

במאי אוקימתא

עיון בסוגיית ריק (בבא בתרא יט, ב)

- א. הקדמה
- ב. מהות הטומאה
 1. טומאת אוהל
 2. מעבר הטומאה
 3. חציצה בפני הטומאה
 4. קבלת טומאה
 5. עתיד להינטל
 6. רובד הדין
- ג. ניתוח מהלך הטומאה
 1. ניתוח דברי שמואל
 2. הקושיא מהמשנה
 3. הקושיא מהברייתא
- ד. חידושו של שמואל
- ה. היחס לאוקימתות
 1. מהי המשנה
 2. טעונים היסטוריים המצביעים על כיוון זה
 3. ראיות מתוך דיני המשנה עצמה
 4. אפשרות לביאור אוקימתות
- ו. סיכום

* מאמר זה הינו סיכום שכתבתי ל"חבורה" שהועברה על-ידי יצחק אלבוחר ועלד. י בשבוע חזרה בסוף זמן חורף תשס"ח. חלקים במאמר זה מבוססים על דברים ששמענו מפי הרב יהודה יונגסטר.

א. הקדמה

במהלך לימוד מסכת בבא בתרא, נתקל הלומד בסוגיה שונה במקצת מהמוכר לו. כבר במבט ראשון עליה, ניתן להבחין בכך שסוגיא זו שונה משאר הסוגיות בפרק שני בבבא בתרא. הן מצד תוכנה, הסוגיא עוסקת בדיני טומאה וטהרה, בניגוד לשאר הפרק העוסק בדיני שכנים, והן מצד מבנה הסוגיא ומסקנותיה. ישנם שני קשיים מרכזיים בסוגיא:

הראשון – לא מובן מהו נושא הסוגיא. הסוגיא פותחת במימרא של שמואל בת ארבע מילים: "רקיק אינו ממצט בחלון", ומיד לאחר מכן ממשיכה הגמרא ברצף קושיות ותירוצים. כאשר לא ברור מה בדיוק חידש שמואל וממילא מה קשה לגמרא. השני – בסוגיא מופיעות אוקימתות שונות ומשונות. הקושי בהבנת האוקימתות נובע בעיקר מהפער הגדול בינן לבין פשט המקורות.

כיוון שכך החלטנו להתעמק בסוגיא זו בכדי לבאר שני עניינים אלו, ודרך כך לעסוק בשאלת האוקימתות באופן כללי.

מאמר זה בנוי מארבעה חלקים: חקירה בדבר מהות הטומאה וביאור המושגים הרלוונטים לסוגיא בעזרת חקירה זו. לאחר מכן ניתוח מהלך הסוגיא תוך התייחסות לאוקימתות. נסיון לברר מהו חידושו של שמואל בעקבות ניתוח מהלך הגמרא. בנוסף בסוף המאמר מצורף מעין נספח העוסק בשאלת האוקימתות באופן כללי, בחלק זה אעסוק בהנחות היסוד בהם השתמשתי כאשר ניתחתי את האוקימתות.

ב. מהות הטומאה

האחרונים הציעו בניסוחים שונים חקירת יסוד ביחס למהות הטומאה.¹ **טומאה כדין** – מושג הטומאה הוא עניין דיני לחלוטין, לא קיימת יישות פיזית/ רוחנית של טומאה. כל משמעות הטומאה אינה אלא חלות דינית, היוצרת כללים התנהגותיים מוגדרים. כלומר, על אדם שהיה באוהל עם מת יש איסור לאכול קודשים ולהיכנס לאזורים מסוימים במקדש. ביטוי לגישה זו ניתן למצוא בדברי רבי יוחנן:

1. חקירה זו מצויה אצל אחרונים רבים בניסוחים ווריאציות שונות. לדוגמא ראה מפענח צפונות פרק א סימן כא, וכן אתון דאורייתא, כלל י כחקירת גברא וחפצא. חקירה זו נידונה בהקשרים שונים בעיקר ביחס לעניין ספק טומאה. יש לציין ששתי אפשרויות אלו מצויות כבר כשתי גישות השקפתיות אצל הראשונים. ריה"ל, לדוגמא, מתייחס לעניין הטומאה כעניין מציאותי "יש אנשים המוצאים כבוד בעצמם עור לא טָהְרוּ מִקָּרָה, וְרַבִּי בְּנֵי אָדָם מִשְׁתַּנִּים בְּקִרְבָּת מַתִּים [...] (כוורי, ב, ס) וכן בראשונים נוספים. לעומתם הרמב"ם מתייחס לטומאה כעניין דיני כפי שכותב בסוף ספר טהרה "דבר ברור וגלוי שהטומאה והטהרות גזירת הכתוב הן. ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעת אותן והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזירת הכתוב היא [...] (משנה תורה, הלכות מקוואות יא, יב).

[...] לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא גזרתו של מקום

היא.

במדבר רבה, יט

טומאה כמציאות – מושג הטומאה הוא עניין ממשי. קיימת יישות כזאת, ניתן לומר על אדם שהוא טמא ותהיה לכך משמעות, טומאה אינה רק תואר אלא בעלת תוכן ממשי.

שתי אפשרויות הללו אינן רק שתי דרכים להתייחס למושג הטומאה, אלא שתי תפיסות הלכתיות ורוחניות בעלות נפקא מינות רבות. ניתן לומר שמדובר ממש בשתי גישות להבנת כל דיני טומאת מת.

1. טומאת אוהל

אחד הדינים המייחדים את טומאת מת משאר טומאות הוא דין אוהל. בניגוד לשאר הטומאות, בטומאת מת מספיק שאדם יהיה עם מת באותו אהל בכדי להיטמא. אולם גם ההבנה מהו אותו דין אוהל משתנה בין שתי האפשרויות לפרש מהי טומאה: **לפי האפשרות הדינית** – על אדם שנמצא באותו חדר עם מת חלים דינים התנהגותיים של טמא. זהו עניין הגדרתי התלוי בגדרי ההלכה. לא השהייה בחדר עצמה גרמה לטומאה אלא עצם הקביעה שהאדם והמת היו ביחד באותו האהל, מחילים עליו את דיני הטומאה. **לפי האפשרות המציאותית** – מגוף המת יוצאים 'גלי' טומאה העולים עד לרקיע ויורדים עד התהום. אולם, במקרה ו'גלי' הטומאה נפגשים בדבר החוסם אותם, הם מתפשטים תחת כל אותו החפץ, וכל החלל שתחתיו 'מתמלא' טומאה.

2. מעבר הטומאה

אולם טומאת המת אינה 'שורה' רק בתוך החדר בו נמצא המת אלא גם בוקעת החוצה, כפי שכותב הרמב"ם:

אין טומאה נכנסת לאהל ולא יוצאה ממנו בפחות מטפח על טפח. כיצד? חלון שבין בית לבית או שבין בית לעלייה: אם יש בו טפח על טפח מרובע והייתה טומאה באחד מהן הבית השני טמא. אין בחלון פותח טפח אין הטומאה יוצאה ממנו ולא נכנסת לאהל השני.

משנה תורה, הלכות טומאת מת יד, א

גם תפקיד החלון בהעברת הטומאה שונה בהתאם:
לפי האפשרות הדינית – כאשר ישנם שני חדרים המחוברים ביניהם הם נחשבים כאהל אחד. השאלה היא איזה גודל חיבור מגדיר את שני החדרים כאהל אחד ואיזה חיבור אינו מספיק ולכן שני החדרים יוגדרו כנפרדים (האם כאשר אין קיר ביניהם הם נחשבים כאהל אחד, או שגם דלת ביניהם תספיק להגדיר זאת, וכדומה). ההלכה בעניין זה היא שכל עוד יש חיבור מצד האדם, דהיינו חלון הראוי לתשמיש,² שני החדרים נחשבים אהל אחד. לכן במידה וקיים חלון כזה, כאשר יש מת באחד החדרים, גם החפצים והאנשים שבחדר השני נטמאים.
לפי האפשרות המציאותית – כאשר יש חלון, הטומאה עוברת דרך החלון, כלומר – 'מפעפת' דרכו, אולם במקרה שהחלון קטן מדי הטומאה אינה 'מצליחה' לעבור ולכן אינה מטמאה את החדר השני.³

3. חציצה בפני הטומאה

בכדי למנוע את מעבר הטומאה ניתן לסתום את החלון או למעט אותו לשטח של פחות מהשיעור המוכשר להעביר טומאה. גם מהות החפץ שממעט את החלון משתנה בהתאם להבנות השונות.
לפי האפשרות הדינית – בכדי שהטומאה 'תעצר' צריך שלא יהיה קיים פתח המחבר את החדרים, ולא די בכך שהפתח יהיה חסום. לפיכך, תפקיד החפץ הממעט הוא להיות חלק מהכותל, כך שמבחינת ההלכה לא יהיה פתח, כדי ששני החדרים ייחשבו נפרדים.
לפי האפשרות המציאותית – תפקיד החפץ הוא לעצור את הטומאה מלעבור, עצם מציאות החפץ שם חוסמת את הטומאה מלעבור, אף שאין הפתח מבוטל מיסודו.
 אולם על החפץ החוצץ לעמוד במספר קריטריונים.

4. קבלת טומאה

כדי שחפץ ימעט בחלון עליו להיות דבר שאינו מקבל טומאה או דבר שלא הוכשר לקבל לה. כפי שמופיע במשנה:

זה הכלל הטהור ממעט והטמא אינו ממעט.⁴

². שיעור החלון לצורך העברת טומאה תלוי בשימוש בו, עיין בהלכות טומאת מת, יד.
³. לאפשרות זו יש להקשות: הרי אנו יודעים ששיעור חלון המעביר טומאה תלוי בתשמיש החלון. אולם לפי זה העניין אינו מובן, מדוע תשמיש החלון משפיע על 'כושר העבירות' של הטומאה? כפי שראינו לעיל, לפי האפשרות הדינית, השאלה אינה מתעוררת.

משנה אהלות יג, ו

בעקבות הדברים לעיל נוכל להציע שני הסברים לצורך שהחפץ לא יהיה מוכשר לקבל טומאה:

לפי האפשרות הדינית – כדי החפץ ייחשב חלק מהכותל צריך שלא יהיה הבדל מהותי⁵ ביניהם, ולכן מכיוון שהכותל אינו מקבל טומאה צריך גם החפץ להיות דבר שאינו מקבל טומאה כדי שיוכל להיחשב חלק מהכותל.

לפי האפשרות המציאותית – חפץ שמקבל טומאה אינו יכול לחצוץ בפני הטומאה כיוון שהוא עצמו מעביר טומאה. כפי שישנם חומרים שמעבירים חשמל וחומרים שאינם מעבירים חשמל, כך ישנם חומרים שמעבירים טומאה וחומרים שאינם מעבירים טומאה, רק חומר שאינו מקבל טומאה יכול לחצוץ בפניה.

5. עתיד להינטל

בכדי שחפץ מסוים יוכל לחצוץ, יש להניחו בחלון ללא כוונה עתידית לפנותו. גדר זה אינו ברור די הצורך ובהמשך ננסה לברר אותו. דין זה מופיע בתוספתא:

ור' יוסי⁶ אומר תבן שאינו עתיד לפנותו הרי הוא כעפר ועפר שהוא עתיד לפנותו הרי הוא כתבן. תוספתא אהלות טו, ה

בעוד שהקריטריון הראשון הוא יחסית פשוט ומובן, מכיוון שישנן הלכות ברורות מה מקבל טומאה, ולא קיימים מצבי ביניים, הרי שביחס לקריטריון השני ישנם מספר עניינים הדורשים בירור.

כמו ביחס לכל דין, גם ביחס לקריטריון זה עלינו לשאול את עצמנו מהו יסוד הדין ומהו הגדר. ניתן להציע מספר הסברים מדוע דבר שעתידי להינטל אינו חוצץ בפני הטומאה, מדוע מחשבת הבעלים ביחס לחפץ משנה את ה'סטטוס' שלו לעניין חציצה בפני טומאה:⁷

4. לכאורה, פשט המשנה הוא שרק דבר טמא אינו חוצץ בפני הטומאה, אבל דבר טהור, אפילו אם הוכשר לקבל טומאה, יחצוץ. אולם לא ייתכן שזוהי כוונת הרבנים, כיוון שבמידה והחפץ החוצץ מקבל טומאה, אפילו אם כרגע הוא טהור, ברגע שיונח בחלון יטמא בעצמו, מכיוון שהוא מיטמא באוהל מהמת. על כן, מובן שכוונת המשנה היא שהקריטריון הוא האם החפץ חוצץ **יכול** לקבל טומאה או לא.
5. על אף שיתכן ויהיו הברלים עקרוניים במישורי דיון אחרים, ביחס לדיני טומאה וטהרה אין הבדל עקרוני.
6. בשלב זה נתייחס לדברי ר"י כדבר שאין בו מחלוקת. עיין הערה 16.
7. התמיהה אינה על כך שניתן לשנות סטטוס בעזרת מחשבה, ישנם לא מעט דינים בטומאה וטהרה שבהם מחשבתו של הבעלים משפיעה. לדוגמא אוכלין מוכשרים לקבל טומאה במידה ונפל עליהם אחד משבעת המשקין. אולם צריך שמגע זה יהיה לרצון הבעלים. התמיהה היא מדוע לעניין זה מחשבת האדם רלוונטית.

א. כיוון שהחופץ עתיד להינטל הרי שמעיקרא הוא נחשב כלא קיים.
 ב. כיוון שיש חשש שהחופץ יינטל, גזרו חכמים שלא יחצוץ. כלומר, למרות שמעיקר הדין חפץ שעתיד להינטל אכן חוצץ בפני הטומאה, חכמים חששו שמא אנשים וטהרות ייכנסו לבית על סמך החופץ, ובזמן היותם בבית החופץ יוסר, וייטמאו וטהרות.
 ג. היותו עתיד להינטל אינה הסיבה שבגללה הוא אינו ממעט, אלא דבר זה מעיד על "תכונה" אחרת של החפץ שבגללה הוא אינו ממעט.
 גם בשאלת הגדר ניתן להציע מספר אפשרויות:
 המוקד הוא הבעלים, השאלה היא האם הוא מתכוון לפנות את החפץ החוצץ או לא. כלומר הקריטריון הוא סובייקטיבי.
 הדיון הוא ביחס לחפץ, כדי לעמוד בקריטריון על החפץ להיות דבר שאינו עתיד להינטל מבחינה אובייקטיבית (לפי אפשרות זאת עלינו לקבוע גדרים מדוייקים).

גם שאלת יסוד הדין תלויה בהבנות השונות של מהות הטומאה:
לפי האפשרות הדינית – כאשר החפץ יינטל, ניווכח שהחפץ לא באמת היה חלק מהכותל אלא רק הונח שם. ברגע שהחפץ יינטל יתברר למפרע שחפץ זה מעולם לא היווה השלמה של הכותל, וממילא אינו גורם לכך שיחשבו כשני חדרים נפרדים.
לפי האפשרות המציאותית – בעצם זה שהחפץ נמצא שם הוא חוצץ בפני הטומאה, אם כן הסיבה שצריך שהחפץ לא יהיה עתיד להינטל היא כדי שלא תיווצר תקלה. קיים חשש שאנשים ייכנסו לבית עם טהרות על סמך ידיעה שהחפץ חוצץ בפני הטומאה, ולאחר מכן ינטל החפץ, ובעקבות כך ייטמאו וטהרות, לכן גזרו שרק חפץ שאינו עתיד להינטל חוצץ.

6. רובד הדין

בין ההבנות השונות של יסוד הדין ישנו הבדל גם ברובד הדין:
לפי האפשרות הדינית – אדם או כלים שיכנסו לבית שבינו לבין הטומאה חצץ חפץ שעתיד להינטל, יטמאו טומאה דאורייתא, מכיוון שלפי הגדרתנו הם היו בחדר עם מת.
לפי האפשרות המציאותית – האדם והכלים מצד עיקר הדין אינם טמאים, אלא שחכמים גזרו עליהם טומאה מדבריהם, ולכן ייטמאו בטומאה דרבנן.

ניתן להמשיך בכיוון זה ולהבחין בהבדל נוסף בין שני הצדדים:
לפי האפשרות הדינית – כדי שחפץ ימעט בחלון דרוש ביטול של החפץ בשביל שיוכל להיחשב חלק מהכותל. ביטול זה יכול להיעשות או על-ידי שהמציאות תוכיח שהחפץ מבוטל (כגון חציר רקוב, רטוב ומלא קוצים), או על-ידי שהאדם יבטל אותו לחלוטין כך

שלא יינטל גם לאחר שהמת יסולק. אבל אם סתם הניח חפץ בחלון באופן זמני, או שהניח חפץ בשביל לחצוץ, הרי שחפץ זה אינו מועיל כדי למעט, ואינו חוצץ. לפי האפשרות המציאותית – הדבר היחיד שצריך לדאוג לגביו הוא שהחפץ לא יינטל כל זמן שהמת בבית, ולכן אם הניח את החפץ על מנת שימעט הרי שמועיל לחצוץ בפני הטומאה.

מכאן ניתן להציג הברל עקרוני בין הצדדים בגדרי עתיד להינטל וביטול: לפי האפשרות הדינית – העיקר הוא הביטול, והמבחן האם באמת היה ביטול הוא השאלה האם יינטל, כלומר אם החפץ עתיד להינטל ברור שהביטול לא אמיתי. לפי האפשרות המציאותית – העיקר הוא שהחפץ לא יהיה עתיד להינטל, וזהו הקריטריון לחציצה, הביטול הוא אינדיקטור לכך שהחפץ לא עתיד להינטל, כלומר אם החפץ מבוטל כנראה שהוא לא יינטל.

ג. ניתוח מהלך הסוגיא

1. ניתוח דברי שמואל

הסוגיא פותחת במימרא של שמואל:

אמר שמואל: ריקק אינו ממעט את החלון

מעבר לשאלות הפשט, כגון מהו ריקק, מה פירוש 'ממעט בחלון' וכו' עלינו לשאול את עצמנו שתי שאלות:

א. מדוע שמואל מתייחס בדבריו דווקא למקרה של ריקק?

ב. מהו חידושו של שמואל?

נפתח בשאלה הראשונה, ראשית יש לברר האם הדין שייך דווקא ברקיק או שמא זו דוגמא בעלמא, ולפיכך הדין נכון גם במקרים אחרים, באופן שרירותי נבחרה דוגמא של ריקק, משום שסוף סוף צריכה להיבחר דוגמא כלשהיא. אם אכן זו דוגמא בעלמא, הרי שהשאלה הראשונה כלל אינה מתעוררת, אולם אם נניח שישנה משמעות לכך ששמואל בחר לדבר דווקא על ריקק, עומדות בפנינו שתי דרכים לבאר את דבריו:

א. הדין האמור נכון דווקא ברקיק, ואילו במקרים אחרים (למשל, עבה) הדין יהיה שונה. במידה ואנו בוחרים באפשרות זו יש לשאול ממה נובע ההבדל בין ריקק לבין שאר המקרים.

ב. הדין חל לא רק על ריקק, אולם שמואל בחר בדוגמא זו בשל סיבה מסוימת. כלומר, גם אם היתה נאמרת דוגמא אחרת היה חל עליה אותו הדין. ניתן להעלות מספר אפשרויות תאורטיות, מדוע בכל זאת נקט שמואל דוגמא של ריקק:⁸

1. אם היתה נאמרת דוגמא אחרת היתה לנו הוה אמינא שבריקק הדין יהיה שונה, ולכן נאמר ריקק כדי להדגיש שהוא הדין אף במקרה זה.
2. בדוגמא של ריקק חידושו של שמואל בא לידי ביטוי בצורה יותר ברורה, ולכן בחר שמואל דוגמא זו.
3. אין הבדל בדין בין ריקק לבין שאר המקרים, אולם יסוד הדין ברקיק שונה ולכן נאמר דווקא ריקק, מכיוון ששמואל דיבר ביחס ליסוד דין זה.

הגמרא פותחת את הדיון בשאלה על דברי שמואל:

מאי איריא ריקק, אפילו עבה נמי!

מתוך שאלת הגמרא ניתן להסיק שהגמרא הניחה אפריורית, שדוגמאות שנאמרות אינן דוגמאות בעלמא או "דיבור בלשון בני אדם", ולכן יש מקום לשאול מדוע נאמר דווקא ריקק. מסוף שאלת הגמרא עולה שדין הרקיק אינו ייחודי, האפשרויות שמדובר בדוגמא בעלמא או שבריקק הדין שונה נשללות. על שאלה זו עונה הגמרא:

לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא עבה כיון דאיחזי ליה לא מבטיל ליה, אבל ריקק דממאיס – אימא בטולי מבטיל ליה, קמ"ל.

תשובת הגמרא בנויה במבנה של קמ"ל, כלומר היתה לנו הוה אמינא ולכן הדין נאמר בצורה שתשלול את ההוה אמינא הזאת. במקרה שלנו, שמואל אמר דווקא ריקק כדי להשמיע לנו, שלמרות שהריקק נמאס והיינו חושבים שיתבטל וימעט – בכל זאת אינו ממעט.

כידוע, בכל פעם בו מוזכר בגמרא הביטוי "קא משמע לך" (והגמרא אינה מבארת בדיוק את השלכתו על הסוגיא) ניתן לפרשו בשני אופנים שונים, אומנם בשניהם המסקנה הסופית זהה, אך ישנו הבדל ביחס להוה אמינא:⁹

⁸. אפשרויות אלו מופיעות בגמרות שונות.

⁹. לדוגמא: הגמרא ביבמות דנה מה מוסיפות המילים "שכבת זרע" לגבי אשת איש. למסקנת הגמרא הדבר נועד כדי ללמד אותנו שהבא על מתה פטור, "פרט למשמש מתה דסד"א [הואיל] לאחר מיתה נמי איקרי שארו אימא ליחייב עלה באשת איש קמ"ל" (נה, ב). כלומר, היתה לנו הוה אמינא שהבא על מתה יהיה חייב כיוון שהיא עדיין נחשבת אשת איש, קמ"ל. ניתן לפרש את דברי הגמרא בשני דרכים: ניתן לומר שקמ"ל שאישה לאחר מותה אינה נחשבת אשת איש. וניתן לומר

- א. ההוה אמינא נשארט בעינה, אולם בכל זאת הדין המקורי לא משתנה.
ב. ההוה אמינא נדחית, ולכן הדין לא משתנה כלל.

ניתן להסביר ששמואל בא להשמיע לנו שלמרות שהריק נמאס האדם אינו מבטל אותו. לכאורה הדבר נראה כחידוש פסיכולוגי – שמואל קובע באילו מצבים אנשים נוהגים לבטל ובאלו מצבים לא. לכן נראה לומר שמדובר בחידוש בגדרי ביטול – שמואל מגדיר מאיזה שלב חוסר העניין בחפץ נחשב ביטול במונח ההלכתי.¹⁰ על מנת להסביר כך עלינו להניח שישנם גדרים הלכתיים אובייקטיביים לביטול.¹¹

אולם, ניתן להציע דרך אחרת, לפיה למרות שמתבטל אין די בכך בכדי למעט. כלומר, ביטול אובייקטיבי אינו מספיק. דרך זו ניתנת להתפרש בשני אופנים: האחד – חידושו של שמואל הוא שביטול הוא סימן ולא סיבה ולכן העיקר שהריק לא יינטל, העיקר הוא כוונת האדם ולא מצב החפץ.¹² האחר – ששמואל מחדש קריטריון נוסף בדיני חציצה בפני הטומאה. למרות שמצד הקריטריון של ביטול,¹³ הריק אמור למעט, הוא אינו עומד בקריטריון הנוסף של שמואל ולכן אינו ממעט.

אלא שיש לשאול: לכאורה כל הדיון הנ"ל הינו דיון סרק, כיוון שמצד הקריטריון של קבלת טומאה ריק אינו ממעט. על פי הלכות טומאת אוכלים, כדי שאוכל יוכשר לקבל טומאה צריך הוא לבוא במגע עם אחד משבעת המשקים¹⁴ לרצון הבעלים. מכיוון שבהכנת הריק מתערבב קמח עם מים לרצון הבעלים הרי שהריק מקבל טומאה!

ותיפוק ליה דהוה ליה דבר שהוא מקבל טומאה, וכל דבר שהוא מקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה – שנילש במי פירות.

הגמרא מתייחסת לשאלה זו ומעמידה ששמואל דיבר על ריק שנילוש במי פירות¹⁵ ולכן אינו מוכשר לקבל טומאה.

שלמרות היותה אשת איש פטור על הביאה. ראה תוספות בבא בתרא יד, ב, ד"ה 'מה האשה', שם משמע שדבר זה נתון במחלוקת ראשונים.

10. כלומר, השאלה היא לא באיזה מצב מבחינת האדם החפץ מבוטל, אלא מצד ההלכה איזה חוסר עניין נחשב ביטול.
11. גם את האפשרות הזאת ניתן לחלק לשניים. ניתן לומר שיש כאן קביעה אובייקטיבית לגדר הביטול, וניתן לומר שיש גדר איזו רמת חוסר עניין נחשבת ביטול, אולם חוסר העניין משתנה מאדם לאדם. לא דומה העניין שמוצא עני ברקיק זה לעניין שימצא בו אדם עשיר, ולכן יש לומר ששמואל קובע גדר של מתי חוסר רצון נחשב ביטול אולם הדוגמא היא ביחס לממוצע. לפי האפשרות השניה ישנו גדר אולם במציאות הוא תלוי באדם.

12. ראה לעיל.

13. בהמשך יש התייחסות לקריטריון של קבלת טומאה.

14. יין דבש שמן חלב טל דם מים

15. מכיוון שמי פירות אינם אחד משבעת המשקים ממילא הריק לא הוכשר לקבל טומאה.

אולם מיד מתעוררת השאלה – האם זהו פשט דברי שמואל? האם שמואל אכן התכוון לרקיק שנילוש במי פירות? האם 'רקיק' זהו דבר הנלוש במי פירות, או שמא הגמרא מסלפת את דברי שמואל כדי להתאימם לידוע לנו? בכדי לענות על שאלה זו, נעבור לשאלה השניה – מהו חידושו של שמואל, ומתוך כך ננסה להבין את משמעות האוקימתא בסוגיא.

זכור, ישנם שני קריטריונים לחציצה בפני הטומאה:

א. דבר שאינו מקבל טומאה.

ב. דבר שאינו עתיד להינטל.

שני הקריטריונים הללו מופיעים בצורה מפורשת כבר בדברי התנאים,¹⁶ ולכן לא ייתכן ששמואל חידש את אחד מהם. אם כן: או שחידושו של שמואל הינו ביחס להבנת אחד הקריטריונים הללו, או הצבת קריטריון שלישי נוסף.

16. קבלת טומאה - תוספתא אהלות יד, ו - מובאת בהמשך הסוגיא, ראה לקמן.

עתיד להינטל - קריטריון זה אינו מופיע בפירוש, אולם בכל זאת קיים במספר מקומות. משנה אהלות טו, ז "בית שמלאו עפר או צרורות ובטלו [...] אפילו טומאה בצד הכלים טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת" כן גירסת הספרים ובציטוט בגמרא "בית שמלאו חבן", ולגירסת הספרים י"ל שביטלו מתייחס לצרורות (יכין, שם). שני הסברים ניתנו בפירוש המשנה, רוב פרשני המשנה (תוי"ט, יכין, ר"ש, וכן בבבלי) הבינו שהכוונה שביטל את התבן והצרורות וממילא ממעטים. משמע שאם לא ביטל אינו ממעט. מכאן אנו כבר מוצאים את הקריטריון של ביטול. אלא שהרמב"ם פירש שכוונת המשנה שביטל את הבית וכן גרס "בטלו", ואף פסק כן פסק בהלכות טומאת מת (ז, ו) "בית שמלאו עפר או צרורות הרי זה בטל הבית" אלא שכתבו האחרונים שלא חולק הרמב"ם לדינא אלא רק בפירוש המשנה ואף הוא מקבל את דין ביטול התבן. אומנם משנה זו מדברת על הקריטריון של ביטול ולא של עתיד להינטל וראה לעיל בניתוח החקירה. מקור נוסף הוא התוספתא אהלות " [...] ור' יוסי אומר חבן שאינו עתיד לפנותו הרי הוא כעפר ועפר שהוא עתיד לפנותו הרי הוא כתבן" (טו, ז) - ר"י מקשר את עניין הביטול ועניין העתיד להיפנות. לשיטתו יש דברים שיש לגביהם חזקה (תבן - עתיד להיפנות, עפר - אין עתיד להיפנות) כאשר מה שעתיד להפנות אינו ממעט ומה שאינו עתיד להיפנות ממעט. לכאורה משמע שחכמים אינם חולקים על ר"י, שהרי אין קשר ישיר בין נושא ההלכה לדברי ר"י. חכמים סוברים שדבר שאינו עתיד להינטל ממעט, ואילו ר"י מוסיף שכוונתו של האדם רלוונטית לקבוע האם עתיד להינטל או לא.

אלא שהגמרא במספר מקומות בתלמוד הבבלי מדייקת: "חבן וביטלו - הווי מיעוט, וכל שכן עפר וביטלו. תבן ואין עתיד לפנותו ועפר תתם מחלוקת רבי יוסי ורבנן, דתנן בית שמילאהו תבן או צרורות וביטלו - מבוטל ביטלו אין לא ביטלו לא. ותני עלה ר' יוסי אומר תבן ואין עתיד לפנותו - הרי הוא כעפר סתם ובטל עפר ועתיד לפנותו הרי הוא כסתם תבן ולא בטיל" (בבלי סוכה ד, א; עירובין עח, ב) אולם גם על פי הבנת הבבלי שחכמים חולקים על ר"י, מוכח שאינם חולקים על עצם העניין של עתיד להינטל אלא רק ביחס לדברים שהמציאות מוכיחה עליהם שלא ינטלו - האם ממעטים או שצריך ביטול מפורש. עניין זה ידון בהמשך. יש לציין שבירושלמי מבוארת מחלוקת ר"י וחכמים בצורה שונה "דרבי יוסי אמר תבן וביטלו מבוטל רבי יוסי בי רבי בון בשם רב חסדא דברי הכל היא ומה דמר רבי יוסי בשביללו בעפר יש תבן שהוא כעפר ועפר שהוא כתבן תבן שאין עתיד לפנותו הרי הוא כעפר ועפר שעתידי לפנותו הרי הוא כתבן" (עירובין ז, ג; פסחים ז, ז; נזיר ט, ב) אם כן לפי הירושלמי וודאי שחכמים מסכימים על עניין זה (שכן נחלקו רק על תבן שביללו בעפר).

במאמר זה נלך בעקבות שיטת הבבלי כיוון שמטרתנו היא ניתוח דברי שמואל. אם כן לפי אותם הסוגיות בבבלי השאלה האם צריך ביטול מפורש או שמספיק אינו עתיד להינטל נתונה במחלוקת ר"י וחכמים. בהמשך נשוב לנקודה זאת כאשר נתח מהו חידושו של שמואל, לפי דברינו שם שמואל מתייחס למקרה שאין ביטול מפורש ודן מה נחשב ביטול לשיטתו צריך ביטול אובייקטיבי, ולכן דבריו אינם בהכרח קשור למחלוקת זו, ונראה שדבריו מתייחסים לשיטת חכמים.

כאן אולי המקום לציין הערה כללית ביחס לכלל המאמר. בעקבות החקירה אנו התייחסנו לקריטריון של עתיד להינטל רק מבחינת דיני טומאה וטהרה, ולכן לדוגמא תלינו את ההבדל בין השיטות ביחס לקריטריון בחקירה ביחס למהות הטומאה. אולם הקריטריון של עתיד להינטל אינו קיים רק בדיני טומאה וטהרה אלא גם בנושאים אחרים לדוגמא עירובין וסוכה. לכן, אם אנו אומרים שזהו קריטריון כללי לא שייך לנתח אותו על פי דיני טומאה. אולם, מכיוון שברור מהסוגיא ששמואל דיבר על קריטריון זה ושמואל מדבר עליו בהקשר של טומאה וכל הקושיות עליו הם מדיני טומאה, וכן מכלל הסוגיא משמע שהכוונה דווקא לדיני טומאה. ניתן לדחות ולומר שדיני טומאה הם רק היכי תמצוי של הקריטריון ואין לדייק מכאן

את האפשרות שחידושו של שמואל הוא ביחס לקבלת טומאה של אוכלים יש לדחות מכמה סיבות:

קבלת טומאה הינה נושא מרכזי הנידון בהרחבה במקומות אחרים. מן הראוי שאם אכן שמואל חידש עיקרון ביחס לעניין זה, חידושו יופיע בהקשר לסוגיא העוסקת בקבלת טומאה, ולא בסוגיא משנית העוסקת במיעוט בחלון.¹⁷

כאשר מחדשים דין, מלבישים אותו בדרך כלל במקרה בו הוא בא לידי ביטוי באופן הברור ביותר. לכן אם החידוש הוא ביחס לקבלת טומאה, הרי שישנן נפקא מינות ברורות יותר לדין זה מאשר חציצה בפני הטומאה.

אם אכן הנושא הוא הכשר טומאה הרי שהעיקר חסר מן הספר, שהרי לא מדובר על הכשר הטומאה של הרקיק באופן ישיר, אלא אנו מסיקים שהוא אכן הוכשר.

אם כן, האפשרויות שנותרו הן, או שחידושו של שמואל הוא ביחס לקריטריון של עתיד להינטל או ששמואל חידש קריטריון נוסף.

במידה ואנו אומרים ששמואל חידש קריטריון, ממילא מובן ששמואל הלביש את החידוש במקרה בו הוא בא לידי ביטוי. כדי להביא לידי ביטוי קריטריון חדש, נחוץ מקרה שבו מצד כל הקריטריונים הקודמים, הדין היה אמור להיות א' ובעקבות הקריטריון החדש הדין הוא ב'. בנוסף, מקרה זה אמור להביא לידי ביטוי מהו הקריטריון ולא רק את עצם קיומו, כלומר שמתוך המקרה נוכל להסיק מהו הקריטריון הנוסף. לכן, אם הולכים לפי אפשרות זו, ברור ששמואל דיבר במקרה בו מצד הקריטריונים הקודמים, דהיינו הכשר טומאה ועתיד להינטל, הרקיק ממעט, וממילא מדובר ברקיק שאינו מקבל טומאה ושאינו עתיד להינטל.

גם אם אומרים ששמואל לא חידש קריטריון, וחידושו הוא ביחס לגדרי עתיד להינטל, ההיגיון זהה. על המקרה להתאים לקריטריון של קבלת טומאה, דהיינו אינו מוכשר לקבל טומאה. וכן ביחס לקריטריון של עתיד להינטל אלמלא החידוש של שמואל הרקיק היה אמור למעט, אך לאחר החידוש הוא אינו ממעט, כיוון שאם לא כן, איננו למדים את החידוש מתוך המקרה.

לפי האמור, האפשרות שהחידוש של שמואל הוא ביחס להכשר טומאה אינה אפשרית, ולפי שאר האפשרויות חייבים לומר שהכשר טומאה אינו רלוונטי, כלומר הרקיק אינו מקבל טומאה. כך או כך, החשוב לענייננו הוא, שבהכרח הרקיק המדובר אינו מקבל טומאה.

שמואל דיבר דווקא על דיני טומאה, אולם קשה לומר שהדיון כאן הוא על דין כללי ובכל זאת כל הקושיות והתירוצים הם רק מתחום הטומאה. לכן אנו נתייחס לעניין זה כדין בדיני טומאה על אף שדבר זה אינו פשוט כלל.
17. טיעון זה אינו קיים ביחס לעתיד להינטל, שכן אין סוגיא שעוסקת בכך, וכל שכן ביחס לאפשרות ששמואל חידש קריטריון.

עתה נוכל לשוב לשאלה על האוקימתא, בשלב השאלה עלו שתי אפשרויות קצה – או שזו כוונת שמואל או שהגמרא מתאימה את דברי שמואל לשיטתה ובכך מסלפת את דבריו. אולם ברצוני להצביע על דרך שלישית. במידה ואנו שואלים, האם שמואל דיבר דווקא על מקרה של ריקק שנילוש במי פירות, הרי שהתשובה על כך היא לאו דווקא. אולם אם אנו שואלים, האם שמואל דיבר על ריקק שאינו מקבל טומאה, הרי שכאן התשובה המוכרחת היא, כן. אנו מוכרחים לומר ששמואל דיבר על מקרה שהריקק אינו מקבל טומאה. השאלה מדוע בדיוק הרקיק אינו מקבל טומאה איננה רלוונטית. באותה מידה, יכולה היתה הגמרא להביא כל אוקימתא אחרת שמגיעה לאותה המסקנה, כפי שהתוספות¹⁸ אכן מעירים שהגמרא יכולה היתה להעמיד גם שמדובר בריקק שאין בו כביצה ולכן אינו מקבל טומאת אוכלין.

אם כן על פי דברינו עד כה ישנן שלוש אפשרויות להבין מהו חידושו של שמואל:

- א. שמואל חידש קריטריון חדש.
- ב. שמואל חידש הבנה בקריטריון של עתיד להינטל. מהו החידוש תלוי בהבנת הקמ"ל.

על פי הניתוח לעיל האפשרויות הן:

1. קביעת גדר של דבר שאינו עתיד להינטל.
2. לעתים הביטול אינו מספיק, כיוון שהשאלה האם עתיד להינטל היא העיקרית.

2. הקושיא מהמשנה

בחלק השני של הסוגיא מקשה הגמרא על שמואל ממשנה באהלות:

קופה מלאה תבן, וחבית מלאה גרוגרות המונחים בחלון, רואין,
 כל שאילו ינטלו ויכולין תבן וגרוגרות לעמוד בפני עצמן –
 חוצצין, ואם לאו – אין חוצצין
 בבא בתרא יט, ב¹⁹

מהמשנה עולה שאם התבן עומד בכוחות עצמו ולא בעזרת חפצים אחרים, הוא ממעט את החלון. לכאורה, קביעה זו סותרת את דברי שמואל, מכיוון שתבן הוא דבר שעתיד להינטל, ובכל זאת לפי המשנה הוא ממעט. הדבר ראשון שאפשר להסיק מקושיא זו הוא, שהגמרא הבינה שחידושו של שמואל קשור לקריטריון של עתיד להינטל, כיוון שהקושיא נעוצה בעניין זה. אם נרצה לטעון

18. תוספות בבא בתרא יט, ב, ד"ה 'שנילושה'.

19. יש לציין שזהו הנוסח כפי שמופיע בגמרא, אולם הנוסח במשנה הוא "וכן חבית של גרוגרות או קופה של תבן שהן נתונות בחלון, אם יכולין הגרוגרות והתבן לעמוד בפני עצמן, טהורין. ואם לאו, טמאין" (משנה אהלות ו, ב)

ששמואל חידש קריטריון, לא היה מקום להקשות ממשנה שממנה עולה שחפץ על אף שעתיד להינטל חוצץ, וממילא האפשרות ששמואל חידש קריטריון נוסף נופלת. אלא שלכאורה קושיית הגמרא תמוהה, שהרי זאת אינה קושיא דווקא על שמואל – לא הוא חידש עיקרון זה, אלא המשנה והתוספתא כבר קדמו לו, כפי שהראינו לעיל. מדוע אם כן הגמרא מקשה על עקרון שלא הוא חידש.

בעייתיות זו נתנה לנו אמצעי חדש לברר מהו חידושו של שמואל. מכיוון שהגמרא מקשה על שמואל ולא על המקורות התנאים, ניתן להסיק שרק לגבי הקושיא תקפה, ולא לגבי המשנה והתוספתא, בהן מופיע הקריטריון. כלומר, דווקא משום שהמשנה לכאורה סותרת את עצם הקריטריון, הרי שאם נשים את האצבע על נקודת הסתירה נוכל לדעת ששם נמצא חידושו של שמואל. אם כן, יש לבחון מחדש את הקושיא ועל פי הניתוח להסיק לנושא דידן. בהמשך, כאשר ננסה לעמוד על חידושו של שמואל נסביר מדוע באמת משנה זאת קשה רק לשיטתו.

בשלב זה נמשיך לעסוק בניתוח הגמרא.

והא תבן חזי לבהמתו! בסריא. חזי לטינא! דאית ביה קוצי. חזי להסקה! במתונא. חזי להסק גדול! הסק גדול לא שכיח. גרוגרות – הא חזו ליה! אמר שמואל: בשהתריפו. וכן תני רבה בר אבוב: בשהתריפו.

הגמרא מתרצת, שהמשנה אינה עומדת בסתירה לקריטריון של עתיד להינטל, מכיוון שמדובר בתבן רקוב עם קוצים שלא ניתן להשתמש בו. אוקימתא זאת נראית מוזרה פעמיים: הן מצד המציאות המתוארת שנראית לכאורה תמוהה; והן מצד פשט המשנה שנראה על פניו רחוק מאוד מהסבר זה, וכי ניתן לומר שהוראת המילה 'תבן' היא תבן רקוב עם קוצים?

אם כן, שוב אנו עומדים במצב בו הגמרא למראית עין מעוותת את הנאמר במשנה. גם כאן ניתוח האוקימתא יעשה בדרך דומה לניתוח לעיל. בדיקה מה מחדשת המשנה והאם אנו מוכרחים לומר שהתבן אינו מקבל טומאה אם לאו.

מעיון במשנה ניתן לראות בבירור כי המשנה מחדשת לנו קריטריון שלישי בדיני חציצה בפני הטומאה. כדי שחפץ כל שהוא יחצוץ בפני הטומאה עליו לעמוד בכוחות עצמו, נוסף על שני הקריטריונים הקודמים. המשנה מביאה לקריטריון זה שלוש דוגמאות.²⁰ על פי מה שאמרנו לעיל המקרים המופיעים במשנה הם לבוש של יסוד דין. לפיכך, המקרה המובא אצלנו בסוגיא כקושיא הוא לבוש של הקריטריון השלישי ביחס לחציצה בפני הטומאה. אם אנו אומרים שהמשנה מחדשת קריטריון, אנו מוכרחים לומר שמצד שני הקריטריונים

20. ובאמת צריך לעיין מה מוסיפה לנו כל דוגמא שם.

הקודמים (טומאה ועתיד להינטל) הדין הוא שחוצץ, אלא שבעקבות הקריטריון החדש הדין הוא שאינו חוצץ. אם כן מובן שכוונתה של המשנה היא שהתבן אינו עתיד להינטל. שוב, אין חשיבות לכיצד התבן אינו עתיד להינטל, כל אוקימתא אפשרית. לכן, באותה מידה שהגמרא העמידה את המשנה שמדובר בתבן רקוב עם קוצים יכולה היתה המשנה לבחור בכל אוקימתא אחרת שיעלה ממנה שהתבן לא יינטל.²¹

הגמרא ממשיכה ומקשה:

האי חבית היכי דמיא? אי דפומא לבר, היא גופה תיחוצץ, דהא כלי חרש אינו מטמא מגבר! אלא דפומא לגאו. ואי בעית אימא: לעולם דפומא לבר, הכא במאי עסקינן – בחבית של מתכת.

גם כאן נסביר את האוקימתות באותה הדרך. מכיוון שהדין שבאו לחדש במשנה הוא ביחס לתבן ולגרוגרות שרק אם עומדים בכוחות עצמם יכולים למעט, הרי וודאי שהמקרה המדובר הוא שאילולי שעמדו בעצמם אינם ממעטים. ממילא מבואר שהמקרה במשנה עוסק בחבית שמצד עצמה אינה ממעטת. השאלה מדוע היא אינה ממעטת איננה רלוונטית, אלא רק האם היא ממעטת, ולכן ישנן שתי לישנות בגמרא, משום שאין חשיבות לאוקימתא עצמה.

3. הקושיא מהבר"יתא

בשלב האחרון של הסוגיא, הגמרא מקשה מתוספתא באוהלות:

עשבין שתלשן והניחן בחלון, או שעלו מאליהן בחלונות, ומטלוניות שאין בהן שלש על שלש, והאבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה ועוף ששכן בחלון, ועובד כוכבים שישב בחלון, ובן שמנה המונח בחלון, והמלח, וכלי חרס, וספר תורה – כולם ממעטין בחלון; אבל השלג, והברד, והגליד, והכפור, והמים – כולן אין ממעטין בחלון. תוספתא אהלות יד, ו

גם על דברי התוספתא מבצעת הגמרא אוקימתות

21. ואכן גם כאן אנו מוצאים אוקימתא חלופית בדברי הראשונים. מביא השטמ"ק בשם הרשב"א: "ה"ה דהוה מצי לאוקמה בשבת דכיון דביומיה לא חזי ליה וע"כ מבטל ליה התם וחוצץ ליומו [...]" (שטמ"ק על אתר).

והא עשבין חזו לבהמתו! באפרזתא. או שעלו מאליהן - כיון דקשו לכותל שקיל להו! אמר רבה: בכותל חורבה. רב פפא אמר: אפילו בכותל יישוב, בבאין חוץ לשלשה לחלון. מטלוניות - חזו ליה לקריעה דלבושא. בסמיכתא. חזו לאומנא! בריסקא. אי בריסקא, שאין בהן שלש על שלש, שאין בהן ארבעה על ארבעה מיבעי ליה! כעין ריסקא. והאבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה - ערקא ואזלא! בקשורה. שחיט לה! בטמאה. מזבין לה לנכרי! בכחושה. פסיק שדי לה לכלבים! כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד. ועוף ששכן בחלון - פרח ואזיל! בקשור. שחיט ליה! בטמא. מזבין ליה לנכרי! בקלניתא. יהיב ליה לינוקא! במסרט. קלניתא לא מסרטא! כעין קלניתא. ועובד כוכבים שישב בחלון - קאי ואזיל! בכפות. אתי חבריה שרי ליה! במצורע. אתי מצורע חבריה שרי ליה! אלא בחבושי מלכות. וכן שמנה המונח בחלון - אתיא אמיה דריא ליה! בשבת; דתניא: בן שמנה הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו בשבת, אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה. מלח - חזיא ליה! במרירתא. חזיא לעורות! דאית בה קוצי. כיון דקשיא לכותל שקלא! דיתבא אחספא. חספא גופא תיחוץ! דלית בה שיעורא, כדתנן: חרס - כדי ליתן בין פצים לחבירו. כלי חרס - חזי ליה! דמיטנף. חזי לאומנא! דמנקב. ספר תורה - חזי למקרא! בבלי. והא בעי גניזה! שם תהא גניזתה.

כפי שכבר הובהר לעיל, השלב הראשון בניתוח אוקימתות הוא הבנה מהו נושא המשנה. אולם כאן בניגוד למקורות הקודמים, קשה למצוא מהו החידוש העיקרי של המקור, להיתלות בו ועל פיו להסביר את כוונת הדברים. ממבט ראשוני נראה שמדובר ברשימת דברים שאינם ממעטים, בלא קשר ביניהם, זאת בניגוד לשאר המקורות שראינו, בהם נאמר במפורש הכלל או העיקרון, ובנוסף הובאו דוגמאות, כך שיכולנו לפרש את הפרטים בעזרת הכלל.

אלא, שמעיון ברשימה עולה קשר ברור בין המקרים השונים. כל המקרים המפורטים הם דברים שאינם מקבלים טומאה:

עשבים שתלשן והניחן בחלון – אינם עונים על ההגדרה של כלים או של אוכלים ולכן אינם מקבלים טומאה.

עשבים שעלו בחלון – כל דבר שמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה.

מטלוניות שאין בהם ג על ג טפחים – אינן נחשבות כלי לעניין טומאה כפי שמופיע בפירוש הרמב"ם למשנה:

ויתבאר לך בפרק עשרים ושבעה דמסכת כלים שהבגד אם היה בו שלש אצבעות על שלש אצבעות או יותר על כך הרי זה מתטמא במת.
פירוש המשנה לרמב"ם, שבת ב, ג

וכן מציין רש"י על אתר.
והאבר והבשר המדולדלין בבהמה – גם לגבי עניין זה רש"י טורח לפרש שמדובר במצב שאינם מקבלים טומאה:

המדולדלין – שתלושין ומעורין במקצת והבהמה עומדת אצל החלון והאבר מונח על החלון ותנן בהעור והרוטב (חולין קכט) מטמאין טומאת אוכלין במקומן וצריכין הכשר ואלו לא הוכשרו.

ועוף ששכן בחלון – בעלי חיים אינם מקבלים טומאה כפי שכותב הרמב"ם בסוף פרק א מהלכות טומאת מת

ולא בטומאת המת בלבד אלא בכל הטומאות כולן אין העכו"ם ולא הבהמה מתטמאין בהן.

ועובד כוכבים שישב בחלון – כפי שמופיע ברמב"ם, גם עכו"ם אינם מקבלים טומאה. למרות שגזרו על עכו"ם שיטמאו כזבים, זוהי רק תקנה אשר אינה משנה את העיקרון הבסיסי לפיו אינם מקבלים טומאה.²²

ובן שמנה המונח בחלון – גם ביחס אליו רש"י בד"ה 'עובד כוכבים' מדגיש שאינו מקבל טומאה:

22. ראה אתון דאורייתא: "ואע"ג דגזרו על העכו"ם שיהיו כזבים לכל דבריהם [...] וקי"ל דכל דבר המקבל טומאה אין חוצץ בפני הטומאה עכ"ז הואיל ומדאורייתא לאו בר קבולי טומאה ניהו שפיר חוצצין, ואילו חררה של עם הארץ מבואר בחגיגה דכ"ב דאינה חוצצת מפני שטמאה על גבי ע"ה ואע"ג דטומאת ע"ה היא ג"כ רק מדרבנן. וכ' לחלק דטומאת ע"ה הואיל והיא מפני ספק שמא נטמא [...] כיוון שמדרבנן חוששין שיש שם טומאה דאורייתא ע"כ שפיר אינו חוצץ משא"כ עכו"ם ופחות מכביצה הרי אין בהם טומאה כלל מדאורייתא עכת"ד" (כלל י, ד"ה 'וכעין').

עובד כוכבים – אינו מקבל טומאה וכן בן שמנה שהרי הוא
כאבן לא חי ולא מת.

והמלח – אינו נחשב אוכל ולכן אינו מקבל טומאה.
והחרס – הכוונה כפי שרש"י כותב שאחוריו כלפי פנים, ומכיוון שכלי חרס אינו מיטמא
מגבו הרי שכלי החרס עליו מדובר אינו מקבל טומאה.
וספר תורה – אף ספר תורה אינו מקבל טומאה משום שהוא אינו כלי או אוכל, ועל אף
שגזרו על כתבי הקודש שיטמאו את הידיים בכל זאת הוא אינו מקבל טומאה.²³

כך גם ביחס לדברים המפורטים בסיפא של התוספתא כדברים שאינן חוצצים, ניתן
לראות שכל הדברים הם דברים שמקבלים טומאה²⁴ או מפני שהם נוזלים (משבעת
המשקים) או מפני שהם נחשבים אוכלים.²⁵ וכן כותב הרמב"ם לגבי דברים אלו שמקבלים
טומאה:

אבל השלג והברד והכפור והגליד והמים אינן ממעטין בחלון
שהרי הן ראויין ומקבלין טומאה
משנה תורה, הלכות טומאת מת טו, ב

אם כן ניתן להסיק שזהו החידוש של התוספתא,²⁶ כלומר התוספתא באה לחדש לנו את
הקריטריון הבסיסי ביותר שעד עכשיו קיבלנו אותו כמובן מאליו.
לכן, כשנבחן שוב את התוספתא באותה דרך שבחנו את המשנה, נוכל לומר שהתנא
שנה את דבריו כדי לחדש קריטריון. ממילא אם התנא רצה להשיע לנו קריטריון חדש
ביחס לחציצה בפני הטומאה, אנו מוכרחים לומר שכונתו היא שלפי שאר הקריטריונים
הדין הוא שחוצץ. לכן, אנו יכולים להסיק שכאשר התנא שנה את הדוגמאות המופיעות,
הוא באמת התכוון לדוגמאות שביחס לקריטריונים האחרים חוצצים בפני הטומאה. לכן כפי
שאמרנו לעיל, כאשר אנו שואלים האם התנא התכוון דווקא לאוקימתות שמופיעות בגמרא,
התשובה לכך תהיה שלילית, אבל אם נשאל האם התנא התכוון שהדברים המפורטים
במשנה הם דברים שאינם עתידים להינטל התשובה לכך חיובית.

23. ראה ערך עובד כוכבים.

24. יש לציין כי ביחס לחלק זה של המשנה רש"י ותוספות הסבירו שהסיבה שאינם חוצצים מפני שנמסים והם כדבר העתיד
להינטל, אולם בכל זאת אנו נסביר את כל המשנה בצורה הומוגנית לפיה גם הסיפא מתייחסת לענייני קבלת טומאה.

25. אומנם הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין כותב: "השלג אינו אוכל ולא משקה, חשב עליו לאוכלין בטלה דעתו, למשקין
מתטמא טומאת משקין, נטמא מקצתו לא נטמא כולו, העבירו על גבי כלי חרס הטמא נטמא כולו" (א, כב).

26. ניתן להסיק שכך גם הבין רש"י מתוך שטורח להסביר ביחס לכל דבר מדוע הוא אינו מקבל טומאה.

ד. חידושו של שמואל

כפי שראינו לעיל ממהלך הגמרא ברור שחידושו של שמואל הוא ביחס לקריטריון של עתיד להינטל, מכיוון שכל הקושיות על שמואל והאוקימתות שמציעה הגמרא עוסקות בעניין זה. על פי מה שאמרנו לעיל, אנו צריכים למצוא חידוש שמצד אחד יסביר מדוע הקושיות שהוקשו קשות רק לשיטת שמואל. בנוסף צריכה הצעתנו להתאים לכל הניתוח שהצגנו בתחילת המאמר ביחס לחידושו של שמואל.

מכיוון שכבר בתחילת הדברים הסקנו ששמואל לא חידש את עצם קיומו של הקריטריון של עתיד להינטל אלא רק גדר ביחס לקריטריון, עולה ביתר שאת השאלה מהו בדיוק חידושו של שמואל.

כפי שהצגנו זאת לעיל ישנן שתי אפשרויות מה כוונת הקמ"ל וממילא ומהו חידושו של שמואל:

- א. **מהו גדר של ביטול** – כלומר ההוה אמינא היא שברגע שהרקיב נמאס הוא מבוטל – קמ"ל שלא. שמואל מחדש שמאיסת הרקיב אינה מספקת.
- ב. **ביטול הוא סימן** – כלומר בהוה אמינא חשבנו שביטול הוא העיקר, קמ"ל שביטול אינו מספיק מפני שהוא רק סימן שהחפץ לא ינטל.

אני רוצה להציע, שחידושו של שמואל הוא בכך שהקריטריון של עתיד להינטל הוא אובייקטיבי. כלומר ביחס לקמ"ל ללכת לפי האפשרות הראשונה על הצד שישנו גדר אובייקטיבי.

יש לציין שאף שמואל מסכים שבמידה והיה ביטול מפורש הדבר מועיל, הדיון הוא האם חוצץ כאשר אין ביטול מפורש, האם מספיק להניח לצורך חציצה או שיש צורך ב'ביטול אובייקטיבי'.

לפי ההוה אמינא משמעות ה"אין עתיד להינטל" היא שהבעלים לא ייקח את החפץ והביטול הוא סימן לכך,²⁷ בא שמואל ומחדש שהעיקר הוא הביטול, מכיוון שהביטול זו הסיבה שהחפץ חוצץ ולא סימן לכך שהבעלים לא יבוא בעתיד ליטול את החפץ. לכן אם לא היה ביטול מפורש, צריך ביטול אובייקטיבי. אם נחזור לראש המאמר הרי שההבדל בין ההוה אמינא לבין שמואל הוא שההוה אמינא נוקטת את הצד השני בחקירה (מציאות)

27. לפי אפשרות זו י"ל שהסוגיא כאן חולקת על הסוגיות בסוכה ועירובין וסוברת שר"י וחכמים אינם חלוקים בעניין זה. ניתן להציע פרשנות אחרת שההוה אמינא סברה שיש צורך בביטול מפורש ואילו שמואל מחדש שיש מצבים שהמציאות כבר נחשבת "ביטול אובייקטיבי". הקושי באפשרות השניה הוא שלפי זה צריך להסביר בצורה שונה את קושיות הגמרא. ולשיטה זאת יש לומר שכיוון שלשיטתם יש צורך בביטול מפורש ממילא מובן שהמשנה מדברת שאכן יש ביטול, אלא שלשיטת שמואל אין הכרח לומר כן ניתן לשאול. אולם אפשרות זאת דחוקה.

ואילו שמואל נוקט באפשרות הראשונה בחקירה (הדינית). אם כן ההבדל בין שמואל לבין ההוה אמינא אינו רק ביחס לשאלה האם חוסר צריך להיות אובייקטיבי או סובייקטיבי אלא תפיסה שונה של כל נושא החציצה בפני הטומאה.

עצם זה ששמואל אומר על ריקק שהוא אינו ממעט משמע שלשיטתו הגדר הוא אובייקטיבי, שהרי אם הקריטריון הוא כוונת הבעלים לא שייך לומר על חפץ מסויים שהוא אינו ממעט. לפי הצד שהגדר הוא סובייקטיבי השאלה היא האם הבעלים מתכוון לקחת את החפץ בזמן שהמת נמצא בבית, ממילא לא שייך לומר על חפץ מסויים²⁸ שהוא ממעט או לא מכיוון שהכל תלוי בזמן, במקום ובעיקר בכוונת הבעלים.

שמואל לא רק מחדש שיטתו גדר אובייקטיבי אלא גם מהו הגדר. אם נמשיך ברוח הדברים שנאמרו לעיל נסיק, שכאשר שמואל אומר את חידושו הוא אומר אותו במקרה הקיצון. אם כן ריקק מהווה את הגבול התחתון לגדר הביטול האובייקטיבי. ריקק אינו מספיק כדי להיחשב דבר שמבוטל מבחינה אובייקטיבית אבל מריקק והילך כגון גרוגרות שהטריפו, החפץ יחשב מבוטל מבחינה אובייקטיבית ולכן ימעט.

אם כן עלינו לחזור עכשיו לנקודות שהותרנו פתוחות במהלך המאמר ולראות כיצד ההבנה זו של דברי שמואל פותרת אותן.

כבר ביחס לקושיית הגמרא בשלב השני של הסוגיא, תמהנו על כך שלכאורה זו אינה קושיא דווקא על שמואל, מכיוון שלא שמואל חידש את הקריטריון של עתיד להינטל, אם כן מדוע מקשה הגמרא דווקא על שמואל. אלא שעל פי ההסבר שלנו העניין מובן, מכיוון שלהוה אמינא עניין הביטול הוא סובייקטיבי הרי שהדבר תלוי בכוונת הבעלים, כתוצאה מכך כאשר מוצגת בפנינו סיטואציה אין באפשרותנו לדעת האם החפץ עתיד להינטל או לא דהיינו, האם הוא חוצץ או לא. לכן כאשר מופיע במשנה שגרוגרות או תבן ממעטים הדבר אינו מתמיה מכיוון שהכל תלוי בכוונת הבעלים, אבל אם אנו סוברים שכדי לחצוץ על החפץ להיות מבוטל אובייקטיבית הרי שאם מתואר במשנה שגרוגרות ממעטות בחלון, ישנה כאן סתירה.

בעייתיות נוספת שהעלנו במאמר היא שאנו הנחנו שהתנא התכוון לאוקימתא, מכיוון שבמידה והוא רוצה לחדש את חידושו הוא צריך להלביש אותו במקרה שאילולי אותו החידוש הדין היה שונה. אולם כיוון ששמואל היה כרונולוגית לאחר חתימת המשנה, אף בלא האוקימתא מבחינת התנא המקרה שבו מולבש הדין מתאים. אם כן אנו לא יכולים לומר שהתנא התכוון לאוקימתא, כך שהתשובה שנתנו ביחס לאוקימתות אינה מתאימה.²⁹

28. יש לציין שהקביעה שלא שייך לומר על חפץ שהוא אינו עתיד להינטל אינה מוחלטת, שהרי ביחס לקריטריון של עתיד להינטל כפי שמופיע ביחס לדברים אחרים, תבן הוא שם קוד לדבר שהבעלים מתכוון לקחת ואילו עפר הוא שם שקוד לדבר שאינו עתיד להינטל. אולם גם שם ההתייחסות היא בתור שמות קוד.

29. לכאורה היה ניתן לומר שברגע שאנו יודעים שהתנא התעלם במודע מהקריטריון של עתיד להינטל, ממילא אנו אומרים שהוא התעלם מכולו. כלומר, גם לפי התנא היה קיים קריטריון של עתיד להינטל, אלא שאנו לא יודעים כיצד התנא הסביר

ישנו קושי במהלך הגמרא שעדין לא התיחסנו עליו, ומתוך ההסבר לקושי זה תתברר גם שאלתנו.

ניתוח מהלך הגמרא מעלה תמיהה על קושיות הגמרא. כפי שהצגנו בתחילה, מהלך הסוגיא כולל את דברי שמואל ולאחר מכן קושיות על דבריו ממקורות תנאיים. אלא שאם אנו אומרים ששמואל חידש חידוש, יהיה אשר יהיה, מה שייך להקשות עליו שבמשנה הדין שונה. מה שייך לעשות אוקימתא במשנה בעקבות השוני בין דברי שמואל לעולה מהמשנה, הרי שמואל חידש את חידושו לאחר שנחתמה המשנה. בהגדרה המשנה צריכה להיות שונה משיטתו, לא ייתכן שעולה מהמשנה בדיוק כדבריו, שהרי אם זהו המצב הוא אינו חידש בדבריו כלום. אם כן, מדוע הגמרא מקשה על שמואל שדבריו שונים מהמשנה אם הדבר מוכרח.

בעקבות כך עלינו לשנות את היחס שלנו לדברי שמואל, אם עד עכשיו הבנו את דברי שמואל שהוא חידש דין, כלומר שעד אליו הדין היה א' ולאחריו ב', הרי שכעת אנו נתייחס לשמואל כאל מתאר. כלומר שמואל לא טוען שעד אליו התייחסו אל הקריטריון של עתיד להינטל בצורה סובייקטיבית וכעת מסיבות אלו ואחרות צריך לשנות את היחס לאובייקטיבי, אלא שמואל אומר שכאשר התנאים דיברו על עתיד להינטל הם התכוונו למוכן האובייקטיבי. קביעתו של שמואל היא קביעה "פרשנית". אם כן שמואל לא טוען שהוא חידש שרק אינו ממעט בחלון אלא שלשיטת התנאים ריק לא ימעט, ממילא כעת שייך להקשות ממשנה ולהראות שכבר במשנה היחס אינו כזה.

ניתן גם לומר ששמואל רק טען טענה לגבי הגדר של עתיד להינטל, מהו שיעור שנחשב ביטול אובייקטיבי, ולא את עצם קיומו של ביטול אובייקטיבי. לפי אפשרות זו יש לפרש שהמקרים מהם מקשים על שמואל, הם מקרים שמבחינה אובייקטיבית עתידים להינטל יותר, ובכל זאת ממעטים. לפי זה חידושו של שמואל אינו משמעותי כל כך, כיוון שלא מדובר בהבדל עקרוני.

ה. היחס לאוקימתות

1. מהי המשנה

אחת, לכן, מכיוון שהוא התעלם ממנו אולי התעלם כפי ששמואל מתכוון וממילא התשובה מספקת, ואולי מתכוון להסבר אחר. אלא מכיוון שידוע לנו שהתנא התעלם, אנו לא יכולים להקשות על שמואל ממה שלא נאמר, כי אין לנו ידיעה מה כוונת התנא. אולם, דווקא מתוך מה שהסברנו ביחס לחידושו של שמואל לא ניתן לענות תשובה זאת, שהרי הסברנו שמהמשנה קשה רק לשיטת שמואל ולא להוה אמינא. ולכן, ממילא אנו לא יכולים לומר שהתנא התעלם מהקריטריון בכל אופן, מכיוון שביחס לפרשנות של ההוה אמינא לקריטריון אין סתירה בין דבריו לבין הקריטריון כפי שהוא התייחס אליו. ואם כן, לא מדובר שהתנא התעלם מהקריטריון. ולא ניתן לענות שמכיוון שהתעלם לא ניתן להקשות. יוצא שהשאלה עדין נשארת פתוחה.

שאלה בסיסית שעלינו לשאול כאשר אנו מנתחים את האוקימתות או את יחס הגמרא למשנה בכלל, היא מהי המשנה.
ברצוני לטעון שהמשנה לא נועדה להיות ספר הלכה לדורו של רבי, אלא נועדה להיות תמצית תורה שבעל-פה עד אליו. כפי שכותב הרמב"ם:

והוא קבץ כל השמועות וכל הדינין וכל הבאורין והפרושין
ששמעו ממשנה רבנו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל
התורה כולה וחבר מהכל ספר המשנה
רמב"ם, הקדמה ליד החזקה, יג

רבי יצר פלטפורמה לתורה שבעל-פה, הוא ריכז את כל מה שכללה תושבע"פ עד אליו, דקדק בנוסח הדינים וסידר אותם. מכאן ואילך המשנה הפכה להיות טקסט קנוני, מעין תמצית תורה שבעל-פה.³⁰

כיוון שכך, מסתבר לומר כי כאשר מופיע מקרה במשנה, הוא אינו מופיע בכדי ללמד מהו הדין באותו מקרה ספציפי, אלא כדי ללמד או להבהיר יסוד דין. אם כן, ניתן להניח שהמקרה בו מולבש דין זה מביא לידי ביטוי את יסוד הדין בצורה הטובה ביותר.³¹ הסברה מאחורי קביעה זו היא, שאם אכן המשנה נועדה להיות תמצית תושבע"פ, עליה להיות בנויה בצורה שממנה יהיה ניתן ללמוד ולהסיק הלאה. על כן, כל דין צריך להופיע בצורה הקיצונית ביותר, כדי שניתן יהיה לעשות דימוי מילתא למילתא.³²

ניתן לבסס עניין זה בשני מישורים:

א. טיעונים היסטוריים.³³

ב. ראיות מהמשנה עצמה.

2. טיעונים היסטוריים המצביעים על כיוון זה

כדי לבסס את הטענה כי רבי ניסה ליצור ריכוז של תושבע"פ, עלינו לשאול לשם מה נכתבה ומה ניסה רבי להשיג בצעד זה. כמובן שניתן להציע מספר אפשרויות.³⁴

30. ראה תענית כא, א.

31. יש לציין שלא כולם מסכימים עם קביעה זאת, ראה הר"ש ליברמן, "מחקרים בתורת ארץ ישראל", מאגנס, תשנ"א, 12-13. ניתן ליישב בדוחק רב את דבריו שם עם האמור כאן, בכך שרבי בחר את המקרים המבטאים בצורה הטובה ביותר את יסוד הדין.

32. דוגמא לעניין זה ניתן למצוא בגיטין יט, ב ביחס לדברי שמואל. שם מקשה הגמרא שאם אכן דבריו היו נכונים היה על התנא לשנות מקרה בו יש "רבותא יתירתא". ראה רש"י שם ד"ה 'הא ליכא כתב לא'.

33. ההוכחות ההיסטוריות לא יכולות להוכיח את מלוא הטענה, אלא רק להצביע מה היתה מטרת רבי בעריכת המשנה.

34. מכיוון שעניין זה אינו מטרת המאמר אלא מובא כעניין צדדי, לא נתעמק בנושא זה אלא רק ננסה לתאר אותו בקווים כלליים.

[...] שלא רצה רבי 'לתת ספר חוקים ביד בני עמו אשר יורו מתוכו הלכה למעשה וכו', ורצונו היה שתהא המשנה הכללית לתלמידים וממנה ילמדו כלל תורה שבעל פה, אבל לא כוון שיורו מתוך משנתו וכו' וראש כל כללי המשנה הוא, שר' יהודה הנשיא לא חיבר ספר חוקים להורות הלכה, כי אם קובץ הלכות הכולל כלל התורה שבעל פה. לפי זה כל טרחתו לסתום הלכות בהסכמת בית דינו היתה לשוא, לפי שלא התכוון שיורו מתוך משנתו, ובכל דור יכולים אחרים לראות את דעת היחיד ולסמוך עליו. ומה לו לצרה הזאת לשנות ולסתור את דברי קודמיו לבטלה, ולמה לא הביא במפורש את דעתו ודעת בית דינו?
 ר' חנוך אלבק, "מבוא למשנה", עמ' 270

בקטע זה מתייחס אלבק לשאלה האם רבי ביקש לפסוק הלכה, לטענתו, זו לא היתה מטרתו של רבי.³⁵ המשנה לא נועדה להיות ה"שולחן ערוך" של אותו הדור. אם כן, השאלה המתבקשת היא, מה כן ניסה רבי להשיג בעריכת המשנה. עריכת המשנה היוותה שינוי משמעותי ביותר בהתפתחות ומסירת תושבע"פ, כדי להבין מה גרם לשינוי זה, שומה עלינו לבחון את הרקע ההיסטורי בתקופת רבי. אם ננסה לצייר זאת באופן סכמתי, עד תקופת רבי³⁶ תושבע"פ עברה במסורת מרב לתלמיד, התכנים שעברו היו אותם התכנים³⁷ אולם כל רב העביר לתמידו בלשונו שלו, כפי שכותב רב שרירא גאון

[...] וכן נמי לא הוּו גרסי כולהו בפה אחד ולשון אחד אלא טעמיהו הוּו ידעיין להון וכלהון דעת אחת הוּו בהון [...] ולא היה להם דברים מתוקנים ומשנה ידועה שהכל שונין אותם בפה אחד ולשון אחד [...] כל אחד ואחד מתני לתלמידיו באי זה חבור שירצה ובאי זה דרך שירצה.
 אגרת רב שרירא גאון, סעיף יז

35. עניין זה נתון במחלוקת גדולה בין החוקרים. עניין זה נידון במקומות רבים לדוגמא ר' חנוך אלבק, "מבוא למשנה", מוסד באליק, תש"ך, נספח ז; הרב ראובן מרגליות, "יסוד המשנה ועריכתה", ירושלים, תש"ן, עמ' לב-לז. אולם גם הסוברים שרבי ניסה לפסוק הלכה יכולים להסכים למסקנת הדברים אולם לאלו הסוברים שרבי לא ניסה לעשות זאת מסקנת הדברים יותר מתבקשת.

36. יש לציין שרבי לא התחיל בתהליך עריכת המשנה, וכבר לפני החלה עריכה. גם צורת המסירה בעל פה התחילה להשתנות לפני רבי, אולם רבי פעל בסדרי גודל שונים מקודמיו. כבר לא היה מדובר בעריכה של קבצים או איסוף מבית מדרש מסוים, אלא איחוד של כל תורה שבע"פ. ישנם דיונים לגבי היקף העריכה עד תקופת רבי להרחבה עיין "מבוא למשנה" פרק חמישי 63-87. יסוד המשנה ועריכתה עמודים יז-כא. אגרת רב שרירא גאון סעיפים כ-כד.

37. אין כוונה שלא היו מחלוקת, אלא שבתוך בתי המדרש השונים זאת היתה צורת המסירה.

החיסרון בשיטה זו הוא הצורך במסורת רציפה, במצב של רדיפות קשה לשמור על מסירת תושבע"פ. רבי הבין כי המצב בארץ לא ימשך עוד להתקיים, השקט היחסי עומד להיפסק ולכן יש חובה ליצור שינוי בתהליך המסירה.

ולמה עשה רבנו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה, לפי שראה שהתלמידים מתמעטין והולכין וצרות מתחדשות ובאות, ומלכות הרשעה פושטת בעולם ומתגברת וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות חבר חבר אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח.

הקדמת היד החזקה, יד

אם כן נראה שרבי ניסה ליצור סיכום של תורה שבעל פה עד אליו, שתהווה בסיס להמשך מסירת תושבע"פ. אולם זו עדין אינה הוכחה שאכן כל משנה נועדה ללמד יסוד, על אף שהדעת נותנת שכך הדבר. הראיות מתוך המשנה מבססות את הטענה הזו.

3. ראיות מתוך דיני המשנה עצמה

ננסה להדגים ולבסס רעיון זה על-ידי מספר דוגמאות.

דם מהלכי שתיים שוה לדם בהמה להכשיר את הזרעים ודם השרץ אין חייבין עליו.

משנה ביכורים ב, ז

המשנה עוסקת בדיני דם אדם. היא משווה את דין דם אדם לדם בהמה מצד היותו משקה להכשר טומאה, ולדם שרץ מצד שאין חייבים עליו. מסוף המשנה עולה בבירור שהאוכל דם שרץ פטור. ברם, אנו יודעים שדין דם שרץ שונה: אדם האוכל דם שרץ חייב, אולם הוא אינו חייב מצד איסור אכילת דם אלא מצד איסור אכילת שרץ, כפי שמופיע בגמרא בכריתות:

התרו בו משום שרץ – לוקה, משום דם – אינו לוקה

כריתות כא, ב

אם כן, מדוע המשנה אומרת שפטור על דם שרץ אם זה אינו הדין? נראה שהתשובה נעוצה בהסבר לעיל. הדין במשנה נאמר ביחס לנושא המשנה, כיוון שהמטרה היא לימוד יסוד הדין ולא הוראת הלכה. אין כוונת המשנה לעסוק במכלול הדינים הנוגעים לאכילת דם שרץ, אלא בגדרי איסור אכילת דם. כאשר קבעה המשנה שפטור, כוונתה הייתה שפטור מדיני דם, אף שיייתכן וחייב מדיני שרץ. דוגמא נוספת ניתן למצוא בדיני הוצאה בשבת.

פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעל הבית פטור.
משנה שבת א, א

המשנה מדברת על דיני הוצאה מרשות לרשות, וקובעת שאם אחד מן הצדדים היה פאסיבי לחלוטין הוא פטור. ידוע הכלל ממסכת שבת שכל מקום שנשנה פטור, הכוונה פטור אבל אסור.

אמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מהני תלת דפטור ומותר [...]
שבת קז, א

אולם כאן מבארת הגמרא שהכוונה פטור ומותר.³⁸ מקשה על כך הרא"ש: אף אם פטור ומותר מצד דיני הוצאה, הרי שאסור מצדדים אחרים כגון, מסייע לדבר עבירה, לפני עיוור ומראית העין. אם כן, כיצד פוסקת המשנה (על פי ביאור הגמרא) בפשטות שפטור ומותר. בתחילה מנסה הרא"ש להביא מספר תירוצים אולם בסופו של דבר הוא דוחה את כולם ואומר:

וכל הדקדוק הזה אינו נראה לי דלעולם בישראל³⁹ מיירי ואף על גב דאיכא איסורא דלפני עיוור לא תתן מכשול לא איירינן הכא אלא באיסורי שבת וקרי ליה פטור ומותר כיוון דליכא איסורא משום שבת.
רא"ש שבת, סימן א

38. הגמרא שואלת כיצד עניין זה מסתדר עם כללו של שמואל.

39. ניסיון התירוץ האחרון הוא שאחד מהם הוא גוי.

הרא"ש מתרץ שנאמר כאן פטור ומותר מכיוון שמצד דיני שבת פטור ומותר, על אף שיש איסור לעשות זאת, כיוון שנושא הדיון הוא דיני הוצאה. רואים, אם כן, כאשר המשנה קובעת דין מסוים, היא מדברת עליו בהקשר לדיון בו היא עוסקת, תוך התעלמות מפרמטרים אחרים שאינם רלוונטים לדיון זה.

דוגמא נוספת לעניין זה ניתן למצוא בהלכות גיטין, המשנה אומרת שניתן לכתוב גט על ידו של עבד.⁴⁰ על כך מקשה הגמרא שזהו כתב העשוי להזדייף ומתרת שמדובר שהגט קועקע.⁴¹ על דין זה שואל הפרי חדש, הרי יש איסור לקעקע, ומתריך:

מ"מ זה פשוט דהכא במתני' לפחות איכא איסור דרבנן, וקתני לישנא דכותבין משמע לכתחלה אלא ע"כ דמתני' לא מיירי אלא מלתא דגט ובאיסורא אחריתי לא מיירי [...] וכן עיקר.
פרי חדש, אב"ע קכד, א

אם כן, כאשר אנו בוחנים משנה, יש לשאול מהו הנושא המרכזי שלה, כיוון שרק כך נוכל להבין מה היא מחדשת.

4. אפשרות לביאור האוקימתות

כידוע המשנה "מדברת" בדוגמאות, ישנן מעט משניות המנוסחות ככללים.⁴² החיסרון בדרך זו הוא שפעמים רבות במקרה אחד באים לידי ביטוי מספר יסודות דין. לדוגמא כאשר אנו דנים האם גט חלק כשר, יש לדון הן מצד דיני נאמנות האם אנו מאמינים לבעל שאכן כתב בעבר, והן מצד דיני כתב בגט האם צריך שהכתב יהיה ניכר. לכן, ייתכן שעל-אף שהלכה למעשה הדין יתחשב במכלול הפרמטרים, הדין במשנה, בשל היותו נידון בהקשר מסוים, יתעלם מפרמטרים שאינם קשורים לנושא.

בדרך זו ניתן לבאר חלק מהאוקימתאות, האוקימתא ממקדת את הדיון לחידוש של המשנה תוך נטרול גורמים חיצוניים שמשפיעים על הדין אך אינם רלוונטיים לחידוש המשנה. הסבר זה אינו כולל את כל האוקימתאות אולם בדרך זו ניתן לבאר אוקימתאות רבות.

אם ננסה לדמות רעיון זה לתופעה בחיי החול נוכל לקחת את לימודי הפיזיקה כדוגמא. מי שמכיר במעט את לימודי הפיזיקה יודע שבשאלות אנו מזניחים אלמנטים רבים ומניחים

40. "על הכל כותבין על העלה של זית [...] על יד של עבד ונותן לה את העבד" (גיטין יט, א).
41. "אמר רבא ותיפוק ליה דכתב שיכול להזדייף הוא ולרבא קשיא מתניתין על היד של עבד בשלמא מתני' לרבא לא קשיא בעדי מסירה ורבי אלעזר היא אלא לרמי בר חמא קשיא לרמי בר חמא נמי לא קשיא בכתובת קעקע" (שם כ, ב).
42. הדיון כאן אינו עוסק בשאלה מדוע מנוסחת המשנה בדרך זו, אלא רק בהשלכות לצורת ניסוח זאת. יש לציין כי ישנן משניות המנוסחות ככללים וכן מקרים בהם לאחר רצף מקרים מופיע סיום של "זה הכלל...". אולם משניות אלו מועטות. (במשניות מסוג זה האוקימתות יפעלו להיפך, כלומר יציינו שייתכנו עוד יסודות דין רלוונטים.)

שכל המכשירים אידיאליים, על אף שדבר זה לא קיים במציאות. גם בלי שיצוין במפורש מובן לכל שמדובר במציאות בה כל האלמנטים הללו מוזנחים. ממילא משמעות הדבר היא שהתוצאה בהכרח אינה נכונה מפני שהיא אינה לוקחת בחשבון גורמים משמעותיים. בכל זאת יש מקום לבצע את החישוב, כיוון שמטרת החישוב אינה ידיעת התוצאה בפועל אלא לימוד העקרונות הפיזיקליים.

כך גם המשנה, מטרתה אינה ללמד את הדין במקרה הספציפי שמופיע, אלא ללמד את העיקרון ההלכתי שגלום בו, ולכן ברור לכולם שמדובר על מקרה בתנאים "אידיאליים". נדגים עקרון זה בסוגיית רוב וקרוב, המשנה דנה בדיני ניפול שנמצא בין שתי שובכות :

ניפול הנמצא בתוך חמשים אמה – הרי הוא של בעל השובך,
חוץ מחמשים אמה – הרי הוא של מוצאו; נמצא בין שני
שובכות, קרוב לזה – שלו, קרוב לזה – שלו, מחצה על מחצה –
שניהם יחלוקו.

משנה בבא בתרא ב, ו

לכאורה, מעיון במשנה נראה שהקריטריון לקביעת הבעלות על הגזול הוא מיקומו.
אולם הגמרא מעלה רושם אחר:

אמר רבי חנינא: רוב וקרוב – הולכין אחר הרוב, ואע"ג דרובא
דאורייתא וקרובא דאורייתא, אפילו הכי רובא עדיף [...] תנן:
ניפול הנמצא בתוך חמשים אמה – הרי הוא של בעל השובך;
ואף על גב דאיכא אחרינא דנפיש מיניה! בדליכא. אי הכי, אימא
סיפא: חוץ מחמשים אמה – הרי הוא של מוצאו; ואי דליכא,
ודאי מההוא נפל! הכא במאי עסקינן – במדדה.

בבא בתרא כג, ב

הגמרא קובעת כי הכלי להכרעה במקרה של ניפול הוא רוב. המושג רוב, כידוע, ורק במידה ואין אפשרות להכריע באמצעות רוב אנו משתמשים בכלי של קרוב, לכאורה בניגוד לנאמר במשנה. ניתן ליישב סתירה זאת על פי העקרונות שהסברנו לעיל. ניתן לומר כי מטרת המשנה היא ללמד את דין קרוב, כאשר מקרה הניפול הוא רק לבוש של יסוד זה. כפי שאמרנו, אין הכרח שבכל המקרים בהם נמצא ניפול זו תהיה ההכרעה הדינית, אלא שהמשנה דנה במקרה אך ורק מצד ה'קרוב' בלבד.

נרחיב בנושא. יש בידינו שני כלי הכרעה שניתן להשתמש בהם במקרה של ניפול. מובן כי כאשר ישנם שני כלי הכרעה שונים הכרעתם תהיה שונה. לכן, עלינו ליצור היררכיה

ביניהם או להגדיר איזה כלי מיועד לאיזה מקרה. במקרה שלנו נבחרה האפשרות של הגדרת היררכיה בין הכלים השונים. ממילא ניצבות בפנינו שתי אפשרויות:
א. רוב עדיף, ולכן הדין במשנה של ניפול אינו הדין הסופי, כיוון שהוא מתייחס רק לכלי של קרוב, אולם אנו נעדיף כלי של רוב. רק במקרים בהם לא ניתן להשתמש בו, נפנה לכלי של קרוב, וממילא לפשט דין המשנה.
ב. קרוב עדיף, וממילא עלינו להעמיד את הדין של עשר חנויות במקרה שאין אפשרות להכריע בעזרת קרוב, אולם במידה והדבר יתאפשר, נשתמש בקרוב ככלי הכרעה.
מתוך שני המקורות הללו לא נוכל לדעת מהי ההיררכיה, כיוון שכל משנה מתייחסת לעצמה. ר' חנינא בגמרא מלמד אותנו מהי ההיררכיה, וקובע שרוב עדיף על קרוב. לכן, בדין של ניפול הדין הסופי לא יהיה כפשט המשנה, מכיוון שישנו פרמטר חשוב (רוב) שהמשנה לא מתייחסת אליו.

מטרתי לא היתה לבאר או לנתח את כלל האוקימתות, אלא להציע אפשרות לבאר חלק גדול מהן. גם ההצעה שהצגתי לא נידונה כאן לעומק, אלא רק צוירה בקווים כלליים.

1. סיכום

במאמר ניסיתי לבאר את סוגיית ריקי, שממבט ראשוני מצטיירת כסוגיא תמוהה. בתחילת הסוגיא הופיעה מימרא של שמואל שאומר שריקי אינו ממעט בחלון. הראיתי כי ניתן להתייחס למושג הטומאה בשתי צורות: או שטומאה היא ישות, פיזית או רוחנית, או שטומאה היא מושג דיני, כלומר "אוסף של נפקא מינות". הוצג כי לפי הצד שטומאה היא ישות יוצא שהקריטריון של עתיד להינטל הוא סובייקטיבי – העיקר שהחפץ יהיה מונח שם, ואנו דורשים שלא יהיה עתיד להינטל כדי למנוע תקלות. לעומת זאת, על פי הצד שטומאה היא חלות דינית יוצא שהקריטריון של עתיד להינטל הוא אובייקטיבי, כיוון שהעיקר הוא הביטול.

בעקבות מהלך הגמרא הסקתי שאו ששמואל טוען שיש גדר אובייקטיבי לביטול ואין די בכך שיהיה דבר שאינו עתיד להינטל. אך ייתכן שחידושו של שמואל מצומצם יותר והוא עוסק רק בגדר של ביטול אובייקטיבי. בעקבות החקירה בדבר מהות הטומאה, ראינו שיתכן והבדל זה אינו הבדל רק ביחס לקריטריון זה, אלא מהווה סימן לתפיסה שונה של מושג הטומאה.

תוך כדי מהלך הסוגיא הגמרא מבצעת מספר אוקימתות קיצוניות במקורות התנאיים, בעקבות כך ניסתי להסביר את העיקרון של האוקימתות.

עמדתי על כך, שכאשר אנו מביטים על משניות מקבילות במבט רוחבי, אנו מוצאים שהמשניות מלאות סתירות ביניהן. סתירות אלו אינן סתירות חזיתיות, אלא התעלמות הדדית של המקורות האחד מהשני. הסברנו שהסיבה לכך היא שכל דין במשנה אינו בא

ללמד את ההלכה למעשה במקרה המדובר במשנה, אלא לחדש או לבאר יסוד דין, ולכן מתייחס אל המקרה המופיע בו במבט צר, רק ביחס לתחום הדיון שלו.

במאמר הצגתי צורת התייחסות לאוקימתות. אולם המאמר לא דן בשיטה עצמה, אלא רק הציג יישום של השיטה, כדי "לטעום" ממנה. יש עדיין הרבה מה לדון ביחס לשיטה, הכוללת הנחות יסוד רבות שרק בחלקן נגעתי. גם הנקודות שאליהן התייחסתי דורשות בירור מעמיק. בנוסף, ישנן מספר שאלות שלא היתה אליהן התייחסות במאמר, כגון:

מדוע רבי בחר במודע דוגמא לא מושלמת להצגת יסוד הדין? מדוע המשנה בנויה בצורה כזאת, ולא באופן של הצגת כללים? אם אכן השיטה נכונה, מדוע הגמרא מתאמצת למצוא את האוקימתא, אשר לכאורה היא חסרת משמעות מצד עצמה?

בנוסף ישנם סוגים נוספים של אוקימתות, שהשיטה כפי שהוצגה כאן, אינה מתאימה אליהן. כמו כן, יש לדון מהו היחס למחלוקות באוקימתות.

אין ספק שנושא זה מעורר שאלות ותמיהות בקרב כל לומד גמרא. אני מקווה שפתחתי פתח להבנת האוקימתות, ודרך ללימודן וניתוחן.