

שני סוגי 'מה הצד': הבנייה מושגית

מבוא

- א. שיטת הרמב"ם והר"י מיגאש במשנה שבועות מב ע"ב
 - ב. הבנייה מושגית בשבועות השומרים
 - ג. הבנייה מושגית במלאכות שבת
 - ד. מה בין המידה ד'מה הצד' לשני המקרים הללו
 - ה. השלכות ונפ"מ
 - ו. אבות ותולדות בשבת ובנזיקין
 - ז. דוגמאות נוספות: משמעותה של הבנייה מושגית
 - ח. דיון לוגי קצר
- נספח

מבוא

אחת המידות שהתורה נדרשת בהן היא 'מה הצד' (או: 'הצד השווה'). ולהלן¹ יתבאר שיתכן שיש הבדל בין שני אלו.² מידת 'מה הצד' משמשת ללימוד של הלכה חדשה מתוך שני מלמדים ידועים. במאמר זה ברצוני להצביע על הליך מסויים בלוגיקה ההלכתית שמבחינה פורמלית הוא דומה למידת 'מה הצד', אולם למעשה הוא שונה ממנה, ויתכן שכלל לא ניתן להכלילו תחת אותה כותרת. להלן יכונה ההליך הזה: 'הבנייה מושגית'.

מבנה המאמר הוא כדלהלן. ראשית נביא שתי דוגמאות להבנייה מושגית, האחת מהלכות שבועות (להלן פרק א-ב) והשנייה מהלכות שבת (פרק ג). לאחר מכן נשווה בינה לבין מידת 'מה הצד' שהתורה נדרשת בה, ונראה כמה השלכות של ההבדלים ביניהן (פרק ד-ה). בהמשך נדון בהשלכה מסוימת של ההבחנה שלנו לגבי משמעות המושגים 'אבי' ו'תולדה' בהלכה (פרק ו). לאחר מכן נדון בהקשרים נוספים שבהם מופיעה הבנייה מושגית, שיבהירו יותר את עניינה (פרק ז). נסיים בנייתו לוגי קצר של ההבנייה המושגית כפי שהוגדרה כאן (פרק ח).

1. ראה סוף פרק ד' לפני הסיכום, ובסיכום עצמו.

2. ראה בעניין זה באנציקלופדיית ע"י בנין אבי.

א. שיטת הרמב"ם ודר"י מיגאש במשנה שבועות מב ע"ב

מחלוקת ר"מ וחכמים

איתא במשנה [שבועות מב ע"ב]:

רבי מאיר אומר: יש דברים שהן בקרקע ואינן כקרקע, ואין חכמים מודים לו. כיצד: עשר גפנים טעונות מסרתי לך, והלה אומר אינן אלא חמש. רבי מאיר מחייב שבועה, וחכ"א כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע.

ובגמ' שם ר' יוסי בר חנינא מעמיד את המחלוקת בענבים העומדות להיבצר [שם, מג ע"א]:

א"ר יוסי ברבי חנינא: הכא בענבים העומדות להיבצר קמיפלגי. דרבי מאיר סבר כבצורות דמיין, ורבנן סברי לא כבצורות דמיין.

וכן הוא במקבילות.³

ישנה כאן מחלוקת תנאים האם ענבים העומדות להיבצר הן כבצורות או לא. הנפ"מ שבה דנים במשנה היא לעניין שבועה, שכן קי"ל שלא נשבעים על קרקעות. על כן מחלוקת ר"מ וחכמים היא האם נשבעים על הענבים הללו, שכן הן כבצורות, או לא, שכן הן כקרקע.

בסוגיות המקבילות [גיטין לט ע"א, וסנהדרין טו ע"א], מתבאר שלפי ר"מ אנו מחלקים בין ענבים שצריכים לקרקע לכאלו שאינם צריכים לקרקע. מחלוקת התנאים היא רק בענבים שאינם צריכים לקרקע (וראה ריטב"א בסוגיין, ובמ"מ פ"ה מטוני"ט ה"ד, שמעלים אפשרות של שלוש דרגות, ואכ"מ). כשהענבים עדיין צריכים לקרקע לכו"ע הם כמחוברים.

הראשונים על אתר מעלים כמה קושיות מסוגיות שבהן נראה שענבים העומדות להיבצר הן כבצורות לכו"ע, ומיישבים בדרכים שונות (ראה תוד"ה 'כבצורות', וברשב"א וריטב"א ושאר ראשונים כאן, ובמקבילות). הצד השווה לכולם הוא שהם

3. אמנם יש מקומות שבהם הגירסא היא יש דברים שהם 'בקרקע', בבי"ת כבמתני', ויש מקומות שגורסים 'קרקע' בכ"ף. ועוד יש מקומות שבהם נראית המימרא של ר' יוסי בר חנינא כאוקימתא, והמחלוקת מתפרשת כמחלוקת רחבה יותר, ויש מקומות שנראה שהוא מעמיד את המחלוקת בציור של ענבים העומדות להיבצר גופו. יתכן ששני ההבדלים הללו תלויים זבי"ז, ואכ"מ.

מבינים את מחלוקת ר"מ וחכמים כמחלוקת גורפת, שנוגעת לכמה וכמה עניינים (וכמה מהם מפורשים בסוגיות המקבילות, שקושרות את מחלוקת התנאים הזו לנדונים נוספים). לאור זאת הם מצביעים על יוצאים מן הכלל שמופיעים בסוגיות הסותרות, כמקרים יחידאיים.

שיטת הרמב"ם ור"י מיגאש בביאור מחלוקת ר"מ וחכמים

לעומתם, הר"י מיגאש והרמב"ם בפייהמ"ש מפרשים את המשנה אחרת. לשיטתם המחלוקת נוגעת רק לדיני שומרים, ורק שם אומרים חכמים שהענבים לאו כבצורות. אולם בשאר ההקשרים ההלכתיים לכו"ע ענבים העומדות להיבצר הן כבצורות.

ביאור הדברים מצוי בחי' הר"י מיגאש כאן, שמסביר שרק לעניין שומרים הענבים נחשבות כבצורות, מכיון שלשומר אין רשות לבצור אותן. כאמור, בשאר ההקשרים הענבים הן כבצורות לכו"ע.⁴

ולכאורה קשה על שיטתם מהמשך דברי המשנה (ראה לעיל). שם מובא שר"מ וחכמים נחלקים במצב שבו התובע בא בטענת הפקדה של עשר גפנים טעונות בענבים, והנתבע טוען שהופקדו בידיו רק חמש. מצב כזה אינו עוסק בשבועת השומרים אלא בשבועת מודה במקצת רגילה, שהרי הנתבע כלל איננו מודה שהוא שומר על החמש הנוספות. הוא כופר בעצם השמירה. שבועת השומרים רלוונטית במצב שישנו שומר ידוע, והוא נתבע על פשיעה, וכופר בה (כלומר טוען שלא פשע, והפיקדון נאנס). לעומת זאת, כאן הדיון הוא על עצם השאלה האם הוא שומר, כלומר האם חמש הגפנים הנוספות בכלל הופקדו בידיו. בכה"ג נראה ברור שלא שייכת שבועת השומרים. וכן העירו כמה אחרונים (ראה למשל חי' העילוי ממייצ"ט סי' סד, ובאחרונים שיובאו להלן).

אם כן, לפי הסבר הר"י מיגאש והרמב"ם, שכל מחלוקת ר"מ וחכמים היא בדיני שומרים, קשה מאוד להבין מדוע המשנה מסבירה שמחלוקתם היא בציור שבו למעשה נדרשת מהנתבע שבועת מודה במקצת, ציור שאינו קשור כלל לדיני שומרים.

4. ולפי"ז בשאר ההקשרים שמובאים בש"ס שתלויים במחלוקת ר"מ וחכמים, נצטרך לומר שישנן נסיבות דומות כמו במקרה של שומרים, ועל כן גם שם הענבים הן לאו כבצורות מסיבות אלו, ואכ"מ.

לכאורה אפשר לומר שעל אף שמדובר כאן בשבועת מודה במקצת, בכל זאת מכיון שסו"ס אנו עוסקים בתביעה מכוח טענת שמירה, הענבים הן לאו כבצורות. הסיבה לכך היא שלטענתו של התובע הנתבע הוא שומר, ועל כן לשיטתו שלו הענבים הן לאו כבצורות, ועל כן הוא אינו יכול לדרוש ממנו שיישבע עליהם.

וכן נראית כוונת הרמב"ם בפייהמ"ש על אתר, וז"ל:

מחלוקת ר' מאיר וחכמים היא בענבים העומדות להיבצר. והלכה כחכמים. ודווקא אם מסרם לו בתורת שמירה. אבל לענין מקח וממכר ודיני ההונה וההודיה במקצת, **אם היתה עיקר הטענה שלא בתורת שמירה**, הרי הכלל להלכה שהן כמטלטלין.

מפורש ברמב"ם שגם ביחס לשבועת מודה במקצת, אם הטענה היא שמסרו לו בתורת שמירה, על אף שלכאורה השבועה אינה שבועת השומרים (אלא שבועת מודה במקצת, כמושנ"ת לעיל), הדין הוא שהענבים הן לאו כבצורות. וכן נראה לומר גם בשיטת הר"י מיגאש. מסתבר מאד שהתוספת המודגשת בדבריו, מטרתה היא מתן תשובה לקושיית האחרונים הנ"ל מהמשך לשון המשנה.

הרמב"ם מדבר דווקא בהלכות שומרים

אלא שבה'י שכירות נראה מלשון הרמב"ם אחרת, וז"ל [שם, פ"ב ה"ד]:

המוסר לחברו דבר המחובר לקרקע לשמור, אפילו היו ענבים העומדות להיבצר, הרי הן כקרקע **בדין השומרים**.

משמע מלשונו שהוא מתייחס לענבים כקרקע רק ב'דין השומרים', ולא בכל סיטואציה של שומרים. בסיטואציה של מודה במקצת בטענת שומר, כפי שמופיע במשנתנו, אין מדובר בדין השומרים אלא רק בסיטואציה של תביעה מכוח טענה שהוא שומר. ומשמע מלשון הרמב"ם כאן שבכה"ג הענבים נחשבות כבצורות. אם כן, נראה מלשונו שרק לענין שבועת השומרים (שכאמור לעיל, משנתנו אינה עוסקת בה) הענבים הן לאו כבצורות.

העולה מלשון הרמב"ם בהלכות, שהוא מפרש אחרת את המשנה. לכאורה הוא מסביר את מחלוקת ר"מ וחכמים בדיני השומרים, ולא בתביעה של שומר, ועל כן הוא חייב להסביר שבמשנתנו מדובר בשבועת השומרים ולא בשבועת מודה במקצת.

כך גם נראה מן העובדה שהוא ממקם את ההלכה הזו בהלכות שומרים ולא בהלכות טוני"ט, כפי שהיה עליו לעשות אם אכן היינו עוסקים כאן בדיני טוני"ט. נעיר עוד שבהל' טוני"ט [פ"ה ה"ד] הרמב"ם מביא את המקרה של מודה במקצת שמופיע במשנה, אולם שם הוא אינו מציין בכלל שמדובר על תביעת שמירה. שם הוא גם פוסק כר"מ, שהענבים הן כמטלטלין. אם כן, נראה שזה אינו פסק שמבוסס על מה שנאמר במשנה להדיא, אלא אולי רק מדויק ממנה (כלומר לפי הרמב"ם המשנה באמת עוסקת בשבועת השומרים, אולם ניתן לדייק ממנה דינים בנוגע לשבועת מודה במקצת בהקשרים אחרים, ואותם הרמב"ם מביא בהל' טוני"ט). יש להאריך בפסיקת הרמב"ם במחלוקת ר"מ וחכמים, וכבר דשו בה רבים, ואכ"מ.⁵

העולה לענייננו הוא שהר"י מיגאש והרמב"ם תופסים את מחלוקת ר"מ וחכמים כמחלוקת בדיני שומרים דווקא, ולא בכל טענה מכוח שמירה. ולאור דברי הרמב"ם בהלכות, נראה שזוהי גם כוונתו בפיהמ"ש, שכשבא מכוח טענת שמירה יש כאן דיני שומרים ממש, ולא רק מצב של שמירה (כפי שהצענו לעיל). ולפי"ז יתכן שזהו גם הביאור בשיטת הר"י מיגאש, שהמחלוקת היא דווקא בדיני השומרים, כמשמעות דברי הרמב"ם כאן.

5. נלענ"ד שהר"י מיגאש אולי מבין שחכמים נחלקו רק בהקשר של שומר, אולם הרמב"ם מבין את המחלוקת כגורפת. לפי הרמב"ם הפיצול בין דיני שמירה לשאר תחומי ההלכה הוא רק במישור של הפסיקה להלכה. שם הוא פוסק כחכמים רק בדיני שומרים. אולם לשיטתו, שלא כמו שניתן היה להבין מהר"י מיגאש, חכמים עצמם סברו שהענבים לאו כבצורות בכל ההקשרים ההלכתיים.

כן משמע גם בלשונו הנ"ל בפיהמ"ש, שהפיצול הוא בפסיקת ההלכה ולא בפרשנות דברי חכמים, ע"ש. ובר"י מיגאש הדבר אינו ברור. ונ"ל שבה יתבארו כל הסתירות בפסיקותיו של הרמב"ם לגבי ענבים העומדות להיבצר ושיער שעומד להיגזז (שהאריכו בהן כבר האחרונים), ואכ"מ.

אמנם ישנו כאן מקרה של פיצול הפסיקה במחלוקת תנאים, ולכאורה הרמב"ם פוסק דלא כמאן. אולם ניתן לומר שהוא נתלה בסוגיות המקבילות שמהן רואים שהענבים הן כבצורות, ואולי הן עצמן למדו כך את המחלוקת, או שהן עצמן פסקו כך במחלוקת.

אלא שהאחרונים לא למדו כדברינו אלו ברמב"ם. רובם ביארו בו שהוא לומד את מחלוקת ר"מ וחכמים רק לגבי דיני שומרים. ובאמת לדברינו יצא שהמשך המשנה שעוסק בתביעה מכוח שמירה אינו להלכה, וזה דוחק.

על כן נניח בהמשך דברינו שלפי הרמב"ם והר"י מיגאש מחלוקת ר"מ וחכמים במשנתנו היא רק בדיני שומרים.

וכן נראה שהבינו האחרונים בשיטת הרמב"ם, שהמחלוקת לגבי הענבים תלויה בדיני שומר ממש, ולא בסיטואציה של תביעה מכוח טענת שמירה, כפי שיפורט כעת.

בתוי"ט על המשנה מקשה על הרמב"ם מדוע המשנה העמידה בציוור של מודה במקצת, והרי שבועת השומרים לפי פסק הרמב"ם אינה צריכה הודאה במקצת. ומוכח שהוא מניח שבמשנה מדובר בשבועת השומרים, ומקשה מדוע בעינין לציוור של הודאה במקצת, שכן להלכה קי"ל ששומר נשבע גם כשהוא כופר הכל.

והקשה עליו הגרעק"א בתוספותיו שם, שבמשנה כלל לא מדובר בשבועת השומרים אלא בשבועת מודה במקצת (וכמושנ"ת לעיל), והניח את דברי התוי"ט בצע"ג.

וע"ש ברעק"א שהביא שיש להקשות קושיא אחרת על הרמב"ם, וזוהי קושייתנו לעיל: מדוע באמת המשנה מעמידה בחיוב של שבועת מודה במקצת (ולא כתוי"ט שהקשה: מדוע נקטו ציוור של מודה במקצת בהקשר של חיוב שבועת השומרים) ולא במצב שהחיוב שבו הוא שבועת השומרים, והרי לפי פירושו רק בזה נחלקו ר"מ וחכמים. וכן הקשה ה"ש"ך (סי' צה סק"ט) (מלשונו נראה שהוא הבין שזוהי גם כוונת התוי"ט, אולם בלשון התוי"ט נראה בבירור שלא לכך התכוין, ע"ש).

יש לציין שהש"ך דוחה את שיטת הרמב"ם מההלכה מכוח קושיא זו: אם אכן הויכוח הוא רק על שבועת השומרים, מדוע המשנה לא מעמידה את המחלוקת בציוור של שבועת השומרים?

מסתבר שהנחת התוי"ט שהמשנה אכן עוסקת בשבועת השומרים מבוססת בדיוק על קושיית הש"ך ורעק"א. בגלל פירוש הרמב"ם והר"י מיגאש במחלוקת ר"מ וחכמים, אנו חייבים להבין שהמשנה עוסקת בשבועת השומרים, ולא בשבועת מודה במקצת. אלא שלא היה ברור לתוי"ט מדוע בכה"ג בעינין לציוור של הודאה במקצת.⁶

אם כן, נראה שכל האחרונים הללו הבינו בשיטת הרמב"ם שהוא מדבר בדיני שומרים, ולא הסתפקו באפשרות שהעלינו לעיל שהרמב"ם והר"י מיגאש מדברים על סיטואציה של שומר ולא על דיני שומרים. יתכן שהסיבות לכך הן משמעות לשון

6. התוי"ט כנראה הבין שהרמב"ם ילמד את המשנה שמדובר בטענה שהענבים הוזקו, כלומר שהשומר פשע בשמירתו. והנתבע מודה שפשע בחלק מהגפנים, ובהוה הוי שבועת השומרים רגילה. ועל כך מקשה התוי"ט מדוע בעינין לציוור של הודאה במקצת. אמנם בלשון המשנה זהו דוחק גדול מאד, ולכן הגרעק"א והש"ך לא קיבלו זאת. להלן נציע פירוש ברמב"ם שיהלום את לשון המשנה, ולפי"ז בטל הצורך להיכנס לדחוקיו של בעל התוי"ט.

הרמב"ם בהלי' שכירות (כפי שהערנו לעיל), ועצם קושיותיהם. כנראה שכך גם הם יפרשו את לשון הרמב"ם בפייהמ"ש, שכאשר התובע בא בטענת שומר הוי שבועת השומרים. אמנם הביאור בזה קשה מאד, דסוף סוף יש כאן שבועת מודה במקצת, ועל כן האחרונים הללו נותרים בצ"ע על שיטת הרמב"ם. זה יתבאר בפרק הבא.

החיבת של הילך

הראשונים בשבועות [מב ע"ב, מג ע"א] הקשו על ר"מ וחכמים, מדוע הם דנים לפטור משבועה מדין שענבים העומדות להיבצר הן כקרקע, תיפוק ליה מדין הילך. הרי כאן הוא מודה בקרקע ובענבים שמחוברות לקרקע, ועל כן הוי הילך (בין לר"מ ובין לחכמים). אם כן, הוא פטור משבועה גם אם הענבים הן כבצורות (כהבנת ר"מ), שהרי הוא מודה על קרקע ועל ענבים שמחוברות אליה.

ועיי' ברשב"א וריטב"א כאן שהביאו שצריך להעמיד שלפחות חלק מהענבים היו בצורות (ועיי' שני כיוונים בביאור העניין, ואכ"מ).

אולם כד נעיין בהלכות טוניט [פ"ה ה"ד], ובודאי בפ"ב מהלכות שכירות, נראה שהרמב"ם כלל לא ציין שמדובר בענבים בצורות. משמע בבירור מלשונו שמדובר במצב שהענבים עדיין מחוברות לגפנים. וכן הר"י מיגאש בפירושו למשנה ולגמ' אינו עוסק בסוגיא זו כלל. אם כן, לכאורה תקשי עלייהו קושיית הראשונים: מדוע שלא יפטור משבועה מדין הילך?

סיכום ביניים

לפני שנעבור להצעת שיטתם של הרמב"ם והר"י מיגאש, נסכם. על שיטת הרמב"ם והר"י מיגאש קשות שתי קושיות:

1. מדוע המשנה לא מעמידה את המחלוקת בשבועת השומרים, אלא בשבועת מודה במקצת, על אף שבה, לדברי הרמב"ם והר"י מיגאש, אין כלל מחלוקת. מאידך, אם זוהי שבועת השומרים ולא שבועת מודה במקצת, אזי להלכה (לפחות לרמב"ם) כלל לא בעינן להודאה במקצת. מעבר לכך, כפי שראינו, מלשון המשנה עצמה ברור שאין מדובר בשבועת השומרים (ולא כפי שכנראה הניח התוי"ט).
2. מדוע שלא יפטור מן השבועה מדין הילך.

כיוון לפתרון

מתוך שני הקשיים הללו עולה שבשיטת הרמב"ם והר"י מיגאש צריך לומר שהמשנה אכן דברה בשבועת השומרים. מסיבה זו לא הטרידה אותם גם הבעיה של הילך. הפטור משבועה מדין הילך נאמר רק בשבועת מודה במקצת, אולם בשבועת השומרים לא מצינו פטור כזה.

אמנם צריך להבין באיזה ציור מדובר. אם התובע דורש תשלום על פשיעת השומר, והשומר טוען נאנסו, שזהו הציור הרגיל של שבועת השומרים, אזי לא בעינן להודאה במקצת כדי להתחייב שבועה (וזהו קושיית התוי"ט). ועוד, שלא משמע כן מהמשנה, שהרי משמע שהם מתווכחים על עצם השמירה, האם נמסרו לו חמשי גפנים או עשר (וזהו ההנחה בקושיית הש"ך והגרעק"א על התוי"ט ועל הרמב"ם). אם כן, כפי שעולה מלשון המשנה, אנו צריכים לומר שהויכוח הוא לא על פשיעה בשמירה על הגפנים אלא על כמות הגפנים שנמסרו לו לשמירה. אולם לכאורה נראה שזו אינה שבועת השומרים אלא שבועת מודה במקצת. כלומר במקרה זה חוזרות כל הקושיות הקודמות.

ב. הבנייה מושגית בשבועת השומרים**במשנה אכן מדובר בשבועת השומרים**

על כן נראה לומר שבאמת במשנה מדובר בשבועת השומרים. כפי שראינו משיטת הרמב"ם עולה כן בבירור, וכן הבינו האחרונים. ולפי"ז גם א"ש מדוע אין פטור מן השבועה מדין הילך, וכמושנ"ת.

כפי שהערנו, אם אכן זהו הפירוש במשנה, אזי גם לשון הרמב"ם בפייהמ"ש תתפרש כך. מה שהוא כותב שיש שבועה אם לא בא בטענת שמירה, הפירוש הוא שאם בא בטענת שמירה זוהי שבועת השומרים, וממילא הענבים הן לאו כבצורות (ולא כפי שביארנו לעיל בדבריו, שזהו מצב של שמירה. כאן אנו מסבירים שזהו 'דין השומרים', כדבריו בהלי שכירות). וכן ראינו שהבינו בו האחרונים (אין סיבה להניח שדבריו בהלכות סותרים לדבריו בפייהמ"ש). ולפי"ז יתכן שגם לר"י מיגאש זהו הפירוש במשנה (כידוע, הרמב"ם הולך פעמים רבות בשיטתו).

ועדיין צ"ב איך שבועה כזו, שבה נדונה עצם ההפקדה, היא שבועת השומרים.

איך נוצר כאן חיוב שבועת השומרים

ונראה שהביאור בזה הוא כדלהלן.

נבחן מצב של שבועת מודה במקצת בתביעת הלוואה. כאשר ראובן תובע את שמעון מנה, והלה מכחיש הכל, הוא פטור משבועת התורה. אולם כאשר הוא מודה לו בחמישים הוא חייב שבועת מודה במקצת. ההסבר הפשוט לכך הוא שנוצר מצב שבו ידוע שהיתה הלוואה, והויכוח בין הצדדים הוא רק לגבי שיעורה. על כן מי שמודה במקצת מודה שהיתה הלוואה, אלא שהוא טוען שגובה הלוואה היה חמישים, וכנגדו התובע טוען שגובהה היה מנה. אם כן, מסתבר, לפחות לפי הבנה זו, שבמצב כזה הנתבע מצוי במעמד משפטי של מי שאומר 'פרעתי', ולא כמי שכופר בתביעה. יש להדגיש שטענתו בפועל היא, כמובן, כפירה בעצם הלוואה לגבי החמישים הנוספים. אולם מכיון שאנו יודעים שהיתה הלוואה, התורה מחדשת שהתייחסותנו לטענתו צריכה להיות שמעמדו המשפטי הוא כאילו שהוא היה טוען פרוע, ולא כטוען להד"ם. כלומר הוא בעמדת התגוננות, ולא שהשני הוא 'מוציא מחברו', ועל כן אנו לא פוטרים אותו ללא שבועה. זהו הבסיס ההגיוני-משפטי המקובל לחיוב שבועת מודה במקצת.

לאור האמור כאן נבחן כעת את המצב המתואר במשנה. ראובן טוען שהפקיד אצל שמעון עשר גפנים לשמירה, ושמעון מודה בחמש וכופר בחמש. אם כן, לכו"ע היה כאן חוזה שמירה, אלא שהשומר טוען שקיבל רק חמש גפנים לשמירה, והמפקיד טוען שהפקיד אצלו עשר. אם כן, לפי ההגיון שהצגנו לגבי מודה במקצת בהלוואה, נאמר גם כאן שהשומר ידוע לכו"ע כשומר, ומעמדה המשפטי של טענתו, ששאר החמש לא הופקדו אצלו כלל, הוא כאילו שהיה טוען נאנסו (שמקביל לטענת פרוע בהלוואה). כלומר הוא דומה לשומר שרוצה להיפטר מחיוביו, ולא כמי שמכחיש לגמרי את התביעה.

אם כן, לאור החידוש הזה, שנלמד משבועת מודה במקצת, הרי אנו מתייחסים אליו כשומר שרוצה להיפטר מחיוביו. אולם כעת נוסף לנו נתון שני: מפרשת שבועות השומרים אנו למדים ששומר שבא בטענת פטור (ולא בלהד"ם) אינו יכול להיפטר מחיוביו אלא בשבועה. זהו חידושה של התורה בפרשת שבועת השומרים. אם כן,

יוצא מדברינו שבמצב שהוא מודה על חלק מהגפנים, הוא חייב שבועת השומרים (ולא שבועת מודה במקצת) על השאר.⁷

7. ולכאורה יש מקום להקשות על דברינו, שכן מקובלנו ששומר שטוען החזרתי פטור משבועה, והרי גם שם הוא שומר שבא להיפטר מחובת תשלום. החזרתי היא טענת פטור מובהקת, ועל כן לדברינו היה על השומר להישבע כדי להיפטר. לכאורה מוכח מכאן שלא בכל פעם שומר שבא להיפטר חייב שבועה, אלא רק כאשר הוא טוען נאנסו. על כן גם בנדון דידן יש לדון מדוע לדמות את הנתבע, שכופר בחמש גפנים, לטוען נאנסו, ולא למי שטוען החזרתי? האם טענת החזרתי של מי שידוע כשומר, גרועה מהמצב של מודה במקצת לגבי תביעת שמירה?

והנה, אם נבחן את דעת הרמב"ם בזה, נראה שנחלקו בזה המ"מ והכס"מ פ"ב דשכירות הי"א. הכס"מ הביא ראיה ניצחת לשיטתו מדברי הרמב"ם שאלה ופיקדון פ"ו ה"ד (וע"ש בראב"ד שחולק עליו), שם כותב הרמב"ם להדיא שבטענת החזרתי השומר נשבע בנקיטת חפץ. ואכן המ"מ שם תמה מאד על דברי הרמב"ם הללו. ועי' גם בכס"מ שם, שחוזר על מחלוקתו עם המ"מ מכאן.

וכותב הכס"מ (בשני המקומות) בביאור שיטת הרמב"ם, שסברתו היא שמי שידוע כשומר ובא להיפטר מחובת תשלום, חייב שבועת השומרים מה"ת. ודין זה נכון בכל טענה שיטען.

אם כן, דברינו למעלה הולמים היטב את שיטת הרמב"ם, ומוכח מכאן לשיטתו אזיל. גם כאן אנו רואים שחובת שבועת השומרים היא על כל מי שידוע כשומר ובא להיפטר מתשלום, בכל טענה שהיא.

יש להדגיש שלרוב הראשונים שבועת השומרים היא רק על שומר שטוען נאנסו, ואילו בטוען החזרתי אין חיוב שבועת השומרים. לשיטתם באמת לא ניתן לומר שכל שומר שטוען טענת פטור (להבדיל משומר שכופר) חייב שבועה. אולם ראינו כאן ששיטת הרמב"ם, באופן עקבי, היא ששומר אינו יכול להיפטר (בין בטענת נאנסו ובין בטענת החזרתי) אלא אם הוא נשבע שבועת השומרים. ברור שגם לשיטת הרמב"ם שומר שמכחיש את כל השמירה, יהיה פטור בלא שבועה (פרט להיסת), וכמושנ"ת.

ולפי"ז אי"ש מש"כ למעלה, שמן ההגיון של מודה במקצת מוכח שבציור דידן השומר נחשב כטוען טענת פטור, ועל כן לפי הרמב"ם הוא מתחייב שבועת השומרים.

וראה עוד תוספת ביאור במשמעות תפיסה זו של הרמב"ם להלן בנספח.

אם נחזור למחלוקת דידן, יוצא לפי"ז שהראב"ד ורוב הראשונים שחולקים על הרמב"ם בזה, גם הם לשיטתם אזלי. כפי שנראה להלן הראב"ד סובר כשאר ראשונים שאינן מקבלים את חידושו של הרמב"ם, והם גורסים שבמשנתנו מדובר בשבועת מודה במקצת ולא בשבועת השומרים.

יש לשים לב לכך, שלפי שיטה זו של הראשונים אין שום אפשרות סבירה להבין את המשנה כעוסקת בשבועת השומרים, גם אם מקבלים את ההליך הלוגי שיכונה להלן 'הבנייה מושגית'. הסיבה לכך היא ששבועת השומרים, שהיא אחד ממושגי האב, אינה מלמדת אותנו שכל שומר שבא בטענת פטור חייב שבועה, והראיה מטוען החזרתי. רק הבנת הרמב"ם בדין שבועת השומרים מאפשרת את יצירתו של חיוב השבועה המיוחדת המתואר למעלה.

נמצאנו למדים שמשני המלמדים הידועים, מודה במקצת ושבועת השומרים, אנו לומדים על חיוב שבועה חדש במצב הנדון כאן. חיוב זה הוא סוג של שבועת השומרים.⁸

אמנם נראה שבכה"ג הוא יהיה חייב גם שבועת מודה במקצת רגילה על השאר, שכן סו"ס הוא גם מודה בחלק מהתביעה. אולם לעניין שבועת מודה במקצת אין כאן חיוב שבועה, שכן מדובר כאן בציור של הילך (לפי חכמים שהענבים הן לאו כבצורות, ועל כן הן כקרקע), וכפי שהעירו הראשונים, וכנ"ל. כזכור, לשיטת הרמב"ם והר"י מיגאש לא נראה שמדובר כאן במצב שהענבים נבצרו. לכן נותר כאן רק חיוב של שבועת השומרים על השאר.

אם כן, במצב שראובן טוען שהפקיד אצל שמעון עשר גפנים, והלה מודה בחמש בלבד, יתחייב שמעון גם שבועת השומרים וגם שבועת מודה במקצת. ובקרקע, שם הוא פטור משבועת מודה במקצת מפני שהוי הילך, נותרת רק שבועת השומרים.

יישוב קושיות האחרונים

ובזה אי"ש כל קושיות האחרונים (תוי"ט, רעק"א והש"ך). לפי הר"י מיגאש והרמב"ם באמת מדובר במשנה בשבועת השומרים. מאידך, ברור שזה רק בגלל שיש מצב של הודאה במקצת, שאל"כ, אם הנתבע היה כופר הכל, הוא היה פטור גם משבועת השומרים. החיוב להישבע שבועת השומרים מתעורר רק בגלל שהוא מודה שקיבל שמירה על חלק מהגפנים. לכן המשנה מעמידה בציור של מודה במקצת. ובזה יבואר גם מדוע אין כאן פטור של הילך, שכן, כאמור לעיל, פטור של הילך נאמר רק על שבועת מודה במקצת ולא על שבועת השומרים.⁹

אם כן, גם הראשונים שמסבירים אחרת מהרמב"ם והר"י מיגאש את המשנה בשבועות, לא בהכרח דוחים את ההגיון של ההבניה המושגית. להלן נראה שמיטת הרא"ש עולה שהוא דוחה זאת לגמרי.

8. ויש לדון האם יש כאן שבועה חדשה, שאינה שבועת השומרים ולא שבועת מודה במקצת, או שזוהי ממש שבועת השומרים, אלא שהמסקנה בדבר חיובו בה מבוססת גם על ההגיון של מודה במקצת. וראה להלן במחלוקת הרא"ש והגדולים, בעניין דומה.

9. אמנם גם זה תליא בהבנות השונות בדין 'הילך', ואכ"מ.

הערה בשיטת הרמב"ם

אמנם ברמב"ם עצמו לא נראה שנקט כן להלכה, שהרי בהל' טוני"ט [פ"ה ה"ד] הוא מחייב שבועה על ענבים שלא צריכות לקרקע, גם כשלא מדובר בציוור של שומר (שם הוא מביא את הציוור של המשנה, לאו דווקא על טענת שומר). אם כן, נראה שבכה"ג אין לו כלל דין הילך, ולא בגלל שמדובר בשבועת השומרים.¹⁰ ועוד צע"ק, כפי שכבר הערנו לעיל, שהרמב"ם אינו מביא בשום מקום את החידוש הגדול שבכה"ג הוי שבועת השומרים. ועוד יש להעיר שאכתי תקשי קצת במשנה מדוע לא העמידו בציוור הרגיל של שבועת השומרים, שהרי סגי בו כדי לחדד את מחלוקת ר"מ וחכמים לגבי ענבים, האם הן כבצורות או לא (אמנם בזה אפ"ל שהמשנה רצתה להשמיע לנו גם את החידוש הזה, שבכה"ג נוצר חיוב שבועת השומרים).

ולעיל כבר ראינו שבר"י מיגאש כן ניתן לפרש כך את המשנה. למעלה מזאת, גם בשיטת הרמב"ם לפי האחרונים הללו עולה שהמשנה צריכה לעסוק בשבועת השומרים, ועל כן נראה לומר שגם הוא מודה שבסוגיין המשנה מתפרשת כך (אלא שלהלכה הוא מפצל את הפסיקה כחכמים, וכמו שהוזכר בהערה לעיל).

מקור מפורש ברמב"ם לדברינו

לאחר כתבי כל זאת, שו"ר שבהל' שאלה ופיקדון כותב הרמב"ם כך [שם, פ"ה ה"ז-ז]:

הפקיד אצלו פירות שאינם מדודין, ועירבן עם פירותיו ולא מדדן, הרי זה פושע. בעל הפיקדון אומר כך וכך היו, והשומר אומר איני יודע ישלם בלא שבועה, שהרי חייב עצמו בתשלומין ואינו יודע כמה הוא חייב. ונמצא מחויב שבועה ואינו יכול להישבע. וכזה הורו רבותי רבי יוסף הלוי ורבו. וכן כל שומר שנתחייב לשלם ואמר איני יודע כמה דמים אני חייב לשלם, והבעלים אומרים אנו יודעים, וכך וכך היה שוה, יטלו בלא שבועה... ומנין שהדין כך הוא? הגע עצמך שהפקיד אצלו כיס מלא זהובים ופשע בו, והבעלים אומרים מאתים דינר היו בו, והשומר אומר ודאי שהיה בו דינרים אבל איני יודע כמה היו, נמצא זה כטוען מאתים והודה לו במקצת ואמר השאר איני יודע, שהוא מחויב שבועה ואינו יכול לישבע, ומשלם כמו שיתבאר.

10. להסבר אפשרי בזה ראה מ"מ טוני"ט פ"ג ה"ט"ו.

ובה"ז שם מובא מקרה שבו השומר טוען איני יודע על הכל, ושם התובע נשבע ונוטל, וז"ל:

מעשה באחד שהפקיד שק צרור אצל חברו ופשע בו. המפקיד אומר חלי זהב ומרגליות וכיוצא בהן היו בו, והשומר אומר איני יודע שמא סיגים או חול היה בו. ואמרו חכמים ישבע בעל הפיקדון ויטול... ולמה נשבע כאן בעל הפיקדון? לפי שאין השומר מחוייב שבועה. שאפילו הודה ואמר בריא לי שהיה מלא סיגים, והמפקיד אומר מרגליות היו, השומר נשבע היסת ונפטר, כמי שטענו חיטים והודה לו בשעורים, וכן כל כיוצא בזה. ובהלכות טוען ונטען יתבארו עיקרי הדברים.

עולה מדברי הרמב"ם ששומר שכופר בטענת שמא בחלק מערך ההפקדה, חייב שבועה. אולם אם הוא כופר בשמא בכל ערכה של ההפקדה, התובע נוטל ללא שבועה, מדין 'מתוך'. אולם אם השומר כפר והעלה אפשרות (בשמא) שהיו שם סיגים, הוא פטור בכלל משבועה, דהוי כטענו חיטים והודה לו בשעורים. במצב כזה התובע אינו נוטל, שכן אין דין 'מתוך' על הנתבע.

מתחילת דבריו בהלכה הראשונה נראה שנוצר חיוב שבועה על אף שהוא אינו מודה אפילו במשהו.¹¹ אמנם אפ"ל שכוונתו היא שהיתה כאן הודאה במשהו, אולם עדיין ברור שהודאתו אינה דבר שבמידה ומניין, ועל כן היה צריך להיות פטור משבועה. וכן השיגו הראב"ד שם ועוד ראשונים על הרמב"ם.¹²

ולאור דברינו לעיל, עולה שהשבועה המוטלת על שומר שכופר בערך ההפקדה היא שבועת השומרים, ולא שבועת מודה במקצת. ונראה שניתן לומר זאת גם אם לא הודה אפילו בפרוטה, דסו"ס הוא הודה שהיתה כאן הפקדה (גם אם היא היתה חסרת ערך), וכפי שראינו אם ידוע שהיתה הפקדה, מעמדו של הנתבע הוא כשל מי שטוען נאנסו, ועל כן הוא אינו נפטר ללא שבועת השומרים.

11. ועי' בש"ך חו"מ סי' ע"ב סק"נ שכתב כן בשם הרא"ש פ"ו דשבועות, שהבין שמדובר ברמב"ם שהודה בפחות משו"פ, ודחה דבריו. ועי' גם בח"י הרמב"ן ריטב"א רשב"א ור"ן בסוגיית משכון בשבועות [מג ע"א], שדנים בזה ביחס לשיטת הר"י מיגאש.

12. ראה למשל בראשונים הנ"ל בסוגיית משכון [שבועות מג ע"א]. הם מסבירים, בגוונים שונים, שהרמב"ם מתכוין לומר שהיתה כאן הודאה בפרוטה, ועל כך מקשה הש"ך כפי שצינת למעלה. הם גם מקשים על הצעתם שלהם ברמב"ם מדין דבר שבמידה ומניין ומשקל.

אם כן, בזה אי"ש מדוע נוצר כאן חיוב שבועה על אף שלא הודה במאומה (כהבנת הש"ך הנ"ל, וכפשט לשונו של הרמב"ם).

ובזה אי"ש גם טענת הראב"ד ושאר ראשונים כנגד הרמב"ם, שמדובר בהודאה שאינה במידה מניין ומשקל, ועל כן היה עליו להיפטר משבועה. והביאור בשיטת הרמב"ם לפי דברינו הוא, כפי שכתב החזו"א [ח"מ סי' יב סק"ח], שבשבועת השומרים אין כלל דרישה לטענה שיש בה מידה מניין ומשקל. דרישה כזו נאמרה רק בשבועת מודה במקצת, וע"ש.¹³

והה"י דאי"ש מה שהקשו הראשונים מדין שתי כסף. שהרי בכל אופן (גם אם יש שיעור פרוטה בהודאתו) כאן לא ברור שמודה בשיעור שתי כסף, ואמאי חייב שבועה. ולדברינו אי"ש היטב, דשיטת הר"י מיגאש [בחי'דושי שבועות מ' ע"א, והובא גם ברשב"א שם] והרמב"ם [שכירות פ"ב ה"ח, וטו"ט פ"ג ה"ו] היא שבשבועת השומרים אין דין שתי כסף. אמנם יש לעיין לפי זה מדוע כותב הרמב"ם בה"ז שכשטוענו זהב והלה אומר שמא סיגים היו, הוא פטור מצד טענו חיטים והודה לו בשעורים. אם אכן מדובר כאן בשבועת השומרים, בזה הרי לא מצינו פטור של טענו חיטין והודה לו בשעורים. אולם לדברינו לעיל נראה דלק"מ. הרי ראינו שחיוב שבועת השומרים בכה"ג הוא יצירת חיוב שבועה חדש מתוך ההגיון של שבועת מודה במקצת עם חידוש התורה בפרשת שבועת השומרים. אם כן, במקום שלא נוצר חיוב מודה במקצת, כגון בציור דידן שטוענו חיטין והודה לו בשעורים, אזי לא ייווצר גם חיוב השבועה החדש. ולכאורה יש להקשות, שהרי מצינו שלעניין דין הילך (כמושנ"ת לעיל), וכן לעניין דין דבר שבמידה ומשקל ודין שתי כסף (כפי שראינו בדעת הרמב"ם כאן), העובדה שישנו פטור משבועת מודה במקצת אינה פוטרת משבועת השומרים. אם כן, צ"ע מדוע לעניין דין טענו חיטים והודה לו בשעורים, הפטור ממודה במקצת גורם לפטור גם משבועת השומרים?

ונראה דגם זה לק"מ. דין טענו חיטים והודה לו בשעורים אינו כדין הילך, או כדין מידה ומשקל ושתי כסף. בטענו חיטין והודה לו בשעורים, יסוד הפטור הוא משום דהוי ככופר הכל על החיטין, ולכן יש כאן פטור מהותי משבועת מודה במקצת. לאור ההסבר הקודם בדין מודה במקצת, הרי שבטענו חיטין והודה לו בשעורים לא נוצר

13. והראשונים והאחרונים התלבטו בכל זה טובא בדעת הרמב"ם. ראה למשל חידושי הגרי"ד (סולובייצ'יק) לשבועות מג ע"א [ד"ט-דיב בדפ"ח], ובספר פרי משה בענייני שבועות ממון סי' ח אות

כלל מצב שבו ידוע לנו שהיה חוזה שמירה על החיטים. אם כן, ברור שבכה"ג הוא לא נחשב כטוען טענת פטור, ולא התחדש כלל ההגיון המשפטי של שבועת מודה במקצת. על כן גם לא ייווצר כאן חיוב השבועה החדש. אולם הפטור מדין הילך (לפחות לחלק מהראשונים, כפי שהערנו לעיל), והפטור של מידה ומשקל ושתי כסף (כפי שנראה ברור מסברא) הם פטורים ייחודיים בהלכות מודה במקצת. הסיבה להם אינה מפני שבכה"ג אין ראיה שהיתה הלוואה, או שהיה חוזה שמירה, ועל כן גם כשמדובר על הילך או על טענה שאין בה מידה ומשקל או שתי כסף, הנתבע עדיין נחשב כטוען פרוע, אלא שמגזיה"כ הוא פטור משבועת מודה במקצת. לכן במקרים אלו הוא יהיה חייב בשבועה החדשה שלמדנו עליה.¹⁴

ולדברינו יתבאר גם מדוע הרמב"ם מביא את ההלכות הללו בהלכות שאלה ופיקדון, ששייכות להלכות שמירה, ולא בהל' טוני"ט שעוסקות בדיני טענות ושבועות (מודה במקצת וכדו'). ולדברינו א"ש היטב, שכן כאן מדובר בשבועת השומרים. ומה שהרמב"ם כותב בסו"ד שבהלכות טוני"ט יתבארו עיקרי הדברים, כוונתו לומר שדיני שבועת השומרים כאן נגזרים מדיני שבועת מודה במקצת, שכשפטור משבועת מודה במקצת לא ייווצר כאן גם חיוב שבועת השומרים. ועל כן מוסיף הרמב"ם שדיני טוני"ט ומודה במקצת כשלעצמם יתבארו בהל' טוני"ט. כאן הוא הביא זאת רק כדי להראות את ההשלכה של ההלכות הללו לדיני שומרים.

יש לשים לב לכך שלדברי הרמב"ם הללו לא מובא מקור ברור. ולדברינו מקורו טהור, והוא במשנתנו (ומה שלא הביא את הציור שלנו הוא מפני שהציור הוא מיותר, שכן החידוש הזה ידוע. ומהמשנה שלנו הוא מביא רק את המסקנה שענבים דינן לאו כבצורות לעניין שמירה באופן כללי).

ואם כנים דברינו, ואכן מקורו של הרמב"ם לכך שבכה"ג הוי שבועת השומרים יכול להיות במשנה שלנו, אזי יוצא שהרמב"ם כן הביא את החידוש שבמשנה שלנו, והוא עושה כן בהל' שאלה ופיקדון הנ"ל. וא"ש מה שהקשינו לעיל מדוע הרמב"ם לא מביא את החידוש הזה בהלכותיו.

14. ולהלן נראה מחלוקת ראשונים [הרא"ש והגדולים בב"ק ו ע"א] האם תכונות של המלמדים עוברות לתולדה הנלמדת מהם, ע"ש.

נקודה אחרונה שיש להעיר עליה כאן היא שהמקור לדין זה הוא הר"י מיגאש (כפי שהרמב"ם כותב להדיא בה"ו), וכפי שראינו למעלה, הוא המקור לכל שיטת הרמב"ם גם בסוגיין. והראשונים שעסקו בדברי הרמב"ם הללו בסוגיית משכון (שבועות מג ע"א), חלקו עליו מפני שלא הבינו שיכול להיווצר כאן חיוב שבועת השומרים, ועל כן פירשו הכל מדין מודה במקצת. וגם הם לשיטתם שלא קיבלו את פירושו במשנתנו, וחלקו עליו גם בפירוש המשנה.

סיכום: הבנייה מושגית

לסיכום, ראינו שישנה אפשרות שייווצר חיוב של שבועת השומרים מכוח מצב של הודאה במקצת על תביעת שמירה. זהו חיוב שבועה שנבנה מכוח שני 'אבות', או שני מלמדים, באופן הבא: 1. ההגיון של שבועת מודה במקצת, שקובע כי הודאה במקצת מצביעה על קיומו של חוזה, כטענת התובע, ובכך היא מחלישה את טענת הנתבע. לכן טענת הנתבע נחשבת מבחינה משפטית כטענת פטור ולא כהכחשה. 2. החיוב שמטילה התורה על שומר להישבע כאשר הוא טוען טענת פטור, כלומר חיוב שבועת השומרים.

זוהי דוגמא אחת למה שנכנה כאן 'הבנייה מושגית'. בהבנייה כזו אנו בונים מושג חדש על בסיס שני מושגים ידועים, כשכל אחד מהם 'תורם' חלק מהמושג החדש. בפרק הבא אנסה להציג דוגמא נוספת לסוג ההגיון הזה, ולאחר מכן נדון ביחסו למידת 'מה הצד'.

ג. הבנייה מושגית במלאכות שבת

'מה הצד' באבות נזיקין ובאבות מלאכה

בתחילת מסכת ב"ק [ב ע"א, ג ע"א] הגמרא דנה ביחס בין אבות לתולדות. הגמרא קובעת שלגבי שבת 'תולדותיהן כיוצא בהן', ולעניין נזיקין הגמרא מסיקה שיש מהן כיוצא בהן ויש שאינן כיוצא בהן.

על רקע זה נבחין בתופעה תמוהה ביחס בין אבות לתולדות בהלכות שבת. בהקשר של נזיקין, המשנה בריש ב"ק מביאה שישנן תולדות שנלמדות ב'מה הצד' משני אבות: "הצד השוה שבהן...". ובגמ' [סס ו ע"א] מובאות כמה דוגמאות לכך, כגון:

אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה ולא הפקירן והזיקו. זה נלמד ב'מה הצד' מבור ואש. וע"ש עוד כמה דוגמאות. לעומת זאת, ביחס לשבת אנו לא מוצאים כלל לימוד של 'מה הצד', כלומר תולדות שנלמדות משני אבות ביחד בלימוד של 'מה הצד'. לכאורה ניתן לתלות זאת בכך שלגבי שבת תולדותיהן כיוצא בהן, ועל כן כל תולדה נלמדת מהאב שדומה לה, אולם זה אינו הסבר אלא אינדיקציה. אולי ההיפך הוא הנכון: בגלל שאין לימוד של 'מה הצד' לכן תולדותיהן כיוצא בהן. אם כן, הדבר צריך ביאור: מה טעם לא מצינו לגבי שבת לימוד של תולדה משני אבות?¹⁵

15. וכשדיברתי על כך עם הג"ר אשר דויטש, מראשי ישיבת פוניבז', הציע שני הסברים לכך:

- א. 'מה הצד' היא מידה בפרשנות התורה. אבות נזיקין כתובים במפורש בתורה, ועל כן ניתן להרחיב אותם באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. אולם מלאכות שבת אינן כתובות במפורש בתורה, אלא חז"ל הגדירו אותן לאור ההיקש של שבת למשכן (ואולי מכוח ילפותא שיש לט אבות, ממשי"כ בתורה לט פעמים הפועל 'מלאכה'. ראה בבלי שבת מט ע"ב). על כן לא שייך להרחיב אותן באמצעות מידת דרש כלשהי.
- ב. חז"ל מגדירים לט אבות מלאכה שונים, מכוח ההיקש של שבת למשכן. ואם היתה מלאכה נוספת שנלמדת ב'מה הצד' משני אבות, הרי היא היתה צריכה להיות אב נוסף, הארבעים במספר. אולם ידוע שישנם רק לט אבות מלאכה, ועל כן ברור שהם מכסים את כל אפשרויות המלאכה היסודיות.

ונלענ"ד שלא די לנו בהסברים אלו. באשר להסבר הראשון, הרי קי"ל שבכל התורה אנו למדים מן הלמד, פרט לקדשים [ראה זבחים דף נ וסביב]. כלומר שבכל התורה, פרט לקדשים, ניתן להשתמש במידות שהתורה נדרשת בהן גם לגבי הלכות שהן עצמן נוצרו מדרכי הדרש. אם כן, מדוע לא נוכל להשתמש ב'מה הצד' ביחס למלאכות שנלמדו מדרשה? וביחס להסבר השני, ניתן לומר שכאן מדובר בתולדה ולא באב. המלאכה שתילמד ב'מה הצד' משני אבות מלאכה שונים תהיה תולדה של שניהם ולא אב חדש. אין טעם להגדירה כאב, שהרי ניתן ללמוד אותה מהאבות הקיימים (אמנם בעיני שניים לכך, ולא סגי באחד). בנוזיקין ישנן תולדות של שני אבות והן תולדות. הסיבה לכך שהן מסווגות כתולדות היא בדיוק זו: שניתן ללמוד אותן מהאבות הקיימים. אבות הם אופנים יסודיים (של מלאכה, או נזק) שלא ניתן ללמוד אותם מהאבות האחרים, גם לא מצירוף של כמה מהם, לולא התורה חידשה אותם עצמם. וראה להלן פרק ו שנרחיב בהגדרת המושגים 'אבי' ו'תולדה'. אם כן, אכתי אינני רואה טעם מספיק לכך שלא יהיה קיים גם במלאכות שבת מצב כזה. בהערה להלן ספ"ו נחזור לשני ההסברים הללו, ונראה שאולי הראשון מביניהם עומד בבסיס שיטת הרא"ש.

דוגמא להבנייה מושגית במלאכות שבת

והנה מצינו מקרה אחד שבו נראה כאילו ישנו מצב כזה גם בהל' שבת. איתא בירושלמי [שבת, פ' כלל גדול ה"ב]: "רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה, וכל דבר שמחוטר ברוח חייב משום זורה".

וכן נפסק להלכה באור זרוע [ח"ב סי' נט] וברוקח [סי' סב], וברמ"א [אר"ח סוס"י שיט], וז"ל הרמ"א [שם]: "הרוקק ברוח בשבת, והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה".

יש מהמפרשים שביארו שמדובר שהרוח מפזר את הרוק לחלקים קטנים (ראה למשל קה"ע על הירושלמי שם).¹⁶ אולם העירו על כך [ראה חיי"א בנשמת אדם כלל טו אות א, והגרעק"א תשובה כ, וע"ע בס' מנוחת אהבה ח"ב פ"ז הערה 13] שמוכח מהתלמוד שלנו שכל עניין זורה הוא בהפרדת אוכל מפסולת, דומיא דבורר, שהרי הגמ' [שבת עג ע"ב] מקשה: "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד?".

ועל כן יש שהגיהו ופירשו שחייב משום 'זורק' ולא משום 'זורה'. ועי' בהגהות ערך לחם למהריק"ש [סוס"י שיט] ובשו"ת יחווה דעת [ח"ו סי' כה].

אולם בבאור הלכה הביא בשם ר' מנשה מאיליאי, מתלמידי הגר"א, וז"ל [סוס"י שיט, ד"ה 'מפזר']:

ובספר אלפי מנשה פירש דכוונת הירושלמי שהוא במעביר ארבע אמות ברשות הרבים ע"י הרוח, והוא ע"ד דוגמא. פי': דכמו בזורה אף דהרוח הוא מסייעתו אפילו הכי חייב, כן ברוקק דהעברתו ע"י הרוח ג"כ חייב, והוא נכון.

אם כן, נראה שר' מנשה מאיליאי מפרש בכוונת הירושלמי שהוא מחייב על רקיקה ברה"ר דווקא (ומסתבר שגם מרה"י לרה"ר ולהיפך). בעניין זה הוא כמו האחרונים שמפרשים שחייב משום זורק. אולם, שלא כמותם, הוא גורס בירושלמי להדיא 'זורה', ולא 'זורק', והוא מסביר שמלאכת הזרייה היא כדוגמא לרקיקה.

16. וצע"ק אמאי לא יהיה חייב משום טוחן? ולמאן דס"ל דטוחן הוא רק בגידולי קרקע אפ"ל שאדם הוא כקרקע, וכן ביארו כמה מהאחרונים גם לגבי רקיקה מדין מלאכת זורה. ואולי הוא כלל לא מעוניין בטחינה. ואילו בזרייה הוא מעוניין, שכן רצונו הוא להרחיק הרוק מעליו. וראה בהערה שאחרי הבאה.

אם כן, מדבריו עולה שרקיקה היא תולדה של שני אבות: זורה, ומעביר ד"א ברה"ר.¹⁷ ממלאכת זורה אנו לומדים שמלאכה אסורה שנעשית באמצעות הרוח נחשבת כאילו עשאה האדם, ועל כן גם העברת ד"א ברה"ר, שהיא בודאי מלאכה אסורה, גם אם היא נעשית ע"י הרוח היא אסורה.¹⁸ יש לציין שזו נראית גם מסקנת המ"ב עצמו, כפי שמופיע בסוף דבריו.

מקרה זה דומה למה שראינו בהלכות שבועות. שם יצרנו חיוב שבועה חדש, מתוך צירוף של שני חיובים שונים. כאן אנו יוצרים מלאכה חדשה מתוך צירוף של שתי מלאכות שונות. שתי אלו הן דוגמאות להבניות מושגיות, כלומר לבניית מושג חדש

17. אמנם הראשונים נחלקו האם העברה וזריקה הם אב מלאכה או תולדה. ראה ברמב"ן שבת עג ע"א דמעביר הוא תולדה. והריטב"א שם הסתפק בזה. והרמב"ם פ"ב ה"ח משבת כתב שמעביר הוא כמוציא מרה"י לרה"ר, ובה"י כתב שמושיט וזורק הוא תולדה. ואי הוי תולדה אזי רקיקה היא תולדה דתולדה. אולם לרוב הראשונים נראה שגם בתולדה דתולדה בשבת חייב (פרט לשיטת ר"ח שבת עג ע"ב), ואכ"מ. בכל אופן לענייננו אין נפ"מ בזה, דר' מנשה לומד להדיא מהעברה וזריקה לגבי רקיקה. יש לציין שלא ברור האם כוונתו שהיחס בין רקיקה לשני המלמדים הוא כשל תולדה לאבותיה, וראה בזה להלן פ"ו.

18. יש להעיר שלימוד כזה מותנה בהבנה מסוימת בסוגיית ב"ק ס ע"א, שם אומר ר' אשי לגבי חיוב זורה ורוח מסייעתו, שבשבת חייב ובניקין פטור מכיון שבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה. והראשונים נחלקו בכוונת דבריו. רש"י שם מסביר שנתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו. ומשמע שזהו עיקרון כללי, אם מתקיימת מחשבתו אזי גם כשעושה מלאכה עם הרוח הוא מתחייב. ואילו הרא"ש שם מבאר שעל אף שזוהי מלאכה שנעשית בגרמא (ע"י הרוח), הרי במלאכת זורה עיקר עשייתה ע"י הרוח, ולכן חייב. ומשמע מהרא"ש שזהו עיקרון שנכון רק לגבי מלאכת זורה, ותו לא.

הלימוד של ר' מנשה מאיליניא נראה סביר, ואף מתבקש, לפי הבנת רש"י, שיש עיקרון כללי בכל מלאכות שבת שכשניחא ליה ברוח הוא חייב. אולם לפי הרא"ש זהו כלל מיוחד למלאכת זורה, ואין ללמוד ממנו לנדון דידן.

אמנם יש להעיר שמרש"י כשלעצמו ההבנה של ר' מנשה אינה הכרחית. מרש"י לא בהכרח עולה שהרקיקה היא תולדה של זורה ומעביר, אלא שהיא תולדה של מעביר. גם זורה עצמו הוא אחת הדוגמאות לכך שרוח אינה פוטרת מחיוב במלאכות שבת, אולם הוא אינו אביהן של שאר הדוגמאות. אם כן, לניסוח זה, גם לשיטת רש"י אין כאן תולדה של שני אבות. ואכתי צל"ע בזה.

בכל אופן יש לעיין בדברי ר' מנשה, מדוע כאן חשיב כניחא ליה ברוח, והרי אין מטרתו להביא את הרוק למקום אחר, אלא לסלקו מעמו. ויש לפלפל בזה מדין משאצ"ג ומעוד צדדים, ואכ"מ.

מתוך שני מושגים קודמים, כשכל אחד מהם תורם, או מהווה, חלק מן המושג החדש.

ד. מה בין המידה ד'מה הצד' לשני המקרים הללו

מידת 'מה הצד': דוגמת 'מיד ולדורות' מהתנ"כ

המידה של 'מה הצד' מכונה בברייתא דר' ישמעאל (שהובאה בריש התו"כ) 'בנין אבי' (ונחלקו הראשונים האם זה מכתוב אחד או משני כתובים).¹⁹ גם היא מתארת מצב של שני 'אבות', או שני מלמדים, שמהם נלמד דין שלישי, 'תולדה'. במובן זה, ישנה כאן הקבלה לשתי הדוגמאות שראינו למעלה. לכאורה ישנו כאן מנגנון לוגי שמהווה אבטיפוס לשתי הדוגמאות שראינו למעלה. ננסה כעת לבחון אותו ביתר פירוט.

על מנת לעקוב אחרי תהליך הלימוד של 'מה הצד' רגיל, ניטול את הדוגמא שמובאת בברייתא הנ"ל (בריש התו"כ) כדוגמא לבנין אב משני כתובים, וז"ל:

מבנין אב משני כתובים כיצד? לא הרי פרשת הנרות כהרי פרשת שילוח טמאים, ולא פרשת שילוח טמאים כהרי פרשת הנרות. הצד השווה שבהם שהם בצו מיד ולדורות, אף כל דבר שהוא בצו יהא מיד ולדורות.

למעשה חסר כאן חלק שמופיע ברוב המקרים של 'מה הצד' בש"ס, והוא הניסיון ללמוד מכל אחד לחוד ודחייתו עקב תכונה מיוחדת שיש לכל אחד מהמלמדים. הראב"ד, בפ"י לתו"כ שם, משלים את החסר ומסביר כך:

יש חומר בנרות המקדש שכן היא תדירה בעבודת פנים, ואי אפשר ללמוד משם מה שאינו בעבודת פנים. ויש חומר בשילוח טמאים שהוא בכרת, ואי אפשר ללמוד משם מה שאינו בחיוב כרת. אבל למדים מהצד השווה שבשניהם, שנאמר בהם צו את בני ישראל, ונוהגים מיד ולדורות.

כאן מופיע המנגנון הבסיסי של 'מה הצד', שהניסיון ללמוד מכל אחד מהאבות אינו עולה יפה מכיון שיש לאב הזה תכונה מיוחדת שאין בתולדה (=פירכא). אולם לאב השני אין תכונה כזו, ובכל זאת הדין נוהג בו. על כן מוכח שהתכונה הזו אינה

19. ראה אנציקליית ע'י בנין אב' עמודה ג-ה.

הגורמת לדין (יוכיח). וכן לאידך גיסא, לגבי האב השני. על כן המסקנה היא שהתכונה הנלמדת נובעת אך ורק מהצד השווה של שני האבות, ושני המאפיינים המיוחדים שלהם אינם רלוונטיים לדין הנדון. אם כן, למסקנה אנו לומדים מהצד השווה הזה, שקיים גם בתולדה הנלמדת, שהדין הנדון ינהג גם בתולדה. אם כן, בסופו של דבר לא לומדים משני האבות אלא מהצד השווה שישנו בשניהם. וכן ביארו בעלי הכללים (הליכות עולם, מידות אהרן על תו"כ, ספר הכריתות ועוד) את הלימוד של 'הצד השווה' [דאָה אַנצײַט ע' 'בנין אב']. יותר מכך, למסקנה כלל לא צריך את שני המלמדים, ויספיק לנו רק אחד מהם (ולא חשוב איזה מהשניים). השני נדרש רק כדי לשלול את הרלוונטיות של התכונה הייחודית של האב המלמד.²⁰

היחס להבנייה מושגית

מבנה לוגי כזה שונה מההבנייה המושגית שראינו בשתי הדוגמאות דלעיל. שם למדנו מכל אחד מהאבות חלק מסוים ביחס לתולדה. הצירוף של שניהם יוצר את התולדה בשלמותה. כאן אנו רואים מבנה אחר: המשותף לשני האבות מלמד על התולדה. כל אחד מהאבות נועד לסלק רלוונטיות של אחת התכונות הייחודיות של השני, ולבסוף אנו נותרים רק עם הצד השווה, זה שמצוי בכל אחד מהאבות. ביחס לדין הנלמד אין באף אחד מהאבות תוספת ביחס לאב השני. שניהם שווים לעניין זה, אולם היינו צריכים את שניהם כדי להיווכח בזה שרק הצד השווה שלהם (ולא אף אחת מתכונותיהם הייחודיות) הוא אשר גורם לדין.

אם כן, ניתן לומר שמידת 'מה הצד' היא מידה לימודית. אנו צריכים את שני האבות כדי להשלים את המהלך הלוגי. אולם הצורך בהם אינו מהותי. בסופו של חשבון (לאחר שנוכחנו לדעת שהתכונות הייחודיות אינן רלוונטיות לדין הנלמד) ניתן ללמוד מכל אחד מהם לחוד, שהרי בכל אחד מהם ישנו גם הצד השווה, שהוא אשר גורם לדין. הלימוד דורש את שני המלמדים, אולם הסקת המסקנה עצמה כלל אינה דורשת אותם.

לעומת זאת, בשתי הדוגמאות של הבנייה מושגית שראינו למעלה הדין הנלמד אינו רק תולדה לימודית של שני האבות, אלא הוא מושג שנבנה ומורכב בפועל משניהם. כל חלק שלו נלמד מאחד מהם, ועל כן גם בסוף התהליך אנו צריכים בפועל את

20. ועיין בספרי 'שתי עגלות וכדור פורח' (עמ' 406-404), שם התבאר שביסוד מידת 'מה הצד' עומדת ההנחה שלכל דין בתורה ישנה סיבה אחת בלבד.

שניהם כדי לבנות אותו (ולא שצריכים את כל אחד מהם רק כדי לסלק מונע, כלומר כדי למנוע פירכא על הלימוד מהשני, כמו שראינו במידת 'מה הצד').²¹ אם כן, בשתי הדוגמאות שנידונו למעלה לכאורה לא מדובר במידת 'מה הצד', כפי שאנו מכירים אותה בש"ס. נראה שכאן ישנו מנגנון שונה. זוהי קונסטרוקציה של מושג מתוך שני מושגים אחרים, והמושג שנולד ('היתולדה') מורכב משניהם גם יחד.

הדוגמא מתולדה של שני אבות נזיקין

אולם כשנעבור כעת לדוגמא מב"ק ו ע"א שהוזכרה לעיל, נראה שהסתכלות זו היא בעייתית. הדיון הוא על חיוב בתשלום של אדם שהניח את אבנו סכינו ומשאו בראש גגו, ולאחר מכן הם נפלו ברוח מצויה, הוא הפקיר אותם, והם הזיקו. כאמור, הגמרא לומדת זאת מבור ואש, והתהליך הוא כזה: בור יוכיח. מה לבור שכן אין כוח אחר מעורב בו, תאמר בהני שכוח אחר מעורב בהם. אש תוכיח. מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק. בור יוכיח. וחזר הדין.

המבנה הלוגי הוא מבנה של 'מה הצד', וכך זה גם מוצג במשנה ריש ב"ק, ובגמ' ובמפרשים שם. אולם אם נבחן אותו מקרוב נראה שישנה כאן גם הבנייה מושגית מאד דומה לדוגמאות שהבאנו לעיל.

היה בהחלט מקום להבין את התהליך בב"ק ו ע"א כבנוי משני שלבים, שכל אחד מהם מבוסס על אחד המלמדים: בשלב הראשון אסו"מ נפלו ברוח מצויה מן הגג,

21. בתחילת ב"ק הגמרא דנה האם לדמות את התולדות של נזיקין לתולדות של שבת, ששם תולדותיהן כיו"ב, או לתולדות של טומאה, שהן לאו כיו"ב. ומסביר הנחלת דוד [בהידושו] שם שהספק של הגמ' היא האם תולדות של נזיקין הן תולדות לימודיות, כמו בשבת, או מעשיות, כמו בטומאה. בטומאה התולדה נוצרת על ידי מגע עם האב, אם כן זו לא צורה ללמוד את התולדה אלא צורה ליצור/להוליד אותה. לעומת זאת, בשבת התולדה היא לימודית, כלומר לומדים אותה מהאב שלה. ולפי"ז מתבאר מה שבמהלך הגמרא עולה צד שתולדות של רגל, למשל, הן דברים שהרגל של הבהמה העיפה והזיקו, כלומר תולדות מעשיות ולא לימודיות. למסקנת הגמ', גם בנזיקין התולדות הן לימודיות ולא מעשיות (אולי פרט לח"י צרורות, שיתכן שזו גופא מסקנת הגמ', שם ג ע"א, שהן לאו כיו"ב, שכן הן מעשיות ולא לימודיות, ואכ"מ). לאור דברינו למעלה, יש להבהיר יותר את ההבחנה הזו ואת יחסה להבחנה שלנו כאן. שני סוגי התולדות שראינו בגמ' ב"ק לפי הנחל"ד, שונות מהדוגמאות של הבניות מושגיות. כאן אנו יוצרים מושג משני מושגים אחרים. זוהי קונסטרוקציה תיאורטית. כאן התולדה אינה נוצרת בפועל מהאב שלה, וגם לא רק נלמדת ממנה כהלכה עקרונית. כאן נוצר מושג חדש כהכללה, או צירוף, מתוך שני מושגים קודמים.

ואת החיוב הזה אנו מוכיחים מאש שהליכתה ברוח מצויה אינה פוטרת מתשלום. כלומר למדנו שמזיק שהולך עם הרוח מחייב את הבעלים בתשלום. לאחר מכן, כשהם מגיעים לקרקע, נוצר כאן אב נזק אחר: בור (העובדה שהוא נוצר ברוח מצויה, כפי שכבר ראינו, אינה רלוונטית, שכן האב דאש לימד אותנו שהוא אינו נפטר בכך מחובת התשלום). בשלב זה מגיע האב השני, הבור, ומלמד שרכושי שמונח ברה"ר ומזיק (על אף שאין דרכו לילך ולהזיק) מחייב אותי בתשלום.

אם כן, על אף שמדובר כאן ב'מה הצד', כדמוכח מלשון המשנה והגמ', הרי שגם כאן לכאורה אנו בונים את המזיק החדש מצירוף עוקב של שני המלמדים. המהלך כאן אינו נראה כמו סילוק פירכות ולימוד מהצד השווה. יותר מכך, נראה שבדוגמא זו גם למסקנה לא ניתן לוותר על אף אחד משני המלמדים, וגם זה כמו בהבניות המושגיות ולא כמו במידת 'מה הצד' הרגילה, וכמושנ"ת.

מאידך, כאמור לעיל, במשנה ריש ב"ק זה מוצג כלימוד של 'הצד השווה'. כלומר המבנה הלוגי הוא הקובע ולא הקונסטרוקציה המושגית. המבנה הלוגי הוא שאנו מוכיחים משני האבות שתכונת הנייחות ועירוב כוח אחר, אינן תכונות פוטרות מנזק. ועל כן ברור שהצד השווה, כלומר היות כל אלו ממון שהוא שלי ושמירתו עלי (כמפורש בסיפא של המשנה ריש ב"ק), הוא המחייב אותי בתשלום. מהצד השווה הזה, שקיים בכל אחד משני המלמדים, אנו לומדים על אסו"מ. זהו כבר הליך לימודי רגיל של 'מה הצד'.

המסקנה היא שהדוגמא של ב"ק ניתנת להצגה גם כמידה לימודית של 'מה הצד', וגם כתהליך של הבנייה מושגית.

ישוב, 'מה הצד' והבנייה מושגית

על כן, נראה שעלינו לבחון האם מידת 'מה הצד' וההבנייה המושגית אינן פשוט שתי פנים של אותה תופעה. לשון אחר: האם גם שאר הדוגמאות ניתנות להצגה בשני האופנים? וביתר פירוט: האם בשתי הדוגמאות שלנו ניתן להציג את הלימוד כ'מה הצד' לימודי? והאם את 'מה הצד' של הברייתא דתו"כ ניתן להציג כהבנייה מושגית? ננסה לבחון זאת כעת.

נתחיל בדוגמת שבועת השומרים, וננסה לנסח אותה כהליך לימודי של 'מה הצד': נלמד חיוב שבועה בצירוף של מודה בחמישה גפנים, מחיוב מודה במקצת. ופרכינן: מה למודה במקצת שפטור בהילך, אם כן גם כאן ייפטר מדין הילך. שבועת השומרים תוכיח, שאין בה פטור מכוח דין הילך. ופרכינן: מה לשבועת השומרים

שכן מדובר בה כשכבר ידוע שהוא שומר, אולם כאן הרי הוא כופר בעצם השמירה. מודה במקצת יוכיח, שגם שם הוא כופר בעצם ההלוואה ובכ"ז הוא חייב שבועה. וחזר הדין.

גם לגבי רקיקה ברה"ר, נוכל לנסח זאת באופן דומה: נלמד שהרוקק ברה"ר חייב מזורה. ופרכינן: מה לזורה שכן מפריד פסולת מאוכל. זורק יוכיח, שאינו מפריד אלא רק מעביר את החפץ ברה"ר. מה לזורק שכן אין כוח אחר מעורב בו. זורה יוכיח, שכוח אחר מעורב בו וחייב. וחזר הדין.

יש לציין שהתיאור של שתי הדוגמאות הללו כ'מה הצד' הוא בעייתי ומעט מאולץ. הצורך באב השני אינו נובע רק מכך שיש פטור של הליך על מודה במקצת, שהרי גם אם לא היה פטור של הליך היינו צריכים את שבועת השומרים כדי לחייב שבועת השומרים בנוסף למודה במקצת. וכן להיפך. על כן מסתבר ששני אלו אינם כלל דוגמאות של 'מה הצד', אלא הליך לוגי שונה, שבו המושג החדש נבנה מחיבור עוקב של שני קודמיו.

לעומת שני אלו, דומה כי את ה'מה הצד' של התו"כ כלל לא ניתן להציג בצורה משכנעת כהבנייה מושגית. הניסיון לעשות כן יכול להיראות דומה מבחינה פורמלית, אולם נראה בבירור שבמהותו זה אינו הליך של הבנייה מושגית, אלא הליך לימודי גרידא.

במבט כולל, נראה שההבדל בין שלושת המקרים הללו לבין ה'מה הצד' של התו"כ תלוי בשאלה האם אנו מנסים ליצור מושג הלכתי חדש, והדינים רק מסתעפים מכך שמתחדש מושג כזה, או שאנו מנסים ללמוד יישום של עיקרון הלכתי מסויים לגבי מושג קיים (ולא ליצור מושג הלכתי חדש). בדוגמת 'מיד ולדורות' של התו"כ ברור שאנו לא יוצרים שום מושג, אלא לומדים עיקרון הלכתי שנוהג לגבי שתי המצוות המלמדות, ליישם אותו על מצוות אחרות. על כן נראה שהליך כזה יוכל להתנסח רק כ'מה הצד' לימודי ולא כהבנייה מושגית. אולי מסיבה זו התו"כ בחר דווקא בדוגמא זו להדגים את מידת 'בנין אב משני כתובים'.

לעומת זאת, בב"ק אנו מנסים ליצור מושג הלכתי חדש, או אב נזק חדש, והדינים (חיובי התשלום) יחולו עליו ממילא (מעצם הגדרתו כאב נזק). על כן שם ניתן להציג את תהליך הלימוד גם כהבנייה מושגית. אמנם יש לציין שכפי שראינו לעיל במקרה זה ניתן גם, אם כי בצורה קצת מאולצת, להציג את ההליך כהליך לימודי גרידא של מידת 'מה הצד'.

עוד יש להעיר שבשתי הדוגמאות שלנו לא ניתן לסיים ב'הצד השווה...'. שכן אין לשני האבות צד שווה. אמנם, כפי שראינו, ניתן להציג את הלימוד גם כהליך לימודי, ולא רק כקונסטרוקציה מושגית, אולם גם ההליך הלימודי אינו 'מה הצד' רגיל. גם הוא נעשה באופן שגם לבסוף דורש את שני המלמדים. לכאורה גם בדוגמא שבב"ק ניתן לסיים את ה'מה הצד' באמירה לגבי הצד השווה של המלמדים (שממונדך ושמירתך עליך). לכן מקרה זה מוצג כהליך לימודי של 'מה הצד'. לענייננו חשוב כאן להצביע על כך שיש לו גם מאפיינים ברורים של הבנייה מושגית.²²

סיכום

לסיכום: ראינו שני סוגי למידה משני מלמדים: הבנייה מושגית, שיוצרת מושג הלכתי חדש, והדינים מסתעפים מעצם הגדרתו של המושג. ראינו שהליך זה ניתן להצגה גם כהבנייה מושגית וגם כהליך לימודי, אולם במקרה זה גם ההליך הלימודי דורש את שני האבות המלמדים. 'מה הצד' שמחדש דין חדש על נושא קיים. זה ניתן להצגה רק כהליך לימודי (מידה שהתורה נדרשת בה), ולא כהבנייה מושגית. כפי שראינו, במקרה זה ההליך הלימודי בסופו של עניין אינו דורש את שני האבות. לגבי שתי הדוגמאות שלנו ראינו שהמסתבר יותר הוא להתייחס אליהן כהבנייה מושגית ולא כהליך לימודי של 'מה הצד'. ואילו הדוגמא של התו"כ היא דווקא הליך לימודי ולא הבנייה מושגית. אולם לגבי הדוגמאות של ב"ק ו ע"א יש מקום להתלבט. כאמור, המשנה שם מציגה אותן כ'מה הצד', וכן הבינו אותן הראשונים. אמנם בגמ' מסיימים כל לימוד במילים 'וחזר הדין', ולא במילים 'הצד השווה'. על כן יש אולי מקום גם להבין אותן כמידת 'מה הצד', ואז באמת ישנם שני סוגים של 'מה הצד', וכנ"ל. ואולי זו אינה אלא הבנייה מושגית, ואז ניתן לחלק בין זו לבין 'מה הצד', שאינו אלא הליך לימודי גרידא. בפרק הבא נראה שהראשונים כנראה נחלקו בנקודה זו.

22. בגמ' ו ע"א מסיימים כל אחד מהלימודים במילים 'וחזר הדין', ולא ב'צד השווה'. אמנם המשנה שם מסיימת במילים אלו, והגמ' אינה אלא פירוט של הנאמר במשנה (הסוגיא מתחילה בשאלה: 'לאתווי מאי'). וראה בזה להלן.

ה. השלכות ונפ"מ

מחלוקת הרא"ש והגדולים ביחס לתולדות משני אבות נזיקין

לכאורה הליך לימודי שדורש את שני האבות אינו אלא הבנייה מושגית, ואם כן יוצא שבסיטואציה שאנו מנסים ליצור מושג הלכתי חדש, אין שתי אפשרויות אלא רק אחת: הבנייה מושגית. כדי להבין מדוע זה לא כך, נבחן את מחלוקת הרא"ש והגדולים בסוגיית ב"ק ו הני"ל. אנו נראה שם נפ"מ בין הבנייה מושגית לבין 'מה הצדי'²³.

הרא"ש דן על מעמדן של התולדות שנלמדות משני אבות: אלו פטורים, אם בכלל, יחולו בהן. וזו לשון הרא"ש [ב"ק סי' א]:

ויש מן הגדולים שכתבו דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם, כמו בור, ומטמון כמו אש. דכיון דאתו ב'מה הצדי' יהבינן להו הקל שבשניהם. ויש שנסתפקו בדבר.

ולי נראה דכל דין בור יש להם...בור גמור הוא, אלא דלא מצינו למילף מבור לחודיה משום דלא דמי לגמרי לבור בתחילת עשייתו לנזק או משום דכוח אחר מעורב בהן בעשייתן, או שלא גרמו לו מעשיו או שעשייתן ברשותו. הוצרך להביא יוכיח משאר נזיקין שאין לחלק ביניהם לבין בור משום הני פירכות שאינן מונעות חיוב בהם.

הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל אלו פירכות, ובור גמור הוא, וכל דין בור להם, קולות וחומרות שבהן. ולא יהבינן להו קולות של אש ורגל...

הרא"ש מביא מחלוקת ראשונים לגבי הדוגמאות שמופיעות בגמ' שם, לתולדות שנלמדות משני מלמדים שונים. השאלה שבמחלוקת היא אלו דינים מיוחדים יהיו לתולדות הללו. למשל, אסו"מ שנלמדים מבור ואש, ניתן לתת להם דינים של בור (שפטור על כלים ועל מיתת אדם), ו/או דינים של אש (שפטורה בטמון).

23. לעניין זה יעויין בחידושי הגר"ז ריש הל' נזקי ממון, במה שכתב שם על מחלוקת זו, ובמה שדן שם בכלל בכל דבריו. יתכן שכוונתו היא כדברינו שלהלן.

נראה מדברי הרא"ש הנ"ל שישנן בזה שלוש שיטות בראשונים²⁴: יש מן הגדולים שסוברים שהתולדה מקבלת את הדינים המיוחדים של שני המלמדים גם יחד. ויש כאלו שמסתפקים בזה. ואילו הרא"ש עצמו סובר שהתולדה מקבלת את דיני המיוחדים של בור בלבד.

לכאורה זוהי מחלוקת כללית בדיני 'מה הצד', איך להגדיר את הדין החדש שנלמד משני האבות. אולם, כפי שנראה מייד, לא לגמרי ברור שאין כאן מחלוקת ייחודית.

שורש המחלוקת

אם אכן מדובר כאן בהליך רגיל של 'מה הצד', אזי נראה שלפי התיאור המקובל שאנו מסלקים מונעים ולאחר מכן לומדים מהצד השווה, צריך לצאת שהתולדה לא תקבל אף אחד מהדינים המיוחדים של האבות. היא אינה דומה לאף אחד מהם לגמרי, אלא נלמדת רק מהצד השווה שלשניהם. הסיבה לכך היא שהדינים המיוחדים נובעים מהמאפיינים המיוחדים של כל אב, והצד השווה כשלעצמו אינו מחייב שום דין ייחודי (שאם לא כן הוא היה נוהג בכל האבות, וממילא הוא לא היה דין ייחודי).

אם כן, אסו"מ שנלמדים מבור ואש, היו צריכים להיות פטורים בטמון ובכלים, שכן הצד השווה אינו מחייב את אלו. חיובם של כל אחד מאלו נגזר מהאופי המיוחד של כל אחד מהאבות הנדונים כאן, שהוא לא מאפיין את התולדה. אם כן, התולדה היתה צריכה להיות פטורה בכל הפטורים של שני האבות.

ויש מקום לדחות ולומר להיפך, שהתולדה דווקא צריכה היתה להיות חייבת בכל המצבים כולם, שכן הפטורים (ולא החיובים) המיוחדים הללו שיש לאבות, הם אשר נגזרים מהאופי המיוחד של האבות המלמדים, שאיננו מאפיין את התולדה. אם כן, לתולדה אין פטורים ייחודיים כאלו. לפי תפיסה זו, הצד השווה מחייב בכל מצב, וכל אב ייחודי נפטר (ולא מתחייב) בגלל האופי המיוחד שלו.

24. בד"כ האחרונים מבינים שיש רק שתי שיטות, ואינם מתייחסים לעמדה המסופקת כעמדה עצמאית. ההנחה היא שהספק הוא בין שתי העמדות האחרות, ועל כן אין כאן עמדה מהותית שונה. אולם לענ"ד נראה שאכן מובאות ברא"ש שלוש שיטות. ולפי זה גם נראה שהעמדה השנייה מסתפקת בין הצד שיחולו הפטורים משני האבות, לבין צד שלא יחולו פטורים כלל. הצד שיחולו פטורים של מלמד אחד בלבד, עדיין לא הוצג בשלב זה, ועל כן לא סביר שהוא אחד מצדדי הספק.

הדילמה הזו תלויה בשאלה האם הדין המיוחד הוא שבור חייב בטמון, או שהדין המיוחד הוא שאש פטורה מטמון. לחילופין: האם הדין המיוחד הוא שבור פטור בכלים, או שהדין המיוחד הוא שאש חייבת בכלים.

הדילמה הזו היא פורמלית, כלומר היא נגזרת מעצם המבנה הלוגי של 'מה הצד'. אולם מסברא נראה יותר שהפטור הוא הייחודי, ולא החיוב. הסיבה לכך היא שהפטור קיים רק באב נזק אחד, והחיוב קיים בכל השאר. ממילא מסתבר שהפטור הוא הייחודי, ולא החיוב. על כן הצד השווה היה צריך לחייב בכל המצבים, ולא לתת את אף אחד מהפטורים.

מאידך, אם באמת מדובר כאן בהבנייה מושגית, כלומר בבניית אב נזק חדש משני אבות קיימים (בור ואש), אזי באב החדש יש בפועל צירוף של האבות בור ואש (ולא רק כהנחות לימודיות), ואז יוצא מסברא שהיו צריכים להיות לו את שני הפטורים של שני האבות. גם כאן היה מקום לחלוק מבחינה פורמלית (אולי הפטור תלוי בכך שיהיה לו רק המאפיין שלו ולא של חברו, ולכן לתולדה המורכבת לא יהיה הפטור), אולם מסברא נראה יותר כדברינו כאן.

אם כן, נראה שהגדולים הבינו שמדובר כאן בהבנייה מושגית, ועל כן סברו שיש לתולדה את שני הפטורים של שני האבות. ואילו הרא"ש הבין שלמעשה לומדים בעיקר מבור, והאש רק מסלקת מונע לימודי, כלומר מדובר בהליך לימודי של 'מה הצד'. אמנם בכל אופן ברור שיש בדברי הרא"ש חידוש. חידושו של הרא"ש הוא שישנם מצבים שבהם מידת 'מה הצד' הלימודית אינה 'הצד השווה'. כלומר אנו לא לומדים מהצד השווה אלא מאחד מהצדדים. השני אינו נועד אלא לסלק מונע לימודי, וכמושנ"ת.

לגבי הראשונים שמובאים ברא"ש כמסופקים, לא ברור האם הם הסתפקו בין שתי העמדות הללו, או שמא היתה בפניהם אופציה שלישית: שלא יהיו לתולדה שום פטורים.²⁵ וזוהי מסקנה מההבנה של התהליך כ'מה הצד' לימודי, אולם ללא חידושו הנ"ל של הרא"ש. בכל אופן, הראשונים הללו סוברים עקרונית כהרא"ש, שמדובר כאן בהליך של 'מה הצד' (אלא שיש להסתפק האם יש אב דומיננטי, או ששניהם בעלי מעמד שווה). כלומר האם לומדים מ'מה הצד' או מהצד השווה).

25. ובהערה לעיל ראינו שמסתבר להבין אותם כך.

נעיר כאן שבדברינו לעיל (סופ"ב) ראינו שבהבנייה המושגית של שבועת השומרים ישנן תכונות של שבועות האב שעוברות לתולדה (טענו חיטים והודה לו בשעורים, שפטור במודה במקצת וגם בשבועת התולדה), וישנן תכונות שאינן עוברות (פטור הילך, ודבר שבמידה ומניין, שמשבועת מודה במקצת הוא פטור בכה"ג ומשבועת התולדה אינו נפטור).

שם תלינו זאת במהותו של הפטור, האם הוא מסיר את התכונה המלמדת (המסקנה המשפטית שהיה חוזה, הלוואה או שמירה) או לא. בהקשר של נזיקין קשה יותר לראות את היחס הזה, שכן הפטורים נראים כגזיה"כ,²⁶ ועל כן הדיון שערכנו כאן הוא פורמלי יותר, ולא מהותי.

ולדברינו שם יתכן שניתן לפרש את מחלוקת הרא"ש והגדולים במישור הזה: לכו"ע בנזיקין זוהי הבנייה מושגית, והם נחלקים האם הפטורים הייחודיים הם מהותיים (כמו במקרה של טענו חיטין והודה לו בשעורים), או לא (כמו הילך, ודרישת מידה מניין ומשקל). ולהלן נראה בשיטת הרא"ש שיתכן שהוא אינו מקבל כלל את ההליך של הבנייה מושגית.

מחלוקת המפרשים האם 'מה הצד' הוא תמיד בניין אב?

נראה כעת נקודה נוספת שנוגעת להבחנה בין 'מה הצד' לבין הבנייה מושגית. כידוע, ישנם שני סוגי 'מה הצד': האחד מתחיל מדמיון (=בניין אב מכתוב אחד) למלמד הראשון, ולאחר העלאת פירכא מובא מלמד נוסף (יוכיח) כדי לסלק את הפירכא. השני, מתחיל מקו"ח (ולא בדמיון) מהמלמד הראשון, ולאחר מכן ממשיך באופן דומה.

והנה נחלקו הראשונים והאחרונים האם 'מה הצד' מהסוג השני, לאחר שמסתיים ההליך הלימודי משני האבות, הוא בעל מעמד של קו"ח, או שהוא מקבל בסופו של חשבון מעמד של בניין אב (או: 'הצד השווה'). ראה למשל אנציק"ת ע' בנין אב' הערה (59-61).

26. אולי למעט פטור שן ורגל ברה"ר, שלשיטת הרי"ף נובע מזכות של כל אחד להלך ברה"ר, ואם כן הוא אינו גזיה"כ אלא פטור מהותי. וכבר הקשו עליו הראשונים בזה (דהוה כדרישת טעמא דקרא) ראה רא"ש ומהרש"ל ביש"ש, ואכ"מ.

בספר הליכות עולם [שער ד' פרק ב] ובספר מידות אהרן [פרק ב ח"ט] הבינו שכעת זהו בניין אב, כלומר כמו 'מה הצד' של בניין אב רגיל. ולעומתם, השל"ה [חלק תושבע"פ מידת קו"ח], וכן הביא בספר מידות אהרן [שם, בשם ר"י אלמושינין] סבר שזה נותר קו"ח.²⁷ ונראה שמחלוקת זו היא כמחלוקת הרא"ש והגדולים. אם אכן בסופו של דבר לומדים מהצד השווה, אזי זהו בניין אב. שכן אמנם ביחס לכל אחד מהמלמדים ישנו מצב של קו"ח, אולם יחס זה נפרך כתוצאה מהמאפיינים הייחודיים של כל אחד מהאבות. על כן, לבסוף אנו נותרים עם לימוד מהצד השווה בלבד, וזהו לימוד של בניין אב.

אולם אם הלימוד הבסיסי הוא מאחד האבות, והפירכא על הקו"ח היא אשר נדחת מכוח ה'יוכיח' (האב השני), אזי בסופו של דבר נותרנו עם הלימוד מהאב הראשון, שנעשה בקו"ח.

מבחינת הנדון דידן, נראה להעיר שבהבנייה מושגית ברור שהלימוד שיוותר בסוף התהליך הוא קו"ח. הסיבה לכך היא שכל אחד מהאבות בונה חצי מהתולדה, ולגבי אותו החצי הוא מלמד בקו"ח. ה'פירכא' שיש עליו היא שאין בו את החלק השני, אולם חלק זה נבנה מהאב השני, גם הוא בקו"ח. כלומר כאן נראה שאין בכלל מקום למחלוקת הראשונים הזו, ולכו"ע יהיה כאן הליך של קו"ח.

ולביאורנו לעיל בשיטת הגדולים, שהדוגמא בב"ק היא הבנייה מושגית (ולא 'מה הצד' לימודי רגיל), אזי ברור שזה אינו עניין למחלוקת בעלי הכללים הנ"ל. הגדולים לא התכוונו לומר עיקרון כללי לגבי 'מה הצד', אלא רק בהקשרים ש'מה הצד' מופיע כהבנייה מושגית. בהקשרים אחרים, שבהם מדובר במידה לימודית, יתכן שהם יודו לרא"ש שהמאפיינים של המלמד העיקרי הם שעוברים לתולדה, ושכסופו של דבר לומדים רק ממנו. אם כן, יתכן שלכו"ע הלימוד הסופי בבניין אב מהסוג שנדון כאן (שהוא מידת 'מה הצד' לימודית, ולא הבנייה מושגית) יהיה קו"ח, ולא בניין אב.

ו. אבות ותולדות בשבת ובנזיקין

בשבת יש, אם בכלל, רק הבנייה מושגית

נחזור כעת לשאלה מדוע לא מצאנו תולדה של שני אבות בהלכות שבת, ואילו בנזיקין אנו כן מוצאים זאת.

27. ועיי' בזה בספרי הכללים של בעל הפמ"ג, שושנת העמקים כלל א וגינת ורדים כלל יח.

ראשית, עלינו לציין שבדוגמת הרקיקה אנו מוצאים הבנייה מושגית בהלי' שבת. אמנם נראה שהיא אינה מוסכמת על רוב הפוסקים (שכן ראינו שיש הדוחים את הרמ"א מההלכה). אולם לפי האלפי מנשה (והמ"ב שהסכים לו) והרמ"א נראה שישנו הליך לוגי כזה בהלי' שבת. יתר על כן, לפי שיטת רש"י [ב"ק ט ע"א], שמבין (לא כרא"ש שם, שחולק עליו) שזורה ורוח מסייעתו הוא עיקרון כללי בכל מלאכות שבת, מסתבר שנצטרך לומר כן גם לולא הירושלמי. לפי רש"י זהו עיקרון שיוצא בהכרח מדברי ר' אשי בבבלי, ולמעשה זה גופא מה שר' אשי אומר שם. אם כן, לפי רש"י לא רק שהדין של איסור רקיקה אינו נסתר מהבבלי, אלא העיקרון שממנו הוא נגזר (הבנייה מושגית) כתוב להדיא בבבלי.

אם כן, מדברי רש"י הללו עולה שפעולה על ידי הרוח, שהיא בד"כ נחשבת כגרמא, תהיה מחייבת בכל מלאכות שבת. ובפשטות כוונתו בדיוק לציור כעין זה: עושה מלאכה כלשהי בעזרת הרוח (כשנתקיימה מחשבתו). אם כן, הוא אף מרחיק לכת יותר מהאלפי מנשה. לפי רש"י נראה שיהיו תולדות כאלו במלאכות שבת רבות יחד עם זורה, ולא דווקא בזורק ומעביר ד"א ברה"ר. המסקנה היא שלפחות לפי רש"י ישנה הופעה של תולדה של שני אבות גם בשבת, אלא שהיא יוצאת מהליך של הבנייה מושגית ולא ממידת 'מה הצד' הלימודית.

בנזיקין נחלקו בזה הראשונים

מאידך, בנזיקין אנו אמנם מוצאים 'מה הצד', אולם לפי הגדולים שברא"ש נראה שזוהי הבנייה מושגית ולא 'מה הצד' רגיל. אם כן, לאידך גיסא, נראה שגם בנזיקין אין 'מה הצד' לימודי רגיל, אלא רק הבנייה מושגית.

המסקנה העולה לפי שיטת הגדולים ברא"ש היא שנראה שבכל המקרים שהגמ' מונה אוסף של אבות (וממילא תולדות), כוונתה לאוסף מלא שכל רכיב ממנו הוא נצרך. אם נלמד ב'מה הצד' על תולדות אחרות, אזי יוצא שלמעשה לא צריך את האוסף הזה, שלכל פרט בו יש מאפיינים ייחודיים, שכן מה שמחייב (תשלום בנזיקין, או סקילה בשבת) הוא רק הצד השווה. לכן במצבים אלו לא באה בחשבון תולדה מכוח מידה לימודית שהתורה נדרשת בה ('מה הצד'), אלא רק הבנייה מושגית.

'מה הצד' יופיע בהלכה רק כאשר שני המלמדים אינם איברים של אוסף שלם של 'אבות', או של סוגים כלשהם. ניתן לעשות 'מה הצד' רק כאשר שני המלמדים הם משני תחומים שונים, ואז אין להם יומרה לכסות תחום שלם. רק אז ניתן ללמוד

מהצד השווה שלהם עיקרון הלכתי לגבי מקרה אחר.²⁸ נראה שבמקרים אלו המטרה בדרך כלל אינה יצירת מושג חדש, אלא לימוד של עיקרון הלכתי. כאשר המלמדים הם איברים באוסף, אזי האוסף הזה כולל את כל הרכיבים שקיימים בהלכה בתחום זה. במצב כזה כל רכיב מהאוסף הוא מהותי, ולא יתכן לומר שהוא מייצג רק את הצד השווה של כולם (שאל"כ לא היה טעם לבנות את האוסף הזה, והיה עלינו להציג רק את הצד השווה).

יש לציין שהגמ' [ב"ק ה ע"ב] מסיקה שלמעשה אבות הנזק הם באמת מיותרים, שכן ניתן היה ללמוד את כולם מבור ועוד אחד. וזהו בדיוק כדברינו שאוסף שההלכה מונה אינו יכול לייצג רק צד שווה, שאל"כ לא היינו צריכים את כל האוסף, ורוב פריטיו היו מיותרים. אולם לפי"ז באמת לא ברור למה כתבה התורה את כל אבות הנזיקין. אלא שעל כך אומרת הגמ' שם להדיא שזה רק להלכותיהן (כלומר לפטורים המיוחדים שלהם, שהם אינן תלויים בצד השווה אלא בתכונותיהם הייחודיות, וע"ש בראשונים. ועי' גם ח"י הגר"י ריש הל' נזקי ממון מש"כ בזה).

כל זה לשיטת רש"י, הגדולים ברא"ש, ואולי גם הרמב"ם והר"י מיגאש דלעיל. אולם, כפי שראינו, הרא"ש [ב"ק ס ע"א] חולק על רש"י בהל' שבת, וסובר שלא ניתן לעשות הבנייה מושגית (לפחות את זו שרש"י מציע) מאבות המלאכה של שבת. ובנוסף לכך מצינו שהוא חולק על הגדולים בב"ק ו ע"א, וגם שם הוא סובר שאין לעשות הבנייה מושגית מאבות הנזיקין.

הכללה אפשרית של שיטת הרא"ש

יתכן שזוהי שיטה כללית של הרא"ש, שהוא כלל אינו מקבל את ההליך הלוגי הזה. לטענתו לא ניתן לבנות מושגים ממושגים אחרים, וכל מה שנתר לנו הוא הליך לימודי של 'מה הצד', שהוא מידה פרשנית שהתורה נדרשת בה.

נציין שהרא"ש בשבועות אינו מתייחס לסוגיא זו, אולם בתוספותיו [שם, מב ע"ב, ד"ה יזהלה] כתב הרא"ש להדיא שמדובר שהענבים נבצרו, שאל"כ הוי הילך. ומוכח שהוא

28. ובזה קצת חזרנו לניסוחיו של הגר"א דויטש שהוזכרו לעיל, ואכ"מ.

למד שם שמדובר בשבועת מודה במקצת ולא בשבועת השומרים, ודלא כרמב"ם והר"י מיגאש. ואולי גם שם לשיטתו אזיל, וכשיטת רוב הראשונים.²⁹ כמובן שלשיטת הרא"ש תחזור הקושיא מדוע מצאנו 'מה הצד' באבות נזיקין ולא מצאנו כאלו תולדות בהלי' שבת.³⁰

ז. דוגמאות נוספות: משמעותה של הבנייה מושגית

נראה שאנו מוצאים הבנייה מושגית בהלכה גם בהקשרים נוספים. נראה כעת שתי דוגמאות לכך.³¹

29. אמנם ראה בהערה לעיל, שם עמדנו על כך שהחולקים על הרמב"ם בפירוש המשנה בשבועות, וממאנים לפרש אותה בשבועת השומרים, זה לא בהכרח בגלל שהם אינם מקבלים את ההגיון של הבנייה מושגית. הסיבה לכך יכולה בהחלט להיות תפיסה, שכך הבינו רוב הראשונים, ששומר לא תמיד חייב שבועה כשהוא בא להיפטר. למשל בטענת החזרתי הוא נפטר ללא שבועה מדאורייתא. אם כך הוא, אזי לא ניתן להסיק מההבנייה המושגית, גם אם מקבלים הליך כזה במישור הלוגי, שמדובר שם בשבועת השומרים.

אמנם בשיטת הרא"ש אנו רואים מחלוקת עקבית בזה, ועל כן בהחלט יתכן שהוא אינו מקבל את עצם ההליך של ההבנייה המושגית, והבעייה לדעתו מתחילה כבר במישור הלוגי.
30. ואולי שיטת הרא"ש היא כהסבר הגר"א דויטש הני"ל. אמנם זה אפשרי רק לפי הצעתו הראשונה, כלומר ההצעה ש'מה הצד' זוהי מידה פרשנית לגבי מה שכתוב להדיא בתורה ולא לגבי מלאכות שבת שיצאו מדרשה (היקש למשכן). דלפי ההצעה השנייה, שאם היו תולדות כאלו הן היו צריכות להימנות כאב נפרד, וזה היה סותר את המניין של לט אבות מלאכה, זה אינו ניתן להיאמר בשיטת הרא"ש. הסיבה לכך היא שהרא"ש בב"ק ו ע"א מבין ש'מה הצד' הוא לימוד רק מאחד מהאבות המלמדים, והאב השני נועד רק לסלק פירכא. אם כן, בסופו של דבר זוהי תולדה של אב אחד (של בור, במקרה ההוא) ולא של שניהם. אם כן, ברא"ש לשיטתו ברור שגם אם היינו מוצאים תולדה כזו היא היתה תולדה של אותו אב שממנו בעיקר היא נלמדת, ואין כל סיבה להתייחס אליה כאל אב נוסף. לעיל טענו כן גם לשיטת הגדולים, שסוברים שהלימוד נעשה משני האבות המלמדים. אולם בשיטת הרא"ש זה נראה ברור לגמרי, ודומה שכאן יהיה קשה מאד לחלוק על כך.

31. להרחבת הדיון העקרוני, ראה בספרי **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל, תשסב, בתחילת פרק ד של השער השני, ובעיקר בהארה 10 שם.
חלק ניכר מן הדיון בשער השני עוסק במשמעותם ומהותם של מושגים בכלל, וגם דיון זה קשור בעקיפין לנדון דידן, ואכ"מ.

שיטת הרמב"ם לגבי מוספי שבת ביוה"כ

הרמב"ם [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"א] פוסק שמוספי יוה"כ שחל בשבת קרבים ע"י הכהן הגדול בלבד. בעל אור שמח על אתר מסביר שכוונת הרמב"ם לומר שהקרבת שבת קרבים ביוה"כ שחל בשבת חשובים כמו קרבנות יוה"כ עצמו, ועל כן גם הם צריכים להיעשות בכהן גדול.

הא"ש שם מסיק מכך מסקנה הלכה למעשה, שחולה שצריך לאכול ביוה"כ שחל בשבת אינו חייב בקידוש היום (וכידוע דהאחרונים נחלקו בזה).

ביאור הדברים הוא שהרמב"ם תופס שיום כיפור שחל בשבת אינו צירוף של שני ימים ש'נפלו' זה על זה באופן מקרי. הצירוף הזה מגדיר יום שמהותו היא שונה משניהם, מהות שלישית. על כן ההלכות לגביו אינן צירוף גרידא של הלכות שני הימים שמרכיבים אותו. לכן ביום כיפור שחל בשבת אין בכלל דין לקדש, גם לא מצד הלכות שבת שבו, שכן יום זה כלל אינו שבת. כמובן שהוא גם אינו יום כיפור רגיל. זהו יו"כ שחל בשבת, כלומר צירוף שמגדיר יום מסוג שלישי. כמובן שאת ההלכות הנוגעות אליו אנו לומדים מתוך הסוגים הידועים לנו שמרכיבים את היום הזה, אולם זה אינו צירוף פשוט של ההלכות הללו.³²

אם כן, ישנה כאן דוגמא נוספת להבנייה מושגית. אנו בונים מושג חדש של יום טוב מסוג חדש, מתוך שני מושגים של ימים טובים קיימים.

כאן ניתן להבחין במהותה ומשמעותה של הרכבה כזו, שאולי בדוגמאות שראינו לעיל אינה מחודדת כל צרכה. כפי שאנו רואים כאן, במושג שנוצר בהליך של הבנייה מושגית, אמנם ישנו רכיב מכל אחד מהאבות שיוצרים אותו, אולם הוא בהחלט איננו סכום פשוט שלהם.

אם היה כאן סכום פשוט, אזי לא היינו אומרים שנוצר כאן מושג חדש, אלא, בלשונו של הגר"ח: שישנם כאן 'שני דינים'. אולם כאן אנו רואים שאלו לא סתם שני דינים, אלא דין אחד מסוג שלישי. אם היו כאן שני דינים של הגר"ח, אזי קרבנות השבת היו קרבים על ידי כהן הדיוט, וקרבנות יום הכיפורים היו קרבים על ידי כהן גדול. עיקר חידושו של הרמב"ם הוא שלא כך היא ההתייחסות הנכונה. גם קרבנות השבת מקבלים גוון של יום הכיפורים, וכמושגית.

32. ראה מאמרי בצהר ב, 'מהי חלות', שעוסק בדוגמא דומה להרכבת הלכות (סותרות), במקרה הנדון (שם) זו על גבי זו.

יו"ט שחל בשבת

כעין זה מצינו בשו"ת **צפנת פענח** [סי' ב] שדן בשאלה האם מי שעשה מלאכות אוכל נפש ביו"ט שחל בשבת, כגון מי שבישל ביום כזה, עבר איסור גם מצד היו"ט שבזה, או רק מצד השבת.

מסקנתו שם היא שהוא עובר גם מצד השבת שבזה. אמנם יעו"ש שהניסוח שלו אינו כמו זה של בן עירו (האו"ש), וההסבר שלו לכך הוא שונה. אולם לדרכנו נאמר גם כאן שהצירוף 'יו"ט שחל בשבת', אינו הצטרפות מקרית של שני סוגי ימים, אלא יצירת יום מסוג שלישי מתוך שני הסוגים הידועים.

אם כן, נראה שגם כאן אנו פוגשים הבנייה מושגית. וע"ש בתשובת הצ"פ דוגמאות נוספות לעניין זה.³³ בכל אופן, נמצאנו למדים שהבנייה מושגית יוצרת מושג חדש שאינו סכום פשוט של רכיביו. הבנייה אינה צירוף גרידא, אלא בנייה לוגית מורכבת יותר של מושג חדש מתוך שני מושגים ידועים (בלשונו של בעל הצ"פ: זו 'הרכבה מזגית', ולא 'הרכבה שכונית')³⁴.

הכללה אפשרית בשיטת הרמב"ם

נסיים את הפרק בהערה כללית. אם לעיל ראינו גישה עקבית מצדו של הרא"ש, כנגד ההבניות המושגיות, יתכן שכאן אנו רואים שגם הרמב"ם לשיטתו אזיל. ראינו שגם בהלכות שבועות הוא מתבסס על הבנייה מושגית, וגם כאן נראה שהוא עושה כן. וזה דלא כרא"ש הנ"ל.

ח. דיון לוגי קצר

כפי שראינו עד כאן, ישנן לפחות שתי דרכים ללמוד תולדה חדשה מתוך שני (או: כמה) אבות:

33. שתי הדוגמאות הללו להבניות מושגיות אינן מוצגות במפורש בשי"ס כלימוד משני אבות. השי"ס תופס אותן כך באופן אינטואיטיבי, כצירוף של שני האבות הללו. ההליך הלוגי הוא סמוי. רק האו"ש והצ"פ הם אשר מצביעים על כך שישנה כאן הבנייה, ולא רק צירוף מושגי גרידא.

34. ראה מפענח צפונות להגרמ"מ כשר, ירושלים תשל"ו, פרק שמיני.

1. הלימוד של 'מה הצד' מבוסס על הכללה של שני האבות, והלימוד לגבי התולדה נעשה מתוך ההכללה ישירות אליה. למעשה, לא נוצר כאן שום דבר חדש, אלא המקרה הלמד (התולדה) הוא דוגמא נוספת לעיקרון הכללי שיצא מההכללה של שני האבות. יותר מכך, הלימוד של 'הצד השווה' במהותו הוא לימוד על עיקרון כללי, שרלוונטי לאוסף כללי של מקרים: כל המקרים שנכללים בהכללה (=הצד השווה) של שני האבות.
2. הבנייה מושגית, שבכלל אינה מבוססת על הכללה, ועל כן היא לא מבוססת על הצד השווה של שני האבות. זוהי הרכבה ספציפית של שני האבות, שמתחשבת באופיים המיוחד ולא רק בצד השווה שלהם. הרכבה זו יוצרת מושג ספציפי שמורכב משני האבות המיוחדים הללו. כאן אין יצירת דין לגבי אוסף כללי של מושגים, או מצבים, אלא יצירת מושג חדש אחד.

התהליך של 'מה הצד' הוא תהליך מרחיב. יש בו הכללה מתוך שני מקרים ידועים, ויצירת כלל רחב (ראה בדוגמת התו"כ הנ"ל 'לגבי מייד ולדורות', שם לומדים עיקרון שהוא תקף לגבי כל המצוות). לשם כך, עלינו לאתר את הצד השווה, שהוא החלק המהותי לדין הנלמד, ולסלק את הרכיבים שאינם מהותיים. זהו הליך החשיבה של הכללה לוגית, שמכונה בלוגיקה 'אינדוקציה'.³⁵

לעומת זאת, הבנייה מושגית היא תהליך כמעט מתמטי. אין בו הרחבה של האבות לכלל רחב יותר, אלא פירוט שלהם, או לכל היותר לימוד מתוך דמיון אליהם. ניתן לתפוס את הליך ההבנייה כבניין אב, וכך הבינו אותה הגדולים ברא"ש ב"ק (שהכניסו אותה תחת הכותרת 'בניין אב'). לפי תפיסה זו מדובר כאן בתהליך של היסק על פי דמיון, מה שמכונה בלוגיקה 'אנלוגיה'.

אולם, כאמור, ניתן גם לתפוס את הליך ההבנייה כתהליך אנליטי לגמרי. לפי תפיסה זו, אנו רק מנתחים את שני מושגי האב, וגוזרים מהם באופן הכרחי את התולדה שלהם. כאן מופיע שיקול המכונה בלוגיקה 'דדוקציה'.³⁶

הרא"ש ודאי לא תפס זאת כך, שאל"כ לא יכול היה לחלוק על תקפותו של הליך ההבנייה (דדוקציה היא הליך לוגי הכרחי). אולם נראה שגם הגדולים, על אף שהם

35. ראה מאמרי שעתיד להתפרסם ב'צהר' טו.

36. הבחנות אלו מתקשרות למה שכיניתי בספרי הנ"ל שיקול, או צורת חשיבה, אנליטית (מנתחת), שמעומתת שם מול צורת חשיבה, או שיקול, סינתטית (מרחיבה).

כן קיבלו את הליך ההבנייה, לא תפסו אותו כדדוקציה. אם הם היו מבינים שמדובר בדדוקציה, הם לא היו משייכים זאת למידות שהתורה נדרשת בהן ('מה הצד'), שכן המידות הן הליכים אנלוגיים במהותם.³⁷ ובדברי הרמב"ם והר"י מיגאש לא מבואר איך הם הבינו את ההליך הזה, וצ"ע לע"ע בשיטתם.³⁸

נספח: משמעותו של עירוב הפרשיות

משמעות ביאורנו בשיטת הרמב"ם

כידוע, רוב הראשונים סוברים ששומר חייב שבועה רק כשהוא טוען שהממון נאנס, וטענתו נועדה לפטור אותו מאחריותו לכך. אולם, כפי שראינו (לעיל הערה 7) שיטת הרמב"ם היא שונה: לשיטתו, שומר חייב שבועה בכל פעם שהוא בא בטענת פטור. למשל, כששומר טוען החזרתי, לפי הרמב"ם הוא חייב שבועה. כאן נוסף עוד דמסתבר שזוהי גם שיטת רש"י [ב"ק קז ע"א ד"ה מעיז ומעיז], שסובר שבפיקדון, בניגוד להלוואה, יש חיוב שבועה גם על כופר הכל. רש"י שם מסביר שהפסוק "כי הוא זה" עוסק רק במלווה, ולא בפיקדון, על אף שהוא מופיע בתוך פרשת שומרים, כלומר יש כאן עירוב פרשיות, מכיון שבהלוואה הנתבע פטור משבועה כשהוא כופר הכל כי יש לטובתו חזקה שאינו מעיז פניו בפני בעל חובו. ובתוד"ה 'עירוב' [ב"ק שם], ועוד ראשונים, הרבו להקשות עליו, והוכיחו מכמה דוכתי שהכופר בפיקדון בטענת להד"ם, פטור משבועה. ולדברינו אפשר לומר שכוונת רש"י אינה לומר שכל כופר הכל בפיקדון חייב שבועה. יתכן שכוונת רש"י לחייב בשבועה את הכופר הכל בפיקדון, היא רק כאשר השומר טוען החזרתי, שאז גם אם טוען כן על הכל (ולא רק על מקצת) הוא חייב שבועה. הסיבה לכך היא, כמו בשיטת הרמב"ם, שזוהי טענת פטור ולא כפירה ממש. רש"י מתכוין לומר שבפיקדון כל טענת פטור, על אף שהיא טוענת כן לגבי כל התביעה

37. ראה מאמריי בצהר יב, ובהגיון ב, ובספרי הנ"ל הארה 2 ו-22.

38. יש לציין שעל הרמב"ם קשה, שאם אכן למד את המשנה בשבועות כדברינו, לא ברור מדוע לא הביא את החידוש ההלכתי של ההבנייה המושגית בשום מקום בספרו. ואולי אם הוא הבין את תהליך ההבנייה כדדוקציה הכרחית, הרי הדבר היה פשוט בעיניו, ועל כן לא מצא מקום להביאו.

ולעיל סופ"ב ראינו שיתכן שהוא מביא זאת בפ"ה משאלה ופיקדון, ע"ש.

(ולא רק מקצתה), מחייבת שבועה. ובה א"ש קושיות הראשונים הנ"ל, שכן הוכחותיהם עוסקות רק בשומר שטוען להד"ם, ואכ"מ. אם כן, יתכן שגם רש"י הוא כרמב"ם, ששומר חייב שבועה בטענת החזרתי, ובכל טענת פטור (להבדיל מטענת להד"ם, שהיא הכחשה ולא טענת פטור). ולעיל בגוף המאמר ראינו שרש"י עושה הבנייה מושגית גם במלאכות שבת, ועל כן יתכן שהוא מקבל אותה גם בהקשר של שומרים, וכשיטת הרמב"ם והר"י מיגאש.

עוד יש להעיר שלפי דברינו מסתבר מאד ששתי השבועות, מודה במקצת ושבועת השומרים, הן יישומים שונים של אותה שבועה. ניתן לכנות אותה: שבועת המתגוננים. כל נתבע שמצוי במצב של מגננה צריך להישבע. שומר בטענת מגננה (כמו נאנסו, או החזרתי), וגם מודה במקצת, שניהם דוגמאות למצב של נתבע מתגונן, ולכן יש בשניהם חיוב שבועה.

הסבר זה יבאר את עירוב הפרשיות שמתואר בגמ' ב"ק קז ע"א. הגמ' שם מסיקה שהפסוק "כי הוא זה" עוסק בשבועת מודה במקצת בהלוואה, על אף שהוא מופיע בתורה בתוך ההקשר של פיקדון. ובאמת לכאורה צ"ע מדוע התורה מערבת את שתי הפרשיות הללו זו בתוך זו.

ולדברינו ניתן לומר ששתי אלו הן דוגמאות של אותה שבועה, ולכן בצדק הפרשיות מעורבות זו בזו. הפרשה כולה עוסקת בשבועת הנתבע המתגונן, אשר מופיעה במסגרת פרשת שומרים. השומר הוא דוגמא מובהקת לנתבע מתגונן, ובתוך הדברים התורה מביאה דוגמא נוספת של נתבע מתגונן, שגם הוא חייב באותה שבועה, והוא הנתבע שמודה במקצת.

ובזה יבואר מה שמצינו אצל חלק מהאמוראים [עיי' בסוגיית ב"ק שם, ב"מ צח ובמקבילות], וגם אצל חלק מהפוסקים (ראה בתוי"ט על המשנה שבועות שצוטט בגוף המאמר), שדורשים הודאה במקצת גם בשבועת השומרים. מקור דבריהם הוא כנראה עצם העובדה שהתורה מערבת את הפרשיות הללו, ועל כן הם מבינים שגם שומר, כמו לוח, צריך הודאה במקצת כדי להתחייב שבועה.

אולם הרמב"ם אינו פוסק כך (ראה בתוי"ט שם), והוא מחייב שומר (מתגונן) בשבועה גם ללא הודאה במקצת. על כן ברור שהרמב"ם צריך לפרש את עירוב הפרשיות באופן אחר. הבנתו את עירוב הפרשיות הוא כדברינו למעלה: כל שומר מתגונן הוא כמו מודה במקצת. הודאה במקצת היא רק דוגמא של נתבע מתגונן, וכמושנ"ת. כלומר הפרשה עוסקת בנתבעים מתגוננים, וכולה מופיעה בתוך פרשת

שומרים, שהיא דוגמא מובהקת של נתבע מתגונן. שבועת מודה במקצת ושבועת השומרים הן שתי דוגמאות לאותה שבועה עצמה, ועל כן אין פלא שהתורה מערבת אותן זו בזו.

המשמעות של עירוב הפרשיות: זווית אפשרית נוספת של דוגמת הגפנים

ראינו שחיוב השבועה לגבי חמש הגפנים שהשומר כופר בהן, נובע משבועת השומרים לאור ההגיון של מודה במקצת. אמנם לאור דברינו בשיטת הרמב"ם, עולה שבכל טענת פטור של שומר הוא יתחייב שבועה. כפי שראינו כאן, יתכן שכל נתבע מתגונן (שאינו כופר) יצטרך להישבע, ושומר מתגונן, כמו גם מודה במקצת, אלו רק שתי דוגמאות לכך.

אם אכן זוהי התפיסה בחיובי השבועות הללו, אז שבועת השומרים ומודה במקצת הן שתי דוגמאות שמופיעות בתורה לאותה שבועה עצמה: שבועת הנתבע המתגונן. ולפי זה יתכן לומר שהבנייה של שבועת השומרים במקרה של הגפנים, אינה הבנייה מושגית, אלא דוגמא נוספת לשבועת הנתבע המתגונן. זהו מצב נוסף של נתבע במגננה, שניתן להוכיח מתוך שתי הדוגמאות הידועות (שומרים ומודה במקצת) שגם הוא מהווה דוגמא לשבועה זו.

אלא שאם אכן כך הוא, אזי מקרה זה מקביל במידה רבה ל'מה הצד' של אבות נזיקין. גם שם שני האבות השונים יכולים להיתפס כמלמדים ב'צד השווה' שלהם, ששניהם ממונו ושמירתן עליו, שכל מזיק אחר שמקיים תכונה זו, שהוא ממונו ושמירתו עליו, יחייב אותו בתשלום. גם שם ראינו שניתן להבין את ההליך גם כ'מה הצד' וגם כהבנייה מושגית. על כן לא ייפלא שגם בדוגמת הגפנים ניתן אולי לראות הליך לימודי של 'מה הצד', מהסוג של אסו"מ שנפלו מהגג, וגם כאן, כמו שם, ניתן להבין זאת בשני האופנים: גם כהבנייה מושגית, וגם כ'מה הצד'.

לפי זה ניתן אולי לנסח את חיוב השבועה במקרה של הגפנים גם כך: ממודה במקצת ומשבועת השומרים ניתן לראות צד שווה שבשניהם ישנו נתבע מתגונן. על כן כל מקרה אחר של נתבע מתגונן, כמו במקרה של הגפנים, יהיה גם הוא חייב שבועה. לאחר שסיימנו את ההליך הלימודי הזה, שוב אפשר להסתפק בכל אחד משני המלמדים, ואנו לא צריכים את שניהם. אם כן, גם כאן ההליך הוא לימודי, בדיוק כמו ב'מה הצד' הרגיל.

ואולי כל זה יהיה תלוי במחלוקת הרא"ש והגדולים, האם הליך כזה הוא 'מה הצד' או שהוא הבנייה מושגית. ואכתי צל"ע בזה.