

שלום רוזנברג

אשר שאלת על ראובן ששלח את שמעון לקדש לו לאה, וכאשר בא שמה הושיב שמעון השליח חשובי הקהל כמו שרגילין לעשות והראה להם ההרשאה שמינהו ראובן שליח לקדש לו לאה ובירר עדים לקדשה לראובן בפניהם ובעת הקידוש כשהיה לו לומר 'הרי את מקודשת לראובן' אמרו העדים ששמעון אמר 'הרי את מקודשת לי'. אמרו לו העדי' למה לא אמרת 'לראובן' ונשבע השליח כסבור הייתי שאמרת 'לראובן' וח'ו לא נתכונתי כי אם לקדשה לראובן ואף כי יש לי אשה אחרת ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת. ואם אמרתי 'לי' לא נעשה אלא מחמת בהילות הבחורים. והלך מיד וחזר לקדשה וקדשה לראובן ושאלת אם צריכה גט מן השליח שקדשה לעצמו, נראה לי דאינו צריך גט מן השליח, דקיימא לן 'הקדש טעות אינו הקדש' והמתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה עולה ואמר שלמים שלמים ואמר עולה לא אמר כלום והוי חולין גמורי' ומהימן לומר שכך היה בדעתו להוציא בפיו וטעה...¹

תשובה זאת משל המהר"ם מרוטנבורג דנה בענייני קידושין, אך מסתמכת על קביעה קלסית: "הקדש טעות אינו הקדש". כדי להבין דברים אלה עלינו להרחיב את היריעה לסוגיה כללית יותר המבשרת את מעמדה ההלכתי של הטעות בשפה. בסוגיה זו יש לשאלת "הקדש טעות" מקום מרכזי.

שאלה זו תעמוד בבסיס המאמר, מתוך תפילה שלא אכשל בדבריי, ושזוכה להוסיף נדבך להבנת סוגיות השפה בהלכה.² אני ער לכך שלא כל הספקות הובהרו לי ואופיו של המאמר ספקולטיבי במהותו והוא מעלה היפותזות שמטרתן להשלים את החסר בטקסט. חקר הטקסט הוא לדעתי כיוון חשוב בהבנת דברי התלמוד, אך מוגבל. הטקסטים התלמודיים

¹ שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ד', מהדורת דפוס פראג, אלף ט"ו, ד"ה "הגמר קידושין".

² ראו מאמרי "ידות נדרים", משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 193-220.

משקפים 'נוף' של בית מדרש מסוים בתקופה מסוימת. הם מהווים מעין פרוטוקול של הדיונים ההלכתיים שהתקיימו בו המשקיפים על המסורת התלמודית מתוך הפרספקטיבה של הקטגוריות שלו. עלינו, אם כן, להשתמש בפרוטוקול זה ובמכלול הפרוטוקולים האחרים שבידינו כדי לנסות לחדור אל מעבר להם ולשחזר, עד כמה שניתן, את ההיסטוריה של הסוגיה. שאלות של נוסח הטקסט יעסיקו אותי רק במידה מינימלית, לפי הכרח הדיון. במקום זה אנקוט במאמרי זה במה שהייתי רוצה לכנות מתודה קונצפטואלית. נראה לי שמתודה זאת תאפשר לנו להבין את הבעיה ואת פתרונותיה ומתוך כך, תעזור לנו גם בנייתו הטקסטואלי של הסוגיות. אם אמנם אצליח בכך, תהיה זאת תרומה צנועה למשימה משותפת של כל הלומדים את דברי הקדמונים.

על-פי רוב, קביעה הלכתית או עיקרון מהסוג 'הקדש טעות אינו הקדש' הם תוצאה של סגירת דילמות ואופציות במשך דורות. הסוגיה התלמודית היא פרי תהליך המונע על-ידי מחלוקות: כל מחלוקת יוצרת קומה בבניין. הקומה הבאה תיווצר רק על בסיס הקומה שמתחתיה, כלומר על אותה אופציה שנתקבלה. אולם לעתים השאלות המכריעות חוזרות על עצמן בדרך זו או אחרת, בדורות מאוחרים יותר. במקרה הראשון יתקבל בניין דמוי פירמידה, במקרה השני בניינים מקבילים. קומה אחר קומה אנו חוזרים לשאלות העקרוניות, לתווי המתאר החיצוניים, אם כי לא בדיוק לאותה צורה ובאותה לשון. מצב מעין זה מתרחש במידה מסוימת, כפי שנראה, בסוגיית הטעות. ארבעת החלקים של עבודה זו מוקדשים לארבע הקומות העיקריות של הסוגיה: למחלוקת בית שמאי ובית הלל, לתנאי הגליל, לאמוראים הראשונים ולאמוראים המאוחרים.

חלק א': בית שמאי ובית הלל

1.1 הפה והלב

כדי לדון בשאלת הטעות, עלינו לחזור ולקבוע הנחת יסוד טריוויאלית ובעייתית כאחת. כוונתי לקיומה של שניות בסיסית באדם, המיוצגת בדברי חז"ל במתח שבין שני מושגים: הפה והלב. הבחנה זאת בין הפה והלב מצויה בכל שלביה של ההגות היהודית, אם כי המינוח משתנה מעת לעת. המושג 'עניין' ייצג בעברית הפילוסופית של ימי הביניים את

תוכנו של הביטוי הלשוני, בניגוד לפסוק הלשוני. במאמר "המחשבות" שבקובץ עקבי הצאן משתמש הראי"ה קוק בסמל הקבלי של כלים ואורות, כדי להצביע על היחס שבין המעשים והמצוות לבין הרעיונות הגלומים בתוכם.³ בהקשר זה מביא הראי"ה מקבילה: "כדמות הדיוק הבלשני לעומת הרעיונות הפנימיים שמתבטאים על ידו". ההקבלה שבין צמד המושגים אורות וכלים מצד אחד, לבין היחס שבין הביטוי הלשוני לבין מה שמבטא על ידו מצד שני, מצוי כבר בפשר הסמלים הקבליים, במשנתו של ר' ברוך מקוסוב.⁴ האורות מציינים את תוכנם של הביטויים הלשוניים. דימוי זה מקבל את השלמתו בסמל שבירת הכלים. לפעמים השפה אינה מצליחה להעביר את התוכן הרצוי, או אז מתרחשת שבירת הכלים, שאינם יכולים להכיל את האורות. הטעות היא דוגמה בולטת לשבירה זאת, אם כי רק אחת מני רבות.

כאמור, העברית התלמודית משתמשת בזוג המושגים: הפה והלב, כדי לתאר את הדואליות שאליה התייחסנו. הסוגיות שאנו נדון בהן סובבות סביב מוקד זה של בעיית אי-ההתאמה שבין הפה והלב. פעמים יש עודף ללב על פני הפה – אלו הם דברים שבלב – ופעמים יש עודף לפה על פני הלב. פעמים אחרות, יש ביניהן אי-התאמה, הכלי נשבר ואורותיו מתפזרים, וכאן מקומה של הטעות לסוגיה הרבים והשונים. ולעומת זאת, נפגוש לפעמים כלי ריק שלכאורה אור אין בו. גם לכלים אלה נצטרך להתייחס בהמשך.

למסכת היחסים שבין הפה והלב יש השלכות משפטיות רבות באותם התחומים שבהם אנו מתחייבים במלותינו, החלטותינו או הבטחותינו. כלומר בסוגיות שבהן השפה "פועלת" על העולם. מכאן ששניות זאת בין הלב והפה, מחייבת אותנו לקבוע כללים וגבולות ברורים.⁵ ל"החלטות" הלב שלוש בעיות מרכזיות: [א] בלב עוברות תכניות, מחשבות נפל, אופציות ואף הרהורים ורציות שאין לנו שליטה עליהם. [ב] החלטות הלב הן פרטיות; רשות היחיד שאין לרבים גישה אליהן. הבעיה הראשונה פוגעת ב"גמירת הדעת" של האדם; מתי תכנית

³ עקבי הצאן, ירושלים תשכ"ז, עמ' קכ"ד.

⁴ ראו מאמרי "ר' ברוך מקוסוב וראשיתה של החסידות", סיני, קט"ז (סיון-תמוז תשנ"ה), עמ' ק"מ-קפ"ג.

⁵ יתרה מזאת, לפעמים המחשבה שבלב קובעת, או על כל פנים משפיעה, על המציאות, תוך שהיא מלווה מעשים שהאדם עושה. פיגול, למשל, לפי הראשונים שלא דורשים דיבור אלא מחשבה בלבד, וכן בכמה מענייני הטומאה.

או החלטה הן סופיות? הבעיה השנייה פוגעת ב"פומביות" של המחויבות; בעניין שיש לנו במהותה התקשורתית של השפה, בייחוד ככל שזה נוגע למחויבויות משפטיות. לשיקולים אלה יש להוסיף פן נוסף, [ג] הפרטיות המאפשרת טעות ורמאות; הנודר יכול לפרש את דבריו למפרע, להוסיף תנאים ולהסביר את הדברים שנאמרו מבלי שיהיה לדברים אלה בסיס קודם,⁶ וזאת בכוונת זדון או בעקבות טעות.

מתוך שיקולים אלה יכולים אנו להבין את הצורך בשני העקרונות שניסח שמואל (שבועות, כ"ו, ע"ב). העיקרון הראשון, המבוסס על דברי התנאים בתורת כוהנים, דורש השתתפותו של הפה: "אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, שנאמר לבטא בשפתים". יש כאן שלילת ה"דברים שבלב". העיקרון השני, נוגע ישירות לשאלת הטעות. הוא דורש את שיווי המשקל אשר יאזן בין ה'פה' וה'לב', התאמה בין הדיבור למחשבה: "בשפתים" ולא שגמר בלבו להוציא פת חטיין והוציא פת שעורין" (שם). עיקרון שני זה לא מנוסח במפורש על-ידי שמואל אך ניתן להניח שהוא תואם את דרכו וכוונתו. על כל פנים, העיקרון שנוי במחלוקת ונחזור לחילוקי הדעות מאוחר יותר (להלן, סעיף 3.2), אכן, ישנם גוונים בפרטים, אולם כעיקרון מצאנו הלכות רבות המבטלות את מעמדו של ההיגד שאינו מבטא בדיוק את כוונתו ורצונו של האומר. כך קורה בתחומי ההפלאה כמו למשל בהלכות נדרים וקידושין, ובמידה מסוימת גם בשליחות במעילה. תנאי להתחייבות היא אכן ההשתתפות ההרמונית של הפה והלב.⁷

⁶ הממד הזה מסביר את קביעת בעלי התוספות המבחינים בין תלמיד חכם, המוכן לראות טריפה לעצמו, שלגבי דידו אנו יכולים להתחשב בדברים שבלבו, לבין עם הארץ, שלגבי דידו אין אנו יכולים לעשות זאת (תוספות, שבועות, כ"ו, ע"ב, ד"ה "גמר בלבו"): "... וי"ל דהתם איירי בעם הארץ דלא התירו לו אלא גבי אונסין כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. אבל לת"ח שרי אפי' שלא במקום אונס וכן מוכח דטעמא הוי משום דלא מהימנינן ליה במה דקאמר שהיה בלבו 'היום' דקאמר לגבי אונסין אפשר משמע אפשר שהיה כדבריו שהיה בלבו והכי נמי אשכחן בפי' ב' דנדרים (כ', ע"א) דמפליג בין ת"ח לע"ה גבי נדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו של ים...".

⁷ עיקרון זה מאפשר להבין הלכות רבות, כמו למשל ביטולן של נדרי זרוזין והדומים להם. וכך כותב הר"ן בחידושי (חידושי הר"ן, נדרים, כ"ג, ע"א) "דנדר זרוזין דמתני' אין פיו ולבו שוין של מוכר ולא של לוקח שוין שלעולם לא היה דעתו של מוכר שלא יפחות מן הסלע ולא דעתו של לוקח שלא יוסיף על שקל ומש"ה שרו". וכן בנדר שגגות (שם, כ"ה, ע"ב): "דכולהו ארבעה נדרים אין צריכין שאלה לחכם וטעמא דמילתא משום דכיון דאילו היה יודע שאביו או אחיו היו עמהן היה מוציאן מן הכלל ה"ז מוטעה בעיקר הנדר שלא היה דעתו מעולם על אביו וכל שיש בעיקר הנדר טעות אין פיו ולבו שוין

הדוגמה הקלסית לטעות מצויה במשנה במסכת תרומות (ג', ח'):

המתכנן לומר תרומה, ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה, שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה, שאיני נהנה לזה ואמר לזה, לא אמר כלום, עד שיהיו פיו ולבו שוין.⁸

משנה זו היא הבסיס ל"קיימא לן" שעליו הסתמך המהר"ם מרוטנבורג בתשובה שהובאה לעיל. באספקלריה של היום נראה לנו שמשנה זאת מבטאת קביעה הלכתית קלסית ומפורסמת, שאין עליה עוררין. אולם אין הדבר כך. יחס זה לטעות מיוסד על החלטה יסודית בקומת מסד, קביעת ההלכה על-פי גישתם של חכמי בית הלל. לא כך הייתה עמדתם של חכמי בית שמאי, החולקים על בית הלל במקרים מסוימים בסוגיית הטעות. הדוגמה הקלסית מצויה גם היא בדיני הקדש: "בית שמאי אומרים, הקדש טעות הקדש. ובית הלל אומרים, אינו הקדש" (משנה, נזיר, ה', א'). אליבא דבית שמאי, בהקדש, התאמה זאת בין הפה והלב אינה נדרשת. זהו ערעור על העיקרון השני של שמואל.⁹ משמעותו של ערעור זה אינה מובנת מייד. האם הפה המנותק מהלב יוצר התחייבות או האם עושה זאת הלב המנותק מהפה? או שמא שניהם? על כך נצטרך לעמוד בהמשך.

1.2 הגישות השונות להסבר דעת בית שמאי

נפתח את דיוננו בהבנת דברי בית שמאי, בהבאת המשניות העיקריות שבהן מובאות המחלוקות שבין בית שמאי לבית הלל:

ובטל מעצמו". על נדר זה נעמוד עוד להלן. אולם, יש כאן חידוש גדול המשנה את משמעותו של ה'לב'. הפה ביטא בדיוק את ה'לב', את רצונו של האדם. אולם, הנדרים הללו מתבטלים על בסיס הנחת יסוד של לב עמוק יותר, שלא בא לידי ביטוי בנדר הראשוני.

⁸ הבעיה הסימטרית קשורה עם התחייבות שבלב שלא באה לידי ביטוי בפה ועליה נעמוד בסעיף 3.2. בביטוי "פיו ולבו שוין" מהדהדים דברי הנביא (ישעיהו, כ"ט, י"ג): "ויאמר אדני יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדה". נראה לי שהרחבת המושג הזה הוא הבסיס לגישתם של בית הלל. אם אמנם אין משמעות לכבוד שרק הפה נותן, אין גם מחויבות במה שנולד מהפה בלבד.

⁹ בהמשך נראה שגם מהעיקרון הראשון של שמואל ייתכנו הסתייגויות.

נזיר, ב', א'-ב':

'הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה' בית שמאי אומרים נזיר ובית הלל אומרים אינו נזיר. אמר רבי יהודה אף כשאמרו בית שמאי לא אמרו אלא באומר הרי הן עלי קורבן. ... 'אמרה פרה זו הריני נזירה אם עומדת אני', אמר הדלת הזה 'הריני נזיר אם נפתח אני' בית שמאי אומרים נזיר ובית הלל אומרים אינו נזיר. אמר רבי יהודה אף כשאמרו בית שמאי לא אמרו אלא באומר הרי פרה זו עלי קורבן אם עומדת היא.

נזיר, ה', א'-ב':

בית שמאי אומרים הקדש טעות הקדש ובית הלל אומרים אינו הקדש. כיצד אמר שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש ויצא לבן, בית שמאי אומרים הקדש ובית הלל אומרים אינו הקדש. דינר זהב שיעלה בידי ראשון הרי הוא הקדש ועלה של כסף בית שמאי אומרים הקדש ובית הלל אומרים אינו הקדש 'חבית של יין שתעלה בידי ראשונה הרי היא הקדש' ועלתה של שמן, בית שמאי אומרים הקדש ובית הלל אומרים אינו הקדש.

נזיר, ה', ה':

היו מהלכין בדרך ואחד בא כנגדן אמר אחד מהן 'הריני נזיר שזה פלוני' ואחד אמר 'הריני נזיר שאין זה פלוני', 'הריני נזיר שאחד מכם נזיר', 'שאין אחד מכם נזיר', 'ששניכם נזירים', 'שכולכם נזירים', בית שמאי אומרים כולן נזירים ובית הלל אומרים אינו נזיר אלא מי שלא נתקיימו דבריו. ורבי טרפון אומר אין אחד מהם נזיר.

שקלים, ב', ג':

המכנס מעות ואמר 'הרי אלו לשקלי' בית שמאי אומרים מותרן נדבה ובית הלל אומרים מותרן חולין. 'שאביא מהן לשקלי' שוין שמותרן חולין. 'אלו לחטאת' שוין שהמותר נדבה. 'שאביא מהן לחטאת' שוין שהמותר חולין.

הטקסטים שלפנינו, בונים את הקומה הראשונה של המבנה שאותו אנו מנסים לתאר. מובאת בהם הקביעה 'הקדש טעות הקדש', המבטאת את האינטואיציה היסודית של בית שמאי. האדם מחייב את עצמו, אך כיצד? כפי שרמזתי לעיל, עיון במקורות מצביע על קיומה של אי-בהירות יסודית בהבנת דברי בית שמאי, דילמה הבאה לידי ביטוי בקומה השנייה של הסוגיה. אנו יכולים להבין דילמה זאת אם נחשוב על שני פירושים אלטרנטיביים אפשריים, שהם הפוכים במהותם:

[א] הקדש, למרות שנעשה בטעות, ללא כוונה להקדיש, עדיין הקדש הוא. על אחת כמה

וכמה אם הייתה כוונה להקדיש אך בהקדש היה טעות חלקית או פרטית: הפה הוא הקובע.
[ב] הקדש שהמקדיש התכוון לעשותו, שלא נתנסח כתקנו בגלל טעות, הוא הקדש: הלב עדיף.

1.3 רבי יוחנן וריש לקיש

הדילמה הזאת בהבנת שיטתם של חכמי בית שמאי, משתקפת לדעתי בירושלמי, במחלוקת בין רבי יוחנן הנוקט בדרך הראשונה, לריש לקיש הנוקט בדרך השנייה. כפי שאנסה להוכיח, מחלוקת זו משקפת חילוקי דעות בהבנת דברי בית שמאי, הקיימים כבר אצל התנאים. במקורות התנאיים מוצאים אנו, כך נראה לי, ראיות לשתי הגישות, על אף שהגישה הראשונה, גישתו של רבי יוחנן, היא הדומיננטית. למסורת השנייה, זו של ריש לקיש, ביטויים בתוספתא ובברייתות (של ר' נתן למשל), ושרידים מסוימים במשנה (בעמדתו של רבי יהודה). על מקורות אלה נדון מאוחר יותר. אנו נתעלם מהסדר הכרונולוגי, ונקדים את הדיון על המחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש, שבה משתקפת בבירור הדילמה שעליה עמדנו לעיל.

רבי יוחנן וריש לקיש חלוקים על הבנת דברי בית שמאי (נזיר, ב', א' [ה', ע"ב]): "הריני נזיר מן הגרורות ומן הדבילה": "א"ר יוחנן טעמא דבית שמאי משום שהוציא נזירות מפיו", כלומר עצם השימוש במילה "נזיר" מחייב את האדם, אף אם לאחריה באים ניסוחים פגומים או תנאים מוזרים שלא התקיימו,¹⁰ (כמו למשל במשנה בנזיר, ה', ה'). ריש לקיש חולק על רבי יוחנן. אין הוא מבין את דברי בית שמאי כתולים את החיוב בשימוש במילה "נזירות". החיוב נוצר בעקבות רצונו ומחשבתו של האדם למרות הרב-משמעות שבניסוח שבו השתמש האדם. לפיכך מסביר ריש לקיש כי טעמם של בית שמאי נובע משום "כינויי

¹⁰ יראת הכבוד בפני קדושת הנזירות יכולה לבוא לידי ביטוי בשתי קביעות הפוכות. בית שמאי מחייבים כל נזירות, אף אם תלויה הייתה בתנאי שלא התקיים, אם השתמש בה האדם במילה "נזיר". לעומת זאת רבי טרפון, לדעתי מתוך אותה מוטיבציה, דורש הפלאה מוחלטת. כלומר כל נזירות התלויה בתנאי אינה נזירות. וראו על כך לחלן.

כינויין¹¹. במילים אחרות, האדם התכוון להתחייב בנזירות, אולם בגלל סיבות שונות לא ניסח את נדר הנזירות במפורש או בצורה חד-משמעית אלא השתמש באחד הכינויים "הרחוקים" ליי, כדוגמת גרוגרות¹². מקבילה לכך מצאנו בהתייחסות למשניות בפרק ה', א'- ב' (אמר "שור שחור שיצא מביתי ראשון") המעמידות בפנינו בעיה חמורה הרבה יותר. וכך מסביר ריש לקיש בשם בר קפרא את עמדת בית שמאי (ירושלמי, נזיר, כ"א, ע"ב):

את תופשו משום 'שור' משום 'ראשון'. שור שחור שיצא מבית ראשון ויצא לבן ויצאו שחורין אחריו את תופשו משום ראש לשחורים. שור לבן שיצא מבית ראשון ויצא שחור ויצאו לבנים אחריו את תופשו משום ראש ללבנים.

לפי הגישה הזאת של ריש לקיש, לפנינו בעיה פרשנית. אנו מפרשים את הניסוח ככולל שתי כוונות שונות, וזאת על-ידי חלוקת המאמר לשניים: [א] "שור שחור שיצא מבית ראשון – לשחורים". כאן התווספה מילה "לשחורים" (הראשון מבין השחורים השחורים שיצא הוא הקדש, וזאת אף אם לא יצא ראשון באופן מוחלט, שהרי קדם לו לפחות שור לבן אחד). [ב] "שור שיצא מבית ראשון". כאן נשמטה המילה "שחור", השור הלבן שיצא ראשון הוא הקדש, אף אם אינו שחור.¹³

מהי מהותה של מחלוקת זו בין ר' יוחנן וריש לקיש, או כפי ששואל הירושלמי: "מה נפק מביניהון?" (נזיר, ה', ע"ב):

מה נפק מביניהון אמר 'הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה' על דעתיה דר' יוחנן נזיר, על דעתיה דריש לקיש אינו נזיר. 'הריני נזיר מן הככר' על דעתיה דר' יוחנן נזיר על

¹¹ על כינויי כינויים ראו דברי פרופ' ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, נזירות, עמ' 503 ובמראי מקומות, שם.

¹² ניתן להעלות את ההשערה, שיראים רבים שינו את נוסח הנזירות שמא ייכשלו בה, ואמרו 'גרוגרות ודבילים' במקום יין, דבר ההופך אכן היגדים מעין אלה ל'כינויי כינויים'. וראו דבריו של רבינו תם **בתוספות**, מנחות, ק"ג, ע"א, ד"ה "הריני נזיר": "הריני נזיר מן הגרוגרות – בתוספתא (רפ"ב דנזירות) תניא [כינויי] כינויים בית שמאי אומרים נזיר ובית הלל אומרים אינו נזיר ואיזו כינויי כינויים האומר הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה ותימה מה שייכא הכא ורבינו תם פירש דבירושלמי מפרש דקרו אינשי לגרוגרות תירוש פי' כששואלין אותו אומר כך היה בלבי. לשון רבינו תם". והשווה תוספות, נזיר, ט, ע"א, ד"ה "הריני נזיר".

¹³ וזאת על-פי פירושו של בעל הפני משה.

דעתיה דרבי שמעון אינו נזיר, 'מן הככר' לא אמר כלום.

הטקסט שלפנינו בעייתי. נראה שהרישא צריכה תיקון, שהרי בה לא יכולה להיות מחלוקת ולדברי כולם, צריכים אנו לומר שהאומר "הריני נזיר מן הגרורות ומן הדבילה" הריהו נזיר, והדבר מפורש בתוספתא (נזיר, ב', א'). מה שאין כן, מי שמתנזר מן הככר.¹⁴ לדעת רבי יוחנן הרי הוציא דבר נזירות מפיו, ברם לדעת ריש לקיש אין בדבריו אפילו משום כינויי כינויין. על כל פנים נכונים הם דברי בעל הפני משה: "כששואלין אותו למה התכוונת והוא אומר שדעתו היה לגרורות ולדבילה ולא נתכוון לא [להזיר] מהן. דלטעמיה דרבי יוחנן הוי נזיר לבית שמאי... על דעתו של ריש לקיש... לא הוי נזיר". מהות המחלוקת ברורה. לפי רבי יוחנן הפה מחייב. לפי ריש לקיש, כוונת הלב מחייבת אף אם הביטוי לא תאם את כוונותיו.

להלן אנסה לשרטט דיאגרמה שתחשוף ותבהיר את העמדות השונות. יש לפנינו שלוש אפשרויות שונות המבוטאות בלוח הראשון. הקווים שמתחתיו קובעים את העמדות השונות של רבי יוחנן וריש לקיש בהבנת שיטת בית שמאי. המחלוקת הזאת מציגה את עמדת בית שמאי משתי נקודות מבט אנטיטיות. לפי רבי יוחנן בית שמאי ממקד את שיטתו בחיוב הפה. לפי ריש לקיש – בכוונת הלב. ממילא נקבעת כאן גם עמדת בית הלל. אם הניתוח שלנו נכון, עמדתו של ריש לקיש תהיה מקבילה לעמדתו של שמואל, ועמדתו של רבי יוחנן לעמדתו של רב ששת, שעליה נדון בהמשך (סעיף 3.2).

פ'ה' ללא 'לב' וכוונה	פיו ולבו שווים	'לב' וכוונה בניסוח מוטעה	
רבי יוחנן	---	---	הקדש לפי בית שמאי
---	ריש לקיש		
---	רבי יוחנן = רב ששת		הקדש לפי בית הלל
---	ריש לקיש = שמואל	---	

¹⁴ ואולי לא צריך לתקן את הנוסח כלל. זאת אם נפרש את המחלוקת במקרה ואין כלל כוונה של הנזיר להזיר את עצמן מן היין. במקרה זה אין בכלל כאן עניין לכינויי כינויים.

דברים אלה קשורים עם ממד נוסף של המחלוקת. אליבא דבית שמאי ההקדש חל גם במקרה של טעות, אולם באיזו טעות מדובר? מה מהותה ומהן גבולותיה של טעות זו שאינה מונעת את חלות ההקדש? לפי רבי יוחנן בית שמאי מחייבים אף במקרה של טעות רדיקלית, כמו למשל כאשר נתכוון לומר "חולין" ואמר "הקדש", כלומר לא הייתה לו כוונה כלל להקדיש. נדון על כך מאוחר יותר בסוגיית השעורים והעדשים. ריש לקיש לעומת זאת, מבין את דברי בית שמאי כמכוונים לניסוח בעייתי של אדם המתכוון להקדיש, אלא שניסוחו אינו מוצלח. במקרה כזה, ודווקא במקרה כזה, הניסוח הבלתי מדויק אינו פוטר את המקדיש לפי בית שמאי אליבא דריש לקיש. אנו מקבלים את כוונתו תוך שאנו מאפשרים שוליים של טעות בניסוח, והניסוח נשאר מחייב. שוליים אלה אינם בלתי מוגבלים. לפיכך בדוגמה שהבאנו לעיל, אם אמר "שור שחור שיצא מביתי ראשון ויצא שור לבן" הרי הוא הקדש, אולם (כ"א, ע"ב) אם יצא "איל לא כלום. עגל אין דכתיב (ויקרא, ט') ועגל בן בקר לחטאת, כבש לא כלום". וכן אם אמר דינר כסף שיעלה בידי ראשון ויצאו "סלעים לא כלום, פרוטרוט לא כלום, דינר זהב קדש".

כפי שהערתי לעיל, נראה לי שהמחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש משקפת שתי הבנות שהיו קיימות כבר בין התנאים. המשניות נראות לפי פשוטן כקרובות לדעת רבי יוחנן. לדעתי, שומר ריש לקיש על גישה תנאית אלטרנטיבית שבאה לידי ביטוי בעמדתו של בר קפרא,¹⁵ ובנוסף לכך השאירה רשמיה במשנותיהם של רבי נתן ורבי יהודה. המסורת שבשמה מדבר ריש לקיש באה לידי ביטוי מפורש ומדויק בתוספתא שהוזכרה לעיל (נזיר, ב', א'), שבה קוראים אנו על פתיחה שונה שאיננה במשנה: "כנויי כינויין כיצד אמר הריני נזיר מן הגרוגרת ומן הדבילה ב"ש או' נזיר". כאן מוגדרת נזירות זאת, "כנויי כינויים", דבר המחזיר אותנו אל התוספתא בראש פרק א': "בית שמאי אומרים כינויי כנויין אסורין ובית הלל אומרים כנויי כנויין מותרין". "כנויי הכינויים" מוגדרים אכן בקיומו של אי-דיוק ואף טעות ושגיאה. אלא שאין זאת הטעות האבסולוטית הנותנת מעין כוח מוחלט לשפה. זוהי בדיוק

¹⁵ ידועים לנו מקרים נוספים שבהם ריש לקיש מביא מסורות משל בר קפרא, ודבר זה נראה לי משמעותי מאוד. כך למשל בירושלמי, פאה, כ"ד, ע"ב (ר"ל בשמו של בר קפרא, ורבי יוחנן בשמו של רבי), כלאים, מ"ב, ע"ב, תרומות, ל"ז, ע"ב, ערלה, ט"ז, ע"א, פסחים, ח', ע"א, ע', ע"א, סוטה, כ"ה, ע"ב, בבא בתרא, ח', ע"א ונדה, ח', ע"ב.

גישתו של ריש לקיש.

המחלוקת בין שתי מסורות אלו באה לידי ביטוי גם בבבלי. בשני מקומות מצאנו בבבלי הדים למחלוקת הזאת. לפנינו עדויות ברורות על מסורות ארץ ישראליות שעברו לבבל. כפי שנראה להלן, במקרה של אחת מהן, יש לנו עדות מפורשת על זהות המוסר את דעות המערב: רב דימי.

1.4 בר פדא ואב"י

ההתייחסות הראשונה בבבלי, שבה נדון, קשורה לסוגיית "שור שחור – ראשון" (נזיר, ל"א, ע"א). כירושלמי, גם הבבלי התלבט בהבנת המשנה, ובייחוד בהבנת דבריהם של בית שמאי:¹⁶ מדוע קובעים הם שהשור אכן הקדש?

כפי שראינו לעיל, ולהבנה זאת נחזור עוד להלן בדיון על המחלוקת שבין רבי שמעון לרבי מאיר, ניתן לפרש את דברי בית שמאי כטוענים שאפשר לחייב אדם לפי הרישא שמחלצים מאמירתו, ואף מתוך תת־היגד שבדבריו. כך למשל בנזיר (ה', א'): ההיגד "שור שחור שיצא מביתי ראשון, הרי הוא הקדש", אינו מתקיים, אך תת־ההיגד "שור שיצא מביתי ראשון, הרי הוא הקדש". כיצד מותר לנו לעשות זאת? נדמה לי שניתן להשוות דגם פרשני זה, לתשליל שצולמו עליו תמונות שונות, זו על גב זו. אנו יכולים לפסול את התשליל לחלוטין, זו תהיה דרכו של רבי שמעון. אולם, אנו יכולים לנסות ולחלץ ממנו תמונה משמעותית, אף אם תהא חלקית.¹⁷ וזאת למרות שהאפשרות לתקן ולפרש את הטקסט הופכת אותו לרב־משמעי.

¹⁶ סוגיה זאת בבבלי משקפת לדעתי מקורות עתיקים יותר. נוסף להתייחסות לבר פדא, יש בסוגיה הזאת אפיון יוצא דופן. כפי שנראה להלן כשדנים על דברי בית שמאי מובאים שני טעמים עיקריים שבהם נדון בהמשך: "תפוס לשון ראשון" ו"אין אדם מוציא דבריו לבטלה". טעמים אלה קשורים עם תאוריות אמוראיות כוללניות שעליהן נדון להלן. אולם במקורות הקדומים יותר מוצאים אנו טעם שלישי מסוג אחר. כוונתי להשוואה שבין הקדש (תחילת הקדש) להלכות תמורה (סוף הקדש) ומעשר בהמה. על טעם זה, המפורש במקורות התנאיים נעמוד להלן. על המסורת הראשונית מתוסף עיבודו של אב"י, שבו נדון להלן.

¹⁷ תיקון לשון ההקדש מעורר בעיה שפעמים רבות היא חסרת פתרון. לפעמים ייתכנו תיקונים שונים ואין שום בוחן שלפיו יש להעדיף פתרון אחד על חברו. כך למשל ניתן לתקן את ההיגד "שור שחור שיצא מביתי ראשון" בשתי צורות, כמקדיש את השור הראשון אפילו אם הוא לבן ["שור – שיצא מביתי ראשון"] או את השור השחור

תשובה אחרת לשאלה מדוע לדעת בית שמאי ההקדש חל במקרה בעייתי זה ניתנת לפי נוסח הדפוס על-ידי רב פפא, ולפי כתב יד מינכן בשמו של בר פדא: ללא ספק נוסח זה הוא הנכון. "אמר בר פדא לכך נאמר ראשון, לכשיצא ראשון". מדובר כאן לפי הפירוש הזה על שור שחור שיצא ראשון בין השחורים. במילים אחרות, הטעות "מומעטת" כאן, על-ידי הסבר הלשון של הנדר וההקשר שלו. לפי פירוש זה מוסבר בקלות למה במקרה זה נוצר חיוב. אדרבה, עמדתם של חכמי בית הלל הופכת מוזרה. על כך עומד בהערותו רבא¹⁸ מברניש: "א"ל רבא מברניש לרב אשי האי הקדש בטעות הוא? הקדש בכוונה הוא!". אכן, אם כך מסבירים אנו את הנדר, אין זה הקדש טעות כלל! התשובה של רב אשי "משום דאטעייה לדיבוריה קמא" (רש"י: "דמיחזי כמאן דלא ניחא ליה לקדושי אלא שחור"), מלמדת שוב שלפנינו טעות צדדית ובלתי יסודית, טעות בתרגום הלב לפה, או יתרה מזאת, תופעה הנראית לנו כטעות. אין ספק ששורשי הסברו זה של בר פדא, או רבי יהודה בן פדיה, נעוצים בעמדת בר קפרא דודו, כפי שהיא הובאה על-ידי רבי שמעון בן לקיש. ואין ספק שאכן ישנם קשרים ברורים בין שלושת החכמים האלה.¹⁹

הראשון אף אם אינו ראשון ["שור שחור שיצא מביתי ראשון – מבין השחורים"] כדברי **התוספות** (נזיר, ל"א, ע"א) ד"ה "כיצד": "אית דמפרשי בגמרא מילתא דב"ש דקאמרי הקדש אלבן קאי משמע הקדש טעות הוי הקדש דיש לומר דדעתו הוי להקדיש [מה] שיצא מביתו ראשון, ומה שאמר שחור לפי שטעה והיה סבור שהשחור יצא ראשון הלכך טעות לא ימנע את ההקדש מלחול על השור שיצא מביתו ראשון ואפילו על הלבן חל ההקדש. ואית דמפרשי דשור שחור שיצא אחר הלבן קדוש ואע"ג דלא נפק ראשון מן הבית ומיירי שיצא ראשון מן הבית לשאר שוורים שחורים ובגמרא אפרש וכן דינר וחבית יש לפרשו בשני פנים וכי היכי דמפרשי רישא יש לפרש הנך בבי דינר זהב וחבית של יין".

בכתב יד מינכן "רב אחא מברניש".

18

על עתיקותה של המסורת הזאת הערנו לעיל, בהערה 16. כשהסוגיה דנה בטעם עמדתם של בית שמאי, היא מסיקה אותו מהשוואת הקדש לתמורה, ולא בהזקקות לעקרונות "תפוס לשון ראשון" או "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" שעליהם נעמוד מאוחר יותר. ואכן בסוגיה קוראים אנו "מאי טעמייהו דבית שמאי דילפינן תחלת הקדש [הקדש] מסוף הקדש [תמורה], מה תמורה אפי' בטעות אף הקדש אפי' בטעות". אביי יביע את עמדתו בסוגיה זאת. פרט נוסף, מקשר לדעת את הסוגיה למחלוקת שבין אביי ורבא, ובעיקר לעמדתו של אביי. בסוגייתנו בנזיר קוראים אנו: "ובית הלל? הני מילי תמורה אבל אחותי הקדש בטעות לא מחתינן. ולבית שמאי? מה אילו אמר הרי זה תחת זה לחצי היום מי הוא תמורה מההיא שעתא אלא עד דמטי חצי היום הוא דהוא תמורה ה"נ לכו מיגליא מילתא". מקרה זה של 'לחצי היום' חוזר בדברי אביי בזבחים, ל', ע"א: "איבעיא להו הרי זו תמורת עולה ושלמים מהו לחצות מהו אמר אביי בהא ודאי מודה רבי מאיר רבא אמר עדיין היא מחלוקת".

19

סוגיה זו שייחסתי לבית מדרשו של אביי, מקבלת את הגבלת הטעות אך רק במקרים מסוימים. זאת בעקבות המשנה (נזיר, ה', ה'):

וסברי בית שמאי אומרים הקדש בטעות לא הוי הקדש? תא שמע "היו מהלכין בדרך ואחד בא כנגדן, ואמר אחד הריני נזיר שזה פלוני... בית שמאי אומרים כולם נזירים". והא הכא הקדש בטעות הוא וקתני 'כולם נזירים' אמרי סברי בית שמאי הקדש בטעות הוי הקדש, הכא לא (נזיר, ל"א, ע"א).

כלומר, ממשנת "שור שחור" לא היינו יודעים זאת ורק מהמשנה הנוספת ("היו מהלכין בדרך") יודעים אנו שבית שמאי סוברים שהקדש טעות הנו הקדש. יתרה מזאת, הסוגיה מנסה לטעון שעמדת בית שמאי לא הובנה כראוי. זאת וודאי הייתה עמדתו של בר קפרא וממשיכי דרכו בסוגיית הטעות:²⁰

וסברי בית שמאי אומרים הקדש בטעות לא הוי הקדש? והתנן "מי שנדר בנזיר ונשאל לחכמים והתירו והיתה לו בהמה מופרשת תצא ותרעה בעדר אמרו בית הלל לבית שמאי אי אתם מודים שהקדש בטעות הוא ותצא ותרעה בעדר". מכלל דסברי בית שמאי הקדש בטעות הוי הקדש? אלא בית הלל הוא דקא טעו סברי טעמייהו דבית שמאי משום דהקדש בטעות הוי הקדש ואמרי להון בית שמאי לאו משום הקדש בטעות הוא אלא משום דאטעייה לדיבוריה קמא.

אביי עצמו מפרש אחרת את המשנה וקורא אותה כמציינת טעות משנית. הוא עושה זאת תוך שינוי יסודי בהבנת הטקסט (נזיר, ל"א, ע"ב):

אביי אמר: לא קס"ד דקאים בצפרא, אלא הכא במאי עסקינן – דקאים בטיהרא ואמר שור שחור שיצא מביתי ראשון ליהוי הקדש, ואמרו ליה לבן נפק, ואמר להון אי הוה ידענא דלבן נפק לא אמרי שחור. ומי מצית אמרת דקאים בטיהרא עסיק? והקתני: דינר של זהב שיעלה! תני: שעלה. חבית של יין שתעלה! תני: שעלתה.²¹

²⁰ על סברה אחרת בהבנת דברים אלה נעמוד עוד להלן.

²¹ הבחנה זו של אביי קשורה לדעתי להבחנה שבין ה־de re (התייחסות לישות מסוימת) וה־de dicto (התייחסות לישות המוגדרת על ידי תנאי או תיאור). כדי להבהיר את ההבחנה הזאת אשתמש בדוגמה פשוטה. ארשה לעצמי לפגוע ביפי הניסוח כדי להדגיש את ההבדל הלוגי שבין שני ניסוחים, בין "ראובן יודע שמישהו הוא מרגל"

אביי מפרש את המשנה בצורה מופלאה, כשהוא מתבסס על ההבחנה שבין קביעה המתייחסת לעתיד, לבין קביעה המתייחסת לעבר. במקרה הראשון [שיצא בעתיד] הניסוח יוצר תנאי שלא מתקיים. במקרה השני [שיצא בעבר], לעומת זאת, יש התייחסות לישות מוגדרת, כאשר יש טעות באפיונו. האומר מציין אותו שור שיצא מהבית ראשון, אך הוא סבור שהוא שחור כשבעצם הוא לבן.²² טעות מקרית זו באחד ממאפייניו של השור שיצא בבוקר, אינה מספקת כדי לבטל את חלות ההקדש.

1.5 רבי ירמיה ורבי יוסי

המחלוקת בהבנת דברי בית שמאי ובהבהרת הטעות שבה אנו דנים חוזרת במחלוקת בין חזקיה ורבי יוחנן המובאת בבבלי (ועליה נעמוד להלן), ומאוחר יותר במחלוקת בין רבי ירמיה ורבי יוסי בירושלמי (תרומות, פ"ג, ה"ד, דף י"ב, ע"ב):

תמן (נזיר, ה', א') תנינן ב"ש אומרים הקדש טעות הקדש. ואמר רבי ירמיה בא לומר חולין ואמר עולה קדשה אמר רבי יוסי במתכוין להקדש אנן קיימין אלא שטעה מחמת דבר אחר. והדא מתניתא (תרומות, ג', ד') מה היא? על דעתיה דרבי ירמיה במחלוקת ועל דעתיה דרבי יוסי דברי הכל.

הטעות מחייבת, אליבא דבית שמאי. אך, באיזו טעות מדובר? אליבא דרבי ירמיה, סוברים בית שמאי שהקדש טעות הקדש, אף במקרה של טעות מהותית ורדיקלית: "בא לומר חולין ואמר עולה, קדשה". לעומת רבי ירמיה, ממתן רבי יוסי את דברי בית שמאי: הטעות התקפה, היוצרת חלות היא רק טעות מקרית ולא טעות מהותית. היא יכולה לגעת באפיוני ההקדש, אך לא בעצם התהווה: "במתכוין להקדיש אנן קיימין, אלא שהוא טועה משום דבר

(de dicto) לבין "יש מישהו שראובן יודע עליו שהוא מרגל" (de re). במקרה אחרון זה, טעות באפיון האדם אינו פוסל את הזהות. כך גם כאן, אליבא דאביי יש התייחסות לשור מסוים, למרות טעות מקרית באחד מאפיוניו. הדבר קרוב לשאלה בגט כשנתכוין הסופר לאישה זו ולא ידע שמה, אם נקרא "לשמה" (ראו מראי מקומות באנציקלופדיה תלמודית, ה', עמ' תר"ט, הערה 642).

²² אם נסכם את הנאמר, לפנינו שלושה פירושים: שניים ראשונים משל ריש לקיש בירושלמי, השלישי משל אביי. [1] שור שחור ראשון בין השחורים. זהו הפירוש המקובל בבבלי. [2] שור ראשון, אף אם הוא לבן. [3] השור שיצא ראשון – שהוא שחור.

אחר.²³ "דבר אחר" היא טעות צדדית לא מהותית. הוויכוח שבין רבי ירמיה ורבי יוסי מתמקד בהבנת דברי בית שמאי, אך יש בו השלכות גם באשר לסוגיית התמורה, גם לדעת בית הלל. כפי שניזכר להלן יש הקבלה מדויקת בין טעות בהקדש לפי בית שמאי לבין תמורה לדברי הכל. גם בית הלל מודה שתמורת טעות היא אכן תמורה.

ענה נחזור למשנה שהוזכרה לעיל במסכת תרומות (ג', ד'): "המתכון לומר תרומה, ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה, שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה, שאיני נהנה לזה ואמר לזה, לא אמר כלום, עד שיהיו פיו ולבו שוין". לכאורה אלו הם דברי בית הלל. אולם דבר זה שנוי במחלוקת בירושלמי (נזיר, י"ט, ע"א, ואף בתרומות, שם). על המשנה בתרומות נאמר שם: "על דעתיה דרבי ירמיה במחלוקת" בין בית שמאי ובית הלל "על דעתיה דרבי יוסי – דברי הכל", כלומר, לפי רבי יוסי, מודים בית שמאי שבמקרה רדיקלי מעין זה אין הקדש – הקדש. מחלוקת זו שבין רבי ירמיה ורבי יוסי אכן מחזירה אותנו אל שתי ההבנות השונות של דברי בית שמאי. רבי ירמיה ממשיך את שיטתו של רבי יוחנן, ורבי יוסי, את שיטתו של ריש לקיש.

1.6 משנותיהם של רבי יהודה ורבי נתן

על רקע שתי המסורות הללו יש עניין מיוחד בדברי רבי יהודה המציע אלטרנטיבה לגישה המקובלת במשנה: "אמר רבי יהודה אף כשאמרו בית שמאי, לא אמרו אלא באומר הרי הן עלי קורבן" (נזיר, ב', א').²⁴ כיצד יש להבין את דבריו של רבי יהודה? המונח "באומר" או "כאומר" שבמשנה מלמד אותנו שלפנינו הנחת יסוד: כוונתו של האדם הייתה לפירוש מן הדבילה ומן הגורגרות, אלא שהיא לא באה לידי ביטוי בנוסח תקין. הנודר השתמש בלשון

²³ אליבא דרבי ירמיה מרחיבים בית שמאי את סמכותה של השפה אף כשאין מקבילה פנימית לגבי עצם חלות השם המחיב. לפי זה, יש לומר שבית שמאי חולקים גם על המשנה בתרומות: "המתכון לומר תרומה ואמר מעשר וכו'". אולם, עלינו לסייג קביעה זאת, שהרי בסיומה של המשנה מדובר אפילו על נדר, ואליבא דבית שמאי, יש שאלה ופתח בנדרים. כלומר, אף לדעת רבי ירמיה אין הם חולקים על הסיפא של המשנה בתרומות.

²⁴ השוו את דברי רבי יוסי ברבי יהודה בתמורה (ב', ג'): "ר' יוסי בר' יהודה אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין". אלא שדברי רבי יוסי ברבי יהודה חולקים לשיטתו של בית הלל. ונעסוק בדבריו בסעיף 3.2.

נזירות במקום באחד מלשונות הנדר. מקרה זה יש לו מקבילה במשנה הסמוכה (נזיר, ב', ג'): "מזגו לו את הכוס ואמר הריני נזיר ממנו הרי זה נזיר. מעשה באשה אחת שהיתה שיכורה ומזגו לה את הכוס ואמרה הריני נזירה ממנו אמרו חכמים לא נתכוונה זו אלא לומר הרי הוא עלי קורבן".

דעתו של רבי יהודה קרובה לדעתי למסורת שבידיו של ריש לקיש. אולם אין כאן זהות שלמה עם דברי ריש לקיש. כיצד יש להבין את חלות ההתחייבות "הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבלה"? האם בית שמאי מחייבים אותו כ"נזיר", כפי שחשבנו עד עתה, או שמא כ"נדור", למרות שהוא חסר "פה", שהרי לא נדר ב"קורבן" אלא "נזיר", מונח בלתי תקני בנוגע לנדרים. אם נניח שהנודר התכוון לנדר ולא לנזירות, משקפות הברייתות של רבי נתן את כיווני הפרשנות שראינו עד כה. הם באים לידי ביטוי בלשונות השונים של המקור המובא בבבלי, בשם רבי נתן (נזיר, ט', ע"ב):

רבי נתן אומר בש"א נדור ונזיר ובית הלל אומרים נדור ואין נזיר.
לישנא אחרינא אמרי לה רבי נתן אומר בית שמאי אומרים נדור ואינו נזיר, ובית הלל אומרים לא נדור ולא נזיר.

הקביעה "נדור" מתאימה לכיוונו של ריש לקיש, הקביעה "נזיר" – לגישתו של רבי יוחנן. מעניין שהלשון הראשונה של הברייתא מבטאת אפילו ניסיון לאחד בין שני הפירושים לדברי בית שמאי: "נדור ונזיר".²⁵ בית שמאי יכול לסבור, לפי זה, שגם הניסוח המחייב ללא

דיאגרמה של האפשרויות השונות תעזור לנו להבין את הבעיה:

25

יפה' לא 'לבי' וכוונה	פיו ולבו שווים	'לב' וכוונה בניסוח מוטעה
ב"ש אליבא דרבי יוחנן	בית הלל	ב"ש אליבא דריש לקיש וכו'
נזיר	לא נדור ולא נזיר	נדור

השורה השלישית מתארת את הברייתות של רבי נתן. מופיעות בה שתי תשובות אפשריות לפי בית שמאי. לגבי תשובה השלישית האפשרית, מן הראוי להדגיש שבהבנת קביעה זאת מצאנו מחלוקת חשובה בין התוספות לרא"ש. לפי התוספות, רבי נתן מחבר את שתי האפשרויות. לפי התוספות, מדובר כאן על קווינקציה של שתי הגישות [ט', ע"ב, ד"ה "ב"ש סברי כר"מ"]. לא כך הרא"ש המפרש את הקביעה "בש"א נדור ונזיר" כמצביעה על

כוונה, וגם הכוונה שבאה לידי ביטוי בניסוח מוטעה, יוצרים התחייבות. גם "פה" בלבד וגם ה"לב" בלבד. אולם הברייתא הזאת משקפת גם התלבטות בנוגע לעמדת בית הלל. הפירוש המקובל לעמדת בית הלל הוא הדורש "פיו ולבו שווים". זאת עמדת שמואל, כפי שראינו לעיל. כאן רואים אנו אפשרות להחלשת הדרישה. הברייתות של רבי נתן סורקות את האפשרויות כולן.

ראינו את האופציה הראשונה שלפיה בית שמאי מקיימים ומאשרים כל התחייבות שנוצרה על-ידי השפה בלבד. לפי רבי יהודה, לעומת זאת, הם מקיימים התחייבויות רק כשהנוסח בשפה אינו מושלם. לפי גישה אלטרנטיבית זאת, בית שמאי מכשירים את הנוסח הבלתי תקין והופכים אותו למחייב, תוך שהם שמים את הדגש על כוונתו של האומר, למרות שהיא לא בוטאה באופן תקין, דבר הדומה לעמדתו של רבי יהודה. עתה נחזור על האופציות השונות של המחלוקת. בית הלל סוברים שכדי שאמירה תהיה מחייבת יש לקיים את התנאי 'פיו ולבו שווים'. תנאי זה משאיר אותנו עם שתי קצוות שבהן אין החיוב נוצר. הקצה האחד הוא חוסר בלב, זוהי העמדה שניתחנו קודם. הקצה השני, הוא חוסר בפה. כאן מחייבים בית שמאי אליבא דרבי יהודה, וזאת שוב בהנחה שבקביעה "הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבלה" מתכוון האדם להיות נדור מהם. לסיכום ניתן לחזור ולהדגיש, שעתה אפשר לעמוד על טיבה של המחלוקת בין הגישות המנסות לפרש את דעתם של חכמי בית שמאי. לפי הגישה האחת, "הרשמית", בית שמאי מדגישים את חשיבותה של השפה. הפה יוצר התחייבות למרות שאין הלב אתו. לעומת זאת, לפי הגישה השנייה, בית שמאי מתמקדים במחשבה. הלב יוצר התחייבות למרות שבדיוק ועל-פי דרישות השלמות התקנית, אין הפה עמו.

1.7 הגותם של בית שמאי

כפי שראינו ועוד נראה זאת להלן, הסוגיה מסועפת מאוד ומתקשרת לשאלות נוספות. הצעתנו היא כאמור שיש מסורות שונות בהבנת דברי בית שמאי. ידועה המחלוקת הקיימת

דיסיונקציה של שתי האפשרויות, כלומר נזור או נדור, כפי שנראה לי, הכל לפי הכוונה של הנודר.

בין החוקרים בהבנת דברי בית שמאי על היחס שבין המחשבה והמעשה.²⁶ המחלוקת הזאת קרובה במידת מה למחלוקת התנאים והאמוראים בהבנת הסוגיה שאנו דנים בה. רבי יוחנן תופס את בית שמאי כמדגישים את כוחה של השפה בסוגיות ההפלאה. לעומת זאת נראים הדברים שריש לקיש ובית המדרש שהוא מייצג, סוברים שבית שמאי מדגישים דווקא את חולשתה של השפה, מקילים בדרישה החמורה לביטוי בשפה ומחזקים את כוחה של המחשבה. אדם שהתכוון לנדור מתחייב אף אם עשה שגיאות או טעויות בדבריו.

מה הוא הבסיס ההגותי לעמדת בית שמאי? לאור מה שאמרנו לעיל, נצטרך לשחזר שתי סברות. על כוחה של המחשבה לא נדון כאן, אולם אנו חייבים להתעכב על המסורת האחרת. האמנם יש בכוחה של אמירה ליצור באופן אוטומטי התחייבות, מעבר לבקרת מחשבותיי וכוונותיי? לכאורה, התשובה תהיה חיובית אם אמנם מייחסים אנו כוח מגי לשפה. אולם אין צורך בכך. אף אם אין אנו מאמינים במגיה – וחז"ל לדעתי, לא האמינו במגיה – אין ספק שתורת המשפט שמרה על מעין יכולת מגית כזאת. המגיה מתגלגלת ל"ראליזם" משפטי. האמירה "הרי את" ונתינת הטבעת וקבלתה יוצרים מצב חדש. למעשים ולדיבורים יש "חלואה", כלומר הם קובעים עובדות.

למרות פשטותו של הסבר זה, שאליו נחזור שוב בהמשך, אני סבור שאין הוא מתאר את עמדתם המקורית של חכמי בית שמאי. ההסבר נעוץ לא בכוחה האוטומטי של השפה – אלא בעיקרון אחר, שאותו אנסה לתאר עתה. אם אכן, נרשה לעצמנו להעלות השערות, נדמה לי שנוכל להציע שני הסברים אפשריים מדוע הקדש בטעות הוא אכן הקדש. הסברים אלה קשורים בהלכות ובכתובים שהועלו ברקע המחלוקת ההלכתית בשאלת הטעות. הלכות אלו קשורות לשני מקרים שבהם נוצרת "חלואה" אפילו לפי דברי בית הלל, למרות טעות או אי-תקניות: מעשר בהמה ותמורה. מעשר בהמה, אם הכבש התשיעי למשל, הוכרו כמעשר בטעות, ותמורה, שבה הופכת בהמת התמורה לקורבן, אף אם התמורה נעשתה בשגגה. בשני

²⁶ דעה אחת – שרב צעיר הוא נציגה הקלסי – סוברת שבית שמאי מדגישים את המחשבה. לעומת זאת מדגישים אחרים דווקא את המעשה. על סוגיה זו ראו א"א אורבך, **ההלכה – מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1984, עמ' 130 וביבליוגרפיה מקיפה בהערות, עמ' 279. ללא ספק הסוגיה טעונה עדיין ברור מקיף.

המקרים הללו ההקדש בטעות הוא הקדש, וזאת לדברי הכל.²⁷

לפנינו שתי סברות אפשריות להבין את הקביעה על כוחה של הטעות. לפי הסברה הראשונה, דעתם של בית שמאי נגזרת מהאמונה שאם מצב מסוים נקבע בקודשים מתוך טעות, הרי שדווקא בטעות זאת התגלה רצונו של הקב"ה. לפיכך אסור לשנות את המצב שנוצר. מכאן ההקבלה שבית שמאי עורכים בין העשירי בטעות במעשר בהמה, לבין הקדש בטעות. תהליך ההקדשה של מעשר הבהמה אינו תלוי לחלוטין בבחירה האנושית, אלא ברצון אלוהי המסתתר מאחורי המקרה והגורל.²⁸ בחירה זאת מקבילה לתופעה השלילית: דיחוי. קורבן שנדחה מן המזבח בגלל סיבה כלשהי, שוב לא יוקרב. אלוהים יראה לו השה לעולה ולקורבן.

²⁷ כך לפי הבבלי (נזיר, ל"א, ע"א): מאי טעמייהו דבית שמאי דילפינן תחלת הקדש, (הקדש) מסוף הקדש (תמורה), מה תמורה אפי' בטעות אף הקדש אפי' בטעות. כמו שלומדים אנו במשנה (תמורה, ב', ג'): "רבי יוסי בר רבי יהודה אומר, עשה שוגג כמזיד בתמורה". סוף דבריו של רבי יוסי בר רבי יהודה מתאימים כמובן לשיטת בית הלל, "ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשים". על סוגיה זאת נחזור בסעיף 3.2.

²⁸ מחשבה מעין זאת פיתח הנצי"ב כפירוש ל"חטאוי" של הנזיר שנטמא, לפעמים באונס. טומאה זו שהפסיקה את ימי נזרו הראתה שמן השמים לא קיבלו את נדרו. ראו **העמק דבר**, במדבר, ר', י"א: "מאשר חטא על הנפש... שהרי כדאי הוא להזיר עצמו מן התענוג הגשמי כדי להשיג תענוג רוחני של דביקות בה', אבל אחרי שאירע לו באונס זו הסיבה, אות היא שאינו ראוי לכך, וא"כ בחנם ציער עצמו מן היין וביקש דבר שגבוה מערכו". לפי דברי הנצי"ב האונס מוכיח שנוירתו לא הייתה בהישג ידו, ולפיכך הופכת ההתנזרות לחטא ("חטא על הנפש"). כיוצא בזה פירש הנצי"ב את הביטוי "החטאים האלה בנפשם" (במדבר, י"ז, ג').

אך אל נרחיק עדותינו. מצאנו בדברי חז"ל התייחסויות מפורשות למקורות מעין זו. כך הבין רבי זירא רמז מן השמים שאין להתיר נידויו של חכם: "מאי דקמן דאתא האידנא האי סבא בבי מדרשא, דהא כמה שני לא אתא, שמע מיניה לא מיבעי למשרא ליה" (מועד קטן, י"ז, ע"א). רש"י מעיר על כך: "היכי מתרמי דעל האי סבא, רבי שמואל בר נחמני, האידנא לבית המדרש. שמע מינה – דלהכי איתרמי דאתא האידנא לבי מדרשא, דלאו מזליה הוא דלישרי ליה". וראו דבריו של רבי משה נאכט בספרו **מדרש משה**, ברלין תרפ"ח, עמ' קע"א. אפשר להרבות בדוגמאות גם בלשונות הדיוט, המתייחסות למקרים שבהם אדם מקבל את החלטת ההשגחה או הגורל שלא מתאימות לכוונתו הראשונה. נזכיר כאן רק את הדוגמה הקלסית המובאת בגיטין (ל"ד, ע"א): "גידל בר רעילאי שדר לה גיטא לדביתהו אזל שליחא אשכחא דהוה יתבה ונוולה אמר לה הא גיטך אמרה ליה זיל השתא מיהא ותא למחר אזל לגביה ואמר ליה פתח ואמר ברוך הטוב והמטיב". המושג "שמע מיניה" מצביע על גילוי רצונו של הקב"ה. ניתן להביא דוגמאות נוספות משותפות לכל חכמי ההלכה. הדוגמאות הקלסיות הן לקט ושכחה.

עד כאן ההסבר הראשון, הסבר מעין מיסטי ביסודו, הבנוי כפי שאני משער, על-פי דגם הלכות מעשר בהמה. אולם הסבר נוסף אפשרי, ועל פיו המפתח מיוחד לדיני תמורה. לפי הסבר זה עמדתם של בית שמאי בנויה על האינטואיציה שאי-שמירה על דיבור מעין זה, למרות שאין הוא מסכים ללבו של האדם, היא פגיעה ביראת שמים, פגיעה כביכול, בכבודו של הקב"ה. רעיון זה בא לידי ביטוי בהלכות תמורה, שבהן, כאמור, גם בית הלל מודים שתמורה שנעשית בשוגג או בטעות, תמורה היא. יתכן ובית שמאי מכלילים עיקרון זה, וכתוצאה מכך קובעים הם "אין שאלה בהקדש"²⁹. אף החכם אינו יכול לשנות את חלותו של נדר ההקדש. היות ויש קרבה מושגית בין נזירות להקדש, לפי בית שמאי נזירות טעות היא נזירות. זהו תחום הקדשים, להבדיל מתחום הנדרים, שהוא מעין תחום חולין. בתחום זה מקבל גם בית שמאי את עיקר השאלה וה"פתח" המאפשרים שינוי המצב (נדרים, כ"ה, ע"ב).³⁰ לעומת שיטת בית שמאי סוברת שיטת בית הלל ש"יש שאלה להקדש". רב ששת ביטא עמדה זאת באמצעות גזרה שווה (בבא בתרא, ק"כ, ע"ב): "דתניא נאמר כאן זה הדבר ונאמר להלן זה הדבר... ומה כאן ראשי המטות אף להלן ראשי המטות... למאי הלכתא אמר רב ששת לומר שיש שאלה בהקדש". הגזרה שווה מתארת יפה את מה שבעיניי הוא אחד העקרונות של בית הלל: האפשרות להתייחס בקטגוריות משפטיות "אזרחיות" גם אל תחום

²⁹ הקביעה הזאת אינה תלויה דווקא בשאלת הטעות, דהיינו היא נכונה גם אליבא דשיטתם של רבי יוחנן וריש לקיש גם יחד. דיני מעשר ותמורה קשורים זה לזה בתורה: "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט, העשירי יהיה קודש לה'. לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל" (ויקרא, כ"ז, ל"ב-ל"ג).

יתכן ויש להבין את דברי בית הלל כקובעים שאמנם מעשר ותמורה, מבטאים את הרעיונות הללו על רצונו של הקב"ה, אך אין להשליכן למכלול הלכות ההקדש. דבר זה הוא חלק מהשקפה כוללנית יותר המאפיינת את דברי בית הלל והיא יישום העקרונות המשפטיים הרגילים להלכות הקדש. (נדרים, ע"ח, ע"א; בבא קמא, ק"כ, ע"ב; נזיר, ל"א, ע"ב). רב ששת מבטא עמדה הפוכה לזו של בית שמאי, כשהוא מעגן את מושג השאלה בהקדש בכתוב, מתוך דיוק בפסוקים.

³⁰ תפיסת הכבוד של הקדשים בא לידי ביטוי בהלכה אחרת, המובאת בירושלמי כמקבילה לסוגיית נזיר בטעות. וכך שנינו במשנה במסכת שקלים (ב', ג'): "המכנס מעות ואמר 'הרי אלו לשקלי', בית שמאי אומרים מותר נדבה, ובית הלל אומרים מותר חולין. 'שאביא מהן שקלי' שוין שמותרן חולין. 'אלו לחטאתי' שוין שמותריהן נדבה 'שאביא מהן חטאתי' שוין שמותריהן חולין". גם כאן, למרות ההבדלים בסיטואציה, קובע בית שמאי ש'הקדש טעות הקדש'.

הקודש, האפשרות להדיין עם הקב"ה במשפט.³¹ אולם על סוגיה זאת אעמוד אם ירצה השם במקום אחר.

שתי הסברות שהעלינו עד עתה להסביר את עמדת בית שמאי, קרובות זו לזו. בשתייהן ניתן כוח לשפה, ל"פה" על חשבון ה"לב". בית הלל, לעומת זאת, דרשו כאמור זהות בין הפה ללב. אולם כפי שראינו יש דרך אלטרנטיבית להבין את דברי בית שמאי. זו דרכו של ריש לקיש, וכפי שראינו גם דרכם של כמה תנאים. דרך זו מביאה אותנו לסברה שונה לחלוטין הקשורה לכוחה של המחשבה כשהיא לבד. סוגיה מרתקת זאת נידונה על-ידי חוקרים בהקשרים אחרים וגם לסוגיה זו אקדיש אם ירצה השם מאמר מיוחד.

31
אעיר דרך אגב, שבסוגיית הנדרים יש עדות מפורשת על קיומו של פולמוס יהודי-נוצרי בענייני הלכה, ועל התקפות שונות על החכמים בסוגיות הלכתיות. שרידים אלה יכולים לעזור לנו בשחזור תולדות התקופה. התיאור עצמו (מרוקס VII, 23-1) הוא קונסטרוקציה מאוחרת ומסגרתו פיקטיבית ולמרות הכל הדברים חשובים. הנצרות שהתבססה על התגלות חדשה, על מי ש"מורה כבעל סמכות עליונה ולא כדרך הסופרים", מתווכחת כאן עם החכמים בדרך שונה. בשם מי שאמר "אין דבר מחוץ לאדם אשר יוכל לטמא אותו... וכך הוא טיהר כל אוכל" [שם] נטען שהפרושים מניחים את מצוות הבורא "כדי לקיים מסורת של בשר ודם". זוהי ביקורת כללית נגד התורה שבעל-פה. אך לאחר מכן שומעים אנו ביקורת ממוקדת יותר ובה התייחסות לדין מדיני נדרים. וכך קוראים אנו שם שתורת משה צוותה על כיבוד אב ואם, "אבל אתם אומרים: אם אומר איש לאביו או לאמו: קורבן מה שאתה נהנה לי, לא תניחו לו לעשות מאומה לאביו או לאמו, ובזה אתם מבטלים את דברי אלקים מפני קבלתכם, והרבה כאלה אתם עושים". על הבנת קטע זה התנהל ויכוח ער בין החוקרים זה שנים רבות. וראו הערתו של פרופ' שרגא אברמסון הכלולה בקובץ המאמרים של יצחק בער, **מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 221. אין ספק במתווה הכללית של הפולמוס. הנצרות התקיפה את היהדות בזה שהיא אפשרה לנדרים לעמוד כנגד מצוות התורה. מאחורי הפולמוס עומדים לדעתי, דברי המשנה (נדרים, ב', ב'): "זה חומר בשבועות מבנדרים וחומר בנדרים מבשבועות כיצד אמר קונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח בנדרים אסור בשבועות מותר שאין נשבעין לעבור על המצוות". אין נשבעים אולם נודרים לעבור על המצוות. חוקרים חשבו שיש סתירה בין המתואר על ידי הנוצרים לבין האמור במשנה נדרים (ט', א'): "רבי אליעזר אומר פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו". אין כאן סתירה כלל, ועל כל פנים, ההקבלה הזאת חשובה. נדמה לי שלא אטעה אם אקבע שבביקורתם על חכמים אספו הנוצרים טענות מעמדות הלכתיות שונות, ובייחוד מבית שמאי, וייחסו אותן להם לפעמים תוך שינויים. ולפיכך יכולים דבריהם להיות עדות על מה שאבד לנו. ייתכן והביקורת הזאת משקפת את דברי רבי אליעזר "פותחין לאדם בכבוד אביו ואמו". רבי אליעזר משקף כאן אולי דעת בית שמאי, שלא התנגדו לפתוח ולשאלה בנדרים, שהרי תחום הנדרים שונה לחלוטין לדבריהם, מתחום הנזירות. ה"פתח" שלפנינו בנוי על מצוות כיבוד אב ואם. המתח שבין הנדר לבין המצווה מאפשר למצוא פתח לנדר. הקולא של רבי אליעזר אינה אלא חומרה מוסרית.

חלק ב': התנאים הראשונים

2.1 אסטרטגיות של פרשנות

נעבור עתה ל"קומה השנייה" של הסוגיה. לכאורה קיבלנו את דעתם של בית הלל, והדיון הסתיים. אולם לא כך הם פני הדברים. הסוגיה חוזרת בדיוניהם של תנאי הגליל: רבי מאיר, רבי יוסי, רבי שמעון, ובמידת מה – רבי יהודה. דיונם עוסק בדרך כלל בשאלת התחייבויות שאדם לוקח על עצמו בניסוחים שיש בהם פגמים, סתירות או מצבים בלתי אפשריים. הדוגמאות לקוחות מהלכות נדרים והקדש, אולם השלכותיהן רחבות יותר, ונוגעות לשאלות הרמנוטיות כלליות ולמה שניתן לכנות "פרשנות הטקסט המוטעה".

כדי להבין את הבעיה ואת התשובות השונות שניתנו לה נעיין במקורות תנאיים שונים. נביא את העיקריים שבהם כהקדמה לדיוננו:

תמורה, ה', ג'-ד':

האומר ולדה של זו עולה והיא שלמים, דבריו קיימים. היא שלמים וולדה עולה הרי זו ולד שלמים דברי רבי מאיר. אמר רבי יוסי, אם לכן נתכון מתחלה, הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחת, דבריו קיימים. ואם משאמר הרי זו שלמים נמלך ואמר ולדה עולה, הרי זו ולד שלמים.

הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר. אמר רבי יוסי, אם לכן נתכוין מתחלה, הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחת, דבריו קיימים. ואם משאמר תמורת עולה נמלך ואמר תמורת שלמים. הרי זו תמורת עולה.

ספרא ויקרא, "דבורא דנדבה", פרשה ח', ד"ה פרק י', ב':

הא אם אמר הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החיטין, קמח יביא סלת, שלא שמן ולבונה יביא עמה שמן ולבונה, חצי עשרון יביא עשרון שלם, עשרון ומחצה יביא שנים רבי שמעון פוטר שלא נתנדב כדרך המתנדבין.

מנחות, י"ב, ג':

האומר הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החטים, קמח יביא סולת, בלא שמן ובלא לבונה יביא שמן ולבונה, חצי עשרון יביא עשרון שלם, עשרון ומחצה יביא שנים. רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין.

בבלי, ערכין, ה', ע"א:

תנו רבנן המעריך פחות מבן חדש ר"מ אומר נותן דמיו וחכמים אומרים לא אמר כלום.³²
בדוגמאות אלו יכולים אנו ללמוד על הבעייתיות שבה אנו דנים. כיצד להתייחס לנוסח
פגום? כיצד לפרש טקסט שיש בו שגיאות או סתירות? נדגים תחילה כמה מסוגי הטעויות
האפשריות:

[א] התחייבות שהיא בלתי אפשרית משום שיש בה אי-התאמה לדרישות ההלכה והדין:
"הרי עלי מנחה מן השעורים", או משום שהדין לא יכול לחול על מקרה מעין זה: "המעריך
פחות מבן חודש".

[ב] התחייבות המכילה סתירה הלכתית, כמו למשל כאשר האדם מכריז על בהמה אחת
שהיא "תמורת עולה, תמורת שלמים" בעת ובעונה אחת.

[ג] התחייבות שבגלל דו-המשמעות שבה, התאמתה אל המציאות עמומה. כך לפי הפירושים
שהבאנו לעיל בדוגמה בדיני הפלאה: "אמר שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש
ויצא לבן".

מתוך עיון במקורות נוכל לקבוע שבמקורות שהובאו לעיל הציגו התנאים מספר אסטרטגיות
חילופיות להבנת הטקסט הבעייתי. נצביע קודם באופן סכמטי על האפשרויות השונות,
ולאחר מכן נפתח אותם תוך ניסיון לדקדק בהם. לפנינו שלוש עמדות עיקריות ועליהן

³² נוסף למקורות שהובאו בטקסט, שהיו מוקד לדיונים בתלמוד, נזכיר כאן
מקורות נוספים בתוספתא, שבהם באה לידי ביטוי מחלוקת עקרונית זו:

תוספתא, נזיר, ב', ד': "הרי עלי לגלח חצי נזיר הרי זה מגלח נזיר שלם דברי ר' מאיר ר'
שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין".

תוספתא, מנחות, י"ב, ד': "כהן שאמר הרי עלי מנחה שתיקמץ ותיאכל, ישראל אמר הרי
עלי מנחה שתעלה כולה לאישים כופין אותו ומביא מנחה כתקנה דברי ר' יהודה ור' שמעון
פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין".

תוספתא, מנחות, י"ב, ה': "הרי עלי מן המנחה שעורין כופין אותו ומביא מן החטין דברי
ר' יהודה, ור' שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין. הרי עלי מן החטים כופין אותו
ויביא מן הקמח דברי ר' יהודה ר' שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין. הרי עלי חצי
עשרון כופין אותו ויביא עשרון שלם דברי ר' יהודה ר' שמעון פוטר שלא התנדב כדרך
המתנדבין. הרי עלי עשרון אחד להביא בשני כלים כופין אותו ויביא שני עשרונים בשני
כלים דברי ר' יהודה ר' שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין".

חשוב להצביע על הזהות שבין דעתו של רבי יהודה בתוספתות שהובאו כאן, לבין דעתו של
רבי מאיר במשנה.

תתוסף עמדה רביעית. עמדות אלו תתפרשנה על-ידי האמוראים ובהן נדון בחלק הבא של עבודתנו. כאן נתווה את העמדות השונות, כפי שהן יכולות להיתפס במבט ראשון:³³

[א] רבי מאיר: עמדת התיקון. אנו מתקנים את הנוסח הפגום שהאדם ביטא, ויוצרים בשמו התחייבות. אנו מעגלים כביכול את דבריו של האדם "כלפי מעלה". עמדה דומה נאמרה על-ידי רבי יהודה.³⁴

[ב] רבי יוסי: כוונת המחבר. אנו מחייבים את הנודר על-פי כוונתו, ולאחר מכן מפעילים על מבע פיו את האילוצים ההלכתיים.

[ג] רבי שמעון: עמדת הביטול. אנו מבטלים כל ניסוח בעייתי. עמדה זאת דורשת את תקניות המבע כדי שיהיה מחייב, אחרת ההתחייבות בטלה, מפני "שלא התנדב כדרך המתנדבים". כדברי רש"י (פסחים, נ"ג, ע"ב, ד"ה "הכי גרסינן"): "שלא כדרך מתנדבין, ור' שמעון סבר: הואיל ושלא כהוגן התנדב – אין בדבריו כלום".³⁵

זוהי ההבנה הראשונית של דברי התנאים. אולם הדברים אינם פשוטים כלל בגין העובדה שהמקורות התנאיים שהבאנו לעיל הם חלקיים. לא מצאנו אף פעם את שלושת החכמים מגיבים ביחד על סיטואציה אחת. במקרים מסוימים אנו שומעים אותם מתווכחים עם "חכמים" שאין אנו יודעים את זהותם. אין אנו יכולים לקבוע מסמרות בנוגע ליחסם של השיטות זו לזו. אי לכך בניסיון הזה להביא לידי סיסטמטיזציה את עמדתם של החכמים, יהיה מרכיב מסוים של השערה. העובדה הזאת תשתקף בדיונים של האמוראים. בשלב

³³ לשם השלמות ניתן להוסיף דעה נוספת, מעין "שודא דדיינא", שבה אנו מאפשרים לדיינים להוסיף באופן שרירותי את הנתונים החסרים בחוזה, מבלי שיהיה עליהם לעגן את פירושיהם בכוונתו המקורית של האדם.

³⁴ ראו דוגמאות לעיל, הערה 32. הקשר בין רבי יהודה לרבי מאיר בשימוש בעיקרון "תפוס לשון ראשון" יוברר להלן.

³⁵ בסיטואציות אחרות קובע רבי שמעון שלפנינו התחייבות ופתחה עמה: "יודע אני שיש נזירין אבל איני יודע שהנזירין אסורין ביין [שאסור לשתות יין] וליטמא למתים ר"ש אומר אין לך פתח גדול מזה" (תוספתא, נזיר, ב', א'), דברים אלה קרובים לדברי הבבלי המלמד אותנו שגם על-פי עמדתו של רבי יוסי ניתן לראות את הנוסח הסותר כנדר או נזירות שפתחם עמם: "ובית הלל סברי לה כרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם נתפס והאי נדר ופתחו עמו הוא" (נזיר, ט', ע"ב). העיקרון של ר"ש "שלא התנדב כדרך המתנדבים" הוא רדיקלי ומרחיק לכת יותר מאשר עמדתו של רבי יוסי.

ראשוני זה נצא מההנחה שאכן אלו הן שלוש עמדות המוציאות זו את זו.

לפנינו עמדות טיפולוגיות שונות, למרות שאין חלותן שווה בכל התחומים, שהרי יודעים אנו שמה שנכון לגבי נדרים לא חייב להיות נכון לגבי נזיר והקדש. התנאים הרחיבו את המחלוקת שבין הבתים שנחלקו בסוגיית הטעות. מחלוקת זאת בין התנאים יצרה סטרוקטורה שאפשרה לחזור ולדון במקורות הקדומים באמצעות קטגוריות ומינוחים חדשים. עמדות הבתים קיבלו עתה על-ידי תנאי הגליל גיבוש חדש. בעקבותיהם הלכו אמוראי בכל. הקטגוריות החדשות, כך נראה לי, עזרו לאמוראי בכל לעצב מחדש את הבנת המחלוקת שבין הבתים. הבנה חדשה זאת אינה זהה לדעתי להבנה המקורית שבמחלוקת הראשונה, אך דברי התנאים והאמוראים הציבו מסגרות מדויקות יותר, אם כי לא שלמות, לבטא את האינטואיציות של הבתים.

2.2 על הבנת שיטות התנאים

להלן ניווכח שבהבנת העמדות יש בגמרא שתי גרסאות שונות. נראה לי שניתן לשער שלפנינו עמדות השייכות לבתי מדרש שונים המבטאים גישות שונות בנוגע להתייחסות להתחייבויות הבעייתיות. על בתי מדרש אלה ועל הגוונים השונים שבעמדות נעמוד להלן, בחלקים הבאים של עבודתנו. כאן ננסה להבין את עמדתם בצורה ראשונית וכוללנית.

2.2.1 רבי מאיר: התיקון

לפי גישתו של רבי מאיר, יש לתקן את המבע הפגום או הבעייתי. הגישה הזאת באה לידי ביטוי במשנה, תמורה (ה', ד'): "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים – הרי זו תמורת עולה, דברי רבי מאיר". מאחורי חד-המשמעות שבקביעתו, נראה בעליל שהיא יכולה הייתה להיות מובנת על-פי שני כיוונים שונים, שנתנסחו על-ידי האמוראים.

[א] תפוס לשון ראשון (=תל"ר): אנו יכולים להבין את הגישה הזאת לאור שאלה אחרת הנידונה במשנה. נתאר לנו שני ניסוחים המתייחסים לבהמה ולוולד שבמעיה: "ולדה של זו עולה והיא שלמים", "היא שלמים וולדה עולה". מבנה הפסוקים דומה. לפנינו שני מרכיבים המחוברים ב"ו החיבור. שני חיבורים אלה מבטאים, לכאורה, אותה טענה. אולם אין הדבר כך. הסדר הוא קריטי. משנאמר "היא שלמים", חלה קדושת השלמים גם על וולדה של הבהמה ואי-אפשר שוב להפוך את הוולד לעולה. לא כך במקרה השני כאשר אומר המקדיש "ולדה של זו עולה והיא שלמים". מעמדו של העובר נקבע באופן עצמאי לפני מעמד אמו,

וההקדש חל עליו.

הדגם הזה מקביל לאחד המבנים ההלכתיים בתורת הקורבנות. בדיני קורבנות למדנו על פגם המחשבות "חוץ לזמנו" ו"חוץ למקומו" גם יחד. כידוע מעמד הקורבן שונה בשני המקרים. במקרה הראשון הקורבן פיגול, במקרה השני רק פסול. התנאים דנים על מעמד של קורבן בו שני הפגמים מתרחשים גם יחד. על כך קוראים אנו "אמר רבי יהודה זה הכלל אם מחשבת הזמן קדמה את מחשבת המקום פיגול וחייבין עליו כרת" (זבחים, ל', ע"א, ס"ה, ע"א; מנחות, י"ב, ע"א). העמדה הזאת מסתמכת על כוחה המשפטי של השפה, דהיינו, נעשה מעשה ו"חלות" שאין אנו יכולים לבטל. האדם מאבד שליטה על התהליך. אמירתו של אדם בהקדש יוצרת עובדות, והסדר קובע. דבר זה מבוטא בעיקרון "תפוס לשון ראשון". המבע בעייתי אך הרישא מחייבת, כי השפה יוצרת חלות על המציאות מבלי שנצטרך להיעזר בכוונתו השלמה של האדם.

עד כאן הבנת דברי רבי מאיר כמבטאים את העיקרון "תפוס לשון ראשון", אולם אין זאת הצורה היחידה שבה אנו יכולים להבין את עמדתו. היא יכולה להתפס גם מתוך פרספקטיבה שונה.³⁶

[ב] אין אדם מוציא דבריו לבטלה: הגישה הזאת מתבססת על כיוון שונה לחלוטין. כך למשל בברייתא שהובאה לעיל (ערכין, ה', ע"א): "המעריך פחות מבין חדש ר"מ אומר נותן דמיו". הרקע למשנה הוא ההבחנה שבין ערך לבין דמים. אין ערך לאדם פחות מבין חודש, אולם יש לו דמים. במקרה זה לא קיימת בביטוי הלשוני רישא שאותה נוכל לחלוץ ו"לתפוס" כלשון ראשון. כאן נראה בעליל שקיימת גישה אחרת במשנתו של רבי מאיר, המתבססת על מעין "נעשה כאומר". פירוש הדבר שכאשר אדם ניסח בלשונו התחייבות בעייתית או בלתי מתאימה לדרישות ההלכה, בסמכותם ובחובתם של החכמים לפרש את דבריו ולהגיע לניסוח קרוב עד כמה שהדבר אפשרי אל המקורי, כך שהמחויבות תהיה משמעותית.³⁷ ניתן לחשוב

³⁶ הקשר עם העיקרון "תפוס לשון אחרון" (בבא קמא, ק"ב, ע"א; בבא בתרא, ק"ה, ע"א) ראוי לדיון מיוחד. ברור שיש הבדל יסודי בין שתי הסיטואציות, זו של הקדש שבה אנו נוטים לומר תפוס לשון ראשון וזו של משא ומתן שבו אנו נוטים לומר תפוס לשון אחרון. אין התאמה בין דברי החכמים בשתי השאלות השונות. ואין כאן מקום להאריך.

³⁷ "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" מהווה לפי זה אמצעי פירוש של ההתחייבות אף כנגד הכוונה המקורית של המתחייב. לפי זה יש להבין את המחלוקת

על פעולה זאת כמעין פרשנות "חסד" כלפי אמירתו של אדם, או להניח שקיימים מעין וויתור והסכמה יסודיים של כל אדם, המאפשרים לחכמים לפרש את דבריו כדי שלא יצאו לבטלה.

דוגמה נוספת יכולה להאיר גם היא את גישתו של רבי מאיר. המשנה מוסרת לנו את דברי רבי מאיר בסוגיה אחרת: "המקדיש מעשה ידי אשתו הרי זו עושה ואוכלת. המותר – רבי מאיר אומר הקדש". על כך קוראים אנו בבבלי (כתובות, נ"ח, ע"ב): "דאמר ריש לקיש... נעשה כאומר לה 'יקדשו ידיך לעושיהם'. והא לא אמר לה הכי? כיון דשמעינן ליה לר' מאיר דאמר 'אין אדם מוציא דבריו לבטלה' נעשה כאומר לה 'יקדשו ידיך לעושיהם'". כפי שנאמר במפורש ("נעשה כאומר לה"), אנו משנים היגד הנאמר על-ידי האדם כדי לתקנו ולהופכו להיגד בעל משמעות, להוציא את ההיגד מכלל בטלה ולהופכו לבעל תוקף. רש"י (כתובות, נ"ח, ע"ב, ד"ה "כיון דשמעינן") מכניס דברים אלה לתוך מחשבתו של האדם: "אדם יודע שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם וגמר ואמר לשם ידים עצמן". לכאורה יש כאן הנחת יסוד הקובעת שאדם שהשתמש ביודעין בניסוח בלתי תקין, כוונתו לניסוח תקין. אולם, קיימת אפשרות אחרת. למרות שהאדם הקונקרטי שלפנינו טועה בהלכה, האדם האידאלי יודע שאם אין ניסוח א' תקף, במעין אמנה בלתי מפורשת, מסכים הוא לניסוח ב' גם אם לא נעשה על ידו. את הרעיון הזה ביטאו בעלי התוספות בערכין (ה', ע"א, ד"ה "אדם יודע"): "אדם יודע שאין ערך לפחות מבין חדש – ואפילו אינו יודע מ"מ דעתו ע"פ שתקנו חכמים הלשון".

אם נסכם את שתי הפרשנויות השונות לעמדתו של רבי מאיר, ניווכח שאם בהבנה הראשונה ("תפוס לשון ראשון"), אנו מחפשים את תת-ההיגד התקף המצוי בדבריו, הרי שעתה ("אין אדם מוציא דבריו לבטלה") אנו מחפשים את ההתחייבות התקפה הקרובה ביותר לזו שנעשתה בפועל. לפי גישה זאת אנו מתייחסים למה שנאמר על-ידי האדם כמחייב, אף אם הדרישה "פיו ולבו שוין" לא התקיימה.

2.2.2 רבי יוסי: כוונת "המחבר"

שבין רבי מאיר המסתמך על הסמכות שהאדם מקנה להלכה לפרש את דבריו לבין רבי יוסי, המסתמך רק על הכוונה המקורית של המתחייב.

כנגד דעתו של רבי מאיר אומר רבי יוסי: "אם לכן נתכוין תחילה הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחת, דבריו קיימין. ואם משאמר 'הרי זו שלמים' נמלך ואמר 'ולדה עולה' הרי זו ולדה שלמים" [תמורה, ה', ג']. אין אנו יכולים לחלוץ קטע מתוך המחויבות וליצור מחויבות אחרת שהאומר לא התכוון אליה כלל. אנו חייבים להתחשב עם כוונתו הראשונית של הדובר. בכיוון שאנו מנסחים עכשיו, אין אנו מתקנים את דבריו של המתחייב אלא מנסים לבטא אותם בצורה המדויקת ביותר. אולם גם בעמדתו של רבי יוסי יש רב-משמעות מסוימת. היא הובנה בשתי דרכים המצויות בדברי האמוראים:

[א] "בגמר דבריו" או "אף בגמר דבריו אדם נתפס": נוסח זה מתנגש עם הגישה הראשונה לדברי רבי מאיר: "תפוס לשון ראשון". לפי רבי יוסי בגישה זאת, בפרשנותו חייבים אנו להתחשב במכלול דבריו של האדם. עלינו להבין שאף בסיטואציה שבה יש לשפה כוח משפטי והלכתי, אין פעולה זאת יכולה להיתפס כפעולה אוטומטית. אם יורשה לי להשתמש באנלוגיה מעולם המחשבים, אומר שלפי רבי יוסי, אין לתפוס את חלות המבעים כמעין תוצאה של לחיצה על קלידים במחשב קוסמי המפעיל בזה אחר זה את הפקודות שאנו מזינים לתוכו. אנו מקלידים את ההוראות, אך בגמר ההקלדה ישנה פעולה נוספת, מעין לחיצה על "הכנס", ה"מכה בפטיש" של ההוראה. ה"חלות" מחכה לביטוי מחשבתו ורצונו של האדם, כפי שהם יצאו לפועל בביטוי השלם שבו האדם משתמש. רק אז נוצרת חלות ומחויבות, ורק אז מתקיימת חובה זאת של פירוש כוללני.

"בגמר דבריו" אינה האפשרות היחידה. אם להשתמש בדגם המחשב, הרי שנוכל לתאר לעצמנו כמה מכלולי פקודות בעלי אופי שונה. ייתכן שבמכלול אחד תפעלנה הפקודות המרכיבות אותו באופן עצמאי, בעוד שבמכלולים אחרים או במצבים אחרים, הפקודות מחכות זו לזו כדי לפעול. ואכן, גם רבי יהודה, שהזכרנוהו קודם בענייני פיגול ופסול כדבק בעיקרון "תפוס לשון ראשון", מודה באופן חלקי שגם האפשרות האלטרנטיבית קיימת.

[ב] אם לכך נתכוון מתחילה: הפרשנות תלויה בכוונתו של האומר. בגישה הקודמת ניסינו להסביר את רבי יוסי כטוען שאין אנו יכולים לקבל גישה אוטומטית כזו של רבי מאיר, ואנו חייבים תמיד לנקוט בפרשנות הוליסטית וכוללנית. כאן מועמדת בפנינו עמדה אלטרנטיבית המדגישה את הצד האינטנציונלי, כוונתו ורצונו של האדם. ייתכן ואנו יכולים לפנות אליו ולשאול אותו על כוונתו. כפי שנראה, כיוון זה יביא בהמשך לגישתו של רבי יוחנן, שעליה נעמוד להלן.

מפליא לראות ששני כיוונים אלה מתאימים לשני הכיוונים שבהם הלכנו בהבנת דברי רבי מאיר. "אם לכן נתכוון מתחילה" מנוגד ל"אין אדם מוציא דבריו לבטלה" בעוד ש"בגמר

דבריו" או "אף בגמר דבריו אדם נתפס" הוא ניגוד ל"תפוס לשון ראשון" שבשיטת רבי מאיר. אל עניין זה נחזור להלן.

2.2.3 רבי שמעון: עמדת הביטול

כנגד העמדות הקודמות טוען רבי שמעון שפסוק עמוס, מעורפל וסתום, או בלתי מתאים לדרישות התקניות בגלל סיבות אחרות, קל וחומר אם הוא מכיל סתירה או פרדוקס, לא טוען טענה הלכתית. מכאן שאין הוא יכול לחייב, "שלא התנדב כדרך המתנדבין" [מנחות, י"ב, ג']. ניתן להשוות בין עמדתו של רבי שמעון לעמדתם של לוגיקנים רבים בשאלות הפרדוקסים הלוגיים. פסוקים המכילים פרדוקסים לוגיים לדבריהם אינם טוענים כלל טענה. ואם אנו עוברים מפסוקי חיווי, הפסוקים האינפורמטיביים, לפסוקים הביצועיים (הפרפורמטיביים) – נוכל לומר שלפי רבי שמעון, לא כל פסוק הצליח ליצור חיוב או מחויבות. אולם, מן הראוי להדגיש שלא כל פסוק בעייתי פסול מליצור התחייבות. דווקא רבי שמעון מדגיש במסכת מנחות שיש להבדיל בין עיקר וטפל, ולפעמים מתווספים להתחייבות יסודית התחייבויות צדדיות שאינן מהותיות ולפיכך אינן מפריעות ליצירת ההתחייבות.³⁸

אולם גם במשנתו של רבי שמעון יש דו-משמעות. עמדתו של רבי שמעון יכולה להיות מוסברת בדרך שונה ממה שראינו עד עתה. היא יכולה להיות נתפסת לא כמתארת את הנורמטיבי אלא את הדסקריפטיבי. בביטוי "שלא התנדב כדרך המתנדבין" הביטוי "דרך" הוא דו-משמעי. "דרך" יכול להתייחס להיבט הנורמטיבי, דהיינו למה שמן הדין ראוי לעשות. אך הוא יכול גם להתייחס למנהגם של האנשים המתנדבים. מנהג זה הוא הבסיס לפירוש שאנו נותנים לדבריו. אי התקניות לפי זה אין מקורה בחוק אלא בנהג האנשים. זאת תהיה עמדתו של רבא כפי שנראה להלן.

³⁸ ראו מנחות, ק"ב, ע"ב. במשנה קוראים אנו: "האומר הרי עלי במחבת והביא במרחשת במרחשת והביא במחבת מה שהביא הביא וידי חובתו לא יצא", ועל כך למדנו בגמרא "תנו רבנן מה שהביא הביא וידי נדרו לא יצא, רבי שמעון אומר אף ידי נדרו נמי יצא". השינויים בין המנחות הם אליבא דרבי שמעון שינויים מקריים ולא מהותיים, ולפיכך אינם מחייבים. לעומת זאת יצירת סתירה או התחייבות למה שאינו יכול להתקיים אינה יוצרת התחייבות.

2.3 רבי יוחנן: פרשנות ה"אילו"

מבחינה כרונולוגית היינו צריכים לדחות את הדיון בעמדתו של רבי יוחנן לחלק הבא, אבל נעמוד על דעתו כאן כי היא יוצרת מעין עמדה רביעית נוספת לעמדות שאותן הצגנו לעיל. לפי רבי יוחנן, מעבר לעמדות התנאיות שאליהן התייחסנו לעיל, קיימת עמדה יסודית יותר ולה קדימות על פניהן. על כל פנים כך פירש הבבלי את דברי רבי יוחנן.

דעתו של רבי יוחנן מרחיבה את הדעה המתמקדת ב"כוונת המחבר". לפי דעה זאת, מתוך שאלות שאנו שואלים את המדבר, או בצורה אחרת כלשהי, אנו מתחשבים בכוונה שהייתה לו בפועל בשעת אמירת הדברים. אך אנו יכולים לתת לאדם אפשרות תיקון. אנו מתייחסים לפי זה אל הכוונה ה"מתוקנת", מה שהיה אומר האדם אילו היה יודע את כל הנתונים ההלכתיים. רק אם אין לנו אינפורמציה זאת, עלינו להיזקק למחלוקת בין התנאים.

על גישה זאת נוכל לעמוד בהקשר לדבריו של רבי יוחנן על המשנה במנחות (י"ב, ג'): "האומר הרי עלי מנחה להביא מן השעורים יביא מן החיטים, קמח יביא סולת, שלא בשמן ולבונה יביאנה בשמן ולבונה חצי עשרון יביא עשרון שלם עשרון ומחצה יביא שנים. ר"ש פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבים". בסוגיה בבבלי קוראים אנו על מחלוקת בין חכמי ארץ ישראל החלוקים על הבנת דעתו של התנא קמא, האם הוא אליבא דבית הלל או בית שמאי (מנחות, ק"ג, ע"א, פ"א, ע"ב). את ניתוח הסוגיה הזאת נדחה לשלב הבא. עמדתו של רבי יוחנן מתבססת על מעין "אילו": "רבי יוחנן אמר אפי' תימא בית הלל באומר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך לא הייתי נודר כך אלא כך".

כפי שראינו לעיל, רבי יוסי מדגיש את כוונת המדבר. לדעתו, אנו יכולים לשאול אותו על כוונתו. ואולם, עולה השאלה, האם אנו יכולים להוסיף שאלות מנחות? אילו התשובה הייתה חיובית, היינו יכולים להביא אותו הרחק מכוונתו המקורית. גישה זאת קרובה, כפי שהראיתי במאמרי על ידות נדרים,³⁹ לרעיון הפתח, שהוא עיקרון פרשני יצירתי וחשוב ביותר. הנדר מבטא את רצונו של האדם. אולם ביטוי זה הוא תוצאה לא רק של רצונו, אלא גם של

לעיל, הערה 2.

ידיעותיו.⁴⁰ מתוך ביטוי וניסוח נדרו אנו מבינים את רצונו של האדם, שנוכל לכונו לב₁, לב₂ זה מכיל את פשט דבריו של האדם. מעבר לרצון זה, קיים הרצון שאותו נגדיר לב₂, לב₂ מתייחס לרצונו של האדם אילו היו לפניו הנתונים הנכונים כולם. בעזרת רצון עמוק זה, לב₂, אנו יכולים ל"תקן" את הנוסח שלב₁ הוליד. החרטה מהווה שינוי ברצון, "שמיום זה ואילך אתה רוצה לעקרו" (חידושי הר"ן, נדרים, כ"א, ע"ב, ד"ה "אמר ליה"). הפתח, לעומת זאת, מהווה מה שניתן לכנות "פרשנות מודלית", כלומר שחזור ה"אילו" שבעבר. אנו מתקנים את הטקסט הראשוני לאור מה שאנו יודעים עתה. זוהי לדעתי עמדתו של רבי יוחנן.⁴¹

⁴⁰ אנו חייבים להבדיל בין סוגי ידיעות, בין הידיעה על תנאי המציאות הקודמות לנדר, לבין הידיעה על מה שעתידי להתחדש בעתיד: הנולד.

⁴¹ הסוגיה בבבלי, נזיר, ה' (ל"א, ע"ב) שעליה כבר עמדנו לעיל, מביאה אותנו לקביעה נוספת. מעיון בסוגיה נראים הדברים שדברי בית שמאי מתפרשים אפילו בצורה המקרבת אותם לעמדתו של רבי יוחנן, אולם מנקודת מבט שונה. נבין זאת בעקבות עיון בסוגיה. הנחת היסוד של הסוגיה היא ששור שחור בין שוורים לבנים הוא חסרון:

"אמר רב חסדא אוכמא בחיורא לקיא... תנן שחור שיצא מביתי ראשון הקדש קס"ד כי מקדיש בעין רעה מקדיש ואמרי בית שמאי הוי הקדש ואלא מאי בעין יפה מקדיש דינר של זהב שיעלה בידי ראשון ועלה כסף בש"א הקדש ואלא מאי בעין רעה מקדיש חבית של יין שתעלה בידי ראשון ועלה של שמן בש"א הקדש והא שמן עדיף מיין אי משום הא לא קשיא בגלילא שנו דחמרא עדיף ממשחא רישא קשיא לרב חסדא אמר לך רב חסדא כי אמרי בתורא דקרמנאי".

הדוגמה של הדינר תאפשר לנו להבין את כל הסוגיה בקלות. אדם מקדיש דינר הזהב "דינר זהב שיעלה בידי ראשון הרי הוא הקדש ועלה של כסף". 'אדם מקדיש בעין יפה' פירושו שאין האדם מקפיד בהוצאה הכספית הכרוכה בהקדש. לעומת זאת "אדם מקדיש בעין רעה", פירושו שהערך הכספי של נדרו הוא המקסימום. אם בגלל סיבה כל שהיא האובייקט שעליו אמור לחול ההקדש משתנה, אין לעבור מקסימום זה. אם אדם מקדיש דינר זהב, אנו רשאים להניח שהקדש שערכו פחות (דינר כסף) מתקבל על דעתו של המקדיש, ולא להיפך. דבר זה מסביר גם את שני המקרים האחרים. לכאורה במקרים אלה מתקיים הכלל שהמקדיש בעין יפה הוא מקדיש, כלומר שאין הסכום שהוא קבע המקסימום. אלא שזה לא ייתכן. בגלל עיקרון זה עלינו להניח שאם הקדיש "חבית של יין שתעלה בידי ראשונה... ועלתה של שמן" חבית השמן הקדש אם ערכה פחות מחבית היין, וזה ייתכן רק בגליל. וכן השור הלבן יהיה הקדש אם ערכו פחות מהשור השחור, וזאת או כנגד עמדתו של רב חסדא, או "בתורא דקרמנאי".

סוגיית "אוכמא בחיורא לקיא" בנויה אכן על העיקרון, שלפיו יש מעין הנחת יסוד בלתי מפורשת המקובלת על כולנו, ואף על בית שמאי, הנחת עבודה המובלעת בכל נדר במעין אמנה ראשונית, לפיו החפץ שעליו התייחס הנוסח הבעייתי, הוא הקדש אם ערכו אינו עובר את המקסימום של ההקדש המקורי. זהו חידוש רדיקלי בהבנת הסוגיה. מה מקורה של סוגיה זאת? את ההשערות שאשיר להזדמנות אחרת.

דברים אלה מתאימים למה שראינו לעיל בעמדת רבי יוחנן, בפרשנותו לדברי בית שמאי ובית הלל. אנו יכולים עכשיו להרחיב את הדיאגרמה ששרטטנו לעיל.

	פ' בלא 'לב' וכוונה	פיו ולבו שווים	'לב' וכוונה בניסוח מוטעה	'אילו הייתי יודע' הפרשנות המודלית	
הקדש	רבי יוחנן		---		
לפי בית שמאי	---	ריש לקיש			
הקדש	---	רבי יוחנן			
לפי בית הלל	---	ריש לקיש = שמואל	---	---	

חלק ג': האמוראים הראשונים

3.1 החלופות התאורטיות

העוסקים בסוגיות שלפנינו ראו את שני העקרונות "תפוס לשון ראשון" ו"אין אדם מוציא דבריו לבטלה" כמשלימים וכמסבירים גם יחד את דעתו של רבי מאיר. מתוך עיון בסוגיות השונות נראה לי שאין לזהות בין השניים. לפנינו שתי אפשרויות מושגיות שונות. "תפוס לשון ראשון" מתייחס לממד החלות, דהיינו חלות הנדר על המציאות. "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" מתייחס להבנת תוכן האמירה ולפירושה. ואכן מסקירת הסוגיות השונות אנו מוצאים את שני הכיוונים מופיעים בנפרד, למרות שבמקומות אחרים הם מופיעים ביחד, דבר שאנסה להסביר בחלק הרביעי. כפי שאנסה להראות, בסוגיות מסוימות עדים אנו לעימות בין שתי הקונצפציות. מהם המקורות לשתי המסורות הללו? המקורות קדומים, אם כי ייתכן שהניסוחים עצמם מאוחרים יותר. לדעתי, שאותה אנסה להוכיח, יש כאן עימות בין מסורת בבליית לבין מסורת ארץ ישראלית.

3.1.1 רב: אין אדם מוציא דבריו לבטלה

נראה לי שהמקור לגישה הקובעת את העיקרון "אין אדם מוציא דבריו לבטלה", מצוי בבית מדרשו של רב. וכך קוראים אנו בתמורה (כ"ז, ע"ב):

משנה (ה', ר'): הרי זו תחת עולה, תחת חטאת, לא אמר כלום. תחת חטאת זו, ותחת

עולה זו, תחת חטאת ותחת עולה שיש לי בבית – היה לו דבריו קיימין. אמר על הבהמה טמאה ועל בעלת מום: הרי אלו עולה – לא אמר כלום. הרי אלו לעולה – ימכרו ויביא בדמיהם עולה: **גמרא**: אמר רב יהודה אמר רב מתני' דלא כרבי מאיר, דאי כר"מ הא אין אדם מוציא דבריו לבטלה.

דוגמה זאת מהמשנה בתמורה היא קריטית, שהרי ניתן היה לחלק את המקרים הנידונים בה לשני סוגים: [א] אמירות המכילות בתוכן שני חלקים סותרים או לא תואמים, שבהן ניתן היה לומר אליבא דרבי מאיר בסוגיות שונות "תפוס לשון ראשון", ו-[ב] אמירות הנגזרות באי-תקינות בגין סיבות אחרות, כאן צריך היה להפעיל את הכלל האלטרנטיבי "אין אדם מוציא דבריו לבטלה". במקרה של המשנה שלפנינו ("הרי זו תחת עולה, תחת חטאת") מתבקש השימוש בכלל "תפוס לשון ראשון", אולם רב משתמש בעיקרון האלטרנטיבי.

מצאנו בבבלי לפחות ארבע דוגמאות, שבהן מבטא רב את עמדתו: "המעריך פחות מבן חודש", "האומר ערך כלי עלי", "המקדיש בהמת חבירו" ו"האומר ערך ידי". וכך פוסק רב במפורש (ערכין, ה', ע"א-ע"ב):

משנה (א', א')...פחות מבן חדש נידר אבל לא נערך: **גמרא** תנו רבנן **המעריך פחות מבן חדש** ר"מ אומר נותן דמיו וחכמים אומרים לא אמר כלום...
רב גידל אמר רב האומר ערך כלי עלי נותן דמים, כר"מ...
דאמר רבה בר [יוסי] אמר רב ואמרי לה אמר רב ייבא בר יוסי אמר רב **המקדיש בהמת חבירו** נותן דמיה. כמאן? כרבי מאיר.

ממקור זה לומדים אנו ללא ספק, שרב סובר כרבי מאיר. המקרה הרביעי מצוי בערכין, כ', ע"א:

ערך ידי ורגלי עלי וכו'. א"ר גידל אמר רב: ונותן דמיה. והא לא אמר כלום קתני! לא אמר כלום – לרבנן, ונותן דמיה – לר"מ.

גישתו של רבי מאיר הובנה בקטעים אלה כמאפשרת פרשנות חופשית של דברי האדם, וכהסתמכות על מה שאנו מעריכים שהייתה כוונתו. כנאמר לעיל, מופעל כאן מעין "עקרון חסד" הנותן תוקף לאמירתו של האדם, למרות שהוא טעה. מן הראוי להדגיש את משמעות

עיקרון זה. אין אנו מפרשים את דבריו, אנו מתקנים אותם כדי לתת להם תקפות.⁴²

נראה לי שכאן נחשפת מחלוקת יסודית בין רב לשמואל. הבאנו לעיל את שני העקרונות של שמואל הדורשים "ביטוי בפה" ו"פיו ולבו שוים". כפי שנראה להלן רב ששת יערער על העיקרון הראשון. העיקרון השני של שמואל שולל בוודאות את הנוסח המוטעה. כאן אנו עדים לערעורו של רב על העיקרון השני.

מן הראוי לעיין בסוגיה בגטין ל"ח, ע"ב, ל"ט, ע"א, סוגית "המקדיש עבדו". הסוגיה מלמדת אותנו שרב רוצה לפרש הקדש העבד כשחרור (דעתו של רבה), או כהקדשה לדמיו (דעתו של רב יוסף). לפי רבה אנו עוסקים כאן במשמעות המושג 'הקדש' במקרה גבול. לפי רב יוסף אנו משתמשים בעקרון החסד. כשנעמוד בפני מקורות בעייתיים שלפיהם ברור שאנו משתמשים בעקרון 'החסד', יענה רבה שאותם המקורות הם על-פי שיטתו של רבי מאיר, שאותה הוא דוחה.

נביא עתה את הטקסט (במספר מקומות הוספתי דברי רש"י בין סוגריים כדי להקל על הבנתו):

"אמר רבה אמר רב: המקדיש עבדו יצא לחירות; מאי טעמא? גופיה לא קדיש, לדמי לא קאמר, דליהוי עם קדוש קאמר. ורב יוסף אמר רב: המפקיר עבדו יצא לחירות. מ"ד מקדיש, כ"ש מפקיר; מאן דאמר מפקיר, אבל מקדיש לא, דלמא לדמי קאמר..."

לפי רבה הקדש העבד פירושו שהוא הופך חלק של העם הקדש. רבה משנה את הסמנטיקה של המושג 'קדוש' לא כך רב יוסף, המשתמש בעקרון החסד. בהמשך הסוגיה נדון היחס למשנתו של רבי מאיר:

"אמר רבה, ומותבין אשמעתין [אשמועת עצמנו] "המקדיש נכסיו והיו בהן עבדים, אין הגזברין רשאין להוציאן לחירות, אבל מוכרין אותן לאחרים ואחרים מוציאין אותן לחירות [אם ירצו]; רבי אומר, אומר אני: אף הוא נותן דמי עצמו ויוצא, מפני שהוא כמוכרו לו". מתני' קא רמית עליה דרב? רב, תנא הוא ופליג..."

תא שמע: המקדיש עבדו – עושה ואוכל, שלא הקדיש אלא דמיו! הא מני? ר"מ היא, דאמר: אין אדם מוציא דבריו לבטלה. ה"נ מסתברא, דקתני סיפא: וכן הוא שהקדיש עצמו – עושה ואוכל, שלא הקדיש אלא דמיו; אי אמרת בשלמא ר"מ היא – שפיר, אלא אי אמרת רבנן היא, בשלמא עבדו לדמי קאי, אלא איהו לדמי קאי?"

התוספות מתלבטים בדעתו של רב לפי סוגיה זאת. וכך כותבים הם כאן (ד"ה "הא מני"): "הכא משמע דרב דלא כר"מ והא דאמר בפ"ק דערכין (דף ה', ע"א) האומר ערך כלי עלי נותן דמיו כר"מ וכן בפי' האומר משקלי עלי (שם, כ', ע"א) דתנן ערך ידי ורגלי עלי לא אמר כלום ואמר רב עלה נותן דמיה ומפרש 'לר"מ' – 'אליבא דר"מ' קאמר וליה לא סבירא ליה. ואע"ג דבסוף פ"ק דסנהדרין (דף ט"ו, ע"א) גבי הערכין המטלטלין מפרש רב באומר ערך כלי עלי כר"מ לא סבירא ליה הכי..." כפי שהצעתי לעיל, התשובה לשאלת התוספות תלויה במחלוקת שבין רבה ולפיו אכן "לא סבירא ליה הכי", לבין רב יוסף הקובע לדעתו שרב מקבל את דעתו של רבי מאיר. המחלוקת בין רבה לרב יוסף ברורה לחלוטין.

נראה לי שרב הונא הולך בעקבות רב. וכך קוראים אנו במנחות, (פ"א, ע"ב): "אמר רב הונא: האומר הרי עלי לחמי תודה – מביא תודה ולחמה; מאי טעמא? מידע ידע האי גברא דלחם בלא תודה לא איקריב, והאי תודה ולחמה קאמר, והאי דקאמר לחמי תודה, סוף מילתא נקט". אנו משלימים את דבריו של אדם, לא רק לפי הרישא של דבריו, אלא אף לפי הסיפא בלבד.

3.1.2 רב דימי: "תפוס לשון ראשון"

נעמוד עתה על המודל המדגיש את ההבנה האלטרנטיבית של דברי רבי מאיר, אלטרנטיבה המתנסחת בקביעה: "תפוס לשון ראשון". כך קוראים אנו בזבחים (ל', ע"א – ע"ב) שיחה בין רב דימי לאביי:

כי אתא רב דימי אמר: רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה, דאמר "תפוס לשון ראשון" דתנן אמר רבי יהודה זה הכלל אם מחשבת הזמן קדמה את מחשבת המקום פיגול וחייבין עליו כרת.

אמר ליה אביי והא רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כי מגעת להו רבי מאיר ורבי יוסי בהדי הדדי לא פליגי.

ולא פליגי? והא מיפלג פליגי?

א"ל פליגי במאי דפליגי ולא פליגי במאי דלא פליגי.

בקטע הזה עדים אנו לדיון בין שני העקרונות ולהעברת היסוד האלטרנטיבי "תפוס לשון ראשון" (תל"ר) על-ידי רב דימי, אם כי ללא ספק המושג היה ידוע כבר קודם, כפי שתעיד עמדתו של רבי נחמן, שעליה נעמוד להלן. אביי מסתייג מדברי רב דימי ומתווכח אתו, אך, לעניות דעתי ייתכן והוא מקבל את דבריו, ועל כך נחזור בחלק הרביעי של העבודה. הבנת דברי רבי מאיר על-פי עקרון תל"ר מקורה בחכמי ארץ ישראל. ואכן, לדעתי, אנו יכולים להתחקות אחרי שרשיו בדברי רבי אלעזר בירושלמי (דמאי, ז', ה"ו, ל"ב, ע"ב). נביא קודם את המשנה ונציע את הבעיה הנידונה:

היו לפניו שתי כלכלות של טבל ואמר 'מעשרות של זו ושל זו בזו הראשונה מעושרת. מעשרותיהן מעשרות כלכלה בחבירתה קרא שם.

לפנינו שתי סיטואציות שונות. בסיטואציה הראשונה [1] אנו קובעים את המעשר של כלכלת א' בכלכלת ב' ואת המעשר של כלכלת ב' בכלכלת א'. לעומת זאת בסיטואציה השנייה [2] אנו קובעים שהפרשת המעשרות תתרחש בו-בזמן: "מעשרות כלכלה בחבירתה". במילים

אחרות במקרה הראשון יש אפשרות להגדיר פעולה אחת כקודמת לשנייה, מה שאין כן במקרה השני. שתי הפעולות נקבעו מראש בו-בזמן, ואי לכך הן תקפות יחד, או בטלות יחד. בסיפא קובעת המשנה כי רק במקרה [2] חלים המעשרות ביחד, בעוד שבמקרה [1] רק הכלכלה הראשונה מתוקנת. מכאן מוכיח רבי אלעזר שהתנא של משנה זו הוא רבי מאיר:

א"ר לעזר דר"מ היא דר"מ אמר אין את תופס אלא ראשון ראשון בלבד תמן תנינן הרי זו תמורת עולה ותמורת שלמי' הרי זו תמורת עולה דברי ר"מ א"ר יוסי...

הגמרא ממשיכה וקובעת שמדברי רבי אלעזר מוכח שרבי מאיר חולק על החכמים אף תוך כדי דיבור:

הוינן סברין מימר מה פליגינן רבי מאיר ורבנן לאחר כדי דיבור אבל בתוך כדי דיבור לא, מן מה דאמר רבי לעזר רבי מאיר היא הדא אמרה אפילו בתוך כדי דיבור אינו חוזר בו. דהיא מתניתא 'מעשרותיהן מעשרות כלכלה בחבירתה – קרא שם' מפני שקבע שני שמות כאחת הא זה אחר זה אין את תופס אלא ראשון ראשון בלבד.

מבלי להיכנס לניתוח כל הסוגיה, אומר שהסבר עמדתו של רבי מאיר על-פי רבי אלעזר שקופה: "אין את תופס אלא ראשון ראשון בלבד".

צורה זאת של ניתוח העובדות מקרבת אותנו אל משנתו של רבי יהודה בסוגיית "חוץ לזמנו וחוץ למקומו", וזאת כדברי רב דימי: "רבי מאיר בשיטת רבי יהודה אמרה". במילים אחרות, לפנינו לא בעיה של פרשנות השפה, אלא של מה שניתן לכנות המטפיסיקה של ה"חלות".

3.2 שמואל ורב ששת

הזכרנו כמה פעמים את העיקרון של שמואל המנוסח במסכת שבועות (כ"ו, ע"ב): "אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים". הכלל הזה קרוב למה שלמדנו בספרא (ויקרא, דיבורא דחטאות, פרשתא ט'): "יכול המהרהר בלב יהא חייב ת"ל בשפתים לא בלב או יכול שאני מוצא את הגומר בלב ת"ל לבטא". יש כאן דמיון בנוסח אך לא בזהות. ואכן הגמרא שואלת על אי-ההתאמה, אם כי הנוסח שלה שונה במקצת מהנוסח בספרא:

מיתיבי בשפתים ולא בלב גמר בלבו מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם בשבועה. הא גופה קשיא אמרת בשפתים ולא בלב והדר אמרת גמר בלבו מנין?
אמר רב ששת הא לא קשיא הכי קאמר בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא. גמר בלבו סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא.

אלא לשמואל קשיא. אמר רבא תריץ ואימא הכי בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת שעורין גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם...

למדנו בקטע זה על שתי התייחסויות לקביעה של הספרא. בדפוס שתי ההתייחסויות מיוחסות לרב ששת, אולם מתוך עיון בכתבי יד ובעדי נוסח אחרים, ניתן להסיק שרבא הוא הנותן את התירוץ השני. נעיין עתה בשתי התשובות:

[א] על הסתירה מהספרא עונה רב ששת: "הא לא קשיא הכי קאמר בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא. גמר בלבו סתם מנין? ת"ל לכל אשר יבטא". זאת תשובה גורפת שפירושה "שרק כאשר גמר בלבו להוציא בשפתיו... אין מחשבתו מועלת אלא הדיבור ובעיני דבור המועיל" (קהלות יעקב, נדרים, ב', עמ' ז'). במקרה זה שהוא מתכוון להוציא בשפתיו יש מעין תנאי נסתר: "משום שהוא כאילו מתנה בלבו שלא יחול אלא בשעה שיוציא בשפתיו, דהא גמר במחשבתו שרק בשעה שיוציא בשפתיו יהא הקדש או תרומה או חיוב הרי עלי" (שם). עמדנו לעיל [סעיף 1.1] על הבעיות העקרוניות המחייבות "לבטא בשפתיים". נחזור בקיצור על השתיים הראשונות: [א] בלב עוברות מחשבות ורציות שונות שאין לנו שליטה עליהם, ו- [ב] אין בהם פומביות כלשהי. הבעיה הראשונה מהווה חיסרון ב"גמירת הדעת" של האדם. רב ששת קובע שאדם "שגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא", כלומר אדם החושב להתחייב רק בביטוי שפתיים, לא יתחייב במחשבה בלבד. לעומת זאת האדם ש"גמר בלבו", מתחייב היות ויש אצלו "גמירת דעת". רב ששת מקבל אפשרות של גמירת דעת במחשבה בלבד, שלא כשמואל הדורש שהמחויבות תתבסס רק על מעשה חיצוני של דיבור. רב ששת חוזר לקביעה הנותנת כוח למחשבה בלבד. בתשובה זאת הוא מיישב את דברי התנאים שלא כשמואל, ומציב אלטרנטיבה לכלל שקבע. לא תמיד צריך ניסוח בפה כדי ליצור מחויבות.

[ב] האפשרות השנייה מועלית על-ידי רבא אליבא דשמואל, תוך שהוא מאפשר מרווח מסוים בניסוח המחויבות: "אלא לשמואל קשיא? אמר רבא תריץ ואימא הכי בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת שעורין גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מנין ת"ל לכל אשר יבטא האדם". הלב יכול להשלים את האפיונים החסרים בשפה, אך לא לעמוד בסתירה אל הנאמר בפה. אין אנו מקבלים מחויבות שנולדה על-ידי טעות, אך אנו

מאפשרים חופש מסוים שגבולותיו נדונים בסוגיית ה"ידיים". רב ששת מייחס יותר חשיבות לעולמו הפנימי של האדם ודבר זה יובלט שוב להלן.⁴³ אכן, זאת היא כנראה דעתו של רבא. ביטוי לא חייב להיות שלם, אולם אסור לו שיהיה מוטעה. הוא חייב לבטא אמת אך לא את כל האמת. הכלל של שמואל מורחב כאן על ידו.

חלק ד': האמוראים המאוחרים

4.1 אביי ורבא

בכמה מהסוגיות אנו קוראים על חילוקי דעות בין אביי לרבא בענייננו. האם ניתן ללמוד מטקסטים אלה על שיטותיהם? הסוגיות נערכו על-ידי חכמים שהיו שייכים לאסכולות שונות, אך ייתכן והסוגיות השונות שייכות לתקופות שונות בהגותם של אביי ורבא ממש, ולפיכך קשה ללכד אותן למערכת עקיבה אחת. ולמרות זאת, מסתמנים בהן קווים מסוימים. לדעתי, מצאנו בסוגיות השונות שתי מחלוקות עקרוניות ביניהן. האחת נוגעת לסוגיית "תפוס לשון ראשון". השנייה להבנת מחלוקת התנאים, רבי מאיר, רבי יוסי ורבי שמעון.

4.2 שאלת העקרונות

כפי שכבר נטען לעיל, קיימים שני עקרונות המסבירים את שיטתו של רבי מאיר. מאחורי השוני בשני העקרונות, מסתתר לדעתי, הבדל עקרוני יותר. העיקרון "תפוס לשון ראשון" מצביע על כך שההחלטה נעשית על-ידי מה שניתן לכנות המטא-פיסיקה של ה"חלות". לעומת זאת, העיקרון ש'אין אדם מוציא דבריו לבטלה', מצביע על העובדה שהמתודה שבה אנו משתמשים, היא בעיקרה מתודה פרשנית. מדריכה אותי כאן ההשערה שבכמה מקומות

43

בירושלמי למדנו תשובה שונה. וכך נאמר שם (נזיר, ה', ה"א, נ"ג, ע"ד): "בשפתים לא בלב. יכול שאני מוציא את הגומר בלב ת"ל לבטא שמואל אמי הגומי בלב אינו חייב עד שיוציא בשפתיו והתני כל נדיב לב זה הגומר בלב אתה אומר זה הגומר בלב או אינו אלא המוציא בשפתיו כשהוא אומר מוצא שפתך תשמור ועשית הרי המוציא בשפתיו אמור הא מה אני מקיים כל נדיב לב זה הגומי בלב מאן דמר שמואל לקורבן". כלומר לפי ירושלמי זה, דבריו של שמואל באים להוציא את חובת הקרבת הקורבן אם אין ביטוי בפה לשבועה. אולם, לפי זה, כפי הנראה, ניתן להתחייב בלב בלבד.

אביי קרוב יותר אל העיקרון של "תפוס לשון ראשון", בעוד שרבא קרוב אל העיקרון האחר. אמנם הוא משתמש בביטוי "תפוס לשון ראשון" אלא שהוא נותן לו משמעות רחבה יותר.

אולם כדי להבין את עמדותיהם של אביי ורבא עלינו להוסיף משתנה נוסף: היחס שבין רבי מאיר לבית שמאי. ניסוח עמדות של בית שמאי הוא מעין תשליל של עמדות בית הלל. לפיכך כאשר רבא מפרש את דברי רבי מאיר בצורה דומה לפירושו של רב (כטוענים "אין אדם מוציא דבריו לבטלה") אך הוא מוסיף שבית שמאי סוברים כרבי מאיר בעצם הוא מתנגד לרב, דבר המתאים למה שראינו קודם [סעיף 3.2] שרבא מקבל נוסח מתוקן של שמואל. ועדיין הדבר צריך ברור אם אמנם כל הסוגיות מתאימות לניתוח הזה.

4.3 "תפוס לשון ראשון" וגבולותיו (זבחים, ל', ע"א)

לפי עקרון התל"ר, הקדימות הזמנית היא הקובעת. כאן נעוצה ההקבלה בין המבעים לבין המחשבה המלווה את הקרבת הקרבנות (חוץ למקומו וחץ לזמנו). אולם, אם כך הם פני הדברים, הרי שניתן לתכנן ניסוי מחשבתי פשוט על סיטואציה שבה כלל זה לא יכול לחול. ניסוי מעין זה נעשה בסוגיה הירושלמית במסכת דמאי, במקרה של המעשר משני כלכלות, ובסוגיה הבבליה במסכת זבחים, במשנה הדנה על 'תמורת עולה ותמורת שלמים'. במבט זה קיימת קדימות, אולם בשינוי קל נוכל להגדיר סיטואציות אחרות שבהן אין קדימות זמנית, או על כל פנים, קשה להגדיר אותה. וכך קוראים אנו בגמרא בזבחים (ל', ע"א):

איבעיא להו הרי זו תמורת עולה ושלמים מהו? לחצות מהו?
אמר אביי בהא ודאי מודה רבי מאיר. רבא אמר עדיין היא מחלוקת.

משמעות ה"לחצות" אינה ברורה, אולם מתוך הקבלה למקורות אחרים, נראה שכוונת ביטוי זה היא ששתי התמורות יחולו גם יחד בחצי היום.⁴⁴ כאן מוצגת סיטואציה שבה שתי ה"חליות" הן בזמנית. במקרה זה אין קדימות ולא ניתן להגדיר "ראשון". בעקבות כך קובע אביי "בהא ודאי מודה רבי מאיר", דהיינו שאין חלות להקדש הבעייתי הזה. רבא לעומת זאת חושב שגם כאן חולק רבי מאיר והוא מנסה להראות שאף במקרה גבולי זה יש

⁴⁴ זה הפירוש לדעת ר"ח בתוספות, ד"ה "לחצות מהו", ברם לפי רש"י הכוונה לחצי בהמה. אך ראו לעיל, הערה 20.

חלות ראשונה. רבא מתפלמס עם אביי בהמשך הסוגיה שם:

אמר רבא לאביי לדידך דאמרת בהא ודאי מודה רבי מאיר הרי שחיטה דלכי לחצות דמי ופליגי.

אמר ליה מי סברת אינה לשחיטה אלא לבסוף ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ומשנתינו דאמר סימן ראשון חוץ לזמנו סימן שני חוץ למקומו.

הרי קמיצה דלכי לחצות דמי ופליגי.

התם נמי שהקטיר קומץ מנחה חוץ לזמנו קומץ לבונה חוץ למקומו.

הרי קומץ דמנחת חוטא דליכא לבונה בהדיה ופליגי.

לא פליגי

אמר רב אשי אם תימצי לומר פליגי, פליגי בפסיעות.

רב שימי בר אשי מתני כדאביי רב הונא בר נתן מתני כדרבא.

כשאנו קובעים "אינה לשחיטה אלא לבסוף", כפי שסובר רבא, הרי אנו מניחים נקודת זמן שבה ורק בה יכולים המבע או המחשבה לחול. כל המבעים מחכים אפוא לאותה נקודת זמן. מי מהם יחול ראשון? לפי אביי הם יחולו בו בזמן, וממילא תל"ר אינו תקף. רבא, סובר לעומת זאת, שהסדר של הדיבור הוא הקובע. במחלוקת הזאת, רבא עדיין מצוי, לכאורה, בתפיסת העולם של תל"ר. אולם מתוך עיון בדבריו של רבא לומדים אנו שהוא משנה את משמעות העיקרון תל"ר. הוא אינו יותר עניין של חלות, אלא של פרשנות הטקסט. תפיסה דומה מצויה בסוגיה במנחות, ק"ג. אנו קוראים שם על חילוקי דעות בין רבא לרב נחמן:

אמר זעירי לא שנו אלא דאמר 'מנחה', אבל לא אמר 'מנחה' לא. יתיב רב נחמן וקאמר לה להא שמעתא, איתיביה רבא לרב נחמן:

- "קמח יביא סולת" מאי לאו דלא אמר 'מנחה'?

- לא דאמר 'מנחה'.

- "בלא שמן ולבונה יביא שמן ולבונה" מאי לאו דלא אמר 'מנחה'?

- לא, דאמר 'מנחה'.

- 'חצי עשרון – יביא עשרון שלם' מאי לאו דלא אמר מנחה?

- לא, דאמר מנחה.

- אי הכי אימא סיפא. 'עשרון ומחצה – יביא שנים' כיון דאמר מנחה איחייב ליה בעשרון, כי אמר חצי עשרון לא כלום קאמר.

- לא צריכא דאמר 'הרי עלי מנחה חצי עשרון ועשרון' דכיון דאמר מנחה איחייב ליה

בעשרון כי אמר חצי עשרון ולא כלום קאמר, כי הדר אמר עשרון מייתי עשרון אחרינא.

הסוגיה נגמרת עם הצהרה של רבא:

אמר רבא ר' שמעון בשיטת ר' יוסי אמרה דאמר [אף] בגמר דבריו אדם מתפיס.

מה משמעות הוויכוח הזה שבין רב נחמן לבין רבא?

בתל"ר יש חשיבות רבה לביטוי הפותח. כאן נעוץ הזיהוי שבין רבי מאיר לרבי יהודה. זוהי כנראה עמדתם של זעירי ורבי נחמן, שלפי דבריהם יש לומר את המילה 'מנחה' כדי שהקדש יחול לפי האילוצים ההלכתיים. לא כך סובר רבא. בעבורו המוקד מצוי בפרשנות השפה, ולפיכך הוא מאפשר טווח חופש גדול יותר. לדעתי, בוויכוח עם רב נחמן שוב חושף רבא את דעתו. תל"ר הופך להיות נרדף ל"אין אדם מוציא דבריו לבטלה". אין הפרשנות מוגבלת על-ידי סדר המלים, או על-ידי תכונות מטפיזיות של חלות הקודמת לחלות אחרת. "תפוס לשון ראשון" הופך לעיקרון של פרשנות. ולפיכך אף אם לא אמר "מנחה" חלה קדושת המנחה. רבא מדבר אכן על פרשנות חופשית יותר. אנו יכולים לפרש את דברי הנודר אף אם אין אנו שואלים אותו. האם זאת דעתו של רבא, או רק הסבר שיטתו של רבי מאיר שאותה אין הוא מקבל? אין לי תשובה על כך, אולם נראה לי שהאפשרות השנייה היא העדיפה.

4.4 המחלוקת בהבנת שיטת התנאים

4.4.1 לא בעינן פיו ולבו שוים (פסחים, ס"ב, ע"ב)

נעבור עתה לסוגיה בפסחים, ס"ב, ע"ב.

תניא, אחרים אומרים: הקדים מולים לערלים – כשר, ערלים למולים – פסול. מאי שנא מולין לערלים דכשר – דכולה ערלה בעינן, וליכא. ערלים למולין נמי, כולה ערלה בעינן וליכא! לימא קסברי אחרים: אינה לשחיטה אלא בסוף וכדרבא, דאמר רבא: עדיין היא מחלוקת. הילכך, הקדים מולין לערלים – מולין חיילי, ערלים לא חיילי. הקדים ערלים למולין – ערלים חיילי, מולין לא חיילי.

הקונצפציה המוצעת עד עתה דומה למה שנאמר במסכת זבחים. אם "אינה לשחיטה אלא בסוף" הרי שבדיוק כמו בסעיף הקודם, הזמן שבו נקבעת החלטה הוא נקודתי, שחזרנו אם כן את המחלוקת הקודמת שבין אב"י לרבא. אולם בהמשך ניתן הסבר אחר, המיוחס גם הוא

לרבא:⁴⁵

אמר רבא: לא, לעולם קסברי אחרים: ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף. והכא במאי עסקינן – כגון שגמר בלבו לתרווייהו, בין למולין בין לערלים, והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולין עד שנגמרה שחיטה בערלים. ובהא פליגי, דרבי מאיר סבר: לא בעינן פיו ולבו שוים, ורבנן סברי: בעינן פיו ולבו שוים.

כאן מוגדרת עמדתו של רבי מאיר בצורה שונה ומכריעה: "לא בעינן פיו ולבו שוים". למרות הניסוח, ברור הוא שאין כאן שאלה על קדימות המבעים, אלא של פרשנותם. על-פי רבי מאיר, אנו רוצים להגיע לכוונתו של האדם, למרות שהוא טעה במבעו. רבא מעמיד כאן אלטרנטיבה לשמואל, אך בשם רבי מאיר! נוסח זה "לא בעינן פיו ולבו שוים", הוא בעצם ההסבר להיתר שאנו מתירים לעצמנו לטעון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה. אמנם, עדיין לא ברור אם עיקרון זה מסביר את כל קביעותיו של רבי מאיר. ניתן לטעון שבמקומות אחרים הכלל תל"ר תקף. בשאלה זאת נדון בהמשך. כאן חשוב להדגיש שבסוגיה זאת, אביי לא מקבל את גישתו של רבא, וחוזר אל המודל של ה"חלות":

וקסבר רבי מאיר לא בעינן פיו ולבו שוין? ורמינהו: המתכוין לומר תרומה, ואמר מעשר. מעשר ואמר תרומה. או: שאיני נכנס לבית זה, ואמר לזה. שאיני נהנה לזה ואמר לזה – לא אמר כלום, עד שיהו פיו ולבו שוין! אלא אמר אביי: רישא דאמר סימן ראשון למולין, וסימן שני אף לערלים, דבסימן שני נמי פתיכי ביה מולין. סיפא דאמר: סימן ראשון לערלים, סימן שני למולים. דבסימן ראשון הא לא פתיכי ביה מולין. ורבי מאיר לטעמיה, דאמר: מפגלין בחצי מתיר. ורבנן לטעמייהו, דאמרי: אין מפגלין בחצי מתיר.

הסברו של אביי מרחיק אותנו מהסוגיה שבה אנו עוסקים, ולא אדון בו. אולם המחלוקת בין אביי ורבא ברורה. אביי דבק בעקרון תל"ר. לא כך רבא, המצביע על אופציה אחרת. בדר-שיח עם רב דימי במסכת זבחים, המובא לעיל, אנו עדים להתלבטויותיו של אביי בין שתי הקונספציות, בין זו התולה את דברי רבי מאיר ביישום עיקרון מטפיסי של חלות (רב

⁴⁵ כל פירוש הוא בעייתי, היות שעל זהות האומר מוטל "צל פילולוגי". בנוסח הדפוס המדבר כאן הוא רבה. בכתבי היד – רבא. נקטתי בחלופה זאת, גם בעקבות המכניקה של הסוגיה.

דימי), לבין זו הרואה את המפתח להבנה בוויכוח על המתודה הפרשנית. לפי העיקרון של תל"ר, כששתי קביעות סותרות או מוציאות זו את זו מוטלות על דבר, יש עדיפות לראשונה בזמן, החלה לפני השנייה. הקונספציה השנייה, כך נראה לי, מיוצגת כאן על-ידי שמועה המובאת מבית מדרשו של רבי יוחנן (זבחים, ל', ע"ב):

אמר ליה אביי והא רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כי מגעת להו רבי מאיר ורבי יוסי בהדי הדדי לא פליגי. ולא פליגי? והא מיפלג פליגי. א"ל פליגי במאי דפליגי ולא פליגי במאי דלא פליגי.

כיצד יש להבין את טענתו של אביי? התשובה קשה, אך נראה לי שאם אנו מקבלים את עקרון התל"ר, יש הבדל עקרוני בין רבי מאיר לבין יתר החכמים, והוא אינו יכול להתפשר אתם, בהעדיפו את החלות האוטומטית של ה'פה'. לא כך אם אנו מקבלים את העיקרון החלופי, הפתוח יותר, המתבסס על פרשנות המבע. לפי רב דימי, אין מצע משותף בין רבי מאיר לבין רבי יוסי. לעומת זאת רבי יוחנן מגשר בין רבי מאיר לרבי יוסי. רב דימי מתנגד לגישור זה: "אמר ליה (רב דימי לאביי) הוא אמר לא פליגי ואנא אמינא פליגי". לפי גישתו של רבי יוחנן, אכן יש תחום שבו רבי מאיר ורבי יוסי חלוקים, אך הוא מצומצם. במקרים שבהם כוונת הנודר ברורה לנו, אנו הולכים אחר כוונתו, אף אם הדבר יחייב חלות בור-בזמן של קביעות בלתי מתיישבות זו עם זו, כקדושת עולה וקדושת שלמים גם יחד. כאן מודה רבי מאיר לרבי יוסי. דברים אלה גילה רש"י בלשון הזהב שלו: "לא פליגי בתפוס לשון ראשון אלא בדעתיה דגברא בהוכחת דיבורו על מחשבתו אבל תרוייהו אית להו דבתר כוונתו אזלינן".⁴⁶

מתבררות כאן שתי גישות. האחת זו של רבי יוחנן המחברת בין רבי מאיר ורבי יוסי ולפיהם אנו מפרשים את המבע כדי להתאימו לכוונתו של הנודר. הגישה השנייה, מחברת בין רבי יוסי ורבי שמעון ועל כך להלן.

4.4.2 אין אדם מוציא דבריו לבטלה (נוזר, ט', ע"ב)

⁴⁶ אפשרות אחרת היא לפרש את "פליגי במאי דפליגי ולא פליגי במאי דלא פליגי" כמתייחס לסוגיית "לחצות" שאליה התייחסנו לעיל, אולם אין זה מתקבל על הדעת.

נעבור עתה לסוגיה במסכת נזיר (ט', ע"ב), שמקורה, לדעתי, בבית מדרשו של רבא. סוגיה זאת נראית כקולד' של כל מה שראינו עד עתה, ובעלי התוספות ניסו להסביר את קשיי התפר. אולם, אליבא דאמת, יש בסוגיה זאת מעשה אמנות של סינתזה כוללת של המוטיבים השונים. הסוגיה נבנית כרגיל על בסיס של משא ומתן, שאלות ותהיות, ובסיכומה אנו יכולים לשחזר את דעתו של רבא (נזיר, ט', ע"א):

מתני'. הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה – בש"א: נזיר, ובה"א: אינו נזיר...
גמ'. הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה – ב"ש אומרים: נזיר. ואמאי? '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.

כאן באה לידי ביטוי גישתו של רבא, שאינו מפרש את רבי מאיר לפי העיקרון המצומצם תל"ר, אלא מרחיב אותו. לא רק רישא, אלא הרחבה כוללת במשמע. לפי רבא שיטת רבי מאיר היא כשיטתו של רב, ולפיכך היא תדחה. לכאורה המחלוקת עתה ברורה, אולם הסוגיה ממשיכה ומובילה אותנו אל נושא אחר, המעלה מחדש את אחד הרבדים הראשונים של הדיון:

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".⁴⁷

אנו דנים כאן במבע בצורה כוללנית. אנו מחילים נזירות אוטומטית, אף אליבא דבית שמאי. אנו מחילים אותו היות שאנו מבינים אותו כמכיל בתוכו חרטה או שאלה, ואליבא דבית שמאי, אין שאלה בהקדש. בית הלל, לעומת זאת, מבטל את כל המבע, היות ומקבל הוא את

⁴⁷ **התוספות** מעירים כאן הערה חשובה (נזיר, ט', ע"א, ד"ה "אין אדם"): "וא"ת ואמאי קאמר ב"ה כר' יוסי לימא דסברי ב"ה כרבנן דר"מ בערכין (כ', ע"א) דאמרי אדם מוציא דבריו לבטלה וי"ל דלא ניחא ליה לאוקמי ההיא פלוגתא דר"מ ורבנן בפלוגתא דב"ש וב"ה דא"כ ר"מ כב"ש להכי קאמר ב"ה כר' יוסי ומעתה אפילו דערכין יכול לסבור דב"ה דמתני' מטעמא דקאמר דבגמר דבריו אדם נתפס". הפירוש הזה "משחרר" את הקשר שבין העיקרון "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" לעמדתם של חכמי בית שמאי.

דברי רבי שמעון. דיון פרשני מעין זה לא מצאנו באף אחת מהסוגיות האחרות. אולם גם בהבנת דברי רבי שמעון יש לרבא חידוש. רבי שמעון סובר שעלינו לבטל לחלוטין את חלות המבע הפגום, שהרי הוא לא התנדב כדרך המתנדבים. אולם, אליבא דרבא, אין זאת טענה על החוקיות של ההתנדבות, כפי דברי רש"י שפירש לעיל את דברי החכמים, אלא על דרך, כלומר על מנהג האנשים. אנו שופטים את מבעי בני האדם על-פי מנהגם, ואם הטעות חורגת מהמקובל בשפה אנו פוסלים את כל המבע. את זאת אנו רואים במפורש בסוגיה במסכת פסחים (נ"ג, ע"א) הדנה במקרה של אדם האומר על בשר (רש"י: "ואפילו שחוטה כבר") "בשר זה לפסח הוא". רב אסור לומר דבר זה, וזה מתאים לדעתי לגישתו של רב הנוטן תוקף אף לניסוחים לא מתאימים להלכה. לאחר מכן קוראים אנו על דעותיהם של רבי יוסי ורבי שמעון:

אמר רב יהודה אמר רב: אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא – מפני שנראה כמקדיש בהמתו, ואוכל קודשים בחוץ. אמר רב פפא: דוקא בשר, אבל חיטי – לא, דמינטר לפסחא קאמר. ובשר לא? – מיתיבי אמר רבי יוסי: תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים, שלחו לו: אלמלא תודוס אתה – גזרנו עליך נדוי, שאתה מאכיל את ישראל קודשים בחוץ. מקולס – אין, שאין מקולס – לא? – אמרי: מקולס – לא שנא אמר לא שנא לא אמר. שאינו מקולס, פירש – אין, לא פירש – לא.

רב אחא מתני לה להא מתניתא כרבי שמעון.

מתקיף לה רב ששת: בשלמא למאן דתני לה כרבי יוסי – ניחא, אלא למאן דמתני כרבי שמעון מי ניחא? והתנן: רבי שמעון פוטר, שלא התנדב כדרך המתנדבים. אמר ליה רבינא לרב אשי: ומאן דמתני לה כרבי יוסי מי ניחא? והאמר רבא: רבי שמעון בשיטת רבי יוסי אמרה, דאמר: אף בגמר דבריו אדם נתפס. מאי לאו, מדרבי שמעון סבר לה כרבי יוסי – רבי יוסי נמי סבר לה כרבי שמעון! – לא, רבי שמעון סבר לה כרבי יוסי, ולא רבי יוסי סבר לה כרבי שמעון.

נראה לי שרב אחא סובר שהמשנה היא כרבי שמעון, היות שלפנינו חומרא בעלמא. ייחוס המשנה לרבי יוסי מחייב אותנו בניתוח דעתו. הבחנה זאת שרב אשי קובע כאן: "רבי שמעון סבר לה כרבי יוסי, ולא רבי יוסי סבר לה כרבי שמעון", נראית לי תואמת את עמדותיו של רבא. כפי שרב ששת טוען, רבי מאיר ובעקבותיו רב, ואף רבי יוסי, צריכים לחשוש מהאמירה 'בשר זה לפסח'. וזאת מפני שהם מוכנים לפרש את דבריו של אדם אף אם אינם מדויקים ואף אם אינם מקובלים. רבי שמעון מקבל את העיקרון הכוללני של רבי יוסי

המתחשב בגמר דבריו של אדם, אך רבי יוסי לא מקבל את הפתח של רבי שמעון, פתח הנותן אפשרות לבטל לחלוטין את המבע. לפי הפירוש שלפנינו, פירוש המתאים לגישתו של רבא, רבי שמעון לא נוקט עמדת הביטול כפי שראינו לעיל, אלא מתחשב במנהגם של אנשים, ומקבל מעין פירוש קולקטיבי של הדיבור. רק המנהג הנפוץ קובע את המשמעות.

בהמשך הסוגיה בנזיר (ט', ע"ב), בדיונים על משנת רבי נתן אנו קוראים במפורש על ההבחנה שבין שלושת החכמים:

מתני' דלא כי האי תנא; דתניא: רבי נתן אומר, בש"א: נדור ונזיר, וב"ה אומרים: נדור ואין נזיר; ב"ש סברי לה כר"מ וכר' יהודה, וב"ה סברי לה כרבי יוסי. לישנא אחרינא אמרי לה: רבי נתן אומר, בית שמאי אומרים: נדור ואינו נזיר, ובית הלל אומרים: לא נדור ולא נזיר; ב"ש כרבי יהודה, וב"ה כר"ש.

אם ניישם את ההשערות שהעלינו עד עתה למשנה "הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה", נוכל, לדעתי, להדגים את המחלוקת שבין שלושת התנאים אליבא דרבא. לפנינו, אם כן, מחלוקת פרשנית. לפי רבי מאיר בוחרים אנו בעדיפות ראשונה את תחילת דבריו, ולפיכך לפי בית שמאי הרי הוא נזיר. אליבא דרבי יוסי – אנו בוחרים את סוף דבריו, ולפיכך הוא נדור מן הגרוגרות ומן הדבילה. לפי רבי שמעון – אין אנו מקבלים כלל את דבריו, שלא התנדב כדרך המתנדבים.

4.4.3 מנחות, ק"ג, ע"א: גבולותיה של הטעות

נעבור עתה לסוגיה במסכת מנחות (ק"ג, ע"א, והשווה את המקבילה בנזיר, ט', ע"ב, ובמנחות, פ"א, ע"ב):

משנה: האומר הרי עלי מנחה מן השעורים יביא מן החטים קמח יביא סולת בלא שמן ובלא לבונה יביא שמן ולבונה חצי עשרון יביא עשרון שלם עשרון ומחצה יביא שנים רבי שמעון פוטר שלא התנדב כדרך המתנדבין.

גמרא: אמאי נדר ופתחו עמו הוא? אמר חזקיה: הא מני? בית שמאי היא, דאמרי: תפוס לשון ראשון, דתנן: הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה – ב"ש אומרים: נזיר, ובית

הלל אומרים: אינו נזיר. ר' יוחנן אמר: אפי' תימא בית הלל, באומר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך, לא הייתי נודר כך אלא כך. אמר חזקיה: לא שנו אלא דאמר מנחה מן השעורים, אבל אמר מנחה מן העדשים לא.⁴⁸ מכדי חזקיה כמאן אמר לשמעתיה כבית שמאי ובית שמאי משום תפוס לשון ראשון הוא מה לי מן השעורים מה לי מן העדשים? הדר ביה. ומאי טעמא הדר ביה? אמר רבא מתני' קשיתי מאי איריא דתני מנחה מן השעורים ליתני מן העדשים אלא שמע מינה משום דטעי הוא בשעורים טעי, בעדשים לא טעי. ורבי יוחנן אמר אפילו מן העדשים, מכדי רבי יוחנן כמאן אמר לשמעתיה כבית הלל וב"ה משום דטעי הוא בשעורים טעי, בעדשים לא טעי. לדבריו דחזקיה קאמר ליה את מאי טעמא הדרת בכך משום דלא קתני מן העדשים דלמא לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא מן העדשים דאיכא למימר מהדר הוא דהדר ביה ותפוס לשון ראשון אלא אפי' מן השעורים נמי דאיכא למימר מיטעא הוא דקא טעי אפי' הכי תפוס לשון ראשון.

ננסה לנתח את הטקסט שלפנינו. במרכזו אנו קוראים על מחלוקת בין חזקיה לרבי יוחנן: אמר חזקיה לא שנו אלא דאמר מנחה מן השעורים אבל אמר מנחה מן העדשים לא... ורבי יוחנן אמר אפילו מן העדשים.

כיצד יש להבין מחלוקת זו? לאור המחלוקות בירושלמי שעליהן עמדנו לעיל, אנו יכולים לשער שהסוגיה כאן משקפת את המחלוקת שבין רבי יוחנן וריש לקיש, ובעקבותיהם רבי ירמיה ורבי יוסי. דברי הסתם משנה מובנים באופן שונה על-ידי שתי השיטות. לפי ריש לקיש – היא ללא ספק אליבא דבית שמאי. לא כך לפי רבי יוחנן. יתרה מכך. כפי מה ששיערתי לעיל, רבי יוחנן מפרש את בית שמאי כטוענים שאף במקרה של טעות או של אי-תקינות רדיקלית, המיוצגת כאן על-ידי העדשים, יש הקדש. במילים אחרות הדיבור הוא הקובע. לעומת זאת ריש לקיש מדבר על טעות רדיקלית פחות, טעות בין חיתין לשעורים. חזקיה, כך נראה לי, הולך בעקבות ריש לקיש. אני משער שבצורה הזאת הובנה המחלוקת בהקשר הירושלמי. מה שחשוב להדגיש שוב הוא, שהגישה אל בית שמאי קובעת כתשליל

48 נראה לי שמאחורי בחירת הדילמה המשווה בין שעורים ועדשים, עומדת האגדה התלמודית על השאלה ההלכתית ששאל דוד (בבא קמא, ס' ע"ב). השאלה מתבטאת במקרא בקונטרסט שבין הנוסח בשמואל ב', ל"ג: "ותהי שם חלקת השדה מלאה עדשים", לנוסח בדברי הימים א', י"א: "ותהי חלקת השדה מלאה שעורים".

גם את הבנת בית הלל.⁴⁹ לפי רבי יוחנן בית שמאי מתמקדים בכוחה של השפה. לפי גישה זו רבי יוחנן מפרש את בית הלל (!) כטוענים שהמחשבה, כלומר כוונתו של הנודר, היא הקובעת. יתרה מזאת, אם אנו מוסיפים לכך שרבי יוחנן לימד אותנו את האפשרות להשליך באופן רטרואקטיבי את רצונו של האדם על-ידי פרשנות ה"אילו", אנו יכולים להתעלם מהנוסח המוטעה שבו הוא השתמש.

ההבנה שהצענו, על-פי הירושלמי, מתקבלת אמנם על הדעת, אך רבא הבין אחרת את המחלוקת. נקרא עתה שוב את הטקסט דלעיל:

אמר חזקיה לא שנו אלא דאמר 'מנחה מן השעורים' אבל אמר 'מנחה מן הערשים' לא.
מכדי חזקיה כמאן אמר לשמעתיא כבית שמאי ובית שמאי משום "תפוס לשון ראשון"
הוא מה לי מן השעורין מה לי מן הערשים? הדר ביה.

לפי הבנה זו רבא מפרש את דברי בית שמאי כמבוססים על "תפוס לשון ראשון", כלומר כמתבססים על כוחה של מחויבות השפה, ולא כשיטת ריש לקיש על כוחה של המחשבה. דברי רבא כאן צריכים עיון רב.
רבא מסביר את עמדתו של חזקיה:

⁴⁹ "ומאמר בית שמאי דחוי אין אנו חוששין ויאמרו מה שיאמרו" (נזיר, ב', א'). ולמרות זאת לדעתם של חכמי בית שמאי יש משמעות מעשית ולא רק תאורטית. נפקא מינה למעשה ניתן למצוא כמובן בהלכות תמורה, שהרי תמורה לבית הלל מקביל להקדש לפי בית שמאי. כך נאמר בירושלמי (נזיר, פ"ה, ה"א): "ואתייא דרבי יוחנן כרבי יוסי בירבי יודה בתמורה כפתרה דרבי ירמיה על דבית שמאי במוקדשין". וכך לימד אותנו רבי ירמיה בבבלי (נזיר, ל"ב, ע"א): "א"ר ירמיה מדבית שמאי נשמע לדבית הלל לאו אמרי בית שמאי הקדש בטעות הוי הקדש כיון דאיגלאי מילתא דלאו שפיר נזר תצא ותנעה בעדר לבית הלל נמי אף על גב דאמרי תמורה בטעות הויא תמורה ה"מ היכא דאיתיה לעיקר הקדש אבל היכא דמיתעקר עיקר הקדש איתעקר נמי תמורה".

אינני יודע האם יש התאמה בין דבריו אלה של רבי ירמיה לבין שיטתו שהעלתה לעיל והדבר צריך עיון. אולם האפשרויות רבות יותר. כך למדנו בבבלי, בבא בתרא (קל"ג, ע"א): "אמר רב הונא שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחר רואין אם ראוי ליורשו נוטלן משום ירושה ואם לאו נוטלן משום מתנה". כפי שכתב הרשב"ם (שם, ד"ה "רואין אם"): "אותו מקבל מתנה ראוי ליורשו כגון בן בין הבנים נוטלן בתורת ירושה... דכיון דראוי ליורשו מסתמא להוריש לו נתכוין הואיל ולא פירש לשון מתנה אבל גבי ירושה א"צ לפרש דממילא קא ירית הלכך כל היכא דאיכא לאוקומה בירושה דתפסה מן התורה לא מקני ליה מסתמא במתנה למיעקר נחלה דאורייתא. ואם לאו – דאינו ראוי לירש בעל כרחך נכסי נתונין לפלוני קאמר דאין אדם מוציא דבריו בטלן מפיו ולמתנה איכוין ולא לירושה ולכך נוטלן משום מתנה".

ומאי טעמא הדר ביה? אמר רבא מתני' קשיתי' מאי איריא דתני 'מנחה מן השעורים' ליתני 'מן העדשים' אלא שמע מינה משום דטעי, הוא בשעורים טעי, בעדשים לא טעי. חזקיה חושב בהוה-אמינא שלו שדווקא בית שמאי ממוקדים בכוחה של הכוונה וכך הוא הבין את המשנה. אולם, רבי יוחנן מביא אותו לשנות את דעתו:

מכדי רבי יוחנן כמאן אמרה לשמעתיא כבית הלל וב"ה משום דטעי הוא בשעורין טעי בעדשים לא טעי. לדבריו דחזקיה קאמר ליה את מאי טעמא הדרת בכך משום דלא קתני מן העדשים דלמא לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא מן העדשים דאיכא למימר מהדר הוא דהדר ביה ותפוס לשון ראשון אלא אפי' מן השעורין נמי דאיכא למימר מיטעא הוא דקא טעי אפי' הכי תפוס לשון ראשון.

לסיכום, נאמר שרבא מלמד אותנו שבית שמאי מודרכים על-ידי העיקרון של תל"ר. כעת אנו יכולים להשוות עמדה זו עם מה שנראה היה כפירוש הסטנדרטי של גישת בית מדרשו של שמואל. יש ביניהם הבדל עקרוני: אם שם מצאנו זיהוי בין עמדות בית שמאי ורבי מאיר, הרי שבדעתו של רבא, יש הבדל בין הגישות. בית שמאי סוברים תל"ר, אך לא כך רבי מאיר! נעיר כאן כי כשאנו מגדירים את עמדת בית שמאי, אנו מגדירים ממילא את עמדת בית הלל.

4.4.4 חסינתזה (ערכין, כ', ע"א)

בסוגיה בערכין, כ', ע"א, יוצר רבא סינתזה בין העמדות השונות. בשיחה שבינו לבין אביי קוראים אנו:

תנו רבנן המעריך חצי ערך כלי ר"מ אומר נותן דמיו וחכמים אומרים לא אמר כלום. רבא חלש עול לגביה אביי ורבנן ויתבי וקאמרי בשלמא ר"מ קסבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה לא שנא כולו ול"ש חציו אלא רבנן מאי קסברי אי אדם מוציא דבריו לבטלה אפי' כולו נמי ואי אין אדם מוציא דבריו לבטלה אפי' חציו נמי. אמר להו רבנן דהכא כר"מ סברי לה וסברי לה כר"ש סברי לה כר' מאיר דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה וסברי לה כר"ש דאמר שלא התנדב כדרך המתנדבים, כוליה אורחיה לאיתנדובי פלגיה לאו אורחיה לאיתנדובי.

כפי שראינו לעיל, על עמדתו של רבא שומעים גם מהסוגיה בפסחים. רבא מצביע על האפשרות לגשר בין העמדות של החכמים השונים אליבא דבית הלל. הצד השווה שבעמדות לפי רבא, שאין אנו עוסקים כאן בשאלות מטפיזיות על החלות של מבעים, אלא על משמעותם וגבולות פרשנותם על-ידי החכמים.

סיום וסיכום

לסיום מאמרי רוצה אני להוסיף כמה מילים לסיכום הדיונים. חלוקים היו בית שמאי ובית הלל על המחויבות שנוצרת בעקבות פער בין הפה והלב. זאת היא סוגיית "הקדש טעות הקדש".

הבנת דברי בית שמאי הייתה שנויה במחלוקת בין האמוראים, אך כפי שטענתי, לפנינו מסורת עתיקה והמחלוקת כבר הייתה קיימת בין התנאים. הביטוי החשוב ביותר של המחלוקת הזאת מצויה בעמדותיהם של רבי יוחנן וריש לקיש. המחלוקת הזאת מכוונת לכאורה רק להסביר את דברי בית שמאי, אולם כתוצאה ממנה מתקבלת מחלוקת חדשה בהבנת בית הלל. לכל הדעות, המקרה הסטנדרטי של המחויבות מתקבל כאשר 'פיו ולבו שוים'. אולם ביתר המקרים נחלקו הדעות. לפי בית המדרש של ריש לקיש וממשיכיו, זאת היא האפשרות היחידה, דעה הדומה לנוסח של שמואל בבבלי. לפי רבי יוחנן, בית שמאי מחייבים במקרה של מחויבות הנוצרת על-ידי השפה בלבד, אך בית הלל, מאפשרים לקבל גם מחויבות הנוצרת בטקסט מוטעה, תוך שאנו מסתמכים על המחשבה. זאת תהיה עמדתו של רב וממשיכיו. עמדתו של רב הייתה שנויה במחלוקת בין רבה לרב יוסף. נראה לי שהמקורות השונים מתאימות לדעתו של רב יוסף. קרובה לעמדה זאת הייתה עמדתו של רב ששת.

התנאים חזרו ונסחו את העמדות השונות בצורה חדשה. כך עומדות בפנינו שיטותיהם של רבי מאיר, רבי יוסי ורבי שמעון. הסוגיות השונות מלמדות על ההתלבטות בהבנת שיטות התנאים ובמיונם. שני עקרונות התנסחו כדי להסביר את שיטתו של רבי מאיר, הבעייתית בין שלושתן: תפוס לשון ראשון, ואין אדם מוציא דבריו לבטלה. שיערתי במאמרי זה שלפנינו שתי מסורות, הראשונה ארץ-ישראלית מרבי אלעזר, השנייה בבליית מבית מדרשו של רב.

בשלב אחרון, הגענו למחלוקות שבין אביי ורבא. שיערתי שאת עמדתו ניסח רבא בפירושו לספרא. עמדה זאת קרובה לכלל של שמואל אלא שהוא הרחיב אותו, ואפשר אף ניסוח חלקי. ההיגד צריך לומר את האמת שבלב, אך אינו חייב לומר את כל האמת. מה דעתו של רבא המשתקפת בסוגיות השונות? אין אני יכול לתת כאן תשובה סופית. לחלוטין לא ברור מתי הוא מביע את דעתו, ומתי הוא מפרש את הטקסט שלפנינו. מעניין במיוחד הוא פירושו לכללים שהובאו לעיל. לדעתי רבא מאחד אותם לעיקרון של פרשנות חופשית, וכך הוא מבטא את דעתו של רבי מאיר.

סוגיה זאת איננה המרכזית והחשובה ביותר בש"ס. אין היא פופולרית. אך היא קשורה במעמדה של השפה במשנתם של חז"ל, ונראתה לי כמתאימה לבדוק בה את מתודת המחקר. המתודה שבה בחרתי ניתן לכנותה הגותית-היסטורית, ובה ניסיתי להתחקות אחרי הקומות השונות של הסוגיה. נראה לי שאכן, קומות רבות הובהרו במאמרי זה. אודה ולא אבוש, שאכן נשארו תמיהות ושאלות במשנותיהם של האמוראים האחרונים. הטקסטים שלפנינו אינם אלא קצה קרחון של תלמודם. יהי רצון שלא טעיתי ולא הטעיתי, שגיאות מי יבין. יהי רצון שיום יבוא ויוסרו הספקות ויפוענחו הצפונות. ויהי רצון שהקב"ה, רב החסד, יזכני להמשיך בתלמודי.

נספח א': רבה ורבא – נדר שהותר מקצתו

עד עתה דיברנו על הקדש ונזירות המגדירים קטגוריה אחת. לא כך נדרים שהרי בהם אף לבית שמאי יש שאלה. כלומר, פעולה רטרואקטיבית אפשרית בהם. ולמרות ההבדלים יש הקבלה מסוימת בין הקטגוריות השונות. אכן, העקרונות שראינו עד עתה מלמדים אותנו רבות בסוגיית 'נדר שהותר מקצתו', סוגיה השנויה במחלוקת ראשונית בין בית הלל לבית שמאי, ובמחלוקת משנית בין רבה לבין רבא (נדרים, כ"ה, ע"ב). עמדותיהם של בית שמאי ובית הלל מתקרבים, אך על ההבדל ביניהם חלוקים רבה ורבא.

במשנה קוראים אנו:

ראה אותן אוכלין תאנים ואמר 'הרי עליכם קורבן' ונמצאו אביו ואחיו, והיו עמהן אחרים, בית שמאי אומרין הן מותרים ומה שעמהם אסורים, ובית הלל אומרין אלו ואלו מותרין.

על משנה זאת קוראים אנו בגמרא (כ"ה, ע"ב – כ"ו, ע"א):

אמר רבה דכולי עלמא כל היכא דאמר 'אילו הייתי יודע שאבא ביניכם הייתי אומר כולכם אסורין חוץ מאבא' דכולהון אסורין ואביו מותר לא נחלקו אלא באומר 'אילו הייתי יודע שאבא ביניכם הייתי אומר פלוני ופלוני אסורין ואבא מותר'.

רבא אמר דכולי עלמא כל היכא דאמר 'אילו הייתי יודע שאבא ביניכם הייתי אומר פלוני ופלוני אסורין ואבא מותר' – כולם מותרין. לא נחלקו אלא באומר 'אילו הייתי יודע שאבא ביניכם הייתי אומר כולכם אסורין חוץ מאבא' בית שמאי סברי לה כרבי מאיר דאמר תפוס לשון ראשון ובית הלל סברי לה כרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם

נתפס.

יש בפנינו שתי אפשרויות. או שהנודר מעמיד את דבריו: "כולם אסורים ואבא מותר", או שהוא מחליף את דבריו: "זה וזה אסורים". בכל מקרה אביו מותר. מה מעמדם של האחרים, אסורים או מותרים? נשתדל לסכם את המחלוקת בלוח שלפנינו:

רבה		רבא	
מעמיד	מחליף	בית שמאי	בית הלל
אסורים	אסורים	אסורים	מותרים
אסורים	אסורים	מותרים	מותרים

נקודת המוצא להבנת סוגיה זו מצויה בדברי ר' עקיבא: "נדר שהותר מקצתו הותר כולו". ניתן, כמובן, להבין את הכלל הזה כגזרת הכתוב ללא טעם, אלא שנראה לי שהאמוראים הבינו אותו במסגרת עקרונותיו של שמואל. כפי שראינו כמה פעמים, אנו דורשים לא רק רצון ומחשבה אלא גם קיומו של ביטוי לשוני היוצר התחייבות: "לבטא בשפתים". כאשר הנדר הותר באופן חלקי, הנוסח המקורי איבד את תוקפו, כדברי הרא"ש "שנחלש לשון הנדר". היות ונוסח חדש לא קיים, אין כאן נדר כלל וכלל.

כיצד מתייחסים אנו לבעיה מעין זאת? רבה ורבא חלוקים בדבר. הצד השווה שבעמדותיהם מצוי, לדעתי, באימוץ האסטרטגיה שנקט בה כבר רבי יוחנן. כוונתו של אדם מתבררת בתשובתו לשאלת ה'אילו', אולם הכוונה אינה מספיקה. לפי העיקרון של שמואל אנו זקוקים, למפרע, גם למבע. אם כן, שני ניסוחים אפשריים:

[א] אילו הייתי יודע שאבא ביניכם הייתי אומר "כולכם אסורין חוץ מאבא".

[ב] אילו הייתי יודע שאבא ביניכם הייתי אומר "פלוגי ופלוגי אסורין ואבא מותר".

במקרה הראשון הניסוח החדש יכול להיחשב לתיקון של הנוסח המקורי. במקרה השני – הוא ניסוח חדש לחלוטין.

רבה

נעמוד קודם על עמדתו של רבה. אנו יכולים להיות מודעים עכשיו, למפרע, לרצונו האמיתי של האדם שאינו מסכים להדיר את אביו. אולם כאמור התיקון פוגם בנוסח. לגבי בית שמאי, אליבא דרבה, אין דבר זה משמעותי, היות והם מחייבים גם במקרה של נוסח פגום, שכן הם

נותנים תוקף למחשבתו של האדם. רבה, נוקט כאן בשיטת ריש לקיש. המחשבה הופכת באופן רטרואקטיבי לכוונה הראשונה, ומחייבת למרות שאין לה כבר ביטוי שעליו הוא יכול לחול. אולם יצירתית במיוחד היא גישתו לגבי עמדת בית הלל. לפי רבה, אנו יכולים "לשמוע" את הנוסח המתוקן, העובר רטרואקטיבית לשעת הנדר. מתרחש עתה מיזוג בין המבע הישן והמבע החדש. אם המבע החדש משתלב בנוסח המקורי, גם אם באופן חלקי, הרי הוא מצטרף אליו.

רבא

על-פי ההנחה המוסכמת על שני החכמים אנו יכולים להיות מודעים עכשיו, למפרע, לרצונו האמיתי של האדם. השאלה מתעוררת לגבי המבע. בהסבר לדברי המשנה מובא בשמו של רבא: "בית שמאי סברי לה כרבי מאיר דאמר תפוס לשון ראשון ובית הלל סברי לה כרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם נתפס". קביעה זאת בלתי מובנת לחלוטין. האמנם "לשון ראשון" יש כאן? אינני מניח שיש כאן בעיה טקסטואלית. הפרדוקסליות נובעת מהעובדה שלפנינו חידוש מופלא של רבא.⁵⁰

נספח ב': נזירות סובייקטיבית

מחלוקת נוספת בין בית שמאי לבין בית הלל, קשורה בסיטואציה של המשנה בנזיר (ה', ה'):

היו מהלכין בדרך ואחד בא כנגדן, אמר אחד מהן הריני נזיר שזה פלוני, ואחד אמר הריני נזיר שאין זה פלוני ... בית שמאי אומרים כולם נזירין. ובית הלל אומרים, אינו

⁵⁰ רבא משתמש בעקרון תל"ר בצורה מתמיהה. אין הוא מפעיל אותו על לשון הנדר המקורי אלא על הסברו. רק בעלי התוספות העירו על כך, וניסו ליישב תמיהה זאת באופן מתוחכם מאוד. וכך הם כותבים: "דב"ש סברי לה כרבי מאיר דאמר תפוס לשון ראשון, ובתחלת דבריו בשעת התרה [כלומר כשאמר 'כולכם חוץ מאבא'] כלל אביו עמהם ואם כן אין כאן הותר מקצתו. וא"ת אי תפוס לשון ראשון אמאי אביו מותר? והלא מתחלה אמר 'כולכם' דמשמע דאפילו אביו. ויש לומר דודאי אגן סהדי דאין דעתו לאסור אביו אילו יודע שהיה שם, ומ"מ לא חשיב ליה הותר מקצתו לגבי להתיר לאחרים". ייתכן ובצורה דומה עלינו להבין את דברי הרא"ש. ואולם נראה לי, שפירוש זה קשה, ואין זה פשוטם של דברי רבא, וצריך עיון.

נזיר אלא מי שלא נתקומו דבריו. ורבי טרפון אומר, אין אחד מהם נזיר.⁵¹

נראה לי שחשוב לעמוד קודם על פרט לכאורה שולי. איך להבין את הסיטואציה שבה מתעוררת הבעיה שנדונה כאן? לדעתי, שתי תשובות אפשריות. תשובות אלו קשורות בהבנת הביטוי "שלא נתקומו דבריו" שהגמרא מסבירה בצורה הפוכה "אימ' נתקומו דבריו" (נזיר, ל"ב, ע"ב). 'תיקון' זה שהגמרא מתקנת את המשנה אינו תיקון סגנוני, כפי שסברו החוקרים. בקריאתם את המשנה, עמדו האמוראים, לדעתי, בפני שתי קריאות אפשריות, שתי צורות הבנה שונות של ההקשר שבו נעשה נדר הנזירות. נדגים זאת על-ידי שתי סיטואציות היפותטיות. בסיטואציה האחת, נוכל לתאר את נדר הנזירות באופן חיובי, כבא בעקבות זיהויו הנכון של אדם, למשל כשהוא מודה לקב"ה על שמצא אדם יקר לו שהיה נעדר. בפירוש השני הנדר מובן באופן שלילי, כתוצאה של ויכוח, אדם מתעצם על חברו, סומך את דבריו על נדר הנזירות, ומקבל עליו את הנזירות כקנס על אי זיהויו הנכון. לפי הפירוש הראשון האדם רוצה להיות נזיר, לפי הפירוש השני איננו רוצה זאת.⁵²

שתי אלטרנטיבות שונות אלו מגדירות סיטואציות ובעיות שונות. לפי הדרך הראשונה, יש כאן הקדש טעות, שהרי האדם רוצה להיות נזיר, שהרי חושב שהתנאי התקיים. מבחינה סובייקטיבית חושב האדם שהעילה שעליה מושתתת הנזירות נכונה, ולפי בית שמאי נזירות מעין זאת, מעין נדרי שגגות, מחייבת.⁵³ זהו חידוש חשוב השונה מהדגמים הקלסיים של נדרי

⁵¹ דוגמה זו בנויה באופן ארכיטקטוני מעניין: "היו מהלכין בדרך ואחד בא כנגדן אמר אחד מהן הריני נזיר שזה פלוני, ואחד אמר הריני נזיר שאין זה פלוני, הריני נזיר שאחד מכם נזיר, שאין אחד מכם נזיר, ששניכם נזירים, שכולכם נזירים". הראשון טוען p, השני לא־p. השניים טוענים טענות עובדתיות סותרות. השלישי טוען q או לא־q, כלומר את עקרון השלישי המוצא, הרביעי שולל את אפשרות הסתירה לא נכון q־ש ולא־q. השלישי והרביעי טוענים טענות אמיתיות באופן טאוטולוגי. החמישי טוען "ששניכם נזירים" כלומר q ולא־q, השישי שכולכם נזירים, כלומר שכל החמישה הראשונים נכונים. שני האחרונים טוענים טענות המכילות סתירות, טענות שהן שקריות ללא תלות בעובדות בשטח.

⁵² פרופ' ש' ליברמן סובר שזהו הפירוש הנכון "ובשני המקרים איננו רוצה להיות נזיר".

⁵³ כדברי **התוספות** (נזיר, ל"ב, ע"ב, ד"ה "ששה שהיו מהלכין"): "בית שמאי אומרים כולן נזירים וסברי ב"ש דנזירות בטעות הוי נזיר משום דכולן לנזירות נתכוונו וגמרו בדעתן להיות בכל ענין ומה שאמר שראה איש פלוני לפי שהוא סבור כדבריו ומהך משנה מוכחא בגמרא דהקדש בטעות הוי הקדש וכו' כדאמר בגמרא".

טעות. כאן, הסיטואציה שונה, האדם משוכנע באופן סובייקטיבי שהוא מקבל עליו נזירות. עובדה זאת מאפשרת להשקיף על ההבדל שבשני המקרים בדיני נזיר. בנזירות מן הגורגורות אנו מתמודדים עם מחויבות שיצאה משליטתו של האדם. בסוגיית שור שחור וכו' אנו מתמודדים לפי השקפה אחת לפחות בהבנת בית שמאי, עם ודאות סובייקטיבית בתקפות הנזירות, וודאות המתגלית כמוטעית. לפי הבנה זאת סוגיית 'שור שחור' דומה לסוגיית הנזירים שהיו מהלכין בדרך.

לפי הפירוש השני, אין כאן טעות אלא שימוש בנזירות שלא לשמה, כדי לסמוך עליה טענות בשעת וויכוח, מעין נדרי זרוזין. בתנאים אלה קבעו בית שמאי קבעו שגם במקרה זה כל משתתף בהתערבות מקבל על עצמו נזירות, אף אם צדק. חיוב הנזירות הוא מעין קנס. מבחינה זאת מציג רבי טרפון עמדה המנוגדת קוטבית לדברי בית שמאי ולדעתי, דווקא מתוך שיקולים קרובים. קבלת הנזירות בדוגמה של המשנה הייתה מעשה של קלות ראש. לפיכך מתיר רבי טרפון את כל המשתתפים בהתערבות זאת. יש בדעתו של רבי טרפון, דמיון לעקרון האסמכתא המבטלת את ההתחייבות. כבוד שמים שלפי בית שמאי מחייבים כל מי שהוציא לשון נזירות מפיו, מחייב לפי רבי טרפון דווקא את ההפך. רק נדרי הנזירות המתקבלים במלוא כובד הראש, ולא כתלויים בתנאי או התערבות, יתפסו כמחייבים.⁵⁴

נספח ג': טעות בתמורה

ההשוואה בין קודשים ותמורה העומדת בבסיס המחלוקת שבין בית שמאי מחייבת עיון בסוגיה בתמורה, י"ז, ע"א. נקודת המוצא לדיון, שם, מצויה בדברי רבי יוסי ברבי יהודה במשנה (תמורה, ב', ג'): "חומר בקדשים מבתמורה ובתמורה מבקדשים... רבי יוסי בר רבי יהודה אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשים". הגמרא בתמורה (י"ז, ע"א) תולה קביעה זאת בפסוק: "מ"ט דר' יוסי בר' יהודה? אמר קרא: יהיה קודש – לרבות שוגג כמזיד". לאחר מכן מסבירה הסוגיה את תוכנם של דברים אלה.

⁵⁴ יש מקבילה מעניינת לסוגיה זאת בענייני שבועות. הגמרא לומדת "האדם – בשבועה" כלומר שהאדם חייב להיות מודע לשבועה ולקבל אותה ברצון. אולם, הוא גם חייב להיות מודע לקיום התנאים היוצרים את מחויבות השבועה.

נעיין אכן בטקסט שבבבלי, תמורה (י"ז, ע"א), עם חילופי הנוסחאות שהובאו בדפוס:

ה"ד שוגג כמזיד?

אמר חזקיה: כסבור שהוא מותר להמיר, גבי תמורה – לקי, גבי קדשי' – לא לקי.
[לישנא אחרינא: גבי תמורה – קדיש, גבי קדשים – לא קדיש].

ר"ל ור' יוחנן אמרי: כסבור לומר תמורת עולה, ואמר תמורת שלמים (לישנא אחרינא),
גבי תמורת שלמים – קדיש, גבי קדשים – לא קדיש. [ל"א], כסבור לומר שחור ואמר
לבן, גבי תמורה – לקי, גבי קדשים – לא לקי.

ר' יוחנן אמר: באומר תצא זו ותיכנס זו, גבי קדשים (באומר) שנולד בהם מום נאכלין
בלא פדיון – לא לקי, גבי תמורה – לקי.

רב ששת אמר: באומר אכנס לבית זה ואקדיש ואמיר מדעתי, ונכנס והמיר והקדיש שלא
מדעתו, גבי תמורה – לקי, גבי קדשים – לא לקי.

הבנת הסוגיה מעמידה אותנו בפני בעיות טקסטואליות חמורות. ועמדו על זה בעלי התוספות
בפתיחתה של מסכת תמורה (ב', ע"א, ד"ה "הא גופא קשיא"): "ותירץ רבינו ברוך דהא
דאמר יהיה לרבות שוגג כמזיד לענין מלקות קאמר ורבינו שמשון משנ"ץ חלק עליו דהא
אמרי' אין מלקות בשוגג ויש ספרים חלוקין בדבר לקמן (י"ז, ע"א) דקאמר גבי תמורה לקי
גבי קדשים לא לקי ואית דגרסי גבי תמורה קדוש גבי קדשים לא קדוש וי"א דהא דאמר יהיה
לרבות שוגג כמזיד היינו לענין מתפס קדושה דאמר בעלמא הקדש בטעות לא הוי הקדש".
לשאלות אלו בדבר נוסח הסוגיה יש לדעתי פתרון. כדי להגיע אליו חייבים אנו לעמוד על
דברי הירושלמי בנזיר (פ"ה, ה"א, כ"א, ע"א; נ"ג, ע"ד):

תמן תנינן רבי יוסי בי רבי יודה אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד
במוקדשין. חזקיה אמר לשוגג בלא תעשה ולממיר בלא תעשה אבל אם בא לומר חולין
ואמר עולה [לא] קודשה. אמ' רבי יוחנן בא לומר חולין ואמר עולה קדשה אבל אם בא
לומר עולה ואמר חולין לא קדשה. ואתייא דרבי יוחנן כרבי יוסי בירבי יודה בתמורה
כפתרה דרבי ירמיה על דבית שמאי במוקדשין.

מתוך עיון בסוגיה זו לומדים אנו על המחלוקת שבין חזקיה לרבי יוחנן בהבנת דברי רבי יוסי
ברבי יהודה, המשווה שוגג למזיד. לאיזה עניין? לפי חזקיה ההשוואה היא לגבי העונש,
הממיר בשוגג חייב מלקות כאילו הוא המיר במזיד: "לשוגג בלא תעשה ולממיר בלא
תעשה". רבי יוחנן משווה בין שוגג למזיד לעניין תפיסת התמורה. כפי שראינו כבר בכמה
מקומות, יש השוואה בין דיני תמורה לבין ההקדש אליבא דבית שמאי, אבל לא לעניין עונש.
נחזור עתה לבבלי. נוסח הדפוס בעייתי. העיון בכתבי היד אינו מושיע אותנו מהתמיהות. כ"י

מינכן גורס 'לקי', כ"י וטיקן 021 'קדיש', וכ"י וטיקן 911, מביא לגבי רבי יוחנן את שתי הלשונות. נראה לי שכתב יד זה שמר על נוסח קדום נכון, ובגלל זה כשהעביר לנו את דעתו של רבי יוחנן הביא כאן חילופי נוסח [ל"א]: 'קדיש' במקום 'לקי', מה שמתאים לדעת רבי יוחנן בירושלמי. כתבי היד האחרים, והדפוס בעקבותיהם, העבירו את הל"א גם לחכמים האחרים. וצדקו התוספות כשמדגישים (ד"ה "גבי תמורה לקי"): "ומיהו בסמוך גבי כסבור קדשים שנולד להם מום נאכלין בלא פדיון לא מצינו למגרס גבי קדשים לא קדש שהרי קדוש ועומד הוא מעיקרא אלא ה"ג ביה גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי". אנסה לשכנע את הקורא על-ידי הצעה לשחזור הנוסח המקורי של הטקסט:

ה"ד שוגג כמזיד?

אמר חזקיה: כסבור שהוא מותר להמיר, גבי תמורה – לקי, גבי קדשי' – לא לקי.
ר' יוחנן אמר: כסבור לומר תמורת עולה, ואמר תמורת שלמים, גבי תמורת שלמים – קדיש, גבי קדשים – לא קדיש. כסבור לומר שחור ואמר לבן, גבי תמורה – קדיש, גבי קדשים – לא קדיש.
ריש לקיש אמר: באומר תצא זו ותיכנס זו, גבי קדשים (באומר) שנולד בהם מום נאכלין בלא פדיון – לא לקי, גבי תמורה – לקי.
רב ששת אמר: באומר אכנס לבית זה ואקדיש ואמיר מדעתי, ונכנס והמיר והקדיש שלא מדעתו, גבי תמורה – לקי, גבי קדשים – לא לקי.

בסוגיה קצרה זו מובאות בפנינו כמה אפשרויות שבהן תמורה בטעות תופסת וייתכן ואף מחייבת מלקות על שוגג! ⁵⁵ זאת בדיוק שאלת הגמרא: היכי דמי שוגג כמזיד? ⁵⁶ מהי הגדרת

⁵⁵ יש יוצא מן הכלל נוסף, שפחה חרופה (כריתות, ט', ע"א): "דתנו רבנן וכפר עליו הכהן באיל האשם על חטאתו אשר חטא (ויקרא, י"ט, כ"ב) מלמד שמביא קורבן אחד על עבירות הרבה (באיל האשם) ונסלח לו מחטאתו אשר חטא לעשות מזיד כשוגג והא קרא כי כתיב במזיד כתיב אלא אימא לעשות שוגג כמזיד, וכדברי המאירי (בית הבחירה, שבת, ב', ע"א): "לפי שאין בכל המצות שלנו יתחייב בה השוגג מלקות אלא שפחה חרופה בלבד שהוא לוקה אפי' על השוגג", ואין מקום כאן להאריך בכך.

⁵⁶ החכמים תמהו כאן בשאלת העונש על השוגג. התמיהה מבטאת עיקרון חשוב ביהדות: "אמרה אלי אלי למה עזבתני שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון" (מגילה, ט"ו, ע"ב). בעל התוספות יום טוב סיכם את ההנחה הבסיסית של הדיון על דברי המשנה (אבות, ד', ד'): "רבי יוחנן בן ברוקא אומר, כל המחלל שם שמים בסתר, נפרעין ממנו בגלוי. אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם". וכך כתב: "אחד שוגג ואחד מזיד – לשון הרמב"ם אתה יודע מן הכתוב שהשוגג יש לו חטא. ומפני זה צריך כפרה בקורבן.

המקרה החמור הזה, שבו נענש השוגג בתמורה? נציב את הדוגמאות השונות תוך הדגשת הקונטרסט בין שני המקרים, בין תמורה להקדש:

אמר חזקיה כסבור שהוא מותר להמיר... [בתמורה]

כסבור מותר להקדיש בעלי מומים. [בקדשים]⁵⁷

ריש לקיש באומר תצא זו ותיכנס זו⁵⁸ – לקי

באומר שנולד בהם מום נאכלין בלא פדיון – לא לקי

נראה לי ששני מקרים אלה שייכים לקטגוריה של "אומר מותר". קטגוריה זאת נתפסת לפי זה כקרובה למזיד, דבר השנוי במחלוקת (מכות, ז', ע"ב): "תנו רבנן 'בשגגה' פרט למזיד 'בבלי דעת' פרט למתכוין. מזיד פשיטא, בר קטלא הוא (אלא) אמר רבא אימא פרט לאומר מותר א"ל אביי: אי אומר מותר אנוס הוא? אמר ליה שאני אומר האומר מותר קרוב למזיד הוא".⁵⁹

וה' יתברך אמר בו ונסלח לו מחטאתו אשר חטא. אבל אינו כמזיד חלילה ליושר דרכי השי"ת להשוות המזיד והשוגג בדבר מן הדברים. אבל כוונתו הנה שחלול השם אם יהיה במזיד או בשוגג נפרעין ממנו בגלוי אם היה מזיד עונש מזיד. ואם היה שוגג עונש שוגג. אבל שני העונשים בגלוי ע"כ. וכן פירש רש"י דלענין 'בגלוי' הושוו שוגג ומזיד לא לכל העונשים. והביא ראיה מהא דנתחייבו כליה על שהשתחוו לצלם נבוכדנצר ולא כלו כדאמרין (מגילה, י"ב). הם לא עשו אלא לפנים וכו'. ופירש מדרש שמואל בשם ה' יצחק אברבנאל, דלענין פרעון שבגלוי ראוי להשוות השוגג למזיד להורות שזה שחטא בסתר לפי ערך החטא היה בגלוי לפניו יתברך כי אין נסתר מנגד עיניו. ולהכי הדר תני בחלול השם לומר שלכך השוגג כמזיד להפרע ממנו בגלוי. לפי שהחלול השם הוא חטא בו יתברך שהוא תמיד גלוי וכו'. ע"כ". המושג 'חלול' משמעותו העיקרית קשורה בגילוי. מכאן שלא יוכל האדם למצוא מחסה ולהסתתר בשעת עונשו במסתרים. עונשו, לא עליו, יהיה גלוי לבריות.

⁵⁷ כדברי רש"י: "אם בעל מום הוא למזבח לא לקי דהא לא קדיש דהקדש טעות אינו הקדש".

⁵⁸ וכך מפרש שם רש"י: "ואותה של הקדש תמימה היא ולא נפקא לחולין אלא תופסת זו בקדושתה והיא תמורה והוא סבור שתצא לחולין כבעל מום ולא להמיר נתכוין ואפ"ה לקי וגבי קדשים נמי דומיא דהאי שהיה יודע שהקדשים אסורין לזרים אבל סבר הוא דהיכא דנפל בהן מום נאכלין בלא פדיון והיינו דומיא דהאי שהיה יודע שהתמורה אסורה אבל בכי האי גוונא סבר דמותר".

⁵⁹ מחלוקת זו בין אביי ורבא קשורה גם היא לדעתי, בהבדלי הקונספציות שביניהם בשאלת ידות נדרים. אביי בעל גישה סובייקטיביסטית, מדגיש ש'אומר מותר' הוא אנוס. לא כך רבא, מתוך השקפה אובייקטיביסטית סובר שהוא קרוב למזיד.

רבי יוחנן כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים

גבי תמורת שלמים – קדיש, גבי קדשים – לא קדיש.

[ל"א] כסבור לומר שחור ואמר לבן – ,

גבי תמורה – קדיש, גבי קדשים – לא קדיש.

כאן נראה שהנוסח "קדיש" הוא הנכון, כפי שאמרנו לעיל.

יוצאת דופן היא עמדתו של רב ששת:

רב ששת באומר אכנס לבית זה ואמיר מדעתי ונכנס והמיר שלא מדעתו

באומר אכנס לבית זה ואקדיש מדעתי ונכנס והקדיש שלא מדעתו.

לפי גישה חדשנית זאת של רב ששת, הייתה קיימת כוונת חטא, אבל המעשה נעשה לאחר מכן בפיזור הדעת,⁶⁰ שלא במתכוון במעין פעולה אוטומטית. כאילו כוונה ערטילאית ומעשה ערטילאי התאחדו כדי ליצור חטא. נראים הדברים, שלפי רב ששת, פעולה אוטומטית זו מיוחסת לאדם, אולי במעין רצון תת־מודע, למרות שלא הייתה כאן פעולה ישירה של הרצון, אלא אחרי השעיה. בהקדש יש לרצון מעמד מיוחד, בהיותו מוקדש למי שמחשבות האדם גלויות לפניו. אולם גם בגלות פועל אותו עיקרון.⁶¹

לפנינו דין מיוחד בתמורה, מה שאין כן בהקדש. ולמרות זאת מצאנו "רשימו" של הגישה הרוואה בסוגים מסוימים של טעות ביטוי לרצון בלתי־מודע, בהלכה אחרת. כך קוראים אנו בשבועות, כ"ו, ע"ב: "בעא מיניה רבינא מרבא נשבע על כר ומסתכן עליה מהו? מסתכן לישרי ליה מר. אלא מצטער ואכלה בשגגת שבועה מאי? א"ל תנינא שב מידיעתו מביא קורבן על שגגתו, לא שב מידיעתו אין מביא קורבן על שגגתו". אם אדם אינו נמנע מלעבור עברה במזיד, אין משמעות ל"שוגג" שלו. מעמדו של השוגג נקבע לא כשהוא לעצמו אלא בהתאם למעין כלל 'אילו' נוסף, בהתאם וביחס למה שהאדם היה עושה אילו הייתה בידו כל

⁶⁰ "שבעל מחשבות הוא" כדברי רש"י. בהשגות לתמורה א', ב' מפרש הראב"ד אחרת את דברי רב ששת "שטעה באותו בית סבר שהוא הבית שאמר אכנס בו ואקדיש ואמיר, זהו הקדש טעות וגבי תמורה קדוש". פירוש זה משנה מקצה לקצה את משמעות דבריו של רב ששת.

⁶¹ כמו ששנינו במשנה (מכות, ב', ג'): "השונא אינו גולה רבי יוסי אומר השונא נהרג מפני שהוא כמועד רבי שמעון אומר יש שונא גולה ויש שונא שאינו גולה זה הכלל כל שהוא יכול לומר לדעת הרג אינו גולה ושלא לדעת הרג הרי זה גולה".

האינפורמציה הדרושה. אם גם אז היה חוטא, הרי שהשגה היא בעייתית, והאיפיון 'בבלי דעת' לא חל במקרה הזה. אולם יש ללא ספק בדברי רבא ביטוי לטענה נוספת. לא מדובר כאן על אדם שמוכן לעשות עברה במזיד, אלא באדם שתאב לעשות עברה אך איננו עושה אותה, ולאחר מכן הוא עושה אותה בשוגג. חזרנו כאן לעמדתו של רב ששת, ואף אולי הרחבנו אותה במידת מה.

כפי שנוכחנו לדעת כאן, לפנינו הבחנות דקות על פעולת הרצון ובמקביל על מהות הטעות.⁶² לשאלות אלו נחזור אם ירצה השם, במקום אחר. ראינו בראשית המאמר את עמדתם של בית שמאי שראו בטעות פעולה מחייבת ואולי ביטוי לרצונו של האלקים. רב ששת ביטא צד אחר של הטעות, את זה המבטא את מעמקי הנפש ונפתוליה. לא נותר לי אלא לסיים את הנספחים בהדגשת חדות הסתכלותו של רב ששת הסגי נהור. מי שראה יותר מהפקח (ברכות, נ"ח, ע"א), מי שנאמר עליו "למאן דלא חזית ליה קא מברכת" (שם), מי שאמר "וכי לאורה הוא צריך" (שבת, כ"ב, ע"ב), הפנה את מבטנו לעולמו הפנימי של האדם כדי לחשוף את מעמקי לבנו ונפשנו.⁶³

⁶² בהלכות תמורה מקבל הרמב"ם את שלושת המקרים כקובעים תמורה, אך לא מלקות. רק במקרה השני לוקים, ואין לוקים לא כשהוא אומר מותר ולא במקרה של רב ששת. וכך כותב הוא **במשנה תורה**, הלכות תמורה (א', ב'): "אחד הממיר בזדון או שהמיר בשגגה הרי זה עושה תמורה ולוקה, כיצד המתכוין לומר הרי זו תמורת עולה שיש לי ואמר הרי זו תמורת שלמים שיש לי, הרי זו תמורה ולוקה, אבל אם דימה שמותר להמיר והמיר, או שאמר אכנס לבית זה ואמיר מדעתי ונכנס ושכח והמיר שלא מדעתו הרי זו תמורה ואינו לוקה עליה". שתי השגות השיג עליו הראב"ד: "אבל אם דימה שמותר והמיר וכו'. א"א בפירוש אמרו בגמרא כסבור שמותר להמיר והמיר גבי תמורה לקי, גבי קודשים לא לקי, ופירושו הגוזז והעובד באותה תמורה לוקה אבל בקודשים אינו לוקה מפני שהוא הקדש טעות וכן כל הענין שנתפרש בגמרא על אותה פסקא עשה שוגג כמזיד וכו' על זה הדרך מתפרשים". על ההשגה האחרת המתייחסת לדברי רב ששת עמדנו לעיל.

⁶³ גישה זאת מצויה כבר בדברי שמואל (כריתות, י"ט, ע"ב): "אמר ליה שינא שבוק מתני' ותא בתראי הכא במאי עסקינן כגון שאבד מלקט מלבו נתכוון ללקט ענבים ושכח וסבור תאנים בעינא והלכה ידו על הענבים דרבי אליעזר סבר הרי נעשתה כוונתו ורבי יהושע סבר הרי לא נעשתה כוונתו ומחשבתו". המושג "אבד מלבו", מקביל לדעתי לגישתו של רב ששת. למה שראינו עד עתה.

