

עריכה ומשמעות

בפרק השמיני במסכת בבא קמא (פרק 'החובל')

בתלמוד הבבלי

חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה'

מאת:

אורי ליפשיץ

המחלקה למחשבת ישראל

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

חשוון תשע"ד

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור נעם זהר

מן המחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן

נותן הודאה לשעבר

מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש (ברכות כ"ח:).

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור נעם זהר, שהמריצני מתחילת הדרך לעסוק בשאלות העריכה והמשמעות בפרקי התלמוד, ושהעיר והאיר במהלכה הערות ששוקעו בין ובתוך השורות. תודתי לו.

זכיתי ולימוד הגמרא בכלל, והעיסוק בשאלות של משמעות בין דפיה בפרט, ממלאים את ימי קרוב לשני עשורים. תודתי לכל מורי ורבותי, חבריי ותלמידי לאורך השנים ולרוחב בתי המדרש, שריווחו ודייקו את שמועתי. בפרט, אודה לתלמידי בישיבת 'שיח יצחק' בזמן קיץ של שנת תשע"ב, שהיוו כר תובעני ומפרה להרצאת חלק מהרעיונות שמובעים בעבודה זו, ולחברי הרב נעם סמט, שהוא לי חברותא של אמת בדרכי הגמרא והרבה מעבר לכך.

זכור לטוב ולברכה מורי ורבי הרב שג"ר ע"ה, שהמפגש עימו פתח לי התחלות ברוב תלמודי, והאיר עיני במשנתי.

אחותי, העו"ד רעיה ליפשיץ סייעה לי לא פעם בעניינים הנוגעים לתחום המשפט הישראלי והמשווה. תתברך גם היא וימלא ה' משאלות ליבה לטובה.

ספרני וספרניות הספריה הלאומית והספריה המשותפת של מכללת הרצוג וישיבת הר עציון ארחוני במאור פנים בשנים האחרונות, ואפשרו שעות רבות של לימוד, עיון וכתובה. תודתי להם.

חברתי ואשת בריתי, עפרה, החזיקה ותמכה בידי. 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'.
.

תוכן

א	תקציר עברי	א
1	מבוא	1
1	חקר הסוגיה	1
5	מהסוגיה אל הפרק	5
7	מהיוצר אל היצירה	7
9	מצב המחקר - פרק החובל	9
11	מטרות העבודה ודרכה	11
15	מהיצירה אל האמירה	15
18	דיני החובל במקרא	18
26	א. הקדמה	26
26	ב. מבנה הפרק	26
29	ג. עריכת הפרק ומשמעותה	29
39	ד. פגיעתן רעה	39
40	ה. זיקות למשניות ממסכתות אחרות	40
40	1. הבושת	40
41	2. אפילו עניים שבישראל	41
42	3. בכורות	42
43	4. יומא	43
44	ו. סיכום – עריכת הפרק ומשמעותה	44
45	4. ניתוח סוגיות הפרק	45
45	4.1 סוגיית הפתיחה	45
45	א. פתיחה	45
46	ב. מבנה הסוגיה ועריכתה	46
47	ג. ניתוחים קודמים לעריכת סוגיית 'עין תחת עין'	47
49	ד. ארגון המקורות בסוגיה	49
52	ה. הוספת מקורות	52
58	ו. דחיות והתערבות	58
67	ז. סיכום ומסקנות	67
69	4.2 הסוגיה השניה – סיפורי השור והחמור ומימרות רבא	69
69	א. פתיחה	69
70	ב. סיפור רב פפא בר שמואל	70
74	ג. סיפורו של רבא	74
76	ד. סוגיית הגמרא על אודות דברי רבא	76
78	ה. מקורות הסוגיה	78
83	4.3 סוגיית צער	83
83	א. צער שלא במקום נזק	83
88	ב. צער במקום נזק	88
93	ג. הסוגיה כמכלול	93
95	4.4 סוגיית ריפוי	95
95	א. דין המשנה	95
96	ב. המקורות התנאיים שבסוגיה	96
98	ג. מחלוקת האמוראים	98
101	ד. הסתמא	101
107	4.5 כולם משתלמים במקום נזק	107
111	4.6 שבת	111

111	א. הברייתא
116	ב. בעי רבא
119	ג. בעי רבה
123	ד. אביי ורבא
126	4.7 בושת
127	א. הכל לפי המבייש והמתבייש
132	ב. בושת ערום, ישן, חרש, שוטה וקטן
140	ג. סומא
144	4.8 חבלה בילדים
144	א. מימרות האמוראים
147	ב. הסתירה בין הברייתות
149	ג. האב והקפדתו
150	ד. סגולה
152	4.9 עבד כנעני
152	א. בושת עבד כנעני
154	ב. עדות עבד כנעני
157	4.10 קניין פירות וקניין הגוף
157	א. מבנה הסוגיה ותוכנה
160	ב. עריכה ומשמעות בסוגיתנו
163	ג. שיבוצה של הסוגיה בפרק
164	4.11 מנה צורי או מנה מדינה, עד נעשה דיין, אומד בניזקין
164	א. מנה צורי ומנה מדינה
168	ב. עד נעשה דיין
169	ג. שור שהמית והזיק
172	ד. אומדנא דבית דינא
177	4.12 שלוש סוגיות קצרות על משנת רבי עקיבא והרוק
177	א. רקק
179	ב. הכל לפי כבודו
180	ג. יהבינן זמן
182	4.13 חבלת אדם בעצמו
187	4.14 קוצץ נטעותיו
192	4.15 מחילה ואמרי אינשי
192	א. חובת המחילה
197	ב. דרשות פסוקי פרשיית אבימלך ואברהם
199	ג. חתימת הסוגיה
204	ד. שיחות רבא ורבה בר מרי
210	4.16 סמה את עיני
214	4.17 סוגיית החיתום
218	5. סיכום ומסקנות
218	5.1 זיקות ספרותיות בין הסוגיות
218	5.1.1 זיקות ושרשרים בין סוגיות סמוכות
220	5.1.2 זיקות בין סוגיות שאינן סמוכות
220	5.2 מבנה
220	5.2.1 פתיחה וחתימה
221	5.2.2 חלוקה לשני חלקים
222	5.2.3 קובץ 'זר'

222	5.3	דינו של החובל ואופיים של תשלומי הממון
223	5.3.1	אל מול הממון
223	5.3.2	הקלה בדינו של החובל
224	5.3.3	במקום נזק
224	5.3.4	מרכזיותו של הצער
225	5.4	צירים נוספים לאורך הפרק
225	5.4.1	דין השמים ודין הארץ (בכלל זה – פשט ודרש)
226	5.4.2	אפיונו של האנושי
227	5.4.3	דמויות הקצה והיחס אליהן
228	5.4.4	משפחה והיחסים בתוכה
229	5.4.5	מידה כנגד מידה
230	5.5	מסקנות
233	6	ביבליוגרפיה
I		תקציר החיבור באנגלית

תקציר

עבודת מחקר זו עוסקת בניתוח הפרק השמיני במסכת 'בבא קמא' בתלמוד הבבלי, פרק העוסק בדיניו של החובל בחברו, ומכונה 'פרק החובל'.
העבודה מבקשת לבחון שתי שאלות ביחס לפרק – האחת היא עד כמה ניתן לראות בפרק יצירה ערוכה, או שלפנינו אוסף של סוגיות המונחות זו לצד זו, בלי כל זיקה ביניהן.
השאלה השניה המונחת על גבי קודמתה היא – מהי המשמעות הערכית המובעת בפרק, כמכלול, בנוגע לחובל בחברו וכן בתחומים נוספים.

העבודה סוקרת באופן שיטתי את סוגיות הפרק, ומנתחת אותן אחת לאחת – הן מהיבטים הקשורים לחקר התלמוד, הן מתוך ניסיון לעמוד על עריכתן ועל זיקתן לסוגיות נוספות בפרק ובתלמוד כולו, ובעיקר תוך חיפוש ההיבטים הערכיים והמשמעותיים שלהן.

קודמים לניתוח הסוגיות שלושה פרקים חשובים:

בפרק המבוא מוצג הרקע התיאורטי והמחקרי למתודה שנקטה בעבודה, ולעמדה המתחקה אחרי שאלות של משמעות ביחידות ספרותיות שלימות בעקבות עריכתן. בפרק זה מובאות הדגמות למחקרים דומים שנעשו כבר בחקר פרקי משנה, ואף בחקר סוגיה או רצף סוגיות בתלמוד הבבלי, ומוצג החידוש והאתגר שבעבודה זו, שעניינה הוא הפרק הבבלי בשלמותו.
מהפרק השני עולה כי דינו של החובל במקרא כולל רכיבים שונים – מחד, יש בו תשלומי פיצוי, ומאידך, יש בו שיקוף של העוול שבמעשה החבלה כעוול שחורג מהעולם הממוני, ושהוא בעל היבטים שהם גם 'בין אדם למקום', ולא רק 'בין אדם לחברו'. מכאן שהחובה המופיעה בתורה לתת 'עין תחת עין', אף אם היא נקראת כחובה ממונית, כוללת היא היבטים החורגים מהפיצוי.
בפרק השלישי מנותח פרק המשניות. ניתוח הפרק מלמד על כמה מגמות רעיוניות המובעות בו, ביניהן - יצירת האחדה בין התשלומים השונים, ובכך הדגשת הממד הפיצויי-ממוני שבתשלומי החובל, החרגת הבושת מהתשלומים האחרים, והוספת היבטים נוספים (מוסריים, דתיים ואנושיים) להיבט הפיצויי של תשלומי החובל.

מכאן אנו עוברים אל חלק הארי של העבודה, בו מנותחות 17 סוגיות הפרק, אחת לאחת. ניתוח הסוגיות מעיד, בסופו של דבר, על קיומן של זיקות ספרותיות ותוכניות בין הסוגיות, ואף מציע לראות את הפרק כיצירה בעלת מבנה ושלד עריכתי.

בין השאר מוצגים בעבודה שרשורים ספרותיים בין סוגיה אחת לשכנתה, ואף זיקות ספרותיות בין שתי סוגיות שונות בפרק, שאינן סמוכות ושנושאייהן אינם משותפים.

בין השאר מזוהה בפרק 'חתימה מעין פתיחה', ואף חלוקה לשני חלקים, כשאת הסוגיות מהדהדת את סוגיית הפתיחה בפתיחתה את חלקו השני של הפרק. גם מקומם של קבצים 'זרים' בפרק מתחדד ומבואר.

במהלך העבודה נסקרות לא רק הזיקות הספרותיות ועקבות העריכה, אלא גם את ההיבטים המשמעותיים והערכיים המשוקעים בפרק, והמבוטאים באמצעים ספרותיים אלו.

פרק הגמרא משקף תמונה מורכבת בנוגע לאופי הדין של החובל בחברו. לצד תנועה של הקלה בדינו של החובל (החורזת את הפרק), הרי שעריכת הפרק מלמדת על הצבת היבטים שאינם ממוניים בדינו של החובל. למשל, הדהוד דינו של החובל ללקות באבריו ('מידה כנגד מידה'), שגם אם אין לפרק יומרה להפכו להלכה מעשית, הרי שהוא מציב אותו כ'ראוי להיות'. בנוסף, הדגשת היבטים איסוריים ביחס לפגיעה בזולת וזאת לצד ביקורת על תפיסה שעשויה לצמוח מדין המשנה, לפיו התשלום הכספי משקף את שווי הפגיעה. הפרק מדגיש היבטים ערכיים הנוגעים לאחריות האדם על זולתו ועל העולם, לכבוד האדם ולצער האינסופי שאינו בר כימות.

העבודה מציגה את מהלכו של הפרק המציב את הצער כגורם מרכזי מאוד לכל אורכו ובסוגיות שונות, כשמדובר בתשלום סובייקטיבי לגמרי (להבדיל אף מבושת), המדגיש את הפרדוקסליות שביומרה להעריך פגיעה באדם באמצעות שומא ותשלום ממון.

מעבר למגמה זו של הפרק, העבודה מציגה את הפרק כ'פרק של האנושיות'. ניתוח הסוגיות חושף תמה משותפת לרבות מהן, והיא עמידה על מאפייני האנושיות והדין האנושי בפרט.

הפרק מרבה לעסוק בהתייחסות לבין הדין, ולכל אורכו הוא מאפיין את בית הדין האנושי ומבחין אותו מהדין השמימי. הבחנה זו נכרכת במהלך העבודה לפער שבין מה שסוגיות הפרק מזוהות כפשט הכתוב לבין מה שהן רואות כמדרש אנושי. דינו של האדם, טוען הפרק, הוא דין חלקי ויחסי, הוא מושפע מהמציאות ומההתרחשות בעולם, ואין בו את הנוראות כמו גם את המוחלטות והצדק של הדין השמימי. בדין זה ישנו מקום למחילה, לטעות ולניסיון לתיקון וריפוי, לפרשנות ולדבריהם של האנשים הפשוטים. הפרק מעמיד את הגדרתו של 'האנושי' לא רק מול האל, אלא גם נוכח בעלי החיים, ובכמה סוגיות משווה בין האדם לחיה. בסוגיות רבות אחרות ובזיקות ספרותיות נוספות ניתן לראות את עיסוקו הנרחב של הפרק בדמויות השוליים של החברה, כשגם עיסוק זה שייך להגדרת האנושיות ושבריריותה.

העבודה נחתמת בסיכום שלפיו ניתן לזהות עקבות של יצירה ספרותית בפרק, וראוי הוא הפרק להיקרא כמכלול ולהיבחן כיחידה ארוגה ולא רק כאוסף סוגיות הצבורות זו לצד זו. בנוסף, מעבר לעקבות העריכה, קיימות תובנות ערכיות הבוקעות מהפרק כמכלול, שלא דווקא מובעות באמצעות כלים ספרותיים, וגם אליהן יש לתת את הדעת.

1. מבוא:

התלמוד הבבלי הינו יצירת פאר מרשימה ומקיפה, העומדת בליבו של השיח היהודי באלף וחמש מאות השנים האחרונות, ומשפיעה עליו השפעה מכרעת ורבית פנים.

התלמוד איננו פרי רוחו של יחיד וגם לא של ישיבה אחת או דור אחד, ואפילו לא פרי יצירת רוח של ארץ אחת. הוא מכיל עבודת הרוח והלב על יצירה ספרותית של עם שלם במשך מאות שנה. קשה הוא להגיד, מה הוא התלמוד, אבל קשה גם לאמור מה התלמוד איננו. על כל שאלה ושאלה בנדון זה אפשר לענות בחיוב ובשלילה. כן אפשר לענות על השאלות: אם התלמוד הוא ספר משפטים או לא, אם הוא ספר דברי הימים או לא, אם הוא ספר מוסר ומנהגי החיים או לא, וכיוצא בזה, בחיוב וגם בשלילה, ב'איני' וגם ב'לאו', ובעיקר הדבר ב'רפיא בידיה'... בעיקר הדבר, בתלמוד הכל יחד, אלא שבו הכל בצורה אחרת, בצורה המיוחדת לו, בצורה תלמודית... אפשר במדה ידועה לדמות את התלמוד לברומטר שלו הסגולה להגיב על כל התנועות שבחי הצבור והיחיד בכל תופעותיהם, לצינים ולרשום אותם ולהעלותם על הספר לזכרון לדורות הבאים... הוא קשור קשר בל נפרד בעם שיצר אותו, הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו. והיצירה השפיעה על יוצריה והיוצרים על היצירה השפעת גומלים ממושכה, תמידית ובלתי פוסקת. **קשה כמעט להכריע, אם העם יצר את התלמוד, או להפך, התלמוד יצר את העם...** הוא רוח האומה ונשמת אפה, עליו העם עומד, וממנו הוא מושך ויונק את הכוחות החיוניים שלו.¹

הלברטל (Halbertal)² עמד על היותו של התלמוד הבבלי ספר קנוני, לא רק במובן הנורמטיבי, כלומר ספר המכונן פרקטיקות ונורמות התנהגות, אלא גם במובן שהוא מכנה 'פורמטיבי', כלומר – מהווה טקסט שנלמד ועומד לפירוש על ידי הדורות שאחריו, ובאופן שכזה מכונן שפה שסביבה יכולות להתארגן חברה ותרבות.³ מתוך כך, דבריו של ווייס ממשיכים להדהד גם בימינו, גם לאחר חתימת התלמוד. מעמדו הקנוני של התלמוד, העיסוק התמידי בו, הפתחים החדשים בלימודו והניסיונות המעודכנים למצוא בו רלוונטיות ומשמעות, משמרים את היותו 'רוח האומה ונשמת העם'.

חקר הסוגיה

בדומה לזה, גם מחקר התלמוד הינו סוגה דינמית, הבוחנת בכל דור היבטים חדשים ומחודשים ביחס לתלמוד, ומפתחת כלי מחקר וניתוח בזיקות לעולמות שונים ומגוונים.⁴

¹ ווייס, תשט"ו, עמ' 15.

² הלברטל (Halbertal), 1997.

³ אין בכוונתי לדון בעבודה באפיון השיח התלמודי עצמו, על אף שלא פעם תובנות הנוגעות לשיח זה יבצצו מבין השורות. להרחבה מקיפה בנוגע לישפת השיח התלמודי, ראו פורסטנברג, תשס"ח.

⁴ חלוקה אפשרית של תחומי המחקר עושה צור (תש"ס), עמ' 9. צור מחלק בין מחקרים שעניינם מקורות הסוגיות (בבלי/ ירושלמי, בתי מדרש שונים וכו'), כאלו העוסקים בהבחנות ספרותיות בין דברי אמוראים, סתמא דגמרא והוספות מאוחרות ובתלמודיות, ודרך התהוותם וצירופיהם של חלקי הסוגיה ורבייה בבבלי, מחקרים העוסקים בהתפתחותם של נושאים הלכתיים במסכת והתהוותם במסגרת הספרותית של המסכת, מחקרים שעניינם בעיות מסוימות בשאלות סידור ועריכה, במסגרת הבבלי כולו, ולא במסגרת של מסכת אחת, וכן חקירת סוגיות במסכתות שונות מן הבבלי, סוגיות שנמצאו בהן עניין או חידוש. סויסה (2007) מציינת דוגמאות שונות לכל אחד מהתחומים ומציעה שמות ומחקרים אופייניים – אפשטיין ועמינח לסוג הראשון, ווייס ופרידמן לשני, בורגנסקי לשלישי, אלבק לרביעי והלבני לאחרון. עיינו בדבריה, הע' 75-79.

כך, למשל, העסיקו את החוקרים בעבר שאלות היסטוריות הנוגעות להיווצרות התלמוד – שאלת זהותם ותיארוכם של עורכי התלמוד,⁵ או בהקשרים אחרים שאלת אופן העריכה של התלמוד.⁶ במקביל לעמדה היסטורית זו, התפתחו מחקרים בדבר השפעות היסטוריות וסביבתיות שונות על התנאים, האמוראים ועורכי התלמוד.⁷

שיטה אחרת, הידועה כשיטה הפילולוגית-היסטורית, ביכרה את העיסוק בטקסט התלמודי עצמו, ועניינה היה בשאלות הנוסח והמסורות, תוך אפיון המקורות ודיוק במסורות השונות. מגמת האוחזים בדרך זו היתה להעמיד את הטקסט כהוויתו, תוך הבחנה בין מה שנראה היה להם כ'אמת' לבין מה שהם תארו כ'שבוש'.⁸ הדיבור על משמעות ומובן של הטקסטים נשען על אלו – ועליהם בלבד. כך התנסח רוזנטל:

על שלושה דברים כל פרשנות פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח; ועל הלשון; ועל הקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד. אלה הם היסודות, שרק לאחר קיבועם יש תקווה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, ה'לוגוס' של היצירה.⁹

מחקרים אלו שעסקו בתלמוד הבבלי, נטו, רובם ככולם, להפריד בין החלקים ה'הלכתיים' לחלקים ה'אגדתיים'. חקר האגדה שבבבלי,¹⁰ ובכלל זה חקר 'מחשבת חז"ל', נעשה במנותק מהמחקר על אודות ההיבטים ההלכתיים השונים שבו.¹¹ וכפי שמתאר לורברבוים בהרחבה,¹² הרי ש'מעטים המחקרים שיצאו לבחון זיקות קונקרטיות בין הלכה לבין אגדה בספרות חז"ל. בספרות המחקר שוררת בדרך כלל הפרדה בין חקר ההלכה לחקר המדרש ההגותי וההרמנויטי, והחוקרים בתחום האחד מיעטו להידרש לחומר המצוי בתחום ה'אחר'.¹³

כמתודה, נטו חוקרים אלו לבסס את ראיותיהם 'על סמך סקירה של מאמרי אמוראים ודיונים סתמיים, בקטעים נבחרים של סוגיות רבות, ובדרך כלל לא עסקו בניתוח טקסטואלי וספרותי מפורט של סוגיות שלמות'.¹⁴

⁵ ראו למשל אלבק (1975), עמ' 557-558, הלבני (תשס"ט) עמ' 2-34, ועוד.

⁶ סקירה ממצה של הגישות השונות בדבר עריכת התלמוד ניתן לראות אצל פורסטנברג, תשס"ח, עמ' 31-34. הוא מפרט בדבריו שלושה דגמים אפשריים לעריכת התלמוד הבבלי – דגם א': עורך או עורכים לקטו אמירות ופסקים שעברו במסורת מדורות שונים, מנותקים מכל מו"מ, יצרו סביבם קונטקסט פיקטיבי של דיון, ובתוך כך מיקמו אותם ביחס למשניות; דגם ב': הפסקים והמימרות עבור יחד עם המו"מ במסורת, עד העורך/ עורכים שליטתו, השלימו ומיקמו את הדיונים כנ"ל; דגם ג' הינו דגם הדומה לשני קודמיו, אלא שלדבריו העריכה לא נעשתה בתקופה מאוחרת על ידי עורך/עורכים, אלא מדובר בעריכה מתמשכת לאורך הדורות כולם. להצגה נוספת של הדברים, ובדגש על עמדתו של פרידמן שמתייחס לעריכת הגמרא בגישת ה'השתלשלות החיובית', ראו סויסה, (2007), הע' 72.

⁷ ראו למשל גילת, תשנ"ב, עמ' 13: "כדי להגיע להבנה מלאה של תהליכי חשיבה של חז"ל והכרעותיהם, עלינו לעקוב לא רק אחרי המשא ומתן התלמודי וההתפתחות האימננטית של הגורמים ההגיוניים והמשפטיים של ההלכה, אלא גם אחרי המניעים החברתיים והכלכליים, החבויים בין השיטין של השקלא וטריא ההלכתי. כי אף הם השפיעו והנחו את מחשבת חכמי התורה בחתירתם למצוא פתרון לצרכי השעה".

⁸ ראו בהקשר זה את סקירתו של פרידמן, תשמ"ג, עמ' 96-104.

⁹ רוזנטל, 1963.

¹⁰ ראו פיינטוך (תשס"ט), עמ' 1-3, וראו עוד אצל Rubenstein (2005), בפרק המבוא.

¹¹ הן המסקנות ההלכתיות והן הדיונים התלמודיים הארוכים והמורכבים.

¹² לורברבוים, תשס"ד, עמ' 105-126.

¹³ עמ' 106. בהמשך מונה לורברבוים סיבות שונות לנתק זה – ובהן הרקע ההיסטורי, הקשרים תרבותיים של המסורת היהודית והתרבות העברית המודרנית, ותפיסת היהדות הרבנית כדת לגליסטית. בנוסף, מצביע לורברבוים על ההשלכה של גישות פורמליסטיות על הפרדה זו.

¹⁴ כהנא (תשנ"ג), הע' 122.

דומה, שאנו עדים לשינויים משמעותיים מאוד בעשורים האחרונים בנוגע למחקר התלמוד הבבלי. השילוב שבשימוש בכלים ספרותיים¹⁵ לחקר יחידות תמטיות,¹⁶ עם שבירת המחיצה שבין ההלכה והאגדה, ההגות וההלכה,¹⁷ הביא למחקרים חדשים שחיפשו בסוגיות התלמודיות ובמבנה הספרותי שלהן,¹⁸ היבטים משמעותיים וערכיים.¹⁹

בכך, נענתה קריאתו של גרינוולד,²⁰ שנאמרה לפני כשלושה עשורים :

אם נרצה לחקור את מאמרי חז"ל בסביבתם הספרותית טבעית, כלומר במקום שהם מכונסים, יהיה עלינו לשנות מהקצה אל הקצה את המתודה של חקר מחשבת חז"ל. שוב לא נוכל אנחנו לצבור את החומר מאמרים- מאמרים, אלא נצטרך לראותו נתון במסגרותיו הקונטקסטואליות, שכן הקונטקסט הוא המכוון את הפירוש ומתנה את ההבנה הנכונה. לשון אחר: כאשר נעסוק בחקר מחשבת חז"ל, נעשה את ההיפך ממה שנהוג היום אצל החוקרים: לא נוציא את הדברים מהקשרם הענייני אלא נעיין בהם בתוך המסגרות שבהן הם מצויים...

אכן, יד המקרה אינה שולטת בעריכת קבצים מדרשיים וסוגיות תלמודיות... אמנם לא נוכל לעולם לדעת מהו המכלול שממנו נבחר החומר, ואף העקרונות שעל פיהם סודר החומר לא במהרה ולא בקלות מתגלים הם לעיניים. אולם העורכים של הזמן העתיק לא נפלו מן העורכים של הזמן החדש: לאלה כמו לאלה יש תפיסות המדריכות אותם במלאכת העריכה...

גם כהנא,²¹ קרא למהפכה בגישה לחקר הסוגיות התלמודיות ולמעבר מניתוח של כללים ועקרונות לניתוח מקומי של סוגיות ועריכתן. במאמר העוסק בעריכת סוגיה – המקורות המרכיבים אותה, הסיפורים שנוספו בה והמגמות ההלכתיות של עורכיה כפי שהן באות לידי ביטוי במסקנותיה - הוא כותב:

¹⁵ על המאפיינים של 'כלים ספרותיים' ראו ולפיש, תשס"א, 17-20.

¹⁶ ראויים לציון כאן שני חוקרים - ולפיש שמוביל קו שכוה בייחוד בחקר המשנה, ראו ולפיש תשס"א, ומחקרים נוספים שנציין אליהם בהמשך, וכן זהר, שייחד ספר שלם למחקרים הנוגעים לחקר העריכה בספרות חז"ל, כשהוא מנתח פרק משניות, סוגיית בבלי, וקובץ של מדרשי הלכה, ראו זהר (תשס"ז).

¹⁷ ברוח דבריו של זוסמן (בעקבות א.א. אורבך), תשנ"ג, עמ' 64: 'את עולמם של חז"ל הכרחי לתפוס כיחידה אחת שלמה, כקורפוס ספרותי אחד, המבטא עולם מחשבתי אחד. חקר 'אמונות ודעות' וחקר ה'הלכה' הולכים יחד ואין כל אפשרות להפריד ביניהם'.

¹⁸ העמידה על ההיבטים הספרותיים של הבבלי מופיעה הרבה במחקריו של פרידמן, שהינו אחד החלוצים בחקר ההיבט הספרותי של סוגיות הבבלי. פרידמן מדגיש את ההיבט הספרותי והאסתטי, גם מבלי לייחס לו היבטים ערכיים. ראו דבריו של פרידמן, תשל"ז, עמ' 389: "תיאור המבנה הספרותי של הסוגיות חשוב הוא וראוי להעשות בפני עצמו, גם בלי שיהיו עניינים אחרים מתבארים על פיו. קרא אדם בכל ספרות שהיא, ולא שת לבו למבנה המיוחד, ולצורות הקבועות בלשונה ובסגנונה, יצא נפסד, ולא העריך לנכון אותה ספרות. הגע בעצמך, הקורא סוגיה ואינו מרגיש במסגרת של ארבע עשרה שורות ובתבנית החורז הקבועה, כלום יוכל לומר שטעם טעמה של פואמה זו? אם גם לסוגיות הבבלי יש צורות ספרותיות מובהקות, שומה עלינו לבררן. ולו רק לזאת באנו- דיינו! אולם, מובטחני שבתיאור המבנה הספרותי של הסוגיות והבהרתן, טמונים אף פתרונות למכלול מגוון של שאלות נכבדות אשר מחקר התלמוד עסוק בהן תמיד".

¹⁹ פיינטוך עסק בכך בהקשר לשילוב יחידות אגדתיות, ראו פיינטוך, תשס"ט, וזאת הרבה בעקבות רובינשטיין (Rubinstein, 1999). לזווית נוספת שקשורות לסוגיות שאינן רק אגדתיות ראו למשל במגוון מאמרים של ר"י ברנדס, ובמרוכז בספרו 'מדע תורתך' על מסכת כתובות (תשס"ז), וכן סמט (תש"ע), ולפיש (תשע"א). לסקירה מקיפה של מחקרים שונים הנוגעים ביחסי עריכה ומשמעות ראו סויסה, (2007), הע' 87.

²⁰ גרינוולד, (תשמ"ד), 174-176.

²¹ כהנא (תשנ"ג), עמ' 258. מעניין לראות שבהערת שוליים (עמ' 237, הערה 48) הוא מצטט דברים שכותב א' גולדברג (קריית ספר מז, תשל"ב, עמ' 15) בביקורת על ספר של אלבק ואומר- "יש לעמוד יפה על הטיב הספרותי של הסוגיה, על כוונת הסוגיה והתפקידים שהסוגיה מקבלת עליה".

ביסוד המאמר מונחת הגישה כי קידום מחקרו של התלמוד הבבלי יושג, בראש ובראשונה, לאור עיון בסוגיותיו. וזאת בעזרת העמדת נוסחן על פי כתבי היד הטובים ביותר שהגיעו לידינו, פרשנותן המילולית וניתוחן כיחידות ספרותיות שלמות לעצמן. במהלך המאמר הובלט כי בניתוח הסוגיות אין להסתפק במלאכת הפרדת המקורות, אשר בעבר עמדה במרכזו של העיון הביקורתי, אלא יש לנסות ולחשוף את מבנה הסוגיה ואת המגמות המסתמנות מדרך עיצובה הסופי. ניתוח מעין זה מגלה, כי מאחורי החומר הגולמי מדבריהם של חכמים שפעלו בזמנים ובמקומות שונים, ומעבר למשא ומתן הדיאלקטי והפתוח, המהווה לא פעם את נשמת אפה של הסוגיה, עומדת, לעיתים קרובות, ידם הקפדנית והמגמתית של עורכי הסוגיה, אשר חתרו לכוון את הלומד לפסוק כאחת מן הדעות.

דבריו של כהנא עוסקים ביכולת לראות את עריכת הסוגיה כמוונת למסקנה הלכתית, אך לאור גישות דוגמת זו של נגן,²² בויארין,²³ ואחרים, הרי שאין להפריד בין הפסיקה לבין ההגות.

יתירה מכך. נראה כי הצעות שונות במחקר מבקשות היום לא רק את הכוונת הסוגיה במהלכה לעבר 'שורה תחתונה', בין אם המדובר בפסק הלכה או בתפיסה ערכית,²⁴ אלא גם מלמדות על מורכבות ועושר ערכי המשתקפים באופן בו נערכה הסוגיה. כך למשל בגישתו של כהן (Cohen),²⁵ המכונה על ידו בשם Sugaetics.

לדבריו, הסוגיה היא ההקשר הבסיסי לכל המשפטים, האגדות, המעשים, ההוכחות וכו' הנראים קשורים אליה וגם אלו שלא. המשתנים שלה הם מבניים, אינטרטקסטואלים ותמטיים כאחד. לאור זאת אי אפשר לדון בחלק מסוגיה ללא כל המכלול שלה, וכמובן שלאותו סיפור יכולות להיות משמעויות שונות אם הוא מופיע בסוגיות שונות.²⁶

לטענתו לכל סוגיה יש 'נראטיב', הצומח בתוככי המבנה, הדימויים והשינויים שסביבו. הנראטיב של הסוגיה משתלב בעולמות תרבותיים רחבים ומגוונים, והוא שהופך להיות חומר הלכתי מסורתי. כהן ממקד את המבט בהתפתחותה וזרימתה של הסוגיה (כלשונו) שהינם בעלי משמעות לא פחות ממסקנתה הסופית,²⁷ וכדבריו: 'הנראטיב של הסוגיה הוא התנועה משורה לשורה ומפסקה לפסקה בסוגיה'.²⁸

²² נגן תשס"ד, עמ' 5: "הנחת המחקר היא שניתן למצוא משמעויות סימבוליות וערכיות המצויות ברקע של גיבוש ההלכה".

²³ בויארין, 2002, עמ' 24: "פואטיקה תרבותית מספקת כלים להסבר אחדותי של ההלכה והאגדה... באשר היא תופסת אותם כשותפים לאותה צורה שיחנית... איננו יכולים לקרוא את האגדה כרקע להלכה, אלא, אם בכלל, להיפך, את ההלכה ניתן לקרוא כרקע והסבר לאופן שבו מובנות הביורגרפיות של חז"ל... זאת... לא משום שההלכה מייצגת את ה"מציאות" שאותה "משקפת" האגדה אלא רק מפני שההלכה בתור פרקטיקה נורמטיבית מחיבת היא מפורשת יותר מבחינה אידאולוגית".

²⁴ ראו למשל הצעתו של זוהר ביחס למסר העולה מסוגיית 'עין תחת עין ממון', ועוד נשוב אליה במקומה.

²⁵ Cohen (1998).

²⁶ עמ' 148, התרגום שלי.

²⁷ קריאות מעין אלו ניתן לראות בעבודותיהם של סמט (תש"ע), עובדיה (תש"ע).

²⁸ עמ' 145, התרגום שלי.

בשפה אחרת, תוך שהוא מאפיין את גישתו הפרשנית של לוינס, ובהסתמך על הצעתו של בארת לראות בטקסט 'אריג',²⁹ מציע בן פזי את השורות היפות הבאות:³⁰

טקסט מורכב מאותיות, מילים ומשפטים המופיעים בכתב או בדפוס, מוצגים במבנה מסוים כדי להביע סיפור, רעיון או עמדה. לחשוב על טקסט זה לחשוב על אבני הבניין של הטקסט אך גם על המבנה, על המארג האורג את התווים ואת הסימנים, מארג שקושר אותם בחוטים גלויים וסמויים לכדי יצירה לכידה, ופעמים רבות כזאת שתימצא בתוך הקשר.... אבל בשונה מאריג, שאנו מתייחסים אליו רק כאל מוצר מוגמר, הטקסט הוא אריג כזה, שאנו נותנים כבוד והערכה גם לתהליך השזירה והאריגה שלו.

מהסוגיה אל הפרק

פריצת הדרך הכפולה בחקר סוגיות הבבלי, הן לעצם החיפוש אחרי היבטים ערכיים ופילוסופיים המשוקעים בשיח ההלכתי, והן לעמידה על המשמעות המקופלת בעריכה ובמבנה הספרותי שלה, נגעה עד כה לסוגיה. רוב ככל החוקרים שהוזכרו עד כה, גם החדשניים שבהם, מציעים לראות את הסוגיה כיחידה ערוכה, ולעמוד על קשרים ספרותיים ואחרים הקיימים בין חלקיה (לרבות הלכה ואגדה ועוד). אך יחד עם זאת, אין בדבריהם הצעה להגביה את המבט ולבחון את הזיקות הפנימיות הקיימות בעריכת פרק שלם בתלמוד הבבלי.

כך כתב פרידמן - "היחידה היסודית שבספרות האמוראים היא הסוגיה. כל סוגיה עומדת כחטיבה בפני עצמה, והמשא ומתן בסוגיה אחת אינו תלוי, על פי רוב, במשא ומתן שבסוגיה אחרת. וכן ברוב המקרים, מסוגל הלומד לעמוד בנקל על מקום פתיחת הסוגיה וסיומה".³¹ ובלשונו של הלבני – "שילוב הסוגיות במקומן בש"ס טרם נחקר"³²

אכן היו שניתחו וחקרו פרקים מהתלמוד הבבלי,³³ אך מחקר זה היה מחקר פילולוגי, שעל פי רוב לא הציע הצעות שנגעו למבנה הפרק מבחינה ספרותית, ולעמדה הערכית המובעת במבנה זה, ובמקרה שמדובר במחקר ספרותי – הרי שהוא נגע לכל סוגיה בפני עצמה ולא לפרק כמכלול.³⁴ חידושה של העבודה הנוכחית יהיה לא רק בנושאה, שהוא פרק החובל, אלא בניסיון למצוא את הזיקות והקשרים הספרותיים, וממילא הערכיים, בתוככי פרק שלם בתלמוד הבבלי.³⁵

²⁹ בארת, 2004, עמ' 73.

³⁰ בן פזי, תשע"ב, עמ' 119.

³¹ פרידמן, תשל"ז עמ' 389. במקום אחר פרידמן מודע לכך כי בחירת גבולות הסוגיה הינה סוג של פרשנות. ראו פרידמן תשל"ח, עמ' 316. וראו עוד ניסוחו של ברודי, תשנ"ו, עמ' 10-9: 'למרבה התימה אפילו למושג כה מרכזי כ'סוגיא' אין הגדרה ברורה ומוסכמת במחקר, ומחברים שונים משתמשים בו בצורות שונות... הסוגיא התלמודית, כשמה כן היא – מהלך. עקרונית, היא מפליגה מנקודת מוצא ברורה ומתפתחת בכיוון מסוים, לקראת יעד שאינו תמיד מושג... כאשר מסתיים המהלך (הדיאלקטי) ומופיעה נקודת מוצא חדשה, החלה סוגיה אחרת'.

³² הלבני, תשנ"ג, עמ' של, הע' 3.

³³ למשל עבודתו של וולד על פרק שלישי בפסחים (תש"ס), ושל עמית על הפרק הרביעי (תש"ס).

³⁴ למשל סטולמן תשס"ו, ועוד. ראויה לציון עבודתו של כ"ץ (תשס"ד) שעניינה בפרק הראשון במסכת קידושין בתלמוד הירושלמי, בפירוט של 'נוסח, פירוש ותופעות עריכה'. כ"ץ עומד על זיקות בין סוגיות שונות בפרק ועל סוגיות החורגות מהמיקום ה'טבעי' שלהן, משורשרות זו לזו ועוד (ראו בפרק ב' בעבודתו, ובעיקר בעמ' 46 ואילך). יחד עם זאת אין הוא בוחן את הפרק כמכלול ולא נוגע בדבריו במשמעות המתקבלת מבחינה שכזו.

³⁵ נסיונות להתבונן על רצף של סוגיות נעשו בכמה מחקרים. כך בדבריו של ולפיש (תשע"א), שחלקים מהם יובאו בהמשך. מאמרו של פיינטוך (תשס"ז), עוסק ביחידה של פרקים ובסוגיות הבבלי התוחמות אותה. עבודתה של פרידמן, תשס"ח נוגעת באופן ישיר לרצף של סוגיות בפרק השלישי במסכת מועד קטן, העוסקות בהלכות אבלות, אך היא רואה בחיפוש מעין זה חיפוש יומרני, ומביעה בסיכומה את אכזבתה (עמ' 358): 'בחיבור שהוא בעיקרו פרשני ותלוי, ולא מונוגרפיה עצמאית- יהיה זה יומרני מצדי לחפש מבנה כולל של עריכה ספרותית-רעיונית של הקובץ כולו. עם זאת, לאור היכרותי עם אופיו של הבבלי במקומות רבים אחרים, לא בלתי סביר לחפש מבנים צרים ומקומיים

עבודה זו מבוססת על עבודות שכבר נעשו על פרקי משנה – כך בעבודות הרבות על הפרק הראשון של מסכת קידושין³⁶ ובפרקים נוספים.³⁷ התובנות שעולות מניתוח ספרותי של פרקי משנה שלמים חשובות ומאירות את תכני הפרק ואת מגמות העריכה שלו באור חדש.³⁸

ההנחה שאותה ביקשתי לבדוק במחקר זה היא שיש זיקה בין חלקי הפרק, וכי הסוגיות השונות אינן רק 'שכנות' מקריות זו של זו. לכאורה ניתן בהחלט לראות כל סוגיה כמבארת ומפרשת את המשנה עליה נסדרה, ותו לא,³⁹ אלא שקריאה שכזו לא מביאה בחשבון קשרים שיש בין סוגיות שונות באותו הפרק, הנכחות של רעיונות וכיוונים פילוסופיים המובעים בפרשנותה של משנה אחת, תוך כדי העיון בסוגיה אחרת, וכן הטרמות של סוגיות מאוחרות בסוגיות מוקדמות בפרק.⁴⁰ ודאי שעמדה כגון זו של גייקובס (Jacobs),⁴¹ הרואות באמוראים הסתמאים 'יוצרים עצמאיים', שאינם באים כלל לפרש את המשניות, אלא יוצרים בעצמם את יצירתם על גבי פרק המשנה, מניחה תשתית לבחינת הזיקה שבין סוגיות הפרק ומשמעות למבנהו.⁴² יחד עם זאת, גם עמדות שלא מקבלות את ההנחה הזו, ורואים ביצירת התלמוד הבבלי מעשה עריכה של סוגיות שונות, גם הן יכולות לעמוד בתשתית העבודה שלפנינו.⁴³

דברים אלו ממלאים את דבריו⁴⁴ של ולפיש שנכתבו לא מזמן:⁴⁵

אפשר שההסבר למיקומה של סוגיה א' נעוץ בתולדות עריכת התלמוד הבבלי, שכן ייתכן שהמסדר האחרון של הבבלי מסכת סוכה 'ירש' מקודמיו סוגיות שנערכו באופן עצמאי, ואולי בבתי מדרש שונים, ולא רצה לנתק את הברייתא בסוגיה א' מהמסגרת שבה היא שובצא מקדמת דנא. הסברים 'דיאכרוניים' (כלומר נעוצים בתולדות חיבור הטקסט) כאלה מבוססים על ההנחה שכוחו של המסדר האחרון לסדר את הטקסט באופן הגיוני

יותר, ברמת הסוגיה הבודדת, או הקישור שבין סוגיה לחברתה, שיעידו על עריכה ספרותית כלשהי (מילה או נוסחה חוזרת, קישורים אסתטיים מסוגים שונים, התפתחות רעיונית) וילמדו על אופיו וכוונותיו של עורך הקובץ. כאן, עלי להודות, למרות העיון הדקדקני שערכתי בקובץ, נחלתי אכזבה מרה. כמעט ולא מצאתי סדר כרונולוגי, אסתטי או רעיוני בקובץ, ולמעט מקרים בודדים, התקשיתי להצביע על רעיונות ומסרים שעלו מתוך הסיפור הפנימי של הסוגיות, או מן הקישור והמעבר מסוגיה לחברתה. במקרים רבים נראה שעריכת המקורות נשענת בעיקר על הלשון המזמנת של משנת מו"ק, כל שבכל מקום שבו המשנה הציעה מילה שמתייחסת לתחום מתחומי האבלות, 'ניצול' עורך הבבלי את ההזדמנות והביא קובץ ברייתות, הלכות ומעשים בעניינה של אותה ההלכה. הרושם הכללי שעולה מן הקובץ הוא שלפנינו ליקוט רחב של חומרים תנאיים שונים הקשורים באבלות, בתוספת מיעוט דברי פרשנות והלכה אמוראיים, כשעיקר עניינו של העורך אינו ביצירת תמה מגובשת או עריכה ספרותית הדוקה, אלא בריכוז החומרים השונים לצורך שימורם.

³⁶ ראו סיכום הגישות והערכתן אצל ולפיש (תשס"ח).

³⁷ ראו למשל ולפיש (תש"ס), ולפיש (תשס"א), רוזן צבי (2007), Tropper (2004), זהר (תשס"א).

³⁸ אם כי חשוב להבחין בין פרקי משנה לבין פרקי ההיקף. הלבטל (תשס"א) עמ' 24 משקף עמדה מקובלת, לפיה 'המשנה היא יחידה ערוכה בצורה מהודקת הרבה יותר מהתלמוד' מסקנתו היא שיהמודעות לרמות שונות של עריכה היא חשובה, וודאי שהצדק איתו.

³⁹ כפי שטוען נייזנר (Neusner), 1992, עמ' 453: "The Bavli's one voice, sounding through all trachtets, is the voice of exegetes of the Mishnah. The document is organized around the Mishnah, and that is not a merely formal, but a substantive order... Every turning point brings the editors back to Mishnah..."

⁴⁰ ניסיון מעניין בנושא זה ראו אצל סמט (תש"ע), עמ' 42-47.

⁴¹ Jacobs, 1991: "In the light of our investigation, it is necessary to go much further than Halivni to see the Stammaim as more than mere editors of earlier material. They were, in fact, creative authors who shaped the material they had to hand to provide the new literary form evident in the passages we (Neusner) have examined, and, indeed, on practically every page of the Babylonian Talmud 1987, סבור כך.

⁴² אודות המשמעות של יצירתם של האמוראים ויחסה למשניות, ראו בהרחבה פיש (תשס"ח), פורסטברג, (תשס"ח).

⁴³ ייתכן וגישות מחקריות שונות בדבר מעשיו של העורך יתאימו לעמדה שכזו. כך נראה ביחס לעמדתו של רוזנטל, כפי שהיא מוסברת על ידי בנוביץ', 1994, הע' 8.

⁴⁴ במובן שמשמש בו נתן הנביא בדבריו עם בת שבע, מלכים א', י"ד.

⁴⁵ ולפיש, תשע"א, עמ' 131-132. בדבריו הוא מתייחס למאמרו של פרידמן (תשנ"ג) אשר עוסק בשילוב של סיפורי אגדה בתלמוד הבבלי.

הוא מוגבל, ולא באה הנחה זו לעולם אלא מתוך התחושה שבמקומות רבים לא נערכו המקורות התלמודיים על פי היגיון עריכתי מובן וברור. אינני שותף לתחושה זו. במקומות רבים בספרות חז"ל מצאתי, שבמקומות שהחוקרים מצאו חוסר סדר המושרש בתולדות הטקסט, קיימים הסברים 'סינכרוניים' (כלומר: הסברים הנוצצים בהבנה 'בו זמנית' של החיבור כפי שהוא לפנינו), המתבססים על קישורים לשוניים וספרותיים, ואלה מצביעים על שיטות עריכה מכוונות ומתחכמות, בעלות תוכן ומשמעות עמוקים. ליד דוגמאות רבות לעריכה כזאת במשנה ובתוספתא, עליהן הצבעתי במחקרים קודמים, ממצאים דומים עולים גם באשר לעריכתו של התלמוד הבבלי, ולדעתי יש לאמץ בחום את קביעת שמא פרידמן כי אין מסדר הבבלי רגיל "לדלג ולקפץ מעניין לעניין מבלי שיהיו המבנה והמטרה קבועים מראש".⁴⁶

מהיצור אל היצירה

יש להדגיש כי גרינוולד, שדבריו הובאו לעיל,⁴⁷ כמו גם ולפיש בדבריו כאן, עודם מדברים על 'העורך' או על 'העורכים', ומנסים לרדת לעומק מחשבתם במעשה העריכה. מעבר לשאלה הריאלית, כיצד והאם התלמוד אכן 'נערך',⁴⁸ הרי שהוגים מודרניים מציעים לראות את העיסוק ב'יצירה' ולא ב'יצור' כפורה יותר.

למעשה, יש בקריאה שכזו משום אימוץ חלקי של גישת ה new-criticism⁴⁹ בחקר הספרות, שעל אף חוסר התיימרותה לעמוד על כוונת המחבר (או העורך, במקרה שלנו), היא לא נותרת סובייקטיבית לגמרי, והיא כן מנסה לעגן את דבריה בטקסט המונח לפניה. כך מנסח את הדברים רובינשטיין:

According to the criterias of academic criticism at least (which are ultimately conventional), an interpretation should be judged on how well it accounts for literary characteristics, analyzes conflicts, appreciates motifs and themes in there cultural contexts, avoids anachronism... In the end the measure of a

⁴⁶ במאמר אחר, הנוגע ליחסי סוגיות שונות במסכת קידושין מניח ולפיש בסיס לומר להעניק משמעות לזיקות ספרותיות ולשוניות בין סוגיות שונות בבבלי: "...ואולם כאן יש עוד אמת מידה לקביעת טיבה ומטרתה של האסוציאציה הלשונית – המשמעות. אם אמנם האסוציאציה הלשונית – ועל אחת כמה וכמה מערכת ענפה של אסוציאציות לשוניות – משקפת עריכה מכוונת ומחושבת, הרי נכון להניח שהיא באה לא רק לשם קישוט אסתטי ולא לצרכים מנומטכניים בלבד אלא גם ליצור קשר של משמעות בין שתי היחידות הספרותיות. הניסיון במאמר הזה להציג נתונים לשוניים-ספרותיים המשפיעים על הבנת דרכי עריכתם של חיבורים תלמודיים משולב אפוא עם המאמץ לפרש את משמעויותיהם במעין מעגל ה'מנון'טי: התופעה הספרותית מזמינה את מתן המשמעות, אך אין קיומה של התופעה הספרותית מוכח אלא באמצעות היכולת להפיק ממנה משמעות. לפיכך אף על פי שמתן משמעות איננו מדע מדויק, הרי אין 'המדע' של מדעי הרוח בן חורין להיבטל ממלאכה זו. זאת ועוד: מתן המשמעות איננו רק כלי בידי מדעי הרוח, אלא יעד העיקרי, כפי שלימדנו וילהלם דילתיי, שכן בניגוד למדעי הטבע, אין מדעי הרוח חותרים להבנה בבחינת גילוי סיבות והשפעות, כי אם להבנה בבחינת verstanden, דהיינו הבנת המשמעות. אם התופעות הספרותיות המאפיינות את החיבורים התלמודיים אמנם נועדו לרמוז למשמעויות, הרי החוקר המתנזר מהמאמץ הפרשני חוטא למשימתו" (ולפיש, 2008, עמ' 35-36).

⁴⁷ ליד הע' 20.

⁴⁸ ראו למשל דינו הארוך של הלבני (תשס"ט), עמ' 90-48. וראו עוד ווייס, תשט"ו, עמ' 94: 'התלמוד לא התהווה על ידי סידור אלא על ידי לימוד. הלימוד יצר את החומר וקביעת צורתו הספרותית עשאו לחומר תלמודי. על ידי לימוד ממושך על פעולת קביעה ספרותית בלתי פוסקת הלכה ונתרבתה מדור לדור מתכונת החומר שבתלמוד, הלכה ונתוספה בתלמוד שכבה על שכבה והוספה על הוספה. בפרוצס של התהוות ספרותית כזאת אין שום מקום לא לבעית סידור ומסדר במובן המקובל ולא לשאלת כתיבה כענין לעצמו. התהוות התלמוד כיצירה ספרותית, כספר, מתחילה כיצירת החומר שלו, בדורות האמוראים ראשונים והולכת ונמשכת עד הדורות האחרונים'.

⁴⁹ גישה זו רווחת כבר זמן מה בחקר המקרא. ראו סקירה של הגישה הזו, יסודותיה הפרשניים והפילוסופיים והשלכותיה על חקר המקרא במבוא של וייס, (תשמ"ז).

good reading is whether it persuades the reader and advances his or her understanding of the text...⁵⁰

בכך, בהסטת המבט מה'עורך' או ה'עורכים' אל היצירה כפי שהיא לפנינו, אנו משתחררים מהצורך לנסות ולרדת לעומק דעתו של העורך, וכלל לא מזדקקים לבעיה ההרמנויטית שבימרה לעשות זאת. קריאה שכזו גם משחררת אותנו מקושי נוסף הנוגע לניתוח הפרק בתלמוד הבבלי, לאור העובדה כי כפי שצינו לעיל, כלל לא ברור האם היה לכל פרק עורך אחד, ויותר נראה שתהליך ההיווצרות של הפרק בתלמוד הבבלי כולל דורות רבים, בתי מדרש מגוונים, וסוגיות שייתכן ונערכו כל אחת בפני עצמה. ממילא קשה לראות בו פרי של יוצר אחד או עורך אחד, ואף על פי כן, מדובר ביצירה אחת, המהווה יחידה ספרותית שלמה.⁵¹

נראה שפורה יהיה לראות בסוגיות הפרק יחידות בעלות 'דמיון משפחתי',⁵² שלאורו נוכל לנתח אותו כמכלול וכיחידה אחת, בלי להניח התפתחות 'קווית' שלו, ובלי לזקוף את עריכתו לעורך מסויים אחד.⁵³ בכך, נוכל להסתייע בדבריו של זהר, שמנסח דברים עדינים בשאלה הזו:⁵⁴

נהוג להקפיד ולומר שמטרת המאמץ הפרשני 'אינה לעמוד על **כוונת המחבר** אלא על **משמעות החיבור**' (ההדגשות במקור). יש מידה רבה של צדק בהקפדה זו, שכן יש כמה טעמים לפקפק עד כמה רשאים אנו להאמין ביכולתנו לגשר על פני פערים של תודעה, זמן ותרבות ולשחזר כביכול מתוך הטקסט שבידינו את כוונת מחברו ממש. אף על פי כן, גם כשאנו מתרכזים במשמעות החיבור, הרי שם העצם 'חיבור' מקפל בתוכו בהכרח לפחות דימוי של מחבר. המעיין בטקסט כ'חיבור' מניח שאין אלו מילים שגובבו באקראי אלא פרי מעשה מכוון של חיבור הנובע מתודעה. יתר על כן, ברקע הקריאה מונח לא רק הרעיון

⁵⁰ Rubenstein, 1999, עמ' 33. כך ניסח זאת פרי (תש"ט, עמ' 10) "אני מתכוון למימוש מקסימאלי של הטקסט, שאפשר להצדיקו מתוך הטקסט עצמו, בהתחשב גם בנרמות החברתיות, הלשוניות, הספרותיות וכד' (הרלוונטיות לתקופתו) ובכוונת האפשרויות של מחברו..."

⁵¹ דברים מעין אלו כתב מוסקוביץ (Moscovitz, 2002): "By 'redactors' I refer not just to the final redactors : of rabbinic works (assuming that such redactors existed in the first place), but to all scholars who participated in the redaction of rabbinic texts, whether by organizing rabbinic teachings, reformulating these teachings, formulating them ab initio, or other, similar activities. Thus, rabbinic literary works might have undergone multistage redaction at the hands of different scholars, who might have flourished over an extended period of time".

⁵² כלשונו של ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, עמ' 7-66. 'איני יכול לאפיין את הדמויות הללו טוב יותר מאשר באמצעות הביטוי 'דמיון משפחתי'... יש דבר מה השזור לכל אורך החוט- דהיינו החפיפה המתמשכת של הסיבים'.

⁵³ את השימוש במושג זה שאלתי מדבריו של אברמס, (תשס"ד) הטוען דברים מעין אלו ביחס לספרות הזוהרית: 'מושג הדמיון המשפחתי עוזר לנו לעקוף את המחוייבות להבנה קווית של התפתחות הסגנון והכתיבה הזוהרית, הן מבחינה זמנית והן מבחינה גאוגרפית... החיבור הוא מסגרת ספרותית לא ברורה לאוסף מסורות ששוכתבו על ידי מספר רב של אנשים, במשך מאות שנים, תחת שם זה. לא נסיק מתמונה זו כי קשה לשחזר את הטקסט המקורי, או שאי אפשר להביא את כל הגרסאות במהדורה ביקורתית אחת, אלא שמהדורה מסוג זה לא רצויה מבחינה מתודית. ביישום הרעיון בהקשר הספרותי על ספרות הזוהר נאמר כי יש להתייחס לסוגה או לאוסף של טקסטים, כספרות הזוהר, כשלשלת או רצף של לולאות (שאינה קוית) הקשורות אלו לאלו במגעים שונים ובצורה לא משותפת או אחידה. מספר אפיונים מכל טקסט חוזרים על עצמם בטקסטים אחרים, עם זאת לא ניתן להצביע על רצף אחד שמתקדם בצורה קווית אלא על התפשטות לכאן ולכאן מנקודות מגע שונות'. (עמ' 229-230). נכון הדבר שהצעה זו מאפשרת להרחיק יותר ולראות בכל התלמוד הבבלי יצירה בעלת קווים של 'דמיון משפחתי', ומעין טענה זו טוען ספטימוס (Septimus), 2011, כשהוא מחליף את הדיבור על היסתמא דתלמודא' במה שהוא מכנה 'Superstam'. יחד עם זאת, בפראפרזה על המושג הויטגנשטיינאני, הרי שפרק הבבלי משקף משפחה מקרבה ראשונה, בעוד זיקה בין סוגיות במסכתות שונות משקפת בני משפחה מדרגה רחוקה הרבה יותר, שהדמיון אליהם יוותר, אך יהיה מובחן פחות.

⁵⁴ זהר, תשס"ז, עמ' 4. עוד ביחס לשאלת כוונת המחבר – ראו סיכומי הדיונים אצל ולפיש, 1994, עמ' 9-10 (מסיכומו 'כל התופעות הספרותיות המתגלות בטקסט ספרותי נחשבות כ'מכוונות' בין אם ה'כוונה' היא כוונה מודעת או כוונה בלתי מודעת'). וכן בדבריו (ולפיש, תשס"א), בעמ' 10-11 ובהע' 43 44. לקראת סוף המבוא נציע אפשרות מרחיבה יותר לשאלה זו.

הגולמי של מעשה החיבור, אלא גם דימוי מסוים של טיבו ודרכו של מעשה זה כמעשה אמנות...

מצב המחקר - פרק החובל

פרק 'החובל' הינו הפרק השמיני במסכת בבא קמא, הפותחת את מסכת 'נזיקין'. הפרק עוסק בדינו של אדם שפגע בחברו והיכהו.⁵⁵ במחקר עסקו בהרחבה בכמה היבטים הנוגעים בפרק, אך עד כה לא נותח הפרק בתלמוד הבבלי כמכלול, ולא נבחנו ההיבטים הערכיים והפילוסופיים המשוקעים בו.

ניתוח ראשוני של פרק המשניות, מבנהו ומשמעותו, מופיע אצל ולפיש⁵⁶ ולאחרונה עסק בכך גם סבתו.⁵⁷ שניהם מצאו, כל אחד בדרכו, את משמעות העריכה של פרק המשניות, כמסמנת את התפיסה הערכית המייחסת לפגיעה באדם משהו שהינו מעבר למה שנתפס במבט ראשון. ולפיש זיהה מטבע של 'חתימה מעין פתיחה' בפרק המשניות, ועמד על זיקה בין מטבע זה למשנה מקבילה בבכורות. מכאן, רצה להסיק כי לפנינו רמז ל'רעיון העומד במרכזן של ההלכות הפותחות והחותמות את פרקנו, ומהווה מסגרת לפרק כולו: החבלה היא מעין "מעילה"... גוף האדם מישראל הוא מעין "הקדש", וחיובו של החובל אינו נובע מפגיעה בחברו בלבד, כי אם מפגיעתו בדברים אשר ברשותו הבלעדית של ריבון העולמים אדון הכל'.

סבתו עמד בעיקר על החתימה האגדתית של פרקנו, ועל הדגשת תשלומי הבושת, וזיהה בעקבות זאת עריכה מכוונת לפיה החתימה 'נועדה להציג את התפיסה המאדירה את ערכו של האדם – שאינו תלוי במצבו הנוכחי ובמעשיו, וממילא את חומרת הפגיעה בו'.

כשאנו עוברים אל פרק הגמרא, הרי ששני חוקרים גדולים עסקו בניתוח הטקסט וביקורתו - פרידמן⁵⁸ הצביע כבר לפני ארבעה עשורים על הוספות וקטעי 'סתמא' בסוגיות הפרק, ואף ניסה דרך זיהויים אלו להבהיר פסיקות הלכה משל הרמב"ם ועוד. הלבני,⁵⁹ במסגרת חיבורו הרחב 'מקורות ומסורות' עסק בין השאר בפרקנו, ועמד גם הוא על היבטי עריכה ונוסח שבסוגיות הפרק. במובנים רבים, גישתי אל נוסחו של הטקסט התחילה ממעשיהם של שני אלו, אם כי כפי שצינתי בחלקו הראשון של המבוא, הנחות המוצא, השאלות והמרחב בו נמצאות התשובות שלי, שונים מאלו שלהם.

סוגיית הפתיחה של הפרק, העוסקת ב'עין תחת עין ממון' נותחה בהרחבה על ידי זהר.⁶⁰ בדבריו זיהה זהר את המבנה של הסוגיה, ואף טען למשמעות הערכית המקופלת בו – שהינה 'הבחנה חדה בין נטילת חיי אדם לבין פגיעה בלתי קטלנית בגוף'.

⁵⁵ השאלה אודות גבולות הפגיעה, מהותה של פגיעה נפשית ועוד תידון בפרוטרוט בתוככי הפרק.
⁵⁶ ולפיש (תשנ"ד), ולפיש התייחס גם למשנת הפתיחה ולהיבטי עריכה שלה, במאמר אחר, ראו ולפיש (תשנ"ו).
⁵⁷ סבתו, תשע"ג.
⁵⁸ פרידמן, תשל"א.
⁵⁹ הלבני, תשנ"ג.
⁶⁰ זהר, תשס"ז.

סוגיה נוספת שזכתה לניתוח מדוקדק היא הסוגיה השניה, העוסקת בעקות סיפור שהגיע לבית דינו של רבא, בשאלת תוקפו של בית הדין בבבל וביכולתו לדון דיני קנסות. את הסוגיה ניתח עד דק רדזינר,⁶¹ במסגרת עבודתו הרחבה על אודות דיני קנסות. לדבריו, הסוגיה משקפת מחלוקת בין שתי עמדות ביחס לשאלה 'האם תשלומי נזק (וחבלות בכללם) הם בהגדרתם 'קנס' על כל המשמעויות הדיוניות הכרוכות בכך, או שמא רק תשלום שהוא 'יתר על מה שהזיק' (והגדרה זו שוללת מיניה וביה את הגדרת תשלומי נזק כקנס) ראוי להקרא 'קנס'.⁶²

עוד סוגיה אחת שכן נותחה על רקע הפרק היא סוגיית 'בל תשחית', במאמרו של סינקלר.⁶³ לדבריו: 'נתייחס לדיו על 'בל תשחית' בהקשר הכללי של פרק 'החובל'. בחינה של השאלה מדוע מוקמה סוגיית 'בל תשחית' בפרק זה של בבא קמא, וכיצד היא משתתפת בבעיות המרכזיות של הפרק, תעניק לנו הבנה מחודשת של השימושיות והרלבנטיות הפוטנציאליות של רעיון זה עבור העוסקים בסביבה וכלכלה'.⁶⁴ סינקלר מסיק משיבוץ הסוגיה בפרק בנוגע ליחסי וזיקות האדם והטבע, וכן על אודות מוגבלותו של הפיצוי הממוני על פגיעה באדם או בטבע.

מעבר לניתוחים אלו, זכו מגוון נושאים בפרק להתייחסות של חוקרים שונים, אך קשה לאפיין אחד מהם שעמד על עריכת אחת הסוגיות והפיק ממנה משמעויות ערכיות.⁶⁵

עבודה נרחבת וחשובה שנושקת לעיסוקנו היא עבודתו של סלע.⁶⁶ אמנם אין נושא העבודה של סלע פרק 'החובל' אלא 'תשלומי הנזק במשפט העברי', אך באופן טבעי עסקה עבודתו לא מעט בניתוח חלקים מהפרק. סלע בחן את תשלומי הנזק וניסה לאפיינם 'בין דיני עונשין לדיני ממונות'. מסקנתו המורכבת היא כי על אף שמהתורה ומהמקורות התנאיים עולה שתשלום הנזק בדין חבלה ניצב בגבולות של 'דיני העונשין', הרי ש'בשלב מאוחר יותר, במהלך תקופת האמוראים כפי שהדבר בא לידי ביטוי בתלמוד הבבלי... ניכרת מגמה להעתקת דיני החבלות אל גבול המשפט האזרחי – "דיני הממונות". גישה הרואה בתשלומי הנזק במקרה של חבלה כתשלום אזרחי לכל דבר הנועד לפצות את הנחבל בדומה לשאר דיני הנזיקין.

סלע מנסה להסביר שינוי זה, ונועץ אותו בסיבה היסטורית – 'בתקופת המשנה ומעט לאחריה נידונו דיני החבלות בפני דיינים סמוכים ובתקופה זו היה מעמדם של תשלומי נזק החבלה כתשלום עונשי. ברם, משפסקה הסמיכה ובטלו הדיינים הסמוכים נמנעה האפשרות לדון בדיני החבלות לפי שורת הדין, הדורשת כי הפורום הדין בדיני החבלות יהיה מורכב מדיינים סמוכים. הדיון בדיני החבלות כשבטלו הדיינים הסמוכים נעשה על בסיס תקנות מיוחדות, כהוראת שעה, לפי צורך השעה והדור. מטבעם של תקנות והוראות שעה, שהם מושפעים מצרכים כלליים של החברה, ובנסיבות אלו, נידונו דיני החבלות רק כדי לסייע לנחבל ולמנוע פגיעות בבני אדם. אשר

⁶¹ רדזינר, תשס"א.

⁶² עמ' 191.

⁶³ סינקלר, תשס"ט.

⁶⁴ סינקלר, תשס"ט, עמ' 194.

⁶⁵ למעט אולי פרג, תשנ"ט, שניתח אגב עבודתו את הסוגיה בנוגע לפטור עוור ממצוות.

⁶⁶ סלע, תשס"ח.

על כן, הפן האזרחי שבדיני החבלות תפס את הבכורה, ובהחלט ייתכן, שנסיבות אלו השפיעו על ראיית תשלומי הנזק כפיצוי.

בחימתו הוא מציין למשמעות הערכית הנובעת מעבודתו, והדומה לדברים שהובאו לעיל⁶⁷ בשם ולפיש. על פי סלע, לסיווג דיני החבלות 'למסגרת "דיני העונשין", או לכל הפחות לא במסגרת "דיני הממונות" כשאר דיני הנזיקין, יש אמירה ערכית חשובה, לפיה, לא ניתן, או ליתר דיוק, לא ראוי להתייחס לגופו של אדם במונחים כלכליים בלבד... אשר על כן, בניגוד למשפט הישראלי ושיטות משפט אחרות, בהן עיקרון-העל על פיו נפסקים הפיצויים בדיני הנזיקין, ובכללם בדיני החבלות, הוא העיקרון של השבת המצב לקדמותו ולא הענשת המזיק, המשפט העברי, כפי שהוא משתקף במקרא ובמשנה מסווג את דיני החבלות למסגרת דיני העונשין על מנת לומר בצורה ברורה, שגופו של האדם אינו נמדד בערכים כלכליים - "אין דמים לבן-חורין"... גופו של אדם אינו רכוש. הוא הרבה למעלה מזה. וכשם שנפשו של האדם היא קניינו של הקב"ה, כך גם גופו שנברא בצלם אלקים. הפגיעה בגופו של האדם היא אפוא פגיעה ב"צלם אלקים" וכך יש להתייחס למעשה זה'.

יש לשים לב כי בדבריו אלו מצביע סלע על ההיבט הערכי המובע במקרא ובמשנה,⁶⁸ אך לא עומד על זה שנוכח בתלמוד ובדברי האמוראים.

במקביל להכנת עבודה זו, הוגשה עבודתו של גבריהו⁶⁹ שעסקה בדיני החבלות בתורת התנאים. גבריהו בעבודתו סוקר ובוחר את מדרשי ההלכה הנוגעים לדיני החבלות, בוחר את הזיקות וההשפעות בין בתי המדרש של הדרשנים השונים מדבי ר"י ור"ע, ואף מראה את העקבות של מדרשים אלו בגיבושו של פרק המשנה. עבודתו של גבריהו עניינה במחקר הטקסט, בתיארוכו ובהפרדת מקורות בתוכו.⁷⁰ והיא שופכת אור על היווצרותם של מדרשי ההלכה שעומדים בבסיסו של הפרק.

בנוסף, טוען גבריהו כי התנאים היו מודעים לאפשרות הקריאה "עין תחת עין ממש" אך לא ראו בדין זה מקרה שבו יש סתירה חדה בין המקרא לבין ההלכה. לדבריו, התנאים הכירו דרשה קדומה שביססה את דינו של החובל על אנלוגיה לדין שור מועד ואפשרה לו לשלם כופר. חידושם המרכזי של התנאים היה החיוב לשלם תמורת חבלה, ולא האפשרות לשלם תמורתה.

מטרות העבודה ודרכה

כפי שנכתב, העבודה מבקשת לעמוד על היבטים ערכיים ופילוסופיים, כפי שאלו באים לידי ביטוי בפרק החובל שבתלמוד הבבלי.

⁶⁷ אחרי הע' 56.

⁶⁸ ושכפי שעבודתו מוכיחה יפה, חוזר ונייעור בדברי הרמב"ם.

⁶⁹ גבריהו, תשע"ג.

⁷⁰ גבריהו, תשע"ג, עמ' 2.

מטרות העבודה ממילא הן שתיים – הן ניתוח שיטתי של סוגיות הפרק, אחת לאחת, ועמידה על רכיבי המשמעות המובעים באמצעות העריכה, והן ניסיון לראות את הפרק כמכלול וכיחידה ארוגה, ולאפיין את התמות העולות מיחידה שלימה זו.⁷¹

מכאן נובעת דרך העבודה – ראשית נפתח בעיון בדינו של החובל במקרא, ובעריכת פרק המשניות. ניתוח המקורות במקרא הוא ראשוני ולא ממצה, ואין עניינה של עבודה זו בחקר המקרא, או ביחסי התנאים אליו.⁷² יחד עם זאת, גם עיון ראשוני בפסוקי המקרא יאיר לנו כמה תמות בסיסיות שישבו בספרות התנאית ובניתוח הפרק.

לעומת זאת, ניתוח פרק המשניות הוא חשוב ותשתיתי להבנת השדה הערכי שאליו מגיבה הגמרא, ויקל עלינו בזיהוי ההיבטים הערכיים שהיא מדגישה, מחדשת או בוחרת.

לאחר מכן נפנה לניתוח שיטתי ומדוקדק של סוגיות הפרק. כל סוגיה תנוח בפני עצמה – כאשר הניתוח יתמקד בזיהוי היבטי העריכה שלה ומשמעותם.

עריכת הסוגיות⁷³ תאופיין באמצעות מהלכיה של הסתמא – אם בהבאת מקורות מסוגיות אחרות (שמקורן בתוך הפרק או מחוצה לו), אם בהעמדות, קושיות ותירוצים על המקורות שעמדו לפניו, ואם בהוספות, הקבלות וזיקות נוספות שמלמדות על מעשה העריכה של הסוגיה.

הניתוח יתחיל מהטקסט, אך יחתור לבהירות ביחס למעשה העריכה, ומכאן ינסה להגיע אל הבנת המשמעות.⁷⁴

אם נייעזר בדברים שכותב רוזן צבי בפתיחת ספרו⁷⁵ הרי שינקודת המוצא אינה תמות, רעיונות או תופעות, אלא היחידות הטקסטואליות עצמן... איני מכיר דרך לדון בטקסטים מבלי להתעכב על הטקסטואליות שלהם... הרעיונות החזליים אינם צפים באויר ואינם נגישים לנו אלא דרך הטקסטים השונים, על אופיים הלקוני, הפרגמנטרי והיחידתי ומצב השתמרותו הבעייתי של נוסחיהם...⁷⁶

או בלשונו של סמט המציע לראות את היחס שבין המבט הפילולוגי והפרשנות הספרותית ככאלו ש'אינם נשארים זרים זה לזה. ההיפך – פעמים רבות הם משפיעים זה על זה וניזונים זה מזה. תובנות פרשניות הן פעמים רבות תוצאתו של מאמץ פילולוגי, והתבהרות פילולוגית יכולה לנבוע ממהלך פרשני. גם מקומה של הזהירות הפילולוגית ושל הקפדנות בבירור הנוסח ועמידה על

⁷¹ יש לציין כי הבחירה בפרק 'החובל' לא היתה מקרית. מדובר בפרק שבתוך תחומו ממוצה הדיון על החובל בחבירו, להבדיל מנושאים אחרים הממלאים יותר מפרק אחד. בנוסף, הפרק כולל סוגיות מסוגות שונות – הלכתיות, אגדתיות, מעשים, דרשות פסוקים ועוד. כמו כן זהו פרק שאינו קצר בהיקפו, אך גם אין הוא חריג באורכו.

⁷² עבודתו של גבריהו (תשע"ג), אליה התייחסנו בעמוד הקודם, עוסקת בין השאר בתהליכי גיבוש דרשות והלכות התנאים ובאופן הפרשנות של פסוקי המקרא.

⁷³ כמובן, שעצם החלוקה לסוגיות איננה 'נייטרלית', וכדברי פרידמן, תשל"ח, עמ' 316: "כל חלוקה של הסוגיה מהווה פרשנות, ולא אחת שיש מקום לכמה פירושים".

⁷⁴ להרחבה במחלוקת שבין פרידמן (תשס"ז) לולפיש (תשס"א), באשר ליחס שבין המחקר הפילולוגי לזה הספרותי, ראו סויסה, (2007) הע' 80. פרידמן טוען כי 'נעשית הפילולוגיה משרתת של התיאולוגיה; שהרי לדעתנו ההבנה העמוקה עדיין מסתתרת בפרטים היבשים'. ולפיש טוען כי על אף שאין סתירה מהותית בין שתי המתודות, הרי ש'השיטה הספרותית מציעה פתרונות לשאלות של המחקר הפילולוגי, השונות במהותן לפתרונות הפילולוגיים.

⁷⁵ רוזן צבי, תשס"ח, עמ' 11. יש לשים לב לשונות המסויימת בין מחקר לבין מחקרנו, שהרי הוא מעיד על עצמו שעניינו אינו 'מחשבת חז"ל' אלא ארכיאולוגיה פוקואנית (עמ' 13-14).

⁷⁶ בהמשך דבריו מבקר רוזן צבי את המסורת הפילולוגית החשדנית כלפי הגישה הפרשנית. רוזן צבי טוען כי 'חיבור זה חורג... מן המקובל בגישה הפילולוגית, ובראש ובראשונה בכך שהוא אינו מקבל את הנחות המוצא האינדוקטיביות העומדות בבסיסה, ואת המגבלות שהיא מטילה על המחקר ועל מה שניתן להיאמר במסגרתו... ענייני בטקסטים הוא מראש פרשני, והעיונים הפילולוגיים והלשוניים נמצאים ככלי עזר לעשייה הפרשנית, אך אינם מטרות לשלעצמן...'. וראו עוד הלברטל, תשס"א.

רבדיה השונים של הסוגיה הוא כמובן מרכזי מאוד בראשיתה של העשייה הפרשנית. הדרך שנקטה בעבודה זו ניסתה לשלב בין כיווני מחקר אלו ולהשלים אותם זה באמצעות זה.⁷⁷

יודגש, כי אין עניינה של עבודה זו בפילולוגיה. אמנם אי אפשר לעסוק ברעיונות או מסרים מבלי להבין את חומרי הבסיס העומדים לפנינו, אך יחד עם זאת, אין בכוננתנו לתת דין וחשבון על כל תג ותג שבפרק, או להציג סינופסיס מלא.

יחד עם זאת, לא נמנענו מלהתייחס בעבודה לשני המוקדים שמקובל לזהות את מחקר התלמוד הפילולוגי כעוסק בהם - ביקורת הנוסח וביקורת המסורת.

על ביקורת הנוסח – כיצד?

הציטוטים שבעבודה לקוחים ככלל מכתב יד המבורג.⁷⁸ יחד עם זאת, בהערות שוליים הובאו התייחסויות והשוואות לכתבי יד אחרים, כשבמקרים שבהם יש לנוסח השפעה על משמעות הדברים, התייחסנו לכך ואף הצגנו עמדה ביקורתית ביחס לנוסח הגמרא היכן שמצאנו לנכון.

בנוסף, לנוחות הקוראים, במקומות בהם כתב היד משתמש בקיצורים למילים ומונחים, הדברים הוצגו במלואם, ואף בתוספת של סימני פיסוק.⁷⁹

ועל ביקורת המסורת – כיצד?

במהלך העבודה הובאו לא פעם התייחסויות להערות מבית מדרשם של הלבני ופרידמן, שעניינן בזיהוי העתקות, הוספות מאוחרות וכיו"ב. לעתים מחקר המסורת מסתפק בזיהוי מילה או שורה כהעתקה או תוספת ותו לא. בעבודתנו, לא נדחה שורות אלו מהניתוח, ולא נתייחס רק למסורת ה'מקורית'.⁸⁰ מאידך, לא נטשטש את המצג המורכב של הסוגיה והפרק, וננסה להפיק ולמצוא את המשמעות דווקא לאור השינויים והצרימות שיתגלו לאור ריבוי הקולות וריבוד הטקסט. דוקא כשנאתר תוספת מאוחרת של ה'סתמא דגמרא' (ואחת היא לנו מתי חוברת תוספת זו), נוכל להצביע על הפער בין הנחות היסוד שלה, לבין אלו של המקור שעמד בפניה.

ראוי להרחיב כאן מעט בנוגע לניסיון למצוא משמעות במהלכי גמרא המכונים 'רגילים' או 'טיפוסיים'.

⁷⁷ סמט, תשי"ע, עמ' 11. וראו עוד בניסוחיה של פרידמן, תשס"ח, במבוא לעבודתה (עמ' 11) המצביעה על החידוש בשילוב שבין 'שתי המגמות, דהיינו- קריאה טקסטואלית זהירה ומוקפדת, בצד הסקת מסקנות רחבות היקף בדבר האבלות ומשמעותה- חסר בספרות המחקר: בעוד מחקריהם של הפילולוגים ומהדירי החיבורים שסקרתי (עמינח, איגוס, הלבני, זלוטניק, והיגער) נוטים להצטמצם בשאלות נוסח, והכרעה בדבר גלולה ואופן היווצרותה של מילה, או לכל היותר- הלכה בודדת, הרי שמחקריהם המקיפים של החוקרים האחרים שהזכרתי נוטים להכליל יתר על המידה, אם מתוך ניסיון להקיף תקופות רבות (גליק) וחיבורים מגוונים (קרמר) ואם מתוך רצון לזהות מודלים רחבים בספרות חז"ל, במחיר התעלמות מרעיונות העולים מן המקורות עצמם (רובין).

⁷⁸ בעבר רווחה הגישה כי כתב יד המבורג הוא המוחזק לטוב ביותר ביחס לסדר נזיקין. הדברים מופיעים כבר בדקדוקי סופרים, ואף במפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית הוא נבחר ככתב היד הטוב של מסכת נזיקין. כיוצא בזה ראו קוטשר (תשל"ז) עמ' רנ"ב- רנ"ה, אמנם בשנים האחרונות היה מי שפקפק בכך (פרידמן (תשנ"ו) עמ' 190-163), ובעקבות דבריו לא השתמשנו בכתב היד באופן אוטומטי, אלא ערכנו את השוואות לשאר כתבי היד. תודתי לד"ר מרדכי סבתו על עצתו בעניין זה.

⁷⁹ לדוגמא, במשפט הפתיחה של הפרק מופיע בכתב יד המבורג: עין תחת עין אמ' רחמ' אימא ממש אמרי לא סלי דע', ובעבודה הבאנו כך (נדגיש כאן את התוספות): עין תחת עין אמר רחמנא, אימא ממש? אמרי לא סלקא דעתך.

⁸⁰ שכמובן שהנחת היסוד שיש יכולת לעמוד עליה גם היא אינה פשוטה כלל.

כל המצוי בעולמה של הגמרא, מכיר את מגוון הכלים המשמשים אותה בבואה לדון במשניות או בנושאים שונים. בין כלים אלו ניתן למנות קושיות, סתירות, חיפוש מקור או טעם, ציטוט של מחלוקת או מימרא קדומה, חיפוש התנא ששנה את המשנה ועוד.

הן הלמדן הישיבתי והן חוקר התלמוד יתבוננו על מהלכיה של הגמרא כ'רגילים' או 'טיפוסיים' ולא ייחסו להם עצמם חשיבות, אלא למסקנותיהם או להיבטים חריגים או מיוחדים בהם. בעבודה זו ננסה ללכת בדרך אחרת.

הצידוק לכך הוא כפול. ראשית, גם אם השאלה או הקושיה הינה 'טבעית' או 'טיפוסית', עדיין בחירת התשובה של הגמרא איננה 'טיפוסית', וממילא ניתן למצוא בה שיקוף לתפיסה ערכית ולמשמעות.

שנית, עצם בחירתה של הגמרא במהלך כזה או אחר איננה מוכתבת מראש, ומאחר ומדובר בטקסט ערוך (ולא ב'פרוטוקול מקרי של בית מדרש') הרי שגם מהלכים 'רגילים' צריכים להיבחן נוכח מהלכים 'רגילים' אחרים שיכולים היו להיעשות. אם להשתמש בדבריהם של בעלי התוספות⁸¹ 'דרך הש"ס להקשות ממקום שמוצא לתרץ בפשיטות'. על בסיסם נוכל לומר – 'דרך הש"ס להשתמש בסוג המהלך הרטורי שמקדם את תפיסתו/ עמדתו'.

התשובה שניתנת לשאלה, ואפילו בחירת המהלך הרטורי עצמו, נארגים למסכת המתגבשת בין דפי הגמרא ומוסיפים לה גוון שיעשיר אותה ויטעין אותה במשמעות מחודשת או נוספת.⁸²

נוכל להשתמש שימוש מרחיב בדברים שכתב פיש בנוגע לאוקימתות, וליחס אותם לכל מהלכיה של הגמרא.

ה'אוקימתא' היא העמדה שעושה הגמרא למקור שקדם לה, כשזה מתנגש עם מקור אחר או קושיה. לדבריו של פיש⁸³ מטרתה של האוקימתא איננה לתרץ את הסתירה וליישב בין המקורות, אלא היא פעולה של 'בחינה עצמית נמרצת':

כשנקודת המבט מוסטת מגורלה של הברייתא העומדת לדיון לפיתוחה של עמדת האמורא הדין בה, הופכת פעולת התרגום מפעולת היחלצות לשם 'הצלת' טקסט קנוני, לפעולה יצירתית של בחינה עצמית נמרצת, שסופה שכלול ועידון עמדת האמורא המקורית... אין שום דבר דחוק או מאולץ... אלא הרחבה ועידון יצירתיים וקפדניים של עמדות... האוקימתא... הופכת באחת מפעולה פרשנית תמוהה ביותר לצעד יצירתי...

אם נרחיב את דבריו של פיש שנאמרו בהקשר לפעולת ה'תרגום' של האמורא, לכלל מהלכיה של הגמרא, נוכל לומר שמהלכיה הרטוריים כולם אינם יישוב של קושיות 'טבעיות' או נסיון 'להציל' בתירוצים דחוקים מקורות קודמים מסתירות ותהיות.

המהלכים של הסוגיה הם ביטוי לתהליך של תיקוף שעושה הגמרא לעמדות ולדעות, והיא בוחרת בשאלות ובסתירות, בהשוואות ובהנגדות כאלו שיכולות להעשיר ולהרחיב את מארג ההקשרים, הדעות והערכים המשולבים לתוכה.

ממילא, אך נכון יהיה לעמוד על מהלכיה של הגמרא, ולבחון מה תורם (מבחינת העריכה והמשמעות גם יחד) כל אחד מהם להבנת הסוגיה כמכלול.

⁸¹ פסחים, ק"ב ע"ב, ד"ה מיתבי.

⁸² דברים אלו דומים להצעתו של כהן (cohen), ראו לעיל ליד הע' 27.

⁸³ פיש, תשס"ח, מתוך עמ' 339-341.

מעבר לניתוח הסוגיות, כבר במהלך ניתוח הסוגיות נצביע על רעיונות וכיוונים שחוזרים על עצמם או מקבלים נופך מורכב מסוגיה לסוגיה, כמו גם על זיקות ספרותיות בין סוגיות שונות בפרק. קצות חוטים אלו יקשרו יחד בפרק הסיכום שבו נפנה לעיבוד הניתוחים של הסוגיות, ולניסיון להציג תמונה מלאה ככל שנוכל על אודות הפרק ומערכת הערכים המשוקפת בעריכתו, כפי שהיא לפנינו.

ניתוח הסוגיות יתבסס על התלמוד הבבלי, אך ישווה על פי הצורך והעניין לזה הירושלמי, ולתוספתות ומדרשי הלכה רלוונטים. בנוסף, בפרשנות הסוגיות ומשמעותן נשתמש בדברי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים, באופן שבו נפסקו הלכות בעקבות הסוגיות על ידי הפוסקים לאורך הדורות, ולצידם במאמריהם של חוקרים מתחום מחקר התלמוד והמשפט, פילוסופים והיסטוריונים, סוציולוגים וקרימינולוגים – כשברור שאין כוונתנו להגיע לאנאכרוניזם, אלא להסתייע בהמשגות שמבהירות את משמעותה הערכית של הסוגיה.

מהיצירה אל האמירה

בשולי המבוא, אוסיף עוד הרהורים אחדים. לעיל הוצג המעבר מהעיסוק ביוצר לעיסוק ביצירה, אך ייתכן ואף בכך לא די. ברוח ביקורתו של אברמס,⁸⁴ נוכל לשאול עוד – עד כמה התלמוד הבבלי יכול להיקרא 'יצירה'? לדברי אברמס, הרי שאופיו של השיח הבית מדרשי לא מאפשר לראות בתלמוד הבבלי 'חיבור' כל ועיקר. התלמוד מורכב מ'עריכות מאוחרות לאוספי מסורות אשר נערכו בקבצים עוד לפני שיד העורך האחרון עיצב מחדש את תוכנם וארגונם... (ו)יתירה מכך, אם נעיין במסורת טקסטואלית בתלמוד הנדפס, המיוחס לרב מסוים, האם ניתן לומר שהוא מחבר אותו המאמר? אפילו אם נניח שהייחוס נכון מבחינה היסטורית, כלומר שהיה רב בשם זה והוא שאמר את הדברים הללו ולימד את הפירוש או את ההלכה לתלמידיו, המונח והמבנה 'מחבר' אינו שייך למשפט הכתוב... בעולם הרבני העתיק... החשיבה שיוצרת את שאלת זהות המחבר איננה במקום. 'המחבר' הוא מבנה רעיוני שלא היה ידוע... לעולם הרבני במשמעות הרחבה יותר של שיח מדרשי.⁸⁵

דומה הדבר כי טענתו של רולאן בארת על אודות 'מות המחבר'⁸⁶ נכונה שבעתיים ביחס לתלמוד, שלא רק ש'מחבר' אין לו, אלא רחוק הוא מלהיות 'חיבור'. כאמור בדברי הפתיחה בשמו של ווייס, התלמוד הבבלי הינו 'רוח האומה ונשמת אפה'. במונחי של לוינס, הרי שהתלמוד משקף את ה'אמירה' יותר מאשר את ה'נאמר'.⁸⁷ אתגרו של לומד וחוקר

⁸⁴ אברמס, תשס"ד.

⁸⁵ עמ' 5-224. ולפני כן (עמ' 202): "בשיח המודרני, ובוודאי בעברית המדוברת במדינת ישראל, המונח ספר מצביע בעיקר על יצירה ספרותית שנכתבה בידי מחבר אחד, עם גבולות ספרותיים מובנים, ושהופצה בצורה אחידה בעותקים דומים או זהים בזמן מסוים לקהל הרחב".

⁸⁶ בארת, 2005.

⁸⁷ בן פזי, תשע"ב, עמ' 74: 'אפשר לתאר את האמירה כדיבור החי ואת הנאמר כדיבור שכבר נאמר, ועל כן כדיבור מת. אפשר לתאר את האמירה כדיבור הסובייקטיבי המתרחש בין אדם לאדם אחר, ואת הנאמר כשפה המבקשת להיות אובייקטיבית ומתנתקת מכל ממד של סובייקט וסובייקטיביות. אפשר לתאר את האמירה כדיבור שבעל פה המתקיים בזמן הווה, ואת הנאמר כדיבור הכתוב שזמנו הוא זמן עבר. אפשר גם לתאר את האמירה כדיבור החי-הוויטלי, שאינו נכנס לתבניות ולתימות, ואילו הנאמר הוא הדיבור המבקש את הקבוע, ועל כן מופיע בתימות ובמסגרות. אך התיאורים השונים הללו מבטאים רק את מקצת הממדים שלוינס מייחס ל'אמירה' ול'נאמר'... ובהמשך, עמ' 135: 'הטקסט כולל ממד של אמירה, הממשיכה להדהד גם לאחר שכבר נאמר. לא הכל נקרא בתהליך

התלמוד הוא לנסות ולאפשר לעושרו של התלמוד, למגוון שפותיו, לריבוי הדוברים בו, לשונות סוגותיו, לשטף האפשרויות ולצרימות⁸⁸ המתחייבות כתוצאה מהרכבה של כל כך הרבה שפות, מסורות, דעות, מציאויות, התלבטויות וזוויות מבט לתוך מרחב אחד⁸⁹ – לתת בו את רישומם.⁹⁰

אם נשוב אל משפט נוסף בדבריו של ווייס שהובאו בפתיחה, הרי קשה לומר מהו התלמוד, ומה התלמוד איננו. ההנחה של בן פזי בעקבות איגלסטון כי 'הטקסט יוצר הפרעה אצל הקורא משום שהוא אינו מצליח להיות סגור לגמרי',⁹¹ נכונה שבעתיים לגבי התלמוד בהשוואה לכל טקסט אחר. "שפת התלמוד איננה שפה שמשקפת את הישות ומתארת אותה, אלא היא שפה פרשנית, שבעזרתה התלמוד והמדרש יוצרים ובונים פרשנויות ואפשרויות חדשות, והטקסט איננו אלא נקודת המוצא... בחיפוש אחר משמעויות חדשות אפשריות, הם כותבים את הטקסט מחדש. הם אומרים את הכתוב מחדש על מנת לומר מחדש את מה שבסופו של דבר אי אפשר להביעו".⁹²

אכן, אליבא דפול ריקר, המעבר מהדיבור בעל פה אל הכתיבה והטקסט הוא תהליך של יצירה, הפותח בפני הטקסט חיים חדשים ואופנים חדשים – ואף מרחיב את אפשרויות השיח שלו לכלל דיאלוג רחב עם כל פרשניו וקוראיו.⁹³ אך יחד עם זאת, בעקבות לוינס ניתן לראות בפעולת הקריאה 'ניסיון להחזיר את החיים לטקסט. הטקסט הוא כ'גוף ללא נשמה': הסימנים והאותיות של הטקסט כשלעצמן הן בבחינת 'אותיות מתות', בלא החיות שהיא המשמעות. את המשמעות או המשמעויות של הטקסט נותנים לו קוראיו. אם יש ממד של היקבעות בכניסה אל התוך הכתוב, הרי שיש ממד של חיות ביציאה ממנו על ידי פרשנות'.⁹⁴

אלא שכאן יש לשים לב שקריאה רדיקלית של דברי לוינס עשויה להתנתק מהטקסט ולאפשר לגולם לקום על יוצרו – ולאבד את האחיזה הביקורתית והמודעת של הקורא בטקסט.⁹⁵ בכך עשוי קורא הגמרא הדורשה דרשנות פילוסופית לחטוא לאופיה, שהרי הגמרא הינה לפני הכל ואחרי הכל, טקסט כתוב העוסק בפרשנות של טקסטים שקדמו לו.⁹⁶

בעבודה שלפנינו נעשה ניסיון מורכב לא לאבד את זוית המבט הביקורתית, לא להתנתק מה'טקסט' לטובת ה'חיים', לאור הבנה עמוקה כי זוהי גם דרכה של הגמרא, שאיננה אוסף של היגדים פילוסופיים המוסקים בכח ההיגיון בלבד, אלא היא נטועה עמוק עמוק בעולם הטקסט

הזרימה אל הכתיבה. הטקסט, על כן, גם בבחינת נאמר נשאר בדי משמעות – הוא אינו סגור בתוך ההיות, והוא נפתח להדהוד של האמירה שהייתה בו מצד אחד, ושל האמירה שתהיה בו מצד אחר.

⁸⁸ כהן (Cohen), 1998, מכנה צרימות אלו במונח Ungrammatical.

⁸⁹ מורי ורבי, הרב שג"ר, (תשס"ט, עמ' 191-192) טען בהקשר זה כי 'התלמוד נענה יפה למושג הפוסט-מודרני של ה'בריקולוז', אותו פזל שחלקיו עולים זה על זה ולא משתלבים לכדי תמונה קוהרנטית ומסודרת'.

⁹⁰ כך כותב בן פזי על קריאתו התלמודית של לוינס: 'אין הוא עוסק בתיאור ההיסטורי והפילולוגי של עריכתה אלא באופן שבו הסוגיה הערוכה ניצבת לפני הקורא המודרני, ובמשמעות הפילוסופית של אופן העריכה הזו. גם אם אין זו עדות היסטורית, לוינס מחפש את ההיגיון של העריכה, גם אם היא נראית מקראית או אסוציאטיבית' (בן פזי, תשע"ב, עמ' 228-229). וראו עוד ולפיש, תשס"א, עמ' 21, הע' 80.

⁹¹ בן פזי, תשע"ב, עמ' 135, בעקבות איגלסטון (Eaglestone), 1977.

⁹² מאיר, תש"ס, עמ' 26.

⁹³ לוי, תשמ"ד.

⁹⁴ בן פזי, תשע"ב, עמ' 127.

⁹⁵ כדבריו של רבי נחמן מברסלב: 'אפילו אדם פשוט אם ישב עצמו על הספר ויסתכל על אותיות התורה יכול לראות חדשות ונפלאות, הינו שעל ידי הסתכלותו היטב היטב על אותיות התורה, יתחילו האותיות להאיר ולהצטרף... ואזי יראה נפלאות צרופים חדשים ויכולין לראות בהספר מה שבעל המחבר לא כוון לזה כלל..'. (ליקוטי מוהר"ן, רפא).

⁹⁶ או לפחות מוצג ככזה.

שקדם לה, תוך שהיא מפרשת ומרחיבה, מצמצמת ומכריעה, מעמתת ומרחינה את האמור בו ואת הכתוב בחיים.

עמידה על זיקות אלו, תוך שימוש בכלים ביקורתיים בלימוד עשויה גם לסייע לנו בהצעת פרשנויות שאינן 'פרשנויות יתר', כדברי אקו,⁹⁷ אלא הן מקיימות את הצו המורכב שמציעה הגמרא⁹⁸ עצמה,⁹⁹ בעקבות קהלת:

דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים...

למה נמשלו דברי תורה לדרבן?

לומר לך: מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם,

אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים.

אי מה דרבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלין?

תלמוד לומר משמרות.

אי מה מסמר זה חסר ולא יתר אף דברי תורה חסירין ולא יתירין?

תלמוד לומר נטועים,

מה נטיעה זו פרה ורבה - אף דברי תורה פריין ורביין...

⁹⁷ אקו (2007). בהקשר זה עיינו א' ולפיש, תשס"א, עמ' 10, ובמיוחד הע' 43, ו-44: "ביחס לפרשנות התופעות הספרותיות: כל ניסיון לעמוד על משמעותן של תופעות ספרותיות מושתת במידה רבה על שיקול הדעת, ופרשנים שונים עשויים להגיע להבנות שונות מתוך הערכה שונה של הנתונים ושל השלכותיהם הרעיוניות... כל המצוי בתחום של הפרשנות הספרותית-הרעיונית מודע לסכנה האורבת לפרשן העלול להיסחף עם קו חשיבה מבטיח למחוזות מרוחקים ודמיוניים למדי. הרעיון הנראה לפרשן עצמו ולחלק משומעי לקחו, כפיתוח הגיוני ומתבקש של דרך פרשנית מבוססת עשוי להיראות לאחרים בבחינת 'דרשני' ורחוק מהדעת".

⁹⁸ במהלך העבודה אתיחס למושאים בלשון נקבה - הגמרא, הסוגיה, הסתמא, ולא למושא המקובל בשיח המחקר - הזכיר - 'התלמוד'. הדברים נאים לגמרא, הטוענת כי 'תורה איקרי לשון נקבה דכתיב תורת ה' תמימה משיבת נפש' (קידושין, ב ע"ב), וראו עוד בדרשות בעירובין נ"ד ע"ב - ביחס לפסוק 'איילת אהבים ויעלת חן... באהבתה תשגה תמיד'. וראו עוד את הרצון שמתאר קאבר, תשע"ב, בעמ' 86, הע' 43: 'עולה בי הרצון לפחות להציע לקורא השוואה בין הממד הפסיכולוגי של ההבחנה פיידאי/ אימפריאלי, ובין ההבדלים שכמה חוקרים סברו כי הם קיימים בהתפתחות המוסרית בין הפסיכולוגיה הזכרית וזו הנקבית'. ההבחנה המדוברת עומדת ביסוד המסה של קאבר, והיא מבדילה בין 'שני דפוסי טיפוסים אידאליים מקבילים, המשמשים לשילוב בין קורפוס, שיח ומחויבות בין אישית כדי לעצב נומוס. לראשון... אקרא פיידאי... החוק כיתורה' הוא פדגוגי. נחוצות לו גם משמעת הלימוד וגם השלכת ההבנה על העתיד דהיינו הפרשנות... השיח הוא שיח של חניכה, שיח חגיגי, אקספרסיבי ופרפורמטיבי, ולא ביקורתי ואנליטי... השני... אקרא לו 'אימפריאלי'. במודל זה הנורמות הן אוניברסליות והן נאכפות באמצעות מוסדות. אין צורך ללמוד אותן כלל, כל עוד הן אפקטיביות'. (קאבר, תשע"ב, עמ' 9).

⁹⁹ חגיגה, דף ג' ע"ב, בעקבות הפסוק בקהלת, י"ב, י"א.

2. דיני החובל במקרא

כבסיס לעיון בעריכת פרק התלמוד, ניתן דעתנו בקצרה על דיני החובל כפי שהם מופיעים במקרא. במהלך הדברים נראה שכמה מהנחות היסוד המונחות בתשתית דינו של החובל במקרא ישובו ויהדהדו בפרק המשנה ובעריכת פרק התלמוד, בין אם כמסד לדין הגמרא ובין אם כהנחות יסוד שהגמרא מגיבה אליהן ומתמודדת איתן.

דיני החובל מופיעים בשני מקומות שונים במקרא. לראשונה, הם מופיעים כחלק מפרשת הנזיקין בפרשת משפטים (שמות כ"א- כ"ב), והפעם השניה היא בשולי פרשיית המקלל, בפרשת אמור (ויקרא כ"ד).

מבנה פרשת הנזיקין נידון בעבר, והוצעו לו הסברים שונים. סמט¹⁰⁰ טען כי היחידה כולה מאורגנת לפי הניזוקים – והיא מציגה אותם בצורה היררכית המשקפת את סולם הערכים של התורה (מהאדם, אל בעלי החיים, היבול ובסוף 'כסף או כלים').

היחידה הראשונה פותחת ב'מכה איש ומת', ומסתיימת ב'וכי יכה איש את עבדו או את אמתו' (יב) מכה איש ומת מות יומת:

(יג) ואשר לא צדה והאלהים אנה לגדו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה:

(יד) וכי יזד איש על רעהו להרוגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות:

(טו) ומכה אביו ואמו מות יומת:

(טז) וגנב איש ומכרו ונמצא בגדו מות יומת:

(יז) ומקלל אביו ואמו מות יומת:

(יח) וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא מות ונפל למשכב:

(יט) אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו? תן ורפא ורפא:

(כ) וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת גדו נקם ינקם:

(כא) אך אם יום או יומים יעמד לא ינקם כי כספו הוא:

נראה כי פסוקים י"ב וי"ח-י"ט משלימים זה את זה. פסוקים י"ג-י"ז מהווים הרחבה ופיתוח של הדין הראשוני של 'מכה איש ומת מות יומת', בין אם לצורך הבחנה פנימית בין מזיד לשוגג (י"ג-י"ד) ובין אם למקרים המקבילים בחומרתם להכאה למוות (מכה אביו ואמו, גונב איש ומכרו, מקלל אביו ואימו).

אם כך, הרי שהקובץ פותח ב'מכה איש ומת' וממשיך ב'וכי יריבון אנשים... והיכה איש את רעהו... ולא ימות'. דינו של המכה את רעהו והלה לא מת – מוגדר כינקי. אמנם עליו לשלם את

¹⁰⁰ סמט, תשס"ב.

השבת ולרפא את המוכה, אך נראה כי חובה זו היא רק לפצות את הניזק על ההוצאות הממשיות שניזוק, ולא מבטאת קנס או ענישה.¹⁰¹

כפי שניתן לזהות בפסוקים כ' - כ"א, הרי שהמבנה חוזר ומופיע ביחס לעבד :

(כ) וְכִי יָכָה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמָּתוֹ בְּשֹׁבֶט וּמַת תַּחַת יָדוֹ נָקַם יְנָקָם :

(כא) אִךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יִקָּם כִּי כִסְפוֹ הוּא :

הכותרת היא 'וכי יכה איש את עבדו או את אמתו', והאפשרויות הן שתיים – אם מת העבד, הרי שהאיש ינקם (כלומר, ימות¹⁰²), ומאידך, אם לא ימות – הרי שהאיש נקי.

נקל לראות את הנימוק לפער בין החובל ברעהו שלא מת, לבין החובל בעבד שנשאר בחיים – הראשון חייב ברפואת ושבת המוכה, ואילו החובל בעבדו פטור 'כי כספו הוא'.¹⁰³

אחרי יחידה זו, העוסקת, כאמור, במכה איש/עבד ומת, מובאת היחידה הנוגעת לפגיעה באבר. גם כאן הפתיחה היא במקרה שבו אדם פוגע בזולתו, והחתימה תהיה במכה עבדו וחיסר עינו או שינו.

(כב) וְכִי יִנְצוּ אַנְשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיִּנְצְאוּ יְלֵדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוּשׁ יַעֲנֹשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית

עָלֶיהָ בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים :

(כג) וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נַפְשׁ תַּחַת נַפְשׁ :

(כד) עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל :

(כה) כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פְּצַע תַּחַת פְּצַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה :

(כו) וְכִי יָכָה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת עֵין אִמָּתוֹ וְשִׁחַתָּה לְחַפְשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינוֹ :

(כז) וְאִם שֵׁן עַבְדּוֹ אוֹ שֵׁן אִמָּתוֹ יַפִּיל לְחַפְשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנוֹ :

החלק הראשון, פותח בפסוק כ"ב בתיאור של 'וכי ינצו אנשים', ומתאר את המקרה המסויים שבו אנשים רבים זה עם זה, ופוגעים באישה הרה פגיעה הגורמת ליציאת הולדות. הפסוקים מחלקים בין מקרה שבו אין אסון – ואז הדין הוא ממוני, 'כאשר ישית עליו... ונתן בפלילים', לבין מקרה בו נגרם אסון¹⁰⁴ - ואזי דינו של גורם פגיעה שכזו הוא 'ונתת נפש תחת נפש', דין הגורר אחריו¹⁰⁵ רשימה של שבעה דברים שיש לתת במקרה של פגיעה – עין תחת עין וכו'.

¹⁰¹ תפיסה זו היא מעין הדברים המובאים במאמרו של ברק, 1983, עמ' 246: "לדעתי, ביטוי המפתח אינו 'ניזק' אלא 'פיצויים'. בעצם השימוש בביטוי 'פיצויים' (compensation) קבע המחוקק נורמה משפטית אשר משמעותה היא כי הסעד אינו הצהרתי או עונשי, אלא הוא סעד 'תורפתי' (remedial). ממהות הביטוי 'פיצויים' נובע, כי סעד זה נועד להסיר את הנזק ולהיטיבו...". אמנם ברק במאמרו שם סוקר תשלומים שונים מעבר לריפוי ולביטול העבודה בזמן ההחלמה, אך העיקרון הפיצויי משותף לדבריו ולדין כאן. להרחבה בנוגע למגמות שונות אפשריות לתשלומי פיצויים ראו שם בהע' 23-25, ולהפניות של ברק שם. (בהמשך המאמר, עמ' 247-8 מפנה ברק לעמדות שונות נוספות - 'מבחינה היסטורית מילאו דיני הניזקין פונקציות שונות, החל בהענשה, עבור למתן סעד על נזק שהתרחש, וכלה בסיפוק ההסדר החברתי וההרתעה כנגד התנהגות אנטי-סוציאלית'. לתוספת עיון ראו את הדברים מתוך ספרו של Stoll המופיעים שם בהע' 30).

¹⁰² נקימה זו פורשה כמיתה כבר במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דנויקין פרשה ז, עמ' 273): 'נקם ינקם. מיתה; אתה אומר מיתה, או אינו אלא ממון, היה ר' נתן אומר, נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקימה, והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית, (ויקרא כ"ה, כ"ו) מה להלן חרב, אף כאן חרב; ר' עקיבא אומר, נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקם נקמת בני ישראל, (במדבר ל"א, ב) מה להלן בחרב אף כאן בחרב מה כאן בב"ד, אף להלן בב"ד'.

¹⁰³ רשב"ם מבאר: 'ודינו להכותו דרך תוכחה'.

¹⁰⁴ כלומר מוות, וראו לקמן.

¹⁰⁵ מחקר המקרא הביקורתי, על פי דרכו, מציע לראות בפסוקים כ"ד-כ"ה תוספת לדין המקורי. ראו ברתור, 2005, עמ' 89 ובהפניות בהע' 32.

החלק השני נוגע במקרה מקביל – בו אדם מכה את עין עבדו או את שינו, כאשר גם כאן כמו בדין הקודם, התורה לא מתייחסת למקרה זה בסלחנות,¹⁰⁶ אלא פוסקת שהעבד ישוחרר. כפי שראינו, גם בדין זה קיים פער בין דינו של המכה בן חורין למכה עבד, אך המבנה מקביל וחוזר על עצמו.¹⁰⁷

הצגת הדברים באופן כזה מביאה בפנינו שני דינים של החובל בחבירו – הראשון היה חובתו לתשלום שבת וריפוי, במסגרת היותו 'נקי' כי לא הרגו. השני היה דין 'עין תחת עין' המופיע אחרי המקרה שבו 'אסון יהיה'.

מה היחס בין שני חלקים אלו?

האוט (Haut) מבחין בין המקרים בשאלת הכוונה. הדין הראשון נוגע במי שהיכה בכוונה תחילה, ואילו הדין השני נכון למי שפגע בזולת שלא בכוונה.¹⁰⁸

אפשרות אחרת היא להבחין בין המקרים לפי סוג הפגיעה – הבחנה העולה כבר בדבריו של הרמב"ן בפירושו לתורה:

...ועל דרך הפשט אין הצלה מזאת השאלה, לבד אם יאמרו כי המכה אשר יתן מום בעמיתו (ויקרא כד יט) והוא מום קבוע שישאר בו, כגון עין יד ורגל וכיוה שישאר ממנה הרושם לעולם, אז נעשה כמותה בגופו, והוא מה שאמר (שם כ) כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, ואין בזה תשלומי שבת ורפוי כלל. אבל אשר יכה אותו באבן או באגרופ על בגדיו ונפל למשכב ונתרפא רפואה שלימה ולא נשאר בגופו מום, בזה אמר (לעיל פסוק יט) רק שבתו יתן ורפא ירפא...

חז"ל בפרשנותם כרכו את הדינים המופיעים בפסוקים י"ח-י"ט ובפסוקים כ"ב- כ"ה,¹⁰⁹ וכפי שנראה להלן יצרו מנגנון חיוב המורכב משני אלו גם יחד – פיצוי של שבת וריפוי, לצד 'עין תחת עין', ביטוי שעל משמעותו נעמוד מיד.

אך טרם נפנה לניתוח של דין 'עין תחת עין', ניתן דעתנו בקצרה לאירוע המתואר בתורה שעל גביו מובאים דיניו של החובל – מריבה בין אנשים שבמהלכה נפגעת אישה וילדיה יוצאים. על פי דברי התורה, כאשר לא מתרחש אסון – העונש הוא 'ונתן בפלילים', לעומת זאת, כאשר מתרחש אסון – אזי הדין הוא 'ונתת נפש תחת נפש'.

אחת השאלות¹¹⁰ העולות בקריאת פסוקים אלו היא מהו ה'אסון' עליו מדברים הפסוקים. לאחר ביאורו של ה'אסון', נוכל לנסות ולהבין מדוע דין 'עין תחת עין' נסמך למקרה ייחודי שכזה.¹¹¹

¹⁰⁶ בדיני המזרח הקדום היחס לעבד היה שונה. אכן הובא דינו של מי שפוגע בעבדו של אחר – אך ביחס למכה את עבדו שלו לא הובא כל דין. 'וכנראה אין לפיהם עונש כלל לאיש זה, חוץ מן הנזק שהוא גרם לעצמו בהפחתת ערך עבדו. התורה חסה על העבד...' (קאסוטו, עמ' 193).

¹⁰⁷ דברים דומים מובאים במאמר של ספרינקל, (Sprinkle), 1993, עמ' 252, והוא מייחסם לדברים בע"פ ששמע מ. H. C. Brichto. לדבריו:

The master has the right to the bondsman's time and yo limited extent can use force to make him work, but the master has no right to his bondsman's person... Hence the biblical author has artfully expressed a philosophical concept concerning the the humanity of a bondsman...

¹⁰⁸ האוט (Haut), 1992, עמ' 11-12, על פי Loewenstamm (הע' 20). לעמדה אחרת, ראו ספרינקל (Sprinkle), 1993, ליד הע' 10.

¹⁰⁹ על דרכם של המדרשים בכריכה זו, ועל תהליכי היווצרותה בבתי המדרש השונים ראו בהרחבה אצל גבריהו, תשע"ג, בשני הפרקים הראשונים.

¹¹⁰ לרשימה ארוכה של שאלות על פשטי המקראות ראו ספרינקל, (Sprinkle), 1993, עמ' 234-235.

הפרשנות המסורתית ראתה את ה'אסון' כפגיעה באם.¹¹² ברתור¹¹³ מדגישה את המטען הרגשי שבמילה, שהופעתה האחרת במקרא היא אך ורק בחששו של יעקב לאבד את בנימין אחרי אבדו של יוסף (שם מופיעה המילה שלוש פעמים).¹¹⁴ לדבריה "המילה משקפת את הצורה שבה המחוקק רואה את האירוע, ומבטאת את הזעזוע שהוא חש נוכח מותה של אשה במצב מיוחד זה. ראייתו המחמירה של המחוקק עשויה להסביר את הטלת עונש המוות, אף שעל-פי הנסיבות, המתוארות בחוק, נראה שמותה לא נגרם במכוון".¹¹⁵

כאמור לעיל, האוט (Haut) טען טענה רחבה יותר, כי הסיבה להבאת המקרה הספציפי היא חוסר הכוונה שבמקרה כזה.¹¹⁶ דברים דומים הציע קאסוטו.¹¹⁷

לעומת פירוש זה, יש שפירשו שהכוונה במילה 'אסון' היא לפגיעה בעוברים.¹¹⁸ על פי הסבר זה, ייתכן והבאת המקרה הייחודי כאן מכוונת להראות שדינו של העובר כמוהו כפגיעה בנפש של אדם מבוגר, וזוהי התכלית שבהבאת דוגמה זו – הדגשת 'נפש תחת נפש' דווקא על עובר שנהרג.¹¹⁹

לאחר פריסה זו של פרשיית החובל בפרשת משפטים, נפנה למוקד המכונן שבה, הן מבחינת העיסוק של סוגיית הפתיחה של הפרק (כפי שנראה להלן), הן מבחינת המחקר והן מבחינת מתודולוגית והוא עיקרון 'מידה כנגד מידה' ובשמו הלטיני – Lex Talionis.

לכאורה, ובאופן פשטני וראשוני, הציווי המופיע בפסוקי התורה- 'ונתת נפש תחת נפש, עין תחת עין.. וכו', מורה על כך שיש לנקוט כלפי החובל והפוגע בחבירו באופן זהה לפגיעה שפגע הוא בזולתו.

אלא שבין פרשני המקרא והחוקרים השונים¹²⁰ ניטש ויכוח נרחב על אודות כוונת התורה בדבריה כאן – האם מדובר אכן במימוש עיקרון 'מידה כנגד מידה' או שכוונת התורה היא לחיוב ממון בשווי המדובר.

¹¹¹ בהמשך הדברים נתמקד במקרה בו קרה 'אסון'. לגבי מובנים לדין במקרה שבו אין אסון, שהוא 'ונתן בפלילים' ראו איסר (Isser), 1990. יעקב פירש שהדין מופנה לדיינים ולא לניצים עצמם, ראו יעקב (Jacob), 1992, עמ' 656.
¹¹² מכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, ת, עמ' 275: 'ולא יהיה אסון – באשה'; וכך גם בפירושו של רש"י על התורה.

¹¹³ ברתור (2005), עמ' 6-185.

¹¹⁴ בראשית מ"ב, ד; מ"ב, ל"ח; ושוב - בתיאורו של יהודה את השתלשלות העניינים באזני יוסף, מ"ד, כ"ט.

¹¹⁵ עמדה אחרת מביא ווסטברוק (Westbrook), 1986. הוא מזהה את ה'אסון' עם אירוע שאין יכולת להטיל אחריות על איש בעטיו.

¹¹⁶ לייבוביץ, תשמ"ג, טוענת כי מיקומו של הדין מלמד גם הוא על כך שהאירוע התרחש בשוגג, וזאת על פי דבריו של בנו יעקב, ראו שם עמ' 395.

¹¹⁷ קאסוטו, 191-193. ראב"ע מסכם בפירושו את שתי האפשרויות לראות את השוני שבין דינם של הולדות לבין דין האם – "ויש מחלוקת. אומרים, כי ימות הנוגף בעבור שמחשבתו להרוג אחיו יומת. וראייתם כי על הילדים כתוב ענש יענש. ועל מות האשה כתוב ונתת נפש תחת נפש. ואם הוא עונש, מה יתרון למות האשה יותר מן הילדים. ואם אמרנו שהם בני עונשים, למה שינה הכתוב לומר נפש תחת נפש. ומחלוקת אחרת אומרת, כי המתכוין להרוג את זה והרג את זה לא יומת. ושינה הכתוב לומר נפש תחת נפש, כי עונש הנפש יותר מהילדים הרבה מאוד. וראייתם הכתוב הבא אחריו עין תחת עין (שמות כא כד), שאינו כמשמעו, רק הוא כפר. ונזכר זאת הפרשה בעבור עין תחת עין, שן תחת שן (שמות כא כד), כי אחריו כתיב משפט עין העבד ושנו".

¹¹⁸ איסר (Isser), לעיל בהע' 111, מביא את המסורות השונות לפרשנות – האם הפגיעה היא באם או בולדות.

¹¹⁹ ספרינקל (Sprinkle), 1993, דן בנושא זה באריכות, ומסקנתו היא שאין אפשרות להוכיח או לפרוך טענה זו מהפסוקים שלפנינו.

¹²⁰ 'תקצר היריעה מלמנות את העוסקים בעניין זה', נעם, תשס"ד, הע' 43. בהמשך ההערה מפנה נעם לארבעה מחקרים בהם הערות המפנות למחקרים רבים אחרים.

מחד, מנו החוקרים הוכחות לכאורה לכך שכוונת התורה היא לדברים כפשוטם. הטענה הבסיסית ביותר היא שפשטות האמור בתורה משמעו ענישה גופנית, וזאת תוך מודעות למאמץ המפורש בחז"ל להסביר שכוונת התורה היא לתשלום ממוני.

כך למשל בדברי קאסוטו:¹²¹

פירוש שיטה זו על פי חז"ל הוא שמי שהרג את הנפש חייב לשלם את ערך הנפש, ומי שהשחית עין חייב לשלם את ערך העין וכך הלאה. והמפרשים האפולוגטיים השתדלו להוכיח שכך פירושה של הנוסחה הזאת גם בלשון העברית הקדומה. אבל זה אי אפשר. לא ייתכן שפירוש המילה עין יהיה ערך העין. בוודאי מורה נוסחה זו על העקרון המשפטי הארכאי המכונה במשפט הרומי בשם TALIO - כאשר יתן מוס באדם כן יתן בו. עקרון ארכאי זה, המיוסד על ההשקפה שהעונש צריך להיות מקביל לעבירה, מידה כנגד מידה, משתקף עדיין בקובץ חוקיו של ח'מורבי...

קאסוטו בדבריו עומד על מובנם הראשוני של המילים, ואף מביא כמקור להשוואה את הכתוב בחוקי חמורבי,¹²² לפיהם "אם איש שיחת עין של בן איש, עינו ישחיתו. אם שבר עצם של איש, את עצמו ישברו".

ברוח זו הוצעו הצעות שונות – מהן המקבלות אכן שפשט דברי התורה הוא טליוני, ואף סוברות שהדין נהג כך הלכה למעשה בתקופה מסויימת,¹²³ ומהן כאלו המקבלות את המובן הטליוני כמובנו של פשט התורה, אך הסוברות שפשט זה לא מומש מעולם כהוויתו, אלא כוון להביע מסר או ערך מסויים, אם כי הנוהג המצוי מאז ומעולם היה של תשלום ממוני.¹²⁴ אל מול עמדות אלו, יש חוקרים הטוענים כי כבר מובנו הפשוט¹²⁵ של דבר התורה מורה על פיצוי ממוני ולא על ביצוע של 'טליון' בחובל בחבירו. וכך כתבה שמש:

בניגוד לרושם שעשוי להתעורר, שבדין 'עין תחת עין' ניתן למצוא דוגמה קלאסית של פשט (הבנה מילולית של הכתוב המקראי) לעומת דרש (דעת חז"ל, שלפיה יש להבין את הכתוב שלא כמשמעו, אלא במשמעות פיצויים), מתברר שהויכוח כאן הוא בין פשט לפשט...¹²⁶

¹²¹ קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 192.

¹²² סעיפים 196-199. להרחבה ראו ירון, תשל"ד.

¹²³ גילת, תשכ"ח, עמ' 8-37 וההפניות בהע' 11. יש שטענו כי גם בימי הבית ועד המאה הראשונה נהג הדין הטליוני כפשוטו – ראו הפניות בספרה של נעם, תשס"ד, הע' 51, ודעתו של ש"י פרידמן בהע' 54. מיוחדת היא דעתו של הרב כשר, שלפיו עמדת רבי אליעזר היא שהדין נהג כפשוטו עד כניסת בני ישראל לארץ ישראל בשנה ה-40 לצאתם מארץ מצרים, ראו הרב כשר, תשט"ז. יש מההוגים שנקטו בעמדה הסטורית זו, ובכך ראו את חז"ל שפרשו 'עין תחת עין ממוני' כ'פרי התפתחות טבעית' (אחד העם, תשי"ז, עמ' נט) או 'דוגמה מובהקת לנצחון המגמה המורלית... המניח כי יש לקרוא את התורה לאור מערכת ערכים מטא הלכתית או מטא תורנית' (שגיא, 1998, עמ' 235). למול דברים אלו ראו את טענותיו של ברויאר, תשנ"ה, עמ' 21-22.

¹²⁴ כך למשל בדברי הרמב"ם, הלכות חובל ומזיק, א, ג: 'ראוי לחסרו אבר'. וראו דבריו של לוינס, 2007, עמ' 7-216: "האנושיות נולדת באדם ככל שהוא יודע לצמצם את הפגיעות הקטלניות לדין ודברים בתחום האזרחי... אך כאן הדרמה מסתבכת... נפתחת כאן פרצה לרווחה לעשירים... התנ"ך מזכיר לנו את רוח הרוך... הפצע שותת מעתה ועד עולם, משל היה צורך בגרימת אותו הסבל שסבל הנפגע כדי לעצור את שתיתת הדם הנצחית הזו". וראו עוד ברויאר, תשנ"ה; ויגודה, תשס"ג; ניסני, תשס"ט. שמש, תשי"ס, עמ' 158, טוענת כי ייתכן ומדובר בלשון של גוזמה. דברים דומים מציע פינקלשטיין, (Finkelstein), 1981, הרואה בלשון 'עין תחת עין' לשון נזופנית ('Admonitory').

¹²⁵ למשמעות המושג 'פשט' כאן ראו גרינשטיין, 1998. הלבני (Halivni), 1991.

¹²⁶ שמש, תשי"ס, עמ' 157.

חוקרים אלו מביאים ראיות שונות לדבריהם – הן ראיות המבססות את דבריהם על הקשר הפרשה וחוקי המקרא בכלל¹²⁷ והן ראיות הנשענות על ניבי הלשון והמונחים המשמשים את המקרא כאן - בין השאר הפרשנות למילה 'תחת'¹²⁸ ועוד.¹²⁹

בנוסף, הטענה ההיסטורית שלפיה הדין הקדום יותר הוא הדין של הטליון הממשי, כפי שהוא מופיע בחוקי חמורבי, גם היא נסתרת, והרחיב בכך מיקלישנסקי,¹³⁰ בהדגישו את הפער שבין לשון התורה (עין תחת עין) לבין לשון חמורבי (עינו תושחת):

בטעות מקובל שהלשון 'עין תחת עין', יד תחת יד' היא זו של מידה כנגד מידה כמשמעה. היפוכו של דבר, לשון עקיפה זו מעידה שהחוק בא לציין חידוש, תיקון ושוני מן הנהוג בחוקות הגויים לאמר: לא 'עינו תושחת', לא 'ידו תיכרת', לא נקמה פראית חסרת תועלת, כי אם דרך אחרת לפייס את הנחבל ולרצות את ההכאה.

אם ננסה לסכם את העולה מפסוקי פרשת משפטים, הרי שדינו של החובל מורכב משני מוקדים, שנראה כי קיימת שונות ביניהם.

מחד, במקרה של הכאה שלא גורמת למוות – קיימת חובת הפיצוי של השבת והריפוי. חובה זו איננה 'ענישה', והיא עולה בקנה אחד עם היותו של המכה 'נקי'. מדובר בתשלום פיצויים לכיסוי הפגיעה במוכה.

מאידך, דינו של המחולל את ה'אסון' הוא דין של 'מידה כנגד מידה', דין שבין אם נפרשו כדין טליוני ממשי ובין אם כחובת תשלום שמונסחת באופן הטליוני על מנת לבטא את אופיה – הגוון שלו איננו גוון פיצויי אלא ענישתי, ואולי אפילו חורג מהשיח של ה'ענישה' ומושבו הוא בעשיית צדק והשבת האיזון הקוסמי.¹³¹

בסיכומו של דבר, נראה כי משכנו של דין ה'עין תחת עין' בתוך פרשת הנוזיקין, ובייחוד אחרי דין השבת והריפוי ועל סיפם של דיני תשלומים שונים הנוגעים לנוזיקי ממון, מזמין קריאה גם של דין זה כדין פיצויי, שמתממש בתשלום ממוני.

בנקודה זו, נצרף את פסוקי התורה בפרשת אמור, שמהם לכאורה עולה גוון אחר וחד יותר. הפרשייה שם עוסקת ברובה בדינו של המקלל, שלא פורש מה יעשה לו.

¹²⁷ בן ישר, תשנ"ו, עמ' 136, וראו מיקלישנסקי, תשל"ו, עמ' 28: 'חק לא נחקק בחלל ריק כי אם בתוך מציאות משפטית בעלת מגמה ותכלית משלה'.

¹²⁸ מיקלישנסקי, תשל"ו, עמ' 30-31, וכן דורון (Doron) 1968, עמ' 23-26 ועוד.

¹²⁹ ראו למשל מיקלישנסקי, תשל"ו, דאובה (Daube), 1947, פינקלשטיין (Finkelstein) 1981.

¹³⁰ וראו עוד ירון, תשל"ד, עמ' 230: 'ריבוי עונשי הגוף משקף שלב של התעצמות חברתית ושל התגבשות הרגש המוסרי, אשר מצד אחד אינו מוכן להשלים עם כפרה כספית בלבד לכל פגיעה, ומן הצד האחר הוא חזק מספיק כדי לשים רסן למעשי נקם בלתי מוגבלים'.

¹³¹ 'הגמול נתפס ... גם כגורם מכפר ומרגיע- את הפושע, את הקרבן או את היקום' (יעקבס, תשס"ו, עמ' 207). בניסוח שונה מעט מופיעים הדברים במחקרה של שמש, תש"ס, הע' 28, המזהה את גאולת הדם בקרב השבטים הבדווים כנובעת מרצון לאזן בין כוחות השבטים הניצים. דאובה (Daube), 1969, מאריך להוכיח כי תכליתה של נטילת העין מהפוגע היא להשיב (כביכול) את יכולת הראיה שאבדה לנפגע. לורברבוים, תשס"ד, עמ' 219, כותב ביחס לדרישה לכפרת דם הנרצח בדם הרוצח דווקא שיגאולת הדם מחזירה את המציאות לכעין איזון שהופר במעשה רצח. 'יתכן עוד וניתן למצוא הדים לגישה שכזו בעמדתו של קאנט, שראה את הענישה כגמול שעניינו 'חובה מוסרית מוחלטת', מבלי להיכנס לשיקולי תועלת, הרתעה או מניעה. ראו הדיון אצל בזק, תשמ"א, עמ' 56-7.

עם הבאת דינו בפני העם, מצרף ה' אל משה את הדינים הנוגעים למכה אדם ובהמה וחובל בחבירו, על אף שאלו לא נידונו לכאורה בפרשיית המקלל. אמנם, ניתן לכרוך את דיני החובל בפרשיית המקלל בשל העובדה שהקללה מגיעה אחרי ששני האנשים מתוארים כ'ניצים' (כ"ד, י), אך אין בכך די.

אם נשים לב, הרי שההקשר של פרשת משפטים שהיה נזיקי, פיצויי וממוני באופיו, לא נוכח בפסוקי ויקרא, המוצגים בחזרות יתר, ובנוקבות מרובה ביחס לדין.¹³² על כן, נראה כי ההקשר בויקרא שהוא הקשרו של המקלל מביע היבט חמור וממשי יותר בדין של עין תחת עין. נראים דבריו של סלע¹³³ כי סמיכותו של דין החובל לדינו של המקלל מלמדת על הזיקה הקיימת ביניהם, ועל היות גופו של האדם ברוא בצלמו של האל,¹³⁴ רעיון השב ומופיע בדינים שונים כמו האיסור להשאיר נבלת אדם תלויה על עץ משום שיקללת אלוקים תלוי ועוד.¹³⁵ מכאן שהדין של 'עין תחת עין' לא מכוון להוות דין פיצויי או נזיקי גרידא, הנתון בתווך שבין האדם לבין הזולת, אלא יש בו ממד הנובע מהיות העוול והחטא כלפי ה'.¹³⁶ כפי שכבר עמד הרשקוביץ,¹³⁷ המוקד בפסוקים בפרשת אמור אינו הניזוק אלא האדם המכה – 'ואיש כי יכה' מול 'מכה איש ומת'. מוקד זה מעביר את כובד משקלו של הדין ממרחב הפיצויים והממונות אל חומרת המעשה האובייקטיבי מצד עצמו, וממילא יש כאן בסיס רחב יותר לתפיסה הטליונית המופיעה גם ביחס לרוצח במדבר ל"ה, תפיסה של 'מידה כנגד מידה' כדין היסודי המשיב את העולם לאיזון.

בחינת יחידת הפסוקים העוסקת בחובל בתוך פרשיית המקלל, מגלה כי היא בנויה בתקבולת כיאסטית – בפתיחה ובסיום מופיע מכה האדם למוות, מכה הבהמה שעונשו תשלומים מופיע שני (ולפני חתימה), ובתווך מופיע הנותן מום בעמיתו – ועונשו כנ"ל.

וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת
 וּמִכָּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ
 וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בְּעֵמִיתוֹ כְּאִשֶּׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ
 שֹׁבֵר תַּחַת שֹׁבֵר עֵין תַּחַת עֵין שֹׁן תַּחַת שֹׁן כְּאִשֶּׁר יִתֵּן מוּם בְּאָדָם כֵּן יִנָּתֵן בוֹ
 וּמִכָּה בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה
 וּמִכָּה אָדָם יוּמָת

¹³² האוט (Haut), 1992, טען כי זהו סודו של הרמב"ם, המרומו ב'מורה הנבוכים', חלק ג, פרק מ"א. לדבריו, הרמב"ם שם מסתיר את פסוקי ויקרא, הקשים יותר לפרשם כיעין תחת עין ממון.

¹³³ סלע, תשס"ח, עמ' 49-52. בדבריו הוא מצטט מדברי הנצי"ב בפירוש 'העמק דבר' לויקרא כ"ד ט"ז: '...וכמו דאיש מישראל הנושא צלם אלהים נותן קיום לעולם ומש"ה ההורגו חייב מיתה, הכי נמי הזכרת שם ה' נותן חיות לעולם וכדכתיב בכל המקום אשר אזכיר וגו'. וזהו כבודו של הקב"ה. וכשבא אדם ומקלל מהפך הזכרת שם ה' לרועץ הרי זה כמו הורג נפש מישראל שגם הוא מאבד קיום העולם'.

¹³⁴ וראו לורברבוים, תשס"ד, עמ' 379: 'כשם שעונש המוות מוטל על הרוצח (כעונש חובה) בשל הפגיעה בדמות האל, כך כריתת אבריו של המטיל מום בעמיתו הם ביטוי לחומרה שמייחסת התורה למשחית את הצלם'.

¹³⁵ ראו פירוט אצל ולפיש, תשנ"ד, עמ' 51, הע' 59.

¹³⁶ גרינברג, תשמ"ד, עמ' 21, הדגיש עמדה זו כניצבת בבסיס המשפט העברי: 'העונש – אין כוונתו לפצות את הבעל על הפגיעה בזכויותיו, הנפגע הוא האלוהים ואין אדם שיוכל למחול על הפגיעה בו או להמתיקה'. דברים דומים כתב גם אלט, תשכ"ו.

¹³⁷ הרשקוביץ, תשס"ב. הרשקוביץ מזהה בפסוקי ויקרא מגמה לפיה הדין נועד לתקן את הנזק שגרם המזיק לנפשו שלו.

ויגודה¹³⁸ הציע לראות במבנה זה עדות לתפיסת לוינס שהובאה לעיל,¹³⁹ לפיה אמנם החובל באברי עמיתו נידון לתשלומים – וזו המסגרת הקרובה לדין זה, אך ברקע הדברים עומד רוצח האדם – 'ללמדך שבמהותו אף שהחובל חייב לשלם פיצוי, כמזיק לבהמה, דינו דומה לדינו של הרוצח. שום ממון שבעולם לא יוכל לתקן את אשר עיוות.'¹⁴⁰

לסיכום, דינו של החובל במקרא כולל כמה רכיבים, שלא בהכרח עולים בקנה אחד זה עם זה. ראשית, על המכה את הזולת לשלם את הוצאות השבת והריפוי, ולפצות אותו על הנזק הממשי שגרם לו.

שנית, הפגיעה של האדם בזולתו מהווה פגיעה לא רק בעלת אופי נזיקי, אלא יש בה גם ממד 'גבוה', הדומה לקללת האל.

לאור זאת, נראה שהניסוח של 'עין תחת עין', בין אם משמעו המקורי הוא פיזי ובין אם מעולם לא עלה על דעת התורה שהדבר ימומש כך, מלמד על היות האופי של דינו של המחסר אבר מחברו חורג מתחום הפיצוי גרידא, ונושא (גם) אופי נוקב יותר, של ענישה או חובת 'מידה כנגד מידה'.

¹³⁸ ויגודה, תשס"ג.

¹³⁹ בהע' 124.

¹⁴⁰ ויגודה טוען כי הדברים עולים בקנה אחד עם הופעת הדין בפרשת משפטים, אך לעיל הצענו כי בפרשת משפטים הופעת הדין אחרי השבת והריפוי, מלמדת על נטייתו כן להיקרא כפיצוי ממוני. באשר לטענה עצמה, ראו עוד בדברי הרב זיין, תשי"ז, עמ' שכד: 'אבל הוא הדבר: אין באמת שום ערך של ד מ י ס לעצם כח החיים של האדם ואבריו... ואין הנזק נערך אלא בהפסד של שכר העבודה בלבד. זהו נזק דמים וזהו קניינו ולא יותר'.

3. עריכת המשניות בפרק 'החובל'

א. הקדמה

מסכת בבא קמא הינה השער הראשון במסכת הרחבה הנקראת 'מסכת נזיקין'.¹⁴¹ המסכת עוסקת בנזקים שונים שגורמים אדם ורכושו, ובחובות הנגזרות מנזקים אלו. פרק 'החובל' הינו הפרק השמיני במסכת. שבעת הפרקים שקדמו לו עסקו בחובת התשלומים של אדם שגרם נזק לזולתו באופן עקיף (ע"י שור, בור, צאן או אש), ואילו הפרק השביעי במסכת עסק בחובת התשלומים של אדם הגונב לחברו שור או שה, וטובח ומוכר אותו. שני הפרקים הבאים במסכת (הפרקים התשיעי והעשירי) עוסקים בגזילות שונות, כך שלמעשה פרק 'החובל' הינו יחידה סגורה בתוך המסכת העוסקת באדם שהזיק בעצמו לחברו. לאור זאת, ננסה לבחון את מבנה הפרק ואת עריכתו, את הזיקות בין חלקיו ובינו לבין פרקים אחרים, וזאת על מנת להפיק ממנו תובנות פילוסופיות מעבר לאוסף הדינים וההלכות המצוי בו.

ב. מבנה הפרק

הפרק כולל 11 משניות,¹⁴² ועיון בתוכן ובעיצובן הספרותי מלמדנו שנוון לחלקו לשלוש חטיבות.

חטיבה ראשונה – הדין הבסיסי.

החטיבה הזו כוללת את ארבע המשניות הראשונות, כאשר שלוש מהן עוסקות בביאור שורת הפתיחה של הפרק – 'החובל בחבירו חייב עליו משם חמשה דברים בנזק בצער בריפוי בשיבת ובבושת', ומפרטות לגבי כל אחד מחמשת הדברים את דינו, והמשנה הרביעית הפותחת במילים 'זה חומר' נראית כמוסבת על משנה זו ומציינת את חומרו של האדם המזיק ביחס לשור המזיק.

חטיבה שניה – חבלות חריגות.

חטיבה זו כוללת את שלוש המשניות הבאות (ה-ז), והיא עוסקת במקרים חריגים ביחס לחובל או לנחבל. המשניות מפרטות את דיני המכה אביו ואימו, החובל ביום הכיפורים ובשבת, החובל בעבד וכן דיני חרש, שוטה, קטן, אישה ועבד שחבלו ונחבלו.

חטיבה שלישית – תוספות וסיוגים.

החטיבה השלישית בפרק כוללת את ארבע המשניות האחרונות (ח-י"א), משניות שבמבט ראשון נראה שאין להן מכנה משותף. ההלכות הנשנות בהן נוגעות להיזק שאיננו חבלה (כולל הרחבה בעניין הבושת והסיפור על רבי עקיבא), לדין החובל בעצמו, לצורך בבקשת המחילה ולדין שליח לחבלה.

חלוקה זו לחטיבות נתמכת על ידי אלמנטים ספרותיים שונים, הן בתוך כל חטיבה וחטיבה והן בזיקות שנוצרות בין אחת לשניה.

¹⁴¹ אלבק, תשי"ט, עמ' 3.

¹⁴² על פי כת"י קויפמן, כל ההפניות בהמשך הפרק יתייחסו לכת"י זה.

החטיבה הראשונה היא המובחנת ביותר לאור העובדה שמשניות א'-ג' מבארות ומפרטות את הכלל שניצב בראש הפרק. כלל זה מופיע באופן דומה במכילתא דרשב"י לשמות בסיום רשימת שלושה עשר אבות נזיקין:¹⁴³

מיכן אמרו שלשה עשר הן אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער שואל ושומר חנם שכיר ונושא שכר נזק וצער וריפוי ושבת ובושת¹⁴⁴

כל דין נפתח בהצגת הדבר שבו עוסקים (עם הבדלים דקים באופן הצגת ההלכות: בנזק כיצד... בצער.. ריפוי.. שיבת.. בושת...) ואחר כך מופיעות הלכות הנוגעות לחישוב גובה התשלום בכל סעיף, ובשני מקרים (ריפוי ובושת) מופיעות גם הלכות נוספות הקשורות לתשלום המדובר. משנה ד' הפותחת, כאמור, במילים 'זה חומר', מעמידה את ההלכות של החובל בחברו בהנגדה להלכות השור המזיק (הלכות שנידונו בהרחבה בפרקים הראשונים של המסכת) ונראה כי היא חותמת את היחידה הראשונה של הפרק, שכינינו בשם 'הדין הבסיסי'.

החטיבה השניה, העוסקת בחבלות חריגות מובחנת גם היא ותחומה מבחינת תוכנה ועיצובה הספרותי.

החטיבה כוללת שלוש משניות, כאשר הראשונה והאחרונה מהוות תמונת ראי אחת של השניה: המכה אביו ואמו ולא עשה בהם חבורה - המכה אביו ואמו ועשה בהן חבורה החובל בחברו ביום הכיפורים - החובל בחברו בשבת החובל בעבד עברי - החובל בעבד כנעני שלו

הדינים (באופן כללי) הם לחיוב במשנה ה' (ברכיבים הראשונים בצמדים שהובאו כאן) ולפטור במשנה ז'.

גם המשנה שבתוך, משנה ו', עוסקת במקרים חריגים ביחס לחבלות - חרש, שוטה, קטן, עבד ואשה.

חטיבה זו, התחומה בדיאמטריה של משניות ה' וז', מהווה שלב שני בפרק - אחרי הצגת הכלל הבסיסי בריש משנה א', ואחרי פירוט החיובים בכל אחד מסעיפיו, מובאים המקרים החריגים התלויים בעיקרם בדמות החובל והנחבל ומעמדם המשפטי.

החטיבה השלישית, אותה הגדרנו בשם 'תוספות וסיוגים' נראית במבט ראשון כאוסף מקרי של הלכות שאינן קשורות זו בזו. מאידך, ניתן להבחין בזיקות ספרותיות המחברות אותה לכלל יחידה אחת.

כך, למשל, משנה ט' המסתיימת בהלכות הנוגעות לחובל בעצמו נוקטת ב'אף על פי' ('שאינו רשיי פטור') וגם משנה י' העוסקת בעניין אחר לחלוטין, חובת בקשת המחילה של החובל, פותחת ב'אף על פי' ('שהוא נותן לו').

¹⁴³ שלושה עשר אבות אלו מופיעים גם בתוספתא בבא קמא, ט, א וכן בשם רבי אושעיא בבבלי, בבא קמא, ד ע"ב. בהחלט ייתכן ומשנתנו היא המקור הקודם לכל אלו, והיא הראשונה שיצרה את הכריכה של חמשת אלו, וראו להלן בהע' 156.

¹⁴⁴ מכילתא דרשב"י, כב, יד, עמ' 207.

ועוד – הלשון 'אף על פי שהוא נותן לוי ממשכה במובנים רבים את ההלכה שבמשנה ח' – 'נותן לו סלע... נותן לו מאתיים זוז... נותן לו ארבע מאות זוז'.¹⁴⁵

המקרים המופיעים במשנה י"א על אודות האומר 'קרקע את כסותי, שבר את כדי', מוטרמים במובן מה כבר במשניות ח' וט'. במשנה ח' מופיע מקרה של 'העביר טליתו ממנו', המביא לתוצאה דומה ל'קרקע את כסותי', וכך במשנה ט', בסיפור על אודות האישה שבאה לפני רבי עקיבא, מוזכרת שבירת הכד,¹⁴⁶ שוב, בזיקה ל'שבר את כדי' במשנת הסיום.

יתירה מכך, החטיבה השלישית (כמכלול) הינה בעלת זיקות ספרותיות שונות לחטיבת הפתיחה הבסיסית.

ראשית, ניתן לראות שאחרי היחידה השניה שעסקה בחבלות החריגות, שבה המשנה ועוסקת ביחבירו' (התוקע לחבירו – משנה ח').

בנוסף, שילוש הפגיעות המופיע במשנה הראשונה: "סמה את עינו קטע את ידו שבר את רגלו" חוזר במשנה האחרונה בדינו של המבקש מאחר להזיק לו: "האומר סמה את עינו קטע את ידי שבר את רגלי".¹⁴⁷

יתירה מכך. משנה ג' מזכירה את הערום, החוזר ומופיע במשנה ח' בדינו של המעביר טלית ובמשנה י"א בדינו של המבקש מאחר לקרוע כסותו.

היבט צורני נוסף הוא מטבע הלשון המשמש את משנה ג' - 'הכל לפי' (המבייש והמתבייש) החוזר ומופיע בסוף משנה ח' ('והכל לפי כבודו').

סבתו¹⁴⁸ הראה עוד כי קיימת הקבלה מנוגדת בין 'רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר' שבמשנה א', לבין 'רואין אותם כאילו הם בני חורין' שבמשנה ט'.

ולפיש¹⁴⁹ הוסיף והעיר כי בחלק מכתבי היד קיימת הקבלה נוספת, בין הריפוי שבמשנה ב' לבין אזכור ריפוי של אבימלך (בהמשך הפסוק המצוטט במשנה י').

נוסח הדפוסים כולל הקבלה נוספת ומעניינת. על פי הנוסח הנדפס נוספה על כתבי היד המילה 'בשוק' – פעמיים בפרקנו. הן במשנה א' (רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק) והן במשנה ח' וט' ביחס לפריעת ראש האישה בשוק, אם כי שכמובן בתפקיד שונה.¹⁵⁰

אם כך הוא, הרי שהחטיבה השלישית הינה חטיבה המגיבה במובן מה לחטיבה הראשונית, ובאמצעות סיוגים ותוספות לחטיבה הבסיסית, ובאמצעות הסימנים הספרותיים שהוצגו, מתכתבת עם הנחותיה ומדגישה אלמנטים שונים הנוגעים לדינו של החובל בחברו, עליהם נעמוד בהמשך.

¹⁴⁵ ראו סבתו, תשע"ג, עמ' 63.

¹⁴⁶ בכת"י קויפמן התיאור הוא 'ושבר את הפך' אך נראה שעניינם שווה.

¹⁴⁷ וראו ולפיש, תשנ"ד, עמ' 49: 'רק) בתחילת הפרק ובסופו מדגימה המשנה בעזרת מקרים ספציפיים, מהו 'החובל', ובשניהם מופיעה הרשימה...'

¹⁴⁸ סבתו, תשע"ג, עמ' 61.

¹⁴⁹ ולפיש, תשנ"ד, הע' 49.

¹⁵⁰ מעניין לראות ששתי התוספות במשנה ח' וט' מציינות את השוק כמקום בו מבוישת האשה ונפרע ראשה. וראו סבתו, תשע"ג, הע' 48.

נראה עוד כי ניתן לראות בפרק מבנה כיאסטי לפיו ארבע משניות הפתיחה מוצבות במקביל לארבע משניות הסיום, משנה ה' מוצגת כהיפוכה של משנה ז' ובתוך ניצבת משנה ו', העוסקת בחובלים והנחבלים החריגים (חרש, שוטה, קטן, עבד, אשה) ובמה שהיא מכנה 'פגיעתן רעה' לאור העובדה שהם שחבלו לא משלמים ואילו החובל בהם חייב לשלם.¹⁵¹

ג. עריכת הפרק ומשמעותה

עד כה הצבענו על מבנה הפרק ועל זיקות ספרותיות- לשוניות בין חלקיו. כפי שהבאנו במבוא לעבודה, מעבר להיבט הצורני-אסתטי, הרי שנכון יהיה לעמוד על מלוא המשמעות הפילוסופית שבעריכה מעין זו.

על מנת להיכנס לעובי הקורה, נידרש לעיון נמרץ יותר במשניות הפרק השונות, ובגישתן ביחס לחיובו של החובל.

משנת הפתיחה של הפרק כוללת פירוט של חובות התשלומים במקרה של חבלה. הכותרת – 'החובל בחבירו חייב עליו משם חמישה דברים', והפירוט שבא בעקבותיה מהווים יצירה של המשנה, ללא מקור קודם.

מבחינת מקורם של הדינים במקרא, הרי שלא ניתן למצוא מכנה משותף לחמשת החיובים. הריפוי והשבת מקורם בשמות כ"ב, י"ט, הנזק מקורו בדין 'עין תחת עין' המובא בשמות, כ"ב, כ"ד ונשנה בויקרא, כ"ד, י"ט-כ' ואילו התשלום עבור הצער לא נמצא בפירוט בתורה, וכך גם ביחס לבושת.

יתירה מזו, נראה כי התשלומים הללו במקורם לא מהווים סדרה של תשלומים המשולמים על כל חבלה, אלא הם מתייחסים למקרים שונים ועצמאיים – המכה איש ונפל למשכב משלם שבת וריפוי, הפוגע באבר משלם תשלום נזק, והמצער (גם אם לא פגע באיבר פיזי) – משלם תשלום צער. כך מופיע הלימוד על אודות תשלום הצער במכילתא דרבי ישמעאל:

כויה תחת כויה.

אם תאמר שפצעו והוציא את דמו, והלא כבר נאמר פצע תחת פצע;

אם תאמר שעשה בו חבורה, והלא כבר נאמר חבורה תחת חבורה;

ומה תלמוד לומר כויה תחת כויה, אלא כוואו על ציפרנו ועל כף רגלו ולא רשם בו, טענו

אבנים וציערו, הטיל שלג על ראשו וצננו, הרי זה נותן לו דמי צערו;

אבל אם היה מרוכך, מעודן, מפונק, כל שכן שכפול בו צערו,

זהו הצער האמור בתורה - כויה תחת כויה.¹⁵²

¹⁵¹ ולפי ש, תשנ"ד, עמד על תופעה זו, ואף ציין בהע' 49: 'בין לפי נוסח כ"י קויפמן ובין לפי נוסח הדפוס המשנה המרכזית של הפרק היא "חש"ו פגיעתן רעה", והיא משנה שלא נראית קשורה כל כך לקניין הפרק. אני אדון בע"ה בתופעת הכיאזמוס במשנה במקום אחר'. נכון לזמן כתיבת העבודה, הוא טרם התייחס לעניין זה בכתובים. בהמשך הפרק אציע הסבר משלי למיקום המרכזי של משנה זו. גם גבריהו, תשע"ג, עמ' 46, עמד על המבנה הכיאסטי של הפרק. בהמשך הפרק השלישי של עבודתו הוא בוחן את מקורותיו של הפרק, ומראה שקיימים בו שני קבצים – האחד מקורו בדבי ר"י והשני בדבי ר"ע. יחד עם זאת, הוא מודע למוגבלות הצעתו (ראו בעמ' 51-50) וגם לדבריו: 'בפרק שולבו מקורות זה לצד זה, אף שאינם הולכים באותה השיטה ההלכתית... כך דאג רבי, עורך המשנה, הן לשימור המקורות מן הרובד הקדום דבי ר"ע, מחד, ולהכפפתן לשיטה ההלכתית המקובלת עליו מאידך'.
¹⁵² מכילתא דר"י, מסכתא דניקין, סוף פרשה ח', עמ' 278.

כלומר, תשלום הצער איננו חלק מתשלומי החובל (המובע במילים 'פצע' או 'חבורה') אלא הוא תשלום עצמאי עבור פגיעה שאינה מותרת רשם, ולמעשה זהו פיצוי בעיקר עבור הסבל וההעקה הנפשית שנגרמה לאדם, דבר המודגש גם בסובייקטיביות של התשלום – התלוי בריכוכו ועידונו של הנפגע.

גם תשלום הבושת, שנעדר מפשט הכתובים, נלמד במדרש הלכה, הרחוק עוד יותר מפרשיות החובל, והוא מוסב על פסוקי פרשת כי תצא (דברים, כ"ה)

(יא) כִּי יִנְצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָּה אֵשֶׁת הָאָחִד לְהַצִּיל אֶת אִשָּׁה מִיַּד מַכְהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהַחֲזִיקָהּ בְּמַבְשָׁיו :
(יב) וְקִצְתָּהּ אֶת כַּף לֹא תַחֹס עֵינֶיךָ :

במדרש תנאים לפסוק זה מופיעה הדרשה :

וקצתה את כפה שתהא חייבת לשלם את הבשת

לא תחס עינך מה לא תחוס עינך האמור להלן ממון אף לא תחוס עינך האמור כאן ממון
זו היא הבשת האמורה בתורה¹⁵³

טופס הסיום של המדרש ('זו היא הבושת האמורה בתורה') דומה לטופס הסיום של המכילתא דר"י שהובאה לעיל ('זהו הצער האמור בתורה') ונראה כי הוא מלמד על מדרש מקיים, כלומר מדרש המכיר את חובת התשלום מקדמת דנא, והוא מחפש למצוא לה דרשה ולימוד מפסוקי התורה.

ביחס לבושת, ייתכן ומקורם של הדברים בדרשת הספרי :

רבי אומר לפי שמצינו שיש מזיקים בתורה שנעשה בהם שאין מתכוין כמתכוין יכול אף
כאן תלמוד לומר והחזיקה במבושיו מגיד שאינו חייב על הבשת עד שיתכוין¹⁵⁴

דברים אלו של רבי אמנם לא נוגעים ישירות לעצם קיום אב התשלומין של בושת, ובכל זאת, מכללם ניתן ללמוד על חיוב שכזה.¹⁵⁵ אם נדייק בדברי רבי, הרי שנראה כי הוא משווה את הבושת לימזיקים שיש בתורה ומכאן שגם הבושת יכולה להופיע כ'מזיקי' בפני עצמה, ולא רק כאחת מסדרת החובות של החובל בחברו.

מעבר לעובדה שחמשת החיובים לא מופיעים כאחד במקרא, ומעבר לעובדה שנראה כי מדובר בחיובים עצמאיים שלא תלויים זה בזה ושיכולים להשתלם כל אחד בפני עצמו,¹⁵⁶ גם עמד

¹⁵³ מדרש תנאים לדברים, כ"ה, י"ב, עמ' 168.

¹⁵⁴ ספרי, כי תצא, רצ"ב, עמ' 311.

¹⁵⁵ יש לציין כי דברים אלו נתונים במחלוקת, ובין התנאים היו שפירשו את המקרה של יושלחה ידה והחזיקה במבושיו במקרה של רדיפה ולא של בושת. הלברטל, תשנ"ז, עמ' 121-113, מנתח את המשמעות שבדרשות אלו, על רקע פרשנותו של פילון.

¹⁵⁶ דברים אלו מתחוררים גם מרשימת 'שלושה עשר אבות הנוזיקין' המופיעה במכילתא דרשב"י, כ"ב, י"ד (עמ' 207), ונשנית בתוספתא בבא קמא, ט, א וכן בשם רבי אושעיא בבבלי, בבא קמא, ד ע"ב. רשימה זו כוללת את ארבעת אבות הנוזיקין (שור, בור, מבעה, הבער) ואת ארבעת השומרים – כאשר ברור לחלוטין שמדובר בארבעה אבות טיפוסיים שלא חלים במקרה אחד. מכאן שמשנתנו יכולה היתה להציג את הדברים כיחמישה אבות פגיעה בזולת - המזיק, המצער, הגורם חולי, המשבית, המבייש או כיו"ב.

הלבני¹⁵⁷ על כך שלשונם השונה מורה כי אחרי הכלל המופיע בריש הפרק, המשנה מביאה דוגמא לכל אחד מאבות התשלומין, אך כל דוגמא נלקחה ממקור אחר.

ניתן, אם כן, לראות מגמתיות בפתיחת הפרק שמכוונת ליצור מסגרת אחידה לחמישה חיובים שלא בהכרח עולים בקנה אחד. מגמה זו ניכרת גם מהבחינה הספרותית – בזיקות שנקמות בין החיובים השונים המופיעים במשניות א-ג.

במקורם של החיובים, הרי שהריפוי והשבת מופיעים בצוותא באותו הפסוק, ואילו הנזק והצער (לאור לימודו מ'כיה תחת כויה') כרוכים גם הם זה בזה – בפסוקים אחרים.

מחד, משמרת המשנה את המבנה המקורי, ומביאה את הזוגות בזה אחר זה – נזק וצער, ואחריהם שבת וריפוי.¹⁵⁸ דיני הנזק והצער מופיעים שניהם עם פעלים סתמיים – 'רואין' ו'אומדין', שמייצרים זיקה לשונית גם כן.

אך לצד זאת, הרי שהמשנה יוצרת זיקות חדשות ואחרות בין החיובים – כך למשל, ההלכות של נזק ושבת מופיעות בלשון דומה (רואין אותו כאילו הוא...) כשלא רק הלשון משותפת, אלא גם הנחת המוצא הרואה כל אדם כעומד במעמד הנמוך ביותר – כעבד הנמכר בשוק וכשומר קישואים.

בנוסף, היד והרגל מופיעות שתייהן בשני המקרים, כשברור שהלכת השבת מגיבה אל חובת התשלום שהופיעה בהלכת הנזק: 'שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו', ולא אל רישת המשנה (הכוללת גם את 'סימא את עינו').¹⁵⁹

בתוך, בין הנזק לבין השבת, נוצרה זיקה מסויימת בין הצער לריפוי באופן הצגת שני הדינים באמצעות נשוא סתמי ('כואו' – 'היכהו').

גבריהו הראה יפה כיצד הדרשן מדבי רבי ישמעאל דורש את הכתובים, מציג את החיבור בין חובות התשלומים השונות, ומניח את התשתית למשנתנו.¹⁶⁰

דרשה מפורשת היוצרת את החיבור בין חובות התשלומים השונות מופיעה במכילתא דרשב"י לשמות כ"א. המכילתא דורשת את הזיקה שבין הפסוקים המתארים את 'כי ינצו אנשים' לבין הפסוקים המתארים את 'וכי יריבון אנשים'.

כאן הוא נותן נזק וצער ולהלן הוא נותן שבת ורפוי

מנין ליתן את האמור שלזה בזה ואת האמור שלזה בזה

ת"ל כי ינצו אנשים וכי יריבון אנשים

והלא מצות היא מריבה ומריבה היא מצות

אלא ליתן את האמור כאן להלן ואת האמור להלן כאן.¹⁶¹

¹⁵⁷ הלבני, תשנ"ג, עמ' שט.

¹⁵⁸ אך הפוך מהופעתם בתורה, כפי שכבר העיר ולפיש, תשנ"ו, עמ' 66.

¹⁵⁹ על היעדרותה של העין עמד הלבני, שם, עמ' שיא.

¹⁶⁰ גבריהו, תשע"ג, עמ' 20: 'כל הפרשות הללו אוחדו בידי הדרשנים דבי ר"י לפרשה גדולה'.

¹⁶¹ מכילתא דרשב"י, כ"א, כ"ב, עמ' 176. במחקר רווחת הגישה שהמכילתא דרשב"י מאוחרת למשנה ומשופעת ממנה. ראו כבר אצל לוי, תשל"ט וכהנא, תשנ"ט, עמ' 386-380, וביתר פירוט, אצל אליאס-בר לבב, תשס"ז.

ניסיון להתחקות אחרי מגמתה של המשנה בעיצוב הלכות התשלומין לחובל, יכול להביא אותנו למסקנה שהמשנה מנסה ליצור האחדה יחסית של פגיעות אלו ויצירת רצף ובסיס משותף לכל פגיעה באשר היא.¹⁶²

נראה כי הדבר עולה בקנה אחד עם מגמתה של המשנה במקומות נוספים ליצור אובייקטיביקציה של ההלכה והכנסתה למסגרות,¹⁶³ אך באופן ממוקד ביחס לתשלומי החובל נראה כי האחדה שכזו מדגישה את הממד הממוני-פיצויי שבתשלומי החובל, ומטשטשת את ההבדלים שבין היבטים שונים וחרגיגים בכל אחד מהתשלומים (דין ה'מידה כנגד מידה' העומד בבסיס תשלומי הנזק, הסובייקטיביות שבתשלום המופיעה בתשלום הצער, האחריות לתוצאות שבתשלומי הריפוי וכיו"ב).

הדברים אמורים גם ביחס לתשלום הבושת, שלא הופיע בלימוד המכילתא לעיל, והחריג באופן בולט מהאחרים. כותרתה של המשנה מתעלמת לכאורה מייחודיותו של תשלום הבושת, ומביאה אותו כאחד מהחייבים של החובל בחבירו, אם כי התבוננות בפרטי דינו מראה את חריגותו ונבדלותו.

מהבחינה התוכנית – הבושת היא היחידה שהמשנה לא מגדירה קריטריונים אחידים לתשלומה. בנוסף, לא קיימות כלל זיקות (תוכניות או ספרותיות) לחייבים הקודמים. הזיקות שהמשנה יוצרת בלשונה בין הנזק והשבת ובין הצער והריפוי לא מגיעות עד תשלום הבושת.

הבושת היא המקרה הראשון בו המשנה בוחנת את גובה החיוב דרך עיני החובל עצמו. בחייבים האחרים האומד והבסיס לתשלום היה הנחבל, שהשווה לעבד, שומר קישואים ואדם עצמאי (בצער). כעת, לראשונה, המשנה בוחנת מיהו הפוגע ולעניין זה תהיינה השלכות שנעמוד עליהן בהמשך.

בנוסף, דינה של הבושת מסתיים בשאלת הכוונה – 'אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוון'. כריכת הבושה והכוונה מדגישה שני דברים – את הפער בין הבושת לשאר התשלומים, שלכאורה משתלמים גם ללא כוונה¹⁶⁴ וכן את תלותה של הבושת בדעתו של המבייש.

אם כך, לפנינו משנה מורכבת. מגמתה הגלויה והראשונית היא להציב את התשלומים כולם על ציר אחד, מאידך, הניסוח והעריכה משמרים זיקות פנימיות בין התשלומים, ובייחוד מבליטים את החריגות של תשלום הבושת.

¹⁶² ולפיש, תשנ"ו, ניתח בהרחבה את מערכת היחסים שבין כל חמשת החייבים, ועמד על המאפיינים הייחודיים של כל זוג וזוג. לדבריו, הנזק והשבת קשורים זה בזה לאור היותם בעלי מאפיינים 'יחצוניים' (מה שאין כן הצער והבושת, שהם נזקים פנימיים במהותם). מאידך, הנזק והצער מהווים נזקים במישור הפרט/ הגוף, לעומת השבת והבושת הנוכחים במישור החברתי. לדבריו הריפוי נמצא בתווך – כמעין מעבר בין הפרט לחברה ובין הפנים לחוץ. מבנה מורכב זה, העומד על זיקות רבות של כל חיוב וחיוב לאחרים יכול אמנם ללמד על מסרים מעין אלו שמכוון אליהם ולפיש, אך כמדומני שהוא מדגיש בעיקר את הניסיון להאחיד ולהתיך את החייבים השונים זה בזה, לכלל יחידה אחת, שאמנם אינה הומוגנית לחלוטין, אך עיקר תפארתה בפתחה הכוללת – 'החובל בחבירו חייב עליו משם חמישה דברים'.

¹⁶³ תיאור מעין זה מופיע ביחס ל'סופרים' בתלמוד ירושלמי מסכת שקלים פ"ה ה"א: 'אמר רבי אבהו כתיב משפחות סופרים יושבי יעבץ מה תלמוד לומר סופרי' אלא שעשו את התורה ספורות ספורות חמשה לא יתרומו חמשה דברים חייבין בחלה חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן שלשים ושש כריתות בתורה שלשה עשר דבר בנבלת העוף הטהור ארבע אבות נזיקין אבות מלאכות ארבעים חסר אחת'. ראו למשל את דבריו של יעבץ, תרצ"ד, עמ' 129, הע' 4: 'כי סופר לא נאמר על גוף מלאכת הכתיבה כי אם על סדור העניינים'. הסבר אחר למגמת כינוס הפרטים לכללים ו'ספורות' מופיע אצל הר, 1985, עמ' 159, והוא על מנת שהדברים יהיו קלים לזכירה ולשינון.

¹⁶⁴ כאמור במשנה בסיום הפרק השני במסכתנו – 'אדם מועד לעולם'.

הצעד האחרון בהקשר זה הוא משנה ד', משנת 'חומר באדם מבשור', החותמת את החטיבה הראשונה. לכאורה אין למשנה זו קשר לפרקנו, העוסק כולו בחבלות של אדם בחבירו. יתירה מכך, מערכת היחסים של האדם והשור הופיעה כבר בפרק ג' משנה י"ג:

יש חייב על מעשה שורו ופטור על מעשה עצמו, חייב על מעשה עצמו ופטור על מעשה שורו
שורו שבייש פטור והוא שבייש חייב

שורו שסימא את עין עבדו והפיל את שינו פטור והוא שסימא את עין עבדו והפיל את שינו
חייב

שורו שחבל באביו ובאמו חייב והוא שחבל באביו ובאמו פטור
שורו שהדליק את הגדיש בשבת חייב והוא שהדליק את הגדיש בשבת פטור
מפני שהוא נידון בנפשו

ומעבר לכך, פטורו של השור מתשלום דמי ולדות גם הוא כבר נשנה במסכתנו, בפרק ה', משנה ו':
שור שהיה מיתכוון לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה פטור מידמי ולדות
אדם שהיה מיתכוון לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות

מי שעמד על מה שנראה כייתור במשנתנו הוא הרמב"ם בפירושו למשנה, הטוען כי התנא:
סומך על הכלל שכבר קדם בפרק השלישי דמסכתא זו שורו שבייש פטור.
וכן כבר ביארנו בפרק החמישי שהשור פטור מדמי ולדות.

הרמב"ם אינו מסביר את הצורך בייתור או את מיקום המשנה, אלא מציין שהיא נסמכת אל
משנה בפרק ג', וחוזרת על דברים שנאמרו בפרק ה'.

מהו אם כן ההסבר להבאת המשנה הזו בפרקנו, בעיקר כשמדובר בהקשר אחר ובדין שאין בו
חידוש, לכאורה?¹⁶⁵

הנוסח המופיע בדפוס המשנה הוא 'זה חומר באדם מבשור, שהאדם משלם...'. על פי נוסח זה
נראה כי חומרנו של האדם מהשור הולכת ומתבררת במשנה שלפנינו.

אך הנוסח בכת"י קויפמן הוא 'זה חומר באדם מבשור וחומר שוב באדם מבשור'. על פי נוסח זה,
הפתיחה של המשנה 'זה חומר באדם מבשור' מגיבה אל הלכה שהופיעה לפני המשנה, והמשנה
מבררת הלכה נוספת (חובת תשלום דמי ולדות) שגם היא מהווה חומרה בדינו של אדם ביחס לדינו
של שור המזיק.

שתי אפשרויות פרשניות עומדות לפנינו בשאלה זו. האחת היא לראות את ההלכה שממנה ניכרת
חומרת האדם מהשור במשניות הקודמות, המונות את חמשת הדברים עליהם משלם האדם
המזיק. בכך תהיה חומרת האדם מהשור – שהאדם משלם חמישה דברים, ולכאורה השור משלם
רק נזק (ותו לא). הסבר זה מוצא אחיזה בנוסח הנדפס, הגורס:

זה חומר באדם מבשור שהאדם משלם נזק צער רפוי שבת ובשת ומשלם דמי ולדות
ושור אינו משלם אלא נזק ופטור מדמי ולדות

¹⁶⁵ בהמשך ננסה להציג כיוון אחר לתשובה, הקשור לזיקה של דמי הולדות לפרשת משפטים. ראו ליד הע' 167.

אם נבחר את נוסח המשנה בכת"י קויפמן על פי הנוסח הנדפס נבאר אותה כך :
זה חומר באדם מבשור (כלומר, חובת חמשת הדברים היא חומר באדם מבשור)
וחומר שוב באדם מבשור שהאדם משלם את הנזק ומשלם דמי וולדות
ושור אינו משלם אלא נזק ופטור מדמי וולדות

אפשרות פרשנית נוספת היא לטעון כי המשנה במקורה הוסבה על חומרה אחרת בדינו של האדם ביחס לשור, ולמעשה המשנה הועתקה ממקורה אל פרקנו.¹⁶⁶
אם נלך עם היגיון זה (שכאמור, הופיע כבר בדברי הרמב"ם בפירושו למשנה), נוכל לטעון כי ההלכה המפרידה בין האדם לשור היא הלכת תשלום הבושת. בפרק ג' הובא הדין שהשור שבייש לא משלם, וכאן מתחדש שהאדם שבייש משלם.
לאור הצעה זו, יש לקרוא את נוסח המשנה ולבאר כך :
זה (כלומר, תשלום הבושת, הוא) חומר באדם מבשור
וחומר שוב באדם מבשור שהאדם משלם את הנזק ומשלם דמי וולדות
ושור אינו משלם אלא נזק ופטור מדמי וולדות

אפשר לעדן טענה זו, ולהציע כי משנתנו אכן נקראת על רקע הסעיף האחרון הקודם לה – תשלום הבושת וחובתו רק במקרה של כוונה. דין זה שהופיע בספרי לדברים, יכול להיקרא כמחדש הן את חובת הבושת והן את הצורך בכוונה על מנת לחייב, ושני הסעיפים מהווים חומר שבאדם מבשור (כמובן שהשני הוא בכלל הראשון, שהרי אם השור לא משלם בושת, אי צריך לומר שאינו משלם עד שיתכוון)

כך או כך, מתחדד כי ההבדל האיכותי שבין תשלום של האדם לבין תשלום של השור לפי קריאה זו הוא בתשלום הבושת. הבושת (התלויה, כאמור, במבייש ובכוונתו) שייכת למערכות היחסים שבין בני אדם בלבד, ולא קשורה למעשיו של שור, שלעיתים נושאים משמעות כספית וחובת תשלומים, אבל בושה, כוונה ודעת אין בהם.

לאור זאת, ניתן לסכם ולהציע כי פרק המשניות פותח במגמה כפולה. מחד הוא מנסה לאחד את חובות התשלומים השונות הקיימות במקרים של חבלה, ולכרוך אותן זו בזו. לצד זאת הוא משאיר את מיוחדותה ונבדלותה של חובת התשלום במקרה של בושת ומציג אותה באופן שונה משאר החובות. פער זה הופך להיות למסמן המרכזי של נזקיו של האדם, להבדיל מנזקים של שור, ואם תרצו – למאפיין של הפרק הזה ביחס לפרקים הקודמים בהם הובאו דיני התשלומים של שור המזיק, עם שאר נזקי הממון.
הדגשה זו של הבושת תהדהד מאוד בחלקו השלישי של הפרק, שכפי שכבר ראינו מבחינה צורנית מתכתב עם החטיבה הראשונה והבסיסית של הפרק.

¹⁶⁶ אמנם אין זו הוכחה, אך התלמוד הבבלי נעדר כל דיון בפרקנו אודות משנה זו. לעומת זאת, דיונים רבים אודות דמי הולדות מופיעים בסוגיה בפרק ה', דפים מ"ח- מ"ט בתלמוד הבבלי, ודיונים אחרים (אם כי קצרים יותר בהיקפם) אודות הפערים שבין האדם והשור מופיעים בסוגיה בפרק ג', בדף ל"ה. גם התלמוד הירושלמי נעדר לחלוטין כל דיון ביחס למשנה זו בפרקנו.

החטיבה השניה, כוללת שלוש משניות. הראשונה והאחרונה מהוות מעין תמונת 'ראי' זו של זו, והן עוסקות בחובל באביו ואמו, חובל בחברו ביו"כ וחובל בעבד. נקל לראות שהחטיבה הזו ממשיכה את הקו שהתווה במשנת הפתיחה, כששמים לב שהמשניות מדברות על 'חייב בכולם' או 'פטור מכולם'. 'כולם' משמעו כל החיובים שנשנו כאחד במשנה א'. גם העבד המופיע כחריג במשנה ה' (במקרה של עבדו – שבת, ושיטת רבי יהודה – פטור גורף מבושת) מופיע על גבי הכלל המוכר של משנה א', וחמשת החיובים המצוינים שם. יחד עם זאת, ניתן להבחין כי דינם של המכה את הוריו והחובל ביו"כ משלב לתוך שיח החבלות הלכות הנוגעות למישורים אחרים – הייחוד שבפגיעה שבאב ואם, ומציאות בה אדם עובר על עבירה נוספת בנוסף לחבלה. בכך נפתח הפתח לראיה שלא בוחנת רק את הפגיעה בחבל או את הצורך בפיצוי, אלא מתיכה לתוך מערכת השיקולים ממדים אחרים הנוגעים למצוות נוספות (כיבוד אב ואם, שביתת יום הכיפורים). ממדים אלו מנכיחים, גם אם במרומז, את מערכת המצוות המשקפת ערכים ומבנים היררכיים השונים מתמונת הפיצויים המאחדת של משנת הפתיחה (שלפיה רואים כל אדם כאילו הוא עבד או מוכר קישואים). הנכחת הבחנות אלו מוצאת מקום גם במשנה ו', העוסקת בדמויות ש'פגיעתן רעה'. אלו העבד, האישה, החרש השוטה והקטן. אל מרכזיותה של משנה זו (הנמצאת ממש בליבו של הפרק) עוד נשוב בהמשך.

אם נסכם עד כה – נראה כי שתי החטיבות הראשונות מביעות מסר מרכזי אחד, ושני קולות רקע. המסר המרכזי הוא ראיית חובות התשלומים לאדם שנפגע כחובות אחידים ובעלי מפתח ממוני שווה לכל נפש. בכלל האחדה זו גם כריכת התשלומים השונים זה לזה, וכן יצירת מנגנון תשלומים המוצא את המכנה המשותף הנמוך לכל בני האדם כבסיס לתשלום. לצד מסר זה, עריכת המשנה מציפה בפנינו שני קולות נוספים. הראשון הוא הדגשת מקומה של הבושת כשייכת לאזור האנושי (המובחן מנזקי הבהמה), בו מוצאים מקום הכוונה, המודעות והמבייש ומעמדו. השני הוא הדגשת הממד ההיררכי והיבטים מצוותיים שהקשרם איננו פיצויי-ממוני גרידא.

טרם נפנה לניתוח החטיבה השלישית והשפעתה על עריכת הפרק, ניתן דעתנו על קשרים רבים הקיימים בין שתי החטיבות הראשונות לבין פסוקי התורה בפרשת משפטים.

הרבה מהדינים שסקרנו עד כה מקורם בפסוקי משפטים – אם במופגן ואם במרומז. כך, השבת והריפוי מקורם אך ורק בפרשת משפטים, 'רק שבתו יתן ורפוא ירפא', הצער – באופן בו הוא מופיע במשנתנו מקורו ב'כיה תחת כויה'. הנזק מופיע גם פרשת משפטים וגם בפרשת אמור, אך הזיקות שעושה המשנה בין הנזק לשבת ובין הנזק לצער יכולות ללמדנו על כריכתו לעין תחת עין' שבפרשת משפטים. דמי הולדות המופיעים במשנה ד' מכוונים ליונגפו אשה ויצאו ילדיה' שגם מקורו בפרשת משפטים, וכך גם דינו של החובל באביו ואימו (המופיע במשנה ה' וז') נסמך אל פרשת משפטים. אף דינו של המכה את עבדו מקורו בפסוקים אלו ממש, והפסוקים מלמדים גם על אודות מקרה של אדם המכה אישה.

קיצורם של דברים – ניתן לטעון כי משניות א-ז מאורגנות כהשלכות הלכתיות לפסוקי שמות כ"א.¹⁶⁷

כמוכן שהבושת חריגה מאוד בהקשר זה – וכבר הצבענו על המגמה לצרף אותה לשאר התשלומים, לצד שימור נבדלותה וחריגותה.

על רקע זה יהוי זה של שני שלישי הפרק עם פסוקי משפטים, הרי שבולטת החטיבה השלישית. חטיבה זו לא קשורה באף אחד מדיניה לפסוקי משפטים. ויתירה מכך, משנה ח' – הפותחת את החטיבה הזו מקורה בספרא לפרשת אמור, על המילים 'ואיש כי יתן מום בעמיתו' (פרשה י"ד)¹⁶⁸

אין לי אלא בזמן שנתן בו מום

מנין צרם באוזנו, תלש בשערו, רקק והגיע בו הרוק, והעביר טליתו ממנו, ופרע ראשה של אשה בשוק,

תלמוד לומר ועשה כאשר עשה כן יעשה לו.

התבוננות במשניות החטיבה השלישית מלמדת כי היא כוללת ארבע משניות שבמבט ראשון שונות זו מזו בדיניהן ובנושאייהן. יש להוסיף כי בניגוד לחטיבה הראשונה והשנייה המציגות אוסף של הלכות באופן פורמאלי, הרי שבחטיבה הזו מצאנו שתי סוגות ספרותיות נוספות- ראשית, הסיפור על אודות רבי עקיבא והאישה שנפרע ראשה, סיפור המובא באריכות במשנה ט'.¹⁶⁹ שנית, לימוד מפסוקים המופיע פעמיים במשנה י'. שוני צורני זה מקרין גם על תוכן ההלכות שבמשניות החטיבה השלישית. בעוד החטיבה הראשונה עסקה בהגדרת גובה החיוב לכל אחד מהדברים המתחייבים בחבלה, והחטיבה השנייה עסקה בעיקר בשאלת 'חייב' או 'פטור', הרי שהחטיבה השלישית עוסקת לצד חיובים וכימותם גם בדברים שלגביהם 'רשאי' או 'אינו רשאי' וכן בצורך לבקש מחילה ובהנחיה לא להיות אכזרי.

מעבר לכך, תוכנה של החטיבה השלישית איננו החובל בחברו. החטיבה פותחת בהלכות הנוגעות לאדם המבייש את חברו.¹⁷⁰ חובת התשלום במקרה כזה איננה דומה לחובת התשלום המוצגת בריש הפרק, והיא 'לפי כבודו' של האדם. במשנה ט' מופיע הסיפור שיש בו כדי לסתור את המשנה הקודמת. הסיפור מציג את האישה הבאה לפני רבי עקיבא וזוכה אצלו להתייחסות אמפטית. נסיונו של פורע ראשה להוכיח כי אינו חייב לשלם סכום גבוה של ארבע מאות זוז לאור חוסר צניעותה של האישה לא משכנעים את רבי עקיבא. ניתן לראות בעימות זה את העימות בין ההיבט

¹⁶⁷ ראייה זו של ארגון פרק המשנה סביב פסוקי התורה הוצעה על ידי קרצ'מר-רזיאל (תשס"ח), תוך סקירה מקיפה על ארגונה של מסכת שבת. קרצ'מר-רזיאל מציע בדבריו שתי אפשרויות שונות לזיקה מעין זו – מדרש הלכה קדום שעובד לכלל משנה, או מעשה עריכה מכוון שהצמיד הלכות לסדר הפסוקים. סיומת דבריו נוטה לאפשרות השנייה, שנראית גם לעניות דעתי כבהירה יותר, לפחות בהקשר לפרקנו.

¹⁶⁸ עמ' נג. על זיקתה של משנה זו לספרא ולמדרשים דבי ר"ע, ועל חריגותה בהקשר הפרק שלנו עמד גבריהו, תשע"ג, עמ' 46-48.

¹⁶⁹ לגבי שילוב סיפורים בפרקי משנה ובייחוד בחתימתם, ראו דבריו של סבתו, תשע"ג. לטענתו "החתימה האגדית מהווה חלק בלתי נפרד מההלכות שקדמו לה, והיא נתונה בשני מעגלי הקשרים. המעגל הראשון הוא המעגל המצומצם, בו היא משמשת בתפקיד פרשני בהקשר ההלכתי הספציפי בו היא נתונה. המעגל השני, הרחב יותר, הוא של החטיבה הלכתית שאותה היא חותמת. החתימה האגדית נועדה להעניק מימד עומק רעיוני לחטיבה ההלכתית שקדמה לה" (עמ' 39-40). וראו עוד עבודותיהם והצעותיהם של פיינטוך, תשס"ט, וברנדס, תשס"ה.

¹⁷⁰ ראיית הפגיעות במשנה כיבושת' מסתברת הן לאור הרצף שבין ההכאות והסרת הבגדים, הן לאור הניסוח 'הכל לפי כבודו', והן לאור ההרחבה שבתוספתא (ט, ל"א): 'הכהו באחר ידו בנייר בפינקס בעורות שאין עבודין בטמוס של שטרות שבידו נותן ארבע מאות זוז, ולא מפני שמכה של צער אלא מפני שמכה של בזיון'.

הפורמאלי של ההלכה, לפיו טוען האיש כי אין במעשיו משום פגיעה בה, לבין עמדתו של רבי עקיבא המתייחס גם לאישה זו כיבת אברהם יצחק ויעקב' ולא בוחן את ערכה העצמי לפי התנהגותה אלא לפי ערך סגולי ומהותי שאינו משתנה כפונקציה של המציאות. למעשה, המשניות הללו מציגות תפיסה שמעמידה את הבושת כמנוגדת לתשלומים האחרים, וברוח מה שהצענו בקריאת היחידה הראשונה ובהנגדת האדם החובל לשור המזיק.¹⁷¹

גם המשניות הבאות עוסקות בהיבטים אחרים, החותרים גם הם כנגד הנחות המוצא הסמויות המובאות בחטיבה הראשונה של הפרק.

ראשונה להם היא סיפת המשנה של רבי עקיבא, הטוענת כי 'החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי פטור'. מהלכה זו עולה שיש מישור אחר מעבר לשאלת החיוב או הפטור הממוניים. אם חובת התשלום שראינו בחטיבה הראשונה עשתה רושם של חובת פיצוי של הניזוק, הרי שהאדם המזיק לעצמו, וכן הקוצץ את נטיעותיו, ודאי שיהיה פטור. לצד זאת המשנה מדגישה ש'אינו רשאי'. רכיב נוסף מופיע לעינינו בפרק והוא שאלת ההיתר או האיסור להזיק. על רקע קציצת הנטיעות המוכרת לנו כקשורה לאיסור להשחית את העולם¹⁷² מופיעה גם הפגיעה של האדם בעצמו כדבר אסור. מכאן ניתן להסיק שגם הפגיעה בזולת אין בה רק את ההיבט הממוני, חובת הפיצויים הנדרשת במקרה של היזק או חבלה, אלא היא בעצמה מעשה אסור, מעשה המשחית את העולם וככזה אינך רשאי לעשותו.¹⁷³

המשנה הבאה עוסקת בחובת בקשת המחילה ובחובת הנחבל לא להיות אכזרי. ודאי שמשנה זו לא עולה בקנה אחד עם מה שיכול היה להצטייר כשורת הדין הממונית. החטיבה הראשונה שעסקה בהגדרות התשלומים הנדרשים עבור כל פגיעה הביעה, כאמור, תפיסה של תשלום הנזק כפיצוי. בחטיבה השלישית מובע רעיון המעמיד את מערכת היחסים האישית בין החובל לנחבל במוקד התשלום. 'אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו'. ניתן לראות את המחילה

¹⁷¹ סבתו, תשע"ג, טען כי מטרת המשנה כאן היא אחרת וכוונתה להשוות בין הבושת לבין התשלומים האחרים, על ידי קציבתה באופן מוחלט. לדבריו: "כשם שהנזק ושאר התשלומים מוערכים באופן אובייקטיבי, ואף אם האדם פגע בעצמו אין בכך כדי לשנות את שווי נזקו, כך גם בבושת. כבודו של האדם הוא נתון אובייקטיבי מוחלט, שגם האדם עצמו איננו יכול לשנות" (עמ' 60). נראה שעל אף שרבי עקיבא קוצב את תשלום הבושת, אין בכך בכדי להשוות בין דינו של תשלום הבושת לתשלומים האחרים. בעוד תשלום הבושת הוא משותף לכל בני האדם באשר הם, הרי שהתשלומים האחרים נותרים פונקציונליים לאדם ולמקרה שאירע לו. אמת נכון שרבי עקיבא מזהה בסוף המשנה בין החבלה לבין הבושת, אך נראה שהדבר נועד להראות שהפגיעה בכבוד היא פגיעה ממשית, ושכבודו של האדם לא נתון בידי. בכך יש דמיון בין הבושת לחבלה הפיזית, ועדיין, אופן התשלום והערכתו מלמדים על השוונות ביניהם, ועל הייחוד של הבושת, וכפי שצינו לעיל – התשלומים האחרים מחושבים לפי עבד נמכר או שומר קישואין, לעומת הבושת אליבא דרבי עקיבא, המחושבת במדרגה הגבוהה של 'בני אברהם יצחק ויעקב'. גם סבתו בעצמו מודע לדברים אלו בהמשך דבריו כשהוא כותב (עמ' 61): "אמנם, בשני המקרים ישנה הגדרה אחידה של התשלום המבטלת את ההבדלים בין בני האדם, אולם משמעותה של אחידות זו שונה. בשאר התשלומים הנזק הנעשה לאדם נתפס בערכים ממוניים מובהקים, המתעלמים ממצבו הייחודי של האדם הספציפי, ומפקיעים את ההקשרים השונים שלו: גופו נאמד כעבד הנמכר בשוק, וצערו נאמד אף הוא בשוק. הוא נתפס כ'גוף' בעלמא. לעומת זאת בבושת האומדן האחיד מתבסס דווקא על התייחסות לפנימיותו של האדם 'כבן חורין שירד מנכסיו', תוך התעלמות ממצבו הנוכחי כיעני שבישראל, שהרי הוא 'בן אברהם יצחק ויעקב' (הבדל זה מתחדד לאור שיטת רבי יהודה במ"ג, הסובר ש'אין לעבדים בושת'). מכיוון שמדובר כאן על תשלום שונה באופיו – תשלום המתייחס לעגמת נפש פנימית, מבקש רבי עקיבא להגביר את נקודת הייחוס האנושית ולהגדירה על פי יחסו של האדם לאבות האומה, אברהם יצחק ויעקב. כשם שגופו של האדם נמדד כגוף העבד, ובכך הוא מנותק מכל הקשר אחר כדי לזקק את ההיבט הממוני שבגוף כשלעצמו, כך נפשו של האדם נמדדת כנפש בן חורין. זהו מצבה ה'טבעי', המנותק מההקשר החברתי הנוכחי."

¹⁷² ראו למשל הקישור בדברי הרמב"ם, ה' מלכים, פרק ו', המביא בהל' ח': "אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה..." ובסמוך, בהל' י': "ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית."

¹⁷³ ייתכן ומושג ה'קיצוץ' בנטיעות' שהובא בתוספתא חגיגה (ב, ג) כביטוי לכפירתו של אלישע בן אבויה מרמז על הזיקה שבין החבלה בזולת לבין פגיעה בצלמו של האלוקי, מעין הזיקה שהצבענו עליה בהסמכת דין 'עין תחת עין' לפרשת המקלל בפרשת אמור. וראו עוד בהע' 806.

כמחילתו של הנחבל לחובל. בקריאה זו המחילה לא מתרחשת אוטומטית עם תשלום הפיצויים, אלא היא מתכוננת על גבי בקשה אישית של החובל לנחבל. כך נוצר הצורך בריצוי החבר הפגוע, וכך מנוטרלת המחשבה שהכסף יענה את הכל.

לצד זאת, נראה שהמשנה כורכת את המחילה עם נוכחותו של הקב"ה.¹⁷⁴ אין כאן רק מחילה של הנחבל, אלא המחילה ניתנת משמים. לצורך זה מופיע נושא התפילה במשנה זו, תפילה שלכאורה אין לה דבר עם פרק החובל. זהו האזכור היחידי לתפילה בכל מסכת נזיקין(!), והיא מביעה את הרעיון לפיו החבלה בזולת איננה רק מעשה שבין אדם לחברו אלא היא מעשה גם שבין האדם לקונו, וממילא הקב"ה הוא שאינו מוחל עד שהחובל יבקש זאת מהנחבל.

לא זו אף זו, שההנחיה היא גם כלפי הנחבל לא להיות אכזרי. מערכת היחסים האלימה בין החובל לנחבל זוקקת עידון וריכוך, ושני הצדדים מחוייבים בדבר.

הסיפור המובא במשנה כמקור לעניינים אלו הוא סיפור אבימלך אברהם ושרה. לכאורה, אין לו דבר וחצי דבר עם חבלה, תשלום ובכלל עם פרקנו. נראה שהעיקרון שרצתה המשנה ללמדנו בהביאה את סיפור אברהם ואבימלך קשור לא לחבלה כי אם למערכת היחסים בין שני אנשים שהאחד פגע בשני. התמונה של סיפור זה, לפיה אברהם מתפלל עבור אבימלך, אחרי שזה לקח את אשתו היא התמונה החשובה למשנתנו.

וכפי שחותם סבתו את דבריו:

נמצא שחתימה זו, שיש לה היבט אגדי ברור, הן בדרישה מהחובל והנחבל הנושאת אופי מוסרי ולא הלכתי פורמלי, והן במקורה שאיננו מקור הלכתי מובהק אלא סיפור, משלימה את המעשה באותו אדם, מכיוון אחר. כאן מודגשת העובדה שפגיעה נפשית באדם איננה ניתנת לרדוקציה ממונית מוחלטת, וזו היא תוצאת מגבלותיהם של דיני אדם, אולם בדיני שמים – אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו.

המשנה האחרונה עוסקת בפגיעה של האדם בעצמו וביחסיה עם הפגיעה בזולת, מתוך בחינת היכולת לומר לאחר לעשות זאת. למעשה, כבר עמדנו על בסיסו של דין זה בסיום משנה ט', וראינו שהאדם שאינו רשאי לפגוע בעצמו, בכל זאת יהיה פטור אם עשה זאת.

במשנה י"א מובע הרעיון הזה שוב, אך מה שיותר משמעותי, זוהי ההבחנה בין גופו של אדם לבין ממונו. בעוד שביחס לגופו של האדם לא ניתן לעשות דבר שיפטור מאחריות כלפי הנזק והחבלה הנגרמים לו, הרי שביחס לממונו יכול האדם להתנות עם הפוגע שהלה יהיה פטור מתשלומים אם ישבור כלי או יקרע כסות.

נוצרה כאן, אם כן, הבחנה כפולה – מחד, ממונו של הזולת הינו בלתי נגיש לחלוטין, מה שאין כן ממוני שלי.¹⁷⁵ מאידך, וחשוב יותר, גופי אינו בעל ערך ממוני ואיני יכול להתנות עם מישהו אחר שיפגע בו, אך ממוני אכן נמצא בידו.

¹⁷⁴ סבתו, תשע"ג, עמ' 64, הבחין בנקודה זו בהדגשות שונות במשנה ובתוספתא. על אף שנראים דבריו שהתוספתא מעצימה את מקומו של הקב"ה בתהליך, הרי שלא ניתן להתכחש למקומו גם במשנה, וכפי שהוא מביא בעצמו בשם ליברמן, ראו הע' 52 אצל סבתו.

¹⁷⁵ ראו למשל העמדה המופיעה בירושלמי שבת פ"ד ה"ד אודות 'יהרג ואל יעבור גם ביחס לגזל': 'לא סוף דבר בשאמר לו הרוג את פלוני, אלא אפי' חמוס את פלוני'. ראו גם את דברי ליברמן בירושלמי כפשוטו' שם. בהקשר זה כתב הר' מיכאל אברהם: 'הזכויות של חברי הן טריטוריה שונה, והן נמצאות מחוץ לגבולות הטריטוריה שלי. החלטות הלכתיות שלי יכולות להתקבל אך ורק בתחומי הטריטוריה שלי, כלומר בדברים הנוגעים אליי. אבל אין

לסיכום החטיבה השלישית, נראה כי חטיבה זו עסוקה בהצגת זווית מבט מורכבות ביחס למסר הראשוני העולה מהיחידה הראשונה.

ראשית, החטיבה השלישית מעמיקה את הפער בין תשלום הבושת לתשלומים האחרים. בעוד החטיבה הראשונה והשנייה ראו את הבושת כאחד מחמשת התשלומין, הרי שהחטיבה השלישית פותחת ומאריכה בדינו של המבייש, ומנכיחה את עמדת רבי עקיבא הרגיש מאוד לכבודו של כל אדם.

שנית, החטיבה השלישית מטעימה את חובת תשלום הפיצויים במקרה של חבלה בכך שהיא מרככת את המבט המשפטי הפורמאלי. הטעמה זו נעשית על ידי הבאת הסיפורים (של רבי עקיבא באופן גלוי וארוך ושל אברהם ושרה באופן מרומז), על ידי הדגשת ההלכה הלא ריאליית הרואה בכל עני בן אברהם יצחק ויעקב, על ידי הדגשת הפער הקיים בין האיני רשאי לבין הפטורי ההלכתי מתשלום, על ידי הדגשת ההיבט המוסרי- בין אישי במחילה ובחוסר האכזריות ועל ידי הנכחת הקב"ה בתמונה המשפטית כולל הבאת התפילה.

בנוסף, החטיבה השלישית מדגישה שהתשלום במקרה של חבלה איננו תשלום פיצויי גרידא, לאור האיסור של האדם לחבול בעצמו ולאור ההבחנה בין החבלה העצמית לגרימת הנזק לממוני. בכך משרבבת המשנה לתוך הדין שנראה כדין ממוני באופיו גם שיח 'איסורי'.

אם נשוב אל טענתנו כי החטיבה הראשונה והשנייה מהדהדות את האמור בפרשת משפטים, הרי שניתן להציע כי החטיבה השלישית מקבלת את השראתה מפסוקי פרשת אמור.

כזכור, הצענו כי פסוקי ויקרא כ"ד הסמוכים לדינו של המקלל מציגים היבט נוקב בשאלת עונשו של החובל בחברו, היבט שלא בוחן רק את הנפגע אלא גם את הפוגע, לא רק את תשלומי הפיצויים אלא גם את הענישה, לא רק את הממון אלא גם את האיסור, לא רק את המישור המציאותי, אלא גם את התביעה השמימית וצלם האלוקים שבאדם.

ייתכן ויחידה זו של הפרק נשענת על רוחם של פסוקי פרשת אמור, ובכך מהווה השלמה לחלקו הראשון של הפרק ולפסוקי פרשת משפטים.

ד. פגיעתן רעה

כזכור, בין החטיבות הראשונה והשלישית (שלהן מצאנו מכנים משותפים וזיקות ספרותיות ותוכניות) ניצבת החטיבה השנייה העוסקת בחבלות חריגות. כבר טענו בראשית דברינו כי החטיבה בנויה באופן כיאסטי, כשמשנה ו' נמצאת בתווך, ובמובנים רבים היא גם משנת האמצע והמרכז של הפרק. נענין בה על מנת לעמוד על מאפיין נוסף הקשור לדברים שעלו כבר בסעיפים הקודמים.

המשנה מונה חמישה ש'פגיעתם רעה'. ביטוי זה הינו ביטוי יחידאי בספרות חז"ל,¹⁷⁶ והוא מציין אי סימטריה קיצונית ביחס לחמישה אלו. החובל בהם – חייב. הם שחבלו באחרים – פטורים.

שום אפשרות שאני אקבל החלטות שנוגעות לממון זולתי. זה מחוץ לתחום התקפות של השיקולים וההכרעות שלי (מצוטט אצל רזניקוביץ', תשע"א, עמ' 65). וראו עוד הרב שג"ר, תשס"ד, (עמ' 118) הכותב דברים דומים: "נראה שיש לבאר הלכה קשה זו מתוך ההיגיון של אביזרייהו שהוא היגיון אי-הנגישות. ממון האחר איננו נגיש לזולתו, הוא מחוץ לתחום למי שאינו בעליו. האיסור להציל את עצמו בממון חברו אינו נובע מכך שממון חברו עדיף מחייו, אלא מכך שממון חברו איננו נכלל במצאי התרופות שבאמצעותן הוא יכול לרפא את עצמו! זוהי הקצנה נוספת של רעיון האחרות כמוחלט לא נגיש...".

¹⁷⁶ המקור היחיד שמצאתי שאולי דומה לזה הוא בתוספתא מסכת בבא מציעא פרק ח הלכה כו: 'הגבאין והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין והשאר עושין בהן צרכי רבים', ובכל זאת ההבדלים רבים וברורים.

המשנה לא מבארת דין זה, ואף לא מחלקת בין חיובים שונים. הניסוח הוא קיצוני ולאקוני - החובל בהם חייב והם שחבלו באחרים פטורין.

הדין המחייב את האישה והעבד לשלם בעתיד (היא אחרי גירושה והוא אחרי שחרורו) חושף, כמובן, את הטעם המשפטי לסיבת פטורם - הם אינם ברשות עצמם על מנת לשלם על חבלה שגרמו.

לצד זאת, החובה לשלם להם במקרה של חבלה, ובייחוד כשמדובר על חרש שוטה וקטן (שבמקרים רבים מאוד לא נידונים כברי זכויות) מדגישה מאוד את היות האדם באשר הוא אדם בעל צלם אלוקים, פגיע ובלתי נגיש לזולת. החובל באחד מאלו ידע בסיומו של הפרק שלא זו בלבד שהוא חייב לשלם להם על הנזק, אלא שיש כאן פגיעה גם באנושיותם וגם כלפי ריבונו של עולם. בכך הופכת הלכה שמנוסחת באופן פורמאלי ורזה למרכז ולב הפרק - כאשר היא חושפת את הערך העצמי שהינו נחלת כל אדם באשר הוא, והמובע בחובה לשלם את תשלומי החבלה גם לחרש, שוטה, קטן, עבד ואישה.

ה. זיקות למשניות ממסכתות אחרות

לאחר הצעת המבנה של הפרק, נראה כיצד זיקות של משניות וקטעי משניות מתוכו לפרקים ומסכתות אחרות יכולות גם הן לשפוך אור על המסר המורכב שעלה ממנו, ועל שאלת אופיים של תשלומי החבלה.

1. הבושת

הבושת היא רכיב דומיננטי במשניות במסכת כתובות העוסקות בחובות התשלום של האונס והמפתה, והיא מופיעה שם בדומה לפרקנו, עם הכלל של 'הכל לפי המבייש והמתבייש'. כמו כן, הבושת מופיעה בסמיכות לצער, המהווה חלק מחובות התשלומים של האונס (ולא של המפתה). כך גורסת המשנה בפרק השלישי מכתובות:

משנה ה

המפתה נותן שלשה דברים והאונס ארבעה

המפתה נותן בושת ופגם וקנס מוסיף עליו האונס שהוא נותן את הצער

ומה בין האונס למפתה שהאונס נותן את הצער והמפתה אינו נותן את הצער...

משנה ח

ואיזו היא הבושת הכל לפי המבייש והמתבייש

פגם רואין אותה כאילו היא שפחה נמכרת כמה היתה יפה וכמה היא יפה

קנס שווה לכל אדם וכל שיש לו קיצבה מן התורה שווה לכל אדם

המשנה האחרונה מראה שלושה קני מידה לתשלום הבאים לידי ביטוי במקרה של המפתה. הראשון הוא הבושת, התלויה במבייש והמתבייש. השני הוא הבחינה 'כאילו היא שפחה נמכרת' כלומר, בחינת המכנה המשותף האנושי הנמוך ביותר. השלישי הוא 'השווה בכל אדם' - קנס קצוב מן התורה.

מדרג זה שבין קני המידה מוצג מהסובייקטיבי ביותר לאובייקטיבי ביותר. הקנס הוא הקצוב והישוה בכל אדם'. הפגם משווה את כל בני האדם לשפחה הנמכרת, אך מאלץ את בית הדין לבדוק את המקרה לגופו, ואילו הבושת תלויה לחלוטין במבייש וגם במתביישת. קריאת משנה זו וזיקתה לפרקנו מדגישה שוב את המיוחד שבתשלום הבושת ואת הפער בינו לבין תשלומים אחרים דוגמת הפגם או הנזק. בנוסף, הזיקה למפתה מלמדת שהבושת משולמת בלי קשר לחבלה גופנית, אלא גם על פגיעה נפשית והשלכות חברתיות וציבוריות של מעשה הפוגע.

הצער מופיע גם הוא במשניות אלו, והוא ייחודי לאונס אל מול המפתה. זהו הכאב שחוה הנאנסת שלא קיים אצל המפותה המסכימה למעשים הנעשים בה. גם ביחס לחובל בחבירו ראינו שניתן לראות את הצער כפיצוי על כאב גם ללא גרימת נזק ממשי או חבלה בעלת רושם.

בסיכומו של דבר, ניתן לראות את הזיקה שבין החובל לאונס בעיקר כמעצימה את ההיבט הנפשי והאישי. זיקה זו תשוב ותופיע בסוגיית הפתיחה של התלמוד הבבלי, ונעמוד עליה במקומה.¹⁷⁷

2. אפילו עניים שבישראל

דברי רבי עקיבא במשנה ח' 'אפילו עניים שבישראל רואין אותן כאילו הן בני חורין שירדו מנכסיהם שהם בני אברהם יצחק ויעקב' מהדהדים משניות ממקומות שונים בש"ס. ראשית, המשנה בריש פרק 'ערבי פסחים' העוסקת בליל הסדר מתנסחת באופן דומה: ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב לא יפחתו לו מארבעה כוסות שליין אפילו מן התמחוי

גם ביחס לחובת ההספד מצינו לשון דומה במשנת כתובות ד', ו', העוסקת בחובות הבעל כלפי אשתו:

וחייב במזונותיה ובפרקונה ובקבורתה

רבי יהודה אומר אפילו עני שבישראל לא יפחות משני חלילים ומקוננת

בנוסף, ניתן לזהות בברור את השפעת דברי רבי עקיבא על רבי יוחנן בן מתאי ודבריו המופיעים בתחילת הפרק השביעי במסכת בבא מציעא:

השוכר את הפועלים ואמר להן להשכים ולהעריב מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן

מקום שנהגו לזון יזון לספק מתיקה יספיק הכל כמנהג המדינה

מעשה ברבי יוחנן בן מתיה שאמר לבנו צא ושכור לנו פועלים ופסק עמהם מזונות

וכשבא אצל אביו אמר לו

אפילו את עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאתה ידי חובתך עמהם

שהן בני אברהם יצחק ויעקב

אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם אלא פת וקיטנית בלבד

¹⁷⁷ עוד בנוגע ליחסי משנתנו ומשנת האונס והמפתה ראו אצל גבריהו, תשע"ג, עמ' 55-54.

ניתן לזהות במשנת ערבי פסחים וכן בדברי רבי יהודה בכתובות מאמץ להתייחס לעניים בנקודות הזמן המסוימות, כגון ליל הסדר ורגעי קבורתו של אדם, לא כעניים, אלא כבני חורין, כאנשים עשירים ומכובדים. לולא הלכות אלו היה העני חווה את ליל הסדר כלילה של דלות וחסרון, והלווייתו היתה נטולת קינה ואנושיות. הלכות המשנה באות לשוות גם לעני, לפחות במקרים אלו, צלם אנוש מכובד, ולהביא אותו לכלל הגדרתו כבן החברה הגבוהה, ולפחות הממוצעת. ההתייחסות אליו מתעלמת ממצבו הקונקרטי והממשי, ומשווה לו מעמד גבוה אובייקטיבי, על רקע ייחוסו לאברהם יצחק ויעקב.

קריאה זו מקרינה גם על הופעת הביטוי בפרקנו. רבי עקיבא מחדש שלעניין הבושה והערך העצמי של האדם אין להתייחס אל העניים כאל פחותים בערכם, אלא לשוות להם את הערך העצמי הגבוה ולפצות אותם בהתאם במקרה של פגיעה ובושה.

הדברים המיוחסים לרבי יוחנן בן מתיא והמובעים בדברי רבי עקיבא הינם מרחיקי לכת עוד יותר. מדובר כאן לא רק ביחס שנועד להעצים את מעמדם ביחס למה שהוא באמת, אלא בשינוי זווית המבט בהתייחסות אל העני. רבי עקיבא מלמד שהעני, באשר הוא בן אברהם יצחק ויעקב, לעולם ידון כבן חורין שירד מנכסיו¹⁷⁸ ולכן ערכו העצמי (לגבי בושת ומתוך כך גם לגבי חובת המזונות של המעביד כלפיו) יהיה לעולם גבוה. בכך ממסמס רבי יוחנן בן מתיא את תמונת החברה ההיררכית, שבה המעביד הוא בן המעמד הגבוה ואילו הפועל הינו עני התלוי בו. ראייה שכזו בזיקה לפרקנו תעצים עוד יותר את חריגותו של תשלום הבושת, השונה מהאופן בו מחושבים התשלומים האחרים (לאור אומדן אובייקטיבי לכאורה של הנזק, וכזה המחושב על פי המכנה המשותף הנמוך – עבד נמכר בשוק או שומר קישואים) והמתייחס לכבודו של האדם כבעל ערך שאינו תלוי במציאות הריאלית.

3. בכורות

רמיזות נוספות ניתן למצוא בפרקנו למסכת בכורות ודיני בכור. ראשית, החבלה המוצגת ומוזגמת על ידי פגיעה בעין/יד/רגל (סמה את עינו קטע את ידו שבר את רגלו) מופיעה גם ביחס לבכור בהמה, בהקשר של מומים שייתכן ומאפשרים שחיטתו גם ללא ראיית מומחה (משנה בכורות, ה, ה):¹⁷⁹

בכור שנשמת עינו שנקטעה ידו שנשברה רגלו הרי זה ישחט על פי שלשה בני הכנסת
רבי יוסי אומר אפילו יש שם עשרים ושלושה לא ישחט אלא על פי מומחה

שנית, גם אזכור הצרימה באוזן במשנה ח' מוצא לו מקבילה במסכת בכורות, באותו הפרק (ה, ג):

הצורם אוזן הבכור הרי זה לא ישחוט עולמית דברי רבי אליעזר
וחכמים אומרים לכשילד לו מום אחר ישחט עליו
מעשה בזכר שלרחלים זקן ושערו מדולדל
ראהו קסטור אחד

¹⁷⁸ כך מופיע בגמרא בכתובות ס"ד ע"ב: "אשר יחסר לו" (דברים טו, ח) - אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלושה מילים.
¹⁷⁹ השילוש של 'עין-יד-רגל' מקורו בלשון המקרא בשמות, אם כי שם מופיעה גם השן.

אמר מה טיבו שלזה

אמרו לו בכור הוא ואינו נשחט אלא אם כן היה בו מום
נטל פגיוס וצרם באזנו ובא מעשה לפני חכמים והתירו
וראה שהיתירו והלך וצרם באוזן בכורות אחרים ואסרו...

הצרימה באוזן היא סוג של פגיעה השונה מקטיעת היד, שבירת הרגל וסימוי העין. שלוש הפגיעות נחשבות כפגיעות ברורות ובוטות. עד כדי כך ברורות, שלדעת ת"ק אין אף צורך במומחה על מנת להתיר את שחיטת הבכור. ראה זו של פגיעות אלו כפגיעות גדולות וברורות נמצאת גם במקום נוסף, בסוגיית הבבלי בכתובות ע"ז ע"א. המשנה שם עוסקת באדם שהתחתן עם אישה ולאחר זמן נולדו בו מומים. הדיון הוא האם כופים אותו לגרשה (ולמעשה לשחררה ממנו) או שלא. על גבי דעת ת"ק (שהאיש שנולדו בו מומים אין כופים אותו להוציא) מובאת דעת רשב"ג, הסובר שבמומים גדולים כן כופה ביה"ד את האיש להוציא את אשתו.

סוגיית הגמרא מביאה ברייתא שנועדה להבהיר מי הם המומים הגדולים:

ואלו הן מומין גדולים? פירש רשב"ג: ניסמית עינו, נקטעה ידו, ונשברה רגלו.

כאמור, קריאה זו תואמת לקריאת המשנה במסכת בכורות, הרואה את שלושת המומים הללו כמומים גדולים, המחייבים אליבא דרשב"ג להוציא אישה בכתובתה, והמאפשרים אליבא דת"ק לשחוט הבכור גם ללא מומחה.

בפרקנו ניתן יהיה לראות את שלושת המומים הללו כדוגמאות לחבלות ממשיות, חבלות שהתשלום עליהן יכלול את כל רכיבי תשלומי החבלה – ובדגש על תשלום הנזק שאותו הן באות להדגים.

לעומת זאת, הצרימה באוזן איננה פגיעה ממשית וגדולה, והמשנה בבכורות מבהירה שאין מדובר במום המאפשר לשחוט הבכור. אלא שעל רקע זה המשנה בפרקנו נתפסת כמחדשת וכשונה. על אף שלא מדובר ב'מום' גדול וממשי, בכל זאת כשישה פגיעה שכזו באדם, קיימת חובת תשלום. כפי שראינו, החובה הזו מאפיינת את התשלום עבור הבושת – תשלום שאינו עבור פגיעה 'ממשית' וחיצונית, וזהו אחד מחידושי הפרק – מרכזיותו של ההיבט הילא ריאלי בתשלומי הבושת.

היבט נוסף אפשרי שעמד עליו ולפיש הוא הדהודה של מערכת המושגים של דיני הקודשים בתוך דיני החובל, כמרמזת לכך שהפגיעה בגופו של האדם אין היא רק פגיעה שבין אדם לחבירו, אלא שיש בה מעין מעילה ופגיעה לא רק בגופו ובכוח עבודתו בלבד, אלא... בקדושתו כחלק מיממלכת כהנים וגוי קדוש.¹⁸⁰

4. יומא¹⁸¹

יום הכיפורים מוזכר בפרקנו בהקשר לדינו של האדם החובל בחברו ביום זה. באופן מרומז, ניתן למצוא הדהוד למשנה י' המציינת ש'אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו' במשנת הסיום של מסכת יומא, הגורסת כי 'את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה מכל חטאותיכם לפני ה'

¹⁸⁰ ולפיש, תשנ"ד, עמ' 2-51.

¹⁸¹ תודה לפרופ' נעם זהר שהעמידני על זיקה זו שבין פרקנו לסיום מסכת יומא.

תטהרו עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, ושבנו לבין חברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו.

כשם שתהליך הכפרה שבעבירות שבין אדם לחברו דורש לא רק את יום הכיפורים אלא גם (ואולי בעיקר) את ריצויו של החבר הפגוע, כך גם תהליך המחילה שמבקש החובל לעבור לא מתמצה בנתינת הממון, אלא בבקשת המחילה מהחבר החובל.

הדהוד זה יכול לחזק את תפיסת הסיטואציה שבין החובל לנחבל במושגי העבירות שבין אדם לחברו, ואת תהליך התשלומים של הפרק לא רק כפיצוי אלא כמכוון גם לריצוי ולמחילה, ולמעשה לתשובה ולכפרה.

ו. סיכום – עריכת הפרק ומשמעותה

לסיכום, נחזור על עיקרי הטיעונים על אודות עריכת הפרק ומשמעותה. הצגנו את מבנה הפרק כבנוי על שלוש חטיבות. זיקות פנימיות של המשניות בתוך כל חטיבה וחטיבה, וכן מערכת של קשרים בין החטיבה הראשונה והשלישית הבהירו לנו שחלוקה זו היא מכוונת ובעלת משמעות.

זיהינו כי החטיבה הראשונה מכוננת את תשלומי החבלה כיחידה אחת, בעלת פתיחה כוללת, על אף שתשלום הבושת נותר מובחן מעט משאר התשלומים. עוד זיהינו כי החטיבה השלישית מרכיבה על גבי החובה הפורמאלית של תשלום הפיצויים במקרה של חבלה היבטים נוספים- מוסריים, דתיים ואנושיים.

עמדנו על זיקת שתי החטיבות הראשונות לפרשת משפטים וזיקה עמומה יותר של החטיבה השלישית לפרשת אמור.

בנוסף, עמדנו על מסכת של קשרים בין כמה ממשניות הפרק למקורות אחרים בספרות חז"ל, קשרים שסייעו להבהרת היבטים שונים בפרק, בעיקר ביחס לחטיבה השלישית ולתפקידה.

נראה כי ראיית הפרק כיחידה סגורה וערוכה תורמת להבנת המסר העולה ממנו, מעבר לסך ההלכות הנלמדות בו.

המסר המורכב על גבי פירוט תשלומי הפיצויים במקרה של חבלה ניתן להתנסח כהדגשת ערכו העצמי של האדם מעבר להיבטים הממוניים, ובמובנים מסויימים, כמנוגד אליהם.

4. ניתוח סוגיות הפרק

4.1 סוגיית הפתיחה

א. פתיחה

סוגיית הפתיחה של הפרק היא מהמפורסמות והמרתקות בתלמוד הבבלי. הסוגיה מונחית לאור משפט הפתיחה: אמאי,¹⁸² עין תחת עין אמר רחמנא. אימא ממש? אמרי¹⁸³ לא סלקא דעתך. (=למה? עין תחת עין אמרה התורה, האם נאמר ממש? אמרו - לא עולה על דעתך).

משפט פתיחה זה מתחיל בתמיהה – 'אמאי'. התמיהה היא על המשנה הראשונה, ולמעשה על כל מערכת דיני הפיצויים על נזקי גוף כפי שהיא מופיעה בפרק.

הסוגיה מציבה את הפסוק מן התורה בו נאמר במפורש 'עין תחת עין' ומציעה את האפשרות שאכן יקויים הדין של 'מידה נגד מידה', אך הצעה זו נדחית במילים 'לא סלקא דעתך'. מכאן ואילך תפרוס הסוגיה נימוקים שונים לדחיית מחשבה זו, ולביסוס ההיגיון העומד בבסיס המשנה וההלכה – הגובה ממון עבור חבלה גופנית. נימוקים רבים אלו (כעשרה במספר) ידונו על ידי הסוגיה באריכות, ידחו או יתקבלו, עד לחתימתם, כעבור דף שלם (במהדורת דפוס וילנא).

נראה ברור שההנחיה לגבות סכום כסף עבור חבלה גופנית, הנחיה המוכרת כ'עין תחת עין ממון', היתה ידועה ומקובלת על הסוגיה. כל המקורות שיובאו במהלכה¹⁸⁴ לא משקפים התלבטות בנוגע למהות העונש של החובל בחבירו, אלא מנסים לבסס ענישה זו על פסוקים וסברות, לפי דרכו של כל אחד ואחד.

על גבי קביעה זו, זוקקת הסוגיה עיון וביאור – מדוע עליה להביא סדרת מקורות ארוכה כל כך? ברור שאילו היה עניינה של הסוגיה רק במציאת מקור לדין המשנה, ניתן היה להסתפק בהוכחה אחת שאף התקבלה על ידי הסתמא, ולהמשיך לסוגיה הבאה. כך נהג התלמוד הירושלמי, וכך נוהגת בדרך כלל הסוגיה הבבלית. בניסוח פוזיטיבי נשאל – מה המשמעות המובעת בעריכת הסוגיה כפי שהיא לפנינו?

לכאורה, נראה כי מאמציה של הסוגיה לגבות את ההסבר ש'עין תחת עין ממון' יכולים ללמד על מודעות חריפה לכך שפשטם של הכתובים, ללא הסברים מעין אלו, יכול להתפרש כ'עין תחת עין ממש'. נקודה זו מתחדדת בסיומה של הסוגיה, שכשמובאים דברי רבי אליעזר – האומר 'עין תחת עין ממש', הסוגיה תמהה עליו בדברים הבאים – 'ממש סלקא דעתך? ורבי אליעזר לית ליה דהני תנאי'.¹⁸⁵ ברור לחלוטין שרבי אליעזר (הקדום לכל התנאים והאמוראים בסוגיה) לא מחוייב להם, ויכול לחלוק ולנקוט בעמדתו. מאידך, נראה שהסוגיה חוגגת את נצחונה במשפט זה – הבאת כל הברייתות והמימרות מתגבשת לכדי תמונה שלא יכולה להעלות על הדעת את האפשרות של ה'ממש'.

¹⁸² בכת"י ותיקן ופירנצה 'ואמאי'.

¹⁸³ כת"י המבורג שונה משאר כתבי היד במשפט זה, שבו נעדרת המילה 'עין', ונוספה המילה 'אמרי' אחרי המילה 'ממש'. בכתבי היד האחרים הגרסה היא 'אמאי, עין תחת עין אמר רחמנא, אימא עין ממש? לא סלקא דעתך'.

¹⁸⁴ למעט שיטת רבי אליעזר שעל תוכנה נעמוד בהמשך.

¹⁸⁵ בכתבי היד האחרים הנוסח שונה מעט – בכת"י פירנצה 'דכל הני תנאי ובכת"י מינכן 'דכולהו הני תנאי'. בדפוסים מופיע – 'לית ליה ככל הני תנאי'.

דברים אלו יש בהם כדי להסביר את המוטיבציה של הסוגיה לאסוף דעות רבות ככל שניתן ולשכנע ש'עין תחת עין ממון'. ועדיין אין בכך די. אופן טיפולה השונה של הסוגיה בהוכחות השונות מזמין עיון נוסף ומפורט בכל אחת מהן בנפרד, ובכולן ביחד כמכלול, עיון שתוצאתו תהיה הבנת עמדת הסוגיה דווקא כסוגיית פתיחה ומבוא לפרק החובל בכללו.

עוד טרם נפנה לניתוח הסוגיה, ניתן דעתנו על כך שמדובר בסוגיית פתיחה. כבר עמדו חוקרים על מאפיינים שונים של סוגיות פתיחה למסכת.¹⁸⁶ הצד השווה של דבריהם, בלי קשר לדיון אדות היותן סוגיות סבוראיות או לאו דווקא,¹⁸⁷ הוא ראיית סוגיות הפתיחה כ'מבוא לשיעורים' או 'הרצאות פתיחה'.¹⁸⁸

לאור זאת קריאת הסוגיה תבקש לחשוף את הנחותיה הרעיוניות המהוות מסד ותשתית פילוסופית לפרק החובל כולו.

ב. מבנה הסוגיה ועריכתה

הסוגיה בנויה כמערכת של תשובות לשורת הפתיחה. פתיחת הסוגיה היא בשאלה 'אמאי, עין תחת עין אמר רחמנא, אימא ממש? אמרי, לא סלקא דעתך'. האפשרות התאורטית שדין 'עין תחת עין' הוא 'ממש' נדחית על הסף, ומכאן ואילך מגלגלת הסוגיה מקורות ממקורות שונים שמטרתם לאשש את הקביעה הזו.

הסוגיה פותחת במדרש הלכה המובא בשינויים גם בספרא לויקרא כ"ד, והמורכב משני שלבים – הראשון מנסה ללמוד את 'עין תחת עין ממון' בגזירה שווה מ'מכה בהמה ישלמנה'. לאחר מכן הדיוק עובר לפסוקי הרוצח במזיד (במדבר ל"ה), וההבחנה בין האיסור לקחת ממנו כופר לבין ההיתר לקחת כופר מחבלות לאברים.

הטיפול של הסתמא במדרש זה הוא ארוך ודקדקני. להצעתה, הדחיה של הלימוד הראשון נובעת מכך שיש ללמוד 'אדם מאדם' ולא 'אדם מבהמה', וכך מסבירה הסתמא את חלקה השני של הברייתא, הגורס 'ואם נפשך לומר' – כלומר, מאחר ויש לקורא תמיהה על דברינו, הרי שנתמודך אותם במקור אחר.

לאחר ברייתא זו מובאות שתי ברייתות, של רבי דוסתאי ושל רשב"י, ברייתות הלומדות את הלכת 'עין תחת עין ממון' כנובעת מהכלל של 'משפט אחד יהיה לכם'. שני הלימודים הדומים גם נדחים באופן דומה, ומשווים שניהם לעונש המוות במקרה של רצח.

¹⁸⁶ בריל, תשס"ד, עמ' 204-205: "...בולטים הדיונים שבתחילת מסכתות אחדות בנוגע לניסוחה של המשנה הראשונה או למקום אותו תופסת המסכת בשורת המסכתות האחרות. כנראה פתחו כך את השיעורים שבבסיסם היה הטקסט התלמודי". ווייס, תשי"ג, עמ' 10: "הסוגיה (היינו סוגיית ריש גיטין) עושה כמעט רושם של הרצאת פתיחה כביכול. עוד סוגיות מקיפות כאלו בראש המסכת, העושות רושם כזה יש ביבמות ובקידושין ובערכין". ובעמ' 15: "זהו בערך אופייה של הסוגיה הראשונה שבכל מסכת ומסכת מנקודת מבט זמן התהוותה. כל מהותן כולה של סוגיות אלו אומרת דרך כלל הרצאה ושיעור בעל אופי משלו... סוגיית הרצאת פתיחה בלבד". וראו עוד ברנדס, תשס"א; ברנדס תשס"ו, ובאריכות רבה במבוא ובעבודתה של סויסה, 2007.

¹⁸⁷ ראו ביקורתו של הלבני, תשס"ט, עמ' 7 הע' 20: "מקצת מן החוקרים היום מייחסים סוגיות סתמיות, במיוחד אלה שמופיעות בראש המסכת או בראש הפרק, לרבנן סבוראי. לא ראיתי שום ראיה שכן הוא, ולא מצאתי הבדלים אופייניים בין הסוגיות האלה לבין שאר הסוגיות הסתמיות שיעידו שמזמנים שונים הם (למרות המאמצים השונים של כמה חוקרים)". כפי שצינו במבוא, לענייננו אין זה משנה האם העריכה הסתמאית היא אמוראית או סבוראית. חיפושנו הוא אחרי המשמעות של הטקסט כפי שהוא לפנינו, ולא לשאלת תיארוך עריכתו.

¹⁸⁸ ווייס, תשי"ג, 9-10.

השלב הבא כולל שני לימודים של 'תנא דבי'. בשניהם אין התייחסות ישירה ל'עין תחת עין ממש' והלימוד בהם הוא מהמילה 'נתן' או מהביטוי 'יד ביד'. שני הלימודים לא נדחים על ידי הסתמא. לאחר מכן מובאים דברי אביי הלומד מתנא דבי חזקיה. דברי אביי חוזרים ל'עין תחת עין' ואגב דחיתם מושווים בסוגיה לדיני מלקות. השלב הבא הוא לימוד כפול בשם רבא, על אודות צער ורפואה המשתלמים במקום הנזק. הסוגיה דוחה את הלימודים הללו באופן דומה. לאחר מכן מובאים דברי רב אשי, הלומד בגזרה שווה מ'תחת השור', אך דבריו נדחים בדיוק כמו שנדחתה השוואה זו של הברייתא בתחילת הסוגיה, ולכן מועמד רב אשי כלומד מדינו של האונס. לסיום הסוגיה מובאת דעת ר"א הנדחית ומוסברת על ידי האמוראים.

מעשה העריכה של הסוגיה ניכר בשלושה ממדים: ראשית, פריסת המקורות, סידורם וארגונם. שנית, גיבושה הסופי של הסוגיה והוספת מקורות שלא נאמרו באופן ישיר על אודות 'עין תחת עין' ממון, כפי שנראה להלן. שלישית, ההתערבות של הסוגיה בהערות, הוכחות ודחיות. טרם נעבור לניתוח הסוגיה, נציג את הניתוחים שכבר בוצעו ואת המסקנות שהוסקו מעריכתה.

ג. ניתוחים קודמים לעריכת סוגיית 'עין תחת עין'

להבדיל מרוב סוגיות הפרק האחרות, סוגיית הפתיחה כן זכתה לניתוחים ולנסיונות לחשוף את משמעות עריכתה. ראשון למנתחיה הוא פרידמן, אם כי דבריו אינם מובאים במסגרת ניתוח הסוגיה, אלא כחלק מנסיונו לאתר תוספות וקטעי סברא בפרק החובל.¹⁸⁹ על פי דרכו¹⁹⁰ פרידמן מציין בדבריו את מספר הראיות (עשר)¹⁹¹ ורואה בו ביטוי למעשה עריכה מכוון, כמו גם את הסידור הכרונולוגי של הדוברים בסוגיה. פרידמן מעיר כי חמש מהראיות נדחו, וחמש נתקבלו לאחר שנתקנו. לדבריו:

אלו שנדחו כולן ראיות מתוך סברה ואלה שנתקבלו, כולן דרשות הכתוב. ושמא יש טעם בדבר, שכן דרשה, אף שיש בה פגם, יבוא דרשן מומחה, וידע בטיב טעמו לתקן את הדרשה, אבל סברה, הריהי יסוד הדין ושורש ההלכות, ואם יש בה פגם אין בה כלום.¹⁹²

דבריו של פרידמן יכולים להאיר את עינינו כעמדת פתיחה לניתוח הסוגיה – הן בתשומת הלב לעקבות מעשה העריכה והן לעובדה שהסוגיה מתייחסת לראיות שונות באופן שונה – חלקן מתקבלות וחלקן נדחות.

¹⁸⁹ פרידמן, תשל"א.

¹⁹⁰ ראו פרידמן, תשל"ז, וכן דבריו (פרידמן, תשל"ח, עמ' 316): 'בדיקת מבנה הסוגיות בכמה פרקי גמרא רומזת על כך שהסוגיות וגם חלקי הסוגיה בנויים על הרמוניה מספרית, ובמיוחד בולטים אותם מספרים ששימשו שימוש ספרותי יסודי מני קדם: שלוש, שבע ועשר.'

¹⁹¹ בהע' 19, מעיר פרידמן כי הרמ"מ כשר כבר עמד על המספר הזה. ראו הר" כשר, תשט"ז, עמ' רנט.
¹⁹² עמ' 423.

יחד עם זאת, ניתוחו של פרדימן לא ממצה את הגלום בסוגיה זו, והוא מותיר מקום נרחב לעיין ולאפיין את מהלכיה של הסוגיה ומטרותיה, מה גם שדבריו אינם מציעים משמעות ערכית לסוגיה ולמובע במבנה ואופן ארגונה.

תשומת הלב במחקרו של זהר¹⁹³ היא לשני היבטים בסוגיה. ראשית – למסגרתה, המשלבת היבט צורני של 'חתימה מעין פתיחה', ושנית, לטיפול הדיפרנציאלי (כהגדרתו) של הסוגיה בהוכחות השונות. לאחר שהוא מפרט ומשכנע מדוע אין מדובר כאן בלקט אקראי, ובעיקר שעבודת התגובה של הסתמא היא היוצרת את אפקט העריכה הערכי של הסוגיה, מציג זהר את ניתוח למסגרת הסוגיה, כפי שזו משתקפת בהתערבות הסתמא בהבאת מדרש ההלכה מהספרא ובדברי רב אשי. לדבריו: 'בנוסחה זו ביקש עורך הסוגיה לבטא את גישתו לגבי הדרך הראויה לדיון ולהכרעה בשאלה אם 'עין תחת עין' ממש או ממון. מודגש בה שהקושי להגיע להכרעה נובע מהתלבטות לגבי התפיסה הערכית הנכונה של פגיעה גופנית'. זהר עומד על המורכבות הערכית שביחס לחבלות גופניות – בין רצח לפגיעה ברכוש, ומכיוון ש'הספק העקרוני נשאר במקומו... המוצא היחיד הוא ללמוד ממקור מקראי ישיר המנתק את החובל מן הרוצח ומרה בפירוש על תשלום ממון'.¹⁹⁴

לאחר הצגת מסגרת זו הוא פונה לנתח את ההוכחות שנדחו ואת ההוכחות שהתקבלו. לדבריו המאפיין לא יכול להיות כפי הסברו של פרידמן (שהבחין בין הוכחות על דרך הסברא לבין הוכחות שנשענות על פסוק), וזאת משום שהבחנה בין לימודים הנשענים על הכתוב לבין לימודים מן הסברה היא הבחנה שקשה (ואולי בלתי אפשרי) לקיימה. הצעתו החלופית היא לחלק בין הוכחות על דרך השלילה, המניחות שעקרונית ענישה גופנית הינה לגיטימית, ורק עיכובים שונים מונעים אותה, לבין הוכחות על דרך החיוב, שמהן עולה שאין מקום לענישה גופנית בכלל במקרה של נזק וחבלה.¹⁹⁵

מגמת העורך, לדבריו, היא 'לדחות את סוג זה של הוכחות על דרך השלילה... טעמו המסתבר הוא שמטיעונים כאלה... משתמע כאילו עקירת עין החובל 'ממש' היא עונש ראוי או על כל פנים קביל, ורק בעיות מעשיות או משפטיות-פורמליות כובלות את ידינו מליישמו'.¹⁹⁶ בשלב האחרון פונה זהר לנתח את גופי הטענות של הסוגיה ביחס להוכחות השונות, ומסקנתו היא ש'התכנים הספציפיים של הטענות משני הצדדים מצטרפים לפסיפס משוכלל, המסרטט תפיסה רעיונית לגבי העברה של חבלה גופנית ועונשה הראוי'. בכך הוא מוצא את מגמתה של הסוגיה בהפרדה שבין החבלה לבין הרצח, והדגשת ההבחנה החדה שראשיתה במקרא, 'בין נטילת חיי אדם לבין פגיעה בלתי קטלנית בגוף'.¹⁹⁷

¹⁹³ זהר, תשס"ז.

¹⁹⁴ עמ' 131-132.

¹⁹⁵ סלע, תשס"ח, עמ' 125, מביא בדבריו אפשרות אחרת לראות את מגמת הסוגיה, אך דוחה אותה: 'יהיה מקום לחשוב שהעיסוק המוגבר בסוגיית התלמוד הבבלי בשאלת המקור של הדין "עין תחת עין" – ממון" מלמד על כך, שלמקור הדין יש חשיבות הלכתית-מעשית, והשלכה על אופיים של התשלומים כפיצוי אזרחי או כעונש. דוגמה אחת לכך ניתן לראות במסגרת הדיון במקור הדין המובא בספרא. בדיון זה נוכחנו להבחין בשינוי שבין הדרך בה למדו האמוראים את מקור הדין בספרא לבין הדרך העולה ממקרא דברי הספרא כשלעצמן, הבדל שאפשר שיש בו כדי להשפיע על מהותם של התשלומים. ברם לאחר העיון בכל עשרת הלימודים לא ניתן, לדעתנו, להגיע למסקנות חד משמעיות באשר למהות התשלומים, ועל כן נמנענו מלכלול את הדיון בעשרת לימודים אלו במסגרת מחקר זה'.

¹⁹⁶ זהר, תשס"ז, עמ' 135.

¹⁹⁷ זהר, תשס"ז, עמ' 139.

ניתוחו של זהר מתקדם הרבה מעבר לתשומת הלב של פרידמן למספר הראיות או לסדרן הכרונולוגי. כאמור, זהר מציג בדבריו היבטים ערכיים שהוא מוצא בעריכת הסוגיה, וזאת לאחר שהוא מנתח את התערבות העורך בצורה מפורטת מחד, אך מתוך מבט רחב על מלאכתו, מאידך.

ניתוחנו יאחוז בדבריו של זהר כעמדת מוצא, ובכל זאת, יחרוג ממנו מעט. ראשית, הן זהר (וכמו פרידמן לפניו) מצאו בסוגיה מסגרת של עשרה לימודים. שניהם, ובייחוד זהר, עמדו על המבנה הדומה של הפתיחה והחתימה, ועל כך שהסתמא דוחה באופן זהה את שני הלימודים הראשונים (מכה אדם ומכה בהמה בספרא, ובמקביל, תחת-תחת משור בדברי רב אשי). אלא שאם נדייק, דברי רב אשי מוצעים בסוגיה בשני אופנים, כשהראשון נדחה, והשני מקויים. תשומת הלב של החוקרים היתה, כאמור, גם להצעה הראשונה בדברי רב אשי (שנדחתה), ולמרות זאת ספרו שניהם את 'רב אשי' כראיה אחת בלבד. בנוסף, נראה לי שניתוח זה מותיר את רבי אליעזר ועמדתו מחוץ למסגרת הסוגיה, וגם בזאת יש החמצה מסויימת, כפי שנראה להלן.¹⁹⁸

שנית, ובאופן עקרוני יותר, נראה שעבודתו של זהר הינה על הטקסט המונח לפנינו. פרידמן העיר על יחידה בתחילת הסוגיה שלטענתו מקורה בסוגיה אחרת,¹⁹⁹ אך לא פיתח את משמעותה. בדברינו בהמשך הניתוח ניתן את דעתנו ליחסים וזיקות שבין סוגייתנו לסוגיות אחרות, זיקות שיהיו משמעותיות מאוד בהבנת מעשה העריכה של הסוגיה ועמדתה הערכית.

שלישית, זהר מזהה בדבריו אחרי מגמתה של הסוגיה בהבחנה שבין הרצח לבין החבלה הגופנית, והשוואתה של זו, בסופו של דבר לפגיעה ברכוש. כפי שנראה בהמשך, ניתוח הסוגיה מלמד על מורכבות שממשיכה ללוות את הלומד, וייתכן והיא מהווה ביטוי ממצה יותר למגמתה של הסוגיה, יותר מאשר הבעת עמדה ערכית חדה הממשיכה את עמדתו של החוק המקראי, כדברי זהר.

ד. ארגון המקורות בסוגיה

מבחינת ארגון המקורות בסוגיה, הרי שניתן בנקל לזהות את האסתטיקה של הסוגיה, המופיעה הן במסגרת ('חתימה מעין פתיחה') והזוגות של המקורות המוצגים ללומד והן בשרשרים וזיקות ספרותיות בין חלקיה.

ניכר שהסוגיה מציגה מסגרת כללית - 'חתימה מעין פתיחה', המלמדת על עריכה ועיצוב הסוגיה. הסוגיה נפתחת ב'עין תחת עין'. אימא ממשי' ונסגרת בדברי רבי אליעזר – 'עין תחת עין ממשי'. למעשה, ברור שדברי רבי אליעזר מוצגים כמגיבים אל הפתיחה הזו ומציבים אלטרנטיבה לסוגיה כולה. בנוסף, וכפי שכבר הבאנו בשם זהר²⁰⁰ דברי הסתמא על אודות הברייתא הראשונה, התמהים על הזיקה של האדם והבהמה, ולאור זאת מחפשים לימוד אחר, של אדם מאדם ('מאי

¹⁹⁸ עדיין ניתן לראות מספור הוכחות טיפולוגי – שבע במספר, וזאת על ידי זיהוי מסגרת של חתימה מעין פתיחה (שאלת הגמרא+הוכחה כפולה של הספרא, בפתיחה, אל מול כפל דברים בשם רב אשי וסיום במימרת ר"א) ובתוך שבע ראיות, כפי שנציג בעמוד הבא.

¹⁹⁹ פרידמן, תשל"א, עמ' 422.

²⁰⁰ לעיל, ליד הע' 194.

חזית דילפת ממכה בהמה? נילף ממכה אדם!²⁰¹ אמרי: דנין נזקין מנזקין, ואין דנין נזקין ממיתה. אדרבה, דנין אדם מאדם, ואין דנין אדם מבהמה! חוזרים ומופיעים על גבי לימודו של רב אשי, החותם את סדרת המקורות. הסתמא הציגה את התמיהה הזו כסיבה להבאת לימוד אחר כמקור ל'עין תחת עין ממון' – ולא ההשוואה לבהמה. גם ביחס לדברי רב אשי הובאה ההשוואה לבהמה (וגם כאן בשימוש בגזירה שווה) וגם היא נדחתה לאור התמיהה המדוברת, והומרה בלימוד אחר, אדם מאדם.

בכך נוצרה מסגרת כפולה לסוגיה – פתיחה בהצבת השאלה 'ממש' ומיד אח"כ דיון המבחין בין אדם ובהמה, וחתימה עם אותם רכיבים בסדר הפוך – הבחנה בין אדם ובהמה ואחריה הדעה שעין תחת עין 'ממש'.

בתוך, בין שאלת וברייתת הפתיחה לבין דברי רב אשי וברייתת רבי אליעזר, נמצאות 7 הוכחות, אשר 6 מתוכן מוצגות כשלושה זוגות כמעט מושלמים – הן מבחינת הדוברים, הן בהצגה של תוכן דבריהם והן בהתייחסות של הסוגיה אליהם.

ניכר גם כי אביי המופיע אחרי 4 המקורות הראשונים מהווה חוליה מקשרת מבחינה ספרותית בין החלק הקודם (לאור השימוש שלו בנוסחת 'תנא דבי') לבין דברי האמוראים שמובאים מיד אחריו (הכוללים את הלימוד בסגנון של 'ואי סלקא דעתך ממש' וכן את דחיית הסתמא בסגנון 'ומאי קושיא דלמא'). על מנת להביע נקודה זו נציג את המימרות בקיצור תוך הדגשת מיקומם של דברי אביי:²⁰²

דבי רבי ישמעאל תנא, אמר קרא: כן ינתן בו, ואין נתינה אלא בממון...

דבי רבי תנא, אמר קרא: יד ביד, דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו? ממון...

אביי אמר:

אתיא מדתנא **דבי חזקיה**:²⁰⁴ עין תחת עין,²⁰⁵ ולא עין ונפש תחת עין;

ואי סלקא דעתך ממש... מאי קושיא? דלמא...

רב זביד משמיה דרבא אמר, אמר²⁰⁶ קרא: פצע תחת פצע, ליתן צער במקום נזק

ואי סלקא דעתך ממש... מאי קושיא? דלמא...

רב פפא משמיה דרבא אמר, אמר קרא: ורפא ירפא, ליתן רפואה במקום נזק;

ואי סלקא דעתך ממש... ומאי קושיא? דלמא...

מעבר לערך שבאיתור המבנה הצורני של הסוגיה,²⁰⁷ הרי שתשומת לב שכזו חושפת גם היבטים ערכיים שמניעים את הסוגיה.

²⁰¹ בכת"י מינכן מדולגות המילים 'מיניליף' ועד 'אמרי'. המילה 'אמרי' מופיעה גם בכת"י פירנצה אך נעדרת מכת"י אסקוראל וותיקן.

²⁰² יש לציין עוד כי דברי אביי מקיימים זיקות גם לזוג הראשון של הלימודים (רבי דוסתאי ברבי יהודה ורבי שמעון בר יוחאי), לאור השימוש בפסוק 'עין תחת עין' כבסיס לדרשה, וכן עם דברי רב אשי שיבואו בסיום הסוגיה, שגם הם נלמדים מ'עין תחת עין' וגם הוא משתמש בלימוד הפותח במילה 'אתיא'. בעיון נוסף ניתן לראות שאביי מופיע גם בחלק החותם של הסוגיה, בדיון אודות דברי רבי אליעזר, וכן דחייתו על ידי דוגמת המלקות מהודדת בדברי הסתמא אודות ברייתת הפתיחה שם מובא הלימוד מפסוקי המלקות בדברים כ"ה (ארבעים יכנו... כדי רשעתו במספר).

²⁰³ כך בכל כתבי היד, למעט כת"י מינכן שמביא 'ישמעאל'. בדפוסי וילנא ושוניצ'נו מופיא 'דבי רבי חייא'.

²⁰⁴ בכת"י מינכן, אסקוראל ופירנצה נוסף 'דתנא דבי חזקיה'.

²⁰⁵ בכת"י אסקוראל נוסף 'ונפש תחת נפש'.

²⁰⁶ בשאר כתבי היד לא מופיעה המילה 'אמרי' השניה.

²⁰⁷ דברים יפים אודות הערך שבאיתור מבנה זה מביא פרידמן, תש"ז, עמ' 389: 'יתאור המבנה הספרותי של הסוגיות חשוב הוא וראוי להעשות בפני עצמו, גם בלי שיהיו ענינים אחרים מתבארים על פיו. קרא אדם בכל ספרות שהיא, ולא שת לבו למבנה המיוחד, ולצורות הקבועות בלשונה ובסגנונה, יצא נפסד, ולא העריך לנכון אותה ספרות.'

ראשית, נראה שכאמור לעיל,²⁰⁸ הסוגיה מכוונת כדי לשלול את דברי רבי אליעזר ש'עין תחת עין ממש'. קושיית הגמרא עליו אחרי הציטוט 'רבי אליעזר לית ליה דהני תנאי' הינה קושיה בעייתית – הרי רבי אליעזר לא מחוייב לסבור ככל התנאים הללו, ומדוע שמקורות אלו יערערו את עמדתו? נראה ברור אם כן, שאחת ממטרותיה של הסוגיה היא להניח את היסודות לשלילת הענישה הפיזית של 'עין תחת עין ממש'.

שנית, וכפי שהבאנו בשם זהר, השלילה של הלימוד מרוצח, חורזת את הסוגיה ובעלת משמעות ערכית – המבחינה בין חומרת הרצח ונטילת חיי האדם, והפער שבין גרימת חבלה פיזית לבין רצח.

שלישית, ובמובן מסויים באופן מורכב לצד שלילה זו, המסגרת של ה'חתימה מעין פתיחה', מביאה לידי ביטוי גם את חוסר המוכנות של הסוגיה לזהות לחלוטין בין האדם לבהמה. בכך נוקטת הסוגיה עמדה מורכבת, הכופרת בחלוקה הבינארית לכאורה של רצח/נזק ממון. ענישת החובל בחברו מעוצבת בסוגיה כבעלת זיקות אל שני התחומים הללו, אך כמובחנת משניהם. קולה של הסוגיה, אם כן, איננו אחד ואיננו אחיד. אמנם הסוגיה מכריעה שתשלום הממון הוא הדרך הנכונה להגיב במקרה של פגיעה גופנית, אך מכיוון שהסוגיה לא באמת התלבטה בשאלה הזו, הרי שבולטת דווקא מגמתה לשמר את הקול המבחיין את הפגיעה הזו מפגיעה בממון ובשורו של אדם.

רביעית, ארגון הסוגיה בצמדים מבליט את מקומה של המימרא של אביי החריגה מבחינת בדידותה ומיקומה בסוגיה. כפי שראינו, מההיבט הצורני, דברי אביי מהווים חוליה מקשרת בין חלקי הסוגיה, אך נראה שניתן לייחס לדבריו משמעות מעבר להיבט זה. ההבלטה של הסוגיה את דבריו מרמזת על מרכזיותם בעיניה, והדברים יתבררו מיד, כשנדון בזיקות של סוגייתנו לסוגיית יקים ליה בדרכה מיניה.²⁰⁹

הגע בעצמך, הקורא סונטה ואינו מרגיש במסגרת של ארבע עשרה שורות ובתבנית החורז הקבועה, כלום יוכל לומר שטעם טעמה של פואמה זו? אם גם לסוגיות הבבלי יש צורות ספרותיות מובהקות, שומה עלינו לבררן. ולו רק לזאת באנו- דינו! אולם, מובטחני שבתיאור המבנה הספרותי של הסוגיות והבהרתן, טמונים אף פתרונות למכלול מגוון של שאלות נכבדות אשר מחקר התלמוד עסוק בהן תמיד'.

²⁰⁸ אחרי הע' 185.

²⁰⁹ בנוסף, אחת הצורות הספרותיות להביע רעיון היא בעזרת מבנה כיאסטי המציב במרכזו את התמה המשמעותית בעיניו, מה שמכונה 'ציר מרכזי' (שימוש נרחב בנינוח פרקי תנ"ך עושה סמט. ראו למשל סמט, תשס"ג, עמ' 58, 87, 129, 166, 256, 364, 452, ובחיבוריו האחרים). בסוגייתנו, אין דברי אביי במרכז הסוגיה, אך ניתן לתלות זאת בכך שהסוגיה לא רצתה ל'ישבור' את הצמד שלפניו, ולמעשה דברי אביי מוסמכים לליבה של הסוגיה – ביחד עם צמד 'תנא דבי', ובין שני צמדים – התנאי ברישא והאמוראי בסיפא. הסבר צורני אפשרי אחר הכולל הצעה הסטורית של שילוב המקורות הוא שמתחילה כללה הסוגיה את הספרא בפתיחה, את ברייתות רשב"י ורדב"י ואת דברי ר"א בלבד (ומכאן ברורה השאלה 'לית ליה ככל הני תנאי' שהרי לפניו עמדו רק תנאים), בשלב שני נוספו דברי רב אשי ויצרו מסגרת של 'חתימה מעין פתיחה', ובשלב השלישי נוספו חמש הראיות, המסודרות בשני צמדים שלא עוסקים בביאור הפסוק 'עין תחת עין', כשדברי אביי במרכזם. דברים אלו אינם מבוססים, אך השערה אסתטית יש בהם.

ה. הוספת מקורות

נעבור כעת להיבט השני בו באה לידי ביטוי עריכת הסוגיה. כפי שכבר נרמז, דברי אביי נשענים על תנא דבי חזקיה, שמקורו בסוגיית 'קים ליה בדרבה מיניה', סוגיה רחבת היקף הדנה במחלוקת אמוראים על אודות מצבים בהם אדם חייב בשני חיובים שונים כתוצאה ממעשה אחד.²¹⁰

נוסחת דברי התנא דבי חזקיה המצוטטת על ידי אביי היא:
דתנא דבי חזקיה: עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין

דברים דומים מופיעים כבר במכילתא דרשב"י:

ואם אסון יהיה ונתתה נפש
יכול הרג אדם ובהמה כאחד וקטע ראשו שלזה ואצבעו שלזה כאחד
יכול יהא חייב מיתה ותשלומין
ת"ל נפש תחת נפש ולא נפש תחת נפש ובהמה ולא נפש תחת נפש ועין.²¹¹
אבל הרג אדם ואחר כך הרג בהמה קטע ראש שלזה ואחר כך קטע אצבעו שלזה חייב
שני נפש תחת נפש ובהמה נפש תחת נפש ועין
זה הכלל כל שיש בו עון מיתה ותשלומין כאחד נידון במיתה ופטור מן התשלומין.²¹²

וכך הם דברי רבא בתגובה לדבריו של האמורא רמי בר חמא, הדנים בלימוד מהפסוק 'כל חרם אשר יחרם מן האדמה לא יפדה' (כתובות ל"ז ע"ב):

אלא אמר רמי בר חמא: איצטריך, ס"ד אמינא ה"מ היכא דסימא את עינו והרגו בה,
אבל היכא דסימא את עינו והרגו בדבר אחר - אימא נישקול ממונא מיניה.
א"ל רבא: הא נמי מאידך תנא דבי חזקיה נפקא!
דתנא דבי חזקיה: עין תחת עין - ולא עין ונפש תחת עין!

העולה מזיהוי מקורות אלו הוא שדברי תנא דבי חזקיה נאמרו במקורם על זה שסימא את עין חברו והרגו בה – מעשה אחד עם שתי תוצאות ושני חיובים שונים. עמדתו של התנא מדבי חזקיה היא שפסוקי התורה מלמדים שאין להעניש ענישה כפולה על מעשה כפול, וזה עיקר חידושו.

יתירה מכך, גם המקורות המופיעים בסוגיה כהוכחות לכך שעין תחת עין ממון, מדברי התנא דבי רבי ישמעאל ('כן ינתן בו ואין נתינה אלא ממון') וכן מדברי התנא דבי רבי ('יד ביד, דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו? ממון') מופיעים שניהם בסוגיה שם (כתובות, ל"ב, ע"ב) בעקבות דברי רבי אילעא:
כדאמר רבי אילעא: בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין,
הכא נמי בפירוש ריבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין.

²¹⁰ הסוגיה נמצאת בבבלי, כתובות, בתחילת הפרק השלישי (החל מדף ל ואילך). על 'קים ליה' - ראו מיקלישנסקי, תשכ"ח. וראו באריכות עבודתו של ליפשיץ, 1979.

²¹¹ הרב כשר, תשט"ז, עמ' קכד, מביא גרסה אחרת הנראית מסתברת יותר לחלק זה של המכילתא – 'ולא נפש ובהמה תחת נפש, ולא נפש ועין תחת נפש'. וראו במבוא של אפשטיין למכילתא דרשב"י, עמ' כ"ב, המביא את הגהות רבי ישראל לוי באופן דומה, ומצטטו בהתייחסו לסוגייתנו כאומר 'הביאו בכתובות הדרשה הידועה בבית המדרש במקום הדרש על 'נפש תחת נפש ולא נפש ועין תחת נפש הקדומה לזו (וזו לא כוונה כלל לדרשת עין תחת עין ממון)'.
²¹² מכילתא דרשב"י, כ"א, כ"ג, עמ' 176.

...

א"ר אילעא: בפירוש ריבתה תורה עדים זוממין לתשלומין.
היכן ריבתה תורה? מכדי כתיב: 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו', יד ביד למה לי?
דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו? ממון.
חובל בחבירו נמי, מכדי כתיב: 'כאשר עשה כן יעשה לו', כן ינתן בו למה לי?
דבר שיש בו נתינה, ומאי ניהו? ממון

ניכר, אם כן, שמה שמופיע בסוגייתנו כמקור לעין תחת עין ממון' בשם התנאים מדבי רבי ישמעאל ורבי, מופיע בסוגיה בכתובות בתור שני מקורות שונים, מהם עולה ש'בפירוש ריבתה התורה עדים זוממים (וכן החובל בחבירו) לתשלומין'.
המקור הראשון בוודאי לא מנסה להוכיח משהו על אודות 'עין תחת עין' אלא עוסק בעדים זוממים. המקור השני אמנם מוכיח חובת תשלומין לחובל בחבירו, אבל עניינו (בהקשרו) הוא להראות שגם כאשר יתרו בחובל 'למלקות', בכל זאת יצטרך לשלם ממון, ולא להראות שעצם דין 'עין תחת עין' הוא ממון ולא ממש.

באופן לא מפתיע, גם הלימוד שמציעה הסוגיה בדברי רב אשי (תחת-תחת מאונס) מופיע בסתמא בכתובות לב ע"ב כמקור לדברי האמורא עולא לכך שבכל מקום שיש חובת תשלום ממון ומלקות, משלם ואינו לוקה:

עולא תחת תחת גמר

כתיב הכא: תחת אשר ענה, וכתוב התם: עין תחת עין

מה התם - ממונא משלם, מילקא לא לקי

אף כל היכא דאיכא ממונא ומלקות - ממונא משלם, מילקא לא לקי.

וכפי שראינו קודם לכן – הלימוד על אודות 'עין תחת עין' איננו שמדובר בחובת תשלומים ולא הוצאת עין, אלא לימוד שמטרתו להוכיח שכשיש חיוב מלקות ותשלומים, האדם נידון רק בתשלומים.

המכנה המשותף לכל הדרשות הללו הוא שהן מניחות כמובן מאליו שדין 'עין תחת עין' הוא בממון ולא 'מידה כנגד מידה'. כל כך מובן מאליו, עד שאפשר להשתמש בפסוקים הללו כבסיס לדינים מורכבים המעמתים חובות מלקות וחובות תשלומים.

ונראה שרשת הזיקות של סוגייתנו לסוגיית 'קים ליה בדרבה מיניה' פרושה מעבר לכך. כפי שכבר העיר פרידמן²¹³ הסתמא דגמרא בדיונה על אודות ברייתת הפתיחה שואבת את דיונה מדברי רב פפא בהמשך סוגיית 'קים ליה בדרבה מיניה', בכתובות ל"ה ע"א, העוסקת בשאלת המקור לפטור חייבי מלקות שוגגים מתשלומים:

היכן ריבתה תורה?

...רבא אמר: אתיא מכה מכה.

²¹³ פרידמן תשל"א, 422.

אמר ליה רב פפא לרבא : הי מכה?
אילימא ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, האי בקטלא כתיב!
אלא האי מכה : מכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, וסמיך ליה : ואיש כי יתן מום
בעמיתו [כאשר עשה כן יעשה לו],
והאי לאו מכה היא!
אנן הכאה הכאה קאמרינן.
והא כי כתיב - בחובל בחבירו הוא דכתיב, וחובל בחבירו בר תשלומין הוא!
אם אינו ענין להכאה שיש בה שוה פרוטה, תנהו ענין להכאה שאין בה שוה פרוטה.

לטענת פרידמן, סוגייתנו משבצת בפתיחת דבריה את דברי רב פפא הללו, תוך עיונה בספרא :
הי מכה?

אילימא מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, ההוא בקטלא כתיב!
אלא מהכא : מכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, וסמיך ליה : ואיש כי יתן מום
בעמיתו,²¹⁴ והא לאו מכה הוא!
הכאה הכאה קא אמרינן²¹⁵ ...
מה הכאה האמורה בבהמה לתשלומין, אף הכאה האמורה באדם לתשלומין.

פרידמן עומד על כך שהשאלה 'הי מכה' טבעית ביחס לדברי רבא, אך פחות מובנת על הברייתא
שמביא הספרא – לאור העובדה שברייתא זו מפרטת היטב 'הי מכה' (מכה אדם ומכה בהמה).

הסתמא מביאה עוד מקור נוסף מסוגיית 'קיס ליה בדרבה מיניה', כשהיא בוחנת את חלקו השני
של הספרא, הלומד מהפסוק בבמדבר ל"ה, 'לא תקחו כופר לנפש רוצח', שניתן לגבות ממון עבור
פגיעה באברים. לדבריה, מסתבר לחשוב שהפסוק נצרך על מנת להוכיח שלא עושים את שני
הדברים, גם הורגים את הרוצח וגם לוקחים את ממונו – אלא שדין זה נלמד מפסוק אחר :
האי מבעי ליה : דאמר רחמנא לא תעביד ביה תרין, לא תשקול מניה ממון ותקטליה!
האי מכדי רשעתו נפקא, רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו שתי רשעיות²¹⁶

לימוד זה, 'רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו שתי רשעיות' מקורו כמובן בסוגיית 'קיס
ליה בדרבה מיניה', בנימוק עמדת רבי יוחנן ('ליב ע"ב) שבמקרים שבהם יש חיוב ממון ומלקות
והתרו בו – לוקה ולא משלם :

מנא ליה לר' יוחנן הא?

אמר קרא : כדי רשעתו, משום רשעה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי
רשעיות, וסמיך ליה ארבעים יכנו.

²¹⁴ בכל כתבי היד למעט כתי"י המבורג מופיעות המילים מהמשכו של הפסוק : 'כאשר עשה כן יעשה לו'.

²¹⁵ בכת"י מינכן – 'גמרינן'.

²¹⁶ בכת"י ותיקן מינכן ופירנצה נוספה המילה 'משום' לפני 'רשעה' וכן בהמשך לפני 'שתי'.

אם כך, ניתן לראות שהסוגיה מושרית מאוד מסוגיית 'קים ליה בדרכה מיניה', ומשתמשת בהוכחות וטיעונים שמקורם בסוגיה שם.²¹⁷ חשיפת זיקה רמוזה זו תורמת תרומה רבה להבנת אחת ממגמותיה של הסוגיה.

בראיה ראשונית ניתן היה לסבור כי הסוגיה רוצה להמיר את המחשבה שעל חבלה פיזית מגיע עונש פיזי, בתפיסה של ענישה ממונית מעודנת יותר. סלע טען כי הסוגיה כוללת עמדה דואלית בשאלה זו, כשאחד הקולות בה ממיר את תפיסת הענישה בתפיסה פיצויית.²¹⁸

מבט אחר יכול היה להבין כי מגמת הסוגיה היא לראות בחבלה גופנית מעין נזק ממוני, ולהציב כענישה את תשלומי הממון, ובכך להבחינה מרצח, כפי שהציע זהר.

עריכת הסוגיה לאור ובדו-שיח עם סוגיית 'קים ליה בדרכה מיניה' חושפת פן אחר מכל אלו. מסתבר, שבאמת יש על מעשה הפגיעה הגופני שני עונשים שונים המגיעים לפוגע. מעשה הפגיעה הגופנית הינו במהותו מעשה כפול פנים.²¹⁹ מחד יש כאן נטילת אבר, פגיעה בלתי חוזרת בגוף, משהו מעין מוות, אשר הענישה עליו אמורה להיות ענישה פיזית, מידה כנגד מידה. בנוסף, קיים צורך לפצות את הנפגע בסכום הכספי אותו הפסיד כתוצאה מהנזק שנגרם לו. הסוגיה בדרכה המרומזת טוענת כי הלכת המשנה הדורשת אך ורק תשלום כספי לא מתכחשת לרכיב הפיזי שאמור גם הוא לתפוס מקום, אלא שמסיבות שונות התשלום הוא הענישה היחידה הבאה לידי ביטוי.²²⁰

בכך, אל מול ההצעות הקודמות לקריאת מגמתה של הסוגיה, נראה כי משתמר באופן מרומז קול מורכב ובמובנים רבים מוצעת הצעה זו ממדיית לראיית יחסנו אל החובל בחברו ועונשו. אמת הדבר שמבחינה פרקטית והלכתית דין המשנה לא זו ממקומו, אך הסוגיה חושפת בצורה מרומזת מורכבות ערכית, שמהווה בסיס לפרק כולו ומכוננת מבט כפול כלפי הענישה הממונית.²²¹

הדברים מקיימים במובן מסויים את דברי רבי אליעזר – ולא דוחים אותו לחלוטין. אמנם הצגה קיצונית של עמדתו כ'ממש' איננה אפשרית, אך קריאת רב אשי בדבריו ששמין 'במזיק ולא בניזק' משמרת ומנכיחה את התפיסה הענישתית ולא הפיצויית, ואף רואה את זו כמשמרת 'כופר' חליף לאבר שראוי היה לנטלו.

דברים שונים בתוכנם אך דומים במובן מה ברוחם העלה אטלס בדבריו על אודות יחסי הלכת החובל ודין 'קים ליה בדרכה מיניה'.²²² בעקבות דברי הרמב"ם שהחובל בחברו 'ראוי לחסרו אבר', פורס אטלס בצורה מרשימה סעיפים רבים בדינו של החובל, שמקבלים את מובנותם על רקע היות הדין ה'ראוי' לחסרו אבר עדיין נוכח ברקע הלכת התשלומים.

²¹⁷ ייתכן עוד שהלימודים הללו, או חלקם, לא היו במקורם חלק מ'מסכת כתובות' דוקא, אלא עמדו בפני עצמם תוך עיסוק בשאלת 'קים ליה בדרכה מיניה' או כחלק מדרשת הכתובים בבתי המדרש השונים. בכל מקרה, כפי שראינו, מקורם של הרכיבים השונים הוא אכן בנושא 'קים ליה בדרכה מיניה' וממילא שילובם בסוגייתנו מאוחר והוא חלק ממעשה העריכה של הסוגיה.

²¹⁸ סלע, תשס"ח, עמ' 127.

²¹⁹ ואולי לכן ריבוי הצמדים בסוגיה...

²²⁰ הסיבה לכך יכולה להיות עצם המרת הענישה מנטילת אבר לכופר ממוני, אך ייתכן ובפינו עמדה הרואה את עונש הממון כחמור – ראו עמדה מעין זו בדבריו של ליפשיץ, 1979, במבוא, עמ' יד.

²²¹ מנחה העבודה, פרופ' נעם זהר העיר שיתכן וזיקת הסוגיה כאן איננה רק למשנה הראשונה של הפרק, אלא למשניות אחרות בפרק ואף במסכת העוסקות במקרים של 'קים ליה בדרכה מיניה'. כך בפרקנו ביחס לחובל באביו ואמו או ביום הכיפורים, וכך בסוף פרק ג' (אדם שהדליק את הגדיש בשבת פטור מפני שהוא מתחייב בנפשו). לדבריו, ניתן לזהות מקרים לא מעטים בהם סוגיות מעין זו מבטאות תפיסה נכוחה של זיקה שבין משניות הפרק או המסכת.²²² אטלס, תשל"ח. דבריו אינם עומדים על הזיקות שבין הסוגיות, אלא על השוואת הדין וההלכה בין שני המקרים.

לאור זאת, הוא מציע כי הסיבה שאין דין 'קים ליה בדרכה מיניה' בחובל בחברו, ושהלה משלם ואינו לוקה היא :

טעמו של עונשו המקורי לא פג בתשלומי דמים, אלא עומד בתקפו כראוי לכך. ומאחר שעיקר עונשו של החובל הוא עונש הגוף, בבחינת ראוי לחסרו אבר, שהוא חמור מעונש מלקות, נמצא שהעקרון של קם ליה בדרכה מיניה נתקיים בתשלומי ממון במקום שנתחייב החובל במלקות וממון: שכן התשלומין אינם אלא "במקום" עיקר עונשו שאינו בר ביצוע, אבל תוקפו של פג במובן של 'ראוי' לכך יש לדונו כעונש הגוף החמור ממלקות.²²³

גם הרב ברויאר מביע בדבריו דברים שאינם עולים בקנה אחד עם הצעתנו, אך קרובים אליה במובנים רבים.²²⁴

לדבריו, החובל בחברו גורם לו למעשה שתי פגיעות שונות. האחת היא הטלת המום הגופני, והשנייה היא פגיעה בכושר העבודה והפחתת ערכו בשוק העבדים. אלא שהפגיעה הגופנית לא יכולה להיתקן, וממילא לא נותר לנו אלא להענישו, מידה כנגד מידה, ובמקביל, לפצות הנפגע על הנזק הממוני. שורת הדין לא מאפשרת לפגוע בחובל את שתי הפגיעות (שהרי החובל ילקה גם בגופו וגם בהשלכה הממונית, ובנוסף יתחייב לשלם פיצוי לנחבל):

ועל פי זה כבר מובנת ההלכה שנמסרה בתורה שבעל פה 'עין תחת עין ממון': התורה חסה על ממונו של הנחבל יותר משהקפידה על עונשו של החובל. משום כך אמרה שהחובל חייב לפצות את הנחבל על הנזק הממוני שהסב לו – אך על פי שדבר זה כבר מביא מאליו לידי כך, שהוא לא ייענש על שהטיל מום בגופו.²²⁵

הרב ברויאר מודע לאפשרות להשוות מצב זה ל'קים ליה בדרכה מיניה', אך הוא מתעמת עם תפיסה זו וטוען שלא ניתן לדמות את המקרה של החובל לדין של 'קים ליה בדרכה מיניה'. לדבריו, במקרה שלנו מדובר על שני עונשים שלא יכולים להתבצע כאחד, בעוד במקרה קלאסי של 'קים ליה בדרכה מיניה' (כגון המדליק גדישו של חברו בשבת), ניתן תאורטית לדון את האדם למוות על חילול השבת, ואילו להותיר בידו את האפשרות לשלם ממון לנפגע – אם בא לצאת ידי שמים.

למרות הבחנה זו, נראה לי שעדיין רב המשותף על המפריד. תשומת ליבו של הרב ברויאר לזיקה שבין שני הדינים, וטענתו כי מעיקר הדין היה צורך לחייב את החובל הן בפגיעה פיזית והן בתשלום ממוני מקבילים במובן רב להצעתנו לקריאת הסוגיה ומורכבותה.

אחרי שעמדנו על המקורות ששיבצה הסתמא בסוגיה שמקורן בסוגיית 'קים ליה בדרכה מיניה', ועל המגמה האפשרית של שיבוץ זה, ייתכן וניתן לעמוד על תוספת אחרת, מקומית יותר, ועל מגמותיה. דברי הסתמא על אודות רבי אליעזר (דברים שזוכים לתגובה של אמוראים מהדור ה-3

²²³ עמ' 123-124.

²²⁴ ברויאר, תשנ"ה. גם הוא, כאטלס, לא נתן דעתו כלל על זיקות הסוגיות התלמודיות אלא על יצא מתוך ניסיון להבין את עולמה של התורה, ואגב הילוכו התייחס ל'קים ליה בדרכה מיניה'. בנוסף, ניתוחו ותפיסתו את הפגיעה הגופנית הנוכחת בדברי המקרא, כענישה שהיא 'מה שנותר לנו לעשות', כדבריו, לא עולה בקנה אחד עם הצעתנו לניתוח הפסוקים והלכת 'עין תחת עין'.

²²⁵ ברויאר, עמ' 23.

5), מכוונים כלפי המקורות התנאיים שהובאו בסוגיה, בתמיהה 'לית ליה דהני תנאי?'. עיון בסוגיה מגלה ששתי ההוכחות האחרונות (רב זביד בשם רבא ורב פפא בשם רבא) אינן דברי תנאים. יתירה מכך, נראה כי דברי רבא במקורם לא נאמרו על אודות שאלת 'עין תחת עין ממון' אלא הם משמשים כחלק מסוגיית תשלומים במקום נזק, סוגיה שתופיע בפרקנו בדף פ"ה.²²⁶

אם כך, הרי שהסוגיה הוסיפה את דברי רב זביד ורב פפא וחילצה מהם הוכחות לכך ש'עין תחת עין ממון', על אף שהדברים לא נאמרו על מנת כן. למעשה, יש כאן הוכחה בעייתית משהו-המקורות מרב זביד ורב פפא מוסבים כבר על משנתנו. הם עוסקים בחובות התשלום של צער וריפוי גם במקום נזק, ומושגיהם הם מושגיה של משנת הפתיחה. רב פפא ורב זביד לא יכולים להיות המקור לכך ש'עין תחת עין ממון' כי דבריהם מניחים כמובן מאליו את חובת תשלום של נזק, צער וריפוי (וכמובן שבת ובושת).

כזכור, טענו דברים דומים גם ביחס לדרשות (במקורן) של התנאים מדבי רבי ישמעאל, רבי וחזקיה (שהובא בשם אביי).²²⁷ אם כך, הרי שעלינו לעמוד על מגמתה של הסוגיה בהבאת מקורות אלו, ולבחון מה תרומתם לאמירתה הערכית.

הרב ברנדס במאמרו על אודות סוגיות הפתיחה טוען שבמקרים רבים שאלותיה של סוגיית הפתיחה מהוות רק סדן לתגובה ולתשובה של הסתמא.²²⁸ על פי דרכו נאמר כאן, שייתכן ודברי רב זביד ורב פפא הובאו לא רק בגלל ההוכחה שבהם, אלא כדי לזמן את פרשנותם ודחייתם על ידי הסתמא.²²⁹

דחיית הסוגיה את דברי רב זביד ורב פפא דומה. בשני המקרים הסוגיה מציעה שגם לו היינו מוציאים את עינו של הפוגע ניתן היה לשלם צער וריפוי – וזאת על ידי השוואת החובל והנחבל, ועריכת קיזוז לפי מידת פינוקו ועידון בשרו של כל אחד.

דברים אלו ודאי מחזדים את חוסר היכולת לבודד את רכיב ה'נזק' מהרכיבים האחרים. לא ניתן לראות ב'נזק' רכיב עצמאי, אלא הוא כרוך במהותו עם הפיצויים השונים לפגיעה שבזולת – הן הגופנית (ריפוי) והן הנפשית.

יתירה מכך, קריאת ביאור הסתמא לדברי רב זביד ורב פפא חושפת שתי תובנות נוספות. הראשונה היא היותו של החובל אדם ממש כמו הנחבל,²³⁰ יש כאן אדם שחובל באדם, וגם החובל אדם הוא. בנוסף, דברים אלו מתכתבים עם דברי רשב"י ורדב"י מתחילת הסוגיה.²³¹ הזיקה היא אל הטענה שהובאה בדבריהם שיש לדרוש משפט אחיד ושוויון לכל בני האדם. אך נראה שיש חידוש גדול בפרשנות הסתמא כאן את דברי האמוראים על דבריהם של התנאים. בעוד לימוד התנאים העמיד במוקד את – 'משפט אחד יהיה לכם', התביעה לאחידות המשפט המחייבת לשלול את ענישת 'עין תחת עין ממש', הרי שכאן כל אדם הוא אדם, וגם לשני יש צער וריפוי. יתירה מכך,

²²⁶ ראו בדברינו ליד ובתוך הע' 423.

²²⁷ ואולי לפי זה יש כאן עדות לעריכה שניה של הסוגיה. הדברים אינם נתמכים מחקרית, אבל שווה להרהר בהם מבחינה תוכנית – עריכה ראשונה של הסוגיה פתחה בספרא, הביאה את ברייתות רשב"י ורדב"י, וחמתה ברב אשי ורבי אליעזר. לפנינו חתימה מעין פתיחה, ודחיית רבי אליעזר בטענת 'כל הני תנאי'. השלב הבא הוא הוספת יחידה סימטרית של חמש דרשות, כשאבי בתווד, כשכולן אינן דרשות הבוחנות את השאלה 'האם עין תחת עין ממון' ואף לא 'מנין שעין תחת עין ממון', אלא מניחות כמובן מאליו שכך הוא, ומראות מקורות הסוברים כך.²²⁸

²²⁸ ברנדס, תשס"א.
²²⁹ דברים מעין אלו אודות שיקולי העריכה של הגמרא מביאים בעלי התוספות במסכת פסחים, דף ק"ב ע"ב: 'הוה מצי למיפרך ממתני דאלו דברים (ברכות ד' נא:) דמיייתי בסמוך... אלא פריך מברייתא משום דבעי לשנויי אין לו שאני כדקתני בברייתא אין לו אלא כוס אחד כו' ודרך הש"ס להקשות ממקום שמוצא לתרץ בפשיטות'.²³⁰

²³⁰ ולא כ'שור המזיק', כשימוש הגמרא בדף פ"ה. ראו את דיונו בהמשך בסוגיית ריפוי.
²³¹ ועל פי ההצעה שהצענו – לעיל הע' 209, הרי שהם יוצרים את המסגרת הכיאסטית מול לימודים אלו.

הסתמא בדחייתה מדגישה שכל אחד חווה את הצער ואת הריפוי באופן אישי. קיימים פערים בין בני אדם (וממילא באמת אין 'משפט אחד יהיה לכם', אלא המשפט הוא אינדבדאולי). תובנות אלו יכולות להיות הסיבה לשיבוץ דברי רבא בשם תלמידיו בסוגייתנו, ותרומתן להעשרת השיח על אודות החובל ודינו, ובייחוד כפתיחה לפרק כולו, משמעותיות מאוד.

1. דחיות והתערבות

לאחר שהוצגו מעשיה של הסתמא בארגון המקורות בסוגיה ובגיבושה לכלל סוגיה אחידה על ידי הבאת מקורות שונים ומגוונים, נפנה לעיון במעשה העריכה כפי שהוא משתקף מהתערבות הסתמא במקורות ומאופן דחייתם וקבלתם על ידיה. נצעד בעקבות טביעות ידיה של הסוגיה והשאלות, התשובות, ההעמדות והדחיות שהיא משתמשת בהן ביחס למקורות התנאיים והאמוראיים שעמדו לפניה.

מדרש ההלכה הראשון, שמקורו בספרא, זוכה לטיפול נרחב ומקיף של הסתמא. ראשית, נשאלת השאלה 'הי מכה?'. לכאורה מחפשת הסוגיה את ה'מכה אדם' שהשווה ל'מכה בהמה' לתשלומין. לימוד מדרש ההלכה ללא התערבות הסתמא יעלה כי הלימוד הוא לימוד בדרך של היקש – מדובר בשני דינים הסמוכים זה לזה, ולאור סמיכות זו ניתן להקיש מדיני האחד אל רעהו. לעומת זאת, שאלת הגמרא נראית כחותרת למצוא את המילה שממנה נלמד הדין ביגזרה שווה.²³²

ההצעה האלטרנטיבית של הסוגיה היא ללמוד מסמיכות 'מכה בהמה ישלמנה' ו'איש כי יתן מום באדם'. הצעה זו מאותגרת על ידי הקושי שאין זו ממש גזרה שווה, והסוגיה מציעה לומר 'הכאה הכאה קא אמרינן'. כבר העיר הלבני²³³ כי לאור תיקון זה מסתבר שצריכה היתה הברייתא לגרוס 'נאמרה הכאה באדם ונאמרה הכאה בהמה', אלא שלא מצינו גרסה שכזו. יתירה מכך, כפי שכבר ראינו, פרידמן²³⁴ והלבני (שם) מציעים שניהם למצוא את מקורו של החלק הזה של הסוגיה בסוגיית 'קים ליה בדרבה מיניה', ועמדנו על כך לעיל,²³⁵ לרבות משמעות אפשרית של העתקה שכזו.

למעשה, אם נאמץ את התובנה שמובאת אצל כהן (Cohen)²³⁶ הכותב בעקבות פיש (Fish)²³⁷ על אודות החלקים שבהם מתגלה אי הבהירות בסוגיה:

²³² סלע, תשס"ח, עמ' 117, ראה במהלך זה נטיה מההיגיון אל הלימוד הפורמלי: 'ממהלך הסוגיה ניכרת, אפוא, בעליל, מגמה להסביר את הספרא בלימוד הדין 'עין תחת עין- ממון' על בסיס גזרה שווה, דרך לימוד מדרשית, שהיא לכאורה חסרת היגיון, ולא בדרך לימוד המבוססת על פרשנות בדרך הפשט, אם על יסוד ההקשר או על יסוד פרשנות מילולית. כל זאת בניגוד לדברי התנא בספרא כשלעצמן (!) מהן עולה כי הוא לומד את הדין 'עין תחת עין ממון על יסוד פשוטו של מקרא הסומך את דינו של ה'מכה אדם' לדינו של ה'מכה בהמה'.

²³³ הלבני תשנ"ג, עמ' שיב.

²³⁴ פרידמן, תשל"א, 422.

²³⁵ בחלקו הראשון של חלק ה' בפרק 4.1.

²³⁶ כהן (Cohen), 1998, עמ' 149.

²³⁷ פיש (Fish), 1980, עמ' 23: What makes problematical sense as a statement makes perfect sense as a strategy, as an action made upon a reader than as a container from which a reader extracts a message.

This question will be asked especially at sites of conflicted interpretations, that is at those points in the *sugya* when "ambiguities" or "ungrammaticalities" in the text are rendered more acute, rather than ameliorated by the interpretive tradition....

נמצא, שדווקא בפתיחה צורמת זו, מתגלה התפר ה'לא טבעי' של הסוגיה, ודווקא כאן מונחת משמעות ועודפות פילוסופית שהנחתה את הסוגיה בעריכתה. מחד, מהלכה של הסוגיה חושף את התובנה שעמדנו עליה לעיל,²³⁸ בידוד החובל ועונשו מהרוצח ועונשו. כך ברור לחלוטין כי הטיעון 'ההוא בקטלא כתיב' מספיק על מנת לדחות את הגזרה השווה שבין מכה הבהמה למכה האדם. זוהי מטרתה של הסוגיה כאן - לומר 'ההוא בקטלא כתיב' ולהבחין בין הרוצח לחובל. מאידך, הבחנה זו מביאה את הסוגיה להציג את העמדה המורכבת שגם עליה עמדנו, ולהקשות מיד על הזיקה שנוצרה בין הכאת האדם להכאת הבהמה - זיקה שלא מקובלת על ידי הסתמא, על אף היותה פתרון אלגנטי לחיפוש אחרי מקור לעין תחת עין ממון'.

הסוגיה מקשה 'והא כתיב ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת' - ובכך מאתגרת את ההבחנה בין חובל לרוצח באופן מפתיע.

רש"י הסביר כי: 'כתיב יומת כלומר ינטל אברו וימות אותו אבר'.

לעומת זאת ה'פני יהושוע' הציע קריאה רדיקלית יותר בדברי הגמרא:

לולי פרש"י היה אפשר לפרש דהא דמקשה והכתיב ואיש כי יכה כל נפש אדם יומת משמע דכל חובל בחבירו במיתה ... אי"כ לפי"ז י"ל שזו קושית הגמרא בעצמו והכתיב ואיש כי יכה משמע דהכאה גרידא נמי במיתה.

ודאי שלדבריו של ה'פני יהושוע' יש כאן השוואה מפליאה בין חבלה לרוצח (מבחינת עונש המוות המשתקף לשניהם מן הפסוקים לפי הצעת הגמרא). גם לפי פירושו המתון יותר של רש"י, נוצר בסיס להשוואה בין החובל והרוצח. שניהם 'מכים נפש אדם' ושניהם (באופן יחסי) נענשים במוות (של האדם או של האבר).

ברור שהצעת הסוגיה לפי דברי ה'פני יהושוע' אינה הצעה ממשית, ואין לה אחיזה בדיני התורה. יתירה מכך, ברור לחלוטין שפשטו של הפסוק עוסק ברוצח במזיד שעונשו מיתה, וממילא, שאלתה של הסתמא 'והא כתיב...' יומת' הינה שאלה פרובוקטיבית שמטרתה לשוב ולבחון את ההבחנה בין הרוצח לחובל - ולטעון שוב לבסיס משותף שיש להם, לאור העובדה שבשני המקרים יש פגיעה בנפש, וענישה שלכאורה מחייבת המתה (של האדם או האבר, כנ"ל). בכל מקרה, מהלך זה מערער על ההבחנה בין הרוצח לחובל, כפי שהצענו לעיל, ומעצים את ההיבט שלפיו המחסר אבר אכן נמצא ברצף אחד עם הרוצח.²³⁹

²³⁸ בעקבות קריאתו של זהר, לקראת סוף חלק ד' בפרק 4.1.

²³⁹ יש לציין כי בעלי התוספות העדיפו גרסה שלפיה שורות אלו וכן הדיון אודותיהן לא גרוסים בגמרא. בין הנימוקים המובאים בדבריהם הם כותבים: 'ועוד מאי פריך מעיקרא והכתיב איש כי יכה כל נפש אדם מי אליהם מקרא דעין תחת עין דמוקמינן ליה בממון בג"ש דהכאה הכאה...' לדבריהם, הסוגיה שצלחה את קריאת 'עין תחת עין' כ'ממון' לא יכולה להתקשות בקריאת 'מכה נפש אדם יומת' כ'ממון'. פרידמן, תשל"א, 419-422 דן בשונות שבין הגרסאות ומביא בדבריו את דברי בעלי התוספות. הוא תומך את דבריהם בהיעדרות השורות הללו מכתב יד פירנצה של

קעת עוברת הסתמא לדיון בחלק השני של מדרש ההלכה.

הפתיחה 'ואם נפשך לומר' הינה פתיחה ייחודית לספרא,²⁴⁰ לחיזוק הלימוד שנאמר קודם לכן.²⁴¹ כפי שהעיר זהר²⁴² כשטופס שכזה מופיע בבבלי, הוא מברר תמיד את מהות הצורך בחיזוק, ושואל 'מאי ואם נפשך לומר'. המקור אצלנו חריג בכך שאין הוא מסתפק בהצגת המחשבה – 'וכי תימא...! ושיליתה, אלא הוא מבאר בהרחבה מה קשה היה לתנא ומדוע נזקק למקור נוסף. לימודו של הספרא מ'לא תקחו כופר לנפש רוצח', יכול להתפרש כיצירת זיקה בין הרוצח לחובל, כפי שהסביר סלע.²⁴³ לעומת זאת, ברור כי הסתמא מנצלת את הערעור הקל שנשמע מ'ואם נפשך לומר' ונוצעת בו את הצד השני של המטבע – ההפרדה בין נזק ממוני לפגיעה גופנית. בכך חותרת הסוגיה תחת הנחת המוצא האפשרית שהבחינה בין חבלה גופנית למוות, והיא מציינת את העדיפות של השוואת החבלה הגופנית לרצח, על רקע 'דנים אדם מאדם ואין דנין אדם מבהמה'. גם כאן מועצם הפן של החובל בחברו המשייך אותו לרצח. מדובר בפגיעה בצלם האלהים המונח בגוף האדם. גופו של האדם איננו רק מכשיר פונקציונלי ובעל ערך ממוני, אלא הוא משכן לממד האלוהי שבו, ומכאן השוואתו לרצח.²⁴⁴ עמדה זו, על אף שהיא מוצגת בשלב זה רק כתמיהה וכסיבה להבאת לימוד נוסף מעשירה את הסוגיה בנקודת מבט שתשוב ותחתום את הסוגיה, בדברי הסתמא על אודות רב אשי, אחרון המוכיחים שיעין תחת עין ממוני.

השלב האחרון בדיונה של הסוגיה בברייתא מהספרא הוא בשאלת לקיחת הכופר מהרוצח – על רקע ההלכה האוסרת להעניש את האדם בשני עונשים, ומחייבת להסתפק בהריגתו וללא ענישת ממוני. דברים אלו (וזיקתם שהובאה לעיל²⁴⁵ לסוגיית קלבדר"מ) ממצים את הדיון וחותרים את העיסוק בברייתת הפתיחה בהצבעה מרומזת על כפל העונשים שמלווים את החובל בחברו. זהר חותם את דיונו בסתמא שבריש הסוגיה בהציגו 'התלבטות לגבי התפיסה הערכית הנכונה של פגיעה גופנית... הספק העקרוני נשאר במקומו, ועל כן המוצא היחיד הוא ללמוד ממקור מקראי ישיר, המנתק את החובל מן הרוצח ומורה בפירוש על תשלום ממוני'.²⁴⁶

כמדומני שחידושה של הסוגיה איננו במציאת המקור לתשלום ממוני, שהוא כמובן הדין שמהווה הנחת יסוד לסוגיה כולה, אלא עיקר חידושה הוא בהצגת המורכבות שממשיכה להיות נוכחת גם אחרי פסיקת ההלכה שיעין תחת עין ממוני.

נעבור קעת להמשך הסוגיה ולאופן ההתערבות של הסתמא בהוכחות הבאות שהובאו במהלכה.

התלמוד הבבלי, והוא אף מציע הסבר משלו להופעת השורות הללו בכתבי היד האחרים, שלדעתנו נובעת מ'פתיחה כפולה' של הפרק.

²⁴⁰ נאה, תשמ"ט, עמ' 340.

²⁴¹ כך למשל בספרא צו פרשה י (דף כא ע"א), העוסק באיסור אכילת חלב, מובא לימוד שנועד לרבות את חלבם של הכלאים שיהיה אסור באכילה, ואחריו לימוד נוסף – אחרי 'ואם נפשך לומר': 'אין לי אלא חלב שור וכשב ועז המיוחדים, מנין לרבות את הכלאים? תלמוד לומר שור כשב ועז דברי ר' עקיבא, ואם נפשך לומר מן הבהמה לרבות את הכלאים שיכול כל שהיה בכלל עונש הרי היא בכלל אזהרה כוי ופחות מכזית שאינן בכלל עונש לא יהיו בכלל אזהרה ת"ל כל חלבי'. נראה שהספרא במקורו לא שולל את הלימוד הראשון שהביא, אלא תומך אותו לאור פרכה אפשרית שיכולה להיות עליו, בדומה למונח 'אי בעית אימא' הרווח בבבלי. ראו נאה, תשמ"ט, עמ' 340.

²⁴² זהר, תשס"ז, עמ' 130.

²⁴³ סלע, תשס"ח, עמ' 118.

²⁴⁴ כפי שראינו, היחס הזה לדיני החובל כבר מופיע במקורות שונים כפרשנות לדין התורה, עיקר חידושונו הוא ביחס לקריאה בסוגיה ובמגמתה המורכבת של הסתמא דגמרא.

²⁴⁵ סביב הע' 217.

²⁴⁶ זהר, תשס"ז, עמ' 132.

המקור הראשון הוא משמו של רבי דוסתאי בן יהודה²⁴⁷ הנשען בלימודו על תביעת התורה 'משפט אחד יהיה לכם' ועל פרשנותו – 'משפט השווה לכולכם'.²⁴⁸ לאור זאת האפשרות התאורטית להוציא עינו של מי שהוציא עין חברו איננה רלוונטית. הרי עינו של זה גדולה ועינו של זה קטנה. נימוקו של רבי דוסתאי הינו נימוק מוסרי הדוחה את היכולת לפגוע בחובל בחברו. פגיעה שכזו תשמוט את אחד מיסודות המשפט והצדק בכך שהיא תיצור משפט שאיננו שווה בין בני האדם. המקור השני הוא משמו של רבי שמעון בר יוחאי. לימודו דומה ללימוד רבי דוסתאי, וגם הוא מניח את 'משפט אחד יהיה לכם' – משפט השווה לכולכם' כתשתית שפגיעה בה איננה אפשרית מבחינת המוסר והנחות המוצא המטא-משפטיות של התורה. שני הלימודים הראשונים ושתי דחיות הסתמא מקבילים הן מבחינה צורנית והן מבחינה תוכנית.²⁴⁹

מבחינה צורנית נקל לראות את הזיקות בין שני המקורות ודחייתם, כפי שנראה בטבלה להלן.

תניא, ר' דוסתאי בן יהודה ²⁵⁰ אומר :	תניא אידך, רבי שמעון בן יוחי אומר :
עין תחת עין - ממון, אתה אומר : ממון, או אינו אלא עין ממש?	עין תחת עין - ממון, אתה אומר : ממון, או אינו אלא עין ממש?
אמרת? הרי שהיתה עינו של זה גדולה ועינו של זה קטנה, היאך אני קורא ביה עין תחת עין?	אמרת? הרי שהיה סומא וסימא, קיטע - וקיטע, חיגר - וחיגר, היאך אני קורא בזה עין תחת עין?
וכי תימא, כל כי האי שקיל מיניה ממונא, ²⁵¹	וכי תימא כל כי האי גוונא נשקול מיניה ממונא ²⁵²
התורה אמרה : משפט אחד יהיה לכם, משפט השווה לכולכם! ²⁵³	והתורה אמרה : משפט אחד יהיה לכם, משפט השווה לכולכם!
אמרי : מאי קושיא? דלמא נהורא שקיל מיניה, נהורא אמר רחמנא נישקול מיניה; ²⁵⁴	אמרי : מאי קושיא? דלמא היכא דאפשר - אפשר, היכא דלא אפשר - לא אפשר ופטרין ליה ;
דאי לא תימא הכי, קטן שהרג את הגדול מאי עבדין ליה? ²⁵⁵	דאי לא תימא הכי, טרפה שהרג את השלם, מאי עבדין ליה?
התורה אמרה : משפט אחד יהיה לכם, משפט השווה לכולכם! ²⁵⁶	אמרת משפט אחד יהיה לכם ²⁵⁷

²⁴⁷ תלמידו של רבי שמעון בר יוחאי שיובא להלן.

²⁴⁸ בספרות הקראית השתמר נוסח דומה של דברי רבי דוסתאי ברבי יהודה – 'דבר ששוה בכל חיי'. ראו תירוש-בקר, תשע"ב, כרך ב', עמ' 861-860. וראו את הדיון שלה על שימור מקורות מהמכילתא דרשב"י בטקסטים קראיים, תירוש-בקר, תשע"ב, כרך א', עמ' 112-114.

²⁴⁹ שתי דעות תנאיות אלו מגיבות אכן לפסוק 'עין תחת עין' ולא ברור שהן עונות על שאלת הפתיחה של הסוגיה, 'ואמאי'. נראה שאין אלו מדרשים שמנסים להסביר את המשנה, אלא קריאות בפסוקי התורה. רבי דוסתאי ורבי שמעון עסוקים כבמדרש הלכה קלאסי, להוציא הלכות (או להסמיך הלכות) מלדין התורה. הדבר מסתבר לאור העובדה כי הפסוק 'משפט אחד יהיה לכם' גם הוא מקורו בויקרא כ"ד, ולכן נראה סביר שזה הרקע לדרשתם של התנאים.

²⁵⁰ בכת"י אסקוריאל מופיע רק 'רבי דוסתאי' ואילו בכת"י מינכן ווטיקן 'רבי יהודה בן דוסתאי'.

²⁵¹ בכת"י המבורג ואסקוריאל לא נמצא משפט זה. צעדתי כאן בעקבות זהר (2007) והעדפתי את הגרסה הזו, ראו בדבריו בהע' 6 וכן הע' 12 ו19. לעומת זאת בכת"י פירנצה ווטיקן השלימו גם בהוכחת רשב"י את המשפט ויצרו זיקה מקבילה.

²⁵² כך בכת"י פירנצה ווטיקן, ראו הפניות לדבריו של זהר שבהע' הקודמת.

²⁵³ בכת"י אסקוריאל, וטיקן ומינכן 'בכולכם', ובמקביל גם בדיון בדברי רשב"י בהמשך.

²⁵⁴ בכת"י וטיקן 'נהורא שקיל ונהורא שקיל מיניה', ובאופן דומה בשורה המקבילה בהמשך 'נשמה שקיל ונשמה נשקול מיניה' 'נהורא שקיל נהורא שקלין מיניה'.

²⁵⁵ בכתבי היד אסקוריאל ווטיקן מופיע גם 'וגדול שהרג את הקטן', ואילו בכת"י מינכן חסר 'קטן שהרג את הגדול'.

²⁵⁶ משפט זה מופיע בכת"י אסקוריאל ומינכן, אך לא בכת"י המבורג, וטיקן ופירנצה. וראו הע' 251.

אלא נשמה שקיל מיניה, נשמה אמר רחמנא נשקול מיניה, הכא נמי נהורא שקיל מיניה, נהורא אמר רחמנא נשקול מיניה.	אלא היכא דאפשר - אפשר, היכא דלא אפשר - לא אפשר ופטרינן ליה. הכא נמי היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר ופטרינן ליה. ²⁵⁸
--	---

מבחינה תוכנית שני התנאים דוחים את אפשרות הענישה ב'עין תחת עין ממש' על רקע חוסר הצדק שיכול להשתקף מהכרעה שכזו, והסתמא דגמרא דוחה את שניהם תוך השוואה לדין המוות, השוואה המעקרת את התביעה למשפט אחיד וצודק.

לטוענים כי דברי התנאים משקפים תמורות במושגי המוסר והצדק, וכי הדרשה התנאית מתפקדת ככלי בעיצוב התודעה הערכית החזלית המבכרת את הענישה הממונית על הענישה הפיזית²⁵⁹ הרי שתגובת הסתמא היא אירונית וחדה. מערכת משפטית המצדיקה את עונש המוות לא יכולה להלין על עונשים פיזיים אחרים. כאילו אומרת הסתמא 'עד שאתם עסוקים בעידון הלכות 'עין תחת עין' לכו לכם אצל דין המוות לרוצח נפש'.²⁶⁰

אך התבוננות בדבריהם של התנאים תגלה שאין הם מוטרדים מחוסר המוסריות של הענישה הפיזית לכשעצמה, או מענישת 'מידה כנגד מידה'. הקושי שלהם עם 'עין תחת עין ממש' הוא בכך שענישה מעין זו לא מאפשרת לכלל המשפטי הבסיסי – 'משפט השווה לכולכם' – לבוא לידי ביטוי.²⁶¹ תגובת הסתמא מפרקת את הכלל הזה עצמו – שאינו עומד במבחן עונש המוות, ושייתכן ו'היכא דאי אפשר אי אפשר'.

אם נתבונן על מהלך הסתמא בזיקה לאופן שבו הגיבה לברייתת הפתיחה, הרי שנגלה שלמרות מה שנראה כמסקנה, שמבחינה הבחנה חדה בין הרוצח לחובל, לפתע חוזרת ההשוואה ביניהם להיות בסיס ליחס לדרשות התנאים. לימודם של רדברי"י ורשב"י הוא מהלכות הרוצח. בכך שבה הלכת 'נפש תחת נפש' להוות תשתית ל'עין תחת עין'.

יתירה מכך. הפסוק 'משפט אחד יהיה לכם' נדרש במקורות תנאיים שונים כבסיס להשוואה ולזיקה שבין דיני נפשות לדיני ממונות. כך למשל במשנה הפותחת את הפרק הרביעי במסכת סנהדרין

אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם

²⁵⁷ משפט זה מופיע רק בכת"י אסקוריאלי. נראה כי ההשוואה שבין שני הדיונים שבסוגיה נשמרת, בכל כתב יד לפי דרכו – בין אם בהשמטת המשפט הזה משני החלקים, ובין אם בהופעתו במקביל.

²⁵⁸ תוספת זו המתחילה ב'הכא נמי' מופיעה גם בכת"י אסקוריאלי וותיקן ולא בכת"י מינכן ופירנצה.

²⁵⁹ כפי שראינו בפרק הראשון שעסק בדינו של החובל במקרא, ראו למשל את עמדותיהם של אחד העם ושגיא, בהע' 123.

²⁶⁰ הצגה ביקורתית מעין זו של הדברים נמצאת בדבריו של הרב ברויאר, תשנ"ה, עמ' 22.

²⁶¹ מעין דברים אלו כתב גבריהו, תשע"ג, עמ' 82: שמא לפנינו תופעה הקשורה למגמה... של יצירת חוק הניתן ליישום באופן אחיד על ידי בית דין... אין להתכחש לעצמת השינוי שעבר דין 'עין תחת עין' בספרות חז"ל, אך בהעדר מקורות מפורשים, לא נראה שניתן לייחסו ל'עידון של חוקי העונשין' או לשימוש ב'ערכים' כשיקולים פרשניים... נראה שיותר מן המוסר המשתנה, דין 'עין תחת עין ממון' נוצר מתוך שילוב של שיקולים פרשניים והרצון לבסס מערכת משפטית בה יש 'משפט אחד'.

זיקה סמויה זו גם היא יש בה כדי לערער במעט את ההבחנה שטובעת הסוגיה בין נזיקין למיתה וכפי שכבר ראינו בעמודים הקודמים.²⁶²

הסוגיה עוברת אל הצמד השני של המקורות לעין תחת עין ממון, והוא כולל שני לימודים מקבילים מ'תנא דבי רבי ישמעאל' ו'תנא דבי רבי'.

גם כאן נקל לראות את הזיקה הפנימית של הלימודים ושל תגובת הסתמא אליהם :

דבי רבי ישמעאל תנא, אמר קרא: כן ינתן בו, ואין נתינה אלא בממון.	דבי רבי תנא, אמר קרא: יד ביד, דבר הניתן מיד ליד, ומאי ניהו? ממון.
אלא מעתה, דכתיב כאשר יתן מום באדם, הכי נמי ממון הוא? והלא חבלא הוא ²⁶³	אלא מעתה, רגל ברגל הכלי ²⁶⁴ הוא?
אמרי: דבי רבי ישמעאל קרא יתירא קא דרשי, מכדי כתיב: ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו, כן ינתן בו למה לי? שמע מינה: ²⁶⁵ ממון.	אמרי: דבי רבי קרא יתירא קא דרשי, מכדי כתיב: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, אי סלקא דעתך ממש, יד ביד תו למה לי? שמע מינה: ממון.
כאשר יתן מום באדם למה לי? איידי דבעי למכתב כן ינתן בו, כתיב נמי כאשר יתן מום באדם.	רגל ברגל למה לי? איידי דכתיב יד ביד, כתב נמי רגל ברגל.

סגנון הלימוד של שני המדרשים דומה. אופיו של הלימוד שונה מהאופי המוסרני שעלה בדברי רבי דוסתאי ורבי שמעון בר יוחאי, ואין כאן הליכה אל הממון כמוצא מכשל במערכת המשפט שייגרם אם יעין תחת עין ממש, אלא תשלום הממון נדרש מפסוקי התורה.

שאלות הסתמא על שני המדרשים שונות אך דומות. בדרשת דבי רבי ישמעאל הסתמא מעוררת באופן אירוני את השאלה 'האם גם הפגיעה 'כאשר יתן מום באדם' היא באמצעות ממון?', ולדברי התנא דבי רבי היא מגיבה באירוניה מקבילה כאשר היא תוהה על המשמעות של 'רגל ברגל' כ'ממון'. נראה ששתי השאלות הללו מקבלות את תשובתן השלמה בסופו של כל מהלך, באמירה 'איידי דכתב... כתב נמי, כלומר – הסתמא דוחה את האפשרות לקרוא את הפסוקים הללו קריאה דווקאית ולהצריך לתת מובן זהה ל'יד ביד' ול'רגל ברגל'. לצד זאת, הסתמא קוראת את הלימוד אחרת מדרשות התנאים הבסיסיות. בעוד הדרשות הבסיסיות נשענו על אינטואיציה או פרשנות מתבקשת (ומאי ניהו? ממון) הסתמא מבארת אותן כדרשות הנובעות מייתור פסוקים.

כבר הערנו כי קיים פער בין שתי הדרשות מבחינת זיקתן לפסוקי החובל. בעוד דרשת רבי ישמעאל מוסבת על פסוקי פרשיית החובל (ויקרא כ"ד) הרי שדרשת רבי לא אומרת דבר וחצי דבר על

²⁶² חשוב לציין כי המשנה המצוטטת, מיד אחרי שהיא פותחת בהשוואה שבין דיני הממונות לדיני הנפשות, מתחילה ומונה את ההבדלים בין שתי המערכות הללו, ורבים הם...

²⁶³ יש להעיר כי כתיב אסקוריאל משמיט את כל המשפט המתחיל ב'הכא נמי', ובנוסף, נוסח הדפוסים משמיט את השורה הזו 'והא חבלא הוא', ייתכן שכדי להקבילה לדיון בדברי תנא דבי רבי, אך בכל כתבי היד (מינכן, ותיקון, פירנצה) היא מופיעה.

²⁶⁴ בכת"י מינכן ופירנצה נוספה המילה נמי.

²⁶⁵ בכת"י מינכן: 'דבר שיש בו נתינה ומאי ניהו ממון'.

החובל, אלא פסוקי המקור שלה הם מפרשיית עדים זוממים. הבאת דרשה זו כאן כמקור ל'עין תחת עין ממון' (מעבר לזיקה לסוגיית קלבדר"מ, שהובאה לעיל²⁶⁶) יכולה להיות רלוונטית אם נבין את השאלה על אודות 'עין תחת עין ממש או ממון' כשאלה החורגת מסוגיית החובל בחברו, ודנה במקומה של הענישה הגופנית במשפט העברי. דינים שונים משובצים בסוגיה, דינים שבהם יש מקום להצריך ענישה גופנית – ואולי אף להשתמש בה. כך עולים בסוגייתנו עונש המוות, עונש המלקות, העדים הזוממים ולמולם האונס, שפוגע פגיעה גופנית אך עונשו ממוני.²⁶⁷

הערה נוספת, ביחס לתגובתה של הסתמא. אמנם הסוגיה לא דוחה את הדרשות הללו (כמו שדחתה את הדרשות הקודמות וכמו שתדחה את הדרשות הבאות), אבל היא די שומטת את הקרקע מתחתיהן. הרי ברור שהלימוד מוצג כנשען על הפרשנות הטבעית של מילות התורה – נתינה = ממון, וכן יד ביד = ממון. הסתמא מערערת על פירוש זה בכך שהיא מביאה אותו לאבסורד. אמנם, לאחר מכן היא מאשרת אותו, אבל בה בעת חותרת תחתיו – האינטואיציה והפרשנות הטבעית הומרו ב'קרא יתירה' ואילו הפסוקים שהיוו הקושיה 'אלא מעתה' הפכו להיות פסוקים שהובאו 'דרך אגב' – 'אידי דתנא' (טיעון שכמובן מתנגש עם דרך הלימוד של 'קרא יתירה'). בכך הסוגיה משמרת את הקושי גם בתירוצים אלו- אם כי באופן עדין יותר.

לימודו של אביי נידון לעיל.²⁶⁸ מעבר לתשומת הלב לזיקות הספרותיות של דברי אביי אל חלקי הסוגיה השונים, ומעבר לעובדה שבדבריו ניתן לזהות את ההנכחה המשמעותית ביותר לסוגיית 'קלבדר"מ', הרי שבדחיית הסתמא את דבריו היא מציעה להשוות את עונשו של החובל לעונש המלקות – עונש שיש בו היבט פיזי, והוא מוכר לנו ממחוזות אחרים של המשפט העברי וההלכה היהודית. היבט זה חורג מעבר למציאת המקור לכך שניתן להעניש עונש גופני גם אם עלול להיות לכך מחיר של חיי אדם (כפשט דחיית ההיגיון של לימודו של אביי), והוא מדגיש את האלמנט של העבירה שבחבלה, רכיב שניכר מתוך הסמכת החובל ללוקה. בכך ייתכן ומדגישה הסוגיה את העובדה שהחובל לא רק חייב לשלם ממון כפיצוי עבור הנזק שגרם, אלא שיש לראות בענישתו גם ביטוי לעבירה כלפי הקב"ה, ולמעשה לעבירה פלילית (ולא 'אזרחית').

שני הנסיונות הבאים גם הם אמוראיים, והם מקבילים זה לזה. ההקבלה היא הן במסירה של אמורא משמו של רבא, הן בצורת הלימוד 'אמר קרא... ליתן ... במקום נזק ואי ס"ד ממש.. כי היכי ד.. האי נמי..", והן הדחיה של הסתמא מקבילה בשני המקרים – ביחס לצער יש פער בין בני האדם וכך גם ביחס לרפואה.

רב זביד משמיה דרבא אמר, אמר קרא : פצע תחת פצע, ליתן צער במקום נזק ;	רב פפא משמיה דרבא אמר, אמר קרא : ורפא ירפא, ליתן רפואה במקום נזק ;
ואי סלקא דעתך ממש, כי היכי דלהאי ליה צערא, להאי נמי אית ליה צערא.	ואי סלקא דעתך ממש, כי היכי דלהאי ליה לאיתסויי, האי נמי בעי אתסויי.

²⁶⁶ בתווד בין ההפניה להעי' 212 ו 213.

²⁶⁷ ראוי לציין כי המקרה של עדים זוממים כרוך לעין תחת עין' לא רק בגלל הפגיעה הפיזית שיש בו, אלא בגלל היותו מקרה של 'מידה כנגד מידה'. עוד אפשר לומר כי הבאת הלימוד בצורתו נועדה לשמר את המבנה הצורני הכפול של הסוגיה, על אף שאין בדברים אלו מקור ממשי לשאלת עין תחת עין ממון או ממש.

²⁶⁸ ליד העי' 209.

ומאי קושיא? דלמא איכא איניש דסליק בשריה הייא, ואיכא איניש דלא סליק בשריה הייא, מאי נפקא מינה? למתבא ליה האיך דביני ביני.	מאי קושיא? דלמא איכא איניש דמפנק אית ליה צערא טפי, ואיכא איניש דלא מפנק ולית ליה צערא טפי, ונפקא מינה למתבא ליה האיך דביני ביני.
--	--

לעיל²⁶⁹ עמדנו על כמה ממגמותיה של הסתמא בהבאת דברי רב זביד ורב פפא ובדחייתם. כפי שהצבענו, דחיית דבריהם משקפת את הזיקה של הנזק לתשלומים האחרים, וחוסר היכולת לבודד אותו, וכן את האנושיות של החובל, שגם הוא אדם, ואת חוסר הקבלה של התפיסה של המשפט האחד כפי שהוא מובא בתחילת הסוגיה (משפט אחד יהיה לכם) ונתינת מקום לסובייקטיביות שעומדת בבסיס הפיצויים האישיים, הגופניים והנפשיים.

על סיפה של חתימת הסוגיה מובאים דבריו של רב אשי הלומד את דינו של החובל בגזרה שווה 'תחת-תחת'. כפי שהערנו בפתיחת דברינו, וכפי שכבר ציין זהר,²⁷⁰ דברי רב אשי במקורם שבים אל זיקת האדם והבהמה – 'תחת תחת משור', זיקה שנידונה בברייתת הפתיחה ובהתייחסות המפורטת של הסתמא אליה.

כאמור, הסתמא מפרקת את דברי רב אשי באופן דומה להשוואה שם –

מאי חזית דילפת תחת תחת משור? נילף תחת תחת מאדם, דכתיב: ונתת נפש תחת נפש,

מה להלן ממש, אף כאן ממש!

אמרי: דנין נזקין מנזקין, ואין דנין נזקין ממיתה.

אדרבה, דנין אדם מאדם, ואין דנין אדם מבהמה!

ומתוך עמדה זו, מנסחת הסתמא²⁷¹ את דברי רב אשי מחדש ומפתיעה בלימוד של דין החובל מהאונס. דינו של האונס מהווה מקור שמתאים בשני הפרמטרים לחובל בחברו – הן במעשה (נזק) והן באובייקט הנפגע (אדם).

למעשה, זהו אקורד הסיום של הסתמא בהתערבותה בסוגיה. השלב הבא – דברי רבי אליעזר – לא ינותח על ידי הסתמא, והדיון עליו יוותר אמוראי בלבד.²⁷² אקורד הסיום, אם כן, הוא באונס. דינו של האונס הוא המקור לפגיעה האנושה בזולת, שהתורה קצבה לה ענישה ממונית. ואכן, חובות התשלום של האונס כוללות רכיבים רבים הזוהים לתשלומי החובל -

המפתה נותן בושת, ופגם, וקנס; מוסיף עליו האונס, שהוא נותן את הצער.

כמובן שקיים פער גדול בין תשלום 'עין תחת עין' לבין תשלום קצוב של 'חמישים כסף'. פער זה מלמד אולי על השורה התחתונה של הסוגיה – והיא שלא זו בלבד שאיננו אווזים בדין טליוני ממשי של 'עין תחת עין', אלא שאפילו ההצעה של פתיחת הסוגיה, לראות את התשלום ככופר,

²⁶⁹ ליד הע' 229.

²⁷⁰ זהר, תשס"ז, עמ' 131-130.

²⁷¹ ראו הלבני, תשנ"ג, עמ' שיב, בהע' 3. וראו עוד בהפניות שלו לדברי התוס' בשבת דף נ ע"א, ובחיבורו למסכת שבת, על דברים אלו.

²⁷² למעט השאלה 'רבי אליעזר לית ליה ככל הני תנאי'. הלבני טוען שה'ממש' הוא מדברי הסתמא, אך ראו הע' 275.

כתחליף מעודן בדמות ממון בשווי העין, גם היא נשללת, והמקור הוא דוקא תשלום קצוב שאיננו 'מידה כנגד מידה' בשום מובן.

יתירה מכך, עיון בדינו של האונס כפי שהוא מופיע בדברים כ"ב, כ"ט מלמד ששני חלקים לו

וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּה לְאָבִי הַנֶּעֱרַר חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלוֹ תְהִיָּה לְאִשָּׁה

תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא יוּכַל שְׁלָחָה כָּל יָמָיו

האונס מחוייב באחריות אינסופית כלפי הנערה שעינה, ותשלום הכסף הוא רק פרט אחד (ופעוט בחשיבותו באופן יחסי, כך נראה) אל מול חובתו לשאת את האישה ולא לשלחה כל ימיו. ייתכן והזיקה של האונס לחובל החותמת את פעילותה של הסתמא בסוגיה מבטאת מסר כפול ומורכב זה – מחד, ראיית התשלום כתשלום קצוב,²⁷³ ובה בעת ראיית האחריות של החובל כלפי הנחבל כאחריות החורגת הרבה מעבר לתשלום הממוני.

על אף שהתערבותה של הסתמא מסתיימת בשורה זו, הרי שהסוגיה נחתמת בדעתו של רבי אליעזר ובדיון בה.

כפי שכבר ציינו לעיל,²⁷⁴ עמדת רבי אליעזר מוצגת בסיומה של הסוגיה, וכהדהוד לפתיחה – 'אימא עין תחת עין ממש? לא סלקא דעתך...'. לאחר כל הראיות והדיון עליהן, מובא רבי אליעזר שדעתו היא 'עין תחת עין ממש'.²⁷⁵ האמוראים דנו בדברים אלו – רבא הציע שכוננת רבי אליעזר היא שאין שמים את החובל כעבד, אך עמדה זו נדחתה על ידי אביי, לאור תמיהתו שאין דמים לבן חורין.

ייתכן ועמדת רבא היא שרבי אליעזר סובר שחוסר היכולת לקיים את דין 'עין תחת עין' לא צריך לעבור רדוקציה לממון, אלא להיוותר כדין לא ממומש. התורה דרשה 'עין תחת עין ממש', ובלשונה של הסוגיה לעיל – 'היכא דאי אפשר – אי אפשר'.

על כל פנים, רב אשי הוא המציע את הפרשנות האחרונה והיא לשום במזיק ולא בניזק. כוונת הדברים ברורה, והיא שתשלום הממון אינו פיצוי לנפגע (כפי עינו) אלא מעין כופר עבור עינו של המזיק שלא מוצאת. בכך מעודן הדין הטליוני, אך נשאר נוכח, כשהוא מומר בתשלום הכסף בערך העין של המזיק.²⁷⁶

²⁷³ ראיית תשלום הנזק כקנס העסיקה את הראשונים והחוקרים. ראו עמדתו של רדזינר, תשס"א, שמציע שהנזק במקורו אכן נידון כקנס, וזאת במשמעות של תשלום קצוב שהיה צורך לשום אותו.

²⁷⁴ בדיונו אודות מבנה הסוגיה, בפרק (4.1) ד'.

²⁷⁵ אמנם הלבני, עמי' שיג, טוען כי ה'ממש' אינו מגוף דברי רבי אליעזר, אך קשה לראות את משמעות דבריו ללא מילה זו, ולקרוא 'רבי אליעזר אומר עין תחת עין', כי זהו משפט לא ברור. הלבני מביא ראיה ומקבילה בדברי רבי יוסי בסנהדרין – 'אבל משנה ראשונה דודו וכן דודו', אך ניכר ההבדל בין המקרים. המשנה בסנהדרין היא רחבה יותר מהציטוט שמביא הלבני בדבריו, ודברי רבי יוסי אינם רק ציטוט של הפסוק אלא הרבה מעבר לכך: "ואלו הן הקרובין אביו ואחיו ואחי אביו ובעל אחותו ובעל אחות אביו ובעל אחות אמו ובעל אמו וחמיו וגיסו הן ובניהן וחתניהן וחורגו לבדו אמר רבי יוסי זו משנת רבי עקיבא אבל משנה ראשונה דודו וכן דודו וכל הראוי ליורשו וכל הקרוב לו באותה שעה היה קרוב ונתרחק הרי זה כשר ר' יהודה אומר אפילו מתה בתו ויש לו בנים ממנה הרי זה קרוב". לעומת זאת, דברי רבי אליעזר כאן, לאור הצעתו של הלבני, אינם מובנים כל עיקר. לעיון במקורה של דרשת רבי אליעזר, ובהצעה לפיה הוא מחלק בין מקרה של חבלה בכוונה (שעונשה 'ממש') לחבלה שלא בכוונה (שעונשה 'ממון'), ובהתאמה, בין דין 'עין תחת עין' כהופעתו בפרשת אמור לבין זה המופיע בפרשת משפטים, ראו גבריהו, תשע"ג, בפרק הרביעי.

²⁷⁶ הרב זיו, תשי"ז, מצטט לקראת סיום מאמרו מדברי שניים מראשי הישיבות בזמנו, המבארים את הדין הן על פי חכמים והן על פי רבי אליעזר כדין שעניינו כופר בעבור עינו של המזיק.

ז. סיכום ומסקנות

סיכום הדברים על אודות מגמתה של הסוגיה כפי שהיא משתקפת בעריכתה מעלה שהסוגיה מנסה להציג קול מורכב ועשיר כמבוא לפרק החובל.

הסוגיה יוצאת מנקודת מוצא שלא מתערערת, והיא שדינו של החובל הוא דין ממוני ולא ממשי. יחד עם זאת, מגמתה של הסוגיה היא להותיר את הניסוח התורני החמור של 'עין תחת עין' ברקע הדין הממוני, ובכך לשמר את התודעה שהפגיעה באברי הזולת דומה במובנים רבים ללקיחת נפשו, ושהתשלום עבור עינו לא יכול להוות פיצוי הגון לגמרי על פגיעה שכזו.

הסוגיה מביעה מגמה זו, כפי שראינו, לכל אורכה, ובאופנים שונים. הדבר עולה בנוכחות הרבה יחסית של סוגית 'קים ליה בדרכה מיניה' והדהודה בסוגייתנו, במסגרת ה'חתימה מעין פתיחה' המשקפת את הקולות המורכבים, בהשוואה לדין המוות הנוכחת לאורך כל הסוגיה, בזיקה לאחריות האינסופית של האונס, ובחתימתה בשיטת רבי אליעזר, והעמדתה ש'שמין בדמזיק'.

לצד שימור של רוח זו, מהלכים רבים של הסוגיה נותנים טעם של גמישות ופשרנות של דין התורה העקרוני אל מול המציאות. כך ביחס לדרשות רדב"י ורשב"י, כאשר התביעה הטוטלית של 'משפט אחד יהיה לכם' נדחית, והסתמא מציבה את העיקרון הפרקטי של 'היכא דאפשר אפשר', כך ביחס לצמד הבא – היא לוקחת את הקריאה הדווקאית ('קרא יתירה') ומציבה את ה'אידי דתנא', כאומרת שהקריאה בפסוקי התורה גם היא לא צריכה להיות מדוקדקת, כך גם ביחס ללימודו של אביי, כשהסתמא טוענת שאכן בית הדין אומד, בידיעתו שאומד זה הינו מוגבל ועשוי להיות מי שימות תחת ידו, ואין בכך כדי לשלול את הפרקטיקה. וכך גם ביחס לאמוראים בשם רבא – הצבעה על השונות בין בני האדם וחוויותיהם הסובייקטיביות.

ניתן יהיה לשאול מונחים בני זמננו, שטבע הפסיכולוג ז'אק לאקאן על מנת להבהיר את מהלכה של הסוגיה. לדבריו של לאקאן, קיימת הבחנה בין ה'ממשי' לבין ה'סמלי'.²⁷⁷ ה'ממשי' הוא השלב הראשוני מבחינת התפתחותו של התינוק, וזהו סדר שקודם לשפה ולמילים. הסדר האחרון²⁷⁸ הוא הסדר ה'סמלי', בו מכוננים שפה, גבולות ותרבות.²⁷⁹ התפתחות התינוק, על פי לאקאן, כוללת מעבר מעולם בו הוא 'אחד עם עצמו',²⁸⁰ אל עולם בו מופיע החוק, ונוצרות אפשרויות של תקשורת וזיקה אל ה'אחר'. כמובן שהסדר הממשי לא נעלם עם הופעת הסדר הסמלי, והוא יפרוץ לעולמנו כהפתעה וכערעור של חיי היומיום.²⁸¹

²⁷⁷ יש לשים לב כי דבריו של לאקאן עוסקים בסדרים של הנפש, ואינם מתאימים לתיאור המפנה בסוגיה כמו שהצגתי. הממשי עבורו איננו 'ריאלי' או גופני, והחוק כולו הוא סמלי. בכל זאת, כמדומני ששאלת המושגים יכולה להאיר יפה את התמורה בסוגיה ביחסה ל'עין תחת עין'. תודתי לדרור ינון שהעמידני על חוסר ההלימה של מושגי לאקאן לכאן.

²⁷⁸ לאקאן עומד על שלב שלישי, בין הממשי לסמלי, שהוא מכנה ה'דמוני', אך לענייננו אין בו צורך.
²⁷⁹ 'הסמלי הוא במהותו ממד לשוני... הוא תחום החוק המסדיר את האיווי... זוהי ממלכת התרבות'. (אוונס, 2005, עמ' 187).

²⁸⁰ 'הממשי הוא לחלוטין ללא שסע, הסמלי הוא זה שיוצר חתך בממשי בתהליך יצירת המשמעות: עולם המילים הוא זה שיוצר את הדברים – דברים שמלכתחילה היו מעורבבים בכאן ובעכשיו של הכל בתהליך ההתהוות'. (אוונס, 2005, עמ' 157).

²⁸¹ 'היכן הממשות על פי לאקאן? אפשר למצוא אותה במקום שאי-אפשר לנסח אותה – זאת הממשות. כשאנו נתקלים בחוויה המערערת את ההווה שלנו – שם הממשות ... אנו יכולים לחיות את חיי היום-יום שלנו מבלי לשים לב עד כמה הפילטרים הסמליים שלנו שומרים עלינו, עד שאנו נתקלים בהפתעה חזקה כל כך שהיא יכולה לפרוץ את הפילטר ... הפרת הציפייה היא הפריצה של הממשי'. (אפרתי וישראל, תשס"ז, עמ' 23–24).

נוכל לדמות את המובע בפסוקי התורה – 'עין תחת עין ממש', להופעה של ה'ממשי', ואילו את עמדת חכמים כפי שהיא מובעת בסוגיה בלשון של 'עין תחת עין ממון' כשייכת לסדר הסמלי, התרבותי והחוקי. התביעה לענישה פיזית, 'לימדה כנגד מידה', יש בה (לפחות ביחס לעולמנו) הפתעה ופריצה משודדת מערכות תרבות וחוק. הניסוח של חכמים לפיו 'עין תחת עין ממון' הוא ניסוח בו העין כבר איננה עין ממש, אלא היא מתורגמת ומעודנת ומומרת לכסף, שהוא חלק משמעותי בסדר הסמלי.²⁸² המעבר הזה עצמו נוכח גם במעבר מהופעת הלכה עקרונית וטוטאלית, אל הלכה גמישה הנענית אל המציאות.

רעיון זה ייתכן וחורז אף את המהלך של הקריאה שלא כפשוטה של הפסוקים – התביעה לקריאה כפשוטה יש בה מהחיפוש אחרי הממשי, לעומת זאת המקום של הדרשה מאמץ כבר את הסדר הסימבולי.

הרעיונות הללו של המעבר מהממשי לסמלי, של הקריאה לא כפשוטה אלא כדרשה ויתירה מכך – של הגמשת ההלכה אל מול האפשרויות של העולם הזה וממילא הגמשת הקשיחות והדווקאיות שבקריאת ולימוד פסוקי התורה, כל אלו לצד ההכרה במוגבלות האנושית בפסיקת וידיעת הדין ובסופיות ויחסיות החוויה האנושית באשר היא, כל אלו מהוות תשתית פילוסופית סמויה החורזת את הסוגיה כולה, ומהווה,²⁸³ בסיס ופתח ללימוד הפרק כולו.

²⁸² ראו למשל יורן, 2011.
²⁸³ כפי שטענו ליד העי' 186.

4.2. הסוגיה השניה – סיפורי השור והחמור ומימרות רבא

א. פתיחה

הסוגיה השניה מורכבת משני חלקים שהם שלושה. ראשיתה בסיפור על אודות חמור שקטע ידו של תינוק ובא לפני רב פפא בר שמואל, והמשכה בסיפור דומה על אודות שור שלעס ידו של תינוק שבא לפני רבא. מסיפור זה ומפסיקתו של רבא מתפתח דיון ארוך הנוגע לשאלת סמכות בתי הדין בבבל, דיון הנחתם רק כעבור עמוד גמרא שלם.

מבחינת מיקומה של הסוגיה וזיקתה לרצף הסוגיות של הפרק, הרי שסוגיה זו הינה סוגיית מעבר, בין סוגיית הפתיחה שעסקה בעצם מהות חובת התשלום של החובל בחברו, לבין רצף הסוגיות העוסקות בחובות התשלום השונות (צער, ריפוי, שבת, בושת). במובן מסוים, סוגיה זו משלימה את סוגיית הפתיחה בעיסוקה באמור במשנה 'בנזק כיצד', אם כי התבוננות זו מפתיעה, לאור העובדה שהסוגיה לא מתארת מקרים בהם אדם חבל באדם, אלא פותחת בשני סיפורים על אודות בעל חיים הפוגע בידו של אדם, ועוד נעמוד על עניין זה.

מבחינה ספרותית, השתרשרותה של הסוגיה מהסיום של הסוגיה הקודמת ניכר - הסוגיה פותחת בסיפורים בהם האמוראים קובעים הלכת פיצוי תוך הנחיה לשום את הנזק כעבד, אך פסיקה זו גוררת מורכבות (בסיפור הראשון זהו סירובו של האב, בשני זו פסיקה אחרת של רבא). זאת בסמוך לדיון בשיטת רבי אליעזר, שחתם את סוגיית הפתיחה, ושעליה התגלעה מחלוקת בין אבני לרבה בדבר השומה כעבד.

נציג את הזיקה בין הדיון בשיטת רבי אליעזר לבין הסיפור שאחריו, בהביאנו את השורה המורה לשום כעבד, ואת ההסתייגות/ המורכבות – מבנה החורז את הסוגיה הקודמת ואת הנוכחית:

דיון בשיטת רבי אליעזר:

אמר רבה: לומר, שאין שמין אותו כעבד.

א"ל אבבי: אלא כמאן? כבן חורין, בן חורין מי אית ליה דמי?

סיפור 1:

אמר להו: זילו שימוה כעבדא.

אמר להו אבוה דינוקא: הואיל וכעבדא הוא, לא בעינא, משום דזילא לי מילתא

סיפור 2:

אתא לקמיה דרבא, אמר להו: זילו שיימוה כעבדא.

אמרו ליה רבנן לרבא, והא מר הוא דאמר: כל הנשום כעבד - אין גובין אותו בבבל!

במבט שני, נוכל לראות בסוגיה הזו (ובייחוד בחלקה האחרון והארוך) מעין 'אלטרנטיבת צל' לסוגיית הפתיחה של הפרק, ומעין קריאת כיוון רלוונטית לדיני נזקי הגוף ומשמעותם. על מנת להתחקות אחרי העריכה של הסוגיה ומשמעותה, נפתח בניתוח הסיפורים השונים, ראשית כל אחד בפני עצמו ואחר כך נדון בשניהם ביחד – על המכנים המשותפים שיוצגו. לאחר מכן נעבור לניתוח הסוגיה הסתמאית העוסקת במימרותיו ופסיקותיו של רבא, ולבסוף נשוב לאפשרות להציג את הסוגיה כולה כאלטרנטיבה לסוגיית הפתיחה של הפרק.

גם כאן, כמו בסוגיה הקודמת, ניתן דעתנו הן למבנה שיוצרת הסוגיה, הן ליחסיה עם מקורותיה שבסוגיות אחרות והן להתערבות של הסתמא בהערות, דחיות וכיו"ב.

סוגיה זו נותחה בהעמקה בעבודתו של רדזינר.²⁸⁴ רדזינר ניתח את הסוגיה במסגרת עבודתו המקיפה על אודות דיני הקנסות ומשמעותם, והוא ייחד פרק שלם לניתוח סוגייתנו לאור מרכזיותה בנושא זה. בדברינו נתייחס לכמה מטענותיו, ובמקרים מסוימים נתבסס על ניתוחו, אם כי באופן טבעי מסגרת הדיון כאן תחרוג מתחום דיני הקנסות, ותתפרס לרוחב היריעה הפרוסה בסוגיה.

ב. סיפור רב פפא בר שמואל

הסיפור הראשון מתאר מקרה בו חמור קטע ידו של תינוק, והתינוק (ואביו) באו לפני רב פפא בר שמואל לדין. הסיפור מתאר את רב פפא בר שמואל הפוסק בבית דינו, ואת קטעי השיחות בינו לבין רבא²⁸⁵ במהלך הדיון, שיחות קצרות המשפיעות על פסק דינו.

רב פפא בר שמואל הינו אמורא בבלי בדור הרביעי. בית דינו היה ככל הנראה בפומבדיתא, והוא אף מוגדר בתלמוד (סנהדרין, י"ז ע"ב) כ'דייני דפומבדיתא'.²⁸⁶ רב פפא בר שמואל זה אינו אחת הדמויות הבולטות בתלמוד, ובמקרים רבים בהם מובאת דעתו, היא מובאת כשדעתו של רבא הינה חלוקה ואחרת.²⁸⁷

כך למשל הוא מבקש מהתוקע שלו שיתקע לו על סדר הברכות, ורבא מעיר לו 'לא אמרו אלא בחבר עיר' (ר"ה ל"ד ע"ב), הוא רוצה להשתמש בחצוצרות בימי תענית, כדין המשנה, ורבא מעיר לו 'לא אמרו אלא במקדש' (ר"ה, כ"ז ע"א), ובמקרה בו מבקש שתלן לעזוב את עבודתו ולעלות לארץ ישראל (בב"מ, ק"ט ע"ב), מתואר דו שיח בינו לבין רבא המזכיר את הסיפור כאן – כשרבא מעיר לו על דבריו הוא מסביר את עצמו בהתאם:

ההוא שתלא דאמר להו: הבו לי שבחאי, דבעינא למיסק לארעא דישראל.

אתא לקמיה דרב פפא בר שמואל, אמר להו: הבו ליה שבחיה.

אמר ליה רבא: איהו אשבח, ארעא לא אשבח?

אמר ליה: אנא פלגא דשבחא קאמינא לך.

אמר ליה: עד האידנא הוה שקיל בעל הבית פלגא ושתלא פלגא, השתא בעי למיתב מנתא לאריסא!

אמר ליה: ריבעא דשבחא קאמינא.

²⁸⁴ רדזינר, תשס"א.

²⁸⁵ העדפנו לציין את רבא ולא את אביו, על אף שבגרסאות מסוימות מופיעים שניהם כנושאים ונותנים עם רב פפא בר שמואל, וראו להלן הע' 292.

²⁸⁶ על אף שכינוי זה מופיע בבבלי רק פעם אחת, וכמעט ואין הלכות שנמסרות משמו (ולא רק בכינויו) בתלמוד הבבלי.
²⁸⁷ רבא היה צעיר מרפב"ש, ונראה ששאלותיו אינן ביקורתיות אלא מכוונות להתלמד. ראו רדזינר, תשס"א, הע' 1056. אמנם, בבבלי מובאים מקרים נוספים כשדעתו של רב פפא בר שמואל נסתרת על ידי דעותיהם של אמוראים אחרים ראו מסכת שבת דף נד עמוד ב, מסכת סוטה דף לה עמוד ב, מסכת בבא בתרא דף צ עמוד ב. פרופ' נעם זהר העלה השערה שזוקקת עוד ליבון, שייתכן ולרב פפא בר שמואל היתה מסורת או דרך פסיקה אחרת מזו של האמוראים, שנטתה לצמצם שימוש באוקימתות. לא מצאתי מכנה משותף לכיד ומשכנע למקרים אלו, ועל כן ניתוח הסיפור בהמשך יהיה ענייני, ולא יכיל תובנות רחבות אודות רב פפא בר שמואל ודחייתו במקומות אחרים.

הסיפור בסוגייתנו הינו קצר ודחוס. למעט השורה הראשונה שהיא שורת מבוא תיאורית, הסיפור נסוב סביב אמירות הדדיות שנאמרות בזו אחר זו, רובן בשיח עם רב פפא בר שמואל. דבריו של רפב"ש בתחילת הסיפור (שיש לשום לילד ארבעה דברים) מתעדכנים שלוש פעמים בעקבות השיח בבית המדרש – בתחילה מבואר שהארבעה לא כוללים נזק, אחר כך ארבעת אלו מומרים בתשלום נזק לבדו, וזה מוסבר כ'שומו ליה כעבדא'. בסופו של הסיפור מופיע דו שיח בין אבי הילד לבין אחרים ש'אמרו לו'. לא ברור האם אלו האמוראים המדברים עם האב או שמא שיש כאן ייצוג לאנשים אחרים, אנשי העולם הזה.

מבחינת תוכנו של הסיפור, הרי שבשלב הראשון אומר רב פפא בר שמואל לשום ארבעה דברים. במקורות התנאיים לא מופיע סוג של חיוב שכינויו 'ארבעה דברים', אך הוא מופיע בכמה וכמה סוגיות בבבלי: אמנם בהקשר אחד הוא מופיע כארבעת התשלומים למעט בושת,²⁸⁸ אולם במקומות אחרים עולה ש'ארבעה דברים' הם החיובים הנוספים על הנזק.²⁸⁹

מדברי רפב"ש עצמו עולה שהתכוון ל'ארבעה דברים' חוץ מנזק'. נראה שכוונתו היתה שיש לשלם רק את ארבעת הדברים, אך לא את הנזק.²⁹⁰ ייתכן שדברים אלו עולים בקנה אחד עם הצעתנו בפרק הקודם על אודות דברי רבה, הטוען שעמדת רבי אליעזר האומר שעין תחת עין ממש משמעה שאין לבצע רדוקציה ממונית לתשלום הנזק, והעובדה שלא נוטלים עין תחת עין, מותירה אותנו ללא יכולת לממש את הדין במקרה שכזה.²⁹¹

רבא²⁹² ממשיך ומעמיד את רפב"ש על דיוקם של דברים – שמי שפגע בילד הוא חמור, ומיד מתקן רב פפא בר שמואל את פסיקתו – ומורה לשום לילד נזק בלבד.²⁹³ כעת, נוספת שאלה²⁹⁴ 'והא כעבדא בעי למישיימיה'. רב פפא בר שמואל מבין קריאה זו כקריאה ריאלית – והוא מודה גם לה ומורה 'זילו שימוה כעבדא'.²⁹⁵

²⁸⁸ תלמוד בבלי מסכת יבמות דף נד עמוד א: גופא, אמר רבה: נפל מן הגג ונתקע - חייב בארבעה דברים, וביבמתו לא קנה; בנזק, בצער, בשבת, ברפוי, אבל בושת לא מיחייב, דאמר מר: אין חייב על הבושת עד שיתכוון. כך גם בתוספתא במסכתנו פרק ט הלכה יג: החובל בחרש שוטה וקטן חייב בארבעה דברים ופטור מן הבושת מפני שאין להן בושת...

²⁸⁹ כך בב"ק, כ"ו ע"א וכן כ"ו ע"ב ונ"ג ע"ב ועוד. אלמלא היה רב פפא בר שמואל עצמו מסביר את דבריו, אפשר היה לטעון כי כוונתו היתה לארבעה דברים למעט בושת, מאחר ולפניו עומד קטן, וקטן אינו בר בושת. בעלי התוספות שמו לב לשאלה הסמויה שעולה כאן, והעמידו את המקרה בקטן שהיה גדול מספיק בשביל להיות בר בושת, 'דמכלמו ליה ומכלם', כפי שנראה בהמשך, בסוגיית בושת לקטן.

²⁹⁰ בדרך זו פירושו הפני יהושועי ו'חידושי הרי"מ', וראו רדזינר, תשס"א, הע' 1060.

²⁹¹ ניתן היה להציע שרב פפא בר שמואל התכוון שארבעת הדברים נאמרו על ידו, אך ברור הדבר שיש לשלם את הנזק. כלומר, אין כוונתו שישומו ארבעה דברים ולא ישלמו את הנזק, אלא ארבעה דברים בנוסף לתשלום המובן מאליה של הנזק.

²⁹² אמנם בכת"י פירנצה מופיע אביי כדובר בשלב זה של הסיפור, אולם בשאר כתבי היד, ובכללם כת"י המבורג וכת"י מינכן שמו של אביי לא מופיע, ונראה כי יש כאן המשך השיחה בין רבא לרפב"ש. הדבר אינו משמעותי לעצם הטיעון והדיון. לסברא אפשרית מדוע הובא כאן אביי ראו רדזינר, תשס"א, הע' 961.

²⁹³ קשה להסביר שרפב"ש ידע שמדובר בחמור, ובכל זאת הורה לפסוק לו ארבעה דברים, מה גם שרבא שותף עימו למחשבה זו ומורה לפסוק חמישה דברים. בכת"י המבורג נוספו שתי מילים אחרי 'הא חמור הוא' – 'וחמור כשור ושור אינו משלם...'. בכתבי יד אחרים מופיע 'והא שור הוא', אך נראה שהגרסה קשה, לאור העובדה שכולם מביאים בתחילת הסיפור את הנוסח 'והוא חמורא...'. ראו בהקשר זה רדזינר, תשס"א, הע' 962.

²⁹⁴ בדפוס כמו גם בכת"י פירנצה ומינכן השאלה מופיעה ללא שואל. בכת"י המבורג, אסקוריאל וותיקן היא מופיעה עם הפתיחה 'אמי ליה'.

²⁹⁵ מעניין כי בסוגיה אחרת מסופר שרפב"ש היה בעצמו בעל עבד (נכרי) בניגוד לרבא שלא רצה אחד כזה. ראו תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף ס עמוד ב.

לאחר ההגעה לשורה האחרונה של הדין, מצטרף קולו של אבי הילד לסיפור, והוא קובל ואומר 'הואיל וכעבדא הוא לא בעינא משום דזילא לי מילתא'.²⁹⁶ בנקודה זו ניתן לזהות ביקורת של הסיפור על המסקנה ההלכתית שקדמה לו. אמנם מבחינת החישוב הכלכלי אכן ההשוואה לעבד היא המפתח לעמידה על שוויו של הנזק, אך מדובר במעשה הפוגם בכבודו של האדם. אפילו הקטן (שאודות זכאותו לבושת נדון בהמשך) יפגע כתוצאה מהשוואתו לעבד, וזו קריאת התגר של האב כלפי הפסק של רב פפא בר שמואל, שהוא למעשה דין המשנה.²⁹⁷

במבט שני ניתן לזהות שכבר האמירה 'והא כעבדא בעי למשיימיה', שהופיעה עוד טרם דברי האב, לא כוונה לדייק את דינו של רב פפא בר שמואל, אלא להציג קול שונה מהמסקנה ההלכתית הקוראת לשום את האדם כעבד. אמנם רב פפא בר שמואל מגיב אליה כתביעה הלכתית ואומר – 'אכן, לכו ושומו את הניזק כעבד', ורק בפעם השניה, כשהיא באה מפיו של אבי התינוק, היא מובנת כביקורת על הזילות שבכך, אך ייתכן וכבר הופעתה הראשונה בסיפור מנכיחה את הביקורת הזו – כנגד דין המשנה.

קריאה דומה בסיפור בתלמוד הבבלי מציע גולדברג²⁹⁸ כשהוא מנתח את הסיפור המופיע בבבלי קידושין ל"א ע"א, על אודות בן הגרושה²⁹⁹ המופיע לפני רבי יהושע:

שאל בן גרושה אחת את ר' אליעזר: אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם?

אמר ליה: הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

בא לפני רבי יהושע, אמר לו כך.

אמר לו: רבי, נתגרשה מהו?

אמר ליה: מבין ריסי עיניך ניכר שבן גרושה אתה,

הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין.

הקריאה 'נתגרשה מהו' יכולה להתפרש כשאלה הלכתית, אבל רבי יהושע, לפי הסברו של גולדברג, שומע בשאלה הזו ביטוי למצוקתו האישית של השואל, והביטוי 'מבין ריסי עיניך ניכר שבן גרושה אתה' מלמד על דמעותיו של השואל הנתון בתוככי המריבה של הוריו המתגרשים.

באופן דומה, השאלה 'והא כעבדא בעי למשיימיה' יכולה להתפרש כשאלה הלכתית – על רקע הקושי לשום כעבד בבבל, שעליו נעמוד מיד, ובכל זאת, הדהודה של השאלה הוא לא במשמעות המעשית שלה אלא בקושי הנפשי,³⁰⁰ הנחשף בדברי האב לאחר שרב פפא בר שמואל חותם את הדין ההלכתי.

²⁹⁶ בנוסח כת"י המבורג וכת"י נוספים ניתן אולי להבין שהחשש של האב הוא לכבודו שלו (זילא לי מילתא), אך עפ"י כת"י פירנצה בו כתוב מפורשות 'זילא ביה מילתא', ונראה שהחשש הוא לכבודו של הילד. בפירוש הדברים נטיתי למשמעות זו לפיה דואג האב לכבודו של הילד, לאור העובדה שהשומה כעבד פוגעת בכבודו של הנישום, שיצטרך לעמוד בשוק כעבד. וראו בהמשך בהע' 306.

²⁹⁷ וראו דבריו של סינקלר, תשס"ט, עמ' 197: 'מעצם הבאת הסיפור הזה ניכר שהגמרא מכירה בכך שבעוד שתשלומי ממון הנם הפיצוי היחיד שההלכה יכולה להעניק לנזקים גופניים, הם בכל זאת דרך בעייתית לתקן את אובדנו של איבר חי'.

²⁹⁸ גולדברג, תשנ"ט.

²⁹⁹ ע"פ כת"י מינכן, וראו גולדברג שם, הע' 5.

³⁰⁰ מה גם שעמדת רבא ש'כל הנישום כעבד אין גובין אותו בבבלי' טרם הופיעה בסוגיה, וייתכן ואינה מקובלת על רב פפא בר שמואל כלל.

יתירה מכך. במובן מה האמירה של האב 'אפייס אותו משלי', המהווה את השורה התחתונה של הסיפור, מסיטה את הדיון מהמישור הפרקטי – ממוני, למישור שנראה חשוב יותר בעיני האב וייתכן שבעיני הסוגיה. את הכסף אפשר להחזיר אבל לא את הכבוד. יש כאן התייחסות לעצם המתודה של 'לשום אותו כעבד' כמתודה מבזה. כעת ניתן להבין אולי טוב יותר מדוע בחרה הסתמא לשבץ בתחילת פרקנו את הסיפור, שלכאורה לא שייך לדיון אודות 'החובל בחברו' (אלא מקומו הטבעי הוא בהקשר של 'שור שחבל באדם' וכיו"ב). הדגשת נושא הכבוד האנושי כחשוב יותר מהתשלום היא היא הרווח של הסוגיה מהבאת הסיפור הזה.

בכך משתקפת בסוגיית הפתיחה אחת המגמות שזיהינו כבר בעריכת פרק המשניות - הצגת המוגבלות שבדין הממוני, והצבת הבושת כמאפיין ייחודי וחריג המעיד על הממד האנושי הבלתי ניתן לרדוקציה לכסף ותשלומים.

בנוסף, לאור הזיקה שמצאנו בין ניתוח דברי רבי אליעזר (על פי רבה) בשולי הסוגיה הקודמת, כאומר 'עין תחת עין ממש- לומר שאין שמין אותו כעבד', לבין סוגיה זו, ייתכן ולפנינו עמדה שמוצאת את התנגדותה לדין המשנה כבר בדברי רבי אליעזר.

מעבר לביקורת המרומזת על דין המשנה (של 'לשום כעבד') ומעבר להנכחה החזקה של מושגי הכבוד אל מול המושגים הממוניים, הרי שהסיפור מוסיף לסוגיית הפתיחה של הפרק ממדים נוספים.

הסיפור מציג תמונה לפיה מערכת הדין מנותקת מההוויה המתרחשת בחוץ. רפ"ש לא מודע למה שהתרחש במציאות ולא מודע לכך שמדובר בחמור שקטע את ידו של הילד.³⁰¹ אמנם ניתן לראות את העובדה הזו כפרט אחד הבא על תיקונו תוך כדי הסיפור, אך אם נראה את הסיפור לא רק כתיאור ריאליסטי, אלא כיצירה ספרותית,³⁰² הרי שלא נוכל לפטור עניין זה בלא לעמוד על משמעותו הביקורתית כלפי בין הדין.

ביקורת מעין זו מופיעה בניתוחו של פרנקל את סיפור פיקוח הנפש של הלל שעלה על הגג ללמוד תורה בשבת.³⁰³ שמעיה ואבטליון המסוגרים בבית המדרש בערב השבת ולומדים תורה, לא מודעים לנעשה בחוץ – לא לרוח המשתוללת ולסופת השלגים,³⁰⁴ ולא לבני האדם המידפקים על דלתות ביהמ"ד ונדחים על רקע של מחסור כספי. פרנקל חותם את דיונו ואומר כי ודאי יש כאן:

שבח גדול להלל שמוסר את נפשו על לימוד תורה... אך לא נצא ידי חובתנו לגביו אם לא נבין אותו כתוכחה ואזהרה לאלה העוסקים כל ימיהם בתוך בית המדרש ב'דברי אלהים חיים'; קל מאוד להתחמם לאורה של תורה עד שבתוך הבית המאיר יישכח לגמרי העולם שבחוץ.³⁰⁵

³⁰¹ על פי הגרסאות הגורסות 'אמר אביו והא חמרא הוא', ייתכן וגם רבא שנכח בדיו לא ידע אודות החמור. הצגה קיצונית עוד יותר של חוסר התקשורת שבין רב פפא בר שמואל ובין המציאות מוצגת על ידי המהרש"א, הטוען כי לא זו בלבד שלא ידע שמדובר בחמור, אלא 'לא ידע נמי דקטע לידה ואפחתיה מכספא אלא דהוה סבור דלא אפחתיה ולכך אמר מעיקרא ד' דברים לבר מנוקי'. אמנם יש בכך מזור לקושיה על דברי רפ"ש אודות 'ארבעה דברים', אבל המסך הנפרס בין עינו ההלכתית לבין המצב הקונקרטי של האדם שמולו, מתעבה עוד יותר לפי פרשנות זו.

³⁰² כדבריו של פרנקל, 1991, עמ' 242: 'סיפור האגדה המספר על ימי המשנה והתלמוד, כלומר על ימי חז"ל עצמם, אינו סיפור היסטורי ולא כרונוגרפי אלא יצירה ספרותית המבטאת את תפיסת חז"ל על המציאות הדתית שבה חי האדם ואותה הוא יוצר במעשיו. מציאות זאת מתוארת בדרך דרמטית, כלומר חושפת בה מתחים וניגודים'.

³⁰³ פרנקל, 1981, עמ' 69.

³⁰⁴ אירוניה חדה יש בהצגת הלל הקפוא תחת שלוש אמות השלג, בעוד שמעיה אומר לאבטליון כשהאור אינו חודר לתוככי ביהמ"ד - 'שמא יום המעון הוא'...

³⁰⁵ במקום אחר התייחסתי בהרחבה למתח שבין עולם התורה לבין העולם שמחוץ לו, ראו ליפשיץ, תשע"ב.

אם נבחן את מלאכתה של הסתמא בהבאת סיפור זה בהקשרו הנוכחי, ולא בסוגיות אחרות העוסקות בדינו של שור שפגע באדם, הרי שנוכל לראות כי דווקא על רקע פתיחת הפרק מביאה הסתמא סיפור ובו הארה חשובה לדיינים בכלל ולדייני חבלות בפרט – כאומרת 'תנו דעתכם על הכבוד האנושי, ותנו דעתכם על מה שאירע ועל ההתרחשות של 'העולם' לפני פסיקת הדין'.

ועוד נקודה אחת. בהמשך הפרק ניפגש עם זוויות שונות של מערכות יחסים שבין הורים וילדים. כאן, בסוגיית הפתיחה נחשפת משפחתיות במיטבה. האב דואג לכבודו של הילד, ומתחייב להעביר אליו את כספו בעתיד.³⁰⁶

גם לשון ה'פיוס' המופיעה כאן בלשונו של האב ('אפייסו' ולא 'אשלם לו', כמו שניתן היה לכתוב בלאקוניות) ייתכן ונושאת מסר הקשור למשנת הסיום של הפרק, הגורסת ש'אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו', כלומר, התשלום עבור החבלה אינו העיקר ואין הוא המפתח למחילה, אלא הבקשה האישית, הדיבור והפניה של החובל אל הנפגע בבקשת המחילה.³⁰⁷

ג. סיפורו של רבא

הסיפור הבא מתחיל באופן המזכיר את הסיפור על אודות רב פפא בר שמואל, אם כי אורכו הוא כמחצית הסיפור הקודם.

בסיפור על אודות רבא אין קטיעה אלא לעיסה, אין חמור אלא שור, ובנוסף, רבא לא זקוק לכל השלבים עד שיגיע לאמירה החדה – 'זילו שימוה כעבדא'.

הסיפור מציג בפנינו את חדותו של רבא - ללא הספיקות מי עשה מה, ומה חיוב התשלום. רבא חד והולך אל הצורך לשום כעבד. בעוד הסיפור הקודם הציג את השיחות שמנהל רפ"ש עם רבא – שיחות המעמדות את פסק ההלכה שלו עם העובדות או עם המשנה, הרי שהעימות היחיד המתרחש בבית הדין של רבא הוא בין פסיקותיו השונות של רבא. דברי רבא במקום אחר הם הם המקשים על פסיקתו כאן.

פסיקתו הסופית של רבא (וחתימת הסיפור הקצר כולו) היא במילים 'דאי תפסי'. משמעם של מילים אלו – אכן אין יכולת לגבות את התשלום לאור העובדה שמדובר בתשלום אשר הינו נגזרת של שומת האדם כעבד, שומה שלא מתבצעת בבבל, אך במקרה בו הניזוק יתפוס ממון של בעלי השור הלועס, או אז נותר לו להחזיק בממון זה (כל עוד הוא יהיה בשווי של שום הניזק כעבד).³⁰⁸

³⁰⁶ גם אם נגרוס 'זילא לי מילתאי', ולא נבאר שהכוונה היא שהדאגה היא לכבודו של הילד אלא לכבודו של האב (כתוצאה משומת הילד כעבד (ראו הע' 296)), עדיין ניתן לראות איך הזיקה שבין האב לילד מוצגת כאן באור חיובי – המשפחה היא יחידה אחת, וזילות האב תלויה ביחס לילדו.

³⁰⁷ על אף שניתן לכוון את הפיוס בתשלום ממון, בדומה לתוספתא מסכת דמאי פרק ג הלכה ב: האוכל תרומת עם הארץ משלם קרן וחומש לכהן חבר וחבר נוטל דמים ומפייס את עם הארץ, נראה שהמשמעות הרווחת בלשון האמוראים לפיוס היא בדברים – למשל בבלי מסכת בבא בתרא דף ט עמוד ב ואמר רבי יצחק: כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים - מתברך בי"א ברכות. וראו עוד בבלי, עירובין, נ"ד עמוד א: רבא בריה דרב יוסף בר חמא הוה ליה מלתא לרב יוסף בהדיה, כי מטא מעלי יומא דכיפורי אמר: איזיל ואפייסיה, וכן בדבריו של רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו המחלקים בין פיוס (בדברים) לשוחד (בממון): תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח עמוד ב: "אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי - אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני - אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני - אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון - אף על פי כן הייתי בוכה..."

³⁰⁸ על מקומו של רבא בהתפתחות היחס לתפיסה ראו רדזינר, תשס"א, עמ' 297.

מדוע פסק רבא ש'כל הנישום כעבד אין גובין אותו בבבל? אפשרות אחת, לקרוא את דברי רבא הללו על רקע ביקורתו של האב מהסיפור הקודם, ולמצוא בדבריו ראייה לכך שיש בדבר משום זילות. זו קריאה אפשרית, בייחוד על רקע סמיכותם של הסיפורים, אך כמדומני שאין היא מוכחת דיה. אם היתה נכונה – מדוע שיאמר רבא את דבריו רק אודות בבל? ומדוע כן אמר 'זילו שיימוהו בעבדא'? נראה שהבעיה שהטרידה את רבא קשורה למעמדו של בית הדין בבבל, ולהיעדר הסמיכה כמונע את יכולת השומה.³⁰⁹

מאז ימי רבי³¹⁰ נקבע שאין סמיכה בחוץ לארץ (כמובא בסנהדרין י"ד). משמעותו של העדר הסמיכה הוא המגבלה לדון בידיני קנסות, שמשמעם הוא אחד משניים – או דינים שבהם מוטלת ענישה על האדם, ולא רק גביית ממון הנמצא ברשותו,³¹¹ או תשלומים הדורשים שומה.³¹² נראה שחוסר היכולת לדון דיני קנסות נובע מהעדר סמכות יורידית הקיים בבבל לדיינים שאינם סמוכים.³¹³

לאור זאת, נוצר פער בין פסיקת ההלכה של רבא הנוקבת מהו הדין התאורטי (זילו שיימוהו בעבדא) לבין המגבלה הפרקטית – חוסר היכולת לממש את הדין הזה בפועל, אלא רק במקרה שהאדם יקח את החוק לידי ויתפוס ממון זולתו.

יש בכך כמובן שיקוף של הסוגיה הראשונה – בה דין התורה (עין תחת עין ממש) נתקל בחוסר יכולת לממשו והומר בממון. אלא שכאן נוצר פיחות נוסף – אפילו דין המשנה שדורש לשום כעבד אינו יכול להתממש, ודברי חכמים בעצמם נתקלים בקיר המציאות, ונאלצים להתגמש אל מולו.

טרם נפנה לניתוח החלק הסתמאי והדיון הארוך על אודות מימרות רבא, ננסה לראות את שני הסיפורים הקצרים שהובאו לפנינו ביחד, ולבחון כיצד משתקף עולם הדין וההלכה משניהם.

כפי שהצבענו, שני הסיפורים כרוכים זה בזה מבחינה תוכנית וסגנונית, על אף שמסקנותיהם ההלכתיות שונות. רדזינר הציע לראות את הסיפור הראשון, שנדחה מההלכה, כסיפור מעבר³¹⁴ שמטרתו לחבר את הסיפור השני והדיון שעליו אל סוגיית הפתיחה של הפרק. נראה כי ניתן לתפוס את שני הסיפורים כמכלול, תוך ראיית המכנים המשותפים לאופן בו סופרו בסוגיה.

עולם ההלכה כפי שהוא מצטייר משני הסיפורים הוא עולם לא נוקשה. גם רבא וגם רפ"ש פסקו את פסיקתם, אך התקיים שיח סביב פסיקה זו בינם לבין הסובבים אותם. יתירה מזו, רפ"ש נכנע לסברת האב ודאגתו לבנו³¹⁵ ורבא פוסק למעשה רק במקרה שהאנשים יסתדרו לבד.

התמונה המשותפת לשני הסיפורים, אם כן, היא של דין תורה שלא אומר את דברו בגאון, שאינו חד משמעי ושאינו יכול לממש את פסיקת המשנה (לשום כעבד). פתיחה שכזו לפרק הגמרא מעצימה מאוד את מקומו של האדם ושל מעשיו אל מול דין התורה. אם נצרף לזה את מסקנתנו מהסיפור הראשון על אודות המקום של העולם ש'בחוץ' ואת הכבוד האנושי (אפילו של הילד), הרי

³⁰⁹ כאמור בתחילת הפרק, דברים רחבים בנושא זה כתב רדזינר, תשס"א, לאורכו של הפרק התשיעי (ראו למשל עמ' 172).

³¹⁰ ראו בורנשטיין, תרע"ט, עמ' 402-400.

³¹¹ בורנשטיין, שם. וכך מקובל לפרש, ראו רדזינר, תשס"א.

³¹² רדזינר, תשס"א, מראה כיצד שתי תודעות אלו נידונות בימי התנאים והאמוראים.

³¹³ לקמן, כשנעסוק ב'אלוהים בענין וליכא' שמדברי הסתמא, נרחיב בנושא זה.

³¹⁴ רדזינר, תשס"א, עמ' 170.

³¹⁵ אפילו האמירה שמופנית כלפיו 'אמרי ליה והא קא מחייבת ליה לינוקא' נשמע בלשון רכה ולא כביקורת נוקבת או סתירה חזיתית.

שניתן לראות זיקה בין האופן שבו הסתמא ניתחה את המקורות השונים בסוגיית הפתיחה לבין סיפורים אלו, ולזהות בכל הדפים הללו צליל רקע המעמיד את מקומו של האדם ואת אנושיותו במוקד תשומת הלב, וזאת במקום התורה השמימית והאלוקית. דברים אלו יקבלו ביטוי רב יותר בדברי הסתמא בהמשך הניתוח של סיפורו של רבא.

ד. סוגיית הגמרא על אודות דברי רבא

קעת עוברת הסוגיה לטפל בדברי רבא, ופרידמן כבר העיר רבות על אודות התערבות אפשרית של הסתמא בסוגיה זו.³¹⁶

ראשית, מזהה הסוגיה את פסיקתו של רבא בסיפור עם פסיקה אחרת שלו,³¹⁷ המבחינה בין נזקים שנגרמו לשור לנזקים שנגרמו לאדם. אדם הניזק (בלי קשר לשאלת זהות המזיק) לא יכול להיות נידון ולהיגבות בבבל, וזאת כנראה לאור חוסר היכולת לשום אותו כעבד.

מהלכיה הראשונים של הסוגיה הינם ללבן את סיבת ההבחנה הזו, בין אדם הניזק לשור הניזק. עוד טרם נפנה לעיון בפרטי המהלכים הללו, נציין שקשה לראות עיסוק שכזה ובהרחבה שכזו בריש הפרק כמקרי. כמדומני שיש לתת את הדעת על ההשלכות של הדיון הסתמאי כאן, ולראות בו מעין 'סוגיית פתיחה אלטרנטיבית' שמסרטטת הסתמא דגמרא לצד זו שעסקה בעין תחת עין ממוין. קריאת הסוגיה מתוך מבט שכזה תביא אותנו לתובנות מפתיעות ומשמעותיות על אודות הפרק ועמדת הסתמא לגבי דינו.

ההבחנה בין שור ואדם קורסת בשורות הראשונות של הסוגיה. הסתמא פותחת ומציגה את חולשת בתי הדין בבבל – 'האלהים בענן וליכא'. כאמור בעמ' הקודם, בתי הדין בבבל אינם סמוכים, ומכאן שאינם נקראים בשם 'אלהים' ואינם יכולים לדון דיני קנסות, אך בכך אין הבדל בין נזקי אדם ונזקי שור. מאידך, ביסוס הלגיטימציה לדון דיני שור שניזק, בבכך שאנו שליחיהם של הדיינים המומחים, גם היא זהה לאדם ולשור.

ושוב – הטיעון שלא לדון בנזקי אדם מכיוון שילא קים לן' גם הוא משותף לאדם ולשור, והלגיטימציה לדון דיניו של שור כי 'פוק חזי כמה תורי בשוקא'³¹⁸ גם היא משותפת לאדם ולשור – ראה כיצד נמכרים עבדים בשוק.

³¹⁶ פרידמן, תשל"א. אכן נראה שסוגיה זו כוללת התערבות רבה של הסתמא, כפי ששם לב פרידמן, ולקמן נדון בכמה מהערותיו. פרידמן טוען שמי שהיה ער לתוספות הסתמא הוא הרמב"ם, ובאופן כזה מיישב ארבע קושיות וסתירות לכאורה בין הרמב"ם לבין העולה מסוגייתנו. יש להעיר על דבריו כי כפי שהעיד הוא, דבריו אינם טוענים להימצאותו של נוסח אחר בידי הרמב"ם: 'אין כוונתי בזה לשחזר ממש את הנוסח שעמד לפני הרמב"ם – אין בידינו די נתונים לכך – אלא להצביע על חלקים מסויימים בסוגיה שלנו, שבגלל הסיבות הנ"ל הופיעו בנוסח הבבלי שעליו ביסס הרמב"ם הלכותיו'. עמ' 428-429. נראה כי הרמב"ם ראה את הסוגיה כפי שהיא לפנינו, והחליט לא לפסוק לפי דחיות הסתמא, מתוך עמדתו העקרונית במקומות אחרים. עמדה זו מובאת גם על ידי פרידמן עמ' 434.

³¹⁷ רדזינר, תשס"א, עמ' 176, טוען כי הדברים המובאים כאן בשם רבא, כירבא לטעמיה, דאמר רבא... אינם בהכרח מדבריו. הוא נשען על הצעות של רובינשטיין (תשנ"ד) ופרידמן (תשנ"ז). נראה לי כי אין באמת מקור של ממש לטענה זו, ואף החוקרים שדבריהם הובאו בעבודתו של רדזינר מציעים את דבריהם בזהירות – רובינשטיין טוען כי יש מקום לחשוש שהדברים אינם דבריהם... ואילו פרידמן טוען כי 'קורה תכופות שהוסיפו...'. נראה לי כי השערות אלו אין להן די על מה שיסמכו, גם אם ניוותר עם קושי בדברי רבא.

³¹⁸ במרבית כתבי היד נוספה כאן המילה 'מוזדבני' שנראה שמבארת את המשמעות של הכתוב גם בכת"י המבורג. אפשרות אחרת היא להבין כי גרסתנו עניינה לא הטיעון 'צא וראה כמה עולה שור בשוק' כמפתח ליכולת לדעת מה שוויו, אלא יש כאן ביקורת על עצם הטיעון – כשהמציאות טופחת על פני הטענה הזו. הטיעון הוא 'צא לשוק וראה שהרי הרבה שוורים נמכרים שם'. ממילא, לא יוכל ביה"ד להסתתר מאחורי הטענה בדבר חוסר מומחיותו. דברים אלו מהדהדים את שצינו לעיל, אודות הניתוק בין בית המדרש למתרחש מחוץ לו (בסיפור רב פפא בר שמואל), כשכאן הסוגיה שומטת את הקרקע מתחת לטיעון הבית מדרשי, לאור המציאות הרווחת. וראו עוד רדזינר, תשס"א,

המכנה המשותף של כל הדיון עד כה, הוא בעיסוק במקורות הסמכות של בתי הדין בבבל. שני הטיעונים לחולשתו של בית הדין הוא 'אלהים בענן וליכא' ו'לא קים לך'. שתי חולשות אלו מקבלות מזר משתי תרופות שונות – 'שליחותיהו קא עבדינך' ו'פוק חזי'.

אם נתבונן בשורות אלו בפני עצמן,³¹⁹ הרי שניתן לראות גם בהן מעין מבוא חשוב ומשמעותי מאוד לפרקנו, הדין בדיני נזקי אדם באדם. מעבר לשאלת היחס שבין אדם לשור (שלכאורה, עד כה, יש ביניהם זהות מוחלטת) הסוגיה בוחנת את מקורות הסמכות של בתי הדין. אלו נראים כחלשים בפני עצמם – הן מצד המומחיות (ושם 'אלוהים' שאין על בתי הדין שאינם מומחים) והן מצד חוסר היכולת לדייק – 'לא קים לך'. אל מול החולשות הללו ניצבת המציאות – 'פוק חזי' כמדד האפשרי היחיד. גם ההיתר של 'שליחותיהו קא עבדינך' (שעליו נעמוד מיד) נשען בסוגיה על 'מידי דהווי ההודאות והלוואות' – הודאות והלוואות הם דיני הממונות שבהם דנו גם בבבל, וזאת 'כדי שלא תינעל דלת בפני לויך'.³²⁰ המציאות המעשית מכתובה דינים מסוימים, והיא גם קנה המידה לבחון את גובה התשלום הנדרש.

גם כאן, כמו במסקנת דיוננו על אודות הסיפורים דלעיל,³²¹ ניכרת התמרת מערכת המשפט האלוקית בזו האנושית,³²² הן מצד הצידוק ובסיס הסמכות של בתי הדין, והן מצד ההתנהגות הפרקטית שלהם הלכה למעשה.³²³

השורות הבאות מציעות הבחנות חדשות לדין 'עבדינך שליחותיהו' – דבר השכיח וכן זה שיש בו חסרון כיס.

הבחנות אלו ממירות את השיח שאפיין את דבריו של רבא, שנראו כנוגעים במקורם לשאלת הסמכות וגבולות הכח של בתי הדין בבבל, והן מתחברות לאותה מגמה שתוארה – להעמיד את הלגיטימציה של הדין על המציאות. השכיחות, הלא היא המציאות הנורמטיבית, וה'חסרון כיס' הוא המדד לכך שהמקרה גם יצר נזק כלכלי לאחד הצדדים.

דברים אלו יכולים להוות גם הסבר למהלך של הסתמא, המנסה להציב את ההבחנה של 'ממונא' ו'קנסא' כיסוד שיטתו של רבא, ודוחה אותה.

אמנם, כדבריו של פרידמן³²⁴ נראה כי הבחנה זו היא תוספת מאוחרת, (הוא אף תמך בכך את פסיקתו של הרמב"ם שראה נזקי אדם באדם כקנס ולא כממון) אך יחד עם זאת, נראה שיש היגיון לתוספת זו במקומה בסוגיה.³²⁵

הע' 988 וכן בעמ' 184. יפים בהקשר זה הם דבריו של הרב יוסף רוזין, 'ה'רגיבור' – 'רוצה לומר דזה לא הוי כמו שומת ב"ד, רק הוי כמו שכבר נישומי' (ר"י ראזין, תשל"ב, עמ' נט).

³¹⁹ ברוח דברי הרב ברנדס, תשס"א, וכפי שהובא בפרק הקודם ליד הע' 228.

³²⁰ סנהדרין ל"ב ע"א.

³²¹ בסוף חלק ג' בפרק 4.2.

³²² כך גם ניתן להבין את השימוש ב'אלהים בענן וליכא' – לא רק כחוסר מימוש של תנאי פורמלי, אלא כביטוי מכוון לאופיו של בית הדין הבבלי, שהוא 'אנושי' ו'אלהים בענן, וליכא'. וראו בהמשך דברינו ליד הע' 330.

³²³ וראו דיון ממוקד לגבי 'שליחותיהו' בהמשך.

³²⁴ פרידמן, תשל"א, עמ' 428.

³²⁵ רדזינר, תשס"א, מחפש גם הוא משמעות להבאת תוספת זו, ועל פי דרכו מזהה אותה עם הניסיון לדחות את עמדת רבא ביחס להגדרת דיני קנסות. לדבריו, מטרתו של המהלך הזה היא לסתום את הגולל על הבנת ה'קנס' במובן היכולת לשום'. ראו עמ' 184-186.

נראה שהסתמא מציעה את ההבחנה בין קנס לממון מתוך כוונה לדחות אותה, וזאת כדי להציב את הפרמטרים המציאותיים של שכיחות וחסרון כיס בבסיס הלגיטימציה לדון, ולא הבחנות משפטיות הנשענות על מושגים פורמליים שמקורם בבית הדין. כאמור, זוהי מגמתה של הסוגיה - להציב את המציאות והעולם כיסוד המשפט (לפחות בבבל), ולדחות הבחנות אחרות שיסודן בעולמו של בית הדין.

אגב הילוכה, הסתמא דגמרא משבצת בדיון מעשה שעשה רב פפא וגבה ארבע מאות זוז לבושת,³²⁶ ואת דברי רב חסדא לרב נחמן בסוגיית 'עביד איניש דינא לנפשיה'. שני שיבוצים אלו מתחברים לסוגיה כפי שאנו רואים אותה לאורך היחידה הזו כולה.

ראשית, הבושת שהודגשה בסיפור הקודם, בדבריו של האב החרד לכבודו של בנו, מופיעה גם בסוגייתנו, ומוצגת כקוטב השני לחבלה הגופנית. בעוד החבלה הגופנית היא בעלת השלכה ממונית, 'חסרון כיס' בלשון הגמרא, אך אינה שכיחה. הרי שהבושת אמנם אין בה 'חסרון כיס', אך היא שכיחה מאוד.

שנית, ההפניה לסוגיית 'עביד איניש דינא לנפשיה', סוגיה המלבנת את גבולות כוחו של היחיד לעשות דין לעצמו ולהיפרע מזולתו³²⁷ משקפת רמיזה לפער בין כוחו של בית הדין לבין המציאות (וזאת בדומה לדברי רבא - 'דאי תפסי'). כינון ההלכה על רקע המציאות וצמצום מרחב השליטה של ביה"ד אל מול ההתנהלות האנושית שברחוב.

ה. מקורות הסוגיה

אם נתחקה אחרי מקורותיה של הסוגיה, הרי שחלקה הראשון של הסוגיה מבוסס על שלוש סוגיות שונות בתלמוד הבבלי.

מקור הצורך בדיינים מומחים המכונים 'אלוהים' לבית הדין, ומוגבלות בית הדין בבבל הוא בסוגיית הפתיחה למסכת סנהדרין.

גזילות דכתיב ונקרב בעל הבית אל האלהים, חבלות - מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו... דלא בעינן מומחין... לעולם קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן, ובדין הוא דליבעי נמי מומחין, והאי דלא בעינן מומחין - משום דרבי חנינא. דאמר רבי חנינא: דבר תורה, אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, שנאמר משפט אחד יהיה לכם.

ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה - כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין.

הדיבור על אודות 'שליחותיהו קא עבדינן' יסודו³²⁸ בדברי רב יוסף בסוגיית גיטין פ"ח ע"ב:

אביי אשכחיה לרב יוסף דיתבי וקא מעשה אגיטי

א"ל: והא אנן הדיוטות אנן, ותניא, היה ר"ט אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוריות של עובדי כוכבים, אע"פ שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: ואלה

³²⁶ מעשה זה לא מופיע במפורש במקומות אחרים בש"ס.

³²⁷ לעיון באופיו של הדין, ולעמידה על מהותו ראו דינר, תשל"ג. דינר טוען באופן מעניין כי דווקא מערכת משפט חזקה יכולה 'להרשות לעצמה' עשיית דין עצמי, ואין בכך עדות לגבי חולשת מערכת המשפט. בנוגע לעמדת הסוגיה בשאלה זו נדון בהמשך.

³²⁸ בהמשך נראה שהעריכה הסופית של הסוגיה בגיטין נשענת על סוגייתנו, לאחר שזו שאלה ממנה את ה'שליחותיהו', היא חותמת במשפט שמקורו אצלנו. ראו בהע' 331 ו-332.

המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר: לפניהם - ולא לפני הדיוטות!

א"ל: אגן שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות.

אי הכי, גזילות וחבלות נמי!

כי עבדינן שליחותיהו - במילתא דשכיחא, במילתא דלא שכיחא - לא עבדינן שליחותיהו.

ההקלה בדיני הודאות והלוואות יסודה, כפי שצינו, בתחילת הפרק הרביעי של מסכת סנהדרין:

אמר רבי חנינא: דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה,

שנאמר משפט אחד יהיה לכם,

ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לוי.

אלא מעתה, טעו לא ישלמו? - כל שכן שתנעול דלת בפני לוי.

רבא אמר: מתניתין דהכא בדיני קנסות, ואידך - בהודאות והלואות.

ניתן לראות שהסתמא דגמרא כורכת סוגיות שונות מתחומים שונים, בנסותה לעצב את הנחות היסוד לבתי הדין בבבל ולמשפט דיני הנזיקין בכלל.³²⁹

בתחילה, מוצבת המגבלה הבסיסית החושפת את חולשתו של בית הדין בבבל – והיא העובדה שאין הוא יכול להתקרא בשם 'אלהים' ואינו מומחה וסמוך לדון. הנחת מוצא זו כפולת משמעות היא. לצד העובדה כי אין בית הדין בבבל סמוך, היא חושפת (במופגן) גם את העדרותו של האל מבית דין זה,³³⁰ וזאת בניגוד לעמדה המוצגת על ידי רבי עקיבא בפתיחה למסכת סנהדרין בתלמוד הירושלמי:

רבי עקיבה כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה

הוה אמר ליה הו יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם

שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני יי

ולא לפני עקיבה בן יוסף

עמדה זו, שזיהינו בדברי רבי עקיבא מהדהדת במקורות רבים בראשונים ובמחקר.

כך בדברי האבן עזרא, על הפסוק 'והגישו אדוניו אל האלהים' (שמות כ"א, ו):

מלת אלהים, כמו מקימי משפט אלהים בארץ.

וכך בדברי הרמב"ן שם:

ולדעתי יאמר הכתוב והגישו אדניו אל האלהים, עד האלהים יבא דבר שניהם (להלן כב

ח), לרמוז כי האלהים יהיה עמהם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע. וזהו שאמר

³²⁹ עמינח, תשל"ז, עמ' קסז, כותב: 'בעל הסוגיא בבבא קמא השתמש בארגומנטים של שתי הסוגיות (כוונתו לסוגיית גיטין וסוגיית ריש סנהדרין) כדי לפרש את דברי רבא שם... הסוגיא בבבא קמא היא איפא מאוחרת מאד...'.
³³⁰ למשמעות יחוס המושג 'אלהים' לדיינים ראו סליבניאק (Slivniak), 2005. וראו סיכום ממצה של השיטות ביחס

לסמיכה וזיקת ההשראה האלוהית לדיין אצל סגל (Segal) בעמ' 125-127. עוד בנושא זה בעבודתו של רדזינר, תשס"א, בפרק האחד עשר, בהע' 1700 וסביבה. לדיון מעניין אודות 'היסוד המיסטי של החוק' כפי שהוא מופיע אצל הוגים מודרנים דוגמת פסקל ומונטיין, ולתרגומו לעולמנו, ראו דרידה, 2006, עמ' 69-64.

שם) אשר ירשיעון אלהים, וכך אמר משה כי המשפט לאלהים הוא (דברים א יז). וכך אמר יהושפט כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט (דהי"ב יט ו). וכן אמר הכתוב אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט (תהלים פב א), כלומר בקרב עדת אלהים ישפט, כי האלהים הוא השופט. וכן אמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' (דברים יט יז). וזה טעם כי לא אצדיק רשע (להלן כג ז) על הפירוש הנכון. ובאלה שמות רבה (ל כד) ראיתי אלא בשעה שהדין יושב ודן באמת, כביכול מניח הקדוש ברוך הוא שמי השמים ומשרה שכינתו בצדו, שנאמר (שופטים ב יח) כי הקים ה' להם שופטים והיה ה' עם השופט.

אם כך הוא, הרי שפתיחתה של הסוגיה הינה הרת משמעות באשר לחוסר היכולת לדון בבבל. תגובתה הראשונית של הסוגיה היא 'שליחותיהו קא עבדינן'. אמירה זו, כפי שראינו, מקורה בדברי רב יוסף שכפה אדם לתת גט, וחיפש את הצידוק להפעלת הכח והסמכות. השליחות נתפסת כשליחות דייני ארץ ישראל,³³¹ וממילא יש כאן הרשאה לדון. אלא שהחיבור של 'מידי דהוה אהודאות והלואות', שאיננו מגוף דברי רב יוסף,³³² נותן גם להרשאה זו גוון אחר, שאינו תלוי סמכות אלא הוא תלוי מציאות וצורך. הגמישות בהודאות והלואות נבעה, כאמור לעיל,³³³ מהצורך שלא תנעל דלת בפני לוויין, ומכאן שבעיני הסתמא, גם השליחות שמכוחה ניתן לדון בבבל היא תלויית המציאות וצרכיה. מהלכה של הסוגיה בהמשך, להעמיד את השליחות כולה במקרה של שכיחות וחסרון כיס נוטים, כאמור, לאותו מקום בדיוק, ואולי אפילו עם דגש פרקטי עוד יותר. בעוד ה'הודאות והלואות' הותרו לאור מדיניות ציבורית ורצון לאפשר לעניים ללוות, 'שלא תנעל דלת בפני לוויין', הרי שהשכיחות וחסרון הכיס אינם פרמטרים הדואגים לחשש מקיפוח החלשים, אלא נעוצים בצורך המציאותי באשר הוא.

הצגה מחודדת של הדברים ניתן למצוא בדבריו של הרב אברהם בורנשטיין, מחבר ספר התשובות 'אבני נזר', הכורך לסוגייתנו את ההבחנה שבין המלך לבין הדיין, בין הדין מבוסס המציאות לבין הדין מבוסס הצדק האלוקי והתורני.³³⁴

³³¹ זהו ההסבר המקובל בראשונים, ראו למשל רמב"ם, הלכות סנהדרין, ה, ח: "...לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אף על פי שאין בית דין של חוצה לארץ אלהים, שליחות בית דין של ארץ ישראל עושיין. עד כמה הדבר מהווה שליחות ממשית או פיקטיבית ניתן ללמוד מדבריו של הריב"ש בתשובתו (שו"ת ריב"ש רכ"ח): "והא דאמר"י בפ' החובל (בב"ק פ"ד ע"ב), ובפ' המגרש (גיטין פ"ז ע"ב), דבהודאות והלואות עבדינן שליחותיהו, ההוא לאו שליחות גמור הוא, אלא רוצה לומר, דבמילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס, אנחנו נעשה עצמנו כאלו אנחנו שלוחים. וכאלו ב"ד הגדול שבארץ ישראל, הממונין על כל ישראל מימות משה רבינו ע"ה, תקנו דבהנהו מילי יוכלו לדון מחכמי חוצה לארץ בלא סמיכה". לעיון נוסף בנושא שליחותיהו ראו כהן, תשנ"ז.

³³² ההתנגשות לכאורה בין הנימוק של 'שליחותיהו' שהינו נימוק פורמאלי המעניק סמכות לדון, לבין הנימוק של 'מידי דהווי אהודאות והלואות' לא נסתרה מעיני הראשונים, שניסו ליישב בין הרכיבים השונים על פי דרכם. כך למשל מיישב הרמ"ה בתחילת סנהדרין (ד"ה ברם) באמצעות תירוץ היסטורי: "לא תימא הודאות והלואות בלחוד הוא דתקינן רבנן כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין אלא כי היכי דתקינן בהודאות והלואות הכי נמי תקינן בגזלות וחבלות דשכיחי כדאסיקנן בפרק החובל דכל מילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס עבדינן שליחותיהו... שתי תקנות הוי מעיקרא תקינן הודאות והלואות ולבסוף תקינן כל מידי דשכיח ואית בה חסרון כיס מפני תיקון העולם", ולעומתו הרמב"ן (בחי'דושי' לסנהדרין כ"ג ע"א) נוקט הבחנה גיאוגרפית, וראשונים אחרים נקטו בדרכים אחרות (ראו למשל עמדת בעלי התוספות בכל הסוגיות, ועוד). מודעות לרובדים השונים בגמרא יכולה לסייע להבין כי רב יוסף הסתפק באמירה ש'שליחותיהו קעבדינן', ואילו הסתמא דגמרא הוסיפה את ה'מידי דהוה'. למסקנה זו הגיעו עמינח, תשל"ז, עמ' קטו, שם, ורדזינר, שם.

³³³ ליד הע' 320.

³³⁴ על הבחנות מעין אלו שבין משפט המלך לבין משפט התורה עמדו רבים מאוד, בעיקר בעקבות דברי הר"ן. ראו למשל דברים שפורסמו לאחרונה ע"י ברנד, (תש"ע). ראו עוד בספר 'המסורת הפוליטית היהודית (בעריכת וולצר, זהר, לורברבוים, 2007), עמ' 111: 'ניתן לאפיין את המסורת הזאת בקצרה כחילון של הפוליטיקה: היא מכירה בפוליטיקה כפעילות לא תאוקרטית, ארצית, שמכוונת לארגון טוב יותר של החברה האנושית... הפוליטיקה האנושית מוצדקת באמצעות תיסה של מגבלות החוק האלוהי'.

לדבריו, מערכת הדין בבבל נשענת על משפטי המלך ולא על משפטי התורה:³³⁵

ולדעתי נראה כי השופטים והמלכים ענין אחד הי' עושין במה שבין אדם לחבירו ובכל הדברים הצריכין לתיקון המדינה. .. אף שלענין משפטי המדינה אף שהמעשה אחד, מ"מ לענין הכוונה חלוקין הן... הדיין עיקר הכוונה התורה. להופיע משפטי ד' בעולם. אך המלך נהפוך הוא כי אין לו עסק במשפטים בעצם... רק כל עסקו להעמיד ארץ כדכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ. והמשפט הוא כלי שבו הוא דן ומעמיד תיקון המדינה. אבל כל כוונתו הוא תיקון המדינה

והשתא נחזי אנן בזמה"ז שאין סמוכין. ומן הדין הי' שלא לדון כלל דיני ממונות. רק בהודאות והלוואות דנין שלא תנעול דלת בפני לוויין. ובכל מידי דשכיחי ואית בי' חסרון כיס עבדינן שליחותיהו. אבל מידי דלית בי' חסרון כיס אף דשכיח לא עבדינן שליחותיהו. והא כך מחויב הנחבל לשלם אף דלית בי' חסרון כיס כמו הגזלן. אלא דבגזילות דאית בי' חסרון כיס אית בי' תיקון הנהגת המדינה טפי במה שמחייבין אותו לשלם. משא"כ בנחבל. דמה שנחבל עבר ואין ואף שאין משלם לו אין בו הפסד המדינה כל כך. אבל להעמיד הדין על תילו אין נפקא מינה בין אית בי' חסרון כיס אי לא. **רק באמת אין כוונת התורה לדון כשארין סמוכין. רק שההכרח לדון במידי דשכיח ואית בי' חסרון כיס שלא יחרב העולם. והוא דומיא דמלך ממש שבמשפט יעמיד ארץ וא"כ הרי הוא בירושה כמו מלך ממש. וע"כ כתב הרא"ה בס' החינוך בפ' שופטים דמינוי השופטים אינו נוהג במקום שאין סמוכים. ומשמע מדבריו דאף מדרבנן אין חיוב והוא כמ"ש מדמצוות דין בזמה"ז אינו ממצוות שופטים שבתורה הואיל ואינם סמוכין רק שלא יחרב העולם אם איש את רעהו חיים בלעו והוא מעין מלך אשר אין שייך בעיר אחת כלל.**

והוא נקודה נפלאה בענין זה.³³⁶

הפרגמטיזם הוא המאפשר את החריגה מהכללים הנוקשים לכאורה של הסמיכה והמומחים. דברים אלו עולים ביתר שאת מכיוון אחר במאמרו של רדזינר³³⁷ לפיו, דברי רב יוסף שליחותיהו קעבדינן' לא רק שאינם מכוונים לומר שהוא פועל בשליחות דייני ארץ ישראל, ואף קריאה פיקטיבית אין כאן, אלא כוונתו היא שהוא פועל מכוחו של הבעל הנכפה לגט. השליחות בסוגייתנו, לאור זאת, היא שליחותם של בעלי הדין ולא של דייני ארץ ישראל, ואין היא מאצילה סמכות או רשות לדון מבחינת היסוד המיסטי או הכח של הדין, אלא מהווה היענות לבקשתם של בעלי הדין.

למעשה, כפי שצינו, יש כאן העמדה של כל מערכת המשפט לא על המקור האלוקי שלה אלא על הצורך האנושי בתפקוד יומיומי, ואם נחזור אל ניתוחנו את סוגיית הפתיחה של 'עין תחת עין ממון', הרי שיש גם כאן העתקת מרכז הכובד מה'פשטי' אל הקריאה האנושית, אל ה'דרש'.

³³⁵ ראו בהקשר זה את הזיקות בין בתי הדין בבבל לבין מוסד 'ריש הגולה', בר, תש"ל, בפרק החמישי.

³³⁶ שו"ת אבני נזר חלק יו"ד סימן שיב, אות נ'.

³³⁷ מאמר שעתיד לראות אור בקרוב ב-AJS Review.

בשלב זה, נראה כי הסוגיה מיצתה את עיונה באדם הניזוק, וההבחנה בין נזקי אדם לנזקי שור נוסחה אכן במונחים הפרגמטיים של 'שכיח וחסרון כיס'.

כעת, במהלכה האחרון של הסוגיה, היא משלבת עוד שתי מימרות של רבא, ובוחנת את דינו של השור הניזוק - שלכאורה לפי מהלכה עד כה ניתן היה לדונו. המימרא הראשונה היא 'שור שהזיק אין גובין אותו בבבלי' והשניה היא 'אין מועד בבבלי'.

שילוב שתי מימרות אלו מביא את הסוגיה להציע כי המקרה שבו כן ניתן לדון הוא מקרה שהשור הועד בארץ ישראל, או שתלמידי החכמים הארצישראלים באו לבבל להעיד את השור. שתי הצעות אלו, שנראות אבסורדיות כשמנסים להבין באמצעותן את דברי רבא,³³⁸ נדחות לאור היותן לא שכיחות, ומסקנתה של הגמרא היא שכוונת רבא בדבריו בריש הסוגיה היא 'שור בשור' הנידון בבבל הוא רק במקרה של שן ורגל המועדין מתחלתן.

מהלך זה של הסוגיה הינו כפול משמעות. מחד, יש בו המשך של הקו בו התחילה הסוגיה, והוא העמדת דברי רבא על משען ה'שכיח' ובעל 'חסרון הכיס' כפרמטרים המכוננים של הדין, בלי לסמן ללומד כי למעשה הוחלפה עמדתו המקורית של רבא בעמדה חלופית.³³⁹ לצד היבט זה, נראה כי הסוגיה ממסמסת את הפער שבין האדם לבין השור, ויוצרת קטגוריות חדשות לשאלת השפיטות. עמדה זו המזהה במובלע בין האדם המזיק והשור המזיק מהדהדת בסוגיה הן מפתחתה (בהבאת סיפורי השור והחמור שקטעו יד ילד, בעוד הסוגיה נסובה על משנה העוסקת באדם הקוטע יד אדם אחר) והן ביחסה לזיקה שבין האדם לבין השור שהופיעה בסוגיית הפתיחה, כאחד מהמוקדים שטופלו בה.

עם סיום הסוגיה תמשיך הגמרא לעסוק ברכיבי המשנה – צער, ריפוי וכן הלאה. למעשה, שני חלקי סוגיית הפתיחה (עין תחת עין ממון וכן סוגיית סמכות השפיטה בבבל) הם השדה של טיפול הגמרא ב'בנזק כיצד'. כפי שציינו, הגמרא מבקרת את דין המשנה (לשום כעבד) משני כיוונים שונים – האחד הוא עמדת אבי הילד, הרואה בדין זה זילות, השני הוא עמדת רבא הרואה את מגבלת הסמכות של בית הדין בבבל ומונעת את דין המשנה מלחול.

לסיכום, סוגיית הגמרא מהווה המשך פחות חגיגי ואסתטי מסוגיית הפתיחה על אודות 'עין תחת עין ממש או ממון'. כמה היבטים תרמו לראייתנו אותה כסוגיה המציבה במרכזה את הדין האנושי. ראשית, הדיון בדברי רבי אליעזר והזיקה הספרותית של יחידת המעבר בין סוגיית הפתיחה לסוגיה השניה, שנית, נתנו דעתנו על היותה של הסוגיה מבוססת על סיפורים ולא על טקסטים תורניים. שלישית, תוכנה של הסוגיה ומסקנותיה מדגישים את מגבלת בית הדין, ומנמיכים את הציפיות מבית הדין לממש ולו את דין המשנה, במציאות הבבלית. בסיכומו של דבר, הסוגיה מציבה את המצב האנושי ביסוד הדין, הרבה יותר מאשר דין התורה והדיבור האלוקי.

³³⁸ לדיון נרחב אודות האוקימתא ומטרותיה ראו בדברי פיש, תשס"ח.

³³⁹ הלבני, תשנ"ג, עמ' 14-15 מכנה בשם 'הרחבה' מהלך בו הסתמאים לקחו מימרה של אמורא שעניינה דין פרטי והרחיבו אותה למימרה שעניינה דין כללי. על אף שאין זה המקרה בסוגייתנו, הרי שדבר מקביל קורה גם כאן – שכן 'כשהסתמאים הרחיבו את דברי האמוראים ומסרו את מימרותיהם של האמוראים יחד עם ההרחבות, נטשטש ההבדל בין המקור וההרחבה, ובמרוצת הזמן כבר לא ידעו שוני המימרות להבחין ביניהם...!'

4.3 סוגיית צער

לאחר סוגיית הפתיחה הכפולה, שעסקה בתשלומי הנזק, עוברת הגמרא לדון בשאר רכיבי התשלום של החובל המופיעים במשנה – צער, ריפוי, שבת ובושת. סוגיית הגמרא על אודות תשלום הצער מחולקת לשני חלקים. באופן מעניין, שעוד נעמוד עליו, החלק הראשון פותח בדיון על אודות צער שלא במקום נזק, ואילו השני עוסק במקרה ההפוך – צער במקום נזק.

שני חלקי הסוגיה שונים זה מזה באופיים וברמת התערבות והעריכה של הסוגיה. בעוד החלק הראשון כולל מחלוקת בין רבא ורב פפא על אודות העמדת המשנה ויחסה לדעות התנאים השונות, והתערבותה של הסתמא דגמרא היא רק בתוספת בסיום הדברים, הרי החלק השני כולל תשובה של אבוה דשמואל לשאלת 'כי צד משלמים צער במקום נזק', ודיון סתמאי לא קצר, שרק בסופו מובאת דעתו של רב הונא בריה דרב יהושוע ביחס לאותה שאלה.

א. צער שלא במקום נזק

נפתח, אם כן, בחלקה הראשון של הסוגיה.³⁴⁰ הסוגיה פותחת בברייתא ובה מחלוקת של רבי ובן עזאי – האם כויה נאמרה תחילה או חבורה נאמרה תחילה.

מחלוקת זו כצורתה לא מופיעה במקורות חז"ל האחרים, ובמובנה הפשוט היא קשה ביותר – הרי המעיין בפסוקי התורה ימצא על נקלה מה נאמר קודם

כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פָּצַע תַּחַת פָּצַע חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה³⁴¹

ואם כך – ברור שכויה נאמרה תחילה ולא חבורה, ודברי בן עזאי תמוהים ביותר. רבנו חננאל עמד על כך בפרושו וביחס לדברי בן עזאי כתב: 'חס ושלוש שמהפך הפסוק'.³⁴² ר"ח חושש מהבנה לקויה של דברי בן עזאי – כאילו הדיון הוא על סדר הופעת הדברים בפסוקי התורה.

על מנת לבאר את דברי בן עזאי, ניעזר בתובנתו של הלבני.³⁴³ הוא מציע לכרוך את דברי בן עזאי המופיעים בברייתא שבבבלי לדבריו במכילתא דרשב"י.

כפי שצינו בפרק על פסוקי התורה, ההתייחסות לתשלומי החובל מופיעה בשני דינים שונים בפרק כ"א. ראשית מופיע דינו של המכה את חברו ולא ימות – 'רק שבתו יתן ורפא ירפא', ואחר כך מופיעה אגב הדין של 'כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה' הלכת 'עין תחת עין'. בהקשר זה מתייחס בן עזאי לשני הדינים השונים, ומחבר ביניהם:

בן עזאי אומר הרי הוא אומר חבורה תחת חבורה ולהלן הוא אומר והכה איש את רעהו באבן או באגרף הא חבורה חבורה

מה חבורה האמורה להלן שבתו יתן ורפא אף כאן שבתו יתן ורפא ירפא.

³⁴⁰ מבחינת הגרסאות, השינויים בין כתבי היד בחלק זה של הסוגיה זו אינם רבים ואינם בעלי משמעות לתורף הדיונים שבהמשך. לאור זאת בחרתי להתעלם מהם בציטוט המקורות.

³⁴¹ שמות, כ"א, כ"ה.

³⁴² אוצר הגאונים, עמ' 86.

³⁴³ הלבני, תשנ"ג, עמ' שטז.

כלומר, בן עזאי קורא את הפסוק 'והכה איש את רעהו באבן או באגרופ' כמתייחס לחבורה. אם כך הוא, מבין הלבני, הרי שאכן בתורה חבורה נאמרה תחילה (כלומר, קדמה לכויה).

לדבריו של הלבני :

רבי ובן עזאי חלוקים במעיין המחלוקת שהביאה הגמרא כאן, אם כויה וחבורה נחשבו ככלל ופרט או לא... לדעת רבי אין הפסוק מדבר בחבורה ולכן אין לנו כאן אלא כלל ופרט, ולכן 'אין בכלל אלא מה שבפרט': 'יש עמה חבורה אין, אין עמה חבורה לא'. ואילו בן עזאי סובר שהפסוק 'והכה באבן' מדבר בחבורה ולכן לפנינו פרט וכלל ופרט ולכן דנין אותו כעין הפרט, ומרבים כויה אף שאין עמה חבורה.

דברים אלו של הלבני מסתברים ומושכים את הלב, גם אם אין להם מקור, והם קרובים (כמו שהוא בעצמו מעיד) לאופן הפרשנות של האמוראים את המחלוקת.³⁴⁴ דבריו של הלבני מותירים מקום לשאלה, על אודות מחלוקת רבא ורב פפא וטיבה. מחלוקת זו אינה בפרטי הדין, אלא עיקרה הוא בשאלת העמדת המשנה כרבי או כבן עזאי. הסוגיה נפתחת בשאלה 'צער שלא במקום נזק משתלם מאן תנא', כלומר – בירור ותהיה על אודות דין המשנה שתשולם הצער עומד בפני עצמו גם ללא נזק גופני ממשי.

תפיסה זו המוצגת במשנה כמובנת מאליה, יסודה בדברי המכילתא דרבי ישמעאל :

כויה תחת כויה. אם תאמר שפצעו והוציא את דמו, והלא כבר נאמר פצע תחת פצע;

אם תאמר שעשה בו חבורה, והלא כבר נאמר חבורה תחת חבורה;

ומה תלמוד לומר כויה תחת כויה?

אלא כוואו על ציפרנו ועל כף רגלו ולא רשם בו

טענו אבנים וציערו,

הטיל שלג על ראשו וצננו,

הרי זה נותן לו דמי צערו;

אבל אם היה מרוכך, מעודן, מפונק,

כל שכן שכפול בו צערו,

זהו הצער האמור בתורה - כויה תחת כויה.³⁴⁵

תמונת ה'צער' במכילתא היא של תשלום עבור מה שמכונה היום 'כאב וסבלי'.³⁴⁶ מקורה של חובת התשלום עבור הצער הוא במילים 'כויה תחת כויה', והמכילתא מדייקת שאין הכוונה למקרה בו האדם מדמם או בעל חבורה.³⁴⁷ הכויה היא הדוגמה לכאב שילא רשם בו,³⁴⁸ והיא מורחבת

³⁴⁴ חברי, הרב נעם סמט, הציע שהמחלוקת בין רבי לבן עזאי מה 'נאמר תחילה' נמצאת בזיקה למחלוקת שונות בין רבי יונתן לרבי יאשיה, האם 'דורשין תחילות'. (ראו למשל מכילתא דר"י, נזיקין, ט"ו, עמ' 302) אם אכן כך הוא, הרי שהמחלוקת היא מה 'אינו ניתן לידרש' – האם 'חבורה תחת חבורה' או 'כויה תחת כויה'. לטענה זו משמעות רבה – ללא דרשת 'כויה תחת כויה' אין מקור לתשלומי צער בכלל, אך לעני"ד קשה להוכיח טענה מעין זו ביחס למחלוקת רבי ובן עזאי.

³⁴⁵ מכילתא דר"י, נזיקין, פרשה ח', עמ' 278.

³⁴⁶ על המורכבות שבהגדרת העקרונות לפיצוי בשל 'כאב וסבלי', ראו למשל קציר, תשנ"ג, עמ' 441. לעניינינו, קציר מגדיר את הפיצוי ככזה עבור 'נזק שאינו נזק של ממוין' (עמ' 442), וכמובא במכילתא.

³⁴⁷ גבריהו, תשע"ג, עמ' 17 טוען כי פירוש זה של המכילתא ל'כויה תחת כויה' הוא פירוש רחוק, שהרי כויה בד"כ היא דבר המותיר רושם.

בקריאת המכילתא מ'כוייה' בדווקא, אל מקרים נוספים של ציעור חסר 'רושם' כגון הטענת אבנים או קירור.³⁴⁹ ראייה זו של הצער, כגרימת עגמת נפש מורחבת במכילתא לכיוון נוסף, והוא ראיית הצער כתשלום סובייקטיבי התלוי באדם המצטער. ריכוך, עידון ופינוק מהווים גורם לכפול את הצער – הכל לפי מה שהוא אדם.³⁵⁰

התמונה העולה מהמכילתא היא שתשלום הצער הבסיסי הוא הוא תשלום על צער בלי קשר לשאלת הנזק, וזהו תשלום סובייקטיבי המשולם על הכאב והסבל של הנפגע.

הניסוח במשנתנו הוא ניסוח שמביא רק את חלקה הראשון של המכילתא – בצער כויו בשפוד או במסמר אפילו על צפורנו מקום שאינו עושה חבורה אומ' כמה אדם כיוצא בזה (רוצה) ליטול להיות מיצטער כך

המשנה אכן מביאה את דוגמאות הצער במקום שאינו עושה חבורה,³⁵¹ אך לא מעתיקה את הדינים על אודות המצער את חברו באמצעות טעינת אבנים או הטלת שלג.

נראה שהסיבה שהמשנה לא הביאה דינים אלו היא התמקדותה, כחלק ממשנת הפתיחת הפרק, ב'חובל בחברו'. ממילא הדינים המופיעים במשנה הם דיניו של מי שחבל בחברו, מכות מסוגים שונים, בין אם אלו הותירו רושם או לא. אם כך, הרי שתפיסת המשנה לא מחלקת בין צער במקום חבורה לצער שלא במקום חבורה, ועמדתה ביחס לצער זהה – יש לאמוד כמה אדם כיוצא בזה (כלומר, דומה לאדם שנפגע) רוצה ליטול כדי להיות מצטער כך.

על רקע המשנה, נראה שעצם שאלתה של הסתמא דגמרא היא משמעותית – 'צער במקום נזק משתלם מאן תנא'. החיפוש אחרי התנא שעומד מאחורי העמדה הזו מבשר כי אין זו דעת הכלל, ואולי אף שאין זה המובן מאליו.

קריאה שכזו בשאלת הגמרא ניתן לזהות בדברי בעלי התוספות בדף כ"ו עמוד ב'. הגמרא שם עוסקת במקור לכך שיש לשלם צער במקום נזק, ובעלי התוס' מקשים:

ואם תאמר דהכא משמע דצער שלא במקום נזק פשוט טפי דאיצטריך קרא לצער במקום נזק ובפרק החובל משמע איפכא דאמר צער שלא במקום נזק דמשלם מאן תנא...

השאלה בסוגייתנו 'מאן תנא' נתפסת על פי בעלי התוספות כמשקפת שתשלום זה איננו פשוט כלל ועיקר.

³⁴⁸ אם נתבונן בתשלום הצער, הרי שלהבדיל מנזק המפורש בתורה, וכמוהו גם ריפוי ושבת, תשלום הצער אין לו מקור מפורש, והוא נלמד במדרש הלכה של חכמים. גם הצער עצמו אין לו 'רושם' (ודברים דומים אפשר לומר על חיוב הבושת, שזיקתו לתשלום הצער כבר הופיעה בדברינו בפרק המשניות, וראו ולפיש, תשנ"ו, עמ' 9-68).

³⁴⁹ קירור של האדם מוכר לנו כדבר המצער מדיון של הספרא אודות 'עינוי הנפש' הנצרך ביום הכיפורים (ספרא אחרי מות פרשה ה פרק ז, דף מב ע"א): 'תענו את נפשותיכם, יכול ישב לו בחמה ובצינה כדי שיצטער?...'. אמנם, הספרא שם דוחה את הראיה של העינוי של יום הכיפורים כציעור גרידא, ומסביר את 'עינוי נפש' ככזה שיש בו איסור אכילה.

³⁵⁰ ב'פיסיקתא זוטרת' לשמות כ"א, שהוא מדרש מאוחר, הדברים מופיעים כבר בנוסח אחר: 'כוייה תחת כוייה... ואם היה מפונק ומעודן, כ"ש שצערו מכופל, ונותן לו כפי צערו, הכל לפי המצטער, הכל לפי המתבייש, הכל לפי הריפוי, הכל לפי השבת, הכל לפי הנזק'. מעניין לראות כאן את הזיקה בין הצער לבושת – שניהם תלויים באדם, ומנוסחים כפעולתו – 'מצטער', 'מתבייש', להבדיל מהופעתם של 'ריפוי', שבת, נזק' המופיעים כשמות פעולה.

³⁵¹ ראו גם הלבני, תשנ"ג, עמ' שי.

הבנת המשמעות שבשאלת הגמרא, וראייתה כהצבת אלטרנטיבה למשנה מקבלת חיזוק מדברי רבא. רבא מזהה את דין המשנה עם עמדת בן עזאי, ומציב מולה את עמדת רבי. לדבריו, רבי סובר שאין לשלם על צער שלא במקום נזק. הצער היחיד שניתן לרדוקציה ממונית הוא כזה המתלווה לנזק גופני.

אחד מכללי הפסיקה הוא 'הלכה כרבי מחברו',³⁵² ומכאן, שאולי עמדת רבא איננה רק עמדה פרשנית, אלא היא עמדה הלכתית, המתאמצת להסיט את הדין המופיע במשנה ולשייכו לעמדה שנדחת מההלכה – עמדת בן עזאי במקרה דנן.

סברתו של רבא (המנוגדת למשנה ולמכילתא, כאמור) יכולה לנבוע מהתנגדותו לסובייקטיביות של התשלום, ואולי מתפיסתו המטריאלית יותר של מה שניתן לכמת ולגבות תשלום עבורו. הדבר ישוב באחת הסוגיות האחרונות של הפרק, שם יתייחס רבא למשנה האחרונה:

האומר סמה את עיני קטע את ידי שבר את רגלי חייב

על מנת פטור חייב

קרע את כסותי שבר את כדי חייב

על מנת פטור פטור

עשה כן לאיש פלי על מנת פטור חייב בין בגופו בין בממונו

א"ל רב יוסף³⁵³ לרבא: מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?

אמר ליה: לפי שאין אדם מוחל על ראשי אברים.

אמר ליה: וכי אדם מוחל על צערו? דתניא: הכני ופצעני, על מנת לפטור - פטור!

אישתיק.

טרם הוכחתו של רב יוסף נראה שרבא סובר שעל הצער אכן האדם מוחל. כך גם פירש רש"י שם - "וברייתא לא תקשי דעל צערו מוחל אדם".

דברים נוספים של רבא שעולים בהמשך הפרק הם הלימודים שלו שצער משתלם במקום נזק (דברים שמביא בשמו רב זביד) ושריפוי משתלם במקום נזק (דברים שמביא בשמו רב פפא). שני הלימודים הללו, שכבר הובאו בסוגיית הפתיחה, גם הם מחזקים את התחושה שרבא רואה את חובת התשלומים כולה כנספחת למקרה של הנזק, של הפגיעה הממשית בגוף, ואילו התשלומים האחרים אינם חמורים בעיניו ואינם עומדים בפני עצמם. לכן, כאמור, רבא נוטה להעמיד את משנתנו כבן עזאי, הסבור שצער משתלם גם בפני עצמו, אך לטעון שרבי (וההלכה) בעמדה שאין תשלום עצמאי של צער.

עמדה זו של רבא ייתכן ומנכיחה מדרש תנאים אחר, הספרא לפרשת אמור, המציג עמדה מורכבת בנוגע לפגיעה הממשית כתנאי לתשלום.

³⁵² למשל ב"ב, קכ"ד ע"ב ועוד. לעיון במיקומו של כלל זה בין כללי הפסיקה האחרים ראו ברנדס, תשס"ב, עמ' 259. בעמ' 261 הוא מציין שאב"י היה הראשון לקבל כללי פסיקה אלו (שנוסדו בידי רבי יוחנן בארץ ישראל) הלכה למעשה בבבל. לפי הצעתנו, הדברים יכולים להתאים גם לבן דורו של אב"י – רבא.

³⁵³ כך על פי כל כתבי היד, ולא כגרסת הדפוסים 'רב אסי בר חמאי'. בכתבי יד אחרים נוסף אחרי שמו של רב יוסף 'בר חמאי'.

מחד, הספרא סובר כי גם מעשים פוגעים שלא נותנים מום בזולת הינם ברי חיוב, לרבות העמדה בצינה וקירורו – בדומה לדין המכילתא. לצד זאת הוא ממעט מקרים בהם יש פגם במעשהו של האדם:

(ג) ואיש כי יתן מום בעמיתו, אין לי אלא בזמן שנתן בו מום... (ה) מנין אחזו והעמידו בחמה ונשתרב, בצינה ונצטן, השיך בו את הכלב, השיך בו את הנחש תלמוד לומר ועשה. (ו) יכול אפילו א"ל המתן לי כאן בחמה ונשתרב, בצינה ונצטן, שיסה בו את הכלב, שיסה בו את הנחש, תלמוד לומר מום, מה ראית לרבות את אילו ולהוציא את אילו, אחר שריבה הכתוב מיעט, מרבה אני את אילו שהם מעשה ביד ומוציא אני את אילו שאין מעשה ביד.³⁵⁴

כאמור, עיקר עניינו של הספרא הוא בבחינת המעשה של האדם, אל מול הפעולה שלא באה מכוחו, אך דרך הילוכו הוא משתמש בחובת תשלומים במקרה של ציעור, כגון העמדה בחמה או בצינה. מאידך, בדרשתו על סמיכות הפסוקים 'מכה בהמה' ו'מכה אדם' הוא ממעט מקרה בו אין חבורה:³⁵⁵

(ח)... יכול אפילו הכהו ולא עשה בו חבורה יהיה חייב תלמוד לומר מכה בהמה ומכה אדם מה מכה בהמה עד שיעשה בה חבורה אף מכה אדם עד שיעשה בו חבורה...

כלומר, ייתכן וחלקו השני של המדרש, הדורש שמכה אדם אינו חייב עד שיעשה חבורה, מכוון לכך שאין תשלום (גם עבור צער) כל עוד אין פגיעה פיזית, ובכך דברי רבא בסוגייתנו כרוכים בו.

אל מול העמדה הזו ניצב כאן רב פפא, הסובר שלא כך הוא. ביקורתו של רב פפא נפתחת במילים 'אדרבה איפכא מסתברא'. תגובה מעין זו מופיעה בעוד 16 מקומות נוספים בש"ס, בפייהם של אמוראים שונים, ובכולם³⁵⁶ מיד אחרי הטיעון מופיע נימוק מדוע 'איפכא מסתברא'. כאן רב פפא מציג את דבריו, אך לא מנמק אותם, אלא מביא את ההעמדה ההפוכה שלו.

ייתכן והנימוק לכך שדבריו מסתברים יותר הוא פרשנותו למושג 'נאמרה תחילה' כ'אמסקנא קיימי'³⁵⁷, כלומר שדברי רבי 'כויה נאמרה תחילה' משמעם לא שזו ה'הוה' אמינא' שנדחית, אלא הם המסקנה. כויה נאמרה תחילה – ללא חבורה, ומדובר בתשלום של צער שלא במקום נזק. מאידך, ייתכן מאוד וביקורת סבירותו של רב פפא היא כנגד ההנגדה שבין עמדת רבי בברייתא לבין עמדת המשנה. כך הבינו הראשונים – רש"י למשל כתב: "איפכא מסתברא - ומתניתין רבי היא ולא בן עזאי דלא עקרינן ליה מרבי דהוא סדרה".

אם כך, ולאור הסברנו כי רבא מכוון בדבריו לדחות את דין המשנה ולחלוק על האפשרות שצער ישתלם שלא במקום נזק, הרי שניתן להבין את מחאתו של רב פפא כמכוונת הן להעמיד המשנה

³⁵⁴ ספרא, אמור, פרשה יד (דף נג ע"א). לניתוח המדרש ראו גם גבריהו, תשע"ג, עמ' 39.

³⁵⁵ בפשטות נראה שהחבורה היא דימום. כך מסתבר ממקורות חזליים שונים, ראו למשל תוספתא מסכת שבת פרק ח: 'אי זו היא חבורה כל שיצא ממנה דם נצטר הדם אע"פ שאין יכול לצאת הרי זה חייב', וכן תוספתא מסכת כתובות פרק א: 'מפני מה מפרישין את החתן מן הכלה לילי שבת תחלה מפני שהוא עושה חבורה'.
³⁵⁶ למעט ב"מ, נ"ח ע"ב, אם כי גם שם מתוספות המילים 'כלפי לייא'.

³⁵⁷ בכת"י מינכן וותיקן במקום 'אמסקנא קיימי' מופיעה גרסה אחרת – 'מר סוף מילת' נקט ומר סוף מילתא נקט'. נראה שעל אף ההבדל במינוחים, הדברים זהים במשמעותם לכתבי היד האחרים.

כרבי, ולשמר אותה להלכה, וממילא, לעמוד מאחורי התפיסה כי צער משתלם בפני עצמו, וגם שלא במקום נזק.³⁵⁸

עד כה עמדנו על מחלוקת התנאים (רבי ובן עזאי) ועל מחלוקת האמוראים בדעתם (רבא ורב פפא). מעורבותה של הסתמא דגמרא בסוגיה זו היא בסיומה. לאחר הצגת אלטרנטיבה למחלוקת רבי ובן עזאי, כמוסבת על השאלה האם דנים כלל ופרט המרוחקים זה מזה,³⁵⁹ מוסיפה הסתמא דיון פנימי קצר בשיטת רבי אליבא דרב פפא – ומבארת שהחידוש ביחבורה תחת חבורה, הוא שיש תשלום ל'דמים יתרים'.

מהם ה'דמים היתרים'?

רש"י הסביר שיייתור המילה בפסוק הוא המלמד אותנו שבמקרה של נזק עם צער משלם החובל גם על הנזק וגם על הצער. אחרת עלולים היינו לסבור שישלם רק עבור הצער – כתוצאה מהבנתנו את דברי הפסוק 'כויה תחת כויה'.

הסבר זה מעצים את האפשרות התאורטית הגלומה בדברי רב פפא. לא זו בלבד שבמקרה שבו יש נזק וצער יהיה תשלום על הצער, אלא שקיימת אפשרות תאורטית (לולא דרשת הפסוק) לטעון שבמקרה כזה התשלום יהיה רק עבור הצער ולא עבור הנזק (!)³⁶⁰

אל מול דברי רבא, כפי שהבנו אותם, הנוטים להציב אלטרנטיבה למשנה, לפיה אין תשלום על צער שלא במקום נזק, הסתמא בוחנת אפשרות אחרת שבה דווקא הצער יהיה התשלום הקודם והמשמעותי יותר מבין השניים.³⁶¹

ב. צער במקום נזק

קצת נעבור לחלקה השני של הסוגיה.

פתיחת החלק הזה של הסוגיה בשאלה – 'צער במקום נזק היכי שיימיני' שוב מתמקדת בצער שבמקום הנזק. לכאורה, נראה כי שאלה זו צפה לאור העובדה שהמשנה פרטה רק מקרים בהם יש צער שלא במקום נזק. לאור הטרמת הדיון בין רבא לרב פפא, פתיחה זו מקבלת משנה משמעות, והיא נראית כחלק מהתמקדות הסוגיה במקרה של צער במקום נזק.

אבוה דשמאול נאמן לקריאה פשוטה של המשנה – והוא מציע להחיל את ההיגיון הזה על צער במקום נזק:

אמר אבוה דשמאול: אומדין כמה אדם רוצה לטוול לקטוע לו ידו.

³⁵⁸ ואולי היאיפכא מסתברא שבדברי רב פפא הוא כנגד העולה מעמדתו של רבא, שלפיה צער שלא במקום נזק לא משתלם, וביקורתו של רב פפא היא מוסרית ועקרונית, שהדבר לא מסתבר. בזהירות ניתן לראות את עמדת רב פפא זו כמלמדת על עמדתו בנוגע לבושת שאין בה מעשה בגופו של האדם, כפי שנטען בהמשך, בפרק 4.12.

³⁵⁹ וראו דברי הלבני שהובאו לעיל אחרי הע' 343.

³⁶⁰ על רקע החידוש הנוצץ בדברי רש"י הללו, נוכל להבין את תמיהת בעלי התוספות (ד"ה 'לדמים יתרים'): 'פי' בקונטרס דאי לא כתיב אלא כויה הי"א אפילו אית ליה חבורה דמי כויה הוא דמשלם אבל תרתי לא משלם קמ"ל דמשלם תרווייהו צער במקום נזק ואין נראה לר"י דהא צער במקום נזק נפקא לן מפצע תחת פצע ועוד דלמה היה לנו לומר שהצער יפטר את הנזק ואת הרפוי ונראה לר"י לדמים יתרים שמשלם בצער שיש בו רושם יותר מבצער שאין בו רושם אף על פי שאין מצטער בזה יותר מבוזה משלם יותר לפי שמתגנה מחמת הרושם'. לדעתם, פירוש רש"י כאן אינו מסתבר כי הוא סותר את האינטואיציה העולה ובוקעת מהסוגיות האחרות, ובכללן דין 'תשלום צער במקום נזק'. נראה ברור שרש"י היה מודע ללימודים אלו, ואף על פי כן הבין שהסוגיה כאן 'מותחת' את העדפת תשלום הצער מעל הנזק מעבר לנאמר בסוגיות אחרות, ולו כיהוה אמינא' שסופה להידחות.

³⁶¹ כמובן שישו כאן משחק מילים עם המילה 'דמים' שמשמשת כאן במשמעות של 'כסף', בעוד ההדגשה של הסוגיה היא שלא צריך 'דמי' על מנת להתחייב...

יש לשים לב שאבוה דשמואל מניח כמובן מאליו שהמשנה עצמה מדברת על צער שלא במקום נזק, וברור שדברי רבא שם (המעמידים את המשנה כדעת בן עזאי, שלפי הצעתנו, מטרתם לדחות אותה מן ההלכה) לא עולים בקנה אחד עם המובן מאליו של אבוה דשמואל, שהתשלום הרגיל על צער הוא בפני עצמו (כפשט המשנה) והחידוש הוא במקום הנזק.³⁶² הלבני³⁶³ גם הוא סבור שדברי אבוה דשמואל עולים בקנה אחד עם פשיטות המשנה.

הסוגיה מנתחת את דברי אבוה דשמואל ומבררת את תוכנם, תוך שהיא שואלת שלוש שאלות שכל אחת נענית במשפט הפותח במילה 'אלא'. ככל שהסוגיה מתקדמת, הצעותיה הללו מתרחקות מלשונו ודבריו של אבוה דשמואל.

לקטוע לו ידו, לא צער לחודיה הוא, הא כולהו חמשה דברים איכא!
ועוד, בשופטני עסקינן?³⁶⁴
אלא, לקטוע ידו הקטועה.

ידו הקטועה נמי לאט צער לחודיה הוא, צער ובושת איכא, דכסיפא ליה מילתא למשקל מבשריה למשדא לכלבים!
אלא, אומדין כמה אדם רוצה ליטול לקטוע לו ידו המוכתבת למלכות בין סם לסייף.

אמרי: הכא נמי³⁶⁵ הא לא שקיל ומצער נפשיה!
אלא, אומדין כמה אדם רוצה ליתן לקטוע לו ידו המוכתבת למלכות בין סיף לסם.
האי ליטול, ליתן מיבעי ליה! אמר רב הונא בריה דרב יהושע: ליטול זה³⁶⁶ מה שנתן זה.

הסוגיה נוטה בסופה להעמדה אחרת של דין שומת הצער – לא כהצעת אבוה דשמואל, שנאמנת לדין המשנה, אלא להצעת רב הונא בריה דרב יהושע, שהשומה היא לפי מוכנותו של האדם לשלם עבור הפחתת הכאב, בנזק שודאי שיקרה לו.

המעבר אל הבנה זו כולל ארבע תמיהות³⁶⁷ של הסתמא, על דברי אבוה דשמואל וההעמדות השונות שמוצעות בדבריו:

1. לא צער לחודיה הוא, הא כולהו חמשה דברים איכא!
2. בשופטני עסקינן?
3. ידו הקטועה נמי לא צער לחודיה הוא, צער ובושת איכא...
4. הכא נמי הא לא שקיל ומצער נפשיה!

³⁶² בתלמוד הירושלמי (ראש השנה, פרק ג' הלכה ו') מופיע שאבוה דשמואל ביקר בארץ ישראל והיה לתלמידו של רבי. בזהירות רבה ניתן להבין את עמדתו בזיקה למשנה ופשטה גם על רקע זה.

³⁶³ הלבני, תשנ"ג, עמ' שי.

³⁶⁴ ע"פ כת"י פירנצה. בכת"י המבורג ההוספה היא 'בשופטני עסקינן' והיא מופיעה לפני השורה הבאה. ביכרנו כאן את כת"י פירנצה כי הגרסה 'בשופטני' נראית לא מדוייקת, לאור אי הימצאות מקבילות לה בתלמוד הבבלי, בעוד הטופס 'בשופטני' הינו מוכר ממקורות אחרים. וראו דברי פרידמן שיובאו בסמוך בהמשך.

³⁶⁵ ובכת"י מינכן וותיקן נכתב – 'ואכתי כיון דנפיש צעריה'.

³⁶⁶ בכתבי היד השונים אפשרויות שונות, שאינן שונות מהותית.

³⁶⁷ התמיהה הראשונה מהשלוש שהובאו מחולקת בתוכה לשני חלקים.

נראה כי שני עניינים עומדים ביסוד הביקורת של הסתמא על דבריו. הראשון, המסומן כאן בספרות 1,3 הוא החיפוש אחרי האומדן בו בא לידי ביטוי הצער בפני עצמו. הקשרה של הסוגיה – חישוב צער במקום נזק, נראה כמכוון את התמיהות הללו – החיפוש הוא אחרי מקרה בו ניתן יהיה לשום אך ורק את רכיב הצער שלא בנוכחות רכיבים אחרים. המוקד השני, המופיע בשורות 2,4 נראה כמציב ביקורת רחבה יותר על עצם היכולת לאמוד את הצער באופן בו בודקים כמה אדם רוצה לקבל עבור חווית צער – וכאן הסוגיה פותחת בשאלה 'אטו בשופטני עסקיני' (שורה 2), שאלה שבהמשך מומרת בסימן קריאה – 'לא שקיל ומצער נפשיה', כלומר – אין מי שינהג כך.

פרידמן, בניתוחו את סוגייתנו, ראה בשאלת הגמרא 'אטו בשופטני עסקיני' הוספה מאוחרת.³⁶⁸ ראיותיו לכך הן שלוש: ראשית, השורה לא קיימת באף אחד מכתבי היד, וברובם נוספה בגליון, ולא תמיד באותו מקום. שנית, הלשון נראית מיותרת, והתירוצים שבהמשך לא עונים על קושיה זו. ושלישית, קושיה זו קשה גם על המשנה ולא רק על אבוח דשמואל, כפי שכבר התקשו בכך ראשונים.³⁶⁹

נראה שהראיה השלישית של פרידמן לאיחורה של השאלה 'אטו בשופטני עסקיני' יכולה להוות פתח עבורנו להבין את מהלכה של הסתמא. הסתמא, דרך הילוכה ודרך עיסוקה לכאורה במימרא של שמואל, מציבה אלטרנטיבה למשנה. כמו שראינו את ביקורתה על דין המשנה בתשלום הנזק – 'שמין אותו כעבד', לאור העמדה האנושית המבכרת את הכבוד על הכסף,³⁷⁰ גם כאן מציבה הסתמא בשאלותיה אלטרנטיבה הנשענת על שיקולי הסבירות והנורמליות האנושית – 'אטו בשופטני עסקיני', אלטרנטיבה המועצמת לכדי טיעון של ממש - 'הכא נמי לא שקיל ומצער נפשיה'. הנחת המוצא של הסוגיה היא שהאדם הסביר לא ירצה כלל לקטוע את ידו או לפגוע בעצמו, ושהצער שעלול להיגרם לו ירתיע אותו מכל פגיעה שהיא בעבור כל הון שהוא. למעשה, קריאה זו מעוררת את השאלה – כיצד בכלל ניתן לשום צער? כיצד ניתן להעריך את עוצמת הכאב והסבל של האדם?

ברק במאמרו³⁷¹ מתאר יפה את הקושי הכפול שביכולת השומה של רכיב זה :

³⁶⁸ פרידמן תשל"א, עמ' 434.

³⁶⁹ פירוש רבנו יהונתן לבי"ק, עמ' 234. וראו עוד בהצעתו של המהרש"ל ביים של שלמה' להבהרת סוגייתנו, הצעה שמתמודדת עם הנטיות השונות של הסוגיה – בין השאלות שסימנו כ1,3 המכוונות לצער במקום נזק, לבין אלו שסומנו כ2,4 העוסקות בכלל ביכולת אומדן הצער: "ונראה דלא קשה מידי. דכך הוא כוונת הסוגיה, דע"כ הא דפריך בתחילה, 'ועוד, אטו בשופטני עסקיני', לאו עיקר הקושיא של הסוגיה למה שהשיב עליה אבוח דשמואל. אלא עיקר ותחילת הקושיא. איך יתכן למצוא הצער לבד, מאחר שמשלם לו הנזק. ולהכי דייק בלישנא, צער במקום נזק היכא שיימיני. וכן פירש רש"י. ואבוח דשמואל השיב, כמה אדם רוצה ליטול לקטוע ידו. ודעתו היה בתחילה, או על ידו הקטוע, או על ידו המוכתבת למלכות, ופריך תלמודא הא כולהו ה' דברים איכא. ואיך תמצא שומת הצער לבד. ואגב שיטפא פריך אטו בשופטני עסקיני. וכדי למצא שיהיה שומא לצער כתיקונה, בלי תוספות וגרוע. ולהכי לא פריך בלא אבוח דשמואל אמתניתין. כמה אדם רוצה ליטול כו', אטו בשופטני עסקיני. אלא כדפירשתי שזאת אינה עיקר הקושיא של המקשן. אלא אגב שפריך אדברי שמואל הא, פריך נמי הא. כדי שיתרץ שומא אמיתית. ומשיב סתמא דתלמודא, אלא אבוח דשמואל הכי קאמר, אומדן כמה אדם רוצה ליטול לקטוע ידו הקטוע, ובשומא זו תמצא צער בלא נזק. ולא חש עכשיו לישב קושיא דשופטני עסקיני. שהיא אינה עיקר, ואמתניתין נמי קשה, ופריך סוף סוף לא תמצא צער לבד, דבושת איכא בהדיה. אלא בודאי דברי אבוח דשמואל דשמין הצער לבד בקטיעת יד ורגל. במוכתב למלכות איירי. ואכתי לא חש לתירץ בשופטני עסקיני. דהוא אמר כמו המתניתין, כמה אדם כזה רוצה ליטול. והשתא אחר שהעמיד דברי אבוח דשמואל על תוכן מסקנתו, חוזר התלמוד לקושיא הראשונה, שהיתה אגב שיטפא. ופריך, היינ לא שקיל הון רב עתק ומצער נפשיה. ומשני, אלא ליתן קאמר אבוח דשמואל, וה"ה מתניתין. ובעבור שבמשנה נאמר ליטול. קאמר נמי אבוח דשמואל כה"ג. ופריך אם כן ליתן מבעי ליה אשניהם. ומשני כו' כך נ"ל כונת הספר בהכרח".

³⁷⁰ עמדה שהובעה מפיו של אבי הילד בסיפור עם רב פפא בר שמואל.

³⁷¹ ברק 1983, עמ' 263. הציטוטים בתוך דבריו מפי השופטים ברנזון וחשין, ראו הע' שוליים 129 ו131 שם.

ראשית, משום שקימת אי בהירות וחוסר הסכמה אשר לבסיס האינטלקטואלי של פסיקת פיצויים במקום שהנזק הוא לא רכושי. משחסרה לנו תשתית אינטלקטואלית כללית, מטבע הדברים שקיים קושי במתן פיתרון לשאלות ספציפיות; שנית, משום שקיים קושי טבעי בכימות הנזק ובקביעת הפיצוי. כיצד מעריכים כאב וסבל?.. היש מחיר שוק להנאות החיים? כחוט השני עוברת בפסיקה הגישה כי 'שום כסף שבעולם אינו מפצה על יסורי גוף ונפש... וכי 'כיצד זה אפשר להעריך במדויק או אפילו בקירוב בכסף או בשוה כסף את הכאב והסבל או הצער והבושה של אדם שנקטעה ידו או רגלו...

למעשה, תשובתה של הסוגיה איננה רק לשאלה על אודות 'צער במקום נזק' אלא היא הצבת תפיסת פיצויים אחרת לצער, מתוך דחיית ההצעה של המשנה. אם את המהלך הראשוני של הסוגיה ניתן היה להבין כמחפש אחרי המקרה שיש בו רק 'צער במקום נזק' ולא חמישה דברים או בושת וכו', הרי שתוספת השורה 'אטו בשופטני עסקינן' וכן 'לא שקיל ומצער נפשיה' מרחיבה את הדיון אל 'צער' ואומדנו באשר הוא.

הרא"ש בפסקיו³⁷² מתלבט בין שתי האפשרויות – כיצד לראות את מהלכה של הגמרא, האם הוא מכוון כלפי צער במקום נזק בלבד, או גם כלפי המשנה, וכך הכרעת דבריו:

...ואמר בגמרא דצער במקום נזק כגון היכא דקטעי לידה דלא אמרינן כמה אדם רוצה ליטול לקטוע לו לידו **דשומא שאין לה סוף היא שלא היה אדם לוקח הון למכור ידו לקטוע ולהקל בשומות ילפי מובער בשדה אחר. ואף ידו שהיא מוכתבת למלכות לקוטעה בסם אין אומרים כמה אדם רוצה ליטול שיקטענה בסייף דגם זו שומא רבה היא דלא מקבל איניש צערא עילויה לכתחלה אלא בדמים מרובים. אבל צער זה כבר נעשה. הלכך שמין להקל כמה אדם רוצה ליתן שיקטע ידו בסם הכתובה למלכות לקוטעה בסייף. ודמים כאלו נוטלין מן המזיק ונותנין לניזק. אבל צער שלא במקום נזק אי אפשר לשום בענין אחר אלא כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך. והאי דפריך בגמרא ליטול ליתן מיבעי ליה. אמילתיה דאבוב דשמואל פריך. **אי נמי ממילתיה דאבוב דשמואל שמעינן נמי פי' דמתניתין. ולעולם אין שמין כמה אדם רוצה ליטול ולצער דכל אשר לאדם יתן בעד נפשו ואין ערך לשומא זו. אלא שמין מי שחייב למלכות לכוותו בשפוד על צפורניו כמה היה נותן שלא יעשו לו צער זה. ושומא זו קלה להוציא ממון להנצל מצער מליקח ממון ולקבל צער. ואבוב דשמואל מילתא דפסיקא נקט נזק במקום צער דשמין להקל בין סייף לסם ומיניה שמעינן דהוא הדין דמקילים אף שלא במקום נזק. והשתא ניחא הא דפריך האי ליטול ליתן מיבעי ליה דקאי נמי אמתני' וצער ילפינן מכויה תחת כויה****

אם כך הוא, הרי שהסוגיה העבירה אותנו תהליך שלכאורה עוסק בשאלת האומדן של צער במקום נזק, ובפועל מציב אלטרנטיבה מתוקנת למשנה באשר לאומדן תשלום הצער בכלל.

³⁷² פרק ח', סימן א'.

דיון דומה לזה של הבבלי מתפתח בתלמוד הירושלמי,³⁷³ אך מגמתו הפוכה ומסקנתו נאמנת יותר למשנה :

אומ' כמה אדם כיוצא כזה רוצה ליטול להיות מצטער בכך
אמר רבי זעירה חמי בר נש ואמרין ליה כמה את בעי למיתן ולא ייאבך אהן צערא ומה
דהוא אמר יהבין ליה
אמר מר עוקבא כמה אדם רוצה ליטול היא מתנית' ותימ' אכן?
אלא חמי בר נש ואמרין ליה כמה את בעי מיסב וייאבך אהן צערא ומה דו אמר יהבין
ליה

רבי זעירא מציע לשאול אדם 'כמה אתה רוצה לתת על מנת שלא יבואך הצער הזה'. לעומת זאת מר עוקבא מתקשה לקבל את דבריו, כי אין הם נאמנים לפשט המשנה – 'כמה אדם רוצה ליטול'. ממילא הצעתו היא לשאול את האדם 'כמה אתה רוצה לקבל בתמורה לצער הזה שיבואך' ואת זה לשלם לו.

לסיכום, הן הירושלמי והן הבבלי מציגים מחלוקות אמוראים בשאלת אופן אומדן תשלום הצער. אולם בעוד הירושלמי נוטה לפשט המשנה, הרי שסוגיית הבבלי מבכרת את האפשרות ההפוכה, המיוצגת בסוגייתנו בדבריו של רב הונא בריה דרב יהושע. בעוד הירושלמי קבע את מסקנתו לאור התאמת הלשון ללשון המשנה, הרי שהבבלי מביא כשיקול מכריע את התנהגותו של האדם הסביר, ואת חוסר המוכנות שלו לסבול גם בעבור סכום כסף גבוה.

עיון במהלכה המפורט של הסתמא יכול להוסיף לעיוננו עוד כמה נקודות. הצעתה הראשונה של הסוגיה על מנת למצוא מקור שבו יהיה צער בלבד ולא חמשת החיובים גם יחד, היא 'לקטוע ידו הקטועה'. מקרה זה יכול להתפרש בשני מובנים – או (וכך הסביר רש"י) שהיד תלויה על בלימה, וקטיעתה תוסיף רק צער לאדם, או שהיד כבר קטועה והשומה היא לקטיעה נוספת במקום זה (כך הסביר בעל הישיטה מקובצת'). הסוגיה דוחה הצעה זו בטענה שעדיין יש כאן אלמנט של בושת – בגלל הבושה שבזריקת היד לכלבים. כמדומני, שכמו בסוגיה הקודמת, הבושת מוצגת כאלטרנטיבה לתשלום הנזק, ובעוד הסוגיה עוסקת ב'צער במקום נזק' היא מתבוננת ב'צער במקום בושת'.
ההצעה השנייה של הסוגיה היא 'אומדין כמה אדם רוצה ליטול לקטוע לו ידו המוכתב למלכות בין סם לסייף'. מקורו של הביטוי 'המוכתב למלכות' הוא בתוספתא בבבא בתרא (ד, ז) המופיעה במקומות נוספים והאומרת :

המוכר עבד לחבירו ונמצא גנב או קוביוסטוס הגיעו
ליסטים או שהיה מוכתב למלכות הרי זה מקח טעות

התוספתא עוסקת בשאלת תקפות המקח כשהעבד הנמכר מתגלה כאדם שקופה של שרצים תלויה לו מאחוריו – והיא מחלקת בין עבד שעברו הוא גנב או קוביוסטוס,³⁷⁴ לבין עבד שעברו הוא

³⁷³ דף ו טור א.

ליסטים או מוכתב למלכות. בשניים הראשונים הרי שהמקח קיים, ואילו באחרונים מדובר במקח טעות. הסיבה לביטול המקח היא ששני האחרונים דינם מוות, וכאילו מכר לו אדם מת.³⁷⁵ ליברמן מפרש שהמוכתב למלכות הוא 'העבד שהמלכות מחפשת אותו בעד פשעים חמורים או בעד מרד'.³⁷⁶

בטעמים של דברים³⁷⁷ ניתן להציע שהניסיון לאמוד את הצער יכול לבוא לידי מימוש רק במקום בו היד 'מוכתבת' למלכות. רק בהתערבות גורם חיצוני ורב כח, שיש לו מאפיינים דטרמיניסטיים ומוחלטים, רק אז ניתן לדבר על צער ועל סבל כניתנים להערכה או לשיווי. בכל מקרה אחר, כדברי הרא"ש, שמקורם בדברי השטן בספר איוב (ב, ד): וַיֵּצֵן הַשָּׂטָן אֶת ה' וַיֹּאמֶר עוֹר בְּעֵד עוֹר וְכָל אֲשֶׁר לְאִישׁ יִתֵּן בְּעֵד נַפְשׁוֹ.³⁷⁸

ג. הסוגיה כמכלול

כעת, אם ננסה להתבונן על הסוגיה כמכלול, נראה שניתן לזהות זיקה מסויימת בין שני חלקי הסוגיה.

בעוד החלק הראשון הציב אלטרנטיבה למשנה (בעקבות רבא) שראתה את תשלום הצער כמשתלם רק במקום נזק, הרי שהחלק השני הציב אלטרנטיבה לאומדן הממוני לצער לפי 'כמה אדם רוצה ליטול להיות מצטער' וביכר את 'כמה אדם רוצה ליתן'.

ייתכן וההתנגדות של הסוגיה לתשלום צער שלא במקום נזק קשורה לחוסר היכולת להעריך מבחינה ממונית את הצער והכאב, התנגדות שנוכחת גם בשינוי אופן האומדן לאותו תשלום הצער.

סברא לחילוק בין צער במקום נזק לצער שלא במקום נזק מביא בחידושו הרב יצחק מאיר אלתר מגור, בספרו 'חידושי הרי"מ'. דבריו ישתלבו עם אופן קריאתנו את הסוגיה, ויאירו אותה:

והטעם דהא איכא מלקות בחובל .. (אלא) דחס רחמנא אממונא דנחבל... וזה שייך רק על נזק שיש בו חסרון כיס. וא"כ... כיון דמשלם נזק שוב אינו לוקה ולכך שוב חייב גם צער ושאר דברים. משא"כ שלא במקום נזק, צער לחוד דלית ביה חסרון כיס, לא שייך חס כו', נימא דלוקה ואינו משלם שלא יהיה נשכר כנ"ל...

הרי"מ טוען כי החובל היה אמור להתחייב הן במלקות והן בתשלומים, והסיבה שהועדפו התשלומים היא 'חס רחמנא אממונא דנחבל' – שלא יהיה הנחבל פגוע מבחינה ממונית כתוצאה מהנזק שנגרם לו, ואיש לא יפצנו.

³⁷⁴ הקוביוסטיוס הוא גונב נפשות, על פי פירושו של הרשב"ם, ואילו הרי"ח פירש שהוא המשחק בקוביה. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, בבא בתרא, תשמ"ח, עמ' 373, ובהע' 20.

³⁷⁵ רשב"ם.

³⁷⁶ ליברמן שם, וראו הפניות לגולאק ועוד בהע' 22.

³⁷⁷ מבלי להיכנס לשאלה ההיסטורית אודות המציאות הריאלית שבהיות אברו של אדם 'מוכתב למלכות'.

³⁷⁸ הדברים הללו מושפעים מהתייחסותו של לוינס אל הסבל בכללו: 'המעורבות (של האני) בהימצאות היא כזו שאין בה שום אפשרות להתחמק... תוכן הסבל מתמזג עם חוסר האפשרות להינתק מן הסבל... הסבל הוא מצב של העדר כל מפלט. הסבל הוא מצב של היות חשוף ישירות לישות. הוא עשוי מאי האפשרות להימלט או לסגת. כל חריפותו של הסבל נעוצה באי אפשרותה של הנסיגה. סבל הוא אי אפשרותו של האיני (מצוטט ומתורגם אצל אופיר, תשס"א, עמ' 163), וכדבריו של אופיר בהמשך – 'סבל הוא היתקלות עם נפגעים שאין בה אפשרות... לנתק מגע' (עמ' 164) ועוד – 'הזולת שמאיים עלי בסבל או גורם לי סבל בפועל... מיטיב לשלוט בי. כל זמן שהסבל שלי נמצא ברשותי אני יכול להחליט אם לצעוק או לשתוק, להפוך אותו לגורם מעורר או משתקי' (עמ' 170-169).

אלא, שזה טוב ויפה כאשר הצער הוא במקום נזק. התשלום עבור הנזק גורר אחריו את התשלומים הנוספים, מה שאין כאן כאשר הצער הוא שלא במקום נזק – הרי הנפגע לא הפסיד דבר (ואין כאן 'חסרון כיס'), ובמקרה כזה, מציע הרי"מ, יש היגיון לחשוב שלא יהיה תשלום כלל, ואולי רק ילקה החובל.

קו המחשבה של הרי"מ אמנם משתמש במושגים למדניים, ובוחר את עונש המלקות כניצב מול התשלום, ובכל זאת, ניתן לראות בדבריו את ההנגדה בין שני ערוצי ההסתכלות על המציאות של המצער את חבירו:

מחד, כאשר יש נזק, אזי מכוונתו של הדין היא לפצות את הנפגע. ראייה פיצויית זו נכונה כמובן לתשלום הנזק, ועימו גם לשאר התשלומים.

מאידך, כאשר אין נזק ממשי, הרי שלא ברור בכלל שהמפתח להתבוננות הוא המפתח הכלכלי, וייתכן וצער שלא במקום נזק לא ישתלם בכלל. האדם הפוגע בזולתו יתחייב להצטער כך בעצמו (תאורטית, על פי עקרון ה'מידה כנגד מידה'), או ללקות (על פי דברי הרי"מ), אך לא לשלם עבור הפגיעה כפיצוי, לאור חוסר היכולת לאמוד את הצער או לפצות עבורו.

דברים אלו משתלבים יפה בניחותנו את מגמתה של הסתמא בסוגיית צער. הסתמא, על פי הצעתנו, מגיבה אל המהלך של המשנה התופס את הפגיעה במונחים כלכליים, ומציבה (כמו בסוגיה הקודמת) קוטב ערכי שטוען לחוסר יכולת לאמוד צער ולהתנגדות האנושית לתמחורו.

4.4. סוגיית ריפוי

הסוגיה הבאה אחרי סוגיית הצער היא סוגיית הריפוי, כסדר הופעתן במשנה. שלד הסוגיה כולל שלוש ברייתות תנאיות ומחלוקת אמוראים בנוגע לאחת מהן. טביעות ידיה של הסתמא בסוגייתנו ניכרות בקריאה מחדשת של אחת הברייתות, ביצירת קישור בין הברייתות כולן ובתוספת של דיאלוג אפשרי בין החובל לנחבל, בסיום הסוגיה.

נפתח בהצגת דינה של המשנה ומשמעותו, אחר כך נראה את המקורות התנאיים המשובצים בסוגיה בפני עצמם, את דיונם של האמוראים עליהם, ומתוך כך נוכל לעמוד על מלאכתה ועל מגמתה של הסוגיה בעריכתה והערותיה השונות.

א. דין המשנה

ריפוי

היכהו חייב לרפואו

עלו בו צמחים אם מחמת המכה חייב ושלא מחמת המכה פטור
חייטה וניסתרה חיתה וניסתרה חייב לרפואו חיתה כל צרכה אינו חייב לרפואו

ניכר כי ניסוח ההלכה ביחס לריפוי שונה מכל שאר אבות התשלומין. בעוד לגבי האחרים הוצגו פרמטרים לתשלום (שומה כעבד, אומדן הצער וכיו"ב), וברור שדינה של המשנה הוא לגבות כסף מאת החובל עבור פגיעתו, הרי שלגבי הריפוי הניסוח הוא 'לרפואו'. ניתן להבין כי כוונת המשנה היא שאחריותו של החובל היא לרפא את הנחבל ולהשיב לו את בריאותו הגופנית, ולא דוקא לשלם לו עבור הוצאות הריפוי.

בנוסף, ייתכן וניתן לזהות בריפוי את הדוגמה הטובה ביותר לסוג המעשה שיש בו מצדו של החובל יכולת להשיב את המצב לקדמתו. אם ירפא החובל את הנחבל, הרי שישוּב הנחבל למצבו הקודם, ויהיה בריא. אמנם יש דברים שלא יכולים לשוב (כמו יד קטועה, כבוד שאבד וכאב שנחוה), אבל בריאות יכולה לשוב ולהיות מנת חלקו של הנחבל, וייתכן וזוהי אחריותו של החובל בחובת הריפוי, כפי שזו מוצגת במשנה.³⁷⁹

שני הסעיפים המתוספים במשנה אל הדין הבסיסי והקצר 'היכהו חייב לרפואו', משלימים את הדברים כפי שהצענו אותם.

³⁷⁹ ברק, תשמ"ג, עמ' 248, מניח ביסוד שיטתו כולה את התפיסה כי מטרת דיני הפיצויים היא 'תרופתית': 'הנחתנו הראשונה היא ... כי מטרתם של דיני הנזיקין היא מתן תרופה לניזוק על הנזק שסבל, ומטרת דיני הפיצויים היא, על כן, שלילת התוצאה של מעשה הנזיקין, בדרך של העמדת הניזוק, עד מה שהדבר ניתן להעשות, באותו מצב בו היה נתון בעת מעשה הנזיקין ללא מעשה הנזיקין. הפיצויים באים, אפוא, להגשים מטרה תרופתית (remedial)'. בהמשך דבריו, עמ' 249, הוא מדגיש שאין כאן ממש 'השבת מצב לקדמתו' משום שעניינו אינו בהשבה אלא בפיצויים, ומשום שלא תמיד ניתן להשיב את המצב לקדמתו, ובכל זאת, אופיים של דיני הפיצויים הוא 'תרופתי'. יסוד לשיטה זו הוא בשיטה האנגלית, ראו שם הע' 42. זיהוי זה של 'השבת המצב לקדמתו' עם המושג 'תרופתי' יכול ללמדנו גם הוא על המובנות הבסיסית של הרפואה כהשבת המצב לקדמתו (גם אם ביחס לחיובים האחרים אין עמדת חז"ל עולה עם עמדתו של ברק, וכמו שיתבאר הדברים במקומם).

ראשית, חובתו של החובל היא לרפא גם את הצמחים שעלו מחמת המכה. צמחים אלו הם אבעבועות או חטטין³⁸⁰ והמשנה מסמיכה לדין 'חייב לרפותו' הרחבה גם לתוצרי לוואי של המכה – צמחים שעולים מחמתה.

שנית, האחריות כלפי הבריאות של הנחבל היא עד שהמכה 'חיתה כל צרכה'. כל עוד היא לא מגיעה למצב של 'כל צרכה', שבהקשר זה יפורש כי כמו שהיתה קודם לחבלה, הרי שחיתה ונסתרה, חיתה ונסתרה – עדיין יהיה חייב לרפותו.

שני דינים אלו מחדדים את אחריותו של החובל להחזיר את הנחבל לקו הבריאות, ולמצב שבו מכתו חיה כל צרכה. האחריות לא נקבעת ומשולמת באופן חד פעמי אחרי החבלה (כמו שאר התשלומים) אלא היא אישית ומתמשכת, עד להחלמתו המלאה של הנחבל. זה נראה דין המשנה, וממנו מתגלגלת סוגייתנו.

ב. המקורות התנאיים שבסוגיה

לאחר העיון בדברי המשנה, נפנה למקורות התנאיים שבסוגיה – שכפי שצינו כוללת שלוש ברייתות.³⁸¹

1. תנו רבנן: עלו בו צמחין מחמת המכה ונסתרה המכה - חייב לרפותו וחייב ליתן לו דמי שבתו, שלא מחמת המכה, אינו חייב לרפותו ואינו חייב ליתן לו דמי שבתו; ר' יהודה אומר: אף מחמת המכה - חייב לרפותו ואינו חייב ליתן לו דמי שבתו; וחכמים אומרים: שבתו ורפואתו, כל שחייב בשבת חייב בריפוי, וכל שאינו חייב בשבת אינו חייב בריפוי.

2. תנו רבנן: מניין שאם עלו בו צמחין מחמת המכה ונסתרה המכה, שחייב לרפותו וחייב ליתן לו שבתו? ת"ל: רק שבתו יתן ורפא ירפא, יכול אפילו שלא מחמת המכה? ת"ל: רק; ר' יוסי בר יהודה אומר: אף מחמת המכה – פטור.

3. תניא: הרי שעבר על דברי רופא ואכל דבש או כל מיני מתיקה, מפני שהדבש וכל מיני מתיקה קשין למכה, והעלתה המכה גרוגותני, יכול יהא חייב לרפותו? ת"ל: רק.

נקל לראות ששלוש הברייתות קשורות זו לזו, ואולי אפילו משתרשות זו מזו. הראשונה מציגה את מחלוקת התנאים ביחס למקרה שבו המכה נסתרה כתוצאה מצמחים שעלו שלא מחמת המכה, השניה עוסקת במקורות ודיוקים בפסוקים לדעות אלו, ונראה כי היא מוסבת על הדיון הקודם, בפותחה את עמדתה ב'מנין שאם...', והשלישית נתלית באותו הדיוק ('רק'), במקרה שנראה דומה לקודם – לא צמחים שעלו אלא גרוגותני.³⁸² יש לשים לב לשלושה שינויים משמעותיים בין המשנה לבין הברייתות בהופעתן בסוגיה:

³⁸⁰ ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, תשמ"ח, עמ' 94, הע' 13.

³⁸¹ הברייתות מובאות כאן ללא דברי האמוראים או הסתמא, ומספורן ישמש אותנו בהמשך ניתוח הסוגיה.

³⁸² שפירושו בשר מת, על פי רש"י.

ראשית, בעוד המשנה עסקה באחריותו של החובל לרפא את הצמחים שעלו מחמת המכה, הרי שהברייתא עוסקת במקרה בו הצמחים הללו סתרו את המכה - ובוחנת את אחריותו של החובל רק כלפי המכה (לכאורה) ולא כלפי אותם צמחים.³⁸³ שנית, בעוד המשנה לא הציגה תלות כלשהי בין חובת השבת לחובת הריפוי, הרי שהברייתא נראית כעוסקת יותר בחובת השבת מאשר בחובת הריפוי.³⁸⁴ שלישית, בעוד המשנה הציגה דעה אחת - דעת חכמים המחייבים את החובל בריפוי כל עוד ההשלכות הן 'מחמת המכה', הרי שהברייתא מציגה מחלוקת בעניין זה להלכה ולמדרש, בדמות דעת רבי יהודה והן את דעת רבי יוסי בנו.

נראה כי ניתן לזהות פער בין תפיסת המשנה את חובת הריפוי לבין האופן שזו מופיעה בברייתות. כוונתי לכך שהברייתות משמיעות קולות שמחלישים מעט את תפיסת הריפוי הטוטלית שעלתה מהמשנה - אין לפנינו חיוב לרפא את הנחבל, על כל השלכותיה של המכה שהיכהו החובל, אלא מיעוט יחסי של חובה זו.

מיעוט זה לובש כמה פנים - ראשית בקריאת הצמחים שעלו מחמת המכה שעליהם צריך לשלם ככאלו שסתרו את המכה.³⁸⁵ החיוב הוא רק על המכה, כל עוד זו לא חיתה כל צרכה, ולא על הצמחים שעלו. בעוד לשון המשנה הורתה 'חייב לרפואו', הרי שעולה מדינה של הברייתא כי חובת הריפוי איננה כלפי הנחבל, אלא כלפי המכה.

שנית, אל מול המשנה שהציגה קול אחד, באה הברייתא ומציגה דעות החולקות, ומגבילות את תשלום השבת אף מחמת המכה, ואולי אף את חובת הריפוי, כפי שנראה להלן. שלישית, אל מול המשנה שהציבה את הריפוי במובחן מהשבת,³⁸⁶ הברייתות מביעות את הזיקה והתלות שבין הריפוי והשבת - תלות שיתכן ומשמעותה היא תפיסה של הריפוי לא כחובה לרפא אלא כחובת תשלומים פיצויית.³⁸⁷

רביעית, בניגוד למשנה שהוסיפה שני פרטים לדין המקורי - פרטים שהיתה בהם יותר הרחבה של חובת הריפוי מאשר צמצומה (לצמחים שעלו ולמכה שלא חיתה כל צרכה), הרי שהסוגיה מצטטת ברייתא שכל עניינה הוא מיעוט וצמצום, הנשען על המילה 'רק' המופיעה בפסוק, והממעטת כדבר מובן מאליה מקרים שבהם הנחבל גרם בעצמו לחוסר יכולתה של המכה לחיות. התוספתא שילבה את דין האדם שעבר על דברי הרופא ואת הדין של 'שלא מחמת המכה', כשתי הלכות:

עלו בו צמחין מחמת המכה ונסתרה המכה חייב לרפואו וחייב ליתן לו שבתו

שלא מחמת המכה או שעבר על דברי הרופא פטור.³⁸⁸

³⁸³ הברייתא דומה למובא בתוספתא, ראו בהמשך. לעומת זאת, המכילתא דר"י דומה בדינה לאמור במשנתנו. ראו מכילתא, דר"י, מסכתא דנזיקין, סוף פ"ו, עמ' 271. מפתיע שגולדברג, תשס"א, עמ' 166, לא עמד על כך ובהביאו את התוספתא כתב 'הבאה כמעט מילה במילה של המשנה ריש פ"ח, בהוספת 'או שעבר על דברי הרופא'. הירושלמי מביא את הדין הזה כחידוש (או שאלה, ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, תשמ"ח, עמ' 94, הע' 15) של רבי ירמיה: "רבי ירמיה בעי עלו בו צמחין סביבות המכה ונסתרה מחמת המכה מהו...". וייתכן ורבי ירמיה הוא המקור למובא בתוספתא ובברייתא בבבלי.

³⁸⁴ להבדיל מהאמור בהערה הקודמת, כאן חריגה המשנה ביחס למקורות התנאיים האחרים - הן המכילתא דר"י, הן התוספתא והן הברייתא בבבלי. כפי שהצענו לעיל, נראה כי עמדתה של המשנה מבחינה בין השבת והריפוי, ובעוד חובת השבת נתפסה כתשלום ובזיקה לנוק (ראו על כך בנייתוחנו את פרק המשניות, ואצל ולפיש, תשנ"ו, ועוד נאריך בכך בפרק על שבת), הרי שהריפוי נתפס כחובה אישית, מתמשכת וטוטלית המוטלת על החובל.

³⁸⁵ זאת כמובן בהנחה שהברייתא מציגה חלופה למשנה ולא מוסיפה דין נוסף.

³⁸⁶ וכפי שציינו בעקבות ולפיש, הביאה את חיוב הריפוי קודם לשבת - והפוך מהופעתם בפרשת משפטים.

³⁸⁷ תלות זו מופיעה גם במכילתא ובתוספתא, אך כפי שציינו, המשנה התעלמה ממנה והציגה תמונה מפוצלת של הריפוי והשבת זה מזו.

בהמשך ניתן את דעתנו לשני חידושים חשובים בסוגיה, שמקורם בברייתא זו, והנוגעים לאותה נקודה. הכוונה היא להקלה בתפיסת האחריות של החובל על ריפוי של הנחבל. ראשית, הברייתא בוחנת את מידת אחריותו של הנחבל להשלכות הרפואיות של מעשיו. בכך מצטרף הוא כגורם משמעותי האחראי לבריאותו, וזו לא מוטלת רק על כתפי החובל.³⁸⁹ לצד זאת, הברייתא מלמדת אותנו על קיומו של רופא – שבמשנה ובמכילתא דר"י לא הוזכר ולו במילה. הרופא המורה מה לעשות מחזק כמובן את ההקלשה של תפיסת הריפוי האישית של החובל, ומהווה רכיב נוסף בהיבטים שכבר עמדנו עליהם, הנוכחים בברייתות שבסוגיה, שמכוונים, כך נראה, להקלשה זו.

ג. מחלוקת האמוראים

דיונים היחיד של האמוראים בסוגייתנו³⁹⁰ נוגע לניתוח נקודת המחלוקת שבין רבי יהודה וחכמים, על אודות תשלום השבת כשעלו צמחים שלא מחמת המכה. מחלוקת זו בפני עצמה נראית כמחלוקת בנוגע לתשלומי השבת- האם אלו משתלמים כשעלו צמחים מחמת המכה. הן רבי יהודה והן חכמים, כך סוברים כל האמוראים, מחייבים תשלום ריפוי במקרה כזה, אך לגבי השבת נחלקו. הסיבה לחיוב הריפוי נראית קשורה להסבר שהצענו בביאורנו את דין המשנה – הריפוי נתפס כחובה מוחלטת לרפא את הנחבל ולהביאו למצב בריא. לדעת חכמים כרוכים הם תשלומי השבת והריפוי, כתוצאה מסמיכות הפסוקים. להבנתם, כך נראה, תשלומי השבת והריפוי הם שני צדדים של אותה מחויבות – וחיוב הריפוי מגדיר את חיוב השבת. כך שנו חכמים במפורש בתוספתא:

וחכמים או' כל שחייב לרפתו חייב ליתן לו שבתו וכל שפטור מלרפתו פטור מליתן לו שבתו

לעומת זאת עמדת רבי יהודה היא שמיוחדת חובת הריפוי, שהיא חלה גם על המקרה שעלו צמחים וסתרו את המכה, אך זהו ייחוד שלא נכון לגבי תשלומי השבת, הנתפסים לדעתו כחובות תשלומים עבור המכה ותו לא.

לכאורה, נראה כי דיון זה הינו דיון בנוגע לתשלומי שבת בלבד, ואין עניינו לתשלומי הריפוי, אך פרשנותם של האמוראים למחלוקת הזו נועצת אותה בראשית סוגיית הריפוי בדווקא. הדיון האמוראי מופיע לפנינו מפיו של רבה המקדים לדעתו את דעת תלמידי רב.³⁹¹ לדבריהם של תלמידי רב, נחלקו חכמים ורבי יהודה האם מכה ניתנה לאגד, כשעמדת חכמים היא שאכן ניתן לאגוד (כלומר לחבוש) את המכה, וממילא נראה שאם עלו צמחים וסתרו את המכה, יתחייב החובל בריפוי ושבת, ולעומת זאת עמדת רבי יהודה היא שאין לאדם לחבוש את מכתו,

³⁸⁸ פרק ט הלכה ד. דין זה מופיע בפני עצמו במכילתא דרשב"י (כ"א, כ"ה, עמ' 175), אם כי גם שם הוא מופיע כסייג לחובה של 'חוזר ומרפא': "ורפא ירפא- ירפא וחוזר ומרפא או יכול אפלו עבר על דברי הרופא ואכל דבש ומיני מתיקה שהדבש ומיני מתיקה קשין למכה והעלתה מכתו גרנותני יהא חייב ת"ל רק יתן ורפא ירפא".

³⁸⁹ זווית זו של האחריות המוטלת על הנחבל מהדהדת בחזקה כאשר רואים בדברי הראשונים את ההתייחסות לנחבל האוכל מיני מתיקה כיפושע', ראו למשל תוס' ד"ה 'עבר'.

³⁹⁰ מעבר לפרשנות מילולית של אביי למילה גרנותני.

³⁹¹ תלמידי רב מוכרים ממקמות שונים בש"ס (למשל סוכה י"ז ע"א ועוד).

ולכן אם יעלו צמחים מחמת המכה ויסתרו אותה, לא יתחייב החובל בתשלום השבת אלא בתשלום הריפוי בלבד.

ה'אגד' מופיע במקורות שונים כמושג מוכר, המשקף מציאות רווחת. לדוגמא, בתוספתא במסכת שבת הדנה לגבי יציאה מחוץ לתחום³⁹² מובא האגד כדבר שמותר לצאת בו:

יוצאין באיגד שעל גבי מכה וקושרו ומתירו בשבת ואספלנית שפרשה מן האגד מחזירה או למשל בתוספתא במסכת מקוואות³⁹³ הדנה בחציצה, והרואה את האגד כחוצץ אם הוא מהודק:

ושאמרו חוצצין ושאמרו אין חוצצין לא מטמא ולא מטמאין חוץ מקרום שעל גבי המזבח והאגד שעל גבי המכה והקשקשים שעל גבי השבר והשירים והנזמים והקטלאות והטבעות אוצין חוצצין רפין אין חוצצין

מכאן, שקשה לראות את הצעת תלמידי רב ביחס לעמדת רבי יהודה כהצעה תמימה. יתירה מכך, רבה חושף קושי רציני בשיטתם – אם רבי יהודה סבור שמכה לא ניתנה לאגד, כיצד ייתכן והוא מחייב בריפוי במקרה שהצמחים עלו שלא מחמת המכה?

נראה כי תלמידי רב סוברים שעמדת רבי יהודה העקרונית היא שמכה לא ניתנה לאגד כלל, כלומר שאין לאדם לחבוש את מכתו.³⁹⁴ חובת הריפוי לשיטת רבי יהודה נובעת, להבנתם, אך ורק מכפילות המילה 'רפא' בתורה, ולמעשה אין הם מצדיקים את דרשתם מבחינה רציונלית. נראה לאור זאת שביקורתו של רבה על דבריהם משקפת תמיהה עקרונית כנגד לימוד המסתמך על ייתור הפסוקים באופן פורמאלי, ומבקש את ההיגיון הפנימי.

בפולמוס שהתגלע לאחרונה בין וסטרייך ופורת³⁹⁵ ושעסק בטיבו של ההסבר המדעי במחקר המשפט העברי, עלתה בחריפותה שאלה זו בדיוק. וסטרייך טען בעבודתו על אודות ההלכות החריגות בדיני הנזיקין, כי לאחר תמורות שחלו בתפיסת הלכות אלו:

הלכות אלו נתפסו כמי שאין להן קיום מנותק מדרשת הכתוב, ואשר ממנו הן נובעות והוא הוא טעמן, וזאת תוך הבחנתן מיתר דיני הנזיקין... הכתוב יוצר מערכת הלכתית שונה מהמערכת הסטנדרטית, ומערכת הלכתית זו מנותקת ניתוק מלא משיקולים אחרים הרלוונטיים ליתר דיני הנזיקין. אם להשתמש בלשון נוקבת, זו איננה תיאוריה משפטית פנימית, אלא תיאוריה שעיקרה נטרול המימד המשפטי מענף זה של ההלכה.³⁹⁶

למעשה, וכפי שהצביע על כך פורת, טוען וסטרייך כי הלכות הנזיקין³⁹⁷ באופן שבו הן מופיעות בתלמוד הבבלי, מהוות הלכות חסרות טעם והיגיון אנושי, והן נועצות את עצמן ב'גזרת הכתוב' וב'משחק השפה' הפורמלי, אשר משמעותו היא שלהלכות אלו ממד דתי אך לא רציונלי.

³⁹² תוספתא מסכת שבת פרק ה הלכה ד.

³⁹³ תוספתא מסכת מקוואות פרק ו הלכה ח.

³⁹⁴ הראשונים הסבירו שהכוונה לאגד שעוזר לא לרפא את המכה אלא למנוע צער וליצור נוחות. בכך נמצא חוט מקשר בין הצער לבין הריפוי. לעניות דעתי, פשטה של הגמרא אינו מורה על הסבר כזה. האגד, בפשטו, הוא החבישה של המכה באשר היא, והשאלה נראית בסיסית יותר מאשר שאלת הנוחות או הצער.

³⁹⁵ דבריו של וסטרייך מקורם בדיסרטציה שלו (תשס"ז), ובמאמר שפורסם בעקבותיה בשנתון המשפט העברי כ"ו, בתשע"א. תגובתו של פורת ותגובת וסטרייך לתגובת פורת מופיעות באותו גליון.

³⁹⁶ וסטרייך, תשס"ז, עמ' 300.

³⁹⁷ ובדבריו הוא מראה יפה שדינים חריגים מצביעים בסופו של דבר על מאפייניה של המערכת כולה.

ההתגלות, דבר ה', היא מקורה של מערכת דיני הנזיקין, כמו גם של יתר אגפי ההלכה. בחלקה היא משתלבת עם מערכות שיקולים נוספות, ובחלקה, בדינים החריגים, הכתוב בלבד הוא מקור הדברים.³⁹⁸

בניתוחנו את סוגיית הפתיחה של הפרק, הבאנו את דברי פרידמן, על אודות נסיונות ההוכחה של הסוגיה שיעין תחת עין' ממון ולא ממש. כזכור, טען פרידמן כי ההוכחות שהתקבלו הן הוכחות שנלמדות מדרשות הפסוקים בעוד ההוכחות שנדחו היו הוכחות על דרך הסברא.

אל מול זה טען זהר³⁹⁹ כי:

הבעיה בהסברו של פרידמן המנגיד הישענות על הכתוב ללימוד מן הסברה היא אם כן שבמקרים רבים קשה או אף בלתי אפשרי לקיים את עצם ההבחנה בין שני רכיבים אלו של הוכחות. טיעון העשוי להיחשב כ'סברה' מוצג פורמלית כתביעה לציית לכתוב גרידא; מה שנלמד מן הכתובים אינו חד משמעי, ונזקק להנחיה מן הסברה... בעולמה של התורה שבעל פה בכלל- ובתלמוד בפרט- מקור הסמכות הוא בשילוב בין מדרש הכתובים והסברה.

בדומה לביקורתו של זהר, מבקר פורת את מסקנתו של וסטרייך בצורה דומה, אך הוא מוסיף עוד זווית מעניינת, המבחינה אולי בין האמורא הלומד לבין המתבונן בו ממרחק השנים והביקורת:

הטענה שהדינים החריגים מתפתחים כדרשת הכתוב ללא כל שיקולים משפטיים נוספים עלולה להתגלות, במובן מסוים, כסובלת מסתירה פנימית. אם אכן דין פלוני מבוסס על "דרשת הכתוב" הרי שאין מדובר ביישום מובנו הפשוט והראשוני של הכתוב אלא בתהליך מורכב של פרשנות. אם כן, דרשה זו והבחירה הפרשנית שבבסיסה, מיוסדות על טעמים המעצבים את הבחירות הפרשניות, ולפיכך אין לראות בה גזירה גרידא שהיא נטולת טעם והגיון פנימי...

לאמיתו של דבר, נראה שהתמונה מעט מורכבת יותר. לעניין הסבר דין באמצעות גזירת הכתוב יש להבחין בין שני רבדים של הדיון: בין אפיון תודעתו של החכם דורש הדרשה לבין הסבר הרציונל שבבסיסה. ברובד שבו מבקשים לאפיין את תודעתו של התנא או האמורא בעל המימרא, יתכן שיש מקום לטעון כי לדידו מדובר בגזירת הכתוב, ומזווית ראייתו אכן מדובר בדין חסר כל הגיון פנימי אשר הכתוב כופה עצמו עליו. אולם ככל שהניתוח הביקורתי מחדד לנו את החלופות הפרשניות האפשריות ומדגיש לנו שהכתוב אינו כופה עצמו על החכם אלא מדובר בתהליך פרשני שאינו הכרחי, הרי שכאן באים אנו אל הרובד שני שבו נדרש ליתן הסבר לטיבה ולהגיונה הפנימי של הדרשה כשלעצמה. דומה, כי כאן קצרה ידו של טיעון 'גזירת הכתוב' כדי להסביר את הדין שנוצר, ואי אפשר להימלט מן הצורך להידרש אל הרציונל שבבסיס הדרשה והדין.⁴⁰⁰

³⁹⁸ וסטרייך, תשס"ז, עמ' 306.

³⁹⁹ זהר, תשס"ז, עמ' 134-135.

⁴⁰⁰ פורת, תשע"א, 239-240.

ייתכן, אם כן, שזהו תורף ביקורתו של רבה על תלמידי רב. אלו הסתמכו על ייתור המילה 'רפאי' בפסוק, ולדידם די היה בכך בכדי להבהיר את עמדת רבי יהודה שמחייבת ריפוי, על אף שיש בכך מעין סתירה לוגית פנימית לעמדתו (לדידם) שאין לאגוד את המכה כלל וכלל. ביקורתו של רבה היא כנגד חוסר העקיבות שבטיעון מעין זה, והוא מציב עמדה שאמנם במבט ראשון לא מתבארת מתוך דברי רבי יהודה וחכמים, אך יתרונה הוא בייחוס ההיגיון לדברי רבי יהודה.

יתירה מכך, ניתן לזהות רכיב נוסף בביקורתו של רבה כלפי תלמידי רב – על אף שהוא איננו גלוי אלא מובלע. לדבריהם של תלמידי רב סובר רבי יהודה שאסור לאדם לחבוש את מכתו. זוהי עמדה השוללת את הלגיטימציה של האדם לרפא את עצמו, וייתכן ורבה מתנגד לאפשרות שיש מאן דהו שיאסור את הריפוי והחבישה. בכך עולות בקנה אחד שתי התמיהות של רבה על עמדת תלמידי רב – תמיהות שמקורן באנושיותו של האדם. אנושיות זו מחייבת שגם הנלמד מהפסוקים בדרך של מדרש הלכה יחפוף את ההיגיון והסברא הישרה, ובנוסף, אנושיות זו מחייבת לקבל את הזכות לרפא ולא להותיר את הרפואה בידי בורא עולם בלבד. כפי שהצבענו כבר בניתוח הסוגיות הקודמות, שאלת יחסי פשט ודרש כמו גם שאלת האנושיות ומקומו של האדם בעולם, אלו שאלות הנוכחות מאוד בפרקנו, ועמדתו של רבה משקפת עמידה אנושית מאוד נוכח שאלות אלו.

ד. הסתמא

התוספות של הסתמא לרכיבי הבסיס התנאיים והאמוראיים כוללות שלושה מוקדים. ראשית, מתפתח דיון על אודות 'רבנן בתראי', משמע עמדת חכמים המופיעה בברייתא הראשונה, דיון שהשלכתו נוכחת גם בטיפול של הסתמא בברייתא השניה. שנית, הסתמא כורכת את הברייתא השניה והשלישית ומחברת אותן באמצעות שאלה ('שלא מחמת המכה קרא בעיא?'), שתשובתה היא בברייתא ('כדתניא') שלישית, אחרי הבאת שלוש הברייתות, מציבה הסתמא בפנינו דו שיח אפשרי בן חמישה חלקים בין החובל לנחבל, שמברר את אופי ומשמעות חובת הריפוי.

ניתן דעתנו לכל אחד מהמוקדים הללו, ואחר כך נתבונן בסוגיה כמכלול.

מיד אחרי דברי רבה על אודות מחלוקת רבי יהודה וחכמים, מופיעים המשפטים הבאים:
ולרבנן בתראי דאמרי: כל שחייב בשבת חייב בריפוי, וכל שאינו חייב בשבת אינו חייב בריפוי, ריפוי דתנא ביה קרא למה לי?
לכדתנא דבי ר' ישמעאל
ורפא ירפא - מכן שניתנה רשות לרופא לרפות.

הנחת המוצא של השאלה נובעת מקריאה של 'וחכמים אומרים' שבברייתא כדעה שלישית, הסוברת שגם במקרה שבו עלו הצמחים מחמת המכה אין תשלום בכלל, לא של ריפוי ולא של שבת.

פרידמן במאמרו⁴⁰¹ מעיר על היותו של הדיון על אודות 'רבנן בתראי' לא רלוונטי בכלל לדיון שבין רבה ורבנן דבי רב. המסקנה המתבקשת היא שהדברים אינם מתורף דברי רבה אלא הם תוספת מאוחרת. הוא ממשך ומציע (ביחס מסוים, כדבריו) שהדברים עצמם המופיעים בסוף הברייתא לעיל יוחכמים אומרים... גם הם אינם מגוף הברייתא, ונוספו מאוחר יותר, אך כמדומני שאין צורך להפליג עד כדי כך ללא ראייה.⁴⁰²

יותר נראית דעתו של הלבני⁴⁰³ אשר אמנם מתקשה גם הוא לראות דעה תנאית הסוברת שכשעלו צמחים מחמת המכה לא יהיה תשלום כלל:

מסופקני מאוד הם היתה קיימת דעה תנאית שאפילו מחמת המכה פטור מלרפאותו. שכן לא מסתבר שהחובל יהיה פטור מלרפאות את הנחבל כל עוד שהמכה לא נתרפאה לגמרי, והצמחים שעלו בו מחמת המכה מוכיחים שהמכה לא נתרפאה לגמרי.

אך הצעתו לפתרון איננה כהצעת פרידמן הטוענת להיות השורה האחרונה בברייתא תוספת מאוחרת, אלא הוא סובר שהדעה המופיעה בסיום הברייתא, ופותחת במילים 'וחכמים אומרים', היא למעשה ביאור של דברי ת"ק בתוספת ביאור וחיידוש בהיקש שבין שבת לריפוי.⁴⁰⁴ חוקר נוסף שעמד על הקושי בדעה זו הוא גולדברג.⁴⁰⁵ הוא מציע שייתכן והניסוח 'וחכמים אומרים' אחרי דברי רבי יהודה מרמז לשיטתו הכללית של רבי עקיבא, הרגיל לשנות כללים. לדבריו, הקושי שהוליד את עמדת הסתמא הוא הייתור לכאורה שבין עמדת ת"ק לחכמים שבסוף הברייתא. להבנתו, הגמרא היתה צריכה לשאול 'וחכמים היינו ת"ק' ואף שאין שאלה כזו – נראה שהסוגיה התפתחה בגלל שאלה זו.⁴⁰⁶

גולדברג מעיר עוד, שהבלי מייצר את העמדה השלישית (של 'וחכמים בתראי') על ידי היפוך התוספתא – בעוד חכמים בתוספתא תלו את חובת השבת בריפוי, הרי חכמים בברייתא שבבבלי תולים את חובת התשלום של הריפוי בשבת – ומכאן שכשאין שבת אין ריפוי ואין תשלום כלל, דבר שכאמור, שונה מכל ההלכה התנאית במקרה ש'עלו בו צמחים מחמת המכה' ומעקר אותה לחלוטין. בנקודה זו נראה כי נוכל לעמוד על מגמתה של הסתמא, בקריאתה את עמדתם של רבנן בתראי. מגמה זו נראית כמהפכת את הזיקה שבין השבת לריפוי בדברי חכמים כמו שאלו הופיעו בתוספתא, והיא מציבה את מחלוקת רבי יהודה וחכמים כנסובה סביב תשלום הריפוי – האם הוא עצמאי ומובחן מהשבת או שהוא נכרך אחריה.

דברי הרב משה פיינשטיין יוכלו לקדם אותנו להבנה אפשרית של מגמתה של הסתמא. הרב פיינשטיין פותח בהצגת שתי אפשרויות להבין את חובת הריפוי:

והנכון לעניות דעתי דיש לפרש בחיוב ריפוי בבי אופנים:

א. דהוא חיוב ממון כשאר היזקות על זה שהפסידו הממון שצריך להוציא על הריפוי...

⁴⁰¹ פרידמן, תשל"א, 5-434.

⁴⁰² מה גם שפרידמן עצמו מהוסס, כאמור, וכן הראיה שלו גם היא אפשרית המציאות בלבד. ראו פרידמן, שם, ליד הע' 73: 'ולפעמים זהו סימן להוספה'.

⁴⁰³ הלבני, תשנ"ג, עמ' שיח.

⁴⁰⁴ פרידמן לא רחוק מכך בהצעתו שלו, אולם הוא פותח ומנסה לבסס את הבבא 'וחכמים אומרים' כתוספת מאוחרת.

⁴⁰⁵ גולדברג, תשס"א, עמ' 7-166.

⁴⁰⁶ הלבני, תשנ"ג, עמ' שיט מעיר גם הוא לעניין זה, ותולה את הקריאה של הירושלמי שלא מציג עמדה כזו כקשורה לכך שיאין דרך הירושלמי להקשות חכמים היינו ת"ק. וראו בהע' 11 וסביבה.

ב. דאינו חיוב ממון... אלא שהוא חיוב במעשה הריפוי עצמו, שחייבה תורה באדם שחבל באדם לרפאותו, אך ממילא שא"א לרפאו בלא הוצאת ממון, צריך החובל להוציא גם ממנו כדי לרפאו.

הסברנו לעיל ראה את חובת הריפוי (במשנה, ואף בדברי התנאים בברייתות) כחובה מהסוג השני - כלומר לא כחובת תשלום ממוני, אלא כאחריות לרפא את הנחבל, דברים שגם עולים מדברי רבה ביחס לתלמידי רב.

אלא שהרב פיינשטיין שם לב שהעמדה של 'רבנן בתראי' לא עולה בקנה אחד עם מגמה זו: 'והנה רבנן בתראי סברי דהוא מדין ממון כאופן הראשון... ואין חילוק לדידהו בין שבת לריפוי, אבל כיון שרבה סובר דהוא מדין ריפוי... לכן היה להו גם כן לסבור דהוא מדין ריפוי, שאז היה מסתבר יותר לדרוש.. לדין חיוב הריפוי..'

כלומר, הרב פיינשטיין (שדבריו לא נכתבים מפרספקטיבה מחקרית, ומבלי להתייחס לדיבור על 'רבנן בתראי' כתוספת של הסתמא דגמרא אחרי דברי רבה) נותן את ליבו לפער שבתפיסת הריפוי שבין רבה והקודמים לו לבין הסתמא. בעוד רבה מתייחס לחובת הריפוי כחובה ממשית המוטלת על האדם, הרי שרבנן בתראי משקפים כבר היפוך של התפיסה, ועמדתם המזהה את הריפוי עם השבת, רואה אותו כתשלום ממון. דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו של גולדברג, הטוען כי חידושה של הסתמא דגמרא הוא בראיית הריפוי כתלוי בשבת, כמו שבארנו.

אם כך, נוכל לעמוד על אחת ממגמותיה של הגמרא במהלך הזה. כבר ראינו איך הברייתות מייצגות עמדה שונה מזו של המשנה ביחס לדינו של החובל. עמדה זו אמנם שיקפה הקלה מסוימת בדינו של החובל, אך לא שינתה מהותית את תפיסת הריפוי. הסתמא מתעכבת על עמדת חכמים, ובהיפוך שהיא עושה בין השבת לריפוי, תוך קריאה מגמתית של השורה האחרונה במשנה כעמדה עצמאית של 'רבנן בתראי', היא מציבה אפשרות לשנות את תפיסת הריפוי ולהגדירה כחובת תשלומים.

מגמה נוספת שניתן לזהות היא הטרמת והעצמת מקומו של הרופא. כבר עמדנו על כך שהברייתא השלישית מוסיפה לסוגייתנו את הרופא, ההופך להיות הגורם המקצועי המוסמך לרפא ולהחליט מה ניתן לאכול ומה לא וכו'. עוד עמדנו על עמדתו של רבה שחלק על האפשרות שנבעה מדברי תלמידי רב לראות בשיטת רבי יהודה שיטה שלא נותנת אישור לאדם לחבוש את מכתו. הסתמא מטרימה את הופעת הרופא, ומעצימה את מקומו – תוך שהיא מוצאת בפסוקים את המקור לרשות שניתנה לרופא לרפא.⁴⁰⁷ מהבחינה הספרותית מהווה הוספה זו שלב מעבר לברייתות הבאות ולחלקה החותם של הסוגיה.

יחידת המעבר בין הברייתא השניה⁴⁰⁸ והשלישית, כורכת את שני המקורות השונים:

⁴⁰⁷ להרחבה בנוגע לרשות שניתנה לרופא לרפא, ראו גזונדהייט, תשס"ג; סינקלר, תשנ"ב-תשנ"ד; אליאש תשל"ד.
⁴⁰⁸ כפי שצינו, הסתמא מגיבה גם אל הברייתא השניה, המביאה מחלוקת בין חכמים לרבי יוסי ברבי יהודה בדבר הלימוד מהמילה 'רק' – האם הוא נועד למעט את הצמחים שלא מחמת המכה, או שהוא מכוון גם לצמחים שעלו מחמת המכה. על גבי דעה שניה זו מציגה הסתמא התלבטות – האם הפטור של ריב"י הוא מתשלום השבת בלבד (ודעתו כדעת אביו), או שהפטור הוא גם מהשבת וגם מהריפוי. בכך יוצרת הסתמא את האפשרות לבסס את עמדת

אמר מר: יכול אפילו שלא מחמת המכה? ת"ל: רק.

שלא מחמת המכה קרא בעיא?

אמרי: מאי שלא מחמת המכה?

כדתנאי: הרי שעבר על דברי רופא ואכל דבש או כל מיני מתיקה, מפני שהדבש וכל מיני מתיקה קשין למכה, והעלה מכתו גרגותני, יכול יהא חייב לרפותו? ת"ל: רק.

למעשה, מזהה הסתמא את הברייתא השלישית עם המקרה של 'שלא מחמת המכה' שבבריתות הקודמות, בעוד כפי שראינו התוספתא הביאה שתי הלכות אלו כשני מקרים שונים. אמנם הסתמא כאן לא מחדשת דין, אבל תמיהתה הקצרה: 'שלא מחמת המכה קרא בעיא?' חושפת את המובן מאליו עבורה, והוא שצמחים שעלו שלא מחמת המכה לא יהוו חלק מאחריותו של החובל – וזאת מתוך היגיון אנושי ותפיסה מוקדמת, וללא צורך בייתור הפסוק. שוב אנו רואים את מקומה של הסברה בסוגייתנו, ואת התפיסה שרואה היגיון אנושי בתשתית ההלכה, ופסוק ולימוד ממנו נדרשים רק כקומה שניה על גבי היגיון זה. מעבר לכך, יש בתמיהה זו שיקוף של התפיסה הממעטת באחריותו של החובל ביחס לחבלתו, מיעוט שאנו רואים לאורך כל הסוגיה.⁴⁰⁹

בסיום הסוגיה מוסיפה הסתמא חמישה דיאלוגים אפשריים בין החובל לנחבל, כאשר שלושה מהם משקפים הצעות אפשריות שעשוי להציע החובל לנחבל, ותשובתו של הנחבל, והשניים האחרונים משקפים הצעות שיכול להציע הנחבל, ותשובות של החובל. תוספת זו של הסתמא מושתתת על שתי הנחות שכבר ראינו לעיל, ושמקורן בברייתא האחרונה - ראשית, הסתמא עוסקת בדו שיח בין החובל לנחבל. האחריות על תהליך הריפוי איננה נחלתו הבלעדית של החובל וגם הנחבל הינו צד בתהליך הזה. הנחה שניה שמתבססת היא הצורך ברופא – הן החובל והן הנחבל לא יכולים לרפא את המכה בעצמם, וזו מסקנת הדיאלוגים הללו.

ההצעה הראשונה היא 'ארפא אותך אני'. תגובת הנחבל משווה את החובל ל'אריה אורב'.⁴¹⁰ בהצעה השניה החובל מציע להביא רופא בחינם⁴¹¹ תגובת הנחבל היא שרפואה בחינם זה גם שוויה.

⁴⁰⁹ ירבנן בתראי' שהובאה על ידה, כעמדה בעלת אחיזה במקראות ובמדרש ההלכה. גם כאן, כמו בברייתא הקודמת עמדת הירושלמי היא חד משמעית – שהפסוק של ריב"י הוא משבת בלבד. וראו הלבני, תשנ"ג, עמ' שיט.

⁴¹⁰ חריג בפסיקתו הוא הרמב"ם שפסק כי גם על צמחים שלא מחמת המכה חייב החובל לשלם. ראו בהלכות חובל ומוזיק, פרק ב, הלכה י"ט, ובנושאי הכלים של הרמב"ם שם. לזיהוי מקורו של הרמב"ם במכילתא דרשב"י, ראו אצל הרב כשר, תשט"ז, עמ' רנה, וכן אצל הלבני, תשנ"ג, עמ' שיז הע' 2, וליברמן, תשמ"ח, עמ' 95 שחותם את דבריו ואומר 'וכל הפירושים דחוקים, ועדיין צע"ג בדברי'.

⁴¹¹ מושג זה מופיע בעוד שני מקומות בתלמוד הבבלי. במסכת בבא מציעא דף קא עמוד ב מופיע סיפור אודות אדם שביקש מאישה להשכיר לו מקום לאחסון פירותיו, וכשלא השכירה לו, קידש אותה, וזכה במקום לפירות, ואח"כ גירשה. האישה שכרה סבלים על חשבון פירותיו – והוציאה את הפירות לרחוב, והגמרא מתייחסת לזכותה לעשות כן ואומרת שהאישה יכולה לטעון שלכל העולם נח לה להשכיר, אך לא לאותו האיש וזאת כי 'דמית עלי כי אריא ארבאי'. המקור השני הוא במסכת בבא בתרא דף קסח עמוד א, שם דנה הגמרא אודות המשנה האומרת כי 'אין כותבין שטרי בירורין וכל מעשה ב"ד אלא מדעת שניהם, ושניהם נותנין שכר; רשב"ג אומר: לשניהם כותבין שנים, לזה לעצמו ולזה לעצמו'. בבררה את עמדת רשב"ג מסבירה הגמרא כי כל אחד מהצדדים לא מוכן שהשטור יהיה אצל חברו, וזאת כי 'דמית עלאי כי אריא ארבאי'. נראה שהתיאור הוא של תחושה סובייקטיבית של חוסר אמון וחשדנות, וכפי שנבאר בהמשך. ייתכן כי הביטוי המהדהד באופן סמוי שני חלקים מפסוק במגילת איכה בפרק ג' – 'דב ארב הוא לי, ארי במסתרם'.

בהצעה השלישית החובל מציע להביא רופא מרחוק. תגובת הנחבל גם ביחס להצעה זו היא ביקורתית.⁴¹²

שלוש הטענות הראשונות הן ניסיונות של החובל לא לשלם עבור הריפוי אלא לבצע אותו בעצמו או בעזרת אחרים. נראה כי הקריאה שהצענו במגמת הסתמא בהבאת דברי 'רבן בתראי' משתלבת עם מהלך הדברים כאן.

החובל מציע לרפא – פשוטו כמשמעו. לקיחת האחריות שלו על הריפוי, כשזו לא מתורגמת לחובת תשלומים, יכולה להתבטא בריפוי שלו עצמו, או בהבאה של רופא אחר על ידו, בחינם או מרחוק וכיו"ב. ניכר כי הסתמא שמה בפי הנחבל תגובות שמשקפות ביקורת על הצעה זו, ונוטות לראות את חובת הריפוי כחובה לשלם עבור הוצאות הרפואה שהוציא הנחבל, וזאת בדומה לתשלומי השבת. בכך מבארת הסתמא את חוסר הסכמתה עם הדין שיכול היה להתפרש בקריאת המשנה, כאילו חובת הריפוי שונה מחובות התשלום האחרות.

יתירה מכך, נראה כי הדו-שיח התיאורטי בין שני הצדדים חושף לא רק את אתגר הריפוי אלא גם את בעיית האמון החריפה שבין שני הנוגעים בדבר. הדמיון של החובל בעיני הנחבל ל'אריה אורב' נראה כחורג מהבעיה כפי שהיא מוצגת על ידי הרא"ש,⁴¹³ ש'צריך שיהא לחולה נחת רוח מן הרופא', אלא יש כאן משבר אמון טבעי בין החובל לנחבל, שלא מאפשר לנחבל לסמוך על החובל ועל הצעות הטיפול שלו. הסתמא חושפת את העכירות שבמערכת היחסים הזו שבין החובל לחברו, וייתכן והיא רואה בתשלום הריפוי דרך מסוימת להשיב גם אותה אל תיקונה. מעניין שהדרך לפתרון הסכסוך היא בהתערבותו של הרופא המקצועי, ובתשלום הכסף עבור הטיפול הרפואי.⁴¹⁴

אלא שבכך לא תמה הסוגיה. חתימתה היא בשני משפטים העוסקים בתמונה ההפוכה, בה מציע הנחבל הצעות תאורטיות לחובל, והלה משיב.

המשפט הראשון הוא הצעה של הנחבל לקבל את הכסף ולטפל בעצמו, הצעה הנדחית על ידי החובל מתוך החשש שהנחבל יקח יותר מהמגיע לו. ההצעה השנייה היא הצעת הנחבל לקצוב את הכסף ולרפא את עצמו – הצעה שתגובת החובל אליה מעוגנת בחשש שהנחבל לא יטפל בעצמו כראוי, ואז יקרא החובל 'שור המזיק'.

ההצעה הראשונה חושפת בפנינו משהו מחובת הריפוי – להבדיל מהתשלומים האחרים שבהם בית הדין מתערב, אומד ומעריך, הרי שחובת הריפוי, שכפי שהצענו לעיל משמעה חובה מוחלטת ולא

⁴¹¹ המילה 'מגן' משמעה חנם. כך בתלמוד ירושלמי מסכת סנהדרין פרק י ה"ב: אמר רבי יוסי הדא היא דמתלא אמרה צריך בר נש חשיש על לווייה דרבה אפילו על מגן. מימרא זו מופיעה בנוסח עברי בתלמוד הבבלי בשם רב: אמר רב יהודה אמר רב: קללת חכם, אפילו על חנם היא באה (סנהדרין צ ע"ב).

⁴¹² רש"י הסביר "שעתיד לילך לדרכו ואין חושש אם עיור עינו של זה", ואילו המאירי הסביר: "שהוא מרמה העולם ומחזיק עצמו כמומחה ואינו ומעורר העולם בדבריו".

⁴¹³ פרק ח' סימן א'.

⁴¹⁴ בעולם הגישור מקובל לדבר על מעלתו של 'המגשר הנייטרלי' שדווקא ככזה מטרתו 'היא בעיקר להשיג... היעדר תסיסה, רגיעה, מה שיביא בהדרגה לחידוש יחסים טובים, הפסקה הדרגתית של חשדנות, של שנהא מוחלטת' (רוברטס, תשע"ב, עמ' 89). המגשר 'אינו קשור באינטרסים אישיים להיבטים האובייקטיביים של אף אחת מהעמדות של הצדדים. תחת זאת, שניהם נשקלים על דו כמו על די אינטלקט טהור, לא אישי' (Simmel, 1908, עמ' 149, מצוטט שם, עמ' 123). אחותי, רינת נבו, העירה כי הדברים נוכחים גם בעולם הפסיכואנליטי, בעמדתו של היינץ קוהוט. לפי קוהוט על מנת להתפתח האדם זקוק ל'אחרי' שיספק לו 'מבחוץ' שלושה דברים - שיקוף, אידיאליזציה ותאומות. המבט החיצוני הזה הוא המבט אותו אוחז המטפל, על פי קוהוט, ואף בטיפול זוגי (הדומה למקרה שלפנינו, בו שני צדדים מסוכסכים ביניהם) המטפל ינסה לסייע לכל אחד מבני הזוג להפוך להיות 'זולתעצמי' טוב עבור השני, כלשם כך המטפל בעצמו נדרש להיות אמפתי במידה שווה לשני בני הזוג. ראו קוהוט, תשס"ה, עמ' 139, הע' 11.

קצובה, נותרת לדיון בין שני הניצים, ואין לה קצבה.⁴¹⁵ מצב זה מותיר את שני הצדדים בחוסר אמון זה ביחס לזה – הן חוסר אמונו של הנחבל ברפואה שתבוא מידי החובל עצמו או שלוחיו, והן בחוסר אמונו של החובל שהנחבל ידייק בהערכתו הכספית אודות הרפואה. כפי שצינו, הרופא הוא הגורם האנושי הממיר את ביה"ד שבתשלומים האחרים קובע את גובה הפיצויים, והוא הסמכות שעל פיה נקבע מה גובה חיוב הריפוי.

ההצעה השניה מוסיפה עוד נופך לסוגיה ולחתימתה. חששו של החובל שיקראו לו 'שור המזיק' בסוגיה הראשונה עמדנו על הזיקות והפערים שבין נזקי אדם לנזקי שור, כשניסינו לבחון את שאלת 'עין תחת עין ממון'. בסוגיה השניה ראינו את ההשוואה באשר לחוסר היכולת לדון דיני נזיקין, הן ביחס לנזקי אדם והן ביחס לנזקי שור.

נראה שההערה שבשולי סוגייתנו מוסיפה נדבך לשאלת ההבדלים בין האדם לבין השור. מסתבר, שהאדם יכול להיקרא שור המזיק. כך קוראים למישהו שמזיק ולא מרפא, כלומר, האנושיות מובחנת מהבהמיות בכך שיש בה את הרפואה, את יכולת הריפוי ואת האחריות שבאות בעקבות הנזק.

דברים אלו חוזרים להערה שהערנו ביחס לדברי רבה, שלא מקבל את עמדת תלמידי רב כי לדבריהם 'מכה לא ניתנה לאגד'. כפי שצינו עוד, אחד מרווחיה של הסתמא בהבאת דברי רבן בתראי הוא הלימוד שהיא מביאה בשם לייטור המילים 'ורפא ירפא' – מכאן שנתנה רשות לרופא לרפא'.

מדוע מדגיש רבי ישמעאל⁴¹⁶ שניתנה רשות לרופא לרפא? נביא מדבריו של השל:

מתוך דברי המקרא יוצא, ששואלים ברופאים. אלא שכנראה שנתפשה באותו הדור הדעה, שאין להם לבני אדם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים. כלפי זה הורו בבית מדרשו של רבי ישמעאל 'ורפא ירפא' - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות'. כלל זה בא להוציא מדעתם של האומרים: 'רחמנא מחי ואיהו מסי', כי השם לבדו רופא כל בשר'. אביי שאמר בעניין המלאכה - 'הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, כרשב"י ולא עלתה בידם', קיבל את דעתו של רבי ישמעאל והתנגד לאומרים 'שאין דרכם של בני אדם לרפאות, אלא שנהגו' - כלומר אין תועלת ברפואות.⁴¹⁸

כלומר, בניגוד לתפיסות דתיות⁴¹⁹ שראו ברפואה מעשה של האל בלבד, הרי שרבי ישמעאל רואה ברפואה מעשה אנושי לגיטימי, משהו שהוא 'דרך הארץ'.⁴²⁰ הסתמא מחדדת שהריפוי לא רק שהוא לגיטימי בעמידתו של האדם מול האל, אלא שהוא גם מאפיין אנושי המבחין את האדם מן הבמה ומהשור המזיק.

⁴¹⁵ נושא האומד וקביעת ביה"ד יופיע בסוגיות נוספות בהמשך הפרק.

⁴¹⁶ עמדתו של רבי ישמעאל ייתכן ועולה גם במכילתא מבית מדרשו (מסכתא דנזיקין, פרשה ו', עמ' 271) – "ד"א בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה, רק שבתו יתן ורפא ירפא". וכך הסביר ספראי, תשנ"א, עמ' 152. וראו הרב כשר, תשט"ז, עמ' קו (הע' לאות שעד).

⁴¹⁷ יש כמובן לשים לב לדמיון שבין 'נתנה רשות לרפא' לבין 'מכה נתנה לאגד'.

⁴¹⁸ השל, תשכ"ב, עמוד 119.

⁴¹⁹ כגון זו שהיתה קיימת במצרים, כולל בתקופה ההלניסטית, ראו J. Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin*, Berlin 1911, pp. 22-30. מופיע אצל גזונדהייט, הע' 6. לאחרונה ראה ספרו של פרויס אור בתרגום לעברית, ראו פרויס, תשע"ג, עמ' 29-36.

⁴²⁰ ראו הע' 39 לעיל. אודות משמעו של הביטוי 'דרך ארץ' ראו ספראי, תשנ"א.

4.5 כולם משתלמים במקום נזק

לאחר סיום הדיון בחובת הריפוי, ועוד טרם המעבר לשני החיובים הנותרים (שבת ובושת), עוברת הגמרא לטפל במובאה קצרה:
תנא: וכולן משתלמין במקום נזק.

הסוגיה הקצרה שמתפתחת בעקבות משפט זה מבוססת על שתי מסורות של תלמידי רבא, המוצאות מקור לתשלומי הצער והריפוי במקום נזק, כשהסתמא דגמרא מתערבת בלימודים אלו מעמתת אותם עם מקורות אחרים, ואחר כך מוסיפה נדבך משמעותי המוצא את כל אבות התשלומין שלא במקום נזק.

עוד טרם נבחן את התערבותה ומהלכה של הסתמא, יש לשים לב למיקומו של הדיון. לכאורה, סדר הדברים ההגיוני, היה להמשיך עם אבות התשלומים כפי שהם מופיעים במשנה ולעבור לדיון בתשלומי השבת והבושת, ורק אח"כ לבחון שאלות כלליות הנוגעות לתשלומים 'כולם'. לחילופין, ניתן היה להטריס את הדיון הזה לכל אבות התשלומים, ולהציב אותו כהקדמה לארבעת החיובים השונים מהנזק.

ייתכן ודרשות רבא שעסקו במציאת מקור לצער וריפוי במקום נזק הן שהביאו את עורכי הסוגיה להסמיך את דברי התנא לסוגיות אלו, ולא לחכות איתן לסיום כל הדיונים בתשלומים השונים. כך נוצר בעיני הקורא רצף הגיוני – הבאת הדיון בצער ואחריו בריפוי, ואז הציטוט 'תנא וכולן משתלמין במקום נזק' כמוסב על הצער והריפוי, ומיד אח"כ בתשובה לשאלת 'מנא הני מילי הבאת דברי רבא בשם תלמידיו'.⁴²¹ לפי הסבר זה, ייתכן ופשט הדברים של התנא הוא לא 'כולן' במובן של 'כל ארבעת התשלומים פרט לנזק', אלא שני התשלומים שהופיעו מעלה.⁴²² כך או כך, הסוגיה קוראת את הדברים הללו כפשטם, ורואה בהם ביטוי לכל ארבעת התשלומים. במבנה שנוצר על פי קריאת הסתמא, הופכת היחידה שלפנינו ליחידה המשלימה את הדיון בריפוי. כך נוצר מבנה שלפיו בדומה לצער (שנידון קודם לריפוי) ובדומה לשבת (שנדון בה בפרק הבא), כל אב תשלומים מעומת עם הנזק – ונבחן על רקע זיקתו לתשלומי הנזק. מבנה זה מדגיש את אחד הנושאים המרכזיים בסוגיות שעל גבי חטיבת הפתיחה של הפרק (העיסוק בחמשת התשלומים) והוא הזיקה שבין החיובים השונים, ובייחוד בין תשלום הנזק לשאר החיובים. בנוסף, מבנה זה חושף את השונות הגדולה של תשלומי הבושת אל מול כל השאר, ונעמוד על כך כשנגיע לסוגיית הבושת.

הצעות רבא המובאות בפי תלמידיו, הופיעו כבר בסוגיית הפתיחה, במסגרת החיפוש אחרי המקור לכך שעין תחת עין ממון. כפי שהערנו שם, נראה כי המקור שלהן הוא בסוגייתנו, וכאן מקומן.⁴²³

⁴²¹ כמובן שעדיין תיוותר בעינה השאלה ביחס לרבא - מדוע עמל למצוא מקור לצער וריפוי במקום נזק, ולא לבושת ולשבת? נראה שתשלומי הבושת והשבת שונים מהריפוי והצער, ואינם זוקקים את הלימוד המפורש לקיומם 'במקום נזק'. שני תשלומים אלו קוטביים בנושא זה - הבושת רחוקה מאוד מהנזק, בעוד השבת כרוכה אליו מאוד כבר במשנה (כפי שמובא בשיטה מקובצת בשם הראב"ד: "ואף על גב דלגבי שבת מיפרשא מילתא דאמרינן שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו אתא מתניתא למימר כי היכי דשבת משתלם במקום נזק כן הדין לכלם").

⁴²² ואכן, הראשונים נדרשו להסביר כיצד שני לימודים אלו מהווים מקור גם לשבת ולבושת, והסתפקו באמירות כלליות דוגמת דברי השיטה מקובצת - "והוא הדין לאינך דגלי רחמנא בחד מינייהו".
⁴²³ כך גם טוען הריצ"ד בחידושו לדרך פ"ד ע"א.

הלימוד הראשון מובא על ידי רב זביד, המוצא את המקור ל'צער במקום נזק' במילים 'פצע תחת פצע'. הלימוד השני מובא על ידי רב פפא, והוא מוצא את המקור ל'ריפוי במקום נזק' במילים 'ורפא ירפא'.

שני הלימודים משקפים עמדה שרואה צורך בלימוד מיוחד כדי לרבות את תשלום הצער והריפוי כאשר יש נזק. צורך זה בלימוד מוסבר על ידי רבנו יהונתן כנובע מתוך עמדה אפשרית שתפטור מתשלום הצער והריפוי במקום נזק, לולי הפסוק המפורש:

וקמשמע לן ברייתא זו דאף על פי שמשלם לו נזק שהוא דמי רגלו וידו והם דמים הרבה אפילו הכי אינם נכללים צער במקום נזק

כלומר, ההדגשה על תשלום הצער והריפוי במקום נזק לא נובעת ממחשבות של פיצוי הולם לנחבל גרידא (שהרי כבר קיבל 'דמים הרבה'), והיא גוברת על הרצון להקל עם החובל (שכבר שילם 'דמים הרבה'). התשלום מעוצב כתשלום שיש לו מקור מן התורה, ולא כתקנת חכמים וכיו"ב, ונראה שהדבר נועד אכן לשוות לו אופי חמור וראשוני. נראה שהחידוש במהלך זה קשור לתפיסה של רבא שהופיעה כבר בסוגיית צער, שלפיה לא רק שצער משתלם במקום נזק, אלא שבמקרה ההפוך, ש'לא במקום נזק' – לא משתלם. בכך, ייתכן, נחשפת עמדתו של רבא כמי שרואה את התשלומים השונים כרלוונטים אך ורק למקום נזק ממשי, ולא ככאלו העומדים בפני עצמם.

לאור הצעה זו נוכל לקרוא את דבריו של רב זביד משמו של רבא:

אמר רב זביד משמיה דרבא, אמר קרא: פצע תחת פצע, ליתן צער במקום נזק.

כזכור, בסוגיית צער הובאה מחלוקת בין בן עזאי ורבי שדנה בשתי הצלעות האחרות בפסוק – 'כויה תחת כויה' ו'חבורה תחת חבורה'. מחלוקת התנאים היתה בשאלת המסקנה – האם התשלום הוא רק עבור כויה שיש בה חבורה או גם עבור כויה שאין בה חבורה.

כפי שהצענו, ייתכן ולימודו של רבא את התשלום על צער שבמקום נזק מ'פצע תחת פצע' קשור לדרשות הללו השייכות לאותו הפסוק בדיוק.⁴²⁴

הסתמא דגמרא מעמתת את הדרשה הזו עם דרשה אחרת הנלמדת מאותו הפסוק, המופיעה בסוף הפרק השני במסכתנו. הדרשה שם מוסבת על משנת 'אדם מועד לעולם', והיא מופיעה בשם תנא דבי חזקיה:

אמר חזקיה, וכן תנא דבי חזקיה, אמר קרא: פצע תחת פצע לחייבו על השוגג כמזיד, ועל האונס כרצון.

הפרק השני כולו עוסק בהגדרות השור המועד, והוא נחתם במשנה המצהירה ש'אדם מועד לעולם'.⁴²⁵ עודפותו של האדם על השור היא באחריותו התמידית, ובהיותו מועד לעולם. לא יוכל האדם להסתתר מאחורי טיעוני 'שוגג' או 'אנוס' לעניין נזיקין, שלא כמו השור המזיק.

⁴²⁴ דברים דומים מופיעים בשיטה מקובצת: "אמר קרא פצע תחת פצע ליתן צער במקום נזק. דהא תינח כויה תחת כויה וחבורה תחת חבורה מיבעי ליה אי כרבי אי כבן עזאי אלא פצע תחת פצע למה לוי? אלא כדי ליתן צער במקום נזק דאף על גב דאית ביה חבורה ליתבי ליה דמי צער".
⁴²⁵ להרחבה בנוגע לסוגיית 'אדם מועד לעולם' ראו הרב ביגמן, תשנ"ט.

מדרש ההלכה לפסוק זה מלמד על אופיו האנושי הייחודי של האדם (ביחס לשור המזיק), ועובדה זו יש בה בכדי להבהיר את מהלכה של הסוגיה. אין לפנינו רק תמיהה על כך שמאותו פסוק נלמדים שני לימודים שונים, אלא שהסתמא מייבאת לימוד אחר, מהקשר אחר, כדי להטעים את סוגייתנו במשמעותו. כזכור, חתמנו את סוגיית הריפוי בכך שהחובל לא רוצה להיקרא 'שור המזיק', ולכן חשוב לו לוודא שהנחבל מתרפא. בסוגייתנו הסתמא מציינת למקור שממנו עולה הבדל נוסף בין האדם לבין השור המזיק – האדם הינו מועד לעולם, ואחראי תמידית למעשיו. לימוד זה מהמילים 'פצע תחת פצע' מדגיש את הטוטליות של אחריותו של האדם למעשיו. גרימתו של פצע אצל הזולת הופכת לסיבה מספקת לגרימת פצע תחתיו לחובל, ללא בחינת הכוונה או הערנות. עצם התוצאה של הפצע גוררת אחריות וחובה. הדגשת רכיב זה בסוגייתנו שבה ומביעה את העיקרון הענישתי שבתשלומי החובל, ויותר מכך, את המאפיין של האנושיות כפי שהוא בא לידי ביטוי באחריות הגדולה המוטלת על האדם.⁴²⁶

הדרשה השניה מבית מדרשו של רבא היא על אודות הריפוי -

רב פפא משמיה דרבא אמר, אמר קרא: ורפא ירפא, ליתן רפואה⁴²⁷ במקום נזק.

גם דרשה זו מעומתת על ידי הסתמא עם דרשה אחרת הנלמדת מאותו הפסוק -

והאי מיבעי ליה לכדתנא דבי רבי ישמעאל⁴²⁸

ורפא ירפא - מיכן שנתנה תורה רשות לרופא לרפות!

דרשה זו מוכרת לנו, כמובן, לאור הופעתה בסוגיית ריפוי, כלימוד שהושם בפי רבנן בתראי, שלא דרשו מהפסוק את תשלום הריפוי במקרה שעלו צמחים שלא מחמת המכה. הסתמא כאן נסמכת על הסתמא שהובאה בעמוד הקודם בסוגיית ריפוי (פ"ה ע"א),⁴²⁹ ומעמתת את חובת הריפוי במקום הנזק עם ההיתר לרפא. גם כאן נסביר על פי דרכנו, שהבאת הדרשה האחרת לא נובעת רק מקושי שבלמוד כפול מפסוק אחד, אלא מתוך רצון וכוונת מכוון, להתידך לתוך עולם התשלומים את הרשות לרפא – וכפי שהסברנו בסוגיית ריפוי, מדובר גם כאן במאפיין של האנושיות. למעשה, שני הלימודים המשולבים בסוגיה (ולהצעתנו, מטרתם היא שילובם והנכחתם, ולא רק שתירת הלימוד האחר ויישובו) מחדדים היבטים המבחינים בין האדם לבין השור- האדם מועד לעולם, ואחריותו גדולה, והאדם מסוגל (ואף מחוייב)⁴³⁰ לרפא את מחלותיו.

⁴²⁶ על זיקה מעין זו, שבין תפיסת האחריות לתפיסת הפיצויים ראו בדברי ברק, תשמ"ג, עמ' 249: 'דומה כי התפישה שלנו בדבר הפיצויים מעוגנת בתפישתנו שלנו בדבר האחריות הנזיקית עצמה. אחריות זו היא אינדוודואלית, ומבוססת על 'אשם' אישי של המזיק. בצידה של זו עומד הפיצוי, שאף הוא אינדוודואלי, ומבוסס על ה'נזק' האישי של הניזוק.'

⁴²⁷ כך בכל כתיבי היד למעט כתי"י ותיקון, שבו נכתב 'ריפוי'.

⁴²⁸ בכתב יד אסקוריאל נוסף כאן 'דתנא דבי רבי ישמעאל'.

⁴²⁹ ייתכן ומגמתה של הסתמא לעיל היתה לא רק ליצור את הזיקה הספרותית בין שני חלקי הסוגיה, ובכך להדק את החלק של 'במקום נזק' לסוגיית ריפוי, אלא ייתכן והכוונה היתה גם להקדים לדברים של רב פפא משמו של רבא את דברי התנא דבי רבי ישמעאל, וליצור 'היכרות מוקדמת' של הלומד עם דרשה זו, היכרות שתגרום לו לתהות יחד עם הסוגיה על דברי רב פפא, ובאופן עמוק יותר, תהפוך את דברי התנא דבי רבי ישמעאל לדברים בסיסיים ומובנים מאליהם.

⁴³⁰ ראו אליאש, תשל"ד. לשימוש בעיקרון זה במשפט הישראלי ראו דברי השופט אלון בפסיקתו בנוגע ליהמתות חסד', בבג"ץ שפר (ע"א 506/88 יעל שפר, קטינה נ' מדינת ישראל, פ"ד מ"ח (1) 87).

מהלכה של הגמרא כעת נראה תמוה. לאחר מציאת המקור לכך שריפוי וצער משתלמים במקום נזק, היא תוהה על הראשונות, ושואלת -
מדקאמי במקום נזק⁴³¹ מכלל דמשכחת נמי כולהו שלא במקום נזק,
שלא במקום נזק היכי משכחת לה?

כלומר, הסתמא מגיבה אל דברי ה'תנא' וההרחבות בשם רבא תגובה שניה. אם התגובה הראשונה היתה לעמת את הדרשות עם דרשות אחרות הנלמדות מאותם הפסוקים, ולהתיך לתוך הסוגיה תפיסות נוספות ביחס לאחריותו ואנושיותו של האדם, הרי שהתגובה השניה שונה. במובן מסוים מתבצע כאן היפוך של הנחת היסוד. בעוד בחלקה הראשון של הסוגיה נראה היה כי המובן מאליו הוא התשלום שלא במקום נזק, וחיידוש התנא (ורבא) הוא שכולם משתלמים במקום נזק, הרי שכעת נראה כאילו הסתמא מתעוררת למחשבה שיש תשלום שלא במקום נזק, והיא מחפשת את המקרים המדוברים.

ייתכן ומגמתה של הסתמא, כפי שהיא עולה בסוגיות נוספות, היא לרכך את עמדתו של רבא, שמחפש את התשלומים במקום הנזק, ולהציב אותם כקיימים בזכות עצמם גם שלא במקום נזק. מעניין לציין כי בעוד החיפוש של רבא אחרי מקור לתשלום במקום נזק נעשה במרחבי מדרש ההלכה ופסוקי התורה, הרי שהמהלך של הסתמא מסיק את התשלום שלא במקום נזק מכח הסברא – 'מכלל..', והוא פונה למצוא דוגמאות מעשיות לכל אחד מאבות התשלומים ללא נזק, ולא לפסוקי התורה ולמדרשם.

הסתמא מציינת את ארבעת המקרים בהם יהיה תשלום של כל אחד מאבות התשלומים שלא במקום נזק – ומציגה ארבעה מקרים שונים של פגיעות שאינן משקפות חבלה פיזית ופגיעה ממשית, אלא מצבים של צער, ריפוי, שבת⁴³² ובושת מצד עצמם. מבין אלו נעיר כי הריפוי שלא במקום הנזק, מתואר כריפוי על רקע בעיית עור שנוצרה בעקבות לקיחת תרופה (=סם) במינון לא נכון. תיאור זה הוא תיאור משלים לעמדה האנושית שהובאה לעיל⁴³³ אודות יכולתו של הרופא לרפא. כאן עולה שיכולת הריפוי האנושית מועדת גם לטעויות, ולעיתים לקיחת הסם היא היא המצריכה ריפוי. אם נהיה נאמנים לקריאתנו את הסוגיות כסובבות (בין השאר) אחרי ההגדרות לאנושיות, הרי שהטעות של הרופא גם היא חלק מאנושיותו.⁴³⁴

⁴³¹ משפט זה מופיע גם בכת"י אסקוריאל, אך לא בשאר כתבי היד.

⁴³² על הגבלת חופש תנועה כגרימת נזק וסבל – ראו אופיר, תשס"א, עמ' 215.

⁴³³ בסוף פרק 4.4.

⁴³⁴ רמז מעניין ניתן לראות בתוצר של הדוגמאות שמביאה הגמרא לריפוי, שבת ובושת שלא במקום נזק. המדובר הוא במום שנגרם לעור, באדם שנמנעה ממנו התנועה (וכלשון רש"י: 'סגרו במסגרי') ובמקרה של יריקה בפנים. שלושת אלו מהדהדים את סיפורה של מרים אחות משה, שדיברה לשון הרע באחיה, ובסופו של דבר לקתה בצרעת, כשפסוקי התורה (במדבר י"ב) כוללים את כל הדוגמאות הללו: '...וְהָיָה מִרְיָם מְצֻרֶת פְּשֵׁלָה... אֵל נָא תְהִי כַמֶּת אֲשֶׁר בְּצִאתוֹ מִרְחֹם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֶצִי בְּשָׂרוֹ... וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה וְאַבְיָה זֶרֶק זֶרֶק בְּפִנְיָהּ הֲלֹא תִפְלֹם שְׁבַעַת יָמִים תִּסָּגֵר שְׁבַעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאֲסֹף'. בזהירות רבה ניתן להצביע כאן על שני דברים. האחד – היותה של 'לשון הרע' ביטוי קיצוני לנזק ממשי שאינו פיזי, והשני – ייתכן והפסוק שבו פונה משה לה' ומבקש את רפואת אחותו (אֵל נָא רְפֹא נָא לָהּ) מהווה השלמה להנחה שהובאה לעיל, שניתנה רשות לרופא לרפא. אכן ניתנה לו רשות, ועם כל זה, יש מקום לתפילה, וה' הוא הרופא ולא האדם.

לאחר העיון בצער ובריפוי, ולאחר הגדרת 'כולם משתלמים במקום נזק ושלא במקום נזק' עוברת הגמרא לעסוק בתשלום השבת.

הסוגיה אודות השבת פותחת בברייתא (שמקבילתה בתוספתא), ואחריה מובאות דעות, שאלות ומחלוקות של אמוראים,⁴³⁵ כאשר מלאכתה של הסתמא בסוגיה זו היא בהתערבות משמעותית בתוככי התוספתא ודברי האמוראים, כפי שנראה להלן.

השלד של הסוגיה מורכב מארבעה רכיבים.
ראשית – הברייתא (שמקבילתה בתוספתא), המרחיבה את דברי המשנה אודות תשלום השבת והנימוק 'שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו'.
לאחר מכן – מימרת רבא, על אודות יחסי תשלומי נזק ושבת במקרים שונים.
בשלב הבא הצגת שתי שאלות הפותחות במילה 'בעי' – האחת על ידי רבא, שמובאת בזיקה לדבריו הקודמים, והשניה על ידי רבה. שתי השאלות, לאחר משא ומתן לא קצר של הסתמא, נותרות ללא מענה.
סיומה של הסוגיה הוא בהבאת שתי מחלוקות של אביי ורבא הנוגעות לתשלומי השבת.

מבחינה ספרותית ניתן לראות כיצד חלקי הסוגיה השונים 'נתפרים' זה לזה – החל מהברייתא, שכמובן מחוברת לציטוט שמהמשנה, וממנה אל רבא, האומר את אמירתו בלשון שממשיכה את לשון הברייתא. בעייתו של רבא ממשיכה את דבריו הוא, ולבעיה זו מסמיכה הגמרא את בעייתו של רבה, כשהפתיחות זהות – 'בעי רבא'... 'בעי רבה'. דברי רבה נתפרים בסופם למחלוקת אביי ורבא באופן מפורש, כאשר הגמרא מחברת ואומרת שהדבר שהיה בעייתו לרבה הוא שהיה פשוט לאביי ורבא (כל אחד לצד אחר). ניתוח ספרותי זה הוא רק הבסיס להבנת מלאכתה של הסתמא, שכאמור, מלאכת העריכה שלה ניכרת עוד בהתערבותה בדברי התוספתא והאמוראים.

נעמוד על מהלכיה של הסוגיה אחד לאחד, ואחר כך ניתן דעתנו למגמתה כמכלול.

א. הברייתא

הברייתא שעמה פותחת הגמרא לקוחה למעשה מן התוספתא, ויש בה המשך המשנה. המשנה מביאה את דין השבת ומצרפת אליו נימוק:
שיבת רואין אותו כילו הוא שומר קישואים
שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו

התוספתא מוסיפה⁴³⁶ לנימוק הזה דיון מוסרי. נציג את התוספתא ובהדגשה את לשון המשנה:

⁴³⁵ מהדור השלישי – רביעי בבבל – רבה, רבא ואביי.

בנזק כיצד: הכהו וקטע ידו וקיטע רגלו
אין רואין אותן כאילו עושה סלע ביום וכאילו עושה מנה ביום
אלא רואין אותן כאילו חיגר שומר קשואין
ואם תאמר לקת מדת הדין לא לקת שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו

נראה כי אין מחלוקת בין המשנה לתוספתא, אלא הביאור בתוספתא הוא הנימוק לדינה של המשנה. המפתח לגביית התשלום עבור ימי ההחלמה של הנחבל, בזמן שאינו יכול ללכת לעבודה, הוא על פי שכרו של שומר קישואין (שבתוספתא מודגש כ'חיגר שומר קישואין'). התוספתא מסבירה את הבעייתיות שנובעת מדין זה – האומד את שכרו של הנחבל לא לפי מצבו הריאלי שקודם לפציעה, אלא לפי ערך נמוך במיוחד.

תשובתה של התוספתא – שנראית כאמור כתשובתה של המשנה, היא 'שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו'. כלומר – העובדה שהחובל משלם את תשלומי הנזק, עבור היד או הרגל, פוטרת אותו מהצורך לחשב את ימי בטלתו של הנחבל לפי שכר גבוה ומתואם ליכולת ההשתכרות שהיתה לו טרם הפגיעה, אלא היא הוגנת כשהיא בוחנת את יכולתו להשתכר כעת – כשהוא ללא רגל או יד, וכל שהוא יכול לעשות הוא לשמור קישואין.

לפני שנראה את מהלכה של הסתמא, ניתן דעתנו לפער בין תשלום הנזק לתשלום השבת. לכאורה, מדובר בשני אבות תשלומים שונים מאוד זה מזה באופיים. בעוד תשלום השבת הוא החזר פיצויי עבור כסף ממשי שהופסד בתקופת ההחלמה, הרי שתשלום הנזק, כפי שהצטייר בפנינו עד כה⁴³⁷, הוא תשלום עבור שווי היד. כביכול משלם החובל את ערך היד שלא יכול להשיבה ('יד תחת יד'), אך לא נראה שיש בתביעה זו חישוב של כושר השתכרות וכיו"ב. לא מציינו במשנה התייחסות לעבודתו של הנחבל, ולהיפך – השומה כעבד היא שומה שנראית כמחפשת משהו השונה מ'שכר' ומבקש תמחור ושווי של האבר מצד עצמו.⁴³⁸ לעומת זאת, הרי שתשלום השבת הינו תשלום פיצויי קלאסי, שמחשב (כפי שמודגש על פי התוספתא) את תמורת ההשתכרות הממשית של הנחבל, במצבו החדש. תשלום הנזק הינו תשלום שמנסה לתת תמחור לשווי היד כחפץ, בעוד תשלום השבת מנסה להיות תשלום ריאלי עבור הפסד ההשתכרות.⁴³⁹

על אף השונות הזו, התוספתא והמשנה רואות בעובדה 'שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו' סיבה מספקת לאמוד את השבת כשומר קישואין. הסיבה היא שמידת הדין לא לוקה, כל עוד האדם קיבל חזרה את דמי ידו. לא יוכל הנחבל לטעון 'אם היתה ידי עימי הייתי יכול לעבוד בעבודה

⁴³⁶ אין כוונתנו להיכנס כאן לשאלת קדימותה של המשנה לתוספתא או הפוך. ראו פרידמן, תשס"ג. במקרה דנן ניתן לטעון כי התוספתא מאוחרת למשנה, והיא מבארת את לשונה הקצרה, או לחילופין, התוספתא קדמה למשנה והמשנה זיקקה מתוך הדיון את המשפטים הקצרים שהובאו בה.

⁴³⁷ בקריאת המשנה כמו גם בסוגיות הפרק עד כה.

⁴³⁸ הדבר מתחוויר יותר על רקע הנטייה של הפוסקים לראות את השומה כשומת עבד כנעני, ראו שרעבי וסיני תשע"א, הע' 47, וראו את ניתוחם: " ...עבד כנעני נמכר לעולם, ואילו עבד עברי לשש שנים. השומה כעבד כנעני נמוכה יותר משומת עבד עברי שיש לשערה מחדש כל שש שנים, אך מלבד זאת שומת עבד כנעני מובנת יותר כנוטה לכיוון של פיצוי כולל על היות הניזוק עתה בעל מום, ואילו שומת עבד עברי מובנת יותר כנוטה לכיוון של פיצוי בגין הפסד כושר ההשתכרות, שכן זהו כעין חוזה עבודה מתחדש כל שש שנים, ומבטא קירבה לרעיון של פיצוי ריאלי בגין אובדן כושר ההשתכרות".

⁴³⁹ במונחיו של הרמב"ם, הרי שהשבת היא 'ממון' בעוד הנזק הוא 'קנס', בדומה לצער ולבושת.

אחרת ולא להסתפק בשמירת קישואים, כי תגובתה של מידת הדין תהיה 'ידך הושבה לך, בדמות הערך הממוני שלה. כעת תחושב השבת לפי מצבך הריאלי'.

בצד השונות המדוברת, כבר במשנה⁴⁴⁰ ניכר כי קיימים מכנים משותפים לנזק ולשבת - ראשית, לעומת הצער, הריפוי והבושת, התלויים בגורמים שונים (כגון אופיו של הצער, אדם 'כיוצא בו', המכה הספציפית שהוכה, המבייש והמתבייש), הרי שתשלומי הנזק והשבת הינם תשלומים אחידים וקבועים. שניהם גם מחושבים לפי המכנה המשותף הנמוך ביותר,⁴⁴¹ ולשונה של התוספתא הפותחת את דין השבת ב'בנזק כיצד' יכול גם הוא ללמד על זיקה בין התשלומים הללו.

למעשה, התוספתא טוענת כי דין השבת מושפע מתשלומי הנזק – אם היה נזק ממשי, שאינו חוזר, הרי שתשלום שווי היד או הרגל גוזר תשלום שבת כשל שומר קישואים. מאידך, אם הפגיעה היא פגיעה שסופה לחזור, הרי שהחישוב של השבת הוא אחר:

אבל הכהו וצמתה ידו הכהו וצמתה רגלו רואין אותו כאילו עושה סלע ביום נותנין לו סלע ביום מנה נותנין לו מנה ביום ונותנין לו כל נזקו...⁴⁴²

העולה מהתוספתא הוא שתשלום השבת עומד ביחס הפוך לתשלום הנזק. אם יש נזק ממשי – הרי שתשלום השבת הוא נמוך, לאור מצבו הנוכחי של האדם. מאידך, אם אין תשלום נזק, הרי שתשלום השבת מחושב לפי יכולת ההשתכרות שלו לפני הפגיעה.

כעת נפנה לאופן שבו מוצגים הדברים בסוגיית הבבלי:

תנו רבנן: שבת - רואין אותו כאילו הוא שומר קישואין
ואם תאמר: לקתה מדת הדין,

דכי מיתפח האי גברא,⁴⁴³ לאו אגרא דשומר קישואים הוא שקיל

אלא דאלי דוולא ושקיל אגרא יתירא⁴⁴⁴

אי נמי אזיל בשליחותא ושקיל אגרא יתירא⁴⁴⁵

מדת הדין לא לקתה, שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו.

לאור ההשוואה בין המקורות, ולאור שינוי הלשון מעברית לארמית, נראה ברור שהשורות שבתוככי הברייתא אינן מגופה, אלא הן תוספת מאוחרת של הסתמא דגמרא, ועמד על הדברים הללו פרידמן במאמרו.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ וראו עוד ולפיש, תשנ"ו, עמ' 67-70.

⁴⁴¹ זיקה זו שבין השבת לנזק מתחדדת על רקע הניתוק שבין השבת והריפוי, שכפי שהצבענו בסוגיית ריפוי, הוא צעד של המשנה בניגוד לעולה מפסוקי התורה וממדרשי ההלכה השונים, הכורכים את השבת והריפוי זה לזה.

⁴⁴² גם כאן מכנה התוספתא את תשלום השבת כ'נזק', בהתאמה לפתיחתה את ההלכה הקודמת.

⁴⁴³ בכתב יד המבורג השורה הזו קשה לקריאה. בכתבי היד האחרים יש דמיון רב לנוסח שהובא. שונה כת"י אסקוריאל שמופיע בו 'דכי הוה מתפח', ומכאן משמע שמדובר על העבר. הדין הזה נתון במחלוקת ראשונים, וייתכן ויש השפעה לדעות חלק מהם על כתב היד.

⁴⁴⁴ המילה 'יתירא' מופיעה גם בכת"י אסקוריאל, והיא מסתברת כקשורה לקושיית הגמרא, אודות הפגיעה במידת הדין לכאורה. בכת"י מינכן נוסף כאן במקום 'יתירא' המילה 'טפיי'.

⁴⁴⁵ הדברים המופיעים בהע' הקודמת נכונים גם כאן.

⁴⁴⁶ פרידמן, תשל"א, עמ' 436.

הברייתא ביסודה דומה לתוספתא, והיא מתמודדת עם העוול שלכאורה עולה מההלכה של 'רואין אותו כאילו הוא שומר קישואין', ולא לפי יכולת ההשתכרות הריאלית שהיתה לו טרם הפגיעה. תוספתא של הסתמא קשה להבנה. חלק מהראשונים הסבירו את דברי הסתמא כמבארים את הברייתא כפשוטה, כפי שהצענו להסבירה,⁴⁴⁷ אך נראה שהדברים קשים להולמם בפשט הלשון.⁴⁴⁸ יותר נראה שהסתמא דגמרא מציבה כאתגר מוסרי שאלה מסוג אחר – מדוע שנחשב את תשלום השבת לפי מפתח של 'שומר קישואים' ולא לפי מפתח שמתאים גם הוא לאדם נטול יד או רגל – אך הוא גבוה יותר (כגון שליח או שואב). הדברים מבוארים בפירוש בגרסת כתבי היד בהם מופיעה המילה 'אגרא יתירא' או 'אגרא טפי'.⁴⁴⁹

אמנם, הרמב"ן מעיר כי דברים אלו אינם מתורף גרסת הגמרא שהיתה לפני הגאונים, והם תוספת מאוחרת.⁴⁵⁰ גם אם השערנו נכונה, ננסה להבין מה משקפת הוספת שורות אלו, שלכאורה לא עולות בקנה אחד עם הברייתא המובנת כל כך.

ראשית, ניכר שהאופן בו קראה הסתמא את הגדרת 'שומר הקישואים' שונה מזה של התוספתא. בעוד התוספתא ראתה בשומר הקישואים מדד ריאלי ליכולת ההשתכרות של הנחבל חסר האבר (יד / רגל), הרי שהסתמא ראתה בו סף מינימום, שעל רקעו ניתן להבין את קבילתה המוסרית. למעשה, הסתמא חורגת בזה לא רק מהאופן בו תפסה המשנה את 'שומר הקישואין' אלא גם מהאופן בו תפס אותו רבא.

רבא, שדבריו מובאים מיד אחרי הברייתא,⁴⁵¹ טוען שתשלום השבת תלוי בעבודה אותה יכול האדם הנפגע לעשות – החישוב לפי 'שומר קישואים' מתאים אכן לחיגר, אך לעומתו פיסח יכול לשמור על הפתח, ועיוור יכול לטחון בריחיים. למעשה, תשלום השבת לפי רבא הוא תשלום פונקציונלי ליכולת תפקודו של הנחבל במצבו החדש.⁴⁵² בהלכות אלו מרחיב רבא את דין המשנה ומתאים את 'שומר הקישואים' למומים שונים ומגוונים. הראשונים הרחיבו עוד את הדברים הללו וברוחם טענו כי חישוב השבת תלוי ביכולת ההשתכרות הממשית של הנחבל.⁴⁵³ כך 'אם היה מלמד תינוקות לא נאמר כאילו הוא שומר קישואין, ובשיבר רגלו אם היה עושה מעשה מחט או נוקב מרגליות לא נאמר כאילו הוא שומר הפתח דאם כן לקתה מדת הדין אלא הכא בסתם בני אדם שאין בעלי אומנות'.⁴⁵⁴ אל מול קריאה שכזו במשנה, והרחבתה כפי שמביא רבא, הרי שהסתמא רואה את שומר הקישואים לא כדוגמה הריאלית לאדם ללא יד, אלא כמייצג של שכר המינימום לאדם שכזה.

שנית, נראה שמגמתה של הסתמא היא להביא להבנה מחודשת של תשובת הברייתא 'שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו', ולמעשה להביא להבנה מחודשת של תשלום הנזק ואופיו. כאמור לעיל, ללא

⁴⁴⁷ כך בעלי התוספות, והראב"ד (מופיע בדברי רבי זרחיה הלוי, בעל ה'מאורי').

⁴⁴⁸ קושיות רבות מופיעות בדברי הרמב"ן בימלחמות ה', והרשב"א בחידושו.

⁴⁴⁹ לעיל, הע' 444 ו-445.

⁴⁵⁰ וראו פרידמן, תשל"א, עמ' 436.

⁴⁵¹ לדבריו של הריצ"ד, דברים אלו הם ציטוט של ברייתא שמצטט רבא ואחריהם תישאל שאלתו.

⁴⁵² במושגיו של ברק, תשמ"ג, עמ' 257, זוהי הגישה המופשטת של כושר ההשתכרות.

⁴⁵³ ובמונחיו של ברק שם זוהי הגישה הימוחשית.

⁴⁵⁴ תוספות, ד"ה 'רואין אותו'.

הסתמא, הובנה תשובה זו כמכוונת לתשלום הנזק, שהוא תשלום עבור שווי האבר החסר. לאחר האופן בו מציגה הסתמא את שאלת הברייתא, הרי שהתשובה צריכה להיקרא אחרת. עצם הצבת השאלה במקומה מזמנת קריאה מחודשת שלפיה תשלום דמי היד ודמי הרגל הוא איננו תשלום שווי האבר, אלא הוא צריך להיות כזה המייתר תשלום עבור כושר ההשתכרות. ממילא 'שכבר נתן לו דמי ידו' אינו עוד 'שווי ידו האובייקטיבי', אלא מדובר בחישוב התלוי בכושר ההשתכרות של האדם עם היד וללא היד. תשלום הנזק מותמר מתשלום שמשקף את שווי היד לתשלום פונקציונלי של יכולת ההשתכרות. ממילא עולמו של תשלום הנזק ועולמו של תשלום השבת נעשו קרובים מאוד זה לזה, וההבדל ביניהם אולי, הוא כזה שבין 'השתכרות' לבין 'כושר השתכרות'.⁴⁵⁵

עמדה זו, הרואה את תשלום הנזק כתשלום עבור ה'ניכס'⁴⁵⁶ ששמו 'כושר ההשתכרות' של הנחבל, מוצאת את מקומה בדבריו של הרא"ש, הלכה למעשה, כשהוא מביא ראשית את התפיסה של השבת כתלויה שכרו הריאלי (בדומה לעמדת בעלי התוספות שהובאה לעיל) אך הולך צעד נוסף ומחיל את הגישה הזו גם על תשלומי הנזק:

אמר רבא קטע ידו נותן לו דמי ידו. ובשבת רואין אותו כאילו הוא שומר קישואין דמלאכה זו ראוי לכשיתרפא דכל אדם ראוי למלאכה זו. שבר רגלו רואין אותו כאילו הוא שומר הפתח שאין ראוי למלאכה אחרת... ונראה דכל זה איירי בסתם בני אדם שאין בני אומנות. אבל אם היה בעל מלאכה שמין אותו לפי אותה מלאכה שיכול לעשות אחר שיתרפא. כגון אם היה מלמד תנוקות וקטע ידו ושבר רגלו כשיתרפא עדיין הוא ראוי למלאכתו. וכן אם היה נוקב מרגליות ושבר רגלו עדיין הוא ראוי למלאכתו הראשונה. ולמה ישומו לו בימי חוליו כאלו שומר קישואין... דנותנין לו שבת לכל אדם לפי מה שהוא רגיל לעשות. ושומת הנזק לכל אדם לפי מלאכתו. ואם היה נוקב מרגליות ושבר רגלו שמין עבד נוקב מרגליות כמה יפחתו דמיו בחסרון רגלו והוא דבר מועט. ואם קטע ידו דבר מרובה...⁴⁵⁷

החידוש העולה מדברי הרא"ש הוא גדול, והוא נתון במחלוקת הלכה למעשה,⁴⁵⁸ ובכל זאת יש בו הדהוד נפלא של מהלכה של הסתמא. המעבר המצטייר לעינינו הוא צעד נוסף בתמורה שעובר עונשו של המזיק. המעבר שראינו מדין הנזק הטליוני אל הממוני⁴⁵⁹ הוא צעד ראשון ומשמעותי, אך עדיין ניתן לראות את התשלום במונחים של שווי ושל חיסור ערך האבר, ככופר וכאילו לאבר

⁴⁵⁵ ראו למשל מילר, תשל"ח; קציר, תשנ"ג, עמ' 35; ובניסוחו של כרמי, 2003, עמ' 280: "קיימת הבחנה בין אובדן השתכרות בעתיד לבין אובדן כושר השתכרות. אובדן השתכרות בעתיד מייצג הפסד כספי שייגרם לתובע לאחר תום הדיון המשפטי. ברם, ייתכנו מצבים שבהם סבל התובע קשות מאובדן כושר השתכרות, ובכל זאת לא נגרם לו, בכלל או חלקית, אובדן השתכרות בפועל".

⁴⁵⁶ כדבריו של ברק שם, בעמ' 257.

⁴⁵⁷ רא"ש מסכת בבא קמא פרק ח סימן ד. בסיום דבריו הרא"ש מסייג את האמירה הזו, ומעיר שהשומה לפי המלאכה היא רק להוסיף, אבל אם מלאכתו נמוכה מעלות עבד – תמיד יוכל להימכר לעבד ולשום עצמו כך.

⁴⁵⁸ כך כותב המהרש"ל (ים של שלמה סימן יא) ביחס לדברי הרא"ש הללו: "ושום אחד מן המפרשים לא חילקו בזה. ואפ"י אותם שפירשו גבי שבת דאיירי דוקא בסתם בני אדם. אבל נוקב מרגליות יש לו שומא אחרת. מ"מ לא פירשו גבי נזק שום חולק. וכן פשטא דמתניתין, שמין כעבד הנמכר בשוק כו'. והקילה תורה גבי נזקין, לשום כעבד הנמכר בשוק. אפילו בן מלך, או חכם גדול, שאין שומא למעלתו... אם כן לא שמין ג"כ רק סתם, כעבד שאינו יודע שום אומנות. רק לעבוד ולמשא, ולכל צרכי הבית, כדרך שאר העבדים. ולא שמין אלא במעלת גופו, כגון איש ארוך וחזק ויפה חן, דברים פשוטים, הנראים לעינים. אז שמין כמה היה יפה עם אותו האבר, וכמה נפחתו דמיו. אבל במה שתלוי באומנות האדם ושכלו. אין שומא לזו". וראו שו"ע חושן משפט, סימן ת"כ, סעיף ט"ו, ושם בדברי הרמ"א והש"ך, וסיכום הדיון אצל ורהפטיג, תש"מ.

⁴⁵⁹ מעבר הסטורי, או אפילו מושגי – אם נסביר שפשט המקראות מדבר על תשלום ממון, אך מתנסח באופן טליוני.

יש ערך. הסתמא עושה צעד נוסף, המתבונן על היד מבעד לפרספקטיבת יכולת ההשתכרות של האדם, ולמעשה רואה את ההיבטים הפונקציונליים של הנזק ולא את אלו הממשיים. תפיסה זו מקרבת את אופיו של תשלום הנזק להיות פיצויי ולא דבר אחר דוגמת ענישה, קנס או כופר.⁴⁶⁰

נראה כי ניתן לראות את מגמתה הכללית של הסוגיה כנוטה להחליש את ההיבט הממשי המשקף את שוויו של האבר, שבתשלום הנזק, ולעומת זאת מציבה את השבת ואת בחינת יכולת ההשתכרות כמדד האפקטיבי לא רק עבור השבת אלא גם עבור הנזק. למעשה, קריאה שכזו של הסוגיה רואה אותה לא רק כסוגיית 'שבת' אלא כהדהוד לשאלת מקומו של תשלום הנזק ושל 'עין תחת עין' – שאלת שוויו הממשי של אברו של האדם.

דברים מעין אלו יובאו בסוגיה לקראת סופה, כאשר תובא דעתו של אביי על אודות המקרה בעבד שנקטעה ידו –

הקוטע יד עבד עברי של חברו

אביי אמר: נותן לו דמי שבת גדולה לעבד ודמי שבת קטנה לרב

מבלי לנתח את מחלוקת אביי ורבא, עליה נעמוד לקראת סיום הסוגיה, ניתן כבר לראות כיצד מכונה תשלום הנזק 'שבת גדולה'. למעשה, אביי בדבריו מבליע את ההנחה כי תשלום הנזק הוא היבט 'גדול' ומרחיב של תשלום השבת, כלומר של פיצוי עבור אבדן כושר ההשתכרות.

ב. בעי רבא

מתוך הצעה זו נקרא את השלב הבא בסוגיה – שאלתו של רבא:

בעי רבא:

קטע את ידו ולא אמדוהו

שבר את רגלו ולא אמדוהו

סימא את עינו ולא אמדוהו

וחרשו⁴⁶¹ מהו?

נראה כי שאלתו של רבא מונחת על גבי דבריו הקודמים,⁴⁶² שהוסיפו אל רשימת הפגיעות שבמשנה את החרש. רבא שחיבר לכל פגיעה את תשלום השבת המתאים לה, הורה שבמקרה שחרש את חברו נותן לו דמי כולו ולא משלם לו שבת כלל, מתוך עמדה שרואה את החרש כחסר יכולת תפקוד ולו מינימלית בעולם.⁴⁶³ רבא אינו מכריע בשאלה זו, והגמרא חותמת את הדיון בה במילים 'תיקו', כשבתווד מופיע דיון של הסתמא שכביכול מפרש את שאלתו:

⁴⁶⁰ האחרונים חקרו האם תשלומי החובל הם 'קנס' או 'ממון'. בעקבות הרמב"ם היו שראו את התשלום כיכופר' עבור האבר שאמור היה להתחסר. לעיון נרחב ראו אטלס, תשל"ח, ובעבודתו של סלע, תשס"ח, המסיק (עמ' 324): 'הרמב"ם סובר אפוא, כי תשלומי החבלה הם בגדר עונש ועל אף שהם אינם קצובים, יש לראות בהם קנס קצוב, אחר שאין לו יחס אמיתי לנזק'.

⁴⁶¹ בכת"י פירנצה ובולוניה 'ולבסוף חירשו'.

⁴⁶² וכאמור לעיל בהע' 451, הריצ"ד זיהה אותם כדברי הברייתא.

⁴⁶³ להרחבה אודות מקומו ומעמדו של החרש במציאות זמננו ראו אנצילב'ץ, תשס"א. היחס הקיצוני אל החרש ככזה החשוב כמת מבוטא בדבריו של הראב"ד המופיעים ב'שיטה המקובצת' המסביר מדוע לא ישולם לו ריפוי לפי המשכה

מי אמרינן: כיון דלא אמדוהו, בחד אומדנא סגי ליה,⁴⁶⁴ והא קא יהיב ליה דמי כוליה בהדי הדדי, או דלמא חדא חדא אמדינן ליה ויהבינן ליה?
 נפקא מינה למיתבא ליה צער ובושת דכל חדא וחדא
 נהי דנזק וריפוי ושבת דכל חדא וחדא לא יהבינן ליה, דכיון דקא יהיב ליה דמי כוליה כמאן דקטליה דמי, והא קא יהיב דמי כולו
 צער ובושת מיהא דכל חדא וחדא יהיב ליה, דהא הוה ליה צער ובושת?
 ואם תימצא לומר: כיון דלא אמדוהו הא קא יהיב ליה דמי כוליה בהדי הדדי אמדוהו מאי?
 מי אמרינן: כיון דאמדוהו חדא חדא בעי למיתבא ליה
 או דלמא כיון דאכתי⁴⁶⁵ לא יהיב ליה הא קא יהיב ליה דמי כוליה בהדי הדדי?
 מאי? לא ידעינן⁴⁶⁶
 תיקו.

כפי שכבר העיר פרידמן,⁴⁶⁷ התוספת הזו איננה מגוף דברי רבא, אלא היא תוספת של הסתמא דגמרא. לדבריו, השורות הראשונות מהוות פרשנות לדברי רבא, והן מסבירות ששאלתו רלוונטית לתשלום הנזק, כפי שמורה לשונו של רבא – 'דמי כוליה'.
 כלומר, רבא דן בשאלה שעניינה תשלומי הנזק במקרה מסוים כשלפנינו. שאלה זו בוודאי אין עניינה תשלומי השבת בפרט, ונראה כי הסתמא שיבצה את דברי רבא הללו בעקבות דבריו לעיל על אודות תשלום הנזק והשבת הכרוכים זה בזה.

נראה עוד שהשורות האחרונות (הפותחות ב'ואם תמצא לומר') ממשיכות את השורות הללו, והן מציגות אפשרות אחרת לראיית ההתלבטות – האם אכן האומד הוא העניין, או התשלום. למעשה, לפנינו התלבטות שראשיתה בדברי רבא, והמשכה בדברי הסתמא, על אודות הקריטריון הקובע את החיוב. האם הוא החבלה, האומד או ביצוע התשלום בפועל. התלבטות זו מנכיחה את בית הדין – שתפקידו לאמוד את הנזק⁴⁶⁸ בתוך הסיטואציה שבין החובל לנחבל. מחד, יש מקום לומר שהחיוב נקבע עם החבלה, כתוצא מידי שלי. חיוב שכזה הוא חיוב שאופיו ענישתי, והוא בלתי תלוי במעשה בית הדין או בתשלום. על כל פגיעה באשר היא יתחייב האדם לשלם את שווי האבר שנפגע – גם אם בסופו של דבר חרשו ונותן לו דמי כולו. לפי אפשרות תאורטית זו, הרי שיתכן ואדם שיקטע יד חברו, אח"כ יקטע רגלו, ובסופו של דבר יחרשו, ישלם לו סכום הגבוה מ'שווי' הממשי. כמובן שעמדה שכזו מחדדת שאין כאן 'פיצויים' אלא תשלום עבור כל פגיעה ופגיעה. זהו הקוטב העולה בקנה אחד עם תפיסת ה'נזק' כתשלום שיש בו ענישה על המעשה והחבלה. לעומת אפשרות זו, מתלבט רבא, אולי הגורם לחיוב יהיה התשלום – כלומר, כל עוד לא

של הסוגיה. לדבריו הסיבה לכך היא שהחרש חשוב כמת, וממילא אדם שגרם לחברו נכות כזו לא יתחייב בתשלום ריפוי.

⁴⁶⁴ כך נראית הגרסה, וכך גם בכת"י פירנצה. בכתבי היד האחרים (מינכן, ותיקן, אסקוריאל) המילים 'בחד אומדנא סגי ליה' אינן מופיעות.

⁴⁶⁵ כך גם בכת"י אסקוריאל, מינכן, ותיקן.

⁴⁶⁶ שלוש המילים האחרונות לא נמצאות בשאר כתבי היד למעט בכת"י אסקוריאל. נראה שמדובר בהשלמה לפני הבאת המילה החותמת – 'תיקו'.

⁴⁶⁷ פרידמן, תש"א, 437.

⁴⁶⁸ וכפי שראינו בסוגיה השניה, לפי רבא רק לאמוד, ולא לגבות, בגלל מגבלות הגביה בבבל.

שולם לאדם סכום הכסף המגיע לו עבור ידו, הרי שניתן לחשבו מחדש לאור הסיטואציה, וממילא, אם יוצר מצב שבסופו של דבר יגרום החובל לנחבל לחרשות, ויתחייב בנתינת דמי כולו, הרי שלא יהיה טעם לגבות ממנו את החוב עבור קטיעת היד וכיו"ב. מכאן, שהתפיסה של התשלום היא הפוכה, ומדובר בתשלום פיצויי, שמטרתו השבת המצב לקדמתו.

הסתמא במהלכה האחרון מדגישה את הפער שבין 'אמדהו' ל'יהיב ליה'. למעשה, זהו חידוד שמטרתו להדגיש ולבחון את מקומו של בית הדין בתהליך החיוב. לפי האפשרות שהתשלום יהיה תלוי באומדן בית הדין, הרי שהתוקף איננו של המעשה מצד עצמו (הגורר אחריו חובת תשלומים) אלא הוא של בית הדין ואומדו. ניכר כי מהלך זה של הסתמא, מדייק בדברי רבא דיוק שכל מטרתו להציב את השאלה על אודות בית הדין ויחסו למציאות בחזית הסוגיה.

בתוך, בין האפשרויות הללו, מופיעות ארבע שורות שלטענת פרידמן מאוחרות עוד יותר לסתמא שבארה את רבא. הוא מצטט בדבריו את הראב"ד התולה את התוספת הזו בבעל הלכות גדולות, ומנמק בכך את הלכת הרמב"ם שלא עולה בקנה אחד עם התוספת הזו.⁴⁶⁹

מה תורמת תוספת זו להבנת הסוגיה? נראה כי ה'נפקא מינה' ברורה מאליה ללא תוספת הסתמא, והיא נוגעת לתשלום הנזק ולאופיו, כפי שהצענו.⁴⁷⁰ נראה שהסתמא מחדדת עוד יותר את היחס בין כל חמשת התשלומים, ולדבריה, קיים הבדל בין הנזק, השבת והריפוי⁴⁷¹ שהינם תשלומים שאין כל היגיון לשלמם במקרה ש'קיבל דמי כולו', ולגביהם לא היתה אפילו התלבטות לגמרא (ולא לרבא) האם יהיה חיוב לשלמם על כל פגיעה ופגיעה, לבין תשלומי הצער והבושת שהינם תשלומים שלא נוגעים לשוויו של האדם, וממילא יהיה נכון לחייב אותו עבור כל פעם שהצטער והתבייש.

למעשה, נוצרה הבחנה בתוך חמשת התשלומים בין מערכת התשלומים בעלת הערך הסופי, לבין מערכת התשלומים שהיא 'אינסופית'. הצער והשבת נתפסים כתשלומים תלויי סיטואציה, לעומת השבת הריפוי והנזק שאינם תשלומי 'סיטואציה' אלא הם תשלומים שנועדו להביא את האדם ל'שוויו', ואם נתן לו דמי כולו אין בהם טעם עוד.

לכשנתבונן עוד, נמצא שכריכת הנזק אל השבת והריפוי, תומכת במגמה שזיהינו בהתערבות הסתמא בתוככי הברייתא – והיא תפיסת תשלום הנזק כתשלום שמשמעותו פיצוי תרופתי והשבת האדם למצבו הקודם, ולא כשייך למערכת הצער והבושת, שהם תשלומים עבור העבירה והעוול.⁴⁷²

⁴⁶⁹ פרידמן, תשל"א, 437. אמנם הוא מציין מפורשות שהשורות הללו לא מופיעות בספר 'הלכות גדולות שלפנינו' (ראו שם בהע' 86). על אף הקושי שברמב"ם ודברי הראב"ד, הרי שבכל כתבי היד (באופן כמעט זהה) מופיעות השורות הללו, ועל כן בחרנו לנסות ולתת להן פשר. אם מדובר בתוספת מאוחרת המיוחסת לבעל 'הלכות גדולות', הרי שאין בדבריו ביאור של הסתמא דגמרא, אלא הסבר להגיונו של הגאון, המבאר את הגמרא באופן זה.

⁴⁷⁰ ואולי גם השבת, לאור דברי רבא הקודמים, הכורכים את תשלום השבת לפי הפגיעה הגופנית ותשלום הנזק.
⁴⁷¹ בעלי התוספות טענו כי הריפוי לא יכול להיות חלק מהקבוצה הזו. עמדתם מיוסדת על הסברא, אך כל כתבי היד תומכים בגרסת הדפוסים, הכורכת את הריפוי לשבת והנזק.

⁴⁷² אם נזדקק שוב למונחים הלמדניים, הרי שהנזק נכרך כאן לתשלומים שהם 'ממון' ולא לאלו שהם 'קנס'. פרידמן רצה להוכיח מכאן שבעל התוספת הזו מזדהה עם בעל התוספת בסוגיה השניה שראה בתשלומי נזק ממון. ראו פרידמן, תשל"א, עמ' 437.

ג. בעי רבה

הסוגיה ממשיכה בדיוניה בנושא השבת. כפתיחה מופיעה שאלתו של רבה, על אודות שבת הפוחתתו בדמים.

בעי רבה: ⁴⁷³ שבת הפוחתתו בדמים, מהו לשלומי ליה? ⁴⁷⁴

בעיה זו מזמנת דיון סתמאי לא קצר, שבסיומו הבעיה לא באה על פתרונה, אך היא מזוהה עם מחלוקת של אביי ורבה, בדבר 'היכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור'. לכאורה, אין הכרח להסביר את בעייתו של רבה כעוסקת במקרה שבמחלוקת אביי ורבה. הזיהוי הזה עצמו הוא מלאכתה של הסתמא שמעמידה את דברי רבה בהקשר זה – 'היכי דמי דמי כגון שהכהו על ידו וצמתה ידו וסופה לחזור', ומחברת בסיום הדיון את הדברים למחלוקת אביי ורבה באמירה 'ומילתא דמבעיא ליה לרבה פשיטא ליה לאביי להאי גיסא ולרבה להאי גיסא'.

ייתכן וכוונתו של רבה היא לבחון בדיוק את המקרה בו עסקה הסתמא בתוככי הברייתא לעיל – וכוונתו לתשלום שבת המעניק לנחבל סכום של שומר קישואים, כשזה פחות ביחס למה שיכול היה לעשות. אפשרות אחרת להבין את בעיית רבה היא כמכוונת לבדוק מה הדין במקרה שבו השבת הולכת ופוחתת ככל שהזמן עובר, ⁴⁷⁵ אולי לאור מצבו הדינמי של האדם במהלך זמן הריפוי. לחילופין, ייתכן וכוונתו של רבה היא למקרה בו שביתתו של האדם מעבודה היא בעצמה פוגעת בבריאותו ובשווי (לאור הזדקנות, החלשות וכיו"ב). המשותף לכל ההצעות הללו הוא שהן מתואמות ללשונו של רבה – לפיה השבת היא הפוחתת בדמים. זאת אל מול הצעתה של הסתמא, לפיה המכה שגורמת לשבת היא הפוחתת את האדם בדמים. ⁴⁷⁶ כך מסביר רש"י, ולשונו המפותלת מלמדת על הקושי שבהסברה של הסתמא:

הכהו מכה שהוא צריך לשבות ממלאכתו וסופו להיות שלם כבתחילה ואין כאן אלא שבת אבל פוחתו עכשיו בדמים שאם היה בא לימכר עכשיו היו דמיו פוחתין.

הצעת הסתמא דגמרא, לפיה שאלתו של רבה נוגעת במקרה בו האדם היכה את יד חברו, וזו צמתה וסופה לחזור, מחברת גם היא את הדיון בתשלומי השבת לדיון בתשלומי הנזק, וזאת כתוצאה מהמצב בו הפגיעה בגופו של האדם, על אף שהוא עתיד להתרפא, מפחיתה משווי כעבד נמכר בשוק. ⁴⁷⁷

⁴⁷³ גרסנו 'רבה', כפי התיקון המופיע בכת"י המבורג וותיקן (ובלשונו של 'דקדוקי סופרים': 'הוגה כהוגן'), ובעקבותיהם גם בדפוס שונצינו, ולא כפי שמופיע בכת"י מינכן, פירנצה ואסקוריאל – 'בעי רבא'. זאת לאור מהלכה של הסתמא בסיום הדיון בבעיה זו, המסכם ואומר 'ומילתא דמבעיא לה לרבה פשיטא ליה לאביי להאי גיסא ולרבה להאי גיסא'. ברור שאם רבה הוא התמה, אין מקום לקישור זה של הסתמא. בכת"י בולוניה הגרסה היא 'בעי רב פפא'.

⁴⁷⁴ התוספת 'לשלומי ליה' מופיעה גם בכת"י אסקוריאל, אך נראה שזה מובנם של דברים גם בכתבי היד האחרים. אפשרות זו מתאימה יותר לגרסת כת"י ותיקן ואסקוריאל בהם נכתב 'שבת הפוחתת בדמים'.

⁴⁷⁵ וממילא, נראה שגרסת כת"י ותיקן ואסקוריאל שהובאה בהערה הקודמת, גם אם משקפת הבנה אפשרית בדברי רבה, מתאימה פחות להבנתה של הסתמא.

⁴⁷⁷ בעלי התוספות הסבירו שהספק נוצר כתוצאה מכך 'שאיין בני אדם בקיאיין להכיר בידו אם סופה לחזור ולא יכניסו עצמן בספק לקנותו כבריא ושולט בשתי ידיו וסבורין שלא יתרפא עוד'. לדבריהם, אם ברור שסופה של היד לחזור לקדמתה, הרי שלא תהיה מחלוקת בכך שלא יקבל דמי נזקו אלא שבת של כל יום ויום.

יש לשים לב כי המקרה של 'הכהו על ידו וצמתה ידו וסופה לחזור' נידון עוד לפני האמוראים בבבל. כבר התוספתא שהובאה לעיל⁴⁷⁸ עסקה בכך, ופסקה שבמקרה כזה: רואין אותו כאילו עושה סלע ביום נותנין לו סלע ביום מנה נותנין לו מנה ביום. כפי שהסברנו לעיל,⁴⁷⁹ הנזק כאן איננו הנזק הממשי של שווי היד או הרגל, אלא מדובר בהפסד של ההשתכרות – וזהו הפיצוי הניתן לנחבל. דברים דומים, אם כי בסגנון אחר, מופיעים בירושלמי בפתיחת הפרק: הכהו על ידו וקטעה נותן לו חמשה נזק צער ריפוי שבת ובושת. הכהו על ידו וצבת נותן לו ארבעה צער ריפוי שבת ובושת.

כלומר, כאשר היד צבתה (או צמתה), אך לא נקטעה ולא ניזוקה נזק ממשי, הרי שאין תשלום עבור הנזק. בהמשך הירושלמי מופיעים דברים משל רבי יצחק על אודות המפתח לחישוב השבת במקרה כזה – שנראה שהוא דומה לדברי התוספתא.⁴⁸⁰

מכאן שלפני בעיית רבה ולפני דיונם של אביי ורבא, ניתן להבין כי מקרה שכזה לא נתפס במושגי הנזק כלל, והחייב הוא עבור השבת (המחושבת כשבת תלוית השתכרות ריאלית) ותו לא. נראה שהתפיסה שעומדת ברקע מזהה את תשלום הנזק עם התשלום עבור הפגיעה הממשית באבר שאינו חוזר, וממילא במקרה ש'סופה לחזור' - לא יהיה תשלום עבור הנזק. הגמרא בוחרת לזהות את בעייתו של רבה עם שאלת 'היכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור', והיא מציגה את הדילמה כתלויה בשאלה האם כיון שסופה לחזור לא יתן לו דבר (למעט השבת),⁴⁸¹ או שמא 'השתא מיהת הא אפחתי'.

קשה לאפיין בוודאות את משמעות הדילמה כפי שהיא מוצגת בפנינו. האם העובדה ש'סופה לחזור' מלמדת שאין כאן פגיעה ממשית, או שמא העובדה שסופה של היד לחזור לאיתנה שוללת את הצורך מלפצות את הנחבל על כושר ההשתכרות שלא אבד לו? מהצד השני, נראה שהזווית של 'השתא מיהת הא אפחתי' משמעה שהפגיעה היא אכן פגיעה, אך לא ברור האם התשלום יהיה עבור העוון שבפגיעה, או עבור הפחת הזמני של הנכס הנקרא 'כושר השתכרות'.

הסתמא מנסה לענות על שאלתו של רבה, באמצעות שימוש במשנה מהמשך הפרק – על אודות המכה אביו ואמו ולא עשה בהם חבורה, שדינו הוא שהוא 'חייב בכולן'. חידושה של המשנה במובנה הפשוט איננו בתחום ה'שבת הפוחתתו בדמים', אלא הוא קשור להגדרת החיוב של המכה את אביו ואמו. בעוד המכה את אביו ואמו וכן עשה בהם חבורה לא מתחייב בתשלומי הממון לאור העובדה שהוא נידון בנפשו, הרי שמי שהיכה את הוריו ולא עשה בהם חבורה, לאור פטורו מדיני נפשות, הרי שהוא חייב ממון.

⁴⁷⁸ ליד הע' 436.

⁴⁷⁹ לפני הע' 439.

⁴⁸⁰ "אמר רבי יצחק תרין שבתין אינון הכהו על ידו וקטעה אין רואין אותו כילו עושה מנה ביום אלא רואין אותו כילו חייגר יושב וישומר קישואין שכבר נתן לו דמי ידו ודמי רגלו שאם כוייו על כף ידו וצבת על כף ראשו וצבה או שהטיל עליו שלג או צונן במקום שאינו נראה חייב לרפותו".
⁴⁸¹ בחלק מכתבי היד הגרסא היא 'ולא מידי' (מינכן, פירנצה, בולוניה) ובחלקם 'אלא שבת' (המבורג ואסקוריא).

הסתמא מנסה לזהות בין המקרה שהציבה כבעיית רבה (הכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור) לבין המקרה של המכה את הוריו ולא עשה בהם חבורה. זיהוי זה כמובן שאיננו הכרחי – המושג 'חבורה' פירושו (כפי שכבר ראינו) מכה המלווה בירידת דם, ומכאן שהזיהוי בין מקרה שאין בו חבורה למקרה שהיד צמתה וסופה לחזור אינו הכרחי.⁴⁸²

מכל מקום, הזיהוי הזה מקרין על בעייתו של רבה והבנתה – המקרה המצוטט מהמשנה שבהמשך הפרק, הקשרו הוא העבירה של החובל ולא ההקשר הפיצויי כלל וכלל. הכאת ההורים היא בוודאי בעייתית לא בגלל אובדן כושר ההשתכרות שלהם וכיו"ב, אלא מצד הפגיעה בכבודם ובמעמדם,⁴⁸³ שהרי עונשה איננו תשלומים אלא מוות. מכאן שעצם הבאת המקרה הזה ייתכן ויש בה כדי להצביע על הממד הפילילי שבמעשה החבלה בזולת, ולא על ההיבט האזרחי שבה.⁴⁸⁴

על מנת לדחות את הזיהוי הזה, מציעה הסתמא שתי הצעות. הראשונה היא שמדובר במקרה שהמכה את אביו לא היכהו אלא חרשו. הצעה זו נדחית לאור ההנחה כי בהכרח תהיה טיפת דם באוזנו. מהבחינה הספרותית, הצעה זו מחברת את חלקי הסוגיה השונים, ובעוד רבא עסק באדם החובל בחברו וחרשו, הסתמא מציעה הצעה שכזו גם בחלק זה של הסוגיה, כמענה לבעיית רבה.⁴⁸⁵ בסופו של דבר הדחיה של הסתמא את הזיהוי בין מקרה 'צמתה ידו' לבין משנה 'החובל באביו ובאמו' היא באמצעות העמדה מוזרה של משנת 'החובל באביו ובאמו' כעוסקת באדם שגילח את אביו באמצעות סם, ובהנחה שהאב היה רקדן המנענע את שערות ראשו, וזו היתה פרנסתו.⁴⁸⁶ הצעה זו מציעה (כאפשרות תאורטית, כמובן) לראות את 'המכה את ידו וצמתה וסופה לחזור' ככזה שפטור מתשלום הנזק, ובדומה לדברי התוספתא והירושלמי שהובאו בעמוד הקודם. בהנחה ששאלתו של רבה לא בהכרח נגעה למקרה של צמתה ידו וסופה לחזור, ובהנחה שמשנת החובל באביו ובאמו ולא עשה בהם חבורה בוודאי לא מחוייבת להיות מוסברת באופן זה, מהלכה של הסתמא נראה תמוה. היא יוצרת מכנה משותף (לא הכרחי לשני צדדיו) בין דברי רבה למשנה, ואז פורקת אותו בעזרת מקרה מוזר וייחודי. ניכר שמהלך זה איננו מהלך 'טבעי' של שאלה שצומחת על רקע סתירה בין מקורות וכיו"ב, אלא הוא מהלך יזום, שאת פרוי ננסה לאפיין כעת.

⁴⁸² כבר הרשב"א התקשה בהעמדה זו, אם כי בסופו של דבר הוא מצא הסבר שהניח את דעתו בדבר זיהוי הדימום וה'צמתה ידו וסופה לחזור': קשה לי למה דחקה לאוקומה בהכי לוקמה בשצמתה ידו ואין סופו לחזור? ונראה לי דכל שאין סופה לחזור חבורה יש, שאי אפשר דליכא טפתא דדמא שנפלה בעצבים שביד שמנעה רפואת חזרתה כמו שאמרו בחרשו.

⁴⁸³ על הזיקה (ואולי הדינמיקה) שבין האיסור להכות את ההורים, לקללם ולא לפגוע במעמדם, ראו פליישמן, תשנ"ט, בפרק התשיעי, ופרט בעמ' 264 בהע' 136.

⁴⁸⁴ המכילתא דרבי ישמעאל (נזיקין, ה, עמ' 265) משווה בין הכאת ההורים לחבלה בחבירו, ומניחה כמובן מאליו שתי הנחות. ראשית שהחבלה בחבר מידתה 'מרובה' (לכאורה, כי היא מחוייבת בין שוגג ובין מזיד, ראו בדבריו של הורוץ במקום (לשורה 14), ושנית שהחבלה מחוייבת רק במקרה שעשה בו חבורה:

ומכה אביו ואמו, מכה שיש בה חבורה; אתה אומר, מכה שיש בה חבורה, או אינו אלא מכה שאין בה חבורה; אמרת, ומה אם מדת נזיקין מרובה, אינו חייב עד שיעשה בהן חבורה, מדת עונשין מעוטה, לא יהיה חייב עד שיעשה בהם חבורה, הא מה ת"ל מכה אביו ואמו, מכה שיש בה חבורה.

⁴⁸⁵ לקראת סיום הסוגיה ניתקל באדם הקוטע אוזנו של עבד, ואולי גם זו עדות על מלאכת העריכה של הסוגיה.

⁴⁸⁶ התיאור של 'מרקיד בי כובי' כמעשה שנעשה לפרנסה מופיע בבבלי בב"מ ס"ד, אודות עבדו של רב נחמן שכך היה עושה בשעות הפנאי שלו. לעומת זאת, בבבלי פסחים מ"ט ע"א, מופיע תיאור של התנהגות מעין זו כתיאור שאיננו של עבודה ופרנסה, אלא של התנהגות בזויה כדרכם של השיכורים: "תנו רבנן: כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום - סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו, וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות. מאי היא? - אמר אביי: קרו ליה בר מחים תנורי. רבא אמר: בר מרקיד בי כובי".

ראשית, כפי שהערנו, משנת 'החובל באביו ובאמו' מדגישה את הממד שבעבירה שבעצם החבלה, ובמנותק משאלת הפיצויים. אמנם ללא חבורה יהיו פיצויים, אך המקרה הקיצוני המדגים זאת מותיר את רוב רובן של החבלות של האדם בהוריו כחבלות שלא יפוצו ההורים על החבלה אלא האדם ידון בנפשו. הבאת משנה זו אגב הדיון על אודות החובל בחברו מציבה את שתי המשניות בקרבה מסויימת, ועל אף שברור שהחובל בחברו שונה מהמכה את אביו, הרי שהלימוד יוצר מכנה משותף לשני אלו, ומקרין על תפיסת החובל בחברו כעובר עבירה מצד עצמה, ולא רק כחייב בפיצוי מי שנפגע ממנו מבחינה ממונית.

בנוסף נראה כי הסתמא מעוניינת להביא למרכז הדיון את כל התשלומים, ולא להסתפק בתשלומי הנזק בלבד. הדיון על אודות 'צמתה ידו וסופה לחזור' כפי שהוא מופיע בתוספתא (ובדברי רבא ואביי לקמן) כולל את שאלת הנזק והשבת, אך לא את שאר התשלומים. כמו שלדיון בבעיית רבא הוסיפה הסתמא את הנפקא-מינא שבחנה את כל חמשת התשלומים, גם כאן בעיית רבה מבוארת על רקע חמשת התשלומים כולם.⁴⁸⁷

יתירה מזו, מהלכה של הגמרא בתשובתה מזכיר את הדיון בסוף סוגיית 'כולם משתלמים במקום נזק' – כאשר היא מפרטת את כל אחד מאבות התשלומים, ואת המקרה בו הוא משתלם במקום נזק. בדומה לזה, בסוגייתנו, הגמרא בוחנת את המקרה של המגלח את אביו, ומפרטת איך כל אחד מאבות התשלומים נוכח במקרה שכזה. כמובן שההבדל גדול – בעוד בסוגיה הקודמת מדובר במקרים שונים שלא חלים במקום נזק, הרי שאצלנו מוארת זווית מיוחדת לאותו מעשה, שלכאורה נזק יש בו, ובכל זאת, הדמיון הספרותי גדול.

יתירה מכך. נראה כי מהלכה של הגמרא לא נועד רק להביא למרכז הדיון את שאר התשלומים, אלא הוא מעמיד את תשלום הנזק באור מיוחד. אמנם המשנה שהובאה גורסת כי 'חייב בכולן', והדיון בראשיתו נסוב על אודות הנזק, אך המקרה המתואר בגמרא כולל פירוט רק של ארבעת התשלומים האחרים ולא של הנזק. אמנם רש"י הסביר שעצם נטילת השערות היא מום, ועל כך ישלם תשלום נזק,⁴⁸⁸ אך כשניתן את דעתנו על עיצובה של הסוגיה – כשהיא מפרטת את כל החיובים במקרה של גלחו היא לא מציבה את הנזק בשורה אחת עם שאר התשלומים, והוא נעדר לגמרי מן הדיון. למעשה, נוצר כאן בידול בין הנזק לבין שאר התשלומים, וברור שהנזק במקרה של גלחו לא עומד בשורה אחת עם תשלומי הפיצויים אלא הוא מובן וקשור לשאלת הפגיעה והפחת, ולא לשאלת כושר ההשתכרות.

מעניין, שעל אף שהסתמא התרחקה בהצעתה מהמקרה של 'הכהו על ידו וסופה לחזור', הרי שהירושלמי שהובא טוען שבמקרה זה בדיוק יהיו ארבעה חיובים ולא חמישה – וזאת למעט הנזק.

⁴⁸⁷ להרחבה בנוגע לבושת שבנטילת השערות, ראו אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 76: 'דומה שהחומרה הרבה המיוחסת לאבדן השיער לצמיתות נובעת מכך שהדבר פוגם בגוף וגם מערטל את הגולגולת מ'מלבושה' הטבעי ומותירה עירומה לעין כול'.

⁴⁸⁸ אפשרות פרשנית אחרת אבל שאינה שונה מהותית הוצעה על ידי הסמ"ע (שולחן ערוך חושן משפט, סימן תכ סעיף יב): "ונזק אין לך נזק גדול מזה שלא יהיו לו שערות לעולם לחמם בהן ראשו".

ד. אביי ורבא

הסוגיה חותמת בהבאת דברי אביי ורבא בנושא צמתה ידו וסופה לחזור. כפי שצינו, מהלכה של הסתמא שהעמיד את בעייתו של רבה כנסובה סביב 'צמתה וסופה לחזור' הוא זה הכורך אל בעייתו שלא נפתרה, את מחלוקת אביי ורבא:

דאיתמר: הכהו על ידו וצמתה ידו וסופה לחזור

אביי אמר: נותן לו דמי שבת גדולה ושבת קטנה

ורבא אמר: אינו נותן לו אלא דמי שבתו שבכל יום ויום.

דברי רבא הם הם דברי התוספתא שהבאנו לעיל,⁴⁸⁹ ומהם עולה שבמקום בו אין נזק ממשי, תשלום השבת מחושב לפי השכר הריאלי. לעומתו, אביי, טוען לתשלום הנזק, אך חידושו הוא בקריאתו לנזק 'שבת גדולה'. תפיסה זו של תשלום הנזק כ'כושר השתכרות', וכמונה על גבי רצף אחד עם תשלום השבת מהווה מקור אפשרי למהלכה של הסתמא שתואר לעיל,⁴⁹⁰ והשינוי שהצגנו ביחס לתשלום הנזק.

כשרשור ממחלוקת זו מופיעה היחידה החותמת של הסוגיה:

איתמר: הקוטע יד עבד עברי של חברו

אביי אמר: נותן לו דמי שבת גדולה לעבד ודמי שבת קטנה לרב

ורבא אמר: הכל ינתן לעבד,⁴⁹¹ וילקח בהן קרקע והרב⁴⁹² אוכל פירות.

הדיון לגבי העבד מאפשר לסוגיה להציב מסד קיצוני לבחינת היחס שבין בעלותו של האדם על אבריו לבין כח העבודה שלו. העבד הוא זה שמבחינת כח העבודה – הרי הוא מסור וקנוי לרבו לגמרי, ומאידך, גופו הרי הוא שלו וברשותו,⁴⁹³ ופגיעה באבריו איננה בתחום האפשרי עבור האדון. אביי, רואה את תשלום הנזק, גם כשהוא מכונה 'שבת גדולה', כתשלום עבור נכס השייך לעבד עצמו.⁴⁹⁴ לכן התשלום עבור שוויה של היד ינתן לעבד. לעומת זאת, התשלום עבור זמן ההחלמה ינתן לרב – כי 'יכולת העבודה' של העבד מסורה בזמן זה לרבו.⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ ליד הע' 436.

⁴⁹⁰ בתווד, בין הע' 454 ו460.

⁴⁹¹ כך גם בשאר כתבי היד למעט כת"י פירנצה בו הגרסא היא 'לרב'. בעלי התוספות ביכרו את הגרסא של כת"י פירנצה ונימקו זאת: "רבא אמר ינתן הכל לרב גרסינן - וכן גרס ר"ח ובספרים היה כתוב הכל לעבד וקשה שבת קטנה למה לא יהיה הכל לרב אלא הכל לרב גרסינן שבת קטנה הכל לעצמו ושבת גדולה ילקח קרקע והרב אוכל פירות שמפסיד הוא בקטיעת ידו דלא מצוי למידלי דולא ולמיזל בשליחותא אלא לשמור קישואין או פתח".

⁴⁹² בכתב היד (המבורג) ניתן לראות תיקון במילה זו מ'והוא' ל'והרב'. נראה כי תיקון זה משקף קריאה נאמנה לדברי רבא, וראו את הדיון בדבריו מיד. (בכת"י ותיקן, פירנצה ובולוניה הגירסא היא 'והרב', ואילו בכת"י אסקוריאל ומינכן הגירסא היא 'והוא').

⁴⁹³ נראה שניתן לזהות בין עמדות רבא ואביי כאן לעמדותיהם בסוגיה בהמשך מסכתנו, בדף קי"ג ע"א. רבא שם רואה את העבד העברי ככזה שיגופו קנוי לאדון, ואילו לדעת אביי אין זה כך. להרחבה בנושא קניין הגוף של העבד והשוואתו לקנין קרקע ופירות ראו ליפשיץ, תשנ"ד, עמ' 12-23.

⁴⁹⁴ נראה שהבחירה לכנות את התשלום 'שבת גדולה' נוטה לראייתו כתשלום עבור הנכס ששמו 'כושר השתכרות' ולא כתשלום עבור שווי היד האובייקטואלי.

⁴⁹⁵ ייתכן ודברים אלו קרובים לדברים המובאים בשם רבי יוחנן בגיטין י"ב ע"ב: "הקוטע יד עבדו של חברו - נותן שבתו ורפואתו לרבו, ואותו העבד ניזון מן הצדקה", אם כי הסוגיה שם מתבארת בדרך אחרת, שלא נאריך בה כאן.

ביחס לעמדת רבא רבו הגרסאות. נראה שההיגיון נותן לפצל בין בעלות על הקרקע לבין הפירות,⁴⁹⁶ ואילו הצעת בעלי התוספות להוסיף גם בדברי רבא חילוק בין שבת קטנה לשבת גדולה חסרה מן הספר, ומכאן שהגרסא המתוקנת היא הרואה את הקרקע ככזו שבבעלות העבד, והפירות לרב.⁴⁹⁷

נראה שניתן להבחין בין עמדתו של אביי לעמדתו של רבא באמצעות היחסים השונים שהם מכוננים בין תשלום הנזק לתשלום השבת. אביי, כאמור, ראה בתשלום הנזק 'שבת גדולה'. מכאן, שלעמדתו, תשלומי הנזק והשבת מתארגנים על ציר משותף, כאשר הנזק (כלומר שווי היד או הרגל) הינו 'שבת גדולה', ולמעשה תמחור גדול יותר של כושר ההשתכרות. רבא, לעומת זאת, רואה את תשלום הנזק כתשלום 'הקרקע' ואילו השבת – כלומר יכולת העבודה – אכן קשורה אל הנזק, אך לא על אותו מישור, אלא כיפרי של אותו תשלום. הדברים קשורים לאופן בו זיהה רבא את היחסים בין תשלומי הנזק והשבת בריש הסוגיה, במקרים שונים.

הסתמא חותמת ומעירה כי מחלוקת אביי ורבא היא רק לגבי מקרה בו הפיחות הוא במשהו הנוגע לרבו, אך אם הפגיעה היא בקצה אוזנו או נחירו, הרי שהכל לעצמו. דברים אלו של הסתמא מחזקים דווקא את ההפרדה שבין הנזק לבין כושר ההשתכרות והשבת – בדומה לגילוח השערות מלעיל,⁴⁹⁸ יש כאן פגיעה פיזית בגופו של האדם שאין לה השלכות על יכולת העבודה שלו, ופיחות זה הוא נזק שאיננו בר התמרה לכושר השתכרות.

אם נסכם את סוגייתנו, הרי שניתן לזהות את מעורבותה האינטנסיבית של הסתמא בארגון המקורות וסידורם וכן בהתערבות בכל אחד משלביה, כאשר הרעיון המארגן את הסוגיה הוא העיסוק באופיו של תשלום הנזק דווקא, ולא של השבת גרידא. בחירה זו לכשעצמה יכולה ללמד על המתח הערכי שחושפת הסוגיה ביחס לתשלום הנזק – עד כמה מדובר בכושר השתכרות ועד כמה לפנינו ניסיון לראות את הנזק כמשהו אחר – בין אם קנס או ענישה עבור העבירה שבעצם החבלה, ובין אם כתשלום ופיצוי עבור ה'פיחות' שבגופו של האדם, פיחות שהינו אובייקטיבי וממשי ולא רק פונקציונלי וכלכלי.

מטבעם של דברים, הסתמא פורשת בפנינו מגוון של זוויות מבט בשאלה זו, וקשה לראות בסוגיה מהלך אחיד וקוהרנטי.

בפתיחתה הציגה הסתמא קול שראה את הנזק כתשלום שמפצה עבור כושר ההשתכרות העתידי של הנחבל, וזאת באמצעות שאלתה שהוחדרה לתוך הברייתא 'מידת הדין לא לקתה'. בהתערבותה בבעיית רבא היא הציגה את המורכבות שבין תפיסת הנזק כעונש על המעשה לבין תפיסת הנזק כפיצוי עבור כושר ההשתכרות, ובהצגת המקרה של המכה את אביו כ'גלחתי' כמו גם בדברי החתימה שלה אודות הפיחות באוזנו ונחירו של העבד, היא מציגה תפיסה לפיה הנזק לא קשור במהותו לאובדן כושר עבודה אלא לפגיעה בגוף באשר היא.

⁴⁹⁶ כמו שמצינו ביחס לאישה שנפלו לה נכסים שונים, שהקרקע שלה והוא אוכל פירות, ראו משנה כתובות, פרק ח', משנה ב'.

⁴⁹⁷ כאמור, כך באמת גרסת כתיי המבורג אחרי התיקון.

⁴⁹⁸ ליד הע' 488.

בנוסף, זיהינו בסוגיה את המגמה לשלב את אבות התשלומים כולם, הן בתוך בעייתו של רבא והן בתוך בעייתו של רבה, על אף שבשני המקרים ניכר היה כי מדובר במאמץ של הסוגיה, ולא בביאור טבעי. מבחינה ספרותית ועריכתית שילוב זה חיבר את הסוגיה להקשר הרחב ולמשנת 'החובל בחברו חייב עליו משם חמישה דברים', ומהזווית התוכנית היה גם הוא חלק מהבחינה של מקומו של תשלום הנזק ואופיו.

4.7 בושת

הסוגיה האחרונה על משנת הפתיחה של הפרק עוסקת בבושת. הדיון במשנה⁴⁹⁹ לגבי בושת מחולק לשלושה משפטים שונים. הראשון מהווה המשך לסגנונה של משנת הפתיחה, והוא הבוחן את אופן קביעת גובה התשלום של הבושת (ובמקביל לאמת המידה לשאר אבות התשלומים) – "בושת: הכל לפי המבייש והמתבייש". אחרי משפט זה מופיעות עוד שתי הלכות שונות לגבי הבושת - הראשונה בוחנת סובייקטים שונים כמבויישים ומביישים, ואילו השניה עוסקת במקרה של ביוש ללא כוונה. כבר ציינו⁵⁰⁰ כי חריגותיו של תשלום הבושת קלה לזיהוי על רקע התשלומים האחרים. ראשית, יש בה בושת חיוב התלוי במבייש ולא רק במתבייש, דין ייחודי על רקע התשלומים האחרים התלויים באדם הנפגע, או במדד אחיד לכל בני האדם באשר הם. בנוסף, נראה כי הבחנה זו בין הבושת לשאר התשלומים מודגשת גם בחלקים האחרים של המשנה – החלק האחרון הפוטר את הבושת במקרה שלא היתה כוונה, מבחין באופן מקביל את הבושת התלויה במבייש (וכוונתו, ומעמדו) משאר התשלומים הנובעים מעצם הסיטואציה של הנזק שנגרם לאדם. החלק האמצעי יכול גם הוא להיכרך למגמה זו. גם המבייש מי שבאופן פשוט אינו מתבייש, כגון הישן הסומא והערום,⁵⁰¹ הרי שיתחייב בתשלום – כי הבושת תלויה במבייש. באופן דומה, הישן שבייש פטור – וזאת בגלל העדר כוונה. בכך מנוגד תשלום הבושת לתשלומי הנזק האחרים, עליהם נאמר במשנה בפרק השני במסכתנו (משנה ו) אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן...

סוגיית הגמרא על אודות תשלומי הבושת מחולקת לשלושה חלקים גם היא. החלק הראשון עוסק ברישא של המשנה – 'הכל לפי המבייש והמתבייש'.⁵⁰² החלק השני עוסק בבושת של ערום, ואגבו של חרש שוטה וקטן ואילו החלק החותם עוסק במעמדו של הסומא.⁵⁰³

⁴⁹⁹ אמנם בדפוסים המשניות מחולקות לשתיים, אך בכת"י קויפמן כל הדיון לגבי בושת מופיע כמשנה אחת. הפניות רבות לעיסוק בנושא הבושה בעולמם של חכמים ניתן למצוא אצל אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 58, בהע' 6.

⁵⁰⁰ בדברינו אודות עריכת פרק המשניות באות ג', ועמדו על כך סבתו, תשע"ג, סביב הע' 31-32, וכן ולפיש, תשנ"ו.

⁵⁰¹ על משמעות הגדרת שלושת אלו כ'לא מתביישים' נעמוד להלן.

⁵⁰² על פי הנוסח הנדפס בתלמוד הבבלי, המשפט הראשון מהווה עדיין חלק ממשנת הפתיחה, אך שאר ההלכות שייכות כבר למשנה נפרדת.

⁵⁰³ במאמר ארוך שפרסמו לאחרונה, מנתחים אנגלנדר וקמיר את תפיסת הבושה והגוף אצל חז"ל, ומעמידים אותה נוכח תפיסות של מה שמכונה 'חברות בושה וכבוד'. מתוך דבריהם ניתן למצוא חוט מקשר בין המבוייש, הערום, החרש והסומא – ראו אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 3-62: 'הבושה היא מצב הנגרם כאשר הגוף החיצוני, שצריך להיות מכוסה בבגדים אינו מכוסה כמתחייב ונחשף לעין הזולת... בושה נגרמת גם כאשר הגוף החיצוני מאבד את שלמותו... בדומה, גם פגם באיברים המאפשרים מעברים בין ארבעת היסודות גורם לבושה. לדוגמה: עיוורון וחירשות הם מצבים שבהם העיניים או האוזניים פגומות ומונעות מן הנשמה לתפקד כהלכה באמצעות פתחי הגוף החיצוני. מצבים אלו גוררים בושה. בניסוח מוכלל, דומה שפגם בשלמותו של החיצוני נתפס כמבייש'.

א. הכל לפי המבייש והמתבייש

נפתח את עיוננו בסוגיה הראשונה, שעוסקת בכלל- 'הכל לפי המבייש והמתבייש'.⁵⁰⁴ סוגיית הגמרא שלפנינו הינה סוגיה סתמאית, ללא אמוראים הדוברים בה, וללא מקבילות בתלמוד הירושלמי. מגמתה המוצהרת של הסוגיה היא לזהות את התנא שעומד מאחורי העמדה ש'הכל לפי המבייש והמתבייש', ולאחר שלטענתה מדובר בעמדת רבי שמעון, היא עוברת לחפש את התנא שעומד מאחורי ברייתא עלומה העוסקת ב'נתכוון לבייש את הקטן ובייש את הגדול'. גם שם מתפתח דיון הנסמך על הברייתא שלפנינו, המביאה את מחלוקת התנאים המשולשת שבין ר"מ, ר"י ור"ש, ומסקנתו היא שמדובר בברייתא לדעתו של רבי יהודה. הצגה זו של הדברים מעוררת כמובן את שאלת המוטיבציה של הגמרא. מדוע על הסוגיה להניח שעמדת המשנה שלנו זהה לאחת העמדות בברייתא שמובאת מיד? מדוע לא נסבור שמדובר כאן בעמדה רביעית, קיצונית בתביעתה לסובייקטיביות של תשלומי הבושת? מכיוון הפוך נוכל לטעון כדברי הלבני⁵⁰⁵ ש'ייתכן מאוד שהגדרת בושת 'הכל לפי המבייש והמתבייש' הגדרה עתיקה היא והיא אליבא דכולי עלמא'. גם אם נאמץ עמדה לפיה החיפוש אחרי התנא ששונה את משנתנו הוא חיפוש רגיל וטבעי של הגמרא, עדיין נמצא שמהלך הגמרא, כפי שנראה לקמן, לא תמים במאמצו למצוא תנא שיעמוד מאחורי האמור במשנה, ומסקנות הדיון מוסיפות נדבכים חשובים להבנת הבושת ומהותה.

על זוית מסויימת במגמת הגמרא כבר העיר הלבני.⁵⁰⁶ לדבריו, מגמת הגמרא היא לשלול את הזיהוי של הרישא עם רבי יהודה, וזאת על מנת למנוע סתירה בין הרישא והסיפא של המשנה. יחד עם זאת הוא עצמו מעיר כי קיימים יותר מעשרה מקרים אחרים בתלמוד הבבלי שבהם הסוגיה כן טוענת שהמשנה מורכבת מדעות הפוכות, וממילא ניתן היה להעמיד את הרישא כרבי יהודה, ובעניין סומא לטעון שמסדר המשנה הכריע לא כרבי יהודה.⁵⁰⁷ ננסה, אם כך, לעמוד על מגמתה של הגמרא בעצם הצגת השאלה ובמגמתה בזיהוי המשנה עם אחד התנאים.

כאמור, הברייתא כוללת שלוש דעות של תלמידי רבי עקיבא:

דתניא⁵⁰⁸ וכולן רואין אותן כאילו הן בני חורין שירדו מנכסיהן, שהן⁵⁰⁹ בני אברהם יצחק ויעקב, דברי ר' מאיר
ר' יהודה אומר: הגדול לפי גודלו, והקטן לפי קטנו
ר' שמעון אומר: עשירים - רואין אותן כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהן, עניים - כפחותין שבהם

⁵⁰⁴ ניסוח זה מופיע גם במסכת כתובות, בפרק השלישי, אגב העיסוק בחובת התשלום של האונס והמפתה, והוא נשנה גם במסכת ערכין, בפרק השלישי, כאחד מהדינים שיש בהם 'להקל ולהחמיר' (כלומר, שאינם קבועים).

⁵⁰⁵ הלבני, תשנ"ג, עמ' שכב.

⁵⁰⁶ הלבני, תשנ"ג, עמ' שכא-שכב.

⁵⁰⁷ התלמוד מנסח מציאות זו בטופס 'סבר לה כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא', ראו אצל הלבני, שם, בהערת שוליים 13 בעמ' שכא.

⁵⁰⁸ כך מסתבר, וכך מופיע ברוב כתבי היד, ולא כגרסת הדפוסים 'דתנן', על אף שיש לה עד נוסח אחד בכת"י בולוניה.

⁵⁰⁹ בכת"י אסקוריאל נוסף 'לפי שהן'.

ראשית, נראה כי הברייתא לא עולה בקנה אחד עם המשנה בפשוטה. בעוד המשנה תלתה את הבושת בשני סובייקטים שונים- המבייש והמתבייש, הרי שהברייתא דנה במושא אחד בלבד.⁵¹⁰ שנית, נראה כי בדברי רבי מאיר ורבי שמעון ניתן לזהות הדהוד של דברי רבם, רבי עקיבא, המופיע בחלקו השני של הפרק.⁵¹¹

כזכור, דברי רבי עקיבא הובאו בתגובה לדברי המשנה שלאחר שהציגה 'מחירון' לתשלום עבור מעשי ביוש שונים, הוסיפה שיהכל לפי כבודו:

תלש בסערו רקק היגיע בו הרוק העביר טליתו ממנו פרע ראשה שלאשה
נותן לו ארבע מאות זוז והכל לפי כבודו
אמ' ר' עקיבא אפילו עניים שביש' רואין אותן כילו הן בני חורין שירדו מנכסיהם
שהם בני אברהם יצחק ויעקב

רבי עקיבא לא מקבל את האינדבדואליות של ההלכה הזו, ומורה שכבודו של כל אחד מישראל (ואפילו עני) הוא כשל בן חורין,⁵¹² וזאת בשל היותו בן אברהם, יצחק ויעקב. אם נסמך את הברייתא למשנתנו, נקבל מבנה זהה לחלוטין בדברי רבי מאיר –

בושת- הכל לפי המבייש והמתבייש
(רבי מאיר אומר): כולן רואין אותן כאילו הן בני חורין שירדו מנכסיהן
שהן בני אברהם יצחק ויעקב.

גם דבריו של רבי שמעון, הגם שאינם מקבילים לדברי רבי עקיבא, משקפים את מושגי רבו - עשירים - רואין אותן כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהן, עניים - כפחותין שבהם.

רבי שמעון אמנם מחלק בין עשירים לעניים, ובכך חולק על הזיהוי של ר"ע (ור"מ) שיכולן רואין אותן כאילו הן בני חורין, ולדבריו יש שתי מדרגות – האחת של העשירים, והשניה של העניים. יחד עם זאת, ניכר כי מדובר בתגובה מתוך השפה של רבי עקיבא (למשל השימוש במושג של 'בני חורין שירדו מנכסיהן'), ובהבחנה של בושת על רקע עושר ועוני.

חריג משניהם הוא רבי יהודה, המאמץ לו שפה אחרת. לדבריו (הקרובים ביותר לתלות הספציפית של התשלום במצבו של המתבייש, ולהדהוד של דברים אלו במשנה ט – 'הכל לפי כבודו'), הרי שהתשלום הוא לפי מצבו של האדם – הקטן לפי קטנו והגדול לפי גדלו. נראה אם כן שלפנינו שלוש עמדות ביחס לתשלום הבושת. בקצה האחד עמדת רבי יהודה התולה את התשלום במעמדו של כל אדם ואדם,⁵¹³ בקצה השני עמדת רבי מאיר הטוענת לתשלום אחיד

⁵¹⁰ מי שמתייחס לקושי זה ומנסה לתרץ אותו הוא הראב"ד, שהובאו דבריו בשיטה מקובצת: "לא ידענא האי יכולין אי קאי נמי על המבייש כמתבייש או על המתבייש לבדו, אבל קאמר שהם בני אברהם יצחק ויעקב מתחזי נמי שעל המבייש קאמר...". נראה כי לאמירה זו אין ביסוס בפשט הגמרא, והזיהוי בהמשך של הברייתא עם שיטתם של התנאים גם הוא עוסק רק במתבייש. כך עולה גם מהדמיון בין עמדת חלק מהתנאים לעמדת רבי עקיבא, דמיון שעליו נעמוד מיד. פירושו נוטה לפירושו של הגאון המובא גם הוא בשטמ"ק: "דתניא וכולן רואין אותן - כל המתביישים אף על פי שהן עניים רואין אותן כאלו הן בני חורין שירדו מנכסיהן לפי שהם בני אברהם וכו'".

⁵¹¹ בכך נוצרה כריכה ספרותית מיידיית בין משנת הבושת החותמת את החלק הראשון של הפרק לבין משנת הבושת הפותחת את החלק השלישי.

⁵¹² במקום אחר בתלמוד הבבלי מפרש רש"י 'בני חורין- מיוחסין'. (סוטה, מ"א ע"א). סבתו (תשע"ג) מתייחס לאור משנה ו' לבני חורין במשמעות של 'בני אצולה'.

לכל בני אברהם יצחק ויעקב, ובתווך עמדת רבי שמעון, שאיננה אינדבדואלית, ומאידך היא מכירה בפער שבין העניים והעשירים.

לאחר הבאת הברייתא, מבררת הגמרא את העמדות השונות:

מני השתא?⁵¹⁴

אי רבי מאיר, מתניתין קתני: הכל לפי המבייש והמתבייש,

ורבי מאיר: כולהו כהדדי⁵¹⁵ נינהו

אי ר' יהודה, דאמר הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו⁵¹⁶

מתניתין קתני: המבייש את הסומא - חייב,

ואילו ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת

אלא לאו רבי שמעון היא

אמרי⁵¹⁷ אפילו תימא ר' יהודה, כי קא אמר ר' יהודה סומא אין לו בושת - למשקל מיניה, אבל למיתבא ליה יהבינן ליה.

והא מדקתני סיפא: המבייש את הישן - חייב, וישן שבייש - פטור,

ולא קתני סומא שבייש פטור, מכלל דסומא לא שנא הכי ולא שנא הכי!

אלא מחוורתא, מתניתין רבי שמעון היא.

דחיית עמדת רבי מאיר היא פשוטה והיא נובעת מהאופי האינדבדואלי של דין המשנה ומהאחידות של דברי רבי מאיר. דחיית רבי יהודה היא לאור דעתו המופיעה בברייתא, שסומא אין לו בושת, ומכאן שהסתמא מזהה את הגמרא עם רבי שמעון. המשך הגמרא מדייק בעמדת רבי יהודה וביחס לסומא – שאין הבדל בין נתינה לו לנטילה ממנו, ועמדת רבי יהודה היא ש'סומא אין לו בושת' ואינו בכלל המביישים והמתביישים – ומכאן שהמשנה מועמדת כרבי שמעון.

כפי שהצבענו בניתוחנו, דיון זה של הסתמא דגמרא איננו טבעי – גם אם שאלת המוצא שלו נושאת טופס מוכר, הרי שמסקנתו המזהה בין דברי רבי שמעון למשנה, על אף שאלו לכאורה רחוקים מזו, אומרים דרשני.

נראה שמגמתה של הסתמא, כדברי הלבני, היא להציג את המשנה כמנוגדת לעמדת רבי יהודה, אך זאת לא רק מתוך רצון למנוע סתירה פנימית בתוך המשנה, אלא כדי לחדד את עמדת רבי יהודה המדיר את הסומא ממעגל הבושת, ותוך הנגדת עמדתו לעמדת ר"מ. בעוד ר"מ רואה את כולם כ'בני אברהם יצחק ויעקב', הרי שר"י סובר שהדברים תלויים בגודלו של האדם, ויתירה מכך, לטענתו, יש כאלו שמודרים בכלל ממעגל הדינים האנושי הכולל בושת. אם נשתמש בלשונו של רבי

⁵¹³ לא ברור מפשט דבריו של רבי יהודה האם ה'גדול' וה'קטן' מכוונים ל'עשיר' ו'עני' בדווקא, ויותר נראה שהכוונה לשאלת מעמדו של האדם – מעמד התלוי בין השאר בעושרו, אבל לא רק. ראו למשל מדרש ההלכה בספרא קדושים פרשה ב, דף מ"ה ע"א: "ולא תהדר פני גדול, שלא תאמר עשיר הוא זה בן גדולים הוא זה לא אביישנו ואראה בבושתו, עד כמה שאני מביישו לכך נאמר לא תהדר פני גדול".

⁵¹⁴ המילה 'השתא' נוספה גם בכת"י אסקוריאל ומינכן, אך חסרה בכת"י פירנצה ווטיקן.

⁵¹⁵ בדומה מופיע גם בכת"י אסקוריאל, ותיקן ומינכן. שונה מעט בדפוס שונצינו – 'בהדי הדדי'.

⁵¹⁶ כך גם בכת"י אסקוריאל ווטיקן. דברי רבי יהודה לא מופיעים בכת"י מינכן, פירנצה ובולוניה.

⁵¹⁷ המילה 'אמרי' מופיעה גם בכת"י אסקוריאל ולא בשאר כתבי היד.

יהודה – יש כאלו שהם כל כך קטנים, שאין לבושתם ערך. עמדה זו של רבי יהודה קשורה קשר הדוק להמשכה של הסוגיה, המתחקה אחרי התנא העומד מאחורי ברייתא נוספת:

תנו רבנן: נתכוון לבייש את הקטן ובייש את הגדול - נותן לגדול דמי בשתו של קטן, לבייש את העבד ובייש את בן חורין - נותן לבן חורין דמי בשתו של עבד.

למעשה, עוברת הגמרא לעסוק בהלכה האחרונה במשנה – זו הנוגעת לחובת התשלום בבושת רק כשהביוש נעשה במתכוון. לצד זאת, הדיון משתרשר מהחיפוש אחרי התנא העומד מאחורי משנתנו, וממשיך את השימוש בברייתא עם שלוש הדעות של תלמידי ר"ע. הברייתא המופיעה כאן הינה ברייתא המעצימה מאוד את מקומה של הכוונה ביחס לבושת. הגדרת התשלום של הבושת כתלויה בכוונתו של המבייש ולא בתוצאת מעשהו מהדהדת מאוד משנה מפורשת העוסקת בדיני הריגה⁵¹⁸

נתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם

לנכרי והרג את ישראל

לנפלים והרג בן קיימה פטור

...

ניתכוון להכות את הגדול ולא היה בה כדי להמית הגדול והלכה לה על הקטן והיה בה כדי להמית את הקטן ומת

נתכוון להכות את הקטן והיה בה כדי להמית את הקטן והלכה לה על הגדול ולא היה בה כדי להמית את הגדול ומת

פטור

אבל⁵¹⁹ ... נתכוון להכות את הגדול והיה בה כדי להמית את הגדול והלכה לה על הקטן ומת חייב

רבי שמעון אומר אפילו ניתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור

לכאורה יש פער בין הריגה לבושת - הבושת קיימת בין בקטן בין בגדול, והפער הוא בגובה התשלום, בעוד הכאה של קטן והכאה של גדול מחוללות תגובות שונות – האחד ימות והאחד לא, אך בכל זאת העיקרון המשותף בולט לעין – היחס הן בבושת והן בהריגה הוא לכוונת ההורג/מבייש, ולא לתוצאה. הדברים מובאים בפירוש בעמדתו של רבי שמעון שמצוטטת במשנה בסנהדרין כאומר 'אפילו נתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור', ובמקביל בסוגייתנו ביחס למבייש – 'נתכוון לבייש את זה ובייש את זה פטור'.

כאן מביאה הגמרא את הנימוק המזהה את עמדת ר"ש בהרג עם עמדתו בבושת:

מאי טעמא? כקטלא

מה קטלא עד דמתכוין ליה, דכתיב: וארב לו וקם עליו - עד שיתכוין לו

אף⁵²⁰ בושת נמי עד דמתכוין ליה, דכתיב: ושלחה ידה והחזיקה במבושיו - עד שיתכוין לו

⁵¹⁸ סנהדרין, ט, ד – ו.

⁵¹⁹ המילה 'אבל' לא מופיעה בכת"י קויפמן.

⁵²⁰ כך גם בכת"י אסקוריאל ומינכן. בכת"י ותיקן, פירנצה ובולוניה חסרה המילה 'אף'.

דברים אלו המופיעים כאן לשיטת ר"ש, נוכחים באופן חלקי במדרש התנאים לדברים, לפרשת
הניצים והאשה האוחזת במבושים: ⁵²¹

להציל את אישה

ר' אומי לפי שמצינו שיש מזיקין בתורה שעשה בהן שאין מתכוין כמתכוין יכול אף כאן
ת"ל והחז' במבשיו עד שתהא מתכוונת
מגיד שאינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוין
מיכאן אמ' המבייש את הישן חייב וישן שבייש פטור...

רבי במדרש התנאים מבחין בין הבושת לשאר הנזיקין, שבהם אינו חייב עד שיהיה מתכוון, בעוד
בבושת חייב רק כשמתכוון. אך יש לשים לב שסוגייתנו צועדת מעבר לאמור במדרש התנאים.
מדרש התנאים חילק בין הנזקים לבושת, ואילו הסוגיה אף השוותה את הבושת לרצח. ⁵²² השוואה
זו של הבושת לרצח הינה בעלת משמעות עמוקה – וכפי שכבר ראינו בסוגיות קודמות. הראיה של
ביושו של אדם כפגיעה בנפשו, ואולי כפגיעה אנושה בנפשו, מעצימה את העצמה של הפגיעה
שבבושת, ובמובן מסויים מייחסת לבושת איכויות שחורגות מאלו של החבלה הרגילה, שהסוגיות
הקודמות הקפידו לציין שאיננה כהריגה. בכך ממשיכה הסוגיה מגמה שזיהינו כבר בסוגיות
קודמות, להציב את הבושת כחריגה משאר התשלומים, ולהבליט את שונותה ותקפותה.

שוב לניתוחה של הסוגיה ולחיפושה אחרי התנא שעומד מאחורי הברייתא המצוטטת. לדבריה,
הברייתא הזו לא עולה בקנה אחד עם אף אחת מעמדות התנאים - ר"מ לא מחלק בין קטן
לגדול ⁵²³ בשל קביעתו הנורמטיבית האחידה, בעוד הברייתא מפלגת בין קטן וגדול, ר"ש לא מחייב
בכלל ללא כוונה, ואילו זיהוי רבי יהודה עם הברייתא נשלל לאור עמדתו ביחס לעבדים – שאין
להם בושת.

טרם נתקדם לפירושה של הגמרא, ניתן את דעתנו על מגמה אפשרית של הגמרא והיא חידוד
עמדתו של רבי יהודה. רבי יהודה, שכזכור הדיר את הסומים ממעגל הבושת, עושה זאת גם ביחס
לעבדים – וטוען שאין להם בושת. אמנם, הסוגיה תציע להעמיד את הברייתא כשיטתו, תוך טענה
שלדבריו עדיין ניתן לשום כעבד ⁵²⁴ (תוך תשומת לב לכך שהמקרה בפועל הוא של ישראל שבייש
ישראל), ובכל זאת, ניכרת עמדתו העקבית של ר"י, הרואה במעגל בעלי הבושת מעגל שמוצאים
ממנו הסומים והעבדים. בכך מופיע בפרקנו אחד הנושאים שייבחנו בסיומה של העבודה – היחס
לדמויות הקצה של החברה, כפי שהוא משתקף בפרק ובפרט בדיני החובל. עמדתו של רבי יהודה

⁵²¹ מדרש תנאים לדברים, כה יא, עמ' 168.

⁵²² דברים דומים מופיעים בבבלי סוטה ד' עמוד ב: "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, ואמרי לה אמר רב חנא בר
ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך
כבשן האש ואל ילבין פניו חבירו ברבים". מדברי בעלי התוספות במקום עולה כי מדובר בהנחיה הלכתית לכל דבר,
ומדבריו של רבינו יונה (שערי תשובה, שער ג' ס"י קלט) עולה אף שהמקור להנחיה קיצונית זו הוא האיסור להרוג את
זולתו אף אם מדובר במקרה של "הרג ואל יעבור", וזאת כי: "אבק הרציחה, הלבנת פנים, כי פניו יחורו ונס מראה
האודם, ודומה לרציחה". למרות זאת, פוסקי ההלכה לא ראו כולל זה הנחיה הלכתית אלא דברי אגדה, ראו
למשל הדיון בשו"ת מנחת שלמה, חלק א' סימן ז', ובשו"ת יביע אומר, חלק ו', יורה דעה, סימן י"ג.

⁵²³ ולהבנת הסוגיה בשלב זה הכוונה לגדול וקטן בנכסים, כלומר לעשיר ועני.

⁵²⁴ ניתן לראות בכך שהסוגיה מחלקת בין השומה בעבד לבין התשלום לו הדהוד מסויים לשתי סוגיות קודמות בפרק
– ראשית, הסוגיה השניה שעסקה בחוסר היכולת לגבות, אלא רק לאמוד (בדברי רבא 'דאי תפס'), ושנית, דברי
הסתמא שהופיעו בסוגיית שבת, שבחנו את שאלתו של רבא כעוסקת בין השאר במקרה שאמדהו ולא שילם.

חשובה ומשמעותית בנושא זה, והסוגיה מציבה אותה באופן חד ובולט כבר בפתיחת העיסוק בשאלת הבושת.

מהלכה האחרון של הגמרא הוא בטיעון שאף ר"מ מתיישב עם הברייתא, וזאת כי מדובר על גדול ממש' ולא על גדול בנכסים. מעניין כי משפט זה הוא המשפט היחיד בפרק (חוץ מסוגית הפתיחה) בו מופיעה המילה 'ממש',⁵²⁵ וייתכן ויש כאן מעין סגירה של משנת הפתיחה. הפתיחה היתה בהכרזה שיעין תחת עין ממון' ולא 'ממש' ואילו הסיום הוא ב'קטן ממש' ולא 'קטן בממון'.⁵²⁶

בשולי הדברים, תוך שהיא בודקת האם אכן קטן הינו בר בושת, מטרימה הגמרא את דברי רב פפא אודות היותו של הקטן בר בושת, דברים שיובאו בהמשך ויוצרים זיקה ספרותית בין הסוגיה הזו לסוגיה הבאה. נעיר רק שגם הקטן, כמו העיור, העבד והעני שהופיעו בסוגיה לעיל, הינו דוגמה לדמות 'קצה' שהפרק מתייחס אליה לא מעט.

לסיכום, סוגיית הפתיחה למשנת הבושת הינה סוגיה סתמאית נטולת דיונים אמוראיים, הנוצרת משני נסיונות לא מובנים מאליהם לזהות בין ברייתת תלמידי רבי עקיבא לבין משנתנו ולבין ברייתא נוספת.

נסיונות אלו חושפים בפנינו את עמדת רבי יהודה, שמחד תולה את הבושת במצבו של האדם, אך מאידך, טוענת להוצאתם של הסומים והעבדים ממעגל בני הבושת. אל מול עמדה זו מוצגת עמדת רבי מאיר, המזכירה את עמדת רבי עקיבא, הרואה בכל אחד מישראל 'בן אברהם יצחק ויעקב', ועמדת רבי שמעון שמחדדת את האחריות של המבייש ואת הכוונה כמכוננת את החיוב בבושת, וזאת בהקצנה שבהשוואה שבין הבושת לרצח (שכאמור, הובחן מנזקי הגוף).⁵²⁷

ב. בושת ערום, ישן, חרש, שוטה וקטן

להבדיל מחלקה הראשון של הסוגיה, הרי שחלקה השני מכיל דיונים אמוראיים שונים שעל גביהם ניכרת מלאכת העריכה של הסתמא דגמרא. חלק זה נסוב על הציטוט מן המשנה הנוגע למבייש את הערום והישן, והוא מתגלגל לבושתם של חרש שוטה וקטן. הגמרא פותחת בציטוט ברייתא (המופיעה גם בתוספתא), המפרטת לגבי חובת התשלום למבייש את הערום, ומבחינה בינו לבין המבייש את הלבוש :

תנו רבנן: ביישו ערום - חייב, ואין⁵²⁸ דומה ביישו ערום לביישו לבוש
ביישו בבית המרחץ - חייב, ואין⁵²⁹ דומה ביישו בבית המרחץ לביישו בשוק

⁵²⁵ לשם השוואה, בתלמוד הבבלי כולו מופיעה המילה 'ממש' 2166 דפים שונים, בחלקם יותר מפעם אחת. במסכתנו יש עוד 8 הופעות שונות, בפרקים אחרים.

⁵²⁶ מבחינה אלגורית, ניתן לראות איך ביחס לנזק הגופני, נטייתה של הגמרא היתה לכיוון ה'ממון' שאינו 'ממש', ואילו דווקא ביחס לבושת הסוגיה בוחרת ב'ממש' ולא בממון (כלומר ב'נכסים'). זאת כמובן בהיפוך גמור למה שנראה לעיניים כמשוויים את הנזקים – הנזק הפיזי הוא ריאלי, בעוד הבושת איננה ניכרת לעיניים.

⁵²⁷ ניתן לראות במחלוקת בין תלמידי רבי עקיבא ביטוי לשאלה הערכית, היש לכל ישראל מעמד שווה בזכות מוצאם הנכבד המשותף, או שמא יש להתחשב במעמדות הקיימים בחברה ואולי אף בהבדלים אינדיבידואליים של מעמדות שונים, או בין שני אנשים ספיצים שונים, דבר שממנו נובעת המשמעות לשאלה 'את מי נתכוון לבייש'.

⁵²⁸ כך גם בכת"י אסקוריאלי. בשאר כתבי היד 'ואינו'.

⁵²⁹ כנ"ל בהע' קודמת.

מהלכה הראשון של הסוגיה הוא תמיהה - 'ערום בר בושת הוא?' תמיהה שחוזרת גם ביחס לבית המרחץ – 'בית המרחץ בר בושת הוא?'

שתי תמיהות אלו זוכות לתגובות דומות מדברי רב פפא – תגובות שיש בהן העמדות המבארות את ה'ערום' ואת 'בית המרחץ' כמקרים אחרים ממה שניתן היה להבין מלכתחילה.⁵³⁰ כך מובאים דברי רב פפא בשולחן ערוך,⁵³¹ להלכה:

המבייש את הערום או מי שהוא בבית המרחץ, פטור.

נשבה בו הרוח והגביה בגדיו ונראה ערום, ובא אחר והוסיף בהפשטתו, חייב בבשת...

וכן אם הגביה בגדיו לירד לנהר, או שעלה מנהר, וביישו, חייב

כלומר, בניגוד לעולה מדין המשנה, הרי שהמבייש את הערום פטור, והמקרה בו חייב המבייש את הערום הוא רק מקרה מיוחד בו האדם כבר החל להיחשף בעירומו בעקבות הרוח, או בעצמו (בכוונה לירד לנהר), והמבייש הוסיף בהפשטתו.⁵³² המשמעות, כדברי אנגלנדר וקמיר, היא ש'בעולמם של חכמי המשנה גוף חשוף אינו נטול הדרת כבוד. הוא אינו בבחינת בושה המונעת את האפשרות שצד ג' יביישו ויגרום לו בכך נזק... בעולמם של חכמי התלמוד אי אפשר לבייש את האדם העירום כי הוא, בהגדרה, כבר שרוי במצב של בושה'.⁵³³

נראה כי הסתמא מציגה את עמדתה בתמיהת הפתיחה של הסוגיה. תמיהה זו, שנקל לראות בה ביקורת על דין המשנה המחייבת את המבייש את הערום, מניחה כי אדם שאינו לבוש אינו מוגדר כ'בר בושת'.⁵³⁴ תמיהה שכזו מופיעה (מלבד בסוגייתנו ביחס לקטן) בעוד מקום אחד, והוא בסוגיית כתובות ס"ו ע"א, כתגובה להתקפת רבא בר רב חנן:

מתקיף לה רבא בר רב חנן: אלא מעתה, בייש סוסתו של חברו, ה"נ דבעי למיתן ליה בושת?

וסוס בר בושת הוא?

התמיהה 'וסוס בר בושת הוא' משקפת את הזיקה העמוקה שבין הבושה לבין האנושיות. הגדרת האנושיות הבסיסית היא ככזו הבאה בבגדיה, ואילו הערום כמוהו כסוס – שאינו בר בושת.

הבושה מפני העירום מופיעה בסיפור התשתיתי של אדם וחווה בגן העדן, בפרשת בראשית:⁵³⁵

וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ... וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֹאנֶה הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל וַתִּקַּח מִפְּרִי וַתֹּאכַל וַתֵּתֶן גַּם לְאִשָּׁה עִמָּה וַיֹּאכְלוּ. וַתִּפְקְחֶנָּה עֵינֶי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֻמִּים הֵם וַיִּתְּפְרוּ עֲלֵהּ תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חִגְלֹת. וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹקִים מְתִלְלִים בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹקִים בְּתוֹךְ עֵץ

⁵³⁰ ואכן, התוספתא בפשוטה ממשיכה את הלכת המשנה וממנה עולה שיש בושת לערום. ראו גולדברג, תשס"א, עמ' 171 ובתוספתא כפשוטה, עמ' 100.

⁵³¹ חושן משפט, ת"כ, ל"ד.

⁵³² בהבנת המקרה של 'ביישו על גב הנהר' ראו תוספתא כפשוטה, עמ' 100, המפנה גם להסברים אחרים (הובאו בשיטה מקובצת כאן).

⁵³³ אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 73.

⁵³⁴ בעלי התוספות טענו כמובן מאליו שגם אדם ערום שיוקרים עליו או סוטרם על פניו, מתבייש, ויש לו זכות לגבות תשלום עבור בושתו זו.

⁵³⁵ המובא להלן בין פרק ב', כ"ה- פרק ג' כ"א.

הַגֵּן. וַיִּקְרָא ה' אֱלֹקִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה. וַיֹּאמֶר אֶת קִלְעֵךְ שָׁמַעְתִּי בְּגֵן וַאֲיָרָא כִּי עֵירָם אֲנִי וְאֶחָבָא. וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עֵירָם אֶתָּה הֲמֵן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לְבַלְתִּי אֲכָל מִמֶּנּוּ אֲכָלְתָּ... וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹקִים לָאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׂם

הסיפור נפתח בהצבעה על היותם של אדם וחווה עירומים ונטולי בושה, אחד משיאיו הוא מודעותם של אדם וחווה לעירומם והתחבאותם מפני ה', וסיומו הוא במחווה האלוהית שבנתינת כתנות העור לאדם ולאשתו.

ניכרת הזיקה שבין הבושה והמודעות, ויותר מכך – בין הבושה וההויה האנושית,⁵³⁶ הסובייקט הוא זה אשר יכול להתבייש.⁵³⁷

זכיייתו של האדם להיות בן דעת באה כאחת עם רגש הבושה, ובמובנים רבים גם יכולתו האנושית לזהות את עצמו כסובייקט ולדבר מתחוללת ברגע זה בו הוא מבחין עצמו ומכסה את עצמו. בלשונה של בן נפתלי⁵³⁸ 'גילוי העירום... מתלכד עם היכולת לומר 'אני', עם לידתו של הסובייקט האנושי כסובייקט מדברי'.

עמדה זו ביחס לעירום מופיעה בכמה מקומות בדברי חז"ל.⁵³⁹ כך למשל בתוספתא ברכות:⁵⁴⁰

הרי שהיה עומד בשדה ערום או שהיה עושה מלאכתו
הרי זה מכסה את עצמו בתבן ובקש ובכל דבר וקורא,
אף על פי שאמרו אין שבחו של אדם להיות עומד ערום
שכשברא הקדוש ברוך הוא אדם לא בראו ערום שני בשומי ענן לבושו וערפל חתלתו
בשומי ענן לבושו- זה השפיר, וערפל חתלתו- זה שליא
הרי שהיתה מטפחת של בגד ושל עור חגורה על מתניו, הרי זה קורא
בין כך ובין כך לא יתפלל עד שיכסה את לבו

על אף שהתוספתא מתירה לאדם לקרוא ק"ש ולהתפלל ערום, ובלבד שיכסה עצמו בתבן, הרי שהיא מציינת ש'אין שבחו של אדם להיות עומד ערום'. התוספתא המניחה שכבר בבריאתו של האדם על ידי הקב"ה הוא נברא בבגדים מלמדת שיש בלבוש משהו מהותי לכבודו של האדם ולהגדרתו ככזה, בניגוד לפשטם של הכתובים המלמדים על בריאת האדם בעירומו, עד לגירושו מגן העדן.

מכיוון אחר ניתן לראות את דברי הספרי ביחס לעמים הנוהגים להתהלך עירומים בשוק

ואני אקניאם בלא עם...

דבר אחר אלו הבאים מברבריא וממרטניא ומהלכים ערומים בשוק

אין לך אדם בזוי ופגום בעולם אלא המהלך ערום בשוק⁵⁴¹

⁵³⁶ על פי פון ראד, מתורגם ומובא אצל שפירא, 2009, עמ' 44. עוד על היבטים של בושה ועירום במקרא ראו שם, עמ' 44-45.

⁵³⁷ 'הבושה היא לא פחות מאשר הרגש היסודי של להיות סובייקט', אגמבן, 2007, עמ' 125.

⁵³⁸ בן נפתלי, 2008, עמ' 5.

⁵³⁹ למקורות נוספים ודיון בדבר הבגדים בעולמם של חכמים, ראו אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 7-66, ובהמשך בעמ' 71 על העירום כמבוזה.

⁵⁴⁰ פרק ב הלכה יד.

הגדרת מי שמהלך ערום בשוק כ'בזוי' ו'פגום' גם היא מצטרפת ליחס כמעט לא אנושי לאדם הערום.

מקור אחרון שנביא בהקשר זה הוא הדברים של הגמרא בעקבות דברי רב יהודה במסכת ברכות כ"ה ע"ב: 'נכרי ערום אסור לקרות קריאת שמע כנגדו'.

הגמרא טוענת שחידושו של רב יהודה הוא דוקא בנכרי, וזאת כי ניתן היה לראות את הנכרי העירום כחמור, לאור הזיהוי ביחזקאל כ"ג בין הגויים לחמורים: "אשר בשר חמורים בשרם", אלא שמחדש רב יהודה שגם מול הגוי קיים איסור לקרוא קריאת שמע, כי מדובר בערוה שהיא מאפיין אנושי ולא דוקא יהודי. כאן מתחדד הפער בין החמור לאדם. הבהמה המסתובבת בעולם ללא בגדים איננה בזויה, ואין היא נתפסת כ'ערוה'. העירום האנושי בזוי אף מהבהמיות, שהרי האדם (בטבעו, ומברייתו, כפי שראינו בתוספתא מברכות) נועד להתהלך לבוש, וממילא היותו ערום מהווה פחיתות ופגימה באנושיותו.

לאור המקורות הללו, נראה שהסוגיה ממשיכה לבחון את גבולות ההגדרה של ה'אנושיות' הבאה לידי ביטוי בתשלומי הבושת. כפי שראינו החל מתחילת הפרק, ניתן לזהות עיסוק נרחב, סמוי וגלוי, בשאלת הגדרת האנושיות באשר היא. סוגייתנו תורמת להגדרה זו את הלבוש והכבוד האנושי הבסיסי, שבלעדיהם משול האדם כבהמה וכסוס או חמור.⁵⁴²

המשכה של הסוגיה נוטש את העיסוק בערום, ועובר לדיון לגבי הישן, דיון שמעמיק את הגדרת היסוד של 'מהי בושה'. הדברים נובעים משאלתו של רבי אבא בר ממל, אמורא ארצישראלית בדור השני, 'ביישו ישן ומת מהו'.⁵⁴³ רב זביד ורב פפא, תלמידי רבא מהדור החמישי בבבל, שכבר הופיעו בפרקנו, חולקים בהבנת השאלה וממילא בהבנת הבושה ומהותה. על גבי הסבריהם של רב זביד ורב פפא, מוסיפה הסתמא דגמרא קושיות ותירוצים שמעשירים את תמונת הבושת העולה בסוגייתנו.

רב זביד מציג את התלבטותו של רבי אבא בר ממל כהתלבטות שבין 'כסופא' לבין 'דאזיליה'.⁵⁴⁴ למעשה, השאלה היא האם ביושו של האדם מתרחש בחפיית פניו כשהוא מוצג בבושתו לעיני האחר (וממילא אדם שמת ולא ידע על בושתו, לא חפו פניו, ואין כאן חיוב תשלום בושת), או שהבושת איננה תלויה ידיעתו של האדם אלא היא נגזרת ממעשהו של המבייש וממבטם של האחרים הרואים את היחיד המבויש. אם כך הוא, הרי שאדם שבויש, אף על פי שלא ידע, הוזל ונפגע, וממילא חובת תשלום הבושת עבור המעשה הפוגע במקומה עומדת.

⁵⁴¹ ספרי דברים, האזינו, שכ, עמ' 367.

⁵⁴² להיבטים שונים ביחס לכבוד האנושי (ולהבחנות הנובעות מהביטים אלו) ראו קמיר, 2005.

⁵⁴³ בעלי התוספות עמדו על כך כי הסוגיה מתעלמת מדברי רב ששת המופיעים בסנדרהין פ"ה ע"א ובהם מובאת דעתו שביישו ישן ומת חייב. נראה כי הסוגיה בונה על גבי שאלתו של רבי אב בר ממל פיגומי שמטרתם לבחון את הגדרות הבושה ולא רק את ההכרעה ההלכתית במקרה זה, ומתוך כך היא מביאה הצגות עקרוניות של ההתלבטות ולא הכרעות הלכתיות בשאלה זו.

⁵⁴⁴ בכתבי היד השונים מופיעה הטיה שונה של המילה. 'דאזיליה' (בכת"י ותיקן), 'דאזילי' (אסקוריאלי), או 'זילותא' (פירנצה ומינכן). בחלק מכתבי היד אף נוספו המילים 'באפי אינשי'. מסורת זו מדגישה עוד יותר את הפער בין הכיסופא, שנראה כמשהו התלוי באדם המבויש, ובחפיית פניו, לבין ההזלה, שהיא תלויה המבט של האנשים המתבוננים מן הצד באדם המבויש.

בעקבות דבריו של בנימין גרוס,⁵⁴⁵ נראה שאפשר להציג את התלבטותו של רב זביד במונחיהם של שני הוגים מודרניים – הגל וסרטר.⁵⁴⁶

מחד, עמדתו של הגל רואה את הבושה כהתעוררות התודעה וגלוי מצבו הדל של האדם. בלשונו של גרוס מדובר ב'מצב רפלקסיבי הדוחף את האדם לחרוג אל מעבר לטבע ולעצב את עצמו כיצור תרבותי'.⁵⁴⁷ הבושה אליבא דהגל מתבטאת בפעולת התבונה, ובלשונו הוא מדובר ב'מודעות הרוח לחרותה ומכאן ממושה של חרות זו'.⁵⁴⁸ נראה כי הצד של הבושה כ'כיסופא' כורך גם הוא את הבושה עם המודעות והתבונה של האדם, וממילא אדם שמת, הרי לא היה מודע למצבו וממילא לא התבייש.

מהעבר השני, מציג גרוס את עמדתו של סרטר הרואה את הבושה כהיבט יסודי של קיומו של האדם על רקע מבטו של הזולת. הבושה היא בושה לפני מישהו.⁵⁴⁹ יש להדגיש כי אצל סרטר הבושה חורגת מהרגש המקומי שבראייתי בעירוני או בקלקלתי בפני הזולת, והיא מועצמת לכלל התחושה שבהיותי נתפס במבטו של האחר:

הבושה איננה אלא ההרגשה הקדמונית שישותי נמצאת בחוץ, מעורבת בישות אחרת, ובתור שכזו היא חסרת כל הגנה, מוארת על ידי האור המוחלט, הבוקע מסובייקט טהור: זו המודעות לכך שאני ללא כל תקנה מה שהייתי מאז ומתמיד, "בהשהיה", כלומר על פי הדפוס של "עדיין לא" או של ה"כבר לא". הבושה הטהורה אינה ההרגשה שהינך אובייקט מגונה זה או אחר, אלא באופן כללי ההרגשה שהנך אובייקט, כלומר: ההרגשה שאני מזהה את עצמי בתוך הישות הפגומה, התלותית והקפואה הזו שהנני בשביל האחר.⁵⁵⁰

נראה כי ניתן לראות את הזווית של ה'זילות' בהשראת תיאורו של סרטר את הבושה, ומכאן שמשמעה של הבושה הוא תמיד בעיני האחר. אם כך הוא, הרי שגם אדם שמת יכול להיות מבוייש בעיני האחר.⁵⁵¹

יחד עם זאת, ניכר כי עמדתה של הגמרא ביחס לביוש הזולת לא נשענת אך ורק על המבט של האחר או האחרים שרואים אותו מבוייש, אלא יש כאן הדגשה של המעשה הפוגע של המבייש. בעוד עמדת ה'כיסופא' תראה את מעשה הבושה כתלוי באדם ובמודעותו, הרי שעמדת הזילות 'מדלגת' על התודעה של המתבייש, ורואה את מעשה הבושה כפגיעה שפוגע המבייש בפני אחרים. בכך, ייתכן וחושף רב זביד את ה'נפקא מינה' העולה מבין שני חלקי הדין של המשנה – 'הכל לפי המבייש והמתבייש' – מצד המבייש, הרי שזילות יש כאן, ואילו מצד המתבייש, הרי שיכיסופא אין כאן.

⁵⁴⁵ גרוס, תשמ"ט.

⁵⁴⁶ כמובן שאין הכוונה לזהות בין העמדות שמוצגות בפיו של רב זביד לבין מושגים של הוגים מודרניים, אלא רק להעשיר את השפה והפרשנות של דברי רב זביד בהקשרים בני זמננו.

⁵⁴⁷ גרוס, תשמ"ט, עמ' 338.

⁵⁴⁸ מתוך הפנומנולוגיה של הרוח, כרך 1 עמ' 71, מצוטט ומתורגם אצל גרוס, הע' 26.

⁵⁴⁹ הישות והאין, עמ' 265, מצוטט אצל גרוס עמ' 340.

⁵⁵⁰ סרטר, 2007, עמ' 114.

⁵⁵¹ סרטר, 2007, מדגיש כמובן שהבושה תלויה במודעותו של הסובייקט למבטו של האחר וממילא הוא מבחין בין המתים לבין החיים – ראו עמ' 133: 'רק המתים יכולים להיות תמיד אובייקטים מבלי להפוך לעולם לסובייקטים, שהרי למוות אין פירושו לאבד את האובייקטיביות שלנו בלב העולם... אלא פירושו לאבד כל אפשרות שניחשף כסובייקט לפני אחר כלשהו'.

אל מול הצגת ההתלבטות באופן זה על ידי רב זביד, הרי שרב פפא מציע התלבטות אחרת – והיא בין בושת המשפחה לבושתו של האדם (או בלשונה של הגמרא – בין 'כיסופא דידיה' לבין 'כיסופא'⁵⁵² דבני משפחה). נראה כי רב פפא לא מקבל את הראיה של הבושת כמנותקת מהחוויה של המתבייש, והוא מבין את דברי רבי אבא בר ממל כנסובים על השאלה מיהו המתבייש – האדם או בני משפחתו. אל מול רב זביד שהציג קוטב אפשרי של זילות שמנותקת מהמתבייש, הרי שרב פפא רואה את הסובייקט המתבייש כזה שמגדיר את תשלום הבושת, יהיה זה האדם עצמו או בני משפחתו.⁵⁵³

בעריכתה את הסוגיה, מפרידה הסתמא בין עמדת רב זביד לעמדת רב פפא, בדיון פנימי בשני צדדי ההתלבטות – ראשית, היא מציעה לפרוך את ההתלבטות בעזרת ברייתא העוסקת בחרש, שוטה וקטן:

ת"ש:⁵⁵⁴ חרש וקטן יש להן בושת, שוטה אין לו בושת

עוד טרם נפנה לניתוח הברייתא נעיר שהשילוש של 'חרש שוטה וקטן' הוא מן המפורסמים והמקובלים בספרות התנאית. שלושת אלו הינם חסרי הדעת (משנה, ערכין, א, א) ולדבר יש השלכות רבות על רמת חיובם במצוות פולחניות⁵⁵⁵ כמו גם במסחר ובנזקים.⁵⁵⁶ בהמשך פרקנו אף תופיע משנה שתציין את שלושת אלו יחד ותגדיר אותם ככאלו שיפגיעתם רעה, החובל בהם חייב והם שחבלו באחרים פטורין".

נראה שהעיסוק כאן בבושתם של החרש השוטה והקטן משלים את הדיון בחבלה בהם. בכך משלימה הגמרא את ההשוואה שנוכחת בפרקנו בין החבלה לבושה, ובוחנת במקביל למשנה שעמדה על תשלומי הנזק והחבלה בחרש שוטה וקטן, את תשלומי הבושת. יש בכך, כמובן, גם תוספת לעיסוק בדמויות שבאמצעותן בוחן הפרק את גבולות האנושיות ואת הגדרותיה – ושאלת הבושת של החרש השוטה והקטן משמעותית מאוד בהקשר זה.

מכל מקום, הברייתא מחלקת בין החרש והקטן שהינם ברי ביוש, לבין השוטה – שאינו כזה. הבחנה זו וההתייחסות לשוטה כפחות מהחרש והקטן מוצאת לה מקבילה מסויימת בדברי הסוגיה במסכת שבת, דף קנג עמוד א', העוסקת באדם שעוד טרם נכנס לתחום העיר, החשיך עליו יומו ונכנסה השבת, ועליו למצוא פתרונות יצירתיים לכיס המעות שבידיו. ברור לה לגמרא שאם ניצבות בפניו האפשרויות לשים את הכיס על חמור, או בידיהם של חרש שוטה וקטן – יניח על החמור.

מאי טעמא - הני אדם, האי - לאו אדם.

⁵⁵² ובכת"י פירנצה ובולוניה – 'פגם משפחה'. השימוש במושג זה (שנראה מתאים פחות מאשר 'כיסופא' כמו שמופיע בשאר כתבי היד, ושמשמר את הזיקה למושג המקביל – 'כיסופא דידיה') מהדהד מקומות נוספים בתלמוד הבבלי, והוא יופיע גם בפרקנו בדברי רבי אושעיא בדף צ"ג ע"א. מעניין שרב פפא משתמש בנימוק זה בכדי להסביר את איסורם של חכמים לאפשר לאדם שחלה ורפואתו היתה לספר מאחורי הגדר עם פנויה, ואומר 'משום פגם משפחה', ראו סנהדרין ע"ה ע"א. קריאה שכזו מקרבת את הבושת אל הפגם הממשי, ומזכירה את הדיון ביחס לאונס ומפתה המשלם 'בושת ופגם'. הפגם נראה כבעל השלכה ממונית על יכולת הרווח העתידית של המשפחה.

⁵⁵³ ניתוח מרחיב של תשלומי הבושת כתשלומים משפחתיים ניתן למצוא במאמרו של אדלמן, תשע"א.

⁵⁵⁴ בכת"י מינכן, פירנצה ובולוניה מופיע רבי כבעל המימרא. בכת"י אסקוריאלי וויתקן הברייתא מופיעה כמו בגרסתנו, ללא דובר. בהמשך הסוגיה, תופיע הברייתא שוב, והפעם כן עם ציון שמו של רבי כבעל המימרא. אמנם בדפוסים מופיע 'רבי מאיר', אך אין אזכור לכך באף אחד מכתבי היד. וראו הלבני תשנ"ג, עמ' שכב.

⁵⁵⁵ למשל, אינם בני חיוב בשופר (ראש השנה, ג, ח), מגילה (מגילה ב, ד) ראייה (חגיגה א, א) ועוד. להשלכת פטורם של חרש שוטה וקטן על תפיסת ה'נורמה הבסיסית' בהלכה ראו סילמן, תשנ"ה-תשנ"ו.

⁵⁵⁶ ראו למשל את הדיון לגבי שור של אלו שנגח או נגח (בבא קמא, ד, ד).

אך כאשר אין חמור, הרי שהשוטה הוא בעל המעמד האנושי הנמוך ביותר:

חרש ושוטה - לשוטה, שוטה וקטן - לשוטה.

כלומר, מבין השלושה, החרש והקטן הינם בעלי איזושהי דעת, וממילא קרובים הם להגדרת 'אדם' יותר מהשוטה.⁵⁵⁷

דרך ברייתא זו בוחנת הסוגיה את ההתלבטות המהותית ביחס לבושה, במונחיו של רב זביד – האם היא 'כיסופא' או 'זילות', כשהכלי הוא הנגדה בין הלכת הקטן (שיש לו בושת) לשוטה (שאינו לו). הקטן שיש לו בושת אך הוא חסר דעה, מלמד כי הבושת היא תלויה מעשה המבייש והמבט החברתי, הזילות והזלזול. מאידך, ניתן היה לצפות שגם השוטה הוא אמור היה להיות בכלל המועדים לזלזול, אלא שהסתמא מחדשת 'שוטה' אין לך בושת גדולה מזו'. משמעות האמירה הזו היא שיש מקרים שאף מעשהו של האדם בצירוף המבט החברתי לא יכולים לפגוע באדם. בכך, כאמור לעיל, מוגדר השוטה לא רק כאדם נטול דעת, אלא כמעט כילא אדם'.

לסיום החלק הזה מנסה הסתמא לפשוט שהטעם לא יכול להיות 'כיסופא', וזאת בגלל הקטן שאינו בר כיסופא, וכדחיה היא מביאה את דברי רב פפא שכבר הופיעו בסוגיה לעיל, שהקטן הוא 'דמיכלמו ליה ומכלם', כלומר שכשמכלימים את פניו הוא אכן מתבייש.

לאחר מיצוי הדיון (לכאורה ללא תוצאות של ממש) בהתלבטות של רב זביד, מובאת עמדתו של רב פפא, שזוכה גם היא לדיון סתמאי מקביל כמעט לגמרי לדיונו של רב זביד, כפי שניתן לראות בטבלה להלן:

תא שמע: רבי אומר חרש וקטן יש להן בושת, שוטה אין לו בושת; אי אמרת בשלמא משום כסופא ⁵⁶¹ דבני משפחה, שפיר ⁵⁶² אלא אי אמרת משום כיסופא דיליה, קטן בר בושת הוא? אלא מאי? משום כסופא דבני משפחה הוא, אפי' שוטה נמי! שוטה - אין לך בושת גדולה מזו. מ"מ תפשוט משום כיסופא דבני משפחה, אמר רב פפא: אין, דמיכלמו ליה ומיכלם;	תא שמע: חרש וקטן יש להן בושת, שוטה אין לו בושת; אי אמרת בשלמא משום דאזיליה ⁵⁵⁸ שפיר ⁵⁵⁹ אלא אי אמרת משום כיסופא, קטן בר בושת ⁵⁶⁰ הוא? אלא מאי? משום דאזיליה אפילו שוטה נמי! אמרי: שוטה - אין לך בושת גדולה מזו. מכל מקום תפשוט משום דאזיליה הוא כדאמר רב פפא: דמיכלמו ליה ומיכלם, הכא נמי דמיכלמו ליה ומיכלם.
--	---

⁵⁵⁷ פוקן (1992) מתייחס להיבטים לא אנושיים שביחס למשוגעים. למשל עמ' 62: 'היה דימוי מסויים של חייתיות שרידף את בתי החולים של התקופה. השיגעון שאל לו את פרצופו ממסיכתה של החיה'.

⁵⁵⁸ או 'זילותא' או 'דאזיליה', במקביל להערת שוליים 544.

⁵⁵⁹ כך גם בכת"י אסקוריאלי וותיקן. בכת"י מינכן ופירנצה מופיעות כאן המילים 'היינו דקתני קטן'.

⁵⁶⁰ בכת"י אסקוריאלי מופיעה כאן המילה 'כיסופא' במקום 'בושת'.

⁵⁶¹ בכת"י פירנצה ובולוניה מופיע 'פגם' במקום 'בושת', כפי שהופיע בכתבי יד אלו בהצגת עמדתו של רב פפא לעיל.

⁵⁶² כ"ל הע' 559.

נראה שדברי רב פפא ביחס לקטן, דמיכלמו ליה ומכלם, מופיעים בחלק השני של הסוגיה כתשובה לשאלת הסתמא, בעוד בחלק הראשון, ביחס לדברי רב זביד הם מצוטטים 'כדאמר רב פפא... הכא נמי...'. וזאת משום שהדיון השני הינו דיון בדברי רב פפא עצמו.

מהי אם כן מגמת הסתמא ביצירת הדיון המקביל המוסב על דברי רב זביד? על מנת לענות על שאלה זו, עלינו לשים לב לשונות הקטנה שבין שני הדיונים. שני הדיונים לא מגיעים לידי הכרעה בשאלה המעשית של 'ביישו ישן ומת', ולא להכרעה באשר לאופיה של הבושת ומניעי חיוב התשלום בגינה.⁵⁶³ המסקנות על אודות הקטן (שהוא בר כיסופא, כדברי רב פפא 'דמיכלמו ליה ומכלם') זהות גם הן בשני הדיונים. השוני היחיד הוא בהתלבטות הפנימית שמועלית ביחס לשוטה, כולל המסקנה שלה.

בדיון השני (שלהצעתנו הוא המוקדם יותר), הנוגע לדברי רב פפא, מובאת תמיהה – לכאורה יהיה חיוב גם במבייש שוטה (אם החיוב הוא בגלל בושת משפחה), והתשובה – 'אין לך בושת גדולה מזו', כאשר בדיון הראשון, הנוגע לדברי רב זביד התמיהה מקבילה – לכאורה צריך להיות חיוב למבייש שוטה (אם החיוב הוא בגלל זילותא), והתשובה – 'אין לך בושת גדולה מזו'.

נראה שהדיון השני טבעי ומתבקש יותר. העובדה שהשוטה נמצא במצב שאין בושת גדולה ממנו מהווה דחיה מובהקת למחשבה שהמשפחה נפגעת ומתביישת כתוצאה מפעולה של ביוש שעשה המבייש. מאידך, קשה יותר לראות את הדבר ביחס לדיון הראשון. אם הבעיה של הביוש היא הזילות והזלזול שמפגין המבייש בפני הנוכחים, לא ברור מאליו שהעובדה שנאמר על השוטה 'אין לך בושת גדולה ממנו', תקל בדינו של המבייש. הרי גם אם השוטה נוהג בצורה משפילה ביחס לעצמו, עדיין המבייש בפני אחרים ביצע פעולה של 'אוזיל ליה', ולא נקל להבין מדוע לא יהיה עליו חיוב. כאמור, גם הופעת דבריו של רב פפא בדיון הראשון כמצוטטים 'כדאמר רב פפא... הכא נמי...'. תומכת באפשרות זו, שהדיון המופיע בסוגייתנו ראשון מאוחר לשני.

לאור זאת ניתן להציע בזהירות כי הסתמא שכפלה את הדיון שנעשה במקורו על אודות דברי רב פפא גם אל דברי רב זביד, וזאת כדי ליצור מצג תמים⁵⁶⁴ באשר לחוסר היכולת להכריע בשאלת רבי אבא בר ממל, ומתוך מגמה ליצור תמונה מאוזנת וחסרת הטיה לאיזה צד שהוא בשאלת אופיה של הבושה. כך נותרנו לא רק עם שאלתו של רבי אבא בר ממל, אלא גם עם השאלה שבמחלוקת רב זביד ורב פפא על אודות עצם הקונפליקט שמשקף בעמדת רבי אבא בר ממל. באופן ספרותי זה, נוצרה לפנינו סוגיה המציפה את האפשרויות השונות בדבר אופיה ומהותה של הבושה, ומותירה אותנו עם האפשרויות פתוחות.

בריייתת הסיום של הסוגיה⁵⁶⁵ מחזקת את היחס לשוטה שהופיע בתוככי הסתמא – כאל דמות קיצונית ש'אין לך בושת גדולה מזו'. בעוד החרש מופיע בברייתא כבעל בושת,⁵⁶⁶ השוטה מוצג ככזה ש'אין לו בושת'. בין שניהם נמצא הקטן, שעל פי הבחנת רב פפא הינו תלוי וסובייקטיבי – לפי מידת כלימתו כשמכלימים אותו.

⁵⁶³ להלכה, נותר הספק על כנו. הרמב"ם פסק (הלכות חובל ומזיק פרק ג הלכה ג): "המבייש את הישן חייב בבושת, ואם מת מתוך שנתו ולא הקיץ ולא הרגיש בזה שביישו אין גובין בושת זו מן המבייש ואם תפשו היורשין אין מוציאין מידן". אמנם היו מהראשונים שהבינו שחתימת הגמרא בברייתא שמדברי רבי מהווה הוכחה, אך אין הדברים מוכרחים ובוודאי לא חד משמעיים. וראו לחם משנה על הרמב"ם המצוין.

⁵⁶⁴ מלשון 'תמימות דעים'.

⁵⁶⁵ הנקראת 'בניחותא', על פי דברי רש"י.

⁵⁶⁶ אולי כי יש לו דעת מסויימת, כדברי הגמרא ביבמות דף קי"ג עמוד א', שלחרש דעה מסויימת, אך היא קלושה או לא צלולה.

ג. סומא

כעת עוברת הגמרא לעסוק בשאלת הסומא.⁵⁶⁷ בדומה לאופן שבו פתחה הסוגיה את חלקה הראשון בדיונה לגבי משנת הבושת, הציר דרכו נעה הסוגיה הינו חיפוש התנא העומד מאחורי דברי המשנה, וכמו מהלכה של הגמרא שם, גם בחלקה האחרון של הסוגיה היא טורחת לבדל את המשנה מעמדת רבי יהודה.

הסוגיה כוללת שלוש ברייתות בהן טוען רבי יהודה שלסומא אין בושת,⁵⁶⁸ ובנוסף הוא מדיר את הסומא ממרחבים שונים של ההלכה, בטופס 'וכן היה רבי יהודה פטר...'. להלן מוצגות הברייתות בפני עצמן, ללא התערבות הסתמא:

ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת,

וכך היה ר' יהודה פטר מחייבי גליות ומחייבי מלקיות ומחייבי מיתות בית דין.

ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת,

וכך היה ר' יהודה פטרו מכל דינין שבתורה.

ר' יהודה אומר: סומא אין לו בושת,

וכך היה ר' יהודה פטרו מכל מצות האמורות בתורה.

ניכר כי הברייתות מסודרות באופן מרחיב – כאשר הברייתא הראשונה המובאת הינה מצומצמת יחסית ביחס לפטור שנותן רבי יהודה לסומא, והוא מחיוב מיתה, גלות ומלקות. הברייתא השניה מציינת לפטור מכל הדינים שבתורה, והשלישית מרחיבה את הפטור למרחבי המצוות כולן. מלאכתה של הגמרא בעריכת הסוגיה כוללת נתינת טעם לדברי רבי יהודה וכן הצמדת דברי רב יוסף לסוגייתנו, כרכיב חיתום לכל נושא הבושת.

הדיון בברייתא הראשונה פותח בחיפוש הטעם של רבי יהודה לפטור סומא

מאי טעמא דר' יהודה?

גמר עיניך עיניך⁵⁶⁹ מעדים זוממין, מה להלן סומא לא, אף כאן סומא לא.

לימוד זה מנכיח באופן מרומז את מדרש ההלכה המהווה מקור לתשלום הממון על בושת, מדרש הלכה שלא הובא בפרקנו עד כה.⁵⁷⁰

ומנין שהמבייש משלם ממון נאמר כאן לא תחוס עינך ונאמר להלן לא תחוס עינך

מה לא תחוס עינך האמור להלן ממון אף לא תחוס עינך האמור כאן ממון

⁵⁶⁷ מדובר במעבר מכוון אבל לכאורה לא במקומו – ועמד על זה הריצ"ד, שהרי הסומא קודם לאחרים. ייתכן ויש כאן 'חתימה מעין פתיחה' של כל סוגיות הגמרא על משנת 'חמשת החיובים', ושזירת 'עין תחת עין' אל הסומא שאינו רואה בעיניו.

⁵⁶⁸ בעלי התוספות (בעקבות פירוש רש"י) חילקו בין סומא שבייש (שלדעת רבי יהודה יהיה פטור) לבין אדם המבייש סומא, שגם לדעת רבי יהודה יהיה חייב (ראו ד"ה סומא). בעקבות המהרש"א במקום נראה שמהגמרא עצמה משמע הפוך – כי הלשון 'סומא אין לו בושת' נשמעת כלשון מרחיבה וכוללת, הן לגבי סומא שבייש והן לגבי המבייש את הסומא, וכך עולה גם ממהלכה של הגמרא לעיל, בנסיגה להשוות את ריש המשנה עם עמדת רבי יהודה, ניסיון שנדחה בגלל עמדת רבי יהודה ביחס לסומא שאין לו בושת – לא 'למישקל מיניה' ולא 'למיתבא ליה'.

אכן, דברי התוספות מסתברים כשרואים את הברייתות בפני עצמן, לאור העובדה שהן עוסקות בחיובים שונים על עבירות שונות שמהם פטור הסומא. יחד עם זאת, האופן בו הסוגיה מציגה את דבריו, ובייחוד לאור הדברים שנאמרו בחלקה הראשון של הסוגיה, ועוד יותר על רקע הברייתא השלישית וסיפורו של רב יוסף שנראה מיד, כל אלו מחזקים את התחושה שהסתמא נטתה לראות את עמדת רבי יהודה באופן רחב – כלומר כמדיר את הסומא לחלוטין מהמרחב האנושי הנתחם בעזרת היכולת להתבייש. דבר זה גם עולה עם קריאת הסוגיה כרצף, דרך העיסוק בערום, ישן, מת, חרש, שוטה וקטן – כל אלו טופלו מהפרספקטיבה של היותם מבויישים ולא של היותם מביישים.

⁵⁶⁹ בכת"י מינכן – 'עין עין'.

⁵⁷⁰ ספרי דברים פרשת שופטים פסקא קצ, עמ' 231.

הדין הוא על אודות עונשה של האישה, המופיע בתורה כ'קצותה את כפה'. מדרש ההלכה לומד גזירה שווה מדינים של עדים זוממים, שהעונש הינו ממוני. חשוב לשים לב שהמדרש פותח באמירה מרחיבה – 'מנין שהמבייש משלם ממון', ומכאן שמקור זה איננו רק ל'תשלום ממון ולא קציצת הכף' אלא אולי לעצם חובת תשלומים עבור בושת.

מהלכה של הסוגיה הוא למעט את הסומא מהבושת, על ידי הזיקה לעדים זוממים, אך באופן מרומז מנכיחה הסוגיה את המקור לחובת התשלום של בושת, שגם הוא נסמך לתשלום הממון של עדים זוממים.

הנכחה זו חשובה היא. על רקע ניסיונה של המשנה הראשונה להציג את כל התשלומים כניצבים על רצף אחד, כחמישה חיובים עבור החבלה, ולאור סוגיית הפתיחה שעמלה למצוא מקור לכך ש'עין תחת עין ממון', הרי שלפנינו רמיזה להיותה של הבושת מקרה עצמאי, עם מקור עצמאי לחיוב הממון.⁵⁷¹ אמנם מדובר ברמיזה בלבד ולא באמירה מפורשת, אך אם כנים דברינו, הרי שעל סף סיומו של העיסוק במשנת הפתיחה ממשיכה הגמרא להציב את הבושת כאלטרנטיבה לנזק, וכפי שבארנו לעיל.⁵⁷²

בהמשך הגמרא מופיע פטורו של הסומא מהגדרתו כרוצח וכרשע, ואחר כך מהיותו בר חיוב במצוות חוקים ומשפטים. פטורים אלו יכולים להיתפס כפטורים הנובעים מחוסר יכולתו של הסומא לקחת אחריות מלאה על מעשיו, ובמובן מה כ'הקלה' בעונשו, אך נראה כי פטור זה גם מדיר אותו מתחום בני האדם מן היישוב שהינם בעלי אחריות למעשיהם.

תמונה זו, לפיה עמדת רבי יהודה מותירה את העיוור מחוץ לחברה הנורמאלית,⁵⁷³ יכולה להיות מוסברת באופן פורמאלי, כ'גזרת הכתוב' חסרת פשר,⁵⁷⁴ אך נראה יותר כי מהלכה של הסתמא בליקוט המימרות של רבי יהודה, בסידורן כרצף מרחיב, ובהסמכתן לפטור מבושת – המשותף לערום, הישן והשוטה (כפי שראינו), מלמד על תפיסה אחרת של דברי רבי יהודה, תפיסה עקרונית של יחסו לסומא בכלל.

מרקס (Marx)⁵⁷⁵ מציע לראות בעמדת רבי יהודה עמדה הקשורה לתיאורית ה' Identity spread'⁵⁷⁶ לפיה היחס אל הנכה מעצים היבט פסיכולוגי שבו הוא אכן לוקה, ומרחיב אותו לכלל התייחסות אל אנושיותו.

לדבריו, אליבא דרבי יהודה, הסומא נתפס כ:

Halakhly handicapped or disabled person. It is his understanding that visual impairment somehow penetrates the personality, affecting judgment, so as to render the blind incapable of bearing full responsibility for their actions⁵⁷⁷

⁵⁷¹ מעניין שגם הוא קשור ללימוד של 'עין', וביתר מיקוד לאור המופיע בכת"י מינכן – ראו הע' 569.

⁵⁷² מנחה העבודה, הפרופ' נעם זהר העירני, כי יתכן שחכמים ראו את הפרשנות של דין "עין תחת עין" (המובא בפרשת משפטים ובפסרת אמור) ושל דין "עין בעין" (העוסק בעדים זוממים) כעניין אחד מצומד. ממילא, לא ניתן יהיה לראות את דרשת הספרי כמקור עצמאי לתשלומי ממון בבושת, אלא כתלויה בפרשנות מוקדמת של 'עין תחת עין'. לטעמי, עדיין נותרנו עם מקור ייחודי לבושת, שלא כלולה (כפי שהוכחנו בפרק הראשון) בפסוקי התורה הנוגעים לחבלה.

⁵⁷³ פרג, תשנ"ט, עמ' 87.

⁵⁷⁴ ראו לוין, (Levin), 1987, עמ' 131.

⁵⁷⁵ ראו מרקס (Marx), 1992, עמ' 377-396.

⁵⁷⁶ בעקבות Murphy וLocker, ראו מרקס (Marx), 1992, עמ' 387-388, ובהע' 44-49.

בניסוחם של אנגלנדר וקמיר, המחדד גם הוא את העדר האנושיות של הסומא: 'הפגם בשליטת הנשמה בגוף מטביע בסומא בושה כה עמוקה – שהוא בבחינת 'לא בר ביוש', אי אפשר לביישו'.⁵⁷⁸ נראה כי הסומא נתפס על פי רבי יהודה כלא שייך למעגל האנושי, ומנקודת המבט של סוגייתנו, מוקד העניין הוא הבושת וזיקתה העמוקה למעגל הזה.

דברים דומים לאלו שכתבנו על מעמדו של הסומא, כתב זהר על מעמדן של הנשים, בכריכתו את פטורן ממצוות עם 'פחיתות בקדושתן'⁵⁷⁹ ואת שני אלו עם מעמדן החברתי.⁵⁸⁰

עמדתה של הסוגיה ביחס לדברי רבי יהודה נוכחת בחתימתה בסיפורו של רב יוסף, שהיה סומא בעצמו.⁵⁸¹

אמר רב יוסף

מריש הוה אמינא

מאן דאמר לי הלכה כר' יהודה דאמר: סומא פטור מן המצוות

עבידנא יומא טבא לרבנן, דאמינא לא מיפקדנא ועבידנא מצוות.

השתא

דשמעתה להא דר' חנינא גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה,

אדרבה⁵⁸² מאן דאמר לי דלית הלכתא כרבי יהודה

עבידנא יומא טבא לרבנן.⁵⁸³

סיפור הסיום של הסוגיה מגיב אל מהלכו של רבי יהודה באופן אירוני ומורכב. רב יוסף, הסומא בעצמו, יושב בתוככי בית המדרש ולומד תורה. תפיסתו הראשונית את דברי רבי יהודה ומשמעותם היא נאיבית – הסומא לא מצווה, אך עדיין מהווה חלק מהקהילה, ובמובן מסויים זהו שבתו. מי שאינו מצווה ועושה, שכרו גדול. לעומת זאת, ההבנה המאוחרת של רב יוסף היא ההבנה העמוקה שזיהינו בדברי רבי יהודה – מי שמצווה ועושה גדול יותר, וזאת, כפי שנטען, לאור פחיתותו של זה שאינו מצווה, שעצם הגדרתו כ'אינו מצווה' מלמדת על הדרתו ממרחב המצווים. אלא שרב יוסף לא מממש בחייו ובתפיסתו את עמדתו של רבי יהודה – הרי הוא יושב ולומד תורה, ואף פסיקת ההלכה שלו (כרבי יהודה או שלא כרבי יהודה) היא גמישה ותלויית הנחות מוצא.

⁵⁷⁷ מרקס (Marx) 1992, עמ' 388. להצעתו, רבי מאיר אכן רואה בעיוורון מגבלה פיזית ותו לא.

⁵⁷⁸ אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 79. וראו שם בהע' 94 הפניות נוספות לדרישה לשלמות אסתטית וגישות אחרות. אנגלנדר וקמיר, על פי דרכם, מזהים את רבי יהודה כמייצג להשקפת העולם המבחינה בין מעמדות חברתיים בהקשר של 'חברת הדרת כבוד', וכן מעמתיים בין עמדתו לעמדתו רבי עקיבא, שפעל לצמצם בין מעמדות חברתיים שונים. ראו שם, עמ' 78.

⁵⁷⁹ זהר, תשס"ז, עמ' 25: "... הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן... כרוך בקדושתן הפחותה של הנשים. באמת אין להתפלא על הזיקה המונחת כאן בין חיוב המצוות לקדושה יתרה, שהרי קדושת ישראל בכללותה היא במצוות, כמו שהתקינו חכמים לומר תמיד 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו'".

⁵⁸⁰ זהר, תשס"ז, עמ' 31-32: "תובנה מרכזית בתאוריות מגדר נותן זמנו נוגעת להדגשת טיבם המערכתי של יחסי המגדר בחברה ובתרבות: פרטי המערכת המגדרית משולבים יחדיו ותומכים אלו באלו...".

⁵⁸¹ להרחבה על דמותו של רב יוסף כעיוור, ראו פרג, התשנ"ט, עמ' 14-16, ובעמ' 77-84. את סוגייתנו מנתח פרג בעמ' 87, ונתייחס לניתוחו להלן.

⁵⁸² המילה 'אדרבה' מופיעה בגליון בגרסתנו (כת"י המבורג), וכן בכת"י ותיקן ופירנצה.

⁵⁸³ בכל כתבי היד האחרים נוסף כאן הנימוק המתבקש לדברי רב יוסף: 'מאי טעמא דכי מפקדנא אית לי אגרא טפיי'.

ממילא זווית ההדרה של הסומא שמופיעה בדברי רבי יהודה איננה רלוונטית, ובמקום שרבי יהודה ידיר את הסומא, הרי שרב יוסף הסומא כביכול 'מדיר' את רבי יהודה מפסיקת ההלכה, ומצפה שיאמרו לו שאין הלכה כרבי יהודה.

פרג בעיונו בסוגיה זו מציע דברים ברוח דומה. לדבריו הרי שימחד מוצג כאן רב יוסף ע"י הגמרא כאופורטוניסט המוכן להחליף עמדות בקלות מתוך שהוא מעוניין לאמץ את הצד במחלוקת אשר ייטיב את מעמדו. מאידך, אפשר ויש בהתמודדות הפתלתלה של רב יוסף עם מחלוקת התנאים מעין הבעת זלזול בעצם הלגיטימיות או החשיבות של נקיטת העמדה של החכמים הרואים באשר למעמדם של אנשים עיוורים.⁵⁸⁴

בכך נחתמת סוגיית הגמרא ביחס לבושת, ולמעשה ביחס לחטיבת הפתיחה של הפרק כולה.

⁵⁸⁴ פרג, תשנ"ט, עמ' 86. איני סבור שרב יוסף מזלזל בעמדותיהם של רבי יהודה ותנאים אחרים, אלא רק משקף תפיסה אחרת, הרואה את העיוור כחלק מקהילת היהודיים המצויים.

4.8 חבלה בילדים

חלקו השני של הפרק, המגיע לאחר הדיון בחמשת אבות התשלומים, כולל שלוש סוגיות. עוד טרם ניגש לנתח את הראשונה שבהן נעיר כי חלקים במשנה לא מנותחים כלל על ידי הבבלי, והפרק כאילו מתעלם מהם.

בעיקר אמורים הדברים ביחס למשנה ד', המבחינה בין השור והאדם, וכן ביחס לדיניהם של המכה את אביו ואמו והחובל בחברו בשבת וביוה"כ.⁵⁸⁵ קשה להסביר התעלמות של הגמרא מנושא המופיע במשנה. ניתן לטעון כי הדבר נובע מכך שנושאים אלו טופלו כבר בסוגיות אחרות,⁵⁸⁶ אך אין בכך די. לעת עתה, אין עמדי ביאור מניח את הדעת להתעלמות זו של הגמרא.

נושא הסוגיה הראשונה הוא חובת התשלומים במקרה של חבלה בילדים, והסוגיה מפרטת את דיני החבלה השונים כשמדובר בגדולים וקטנים, בנים ובנות, של החובל ושל אחרים. הסוגיה מבוססת על דיון אמוראי מהדור הראשון-שני, שנראה שמקורו ארצישראלי, והיא משלבת בתוכה מקורות וראיות, תוספות וקושיות שכמובן נותנים טעם מחודש לסוגיה ולפרק כולו.

א. מימרות האמוראים

אם נתבונן במימרות הבסיסיות, תוך השמטת הסתמא, על מנת לעמוד על מהלכה של הסוגיה, נוכל לזהות את השלד שעמד בפני הסתמא:

בעא מיניה רבי אלעזר מרב: החובל בבת קטנה של אחרים, חבלה למי?

אמר ליה: לא זכתה התורה לאב אלא שבח נעורים בלבד.

אמר אביי: מודה רב בשבת, דמעשה ידיה עד שעת בגרות דאביה הוי.⁵⁸⁷

וכן אמר ריש לקיש: לא זכתה תורה לאב אלא שבח נעורים בלבד

ורבי יוחנן אמר: אפילו פציעה

א"ר יוסי בר חנינה: שפצעה בפניה ואפחתה מכספה.⁵⁸⁸

ניתן לזהות בנקל את יסודותיה הארצישראליים של הסוגיה, המובאים בפי רב,⁵⁸⁹ רבי אלעזר, ריש לקיש, רבי יוחנן ורבי יוסי ברבי חנינא.

⁵⁸⁵ אמנם אלו הופיעו בסוגיית שבת כדוגמאות אפשריות לישבת הפוחתתו בדמים, ובכל זאת עיסוק משמעותי בנושאים אלו בפני עצמם אין כאן. עוד יש להעיר כי גם שניים מהנושאים שכן מוזכרים בסוגיות לא מופיעים ככותרת הסוגיה וכמושאי העיסוק, אלא מובאים כראיה בדרך אגב – כך ביחס לדיון ש'החובל בעבד עברי חייב כולם חוץ מן השבת בזמן שהוא שלו', המובא אגב סוגייתנו העוסקת בחבלה בבת קטנה של אחרים, וכך ביחס לדיון של 'חרש שוטה וקטן פגיעתם רעה' שיובא בסוגיה השלישית, שתעסוק בקניין פירות וקניין הגוף.

⁵⁸⁶ השוואת האדם והשור בפרק ג' מבב"ק, ובסוגיה בדף ל"ה ע"א, גם אם בקיצור; השוואת דמי הוולדות בפרק החמישי בסוגיה בדף מ"ט ע"א; והחובל באביו ואימו, כאמור, נידון מעט בפרקנו בדף פ"ה ע"ב- פ"ו ע"א.

⁵⁸⁷ לפני דברי אביי מביאה הגמרא ציטוט של קושיה הפותח במילה 'איתיביה': 'איתיביה החובל בעבד עברי - חייב ככולן, חוץ מן השבת בזמן שהוא שלו'. לכאורה נראה שמדובר בקושיה של רבי אלעזר לרב, אך בהמשך הדברים נטען כי השאלה נוספה אחרי דברי אביי.

⁵⁸⁸ הלבני, תשנ"ג, עמ' שכה מעיר שבכתובות מ"ג. דברי רבי יוסי בר חנינא מופיעים כהערה על דברי רב חנינא, ולא על דברי רבי יוחנן. הלבני מתלבט האם להסביר שריב"ח פירש פעמיים, ומילות ההסבר 'ואפחתה מכספא' אינן משלו. או לחילופין (וכך נראה לו) דברי ריב"ח במקורם כאן, והסתמא בכתובות עשה בהם שימוש (וזאת לאור הנושא כאן הקרוב יותר לחבלות מאשר בכתובות), ורבי חנינא שם התכוון לחבלות ממש.

הקשרה הטבעי של הסוגיה הוא האמור במסכת כתובות בפרק הרביעי על אודות זכאותו של האב בביתו.⁵⁹⁰ הגמרא מביאה לימוד שמהווה מקור לזכאותו בשבח הנעורים 'אמר קרא: בנעוריה בית אביה, כל שבח נעורים לאביה'.⁵⁹¹ הדיון בין האמוראים הארצישראלים הוא בהגדרת הגבול של מה שנכנס תחת 'שבח נעורים', כאשר ריש לקיש ורב סוברים שחבלות בגופה אינן חלק מ'שבח נעורים' זה, ואילו רבי יוחנן חולק וסובר שכן.⁵⁹² ואכן, התלמוד הירושלמי מביא את הדיון המקביל לסוגייתנו שם בכתובות, ובו מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש:

עד כדון דברים הבאים מחמת הביאה

חבל בה סימה את עינה קטה את ידה שיבר את רגלה למי הוא משלם לה או לאביה?

ר' יוחנן אמר נותן לאביה ר' שמעון בן לקיש אמר נותן לעצמה

על גבי לוז זה נוספו דברי אמוראים בבליים. בתחילה, דברי אביי הטוען כי רב מודה שהשבת שייכת לאב ולא לבת, ובהמשך מצוטטת מחלוקת אמוראים אגבית בין רב חסדא לרבה בר רב הונא⁵⁹³ בהסבר המושג 'סגולה'.

מלאכת העריכה של הסתמא ניכרת מאוד בסוגייתנו. ראשית, באופן ביאור השאלה של רבי אלעזר, שנית, בתפירת דברי אביי כתשובה לשאלה ממשנתנו, ושלישית בתוספת ארוכה של שתי ברייתות ודחייתן, בתווך בין דברי רב (ואביי) לבין המשך הסוגיה – 'וכן אמר ריש לקיש'.

נפתח בביאור הסתמא את שאלתו של רבי אלעזר. כפי שבארנו, נראה שהשאלה בפשוטה היא על אודות היקף זכותו הממונית של האב גם בחבלה שאיננה קשורה ישירות לבתולי הבת. למרות זאת, הסתמא בוחרת להציג את ההתלבטות בשפה אחרת – מחד, ייתכן והכסף ינתן לאב כי 'אפחתה מכספה', מאידך 'כיון דאיבעי מיחבל בה לא מצי חבל בה, לא אקני ליה רחמנא'. הביטוי 'אפחתה מכספה' מוכר לנו מסוגיית שבת, שם הציגה הסתמא התלבטות ביחס לתשלום הנזק במקרה של 'הכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור', כשהסיבה האפשרית לשלם היא 'דהא אפחתיה'. ה'פחת' הוא בהערכת השווי של הניזוק. התייחסות מעין זו משקפת תפיסה לפיה לאדם ערך ושווי ממוני, ושווי זה של הבת שייך לאביה. למעשה, מדובר בהתייחסות כמו 'חפצאית' לבת הקטנה, ששוויה הינו נכס הנתון בידי האב. מן העבר השני מוצגת עמדה שלא חולקת על כך שיש לאב זכויות ממוניות בביתו, אך היא מסייגת את זכותו לתשלומי החבלה שלה בנימוק מעניין – כיוון שאין לו זכות לחבול בה, הרי שאין לו זכות בדמי החבלה שלה. ניתן לזהות כי התוספת הזו של הסתמא בפתיחת הסוגיה מציבה קוטב מוסרי הניצב אל מול התפיסה הרואה בבת נכס של

⁵⁸⁹ רב, הגם שהיה מגדולי אמוראי בבל, התחיל את דרכו בארץ ישראל.

⁵⁹⁰ להרחבה במשמעותה של זכאות זו ראו את מאמריו של גילת – גילת תשנ"ה, גילת תשנ"ז.

⁵⁹¹ כתובות מ"ו ע"ב. שבח הנעורים מוסבר כסכום שהאב יכול לדרוש עבור מסירת ביתו לקידושין, וכך מבאר הראב"ד בשטמ"ק שם: כלומר שבח בתולים. הלברטל, תשנ"ז, עמ' 82-83, עמד על המשמעות של מאמצה של הגמרא למצוא מקור נפרד לכל זכות וזכות שיש לאב, ולא לקבל שיש לו 'קנין כולל בביתו', כדבריו.

⁵⁹² וכך כותב הר"ח בסוגייתנו: 'אם קטע ידה או סמה עינה, פחת לאביה מכסף קידושיה הראויין לו, הלכך יקח החבלה במקום אותו פחת'. וראו דבריו של גילת, תשנ"ז, עמ' 82-83 בעניין זה.

⁵⁹³ מחלוקת שנראה שמקורה בבבא בתרא נ"ב ע"ב.

האב,⁵⁹⁴ והיא מניחה כמובן מאליו שאין לו זכות לחבול בה- ושהעדר הזכות הזו גורר אחריו גם השלכה ממונית, במקרה שאחר חבל בה והכסף יגיע אליה. הסוגיה מחדירה לכאן התייחסות לשאלה שכלל לא עמדה על הפרק, והיא עובדת האיסור של האב לחבול בביתו,⁵⁹⁵ ובכך הופכת את תשובתו של רב לרבי אלעזר (תשובה שבמקורה נוגעת לשאלת גבולות הזכאות הממונית ולא אומרת מילה וחצי מילה על האיסור לחבול) לתשובה המדגישה את חוסר הלגיטימציה שבחבלה בבת הקטנה.

לאחר הבאת דברי רב, מופיעה הקושיה הבאה:

איתיביה: החובל בעבד עברי - חייב בכולו,⁵⁹⁶ חוץ מן השבת בזמן שהוא שלו

על אף שנראה שדברי אביי 'מודה רב בשבת' מוסבים עליה, כבר הראה הלבני,⁵⁹⁷ כי מסתבר שדברי אביי נאמרו בשולי דברי רב ללא הקושיה, ואילו זו נוספה על ידי הסתמא דגמרא. אם כך הוא, הרי שהצגת הקושיה ממשנתנו היא המחברת את הסוגיה שבמקורה נוגעת לשאלות שבח הנעורים וזכאותו של האב בביתו, אל משנתנו, תוך שהיא יוצרת מסד להשוואה בין הבת לבין העבד העברי, השוואה שעל משמעותה נעמוד בהמשך.

⁵⁹⁴ ראבילו, תשל"ד, עמ' 92, מתרגם מדבריו של ההיסטוריון היווני דיוניסוס מהליקרנסוס המתייחס לכוחו של האב ביחס לבניו בעולם הרומי: "אך רומלוס (המחוקק של הרומיים) נתן כוח כמעט מלא לאב על בנו, וזאת משך כל זמן החיים, בין שחשב לנכון לאסור אותו, להלקות, לשים בכבלים ולהעביד בשדות, או להמית. הוא איפשר לאב גם למכור את הבן...". בהמשך דבריו מבאר ראבילו כי אכן נראה ששלטון האב בבניו מוגדר כ'בעלות' (עמ' 98). ראבילו מפרט שינויים ותהליכים שהתרחשו בתפיסה הרומית במשך הזמן. ביחס למרות האב במשפט העברי טוען ראבילו כי קיימת עמדה כפולה, שמחד אכן רואה את יחסו של האב לילדיו כבעלות או כיחסי קנין, (אם כי הוא מזהיר מפני הרושם המוטעה ששימוש במושגים אלו בהקשר עולמנו המודרני עלול ליצור), ומאידך שוללת עמדה זו (ראו עמ' 120-122). הלברטל, תשנ"ז, בפרק השלישי בוחן סוגיות שונות הנוגעות לזכויות האב בבנותיו. דבריו עולים בקנה אחד עם זיהויו את מאמציהם של חז"ל לצמצם זכויות אלו, אם כי ביחס לסוגייתנו הסתפק הלברטל בציטוט העמדה המתאימה לדעתו (הדעה הסוברת שתשלומי החבלה אליה), ובהערת שוליים ציין לקיומה של עמדה אחרת. ניתוחנו מראה כי זוהי מגמתה של הסוגיה והעולה ממנה כמכלול.

⁵⁹⁵ מקורות רבים מראים הפוך מעמדתה של הסתמא – ולפיהם מותר וייתכן שאף מצוה על האב להכות את ילדיו לצורך חינוכם. אמנם קיימת הגדרה של 'הכאה ראויה' ומוגזמת, אך לא נראה שהאב י'א מצוי חבילי' בילדיו. ראו למשל התוספתא למסכתנו בפרק ט', הלכות י-א: "החובל בבנו גדול חייב בעבדו ושפחתו הכנעניים חייב בכל ופטור מן השבת מפני ששבתו שלו חבל יתר מן הראוי להן הרי זה חייב. האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו וכולן שהכו ושהזיקו הרי אילו פטורין חבלו יותר מן הראוי להן הרי אילו חייבין שליח בית דין שהכה ברשות בית דין והזיק פטור יתר מן הראוי לו הרי זה חייב רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק פטור חבל יתר מן הראוי לו הרי זה חייב". הכאתו של האב כמוה כפעילות לגיטימית של הרופא או של שליח בית דין, אלא אם כן עשה זאת יותר מן הראוי. וראו עוד הבבלי במכות, דף ח ע"א, הרואה בהכאת הבן מצוה. לדיון בנושא העמדה ההלכתית בימינו ראו המחלוקת בין הרבנים שרמן, תשנ"ו, ולוי, תשנ"ז, מעל גבי כתב העת 'תחומין'. וראו עוד שמואל, תשס"ב וכן גוטל, תש"ס, וסקירת המקורות המובאת במאמרו. גוטל משתמש בסגיינתו כאחד המקורות לכך שהחבלה נתפסה כדבר לגיטימי, שהרי הברייתא שמופיעה בסוגיה גורסת שהחובל בבניו ובנותיו פטור מתשלום, אך לפי הצעתנו בביאור מגמתה של הסוגיה, כפי שנראה להלן, הרי שהעמדת הסתמא רחוקה ואולי אף הפוכה מתפיסה זו, כפי שמשתקף בשורות הפתיחה שלה. על היחס להכאת ילדים ותלמידים במשפט הישראלי, לרבות התמורות שזה עובר בשנים האחרונות, ראו שמואל, תשס"ט.

⁵⁹⁶ בכת"י אסקוריאל ומינכן מופיעה כאן גם תחילת המשנה – אודות המכה את אביו ואת אמו והחובל בחברו ביום הכיפורים, על אף שאין לחלק זה כל התייחסות.

⁵⁹⁷ הלבני, תשנ"ג, עמ' שכד. הוכחותיו לטיעון זה הן שתיים. ראשית – אם ר"א הקשה לרב, מדוע מביאה הגמרא את תשובת אביי ולא את תשובתו של רב עצמו. שנית, לשונו של אביי 'מודה רב' מלמדת שלא בא לתרץ אלא התייחס ישירות לדברי רב, ואמר את דבריו כדין בפני עצמו. בהמשך דבריו הלבני עומד על כך שיתכן ורב כלל לא התקשה בהנגדת העבד והבת, כי הבחין בין דינו של העבד (ששבתו, ואולי אף דמי 'צער הגוף' שלו שייכים לרב) לבין דינה של הבת (ששבתה, וודאי צער גופה, לעצמה), וכפי שהבאנו בדברינו.

בעקבות תשובת אביי מביאה הגמרא קושיה נוספת בלשון 'איתיביה', מברייתא השונה מפורשות ש'אחרים'⁵⁹⁸ שחבלו בה חייבים ליתן לאביה', אך הגמרא נסמכת על דברי אביי ואומרת שגם ברייתא זו יש להעמיד כעוסקת בתשלום השבת.

נשים לב כי הברייתא הזו נראית כחולקת על העמדה שיצגה הסתמא קודם לכן, לאור עמדתה כי החובל בביתו הקטנה פטור ואחרים שחבלו בה חייבים ליתן את הכסף לאביה. העמדת הסתמא את דברי הברייתא הזו כעוסקים אך ורק בתשלום השבת ממשיכה את הקו שהוצג בפרשנות השאלה של רבי אלעזר, הרואה את החבלה של האב בביתו כמעשה לא לגיטימי, אם כי מעשה ידיה שלו (דין שהשלכתו תהיה רק תשלום השבת).

ב. הסתירה בין הברייתות

הברייתא הקודמת, שהובאה בעקבות דברי אביי, הופכת לבסיס לחלקה הארוך של הסתמא בסוגייתנו, החורג מהדיון על אודות תשלום החבלה לבת לשאלות רחבות יותר על אודות חבלה בבנים ובבנות, שלו ושל אחרים, גדולים וקטנים.⁵⁹⁹ החלק הזה מתחבר לסוגיה על ידי ציטוט של ברייתא נוספת, הסותרת את הקודמת.

הסתמא מחלקת בין הברייתות, ומעמידה את הברייתא הראשונה (שהועמדה אך לפני מספר שורות כעוסקת בתשלום השבת בלבד) במקרה שבו הילדים אינם סמוכים על שולחנו של אביהם.⁶⁰⁰ על אף שניתן לבדד בין הדיון הקודם על אודות השבת לבין הדיון הנוכחי ביחס לשאלת 'סמוכים על שולחנו' או לא, נראה כי הסוגיה ממשיכה ומצמצמת את מה שנראה היה במבט ראשון כזכאותו המוחלטת של האב – לאחר שהועמדה זכותו רק לתשלומי השבת, צומצמה היא רק למקרים שבהם הילדים סמוכים על שולחן אביהם.

קריאה שכזו של רוחה של הסוגיה ניתן לראות בפסיקה האשכנזית הלכה למעשה. עמדת בעלי התוספות⁶⁰¹ והרא"ש⁶⁰² מתורגמת בדברי הרמ"א⁶⁰³ להנחיה הלכתית, שלפיה כל הדיון על אודות השאלה האם הילדים סמוכים על שולחן האב או לא, רלוונטית רק לתשלום השבת, אך ברור לחלוטין שכל שאר התשלומים הינם של הבת.

אך בצמצום זה לא די. הגמרא נכנסת להשוואה בין שתי הברייתות – זו שהובאה ב'איתיביה' וזו שהובאה ב'ורמניהו', ודרכה מעמיקה את הדיון בשאלת החבלה של האדם בילדיו.

⁵⁹⁸ בכת"י ותיקן ופירנצה – 'אפילו אחרים'.

⁵⁹⁹ אחת הברייתות מופיעה באופן דומה בתוספתא, אך גולדברג, תשס"א, עמ' 170-169, מציע לגרוס בתוספתא כמו בירושלמי, ולא כסוגייתנו. הברייתא כמו שהיא בבבלי חריגה בכך שכל התשלומים הולכים לאב, ולא לילדיו. ייתכן והצגה קיצונית זו של הברייתא משקפת מסורת החולקת על אלו המובעות בתוספתא, וייתכן ובחירתה של הסוגיה להביא דווקא את העמדה הזו היא כדי לצאת נגדה ולהבהיר את עמדתה, כפי שהצענו. לדעתו של הריצ"ד שתי הברייתות כאן וכן זו המופיעה בתוספתא הן כולן פיתוח של נוסח תנאי קדום. ליברמן, תשמ"ח, עמ' 98, מצטט את הרמב"ן הכותב 'ויש בירושלמי ובתוספתא שיבוש בעניין זה ודברים אשר לא כן ואל תשים לבך להם' ומוסיף – 'ואין לדעת כיצד היתה הגירסא להרמב"ן בתחילת הברייתא'.

⁶⁰⁰ בסברת הדברים כתב הרמב"ן במלחמות ה': "מילתא דטעמא היא, שכיון שסמוכים על שולחנו דין הוא שאם חבל בהן יהא פטור, שאין לך אדם שאינו מכה בנו ורודה את תלמידו. ופעמים שהוא חובל בהם יותר מן הראוי, ואם אתה מעמידו בדין אין לך איבה גדולה מזו, שמעלה טינא על לבו ושוב לא יסמכם על שלחנו". גילת, תשנ"ה, מאריך בהוכחות לכך שאין לראות במשפט העברי תפיסות כמו זו של המשפט האנגלי, למשל, הרואות זיקה והדדיות בין חובת האב לזון את בניו לבין זכאויותיו השונות.

⁶⁰¹ בבא קמא, פ"ז ע"ב, ד"ה וקתני.

⁶⁰² בבא קמא, פרק ח', סימן ח'.

⁶⁰³ שולחן ערוך, חושן משפט, סימן תכד, סעיף ז.

ראשית, הא בוחנת את התשלום לבת הקטנה שחבלו בה אחרים. כזכור, הברייתא הראשונה טענה שאביה אמור לקבל את התשלום עבור החבלה. הסתמא מתרעמת על כך – וטוענת שהבת אמורה לקבל את הכסף, כי היא זקוקה לאוכל ומזונות.⁶⁰⁴

יש לשים לב שלכאורה לאור מה שראינו בעמוד הקודם, שהתשלום לאביה הוא רק במקרה של שבת, הרי שהעמדת הגמרא מניחה ששאר התשלומים מגיעים לבת בכל מקרה, גם אליבא דדברי הברייתא,⁶⁰⁵ ואם כך הדאגה למזונותיה של הבת נראית מופרזת מעט, אלא אם כן נראה בתמיהה זו, בדומה לטענתנו הקודמת, תמיהה המשקפת עמדה עקרונית ולא דוקא פרקטית. הביקורת של הסתמא היא על ההבנה האפשרית שאב (ובייחוד אב שילדיו אינם סמוכים על שולחנו) יזכה לכסף שהם מקבלים עבור פגיעה פיזית שנחבלו על ידי אחר.

הגמרא עושה צעד נוסף, ומייבאת מסוגיה במסכת גיטין⁶⁰⁶ דברים העוסקים בעבד העברי -

ואפי' למאן דאמר יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך

הני מילי בעבד כנעני

דאמר ליה: עביד עבידתא כולי יומא ולאורתא זיל סחר ואכול

אבל בעבד עברי לא⁶⁰⁷ דכתיב ביה⁶⁰⁸ כי טוב לו עמך

אמר רחמנא⁶⁰⁹ עמך במאכל, עמך במשתה

וכל⁶¹⁰ שכן בתו דלא

דברים אלו מעצימים את אחריות האב כלפי ביתו. הסוגיה לא מקבלת יכולת התכחשות של האב לביתו, והדברים קל וחומר מעבד עברי – עליו מצוה התורה 'וטוב לו עמך'. ההשוואה לעבד עברי הוסברה על ידי גילת⁶¹¹ בשני פנים. ראשית, על רקע הזכות למעשה ידיה שבדומה לעבד היא ראשונית וטבעית (ולא כמו אצל האישה) ושנית, לאור הטענה כי לא יעלה על הדעת שחובתו לזונה פחותה מזו של חובתו כלפי העבד.

ניתן לראות כי הזיהוי הזה שבין העבד לבין הבת נוכח כבר בדבריו של אביו, והוא מחדד את הפער שבין מעשה ידיה וזכותו של האב בשבת, לבין הבעלות של הבת על גופה שלה, שלילת זכותו של האב לחבול בה וזכותה הממונית לקבל את תשלומי החבלה אם נפגעה מאחר.

למעשה, הזיהוי שבין הבת לבין העבד, בתוספת ה'כל שכן' שמעצים את מעמדה ביחס אליו, מקנה לבת מעמד של סובייקט עצמאי, לפחות כמו זה של העבד, ובכך מותיר מחוץ למרחב הזכויות הממוניות של האב שני תחומים, בדומה לעבד. ראשית חוסר הלגיטימציה לחבול בעבד⁶¹² מתורגם

⁶⁰⁴ בכל כתבי היד מופיעה המילה 'מאכל' או 'מיכל' לפני המילה 'מזוני' (ובחלקם 'ומזוני'). משום מה נשמטה המילה 'מיכל' מדפוס שונצינו ומגרסת הדפוסים, בה מופיע רק 'דבעיא מזוני'.

⁶⁰⁵ עובדה זו עומדת בבסיס קושיית התוספות ד"ה 'וקתני'.

⁶⁰⁶ ניתוח מקיף של הסוגיה בגיטין י"ב-י"ג, והזיקות שיש בה בין נשים לעבדים ראו אצל כהן (Cohen), 1998, בפרק השביעי.

⁶⁰⁷ המילה 'לא' מופיעה בגרסתנו וכך גם בכת"י ותיקן ופירנצה. היא איננה מופיעה בכת"י האחרים.

⁶⁰⁸ המילים 'דכתיב ביה' ע"פ כת"י מינכן ופירנצה, ואינן מופיעות בשאר כתבי היד.

⁶⁰⁹ המילים 'אמר רחמנא' מופיעות בגרסתנו וגם בכת"י אסקוריאלי ולא בשאר כתבי היד.

⁶¹⁰ בחלק מכתבי היד מופיע 'ולא כל שכן' – ראו כת"י אסקוריאלי, מינכן ופירנצה.

⁶¹¹ גילת, תשנ"ז, עמ' 70-71.

⁶¹² שאת מקורו והקשרו המוסרי ראינו בפרק על פסוקי התורה.

למערכת היחסים של האב וביתו וגם כאן 'לא מצי חביל'. שנית, ההתייחסות אל העבד כסובייקט שווה ערך לאדונו, דבר הנלמד מהמילה 'עמד',⁶¹³ מביאה ליחס דומה (לפחות) אל ביתו של האדם. לקורא בן זמננו ייתכן וזיהוי בין בתו הקטנה של האדם לבין עבד עשוי להיראות מופרך ולא מוסרי, אך על רקע ההקשר התרבותי של הגמרא, נראה כי מהלכה של הסתמא שוקל הן את 'טובת הילד' והן את 'זכות הילד',⁶¹⁴ ומעצים את שתייהן אל מול האפשרויות העומדות ברקע.

סיומו של מהלך הצמצום של הברייתא הראשונה הוא בהעמדתה ב'העדפה', כלומר כעוסקת אך ורק בתשלומים העודפים על מזונותיה.

אם נמצה את הסוגיה עד כה נוכל לראות את המהלך שעושה הסתמא ביחס לברייתא הטוענת כי האב שחבל בביתו הקטנה פטור ואחרים שחבלו בה משלמים לאביה – ראשית היא מגבילה את הדיון אך ורק לתשלום השבת (ומניחה כמובן מאליו ששאר התשלומים לבת ולא לאב), שנית היא מצמצמת למקרה שהילדים אינם סמוכים על שולחן אביהם, ושלישית היא מצמצמת את התשלום רק לכזה העודף על מזונותיה.

התנועה שניכרת בין השורות היא של הצבת עמדה ערכית הנוגעת ליחסי אב וביתו ופולמוס עם העמדה שהובאה בברייתא הראשונה. בהקשר פרקנו, נראה כי יש כאן נדבך שנוסף בנוגע לחבלה – ובעיקר בנוגע להגבלת ביחסי ההורים והילדים, ומעבר לכך, כפי שכבר ראינו, הפרק רווי בדיונים והערות על אודות יחסי הורים וילדים, וסוגיה זו הינה סוגיה מרכזית בהקשר זה.⁶¹⁵

ג. האב והקפדתו

כעת עוברת הגמרא להקשות על העמדתה את הברייתא השניה – כעוסקת במקרה שבו הילדים סמוכים על שולחן אביהם. הסתמא תמהה – מדוע שהכסף יגיע לילדים, הרי אביהם זנם וילאביהם בעי למיתבי?

לכאורה, לפנינו תמונת הראי לתמיהה הקודמת, ולמעשה הנחת יסוד כי לאור העובדה שהאב זן את בניו והם סמוכים על שולחנו, הרי שהתשלום עבור החבלה בהם יגיע אליו.

אלא שהסתמא נכנסת לניתוח פסיכולוגי של האב, ובוחנת את הקפדתו. עצם המעבר הזה הינו משמעותי – הוא ממיר את דפוסי המחשבה המהותיים והנוגעים לשאלה 'מי הוא הבעלים על גופה או על ממונה של הבת' לשאלה סובייקטיבית בדבר תחושתו והקפדתו של האב.⁶¹⁶ להצעתה, שני מאפיינים עשויים להשפיע על הקפדתו. ראשית, ייתכן והאב יקפיד רק על כסף שחסר לו, אך לא

⁶¹³ אודות עוצמת הלימוד ממילה זו, ניתן לראות את מדרשי ההלכה הבאים: מכילתא דרבי ישמעאל משפטים - מסכתא דנזיקין פרשה ב (עמ' 252): "כי טוב לו עמד, שתהא טובתו שוה לך; מכאן אמרו רבו ישנה רבו עליו מאכלו ומשקהו והסבו משלו, לכך נאמר כי טוב לו עמד". וכן בספרא בהר פרשה ה פרק ז, דף נ"ה ע"ב (על הפסוק 'כשכיר כתושב יהיה עימך'): "עמד במאכל, עמד במשתה, עמד בכסות נקייה. שלא תהא אוכל פת נקיי והוא אוכל פת קיבר אתה שותה יין ישן, והוא שותה יין חדש, אתה ישן על מוכין, והוא ישן על התבן".

⁶¹⁴ לדיון במושגים אלו ובמתח שעלול להיווצר בין שניהם, ראו למשל אצל שמואלי, תשס"ט, עמ' 307-308, וההפניות הרבות בהע' 52. וראו עוד גילת, תש"ס.

⁶¹⁵ הערנו בפתיחת הפרק כי הסוגיה לא עוסקת בכלל בחלקים נרחבים של המשנה, ובכללם במכה אביו ואמו. ייתכן ובחירתה המודעת לעסוק באדם המכה את ילדיו – ובביקורתה הגלויה והסמויה כלפי אדם שכזה, יש בה כדי להסביר את הימנעות זו.

⁶¹⁶ גבולות הסובייקטיביות של ההלכה הזו נידונו בין הראשונים (האם חכמים בהכרעתם ההלכתית הגדירו את גבולות ה'הקפדה' הנורמטיבית, או שמא כל אדם ואדם לפי דעתו והקפדתו מציב את הגבולות לעצמו). ראו גילת, תשנ"ה, עמ' 153.

על כסף שמגיע מ'עלמא'.⁶¹⁷ בניסוח מדויק יותר, הסתמא מציעה שהאב יקפיד רק בהינתן שני תנאים – שהכסף לא יחסר לו, וכן שלא יהיה כאן 'צערא דגופיהו'. במקרה בו ילדיו יחבלו, ויהיה להם 'צער הגוף', הרי שהאב לא יקפיד. מהלך זה ממוצה בהעמדת הברייתא שהובאה לעיל כעוסקת באדם קיצוני, המקפיד אף על כסף החבלה של ילדיו, למרות שהוא לא פוגע בכיסו, ולמרות שהם אלו שנפגעו ביצרא דגופיהו'. העמדה זו, על אף שאינה דוחה את הברייתא מן ההלכה, מעמידה אותה במקרה קיצוני וניכר כי עמדתה של הסתמא רואה את הטיפוס המקפיד הזה בעין שלילית.

עוד יש לשים לב לביטוי 'צערא דגופיהו'. משמעותו היא שאת התשלום עבור החבלה בגופם של הילדים לא יקבל האב, וזאת כי מדובר ב'צער גופם'. כמובן שאין הכוונה רק לתשלום הצער, אלא לתשלום עבור כל ארבעת התשלומים (למעט שבת). בכך מוגדרים כל התשלומים כולם (במקרה של חבלה) כתשלומים הניתנים עבור 'צער הגוף'. בהקשר חיובי התשלומים הרי שהסוגיה מצביה את הגוף המצטער כיסוד לקבלת התשלומים, ולא שאלות אחרות כגון הבעלות על הגוף, הרווח ממעשה הידיים וכיו"ב. הדגשה זו של צער הגוף מנכיחה מאוד את ההיבט הסובייקטיבי, שגם אם ניתן לתמחר אותו, הרי שלא ניתן לסחור בו או לתפוס עליו בעלות, והוא 'אישי' באופן כזה שגם אב שיכול מבחינת החוק והדין להיות בעלי התשלומים הללו, לא יקפיד ויראה לנכון להשאירם אצל ילדיו.

ד. סגולה

לסיום הדיון בברייתות על אודות חבלה בילדים, מביאה הסוגיה את מחלוקתם של רב חסדא ורב בר רב הונא בשאלת 'מהי סגולה'. מחלוקת זו מופיעה גם בסוגיה במסכת בבא בתרא, נ"ב ע"א, העוסקת באדם שמקבל פקדון מן הקטן,⁶¹⁸ ונראה כי אגב האזכור של ה'סגולה' מובאת המחלוקת הזאת כאן.

רב חסדא אמר: ספר תורה

ורבה בר רב הונא אמר: דיקלא דאכיל מיניה תמרי.

ברור כי המבוקש הוא משהו שיישמר לילד עד שיגדל, ולא יופסד.

רבה בר רב הונא מציע הצעה כלכלית – דקל שהקטן יוכל לאכול ממנו תמרים, ובבא העת יוכל למוכרו וליהנות מכספו.⁶¹⁹ לעומתו מציע רב חסדא הצעה מרתקת, שנראה שניחוחה מוסרי ולא רק כלכלי. עמדתו היא שיש לקנות לילד ספר תורה, וזו הסגולה שתישמר לו לבגרותו. נראה שיש כאן העדפה של התורה על פני הכסף והזהב, דבר המזכיר מאוד את דברי רבי יוסי במשנה במסכת אבות:⁶²⁰

אמר רבי יוסי בן קיסמא

פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד

⁶¹⁷ הבחנה זו נדחית על ידי הגמרא על ידי ראיה ממצאית בנו וביתו – שגם היא שייכת לאב.

⁶¹⁸ בביאור המילה 'סגולה' כתב ליברמן תשנ"ג, עמ' 305: 'אוצר המשתמר' (על גבי התוספתא במסכת תרומות פרק א הלכה יג: 'קטן שאמי לאחד בשוק האכילני מעשר מאכילו מפני תיקון העולם אם היה לגדל אצלו כהן או לוי או עני הרי זה מאכילן שלו אם היה בן אשתו כהן או לוי או עני הרי זה מאכילו מחלקו אם חייב לו מזונות או שהיה עושה עמו כדי מזונותיו הרי זה מאכילו משלו ועושה לו בחלקו סגולה').

⁶¹⁹ כאן המקום להעיר כי הדקל המופיע בסוגייתנו, יופיע גם בסוגיות נוספות בפרק, לקראת סופו (סוגיות 4.14 ו-4.15).
⁶²⁰ ו, ט.

ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום
אמר לי רבי מאיזה מקום אתה
אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני
אמר לי רבי רצונך שתדור עמנו במקומו
ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות?
אמרתי לו בני אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם
איני דר אלא במקום תורה
לפי שבשעת פטירתו של אדם
אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות
אלא תורה ומעשים טובים בלבד
שנאמר 'בהתהלךך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך'
בהתהלךך תנחה אותך בעולם הזה
בשכבך תשמור עליך בקבר
והקיצות היא תשיחך לעולם הבא
וכן כתוב בספר תילים על ידי דוד מלך ישראל
'טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף ואומר לי הכסף ולי הזהב אמר ה' צבאות'.⁶²¹

⁶²¹ מעבר להעדפת התורה על פני הכסף, העדפה שיש בה כאמור היבט ערכי, ייתכן ודברים אלו מקבלים משמעות נוספת על רקע הפרק. כבר הזכרנו בנייתו את היחס שבין דברי התורה, הדין הבסיסי, לבין המציאות ו'עולם המעשה'. פער זה, שבין האות הכתובה לבין החיים עמד לנגד עינינו כבר בסוגיית הפתיחה ועוד נזדקק לו בהמשך. על רקע זה, המחלוקת הזו מהווה נדבך נוסף בטוויית הציר של יחסי התורה והחיים לאורך הפרק, וייתכן והמחלוקת על שאלת ה'סגולה' היא גם מחלוקת על שאלת 'עץ הדעת' מול 'עץ החיים'.
מכיוון אחר ושונה, אולי ניתן להציע כי זיקת התורה לסוגייתנו פותחת את האפשרות לראות את בריאת העולם והאדם כאקט של חבלה של הקב"ה, חבלה שזוקקת ריפוי וסגולתה היא ספר התורה, כפי שעולה מסוגיית הגמרא במסכת קידושין (דף ל ע"ב): 'ת"ר: ושמתם - סם תם, נמשלה תורה כסם חיים; משל, לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו: בני, כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה מתיירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי; כך הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה - אין אתם נמסרים בידו, שנאמר: הלא אם תטיב שאת, ואם אין אתם עוסקין בתורה - אתם נמסרים בידו, שנא': לפתח חטאת רובץ, ולא עוד, אלא שכל משאו ומתנו בדך, שנאמר: ואלו תשוקתו, ואם אתה רוצה אתה מושל בו, שנאמר: ואתה תמשל בו'.

4.9 עבד כנעני

לאחר השלמת הדיון בחבלה בילדים, עוברת הגמרא לעסוק בדינו של החובל בעבד כנעני.

המקור במשנה הוא:

החובל בעבד כנעני של אחרים⁶²² - חייב בכולן, רבי יהודה אומר: אין לעבדים בושת.

הסוגיה נסובה סביב עמדתו של רבי יהודה, כשהיא יוצאת מחיפוש טעמה של הלכתו, ומשם מתגלגלת לעיסוק נרחב הרבה יותר במעמדו של העבד הכנעני.

עמדת רבי יהודה כבר הופיעה בסוגית הסומא, ובאופן המתאים לגישתו - רבי יהודה שטען שלסומא אין בושת, טוען אף שלעבדים אין בושת. כזכור, הסוגיה שעסקה בדברי רבי יהודה בנוגע לסומא הרחיבה את הדרתו של הסומא לא רק ממעגל הזכאים לבושת, אלא ממעגל החייבים במצוות, ולדברינו שם, היה בכך משום הגדרתו כ'לא אדם' באופן כללי על ידי רבי יהודה.

גם בסוגייתנו, הדיון על אודות שייכותו של העבד הכנעני בהלכת הבושת גולש להגדרות רחבות יותר של העבד, וקיימות זיקות בין שתי הסוגיות. זיקות אלו מחדדות את שטענו שם - ההגדרה של האנושיות קשורה לבושת,⁶²³ הסובייקט הוא זה אשר יכול להתבייש.⁶²⁴

א. בושת עבד כנעני

הסוגיה פותחת בהצעת מקור לעמדת רבי יהודה, מפסוקי הבושת בדברים כ"ה. דרשה זו דומה לדרשתו של רבי יהודה כפי שהובאה בסוגיית הסומא - שם טען רבי יהודה שאין לסומא בושת בגלל המילה 'עיניך' המופיעה בפסוק העונש ('לא תחוס עיניך'). כאן מוצאת הגמרא נימוק לעמדתו בפסוק המתאר את המקרה - 'כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו' - 'במי שיש לו אחוה, יצא עבד שאין לו אחוה'. נימוק זה שמסמיכה הגמרא לדברי רבי יהודה כורך את הבושה עם האחוה. ניתן לפרש כי מדובר בעמדה עמוקה המזהה את הבושה כנוכחת דווקא במקומות בהן קיימת

⁶²² בציטוטה של הגמרא את המשנה בריש הסוגיה, המילים 'של אחרים' מופיעות בכת"י אסקוריאל ומינכן, אך מסיבה לא ברורה לא מופיעות בכת"י המבורג וותיקן. בכת"י פירנצה מופיעה המילה 'וכו' שנראה שכוונתה להמשך המילים הללו.

⁶²³ 'הבושה היא לא פחות מאשר הרגש היסודי של להיות סובייקט', אגמבן, 2007, עמ' 125.

⁶²⁴ אודות היחס לעבד כנעני כמעט כבהמה, ניתן ללמוד ממהלכה של הסוגיה בקידושין דף כב עמוד ב. הסוגיה עוסקת בדרכי הקניין של עבד כנעני, בעקבות קביעת המשנה כי הוא נקנה ב'כסף בשטר ובחזקה'. שמואל מוסיף על דברי המשנה וקובע: 'אמר שמואל: עבד כנעני נקנה במשיכה, כיצד? תקפו ובא אצלו - קנאו, קראו ובא אצלו - לא קנאו'. לאחר דיון אגבי, מעמתת הגמרא בין דברי שמואל לבין דרך הקניין של בהמה במשיכה: 'וקראו לא? והתניא: כיצד במסירה? אחזה בטלפה, בשערה, באוכף שעליה, בשליף שעליה, בפרומביא שבפיה, ובזוג שבצוארה - קנאה; כיצד במשיכה? קורא לה והיא באה, או שהכישה במקל ורצתה לפניו, כיון שעקרה יד ורגל - קנאה'. תשובת הסתמא מחלקת אכן בין העבד הכנעני לבהמה, בעוד רב אשי טוען שעבד קטן הינו באמת כבהמה: 'אמרי: בהמה אדעתא דמרה אזלה, עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל. אמר רב אשי: עבד קטן כבהמה דמי'. גם אם נקבל את תשובת הסתמא כמסקנת הגמרא, הרי שעצם השוואה ומישור הייחוס המשותף מלמדים על היחס לעבד הכנעני שקרוב ליחס לבהמה. בנוסף, הסוגיה בברכות דף טז עמוד ב, גם היא מלמדת על יחס אפשרי לעבד הכנעני כמו לחפץ, או לבעל חיים: 'תנו רבנן: עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה, ואין אומרים עליהם ברכת אבליים ותנחומי אבליים. מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו. כיון שראה אותם עלה לעלייה - ועלו אחריו; נכנס לאנפילון - נכנסו אחריו, נכנס לטרקלין - נכנסו אחריו; אמר להם: כמדומה אני שאתם נכונים בפורשים, עכשיו אי אתם נכונים אפילו בחמי חמין! לא כך שניתי לכם: עבדים ושפחות אין עומדים עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבליים ולא תנחומי אבליים! אלא מה אומרים עליהם - כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו: המקום ימלא לך חסרוןך, כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו: המקום ימלא לך חסרוןך'. יש לציין כי הברייתא הזו מופיעה אגב התנהגותו של רבן גמליאל, שהיתה שונה ביחס לטבי עבדו שמת.

אינטימית ואחוה בסיסית,⁶²⁵ אך לאור דברי רבי יהודה בסוגיות האחרות נראה יותר כי האחוה מצביעה על שאלת האנושיות, ומי שאינו בכלל אחוות ישראל אינו אדם.⁶²⁶

אל מול עמדתו של רבי יהודה, מסבירה הגמרא את עמדת חכמים במילים 'אחיו הוא במצות'. העבד הכנעני חייב במצוות, ומתוקף כך הופך להיות בן האחוה, ולפי דרכנו, זוכה לתואר 'אדם'. גם כאן נגלה זיקה לסוגיית הסומא, שכחלק מעיסוקה בעמדת רבי יהודה זיהתה בין פטורו של הסומא במצוות להדרתו ממעגל בני הבושת.⁶²⁷

המהלך הבא גם הוא בזיקה לסוגיית הסומא, שם הובאה ברייתא שבה ממועט הסומא מדין עדים זוממים, כמקור לשיטת רבי יהודה במיעוטו של הסומא מדין הבושת. בסוגייתנו דין העדים הזוממים מופיע כקושיה על עמדת רבי יהודה ביחס לעבד הכנעני – האם יפטר מדין עדים זוממים? תשובת רב ששת היא שדין עדים זוממים אינו עניין של סובייקט כזה או אחר, אלא יובערת הרע⁶²⁸ מכל מקום. יש לשים לב כי דבריו של רב ששת לא פורכים את חוסר ההתאמה של העבד הכנעני למעגל העדים (כפי שנראה מיד), אלא מציבים ערך אחר, אובייקטיבי, של ביעור הרע, הגובר על הבעייתיות שבהתייחסות לעבד הכנעני כעד לכל דבר.

מהצד השני שואלת הגמרא על שיטת חכמים – האם יוכל עבד כנעני להיות מלך? דחייתה היא שהפסוק דורש שהמלך יהיה 'מקרב אחיך' ומשמעות דרישה זו היא 'מהמובחר שבאחיך'. בכך נענית גם קושיה שנוספה בתווך מדברי הסתמא, 'ולייטעמך, תקשי לך גר לדברי הכל'.

מהלכה של הגמרא עד כה משלב את הגר לסוגייתנו ויוצר פסיפס חברתי היררכי – כאשר בראשו נמצא המלך, וכל הראויים להיות מלכים (הלוא הם ה'מובחרים' שבאחיך, משמע – לא גרים ולא עבדים כנענים), פחות ממנו הגר, ופחות ממנו העבד הכנעני שאיננו בכלל 'אחוה' אך לדעת חכמים חייב במצוות. מתחת לאלו ימצאו (ככל הנראה) אלו שאינם חייבים במצוות כלל, דוגמת החרש השוטה והקטן שכבר ראינו בסוגיות קודמות.

כפי שהערנו בעבר ועוד נראה בסיכומו של הפרק, העיסוק בדמויות הקצה מקבל מקום נרחב בפרקנו. היחס לעבד הכנעני זוכה בסוגיה כאן להרחבה משמעותית, על אף שלכאורה אין זה מקומו הטבעי. הדיון שלקמן שמבוסס על דו שיח ומחלוקת בין מר בריה דרבינא ועולא,⁶²⁹ העוסקים במעמדו של העבד לענין עדות, ונוגעים במקרים נוספים ובדמויות קצה נוספות.

⁶²⁵ טענה מעין זו מופיעה בספרו של ברייתוויט (Braithwaite, 1989), קרימינולוג אוסטרלי, הטוען, בין השאר, כי הבושה קיימת (או למצער השפעתה גדולה יותר) בקרב אנשים שיש ביניהם זיקה, חיבה ותלות. דברים אלו משיקים להסברנו האפשרי ביחס לממד ה'אחוה' שהינו ממד הכרחי לפי ההסבר בדברי רבי יהודה, כדי לאפשר מצב של בושה. דבריו של ברייתוויט נוגעים לשאלות היקף הפשע בחברה המערבית, שלדבריו נוטה להענשה ולחוק, אך נעדרת את ממד הבושה.

⁶²⁶ ב'שיטה המקובצת' הובאו שתי פרשנויות שונות למושג האחוה, זו לצד זו. ראשית, הובאו דברי הרשב"א שפירש 'אין יוצאי חלציו קרוים אחים שאינם אלא דומים לבהמה'. אחרי עמדה זו הובאו דברי המהרי"ט: 'שאיין יוצאי חלציו קרוין אחים לענין שיכול לישא גרושת אחיו דכתיב עם החמור עם הדומה לחמור'. על אף השוני בין הנימוקים, המשותף להם הוא הזיהוי של העבד בסיוע הנימוק עם הבהמה או החמור.

⁶²⁷ יש לשים לב כי אין קוהרנטיות מלאה בהצגת שיטת רבי יהודה, אשר את הסומא הדיר הן ממעגל הבושת והן ממעגל המצוות, בעוד העבד שהינו שותף למעגל המצוות איננו בכלל ברי הבושת, ודווקא עמדת חכמים הינה עקבית – מי שחייב במצוות הינו מבני הבושת, כך ביחס לעבד וכן ביחס לסומא.

⁶²⁸ בכת"י ותיקן, מינכן ופירנצה נוספה המילה 'מקרבך'.

⁶²⁹ קשה לדעת האם מדובר על עולא מהדור השני-שלישי, או עולא מהדור החמישי, שהיה רבו של רב אשי (ראו סנהדרין כ"ח). מר בריה דרבינא המופיע כאן הינו בן הדור הרביעי, ונמצא בתווך בין שני אלו.

ב. עדות עבד כנעני

השאלה המכוננת את חלקה השני של הסוגיה היא 'אלא מעתה לרבנן עבד'⁶³⁰ יהא כשר לעדות, דכתיב שקר ענה באחיו. על שאלה זו מופיעות שתי תשובות אמוראיות. הראשונה של עולא שוללת את האפשרות הזו באמצעות קל וחומר מאישה שאינה כשרה לעדות. השניה היא תשובתו של מר בריה דרבינא, הכורכת בין היעדר הייחוס של העבד לחוסר יכולתו להעיד. עולא סומך את דבריו על הדין שאין האישה ראויה לעדות, על אף שהיא ראויה לבוא בקהל, וממילא העבד הכנעני שאינו ראוי לבוא בקהל כלל, ודאי שיהיה פסול לעדות. דבריו של עולא מנתקים בין ה'אחווה' במצוות, לבין היכולת להעיד, ויתירה מכך – הם מוסיפים מדרגה נוספת למבנה ההיררכי שתיארנו קודם והוא ה'ביאה בקהל'. לכאן שייכת האישה, אך לא העבד הכנעני. מעבר לכך – דברי עולא מוסיפים לסוגייתנו ולפאזל 'דמויות הקצה' את האישה. דברי מר בריה דרבינא שונים. לדבריו, העדות שייכת למעגל משפחתי – 'לא יומתו אבות על בנים'. מי שאין לו ייחוס של בנים, אינו כשר לעדות.

מה משמעותה של יכולתו של העבד הכנעני להעיד? בעקבות דברים שכתב לאחרונה זימרון נראה כי דברי רבי יוחנן במסכת קידושין דף מ ע"ב, המוסבים על דברי המשנה ש'כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן היישוב' ומוסיפים שאדם שכזה הינו גם פסול לעדות, לא נובעים מבעיית החשש שמא הוא משקר או ממעשה העבירה,⁶³¹ אלא הם 'נגזרת ישירה של הוצאת אדם מהגדרת 'מן היישוב'. דבריו של רבי יוחנן מלמדים כי מסירת העדות היא חלק מהסדר והסולידאריות הקהילתיים.⁶³²

המשותף למר בריה דרבינא ולעולא הוא ששניהם מוצאים מאפיינים חדשים הנוגעים לפסול מעדות, ואינם קשורים לקיום המצוות והאחווה הנובעת ממנו. הסתמא מתערבת ביחס לשני הלימודים ובוחרת אותם לעומקם. בחינתה לא משנה מהותית את הדין, אך תורמת רבות לסוגיה במובנה הרחב, כפי שנראה.

את לימודו של עולא מנסה הגמרא לפרוך באמצעות העובדה שהאישה אינה ראויה למילה, בעוד העבד כן. הקטן מצורף לכאן, ואחריו גם הגזלן, כך שבסופו של דבר מוצאת הסוגיה את הלימוד למניעת העדות מהעבד הכנעני, בעזרת המכנה המשותף של גזלן ושל אחד מהפסולים האחרים (אישה, קטן). מהלכה של הסתמא נראה תמים, אלא שהוא אינו כזה כלל. למעשה, הסתמא מוצאת את המכנה המשותף שבין הגזלן ו'יחד מהנד' כפי שעמד עליו רש"י, בכך ש'הצד השהו שבהן שאינם זהירים בכל המצות זה מפני רשעו וזה מפני שלא נצטוה'. מכאן שהסתמא שבה אל עמדת חכמים שראתה את השותפות במצוות כמאפיין המרכזי של האחווה, ומטילה אותה גם על הפסול מעדות. כשם שהגזלן והאישה/קטן אינם שותפים מלאים בכל המצוות, ומכאן שאינם כשרים לעדות, אף העבד הכנעני שאינו שותף במצוות אינו כשר לעדות.⁶³³

⁶³⁰ כך גם בכתי"י אסקוריאלי. בשאר כתבי היד הניסוח הפוך – אלא מעתה לרבנן יהא עבד..
⁶³¹ ראו אטינגר, 2011, עמ' 125, וכן ספראי, תשנ"ד, עמ' 545 שעמד על כך שאין הדברים תואמים'.
⁶³² זימרון, תשע"ב, עמ' 26.

⁶³³ זימרון, תשע"ב, עמ' 41, ניסה לדייק שהלימוד של עולא (שהינו לימוד לא פשוט, ראו רשב"א) יכול להתברר על רקע ההבנה שיש כאן זהות חברתית (אחיו) וזהות אישית (איש): 'שתי אפשרויות אלה הן הצעות שונות לשאלה מהו הפרמטר הפוזיטיבי המגדיר את זהות העד, והן משקפות תפיסות שונות בהגדרת ממסד העדות'.

עמדה זו מעצימה את מקומו של החיוב במצוות, וגם היא מהדהדת מאוד את חתימת סוגיית הסומא וסיפורו של רב יוסף. כפי שטענו שם, בעקבות זהר, הרי שהשאלה האם האדם חייב במצוות או לא הופכת להיות אבן בוחן מרכזית למעמדו ולהגדרת אנושיותו.⁶³⁴

ביחס למר בריה דרבינא, מהלכה של הגמרא הוא אחר ופרשני יותר במהותו. העימות שמזמנת הסוגיה הוא בין העבד לבין הגר, שגם לו יש פגם - אין לו 'חייס אבות'. הסתמא מבהירה את הפער שבין הגר לבין העבד, פער שהובא כבר במהלך חלקה הראשון של הסוגיה, והדגיש את היותו של הגר חייב במצוות לדברי הכל (בדומה לעבד הכנעני לשיטת חכמים).

תשובת הגמרא היא שאכן קיים פער. העבד אין לו בנים, ואילו הגר אין לו אבות. לכן יהיה הגר חלק מהמעגל, ואילו העבד יוותר כפסול לעדות וככזה שאינו באמת בכלל ה'אחווה' היהודית. התבוננות במשמעות ההכרעה הזו יכולה להוסיף עוד נדבך למערכת היחסים המורכבת בין הורים וילדים הנפרשת בפנינו במהלך הפרק. לכאורה, הרי שההורים הם המביאים את האדם לכלל היותו חלק מבני הברית ומהאחווה. הגר מחדש נקודת מבט מרתקת. לא העובדה שיש לך הורים היא המכניסה אותך לסדר החברתי, אלא דווקא העובדה שילדיך מתייחסים אחריך.⁶³⁵

למעשה, ניתן לראות במהלכה של הסתמא הצבת התלבטות בין שני מסלולים לקביעת ההיררכיה החברתית, המותירה את העבד הכנעני בשוליים.

בדיון על אודות עולא ראינו את הזיקה למצוות כמאפיין משמעותי יותר מאשר היכולת להינשא והשותפות בברית. מאידך, הדיון על אודות דבריו של מר בריה דרבינא העמיד את שאלת העדות על אדני המרחב המשפחתי, הייחוס למעלה ובייחוד למטה, שהוא המגדיר את האדם כשותף בקהל.

שתי זוויות אלו משלימות את פתיחת הסוגיה, שהציגה את מחלוקת רבי יהודה וחכמים האם הדרישה הכמו משפחתית - 'אחיד', היא הבסיס לחיוב בתשלומי בושת, או שמא השותפות במצוות היא המגדירה את בר הבושת. כדבריו של זימרן:⁶³⁶

הדרישה שהעד יהיה בכלל 'אחיו' מבטאת את הדרישה ליכשרות חברתית כבוחן לעדות, וכוללת שני תנאים: קיום כל המצוות כולן כפי שנלמד מאישה קטן ועבד, ואחווה- כפי שנלמד מגזלן. שני רכיבים אלה מגדירים את הקהילה, במסגרתה נמסרת העדות... הדרישה לקיום כל המצוות מגדירה את הקהילה על בסיס מחויבות זהה לחוק, ואילו ה'אחווה' מגדירה את הקהילה על בסיס סולידריות קולקטיבית שאינה בהכרח קשורה לחוק. פגיעה באחד משני מרכיבים אלה פוסלת את העד... פסולו של הגזלן אינו נובע מפגיעה באמינותו להעיד דברי אמת, אלא ממעשיו שהוציאוהו מהגדרת 'אחיו'.

⁶³⁴ אגב דבריה, מנכיחה הגמרא עוד מאפיינים של הסדר החברתי - המילה, המוציאה את האישה מן המעגל הפנימי של החייבים בברית, ההיות 'אישי', והמעשים הרעים של הגזלן שיגרמו לו. בנוגע לפסולה של אישה לעדות ראו חפץ, תשל"ח-תש"מ, עמ' ס"ה- ס"ז.

⁶³⁵ על ההשלכה של תפיסה זו על אופיה של מצוות פריה ורביה, ראו דבריו של ז' מאור, תשס"ה, עמ' 69: 'הולדת ילדים היא חיבור דו - כיווני עם הנצח. מצוות פריה ורביה נועדה ליצור ייחוס, ליצור רצף של דורות. ההולדה הביולוגית מתחברת לקשר הנפשי והרוחני שבין אב לבן'. לפי דברינו לא בטוח שנכון לראות בהעדר ייחוסו של העבד פגם ביחבור דו-כיווני עם הנצח, אלא דווקא פגם באחד הכיוונים - והוא הייחוס של הילדים אחרי הוריהם. וראו ניתוחו של מאור (שם, עמ' 70-65) את מחלוקת האמוראים בשאלת חיובו של גוי בפריה ורביה.

⁶³⁶ זימרן, תשע"ב, עמ' 28.

בנוסף מוצגת בפנינו תמונה משלימה לדיון ביחסי הורים וילדים שראינו בסוגיה הקודמת, בדיון על אודות זכאות הילדים לתשלומי החבלה שלהם ושלילת הלגיטימציה לחבלה בתוך המשפחה.

תמונה זו, שמתעלמת מהחובל בהוריו, מתנגדת לחבלה בילדים, ומגדירה את היכולת להעיד על סמך שאלת היכולת לייחס ילדים למארג משפחתי, מאירה מעבר לשאלת הדינים הספציפיים הקשורים לפרק החובל. יש בעריכה כאן סרטוט של מרחב משפחתי מסויים, שהוא (כך מסתבר) המרחב שאליו מחנכת בדרכה הסתמא דגמרא.

4.10 קניין פירות וקניין הגוף

אחד האתגרים הגדולים בניסיון לעמוד על מגמות העריכה של הפרק הוא הסוגיה שלפנינו, סוגיה ארוכה ומסועפת, שזיקתה הישירה לנושא הפרק לא ניכרת כלל. סוגיה זו, שהיא הארוכה ביותר בפרק, מוצבת פחות או יותר באמצעו, ובנקודת מעבר בין שני חלקים שונים שלו,⁶³⁷ והיא נראית כזרה כמעט לחלוטין למבנה הפרק ולנושאו. יפים דבריו של הלבני לעניין זה:

בגלל ראייה זו מן המשנה שלנו הובאה כאן כל הסוגיה של קנין פירות כקניין הגוף דמי, סוגיה המשתרעת על שלושה עמודים. סוגיה זו שייכת לא פחות ואולי אף יותר לב"ב (קל"ו ע"ב) בקשר למשנה שם: הכותב נכסיו לבנו וכו', שבה מתחילה הסוגיה; ולא ברור למה קבעו אותה דווקא כאן. שילוב הסוגיות במקומן בש"ס טרם נחקר⁶³⁸

הלבני מזהה, כמובן, את ההקשר של הסוגיה למשנתנו – והוא היותה של הלכה מתוך המשנה (על אודות האישה שפטורה מתשלום במקרה שחבלה באחר) אחת הראיות במהלך הסוגיה, אך יחד עם זאת הוא מודע היטב לשייכותה הטבעית של הסוגיה למשנה במסכת בבא בתרא. ביושר הוא מציין שילא ברור למה קבעו אותה דווקא כאן.

מבחינת עריכת הסוגיה, הרי שכבר עמדו חוקרי התלמוד⁶³⁹ על כך שחלק גדול מהסוגיה הינו תוספת של הסתמא דגמרא, הקוראת את הסוגיה על רקע שאלת הדין ב'קניין פירות', האם הוא כ'קניין הגוף' או לא. העובדה שבסוגייתנו תוספות מאוחרות צויינה כבר בתרגום של דפוס שונצינו,⁶⁴⁰ אך טרם נתבררה משמעותה.

בדברים להלן ננסה לעמוד על מבנה הסוגיה ותוכנה, בקווים כלליים, בשלב השני על ההיבטים ההגותיים המשוקעים בה, ואח"כ ננסה להציע כיוונים למשמעות שיבוצה של הסוגיה הזו בפרקנו.

א. מבנה הסוגיה ותוכנה

הסוגיה בנויה משני חלקים. החלק הראשון הוא ברובו אמוראי, והוא פותח בסיפור שעל גביו מתגלעת מחלוקת אמוראים מהדור השני, הגוררת התייחסות של בית המדרש בפומבדיתא בדורות השלישי-חמישי.⁶⁴¹ הסיפור נוגע לשאלת זכותו של הבעל בנכסי אשתו, ודיוני האמוראים נוגעים לתקנת אושא, האומרת שיהאשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות, החלק הזה מסתיים במציאת תמיכה לתקנת אושא במשנתנו. החלק השני הוא סתמאי, והוא יוצא מתוך דברי האמוראים האחרונים, כשבדרכו הוא מבטל את הזיהוי שעומו הסתיימה הסוגיה האמוראית בין המשנה לתקנת אושא, עוסק בכתובת האישה

⁶³⁷ ראו התיאור של עריכת פרק המשניות, בפרק 3.ב.

⁶³⁸ הלבני, תשנ"ג, עמ' של, הע' 3.

⁶³⁹ הלבני, תשנ"ג; פרידמן, תשל"א.

⁶⁴⁰ ראו פרידמן, תשל"א עמ' 441, הע' 100.

⁶⁴¹ רב יוסף, אב"י, רב אידי בר אבין, רב הונא בריה דרב יהושע, רב פפא.

ובאישה שחבלה בבעלה, ובסופו של דבר מערער על תקנת אושא – ראשית בהצעה 'נימא'⁶⁴² תקנת אושא תנאי היא', ובסופו של דבר בהצעה שיכולי עלמא להני תנאי לית להו תקנת אושא'.⁶⁴³

ניתן לראות בנקל כי עניינה המרכזי של הסוגיה הוא תקנת אושא,⁶⁴⁴ כשהחלק האמוראי הבסיסי מקבל את התקנה, מבאר בעזרתה את סיפור הפתיחה, ומוכיח אותה ממשנתנו, ולעומת זאת החלק השני מנתק את הזיקה למשנתנו, ומאוחר יותר אף מערער על התקנה באשר היא.

בקריאה מפורטת יותר של הסוגיה, ניתן להבחין במהלכים מורכבים בתוך התיאור הכללי שהצגנו למעלה.

הסוגיה פותחת בסיפור, על מחלוקת מעשית של אמוראים מהדור השני בשאלת הבעלות על נכסים שאישה צוותה לבנה טרם מותה – האם הבן הינו אכן הבעלים של נכסים אלו, או שמא הבעל האלמן הוא הבעלים. תוך כדי תיאור המו"מ ההלכתי, משבצת הסתמא דיון נרחב אודות קניין פירות וקניין הגוף, ומחלוקת האמוראים הארצישראלים (ר"ל ור"י) בנושא זה. כפי שכבר ציינו חוקרי התלמוד פרידמן והלבני, חלק זה הינו תוספת מאוחרת, ונקל לראות שאין הוא חלק מהדיון ההלכתי שבין רב יהודה ורב ירמיה בר אבא.⁶⁴⁵ הגמרא מסיימת ומזהה את שתי הדעות שחולקות בסיפור, הן זו של רבי ירמיה בן אבא והן זו של רב יהודה עם עמדת ריש לקיש (שקניין פירות אינו כקניין הגוף).

לאחר השלמת הסיפור, מביאה הגמרא דיון בטעמם של דברי שמואל שהובאו בו, בין רב יוסף ותלמידו אביי. רב יוסף טוען לפער מהותי בין האיש והאישה, הנובע מדיני הירושה, בעוד אביי חולק וסובר כי הפער אינו נובע מכך אלא מתקנת חכמים - תקנת אושא. דברי אביי הללו מעוררים את רב אידי בר אבין לזהות את תקנת אושא עם תוספתא המופיעה במסכת מכות והעוסקת בכתובת אישה,⁶⁴⁶ זיהוי שנדחה על ידי אביי. על גבי הדיון הזה בתקנת אושא מוסיפים אביי ורבא דברים בנוגע לטובת ההנאה, ומביעים בהם עמדה המשייכת את טובת ההנאה לאישה ולא לבעלה. האמוראים מהדור החמישי, רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושוע, מוצאים מקור לתקנת אושא במשנתנו – בכך שהאישה שחבלה באחר פטורה מתשלום.

כאן מתפתח דיון סתמאי על אודות פטור זה של האישה שחבלה. הסתמא מבטלת את הזיהוי של רהבדר"י ור"פ בין המשנה ותקנת אושא, ומעמידה את המשנה במקרה שבו אין לאישה נכסים לשלם מהם עבור הפגיעה שפגעה. מכאן ממשיכה הסתמא ועוסקת בטובת ההנאה השייכת לאישה, באיסור על הגבר להשהות את אשתו ללא כתובה אפילו שעה אחת וטעמו (שלא תהא קלה בעיניו להוציאה), ומסקנתה היא שאין יכולת לגבות מהאישה אפילו לא את טובת ההנאה, לאור

⁶⁴² כך גם בכת"י אסקוריאלי. ובשאר כתבי היד – 'לימא'.

⁶⁴³ כך גם ברוב כתבי היד (אסקוריאלי, מינכן, ותיקן). בנוסח הנדפס ובכת"י פירנצה מופיע 'כולי עלמא לית להו להני תנאי תקנת אושא'.

⁶⁴⁴ ובמובן הזה, דומה שלא צדק הלבני שהציע שמקומה הטבעי הוא במסכת בבא בתרא, אלא נראה שיותר מתאים היה לשבצה במסכת כתובות דף נ ע"ב, במקום בו מופיעה תקנת אושא בהקשרה הטבעי – בסביבת הדיון על המשניות בפרק הרביעי המסדירות את חובות וזכויות האיש ואשתו.

⁶⁴⁵ הלבני, תשנ"ג, עמ' שכז, ופרידמן, תשל"א, עמ' 441-440 האריכו בהוכחות לעובדה זו.

⁶⁴⁶ פרק א', הלכה ו'.

העובדה שהיא בוודאי תמחל לבעלה על הכתובה, ומכאן שמהלך גביית התשלום עבור הפגיעה נידון לכישלון מראש – ו'אטרוחי בי דינא בכדי לא מטרחינן'.

הסתמא לא עוצרת כאן, והיא בוחנת תוספתא⁶⁴⁷ שלפיה האישה שחבלה בבעלה אין מפסדת כתובתה. התוספתא מועמדת במקרה מסויים שבו שווי החבלה הוא נמוך, וערך תוספת כתובתה לא גבוה משמעותית מעיקר הכתובה.

השלב הבא בסוגיה הוא זה המציב סימן שאלה על תקנת אושא בכלל – ובוחר האם מדובר במחלוקת תנאים, לאור סתירה בין ברייתות בדין עבד מילוג שהוכה על ידי האישה. הצעה זו זוכה בשלוש תגובות אפשריות של הסתמא – השתיים הראשונות מניחות שלכל הדעות תקנת אושא תקפה, ולכל הדעות קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי.⁶⁴⁸ לעומתן, ההצעה השלישית היא שכל התנאים מסכימים שתקנת אושא אינה תקפה,⁶⁴⁹ והמחלוקת היא בשאלה האם קניין פירות כקניין הגוף או לא. הסתמא מסמיכה להצעה זו מחלוקת תנאים בנוגע לעבד שנמכר לתקופה, וחותמת בזיהוי דברי אמימר 'איש ואישה שמכרו בנכסי מילוג – לא עשו ולא כלום' וכן הברייתא 'מי שחצו עבד וחציו בן חורין, וכן עבד של שני שותפין - אין יוצאין בראשי אברים שאינן חוזרין' עם שיטת רבי אליעזר.⁶⁵⁰

על מנת להנהיר את מעשה העריכה, נציג את מבנה הסוגיה באופן לאקוני:

1. סיפור האשה שצוותה נכסים לבנה טרם מותה, ומחלוקת רב ירמיה בר אבא ורב יהודה.
2. שיבוץ של הסתמא דגמרא – מחלוקת ריש לקיש ורבי יוחנן וכריכתה לשאלת קניין פירות וקניין הגוף (מסקנה – לכולי עלמא קניין פירות לאו כקניין הגוף דמי).
3. מחלוקת אמוראים בדבר טעמו של שמואל, ונטיה לעמדת אביי המביא את תקנת אושא.
4. הרחבה אמוראית העוסקת בכתובה ובטובת הנאה - השייכת לאישה והבעל אינו אוכל פירות.
5. מימרת אמוראים – רב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע, הכורכת את משנתנו לתקנת אושא.
6. דחיית הסתמא את מימרת ר"פ ורהבדר"י, וממילא את זיהוי המשנה עם תקנת אושא.
7. דיון הסתמא בנוגע לאפשרות למכור את טובת ההנאה שבכתובה, הצעה שנדחת בסופו של דבר, והרחבה למקרה של החובלת בבעלה.
8. ערעור סתמאי על תקנת אושא, ושמא מדובר במחלוקת תנאים? שתי הצעות מותירות את תקנת אושא על מקומה.
9. הצעה שלישית הטוענת שהתנאים לא קיבלו את תקנת אושא, והמחלוקת היא האם קניין פירות כקניין הגוף או לא.
10. הרחבה בשיטת רבי אליעזר, וזיהויו עם דברי אמימר והברייתא על אודות עבד השותפים.

⁶⁴⁷ בב"ק, ט, כ"ב.

⁶⁴⁸ והמקורות התנאיים שנראה שחולקים בדבר, נשענים על מציאות שונה - קודם תקנה ולאחר תקנה, או ששניהם לאחר תקנת אושא, אלא שאחת מהברייתות היא לפי דברי רבא הטוען ששחרור עבדים (כמו גם הקדש וחמץ) מפקיעים מידי שיעבוד.

⁶⁴⁹ הצעה זו של הגמרא מעוררת פליאה בקרב הראשונים. למשל, ב'שיטה מקובצת' התקשה, שהרי 'מעיקרא דחיק ליה לומר תקנת אושא תנאי היא וכו' ומהדר ליה דכלהו תנאי לית להו תקנת אושא'. הצעתו היא לגרוס 'אידי ואידי קודם תקנת אושא ובקנין פירות קמיפלגי ולפי גירסא זו ניחא דלכולי עלמא איתא לתקנת אושא'. חולשתה של הצעתו היא שבכתבי היד שמצויים לפנינו לא קיימת גרסה שכזו.

⁶⁵⁰ הזיהוי האחרון מתבצע על ידי רב מרדכי ורב אשי, בני הדור השישי בבבל.

ניתן לראות כי עריכת הסוגיה בנויה בתמונת ראי, כאשר ההיפוך המתבצע בין שלבים 5 ו-6 הוא לב הסוגיה – הכרעת הסתמא שאין לנמק את משנתנו על פי תקנת אושא.

יתירה מכך, שלב 4 העוסק בטובת ההנאה שבכתובה מוצא את מקבילתו בדיון הסתמאי על אודות האפשרות למכור טובת הנאה (שלב 7), ושלב 3 המביא מחלוקת בנוגע להסבר דברי רב יהודה – האם כתקנת אושא או לא- מקביל במידת מה לשלב 8, בו מציעה הסתמא שתקנת אושא נתונה במחלוקת תנאים.

שלב 2, שכזכור הינו שלב שהוסף לדיון האמוראי, העוסק בקניין פירות וקניין הגוף מוצא את מקבילתו בשלב 9, בו הסתמא מציעה מחלוקת בשאלה הזו ממש (בהנחה שתקנת אושא לא מקובלת על אף אחד מהתנאים).

לסיכום, נראה שהסוגיה איננה מקרית, והיא ערוכה וארוגה בכוונה תחילה. בסיסה של הסוגיה הוא הסיפור, אליו הוסמך הדיון על אודות קניין הפירות וקניין הגוף, ומכאן אל תקנת אושא,⁶⁵¹ לטובת ההנאה מהכתובה ולמשנתנו. אל מול מצג זה מציעה הסתמא דחיה איטית ומדורגת, החל מדחיית הזיהוי של תקנת אושא עם המשנה, דרך העיסוק בטובת ההנאה ובכתובה, עבור על ערעור על תקנת אושא וכלה בהצגת שאלת קניין פירות כקניין הגוף כנתונה במחלוקת תנאים.⁶⁵²

ב. עריכה ומשמעות בסוגייתנו

ניכר כי אחד המוקדים הערכיים המעסיקים את הסוגיה הוא מעמדה הכלכלי העצמאי של האישה. לכאורה, המשנה המצוטטת ממסכת בבא בתרא מלמדת שביכולתה לעשות כן, אך הציטוט בשם שמואל⁶⁵³ 'זו אינה דומה למשנתנו' מערער על הנחה זו. הנימוק לדברי שמואל משקף פער משמעותי בין האמוראים. רב יוסף טוען שהסיבה היא שרק במקרה של אב ובנו, שהבן ראוי ליורשו, יכולה להתבצע הורשה של הנכסים כבר בחיי האב, הורשה שתהיה תקפה לאחר מותו. לעומת זאת, כשהמדובר הוא ביחסי אם ובנה, הרי הבן אינו ראוי ליורשה, אלא אביו (בעלה של אמו), וממילא אין ביכולתה לצוות את נכסיה לבנה. כזכור, בסוגיה הקודמת ראינו את מרכזיותה של המשפחתיות והזיקה הבין דורית להגדרת המערכת החברתית. הסוגיה הקודמת נחתמה במגרעתו של העבד הכנעני שאין לו ייחוס, והוא משולל יכולת להשתייך לדורות שלפניו ושלאחריו. כאן, דרך שאלת הירושה מחודדת זיקה זו – הבן הראוי לירש את האב זכאי, כבר בחיי אביו, לקבל את הבעלות על הנכסים הללו, אך ירושה זו עוברת בצינור של אב-בן, ולא של אם-בן. האשה איננה סובייקט בעל חירות ממונית, ותהליך ההורשה שלה לא עובר ישירות מול ילדיה. בעלה הוא הראוי ליורשה, ולכן לא תוכל האם לכתוב את נכסיה לבנה.

⁶⁵¹ כ"ץ, תשס"ב, עמ' 256 מביא את הסברו של היאבני מילואים' הטוען כי אכן הנחת המוצא של הסוגיה היא שבד"כ קניין פירות לא כקניין הגוף, אלא שתקנת אושא נותנת לבעל את קניין הגוף כמו קניין הפירות.

⁶⁵² הצגה זו של הסוגיה איננה מושלמת, לאור היעדר הסימטריה שבין שלב 1 לשלב 10 – כלומר, בין הסיפור אודות האשה שכתבה נכסיה לבנה ומתה, לבין קניין הגוף בעבד והמקורות הקשורים אליו. אף על פי כן, וגם אם נוותר על ההצעה הכיאסטית המפורטת, נראה כי חלקה השני והסתמאי של הסוגיה משתמש בחומרי החלק הראשון, ומגיב אליהם. תחכומה של הסוגיה ניכר גם בהצבת העיסוק בקניין פירות וקניין הגוף בשלב 2, למרות שאין זה מקומו הטבעי, וזאת כהטרמת ההצעה בשלב 9, שדוחה את תקנת אושא, ומציבה את מחלוקת התנאים בשאלת הזיהוי של קניין פירות עם קניין הגוף.

⁶⁵³ הלבני, תשנ"ג, עמ' שכח טוען כי אביו הוא שאמר משפט זה, כתגובה על דברי רב אידי בר אבין שרצה להביא ראיה לתקנת אושא מברייטא.

המחלוקת בין האמוראים שהופיעה בסיפור הפתיחה מקבלת כאן משמעות רבה – לאור דברי רב יוסף, נראה שעמדת רב ירמיה בר אבא שקיבל את הנחיית האם להעביר את נכסיה לבנה תהיה שאכן זיקתה של האם לבנה⁶⁵⁴ הינה בעלת משקל עד כדי יכולתה לצוות את הנכסים לבנה בחייה. אביי חולק על דברי רב יוסף, ולא רואה את הפער בין משנת בבא בתרא למקרה המתואר בסיפור כפער מהותי. לדבריו, אכן מעיקר הדין כשם שהאב יכול לכתוב את נכסיו לבנו לאחר מותו, כך גם האם יכולה, אלא שתקנת חכמים שתוקנה באושא היא שקבעה ש'האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלוקוחות'. תקנות אושא עוסקות ברובן בהסדרות ממוניות וערכיות של יחסים בתוך המשפחה,⁶⁵⁵ ולדברי אביי, רק מכוחה של התקנה הועצם כוחו של הבעל וזכאותו בנכסי אשתו.

העמדה האמוראית המוכיחה את תקנת אושא ממשנתנו רואה גם את פטורה של האישה משתלום דמי החבלה כנובע מתקנת אושא, כלומר מכך שתקנת חכמים מונעת מהאישה להיות סוברנית ביכולתה למכור מנכסי המילוג שלה.

אמנם אין כאן מעין הצעתו של רב יוסף – שהפער הינו פער מהותי, הנשען על העובדה שאין האישה מורישה לבניה את נכסיה, אך יחד עם זאת, תקנת אושא מבטלת למעשה את עצמאותה הכלכלית של האישה ואת יכולתה למכור את נכסי המילוג שהביאה לביתה, ההשלכה של ביטול שכזה היא הפוטרת את האישה מתשלום במקרה של חבלה.

לאור הבנה זו, הרי שמתחוורת משמעותה של פעולת הסתמא. הסתמא המבטלת את ההוכחה שראו רב הונא בריה דרב יהושוע ורב פפא ממשנתנו לתקנת אושא,⁶⁵⁶ נדחקת ומעמידה את המשנה במקרה ש'לית לה'. העמדה זו הינה רבת משמעות לא רק בגלל תחילת הערעור על תקנת אושא, אלא בעיקר בגלל קריאת התגר שלה על המשנה. למעשה, מתחוויר על פי הסתמא, שבמקרה בו יש לאישה נכסי מילוג (מקרה סביר בהחלט) הרי שאם היא חבלה באדם, היא תתחייב למכור מנכסיה ולשלם לו את נזקו.

בכך, ניתן לראות את הצעד הנוסף שצועדת הסתמא מעבר למהלכם של האמוראים. בעוד מהמשנה נראה היה שהאישה איננה סובייקט כלל, והיא לא נתפסת כ'מישהו' במקרה שפגעה באדם, הרי שהאמוראים טענו שלא כך הוא, אלא שתקנת אושא היא המונעת ממנה לשלם.⁶⁵⁷ הסתמא טוענת כי האישה הינה ישות כלכלית עצמאית, וככזו, היא גם תתחייב בפועל בתשלום עבור חבלות שחבלה באחר. עמדה זו מקבלת את השראתה, כך נראה, מדברי רב הונא בשם רב בסוגיה בפרק החמישי במסכת כתובות, על אודות 'יכולה אישה שתאמר איני ניזונית ואיני

⁶⁵⁴ ולא רק זיקתה לנכסיה.

⁶⁵⁵ על תקנות אושא ורקען החברתי-כלכלי, ראו אלון, תש"ז, עמ' 66-67, רוזנסון, תשנ"ח, עמ' 100-113. וראו דעתו של מנטל, תשכ"ה, הסובר כי התקנות הן אמוראיות מבית דינו של רבי יהודה בן חנינא, אמורא ארצישראלי בדור הראשון. נראה כי סוגייתנו מהווה הוכחה מסויימת לעמדתו, שדברי תקנת אושא בסופו של דבר נדחים (או מוצע לדחותם), בדומה למקומות נוספים המובאים על ידו. וראו עוד כ"ץ, תשס"ב, עמ' 249, הע' 5, הטוען לגבי סוגייתנו כי מדובר בתקנה מאוחרת לתקנה הבסיסית שהבעל אוכל פירות, ובכך דבריו דומים לדברי מנטל.

⁶⁵⁶ וכפי שהעיר כבר הלבני, תשנ"ג, ר"ה וגם ר"פ ידעו על האפשרות של 'דלית ליה' אבל לא רצו לדחוק המשנה למציאות כזו.

⁶⁵⁷ הסברא שבתקנת אושא מופיעה בירושלמי כתובות, פ"ט, ה"א – 'שלא תהא אישה מוכרת נכסים משל בעלה ותאמר שלי הן'. סברה זו מנמקת את התקנה בהגנה על הבעל מפני פגיעת אשתו. הסבר אחר מופיע בשיטה מקובצת למסכת כתובות, ע"ח ע"א, בשם תלמידי רבנו יונה: 'שאם לא היה תקנה זו כל אישה שבעולם לא היתה מנחת ירושתה לבעלה אלא היתה נותנת לבניה או לאחיה'.

עושה'.⁶⁵⁸ הסוגיה שם מבססת את עצמאותה הממונית של האישה, ואת חוסר התלות שלה בבעלה – חוסר תלות שתחילתו בהיבטים הממוניים, אך משמעותו רחבה הרבה יותר.⁶⁵⁹ מהלך זה של הסתמא יופיע גם בסיומה של הסוגיה, בהעמדה שמציעה לדחות את תקנת אושא, ולדון בשאלת קניין פירות כקניין הגוף מבעד למקרה העבד השייך לאיש ולאישה, תוך שמקרה זה נסמך ומשווה למקרה של עבד השותפים. כך, בדרך אגב, מציעה הסוגיה זיהוי עדין בין מערכת היחסים של האיש והאישה לבין מערכת היחסים של שני שותפים. יתירה מכך, יש לשים לב כי בסיומה של הסוגיה מכונים בני הזוג 'אישי' ו'אישה', ולא 'בעלי' ו'אישה' כמו בתחילתה.⁶⁶⁰

מעבר לזיהוי זה של מגמתה של הסוגיה, הרי שניתן לזהות בחלקה השני עוד היבט משמעותי. הסוגיה מרחיבה ונוגעת בכתובה – הכתובה שמטרתה היא 'שלא תהא קלה בעיניו להוציאה' ושעליה אומר רבי מאיר ש'אסור לו לאדם להשהות את אשתו בלא כתובה שעה אחת'. הסוגיה כמובן לא חולקת על הנחה זו, אך היא טוענת כי במקרים רבים מאוד, סביר יהיה שהבעל יוכל לגבות את דמי החבלה מאשתו, כנגד הכתובה.⁶⁶¹

הכתובה היא האמצעי הכלכלי שניתן על ידי חכמים לאישה, וזאת כדי להבטיח את עתידה הכלכלי.⁶⁶² הדיון שהצבענו עליו קודם לכן, הבוחן את מעמדה העצמאי של האישה וגבולות ההדרה שלה (כפי שהוא משתקף מחובתה לשלם תשלומים כשחבלה), נזקק כאן לשאלת הכתובה, שמחד מייצרת לאישה ביטחון כלכלי, אך מאידך במובנים רבים רואה את הערך העליון בשימור התא המשפחתי ובמניעת גירושין, ולא דוקא בוחנת את האישה כסובייקט עצמאי.⁶⁶³ עמדת הסתמא המצמצמת את ההגבלה על הגביה מהכתובה נראית כקשורה לתפיסתה את האישה באופן עצמאי, וכפי שטענו בנוגע למשמעות פעולת הסתמא בסוגיה. כך דוחקת הסתמא גם את התוספתא העוסקת באישה שחבלה בבעלה למצב מסויים, שממנו עולה שבמקרים רבים אחרים בהחלט ייתכן שהאישה תתחייב לשלם לו עבור חבלתה.

מהלכים אלו אמנם אינם 'מקלים' עם האישה, אלא מגללים לפתחה חובות תשלומים רבות יותר מאלו שמציעה המשנה, ואף יותר מתקנת אושא. יחד עם זאת, נראה כי במהלכים אלו מובחנת האישה וזוכה להגדרה עצמית בתחום הממוני, שהשפעתה רבה גם על תחומים אחרים.

⁶⁵⁸ כתובות, נ"ח ע"ב.

⁶⁵⁹ ראו למשל את דבריו של שרייבר, תשס"ז, עמ' 172: 'למעשה, רב הונא מציג דגם שונה לחלוטין של נישואין מזה המתואר אצל התנאים. החידוש הגדול בדבריו הוא לא רק במצב שבו האשה אכן נצלה את זכותה ואמרה 'איני ניוזנית ואיני עושה', אלא גם בכל המקרים האחרים'. להשלכה נוספת של עמדת רב הונא על תפיסת הנישואין ועל דין 'מורדת' ראו דברינו, ליפשיץ, תשס"ז, עמ' 217.

⁶⁶⁰ דברים אלו הם ציטוט של דברי אממר, אמורא בבלי בדור החמישי. ייתכן וניתן לזהות בזהירות את עמדתו של אממר כאן עם גישתו אל האישה המורדת בבעלה, בטענת 'מאיש עלי', שלדבריו לא כופין אותה לחיות איתו. עמדה זו מאפשרת למעשה לאישה להחליט בעצמה על גירושין – במקרה והבעל מאוס עליה. ראו דברינו בנוגע לסוגיית מורדת, ליפשיץ, תשס"ז, עמ' 214-216.

⁶⁶¹ בין הראשונים היו שראו בכל מקרה בו החבלה פחותה מהכתובה מקרה שאין לבעל יכולת לגבות, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (רמ"ה), והיו שסברו שרק היגיון של 'אין עושין תקנות לשיעורין' הוא שימנע את הגביה במקרה שכזה (מאירי).

⁶⁶² ראו למשל דבריה של האופטמן (Hauptman), 1998, עמ' 65-66.

⁶⁶³ על כתובה ומשמעותה ראו גריינימן, 2003. בדברי הסיכום שלה גריינימן מציגה עמדה הקרובה לדברינו, כשהיא חותמת את קריאתה במקורות התנאיים הנוגעים לכתובה (עמ' 213): 'תמיכת התנאים בנישואין מוקדמים וביציבות הנישואין... הביאה אותם להעדיף הסדרים מסויימים על פני אחרים, וייתכן שהדבר בא על חשבון כוחם החברתי והכלכלי של הנשים. הסדרים אלה אמנם מבטאים כיבוד והגנה של זכויותיהן הכלכליות של נשים במסגרת הנישואין... אין הגדרה חד משמעית למה שאנו מכנים 'אינטרס האישה'. במקרה של הכתובה, לא רק האינדאולוגיה של חז"ל, אלא גם האינטרס המודע של נשים ומשפחותיהן... במשיכת חתנים וביציבות מוסד הנישואין התנגשו עם האינטרס שלהן באוטונומיה והעצמה חברתית-כלכלית'.

ג. שיבוצה של הסוגיה בפרק

לאחר שעמדנו על מבנה הסוגיה ועריכתה, ונתנו דעתנו על ההשלכות של מהלכיה של הסתמא, נוכל לשוב אל השאלה עימה פתחנו את עיוננו בה, ולחפש משמעות לשיבוצה של הסוגיה הזו בפרקנו.

ראשית, כפי שהצבענו בתוך דברינו, הרי שהסוגיה נוגעת בליבה ממש במשנתנו, ומעמידה אותה במקרה מיוחד שבו אין לאישה נכסי מילוג, ולמעשה מציבה אלטרנטיבה למה שנראה כפשטה של המשנה.⁶⁶⁴ המבנה המלא של הסוגיה מאפשר לאלטרנטיבה זו לצמוח בתוך מערכת רחבה יותר המנכיחה את תקנת אושא והיחס אליה, את שאלת 'קנין פירות וקנין הגוף' ועוד.

שנית, אם עמדנו נכון על מגמתה של הסוגיה, הרי שהיא מנסה לבסס את מעמדה של האישה כעצמאית, וכבעלת יכולת כלכלית שאינה כפופה לבעלה. מגמה שכזו יכולה להתיישב עם אחד הצירים שזיהינו לאורכו של הפרק וכינינו בשם 'דמויות הקצה'. על אף שאין הסוגיה עוסקת ישירות בדיני חבלה, הרי שהיא תורמת לתמונת החברה והדמויות החלשות שבה – על ידי הבאת האישה להיות כאחת האדם. האישה שמהווה חלק מ'דמויות הקצה', מועברת במהלך הסוגיה למקום מרכזי יותר, באמצעות השינוי במעמדה הכלכלי. שינוי זה מבחין את האישה מהעבד שמודגש בסוגיה שהינו 'כספו של האדון', והוא יכול להשתלב עם הבחנתה מהעבד הכנעני בסוגיה הקודמת, לאור היותה חלק מהקהל. ייתכן עוד שדווקא על רקע העיסוק הנרחב בשאלות הנוגעות למשפחה והיחסים בתוכה לאורך הפרק, הסוגיה מעצימה את מקומה של האישה לא רק כאישה אלא גם כאם – נוכח ילדיה ויכולת ההורשה שלהם את נכסיה.⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ ואכן, רש"י בפירושו על המשנה טען שגם אם יש לה נכסי מילוג, הם משועבדים לבעלה. כך גם פסק ה'אור זרוע', סימן ש"ג. המהרש"ל, בחיבורו 'ים של שלמה' סימן כ"ז מסביר את רש"י באופן שהסברו את המשנה לא חולק על מהלכיה של הגמרא. נראה כי הסברו של רש"י קורא את המשנה כהווייתה, באופן שלא מחלק בין מצב שיש לאישה נכסים או לא, וזאת לא דוקא לאור תקנת אושא (שכפי שהציעו מנטל וכ"ץ, ראו הע' 655 לעיל, מאוחרת למשנה), אלא מתוך ההבנה שהאישה במשנה מוצגת כפטורה מהותית, וכאחת מאלו שיפגיעתן רעה'.

⁶⁶⁵ בשפה סמלית השואבת את מושגיה מעולם הקבלה ניתן לייחס משמעות נוספת לתהליך ה'נסירה' של האישה מהאיש והאינדבדואציה שהיא עוברת בסוגיה, ולהקביל אותו להיבטים שמעסיקים את פרקנו רבות – מקומו של העולם הזה, ביחס לעולם הבא ובאופן מקביל גם מקומו של הדין הארצי כשהוא מנותק ועצמאי ביחס לזה השמימי. (ראו למשל מנוסי, תשס"ז, בעיקר בעמ' 118-119). ייתכן ומסקנת הביניים של הגמרא ביחס להצעת מכירת הכתובה בטובת הנאה, הנדחית בנימוק ש'אטרוחי בי דינא בכדי לא מטרחיני', גם היא מלמדת אולי על מקומו של בית הדין ועל ההתייחסות המכבדת אליו ואל מעמדו.

4.11 מנה צורי או מנה מדינה, עד נעשה דיין, אומד בניזקין

הסוגיה הפותחת את חלקו השלישי והאחרון של הפרק נסובה על משנת 'התוקע לחברו'. הסוגיה שהיא סתמאית כמעט כולה, עוסקת בשאלת זהות המטבע שלפיו ישלם התוקע- מנה צורי או מנה מדינה.⁶⁶⁶

מדיון זה הנוגע ישירות למשנה משתרשרת סוגיה ארוכה, העוסקת בשלוש שאלות שאינן נוגעות ישירות למשנה ולכאורה אף לא לפרקנו כולו – האם עד נעשה דיין, דינו של שור שהמית והזיק ושאלת אומד בניזקין.

א. מנה צורי ומנה מדינה

הדיון הראשון, על אודות המטבע המהווה בסיס לחישוב התשלום, מבוסס על מקורות קדומים יותר, המגדירים תשלומים מסויימים כתשלומים שמתבצעים בכסף 'צורי', כלומר בכסף 'מתרכובת מטבע צור',⁶⁶⁷ תוך זיהויו עם מטבע 'ארץ ישראל' וישקל הקודש' וזאת לעומת סתם 'מטבע',⁶⁶⁸ או 'כסף מדינה',⁶⁶⁹ או 'מטבע היוצא'⁶⁷⁰ ואפילו מטבעות מסויימים השייכים למדינות שונות - 'בבליות, עלמיות וקבודקיות'.⁶⁷¹

⁶⁶⁶ הראשונים התלבטו בשאלת מהותו של התוקע – האם הוא תוקע כפשוטו, או מכה אותו ליד אוזנו, וכן האם באמת מדובר כאן בבושת או בתשלום אחר. מרש"י עולה שהתשלום הוא עבור בושתו (וראו עוד רש"י קידושין י"א ע"ב) וכך גם מדברי רבנו תם, ספר הישר, תקמ"ד: "...התוקע לחבירו נותן מנה כגון בעשירים והאי סלע לעני. שביישו בסנטרו בלחי. והאי תוקע דלעיל מפרש ר' תוקע ממש באזנו אשטונייר בלע"ז. והיינו דקאמר בסוף מילתיה זה הכלל [הכל] לפי כבודו מכלל דאירי בעשירים...". הרשב"א גם הוא מפרש שמדובר בהשמעת קול שאיננה מכה (בבא קמא ל"ו ע"ב), אך ברמב"ם הדברים מורכבים מעט יותר. כך דבריו בפרק ג' מהלכות חובל ומזיק, בהלכה ח' וט': 'יש הכאות רבות שיש בהן בזוי וצער מעט ואין בהן נזק, וכבר פסקו להם חכמים דמים קצובים, וכל המכה חבירו הכאה מהן משלם אותו הממון הקצוב, וכולן קנסות הן, ואותו הממון הקצוב הוא דמי הצער והבושת והריפוי והשבת, בין צריך לרפואה ושבת בין לא צריך כזה הוא משלם. וכמה הוא משלם? הנועט בחבירו ברגלו משלם חמשה סלעים, ... תקע את חבירו בכפו משלם סלע'. מניסוחה של הלכה זו עולה כי מבחינת הרמב"ם הבעייתיות היא הן של צער והן של בושת, והתשלום הקצוב הוא גם עבור הריפוי והשבת (אך ללא נזק). אלא שהרמב"ם חותם בהלכה י"א, המחלקת בין האדם המכובד לבין המבוזה, ושב ומדגיש את עניין הבושת: 'במה דברים אמורים במכובד אבל אדם שהוא מבוזה ואינו מקפיד בכל אלו הדברים וכיוצא בהן אינו נוטל אלא לפי מה שראוי לו וכמו שיראו הדיינים שהוא ראוי ליטול, לפי שיש בני אדם כעורין שאינן מקפידין על בושתם וכל היום מבזים עצמן בכל מיני בזוי דרך שחוק וקלות ראש או כדי ליטול פרוטה אחת מן הלצים המשחקים עמהם'. בדומה לעמדתו של הרמב"ם, גם הרא"ש מנסח את הדברים במונחי הצער והבושת: "כתב רב אלפס ז"ל דתשלומים הללו הם דמי בושתו וצערו ומייתי ראייה מעובדא דחנן בישא (לקמן דף לז א) דלא חיביה אלא פלגא דזוזא דתנן התוקע לחבירו נותן לו סלע. אלמא סכום סלע הוא תשלום השנוי שטם והוא בושת וצער דשני דברים הללו ישנו ברוב היזק שאדם עושה לחבירו. ואם יש ריפוי ושבת הכל לפי הענין ובוזה לא יוכלו חכמים ליתן קצבה. וכתבו התוספות היינו לגדול שבישראל. ולאחר הכל לפי המבייש והמתבייש. דומיא דההיא דתנן לקמן בפרק החובל (דף צ א) סטרו נותן לו מאתים זוז ומוקי לה בגמרא בגדול שבישראל".

⁶⁶⁷ רמב"ם, פירוש המשנה, בכורות, ח, ז.
⁶⁶⁸ ראו תוספתא בכורות, ו, י"ב: "חמש סלעים של בן שלשים של עבד חמשים של אונס ושל מפתה ומאה של מוציא שם רע כולן בשקל הקדש ובמנה צורי וכולן נפדין בכסף ובשוה כסף חוץ ממותר שקלים הראויין ופדין מעשר שני שאין באין אלא מן המטבע".

⁶⁶⁹ ראו בבלי קידושין דף יא ע"א: "דאמר רב יהודה אמר רב אסי: כל כסף האמור בתורה - כסף צורי, ושל דבריהם - כסף מדינה".

⁶⁷⁰ ראו ירושלמי כתובות פרק א ה"ב: "שמאל בשקל הקודש רבי בא בר בינא אמר מטבע יוצא מתניתא מסייעה לרבי בא בר בינא וחמש סלעים של בן במנה צורי שלשים של עבד חמשים של אונס ושל מפתה מאה של מוציא שם רע כולן בשקל הקודש במנה צורי ולא תנא כתובת אשה עמהן".

⁶⁷¹ ראו מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כ"א, ל"ב (עמ' 183): "כסף- יכול בי בבליות ועלמיות וקבודקיות נאמ' כן שקלים ונאמ' להלן שקלים (ויק' כז כה) מה שקלים האמ' להלן בשקל הקדש אף שקלים האמ' כן בשקל הקדש".

כך, למשל, המשנה במסכת בכורות⁶⁷² מגדירה כמה תשלומים שמשולמים בשקל הקודש במנה צורי:

חמש סלעים של בן במנא צורי
ושלשים של עבד וחמשים של אונס ושל מפתה ומאה של מוציא שם רע
וכולם בשקל הקדש במנא צורי
וכולם נפדים בכסף ובשווה כסף חוץ משקלים

ניסוח מורחב יותר מופיע בתוספתא למסכת כתובות:⁶⁷³

חמש סלעים של בן שלשים של עבד חמשים של אונס ושל מפתה ומאה של מוציא שם רע
כולם אף על פי שהן בבבל גובה עליהן כסף ארץ ישראל
כסף שדברה בו תורה בכל מקום זה כסף צורי
כסף צורי זה ירושלמי

על גבי מימרות תנאיות אלו, מופיעה במספר מקומות בתלמוד הבבלי⁶⁷⁴ מימרא בשם רב אסי, המבחינה בין 'כסף צורי' ל'כסף מדינה' ויוצרת זיקה בין הבחנה זו לבין 'כסף האמור בתורה' וכסף של דבריהם:

אמר רב יהודה אמר רב אסי:

כל כסף האמור בתורה סתם - כסף צורי, ושל דבריהם - כסף מדינה.

זיקה זו, בין כסף האמור בתורה לכסף הצורי ובין תשלומים שמקורם בדיני חכמים לבין 'כסף מדינה' יוצרת חלוקה מעניינת בין תשלומים שנצמדים לערך מוחלט ומקודש, הכרוך למטבע הארצישראלי, לבין תשלומים גמישים יותר, שיסודם מדברי חכמים, שקביעת גובהם קשורה לערך הרלוונטי של המטבע היוצא במדינה המדוברת.⁶⁷⁵ כך, מוחלטות התשלום וקדושת הארץ נכרכות אל המטבע הצורי, בעוד גמישות תשלומי חכמים, ופרגמטיות הגלות משתקפות במטבע המדינה.

לאור זיהוי זה, נראה שהדיון איתו פותחת הגמרא את עיסוקה במשנתנו הינו דיון משמעותי מאוד – האם תשלומי הבושת המופיעים במשנה הינם תשלומים 'מן התורה' או 'מדברי חכמים'. ניתן לזהות כבר בשאלה זו את הדהודה של פתיחת הפרק שדנה ב'עין תחת עין' – ממון או ממש. הדיון כאן הינו בשאלת המטבע עצמו, המנה – האם הוא 'ממש' (כלומר צורי, מוחלט, מקודש, דאורייתאי) או שמא הוא בעצמו 'ממון' (כלומר גמיש, תלוי מדינה והקשר, דרבנני).

⁶⁷² ח, י"ד (ע"פ כתי"י קויפמן, אם כי הפרדתי בין מילת היחס 'של' המופיעה כחלק מהמושא, כמקובל בכתיב הארצישראלי – 'שלבן' 'שלאונס' וכו' – לבין המושא, לנוחות הקוראים).

⁶⁷³ י"ב, ו.

⁶⁷⁴ בכורות נ ע"ב, קידושין י"א ע"א, ב"ק ל"ו ע"ב.

⁶⁷⁵ להשלכת ההבחנה הזו על דין הכתובה ומעמד הביניים שלה, ראו ברודי, תשס"ה. ברודי מציע שם שהתפיסה הארצישראלית לפיה תשלום הכתובה הוא ממטבע ארצישראלי נועדה ליקר את מעמדה של ארץ ישראל.

הסוגיה שנראה שניצבת ברקע סוגייתנו היא סוגיה ממסכתנו, מדף לו ע"א. נעמוד על מאפייניה ומתוכה נשוב אל סוגייתנו.⁶⁷⁶

ההוא גברא דתקע ליה לחבריה

שלחה רב טובי בר מתנה קמיה דרב יוסף: ⁶⁷⁷סלע צורי תנן, או סלע מדינה תנן?

אמר ליה⁶⁷⁸ תנינא ושנים הראשונים - דינר זהב

ואי סלקא דעתך תני תנא סלע מדינה, נפלוג וניתני עד תריסר וסלע

א"ל: אטו תנא כי רוכלא ניתני וניזיל?⁶⁷⁹

הדר פשוטה מהא דאמר רב יהודה אמר רב אסי:

כל כסף קצוב⁶⁸⁰ האמור בתורה - כסף צורי, ושל דבריהם - כסף מדינה.

אמר ליה ההוא גברא: הואיל ופלגא דזוזא הוא לא בעינא...⁶⁸¹

נקל לראות את הזיקה שבין הסוגיה בדף ל"ו לסוגייתנו, אך נקל עוד יותר לעמוד על ההבדלים בין שתי הסוגיות, בשני תחומים. ראשית, הסוגיה בדף ל"ו מציגה פסיקה כתנא קמא, כלומר שגובה התשלום הוא סלע בלבד, ואילו סוגייתנו פוסקת מנה (כרבי יוסי הגלילי). שנית, הסוגיה בדף ל"ו מתאימה לעיקרון ש'כסף של דבריהם הוא כסף מדינה', דבר שמוזיל את גובה התשלום על תקיעה באוזן החבר עד אבסורד, כמעט, ואילו סוגייתנו מביאה פסיקה שהכסף הוא כסף צורי.⁶⁸²

האמוראים שבפניהם התרחשו האירועים המתוארים בדף ל"ו הם רב יוסף ורב הונא, מאמוראי בבל בדורות השני והשלישי. סוגייתנו בוודאי הכירה אותם, וסביר מאוד שגם את המסורות והסיפורים אודותיהם המשובצים במסכתנו, ונסובים על משנתנו. למרות זאת, היא מבכרת להביא סיפור אחר, שמתרחש בפני רבי יהודה נשיאה – אמורא ארצישראלי,⁶⁸³ הפוסק למעשה, שהתשלום הוא בשקל הקודש, ובמנה צורי.

התמונה העולה היא שהסוגיה נקטה בעמדה המחמירה עם התוקע, ובכפליים. הן בפסיקה כרבי יוסי הגלילי והן בהעמדת התשלום כ'כסף צורי' ולא 'כסף מדינה'.⁶⁸⁴ יתר על כן, לאור העמדת רב אסי, המזהה בין כסף צורי ל'דבר תורה' ובין כסף מדינה ל'דבריהם', נוצרה זיקה סמויה בין

⁶⁷⁶ הסוגיה מובאת ע"פ כת"י מינכן. במקום שיש שינויי נוסח משמעותיים, הם צוינו בהערות שוליים.

⁶⁷⁷ אמנם בכת"י המבורג מופיע 'רבי אסי', אך בשאר כתבי היד מופיע 'רב יוסף', וכך מסתבר גם לאור היותו של רב טובי בר מתנה תלמידו של רב יוסף.

⁶⁷⁸ בכת"י מינכן מופיע כאן 'רבינא', אך נראה כדברי ה'דקדוקי סופרים' שכתב שמדובר בטעות סופר.

⁶⁷⁹ וגרסה דומה בכת"י ותיקן 'תנא כי רוכלא ליתני וליזיל'.

⁶⁸⁰ המילה 'קצוב' לא מופיעה בשאר כתבי היד.

⁶⁸¹ תרגום: 'אדם אחד תקע לחברו שלח רב טוביה בר מתנה שאלה לרב יוסף: סלע צורי שנינו, או סלע מדינה שנינו? אמר לו, שנינו: ושנים הראשונים - דינר זהב; ואם עלה על דעתך שהתנא שנה 'סלע מדינה', היה עליו לחלק ולשנות 'עד תריסר וסלע!' אמר לו: האם התנא צריך לשנות כרוכל? פשוטה מזו שאמר רב יהודה אמר רב אסי: כל כסף קצוב האמור בתורה - כסף צורי, ושל דבריהם - כסף מדינה. אמר לו אותו אדם: הואיל ומדובר בחצי זוז, איני רוצה'.

⁶⁸² ווקר (Walker) מוכיח אכן שהמעות הצוריים היו שווים יותר, הובאו דבריו במאמרו של ברודי, תשס"ה, הע' 25.

⁶⁸³ באשר לזיהויו של רבי יהודה נשיאה – קשה לדעת, שהרי היו שלושה אמוראים ארצישראליים בשם זה, אם כי הבולט שבהם הוא רבי יהודה נשיאה הראשון, שהיה נכדו של רבי יהודה הנשיא.

⁶⁸⁴ הראשונים עמדו כמובן על הקושי הזה, והציעו פירושים שונים. כך למשל מעירים בעלי התוספות (בסוגיה בדף ל"ו): 'ותימה לומר שחלוקים כ"כ זה מזה דסלע מדינה אחד ממאתים במנה צורי?'. תשובתו של ר"ת שהם מביאים מחלקת בין עשיר לעני. בספר הישר מובאים הדברים בעוצמה רבה יותר (סימן תקמ"ד), והקושיה מנוסחת כך: 'ועוד תימ' גדול... לא מצינו מחלוקת מופלג כזה תנא קמא אמיד ליה לפלגא דזוזא ור' יוסי אמיד ליה למאתי פלגא דזוזא'. גם בית המדרש הספרדי נדרש לקושי זה, והרמב"ן (קידושין, י"א ע"ב) מציע ליישוב אחר: 'ונראה שכל כסף קצוב כגון סלע וכיוצא בו שהוא של דבריהם סלע מדינה הוא אבל מנה של דבריהם פעמים הוא מנה צורי פעמים מנה מדינה'. ביחס ליישובו של ר"ת, ראוי לציין את עמדתו של המהרש"ל (ים של שלמה, בב"ק, ת, ל"ג) החולק וטוען שאין לפירושו של ר"ת סמך בגמרא, ונראה אכן שהסוגיות חלוקות.

התשלום לאדם שתקעו לו, לבין דין התורה.⁶⁸⁵ בכך ניתן לראות שלא זו בלבד שהסוגיה החמירה עם התוקע, אלא שהיא מעדיפה לזהות את התשלום על מעשה זה עם קנסות ותשלומים שהם 'מן התורה'. פתיחה זו מצביעה כבר בשורה הראשונה על עמדתה ביחס לחומרת מעשה הביוש – עמדה שעוד נראה את גווניה בהמשך.

על אף שמבחינת הבנת המשנה, די לנו בדברים אלו, הסתמא שואלת על אודות סיפור קצר זה ודברי רבי יהודה נשיאה, ועומדת על משמעות הביטוי 'הא אנא הא רבי יוסי הגלילי'. תמיהה זו על אודות משמעותו של הביטוי איננה מובנת מאליה, שהרי זהו טופס מוכר בבבלי, שמשמעו 'הנה דעתי והנה דעתו של רבי יוסי הגלילי'. כך למשל במסכתנו,⁶⁸⁶ שואל רבא את רב נחמן רבו: אמר ליה רבא לר"נ: הא עולא, הא רבי אלעזר, הא דייני דנהרדעא, והא רב חנא בר ביזנא מר כמאן סבירא ליה?

מובנה של שאלה זו הוא פשוט, ואין לגמרא שם תמיהה עליו, ושיעורו – 'הנה דעתו של עולא, הנה דעתו של רבי אלעזר, הנה דעת דייני נהרדעא, הנה דעת רב חנא בר ביזנא. מהי דעתך שלך?'⁶⁸⁷ אלא שהגמרא כאן לא נוטה למסלול הפרשנות הפשוט, ומעדיפה להציע הסבר סבוך משהו, המתקשר לסוגיית 'עד נעשה דייני'. הצעתה היא שמא כוונת רבי יהודה נשיאה באומרו 'הא אנא' היא 'הרי אני ראיתך'. הצעה זו רחוקה מפשט הגמרא, ונראה כי היא מהווה גורם מזמן לסוגיית 'עד נעשה דייני', סוגיה מדיני דיינים, המופיעה במספר מקומות בתלמוד הבבלי, ועניינה הוא בשאלת היכולת של אדם אחד להיות הן עד והן דין.⁶⁸⁸

הגמרא דוחה את האפשרות התאורטית הזו – שלכך התכוון רבי יהודה נשיאה, ומציעה במקומה את האפשרות הפשוטה לכאורה – 'הא אנא דסבירא לי כרבי יוסי הגלילי'.⁶⁸⁹ לכשנתבונן במהלכה של הגמרא, נראה שהוא גורר אחריו את חלקה הבא של הסוגיה המרחיב מאוד בשאלת 'עד נעשה דייני'. עוד טרם נעמיק בחלק זה, ייתכן וניתן לראות כי רווח סמוי חשוב של הסוגיה הוא בהבאת מקרה של סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש.

רמיזה זו בפתיחת חלק הבושת של הפרק נראית משמעותית ומשכנעת. כזכור, גם בדיונה של הגמרא לגבי בושת, אגב עמדת רבי שמעון הקיצוני ביחס לשאלת הכוונה בבושת, הובאה הזיקה שבין הבושה לבין הרצח, זיקה המתבררת בדברי הגמרא במסכת בבא מציעא:⁶⁹⁰ תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: כל המלביץ פני חבריו ברבים כאילו שופך דמים

מכאן נוכל לשוב אל פתיחת הגמרא בהבנתה את עמדת רבי יוסי הגלילי כנוטה ל'מנה צורי' וכהסברנו, שיש בכך העמדה של התשלומים לבושת כתשלומים שהם 'של תורה'.⁶⁹¹

⁶⁸⁵ על אף שאין מקור מובהק שרואה בתשלומים אלו 'של תורה', הזיקה קיימת בשדה הלשוני והמשמעותי.

⁶⁸⁶ י"ב ע"א.

⁶⁸⁷ כל הדעות הללו מופיעות שם בגמרא קודם לדברי רבא.

⁶⁸⁸ לעיון בשיטות הראשונים השונות בסוגיה, ראו אפשטיין, תשס"ב, עמ' 226.

⁶⁸⁹ בנוסח המודפס שלפנינו נוספו המילים 'והא סהדי דמסהדי בד', כבכת"י אסקוריאל וותיקן. לעומת זאת בכתב יד מינכן מילים אלו נעדרות, ובכת"י המבורג הן נוספו בגליון.

⁶⁹⁰ נ"ח ע"ב. וראו לעיל הע' 522.

ונראה שמהלכה של הגמרא הינו בעל משמעות נוספת. כזכור, בחלקו הראשון של הפרק זיהינו מגמה של הקלה בדינו של החובל, ואילו החלק השני של הפרק נפתח בקול תרועה רמה, עם החמרה הן בתפיסה והן בפרטי התשלום של המבייש את חברו. בכך מציבה הסתמא בראשית החלק העוסק בבושת את עמדתה ביחס לחומרתו של ביוש הזולת, והשוואתו המרומזת לפגיעה בנפש.

ב. עד נעשה דיין

כעת, מתעכבת הגמרא על עמדתו של רבי עקיבא שהוצגה לעיל, ביחס לסוגיית 'עד נעשה דיין'. הסוגיה תמחה על ההצעה הקודמת – שלדברי רבי עקיבא אין עד נעשה דיין, לאור עמדתו במחלוקת עם שמעון התימני, ובסופו של דבר מיישבת את הסתירה בכך שלדבריו דשמעון התימני קאמר⁶⁹² אך רבי עקיבא עצמו נשאר נאמן לדעתו שאין עד נעשה דיין.⁶⁹³

מחלוקתם של רבי עקיבא ושמעון התימני נסובה על המילים מפרשת משפטים⁶⁹⁴ 'באבן או באגרוף', מילים ששייכות לפסוקים מהם נלמדו דיני החובל, ובייחוד שבת וריפוי:
וְכִי יִרְיֶב אֲנָשִׁים וְהָפָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוּ בְּאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב
אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מְשַׁעֲנֵתוֹ וְנָקָה הַמֶּכָּה רַק שְׁבֵתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא

שמעון התימני לומד כי העדות היחידה הקבילה היא העדות שניתן להביאה בפני בית הדין ולאמוד אותה. רבי עקיבא חולק עליו, וזאת כי בית הדין לעולם לא יודע מה בדיוק התרחש בין המכה למוכה, ובלשונו:

וכי בפני ב"ד הכהו, שיודעין כמה⁶⁹⁵ הכהו ועל⁶⁹⁶ מה הכהו
אם על שוקו היכהו⁶⁹⁷ אם על ציפר נפשו הכהו?

עמדתו של רבי עקיבא היא שהכל מסור לעדים, ובית הדין פוסק לפי עדותם של העדים.⁶⁹⁸

ניכר כי המחלוקת היא מחלוקת עמוקה בדבר מקומם של העדים ושל בית הדין בתהליך השפיטה.⁶⁹⁹ מבחינת שמעון התימני, ההוכחה תקפה רק כאשר בית הדין רואה אותה.

⁶⁹¹ תשלום המנה בתורה הוא עבור הוצאת שם רע (דברים, כ"ב, י"ט), וזהו הסכום גבוה ביחס לתשלום של האונס והמפתה המשלמים מחצית ממנו. ייתכן וגם כאן הד לתפיסה כי הפגיעה הנפשית והבושה חמורות מהפגיעה הפיזית, והזיהוי של 'מנה צורי' נועץ באופן מרומז את תשלום המנה לבושת אליבא דרבי יהודה נשיאה ואליבא דסוגייתנו, באותו 'מוציא שם רע'.

⁶⁹² הלבני, תשנ"ג, עמ' שלד-שלה טוען שבמקורם דברי ר"ע נאמרו לדבריו הוא, ולא לדבריו דר"ט, וכך אכן מסתבר כדבריו שם כי יש להניח שמה שאדם אומר משקף את דעתו. ניכר כי הדברים הם מאמץ של הסתמא ליישב את הסתירה הפנימית לכאורה בדברי רבי עקיבא, ולא מובאים כפשטם של דבריו.

⁶⁹³ המחלוקת מופיעה גם במכילתא דרשב"י כא, יח (עמ' 174) ובתוספתא סנהדרין י"ב, ג, בשינויים מסויימים.

⁶⁹⁴ שמות כ"א, י"ח-י"ט.

⁶⁹⁵ בכת"י אסקוריאלי ומינכן 'במה היכהו'.

⁶⁹⁶ כך בכל כתבי היד למעט כת"י מינכן בו כתוב 'או עלי'.

⁶⁹⁷ וכך גם בכת"י ווטיקן.

⁶⁹⁸ ר"ע מוסיף עוד שתי טענות לדבריו, שמציגות את עמדתו של שמעון התימני בצורה אבסורדית. בנוגע למניע ומהות הכלל שאין עד נעשה דיין – ראו סיכום בעבודתו של קינן, תשס"א, עמ' 50-38. קינן סוקר שם את הגישות השונות, הן אלו הרואות בדבר 'גזרת הכתוב' חסרת פשר, או עניין טכני, והן אלו המבארות את הדין הזה כמכוון להביא לשיקול דעת אובייקטיבי, או השואפות לחלוקת תפקידים, ועוד.

למעשה, עמדתו מייצגת כמעט את מקומם של העדים, והיא רואה בהם אמצעי טכני ומכשיר להבאת העדות בפני בית הדין בלבד. לעומת זאת, רבי עקיבא מוכיח כי דרישה זו הינה אבסורדית, שהרי בכל מקרה אין לבית הדין יכולת לראות את הכל, ומכאן שכוחם של העדים ותפקידם הוא המעצב את יכולת בית הדין להכריע בשאלות העומדות לפניו, גם ללא ראייה.

אם נתבונן במחלוקת זו בהקשר פרקנו, ולא נראה בה רק את הקושי החושפת את הסתירה הפנימית לכאורה בדברי רבי עקיבא,⁷⁰⁰ הרי מעבר לדיון המקומי על אודות 'עד נעשה דיין', ניתן לזהות במחלוקת רבי עקיבא ושמעון התימני הדים לשאלות עמוקות עימן מתמודד הפרק. הפער בין ראיית המקרה בפועל על ידי בית הדין, לבין פעולת השיפוט הנסמכת על עדותם של העדים – על שמיעתה⁷⁰¹ ועל הכרעת השופטים ואומדנם, ייתכן והוא הפער בין התפיסה הממשית של התורה, לבין התפיסה שראינו בה תפיסה 'ארצית' ומציאותית.⁷⁰² כוחו של בית הדין כמעצב מציאות עוד ילובן בסוגיה זו, ונתייחס לכך בהמשך דברינו.

ג. שור שהמית והזיק

כעת, לאחר שיושבה הסתירה בין עמדת רבי עקיבא בסוגיית 'עד נעשה דיין' לבין המשתמע ממנה במחלוקת עם שמעון התימני, פותחת הגמרא בחלק חדש בסוגיה, שעניינו ברייתא העוסקת בשור שהמית והזיק. לכאורה, ברייתא זו והדיון שעליה שייכים, לאחד מהפרקים הראשונים במסכת העוסקים בשור המזיק.

תנו רבנן

שור תם שהמית והזיק - דנין אותו דיני נפשות ואין דנין אותו דיני ממונות
ומועד שהמית והזיק - דנין אותו דיני ממונות וחוזרין ודנין אותו דיני נפשות
קדמו ודנוהו דיני נפשות - אין חוזרין ודנין אותו דיני ממונות.

קישורה של הברייתא לסוגייתנו הוא באמצעות העמדתה בידי תלמידי רב כעמדת שמעון התימני במחלוקתו עם רבי עקיבא שהופיעה בחלק הקודם.

⁶⁹⁹ מקובל לראות את המשפט העברי כמערכת המבוססת על העדים בלבד, ואשר לגביה 'מצטיירת תמונה של מסגרת דיני ראיות פורמלית ונוקשה'. (חפץ, תשכ"ח, עמ' 67). במאמרו מראה חפץ כי בניגוד לתמונה זו, יש מקום נרחב לאומדן והכרעת הדעת של בית הדין, ולראיות נסיבתיות גם כן. אמנם אין דבריו עוסקים בצורך של בית הדין לראות בפועל, וממילא אין זו עמדת שמעון התימני, ובכל זאת – יש כאן מקום לראות עיני הדיין אל מול ההישענות על עדות העדים בלבד.

⁷⁰⁰ קושיה שכפי שכבר עמדו עליה ראשונים ואחרונים, איננה מובהקת, שהרי יש פער בין דיני נפשות לדיני ממונות, ופרט לכך מובנו של 'עד נעשה דיין' שונה בברייתא הראשונה ובשניה (ראו דברי הרא"ש המופיעים בשיטה מקובצת, וכן דברי ה'פני יהושע', ועמד הלבני על כפל המשמעויות של 'עד נעשה דיין', אם כי הוא יישב בהשערה כי הלכה עתיקה היתה ש'אין עד נעשה דיין' וכל אחד מהתנאים ביארה אחרת. ראו הלבני, תשנ"ג, עמ' שלו).

⁷⁰¹ למעשה, בפנינו התנגשות בין ראיית העדים לשמיעת העדות באוזני בית הדין. לכאורה, בבית הדין נוכח הכלל של 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה' (ראו בבלי, ר"ה, כ"ה ע"ב) אך יחסו לסוגייתנו מורכב. ראו באריכות בחידושי הרשב"א כאן, ואצל אפשטיין, תשס"ב, עמ' 226.

⁷⁰² הראיה משקפת את המגע הממשי, הבלתי אמצעי. יש בה ודאות ואווידנטיות המזכירות את חווית ההתגלות וראיית המראות של הנביא, שנקרא 'רואה' במקרא, ואת חווית הקריאה של הכתוב. גם מעמד הר סיני מתואר כחוויה בה 'כל העם רואים את הקולות'. לעומת זאת, השמיעה יש בה תמיד צורך בתיווך, במישהו שמתאר, ומישהו ששומע. ממילא היא תמיד פתוחה לפרשנות ולפער, ותיאורה הולם את התורה שבעל-פה, הנאמרת 'על פה' ונשמעת על ידי האוזן. דברים ארוכים בנושא זה כתב הרב דוד הכהן, ה'ניר' בספרו 'קול הנבואה'.

מבנה הדין נראה פשוט – על גבי הברייתא מופיעים דברי רבה⁷⁰³ המצטט את דברי תלמידי רב, ועל גביהם מביע את דעתו. אם נשתמש בהבחנותיו של פרידמן⁷⁰⁴ נראה שהמבנה המקורי של דברי רבה נראה היה בערך כך:

אמר רבה, אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי וקאמרי:

הא מני? ר"ש התימני היא

ואמינא להו אנא: אפילו תימא רבי עקיבא, הכא במאי עסקינן - כגון שברח.

כלומר, עמדתם של תלמידי רב היא שההלכה הפוטרת את השור מעמידה לדין על הנזק הממוני שגרם נשען על הנחת היסוד של שמעון התימני, שמחייב את הבאת האיגרוף לבית הדין, וממילא במקרה זה שבו השור הומת, לא יוכלו הדיינים לראות בעיניהם את השור המזיק, ולכן לא ידונוהו. למול עמדה זו טוען רבה כי ניתן להעמיד את הברייתא גם בשיטת רבי עקיבא, ולומר שאכן, עקרונית, היה על בית הדין לדון את השור גם בדיני הממונות על הנזק שגרם (וגם אם הומת השור, שהרי היו עדים, כשיטת רבי עקיבא), אלא שהמקרה שיש להעמיד בו את הברייתא הוא שבו השור ברח, ולכן אינו לפנינו.

זה נראה לזו הדין, טרם התערבות הסתמא, המשנה מאוד את אופיו ומוסיפה לו נדבכים משמעותיים. הסתמא מתערבת הן בביאור עמדת תלמידי רב, והן בתוספת אחרי דברי רבה. ביחס לביאורם של תלמידי רב, הסתמא מוסיפה הסבר מדוע הבינו שהברייתא קמה בשיטת שמעון התימני, והוא נראה מפותל מעט:

אלמא בעינן אומדנא דבי דינא

והאי⁷⁰⁵ כיון דגמריניה לדיניה לקטלא

לא משהינן ליה לאומדנא דבי דינא

ולא מענינן ליה לדיניה⁷⁰⁶

כלומר, הסתמא מסבירה את ההעמדה כשמעון התימני כמחייבת אומדן של בית הדין בשור עצמו, אך הבעייתיות היא לא בכך שהשור נהרג, ואי אפשר לאומדו, אלא שבעקבות גמר דינו למיתה, המוסר המשפטי לא מאפשר לנו להשהות את ביצוע גזר הדין ולענות אותו בכך.

דברים אלו מהווים חידוש גדול, בהתייחסות המאנישה לשור. כבר הברייתא רואה את השור כסובייקט העומד למשפט - הוא שהמית והוא הנידון.⁷⁰⁷ יחד עם זאת, ביאורה של הסתמא לא רק

⁷⁰³ כך גם בכת"י ותיקן. אמנם בכת"י מינכן ואסקוריאל מופיע 'רבא', אך לאור הופעת רבה בחלק הראשון של הפרק כמשוחח עם תלמידי רב, בסוגיית הריפוי, גרסה זו נראית עדיפה, אם כי יש מקומות בהם רב הונא בריה דרב יהושע משוחח עם 'רבנן דיתבי בבי רב', ראו נידה, מ"ז ע"א.

⁷⁰⁴ פרידמן, תשל"ח, 302-308, בעיקר ע"פ סעיפים ב, ג, ד, ו, ז, יד (ואולי אף יא-יב, ראו הע' 705 ו-706 לקמן).

⁷⁰⁵ המילה 'והאי' חסרה בכת"י אסקוריאל.

⁷⁰⁶ השורה האחרונה חסרה בכת"י המבורג, אך מופיעה בכל כתבי היד. השורות הבאות הדנות בהאנשת השור אמנם יכולות להיות נכונות גם לפי הגרסה של כת"י המבורג, אך עוצמתן גדלה פי כמה לאור הגרסאות האחרות המנמקות במפורש את ההימנעות מהשהית הדין בחשש מעינויו של השור.

⁷⁰⁷ סילמן, תשנ"ד, מציג מחלוקות לאורך הדורות בין גישות הרואות בשור סובייקט העומד למשפט וענישה, לבין גישות השוללות עמדה כזו מבעלי חיים. לשיטתו, הדברים כרוכים לתפיסות יסודיות יותר של הינורמה הבסיסית, והוא מבחין בין הגישה הציווית לבין הגישה היישונית. להרחבה בראיית השור המזיק כיישות משפטית והשלכותיה ראו גנק, תשנ"ט וסבתו, תשס"ו. כל המאמרים הללו עמדו על מעמדו המשפטי של השור, אך לא התייחסו לסוגייתו המטעינה את השור לא רק בדעת ואחריות (או כוונה להזיק) אלא אף במערכת רגשית וביעונו דין כתוצאה מהמתנה לביצוע גזר דין המוות שנפסק לו. לאחרונה פרסם זהר (תשע"ג) מאמר אודות יחס חז"ל אל השור המזיק, שנראה

רואה את השור כשפיט, אלא מטעין אותו בעולם פנימי שמקורו הוא העולם האנושי, המוטרד והמעונה כאשר נפסק דינו למיתה וביצוע הדין משתהה.

כבר נתקלנו בפרקנו בהשוואות שבין האדם לשור, בסוגיית שליחותיהו וסוגיית ריפוי. כאן נראה שהגמרא צועדת צעד נוסף, המייבא את מערכת המושגים האנושית ממסכת סנהדרין⁷⁰⁸ ומחיל אותה על עולמו של השור המזיק.

השוואה זו של השור לאדם והאנשת השור ורגשותיו מהדהדים גם הם היטב את סוגיית הפתיחה, שבחנה לעומק את יחסי האדם והשור, והציבה את חבלות הגוף בתווך בין פגיעה בשור למוות. ייתכן ודווקא בחלק זה, בו המשנה עוסקת בבושת (והסוגיה עסקה כבר בדיני הנפשות, כפי שראינו), ההשוואה בין השור לבין האדם משמעותית מאוד. הרגישות הנתבעת כאן כלפי השור שנגזר דינו למות מציבה רף מוסרי שהשלכותיו כלפי האדם עשויות להיות עוצמתיות מאוד,⁷⁰⁹ ולצד זה הפער בין האדם בעל הנפש והאנושיות לבין השור הבהמי מצטמצם מאוד בעקבות זיהוי מעין זה.

התערבותה השניה של הסתמא היא בדיון בעקבות עמדתו של רבא – הנוטה להבנה כי מי שברח איננו השור, אלא הבעלים,⁷¹⁰ הבנה שבסופו של דבר גוררת אחריה את ההצעה לדון גם בתם דיני ממונות ואחריהם דיני נפשות, ובסופו של דבר את דברי רב מרי בריה דרב כהנא⁷¹¹ המלמדים ש'רידיא עליה דמרה הוא'.

ייתכן ודברים אלו יכולים לרמז על מוקד נוסף בסוגיית הפתיחה, שמשתקף בסוגייתנו. כוונתי לדון 'קים ליה בדרכה מיניה', שראינו את מרכזיותו בסוגיית הפתיחה. השור שהמית והזיק⁷¹² עומד לדון באופן עקרוני על שני מעשיו השונים, אלא כאשר הדבר מתנגש עם עיקרון אחר. נפנה עתה לחלקה האחרון של הסוגיה, ואז ננסה לשוב ולראות אותה כמכלול.

לעיתים כמייחס לו עמדה של 'בעל פעולה' ולכאורה אף בעל אחריות מוסרית ומשפטית. זהר טען במאמרו כי על אף שלעיתים נראה כך, עמדתם של חז"ל לא היתה כזו, וכי ההתייחסות הזו מכוונת להבעה סמלית של ערכו של האדם שנברא בצלם.

דף לה עמוד א': 'וליגמריה לדיניה בשבתא, וליקטליה בחד בשבתא? נמצא אתה מענה את דיני'.⁷⁰⁸
⁷⁰⁹ במאמר הנשען על תפיסתו של ליוטר אודות 'נוק', סבל וגבולות השיח המוסרי' טוען אופיר (תשנ"ו) כי העוול שבנוק ובסבל בא לידי ביטוי באותה השארית שלא ניתנת לשומה או להערכה כלכלית, ויתירה מכך, העוול הוא בחוסר היכולת לטעון את הטענות ולבטא את העוול בשפת השיח של המערכת. הקרבן, לדידו, הוא זה שיסובל מכאב או מאבדן שאין להם ביטוי בשפת השמאות' (עמ' 156). בהמשך דבריו הוא טוען כי החיה היא הדוגמה הקיצונית של קרבן מעין זה: "החיה חסרת הישע היא תמיד קרבן מפני שאין בידה שום אמצעים לבטא את הנוק שנגרם לה במונחים של ערכאה אנושית כלשהי. מתן עדות להעדר הזה הוא תפקידו של הפילוסוף. לשם כך הוא צריך לתפוס עמדה של פרשן הבולש אחרי עקבות המצוקה שלא מצאה ביטוי" (עמ' 160). עוצמתה של התביעה המוסרית הבוקעת מדיונה של הגמרא כאן היא בדיוק בנקודה הזו. ראיית השור שהמית כמתענה תובעת מן האדם רגישות כפולה ומכופלת ביחס לזולתו וביחס למתחולל בנפשו, אף (ואולי דווקא) במצבים בהם אין לזולת את היכולת לבטא את מצוקתו. עמדה זו, כשאנו מתיקים אותה מבעלי החיים אל בני האדם, לרבות מה שכינינו לאורך העבודה 'דמויות הקצה', זונחת את אמת המידה המשפטית, הממונית ותלוית הדעת, לטובת גישה פילוסופית הבולשת אחר מצוקות שלא מצאו ביטוי.

⁷¹⁰ חלק מכתבי היד גורסים כן במפורש- כך בכת"י מינכן והמבורג. בכתבי היד האחרים (אסקוריאל, פלורנס, ותיקן) הדבר לא מופיע. יחד עם זאת, נוכל למצוא הדים לגרסא המקורית העוסקת בבריחת השור בפסיקתו של הרמב"ם, הלכות נזקי ממון פרק יא הלכה ח, שפסק: "דנוהו דיני נפשות וברח אין דנין אותו דיני ממונות". הרמב"ם משיג על דברי הרמב"ם באומרו 'כל זו הסוגיה אינה מסכמת עם הגמ' שלנו והיא עצמה שבוש היא', ובסופו של דבר הוא מבאר ש'יודאי כשברחו הבעלים כמו שאנו מפרשים'.

⁷¹¹ שכפי שכבר עמד הלבני, תשנ"ג, עמ' שלו, בהע' 1, לא נראה כי נסונו על גמרתנו, מה גם שבכת"י ותיקן לא נכתב 'אי הכי' על השאלה שמזמנת אותם.

⁷¹² על אף שאין הכרח להסביר שעשה זאת בבת אחת, כמו במקרים של 'קים ליה בדרכה מיניה' ביחס לאדם.

ד. אומדנא דבית דינא

החלק האחרון של הסוגיה פותח בדיון על אודות 'אומדנא דבית דינא'. הקישור המשתרש מהסוגיה הקודמת הוא ברור, הן לאור הבאת מחלוקת שמעון התימני ור"ע, החורזת את הסוגיה כולה, והן לאור ההתעסקות ב'אומד' שהופיעה בחלק הקודם של הסוגיה בביאור הסתמא לדברי רבנן דבי רב. כפי שראינו, פעולת בית הדין כ'אומד' או כ'שם' נוכחת מאוד בפרק לכל אורכו, ומוטיבים נוספים מסוגיית הפתיחה גם הם נוכחים בחלק זה, כפי שנראה להלן.

מבחינת מהלך הסוגיה – הסוגיה כוללת שלוש תשובות לשאלה 'האם יש אומד לנזיקין או לא'. התשובות אינן עקביות, בעוד הראשונה מוכיחה שאין אומד לנזיקין, שתי הבאות מוכיחות להיפך, שיש אומד לנזיקין, וזו גם מסקנתה של הסוגיה. בסופו של דיון זה מדייקת הגמרא בשאלתה, ומביאה ראייה נוספת, מדברי שמעון התימני.

נפתח בהצגת השאלה של הסוגיה.

הלבני⁷¹³ כבר העיר כי נראה שהשאלה במקורה כללה רק שורה אחת והיא - איבעיא להו: יש אומד לנזיקין, או אין אומד לנזיקין?⁷¹⁴

התוספת של הסתמא היא בהבנת שאלת הגמרא על רקע יחסי נזיקין ומוות. האם כשם שבדיני נפשות אומדין האם החפץ היה ראוי להמית או לא, כך גם בנזיקין, או שמא קיים הבדל בין דיני הנפשות לדיני הממונות.

כפי שצינו, דיון זה לא נוגע ישירות לסוגייתנו ומשנתנו, אך גם כאן נוכל למצוא הדים חזקים לסוגיית הפתיחה ולכמה משאלות היסוד של הפרק.

ראשית, המושגים של ה'קטלא' וה'נשמה'⁷¹⁵ מוכרים לנו מסוגיית הפתיחה של הפרק. יתירה מכך, סוגיית הפתיחה הציגה התלבטות ביחס לדיני החובל – האם הם כ'קטלא', כלומר כדיני נפשות, או שמא הם כ'נזיקין'. למעשה, סוגייתנו, על אף שאינה מציבה את השאלה הזו עצמה, חוזרת ובוחנת את הפערים שבין הנזיקין למוות, ומחלקת בין שתי המערכות הללו. לאור זאת, מפתיע מאוד לגלות כי הסוגיה מסיקה שאין הבדל בין דיני הנפשות לדיני הנזיקין (לעניין האומד), ובשני המקרים יהיה משקל לבדיקתו של בית הדין – האם התוצאה שהתרחשה היתה צפויה או חריגה.

עמדה זו רואה את הנזק כזהה לפגיעה בנפש, ופוטרת את האדם אם זה נאנס או אם ניתן לנתקו מתוצאת המעשה.⁷¹⁶ במובן מסויים, ניתן לראות השפעה של מושגי הכוונה המאפיינים את דיני הנפשות⁷¹⁷ על דיני הנזיקין, וייתכן שניתן לזהות כאן עמדה שלא רואה בתפיסת התשלום על חבלות תפיסה פיצויית, אלא דוקא ענישה.⁷¹⁸

⁷¹³ תשנ"ג, עמ' שלו-שלו, הע' 2.

⁷¹⁴ בכת"י ותיקן 'או לא'.

⁷¹⁵ המושג 'נשמה' מופיע רק שלוש פעמים במסכתנו, שתיים מתוכן בפרקנו.

⁷¹⁶ אלו שתי הדעות בראשונים בהסבר ההלכה שאם אמדוהו ולא היה בכך כדי להזיק – פטור. ראו מאמרו של ניצן, תשע"א.

⁷¹⁷ וכפי שכבר ראינו בסוגיית בושת, קיימת זיקה הדוקה בין הצורך בכוונה ברצח לבין דרישה זו ביחס לבושת.

⁷¹⁸ ראו ניצן, תשע"א.

הצעתה הראשונה של הגמרא היא לפרוך את ההתלבטות מברייתא העוסקת בנוזקי בור.⁷¹⁹ הצעת הגמרא היא להוכיח שאין אומד לנוזקין, אלא שמסקנתה היא שלא ניתן להוכיח דבר זה, ולכאורה יש אומד לנוזקין, ובכל דבר ודבר נצטרך לבדוק 'כי היכי דמיתזק ביה'.⁷²⁰

השלב הבא בסוגיה הוא לנסות ולהוכיח הפוך, כלומר – שיש מקום לאומד בנוזקין. אם הדוגמה הקודמת עסקה בשור או חמור שנפלו לבור וניזוקו, הרי שדוגמת הנוזקין כאן היא העבד שנפגע על ידי אדונו, ויוצא לחופשי כתוצאה מפגיעה בעינו או באוזנו, על פי הפסוק בפרשת משפטים⁷²¹

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עֶבְדוֹ אוֹ אֶת עֵין אֶמְתוֹ וְשִׁחְתָּהּ לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינוֹ⁷²²

ההוכחה שיש אומד היא החלוקה שעושה הברייתא בין 'היכהו על עינו' לבין 'כנגד עינו', כשבמקרה השני אינו יוצא לחירות גם אם אינו רואה, לכאורה כי יש אומד לנוזקין'.
הסתמא דוחה את ההוכחה בנימוק ש'הוא מבעית נפשיה', כלומר – הוא שמבהיל את עצמו.

תשומת לב למקורה של הסוגיה בקידושין כ"ד ע"ב, יכולה להאיר לנו מעט את מעשה העריכה של הסתמא כאן. הסוגיה שם מביאה את הברייתא כחלק מעיסוקה הנרחב בעבדים ויציאתם לחירות, והיא מציגה דו שיח בין רב שמן לרב אשי, בעקבו הברייתא המופיעה בסוגייתנו:

ת"ר: הכהו על עינו וסמאה, על אזנו - וחרשה, עבד יוצא בהן לחירות
נגד עינו - ואינו רואה, כנגד אזנו - ואינו שומע, אין עבד יוצא בהן לחירות.
אמר רב שמן לרב אשי: למימרא, דקלא לאו כלום הוא?
והתני רמי בר יחזקאל: תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם
ואמר רב יוסף, אמרי בי רב: סוס שצנף, וחמור שנער, ושברו כלים בתוך הבית משלמים חצי נזק
א"ל: שאני אדם, דכיון דבר דעת הוא, איהו מיבעית נפשיה
כדתניא: המבעית את חברו - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים
כיצד? תקע באזנו וחרשו - פטור, אחזהו ותקע באזנו וחרשו - חייב.

נראה ברור שדו שיח זה שבין רב שמן לרב אשי הינו קדום לסוגייתנו, ומכאן שהסוגיה הכירה את דברי רב אשי (שבמקורם עוסקים בהיקף האחריות של אדם על קול שהפיק, וממנו ניזוק אדם אחר), והיא מביאה אותם כאן כתשובה לשאלה אחרת, ובאופן אחר.

⁷¹⁹ הברייתא מזכירה את האמור בתוספתא בב"ק, ו', ח', בדעת רבי יהודה: 'חפר תשעה טפחים ובא אחר וחפר טפח האחרון חייב. ר' יהודה אומ' אחר האחרון למיתה אחר הראשון להזיק'. כמובן שיש להבחין בין הדיון התנאי שבתוספתא שמחלק בין נזק ממוני למיתתו של אדם, לבין הדיון שברייטא שבסוגיה – המטיל חלוקה דומה בין מותו של השור או החמור לבין נזק אחר שמתרחש לו.

⁷²⁰ מסקנה זו מחזקת את ההיבט הסובייקטיבי של הנזק, היבט שדוגמתו ראינו בסוגיית הפתיחה, ביחס לחבלה של אדם בחברו. המעניין הוא שהדברים הללו נאמרים באופן גורף ביחס לנוזק, דבר שמעורר את רבי מנחם המאירי לראות אותם כתקפים גם ביחס לשור: 'יראה מסוגיה זו שכדרך שאומדין לאדם למיתה ולנוזקין כך אומדין בשור אם היה ראוי בנגיחה זו להמית ולהזיק אם לאו אלא שלא מצאתיה לגדולי הפוסקים בחבוריהם'. הסובייקטיביות המאפיינת את המצב האנושי נכרכת אל הנזק של השור, וייתכן ומגמת ההאנשה של השור, שראינו דוגמתה בחלקה הקודם של הסוגיה, נוכחת גם בחלק זה.

⁷²¹ שמות כא, כו.

⁷²² על אף שהפסוק עוסק בהכאת העין, הרי שמדרש חז"ל לא מחלק בין העין לאוזן. וראו הע' 702.

הקביעה 'איהו מיבעית נפשיה' של רב אשי מעבירה למעשה את האחריות על מקרים של היבהלות ובעתה מהמזיק אל הניזוק. דבריו של רב אשי בקידושין כרכו עניין זה להיותו של האדם 'בר דעת'. בסוגייתנו קישור זה נעדר, והטיעון הוא כלפי העבד⁷²³ – שהבעית את עצמו.⁷²⁴

ההוכחה השלישית של הסוגיה הינה מברייתא הנוגעת ישירות לאומדנו של החובל בחברו. הברייתא טוענת כי חמשת התשלומים נאמדים בבית הדין בעקבות החבלה. הנזק, הצער והבושת,⁷²⁵ פשוט שנאמדים וניתנים מיד. החידוש הוא ביחס לשבת והריפוי שאומדנס הוא לא לאור מצב הווי, אלא לאור הערכת משך זמן ההחלמה, אלא שגם הם ניתנים מיד – בלי קשר לשאלת קצב ההחלמה בפועל, אם התקצר או התארך, בכל מקרה הנפגע יקבל מה שאמדוהו. ברייתא זו מוכיחה את העובדה שיש אומד לנזיקין – במובן של אומד תשלום הנזק, אך הגמרא מיד תמהה על כך, שלא זו היתה שאלתה.⁷²⁶

דברים אלו מתחברים לשורה האחרונה של הסוגיה, שאחרי שהיא מוכיחה מדברי שמעון התימני שיש אומד לנזיקין, היא שבה אל הברייתא השלישית, ומוצאת בה סיוע לדברי רבא:

דאמר רבא: האי מאן דאמדוהו לכולי יומא, ואיתפח בפלגא דיומא וקא עביד עיבידתא

היב ליה דכולי יומא

מאי טעמא? מן שמיא הוא דרחימו עלוהי.

המקרה הוא של אדם שהבריא באמצע היום באופן מפתיע, ופסיקתו של רבא היא שהוא מקבל את דמי כל היום. אומדן בית הדין מונגד כאן בדברי רבא⁷²⁷ לרחמי השמים. בית הדין אומד ופוסק, והעולם האנושי מתנהל בהתאם. השמים (ואפילו רחמיהם) אינם רלוונטים לעניין זה.

⁷²³ הסוגיה משווה בנקל בין העבד והחבר. גם בלי שהיא מתייחסת מפורשות אל העבד כ'אדם בר דעת', הרי שהיא רואה את שניהם כחולקים התנהגות אנושית משותפת. דברים אלו מהדהדים תמונה הפוכה מפרקנו, שכפי שכבר ראינו מביא התייחסות אחרת לעבד.

⁷²⁴ ניתן לראות את ההבחנה בין הנזק הפיזי ('אחזו ותקע', 'היכהו על עינו') היוצר חיוב, לבין הנזק שנגרם כתוצאה מהיבהלות ('תקע וחרשו', 'היכהו כנגד אזנו') שבו אין חיוב. זוהי הבחנה שכבר ראינו דוגמתה בסוגיית הצער שאין בו ממש. הסתמא כאן מבארת שהנזק הממשי הוא המכונן את חובת התשלום. למעשה, עצם הדיון באומדן ונחיצותו נרדף לשאלת הממשות של הנזק. היכולת לאמוד במהותה שייכת לחפץ, ל'משהו' שאפשר לאמוד אותו.

⁷²⁵ כתבי היד שונים מאוד זה מזה בהצגת הברייתא כאן, אם כי על אף שינויי הנוסחאות, ניכר שכולם מכוונים לעניין אחד. נציג את כתבי היד על שינויי הנוסח שלהם:

	המבורג	תא	וכולן [חמשה שמע]	אומדין אותו	ונותנין לו מיד	ול
אסקוריאל	ת"ש	וכולן	[חמשה דברים]	אומדין אותו	ונותן לו מיד	ריפוי ושבת עד שיתרפא
מינכן	ת"ש	חמשה דברים	נזק וצער	אומדין אותו	ונותן לו מיד	
ותיקן	ת"ש	חמשה דברים	(נזק וצער ובושת)	אומדין אותו	ונותנין לו מיד	ריפוי (ושבת עד שיתרפא)

גם בראשונים מובאות גרסאות שונות, כאשר ב'שיטה מקובצת' מובאת עמדתו של ר' אלחנן, מבעלי התוספות (תוספות שאנץ), המנסה ליישב בין הגרסאות: "וכולן אומדין ונותנין לו מיד. אומר ר"י כי זו הגירסא אינה חולקת על גירסא דגרסינן וכולן נזק וצער אומדין ונותנין לו מיד שבת וריפוי עד שיתרפא שאף זו הגירסא כך רוצה לומר כולן אומדין ונותנין לו מיד שנוק וצער יתנו לו מיד הריפוי כמו כן ישכירו לו רופא מיד דהיינו נתינת ריפוי ושבת כמו כן יתנו מיד שבת בטול אותו יום וכל יום כפי מה שהוא עולה לפי מה שאמדוהו שכמה שמפסיד בכל יום שהוא נופל למשכב יתנו לו באותו יום. ע"כ לשון ר' אלחנן".

⁷²⁶ וראו הלבני, תשנ"ג, עמ' שלו, הע' 2.

⁷²⁷ ייתכן, ובייחוד לאור ההערה הקודמת, כי הסתמא היא שהוסיפה את הנימוק. הביטוי 'מן שמיא רחימו עליה' מופיע בדברי רב במסכתנו, דף קטז ע"א.

אם נביט שוב אל זיקת סוגייתנו וסוגיית הפתיחה, הרי שכאן מתפקדים השמים לא כאלו שמענישים את מי שהזיק נזק שאינו ממשי,⁷²⁸ אלא כאלו שמרחמים – והרחמים נעדרו מהפרק כולו עד כה. הרחמים יופיעו בהמשך, בסוגיית הגמרא על משנת אברהם ואבימלך, ונראה שהם כרוכים לעניין הבושה ויחסי האדם וחבירו. יחד עם זאת, גם במקרים בהם השמים מרחמים, עדיין התשלום וההתנהלות נשענים על קביעת בית הדין.

בנוסף, הסוגיה מדגישה כאן את מקומו של בית הדין בתהליך הריפוי⁷²⁹ – וזאת לא על פי מה שנראה כ'ריפוי הריאלי' ולא כפי העולה לכאורה מסוגיית ריפוי, שם ראינו את אחריותו של החובל על ריפוי של הנחבל, גם כשעלו צמחים מחמת המכה.⁷³⁰ גם את מהלך זה נראה לנו לחבר למקומו של בית הדין ולמקומה של אומדנותו בתהליך התשלום, כפי שראינו גם בהתלבטות הגמרא ביחס לדברי רבא בסוגיית שבת.⁷³¹

ניתן אם כן לראות את עמידת בית הדין באומדנו כניצבת הן מול השמים והן מול הארץ – המציאות, כשהסוגיה נוטה לתת את הכח לבית הדין ועל פי הכרעתו ואומדנו מתנהל התשלום.

לסיכום החלק הזה של 'אומד בניזיקין', ניתן את דעתנו על המרחב שיצרו ארבע ההוכחות – תחילתן בבהמה שניזוקה ומתה בנפילתה לבור, המשכן בעבד שנשברה שינו או התעוורה עינו, וסיומן בחבלה של אדם ברעהו. יש לפנינו מדרג של נזקים, המציב את החבלה של האדם בזולתו על רקע נזקי הממון השונים, וכחלק מהם (ולא כמיתה).

כעת, עם סיום העיון בסוגיה על כל חלקיה, ניתן לזהות את החוט הדק המקשר בין כל שלב ושלב. מבחינת המבט הספרותי-טקסטואלי, הרי שהסוגיה פתחה בסיפור רבי יהודה נשיאה המוסב על דין המשנה (התוקע לחברו), שבדיונה אודותיו הובאה מחלוקת ר"ע ור"ט האם עד נעשה דין. מכאן הוצבה סתירה לכאורה בין עמדת ר"ע בברייתא לבין עמדתו במחלוקתו עם שמעון התימני על אודות 'באבן או באגרוף'. בשלב הבא שימשה מחלוקת זו ביאור אפשרי בפי תלמידי רב לברייתא על אודות השור שהמית והזיק, ובשלב האחרון שבה עמדת שמעון התימני ופתרה את בעיית 'האם יש אומד בניזיקין'.

ניכר כי מחלוקת שמעון התימני ורבי עקיבא מהווה הברית המרכזי של הסוגיה, גם אם בכל חלק היא משמשת בתפקיד שונה, ומדגישה היבטים שונים.

בחלק הראשון, הברייתא מופיעה לצורך הנגדה בין דברי רבי עקיבא המובעים בה, לבין מקור אחר בנוגע לשאלת 'עד נעשה דין'.

בחלק השני הברייתא מופיעה לצורך זיהוי עמדת שמעון התימני עם ברייתת שור שהמית והזיק (ולדברי רבה, גם רבי עקיבא).

⁷²⁸ ראו הדיון במסכתנו דף נ"ה ע"ב- נ"ו ע"א, אודות הדברים שהעושה אותן פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, אחד מהם הוא המבעית את חברו, המופיע בסוגייתנו.

⁷²⁹ הדגשה זו מובעת גם בדבריו של הרשב"א, המשווה בין עמדת הסוגיה כאן לבין עמדת הגמרא ששללה לעיל את האפשרות שהנחבל ירפא את עצמו בעקבות קציבת הסכום ותשלומו על ידי החובל. הרשב"א טוען ש'דילמא ההוא בשלא אמדוהו בית דין אבל באומדנא דבי דינא תו לא קרו ליה שור המזיק דמידע ידעי דבי דינא אמדוהו לחיים ולהתרפאות בכך והוא הוי שפשע בעצמו'.

⁷³⁰ על יחסי סוגייתנו וסוגיית ריפוי, ראו בהרחבה ב'דברות משה', חיבורו של הרב משה פיינשטיין, בסימן נ"ז.

⁷³¹ אמנם שם הסוגיה נותרה ב'תיקו' ולא הכריעה האם האומדן הוא הקובע או התשלום, ובכל זאת, אפיק המחשבה הזה הופיע כבר שם.

בחלק השלישי הברייתא מופיעה כמקור והוכחה (מתוך עמדת שמעון התימני) לשאלת 'יש אומד
בנזקין או לא'.

בצד שלד זה, זיהינו זיקות רבות, גלויות ומרומזות, לסוגיית הפתיחה ולפרק כולו, ובייחוד הצעות
חלופיות לעמדות שראינו בסוגיית הפתיחה.

כך, המבט על התשלום שמשלם החובל כ'דאורייתא' ולא כקביעת חכמים, המקום של הבושת
כנטילת נפש, הזיהוי שבין ה'נזיקין' ל'קטלא' ובכלל, הדמיון שבין האדם והשור. כל אלו משווים
לסוגיה זו גוונים אלטרנטיביים לסוגיית הפתיחה.

מעבר להיבטים אלו, נראה כי סוגייתנו מייחסת מקום משמעותי מאוד לבית הדין, לכל אורכה.
בית הדין, שכבר ראינו את מקומו ומשמעותו בסוגיות שונות בפרק, מוצג כמקום שעל פיו ישק
דבר, גם אם השמים ורחמיהם מצביעים על מציאות אחרת.

4.12 שלוש סוגיות קצרות על משנת רבי עקיבא והרוק⁷³²

לאחר הסוגיה הקודמת, שהתרחבה ממשנתנו לשאלות 'עד נעשה דיין' ו'אומד בנזיקין', שבה הגמרא ומטפלת בציטוטים מתוך המשנה. שלושת קטעי הסוגיות הבאים הינם קטעים קצרים, הכוללים מסגרות מצומצמות של דיון (שאלה ותשובה, קושיה ותירוץ), כמעט ללא הרחבות מעבר לכך. הקטעים ברובם סתמאיים, למעט החלק הראשון הכולל דברים ישירים של רב פפא על משנתו.

א. רקק

המשנה התייחסה לרוקק כאחד מהמביישים החמורים, שעונשם ארבע מאות זוז. היריקה כמעשה מבייש מוכרת לנו כבר מן התורה,⁷³³ והיא נוכחת גם במעשי חכמים, דוגמת הסיפור על אודות רבי מאיר שהתיר לאישה לירוק בעינו משום שלום בית, ותלמידיו תמהים 'כך מבזים את התורה?!'.⁷³⁴ רב פפא מעמיד את המשנה במקרה שבו היריקה פגעה בגופו של האדם, אבל אם זו פגעה רק בבגדו, הרי שאינו חייב.

נראה, שניתן להבין את דברי רב פפא ואת החלוקה שבין הרוקק בגוף לרוקק בבגד, כשאלה בדבר מידת הזילות שיש בפעולה זו. כך למשל מבינה הגמרא בכתובות (ס"ו ע"א) את דברי רב פפא, אגב עיסוקה בדברי המשנה שבושתה ופגמה של האישה ניתנים לבעלה:

ואמר רב פפא: לא שנו אלא בו, אבל בבגדו - פטור

בבגדו לית ליה זילותא, אשתו אית לה זילותא.

הגמרא מטעימה את ההלכה שתשלום בושתה של האישה מגיע לבעלה – כי הוא מתבזה בכך, תוך כדי דברה היא חושפת את הבנתה בדברי רב פפא, שהסיבה לכך שיריקה בבגדו לא מזכה אותו בתשלום בושת, היא שאין בכך ביוש.⁷³⁵

נראה שהתבוננות בדברים נוספים של רב פפא בפרקנו, הנוגעים לנושא הבושת, יתמכו בהבנה זו. רב פפא הוא המחפש שגם הקטן הינו בר בושת – 'דמיכלמו ליה ומכלם',⁷³⁶ כלומר, להבנתו של רב פפא הבושה היא תלויה החוויה של האדם. גם כאן, הבושת לא נבחנת בשאלה המעשית או

⁷³² מבחינה צורנית, שלוש הסוגיות תחומות בין סוגיות עמוסות יותר, והן נוגעות באותה משנה, אך מעבר לכך אין הן משתרשות זו מזו. על אף שלוש הסוגיות הקצרות אינן מקיימות ביניהן זיקות ספרותיות ועריכתיות, ולהגדרתו של ברודי, תשנ"ו, הן אכן שלוש סוגיות עצמאיות, ננסה להתבונן בהן ביחד, בסופו של הפרק.

⁷³³ כך בדברי ה' למשה אחרי צרעת מרים (במדבר יב, יד): 'ולאמר ה' אל משה ואביה לך: לך בְּפִנְיָהּ הָלָא תִּפְלֵם שְׂבַעַת יָמִים תִּסָּגֵר שְׂבַעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאֱסֹף, וְכך גם בדינו של המסרב לייבם את אשת אחיו (דברים, כה, ט): 'וְנִגְשָׁה יְבַמְתוּ אֵלָיו לְעֵינֵי הַזִּקְנִים וְחִלְצָה נַעֲלוּ מֵעַל רִגְלוֹ וְיָרְקָה בְּפִנְיָו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כִּכָּה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו.'

⁷³⁴ ירושלמי, סוטה, א, ד. להערה מעניינת אודות יכולותיו הרפואיות של הרוקק ראו שפרבר, תש"ע, עמ' 475-478.

⁷³⁵ אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, טענו כי רב פפא עצמו רואה ביריקה על בגדים בושה, אך לא טוען שיש לגבות עבודה פיצוי. את הגמרא בכתובות הם זיהו כמאוחרת, וכטוענת שאין ביריקה על הבגדים ביוש כלל. אוסיף עוד שעמדתם העקרונית ביחס לדברי רב פפא (כמופיע בעמ' 73 במאמרם) – 'רב פפא פעל לצמצם את תחולתם של כללי הדרת הכבוד בכל הקשור בפגיעה בבגדו של אדם ובגופו העירום. גישתו של רב פפא מקטינה את הרגישות להדרת הכבוד, ויש בה כדי להמעט סכסוכי הדרת כבוד' אינה עולה בקנה אחד עם עמדתו כפי שמוצג בדברים להלן.

⁷³⁶ פ"ו ע"ב.

הפיזית שלה, אלא בשאלת התודעה של האדם, ה'כיסופא', שהופיעה בהתלבטות רב פפא ביחס למהות הבושת, בסוגיה לעיל.⁷³⁷

בנוסף, ייתכן ועמדה זו, הרגישה מאוד לביושו של האדם היא המשפיעה על פסיקתו של רב פפא הלכה למעשה, כשהורה לגבות 400 זוז לבושת, על אף שההלכה היא שאין גובין קנסות בבבל.⁷³⁸

אך הבנה זו לא עולה בגמרא. במקומה מציבה הסתמא קושיה – 'ואמאי ניהוי כמביישו בדברים וניחייב', ממנה ניתן להבין שהבנתה היתה שעמדתו של רב פפא שוללת את התשלום עבור בושת במקרה שרקק רק בבגדו, לאור היותה של הפגיעה לא ממשית. הגמרא מצרפת לשאלתה את דברי רבי יוסי ברבי אבין, האמורא הארצישראלית, המסיק כי 'ביישו בדברים פטור מכלום'. ואכן, התבוננות בסוגיה המקבילה לסוגייתנו בתלמוד הירושלמי תגלה מבנה דומה, אשר יכול להבהיר את מהלכה של הסתמא ביחס לדברי רב פפא:

רקק והגיע בו הרוק

עד היכן הגיע בו הרוק עד גופו עד כליו

אלא רקק ולא הגיע בו הרוק מהו?

אמר רבי יוסי הדא אמרה המבייש את חברו בדברים פטור.

על אף נסיונותיהם של כמה מהמפרשים לבאר את הירושלמי כסוגיית הבבלי וכדברי רב פפא,⁷³⁹ נראה כי הירושלמי חולק על הבחנת רב פפא, ופשטו⁷⁴⁰ מורה שבין אם הגיע הרוק לגופו ובין אם לבגדיו, הרי שהיורק יהיה חייב. שאלתו של הירושלמי נוגעת למקרה שהרוק לא נגע באדם בכלל, ומכך שאין על מעשה זה חיוב, מסיק רבי יוסי בר אבין⁷⁴¹ ש'המבייש את חברו בדברים פטור'.

לדבריו של הלבני⁷⁴² העובדה שהגר"א מחק בגרסתו את המילים 'זאת אומרת' המופיעות בתחילת דברי רבי יוסי בר אבין, מלמדת שעל אף שרבי יוסי בר אבין ורב פפא היו בני אותו הדור,⁷⁴³ לא סביר שרבי יוסי יסיק דברים שכאלו מדברי רב פפא. הלבני מציע הצעה מסתברת – שדבריו של רבי יוסי בר אבין הוסקו מתוך המשנה כולה, העוסקת במעשים ולא בדיבורים. דברים אלו עולים בקנה אחד עם מקורן של הלכות המשנה, בספרא לפרשת אמור:⁷⁴⁴

ואיש כי יתן מום בעמיתו. אין לי אלא בזמן שנתן בו מום מנין צרם באוזנו, תלש בשערו, רקק והגיע בו הרוק, והעביר טליתו ממנו, ופרע ראשה של אשה בשוק תלמוד לומר ועשה כאשר עשה כן יעשה לו. ומנין הכהו באחר ידו בלוח ובפנקס ובטימסמירות שבידו תלמוד לומר ועשה. מנין אחזו והעמידו בחמה ונשתרב, בצינה ונצטנן, השיך בו את הכלב, השיך בו את הנחש תלמוד לומר ועשה.

⁷³⁷ סוגית בושת, בפרק 4.7.

⁷³⁸ פ"ד ע"ב.

⁷³⁹ ראו למשל יפה עיניים כאן.

⁷⁴⁰ ראו את דבריו של ה'פני משה' על הירושלמי.

⁷⁴¹ בירושלמי אמנם מופיע 'רבי יוסי', אך ראו יפה עיניים כאן, והלבני, תשנ"ג, עמ' שמא הע' 17.

⁷⁴² הלבני, תשנ"ג, עמ' שמא.

⁷⁴³ רבי יוסי בר אבין היה מאחרוני האמוראים בארץ ישראל, בדור החמישי.

⁷⁴⁴ ספרא אמור, פרשה י"ד (דף נג ע"א). לניתוח המדרש ראו גם גבריהו, תשע"ג, עמ' 39.

מהספרא עולה שעל אף שיש חילוק בין מקרים בהם 'ניתן מוס' לבין מקרים בהם לא ניתן מוס, עדיין עשיה מעין זו (כגון תלישת שיער, יריקה, פריעת הראש, אך גם מכה באחר ידו והשכת הכלב) נחשבת 'עשיה', והעושה כן יתחייב בגמול הדדי. אלא שממילא נוכל למעט מדינים אלו את הביוש בדברים שאינו עשיה.

דברים אלו, שיפים בביאור הירושלמי, לא מוכרחים כלל וכלל בהבנת רב פפא. לכאורה, יריקה על הבגד איננה פחות 'מעשה' מאשר העברת הטלית או פריעת הראש, וייתכן, כפי שהצענו, שחלוקתו של רב פפא קשורה לחולשת הזילות של יריקה על הבגד, ולא לפחיתות בהגדרתה כמעשה. הסתמא, על כל פנים, מזהה בין עמדתו של רב פפא לבין עמדת רבי יוסי בר אבין, ומציגה את המסקנה שביישו בדברים פטור מכלום, כנובעת מההלכה ש'רקק בבגדו פטור'.

אם נסכם את החלק הראשון והקצר של הסוגיה, הרי שלהצעתנו, נראה שרב פפא מגביל את דינה של המשנה למקרים בהם היריקה אכן גרמה לבושה, וזאת ביריקה על גופו של האדם ולא על בגדיו, עמדה העולה בקנה אחד עם גישתו של רב פפא במקומות אחרים בפרק, בהם הוא רגיש לביזוי האדם וכבודו, אך דבריו מתפרשים על ידי הסתמא דגמרא באופן אחר, המטה אותם לשאלת הבושת כתלויה בפגיעה פיזית. מכאן מסיקה הגמרא שביוש בדברים אינו מהווה עילה לחיוב, דין המובא גם בירושלמי – אך מושווה ליריקה שלא מגיעה אל האדם בכלל, לא אל גופו ולא אל כליו. ייתכן ומגמתה של הגמרא היא ל'החפיץ' את הנזק עד כמה שניתן, ולא לדון בתשלומים מבעד לשאלות הבושה, עגמת הנפש והזלזול, אלא מבעד לשאלת הממשות שבפגיעה.⁷⁴⁵

ב. הכל לפי כבודו

הדיון הסתמאי הקצר הבא עוסק בהמשכה של המשנה, החותמת את רצף הדינים ואומרת כי 'הכל לפי כבודו'. ביאורו של המושג 'הכל לפי כבודו' נראה לכאורה פשוט – והוא תולה את התשלום בכבודו של המבוייש.⁷⁴⁶

הגמרא תמחה על ביטוי זה – ובוחנת האם הוא 'לקולא' או 'לחומרא', כלומר – האם מגמתו להקל עם המבייש, שבמקרה שבייש עני, יוכל לשלם לו פחות מסכומים אלו, או שמא מגמתו היא להחמיר עם המבייש, שיידרש לשלם סכום גבוה יותר במקרה שהמבוייש יהיה עשיר.

על מנת לענות על שאלה זו נעזרת הגמרא בדברי רבי עקיבא המופיעים במשנה, מהם עולה במפורש שגם עניים נידונים כ'בני אברהם יצחק ויעקב', או בניסוחה של הגמרא – עמדת רבי עקיבא היא 'לחומרא'. מכאן מסיקה הגמרא שת"ק שמן הסתם חולק על ר"ע, סבור שילקולא תנן'.

⁷⁴⁵ דברים דומים ראינו בפרק הקודם בנוגע ל'אומד בנזיקין', ומאידך, בחלקו הראשון של הפרק הובעו דעות אחרות – בסוגית צער שלא במקום נזק (שם ייחסנו את הדברים לרב פפא עצמו...) וכן בסוגיית בושת. נשוב לדברים אלו בסיכום העבודה.

⁷⁴⁶ אמנם הלבני פירש שהוראת הביטוי 'הכל לפי כבודו' משמעה 'לחומרא', כלומר – הסכומים הנקובים במשנה הינם תשלומי מינימום, ולעשירים ישלמו יותר (הלבני, תשנ"ג, עמ' שלו-שלט), אך אין הכרח להסביר כך. הוכחותיו מהמשמע המקובל של 'זקן ואינו לפי כבודו' וכן ממשנת כתובות (ה, ט) 'במה דברים אמורים- בעני שבישראל, אבל במכובד הכל לפי כבודו' מהוות ראיה לסתור לעני"ד, שהרי משנתנו לא גורסת את ה'במה דברים אמורים' ולא מקדימה ל'הכל לפי כבודו' את הזקן או המכובד. ולהיפך – ההקשר בפרקנו בין משנתנו למשנת 'הכל לפי המבייש והמתבייש' מלמד שבהקשר הלשוני והערכי של הפרק, עמדת ת"ק הפוסק 'הכל לפי כבודו' היא עמדה סובייקטיבית לחלוטין, ודומה לדברי רבי יהודה לעיל – הקטן לפי קטנו והגדול לפי גדלו.

על מנת לעמוד על מגמתה של הסוגיה במהלך קצר זה,⁷⁴⁷ יש לתת את הדעת על האופן שבו מוצגת השאלה.

לכאורה, מושגי ה'קולא' ו'חומרא' אינם רלוונטים במקרה כגון שלנו – שהרי 'קולא' לאחד היא 'חומרא' לשני.⁷⁴⁸ ואכן, המקורות האחרים בתלמוד הבבלי בהם מתלבטת הגמרא האם 'לחומרא קאמר' או 'לקולא קאמר' הינם מקורות הנוגעים להיבטים איסוריים ולא ממוניים – כך למשל בכריתות י"ב ע"ב, על אודות אכילה שמחייבת כרת וכך בביצה ט"ז ע"ב, על אודות עירוב ביו"ט שחל להיות בערב שבת.

ניכר, אם כן, שעצם הצגת השאלה של הגמרא והבחירה בשפה של 'קולא' ו'חומרא' מניחה הנחת יסוד משמעותית בדבר עולמה של הסוגיה. נראה שזווית המבט של הגמרא היא על המשלם והפוגע. שאלת ה'חומרא' או ה'קולא' מתייחסת אל מעמדו של הנפגע אמנם כנתון חשוב בקביעת גובה התשלום, אך התשלום מושת על הפוגע, שמחמירים או מקלים עימו. ניתן לראות שתפיסת התשלום איננה תפיסה פיצויית אלא היא תפיסה הקרובה יותר לענישה – מאחר והפוגע עבר על איסור, עונשו הוא בתשלום לנפגע. ביחס לאיסור זה בהחלט ניתן לדבר על עונש 'קל' מול עונש 'חמור'.

יתירה מזו – בניגוד למה שעולה מפשט לשון המשנה, לפיו ת"ק לא אמר לקולא, אלא הותיר את הדברים כתלויים בכל אדם ובכל מצב⁷⁴⁹, הגמרא מכריעה כי עמדת תנא קמא מקלה עם הפוגע. בכך ניתן לזהות עקבות למגמה שראינו כבר בפרק, להקל עם הפוגע ולרכך את ענישתו.

ג. יהבין זמן

הסוגיה השלישית והקצרה נסובה על סיפורו של רבי עקיבא – ומתמקדת בזמן שנתן רבי עקיבא לפורע הראש של האישה, לאור בקשתו 'תן לי זמן'. הסוגיה מעמתת את דברי ר"ע עם מימרא של רבי חנינא – האומר ש'אין נותנין זמן לחבלות', ומשמע ממנה שגובים את התשלום מיד.⁷⁵⁰ גם כאן, נתבונן היטב בהנחת המוצא של השאלה, על מנת להבין את מהלכה של הסתמא ומשמעותו. השאלה יוצאת מתוך השוואה מוחלטת בין חבלה לבושת, שהרי היא מעמתת את פסיקת רבי עקיבא (במקרה של בושת) עם דברי רבי חנינא (שנאמרו ביחס לחבלות). בכך משקפת הסוגיה את דברי רבי עקיבא עצמו במשנה, המתייחס לאותו אדם שפרע ראש האישה ובוחר אותו במושגי החבלה ('שהחובל בעצמו אף על פי שאינו רשוי פטור').⁷⁵¹

לאור זאת, תשובת הסתמא מהפכנית ומפתיעה – היא מחלקת בין החבלה המחסרת ממון לבין הבושת שאינה מחסרת ממון, ובכך מיישבת את הקושי מדברי רבי חנינא. הבושת מובחנת כאן מהחבלה – לאור העובדה שאין בה חסרון ממוני, בדומה לניסוח הסתמא בסוגיית שליחותיה – 'אין בה חסרון כיש'. היבט זה גורם לגמישות מסויימת ביחס למבייש,

⁷⁴⁷ הלבני, תשנ"ג, עמ' שלח, ראה במהלך הזה ביטוי לרצונה של הגמרא למעט במחלוקות, ולא להציג את עמדת ת"ק כאן כסוברת 'לחומרא' שהרי אף תנא מהתנאים המופיעים בדף פ"ו לא סובר כך.

⁷⁴⁸ דברים מעין אלו אומר הרשב"א בחידושו לתחילת מסכתנו (דף ב עמוד ב): "דכל לאפוקי ממונא קולא לתובע וחומרא לנתבע". בדבריו שם הוא מחדש שיש היבט איסורי ביחס לנזיקין, ולא רק ממוני. דברים אלו עולים בקנה אחד עם הסברנו לקמן.

⁷⁴⁹ ועל אחת כמה וכמה לפי הסברו של הלבני שהובא לעיל (הע' 746), לפיו פשוט דברי ת"ק היא 'לחומרא'.

⁷⁵⁰ ייתכן ובדברים אלו קיימת זיקה לברייתא שהובאה בסוגיה הקודמת, כאחת ההוכחות בשאלת 'יש אומד לנזיקין'. הברייתא שם טענה כי 'חמישה דברים אומדין ונותנין לו מיד', בדומה לעמדת רבי חנינא כאן.

⁷⁵¹ יחס זה שבין החבלה והבושת יעמוד במרכז של הסוגיה הבאה, ובדברי רבא שייתכן ומוטרמים בסוגייתנו.

שלא קיימת ביחס לחובל – בעוד לחובל לא נותנים זמן לתשלום הקנס, ועליו לשלמו מיד, הרי שהמבייש רשאי לקבל ארכה של זמן לתשלום חובו.

לסיכום שלוש יחידות קצרות אלו, ננסה לבחון האם יש להן מכנה משותף. כזכור, מהלכיה של הסתמא בכל סוגיה היא קצרים וממוקדים - בחלק הראשון, זיהתה הסתמא בין דברי רב פפא למהלך הירושלמי, וטענה כי התשלום עבור ביוש הוא רק בפגיעה ממשית בגופו של האדם, אך בושת בדברים כמו גם על בגדיו אינה ברת תשלום. בחלק השני ראתה הסתמא את התשלום כענישה, ונטתה להקל עם הפוגע (בעמדת תנא קמא). בחלק השלישי שללה הסתמא את הזיהוי שבין חבלה לבושת, וראתה את הביוש כמעשה חמור פחות המאפשר נתינת זמן למבייש, שלא קיימת בחובל.

ייתכן וניתן לזהות מכנה משותף לכל הסוגיות בקווים מרומזים. הסוגיה בוחנת את משמעותה של הבושת נוכח עולם החבלות. עמדתה נעה בין ניסיון לצמצם את הבושת רק לתחום הפיזי, בדומה לחבלה, לבין הבחנה בין שתי פגיעות אלו, והקלה עם המבייש. המהלך החורז הוא המהלך הרואה את הפגיעה המחייבת רק כפגיעה פיזית-ממשית. הפגיעה ברוחו של האדם, בכבודו ואפילו בבגדיו נחשבת פחות חמורה בעיניה של הסתמא.

בכך, מציבה הסתמא מהלך שברוחו הפוך ממגמתה של המשנה. בעוד המשנה הפליגה בתיאורה את חומרתה של הבושת, והציבה (כפי שהראינו בנינוח פרק המשניות) את הבושת כמקבילה לחבלה הפיזית (ואולי כחמורה ממנה), הסתמא כאן נוטה לכיוון אחר, הממקד את התשלום בפגיעה פיזית וממשית.⁷⁵²

⁷⁵² הנימוק לכך יכול להיות קשור לדין האמצעי מהשלושה, הרואה את התשלום כענישה על רכיב איסורי שעבר החובל/פוגע. ראיית העניין כמעשה איסור, ולא כהתרחשות בין שני בני אדם, מקהה את היחס החמור שיכול להיות כלפי מי שפוגע בכבודו של חברו, ומאפשר להקל על רקע מופשטותה של הפגיעה. דוקא הפגיעה בזולת מטעינה את המעשה כזוקק מחילה של השני, דבר המורכב יותר ממחילתם של השמים. בהקשר זה ראו את דבריו של הרב שג"ר, תשס"ד, עמ' 8-37, אודות ה'אחרות הנמצאת דוקא באנושי ולא באלוקי'. בהע' 33 שם הרב שג"ר ממחיש את הדברים באמצעות ויכוח בין דרידה לוינס אודת ה'אחר' האלוקי ויחסו ל'אחר' האנושי.

4.13 חבלת אדם בעצמו

סוגייתנו נסובה על דברי רבי עקיבא⁷⁵³ לאדם שפרע ראש האישה בשוק, ש'החובל בעצמו, אף על פי שאינו רשוי, פטור. אחרים שחבלו בו חייבים'. דברי רבי עקיבא מהווים תגובה לאותו אדם שראה את האישה המדוברת כשהיא עומדת על פתח חצרה ומגלה את ראשה, ותמה – 'לזו אני נותן ארבע מאות זו?!'.

חלקה הראשון של הסוגיה עוסק בהבחנה בין חבלה לבושת לאור ברייתא אחרת מדברי רבי עקיבא, ומכאן ואילך מתגלגלת הסוגיה לעיסוק עקרוני בשאלה האם אדם רשאי או לא לחבול בעצמו, עד להכרעה כי מדובר במחלוקת תנאים וזיהוי התנא העומד מאחורי העמדה שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

סוגיה זו נוגעת בשני מוקדים משמעותיים מאוד בפרק - יחסי החבלה והבושת, וכן משמעותו של ההיתר או האיסור של האדם לחבול בעצמו. כדרכנו, נתבונן במהלכה של הסוגיה ונחפש את משמעותם בתוך המארג הרחב של הפרק בסיכומו של דבר.

הסוגיה פותחת בהצגת סתירה לכאורה בין דעת רבי עקיבא כפי שהיא מוצגת במשנה, לבין ברייתא בה הוא סובר שאדם רשאי לחבול בעצמו, ומיד היא⁷⁵⁴ מתרצת ומחלקת בין חבלה לבושת.

כפי שעמדנו בסיומה של הסוגיה הקודמת, ברור שדברי רבי עקיבא במשנה מזהים באופן מוחלט בין המקרה של פריעת ראש האישה, מקרה שהוא מקרה מובהק של פגיעה בכבוד,⁷⁵⁵ לבין חבלה. זיהוי זה יכול ללמדנו על חומרת ביושו של הזולת, כמו גם על ההבנה ש'חבלה' היא למעשה פגיעה, בכל דרך שהיא, בגוף או בנפש. אלא שהגמרא מציבה אלטרנטיבה לגישה זו, והיא מבחינה בין החבלה הפיזית לבין הבושת והפגיעה המנטלית. ההבחנה היא בין החבלה העצמית, שאדם אינו רשאי לפגוע בעצמו, לבין הביוש העצמי שאדם רשאי לבייש את עצמו. ניתן להבין שההיגיון בדברי הגמרא נעוץ בכך שכבודו של האדם נתון בידיו, אך גופו לא, וממילא ביחס לבושתו – הרי הוא אוטונומי לגמרי, אך ביחס לגופו, אין הדבר כן.⁷⁵⁶ לצד זאת, יותר נראה כי הגמרא מכוונת לכך

⁷⁵³ על אף שהלבני, תשנ"ג, עמ' שלט-שמה מפקפק בשאלת בעל המימרא החותמת את המשנה, האם הוא רבי עקיבא או לא, אין הוא מצליח להכריע לכאן או לכאן, ולכן נתייחס בהמשך לדברים אלו כדברי רבי עקיבא, כפי שעולה מפשטות לשון המשנה. לדבריו של הלבני רבא עצמו (על פי כת"י מינכן ונוסח הדפוסים, ראו ההערה הבאה) יכול להתפרש כסובר ש'החובל בעצמו' הוא בבא חדשה ואינה מדברי ר"ע, ובכך הוסיפה מעליו תמיחה הגמרא. וראו בהע' 11 בעמ' שלט שם.

⁷⁵⁴ בכתבי היד השונים לא ברור האם התירוץ הוא מדברי הסתמא דגמרא (כך עולה מכת"י המבורג, אסקוריאל ווטיקן) או שמא זהו תירוץ של רבא או רבה (כך בכת"י מינכן ופלורנס, בהתאמה).

⁷⁵⁵ ראו רוזן צבי, תשס"ח, עמ' 83, המסביר שהביזוי הוא בהצגתה כמופקרת לעיני כל.

⁷⁵⁶ בפס"ד גואטה (בש"פ 2145/92, פ"מ מ"ו(5) 704), ניתח השופט אלון, אז המשנה לנשיא ביהמ"ש העליון, את משמעו של כבוד האדם במקורות היהדות, בנוגע לביזוי של אדם (הנידון היה ביצוע בדיקה גופנית ופולשנית על ידי שוטרים, בצנעא ובפרהסיא). לדבריו שם גם במקרים בהם האדם יסכים לבדיקה המדוברת, עדיין לא יהיה בכך משום היתר גורף לבזותו. וכך הוא כותב: "אין להעלות על הדעת שחיפוש שיש בו משום חדירה לגופו של אדם... שאם וכאשר תינתן הסכמה לעריכת חוקן ברחובה של עיר, לעיני הציבור, מותר יהא להיענות לעריכת חיפוש מעין זה! יש בכך משום מעשה מופלג של ביזוי האדם, ואסור שהדבר ייעשה, אף בהסכמתו. במקרה כגון זה אנו מחויבים, מכוח העיקרון של זכות היסוד שלא לפגוע בכבודו ובצנעתו של האדם, שלא לבצע מעשה מבזה כגון זה לעיני עם ועדה. מעשה כגון זה יש בו משום ביזוי דמות אנוש וכבודו, שאין החברה סובלתו". דבריו של השופט אלון מציבים גבול גם לזכותו של האדם והאוטונומיה שלו ביחס לכבודו, וזאת בהסתמך על כך שמדובר במעשה שאין החברה סובלתו". בכך מאמץ השופט אלון את עמדתו של וויליאמס (Williams), 1966, עמ' 141-132, הסובר שבד"כ יש לייחס חשיבות להסכמת הנפגע, אלא אם כן מדובר בפגיעה בתקנת הציבור או ערכי החברה. להרחבה בנושא זה ראו קנאי, תשנ"ח.

שהבושת נתפסת כפגיעה פחותה מאשר חבלה, ועל כן היא מותרת. זיהוי זה, של הבושת כפגיעה שאיננה ממשית, עולה בקנה אחד עם דברינו בשלהי הסוגיה הקודמת, על אודות 'אין נותנין זמן לחבלות', וברור שעמדה זו מנוגדת לפשט המשנה שזיהתה את הבושת עם הפגיעה הממשית. מהלכה הבא של הגמרא נועד לחידוד עניין זה בדיוק – על ידי הניסיון לדחות את הצעת החלוקה בין בושת לחבלה, מתוך מילותיה של המשנה, שרואה את הבושת כחבלה, ואוסרת על מעשה זה של האדם ביחס לעצמו.⁷⁵⁷ למעשה, עם פתיחת הסוגיה מציבה הסתמא את עמדתה אל מול פשטה של המשנה, עמדה הרואה את הבושת כפחות חמורה ויותר גמישה אל מול החבלה הפיזית.

מכאן ואילך הסוגיה ממשיכה כמעט ללא אזכור שמות אמוראים, אלא כמערכה של הסתמא, הבוחנת בשלב ראשון, בעזרת שתי ברייתות, האם באמת אין אדם רשאי לחבול בעצמו, ומגיעה למסקנה כי מדובר במחלוקת תנאים. בשלב השני הגמרא מציעה שלוש אפשרויות שונות לאיתור התנא הסובר שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

בשלב הראשון, מצטטת הגמרא ברייתא שמקורה בסוגיה במסכת שבועות⁷⁵⁸ אודות נשבע לקיים את המצוה ולא קיים. אגב דבריה אומרת הברייתא 'נשבע להרע לעצמו ולא הרע שהרשות בידו',⁷⁵⁹ ומכאן שאדם רשאי להרע לעצמו. כתגובה, הגמרא טוענת לאור דברי שמואל, שלא ניתן ללמוד מברייתא זו לעניין חבלה עצמית, כי הביטוי 'להרע לעצמו' יכול להתפרש כשיבה בתענית.⁷⁶⁰ העמדתה של הגמרא את ההרעה לאחרים באופן דומה, כמקרה בו האדם סוגר את האחרים בחדר ומונע מהם לאכול, מהווה רמיזה ישירה לסוגיית 'כולם משתלמים במקום נזק ושלא במקום נזק', מדף פ"ה ע"ב. שם חיפשה הגמרא מקרים בהם כל ארבעת התשלומים ישתלמו גם שלא במקום נזק, והדוגמא לשבת היתה "דהדקיה באינדרונא ובטליה".⁷⁶¹ זיקה זו מחברת במרומז את סוגייתנו לחלקו הראשון של הפרק, וכפי שנעמוד בהמשך, היא פתח לזיהוי כל חמשת התשלומים בסוגיה כאן. על אף הפער שבין ה'הידוק באנדרונא' כאן, שמשמעו מניעת אוכל והרעבת הזולת, מעשה שיש בו 'הרעה', לבין ה'הידוק באנדרונא' שם, שמשמעו היתה ביטול האדם מעבודתו, הרי שהזיקה ביניהם היא בעצם ההרעה שמתבצעת ללא חבלה או הכאה, ואולי ברמיזה על הזיקה שבין העבודה והאוכל, כך שהמבטל את חברו מעבודתו, מרע לו ומונע ממנו את מזונותיו.⁷⁶²

⁷⁵⁷ הגמרא דוחה ניסיון זה באמצעות ניסוח מחדש של דברי רבי עקיבא בטופס של 'הכי קאמר ליה', שממנו משתמע שאמנם המקרה הוא של בושת, אך גם לו היה מדובר בחבלה, ואף אם היה האדם חובל בעצמו ועובר על איסור, עדיין היה אסור לאחר לחבול בו.

⁷⁵⁸ דף כ"ז ע"א.

⁷⁵⁹ על פי כל כתבי היד, ובמקביל לאמור בשבועות כ"ז. וראו דק"ס כאן.

⁷⁶⁰ עמדת שמואל היא שכל היושב בתענית נקרא חוטא, ראו תענית י"א ע"א. הגמרא שם מזהה את עמדתו עם עמדת רבי אלעזר הקפר שתובא מיד בסוגייתנו, המבקרת את הנזיר על כך שציער עצמו מן היין. לאור זיהוי זה, של הגמרא בתענית, מאירה עריכת הסוגיה כאן באור חדש. עמדת שמואל מובאת ומטרימה כבר עכשיו את מסקנת הסוגיה, שלא רק נוטה להתנגד לחבלה העצמית, אלא גם מתייחסת להנאת הגוף בעולם הזה כדבר מצוותי, שהעובר עליו הינו חוטא.

⁷⁶¹ כזכור, המילים הבאות בגמרא שם היו 'בושת' – דרק ליה באפיה', וגם הם, כמובן, מהוהדים בסוגיה הקודמת.

⁷⁶² ייתכן ומקורה של הברייתא יכול להוסיף נדבך לזיקה שבין סוגייתנו לסוגיה הקודמת. הברייתא המצוטטת שייכת במקורה לענייני שבועות העוסקים במשמעותה של המילה ובכוחו של הדיבור. בעוד בסוגייתנו לעיל ראינו שבייש בדברים אינו מחייב, הרי ששבועה שהאדם מטיל על עצמו הינה בעלת משמעות ותוקף.

לאחר ניסיון לא מוצלח זה, שכאמור, נראה שמטרתו להביא את דברי שמואל ואת הרמיזה לתשלומי השבת המשתלמים גם שלא במקום נזק, ממשיכה הגמרא ומוכיחה מסיומה המבואר של הברייתא משבועות שלאדם מותר לחבול בעצמו, להכות את עצמו ואף לפצוע את מוחו. מסקנת החלק הזה של הסוגיה היא שהשאלה על אודות החבלה העצמית נתונה במחלוקת בין התנאים.⁷⁶³

חלקה השני של הסוגיה מתחקה אחר התנא שסובר שאין אדם רשאי לחבול בעצמו. לכאורה, חיפוש זה מיותר, שהרי עמדת רבי עקיבא מפורשת כבר במשנה שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.⁷⁶⁴ מאידך גיסא, חיפוש זה הינו חלקי – שהרי אין הסתמא מחפשת 'מאן תנא דאמר אדם רשאי לחבל בעצמו'.⁷⁶⁵ נראה, אם כן, ששאלת הגמרא איננה רק חיפוש אחרי התנא העומד מאחורי העמדה הזו, אלא החיפוש הוא אחרי תפיסת העולם הערכית שמתוכה צומח האיסור המדובר.

ההצעה הראשונה של הסוגיה היא לזהות את התנא המדובר עם רבי אלעזר, הלומד מפסוקי התורה בפרשת נח, שימיד נפשותיכם אדרש את דמכם'.⁷⁶⁶ מהלך זה של הגמרא מציב בפנינו את האיסור על האדם להתאבד, איסור שמקורו בפסוק שמצוטט מפרק ט' בבראשית, ונראה כי הוא עומד בזיקה ישירה לפסוק הסמוך לו:

וְאֵף אֶת דְּמֵיכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיָּד כָּל תְּחִה אֲדַרְשֶׁנּוּ וּמִיָּד הָאָדָם מִיָּד אִישׁ אֶחָיו אֲדַרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם: שִׁפְף דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוּ יִשְׁפָּף כִּי בְּצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם.

עצם הניסיון ללמוד מפסוקים אלו את האיסור של האדם לחבול בעצמו, מלמד על אופיו של האיסור, הנשען על צלם האלהים הנוכח באדם. כפי שכבר טען גרינברג⁷⁶⁷ תפיסת 'צלם האלהים' שבאדם משמעה שלאדם ערך מיוחד ונעלה, ו'ערכו של אדם שנרצח אין לו שיעור'. בדבריו של לורברבוים מבואר כי התפיסה של 'צלם האלהים' גוררת אחריה מחשבה שיכל פגיעה באדם כמוה כפגיעה באל הנוכח בדמותו'.⁷⁶⁸

הגמרא דוחה את ההצעה הזו מפני ש'דלמא קטלא שני', והאיסור על האדם להרוג את עצמו לא יכול להוות בסיס לאיסור לחבול בעצמו.⁷⁶⁹ כך, מוצב האיסור להרוג את עצמו כקוטב, אשר גם

⁷⁶³ בעלי התוס' הסבירו שהכרעה זו משיבה את הסתירה בדברי רבי עקיבא למקומה, וכעת יתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא. מכאן, לדבריהם, שגם היישוב 'כאן בחבלה כאן בבושת' איננו תקף עוד, וההשוואה בין החבלה לבושת שווה ותקפה. כמדומני שמהלכה של הסוגיה לא חוזר בו מהפער שבין הבושת לחבלה הפיזית, והנכחתו בסוגייתנו נותרה בעינה.

⁷⁶⁴ בעלי התוס' (שעמדתם הובאה בהערה הקודמת) מסבירים שהשאלה היא 'מי התנא שמסר מסורת זו בשם רבי עקיבא'.

⁷⁶⁵ בהמשך לשיטתו שצויינה בהע' 753, הלבני, תשנ"ג, עמ' שמ, מסביר שהשואל של שאלה זו לא זיהה (כמו הסתמא שלפניו) את המשפט החותם של המשנה עם דברי רבי עקיבא, ומכאן שהוא תמה 'מאן תנא', רק לצד זה ולא לצד השני שפשוט לו שהיה מדברי רבי עקיבא. וראו בהע' 13 בדבריו. כמדומני שאף אם לפנינו 'צרוף מקורות שונים בלי מעבר מתאים', כדבריו שם בהע' 14, עדיין גיבושה של הסוגיה כפי שהיא לפנינו מזמין אותנו להתחקות אחרי המשמעות הבוקעת ממכלולה ולא רק מקיטועי דבריה וייחוסם למקורות שונים.

⁷⁶⁶ מקור נוסף הרואה בפסוק זה את המקור לאיסור התאבדות נמצא במדרש בראשית רבה כאן, במהדורת תיאודור אלבק: "אך את דמכם לנפשותיכם - להביא את החונק עצמו".

⁷⁶⁷ גרינברג, תשמ"ד, עמ' 24.

⁷⁶⁸ ראו לורברבוים, תשס"ד, עמ' 353. אמנם לא מצאתי התייחסות ישירה בספרו של לורברבוים למאבד עצמו לדעת, אך הדבר מסתבר מאוד לאור ניתוחו את האיסור לרצוח, ראו בפרק השביעי כולו.

⁷⁶⁹ באופן מפתיע, רבי מנחם המאירי רואה בסיכומו ההלכתי את הפסוקים הללו עדיין משמשים מקור לאיסור לחבול בעצמו, אם כי הוא מתיך אותם יחד עם המקור השלישי שהתקבל בסופו של דבר בסיפא של הסוגיה: "זה שבארנו במשנה שאין אדם רשאי לחבול בעצמי מן התורה הוא שנאמר אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ושמא תאמר דוקא

לתנא המתיר חבלה עצמית, הינו קוטב מוחלט. ההבחנה שבין ההרג לבין החבלה שבה ומהדהדת את צומת הכניסה לפרק, בסוגיית הפתיחה, עת בחנה הגמרא מהו מעמדו של החובל בגוף – האם כנוטל נשמה או כפגיעה ממונית. באופן דומה ממשיכה הגמרא כאן ובוחנת תנא שני, שאולי הוא יהיה התנא האוסר חבלה עצמית. שוב מובאת ברייתא, הפעם בשם רבי אלעזר בן עזריה,⁷⁷⁰ המצטט מסורת שלפיה קריעה על המת יותר מדי, מביאה את האדם למעבר על איסור 'בל תשחית'. זהו כבר מרחב אחר שניתן להצמיח ממנו את האיסור לחבלה עצמית, מרחב הנוגע ל'בל תשחית', כלומר לאיסור לפגוע ולהשחית אובייקטים בעולמו של הבורא.⁷⁷¹ זיהוי האיסור על החבלה העצמית עם 'בל תשחית' הינו שונה ואחר מהזיהוי הקודם שבין החבלה של האדם בעצמו להרג ופגיעה בצלם האלהים. נראה כי ההסמכה ל'בל תשחית' רואה את האיסור לתבול בעצמו כאיסור להרוס את עולמו של הבורא, אך בלי לראות את האדם כבעל הדר מיוחד וכחריג במערכת הברואים בעולמנו, אלא כפרט נוסף בטבע, שאינו נגיש והינו 'מחוץ לתחום' עבור מעשי השחתה אנושיים.

אם נשוב ונבחן את שאלת האנושיות ומהותה, שאלה שחוזרת בפרקנו לא פעם, הרי שנמצא בשני המקורות האחרונים הצעות מנוגדות מן הקצה אל הקצה. מחד, גופו של האדם כמשכן ל'צלם האלהים', ומאידך, גופו של האדם כבגד או כפריט דומם בעולם.

יש להעיר כי האיסור לחבול בגופו של האדם, כשהוא נשען על איסור 'בל תשחית' חושף את חוסר היותו של הגוף קנייני של האדם. כך מנסח את הדברים הרב זוין:⁷⁷²

כח החיים של גוף האדם איננו שלו, של האדם... לא זו בלבד שהאדם אסור לאבד את חיו, כולם או מקצתם,⁷⁷³ אלא שאין החיים שלו כלל...⁷⁷⁴

ואולי יש להוציא יסוד זה גם מעצם לשון הכתוב. מה הלשון אומרת? 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש'. הלשון דרישה במובן של תביעה לא מצינו בשום מקום על עבירות שבין אדם למקום... סימן שיש כאן פגיעה בדבר שאינו שלו, כשופך דמו של אחרים.

דברים אלו הינם כמובן הפוכים לחלוטין לגישות מודרניות דוגמת גישתו של מיל, הכותב:

היחיד חייב לתת דין וחשבון לחברה על התנהגותו אך ורק כשהיא נוגעת גם לאחרים, אם היא נוגעת לו בלבד, זכאי הוא לעצמאות מוחלטת. על עצמו, על גופו ועל נפשו, שולט היחיד שלטון בלתי מוגבל.⁷⁷⁵

בהריגה הא חבלה מנין תלמוד לומר וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וכי באיזו נפש חטא אלא מפני שציער עצמו על היין והלא דברים קל וחומר ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה". דומה לזה פסיקתו של בעל ספר חסידים, סימן תרעו, הנסמך גם הוא על הפסוק מפרשת נח כדי ללמוד את האיסור של האדם לפגוע בעצמו: "כשם שחייב אדם על נזקי חבירו כך חייב על נזקי עצמו שאם הוא עצמו שרק וטש בפני עצמו ומתלש בשער ומקרע את כסות עצמו ומשבר את הכלי בחמתו ומפזר את מעותיו בחמתו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים שנאמר (בראשית ט"ו ה') ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". נראה כי מקורם של פוסקים אלו הוא התוספתא בב"ק, ט, לא. ועיינו בשו"ת ריב"ש סימן תפ"ד, שאוסר גם הוא על ציעור עצמו, וגוזר זאת מההלכה שפועל חוזר בו אפילו בחצי היום כי 'לי בני ישראל עבדים', ולא 'עבדים לעבדים'.

⁷⁷⁰ לפי כתב יד מינכן הרי שזהו רבי אליעזר בן יעקב. אליבא דכת"י אסקוריאלי וותיקן מופיע 'רבי אלעזר' סתם, שהוא העומד מאחורי הברייתא שדחתה את ניסיון הגמרא הקודם.

⁷⁷¹ אודות איסור בל תשחית, ראו בזק, תש"ס.

⁷⁷² הר' זוין, תשי"ז, עמ' שיח, שכג. על הרב זוין חלק הרב ישראלי, וכתב 'לעולם גופו של אדם הוא שלו' (שו"ת עמוד הימיני, טז, יט).

⁷⁷³ בכך מתייחס הר' זוין ישירות למקרה של חבלה עצמית, המתואר במשפט שילוק, עליו נסוב המאמר.

⁷⁷⁴ הרב זוין תומך את דבריו בדברי שו"ע הרב, שיובאו בהמשך בסוגיית 'הכני על מנת לפטור', ראו הע' 873.

⁷⁷⁵ מיל, תשכ"ו, עמ' 20.

הסתמא דוחה את ההצעה הזו גם כן, בנימוק מפתיע, שלפיו ייתכן והפגיעה בבגדי האדם חמורה מהפגיעה בגופו. כך מוקלש עוד יותר מקומו של הגוף האנושי ביחס לעולם. בהסבר הדברים מביאה הסתמא שני נימוקים. האחד תלוי בדברי רבי יוחנן, שקרא לבגדיו 'מכבדיי'.⁷⁷⁶ השני נשען על מעשיו ודבריו של רב חסדא, שטען כי הבגדים אינם 'מעלים ארוכה',⁷⁷⁷ או בלשון הסתמא – 'פסידא דלא הדר הוא'.

כמובן שקיים הבדל גדול בין שני הנימוקים. תליית ההבדל ברבי יוחנן מלמדת על חשיבותם של הבגדים דווקא כמכבדיו של האדם. כבודו של האדם בא לידי ביטוי דווקא בבגדיו ואם בסוגיה הקודמת ראינו את היריקה על הבגד כביישו בדברים אל מול היריקה על הגוף, הרי שכאן נראה שדווקא הבגד הוא המבטא של הכבוד האנושי, מה שאין כן הגוף. כמובן שמהלכה של הגמרא לוקח את דברי רבי יוחנן ומעניק להם נופך נוסף ומפתיע. היותם של הבגדים 'מכבדיו' של האדם נותנת עדיפות לאיסור לקרוע אותם, עדיפות שגורמת לכך שלא נוכל ללמוד מאיסור זה על האיסור לחבול בגופו של האדם.

הדברים המובאים על רב חסדא שייכים למרחב אחר לחלוטין, והוא מרחב הרפואה. הגוף האנושי מתאפיין בכך שהוא 'מעלה ארוכה', מה שאין כן הבגדים. מכאן שדווקא היכולת להתרפא מהווה 'חולשה' ביחס לשאלת האיסור לחבול. סוף סוף, זהו 'פסידא דהדר'. מהלך זה גם הוא ניצב אל מול עמדתה של הגמרא בתחילת הפרק, שראתה את הפגיעה בזולת כ'והא אפחתה', גם במקרים בהם המצב חוזר לקדמתו, וטענה לתשלום שבת גם ב'היכהו על ידו וצמתה וסופה לחזור'.⁷⁷⁸

מסקנת הגמרא היא שהאיסור על האדם לחבול בעצמו, מקורו בדברי רבי אלעזר הקפר על הנזיר, שנקרא חוטא כי ציער עצמו מן היין.⁷⁷⁹ ראשית נעיר, כי לאחר שראינו בסוגיה רמיזות למושגי השבת, הבושת והריפוי, הרי שכעת נוסף הצער כרכיב משמעותי. האיסור על האדם לצער את עצמו הוא המקור לאיסור לחבול, והחבלה נסמכת כאן לצער.

שנית, הסוגיה חותמת במה שנראה כאמירה מוסרית-פילוסופית רחבה, החורגת משאלת החבלה בעצמו של האדם, והמנחה אותו להתייחס לגופו כדבר לגיטימי, ואולי אפילו לייחס לו ערך דתי, בכל הקשור להנאות ותענוגים. אמירה זו הינה רבת משמעות כשקוראים אותה על רקע הפרק כולו, העוסק בדינו של האדם שפגע בגופו של חברו. בעקבותיה נוכל להבין את הנזק שגורם החובל לא רק על פי חמשת אבות התשלומין שהופיעו במשנה, אלא גם על רקע הפגיעה ביכולת ההנאה של הזולת.⁷⁸⁰

⁷⁷⁶ דברים אלו של רבי יוחנן מופיעים גם בשבת קי"ג ע"א, ומוסמכים שם לדרשה על הפסוק 'וכבדתו מעשות דרכיך' – שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול.

⁷⁷⁷ פרט זה מופיע כחלק מהתנהגותו של אבא חלקיה, נכדו של חוני המעגל, בתענית, כ"ג ע"ב.

⁷⁷⁸ מעניין לראות שהבגדים (שהם הכבוד האנושי) והמוות נתפסים כאן כשייכים לאותו מרחב של דברים שאינם חוזרים, שאין להם ארוכה. החבלה בגוף היא מהדברים שחוזרים – ואינם פגיעה בלתי הפיכה.

⁷⁷⁹ להלכה, פסק הרמב"ם שאסור לאדם לחבול בעצמו (חובל ומזיק, ה, א), וכמוהו פסקו פוסקים רבים אחרים, גם אם לא כולם (ראו סיכום אצל זולדן, תשנ"ו, עמ' 274-5). וראו עוד וינברגר, תשנ"א, עמ' 355-364.

⁷⁸⁰ עוד על איסור החבלה העצמית בפרק 4.16.

4.14 קוצץ נטיעותיו

הדיון האחרון סביב משנת הבושת הוא הדיון העוסק בקוצץ נטיעותיו, שלכאורה זיקתו לפרקנו היא רק בגלל משפטו של רבי עקיבא במשנה⁷⁸¹

אמי' לו ר' עקיבא לא אמרתה כלום

שהחובל בעצמו אף על פי שאינו רשיי פטור ואחרים שחבלו בו חייבים

והקוצץ את נטיעותיו אף על פי שאינו רשיי פטור ואחרים שקצצו את נטיעותיו חייבים

יחד עם זאת, כפי שנראה בהמשך, הסוגיה מקרינה על שאלות היסוד של הפרק ומוסיפה להן תובנות חשובות. סוגית הגמרא הינה אמוראית ברובה, והיא כוללת אמירות הלכתיות וסיפורים על אודות האמוראים, ומלאכת העריכה שלה ניכרת כמעט אך ורק בצירופם של המקורות והסמכתם זה לזה, עניין שנעמוד עליו מיד.

עוד טרם נעיין בסוגיה, נעיר כי התוספתא בפרק שיש⁷⁸², מזהה בדבריה בין קציצת נטיעות לבין חבלה:

הקוצץ נטיעותיו של חבירו ועתיד לקוצצן

לא יאמר לו תן לי מה שחבלת בי אלא נותן לו כל נזקו

אמנם ליברמן כותב כי 'ברור שהלשון הוא באשגרה מן הרישא, והכוונה היא שלא יאמר לו תן לי מה שגזלת אותי'⁷⁸³ אך אם לא נראה בניסוח זה אשגרה גרידא (וכמו שמעיר ליברמן בעצמו ביחס לעמדתם של פרשנים אחרים), הרי וייתכן שלפנינו זיהוי של קציצת הנטיעות עם החבלה. זיהוי זה יכול להתפרש בשני אופנים – או שמושג החבלה כולל פגיעות מסוגים שונים⁷⁸⁴, או, וזהו חידוש גדול יותר, שקציצת הנטיעות יש בה היבט של פגיעה באדם עצמו. לאורך הסוגיה תשוב השאלה, הזו ותבצבץ, ועוד נעמוד על כך.

בפתיחת הסוגיה מופיע דיון בין רב לתלמידו רבה בר בר חנה. רבה בר בר חנה מצטט ברייתא, ממנה עולה שאדם הטוען להגנתו כי קצץ את נטיעת חברו או הרג את שורו⁷⁸⁵ לבקשתו של הלה, יהיה פטור.

בתגובה, מתנגד רב לברייתא זו, כשנימוקו פרגמטי – 'לא שבקת חיי לכל בריה, כל כמיניה?!'. דברים דומים מובאים בשם רב במסכת בבא מציעא (דף צב עמוד א), לגבי דעתו של איסי בן יהודה:

דאמר רב: מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא

וכתוב בה: איסי בן יהודה אומר כי תבא בכרם רעך - בביאת כל אדם הכתוב מדבר.

ואמר רב: לא שבק איסי חיי לכל בריה.

⁷⁸¹ כזכור, הלבני (הובא לעיל הע' 753) הציע שאולי אין זה מדברי רבי עקיבא.

⁷⁸² הלכה כ.

⁷⁸³ ליברמן, תשמ"ח, עמ' 61. אם כי הוא מציין שכל המפרשים פירשו את הבבא על פי הברייתא שבסוגייתנו.

⁷⁸⁴ כך גם עולה לאור השימוש במילה 'חבלה' במקרא, במשמעות של לקיחת משכון או גזל - ראו למשל - שמות פרק כב, כ"ה; יחזקאל פרק יח, י"ב; עמוס פרק ב, ח.

⁷⁸⁵ במקור אחר, התוספתא כורכת בדבריה בין הרג השור, קציצת הנטיעות וקריעת הבגד. ראו תוספתא מסכת בבא קמא פרק ג הלכה ב: "כלל אמרו בנוקין הרג את שורו וקרע את כסותו וקיצץ נטיעותיו לא יאמר טול את הנבלה ותן לי את הפרה טול אתה קרעים ותן לי את הטלית טול את הקצצין ותן לי את הנטיעות אלא שמין אותן כמה הן יפין עד שלא הוזקו וכמה הן יפין משהוזקו".

רב רואה בעמדת איסי עמדה שלא מאפשרת חיים נורמליים, ומתוך שיקול זה דוחה אותה. כך הדבר גם בסוגייתנו – העובדה שכל אחד יוכל לטעון 'אתה אמרת לי לקוצצו' ויפטר מתשלום מערערת על סדרי החיים, ומכאן שאי אפשר לקבל את הברייתא כפשוטה.

עוד טרם שנתבונן בהצעת הפתרון של רב לברייתא זו, נוכל לראות בתמיהתו של רב שיקוף של עמדה עמוקה בדבר היחסים שבין המסורת לבין המציאות. בדומה להתמודדות של סוגיית הפתיחה עם 'עין תחת עין', מסורת שהתנגשה עם ערכי מוסר מעולמם של חכמים, ובדומה להתמודדות סוגיית 'שליחותיהו' עם העדר הסמכות המסורתית מבתי הדין שהתנגשה עם הצורך לדון בהודאות והלואות, ובכלל ב'מידי דשכיח ואית ביה חסרון כיס', כך גם רב רואה התנגשות בין המסורת המצוטטת על ידי רבה בר בר חנה, לבין ההשלכות של מסורת שכזו על המציאות, ומתוך כך דוחה אותה.

תגובתו של התלמיד נאמרת בשאלה – 'איסמיה?', כלומר – האם למחוק את הברייתא הזו ולהתעלם ממנה?⁷⁸⁶

תגובתו של רב נחרצת – 'לא', והיא מוסיפה את ההנחיה 'לתרגם' את הברייתא ולהעמיד אותה במקרה בו השור והנטיעות עומדים להריגה או קציצה, כך שהפוגע בהם לא עשה ולא כלום. פיש⁷⁸⁷ עסק בסוגייתנו כחלק מדיונו בסוגיות 'איסמיה' בפרט, וכחלק מדיונו הנרחב בשאלות האוקימתא והעמדה הפרשנית של האמוראים, ובניסיון לסווגה לעמדה 'מסורתנית' או 'אנטי מסורתנית'. לדבריו הקושי שבמהלכו של רב הוא גדול. מחד, ניכר ש'עצם הרמת הגבה לגופה של הלכה פסוקה מעיד על נקודת מוצא שאיננה מסורתנית, והצעתו של שונה הברייתא למחקה מחזקת מאוד את הרושם שאין מדובר בתהייה סקרנית גרדא... הגיונה המשפטי של הברייתא אינו מקובל על רב כלל ועיקר... ובהיעדר היגיון משפטי, אין כל מניעה מצדם לדחות את פסיקתה'. מאידך, תמה פיש – 'מה טעם ראה רב 'להציל' את הברייתא באמצעות פירוש הדוחקה ומצמצמה למקרה פרטי כה נדיר ושולי?⁷⁸⁸

תשובתו של פיש יכולה לפתוח לנו פתח של ממש באתגר הבנת מהלכיה הפרשניים של הגמרא. בדבריו⁷⁸⁹ הוא עומד על כך שפעולת התרגום מסייגת את עמדת האמוראים, ולמעשה מחייבת אותם לבחון מחדש את עמדתם העקרונית 'באופן שסביר להניח שלא היה עולה על דעתם לו רק נדרשו לנמק את עמדתם או התנצחו עם יריב נוכח... (זוהי) פעולה יצירתית של בחינה עצמית נמרצת, שסופה שכלול ועידון עמדת האמורא המקורית... קדושתה (של המובאה התנאית)... מתבטאת בתביעה הנלווית לה לתת לה חיים, אף על פי שהעיקרון ההלכתי המובע בה נדחה מכול וכול'.

⁷⁸⁶ יש להעיר על זיקה מסוימת בין המובן המילולי של המילה 'איסמיה', הנגזרת מהשורש 'סמא' לעיוורון ולסומא, שכבר פגשנו בפרקנו לא פעם. התנגדותו של רב להעלמת הברייתא יכולה להיקרא כרצון לא לפגוע ב'עין' שלה, ולא לחבול בה...

⁷⁸⁷ פיש, תשס"ח. בדיונו שם מערער פיש על הבחנות קודמות שלו, שנוסחו בחיבורו הקודם, ראו פיש, (Fish), 1997.

⁷⁸⁸ פיש תשס"ח, עמ' 335.

⁷⁸⁹ פיש תשס"ח, עמ' 339-340. ההדגשה במקור.

כמדומני שהצבת השאלה היסודית של פיש, האם היו האמוראים מסורתניים או לא, צומחת מתוך עולמנו שלנו, אך לא בטוח שהיא משקפת נאמנה את עולמם של האמוראים ושל הגמרא.⁷⁹⁰ פיש מכוון את המושגים הללו ביחס לעמדות תנאיות מובהקות, האוחזות בשאלות סמכות המקורות וגבולות הפרשנות,⁷⁹¹ אך כמדומני שהגמרא מייצרת שיח אחר, שייתכן ולא מתכנס להבחנה המדוברת עצמה.

אמנם רב יכול לחלוק על הברייתא,⁷⁹² והשיקול המציאותי כמו גם פסיקתו ההלכתית האחרת יכולים להוות עבורו סיבה לוותר על המקור התנאי, אלא שנראה שהוא מבכר את התרגום, את הפרשנות שמשמרת אותו ואת מקורותיו על רצף אחד, גם אם באופן דחוק.

כך, על ידי פרשנות ו'תרגום', מצליח רב לנסח את עמדתו המחודשת והכרוכה למציאות ולתביעתה המוסרית והריאלית, תוך שהוא אינו מוותר על מקורותיו כבעלי סמכות, ומבלי שהוא מוחק או מתעלם מהם. מהלך זה דומה בעיקרו למהלך שיצרה סוגיית הפתיחה ביחס לעין תחת עין. האמור בתורה התפרש באופן אחד, אך התנאים והאמוראים שידעו בוודאות שאינם הולכים להכריע ש'עין תחת עין ממש', לא התעלמו או התכחשו למסורת זו, אלא ניסו להבינה ולתרגמה, כך שמחד היא תישאר על כנה, ומאידך, לא תסתור את העולם הארצי בו הם חיים.

אך נראה שבכך לא די. מהלכיהם של האמוראים והתנאים לא מתיימרים רק להותיר את המסורת על כנה בתהפוכות הזמן, אלא שהאופן בו הם מתבצעים, הרטוריקה והמידות שבעזרתן הם דורשים, המקורות וההפניות אליהן הם מרמזים – כל אלו בעצמם פותחים עבורנו צוהר לתפיסתם הניצבת ברקע מלאכת התרגום והפרשנות שלהם.

אם נטיל הנחה זו על סוגייתנו, הרי שיהיה זה מענה חלקי אם נסתפק בהנחה כי רב הציע לתלמידו לתרגם את המשנה, רק על מנת להותירה על כנה (או כהצעת פיש, על מנת לאתגר את דבריו ולהגבילם), לעומת זאת נראה שהתבוננות בתרגומו והצעתו יש בהם חשיפה של גישתו.

רב מציע להעמיד את דברי הברייתא במקרה שבו השור עומד להריגה, והאילן לקציצה. לדבריו, טענתו של הנפגע איננה טענה על כך שממונו ניזוק, אלא על כך שהמצווה שהתכוון לעשותה נלקחה ממנו. המצוה, כך נראה, היא בסילוק ההיזק שבשור ובנטיעות.⁷⁹³ אם כך, הרי שלפנינו אמירה נוקבת על חובתו של היחיד למנוע היזק מזולתו ועל היותה של חובה זו מצוה.⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ פיש עצמו מסייג מעט את דבריו וכותב כי 'אין בפשר המוצע כל יומרה לחשוף את כוונת עורכי הטקסט התלמודי או את כוונת משוחחיו' (342) הוא מדגיש כי דבריו חושפים את הנורמות האנטי מסורתניות המגלמות ומובלעות בפרקטיקה של השיח התלמודי, אך זה איננו בהכרח שיח של אנטי מסורתניים.

⁷⁹¹ ראו דוגמאותיו, פיש, תשס"ח, 326-330.

⁷⁹² מקרה זה של רב חריג הוא עוד יותר, שהרי 'רב תנא ופליג'. ראו למשל כתובות ח ע"א.

⁷⁹³ ראו ירושלמי, שבועות, פ"ד, ה"ה: 'אמר רבי חגיגי אין הוה תוריה נגחן, ובאופן דומה ברש"י כאן: 'אשירה או כל עץ הנוטה לרה"ר ומתיירא שמא יפול על אדם וימות'. וכך הם הדברים ברמב"ם - הלכות חובל ומזיק פרק ז הלכה יג: "שור שהיה עומד להריגה מפני שהוא מזיק את הבריות ואילן שהוא עומד לקציצה מפני שהוא מזיק את הרבים וקדם אחד ושחט שור זה וקצץ אילן זה שלא מדעת בעליו חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים שהרי הפקיען מלעשות מצוה, ואם טען ואמר אתה אמרת לי להרגו ולקצצו הואיל והוא עומד לכך הרי זה פטור".

⁷⁹⁴ מצווה זו מושווית למצוות כיסוי הדם. נראה שבפנינו רמז כפול, הן לפסוקי פרשת נח הנוגעים בכך ש'הדם הוא הנפשי, ומופיעים בסמיכות לאיסור לשפוך דם נקי, והן לדברי התורה בפרשת הרוצח בספר במדבר, הנחתמים באמירה 'ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו'. נראה עוד שכיסוי הדם דווקא על ידי מי ששחט את הבהמה יוצר זיקה בין מעשה השחיטה לבין הכיסוי, ובדומה לו כאן - בין גורם הנזק לבין מסירו. זיקה זו מעצימה את הממד של האחריות הנשענת על כתפיו של גורם הנזק להסירו.

אל מול התמונה העולה מן הברייתא בראשיתה, בה רווי העולם באנשים הקוצצים נטעות והורגים שוורים של זולתם, ללא היתר, הרי שהתמונה המסורטטת על פי רב היא תמונה של עולם בו אנשים מסירים מפגעים ודואגים למרחב הציבורי, ואף חפצים בקיום מצוות (לפחות מעין אלו). מכאן, שתרגומו של רב את הברייתא לא רק מגביל את דעתו, אלא נוטע אותה בתוך הקשר חדש, ובכך הוא משמר אותה ומפרה אותה, ויוצר יצירה חדשה המותכת מעמדתו המוסרית-ריאלית, וממסורת המקור התנאי.

לאחר שהושלם מהלך זה, ממשיכה הסתמא ומציינת מימרא בשם רב האוסר לקצוץ דקל שטעון בכמות תמרים של קב, מימרא שכמובן מעצימה את האיסור שבקציצת נטיעות.⁷⁹⁵ העניין מועצם בסיפורו של רבי חנינא – על אודות בנו שנפטר בטרם עת בגלל שקץ תאנה בלא זמנה. יש כאן כמובן העצמה של היחס לעצים, והדהוד של הפסוק מספר דברים 'כי האדם עץ השדה',⁷⁹⁶ על פי פירושו של הרמב"ן, המשווה את האדם לעץ: 'וטעם כי האדם עץ השדה, כמו כי נפש הוא חובל'. וכך גם בדבריו של שמש:⁷⁹⁷

הרושם העולה מסיפור זה, שקיימת מין זהות בין האדם לעץ, ומכאן שפגיעה בעץ כמוה כפגיעה באדם. ה"עונש" על עקירת עץ הוא מוות, באופן המזכיר "מידה כנגד מידה".

הדהוד זה של 'מידה כנגד מידה' הינו העצמה של רכיב זה שהופיע בפרקנו מתחילתו. אין כאן רק 'מידה כנגד מידה' ביחס לפגיעה בזולת, אלא כל פגיעה בעולם, לרבות בעץ ובצומח, גוררת אחריה מעין 'חוק טבע' של מידה כנגד מידה.⁷⁹⁸

אל מול עמדה קיצונית ונטורליסטית זו, מובאת דעתו של רבינא⁷⁹⁹ המתיר לקצוץ אילן המעולה בדמים.⁸⁰⁰ אמירה זו של רבינא מסייגת מאוד את האיסור, ואל מול הצגתו כ'חוק טבע' אליבא דרבי חנינא, היא בוחנת אותו לפי שאלת העילוי בדמים – כלומר לפי שאלת הכדאיות הכלכלית. המושג 'דמים' מופיע כאן במשמעות אחרת מזו שהופיע קודם לכן. בעוד לגבי שחיטת השור, הרי ש'כיסוי הדם' הוא של הדם הממשי,⁸⁰¹ הרי שכאן ה'דמים' הם השווי הכספי. שינוי מושגי זה משקף את מערכת הערכים השונה בין עמדת רבי חנינא, המציב את האיסור לקצוץ כאיסור מוחלט, לבין עמדתו של רבינא, שלא רואה את האיסור כאיסור טוטלי, אלא כאיסור שתחום על ידי כללי השוק והצורך הכלכלי של האדם. אל מול ה'מידה כנגד מידה' שהציג רבי חנינא במעשה של בנו, מציב רבינא שאלה של שווי וערך כספי.

⁷⁹⁵ להרחבה בנוגע לאיסור זה ראו שמש תשס"ו, ובהפניות שם.

⁷⁹⁶ דברים, כ, י"ט. ייתכן עוד כי הצעתו של רב קודם 'לאו כל כמיניה' לא מכוונת לאדם הקוצץ, מתוך חשש שאנשים יקצצו אילנות חבריהם בלי רשות, אלא דווקא לאדם המתיר לחברו לקצוץ את אילנותיו. הביקורת היא 'לא כל אחד הינו בעל סמכות להתיר לזולתו לקצוץ את אילנו', ומכאן שרב מכנה את האילנות והשוורים בתואר 'בריות' בדבריו 'לא שבקת חיי לכל בריה'.

⁷⁹⁷ שמש, תשס"ו, ליד הע' 31. וראו אצל סינקלר, תשס"ט, עמ' 204 המצביע על 'רעיונות הינדיים בדבר קיומם של יחסים הומולוגיים (דומים במקורם אבל שונים בתפקודם) בין האדם והסדר הטבעי'.

⁷⁹⁸ סיפורו זה של רבי חנינא הותיר רושם עז על רבה בר רב חנן, שכפי המתואר בבבלי ב"ב, כ"ו ע"א, נמנע מלקוץ דקלים על אף שאלו הפסידו את פרדסו של רב יוסף.

⁷⁹⁹ כך גם בכת"י מינכן. אמנם בכת"י ותיקן ואסקוריאל מופיע 'רבא'.

⁸⁰⁰ אמירה שמקורה כבר בספרי לדברים פסקה ר"ד (עמ' 239), אם כי נראה על פי כמה מכתבי היד שהגרסה הנכונה שם צריכה להיות 'מעולה ממנו', שהרי הדילמה שמציג המדרש היא בין אילן סרק לאילן מאכל.

⁸⁰¹ וייתכן שבו יש רמיזה ליהדם הוא הנפשי ו'לארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו', ראו הע' 794.

תנועה זו, המעבירה את ה'דס' אל ה'מעולה בדמים', מקבילה מאוד גם היא לסוגיית הפתיחה, שנעה מה'ממש' אל ה'ממון', וממושגי הצדק המוחלט של ה'מידה כנגד מידה' והדיינים שהם כאלהים, אל הדין הפרגמטי והתלוי בחסרון הכיס והשכיחות.

חתימת הסוגיה היא בסיפורו של שמואל, המחזק גם הוא את העמדה שלא רואה באיסור לקצוץ משהו טוטלי, ומציב גבולות לאיסור זה.

ניתן לראות את הקישור הספרותי שבין עמדת שמואל כאן (האוכל את התמרים, והטועם בהם טעם יין) לבין הסוגיה הקודמת, שם טען שמואל כנגד הישיבה בתענית.⁸⁰² לגופם של דבריו – נראה ששמואל משלים את עמדתו של רבינא. בעוד רבינא התיר קציצה במקרה של עליו בדמים, שמואל חד בדרישתו 'אייתי לי מקורייהו', כשהנטיעה פוגעת ומזיקה לסביבתה.

סיפורו של רב חסדא חותם את הסוגיה ומציג שוב את השיקול הממוני-כלכלי כסיבה לעקירת עצים. הבחירה לעקור את הדקלים ולא את הגפנים נובעת משיקולים של כדאיות כלכלית – בשכר הגפנים נוכל לרכוש קרקעות ולנטוע דקלים, אך ההיפך לא.⁸⁰³

אם נראה את הסוגיה על רקע פרקנו, ונבחן את שאלת החבלה על רקע שאלת קציצת האילנות, הרי שנוכל לעמוד על כמה מאפיינים חשובים.

ראשית, הפגיעה באילן נתפסת כפגיעה בקוסמוס, בטבע, בבריאה. ראיית קציצת האילן כחבלה בגוף מקרינה על תפיסת החבלה בחברו ומאירה עליה באור דומה. הפגיעה בזולת יש בה הפרת האיזון הקוסמי, השחתה של היקום שברא בורא העולם, ומכאן האיסור ואף החומרה שבמעשה זה. לצד זה, ראיית האדם כ'עץ השדה', כפי שכבר ראינו בסוגיה הקודמת, מעלימה את 'צלם האלהים' שלו, ואת ה'כבוד וההדר' שעוטר בהם,⁸⁰⁴ ותופסת אותו כחלק מן הטבע, וכאובייקט.

שנית, מהלכו הפרשני של רב לברייתא שהביא בפניו רבי חנינא, הקרין על תמונת החברה הרצויה, בה חברים מגלים אחריות זה כלפי זה, חפצים בקיום מצוות הסרת הנזק, וודאי לא גוזלים או חובלים.

שלישית, תנועתה של הסוגיה לכיוון שבו הקציצה איננה איסור מהותי,⁸⁰⁵ והוא נתון לכיפוף בפני הצרכים האנושיים, מאירה גם היא את המקום שתופסים תשלומי החבלה – מתגובה ענישתית-מיתית אל עבר תשלום פונקציונלי.⁸⁰⁶

⁸⁰² וציינו לזיקת דבריו לדברי ר"א הקפר, שביקר את הנזיר שציער עצמו מן היין.

⁸⁰³ על פי רש"י.

⁸⁰⁴ על פי תהילים, ח, ו.

⁸⁰⁵ סינקלר, תשס"ט, עמ' 201, ראה את הסוגיה אחרת – לא כנעה אל עבר פירוק ההיבט המהותי באיסור הקציצה, אלא כמטרימה את סיפורו של רבי חנינא על מנת ליצור את האפקט ההפוך. לדבריו - 'העריכה ראויה כאן לציון. אמרתו של רבי חנינא מוכנסת כהפרעה לדיון ההלכתי בסוגיה של ערך אנושי הגובה על 'בל תשחית'... כאילו עורך הסוגיה מעוניין שנדע, לפני שהוא מביא לנו את דעתו של רבינא, שכריתת עצים יכולה להיות מסוכנת באופן מסתורי. ניתן לומר שעל ידי הפרעת הדיון ההלכתי עם המקרה של בנו של רבי חנינא, עורך הגמרא ממחיש באופן דרמטי את הדרך בה תהליכים טבעיים הנמצאים מעבר להבנתנו עשויים להפריע לפתע לחשבונות מרוכזי האנושות שעליהם מבוסס חלק כה גדול מהאינטראקציה שלנו עם הטבע.

⁸⁰⁶ בשולי הדיון, ראוי להעיר אודות רמז מעניין למושג 'קציצת נטיעות', המופיע בתוספתא חגיגה (ב, ג) כמעשהו של אלישע בן אבויה בכניסתו לפרדס: "ארבעה נכנסו לפרדס... אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות". הקיצוץ בנטיעות האסור על פי סוגייתנו, מתבאר כסמל לקיצוץ בנטיעות הפרדס הנסתרות ואולי כפגיעה בנוכחות האלוקית בעולם. כך גם מביא סינקלר, תשס"ט, עמ' 198, ביחס לביטוי 'קציצת נטיעות': 'הוא משמש במסכת חגיגה בכדי לתאר את כפירתו של אלישע בן אבויה. שם מתייחס הביטוי לקטיעת הקשר בין אלישע בן אבויה המכונה 'אחר', לבין מקור כל היקום. ייתכן שהשימוש בביטוי זה במשנתנו מתכוון לומר שמי שמשחית עצים בזדון דומה למי שמכחיש את הבסיס האלוהי של החיים כולם.'

4.15 מחילה ואמרי אינשי

הסוגיה שלפנינו מוסבת על המשנה העשירית, על סף סיומו של הפרק. המשנה מורכבת מההלכה הזורשת מהחובל לא רק לשלם את חובו אלא גם לבקש מחילה, ומוצאת סמך לדרישה זו בפסוקי התורה העוסקים בסיפור אברהם ואבימלך.

הסוגיה פותחת בדיון על אודות המשנה, כשאחריו מובאות דרשות אמוראיות שונות על סיפור אבימלך ושרה. משם מתגלגלת הסוגיה לרצף ארוך של דרשות של רבה בר מרי, המובאות בדו שיח עם רבא. בדומה לסוגיה הקודמת, גם כאן מעורבותה של הסתמא כמעט ולא ניכרת על פני השטח, ומלאכת העריכה היא בעיקר בהבאת המימרות השונות ושיבוץ בתוככי הסוגיה.

א. חובת המחילה

את עיוננו במשנה נפתח תוך השוואה לתוספתא.

משנה	תוספתא ⁸⁰⁷
אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שני	החובל בחבירו אף על פי
ועתה השב אשת וגוי' ומניין שלא יהא המוחל אכזרי שני ויתפלל אברהם אל האלהים וגומי'	שלא בקש החובל מן הנחבל הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים שני ויתפלל אברהם אל האלהים

הבסיס המשותף לתוספתא ולמשנה ניכר – הטופס של 'אף על פי', העיסוק בבקשתו של החובל מהנחבל, וכן ההסתמכות על תפילת אברהם על אודות אבימלך.

לצד זאת, ניכרים גם ההבדלים בין המקורות – התוספתא עוסקת בדיון אחד, והוא דינו של הנחבל. המקרה המוצג על ידה הוא של נחבל שלא התבקש על ידי החובל לבקש עליו רחמים, וההלכה היא שעליו לעשות זאת בין כך ובין כך, כשהמקור להלכה זו הוא אברהם (שהתפלל אל אלוהיו על אודות אבימלך, גם מבלי שזה ביקש ממנו לעשות כן).

לעומת התוספתא, הרי שהמשנה כוללת שני דינים, המוסמכים שניהם לפסוקים מסיפור אבימלך ואברהם. הראשון מתייחס אל החובל, וממנו עולה שלמרות שהלה שילם את כל שאמור לגביו במשניות הקודמות, הרי שלמחילה יזכה רק עם בקשתה מהנחבל. חלקה השני של המשנה נוגע אל הנחבל (הקרוי כאן 'המוחל') ולגביו תובעת המשנה שלא יהיה אכזרי.

⁸⁰⁷ בבא קמא, ט, כט.

ניכר כי דברי המשנה מוצבים על רקע משניות הפרק כולו. אל מול העיסוק הפרטני עד כה ב'ניתנה', הרי שכעת מעירה המשנה שמחילה לא תהיה עד שהחובל יבקש זאת מפורשות. פתיחתה של המשנה בהנגדה – 'אף על פי שהוא נותן לו...' מדגישה את הפער וההשלמה שבמשנה זו.⁸⁰⁸ יתירה מכך – ניתן לראות שהאדם הנפגע, שבתוספתא נקרא 'הנחבל' (כבן זוגו של 'החובל') מכונה במשנתנו בשם 'המוחל'. כך כמו בתאוריות שונות⁸⁰⁹ הופך זה שהיה עד לפני רגע לחלש ופגיע, להיות בעל הכח, זה שהמחילה תלויה בו, והתביעה היא כלפיו – שלא יהיה אכזרי.

לאחרונה ניתח סטטמן את המשנה והסוגיה, במסגרת עבודתו על המחילה.⁸¹⁰ לדבריו, המשנה לא עוסקת כלל בבקשת מחילה של האדם מזולתו, אלא אך ורק בבקשת מחילה מאת האל:

סיכומו של דבר, מוקד המשנה איננו בתנאים שבהם הנחבל צריך (או מותר לו) למחול, אלא בתנאים שצריכים להתמלא כדי שהחובל יזכה למחילה משמים על התנהגותו המזיקה. ומה שהמשנה קובעת בעניין זה הוא שכדי לזכות במחילתו של אלוהים, החובל זקוק לתפילת הנחבל, שרק בזכותה אלוהים ימחל לחובל על שעה. המפתח למחיקת החטא נתון אפוא בידי הנחבל...

בעצם מעשה החבלה החובל מכתים כביכול את ה'יתיק שלו' בשמים, גם אם המעשה לא היה במזיד... הדרך היחידה למחות את הכתם היא באמצעות פניית הנחבל לאלוהים לעשות זאת.⁸¹¹

סטטמן מבאר לאור זאת את ההסתמכות של המשנה על סיפור אבימלך ואברהם: מטרת התהליך לא היתה להביא את אברהם למחול (ולא ברור על מה נדרשה מחילה בכל מקרה) אלא לגרום לו להתפלל אל האלוהים.⁸¹²

דבריו של סטטמן מזהים נכון את הנכחת האל במשנה, ואף עומדים על הקשיים שבהסתמכותה על סיפור אבימלך ואברהם, קשיים שעומדים נתיב, אך כמדומני שהם מופרזים יתר על המידה. נראה כי המושא של בקשת המחילה במשנה איננו האל, אלא הנחבל – שהרי המשנה משתמשת באותו מושא – 'שהוא נותן לו...' עד שיבקש ממנו.⁸¹³ ויתירה מזו – נראה כי דבריו לא עולים בקנה אחד עם המשפט השני המופיע במשנה, ובו תביעה 'שלא יהא המוחל אכזרי'.

⁸⁰⁸ כבר עמדנו בניתוח פרק המשניות (ב.3). על הזיקה הספרותית הקישורית למשנה הקודמת.
⁸⁰⁹ ראו הלברטל, תשע"ב, עמ' 108. העיסוק הפילוסופי בנושא המחילה הינו נרחב מאוד. לסיכומי דברים ראו מרפי והמפטון (Murphy & Hampton), 1988; בנימין, תשס"ט; סייג, תשס"ח.

⁸¹⁰ סטטמן, תשע"ב.

⁸¹¹ סטטמן, שם, עמ' 129-130.

⁸¹² סטטמן, שם עמ' 130, ההדגשות במקור.

⁸¹³ וודאי שהדבר כך לגרסת כת"י אסקוריאל ומינכן הגורסים 'אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו/לו מחילה' – ומכאן שהבקשה היא בקשה של מחילה ולא בקשת רחמים של הנחבל עבור החובל כבתוספתא. גם ביאורו היפה של גבריהו, תשע"ג, עמ' 78, למשנה זו (בעקבות מגילה שנמצאה במערות קומראן ומכונה 'מדרש משפטים') תואם את דברינו. לדבריו: "אף על פי שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו", הוא למעשה דרשה לשמ' כא 22 (למילים 'ונתן בפלילים') "ונתן" פירושו "נותן לו", ו"בפלילים" פירושו "עד שיבקש ממנו". יש אפוא לתת את התשלום בלוי "בקשה", מן החובל אל הנחבל, ואלו הם ה"פלילים".

אכן, התוספתא דורשת מהנחבל לבקש רחמים על החובל, אע"פ שזה לא ביקש, וממנה בהחלט עולה שעיקר ההתרחשות היא בתגובתו של האל אל תפילת הנחבל, המבקשת רחמים.⁸¹⁴ לעומת זאת במשנה נראה כי המשמעות שונה. הנפגע הוא המוחל וממילא התביעה 'שלא יהא המוחל אכזרי' מוסבת אליו. קשה לראות את המשנה פונה אל הקדוש ברוך הוא⁸¹⁵ ומוכיחה אותו שלא יהיה אכזרי.⁸¹⁶

נשוב כעת לזיהויה של המשנה את הלכותיה עם פסוקי בראשית כ', העוסקים בסיפור אברהם, שרה ואבימלך. במבט ראשון, הסתמכותה של המשנה על סיפור אבימלך ואברהם נראית תמוהה. לא זו בלבד שאבימלך לא חבל באברהם או בשרה, אלא שאף בקשת מחילה של אבימלך מאברהם כלל לא מופיעה בפסוקים.

ייתכן שהמשנה מגיבה אל התוספתא,⁸¹⁷ ומייצרת עמדה לעומתית. במקורם של הדברים, התביעה היתה מהנחבל להתפלל אל האל, ולבקש רחמים – בדיוק כשם שעשה אברהם עבור אבימלך. חידושה של המשנה הוא שהנחבל הופך למוחל, ומחילתו (ולא תפילתו) היא המביאה לרפואת החובל שביקשה.⁸¹⁸ חידוש זה של המשנה הוא היוצר את הקושי שבהבנת הקישור של הפסוקים לדיניה,⁸¹⁹ על אף שפרשנים שונים ראו בתפילתו של אברהם ביטוי למחילתו לאבימלך על מעשהו.⁸²⁰

⁸¹⁴ ייתכן והדברים המובאים בהלכה הסמוכה בתוספתא יוצאים כנגד תפיסה זו: 'ר' יהודה אומ' משם רבן גמליאל הרי הוא אומ' ונתן לך רחמים ורחמך והרבך וגו' זה סימן יהא בידך כל זמן שאתה רחמן הרחמן מרחם עליך. כלומר, את בקשת הרחמים אין לראות כמעשה אלוקי, אלא כמעשה אנושי. רחמנותם של בני האדם היא סימן לכך שירחמו עליהם. מכאן שאל לחובל לצפות לרחמיו של האל, אלא עליו לתקן את דרכיו, ולהתמלא רחמים בעצמו. אז יזכה לרחמים. (ראו דברים מעין אלו בסיפור על רבי תנחומא, בראשית רבה פרשה ל"ג, שאמר: 'בני, התמלאו רחמים אלו על אלו והקב"ה מתמלא עליכם רחמים'. וראו פרשנותו של חלמיש, תשע"ב, עמ' 130-124, הקרובה לדברינו). כמובן שניתן לקרוא את דבריו כמוסבים אל הנחבל – אם כי אז אין כאן קריאה לתשובה, אלא קריאה של שכר המובטח לאותו נחבל – שאם ירחם על חובלו, יזכה לרחמים בעצמו. כך או כך, נראה כי תוספתא זו יוצאת כנגד המחשבה שהרחמים יסודם באלוקות, וכי התפילה היא המדיום להשגתם.

⁸¹⁵ ניתן תאורטית לטעון גם טענה שכזו, אך דומני שזו קריאה שאינה נאמנת למובנה של המשנה.

⁸¹⁶ על אף דחייתנו את עמדת סטטמן, וראיית המשנה כעוסקת במחילתו של האדם לזולתו, בהמשך דברינו נודהה עם המשמעות שבהנחת הקב"ה במשנתו.

⁸¹⁷ בתוספתא הבאת הפסוק אודות אברהם המתפלל היא הגיונית ומתבקשת.

⁸¹⁸ בכך מוסיפה המשנה גם תליה של המחילה בבקשתה על ידי החובל. תליה זו אופיינה כחלק מהגישה היהודית למחילה, להבדיל מהגישה הנוצרית. ראו ספרו של ויזנטל, 2009, בחלק השני הכולל דיון (סימפוזיון), בתגובות שונות לדילמה המוצגת דרך סיפורו של ויזנטל. למשל השוו את תגובתו של השל (עמ' 141-139) לתגובתו של דזמונד טוטו (עמ' 150-149). וראו סטטמן, תשע"ב, עמ' 127. בנוגע ליחסי עמדות נוצריות למשנתנו ראו גם גבריהו, תשע"ג, עמ' 79.

⁸¹⁹ בכך שהמשנה משמרת (להצעתנו) את הפסוק ששימש מקור להלכת התוספתא, אך משנה את מובנו, היא מייצרת הן את הקושי שצינו לעיל, והן עמדה מורכבת מתפיסתה ומתפיסת התוספתא גם יחד. אמנם המשנה דוחה את עמדת התוספתא בדבריה, והיא מחייבת את החובל לבקש מחילה מהנחבל, ואף רואה את הנחבל כאחראי למחילה הזו, אך יחד עם זאת היא משמרת את מקומו של האלוקי בתהליך בכך שהיא מותירה את הפסוק מסיפור אבימלך ואברהם כמקור. כבר הערנו כי בקריאה מעין זו אנו פוסעים בעקבות כהן (Cohen), 1998, המזהה דוקא במקומות הצורמים של הסוגיה את המאמץ העריכתי שלה.

⁸²⁰ כך בדברי המאירי: 'שנאמר באבימלך השב אשת האיש ויתפלל בעדך כלומר שתבקש ממנו עד שימחול לך בלב טוב כל כך שיהא מתפלל בעדך, או בדבריו של הסמ"ע (סימן תכ"ב ס"ק ב): "...ונראה דהלימוד משם הוא דאם רצה הש"י למחול לו היה מוחל לו בלא תפילת אברהם, אלא לימדונו שצריך לפייסו עד שימחל לו במחילה גמורה ואז יתפלל בעדו". אברהם כמחול מופיע בספרות האגדה, והדבר מובא גם כמאפיין של היהודים, בני אברהם יצחק ויעקב. כך למשל בפסיקתא זוטרתא בראשית פרק נ: "...כל המרחם על הבריות בידו שהוא מזרעו של אברהם יצחק ויעקב, וכל מי שהוא אכזר על הבריות, אינו מהם...".

הסוגיה מחזקת את מגמתה של המשנה, בעזרת שימוש במושג מושאל מעולם התשובה והקרבות. ראשית, היא מדגישה את העובדה שבקשת המחילה היא כנגד הצער. הברייתא כורכת את הצורך במחילה אל דיני הבושת שבמשנה הקודמת,⁸²¹ והיא מבחינה בין התשלום עבור 'דמי בושתו' לבין 'צעריו'. ביחס לצער של האדם, הרי שאפילו אם נתן לו 'כל אילי נביות שבעולם',⁸²² ובנוסחים אחרים - 'כל ממון שבעולם',⁸²³ אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה.⁸²⁴

מעשיו של אבימלך כלפי אברהם ושרה בוודאי היה בהם ציעור, ועל כן ניתן ללמוד מסיפור זה למשנתנו. אין כאן הקבלה מלאה לחובל ואף לא למבייש, אך זוהי כן דוגמה למקרה בו אדם מצער את זולתו, ועל אף שהוא מנסה להשיב את המצב לקדמתו,⁸²⁵ ויתירה מכך – מנסה לפצות את הנפגע בממון וטובין רבים,⁸²⁶ עדיין כל אלו אינם מספיקים. הסתמכות משנתנו על פסוקי הסיפור הזה מקרינה על הפרק כולו ומלמדת שאין להסתפק בתשלום הכסף ואף לא בהחזרת המצב לקדמותו. התפיסה הפיצויית כמו גם היבטי התשלום ככופר של 'מידה כנגד מידה' לא הם שימצו את התהליך.⁸²⁷

סטטמן⁸²⁸ ראה בזיקה ל'אילי נביות' הוכחה לכך שבקשת המחילה היא מאת הקב"ה, אך נראה כי המושג שמקורו הוא בדברי הנביא ישעיהו, העוסקים בהבאת קרבנות על ידי כל העמים,⁸²⁹ מלמד בדיוק את ההיפך. מקור מקביל המשתמש במושג זה נמצא בבבלי במסכת ראש השנה, בברייתא העוסקת ביחסי התשובה והקרבות:⁸³⁰

השב בינתים - מוחלין לו

לא שב בינתים, אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם - אין מוחלין לו!

⁸²¹ נראה כי אין כאן מחלוקת על עצם הטענה בדבר הצורך לבקש מחילה גם על חבלות פיזיות אחרות, שהרי בכולן יש צער. בתוספתא הדברים מבוארים עוד יותר, שם מופיעה ההלכה המקבילה למשנתנו (הלכה כט) בלשון מפורשת: "החובל בחבירו אף על פי שלא בקש החובל מן הנחבל הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים". וליברמן, תשמ"ח, עמ' 109, מביא כמובן מאליו כך: 'במשנתנו מבואר שהחובל אינו נמחל לו עד שיבקש מחילה מן הנחבל'. כך מובאים הדברים גם בהלכה, למשל רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט: '...חובל בחבירו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו', וכך גם בשו"ע חושן משפט הלכות חובל בחבירו סימן תכב סעיף א: 'החובל בחבירו, אף על פי שנתן לו ה' דברים, אינו מתכפר לו עד שיבקש ממנו וימחול לו'. ראוי לציין כי הסמ"ע מעיר שם מיד 'אבל רש"י פירש שם דקאי אצער דבושת'. אמנם בשיטה המקובצת מובאת דעתו של הגאון הסובר כי המדובר הוא על תשלום הצער: "אף על פי שנתן לו חמשה דברים אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו וכו' אבל צערו אף על פי שמשלם לו את הצער אפילו יהא נותן לו כל ממון שבעולם אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו דצערא דגופא לא קא מחיל משום אגר ממונא". עמדה זו מתחברת לדברים שכתבנו על הצער כאב התשלומין הקשה ביותר לתמחור ולפיצוי. מי שנשאר צמוד לפשטה של המשנה, על אף הברייתא, הוא הרמב"ם, הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט: "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו אבל חובל בחבירו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

⁸²² כמוכא בכת"י המבורג וגם בכת"י פלורנס ומינכן.

⁸²³ ע"פ כת"י אסקוריאלי וותיקן. הדיוק לקמן (הן של סטטמן והן שלי) מבוסס על שלושת כתבי היד שהובאו בהערה הקודמת המביאים את 'אילי נביות'.

⁸²⁴ המילה 'מחילה' מופיעה במפורש בכת"י אסקוריאלי ומינכן.

⁸²⁵ בהשבת אשתו לחיקו.

⁸²⁶ בראשית פרק כ: (יד) ויקח אבימלך צאן ופקר ועבדים ונפחוח ויתן לאברהם וישב לו את שרה אשתו: (טו) ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב: (טז) ולשרה אמר הנה נתתי אֵלַיך כֶּסֶף לְאַחִיךָ...

⁸²⁷ בשיטה מקובצת מובאים דברי הראב"ד: 'אף על פי שנתן אבימלך לאברהם אלף כסף וצאן ובקר אף על פי כן לא נתרפא עד שהתפלל אברהם בעדו'.

⁸²⁸ סטטמן, תשע"ב, עמ' 129.

⁸²⁹ ישעיהו, ס, ז: 'כֹּל צֹאן קָדָר יִקְבְּצוּ לְךָ אֵילֵי נְבוֹת וְשָׂרְתוּנְךָ יַעֲלוּ עַל רֶצוֹן מִזְבְּחֵי וּבֵית תִּפְאֶרְתִּי אֶפְאֶר'.

⁸³⁰ בבלי, ראש השנה, י"ז ע"ב.

הברייתא עוסקת בעבירות שבין אדם למקום, ובאדם ששב בין ראש השנה ליום הכיפורים, שעל אף שנידון ביום הדין למיתה, הרי שמוחלין לו. הברייתא מדגישה שלא הקרבנות הם המכוננים את המחילה, אלא התשובה.

אם כך, הרי שנוצרת לפנינו זיקה⁸³¹ בין עולם החובל והמוחל לבין עולמה של התשובה, ולטענה שהקרבנות לא יכולים לרצות את בורא עולם אם האדם לא שב מחטאו. מכאן שבקשת המחילה כמוה כריצוי האל אחרי החטא כלפיו. הקרבנות שמוקרבים על גבי המזבח מומרים אצלנו בחובת התשלום של החובל לנחבל, וכאן כמו שם, אין משמעות למעשים אלו ולתשלומים גם אם יהיו רבי היקף, אם תשובת הלב ובקשת המחילה לא יופיעו.

מכאן, שהברייתא בגמרא מתאימה דווקא למהלכה של המשנה. כפי שהצענו לעיל, ניתן לראות ברמיזה זו בסיס לחידושה של הברייתא, לפיו הממון המשולם לאדם הנפגע כמוהו כקרבן, ומחילתו האנושית היא המכוננת גם את הכפרה האלוקית.

אכן, הפסוקים העוסקים באבימלך ואברהם משמרים בצורה מופגנת את מקומו של הקב"ה בתהליך, וניכר מהם כי ללא היענות האל לא יוכל האדם לזכות לחיים, אך בכל זאת, ניכר כי התליה של הברכה משמים במחילת האדם היא המהווה את הבסיס למשנה.

נוכל להשתמש בלשונו של לוינס בפרשנותו לסוגיית הכפרה והתשובה בסיום מסכת יומא :
הזולת, אחי, האדם... כדי לזכות בסליחתו ביום הכיפורים, אני צריך תחילה לפייס אותו.
ואם ימאן? מרגע שמדובר בשניים, הכל נתון בסכנה. האחר יכול לסרב לסלוח לי ולהשאיר אותי לנצח בלי סליחה. יש בכך כדי ללמד דברים מעניינים על מהות האלהי.⁸³²

אליזבת גולדוין מסמיכה לציטוט זה דברים אחרים משל לוינס, בספרו 'אתיקה והאינסופי':
בתוך ההליכה אל הפנים של האחר ישנה ללא ספק גם הליכה לרעיון האל⁸³³

לדבריה – 'בכל פגיעה באדם אחר יש גם פגיעה באלוהים, בכל חטא בין אדם לחברו יש גם מרכיב של חטא בין אדם למקום... למרות שאין זהות בין הציר האנכי לציר האופקי, לפי השקפת לוינס יש ביניהם תלות הדדית'.⁸³⁴

עמדה זו של לוינס, על פי גולדוין, יכולה לבאר את עמדתה של משנתנו. המשנה, כאמור, מתמודדת עם עמדת התוספתא הרואה את המחילה כעניין אלוקי, והיא מציבה את המחילה האנושית למולה. האדם הוא המוחל, ומחילתו מאפשרת, ואולי אפילו מכוננת את המחילה האלוקית.

⁸³¹ על מקומן של זיקות מעין אלו ראו ספטימוס (Septimus), 2011. עמדה השוללת קריאה אינטרטקסטואלית שכו מוצגת על ידי נויזנר (Neusner), 1987. לעיון ביקורתי בדברי נויזנר ראו כהן (Cohen), 1998, בפרק השלישי.

⁸³² לוינס, 2002, עמ' 13.

⁸³³ לוינס, תשנ"ה, עמ' 71.

⁸³⁴ גולדוין, תשע"א, עמ' 153.

לצד זאת, נוכחות זו של האל בתוככי פרקנו העוסק בתשלומים על חבלות גופניות הינה מפתיעה, וכבר עמדנו על כך כי ניתן לראות בה ביטוי לכך שהפגיעה בגופו של הזולת איננה פגיעה רק במישור הממוני, ואין היא אף רק פגיעה של האדם בחברו, אלא המדובר כאן הוא בעבירה כלפי שמים, בעבירה שבין האדם למקום. אמנם המחילה היא של אדם לזולתו, אך ההפניה לפסוקים העוסקים בתפילתו של אברהם על אבימלך מנכיחה בתוך הפרק הבין-אישי, ובתוך עולם התשלומים את ריבונו של עולם. הופעתו של האלוקי כמושא לתפילה, במערכת היחסים של אדם וחברו, מעניקה לסוגיה ולפרק כולו רכיבים שמעשירים את שפתו ואת עולמו, ולא רואים בתשלומי הממון היבטים ריאליים ואנושיים.

יתירה מזו. למרות שנראה ברור שכוונת המשנה היא למחילה של אברהם לאבימלך, מחילה הבאה לידי ביטוי במוכנותו להתפלל עבורו, הרי שאחרי הכל, נוספת כאן גם המחילה של האל. הוא זה שמרפא את אבימלך ואת בני עירו, והוא המקבל את בקשת המחילה של אבימלך (העוברת דרך אברהם בתפילתו). מכאן, שהאלוקי איננו רק נוכח בסיטואציה שבין שני האנשים, אלא שהפגיעה היא במובן מסויים גם בו, ובקשת המחילה צריכה לפנות גם אליו.⁸³⁵

ב. דרשות פסוקי פרשיית אבימלך ואברהם

הגמרא ממשיכה ודנה במעשהו של אבימלך, בדברים שנראה שמקורם הוא בדיון במסכת מכות בדף ט, הנסוב על דברי האמוראים הבבליים שם בשאלת דינו של ההורג באונס.⁸³⁶ מטרתה האפשרית של הבאת הדיון הזה בסוגייתנו, יכולה להיות כפולה.

ראשית, ניתן לראות את הצבת העימות שבין דמותו של אברהם ה'נביא',⁸³⁷ לבין דמותו של אבימלך, שעל אף שבפסוקי התורה מוצגת כדמות 'צדיקה', הגמרא מטעינה את מעשיה באשמה. הצבה זו מזכירה את המתח הנוכח ברבות מסוגיות הפרק, וישוב עוד בסוגייתנו מפורשות, בין דין השמים לבין דין הארץ. הנביא הוא נושא דברו של האל בעולם, ובוודאי כשמדובר על אברהם העברי, אבי המאמינים, בעוד המלך (ובייחוד זה ששמו 'אבימלך', ושהוא אינו יהודי כלל וכלל) הוא המייצג את המציאות הארצית ואת הדין של העולם הריאלי. ייתכן והרמיזה לניגוד זה מוסיפה נופך ארכיטיפי לסיפור המקומי של אברהם ואבימלך המופיע בפרקנו.

שנית, אם נתבונן על הסוגיה שבתוכה נתונים הדברים במסכת מכות, הרי שמוצאה הוא בדינו של גר תושב ובשאלת הגלות שלו לעיר מקלט. ייתכן וזהו רכיב נוסף במבט הרחב של הפרק על 'טיפוסי הקצה' שאינם בכלל הקהל. למעשה, לכל אורך הפרק לא הופיעו הגויים (למעט בסוגיית הבושת של העבד, שם ראינו את שאלת הייחוס ושייכותו של הגר למעגל העדים, להבדיל מהעבד הכנעני). ייתכן ובמסגרת ההתייחסות הרחבה לטיפוסי הקצה, כפי שראינו לכל אורכו של הפרק,

⁸³⁵ וכשם שראינו בדברי לוברבוים אודות צלם אלוקים, ראו הע' 768.

⁸³⁶ נראה כי המקור הוא בסוגיה במכות, לאור חתימת הדברים 'מכאן לבן נח שנהרג שהיה לו ללמוד ולא למד', דברים המתאימים לנושא הדיון שם, אודות אומר מותר, אנוס וכיו"ב. וראו פירושו של הריטב"א שם.

⁸³⁷ פרשני הגמרא הציעו הסברים שונים להבנת התואר 'נביא' לאברהם. הראב"ד מפרש 'נביא הוא – חכם הוא וממך למדי' (מובא בשיטה מקובצת). אחד מהפרשנים האחרונים (רבי אברהם חיים הירש, פולין המאה ה-17, בספרו 'תורת חיים') שואל זאת מפורשות – 'תימה דמה הוצרך למימרא שהוא נביא והלא דבר פשוט הוא ולא נבואה תליא מילתא ועוד דאי נבואה תליא אם כן לא היה אבימלך ראוי לעונש כיון דלאו נביא הוא'. בתשובתו הוא נותן משמעות אחרת למילה 'נביא': 'ונראה לפרש דנביא איקרי המשמיע לעם דברי מוסר ותוכחה כדפירש"י ז"ל גבי אהרן אחיך יהיה נביאך שכל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחה והוא מגזרת נב שפתים ואברהם כל ימיו היה דרכו להשמיע לכל העולם דברי מוסר ודרך ארץ כמו שנאמר ויקרא שם בשם ה' אל עולם והיינו דקאמר ודקאמרת הגוי גם צדיק תהרוג וכי' לאו תשובה היא זו נביא הוא וכבר לימד לאחרים אכסנאי כבא לעיר וכי' ואם כן הוה לך ללמוד ממני'.

מוצאת הגמרא דרך להביא לדיון את הגויים, ולהראות את דינם הזהה לדיני ישראל (בכך שגם עליהם מוטלת חובה ללמוד ולדעת את הנורמות המצופות מהם, ואם יעברו עליהן, הרי שיתחייבו עונש בבית הדין).⁸³⁸

לאחר הלימוד שמקורו במסכת מכות, ממשיכה הגמרא בעיסוקה בפרשת אברהם אבימלך ושרה, ומביאה כמה דרשות על אודות ההתרחשויות בחצר אבימלך.

ראשית, מופיעות שלוש דרשות הבנויות זו על גבי זו, המפרשות את הפסוק 'עצר עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך'. הדרשה הראשונה, דרשתו של רבי אלעזר בן פדת, אמורא ארצישראלי מהדור השני, הינה דרשה המחפשת פשר לכפילות שבפסוק. הפסוק נוקט בלשון כפולה – 'עצר עצר', ורבי אלעזר מפרש כפילות זו כעצירה כפולה – לאיש ולאישה (ובאישה עצמה, שתי עצירות גם כן).

שתי הדרשות הבאות המאותרות לדרשת רבי אלעזר, כבר מתרחקות מהניסיון להיסמך על פשט הפסוק בדבריהן, ועסוקות, כך נראה, בהעצמת הענישה וחומרתה בחצר אבימלך. התרחקות זו באה לידי ביטוי הן בזניחת ההסבר לכפילות שבפסוק, והן בהתרחקות מפשטו של המונח 'בעד כל רחם' והרחבת ההסבר לנקבים אחרים – הקשורים לעשיית הצרכים ולא רק ללידה.

בהקשר רחב יותר, ניתן לזהות את העיסוק של הסוגיה כאן כנוגע למרחבים הנמוכים של האנושיות. כבר ראינו את המקומות שנמצאים באזורי הגבול של האנושיות, סביב העירום ובית המרחץ, והנה כאן מופיעות סתימת הנקבים והשהיית הצרכים. רכיבים אלו יכולים להיות גם משהו מבייש ואפילו לא אנושי, ויתירה מכך – מגעיל ומשוקץ.⁸³⁹ אם כך, הרי שהמרחב שנוצר הוא של ענישת אבימלך באמצעות שלילת היכולת להתפנות, החושפת את האזורים הנמוכים של ההויה האנושית.

הדרשה הבאה המובאת בגמרא גם היא שייכת לאמורא ארצישראלי מוקדם, רבי ינאי, וגם היא עוסקת בלידה:

בעד כל רחם

אמרי דבי ר' ינאי: אפילו תרנגולת של בית אבימלך לא הטילה ביצתה.

ענישת בית אבימלך מורחבת בדרשה זו גם אל בעלי החיים – אל התרנגולות. זוהי הרחבה שונה מההרחבה שנקטו האמוראים לעיל – בעוד הם ראו את הענישה כנוגעת גם לעשיית הצרכים, הרי שרבי ינאי מרחיב את הענישה אל בעלי החיים. ייתכן ומגמת ההרחבות זהה – חיפוש מכנה משותף נמוך לאדם. דרשת דבי רבי ינאי מעמידה את בני האדם בשורה אחת עם בעלי החיים – התרנגולות בחצר המלך.

⁸³⁸ ייתכן והראיה שהגויים הם חלק מהמחוייבים בהתנהגות אנושית, לאור זאת ש'היה עליהם ללמוד' משקפת הכנסה מסויימת שלהם לימעגל האנושי הנקבע על פי החוק, כפי שאינו בפרקים קודמים.
⁸³⁹ ראו למשל: בבלי מכות דף טז עמוד ב: 'אמר רב אחאי: המשהה את נקביו - עובר משום לא תשקצו'.

כעת עוברת הגמרא ליחידה ארוכה ומורכבת של קטעי שיחות של רבא ורבה בר מרי. תחילתה של יחידה זו אכן קשורה לפרשת אבימלך ואברהם, אך המשך קטעי השיחות ביניהם (17 במספר) חורג הרבה מעבר לתחום הפסוק והנושא שלנו.

המימרא המקשרת בין סוגייתנו לרצף השיחות עוסקת בחיפוש המקור של המשפט 'כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה'. המקור המובא על ידי רבא הוא מפסוקי פרשתנו -

ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו
וכתיב: וה' פקד את שרה כאשר אמר וגו', כאשר אמר אברהם אל אבימלך.

בקשת הרחמים של אברהם עבור אבימלך, בקשת רחמים שיש בה ביטוי למחילתו של אברהם למעשהו של אבימלך, מביאה בסופו של דבר לפקידתה של שרה, ולשכר לאברהם. דברים אלו מוסיפים עוד היבט למערכת היחסים שתיאורה מתרקם בפרקנו, בין החובל לנחבל. החובל זקוק למחילתו של הנחבל, שמהווה צינור עבור החובל גם למחילת השמים. אלא שהנחבל בעצמו, בעצם מחילתו זוכה לשכר ולרחמים אלוקיים, בדומה לאברהם.⁸⁴⁰

ג. חתימת הסוגיה

טרם ננתח את כל 17 השיחות שבין רבא לרבה בר מרי, נעמוד על חתימתה של הסוגיה, שתשוב אחרי 17 המאמרים הללו, לעסוק באבימלך ואברהם.

בתחילה, תביא הסוגיה מימרא מעין זו שהרחיקה אותה מהעניין -
אמר רב חנן: המוסר דין על חברו - הוא נענש תחילה

שנאמר: ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך, וכתוב: ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה

תמונת הראי של 'המבקש על חברו נענה תחילה' היא 'המוסר דין על חברו נענש תחילה'. גם כאן הגיבורים הם אברהם ושרה, אלא שכאן שרה היא המוסרת דין על אברהם, והיא המשלמת בחייה על מסירה זו. הסתמא מסייגת את האמירה הרחבה הזו, במשפט קצר וטעון:
והני מילי, דאית ליה דינא בארעא

הסתייגות הסתמא חשובה מאוד. התנאי לביקורת (ולאיום) כלפי המוסר דין לשמים הוא שיש לו דיין בארץ. מכאן שכשיש דיין בארץ – הפניה צריכה להיות אליו, והפניה לשמים היא דבר שלילי. כשאין דיין בארץ, הרי שהפניה לשמים לגיטימית, אך כל עוד יש דיינים בארץ – הם אמורים להיות הכתובת לחיכוך שבין בני האדם.

ייתכן ומסתתרת כאן אמירה בעלת משמעות רבה ביחס לפרקנו ולדין החובל. הדין בארץ מהווה תחליף הכרחי לדין השמים. רק כאשר הדין בארץ נעדר, הופך הדין השמימי לאפשרי המציאות, אלא שיש לשים לב לעוצמות של דין שמימי זה. מסירת הדין לשמים שבה אל ראשו של המוסר, ומכאן שדין שמימי זה אינו בהכרח הדין הצודק מנקודת המבט האנושית. אם נחבר אמירה זו אל

⁸⁴⁰ ייתכן והצורך של הנחבל גם הוא ברחמים מלמד על טשטוש הפער בין ה'רע' וה'טוב' בסיפור החבלה, ולמעשה מציב את שני הצדדים כאחראים, במובן כזה או אחר, וממילא כזקוקים לרחמי שמים.

דברים שראינו בסוגיות השונות בפרק, הרי שאמירה קצרה זו מצטרפת לכמה וכמה סוגיות ביצירת זווית מורכבת ביחס לדין האנושי.

מחד, זהו דין שאינו מושלם (כפי שראינו בסוגיית הפתיחה). התביעה ליושר האלוקי עלולה למנוע את הדין האנושי מלחול, לאור סטנדרטים כמו 'משפט אחד יהיה לכם' ועוד. מאידך, הדין האנושי הוא התווך אליו אמור האדם לפנות, ולא אל הדין השמימי.

לצד אלו, עוסק הפרק בשאלת המציאות בהיעדר הדין האנושי. בפתיחת הפרק ראינו את תפיסת עולמו של רבא, השולל דין תורה בבבל, ומעמיד את פסיקותיו במקרה של 'אי תפסי', ולמעשה מותיר את בני האדם לעשות דין לעצמם, לאורו של דין התורה הנעדר. כאן מוצג פן נוסף – האפשרות לפנות לדין השמימי בהעדרו של הדין האנושי על הארץ. כשאין דין בארץ, יכול האדם למסור את הדין לשמים, ואין בכך ביקורת עליו או איום בענישה.

אם נשוב אל ראשית הסוגיה, הרי שהערתה של הסתמא מוסיפה נופך משמעותי למתח שהצגנו בין הנביא לבין המלך, בין אברהם לאבימלך. אם בפתיחת הסוגיה ניכר היה כי הצדק עם אברהם, בעוד אבימלך הוא חוטא ואשם, הרי שכעת מתברר שסידור הדברים מול השמים, במסלול 'עוקף דין הארץ', הוא צעד מסוכן ובעייתי, אלא אם כן אין דין בארץ. דין השמים מצטייר ככזה שיש בו מן השרירותיות, ומן הסיכון עבור המוסר דין בעצמו.

האם המציאות בבבל שבתוכה מתעצבת הגמרא היא של 'אית ליה דינא בארעא' או 'לית ליה דינא בארעא'? האם ההיגיון של 'שליחותיהו קא עבדינן' שראינו בסוגיה השניה הופך את מסירת הדין לשמים למעשה בלתי רצוי, או שאין הוא ממיר את המצוקה והוא משאיר את הפתח לפניה לאל, באופן בלתי אמצעי, כמוצאו של האדם שאירע לו עוול? על שאלות אלו אין הסוגיה עונה, אך נראה שהמימרות הבאות שהסמיכה הסוגיה לדברי רב חנן יכולות לשפוך עליהן אור.

הגמרא מסמיכה למימרא זו של רב חנן דברים בשם רבי יצחק – 'אוי לו לצועק יותר מן הנצעק', דברים הנראים כממשיכים את הכיוון של הצורך בהימנעות מפניה לשמים, ואת המחיר שמשלם הפונה אל האל וצועק על חבירו. אחריהם מופיעים דברים נוספים של רבי יצחק, הנוגעים גם הם באבימלך ושרה – וההופכים במעט את הקערה על פיה – אם עד כה היה אבימלך המצער, הרי שכעת מתוארת שרה כמי שצערה את אבימלך, והוא מוצג לפתע כנפגע וכזה שקללתו לא באה על חנינם:

ואמר רבי יצחק: לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך

שהרי אבימלך קלל את שרה ונתקיים בזרעה⁸⁴¹

שנאמר: הנה הוא לך כסות עינים⁸⁴²

אמר לה: הואיל וכסית ממני ולא גילית שהוא אישך וגרמת לי צער

יהי רצון⁸⁴³ שיהו לך בני כסויי עינים

ונתקיים בזרעה, דכתיב: ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות.

⁸⁴¹ בכת"י מינכן וותיקן נוספו כאן המילים 'ואע"פ שלא נתקיים בה' לפני 'נתקיים בזרעה'.

⁸⁴² בכת"י מינכן נוסף: 'אל תקרי כסות עינים אלא כהות עינים'.

⁸⁴³ ובכת"י ותיקן 'רעוא'.

דברי רבי יצחק כוללים שני חלקים. ראשית, הערתו על אודות קללת ההדיוט המתקיימת - ומכאן פתח לכוחו של הדיבור, ולנתינת כובד להדיוט וקללתו.

שנית, נוספה כאן הערה על אודות ה'מידה כנגד מידה' שטמונה בדבריו של אבימלך, טענה שדוגמתה לא מצאנו במקבילות בתלמוד המביאות את דברי רבי יצחק.⁸⁴⁴ קשה שלא לראות את אזכור העיוורון וכיסוי העיניים, ובייחוד על רקע התוספת או ההדגשה במדובר ב'מידה כנגד מידה' ואפילו 'עין תחת עין', או מוטב 'כיסוי כנגד כיסוי', שלא בזיקה לסוגיית הפתיחה ול'עין תחת עין'. נראה שעל אף שבבית הדין הארצי, ודאי ש'עין תחת עין- ממון', הרי שדינו האלוקי של האל פועל אחרת, ומעבר לאובדן ההיררכיה בין הנביא לבן נח, בין ההדיוט לצדיק, הרי שטיעון מסוג 'הואיל וכיסית ממני יהי רצון שיהיו לך בנים כסויי עיניים' הינו טיעון לגיטימי המחולל מציאות של עיוורון ביצחק אבינו.

ודגש נוסף, הצער הוא הסיבה לענישה הזו. הצער שמצטער אבימלך, צער שכבר ראינו את נוכחותו בפתיחת הסוגיה ('אבל צערו ... אינו נמחל עד שיבקש ממנו') שב ומופיע כאן כגורם לענישת המצער, שבמקרה זה איננו אבימלך אלא דוקא שרה.

חתימתה של הסוגיה בדברים משל אמורא ארצישראלי מוקדם אחר, רבי אבהו:⁸⁴⁵
א"ר אבהו לעולם יהא אדם מן הנרדפין⁸⁴⁶
שאיין לך נרדפין בעולם יותר מתורים ובני יונה והכשירן הכתו' לגבי מזבח

דברי רבי אבהו החותמים את הסוגיה, מקפלים בתוכם משמעויות רבות. אם נקרא אותם על רקע הסיפור של אבימלך, שרה ואברהם, הרי שנוכל לזהות את אברהם ושרה עם ה'נרדפים' ואת אבימלך כ'רודף'. זאת לאור הצגתה של המשנה והברייתא את אבימלך כ'חובלי' ואת אברהם כ'מצטער'. יחד עם זאת, התמונה מורכבת יותר – הן לאור הצגת אבימלך עצמו כ'מצטער' כתוצאה מכיסוי הפרטים על ידי שרה ואברהם, והן לאור הדברים משל רב חנן, שעסקו במערכת היחסים שבין אברהם ושרה עצמם.

ייתכן, וחוסר בהירות זה הוא אינהרנטי לחתימתה של הסוגיה, והיא בוחרת להותיר את הלומד עם התחושה הכללית, שלעולם טוב להיות מן הנרדפים, מבלי לזהות את הנרדף המסוים שעליו היא מדברת. ייתכן וניתן לצרף לזה עמדה הרואה את השוויון הבסיסי בין בני האדם, ואת היכולת של כל אחד מהם להיות הן רודף והן נרדף. דברים מעין אלו מתאר הלברטל⁸⁴⁷ כשהוא מתאר את הסליחה שהוא מכנה 'סליחה כהבנה'. לדבריו, תהליך המחילה כולל את הבנתו של הנפגע את נסיבות הפגיעה בו, והוא יכול לדמות את עצמו עושה את אותה הפעולה. מדובר ב'הכרה בפוגע כקרבו, במובנים מסויימים, של הנסיבות שהביאו אותו להפוך אדם אחר לקרבו שלו'. כך, אכן לאורך הסוגיה מתוארים הן אברהם, הן שרה והן אבימלך כנרדפים, ושלושתם אף מתוארים כ'רודפים'.

⁸⁴⁴ מגילה ט"ו ע"א, מגילה כ"ח ע"א, וגם בסוגייתנו – אמנם בכתבי היד אסקוריאלי, פלורנס, וותיקן המשפטים מופיעים, אך בכת"י המבורג ומינכן לא. ייתכן והדבר בהשפעת המקבילות הללו.

⁸⁴⁵ אמנם בכת"י ותיקן הגרסה היא 'רבי יצחק' אך בכל שאר כתבי היד 'רבי אבהו'.

⁸⁴⁶ בשאר כתבי היד נוסף כאן המשך – 'ולא יהא מן הרודפין'.

⁸⁴⁷ הלברטל, תשע"ב, עמ' 110.

ברובד שני, הרי שמשפט זה, 'לעולם יהא אדם מן הנרדפים', מאיר את כל נושא הפרק – החובל בחברו, ומציב נקודת ציון חשובה מבחינה מוסרית. על אף המחיר שמשלם הנרדף, ועל אף הכאב והצער המתוארים לאורך הפרק, הרי שעדיף להיות בעמדה זו ולא להיות הרודף, הרוצח או החובל. בכך הופכים הדברים כמעין הצהרת סיום לפרק.⁸⁴⁸

ברובד שלישי, ניתן לזהות אמירה זו עם אמירה של דרשנים המקבילים בדורם פחות או יותר לרבי אבהו – והכוונה היא לאמוראים הדוברים במדרש 'ויקרא רבה', הדורשים את הפסוק מקהלת גי' 'והאלהים יבקש את נרדף':

ר' הונא בשם רב יוסף אמר לעולם והאלהים יבקש את נרדף
אתה מוצא צדיק רודף צדיק והאלהים יבקש את נרדף, רשע רודף צדיק והאלהים יבקש
את נרדף, רשע רודף רשע והאלהים יבקש את נרדף.
אפילו צדיק רודף רשע והאלהים יבקש את נרדף - מכל מקום והאלהים יבקש את נרדף.
רבי יהודה ב"ר סימון אמר בשם ר"י ב"ר נהוראי:
לעולם הקדוש ברוך הוא תובע דמן של נרדפין מן הרודפין,
תדע לך שכן הוא
שכן הבל נרדף מפני קין ובחר הקדוש ברוך הוא בהבל
שנאמר וישע ה' אל הבל ואל מנחתו
נח נרדף מפני דורו ולא בחר הקדוש ברוך הוא אלא בנח
שנאמר כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה
אברהם נרדף מפני נמרוד ובחר הקדוש ברוך הוא באברהם
שנאמר אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם
יצחק נרדף מפני פלשתים ובחר הקדוש ברוך הוא ביצחק
שנאמר ראה ראינו כי היה ה' עמך
יעקב נרדף מפני עשו ובחר הקדוש ברוך הוא ביעקב
שנאמר כי יעקב בחר לו יה
יוסף נרדף מפני אחיו ובחר הקדוש ברוך הוא ביוסף
שנאמר עדות ביהוסף שמו
משה נרדף מפני פרעה ובחר הקדוש ברוך הוא במשה
שנאמר לולי משה בחירו
דוד נרדף מפני שאול ובחר הקדוש ברוך הוא בדוד
שנאמר ויבחר בדוד עבדו
שאול נרדף מפני פלשתים ובחר הקדוש ברוך הוא בשאול
שנאמר הראיתם אשר בחר בו ה'
ישראל נרדפין מפני האומות ובחר הקדוש ברוך הוא בישראל
שנאמר ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה

⁸⁴⁸ על אף שלפנינו עוד שתי סוגיות קצרות, ניכר כי סוגייתנו מהווה מעין יחידת סיכום לפרק. יש בה אלמנטים של 'חתימה מעין פתיחה, ועושרה האגדתי יכול גם הוא להעיד על כך. נראה כי מבחינה צורנית יש צורך להגמיש את מבטנו כשאנו בוחנים סוגיות בבבלי, והחתימה יכולה להיות לאו דוקא בשורות האחרונות של הפרק אלא ב'סביבת החיתום'. נושא זה, הנוגע לגמישות מושגי ה'חתימה' בפרקי הבבלי עוד ראוי להחקר, ועוד חזון למועד. (מה גם שבמקרה של פרקנו כבר פרק המשניות נחתם בתוספת הלכתית אחרי התרועה האגדתית).

רבי אליעזר ב"ר יוסי בן זמרא אמר: אף בקרבנות כך
אמר הקדוש ברוך הוא שור נרדף מפני ארי עז נרדף מפני נמר כבש מפני זאב
לא תקריבו לפני מן הרודפים אלא מן הנרדפין הה"ד שור או כשב או עז כי יולד.⁸⁴⁹

מדרש זה מונה כמה וכמה נרדפים (הבל, נח אברהם ועוד), ומציין שבכולם בחר ה'. בחירתם נובעת מהיותם נרדפים – כשנשים לב ששאל המלך נבחר (לאור העובדה שהפלישתים רדפו אותו) ומאידך דוד מועדף לכאורה (כששאל עצמו רודף אחריו). בכך המדרש מדגיש שהפרמטר היחיד לבחירה הוא ה'היות נרדף'. המדרש מסיים בבעלי החיים הרצויים לקרבן – שגם הם הנרדפים ביותר. דברים אלו הם הם דברי רבי אבהו העוסק ביונה והתור, שגם הם מהנרדפים והרצויים לפני המזבח. אם כך הוא, הרי שדברי רבי אבהו לא חוזרים רק אל סיפור אבימלך, שרה ואברהם, אלא יש בהם אמירה רחבה הרבה יותר, על אודות הנרדפות כביטוי לדרישתו של האל. האל מופיע כאן כחס על מי שנרדף באשר הוא, גם אם יהיה הוא הרשע. היותו של האדם (או בעל החי) נרדף היא סיבה לבחירתו.

אלא שלא ניתן להתעלם מהאירוניה המלווה את המימרא. החיות הנרדפות והעופות הנרדפים זוכים לא לפקידתו והצלתו של האל (כמו נח, אברהם או יוסף) ואף לא להיות הנבחרים על ידו לאור רדיפתם זו, אלא לקרבתם על המזבח. ההבטחה היא לקרבת האל, אך לא בהכרח להצלה.⁸⁵⁰ אם נשוב לעניין החובל בחברו – ייתכן ויש כאן הדרכה החורגת מהאמירה הקונקרטיית להימנע מחבלה ולא לפגוע בזולת, אלא קריאה להיות לעולם בצד של הנרדפים, החלשים והסובלים. קריאה זו, על רקע הצעתנו לאורך הפרק כולו לראות את 'דמויות הקצה', מהדהדת ותהדהד עוד כקריאה חברתית וערכית, החורגת מתחום החובל בחבירו גרידא, והקשורה לעיצוב חברה ונורמות בין אדם לחברו, ולא רק הלכות תשלום למקרה כזה או אחר. ונאים דבריו של המהרש"א המדייק מלשונו של רבי אבהו דברים דומים:

לא קאמר לעולם יהא אדם נרדף דמיירי (=שמדובר) אף באדם שאינו נרדף
אלא דקאמר שיהא עם הנרדפין ומצדד להצילן מן הרודפים
אי נמי דקאמר הכי: (=או גם שאמר כך, הצעה לפירוש נוסף)
דאף שיוכל האדם להציל עצמו ולעמוד כנגד הרודף עד שיהיה הרודף נרדף ממנו
לא יעשה כן ויהא מן הנרדפים

ההזדהות עם הנרדפים כוללת עבור המהרש"א הנחיה מעשית, לצדד להציל את הרודפים, ואולי אף להימנע מתגובה לרודפו, כדי לא להפוך לרודף בעצמו. כך ניסח זאת לוינס, כשקרא את אחת הסוגיות במסכת בבא מציעא, וראה ב'היות נרדף' מאפיין של היהדות באשר היא:

העניין היהודי אינו רק עניין חברתי. האם הרדיפה האנטי - יהודית אינה מתכוונת לפגוע במשהו אחר הנמצא ביהדות, במשהו אחר שאיני יודע מה טיבו? נהייתי מאוד לשמוע מישהו אומר כאן שהיהדות פירושה אחריות על העולם כולו, וממילא היהדות נרדפת בכל

⁸⁴⁹ ויקרא רבה, אמור, פרשה כז.

⁸⁵⁰ בחירתם של ישראל, כשהיא מופיעה במדרש בסמוך לבחירתם של בעלי החיים הקרבים אל המזבח, יכולה גם היא להיות מוכחת לא מעליונותם על פני העמים, אלא מקרבתם למקום וטהרתם, וייתכן שדוקא מחולשתם. קריאתו של לוינס את העניין הזה תובא מיד בהמשך.

מקום. להיות אחראי על הכול ועל כולם, פירושו להיות אחראי למרות עצמך. להיות אחראי למרות עצמך, היינו להיות נרדף. רק הנרדף אחראי על כולם, לרבות על רודפיו. האחריות האחרונה שייכת רק לאדם שהוא לגמרי נרדף, שאין לו אפילו הזכות לדבר כדי להשתחרר מאחריותו.⁸⁵¹

ד. שיחות רבא ורבה בר מרי

קעת נשוב אל היחידה הארוכה של שיחותיהם של רבא ורבה בר מרי. כאמור, פתיחת הרצף היא בדו שיח על אודות 'המבקש על חברו נענה תחילה', דו שיח שנשמך בדברי רבא לסיפור אבימלך ואברהם, וממנו משתרשות 16 שיחות קצרות נוספות בין שני האמוראים. רבה בר מרי הוא תלמידו של רבי יוחנן ומביא דבריו לבבל, ורבא שואל ממנו לא פעם – ולא רק בסוגייתנו.⁸⁵² רבא מרבה לשאול את רבה בר מרי על אודות פירושי פסוקים, מימרות של בני אדם וחכמים, ובמקום אחד אף מופיע שרבה בר מרי מתארח בביתו של רבא ומגיב אל הנהגה הלכתית שלו.

היחידה הזו בוודאי נערכה כיחידה לאור הקישור הספרותי שבין חלקיה, וזיקתה הישירה לסוגיות החובל מעומעמת ביותר. יחד עם זאת, כמה וכמה אלמנטים בה מתכתבים עם מוטיבים שראינו כבר בפרק, ונדגיש אותם אחד לאחד. מכאן, שייכתן וסוגיה אגדתית-דרשנית ארוכה זו מהווה חלק מהשלד של פרק הבבלי, והיא סוגרת ומאירה קטעים שהופיעו במהלך הפרק.

מאפיין דומה לרובן המוחלט של השיחות הוא הפתיחה בשאלה 'מנא הא מילתא דאמרי אינשי'. רבא מבקש מרבה בר מרי מקור בתנ"ך לאמירה שאומרים האנשים, אסמכתא בכתוב לחכמת החיים ולתובנות שונות אודות החיים והאדם. האמירות השונות של האנשים עוסקות במנהגו של עולם ובעצות לחיים טובים, וכוללות פתגמים שמשמעותם של אחדים מהם מוכרת גם בימינו, לדוגמא: 'אוי לרשע ואוי לשכנו', 'הלך הזרזיר אצל העורב', 'בור ששתית ממנו אל תזרוק בו אבן' ועוד.

תגובתו של רבה בר מרי לכל השאלות הללו היא בהבאת פסוק מן התנ"ך, כאשר בחלק מן המקרים (כשליש מהם) רבא עצמו מציע אלטרנטיבה למקור המובא על ידי רבה בר מרי, בדמות פסוק אחר (תמיד מן התורה ולא מהנ"ך).

נראה שהן רבא והן רבה בר מרי אינם סבורים שהאנשים נסמכים על הפסוקים. ברור שהאמירה האנושית מקורה הוא בעולם, באנשים. ממילא, ההתבוננות על קטעי השיחות הללו של רבא ורבה בר מרי מעוררת תמיהה גדולה. מה משמעות החיפוש של רבא אחרי פסוקי מקור לאמירות

⁸⁵¹ לוינס, תשס"א, עמ' 140.

⁸⁵² כך למשל מופיעות שאלותיו של רבא לרב"מ במועד קטן, כ"ח ע"ב, בבבא מציעא דף קז עמוד ב, בבבא בתרא דף ח עמוד ב, בסנהדרין דף קא עמוד א, ובהמשך בדף קג ע"ב ובדף קה ע"ב. חשוב לציין שכמה מהשאלות של רבא המופיעות במקורות הללו זהות בסגנון לאלו שבסוגייתנו, דבר שיכול אולי ללמד על בחירת אלו שמופיעות כאן ועל עריכה מכוונת.

העממיות? מהי הנחת המוצא שלו בחיפוש זה?⁸⁵³ יתירה מזו, רבא הוא שאומר ש'אין מקרא יוצא מדי פשוטו' (יבמות, כ"ד ע"א), וקשה לראות בדבריו הסבר אודות פשטם של המקראות.

מעבר לכך, על פי דרכנו נשאל – מה מקומה של סוגיה ארוכה כל כך בפרקנו? מה מתוסף לפרק ולמשמעותו מהצבת יותר מעמוד גמרא נדפס⁸⁵⁴ העוסק בפתגמים עממיים וחיפוש המקור להם?

אליבא דפרנקל,⁸⁵⁵ נראה שאמנם אין רבא מחפש מקור לדברי האנשים, אך מכיוון שהפתגם מייצג אמת, הרי שיש ואפשר להוכיחו מן המקרא'. את דברי רבה בר מרי הוא מסביר כהצעה של פסוק 'אשר ממנו ניכר הרעיון שבא לידי ביטוי בפתגם העממי'.⁸⁵⁶ פרשנות חסידית המובאת בשמו של הרבי האחרון מלובביץ' גורסת כי מדובר אכן בחיפוש המקור בתורה לאמירות האנושיות, וזאת לאור ההנחה כי גם למה שאומרים אנשים פחותים, שהם מהסוג 'הנחות ביותר', זה שאינו קרוי "אדם" או 'איש' או 'גבר'... גם לכל עניניהם של אלו ישנו מקור בתורה אלא שעל ידי צמצומים רבים ירדו למטה מטה, והגמרא המבינה כל זאת בפשטות שואלת בפשטות 'מנא הא מילתא דאמרי אינשי?'.⁸⁵⁷

ייתכן ומשמעות החיפוש של רבא ורבה בר מרי אחרי מקורות בתורה ובני"ך לאמירות הרווחות בין בני האדם מבוססת על האמירה 'לית מילתא דלא רמיזא באורייתא' (תענית ט ע"א), אלא שדברים אלו שמובאים בשם רבי יוחנן שם, מכוונים לדברי נביאים שרמז להם צריך להיות בתורה, ואילו רבא מחדש בשאלתו שגם אמירות המפורסמות בפי האנשים, גם להן יש רמז בתורה. כריכה זו של דברי ה'אינשי' עם הפסוקים בתנ"ך מטעינה את האמירות האנושיות והעממיות הללו במטען דתי וערכי, ונועצת אותן בחכמה האלוקית, גם אם אין האנשים מודעים לכך בכלל.

ניתן לראות בדברים אלו מעין סגירת מעגל ביחס לסוגיית הפתיחה של הפרק, שעסקה בשאלת 'עין תחת עין ממוין'. כזכור, סוגיה זו פרשה את הכתוב בפסוקי ויקרא 'עין תחת עין' לא כפשטם, אלא כיממוין'. בדברינו בסוגיה תארנו את הפעילות הפרשנית של חכמים כפרשנות שבעצם עשייתה מכוננת מערכת ערכית שבה לאדם (ולחכמים) יש חירות ולגיטימציה לפרש את פסוקי התורה לאור המציאות המשתנה והעולם הסובב.

התמונה העולה מסוגייתנו משלימה מהלך זה, אך מהכיוון ההפוך. האמירות ה'מקוריות' הן אמירות העולם, פתגמי השוק והרחוב, (הנאמרים, אגב, בארמית). הפעולה של תלמידי החכמים היא לחפש ולמצוא לאמירות אלו רמז בפסוקי התורה, ולמעשה לבצע מהלך הפוך במגמתו מזה של סוגיית הפתיחה. בעוד שם נסו החכמים להעביר את שפת התורה למושגי המציאות, הרי שכאן מנסים האמוראים למצוא למציאות ולדיבורה את המקור והרמז.

אם לשוב לדבריו של פרנקל, הרי שבפנינו הצגה מנוגדת בין הסוגיה לבין הפתגם היומיומי:

⁸⁵³ בהנחה שאין המדובר בשעשוע אינטלקטואלי...

⁸⁵⁴ בש"ס הנדפס בדפוס וילנא מדובר ביותר מחמישה אחוזים מהפרק הכולל עשרה דפים. לצד זאת, ספירת מילים מגלה שרצף השיחות כולל כעשרה אחוזים מהפרק – כ-9000 מילים מתוך כ-90000.

⁸⁵⁵ פרנקל, תשנ"ז, עמ' 483-485.

⁸⁵⁶ פרנקל, תשנ"ז, עמ' 483.

⁸⁵⁷ ה' י' גינזבורג ו'י ברנובר, תש"ס, עמ' 113. הדברים הם עיבוד של שיחתו של הרבי מליובוויטש, שנאמרו באידיש ונדפסו ב'ספר השיחות תשמ"ח', ברוקלין, תשמ"ט, עמ' 591.

ההבדל בין הסוגיה התלמודית לבין שיחת היום-יום הוא, שבחיי היום-יום משתמש מישוהו בפתגם כדי להסביר בעזרתו אירוע ריאלי, מה שאין כן בסוגיה התלמודית, שבה מקבל הפתגם את התמיכה שלו על ידי פסוק מקראי ואין כל אירוע ריאלי; כל ההתרחשות היא שיחה בבית המדרש. כך 'מתאקלם' הפתגם העממי בתלמוד.⁸⁵⁸

לצד דבריו, נראה שהתאקלמות זו של הפתגם העממי בתלמוד, תוך כריכתו לפסוקים מן התנ"ך, הופכת את הפתגם לחלק מן הקאנון המסורתי, ובד בבד מטעינה את הגמרא ואת הסוגיה ברכיבים מציאותיים בני העולם הזה, המהווים בסיס לדרשות הפסוקים.

כזכור, בסוגיה השניה היה זה רבא שביטא את העמדה שלפיה דיני התורה בתחומי הקנסות אינם יכולים לבוא לידי ביטוי בבבל, והסוגיה חתמה באומרה שרק דברים שכיחים ושיש בהם חסרון כיס, רק הם נידונים בבבל. היבט פרגמטי זה הוצג כמשלים את סוגיית הפתיחה, וכנועץ את הדין לא בתורה ובאמיתותה אלא במציאות וצרכיה. סוגייתנו, הקרובה להיות סוגיית החיתום של הפרק, אורזת את המהלך הזה, ומשלימה כאמור את הביכור של העולם הריאלי, לא רק במישור הפרגמטי, אלא גם בהיותו מושא לפרשנות וללימוד, ולראייתו כנובע ונרמז מדברים שבתורה.

נפנה עתה לניתוח רצף השיחות. מבחינה ספרותית, לפנינו דגם החוזר על עצמו כמעט לגמרי, בטופס הבא:⁸⁵⁹

1. אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמרי אינשי...
2. אמר ליה דכתיב...
3. אמר ליה: את אמרת מהתם ואנא אמינא מהכא...

כמה חריגים מבחינה מבנית קיימים ברצף המימרות. ראשית, יש שתי⁸⁶⁰ אמירות שלא פותחות בחיפוש המקור ל'מילתא דאמרי אינשי' אלא מוצגות כימנא הא מילתא דאמור רבנן. המימרות של 'רבנן' הן מימרות המובעות בעברית -

הראשונה, היא זו הפותחת את הרצף של המימרות כולן:

א"ל רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמור רבנן

כל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר, הוא נענה תחילה:

כפי שציינו, מדובר בחוט מקשר בין העיסוק בסיפור אבימלך ואברהם לבין רצף המימרות האחרות, ואכן תשובתו של רבא לשאלה הזו היא מפקידתה של שרה עצמה, כתוצאה מתפילתו של אברהם על אבימלך ונשותיו. נראה ברור כי שיחה זו מהווה חוט מקשר בין הסוגיה לבין רצף המימרות האחרות, וכי חריגותה בולטת.

⁸⁵⁸ פרנקל, תשנ"ז, עמ' 484.

⁸⁵⁹ כאמור לעיל, השורה השלישית מופיעה רק בכשליש מהקטעים ולא בכלם.

⁸⁶⁰ חריג בכתבי היד הוא כת"י אסקוריאל, שמובאות רבות מתוך הדו-שיח שבין רבא לרבה בר מרי מופיעות אצלו כימנא הא מילתא דאמור רבנן. בשאר כתבי היד אין הדבר כן, וכן יש שני מקרים חריגים, כפי שמופיע בדברינו. חריג נוסף הוא המובא בכת"י המבורג לגבי 'חברך קרייך חמרא, אוכפא לגביך מוש'! אך בשאר כתבי היד מופיע 'דאמרי אינשי', וראו בדקדוקי סופרים כאן, המסביר שכך גם מסתבר כי מדובר במשל הדיוט.

אמירה שניה שעוסקת בימילתא דאמור רבנן היא מעין הדרכה בריאותית – אך על דברים אלו מסב רבא אמירה של ה'אינשי' – כך שגם שיחה זו נכנסת בקלות לתבנית הכללית של הסוגיה:

א"ל רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמור רבנן
השכס ואכול בקיץ מפני החמה, ובחורף מפני הצינה
ואמרי אינשי: שיתין רהוטי רהוט ולא מטו לגברא דמצפרא כרד?

החלק החריג ביותר בסוגיה הוא השאלה של רבא אודות פשט הפסוק בתורה. חריגותו היא הן בעצם השאלה שהינה שאלה פרשנית של התורה, ולא חיפוש מקור לאמירה עממית, ובנוסף, להבדיל מקטעי השיחות האחרים שבסוגיה, כאן מתפתח דיון קצר בעקבות תשובת רבה בר מרי ודברי רבא, ומובאת דרשה של ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן שמסייעת לתשובת רבה בר מרי.

אמר ליה רבא לרבה בר מרי, כתיב: ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים, מאן נינהו?
אמר ליה, הכי א"ר יוחנן: אותן שהוכפלו בשמות.
אמר ליה והא איכא נמי יהודה דאיכפל
אמר ליה:⁸⁶¹ יהודה למילתיה הוא דאיכפל
דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן
מאי דכתיב: יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר, וזאת ליהודה ויאמר?
כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון
עד שבקש משה רחמים עליו, אמר לפניו: רבונו של עולם, מי גרם לראובן שיודה? יהודה
וזאת ליהודה
מיד שמע ה' קול יהודה
על איבריה לשפא
לא הוה מסקין ליה למתיבתא דרקיעא⁸⁶²
ואל עמו תביאנו
לא הוה קא מסתייעא מלתיה למשקל ולמיטרא⁸⁶³ בהדי רבנן⁸⁶⁴
ידיו רב לו
לא הוה קא סלקא ליה שמעתא אליבא דהלכתא
ועזר מצריו תהיה

אם ננסה לעמוד על סיבת שילוב שיחה זו בין רבא לרבה בר מרי בסוגייתנו, על אף שונותה, ניתן להציע שני כיווני מחשבה.

ראשית, על אף שהשאלה איננה על אודות 'דאמרי אינשי', הרי שהיא עוסקת ב'אנשים', ובכך משתלבת במובן מסויים ברצף השיחות, ובפרויקט הנכחת ה'אנושי' בפרקנו.

⁸⁶¹ בכת"י מינכן לא מופיעות המילים 'אמר ליה', וממנו משמע שיתכן ומדובר בהוספה של הסתמא. מאידך, כל כתבי היד האחרים מביאים את הדברים בשמו של רבה בר מרי, כך שעולה שמדובר בהמשך השיחה בין האמוראים.

⁸⁶² בכת"י פלורנס, אסוקריאל וותיקן מופיעות הטיות שונות של השורש ע.ל.ה.: 'מעילי/מעילין/מעיל ליה'.

⁸⁶³ בכת"י מינכן – למיטרח.

⁸⁶⁴ בכת"י האחרים הדברים דומים, בשינויים קלים – לדוגמה בכת"י פלורנס: לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן.

שנית, הדיון איננו על סתם 'אנשים' אלא על אנשי הקצה. יתירה מכך, הנחתו של רבא בשאלתו היא שלא ייתכן שיהודה הוא אחד מהם – הנחה שמבחינה בין יהודה, האח ה'בכיר' לבין החמישה שבקצה מלמדת על היותם דמויות שוליים. מעניין לראות שהחמישה הם זבולון, גד, דן, נפתלי ואשר,⁸⁶⁵ כשארבעה מתוכם הם בני השפחות, ומצטרף אליהם זבולון.

אם כך, ייתכן והסוגיה מחברת לפרקנו העוסק בצורה נרחבת בדמויות הקצה, את חמשת אנשי הקצה במשפחת יעקב. מכאן, ניתן להאיר את מקומו של יהודה ברצף הדברים. יהודה מופיע כאן אמנם לא כאחד האחים שבקצה, אך ככזה שחטא והודה. היכולת לחטוא ולהודות מאפיינת את יהודה (כשמו), וחז"ל טוענים שראובן, אחיו הבכור למד ממנו לעשות כן.⁸⁶⁶ דמותו של משה המתפלל על יהודה ומבקש עבורו רחמים מזכירה את דמותו של אברהם המתפלל ומבקש רחמים עבור אבימלך, ומכאן לזיהוי של אבימלך שחטא וציער את אברהם עם יהודה שציער את יוסף – והמשותף לשניהם הוא ההודאה ובקשת המחילה.

אם נסכם, הרי שניתן לבאר את הסמכת השיחה הזו לפרקנו, על אף שניכר כי היא 'לימודית' ושונה מהאחרות, בשלושה כיוונים – ראשית, בעיסוקה ב'אנשים', שנית, בהדגשתה את אנשי הקצה, ושלישית, בהתגלגלותה אל דמותו החוטאת והמודה של יהודה.

המבט על יכולת ההודאה וקבלת הביקורת מוצא לו אחיזה תוכנית בכמה וכמה מהאמירות שמופיעות ברצף הסוגיה, דבר המחזק את השערתנו השלישית הזו.

כך למשל מחפש רבא מקור למשפט: 'חברך קרייך חמרא, אוכפא לגביך מושי', משפט שמשקף את קבלתו של האדם את זוית המבט הביקורתית של הזולת עליו, וכך גם במשפט 'מילתא גנאה דאית ביך קדים אמרה'. היכולת של האדם להקדים ולומר את גנותו בפיו קרובה מאוד ליכולת ההודאה. באופן דומה מצטט רבא משפט המחנך את האדם לא להתבייש לבקש למרות ענוותנותו (שפיל ואזיל בר אוזא ועיניה מטייפי).

המשותף לכל האמירות הללו, ובמובן רב גם להודאתם של יהודה וראובן, הוא היכולת של האדם לקבל את חסרונותיו, ולא להתכחש להם. יכולת זו עשויה לפתוח אותו להודאה (בחטאים או באמירת גנותו בפיו) וכן לבקשה מהזולת.

היבט נוסף הנוכח מאוד ברצף האמירות הוא העבדים והשפחות.

חמש מימרות רצופות נלמדות מעבדים ושפחות. כך הגר שפחת שרי מהווה מקור ל'חברך קרייך חמרא, אוכפא לגביך מושי', עבד אברהם מהווה מקור ל'מילתא גנאה דאית ביך קדים אמרה', הלגיטימציה לבקש נלמדת מדברי אביגיל לדוד המלך – 'והטיב ה' לאדני וזכרת את אמתך', דברי נתן הנביא ביחס לעצמו מובאים במימרא הבאה: 'ולי אני עבדך ולצדוק הכהן ולבניהו בן יהוידע

⁸⁶⁵ מעניין לציין כי מדרש בראשית רבה טוען טענה הפוכה לחלוטין לדברי רבה בר מרי כאן. לדבריו (בראשית רבה, פרשת ויגש, פרשה צה): 'בא הכתוב ללמדך שלא היו הגיבורים בשבטים, ומי היו אילו חמשה אנשים, ראובן שמעון לוי בנימין יששכר, ומפני מה לקח יוסף הצדיק הללו חמשה אנשים מאחיו, שהיה יודע באחיו כל גיבור וגיבור שהיה בהן, והיה מדבר בחכמה ואמ' אם אני מעמיד גיבורין שבהן לפני פרעה, רואה אותן ועושה אותן אנשי מלחמתו, לפיכך העמיד הללו חמשה אנשים שלא היו גיבורים'.

⁸⁶⁶ ראו הכתוב בספרי דברים, וזאת הברכה, שמח, עמ' 405: 'יחי ראובן ואל ימות וזאת ליהודה וכי מה ענין זה לזה לפי שעשה יהודה מה שעשה ועמד ואמר צדקה ממני כיון שראה ראובן שהודה יהודה עמד אף הוא והודה על מעשיו הוי אומר יהודה גרם לראובן שעשה תשובה עליהם הכתוב אומר אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם, להם לבדם נתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם'.

ולשלמה עבדך לא קרא', ויחסי משה ויהושוע מהווים מקור לכך שיחמרא למריה טיבותא לשקיייה' (אמנם אין כאן אדון ועבד, אבל יחסי שירות לבעלים יש כאן).⁸⁶⁷

למעשה, לא רק שהסוגיה מציבה בפנינו לימוד מה'אינשי' ומהעולם, היא לומדת נתח נכבד מדבריה, מהעבדים והשפחות והתנהגותם. ייתכן וגם לתופעה זו יש זיקה לפרקנו, שעוסק ביחס לדמויות הקצה, ומראה גם שיש מה ללמוד מהן.

בעיון נוסף, ניתן לראות כי אם נצרף לעבדים ולשפחות את המימרות העוסקות בעניים (בתר עניא אזלא עניותא), האחים ש'בקצה' (בלימוד מפסוקי 'מקצה אחיו לקח חמישה אנשים'), המקור על אודות האיסור לתעב מצרי כי 'גר היית בארצו', הקבילה על העובדה שהעולם שייך לצעירים, אך הזקנים לא זוכים להערכה – הרי שניתן לזהות את המוטיב הזה באופן דומיננטי בקטעי השיחות שהובאו בסוגיה.

מכיוון משלים וחיובי ניתן לראות בקטעים אלו גם נסיונות לכונן חברה טובה וצודקת, עם רגישות אנושית המוצבת כתחליף לאלימות והחבלה שבפרק, זאת מתוך הבנה שהאדם מושפע מהסובב אותו.

היבטי ה'סור מרע' של גישה זו משתקפים במשפט 'בהדי הוצא לקי כרבא', שמשמעו – 'אוי לרשע ואוי לשכנו', מתואר הקושי של האדם להישאר מחוץ למעגל החברתי (שיתין תכלי מטייה לככא דקל חבריה שמע ולא אכל), ושוב, מתואר הרשע בוחר לו חברת רשעים (מטייל ואזיל דיקלא בישא גבי קינא דשרכי).

מהמקום של ה'עשה טוב' שואל רבא על אודות המקור של המשפט 'אי דלית דורא דלינא ואי לא לא דלינא' שמשמעו שהאדם יוכל לעמוד באתגריו אם רק ילך חברו עימו, וכן 'בתר מרי נכסי ציבי משוך' שמשמעו שמי שמתחבר לעשירים מרוויח גם הוא מעט מנכסיהם.

אם נצרף למשפטים אלו את ראיית היחסים החברתיים בהנחיה לא לזרוק אבן לבור ששתית ממנו וכן היחס לחבר שלא עונה באופן שלילי (קרית חברך ולא ענד, רמי גודי שדי ביה), וניזכר בהצעות שהופיעו לעיל על אודות היחס של האדם לעצמו (לא להתנגד לביקורת, לומר את גנותו בפיו ולא להתבייש להזדקק לזולת), הרי שניתן לראות את המימרות הללו כמכוננות חברה, שמודעת היטב להשפעה (לטוב ולרע) של יחסי השכנות והחברות שבתוכה, ושמעודדת רוח נמוכה ושיתוף פעולה, לצד ביקורת על ניכור ונצחנות.

⁸⁶⁷ ביחס למשפט זה, מראה ליברמן, תשכ"ג, כי מדובר במסורת מזרחית שהן הבבלי והן מסורות יווניות שאבו ממנה. כדבריו (עמ' 117-118): 'אין זה מסתבר שחכמי בבל הכירו את חיבורו של פטרוניוס, קרוב לודאי שהוא והם שאבו ממקור מזרחי משותף'.

על סף סיומו של הפרק עוסקת הסוגיה האחת לפני אחרונה בדינה של המשנה על אודות האומר 'סמה את עיני' והאומר 'שבור את כדי'.

הסוגיה הקצרה כוללת דו שיח בין רבא לאביו, רב יוסף בר חמא,⁸⁶⁸ על אודות טעם השוני בין שני דיני המשנה, ואחריו ציטוט של מחלוקת אמוראים באותו עניין.

למעשה, אין בסוגיה הזו (כמו גם בקודמתה ובזו שבאה אחריה) התערבות של הסתמא בשאלות, ביאורים וכיו"ב, ומלאכת העריכה ניכרת רק בהצמדת הדיון של רבא ואביו אל ה'איתמר', ציטוט מימרות האמוראים בנושא, וכן ה'יתניא נמי הכי' – ברייתא הטוענת דברים דומים לדברי רבי יוחנן המופיעים לפניו.⁸⁶⁹

מבחינת תוכנה של המשנה, הרי שהמשנה מחלקת בין מקרה בו ביקש האדם מחברו 'סמה את עיני, קטע את ידי, שבר את רגלי', שאז החבר חייב, אף אם האומר ציין במפורש 'שעל מנת פטורי', לבין מקרה בו אמר אדם לחברו 'קרע את כסותי, שבר את כדי', שאז החבר חייב, אלא אם כן ציין האומר במפורש 'על מנת פטורי', שאזי הוא פטור.⁸⁷⁰

לכאורה, הפער בין הרישא והסיפא של המשנה ברור, והוא נעוץ בחוסר הסמכות של האדם להתיר חבלה בגופו. חיסרון זה נראה קשור לאחד משניים – אפשרות אחת היא שפעולת החבלה נתפסת כאיסור,⁸⁷¹ שניתן להסבירו כדברי סלע:⁸⁷²

הבחנה זו ניתן היה לתלות בכך, שהאינטרס המוגן על ידי האיסור להזיק הוא האינטרס של הזולת לשלמות רכושו, ועל כן בעל הרכוש יכול להתיר את הפגיעה בו. לעומת זאת, האינטרס המוגן באמצעות איסור החבלה הוא הפגיעה בגוף האדם שנברא בצלם אלקים, ועל כן אין בידיו של הנחבל להתיר פגיעה זו.

לחילופין, כמו שראינו בסוגיית חבלת אדם בעצמו (4.13), ניתן היה לראות בחבלה מעשה שיש עימו 'חיוב' לאור חוסר הבעלות של האדם על גופו, וכמו שכותב בספר 'שולחן ערוך הרב':⁸⁷³ אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו...⁸⁷⁴

⁸⁶⁸ כך על פי כל כתבי היד, אם כי בדפוסים מופיע 'רב אסי בר חמא', שהוא אמורא לא ידוע.
⁸⁶⁹ על פי המושגים שמשמשת בהם בארי, תש"ט, ביחס לירושלמי, הרי שהמגמה ברצף שלפנינו היא מגמה 'משמרת' ולא 'מאחדת'. אמנם לדבריה (עמ' 208) המגמה המאחדת ניכרת יותר בתחומי ההלכה, ובתחום האגדה בולטת המגמה המשמרת.

⁸⁷⁰ סיום המשנה מוסיף דין אודות הזולת, שהאומר 'עשה כן לאיש פלוני', חייב תמיד, בין בגופו בין בממונו.

⁸⁷¹ ברוח זו פירש הרב ישראלי, בשו"ת 'עמוד הימיני', סימן טז, יט.

⁸⁷² סלע, תש"ח, עמ' 307.

⁸⁷³ שולחן ערוך הרב, ח"ה, הלכות נזקי גוף ונפש, סעיף ד.

⁸⁷⁴ דברים דומים הביא הרב זוין בדבריו על משפט שיילוק, ראו בניתוח סוגיית 'חבלת אדם בעצמו', ליד הע' 772.

הבחנה זו קשורה להבחנה שעושה פיינברג (Feinberg) בהגדרת הנזק, בין ראייתו כפגיעה באינטרס לבין ראייתו כפגיעה בזכות.⁸⁷⁵

למרות זאת, הסוגיה פותחת בשאלת רב יוסף בר חמא לרבא – 'מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא'. השאלה מחפשת את ההבדל בין המקרים, שגורר אחריו השלכה הלכתית שונה. תשובת רבא מפתיעה, והיא מפרקת את ההבחנה המובנת מאליה לכאורה במשנה. לדברי רבא, הסיבה לכך שהמסמא או הקוטע יהיה חייב היא היעדר המחילה השלמה של הנחבל. למעשה, חושף רבא שעמדתו היא שאכן הנחבל הינו בעלים על גופו כשם שהוא בעלים על ממונו, ושסמכותו להתיר לזולת לשבור את הכד זהה לסמכותו להתיר לזולת לקטוע את ידו. הסיבה לכך שקוטע היד יהיה חייב היא שאין האדם מוחל באמת על אברים שאינם חוזרים. ראשי האברים וייחודם מוכרים לנו מסוגיית הפתיחה. שם הובחנו ראשי האברים מנפש האדם, לאור ההיתר לקחת כופר עבורם – מה שאסרה התורה ביחס לנפשו של הרוצח. כאן, לקראת חיתומו של הפרק מופיעים ראשי האברים במשמעות כמעט הפוכה – גם אם יבקש האדם מחברו לפגוע באבריו על מנת שהלה יהיה פטור, הרי שהחובל יתחייב. אלא שכאמור לעיל, בניגוד למשנה ממנה עולה שראשי האברים אינם נגישים עבור האדם, הרי שהסברו של רבא הופך גם את חוסר הנגישות המדובר לעניין אנושי. העובדה שמונעת את ההיתר של האדם לקטוע יד חברו נובעת מכך שהלה אינו מוחל על ראשי אבריו. המחילה, שהופיעה במשנה הקודמת, ונידונה בסוגיה הקודמת, שבה ומופיעה כאן – ולא כמחילת האל, אלא דוקא כמחילת האדם. האדם הוא בעל המחילה, ורק בגלל היעדר המחילה שלו, לא יוכל הזולת לחבול בגופו. העולה מדבריו של רבא, לכאורה, הוא שלו יצויר מקרה בו אדם מוחל בכנות על ראשי אבריו, ומבקש מחברו לקטוע את ידו על מנת שיהיה פטור, הרי שהלה יהיה פטור.⁸⁷⁶

דברים אלו הינם מרחיקי לכת, בוודאי ביחס לפשטה של המשנה ומה שנראה כהיגיון הפשוט שלה. כזכור, כבר פגשנו את סוגיית הגמרא שחיפשה את התנא האוסר על האדם לחבול בעצמו, וזיהתה אותו עם רבי אלעזר הקפר, האוסר על האדם לצער את עצמו.⁸⁷⁷ הסוגיה שם שללה את הזיהוי של האיסור לחבול בעצמו עם האיסור לאבד עצמו לדעת וכן עם האיסור להשחית את עולמו של הבורא. מדברי רבא בפתיחת סוגייתנו עולה כי לכאורה, אולי אין כלל איסור, והאדם סוברני לגמרי לעשות בגופו כטוב בעיניו.⁸⁷⁸

⁸⁷⁵ פיינברג, (Feinberg) pp. 31-36 1985. הקטגוריה השלישית שפיינברג מביא היא של אירוע שבו לא היתה 'הזקה': "If no one has an interest ... then it is *only* broken, not harmed..." (pp. 33).

⁸⁷⁶ הקיצוניות שבעמדת הגמרא מפתיעה עד מאוד. מחלוקת גדולה ומפורסמת התגלעה בין הלורד דבלין לבין הפילוסוף הארט באנגליה בשנות ה-60 של המאה ה-20 אודות הלגיטימציה לאסור על האדם לפגוע בעצמו – האם מדובר בזכותה של החברה למנוע מהפרט היחיד לעבור על עקרונות המוסר שלה, והחברה למעשה מתגוננת ושומרת על האינטרס הציבורי באיסור שכזה, או שמא מדובר בעמדה פטרנליסטית, האוסרת על היחיד לפגוע בעצמו לא בגלל העוול המוסרי שבכך, אלא בשל הפגיעה עצמה. ראו (Hart (1963), Devlin (1965). דבריו של רבא קרובים לעמדתו של מיל שהובאה לעיל.

⁸⁷⁷ סוגיה 4.13.

⁸⁷⁸ סלע בעבודתו (תשס"ח, עמ' 310-311) מראה גישות בראשונים לפיהן הפטור מהתשלום לא חופף את הממד האיסורי שנותר בחבלה בזולת, אך בהמשך דבריו מביא גם את עמדת המהרלב"ח (עמ' 312) הסובר אכן שהסכמת הנחבל שומטת את הקרקע גם תחת הגדרת המעשה כאיסור או עבירה. אטלס, תשל"ח, עמ' 109, רואה את דברי רבא אחרת, והוא מבין שאמירתו 'אין אדם מוחל' משמעה ש'אין ביד הנחבל למחול', או בניסוח אחר בהמשך דבריו (עמ' 111) 'אין כוחו יפה למחול על אבריו שאינם קניינו הפרטי לוותר עליהם ולפטור את החובל מעיקר עונשו...'. בדבריו הוא שב על העיקרון שענישתו של החובל היא כשאר עונשי הגוף, 'שהיה ראוי לחסרו אבר', וממילא מדובר במשפט ציבורי ולא במשפט פרטי, ועל כך אין ביד הנחבל למחול. דברים אלו נראים אכן כפרשנותה של המשנה, אך מהלכו של רבא נראה אחרת, והוא דומה יותר לדברים שמביא אטלס עצמו בדבריו, בשם הירושלמי שהוזכר לעיל וכן בשם הרמב"ם ש'הדבר ידוע שאין אדם רוצה בכך', ומכאן שאם דבריו מפורשים אחרת, הרי שעל פי רבא בידו למחול ולהתיר פגיעה בגופו.

את מלוא המשמעות של פרשנות רבא למשנה ניתן לראות תוך השוואה ללשון התוספתא ולאמור בירושלמי. שני מקורות אלו מסבירים שהמשנה עוסקת במקרה שבו האבר אותו מבקש האדם מחברו ליטול הוא אבר המזיקו. מכאן, שאפילו במקרה בו היד מזיקה לאדם, ואפילו כשביקש מחברו 'על מנת פטור', עדיין נוקטת המשנה לשון חיוב.⁸⁷⁹

אחד מפרשני הירושלמי,⁸⁸⁰ מבאר זאת בפירושו:

וזהו כמו דמפרש המתני' וכי מה עלתה על דעתו לומר כן, אלא מפני שיש לו יסורין וכואב לו הרבה, והוא אומר לו סמא וכו', או קטע ידי שמזיקתני ועושה לו רע וכו', אפילו הכי חייב.

אלא שאביו של רבא תוקף אותו לא מכיוון זה, אלא מכיוון מפתיע. קושייתו מסתמכת על הטיעון וכי אדם מוחל על צערו, טיעון שנשמך לברייתא יחידאית שלפיה האומר לחברו הכני או פצעני, הלה פטור.

כבר ראינו בסוגיות הקודמות, כי הצער נתפס כרכיב קיצוני במערכת הפגיעות שנגרמות לאדם, אך לפנינו הצגה עוצמתית יותר של הצער. בסוגיה הקודמת ראינו שאמנם התשלום יכול לפצות עבור הבושת ושאר הנזקים, מה שאין כן לגבי הצער, עליו נאמר שאף אם יביא האדם לזולתו כל ממון שבעולם, לא ימחל לו עד שיבקש ממנו. בסוגייתנו מופיע הצער כרכיב שכלל לא ניתן להימחל. האדם אינו מוחל על צערו – וזוהי הנחת יסוד שאין עליה עוררין.⁸⁸¹

לאור הקושיה מציע רב יוסף בר חמא דברים בשם רב ששת⁸⁸² ולפיהם הסיבה לחיובו של קוטע יד חבירו 'על מנת פטור' היא פגם המשפחה.⁸⁸³

גם מושג זה איננו חדש בפרק, והוא הופיע בסוגיית הבושת, כאחד מההיבטים במהות הבושת. זיהויו כמניע המנתק בין האדם לבין בעלותו על אבריו, מחדיר לשאלת סמכותו של האדם ביחס לגופו רכיב שאיננו הממד האלוקי, האיסורי או ה'בעלותי', ומאידך, לא משאיר את הסמכות כולה בידי האדם (כמו שהצענו בדברי רבא). הצעת רב ששת מזהה את המשפחה וערכה כקוטב המוצב מעל האדם ומונע ממנו את הסוברניות להחליט על אודות אברי גופו כטוב בעיניו.⁸⁸⁴

גם את מקומה של המשפחה כבר ראינו לא פעם במהלך הפרק, ונראה כי על סף סיומו מחודדים הדברים – פגם המשפחה מוצג כממד הערכי הגובר על בעלותו של האדם על גופו כממונו.

⁸⁷⁹ אמנם בירושלמי מופיעה מחלוקת אמוראים ובה התייחסות לשאלת 'הן שהוא כלאו', וכמו שיופיע בדברי רבי יוחנן בסוגייתנו.

⁸⁸⁰ ר' משה מרגלית, בחיבור 'פני משה'. פירוש זה מהדהד דברים שראינו בסוגיית הקוצץ נטיעותיו (4.14), אודות קציצת אילנות המזיקים.

⁸⁸¹ כפי שכבר הצענו בסוגיית צער (4.3), ניתן לכרוך את עמדתו של רבא כאן לתפיסתו שם, שצער משתלם רק במקום נזק.

⁸⁸² מעניין שמבנה דומה של דו שיח, הנקלע לקושיה ללא תשובה (בלשון 'אישתיק'), שבסופו מופיעה תשובה גם היא בשם רב ששת מופיע רק בעוד סוגיה אחת, במסכת שבת, דף פ ע"ב.

⁸⁸³ בתלמוד הירושלמי מוצגת עמדה המחלקת בין תשלומי הבושת – שאכן שייכים לבני משפחתו, לבין שאר רכיבי הפיצויים שעליהם יכול למחול האדם. בכך משומרת עמדתו של רבא למרות מעמדם של הקרובים הנפגע כתוצאה מהפגיעה באדם עצמו.

⁸⁸⁴ מעניין שגם מיל עצמו מסייג את זכותו של האדם במקרה בו הוא פוגע בבני משפחתו, כשהדוגמה לכך היא שכרות הגורמת לאדם לא לקיים את חובתו כלפי משפחתו. ראו מיל, תשכ"ו, עמ' 146-148.

מיד אחרי דברים אלו מובאים דברי אמוראים הפותחים ב'איתמר נמי',⁸⁸⁵ שבהם מצוטטים דברי שלושה אמוראים, כנראה ביחס למשנתנו.⁸⁸⁶

שני הראשונים הם רבא ורב אושעיא, המשקפים את הדעות שהובאו בדיון לעיל (רבא כדעתו, ואילו רב אושעיא סובר כרב ששת, שהנימוק הוא פגם המשפחה). השלישי הוא רבי יוחנן, המוסיף לדיון שפה ורוח אחרים – כאלו שלא מתייחסים ברצינות לאמירתו של האדם - 'יש הן שהוא כלאו ויש לאו שהוא כהן'.⁸⁸⁷

לדבריו של רבי יוחנן, הסיבה לשוני בין דינו של הקוטע יד חברו כשאמר 'על מנת פטורי לבין השובר את כדו כשאמר אותו הדבר נעוצה בכוונה שעומדת מאחורי דבריו. אמנם הנפגע אמר לו 'הן' בשני המקרים, אך יש הן שהוא כלאו.

גם רבא בדבריו טען למערכת כפולה ולא מקבילה בין הדברים שאומר האדם בפיו לבין מה שבלבו ('אין אדם מוחל על ראשי אבריו'). דברי רבי יוחנן מרחיקים עוד יותר את היכולת לעמוד על דבריו של האדם. לא זו בלבד שאינך יכול לדעת אל נכון מה מרגיש או חושב באמת האדם, אלא שאפילו שאלת 'מה הוא אומר' ניתנת לפרשנות. כדבריה של דיאמונד (Diamind): 'להבין משפט אינו להתאים אליו דבר מה... על השומע להפוך את המשפט לשלו...'.⁸⁸⁸

דברים אלו שבים ומזכירים את אחד מהמוקדים שזיהינו בפרק – שאלת ה'פשט' וה'דרש'. בסוגיה הקודמת ראינו כיצד מחפשים רבא ורבה בר מרי מקורות בפסוקים לאמירות אנושיות. כאן מסתבר לנו כי לא רק ביחס לדיבור האלוקי יש לומר 'אחת דיבר .. שתיים זו שמענו',⁸⁸⁹ אלא גם האדם המדבר איננו יכול להיות מובן לזולתו לגמרי, וגם פעילות ההקשבה של איש לרעהו הינה פעילות פרשנית התלויה בהקשר ובמשחק השפה.⁸⁹⁰

⁸⁸⁵ כך גם עפ"י כת"י מינכן ווטיקן.

⁸⁸⁶ השתמשתי בלשון 'כנראה' לאור העדר פתיחה שמכריחה לסבור כך, ולאור אפשרות ריאלית שהדברים מהווים ביאור למשנת רבי עקיבא והוא שפרע את ראשה בשוק, ולא למשנתנו.

⁸⁸⁷ הלבני, תשנ"ג, עמ' שמב, מעיר שייתכן ודברי רבי יוחנן נאמרו באופן כללי ולא ישירות על משנתנו. לענ"ד נראה סביר מאוד שמקורם של הדברים ביחס למשנה, לאור הדיון המקביל בירושלמי, המשתמש באותן מטבעות לשון, ומביא את מחלוקת רבי יוחנן ורבי אושעיא בשם תלמידיהם – רבי אלעזר וריש לקיש. ראו ביחס לזה את דברי גוגנהיימר (Guggenheimer), 2008, עמ' 222, הע' 95.

⁸⁸⁸ דיאמונד, (Diamind), 1995, עמ' 111, מתורגם ומובא בדיון הרלוונטי מאוד לענייננו אצל מלכיאל, 2007, עמ' 199.

⁸⁸⁹ תהילים ס"ב, י"ב. וראו חידושי הר"ן לסנהדרין, כ"ז ע"ב: "ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים כדכתיב אחת דבר אלהים שתיים זו שמענו...".

⁸⁹⁰ הסוגיה מסתיימת בברייתא שנועדה לתמוך בדברי רבי יוחנן. הלבני, תשנ"ג, עמ' שמב מעיר ש'בסוגיה זו רבו הגרסאות, במיוחד בברייתת 'תניא נמי הכי' והפירושים של הראשונים'.

4.17 סוגיית החיתום

סוגיית החיתום של הפרק היא סוגיה קצרה, ובדומה לקודמתה היא נטולת התערבות של הסתמא. יש בה דיונים בין האמוראים הבבליים מהדורות השני-רביעי, והיא מורכבת משני חלקים – הראשון דיון בין רב הונא ורבה על אודות סתירה אפשרית בין משנתנו למדרש הלכה על פרשת משפטים, והשני הינו סיפור על אודות ארנק צדקה שהגיע לפומבדיתא, והדיון שבין רב יוסף ואבבי בעקבות גניבתו.

הקשרה של הסוגיה הוא ההלכה במשנה הטוענת כי אדם שאמר לחברו 'קרע את כסותי' – חייב. חלקה הראשון של הסוגיה צומח, כאמור, על רקע הסתירה בין דין המשנה לבין הברייתא המוסבת על פסוק מפרשת משפטים:⁸⁹¹

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר וְגַב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגָּנֵב יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם

הפסוקים בהמשך עוסקים במצב שבו לא נמצא הגנב, ומתארים את אופציית השבועה - אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים נבא דבר שניהם אשר ירשיעו אלהים ישלם שנים לרעהו

הברייתא נראית כלקוחה מתוך המכילתא דרשב"י לפסוק זה:

לשמר ולא לאבד לשמר ולא לחלק לשמר ולא להשליך לשמר ולא ליתן במתנה⁸⁹²

כלומר, דינו של השומר (המתחייב באחריות על מה שבידו) מתקיים אך ורק במצבים בהם הוא מקבל עליו את האחריות לשמור על החפץ. אולם, אם החפץ מגיע אליו מלכתחילה על מנת שיאבדו באופן כזה או אחר, הרי שהוא לא נחשב בכלל השומרים.

עוד טרם נפנה לתירוצי האמוראים לסתירה, ניתן דעתנו למהלך הרואה בשני מקורות אלו מקורות סותרים.

לכאורה, אין כל הכרח להעמיד את המשנה ומדרש ההלכה בסתירה זה מול זה. המשנה שלנו כלל לא עוסקת בדיני שומרים ובאחריותם, והיא בוחנת את הדברים מהזווית של החובה או הפטור למי שהזיק לבקשת הבעלים. ניתן היה ליישב בקלות ולומר שאכן אם אדם נתן אל רעהו כסף על מנת שיחלקו, הרי שהלה פטור אם נגנב, ובכל זאת, אם יבקש אדם מחברו לקרוע את כסותו – הרי שהוא יתחייב. במקרה הראשון לא נכנס האדם לכלל השומרים, ועל כן לא חלו עליו דינים אלו. גם במקרה השני לא חלו עליו דיני שומרים, אך חובת התשלום שלו אינה קשורה לזה בכלל. הוא מתחייב כאדם המזיק לחברו רכוש, ולא כשומר המתרשל בשמירת רכוש חברו.

דברים אלו מופיעים בבחירות בדבריהם של בעלי התוספות בסוגייתנו -

תימה מאי קפריך נהי דפטר ליה קרא מפשיעה לא מצינו שפטרנו אם קרע ואיבד בידים!

⁸⁹¹ שמות כב, ו.

⁸⁹² מכילתא דרשב"י, כ"ב, ו, עמ' 200.

נראה שניתן לזהות במהלכה של הגמרא בעצם הצבת הקושיה והסתירה המדומה מגמה ברורה. הזיהוי המדובר יוצר זיקה בין חיובו של האדם הפוגע בממון חברו לבין דיני שומרים.⁸⁹³ דינים אלו יוצרים מערכת של חבויות בין האדם לבין רעהו, והופכים את האחד ערב לרכושו של השני. מערכת דיני השומרים מבוססת על ההסכמה ההדדית שבין שני הצדדים – המבקש לשמור והשומר, ועל אף שדיני השומרים דיני תורה הם, הרי שהעוול שבשמירה לא ראוי הוא עוול שבין אדם לחברו. כך נתפסת גם הפגיעה ברכוש הזולת,⁸⁹⁴ לא כפגיעה כלפי שמים, כחטא שבין אדם למקום, אלא כעניין של מעילה באמון הזולת שהפקיד בידך דבר מה לשומר.⁸⁹⁵

מכאן שלהצבת הסתירה לכאורה בין דיני השומרים למבקש מחברו לקרוע את כסותו יש משמעות בתוך ההקשר של החבלה והפגיעה בזולת, והצבתו בשיח אנושי וללא אלמנטים של צו אלוקי וכיו"ב.

יתירה מכך. החובה הבסיסית לשמור על רכוש הזולת מהדהדת את החובה הבסיסית לשמור על גופו וכבודו, ויש בה מהתביעה שנכזבה בדבריו של קין אחרי רציחתו את הבל – 'השומר אחי אנוכי'. ייתכן והחתימה של הפרק בדיני שומרים נועדה לתת גוון נוסף וחדש למערכת היחסים הרצויה בין אדם לחברו, ובפרט בין אדם לגופו של חברו. הנחת המוצא היא שהתשובה לשאלתו של קין היא – 'בהחלט כן', מעין דבריו של לוינס:⁸⁹⁶

כל עצמו של הסובייקט קשור באתיקה, כשזו נתפסת כאחריות. אני תופס את האחריות כאחריות כלפי האחר, הווה אומר, אחריות כלפי מה שאינו שלי, או אפילו אינו נוגע לי; או שמא כלפי מה שאכן נוגע לי, היינו מה שניצב לנגדי כפנים

האמוראים נחלקו בדבר טיבה של ההבחנה בין המשנה לבין דין המכילתא על אודות השומר. רב כהנא⁸⁹⁷ הבחין בין מקרה ש'בא לידו' לבין מקרה ש'לא בא לידו'. העמדתו זו את הברייתא העוסקת בשומרים מחדשת שפטורו של השומר נובע מכך שהחפץ לא בא לידו, אך אם החפץ כן בא לידו – הרי שהשומר יהיה אחראי, גם אם המפקיד נתנו לו על מנת שיאבד או שיחלק לעניים.

⁸⁹³ מעניין כי לפי עמדתו של הרב חיים מבריסק, הבסיס התורני לאיסור להזיק לממון חברו נשען כולו על דיני שומרים. ראו 'ברכת שמואל' למסכת בבא קמא, סימן ב'.

⁸⁹⁴ ואולי לפי הזיהוי העקרוני בין הרכוש לבין הגוף שראינו בסוגיה הקודמת, ייתכן וגם הפגיעה בגופו של הזולת תיפס כפגיעה בזולת, ללא ההיבט של הפגיעה בשמים.

⁸⁹⁵ הזיקה בין חיוב השומר לחיוב המזיק מוצאת אחיזה לאורך המסכת. כך בפרק הראשון, במשנה ב העוסקות ביכל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, וכן במשנה האחרונה בפרק ד, העוסקת מפורשות בשור שנמסר לשומר. כך גם בפרק ה משנה ג, המבחינה בין מקרה סתמי למקרה ש'קיבל עליו לשמור', ואף משניות הפתיחה של פרק ו' שעוסקות על פי הגמרא, בשומר. מנחה העבודה, פרופ' זהר העמידני על כך שיתכן והדבר קשור למעבר מחיובי נזיקין בגין רשלנות, שהם במוקד הדיון בששת פרקי המסכת הראשונים, לחיובים בגין היזק בכוונה. הדברים קשורים מאוד להבנת הגורם לחיוב בנזקי ממון. ראו מאמרו של זהר, 'תשס"ח'.

⁸⁹⁶ לוינס, 'תשנ"ה, עמ' 72. על השתתת אתיקה כלכלית על יסודות המחוייבות ההדדית לשמירה איש על אחיו, ראו באומן, 'תשס"ה'. (דבריו שם מבוססים על ספרו, (Bauman, 2001). מדבריו גם שאבתי את הכריכה של לוינס לתשובה על שאלת 'השומר אחי אנוכי': "כאשר שאל אלוקים את קין 'אי הבל אחיך?', ענה קין, בכעס, בשאלה אחרת: 'השומר אחי אנוכי!'. הפילוסוף האתי של המאה ה-20, עמנואל לוינס, טוען כי מתוך שאלה כעושה זו של קין החלה האי-מוסריות. כמובן שאני שומר אחי, ואני אדם מוסרי ואשאר כזה, כל זמן שלא אזדקק לסיבה מיוחדת כדי להיות שומר אחי. בין אם אודה בכך או לא, אני שומר אחי משום שרווחתי של אחי תלויה במה שאני עושה או נמנע מלעשות. אני אדם מוסרי משום שאני מכיר בתלות זו ומקבל על עצמי את האחריות הנובעת ממנה. ברגע שאני מפקפק בתלות זו, דורש, כמו קין, לקבל סיבות מדוע עלי לדאוג לאחי, אני נוטש את אחריותי ושוב איני אדם מוסרי. התלות של אחי היא העושה אותי ליצור מוסרי. תלות ומוסר מתייצבים יחדיו ונופלים יחדיו".

⁸⁹⁷ כך על פי כל כתבי היד, למעט כת"י ותיקן בו מופיע 'רב'. בנוסח הנדפס מופיע 'רב הונא'.

רבא⁸⁹⁸ חולק, לאור פשטה של הברייתא העוסקת בשומר ופוטרתו מתשלום, שלכאורה מדברת על מקרה שהחפץ בא לידו. יישובו את הקושיה מציע הבחנה בין דברים הבאים לידי האדם בתורת שמירה לבין דברים הבאים לידי בתורת קריעה. כלומר – אם מלכתחילה קיבל האדם את החפץ לידו על מנת לקורעו – הרי שיהיה פטור (כמו דין הברייתא). מאידך, אם החפץ הגיע לידי בתורת שמירה, הרי שחובתו לשומרו גוברת על דיבורו של האדם המבקש כעת לקורעו (אלא אם כן יאמר בפירוש 'על מנת פטור' וכנ"ל).

למעשה, לאור דבריו של רבא ניתן לשוב ולקרוא את החלק הקודם במשנה, הדין ביחסי האדם לגופו. 'תורת השמירה' שמאפיינת את הפיקדון במשנתנו, מסמלת גם את יחסו של האדם לגופו – זה ניתן בידו בתורת שמירה, וממילא אל לו לאבד או להזיק לעצמו.⁸⁹⁹

הפרק נחתם בסיפור קצר על אודות ארנק צדקה שהגיע לפומבדיתא. על חתימת פרקי משנה בסיפורים כבר עמדו חוקרים שונים,⁹⁰⁰ אך למיטב ידיעתי לא נחקרה חתימתם של פרקי תלמוד בסיפורים.⁹⁰¹

זיקת הסיפור לסוגיה ברורה- לאור ההשוואה בין המשנה לבין השומר שחילק לעניים. יחד עם זאת, במבט ראשון נראה כי אין לסיפור זה זיקה לנושא המרכזי של הפרק כולו, ולשאלת פגיעתו של האדם בגופו של חברו.

הסיפור מביא בפנינו את אחריותו של השומר לארנק הצדקה, ואת חובתו לשלם עליו במקרה שפשע, וזאת בגלל העובדה שעניי העיר מחלקים את סכום הצדקה ביניהם. העובדה שהעניים מודעים לגובה הצדקה המגיע להם הופכת אותם ל'תובעים' פוטנציאליים, וממילא הופך השומר להיות אחראי על גניבת הארנק.⁹⁰²

מכאן שהאחריות של השומר נשענת על קיצת עניי העיר, וקיצה זו היא המגדירה אותם כבעלים של סכום הכסף שהופקד בידי השומר. לא רב יוסף, המפקיד, הוא הבעלים, ולא החלטתו היא המכוננת את מעמדם של העניים. הניסוח הסתמי 'מיקץ קיץ להו', היכול ללמד על התרחשות אנושית, שלא לומר 'עממית', משקף אולי את שראינו בסוגיית הפתיחה השניה של הפרק – סוגיית 'עבדין שליחותיהו'. דיני הפרק מושתתים על המציאות ועל הנהגה בה, וכשם שדייניי בבל 'עבדין שליחותיהו' רק במקרים שכיחים ושיש בהם חסרון כיס, כך גם הופכים עניי העיר למכונני הפרמטר ההלכתי לשאלת הבעלות על הארנק.

⁸⁹⁸ כך על פי גרסתנו, וכך מופיע בכת"י אסקוריאל ווטיקן. בכת"י פלורנס ומינכן מופיע 'רבה'.

⁸⁹⁹ כמוכח ש'תורת שמירה' זו מרחיקת לכת יותר מ'תורת השמירה' של החפצים, שהרי בהם בודאי יכול לומר 'על מנת פטור ולהיפטור', מה שאין כן ביחס לגופו, אלא אם ננקוט בהעמדת האמוראים מהסוגיה הקודמת, עיינו שם.

⁹⁰⁰ ראו סבתו, תשע"ג, הע' 3.

⁹⁰¹ בבדיקה שערכתי אין המדובר בתופעה יוצאת דופן, וראוי הדבר להיחקר בהמשך.

⁹⁰² יש לשים לב לשימוש שעושים אב"י ורב יוסף בברייתא שצוטטה לעיל. בדומה לעמדת רבא, שהתעניין 'באיזו תורה באו המעות לידי השומר', הן אב"י והן רב יוסף מסכימים שבמקרה שאדם מפקיד כסף בידי שומר על מנת שיחלקו לעניים סתם, הרי שהשומר לא מוגדר כ'שומר', ואין הוא חייב בפשיעה וכיו"ב. הברייתא שבפשטה עוסקת ביכולת התביעה של המפקיד מהשומר שפשע מוסברת כמגדירה את מעמדו המשפטי של זה שהופקד הכסף אצלו.

בכך, ייתכן ונחתם הפרק מעין פתיחתו - על אף שאין הסיפור עוסק בחובל בחבירו כלל, הוא מגדיר את האחריות של האדם כלפי זולתו כתלויה בציפיה של הזולת, במודעותו ובהתרחשות הטבעית של חייו.

5. סיכום ומסקנות

כעת, לאחר העיון המדוקדק בסוגיות הפרק, ננסה לשוב אל אחת השאלות המרכזיות שהצבנו בתחילת העבודה, ולשאול עד כמה ניתן לדבר על הפרק בתלמוד הבבלי כיצירה ערוכה, בעלת זיקות ספרותיות ומכנה משותף ערכי.

את התשובה ננסה לשרטט בארבעה מעגלים, מהחיצוני אל הפנימי. ראשית, נמצא את הזיהוי של הזיקות הספרותיות שבין סוגיות הפרק, ומיד אח"כ את האפשרות לזהות בו מבנה. במעגל שלישי נחפש את האמירה של הפרק ביחס להלכות פרק המשניות העוסקות בדינו של החובל, וברביעי נתהה על תמות נוספות החורזות אותו, ועל הנופך הנוסף באמצעותן. לא כל הזיקות וההצעות שהועלו במהלך העבודה יסקרו כאן, וגם אלו שכן יוצגו בקיצור בכדי להבהיר את התמונה הכוללת.

5.1. זיקות ספרותיות בין הסוגיות

לאורך הפרק עמדנו לא אחת על זיקות ספרותיות בין הסוגיות השונות. נסקור כרגע זיקות שכאלו תוך חלוקה לשני חלקים – ראשית, לשרשורים ספרותיים בין סוגיה לסוגיה סמוכה,⁹⁰³ ושנית לזיקות ספרותיות בין סוגיות שונות לאורך הפרק.

5.1.1 זיקות ושרשורים בין סוגיות סמוכות

א. בין סוגיית הפתיחה לסוגיית הסיפורים ודברי רבא

סוגיית הפתיחה שנבנתה סביב השאלה 'ואימא עין תחת עין ממש' נחתמה, כזכור, בדברי רבי אליעזר ובדיון בהם. בפרשנות דברי רבי אליעזר הציע רבה 'לומר שאין שמין אותו כעבד'. כבר עמדנו על כך שהסוגיה הבאה פותחת בשני סיפורים בהם מציע הרב הפוסק 'זילו שיימוהו כעבדא', וסיפורים אלו מהווים יחידת מעבר בין סוגיית הפתיחה לבין העיסוק בשאלת סמכות בתי הדין בבבל, לאור הלכותיו של רבא. בכך נכרכות שתי הסוגיות, וסוגיית הגמרא הבוחנת את סמכותו של בית הדין בבבל לדון דיני קנסות משתלבת כרכיב משמעותי בפתיחת הפרק.

ב. בין סוגיית הסיפורים לסוגיית צער

אביו של הילד שנשך על ידי החמור, מעדיף בסופו של דבר לוותר על התשלום לאור הבושה המלווה לכך, במילים 'זילא ביה מילתא'. מילים דומות שמה הגמרא בפיו של האדם שידו קטועה ומנסים לאמוד את צערו- שהרי 'כסיפא ליה מילתא'.⁹⁰⁴ שרשור זה כורך את שתי הסוגיות ומחדד את מקומה הדומיננטי של הבושת בכינון הלכות תשלומי החובל.

⁹⁰³ על ה'שרשורי' כמוטיב בעריכה, ראו עבודותיו הרבות של ולפיש, והפניות נוספות בעבודתו מתשס"א, הע' 25. יש לשים לב שבדברים כאן התייחסנו ל'סוגיות' לפי הניתוח שהוצג בעבודה. חלק מה'סוגיות' הללו כוללות בעצמן יחידות משנה שמשורשות היטב, כפי שהצגנו במהלך הדברים, ועל כך לא נחזור כאן. ייחוס המשמעות לשרשורים אלו נידון גם הוא אצל ולפיש, ואנו צועדים בעקבות דבריו שלא ראו בשרשורים הללו רק אמצעים לזכירה ושינון בע"פ, או קישוט ספרותי, אלא מוטיבים המביעים עמדה ערכית המשתקפת ממכלול הסוגיות (ובמקרה שלנו, הפרק).

⁹⁰⁴ שני המונחים הללו, 'זילותא' ו'כסיפא' יופיעו בהמשך, ביחד בפיהם של אמוראים שונים שיבארו את דינו של תשלום הבושת. בכך ניתן לזהות הטרמה של מושגים שיופיעו בסוגיות הבושת כבר בסוגיות הראשונות. ניתן להוסיף

ג. בין סוגיית ריפוי לסוגיית שבת

סוגיית ריפוי נוגעת באופן ישיר בזיקה שבין תשלום הריפוי לתשלום השבת. מעבר לכך, ניתן לזהות דיונים דומים בשתי הסוגיות, בעיסוק (המנוגד) שבין ריפוי מכה שסופה לחזור ולהעלות צמחים, לבין תשלום השבת עבור פגיעה שסופה לחזור ולהבריא. הסוגיות הנוגעות בשני התשלומים הללו, הכרוכים זה בזה כבר בפסוקי המקרא, מעמתות ובוחנות (זו אחר זו) את משמעותם של התשלומים ה'ריאליים', תשלומים ששאלת ה'חזרה' רלוונטית אליהם מאוד.⁹⁰⁵

ד. בין סוגיית חבלה בבת וסוגיית העבד הכנעני

חלקו השני של הפרק נפתח בסוגיית החובל בבת קטנה ואחריה סוגיית החובל בעבד הכנעני. כפי שראינו, סוגיית החובל בבת קטנה של אחרים מתגלגלת מהר מאוד לאמירות רחבות יותר על אודות יחסי הורים וילדים, וכוללת הנחיות והיבטים ערכיים בגנות הכאתם. הסוגיה העוסקת בעבד הכנעני והכאתו נמצאת כרוכה לסוגיה זו לאור המקום הרב שהיא נותנת ליחסי הורים וילדים, תוך שהיא מגדירה את מעמדו של האב באמצעות בניו. מבחינה ספרותית ניתן לראות את העבד הכנעני המופיע כבר בסוגיית 'חבלה בבת', בנוגע לשאלת 'עשה עימי ואיני זנך', ויוצר זיקה ספרותית גם הוא בין שתי הסוגיות הסמוכות.

ה. בין סוגיית עבד כנעני וסוגיית קניין פירות קניין הגוף

המעבר הבא הוא בין סוגיית החובל בעבד הכנעני לבין הסוגיה הארוכה העוסקת בקניין פירות וקניין הגוף. הזיקה בין סוגיות אלו נשענת על מקומה של האישה- שבסוגיית העבד הכנעני הופיעה כמייצגת של 'ישנה במצוות ופסולה לעדות', ובסוגיית קניין פירות וקניין הגוף מקומה נידון באריכות, כפי שהראינו בניתוח הסוגיה. אמנם אין כאן זיקה ספרותית, אלא תוכנית בלבד.

ו. בין סוגיית חבלה בעצמו לסוגיית קציצת עצי מאכל

שתי הסוגיות שמבוססות על משפטים סמוכים במשנה, כרוכות זו לזו גם מבחינה ספרותית. סוגיית החבלה של האדם בעצמו בוחנת דרך הילוכה את האיסור לאור 'בל תשחית'. אמנם מילים אלו לא מופיעות בסוגיית קציצת עצי מאכל, אך יחד עם זאת פסוקי התורה הניצבים ברקעה (מפרק כ' בספר דברים) מהווים המקור לאיסור זה, לפי הכתוב 'לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן'.

רכיב נוסף הכורך את שתי הסוגיות הוא היין – המופיע בסוגיית החבלה של האדם בעצמו בהקשר של האיסור של האדם לצער עצמו (והנזיר שציער עצמו מן היין הנקרא חוטא), ומגיח גם בסוגיית קציצת עצי מאכל, בטעם היין של התמרים הצומחים בסמיכות לעצי הדקל של שמואל. הזיקה הספרותית שבין הסוגיות הללו מחזקת את התחושה שבוקעת גם בסוגיות עצמן, בדבר הדמיון שבין איסור החבלה באדם ואיסור השחתת העצים.

לאילו את ההטרמה של דברי רב פפא אודות הבושת לסוגיית 'שליחותיהו', שגם היא מנכיחה את הרכיב של הבושת כבר בשלבים הראשונים של הפרק.
⁹⁰⁵ שרשור זה פחות מרשים מהאחרים, לאור הצימוד והזיקה שקיימים כבר בפסוקים ואח"כ במשנה בין תשלומי הריפוי והשבת.

5.1.2 זיקות בין סוגיות שאינן סמוכות

מעבר לזיקות הספרותיות שהוצגו, בין שתי סוגיות סמוכות, הרי שקיימת זיקה מעניינת בין שתי סוגיות שאינן סמוכות זו לזו.

א. זיקה בין סוגיית בושת בסומא לעבד כנעני

על אף מה שנראה כשוני בנושאי הסוגיות, הרי שעמדת רבי יהודה המופיעה בשתייהן (וטוענת שהן לסומא והן לעבד הכנעני אין בושת) מהווה בריח תיכון המחבר את שתי הסוגיות. מבנה הסוגיות וכמה ממהלכיהן גם הם תורמים לזיקה הזו – ראשית, מדרש ההלכה ממנו לומד רבי יהודה את עמדתו נשען על אותה הפרשיה – זו העוסקת באישה השולחת ידה להציל את אישה מיד מכהו. בסוגיית הסומא לומד רבי יהודה את המיעוט מהמילים 'לא תחוס עיניך' ואילו בסוגיית העבד הוא לומדו מהמילים 'איש ואחיו'. בסוגיית הסומא השלב הבא היה מיעוט הסומא מדין 'עדים זוממים'. כפי שראינו בסוגיית העבד הכנעני, גם כאן מופיעים העדים הזוממים בשלב השני, אם כי הפעם לא כהמשך המיעוט אלא כקושיה על עמדת רבי יהודה. גם המשך הסוגיה, הרואה (לפחות לפי אחת העמדות) את השייכות למעגל המצוות כמשליכה על היבטים נוספים של הדרה וחברה, מקיים זיקה הדוקה למהלך הסוגיה של בושת לסומא, הממעטת בסופו של דבר את הסומא ממעגל המצוות כולן. זיקת סוגיות אלו מראה יפה את עיסוקו של הפרק ב'דמויות הקצה', שעוד נשוב אליו בהמשך.

5.2 מבנה

כמה מהסוגיות המקיימות ביניהן זיקות תוכניות וספרותיות מאפשרות לראות את פרק הבבלי כ'בנוי', וכבעל צורה. במקרים מסויימים מדובר בהתאמה למבנה של פרק המשניות, ובמקרים אחרים יש כאן היבטים יחודיים לפרק הגמרא בפני עצמו.

5.2.1 פתיחה וחתימה

שניים מהמוקדים המרכזיים של כל יחידה טקסטואלית הם הפתיחה והחתימה. בנוגע לפתיחתו של הפרק עמדנו בהרחבה על מקומה וחשיבותה של סוגיית הפתיחה, לא רק כעוסקת בשורה הראשונה במשנה, אלא כסוגיה ערוכה שנועדה להציב פתיחה ערכית לפרק כולו. גם הסוגיה השניה שבפרק, סוגיית 'עבדין שליחותיהו' התלוותה לפתיחה זו, והציגה זווית משלימה לסוגיית הפתיחה, שכפי שצינו הדגישה עוד את מקומה של ההתרחשות האנושית והארצית בכינון הלכות הנזיקין ואפשרויות הדין בהן.

חתימת הפרק גם היא יכולה להיראות כנושאת מסר עקרוני – סוגיית החיתום של הפרק הנכחה על סף סיומו את דיני השומרים. כפי שראינו בניתוח הסוגיה, מערכת דיני השומרים בכללה מהווה שיקוף לתפיסה ערכית לפיה יש לאדם אחריות כלפי זולתו, חובת 'שמירה' בסיסית, ותפיסה זו מוצבת בסיומו של הפרק אולי כהצגה של התנהגות נורמטיבית חיובית וערכית על רקע התמונה העולה מהפרק כולו שבה בני האדם חובלים ומזיקים זה לזה.

יתירה מכך, בפרקי משניות כמו גם בקבצי תוספתא מצוי הטופס של 'חתימה מעין פתיחה',⁹⁰⁶ ובהופעותיו הוא מסייע לסרטוט מבנה הפרק, נושאו ומשמעויות ערכיות הנובעות ממנו. גם בסוגיית החיתום ובסיפור עניי פומבדיתא בפרט, עמדנו על זיקה לסוגיית הפתיחה לאור העובדה כי המציאות הנוהגת (ולו בקרב העניים) מספקת תשתית לפסיקת ההלכה. כאמור, ייתכן ובכך נחתם הפרק מעין פתיחתו - על אף שאין הסיפור עוסק בחובל בחבירו כלל, הוא מגדיר את האחריות של האדם כלפי זולתו כתלויה בציפיה של הזולת, במודעותו ובהתרחשות הטבעית של חיו.

מעבר לכך, באחת הסוגיות הקרובות לחתימה, זיהינו גם כן כמה מאפיינים של 'סוגיית חיתום'. כוונתי לסוגיה המוסבת על משנת אבימלך ואברהם, והעוסקת במחילה, כמו גם ברצף השיחות בין רבא לרבה בר מרי, על אודות 'מנא הא מילתא דאמרי אינשי'.

סוגיה זו נראית כסוגיית חיתום 'קלאסית' לאור הרכיבים האגדתיים הרבים המצויים בה,⁹⁰⁷ וגם לאור המסרים העולים ממנה, המשלימים את אלו של הפרק כולו בכלל ושל סוגיית הפתיחה בפרט.

ראשית, יש בסוגיה זו התייחסות לתשלום הכסף, שעמד במוקד פרקנו ובפרט בסוגיית 'עין תחת עין ממון', כשהיא מדגישה את ההיבטים שלא ניתנים להיעלם באמצעות תשלום - המחילה והכפרה האלוקית. בנוסף, חתימתה של הסוגיה בכלל 'לעולם יהא אדם מן הנרדפים', מגיבה אל הפרק כולו, וכדברינו, מכוננת 'הצהרת סיום' לפרק, העוסק כולו בחבלה ונזקים, הצהרה שעניינה העדפת ההיות בצד החלש והחבול, על פני הצד החובל והחזק.

שנית, חלקה הארוך של הסוגיה העוסק בחיפוש מקורות בפסוקים למימרות עממיות, חותם בתמונת ראי את סוגיית הפתיחה שעסקה במקור לכך ש'עין תחת עין ממון'. היחס להתרחשות ולאמירות שבין בני האדם בעולם ככאלו הנתמכות על ידי פסוקי המקרא מציב מודל הפוך לפסוקי המקרא הזקוקים מדרש ופרשנות בסוגיית הפתיחה. בכך הופכות האמירות האנושיות (באמצעות פעולת המדרש של חכמים) לאמירות בעלות תוקף ומשמעות בתוך הקשר דתי, ונטענות בהשראה וסמכותיות. תהליך זה דומה למהלכיה של סוגיית 'עבדין שליחותיהו' המכוננת את סמכותו של בית הדין על כוחם של חכמים ולא על התגלות או נוכחות אלוקית.

מעבר לכך, כפי שצינו בניתוח הסוגיה, ניתן לראות במימרות עצמן נסיון לכוון חברה טובה וצודקת, עם רגישות אנושית המוצבת כתחליף לאלימות והחבלה שבפרק, זאת מתוך הבנה שהאדם מושפע מהסובב אותו.

5.2.2. חלוקה לשני חלקים

לצד הצגת הפתיחה והחתימה של הפרק, ניתן לזהות בסוגיית הגמרא שעל משנת 'התוקע לחבירו' היבטים המדגישים את היותה סוגיה הפותחת את חלקו השני של הפרק, המובחן מחלקו הראשון.⁹⁰⁸

⁹⁰⁶ ראו דוגמאות רבות בנספח ה' בעבודתו של ולפיש, תשס"א.

⁹⁰⁷ ראו סבתו תשע"ג, וההפניות בתחילת דבריו לאפשטיין, פרנקל ועוד. כפי שצינו, סוגיה זו אינה ממש בחיתום, אך היא קרובה מאוד לחיתום הפרק, וייתכן ויש לאמץ מחשבה על 'אזור החיתום' של הפרק, ולא 'סוגיית החיתום'. וראו הע' 848, והדברים מזמינים עיון מקיף ומחשבה מחודשת.

כך, למשל, ניתן לזהות את שאלת הפתיחה – האם התשלום הוא 'מנה צורי' או 'מנה מדינה' כמשקפת את השאלה האם מדובר ב'תשלום מן התורה' או 'תשלום מדברי חכמים'. בנוסף, בדומה לסוגיית הפתיחה שעסקה בשאלת החבלה הגופנית מול הרצח (והבחינה בין שני המקרים), הרי שהסוגיה כאן משווה בין הביוש לבין הרצח, וגם בכך מציבה אלטרנטיבה לסוגיית הפתיחה. מגמות ההקלה שזיהינו בחלק הראשון של הפרק מומרות במגמות מחמירות ביחס למבייש בחלק הזה.

עוד בסיס להשוואה נמצא בהתייחסות המאנישה אל השור, שמוצבת אל מול ההבחנה החדה בין השור לאדם בסוגיית הפתיחה, וכן להדהוד של 'קים ליה בדרבה מיניה' שתארנו בהרחבה את הופעתו בסוגיית הפתיחה, כפי שהוא מובע במקרה של השור שהרג והזיק.

5.2.3 קובץ 'זר'

הביטוי 'קובץ זר' מופיע אצל זהר ביחסו למשנה בפרק התשיעי במסכת שבת.⁹⁰⁹ בפרקנו ניתן לזהות שתי סוגיות שלכאורה נראות כ'זרות' לפרק, על אף שהזיקות הפשוטות שלהן אליו ניכרות לעין. כבר ציינו את סוגיית 'מנא הא מילתא דאמרי אינשי לעיל',⁹¹⁰ וניכר שהיא סוגיה ערוכה שאין הכרח לשבצה בפרקנו – על אף שניתן למצוא את הזיקה האסוציאטיבית דרך השימוש בפסוק 'ירפא... את אבימלך'. כמה השלכות אפשריות לשיבוצה של הסוגיה בפרקנו (ובפרט במרחב החתימה שלו) הובאו לעיל, ונשוב לכך בהמשך.

הסוגיה הבולטת ביותר שהינה כקובץ 'זר' היא סוגיית קניין פירות וקניין הגוף, הניצבת פחות או יותר במרכז הפרק, והנמשכת על פני יותר משלושה עמודי גמרא במהדורה הנדפסת (כשהפרק כולו אורך כ-20 עמודים). גם ביחס לסוגיה זו, ניתן לזהות את הזיקה האסוציאטיבית – דרך אחת הקושיות המצטטת את משנתנו ('העבד והאישה פגיעתן רעה'), אך כפי שראינו בנייתו, הסוגיה ארוכה וערוכה, ועניינה הישיר לכאורה לא שייך לפרק החובל, על אף הציטוט.

ביחס לסוגיה זו העלנו השערה כי שיבוצה בפרק נבע אולי ממגמת העריכה שלה, שעניינה ביסוס מעמדה של האישה כבעלת יכולת כלכלית עצמאית, ולא ככפופה לבעלה. מגמה זו משתלבת יפה בתוך המארג המורכב יותר של הפרק העוסק בעמידה העצמאית של האדם בכלל נוכח האל, וכן במה שכינינו 'דמויות הקצה', שטרם ציינו בסיכום, ושנרחיב בנוגע להן מיד.

5.3 דינו של החובל ואופיים של תשלומי הממון

כעת, אחרי שהוכחנו הימצאותן של זיקות ספרותיות (וענייניות) הן בשרשור והן בין סוגיות בלתי-סמוכות, ובפרט אחרי שהצענו מבנה אפשרי לפרק, יש רגליים להשערה עימה פתחנו את העבודה, שלפנינו פרק שהינו יצירה ערוכה שיש לראות אותה כמכלול ולא רק כאוסף סוגיות המונחות זו לצד זו. ממצאים אלו תורמים להצדקת המאמץ לחשוף זיקות ענייניות וערכיות ומסרים כוללים של הפרק. וודאי שאל מול היכולת לזהות זיקות ספרותיות ותוכניות בין סוגיות שונות, ואף להציע היבטים מבניים בפרק, הרי שבבואנו לבחון את השאלה 'מהי עמדתו של הפרק ביחס לדינו של החובל' האתגר גדול הרבה יותר. כאן עלינו לקפוץ אל מרחבי ההשערה, ולנסות ולכרוך ביחד

⁹⁰⁸ כהשלמה למהלך זה, ניתן אולי לראות את סוגיית הבושת כסוגרת את חלקו הראשון של הפרק. עקבות לכך מצאנו בעיסוק ב'ממש' מול 'ממון' (ביחס לגדול וקטן לעניין בושת) וכן בעיסוק בסומא, כסגירה של 'עין תחת עין'.

⁹⁰⁹ זוהר, תשס"א.

⁹¹⁰ סוגיה 4.15, בפרק ד'.

היבטים שונים מסוגיות שונות. העיון בסוגיות הפרק לימדנו כי הגמרא לא אוזרת באמירה חד משמעית בנוגע לשאלה זו, והיא מציגה מרחב מורכב, המטעין את פרק המשניות בכיווני חשיבה מגוונים.

5.3.1. אל מול הממון

משניות הפתיחה של הפרק הדגישו את היבטי הממון והתשלום הכרוכים בדינו של החובל. הפרק מגיב אל משניות אלו, ועל אף שכמובן הוא אינו שולל את תשלום הממון כדינו של החובל, בכמה סוגיות ניכר כי מגמתו היא להציג תמונה מורכבת יותר. ראשית, זיהינו בסוגיית הפתיחה את ההשפעות של דין 'קים ליה בדרכה מיניה'. דין זה בואר ככרוך לחובל בחבירו, שאמור היה להתחייב בענישה שאיננה רק ממונית, אלא גם פיזית, לא רק בתשלום פיצויים אלא גם בעונש וכפרה. בסיפור על רב פפא בר שמואל למדנו כי מגמתה של הגמרא היא לבקר את העולם בו הכל נמדד בכלי הכסף – וזאת דרך קבילתו של אבי הילד החש כי 'זילא ביה מילתא', והמוכן לפצותו מחשבונו. עמדה דומה זיהינו גם ביחס לתשלום הצער – כשהסתמא קבלה על דין המשנה 'אטו בשופטני עסקינן'. את התמיהה הסברנו על רקע חוסר הסבירות שאדם מן השורה יהיה מוכן להצטער ולו תמורת כסף. בהיבט עמוק יותר, ניתן לזהות בתמיהתה של הסתמא בסוגיית צער ביקורת בכלל על עצם המחשבה שניתן לשום צער ולפורטו לפרוטות.

גם בסוגיית שבת, אגב דיונה המפורט של הסתמא, נוצרה הבחנה בתוך מערכת התשלומים בין תשלומים אותם כינינו 'סופיים' לבין כאלו שהם 'אינסופיים'.

זוית אחרת לתפיסה שלא רואה את הממון כחזות הכל, ולא מקבלת את התשלום כפיצוי גרידא, ניתן לזהות בסוגיית 'הכל לפי כבודו',⁹¹¹ שם בחרה הגמרא להשתמש בשפה של 'קולא ו'חומרא' ביחס לפוגע. ניכר כי מושגים אלו אינם שייכים לתחום הפיצויים (שהרי קולא לזה הינה חומרא לזה) אלא מדובר בתפיסה לפיה החובל והפוגע נתפסים כ'אשמים' הראויים לעונש, והדיון הוא על חומרת או קולת העונש. ביחס לאמור בסעיף הבא נעיר, כי גם בסוגיה זו ניכרת מגמה להקל בדינו של הפוגע-החובל, כפי שמצינו בסוגיות אחרות.

גם בסוגיה שלא עסקה בחובל בחבירו, אלא באיסור להשחית ולכרות עצים, ניתן היה לזהות את המגמה שמסרבת לראות את הדיון כנסוב על השאלה הכספית גרידא, וכמציבה את העולם הערכי ככזה שנצב מעבר לזה הכלכלי.

דברים דומים על מגמתו של הפרק כתב (גם אם לא ניתח את כולו) יי סינקלר:⁹¹²

נראה שהתלמוד מבקש ליטוע בנו את הרושם שלמרות שפיצוי כספי הנו צעד הכרחי בתיקון הנזק הפיזי, הוא איננו מספיק בשום פנים ואופן. ישנן השלכות חברתיות, פסיכולוגיות ורוחניות לתקיפה, שכסף איננו יכול לתקן.

5.3.2. הקלה בדינו של החובל

לצד המגמה שתוארה, לפיה הפרק מדגיש את ההיבטים שאינם ממוניים, הרי שלאורך הפרק ניתן היה לזהות בכמה סוגיות נטיה מסויימת של הגמרא להקל בדינו של החובל.⁹¹³ הדבר בא לידי

⁹¹¹ 4.13.ב.

⁹¹² סינקלר, תשס"ט, עמ' 193.

⁹¹³ ראו גם דבריו של ורהפטיג, תש"מ, עמ' 8.

ביטוי כמובן כבר בסוגיית הפתיחה (שבארה את 'עין תחת עין' כממון ולא ממש, ושאגב דיונה ציינה לכך שהחובל עצמו הוא אדם שעשוי להצטער ולהיפגע גם הוא), ובסוגיית 'עבדין שליחותיהו' (שמזערה עד למאוד את תחולת הדין של תשלומי הקנס, גם אם לא מתוך מגמה להקל עם החובל אלא מתוך תפיסה מינימליסטית של סמכות בית הדין בבבל).

מעבר לכך, סוגיית צער נטתה שלא לגבות תשלום מהחובל במקרה של צער שלא במקום נזק, ואף הדין שלפיו האומד הוא 'כמה אדם רוצה ליתן' ולא 'כמה אדם רוצה ליטול', בסופו של חשבון, מקל מאוד עם החובל (וכפי שראינו מפורשות בדבריו של הרא"ש). גם בסוגיית הריפוי העמדה המחודשת בגמרא של 'רבנן בתראי' היא עמדה מקלה מאוד, הפוטרת את החובל מתשלום הן של שבת והן של ריפוי במקרה שעלו צמחים שלא מחמת המכה.

נטיה זו, של הקלה בדיני התשלומים של החובל יכולה להיראות כקשורה למגמה שהוצגה בסעיף הקודם. אל מול המשנה ממנה ניתן היה להסיק כי תשלומי החובל הם החזית שבה מוצגת ההתמודדות עם החבלה הגופנית, הרי שהגמרא מציעה מהלך שעניינו למזער את מקומו של הכסף במשוואה – הן על ידי הקלה בפועל בתשלומי החובל, מחד, והן על ידי הדגשת היבטים לא ממוניים, מאידך.⁹¹⁴

5.3.3. במקום נזק

אחד הנושאים הנידונים לאורך הפרק ביחס לתשלומי החובל, הוא התשלום עבור פגיעה שאיננה חלק מנזק ממש. ראינו כי עמדת רבא היא שהתשלומים יתקיימו במקומות בהם יש נזק. הגמרא לעומת זאת מציגה קול מורכב. בחלק מהסוגיות עולה כי יש תשלומים גם שלא במקום נזק. מאידך, בסוגיית בושת ראינו כי לדעת הגמרא אין תשלום על בושת ללא פגיעה ממשית ופיזית. יתירה מכך, בסוגיית שבת ראינו כיצד תפיסת הנזק עצמה מומרת מתפיסה של שווי האבר שנפגע אלא תפיסה פונקציונלית, המנסה להגיע לשומת אובדן כושר ההשתכרות, אם כי בסיומה של הסוגיה זיהינו גם קולות אחרים הרואים את תשלום הנזק כתשלום עבור הפחת שבגוף. בהמשך אותה סוגיה ראינו גם כי הסתמא לא דנה רק בתשלום הנזק, אלא מביאה אל תוככי הדיון את התשלומים כולם, ולטענתנו, מנסה להבחין בין הנזק לבין שאר התשלומים. דווקא בדיונה ביחס לבושת, שם החמירה המשנה יותר, הגמרא נוטה לראות את התשלום רק עבור פגיעה ממשית, ולא במקרה של בושת דברים וכיו"ב.

5.3.4. מרכזיותו של הצער

בעוד בנייתו פרק המשניות זיהינו את הבושת כחריגה אל מול שאר אבות הנזיקין, לאורך פרק הגמרא ניתן היה לזהות מגמה לפיה הצער הוא אב תשלומים דומיננטי מאוד. כך עלה מסוגיית חבלה בבת קטנה – שם הביטוי 'צערא דגופא' היווה לוז הטיעון שהתשלומים ילכו אל הילדים, כשביטוי זה היה המסמן של הגמרא לכל התשלומים הנוספים (למעט שבת). כך גם נפתחה סוגיית הגמרא על משנת המחילה, ובה הציון לכך שעל הצער לא ניתן למחול גם בתשלום ממון רב, וכך עולה גם מסופה של אותה הסוגיה, בה מסתבר שקללתו של אבימלך על בניה של שרה שיהיו כסויי עיניים מתקיימת – וזאת בגלל שהיא גרמה לו 'את הצער הזה'. עוד

⁹¹⁴ יש להעיר כי אל מול עמדות מקלות אלו, הרי שביחס לתוקע לחבירו הגמרא נוטה להחמיר – הן בהכרעה כרבי יוסי הגלילי והן בפסיקה שהתשלום הוא ב'כסף צורי'. על רקע ההקלה היחסית בדינו של החובל, מקבלת החמירה בדינו של המבייש משנה משמעות, ועל כך בסעיף הבא.

ראינו התייחסות משמעותית לצער בסוגיית 'האומר סמא את עיני', לפיה הצער הינו הרכיב שלא ניתן להימחל על ידי האדם. גם בהקשר שאינו ישירות לתשלומי הצער, ראינו כיצד בסוגיית החבלה של האדם בעצמו, בסופו של דבר האיסור נלמד מהנזיר ש'ציער עצמו מן היין'. הדגשה זו של הצער, מתחברת בעיני לעמידה נוכח עולם התשלומים. הצער הוא אב התשלומים שכפי שראינו יכולת השומא והאמון שלו היא הבעייתית ביותר, ולהבדיל מבושת, אף אין הוא תלוי בהקשרים החברתיים, אלא הוא סובייקטיבי לחלוטין. ייתכן והדגשת הגמרא את הצער (כמו גם הפחתתה במקומה של הבושת, כמו שצויין בסעיף הקודם) קשורה לאותה תפיסה.

5.4. צירים נוספים לאורך הפרק

מעבר להיבטים הישירים הנוגעים לאופיים של תשלומי החובל כפי שהם עולים מן הפרק, ניתן היה לראות לאורכו של הפרק כולו נושאים וצירים נוספים שבלטו בהופעתם בסוגיות השונות.

5.4.1. דין השמים ודין הארץ (בכלל זה – פשט ודרש)

פרק 'החובל' רווי בהתייחסויות לבית הדין ולעדות. אין המדובר רק בסוגיות הנוגעות לעדות ודין על חבלה, אלא בהרחבה והעמקה בנושאים שלכאורה עניינם במסכת סנהדרין. כך למשל העיסוק בשאלת 'עד נעשה דין', וכן שאלת הכשרות לעדות של העבד הכנעני או סוגיית אומד בנזיקין. גם בסוגיות בהן כן עוסק הפרק בבית הדין כחלק ממערכת התשלומים של החובל בחבירו, ניתן לחוש את ההדגשה של מקומו – כך במהלכי הסתמא בסוגיית שבת, הבוחנים את המקרה שבו 'אמדוהו בית הדין' וכמובן שבולטת בנושא זה הסוגיה השניה, העוסקת במעמדו ותוקפו של בית הדין בבבל, בעולם נטול סמיכה והשראה. הנכחה חזקה זו של בית הדין מתחברת למגמה שזיהינו לאורך כל הפרק, על רקע הפערים המודגשים בין דין השמים לדין הארץ, לעמוד על מעמדו של בית הדין הארצי ותוקפו, ועל זיקתו של הדין בעולם למציאות הריאלית והקונקרטי. לדברים אלו הסמכנו גם את המקומות בהם מוצגת בפרק פרשנות אנושית לפסוקי המקרא בדרך שיש בה מעבר דרשני אל משמעות מחודשת, לאור הבנה כי הפעולה הפרשנית הזו עצמה יש בה ביכור של העמידה האנושית נוכח הדין והאמירה השמימיים.

הופעה ראשונה של המתח הזה היא כמובן בסוגיית הפתיחה. שם נוכח מאוד הפער בין הדין השמימי, הממשי ('עין תחת עין ממש'), הדין שאינו אפשרי בעיני הסוגיה, לבין 'עין תחת עין ממון' – שזהו דינם של החכמים. במהלך הסוגיה ראינו כי כחלק מהמהלכים הרטורים שלה, היא מכוננת שיח רך ביחס לפסוקים עצמם, ומאפשרת לומר 'אידי דתנא' וכן ביחס לתביעה הטוטלית של 'משפט אחד יהיה לכם' הסוגיה טוענת כי 'היכא דאפשר אפשר, היכא דאי אפשר אי אפשר'. הסוגיה השניה היא אולי המופגנת ביותר בנוגע לשאלת מעמדו של בית הדין הארצי, כשזהו נושאה המובהק. כפי שראינו, הסיפורים המטרימים את הסוגיה מלמדים על המחיר שמשלם בית דין המנותק מההוויה שמחוץ לו, ואילו הסוגיה עצמה מתארת את המקרים בהם לא מממשים את דין התורה, ואילו את המרחבים בהם הוא כן ממומש – כשאלו תלויים בשכיחות ובחסרון הכיס, ונפגשים עם 'עביד איניש דינא לנפשיה' אגב הילוכם, כמודל אפשרי לעשיית דין שלא מתחילה מהשמים אלא מהארץ. ייתכן וגם בסוגיית 'קניין פירות וקניין הגוף' ניתן למצוא רמז לתהליך זה, במהלכה של הסוגיה המכונן את עצמאותה של האישה כסובייקט כלכלי כפי שהראינו תוך כדי ניתוחה.

גם בחלקו המסיים של הפרק זיהינו עקבות למתח שבין דין השמים לדין הארץ. ראשית, בהצבת הדיאלוג שבין אברהם (נביא ה') לאבימלך (המלך שאינו יהודי), אך בעיקר בהערת הסתמא על אודות המוסר דין על חבירו שנענש תחילה – רק אם יש לו בית דין בארץ. בהערה זו מצאנו הנחיה לכך שכשיש דין בארץ – הפניה צריכה להיות אליו, והפניה לשמים היא דבר שלילי. כשאין דין בארץ, הרי שהפניה לשמים לגיטימית, אך כל עוד יש דיינים בארץ – הם אמורים להיות הכתובת לחיכוך שבין בני האדם.

כפי שטענו, הדין בארץ מהווה תחליף הכרחי לדין השמים. רק כאשר הדין בארץ נעדר, הופך הדין השמימי, על נוראותו, לגיטימי.

בנוגע ליחסים שבין פסוקי המקרא לפרשנות האנושית ראינו את סוגיית 'מנא הא מילתא דאמרי אינשי' כסוגיה מרכזית, הרואה את האמירות האנושיות כבסיס, ואת מאמציהם של החכמים למצוא לאמירות עממיות אלו פסוקים תואמים במקרא.

כזכור, זיהינו במהלכים אלו מעין סגירת מעגל ביחס לסוגיית הפתיחה של הפרק, שעסקה בשאלת 'עין תחת עין ממון'. אם בסוגיית הפתיחה ראינו את פרשנות חכמים כמכוננת מערכת ערכית שבה יש לאדם חירות לפרש את התורה לאור המציאות המשתנה והיחסית, הרי שמהלכיהם של רבה בר מרי ורבה אפיינו את פעולת החכמים כמציאת סמך בתורה לאמירות האנושיות והעממיות. את העיסוק בדין האנושי אל מול זה האלוקי ניתן לכרוך להיבטים נוספים שאמנם לא נוגעים ישירות ל'דין' או 'פרשנות', אבל בהחלט שייכים לשורש של אותו המתח.

כוונתי לסוגיית בעלות של האדם על גופו. אל מול מה שנראה היה כעמדת המשנה הבסיסית, שאין לאדם בעלות על גופו, והגוף האנושי הינו בידי שמים, באה הסוגיה ומחדשת שחוסר הנגישות של גופו של האדם לא מושתת על היותו רכוש גבוה, אלא דוקא היעדר המחילה של האדם. המחילה שהופיעה קודם לכן בפרק כמעשה אלוקי, מופעה כאן כמחילתו של האדם, שהעדרה הוא שלא מאפשר את החבלה. למהלך זה ניתן לחבר את הרחמים השמימיים שלא משנים דבר אם אמדוהו ביי"ד והתרפא בחצי היום. בכך מתיק הפרק לא רק את הדין אלא גם את הרחמים מהשמים אל האדם ובית דינו.

במאמר שפורסם לאחרונה, עמדו אנגלנדר וקמיר על כמה מהדינים המופיעים בפרק, ואפיינו את חז"ל ככאלו שהגיונם הבסיסי היה של 'תרבות הדרת כבוד'.⁹¹⁵ אך כאשר שאלו 'מה מייחד את תרבות הדרת הכבוד של חכמים', היתה תשובתם דומה למה שזיהינו כרוחו של הפרק, כלומר תפיסת החוק (האנושי) כמכונן את החברה, ולא מה שנפוץ יותר בתרבויות בעלות הדרת כבוד – גמול, נקמה ונקמת דם. וכדבריהם: 'תרבות הדרת הכבוד שהם מעצבים בכתביהם מקדשת את שלטון החוק (כללי החכמים) ולא את ההסתמכות העצמית הטיפוסית לחברות הדרת כבוד מסורתיות רבות'.⁹¹⁶

5.4.2. אפיונו של האנושי

על רקע הסעיף הקודם והזיהוי כי אחד ממוקדי הפרק הינו העמדת האדם מול האל (בשאלות הדין הפרשנות והרחמים) נראה כי ניתן לזהות עיסוק נרחב של הפרק בהגדרת ה'אנושיות' וגבולותיה.

⁹¹⁵ אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 92.

⁹¹⁶ אנגלנדר וקמיר, תשע"ג, עמ' 95. כמובן שההדגשה בעבודתנו היתה פחות על הדין האישי והעצמי מול מערכת החוק, אלא על החוק נוכח הדין השמימי, ובכל זאת, דומני שהדברים עולים בקנה אחד.

סוגיית הפתיחה העמידה את חיי האדם והפגיעה בהם כניצבים בקוטב קיצוני ביחס לבעלי החיים ותפיסתם כ'ממוין' גרידא. בהמשך, סוגיית הריפוי חשפה את חששו של החובל מכך שיקראו לו 'שור המזיק'. חשש זה מלמד על הפער שבין האדם לשור, ככזה הנשען על שאלת הריפוי. אדם החובל ואינו מרפא ייקרא שור המזיק – כלומר, האנושיות כרוכה הן ביכולת לרפא, והן בלקיחת האחריות האישית על הנזק. בהמשך הסוגיה עולה הבדל נוסף בין האדם לבין השור והוא שהאדם מועד לעולם. שלושה רכיבים אלו – האחריות על הפגיעה, היכולת לרפא והמועדות לעולם מהווים אפיון המבחין בין האדם לבין השור, לפי סוגיית ריפוי. בהמשך עמדנו על כך שהריפוי הזה עצמו יכול להוביל לפגיעה, וגם מועדות לטעות זו מהווה אפיון של האנושיות.

זוית אחרת ליחסי האדם והשור מצאנו בסוגיית אומד בנזיקין. שם ייצגה הסוגיה התייחסות מאנישה לשור – ככזה שאין לענות את דינו. הרגישות הזו כלפי השור יכולה להתפרש כמעצימה את הרגישות האמורה להיות כלפי האדם העומד למשפט, אך ביחס לשאלת האנושיות והחייתיות – הרי שהפער מצטמצם בסוגיה זו.

5.4.3. דמויות הקצה והיחס אליהן

היבט נוסף הנוגע לאנושיות והחורז את פרקנו הוא מקומן הנרחב של 'דמויות הקצה'. כוונתי להצגתן של דמויות משולי החברה לכל אורכו של הפרק, ולהדגשת מעמדן ומקומן בהיררכיה החברתית בפרקנו.

כך בולטת דרך הטיפול בעמדתו של רבי יהודה בנוגע לסומים שאין להם בושת, כשמהלכה של הסוגיה מניח הדרה של הסומים ממעגל האנושיות אליבא דרבי יהודה.

כך גם בהמשך, בנוגע לעבד כנעני, עת הסוגיה יוצרת פסיפס חברתי, שבראשו נמצא המלך ושאר המובחרים הראויים להיות מלכים, ותחתיהם הגר, העבד הכנעני, החרש השוטה והקטן, וגם האישה משולבת לסוגיה זו.

הגדרת הדמויות הללו כדמויות 'קצה' משולבת עם ראייתן כ'פחות אנושיות' על רקע תשלומי הבושת, ועל רקע שני פרמטרים נוספים המופיעים בסוגיה – הן הפטור ממצוות והן הייחוס והשייכות המשפחתית (לדורות עברו ולדורות הבאים).

גם בסוגיית קניין פירות וקניין הגוף, שעמדנו לעיל⁹¹⁷ על היותה לכאורה קובץ 'זר' בפרק, טענתנו היתה שניתן לזהות משמעות בשילובה בפרק בהקשר של מקומה של האישה והצבתה כסובייקט עצמאי ולא כשולית בחברה.

לקראת סופו של הפרק זיהינו התייחסות מרומזת לגויים, דרך הבאת סוגיה ממסכת מכות הנוגעת לבן נח שהרג את הנפש, וייתכן שגם התייחסות מרומזת זו מוסיפה עוד 'דמות קצה' לשולי החברה.

בהמשך הסוגיה מובאת הדרכה עקרונית הקוראת לאדם להיות לעולם מהנרדפים ולא מהרודפים. אם כנים דברינו, הרי שניתן לאור הדרכה זו להוסיף לעצם הזיהוי שבעניין הרב שיש לפרק בדמויות אלו, גם הערה מוסרית-ערכית, המתמודדת עם מצב סביר ואפשרי שבני המעמד הנמוך בחברה יהיו הנרדפים, המבויישים והנחבלים, מבלי שמעשים אלו יהדהדו בחומרה הראויה.

⁹¹⁷ פרק 4.10

קריאתו של הפרק⁹¹⁸ היא הפוכה, ומבין מארג העריכה שלו ניתן לזהות את הניסיון לתת מקום ופה לדמויות אלו, דוקא על רקע העיסוק ב'חובל' וב'מבייש'.

חלקה השני של סוגיית 'מחילה' מתגלגל לרצף השיחות בין רבא לרבה בר מרי. שלבים רבים ברצף זה נוגעים ישירות לדמויות הקצה ויחס האדם אליהן – כשבראש ובראשונה העיסוק בבני יעקב המובחרים פחות (שמהם שאבנו את המושג 'דמויות הקצה' – ככתוב 'מקצה אחיו'). בהמשך מובאות חמש מימרות של דברים הנלמדים מעבדים ושפחות (הגר, עבד אברהם, אביגיל הקוראת לעצמה 'אמה', נתן הנביא המכנה עצמו 'עבדך', ויחסי האדנות של משה ביחס ליהושוע) אם נצרף למימרות אלו עוד מימרות העוסקות בעניים,⁹¹⁹ גרים, זקנים – הרי שהמוטיב הזה הופך להיות דומיננטי מאוד ברצף המדובר. הסוגיה האגדתית הזו משלימה מאוד את הזווית של 'דמויות הקצה' בפרקנו בכך שלא רק שהיא קוראת להתייחס אליהן כאל בני אדם, אלא שימבין ריסי עיניה' נחשפת היכולת ללמוד מאותן דמויות הדרכות לחיים, שמהוות בסיס לחברה אנושית וצודקת, בעלת רגישות חברתית ומעשים טובים.

לסיכום שלוש הנקודות האחרונות, נראה כי נכון, יהיה לכנות את הפרק, בזהירות הנדרשת, כ'פרקו של האדם' או כ'פרק האנושיות'. העובדה כי דווקא פרק החובל כולל עיסוק נרחב יותר במאפייני האנושיות (הן נוכח האלוקי, הן נוכח בעלי החיים והן מתוך המבט החברתי) יכולה ללמדנו על היותו של האדם 'יש פגיע', שכמובן יכול להפוך בין רגע ל'יש פוגע', והדבר בידו.

5.4.4. משפחה והיחסים בתוכה

מוטיב נוסף השזור לאורכו של הפרק⁹²⁰ הוא יחסי הורים וילדים. על אף שאין נושאו של הפרק קשור לשאלת יחסי אב וילדיו, הרי שבלא מעט סוגיות נושא זה נמצא בלב הסוגיה, ובאחרות הוא מופיע באופן מרומז.

בסיפור רב פפא בר שמואל והילד ששור קטע את ידו מופיע אביו של הילד, המעדיף את כבודו של בנו על פני הכסף, ומוכן לפייסו משלו לכשיגדל ולא לביישו בכך שישום אותו כעבד. זוהי תמונת הפתיחה של יחסי הורים וילדים - אב הדואג לבנו ולכבודו.

בסוגיית הבושת מופיעה בפירוש אפשרות שהבושת היא 'בושת משפחה', או בנוסח המופיע לקראת סיומו של הפרק, בשם רבי אושעיא ורב ששת – 'פגם משפחה'. תפיסה זו של הבושת רואה את הסיבה לתשלום על הבושה לא בפגיעה האישית באדם שנפגע, אלא היא תופסת את המשפחה כולה כיחידה לעניין המשמעות של הבושה, ויתירה מכך – הפגם שבמשפחה גובר על בעלותו של האדם על גופו (כפי שהשתמע מדברי רבא שם), ומונע ממנו את היכולת לפגוע בעצמו.

בסוגיה העוסקת בחבלה בילדיו של אדם נחשפנו לעמדה הרואה את הכאת הילדים על ידי האב באופן ביקורתי, מעבר לשאלת התשלום במקרה של חבלה. גם בסוגיה שאחריה, סוגיית העבד הכנעני הודגש מקומה של המשפחה, והפעם כזו המייצרת את המרחב של השותפות בקהל – כשהיחוס כלפי מטה (כלומר הילדים) הוא המאפשר שותפות שכזו.

⁹¹⁸ שכפי שראינו יש לה על מה להיסמך בהדגשת פסוקי התורה ביחס להכאת העבדים, לעיל ליד הע' 106.
⁹¹⁹ כפי שראינו סיפור הסיום של הפרק מספר גם הוא על העניים וההלכה המבוססת על עמדתם ביחס לכסף בפומפדיתא.
⁹²⁰ וייתכן ויש גם בו מן מאפייני האנושיות...

5.4.5. מידה כנגד מידה

בשולי הסיכום, נעמוד על מה שעיימו פתחנו את העבודה, והוא דין ה'TALION'. על אף שלכאורה הפרק כולו צועד בעקבות פרשנות חז"ל, שאין לממש את דין ה'מידה כנגד מידה' כפשוטו, הרי שכמה וכמה רמיזות והלכות מנכיחות אותו עדיין. בפתירתו ובסיומו של הפרק מופיעים אזכורים המרמזים לכלל החז"לי 'במדה שאדם מודד בה מודדים לו'⁹²¹ או בנוסחו בבבלי⁹²² – 'מדה כנגד מדה'. רמיזות אלו מהדהדות את אחת משאלות הבסיס של הפרק והיא עונשו של החובל בחבירו, על רקע המשתמע מפסוקי התורה הקוראים לעשייה מדוייקת של מידה כנגד מידה – עין תחת עין, שן תחת שן וכיו"ב. מסוגיית הפתיחה משתמע, כפי שראינו בהרחבה, כי עונשו של החובל אמור היה להיות גם פיזי כשם שעשה לחבירו, וממד התשלומין הוא רק חלק מתמונת הענישה שלו. לקראת סיומו של הפרק ניתן לראות את דברי רבי חנינא על אודות בנו שמת רק משום שקץ תאנה בלא זמנה. היגד זה מהדהד מאוד את עקרון ה'מדה כנגד מדה' שבהנהגה האלוקית של העולם. הנער הצעיר נפטר טרם זמנו, כי קצץ תאנה טרם זמנה. גם בסוגיית הגמרא על משנת המחילה, זיהינו בדברי אבימלך, כפי שדרשם רבי יצחק – 'הואיל וכסית ממני ולא גילית שהוא אישך וגרמת אלי הצער הזה, יהי רצון שיהו לך בני כסויי עינים' שיקוף למוטיב הזה של 'מידה כנגד מידה'.

⁹²¹ ראו למשל משנה סוטה, א, ז; מכילתא דר"י, בשלח, מסכתא דשירה פרשה ד (עמ' 2-131).
⁹²² סנהדרין דף צ עמוד א.

5.5. מסקנות

בבואי לנסות ולנסח מסקנות בדבר השאלה עימה יצאתי לדרך, נראה שהתשובה, כטיבה של הגמרא, מורכבת ולא חדה.

אחלק את דבריי לשניים. אפתח בנוגע לפרק 'החובל', והמסקנות שעולות ביחס אליו, ואמשיך במסקנות שניתן להסיק מהעבודה למחקרים עתידיים בפרקים נוספים.

ראשית, נראה כי ניתן בהחלט לזהות בפרקנו עקבות של עריכה ויצירה ספרותית, כפי שראינו בשרשורים, הזיקות, הצעות המבנה השונות ועוד. אמנם ישנן סוגיות ספציפיות בהן העריכה מורגשת יותר, ואחרות בהן פחות, אך כמכלול, בהחלט ניתן לדבר על הפרק כיחידה, ועל מעשהו כיצירה בעלת מאפיינים ספרותיים כוללים.

שנית, ניתן לתמוך בעזרת הממצאים הללו את ההשערה כי הפרק ראוי להיקרא כיצירה שלימה, וכי ניתן לשמוע את קולו (כ'פרק') בנוגע לסוגיות הערכיות עימן הוא מתמודד. אין כאן קול אחיד, אך כפי שטענו לעיל, ניתן לזהות מגמות שמציב פרק הגמרא ביחס לשאלות ההקלה עם החובל, מקומו של הצער, מרכזיותו של הנזק הממשי וגישתו העקרונית בנוגע לכימות הכספי של החבלה והשלכותיה.

שלישית, ראינו עוד, כי הפרק בדרכו המרומזת, שוזר לתוך הדיון על החובל נושאים נוספים, שלכאורה אינם ממין העניין. העיסוק המרובה במקומו של בית הדין, ביחסו לדין השמימי, בשאלות של פשט ודרש ובנושאים נוספים דוגמת 'אנשי הקצה', המשפחה והגדרת האנושיות, אינם מתבקשים מאליהם, וכשמרחיקים את המבט מסוגיה זו או אחרת אל כלל הפרק – הרי שבהחלט ניתן לראות תמונה מגובשת שלו, שמכילה יותר מסך חלקיה השונים.

הצענו כי הפרק הוא 'הפרק של האנושיות'. בכך ניסינו לאחוז בפרק כמכלול, ולשמוע את הרמוניית הקולות הבודדים שאיתרנו במקומות שונים בתוכו. ראיית הפרק ככזה, מעצימה את חוויית הלימוד בו, והופכת את העיון בסוגיות המשפטיות לכאורה, לחיפוש אחרי משמעות והגדרה עמוקה לאנושיות באשר היא, וכהצעתנו, אף מציגה קווי מתאר לאנושיות זו.

ראינו את הפרק כתופס את מציאותו של האדם כחלקית ויחסית, רעועה וגמישה, אפשרית ומצטערת, אחראית (מחד), אך עלולה להיכשל במעשיה. הרחמים היו גם הם חלק מנימת האנושיות, ועם ההדגשה על המקומות החלשים שבחברה, מתקבלת תמונה לפיה הגמרא ראתה בפרק החובל מנסרה דרכה ניתן לאפיין את האדם בשבריריותו, מבעד לגופו דווקא, אך על יסודות אלו ניסתה לבנות את הדין ואת המחילה, כמעשים אנושיים שמכוננים את החברה בהעדר התגלות או סמכות.

שלל התובנות והמסקנות הללו הוסקו דווקא מתוך ראיית הפרק כיצירה שלימה, ולא נבעו מניתוח הסוגיות זו אחר זו, כסוגיות בדידות.

כך למשל, הסמיכות שבין סוגיית הפתיחה לסוגיה השניה, והזיקות הספרותיות שביניהן לימדה אותנו כבר בפתחית הפרק על הפער שבין הדין השמימי והדין הארצי, והעניקה מקום למרחב האנושי של הסוגיה השניה (חסר, מוטרד מזלזול ובעל רגישות המשפחתית) נוכח המרחב שמוצג בסוגיית הפתיחה, ובו התביעה 'למשפט אחד', ולדין התורה.

דוגמה נוספת להשלכה של עריכה על המשמעות ניתן לראות בזיקה שמצאנו בין סוגיית חבלה בבת וסוגיית העבד הכנעני. הזיקה הספרותית אפשרה את ההתבוננות על שתי הסוגיות כחולקות את ההדגשה על מקומה של המשפחה וחשיבות היחסים המשפחתיים, בין ילדים והוריהם. עוד הצגנו מבט שדרכו ניתן לראות את העריכה בפרק בכריכת סוגיית בושת סומא לסוגיית עבד כנעני, וזאת דרך עמדת רבי יהודה. כריכה זו פתחה עבורנו צוהר לראיית עמדת רבי יהודה בשתי הסוגיות כנובעת מתוך עמדה בסיסית נוכח מקומו של הסומא, וממילא, לראיית עמדת הפרק ביחס להגדרת האדם ולמה שכינינו 'דמויות הקצה'.

מבנה הפרק גם הוא הקרין לא מעט על התבוננות הערכיות שמצאנו בו. כך בנוגע לסוגיית החיתום וזיקתה לסוגיית הפתיחה – במקומה של המציאות כמעצבת את ההלכה (בדומה להשלכה שזיהינו כנובעת מזיקת סוגיית הפתיחה והסוגיה השניה), ויותר מכך בסוגיה שקרובה להיות סוגיית חיתום, ויחס הדוק לה אל סוגיית הפתיחה – סוגיית 'מחילה ואמרי אינשי', הבוחנת את תשלום הכסף ומציבה למולו את ההיבטים האחרים, שלא ניתנים לתשלום או פיצוי בכסף. עוד מצאנו בסוגיה זו (שוב) את הדגשת הדיבור האנושי אל מול חיפוש המקור בתורה האלוקית, ובכך 'תמונת ראי' לסוגיית הפתיחה כאמור לעיל.

אם נסכם את יחסי העריכה והמשמעות – הרי שהצבענו על שני שלבים בניתוח הפרק, ובעקבותיהם שתי תרומות של ההתחקות אחרי עריכת הפרק לעמידה על משמעותו. בראש ובראשונה, זיהינו עקבות לעריכה ולזיקה בין סוגיות הפרק. זיהוי ראשוני זה, עוד טרם נתפנה לקומה השניה שניתן לבנות מעליו, כבר בו יש בכדי להזמין עיון בפרק 'החובל' כמכלול, וכיצירה שמספרת יותר מאשר פרטי חלקיה וסוגיותיה.

שנית, וכאן מדובר בתרומה גדולה יותר, ניתן לזהות לעיתים בקווי העריכה של הפרק ובמקומן של הסוגיות, הזיקות ביניהן, המבנה המוצע ועוד, ביטוי נקודתי למסר והמשמעות שמשוקעים בפרק.

מכאן נוכל, בזהירות, להציע מתווה למחקרים עתידיים בפרקים נוספים. דומה שההתחקות אחרי היבטים ערכיים בכלל, ובפרט כאלו המובעים באמצעות עריכת סוגיות הבבלי, תרוויח הרבה אם תיפתח להתבוננות רחבה על פרקי התלמוד ועל הזיקות הרעיוניות שבין סוגיות שונות ועל הפרק כיצירה ערוכה.

כשם שבעבודתנו זיהוי הזיקות בין סוגיות שונות בפרק הביא להבהרת עמדתו בנושאים שונים, או ראיית מבנה הפרק (שנחשף אחרי ניתוח והשוואה של הסוגיות כולן) לימדה על חלק ממגמותיו, כך נראה שגם בפרקים אחרים בתלמוד הבבלי עשויה בהחלט להיות חשיבות לניתוח דומה.

בדברי המבוא הערנו בדבר השוני המתבקש בין עריכת פרקי משנה לעריכת פרקי הגמרא,⁹²³ ואכן ניכר כי הלכידות המאפיינת פרקי משנה, המבנים הספרותיים המהודקים והמושלמים לעיתים, ואף היכולת לעמוד על המשמעות הבוקעת ישירות מהמבנה או הזיקות הספרותיות – אלו לא נמצאו תמיד בבהירות כזו בניתוח הפרק.

⁹²³ ראו בהעי' 38.

כאמור, ניתוח הפרק לימדנו שקיימות עקבות לעריכה ספרותית, שקיימות תובנות ערכיות הבוקעות מהפרק כמכלול, שלעיתים עקבות העריכה מזמינות את התובנות הערכיות, אך שלא תמיד שני ההיגדים הראשונים נשענים זה על זה. הזיקות הספרותיות בין הסוגיות מלמדות על כך שלפנינו יצירה אחת, ושהתפיסה כי התלמוד הבבלי מורכב מסוגיות בדידות שכל אחת תחומה בתוך עצמה או סביב משנת הייחוס שלה, ניתנת להפרכה. אך נראה שאת התובנות אודות היבטים ערכיים ומשמעותיים יש לחפש לא רק בזיקות אלו עצמן, אלא תוך הקשבה למה שמובע בכל סוגיה וסוגיה, וצירוף הקולות של הפרק לכלל מקהלה מרובת דוברים. נראה אם כן, שהמחקר המתחקה אחרי עריכה ומשמעות בסוגיות הגמרא יצא נשכר אם לצד אימוץ של כלים ספרותיים בניתוח הפרק, לא ינסה להישען רק על אלו בבואו למצות את ההיבטים הערכיים הגלומים בעריכת הפרק, אלא יראה בהם חלון אחד (מרכזי, אך לא יחיד) לראיית עולמו של הפרק.

אני תקווה כי מחקרים עתידיים בפרקים נוספים יתמכו בתיאוריה שדומה שהוכחה ביחס לפרק החובל, ויתירה מכך, שכלי המחקר עצמם, המושגים והשפה ישתכללו ויתגמשו, ויאפשרו קריאות חדשות ומרעננות בפרקי הגמרא.

6. ביבליוגרפיה

ההפניות לכתבי היד של המשנה והגמרא נעשו לאור המופיע ב'מאגר עדי הנוסח' של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן, בכתובת <http://www.lieberman-institute.com>
בחלק מהמקרים נעזרתי בסינופסיס שבאתר איגוד התלמוד בכתובת <http://www.talmudha-igud.org.il>

סימון כתבי היד :
המבורג : כתב יד המבורג 165
מינכן : כתב יד מינכן 95
ותיקן : כתב יד ותיקן 116
אסקוריאל : כתב יד אסקוריאל G-I-3
פירנצה : כתב יד פירנצה II-I-7

המקורות התורניים צוטטו במקומות בהם היה הדבר אפשרי מתוך פרוייקט השו"ת, גרסא 18.

מדרשי הלכה

מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת האראוויטץ-רבין (מהדורה שניה), ירושלים, תשנ"ח.
מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים תשט"ו.
ספרא, דפוס ונציה, מהדורת 'ספרים', ברלין, תרפ"ה.
ספרי, דברים, מהדורת פינקלשטיין, מהדורה שלישית, ניו יורק וירושלים תשנ"ג.
מדרש תנאים על ספר דברים, מהדורת הרד"צ האפפמאן, ישראל, ללא שנת הוצאה.

ספרות תורנית נוספת:

אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם, כרך י"ב: בבא קמא, ערוך ע"י ב. מ. לוי, ירושלים, תשמ"ד.
הרב יוסף צבי דינר, **חידושי הריצ"ד: הגהות, פירושים, ביאורים על הבבלי והירושלמי, חלק ג-זניקין**, ירושלים, תש"ס.
פירוש רבינו יהונתן הכהן מלוניל: על המשנה והרי"ף מסכת בבא קמא מהדורת ש.י. פרידמן, ירושלים וניו יורק, תשכ"ט.
הרב מ"מ כשר, **תורה שלמה יז**, ניו-יארק תשט"ז.
הרב אריה ליב יעלין, **יפה עיניים**, על התלמוד הבבלי, מהדורת וילנא.
הרב ברוך דב ליבוביץ, **ספר ברכת שמואל חלק א: על מס' יבמות, קידושין, וב"ק**. ווילנא, תרצ"ט.
הרב משה מרגליות, **פני משה**, על התלמוד הירושלמי, מהדורת וילנא.
הרב משה פינקלשטיין, **דברות משה על מסכת בבא קמא**, ניו יורק, תשי"ג.
הרב יוסף ראזין, **צפנת פענח לבבא-קמא**, מהד' כשר, ירושלים תשל"ב.

ספרות מחקר

ד' אברמס, "זוהר, ספר ו"ספר הזוהר": לתולדות ההנחות והציפיות של המקובלים והחוקרים", **קבלה** 12, תשס"ד, עמ' 201-232.
ג' אגמבן, **מה שנתר מאושוויץ** (תרגום: מ' קציר), תל אביב, 2007.
מ' אדלמן, "בושות למשפחה", **דף קשר** 1237, הר עציון, תשע"א.
ד' אוונס, **מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית** (תרגום: ד' אילון), תל אביב, 2005.
ע' אופיר, **לשון לרע, פרקים באונטולוגיה של המוסר**, פתח תקוה, תשס"א.
ע' אופיר, "נוק, סבל וגבולות השיח המוסרי: בעקבות ליוטר", **עיון מ"ה**, (ע' צמח, עורך) תשנ"ו, עמ' 149-190.
ש' אטינגר, **ראיות במשפט העברי**, ירושלים, 2011.
ש' אטלס, **נתיבים במשפט העברי**, ניו-יורק, תשל"ח.
ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, תל אביב, 1975.
ח' אלבק, **סדר זניקין, מפורש פירוש חדש, עם מבואות, הוספות והשלמות**, ירושלים-תל אביב תשי"ט.
ג' אלון, **תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד ב**, תל-אביב, תשט"ז.
א' אלט, **מקורות החוק הישראלי**, ירושלים, תשכ"ו.
ל' אליאס בר-לבב, **המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: בין יצירה ערוכה לעריכה יצירתית**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס"ז.
י' אליאש, **הרופא בהלכה**, סיני עה, תשל"ד, עמ' רנט-רעו.

י' אנגלנדר וא' קמיר, "בשר בושה סרוחה רימה": הגוף והבושה בעולמם של חז"ל", **מדעי היהדות** 49, ירושלים, תשע"ג, (א' גרנוולד, י' דויטש, ג' חזן-רוקס עורכים), עמ' 57-101.

א' אנצ'לוביץ, "מעמד החרש במציאות זמננו", בתוך **תחומין** כא, תשס"א, 141-152.

ד' אפרתי וי' ישראלי, **הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן**, תל אביב, תשס"ז.

י' אפשטיין, **חבל נחלתו**, כרך ב', עצמונה, תשס"ב.

א' אקו, **פרשנות ופרשנות יתר** (תרגום: י' פרקש), תל אביב, 2007.

ז' באומן, "השומר אחי אנוכי? מדינת רווחה תחת מתקפה", (תרגום: י' טימקין), **הצופה**, כ"ג בתשרי תשס"ה.

נ' בארי, **סדר "תעניות" כיצד?: מסכת תעניות בירושלמי - דרכי עיצוב המסורות ועריכתן**, רמת גן תשס"ט.

ר' בארת, **הנאת הטקסט; וריאציות על הכתב** (תרגום: א' להב), ת"א, 2004.

ר' בארת, **מות המחבר**, (תרגום: ד' משעני), תל אביב, 2005.

ד' בויראן, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, (תרגום: ע' אופיר), תל אביב, הדפסה שלישית, 2002.

ח"י בורנשטיין, "משפט הסמיכה וקורותיה", **התקופה** ד, תרע"ט, עמ' 394-426.

י' בזק, "מעשי ונדלזים ואיסור בל תשחית", **תחומין** א, תשמ, עמ' 329-339.

י' בזק, **הענישה הפלילית**, תל אביב, תשמ"א.

הרב ד' ביגמן, "אדם מועד לעולם", **מעגלים** ב', ע' עסיס וא' בר אשר (עורכים), תשנ"ט, עמ' 17-24.

מ' בן-ישר, "על עין תחת עין", **מגדים** כו, אלון שבות, תשנ"ו, עמ' 135-138.

מ' בן נפתלי, "פתח דבר: סוציאליזציה היא כיוון בלתי נמנע", **תיאוריה וביקורת**, 32, יהודה שנהב עורך, תל אביב, 2008, עמ' 5-14.

ח' בן פזי, **פרשנות כמעשה מוסרי**, תל אביב, תשע"ב.

מ' בנוביץ, "שני ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא בבלי", **סדרא** י', 1994, עמ' 5-38.

י' בנוימן, **לסלוח ולא לשכוח, האתיקה של הסליחה**, ירושלים, תשס"ט.

מ' בר, **ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד**, תל אביב, תש"ל.

י' ברודי, "הצגה גראפית של מבני סוגיות תלמודיות", **הגיון, מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל**, מ' קופל וע' מרצבך, עורכים, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 9-24.

י' ברודי, "כתובת אישה מדברי תורה ומדברי סופרים", **נטיעות לדוד: ספר היובל לדוד הלבני**, עמ' לז-נג. י' אלמן ואחרים עורכים, ירושלים, תשס"ה.

י' ברויאר, "גדול מרב רבי, גדול מרבי רבן, גדול מרבן שמו", **תרביץ** סו, תשנ"ז, עמ' 41-59.

מ' ברויאר, "עין תחת עין", **מגדים** כד, תשנ"ה, עמ' 21-25.

נ' בריל, "תולדות ייסודו של התלמוד הבבלי כיצירה ספרותית", (תרגום: ז' ברויאר), **נטועים יא-** יב, אלון שבות, תשס"ד, עמ' 177-238.

י' ברנד, "משפט המלך שבדרשת הר"ן: הגות, הלכה ופולמוס", **ציון** עה, ד, תש"ע, עמ' 393-425.

י' ברנדס, "המשוכה הראשונה", **על דרך האבות** (בעריכת אמנון בזק), אלון שבות, תשס"א, עמ' 33-47.

י' ברנדס, **אגדה למעשה**, ירושלים, תשס"ה.

י' ברנדס, "יבמות, עריות וקרובות: פתיחתא למסכת יבמות", **אקדמות** יז, ירושלים, תשס"ו, עמ' 171-201.

י' ברנדס, **ראשיתם של כללי הפסיקה, משמעותם, הוצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספרותם, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה**, ירושלים, תשס"ב.

י' ברנדס, **מדע תורתך**, תשס"ז.

א' ברק, "הערכת הפיצויים בנוזקי גוף: דין הנזיקין המצוי והרצוי", **עיוני משפט** ט, 1983, עמ' 243-276.

א' ברתור, **לקרוא חוק כסיפור - עיון בחוקים הקוזאיסטים של התורה**, תל אביב, 2005.

ע' גבריהו, **דיני החבלות בתורת התנאים**, עבודה לשם מילוי חלקי של הדרישות לתואר מוסמך אוניברסיטה, ירושלים, תשע"ג.

נ' גוטל, "יחושך שבטו שונא בנו?" הכאת ילדים - בין 'הלכה' ל'הלכה למעשה': לדרכה של מדיניות חינוכית-הלכתית", **בשדה חמ"ד** 3-4, תש"ס, עמ' 119-139.

א' גולדברג, **הפירוש: פרק תשיעי, פירוש מבני ואנליטי לתוספתא: מסכת בבא קמא**, ירושלים תשס"א.

ע' גולדברג, "טיפול בבית המדרש", **דעות** 6, ירושלים, תשנ"ט.

א' גולדוין, "דת ומוסר בהגותו היהודית של עמנואל לוינס", **דעת** 70 (עורך מ' חלמיש), רמת גן, תשע"א, עמ' 158-133.

ב' גזונדהייט, "הראייה קוק על רשות לרופא לרפאות", **נטועים** י, תשס"ג, עמ' 79-96.

י"ד גילת, **משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה**, תל-אביב, תשכ"ח.

י"ד גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת גן, תשנ"ב.

י"צ גילת, "כלום זכויותיו הממוניות של האב בבניו ובבנותיו לפי ההלכה נובעת מן האפוטרופוסות שלו עליהם?", **מחקרי משפט** יב, תשנ"ה, עמ' 119-164.

י"צ גילת, "זכויותיו הממוניות של האב בבתו הקטנה והנערה – סיבותיהן והשלכותיהן", **שנתון המשפט העברי** כ, תשנ"ה-תשנ"ז, עמ' 49-101.

י"צ גילת, "מגמתם של היחסים שבין הורים וילדים בדיני התורה וטמיעתם במשפט הנוהג בישראל", **מאזני משפט** א תש"ס, עמ' 297-392.

הרב י' גינזבורג ופרופ' י' ברנבר, **מה רבו מעשיך, ה'! המדע והטכנולוגיה במשנתו של הרבי מליובאוויטש ר' מנחם מנדל שניאורסון**, מהדורה שניה מתוקנת ומורחבת, ירושלים, תש"ס.

א"צ גינצברג (אחד העם), **כל כתבי אחד העם**, תל-אביב וירושלים תשי"ז.

י' גנק, "שור המזיק כישות משפטית", **גלת** ז', עתניאל, תשנ"ט, עמ' 44-54.

ב' גרוס, "פינומנולוגיה של הבושה", **ספר היובל מנחה ליהודה**, ירושלים תשמ"ט.

ד' גריינמן, "התגבשות הכתובה בתקופת התנאים: תשלום מראש או הבטחה לעתיד", **להיות אשה יהודיה** 2, ירושלים 2003, עמ' 180-213.

מ' גרינברג, "הנחות יסוד של החוק הפלילי המקראי", **תורה נדרשת**, תל-אביב, תשמ"ד, עמ' 37-13.

א' גרינוולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", **מלאת** ב', תשמ"ד.

א' גרינשטיין, "עין תחת עין, שן תחת שן?: פשט, דרש ושאלת ההקשר", **רסלינג** 5, 1998, עמ' 31-34.

י' דינר, "עביד איניש דינא לנפשיה", **דיני ישראל** ד, תל אביב, תשלי"ג, עמ' 91-107.

ז' דרידה, **תוקף החוק- היסוד המיסטי של הסמכות**, (תרגום ה' קרס), תל אביב, 2006.

ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד מסכת בבא קמא**, ירושלים תשנ"ג.

ד' הלבני, **מבואות למקורות ומסורות**, ירושלים, תשס"ט.

מ' הברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, ירושלים, תשנ"ז.

מ' הברטל, "דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה", א' שגיא וצ' זהר (עורכים), **מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן**, כרך א', תל אביב, תשס"א, עמ' 13-35.

מ' הברטל, "על סף הסליחה: על חוק וסיפור בתלמוד", **על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי**, ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנק, י' שטרן עורכים, תשע"ב, עמ' 105-121.

מ"ד הר, **ההיסטוריה של ארץ ישראל, כרך חמישי, תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי**, ירושלים 1985.

צ' הרשקוביץ, "מדה כנגד מדה - עיון בסוגיות מכה אדם ונוקב שם ה' ", **מעליות** כג, תשס"ב, עמ' 103-123.

א"י השל, **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות**, ספר ראשון, לונדון וניו יורק, תשכ"ב.

א' ווייס, **היצירה של הסבוראים**, ירושלים, תשי"ג.

א' ווייס, **לחקר התלמוד**, ניו יורק, תשט"ו.

ש' וולד, **פרק אלו עוברין: בבלי פסחים פרק שלישי**, ניו-יורק וירושלים, תש"ס.

מ' ויגודה, "עין תחת עין – ממון? בין פילוסופיה למשפט", **גליון פרשת השבוע של משרד המשפטים** 109, פרשת משפטים, תשס"ג.

ש' ויזנטל, **החמנית – על אפשרויות המחילה וגבולותיה**, (תרגום: ש' ינאי), אשדות יעקב, 2009.

ל' ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, (תרגום: ע' אולמן מרגלית), ירושלים, תשנ"ה.

א' וינברגר, "שמירת החיים והבריאות בהלכה", **בצומת התורה והמדינה** ג, י' שביב עורך, אלון שבות, עמ' 372-352.

ש"י ויינגרט, "דיני נזיקין", **מגדים** 49, אלון שבות, תשס"ט, עמ' 23-37.

מ' וייס, **המקרא כדמותו**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ז.

א' ולפיש, **תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך**, ירושלים, 1994.

א' ולפיש, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעותיותיהם", **נטועים** א, אלון שבות, תשנ"ד, עמ' 33-60.

א' ולפיש, "תקבולת במשנה", **נטועים** ג, אלון שבות, תשנ"ו, עמ' 59-86.

א' ולפיש, "חטאת העדה ואחריות היחיד - עיון בדרכי העריכה של משנת הוריות פרק א", **נטועים** ו, אלון שבות, תש"ס, עמ' 9-36.

א' ולפיש, **שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה**, ירושלים, תשס"א.

א' ולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", **JSIS**, 2008, עמ' 7-47.

א' ולפיש, "חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין - מאין ולאן?", **נטועים** טו, אלון שבות, תשס"ח, עמ' 43-77.

א' ולפיש, "לך" ו"לכס": היחס בין מצוות סוכה ולולב בתלמוד הבבלי", **ובחג הסוכות**, אלון שבות תשע"א, עמ' 129-155.

א' וסטרייך, **התפתחות ומגמות פרשניות בדיני הנזיקין התלמודיים לאור מקרי פטור חריגים**, רמת גן, תשס"ז.

ז' ורהפטיג, שומת הנזק כיצד?, **מגל ג**, תש"ם.

ני זהר, "אמר רבי עקיבא": עיון לדוגמה במשמעות שילובו של קובץ "זר" בעריכת המשנה", **תרביץ** ע, ג-ד, ירושלים, תשס"א, 353-366.

ני זהר, **בסוד היצירה של ספרות חז"ל**, ירושלים, תשס"ז.

ני זהר, "מקרא, משנה ומחשבה: עריכה ומשמעות בראש מסכת נזיקין", **על פי הבאר**, **מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בלידשטיין**, באר שבע, תשס"ח, עמ' 195-208.

ני זהר, "שור וקונהו, השתקפות 'צלם אלהים' בדיני נזיקין במשנת התנאים", **מנחת ספיר**, אסופת מאמרים בעריכת י' רוזנסון וי' שפנייר, אלקנה - רחובות, תשע"ג, עמ' 65-79.

הרב ש"י זיון, **לאור ההלכה**, תל-אביב, תש"י.

י' זולדן, שביתת רעב, **תחומין** טז, תשנ"ו, עמ' 273-290.

י' זוסמן, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך", ד' אסף (עורך), **אפרים אלימלך אורבך ביו-ביבליוגרפיה מחקרית**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 7-116.

ע' זימרון, "גדרי הקהילה כבוחן לפסולי העדות והעדים כמייצגי ההלכה הנורמטיבית", **מרחבים** 1, ש' וינברגר, עורך, ירושלים תשע"ב, עמ' 23-41.

ח' חלמיש, **אנשי הגשם**, ירושלים, תשע"ב.

ח"ש חפץ, "מקומן של ראיות נסיבתיות במשפט העברי", **משפטים**, א', חוברת ו', ש' שרשבסקי, (עורך), ירושלים תשכ"ח, עמ' 67-85.

ח"ש חפץ, "מקומה של עדות במשפט העברי", **דיני ישראל** ט, א' קירשנבאום (עורך ראשי), תל אביב, תשל"ח-תש"מ, עמ' נא - פ"ג.

ני יורן, "כסף", **מפתח** 4, תל אביב 2011, עמ' 31-67.

ז' יעבץ, **תולדות ישראל, חלק שלישי מראשית ימי מנשה עד ימי שלטון אלכסנדר מוקדון**, תל אביב, תרצ"ד.

י' יעקבס, **מידה כנגד מידה בסיפור המקראי**, אלון שבות, תשס"ו.

ר' ירון, "דין החובל בחברו במשפטי המזרח הקדום", **פרקים: ספר השנה של מכון שוקן ב**, תשל"ד, עמ' 219-234.

ח' כהן, "על ערכאות של גויים ועל ערכים של יהודים", **משפט וממשל ד**, תשנ"ז, עמ' 299-309.

מ' כהנא, "גילוי דעת ואונס בגיטין - לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות", **תרביץ** ס"ב, ב', ז' הרוי ואחרים, עורכים, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 225-263.

מ' כהנא, **המכילות לפרשת עמלק**, ירושלים, תשנ"ט.

א' כ"ץ, "בעלות הבעל בנכסי מלוג לאור תקנת אושא", **חמדת הארץ** ב, תשס"ב, עמ' 248-269.

מ' כ"ץ, **תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון: נוסח, פירוש ותופעות עריכה**, רמת גן, תשס"ד.

א' כרמי, **בריאות ומשפט**, ליאון-שריגים, 2003.

ז' לוי, "על ההרמנויטיקה הפילוסופית של פול ריקר", **עיון** ל"ג, תשמ"ד.

הרב י' לוי, "הכאת ילדים (תגובה)", **תחומין** יז, תשנ"ז, עמ' 157-159.

ח"י לוי, "פירוש המשנה במכילות דרשב"י ותורת האמוראים", **בר אילן** ט"ז, תשל"ט, עמ' 59-69.

ע' לוינס, **אתיקה והאינסופי**, (תרגום: א' מאיר), ירושלים, תשנ"ה.

ע' לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, (תרגום: ד' אפשטיין), ירושלים ותל אביב, תשס"א.

ע' לוינס, **אל עבר האחר**, (תרגום: א' גולדוין), מחברות שדמות 10, 2002.

ע' לוינס, **חירות קשה: מסות על היהדות** (תרגום: ע' בסוק), תל-אביב 2007.

י' לורברבוים, **צלם אלוהים הלכה ואגדה**, ירושלים, תשס"ד.

ני ליבווביץ, **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ירושלים, תשמ"ג.

ש' ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים, תשכ"ג.

ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, חלק ח' - נזיקין, ניו יורק, תשמ"ח.

ש' ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, סדר זרעים חלק א', ירושלים, תשנ"ג.

א' ליפשיץ, "מורדת": משבר וברית", **שני המאורות; השויון במשפחה ממבט יהודי חדש**, עורך: ז' מאור, אפרת, תשס"ז, עמ' 207-241.

א' ליפשיץ, "לזה דחית בקנה לנו מה אתה משיב", **קונטרס** לא, אפרת, תשע"ב, עמ' 29-43.

ב' ליפשיץ, **קם ליה בדרכה מיניה, אין אדם מת ומשלם**, ירושלים, 1979.

ב' ליפשיץ, **עובד וקבלן בין קניין לבין התחייבות**, ירושלים, תשנ"ד.

ז' מאור, "פרו ורבו: בין טבעיות לצלם אלוקים", **ויקרא את שמם אדם**, אפרת, תשס"ה, עמ' 34-71.

ג"ס מיל, **על החירות**, מהדורה שניה, ירושלים, תשכ"ו.

א' מאיר, "הקריאה הפולמוסית האידאולוגית והקריאה החלופית לה", **הגות בחינוך היהודי**, ב', ירושלים תש"ס, עמ' 19-34.

א' מילר, "אבדן כושר השתכרות כמבחן להערכת נזקי גוף", **הפרקליט** לב, א' פולונסקי, עורך, תשל"ח, עמ' 251-261.

י"ק מיקלישנסקי, "למשמעותו של 'עין תחת עין'", **ערכים והערכות** א, ירושלים-תל-אביב, תשל"ו, עמ' 28-39.

י"ק מיקלישנסקי, "פרק במשפט הפלילי העברי (הכלל של 'קים לה בדרבה מיניה')", **בר-אילן** ו, תשכ"ח, עמ' 127-155.

א' מלכיאל, **מסע אל הסוד**, תל אביב, 2007.

נ' מנוסי, "מעפר קומי", (ז' מאור, עורך), **שני המאורות**, אפרתה, תשס"ז, עמ' 87-135.

ח"ד מנטל, "זמנן של תקנות אושא", **תרביץ** לד, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 281-283.

ש' נאה, **לשון התנאים שבספרא ע"פ כ"י וטיקאן 66**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשמ"ט.

י' נגן, **חג הסוכות במחשבת חז"ל, ניתוח של מוטיבים בהלכות חג הסוכות בספרות התלמודית**, ירושלים, תשס"ד.

ד' ניסני, "עין תחת עין – ממש או ממון? על מעמדו של הנפגע בתהליך הפלילי", **גליון פרשת השבוע של משרד המשפטים** 347, פרשת אמור (תשס"ט).

א' ניצן, **אומד לנזיקין ופטור אונס בחובל**, תשע"א, בכתובות אינטרנטית: http://www.etzion.org.il/vbm/update_views.php?num=8273&file=/vbm/archive/16-beshiv/beshiv259.doc

ו' נעם, **מגילת תענית**, ירושלים תשס"ד.

ד' סבתו, "חצי נזק דין בבעלים או דין בשור", **מעליות כ"ו**, מעלה אדומים, תשס"ו, עמ' 50-61.

ד' סבתו, "הלכה ואגדה במשנה – תפקידן של החתימות האגדיות במשנה", בתוך **נטועים י"ח**, א' ולפיש (ואחרים), עורך, אלון שבות תשע"ג, עמ' 39-68.

מ' סויסה, **סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומתן למסכת**, רמת גן, 2007.

א' סטולמן, **מהדורה ופירוש על דרך המחקר לפרק המוצא תפילין מתוך התלמוד הבבלי (עירובין, פרק עשירי)**, רמת גן, תשס"ו.

ד' סטטמן, "כמה הערות על מחילה במסורת היהודית", בתוך **על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי**, ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנק, י' שטרן עורכים, ירושלים, תשע"ב, עמ' 123-156.

א' סייג, **המסע אל המחילה והסליחה**, רמת גן, תשס"ח.

י' סילמן, "הרלוונטיות של חוקים לגבי בעלי חיים – עיון פנומנולוגי בהלכה", **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוקדשים לכבוד הרב פרופ' עמנואל רקמן**, עורך מ' בר, רמת גן, תשנ"ד, עמ' 243-260.

י' סילמן, "הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש שוטה וקטן", **דיני ישראל** יח, תל אביב, תשנ"ה-תשנ"ו, עמ' כג-נא.

ד' סינקלר, "מעמדה של הרפואה וטיפול רפואי נגד רצונו של החולה", **שנתון המשפט העברי**, י"ח-י"ט, א' שוחטמן ושי' שילה עורכים, ירושלים, תשנ"ב-תשנ"ד, עמ' 265-294.

י' סינקלר, "הכסף לא יענה את הכל", **על הכלכלה ועל המחיה**, ירושלים, תשס"ט, עמ' 187-206.

א' סלע, **תשלומי הנזק של החובל בחברו במשפט העברי: בין דיני עונשין לדיני ממונות, חיבור לקבלת התואר דוקטור**, רמת-גן תשס"ח.

א' סמט, **עיונים בפרשות השבוע: בראשית-שמות**, ירושלים התשס"ב.

א' סמט, **פרקי אליהו**, ירושלים, תשס"ג.

נ' סמט, **כבוד הבריות: עיון רב-תחומי בסוגיה תלמודית**, באר שבע, תש"ע.

שי' ספראי, "מובנו של המונח 'דרך-ארץ'", **תרביץ** ס, ב, ירושלים, תשנ"א, עמ' 147-162.

שי' ספראי, **בימי הבית ובימי המשנה**, ירושלים, תשנ"ד.

ז"פ סרטור, **המבט**, (תרגום: א' להב), תל אביב, 2007.

ב' עובדיה, "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים": תופעות ספרותיות בקובץ אגדה תלמודי (תענית דפים ה-ו)", **נטועים** טז, אלו שבות, תש"ע, עמ' 79-93.

נ' עמינת, "מומחים במסורת ההלכה", **דיני ישראל** ח, ז' פלק וא' קירשנבאום עורכים, תל אביב, תשל"ז, עמ' קמא-קס"ט.

א' עמית, **מהדורה ופירוש מקיף לפרק 'מקום שנהגו' - בבלי פסחים פרק רביעי**, רמת-גן, תש"ס.

מ' פוקו, **תולדות השגעון בעידן התבונה** (תרגום: א' אמיר), ירושלים, 1992.

א' פורסטנברג, **שפות השיח התלמודי: עיון פילוסופי בדרכי ההתהוות של ההלכה האמוראית**, תל אביב, תשס"ח.

ב' פורת, "הסבר מדעי במשפט העברי מהו? הרהורים בעקבות מאמרו של אבישלום וסטרייך", **שנתון המשפט העברי** כו, ירושלים, תשע"א.

י' פיינטוך, "המסגרת הספרותית לבבלי פסחים פרקים א'-ג'", **נטועים יד**, אלון שבות, תשס"ז, עמ' 57-69.

י' פיינטוך, **מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי)**, רמת גן, תשס"ט.

מ' פיש, "האוקימתא האמוראית והפילוסופיה של ההלכה", **עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**, א' רוזנק וא' רביצקי עורכים, תשס"ח, עמ' 311-343.

י' פלישמון, **הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפט המקרא**, ירושלים, תשנ"ט.

ג' פרג, **סברות רב יוסף - כשעיוור חולק עם רואים**, עבודה לתואר שני, רמת גן, תשנ"ט.

י' פרויס, **הרפואה במקרא ובתלמוד**, (תרגום: א' וירצבורגר), ירושלים תשע"ג.

מ' פרי, "הדינמיקה של הטקסט הספרותי: איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו", **הספרות** 28, תשל"ט.

ח' פרידמן, הלכות אבלות ומשמעותן על פי הבבלי מועד קטן ומקבילותיו, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשס"ח.

ש"י פרידמן, "הוספות וקטעי סברא בפרק החובל", **תרביץ** מ, ירושלים, תשל"א, עמ' 418-443.

ש"י פרידמן, "מבנה סוגיות הבבלי", **דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**, כרך ג, עורך: אביגדור שנאן, ירושלים, תשל"ז, עמ' 389-402.

ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", **מחקרים ומקורות** א, ירושלים, תשל"ח, עמ' 275-441.

ש"י פרידמן, "לאילן היוחסין של נוסחי ב"מ: פרק בחקר נוסח הבבלי", **מחקרים בספרות התלמודית**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 96-104.

ש"י פרידמן: "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", **ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן**, תשנ"ג, עמ' 119-164.

ש"י פרידמן, כתבי היד של התלמוד הבבלי- טיפולוגיה של הכתיב, מ' בר אשר ואחרים (עורכים), **מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לש' מורג**, ירושלים תשנ"ו.

ש"י פרידמן, **פרק השוכר את האומנין**, ניו-יורק וירושלים, תשנ"ז.

ש"י פרידמן, "דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית – פרק בחקר האגדה התלמודית", **היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל**, (בעריכת: י' לוינסון ואחרים), ירושלים, תשס"ז, עמ' 83-130.

ש"י פרידמן, **תוספתא עתיקתא**, רמת גן, תשס"ג.

י' פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל אביב, 1981.

י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, תל אביב, 1991.

י' פרנקל, **מדרש ואגדה, כרך ב'**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, תשנ"ז.

א' צור, **אור ישראל: סוגיות במסכת עירובין**, לוד, תש"ס.

ר' קאבר, **נומוס ונראטיב**, (תרגום: א' שטיר), ירושלים, תשע"ב.

מ"ד קאסטו, **פירוש על ספר שמות**, ירושלים, תשכ"ה.

ה' קוהוט, **כיצד מרפאת האנליזה**, (תרגום: א' אירן), תל אביב, תשס"ה.

י' קוטשר, **מחקרים בעברית ובארמית**, ירושלים, תשל"ז.

ד' קינן, **היחס שבין העדים והדיינים במשפט העברי**, רמת גן, תשס"א.

א' קמיר, **שאלה של כבוד – ישראליות וכבוד האדם**, ירושלים, 2005.

ר' קנאי, "הסכמת הנפגע במשפט הפלילי", **משפטים** כ"ט, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 389-443.

ד' קציר, **פיצויים בשל נזק גוף**, מהדורה שלישית, תשנ"ג.

י' קרצמר רזיאל, "מבנה מסכת שבת: הררים התלויים בשערה", **משלב** מא, עין צורים, תשס"ח, עמ' 5-33.

מ' ראבילו, "על שלטון האב במשפט הרומי ובמשפט העברי", **דיני ישראל** ה, ז' פלק וא' קירשנבאום עורכים, תל אביב, תשל"ד, עמ' 85-153.

ע' רדזינר, **יסודות דיני קנסות במשפט התלמודי**, רמת גן, תשס"א.

י' רובינשטיין, "ר' פלוני לטעמיה דאמר", **סידרא** י, רמת גן, תשנ"ד, עמ' 111-169.

מ' רוברטס, **פיתוח אומנות הגישור**, (תרגום: צ' שופטי), קרית ביאליק, תשע"ב.

י' רוזן-צבי, "ברכות כמיפוי: מבנה ותוכן במשנה ברכות פרק ט", **Hebrew Union College Annual 78**, 2007, עמ' כה-מו.

י' רוזן צבי, **הטקס שלא היה**, ירושלים, תשס"ח.

הרב ש"ג רוזנברג, **אהבוך עד מוות**, אפרת, תשס"ד.

הרב ש"ג רוזנברג, **בתורתו יהגה**, אפרת, תשס"ט.

א"ש רוזנטל, "המורה", **PAAJR** 31, 1963.

י' רוזנסון, **מסעות עשרה: על נדודי הסנהדרין בארץ ישראל**, אלקנה, תשנ"ח.
 א' רוזנקוביץ', **חיים על כפות המאזניים**, ירוחם תשע"א.
 א' שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל אביב, 1998.
 ב' שמואלי "מהפך בעקבות מהפכה: מהפך בסוגיית הכאת ילדים ותלמידים לשם חינוכם בעקבות המהפכה החוקתית", **קרית המשפט** ח', תל אביב, תשס"ט, עמ' 289-332.
 ב' שמואלי, "ענישה גופנית של ילדים בידי הוריהם על פי המשפט העברי- גישות מסורתיות וזרמים מודרניים", **פלילים** י, א' מעוז עורך, תל אביב, תשס"ב, עמ' 365-446.
 א"א שמש, "השחתת עצים בראי היהדות, בין מיסטיקה להלכה נורמטיבית", **שיח השדה** 1, ירושלים, תשס"ו.
 י' שמש, "מידה כנגד מידה בחוק המקראי, בהשוואה לחוקי המזרח הקדום ולחוקי הבדווים", **בית מקרא** 45 ב, ירושלים, תש"ס, עמ' 146-167.
 ד' שפרבר, "זוטות", **סידרא כ"ד-כ"ה**, עורך ד' הנשקה, רמת גן, תש"ע, עמ' 473-484.
 א' שפירא, **דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים**, בני ברק, 2009.
 א' שרייבר, "מלאכות שהאשה עושה לבעלה", **שני המאורות**, (ז' מאור, עורך), אפרתה, תשס"ז, עמ' 163-187.
 הרב א' שרמון, "אלימות הורים ומורים", **תחומין** טז, אלון שבות, תשנ"ו, עמ' 160-168.
 י' שרעבי וי' סיני, "הפסד השתכרות במשפט העברי", **פרסומי המרכז ליישומי משפט עברי, המכללה האקדמית נתניה**, תשע"א, בכתובת:

<http://www.netanya.ac.il/ResearchCen/JewishLaw/AcademicPub/Torts/Pages/Earnings.aspx>

ע' תירוש-בקר, **גנזי חז"ל בספרות הקראית בימי הביניים**, ירושלים תשע"ב

ביבליוגרפיה אנגלית:

- J. Braithwaite, *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge 1989.
 Z. Bauman, *The Individualized Society*, England 2001.
 A. Cohen, *Rereading Talmud*, Atlanta 1998.
 D. Daube, 'Lex Talionis', *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947.
 P. Doron, "A New Look at an Old lex", *JANES* 1/1 (1968), pp. 21-27.
 P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, London 1965.
 J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law — Harm to Others*, Oxford 1985.
 M. Fisch, *Rational rabbis: science and Talmudic*, Bloomington 1997.
 S.E. Fish, *Is There a Text in this Class, The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass. and London 1980.
 J.J. Finkelstein, "The ox that gored", *Transactions of the American Philosophical Society*, v. 71, pt. 2, PP 1-89, Philadelphia 1981.
 H.W. Guggenheimer, *The Jerusalem Talmud Forth order: Neziqin*, Berlin-New York 2008.
 M. Halbertal, *People of the book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge 1997.
 J. Hauptman, *Rereading the Rabbis: a woman's voice*, Boulder 1998.
 I.H. Haut, "Lex Talionis: Views, Ancient and Modern, Particularly those of Maimonides", *Dinei Israel* 16 (1992), pp. 7-45.
 H.L.A. Hart, *Liberty and Morality*, Stanford 1963.
 S. Isser, "Two Traditions: The Law of Exodus 21: 22-23 Revisited", *CBQ* 52 (1990), pp 30-45.
 B. Jacob, *The Second Book of the Bible, Exodus*, New Jersey 1992.
 L. Jacobs, *Structure and form in the Babylonian Talmud*, Cambridge 1991.
 F. Levin, *Halakha, medical since and technology*, New York and Jerusalem 1987.
 L. Moscovitz, *Talmudic reasoning: from Casuistics to Conceptualization*, Tübingen 2002.
 T. Marx, *Halakha and Handicap: Jewish law and Ethics on Disability*, Jerusalem-Amsterdam 1992.

- ,J. Murphy and J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988.
- J. Neusner, *The Bavli and its Sources*, Atlanta 1987.
- J. Neusner, *Canon and Connection: Intertextuality in Judaism*, New York 1987.
- J. Neusner, *How to study the Bavly: the languages, literatures, and lessons of the Talmud of Babilonia*, Atlanta 1992.
- J. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition*, Tübingen 2005.
- J. Rubenstein, *Talmudic Stories*, Baltimore & London 1999.
- D.M. Slivniak, "Our God(s) is one : biblical "Elohim" and the indeterminacy of ,meaning", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 19,1 (2005) PP. 3-23.
- P. Segal, "Jewish Law during the Tannaitic Period", in: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (N.S. Hecht et al. eds) Oxford 1996, pp. 101-140.
- Z. Septimus, "*The Poetic Superstructure of the Babylonian Talmud and the Reader It Fashions*," (PhD dissertation, University of California, Berkeley 2011).
- J.M. Sprinkle, "The Interpretation of Exodus 21:22-25 (Lex Talionis) and Abortion", *Westminster Theological Journal* 55 (1993), pp. 233-253.
- A. Tropper, *Wisdom, politics, and historiography : tractate Avot in the context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford 2004.
- R. Westbrook, "Lex Talionis and Exodus 21, 22-25", *Revue Biblique* 93/1 (1986), pp. 52-69.
- G. Williams, *Authoritarian Morals and the Criminal Law*, Crim. L R. 1966.
- D. Weiss Halivni, *Peshat and derash : plain and applied meaning in Rabbinic exegesis*, New York and Oxford 1991.