

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

עיון בסוגיית שנים אוחזין – שתי דרכים בחז“ל לחקיקת דיני

ממונות / אלנתן הוכמן

- א. פתיחה
- ב. המקרה והדין במשנת “שנים אוחזין”
חלק ראשון – שיטת ר’ יוחנן בהסבר “יחלוקו בשבועה”
המוטיבציה לתיקון השבועה ב”שנים אוחזין”
האופן שבו השבועה מטפלת בבעייתיות שבדין התורה
האופן שבו ר’ יוחנן תופס את תקנות חכמים בדיני ממונות
- ג. חלק שני – שיטת ר’ חייא בהסבר “יחלוקו בשבועה”
ר’ חייא קמיתא
ר’ חייא בתרייתא
סיכום שיטת ר’ חייא בהסבר דין המשנה

א. פתיחה

במאמר זה נלקט מתוך סוגיית הפתיחה, שפיתוליה מגיעים לפחות עד דף ה ואולי אף מעבר לכך – שני הסברים למשנת שנים אוחזין, המצויים במקומות שונים בסדר הסוגייה אך משוחחים זה עם זה ויוצרים תפיסות שונות בהבנת משנת “שנים אוחזין” בפרט, וכפי שנראה – בהבנת כל דיני ממונות בכלל. המאמר אינו מתיימר לסכם את כל העולה מסוגיית הפתיחה, ואף אינו טוען כי המהלך המוצג בו הוא המהלך המרכזי עליו מבוססת הסוגייה – אך הוא מראה מהלך משמעותי הצומח מתוך הבנת שיטות משמעותיות ברצף הסוגייה ועימותן זו עם זו.

המקרה והדין במשנת “שנים אוחזין”

שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי זה אומר כולה שלי זה יבע שאין לו בה פחות מחציה וזה יבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שערים לגמרא

זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי האומר כולה שלי ישבע
שאינ לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין
לו בה פחות מרביע זה נוטל שלשה חלקים זה נוטל רביע (משנה,
בבא מציעא א, א).

כדי שלא “ניתקע” בשלבים הראשוניים של הסוגייה, נציע כאן דרך פשוטה יחסית
בהבנת המשנה – הדרך שנראה שאיתה הולכת הגמרא בהמשך הסוגייה ושעליה
נבנות הסברות השונות בגמרא ובראשונים. כמו כן, החלק העיקרי שאליו אנחנו
מתייחסים במשנה הוא מתחילתה עד המילה “ויחלוקו”, כאשר המשך המשנה הוא
יישום של אותו עיקרון המתחדש בחלקה הראשון. ראשית נרצה להבין את פשט
המשנה – מה המקרה שעליו היא מדברת, וכיצד היא פוסקת לדון מקרה זה?

המקרה

בתחילת הסוגייה, מנסה הגמרא להבין את כל המשנה כמקרה אחד, ומתוך כך
מרוויחה דיון בשאלה האם “ראיה בעלמא קני”. לא נעסוק בשאלה זו, שכן הגמרא
דוחה אופן זה של הסבר המשנה:

ומי מצית אמרת חדא קתני? והא זה וזה קתני – זה אומר אני
מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וכו’!

אמר רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי ואמרי לה כדי: רישא
במצאיה וסיפא במקח וממכר... (עמוד ב) מקח וממכר? ולחזי
זוזי ממאן נקט! לא צריכא דנקט מתרוייהו מחד מדעתיה ומחד
בעל כרחיה ולא ידענא מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כורחיה (ב)
ע”א – ב ע”ב).¹

הגמרא מציעה כי המשנה מדברת על שני מקרים שונים:

¹ כל הפניה סתמית במאמר לגמרא או לפרשנות מכוונת למסכת בבא מציעא בבבלי.

שערים לגמרא

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

א. רישא במציאה – שני אנשים מגיעים לבית הדין כאשר שניהם אוחזים בטלית, שהם מסכימים כי היא מציאה, אולם כל אחד מהם אומר “אני מצאתיה”².

ב. סיפא במקח וממכר – שני אנשים מגיעים לבית הדין כאשר שניהם אוחזים בטלית, שהם מסכימים כי היא הוצעה למכירה ע”י אדם שלישי, אולם כל אחד מהם טוען כי המוכר התרצה אליו בעוד השני נתן למוכר כסף בעל כרחו ותפס את הטלית – והמוכר אינו זוכר למי מהם התרצה.

הדין

דברי המשנה לגבי הפסיקה במקרים שהיא מדברת עליה פשוטים יותר מבחינה תחבירית: “זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו” – כל צד נשבע (בפני בית דין, כמו כל שבועה בדיני ממונות) ואם שניהם אכן נשבעו – חולקים את הטלית.³

לאחר שהצגנו את המקרה והדין, נעבור לגוף המאמר שיעסוק בניסיונות של הגמרא לברר את מקור הדין ואת טעמו.

ב. חלק ראשון – שיטת ר’ יוחנן בהסבר “יחלוקו בשבועה”
בדפים ב ע”ב–ג ע”א מביאה הגמרא שורה של שיטות תנאים בדיני שבועות ובדיני ממונות אשר לכאורה אינן מתיישבות עם דין המשנה. אחת מהן היא שיטת סומכוס:

לימא מתניתין דלא כסומכוס, דאי כסומכוס האמר ממון המוטל בספק
חולקין בלא שבועה! (ב ע”ב)

² בשאלה האם “מצאתיה” הכוונה “ראיתיה” או “אחזתיה” עוסקת תחילת הגמרא, ולא נעסוק בה.
³ או, כפי שיותר מסתבר לומר – את דמי הטלית.

שיטת סומכוס בכל הש"ס היא "ממון המוטל בספק חולקין" – לכן לכאורה דעתו כאן תהיה שיש לחלוק את הטלית בלא שבועה.

נביא מקום שבו ניתן להדגים את שיטת סומכוס בבהירות:

מתני' שור שהיה רודף אחר שור אחר והוזק זה אומר שורך הזיק וזה אומר לא כי אלא בסלע לקה המוציא מחבירו עליו הראיה. היו שנים רודפים אחר אחד זה אומר שורך הזיק וזה אומר שורך הזיק שניהם פטורים אם היו שניהם של איש אחד שניהם חייבים היה אחד גדול ואחד קטן הניזק אומר גדול הזיק והמזיק אומר לא כי אלא קטן הזיק אחד תם ואחד מועד הניזק אומר מועד הזיק והמזיק אומר לא כי אלא תם הזיק המוציא מחבירו עליו הראיה היו הניזקין שנים אחד גדול ואחד קטן והמזיקין שנים אחד גדול ואחד קטן הזיק את הגדול וקטן את הקטן והמזיק אומר לא כי אלא קטן את הגדול וגדול את הקטן אחד תם ואחד מועד הניזק אומר מועד הזיק את הגדול ותם את הקטן והמזיק אומר לא כי אלא תם את הגדול ומועד את הקטן המוציא מחבירו עליו הראיה. גמ' אמר רבי חייא בר אבא [זאת אומרת] חלוקים עליו חביריו על סומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין (בבלי, בבא קמא לה ע"א-ע"ב).

המקרה במשנה זו נראה כמקרה שנופל בו ספק מציאותי, כאשר לכאורה אף אחד מהצדדים אינו יודע באופן ודאי את שאירע, אך הוא טוען את הטענה שתביא לו את התוצאה הכלכלית האופטימלית מבחינת פסק הדין.⁴ הכלל המנחה את פסיקת המשנה הוא "המוציא מחברו עליו הראיה" – כל עוד אין הוכחה ברורה שיש להוציא ממון מאדם אחד לאחר, בית הדין אינו עושה זאת.

⁴ הגמרא אצלינו ובבבא קמא נוטה לכנות סוג כזה של טענה כ'טענת שמא' ולכן את אופי המקרה כ'שמא ושמא', ומתלבטת האם סומכוס סובר כך גם כאשר לפחות אחד מהצדדים טוען כי הוא יודע את שאירע – 'טענת ברי'.

ראה עוד במאמרו של ראש הישיבה הרב תמיר גרנות על שיטת סומכוס בקובץ זה.

שערים לגמרא

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

לעומת זאת, ר' חייא בר אבא מביא את שיטת סומכוס שאינה מופיעה כלל במשניות, לפיה במקרה שבו לאף אחד מהצדדים אין ראייה ברורה לטובתו – יש לחלוק את הממון הנתון בוויכוח. הכלל המנחה את סומכוס הוא שממון המוטל בספק חולקין. לכן, הגמרא בבבא מציעא מבינה כי הוויכוח על הטלית, שהיא “ממון המוטל בספק”, היה צריך להסתיים לפי סומכוס בחלוקה, ללא צורך בשבועה. לכן, דין המשנה הפוסק “יחלוקו בשבועה” נוגד את שיטת סומכוס.

מתוך מגמתה הכללית בדפים ב-ג, מנסה הגמרא ליישב את דין המשנה עם שיטת סומכוס. דרך ראשונה שבה מנסה הגמרא לעשות זאת היא ע”י אבחון מדויק של המקרים שבהם אומר סומכוס “ממון המוטל בספק חולקין”, דרך מושגים כמו ברי ושמה ו’דררא דמונא’ – ומתוך כך הצעה שאולי במקרה המדובר במשנת שנים אוחזין סומכוס לא היה פוסק שיש לחלוק.

אולם הדרך השנייה, שבה נשקיע את עיקר עיונינו, מניחה כי במקרה המדובר במשנת שנים אוחזין סומכוס אכן היה פוסק שיש לחלוק את הטלית, אך דין המשנה נוגע לרובד אחר:

אפילו תימא סומכוס – שבועה זו מדרבנן היא, כדברי יוחנן דאמר רבי יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא (ג ע”א).

לפי דברי ר' יוחנן, מדאורייתא הדין במשנת שנים אוחזין הוא שיש לחלוק ללא שבועה, אולם חכמים תיקנו שבועה כדי להרתיע את הציבור מלהתנהג באופן לא הגון.

כדי להבין כראוי את שיטת ר' יוחנן, נשאל מספר שאלות:

א. מדוע חששו חכמים “שיהיה אחד תופס בטליתו של חברו”?

ב. כיצד תיקון השבועה פותר בעיה זו?

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שערים לגמרא

ג. מתוך השאלות הקודמות – כיצד לשיטת ר' יוחנן נתפסת שבועה מדרבנן לעומת שבועות מהתורה?

לאחר שנדון בשאלות אלו, נסכם במבט רחב את האופן שבו ר' יוחנן הבין את דין המשנה, ומתוך כך נעלה מחשבות נוספות על מקומם של חכמים בתיקון דיני ממונות.

המוטיבציה לתיקון השבועה ב"שנים אוחזין"

בדף ב, לאחר שהגמרא מכריעה כי המשנה מדברת על שני מקרים שונים – מציאה ומקח וממכר – היא מסבירה מדוע צריכה המשנה לומר שיש שבועה בשני מקרים אלו:

וצריכא, דאי תנא מציאה הוה אמינא מציאה הוא דרמו רבנן שבועה עליה משום דמורי ואמר חבראי לאו מידי חסר בה איזל אתפיס ואתפליג בהדיה אבל מקח וממכר דליכא למימר הכי אימא לא ואי תנא מקח וממכר הוא דרמו רבנן שבועה עליה משום דמורי ואמר חבראי דמי קא יהיב ואנא דמי קא יהיבנא השתא דצריכא לדידי אשקליה אנא וחבראי ליזיל לטרח ליזבן אבל מציאה דליכא למימר הכי אימא לא – צריכא (ב ע"א – ב ע"ב).

מלשון הגמרא משמע כי השבועה במשנה היא ודאי תקנת חכמים, כאשר הבעיה במצב ללא שבועה שונה בכל אחד מהמקרים, עם מכנה משותף המתבטא במילים "מורי ואמר": חכמים חששו כי מאחת הסיבות שנמנה להלן, אדם "יתיר לעצמו" לתפוס בטליתו של אדם אחר, רגע לאחר שזכה בה לעצמו.

במציאה

ההיתר נובע מהעובדה ש"חברי לאו מידי חסר ביה" – מציאה היא רווח נקי שבא למוצא מהעולם, בניגוד לכל רכוש אחר שכדי לזכות בו יש לשלם ממון או לתת דבר מה בעל ערך. בשל כך, אדם הרואה את חברו מוצא מציאה אינו רואה בה "רכוש"

שערים לגמרא

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שלו באופן מובהק, כמו דבר אחר הנמצא בידו: ברור כי החשש שאדם יחטוף מיד חברו סתם דבר הנמצא בידו הוא מזערי ולא מצריך תקנות כדי למנוע אותו. יתר על כן, האדם השני חושב כי באותה מידה שהמציאה הגיעה לידי המוצא – היא הייתה יכולה להגיע לידי, והעובדה שהשני הוא זה שמצא אותה היא מקרית. המשפט המנחה אותו בראשו הוא “גם לי מגיע – בדיוק באותה מידה”. וכך כותב רש”י:

דמורה ואמר – מורה היתר לעצמו לאחוז בה בלא משפט.
לאו מידי חסר – אינו מפסיד כלום, בחנם באה לו, ואף בלא טורח (ב ע”ב).

במקח וממכר

בעקבות העמדת הגמרא כי מדובר במקרה שבו שני הצדדים שילמו למוכר, שאינו זוכר למי מהם התרצה, נראה כי הקונה שהמוכר לא נתרצה לו מרגיש תסכול מכך שעליו לטרוח ולמצוא את אותו המוצר שוב. יתר על כן, שבה ועולה העובדה שעד לפני רגע המוצר לא היה שייך לקונה שהמוכר התרצה אליו, ולכן הקונה השני לא רואה בו כרכוש רגיל של האדם הניצב מולו. שוב, גם כאן יש הרגשה של מקריות – כמו שהאדם השני זכה במוצר, גם אני יכולתי לזכות בו. הרגשה זו גורמת לפעול באופן לא הגון מתוך תסכול.

נסכם: נקודת הדמיון בין שני המקרים היא שהאדם התופס לא רואה את הטלית כרכוש גמור של בעל הטלית, בגלל האופן שבו היא הגיעה לידי השני וההרגשה כי גם הוא היה יכול לזכות בה – והעובדה שהשני זכה בה היא מקרית לחלוטין.

ההבדל בין שני המקרים הוא הסיבה שבגללה האדם שלא זכה בטלית חושב שהיא מגיעה לו בדיוק באותה מידה: במציאה – בגלל שהמוצא זכה בה בחינם, במקח וממכר – בגלל ששניהם שילמו עליה.

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שערים לגמרא

בכל מקרה, הוא רואה בעצמו בעל מעמד שווה אל הזוכה – אם בשל העובדה ששניהם לא שילמו ואם בשל העובדה ששניהם שילמו.

בעקבות כך, נראה כי דין התורה בשנים אוחזין על פי שיטת סומכוס פותח פתח לאנשים המתנהגים באופן לא הגון להרוויח מכך. לכן, לפי ר' יוחנן – חז"ל התערבו בדין ותיקנו שבועה. בסעיף הבא נברר כיצד השבועה עוזרת בפתרון הבעיה.

האופן שבו השבועה מטפלת בבעייתיות שבדין התורה

נראה את דברי הרשב"א:

[...] ה"פ אי תנא מציאה ה"א מציאה הוא דרמו רבנן שבועה עליה משום דאיכא למימר דמורי ואמר אבל במקח וממכר בדליכא הוראה לא קמ"ל דאפ"ה יחלוקו בשבועה, ואי תנא מקח וממכר ה"א דוקא בדאיכא הוראה וכגון דיהבי זוזי תרוייהו אבל מציאה דליכא הוראה א"נ במקח וממכר בדליכא הוראה וכגון דלא יהיב זוזי אלא חד מינייהו וכל חד וחד אמר אנא הוא דיהבית לא, קמ"ל דבין הכי ובין הכי יחלוקו בשבועה אי משום מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא לא אמר' כר' יוחנן (חידושי הרשב"א, ב ע"ב).

הרשב"א מקשר בין תקנת השבועה בשנים אוחזין לסוגיית 'מיגו דחשיד' בדף ה ע"ב. בקצרה: כאשר בית הדין משביע אדם על ממון, נראה כי מחד גיסא הוא חושד שהאדם מחזיק או רוצה להוציא את הממון שלא כדין, ומאידך גיסא רואה בשבועה כלי מועיל – כלומר הוא מאמין שהאדם לא ישבע לשקר. לכאורה יש מתח מסוים בין החשד בו בעניין הממון להנחה שהוא לא ישבע לשקר.

הבסיס להנחה זו הוא העובדה שבעבירת ממון האדם לא תמיד תופס עצמו כרשע. יותר מכך: פעמים רבות מה שמוביל אותו לעשות אותה היא תחושה של עשיית צדק. אולם כאשר מבקשים ממנו להישבע ולהעמיד את דבריו במבחן א–לוהי, פתאום הוא

שערים לגמרא

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

“מסתכל על עצמו במראה” ומבין כי הוא אינו רוצה לשאת את שם ה' לשווא, הנשבע מקבל שינוי בתפיסתו העצמית ומבין שאם הוא ימשיך בדרכו הוא יגיע אל מחוזות שאינם חפץ בהם – הוא יתפוס את עצמו כרשע.

לכן, לשיטת ר' יוחנן – החשוד על הממון אינו חשוד שישבע לשקר, ולכן השבועה היא כלי יעיל.

כאן אופן הפעולה של השבועה נתון במחלוקת אמוראים:

לשיטת רב פפא, המביא את הצריכותא בין מציאה למקח וממכר, נראה כי השבועה רק מונעת מהאדם לשקר – ולכן במקרה שבו האדם כבר תפס את הטלית שלא כדין הוא לא ישבע לשקר והדין יתברר.

אולם ר' יוחנן צועד צעד נוסף: לשיטתו, תיקון השבועה לא נועד רק לברר את האמת במקרה לא הוגן שכבר התרחש, אלא מונעת מלכתחילה שמקרה כזה יתרחש. נראה כי לשיטתו כאשר האדם יודע מראש שהוא יצטרך לגבות את מעשיו בשבועה – הוא לא ירצה להגיע למצב המביש שבו מבקשים ממנו להישבע והוא יודה בכך שהתנהג שלא כהוגן, ולכן מראש הוא לא יתפוס את הטלית.

האופן שבו ר' יוחנן תופס את תקנות חכמים בדיני ממונות מתוך דברי ר' יוחנן, נראה כי הוא תופס את תקנות חכמים במשנה ככזו הבאה לייצר מציאות משפטית – ממונית טובה יותר. דיני התורה מבטאים את המצב האידיאלי, אולם חכמים – מתוך הבנתם את המציאות, את הלך הרוח של הציבור ואת נפש האדם – צריכים לתקן תקנות שיכוונו את בעלי הדין להתנהג באופן הגון וימנעו מראש הידרדרות למצבים משפטיים מורכבים הנובעים מרמאות.

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שערים לגמרא

דרך זו של תקנה מצויה מאוד בדיני ממונות. נביא מספר דוגמאות.

פרוזבול

פרוזבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה (דברים טו) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' התקין הלל לפרוזבול (משנה, שביעית י, ג).

הפרוזבול תוקן כדי לאפשר את המשך קיום ההלוואות וכך ליצור עולם כלכלי טוב יותר המאפשר עזרה לחלש, יחד עם צדק משפטי המבטיח למלווה שכספו יחזור.

גביה מבעל חוב

אמר עולא דבר תורה בעל חוב בזיבורית שנאמר בחוץ תעמוד והאיש וגו' מה דרכו של איש להוציא פחות שבכלים ומה טעם אמרו בע"ח בבינונית כדי שלא תנעול דלת בפני לוי (בבלי, גיטין נ ע"א).

לשיטת עולא, למרות שמהתורה דין המלווה הוא לגבות מזיבורית – הגרועים שבנכסי הלווה, חכמים תיקנו שהוא יגבה מהבינוניים שבהם, כדי שיהיה מוכן להלוות וכך לשמור על מוסד ההלוואות.

קניין במעות

אמר רבי יוחנן דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה? גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה. סוף סוף מאן דשדא דליקה בעי שלומי! אלא גזירה שמא תפול דליקה באונס – אי מוקמת להו ברשותיה מסר נפשיה טרח ומציל, ואי לא לא מסר נפשיה טרח ומציל (בבא מציעא מז ע"ב).

כאן הדובר הוא שוב ר' יוחנן, מה שמחזק את טענתנו: מהתורה, אדם שרוצה לקנות דבר מה מאדם אחר, אף שהדבר הנקנה אינו נמצא אצלו – נמצאים – ברגע העברת המעות למוכר המכירה הושלמה, ומעתה אם הדבר הנקנה יינזק – יפסיד

הקונה. אולם בעקבות דין זה, נשאר הקניין ברשות המוכר כאשר הוא אינו אחראי לנזקיו, והוא לא יזהר לשמור עליו. לכן, לדברי ר' יוחנן, תיקנו חכמים שהקניין יושלם רק במשיכה, וכך בזמן הביניים בין התשלום ללקיחת הקניין בפועל המוכר יישאר אחראי לדבר הנקנה, שעדיין נמצא ברשותו, וישמור עליו כראוי.

לסיכום, לשיטת ר' יוחנן – המשנה היא דוגמא למקרה שחכמים תיקנו בו דין השונה מדין התורה, כדי להוביל להתנהגות נאותה ללא רמאויות של בעלי הדין וע"י כך לתקן את השוק.

ג. חלק שני – שיטת ר' חייא בהסבר "יחלוקו בשבועה"

הדרך השנייה שנביא להסבר המשנה היא הדרך שאותה מתווה הגמרא מתוך שימוש בשתי מימרות שאמר ר' חייא.

ההסבר מתפתח למעשה ברצף של שני הסברים: בדף ג ע"א ובדף ד ע"א, כאשר ברור מלשון הגמרא כי יש קשר בין שני ההסברים, קשר שעליו ננסה לעמוד במהלך הפרקים הקרובים. בעקבות העובדה שמובאים בשם ר' חייא שני הסברים – הגמרא בדף ה ע"א מכנה את ההסבר הראשון בשם 'ר' חייא קמייתא' ומתוך כך מקובל לכנות את ההסבר השני 'ר' חייא בתרייתא' וכך נכנה את שני ההסברים בפרקים הקרובים. לצורך הנוחות נקרא להסברים אלו "שיטת ר' חייא", אף שנראה שדבריו נאמרו אולי בהקשרים אחרים והגמרא היא זו שמשתמשת בדבריו כדי להסביר את משנת שנים אוחזין. לכן בכל מקום בפרקים הקרובים שנשתמש בו במילים "שיטת ר' חייא" או "הסבר ר' חייא", הכוונה היא לשיטה סתמאית שהגמרא מפתחת בעזרת דבריו.

הסברים אלו דורשים העמקה רבה יותר ולכן נקדיש להם סעיפים רבים לעומת הסבר ר' יוחנן:

א. ר' חייא קמייתא

הגמרא מביאה את דברי ר' חייא בניסיון להסביר את דין 'יחלוקו בשבועה' באופן נוסף:

תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר ותנא תונא שנים או חזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וכו' והא הכא כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא וקתני ישבע מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה כדרבה דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו והאי בכליה בעי דנכפריה והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו (עמוד ב) והאי בכליה בעי דלודי ליה והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה סבר עד דהווי לי זוזי ופרענא ליה ואמר רחמנא רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכליה אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא קא משמע לן קל וחומר ומאי קל וחומר ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה ופיו אין מחייבו ממון והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי מאי ממון קנס ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה (ג ע"א-ג ע"ב).

מלשון הגמרא, נראה שדברי ר' חייא נגמרים במילים "מקל וחומר", בעוד שמהמילים "ותנא תונא" הן דברי סתמא דגמרא, המשתמשת בדברי ר' חייא כדי לנסות להסביר את דין יחלוקו בשבועה. ננסה להבין ראשית את דברי ר' חייא באופן עצמאי, לאחר מכן את האופן שהם מוסברים בו בדברי שני התלמודים, ולבסוף את האופן שבו נעזרת הגמרא בדבריו כדי להסביר את דין יחלוקו בשבועה.

1. רקע: מקור שבועת מודה במקצת

פי יתן איש אֶל רעהו כֶּסֶף או כלים לְשֹׁמֵר וְגַבֵּי מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצָא הַגָּנֵב יְשָׁלֵם שְׁנַיִם. אִם לֹא יִמָּצָא הַגָּנֵב וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רְעֵהוּ. עַל כָּל דְּבַר פְּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמוֹר עַל שָׂה עַל שְׁלֵמָה עַל כָּל אֲבֻדָּה אֲשֶׁר יֹאמֵר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֵל-הַיָּמִים יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֶל-לֵהִיִּם יְשָׁלֵם שְׁנַיִם לְרְעֵהוּ. כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רְעֵהוּ חֲמוֹר או שׂוֹר או שָׂה וְכָל בְּהֵמָה לְשֹׁמֵר וּמֵת או נִשְׁבֵּר או נִשְׁבָּה אֵין רָאָה. שְׂבַעַת יִקּוֹק תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רְעֵהוּ וְלָקַח בְּעֵלְיוֹ וְלֹא יְשָׁלֵם. וְאִם גָּנֵב יִגְנֹב מֵעִמּוֹ יְשָׁלֵם לְבְעָלְיוֹ. אִם טָרַף יִטְרַף יְבֹאֵהוּ עַד הַטְּרָפָה לֹא יְשָׁלֵם (שמות כב, ו-יב).

התורה עוסקת במהלך פרשת משפטים בעניינים שונים הקשורים בממון: עבד עברי, אמה עבריה, נזקי גוף, נזקי ממון, שומרים ועוד. אולם רק בפרשיית שומרים התורה מזכירה את דין השבועה, פעמיים – באופן מפורש בפסוק י', העוסק בשומר שכר, ובאופן כמעט מפורש בפסוק ז', העוסק בשומר חנם,⁵ כאשר בפסוק ז' יש זיקה לשונית גבוהה לפסוק י'. וכך מפורש במכילתא דרבי ישמעאל:

(ז) ונקרב בעל הבית אל האלהים. שומע אני לשאול באורים ותומים, תלמוד לומר אשר ירשיעון אלהים, לא אמרתי אלא אלהים שהם מרשיעין. ונקרב בעל הבית אל האלהים, לשבועה. אתה אומר לשבועה, או אינו אלא בשבועה ושלא בשבועה, הרי אתה דן, נאמר כאן שליחות יד ונאמר להלן שליחות יד, מה להלן שבועה אף כאן שבועה, מה להלן ביר"ד ה"א אף כאן ביר"ד ה"א, מה כאן בבית דין אף להלן בבית דין, מה כאן לצרכו אף להלן

⁵ כך פירשו תז"ל (בבלי, בבא מציעא צד ע"א):

תנן התם ארבעה שומרים הם שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל נושא שכר והשוכר נשבעין על השבורה ועל השבויה ועל המתה ומשלמים את האבידה ואת הגניבה מנא הני מילי דתנו רבנן פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם שניה בשומר שכר שלישית בשואל...

ולפי העניין: בפרשה הראשונה מדברת התורה על שמירת כסף או כלים, ובפרשה השנייה על שמירת בהמה. שמירת כסף או כלים אינה מצריכה הוצאות ולכן היא בחינם בדרך כלל, בעוד שמירת בהמה מצריכה את השומר להוציא הוצאות שונות על אחזקת הבהמה ולכן היא בתשלום בדרך כלל.

לצרכו, מה כאן על כל דבר פשע, אף להלן על כל דבר פשע (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכתא דנזיקין טו).

אם כן, חז"ל הבינו באופן פשוט את כוונת פסוקים ז ו-י כחיוב שבועה על השומר שהפיקדון נגנב מרשותו. אולם פסוק ח מאתגר הרבה יותר, ועורר את חז"ל ללמוד ממנו דין כללי. כך נאמר בהמשך מכילתא דר' ישמעאל:

(ח) [...] אשר יאמר כי הוא זה. שזה אומר זה הוא, וזה אומר אינו הוא, מכאן אמרו עד שתהא הודאה במקצת הטענה (שם, שם).

כלומר, המילים “כי הוא זה” מתפרשות כהודאה במקצת הטענה ולכן לכאורה השבועה היא רק במקרה כזה. באופן מילולי: “אשר יאמר” – הנטען, “כי הוא זה” – שהוא אכן מסכים לחלק מטענות הטוען.

אולם בנוסף על הבעיה בהבנה המילולית של המילים “כי הוא זה”, יש בפסוק ח בעיה מהותית יותר – הניסוח הכללי שלו, שנראה כמערב נושאים רבים מתוך פרשת משפטים – בעוד שהפסוק מובא בהקשר של פרשת שומרים בלבד. בעיית מיקומו של הפסוק הביאה את חז"ל לדרוש אותו באופן מופלא:

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת מאי טעמא? דאמר קרא כי הוא זה. ופליגא דר' חייא בר יוסף דאמר ר' חייא בר יוסף עירוב פרשיות כתוב כאן וכי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב (בבלי, בבא קמא קו ע"ב-קז ע"א).

ר' חייא בר יוסף טוען כי פסוק ח כלל אינו נמצא במקומו, וכי מקומו הטבעי הוא בדיני הלוואות – ולכן שבועה במודה במקצת הטענה היא רק בהלוואות! וכך מפרש רש"י:

עירוב פרשיות – פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו דהאי כי הוא זה באם כסף תלוה הוה ליה למכתביה דהתם קאי דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב (שם קז ע"א).

מתוך ניתוח מילולי של הפסוק ניתן לשפוך אור על טענת ר' חייא בר יוסף כי “עירוב פרשיות שנו כאן”:

מילים מפסוק ח	נושא	מיקום	פסוקים
על כל דבר פשע על שור חמור על שיה	נזקי ממון	כא, כב, עד כב, ג	<p>וכי יגח שור את איש או את אשה נמת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי. ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבצלו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם בצלו יומת. אם פגר יושת עליו ונתן פדין נפשו ככל אשר יושת עליו. לא או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו. אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים יתן לאדניו והשור יסקל. וכי יפתח איש בור או פי יקרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור. בעל הבור ישלם כסף ישיב לבצלו והמת יהיה לו. וכי יגף שור איש את שור רעהו נמת ומקרו את השור החי וקצו את כספו וגם את המת יקצו. או נודע פי שור נגח הוא מתמול שלשם ולא ישמרנו בצלו שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו. כי יגנב איש שור או שיה וטבח או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השיה.</p> <p>אם במחירת מצא הגנב והכה נמת אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמפר בגנבתו. אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שיה חיים שנים ישלם.</p>

<p>אם כָּסַף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֲנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשָׁה לֹא תִשְׁימֹן עָלָיו נֶשֶׁךְ. אִם חָבַל תִּחַבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ תִּשְׁיָבְנוּ לוֹ. כִּי הוּא כְּסוּתָה [כְּסוּתוֹ] לְבִדָּה הוּא שְׁמֵלְתוֹ לְעֵרוֹ בְּמָה יִשְׁכַּב וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אָנִי.</p>	<p>כב, כד-כו</p>	<p>הלוו אה</p>	<p>על שלמה</p>
<p>פרק כג כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבָךְ אוֹ חֲמֹרוֹ תֵּעָה הַשֹּׁב תִּשְׁיָבְנוּ לוֹ דברים כב לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֲחִיךָ אוֹ אֶת שִׂי נִגְדָּחִים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הַשֹּׁב תִּשְׁיָבְנוּ לְאֲחִיךָ. וְאִם לֹא קָרִיב אֲחִיךָ אֲלֶיךָ וְלֹא יִדְעָתוּ וְאִסְפָּתוּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרַשׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֵּתוּ לוֹ. וְכֵן תִּעֲשֶׂה לְחֲמֹרוֹ וְכֵן תִּעֲשֶׂה לְשֵׁמֶלְתוֹ וְכֵן תִּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֹדָת אֲחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֹד מִמֶּנּוּ וּמִצֵּאָתָהּ לֹא תִוָּכַל לְהִתְעַלֵּם.</p>	<p>כג, ד + דברים כב, א- ג</p>	<p>אבד ה</p>	<p>על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה</p>

למעשה, כל מילה בחציו הראשון של הפסוק היא רמז לפרשיות רבות בפרשת משפטים ובמקומות אחרים בתורה העוסקים בדיני ממונות. אם כן, ברורה טענת ר' חייא בר יוסף כי הפסוק הוא "עירוב פרשיות", והוא למעשה אמירה כללית:

"על כל דבר פשע – על שור על חמור על שה על כל אבדה", כלומר: על כל ויכוח ממוני בין שני אנשים.

"אשר יאמר כי הוא זה", כלומר: כאשר הנטען מודה שהייתה התקשרות ממונית בינו לבין הטוען,

"עד הא-להים יבוא דבר שניהם" – הוויכוח הממוני ייפתר בעזרת שבועה.

הגמרא במקומות שונים מכירה את פרשנות ר' חייא בר יוסף כי "עירוב פרשיות שנו כאן", וכך היא מסבירה את מקור שבועת מודה במקצת, המופיעה בסוגיות רבות.

2. הסבר שבועת מודה במקצת ודברי רבה

עד כאן הבאנו רק את המקור של שבועת מודה במקצת מהתורה, אולם עדיין אין בדברים אלו הסבר מדוע חייבה התורה שבועה במודה במקצת. כמו כן, נראה בהמשך כי מודה במקצת הוא מקרה חריג שהתורה חייבה בו שבועה, בעוד שבמקרים אחרים הסכסוך נפתר באמצעים שונים שאינם שבועה. גם לשאלה מדוע דווקא במודה במקצת יש שבועה ולא במקרים אחרים – עדיין לא ענינו. בסעיף הקרוב ננסה להרחיב את היריעה ולהסביר לעומק את שבועת מודה במקצת.

הגמרא בבבא קמא ממשיכה את דברי ר' חייא בר יוסף:

ומאי שנא מלוה?

כדרבה, דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. והאי בכלי בעי דנכפריה והאי דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו. ובכלי בעי דלודי ליה והאי דכפר ליה במקצת סבר אי מודינא ליה בכליה תבע לי בכליה אישתמיט לי מיהא השתא אדהוו לי זוזי ופרענא. הלכך רמא רחמנא שבועה עילויה כי היכי דלודי ליה בכליה וגבי מלוה הוא דאיכא למימר הכי אבל גבי פקדון מעיז ומעיז (בבלי, בבא קמא קז ע"א).

כדי להבין את דברי רבה נלך בשלושה מסלולים, כאשר מכל אחד מהם יוצא הסבר שונה לדברי רבה ולשבועת מודה במקצת:

1.2. שיטת רש"י

כדרבה דאמר רבה – אין אדם מעיז פניו בפני זה שעושה לו טובה הלכך היכא דכפר הכל פטור משבועה דאי לאו קושטא בהדיה לא הוה מצי למכפר ביה והיכא דמודה מקצת בכליה בעי למכפריה והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז. אבל בפקדון – דאין כאן טובה.

מעיוז ומעיוז – הלכך אפי' כפר בכליה רמיא רחמנא שבועה עליה (רש"י, בבא קמא קז ע"א).

לפי רש"י, השאלה בדברי רבה מתפרשת באופן הבא: מפני מה חייבה התורה שבועה במודה במקצת, אבל פטרה את הכופר בכל? והתשובה: כאשר אדם כופר בכל יש בכך ראייה שהוא לא לווה כלל, שאם היה לווה – לא היה מעז פניו ומשקר למי שעשה לו טובה. לכן, אנו מניחים שהוא דובר אמת ולא משביעים אותו.

יוצא מכאן כי הנחת המוצא היא שהנטען צריך להישבע, אלא אם אנו רואים ראיות פסיכולוגיות מוצקות לכך שהוא דובר אמת ואכן לא חייב כלום.

לכן, מסביר רש"י, כאשר אין ראיה פסיכולוגית לכך שהוא דובר אמת, כמו בפיקדון שם המפקיד לא עשה לו טובה – הנטען יהיה חייב להישבע.

יוצא אם כן, כי לשיטת רש"י כל טענה מחייבת שבועה,⁶ וכדי להיפטר משבועה צריך ראיות פסיכולוגיות לכך שהנטען דובר אמת.⁷ שבועת מודה במקצת אינה חריגה – ברירת המחל היא שנשבעים. כמו כן, בפיקדון אין צריך הודאה במקצת, והנטען צריך להישבע בכל מקרה.

2.2. שיטת התוס'

[...] אבל כופר הכל פטור לכ"ע בכל מקום אפילו במקום שיכול להעיוז דגזירת הכתוב הוא כי הוא זה דוקא ולא כופר הכל והא דקאמר מ"ש מלוה מפרש ר"ת מאי טעמא דמלוה פירוש [מאי] טעמא דמודה מקצת חייב ולא מהימן במגו דאי בעי כפר הכל והוי כי ההוא דסוף כל הנשבעין (שבועות דף מח:): גבי נשבעין שלא בטענה דקאמר מאי שנא הני ופירוש מאי טעמא דהני ומה

⁶ בדבריו בסוגייתנו אפשר להבין את שיטתו באופן אחר (ראה א"י רוס: 'מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע', אסיף ג: תלמוד והלכה, טבת תשע"ו), אולם בחרנו בדבריו שם מפני בהירותם ומפני הדיון היסודי במימרת רבה.

⁷ נודקק בהמשך להבנה זו כדי להבין את ההרחבה של ר' חייא לשבועת מודה במקצת.

שכתוב בספרים גבי מלוה הוא דאיכא למימר הכי אבל בפקדון מעיז ומעיז לא גריס ליה רבינו תם ובספרים ישנים ליתא (תוספות, בבא קמא קז ע"א). לפי תוס', דברי רבה מתפרשים באופן הבא: מוסכם על כולם שיש שבועה במודה במקצת ואין שבועה בכופר בכל, שכך נלמדת גזרת הכתוב מהמילים "כי הוא זה", כמו שראינו לעיל במכילתא דר' ישמעאל. הבעיה היא שדין זה לכאורה סותר כלל אחר של מיגו,⁸ שאמור לפטור משבועה. דברי רבה באים ליישב סתירה זו ולהראות מדוע מיגו לא תקף במקרה של מודה במקצת.

תורף דבריו לענייננו הוא הסברו לחיוב שבועה במודה במקצת והפטור לכופר בכל: לשיטת התוס', שבועת מודה במקצת היא גזירת הכתוב⁹ (וכך גם הפטור לכופר בכל), ללא תלות בהבנות פסיכולוגיות של הנתבע. בשל כך, גזרת הכתוב היא בעלת תוקף גם במקרה של פיקדון – ולכן כופר בכל בפיקדון פטור משבועה. רבינו תם אינו גורס בשל כך את סוף דברי הגמרא כאן, מהם עולה כי הדין אינו תקף בפיקדון.

3.2. שיטת הרמב"ן

ויש לפרש הא דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע, דהכי קאמר למה אמרה תורה מודה מקצת ישבע ולא אמרה כן בכופר בכל דמשמע דמודה מקצת ישבע ולא כופר בכל, מפני מה מיגרע מיניה אדרבא עדיפא טענתיה שאלו בא לכפור בכל היה כופר, וקאמר חזקה היא שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו והאי כיון דאודי במקצת רגלים לדבר וחוששין לו מן השאר, דהאי דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו הוא ולהכי מודה במקצת ומשתמיט במקצת ורמא רחמנא שבועה עליה, וגבי פקדון כיון דמעיז ומעיז אי כופר בכל פטור מודה מקצת נמי, ולא משום מיגו אלא משום דמילתא דסברא הוא דליכא לאפלוגי בינייהו, וזה הפי' לדעת מי שאומר שאין

⁸ קצרה היריעה כאן מלהרחיב בענייני מיגו, אך מומלץ לעשות כן כדי להבין טוב יותר את תירוץ התוס'.

⁹ התוס' מתבטאים באופן דומה בסוגייתנו בדף ג ע"א בר"ה "מפני מה", אולם בחרנו בדבריהם בבבא קמא הן מפני ששם הסוגייה העיקרית במודה במקצת, והן מפני בהירות דבריהם שם.

מיגו לפטור משבועה כדבעינן למימר קמן, ואינו מחוור (חידושי הרמב"ן, שבועות מב ע"ב).

לפי הרמב"ן, דברי רבה מתפרשים באופן הבא: מוסכם והגיוני כי כופר בכל פטור משבועה, ובעצם כל מוחזק פטור משבועה עד שיהיו ראיות פסיכולוגיות שאולי הוא משקר. אולם רבה שואל, מדוע אם כן חייבה התורה שבועה במודה במקצת, כאשר אופן הצגת השאלה הוא בדרך בירור, ולא בדרך קושיה ממקום אחר, כפי שהציג התוספות.¹⁰ התשובה שעונה רבה היא שכאשר אדם מודה במקצת, יש רגליים לדבר שהוא משקר ומנסה להשתמט מהחזרת מלוא החוב – ולכן חייבה אותו התורה בשבועה. לכן, מסביר הרמב"ן, בפיקדון אין רגליים לדבר שהנתבע משקר – ופטור משבועה בכל מקרה.

אם כן, לפי שיטת הרמב"ן ברירת המחדל היא לא להשביע, אך מודה במקצת הוא מקרה מיוחד שיש בו ראיות פסיכולוגיות ("רגליים לדבר") שאולי הנתבע משקר, ולכן במקרה זה דווקא כן משביעים אותו, ולפי דבריו יש להסביר כי כן הוא בכל מקרה אחר: אין מחייבים שבועה אלא אם כן יש רגליים לדבר שהנתבע משקר.

4.2. סיכום שיטות הראשונים בהסבר שבועת מודה במקצת

נסכם מה שראינו עד כה:

לשיטת רש"י כל טענה מחייבת שבועה מצד הנתבע, אלא אם הנתבע מצויד בראיות פסיכולוגיות לכך שאינו משקר. לכן, שבועת מודה במקצת היא הדין הרגיל, בעוד פטור כופר בכל הוא דין מיוחד הפוטר משבועה משום "חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו".

¹⁰ בסוף דבריו אכן כותב הרמב"ן כי אופן זה של הצגת השאלה הוא לשיטת הסוברים שאין מיגו פוטר משבועה, שזו שיטת הר"י מיגאש - בניגוד לשיטת התוס' שבהסברם מניחים כי מיגו מועיל לפטור משבועה - ואכמ"ל. ראה הרחבה על שיטת הר"י מיגאש בסוגייה במאמר א"י רוס: 'מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע', אסיף ג: תלמוד והלכה, טבת תשע"ו.

לשיטת התוס', יש גזרת הכתוב לפיה רק מודה במקצת חייב בשבועה ולא כופר בכל. לשיטת הרמב"ן, באופן כללי אין התובע יכול לחייב את הנתבע בשבועה אלא במקרה שיש בו ראיות פסיכולוגיות ("רגליים לדבר") שהנתבע משקר או משתמט. לכן, פטור כופר בכל הוא הדין הרגיל, בעוד שבועת מודה במקצת היא דין מיוחד המחייב שבועה שכן "רגליים לדבר וחוששין לו מן השאר".

מצוידים בשיטות אלו, נשוב עכשיו אל דברי ר' חייא ולאופן שהוא מרחיב בו את שבועת מודה במקצת, בניסיון לראות האם הרחבתו הולמת את השיטות השונות שראינו בפסקאות האחרונות.

3. הרחבת שבועת מודה במקצת בדברי ר' חייא

דין שבועת מודה במקצת מקבל הרחבה כאן בסוגייה ובמקבילתה בירושלמי בדברי ר' חייא קמייתא, בתור צעד משמעותי להסברת דין "יחלוקו בשבועה" המופיע במשנה הראשונה:

1.3. הצגת ר' חייא קמייתא בבבלי

תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר ... מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר? שלא תאמר הודאת פיו הוא דרמיא רחמנא שבועה עליה, כדרבה דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו והאי בכליה בעי דנכפריה והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו (ג ע"ב) והאי בכליה בעי דלודי ליה והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא

מישתמט מיניה סבר עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה ואמר רחמנא רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה.

אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא – קא משמע לן קל וחומר . ומאי קל וחומר? ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה!?!
ופיו אין מחייבו ממון? והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי! מאי ממון – קנס, ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה!?! (ג ע"א – ג ע"ב).

מפשט דברי הגמרא עולה כי במקרה של העדאת עדים על מקצת הטענה – הסברו של רבה על שבועת מודה במקצת אינו תקף, ולכן לכאורה הנטען פטור משבועה. אולם בכל זאת משביעים את הנטען על השאר, מכיוון שיש קל וחומר בין עדים להודאה ולכן חומרת הדין במקרה של העדאת עדים צריכה להיות לפחות כמו במקרה של הודאה.

לשיטת רש"י ראינו כי כל טענה מחייבת שבועה, אך הכופר בכל פטור שכן יש ראייה פסיכולוגית שהוא דובר אמת: “חזקה אין אדם מעיז פניו בעל חובו”. ממילא, כאשר יש עדים על מקצת הטענה הוכח שהוא כן העז פניו, וראיתו אינה תקפה עוד – הוא חוזר לדין המקורי ואינו נאמן על השאר אלא בשבועה.

לשיטת התוס' ראינו כי דין שבועת מודה במקצת הוא גזרת הכתוב. אולם במקרה של כפירה בכל – גזרת הכתוב אינה תקפה (ולכאורה העדאת עדים לא אמורה לשנות את המצב) ולכן אילולא דברי ר' חייא היינו אומרים כי במקרה זה הנטען פטור משבועה, אך בעקבות הקל וחומר – שהוא אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן – ולכן ביכולתו להרחיב את גזרת הכתוב – משביעים גם במקרה זה.

לשיטת הרמב"ן ראינו כי באופן כללי הנטען אינו מחויב להישבע, אלא כאשר יש ראייה פסיכולוגית (“רגליים לדבר”) שהוא אולי אינו דובר אמת ובמקרה זה משביעים אותו. לולא דברי ר' חייא היינו חושבים שרק הודאת פיו שכמאה עדים דמי היא רגליים לדבר – אך ר' חייא חידש שגם העדאת עדים היא רגליים לדבר, מקל וחומר.

הבבלי, כדרכו, אינו מציין במפורש בשלב זה מהו הקל וחומר בין עדים להודאה באופן מהותי, אלא נותן לנו להבין זאת מבין השורות תוך השוואה בין דיני הודאה לדיני עדות. בניסוח הקל וחומר בדברי הגמרא שהבאנו עד כה, מוצג הקל וחומר כנובע מהעובדה שעדים מחייבים קנס בעוד הודאה אינה מחייבת קנס. בעקבות כך, כנראה העדאת עדים היא ראייה חזקה יותר מאשר הודאה.

אולם עיון קצר בדיני קנסות מבהיר כי הסיבה לכך שעדים מחייבים קנס אך הודאה אינה מחייבת קנס אינה קשורה לעוצמת הראיות, אלא במטרת הקנס – הקנס נועד כדי לייצר הרתעה, ולכן בניגוד לתשלומי נזק ממוני רגילים הוא קיים רק במעשים שבוצעו בכוונה תחילה ולא בטעות. על כן, ממילא המודה במעשה כבר "עשה תשובה" ואין צורך להרתיעו.¹¹ הפטור מקנס אינו תוצאה של ראייה חלשה יותר!

גם בהמשך, הניסיון של הגמרא להציג את העדים כראיה חזקה יותר נתקל בראיות נגדיות שונות – ולבסוף נדחה. נראה מדברי הגמרא כי העדאת עדים והודאה הן ראיות בעלות אופי שונה, אשר אף אחת מהן אינה "חזקה יותר" מהשנייה, אלא יוצרת חיובים שונים לפי אופי המקרה – וממילא הניסיון לקבוע יחס של "קל וחומר" ביניהן נדחה.

2.3. הצגת ר' חייא קמייתא בירושלמי

בירושלמי מוצגים דברי ר' חייא באופן שונה:

תני אדם שאמר לחבירו תן לי מנה שאתה חייב לי אמר לו לא היו דברים מעולם הלך והביא עדים שחייב לו חמשים זוז. רבי חייא רבה אמר הודיית עדים כהודיית פיו וישבע על השאר רבי יוחנן אמר אין הודיית עדים כהודיית פיו וישבע על השאר (ירושלמי, בבא מציעא א, א).

¹¹ א' פולק, 'גורם ההרתעה בדיני קנסות', עלון שבות 175.

בהצגת דברי ר' חייא כאן יש שני הבדלים משמעותיים לעומת הצגתם בכבלי: ראשית, מבנה ההוכחה – לא קל וחומר יש כאן אלא השוואה. שנית, המינוח כאן שונה – “הודיית עדים כהודיית פיו”. תורף דברי הירושלמי הוא הצגת עדות העדים גם כ”הודאה”. מה פשר דברי ר' חייא בהצגה זו?

נראה לומר כי ההבדל בין עדים להודאה הוא הממד שבו כל אחת מהראיות פועלת: העדאת עדים מקנה תוקף אובייקטיבי לטענה. משעה ששני עדים כשרים העידו על דבר מסוים, בית הדין מתייחס אליו כנתון ודאי, או במקרה שלנו – עדות העדים על מחצית החוב יוצרת חיוב ודאי על הנתבע להחזיר אותו. מאידך גיסא, כוחה של העדות יפה לכאורה רק בנוגע לדבר המדויק שעליו נאמרה העדות.

אמנם הודאה בדבר מחייבת רק את המודה, כל אמירה של אדם מחייבת אותו לפעול באופן שלא סותר את מה שהוא אמר, לכן המודה בחוב צריך להחזירו. אולם ההודאה אינה מקנה תוקף אובייקטיבי לטענה. למשל: הודאה בחוב לא מקנה לתובע זכות לגבות אותו מנכסים משועבדים. כמו כן, באופן דומה, “האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו” (בבלי, כתובות ט ע”א), אך אין מענישים את האישה ואין מתייחסים אליה כאישה שזינתה (למשל לעניין הפסד כתובה ועוד). מאידך גיסא, כפי שראינו, הודאה בדבר אינה תקפה רק עבור מושא ההודאה אלא מייצרת תמונה פסיכולוגית על האדם המודה, וניתן להסיק ממנה מסקנות נוספות. זו הסיבה לשיטת הרמב”ן שמודה במקצת חייב בשבועה.

באמצעות חילוק זה ניתן להבין את טענת ר' חייא:

שבועת מודה במקצת מבוססת על הממד הסובייקטיבי-פסיכולוגי של ההודאה, שלכאורה נעדר במקרה של העדאת עדים. אולם הפרדה זו בין הממד האובייקטיבי הנמצא בהעדאת עדים לממד הסובייקטיבי בהודאה אינה מוחלטת – העדאת עדים גם מייצרת הודאה. משעה שהעידו עדים על דבר מסוים, הדבר הוכח כאמיתי מעל לכל ספק ולכן אין הנטען יכול להתבצר בעמדתו השוללת את העדות. העדות מכריחה אותו להודות באמיתת הטענה, ולכן אף אם אינו מוציא בפיו הודאה, היחס

אל הטענה הוא כאילו הודה בה – ולכן הוא חייב להישבע על השאר. הממד הסובייקטיבי – פסיכולוגי בדין כפוף לאמת האובייקטיבית שהתבררה בעדות.

אם כן, ר' חייא מרחיב את מושג ההודאה מעבר להודאה הממשית, אל כל מקרה שבו המציאות המשפטית מייצרת הודאה. הבחנה זו, המובנת בצורה בהירה רק מהסתכלות בדברי הירושלמי, מחדדת את טענת ר' חייא ותשמש אותנו בהמשך כדי להבין בצורה מדויקת את האופן שבו הגמרא משתמשת בדבריו כדי להסביר את דין “יחלוקו בשבועה” שבמשנה.

אולם כפי שראינו כאן בירושלמי, ר' יוחנן חולק מכל וכל על ההרחבה שעושה ר' חייא לשבועת מודה במקצת, ולא בכד –: ראינו בפרקים הקודמים כי לר' יוחנן הסבר משלו בדין “יחלוקו בשבועה” שבמשנה, שכלל אינו מבוסס על שבועת מודה במקצת אלא על תקנה מדרבנן. בסיום הדיון במימרות ר' חייא נחזור ונעלה את המחלוקת העקרונית שבין ר' יוחנן לר' חייא בהסבר המשנה.

גם בבבלי בסוף הסוגייה מובא שיש ברייתא החולקת באופן מפורש על ר' חייא קמייתא:

תא שמע דתני אבוה דרבי אפטוריקי לדרבי חייא קמייתא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש בידו חמשים זוז יכול ישבע על השאר תלמוד לומר על כל אבידה אשר יאמר כי הוא זה על הודאת פיו אתה מחייבו ואי אתה מחייבו על העדאת עדים. מתניתא קא רמית עליה דרבי חייא? רבי חייא תנא הוא ופליג (ה ע"א).

אם כן, דברי ר' חייא נדחים הן בדיון הגמרא בדפים ג ע"ב – ד ע"א, והן בשני התלמודים שמביאים חכמים אחרים שנחלקו עליו. בסעיף הבא נראה כי למרות היותה בעייתית מבחינה למדנית ושנויה במחלוקת – הגמרא מעוניינת מאוד להשתמש במימרת ר' חייא קמייתא, שכן היא יכולה להיות בסיס איתן למה שהגמרא מחפשת מפתחת המסכת: מקור לדין יחלוקו בשבועה.

4. מטרת הבאת ר' חייא קמייתא ברצף הסוגייה

רצף הגמרא מראה כי דברי ר' חייא לא הובאו כאן באופן עצמאי כדי לדון בשיטתו (אף על פי שהגמרא מאריכה בדיון בהם), אלא מתוך מגמה להניח הסבר מחודש לדין “יחלוקן בשבועה” שבמשנה, ובאופן ספציפי יותר – כדי לבסס את דין המשנה על שבועת מודה במקצת, שהיא מדאורייתא. נראה את האופן שבו הגמרא עושה זאת:

1.4. “ותנא תונא” – השימוש בדברי ר' חייא להסברת דין המשנה

תני רבי חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר. ותנא תונא: שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וכו' והא הכא כיון דתפיס אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ומאי דתפיס האי דידיה הוא וקתני ישבע! (ג ע"א).
הגמרא מסתכלת במקרה שבמשנה באופן מקורי: הסתכלות מבודדת על כל אחד מהצדדים, בתוספת המינוח “אנן סהדי”¹² כדי לבטא את העובדה שיש חצי שאינו שייך לו באופן ודאי – מייצר בדיוק את התמונה של ר' חייא קמייתא: עדים על מחצית הטענה. אם כן, ההרחבה שעשה ר' חייא קמייתא לשבועת מודה במקצת תקפה גם עבור דין המשנה.

מאידך, נראה כי המעבר מר' חייא קמייתא לדין המשנה מעורר אי-נוחות פרשנית. צמד המילים “אנן סהדי” המתפרש כאן כשווה ערך להעדאת עדים, הוא לכל היותר ביטוי תלמודי המבטא ביטחון של בית הדין באמיתותה של טענה מסוימת, אך בשום אופן אינו תחליף ראוי דיו לעדים אמיתיים, עליהם דיבר ר' חייא!

¹² המשמעות המילולית של המונח הוא “אנחנו עדים”. משמעותו הלמדנית היא שמנקודת הראות של בית הדין או של המחוקק – יש ודאות שכך בדיוק יש לפרש את המציאות המשפטית.

אך חזרה לאופן שהסברנו בו את דברי ר' חייא בירושלמי מבהירה כי אכן טענת ר' חייא מובילה למסקנה זו: העדים אינם אלא דרך אחרת לאלץ את הנטען להודות, "הודיית עדים כהודיית פיו", שכן לאחר העדתם נוצרה מציאות אשר לא מאפשרת לו להתבצר בהכחשתו. כפי שכתבנו שם – המציאות המשפטית מייצרת הודאה. וכן הוא גם כאן – מוחזקותו של האחד בחציו מייצרת מציאות משפטית קשה להכחשה, ו"מאלצת" את האחר להודות בכך שהמוחזק הוא אכן הבעלים של מה שמוחזק בו. ההיגיון של ר' חייא אכן תקף גם עבור דין המשנה.

הגמרא הצליחה בעזרת ר' חייא קמייתא לייצר הבנה מקורית במהות שבועת מודה במקצת: היא העבירה את המוקד לחלוטין מהאדם המודה (שבעקבות הודאתו ניתן להסיק מסקנות פסיכולוגיות על כלל טענותיו) אל הטענה המשפטית שהוכחה באופן חלקי.

נראה לומר בעקבות מהלך הגמרא, כי לשיטת ר' חייא חיוב שבועה¹³ מגיע על כל טענה שבית הדין יודע בוודאות שהיא נכונה (לפחות) באופן חלקי – ומתוך כך הוא מקבל את הרושם שאולי היא נכונה באופן מלא, שכן "רגליים לדבר"¹⁴. בלשון התורה, הבנה זו של בית הדין מתבטאת במילים "בין שְׁנֵיהֶם"¹⁵ – השבועה מגיעה כאשר בית הדין מקבל את הרושם שאכן נוצרה התקשרות ממונית בין התובע לנתבע. מבחינה מהותית, אין הבדל אם ידיעת בית הדין נוצרה על ידי הודאת הנטען או על ידי העדאת עדים.

והנה הצליחה הגמרא להתחקות אחר מקור אפשרי לדין "יחלוקו בשבועה" שבמשנה. אולם בסעיף הבא נראה כי הסבר זה נדחה, וננסה להבין מדוע.

¹³ מהסוג של שבועת מודה במקצת.

¹⁴ גישה זו מתאימה מאוד לפירוש הרמב"ן בשבועת מודה במקצת.

¹⁵ "שְׁבַעַת ה' תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם" (שמות כב, י').

2.4. דחיית הקשר בין ר' חייא קמייתא למשנה וסיכום המהלך

מבט לאחור על מהלך הגמרא מראה לנו תמונה די אבסורדית: היא לוקחת שני אנשים המושכים בכח חפץ מסוים זה מידיו של זה, ובעודם מוחזקים בו באים לבית הדין – וקובעת שכל אחד מהם למעשה “מודה במקצת” ליריבו!

אך זו אינה הבעיה היחידה בניסיון להסביר בעזרת שיטת ר' חייא את דין יחלוקן בשבועה. הגמרא מפריכה את הקשר בין שיטת ר' חייא למקרה המובא במשנה:

אלא דקאמר ותנא תונא – מי דמי? התם למלוה אית ליה סהדי ללוה לית ליה סהדי דלא מסיק ליה ולא מידי – דאי הווי ליה סהדי ללוה דלא מסיק ליה ולא מידי לא בעי רבי חייא לאשתבועי, הכא כי היכי דאנן סהדי בהאי אנן סהדי בהאי – ואפילו הכי משתבעי! (ד ע"א).

שיטת ר' חייא נאמרה כאשר יש ודאות על חלק מהטענה (בעזרת הודאת הנטען או העדאת עדים) והשבועה באה לברר את חלקה הלא-ודאי. אולם במשנה, על פי האופן שבו הוסברה כדי להתאימה לשיטת ר' חייא, יש ודאות מלאה על כל הטענה – “כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי”.

החזרה של הגמרא מהחלת שיטת ר' חייא על המקרה שבמשנה נובעת מפער ששב ועולה פעם אחר פעם במהלך סוגיית הפתיחה: ההסתכלות על המקרה מצדו של אחד מבעלי הדין (אז הוא לכאורה “מודה במקצת” על חלק מהטלית ו”נטען” על חלקה האחר) אל מול ההסתכלות על המקרה מצד בית הדין (אז הדין מבורר באופן מלא – לכל אחד יש מוחזקות בחלקו ואין צורך בשבועה).

לסיכום: למרות שבסופו של דבר נדחה הסבר דין יחלוקן בשבועה במשנה בעזרת ר' חייא קמייתא, הגמרא הניחה בעזרת הצעה זו יסודות משמעותיים לאפשרות לבסס את דין המשנה על שבועת מודה במקצת שהיא מדאורייתא. הצעד המרכזי בכיוון זה הוא ההסתכלות על שבועת מודה במקצת כנובעת ממצואות משפטית שמולה ניצב

שערים לגמרא

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

בית הדין, ולא כנובעת מפרשנות פסיכולוגית–התנהגותית של טענות בעלי הדין, כפי שעולה בהסבר רבה לשבועת מודה במקצת.

מצוידת ביסודות אלו, עוברת הגמרא לשלב הבא בדיון – ניסיון להסבר דין המשנה בעזרת מימרה אחרת של ר' חייא, המבוססת על עקרונות דומים לאלו שראינו בר' חייא קמייתא, תוך ניסיון להתגבר על הבעיות שהביאו לדחיית הסבר דין יחלוקו בשבועה בעזרתו.

ב. ר' חייא בתרייתא

בעקבות דחיית הסבר דין המשנה (“ותנא תונא”) בעזרת ר' חייא קמייתא, הגמרא מנסה להציע כי מימרה אחרת של ר' חייא מהווה בסיס להסבר דין המשנה:

אלא, כי איתמר ותנא תונא – אאיך דרבי חייא איתמר. דאמר רבי חייא: מנה לי בידך, והלה אומר: אין לך בידי אלא חמישים זה, והילך – חייב. מאי טעמא – הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי, ותנא תונא: שנים או חזין בטלית. והא הכא, כיון דתפיס – [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא, וקתני ישבע! (ד ע"א).

מבנה ההצעה דומה מאוד לר' חייא קמייתא: דין הדומה למודה במקצת שר' חייא מחייב בו שבועה, וניסיון לומר שהמקרה שבמשנה מתאים בדיוק לדין זה של ר' חייא. בפרק זה כבר אין צורך בהקדמות ארוכות והסברת שבועת מודה במקצת שאותה ביארנו בפרק הקודם. לכן ניגש ישירות לבאר את דין “הילך” ונראה כיצד הוא מרחיב את שבועת מודה במקצת.

1. הילך – המקרה, הדין והקשר למשנה

נראה שוב את דברי הגמרא, בתוספת שיטת רב ששת, החולק על ר' חייא:

אלא, כי איתמר ותנא תונא – אאיך דרבי חייא איתמר. דאמר רבי חייא: מנה לי בידך, והלה אומר: אין לך בידי אלא חמישים זוז, והילך – חייב. מאי טעמא – הילך נמי כמודה מקצת הטענה דמי, ותנא תונא: שנים אוחזין בטלית. והא הכא, כיון דתפיס – [אנן סהדי דמאי דתפיס] הילך הוא, וקתני ישבע!

ורב ששת אמר הילך פטור מאי טעמא כיון דאמר ליה הילך הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי באינך חמשים הא לא מודי הלכך ליכא הודאת מקצת הטענה ולרב ששת קשיא מתניתין אמר לך רב ששת מתניתין תקנת חכמים היא (ד ע"א).

מהסתכלות ראשונית בדברי הגמרא, נראה כי “הילך” הוא יותר מהודאה, עד שרב ששת טוען כי החמישים שיש בהם הילך הם “כמאן דנקיט להו מלוה דמי” – הם כאילו נמצאים בידיו של המלווה, ולכן אין כאן מודה במקצת אלא כופר בכל על החמישים זוז האחרים. לעומת זאת, ר’ חייא סובר כי “הילך” זה אינו פוטר משבועת מודה במקצת. נראה כי אף הוא יסכים שיש הבדל בין הילך למודה במקצת, אך הוא טוען כי הבדל זה אינו משנה את הדין ואינו פוטר משבועה.

כדי להבין את מחלוקת ר’ חייא ורב ששת ננסה ראשית להבין במדויק מהו המקרה שהם מדברים עליו ומה הסיבה שרב ששת פוטר משבועה במקרה זה. עיקר הדיון בראשונים הוא סביב שיטתו של רב ששת, שהיא החידוש בסוגייה, בעוד עיקר ענייננו הוא בשיטת ר’ חייא – שהובא כאן כדי להסביר את “יחלוקו בשבועה”. לכן לא נמצא את הדיון הרחב בראשונים ובאחרונים בשיטת רב ששת אלא רק נציג מספר הבנות העולות מהדיון על שיטת ר’ חייא.

1.1. שיטת המאירי (הסברו השני)

בדברי המאירי מובאים שני פירושים אפשריים. בראשון נעסוק בסעיף הבא, המופיע בצורה בהירה יותר בדברי בעל המאור, אך כאן נאחז בהסבר השני:

ויש מפרשים הטעם שמכיון שהוא מזמן עכשו ליתן לו המקצת אינו מתירא שלא יאריכנו מן השאר ואין כאן טעם אשתמוטי הוא דמשתמיט (בית הבחירה למאירי, בבא מציעא ד ע"א).

המקרה: הלווה מודה במחצית הטענה ומוכן לתת את הכסף מיד, כאשר אולי הכסף אפילו נמצא בידו ברגע זה. ההבדל בין מודה במקצת להילך הוא הזמירות של מחצית החוב: במורה במקצת יש הודאה בעלמא והחוב לא זמין, בעוד בהילך הנטען מוכן ומזומן לתת את הכסף, אולי אפילו באותו הרגע ממש.

הדין: לשיטת רב ששת שבועות מודה במקצת נובעת מהבנה פסיכולוגית של התנהגות המודה, העשויה להתפרש כהשתמטות מהחזרת כל החוב. אולם במקרה זה של הילך התנהגותו אינה יכולה להתפרש באופן זה, שכן המשתמטים אינם נוהגים כך ולא נותנים את מחצית הסכום מיד, ולכן הלווה פטור משבועה. נראה כי רב ששת מסכים עם שיטת רבה כפי שראינו לעיל.¹⁶

אך לשיטת ר' חייא נראה לומר כי שבועת מודה במקצת אינה קשורה בהבנה פסיכולוגית של התנהגות המודה, אלא בעצם העובדה שחלק מהטענה התברר כנכון – ואין זה משנה באיזה אופן – וכך נוצרו "רגליים לדבר" ובית הדין חושדים שכל הטענה נכונה, ולכן מצריכים את הלווה להישבע על השאר. בהבנה זו גם כאשר יש הילך והלווה משלם מיד מחצית מהסכום – השבועה נוצרה ברגע שהתברר כי חלק מהטענה נכון ולכן הלווה חייב להישבע על שאר הסכום.

הבנה זו תואמת את הבנת ר' חייא כפי שהסברנו בדברי ר' חייא קמייתא בסעיף 3.2, ויוצרת הסבר דומה על היחס שבין המשנה לשבועת מודה במקצת – הבסיס לשתייהן הוא ההבנה שחלק מהטענה נכון ויש "רגליים לדבר" ששאר הטענה נכונה – ואין זה משנה באיזו דרך התקבלה הבנה זו.

יש בהבנה זו שיפור קל לעומת ר' חייא קמייתא: בעוד שההסבר שראינו בר' חייא קמייתא הסתמך על צמד המילים "אנן סהדי", שהקשר ביניהם לדברי ר' חייא אינו

¹⁶ ובייחוד עם הבנת הרמב"ן.

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שערים לגמרא

פשוט כלל, כאן לא נצרכנו לקשר זה, אלא השתמשנו ב"הילך" המתאר את העובדה שהצדדים מודים זה לזה.

2.1. שיטת בעל המאור

אופן אחר ומחודש יותר להבין את הקשר בין ר' חייא בתרייתא למשנה מובא בדברי בעל המאור.

הבסיס לשיטתו של בעל המאור בסוגייה נטוע בדברי רש"י:

והילך – לא הוצאתים, והן שלך בכל מקום שהם.
חייב – לישבע על השאר, ולא אמרין הני דקמודי ליה בגוייהו, הואיל ואיתנהו בעינייהו – כמאן דנקיט להו דמי, אלא כשאר מודה במקצת הוא, וחייב (רש"י בבא מציעא ד ע"א).

המקרה: הלווה מודה במחצית הטענה אך לא מחזיק את הכסף בידו. הוא לא הוציא אותו והוא מוכן להקנותו מיד למלווה. אם הכסף היה בידו והוא היה מביא לו אותו – ודאי לא היה כאן מודה במקצת לכולי עלמא.

ההבדל בין מודה במקצת להילך הוא הזמינות של מחצית החוב: במודה במקצת יש הודאה בעלמא והחוב לא זמין, ואילו בהילך הנטען מוכן ומזומן לתת את הכסף ולמעשה רוצה להקנות אותו מיידית לטוען, אך הכסף אינו בידו באותו רגע. מבחינה משפטית לא ברור כלל שהמילים "והם שלך בכל מקום שהם" אכן מקנות את הכסף לטוען¹⁷ באופן מיידית.

הדין: לשיטת רב ששת אמירה זו של הנטען, אף שאינה מעבירה בעלות על הכסף מבחינה משפטית – גורמת לנו לראות את הכסף המזומן לגבייה כגבוי. אמירה זו מקבילה למימרות רבות בש"ס מהצורה "כל העומד ל... כ... דמי"¹⁸ לכן, אין כאן

¹⁷ ראה למשל את המעשה ברבן גמליאל, הזקנים, ר' יהושע ור' עקיבא בדרך יא ע"א-ב, הממחיש את הבעייתיות של הקניה בעל-פה כאשר הדבר הנקנה אינו נמצא באותו המקום.

¹⁸ פסחים יג ע"א, כתובות נא ע"א, בבא קמא עו ע"ב ועוד.

הודאה במקצת אלא חצי סכום גבוי שאינו חלק מהדיון, ועוד חצי סכום שלגבוי הנטען כופר בכל. לכן, מבחינת סדרי הדין, הנידון כאן הוא בכופר בכל.

כל מה שנראה מוסכם – אנו מתייחסים אליו כאילו כבר בוצע בפועל. על כן, מבחינה מנהלית¹⁹ – אין דנים כאן במודה במקצת אלא בכופר בכל.

אך ר' חייא חולק, כפי שכותב רש"י: "לא אמרינן הני דקמודי להו... כמאן דנקיט להו דמי". כלומר: ר' חייא חולק על הדין הכללי בדברי רב ששת וסובר כי "כל העומד ל... לאו כ... דמי", ולכן הדין כאן הוא עדיין על מודה במקצת. ובצורה יותר ספציפית בדיני טוען ונטען:

גם דין שפתרונו נראה מוסכם – אין אנו רואים אותו כ"תיק סגור" עד שייפתר בפועל. ממילא, הילך עדיין נחשב מודה במקצת.

בעל המאור אוהז במפורש בהבנה הראשונה, שאותה הוא מרחיב להבנה כללית ביחס בין ר' חייא בתרייתא והמשנה:

אלא כך נראה לי פירושה הילך נמי כמודה במקצת דמי ולא אמרי' כמאן דנקיט להו בידיה דמי ואף על פי שמזומנין לתת ודלא כרב ששת דאי ס"ד כרב ששת וכיון שמזומנין לתת כמאן דנקיט להו דמי והא מתני' דשנים אוחזין שהם מזומנין לחלוק ואנן סהדי דמאי דתפיס הילך הוא ולא הילך דהודאה קאמרי' דהא ודאי לא קא מודה חד מינייהו לחברי' כלל אלא הילך דהזמנת חלוקה קאמרינן אי ס"ד כיון דמזומנין לחלוק כמאן דפליגי דמו א"כ ליכא שבועה כלל דהא ודאי פשיטא לן דאילו פלגואה עד דאתי לקמן תו לא משביעינן להו אלא אמרי' המוציא מחבירו עליו הראיה וכי היכי דהכא לא אמרי' הילך דמזומנין לחלוק כמאן דפליגי דמי הם ה"נ במודה מקצת לא אמרי' הילך שמזומנין לתת כמאן דנקיט להו דמי והיינו דאמרי' ותנא תונא ולא ממימרא שיהא דין משנתנו דין מודה מקצת ומש"ה לא מקשינן עליה מי דמי כדאקשי' לדר' חייא קמיייתא (המאור הגדול, בבא מציעא א ע"א מדפי הרי"ף).

¹⁹ המונח "הילך מנהלי" לקוח ממאמרו של א' טופר, "סיכום סוגיית הילך", פתיחתא ט"ז, ישיבת אורות שאול תש"ע.

לאחר שקבע שמחלוקת ר' חייא ורב ששת היא בדין “העומד ל... כ... דמי”, מסביר בעל המאור כי בעקבות נקודה זו נוצר הקשר בין שיטת ר' חייא למשנה – כמו שמזומן לתת אינו נחשב כאילו נתן כבר, ועדיין נחשב מודה במקצת, כך גם במשנה – המזומנים לחלוק אינם נחשבים כאילו חלקו, ובניגוד לקושייה על ר' חייא קמייתא, כאן “התיק אינו סגור”.

יוצא מכאן כי שבועת התורה היא במקרים שיש בהם “תיק פתוח”, ולא כל סכום התביעה מוחזק אצל אחד מהצדדים לפי דיני הראיות והחזקות – וניתן לברר את הדין בעזרת השבועה. כך נוצרה השבועה בדין מודה במקצת והילך, וכך יש להבין גם את דין המשנה: למרות שכל אחד מהצדדים מוחזק בחצי מהטלית, הטלית היא אחת והם עוד לא חלקו אותה, ולכן התיק עדיין פתוח – ומשביעים אותם כדי לנסות להגיע אל האמת.

2. “אין, תקנת חכמים היא” – פניית הפרסה של הסוגייה

בשלב הבא, הגמרא מעמתת בין מחלוקת ר' חייא ורב ששת לאמור במשנה:

ולרב ששת קשיא מתניתין! אמר לך רב ששת: מתניתין תקנת חכמים היא. ואיך – אין, תקנת חכמים היא – ומיהו אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא, אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא?! (ד ע"א).

כאמור, יש שתי גישות עיקריות להבנת מקור דין יחלוקו בשבועה שבמשנה: גישת ר' יוחנן בדף ג, המוצגת בהרחבה במהלך המאמר, שרואה בשבועת המשנה תקנת חכמים שמטרתה לייצר מציאות מתוקנת יותר – “שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא”.

לעומתה הצגנו בפרק הנוכחי את גישת ר' חייא, שלפיה השבועה שבמשנה היא יישום של שבועה מדאורייתא – שבועת מודה במקצת או שבועה אחרת.

שערים לגמרא

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

לפי גישת ר' חייא, המשנה ודין הילך מבוססים על אותו עיקרון של שבועה מדאורייתא (באחת משתי הדרכים שהסברנו בהן את הקשר ביניהם), ולכן המסכים להסבר זה של המשנה חייב להסכים לדין הילך.

אך לפי גישת ר' יוחנן, השבועה שבמשנה אינה מלמדת בהכרח על דיני השבועות בכל מקום, שכן היא תקנת חכמים שאינה יונקת בהכרח מדיני השבועות שבתורה, וכך מסבירה הגמרא כיצד חולק רב ששת על דין הילך: “מתניתין תקנת חכמים היא”.

אולם כאן, לכאורה ללא סיבה נראית לעין – שהרי הסוגייה הראתה כיצד דין הילך ודין המשנה תואמים זה את זה – הגמרא מבצעת פניית פרסה ומכריזה כי גם ר' חייא מסכים שהמשנה היא תקנת חכמים, בניגוד גמור לניסיון העיקש שלה במשך דף שלם להראות כי דין יחלוקו בשבועה שבמשנה הוא מדאורייתא. המחלוקת הקוטבית בין ר' חייא לר' יוחנן עוברת רדוקציה לשאלה האם המשנה היא תקנת חכמים מחודשת (ר' יוחנן) או “כעין דאורייתא” (ר' חייא).

כדי להסביר מהפך זה, נאסוף ראשית את העולה משיטת ר' חייא בסוגייה, ונראה מה תורף מחלוקתו עם ר' יוחנן – ורק לאחר מכן נוכל להבין טוב יותר מדוע בסוף הסוגייה הגמרא מתעקשת לצמצם מאוד את המחלוקת ביניהם.

ג. סיכום שיטת ר' חייא בהסבר דין המשנה

הגמרא מביאה בדפים ג-ד שני מהלכים הבנויים בצורה דומה: “תני/אמר ר' חייא... ותנא תונא... והא הכא... וקתני ישבע”.

המתודה העומדת מאחורי מבנה זה היא הבאת מימרה של ר' חייא העוסקת בשבועה (ובפרט המחייבת שבועה במקרה מסוים), לאחריה את דין המשנה (“ותנא תונא שנים אוחזין...”) ולאחריו הסבר כיצד המימרה של ר' חייא תקפה בדיוק עבור דין המשנה (“והא הכא... וקתני ישבע”). בעזרת כל מהלך כזה הגמרא מציעה אופן להבנת דין

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שערים לגמרא

המשנה בעזרת עיקרון המגדיר חיוב שבועה ומצוי בדברי ר' חייא. מכיוון שפשט דברי ר' חייא בשני המקומות הוא שהשבועה שהוא מזכיר היא מדאורייתא,²⁰ כל מהלך כזה מסביר למעשה שדין “חלוקו בשבועה” במשנה הוא מדאורייתא.

ר' חייא קמייטא – “בין שניהם” ו“רגליים לדבר”:

ראינו כי ר' חייא קמייטא מבסס את דין המשנה על שבועת מודה במקצת, תוך פרשנות מחודשת לאופיה: רבה, לפי רוב הסברי הראשונים,²¹ שיווה לשבועת מודה במקצת אופי פסיכולוגי, המפרש את התנהגות הנתבע כמחשידה ומערערת את אמינותו ולכן מחייבת שבועה.

לעומת זאת, ר' חייא ראה את שבועת מודה במקצת כנובעת מהעובדה שטענתו של התובע קיבלה תוקף באופן חלקי, ולכן יש בסיס (“רגליים לדבר”) לחשוב שכל טענתו נכונה. אמרנו כי בלשון התורה אופי זה של שבועה מתבטא במילים “בין שניהם” – קיבלנו ראייה שאכן הייתה התקשרות ממונית בין התובע לנתבע. לפי הבנה זו, אין זה משנה כיצד טענתו של התובע קיבלה תוקף – בעזרת הודאת הנתבע או בעזרת עדות על מחצית הסכום.

ר' חייא בתרייתא: “כל העומד ל... לאו כ... דמי”: אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות:

בר' חייא בתרייתא המהלך מסובך יותר מבחינה פרשנית, וראינו שני הסברים בראשונים המייצרים אופי משמעות שונה לטענתו על הקשר בין דין הילך למשנה.

²⁰ או בהתבסס על שבועת מודה במקצת במימרה הראשונה ואולי גם בשנייה, או בהתבסס על עיקרון אחר שאותו ניסחנו בשיטת בעל המאור בר' חייא בתרייתא.

²¹ רש"י ורמב"ן. לעומתם התוס' פירשו את מימרת רבה באופן טכני כ“גזירת הכתוב”.

על פי ההסבר הראשון, גם דין הילך מבוסס על מודה במקצת ואין כאן חידוש לעומת ההסבר שהבאנו בר' חייא קמייתא.

לעומת זאת, בהסבר השני שהבאנו בשם בעל המאור עולה אופי אפשרי נוסף לשבועת התורה בכלל, ולדין המשנה בפרט: העיקרון המנחה שר' חייא מתבסס עליו הוא "כל העומד ל... לאו כ... דמי", שהוא עיקרון כללי בנושאים שונים ברחבי הש"ס, אולם משמעותו כאן היא חתירה להכרעת הדין בעזרת העובדות העומדות לנגד עיני הדיין באותו הרגע, ללא התחשבות בתהליכים הנראים הכרחיים אך עדיין לא התרחשו בפועל – וכאשר התיק עדיין "פתוח" יש להשביע כדי לברר אותו עד תום.

בשתי דרכים אלו, שבועת התורה מקבלת אופי של בירור האמת בדין שכבר עומד לפנינו – לעומת הדרך שבה הולך ר' יוחנן, הרואה את דין המשנה כאיום מסוים שמטרתו למנוע מצבים של רמאות ולמעשה ליצור מציאות מתוקנת יותר.

לאחר שראינו את שתי הדרכים שבהן הגמרא מביאה את ר' חייא כדי להסביר את המשנה כנובעת מדין התורה (או למצער "כעין דאורייתא"), ניתן להביט במבט כולל על הקו המנחה של הסוגייה כאשר היא מנסה ללכת בדרך זו. הרי ברור שדין המשנה לא נכתב במפורש בתורה, וגם הניסיון לבסס אותו על דברי התורה עובר בדרכים עקלקלות. מה המשמעות אם כן בהגדרתו כדין דאורייתא?

דיני ממונות בכלל, ובמסכת בבא מציעא בפרט,²² כוללים היקף גדול מאוד של חוקים ופרטים, כאשר בתורה נכתבו במפורש מעטים מהם. יתר על כן, אופיים של דיני הממונות מצריך התייחסות חדשה בכל דור ודור למערכות כלכליות שהולכות ומתפתחות. אין השוק בתקופת המקרא זהה לשוק בתקופת חז"ל ואין השוק בתקופת חז"ל דומה לשוק בימינו. על כן, התורה אינה מתיימרת להקיף את כל דיני הממונות.

²² בניגוד למסכת בבא קמא, המבוססת ברובה הגדול על פסוקים מפורשים.

“סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה”

שערים לגמרא

הדינים המועטים הכתובים בתורה מכוננים את היסודות הרעיוניים והמעשיים שעליהם יכולים חכמים לבנות מערכת חוקים היורדת עד לפרטי הפרטים של דיני הממונות הקיימים בדורם.

סמכותם של חכמים לקבוע דיני ממונות שאינם כתובים בתורה יונקת מהבנה מעמיקה של יסודות אלו. כבר בסוגיית הפתיחה של בבא מציעא, הגמרא מעבירה אותנו מסע מדין המשנה של “יחלוקו בשבועה”, שלא נזכר בתורה אפילו ברמז, דרך דברי ר' חייא אל היסודות המשתקפים בדיני הממונות הכתובים בתורה בכלל ובדיני השבועה בפרט.

הצבה של דרך זו כבר בפתיחת המסכת עוזרת ללומדים להפנים את העבודה הקשה שעושים חז”ל כפרשנים של התורה, העמלים ליישם את העקרונות שהיא מתווה כדי להביא לתיקון עולם בתחום שבין אדם לחברו.

דרך זו, יחד עם דרכו של ר' יוחנן שראינו בחלקו הראשון של המאמר, הן ארכיטיפים יסודיים שניתן להבין דרכן את רוב ככל תקנות חז”ל בדיני ממונות. הצבתן זו לצד זו בפתיחת המסכת היא פתיחה טובה למסכת העוסקת כמעט כולה בדיני ממונות שאינם מפורשים בתורה. תקנות חז”ל יכולות לבוא הן כהמשכם של דיני התורה לעקרונות כלליים יותר, והן כיצירה משלימה המתקנת את השוק ואת העולם בכלל.