

# ”כלל ופרט וכלל”

## בתשלומי כפל

שיעור זה קשור לכלל:

תוכן ההלכה קשור לדרך לימודה מן התורה

7

תמצית השיעור: הגמרא מביאה לימוד מ”כלל ופרט וכלל” ומקשה עליו. יש מחלוקת גירסאות האם הלימוד נדחה או לא. הדבר תלוי בהבנת המשמעות הפנימית של מידת “כלל ופרט וכלל” ושאיכותה לסוגיה.

### הצעת הסוגיא

סוגיית הגמרא (בבא קמא ס”ב ע”ב):

משנה. מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה, שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים, ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד...  
 גמרא. שמדת תשלומי כפל נוהגת כו'. מנא הני מילי, דתנו רבנן (שמות כ”ב) “על כל דבר פשע”, כלל, “על שור על חמור על שה ועל שלמה”, פרט, “על כל אבידה”, חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון, יצא הקדש, “רעהו” כתיב. אי מה הפרט מפורש דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא אף כל דבר שנבלתו מטמא במגע ובמשא אבל עופות לא... ואימא לאתויי עופות טהורים דומיא דשה דמטמא בגדים אבית הבליעה, אבל עופות טמאים דלית בהו טומאה דלא מטמאי בגדים אבית הבליעה לא, “כל” ריבויא הוא.

מן הלימוד ב”כלל ופרט וכלל” ממעטת הגמרא קרקעות, עבדים ושטרות, וכן ממון הקדש. אולם, הגמרא דוחה לימוד זה (כיון שבדרך זו לא ניתן לרבות גם עופות טמאים), ולומדת מן המילה “כל”, שבאה לרבות.

בתוספות (ד"ה "אלא" כל ריבויא") התקשו כיצד הגמרא לומדת מריבוי, והרי הברייתא שבה פתחה הסוגיא לומדת במידת "כלל ופרט וכלל", ותירצו:

אף על גב דבברייתא דריש להו כלל ופרט וכלל, לאו משום דדריש לקרא הכי, אלא מאיזה טעם שיהיה מרבינן כל דבר המטלטל וגופו ממון, ולפי שדרשה זו שגורה בגמרא נקט בענין זה.

ודבריהם תמוהים ביותר, וכי הברייתא הביאה לימוד בכדי? מדוע הביאה הברייתא את פרטי הלימוד בכלל ופרט וכלל אם כל כוונתה היא לומר שיש "איזה טעם" ללמוד את הריבוי.

ועוד. ומה בכך שדרשה זו שגורה בגמרא. אם אין זו דרשה נכונה, אין לברייתא להביאה! אמנם, דרשה זו אכן שגורה בגמרא, דבר המגדיל את התמיהה. בכבא מציעא נ"ז ע"ב ובשבעות מ"ב ע"ב הביאה הגמרא דרשה זו, בלי קושיא ובלי מחלוקת, והיא נשארה בשני המקומות למסקנה<sup>2</sup>.

מקור הדרשה הוא במכילתא (משפטים, מסכתא דנוזיקין, פרשה ט"ו):

"על כל דבר פשע", כלל, "על שור ועל חמור על שה ועל שלמה", פרט, או כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, וכשהוא אומר "על כל אבדה אשר יאמר", חזר וכלל, או כלל ככלל הראשון, אמרת לאו, אלא כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש בנכסים מטלטלין שאין להם אחריות, אף אין לי אלא נכסים מטלטלין שאין להם אחריות.

מן המכילתא עולה כי דרשה זו איננה טעות, וכך דרשו תנאים את הפסוקים. אף בסוגייתנו יש לדרק שלא אמרה הגמרא (בגירסא שלפנינו דלא כתוספות) "אלא כל ריבויא הוא". משמע שהגמרא לא חזרה בה מהלימוד בכלל ופרט וכלל, אלא שלימוד זה אינו מספיק, ויש להוסיף עליו את הלימוד בריבוי מן המילה "כל".

<sup>1</sup> תוס' גורסים בגמרא "אלא כל ריבויא הוא", שלא כלפנינו, ומשמע שהגמרא חזרה בה מהדרשה הראשונה, וראה בהמשך בענין זה.

<sup>2</sup> בבבא קמא (נ"ד ע"ב) על המשנה: "אחד שור ואחד כל בהמה... לתשלומי כפל", אומרת הגמרא: "כדאמרינן 'על כל דבר פשע' כלל כל דבר פשיעה", ומשמע שכוונתה ללימוד ב"כלל ופרט וכלל". כך פירש בשיטה מקובצת שם: "על כל דבר פשע כלל. כלומר כדאיתא בבבא מציעא דהתם דרשינן ליה בכלל ופרט וכלל". נראה שהבין שהסוגיות חלוקות, והסוגיא בבבא מציעא מקבלת למסקנה את הלימוד שנדחה בסוגייתנו, ועל כן הפנה לבבא מציעא, "דהתם דרשינן ליה בכלל ופרט וכלל". אמנם בדקדוקי סופרים בבבא קמא שם (אות ר') מביא כתיב יד שבהם הושמטה המילה "כלל", ונאמר רק "על כל דבר פשע - כל דבר פשיעה", ולפי גירסא זו ניתן לפרש שהגמרא לומדת מריבוי ולא ב"כלל ופרט וכלל" (כך נראה מדברי המאירי, עיי"ש). כך נראה מדברי רש"י, שכתב: "לתשלומי כפל על כל דבר פשע על שור כו' כל דבר פשיעה - ואפילו דבר שאין בו רוח חיים בפרק מרובה (לקמן ס"ב)". הרי מפורש שלא גרס את המילה "כלל", ולכן הפנה לסוגייתנו, שכן הבין שלמסקנה סוגייתנו מקבלת את הלימוד מריבוי, ולא מ"כלל ופרט וכלל". עוד יתכן לומר, שרש"י פירש כך בגלל המשך הסוגיא שם. לגבי שבת, דורשת הגמרא שלא מצוים רק על שבת שור וחמור, אלא על כל בהמה חיה ועוף. הגמרא מנסה ללמוד ב"כלל ופרט וכלל", דוחה לימוד זה כפי שמופיע בסוגייתנו, ואומרת: "אלא יוכל בהמתך ריבויא הוא". הרי מוכח שהגמרא בדף נ"ד ע"ב לא מקבלת למסקנה את הלימוד ב"כלל ופרט וכלל", ועל כן פירש כך רש"י.

נראה שכך הבין הרמב"ם את הסוגיא, שכן כתב בפירושו למשנה:

אמרו בספרא "על כל דבר פשע" כלל, "על שור על חמור על שה על שלמה" פרט, "על כל אבדה" חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין הן אין גופן ממון. ומן הדין הזה יתבאר לך שתשלומי כפל נוהג בדבר שיש בו רוח חיים ובדבר שאין בו רוח חיים.

הרמב"ם הביא לימוד זה למסקנה. אף רס"ג, בפירושו ל"ג מידות, הביא דרשה זו כדי לבאר על ידה מידת "כלל ופרט וכלל", ומכאן שהבין שדרשה זו נשארה גם למסקנה. אולם, על פי גרסת התוספות, הגורס "אלא כל ריבויא הוא", נראה שהגמרא דחתה לימוד זה, ומסקנתה היא שהדין כולו נלמד מריבוי, ולא מ"כלל ופרט וכלל".

קודם שנעמוד על שורש המחלוקת בין הגירסאות, נעמוד על הדרך בה יש לגשת לסוגיה זו. בסוגיא יש דרשת תנאים, שהגמרא מקשה עליה כמה קושיות ולבסוף דוחה אותה, לכאורה, ומביאה דרשה אחרת תחתיה. ניתן להתייחס לכך בשלוש צורות. ניתן לטעון שמסקנת הגמרא היא ה'נכונה', ולהתעלם מלשון הברייתא. ניתן לטעון שאין צורך להתחשב בפלפולים שהגמרא מפלפלת בדברי התנאים, ואף להביא כראיה את הרמב"ם (בפירוש המשניות), שהתעלם מסתמא דגמרא והביא את דברי הברייתא.

שתי גישות אלה בעייתיות משום התייחסותן החלקית והמצמצמת לדברי חכמים. אנו ננסה ללכת בדרך שלישית: מחד, ננסה לבאר מדוע לא מקבלת הגמרא את הלימוד של הברייתא. מאידך ננסה ליישב את דברי התנאים. נראה כי שתי המגמות נובעות משני מבטים על הסוגיא, המשלימים זה את זה. מבט כזה מלמד כי "עדות ה' נאמנה מחפזת פתי" (תהלים י"ט, ח') - כאשר היא נאמנה היא מחכימת פתי. מי שניגש בספקנות לחלק זה או אחר של התורה, לא יעמוד כדי למצוא מענה מספק לשאלותיו, וישאר ברובד שטחי של הבנה. אולם הנותן אמון בתורה שכל משפטיה אמת צדקו יחדיו, עמל ומעמיק ליישב את קושיותיו, והעמקה זו תוביל אותו להבנה עמוקה ומחכימה יותר של התורה.

### "כלל ופרט וכלל"

המידות שהתורה נדרשת בהן אינן רק כללים לוגיים סתמיים, שניתנו ביד האומן כדי לדרוש בהם את התורה שבכתב. כל מידה מבטאת גם מידה ממידותיו של הקב"ה המתגלה בעולמו על ידי הופעת התורה. על כן יש מקום להעמיק בהבנת תוכנן הפנימי של המידות, בדרכם של חכמי הסוד שעסקו בכך.

7

לאור הבנה זו נראה כי ישנו קשר בין המידה שבה נדרש הפסוק, ובין תוכן הדרשה. קשר זה גורם לכך שדרשה זו תתגלה דווקא במידה זו, המלמדת על בחינה מסוימת בהתגלות האלוקית שבתורה.

הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות, מאמר המידות), עוסק בביאורן של י"ג מידות. נענין בדבריו על המידות "כלל ופרט", "פרט וכלל", "כלל ופרט וכלל", ולאור דבריו ננסה לבאר את הגישות השונות ללימוד מן הפסוקים בסוגייתנו:

כלל ופרט. הנה הכתר כלל והתפארת פרט ואין בכלל אלא מה שבפרט, כי לא נחשוב היות בהעלמו של כתר אלא מה שיצא לאור בתפארת. וידוע בשפת אמת שהכתר הוא הרצון ותפארת הוא הדעת אם כן אין ברצון אלא מה שבדעת...

"כלל ופרט - אין בכלל אלא מה שבפרט". הרמ"ע מסביר, שמידה זו רומזת לקשר בין שתי הספירות, כתר ותפארת. "כתר", הספירה העליונה, הכלל העליון הנעלם ונסתר. האור הנסתר שבכתר, מופיע בצורה גלויה בתפארת. זהו צמצום של האור וירידתו, שעל כן נקראת התפארת "פרט" ביחס לכתר שהוא "כלל". אין בכלל אלא מה שבפרט. כיון שהדרך היחידה לקבל את האור שבכתר היא באמצעות התפארת, הרי שניתן לומר שאין בכתר בצורה נעלמה, אלא מה שהתגלה בתפארת.<sup>3</sup>

פרט וכלל. הן הן תפארת ומלכות. נעשה הכלל מוסף על הפרט בהעלותה אליו תקוני התחתונים בכשרון מעשיהם, ואומרת לפניו חמי במאי ברא אתינא קמך<sup>4</sup>...

"פרט וכלל - נעשה הכלל מוסף על הפרט". מידה זו רומזת ליחס בין הספירות תפארת ומלכות. המלכות נקראת כלל, כיון שהיא הספירה הנמוכה ביותר שהיא סוף ההתגלות, והיא מקבלת הארה מכל הספירות שקדמו לה, ומופיעה את כל האורות הללו בעולם תחתון.

<sup>3</sup> נראה שהדברים קשורים לכך ש"אין המשפיע משפיע לפי בחינת עצמו אלא לפי בחינת המקבלים ממנו" (אדיר במרום עמ' צ"ג). כבר כשהאציל המאציל אורו לכתר, לא האציל לו אלא מה ששייך שיתגלה בספירות התחתונות יותר, שכן הכתר אינו משפיע לספירות שתחתיו אלא כפי הכנתם לקבל. "אין ברצון אלא מה שבדעת", כוונתו שהדעת היא כנגד הכלים של האדם, כל ספירות הגוף. הרצון אינו יכול לגלות בעולם אלא מה שבכח כלי הדעת להכיל.

<sup>4</sup> מקורם הדברים הוא בווה"ק ח"ג י"ב ע"ב, המשבח את מי שקם לעסוק בתורה בחצות הלילה: "ההוא מאן דזכי וקם בפלגות ליליא למלעי באורייתא, קודשא בריך הוא אצית ליה... והיה איילתא (פירוש הסולם: המלכות) מתעטרא ביה בהוא בר נש וקמת קמי מלכא ואמרת חמי במאי ברא אתינא לקמך במאי ברא אתערנא לגבך". כאשר האדם מתקן מעשיו בעולם הזה, מעשיו עולים לעולמות העליונים ובכך הכלל מוסיף על הפרט. יש להעיר, שכאשר חז"ל אומרים ש"נעשה הכלל מוסיף על הפרט" כוונתם הפשוטה שהכלל מלמדנו שאין כוונת הכתוב לפרט בלבד, אלא לכלל כולו, ואין הכוונה שהכלל מוסיף משהו על הפרט, אלא שהכלל כולל הכל, ולא רק את הפרט או את הדומה לו. גם עיקרון זה מתבאר על ידי הרמ"ע מפאנו, בכך שהמלכות כוללת הכל, ולא זו בלבד אלא שהיא כוללת לא רק את האורות העליונים אלא גם את התגלותם בפועל בעולם. דברי הרמ"ע מפאנו מוסיפים ביאור בלשון חז"ל "נעשה כלל מוסיף על הפרט": התגלות הפרטים במלכות מוסיפה אף לפרטים עצמם, כאשר תיקוני התחתונים עולים ושבים אליהם.

"נעשה כלל מוסף על הפרט" משמעו כאן שיש יתרון למלכות - הכלל - על פני התפארת, אף על פי שהתפארת עליונה ממנה, כיון שירידת התפארת לעולם הזה והתגלותה במלכות איננה רק ירידה אלא גם הופעה והתממשות בפועל, שהיא תוספת על פני ההופעה בכח בלבד שקיימת בספירת התפארת.

"כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט". כי תחלת המחשבה הוא סוף המעשה המשתלם על ידי התפארת שהוא מפרט כללי השרשים העליונים ומשפיעים למלכות, והיא דנה את העולם בדין אמת יסודתו על הדעת השופט בצדק על פי הרצון העליון שיהיה הטבע הישר מיסר וגומל את האדם בדרך יבחר...

הכלל הוא הכתר, השורש העליון, המתפרט לפרטי ההנהגות השונות בתפארת, ולבסוף נכלל שוב בהתגלותו במלכות. "סוף מעשה במחשבה תחילה". השפע המושפע מהכתר - "תחילת המחשבה", מגיע אל המלכות - "סוף המעשה", ועל כן גם המלכות נקראת כלל. התפארת הופכת את הכלל שבכתר לפרטים.

### ביאור הסוגיא

בפסוק אותו דורשת הגמרא, הכלל הראשון הוא: "על כל דבר פשע". מוכן מדוע סוברת הגמרא (על פי גרסת תוס') שפסוק זה לא יכול להידרש ב"כלל ופרט וכלל". האם יתכן שהכלל הראשון, המתגלה בכתר עליון, הוא "על כל דבר פשע"? לא שייך כלל לקשר בין ספירה כה עליונה ובין פשע וגנבה. על כן הגמרא דוחה לימוד זה, ולומדת את הדרשה בריבוי, מידה השייכת למידת החסד. מידת החסד היא ראשונה לספירות הנבחנות בגוף. מציאות זו מורכבת מטוב ורע, וכל מידה מהם יכולה להופיע בטוב, וזה לעומת זה עשה האלקים.<sup>5</sup>

ההתפשטות באה לידי ביטוי במידת החסד, בכך שאדם יוצא מאנוכיותו המצומצמת וגומל חסד עם זולתו. אולם, כאשר מידה זו מופיעה ללא גבולות, היא מבטאת גם את טשטוש הגבולות - אדם הגומל חסד חורג מהקו של "שלי שלי ושלך שלך", וחריגה מקו זה לכיוון השני באה לידי ביטוי בגנבה, כאשר אדם אינו מבדיל בין רכוש חברו לרכושו.<sup>6</sup>

אולם, ראינו שיש תנאים הדורשים את הפסוק "על כל דבר פשע" במידת "כלל ופרט וכלל", ולגירסת הגמרא שלפנינו כך הוא אף למסקנה. דרך זו תתבאר לאור דברי הזוה"ק (ח"ג קצ"ח ע"א, בתרגום):

<sup>5</sup> נראה שריבוי הוא מצד מידת החסד, ומיעוט מצד מידת הגבורה. החסד והגבורה שייכים שניהם לז' ספירות תחתונות, הנקראות שבעת הימים.

<sup>6</sup> כך יש להבין את לשון התורה ביחס לגילוי עריות של אח ואחותו (ויקרא כ', י"ז): "חָסֵד הוּא וְנִכְרְתוּ לְעֵינֵי בְנֵי עַמֶּם". הקרבה הגדולה שבין בני משפחה אחת הביאה במקרה זה לטשטוש הגבולות ההכרחיים, ודבר זה מכונה 'חסד'.

"וירא בלק". ר' חזקיה פתח: "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות". כמה אהובים ישראל לפני הקב"ה, אף על פי שחטאו לפניו, וחוטאים לפניו בכל עת ועת, הוא עושה לישראל את הזדונוות כשגגות. וכך אמר רב המנונא סבא: שלושה שערי הדין התקינו חכמים בסדרי המשנה. אחד הראשון הוא, בארבעה אבות נזיקין השור וכו'. השני הוא טלית שנמצא. השלישי הוא שותפין וסוד האבידה. מהו הטעם, אלא הקב"ה בכל זמן עושה לישראל זדונוות כשגגות. ואלו שסדרו המשנה של שלושה שערים כך סדרו, דרך הכתוב לקחו, שכתוב "על כל דבר פשע" וזהו פשע שאינו בזדון, ומה הוא, "על שור על חמור על שה" - זהו בבא קמא שכאן היא מאלו הדברים. "על שלמה" - זה הוא בבא מציעא. "על כל אבדה" - זהו בבא השלישי.

הקב"ה בכל עת הופך לישראל זדונוות לשגגות, כיון שהחטא איננו מהותי לעם ישראל, אלא הוא נובע מעצם מציאות הרע בעולם. כל חטא, אף אם הוא בזדון, בעומק הוא נידון כשגגה, כיון שהאדם מצד עצמו הוא טוב, ורק מציאות הרע בעולם, החיצונית לאדם, גורמת לו לחטוא.

מציאות הרע בעולם באה לידי ביטוי בנזקים, ולאור זאת סדרו חכמים את שלושת השערים של מסכת נזיקין על סדר הפסוק: "על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר פי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם..." (שמות כ"ב, ח')<sup>7</sup>. הפסוק שבו פותח רבי חזקיה קושר בין "משפט" - "שמרו משפט", שהוא עניינו הפשוט של סדר נזיקין, ובין הישועה - "כי קרובה ישועתי לבוא"<sup>8</sup>. סדרן של שלושת השערים של מסכת נזיקין בא ללמד על כך שבכל עת הקב"ה הופך לישראל זדונוות לשגגות, ומכח זה באה ישועה לישראל ולעולם.

נמצא, אפוא, שהפסוק "על כל דבר פשע" איננו מתייחס לריבוי הפשעים והרע בעולם. אדרבה, פסוק זה מלמדנו שכל מציאות הרע בעולם היא עראית ולא מהותית, וגם הפרטים שנראים במבט ראשון כמנותקים מן המציאות האלוקית - הרי מקורם מאת ה', "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע" (ישעיה מ"ה, ז')<sup>9</sup>. הדברים הנראים לעינינו כרע, עתידים להתקן, לשוב ולהיכלל בהופעה השלמה של התגלות ה' בעולם.

בהסתכלות פנימית, המידה המתאימה ביותר לפסוק "על כל דבר פשע" היא מידת "כלל ופרט וכלל", שכן המבט הפנימי מגלה שגם הפרטים הופכים למעשה לכללים: "על שור על חמור על שה" - דא בבא קמא, על שלמה - דא בבא מציעא. השור איננו רק בעל חיים נוגח ומזיק, אלא הוא "בבא קמא" - הוא איננו מבטא את הצד הרע והמסוכך של החיים, אלא מאיר את הכלל, שאף הנזקים מקורם מאת ה', והם עתידים להתקן בישועה הקרובה לבוא, על ידי ה' ההופך לישראל זדונוות לשגגות.

7

<sup>7</sup> ע"י בשיעור "פתיחה לסדר נזיקין" עמ' 290.

<sup>8</sup> הדברים מתאימים לדבריו של ריש לקיש (שבת ל"א ע"א): "ישועות זה סדר נזיקין".

<sup>9</sup> ע"י באורות הקודש ח"ב עמ' תע"ט, על "הרע העולמי המסודר".

העקרון שטבע רמ"ע מפאנו בביאורו למידה זו, מתגלה בלימוד בצורה בולטת. העולם כולו נברא במידת כלל ופרט וכלל. הכלל העליון הוא מידת הכתר, ראשית ההתגלות האלוהית בעולם. כל הפרטים המופיעים בעולם ונראים נפרדים ועומדים כל אחד לעצמו, חוזרים ומתכללים במידת המלכות, המגלה שבכל פרט ופרט מתגלה מלכותו של הקב"ה על עולמו.

### סיכום

במבט כולל על הסוגיא נראה שיש מקום לשתי הגירסאות שבגמרא, ואלו ואלו דברי אלהים חיים.

במבט גלוי על המציאות אנו רואים טוב ורע מעורבים זה בזה. רק ההסתכלות הפנימית מלמדת שהרע אינו אלא הביטוי החיצוני של המציאות הטובה, וגם בו ניתן לראות את הישועה הקרובה.

בסוגייתנו, ההסתכלות הנגלית מראה שהגמרא לומדת את דין תשלומי כפל בריבוי ולא ב"כלל ופרט וכלל". מבט מעמיק ופנימי מלמד שגם את דיני גניבה ניתן ללמוד ב"כלל ופרט וכלל", וכפי שביארנו, זהו ביטוי לכך שהרע שבעולם איננו עצמי, אלא חיצוני לאדם ולמציאות.

הגירסא שלפנינו נותנת אפשרות להבנה שהלימוד במידת "כלל ופרט וכלל" נשאר למסקנה. גירסא זו לא נדחתה מן הסוגיא, והיא חלון להבנה פנימית של הסוגיא.