנים תחתיהן, ומתוקנין, הרי זה אינו חושש להן משם מעשרות ומשם שביעית.

תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ד

המפקיד פירות אצל הגוי הרי זה חושש משם מעשרות ומשם שביעית. רבן שמעון בן גמליאל ור' שמעון או': עשו פירות ישראל את פירות הגוי הזה דמיי.

כל המקורות הנ"ל אינם ממסכת בבא-מציעא אלא ממסכת דמאי. ב'הלכות' אלו נדון הקשר שבין הפקדת פירות אצל: עם הארץ, כותי, וגוי לבין חזקתן בנושא

מעשרות ושביעית. בקריאה ראשונה ובלתי מעמיקה לא נראה כי קיים קשר כל שהוא בין מקורות אלו לבין משנתנו, או למקבילה העיקרית למשנתנו (=תוספתא, ב"מ, פרק ג, הלכה ז). ברם, בקריאה יותר מעמיקה אנו פוגשים בהלכות אלו ביטוי מעניין שנמצא גם במקבילה העיקרית למשנתנו. בהלכות כב, כד אנו מוצאים את הביטוי: "אם היו של טבל עושה אותן **תרומה ומעשר על מקום אחר**". בתוספתא: "לפיכך עושה אותן **תרומה ומעשר על מקום אחר**". מבלי להיכנס ל'עובי הקורה' אנו מגלים כי 'הפקדת פירות' יכולה להיות קשורה לעשיית 'תרומה ומעשר על מקום אחר'. התוספתא הנ"ל מסיקה שהלכה זו: "עושה אותן תרומה ומעשר ממקום אחר" **מוסקת** באופן ישיר מן ההלכה בתוספתא: "אפילו הן אובדין לא יגע בהן". מדוע '**מוסקת**'? עקב מילת הנימוק: "**לפיכך**". ארגומנט עשיית 'תרומות ומעשרות על מקום אחר' הופך להיות ארגומנט חשוב להבנת משנתנו בשל שיבוצו בתוך התוספתא המקבילה העיקרית למשנתנו.

סיכום זמני

המקבילה העיקרית למשנתנו מכילה מידע שאינו במשנתנו. יש לדון ביחס בין משנתנו למקור מקביל זה באופן יסודי יותר. אפשר שכאן נמצא המפתח להבנה טובה יותר של משנתנו. כל המקורות המקבילים שנבחרו לדיון מכילים מידע פוטנציאלי רב ערך להשלמת התמונה כולה.

הדיון במקור המקביל העיקרי למשנתנו

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג

המפקיד פירות אצל חבירו, אפי' הן אובדין, לא יגע בהן, לפיכך, בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר. רבן שמעון בן גמליאל אומ': באובדין, ימכור בפני בית דין, מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.

נבנה טבלת רכיבי טיעון למקור תנאי זה:

מס	מוסר	מקרה	'קביעה'	נימוק
(1)	סתם תוספתא	"המפקד פירות אצל חברו אפילו הן אובדין"	"לא יגע בהן"	אין
(2)	סתם תוספתא	"בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר?"	כן	מוסק מהלכה (1)
(3)	רשב"ג	[המפקיד פירות אצל חברו] והן "אובדין"	"ימכור בפני בית דין"	"מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים"

הלכה (2) הוצגה בסימן שאלה כדי לאפשר ניסוח של 'קביעה'. ניתן להציג הלכה זו גם בדרכים נוספות.¹²³

בעל הבית (=המפקיד) יכול לתרום ולעשר פירות אלה על מקום אחר. כלומר: ללא ידיעת הנפקד (=השומר), יכול בעל הבית לתרום ולעשר את הפירות המופקדים ובכך להכשיר לאכילה פירות במקום אחר. מדוע? משום שהנפקד אינו רשאי לגעת בפירות המופקדים אצלו. זאת מניין? מהלכה (1) שברישא!

מבחינה מתודולוגית יש לומר כי הלכה (2) הינה הלכה 'חדשה' שמוסקת באופן ישיר מהלכה (1). 'הנימוק' ב (2) מתבסס על המילה 'לפיכך'. לפנינו אם כן

¹²³ לדוגמה, כ'קביעה נורמטיבית' שניה להלכה (1).

שרשרת נימוקים: מדוע יכול בעל הבית לעשות אותן תרומה ומעשר על מקום אחר? משום שאלו הן פירותיו, והוא בטוח כי הנפקד לא יגע בהן. מניין? מהלכה (1). ומדוע בהלכה (1) 'לא יגע בהן'? על שאלה זו אין תשובה בתוספתא. נמצאנו למדים כי 'הנימוק' החסר ב (1), מהווה את 'הנימוק' המרכזי לשרשרת הנימוקים שבאים אחריו, אולם הוא עצמו לא ידוע.

האם הלכה (2) אפשרית רק על פי 'סתם תוספתא'? כיצד רשב"ג קובע כי ב'אובדין' ימכור בפני ב"ד האם הוא אינו חושש ל'תרומה ומעשרות על מקום אחר'?! איך יתכן שהנפקד ימכור בפני ב"ד פירות שאפשר שהם פירות של תרומה ומעשר שנתרמו ועושרו ללא ידיעת הנפקד?

מבחינת סדר ההלכות יש לשאול: מה הייתה ההלכה בעניין 'תרומה ומעשרות על מקום אחר', טרם שנוצרה ההלכה שאין לגעת בפירות המופקדים? האם ההכשר לעשות זאת הוא אכן היסק ישיר מהלכה (1)? ומה בנוגע למקורות במסכת דמאי שראינו לעיל? האם גם הן נוצרו לאחר הלכה (1)?

קשה מאוד לענות על שאלות אלו, ואפשר שבהמשך הדיון על פי שלבי השיטה המחודשת, ימצאו תשובות או כוונים חדשים של חקירה, שיפקחו את עינינו.

לעניין מציאת הנימוק החסר ב (1), וכן הנימוק החסר במשנה נראה כי נוצרת מול עינינו תובנה חדשה ומעניינת!! הלכה (2), שעל פי התוספתא הינה היסק מ (1), חוזרת והופכת להיות בעצמה הנימוק של (1), הוא הוא הנימוק החסר גם במשנתנו. אם בעל הבית יכול לתרום ולעשר את הפירות המופקדים על מקום אחר, ברור כי אסור לכל הדיעות לגעת בפירות אלו. במילים אחרות: מדוע אסור לגעת בפירות המופקדים? בגלל החשש שבעל הבית עשה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר! מה שמונע להכריז באופן חד-משמעי כי זהו הנימוק החסר במשנתנו ובתוספתא, הוא 'מעגליות' הטיעון. גם אם נניח כי משנתנו נוצרה בהתבסס על התוספתא, לא נוכל להתגבר על בעיית 'המעגליות' שבטיעון. מעבר לפולמוס הגדול שטרם הוכרע בשאלת היחס בין המשנה לתוספתא עדיין נוותר עם שאלת השאלות: מה היה הנימוק הראשון (בתוספתא, לפי תובנה זו) להלכה (1)? כיצד 'התחיל' העניין?

נסכם, התובנה שהנימוק החסר ל'קביעה' שאין לגעת בפירות המופקדים,

הוא החשש מפני "תרומה ומעשרות על מקום אחר", היא תובנה מלהיבה שיוצאת מניתוח דברי התוספתא, אולם יש בה עדיין לא מעט 'חורים'.

ביחס לדעת רשב"ג ובהשוואה למשנה אנו מוצאים הגדרה 'מדוייקת' יותר ל'מקרה'. רק במצב של 'אובדין' קובע רשב"ג ש"ימכור בפני בית דין". כאן, ובניגוד למשנה, זה נכתב בפירושו. על בסיס עיקרון 'הדווקאות' יש לומר: כי דווקא 'באובדין' ימכור בפני ב"ד אולם במצב אחר, יודה ל'סתם תוספתא' ש"לא יגע בהן". יש אם כן 'אישור' מן התוספתא להצעה שהעלינו בניתוח 'טבלת רכיבי הטיעון' של משנתנו. בהנחת שוויון דעות בין 'סתם משנה' ל'סתם תוספתא' במקרה דנן, יש לומר כי המחלוקת עם רשב"ג היא רק במצב של 'אובדין' כלשון המשנה שלפנינו, או רק במצב של 'אובדין' כלשון התוספתא שלפנינו.

נדון כעת בשאלת המשמעות האפשרית להבדל בין 'אובדין' ל'אובדין'. בשלב זה של הדיון אין בידינו מידע כל שהוא ביחס לשאלה: האם לפנינו שינוי נוסח גרידא או הבדלים מהותיים בין דעת המשנה לדעת התוספתא? מה שניתן לומר הוא רק זה: המילה '**אובדין**' – מתארת את **גודל הנזק**, זהו הנזק המקסימלי שיכול להיגרם לפירות, ובכל זאת אין לגעת בפירות המופקדים. המילה **אובדין** – מתארת את סוג הפירות (=מסוג הפירות המתקלקלים, ולא מאלו העמידים), או את **התהליך** (=הולכים ומתקלקלים), אבל לא את **גודל הנזק**.

איזו מילה מתארת נכון יותר את המחלוקת בין 'סתם משנה/תוספתא' לבין רשב"ג? אובדין או אובדין? הסקנו בדיון זה כי אפשר שהמחלוקת התנאית שייכת רק במידת נזק מסויימת. החל ממידת נזק זו יאמר רשב"ג שיש למכור את הפירות בפני ב"ד. המשנה לפי זה מתפרשת כך: "... אפילו הן **אובדין** לא יגע בהן, רשב"ג אומר מוכרן וכו'". אין להגיע כלל למצב זה של **אובדין** לפי דברי רשב"ג. הוא חולק על "אפילו הן אובדין לא יגע...", משל היה אומר: אני חולק, ואינני סבור שצריך בכלל להגיע למצב של **אובדין**, אלא מוכרן בפני ב"ד מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים. המילה **אובדין**, איננה עולה יפה על פי פרוש זה. בין אם נפרשה כ'**סוג פירות שמתקלקלים**' ובין אם נפרשה כמילה המתארת **תהליך**, אין זה סביר שהסיבות הללו עומדות בבסיס דעתו של רשב"ג. כל עוד המילה מתארת את **גודל הנזק** לא תיתכן מחלוקת בין שני התנאים. וכי רשב"ג

סובר שמוכרין בפני ב"ד רק 'סוג פירות שמתקלקלים' מבלי לדבר על גודל הנזק שנוצר?! ולאידך פירושא, וכי רשב"ג סובר שמוכרין בפני ב"ד רק עקב הימצאותם בתהליך קלקול, מבלי לדבר על גודל הנזק!?

אפשר שהמילה 'באובדין' שבתוספתא אינה מגדירה את המחלוקת כפי שהוצע בדיון זה, אלא מצביעה על הנושא שעליו מדבר רשב"ג. לאחר הרישא שבתוספתא, נוספה הלכה שאינה שייכת לעניין הנדון במעין הערת סוגריים. עורך התוספתא, ובשל עיקרון 'הסדרתיות' ביקש למנוע טעות קריאה, לפיה דברי רשב"ג מתייחסים לענין 'תרומה ומעשרות'. הוא מצביע על כוון הדיון 'המקורי' שהוסט באופן זמני עקב הדיון בהלכה (2). ההצבעה על הכוון המקורי של הדיון הוא הפירוש של המילה 'באובדין'.

סיכום הדיון בתוספתא על פי ארבעת רכיבי הטיעון:

המוסר:

(1) בהלכה שבתוספתא המהווה מעין 'מקבילה', נמצאים שמות התנאים: רבי מאיר וחכמים. לא ברורה מידת זיקתה של הלכה זו למשנתנו.

המקרה:

- (1) המקרה בתוספתא (ב"מ, ג, ח) 'מוזר', דומה ולא דומה למשנתנו, איך יתכן שבתוספתא שתי הלכות סמוכות 'שונות' כל כך זו מזו?
- (2) 'המקרה' של 'עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר' משותף לכמה הלכות בתוספתא.
- (3) הארגומנט: "עושה אותן תרומה...", הופך להיות חשוב להבנת משנתנו.
- (4) התוספתא, בניגוד למשנה, מציינת במפורש כי המחלוקת הינה רק 'באובדין'.
- (5) 'אבודין' - גודל נזק, 'אובדין' - סוג של פירות, או תיאור תהליך. אין דרך להגדיר מחלוקת במשנה מבלי לקבוע שאבודין מתאר גודל נזק. המילה 'אבודין' - מתאימה יותר לתיאור המחלוקת במשנתנו.

(6) יתכן כי מילת 'אובדין' שבתוספתא הינה מעין 'מצביע' שנועד למנוע טעות קריאה עקב עיקרון 'הסדרתיות'.

הקביעה:

- (1) קיימת טבלת פחת חז"לית לפי סוג הפרי, יתכן ש'אבודין' מכוון לנזק חמור יותר מן 'התקן' שמתואר בטבלה זו.
- (2) הלכת "עושה אותן תרומה" מוסקת מן ה'קביעה' - "לא יגע בהן".
- (3) איך יתכן שרשב"ג אומר - "מוכרן בפני בית דין", כאשר יש חשש לשמא עשאן תרומה ומעשרות על מקום אחר?

הנימוק:

- (1) הנימוק החסר ב (1) וכן במשנה בדברי 'סתם משנה', מהווה נימוק עיקרי לשרשרת נימוקים שבאים אחריו.
- (2) מצאנו תובנה חדשה ומלהיבה, הלכת "עושה אותן תרומה ומעשרות", יכולה בעצמה להוות 'נימוק' להלכת 'לא יגע בהן'. הבעיה העיקרית בתובנה זו: 'המעגליות' של אופן ההיסק.

שלב ד: סעיף (1): דיון על מקום המשנה בתוך הפרק¹²⁴

משנה מסכת בבא מציעא פרק ג

משנה א

[א] המפקיד אצל חבירו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו שילם ולא רצה לישבע שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא נמצא הגנב משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה למי משלם למי שהפקדון אצלו נשבע ולא רצה לשלם נמצא הגנב משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה למי משלם לבעל הפקדון:

משנה ב

[ב] השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר א"ר יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו אלא תחזור פרה לבעלים:

משנה ג

[ג] אמר לשנים גזלתי לאחד מכם מנה ואיני יודע איזה מכם או אביו של אחד מכם הפקיד לי מנה ואיני יודע איזה הוא נותן לזה מנה ולזה מנה שהודה מפי עצמו:

משנה ד

[ד] שנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתים זה אומר שלי מאתים וזה אומר שלי מאתים נותן לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו אמר רבי יוסי אם כן מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח עד שיבא

¹²⁴ דיון בפרק המשנה המלא שבתוכו נמצאת משנתנו מוסיף מידע רב ללומד והוא מבוסס על עיקרון פסיכולוגי, ראה: דב לנדאו, על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה, חיפה, 2000, עמ' 157:

מבחינת ההגיון הפרשני דרך זו הינה מוצקה למדי, כי היא נשענת על העיקרון הפסיכולוגי האומר שדברים סמוכים זה לזה הבאים ברצף, חייב להיות ביניהם קשר ענייני כל שהוא. אף על פי שקיימת דעה האומרת שאין לומדים סמוכין אלא במשנה תורה בלבד, מכל מקום אנו מכירים גם את העיקרון שלפיו דברים הבאים סמוכים למדים זה על זה. אף העובדות מלמדות אותנו, שחז"ל לא נמנעו ללימוד סמוכין אף בספרי התורה האחרים.

אליהו:

משנה ה

[ה] וכן שני כלים אחד יפה מנה ואחד יפה אלף זוז זה אומר יפה שלי וזה אומר יפה שלי נותן את הקטן לאחד מהן ומתוך הגדול נותן דמי קטן לשני והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו אמר רבי יוסי אם כן מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו:

משנה ו

[ו] המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן רבן שמעון בן גמליאל אומר מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים:

משנה ז

[ז] המפקיד פירות אצל חבירו הרי זה יוציא לו חסרונות לחטין ולאורז תשעת חצאי קבין לכור לשעורין ולדוחן תשעה קבין לכור לכוסמין ולזרע פשתן שלש סאין לכור הכל לפי המדה הכל לפי הזמן אמר רבי יוחנן בן נורי וכי מה איכפת להן לעכברין והלא אוכלות בין מהרבה ובין מקימעא אלא אינו מוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד רבי יהודה אומר אם היתה מדה מרובה אינו מוציא לו חסרונות מפני שמותירות:

משנה ח

[ח] יוציא לו שתות ליינ רבי יהודה אומר חומש יוציא לו שלשת לוגין שמן למאה לוג ומחצה שמרים לוג ומחצה בלע אם היה שמן מזוקק אינו מוציא לו שמרים אם היו קנקנים ישנים אינו מוציא לו בלע רבי יהודה אומר אף המוכר שמן מזוקק לחבירו כל ימות השנה הרי זה מקבל עליו לוג ומחצה שמרים למאה:

משנה ט

[ט] המפקיד חבית אצל חבירו ולא יחדו לה הבעלים מקום וטלטלה ונשברה אם מתוך ידו נשברה לצרכו חייב לצרכה פטור אם משהניחה נשברה בין לצרכו בין לצרכה פטור יחדו לה הבעלים מקום וטלטלה ונשברה בין מתוך ידו ובין משהניחה לצרכו חייב לצרכה פטור:

משנה י

[י] המפקיד מעות אצל חברו צרור והפשילן לאחוריו או שמסרן לבנו ולבתו הקטנים ונעל בפניהם שלא כראוי חייב שלא שמר כדרך השומרים ואם שמר כדרך השומרים פטור:

משנה יא

[יא] המפקיד מעות אצל שולחני אם צרורין לא ישתמש בהן לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן מותרין ישתמש בהן לפיכך אם אבדו חייב באחריותן אצל בעל הבית בין צרורין ובין מותרים לא ישתמש בהן לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן חנוני כבעל הבית דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר חנוני כשולחני:

משנה יב

[יב] השולח יד בפקדון בית שמאי אומרים ילקה בחסר וביתר ובית הלל אומרים כשעת הוצאה רבי עקיבא אומר כשעת התביעה החושב לשלוח יד בפקדון בית שמאי אומרים חייב ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד שנאמר (שמות כב) אם לא שלח ידו במלאכת רעהו כיצד הטה את החבית ונטל הימנה רביעית ונשברה אינו משלם אלא רביעית הגביהה ונטל הימנה רביעית ונשברה משלם דמי כולה:

מסקנות אפשריות:

- (1) מרבית המשניות בפרק הם מדור התנאים הרביעי, תלמידי רבי עקיבא. יש סבירות להניח כי גם משנתנו 'שייכת' לדור תנאים זה. תוצאה דומה העלנו מן הדיון בתוספתא 'המקבילה' בסעיף קודם. לתוצאה זו עשויה להיות משמעות בברור זהותו של רשב"ג במשנתנו, האם מדובר על רשב"ג הראשון או השני, אביו של רבי יהודה הנשיא? אם מדובר על אביו של רבי יש להניח כי רבי 'דן' עם אביו על תוכן משנה זו והניסוח שלה מושפע מדיון זה. אין כאן כוונה לטעון שהם ממש שוחחו זה עם זה על נוסח המשנה, אלא שלרבי היתה קירבה גדולה לנושא בשל 'הזמן' ו/או בשל הקירבה המשפחתית.
- (2) המשנה הפותחת של הפרק והמשנה המסיימת של הפרק נראות כמשניות

הקדומות יותר בפרק, בשל ניסוחן המדרשי/מקראי ובשל שמות התנאים המוזכרים בהם. המשניות הנמצאות 'בתווך' ובכלל זה משנתנו נראות כעוסקות בתחומים 'חדשים' שאינם נובעים ישירות מפסוקי המקרא. לטיעון זה עשויה להיות השלכה בברור השאלה: מתי, כיצד, על ידי מי, ומדוע נוצרה ההלכה במשנתנו?

(3) משנתנו (משנה ו) שייכת לחטיבת המשניות שנושאה הוא היחס לחפץ המופקד. מחטיבה זו נראה כי יש הבדל להלכה בצורת היחס של השומר אל סוג החפץ עליו הוא מופקד. בפרק זה קיימת הבחנה להלכה בין הפקדת: פירות, יין, חבית ומעות, מהיבטים שונים. בשל כך ניתן להניח כי 'פירות' מייצגים לכל היותר סוגי מזון שונים שמתקלקלים בחלוף הזמן, ולא את כל סוגי החפצים המתקלקלים. **זהו גבול המידתיות של הקזואיזם**, נושא שעשוי להועיל בחיפוש אחר הכלל או העיקרון המשפטי שמסתתרים אחר הניסוח הקזואיסטי, אם הוא קיים.

דווקא ההבחנה במשנה בין: פירות, יין, חבית ומעות, אינה מעידה על היותן של הפירות דוגמה קזואיסטית בלבד, המייצגת את כל 'המקרים' הדומים שבעולם. כלומר: זה קרוב להיות יותר ניסוח אפודיקטי מקזואיסטי. אם אכן זהו המצב יש להניח כי 'הנימוקים' ו'הכללים' החסרים קרובים מאוד אל 'פירות' של ממש ולא אל משהו מופשט יותר. ה'פירות' בפרק זה מייצגים 'פירות' של ממש.

(4) משניות ו-ז נראות כ'סותרות', הם מייצגות אמנם אותו 'מקרה': "המפקיד פירות אצל חבירו" אבל במשנה ו: לא יגע או ימכור, ובמשנה ז: מוציא חסרונות. הכיצד? תחת ההנחה שאין כאן 'סתירה' בין המשניות יש לומר כי על אף המלים הזהות: "המפקיד פירות אצל חבירו", אפשר שמדובר על 'מקרים' שונים.

מתוך השוני של 'הקביעה' חשים בעליל כי מדובר על 'מקרים' שונים אולם מן הניסוח של 'המקרה' אין חשים בכך. תמיהה זו באה על פתרונה בדיון בתוספתא המקבילה שבשלב הקודם. שם ראינו כי 'בעיה' זו קיימת גם בפרק התוספתא המקביל, אלא ששם נאמר במפורש שהנפקד עירב את

פירות המפקיד עם פירותיו ולכן הוא מוציא לו חסרונות, יש להניח כי זהו הפתרון גם בפרקנו. 'המקרה' שבו מוציא הנפקד חסרונות למפקיד, הוא 'המקרה' בו הוא עירב את פירותיו עם פירות המפקיד. עירוב הפירות היה מן הסתם ברשות המפקיד. משנתנו אם כן, אפשר שהיא עוסקת במצב שבו הוא לא קיבל רשות לערב את פירותיו עם פירות המפקיד. זוהי נקודה חשובה לדיון בשל היכולת לדלות ממנה תשובות לשאלות: אילו הוראות העביר המפקיד לנפקד במשנתנו אם בכלל? אם המפקיד 'בר השגה' מדוע אין הנפקד מעמידו על מצב פירותיו האובדין / אבודין?

(5) בצורות הפנייה השונות בפרק, משנתנו שייכת לתבנית: X- אומר. זוהי תבנית המעידה על עריכה של המשנה בדברי האומר. אפשר להניח כי רבי יהודה הנשיא אחראי לניסוח המחלוקת שבמשנתנו. הוכחה ממשנה י"ב, שם מצאנו: רבי עקיבא אומר, כתבנית שבמשנתנו. ברור שרבי עקיבא לא 'דיבר' ישירות עם בית שמאי ובית הלל. רבי הציב בשל כך זו מול זו, שלש דיעות תנאיות בתבנית X- אומר.

(6) בניסוח ה'קביעות הנורמטביות' שבפרק אנו מוצאים 'קביעה' דומה לזו שבמשנתנו: "לא ישתמש" שנאמרה בקשר למעות. לפחות על פי פרקנו יש הבדל בין 'לא ישתמש' ל- 'לא יגע'. יש לנסות אם כן ולהבין את המשמעות המשפטית המדויקת של 'לא יגע' במשנתנו.

סיכום הדיון בסעיף זה (ד,1), על פי ארבעת 'רכיבי הטיעון'

מוסר

(1) אם רשב"ג במשנתנו היא רשב"ג השני, אביו של רבי, נראה כי רבי הכיר את דעת אביו ממקור ראשון.

מקרה

(1) 'המקרה' במשנתנו 'חדש', הוא אינו 'מקראי'.
 (2) הנפקד במשנתנו לא עירב את פירותיו עם פירות המפקיד, לא ברור כלל

אילו הוראות קיבל, ולא ברור מדוע המפקיד אינו בר – השגה!

קביעה

(1) יש הבדל בפרק בין 'לא ישתמש' ל 'לא יגע'. עדיין לא ברור מה הכוונה המשפטית של 'לא יגע'?

כללי

(1) 'פירות' במשנתנו מייצגים פירות של ממש והם אינם ניסוח קזואיסטי. יתכן שאין כאן כלל מופשט שמבטא את הקזואיזם, משום שאין כאן קזואיזם.
 (2) נראה שרבי היה 'דומיננטי' בניסוח של משנה זו.

שלב ד: סעיף (2): דיון ב'סידור' המשנה על פי רכיב 'המוסר'

הסידור במשנתנו כולל את דעת 'סתם משנה' ברישא ואת דעת רשב"ג בסיפא. דעות אלו חלוקות זו על זו ולא ברור כדעת מי ההלכה. דעת 'סתם משנה' נראית כדיעה המובילה; דעת 'הרוב', ואילו דעת רשב"ג הינה דעת יחיד. מהיבט זה נראה כי ההלכה תהיה כדעת 'סתם משנה', על אף חוסר הנימוק שבה. מאידך, אנו יודעים כי רשב"ג השני הוא אביו של רבי מסדר המשנה. אם אכן מדובר במשנתנו על אביו של רבי (ולא על אבי סבו), האם הציג רבי את דעת אביו כדעת יחיד, שלא להלכה? האם יש בכלל קשר בין שני עניינים אלה? התשובות לשאלות הללו נמצאות לרוב ב'ספרות הכללים'. מצאנו באנציקלופדיה התלמודית:

אנציקלופדיה תלמודית כרך ט, [הלכה] טור רצ

יט. כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל. כלל זה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו, חוץ משלשה דברים, והם: ערב, צידן, והמחלוקת האחרונה בראיה. ואמרו טעם בירושלמי לעיקר הכלל לפי שרבן שמעון בן גמליאל היה אומר הלכות קצובות מפי בית דינו, היינו הלכות עיקריות ומקובלות ופסוקות, ומכיון שאמר מפי בית דינו, שהיו רבים, לכן הלכה כמותו אף נגד רבים. אמוראים אחרים חולקים על כלל זה.

להלכה נחלקו ראשונים: יש סוברים הלכה כרשב"ג במשנתנו חוץ מאותם שלשה דברים, ויש חולקים על כלל זה וסוברים שלא דווקא הוא ואינו עיקר, ואין סומכים לפסוק כמותו אלא במקום שיש טעם לדבריו וראיה וסיוע או כשיראה מהתלמוד מה שורה על זה, ומה שלא נראה מהתלמוד ראיה עליו נפסוק כדברי הרבים, ויש שהוסיפו שלא נשנה הכלל רק לענין שאין הלכה כמותו באותם שלשה הדברים, אבל לא לענין שבזולתם הלכה כמותו. כשיש סתם משנה כרבן שמעון בן גמליאל, לדברי הכל הלכה כמותו.

אנציקלופדיה תלמודית כרך ט, [הלכה] טור רצא

רבן שמעון בן גמליאל זה, הוא אביו של רבי, אבל ברבן שמעון בן גמליאל הראשון, בנו של רבן גמליאל הזקן, לא אמרו כלל זה. ויש שכתבו בדעת ראשונים שסוברים שאף ברשב"ג הראשון אמרו הכלל. יש מי שכתב כלל זה אף ברבן גמליאל הזקן, ותמהו עליו.

על פי זה, אם רשב"ג במשנתנו הוא אביו של רבי, יש לומר כי ההלכה כמותו. זאת על אף שדעתו נראית כ'דעת יחיד'. מדוע אם כן 'חתם' רבי את המשנה כדעת רשב"ג ולא התחיל בה דווקא? לפנינו אם כן התלבטות הלכתית שנובעת מ'סידור' 'שמות' המוסרים במשנה.

שלב ד: סעיף (3): סידורים מיוחדים

אין במשנתנו 'סידורים' מיוחדים.

שלב ד: סעיף (4): השוואה לתוספתא

סעיף זה נועד ל'אלץ' את הלומד לעסוק בהשוואת המשנה לתוספתא כאשר זו אינה 'עולה' במחשב באמצעות 'מילות מפתח'. במקרה שלנו, עסקנו כבר בהשוואה לתוספתא בשלב ג.

שלב ד: סעיף (5): היחס בין מדרש ההלכה למשנה

בסעיף זה אנו מבקשים לדעת מה 'אומרים' מדרשי ההלכה על משנתנו באופן ישיר או באופן עקיף. 'מילות המפתח' החשובות בתחילת המשנה: 'המפקיד

פירות' אינן מעלות כל ממצא במדרשי ההלכה.
המלה 'פקדון' מעלה במקרא את הפסוקים הבאים:

ויקרא פרק ה פסוק כג

**והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק או
את הפקדון אשר הפקד אתו או את האבדה אשר מצא:**

ויקרא פרק ה פסוק כא

**נפש כי תחטא ומעלה מעל ביקוק וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או
בגזל או עשק את עמיתו:**

פסוק כ"א מדבר על: פיקדון, תשומת יד וגזל. אלו הם 'ארועים', שבגינם מגיעים חפצי הזולת אל אדם מסוים. פסוק כ"ג מונה רשימה דומה: גזילה, עשק, פקדון ואבידה. רשימה זו מקיפה יותר, חיבור שתי הרשימות המקראיות יתן את הרשימה הבאה: פקדון, תשומת יד, גזל, עשק, ואבידה. מובן שכל 'רשימה' נוגעת לעניין אחר, ולא בכך אנו מבקשים לעסוק בסעיף זה.

פיקדון הוא אחד מן 'הארועים' המקראיים ובו דנה משנתנו. ברם המדרש עצמו אינו עוסק ב'פקדון פירות' כנ"ל.

המלה 'מפקיד' בלבד מעלה את הממצא הרלוונטי הבא:

ספרא ויקרא - דבורא דחובה פרשה יב

**רבי עקיבא אומר מה תלמוד לומר ומעלה מעל בה', לפי שהמלוה ולוה,
והנושא והנותן, אינו מלוה ואינו לוה, ואינו נושא ואינו נותן אלא בשטר
ובעדים, לפיכך בזמן שהוא מכחיש בעדים ובשטר, אבל המפקיד
אצל חברו אינו רוצה שתדע בו נשמה אלא שלישי שביניהם בזמן שמכחיש
מכחיש בשלישי שביניהם.**

רבי עקיבא משיב על השאלה הסמויה: מדוע הכחשת הפקדון (ויקרא, ה, כ"א) יש בה מעילה בד? והוא משיב כי בפיקדון: "אינו רוצה שתדע בו נשמה", כלומר רק ד' כביכול עד להפקדה, ולכן כתוב: "ומעלה מעל בד". מכאן אנו למדים כבדרך אגב, שלפחות על פי רבי עקיבא אפשר כי ל"מפקיד אצל חברו" אין עדים, משום שהמפקיד עצמו אינו רוצה שתדע בו נשמה. זוהי קנאות לפרטיות פרטי ההפקדה. אפשר ש'דרשה' זו תשפוך אור גם על 'הפקדת הפירות' שבמשנתנו.

לאחר שמיצינו את החיפוש תחת הוריאציות של מפקיד/פקדון ולא העלינו ממצאים נוגעים ישירות למשנתנו, נחפש מדרשים שנוגעים ל'קביעה' המעניינת שברישא: "לא יגע בהן".

תחת 'מילות מפתח' אלו מצאנו את הקטע המדרשי הבא:
 מדרש תנאים לדברים פרק כב

ב ואם לא קרוב אחיך אין לי אלא קרוב רחוק מנ' ת"ל ולא ידעתו: ואספתו אל תוך ב' ולא לבית אחיך: והיה עמך ברשותך: עד דרוש אחיך אתו וכי עלת על דעתך שאת נותן לו עד שלא יתבעוהו אם כן למה נאמ' עד דרוש אח' אתו עד שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא או אינו רמאי: ובמה בסימנין: בראשונה כל מי שאבדה לו אבידה היה נותן סימניה ונוטלה משרבו הרמאים התקינו שאומ' לו הבא עדים שאין את רמאי וטול: והשבתו לו ראה היאך תשיבנו לו שלא יאכיל עגל לעגלים וסייח לסייחים ותרגול לתרגול ואווז לאווזן מיכן אמ' כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל כגון פרה וחמור מיטפל בהן שנים עשר חדש מיכן ואילך שם דמיהן ומניחן: עגלים וסייחים של רעי מיטפל בהן שלשה חדשים ושל בריאה שלשים יום מיכן ואילך שם דמיהן ומניחן אווזן ותורנגלין גדולים מיטפל בהן שלשים יום קטנים וכל דבר שטיפולו מרובה משכרו מטפל בהן שלשה ימים מיכן ואילך שם דמיהן ומניחן: מצא דבר שאין עושה ואוכל ימכר שנ' והשבתו לו ראה היאך תשיבנו לו: מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום ואם אינו יודע לקרות גוללו אבל לא ילמד בהן לכתחילה ולא יקרא אחר עמו: מצא כסות (לובשה) [מנערה] אחת לשלשים יום ושוטחה לצרכה אבל לא לצרכו ולא לכבודו: כלי עץ משתמש בהן שלא ירקבו: כלי כסף וכלי נחשת [משתמש] בהן לצרכן אבל לא לשחקן: כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבוא אליהו לכך נאמר והשבתו לו: ד"א והשבתו לו לרבות אבדת גופו כגון שראהו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באין עליו שחייב להצילו:

בחינה של תוכן הקטע המדרשי מראה כי הוא עוסק בפסוקי 'האבידה' שבמקרא:

דברים פרק כב פסוק א

**לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם
לאחיך:**

דברים פרק כב פסוק ב

**ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד
דרש אחיך אתו והשבתו לו:**

דברים פרק כב פסוק ג

**וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר
תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם:**

תחת המילים "והשבתו לו" מתאר המדרש בפרוטרוט כיצד לנהוג בשמירת החפצים שנמצאו עד להשבתם למאבד. המדרש מבחין בין: בעלי חיים, דבר שאינו עושה ואוכל, ספרים, כסות, כלי עץ, כלי כסף וכלי נחושת, כלי זהב וכלי זכוכית. ברשימה זו אין **פירות**, משום שמציאת **פירות** אינה מחייבת לרוב את החזרתן. מאידך, אופי הטיפול מראה כי המוצא מתבקש לעשות ככל הניתן לשמור על חפצי המאבד, עד לגבול הכלכלי שהוא מפסיד בשל כך. הביטוי "לא יגע בהן" מוצג במדרש בהקשר של "כלי זהב וכלי זכוכית", במובן של אין צורך לטפל בהן כדי לשמרן, משום שהם אינם ניזוקים באופן טבעי. אדרבא, השימוש בהן עשוי לקלקלן, ולכלל היותר, יש לנער את האבק מהם לפני החזרתן. לא מצאנו אם כן התייחסות מדרשית ל'פירות מופקדים' או ל'פירות שנמצאו'.

הביטוי 'לא יגע בהן' הוא אם כן, גם ביטוי מדרשי, ומשמעותו המשפטית הנובעת מן המדרש הינה: 'אי עשיית שימוש' כל שהוא, אפילו לא לצורכי הכלי. על רקע כל הנאמר כאן בולט המקרה של: 'פירות מופקדים'. אם דינם כדין מציאה (=אבידה), יש לעשות ככל שניתן כדי לשומרם עבור בעליהם. אם דינם אינו כדין 'מציאה', מה דינם כ'פיקדון'? האם 'אי נגיעה' בהן מותרת או מחויבת מדין תורה? שאלות אלו ודומיהן עוסקות בשאלת היחס בין 'האבידה' ל'פקדון' מבחינת חובת השמירה והשימור של המוצא/הנפקד. לפחות במדרש זה לא מצאנו התייחסות לשאלות אלו, שמשנתנו מתייחסת אליהן באופן קזואיסטי. נבצע אם כן את התהליך ההפוך, נשוב מן הקטע המדרשי הזה הדין במציאה אל

המשנה. מצאנו אכן שהמשנה בדומה למדרש עוסקת בפרק ב' באותה רשימה שבה דן המדרש:

משנה מסכת בבא מציעא פרק ב

מצא ספרים קורא בהן אחת לשלשים יום ואם אינו יודע לקרות גוללן, אבל לא ילימוד בהן בתחלה, ולא יקרא אחר עמו. מצא כסות, מנערה אחת לשלשים יום ושוטחה לצרכה, אבל לא לכבודו. כלי כסף וכלי נחושת. משתמש בהן לצרכן אבל לא לשחקן. כלי זהב וכלי זכוכית, לא יגע בהן עד שיבא אליהו. מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול הרי זה לא יטול: המשנה בלשון קצרה יותר מן המדרש קובעת את אותן 'קביעות' שבמדרש. הביטוי "לא יגע בהן" מוצג גם במשנה בהקשר של "כלי זהב וכלי זכוכית". ברם, במשנה זו אין התייחסות לפיקדון.

הלכות אלו מתוארות גם בתוספתא:

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב

כלי כסף משתמש בהן בצונן אבל לא בחמין מפני שמשחירן. כלי נחשת משתמש בהן בחמין אבל לא באור, מפני שהוא משחקן. מגריפות וקרדומות משתמש בהן בדבר הרך אבל לא בדבר הקשה. מגריפה, גורף בה את הטיט, מדיחה ומניחה במקומה. קרדום, מבקיע את העצים ובלבד שלא יבקע בו לא צנם ולא זית. וכשם שאתה אומ' באבידה כך אתה אומ' בפקדון. המפקיד כסות אצל חברו, מנערה אחד לשלשים יום, שוטחה לצורכה אבל לא לכבודו. אם היתה מרובה, נוטל שכרו ממנה.

כאן, אנו מוצאים התייחסות מעניינת ומפורשת שאינה במדרש ואינה במשנה: "וכשם שאתה אומ' באבידה כך אתה אומ' בפקדון, המפקיד כסות וכו'..." אותה הלכה הנוגעת לכסות, אלא שהפעם בצורת פועל: "המפקיד כסות" ולא "מצא כסות" שבמשנה ושבמדרש. התוספתא אם כן קובעת: מן ההיבט של השמירה על החפץ, דיני 'אבידה' שבמקרא חלים גם על 'הפקדון' שאף הוא מקראי.

תובנה זו, שהתחילה בחיפוש בקובץ המדרשי והסתיימה בקובץ התוספתא, מאוד **נוגעת** למשנתנו, עקב הנימוק של רשב"ג: "מפני שהוא **כמשיב אבידה** לבעלים". ביטוי זה "**כמשיב אבידה**" ברור יותר לאחר הדיון במדרש ההלכה.

רשב"ג לפי זה טוען כי היחס ל'פירות מופקדים', על אף שאינו שייך לרוב 'בפירות שנמצאו' (=אבידה), צריך להיות 'כמשיב אבידה'. היחס אל פירות אלו צריך להיות כמו לאבידה המקראית. המשנה יצרה 'מקרה' חדש ומעניין. מצד אחד היחס אל 'הפקדון' הוא כמו אל 'אבידה', מצד שני, מה עושים עם חפץ ששייך ב'פקדון' ואינו שייך כל כך ב'אבידה'? מה עושים עם 'פירות מופקדים'? על פי תיאור זה, זהו 'מקרה' מיוחד ולכן הוא נמצא במחלוקת.

סיכום הדיון בסעיף זה (ד,5) על פי ארבעת 'רכיבי הטיעון':

מוסר

אין התייחסות

מקרה

- (1) 'הפקדון' הוא אחד מן המקרים המקראיים יחד עם אבידה, גזל, וכו'.
- (2) אין 'מפקיד פירות' במדרשי ההלכה.
- (3) 'פירות מופקדים' הוא 'מקרה' מיוחד, שלא ברור אם שייך להחיל עליו דיני 'אבידה' מקראית.

קביעה

- (1) "לא יגע בהן", מוזכרת במדרש בהקשר ל'כלי זהב וכלי זכוכית'.
- (2) המשנה, המדרש והתוספתא, מפרטים את אופן הטיפול באבידות שנמצאו (מכל סוג), למעט 'פירות'.
- (3) על פי המדרש, "לא יגע בהן" הוא ביטוי משפטי שמשמעותו: אי עשיית שימוש בכלי, אפילו לא לצורכו.
- (4) התוספתא קובעת במפורש כי 'פקדון' כמו 'אבידה'.

נימוק

- (1) לפי רבי עקיבא, ב'פקדון' יש קנאה של המפקיד לשמירת פרטי ההפקדה

(”שלא תדע בו כל נשמה“).

(2) רשב”ג סבור, כי על אף הייחודיות ש’במקרה’ של ‘פירות מופקדים’, היחס אליהם צריך להיות ”כמשיב אבידה“.

שלב ד: סעיף (6): חשיפת ‘הכלל’ החבוי במשנה אם ישנו

מן הדיונים ראינו כי הניסוח במשנה קרוב יותר להיות אפודיקטי ופחות קזואיסטי. ‘הפירות’ מייצגים אכן פירות ולא כל ‘פקדון’ שבעולם. ה’כלל’ החבוי במשנה זו, אם בכלל, אינו ‘כלל’ שבא תחת ובמקום הניסוח הקזואיסטי. הדיון המשפטי צריך אם כן ‘לעלות מדרגה’ לרמת הכללה ומופשטות גבוהים יותר, המתייחסים לניסוח האפודיקטי שבמשנה. נדון בכל עמדה תנאית בנפרד.

עמדת ‘סתם משנה’ מייצגת את כיבוד רצונו של הפרט לבל יגעו בפירותיו המופקדים. זאת, על אף האפשרות שפירות אלו יזוקו ויגרם לו הפסד ממוני. דעה ברוח דומה הושמעה על ידי רבי עקיבא בספרא: ”המפקיד אצל חברו, אינו רוצה שתדע בו נשמה אלא שלישי“, שלישי הוא הקב”ה. מערכת השיקולים היא בינו לבין קונו בלבד. בלשון משפטית בת ימינו היינו מנסחים זכות זו כך: ‘זכות הפרט על רכושו’. ‘כלל’ זה, אפשר שהוא ‘הנימוק’ החסר במשנה לדעת ‘סתם משנה’.

הניסיונות למצא ניסוח חז”ל ל’כלל’ מעין זה, תחת מלות המפתח: ‘נכסי אחרים’ באנציקלופדיה התלמודית, העלה את הממצא המעניין הבא:

אנציקלופדיה תלמודית כרך ב, [אפוד] עמוד קכא טור 1

אפוטרופוס. ממונה לפקח על נכסי אחרים ולטפל בצרכיהם.

מהותו ומקורו. אפוטרופוס היא מלה יונית, והוראתה: אביהם של הקטנים,

ונתקבל שם זה על כל מי שממונה לטפל בעניני אחרים.

אפוטרופוס שאדם ממנה בעצמו על נכסיו אין לנו ענין בו, שהרי אדם יכול

לעשות בשלו מה שהוא רוצה, אלא שאמרו: אל ימנה אדם אפוטר - מכניס

ומוציא בנכסיו - בתוך ביתו, שלא ינהיג אשתו לדבר עברה, שאלמלא מינה

פוטיפר את יוסף אפוטר בתוך ביתו לא בא לאותו דבר. האפוטר שדנים עליו

בהלכה הוא זה שמטפל בנכסי קטנים, או בנכסי גדולים שאינם נמצאים

כאן או שאינם בני דעת. עיקר אפוטר הוא המטפל בנכסי יתומים קטנים,

והוא נעשה לאפוט' באחד משני אופנים: במינוי, אם על ידי אבי היתומים בחייו או על ידי בית דין, ומאליו, על ידי שהיתומים סמכו אצלו. מקורה של האפוטרופסות הוא מן התורה, כאותה שאמרו: מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם שבית דין מעמידים להם אפוטרופוס, תלמוד לומר: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחל את הארץ, וגדרה מדין זכיה, שזכין לאדם שלא בפניו, ולפיכך כל מה שאמרו חכמים שאפוט' יכול לעשות, זכות היא, ומעשיו קיימים מדין תורה. מינויו. מי שנוטה למות והניח יורשים גדולים וקטנים, צריך למנות אפוט' שיהיה מתעסק בחלק הקטנים עד שיגדלו, וכן כשמניח יורשים קטנים בלבד, או שאשתו מעוברת.

מינוי זה אין צריך לא קנין ולא שטר, בין שהיה המוריש שכיב-מרע* בשעת המינוי ובין שהיה בריא. ואפילו אחד שאמר לשכיב מרע רצונך שאהיה שליט בנכסיך ואמר הן, הרי זה לשון אפוטרופסות. וכן כל לשון אחרת שיש בה משמעות של אפוטרופסות, כגון שאמר תנו את המפתחות ביד פלוני והכל בידו, או שאמר על אשתו שתהיה גברת הבית וכיוצא.

אם לא מינהו המוריש, חייבים בית דין להעמיד להיתומים אפוט' עד שיגדלו, שבי"ד הוא אביהם של יתומים, היינו של יתומים קטנים. ובי"ד או גדולי הדור הם הממונים, אבל אין כח ביד שלשה אנשים סתם שיעשו עצמם בי"ד על היתומים.

חובת מינוי אפוטרופוס על המוריש או על הבית דין הוא כשחלק להם המוריש את הנכסים בחייו, או שהגדולים אינם רוצים להתעסק בשותפות עם הקטנים אלא לחלקו, אבל אם הגדולים רוצים להיות בשותפות עם הקטנים ויכולים הם להשביח את הנכסים, טוב להם לקטנים שיעסקו האחים הגדולים והם ישביחו לשותפות. אין בי"ד יכולים לכופ שום אדם להיות אפוט' על היתומים, ואין אדם חייב לקבל האפוטרופסות בעל כרחו, שאין זו מצוה שבי"ד יכופו עליה.

אם רוצים בי"ד שלא למנות אפוט' ולהתעסק בעצמם בנכסי היתומים, הרשות בידם, שאין לך אפוטרופוס טוב מהם, אלא אם כן יש צורך לחלוק

ביניהם או לדון עם אחרים, שלא ייראו הבי"ד כעורכי-הדיינין*. ויש אומרים שלעולם יותר טוב להעמיד אפוט', שהוא ישתדל יותר מהבי"ד. כשבי"ד ממנים את האפוט', מוסרים לידו כל נכסי הקטן, הקרקעות והמטלטלים, וצריכים לחשב עמו ולכתוב חשבון המטלטלים והקרקעות והחובות וכל הדברים שמוסרים לידו, שהרי לפעמים משביעים אותו אחר כך, ולכן צריכים לדעת מה קיבל ומה החזיר, וכותבים שני שטרות אות באות, אחד לאפוט' ואחד לבי"ד בשביל היתומים. ואף כשאבי היתומים מינה אפוט' צריכים בי"ד לעשות חשבון מכל מה שהאפוט' מקבל ולכתוב שטרות כנ"ל, לפי שאף אותו יכולים בי"ד להשביע במקרים ידועים, וצריכים לדעת מה הוא מקבל.

הנפקד במשנתנו אינו 'אפוטרופוס' על פי ההגדרה משום שהוא לא התמנה על ידי בית הדין, אלא על ידי בעל הפירות. באנציקלופדיה: "אפוטרופוס שאדם ממנה בעצמו על נכסיו אין לנו עניין בו, שהרי אדם יכול לעשות בשלו מה שהוא רוצה". זהו הניסוח של האצי"ת לרעיון: 'זכויות הפרט על רכשו'. מכאן, אפשר שאין ניסוח חז"ל מוכר ומפורסם 'לכלל' זה, שיכול להוות 'נימוק' לדעת 'סתם משנה'. מתוך דעת 'סתם משנה' אין להשליך על מינוי אפוטרופוס על ידי בית הדין, שהרי 'המקרה' שם שונה לחלוטין מ'הפקדת פירות', ומן הסתם, גם 'סתם משנה' יודה שצריך אפוטרופוס ליתומים.

ביחס לרשב"ג, המלאכה של חשיפת 'הכלל' נראית קלה יותר, שהרי הוא עצמו מנמק את 'הקביעה': "מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים". רשב"ג לפי זה מייצג לכאורה 'כלל' הפוך: מצווה לאדם להציל ככל שניתן את רכוש הזולת גם שלא בידיעתו, במיוחד כאשר הנזק המוערך ודאי.

כאן מקום לשאלה המשפטית: באיזו זכות מרשה לעצמו פלוני אלמוני להתערב בשיקולי הזולת בהצלת ממונו? מובן ש'מילות המפתח' כאן הן: 'שלא בידיעתו'. האם חז"ל ניסחו 'כלל' מעין זה?

תחת 'מילות המפתח': "שלא בפניו" מצאנו באצי"ת 'כלל' מעניין ורלוונטי:

אנציקלופדיה תלמודית כרך יב, [זכיה] טור קלה

א. הכלל וגדרו. זכין לאדם שלא בפניו ואין-חבין-לאדם-אלא-בפניו*. כלל זה

נאמר בקנינים או במצוות התלויות בממון וכדומה, שחלותם תלויה במעשה האדם או בשליחותו, שכל דבר שזכות הוא לאדם נעשה חברו שליח עבורו שלא מדעתו ודבר שחוב הוא לו אינו נעשה שליח עבורו אלא מדעתו. ואף על פי שחלוקת הארץ לפעמים חובה היא, שיש שרוצה בהר ואינו רוצה בבקעה ויש שרוצה בבקעה ואינו רוצה בהר, מכל מקום בקטנים אפילו חובה הבאה מחמת זכות רשאים בית דין לעשות להם, וכן אמרו: מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם שבית דין מעמידים להם אפוטרופוס* אפילו לחוב על מנת לזכות, תלמוד לומר ונשיא אחד וגו', וחלוקה זו מדין זכות היא, שזכין לקטנים שלא בפניהם, והוא הדין לגדולים יש ללימוד מכאן שבמקום שזכות הוא לאדם זכין לו שלא בפניו. ויש מן הראשונים שכתבו שהלימוד אסמכתא הוא, ששם היה על פי נביא ואורים ותומים, ועוד שהארץ כבר היתה שלהם וחלוקתם אינה אלא גילוי-מילתא-בעלמא*.

בגדר דין זכייה נחלקו ראשונים. יש סוברים שזכייה היא מטעם שליחות, שכיון שהדבר זכות הוא לו אנו עדים ("אנן סהדי") שנוח לו שיהיה חברו שלוחו ונחשב כאילו עשהו שליח לזכות עבורו, שהרי אמרו בתורם משלו על של חברו שאין צריך דעתו לפי שזכין לאדם שלא בפניו, ואם לא היה נחשב כשלוחו לא היה יכול לתרום עבורו, שהרי בתרומה כתוב שליחות. ויש מן האחרונים שכתב שאפילו לדעת הסוברים שזכייה היא מטעם שליחות, אינה משום שאנו עדים שעשהו שליח, אלא גזרת-הכתוב* הוא שיכול לזכות לאחר. ויש מן הראשונים סוברים שזכייה אינה מטעם שליחות, שהרי למדו שזכין לאדם שלא בפניו מחלוקת הארץ שהיו שם קטנים שאינם בני שליחות והחלוקה היתה מטעם זכייה, ועוד שהרי הוצרכו לימוד מיוחד לדין שליחות ולא למדוהו מדין זכייה. וכן מצינו שלהסובר שאין עבד כנעני יוצא בגט שחרור על ידי עצמו אלא על ידי אחרים, שמזכה לו רבו הגט על ידם, נסתפקו בגמרא אם יכול לעשות שליח לקבל הגט, משמע שהזיכוי על ידי אחרים אינו מטעם שליחות. בדעת הסוברים שאינה מטעם שליחות, יש מן האחרונים שכתבו שהיא מטעם יד. ויש שהסבירו שלדברי הכל זכייה היא מדין שליחות, אלא שלהסוברים זכייה מטעם שליחות גילתה התורה בלימוד

של ונשיא אחד שכשזוכה עבורו הוא כאילו עשהו לשליח ונכללת זכייה זו בפרשה של שליחות שלמדוה מתרומה וקדשים גיטין וקידושין, ולפיכך מי שנתמעט מפרשת שליחות נתמעט גם מזכייה, אבל להסוברים שזכייה אינה מטעם שליחות סוברים שנתנה תורה בלימוד של ונשיא אחד דין שליחות מיוחדת, שאינה נכללת בפרשת שליחות, ולפיכך גם מי שנתמעט מפרשת שליחות כקטנים לא נתמעט מדין שליחות של זכייה.

תחת 'מילות המפתח': 'להתעסק בנכסיו' מצאנו עוד מקור מעניין:

אנציקלופדיה תלמודית כרך ג, [בור הגולה] עמוד לה טור 2

בורח. מי שיצא ממקומו שלא מרצונו. הבורח הרי הוא כשבו, שבית דין חייבים להתעסק בנכסיו, כדרך שמתעסקים בנכסי שבו. , לפי שאין דעתו מיושבת עליו, מחמת שהוא בהול

במה דברים אמורים שברח מחמת סכנת נפשות, כגון שהרג את הנפש, והמלכות דנה למיתה על שפיכות דמים, אבל ברח מחמת מסים, שאין לו לפרוע כסף גולגולת למלך ובורח לפני בוא הזמן, הרי הוא כיוצא לדעת, שאין בית דין מתעסקים בנכסיו, שכיון שהיתה דעתו מיושבת עליו ולא ציוה שירדו לנכסיו, מוכח שאינו רוצה בכך. ואפילו היוצא לדעת, שאין דינו כבורח, הרי זה דוקא כשהלך למדינת הים שהיא דרך רחוקה ומקום סכנה ואין שׂירות מצויות, ודרך אדם כשהולך למקום רחוק כזה שהוא מצוה לביתו, וזה שלא ציוה הרי שאין רצונו שירדו לנכסיו, אבל כשהלך למקום שהשׂירות מצויות או למקום קרוב, ואירע מקרה שלא חזר, דינו כיוצא שלא לדעת, שמה שלא ציוה הוא לפי שחשב לחזור לביתו, וכיון שלא חזר ודאי נאנס ודינו כשבו.

'שבו' בורח לא הספיק לצוות על נכסיו, ולכן בית דין מצווה 'להתעסק' בנכסיו. זהו עוד 'מקרה' של התעסקות בנכסי הזולת ללא רשות/ידיעתו. מה תהא דעת 'סתם משנה' 'במקרה' כזה? האם גם ב'מקרה' כזה יתפוס הכלל: 'זכויות הפרט על רכושו'? האם ניתן ל'השליך' ממשנתנו על 'מקרה' זה? קשה לענות על השאלות הללו, ודי לנו ב'הצבעה' על הדמיון בין 'המקרים' שיכול לנבוע מחשיפת ה'כללים' החבויים במשנתנו.

סיכום הדיון (ד, 6) על פי ארבעת 'רכיבי הטיעון':

המוסר

אין

המקרה

- (1) ניסוח 'המקרה' במשנה אפודיקטי, וניסוח 'הכלל' לגביו הוא 'מופשט' יותר.
- (2) 'הנפקד' במשנתנו אינו אפוטרופוס לכל הדעות.
- (3) לא ברור אם ניתן להשליך ממשנתנו על 'מקרה' של התעסקות בנכסי שבוי (אצי"ת).

הנימוק

- (1) 'סתם משנה': זכויות הפרט על רכושו מוחלטת, והפקדתו הוא עניין בינו לבין קונו (רבי עקיבא).
- (2) אפשר כי על פי רשב"ג: "זכין לאדם שלא בפניו". אפשר לפי זה לייחס ל'סתם משנה' את הדעה כי הוא אינו 'שליח' ולכן אין לו זכות לגעת בפירות.

שלב ד: (סעיף 7): המשמעות האפשרית של ביטויים 'דווקאיים'

בשלב זה של הדיון, לאחר שנוצרו מספר 'תובנות' אנו חוזרים ללשון המשנה כדי לנתח תחת עיקרון 'הדווקאות'. זוהי צורת ניתוח שכבר השתמשנו בה בשלבים קודמים. מה אם כן ההבדל? נדמה, כי בשלבים הראשונים של הדיון, הוצגו יותר 'שאלות' מ'תשובות', כ"כ, 'הפרספקטיבה' של הדיון היתה 'מקומית'. עתה, נדון בניסוח ה'דווקאי' של המשנה (אם אכן הוא 'דווקאי') באופן סיסטמטי ומורחב יותר.

"המפקיד פירות"

תחת 'מילת המפתח': 'המפקיד' נמיין את כל המקורות התנאיים הרלוונטיים

שעושים שימוש במילה זו:¹²⁵

1. משנה מסכת דמאי פרק ג משנה ד¹²⁵

[ד] המוליך חטים לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ בחזקתן למעשרות ולשביעית לטוחן עובד כוכבים דמאי המפקיד פירותיו אצל הכותי או אצל עם הארץ בחזקתן למעשרות ולשביעית אצל העובד כוכבים כפירותיו ר"ש אומר דמאי:
2. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה א

[א] המפקיד אצל חבריו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו שילם ולא רצה לישבע שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא נמצא הגנב משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה למי משלם למי שהפקדון אצלו נשבע ולא רצה לשלם נמצא הגנב משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה למי משלם לבעל הפקדון:
3. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ו

[ו] המפקיד פירות אצל חבריו אפילו הן אבודין לא יגע בהן רבן שמעון בן גמליאל אומר מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים:
4. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ז

[ז] המפקיד פירות אצל חבריו הרי זה יוציא לו חסרונות לחטין ולאורז תשעת חצאי קבין לכור לשעורין ולדוחן תשעה קבין לכור לכוסמין ולזרע פשתן שלש סאין לכור הכל לפי המדה הכל לפי הזמן אמר רבי יוחנן בן נורי וכי מה איכפת להן לעכברין והלא אוכלות בין מהרבה ובין מקימעא אלא אינו מוציא לו חסרונות אלא לכור אחד בלבד רבי יהודה אומר אם היתה מדה מרובה אינו מוציא לו חסרונות מפני שמותירות:
5. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ט

[ט] המפקיד חבית אצל חבריו ולא יחדו לה הבעלים מקום וטלטלה ונשברה אם מתוך ידו נשברה לצרכו חייב לצרכה פטור אם משהניחה נשברה בין לצרכו בין לצרכה פטור יחדו לה הבעלים מקום וטלטלה ונשברה בין מתוך ידו ובין משהניחה לצרכו חייב לצרכה פטור:
6. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה י

[י] המפקיד מעות אצל חברו צררן והפשילן לאחוריו או שמסרן לבנו ולבתו הקטנים ונעל בפניהם שלא כראוי חייב שלא שמר כדרך השומרים ואם שמר כדרך השומרים פטור:
7. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה יא

[יא] המפקיד מעות אצל שולחני אם צרורין לא ישתמש בהן לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן מותרין ישתמש בהן לפיכך אם אבדו חייב באחריותן אצל בעל הבית בין צרורין ובין מותרים לא ישתמש בהן לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן חנוני כבעל הבית דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר חנוני כשולחני:
8. משנה מסכת מעילה פרק ו משנה ה

[ה] המפקיד מעות אצל השלחני אם צרורין לא ישתמש בהם לפיכך אם הוציא מעל אם מותרים ישתמש בהן לפיכך אם הוציא לא מעל אצל בעל הבית בין כך ובין כך לא ישתמש בהם לפיכך אם הוציא מעל החנוני כבעל הבית דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר

כשלחני:

9. משנה מסכת טהרות פרק ח משנה ב
 [ב] המפקיד כלים אצל עם הארץ טמאים טמא מת וטמאין מדרס אם מכירו שהוא אוכל בתרומה טהורין מטמא מת אבל טמאין מדרס ר' יוסי אומר אם מסר לו תיבה מלאה בגדים בזמן שהיא רוצצת טמאין מדרס אם אינה רוצצת טמאין מדף אע"פ שהמפתח ביד הבעלים:
10. תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ד הלכה כב
 המפקיד פירות אצל עם הארץ הרי זה בחזקתן למעשרות ולשביעית אם היו של טבל עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר או קורא שם לתרומה ומעשר שבהם אם היו של מעשר [טבל עושה אותן תרומה מעשר על מקום אחר או קורא שם לתרומת מעשר שבהן אם היו של מעשר] שני מחללן על המעות והמעות מחללן על השני אמ' לו נטלתים והנחתי לך ישנים תחתיהם מתוקנין תחתיהם אם את מאמינו שנטל האמינו שנתן ואם אין את מאמינו שנתן אל תאמינו שנטל .
11. תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ד הלכה כד
 המפקיד פירות אצל כותי הרי הן בחזקתן למעשרות ולשביעית ואם היו של טבל עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר וקורא שם לתרומת מעשר שבהן ואם היו של מעשר [טבל עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר וקורא שם לתרומת מעשר שבהן ואם היו של מעשר] שני מחללן על המעות והמעות מחללן על השני אמ' לו נטלתים והנחתיים לך ישנים תחתיהן ומתוקנין הרי זה אינו חושש להן משם מעשרות ומשם שביעית.
12. תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ד הלכה כה
 המפקיד פירות אצל הגוי הרי זה חושש משם מעשרות ומשם שביעית רבן שמעון בן גמליאל ור' שמעון או' עשו פירות ישראל את פירות הגוי הזה דמיי.
13. תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ח הלכה יט
 המפקיד לוג טבל אוכל עליו תשעים ותשע והוא המפקיד לוג מעשר אוכל עליו תשעים כיצד המפקיד לוג טבל אוכל עליו תשעים ותשע והוא אומ' לוג שבשולי חבית הרי הוא חולין (והשאר תרומה על הכל).
14. תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ח הלכה יט
 המפקיד לוג טבל אוכל עליו תשעים ותשע והוא המפקיד לוג מעשר אוכל עליו תשעים כיצד המפקיד לוג טבל אוכל עליו תשעים ותשע והוא אומ' לוג שבשולי חבית הרי הוא חולין (והשאר תרומה על הכל)
15. תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ח הלכה יט
 המפקיד לוג טבל אוכל עליו תשעים ותשע והוא המפקיד לוג מעשר אוכל עליו תשעים כיצד המפקיד לוג טבל אוכל עליו תשעים ותשע והוא אומ' לוג שבשולי חבית הרי הוא חולין (והשאר תרומה על הכל).
16. תוספתא מסכת דמאי (ליברמן) פרק ח הלכה כא
 כיצד המפקיד לוג מעשר אוכל עליו תשעים או' לוג שמן שבשולי חבית הרי הוא חולין (ושאר תרומה על הכל) נטל לאכול ולשתות אומר מעשרן בדרומן ותרומת מעשרן מינין שבחבית גמרן ודאי נותנן לכהן ספק גמרן ספק לא גמרן מעשר עליהם וקורא שם

עיון במקורות אלו מראה כי המגמה הכללית הינה: אי עשיית שימוש בחפץ המופקד. לגבי חבית: לא יטלטל, לגבי מעות: לא ישתמש, ולגבי כסות: מנערה או שוטחה לצורכה. אין **מחלוקת** בסוגי חפצים אלו. **רק** בפירות אנו מוצאים **מחלוקת** בין 'סתם משנה' לרשב"ג. ניתן אם כן לקבוע כי משנתנו מדברת על **פירות דווקא**. בהכללה לשונית מעט יותר רחבה (לא הכללה של המושא), ניתן לקבוע כי משנתנו מדברת על גידולים חקלאיים שמתקלקלים בחלוף הזמן באופן

- למעשרותיהם כיצד אם היו של טבל אומר מעשרן בדרומן ותרומת מעשר בדרום דרומן אם היו של מעשר טבל אומר תרומת מעשר בדרום דרומן.
17. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב הלכה כב
אבל לא בחמין מפני שמשחירן כלי נחשת משתמש בהן בחמין אבל לא באור מפני שהוא משחקן מגריפות וקרדומות משתמש בהן בדבר הרך אבל לא בדבר הקשה מגריפה גורף בה את הטיט מדיחה ומניחה במקומה קרדום מבקיע את העצים ובלבד שלא יבקע בו לא צנם ולא זית וכשם שאתה אומ' באבידה כך אתה אומ' בפקדון המפקיד כסות אצל חברו מנערה אחד לשלשים יום שוטחה לצורכה אבל לא לכבודו אם היתה מרובה נוטל שכרו ממנה
18. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג הלכה ג
המפקיד פרה אצל חברו ונגנבה או אבדה ואמ' הריני משלם לך בלא שבועה ואחר כך נמצא הגנב משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה לשיני .
19. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג הלכה ז
המפקיד פירות אצל חברו אפי' הן אובדין לא יגע בהן לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר רבן שמעון בן גמליאל אומ' באובדין ימכור בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.
20. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג הלכה ח
המפקיד פירות אצל חברו והרקיבו יין והחמיץ שמן והבאיש אפי' הן אובדין לא יגע בהן דברי ר' מאיר וחכמים אומ' עושה אותן דמים בבית דין מוכרן לאחרים ואין מוכרן לעצמו.
21. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג הלכה ט
כיוצא בו גבאי צדקה שלא מצאו עניים לחלק להן את הפת מוכרין לאחרים ואין מוכרין לעצמן גבאי צדקה פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמן המפקיד פירות אצל חברו הרי זה יוציא לו חסרונו במה דברים אמורים בזמן שעירבן עם פירותיו אבל אם היו מונחין בפני עצמן יאמרו לו הרי שלך לפניך אחד מערב ואחד קורא שם מעשר שיני.
22. תוספתא מסכת מעילה (צוקרמאנדל) פרק ב הלכה יא
המפקיד מעות אצל שולחני אם צררין לא ישתמש בהן לפיכך אם הוציא מעל אם מותרין ישתמש בהן לפיכך אם הוציא לא מעל אצל בעל הבית בין כך ובין כך לא ישתמש בהן לפיכך אם הוציא לא מעל חנוני כבעל הבית דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר כשולחני:

טבעי. בשאר החפצים אין חילוקי דעות, ושם 'יודה' רשב"ג כי אין לגעת בחפצים המופקדים, למעט מה שנדרש כדי לשומרם ולשמרם.

"לא יגע בהן"

להלן כל המופעים של "לא יגע בהן"

1. משנה מסכת בבא מציעא פרק ב משנה ג

[ג] מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין או בשבילין שבשדות הרי זה לא יגע בהן מצא כלי באשפה אם מכוסה לא יגע בו אם מגולה נוטל ומכריז מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו מחציו ולפנים של בעל הבית אם היה משכירו לאחרים אפילו בתוך הבית הרי אלו שלו:
2. משנה מסכת בבא מציעא פרק ב משנה ח

[ח] מצא ספרים קורא בהן אחת לשלשים יום ואם אינו יודע לקרות גוללן אבל לא ילימוד בהן בתחלה ולא יקרא אחר עמו מצא כסות מנערה אחת לשלשים יום ושוטחה לצרכה אבל לא לכבודו כלי כסף וכלי נחושת משתמש בהן לצרכן אבל לא לשחקן כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבא אליהו מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול הרי זה לא יטול:
3. משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ו

[ו] המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן רבן שמעון בן גמליאל אומר מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים:
4. תוספתא מסכת בבא קמא (ליברמן) פרק ז הלכה ו

כפרה והלא דברים קל וחומר ומה אם אבנים שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות על שמטילות כפרה בין ישראל לאביהם שבשמי' אמ' הכת' לא תניף עליהן ברזל בני תורה שהן כפרה לעולם על אחת כמה וכמה שלא יגע בהן אחד מן המזיקין כולן.
5. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג הלכה ז

המפקיד פירות אצל חבירו אפי' הן אובדין לא יגע בהן לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר רבן שמעון בן גמליאל אומ'

באובדין ימכור בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.

6. תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ג הלכה ח

המפקיד פירות אצל חברו והרקיבו יין והחמיץ שמן והבאיש אפי' הן אובדין לא יגע בהן דברי ר' מאיר וחכמים אומ' עושה אותן דמים בבית דין מוכרן לאחרים ואין מוכרן. לעצמו.

ביטוי זה נמצא רק במסכת בבא-מציעא. בשני מקורות בהקשר למציאה: פרק ג, ג; פרק ב; ח. במקורות אלו המשמעות הפשוטה והמיידיית של הביטוי הינה: לא יזיז ממקומם (גזולות מקושרים), ולא יעשה בהם שימוש (כלי כסף וכלי זהב). בקבוצת מקורות שניה: משנה ב"מ ג, ו; תוספתא ב"מ ג, ז; תוספתא ב"מ, ג, ח; המשמעות הינה: **'לא ימכור'** כהנגדה לדעה הנגדית במקור (=עושה אותן דמים בבית דין) או **'לא ינסה להציל'** את הפירות על אף האובדן הטבעי שלהם. האם מותר לו לדוגמה להזיז את הפירות מחדר לחדר כדי שעכברים לא יאכלו אותם? נראה שהתשובה לכך **חיובית**. האם מותר לו לעשות בהם שימוש ולתת את תמורתן לבעל הבית? התשובה **שלילית** שהרי אסור לו למוכרן לפי 'סתם משנה'.

איזו משמעות אם כן כלולה ב'לא יגע בהן' שבמשנתנו? מותר לו להציל על ידי **הזהה**, אבל אסור לו **למכור** או לעשות **שמוש**! מן ההיבט הלשוני הצר והמדויק, "לא יגע בהן" אינו ב'דווקא'. המשמעות **הקיצונית** וה'דווקאית' ביותר נמצאת ב'גזולות מקושרין', **הפחות** 'דווקאית' נמצאת ב'כלי כסף וכלי זהב'. משמעות "לא יגע בהן" שבמשנתנו, **נמצאת בין שתי הקצוות הללו**.

תובנה זו שנובעת מן הדיון על 'הקביעה' – "לא יגע בהן", הינה בעלת משמעות מתודולוגית. מידת 'הדווקאות' שבקביעה' נראית פחות קיצונית ממה שחשבנו בתחילה, שהרי לא עולה על הדעת לומר, כי אסור לו להזיז את הפירות מחדר לחדר כדי להצילן מן העכברים! לא נראה כי 'סתם משנה' מתנגד להצלת פירות המפקיד באופן עקרוני. ההתנגדות של 'סתם משנה' הינה להצלת הפירות בדרך של אכילה, שימוש, או מכירה!!

מן ההיבט הלוגי אין לומר כי 'הנימוק' של 'סתם משנה' הוא שלילת הנימוק של רשב"ג. במילים אחרות: אפשר שגם 'סתם משנה' סבור כי יש כאן עניין

דומה ל'השבת אבידה', אולם בכל זאת אין לגעת בפירות אלו, בשל סיבה אחרת המבטלת את 'השבת האבידה'.

"מוכרן בפני בית דין"

במשנתנו בפני בית-דין, במקומות אחרים מוכרן בבית-דין.

משנה מסכת בבא מציעא פרק ג משנה ו

המפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן רבן שמעון בן

גמליאל אומר מוכרן בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים:

משנה מסכת בבא מציעא פרק ט משנה יג

המלוה את חברו לא ימשכנו אלא בבית דין ולא יכנס לביתו ליטול משכנו שנאמר (דברים כ"ד) בחוץ תעמוד היה לו שני כלים נוטל אחד ומניח אחד ומחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום ואם מת אינו מחזיר ליורשיו רבן שמעון בן גמליאל אומר אף לעצמו אינו מחזיר אלא עד שלשים יום ומשלשים יום ולהלן מוכרן בבית דין אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה שנאמר (דברים כ"ד) ולא תחבול בגד אלמנה החובל את הרחים עובר בלא תעשה וחייב משום שני כלים שנאמר (דברים כ"ד) לא יחבול רחים ורכב ולא רחים ורכב בלבד אמרו אלא כל דבר שעושין בו אוכל נפש שנאמר (שם/דברים כ"ד/) כי נפש הוא חובל:

תוספתא מסכת בבא מציעא (ליברמן) פרק ב הלכה כ

כל דבר שעושה ואוכל כגון פרה וחמור יעשה ויאכל לא יעשה מהן יותר ממה שהן אוכלין כל דבר שאין עושה ואוכל כגון אווזין ותרנגולין מיטפל בהן שלשה ימים בעגלים ובסייחים שלשים יום יתר על כן מוכרן בבית דין.

בבית דין, הוא מקום המכירה הפומבי והמוכר לכולם. **בפני** בית-דין היא פונקציה של **פיקוח**. המכירה צריכה להיות תחת **פיקוח** של בית הדין (ולאו דווקא בבית הדין עצמו), כדי לוודא תמורה מקסימלית למפקיד. **"בפני בית דין"**, הוא אם כן ביטוי **דווקאי**.

סיכום (ד, ז) לפי ארבעת רכיבי הטיעון:

מוסר

אין.

מקרה

(1) מדובר על 'פירות' בדווקא.

קביעה

(1) רק ב'פירות מופקדים' יש מחלוקת תנאים. אין מחלוקת על סוגי 'חפצים' מופקדים אחרים.

(2) לפי 'סתם משנה' מותר להציל את הפירות מעכברים על ידי הזתם אבל לא על ידי אכילה/שמוש/מכירה.

(3) "מוכרן בפני בית דין" הוא ב'דווקא'. 'הקביעה' הינה לצורך פיקוח על המחיר ולא על מקום המכירה. "בפני בית דין" הוא ביטוי 'דווקאי'.

נימוק

(1) 'סתם משנה' אינו מתנגד להצלת הפירות, אלא לשימוש בהם. הסיבה עדיין לא ברורה.

(2) 'הנימוק' של 'סתם משנה' אינו שלילת הנימוק של רשב"ג.

שלב ד: סעיף (8): מושגים ייחודיים

אין

שלב ד: סעיף (9) דיון ב'סדרתיות'

בדיון עד כה העלינו את הקשיים הנובעים מן 'הסדרתיות' של הניסוח. במשנה השלמנו את 'המקרה' בדברי רשב"ג על בסיס 'המקרה' שבדברי 'סתם משנה'. אולם, בדברי 'סתם משנה' נמצאת המילה "אפילו", שיוצרת את בעיית

'הסדרתיות' במשנה זו. אפשר שדברי רשב"ג מתייחסים לכל מכלול דבריו של 'סתם משנה': לפירות 'אבודין' ולפירות 'לא אבודין'. באפשרות זו קיים קושי בהבנת דברי רשב"ג, מדוע ימכור בפני בית דין פירות 'לא אבודין'!
 על פי אפשרות שניה, דברי רשב"ג מתייחסים באופן סדרתי רק לסיפא של המקרה: "אפילו הן אבודין". על פי אפשרות זו המחלוקת הינה רק ב'אבודין'. הקושי באפשרות זו מתייחס לניסוח של רבי. מדוע לא התנסח רבי כך: 'באובדין, רשב"ג אומר וכו'...?

בתוספתא המקבילה:

חלק א: "המפקיד פירות אצל חברו אפי' הן אובדין לא יגע בהן".
 חלק ב: "לפיכך, בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר".
 חלק ג: "רשב"ג אומר **באובדין**, ימכור בפני בית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים".

גם כאן התלבטות עקב בעיית 'הסדרתיות'. על פי אפשרות ראשונה, המילה **באובדין** שבדברי רשב"ג לא נועדה להגדיר את תחום המחלוקת התנאית, אלא להוות 'מצביע' (POINTER) על היות דברי רשב"ג המשך לרישא של המשנה (=אובדין).¹²⁶ על פי אפשרות זו, זוהי תוספת של עורך התוספתא, ולא דברי רשב"ג. על פי אפשרות שניה, שדומה לאחת מן ההבנות במשנה, המילה 'באובדין' מגדירה את תחום המחלוקת בין רשב"ג ל'סתם משנה'.

בהנחה של קדמות התוספתא למשנה, רבי בעריכתו השמיט את חלק ב' בתוספתא לגמרי, אך לא 'טרח' להוסיף את 'באובדין' לדברי רשב"ג בכדי למנוע את בעיית 'הסדרתיות'.

בהנחה של קדמות המשנה לתוספתא, אזי יש לומר כי עורך התוספתא ביקש להשלים את הידע החסר במשנה. 'הערת סוגריים' בעניין 'תרומות ומעשרות' הוא נימוק אפשרי לדעת 'סתם משנה', על אף שהניסוח אינו מתאים מספיק לעניין זה. כ"כ הוא הוסיף את "באובדין" כדי לפתור את בעיית 'הסדרתיות'. היוצא מן הדיון: איננו יודעים להכריע בבעיית 'הסדרתיות' במשנה ובתוספתא.

¹²⁶ אזי, אין צורך לכתוב בתוך סוגריים את המשפט: "לפיכך בעל הבית עושה אותן ...".

הכרעה אפשרית בשאלה זו תלויה בעצמה בשאלה קרדינלית יותר: בעיית היחס בין המשנה לתוספתא.

סיכום (ד,9) לפי ארבעת 'רכיבי הטיעון':

נראה כי בעיית הסדרתיות במשנה זו באה לידי ביטוי בעיקר ברכיב 'המקרה'.

'המקרה':

ההכרעה בשאלה: על איזה 'מקרה' חולקים התנאים במשנה, תלויה בעצמה בשאלת היחס בין המשנה לתוספתא.

שלב ד: סעיף (10): סימולציית הדיון התנאי – השערות

זהו סעיף הסיום של שלב ד. כאן המקום להשערות אינטואיטיביות בשאלות 'צדדיות' שאמורות להמחיש מעט את התמונה המתקבלת. מפאת אריכות העניין אציג בקצרה את ההשערות במונחים של 'תחושה' ולא של 'ידיעה', ועם הרבה דמיון.

רמת ההתערבות של רבי ובית הוועד בניסוח המשנה

אני משער כי משנתנו נוסחה כמעט במלואה על ידי רבי ובית הוועד שלו. 'הפקדת פירות' הוא 'מקרה' מיוחד שנופל בין 'פקדון' ל'אבידה'. מצאנו בתוספתא ב"מ, פרק ב, הלכה כח: "כל דבר שיש בו חסרון כיש יש בו משום השב אבידה". הפירות אמנם הופקדו, אבל יש בהם 'פחת' טבעי ומבחינה זו הם דומים ל'אבידה' על פי הגדרתה לעיל. נראה כי היה דיון יזום על ידי רבי גם בשל עמדת אביו (או אבי סבו) המוכרת לו היטב. אין מדובר על מחלוקת 'קדומה' מלפני זמנו של רבי שעברה עריכה וניסוח מחודשים, אלא 'יצירה' חדשה של ממש. מלבד התוספתא המקבילה לא מצאנו מקורות נוספים שדנים בעניין זה אף לא בדעת רשב"ג. יש לשער על כן, כי לרבי אחריות ניסוחית מליאה למשנה זו.

האם הדיון היה על 'המקרה' או על 'העיקרון'?

הנוסח במשנה זו כפי שראינו אינו קזואיסטי. הדיון התרחש ממש על 'המקרה' המתואר במשנה. התנאים דנו על ארבעת צורות 'השמירה' המקראית, ובעיקר על ההבדלים בין היחס ל'אבידה' לבין היחס ל'פקדון'. ברקע עמד הרעיון של מקרי הצלת רכוש הזולת, בהסתמך על מידת הדמיון ל'השבת אבידה' המקראית. במרבית 'המקרים' שנדונו בבית המדרש התנאי היתה הסכמה בדבר העיקרון שאין לגעת בחפצים המופקדים. כולם זכרו וידעו בודאי את דברי רבי עקיבא לגבי רצונו של המפקיד, אבל אז 'התעוררה' הבעיה הייחודית של 'הפקדת פירות'. המשתתפים בני דורו של רבי יהודה הנשיא המתינו למוצא פיו. רבי קבע מועד נוסף להמשך הדיון. הוא קבע כי בדיון הבא יציגו שתי וועדות את הצעתן. **האחת** – נוסח המשנה, לאחר כל הביירוים הנדרשים מול האחראים על איסוף המסורות ניפויין ובדיקתן. **השניה** – שיבוץ המשנה בתוך הפרק המתהווה ששילדו כבר קיים. התוצאות של הדיון 'הבא' מוכרות לנו מניסוח המשנה והפרק.

ההצעה של 'וועדת הניסוח':

- (1) קיצור הניסוח ככל שניתן.
 - (2) להזכיר את דברי רשב"ג כדעת יחיד שחולקת, ול'חתום' את המשנה בדעתו.
 - (3) להציג את דברי הרוב כ'סתם משנה'.
 - (4) לנמק את דברי רשב"ג, מתוך העדות של רבי בעצמו, שהכיר אישית את דעת רשב"ג ואת נימוקו.
 - (5) לא לנמק את דעת 'סתם משנה'.
- ההצעה התקבלה, אולם 'פרוטוקול' הדיון כולו לא בידינו.

שלב ה: מיון כל התובנות על פי ארבעת 'רכיבי הטיעון':

כללי:

תחילה נעתיק את התוצאות של סעיפי הסיכום בכל פרק ותת-פרק, בזו אחר זו.

תוצאות אלו ימוינו ויוצגו על פי ארבעת רכיבי הטיעון. בשלב זה יתקבל מידע רב יחסית בכל נושא, מה שמעיד על ניתוח מקיף של המשנה. האופי המתודולוגי של המידע בכל סעיף שונה זה מזה. תחת כל 'רכיב' יצטברו זה תחת זה: ממצאים מוכחים ובדוקים, השערות שונות עם נתונים מסייעים או נתונים סותרים להשערה, ושאלות פתוחות. יש צורך בתמצות נוסף של כל המידע שבכל רכיב והצגתו תחת נושאים אלו, דהיינו: ממצאים, השערות ושאלות פתוחות. עתה ניתן לרכז שוב את המידע על בסיס כולל של המשנה ולא של כל רכיב בנפרד. זהו השלב האחרון של עיבוד המידע ומה שיוצג בו הוא תמצית כל המידע שצברנו על המשנה.

רכוז התובנות של רכיב 'המוסר':

- (1) המשנה 'נחתמת' בדעת רשב"ג.
- (2) בהלכה שבתוספתא, המהווה מעין 'מקבילה' נמצאים 'שמות' התנאים: רבי מאיר וחכמים. לא ברורה מידת זיקתה של הלכה זו למשנתנו.
- (3) אם רשב"ג במשנתנו הוא רשב"ג השני. אביו של רבי, נראה כי רבי הכיר את דעת אביו ממקור ראשון.
- (4) לפנינו התלבטות הלכתית שנובעת מ'סידור' 'שמות' המוסרים במשנה.

רכוז התובנות של רכיב 'המקרה':

- (1) 'המקרה' מושלם בטבלה באופן טכני עקב עיקרון 'הסדרתיות'.
- (2) 'אבודין' מתאר 'מידתיות' ולכן הוכנס ל'מקרה' ולא ל'נימוק'.
- (3) הקירבה הלשונית בין 'אבודין' ל'אבידה' שבנימוק, יכולה לרמוז על כך שמחלוקת התנאים ב'מקרה' הינה רק על 'אבודין'.
- (4) לו כתבה המשנה – 'באבודין מוכרן', היה יותר קל לטעון כי המחלוקת הינה רק על 'אבודין'.
- (5) 'המקרה' בתוספתא (ב"מ, ג, ח) 'מוזר', דומה ולא דומה למשנתנו. איך יתכן שבתוספתא שתי הלכות סמוכות 'שונות' כל כך זו מזו?
- (6) 'המקרה' של 'עושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר' משותף לכמה

- הלכות בתוספתא.
- (7) הארגומנט: "עושה אותן תרומה וכו'..." הופך להיות חשוב להבנת משנתנו.
- (8) התוספתא בניגוד למשנה מציינת במפורש כי המחלוקת הינה רק 'באובדין'.
- (9) 'אבודין' – גודל נזק, 'אובדין' - 'סוג' של פירות לא עמידים או תיאור תהליך. אין דרך להגדיר מחלוקת במשנה מבלי לקבוע **שאבודין** מתאר גודל נזק. המילה '**אבודין**' – מתאימה יותר למשנתנו.
- (10) יתכן ש'אובדין' בתוספתא, הוא 'מצביע' שנועד למנוע טעות קריאה עקב עיקרון 'הסדרתיות'.
- (11) 'המקרה' במשנתנו 'חדש', הוא אינו 'מקראי'.
- (12) הנפקד במשנתנו לא עירב את פירותיו עם פירות המפקיד. לא ברור כלל אילו הוראות קיבל, ולא ברור מדוע המפקיד אינו בר-השגה!
- (13) 'הפקדון' הוא אחד מן המקרים המקראיים יחד עם אבידה, גזל, וכו'...
- (14) אין 'מפקיד פירות' במדרשי ההלכה.
- (15) 'פירות מופקדים' הוא 'מקרה' מיוחד, שלא ברור אם שייך להחיל עליו את דיני 'אבידה' המקראית.
- (16) ניסוח 'המקרה' במשנה אפודיקטי, וניסוח 'הכלל' לגביו הוא מופשט ביותר.
- (17) 'הנפקד' במשנתנו אינו אפוטרופוס לכל הדעות.
- (18) לא ברור אם ניתן להשליך ממשנתנו על 'מקרה' של התעסקות בנכסי שבוי (אצי"ת).
- (19) במשנתנו מדובר על 'פירות' בדווקא.
- (20) הכרעה בשאלה: על איזה 'מקרה' חולקים התנאים במשנה, תלויה בעצמה בשאלת היחס בין המשנה לתוספתא.

ריכוז התובנות של רכיב 'הקביעה':

- (1) אפשר ש'סתם משנה' יודה לרשב"ג במצב של 'לא אבודין'.

- (2) ניסוח דעתו הקטגורית של 'סתם משנה' מעידה על כלל או עיקרון שעליו מתבססת דעתו.
- (3) 'הקביעה' "לא יגע בהן" נשמעת כצורת התנסחות בלשון הדיבור ולא כנוסח משפטי.
- (4) לא ברור האם המכירה בפני ב"ד נועדה לצורך הפיקוח על המחיר או שבאה לבטא את רעיון המכירה בכלל.
- (5) קיימת טבלת פחת חז"לית לפי סוג הפרי. יתכן ש'אבודין' מכוון לנזק חמור יותר מן 'התקן' שמתואר בטבלה זו.
- (6) הלכת "עושה אותן תרומה..." מוסקת מן 'הקביעה' – "לא יגע בהן".
- (7) איך יתכן שרשב"ג אומר – "מוכרן בפני בית דין", כאשר יש חשש לשמא עשאן תרומה ומעשרות על מקום אחר?
- (8) יש הבדל בפרק א בין 'לא ישתמש' ל'לא יגע'. עדיין לא ברור מה הכוונה המשפטית של 'לא יגע'.
- (9) "לא יגע בהן", כתוב במדרש בהקשר ל'כלי זהב וכלי זכוכית'.
- (10) המשנה, המדרש והתוספתא מפרטים את אופן הטיפול באבידות שנמצאו (מכל סוג), למעט 'פירות'.
- (11) על פי המדרש, "לא יגע בהן" הוא ביטוי משפטי שמשמעותו: אי עשיית שימוש בכלי אפילו לא לצורכו.
- (12) התוספתא קובעת במפורש כי 'פקדון' הוא כמו 'אבידה'.
- (13) רק ב'פירות מופקדים' יש מחלוקת תנאים, אין מחלוקת על סוגי 'חפצים' מופקדים אחרים.
- (14) לפי 'סתם משנה' מותר להציל את הפירות מעכברים על ידי הזתם, אבל לא על ידי: אכילה/שמוש/מכירה.
- (15) "מוכרן בפני בית דין" הוא ב'דווקא'. 'הקביעה' הינה לצורך פיקוח על המחיר ולא על מקום המכירה. "בפני בית דין" הוא ביטוי 'דווקאי'.

רכז התובנות של רכיב 'הנימוק':

- (1) באופן טכני, זהו הרכיב החסר בדעת 'סתם משנה'.

- (2) אם 'אבודין' מתאר נזק חמור, מה יש למכור לפי רשב"ג?
- (3) הנימוק של 'סתם משנה' אינו חייב להיות שלילת הנימוק של רשב"ג.
- (4) שאלת 'הנימוק' החסר ב'סתם משנה' נראית קרדינלית והכרחית להבנת המשנה.
- (5) הנימוק החסר בדברי 'סתם משנה', מהווה נימוק עיקרי לשרשרת נימוקים שבאים אחריו.
- (6) מצאנו תובנה חדשה ומלהיבה, הלכת "עושה אותן תרומה ומעשרות", שיכולה בעצמה להיות 'נימוק' להלכת 'לא יגע בהן'. הבעייה העיקרית בתובנה זו: 'המעגליות' של אופן ההיסק.
- (7) לפי רבי עקיבא, ב'פקדון' יש קנאה לשמירת פרטי ההפקדה ("שלא תדע בו כל נשמה").
- (8) אפשר שרשב"ג סבור כי על אף הייחודיות ש'במקרה' של 'פירות מופקדים', היחס אליהם צריך להיות "כמשיב אבידה".
- (9) 'סתם משנה': זכויות הפרט על רכושו מוחלטת, והפקדתו הוא עניין בינו לבין קונו (רבי עקיבא).
- (10) על פי רשב"ג: "זכין לאדם שלא בפניו". לפי 'סתם משנה' הוא אינו 'שליח' ולכן אין לו זכות לגעת בפירות.
- (11) 'סתם משנה' אינו מתנגד להצלת הפירות, אלא לשימוש בהם. הסיבה עדיין לא ברורה.
- (12) 'הנימוק' של 'סתם משנה' אינו שלילת 'הנימוק' של רשב"ג.

תמצית המידע ברכיב 'המוסר':

ממצאים

- (1) המשנה נחתמה על ידי רשב"ג ויש לכך משמעות.

השערות

- (1) הסידור במשנה נועד לקביעה כי ההלכה כרשב"ג. מדובר על רשב"ג השני

אביו של רבי יהודה הנשיא.

שאלות פתוחות

- (1) לכאורה קיימת תוספתא מקבילה למשנתנו עם שמות תנאים: תוספתא ב"מ, פרק ג, הלכה ח. הלכה זו שבתוספתא 'דומה' ו'שונה' ממשנתנו. יש צורך בבירור היחס בינה לבין משנתנו וכן בינה לבין ההלכה הקודמת לה (הלכה ז) שלשונה דומה **ממש** למשנתנו.

תמצית המידע ברכיב 'המקרה':

ממצאים

- (1) 'אבודין' – הנוסח שבמשנה, נוטה יותר לתיאור המידתיות של הנזק.
 (2) ה'פירות' שבתיאור המקרה הוא ב'דוקא' אין כאן קזואיזם.
 (3) תיאור 'המקרה' שבמשנה הוא 'חדש' יחסית ונוצר על ידי התנאים בני דורו של רבי או מעט לפניו.
 (4) הנפקד ('השומר) לא עירב את פירותיו עם פירות המפקיד. מעמדו אינו כשל 'אפוטרופוס'.
 (5) יש ייחודיות בתיאור 'המקרה' שבמשנה שבעטייה נוצרה המחלוקת. אין מחלוקת תנאיות בחפצים מופקדים אחרים.

השערות

- (1) 'המקרה' עליו חלוקים התנאים במשנה, הוא 'אבודין'. אין מחלוקת בין 'סתם משנה' לבין רשב"ג לגבי 'המקרה' בו הנזק סביר או עומד בתנאי ה'פחת' שחכמים עצמם קבעו לו תקן.

בעד

- (א) התוספתא קובעת במפורש כי המחלוקת ב'אובדין'.
 (ב) 'אבודין' כמתאר גודל נזק, מתאים למשנתנו.

(ג) הקירבה הלשונית בין 'אבודין' לבין 'כמשיב אבידה' רומזת לכונן זה, לפחות בדעת רשב"ג.

נגד

- (א) אם יש חשש ל'שמא עשאן תרומה ומעשרות', מה שייך עניין המידתיות של הנזק, הלא חשש זה קיים בכל מידת נזק שהיא!
- (ב) יתכן ש'אובדין' שבתוספתא אינו מתאר את תחום המחלוקת אלא הוא מהווה 'מצביע' בלבד.
- (ג) הקירבה הלשונית בין 'אבודין' ל'אבידה' שבמשנה יכולה להסביר **רק** את דעת רשב"ג. מדוע לפי 'סתם משנה' אסור לגעת בפירות כשניזוקו כליל?

שאלות פתוחות

- (1) איך יתכן שבתוספתא שתי הלכות סמוכות, עוסקות באותו ענין ונראות כל כך שונות זו מזו?
- (2) האם יש נוסחים/ 'כתבי יד' שמבחינים בין 'אבודין' ל'אובדין'? האם ניתן להסיק מהם משהו אודות ההשערה לעיל?
- (3) מדוע אין יכולת לדבר עם 'המפקיד'? האם אינו בר - השגה? מדוע?
- (4) על אילו 'מקרים' דומים ניתן ל'השליך' מן 'המקרה' שבמשנתנו? תינוק, שבוי, אסיר?

תמצית המידע ברכיב 'הקביעה הנורמטיבית':

ממצאים

- (1) ניסוח 'הקביעה' בדעת 'סתם משנה' כל כך מוחלט, ומנוסח בקיצוניות ('לא יגע בהן'), מה שנותן את התחושה כי יש לו ל'סתם משנה' נימוק החלטי ומשכנע.
- (2) קיימת טבלת 'פחת' תקנית של חז"ל.
- (3) מן הניסוח המוחלט של 'הקביעה' מוסקת בתוספתא ההלכה של 'תרומה

ומעשרות'.

(4) על אף הניסוח הקיצוני 'לא יגע בהן' מצאנו כי המשמעות המשפטית במשנתנו הינה: אי אכילה/שמוש/מכירה ולא 'נגיעה' כפשוטה, שהרי מותר להזיז את הפירות כדי למנוע נזק של עכברים לדוגמה.

השערות

(1) המכירה בב"ד על פי רשב"ג הינה לצורך **פיקוח** על המחיר.

שאלות פתוחות

(1) אם יש חשש ל"שמא עשאן תרומה ומעשרות על מקום אחר" איך יתכן על פי רשב"ג, שמוכרן בפני ב"ד?

תמצית המידע ברכיב 'הנימוק':

ממצאים

(1) 'הנימוק' מבחינה טכנית הוא הרכיב החסר 'בטבלת רכיבי הטיעון'.
(2) במשנה זו במיוחד, לא ניתן להבין את דעות הצדדים ללא השלמת 'רכיב' זה.

השערות

(1) 'הנימוק' החסר בדעת 'סתם משנה' יכול להיות אחד משניים: או בכוון שהותווה בתוספתא: החשש ל"שמא עשאן תרומה ומעשרות במקום אחר", או הכוון שהותווה בדברי רבי עקיבא: הקנאות של המפקיד לזכותו הבלעדית על ההחלטות הנוגעות לרכושו. שני כוונים אלו רחוקים אחד מן השני: האחד נימוק **דתי** השני **פסיכולוגי**. לא ברור כיצד דעת רשב"ג משתלבת עם 'נימוקים' אלו. השילוב המוצלח בין דעתו לבין אחד מן הנימוקים יכול ל'הוסיף נקודות זכות' לנימוק זה.

בעד 'תרומה ומעשרות'

- (1) הנימוק אינו שלילה של 'הנימוק' של רשב"ג, תוצאה שעלתה מן הדיון בסעיפים שונים.
- (2) 'הנימוק' עולה כהיסק ובאופן מפורש מן התוספתא.
- (3) 'סתם משנה' אינו מתנגד להצלת רכוש הזולת.

נגד 'תרומה ומעשרות'

- (1) ההוכחה מן התוספתא הינה בעלת אופי 'מעגלי' שיש בה מען 'הנחת המבוקש'.
- (2) מדוע רבי לא ציין 'נימוק' חשוב כל כך בדעת 'סתם משנה'?
- (3) רשב"ג אינו חושש לנימוק זה? כיצד מוכרן בפני ב"ד, אם יש חשש של 'תרומה ומעשרות'?

בעד הנימוק 'הפסיכולוגי'

- (1) כך יוצא לכאורה מדברי רבי עקיבא אבי משנתנו.
- (2) כל הנימוקים לעיל נגד 'תרומות ומעשרות'.
- (3) הנפקד אינו 'השליח' של המפקיד.

נגד הנימוק 'הפסיכולוגי'

- (1) האומנם קנאותו של אדם לזכותו לקבל באופן בלעדי החלטות על רכוש, גוברת על הנזק שנגרם לו בשל כך?
- (2) האם רשב"ג אינו מבין ו/או מקבל את הטיעון הפסיכולוגי? מדוע הוא מדבר על 'השבת אבידה'? איזו אבידה יש כאן, הלא המפקיד מודע היטב לתוצאות מעשיו?
- (3) מה עם 'זכין לאדם שלא בפניו'?

שאלות פתוחות

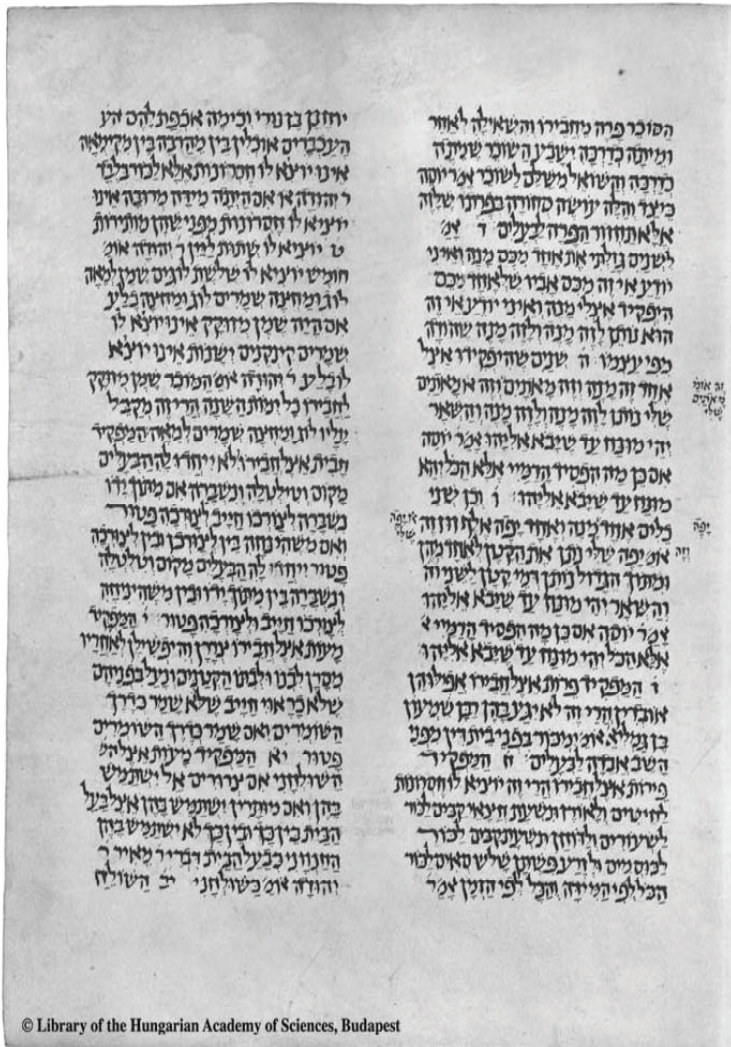
- (1) אם הנימוק הוא 'תרומה ומעשרות', האם אין רשב"ג חושש מכך?

(2) אם הנימוק 'פסיכולוגי', מה שייך כאן עניין 'כמשיב אבידה'?

המשך שלב ה: 'כתבי יד'

רצ"ב נוסחים להשלמת הדיון, ו'כתבי יד' של משנתנו: הראשון הוא כתב יד קאופמן, השני הוא כתב יד פרמה.

269



אנו מוצאים את נוסח המשנה גם בעדי הנוסח הבאים:

1. רי"ף מסכת בבא מציעא דף כא עמוד א
מתני': המפקיד פירות אצל חברו אפי' הן אבודין הרי זה לא יגע בהן. רבן שמעון ב"ג אומר: ימכרם בפני ב"ד מפני השבת אבדה לבעלים:
2. רא"ש מסכת בבא מציעא פרק ג סימן י
מתני': המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין לא יגע בהן. רשב"ג אומר מוכרן בב"ד מפני השבת אבידה לבעלים:
גמ' מ"ט. אמר רב כהנא רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חברו. ר"נ בר יצחק אמר חיישינן שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר. נראה דהלכה כר"נ בר יצחק דבתראה הוא כי תלמידו של רבא היה. וא"כ בזמן הזה מודו רבנן דימכרם. ומיהו מסתברא כפירוש ר"ת שפירש דר"נ בר יצחק אית ליה טעמא דרב כהנא לפי שטעמו של ר"נ אינו מספיק אלא לפירות שאין מתוקנין ומתנתיין בכל פירות איירי אלא שבא רב נחמן להוסיף בטעמו...
3. ראב"ן בבא מציעא ד"ה ראובן טען
ראובן טען לשמעון תן לי חיטי שהפקדתי לך ושמעון משיב אבודין היו ומכרתים, דין זה פסוק ממתני' דתנן המפקיד פירות אצל חברו אפי' הן אבודין לא יגע בהן ר' שמעון אומר ימכרם בב"ד מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים וא"ר יוחנן מחלוקת בכדי חיסרון אבל יותר מכדי חיסרון דברי הכל מוכרם בב"ד. ופסק רבא אמר רב נחמן הלכה כחכמים שלא יגע בהם, אבל אם חסרו יותר מכדי חיסרון ימכרם (אפי') בב"ד כלומר בפני שלשה. [ואם מכרם שלא בב"ד] חייב להחזיר לו דמי חיטיו כמה שהן שוין עתה בשעת התביעה דהוה ליה כשולח יד בפקדון, ותנן [מ"ג א] ר' עקיבא אומר

סינופסיס למשנתנו

ראב"ן	ר"ף	פרמה	קאופמן	דפוס
המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין	המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין	המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודים	המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין	המפקיד פירות אצל חברו אפילו הן אבודין
לא יגע בהן	הרי זה לא יגע בהן	הרי זה לא יגע בהן	הרי זה לא יגע בהן	לא יגע בהן
רבן שמעון אומר ימכרם בבית דין	רבן שמעון בן גמליאל אומר ימכור בבית דין	רבן שמעון בן גמליאל אומר ימכור בבית דין	רבן שמעון בן גמליאל אומר ימכור בבית דין	רבן שמעון בן גמליאל אומר מוכרן בפני בית דין
מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים	מפני השבת אבידה לבעלים	מפני השב אבידה לבעלים	מפני השב אבידה לבעלים	מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים

דיון:**'אבודין' – 'אובדין' – 'אובדים'**

נוסח דפוס וילנא (זה שבידינו בפרויקט השו"ת) מציג גירסה זו במשנה, בדומה לנוסח 'שעמד' בפני הראשונים הרי"ף והראב"ן. 'כתבי היד' של המשנה מציגים גירסה 'מפתיעה' ('אובדין' – 'אובדים') בדומה לגירסה שבתוספתא. ההבדל בין 'אבודין' ל'אובדין' (או 'אובדים') הוא משמעותי כפי שראינו עד כה. על פי גירסת הנוסח של 'כתבי היד' קשה יותר לומר כי המחלוקת במשנה הינה על 'המידתיות' של הנזק, שהרי המשנה מדברת על 'אובדין' במובן של **תהליך**, ולא של **מידת הנזק** כעולה מ'**אבודין**'. על פי ההשערה ברכיב 'המקרה' אני נוטה יותר לקבל את גירסת הראשונים. אפשר שנוסח 'כתבי היד' הושפע מן התוספתא.

'בפני בית דין' / 'בבית דין'

'בפני בית דין' מכוון ל**פיקוח** על המחיר. 'בבית דין' מכוון למקום המכירה, לצורך הפומביות של המכירה ואפשר גם של הפיקוח על המחיר. המחלוקת הינה עדות להתלבטות שהועלתה אצלנו כהשערה ברכיב 'הקביעה'.

'כמשיב' / 'מפני השב' – 'מפני השבת'

'כמשיב' – אינו משום 'השבת אבידה' המקראית אלא מפאת **הדמיון** להשבת אבידה. זוהי כף הדמיון. מפני השב / השבת – זה אינו דומה ל'השבת אבידה' אלא 'השבת אבידה' ממש. מחלוקת הגירסאות מעידה על ההתלבטות שהועלתה אף בדיונים שלנו לעיל: מה מידת הדמיון של 'המקרה' במשנתנו ל'אבידה' המקראית? האם נזק של פירות מופקדים לדעת רשב"ג, הוא 'אבידה' על אף שהוא מנוסח כ'מפקיד'? או שהוא **דומה** ל'אבידה' אך אינו 'אבידה', אלא 'פקדון', על כל המשתמע מכך?

המשך שלב ה: תמצית כל המידע שנצבר

השערות:

- (1) **הלכה:** הלכה כרשב"ג, אביו של רבי.
- (2) **המחלוקת:** המחלוקת במשנה היא על 'אבודין', על **מידת הנזק**, ולא מחלוקת קטגורית וכללית.
- (3) **בית הדין:** המכירה בבית הדין על פי רשב"ג נועדה בעיקר לפיקוח על המחיר של המכירה.
- (4) **הנימוק החסר:** שני כוונים אפשריים, חשש מ'תרומה ומעשרות על מקום אחר' או נימוק פסיכולוגי: זכאות המפקיד לזכותו הבלעדית על קבלת החלטות הנוגעות לרכושו.

השאלות הפתוחות:

- (1) בירור היחס בין ההלכה בתוספתא (ב"מ, ג, ח) להלכה הקודמת לה (ב"מ, ג, ז) וכן למשנתנו.
- (2) בירור מצב התקשורת עם 'המפקיד', האם הוא 'בר השגה'?
- (3) מידת הדמיון בין 'הכלל' במשנתנו לבין 'מקרים' דומים: תינוק יתום, שבוי, אסיר.
- (4) האם רשב"ג אינו חושש מ'שמא עשאן תרומה ומעשרות על מקום אחר'?
- (5) אם 'הנימוק' פסיכולוגי, מה שייך כאן עניין 'משיב אבידה'.

שלב ו: כתיבת 'תסריט' אפשרי לדיון האמוראי

המטרות

ההשערות והשאלות הפתוחות מאפשרות כתיבת 'תסריט' של הדיון האמוראי באין-ספור דרכים. מטרות ההתנסות בכתיבת 'התסריט' הם שתיים: האחת: התגבשות נוספת של 'התובנות' אליהן הגענו טרם הדיון בסוגיא האמיתית. הדמיון והיצירתיות הנדרשים הם המגבשים. השניה – ההשוואה של כל 'תסריט'

ויהא טיבו ואיכותו אשר תהא, אל הסוגיא התלמודית, תמיד תוביל למסקנות מפתיעות. זאת, מאיכות הדיון, מן העריכה, מסוג ההוכחות, ובקצור: מן האומנות הנפלאה של רבותינו הקדמונים בפירושיהם למשנת רבי. (כאן אני חייב להתנצל, כי אין אני בדרגה שיכול או רשאי לחלק 'ציונים' לאמוראים או למי מחכמינו). 'ההפתעות' אותן אנו עשויים לפגוש בדיון האמיתי הן הן התובנות שלא הגענו אליהן או שלא יכולנו להגיע אליהן. בתוך 'ההפתעות' הללו ניתן למצא: מסורות שהיו מוכרות רק לאמוראים, תבניות חשיבה ייחודיות לאמוראים, דרכי פתרון (הרמוניזציה), ועוד...

'חוטי שזירה'

מעשה האומנות הנדרש בכתובת 'תסריט' איכותי זוקק ידע משני סוגים, שרק עם אחד מהם מתמודדת 'השיטה המחודשת' בצורה מפורשת. סוג אחד, הוא עיבוד עריכתי של כל המידע שהצטבר עד כה, כגון: הקשיים בהבנת המשנה, מקורות מקבילים והיחס אליהם, חשיפת 'כללים' חבויים, ועוד. ברם, הסוגיא האמוראית אינה מחולקת לסעיפים ולתת - סעיפים כדוגמת מה שעשינו עד כה. רכיבי הסוגיא האמוראית 'שזורים בחוטי זהב' משל היו 'סיפור אחד' ארוך, שרק מביני עניין יכולים לחבר את כל חלקיו ליחידת מידע אחת ושלמה. מי שידע להבחין ב'חוטי השזירה' ידע מן הסתם גם לעמוד על 'נשמתה' של הסוגיא. 'השיטה המחודשת' מציעה לכתוב גם 'תסריטים' עם 'חוטי שזירה' על אף שהסכויים כי 'תסריט' זה התממש שואף לאפס. חיבור 'התסריט' על כל הקשיים המתלולים אליו והשוואתו לסוגיא האמיתית, ממחיש באופן בולט ובלתי ניתן לערעור, את העבודה האדירה והפנומנאלית של עורכי התלמוד הבבלי.

'הקו המרכזי' בסוגייתנו

בהתבסס על הסעיף: 'תמצית כל המידע שנצבר' נראה כי לצורך הבנת משנתנו יש צורך בדיון יסודי בשני ארגומנטים: הנהרת המחלוקת בין 'סתם משנה' לרשב"ג והשלמת 'הנימוק' החסר לדעת 'סתם משנה'. שני הארגומנטים קשורים זה בזה, ודיון באחד מהם יוביל בהכרח לדיון בארגומנט השני. זהו **הקו המרכזי**

של הסוגיא כפי שהעלינו מכל הדיונים עד כה. יש בידינו השערות שאותן צריך להעמיד למבחן, והדיון בהן כנ"ל הוא להערכתו הקו המרכזי של הסוגיא. בתסריט המוצע בזאת (מתוך כמובן 'אין ספור' אפשרויות), אני מבקש לפשט את הדיון כדלקמן:

- (א) כל הדיון יתקיים בין שני 'אמוראים' בלבד, המקיימים ביניהם דיון 'ניצוחי'.
 (ב) הדיון יתחיל משאלת 'המחלוקת', במה חולקים התנאים במשנה?
 (ג) הדיון אינו מוביל לשום מסקנה.
 (ד) הדיון ארוך וכתוב ב'שפת הדיבור', דהיינו: ללא 'עריכה'.

'התסריט' המוצע:

'שואלת הגמרא': במאי קא מפלגי? במה חולקים התנאים שבמשנה?
אמורא - x: התנאים במשנה חולקים רק ב'פירות אבודין', פירות שממש נרקבו. אין זה הגיוני לומר כי רשב"ג טוען שצריך למכור בב"ד 'פירות מופקדים' מיד לאחר גילוי התפוח הרקוב הראשון.

אמורא - y: איך אתה מגדיר 'אבודין'?

אמורא - x: במשנה הבאה רשימת 'חסרונות' שהיא טבלת הפחת התקנית של חכמים. אם הנזק גדול מן הערך הרלוונטי בטבלה אזי הפירות מוגדרין כ'אבודין' ועל כך חולקים התנאים במשנה.

אמורא - y: אתה בעצמך אומר שהמשנה הבאה מדברת על 'חסרונות' ואנו יודעים מן התוספתא כי מדובר על כך שהנפקד עירב את פירות המפקיד עם פירותיו. אבל אצלנו לא מדובר על כך שעירב את פירות המפקיד עם פירותיו, ומכל מקום זה לא נאמר במשנה.

אמורא - x: נכון, אתה צודק, אבל מן המשנה הבאה אינני לומד את פרטי 'המקרה'. מן המשנה הבאה אני לוקח רק את הערכים של מהו פחת תקני ותו-לא!

אמורא - y: גם אם זה נכון, מניין לך שאכן בכך חולקים התנאים במשנתנו? הלא זה לא כתוב בפרוש במשנה?

אמורא - x: נכון, במשנה זה לא כתוב בפירוש, אבל ניתן להבין זאת מתוך

הניסוח. יותר מזה, ההוכחה הטובה ביותר להצעת, הינה התוספתא המקבילה למשנתנו. שם הרי זה כתוב במפורש: "באובדין".

אמורא – y: דווקא מתוך תשובתך אני סבור שאתה טועה: **ראשית** – למה לא אמר רבי במשנה, כמו בתוספתא: '**באובדין**, רשב"ג אומר כך וכך'? שנית – אני יכול לפרש את 'באובדין' שבתוספתא בצורה אחרת, ואז לא תהיה לך הוכחה! אני יכול לטעון כי 'באובדין' שבתוספתא הוא רק ביטוי '**מצביע**' שמחזיר את הקורא לרישא של ההלכה ולא כמו שאתה טוען.

אמורא – x: לגבי שאלתך הראשונה, אין להתפלא שזהו הניסוח כי הלא רבי תמיד מקצר בדבריו כדי לאפשר זכרון טוב של המשנה, וגם כאן זה עניין של קיצור בלבד. לגבי טענתך השנייה, כל מה שאני יכול לומר הוא כי זו פרשנותך לתוספתא ולא פרשנותי. אני יכול להוסיף עוד הוכחה לדברי מן ההלכה בתוספתא שדנה "ביין והחמיץ" וכו'. אתה רואה גם מן ההלכה הזו שהם חולקים על 'המידתיות' של הנזק, 'החמצת יין' הוא המדד לקביעת גודל הנזק וכן הדבר במשנתנו!

אמורא – y: דווקא מהלכה זו אין הוכחה לטענתך. הלא באותה הלכה בתוספתא כתוב 'פירות והרקיבו'. רקבון של פירות אינו האובדן המוחלט שלהם, אתה רואה מכאן כי חכמים סוברים שמוכרן בב"ד גם אם רק התחילו להירקב, מכאן שהם חולקים בכל המצבים, ולא כמו שאתה טוען שהם חולקים רק ב'אובדין'!

אמורא – x: אתה צודק, אני חוזר בי, לא מטענתי המקורית, אלא מן האפשרות להביא הוכחה מהלכה זו שבתוספתא. ההוכחה של 'פירות והרקיבו' אינה זו ששכנעה אותי לא להסתייע בהלכה זו אלא עניין אחר. אם "עושה אותן דמים בבית דין" שבתוספתא הוא דעת חכמים, למה כתב רבי במשנה שזו דעת רשב"ג? יש לי אפילו שאלה קשה יותר: איך הוא "עושה אותן דמים בבית דין" אם הכל התקלקל? מה הוא מוכר פירות רקובים? ההלכה הזו בתוספתא נראית לי 'מוזרה'!! בא נחזור לענייננו, מה דעתך? על מה חולקים התנאים במשנתנו?

אמורא – y: יכולת להבין מדברי עד כה כי אני סבור שהמחלוקת אינה רק על פירות 'אובדין' ברמה מסוימת אלא זו מחלוקת עקרונית גם על 'הפרי הראשון שנרקב'!

אמורא – x: לפי שיטתך אינני מבין לא את 'סתם משנה' ולא את רשב"ג! לפי

רשב"ג הוא רץ לבית הדין למכור את הפירות דקה, ואני בכוונה מקצין, אחר שהמפקיד עזב את ביתו והוא גילה שיש פרי רקוב בארגז!! זה נראה לך? גם את 'סתם משנה' אינני מבין, למה שיתנגד למכור את הפירות הרקובים בכל מצב?! האם הוא אינו מקבל את המצווה של 'השבת אבידה'? גם לשיטתך כפי שאתה רואה, יש קשיים רבים!

אמורא – y: אשיב לך תחילה על רשב"ג, הוא אומר שיש למכור את הפירות רק אם יש בכך 'השבת אבידה' ופרי רקוב אחד אינו 'השבת אבידה'. אמנם צריך להגדיר מהיא הכמות שיש בה 'השבת אבידה' אבל לא צריך להקצין כפי שטענת. שנית, לגבי 'סתם משנה' הוא מתנגד למכירה בכל מצב כי הוא חושש 'לשמא עשאן תרומה ומעשרות במקום אחר', כמו שכתוב בתוספתא.

אמורא – x: עכשיו אתה מכניס גורם חדש לדיון, 'הנימוק' החסר ל'סתם משנה'. וכי 'סתם משנה' אינו חושש למצוות 'השבת אבידה'? לפי דבריך, יש לי קושיא עוד יותר חזקה! רשב"ג הסבור שמוכרן בב"ד, אינו חושש 'לשמא עשאן תרומה ומעשרות'? ומאין בכלל לקחת את 'הנימוק' הזה? הלא בתוספתא זהו נימוק 'מעגלי' וספק אם ניתן בכלל להסתמך עליו!

אמורא – y: דווקא לשאלות הללו יש לי תשובה. בחס ל'סתם משנה' ודאי שגם לו יש עניין ב'השבת אבידה', אבל 'מקרה' זה נופל בקטגוריה של 'פקדון' ולא של 'השבת אבידה'. ביחס לטיעון 'המעגלי' שבתוספתא, ניתן להתגבר על זה. גם אם ההלכה 'לא יגע בהן' קדמה ל'תרומה ומעשרות', היום זה כבר לא משנה. היום, אדם תורם 'על מקום אחר' ללא חשש, כי הוא יודע שלא יגעו בפירותיו המופקדים. ביחס לאי החשש של רשב"ג מ'שמא עשאן תרומה ומעשרות', זוהי שאלה קשה שאין לי עליה תשובה! אבל אני מבקש לשאול אותך: מה יהיה 'הנימוק' לפי דעתך ל'סתם משנה'?

אמורא – x: פשוט! נימוק פסיכולוגי! אדם מקנא לזכותו הבלעדית להחליט מה לעשות עם פירותיו המופקדים. הוא מבקש שאף אחד, כולל השומר, לא יגע בפירות אלו. הוא אדם בוגר, הוא יודע שהם מתקלקלים ובכל זאת הוא הפקיד אותם!

אמורא – y: הוא פשוט זרק את הפירות ונעלם? למה הוא לא נתן הוראות

'הפעלה'? מנין לך 'הכלל' הזה? למה 'סתם משנה' לא אומר אותו? ומה אתה עושה עם ההלכה בתוספתא?

אמורא – x: שאלת הרבה שאלות! מן המשנה לא ברור לאן 'נעלם' אבל ברור לי שאין דרך ליצור קשר איתו, שאם כן, יאמר לו השומר קח את פירותיך ולך. לא כל נימוק כותבים ואתה יודע זאת. לגבי שאלתך מנין לי כלל זה, האם אתה זוכר את דברי רבי עקיבא לגבי רצונו של המפקיד! בתוספתא יש אמנם טיעון 'מעגלי' אבל דיברנו על זה קודם, שבכל זאת החשש מ'שמא עשאך', היום כבר רלוונטי.

אמורא – y: שוכנעתי בחלק מן הדברים אבל לא בכלם. צריך להמשיך את הדיון שוב מן הנקודה שאלה הגענו.

אמורא x - : אני מסכים, בא נבדוק תחילה על מה אנו מסכימים.....

שלב ז: דיון בפרשנות התלמוד הבבלי

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף לח עמוד א

משנה. המפקיד פירות אצל חבירו, אפילו הן אבודין - לא יגע בהן. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מוכרן בפני בית דין, מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים.

שלב א

גמרא. מאי טעמא? אמר רב כהנא: אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו. ורב נחמן בר יצחק אמר: חיישינן שמא עשאן המפקיד תרומה ומעשר על מקום אחר.

שלב ב

מיתבי: המפקיד פירות אצל חבירו - הרי זה לא יגע בהן, לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר. בשלמא לרב כהנא - היינו דקתני לפיכך, אלא לרב נחמן בר יצחק - מאי לפיכך? - הכי קאמר: השתא דאמור רבנן לא נזבין, דחיישינן, לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר.

שלב ג

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מחלוקת בכדי חסרונו, אבל יותר מכדי חסרונו - דברי הכל מוכרן בבית דין.

שלב ד

אדרב נחמן בר יצחק - ודאי פליגא. אדרב כהנא מי לימא פליגא? - כי קאמר רב כהנא - בכדי חסרונו קאמר. - והא רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חברו קאמר! - גוזמא בעלמא.

שלב ה

מיתבי: לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר. וליחוש דלמא הוו להו יותר מכדי חסרונו, וזבנינהו, וקא אכיל טבלים! - יותר מכדי חסרונו לא שכיח. - ואי משתכחי מאי - מזבנינן להו, וליחוש שמא עשאן בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר! - כי מזבנינן נמי - לכהנים בדמי תרומה מזבנינן להו. ולרב נחמן בר יצחק נמי, נזבנינהו לכהנים בדמי תרומה!

שלב ו

בהא פליגי, דרבה בר בר חנה סבר: יותר מכדי חסרונו לא שכיח מידי, וכי משתכח - לקמיה הוא דהויא יתיר מכדי חסרונו, אי עביד להו בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר - מקמיה דהוו להו יותר מכדי חסרונו עביד להו. הלכך, כי הוו להו יותר מכדי חסרונו - נזבנינהו לכהנים בדמי תרומה, ורב נחמן בר יצחק סבר: יתר מכדי חסרונו משכח שכיח, וכי הוו להו - לאלתר הוא דהוו להו. ואי אמרת נזבנינהו - זימנין דקדים ומזבין להו, וכי עביד להו בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר - לא ידע דזבנא, וקא אכיל טבלים.

שלב ז

מיתבי: המפקיד פירות אצל חברו והרקיבו, יין והחמיץ, שמן והבאיש,

דבש והדביש - הרי זה לא יגע בהן, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: עושה להם תקנה, ומוכרן בבית דין. וכשהוא מוכרן - מוכרן לאחרים, ואינו מוכרן לעצמו. כיוצא בו גבאי צדקה בזמן שאין להם עניים לחלק - פורטין לאחרים, ואין פורטין לעצמן. גבאי תמחוי בזמן שאין להם עניים לחלק - מוכרין לאחרים, ואין מוכרים לעצמן. קתני מיהת פירות והרקיבו, מאי לאו - אפילו יתר מכדי חסרונן? - לא, בכדי חסרונן. - והא יין והחמיץ, שמן והבאיש, דבש והדביש, דיתר מכדי חסרונן ניהו! - שאני הני, כיון דקם - קם. שמן והבאיש, דבש והדביש [דף לח עמוד ב] למאי חזו? - שמן חזי לגלדאי, דבש לכתישא דגמלי.

שלב ח

וחכמים אומרים עושה להם תקנה ומוכרן בבית דין. מאי תקנתא עביד להו? - אמר רב אשי: לקנקנים. - במאי קא מיפלגי? - דמר סבר: להפסד מרובה - חששו, להפסד מועט - לא חששו. ומר סבר: אפילו להפסד מועט - נמי חששו.

שלב ט

רבן שמעון בן גמליאל אומר ימכרם בבית דין מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים. אתמר, רבי אבא ברבי יעקב אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ורבא אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים. - והא אמרה רבי יוחנן חדא זמנא, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתו - הלכה כמותו, חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה! - אמוראי ניהו, ואלביא דרבי יוחנן.

שלב י

מדרבן שמעון בן גמליאל נשמע דמורידין קרוב לנכסי שבוי, מדרבנן נשמע - דאין מורידין קרוב לנכסי שבוי. - וממאי? דלמא עד כאן לא קאמר רבן שמעון בן גמליאל הכא - אלא משום דקא כליא קרנא, אבל התם - הכי נמי

דאין מורידין. ועד כאן לא קאמרי רבנן הכא - אלא אי כרב כהנא, אי כרב נחמן בר יצחק. אבל התם - הכי נמי דמורידין. - למימרא דתרי טעמי נינהו? והאמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ואמר שמואל: מורידין קרוב לנכסי שבוי, לאו משום דחד טעמא הוא? - לא, תרי טעמי נינהו. - הכי נמי מסתברא, דאמר רבא אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים, ואמר רב נחמן: מורידין קרוב לנכסי שבוי. אלא שמע מינה

ב. פירוש בסיסי לשלבי הסוגיא האמוראית למשנתנו

שלב א – "מאי טעמא... על מקום אחר"

תיאור: סתמא דתלמודא מבקש לדעת מהו הנימוק החסר לדעת 'סתם משנה'. **רב כהנא** (אמורא בבלי, קיימים חמישה כאלה מדור ראשון עד דור חמישי/שישי של האמוראים בבבל), **נימוק פסיכולוגי:** "רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבירו". **רב נחמן בר יצחק** (דור רביעי באמוראי בבבל): חוששים שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר.

שלב ב – "מיתיבי... על מקום אחר"

תיאור: קושיא מן התוספתא המקבילה למשנתנו. המילה 'לפיכך' המהווה מילת נימוק לטיעון שבה אחריה, מסתדרת היטב עם הנימוק של 'רב כהנא'. הואיל ואסור לנגוע בפירות מופקדים מן ההיבט הפסיכולוגי, אזי יש מקום ליצירת הלכה חדשה: "לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר". התוספתא לפי זה, מתארת היווצרות של הלכה אחת מהלכה שנייה באמצעות מילת הנימוק 'לפיכך'. ההלכה הראשונה הינה דין איסור נגיעה בפקדון פירות, וההלכה שנוצרה ממנה הינה האפשרות לתרום ולעשר על מקום אחר. המבנה הלשוני של התוספתא מסתדר היטב עם הנימוק של רב כהנא. מן ההיבט המתודולוגי אנו בוחנים מימרה של אמורא כאפשרות הסבר למאמר תנאי. (בהשאלה ממתמטיקה: אנו מציבים את התוצאה בתוך המשוואה כדי לבחון

האם המשוואה מתקיימת). ברם, אם נציב את הנימוק של רב נחמן בתוך דברי התוספתא יתקבל טיעון 'מעגלי' שבו המילה 'לפיכך' אינה מתיישבת כלל. דברי התוספתא בתוספת הנימוק של רב נחמן יראו כך: "המפקיד פירות אצל חבירו הרי זה לא יגע בהן (מחשש שמא בעה"ב עושה תרומה ומעשר על מקום אחר), **לפיכך**, בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר".

תשובת הסתמא – "השתא, דאמור רבנן לא נזבין דחיישין, לפיכך בעה"ב עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר".

תרגום מילולי – עכשיו, שחכמים אומרים לא ימכור שחוששין, לפיכך בעה"ב עושה אותן....

הסבר אפשרי – אין כאן הלכה ידועה, והלכה שנוצרת ממנה כפי שהסברנו את התוספתא בדעת רב כהנא. **עכשיו**, דהיינו בזמן יצירת ההלכה שאין נוגעים בפירות מופקדים מחשש תרומה ומעשרות, ניתן להוציא הוראה חדשה, שמראש ומלכתחילה יוכל לתרום בעל הבית תרומה ומעשרות על מקום אחר. מתודולוגיית ההסבר הינה כך: החשש מפני תרומה ומעשרות על מקום אחר היה קיים אך לא מעוגן בהלכה מסודרת. עכשיו, כאשר רבי מסדר את משנתנו, וממנה משמע כי אין לנגוע בפירות מופקדים מחשש תרומה ומעשרות (כדעת רב נחמן בר יצחק), ניתן כבר לומר שהחשש הזה מבוטל, ומותר יהיה מלכתחילה לתרום תרומה ומעשר על מקום אחר. ההסבר מניח כי התוספתא הנ"ל, הינה תוספת פרשנית לדברי המשנה של רבי יהודה הנשיא. יוצרי התוספתא, נאחזו במשנתנו, כדי לעגן את עניין 'תורם ומעשר על מקום אחר', זוהי מעין הערת סוגריים שמכתיבה את הנאמר במשנה.

שלב ג – "אמר רבה בר בר חנה.... בבית דין"

(רבה בר בר חנה-אמורא בדור השלישי תלמידו של רבי יוחנן, מסר כ-200 מאמרים משמו).

"מחלוקת בכדי חסרונו אבל יותר מכדי חסרונו דברי הכל מוכרן בבית דין". זוהי קביעה פרשנית מרחיקת לכת של רבי יוחנן. רבב"ח מוסר רק את הפרשנות העיקרית למשנה בשם רבי יוחנן אבל אינו **מנמקה**. חכמי בבל (יוצרי התלמוד)

קיבלו את דבריו של השליח מארץ-ישראל, והם ינסו לברר דברים אלו בהמשך. המחלוקת במשנה עפ"י רבי יוחנן הינה כך:

רשב"ג	'סתם משנה'	המוסר	חלק
		המצב	
מוכר בפני ב"ד	לא יגע	"כדי חסרונך"	1
מוכר בפני ב"ד	מוכר בפני ב"ד	"יותר מכדי חסרונך"	2

- 'כדי חסרונך' – הוא הפחת הרגיל של אותן פירות.
- 'יותר מכדי חסרונך' - הוא פחת מואץ של אותן פירות מופקדים על פי פרשנותו של רבי יוחנן. אם הפחת מואץ (במשנה הבאה, מוצגת טבלה של פחת רגיל לפי סוגי 'הפירות' המופקדים), מודה 'סתם משנה' לרשב"ג.
- מפרשנות זו, נגזרות תובנות מסוימות ושאלות כדלקמן:
- (1) על פי פרשנות זו, משנתנו עוסקת רק בחלק הראשון של הטבלה, משום שהמשנה מתארת מחלוקת, והמחלוקת מצויה רק בחלקה הראשון של הטבלה. אין לנו עדות **כתובה** לכך ש'סתם משנה' מודה 'יותר מכדי חסרונך' לרשב"ג.
- (2) מנין לרבי יוחנן פרשנות זו, ועל מה הוא מסתמך? היכרות בלתי אמצעית של המסורות/האישים? ניתוח הגיוני של הטקסט? מערכת שיקולים מורכבת?
- (3) אין זהות בין "אפילו הן אובדין" שבמשנה, לבין "יותר מכדי חסרונך", שהרי 'סתם משנה' מתבטא כך: "אפילו הן אבודין, לא יגע בהן" ולפי דברי רבי יוחנן, 'סתם משנה' במשנתנו, מדבר על "כדי חסרונך". כדי לפתור קושי זה יש חובה לומר ש"אפילו הן אבודין" אינו מודד את מידת הנזק כמו הביטוי

“יותר מכדי חסרונן”, אלא מושג מקביל ל**מתקלקלים**, מבלי לומר מה גובה הנזק. המשפט במשנה משמעותו: אפילו דברים שמתקלקלים אסור לנגוע בהן ולא רק בחפצים עמידים מפני פחת.

(4) דברי רשב"ג בתוספתא: “באובדין – ימכור בפני ב”ד”, לא ברורים. אפשר לפרש את דבריו בתוספת מילים כדלקמן: “באובדין - [גם סתם משנה] יודה] שמוכר בפני ב”ד, ומכל מקום לא ברור, האם לשון התוספתא סייעה לרבי יוחנן בפרושו זה למשנתנו.

שלב ד – “אדרב נחמן.... גוזמא בעלמא”

בהנחה שפרשנותו של רבי יוחנן למשנתנו הינה הפרשנות הנכונה והמובילה, מנסה עורך התלמוד לבחון את נימוקי שני האמוראים המאוחרים לרבי יוחנן: רב כהנא ורב נחמן בר יצחק. שני הנימוקים לדעת ‘סתם משנה’ כבר הוצגו בשלב הקודם, ועתה מנסה העורך לבדוק את מידת התאמתם הלוגית לפרשנותו של רבי יוחנן למשנתנו. מן ההיבט המתודולוגי יש כאן ניסיון השוואה ובידור בין שני נושאים קשורים. רבי יוחנן בפרשנותו מתייחס ל‘מקרה’ שבמשנה ולא לנימוקים. לדבריו, המקרה במשנה הינו: ‘פירות מופקדים שחסרו כדי חסרון אבל לא יותר מכך’, ועל כך יש מחלוקת תנאים. **רב כהנא ורב נחמן בר יצחק, אינם מציעים פרשנות ל‘מקרה’ אלא ל‘נימוק’ החסר בדברי ‘סתם משנה’.** כדי שפרשנותם ל‘נימוק’ החסר תהא שלימה, בוחנת הגמרא את התאמתם לדברי רבי יוחנן. ברור כי דבריהם צריכים להיות מותאמים עם דבריו ולא להיפך, עקב המעמד והכרונולוגיה. עורך סוגייתנו קובע באופן חד-משמעי: נימוקו של רב נחמן **חלוק** על פרשנותו של רבי יוחנן, ונימוקו של רב כהנא יוכל להשתלב בפרשנותו של רבי יוחנן אם נפרש את דבריו כ”גוזמא בעלמא”.

תחילה לדברי רב נחמן בר יצחק: אם הנימוק הוא החשש שמא עשאו בעליהן תרומה, אזי חשש זה קיים גם ביותר מכדי חסרונן! מה לי ‘כדי חסרונן’ ומה לי ‘יותר מכדי חסרונן’ הלא אין קשר בין גובה הנזק לחשש שמא עשאו בעליהן תרומה?! מן ההיבט המתודולוגי: פרשנותו של רבי יוחנן כי משנתנו (שבה יש מחלוקת) מדברת רק על ‘כדי חסרונן’ אינו נכון על פי רב נחמן. אם הנימוק

של 'סתם משנה' הוא החשש 'מפני שעשאן' אזי לא יתכן ש'סתם משנה' יודה לרשב"ג, שב'יותר מכדי חסרון' מוכר בפני ב"ד! הלא גם במצב זה הנימוק 'שמא עשאן תופס?!' ההתנגשות היא חזיתית! **לא ניתן לקבל את תאור 'המקרה' שבמשנה על פי פרשנותו של רבי יוחנן, יחד עם 'הנימוק' של 'רב נחמן', זהו תרתי דסתרי!**

רב כהנא: "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חברו". על פי היחסים המובעים במשפט זה, נראה שאדם מעדיף עשירית מפירותיו שעמל בהן משווי של תשע עשיריות שיקבל בדמיהן. על פי התיאור, הפירות המופקדים חסרו ב-90%, ובכל זאת המפקיד אינו רוצה שיגעו בפירותיו על פי 'סתם משנה'!! היוצא מכך: זהו מצב של 'יותר מכדי חסרון' ועליו מדברת משנתנו ובכך עוסקת המחלוקת התנאית. כיצד אם כן זה מסתדר עם דברי רבי יוחנן, שאמר כי המחלוקת במשנתנו הינה על 'כדי חסרון'? הגמרא סבורה שגם רב כהנא, על אף היחס הכמותי המובע בפתגמו, התכוון למצב של 'כדי חסרון' ולא יותר מכך. **התיאור המילולי היא 'גוזמא בעלמא', ובלשון רש"י על אתר: "שפת יתר".**

לסיכום שלב זה מן ההיבט המתודולגי יש לומר כך: העורך התלמודי מציע את פרשנותו של רבי יוחנן למשנתנו בצרוף הנימוק של רב כהנא. כלומר: 'סתם משנה' סבור שלא יגע בפירות מופקדים שחסרו 'כדי חסרון', עקב הנימוק הפסיכולוגי של רב כהנא שדיבר אמנם בגוזמא אבל התכוון ממש לדברי רבי יוחנן בענין 'כדי חסרון'. על פי התיאור של שלב זה בדיון האמוראי, לא היה כל ניסיון לבצע הרמוניזציה פרשנית בדברי רב נחמן בר-יצחק כדי להתאימן לדברי רבי יוחנן, כדוגמת הניסיון שהוצע בדברי רב-כהנא. בשלבים הקודמים כאשר היה צריך לבדוק את דעת האמוראים הנ"ל מול התוספתא, דברי רב כהנא התאימו לתוספתא, ודברי רב נחמן הותאמו רק לאחר הצעה הרמוניסטית של 'סתמא דתלמודא'. ניסיון זה שלא התקיים בשלב הזה מסמן לכאורה את **הכוון הפרשני** של הסוגיא עד כה: המחלוקת במשנה הינה כדעת רבי יוחנן והנימוק המועדף הוא זה של רב-כהנא, עקב התאמתו הקלה יחסית לדברי רבי יוחנן. פרשנותו של רבי יוחנן 'נבחנה' עד כה, מול פרשנות מאוחרת יותר של רב-נחמן בר יצחק ורב כהנא. הניסיון היה להתאים את דברי האמוראים לדברי רבי יוחנן ולא להיפך.

עתה תבחן הגמרא את הפרשנות של רבי יוחנן עצמו מול מקורות תנאיים.

שלב ה - "מתיבי: לפיכך... לכהנים בדמי תרומה".

ההנחה בשאלת הגמרא הינה שקיימת תאימות בין התוספתא המקבילה למשנתנו ובין משנתנו. המחלוקת זהה והפרשנות של רבי יוחנן כולל הנימוק של רב כהנא, תופסים גם בפירוש התוספתא. ניסוח התוספתא עם התוספות הפרשניות המתאימות יהיה כך: "המפקיד פירות אצל חברו [אם חסרו עד כדי חסרון] הרי זה לא יגע בהן [כי אדם רוצה בקב אחד משלו מתשעה קבין של חברו] לפיכך, בעל הבית עושה אותן תרומה על מקום אחר". שואלת הגמרא: "וליחוש דלמא הוּוּ להו יותר מכדי חסרון וזבניהו, וקא אכיל טבלים?" כיצד קובעת התוספתא באופן כה מוחלט שיכול בעל הבית לעשותן תרומה ומעשר על מקום אחר? הלא יתכן, שפירות אלו חסרו 'יותר מכדי חסרון', ולכולי עלמא על פי פרשנותו של רבי יוחנן, ניתן למכור פירות אלו?! נמצא שבהלכה זו אנו גורמים לבעל הבית אכילת טבל שהרי הוא סבור שתרים, אפע"פ שלא כך המצב, כי הפירות נמכרו!!

לצורך הבנת הגמרא. נצייר את האירועים האפשריים על פני ציר הזמן.



בעה"ב מן הסתם, אמור לתרום ולעשר פירותיו בשלב כזה או אחר, שכן "אין אדם משהה את פירותיו זמן רב מידי להיות מתוקנים". השאלה הנשאלת הינה: באיזו נקודת זמן התבצעה המכירה של הפירות על ידי הנפקד? (בהנחה כמובן, שמותר לו למכור פירות אלו, עקב נסיבות שונות ועל פי דעת אחד מן התנאים החולקים בנדון). נתאר שני מצבים אפשריים:

אפשרות א: המכירה התבצעה לאחר התרומה של בעל הבית:



על פי אפשרות זו, פירות אלו שנמכרו על ידי הנפקד שייכים לכהנים ומי שאינו רשאי לאוכלן, עובר עבירה. הפתרון למצב זה: למכור את הפירות לכהנים בלבד ב'דמי תרומה'. התרומה והמעשר עצמו תפסו ופירותיו מתוקנין.

אפשרות ב: המכירה התבצעה לפני התרומה של בעל הבית:



במצב זה, בעה"ב סבור שפירותיו מעושרים משום שתרמן ועישרן על מקום אחר

(=הפירות המצויים בידי הנפקד), ברם, הוא לא ידע שבזמן התרומה פירותיו כבר לא היו אצל הנפקד, משום שנמכרו, ובשל כך הוא אוכל טבלים. אין פתרון למצב זה גם אם פירותיו נמכרו לכהנים בדמי תרומה, שהרי הוא תרם ועישר מה שאינו שלו.

אלה הן שתי האפשרויות שנדונו על ידי סתמא דתלמודא. על אפשרות ב עונה הגמרא: "יותר מכדי חסרון לא שכיח". מציאות זו (ראה אפשרות ב - לעיל), שבא הפירות המופקדים, התקלקלו ביותר מכדי חסרון והספיקו להימכר כל כך מהר, עוד לפני שבעל הבית תרמן ועישרן אינו מצב מצוי.

הסתמא בכל זאת לוחץ: "ואי משתכחי מאי? מזבנין להו? וליחוש שמא עשאן בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר"?! שאלה זו שונה מקודמתה.¹²⁷ כאן הסתמא מניח שמציאות של 'יותר מכדי חסרון' המאלץ למכור את הפירות הוא מצב אפשרי, אלא שהוא קורה לאחר זמן מסויים, לאחר שבעה"ב כבר תרם (=אפשרות א). גם אז מקשה הסתמא על רבי יוחנן: האם אין חשש מתורם ומעשר על מקום אחר? והלא פירות אלו שייכים לכהנים, וכיצד אם כן ניתן למוכרן? תשובת הגמרא: "לכהנים בדמי תרומה מזבנין להן". למצב זה יש מוצא כמוזכר לעיל בבירור אפשרות א.

אם כך, שואלת הגמרא מדוע אין פתרון זה טוב גם לדעת רבי נחמן בר יצחק? מדוע נפסל נימוקו מלהיות פירוש אפשרי למחלוקת וכדעת רבי יוחנן?

¹²⁷ חייבים לומר ששאלת הגמרא "ואי משתכחי מאי", אינה מתייחסת למציאות שעליה דובר בשאלה ראשונה, וזאת משתי סיבות. **האחת** – הגמרא עצמה אומרת: אין מציאות כזו, לא יתכן שרמת הקלוקל היתה כל כך גבוהה (יותר מכדי חסרון), שהמכירה התבצעה כל כך מהר, עוד לפני שבעל הבית תרמן ועישרן על מקום אחר!! **השניה** – מתוך לשון השאלה השניה, ברור כי המציאות עליה מדובר השתנתה: "מזבנין להו? וליחוש שמא עשאן בעל הבית תרומה ומעשר על מקום אחר?!" כלומר: המכירה התבצעה לאחר התרומה וזו אפשרות א, המתוארת לעיל.

היוצא מכך: כאשר הגמרא שואלת: "ואי משתכחי מאי?" היא אינה מתכוונת לומר: ואם בכל זאת הפירות נמכרו לפני התרומה מה יהיה, שהרי כבר נאמר לעיל שאין מציאות כזו. כוונת הגמרא לומר כך: ואם בכל זאת תווצר מציאות של מכירה יחד עם תרומה של בעל הבית, על ידי שנאחר את המכירה לאחר התרומה? מה יהיה אז לפי רבי יוחנן? הלא גם כאן יש חשש שמי שאוכל פירות אלו עובר עבירה? כיצד אם כן, יסביר רבי יוחנן את תקנת התוספתא: "לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר"?

שלב ו – “בהא פליגי... וקא אכיל טבליים”

כסיכום לשלב הקודם אנו למדים עתה את הדברים הבאים:

- (1) נימוקו של רב נחמן בר יצחק אינו יכול להשתלב בפרשנותו של רבי יוחנן למחלוקת שבמשנה (=“ודאי פליגא”).
- (2) המציאות של ‘יותר מכדי חסרונן’ המתרחשת במהירות כל כך גבוהה, עוד לפני שבעל הבית תרם את הפירות אינה אפשרית על פי רבי יוחנן בהסברו ל‘סתם משנה’.
- (3) האפשרות שמשלבת מכירה של הפירות על ידי הנפקד, **לאחר** שנתרמו על ידי בעה“ב אפשרית, אבל אין בה כדי לפגום בתקנת התוספתא שמאפשרת תרומה על מקום אחר, משום שפירות אלו נמכרים לכהנים בלבד בדמי תרומה.

בשלב זה, מנסה הגמרא, באמצעות הסבר מקיף והרמוניסטי להעמיד זה מול זה את דעת רב נחמן בר יצחק מול זו של רבה בר בר חנה, כך שעמדתו של רב נחמן בר יצחק, **לא תוכל להוות אופציה אפשרית** המשתלבת בדברי רבי יוחנן. מן ההיבט המתודולוגי: הנימוק, “שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר” אינו יכול להשתלב בדעת רבי יוחנן שלפיה: המחלוקת בין ‘סתם משנה’ לרשב“ג הינה רק ‘כדי חסרונן’ אבל ‘יותר מכדי חסרונן’ יודה לרשב“ג שיש למוכרן בפני ב“ד. טיעון זה כבר הוזכר בשלבים קודמים על ידי הגמרא, אלא שעתה, מבקש הסתמא להגן על עמדתו זו, גם בעקבות ההתפתחויות הפרשניות החדשות, שלפיהן, הפירות הנמכרין במצב של ‘יותר מכדי חסרונן’ נמכרין לכהנים בדמי תרומה, ובכל זאת, אין דעת רב נחמן בר יצחק משתלבת בהעמדת המחלוקת במשנה אליבא דרבי יוחנן.

דעת בר בר חנה (בהסבר דברי רבי יוחנן)

מצב של ‘יותר מכדי חסרונן’ המאפשר מכירה של הפירות על ידי הנפקד אינו מצב שכיח כלל. גם כאשר הוא מתרחש, הוא קורה באיחור זמן, כך שאילו היה עושה בעה“ב את הפירות תרומה ומעשר על מקום אחר, מן הסתם הוא כבר עשאן קודם שהגיעו למצב המאפשר מכירה. בשל כך, כאשר זה קורה (=“יותר

מכדי חסרונך), יכול הנפקד למוכרן לכהנים בדמי תרומה, ואין יותר חשש מפני תרומתו של בעה"ב על מקום אחר, שכבר תרמן קודם לכן (=אפשרות א לעיל).

רב נחמן בר יצחק

גם מצב של 'יותר מכדי חסרונך' הוא מצב שכיח, ויש סיכויים שאם נתיר את מכירת הפירות הללו קודם לתרומת בעל הבית (=אפשרות ב לעיל), הוא יאכל טבלים בשל כך, לכן סבור 'סתם משנה' שאין לגעת בפירות אלו. לפי זה, דעת 'סתם משנה' במצב של 'כדי חסרונך' ודאי תהיה שאין לגעת בפירות אלו. שהרי אם 'ביותר מכדי חסרונך' אין לגעת בהם, קל וחומר במצב של 'כדי חסרונך' אין לגעת בהם! הנימוק של רב נחמן בר יצחק, על פי הסבריו של הסתמא אינו מאפשר בשום דרך לבצע את הדין בדעת 'סתם משנה' בין 'כדי חסרונך' ובין 'יותר מכדי חסרונך', ולכן זוהי דעה מנוגדת באופן מוחלט לדעת רבי יוחנן הסבור שניתן לעשות כן.

כדי לנסות ולבחון את מלא המחלוקת במשנה אליבא דרבי יוחנן בהסברו של רבא בר בר חנה, ואליבא דרב נחמן. יש לשאול כמובן: מה עומד אחר הנימוק של רשב"ג? איזו מן 'השבת אבידה' יש במצב של 'כדי חסרונך'? וכי אם פירות אלו היו אצל בעה"ב עצמו, הם לא היו הולכים וחוסרים? ומדוע מותר לו לנגוע בפיקדון, במצב שאינו חמור כל כך עבור המפקיד? האם באמת סבור רשב"ג שבכל מצב, אפילו ביום הראשון של ההפקדה, כאשר הוא ראה מעט קלקול בפירות, הוא צריך מיד למוכרן? אם לא, במה אם כן הוא חולק על 'סתם משנה'?

אחד מבעלי התוספות (רבנו יצחק בן מאיר, תוספות ד"ה 'מחלוקת בכדי חסרונך') קובע באופן נחרץ: "דפחות מכדי חסרונך - לכולי עלמא לא ימכור", והוא מעמיד את המחלוקת במציאות מורכבת מעט מזו שתיארנו עד כה. לדבריו, הפירות עליהם מדובר במשנתנו, חסרו בקצב מהיר מן הרגיל אך לא הגיעו עדיין לפחת הרגיל שלהם (=תשעה חצאי קבין לכור, שהוא בכדי חסרונך לשנה שלימה). היוצא מכך: אליבא ד'סתם משנה' - מה שקובע הוא הכמות בלבד מבלי להתחשב בקצב החיסרון. על פי רשב"ג: הקצב (=כמות חלקי זמן) של הקלקול הוא הקובע, ואם הקצב גבוה מן הצפוי (=9.5 חצאי קבין לכור לחלק

לשנה אחת), יש למכור מיד, כי בכך יש 'השבת אבידה' לבעלים.

תיאור 'המקרה' כדעת תוספות מרחיב את היריעה הפרשנית לסוגייתנו:

(1) **דעת רשב"ג** ועל פי הפרשנות האמוראית, ברורה וקבועה לכל המצבים.

מוכרים בפני ב"ד כאשר הקצב של הקלקול גובר על הקצב הנובע מן התקן המוחלט של הכמות. הנימוקים שהועלו כאפשרות פרשנית הם לדעת 'סתם משנה' בלבד, הנימוק של רשב"ג הוא 'השבת אבידה', וזו כפופה להגדרה שלו ל'אובדין' המתחשבת **בקצב** הקלקול של הפירות בלבד.

(2) ההבחנה בין המושגים "כדי ויותר מכדי חסרון" הינה של רבי יוחנן בפירושו לדעת 'סתם משנה', ובהשפעה של המשנה הבאה המדברת על 'חסרונות'.

(3) 'יותר מכדי חסרון' על פי רשב"ג הינה נקודת הזמן שבה החסרון גדול מ- 9.5 ח"ק לכור לחלק ל 1 שנה (=הקצב). ברם, על פי 'סתם משנה' זוהי נקודת הזמן שבה החיסרון גדול מן המספר המוחלט 9.5 ח"ק לכור (=אמדן הנזק במשקל או בנפח).

(4) 'הזמן' שבו להערכתך, מתרחש המצב 'יותר מכדי חסרון' על פי 'סתם משנה' צפוי להיות ארוך יותר מזה של רשב"ג, ובשל כך צפויות פחות תקלות הקשורות לתרומת בעל הבית. (= "יותר מכדי חסרון לא שכיח") ולכן במצב של 'כדי חסרון' לא יגע בפירות.

(5) אפשר כי רב נחמן ב"י ("חיישינן שמא עשאן המפקיד תרומה ומעשר על מקום אחר") צמוד להגדרת 'הקלקול' בפירות של רשב"ג (=קצב ולא כמות), ובשל ההערכה כי זה יכול להתרחש מיידית לאחר ההפקדה, הוא מנמק את דעת 'סתם משנה' בנימוק: "חיישינן שמא עשאן וכו'". 'סתם משנה' על פי דעת רב נחמן בר יצחק, צמוד אף הוא להגדרת הנזק 'המוחלט' שיכול להתרחש מאוחר יותר, ובשל כך הוא סבור שאין לגעת בפירות אלו. החשש "שמא עשאן..." מוחשי יותר בשל כך.

(6) אפשר שתוספת המילה "באובדין" המצויה בתוספתא כפתיח לדברי רשב"ג מביעה את טענתו בדבר ההגדרה ל'יותר מכדי חסרון', משל היה אומר: אם קצב הקלקול גבוה מן התקן כבר בחודש הראשון, כלומר: הפירות "אובדין", אין להמתין זמן נוסף עד להשלמת המשקל הדרוש לקלקול (= 9.5), אלא יש

לפעול מיד להצלת הפירות שנותרו משום 'השבת אבידה'. אין צורך להמתין חודשים, אלא יש לפעול מיידית. ראינו כבר על פי הפירוש בתלמוד כי ככל שזמן המכירה של הפירות על ידי הנפקד יהא קצר יותר, כך יגדלו הסיכויים למצב שבו המכירה תהא קודמת לתרומה של בעה"ב, ולמצב זה כפי שראינו בדיון הקודם אין 'פתרון' הלכתי. זמני התרומה של בעה"ב שאינו יודע מה מצב פירותיו המופקדים קבוע למדי, משום שאין אדם משהה פירותיו יתר על המידה מבלי לתקנן. נמצא כי הפרמטר היחיד שעשוי להשפיע על התוצאה הסופית ב'מקרה' שבמשנה הוא ה'זמן' שבו נמכרים הפירות על ידי הנפקד. כך, על פי תיאור זה, נמצאנו למדים ש'זמן מכירה' זה מצוי במחלוקת התנאים. על פי פירוש בעלי התוספות, 'סתם משנה' 'מאריך' זמן זה ורשב"ג 'מקצר' אותו, וזהו שורש ההבדל היוצר את מגוון ההלכות והנימוקים ברובד התנאי והתלמודי.

ניתן לסכם בטבלה מסכמת את מגוון הדעות על פי הקו המרכזי של הסוגיא
דהיינו על פי: רבי יוחנן, רב כהנא, רבב"ח ובעלי התוספות.

רשב"ג	'סתם משנה'	תיאור המצב על פי התנא ובדעת רבי יוחנן	הארוע על פי ציר הזמן
לא נוגע, עקב הנימוק של רב כהנא.	לא נוגע, עקב הנימוק של רב כהנא.	'סתם משנה'- כדי חסרון'. רשב"ג- 'כדי חסרון'	קצב הקלקול והכמות המוחלטת עומדים ב'תקן'
מצב שכיח, מוכר בפני ב"ד משום שהוא כמשיב אבידה. אין חשש ל'תרומה' כי מוכר מיידית.	מצב לא שכיח, לא נוגע, עקב הנימוק של רב כהנא.	'סתם משנה'- כדי חסרון'. רשב"ג- 'יותר מכדי חסרון'	קצב הקלקול עבר את ה'תקן', הכמות המוחלטת עדיין לא עברה.
מצב שכיח, מוכר בפני ב"ד משום שהוא כמשיב אבידה. אין חשש לתרומה כי מוכר מיידית.	מוכר אותן בפני ב"ד לכהנים בדמי תרומה, מחשש שהקונה יאכל תרומה.	'סתם משנה'- 'יותר מכדי חסרון'. רשב"ג- 'יותר מכדי חסרון'.	קצב הקלקול והכמות המוחלטת עברו את 'התקן'

שלב ז – "מיתיבי: המפקיד פירות... לכתישא דגמלי"

הגמרא מצטטת הלכה נוספת מן המקורות המקבילים (=תוספתא) שבה אומר
רבי מאיר כי אין לגעת בפירות שהרקיבו, וחכמים אומרים: "עושה להם תקנה
ומוכרן בפני בית דין". לכאורה זוהי מחלוקת מקבילה במלואה למשנתנו, אלא

שכאן נוקטת התוספתא בלשון: "פירות שהתקלקלו". על פי המקשה זוהי ממש ההגדרה למצב של 'יותר מכדי חסרונן' ועל כך אומר רבי מאיר - "לא יגע בהן". כיצד אם כן אמר רבי יוחנן שבמצב זה כולם יודו שצריך למוכרן בפני ב"ד? משיבה הגמרא, שאין לקבוע כי 'פירות שהרקיבו' הוא מצב של 'יותר מכדי חסרונן' אלא מצב של 'כדי חסרונן'.

נמצא כי על פי רבי יוחנן, 'פירות אבודים' או 'פירות שהרקיבו' הוא תיאור תהליכי כללי של מצב הפירות אבל לא הגדרה כמותית הלכתית בדומה להגדרת יותר/כדי חסרונן. הסתמא אינו 'מוותר' והוא מצביע על המשך ההלכה: "יין והחמיץ, שמן והבאיש, דבש והדביש", כאן הלא ברור כי מדובר על 'יותר מכדי חסרונן'. גם על 'מקרים' אלו אומר רבי מאיר - "הרי זה לא יגע בהן", בניגוד מוחלט לדעת רבי יוחנן?! משיבה הגמרא, כי חומרים אלו, כאשר הם מגיעים לדרגת קילקולם המכסימלית, הם עומדים במצבן (= "כיון דקם קם"), בשל כך, אין מה לנסות ולמוכרן לפי שלא יתקלקלו יותר, ואף רשב"ג יודה שאין כאן 'השבת אבידה'. מן ההיבט המתודולגי אין כאן דעה מנוגדת לפרשנותו של רבי יוחנן, לפי שמחומרים אלו אין ללימוד על פירות אבודין שבמשנתנו.

אם כך "למאי חזו" שואלת הגמרא, אם קלקולן מכסימלי ואתה בכל זאת אומר למוכרן, לשם מה יקנו אותם? מה יש לעשות בהם? הגמרא משיבה: שמן לסיכת עורות, ודבש לגב הגמל.

שלב ח – "וחכמים אומרים: עושה להן תקנה... אפילו להפסד מועט נמי חששו"

הסתמא שואל על דעת חכמים במקור האחרון מן התוספתא, איזו תקנה יש במכירת השמן והדבש? הרי כבר אמרנו "כיון דקם קם"?! אמר רב אשי - התקנה לדעת חכמים הינה לקנקנים שבהם היה השמן והדבש. השהיית החומרים בקנקנים עשויה לגרום לקלקול הקנקנים.

אם כך שואלת הגמרא במה חולקים רבי מאיר וחכמים במשנה זו, והיא משיבה: **רבי מאיר**: להפסד החומרים עצמם (= "יותר מכדי חסרונן") חששו חכמים, והתירו למכור "פירות אבודין" אולם להפסד מועט, כגון של הקנקנים

לא חששו חכמים, ולכן אם השמן כבר הבאיש אין לגעת בקנקנים אלו. **חכמים:** גם להפסד הקנקנים חששו, וזוהי התקנה שעושה להן, שמוכרן בבית דין. מן ההביט המתודולגי, מחלוקת זו שבתוספתא מפורשת על ידי הבבלי באופן ש:

- (1) אינה סותרת את דברי רבי יוחנן שנאמרו כפירוש למשנתנו.
- (2) אינה מקבילה למחלוקת שבמשנתנו, אלא מהווה המשך טבעי שלה. משנתנו דנה במחלוקת על החומרים עצמם, והלכה זו דנה במחלוקת על ההפסד שנגרם לקנקנים. החולקים במשנתנו הם: 'סתם משנה' ורשב"ג והחולקים בתוספתא הם: רבי מאיר וחכמים.

שלב ט – "רשב"ג אומר... ואליבא דרבי יוחנן"

זהו שלב בירור ההלכה שגם בו מחלוקת בין רבי יוחנן הסבור כי הלכה כרשב"ג, ורבא בשם רב נחמן הסבור כי הלכה כחכמים. הקושי מן הכלל המצוטט על ידי רבב"ח בשם רבי יוחנן (= "כל מקום ששנה רבן שמעון וכו...") נפתר על ידי התשובה: שכלל זה עצמו נמצא במחלוקת אמוראים, אבל כולם אליבא דרבי יוחנן! לדעת האחד: במשנה זו הלכה כרשב"ג ולא בכל מקום. לדעת השני: הכלל תופס בכל המשניות.

שלב י – "מדרבן שמעון... שמע מינה"

הגמרא מנסה 'להשליך' מדעות התנאים במשנתנו על סוגיית "מורידין קרוב לנכסי שבוי". בתחילה סברה הגמרא כי קיימת **תאימות** בין הדעה ש"מוכרן בפני ב"ד" לבין "מורידין קרוב לנכסי שבוי" שהרי הטעם של שניהם נראה דומה. למסקנה: אין תאימות בין שתי ההלכות ואין ללימוד זה מזה. עובדה היא שלפי 'רבא אמר רב נחמן' הלכה כדברי חכמים ('סתם משנה') שאין לגעת בפירות המופקדים, ומאידך: "אמר רב נחמן: מורידין קרוב לנכסי שבוי". "תרי טעמי נינהו" ואין ללימוד זה מזה.

ג. תיאור סכמטי של שלבי הסוגיא

שלב א

בירור הנימוק לדעת 'סתם משנה'
רב כהנא - "רוצה אדם..."
רב נחמן - "חיישינן שמא עשאן..."

שלב ב

פירוש לדברי רב נחמן בר-יצחק, כך שישתלבו בדברי ההלכה בתוספתא המקבילה למשנתנו.
דברי רב כהנא, משתלבים היטב גם ללא 'סיוע אמוראי'.

שלב ג

קביעה פרשנית של רב"ח בשם רבי יוחנן, המגדירה את 'המקרה' במשנתנו ברזולוציה גבוהה יותר מן הניסוח במשנה.
ב"כדי חסרון" - יש מחלוקת במשנה.
ב"יותר מכדי חסרון" - 'סתם משנה' מודה לרשב"ג שיש למכור את הפירות בבית דין.

שלב ד

בחינת נימוקי שני האמוראים משלב א. לדעת רבי יוחנן המסקנה הינה, שאת דברי רב כהנא נוכל להתאים לדעת רבי יוחנן, אבל את דברי רב נחמן בר-יצחק **לא נוכל** להתאים בשום דרך לדברי רבי יוחנן.

שלב ה

בחינת פרשנותו של רבי יוחנן למשנתנו, כאפשרות גם לפרשנות של התוספתא המקבילה. עיקר הבעיה: כיצד ניתן לקיים את דברי רבי יוחנן מצד אחד, בעיקר טענתו, ש"ביותר מכדי חסרון" לדעת כולם הוא מוכר, ומצד שני - ההלכה

בתוספתא קובעת כי בעל הבית יכול לעשר ולתרום על מקום אחר, ומה עם החשש מפני אכילת טבל בשל כך? תשובת הגמרא: שגם במציאות זו מדובר על מכירת הפירות לכוהנים בלבד בדמי תרומה.

שלב ו

באמצעות הסבר מקיף והרמוניסטי ולאור התובנה שבשלב הקודם, מעמיד סתמא דתלמודא (הראשונים סוברים שזהו חלק 'גאוני' מדברי רב יהודאי גאון) זה מול זה את דעת רב נחמן בר יצחק מול דעת רב"ח בפירושו לדברי רבו רבי יוחנן. הבבלי עומד על דעתו גם עתה שדברי רב נחמן בר-יצחק אינם משתלבים עם דברי רבי יוחנן.

שלב ז

המשך ביסוס דברי רבי יוחנן, גם בהשוואה לדברי הלכה נוספת בתוספתא, שנראית לכאורה כמקבילה למשנתנו.

שלב ח

דיון בהלכה הנוספת מן התוספתא, וקביעה פרשנית אמוראית שהמחלוקת בהלכה זו אינה מקבילה למחלוקת במשנתנו. הדיון מתרחש רק לאחר השלב הקודם שלפיו אין הלכה זו סותרת את פרשנות רבי יוחנן למשנתנו.

שלב ט

שלב בירור ההלכה. גם בנושא זה יש מחלוקת אמוראים. מתברר כי הכלל שרבי יוחנן קבע לגבי רשב"ג נמצא בעצמו במחלוקת אמוראים, ומכאן המחלוקת על ההלכה במשנתנו.

שלב י

ניסיון 'השלכה' ממשנתנו לסוגיית 'נכסי שבוי'. למסקנה, אין לעשות זאת. ה'כללים' שביסוד ההלכות (= 'טעמים') שונים זה מזה.

ד. סיכום

- להלן היסודות בסוגיא האמוראית שנצפו בדיון המוקדם ב'שיטה המחודשת':
- (1) הנימוקים האפשריים לדעת 'סתם משנה'.
 - (2) ההשערה כי המחלוקת במשנה עוסקת רק ב'פירות אבודין', כלומר: במידתיות של הנוזק.
 - (3) הקביעה כי שתי ההלכות בתוספתא מהוות מקור חשוב לבירור ההבנה במשנתנו.
 - (4) הקביעה כי שתי ההלכות בתוספתא 'חלוקות' זו על זו.
 - (5) ההלכה שבתוספתא: "לפיכך בעה"ב וכו..." הינה הלכה בעלת אופי של 'טיעון מעגלי'.
 - (6) הקביעה כי השלמת 'הנימוק' החסר בדעת 'סתם משנה' הינה קריטית להבנת המשנה.
 - (7) האפשרות כי ה'סידור' במשנה רומז לכוון ההלכתי והבעייה: כמו מי ההלכה?
 - (8) האפשרות לבצע 'השלכה' ממשנתנו ל'מקרים' דומים (= 'נכסי שבו').

היסודות בסוגיא התלמודית 'שלא נצפו' בדיון המוקדם ב'שיטה המחודשת'

הסוגיא התלמודית קשה, ומורכבת מאוד. הקורא ודאי מבין כי הניסוח הקצר של דברי הגמרא עצמה, הוא רק הפאזה האחרונה והעריכה של כל הדיונים שהתקיימו עשרות ואולי מאות בשנים לפני ניסוחה הסופי. בדומה למשנה, גם כאן, כל שורת מילים 'נושאת על גבה' מטען של היסטוריה ניסוחית, מסורות, פרשנויות, והכרעות העורכים: רבינא ורב אשי. הרשימה הבאה אינה באה חס ושלום לצמצם בכמות או באיכות החידושים שהתלמוד תרם להבנת המשנה. התעמקות בדברי הראשונים והאחרונים, מרחיבה מאוד את הידע, מגבשת אותו, ומספקת תמונה כוללת ומפורטת. דברי הראשונים והאחרונים מתבססים כמובן ובעיקר על דברי התלמוד.

להלן רשימת 'היסודות' הפרשניים של חכמי התלמוד שלא נצפו על ידינו בדיון המוקדם:

- (1) הגדרות 'הנימוקים': ("חיישינן" ו"רוצה אדם") וייחוסן לאמוראים.
- (2) קביעת קו מוביל לסוגיא: הנימוק החסר במשנה הוא על פי רב כהנא ואליבא דרבי יוחנן ("מחלוקת בכדי חסרונן").
- (3) הצעה הרמוניסטית: מכירת הפירות לכוהנים ב'דמי תרומה'.
- (4) דיון מפורט ומסובך בתרחישים שבדקים את היחס בין: 'זמן' 'ההפקדה', 'זמן המכירה', ו'זמן התרומה'.
- (5) הפרשנות להלכה בתוספתא (הלכה ח) שלפיה: זו אינה הלכה מקבילה למשנתנו, ובה עוסקים ב"הפסד מועט", ההפסד לכלי הקיבול ולא לפירות.
- (6) הקביעה כי אין לעשות ניסיון 'השלכה' ממשנתנו לסוגיית 'נכסי שבו'.

**על החשיפה המוקדמת של שמונה רכיבים חשובים של הסוגיא התלמודית
ב'שיטה המחודשת', יש לומר בשמחה -דיינו.**

