

ליה בגזלן והשתא מוגרת ליה בלא סהרי. ואיבעיית אימא כדקתני, דאתו לקמן כי תפיס לה חד מינייהו ואירך מסרך בה טרוכי. ואפילו לסומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה מודה סומכוס דסרכא לאו כלום היא.

[ב] 3. אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו הקדישה אינה מקודשת. אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו, הקדישה בלא תקפה מהו? כיון דאמר מר 'אמירתו לגבוה כמסירתו להריוט דמי' כמאן דתקפה דמי? או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה? וכתביב "ואיש כי יקדיש את ביתו קדש וגו'" מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, לאפוקי האי דלא ברשותו.

4. תא שמע דההיא מסותא דהו מנצו עלה בי תרי האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא. קם חד מינייהו אקדשה. פרשי מינה רב חנניה ורב אושעיא וכולהו רבנן, ואמר ליה רב אושעיא לרבה כי אזלת קמיה דרב חסדא לכפרי בעי מינה.

כי אתא לסורא אמר ליה רב המנונא מתניתין היא 'ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחבירו עליו הראיה' ותני עלה 'אסורים בגיזה ובעבודה' והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו דקתני 'המוציא מחבירו עליו הראיה' וכי לא תקפו אסורין בגיזה ובעבודה!

אמר ליה רבה קדושת בכור קאמרת? לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו ואפילו הכי אסורים בגיזה ובעבודה, דקדושה הבאה מאיליה שאני.

אמר ליה רב חנניה לרבה תניא דמסייע לך "הספיקות נכנסין לדיר להתעשר", ואי סלקא דעתך תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו, אמאי נכנסין לדיר? נמצא זה פוטר ממנו בממונו של כהן.

[ג] 5. מאי הוי עלה דמסותא? תא שמע דאמר רבי חייה בר אבין הוה עובדא בי רב חסדא ורב חסדא בי רב הונא, ופשטה מהא דאמר רב נחמן כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינין הקדישו אינו קדוש. הא יכול להוציאו בדיינין הקדישו קדוש, אף על גב דלא אפקיה, והאמר רבי יוחנן גזל ולא נתייאו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדישו זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו? מי סברת במסותא מטלטלין עסקינן? במסותא מקרקעי עסקינן, דכי יכול להוציאה בדיינין ברשותיה קיימא.

א. תיאור מהלך הסוגיה והדיונים המרכזיים על אודותיה

נפתח את העיסוק בסוגיה סבוכה זו בתיאור קצר של מהלכה כפי שהיא מוצגת בפנינו, ומתוך כך נעמוד על הקשיים המרכזיים שבה.

שתי שאלות המקושרות זו לזו יוצרות את הציר שהסוגיה בנויה עליו. היא פותחת בשאלת ר' זירא: "תקפה אחד בפנינו מהו?". מהקשר משתמע, שר' זירא שואל על אודות המקרה שבמשנה שסוגייתנו נסבה עליה, מצב של 'שנים אוחזין בטלית'. על סיטואציה זו שואל ר' זירא מה הדין אם אחד חטף את הטלית והשתלט גם על החלק שביד השני, כשכל

עיון מחדש בסוגית 'תקפו כהן'

מאת

אליצור אברהם בר-אשר ויאיר פורסטנברג

בבבלי מסכת בבא מציעא ו, א – ז, א אנו גורסין²:

[א] 1. בעי רבי זירא תקפה אחד בפנינו מהו? היכי דמי? אי דשתיק אורויי אורי ליה, ואי דקא צוות מאי הוה ליה למעבר? לא צריכא, דשתיק כעיקרא והרר צוות, מאי? מדאשתיק אורויי אורי ליה, או דלמא כיון דקא צוות השתא איגלאי כילתא ההאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן?

2. אמר רב נחמן תא שמע "במה דברים אמורים ששניהם אדוקין בה אבל היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהן המוציא מחבירו עליו הראיה". היכי דמי? אי נימא כדקתני, פשיטא! אלא שתקפה אחד בפנינו. לא, הכא במאי עסקינן כגון דאתו לקמן כדתפיסו לה תרוייהו ואמרינן להו זילו פלוגו ונפקו, והדר אתו כי תפיס לה חד מינייהו. האי אמר אורויי אורי לי, והאי אמר בדמי אגרתי ניהליה. דאברינן ליה עד השתא חשרת

1. אף על פי שהסוגיה פותחת בשאלה כללית לגבי תקיפה, נקטנו בכמה הבקבל בעולם ההלכה. שם זה נקבע לאור העובדה שהראשונים הבינו שהשאלה הוכרעה על פי הבקרה של תקיפת הכהן, המוזכר במהלך הסוגיה (עיין לקמן הערה 4). שם זה נשתרש סאו הקונטרס המקיף של הרב שבתי כ"ץ בעל "שפתי כהן" על השולחן ערוך (ש"ך) בענייני תקיפה. שעשה את הנטא למקצוע בתורה. חיבורו נקרא "תקפו כהן" ונימוקו לשם זה טופע בהקדמתו (עיין שם). סוגיא זו היא מן המרכזיות בחיבוריהם של האחרונים לענין הכרעת ספקות ממוניים, וראוי לציין בנוסף לחיבורו של הש"ך, גם "קונטרס הספקות" לרב יהודה הכהן וכלליו של בעל "נתיבות המשפט", ר' יעקב לוברבוים מליסא.

2. אנו מצינים את לשון הגמרא כפי שהיא לפנינו בדפוסים. התייחסות לשינויי נוסח משמעותיים תעשה בגוף המאמר. בנוסף לכך, כדי לפשט במירת האפשר את העיון בסוגיה, השמטנו את החלק העוסק ביכולת לעשר מעשר בהמה במצב של ספק בחיוב המעשר. חלק זה אינו מקושר ישירות למהלך הסוגיה שאותו אנו רוצים לבחון.

בהבאת הסוגיה, אנו מבחינים בין מה שאנו רואים כגרעין הסוגיה הקדומה לבין היסודות המאוחרים יותר. הבחנה זו מתבססת באותיות המורגשות. באופן כתיבה זה של הסוגיה ככוננים כבר חלק מן הפירושים לשאלות שיוצגו להלן במאמר, ואנו ננסה להוכיח זאת בהמשך דברינו.

זה נעשה בפני הדיינים. האם ישאירו את הטלית אצלן, או שמא הדין נשאר כמו בכל מקרה של 'שנים אוזוין' שחולקים אותה ביניהם? הגמרא מסבירה כי שאלת ר' זירא מכוונת למקרה ששתק בעל הדין השני בזמן החטיפה, ולאחר מכן צווה ומחה על החטיפה³. ר' זירא מתלבט האם לראות בשתיקה בזמן החטיפה כהודאת הנחטף שהטלית אמנם שייכת לחוטף; או שמא צווחתו מוכיחה למפרע שאין ללמוד משתיקתו דבר – שכן החטיפה הייתה נוכח עיני הדיינים, והנחטף סבר שאין צורך למחות.

רב נחמן מנסה לענות על השאלה מברייתא, שממנה הוא למד כי החטיפה אמנם מועילה. ראייתו נדחית, וכך נשאר במקומה שאלת ר' זירא.

בעקבות שאלת ר' זירא, מתעוררת שאלה דומה על הסיטואציה המדוברת. מה קורה אם במקום לתקוף, הקדיש את הטלית אחר מן האוחזים בה, האם יפה כוחה של ההקדשה ככוחה של התקיפה? הואיל ושאלתו של ר' זירא לא הוכרעה, והספק לגבי הקדשה רלוונטי רק אם מניחים שתקיפה אכן מועילה, הגמרא שואלת על דרך 'אם תמצי לומר'.

כדי לענות, אם יש יכולת להקדיש, מביאה הגמרא דיון דומה שנסב סביב מקרה שהיה. שני אנשים טענו לבעלות על מסותא (מרחץ) וקם אחד מבעלי הדין והקדיש את המסותא. האמוראים שרנו במקרה, ניסו להכריע לאור השוואה למקרה אחר של ספק, שגם בו כרוך היבט של קדושה – ספק בכור. רב המנונא טען שקדושת הבכור נובעת מיכולת הכהן לתקוף ולקחת את הבכור, וממילא נמצאנו למדים שהואיל והתקיפה מועילה גם ההקדשה של המסותא חלה. רבה דחה את ראייתו משני טעמים. הראשון הוא שקדושת הבכור איננה קשורה ליכולת של הכהן לתקוף, אלא היא נובעת מלדתו כפטר רחם לאמו, ואין ללמוד ממנה למקרה של הקדשה. בנוסף לכך, לדעת רבה דבריו של רב המנונא יסודם בטעות, שכן כהן שתוקף ספק בכור מוציאים מידו, וממילא אין כל בסיס לראיה.

למסקנה, הגמרא קובעת שבמקרה של מסותא ההקדשה אינה חלה בשל הכלל של רב⁴: "ממון שאינו יכול להוציא בדיינים, הקדישו – אינו קדוש". ברם אין פסיקה זו מכריעה במקרה של טלית שהוקדשה, הואיל וסביר שנתיתס אליה כנמצאת ברשותו של המקדיש שכן היא מוחזקת בידו⁵.

3. הראשונים שעסקו בסוגיה דנו מתי הנחטף צווה. האם הצווחה נעשתה עוד כשהיו לפני הדיינים, או שצווה רק לאחר שיצאו מבית הדין. כמו כן, אם מדובר כשעוד עמדו בפני בית הדין, מה היה פער הזמן בין השתיקה והצווחה ומתי בדיוק היה כל שלב. (בעניין זה עיין חידושי הרשב"א על מסכת בבא מציעא, הוצאת נשר ירושלים תשס"ז, עמ' יד–טו ד"ה ואי דאשתיק ור"ה מרקאמר. כמו כן עיין חידושי הריטב"א על מסכת בבא מציעא הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג עמ' א–ב ד"ה ואי דצווה ור"ה לא צריכא).

4. אף שברפוסים לפנינו הכלל מופיע בשמו של רב נחמן, מתוך עדי הנוסח משמע כי הגרסה המכריעה היא רב⁴. כך בכל כתבי היד שעמדו בפני הדוקדוקי סופרים (מינכן 95, פירצבה, ואטיקן 115, ואטיקן 117) וכן בראשונים (ר"ח רי"ף רב"ן וריטב"א).

5. הראשונים התלבטו בשאלה מה ניתן ללמוד למסקנה להלכה. האם בכך שרבה דחה את האפשרות להכריע מספק בכור על השאלה האם הקדשה חלה, נשארו כל השאלות בלא מענה. מאידך, שמא רק

זה, באופן כללי, מהלך הדברים כפי שמקובל אצל פרשני הסוגיה, אלא שכבר נתקשו הראשונים ביחס שבין שתי השאלות שבסוגיה, וכן ביניהן לבין הראיה ממסותא. בתחילת הסוגיה מודגש כי שאלת ר' זירא היא ספציפית למקרה אחר. ברור לר' זירא, על פי הגמרא, מה הדין אם התגובה של בעל הדין שחטפו ממנו הייתה קבועה – שתיקה או צווחה. כך, מוסבר בגמרא שכל הדיון הוא אך ורק במקרה שהנחטף שתק ולאחר מכן צווה. הקושי מצמצום שאלת ר' זירא הוא שבהמשך הסוגיה אין זכר להתלבטות כפי שהובנה בתחילתה. יש דיון האם תקיפה מועילה, בלא התייחסות לעובדה שמדובר רק במקרה של שתיקה שלאחריה יש צווחה. ואף זאת, הגמרא מביאה ראיה מהמקרה של מסותא, שהוא מעשה שהיה; אין רמז לכך שבאותו אירוע בזמן ההקדשה שתק בעל הדין השני ולאחר מכן צווה. קושי רב עוד יותר עולה מהראיה מ'ספק בכור', והוא קושי כפול. ראשית, אין בספק בכור שלב של הקדשה, ולכן אין אפשרות למחות כלל, ואם כן אין זמן לבחון את משמעות השתיקה. שנית בניגוד למקרה שלנו, בספק בכור גם בעיני הבעלים הבהמה היא ספק, וכיצד הוא ימחה כשבעצמו הוא אינו יודע האם יש לכהן זכות בבהמה⁶ הראשונים נקטו שלוש דרכי פתרון לבעיות אלו, שכל אחת מהן קובעת עמדה אחרת באשר ליחס שבין שתי השאלות המופיעות בסוגיה. אך כל הפתרונות המוצעים בעיותיהם בצידם, כשעיקרן טקסטואליות.

הפתרון הראשון הוא ניסוח מחדש של שאלת ר' זירא. הטענה היא שהספק במקרה הספציפי שבו הנחטף שתק ואחר כך צווה אינו לגבי הפרשנות הפסיכולוגית לתגובה כזו, אלא מהי ההגדרה המשפטית של המוחזקות שיש לצדדים במקרה המסוים הזה⁷. הקושי בהסבר זה הוא ברור, שכן שאלתו של ר' זירא אינה מנוסחת כך בגמרא⁸.

לעניין הקדש אלו הם פני הדברים, אבל מדברי האמוראים בסוגיה ניתן להכריע בשאלה הראשונה – האם תקיפה מועילה. מרש"י (ו, ב ד"ה לעולם אימא לך) משמע שגם שאלה זו עומדת בעינה. לעומתו התוספות (ו, ב ד"ה פוטר ממונו) למדו: "זכן הוא המסקנה דאם תקפה כהן מוציאן מידו" – ומכאן למדו מה הדין בכל תקיפה. כך גם דרכו של הרמב"ן (עיין "כל חידושי הרמב"ן", חלק שני, הוצאת חברת אור עולם ירושלים תרפ"ט עמ' קט"ז–ק"ו, ד"ה מרקאמרינן).

6. באחרונים מובא קושי נוסף על הסבר הגמרא לשאלת ר' זירא. לפי האמור בגמרא, ר' זירא התלבט האם רואים בשתיקתו הודאת, ולכן לא יוציאו מהתוקף. בעל ה"טורי זהב" (ט"ו) על השולחן ערוך, ר' רוד הלוי (חושן משפט סימן קל"ה, בהערה על סעיף ר' בשולחן ערוך), אומר שדברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם ההוכחה של רב נחמן. רב נחמן מוכיח שאין מוציאים מברייתא שהדין בה הוא: "המוציא מחברו עליו הראיה". כיצד ניתן להוכיח מברייתא שמדברת על אופציה להביא ראיה אם מדובר בהודאה? ה"טו שואל על שיטת הרא"ש המובאת בטור, ברם ר' דוד טעביל בספרו "דרכי דוד", מעיר שזו שאלה על הגמרא עצמה. כדי לענות על שאלה זו עיין לקמן הערה 18, שבה נוכיח שם שמשמשים בכלל זה גם כשאין סיכוי להביא ראיה. לפי דברינו לקמן, ניתן להבין את הכלל כביטוי לכך שמשאירים אצל המוחזק בלבד.

7. זו דרכו של הר"ן, (עיין ר"ן חידושי הר"ן על מסכת בבא מציעא, הוצאת מכון הרי פישל ירושלים תשנ"ד, עמ' ל'–ל"ה). במיוחד בד"ה לא צריכא ובד"ה אם תמצא לומר). הר"ן מסביר שמחד, ניתן

גישה שנייה טוענת שבכל החלקים של הסוגיה שלא נתפרש בהם ששתק ואחר כך צווח, אף שאין מצויין כך בהריא, מדובר שכך היה⁹. אם כן, גם בשאלה השנייה של הסוגיה על הקדשה, ברומה לספקו של ר' זירא, מוקד הריון הוא בהבנה פסיכולוגית של תגובת האדם. אך ברור שאין לכך יסוד ורמז בסוגיה. יתר על כן, נראה דחוק שכך בריוק היה במקרה של מסותא, שאכן הייתה שם צווחה אחרי שתיקה. בנוסף לזה, אין כאן התייחסות לשאלות שהתעוררו מ'ספק בכור', ששם כאמור אין מצב של שתיקה וצווחה¹⁰. הדרך השלישית, מציעה שאין צורך לשנות דבר בסוגיה. אכן במסותא לא מדובר במקרה של שתק ואחר כך צווח. לפי גישה זו, שאלת הגמרא במקרה של הקדשת הטלית וכן הספק לגבי הקדשת המסותא, אינם נושאים אופי פסיכולוגי כמו שאלת ר' זירא, אלא עיסוקם בעצם היכולת להקריש במקרים אלה. אם כן, במעבר מן השאלה הראשונה לשנייה סתתה הגמרא לסוג אחר של דיון, אף שלכאורה הן מתבססות אחת על השנייה. אלא שהעיקר חסר מן הספר, ובסוגיה כפי שהיא בפנינו אין רמז לקישורים הלוגיים במעבר בין סוגיה לסוגיה, ותעיד על כך העובדה שכל אחר מהראשונים הבין בדרך שונה את הספק במקרה של הקדשה¹¹.

- להתייחס לשתיקה ולראות בה כהודאה, ומאידך אפשר להתמקד בצווחה ולהתייחס למחאתו. העדפה כזו או אחרת תלויה בשאלה כיצד מתייחסים למצב של ספק, כאשר "שנים אוהבים בטלית". האם אומרים שזהו מצב של ספק, והואיל וייתכן שהטלית היא של התוקף נתחשב רק בשתיקה, ונאמר שאף מי שחטפו ממנו הודה בכך. או שמתחילים למצב של "שנים אוהבים" כאילו לכל אחד יש חצי וכל אחד מחזיק בשלו, ומעתה ברור שנעדיף לשים את הדגש על צווחתו. ראוי לצין שהר"ן מדגיש שפרשנות זו לבעיית ר' זירא היא בשל הקשיים ברצף הסוגיה.
8. על קושי זה העיר הגר"י וינברג בשיעוריו. העיד על כך ב"גחלי אש", פירוש וביאור ל"חידושי בעל ה'שרידי אש' על הש"ס" (עיין לקמן הערה 10), עמ' ר"ב.
9. כך פירשו בעלי התוספות (עיין ו, א ד"ה אגרת לי בלא סהרי), והסבירו שמדובר ששתק בשעת ההקדשה, וצווח כשהגובר שאלה.
10. קשיים אלו העלה הגר"י וינברג ב"חידושי בעל ה'שרידי אש' על הש"ס". מהרורה שנייה, ירושלים תשנ"ז עמ' ר"ט-ר"י. כמו כן עיין בחידושי הלכות להרב שמואל אליעזר הלוי אידליש (מהרש"א), ו, א ב"ה והא הכא. וכן ב"מאיר עיני חכמים" למהר"ם מלובלין, ו, ב"ה הקדישה בלא תקפה מהו. שניהם טוענים שאף התוספות ב"ה והא הכא (ו, א), היו ערים לקשיים אלו, וטסו מפירושם המצמצם לדיון עקרוני, שאינו מחויב למקרה הספציפי של שתק ואחר כך צווח.
11. הרמב"ן, ד"ה הקדישה, מסביר שהשאלה השנייה מתבססת על הנחה שבמקרה שקם אחד מבעלי הדיון והקדיש והשני שתק ורק לאחר מכן צווח, רואים בכך הודאה של הנתקף. על בסיס הנחה זו שואלת הגמרא האם במקרה של הודאה הקדשה יכולה לחול. הרמב"ן אינו מסביר את צדדי הספק, הוא רק מציין שאם ההקדשה חלה, היא מועילה כמו תקיפה לעניין הוצאה מהמחוקק.
- הרשב"א, ד"ה ואם תמצא לומר, מסביר שבמקרה של שנים אוהבים בטלית דווקא נדרש הצירוף של שתיקה וצווחה, אך במקרה של מסותא וספק בכור אין זה מתבקש, ולפיכך אין מוכירים את זה בסוגיה. לדעת הרשב"א ברור שתקיפה איננה מועילה תמיד, ובכל מקרה ומקרה שעוסקים בשאלה

בשל הקשיים בשיטות הראשונים, הציע ה"שרידי אש"¹² דרך מחדשת לענות על בעיית הרצף בסוגיה. לדעתו, סוגייתנו עברה שינויים במהלך הדורות. במקור ר' זירא שאל שאלה משפטית מהותית האם תקיפה מועילה במצב של "שנים אוהבים בטלית"¹³. הדיון לא הצטמצם למקרה ספציפי, ואף אינו ברור פסיכולוגי לאותו אירוע גרידא. על שאלה משפטית זו נסכה הסוגיה, הן בשלב ראשון לגבי התקיפה הן לאחר מכן לגבי ההקדשה. שתי השאלות בסוגיה עוסקות בהיבטים שונים של אותה שאלה יסודית, וכך ה"שרידי אש" חושף בפנינו סוגיה אחידה ורציפה. מאחר שלא מדובר דווקא כששתק ואחר כך צווח, אין צורך להעמיד במקרה של מסותא שכך היה, וכמובן גם שאין כל קושי ללמוד מספק בכור לגבי השאלה המהותית המתמייחסת למעמדו של ממון המוטל בספק, שבשניהם הספק קיים.

את הסוגיה כפי שהיא לפנינו הוא מסביר כך: "לפי זה נראה דמה שאמרו בגמרא 'היכי דמי? אי דשתק אורויי אודי ליה, ואי דקא צווח מאי הוה ליה למיעבר', לא יצא כלל מבית מדרשו של ר' זירא אלא היא שאלה שנשאלה אחר כך בישיבות בבל, שבהן רצו לברר באיזה 'היכי תמצא' ניתן להעלות את השאלה המשפטית של ר' זירא"¹⁴.

מדבריו נפתח לנו פתח לומר שהסוגיה המוצגת לפנינו עברה שינויים בישיבות

האם תקיפה מועילה, הדיון מתאפשר מסיבות שונות. אצל מסותא האפשרות שתקיפה או הקדשה תתאפשרנה קשורה לכך שמדובר במסותא דווקא שהיא קרקע, ובמקרה כזה, על פי הגמרא ב"בא בתרא לר, ב הדין הוא "כל דאליס גבר". האפשרות שישאירו את ספק הבכור אצל הכהן שלקח אותו בכח מתאפשרת לאור העובדה שמלירטו הוא קרוש. במקרה של שאלת ר' זירא בסוגייתנו, מסביר הרשב"א שהאופציה שלאחר התקיפה ישאירו את הטלית אצל הנתקף מתאפשרת הואיל והטלית היתה מהתחלה בידו, בתוספת הודאה אפשרית המבוטאת בשתיקה שבהתחילה. ברם ברור שלא בכל ספק שמתעורר לפני הדיינים, שתיקה בומן התקיפה — שלאחריה היתה צווחה תחשב כהודאה.

הרישב"א, ד"ה וכי לא תקפו, נוקט דרך שונה. הרישב"א הבין שהשאלה לגבי הקדשה מחד משיכה את הכיוון שהותווה בתחילת הסוגיה ומאידך סוטה ממנו. כמו בשאלת ר' זירא כך גם לגבי ההקדשה מדובר כששתק ואחר כך צווח, אלא שהשאלה שנדרגה היא האם ההקדשה היא כתקיפה. מעתה אם נאמר שהקדשה ותקיפה זהות לענייננו, השאלה האם הקדשה במקרה דנן חלה, תלויה בשאלה האם התקיפה תועיל.

12. עמ' ר"י-ר"א.
13. לגבי תוכנה של השאלה המשפטית, כפי שהבינה ה"שרידי אש", ואפשרויות נוספות בהרחבה בפסקאות הבאות.
14. עיין בדבריו שם, שהבהיר שאין זהו מקרה יחידאי, אלא תופעה זו של "היכי דמי" נפוצה בש"ס. בעניין זה עיין גם הנוהג אלבק, מבוא לתלמודים תל-אביב תשכ"ט (הרפסה שלישית תשמ"ו) עמ' 660, "על הסוגיה ותוספת הביאור עליה". עיין שם בהערה 1 בהפנייתו לר"ש הורביץ, שכתב דברים דומים לדבריו של "השרידי אש" על סוגייתנו. סקירה נרחבת על הספרות שנכתבה על ביאורי "היכי דמי" בשש"ס, עיין בהערותו של אבינועם כהן במאמרו "להשתלשלותו של יסוד ה'חסרון' בסוגיית זה נתנה וזה לא חסר", תעודה כרך י' (תשנ"ו), עמ' 66 הערה 27.

בבל, וייתכן שלא רק הוספה אהת נוספה במהלך הדורות אלא יותר. ננסה, אפוא, לעבור בכל שלב בסוגיה ולנתח מה היה במקור, בסוגיה הקדומה, ומה נתוסף על ידי הדורות המאוחרים. לשם כך נחלק את סוגייתנו ליחידות עצמאיות ונרון בכל אחת בנפרד. לאחר מכן נבוא לרון כיצד נתהוותה הסוגיה כולה, ומה היו השלבים השונים עד שעמדה בנוסח שאנחנו מכירים.

ב. שאלת ר' זירא (פסקה 1)

ראינו את הצעתו של בעל "השרידי אש" להפריד בין השאלה: "תקפה אחד בפנינו מהו?", לבין הסיטואציה שהגמרא העמידה אותה. דבריו נבעו מזה שלא מצאנו במהלך הסוגיה זכר לדיון הפסיכולוגי שנמצא בתחילת הסוגיה, ואכן דבריו נכוחים. אך גם אלמלא כן, כבר מהלשון של ר' זירא ברור שזו שאלה כללית, ושסיום דבריו במילה 'מהו', ולאחר מכן מופיע קטע פרשנות שפותח במלים 'היכי דמי'. בשאלתו "תקפה אחד בפנינו מהו", נראה, שר' זירא מצייר סיטואציה שעל פיה הוא רוצה לבחון את יסוד הדין "יחלוקו" שבמשנת "שנים אוזנים". בשאלתו אין התייחסות לתגובת הנתקף. לעומת זאת, בפירוש הגמרא לר' זירא, טמונה ההנחה שאם השני צווח התקיפה איננה מועילה. לכאורה, הנחה זו של בעל הסוגיה מובנת, שהרי איך ייתכן מצב ששני בעלי הדין הופיעו בפני בית דין כשהם מחזיקים את הטלית ובעקבות חטיפה יתעלמו ממה שהיה בתחילה? אם התבצעה חטיפה, בית הדין צריכים להמשיך ולהתייחס כאילו שניהם תופסים בה. האם על ידי החטיפה השתנה הספק העומד בפני בית הדין? בשל קשיים אלה, סביר שבעל הסוגיה נאלץ להסב את דברי ר' זירא להתלבטות פסיכולוגית, לגבי ניתוח מקרה שיש ספק בפרשנות התנהגות הנתקף, האם ניתן לפרשם כהודאה לחוסף. במבט ראשון, נראה שהצדק עם בעל הסוגיה, ואמנם כרי להסביר את דברי ר' זירא עצמו שתקיפה תועיל, עלינו לעמוד על אופיה של פסיקה כזו, ואת הרקע להלכות מן הסוג הזה.

דרכים בהכרעת ספקות בדין

יש סכסוכים רבים שבעלי הדין מציגים לפני בית הדין סיפורים שונים על מה שאירע, והדיינים אינם יכולים להכריע מי דובר אמת. במצב כזה ניתן לחשוב על כיוונים שונים בעקרונות פסיקה שינחו את בית הדין. מגמה אפשרית אחת היא שבכל ספק שמוצג בפני בית הדין צריך לפסוק. אף שאין יכולת להכריע מה הסיפור האמיתי, בית הדין יקבל הכרעה. מכאן ואילך, כל עוד אין ראיות מוצקות, הכרעת הדין תהיה מעין ציור מחדש של מה שאירע ופסיקתם היא שתקבע בהמשך. אנו נכנה גישה זו 'גישה אקטיבית'. מאידך ניתן לחשוב גם על כיוון הפוך, לפיו בית הדין פוסק בצורה נחרצת רק כאשר יש לו ודאות, וכאשר אין אמצעים להכריע הוא נמנע מלפסוק — ונוקט 'גישה פאסיבית' לחלוטין של השארת המצב על כנו.

אם נחזור למשנתנו ניתן לראות את הפסק של 'יחלוקו' לאור שתי הגישות. לפי הגישה הראשונה, פסק זה הוא מוחלט ומעתה אנו מסתכלים למפרע על שניהם כמוחזקים

בטלית, כאילו היו שותפים שחולקים עכשיו ביניהם. לפי הדרך השנייה בית הדין לא פסק דבר, אלא נקט גישה פאסיבית. השארת המצב כמות שהוא במקרה הזה, מתבטאת בכך שאם שניהם כעת מחזיקים כך הם ישארו לעת עתה. אין כאן כל נסיון לקבוע של מי החפץ, ולמעשה ההתלבטות נשארת בעינה, וייתכן שהטלית היא של כל אחד מהם ואין יודעים של מי היא. על פי גישה זו, אם האחר תוקף את השני אין בית הדין יכול לטעון כנגדו מאומה, שהרי ייתכן שהוא אכן הבעלים. חשוב להדגיש כי לפי דרך זו, הכרחי שגם אם ישוב השני ויתקוף את הראשון תקיפתו תועיל, שהרי הספק נשאר וכל אחד מבעלי הדין ממשיך לטעון שהחפץ שלו — וטענתו איננה נדחית¹⁵.

לפי דברינו, בשאלת האם התקיפה מועילה, מעוניין ר' זירא לבחון איזו מגמה משפטית נוקטת המשנה בפסיקה יחלוקו — האקטיבית או הפאסיבית.

ביטוי נוסף לכך שבית הדין אינו עושה דבר במצב של ספק גמור ונוקט עמדה פאסיבית, מצאנו בפסיקת האמוראים במקרה של 'ההוא ארבא' (ב"ב לד, ב). בסוגיה שם נפסק 'כל דאלים גבר', ונראה שמשמעות הפסק היא שלעולם מי שיתקוף ויגבור על

15. נראה שניתן למצוא ביטוי לתפיסה זו או לתפיסות דומות לה במהות, בפסיקות ההלכה של הראשונים בריש מסכת בבא מציעא (ב, א-ג, א) ובבא בתרא (לד, ב-לה, ב) שמנסים לישב את הפסיקות השונות המופיעות בש"ס, בנוגע למצב של מחלוקת על בעלות החפץ שלא ניתן להכריעה בראיות. בריש בבא מציעא הפסק הוא לחלוק בשבועה, לעומת זאת בהמשך המסכת מופיע במשנה (פ"ג מ"ד): 'הא מונח עד שיבוא אליהו'. בנוסף לכך יש עוד שני פירושים בסוגית בבא בתרא: 'כל דאלים גבר' ו'שורא דריני'. כמו כן מעל כולם עומד הכלל: 'זה כלל גדול בדין — המוציא מחבירו עליו הראיה' (בבא קמא מו, א).

הראשונים כדרכם מסבירים שאין כאן מחלוקת בין סוגיות או משניות, אלא שמדובר במקרים שונים. חלקם נוקטים גישה שיש פסק אחד מועדף (או פסקים אחדים המבטאים רעיון אחד במקרים שונים), ושבמקרים מסוימים יש אילוצים שגורמים לפסוק בדרך אחרת. לעומתם יש ראשונים שמנסים למצוא עקיבות בכל הפסיקות, ושהן מבטאות אותו רעיון.

לענייננו, נביא את הפתרון של הר"י מגאש (בבא בתרא לד, ב ד"ה כל דאלים גבר). לפי הצעתו בית הדין בכל פסקיו משאיר את המצב כמות שהוא. אם החפץ הנדון נמצא אצל אחד משאירים אצלו והמוציא מחברו עליו הראיה. כאשר זה אצל שנים שאוחזים משאירים אצל שניהם — ולפיכך הפסק הוא 'יחלוקו'. בזמן שאינו נמצא אצל אחד מהם אלא אצל שליש, משאירים אצלו עד שיבוא אליהו. ואם הוא לא נמצא אצל אחד מהם משאירים את המצב כמות שהוא, שכל דאלים גבר. יש לכלל הזה חריגות כאשר מדובר במקרה שליכא למיקם. חשובה הגדרתו של הר"י מגאש למקרה הזה: 'כגון דהוא ליה ההוא מידי דאסתפק ליה מעיקרא — דהוא ליה ממון המוטל בספק', שאז כאשר יש 'דררא' פוסקים — 'יחלוקו', ושאין — 'שורא'. נראה שבחריגה זו ניתן להבין מדוע, בית הדין נוקטים עמדה פאסיבית. נראה שלדעתו אין זה משום שהוא פועל רק מתוך ודאות מוחלטת, אלא מתוך חשש לעשות עוול בבעלי — להוציא ממון מיד בעלי. אך כאשר הממון מוטל בספק 'מעיקרא' אין עוד משמעות לבעלות — ולכן ניתן להוציא. אין זה מענייננו כעת להאריך מדוע פעם פוסקים 'שורא' ופעם 'דררא'.

חבירו, בית הדין לא יתערבו כדי להוציא מידו¹⁶. אנו מוצאים, אפוא, שלעתיים בית הדין נאלץ שלא להתערב בסכסוך ממוני, ולפיכך סביר שגם במקרה של שניים שאחוזים בטלית בית הדין אינו נוקט עמדה, ובלית ברירה מתבצעת חלוקה. ראוי לציין שבעל המימרא 'כל דאלים גבר' בסוגיה שם הוא רב נחמן, בן דורו של ר' זירא שבהמשך סוגייתנו הוא אף שותף פעיל¹⁷.

טעננו כאן טענה שאמנם יש לעמוד על טיבה ותיחומה, אך לא נעסוק בנושא בהרחבה בגוף הדברים. רק נעיר בקצרה שברוך כלל בספקות שמתעוררים בדיני ממונות הכלל הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה¹⁸. נראה שניתן להבין את המושג הזה בצורות

16. נראה שאין סיבה להבין שרק פעם אחת תיתכן תקיפה. זו גם דרך התוספות בסוגייתנו ד"ה והא הכא. שגם השני יוכל לתקוף; לעומת זאת הרא"ש, שלדעתו זהו פסק שיש בו צדק, סובר שרק פעם אחת תקיפה מועילה. הואיל וזו דרך לברר למי החפץ שיך, עיין בפסקי הראש ב"ב ד"ה ס"ב, ובתוספות הרא"ש על ב"ב מציעא (יצא לאור על ידי הרב משה הרשלה והרב יהושע דובר גרודניצקי, ירושלים תש"ס, עמ' ט"ז-ד"ה אוחזין בטלית) שמציג את שיטתו בהרחבה. אך נראה שזו דרך דחוקה. כמו כן עיין בדברי השיטה לא נודע למי, המובאים בהערה הבאה.

17. כדברינו, מצאנו כבר בשם השיטה לא נודע למי, מופיע בשיטה מקובצת על הסוגיה שם (לד, א ד"ה אמר ר"ג כל דאלים גבר): "ואלו הדברים אינם ברורים אצלי, שהטעם שאמר כל דאלים גבר מפני שאין בית הדין וקוקים ליוזק לדינם כיון דליכא דררא דממונא לתרויהו, וליכא למיקם עליה דמילתא. וכיון שכן נוח להניחם לעשות כרצונם ולא נעשה אנו דין שיכול לבוא לידי טעות. הילכך כל שמתגבר ידו בכל פעם הרי היא ברשותו עד שיתגבר יד האחד או בורע או בראיה". בעניין זה עיין בהרחבה, שמואל אטלס, נתיבים במשפט העברי, גיריוריק תשל"ח, עמ' 77-78.

18. בספרי על הפסוק "ושפתם צדק" (דברים א, טז), נאמר "צדיק בצדק תובע ומביא ראיות" (פסקה טז, מהדורת פינקלשטיין עמ' 72). בדרשה זו נקבע העיקרון שכדי לזכות בתביעה נדרשות ראיות. דבר זה בא לידי ביטוי בכלל ההלכתי "המוציא מחבירו עליו הראיה" (המע"ה). נראה שכלל זה לקוח מהלכות דייגים, שיש עימות בין שני בעלי דין, וקיומן של ראיות הינו דבר סביר. דוגמאות לשימוש בכלל הזה במקרים כאלו ניתן למצוא בתוספתא בבא מציעא (פ"ה ה"ו עמ' 118) ובבא בתרא (פ"ו הכ"א עמ' 150). בפועל משתמשים בהלכה זו גם במקרים שהדיון אינו דווקא בין שני "חברים", וגם כשאין סיכוי שתהיינה ראיות. כמו למשל בספק בכור (עיין משנה בכורות פ"ב מ"ז) או לגבי כוי (משנה ביכורים פ"ב מ"י ובתוספתא בכורות פ"ב ה"ט עמ' 536), וכן מצאנו לגבי "סתם הקרשה" (תוספתא מנחות פ"ג א-ב עמ' 532). במקרים אלה אין תובע ממש, ואת הספק לא ניתן להכריע על ידי הבאת ראיות. אף על פי כן, כדי לומר שהספק נשאר בעינו ואין מוציאים מידי המחזיק, משתמשים בכלל זה. ביטוי קיצוני להפקעת הכלל משימוש המקורי מופיע בתוספתא סוטה סוף פרק יג, שם מדובר על תקנה לכתחילה שהתבססה על כלל זה.

את תוכן הכלל ניתן, מצד אחד, להבין כביטוי לכך שמשאירים את הממון שמוטל בספק אצל ה"מרא קמא". שימוש כזה מצאנו בדברי ר' יעקב בתוספתא בבא בתרא (פ"ה ה"א עמ' 165); שם מוכח מלשון ההלכה שדבריו מוסבים על דין המע"ה המובא במשנה (פ"ט מ"ג). לעומת זאת מצאנו בוואריציות שונות, שקורם כל בודקים מי סביר שיחשב המחזיק, שכדי להוציא ממנו יצטרכו להביא

סוגות בהתאם לגישות שהצגנו לעיל. ייתכן לפרש עיקרון הלכתי זה על פי הגישה הפאסיבית — ומשמעות הפסיקה היא שבית דין אינו עושה דבר, הם פועלים — 'מוציאים' — רק אם יש ראיות. אך ניתן גם להבין את הכלל הזה כחלק מן הגישה האקטיבית, זהו פסק חיובי — שהממון נשאר ביד המחזיק. כל זמן שאין ראיה לתובע פוסקים 'אוקי ממונא בחזקת מריה'¹⁹. לפי זה ייתכן שהנפקא מינה בין שתי דרכי הפירוש לכלל הזה, תהיה במקרה של תקיפה. אם 'המוציא מחבירו עליו הראיה' הוא ביטוי לכך שהספק נשאר על כנו ובית הדין אינו מתערב, אזי סביר שתקיפה של בעל הדין מידי המחזיק תועיל. לעומת זאת, אם זו פסיקה חיובית, הקובעת את זכותו של המחזיק בחפץ, אזי לא סביר שאם יקום התובע ויתקוף, שלא יוציאו מידו.

למעשה, מסתבר שיש להתייחס לאופציה שלישית, לפיה הכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' מקבל משמעות שונות במקרים שונים. במקרים שבהם ישנה תביעה כנגד מי שמחזיק בחפץ מאז ומתמיד, נראה כי הקביעה 'המוציא מחבירו עליו הראיה' הינה פסיקה של ממש שאינה מאפשרת לתובע לתקוף, שהרי אין כלל בסיס להסתפק. לעומת

ראיות. תפיסה כזו של המע"ה מצאנו בדברי ר' נתן שחולק על ר' יעקב בהלכה שהזכירה. בדרך דומה יתכן שימוש בכלל, מתוך הבנה שזהו הפסק שהסבירות להגיע דרכו לאמת היא הרבה ביותר, ולכן יפסקו המע"ה רק כשלא תהיה פסיקה אחרת שתשיג את המטרה הזו. כך ניתן להבין את שיטת ר' יהודה בתוספתא בשבועות (פ"ו ה"ד עמ' 453) במיוחד לאור העובדה שנראה שהוא סותר את דברי עצמו (תוספתא בבא מציעא פ"ה הכ"ג עמ' 107), וכנראה שההבדל הוא בסבירות להגיע לאמת בכל מקום.

בניגוד לשתי האפשרויות האלו, שלפיהם ישנה סיבה לשימוש בכלל המע"ה, או משום שבוחנים אותו בכל מקרה לגופו או בשל ההליכה אחרי ה"מרא קמא", מצאנו את שיטת ר' יהודה בתוספתא בכורות (פ"ו ה"ט עמ' 540) שנראה ממנה שללא טעם מיוחד — פשוט אין מוציאים. כלומר ללא ראיות בית הדין אינו מוציא מהמחזיק.

בהלכה שם נאמר: "שתי נשים שלא בכרו וילדו שני זכרים במחבא, נותנות עשר סלעים לכהן; מת אחד מהן בתוך שלושים יום מוציאות מידן. ר' יהודה אומר אם לכהן אחד נתנו מוציאות מידו, אם לשני כהנים נתנו אין יכולים להוציא מידו — שהמוציא מחבירו עליו הראיה". במקרה זה יש ספק האם מגיעים לכהן המשת הסלעים, והוא ממון המוטל בספק. לפי חכמים הולכים אחר "המרא קמא", כלומר בודקים למי הכסף היה שייך לפני התעוררות הספק ולו נותנים, במקרה שלנו אלו הן שתי הנשים. לעומת זאת ר' יהודה סובר שאין מוציאים את הכסף מהכהן המחזיק, אף שאין סיבה מוצרקת לכך.

נחזור לדיוגנו בגוף הדברים על אודות היחס בין המע"ה לבין היכולת לתקוף. אם הפסיקה של המע"ה קשורה לסבירות או אף לחזקת ה"מרא קמא", סביר שזו פסיקה מחלטת, ולכן תקיפה לא תועיל. לעומת זאת במקרים שכל המשמעות היא שאין מוציאים למעשה, ללא טעם מיוחד, יתכן שהגורם המשפיע היחידי יהיה מי מחזיק כעת, ולכן תקיפה תועיל.

19. ביטוי זה נמצא במספר מקומות בש"ס: כתובות יב, ב; קידושין מה, ב; בבא קמא ק"ח, א; בבא מציעא לו, א ובבא בתרא קנו, א. ביטוי קיצוני לראית חזקת ממון כדבר אקטיבי, מצאנו ברש"י בכתובות

זאת במקרים שיש צדדים שונים שיוצרים את הספק, ייתכן שזו תהיה פסיקה פאסיבית המאפשרת תקיפה²⁰.

הכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה', הוא בעל חשיבות רבה בכל הנוגע לפסיקה ברניני ממוזנת, שכן "זהו כלל גדול בדיון"²¹. ברם הרחבנו בכך משום שיש לכך חשיבות רבה גם בהמשך סוגייתנו, ונעמוד על כך בהמשך.

לאור דברינו ניתן להסביר את הספק של ר' זירא בדרכים נוספות. עד כה ניסחנו שאלה כללית האם חברי בית הדין פאסיביים או אקטיביים בפסיקה. ניתן להסביר שלר' זירא היה ברור שתקיפה יכולה להועיל — אלא שהוא התלבט באלו מקרים היא מועילה. ייתכן שבית דין אינו מתערב בסכסוך רק כאשר אין אחד שהתפץ בחזקתו, אך כאשר שניהם מוחזקים כמו במקרה של שנים שאוחזים בטלית, בית הדין חייב להגן על חזקותיהם של שני הצדדים ולכן לא תהיה כל משמעות לתקיפה. לפי דרך זו, רק במצב של 'ההוא ארבא' שבו אפילו אחד משני הצדדים אינו מוחזק ניתן לאפשר את התקיפה, ולתת לאלים לגבור²².

(ע, ב ד"ה לא תימא), שעל פיו החוקה נחשבת לאחד השיקולים המשמעותיים בהכרעת הדין. הפנייה לרש"י נאמרה בשיעורו של הרב אשר אריאלי, ירושלים תשנ"ט.

20. למעשה זו דרכם של הראשונים בפסיקת ההלכה, שפעמים תקיפה מועילה ופעמים מוציאים מהתוקף. הראשונים לאור המקרים השונים מנסחים כללים מתי אם תפס התובע, משאירים בידו. התוספות (כתובות כ, א ד"ה ואוקי ממוגא בחזקת מריה) והרא"ש (כתובות פרק שני סימן יג') סווגים שתקיפה מועילה באחד משני מקרים: א. כשתוקף טוען ברי. ב. כשהתקיפה קודם לידת הספק. הרמב"ם (ד"ה מדקאמרינן) סובר שתקיפה איננה מועילה במקרים שלדעת התוספות היא מועילה, ולדעתו אין מוציאים מיד התוקף אלא בסוג מסוים של ספק, והוא ספק של "תרי ותרי". במקרה כזה לכל אחד מהצדדים יש את הראיה הטובה ביותר — עדים.

ראינו, אפוא, חלוקה בין סוגים של ספק, או בין סוגי טענות. כמו כן ישנה חלוקה תלויה בזמן התקיפה, כדברינו בגוף הדברים, כאשר במקרה של חזקת מרא קמא לא הועיל תקיפה, עיין בהרחבה בקונטרס הספקות (כלל ב' סימן ה').

לענייננו מעניינים דברי מוהר"ח הכהן בדעת התוספות, הובאו בקונטרס הספקות (שם סימן ז'), שכאשר הדין הוא המע"ה, כשטוען ברי התקיפה מועילה, ונביא את דבריו: "דכיון דאילו היו באין תחילה לדין היה גם כן הדין המע"ה, אלא שמתחילה היה הראשון מוחזק ועכשיו השני, ואין הדין משתנה. אבל היכי שתחילת הדין ביניהן יחלוקו כהאי דריש בתרא, אפילו תפס אחד אחר כך, מפיקנן מיניה להעמיד הדין בחזקתו".

21. ב"ק מה, א.

22. דברים אלו קשורים לכך שהארבא (הספינה) נמצאת בנהר ולא נמצאת בחזקת אחד מן הצדדים, ואף אין חזקת מרא קמא לאיש. כמו במקרה השני בסוגיה שם ש"ז"ה אומר של אבותי זה אומר של אבותי. עיין בפירושו הרשב"ם לסוגיה שם ד"ה האי אמר דידי הוא וד"ה זה אומר של אבותי זה אומר של אבותי.

ג. ראייתו של רב נחמן (פסקה 2)

רב נחמן, בן דורו של ר' זירא, פושט את הספק של ר' זירא מברייטא שלדעתו דוסקת במפורש בספק של ר' זירא. בתחילה נבחן כיצד הוא לומד מן הברייטא שזהו הבקרה המדובר, ולאחר מכן כיצד הוא מכריע את הספק.

ראייתו של רב נחמן היא כאמור מן הברייטא "במה דברים אמורים? בזמן ששניהם ארזקים בה, אבל היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהם — המוציא מחבירו עליו הראיה". איך הסיק רב נחמן שהברייטא מרברת במקרה של תקפה אחד בפנינו? בעל הסוגיה כבר נתקשה בשאלה זו, ולכן הסביר את ראייתו כך: "היכי דמי? אי נימא כדקתני, פסיכא! אלא שתקפה אחד בפנינו". לפי הסבר זה רב נחמן העלה את פירושו לברייטא בעקבות קושיית 'פשיטא?!' ויישובה על ידי 'אוקימתא' — שבה נמצא המתבקש — הבקרה של ר' זירא. זו כמוהו איננה דרך פשוטה לפסוק הלכה. ברם ייתכן שהסבר זה של הגבירא, הוא פרשנות מאוחרת ולא לזה התכוון רב נחמן. הוא עצמו הבין שזו פשוט הברייטא ממש. ונבאר את דברינו:

הברייטא שרב נחמן מצטט פותחת במילים 'במה דברים אמורים', והיא מנוסחת כבירור הדין של המשנה, ואכן מצאנו ברייתא מקבילה בתוספתא: "שניים אוחזין בטלית, זה נוטל עד מקום שתפוס זה נוטל עד מקום שתפוס, במה דברים אמורים בזמן שהיו שניהם תפוסים בה, אבל אם היתה בידו של אחד מהן — המוציא מחבירו עליו הראיה"²³. סקריאה פשוטה של הברייטא, בין זו שבתוספתא ובין זו שמביא רב נחמן, מתעוררת בעיה פרשנית — כיצד ההלכה פותחת במקרה של שניים אוחזין ומסיימת לאחר כותרת של 'במה דברים אמורים' במקרה של 'בידו של אחד מהם'? ייתכן שבעקבות קושי זה, רב נחמן הבין שהברייטא מרברת על שני שלבים. בהתחילה הגיעו בעלי הדין ושניהם אחזו בטלית, ולאחר מכן היא הייתה בידו של אחד מהם. את המעבר בין שני השלבים הסביר רב נחמן בכך שהייתה 'חטיפה'. אם כך הוא פירושה של הברייטא הרי שיש תשובה לשאלת ר' זירא, שכן נפסק בברייטא שאין חולקין את הטלית בין השנים אלא 'המוציא מחבירו עליו הראיה', כלומר ש'תקפה' — אין מוציאים אותה מידו²⁴.

כעת נחזור להלכה שרב נחמן מלמד אותנו. מפירושו לברייטא עולה בבירור כי בסמעות ההלכה של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' היא שהתקיפה הועילה. אמנם, מבחינה טקסטואלית ניתן היה לצמצם את דבריו, ולקבוע כי פסיקה זו רק מלמדת על היכולת לתקוף במקרה שעליו דיבר; ברם, כפי שטענו לעיל, קשה להבין את ההלכה הזו אלמלי שנטען בצורת כלל, שבספקות בית דין בוחר להיות פאסיבי לחלוטין. לפיכך נראה, שמן הברייטא ניתן ללמוד לא רק שהתקיפה הועילה, אלא מעבר לכך: שבמצב של

23. בכא מציעא פ"א ה"א עמ' 62.

24. בהמשך הסוגיה מבינים את הדין של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' כך שכל מי שיחטוף ישאר אצלו. אף שבדברינו לקמן נטען שקטע זה שייך לתוספתא מאוחרת לסוגיה, מכל מקום אנו רואים כי הסבר כזה הוא אפשרי. (בעניין זה עיין בתשובת הרשב"א המוזכרת בהערה 29, שהוכיח שזו המשמעות הפשוטה לכלל זה).

שניים או חזון בטלית, לא מוציאים את הטלית ממי שמחזיק בה, ולכן גם בירי השני יש יכולת לשוב ולתקוף, וגם אז הדין יהיה 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. נשוב ונרגיש את אשר הבהרנו לעיל, אין צורך לקבוע שרב נחמן הסביר כך את הדין של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' בצורה גורפת בכל מקום בתלמוד. אך בבירור, קרוב לוודאי שפסיקה זו מורה על הימנעותו של בית הדין מלהתערב במצב הבלתי מוכרע של "שנים אוזנים".

ד. סיפור המסותא (פסקה 4)

קודם שנעסוק בתפקידה של יחידה זו בסוגיה, נבחן אותה במנותק מהקשרה בסוגיה; אנו רואים היתר לעשות זאת משתי סיבות: ראשית, סיפור המסותא מובא כראיה בלשון 'תא שמע' במטרה להכריע את הספק שהגמרא הציגה. אם כן, ככל הנראה זהו מקור שניתן לפרשו, קודם שנתייחס להשלכות שהסוגיה מפיקה ממנו. בנוסף לכך, בסוגיינתו מדובר באירוע שקרה — "דההיא מסותא דהו מנצו עלה בי תרי". הדיונים סביב מסותא זו היו בחינת הלכה למעשה אחרי ש'פרשי ממנה רבנן', ואף לא נחה הסוגיה עד שמספרת לנו 'מאי הוה עליה רמסותא'. לפיכך אנו יכולים לבחון את ההקשר הממשי שבו נעשה הדיון, ולפי זה ניתן לנסות ולקבוע אלו חלקים שייכים במקור לקביעת ההלכה שבאותו מקרה.

כשרצו האמוראים לקבוע מה ההלכה במסותא שהוקרשה, הם ניסו להוכיח ממקרה של ספק בכור. הראיות, כפי שהם בפנינו, נתלות בשאלה התאורטית, מה יקרה אם הכהן יתקוף וייקח מישאל את ספק הבכור, האם מוציאים ממנו את הבכור. אנו מבקשים לטעון שכל הדיון בשאלה מה יקרה אם יתקוף הכהן, נתוסף לסוגיה בשלב מאוחר יותר, והאמוראים עצמם לא דנו בעניין זה כלל בשעה שדנו על אותה מסותא. מספר דברים הביאו אותנו לטעון טענה זו, נפרטם וננסה לשער מה היה תוכן הסוגיה במקור. אנו מעוניינים לשחזר מה אמרו האמוראים עצמם בבית המדרש בסורא, בשעה שנתבקשו להכריע האם לפרוש מן המסותא או שניתן להתרחץ בה.

נציג את הקשיים שישנם בדברי האמוראים כפי שהם באים בסוגיה שבפנינו —

א. נפתח תחילה בדברי רב המנונא: "כי אתא לסורא אמר ליה רב המנונא: מתניתין היא 'ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחבירו עליו הראיה' ותני עלה 'אסורים בגיזה ובעבודה'; והא הכא דאמר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו דקתני 'המוציא מחבירו עליו הראיה' וכי לא תקפו אסורין בגיזה ובעבודה!"

לכאורה יש כפילות מיותרת בדברי רב המנונא. בשלב הראשון הוא מצטט את המקורות (משנה²⁵ והלכה שנאמרה עליה²⁶), לאחר מכן הוא מביא שוב בתוספת ביאור לעניינים הנדרשים לסוגיה. לא הייתה כל בעיה לשלבם כבר בשלב הראשון ולמנוע

25. טהרות פ"ד מ"ב.

26. אין לפנינו מקור מפורש לדבריו. לשון זו מצאנו בענייני בכור בתוספתא בכורות פ"א ה"ט ע"מ 535.

עיי' לקמן הערה 32, הלכות נוספות שבהם בא לידי ביטוי רעיון דומה להלכה זו.

אייכות. למשל, ניתן היה להיכתב: "מתניתין היא 'ספק בכורות וכו' המוציא מחבירו עליו הראיה' — שמע מינה תקפו כהן אין מוציאין אותה מידו, וקתני עליה כי לא תקפו אסורין בגיזה ובעבודה". לפיכך נראה שבמקור הובאו רק המקורות התנאים, ולאחר מכן נוספו כל ענייני תקיפת הכהן.

ב. נבחן את תגובת רבה לדברי רב המנונא כפי שהם מוצגים בגמרא, לשם הנוחות בחלק את דבריו לשלושה חלקים:

(א) אמר ליה רבה — קדושת בכור קאמרת

(ב) לעולם אימא לך תקפו כהן אין מוציאין אותה מידו ואפילו הכי אסורין בגיזה ובעבודה

(ג) דקדושה הבאה מאיליה שאני

בשלב הראשון (א) מובאת התמיהה על כך שרב המנונא מביא ראיה מבכור. אין כל הסבר מדוע רבה סובר כי קדושת בכור שונה מהקדשת המסותא, ולא ניתן להביא ממנה ראיה. הטעם להבדל בין המקרים מופיע רק בשלב מאוחר יותר (ג), כאשר חלק (ב) נראה כמפסיק את רצף הדברים. לפיכך מסתבר כי (א) ו(ג) הופיעו במקור בזה אחר זה. שוב כפי שטעננו, שלב הבינים (ב) שבו מופיע עניין התקיפה, לא נכלל בדברי רבה המקוריים. לקושי זה כבר היה ער רבנו תנאל ולכן הוא שינה את סדר הדברים²⁷.

ג. ראינו שיש בעיה בקטע (ב) מצד מקומו, וברצוננו לטעון שיש בו קושי נוסף מצד תוכנו. אם נתמקד במשא ומתן ההלכתי בסוגיה, המופיע סביב שאלת תקפו כהן, נבחין בקושי בהבנת תגובת רבה. רב המנונא, לפי האמור לפנינו, מוכיח את דבריו (שאין מוציאין מידו של הכהן אם הוא תקף את הבכור) מדברי המשנה הפוסקת 'המוציא מחבירו עליו הראיה', כלומר שפסיקה זו מלמדת כי הן הכהן הן ישראל יכולים להחשב כמותחזין בבהמה, ובית הדין אינו יכול להוציא אף מאחד מהם. רבה סותר את דבריו, בטענה שהכהן אינו יכול לתקוף, ברם דבריו נאמרים לכאורה בצורה שרירותית: "לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותה מידו". הייתכן לסתור דברים המוכחים מן המשנה מסברא בלבד? אם נרצה להניח שרבה לא התעלם מן המשנה, על כרחנו, נצטרך לטעון כי הוא פירש את המשנה בדרך אחרת מזו של ר' המנונא. בעוד שרב המנונא פירש את ההלכה של 'המוציא מחבירו עליו הראיה' לגבי ספק בכור כמתייחסת הן לכהן הן לישראל שלשניהם הזכות להיות המוחזקים, רבה ככל הנראה פירש זאת רק ביחס לישראל. לדעתו רק ישראל יכול להיות המוחזק, ולכן הכהן אינו יכול לתקוף וליטול ממנו²⁸. אלא שאם

27. וזה לשונו: "ודחי לה רבה ואמר, לעולם אימא לך אפילו תקפו כהן מוציאין אותה מידו, ואפילו הכי אסורין בגיזה ובעבודה. דקדושת בכור קדושה הבאה מאיליה היא ושאיני מקדושה שמקדישין אותה במילי".

28. עיי' רש"י (ו, ב ד"ה דקתני המוציא וד"ה לעולם אימא לך), שכל אחד מהאמוראים הבין את הביטוי בצורה שונה. לפי רב המנונא 'המוציא משמע בין כהן בין ישראל'. לעומת רבה סבור ש"לעולם הכהן קרוי מוציא מחבירו". לפי זה לדעת רב המנונא משמעות הכלל היא, שביטוי הדין אינו מוציא מיד המחזיק, אך אין זה מעניינם מיהו המחזיק, אלא כל דאליס גבר. לעומת רבה מבין את הכלל

נפרש כי נקודת המחלוקת בין האמוראים היא בפירושה של הפסיקה 'המוציא מחבירו עליו הראיה' לגבי ספק בכור, אנו מתקשים שוב בזה שהעיקר חסר מן הספר, ומן הראוי היה שמחלוקת זו תתפרש בדבריהם. אנו רואים כי הקטע (ב) קשה לא רק מצד מיקומו אלא גם מצד תוכנו, ויש בזה סמך לטענתנו שחלק זה נתוסף בשלב מאוחר יותר, מתוך רצון לתת מענה לשאלת התקיפה, אף שלא נדרש בסוגיה, גם כפי שהיא לפנינו²⁹. לסיים נציין עוד שני קשיים כלליים, שנוגעים לעצם הכנסת המושג 'תקפו כהן' לתוך הדיון של מסותא.

ד. בראש ובראשונה, קשה להבין מדוע אמוראים, שמתלבטים בדיון של הקרשת המסותא, יערבו בדיון מושג זה של תקפו כהן כדי להכריע בנושא, מבלי לקבוע מהו בדיוק הספק לגבי המסותא. כל המעיין בסיפור כשלעצמו יתקשה להבין מדוע האמוראים נצרכים לדון בשאלת יכולת הכהן לתקוף, כדי להכריע בשאלה האם ניתן להקדיש.

ה. לסיים ברצוננו להרהר, בעקבות השוואת הסיפור של מסותא לשאלה של סוגייתנו (פסקה 3). האין זה מפתיע שאמוראים שונים בני תקופה אחת התלבטו בשאלה דומה וקישרו את הדיון שלהם לנושא אחר? גם סוגייתנו התחבטה בענייני הקרשה בעקבות דיון על התקיפה, וגם האמוראים שדנו בתקוף ההקרשה של המסותא הסבו את הדיון בבית המדרש לשאלה על יכולת התקיפה של הבכור.

להערה זו יש משמעות רבה לעניין שנעסיק בו בהמשך, כיצד נתוספו ענייני תקיפה לסוגיה המקורית. להלן אנו נטען שבעקבות ההקשר שהסיפור הובא בו, נתוסף בשלב מסוים (שננסה לעמוד עליו) עניין התקיפה.

מכל האמור לעיל הצעתנו היא שתוכנה הקדום של יחידה זו היה כך:

תא שמע — דההיא מסותא דהו מנצו עלה בי תרי האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא. קם חד מינייהו אקדשה. פרשי מינה רב חנניה ורב אושעיא וכולהו רבנן, ואמר ליה רב אושעיא לרבה כי אזלת קמיה דרב חסדא לכפרי בעי מיניה.

כי אתא לסורא אמר ליה רב המנונא־מתניתין היא 'ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין טהורים בין טמאים המוציא מחבירו עליו הראיה' ותני עלה 'אסורים בגיזה ובעבודה'

אמר ליה רבה — קדושת בכור קאמרת? קדושה הבאה מאיליה שאני.

אמר ליה רב חנניה לרבה — תניא דמסייע לך 'הספיקות נכנסין לדידך להתעשר', ואמאי נכנסין לדידך? נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן.

קעת נסביר את הסוגיה הקדומה, לאחר שבודדנו את מרכיביה המקוריים.

להיפך. לדעתו יש קביעה ברורה מיהו המוחזק, ובית הדין יראג שהחפץ ישאר אצלו, כל עוד לא תובא ראיה שתערער את חזקתו.

29. על קושי זה בדברי רבה כבר עמד הרשב"א בתשובה (חלק א' סימן ש"א), ומצא בכך טעם שלא לפסוק כמוהו, עיין לקמן הערה 56.

השאלה הנידונה בסוגיה

מה הייתה, אם כן, ההתלבטות במקרה של המסותא? על פי הסיפור של המסותא שהצגנו קעת, אנו רואים לנסח בפשטות את התחבטות האמוראים כך: האם הושימים בספק הקרשה, ובשל כך מחמירים? היו מן הראשונים שחשו בכך³⁰, ונגסה לבסס זאת בדברי האמוראים.

כדי להבין את השאלה שעמדה בפני האמוראים עלינו להיות ערים לרקע שלה, ולסם כך עלינו לעיין ברצף של משניות במסכת טהרות, שיש בהן כדי להבהיר את אופיין של שאלות העוסקות בהלכות ספיקות.

בפרקים ד-ו במסכת טהרות יש עיסוק נרחב בהלכות ספק טומאה. ביניהן, בסוף הפרק הרביעי יש רצף של הלכות בענייני ספיקות בתחומים שונים. כשהעיסוק בכלם הוא כיצד נוהגים, האם מטמאים או מטהרים, חייבים בקרבן או פטורים וכיוצא בזה.

במשנה יב שבאותו הפרק, בין יתר ההלכות, יש שתי הלכות שבאחת נוהגים לקולא והשנייה יש לה צר של חומרא.

הראשונה: 'ספק נזירות מותר'. השנייה: 'ספק בכורות, אחד בכורי אדם ואחד בכורי בהמה, בין טמאה ובין טהורה, שהמוציא מחבירו עליו הראיה'.

על ההלכה האחרונה נאמר בברייתא 'אסורין בגיזה ובעבודה'³¹. פסיקה זו מבחינה בספק בכור בין צד הממון לצד האיטור. היא מחמירה בכל הנוגע ליכולת להנות ממנו, לטרות שאין בה קביעה שהכהן הוא הבעלים של הבהמה. היא עולה בקנה אחד עם

30. תוספות הרא"ש בר"ה בעי מיניה כותב: 'אין לפרש שהיו מסופקים אי אית לן לאוקמא מסותא אחזקתא שהיא בחזקת חולין ולא קדשה מספקא, או לא — וקדשה מספקא, דא"כ מה צריך רב המנונא לדקדק מהא דאם תקפו כהן אין מוציאין מידו? הכי הוי ליה למימר — והא הכא דאסיר בגיזה ובעבודה מספק ולא מוקמינן ליה אחזקה דחולין שהיה במעי אימו. אלא מספקא לו וכו'.' אנו רואים כי הרא"ש חש בכך שהדיון שאמור לעמוד ברקע הוא בשאלה האם להחמיר מספק או שמא ניתן להעמיד את הדבר על חזקתו ולהקל. הוא נמנע מפירוש זה בגלל ההתייחסות המפורשת בדברי רב המנונא לתקפו כהן. לאור טענתנו כי עניין תקפו כהן אינו מדברי רב המנונא עצמו ניתן לקבל את פרשנותו האלטרנטיבית של הרא"ש.

כדברים האלו מצאנו במפורש בתשובת הרשב"א (חלק א' סימן ש"ז), שמסביר את הדיון לגבי האיטור של גיזה ובעבודה, בהקשר של עיסוק בשאלת ספיקות, וזה לשונו: 'דלעניין ממנו אמר ליה אייתי ראיה דבכור הוא ושקול. ומה שהוא אסור בגיזה ובעבודה, משום דלעניין איטור הבא מאיליו אין הולכין בספקו להקל אלא להתמיר'.

גם בשב שמעתא, בשמעתא א' פרק ג', מתבסס רבי אריה לייב הכהן על הדיון במסותא ועל ההלכה שמובאת על ידי רב המנונא — 'אסורין בגיזה ובעבודה' — כדי להוכיח ש"ספק — אסור דבר תורה". בעל שב שמעתא מפריד על פי דעת רבה — את איטור הגיזה והעבודה מיכולת התקיפה של הכהן. כך הוא מסיק שאיטור ההנאה מן הבכור במקרה של ספק, שהיא קדושה הבאה מאיליה, אינו נובע מבעלות הכהן אלא בגלל הכלל שספק לחומרא.

31. ברייתא זו מופיעה בסוגייתנו ובגדרים יט, א באותו הקשר.

המשניות שבפרק שני של מסכת בכורות³², שבמקרה שיש ספק בשתי בהמות איזו מהן הבכור, אחת מהן הולכת לכהן והשנייה תרעה עד שתסתאב. כלומר, היא איננה יוצאת לחולין מיד, ואין להנות ממנה. זהו למעשה, ביטוי מקביל להלכה שאסורין בגיזה ובעבודה³³.

כפי שאנו רואים מתוך משנה זו, אין דרך אחידה כיצד מכריעים בספק³³, לעתים הולכים לחומרא ולעיתים לקולא. אם כן, השאלה שעמדה בבית המדרש היא, שבמקרה זה של מסותא, שאין אנו יודעים בוודאות מי מבין שני בעלי הרין הוא הבעלים, אנו מסופקים האם ההקדשה חלה, אם קם אחד מהם והקריש. אין לנו מקור מפורש העוסק במקרה מעין זה, ולכן כדי לקבוע כיצד נוהגים במקרה של ספק הקדשה — כלום יש להחמיר מספק, צריך להסיק זאת על ידי היקש ממקרה אחר. זהו אפוא הדיון של האמוראים בסוגייתנו³⁴.

תשובת רב המנונא

אמר ליה רב המנונא — מתניתין היא 'ספק בכורות אחד בכור אדם ואחד בכור בהמה בין שחורים בין שמאים המוציא מחבירו עליו הראיה' ותני עלה 'אסורים בגיזה ובעבודה'.

רב המנונא עונה על הספק לגבי מסותא מן המשנה שזה עתה הבאנו בעניין 'ספק בכורות'. הוא מניח כי ניתן ללמוד ממשנה זו לעניין הנידון משום שהן בבכור הן בהקדש יש ענייני קדושה, ואם מצינו שבמקום אחד חוששים לקדושה, אין סיבה שגם בספק הקדשה לא יפרשו מן המסותא. מלשונו הבוטחת של רב המנונא 'מתניתין היא' אנו למדים כי סבר שהלכה זו מפורשת במקורות התנאים. אם הוא סבר שניתן להכריע את השאלה שעמדה לפניו במישרין מתוך המשנה והברייתא שהוא מביא, יש בכך כרי לאשר

32. בכורות פ"ב משניות ו' ח'.

33. עניין הכרעת ספקות באיסורים חובק את כל התלמוד, וכל כוונתנו כאן היא לעמוד על מה שעולה מתוך סוגייתנו שלנו. נציין שבשעה שאנחנו טוענים שתוכן השאלה שהאמוראים דנו בה הוא: 'כיצד מכריעים בספק הקדש', אנו מתעלמים מן הכלל הידוע לנו מן הבבלי של 'ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא' (ביצה ג, ב; שבת לד, א; עירובין ה, ב; שם לה, ב), ושעליו הניחו הראשונים את יסודות פסיקותיהם (עין רמב"ם בהלכות טומאת מת פ"ט ה"ב ו"ג). כלל סתמאי זה יש לעמוד על מקורותיו ועל השימוש בו, אבל אין לפרש על פיו את דברי האמוראים בסוגייתנו, מאחר שמתוך הסוגיה נראה כי דרכם של האמוראים להכריע בשאלת הספק היתה רק מתוך מקורות על העניין עצמו ולא על פי עקרונות כלליים.

כמו כן עיין בשב שמתעתא (שם פריקים ד-ה), שלדעתו, הכלל של 'ספק דאורייתא לחומרא', לפי חלק מהאמוראים אינו נאמר בצורה גורפת, ואכמ"ל. לענייננו מעניין לציין את הצעתו של בעל הפרי חדש, ר' חזקיה ב"ר דוד דייסלר (יורה דעה סימן ק"י), שהאמוראים בסוגייתנו נחלקו בגדר 'ספק דאורייתא לחומרא', עיי"ש.

34. בהקדשה יש מרכיבים הדומים לבכור ויש הדומים לנוירות. מצד אחד חלה על ידי דיבור כמו נוירות, מאידך יש כאן ענייני קדושה כמו בבכור. אנו נתייחס לגקודה זו בהמשך דברינו.

את סקנתנו שהם אכן הסתפקו האם יש להחמיר בספק הקדשה, שכן זהו הנושא של הבקורות הללו.

ההיה רבה

אמר ליה רבה — קדושת בכור קאמרת? קדושה הבאה מאיליה שאני.

רבה עונה לרב המנונא שאין ללמוד מספק בכור למקרה של המסותא, שכן יש הבדל מהותי ביניהם — "קדושת בכור קאמרת? קדושה הבאה מאיליה שאני". לדעת רבה, יש הבדל בין קדושה שנוצרת מאיליה בלידת הבכור, לבין קדושה שנוצרת בידי הקדשה של האדם. אם בראשון במקרה של ספק הולכים לחומרא, אין הכרח שהרין יחול גם על השני. הלוקה זו יש בה טעם, שכן יש שוני בין בידורו של נתון, האם הוא קיים, לבין בידור האם אידע משפטי חל. במקרים שיש ספק על התוכן ההלכתי של מעשים, מסתבר שאנו יכולים להתעלם מהם ולטעון שמעשה שאינו ברור אינו נחשב. לעומת זאת כאשר יש ספק בצדאות עצמה, יש לחשוש לכל אפשרות³⁵.

ניתן לחדר אבהנה זו בעיון נוסף במשנה בטהרות שציטט רב המנונא. מלבד הרין של ספק בכורות מופיעה כאמור ההלכה של 'ספק נזירות מותר', וניתן להשוות על דרך ההקבלה בינה לבין מקרה של הקדשה. ייתכן שלדעת רבה ההבדל בין ספק נזירות לספק נזירות אינו מפני שקדושה חמורה מהפלאות נזירות, אלא השוני קשור לדרך שבה נוצרת ההלכה. כלומר קדושה שקיימת באופן עצמאי ונוצרת מאיליה חוששים בה גם בספק,

35. הרב שמעון שקאפ בשערי ישר, שער ה' פרק ו' (ד"ה ועפ"י), מסביר שהסיבה לחלוקה בין ה"קדושות" קשורה לסוג הספק. ב"קדושה הבאה בידי אדם" הספק הוא ספק משפטי, במקרה שלנו — מי הבעלים של המסותא. לעומת זאת, ב"קדושה הבאה מאיליה" הספק הוא מציאותי, למשל האם הבכור קדוש. שיטתו של ר' שמעון שקאפ היא, שדיונים שמורכבים משאלות משפטיות, ועיסוק בענייני איסור והיתר, יש להקדים לעסוק בדיונים המשפטיים (עיי' שם בפרק א', במיוחד ד"ה אבל), וייתכן שלא נגיע כלל לספק האחר. כמו כן, לדעתו, בדיונים משפטיים שאלת הבעלות נקבעת לעולם על ידי שימוש בפועל, מי שאינו נוהג כבעלים לא יחשב בעלים. מצירוף שתי ההנחות האלו יוצא שאם יש ממון שמוטל בספק לגבי מי הבעלים שלו הן לגבי הקדשתם, זה שהממון אינו בידו אינו נחשב הבעלים כלל (אף על פי שיתכן שהצדק עימו). במקרה כזה אנחנו נעצרים בהכרעה לגבי ההיבט הממוני של הדיון, וממילא אם איננו מתייחסים אליו כאל הבעלים, הוא אינו יכול להקדיש. אשר על כן אם הוא מקדיש אין משמעות להקדשה שלו, ואפילו ספק הקדש איו כאן.

בניגוד לקדושה שנעשית על ידי הבעלים, והספק מתחיל בשאלה מיהו הבעלים, קדושה שנוצרת מאיליה, לא משנה האם הוא הבעלים בפועל. הספק הוא מה המציאות שגלויה כלפי שמאי, ולכן קדושה זו לעולם בספק — והולכים לחומרא.

ביסודו של דבר הסברנו דומה לבי"ל, אלא שלפי דברינו הרגש הוא בבעייתיות של עצם ההקדשה שנעשית בספק. לפי דבריו, הבעיה קשורה ביכולת להקדיש. הסיבה שהרגשתנו אחרת היא שהגמרא תלתה את החלוקה ב"קדושה הבאה בידי אדם" — שיש בעיה בהקדשה, ולא בהבדל בין הספקות, אף שגם הוא עומד ביסוד דברינו.

הן כפי כראיה של רב המנונא

כך לכאור את השלב הבא בסוגיה שבו רב חנניה מסייע לדעת רבה, נתעכב לפני כן כהנהגה כפי המנהג רב המנונא עם סענת רבה. ייתכן כמובן שהחלוקה בין קדושה הבאה באליה לבין קדושה הבאה בדי אדם, היא חסרת משמעות לדעת רב המנונא, או שהוא כבר סבור דעת כוונתו³⁵. והוא הונחה על פי העיקרון שלעולם בענייני קדשים הולכים להמנהג. ברם, ייתכן שרב המנונא היה ער לחלוקה זו, אלא שלדעתו היא אינה משפיעה בהחלט. תבאר את דברינו.

הקודם שרב המנונא הוכיח ממנו כי יש להחמיר בהקדש עוסק בענייני בכורות — ה'הנהגה' שהבין מקבל. קיימת אפשרות שרב המנונא סבר שקדושת בכורות דומה להקדש. אם הכהן צריך לקבל אותה, אזי היא דומה לקדושה שבידי אדם. אין זו קדושה שהנהגתה על הבהמה מן השמים⁴⁰, אלא דווקא זכותו של הכהן לקבל את הבכור היא שהפכה את הבהמה להיות קדושה⁴¹. אם כן, גם מסותא וגם בכור שייכים לאותה קבוצה של קדושות. שבה זכותו של מיישאו בחפץ מאפשרת את הקדושה. קיימת אפוא הוכחה שבעלות בספק מספיקה כדי להחל את הקדושה, אף על פי שלא נעביר את החפץ ליריו. כפי שהספק בכור הכהן אינו מקבל את הבהמה, אך הקדושה הנובעת מזכותו עליה יש לה חלות. כך גם במסותא הקדושה חלה, אף על פי שאיננו נותנים למקדיש כל זכות ממונ.

על פי הסבר זה תכלית הראיה של רב המנונא מבכור היא להראות שעל אף שהקדושה קדושה לאדם שבעלותו מסופקת אנו חוששים לה. אם נחזור למשניות בטהרות, הרי שהחלוקה בין נזירות להלכות בכורות נובעת מזה שבהקדש הולכים להומרא, ולא מהנהגה העברית שהקדש אחר נוצר בידי אדם והשני בא מאיליו.

הסיב לבין, כי לפירוש זה, יש דמיון בין הדרך שפירשנו את שיטת רב המנונא לדרך שהציעה בגמרא בסוגיה הערוכה⁴². גם אנחנו סברנו כי קדושת בכור נובעת משהו של הכהן בבהמה, ולכן מקרה זה זהה לספק ההקדשה של מסותא. כמו כן גם בעל הסוגיה בדוספתאי על רב המנונא, טען כי העוברת שספק בכור קדוש נובעת מיכולת הכהן לתקוף את הבהמה. כלומר זכותו הממונית של הכהן בבהמה המאפשרת לו לתקוף, היא הנדרשת לקדושה. ברם יש להרגיש את ההבדל הרב שבין פירושו בסוגיה לבין דרכו של בעל הסוגיה. בעוד שלפי הגמרא שלפנינו מטרת הראיה של רב המנונא היא להוכיח

ואילו הפלאה שנוצרת על ידי אדם, ניתן להתייחס אליה רק אם היא ודאית. אם כך הבין רבה את הבדל בין ההלכות, הרי ברור שיש להקביל את ספק ההקדשה לספק נזירות, וגם בהקדשה שהיא מעשה אדם ניתן להקל בספק. אמנם ראוי לציין כי מלשונו של רבה לא מוכרע האם הוא דוחה לחלוטין את דברי רב המנונא, וסובר הלכה למעשה שיש להקל בספק הקדשה, כמו בספק נזירות. או שהוא רק דוחה את ראייתו של רב המנונא, מספק בכורות, ואינו קובע כיצד יש לנהוג במסותא.

נראה כי דברינו הם סוגיה מפורשת במסכת נדרים³⁶. במשנה בנדרים נאמר³⁷: 'סתם נדרים להחמיר ופירושם להקל'. הגמרא שם מקשה מהמשנה בענייני ספק נזירות. נביא את הסוגיה שם כלשונה:

'סתם נדרים להחמיר' והתנן 'ספק נזירות להקל'?

אמר רבי זירא — לא קשיא הא רבי אליעזר הא רבנן רתניא 'המקדיש חיתו ובהמתו הקדיש את הכוי רבי אליעזר אומר לא הקדיש את הכוי'. מאן דאמר ממונו מעייל לספיא גופיה נמי מעייל, ומאן דאמר ממונו לא מעייל לספיא גופיה כל שכן דלא מעייל לספיא.

אמר ליה אביי — במאי אוקימתא לספק נזירות להקל כרבי אליעזר, אימא סיפא 'ספק בכורות אחד בכורי אדם ואחר בכורי בהמה בין טמאה בין טהורה המוציא מתבירו עליו הראיה' ותני עלה 'ואסורים בגיזה ועבודה'.

אמר ליה — אמאי קא מדמית קדושה הבאה מאיליה לקדושה הבאה בידי אדם?

אנו רואים, אפוא, שר' זירא בסוגיה זו כלל, על פי דעת ר' אליעזר, את הקדשה³⁸ ונזירות בקבוצה אחת כנגד בכורות — על פי החלוקה בסוגייתנו, שהראשונים הם 'קדושה הבאה בידי אדם' והאחרון הוא 'קדושה הבאה מאיליה'. אם כן, אנחנו מוצאים שהבחנה זו משמשת אצל האמוראים ביחס להחמרה במקרים של ספק קדושה, ולכך מכוונים דברי רבה בקובעו שאין מקור לכך שיש להחמיר בהקדשת המסותא.

ההשוואה בין הסוגיות, מוכיחה שזו גם השאלה שסוגייתנו עסקה בצורתה המקורית.

36. ית, ב - יט, א.

37. פרק ב' משנה ד'.

38. הדמיון בין סוגייתנו לבין הדיון בנדרים מעלה את השאלה — מדוע הברייתא של 'הקדיש חיתו ובהמתו' לא הובאה כראיה בסוגייתנו? לכאורה אם פוסקים כחכמים או המסותא קדושה כי מחמירים בספק, ואם פוסקים כר' אליעזר או ניתן להקל בספק הקדושה של מסותא. נראה כי יש הבדל בין ספק קדושה של כוי כאשר הקדיש חיה או בהמה, לבין ספק קדושה של מסותא כאשר יש ספק מיהו הבעלים. בסוגיה בנדרים כל הספקות המוזכרים, בין בנדרים ובין בכוי, הם ספקות של האדם עצמו, שגם הוא אינו יודע מה הוא מתחייב, והגמרא עומדת על כך כאשר היא משתמשת בלשון 'מעיל לספיא'. לעומת זאת, לגבי מסותא אין למקדיש עצמו ספק אלא רק לשאר העולם. בשל הבחנה זו, השיקולים המוצעים בסוגיה בנדרים אינם יכולים להועיל לסוגייתנו. עיון ר"ן יט, א ד"ה אמאי ורא"ש שם ד"ה מי קאמרת שעמדו על כך, שדעתו של המקדיש היא מרכיב משמעותי בקביעה האם ההקדשה חלה.

39. דעת ר' זירא שהובאה בסוגיה בנדרים, עיון לעיל בסמוך.

40. על דרך ההקבלה ניתן לראות את דברי הרשב"א (נ"ה ואם תמצא לומר, באה"ד ואינו מחזור) שאף היא כדען כי גם רב המנונא סבר שקדושת בכור היא 'קדושה הבאה מאיליה'. אמנם מגמתו היא שונה לחלוטין, והוא נצרך לכך כדי לטעון שהכהן מוחזק בבכור מתוך כך שהקדושה באה מאיליה. רק כאשר יש לכהן מוחזקות, יש לו יכולת לתקוף את הבכור.

41. דין בסערי ישר (שס), שמוכיח מסוגיות שונות בש"ס, שהקדושה במתנות כהונה קשורה לזכות הקניין של הכהנים בהם.

42. על פי פירושו של רש"י ד"ה לעולם אימא לך. מתוך דבריו משמע שלדעת רב המנונא, החולק על רבה, יכולתו של הכהן לתקוף נובעת מזכותו בבהמה.

שהקדושה נוצרת בעקבות בעלות הכהן שיכולה להתממש על ידי התקיפה – וכך גם במסותא. לפי דברינו בסוגיה הקדומה, מטרת הראיה היא שונה לחלוטין, היא באה להראות שמחמירים בספק הקדושה. אמנם הראיה מניחה שהקדושה נוצרת בעקבות בעלותו של הכהן ולכן ניתן להשוותה למסותא, אך בעלות זו אינה הנושא הגרונן. הרמיון שבין פירוש המתלוקת בסוגיה הקדומה לבין פירושה לאחר שהצטרפו אליה ההוספות של בעל הסוגיה, יסייע לנו להבין כיצד השתלשה הסוגיה המקורית, ונתעצבה בצורתה הערוכה לפנינו כיום.

סיועו של רב חנניה

אמר ליה רב חנניה לרבה – תניא דמסייע לך "הספיקות נכנסין לדיר להתעשר", ואמאי נכנסין לדיר? נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן.

לפי האפשרות האחרונה שבה הסברנו את שיטת רב המנונא, יובן סיועו של רב חנניה לדברי רבה⁴³. קודם שנבחן את תוכן ראייתו, נבהיר מה הוא בא לטעון, שכן במבט ראשון קשה להבין מה הקשר בין 'ספיקות שנכנסים לדיר להתעשר', לבין המעמד של ספיקות כקדושה הבאה מאיליה, כפי שטוען רבה.

מלשון הקושיה 'נמצא זה פוטר ממונו בממונו כהן!', נראה שהיא באה להוכיח שספק בכור אינו נחשב לממונו של כהן. לפי הדרך השנייה שהסברנו את שיטת רב המנונא מובן מדוע טענה זו היא ראייה נגד רב המנונא, והדברים כעת מכוונים ונהירים. לעומת רב המנונא שרחה את החלוקה בין קדושה הבאה מאיליה לזו שנוצרת בידי אדם, משום שגם קדושת בכור קשורה לבעלותו של הכהן, בא רב חנניה והוכיח שהקדושה איננה קשורה לבעלותו של הכהן, והוא ראיין לכהן חלק בבהמה ואף ספק בעלות אין לו. ראייתו היא מן העובדה שספק בכור נכנס לדיר להתעשר. מהלכה זו אנו לומדים, כפי שנראה להלן, שאין הוא נחשב אפילו ספק ממונו של הכהן, ובכל זאת הוא אסור בגיזה ובעבודה. נמצאנו למדים שאת כל הקדושה יש לתלות בקדושה הבאה מאיליה, וממילא חלוקתו של רבה עומדת על תילה.

רב חנניה מוכיח מן הדין של 'הספיקות נכנסין לדיר להתעשר' שספק בכור הוא ממונו ישראל גמור ואין אנו מתייחסים כלל לבעלותו של הכהן. טענה זו לא יכולה הייתה להילמד מן המשנה בטהרות הקובעת כי יש להשאיר את הבכור אצל ישראל בשל הכלל של 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. בעוד שהמשנה רק קובעת שבמצב של ספק יש להשאיר את הבהמה אצל ישראל, אין בכך כדי לגרוע מחלקו המסופק של הכהן בבהמה. לעומת זאת, מההלכה שמביא רב חנניה ניתן ללמוד שאפילו ספק בעלות לכהן אין כאן⁴⁴.

43. אנו מפרשים את דברי רב חנניה על פי ההסבר הספיציפי שהצענו לעיל בדברי רב המנונא. כמוכן, אין זה הכרח לטעון שרב המנונא עצמו הלך בדרך זו, אלא רק שרב חנניה הבין כך את דבריו.

44. היסרון נוסף שיטנו לדין המשנה הקובע כי 'ספק בכורות – המוציא מחבירו עליו הראיה', ושבגלל לא ניתן להוכיח מן המשנה כי הבעלות היא של ה"ישראל", הוא הפירוש הכפול שניתן לתת לדין זה. כפי שהבנו לעיל בדברי רב חנן (פסקה 1), וכפי שהבין בעל הסוגיה בדברי רב המנונא, דין זה של המשנה יכול להתפרש כמאפשר תקיפה דווקא. זאת אם נפרש שהמחזיק, שצריך להביא ראיה כדי

אמר ההגיסור היא מצווה שיש לעשותה בוודאות ולא על דרך הספק ('עשירי וראי ולא כדרך ספק'⁴⁵).

כך שבסבתם ענייני ממונות אנו יכולים לקבוע כי יש להשאיר את המצב כפי שהיה גם אם אין אנו בטוחים שזו האמת, בבואנו לקבוע כיצד יש לקיים מצווה עם אותו מצב אנו נצטרך להבטיח שזהו באמת ממונו של הנותן ולא רק ממונו שמספק מוחזק בידו, כלל יחזר מצב של 'פוטר ממונו בממונו כהן'. אם כן מהלכה זו מוכח כי ספק בכור הוא בעלתו המליאה של ה"ישראלי", ומבחינה ממונית אינו נחשב כלל לספק⁴⁶.

רב חנניה הוכיח, אפוא, שקדושת הבכור היא קדושה הבאה מאיליה, ואינה קשורה לספק בעלותו של הכהן, ולכן רב המנונא אינו יכול להוכיח מקדושת גיזה ועבודה כדי להוכיח הלכה למעשה במסותא.

היחידה הקדומה של מסותא

אבחנו רואים שהשאלה שהתעוררה סביב המסותא עוררה דיון יסודי – כיצד הייתה לספק הקדושה. רב המנונא סבר שכל הלכות קדשים דינם אחד הוא – ספק חסידא. הוא הוכיח זאת מספק בכור. רבה דחה את ההשוואה הזו בשל החלוקה ההייתית, בין קדושה הבאה בידי אדם לקדושה הבאה מאיליה. רב חנניה ביסס את דברי רבה על ידי כך שהוכיח כי קדושת בכור איננה קשורה כלל לזיקתו של איש לבהמה – אף לא לכהן, ושיש אבחנה בין ענייני האיסור של ספק בכור, לבין היבטיו הממוניים.

נמצאנו למדים שניתן לבודד את היחידה של מסותא, ולהעמידה בפני עצמה, מאחר שהיא בה דיון רצוף שאינו קשור ליכולת של הכהן לתקוף. נצטרך לשוב ולהסביר מדוע הדבש הסברים שקשורים לתקיפת הכהן ומתי נכנסו. אך תחילה עלינו להתמקד בבירור הכבנה המקורי של הסוגיה משאלת ר' זירא 'תקפה אחד בפנינו מהו?' עד לאחר סיפור הכסותא. עתה, לאחר שהפרדנו בין חלקי הסוגיה, נבוא לעמוד על צירופם הקרוב ולאחר כך ננסה להציע כיצד נתהוותה הסוגיה שלפנינו.

ה. בירורים בשאלת הגמרא 'אם תמצי לומר' – (פסקה 3)

בין הדיון על דברי ר' זירא לבין סיפור המסותא מופיעות שאלות על דרך 'אם תמצי לומר'. השאלות מנוסחות בדרך זו, שכן בסוגיה שלפנינו שאלת ר' זירא נשארה עומדת בעינה, לאחר שנדחתה הראיה של רב חנן.

להוציא ממנו, יכול להיות גם ישראל וגם כהן. לפיכך צריך רב חנניה לתת לנו מקור אחר, שממנו ברור כי לכהן אין שום זכות ממונו בבכור.

45. משפט זה לקוח מהמשך הסוגיה, מן החלק שאיננו עוסקים בו.

46. בקונטרס הספיקות בשמו של אחיו מוהר"ח הכהן (כלל א' סימן ר' ד"ה אך) ניתן למצוא שימוש בראייתו של רב חנניה, על פי דרך זו שפירשנוה, כדי להוכיח כי חזקת מרא קמא אינה רק קביעה מספק אלא היא 'חזקה המכרעת ודיינינו ליה כודאי שלו'. ישראל שמחזיק בספק בכור, ויש לו 'חזקת מרא קמא' נחשב לבעלים גמור מתוך יכולתו לצאת ידי חובת מעשר בבהמה זו. כמו כן עיין בשערי ישר (שם פרק ר' ד"ה והנה).

לאחר שהגדרנו את ההיקף הקרום של שתי היחידות המרכזיות בסוגיה, אנו מבקשים לבחון כיצד השתלבו יחד שתי יחידות אלו בסוגייתנו. לשם כך עלינו לבחון שתי נקודות. האחת היא, האם שני החלקים כבר בצורתן הקדומה שולבו יחד, או שמא רק על ידי ההוספות של בעל הסוגיה, ניתן היה לצרפם לכדי סוגיה אחת. זאת ועוד, עלינו לקבוע מה היה היקפה של יחידת הקישור (פסקה 3) בסוגיה הקדומה, האם היא היתה מנוסחת באריכות כפי שהיא בפנינו, או שמא תוכנה היה שונה במקרה?

נבוא להצביע על קשיים בשאלת 'אם תמצי לומר' כשלעצמה, וברצף הסוגיה שבעקבותיה. בראש ובראשונה, עלינו לקבוע את הגרסה המרויקת של פסקה זו שכלל הנראה הייתה שונה מזו שלפנינו ברפוסים. זו לשון הגמרא כפי שהיא ברפוס וילנא:

כיון דאמר מר 'אמירתו לגבוה כמסירתו להריוט המי' כמאן דתקפה דמי? או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה? וכתוב 'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש וגו'' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, לאפוקי האי דלא ברשותו.

אנו רואים כאן חוסר עקיבות מובהק בקטע. בתחילה, הגמרא מנסחת את השאלה, האם הקרשה נחשבת כתקיפה או לא, בלא שהטריד אותה כלל עניין הרשות. אך לאחר מכן ספק הגמרא הוא, האם ניתן להקדיש מה שאינו ברשות המקדיש. לכאורה אם זו הבעיה המטרידה, הרי שגם אם נאמר שהקרשה היא 'כמאן דתקפה', אם יש בעיה של רשות, להקדיש אין כל משמעות ובלאו הכי איננה מועילה, הריטב"א⁴⁷ היה ער לקושי שבהוספת בעיית הרשות, והעיד שבפניו היו ספרים שלא גרסו את המשפט הזה, ואכן עיון בערי הנוסח של הסוגיה מעלה שנוסחא זו אינה עיקר⁴⁸. לפיכך נתעלם מהסבר זה, ונרון בשאר חלקיה של פסקה 3.

נבחן כעת את תוכנה של שאלת הגמרא עצמה. אם ננתח את פסקה 3 נראה כי היא מחולקת לשלושה חלקים. הראשון, צמצום השאלה על ידי לשון 'אם תמצי לומר' רק לאפשרות שתקפה אין מוציאין מידו. החלק השני הוא השאלה עצמה: 'הקדישה בלא תקפה מהו?', והחלק השלישי הוא ההסבר של השאלה, שעיקרו הוא 'כמאן דתקפה דמי?'. נבוא לברר בראש ובראשונה, האם שאלת 'אם תמצי לומר' על כל שלושת חלקיה, תואמת את מהלך הגמרא המלא כפי שהוא לפנינו. אם נמצא שיש חספוס בחיבור בין ניסוח השאלה לחלקים האחרים של הסוגיה, הרבר יפתח לנו פתח לבחון אם אמנם שאלת הגמרא בסוגיה הקדומה הייתה זהה לזו שלפנינו.

47. ד"ה י"ג או דלמא ואיש. מאחר שגם גרסה זו עומדת בפניו הוא מנסה לישבה, אך הוא עושה זאת בדיעבר ובודוק, ע"ש.

48. עיון דקדוקי סופרים; ושם רואים שגרסה זו אינה מופיעה בכ"י מינכן ופירנצה, ואטיקן 115 וואטיקן 117. וכן משמע מן התוספות (ד"ה הקדישה) שלא היתה בפניהם גרסה זו. ראוי להוסיף שהוספה זו קשורה בתוכנה לדברים המופיעים בסוף הסוגיה (פסקה 5 'מאי הוה עליה דמסותא), וייתכן שהוספו בעקבותיה או בעקבות פירוש רש"י, ב ד"ה לעולם אימא לך, שתולה את היכולת להקדיש בהמצאות ההפך ברשותו של האדם.

הקדיש במהלך הסוגיה שלפנינו הוא, שהגמרא מרגישה בתחילת פסקה 3 כי השאלה אם תקפה בלא תקפה מהו? נסבה הווקא לפי האפשרות שתקיפה מועילה. לפי קביעה זו של הגמרא היינו צפויים להיוון על אודות ההקרשה יתבסס על הנחה מוסכמת כי תקיפה אכן תועלת. אך מתוך הכרותנו את מהלוקת רבה ורב המנונא, כפי שהיא מוצגת בתורה אבות ידועים שהנחה זו איננה מוסכמת ושעל כך הם חולקים. רב המנונא לומר מהנה מפורשת שאין מוציאים ממי שתקף, ולדעת רבה תקיפה אינה מועילה.

אחד שאנו רואים כי יש 'חספוס' בין השאלת בפסקה 3, לבין הראיה ממסותא כפי שבעל הסוגיה עושה זאת, נבוא לבחון האם שאלה זו מתאימה ליחידות הקדומות של הסוגיה הוצגו לעל. כעת ניתן לעשות את זה, כשאנחנו מכירים את מרכיבי הסוגיה הקדומה. מרכיבים השונים.

כך גם התקדמו בהלק הראשון של הפסקה, בלשון 'את"ל', וכעת נעבור לחלק השני של הגמרא מנארת את השאלה: 'הקדישה בלא תקפה מהו?'. באופן כללי הגמרא מנסחת את הספק בדורה. האם יש זהות בין תקיפה להקרשה; ובלשון הסוגיה — 'כמאן דתקפה ובלא תקפה' שניתחת את שני הרברים בסוגיה של מסותא, אנו שמים לב שיש קרבה של המין בין השאלה האם 'כמאן דתקפה', לבין המשפטים העוסקים בתקיפה שהם לרוב האמורים שהיו בדין המסותא. רוצה לומר, ניסוח השאלה באופן זה — האם תקיפה היא לתקפה — מקביל לרובד בהתפתחות הסוגיה, שבו נוסף עניין תקפו כן ללשון של קדומת המסותא. ונבאר את דברינו:

על פי רובדו של רב המנונא עצמו נוסף בדין להלן המשפט: "והא הכא דאמר תפיס בלא תקפה איתו מידו דקתני 'המוציא מחבירו עליו הראיה', וכי לא תקפו איתו מידו ובעבורה". סדרת הוספה זו היא להראות, כי אנו לומדים מכהן, כשם שיש לנו קרבה ללשון — כך גם תלה הקרשה. ראה זו היא פתרון מדויק להתלבטות בגמרא אם תקיפה היא כמאן דתקפה. גם לגבי תוספת ההסבר של בעל הסוגיה על דחייתו של רבה אבי יעקב לראות כי היא מתיחסת במפורש להסבר השאלה המופיע בפסקה 3: 'הקדישה בלא תקפה מהו? תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו ואפילו הכי אסורים בגיזה ובעבודה כוונת רבה המנונא. שכן בעוד שבעניין המסותא מוסכם שהקרשה תיתכן רק אם ישנה גם יכולת תקיפה. בעניין בכור זוהי קרושה שונה שתלה גם אם אין שום יכולת לתקוף. אנו חסרים טוב המיחסות לזיהוי בין היכולת לתקוף לבין היכולת להקדיש, כאשר בעל הסוגיה עושה (בסמוך לרבה) את הכיוון המנוגד לרב המנונא: כשם שאין יכולת לתקוף כך אין אפשרות להקדיש.

מתוך הקבלה זו שאנו מוצאים בין הסבר השאלה בפסקה 3, לבין ההוספות של בעל הסוגיה על ההחידה של מסותא, עולה האפשרות כי במהלך הסוגיה הקדומה השאלה 'הקדישה בלא תקפה מהו?' הוצגה בצורה אחרת מזו המופיעה לפנינו — 'כמאן דתקפה ובלא תקפה'.

נסכם את הנקודות העולות מניתוח פסקה 3: כאמור, חילקנו את מבנה השאלה לשלושה חלקים. הצבענו על כך שהחלק השלישי שמדגיש שהשאלה היא — 'כמאן

דתקפה דמי', וזה באופיו להוספות של בעל הסוגיה על דברי האמוראים במסותא. הואיל ואנו מעונינים לבחון את מהלך הסוגיה הקדומה, עלינו להניח, ככל הנראה, כי הסבר זה אינו חלק מהשאלה המקורית, אלא נוסף בהתאם לתוספות שנשפחו לסוגיית מסותא. מוסיף על כך, הצבענו על קשיים בסוגיה כפי שהיא לפנינו, שכן הקביעה שמצמצמת את שאלת הגמרא רק אל תוך ההנחה שתקיפה מועילה, איננה תואמת את מהלך בעל הסוגיה עצמו במסותא. שכן בפירושו לרברי רב המנוגא ורבה משתמע שהם חולקים גם בשאלה, האם יש מקור לכך שתקיפה מועילה. נתון זה מסייע לכך שהסוגיה נבנתה שלבים שלבים.

תשובות לשאלות אלו עשויות לעזור לנו לברר, אימתי נוסף כל אחד מן המרכיבים של השאלה בפסקה 3. ועלינו, אפוא, לשוב ולשאול, מה מתוך שאלת הגמרא בחלק זה היה קיים במהלך הסוגיה הקדומה? אנו מוצאים בסוגיה הקדומה מצד אחד את שאלתו העקרונית של ר' זירא, האם ניתן לתקוף. ומצד אחר את דיון האמוראים, האם חוששים לספק הקרשה. עלינו לקבוע אפוא, כיצד התחברו שני הדיונים זה לזה והיו לסוגיה אחת.

1. סדר הדברים בסוגיה הקדומה

עד כה עסקנו בזיהוי רבריה השונים של הסוגיה כולה. בעיסוק מן הסוג הזה ניתן לנקוט במתודות עקיבות, ובכלים המשרים תחושת ודאות. עד כדי כך שיכולנו לטעון את דברינו בלשון ברי. כעת, כשאנחנו באים להרכיב את החלקים השונים, ולצרפם למה שאנו מכנים הסוגיה הקדומה, נעשים הדברים על דרך השמא והספק. אולם גם בעיסוק מן הסוג הזה אפשר שיש פתח לחידוש.

לאור השאלות שהצגנו על הסבר הגמרא לבעיה של 'הקרישה בלא תקפה', ניתן לחשוב באופן כללי על שני כיוונים למבנה הסוגיה הקדומה. דרך ראשונה היא לקשר את שאלת ר' זירא וסיפור המסותא בדרך שונה לחלוטין מזו שמופיעה לפנינו, ואולי אפילו להשמיט את כל פסקה 3. כיוון נוסף הוא להניח את שאלת 'אם תמצי לומר' במקומה, ולפרש אותה בדרך שונה מזו של בעל הסוגיה. נבאר את דברינו ביתר הרחבה על דרך ראשון ראשון ואחרון אחרון.

הצעה ראשונה, שהיא הקיצונית יותר⁴⁹, משמיטה לחלוטין את פסקה 3 מן הסוגיה הקדומה; היא טוענת כי ה'תא שמע' ממסותא, כמו ה'תא שמע' שלפנינו – שאמר רב נתמן, נועד לענות על שאלת ר' זירא "תקפה אחד בפנינו מהו?". לפי הצעה זו, כל שלוש הפעמים שבהם מופיע לשון תאי-שמע בסוגיה, הן דבריה רב נתמן, הן במסותא, הן בסוף הסוגיה (פסקה 7), מהוות רצף אחד של ראיות המתייחסות באופן ישיר לשאלתו של ר' זירא. הצעה זו, יסודה, בראש ובראשונה, בהיבטים ספרותיים. היא מבוססת על הלשון המשותפת הפותחת כל אחת מן הראיות, מתוך הנחה כי בסוגיה אחת תפקידן של ראיות ה'תא שמע' תהיינה זהות בכל מקום. וגם זאת, העובדה שיש שלושה לשונות של תא שמע

49. הצעה זו הועברה אלינו על ידי פרופ' ש' י' פרידמן מתוך סיכומים שבכתב ידו. אנו מאד מודים לו על כך ועל הארותיו לסוגיה. הצגת הדברים, כפי שהם מנוסחים כאן, היא כמובן על אחריותנו בלבד.

בדיוק, מצביעה על סידור מחושב של הראיות בסוגיה. זו דרכן של סוגיות בבלייות, הכביאות את ראיותיהן בשלשות⁵⁰.

את ההצעה הזאת, המקשרת ישירות בין סיפור המסותא לשאלת ר' זירא, ניתן לנסח בדרכים שונות. ייתכן שהקישור הישיר ביניהן היה עוד כאשר שאלת ר' זירא הייתה בניסוחה במקור, והדיון על אודות המסותא נותר עדיין כפי שהתנהל בבית המדרש בסעונו. כלומר הוא נגע בחשש בספק הקדש. תוכנה של הראיה, לפי זה, הוא שאם הקרשה מועילה בסיפור של מסותא, שכן זה אירוע שיש בו ספק ממון, הרי שגם תקיפה תיפול כשיש ספק כזה. אלא שלכאורה השוואה זו בין תחומים הלכתיים שונים לחלוטין היא קשה. מצד שני ייתכן שמי שהביא את הדיון של מסותא כראיה לשאלת ר' זירא, הוא בצעו כבר פירוש את מחלוקת רב המנוגא ורבה כבעלת השלכה מיידית על יכולת התקיפה של הכהן. מאחר שהמחלוקת בעניין ספק בכור, לדעת בעל הסוגיה, משליכה גם לגבי יכולת התקיפה של הכהן, נוצרה האפשרות להוכיח באופן ישיר מן התקיפה של הכהן לתקיפה שבה דן ר' זירא.

הקו הכללי שהצגנו בזה, המציע לראות את היחידה המקשרת בין שאלת ר' זירא ל'תא שמע' שמובא ממסותא כהוספה מאוחרת, מאפשר לראות באופן אחיד את לשונות ה'תא שמע' המובאים בסוגיה. כמובן הוא פותר את הקשיים שבתוך שאלת הגמרא ב'אם תמצי לומר'. אלא שבצדק יהיה מי שיטען, שאין די סיבות להשמיט את כל פסקה 3, כדי לקשר בין שתי דעות שונות. זה לא היה חלק מן הסוגיה הקדומה. יתרה על כך, האם זה תמונה שלאחר שכבר יש מהלך סוגיה בנוי, שבו עונה ה'ת'ש על השאלה 'אם תמצי לומר', יבוא מישהו ויסיט את הדיון לשאלה אחרת? קשה להניח שבעל הסוגיה יבוא ויבטל את ההנחה שה'תא שמע' יענה עליה.

לפיכך נראה להציע שבין חלקי הסוגיה הייתה אמנם שאלה כלשהי, שבעקבותיה הוספה לדיון הקדש, אף שככל הנראה לא כל קטע הביניים (פסקה 3) היה

הצעה שנייה: הסוגיה הקדומה

הצעה שנייה, המציעה לראות את ה'תא שמע' כחלק מהמסותא הובא כדי לענות על השאלה 'הקרישה בלא תקפה'. הצעה זו, המבוססת על פסקה 3, בלא ההסברים האחרים שמובאים על גביה.

הצעה זו, המבוססת על פסקה 3, בלא ההסברים האחרים שמובאים על גביה, היא הצעה שנייה. היא מבוססת על פסקה 3, בלא ההסברים האחרים שמובאים על גביה. היא מבוססת על פסקה 3, בלא ההסברים האחרים שמובאים על גביה.

הצעה זו, המבוססת על פסקה 3, בלא ההסברים האחרים שמובאים על גביה, היא הצעה שנייה. היא מבוססת על פסקה 3, בלא ההסברים האחרים שמובאים על גביה. היא מבוססת על פסקה 3, בלא ההסברים האחרים שמובאים על גביה.

על הכל, ולא שהם רק בעלים על חצי. רק במצב זה, שבו אנו ממשיכים לראותו כעומד בספק, מתעוררת השאלה על הקרש בספק⁵¹. רק כאשר שנים המוחזקים בטלית וכל אחד מהם נחשב ספק בעלים, עד כדי שנשאיר בידינו את החפץ אם הוא תוקף, ניתן לשאול האם נחשוש להקדשה שאחד מהם יקדיש. אם, לעומת זאת, היינו מוציאים מידינו של התוקף, או אין בסיס, לספק הקדשה וממילא אין כל סיבה לחשוש להקדש. ראינו, שניתן להבין שהשאלה האם לחשוש ולהחמיר בספק הקדשה במקרה דנן, קיימת רק אם נניח שתקיפה כזעילה, למרות שאלו שאלות שונות במהותם. לפיכך מתנסחת הגמרא בלשון 'אם תמצי לומר'.

הקדישה בלא תקפה מהו?

ניתן להציע חלופה לדברינו, ולטעון ששאלת הגמרא במקור הייתה רק 'הקדישה בלא תקפה מהו?' בלא 'אם תמצי לומר'. ניסוח זה של השאלה איננו מצריך לנסות לקשר בין השאלות, שכן כבר ממש ראשון נראה שאין כל קשר מהותי ביניהם. לפי דרך זו, לאחר שהגמרא מסיימת לדון בדברי ר' זירא עצמו הנוגעים במצב של שנים אחוזים בטלית. היא פיתחה דיון חדש על הקדשה כאשר 'שנים אחוזים', האם נחשוש לספק הקדשה באותו המצב. אם כן, הקטר היחיד שיש בין שני הדיונים, הוא שהם עוסקים בחיובים שונים של מצב אהר. לפי אפשרות זו, אין ספק כי כאשר נשאלה השאלה 'הקדישה בלא תקפה מהו?', היא נשאלה מתוך ידיעה מפורשת שיש סוגיה שעוסקת בזה. נקודה שיש להרגישה, ניסוח השאלה נעשה מתוך שיקולי עריכה בלבד. בפני עורך הגמרא עמדו שתי סוגיות נפרדות שעסקו במצב דומה, ויכוח בין בעלי הדיון, כשקם אחד הצדדים ועשה מעשה, או תקף או הקדיש. לצורך הסדר והבהירות נדרש גשר שיחבר בין הדיונים, ולכך נועדה השאלה 'הקדישה בלא תקפה מהו?'.

ניתן לחזק כיוון זה עם שאנו פורעים חוב ישן. לעיל, כשעסקנו בשאלת ר' זירא הייתי של רב נחמן, עצרנו בהסבר דבריהם המקוריים. ברם בסוגיה, כפי שהיא לפנינו, היתה ההוכחה של רב נחמן, על ידי אוקימתות אחרות של הברייתא שהוא מביא. עלינו לראות האם הדחיות של הגמרא לראיות של רב נחמן הן חלק מן הסוגיה הקדומה? ככל הנראה, יש לראות את שתי האוקימתות הדוחות את ראייתו של רב נחמן כשייכות לרובד המאוחר. גם דברי ההסבר לשאלת ר' זירא. סימן עיקרי לכך הוא שברחייה הראשונה היתה הגמרא על 'אורויי אורי ליה', ולכאורה לשון זו באה בעקבות הסבר המובא על 'אורי ליה' זירא 'מדשתיק אורויי אורי ליה'. נזכיר שוב, כי תוספת ההסבר לר' זירא

היא מנסחת את השאלה רק אם הקדישה ללא תקיפה, ולכאורה לפי הצעה זו אותה שאלה בדיוק כפי שהיא. היא יתקוף ויקדיש, האם נחשוש להקדשתו מאחר והוא ספק בעלים? ייתכן כי אמנם היתה להעלות ספק דומה גם לגבי מקרה שכבר תקף והקדיש, אלא שהגמרא ניסחה זאת דווקא בצורה כזו על פי המאורע של מסותא שהיא מביאה מיד בסמוך. אולי ניתן גם להציע סברא שאם היתה היתה התקוף חוששים להקדשתו בכל מקרה, מאחר שבשעת המעשה הוא נחשב לבעל בטלית.

נציג שני ניסוחים דומים, אך שונים במהותם, של יחידת הקישר כפי שהייתה בסוגיה הקדומה. יצוין, כי לאחר שהתוכן של שני החלקים העיקריים של הסוגיה הובהר, מהלך העניינים הכולל של הסוגיה — שמקשר בין החלקים האלה — ישתנה בהתאמה לפי ההגדרה המדויקת של השאלה והמקשרת ביניהם. אפשרות אחת היא שרק השאלה הקצה 'הקדישה בלא תקפה' קישרה בין שתי היחידות, והאפשרות השנייה היא שנוסף לשאלה זו גם הקביעה כי השאלה היא רק לפי מי שסובר שתקפה אין מוציאין מידו. הגרעין המקורי של הסוגיה הוא, אפוא:

1. הספק הכללי של ר' זירא בעניין תקיפה והראיה של רב נחמן.
2. השאלה — [אם תמצי לומר תקפו אין מוציאין אותו מידו]⁵² הקדישה בלא תקפה מהו?
3. הראיה מן הדיון הקדום בעניין חשש בספק הקדשה שהתנהל סביב המסותא.

כפי שכבר הובהר, בכל מקרה אין לראות את פרשנות הגמרא לשאלה 'הקדישה בלא תקפה' במסגרת הסוגיה הקדומה, שכן הלשון 'כמאן דתקפה רמי', מקביל להוספות המאוחרות של בעל הסוגיה על גבי דברי האמוראים במסותא. יתרה מזו, הסבר זה של שאלת הגמרא ממקד את השאלה בזהות שבין הקדשה לבין תקיפה, אך אם במקור הובא הדיון הקדום של האמוראים על מסותא כראיה, הניסוח של השאלה אינו מתאים, שהרי הדיון במסותא הוא: האם הקדש חל מספק. אם כן, עומדות בפנינו שתי אפשרויות לביאור הספק שבגמרא, וזאת בהתאם לשאלה אם לשון 'אם תמצי לומר' היה חלק מן הניסוח הקדום של הספק. נציג, אפוא, את שתי האפשרויות להבנת שאלת הגמרא.

אם תמצי לומר תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו הקדישה בלא תקפה מהו?

כדרך שעניינים נלמדים בבית המדרש, שדיון גורר בעקבותיו דיונים אחרים בקישורים אסוציאטיביים, נראה שניתן להבין את הסוגיה המקורית. בעקבות שאלתו של ר' זירא על היכולת לתקוף במצב של ספק, הגמרא מעוררת שאלה נוספת, שונה לחלוטין, בנוגע לצורך לחשוש לספק הקדשה. אין שום קשר של תוכן בין שתי השאלות, למעט העובדה ששני הדיונים עוסקים במצב של ספק. ברם כפי שהגמרא מציגה זאת, השאלה השנייה מתעוררת רק אם מניחים שאמנם תקיפה מועילה.

את השאלה של ר' זירא במקרה של תקיפה ניתן לנסח, כאמור, האם החפץ מוגדר כספק של כל אחד או שמה מאחר שהם מוחזקים ובית דין נאלצים לפסוק, ממילא אנו חושבים שהוא כאילו מחולק כבר בין שניהם. אם אנו מכריעים בשאלת ר' זירא שתקיפה מועילה, הדבר מצביע על כך שאנו ממשיכים לראות את כל אחד מן הצדדים כספק בעלים

52. ייתכן שהשאלה נוסחה במלוואה יחד עם הצלע הראשונה של 'את'ל תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו הקדישה אינה מקודשת'. קיצרנו משום שלרוב ההתפתחויות של את'ל מרחיבות ענף אחד בלבד, וכן לא דבר רגיל הוא שיש לשונות ודאי אלא רק ניסוחים של שאלות, אך אין הכרח לראות כך את הוברים.

היא בוודאי מאוחרת לכל הסוגיה כולה, מאחר שאינה תואמת אף חלק ממהלך הסוגיה בהמשך, וייתכן שהוא הדין לדחיות של ראית רב נחמן⁵⁴. אם הוספה זו היא אמנם משלב מאוחר, אז ייתכן שבסוגיה הקדומה הגמרא קיבלה את ראייתו של רב נחמן מן הברייתא והוכרעה שאלתו של ר' זירא. לפי זה הכרח הוא שהשאלה במקור הייתה 'הקדישה בלא תקפה מהו?' — לאחר שברור שתקיפה תועיל, ואין כל צורך לבסס 'אם תמצי לומר' מאחר שכבר הוכרעה השאלה.

ז. גיבוש ההוספות על גבי הסוגיה הקדומה

אשר לסוגיה הקדומה, יהיה אשר יהיה היקפה המדויק, נוספו בה שני עניינים שהם אחר. הראשון הוא ההסבר לספק הגמרא לעניין הקדישה בלא תקפה, האם המקדיש 'כמאן תקפה דמי?'. העניין השני הוא כל ההוספות הנוגעות לתקיפת הכהן בסוגיית מסותא. שני העניינים הללו עניינים אחד, מאחר שבשניהם נבחנת זהות בין היכולת לתקוף ליכולת להקדיש.

לאחר שניסינו לתאר כיצד נראתה הסוגיה הקדומה, מן הדין יהיה שנוסיף להבהיר במידת יכולתנו כיצד נוספו הביאורים המאוחרים לדברי האמוראים, ובעיקר מהו המניע להתפתחות זו של פרשנות הסוגיה?

כפי שציינו לעיל⁵⁵ בהסבר לדברי רב המנונא, אפילו נפרש את המחלוקת על פי דרכנו כעוסקת בשאלת חשש מספק הקדשה, ניתן לראות קשר בין מחלוקת רב המנונא ורבה לשאלה האם יש לכהן זיקה לבהמה. רב המנונא סבר שיש לכהן זיקה של בעלות, ולכן קדושת בכור דומה לכל הקדשה וניתן להשוות ביניהם. לעומת זאת, רב הנחיה הוכיח כי קדושת הבכור אינה נובעת כלל מבעלות הכהן אלא היא קדושה הבאה מאליה. אם זו אכן המחלוקת ניתן באופן סביר להציג נפקא מינה בין השיטות, האם תקיפה תועיל. לפי רב חנניה, תקיפה לא תועיל מכיוון שהבהמה שייכת רק לישראל, ואין משנה שמדובר בספק בכור. לעומת זאת, רב המנונא שחולק סובר שתקיפה תועיל, הואיל ויש לכהן חלק בספק בכור. אם נצרך לעובדה זו את הסבירות הרבה שחלקים שונים בסוגיה אחת, ידמו זה לזה בשל קירבתם הפיזית, נוכל להבין את ההתפתחות שאנו מוצאים ברובד המוסף של הסוגיה.

בתחילה הסוגיה הקדומה התגבשה וכללה דיון אחד על תקיפה ודיון אחד על הקדשה, שאין ביניהם קשר של תוכן. בשל העובדה שביחידה של מסותא העוסקת בהקדשה עולה גם עניין הבעלות, נקודה זו מובילה את מי שלומד את חלקי הסוגיה ברצף לבחון את שאלת הבעלות בספק בכור על ידי עניין התקיפה. כפי שראינו, עניין התקיפה יכול לעלות באופן ישיר למדי מתוך מחלוקת רבה ורב המנונא, לפיכך, עניין שולי זה

54. בנוסף לזה יש להציע מניע נוסף. אין מקום לשייך את האוקימתות המובאות לדחות את רב נחמן לסוגיה הקדומה. נראה כי עצם הטיפול בברייתא על ידי אוקימתות הוא מאוחר לדיון המקורי, ורק מי שפירש את רב נחמן על ידי 'היכי דמי' גם ידחה את דבריו באופן זה. אך אין הכרח בדברי, וייתכן שהאוקימתות של הדחיה קודמות לאוקימתא שמוסברת כרב נחמן.

55. בפסקה שכותרתה 'עיון נוסף בראייתו של רב המנונא'.

הפך בסוגיית מסותא מחלוקת. זו התפרשה ממילא כדיון בתקיפה, וכל זה מתוך קרינת ה'מחלוקת' הראשון של הסוגיה. אם כן, מובן כיצד הסמיכות בין שני הדברים סיבה בדה רבה את התוכן שלהם, עד כדי כך שהיו לאחר — האם יש יכולת להקדיש.

כעת נבאר כיצד סביר כי הסוגיה נדמו מצד תוכן הדיון שבהם — גם ר' זירא שואל על היכולת להקדיש וגם רבה ורב המנונא חולקים בזה — השאלה המקשרת בין שני החלקים הייתה צריכה להתפרש מחדש. השאלה 'הקדישה בלא תקפה מהו?', נתבארה לאור הניסוחים החדשים של רב המנונא ורבה, המשווים בדבריהם בין הקדשה לתקיפה, באחד סיכולתו של הכהן לתקוף ולממש את בעלותו היא הגורמת לקדושה. הואיל וברברי האמוראים בסוגיית מסותא מוזכרת ההשוואה בין הקדשה לתקיפה, מובן גם שהצגת הספק של הסוגיה על ההקדשה תהיה תלויה ביכולת לתקוף, וכך נוסף ההסבר 'כמאן תקפה דמי וכו'.

הצענו בזאת השערה שבאה להסביר, כיצד נוספה על גבי גרעין הסוגיה פרשנות המשווה בין הקדשה לתקיפה, הן בפסקה 3 הן בסוגיית מסותא. לסיום, מוטל עלינו להסביר גם את דברי בעל הסוגיה הבוחר לדחות את ראית רב נחמן, אם אמנם רחיה זו הינה מאוחרת מרובר הדיון המקורי בין ר' זירא לרב נחמן. האם יש צורך פרשני בתוך מהלך הסוגיה, שהצריך את בעל הסוגיה להניח כי ראייתו של רב נחמן נדחתה בפירושה?

ניתן לענות על שאלה זו, אם נמשיך ונעיין בסוגיה כפי שהיא נראית זה עתה את התגבשותה. כאמור, הסוגיה מורכבת בעקבות ההוספות על רב המנונא ורבה, מיני דיונים זהים העוסקים בשאלה, האם תקיפה מועילה כאשר הדיון הסיני גם מסוזה בין היכולת לתקוף לבין היכולת להקדיש. במצב זה לא ניתן להתעלם מן הסתירה טיבית בסוגיה. מצד אחד, על פי ראיית רב נחמן נפסק שאין מוציאים במקרה של תקיפה. האילו מצד אחר, סוגיית מסותא מסיימת בדברי רבה הפוסק שמוציאים מידו של התוקף. לפיכך כד ליישב את המגמות השונות של שני חלקי הסוגיה, הוסיף בעל הסוגיה על גבי ראייתו של רב נחמן אוקימתות אחרות לברייתא כדי לדחות את הראיה שתקיפה מועילה⁵⁶.

כאן המקום להשיב על השאלה שהצגנו לעיל, שאין התאמה בין לשון 'אם תמצי לומר' — המניחה כי כל קושיית הגמרא היא למאן דאמר שתקיפה מועילה, לבין הראיה במסותא שבה חולקים האמוראים בשאלה האם תקיפה מועילה. אי התאמה זו נובעת מכך שלשון 'אם תמצי לומר' נוספה רק אחרי שכבר נוסחה השאלה האם הקדשה היא כתקיפה,

56. בעניין זה יש לציין את פסיקת הרמב"ם בהלכות בכורות פ"ה ה"ג הפוסק כרב המנונא שתקיפת הכהן מועילה, ולא כדעת רבה, אף שנראה מן הסוגיה כי דבריו הם המכריעים. בנוסף לכך, גם לשאלת ר' זירא, המתפרשת בסוגיה בעניין שתק ואחר כך צווח הוא פוסק שתקיפה מועילה (הל' טוען ונטען פ"ט ה"ב). כל זאת, כנראה, מאחר שהוא פוסק על פי האפשרות של 'את"ל' שבה הגמרא דנה. הסבר נוסף לפסיקת הרמב"ם המופיע בתשובות הרשב"א סי' ש"א הוא שהרמב"ם פסק כרב המנונא המביא משנה להק את דבריו, ולא כרבה שדוחה את רב המנונא מתוך סברה בלבד. עוד ראיות לשיטתו (בעיקר בגברות נוספות), מובאות בביאור הגר"א לשולחן ערוך, יורה דעה סימן שצ"ו סק"ב, עיי"ש.

משמע כי **לא תבאה במטרה להכריע הלכה למעשה במקרה של מסותא⁵⁸**.

הנה לכה בקה כללית בכל היחידה הזו. מעבר לכותרת של 'מאי הוה עליה דבסותא' אך כל רבו של ממש שדברי רב חייא בר אבין — המביא את מה שאירע בני רב הסדא — נדערו להכריע בסיפור המסותא. דבריו נראים כמימרא עצמאית. אם כן, כיצד אנו יודעים שבעקבות דבריו אלו באמת 'הוה עליה דמסותא' ופסקו בה לקולא? אם יחידה זו היא המשך רצוף של סיפור המסותא, היינו מצפים שתהיה לכך התבטאות יותר מפורשת בדברי האמוראים. לכך מצטרף קושי מלשון 'תא שמע'. ממה נפשך, אם דברי רב חייא בר אבין הם חלק מסיפור המסותא איוה מקום יש ללשון 'תא שמע', כלשון ראייה ממקור אחר, ואם אמנם הוא לא נגע במסותא, אז מניין לנו הבריר בעובדות שכך הוה עליה דמסותא? אשר על כן, אף שבעל הסוגיה מציג בפנינו את דברי רב חייא בר אבין כרצף אחד עם סיפור המסותא, על ידי הכותרת 'מאי הוה עליה דמסותא', נראה כי בסוגיה הקדומה הובאה פסקה זו (ללא הכותרת) למטרה אחרת⁵⁹.

לאור קושיות אלה, נוצר הנסיון שאותו הזכרנו לעיל לצרף את לשון 'תא שמע' שבפסקה זו יחד עם שתי לשונות ה'תא שמע' הקדומים שבסוגיה, ולראות את כולם כשלושה נסיונות לענות על שאלת ר' זירא. לפי זה, הסוגיה מביאה את דברי רב כדי להסיק מהם שכשם שהאדם אינו יכול להקריש חפץ שאינו יכול להוציאו בדיינים כך גם תקיפתו לא תועיל. השערה זו רחוקה ביותר, שהרי נקל לפרוך קישור זה שבין ענייני תקיפה לענייני הקדש.

אשר על כן, ולאור השאלות שהצגנו למעלה, נראה לנו לקבל את הטענה כי פסקה זו לא הובאה בסוגיה מתוך רצון לספר לנו על גורל המסותא, אך היא גם לא הובאה כראיה לשאלת ר' זירא. נראה שמטרת ה'תא שמע' הוא לענות על השאלה "הקרישה בלא תקפה מהו?". לפי הצעתנו הן סיפור מסותא הן דברי ר' חייא בן אבין, הובאו כנסיון להכריע בשאלה "הקרישה בלא תקפה מהו?". לפי זה על השאלה האם יש לחשוש להקדש במקרה של 'שנים אוהזין', הגמרא משיבה כי בממון שלא ניתן להוציאו בדיינים ההקדש מלכתחילה אינו תופס, ונעקר הצורך לדון בחשש לחומרא בהקדש⁶⁰. על ידי הסבר זה, אנו גם פותרים בעיה במבנה של הסוגיה, שהרי אם השאלה שעלתה לדיון היא האם הקדש

58. אין להתעלם מן האפשרות שהדיון אכן נסב סביב המסותא, ושהדיון נעשה על דרך הכלל ולא בלשון שמדברת על המקרה הקונקרטי.

59. לאור השאלות שהעלינו אנו קובעים בגוף הדברים כי הכותרת 'מאי הוה עליה דמסותא' אינה משקפת את המטרה המקורית שלשמה הובאה פסקה 5 בסוגיה. אך בדוחק ייתכן לומר כי על אף הקושיות אין מקרא יוצא מירי פשוטו, ופסקה 5 היא המשך רצוף של סיפור המסותא.

60. יצוין כי הסבר זה תואם רק את האפשרות שקושיית הגמרא על הקרישה בלא תקפה אינו תלוי כלל ב'את'ל. הספק לגבי הקדשה אינו אם יש ספק בעלות על הכל, שהרי או ה'תא שמע' השני אינו ממין העניין אלא שהספק הובא רק בגלל הדמיון בסיטואציה. על המצב שבו שנים אוהזים נשאלה השאלה, מה יקרה אם אחד מהם יקריש, ועל כך הובאו שני תירוצים מסוגים שונים.

והוספה זו היא רק תוצאה של העובדה שהגמרא נאלצה לרחות את ראת רב נחמן. אם כן, לשון 'אם תמצי לומר' הוא אכן נטע זר ומאוחר במהלך הסוגיה המתגבשת ואינו תואם מהלך זה⁵⁷.

נוכל, אם כן, לשרטט את אופן התגבשותה של הסוגיה כפי שהיא בפנינו באופן זה: שלב א' 1. שאלת ר' זירא וראית רב נחמן. 2. שאלת הגמרא — הקרישה בלא תקפה מהו? 3. סיפור מסותא בלא נגיעה בתקיפת הכהן.

שלב ב' 1. הוספת ההסבר לשאלה 'כיון דאמר מר וכו' כמאן דתקפה רמי? או דלמא השתא מיהא הא לא תקפה? 2. הוספת ההתייחסות לתקיפת הכהן בדברי האמוראים. שלב ג' 1. דחיית הראיה של רב נחמן כדי לישב את מסקנת רבה עם חלק זה של

הסוגיה. 2. אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו. במקביל לתהליך הזה חל צמצום בשאלתו של ר' זירא למקרה שבו שתק ואחר כך צווח.

ח. מאי הוה עליה דמסותא

נשלים את דיונינו בבירור מקומה של הפסקה האחרונה במהלך הסוגיה המתגבשת. ציינו למעלה כי ייתכן שבסוגיה הקדומה כל שלוש הפעמים שבהם מוזכר לשון 'תא שמע' הובאו כנסיונות ישירים לענות על שאלת ר' זירא, האם תקיפה מועילה. הצגנו את הסתייגותינו מפרשנות זו למעלה, אך נבחן את משמעותה בחלק האחרון של הסוגיה. על פי אפשרות זו המילים 'מאי הוה עליה דמסותא' אינן חלק מן הסוגיה הקדומה והם תוספת מאוחרת, וכל הפסקה האחרונה של הסוגיה הובאה במקורה כדי להשיב על שאלת ר' זירא. ואמנם, מספר קשיים מצביעים על הצורך להסיט את פירוש הטקסט בבירור ההלכה על מסותא לעניין אחר, ונעמוד על העיקריים שבהם.

בעיה אחת היא בדיון של הגמרא בדברי ר' יוחנן. בגמרא מופיעה שאלה על פי דברי ר' יוחנן על היכולת להקריש דבר שאינו ברשותו של המקריש. לכאורה שאלה זו איננה ספיציפית למסותא, אלא היא מציגה סתירה לכלל של רב⁵⁸ 'כל ממון שאינו יכול הוציאו בדיינים הקרישו אינו קדוש'. לפי דבריו, האדם יכול להקריש גם מה שאינו ברשותו, אם יכול להוציאו בדיינים. על אף שהגמרא מציגה סתירה בין שתי מימרות כלליות, הסוגיה שלפנינו מתייחסת דווקא למסותא שכן הגמרא משיבה 'מי סברת במסותא מטלטלין וכו''. עדות לקושי שיש בתשובתה של הגמרא בעניין מסותא בלבד, ניתן למצוא בגרסת רבינו הנבאל "האי ממון קריקע הוא — וכיוצא בו האי מסותא מקריקע הוא". אם כן, נראה שהסוגיה במקורה דנה על דרך הכלל על ממון, ולא דווקא על המסותא. לפיכך

57. לשון ההצעה 'אם תמצי לומר' אופיינית לתוספות סבוראיות מאוחרות. לעניין זה, ראה לדוגמה מאמר מ' כהנא, 'גלוי דעת ואונס בגיטין' — לחקר השתלשלות המסורות המחולפות, תרביץ סב (תשנ"ג).

עמ' 249.

58. ראה לעיל הערה 4.

חל, כעת הסוגיה מסתיימת במענה לשאלה זו⁶¹ — שבמקרה של שנים אוחזים בטלית ההקדש לא יחול כי לא יכול להוציאה בריינים⁶².

שלוש פסקה 5 למהלך הסוגיה המאוחר

עולה אפוא שבסוגיה הקדומה, תפקידה של פסקה 5, היה להשיב על השאלה של 'הקדישה בלא תקפה'. כעת בסוגיה הערוכה לפנינו, לאחר ששאלה זו שונתה ונוסחה מחדש, כמבררת את השאלה: האם הקדשה שווה לתקיפה, לא היה מקום להמשיך ולהבין את הפסקה האחרונה בסוגיה כמתייחסת לאותה שאלה. זאת מאחר שלא מוזכר בה כלל עניין התקיפה, והיא דנה ביכולת ההקדשה מהיבט אחר לגמרי, והוא — רשותו של האדם. האופן היחיד שבו ניתן היה לקשר בין פסקה זו לשאר הסוגיה, הוא על ידי ההנחה, שאין היא עוסקת בשאלה העקרונית שבה דנה הסוגיה, אלא שהיא נועדה לקבוע הלכה למעשה, כיצד יש לנהוג במקרה של הקדשה, כלומר במקרה של מסותא.

ניתן לתאר את מהלך הדברים כך: בשלב הראשון שאלת הגמרא 'הקדישה בלא תקפה' הייתה שאלה הלכה למעשה, ולכן הגמרא הביאה לכך שתי ראיות בעלות אופי שונה לחלוטין. אחת העוסקת בשאלה האם נחשוש להקדש מספק, והראיה השנייה הפותרת את בעיית ההקדש בזה, שהדבר אינו ברשותו של האדם כלל. בשלב השני, שאלת הגמרא התפרשה כעוסקת בבעיה עקרונית האם הקדשה זהה לתקיפה. לשאלה זו רק הראיה הראשונה עונה, לפיכך השנייה נותרה לעסוק ביכולת ההקדשה הלכה למעשה, באותו אירוע של מסותא. לשם כך נתוספה הכותרת 'מאי הוא עליה דמסותא'.

ט. סיכום

רב שריא גאון באיגרתו מתאר את התגבשות הסוגיות במילים אלו: "באילין מילי איתוסיף תלמודא דארא בתר דארא, דכל דארא קבעיין ביה מילי מן ספיקי דמיהרשין ובעיי וכו"⁶³. דבריו על הדרך שנוצרו הסוגיות בכל הש"ס, תואמים היטב את מה שאנחנו מוצאים בסוגייתנו, לאחר שניתחנו את מרכיביה.

לאורך לימוד הסוגיה, ניסינו להציג כיצד היא נתגבשה. לשם כך בחנו כל יחידה כשלעצמה, וביקשנו לחשוף את רבדיה. לאחר מכן ניסינו לעמוד על הסיבות להוספות שנעשו במהלך התפתחות הסוגיה. חלק מהסיבות קשורות לעניינים פרשניים, וחלקן הן אילוצים של פוסקי הלכה, שבאו לישיב בין סתירות ולישם את ההלכה למעשה. בדרך זו ראינו כיצד סוגיה שעסקה בשתי שאלות שונות הפכה סוגיה שעניינה אחר. איחוד זה דרש הוספות שידמו את השונים זה לזה, ויאהו את הנפרדים זה מזה.

61. זאת לעומת ה'תאשמע' ממסותא שבו רבה רק רחה את דברי רב המנוגא, ולא הכריע בעצם השאלה של ההקדשה. אנו, אמנם, הצענו לעיל כי רבה משווה את הקדשה לניירות — שספקה להקל. ברם אין לכך רמז בסוגייתנו, ולכן עד ה'תאשמע' השני השאלה נשארה בלתי פתורה.

62. אל שלב זה של הסוגיה מתקשרת הגרסה שראינו לעיל, המציגה כבר בתוך שאלת 'הקדישה בלא תקפה' את בעיית הרשות. (עיין לעיל הערה 48).

63. עמ' 66 מהדורת לוי (חיפה תרפ"א), בנוסח הצרפתי.