

# לחקר דיני רוב ו'אתחזק איסורא' בספרות חז"ל

## ליב מוסקוביץ

[א]

הלכה רווחת היא, כפי שעולה מכמה סוגיות בתלמוד הבבלי, שהולכים אחר הרוב כמעט תמיד,<sup>1</sup> בין ברובא דאיתא קמן (דהיינו רובה של קבוצה מוגדרת, שניתן לברר ובעצם למדוד את הרכבו באופן מדויק?) ובין ברובא דליתא קמן,<sup>2</sup> בין כש'אתחזק איסורא'<sup>3</sup> ובין כשלא 'אתחזק איסורא', בין כשדנים על חפץ בודד שמקור אספקתו אינו ידוע, ובין כשדנים על קבוצה של חפצים בעלי מעמד הלכתי שונה שנתערבו יחד ('תערובת יבש ביבש'). יוצאים מכלל זה רק מספר מקרים מיוחדים, כגון 'קבוע', דבר חשוב<sup>4</sup> (בתערובת יבש ביבש), וכדומה.<sup>5</sup>

ברם, נראה כי תפישה זו לא היתה מקובלת על כל מקורות חז"ל. ממספר מקורות - בעיקר, מקורות ארץ-ישראליים שלא נרוננו בתלמוד הבבלי (כגון התוספתא וקטעים אחרים בתלמוד הירושלמי) - משתמע, כי אין הולכים אחר הרוב במקום ש'אתחזק איסורא', אלא ברגיל פוסקים לחומרה בכגון זה.<sup>6</sup> בחלק מן המקורות תפישה זו כמעט מפורשת, ואילו במקומות אחרים הדברים משתמעים מכללא (או לפחות נרמזים); כמו-כן, יש מקורות שאפשר לפרשם לפי עקרון זה (כך בכל המקורות התנאיים העוסקים בדיני 'קבוע'), גם אם אין הכרח לפרשם כך.

ברם, לא מצאתי לאף אחד מן העוסקים בדיני רוב שהבחין בקיומה של תפישה זו. מאמר זה מבקש, אפוא, לרונן מחדש במקורות חז"ל<sup>7</sup> העוסקים בדיני רוב ו'אתחזק איסורא' - ובעיקר, לבחון את כל המקורות שמהם ניתן להסיק שאין הולכים אחר הרוב כש'אתחזק איסורא' (או שעשויים להתפרש לפי עקרון זה).<sup>8</sup> לשם כך, אספנו, פירשנו, ניתחנו והשווינו את המקורות הרלוונטיים העיקריים - וליתר דיוק, המקורות העוסקים בדיניו של חפץ בודד שמקור אספקתו אינו ידוע, שכן דיני תערובת יבש ביבש (שאף בהם, מסתבר, אין סומכים על הרוב במקום ש'אתחזק איסורא', לפי כמה מקורות) מצריכים בירור מיוחד, שאין כאן מקומו.<sup>9</sup> כדי להקל על הצגת הדברים, חילקנו את הדיון לשנים: (1) עיון במקורות שמזכירים את המושגים 'אתחזק איסורא' ו'הוכח' (המונח הארץ-ישראלי המקביל ל'אתחזק איסורא' בבבלי; ראה להלן), וכדומה, במפורש (סעיף ב); ו- (2) דיון במקורות אחרים, שעשויים להתפרש לפי העקרון שאין סומכים על הרוב כש'אתחזק איסורא' (בעיקר, מקורות שעוסקים בדיני 'קבוע'<sup>11</sup>), אף-על-פי שענין 'אתחזק איסורא' / 'הוכח' לא נזכר בהם במפורש<sup>12</sup> (סעיף ג). בסוף המאמר (סעיף ד) סיכמנו את הממצא, וביקשנו לעמוד

על הסכרן של התפישות השונות בקשר לדיני רוב ו'אתחזק איסורא' שנדונו בגוף המאמר, וכן על המניעים הפרשניים והרעיוניים העומדים ביסודן של תפישות אלו. לאחרונה, הצבענו על המסקנות העקרוניות הרחבות יותר העולות מתוך הדיון שבסעיפים הקודמים.

## [ב]

כבר העירו פרשנים וחוקרים<sup>13</sup> שהמונח 'הוכח', וכן הצורות הפעליות הגזורות משם זה, כגון 'מוכיח', 'יוכיח'<sup>14</sup> וכדומה, באים בכמה מקומות בתוספתא<sup>15</sup> ובירושלמי<sup>16</sup> במונח 'אתחזק איסורא'. ברם, פרשנים אלה הניחו מקום להתגדר בו כאשר לדינו של 'הוכח' כזה - למשל, האם סומכים על הרוב במקום 'הוכח'? כדי לברר שאלה זו, נעייץ במקורות העוסקים בדיני 'הוכח', שמוכרים מושג זה בשלשה הקשרים עיקריים:<sup>17</sup>

1. במספר מקורות, 'הוכח' מהווה יסוד להחמרה בדיני ספקות שבדרך-כלל מקובל להקל בהם (כגון ספקות דרבנן). מפני שהקלה במקרה הנדון תביא לידי אנטינומיה. למשל, כשמונחת לפנינו קבוצה של חפצים שבקרבם מצוי לפחות חפץ אחד של איסור ('אתחזק איסורא'), אך איננו יודעים מה מעמדו ההלכתי של כל חפץ בקבוצה, עלינו לדון את כל הקבוצה כמכלול. ומכיוון שהקלה לגבי הקבוצה כולה תביא באופן בלתי-נמנע להתרת החפץ האסור, דבר שלא ייתכן, אין מנוס מלאסור את כל החפצים שבקבוצה מחמת הספק. כך, למשל, בתוספתא מקואות ב, ו-1 (מהד' צוקרמנדל, עמ' 654):<sup>18</sup>

שני מקואות, אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו... טבל באחד מהן מטומאה קלה ועשה טהרות, טהרות. נטמא באמצע טומאה קלה,<sup>19</sup> טבל בשני ועשה טהרות,<sup>20</sup> [אם] אלו ואלו מונחות, הרי אלו מוכיחות.<sup>21</sup>

פירוש הדברים: אם טבל באחד המקואות, ואינו יודע אם במקוזה הכשר טבל או במקוזה הפסול, הטהרות טהרות, מפני שיש כאן ספק דרבנן ('טומאה קלה'), וספק דרבנן לקולא. אבל אם טבל בשני המקואות, אף-על-פי שכל פעם נטמא רק בטומאה קלה, לא ניתן לטהר את כל הטהרות, מכיוון שאחד המקואות ודאי פסול, ולכן מטמאים את כל הטהרות מחמת הספק ('הרי אלו מוכיחות'). ומסתבר, כי 'הוכח' מסוג זה מכונה כך, מפני שבמקרים כאלה יש הוכחה לוגית - האנטינומיה הנזכרת - שלא ניתן להקל.<sup>22</sup> כאמור, דוגמאות של 'הוכח' מסוג זה מצויות בכמה מקומות; בחלקם המונח 'הוכח' נזכר במפורש,<sup>23</sup> כבדוגמה שלפנינו, ואילו במקורות אחרים נראה שהשתמשו בעקרון ש'הוכח' מסוג זה לחומרה, אף-על-פי שהמונח עצמו אינו מופיע שם.<sup>24</sup>

2. במקומות אחרים, 'הוכח' מהווה נימוק להחמרה בספקות מסוגים שונים (בין השאר, ספקות

דרכנו), אף-על-פי שלא תיווצר אנטינומיה אם נקל בהם. כך, למשל, בירוש' עירובין ג, ד (כא ע"א):<sup>25</sup>

א. תמן תנינן [שנינו שם = משנה מקואות ב, ב: <sup>26</sup> 'בטומאה קלה... שני מקואות, אחד יש בו ארבעים סאה ואחד שאין בו... טבל באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן טבל'] ספיקו טהור.<sup>27</sup> רבי יוסי מטמא.

ב. אמר רבי יונה לא טמא רבי יוסה [=ר' יוסי במשנה הנ"ל] אלא משום הוכח.

פירוש הדברים:<sup>28</sup> לפי ר' יונה (קטע ב), ר' יוסי מטמא במשנה (קטע א) מפני ש'אתחזק איסורא' (שהרי אחד המקואות ודאי פסול), אף-על-פי שמדובר באיסור דרבנן ('טומאה קלה'), ואף-על-פי שאין הכרח להניח שהשואל טבל במקווה הפסול דווקא (בניגוד לדוגמה הקודמת, שם אחת הטבילות ודאי היתה פסולה). נמצא, לפי ר' יונה, כי ר' יוסי במשנה יקל בספק טומאה דרבנן (וליתר דיוק: בספק טבילה מטומאה דרבנן) רק כשלא 'אתחזק איסורא', כגון אם הטמא טבל במקווה אחד, שספק אם יש בו ארבעים סאה אם לאו.

כמובן, יש הברל מהותי בין 'הוכח' מסוג זה לבין 'הוכח' מן הסוג הקודם: שם הקלה תביא לידי אנטינומיה, מה שאין כן בנידון דידן. ואמנם, להברל זה יש השלכות הלכתיות חשובות: כאן התנא קמא פוסק שספק לקולא,<sup>29</sup> בעוד שלא מצאנו מי שמקיל ב'הוכח' מן הסוג הקודם. זאת ועוד: בעוד שהלשון 'הוכח' מובן בדוגמה הקודמת, מכיוון שקיימת שם הוכחה לוגית שלא ניתן להקל, הביטוי אינו מתאים כל כך ב'הוכח' מן הסוג הנדון כאן, מאחר שאין הוכחה כזו במקרים כאלה. מסתבר, אפוא, כי כאן הלשון 'הוכח' בא בהשאלה, ובהרחבת מובנו המקורי (דהיינו מובנו בדוגמאות מן הסוג הקודם): מאחר ש'הוכח' מן הסוג הקודם ייתכן רק כש'אתחזק איסורא', הורחב השימוש בביטוי להתייחס לכל סוגי 'אתחזק איסורא'.

3. והעיקר לענייננו: בסוגיא אחת בירושלמי (ובמקבילותיה),<sup>30</sup> 'הוכח' בא בקשר לדיני רוב, שאין סומכים על רוב היתר במקום ש'אתחזק איסורא'. ירוש' דמאי ג, ד (כג ע"ד):

א. רבי חייא בשם ר' יוחנן נתחלפה קופתו אצל הטחון [=הטוחן]<sup>31</sup> אם הוחזק עם הארץ להיות טוחן שם באותו היום חושש (שהטוחן החליף את תבואת המפקיד בתבואת עם הארץ), ואם לאו אינו חושש.

ב. ויחוש (שהטוחן החליף את התבואה גם כשאין עם הארץ מוחזק להיות טוחן שם באותו היום)! מה בינו [=המקרה של טוחן] ולסירקי [=אוצר של תבואה, כמפורט להלן]?

ג. לא כן תני ולא כך שנו בברייתא: סירקי שהיתה מסתפקת יום אחד מן האסור נעשה אותו היום הוכיח לכל הימים!

ד. סירקי איפשר<sup>32</sup> [=אי-אפשר] לה שלא להסתפק, ברם הכא לא הוחזק עם הארץ להיות טוחן שם באותו היום.

פירוש הסוגיא: בקטע ב, התלמוד מקשה על דברי ר' יוחנן (קטע א) מן הברייתא שבקטע ג, ממנה עולה שאם הסירקי מסתפקת יום אחד מן האיסור, אסור לקנות ממנו כל הימים, אף-על-פי שברוב הימים אין היא מסתפקת מן האיסור. ואם כן, כשם שאוסרים את רוב הימים בשל אותו היום שבו הסירקי מסתפקת מן האיסור, למה לא נחשוש באופן דומה במקרה של הטוחן, ונאסור את תבואת המפקיד גם ביום שלא הוחזק עם הארץ להיות טוחן שם (לפחות כשירדע שביום מן הימים עם הארץ מוחזק להיות טוחן שם<sup>33</sup>)? ברם, אם הקושיא מובנת, פירוש התירוץ קשה — בעיקר, מפני שעל-פניו נראה שאין הוא מחדש כלום שלא היה ידוע לפני-כן. אולם נראה, על-דרך שמא ואולי, שיש לפרש את התירוץ כך:<sup>34</sup> מכיוון שסירקי וודאי מסתפקת מן האיסור ('איפשר לה שלא להתספק'), כל יום הוא בבחינת ספק יום האיסור, ולכן יום האיסור האמיתי (הבלתי-ידוע) מהווה 'הוכח' לגבי שאר הימים,<sup>35</sup> וכולם נאסרים מחמת הספק.<sup>36</sup> לעומת זאת, במקרה של הטוחן, השאלה העומדת לדיון איננה דינו של הטוחן באופן כללי, אלא דין החלפה הספציפית שנתרחשה אצלו, שהיא הגורם ללידת הספק (שהרי אילו הפקיד החבר את תבואתו אצל הטוחן מבלי שתוחלף קופתו, לא היה מתעורר שום ספק<sup>37</sup>). ומכיוון שבהחלפה זו לא אתחזק איסורא ('לא הוחזק עם הארץ להיות טוחן שם באותו היום' = ביום הרלוונטי, יום ההחלפה), אין התבואה נאסרת, מפני שסומכים על הרוב.

נמצאנו למדים, לפי פירוש זה — וקרוב לומר שמסקנה זו תקפה אפילו אם לא יתקבל פירושו לתירוץ הירושלמי<sup>38</sup> — שאין סומכים על הרוב (במקרה דנן, רוב הימים שבהם הסירקי מסתפקת מן ההיתר) כש'אתחזק איסורא'. לא ברור אם זוהי חומרה מיוחדת (אולי גזירה מקומית) או דין תורה<sup>39</sup> (מפני שמצב זה מוגדר כספק השקול,<sup>40</sup> שהולכים בו לחומרא), אולם עצם העובדה שאין סומכים על הרוב כש'אתחזק איסורא' ודאי חידוש גדול הוא, ודעה זו נוגדת את הגישה הרווחת בתלמוד הבבלי, כפי שנראה להלן. עוד ראוי לציין, כי 'הוכח' כזה איננו אסור מפני שתיווצר אנטינומיה אם נקל בו<sup>41</sup> (כבסוג הראשון של 'הוכח' שנדון לעיל), שהרי אפילו אם נקל כאן, אין הכרח להניח שמישהו יקנה מן הסירקי ביום האסור דווקא (ודוק, שהתלמוד מציין שהסירקי מסתפקת מן האיסור, ולא שהקונה מן הסירקי מסתפק מן האיסור).<sup>42</sup>

בשולי הדברים, ראוי להעיר עוד שתי הערות על סוגיא זו. ראשית, אין לזהות את העקרון ש'הוכח לחומרה', כפי שמשתקף בסוגיינתנו, עם דין 'קבוע' שבבבלי, כפי שסברו מפרשים אחדים.<sup>43</sup> שהרי 'קבוע' בבבלי מתייחס לביעיות מצד מקום המיעוט (שהמיעוט נמצא במקום קביעותו בשעת לידת הספק<sup>44</sup>), ואילו 'הוכח' מתייחס לעצם הימצאותו של האיסור בקרב קבוצת ההתייחסות (reference class).<sup>45</sup> ודוק, שבסוגיינתנו מדובר על 'הוכח' מצד הזמן (ש'אתחזק' יום אחד שבו הסירקי

מסתפקת מן האיסור, ואותו היום נעשה 'הוכח' לשאר הימים), ולא מצד המקום, כבכל הדוגמאות של 'קבוע' בבבלי,<sup>46</sup> אף שלפי שיטת הירושלמי עצמה מסתבר שדין אחד לשני סוגי 'הוכח' הללו,<sup>47</sup> שהרי מה לי 'אתחזק איסורא' מצד הזמן ומה לי 'אתחזק איסורא' מצד המקום, כיוון שבשניהם 'אתחזק איסורא' בקרב קבוצת ההתייחסות.

שנית: מדברי הירושלמי כאן נובע, כי קבוצת ההתייחסות הרלוונטית לעניין 'אתחזק איסורא' / 'הוכח' היא כלל החפצים שחל עליהם הספק, ולא רק אותם החפצים שהשואל בא איתם במגע ישיר במסגרת האירוע הנוכחי (במקרה של הסירקי – הקנייה הנוכחית). ולהלן נשוב לדון בעניין זה ביתר הרחבה.<sup>48</sup>



מה עמדת הבבלי בקשר ל'אתחזק איסורא' / 'הוכח'? לכאורה, קצת קשה לענות על שאלה זו, בהעדר מקבילה מדויקת בבבלי לסוגיית ירוש' דמאי שנדונה לעיל (ואמנם, רוב האזכורים (המועטים) של 'אתחזק איסורא' בבבלי אינם עוסקים בדיני רוב).<sup>49</sup> עם זאת, ממספר סוגיות בתלמוד זה עולה בבירור שסומכים על הרוב גם כש'אתחזק איסורא', ואין ספק שזוהי התפישת הרווחת בבבלי.<sup>50</sup> כך, למשל, בחולין יא ע"א: 'רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות [כולן מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה' – רש"י]... לא קא מיבעיא לן<sup>51</sup> [שהולכים אחר הרוב]. לאמור: כשנמצא לפנינו בשר שוודאי בא מאחת החנויות הנזכרות,<sup>52</sup> אלא שאיננו יודעים מאיזו מהן, הולכים אחר הרוב, אף-על-פי ש'אתחזק איסורא' (=חנות הטרפה) בקרב החנויות (ורוק, שכל 'רובא דאיתא קמן' הוא ipso facto מקרה של 'אתחזק איסורא'). וכיצא בזה בבבלי פסחים ט ע"ב:<sup>53</sup>

תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ... פירש [פרוסה מאחת מן הציבורין לאחת מן הזויות, ולא ידענא מהי מינייהו פירש' (רש"י)], ואתא עכבר ושקל היינו סיפא דתנן [!...] ובנמצא הלוך אחר הרוב.

אף כאן ברור, שהחפץ העומד לדיון (=הפרוסה שנטל העכבר) שייך לקבוצה ש'אתחזק בה חמץ' – הציבורין שנזכרו ברישא – ואף-על-פי-כן הולכים אחר הרוב.



עם זאת, נראה כי סוגיא אחת בבבלי סבורה שאין סומכים על הרוב במקום ש'אתחזק איסורא', אלא שהדברים עדיין טעונים בירור. בבלי חולין צד ע"ב-צה ע"א:

ההוא טבחא דא"ל לחבריה, אי הוות פייסת מינאי, מי לא ספיי לך משור של פטם

דעבדי אתמול? א"ל: אכלי משופרי שופרי. א"ל: מנלך? א"ל: דזבן פלוני עובר כוכבים, וספא לי. א"ל: תרי עבדי, וההוא טרפה הוה.

א. אמר רבי: בשביל שוטה זה שעשה שלא כהוגן אנו נאסור כל המקולין? רבי לטעמיה, דאמר מקולין וטבחי ישראל, בשר הנמצא ביד עובר כוכבים מותר.

ב. איכא דאמר, אמר רבי: מפני שוטה זה דאיכוון לצעוריה לחבריה, אנו נאסור כל המקולין? - טעמא דאיכוון לצעוריה לחבריה, הא לאו הכי אסור! והתניא: רבי אומר, מקולין וטבחי ישראל בשר הנמצא ביד עובר כוכבים מותר! - שאני הכא, דאיתחזק איסורא.

סוגיא זו, ובעיקר הלשון השני שבה, חמורה מאוד, וכבר נתלבטו הראשונים הרבה בפירושה.<sup>54</sup> שלשה פירושים עיקריים הוצעו ללשון זה, אולם כולם בעייתיים, כפי שנראה להלן. נפתח בשיטת רש"י:<sup>55</sup> לדעתו, הבשר במקולין אסור לפי הלשון השני כשלא 'איכוון לצעוריה לחבריה', מפני יש לחשוש שכשם שמכר טרפה במקולין זה, כך מכר טרפות גם לאנשים אחרים. נמצא, שהבשר במקולין אינו אסור (אם ניתן להאמין לטבח) משום עצם העובדה ש'אתחזק איסורא' במקולין, כפי שעולה מפשטות לשון הסוגיא, אלא מפני שבמקרה זה יש סבירות גבוהה במיוחד שבשר אסור יזדמן לידי הקונה.<sup>56</sup> ברם, פירוש זה קשה מכמה טעמים: (1) הנחת היסוד שעליו הוא מושגת, שיש סבירות גבוהה במיוחד שבשר אסור יזדמן לידי הקונים במקרה הנדון, נראית מפקפקת מאוד;<sup>57</sup> (2) אם אכן קיימת סבירות גבוהה שבשר אסור יזדמן לידי הקונה, למה הלשון הראשון מקיל?<sup>58</sup> (3) קשה ליישב פירוש זה עם פשטות לשון הסוגיא, ממנה משתמע שטעם האיסור (כשניתן להאמין לטבח) הוא משום עצם העובדה ש'אתחזק איסורא', ולא משום שיש סבירות גבוהה במיוחד שבשר אסור יזדמן לידי הקונה.

פירוש אחר הוצע על-ידי הרא"ה;<sup>59</sup> לדעתו, הבשר במקולין אסור (כשניתן להאמין לטבח) מכוח גזירת 'יום שהכריזו'. לאמור: בגליל, כשנמצאת טרפה בבית מטבחים, מכריזים שנמצאה טריפה, ובאותו יום אסור (מדרבנן) לקנות בשר (מגוים), בגלל ההכרזה.<sup>60</sup> וכש'אתחזק איסורא', נחשב הרבר כאילו הכריזו, אף-על-פי שבפועל לא עשו כן, כיוון שראוי היה להכריז באותו היום.<sup>61</sup> אולם גם פירוש זה קשה: מלבד העובדה שהנחת הרא"ה ש'כל הראוי להכריז נחשב כאילו הכריז' נראית מפקפקת,<sup>62</sup> קשה ביותר להעמיס פירוש זה לתוך לשון הגמרא, המנמקת את שיטת רבי בטענה ש'אתחזק איסורא'.

פירוש שלישי הוצע על-ידי ראשונים אחרים;<sup>63</sup> לדעתם, הבשר במקולין אסור (כשניתן להאמין לטבח) מפני שהוא נחשב 'קבוע'.<sup>64</sup> אולם גם פירוש זה קשה: (1) אם טעם האיסור הוא משום

'קבוע', למה תלה התלמוד את טעם האיסור ב'אתחזק איסורא', ולא ב'קבוע'? (2) אם מקרה כזה מוגדר כ'קבוע', למה הבשר במקולין מותר לפי הלשון הראשון?<sup>65</sup>

דומה, כי המפרשים לא פירשו סוגייתנו כפשוטה - שמחמירים נגד הרוב משום עצם העובדה ש'אתחזק איסורא', אף-על-פי שיש רוב היתר - מפני שסברו שאפשר לסמוך על הרוב גם כש'אתחזק איסורא', כדעה הרווחת בבבלי.<sup>66</sup> ברם, כפשוטם של דברים נראה שהלשון השני בסוגייתנו חולק על דעה זו, וסובר כשיטת הירושלמי שנדונה לעיל. לפי זה יתבאר בפשטות היסוד למחלוקת בין שני הלשונות בסוגייתנו: הלשון הראשון סובר כמו השיטה הרווחת בבבלי (ואצל מפרשיו), שסומכים על הרוב גם כש'אתחזק איסורא', ואילו הלשון השני חולק על כך. ומסתבר, שבמקורו נמסר הסיפור על רבי בניסוח נויטראלי, שלא ניתן להסיק ממנו באופן חד-משמעי אם סומכים על הרוב כש'אתחזק איסורא' אם לאו?<sup>67</sup> (כגון: 'מפני זה נאסור את כל המקולין', בלי הפרשנות שנוספה בתלמוד 'שוטה'<sup>68</sup> זה) ש'עשה שלא כהוגן / דאיכוון לצעוריה לחבריה'. לכן, יש שפירשו (ומסרו)<sup>69</sup> את הסיפור לפי השיטה שסומכים על הרוב אף כש'אתחזק איסורא' (הלשון הראשון), ואילו אחרים, שאולי שמרו על מסורת מקורית יותר<sup>70</sup> (ארץ-ישראלית ביסודה?)<sup>71</sup>, פירשו שרבי הקל מפני שלא האמין לטבח, אך אילו האמין לו היה אוסר את כל הבשר במקולין, מפני ש'אתחזק איסורא'.

בשולי הדברים, ראוי להעיר כי טענת התלמוד ש'אתחזק איסורא' שאני' אינה חלק אינטגרלי של המעשה ברבי (שלא ציין במפורש את הטעם לפסיקתו), אלא הסברו של סתם התלמוד, שבא לתרץ רומיא, אף היא של סתם התלמוד. עם זאת, נראה שזוהו אכן ההסבר הסביר ביותר לדברי רבי (בהנחה שהלה היה מוכן לאסור את כל הבשר במקולין אלמלא העובדה שלא האמין לטבח). שאם לא כן, על-יסוד מה ניתן לאסור את כל הבשר במקולין, מאחר שיש רוב היתר?<sup>72</sup>

## [ג]

שני עקרונות מרכזיים בקשר לדיני רוב מצויים בתלמוד הבבלי:<sup>73</sup> 'כל דפריש מרובא פריש', מחד, ו'כל הקבוע כמחצה על מחצה', מאידך. העקרון הראשון נראה פשוט והגיוני, אולם השני טעון בירור, הן מצד הגדרתו (ויחסו לעקרון הראשון), והן מצד הסברו:<sup>74</sup> למה אין הולכים אחר הרוב במקרים כאלה? לא מצאנו תשובות ברורות וחד-משמעיות לשאלות אלו במקורות התלמודיים,<sup>75</sup> אולם דומה שלפחות הגדרת המושג 'קבוע' תעלה לנו מן העיון בדוגמאות שנדונו בתלמוד:<sup>76</sup> שואל שבא במגע עם חפץ בודד,<sup>77</sup> שמקור אספקתו, וממילא גם מעמדו ההלכתי, אינו ידוע (אם כי ידוע שבא מקבוצה מוגדרת של חפצים, שמקצתם אסורים ומקצתם מותרים, או טמאים וטהורים, וכדומה) דינו כ'קבוע', אם החפץ העומד לדיון היה במקום הקביעות<sup>78</sup> בעת לידת

הספק.<sup>79</sup> לעומת זאת, אם החפץ כבר פרש ממקום הקביעות בזמן לידת הספק, חל העקרון של 'כל דפריש', והולכים אחר הרוב.

כאן ננסה להראות, כי כל המקורות התנאיים שנתפרשו בכבלי לפי העקרון ש'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי' (לפי התפישה הבבליית של המושג 'קבוע'; ראה לעיל) ניתנים להתפרש לפי העקרון ש'אתחזק איסורא' דינו כספק השקול.<sup>80</sup> לא זו בלבד שהסבר זה יפתור את הקושי העיקרי העולה בקשר לדיני 'קבוע' - למה יש הכדל בין מקום הקביעות לבין מקומות אחרים - אלא שבכוחו גם להסביר מספר מקורות ספרותיים שלא נדונו בכבלי, שאינם עולים בקנה אחד עם תפישתו את דיני 'קבוע' (או שלפחות קשה ליישבם עם תפישה זו). ממקורות אלה עולה, שיש מקרים שנדונים כספקות שקולים, ואין הולכים בהם אחר הרוב, אף-על-פי שהחפץ העומד לדיון כבר פרש ממקום קביעותו בזמן לידת הספק. אמנם, לא ניתן להוכיח שמחמירים במקרים אלה משום 'אתחזק איסורא', שהרי מקורות אלה אינם מנמקים את עצמם במפורש,<sup>81</sup> אך נראה שזהו ההסבר הפשוט ביותר למקורות הללו, הן מפני שהסברים אחרים (כגון 'קבוע', או האפשרות שמדובר בגזירת חכמים מקומית<sup>82</sup>) אינם מתאימים, והן מפני שכך עולה מפשטות לשונם של המקורות האמורים.<sup>83</sup>



שנינו בתוספתא טהרות ו, ב (מהד' צוקרמנדל, עמ' 666):<sup>84</sup>

- א. תשעה שרצין וצפרדע אחד ברשות הרבים ונגע באחד מהן ואין ידוע באיזה מהן נגע ספיקו טהור.
- ב. פירש אחד מהן לרשות היחיד ספיקו טמא, לרשות הרבים ספיקו טהור.
- ג. ובנמצא הולכין אחר הרוב.
- ד. ותשעה צפרדעים ושרץ אחד ברשות היחיד ונגע באחד מהן ואין ידוע באי זה מהן נגע ספיקו טמא.
- ה. פירש אחד מהן לרשות היחיד ספקו טמא. לרשות הרבים ספיקו טהור.
- ו. ובנמצא הולכין אחר הרוב.<sup>85</sup>

ברור, לפי התוספתא, כי הקריטריון להחלת דיני ספקות ולא-הליכה אחר הרוב איננו מקום הימצאותו של החפץ העומד לדיון<sup>86</sup> (מקום קביעותו לעומת מקום אחר), שהרי גם 'פירש' לרשות אחרת (קטעים ב, ה) נידון כספק, כדין 'קבוע'! יתר על כן: התוספתא איננה מבחינה בין 'פירש' ל'קבוע', כהבחנת הבבלי, אלא בין 'נמצא' ל'פירש', כאשר 'פירש' בתוספתא היינו 'קבוע'



שבבבלי! פרשני התוספתא כבר הבחינו בקשיים אלה, והציעו שקטעים ב, ה בתוספתא מדברים על מקרים של 'פירש לפנינו'<sup>87</sup>, שדינו, לדעתם, כ'קבוע'.<sup>88</sup> ברם, אין כל רמז בתוספתא שמדובר ב'פירש לפנינו' דווקא,<sup>89</sup> ופירוש זה אף אינו הולם את פשוטה של אבחנת התוספתא בין 'נמצא' ל'פירש' (= 'קבוע' בבבלי). ואמנם, אם נדייק בלשון התוספתא, נראה כי הבחנתה אינה מתייחסת לנסיבות 'פרישתו' של החפץ העומד לדיון ('לפנינו' או לא 'לפנינו'), ואף לא למקום הימצאותו של חפץ זה בזמן לידת הספק (מקום הקביעות לעומת מקום אחר), אלא להשתייכותו לקבוצה מוגדרת ('תשעה שרצין וכו' ונגע באחד מהן... פירש אחד מהן'), לעומת אי-השתייכותו לקבוצה שכזו ('נמצא', שאיננו יודעים מהיכן בא החפץ, ואין כל הוכחה שהוא בא דווקא מן הקבוצה של עשרת בעלי חיים שזכרה ברישא<sup>90</sup>). לפי זה, אפשר לפרש את התוספתא כפשוטה, בלי אוקימת המפרשים<sup>91</sup> שמדובר ב'פירש לפנינו' דווקא: ברישא של שתי הבבות בתוספתא (קטעים א-ב, ד-ה) אין הולכים אחר הרוב, מפני שמדובר בקבוצה מוגדרת ש'אתחזק בה איסורא', דהיינו הקבוצה המקורית של עשרת בעלי החיים שממנה בא החפץ שנגע בו השואל (ואין זה משנה, אפוא, אם כל בעלי החיים היו מונחים לפניו בשעת לידת הספק וכבקטעים א, ד) אם לאו (כבקטעים ב, ה)). ודוק: מכיוון ש'אתחזק איסורא', מקרה זה נדון מראורייתא<sup>92</sup> כספק השקול<sup>93</sup> - לחומרא ברשות היחיד, ולקולא ברשות הרבים. לעומת זאת, ב'נמצא', שבו החפץ העומד לדיון אינו שייך לקבוצה מוגדרת כלשהי (כדוגמת עשרת בעלי החיים שזכרו ברישא) שניתן לומר ש'אתחזק בה איסורא' (ראה להלן), הולכים אחר הרוב, דהיינו רוב בעלי החיים העשויים להימצא באזור. ולפי זה, רוב השרצים (או הצפרדעים) בקבוצה שזכרה ברישא אינו מעלה ואינו מוריד לענייננו, שהרי אין כל הוכחה שהחפץ שנגע בו השואל שייך לקבוצה זו דווקא.

וכאן המקום לחדד קימעה את אשר אמרנו בקשר ל'נמצא'. לכאורה, אפשר היה לטעון, שמכיוון שאיננו יודעים מהיכן בא בעל החיים ש'נמצא' ברחוב, 'קבוצת ההתייחסות' שלו היא כלל בעלי החיים שבעולם (שאפשר שבא מהם), והרי ודאי 'אתחזק איסורא' בקרב קבוצה זו! ברם, נראה שהתוספתא כאן מתייחסת לדברים מנקודת ראות הפוכה: מכיוון שהחפץ ש'נמצא' אינו שייך לקבוצה מוגדרת, סגורה ותחומה, קבוצת ההתייחסות הקובעת כאן היא אותו חפץ בלבד<sup>94</sup> שהשואל בא איתו במגע,<sup>95</sup> וב'קבוצה' זו הרי לא 'אתחזק איסורא'!<sup>96</sup> ואמנם, נראה שתפשיה זו של 'קבוצת ההתייחסות' היא כמעט מחוייבת המציאות, שאם לא כן, ביטלת את מרבית דיני רוב, ודאי מרבית דיני 'רובא דליתא קמן', שכמעט כולם הם מקרים של 'נמצא'<sup>97</sup> (למשל, כשאיננו יודעים אם אדם מסוים שבא לפנינו שייך ל'רובא דעלמא דטעו בעיבורא דירחא' אם לאו), שהרי בכל רוב כזה 'אתחזק איסורא' אי-שם בעולם. ודומה, כי על דרך זו אפשר לפרש גם מקורות תנאיים נוספים העוסקים בענייני 'קבוע' (לפי הגדרת הבבלי), כגון הברייתא המפורסמת של

תשע חנויות<sup>98</sup> ('תשע חנויות'<sup>99</sup> כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאי זה מהן לקח, ספיקו אסור, ובנמצא<sup>100</sup> הלך אחר הרוב'), שמקבילה באופן מדויק מצד תוכנה לברייתא שבתוספתא.<sup>101</sup> ואפשר, שגם מקורות תנאיים אחרים שלא נדונו בתלמוד יתפרשו לפי העקרון ש'הוכח' דינו כספק השקול, אלא שלא כאן המקום להאריך בפירושו.<sup>102</sup>

להשלמת הדיון ב'קבוע' ו'אתחזק איסורא', נעיין בירוש' כתובות א, י (כה ע"ד) ומקבילתו בבבלי (יומא פד ע"ב-פה ע"א). נפתח בסוגיית הירושלמי:

א. פלטיא [=רחבה<sup>103</sup>] מהו?<sup>104</sup>

ב. רבי ירמיה בר ווה רבי יוסי אומר ברוב.<sup>105</sup> חייליה דר' ירמיה מן הדא [כוחו (=הוכחתו) של ר' ירמיה (היא) מזה]

ג. דמר [שאמר] רבי חייה בשם רבי יוחנן,<sup>106</sup> מבוי שכולה גוים וישראל אחד דר בתוכו ונפל בתוכו מפולת מפקחין עליו בשביל ישראל ששם

ד. ופלטיא הולכין אחר הרוב.

למה הולכים אחר הרוב בפלטיא (קטע ד), אבל לא במבוי (קטע ג)? שהרי ממה נפשך: אם חוששים למיעוט בפיקוח נפש (משום חומרתו המיוחדת של ענין זה), למה אין חוששים למיעוט גם ב'פלטיא', ואם הולכים אחר הרוב בפיקוח נפש, כבשאר דיני התורה, למה חוששים למיעוט ב'מבוי'? אין להוציא מכלל אפשרות, כמוכח, שביסוד הדברים עומדת הבחנת הבבלי בין 'מקום הקביעות'<sup>107</sup> (כגון מבוי) לבין מקומות אחרים (כגון פלטיא), אף-על-פי שהסבר זה נראה מוקשה מבחינות שונות.<sup>108</sup> ברם, נראה שההסבר הפשוט ביותר לדברי הירושלמי<sup>109</sup> הוא שבמבוי מפקחים מפני ששם 'אתחזק ישראל'<sup>110</sup> (וכפי שעולה, לכאורה,<sup>111</sup> מלשון התלמוד: 'מפקחין... בשביל ישראל ששם'). לעומת זאת, אין מפקחים ב'פלטיא' מפני שלא 'אתחזק ישראל' שם, שהרי איננו יודעים בוודאות שהיה יהודי בפלטיא<sup>112</sup> (לחלופין, מכיוון שהארם בפלטיא שעליו נפלה המפולת אינו שייך לקבוצה מוגדרת ש'אתחזק בה ישראל',<sup>113</sup> ארם זה לבדו מהווה את 'קבוצת ההתייחסות' הרלוונטית, כמוסבר לעיל, והרי ב'קבוצה' זו לא 'אתחזק ישראל'). ולפי פירושו לירושלמי (לפי שתי האפשרויות הנזכרות), מסתבר שאין הברל בין דיני פיקוח נפש לדינים אחרים,<sup>114</sup> כפי שהוצע בבבלי (ראה להלן), אלא רוב התקף לעניין פיקוח נפש תקף גם להלכות אחרות, שהרי התלמוד מביא ראייה לשיטת ר' ירמיה בקשר לכשרות הבעל ממימרת ר' יוחנן בקשר לפיקוח נפש.

מעתה מאלף לעיין במקבילה לסוגיית הירושלמי שבבבלי (יומא פד ע"ב-פה ע"א). שנינו שם:<sup>115</sup>

- א. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב.
- ב. היכי דמי? אי נימא דאיכא תשעה ישראל ונכרי אחד בינייהו, רובא ישראל גינהו... אלא דאיכא תשעה נכרים וישראל אחד, הא נמי פשיטא, דהוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי!
- ג. לא צריכא דפרוש יש גורסים: <sup>116</sup> דפריש חד מינייהו לחצר אחרת.
- ד. מהו דתימא כל דפריש מרובא פריש, קא משמע לן דלא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב. <sup>117</sup>
- ה. והאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: תשעה נכרים וישראל אחד באותה חצר מפקחין, בחצר אחרת אין מפקחין!
- ו. לא קשיא, הא דפרוש כולהו, הא דפרוש מקצתייהו.
- ז. ומי אמר שמואל הכי, והתנן ומשנה מכשירין ב, ז: מצא בה תינוק מושלך אם רוב כותיים כותי'...
- ח. ושמואל אמר, לפקח עליו את הגל!
- ט. כי איתמר דשמואל ארישא איתמר: אם רוב כותיים כותי', אמר שמואל, ולענין פקוח נפש אינו כן.

סוגיא זו חמורה מאוד, ורכבו בה הפירושים. ברם, לפני שנוכל לדון בפרטי הסוגיא ולהשוות בינה לבין סוגיית הירושלמי, עלינו לברר תחילה את הגדרות המושגים 'פירש' ו'קבוע' העולות מסוגיא זו, וכן את מעמדו של רוב בדיני פיקוח נפש. מקטע ג עולה, שחפץ ש'פירש' מקבוצה ש'אתחזק בה איסורא' למקום אחר – במקרה דנן, האנשים שפירשו לחצר השניה מן הקבוצה המקורית של עשרה אנשים<sup>118</sup> – מוגדר כ'פירש',<sup>119</sup> ואלמלא העובדה שמדובר בפיקוח נפש, שבו חל דין מיוחד (שאינן הולכים אחר הרוב), היינו סומכים על הרוב כשדנים על האנשים שבחצר השניה.<sup>120</sup> עקרון זה, שחפץ שפירש מקבוצה מוגדרת ש'אתחזק בה איסורא' נחשב כ'פירש' (כהנחה הרווחת בבבלי<sup>121</sup>), וברגיל הולכים בו אחר הרוב, עולה גם ממימרת ר' יוחנן בקטע ה.<sup>122</sup> שהרי מדבריו ('בחצר אחרת אין מפקחין') גובע, כי סומכים על הרוב ב'חצר אחרת' אף לענין פיקוח נפש, לפחות במקרים מסוימים ('פרוש כולהו' או 'פרוש מקצתייהו'; הרברי תלוי בפירושים השונים לקטע ו), אף כי ברור, שכל האנשים בחצר השניה הם בני הקבוצה המקורית ש'אתחזק בה איסורא', דהיינו קבוצת האנשים שבחצר הראשונה.

עתה נראה שהקשיים המרובים בסוגיא זו, לפי כל הפירושים, נובעים מהנחת היסוד הנזכרת, שאף

'אתחזק איסורא' מוגדר כ'פירוש', והולכים בו אחר הרוב. נתמקד בדברי ר' יוחנן בקשר ל'חצר אחרת', שבו סומכים על הרוב לעניין פיקוח נפש, לפחות במקרים מסוימים. דין זה נתפרש בדרכים שונות אצל הראשונים, אולם כל פירושיהם דחוקים,<sup>123</sup> כפי שנראה להלן. לפי רש"י, האנשים שבחצר השנייה נדונים מעיקר הדין כ'פרוש', הן כ'פרוש כולהו' והן כ'פרוש מקצתייהו', אך משום חומרת פיקוח נפש אין סומכים על הרוב כ'פרוש כולהו', מפני שאז 'אתחזק ישראל' בחצר השנייה. לעומת זאת, סומכים על הרוב כ'פרוש מקצתייהו' (כפי שמתחייב מעיקר הדין), מכיוון שלא 'אתחזק ישראל' בחצר השנייה. נמצא, כי פירוש זה דומה לכאורה לשיטת הירושלמי (כפי שפירשנוהו), שהקריטריון לפיקוח הגל הוא 'אתחזק ישראל',<sup>124</sup> אלא שהגדרת מושג זה לפי שיטת רש"י שונה מן ההגדרה העולה מסוגיית ירושלמי כתובות שנדונה לעיל, שכן חפץ שבא מקבוצה מוגדרת ש'אתחזק בה איסורא' נחשב 'הוכח' לפי הירושלמי,<sup>125</sup> ואילו 'פרוש מקצתייהו' אינו נחשב ל'אתחזק ישראל' לפי רש"י. ואמנם, מכיוון שגם כ'פרוש כולהו' מדובר, כפשוטם של דברים, כשנפלה מפולת רק על איש אחד בחצר השנייה, ניתן להקשות (כפי שכבר הקשה הרמ"ה<sup>126</sup>): 'מה לי הוחזק כאן ישראל בחצר זו מה לי לא הוחזק כאן, דהא אידי ואידי לא ידעי/נן] אי נפלה מפולת על ישראל ואם לא'; ואילו לפי הירושלמי (כפי שפירשנוהו), פשיטא שקושי זה אינו קיים כלל.

ראשונים אחרים פירשו את הסוגיא בצורה הפוכה.<sup>127</sup> לדעתם, אין הולכים אחר הרוב כש'פרוש מקצתייהו', אלא רק כש'פרוש כולהו'! שיטה זו כבר הוסברה על-ידי הר"ן (כפירושו לרי"ף על אתר), שכתב: 'פרוש מקצתייהו... מדינא, כיון דנייד הוה לן למימר שמרובא פריש... [אך] כיון דהקביעות נשארה במקומה, משום תומרא דפקוח נפש דיינינן ליה כמחצה על מחצה... אבל פרוש כולהו... כיון שהקביעות לא נשארה במקומה, לא סגיא חומרא דפקוח נפש כולי האי דנימא דאפילו בכה"ג מפקחין'.<sup>128</sup> אולם גם פירוש זה קשה מאוד, שאם מעיקר הדין שני המקרים נדונים כ'פריש', למה הישארות הקביעות במקומה קובעת לעניין פיקוח נפש?<sup>129</sup> ועוד: היכן מצאנו שהישארות הקביעות במקומה מגדירה מקרה מסוים כ'קבוע', שהרי בכל המקרים של 'פריש' הקביעות נשארת במקומה!<sup>130</sup> ברם, קשיים אלה אינם קיימים לפי הירושלמי, שלפיו הישארות הקביעות במקומה אינה מעלה או מורידה, אלא רק הרכב הקבוצה העומדת לדיון - האם 'אתחזק בה איסורא' אם לאו.

אפשרות נוספת, שלכאורה עולה מדבריהם של ראשונים אחרים,<sup>131</sup> היא שב'פרוש כולהו' הקביעות חוזרת למקומה,<sup>132</sup> ולכן אין סומכים על הרוב בכגון זה, ומפקחים. לעומת זאת, כ'פרוש מקצתייהו', אנשי החצר השנייה לא חזרו לקביעותם, ולכן הולכים אחר הרוב בכגון זה.<sup>133</sup> לכאורה, פירוש זה נראה עקיב והגייוני, והוא נקי מן הקשיים שהעלינו בקשר לשני הפירושים האחרים. אלא שלפיו (והוא-הדין, כמובן, גם לשני הפירושים האחרים) אוקימתת התלמוד אינה הולמת את

פשוטות לשונו של ר' יוחנן, שהרי מדבריו ('באותה חצר מפקחין, בחצר אחרת אין מפקחין') נראה שמדובר באותם האנשים ב'אותה חצר' וב'חצר אחרת', ואין בין שני המקרים אלא מקומם של האנשים, ולא הרכבה של הקבוצה העומדת לדין ('כולהו' לעומת 'מקצתייהו')! ושוב, קושי זה אינו קיים לפי הירושלמי, שהרי לפי מסורתו ר' יוחנן אכן מדבר על קבוצות שונות - קבוצה שאתחזק בה ישראל (מבוי), לעומת קבוצה שלא אתחזק בה ישראל (פלטיא).

לאחרונה, קצת ראשונים<sup>134</sup> הציעו לפרש את דברי ר' יוחנן כפשוטם, בלי אוקימתת הסתמא בקטע ו.<sup>135</sup> לדעתם, ר' יוחנן סבור שלעולם אין מפקחין ב'חצר אחרת', גם ב'פרוש כולהו',<sup>136</sup> מפני שהאנשים בחצר השניה תמיד נחשבים כ'פרוש', מאחר שאינם נמצאים במקום קביעותם.<sup>137</sup> גם שיטה זו נראית מובנת מצד הגיונה הפנימי, אולם השכל הישר מסרב לקבלה, שכן לפיה ר' יוחנן סבור שאין מפקחים את הגל בחצר השניה אפילו כשוודאי יש שם יהודי (ואילו לפי הירושלמי, כפי שפירשנוהו, פשיטא שבעיה כזו אינה קיימת). נמצא, שדברי ר' יוחנן בבבלי מוקשים לפי כל הפירושים,<sup>138</sup> ומסתבר אפוא שמסורת הירושלמי בדברי ר' יוחנן מקורית יותר.<sup>139</sup>

עתה נעיין בדברי שמואל בסוגייתנו (קטעים א, ח), שאף הם מוקשים מאור. כפשוטם של דברים, דברי שמואל בקטע א ('לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב') אכן סותרים את פירושו למשנה בקטע ח, כפי שהקשה התלמוד (קטע ז). תירוץ הגמרא (קטע ט) - 'כי איתמר דשמואל ארישא איתמר' - נראה מאולץ ביותר, מכמה טעמים: (1) מפשטות דברי שמואל בקטע א נראה, כי דבריו שם הם מימרא עצמאית, ואין כל זיקה בינם לבין משנת מכשירין (וודאי לא לרישא שם לבדה); (2) לפי תירוץ התלמוד, עלינו להניח שפירושו של שמואל למשנה (שהרוב קובע לענין 'לפקח עליו את הגל') נאמר רק בקשר לסיפא של המשנה (=רוב ישראל), ולא בקשר לרישא (=רוב כותיים); (3) תירוץ הגמרא מחייבנו לפרש את המשנה בדוחק רב, לצדדין: 'מצא בה תינוק מושלך אם רוב כותיים כותי [=לכל עניין פרט לפיקוח נפש], ואם רוב ישראל ישראל' [=לעניין פיקוח נפש].

והנה, לאור שיטת הירושלמי (שאמנם אינו מביא מימרא מקבילה למימרת שמואל בבבלי), אפשר לפרש את דברי שמואל באופן אחר (על דרך ההשערה), שנקי מן הקשיים שצוינו לעיל. לאמור: דברי שמואל בקשר למשנה מכשירין (קטע ח) יתפרשו כפשוטם, כמוסבים על כל המשנה, והולכים אחר הרוב שם מפני שמדובר בתינוק ש'נמצא', שלא 'אתחזק איסורא', כדין 'נמצא' בכל מקום (וכדין 'פלטיא' שבירושלמי). לעומת זאת, מימרת שמואל בקטע א ('לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב') תתפרש כמימרא עצמאית, שאין כל קשר בינה לבין משנת מכשירין. וליתר דיוק: מימרא זו לא באה להציע כלל עקרוני, שלעולם אין סומכים על הרוב בפיקוח נפש, אלא שיש מקרים שבהם לא הלכו אחר הרוב בפיקוח נפש<sup>140</sup> - למשל, כשמונחת לפנינו קבוצה מוגדרת ש'אתחזק בה ישראל', כמו 'מבוי' בירושלמי! נמצא, אם כנים דברינו, כי כוונתן המקורית (המשוערת) של שתי המימרות של שמואל בבבלי זהה לכוונתם של שני חלקי מימרתו של ר' יוחנן

בירושלמי, והקשיים הקיימים לפי שיטת שמואל בכבלי נובעים מהנחת התלמוד שמימרת שמואל ש'לא הילכו בפיקוח נפש אחר הרוב' מתייחסת אף למקרה של 'נמצא'.<sup>141</sup>

## ור

כעת אפשר לסכם. ממספר מקורות בספרות חז"ל משתמע, כי אין הולכים אחר הרוב כש'אתחזק איסורא' - וליתר דיוק, כש'אתחזק איסורא' בקרב קבוצת ההתייחסות הרלוונטית, דהיינו קבוצה מוגדרת, המכילה את כל החפצים שחל עליהם הספק. עקרון זה נזכר במפורש רק במקומות ספורים, חלקם אף בעייתיים קצת, אולם רמזים לקיומה של תפישה כזו ואימוצה מצויים בפינות שונות של ספרות חז"ל - בעיקר, במקורות התנאיים העוסקים בדיני 'קבוע', שאת כולם ניתן לפרש לאור העקרון הנ"ל, ולפחות אחד מהם לא ניתן להתפרש לפי התפישה המקובלת של דיני 'קבוע'. אפשרות זו שאין הולכים אחר הרוב כש'אתחזק איסורא' משתמעת בעיקר ממקורות ארץ-ישראליים, והיא מנוגדת לשיטת הבבלי בכמה מקומות; ואמנם ראוי לשים לב, כי לא מצאנו אף מקור ארץ-ישראלי, תנאי או אמוראי, שסותר או חולק על דעה זו בצורה מפורשת.<sup>142</sup> כלום אפשר לשער, אפוא, כי מעמדו של רוב ש'אתחזק בו איסורא' נתון במחלוקת בין הבבליים<sup>143</sup> למקורות הארץ-ישראליים, שלפי הבבלי סומכים על הרוב בכגון זה, ואילו המקורות הארץ-ישראליים חולקים? על כל פנים, שתי התפישות הנזכרות בקשר לרוב ש'אתחזק בו איסורא' עולות בקנה אחד עם מה שהעלינו במקום אחר אודות גישותיהם של המקורות הבבליים והארץ-ישראליים (וליתר דיוק: התנאיים) בקשר לדיני תערובת 'בש ביבש', שאף בה 'אתחזק איסורא'.<sup>144</sup> עם זאת, פשיטא שאין לקבוע מסמרות בעניין זה, אפילו אם תקבל במלואה פרשנותנו לכל המקורות שנסקרו לעיל, לאור מיעוט המקורות החד-משמעיים העוסקים בדינים אלה, ובמיוחד לאור מיעוט המקורות המקבילים בשני התלמודים העוסקים באותם העניינים.<sup>145</sup>

וכאן המקום להרחיב קימעה על השלכותיהן של שתי התפישות האמורות. לפי התפישה המקובלת, שהולכים אחר הרוב גם כש'אתחזק איסורא', אין הבדל בין 'רובא דאיתא קמן' - שבו, מטבע הדברים, תמיד 'אתחזק איסורא' - ל'רובא דליתא קמן' (שבו, ברגיל, לא 'אתחזק איסורא' בקבוצת ההתייחסות<sup>146</sup>), אלא בשניהם הולכים אחר הרוב. אדרבא: מכיוון שידעונו בקשר להרכב הרוב מדויקות יותר ומוצקות יותר<sup>147</sup> ב'רובא דאיתא קמן', מסתבר שרוב כזה חזק יותר מ'רובא דליתא קמן', כסברת הבבלי במספר מקומות.<sup>148</sup> כרם, מן המקורות שנסקרו במאמר זה (כפי שפירשנום) עולה מסקנה הפוכה: מכיוון שתמיד 'אתחזק איסורא' ב'רובא דאיתא קמן', אין סומכים על הרוב במקרים כאלה, אלא הם נדונים כספקות שקולים - ברגיל, לחומרא. ודוק, שכל הדוגמאות של הליכה אחר הרוב שנזכרו במקורות התנאיים (עד כמה שידוע לי) הן מקרים של

'רובא דליתא קמן',<sup>149</sup> ואילו כל הדוגמאות (המועטות) של 'רובא דאיתא קמן' / 'אתחזק איסורא' שנזכרו במקורות אלה נדונות כספקות שקולים.

אפשר שניתוחנו יזרע אור חדש גם על גיבושו והשתלשלותו של המושג 'קבוע'. כפי שראינו, מושג זה אינו מופיע במקורות הארץ-ישראליים, תנאיים או אמוראיים; ואמנם, נראה שלא רק **שהמונח** 'קבוע' אינו מופיע בהם, אלא אף **המושג** 'קבוע', דהיינו דבר שנדון כספק השקול מפני שהוא נמצא במקום הקביעות (כתפישת הבכלי) לא היה מוכר להם. במקום זאת, מקורות אלה נזקקים לקטיגוריה הלכתית אחרת, לכאורה דומה ל'קבוע',<sup>150</sup> אך בכל זאת שונה ממנו - 'הוכח'. כן ראינו, כי השימוש בקטיגוריה זו פותר קשיים רבים, הן בתחום הטקסטואלי-הפרשני (כפי שהתברר מניתוחם של אחדים מן המקורות שנדונו לעיל<sup>151</sup>), והן - ואולי בעיקר - במישור ההגיוני. שהרי התמיהה הגדולה העולה בקשר לדיני 'קבוע' - למה יש הבדל בין מקום הקביעות לבין מקומות אחרים - אינה קיימת כלל לפי האפשרות ש'הוכח לחומרה', שלפיה לא מקום הספק קובע, אלא הרכבו של הרוב: ניתן לסמוך על רוב 'חזק', שלא 'אתחזק בו איסורא', אבל לא על רוב 'חלש'. כלום אפשר, אפוא, שהמושג 'קבוע' כפי שהוא משתקף בבבלי<sup>152</sup> לא נתגבש<sup>153</sup> אלא מכוח דחיית הבבלי את האפשרות ש'אתחזק איסורא לחומרה', אם מתוך שיקולים שבסברה<sup>154</sup> ואם מתוך שיקולים טקסטואליים-פרשניים?<sup>155</sup> ובמלים אחרות: מכיוון שלא היה ניתן לפרש את אותם המקורות הקובעים שאין הולכים אחר הרוב באמצעות העקרון ש'אתחזק איסורא לחומרא', נוצרה קטיגוריה הלכתית חדשה - ושמה: גלגול חדש של קטיגוריה קיימת<sup>156</sup> ('הוכח', 'אתחזק / איקבע איסורא') - שבכוחה להסביר הלכות אלו. ואין להתפלא, לפי הצעה זו, למה תלו את הדין במקרים אלה בעובדה שהאיסור נמצא במקום הקביעות, שהרי ברוב המקרים שבהם 'אתחזק איסורא', האיסור אכן מצוי במקום הקביעות, ואילו 'מקרי מבחן' שבהם 'אתחזק איסורא' מחוץ למקום הקביעות הם נדירים ביותר.<sup>157</sup> ופשיטא שאין כאן אלא השערה, ועדיין צריך עיון.

ומכאן להסברן של שתי התפישות בקשר ל'אתחזק איסורא' ומשמעותן הרעיונית. לפי התפישה הרווחת בבבלי, שסומכים על הרוב גם כש'אתחזק איסורא', מסתבר ש'רוב' נתפס כקטיגוריה הסתברותית פשוטה. לכן, אין מקום להבחין בין 'אתחזק איסורא' ללא 'אתחזק איסורא', שהרי אין הבדל בין שני אלה מצד כללי ההסתברות.<sup>158</sup> לעומת זאת, ברור שהתפישה החלופית, לפיה אין הולכים אחר הרוב כש'אתחזק איסורא', אינה מבוססת על שיקולי הסתברות, אלא על הגיון הלכתי-פנימי: כאשר המיעוט 'כופה' את עצמו עלינו, מוכרחים אנו להתחשב בו.<sup>159</sup> וליתר דיוק:<sup>160</sup> כשלא 'אתחזק איסורא', השאלה העומדת לדין היא מה מקורו של החפץ שאיתו בא השואל במגע, ולכן מבררים שאלה זו על-פי רוב מקורות האספקה המצויים באזור. לעומת זאת, כש'אתחזק איסורא' בקרב קבוצת ההתייחסות, השאלה הרלוונטית משתנה:<sup>161</sup> מעתה השאלה הרלוונטית איננה מאיזה מקור בא החפץ המונח לפנינו, אלא האם השואל בא במגע עם החפץ

האסור (או הטמא, וכו') או לא. ומכיוון שלשאלה זו יש רק שתי תשובות אפשריות - חיובית או שלילית - דנים מקרים כאלה כספקות שקולים, ואין הולכים בהם אחר הרוב.

והערה מתודולוגית לסיום. ראינו, כי פרשנותם של המקורות שנדונו במאמר זה הצריכה לא רק עיון טקסטואלי-פילולוגי, אלא גם הכרת עקרונות היסוד שבסברה העומדים מאחורי המקורות. כן הסתבר לנו, כי דרך מסירתם ואופן השתלשלותם של דברי חכמים הושפעו בחלק מן המקרים (ככל הנראה) מאימוצן או אי-אימוצן של תפישות הלכתיות שונות.<sup>162</sup> נמצא, כי בחינת דיני רוב ו'אתחזק איסורא' לא זו בלבד שהיא מעלה תפישה חדשה בקשר לגופי להלכות אלה, אלא שהיא ממחישה את חשיבותו ומרכזיותו של חקר המושגים והעקרונות ההלכתיים לפרשנותה ומחקרה של ספרות חז"ל בכלל.

## הערות

1. היינו לפי השיטה הרווחת בכבלי, שכן לפי ר' מאיר (לפי הבבלי; ראה להלן), חוששים למיעוט (ראה בבלי יבמות ק"ט ע"א, ושם נסמן; וראה סיכום הרעות בתפארת ישראל, בועז, למשנה טהרות פ"ה, סוף סימן יג, ואין כאן מקומו להאריך). ל'חיישינן למיעוטא' בירושלמי (לאו דווקא לפי ר' מאיר!), ראה ירוש' דמאי ב, א (כב ע"ג), ומה שהערנו על כך להלן, הערה 36.
2. התלמוד עצמו אינו מגדיר מושג זה, אולם דומה שזו ההגדרה העולה מתוך הרוגמאות (המועטות) שצינו שם. להגדרה זו השווה: ר"ש הילמן, אור הישר לבכורות יט ע"ג, לונדון תרפ"א, ד"ה 'כי אזלי רבנן', ובעיקר ר"א וסרמן, קובץ שיעורים לכבא בתרא כד ע"א, אות פג (ח"א, עמ' ר"ט), והשווה להבחנת פופר (K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1961, p. 147, §47) numerical probability statements (ששייכים, לפי דברינו, רק ב'רובא דאיתא קמן') ל-non-numerical probability statements.
3. ראה במיוחד בבלי חולין יא ע"א: 'מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא... רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן רובא דליתא קמן'. ראה עוד להלן, עמ' 31, ד"ה 'זכאן המקום להרחיב'.
4. ראה להלן, עמ' 22, ד"ה 'מה עמדת הבבלי'. לשם נוחיות, השתמשנו במונח 'אתחזק איסורא' לציין 'אתחזק מיעוטא' באופן כללי, ובכלל זה 'אתחזק טומאה', 'אתחזק ישראל', וכו'.
5. קטיגוריה זו נחלקת למספר קטיגוריות מישנה (כגון: בריה, חתיכה הראויה להתכבד, וכדומה), אלא שלענייננו אין צורך להיכנס לחלוקה מפורטת יותר (ראה בפרוטרוט במאמרי שנזכר להלן, הערה 10).
6. ראה להלן, הערה 82.
7. אולם במקרים מסוימים פוסקים לקולא (כגון ספק טומאה ברשות הרבים). ראה להלן, ליד הערה 92.
8. כידוע, חכמים רבים - ראשונים ואחרונים, פרשנים ופוסקים, בעלי חידושים ומחברי סיכומים - הרחיבו את הדיבור על עניינים אלה, אולם מכיוון שעיקר עניינו של מאמר זה הוא במקורות חז"ל (ובמיוחד אלה שכנראה חולקים על התפישה המקובלת), מיעטנו לציין לדיונים בתר-תלמודיים, אלא אם היה צורך מיוחד בכך.
9. כמו-כן, נסינו לחדר את הגדרת המושג 'אתחזק איסורא'; ראה להלן, עמ' 22, ד"ה 'שנית', והערה 49.
10. ראה על כך בהרחבה במאמרי: 'לחקר דיני תערוכת "יבש ביבש" בספרות חז"ל' (עומד להתפרסם ב'אסופות').
11. ודוק, שככל מקרה של 'קבוע' 'אתחזק איסורא' (השווה: ערוך השלחן, יורה דעה קי, יד), אף-על-פי שהיפך



איננו בהכרח נכון, כי יש מקרים של 'אתחזק איסורא' שאינם נחשבים 'קבוע' (ראה להלן, עמ' 22, ר"ה 'מה עמרת הבבלי'). לקשר בין 'קבוע' ו'אתחזק איסורא', ראה עוד להלן, ליד הערה 43 ולהלן עמ' 31, ד"ה 'אפשר שניתוחנו'.

12. לקשיים המתורולוגיים הכרוכים בהסקת מסקנות כאלה (ולדרכים אפשריות להתגבר עליהם), ראה להלן, עמ' 24, ד"ה 'כאן ננסה להראות'.

13. ראה: ר' יהושע אייזיק שפירא, נחלת יהושע, א, ווארשא תרי"א, פב ע"ג (בהשטמה מן ההקדמה); הנ"ל, נועם ירושלמי, וילנא תרכ"ח, ח"ב, לירוש' כתובות פ"א ה"י (כו ע"ב-ע"ד בספר); ר"י אנגל, גליוני הש"ס, ח"ב, וינה תרפ"ד, לירוש' שבועות פ"ב ה"א; ר"ש ליברמן, תלמודה של קיסרין, ירושלים תרצ"א, עמ' 55, הערה 92; הנ"ל, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 266; הנ"ל, תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט, עמ' 8 (והשווה: הנ"ל, תוספתא כפשוטה, ה וביצה, עמ' 918).

14. להלן, לשם נוחיות, נשתמש במונח 'הוכח' לציין גם צורות פעולות הגזרות משם זה.

15. ראה: מקוואות ב, ז (מהר" צוקרמנרל, עמ' 654, שו' 24); טהרות ו, ג (שם, עמ' 666, שו' 8); שם הלכה ה (שו' 13); יריים א, יז (שם, עמ' 682, שו' 5), והשווה תוספת ראשונים לכל המקומות הללו.

16. ראה: דמאי ב, א (כב ע"ג), שו' 6-4 ומקבילות (=שם ג, ד וכנ ע"ג), שו' 31; כתובות א, יוכה ע"ד, שו' 44 ואילך; תרומות ד, ח (מג ע"א), שו' 21; שם ד, יב (מג ע"א), שו' 64; שם ז, ה (מר ע"ד), שו' 59; שם ז, ז (מה ע"א), שו' 13; ערלה ג, ג (סב ע"א), שו' 42-43; עירובין ג, ד (כא ע"א), שו' 47; ביצה א, א (ס ע"א), שו' 14; יבמות ד, א (ה ע"ג), שו' 42; ב"מ ד, ה (ט ע"ד), שו' 43; שבועות ב, א (לג ע"ד), שו' 23 (כהגהתם ופירושים של הנועם ירושלמי, ר"י אנגל ולעיל, הערה 13, ורד"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 539). ראה גם מה שהערנו על שביעית ט, ט להלן, הערה 30.

כמוכן, יש היקרויות של הביטוי 'הוכח' שאינן מתפרשות כך, כגון נדה ב, ג (נ ע"א), שו' 18-19: 'בשעה שהוכיחה קיים... שאין הוכיחה קיים', שם 'הוכיחה' היינו 'ראייתה' (דהיינו העד שבו כדקה). ראה גם ירוש' שקלים ת, א (גא ע"א), שו' 47 (מוסב על דברי המשנה שם: 'כל הכלים הנמצאים בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאין'): 'מכיון שנמצא דרך ירידה לבית טבילה נעשו הוכיח'. כעל נועם ירושלמי (לעיל, הערה 13) פירש 'הוכיח' כאן כהוראתו בשאר המקומות, שודאי מצויים כלים טמאים בדרך הירידה לבית טבילה, ולכן כל הכלים המצויים בדרך זו טמאים מחמת הספק, שהרי 'אתחזק טומאה' בדרך הירידה. ברם, אפשר לפרש את המשנה כאן ואת סוגיית הירושלמי עליה באופן אחר. ממימצאים ספרותיים וארכיאולוגיים אנו למדים, כי במקרים רבים הובילו שתי דרכים למקוואות קדומים - דרך אחת יחדה (ככל הנראה) להורדת כלים טמאים למקווה, והדרך השנייה שימשה להעלאת כלים שכבר נטבלו (ראה: ר"ש ליברמן, 'זושות', פרקים א ו'תשכ"ז-תשכ"ח, עמ' 97-98; ר' רייך, 'משנה שקלים פ"ח מ"ב והממצא הארכיאולוגי', פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א, עמ' 225 ואילך ובכמה מקומות); ד' עמית, 'מקוואות טהרה בהר חברון', מחקרי יהודה ושומרון ג (תשנ"ג), עמ' 160 ואילך ותודתי ל"ד ח' אשל, שהפנה אותי לספרות העוסקת במימצא הארכיאולוגי). ולפי זה מסתבר, כי כלים שנמצאו בדרך ירידה למקווה טמאים בתורת ודאי, מכיוון שמוכח שהם עומדים לטבילה, ולא מפני ש'אתחזק טומאה' בדרך הירידה. (כמוכן, לפי זה לא לגמרי כדור מה טעמו של ר' יוסי במשנה, ש'כולם וכנראה גם כלים שנמצאו בדרך ירידה!! טהורים, חוץ מן הסל והמגריפה' והשווה תוספות יו"ט, שם; ועדיין צריך עיון).

בשולי הדברים, מעניין לציין שבמקום אחד מצאנו את הלשון 'הוכח' אצל הראשונים במובנו שבירושלמי; ראה: לקוטות הרמב"ן לוימא פד ע"ב (=רמב"ן, תורת האדם, שער הסכנה וכתות: כתבי הרמב"ן, מהר" שיעורעל, ח"ב, עמ' לח): 'אתחזק נמי ישראל בפלטיא ונעשה הוכח'זה'.

17. הדגמנו את כל סוגי 'הוכח' הללו, אף-על-פי שרק הסוג השלישי נוגע ישירות לענייננו, כדי להשתית את הגדרת המושג 'הוכח' על בסיס איתן ככל האפשר, מאחר שהגדרה כזו נחוצה לענייננו. ועוד, שהכרת שני הסוגים

- הראשונים של 'הוכח' חשובה הן לפרשנותו של המקור השלישי, הקריטי לענייננו, והן להבנתנו את דיני 'אתחזק איסורא' בכלל.
18. נוסח המובאה כאן הוא על-פי מהדורת צוקרמנדל, עם תיקונים הכרחיים על-פי עדי-נוסח אחרים (השווה: ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ד, עמ' 8). ראה ההערות הבאות.
19. כך, אל נכון, ברפוס הראשון ובציטוט בפירוש המשנה לר"ש (למשנה מקוואות כ, כ); אצל צוקרמנדל: 'חמודה'.
20. התיבה 'טהרות' ישנה רק בר"ש.
21. כך ברפוס ראשון ואצל הר"ש; אצל צוקרמנדל: 'מונחות'.
22. כמובן, ה'הוכחה' איננה שהטהרות הן טמאות (שהרי חלק מהן וראי טהורות, גם אם איננו יודעים אלו מהן), אלא שלא ניתן להקל בקשר לכולן. ודוק, שהירושלמי נוהג להשתמש בלשון 'חשש' וכיו"ב בקשר לענייני 'הוכח' (ראה, למשל: דמאי ב, א, וכתובות א, י ולעיל, הערה 116).
23. נוסף על המקומות בתוספתא שצוינו לעיל, הערה 15, ראה: ירוש' תרומות ז, ה (אפשר שגם היקדויות אחרות של 'הוכח' בירושלמי שייכים לקטיגוריה זו; ראה, למשל, שבועות ב, א, אלא שאין הרבר מוכרח). אגב, ראוי לציין שכל היקדויותיו של המונח 'הוכח' במקורות התנאיים מציינות 'הוכח' מן הסוג המתואר כאן (השווה להלן, עמ' 20, בסוף ד"ה 'כמובן').
24. ראה, למשל: משנה טהרות ה, ה-ו (והשווה 'משנה אחרונה' למשנה טהרות ה, ג, בתחילת ד"ה 'ונאכלו') = תוספתא מקוואות ב, ט (עמ' 654, שו" 33), ומה שהעיר על כך ליברמן, תוספת ראשונים, ד, עמ' 9; תוספתא טהרות ו, ו (עמ' 666).
25. לדוגמאות נוספות, ראה למשל: ירוש' תרומות ד, ח, ושם יבמות ד, א (לעיל, הערה 16).
26. המשנה הובאה בסוגיא בקיצור, בלי הרישא, כרגיל בירושלמי. ראה על כך (בעיקר): ר"ז פרנקל, מבוא הירושלמי, ברסלאו תר"ל, לו ע"א-ע"ב; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 796.
27. מפני ספק בקשר לטומאה דרבנן ('טומאה קלה'; ראה לעיל במשנה) לקולא.
28. על-פי ר"ש ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 266, וראה בנועם ירושלמי שצייין שם.
29. ראה גם המשך הירושלמי, ומה שפירש והגיה בו ליברמן (שם). מעניין לציין, כי האחרונים נחלקו אם (או באילו נסיבות) ניתן להקל בספק דרבנן כש'אתחזק איסורא' (ראה הסיכום באנציקלופדיה תלמודית, כ, ערך 'אקבע אסורא', עמ' קנב-קנג, ובנסמן שם בציונים 26-28), וכמדומני שלא העירו על דברי הירושלמי כאן.
30. שאמנם אינן זהות לחלוטין לסוגיא ה'ראשית', המובאת להלן בפנים. ראה: דמאי ב, א, וכתובות א, י (לעיל, הערה 16). עם זאת, אפשר שקיימות דוגמאות נוספות בירושלמי של 'הוכח' מסוג זה; ראה: שקלים ח, א (ומה שהעירו על כך לעיל, הערה 16), וביצה א, א (ומה שהערתי על כך במאמרי ולעיל, הערה 10), הערה 93, וכן סוגיית שביעית ט, ט הנדונה להלן.
- אפשר שעל דרך זו תתפרש סוגיא נוספת בירושלמי, שהיא חמודה ביותר. שביעית ט, ט (לט ע"א):
- רבי חזקיה הוה קאים בשוק דקיסרין. חמא חר טעין עלל מן איסורא. הפך אפוי דלא מיחמיניה תני פרק. כל כך למה? כדי שיעשה מקומו הוכית. שמע רבי יעקב בר אחא ואמר אמה דהן ילדת בר.
- ותרגום: ר' חזקיה עמד בשוק של קיסרין. ראה אחד שנשא תבואת איסור (כנראה, תבואת שביעית). הפך פניו כדי שלא יראה אותו שונה (?) פורק (את התבואה). וכל כך למה? כדי שיעשה מקומו הוכית. שמע רבי יעקב בר אחא ואמר, אמו של זה ילדה בן (=אשרי יולדתו).
- מה פשר דברי הירושלמי 'שיעשה מקומו הוכית'? פרשני התלמוד הציעו כמה פירושים למשפט זה, אולם כולם רחוקים (למשל, פני משה: 'להוכיח לאנשי מקומו שזה לא כדון עשה ושא ילמדו ממנו' ולפי זה 'הוכיח' הוא מלשון 'תוכחה', וכיוצא בזה אצל פרשנים אחרים); ניר: 'לעשות הוכחה לרבר, שידעו הכל שהן פירות עבירה';

י' פליקס וירושלמי שביעית, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 285: 'מעטה מקומו מוכיח שהיא מקיסריה, שרבי התיר פירותיה'. לכן, קרוב לוודאי בעיניי שיש להגיה הגהה קלה בנוסח הירושלמי (שכבר הוצעה, למעשה, על-ידי בעל גליון אפרים, אלא שהוא דחא; עיין שם): 'כדי שלא יעשה מקומו הוכיח' (וכידוע, השמטות כאלה הן מן השיבושים הנפוצים ביותר בירושלמי). לפי זה, יתפרש הירושלמי כפשוטו: ר' חזקיה סירב להסתכל על פריקת התבואה (ללשון הבעייתית [לפי כל הפירושים!]) 'תני פריק', ראה: שערי תורת ארץ-ישראל, עמ' 77, ואין כאן מקומו להאריך), מפני שאילו היה מסתכל, היו כל הפירות בשוק נאסרים מפני ש'אתחוק איסורא' (=התבואה שפורקה לנגד עיניו), אף-על-פי שרוב הפירות באו מן ההיתר.

31. לצורות כאלה, ראה לאחרונה: מ' בר-אשר, 'לשון חכמים - דברי מבוא', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, ב, עמ' 660, וא' הורביץ, 'לדיוקו של המונח "אמון" בספר משלי ח, ל', בתוך: המקרא בראי מפרשיו (ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת ש' יפת), ירושלים תשנ"ד, עמ' 649, ובספרות שצוינה במחקרים אלה.

32. רוב המפרשים, שכנראה לא הכירו צורה זו, פירשו משפט זה בתמיהה, וברור כי הפירוש בפנים עדיף (הרש"ס גרס 'אי אפשר' במקום 'איפשר', אך קרוב לוודאי שתיקן מסברה, כדרכו). ל'איפשר' במוכן 'אי אפשר' בספרות חז"ל (הארץ-ישראלית, בעיקר). ראה: ש' שרביט, 'הפלולוגיה בלשון חכמים', בתוך: מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה (בעריכת מ' בר-אשר ואחרים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 566, ובנסמן שם.

33. שאם לא כן, מסתבר שיש לחלק בפשטות בין שני המקרים, שבמקרה של 'סירקי' אתחוק איסורא, מה שאין כן במקרה של הטוחן.

34. כביאור הגר"א פירש שההבדל בין סירקי לטוחן הוא, שברור שהסירקי מסתפקת מן האיסור לפחות יום אחד, ואילו בטוחן לא הוחזק עם הארץ להיות טוחן שם כלל. ברם, אף-על-פי שפירוש זה הוא הגיוני מאוד, קשה ליישבו עם לשון התלמוד, בו נאמר ש'לא הוחזק עם הארץ להיות טוחן שם באותו היום' (ואמנם, הגר"א מחק את שתי המלים האחרונות). ועוד, שלפי פירוש הגר"א, מה פשר קושיית המקשן, שהרי איזה דמיון יש בין סירקי, שבה 'אתחוק איסורא', לבין המקרה של טוחן, שבו לא 'אתחוק איסורא' (השווה: ר"ש נתנון, שר"ת שואל ומשיב, מהדרה חמישאה [=דברי שאול], סוף סימן י). לכן נראה שהפירוש המוצע בפנים עדיף (שאר הפירושים אינם באים בחשבון כלל). ולעצם העניין, נראה שהמסקנה שאנו מבקשים להסיק מן התירוץ כאן תקפה אפילו אם לא יתקבל פירושו לחלק זה של הסוגיא; ראה להלן, הערה 38.

35. ראוי לשים לב שלפי פשוטה של הסוגיא, היחידות העומדות לדיון כאן אינן קופסאות התבואה שנתערכו (מן הסתם) בסירקי, אלא הימים שבהם מסתפקת הסירקי מסוגי תבואה שונים - כנראה, מפני שהגורם לספק כאן הוא 'תערוכת' הימים, ולא תערוכת התבואה (ראה לעניין זה גם את דברי ה'דוד רביעי' שצוינו להלן, הערה 62, ואין כאן מקומו להאריך). מכל מקום, אפילו אם נפרש שהירושלמי מתייחס לדרכים מנקודת ראות של תערוכת התבואה שבסירקי, אפשר להסיק מכאן שניתן להחמיר נגד הרוב כש'אתחוק איסורא', לפחות בקשר לדיון תערוכת (השווה סעיף ו של מאמרי שצוין לעיל, הערה 10).

36. אלמלא תירוץ הירושלמי כאן, אפשר היה לפרש שהחמירו בסירקי מסיבה אחרת, כגון 'חיישינן למיעוטא'. ואמנם, נראה שכך הבינו ברייתא זו בסוגיא אחרת בירושלמי (לפחות לפי סברת המקשן שם). ירוש' דמאי ב, א, כב ע"ג (תיקון הנוסח הוא על-פי גירסת המקבילות, וכן גורסים הראב"ה, ח"א, ס"י קנא [מהר" אפטוביצר, עמ' 155], והרש"ס [בשינויים קלים]):

א. רבי לעזר סבר מימר רוב ארץ ישראל נתונה כיד גוים [וכיוון שגוים אינם מעשרים, סתם תבואה בארץ ישראל דינה כוודא]...

ב. ואפילו יסבור רבי לעזר כרבי יוחנן [ש]רוב ארץ ישראל נתונה ביד ישראל, רבי לעזר חש למיעוט ולכן הוא פוסק שסתם תבואה בארץ-ישראל דינה כוודא, משום החשש למיעוט וודאין, כהרא [כוזו]: (כורכא) [סירקיא] שהיא מסתפקת יום אחד מן האסור נעשה אותו היום הוכיח לכל הימין!]

ג. רבי יוסי בעי, מעתה גר שבא להתגייר אין מקבלין אותו - אני אומר מעמון ומואב הוא, ונעשה אותו הגר הוכיח לכל הגרים!

לכאורה, קשייית ר' יוסי בסוף הסוגיא אינה מוכנת, שהרי לא 'אתחזק' לפנינו גר מעמון או מואב, ולמה היה מקום לחשוב שגר עמוני שקיומו כלל לא הוכח 'ייעשה הוכח' לשאר הגרים? (השווה: רי"ש נתנון, שו"ת שואל ומשיב, מהדורה חמישאה [=רברי שאלו], סוף סימן י.) נראה אפוא, שר' יוסי סבר שר' לעזר החמיר (והוא הדין לברייתא בקשר ל'סירקי') מפני שחוששים למיעוט (וכמדויק בלשון התלמוד בקטע ב: 'רבי לעזר חש למיעוט'), ולא משום 'אתחזק איסורא'. הירושלמי לא תירץ את הקושיא (כמצוי בתלמוד זה), אולם לפי דרכנו אפשר לפרש 'סירקי' שאני, מפני שבסירקי 'אתחזק איסורא', מה שאין כן במקרה של גר.

37. ואין לומר שהוא הדין לסירקי, שאלמלא קנו שם, לא היה מתעורר שום ספק. שהרי השאלה הרלוונטית שם - האם מותר לקנות בסירקי כזו - מתעוררת ללא שום קשר לקנייה הנוכחית, מה שאין כן במקרה של הטוחן, שם הספק מתעורר רק בעקבות התקלה שקרתה כשנתחלפה תבואת המפקיד בתבואתו של אדם אחר. לשון אחר: במקרה של הטוחן, אלמלא ההחלפה, התבואה שעם הארץ טחן שם 'מבורדת' מתבואתם של שאר הטוחנים, ולכן קבוצת ההתייחסות במקרה דנן איננה הטוחן באופן כללי, אלא יום ההחלפה בלבד.

38. שהרי עצם העובדה שהסירקי אסורה, לפי הירושלמי, מפני שאיפשר לה שלא להסתפק, אף-על-פי שרוב הימים הם ימי היתר, מוכיחה שאין סומכים על הרוב כש'אתחזק איסורא'. ופשיטא שמסקנה זו תקפה לפי פירוש הגר"א שציון לעיל, הערה 34 (עיי' שם).

39. מבחינה מתודית, ניתן להוכיח ש'הוכח' נדון כספק רק אם נמצא מקרה שבו הליכה אחר הרוב תחייב פסיקה לחומרא, ואילו ספק השקול יידון לקולא (כגון ספק טומאה ברשות הרבים, כשרוב החפצים העומדים לדיון הם טמאים). ואמנם, נראה כי מצויה דוגמה כזו; ראה להלן, הערה 92.

40. לפי זה, אפשר להבין למה מחמירים ב'הוכח' נגד רוב היתר, כפי שעולה מסוגייתנו, בעוד ש'הוכח' בספק דרבנן דינו לקולא (כשאינו חשש לאנטינומיה), לפי דעה אחת: בסופו של דבר, ספק דרבנן שבו 'אתחזק איסורא' עדיין מוגדר כספק, וספק דרבנן לקולא.

41. כפי שטען רמ"ש הכהן מדוינסק, אור שמח, הלכות מאכלות אסורות ח, יא, והשווה: שם, הלכות אישות ט, ו, והלכות שחיטה ד, טו (וכעין זה פירש בספר ניר לסוגייתנו ולמקבילתה בכתובות א, י (וכה ע"ד); והשווה: חזו"א דמאי ח, ד). אפשר שפירשו כך (בניגוד לפשוטו של הירושלמי) לאור היקרויות אחרות של המונח (ראה לעיל), אך נראה יותר שפירשו כן מפני שלא היו מוכנים להעלות על הדעת שאין הולכים אחר הרוב כש'אתחזק איסורא' (השווה כיצא בזה להלן, הערה 66).

42. ודוק עוד, שהירושלמי מדבר על המקורות שמהם מסתפקת הסירקי, ולא על התבואה שהסירקי מספקת (נקודה זו 'הוחלקה' בידי בעל האור שמח, שכתב בפירושו להלכות מאכלות אסורות, שם: 'סירקי... הלא ודאי גם מהאיסור סיפקה'!) ונמצא שתתיר האיסור).

43. ראה במיוחד רידב"ו לסוגייתנו ולמקבילותיה.

44. השווה להלן, בתחילת סעיף ג.

45. ואמנם, יש מקרים של 'אתחזק איסורא' בבבלי שאינם נחשבים 'קבוע', והולכים בהם אחר הרוב (ראה להלן, עמ' 22, ד"ה 'מה עמדת הבבלי'), דבר שכמותו לא ייתכן בקשר ל'הוכח' בירושלמי.

46. וכבר הבחין בכך כרידב"ו הנ"ל (לעיל, הערה 43). ואמנם, נראה שלפי הבבלי קביעות מצד הזמן אין דינה כ'קבוע'; ראה בבלי חולין צה ע"א, ומה שהערנו על כך להלן, הערה 64 (ובנסמן שם).

47. ראה, למשל, במקבילה (החלקית) לסוגייתנו בירוש' כתובות א, י (כה ע"ד), שו" 43 ואילך (וראה גם ירוש' שבת ז, א וט ע"א, שו" 31 ואילך, אולם דוק, כי סוגיא זו אינה מזכירה עניין 'הוכח' במפורש וראה גם להלן, הערה 96).

48. השווה להלן, ליד הערות 125, 126.
49. ראה: יכמות פח ע"א, גיטיין ב ע"ב-ג ע"א, וחולין מג ע"ב (בקשר לנאמנות עד אחד כש'אתחזק איסורא'). בשני מקומות אחרים בכבלי (נזיר כג ע"א, כריתות יח ע"א), כא מונח אחד, 'איקבע איסורא', בהוראה דומה, ומסתבר שמונחים אלה נרדפים (וכלום אפשר, ש'איקבע איסורא' הוא ביטויין של המסכתות המיוחדות, שלשונו משונה משאר מסכתות הש"ס וראה למשל: רי"ן אפשטיין, דקדוק ארמית בבליה, ירושלים תשכ"א, עמ' 14-15; ב' דה-פריס, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 226 ואילך; ועוד הרבהו במקום הביטוי הרווח יותר, 'אתחזק איסורא?'). השווה להלן, הערה 152.
- להשלמת התמונה, ראוי להעיר על עוד סוגיא אחת בכבלי העוסקת בדיני רוב ו'אתחזק איסורא'. פסחים יט ע"ב:
- א. רבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא, חד אמר: לא גזרו על ספק הרוקין שבידושלים...
  - ב. תנינא, דתנן: 'כל הרוקין הנמצאין בירושלים טהורין, חוץ משל שוק העליון!'
  - ג. לא צריכא, אף על גב ד'אתחזק זב'.
- מסוגיא זו עולה, כי הולכים אחר הרוב ומטהרים רוק הנמצא אף כש'אתחזק זב', ולכאורה יש כאן ראייה נוספת שהולכים אחר הרוב כש'אתחזק איסורא'. ברם, יש לשים לב שקיים הבדל עקרוני בין מקרה זה לבין המקרה שנדון בירושלמי: כאן אין הוכחה ש'אתחזק' טומאה עצמה (=רוק הזב) בקרב קבוצת ההתייחסות (=הרוקים הנמצאים), כי אין הוכחה שהזב אכן רקק, אלא רק ש'אתחזק' מקוד פוטנציאלי של טומאה. לעומת זאת, במקרים של 'הוכח' שבירושלמי, ברור ש'אתחזק איסורא' עצמו. השווה להלן, הערה 102.
50. נוסף על הדרוגמאות שנדונו להלן בכפנים, ראה יומא פר ע"ב (להלן, עמ' 27), וכן זבחים עג ע"ב: 'נכבשינהו דנייד, ונימא כל דפריש מרובא פריש', ועיין שם בהמשך (ואף-על-פי שאין זו דוגמא אמיתית של 'כל דפריש', שהרי מדובר בתערובת, ולא בחפצים שכל אחד עומד ברשות עצמו וראה, למשל, תוספת חולין צה ע"א, ד"ה 'ספקו אסור'), נראה שבכל זאת ניתן להסיק מסוגיא זו ש'כל דפריש' שייך אף כש'אתחזק איסורא'.
51. השווה למקבילות התלקיות בכבלי יכמות קיט ע"א = בכורות יט ע"ב.
52. שאם לא כן, אין זה רובא דאיתא קמן (והשווה רש"י: 'דהא קמן חזינא דרובא דהיתירא').
53. השווה: רשב"א, תורת הבית, בית ד, שער ב (ל ע"א), שכבר הצביע על סוגיא זו כהוכחה שסומכים על הרוב ב'כל דפריש' (לפי שיטת הבבלי) אף כש'אתחזק איסורא'.
54. השווה חידושי הריטב"א לחולין צד ע"ב, ד"ה 'ההוא טבחה' (מהר" רפאל, עמ' קלב).
55. בפירושו לחולין צה ע"א, ד"ה 'דאיתחזק' (וכיוצא בזה אצל ראשונים אחרים).
56. קצת ראשונים (כגון רמב"ן, רי"ן) מציינים שיקול נוסף המחזק פירוש זה: 'דובן של עובדי כוכבים מן הטרפה לוקחין, דמחלי גבייהו' (לשון הר"ן על הרי"ף, ד"ה 'גרסי' בגמ'). השווה ההערה הבאה.
57. השווה: ר"א צינץ, פני אריה על אתר (ד"ה 'אבל לאידך לישנא'): 'מה בכך דאתחזק איסורא - מהיכא תיתי לחוש שמכר לאחרים... שזוהו חששא רחוקה?' ובמלים אחרות: עצם העובדה ש'אתחזק איסורא' אינה משנה בהרבה את הסבירות שהקונה ייתקל בבשר אסור. זאת ועוד: אפילו נניח שיש סבירות גבוהה מן הרגיל בכגון זה שבשר טריפה יודמן לידי הקונים, מהיכי תיתי שמיכר הסיכויים - ולכאורה, זה מה שצריך לקבוע כאן - הם שבשר טריפה יודמן לידי הקונים (יצוין, כי רש"י נוהר מקושי זה, שכן קבע שבמקרה הנדון 'יש לחוש' - משמע, שאין כאן רוב לאיסור, אלא רק חששא בעלמא; אולם היכן מצאנו שמתמירים משום חשש בלבד?). ואין לומר, שרברי רש"י משקפים את תפישת רשב"ג בתוספתא טהרות ו, א (מהר" צוקרמנדל, עמ' 665): 'אפילו נבלה אחת נמכרת בעיר, כל הנמצא בעיר הרי הוא של נבלה, מפני שהנבלות מצויות', שהרי שם, כפשוטם של דברים, מי שמוכר נבלה עושה כן באופן קבוע, ולכן סביר להניח שהנבלות מצויות באותו מקום. לא כן בנדון דידן, שבו מדובר על אידוע חריג, שהוא בבחינת 'כשל נקודתי' ותו לא.

58. השווה: ר"א צינץ, פני אריה על אתר (בא"ד 'איכרא'), ור"י מייזליס, חוסן ישועות לחולין צה ע"א, ד"ה 'גמרא'.
59. ראה: בדק הבית, בית ד, שער ב, ל ע"ב, ד"ה 'גרסינן' (ומשם אצל אחרים).
60. ראה בבלי חולין צד ע"א-ע"ב וראשונים שם.
61. אין בהכרח סתירה בין פירוש זה לשיטת הרא"ה המפורסמת (בדק הבית, שם, כט ע"ב, ד"ה 'עוד נראה'), שאם עשר חנויות הוחזקו במוכרות בשך כשר ואחר-כך התברר שאחת מהן מוכרת בשך טרפה, דינן כ'קבוע'. שהרי במקרה זה, החנות הבעייתית מוכרת רק טרפות (כך נראה), ואילו במקרה שנדון בסוגייתנו, רוב הבשר במקולין הוא כשר, ולכן אפשר שלא חל דין 'קבוע' (השווה גם 'משמרת הבית' על אתר; וכמוכן, דיון מפורט יותר בעניין זה חורג מעניינינו של מאמר זה).
62. ראה גם קושיית בעל 'דור רביעי' על אתר (ד"ה 'גמר' אמר רבי, קכב ע"א בספר): 'למה נאסר כל המקולין בשביל בהמה אחת שנטרפה, דהא דאסרינן למכור אפי' טריפה אחת בעיר במקום שא"מ [=שאינן מכריזין]... היינו משום תקנה לטבחים, דלולי זאת שאסרו ליקח לא הי' רשאי למכור טרפה לנכרי, משום דלא אמרה תורה שלח לתקלה [=לפני עורר]... אבל כאן... למה נאסר ליקח בשאר מקולין אחר שכבר נתבטל?'
63. ראה, למשל, בחידושי הרמב"ן והרשב"א לסוגייתנו.
64. שאר המפרשים, שלא החשיבו מקרה זה 'קבוע', כנראה סברו שאין 'קבוע' למפרע (ראה במיוחד דברי הרשב"א הנ"ל), או שאין דין 'קבוע' אלא כשניכר האיסור במקומו (השווה להלן, הערה 79), או שאין דין 'קבוע' אלא אם כן החנות האסורה מספקת בשך לא כשר באופן סדיר (השווה לעיל, הערה 61); ונראה שהאפשרות האחרונה עיקר.
65. מדברי הרשב"א (ראה הערה הקודמת), נראה כי באמת אין הבדל בין שני הלשונות הלכה למעשה, ובשך שנקנה אחרי שנודע על קיומו של בשך אסור במקולין ייאסר לפי שני הלשונות (מטעם 'קבוע'), בעוד שמה שלקחו לפני-כן מותר לפי שני הלשונות.
66. השווה קושיית הרשב"א בחידושו על אתר (=תורת הבית, בית ד, שער ב, ל ע"ב): 'זכי איתחזק (איסורא) מאי הוי ואמאי אסור... ומאי שנא מתשע חנויות, דאמרינן בנמצא הלך אחר הרוב! וכדברים האלה ממש אצל ר"א צינץ, פני אריה על אתר (ד"ה 'בגמרא איכא דאמרי'); עיין שם (והשווה שם, ד"ה 'אבל לא יריך לישנא' ור"ה 'מיהו קשה לסברת הר"ן').
67. ודומה שניסוח נויטראלי (פחות או יותר; ראה להלן) כזה נשתמד במקבילה לסוגייתנו שכירושלמי (שקלים ז, ג) [נ ע"ג]: 'מעשה בא לפני רבי ואמר לא כולא מיניה מיסור מקולין דציפורין' [=לא הכל ממנו לאסור את המקולין של ציפורין]. אפשר להסביר דברים אלה בשתי דרכים: (1) 'לא הכל ממנו' מפני שאין מאמינים לו, אבל אילו האמננו לו, היינו אוסרים את הבשר, כלשון השני בבבלי (וכן דעת הרמב"ן בחידושו לחולין צד ע"א, ד"ה 'ורבינו שלמה' [מהד' רייכמן, קע ע"א]); (2) 'לא הכל ממנו' מפני שאין כוחו של מקרה חריג לאסור את כל הבשר במקולין, כלשון הראשון בבבלי (וכן דעת ר"ש הילמן, אור הישר לחולין צה ע"א, ד"ה 'איכא דאמרי', צה ע"ד בספר). אמנם, מפתו של הניסוח 'לא כולא מיניה' נראה יותר שיש כאן בעיה של נאמנות, כאפשרות הראשונה, אולם פשיטא שאין לקבוע מסמרות בנדון.
68. מן השימוש בנוסח זה (בשני הלשונות!), נראה שהטבח אכן עשה כפי שטען, אלא שעובדה זו אינה מצדיקה איסור הבשר במקולין, מכיוון שמדובר באירוע חריג, שהרי רוב הבשר בן מהיתר. אפשר, אפוא, שהימצאותו של נוסח זה כלשון השני, שם הוא אינו מתאים כל כך, נובע מאשגרת סופרים (אשגרה מעין זו, אך יותר קיצונית, משתקפת כנראה בגירסת כ"י מינכן בלשון השני: 'שוטה זה שעשה שלא כהוגן'!) דאיכות לצעוריה). כיום, אפשר שהימצאותה של המלה 'שוטה' בלשון השני משקפת את עמדתו של עורך הסוגיא, שהעדיף את התפישה המשתקפת בלשון הראשון, שהיא הרווחת בבבלי, שסומכים על הרוב גם כש'אתחזק איסורא'.
69. כפי שנובע מניסוח דברי רבי בלשון הראשון ('שוטה זה שעשה שלא כהוגן'). והוא הדין, mutatis mutandis, לפי הלשון השני (ראה לעיל).

70. מטרת זו נראית מקורית יותר דווקא בשל הקשיים שבה (ראה לעיל, הערה 68), וכן מפני שאין היא עולה בקנה אחד עם השיטה הרגילה בבבלי בקשר לרוב ו'אתחזק איסורא'. ראה גם בהערה הקודמת.
71. שכן מעשה זה מסופר על חכם ארץ-ישראלי (רבי); ועוד, שכל המקורות שמהם משתמע שאין סומכים על הרוב כש'אתחזק איסורא' הם מקורות ארץ-ישראליים (ראה עוד להלן, בתחילת סעיף ד). ואף-על-פי שהסבר זה נאמר על-ידי הסתמא, ולא על-ידי רבי עצמו, אפשר שהוא קולע לרעתו. ראה להלן, בפנים.
72. ודוק, שכל ההסברים האחרים שהציעו המפרשים לשיטת רבי לפי הלשון השני הם דחוקים (ראה לעיל). וקצת קשה לומר שרבי היה מוכן להחמיר משום 'קבוע'; ראה לעיל, הערה 64, ולהלן, עמ' 31, ר"ה 'אפשר שניתוחנו'.
73. ראה כתובות טו ע"א ומקבילות. עקרונות אלה אינם נזכרים במפורש במקורות התנאיים או בתלמוד הירושלמי (ואמנם מסתבר, שלא רק הלשון 'קבוע' אינו מצוי בירושלמי, אלא אף המושג 'קבוע', לפחות לפי התפישה הבבליית; ראה להלן). בסוגיית כתובות הנ"ל, העקרון ש'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי' בא בפני ר' זירא, אולם בשאר המקומות עקרון זה צוטט על-ידי סתם תלמוד. ראה עוד להלן, הערה 152.
74. נראה כי רוב המפרשים הבינו שדין 'קבוע' הוא גזירת הכתוב, ואין לו הסבר הגיוני. ראה, לדוגמה: תוספות ב"ק מד ע"ב, ד"ה 'כל קבוע', והנסמך שם בגליון (וראה במיוחד בחידושים המיוחסים לר"ן לסנהדרין עט ע"א, ד"ה 'זבנגן אמרי'); ר"ן על הר"ף לחולין צה ע"א, ד"ה 'ספקו אסור' (לג ע"ב בדפי הרי"ף); ר"מ אפשטיין, ערוך השלחן, י"ד קי, י; ר"א וסרמן, קובץ שיעורים, כתובות, אות לו; הנ"ל, קובץ ביאורים, הערות לשב שמעתתא, אות כא (ואפשר, כמוכז, להוסיף). ודוק, שרוב הנסינות להסביר דיני 'קבוע' כקטיגוריה הגיונית הם מאולצים; ראה, למשל, דברי גוטמן (בהערה הבאה), רוטנברג ורבינוביץ (להלן, הערה 87).
75. סוגיית כתובות (לעיל, הערה 73) אמנם מציעה דרשה לפסוק 'וארב לרוקם עליו' (דב' יט, יא) כמקור לדין 'קבוע', אולם לימוד זה מוקשה מכמה טעמים: (1) אין הגרון דומה לראיה (ראה לאחרונה: מ' קופל, 'מה בין 'קבוע' ל'פריש', הגיון א [תשמ"ט], עמ' 9, והשווה: י"מ גוטמן, 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי', בצרון ד [תש"א], עמ' 126); (2) אם נניח שדין זה הוא גזירת הכתוב, ומקורו בדרשת הפסוק הנ"ל, מניין לר' שמעון, שחולק על דרשה זו, דין 'קבוע' (השווה, למשל: תוספות כתובות טו ע"א, ד"ה 'פרט'; שם סנהדרין עט ע"א, ד"ה 'וכל'; ועוד).
76. ראה, למשל, כתובות טו ע"א: 'אי דקא אזלי אינהו [=אנשי העיר, שאחד מהם בעל את האשה העומדת לדין] לגבה, כל דפריש מרובא פריש! לא צריכא, דקא אזלא איהי לגבייהו, דהוה ליה קבוע' (והשווה: קידושין עג ע"א). וכן בזבחים עג ע"א-ע"ב: 'ניכבשינהו דניידי, ונימא כל דפריש מרובא פריש' (וברור כי 'ניידי' אינו מציין את מצב תנוחתן של הבהמות - תנועה לעומת תנוחה - אלא את מקומן; השווה לדוגמה הקודמת). ראה גם יומא פד ע"ב (נרון בהרחבה להלן, עמ' 8), והשווה נזיר יב ע"א (אף-על-פי שהמושגים 'קבוע' ו'כל דפריש' אינם נזכרים במפורש בסוגיא זו, אלא רק בדברי המפרשים וראה, למשל, תוספות גיטין סד ע"א, ד"ה 'אסור'). אגב: ראוי לשים לב, כי כל הדוגמאות הללו מצויות בדברי סתם התלמוד, ואילו הדוגמאות התנאיות למושג 'קבוע' ניתנות להתפרש באופן אחר. ראה להלן, עמ' 7.
77. שכן בתערובת יבש ביבש, המכילה חפצים רבים מסוגים שונים, המיעוט בטל ברוב מדאורייתא (כך נראה; ראה מאמרי שצירן לעיל [הערה 10], ליד הערות 156-158), מה שאין כן בנידון דידן, שבו החפץ העומד לדין נדון מן התורה כספק השקול (לטעמה של אבנהה זו - במקום אחר). זאת, בניגוד לדעת צוקרמנדל (M.S. שתרובת יבש ביבש נדון (כנראה) מדאורייתא כ'קבוע' לפי המקורות הארץ-ישראליים (ראה עוד על כך במאמרי הנזכר, הערה 138).
78. כמוכז, צריך לברר איזה מקום מוגדר כמקום הקביעות, שהרי חפצים עשויים להתגלגל ממקום למקום עד שמגיעים למקומם הנוכחי, אלא שאין צורך להיכנס לעניין זה לצורך דיוננו כאן.
79. כן עולה מדברי המפרשים, ראשונים ואחרונים, בכמה מקומות (ראה, לדוגמה, רש"י לכתובות טו ע"א, ד"ה

'ולקח בשר מאחת מהן' והלך אחר הרוב'. מדברי כמה ראשונים (ראה, למשל, מה שציין הרב ש' רפאל במהורות של חידושי הריטב"א להילין, עמ' קלד-קלו, הערה 312, ובית פירוט במאמרו 'כל קבוע כמחצה על מחצה רמי', בית התלמוד ה [תשכ"ח], עמ' קעג ואילך, והשווה כבר: ר"ש שקופ, שערי יושר ד, יא, ד"ה 'ונלע"ד'), נראה שיש צורך בתנאי נוסף - 'ניכר (או: ידוע) האיסור במקומו' - אולם הצורך בקיומו של תנאי זה אינו עולה בצורה מפורשת מן הדוגמאות שנוכרו בתלמוד.

80. הסבר דומה, לכאורה, הוצע על-ידי קופל (לעיל, הערה 75). לדעתו, דין 'קבוע' חל כאשר החפץ העומד לדין שייך ל'חבורה מעורבת', שלה **מכמלול** (וממילא גם לכל אבר שבה) יש מעמד הלכתי מיוחד מכוון גזירת הכתוב (או דרשת הפסוק), ואילו דין 'פריש' חל בחפצים שאינם שייכים לקבוצה שכזו. עם זאת, יש שני הבדלים חשובים בין דבריו לדברינו: (1) לדעתו, הגדרת קבוצה כ'חבורה מעורבת' - וליטר דיוק: חבורה 'יציבה' (ראה שם, עמ' 10), שבה בלבד חל דין 'קבוע' - תלויה בכך שלכל אבר בקבוצה (או לקבוצה ככלל) יש מקום מוגדר. ואילו לפי דברינו, מעמדו של חפץ 'קבוע' תלוי בעצם השתייכותו לקבוצה מוגדרת ש'אתחזק בה איסורא', ללא כל קשר למקומו (או למקום הקבוצה ככלל). (2) לדבריו, 'קבוע' הוא גזירת הכתוב, המחדשת של'חבורה מעורבת' **כקבוצה** יש מעמד הלכתי מיוחד, שדנים אותה כ'מחצה על מחצה' (זהו מעמד ספיציפי כשלעצמו... ואין דינו כסתם ספק השקול' [שם, עמ' 11]). לעומת זאת, לפי דברינו אין המדובר בגזירת הכתוב, אלא בעקרון הגיוני (גם אם אין הוא עולה בקנה אחד עם כללי ההסתברות המקובלים), שכאשר 'אתחזק איסורא' בקבוצת ההתייחסות, השאלה הרלוונטית איננה מהיכן בא החפץ שאיתו בא השואל כמגע, אלא האם החפץ שאיתו בא השואל במגע היה החפץ האסור (או הטמא, וכו') שבקבוצת ההתייחסות או לא, ולכן המצב נדון כספק השקול (השווה להלן, עמ' 32, ד"ה 'ומכאן להסכרן'). לשון אחר: לפי דברינו, אי-הליכה אחר הרוב אינה תלויה בתנאים האובייקטיביים המאפיינים את מרחב המדגם - קביעות מצד המקום (שלמעשה אינה משנה את ההסתברות של האפשרויות השונות), אלא (בעיקר) כטיב ידיעותינו **בקשר למיעוט**, שקובע כיצד יש להגדיר את השאלה העומדת לדין **מבחינה הלכתית** - כשאלה של 'מהיכן בא החפץ' (שהולכים בה אחר הרוב), או כשאלה של 'האם לפנינו החפץ האסור' (שנרון כספק השקול).

81. כדרכם של המקורות התנאיים והירושלמי (וכנראה גם אמוראי בבל בדורות הראשונים), שכדרך-כלל אינם מזכירים מושגים ועקרונות מופשטים, אלא דנים במקרים קונקרטיים וספציפיים ('השיטה הקואיסיטית'); ראה, למשל: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 22-23; ד"ה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 142-156; א"א אורבך, ההלכה, תולדותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 123 ואילך. עם זאת, חשוב להדגיש שהשימוש הכמעט בלעדי בניסוחים קואיסיטיים במקורות אלה אינו בהכרח מוכיח **שחשיבה** מופשטת, בצורה זו או אחרת, לא היתה קיימת אצל התנאים (עיין היטב: Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna*, Berlin 1923, p. 5 ff.); ואין כאן מקומו להאריך.

82. כך, למשל, נראה לפרש במשנה אהילות יח, ג ומקבילות: 'שדה שאבר קבר בתוכה... מטמא כמגע וכמשא ובאהל'. כאן ברור שמחמירים משום גזירה מקומית, שהרי אם דנו מקרה זה כספק השקול מפני ש'אתחזק איסורא', היינו צריכים להקל כשהשדה נמצא ברשות הרבים, ולא מצאנו הבחנה במקורות בין רשות היחיד ורשות הרבים לעניין זה (השווה פירוש המשנה לר"ש על אתר, ותפארת ישראל, שם, אות לד). ודוק, שהמשנה עצמה (לעיל, משנה ב) מגדירה מקרה זה כ'בית הפרס' - כפשוטם של דברים, דין דרבנן!

כמו-כן, יש מקרים שבהם נראה כאילו 'אתחזק איסורא' (ראה להלן), ומחמירים בהם, אבל לא מפני ש'אתחזק איסורא', אלא בשל הפריסה הבלתי-רנדומית של בני מרחב המדגם, שכן הרוב אינו משקף אל נכון את השכיחות האמיתית של האפשרויות השונות. כך, למשל, בתוספתא מכשירין א, ח (מהר" צוקרמנדל, עמ' 674): 'מצא בה [=בשוק] תינוק מושלך... ר' יהודה אומר אם היתה שם גזיה אחת או שפחה אחת היא חשורה להשליך' (ולכן מניחים שהתינוק הוא שלה, אפילו אם רוב תושבי העיר הם יהודים). וכיוצא בזה בתוספתא טהרות ו, א (מהר" צוקרמנדל, עמ' 665): 'רבן שמעון בן גמליאל אומר, אפילו נבלה אחת נמכרת בעיר, כל הנמצא בעיר הרי הוא של נבלה, מפני שהנבלות מצויות' - כלומר, שמבחינה עובדתית, מירב הסיכויים שהבשר בשוק הוא בשר נבילה,



- אף-על-פי שרוב החנויות בעיר מוכרות כשר כשר (וראה חסדי רוד למקום) מהד' ליברמן, עמ' צח, ר"ה ברם לדינא', שנתקשה מאוד לפרש את התוספתא, מפני שלא עמד על עניין זה). לאמיתו של דבר, כמוכן, אלה אינם מקרים של 'אתחזק איסורא' (לפי הגדרתנו), מפני שלא 'אתחזק' תינוק של גוי (או בשר נבילה) עצמו בשוק, אלא רק מקור פוטנציאלי של דברים אלה, דהיינו גויה או תנות שמוכרת בשר נבילה (והרי מהיכי תיתי שבשר הנבילה שנמכר בחנות אכן מצא את דרכו לשוק, שם 'נמצא' הכשר העומד לדין?). ראה גם להלן, הערה 102.
83. כמו-כן, חשוב לציין שהסבר זה אין בו משום הלבשת קטיגוריות חדשות ובלתי-מוכרות מבחינתם של המקורות הקדומים על המקורות הללו (ראה לעניין זה את אזהרתו המתודולוגית החשובה של י' אנגלרד, 'מחקר המשפט העברי - מהותו ומטרותיו', משפטים ז [תשל"ז], עמ' 42-43), שכן ההסבר המוצע מתבסס על הרחבת יישומה (ובעצם חישובה) של קטיגוריה הלכתית קיימת ומוכרת (ראה לעיל, סעיף ב).
84. וכעין זה במקבילה בירוש' כתובות א, י (כה ע"ד), שו' 52 ואילך (עיי' שם). לברייתא זו יש מקבילה גם בכבלי כתובות טו ע"א, אולם שם אין חומר המקביל לקטעים ב, ה בתוספתא - שמה מפני שקטעים אלה אינם עולים בקנה אחד עם תפיסת הכבלי בקשר לדיני 'קבוע' ו'אתחזק איסורא'?
85. הקטע המוסגר נשמט בטעות כמהדורת צוקרמנדל (כנראה, על-ידי הדומות), אך ישנו בכ"י וינה (על-פיו השלמנו כאן; השווה: ליברמן, תוספת ראשונים, ד, עמ' 70) ובדפוס הראשון של התוספתא, וכן במובאה מן התוספתא בפירושו המשנה לר"ש (לטהרות ה, א). קטע דומה מצוי גם במקבילה שבירושלמי (ראה ההערה הקודמת).
86. כמו-כן, תוספתא זו מלמדתנו שאין לתלות את היסוד להבחנה בין 'קבוע' ל'פירש' (לפי מינוח הכבלי) בעובדה ש'קבוע' היינו ספק 'סובייקטיבי' ר'פסיכולוגי' (שהשואל אינו זוכר לאיזה תנות נכנס), מה שאין כן ב'פירש', כפי שהציע גוטמן (לעיל, הערה 75), עמ' 128.
87. כך כבר הר"ש משנץ בפירושו למשנה טהרות ה, ב, וכן פירשו (כנראה בעקבותיו) רוב מפרשי התוספתא (ראה: חסדי רוד, גר"א, ומנחת ביכורים). עד כמה שידוע לי, היחיד שלא פירש את התוספתא כך הוא א"א רוטנברג ('רוב קבוע', בצרון ח [תש"ג], עמ' 54-55). לדעתו, ההבחנה בין 'כל דפריש' ו'כל קבוע' היא הבחנה הגיונית (1), ש'כל דפריש' (כגון קטעים ג, ו בתוספתא) 'הכלל כולו נכנס לחוג הספק' (שם, עמ' 54), ואילו ב'קבוע', 'לא נכנס לחוג הספק אלא האחר שנגע בו' (שם, עמ' 55), ולכן אין הולכים אחר הרוב במקרים כאלה (להסבר דומה (לא בקשר לתוספתא כאן), השווה: N.L. Rabinovitch, *Probability and Statistical Inference in Ancient and Medieval Jewish Literature*, Toronto 1973, p. 45). ברם, לא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהרי אם מה שקובע הוא המגע הישיר בין השואל לחפץ הנרון, למה הולכים אחר הרוב כשמישהו מצא חפץ בודד בשוק ונגע בו - וכי בכגון זה נחשב כאילו כל החפצים נכנסו לכלל הספק? ואם השתייכותו של החפץ הנרון למעין 'קבוצת אב' היא שקובעת, למה ברישא של התוספתא חל דין 'קבוע' (קטע א), שהרי שם כל החפצים העומדים לדין מונחים יחד לפני השואל?
88. סברה זו, ש'פירש' לפנינו דינו קבוע, אינה מפורשת בשום מקום בתלמודים, והיא מופיעה לראשונה אצל הראשונים, שביקשו ליישב קשיים מסוימים באמצעותה (ראה, למשל: תוספות פסחים ט ע"ב, ר"ה 'היינו'; תוספות זכחים עג ע"ב, ר"ה 'ונכשבשניהו'; ועוד הרבה). (כאשר לירוש' כתובות א, י וכה ע"ד, שו' 36-37, 41 ואילך, הפירוש שם אינו מתווך כל צורכו, ואף-על-פי שהתלמוד מדבר שם על 'דאו אותו פורש' וכו', אפשר שמחמירים במקרה זה מפני שראיית הבעל מאפשרת שיוכו באופן ודאי לקבוצת התייחסות ש'אתחזק בה איסורא', ולא משום עצם העובדה שראו אותו פורש ממקומו; ואין כאן מקומו להאריך).
89. ושמה יש להוסיף, שעצם הטיעון ש'פירש' לפנינו דינו קבוע הוא בעייתו; ראה ההערה הקודמת.
90. זהו ללא ספק פשוטו של הלשון 'נמצא', בניגוד לציור של 'תשע חנויות' (וכדומה) המשתקף בכבלי (ראה לעיל, עמ' 4, ר"ה 'מה עמדת הכבלי'), לפיו החפץ ש'נמצא' ודאי שייך לקבוצה מוגדרת ש'אתחזק בה איסורא' (ועיין היטב ברשב"א, תורת הבית, בית ד, שער ב' ו' רע"א), שכנראה הבחין בנקודה זו, אלא שאין כאן מקומו להאריך). ראה עוד להלן, הערה 155.

91. וברור שהפרשנים הקלאסיים לא יכלו לפרש כך, שהרי לפי שיטתם (שהיא השיטה הרווחת בכבלי), הולכים אחר הרוב גם כש'אתחזק איסורא'.
92. כפי שעולה מדברי התוספתא על 'פירש לרשות הרבים', שם מקילים אף-על-פי שיש רוב בעלי חיים טמאים, מפני שספק טומאה ברשות הרבים לקולא (השווה לעיל, הערה 39).
93. ומכאן נובע, אם כנים דברינו, כי 'רובא דאיתא קמן', שבו תמיד 'אתחזק איסורא', מטבע הדברים, מוגדר (או לפחות נדון) כספק השקול, ולא כרוב; כקודויו מעניין לציין, כי אחרונים אחרים העלו סברה דומה לכאורה, לפיה 'רובא דאיתא קמן' אכן מוגדר כספק, אף-על-פי שלמעשה הוא נדון כרוב מכוח גזירת הכתוב ('אחרי רבים להטות'). ברם, חכמים אלה לא נימקו זאת כטיעון שב'רובא דאיתא קמן' תמיד 'אתחזק איסורא', אלא בסברה ש'רובא דאיתא קמן' אינו 'מברר' את המציאות, בניגוד ל'רובא דליתא קמן' (לפי תפישתם). ראה: ר"ש שקופ, שערי יושר ג, יא (ובעיקר ד"ה 'נלענ"ד'); ר"א וסרמן, קובץ ביאורים לשב שמעתתא, אות ה.
94. למעשה, תפישת זו היא היפוכה של תפישת רוטנברג (לעיל, הערה 87): לרברינו, הולכים אחר הרוב כשרק תפץ אחד נכנס לכלל הספק, ואילו כשקבוצה שלמה 'שאתחזק בה איסורא' נכנס לכלל הספק, נדון המקרה כספק השקול.
95. לכאורה, אפשר להסביר שקבוצת ההתייחסות כאן היא הרחוב שבו נמצא בעל החיים שהשואל בא איתו במגע, ואין זה נחשב 'אתחזק איסורא' מפני שאין לנו ידיעות וודאיות על הימצאותו של בעל חיים טמא (או טהור) ברחוב. אולם נראה שההסבר שהוצע בפנים עדיף - בין השאר, מפני שחפצים שנמצאים ברחוב אינם משתייכים באופן ברור לשום קבוצת התייחסות, שהרי איננו יודעים מהיכן באו.
96. לפי זה מתורצת קושייתו המפורסמת של הר"ש מקינן (ספר כריתות ה, ר' מנה' סופר וסופר, עמ' שפד ואילך), למה לא ייאסר כל העולם בזריעה מדין 'קבוע' כשיש נחל איתן אחר בעולם. שהרי לפי דברינו, אין שום שדה בעולם ששייך לקבוצה מוגדרת, סגורה ותחומה, ש'אתחזק בה איסורא'. אמנם, נראה כמבט ראשון שמספר מקורות נוקטים עמדה הפוכה (ראה, למשל, בבלי נזיר יא ע"ב-ע"ב: 'האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם אסוד בכל הנשים שבעולם', והשווה: ירוש' שבת ז, א וט ע"א, שו" 30 ואילך), אולם מסתבר שהחמירו במקרים אלה משום קנס, ולא מעיקר הדין (השווה, למשל: תוספות נזיר שם, ד"ה 'אסור' ודברי ה'שיירי קרבן' לירושלמי שבת, שם, דחוקים). ואין כאן מקומו להאריך.
- עוד נראה, שלפי דברינו כאן תפרש עוד ברייתא בעייתית בתוספתא, שהר"ו, א (מהד' צוקרמנדל, עמ' 666): 'דמין טמאין וטהורין בתוך הבית הולכין אחר הרוב' (והשווה שם ח, טו ועמ' 669): 'משקיין טמאין וטהורין בתוך הבית הולכין אחר הרוב'. לכאורה, נראה שמקרה זה אירע במקום הקביעות (בתוך הבית); ואם כן, למה הלכו אחר הרוב לפי שיטת הבבלי (אם כי אפשר לטעון, שמקרה זה נחשב כ'פריש' מפני ש'אולי רמים לגבי הככר', ולא להיפך). ברם, לפי דברינו אפשר לפרש שקבוצת ההתייחסות' כאן היא הרם שעל ככר, ולא הרמים שבתוך הבית, שהרי אין לנו ידיעה וראיית שהככר אכן באה במגע עם הרמים שבבית, אלא אפשר שהרם שעליה בא 'מעלמא'.
97. ראה למשל הדוגמה שצוינה להלן בפנים. נראה, אפוא, שבדרך-כלל המושגים 'רובא דאיתא קמן' ו'אתחזק איסורא' חופפים, כשם שהמושגים 'רובא דליתא קמן' ו'פריש' = 'נמצא' (כפי שפירשנוהו כאן) חופפים. עם זאת, ספק אם מושגים אלה זהים ממש, כי ייתכנו מקרים שבהם אין לנו מידע מדויק על הרכבו של הרוב, אף-על-פי שאנחנו יודעים בוודאות ש'אתחזק איסורא' בקרב קבוצת ההתייחסות (למשל, כשמצויות לפנינו עשר חנויות, ואנו יודעים שלפחות אחת מהן מוכרת בשר טריפה, אבל איננו יודעים כמה ואן אלו) בדיוק). ראה עוד להלן, עמ' 31, ד"ה 'וכאן המקום להרחיב'.
98. בבלי בתוכות טו ע"א ומקבילות (צוינו בדקרוקי הסופרים השלם לכתובות, ח"א, עמ' צו, לשורה 12). בין מקבילות אלו מצויים כמה הבדלי נוסח, אבל לא הערנו על רובם, מאחר שאינם מעלים או מורידים לפנינו (הבאנו בפנים את נוסח הברייתא בכבלי, מפני שהוא הנוסח המוכר ביותר).

99. כך גם במקבילה כירושלמי, אולם כתוספתא (ראה ההערה הקודמת): 'כל העיר'; ומסתבר שאין הברל עקרוני בין הגירסאות, שהרי גם 'תשע חנויות' וגם 'כל העיר' הן קבוצות מוגדרות.
100. וכעין זה גם במקבילה כירושלמי ('לנמצאת'), אולם בתוספתא: 'אבל בלוקח מן השוק הולכין אחר הרוב'; והיא היא.
101. פרט לעובדה שבכרייתת 'תשע חנויות' אין בבא המקבילה לקטעים ב, ה בתוספתא, ולכן אפשר לפרש את הכרייתת על 'תשע חנויות' לפי העקרון שבבבלי, שספק שנולד במקום הקביעות נדון כספק השקול.
102. כך, למשל, במשנה טהרות ה, ה: 'שוטה אחת בעיר או נכרית או כותית, כל הרוקים שבעיר טמאין'. ופירש הרמב"ם (בפירושו למשנה על אתר): 'שיש ודאי רוק טמא מצוי בעיר הזו, ונעשת טמאה קבועה' (כמובן, לפי זה עלינו להניח שהאשה הטמאה ודאי רקקה, שאם לא כן, אין כאן 'אתחזק איסורא'; השווה לעיל, הערה 49). אפשר שפירוש זה נתמך גם על-ידי התוספתא (טהרות ו, י |מהד' צוקרמנדל, עמ' 666): 'שוטה אחת בעיר... ר' יהודה אומר אם היתה רגילה ליכנס במבוי אחד אותו מבוי בחזקת טמאה' וכו' (ראה גם שאר הדעות שהובאו שם). עם זאת, אין הכרח לפרש את המשנה כך (וישם לב גם לעובדה, שאין המשנה מבחינה בין רשות היחיד לרשות הרבים; השווה לעיל, הערה 82), ואפשר שהרוקין טמאין משום גזירה (כאפשרות אחת שהעלה הרא"ש בפירושו), או מפני שסביר לתלות את כל הרוקין שבעיר בשוטה, שכן 'פקחת נזהרת מלהטיל רוק במקום הילוך בני אדם' (פירוש הרא"ש, שם). השווה לעיל, הערה 82.
- וכיוצא בזה בקשר לשיטת החכמים במשנה מכשירין ב, י = תוספתא דמאי א, יב (מהד' ליברמן, עמ' 64): 'חכמים אומרים אפילו כולו גוים וישראל אחד מטיל לתוכו [לתוך] אוצר' דמאי'. לכאורה נראה לפרש, שאף-על-פי שרוב המטילים הם גוים, שפירותיהם פטורים מתרומות ומעשרות (מפני שיש כוח ביד עכו"ם להפקיע ממצוות התלויות בארץ), התבואה באוצר היא דמאי מפני שיהודי אחד ודאי מטיל שם, כדן 'הוכח' (השווה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה א [רמאין], עמ' 199, לשורות 35-36, בסוף ד"ה 'אפילו'). אולם גם פירוש זה אינו מוכרח; ראה דברי ליברמן שם, ד"ה 'ברם'.
103. ראה: M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan 1990, p. 435. (והשווה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג ושבת, עמ' 2).
104. כלומר, האם הולכים אחר הרוב בגבר שאנס אשה בפלטיא, שלפי המשנה 'אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה, הרי זו תינשא לכהונה'.
105. ברור שהנוסח כאן משובש, שאם ר' ירמיה ור' יוסי מסכימים, צ"ל 'דבי ירמיה... [ו]ר' יוסי אומרים ברוב, ואם הם חולקים (ראה להלן, הערה 108), אין מקום לשמו של ר' יוסי כאן. ואין ביריני לשחזר את נוסח הירושלמי כאן באופן בטוח.
106. מקבילה לקטע ג מצויה כירוש' יומא ח, ה (מה ע"ב), אולם חלקה השני של המימרא כאן (בקשר ל'פלטיא') אינו מופיע שם.
107. אם כי נראה יותר סביר שמבוי (בניגוד ל'חצר' שמוזכר בבבלי; ראה להלן), בהיותו רשות המשותפת לבני אדם רבים, אינו נחשב ל'מקום קביעות'.
108. שהרי אם מה שקובע כאן הוא 'מקום הקביעות', מה פשר התלבטות התלמוד בקטע א בנוגע ל'פלטיא' - פשיטא ש'פלטיא' אינו מקום הקביעות! קושי זה מתחדד עוד יותר לאור האמור בהמשך הסוגיא (שו' 41 ואילך, והשווה הערה 105 לעיל), לפיו יש מי שסובר שאין הולכים אחר הרוב בפלטיא (לפחות בקשר לכשרות הבועל)! עם זאת, אין כאן הוכחה חותכת שסוגייתנו חולקת על תפישת הבבלי, כי אפשר שר' יוחנן עצמו (קטעים ג-ד) סבר שאין מקום להתלבט בקשר לדין פלטיא, ולדעתו פשיטא שהולכים אחר הרוב בפלטיא, מפני שאינה מקום הקביעות. (לעניין פלטיא, ראה גם: ירוש' שקלים ז, ג וג' ע"ג, שר' 40 [אף שם בשם ר' יוחנן]; ואין כאן מקומו להאריך.)
109. ההסבר המוצע כאן שונה מפירושי המפרשים, שניסו, כדרכם, לפרש את הירושלמי על-פי הבבלי (ראה: שרי

- יהושע; פני משה (והשווה: מראה הפנים, ד"ה 'זפליטא'; קרבן העדה; נועם ירושלמי; רידב"ז; מיכל המים ווהשווה: ר"י ואיס נונים, שיח יצחק, ד"צ ירושלים תש"כ, קלד ע"ג, בא"ד 'לא צריכא').
110. לא ברור מדברי הירושלמי אם המפולת נפלה על כל בני המבוי, ומפקחים מפני שברור שחיוו של היהודי בסכנה, או שנפלה המפולת על אחד מבני המבוי, ואיננו יודעים אם יהודי הוא אם לאו. ברם, מסתבר שהעיקר כאפשרות השניה, שאם לא כן פשיטא שמפקחים (כך נראה). מכל מקום, גם אם נאמץ את האפשרות הראשונה, אין זה משנה הרבה לענייננו, שכן עיקר החידוש בירושלמי לפי דברינו מצוי בסיפא, שאין מפקחים בפליטא, מפני שלא 'אתחוק ישראל' שם.
111. אולם אין כאן הוכחה חותכת, שכן הלשון 'בשביל ישראל ששם' אינו מציינ את טעם ההלכה, אלא את מטרת ההצלה, שמפקחים כדי להציל את היהודי (אילו רצה התלמוד לציין את טעם ההלכה, יש להניח שהדברים היו מנוסחים אחרת, כגון: 'במבוי מפקחים... מפני שיש ישראל שם'). לכן, אפשר לפרש שבמבוי מפקחים 'בשביל ישראל ששם', ואילו בפליטא אין מפקחים אף-על-פי שיש ישראל שם, מכיוון שאין זה מקום הקביעות. עם זאת, הפירוש שהוצע בפנים וראי נראה עדיף (ואמנם קשה להניח שבפליטא 'אתחוק ישראל', הן מבחינה עובדתית והן מבחינה הלכתית-משפטית; ראה להלן, בפנים ובהערות). וכן מסתבר גם לאור ההשוואה לתוספתא טהרות (לעיל, עמ' 7), שמקבילה באופן מדויק, לפי דברינו, לדברי ר' יוחנן כאן.
112. ראה לעיל, הערה 95.
113. השווה לעיל, עמ' 26, ד"ה 'זכאן המקום לחדר'. תיתכן נפקותא בין שני ההסברים שהוצעו כאן אם נדע בוודאות שהיה יהודי בפליטא בעת נפילת המפולת: לפי ההסבר הראשון, אסור לפקח כנגון זה, ואילו לפי ההסבר השני מותר.
114. אבל אין כאן הוכחה חותכת, כי אפשר לטעון שאם הולכים אחר הרוב בפליטא לעניין פקוח נפש, ואין מפקחים כשיש רוב גוים, קל וחומר שהולכים אחר הרוב לעניין כשרות הבעול.
115. כדי להבחין בצורה ברורה בין דברי האמוראים נקובי-השם לדברי הסתמא, הודפסו דברי הסתמא בתוספת הוזהה.
116. כך ברי"ף כאן, ומשם (קרוב לדאי) אצל ראשונים אחרים (כגון הרא"ש). ברם, לא מצאתי גירסה זו באף אחד מעדי-הנוסח הישירים, ובכללם עדי-נוסח מזרחיים (כ"י ענעלאו 270 גורס כאן: 'דפריש כולהו... דפריש מקצתייהו', כנראה באשגרה מלהלן, קטע ו; כ"י מינכן 6 גורס: 'לא צריכא דפריש לחצר אחרת' וראה להלן בהערה זו, בלי 'חד מינייהו', אך אפשר שיש לקרוא כאן 'דפרוש', ולא 'דפריש' וראה משיכת הקולמוס של היו"ד בתיבה זו; ואילו דף התלמוד שפרסם רח"ז רימיטרובסקי, שרידי בבלי, א, גויארק תשל"ט, עמ' 190, גורס כלפנינו). אף התהוותן של שתי הגירסאות צריכה עיון: האם מדובר במסורות מקבילות, ששתיהן מקוריות באותה מידה, ולכן אין להעדיף אחת על-פני חברתה (תופעה שכיחה בתלמוד הבבלי; ראה בעיקר: רא"ש רוזנטל, 'תולדות הנוסח ובעיות-עריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ נו(תשמ"ח), עמ' 1-36; 'י ברורי', 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', מחקרי תלמוד א'תש"נ, עמ' 237-303; ועוד), או שמא הגירסה 'פירש חד מינייהו' היא תניינית, ומקורה בניסיון להתאים את דברי התלמוד כאן למסקנת הסוגיא, לפיה (לפי אחד הפירושים; ראה להלן) רק 'פרוש מקצתייהו' נחשב ל'פריש', שכן ב'פרוש כולהו' חזרה הקביעות למקומה. לחלופין, אפשר שמקורה של גירסה זו (על אף תיעודה אצל הרי"ף) בטעות מעתיקים, שהחליפו בין 'פרוש' בוי"ו (= 'פירשו', לשון רבים), ל'פריש' בוי"ד (= 'פירש', לשון יחיד), ואילו המלים 'חד מינייהו' נוספו כדי 'להחליק' את הגירסה המחוססת 'פריש' (שלפיה לא ברור מי פירש). ועדיין צריך עיון.
117. קטע ד כולו חסר בחלק מעדי-נוסח (כ"י מינכן ולונדון; ראה: דקדוקי סופרים על אתר, אות צ, וכן נראה ממובאותיהם של ראשונים אחרים; ראה למשל: רמ"ה, כתאב אלרסאיל, פריס 1871, עמ' קכא; חרושי הרא"ה לכתובות טו ע"ב, ד"ה 'ואיכא דקשיא ליה' (מהר" לייטנר, עמ' נט)). ברם, נראה שרוב הראשונים גרסו קטע זה (כך כבר בהלכות גרולות, מהר" הילרסהיימר [ירושלים], א. עמ' 237, אלא אם גניח שהדברים שם הם לשון פירוש, ולא חלק אינטגרלי של הציטוט מדברי הגמרא). אולם גם אם גניח שלפנינו לשון פירוש, ברור כי פירוש נכון הוא. ראה להלן, הערה 119.

118. ואין זה משנה אם כל חברי הקבוצה פירשו לחצר השניה, או רק אחד מהם, שהרי לפי שתי האפשרויות, ברור שהארם שעליו נפלה המפולת, שעליו אנו דנים, שייך לקבוצה המקורית ש'אתחזק בה ישראל'. השווה להלן, הערה 126.

119. שאם לא כן, חוזרת קושיית הגמרא בסוף קטע ב ('הא נמי פשיטא דהוה ליה קבוע') למקומה.

120. ולפי זה, המקרה הנדון כאן מקביל באופן מרויך לזה שנדון בקטעים ב, ה של התוספתא שנדונה לעיל (עמ' 25).

121. השווה לעיל, עמ' 22, ד"ה 'מה עמדת הבבלי'.

122. עובדה זו ראויה להדגשה מיוחדת, שכן האוקימתא בקטע ו אינה מחוייבת המציאות, ואפשר לפרש את דברי האמוראים בסוגייתנו (קטעים א, ה) בלעדיה, כפי שכבר הציעו חלק מן הראשונים (ראה, למשל, תשובות הרמב"ם, מהר" בלאו, ב, סימן שג, עמ' 561-562; לקוטות הרמב"ן ליומא פד ע"ב, ד"ה 'אמר רב יוסף'; ראו"ה לעיל, הערה 117); ועוד). כמובן, פרשנים אלה הציעו לפרש כך מפני שלדעתם האוקימתא בקטע ד נדחתה בהמשך הסוגיא (ראה להלן, הערה 135), ולא משום שיקולים עקרוניים של הפרדת דברי האמוראים מן הסתמא, כמקובל במחקר התלמוד המודרני (ראה, למשל: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי', מחקרים ומקורות א, ניו יורק תשל"ח, עמ' 283 ואילך).

123. להלן הובאו עיקרי הפירושים לסוגיא זו; הברלים קלים יחסית בין הפירושים (כגון ההברלים בין פירוש הרמב"ם [להלן, הערה 127] לפירוש הרמ"ה [כתאב אלרסאייל, עמ' כג]), שאינם מעלים או מורידים לענייננו, לא צוינו כאן. כמו-כן, לא נדנו בפירוש הרחוק שהציע ר' אפרים, שלדעתו מקילים ב'פירוש מקצתייהו' מפני שזה נחשב לספק ספיקא (מובא בספר ההשלמה על אתר ובתוך: גנזי ראשונים, יומא, מהר" הרש"ר, עמ' קנג), והשווה מאירי על אתר (מהר" קליין, עמ' ריב), שכן הרחוק בפירוש זה גלוי לעין, ואין צורך לדחותו כאן.

124. בהקשר זה מעניין לציין את דבריו של הר"ש משנץ, שהסיק מסוגייתנו (אותה הוא פירש כשיטת רש"י): 'בעיר שרובה גוים, ונפל גל על אחר ברחוב העיר או במקומות שכל בני העיר מצוין שם, אין הולכים אחר הרוב, ומפקחים, הואיל ואתחזק ישראל בעיר. אבל אם בחצרות נפלה מפולת, הרי זו חצר אחרת, והולכים אחר הרוב' (כתאב אלרסאייל, עמ' קכב). נמצא, שדברים אלה הם היפוכה של שיטת הירושלמי כפי שפירשנוה, שהרי 'נפל... על אחר ברחוב העיר', שנחשב ל'אתחזק ישראל' לפי הר"ש, היינו 'פלטיא' שבירושלמי, שכו הולכים אחר הרוב לפי האמור שם! (דינה של 'חצר אחרת' כש'פרוש מקצתייהו' לא נדון במפורש בירושלמי, אולם ברור שהתוספתא שנדונה לעיל [עמ' 25] חולק על שיטת הר"ש בעניין זה.)

125. ראה לעיל, עמ' 22, ד"ה 'שנית'.

126. כתאב אלרסאייל, עמ' קמו. וקשה לומר שאף-על-פי שבשני המקרים איננו יודעים אם נפלה מפולת על היהודי, 'פרוש כולהו' שאני, מפני שאז 'אתחזק ישראל' בחצר השניה כולה. שהרי הספק כאן אינו מתייחס לחצר, אלא לאדם שנפלה עליו המפולת, והרי הקבוצה שאליה שייך אדם זה היא כלל האנשים שאפשר שבא מהם (ראה ההערה הקודמת), דהיינו, עשרת האנשים שכחצר הראשונה.

127. ראה, למשל: רמב"ם, הלכות שבת ב, כ-כא; פסקי הרא"ש ליומא פ"ח, אות ו; ר"ן (ראה להלן פנים); וראה כבר בר"ף על אתר (אלא שפירושו לסוף הסוגיא סתום במקצת). כמובן, לא כל הראשונים הללו ציינו במפורש שהטעם שמפקחים כש'פרוש מקצתייהו' הוא שהקביעות נשאת במקומה.

128. השווה: רמ"ה, כתאב אלרסאייל, ריש עמ' צג.

129. השווה קושיית הר"ש משנץ, שם, עמ' קכב.

130. וכן הקשה הר"ש משנץ (שם).

131. ראה לקוטות הרמב"ן ליומא פד ע"ב, בסוף ד"ה 'אמר רב יוסף' (= 'תורת האדם' שצוין לעיל, בסוף הערה 16): 'טעמא דפרוש כולהו דמפקחין משום דניידי כולהו [ואו חוזרת הקביעות למקומה (?) - ל"מ], פרוש מקצתייהו דאין מפקחין משום שנשאר[ה] קביעות במקומ[ה] בחצר הראשונה, והני דפריש מרוכז[א] פרוש'!

132. כאמור, דברים אלה לא נאמרו במפורש על-ידי בעלי פירוש זה, אך עצם הטיעון שהקביעות חוזרת למקומה ב'פרוש כולהו' מצוי אצל כמה מחברים (ראה, לדוגמה, קרבן נתנאל, יומא פרק ח, אות ג, ועוד הרכה).
133. פירוש זה תואם אפוא את שיטת רש"י וסיעתו הלכה למעשה, אולם הוא חלוק עליה מצד טעמו. (אגב, לא ברור לפי פירוש זה אם ר"ן אחד לפיקוח נפש ולשאר דיני התורה אם לאו. לפי האפשרות השניה, נצטרך להניח שבשאר דיני התורה 'פרוש כולהו' נדון כמו כ'כל דפריש', מה שאין כן בפיקוח נפש, משום חומרתו; ועדיין צריך עיון.)
134. ראה הנסמן לעיל, הערה 122.
135. זאת, מפני שלדעתם האוקימתא בקטע ו לא באה אלא כדי ליישב את הסתירה בין דברי שמואל בקטע א ודברי ר' יוחנן בקטע ה, ומאחר שלפי מסקנת הסוגיא (לפי הבנתם) שמואל חולק על ר' יוחנן, אין צורך באוקימתא כזו. השווה לעיל, הערה 122.
136. ראה, למשל, דברי הרא"ה שצוינו לעיל, הערה 117.
137. ולפי זה, אין הבדל בין פיקוח נפש לעניינים אחרים, אלא תמיד הולכים אחר הרוב ב'פריש', וחוששים למיעוט ב'קבוע'.
138. עם זאת, חשוב לציין כי מצד הסברה אין מניעה עקרונית לקבל את הפירוש השלישי (לעיל, ד"ה 'אפשרות נוספת'), שכן הבעיה היחידה עם פירוש זה היא שאין הוא מתיישב עם לשונו של ר' יוחנן כפי שנמסר בבבלי (ראה ההערה הבאה).
139. וכלום אפשר, לפי זה, שהמסורת בבבלי נוצרה מחמת 'תיקול' בלתי-מכוון, שבו 'פליטא' 'תורגם'-נמסר כ'חצר אחרת', אם מסיבות לשוניות (שמשמעותה המדויקת של התיבה 'פליטא' = חצר גדולה לא היתה ידועה לחכמי הבבלי, ולכן לא הבחינו בין 'פליטא' ל'חצר אחרת'), ואם מסיבות הלכתיות, שלפי שיטת הבבלי לא הרכב הקבוצה הוא שקבוע, אלא מקומה?
140. ובזה - בלבד! - ממש כאוקימתת הסתמא בקטעים ב-ד, לפיה מימרת שמואל בקטע א נתפרשה כמתייחסת לפיקוח נפש בקבוצה מוגדרת.
141. ר' הלבני (מקורות ומסורות, מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' קמה-קמו) הציע לפרש את דברי שמואל ואת אופן השתלשלותם באופן אחר, אך לענ"ד הצעתנו כאן חלקה יותר מהצעתו.
142. עם זאת, חשוב לציין כי חלקים נרחבים מסוגיית הירושלמי בכתובות א, י (כה ע"ד), שהיא הסוגיא העיקרית בירושלמי העוסקת בעניינים אלה, עורם סתומים, ולכן קשה לקבוע מסמרות בנרון.
143. וליתר ריוק: הרובד הסתמי בבבלי, שהרי כל המקורות שמהם משתמע שהולכים אחר הרוב כש'אתחזק איסורא' מצויים בדברי הסתמא.
144. ראה בהרחבה במאמרי (לעיל, הערה 10); וראה במיוחד הערות 88, 168 שם על הזיקה בין דיני 'אתחזק איסורא', כפי שנדונו כאן, לדיני תערוכת יבש ביבש שנדונו שם. אפשר שהזיקה בין עניינים אלה משתקף גם בעובדה שאותו מונח - 'הוכח' - משמש בקשר לשניהם (ושמא יש להשוות לכך שימוש דומה במושגים 'קבוע' ו'פרוש' בקשר לדיני תערוכת; ראה לעיל, הערה 50). כמו-כן, אפשר שהזיקה בין עניינים אלה באה לידי ביטוי בעובדה שהם נדונים יחד באותה מסגרת ספרותית בתוספתא טהרות ו, ב-ג (מהר" צוקרמנדל, עמ' 666); ראה פירושו להלכה ג בתוספתא שם במאמרי הנזכר, הערה 169.
145. למעשה, יש רק זוג אחד של מקבילות כאלה: ירוש' כתובות א, י, לעומת מקבילתו בבבלי יומא פד ע"ב-פה ע"א.
146. ראה לעיל, ליד הערה 97.
147. וזהו, בפשטות, התשובה לקושיית האחרונים, למה הבבלי מבחין ב'הוה אמינא' שלו בין שני סוגי רוב אלה. ראה, למשל: ר"א צינץ, פני אריה לחולין יא ע"א, ד"ה 'כי קמבעיא'; הגהות מהר"ץ חיות לחולין יא ע"א, ד"ה

- גמרא'; ר"מ ש גלאונר, דוד רביעי, קלויזענבורג תרפ"א, כ"ע"ד, ד"ה 'ע"ש גמר'; ר"ש הילמן, אור הישר לכבודות יט ע"ב (יג ע"א-ע"ג בספר).
148. ראה חולין יא ע"א (הובא לעיל, הערה 3), והשווה למקבילות (החלקיות) שביבמות קיט ע"א = בכורות יט ע"ב. אמנם, לפי מסקנותיהן של סוגיות אלו, אין הברל בין 'דובא דאיתא קמן' ל'רובא דליתא קמן', אולם הדים לאפשרות שיש להעדיף 'רובא דאיתא קמן' על-פני 'רובא דליתא קמן' מצויים פה ושם בספרות הבהר-תלמודית (ראה), למשל, הצעת בעל תרומת הדרשן [בתשובותיו, סימן שיד; והשווה: גליון התוספות שהובא בשיטה מקובצת לב"ב צב ע"ג, ד"ה 'שמאל אמר', סומכים על 'רובא דאיתא קמן' לעניין ממון, ורק ב'רובא דליתא קמן' תופס העקרון ש'אין הולכים בממון אחר הרוב']. ראה גם לעיל, הערה 93.
149. ראה בעיקר: משנה מכשירין ב, ה-יא, ומקבילות (וראה מאמרי לעיל, הערה 110), סעיף ב; משנה טהרות ה, ז ('על בגריו הולכים אחר הרוב'; לדין רוק, השווה שם, ד, ה); תוספתא דמאי א, ט (מהר' ליברמן, עמ' 63), ועיין שם בהלכות באבות; שם ד, יא-יח (מהר' ליברמן, עמ' 80-81); שם שפחים ב, טו (מהר' ליברמן, עמ' 147); שם חולין ב, ו (מהר' צוקרמנדל, עמ' 502); שם כלים ב"ק ג, ח (מהר' צוקרמנדל, עמ' 572); שם, ב"מ א, יד (מהר' צוקרמנדל, עמ' 579); ועוד. אפשר שלמקורות אלה יש להוסיף את אותם המקורות המלמדים שהולכים אחר 'קרוב' (שאף הוא סוג של 'רובא דליתא קמן'), אף-על-פי שמקורות אלה אינם מזכירים את המושג 'רוב' במפורש (ראה, למשל, משנה שקלים רפ"ז).
150. שכן, כפי שצוין (לעיל, הערה 11), בכל מקרה של 'קבוע' 'אתחזק איסורא'. ראה גם לעיל, ליד הערה 43.
151. ראה במיוחד דברינו בקשר לבבלי חולין צה ע"א, תוספתא טהרות ו, ב, וירוש' כתובות א, י ומקבילותו בבבלי.
152. שכן אפשר שכוונתו המקורית של המושג (אצל ר' זירא? ראה לעיל, הערה 73) היתה 'אתחזק איסורא' (השווה לביטוי 'איקבע איסורא' לעיל, הערה 149) אלא שבשלב מאוחר יותר (אצל בעלי הסתמא?) נתפרש הביטוי כמתייחס לקביעות מצד מקום האיסור.
153. או: נתגלגל, כי אפשר שהמושג 'קבוע' אינו אלא גלגול של המושג 'הוכח'. השווה להלן, הערה 156.
154. כגון דחיה עקרונית של האפשרות ש'אתחזק איסורא' לחומרא (השווה להלן, ד"ה 'ומכאן להסברין'), או דחיה אפשרות יישומה במקרים של 'נמצא', מכיוון שתמיד 'אתחזק איסורא' בעולם כולו, שהוא לכאורה 'קבוצת ההתייחסות' הרלוונטית במקרים כאלה (ראה לעיל, עמ' 26, ד"ה 'זכאן המקום לחדר', והערה 96).
155. שהסיפא של ברייתת 'תשע נהיות' ('ובנמצא' וכו') נתפרשה כמוסבת על הרישא, וכמציינת אופן נוסף שבו הבשר הגיע מן הנהיות שנזכרו שם לידי השואל (ראה גם לעיל, ליד הערה 90).
156. במיוחד אמורים הדברים אם נניח שבמקורו 'קבוע' ציין 'אתחזק איסורא' (ראה לעיל, הערה 152).
157. ואמנם מצאנו רק מקור אחד חד-משמעי כזה, התוספתא שנדונה בתחילת סעיף ג (למקרים אפשריים נוספים, ראה ירוש' כתובות א, י וסעיף ג), ואולי גם התוספתא שנדונה לעיל, הערה 96.
158. כמו-כן, אפשר שסברו שאם 'אתחזק איסורא' לחומרא, הרי תמיד 'אתחזק איסורא' אי-שם בעולם. השווה לעיל, עמ' 26, בתחילת ד"ה 'זכאן המקום לחדר'.
159. ואולי לא רק כ'דיעותא' שמחליש את הרוב, אלא כגורם המקעקע את הרוב לחלוטין והופך אותו לספק השקול. ראה להלן בפנים, ובהערה הבאה.
160. הדברים שלהלן מחויבים רק לפי התוספתא שנדונה בתחילת סעיף ג, ולא לפי שאר המקורות שנסקרו לעיל, אך מסתבר שגם אותם יש לפרש כך (וודאי אפשר לפרשם כך).
161. השווה לעיל, הערה 80.
162. ראה לעיל, הערות 68-70, 139.